

الشيخ محمد رضا المظفر

المجلد الاول

وضع هذا الكتاب لتبسيط اصول هذا الفن للمبتدئين ليعينهم على الدخول في بحره العميق عندما يبلغون درجة المراهقين.

وهو الحلقة المفقودة بين كتاب معالم الاصول وبين كفاية الاصول.

يجمع بين سهولة العبارة والاختصار، وبين انتقاء الاراء الحديثة التي تطور اليها هذا الفن.

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده على آلائه ونصلي على خاتم النبيين محمد وآله الطاهرين المعصومين.

تعريف علم الاصول

علم اصول الفقه هو (علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي).

(مثاله) - ان الصلاة واجبة في الشريعة الاسلامية المقدسة، وقد دل على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: (وان أقيموا الصلاة) (ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا).

ولكن دلالة الآية الاولى متوقفة على ظهور صيغة الامر نحو (أقيموا) هنا - في الوجوب، ومتوقفة أيضا على ان ظهور القرآن حجة يصح الاستدلال به وهاتان المسألتان يتكفل ببيانهما (علم الاصول).

فاذا علم الفقيه من هذا العلم ان صيغة الامر ظاهرة في الوجوب، وان ظهور القرآن حجة - استطاع ان يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة ان الصلاة واجبة.

وهكذا في كل حكم شرعي مستفاد من أي دليل شرعي او عقلي لا بد ان يتوقف استنباطه من الدليل على مسألة او أكثر من مسائل هذا العلم.

[٦]

الحكم: واقعي وظاهري والدليل: اجتهادي وقهاهي.

ثم لا يخفى ان الحكم الشرعي الذي جاء ذكره في التعريف السابق على نحوين:

١ - أن يكون ثابتاً للشئ بما هو في نفسه فعل من الافعال، كالمثال المتقدم اعني وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها وفعل من الافعال مع قطع النظر عن أي شئ آخر.

ويسمى مثل هذا الحكم (الحكم الواقعي) والدليل الدال عليه (الدليل الاجتهادي).

٢ - أن يكون ثابتاً للشئ بما انه مجهول حكمه الواقعي، كما اذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الاجنبية، أو وجوب الاقامة للصلاة.

فعند عدم قيام الدليل على أحد الاقوال لدى الفقيه يشك في الحكم الواقعي الاولي المختلف فيه، ولجل الأبقى في مقام العمل متحيراً لا بد له من وجود حكم آخر ولو كان عقلياً، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشك.

ويسمى مثل هذا الحكم الثانوي (الحكم الظاهري) والدليل الدال عليه (الدليل الفقاهتي) أو (الاصل العملي).

ومباحث الاصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الواقعي، ومنها ما يقع في طريق الحكم الظاهري ويجمع الكل. (وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي) عدى ما ذكرناه في التعريف.

موضوع علم الاصول: ان هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها في غرضنا المهم منه، وهو استنباط الحكم الشرعي.

فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص (الادلة الاربعية) فقط، وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل، أو باضافة الاستصحاب، أو باضافة القياس والاستحسان، كما صنع المتقدمون.

ولا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع يبحث عن

[٧]

عوارضه الذاتية في ذلك العلم، كما تسالمت عليه كلمة المنطقيين، فان هذا لا ملزم له ولا دليل عليه.

فأنته: ان كل متشرع يعلم انه ما من فعل من افعال الانسان الاختيارية الا وله حكم في الشريعة الاسلامية المقدسة من وجوب أو حرمة أو نحوهما من الاحكام الخمسة.

ويعلم ايضا ان تلك الاحكام ليست كلها معلومة لكل أحد بالعلم الضروري، بل يحتاج اكثرها لاثباتها إلى أعمال النظر واقامة الدليل، أي انها من العلوم النظرية.

وعلم الاصول هو العلم الوحيد المدون للاستعانة به على الاستدلال على اثبات الاحكام الشرعية، ففأنته اذن الاستعانة على الاستدلال للاحكام من أدلتها.

تقسيم ابجائه: تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام (١).

(١ - مباحث الالفاظ) وهي تبحث عن مداليل الالفاظ وظواهرها من جهة عامة نظير البحث عن ظهور صيغة افعال في الوجوب وظهور النهي في الحرمة ونحو ذلك.

(٢ - المباحث العقلية) وهي ما تبحث عن لوازم الاحكام في انفسها ولو لم تكن تلك الاحكام مدلولة للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزام وجوب الشئ لوجوب مقدمته

(١) وهذا التقسيم حديث تنبيه له شيخنا العظيم الشيخ محمد حسين الاصفهاني قدس سره المتوفى سنة ١٣٦١، أفاده في دورة بحثه الاخيرة. وهو التقسيم الصحيح الذي يجمع مسائل علم الاصول ويدخل كل مسألة في بابها، فمثلا مباحث المشتق كان يعد من المقدمات وينبغي أن يعد من مباحث الالفاظ، ومقدمة الواجب ومسألة الاجزاء ونحوهما كانت تعد من مباحث الالفاظ وهي من بحث الملازمات العقلية وهكذا.

[٨]

المعروف هذا البحث باسم مقدمة الواجب، وكالبحث عن استلزام وجوب الشئ لحرمة ضده المعروف باسم مسألة الضد، وكالبحث عن جواز اجتماع الامر والنهي وغير ذلك.

( - ٣ مباحث الحجة) وهي ما يبحث فيها عن الحجية والدليلية، كالبحث عن حجية خبر الواحد، وحجية الظواهر، وحجية ظواهر الكتاب، وحجية السنة والاجماع والعقل، وما إلى ذلك.

( - ٤ مباحث الاصول العملية) وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها.

فمقاصد الكتاب - اذن - أربعة.

وله خاتمة تبحث عن تعارض الأدلة وتسمى (مباحث التعادل والتراجيح) فالكتاب يقع في خمسة أجزاء (١) ان شاء الله تعالى.

وقبل الشروع لا بد من مقدمة يبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الادبية او لم يبحث عنها.

---

(١) وقد وضعه المؤلف طاب مثواه بعد نذ في أربعة أجزاء، حيث الحق (مباحث التعادل والتراجيح) في الجزء الثالث ضمن مباحث الحجة، وقد أوضح أسباب ذلك في مقدمة الجزء الثالث. الناشر(\*)

المقدمة

تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الالفاظ واستعمالها ودلالاتها وفيها أربعة عشر مبحثاً:

١ - حقيقة الوضع لاشك ان دلالة الالفاظ على معانيها في أية لغة كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان - مثلاً - على وجود النار، وان توهم ذلك بعضهم، لان لازم هذا الزعم ان يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع ان الفارسي مثلاً لا يفهم الالفاظ العربية ولا غيرها من دون تعلم وكذلك العكس في جميع اللغات.

وهذا واضح وعليه، فليست دلالة الالفاظ على معانيها الا بالجعل والتخصيص من واضع تلك الالفاظ لمعانيها.

ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية.

٢ - من الواضع؟ ولكن من ذلك الواضع الاول في كل لغة من اللغات؟ قيل: ان الواضع لا بد ان يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر في التفاهم بتلك اللغة.

وقيل - وهو الاقرب إلى الصواب - ان الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي افادة مقاصد الانسان بالالفاظ،

[١٠]

فيخترع من عند نفسه لفظا مخصوصا عند ارادة معنى مخصوص - كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم - فيفهامهم مع الآخرين الذين يتصلون به ، والآخرين كذلك يخترعون من أنفسهم الفاظا لمقاصدهم وتتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الالفاظ، حتى تكون لغة خاصة، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر.

وهذه اللغة قد تتشعب بين أقوام متباعدة وتتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة، حتى قد تنبثق منها لغات اخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة.

وعليه، تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به.

ومما يدل على اختيار القول الثاني في الواضع انه لو كان الواضع شخصا واحدا لنقل ذلك في تاريخ اللغات ولعرف عند كل لغة واضعها.

٣ - الوضع تعيني وتعيني ثم ان دلالة الالفاظ على معانيها الاصل فيها ان تكون ناشئة من الجعل والتخصيص ويسمى الوضع حينئذ (تعينيا).

وقد تنشأ الدلالة من اختصاص ويسمى بالمعنى الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الاستعمال على درجة من الكثرة انه تألفه الاذهان بشكل إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى.

ويسمى الوضع حينئذ (تعينيا).

٤ - أقسام الوضع لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى؟ لان الوضع حكم على المعنى وعلى اللفظ، ولا يصح الحكم على الشيء الا بعد تصوره ومعرفة بوجه من الوجوه ولو على نحو الاجمال، لان تصور الشيء قد يكون بنفسه وقد يكون بوجهه أي بتصور عنوان عام ينطبق عليه ويشار به اليه اذ يكون ذلك العنوان العام مرآة وكاشفا عنه كما اذا حكمت على شبح من بعيد انه ابيض مثلا وانت لا تعرفه بنفسه انه أي شيء هو، واكثر ما تعرف عنه - مثلا انه شيء من الاشياء او حيوان من الحيوانات.

فقد صح حكمك عليه بأنه ابيض مع انك لم تعرفه ولم تتصوره بنفسه وانما تصوره بعنوان انه شيء أو حيوان لا اكثر

[ ١١ ]

واشرت به اليه.

وهذا ما يسمى في عرفهم (تصور الشيء بوجهه) وهو كاف لصحة الحكم على الشيء.

وهذا بخلاف المجهول محضا فانه لا يمكن الحكم عليه أبدا.

وعلى هذا، فانه يكفيننا في صحة الوضع للمعنى ان نتصوره بوجهه، كما لو كنا تصورناه بنفسه.

ولما عرفنا ان المعنى لا بد من تصوره وان تصوره على نحوين - فانه بهذا الاعتبار وباعتبار ثان هو ان المعنى قد يكون خاصا أي جزئيا وقد يكون عاما أي كليا، نقول ان الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية: ١ - ان يكون المعنى المتصور جزئيا والموضوع له نفس الجزئي، أي ان الموضوع له معنى متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له خاص).

٢ - ان يكون المتصور كليا والموضوع له نفس ذلك الكلي أي ان الموضوع له كلي متصور بنفسه لا بوجهه.

ويسمى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له عام).

٣ - ان يكون المتصور كلياً والموضوع له أفراد الكلي لا نفسه، أي ان الموضوع له جزئي غير متصور بنفسه بل بوجهه، ويسمى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له خاص).

٤ - ان يكون المتصور جزئياً والموضوع له كلياً لذلك الجزئي، ويسمى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له عام). اذا عرفت هذه الاقسام المتصورة العقلية، فنقول لا نزاع في امكان الاقسام الثلاثة الاولى، كما لا نزاع في وقوع القسمين الاولين.

ومثال الاول الاعلام الشخصية كمحمد وعلي وجعفر، ومثال الثاني اسماء الاجناس كماء وسماء ونجم وانسان وحيوان.

وانما النزاع وقع في أمرين: الاول في امكان القسم الرابع، والثاني في وقوع القسم الثالث بعد التسليم بإمكانه.

والصحيح عندنا استحالة الرابع ووقوع

[١٢]

الثالث ومثاله الحروف واسماء الاشارة والضمان والاستفهام ونحوها على ما سيأتي.

٥ - استحالة القسم الرابع اما استحالة الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام فنقول في بيانه: ان النزاع في امكان ذلك ناشئ من النزاع في امكان أن يكون الخاص وجهاً وعنواناً للعام، وذلك لما تقدم ان المعنى الموضوع له لا بد من تصوره بنفسه أو بوجهه لا استحالة الحكم على المجهول، والمفروض في هذا القسم ان المعنى الموضوع له لم يكن متصوراً وانما تصور الخاص فقط، والا لو كان متصوراً بنفسه ولو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثاني وهو الوضع العام والموضوع له العام.

ولا كلام في امكانه بل في وقوعه كما تقدم.

فلا بد حينئذ للقول بإمكان القسم الرابع من ان نفرض ان الخاص يصح ان يكون وجهاً من وجوه العام وجهة من جهاته حتى يكون تصوره كافياً عن تصور العام بنفسه ومغنياً عنه، لاجل ان يكون تصوراً للعام بوجه.

ولكن الصحيح الواضح لكل مفكر ان الخاص ليس من وجوه العام بل الامر بالعكس من ذلك، فان العام هو وجهه من وجوه الخاص وجهة من جهاته.

ولذا قلنا بإمكان القسم الثالث وهو (الوضع العام والموضوع له الخاص) لاننا اذا تصورنا العام فقد تصورنا في ضمنه جميع أفراد بوجهه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من جهة تصوره بنفسه فيكون من القسم الثاني، ويمكن الوضع لأفراده من جهة تصورها بوجهها فيكون من الثالث.

بخلاف الامر في تصور الخاص فلا يمكن الوضع معه الا لنفس ذلك الخاص ولا يمكن الوضع للعام لاننا لم نتصوره اصلاً لا بنفسه بحسب الفرض ولا بوجهه اذ ليس الخاص وجهاً له.

ويستحيل الحكم على المجهول المطلق.

٦ - وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي اما وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: ان مثاله وضع الحروف وما يلحق بها

[١٣]

من اسماء الاشارة والضمان والموصولات والاستفهام ونحوها.

وقيل اثبات ذلك لا بد من (تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الاسم) فنقول: الاقوال في وضع الحروف وما يلحق بها من الاسماء ثلاثة:

١ - ان الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الاسماء المسانخة لها في المعنى، فمعنى (من) الابتدائية هو عين معنى كلمة الابتداء بلا فرق.

وكذا معنى (على) معنى كلمة الاستعلاء، ومعنى (في) معنى كلمة الظرفية وهكذا.

وانما الفرق في جهة أخرى، وهي ان الحرف وضع لاجل ان يستعمل في معناه اذا لوحظ ذلك المعنى حالة وآلة لغيره، أي اذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه، والاسم وضع لاجل ان يستعمل في معناه اذا لوحظ مستقلا في نفسه.

مثلا - مفهوم (الابتداء) معنى واحد وضع له لفظان احدهما لفظ (الابتداء) والثاني كلمة (من) لكن الاول وضع له لاجل ان يستعمل فيه عندما يلاحظ المستعمل مستقلا في نفسه، كما اذا قيل (ابتداء السير كان سريعا).

والثاني وضع له لاجل ان يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل غير مستقل في نفسه، كما اذا قيل (سرت من النجف).

فتحصل ان الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم ان الاول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلة لغيره وغير مستقل في نفسه، والثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلا، مع ان المعنى في كليهما واحد.

والفرق بين وضعيهما انما هو الغاية فقط. ولازم هذا القول ان الوضع والموضوع له في الحروف عامان.

وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضي نجم الائمة واختاره المحقق صاحب الكفاية.

٢ - ان الحروف لم توضع لمعان أصلا، بل حالها حال علامات الاعراب في افادة كيفية خاصة في لفظ آخر، فكما ان علامة الرفع في قولهم (حدثنا زرارة) تدل على ان زرارة فاعل الحديث كذلك (من) في المثال المتقدم تدل على ان النجف مبتدأ منها والسير مبتدأ به.

[١٤]

٣ - ان الحروف موضوعة لمعان مباينة في حقيقتها وسنخها للمعاني الاسمية، فان المعاني الاسمية في حد ذاتها معان مستقلة في انفسها، ومعاني الحروف لا استقلال لها بل هي متقومة بغيرها.

والصحيح هذا القول الثالث.

ويحتاج إلى توضيح وبيان: ان المعاني الموجودة في الخارج على نحوين:

الاول - ما يكون موجودا في نفسه، (كزيد) الذي هو من جنس الجوهر و (قيامه) مثلا الذي هو من جنس العرض، فان كلا منهما موجود في نفسه.

والفرق ان الجوهر موجود في نفسه لنفسه، والعرض موجود في نفسه لغيره.

الثاني - ما يكون موجودا لا في نفسه، كنسبة القيام إلى زيد.

والدليل على كون هذا المعنى لا في نفسه: انه لو كان للنسب والروابط وجودات استقلالية، للزم وجود الرابط بينها وبين موضوعاتها، فنقل الكلام إلى ذلك الرابط، والمفروض انه موجود مستقل، فلا بد له من رابط ايضا.

وهكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط فيلزم التسلسل، والتسلسل باطل، فيعلم من ذلك ان وجود الروابط والنسب في حد ذاته متعلق بالغير ولا حقيقة له الا التعلق بالطرفين.

ثم ان الانسان في مقام افادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلة في ذاتها، فحكمة الوضع تقتضي ان توضع بإزاء كل القسمين ألفاظ خاصة، والموضوع بإزاء المعاني المستقلة هي الاسماء، والموضوع بإزاء المعاني غير المستقلة هي الحروف وما يلحق بها.

وهذه المعاني غير المستقلة لما كانت على أقسام شتى فقد وضع بإزاء كل قسم لفظ يدل عليه، أو هيئة لفظية تدل عليه.

مثلا - اذا قيل (نزحت البئر في دارنا بالدلو) ففيه عدة نسب مختلفة ومعان غير مستقلة: احدها نسبة النزح إلى فاعله والبدال عليها هيئة الفعل للمعلوم، وثانيها نسبتها إلى ما وقع عليه أي مفعوله وهو البئر والبدال عليها هيئة النصب

[١٥]

في الكلمة، وثالثها إلى المكان والبدال عليها كلمة (في)، ورابعها نسبتها إلى الآلة والبدال عليها لفظ الباقي في كلمة (بالدلو).

ومن هنا يعلم ان الدال على المعاني غير المستقلة ربما يكون لفظا مستقلا كلفظة من، والى، وفي.

وربما يكون هيئة في اللفظ كهيئات المشتقات والافعال وهيئات الاعراب، (النتيجة): فقد تحقق مما بيناه ان الحروف لها معان تدل عليها كالاسماء، والفرق ان المعاني الاسمية مستقلة في انفسها وقابلة لتصورها في ذاتها، وان كانت في الوجود الخارجي محتاجة إلى غيرها كالأعراض، واما المعاني الحرفية فهي معان غير مستقلة وغير قابلة للتصور الا في ضمن مفهوم آخر. ومن هنا يشبه كل أمر مستقل بالمعنى الحرفي.

(بطلان القولين الاولين) وعلى هذا، يظهر بطلان القول الثاني القائل ان الحروف لا معاني لها وكذلك القول الاول القائل ان المعنى الحرفي والاسمي متحدان بالذات مختلفان بالحافظ.

ويرد هذا القول أيضا انه لو صح اتحاد المعنيين لجاز استعمال كل من الحرف والاسم في موضع الآخر، مع انه لا يصح بالبداهة حتى على نحو المجاز، فلا يصح بدل قولنا: زيد في الدار - مثلا - ان يقال زيد الظرفية الدار.

وقد اجيب عن هذا الايراد بأنه انما لا يصح احدهما في موضع الآخر لان الواضع اشترط ألا يستعمل لفظ الظرفية الا عند لحاظ معناه مستقلا، ولا يستعمل لفظ (في) الا عند لحاظ معناه غير مستقل وآلة لغيره.

ولكنه جواب غير صحيح لانه لا دليل على وجوب اتباع مايشترطه الواضع اذا لم يكن اشترطه يوجب اعتبار خصوصية في اللفظ والمعنى.

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

[١٦]

(زيادة ايضاح) اذ قد عرفت ان الموجودات (١) منها ما يكون مستقلا في الوجود، ومنها ما يكون رابطا بين موجودين - فاعلم ان كل كلام مركب من كلمتين أو اكثر اذا ألفت كلماته بغير ارتباط بينهما فان كل واحد منها كلمة مستقلة في نفسها لا ارتباط لها بالآخرى، وانما الذي يربط بين المفردات ويؤلفها كلاما واحدا هو الحرف أو احدى الهيئات الخاصة. فأنت اذا قلت مثلا: أنا. كتب. قلم - لا يكون بين هذه الكلمات ربط وانما هي مفردات صرفة منثورة.

اما اذا قلت: كتبت بالقلم - كان كلاما واحدا مرتبطا بفضه مع بعض مفهما للمعنى المقصود منه وما حصل هذا الارتباط والوحدة الكلامية الا بفضل الهيئة المخصوصة لكتبت وحرف الباء وأل وعليه يصح ان يقال ان الحروف هي روابط المفردات المستقلة والمؤلفة للكلام الواحد والموحدة للمفردات المختلفة، شأنها شأن النسبة بين المعاني المختلفة والرابطة بين المفاهيم غير المربوطة.

فكما أن النسبة رابطة بين المعاني ومؤلفة بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الالفاظ ومؤلف بينها.

والى هذا أشار سيد الاولياء أمير المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف في تقسيم الكلمات: (الاسم ما انبأ عن المسمى، والفعل ما انبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أوجد معنى في غيره).

فأشار إلى ان المعاني الاسمية معان استقلالية، ومعاني الحروف غير مستقلة في نفسها وانما هي تحدث الربط بين المفردات. ولم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفا جامعاً صحيحاً مثل هذا التعريف.

(١) ينبغي ان يقال للتوضيح ان الموجودات على أربعة انحاء: موجود في نفسه لنفسه بنفسه وهو واجب الوجود، وموجود في نفسه لنفسه وهو الجوهر كالجسم والنفس، وموجود في نفسه لغيره وهو العرض، وموجود في غيره وهو أضعفها وهو المعنى الحرفي المعبر عنه بالرابط.

فالاقسام الثلاثة الاولى الموجودات المستقلة، والرابع، عداها الذي هو المعنى الحرفي؟؟ الذي لا وجود له الا وجود طرفيه.

[١٧]

الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص اذا اتضح جميع ما تقدم يظهر ان كل نسبة حقيقتها متقومة بطرفيها على وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت وانعدمت، فكل نسبة في وجودها الرابط مباينة لاية نسبة أخرى ولا تصديق عليها، وهي في حد ذاتها مفهوم جزئي حقيقي.

وعليه لا يمكن فرض النسبة مفهوما كلياً ينطبق على كثيرين وهي متقومة بالطرفين والا لبطلت وانسلخت عن حقيقة كونها نسبة.

ثم ان النسب غير محصورة فلا يمكن تصور جميعها للواضع، فلا بد في مقام الوضع لها من تصور معنى اسمي يكون عنواناً للنسب غير المحصورة حاكياً عنها وليس العنوان في نفسه نسبة، كمفهوم لفظ (النسبة الابتدائية) المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية.

ثم يضع لنفس الافراد غير المحصورة التي لا يمكن التعبير عنها الا بعنوانها.

وبعبارة أخرى ان الموضوع له هو النسبة الابتدائية بالحمل الاولي فليست بنسبة حقيقة بل تكون طرفاً للنسبة كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان. ومن هذا يعلم حال اسماء الاشارة والضمان والموصولات ونحوها.

فالوضع في الجميع عام والموضوع له خاص.

- ١٧ استعمال حقيقي ومجازي استعمال اللفظ في معناه الموضوع له (حقيقة)، واستعماله في غيره المناسب له (مجاز)، وفي غير المناسب (غلط). وهذا أمر محل وفاق.

ولكنه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي في أن صحته هل هي متوقفة على ترخيص الواضع وملاحظة العلاقات المذكورة في علم البيان، أو أن صحته طبيعية تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسباً للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع صح استعمال اللفظ فيه، والا فلا؟

والارجع القول الثاني، لاننا نجد صحة استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازاً، وان منع منه الواضع، وعدم صحة استعماله مجازاً في كرية رائحة الفم - كما يمثلون - وان رخص الواضع.

ومؤيد ذلك اتفاق اللغات المختلفة غالباً في المعاني المجازية فترى في كل لغة يعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للاسد. وهكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر.

٨ - الدلالة تابعة للارادة قسموا الدلالة إلى قسمين: التصورية والتصديقية:

(١ - التصورية) وهي ان ينتقل ذهن الانسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لافظ، ولو علم ان اللفظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي، مع ان المعنى الحقيقي ليس مقصوداً للمتكلم، كانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغالط.

(٢ - التصديقية) وهي دلالة اللفظ على ان المعنى مراد للمتكلم في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه.

وهذه الدلالة متوقفة على عدة اشياء (اولاً) على احراز كون المتكلم في مقام البيان والافادة، و (ثانياً) على احراز انه جاد غير هازل، و (ثالثاً) على احراز انه قاصد لمعنى كلامه شاعر به، و (رابعاً) على عدم نصب قرينة على ارادة خلاف الموضوع له والا كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبة.

والمعروف ان الدلالة الاولى (التصورية) معلولة للوضع، أي ان الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية.

وهذا هو مراد من يقول: (ان الدلالة غير تابعة للارادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع).

والحق ان الدلالة تابعة للارادة، وأول من تنبه لذلك فيما نعلم الشيخ نصير الدين الطوسي أعلى الله مقامه، لان الدلالة في الحقيقة منحصرة في الدلالة التصديقية، والدلالة التصورية التي يسمونها دلالة ليست بدلالة، وان سميت كذلك فانه من باب التشبيه والتجوز، لان التصورية في الحقيقة هي

من باب تداعي المعاني الذي يحصل بأدنى مناسبة فتقسيم الدلالة إلى تصديقية وتصورية تقسيم الشئ إلى نفسه وإلى غيره.

والسر في ذلك ان الدلالة حقيقة - كما فسرناها في كتاب المنطق الجزء الاول بحث الدلالة - هي ان يكشف الدال عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظاً أو غير لفظ.

مثلاً - ان طريقة الباب يقال انها دالة على وجود شخص على الباب طالب لاهل الدار، باعتبار ان المطرقة موضوعة لهذه الغاية.

وتحليل هذا المعنى ان سماع الطريقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب فيحصل من العلم بالطريقة، العلم بالطارق وقصده، ولذلك يتحرك السامع إلى اجابته.

لاننا ينتقل ذهن السامع من تصور الطريقة إلى تصور شخص ما، فان هذا الانتقال قد يحصل بمجرد تصور معنى الباب أو الطريقة من دون أن يسمع طريقة ولا يسمى ذلك دلالة.

ولذا ان الطريقة - لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء مثلاً - لا تكون دالة على ما وضعت له المطرقة وان خطر في ذهن السامع معنى ذلك.

وهكذا نقول في دلالة الالفاظ على معانيها بدون فرق، فان اللفظ اذا صدر من المتكلم على نحو يجرز معه انه جاد فيه غير هازل وانه عن شعور وقصد وان غرضه البيان والافهام، ومعنى احراز ذلك ان السامع علم بذلك، فان كلامه يكون حينئذ دالا على وجود المعنى أي وجوده في نفس المتكلم بوجود قصدي، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لاجل ان يفهمه السامع.

وبهذا يكون الكلام دالا كما تكون الطريقة دالة.

وينعقد بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع له أو المعنى الذي اقيمت على ارادته قرينة.

ولذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية في المنطق (١ / ٢٦) بأنها (هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به). ومن هنا سمي المعنى معنى، أي المقصود، من عناه اذا قصده.

ولاجل ان يتضح هذا الامر جيدا اعتبر باللافتات التي توضع في هذا

[٢٠]

العصر للدلالة على ان الطريق مغلق - مثلا - او ان الاتجاه في الطريق إلى اليمين أو اليسار، ونحو ذلك.

فان اللافتة اذا كانت موضوعة في موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه ان وضعها لهداية المستطرقين كان مقصودا لوضعها، فان وجودها هكذا يدل حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق او الاتجاه.

اما لو شاهدتها مطروحة في الطريق مهملة أو عند الكاتب يرسمها فان المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ ولكن لا تكون دالة عنده على ان الطريق مغلوقة أو ان الاتجاه كذا، بل اكثر ما يفهم من ذلك انها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك لا ان لها الدلالة فعلا.

٩ - الوضع شخصي ونوعي قد عرفت في المبحث الرابع انه لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى وعرفت هناك ان المعنى تارة يتصوره الواضع بنفسه وأخرى بوجهه وعنوانه.

فاعرف هنا ان اللفظ ايضا كذلك ربما يتصوره الواضع بنفسه ويضعه للمعنى كما هو الغالب في الالفاظ، فيسمى الوضع حينئذ (شخصيا). وربما يتصوره بوجهه وعنوانه، فيسمى الوضع (نوعيا).

ومثال الوضع النوعي الهيئات، فان الهيئة غير قابلة للتصور بنفسها، بل انما يصح تصورها في مادة من مواد اللفظ كهيئة كلمة ضرب مثلا - وهي هيئة الفعل الماضي - فان تصورها لا بد ان يكون في ضمن الضاد والراء والباء أو ضمن الفاء والعين واللام في فعل.

ولما كانت المواد غير محصورة ولا يمكن تصور جميعها فلا بد من الاشارة إلى أفرادها بعنوان عام فيضع كل هيئة تكون على زنة فعل مثلا أو زنة فاعل أو غيرهما، ويتوصل إلى تصور ذلك العام بوجود الهيئة في احدى المواد كمادة فعل التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية.

١٠ - وضع المركبات ثم ان الهيئة الموضوعية؟؟ لمعنى تارة تكون في المفردات كهيئات المشتقات التي تقدمت الاشارة اليها، واخرى في المركبات كالهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر

[٢١]

لافادة حمل شيء على شيء، وكهيئة تقديم ماحقه التأخير لافادة الاختصاص.

ومن هنا تعرف انه لا حاجة إلى وضع الجمل والمركبات في افادة معانيها زائدا على وضع المفردات بالوضع الشخصي والهيئات بالوضع النوعي - كما قيل - بل هو لغو محض.

ولعل من ذهب إلى وضعها اراد به وضع الهيئات التركيبية لا الجملة بأسرها بموادها وهيئاتها زيادة على وضع اجزائها. فيعود النزاع حينئذ لفظيا.

- ١١ علامات الحقيقة والمجاز قد يعلم الانسان - اما من طريق نص أهل اللغة او لكونه نفسه من أهل اللغة - ان لفظ كذا موضوع لمعنى كذا ولا كلام لاحد في ذلك، فانه من الواضح ان استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة وفي غيره مجاز.

وقد يشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلا يعلم ان استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه، او على سبيل المجاز فيحتاج إلى نصب القرينة.

وقد ذكر الاصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز - أي لتعيين انه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع - طرقا وعلامات كثيرة نذكر هنا أهمها: (الاولى - التبادر) دلالة كل لفظ على أي معنى لا بد لها من سبب.

والسبب لا يخلو فرضه عن أحد امور ثلاثة: المناسبة الذاتية.

وقد عرفت بطلانها، أو العلقة الوضعية، أو القرينة الحالية او المقالية.

فاذا علم ان الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة فانه يثبت انها من جهة العلقة الوضعية.

وهذا هو المراد بقولهم (التبادر علامة الحقيقة).

والمقصود من كلمة التبادر هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجردا عن كل قرينة.

وقد يعترض على ذلك بأن التبادر لا بد له من سبب، وليس هو الا العلم بالوضع، لان من الواضح ان الانسباق لا يحصل من اللفظ إلى معناه في أية

[٢٢]

لغة لغير العالم بتلك اللغة، فيتوقف التبادر على العلم بالوضع.

فلو أردنا اثبات الحقيقة وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر - لزم الدور المحال.

فلا يعقل - على هذا - ان يكون التبادر علامة للحقيقة يستفاد منه العلم بالوضع والمفروض انه مستفاد من العلم بالوضع.

و (الجواب): ان كل فرد من أية أمة يعيش معها لا بد ان يستعمل الالفاظ المتداولة عندها تبعاً لها، ولا بد ان يركز في ذهنه معنى اللفظ ارتكازا يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، وقد يكون ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلي إليه وإلى خصوصيات المعنى.

فاذا أراد الانسان معرفة المعنى وتلك الخصوصيات وتوجهت نفسه إليه - فانه يفتش عما هو مرتكز في نفسه من المعنى، فينظر اليه مستقلا عن القرينة، فيرى ان المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتكازي.

فيعرف انه حقيقة فيه.

فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيلية أي الالتفات التفصيلي إلى الوضع والتوجه إليه يتوقف على التبادر، والتبادر انما هو موقف على العلم الارتكازي بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه.

والحاصل ان هناك علمين: احدهما يتوقف على التبادر وهو العلم التفصيلي والآخر يتوقف التبادر عليه وهو العلم الاجمالي الارتكازي.

هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع، واما بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغة.

نعم يكون التبادر اماراة على الحقيقة عنده اذا شاهد التبادر عند أهل اللغة، يعني ان الامارة عنده تبادر غيره من أهل اللغة.

مثلا اذا شاهد الاعجمي من أصحاب اللغة العربية انسباق اذهانهم من لفظ الماء المجرى عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلا بد ان يحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم. وعليه فلا دور هنا لان علمه يتوقف على التبادر يتوقف على علم غيره.

(العلامة الثانية - عدم صحة السلب وصحته، الحمل وعدمه) ذكروا: ان عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى الذي يشك في وضعه له

[٢٣]

علامة انه حقيقة فيه وان صحة السلب علامة على انه مجاز فيه.

وذكروا أيضا: ان صحة حمل اللفظ على ما يشك في وضعه له علامة الحقيقة وعدم صحة الحمل علامة على المجاز.

وهذا ما يحتاج إلى تفصيل وبيان، فلتحقيق الحمل وعدمه والسلب وعدمه نسلك الطرق الآتية:

- ١ نجعل المعنى الذي يشك في وضع اللفظ له (موضوعا) ونعبر عنه بأي لفظ كان يدل عليه.

ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى (محمولا) بما له من المعنى الارتكازي.

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

وحينئذ اذا أجرينا هذه التجربة فان وجدنا عند انفسنا صحة الحمل وعدم صحة السلب علمنا تفصيلا بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى. وان وجدنا عدم صحة الحمل وصحة السلب علمنا انه ليس موضوعا لذلك المعنى بل يكون استعماله فيه مجازا.

- ٢ اذا لم يصح عندنا الحمل الاولي نجرب ان نحمله هذه المرة بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجودا والتغاير مفهوما.

وحينئذ، فان صح الحمل علمنا ان المعنيين متحدان وجودا سواء كانت النسبة التساوي أو العموم من وجه (٢) أو مطلقا، ولا يتعين واحد منها بمجرد صحة الحمل. وان لم يصح الحمل وصح السلب علمنا انهما متباينان.

---

(١) وقد شرحنا الحمل وأقسامه في الجزء الاول من المنطق ص ٧٦. من الطبعة الثانية.

(٢) إنما يفرض العموم من وجه إذا كانت القضية مهملة (\*).

[٢٤]

- ٣ نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لا نفس المعنى المذكور.

ثم نجرب الحمل - وينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشايح - فان صح الحمل علم منه حال المصداق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقة لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره المتحد معه وجودا. كما يستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك المصداق.

بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له، مثلما اذا كان الشك في وضعه لمعنى عام أو خاص.

كلفظ (الصعيد) المررد بين ان يكون موضوعا لمطلق وجه الارض أو لخصوص التراب الخالص، فاذا وجدنا صحة الحمل وعدم صحة السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الارض يعلم قهرا تعيين وضعه لعموم الارض.

وان لم يصح الحمل وصح السلب علم انه ليس من أفراد الموضوع له ومصاديقه الحقيقية، واذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازا أما فيه رأسا أو في معنى يشملهم ويعمه.

تنبيه: ان الدور الذي ذكر في التبادر يتوجه اشكاله هنا أيضا.

والجواب عنه نفس الجواب هناك، لان صحة الحمل وصحة السلب انما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز اجمالا، فلا تتوقف العلامة الا على العلم الارتكازي وما يتوقف على العلامة هو العلم التفصيلي.

هذا كله بالنسبة إلى العارف باللغة.

واما الجاهل بها فيرجع إلى أهلها في صحة الحمل والسلب وعدمهما كالتبادر.

(العلامة الثالثة - الاطراد) وذكروا من جملة علامات الحقيقة والمجاز الاطراد وعدمه، فالاطراد علامة الحقيقة وعدمه المجاز.

ومعنى الاطراد: ان اللفظ لا تختص صحة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة، كما لا يختص بمصداق دون مصداق.

[٢٥]

والصحيح ان الاطراد ليس علامة للحقيقة، لان صحة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائما سواء كان حقيقة أم مجازا. فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها.

- ١١٢ الاصول اللفظية : تمهيد: اعلم ان الشك في اللفظ على نحوين:

- ١ الشك في وضعه لمعنى من المعاني.

- ٢ الشك في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشك في ان المتكلم أراد بقوله (رايت اسدا) معناه الحقيقي أو معناه المجازي، مع العلم بوضع لفظ الاسد للحيوان المفترس وبأنه غير موضوع للرجل الشجاع.

اما (النحو الاول) فقد كان البحث السابق معقودا لاجله، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقة أو المجاز، أي المثبتة للوضع أو عدمه.

وهنا نقول: ان الرجوع إلى تلك العلامات واشباهها كنص أهل اللغة أمر لا بد منه في اثبات أوضاع اللغة أية لغة كانت، ولا يكفي في اثباتها ان نجد في كلام أهل تلك اللغة استعمال اللفظ في المعنى الذي شك في وضعه له، لان الاستعمال كما يصح في المعنى الحقيقي يصح في المعنى المجازي، وما يدرينا لعل المستعمل اعتمد على قرينة حالية أو مقالية في تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز.

ولذا اشتهر في لسان المحققين حتى جعلوه كقاعدة قولهم: " ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز."

ومن هنا نعلم بطلان طريقة العلماء السابقين لاثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله في لسان العرب، كما وقع ذلك لعلم الهدى السيد المرتضى قدس سره فانه كان يجري أصالة الحقيقة في الاستعمال، بينما ان أصالة الحقيقة انما تجري عند الشك في المراد لا في الوضع، كما سيأتي.

واما (النحو الثاني) فالمرجع فيه لاثبات مراد المتكلم الاصول اللفظية وهذا

[٢٦]

البحث معقود لاجلها.

فينبغي الكلام فيها من جهتين: أولا في ذكرها وفي ذكر مواردها.

ثانيا - في حجيتها ومدرك حجيتها.

اما من (الجهة الاولى) فنقول: أهم الاصول اللفظية ما يأتي:

١ - أصالة الحقيقة: وموردها ما إذا شك في ارادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على ارادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ (الأصل الحقيقة)، أي الاصل ان نحمل الكلام على معناه الحقيقي، فيكون حجة فيه للمتكلم على السامع وحجة فيه للسامع على المتكلم، فلا يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلم: لعلك أردت المعنى المجازي، ولا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: اني أردت المعنى المجازي.

٢ - أصالة العموم: وموردها ما اذا ورد لفظ عام وشك في ارادة العموم منه أو الخصوص أي شك في تخصيصه، فيقال حينئذ (الأصل العموم) فيكون حجة في العموم على المتكلم أو السامع.

٣ - أصالة الاطلاق: وموردها ما اذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن ارادة بعضها منه وشك في ارادة هذا البعض لاحتمال وجود الفيد، فيقال: (الأصل الاطلاق) فيكون حجة على السامع والمتكلم كقوله تعالى: " أحل الله البيع " فلو شك - مثلا - في البيع انه هل يشترط في صحته ان ينشأ بالفاظ عربية، فاننا نتمسك باصالة اطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط والتقييد به فنحكم حينئذ بجواز البيع بالفاظ غير العربية.

٤ - أصالة عدم التقدير: وموردها ما اذا احتمل التقدير في الكلام وليس هناك دلالة على التقدير،

[٢٧]

فالاصل عدمه. ويلحق باصالة عدم التقدير اصالة عدم النقل واصالة عدم الاشتراك.

وموردهما ما اذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ، فان كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الاول وهو المسمى بالنقول فالاصل (عدم النقل)، وان كان مع عدم هذا الفرض وهو المسمى بالمشترك فان الاصل (عدم الاشتراك)، فيحمل اللفظ في كل منهما على ارادة المعنى الاول ما لم يثبت النقل والاشتراك.

اما إذا ثبت النقل فانه يحمل على المعنى الثاني، واذا ثبت الاشتراك فان اللفظ يبقى مجملا لا يتعين في أحد المعنيين الا بقرينة على القاعدة المعروفة في كل مشترك.

٥ - أصالة الظهور: وموردها ما اذا كان اللفظ ظاهرا في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل ارادة خلاف الظاهر، فان الاصل حينئذ ان يحمل الكلام على الظاهر فيه.

وفي الحقيقة ان جميع الاصول المتقدمة راجعة إلى هذا الاصل، لان اللفظ مع احتمال المجاز - مثلا - ظاهر في الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر في العموم، ومع احتمال التقييد ظاهر في الاطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر في عدمه. فمؤدى اصالة الحقيقة نفس مؤدى اصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص.

وهكذا في باقي الاصول المذكورة.

فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الاصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحا مؤديا للغرض، بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار اصالة الظهور، فليس عندنا في الحقيقة الا أصل واحد هو اصالة الظهور، ولذا لو كان الكلام ظاهرا في المجاز واحتتمل ارادة الحقيقة انعكس الامر، وكان الاصل من اللفظ المجاز، بمعنى ان الاصل الظهور، ومقتضاه الحمل على المعنى المجازي ولا تجري اصالة الحقيقة حينئذ وهكذا لو كان الكلام ظاهرا في التخصيص أو التقييد.

حجية الاصول اللفظية: وهي الجهة الثانية من البحث عن الاصول اللفظية، والبحث عنها يأتي في

[٢٨]

بابه وهو باب مباحث الحجة.

ولكن ينبغي الآن ان نتعجل في البحث عنها لكثرة الحاجة اليها، مكتفين بالإشارة فنقول: ان المدرك والدليل في جميع الاصول اللفظية واحد وهو تباين العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الاخذ بظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال ارادة خلاف الظاهر، كما لا يعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ أو الهزل أو ارادة الاهمال والاجمال، فاذا احتتمل الكلام المجاز أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوقفهم ذلك عن الاخذ بظاهره، كما يلغون أيضا احتمال الاشتراك والنقل ونحوهما.

ولا بد ان الشارع قد أمضى هذا البناء وجرى في خطابه على طريقتهم هذه، والا لجزرنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطابه، أو لبين لنا طريقتة لو كان له غير طريقتهم طريقة خاصة يجب اتباعها ولا يجوز التعدي عنها إلى غيرها.

فيعلم من ذلك على سبيل الجزم ان الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

- ١٣ الترادف والاشتراك لا ينبغي الاشكال في امكان الترادف والاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربية، فلا يصغى إلى مقالة من انكرهما.

وهذه بين أيدينا اللغة العربية ووقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان.

ولكن ينبغي ان نتكلم في نشأتها، فانه يجوز ان يكونا من وضع واضع واحد، بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظا لمعنيين، ويجوز أن يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيلة - مثلا - لفظا لمعنى وقبيلة أخرى لفظا آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيلة لفظا لمعنى وقبيلة أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر.

وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار ان كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها يحصل الترادف والاشتراك.

والظاهر ان الاحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربية كما صرح به بعض المؤرخين للغة، وعلى الاقل فهو الاغلب في نشأة الترادف والاشتراك ولذا نسمع علماء العربية يقولون: لغة الحجاز كذا ولغة حمير كذا ولغة تميم

[٢٩]

كذا وهكذا فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل والاقوام والاقطار في الجملة ولا تهما الاطالة في ذلك.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى:

ولا شك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة، وعلى تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملا لا دلالة له على أحد معانيه.

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

وانما وقع البحث والخلاف في جواز ارادة أكثر من معنى واحد من المشترك في استعمال واحد، على أن يكون كل من المعاني مرادا من اللفظ على حدة، وكان اللفظ قد جعل للدلالة عليه وحده.

وللعلماء في ذلك أقوال وتفصيلات كثيرة لا يهمننا الآن التعرض لها.

وانما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال (الدليل): ان استعمال اي لفظ في معنى انما هو بمعنى ايجاد ذلك المعنى باللفظ، لكن لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده الجعلي التنزيلي، لان وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلا.

فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقة، أولا وبالذات، والى المعنى تنزيلا، ثانيا وبالعرض (١) فاذا أوجد المتكلم اللفظ لاجل استعماله في المعنى فكأنما أوجد المعنى وألقاه بنفسه إلى المخاطب.

فلذلك يكون اللفظ ملحوظا للمتكلم بل للسامع آلة وطريقا للمعنى وفانيا فيه وتبعاً للحاظه، والملحوظ بالاصالة والاستقلال هو المعنى نفسه.

وهذا نظير الصورة في المرأة، فان الصورة موجودة بوجود المرأة، والوجود الحقيقي للمرأة، وهذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانياً، وبالعرض. فاذا

---

(١) راجع عن توضيح الوجود اللفظي للمعنى الجزء الاول من المنطق ص ٢٢ الطبعة الثانية للمؤلف (\*).

[٣٠]

نظر الناظر إلى الصورة في المرأة فانما ينظر اليها بطريق المرأة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال والاصالة وللمرأة بالآلية والتبع فتكون المرأة كاللفظ ملحوظة تبعاً للحاظ الصورة وفانية فيها فناء العنوان في المعنون (١).

وعلى هذا، لا يمكن استعمال لفظ واحد الا في معنى واحد، فان استعماله في معنيين مستقلا بان يكون كل منهما مرادا من اللفظ كما اذا لم يكن الا نفسه، يستلزم لحاظ كل منهما بالاصالة، فلا بد من لحاظ اللفظ في أن واحد مرتين بالتبع، ومعنى ذلك اجتماع لحاظين في أن واحد على ملحوظ واحد أعني به اللفظ الفاني في كل من المعنيين.

وهو محال بالضرورة فان الشئ الواحد لا يقبل الا وجودا واحدا في النفس في أن واحد.

الا ترى انه لا يمكن أن يقع لك أن تنظر في مرآة واحدة إلى صورة تسع المرأة كلها وتنظر - في نفس الوقت - إلى صورة أخرى تسعها أيضا ان هذا لمحال.

وكذلك النظر في اللفظ إلى معنيين، على ان يكون كل منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلا ولم يحك الا عنه.

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

وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في استعمال واحد ولو مجازاً مثلما تنظر في المرآة في أن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين.

وفي الحقيقة انما استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين، ونظرت في المرآة إلى صورة واحدة لمجموع الشيئين.

تنبيهان (الاول) - انه لا فرق في جواز الاستعمال في المعنيين بين أن يكونا

---

(١) راجع عن توضيح فناء العنوان في المعنون الجزء الاول من المنطق ص ٥٥ من الطبعة الثانية(\*) .

[٣١]

حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين، فان المانع وهو تعلق لحاظين بملحوظ واحد في آن واحد موجود في الجميع، فلا يختص بالمشترك كما اشتهر.

(الثاني) - ذكر بعضهم ان الاستعمال في اكثر من معنى ان لم يجز في المفرد يجوز في التثنية والجمع، بأن يراد من كلمة عينين - مثلاً - فرد من العين الباصرة وفرد من العين النابغة، فلفظ عين - وهو مشترك - قد استعمل حال التثنية في معنيين: في الباصرة والنابغة.

وهذا شأنه في الامكان والصحة شأن ما لو أريد معنى واحد من كلمة عينين بان يراد بها فردان من العين الباصرة مثلاً، فاذا صح هذا فليصح ذلك بلا فرق.

واستدل على ذلك بما ملخصه: ان التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد بالعطف، فاذا قيل: عينان فكأنما قيل: عين وعين.

واذ يجوز في قولك (عين وعين) ان تستعمل أحدهما في الباصرة والثانية في النابغة فكذلك ينبغي أن يجوز فيما هو بقوتها أعني (عينين). وكذا الحال في الجمع. والصحيح عندنا عدم الجواز في التثنية والجمع كالمفرد.

و (الدليل) ان التثنية والجمع وان كانا موضوعين لافادة التعدد، الا أن ذلك من جهة وضع الهيئة في قبيل وضع المادة، وهي - أي المادة - نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية والجمع.

فاذا قيل (عينان) مثلاً، فان أريد من المادة خصوص الباصرة فالتعدد يكون فيها أي فردان منهما، وان أريد منها خصوص النابغة مثلاً فالتعدد يكون بالقياس اليها، فلو أريد الباصرة والنابغة فلا بد ان يراد التعدد من كل منهما أي فرد من الباصرة وفرد من النابغة، لكنه مستلزم لاستعمال المادة في أكثر من معنى، وقد عرفت استحاله.

وأما أن التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد فمعناه أنها تدل على تكرار أفراد المعنى المراد من المادة لا تكرار نفس المعنى المراد منها.

فلو أريد من استعمال التثنية أو الجمع فردان أو فرد من طبيعتين أو طبائع متعددة لا يمكن ذلك ابدا الا ان يراد من المادة (المسمى بهذا اللفظ) على نحو المجاز، فتستعمل المادة في معنى واحد وهو معنى (مسمى هذا اللفظ) وان كان مجازاً، نظير الاعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعدد على مفاهيمها الجزئية الا بتأويل المسمى.

فاذا قيل (محمدان) فمعناه فردان فمعناه فردان من المسمى بلفظ (محمد)،

[٣٢]

فاستعملت المادة وهي لفظ محمد في مفهوم المسمى مجازا.

- ١٤ الحقيقة الشرعية لا شك في أنا - نحن المسلمين - نفهم من بعض الالفاظ المخصوصة كالصلاة والصوم ونحوهما معاني خاصة شرعية، ونجزم بان هذه المعاني حادثة لم يكن يعرفها أهل اللغة العربية قبل الاسلام، وانما نقلت تلك الالفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعية.

هذا لا شك فيه، ولكن الشك وقع عند الباحثين في ان هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعييني أو التعيني فثبتت الحقيقة الشرعية، أو أنه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المتسرعة فلا تثبت الحقيقة الشرعية، بل الحقيقة المتسرعة.

والفائدة من هذا النزاع تظهر في الالفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة سواء كانت في القرآن الكريم أم السنة.

فعلى القول الاول يجب حملها على المعاني الشرعية، وعلى الثاني تحمل على المعاني اللغوية أو يتوقف فيها فلا تحمل على المعاني الشرعية ولا على اللغوية، بناء على رأي من يذهب إلى التوقف فيما اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي وبين المجاز المشهور، اذ من المعلوم انه إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعاني المستحدثة تكون - على الاقل - مجازا مشهورا في زمانه صلى الله عليه وآله.

والتحقيق في المسألة ان يقال: ان نقل تلك الالفاظ إلى المعاني المستحدثة اما بالوضع التعييني أو التعيني: أما (الاول) فهو مقطوع بعدم لانه لو كان لنقل الينا بالتواتر أو بالأحاد على الاقل، لعدم الداعي إلى الاخفاء، بل الدواعي متظافرة على نقله، مع أنه لم ينقل ذلك أبدا.

وأما (الثاني) فهو مما لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان امامنا أمير المؤمنين عليه السلام، لان اللفظ اذا استعمل في معنى خاص في لسان جماعة كثيرة زمانا معتدا به - لا سيما اذا كان المعنى جديدا - يصبح حقيقة فيه بكثرة الاستعمال،

[٣٣]

فكيف اذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة في سنين متمادية.

فلا بد - اذن - من حمل تلك الالفاظ على المعاني المستحدثة فيما اذا تجردت عن القرائن في روايات الائمة عليهم السلام.

نعم كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبي صلى الله عليه وآله غير معلوم وان كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، ولكن الظن في هذا الباب لا يغني عن الحق شيئا.

غير أنه لا أثر لهذا الجهل، نظرا إلى أن السنة النبوية غير مبتلى بها الا ما نقل لنا من طريق آل البيت عليهم السلام على لسانهم، وقد عرفت الحال في كلماتهم انه لا بد من حملها على المعاني المستحدثة.

وأما القرآن المجيد فأغلب ما ورد فيه من هذه الالفاظ أو كله محفوف بالقرائن المعينة لارادة المعنى الشرعي، فلا فائدة مهمة في هذا النزاع بالنسبة اليه.

على أن الالفاظ الشرعية ليست على نسق واحد، فان بعضها كثير التداول كالصلاة والصوم والزكاة والحج، لا سيما الصلاة التي يؤدونها كل يوم خمس مرات، فمن البعيد جدا ألا تصبح حقائق في معانيها المستحدثة بأقرب وقت في زمانه صلى الله عليه وآله.

الصحيح والاعم من ملحقات المسألة السابقة مسألة (الصحيح والاعم).

فقد وقع النزاع في أن الفاظ العبادات او المعاملات أهي أسام موضوعة للمعاني الصحيحة أو للاعم منها ومن الفاسدة.

وقبل بيان المختار لا بد من تقديم مقدمات: (الاولى) ان هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، لانه قد عرفت ان هذه الالفاظ مستعملة في لسان المتشرعة بنحو الحقيقة ولو على نحو الوضع التعيني عندهم.

ولا ريب ان استعمالهم كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز.

فاذا عرفنا - مثلا - ان هذه الالفاظ في عرف المتشرعة كانت حقيقة في خصوص الصحيح، يستكشف منه ان المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضا، مهما كان استعماله عنده أحقيقة كان أم مجازا.

كما لو علم

[٣٤]

انها كانت حقيقة في الاعم في عرفهم كان ذلك اشارة على كون المستعمل فيه في لسانه هو الاعم أيضا، وان كان استعماله على نحو المجاز.

(الثانية) - ان المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة: هي التي تمت أجزاؤها وكملت شروطها، والصحيح اذن معناه: تام الاجزاء والشرائط، فالنزاع يرجع هنا إلى ان الموضوع له خصوص تام الاجزاء والشرائط من العبادة أو المعاملة، او الاعم منه ومن الناقص.

(الثالثة) - ان ثمرة النزاع هي: صحة رجوع القائل بالوضع للاعم - المسمى (بالاعمي) - إلى أصالة الاطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح - المسمى (بالصحيحي) فانه لا يصح له الرجوع إلى أصالة اطلاق اللفظ.

توضيح ذلك: ان المولى اذا أمرنا بايجاد شئ وشككنا في حصول امثاله بالاتيان بمصداق خارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما:

١ - أن يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصداق، ولكن يحتمل دخل قيد زائد في غرض المولى غير متوفر في ذلك المصداق، كما اذا أمر المولى يعتق رقبة، فانه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة، ولكن يشك في دخل وصف الايمان في غرض المولى فيحتمل ان يكون قيدا للمأمور به.

فالقاعدة في مثل هذا: الرجوع إلى أصالة الاطلاق في نفي اعتبار القيد المحتمل اعتباره فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في الامتثال بالمصداق المشكوك، فيمتثل في المثال لو اعتق رقبة كافرة.

٢ - ان يشك في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصداق الخارجي، كما اذا أمر المولى بالتيمم بالصعيد، ولا ندري ان ماعدا التراب هل يسمى صعيدا أولا فيكون شكنا في صدق الصعيد على غير التراب.

وفي مثله لا يصح الرجوع إلى أصالة الاطلاق لادخال المصداق المشكوك في عنوان المأمور به ليكتفى به في مقام الامتثال، بل لا بد من الرجوع إلى الاصول

[٣٥]

العملية، مثل قاعدة الاحتياط أو البراءة.

ومن هذا البيان تظهر ثمرة النزاع في المقام الذي نحن فيه، فانه في فرض الامر بالصلاة والشك في ان السورة - مثلا - جزء للصلاة أم لا ان قلنا ان الصلاة اسم للاعم، كانت المسألة من باب الصورة الاولى، لانه بناء على هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلاة على المصداق الفاقد للسورة وانما الشك في اعتبار قيد زائد على المسمى،

فيتمسك حينئذ باطلاق كلام المولى في نفي اعتبار القيد الزائد وهو كون السورة جزءا من الصلاة ويجوز الاكتفاء في الامتثال بفاقدها.

وان قلنا ان الصلاة اسم للصحيح كانت المسألة من باب الصورة الثانية لانه عند الشك في اعتبار السورة يشك في صدق عنوان المأمور به (اعني الصلاة) على المصدق الفاعل للسورة، اذ عنوان المأمور به هو الصحيح، والصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاة فالفاقد للجزء المشكوك كما يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه.

فلا يصح الرجوع إلى أصالة الاطلاق لنفي اعتبار جزئية السورة حتى يكتفى بفاقدها في مقام الامتثال، بل لا بد من الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة أو أصالة الاحتياط على خلاف بين العلماء في مثله سيأتي في بابيه إن شاء الله تعالى.

المختار في المسألة: اذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للاعم والدليل التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسد، وهما امارتا الحقيقة - كما تقدم-

وهم ودفع: (الوهم) - قد يتعرض على المختار فيقال: انه لا يمكن الوضع بازاء الاعم، لان الوضع له يستدعي ان نتصور معنى كلياً جامعاً بين أفراده ومصاديقه هو الموضوع له، كما في اسماء الاجناس وكذلك الوضع للصحيح يستدعي تصور كلي جامع بين مراتبه وأفراده.

[٣٦]

ولاشك أن مراتب الصلاة - مثلا - الفاسدة والصحيحة كثيرة متفاوتة، وليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بازائه.

توضيح ذلك: ان أي جزء من اجزاء الصلاة حتى الاركان اذا فرض عدمه يصح اسم الصلاة على الباقي، بناء على القول بالاعم، كما يصح صدقه مع وجوده وفقدان غيره من الاجزاء.

وعليه يكون كل جزء مقوما للصلاة عند وجوده غير مقوم عند عدمه، فيلزم التبدل في حقيقة الماهية، بل يلزم الترديد فيها عند وجود تمام الاجزاء لان أي جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله وكل منهما - أي التبدل والترديد في الحقيقة الواحدة - غير معقول إذ أن كل ماهية تفرض لا بد ان تكون متعينة في حد ذاتها وان كانت مبهمه من جهة تشخصاتها الفردية، والتبدل أو الترديد في ذات الماهية معناه ابهامها في حد ذاتها وهو مستحيل.

(الدفع): ان هذا التبادل في الاجزاء وتكثر مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الافراد، ولا يلزم التبدل والترديد في ذات الحقيقة الجامعة بين الافراد.

وهذا نظير لفظ (الكلمة) الموضوع لما تركيب من حرفين فصاعداً، ويكون الجامع بين الافراد هو ما تركيب من حرفين فصاعداً، مع أن الحروف كثيرة، فربما تتركب الكلمة من الالف والباء كأب ويصدق عليها أنها كلمة، وربما تتركب من حرفين آخرين مثل يد ويصدق عليها أنها كلمة وهكذا فكل حرف يجوز ان يكون داخلاً وخارجاً في مختلف الكلمات، مع صدق اسم الكلمة.

وكيفية تصحيح الوضع في ذلك: ان الواضع يتصور - أولاً - جميع الحروف الهجائية، ثم يضع لفظ (الكلمة) بازاء طبيعة المركب من اثنين فصاعداً إلى حد سبعة حروف مثلاً.

والغرض من التقييد بقولنا (فصاعداً) بيان الكلمة تصدق على الاكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين.

ولا يلزم التردد في الماهية، فان الماهية الموضوع لها هي طبيعة اللفظ الكلي المتركب من حرفين فصاعداً، والتبدل والترديد انما يكون في اجزاء

[٣٧]

أفرادها. وقد يسمى ذلك الكلى في المعين أو الكلى المحصور في اجزاء معينة.

وفي المثال أجزاءه المعينة هي الحروف الهجائية كلها.

وعلى هذا ينبغي ان يقاس لفظ الصلاة مثلاً، فانه يمكن تصور جميع أجزاء الصلاة في مراتبها كلها وهي - أي هذا الاجزاء - معينة معروفة كالحروف الهجائية، فيضع اللفظ بازاء طبيعة العمل المركب من خمسة أجزاء منها - مثلاً - فصاعداً، فعند وجود تمام الاجزاء يصدق على المركب أنه صلاة، وعند وجود بعضها - ولو خمسة على أقل تقدير على الفرض - يصدق اسم الصلاة أيضاً.

بل الحق ان الذي لا يمكن تصور الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحة وهذا المختصر لا يسع تفصيل ذلك.

تنبيهان

- ١ لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات ان ألفاظ المعاملات - كالبيع والنكاح - والايقاعات كالطلاق والعقود يمكن تصوير وضعها على أحد نحوين.

- ١ أن تكون موضوعة للأسباب التي تسبب مثل الملكية والزوجية والفراق والحرية ونحوها.

ونعني بالسبب انشاء العقد والايقاع، كالايجاب والقبول معا في العقود، والايجاب فقط في الايقاعات. واذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم يصح ان يفرضه في ألفاظ المعاملات من كونها اسامي لخصوص الصحيحة أعني تامة الاجزاء والشرائط في المسبب، أو للاعم من الصحيحة والفاصلة.

ونعني بالفاصلة مالا يؤثر في المسبب اما لفقدان جزء أو شرط.

- ٢ أن تكون موضوعة للمسببات، ونعني بالمسبب نفس الملكية والزوجية والفراق والحرية ونحوها.

وعلى هذا فالنزاع المتقدم لا يصح فرضه في المعاملات، لانها لا تتصف بالصحة والفساد، لكونها بسيطة غير مركبة من أجزاء وشرائط، بل انما تتصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى.

فهذا عقد البيع - مثلاً - اما أن يكون واجداً لجميع ما هو معتبر في صحة العقد أولاً، فان كان الاول اتصف

[٣٨]

بالصحة وان كان الثاني اتصف بالفساد.

ولكن الملكية المسببة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم لانها توجد عند صحة العقد، وعند فساده لا توجد أصلاً لا انها توجد فاسدة.

فاذا أريد من البيع نفس المسبب وهو الملكية المنتقلة إلى المشتري فلا تتصف بالصحة والفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها.

- ٢ لا ثمره للنزاع في المعاملات الا في الجملة قد عرفت أنه على القول بوضع الفاظ (العبادات) للصحة لا يصح التمسك بالاطلاق عند الشك في اعتبار شئ فيها، جزءاً كان أو شرطاً، لعدم احراز صدق الاسم على الفاقد له. واحراز صدق الاسم على الفاقد شرط في صحة التمسك بالاطلاق.

الا أن هذا الكلام لا يجري في ألفاظ (المعاملات)، لان معانيها غير مستحدثة، والشارع بالنسبة اليها كواحد من أهل العرف، فاذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم الا إذا نصب قرينة على خلافه.

فاذا شككنا في اعتبار شئ - عند الشارع - في صحة البيع مثلا، ولم ينصب قرينة على ذلك في كلامه، فانه يصح التمسك باطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتى لو قلنا بأن الفاظ المعاملات موضوعة للصحيح، لان المراد من الصحيح هو الصحيح عند العرف العام، لا عند الشارع.

فاذا اعتبر الشارع قيذا زائدا على ما يعتبره العرف كان ذلك قيذا زائدا على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلا في صدق عنوان المعاملة الموضوعية - حسب الفرض - للصحيح، على المصداق المجرد عن القيد.

وحالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للاعم.

نعم اذا احتمل أن هذا القيد دخيل في صحة المعاملة عند أهل العرف أنفسهم أيضا، فلا يصح التمسك بالاطلاق لدفع هذا الاحتمال، بناء على القول بالصحيح (كما هو شأن ألفاظ العبادات)، لان الشك يرجع إلى الشك

[٣٩]

في صدق عنوان المعاملة.

وأما على القول بالاعم، فيصح التمسك بالاطلاق لدفع الاحتمال فتظهر ثمرة النزاع - على هذا - في ألفاظ المعاملات أيضا، ولكنها ثمرة نادرة.

\* \* \*

المقصد الاول مباحث الالفاظ

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد: المقصود من (مباحث الالفاظ) تشخيص ظهور الالفاظ من ناحية عامة اما بالوضع أو باطلاق الكلام، لتكون نتيجتها قواعد كلية تنفتح صغريات " اصالة الظهور " التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث.

وقد سبقت الاشارة اليها.

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

أما البحث عن مواد الالفاظ الخاصة وبيان وضعها وظهورها - مع أنها تنفتح أيضا صغريات اصالة الظهور - فانه لا يمكن ضبط قاعدة كلية عامة فيها فلذا لا يبحث عنها في علم الاصول ومعاجم اللغة ونحوها هي المتكفلة بتشخيص مفرداتها. وعلى أي حال، فنحن نعقد (مباحث الالفاظ) في سبعة أبواب:

١ - المشتق.

٢ - الاوامر.

٣ - النواهي.

٤ - المفاهيم.

٥ - العام والخاص.

- ٦ المطلق والمقيد.

- ٧ المجمل والمبين.

الباب الاول المشتق

اختلف الاصوليون من القديم في المشتق: في انه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ومجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو انه حقيقة في كليهما، بمعنى أنه موضوع للاعم منهما؟ بعد اتفاقهم على أنه مجاز فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل.

-ذهب المعتزلة وجماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الاول.

-وذهب الاشاعرة وجماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني.

والحق هو القول الاول.

وللعلماء أقوال أخر فيها تفصيلات بين هذين القولين لا يهمننا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتي.

وأهم شئ يعيننا في هذه المسألة - قبل بيان الحق فيها وهو أصعب ما فيها - أن نفهم محل النزاع وموضع النفي والاثبات.

ولاجل ان يتضح في الجملة موضع الخلاف نذكر مثالا له فنقول: انه ورد كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس، فمن قال بالاول لا بد ألا يقول بكراهتهما بالماء الذي برد وانقضى عنه التلبس، لانه عنده لا يصدق عليه حينئذ انه مسخن بالشمس، بل كان مسخنا.

ومن قال بالثاني لا بد ان يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضا، لانه عنده يصدق عليه أنه مسخن حقيقة بلا مجاز.

ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أمور مذلة لتلك الصعوبة، ثم نذكر القول المختار ودليله:

- ١ ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟ اعلم ان (المشتق) باصطلاح النحاة ما يقابل الجامد، ومرادهم واضح.

[٤٨]

ولكن ليس هو موضع النزاع هنا بل بين المشتق بمصطلح النحويين وبين المشتق المبحوث عنه عموم وخصوص من وجه.

لان موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها خارجة عنها تزول عنها وان كان باصطلاح النحاة معدودا من الجوامد، كلفظ الزوج والاخ والرق ونحو ذلك.

ومن جهة أخرى لا يشمل الفعل بأقسامه ولا المصدر وان كانت تسمى مشتقات عند النحويين.

والسر في ذلك ان موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيان:

- ١ أن يكون جاريا على الذات، بمعنى أنه يكون حاكيا عنها وعنوانا لها، نحو اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآلة وغيرهما، وما شابه هذه الامور من الجوامد.

ومن أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الافعال ولا المصادر، لانها كلها لا تحكي عن الذات ولا تكون عنوانا لها، وان كانت تسند اليها.

- ٢٠ لا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة - ونعني بالصفة المبدأ الذي منه يكون النزاع المشتق واشتقاقه ويصح صدقه على الذات - بمعنى ان تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهي تتلبس بها تارة ولا تتلبس بها أخرى، والذات تلك الذات في كلا الحالين.

وانما نشترط ذلك فلاجل أن نتعقل انقضاء التلبس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح ان نتنازع في صدق المشتق حقيقة عليها مع انقضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقة عليها حال التلبس.

والا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبس لا حقيقة ولا مجازا.

وعلى هذا، لو كان المشتق من الاوصاف التي تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها، فلا يدخل في محل النزاع وان صدق عليها اسم المشتق، مثلها لو كان من الانواع أو الاجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق والصاهل والحساس والمتحرك بالارادة.

[٤٩]

واعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة، فان هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال: هل يبقى اسم المثمرة صادقا حقيقة عليها حينئذ فيكره الجلوس أو لا؟ اما لو اجتمعت الشجرة فصارت خشبة فانها لا تدخل في محل النزاع، لان الذات وهي (الشجرة) قد زالت بزوال الوصف الداخلة في حقيقتها، فلا يتعقل معه بقاء وصف الشجرة المثمرة لها، لا حقيقة ولا مجازا.

وأما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه - بما أنه خشب - وصف الشجرة المثمرة حقيقة، اذ لم يكن متلبسا بما هو خشب بالشجرة ثم زال عنه التلبس.

\* \* \*

وبناء على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه في صدر البحث من أن موضع النزاع في المشتق يشمل كل ما كان جاريا على الذات باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات وان كان معدودا من الجوامد اصطلاحا.

ويتضح أيضا عدم شمول النزاع للافعال والمصادر.

كما يتضح أن النزاع يشمل كل وصف جار على الذات، ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدأه من الاعراض الخارجية المتأصلة كالبياض والسواد والقيام والقعود، أو من الامور الانتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدم والتأخر أو من الامور الاعتبارية المحضة كالزوجية والملكية والوقف والحرية.

- ٢١ جريان النزاع في اسم الزمان بناء على ماتقدم قد يظن عدم جريان النزاع في اسم الزمان، لانه قد تقدم أنه يعتبر في جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع ان زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لان الزمان متصرم الوجود فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرة.

فاذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلا - فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، ويوم الجمعة تصرم وزال كما زال نفس الوصف.

والجواب: ان هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص،

[٥٠]

ولكن الحق ان هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعم اسم الزمان والمكان ويشملهما معا، فمعنى (المضرب) مثلا: الذات المتصفة بكونها ظرفا للضرب، والظرف أعم من أن يكون زمانا أو مكانا، ويتعين أحدهما بالقرينة.

والهيئة اذا كانت موضوعة للجامع بين الطرفين، فهذا الجامع يكفي في صحة الوضع له وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن ان يتصور فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات.

والخلاصة: ان النزاع حينئذ يكون في وضع اصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان.

ويكفي في صحة الوضع للاعم امكان الفرد المنقضى عنه المبدأ في أحد أقسامه، وان امتنع الفرد الآخر.

٣ - اختلاف المشتقات من جهة المبادئ وقد يتوهم بعضهم ان النزاع هنا لا يجري في بعض المشتقات الجارية على الذات، مثل النجار والخياط والطبيب والقاضي، ونحو ذلك مما كان للحرف والمهنة، بل في هذه من المتفق عليه أنه موضوع للاعم.

ومنشأ الوهم أنا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ - من غير شك -، وذلك نحو صدقها على من كان نائما - مثلا - مع ان النائم غير متلبس بالنجارة فعلا أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء ولكنه كان متلبسا بها في زمان مضى.

وكذلك الحال في اسماء الآلة كالمثقال والمقود والمكنسة فانها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس بمبادئها.

والجواب عن ذلك: ان هذا التوهم منشأ الغفلة عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق فانه يختلف باختلاف المشتقات، لانه تارة يكون من الفعليات، وأخرى من الملكات، وثالثة من الحرف والصناعات.

(مثلا): اتصاف زيد بأنه قائم انما يتحقق اذا تلبس بالقيام فعلا، لان القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف (قائم) ويفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه واما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو انه قاضي البلد، فليس بمعنى انه يعلم ذلك فعلا أو انه مشغول بالقضاء بين الناس فعلا، بل بمعنى ان له ملكة العلم أو منصب القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالا وان كان نائما أو

[٥١]

غافلا.

نعم يصح ان نتعقل الانقضاء اذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، وحينئذ يجري النزاع في ان وصف القاضي - مثلا - هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء وكذلك الحال في مثل النجار والخياط والمنشار فلا يتصور فيها الانقضاء الا بزوال حرفة النجارة ومهنة الخياطة وشأنية النشر في المنشار.

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

- ٤ استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة اعلم أن المشتقات التي هي محل النزاع بأجمعها هي من الاسماء.

والاسماء مطلقا لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل واسم المفعول فانه كما يصدق العالم حقيقة على من هو عالم فعلا كذلك يصدق حقيقة على من كان عالما فيما مضى أو يكون عالما فيما يأتي بلا تجوز اذا كان اطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما اذا قلنا: كان عالما أو سيكون عالما، فان ذلك حقيقة بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلا: الرماد كان خشبا أو الخشب سيكون رمادا.

فان كان الامر كذلك فما موقع النزاع في اطلاق المشتق على ماضى عليه التلبس انه حقيقة أو مجاز؟ نقول: ان الاشكال والنزاع هنا انما هو فيما اذا انقضى التلبس بالمبدأ وأريد اطلاق المشتق فعلا على الذات التي انقضى عنها التلبس، أي أن الاطلاق عليها بلحاظ حال النسبة والاسناد الذي هو حال النطق غالبا، كأن تقول مثلا: (زيد عالم فعلا) أي انه الآن موصوف بأنه عالم، لانه كان فيما مضى عالما، كمثال اثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقا بتعميم لفظ المسخن في الدليل لما كان مسخنا.

فتحصل مما ذكرناه ثلاثة أمور:

١ - ان اطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة مطلقا، سواء كان بالنظر إلى ما مضى أو الحال أو المستقبل. وذلك بالاتفاق.

٢ - ان اطلاقه على الذات فعلا بلحاظ حال النسبة والاسناد قبل زمان التلبس لانه سيتلبس به فيما بعد، مجاز بلا اشكال، وذلك بعلاقة الاول أو المشارفه. وهذا متفق عليه ايضا.

٣ - ان اطلاقه على الذات فعلا - أي بلحاظ حال النسبة والاسناد - لانه كان متصفا به سابقا، هو محل الخلاف والنزاع فقال قوم بانه حقيقة وقال آخرون بانه مجاز.

المختار: اذا عرفت ماتقدم من الامور، فنقول: الحق ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز في غيره.

و (دليلنا) التبادر وصحة السلب عن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: انه قائم. ولا لمن هو جاهل بالفعل: انه عالم. وذلك لمجرد انه كان قائما أو عالما فيما سبق.

نعم يصح ذلك على نحو المجاز، أو يقال: انه كان قائما أو عالما، فيكون حقيقة حينئذ، اذ يكون الاطلاق بلحاظ حال التلبس.

وعدم تفرقة بعضهم بين الاطلاق بلحاظ حال التلبس، وبين الاطلاق بلحاظ حال النسبة والاسناد هو الذي أوهم القول بوضع المشتق للاعم، اذ وجد ان الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلا مع ان التلبس قد مضى، ولكنه غفل عن ان الاطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله - في الحقيقة - الا في خصوص المتلبس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبس حتى يكون شاهدا له. ثم إنك عرفت - فيما سبق - أن زوال الوصف يختلف باختلاف

المواد من جهة كون المبدأ أخذ على نحو الفعلية، أو على نحو الملكة أو الحرفة.

فمثل صدق الطبيب حقيقة على من لا يشتغل بالطبابة فعلا لنوم أو راحة أو أكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقة في الاعم - كما قيل - وذلك لان المبدأ فيه أخذ على نحو الحرفة أو الملكة، وهذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحة.

نعم إذا زالت الملكة أو الحرفة عنه كان اطلاق الطبيب عليه مجازا، اذا لم يكن بلحاظ حال التلبس كما قيل: هذا طبيبا بالامس، بأن يكون قيد (بالامس) لبيان حال التلبس. فان هذا الاستعمال لا شك في كونه على نحو الحقيقة. وقد سبق بيان ذلك.

الباب الثاني الاوامر : المبحث الاول

وفيه بحثان: - في مادة الامر - وصيغة الامر - وخاتمة في تقسيمات الواجب

المبحث الاول مادة الامر

وهي كلمة (الامر) المؤلفة من الحروف (أ. م. ر) وفيها ثلاث مسائل:

١ - معنى كلمة الامر قيل: ان كلمة (الامر) لفظ مشترك بين الطلب وغيره مما تستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثة والنشأن والفعل، كما تقول (جئت لامر كذا)، أو (شغلني أمر) أو (أتى فلان بأمر عجيب).

ولا يبعد أن تكون المعاني التي تستعمل فيها كلمة الامر ما خلا الطلب ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، وهو مفهوم (الشيء). فيكون لفظ الامر مشتركا بين معنيين فقط: (الطلب) و (الشيء).

والمراد من الطلب: إظهار الإرادة والرغبة بالقول أو الكتابة أو الإشارة أو نحو هذه الامور مما يصح اظهار الإرادة والرغبة وإبرازهما به (١) فمجرد الإرادة والرغبة من دون اظهارها بمظهر لا تسمى طلبا.

والظاهر انه ليس كل طلب يسمى أمرا، بل بشرط مخصوص سيأتي ذكره في المسألة الثانية فتفسير الامر بالطلب من باب تعريف الشيء بالاعم.

(١) والظاهر أن تفسير بعض الاصوليين للفظ الامر بأنه (الطلب بالقول) ليس القصد منه أن لهم اصطلاحا مخصوصا فيه، بل باعتبار أنه أحد مصاديق المعنى. فان الامر كما يصدق على الطلب بالقول يصدق على الطلب بالكتابة أو الإشارة أو نحوهما.

[٥٨]

والمراد من الشيء من لفظ الامر أيضا ليس كل شيء على الاطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالاعم أيضا، فان الشيء لا يقال له (أمر) الا اذا كان من الافعال والصفات، ولذا لا يقال: " رأيت أمرا " اذا رأيت انسانا أو شجرا أو حائطا.

ولكن ليس المراد من الفعل والصفة المعنى الحدتي أي المعنى المصدرى بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود في نفسه.

يعني لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل والايجاد وهو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى: الاسم المصدرى، أي مايدل عليه اسم المصدر. ولذا لا يشتق منه فلا يقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور) بالمعنى المأخوذ من الشيء، ولو كان معنى حدثيا لا اشتق منه. بخلاف الامر بمعنى الطلب فان المقصود منه المعنى الحدتي وجهة الصدور والايجاد، ولذا يشتق منه فيقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور).

والدليل على أن لفظ الامر مشترك بين معنيين الطلب والشيء، لا انه موضوع للجامع بينهما:

١ - ان (الامر) - كما تقدم - بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، ولا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشيء. والاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليل على تعدد الوضع.

٢ - ان (الامر) بمعنى الطلب يجمع على " أوامر " وبمعنى الشيء على (أمور) واختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدد الوضع.

١٢ - اعتبار العلو في معنى الامر قد سبق أن الامر يكون بمعنى الطلب، ولكن لا مطلقا بل بمعنى طلب مخصوص. والظاهر أن الطلب المخصوص هو الطلب من العالي إلى الداني، فيعتبر فيه العلو في الأمر.

وعليه لا يسمى الطلب من الداني إلى العالي أمرا، بل يسمى (استدعاء).

وكذا لا يسمى الطلب من المساوي إلى مساويه في العلو أو الحطة أمرا، بل يسمى (التماسا)، وان استعمل الداني أو المساوي وأظهر علوه

وترفعه وليس هو بعالم حقيقة.

أما العالي فطلبه يكون أمرا وان لم يكن متظاهرا بالعلو.

كل هذا بحكم التبادر وصحة سلب الامر عن طلب غير العالي، ولا يصح اطلاق الامر على الطلب من غير العالي الا بنحو العناية والمجاز وإن استعلى.

٣ - دلالة لفظ الامر على الوجوب اختلفوا في دلالة لفظ الامر بمعنى (الطلب) على الوجوب، فقيل: انه موضوع لخصوص الطلب الوجوبي. وقيل: للاعم منه ومن الطلب الندبي. وقيل مشترك بينهما اشتراكا لفظيا.

وقيل غير ذلك. والحق عندنا انه دال على الوجوب وظاهر فيه، فيما اذا كان مجردا وعاريا عن قرينة على الاستحباب. واحراز هذا الظهور بهذا المقدار كاف في صحة استنباط الوجوب من الدليل الذي يتضمن كلمة (الامر) ولا يحتاج إلى اثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شئ آخر.

ولكن من ناحية علمية صرفة يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل: ان معنى الوجوب مأخوذ قيده في الموضوع له لفظ الامر.

وقيل: مأخوذ قيده في المستعمل فيه ان لم يكن مأخوذا في الموضوع له.

والحق انه ليس قيده في الموضوع له ولا في المستعمل فيه.

بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الأمر، فان العقل يستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره، قضاء لحق المولية والعبودية، فبمجرد بعث المولى يجد العقل انه لا بد للعبد من الطاعة والانبعاث ما لم يرخص في تركه ويأذن في مخالفته.

فليس المدلول للفظ الامر الا الطلب من العالي، ولكن العقل هو الذي يلزم العبد الانبعاث ويوجب عليه الطاعة لامر المولى مالم يصرح المولى بالترخيص ويأذن بالترك.

وعليه فلا يكون استعماله في موارد النذب مغايرا لاستعماله في موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ.

فليس هو موضوعا للوجوب، بل ولا موضوعا للاعم من الوجوب والندب، لان الوجوب والندب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للامر بعد استعماله في معناه الموضوع له.

\* \* \*

المبحث الثاني صيغة الامر

١ - معنى صيغة الامر صيغة الامر، أي هيئته، كصيغة افعل ونحوها (١): تستعمل في موارد كثيرة: (منها) البعث، كقوله تعالى (فأقيموا الصلاة). (أوفوا بالعقود). و (منها) التهديد، كقوله تعالى: (اعملوا ما شئتم).

و (منها) التعجيز، كقوله تعالى: (فأتوا بسورة من مثله). وغير ذلك، من التسخير، والإنذار، والترجي، والتمني، ونحوها.

ولكن الظاهر أن الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنى واحد، لكن ليس هو واحدا من هذه المعاني، لان الهيئة مثل (افعل) شأنها شأن الهيئات الاخرى وضعت لافادة نسبة خاصة كالحروف ولم توضع لافادة معان مستقلة، فلا يصح ان يراد منها مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معان اسمية.

وعليه، فالحق انها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم والمخاطب والمادة، والمقصود من المادة الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئة، مثل الضرب والقيام والقعود في اضراب وقم واقعد، ونحو ذلك.

وحينئذ ينتزع منها عنوان

---

(١)المقصود بنحو صيغة أفعل: أية صيغة وكلمة تؤدي مؤداها في الدلالة على الطلب والبعث، كالفعل المضارع المقرون بلام الامر أو المجرد منه إذا قصد به إنشاء الطلب نحو قولنا: (تصلي. تغتسل. أطلب منك كذا) أو جملة اسمية نحو (هذا مطلوب منك) أو اسم فعل نحو: صه ومه ومهلا، وغير ذلك.

[٦٢]

طالب ومطلوب منه ومطلوب.

فقولنا: (اضرب)، يدل على النسبة الطلبية بين الضرب والمتكلم والمخاطب، ومعنى ذلك جعل الضرب على عهدة المخاطب وبعثه نحوه وتحريكه اليه، وجعل الداعي في نفسه للفعل.

وعلى هذا فمدلول هيئة الامر ومفادها هو النسبة الطلبية، وان شئت فسمها النسبة البعثية، لغرض ابراز جعل المأمور به - أي المطلوب - في عهدة المخاطب، وجعل الداعي في نفسه وتحريكه وبعثه نحوه.

ما شئت فعبّر.

غير ان هذا الجعل أو الانشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلم، (فتارة) يكون الداعي له هو البعث الحقيقي وجعل الداعي في نفس المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الانشاء حينئذ مصداقا للبعث والتحريك وجعل الداعي، أو ان شئت فقل يكون مصداقا للطلب، فان المقصود واحد.

و (أخرى) يكون الداعي له هو التهديد، فيكون مصداقا للتهديد، ويكون تهديدا بالحمل الشايع.

و (ثالثة) يكون الداعي له هو التعجيز فيكون مصداقا للتعجيز وتعجيزا بالحمل الشايع. وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها. والى هنا يتجلى مانريد ان نوضحه، فانا نريد ان نقول بنص العبارة.

ان البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معاني لهيئة الامر قد استعملت في مفاهيمها - كما ظنه القوم - لا معاني حقيقة ولا مجازية.

بل الحق ان المنشأ بها ليس الا النسبة الطلبية الخاصة، وهذا الانشاء يكون مصداقا لاحد هذه الامور باختلاف الدواعي فيكون تارة بعثا بالحمل الشايع وأخرى تهديدا بالحمل الشايع وهكذا. لا أن هذه المفاهيم مدلولة للهيئة ومنشأة بها حتى مفهوم البعث والطلب.

والاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذي جعل أولئك يظنون ان هذه الامور مفاهيم لهيئة الامر وقد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه، حتى اختلفوا في انه ايها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئة وأيها المعنى المجازي.

[٦٣]

- ٢ ظهور الصيغة في الوجوب اختلف الاصوليون في ظهور صيغة الامر في الوجوب وفي كفيته على أقوال. والخلاف يشمل صيغة افعال وما شابهها وما بمعناها من صيغ الامر.

والاقوال في المسألة كثيرة، واهمها قولان: (احدهما) انها ظاهرة في الوجوب، اما كونها موضوعة فيه، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الافراد.

(ثانيهما) انها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو - أي القدر المشترك - مطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهرة في احدهما.

والحق انها ظاهرة في الوجوب، ولكن لا من جهة كونها موضوعة للوجوب ولا من جهة كونها موضوعة لمطلق الطلب وان الوجوب أظهر افراده.

وشأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الامر على ماتقدم هناك، من ان الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم اطاعة أمر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه، قضاء لحق المولوية والعبودية، ما لم يرخص نفس المولى بالترك ويأذن به. وبدون الترخيص فالامر لو خلى وطبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية، ولا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية.

اذ صيغة الامر - كمادة الامر - لا تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقيقياً ولا مجازياً، لان الوجوب كالندب أمر خارج عن حقيقة مدلولها ولا من كفيته وأحواله.

وتمتاز الصيغة عن مادة كلمة الامر أن الصيغة لاتدل إلا على النسبة الطلبية كما تقدم، فهي بطريق أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم اسمي، وكذا الندب.

وعلى هذا فالمستعمل فيه الصيغة على كلا الحالين (الوجوب والندب) واحد لا اختلاف فيه.

واستفادة الوجوب - على تقدير تجردها عن القرينة على اذن الأمر بالترك - انما هو حكم كالعقل كما قلنا، اذ هو من لوازم صدور

[٦٤]

الامر من المولى.

ويشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحدا في مورد الوجوب والندب ما جاء في كثير من الاحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغة واحدة وأمر واحد أو أسلوب واحد مع تعدد الامر.

ولو كان الوجوب والندب من قبيل المعنيين للصيغة لكان ذلك في الاغلب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل، أو تأويله بارادة مطلق الطلب البعيد ارادته من مساق الاحاديث فانه تجوز - على تقديره - لا شاهد له ولا يساعد عليه أسلوب الاحاديث الواردة.

تنبيهان

(الاول) ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب.

اعلم ان الجملة الخبرية في مقام انشاء الطلب شأنها شأن صيغة افعال في ظهورها في الوجوب، كما أشرنا اليه سابقاً، بقولنا " صيغة افعال وما شابهها ". والجملة الخبرية مثل قول: " يغتسل. يتوضأ. يصلي " بعد السؤال عن شئ يقتضي مثل هذا الجواب ونحو ذلك.

والسر في ذلك أن المناط في الجميع، واحد فانه إذا ثبت البعث من المولى بأي مظهر كان وبأي لفظ كان، فلا بد أن يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث مالم يأذن المولى بتركه.

بل ربما يقال ان دلالة الجملة الخبرية على الوجوب أكد، لانها في الحقيقة اخبار عن تحقق الفعل بادعاء أن وقوع الامتثال من المكلف مفروغ عنه.

(الثاني) ظهور الامر بعد الحظر أو توهمه.

قد يقع انشاء الامر بعد تقدم الحظر - أي المنع - أو عند توهم الحظر، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، ثم قال له: اشرب الماء. أو قال ذلك عندما يتوهم المريض انه ممنوع منه ومحظور عليه شربه.

وقد اختلف الاصوليون في مثل هذا الامر انه هل هو ظاهر في الوجوب

[٦٥]

أو ظاهر في الاباحة، أو الترخيص فقط أي رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من اباحة أو غيرها، أو يرجع إلى ما كان عليه سابقا قبل المنع؟ على أقوال كثيرة. وأصح الاقوال هو الثالث وهو دلالتها على الترخيص فقط.

والوجه في ذلك: انك قد عرفت أن دلالة الامر على الوجوب انما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث مالم يثبت الاذن بالترك. ومنه تستطيع أن تتفطن انه لا دلالة للامر في المقام على الوجوب، لانه ليس فيه دلالة على البعث وانما هو ترخيص في العقل لا اكثر.

وأوضح من هذا ان نقول: ان مثل هذا الامر هو انشاء بداعي الترخيص في الفعل والاذن به، فهو لا يكون الا ترخيصا واذنا بالحمل الشايح. ولا يكون بعثا الا اذا كان الانشاء بداعي البعث. ووقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينة على كونه بداعي البعث، فلا يكون دالا على الوجوب. وعدم دلالته على الاباحة بطريق أولى.

فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو امارة.

مثاله قوله تعالى: " واذا حلتهم فاصطادوا " فانه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الاحرام فلا يدل على وجوب الصيد. نعم لو اقترن الكلام بقرينة خاصة على ان الامر صدر بداعي البعث أو لغرض بيان اباحة الفعل فانه حينئذ يدل على الوجوب أو الاباحة.

ولكن هذا أمر آخر لا كلام فيه، فان الكلام في فرض صدور الامر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قرينة أخرى غير هذه القرينة.

٣ - التعبدية والتوصلي تمهيد: كل متفقه يعرف ان في الشريعة المقدسة واجبات لا تصح ولا تسقط أوامرها الا باتيانها قربية إلى وجه الله تعالى. وكونها قربية انما هو باتيانها بقصد امتثال أوامرها أو بغيره من وجوه قصد

[٦٦]

القربة إلى الله تعالى، على ما سنأتي الاشارة اليها.

وتسمى هذه الواجبات (العباديات) أو (التعبديات) كالصلاة والصوم ونحوها.

وهناك واجبات أخرى تسمى (التوصليات) وهي التي تسقط أوامرها بمجرد وجودها وان لم يقصد بها القربة، كإنقاذ الغريق وأداء الدين ودفن الميت وتطهير الثوب والبدن للصلاة، ونحو ذلك. وللتعبدية والتوصلي تعريف آخر كان مشهورا عند القدماء.

وهو أن التوصلي: (ماكان الداعي للامر به معلوما) وفي قبالة التعبدي وهو: (مالم يعلم الغرض منه).

وانما سمي تعبديا لان الغرض الداعي للمأمور ليس الا التعبد بأمر المولى فقط.

ولكن التعريف غير صحيح الا اذا أريد به اصطلاح ثانٍ للتعبد والتوصلي، فيراد بالتعبد التسليم لله تعالى فيما أمر به وان كان المأمور به توصليا بالمعنى الاول، كما يقولون مثلا: (نعمل هذا تعبدا) ويقولون: (نعمل هذا من باب التعبد) أي نعمل هذا من باب التسليم لامر الله وان لم نعلم المصلحة فيه.

وعلى ماتقدم من بيان معنى التوصلي والتعبدى - المصطلح الاول - فان علم حال واجب بأنه تعبدى أو توصلي فلا اشكال، وان شك في ذلك فهل الاصل كونه تعبديا أو توصليا؟ فيه خلاف بين الاصوليين.

وينبغي لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم أمور:

(١) منشأ الخلاف وتحريره ان منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في امكان اخذ قصد القربة في متعلق الامر - كالصلاة مثلا - قيدها له على نحو الجزء أو الشرط، على وجه يكون المأمور به المتعلق للامر هو الصلاة المأتي بها بقصد القربة، بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها إذ يكون المأمور به الصلاة عن طهارة المجردة عن هذا القيد من حيث هي هي.

فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد - وهو قصد القربة - كان مقتضى الاصل عنده التوصلية، الا اذا دل دليل خاص على التعبدية، كسائر القيود الاخرى،

[٦٧]

لما عرفت ان اطلاق كلام المولى حجة يجب الاخذ به مالم يثبت التقييد، فعند الشك في اعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع (اصالة الاطلاق) لنفي اعتبار ذلك القيد.

ومن قال باستحالة أخذ قيد قصد القربة فليس له التمسك بالاطلاق، لان الاطلاق ليس الا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، لان التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكة (الملكة هي التقييد، وعدمها الاطلاق).

وإذا استحالتم الملكة استحالة عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق.

وهذا واضح لانه اذا كان التقييد مستحيلا فعدم التقييد في لسان الدليل لا يستكشف منه ارادة الاطلاق، فان عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحالة التقييد ويجوز أن يكون لعدم ارادة التقييد، ولا طريق لاثبات الثاني بمجرد عدم ذكر القيد وحده.

وبعد هذا نقول: اذا شكنا في اعتبار شئ في مراد المولى وما تعلق به غرضه واقعا، ولم يمكن له بيانه.

فلا محالة يرجع ذلك إلى الشك في سقوط الامر اذا خلا المأتي به من ذلك القيد الا شكوك.

وعند الشك في سقوط الامر - أي في امثاله - يحكم العقل بلزوم الاثبات به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لانه اذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلا بد من احراز الفراغ منه في حكم العقل.

وهذا معنى ما اشتهر في لسان الاصوليين من قولهم: (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني).

وهذا ما يسمى عندهم باصل الاشتغال أو أصالة الاحتياط.

(ب) محل الخلاف من وجوب قصد القربة ان محل الخلاف في المقام هو امكان اخذ قصد امتثال الامر في المأمور به.

وأما غير قصد الامتثال من وجوه قصد القربة، فكقصد محبوبة الفعل المأمور به الذاتية باعتبار أن كل مأمور به لا بد أن يكون محبوبا للأمر ومرغوبا فيه عنده، وكقصد التقرب إلى الله تعالى محضا بالفعل لا من جهة قصد امتثال أمره بل رجاء لرضاه، ونحو ذلك من وجوه قصد القربة فان كل

[٦٨]

هذه الوجوه لا مانع قطعاً من اخذها قيماً للمأمور به، ولا يلزم المحال الذي ذكره في أخذ قصد الامتثال على ماسيأتي. ولكن الشأن في ان هذه الوجوه هل هي مأخوذة في المأمور به فعلاً على نحو لا تكون العبادة عبادة الا بها؟ الحق انه لم يؤخذ شئ منها في المأمور به. والدليل على ذلك مانجده من الاتفاق على صحة العبادة - كالصلاة مثلاً - اذا أتى بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجوه الأخرى. ولو كان غير قصد الامتثال من وجوه القربة مأخوذاً في المأمور به لما صحت العبادة ولما سقط أمرها بمجرد الاتيان بداعي أمرها بدون قصد ذلك الوجه. فالخلاف - اذن - منحصر في امكان أخذ قصد الامتثال واستحاله.

(ج) الاطلاق والتقييد في التقسيمات الاولية للواجب ان كل واجب في نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التي يمكن أن تلحقه في الخارج، مثلاً - الصلاة تنقسم في ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الامر بها إلى:

- اذات سورة، وفاقدتها.

- اذات تسليم، وفاقدته.

- ٣ صلاة عن طهارة، وفاقدتها.

- ٤ صلاة مستقبل بها القبلة، وغير مستقبل بها.

- ٥ صلاة مع الساتر وبدونه.

وهكذا يمكن تقسيمها إلى ماشاء الله من الاقسام بملاحظة اجزائها وشروطها وملاحظة كل ما يمكن فرض اعتباره فيها وعدمه.

وتسمى مثل هذه التقسيمات: " التقسيمات الاولية "، لانها تقسيمات تلحقها في ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شئ بها، وتقابلها " التقسيمات الثانوية " التي تلحقها بعد فرض تعلق شئ بها كالامر مثلاً وسيأتي ذكرها.

[٦٩]

فاذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الاولية للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كل خصوصية منها لا يخلو في الواقع من أحد احتمالات ثلاثة:

(١) أن يكون مقيداً بوجودها، ويسمى بـ (شرط شئ) مثل شرط الطهارة والساتر والاستقبال والسورة والركوع والسجود وغيرها من اجزاء وشرائط بالنسبة إلى الصلاة.

(٢) أن يكون مقيداً بعدمها، ويسمى بـ " شرط لا "، مثل شرط الصلاة بعدم الكلام والقهقهة والحديث، إلى غير ذلك من قواطع الصلاة.

(٣) أن يكون مطلقاً بالنسبة اليهما أي غير مقيد بوجودها ولا بعدمها ويسمى (لا بشرط)، مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت، فان وجوبها غير مقيد بوجوده ولا بعدمه.

هذا في مرحلة الواقع والثبوت، وأما في مرحلة الاثبات والدلالة، فان الدليل الذي يدل على وجوب شئ ان دل على اعتبار قيد فيه أو على اعتبار عدمه فذاك، وان لم يكن الدليل متضمناً لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجوداً

ولا عدما، فان المرجع في ذلك هو اصالة الاطلاق، اذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك بأصالة الاطلاق على ماسيأتي في بابيه - وهو باب المطلق والمقيد -، وباصالة الاطلاق يستكشف أن ارادة المتكلم الأمر متعلقة بالمطلق واقعا، أي أن الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد الا على نحو اللابشرط.

(د) عدم امكان الاطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب والخالصة انه لا مانع من التمسك بالاطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الاولية.

ثم ان كل واجب - بعد ثبوت الوجوب وتعليق الامر به واقعا - ينقسم إلى ما يؤتى به في الخارج بداعي امره، وما يؤتى به لا بداعي أمره. ثم ينقسم أيضا إلى معلوم الواجب ومجهوله.

وهذه التقسيمات تسمى " التقسيمات الثانوية " لانها من لواحق الحكم وبعد فرض

[٧٠]

ثبوت الوجوب واقعا، اذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض اتيان الصلاة - مثلا - بداعي أمرها، لان المفروض في هذه الحالة لا أمر بها حتى يمكن فرض قصده. وكذا الحال بالنسبة إلى العلم والجهل بالحكم.

وفي مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد أي تقييد المأمور به، لان قصد امتثال الامر - مثلا - فرع وجود الامر، فكيف يعقل ان يكون الامر مقيدا به ولازمه ان يكون الامر فرع قصد الامر، وقد كان قصد الامر فرع وجود الامر، فيلزم ان يكون المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما. وهذا خلف أو دور.

وإذا استحال التقييد استحال الاطلاق أيضا، لما قلنا سابقا ان الاطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد فلا يفرض الا في مورد قابل للتقييد ومع عدم امكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد ارادة الاطلاق.

(النتيجة) وإذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا ان نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول: قد اختلف الاصوليون في ان الاصل في الواجب - إذا شك في كونه تعديدا أو توصليا - هل أنه تعديدي أو توصلي؟ ذهب جماعة إلى ان الاصل في الواجبات أن تكون عبادية الا ان يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القرية في المأمور به، لانه لا بد من الاتيان به تحصيلاً للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه ولا يمكن التمسك بالاطلاق لنفيه حسب الفرض. وقد تقدم ذلك في الامر الاول. فتكون اصالة الاحتياط في المرجع هنا وهي تقتضي العبادية.

وذهب جماعة إلى أن الاصل في الواجبات أن تكون توصلية، لا لاجل التمسك بأصالة الاطلاق في نفس الامر، ولا لاجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القرية، بل نتمسك لذلك باطلاق المقام.

توضيح ذلك: انه لا ريب في أن المأمور به اطلاقاً وتقييداً يتبع الغرض سعة وضيقاً، فان كان القيد دخيلاً في الغرض فلا بد من بيانه وأخذه في المأمور به قيماً، والا فلا.

[٧١]

غير ان ذلك فيما يمكن أخذه من القيود في المأمور به - كما في التقسيمات الاولية.

أما ما لا يمكن أخذه في المأمور به قيد

١ - كالذي نحن فيه وهو قيد قصد الامتثال - فلا يصح من الأمر ان يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيماً في الكلام الواحد المتضمن للأمر، بل لامناص له من اتباع طريقة أخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، ولو بانشاء أمرين أحدهما يتعلق بذات الفعل مجرداً عن القيد، والثاني يتعلق بالقيد.

مثلا - لو فرض ان غرض المولى قائم بالصلاة المأني بها بداعي أمرها فانه اذا لم يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الامر المتعلق بها لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية فلا بد له (أي الأمر) لتحصيل غرضه أن يسلك طريقة أخرى كأن يأمر أولا بالصلاة ثم يأمر ثانيا بإتيانها بداعي أمرها الاول، مبينا ذلك بصريح العبارة.

وهذان الامران يكونان في حكم أمر واحد ثبوتا وسقوفا، لانهما ناشئان من غرض واحد، والثاني يكون بيانا لاول، فمع عدم امتثال الامر الثاني لا يسقط الامر الاول بامتناله فقط وذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون الامر الثاني بانضمامه إلى الاول مشتركا مع التقييد في النتيجة وان لم يسم تقييدا اصطلاحا.

اذا عرفت ذلك، فاذا أمر المولى بشئ - وكان في مقام البيان - واكتفى بهذا الامر، ولم يلحقه بما يكون بيانا له فلم يأمر ثانيا بقصد الامتثال، فانه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال في الغرض، والا لبيته بأمر ثان.

وهذا ماسميناه باطلاق المقام. وعليه، فالاصل في الواجبات كونها توصلية حتى يثبت بالدليل انها تعبدية.

٤ - الواجب العيني واطلاق الصيغة الواجب العيني: (مايتعلق بكل مكلف ولايسقط بفعل الغير) كالصلاة

[٧٢]

اليومية والصوم.

ويقابله الواجب الكفائي، وهو: (المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان) فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاة عن الميت وتغسيله ودفنه. وسيأتي في تقسيمات الواجب ذكرهما.

وفيما يتعلق في مسألة تشخيص الظهور نقول: ان دل الدليل على أن الواجب عيني أو كفائي فذاك، وان لم يدل فان اطلاق صيغة افعل تقتضي أن يكون عينيا سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به، فان العقل يحكم بلزوم امتثال الامر مالم يعلم سقوطه بفعل الغير.

فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي، فاذا لم ينصب المولى قرينة على ارادته - كما هو المفروض - يعلم أن مراده الوجوب العيني.

٥ - الواجب التعيني واطلاق الصيغة الواجب التعيني: هو (الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له وبديلا عنه في عرضه) كالصلاة اليومية.

ويقابله الواجب التخيري كخصال كفارة الافطار العمدي في صوم رمضان، المخيرة بين اطعام ستين مسكينا، وصوم شهرين متتابعين، وعتق رقبة. وسيأتي في الخاتمة توضيح الواجب التعيني والتخيري.

فاذا علم واجب انه من أي القسمين فذاك، والا فمقتضى اطلاق صيغة الامر وجوب ذلك الفعل سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به، فالقاعدة تقتضي عدم سقوطه بفعل شئ آخر، لان التخير محتاج إلى مزيد بيان مفقود.

٦ - الواجب النفسي واطلاق الصيغة الواجب النفسي: هو (الواجب لنفسه لا لاجل واجب آخر) كالصلاة اليومية.

ويقابله الواجب الغيري كالوضوء فانه انما يجب مقدمة للصلاة الواجبة، لا لنفسه اذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء. فاذا شك في واجب انه نفسي أو غيري فمقتضى اطلاق تعلق الامر به

[٧٣]

سواء وجب شئ آخر أم لا، انه واجب نفسي. فالاطلاق يقتضي النفسية ما لم تثبت الغيرية.

٧ - الفور والتراخي اختلف الاصوليون في دلالة صيغة الامر على الفور والتراخي على أقوال.

- ١ انها موضوعة للفور.

- ٢ انها موضوعة للتراخي.

- ٣ انها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي.

- ٤ انها غير موضوعة للفور ولا للتراخي ولا للاعم منهما، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجوه. وانما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات. والحق هو الاخير.

والدليل عليه: ما عرفت من أن صيغة افعل انما تدل على النسبة الطلبية، كما ان المادة لم توضع الا لنفس الحدث غير الملحوظة معه شئ من خصوصياته الوجودية. وعليه، فلا دلالة لها - لا بهيئتها ولا بمادتها - على الفور أو التراخي.

بل لا بد من دال آخر على شئ منهما، فان تجردت عن الدال الآخر فان ذلك يقتضي جواز الاتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي.

هذا بالنظر إلى نفس الصيغة، اما بالنظر إلى الدليل الخارجي المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم الا ما دل عليه دليل خاص ينص على جواز التراخي فيه بالخصوص.

وقد ذكروا لذلك آيتين:

(الاولى) - قوله تعالى في سورة آل عمران ١٢٧: (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم).

وتقريب الاستدلال بها أن المسارعة إلى المغفرة لا تكون الا بالمسارعة إلى سببها، وهو الاتيان بالمأمور به، لان المغفرة فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعة العبد اليها. وعليه فيكون الاسراع إلى فعل المأمور به واجبا لما مر من ظهور صيغة افعل في الوجوب.

[٧٤]

(الثانية) - قوله تعالى في سورة البقرة ١٤٣ والمائدة ٥٣: (فاستبقوا الخيرات) فان الاستباق بالخيرات عبارة أخرى عن الاتيان بها فورا.

و (الجواب) عن الاستدلال بكتنا الآيتين: ان الخيرات وسبب المغفرة كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضا، فتكون المسارعة والمسابقة شاملتين لما هما في المستحبات أيضا.

ومن البديهي عدم وجوب المسارعة فيها، كيف وهي يجوز تركها رأسا. واذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومهما كان ذلك قرينة على ان طلب المسارعة ليس على نحو الالزام. فلا تبقى لهما دلالة على الفورية في عموم الواجبات.

بل لو سلمنا باختصاصهما في الواجبات لوجب صرف ظهور صيغة افعل فيها في الوجوب وحملها على الاستحباب، نظرا إلى اننا نعلم عدم وجوب الفورية في اكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الاكثر باخراج أكثر الواجبات عن عمومها.

ولاشك أن الاتيان بالكلام عاما مع تخصيص الاكثر واخراجه من العموم بعد ذلك قبيح في المحاورات العرفية ويعد الكلام عند العرف مستهجنا.

فهل ترى يصح لعارف بأساليب الكلام ان يقول مثلا: (بعث اموالي)، ثم يستثني واحدا فواحدا حتى لايبقى تحت العام إلا القليل؟ لا شك في أن هذا الكلام يعد مستهجنا لا يصدر عن حكيم عارف.

اذن، لا يبقى مناص من حمل الأيتين على الاستحباب.

- ٨ المرة والتكرار \* واختلفوا أيضا في دلالة صيغة افعل على المرة والتكرار على أقوال،

(\*) المرة والتكرار لهما معنيان: (الاول): الدفعة والدفعات، (الثاني): الفرد والافراد.

والظاهر أن المراد منهما في محل النزاع هو المعنى الاول. والفرق بينهما أن الدفعة قد تتحقق بفرد واحد من الطبيعة المطلوبة، وقد تتحقق بأفراد متعددة إذا جئ بها في زمان واحد. فلذلك تكون الدفعة أعم من الفرد مطلقا، كما أن الافراد أعم مطلقا من الدفعات، لأن الافراد - كما قلنا - قد تحصل دفعة واحدة وقد تحصل بدفعات.

[٧٥]

كاختلافهم في الفور والتراخي.

والمختار هنا كالمختار هناك، والدليل نفس الدليل من عدم دلالة الصيغة لا بهيتها ولا بمادتها على المرة ولا التكرار، لما عرفت من أنها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي. فلا بد من دال آخر على كل منهما. أما الاطلاق فانه يقتضي الاكتفاء بالمرة.

وتفصيل ذلك: ان المطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة (ويختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء وجواز التكرار):

- ١ أن يكون المطلوب صرف وجود الشيء بلا قيد ولا شرط، بمعنى انه يريد ألا يبقى مطلوبه معدوما، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا أكثر، ولو بفرد واحد.

ولا محالة - حينئذ - ينطبق المطلوب قهرا على أول وجوداته، فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مرة فالامتنال يكون بالوجود الاول، ويكون الثاني لغوا محضاً، كالصلاة اليومية.

- ٢ أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة، أي بشرط ألا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامتنال أصلاً، كتكبير الصلاة للحرام للصلاة فان الاتيان بالثانية عقيب الاولى مبطل للاولى وهي تقع باطله.

- ٣ أن يكون المطلوب الوجود المتكرر، اما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا يحصل الامتنال بالمرة أصلاً كركعات الصلاة الواحدة، واما لا بشرط تكرره بمعنى انه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم أيام شهر رمضان، فلكل مرة امتثالها الخاص. ولاشك أن الوجهيين الاخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغة.

فلو اطلق المولى ولم يقيد بأحد الوجهيين - وهو في مقام البيان - كان اطلاقه دليلاً على ارادة الوجه الاول.

وعليه يحصل الامتنال - كما قلنا - بالوجود الاول ولكن لا يضر الوجود الثاني، كما انه لا أثر له في الامتنال وغرض المولى. ومما ذكرنا يتضح أن مقتضى الاطلاق جواز الاتيان بأفراد كثيرة مع دفعة

[٧٦]

واحدة ويحصل الامتنال بالجميع.

قلو قال المولى: تصدق على مسكين، فمقتضى الاطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مرة واحدة على مسكين واحد، وحصول الامتثال بالتصدق على عدة مساكين دفعة واحدة، ويكون امتثالا واحدا بالجميع لصديق صرف الوجود على الجميع، اذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالافراد المجتمعة بالوجود.

٩- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟ اذا وجب شئ في زمان بدلالة الامر، ثم نسخ ذلك الوجوب قطعا.

فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للامر، لان الامر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز ومنهم من قال بعدمه.

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

١- انه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط، وحينئذ تبقى دلالة الامر على الجواز على حالها لايمسها النسخ وهو القول الاول. ومنشأ هذا أن الوجوب ينحل إلى الجواز والمنع من الترك ولا شأن في النسخ الا رفع المنع من الترك فقط ولا تعرض له لجنسه وهو الجواز أي الاذن في الفعل.

٢- انه يدل على رفع الوجوب من أصله، فلا يبقى لدليل الوجوب شئ يدل عليه.

ومنشأ هذا هو أن الوجوب معنى بسيط لا ينحل إلى جزءين فلا يتصور في النسخ انه رفع للمنع من الترك فقط.

والمختار هو القول الثاني، لان الحق ان الوجوب أمر بسيط، وهو الالتزام بالفعل ولازمه المنع من الترك، كما ان الحرمة هي المنع من الفعل ولازمها الالتزام بالترك، وليس الالتزام بالترك الذي هو معناه وجوب الترك جزءاً من معنى حرمة الفعل، وكذلك المنع من الترك الذي معناه حرمة الترك ليس جزءاً من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعاً له.

فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه ولا يكفي دليل الوجوب، فلا دلالة لدليل الناسخ ولا لدليل المنسوخ على الجواز،

[٧٧]

ويمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوماً بكل واحد من الاحكام الاربعة الباقية.

وهذا البحث لا يستحق اكثر من هذا الكلام لقلّة البلوى به. وما ذكرناه فيه الكفاية.

١٠- الامر بشئ مرتين اذا تعلق الامر بفعل مرتين فهو يمكن ان يقع على صورتين:

١- أن يكون الامر الثاني بعد امتثال الامر الاول. وحينئذ لا شبهة في لزوم امتثاله ثانياً.

٢- أن يكون الامر الثاني قبل امتثال الامر الاول.

وحينئذ يقع الشك في وجوب امتثاله مرتين أو كفاية المرة الواحدة في الامتثال.

فان كان الامر الثاني تأسيساً لوجوب آخر تعين الامتثال مرة أخرى، وان كان تأكيداً للامر الاول فليس لهما الا امتثال واحد.

ولتوضيح الحال وبيان الحق في المسألة نقول: ان هذا الفرض له أربع حالات:

(الاولى) - أن يكون الامران معا غير معلقين على شرط، كأن يقول مثلاً: (صل) ثم يقول ثانياً (صل) - فان الظاهر حينئذ أن يحمل الامر الثاني على التأكيد، لان الطبيعة الواحدة يستحيل تعلق الامرين بها من دون امتياز في البين، فلو كان الثاني تأسيساً غير مؤكد للاول لكان على الأمر تقييد متعلقه ولو بنحو (مرة أخرى).

فمن عدم التقييد وظهور وحدة المتعلق فيهما يكون اللفظ في الثاني ظاهرا في التأكيد، وان كان التأكيد في نفسه خلاف الاصل وخلاف ظاهر الكلام لو خلي ونفسه.

(الثانية) - أن يكون الامران معا معلقين على شرط واحد، كأن يقول المولى مثلا: (ان كنت محدثا فتوضأ)، ثم يكرر نفس القول ثانيا. ففي هذه الحالة أيضا يحمل على التأكيد لعين ما قلناه في الحالة الاولى بلا تفاوت.

(الثالثة) - أن يكون أحد الامرين معلقا والآخر غير معلق كأن يقول

[٧٨]

مثلا: (اغتسل) ثم يقول: (ان كنت جنبا فاغتسل).

ففي هذه الحالة أيضا يكون المطلوب واحدا ويحمل على التأكيد، لوحدة المأمور به ظاهرا المانعة من تعلق الامرين به، غير ان الامر المطلق - أعني غير المعلق - يحمل اطلاقه على المقيد - أعني المعلق -، فيكون الثاني مقيدا لاطلاق الاول وكاشفا عن المراد منه.

(الرابعة) - أن يكون أحد الامرين معلقا على شئ والآخر معلقا على شئ آخر، كأن يقول مثلا: (ان كنت جنبا فاغتسل) ويقول: (ان مسست ميتا فاغتسل)، ففي هذه الحالة يحمل - ظاهرا - على التأسيس، لان الظاهر ان المطلوب في كل منهما غير المطلوب في الآخر، ويبعد جدا حمله على أن المطلوب واحد، اما التأكيد فلا معنى له هنا، واما القول بالتداخل بمعنى الاكتفاء بامتنال واحد عن المطلوبين فهو ممكن، ولكنه ليس من باب التأكيد، بل لا يفرض الا بعد فرض التأسيس وأن هناك امرين يمتثلان معا بفعل واحد.

ولكن التداخل - على كل حال - خلاف الاصل، ولا يصار اليه الا بدليل خاص، كما ثبت في غسل الجنابة انه يجزي عن كل غسل آخر، وسيأتي البحث عن التداخل مفصلا في مفهوم الشرط.

- ١١ دلالة الامر بالامر على الوجوب اذا امر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعل - فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله؟ على قولين.

وهكذا يمكن فرضه على نحوين:

- ١ أن يكون المأمور الاول على نحو المبلغ لامر المولى إلى المأمور الثاني، مثل أن يأمر رئيس الدولة وزيره أن يأمر الرعية عنه بفعل. وهذا النحو - لا شك - خارج عن محل الخلاف، لانه لا يشك أحد في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثاني. وكل أوامر الانبياء بالنسبة إلى المكلفين من هذا القبيل.

- ٢ ألا يكون المأمور الاول على المبلغ، بل هو مأمور أن يستقل في توجيه الامر إلى الثاني من قبل نفسه، وعلى نحو قول الامام عليه السلام (مرهم

[٧٩]

بالصلاة وهم أبناء سبع) يعني الاطفال. وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث. ويلحق به مالم يعلم الحال فيه أنه على أي نحو من النحويين المذكورين.

والمختار: ان مجرد الامر بالامر ظاهر عرفا في وجوبه على الثاني.

وتوضيح ذلك: ان الامر بالامر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين: (الاولى) - أن يكون غرض المولى يتعلق في فعل المأمور الثاني، ويكون أمره بالامر طريقا للتوصل إلى حصول غرضه.

وإذا عرف غرضه انه على هذه الصورة يكون أمره بالامر - لا شك - أمرا بالفعل نفسه.

(الثانية) - أن يكون غرضه في مجرد أمر المأمور الأول، من دون أن يتعلق له غرض بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه - مثلا - أن يأمر العبد بشئ، ولا يكون غرضه الا أن يعود ابنه على اصدار الاوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه - فقط - في اصدار الاول أمره، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً في الواقع.

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

فان قامت قرينة على احدى صورتين المذكورتين فذاك، وان لم تقم قرينة فان ظاهر الاوامر - عرفاً - مع التجرد عن القرائن هو أنه على نحو الطريقية. فاذن، الأمر بالأمر مطلقاً يدل على الوجوب الا اذا ثبت انه على نحو الموضوعية. وليس مثله يقع في الاوامر الشرعية.

الخاتمة في تقسيمات الواجب

للوأجب عدة تقسيمات لا بأس بالتعرض لها، الحاقاً بمباحث الاوامر واتماماً للفائدة.

١ - المطلق والمشروط ان الواجب اذا قيس وجوبه إلى شئ آخر خارج عن الواجب، فهو لا يخرج عن احد نحويين:

- أن يكون متوقفاً وجوبه على ذلك الشئ، وهو - أي الشئ - مأخوذاً في وجوب الواجب على نحو الشرطية، كوجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعة.

وهذا هو المسمى (بالواجب المشروط)، لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشئ الخارج، ولذا لا يجب الحج الا عند حصول الاستطاعة.

٢ - ان يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشئ الآخر، كالحج بالقياس إلى قطع المسافة، وان توقف وجوده عليه.

وهذا هو المسمى (بالواجب المطلق)، لان وجوبه مطلق غير مشروط بحصول ذلك الشئ الخارج.

ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر ونحوها.

ومن مثال الحج يظهر أنه - وهو واجب واحد - يكون واجبا مشروطاً بالقياس إلى شئ وواجباً مطلقاً بالقياس إلى شئ آخر. فالمشروط والمطلق أمران اضافيان. ثم اعلم ان كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة

[٨٢]

وهي البلوغ والقدرة والعقل، فالصبي والعاجز والمجنون لا يكلفون بشئ في الواقع.

واما (العلم) فقد قيل انه من الشروط العامة، والحق انه ليس شرطاً في الوجوب ولا في غيره من الاحكام، بل التكليف الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل على حد سواء.

نعم العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيل يأتي في مباحث الحجة وغيرها ان شاء الله تعالى. وليس هذا موضعه.

٢ - المعلق والمنجز لا شك أن الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعلياً شأن الواجب المطلق، فيتوجه التكليف فعلاً إلى المكلف.

ولكن فعلية التكليف تتصور على وجهين:

- ١ ان تكون فعلية الوجوب مقارنة زمانا لفعلية الواجب، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب.

ويسمى هذا القسم (الواجب المنجز)، كالصلاة بعد دخول وقتها، فان وجوبها فعلي، والواجب وهو الصلاة فعلي أيضا.

- ٢ أن تكون فعلية الوجوب. سابقة زمانا على فعلية الواجب فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب.

ويسمى هذا القسم (الواجب المعلق) لتعليق الفعل - لا وجوبه - على زمان غير حاصل بعد، كالحج - مثلا - فانه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعليا - كما قيل - ولكن الواجب معلق على حصول الموسم، فانه عند حصول الاستطاعة وجب الحج، ولذا يجب عليه ان يهيئ المقدمات والزاد والراحلة حتى يحصل وقته وموسمه ليفعله في وقته المحدد له.

وقد وقع البحث والكلام هنا في مقامين:

(الاول) - في امكان الواجب المعلق، والمعروف عن صاحب الفصول القول بامكانه ووقوعه، والاكثر على استحالته، وهو المختار، وسنتعرض له ان شاء الله تعالى في مقدمة الواجب مع بيان السر في الذهاب إلى مكانه ووقوعه،

[٨٣]

وسنبين أن الواجب فعلا في مثال الحج هو السير والتهيئة للمقدمات وأما نفس أعمال الحج فوجوبها مشروط بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه.

و (الثاني) - في أن ظاهر الجملة الشرطية في مثل قولهم: (إذا دخل الوقت فصل) هل ان الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاة في المثال الا بعد دخول الوقت، أو أنه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقا على دخل الوقت في المثال، وأما الوجوب فهو فعلي مطلق؟ وبعبارة أخرى هل أن القيد شرط لمدلول هيئة الامر في الجزاء، أو أنه شرط لمدلول مادة الامر في الجزاء؟ وهذا البحث يجري حتى لو كان الشرط غير الزمان، كما اذا قال المولى: (إذا تطهرت فصل).

فعلى القول بظهور الجملة في رجوع القيد إلى الهيئة - أي انه شرط للوجوب - يكون الواجب واجبا مشروطا، فلا يجب تحصيل شيء من المقدمات قبل حصول الشرط.

وعلى القول بظهورها في رجوع القيد إلى المادة - أي انه شرط للواجب - يكون الواجب واجبا مطلقا، فيكون الواجب فعليا قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات الأمور به اذا علم بحصول الشرط فيما بعد.

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين في رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو المادة.

وسيجئ تحقيق الحال في موضعه ان شاء الله تعالى.

- ٣ الاصيلي والتبعي (الواجب الاصيلي): ما قصدت افادة وجوبه مستقلا بالكلام، كوجوب الصلاة والوضوء المستفادين من قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة)، وقوله تعالى: (فاغسلوا وجوهكم).

و (الواجب التبعي): ما لم تقصد افادة وجوبه، بل كان من توابع ما قصدت افادته. وهذا كوجوب المشي إلى السوق المفهوم من أمر المولى

[٨٤]

بوجوب شراء اللحم من السوق، فان المشي اليها حينئذ يكون واجبا لكنه لم يكن مقصودا بالافادة من الكلام.

كما في كل دلالة التزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الاخص.

- ٤ التخييري والتعيني (الواجب التعيني): مانعق به الطلب بخصوصه، وليس له عدل في مقام الامتثال، كالصلاة والصوم في شهر رمضان، فان الصلاة واجبة لمصلحة في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها.

وقد عرفناه فيما سبق ص ٧٢ بقولنا: (هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له وبديلا عنه في عرضه.)

وانما قيدنا البديل في عرضه، لان بعض الواجبات التعينية قد يكون لها بديل في طولها ولا يخرجها عن كونها واجبات تعينية كالوضوء مثلا الذي له بديل في طوله وهو التيمم، لانه انما يجب اذا تعذر الوضوء، وكالغسل بالنسبة إلى التيمم أيضا كذلك.

وكخصال الكفارة المرتبة نحو كفارة قتل الخطأ، وهي العتق أولا فان تعذر فصيام شهرين فان تعذر فاطعام ستين مسكينا.

(الواجب التخييري) ماكان له عدل وبديل في عرضه، ولم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف.

وهو كالصوم الواجب في كفارة فطار شهر رمضان عمدا، فانه واجب ولكن يجوز تركه وتبديله بعتق رقبة أو اطعام ستين مسكينا.

والاصل في هذا التقسيم أن غرض المولى ربما يتعلق بشئ معين، فانه لا مناص حينئذ من أن يكون هو المطلوب والمبعوث اليه وحده. فيكون (واجبا تعينيا).

وربما يتعلق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين بمعنى أن كلا منها محصل لغرضه، فيكون البعث نحوها جميعا على نحو التخيير بينها.

وكلا القسمين واقعان في ارادتنا نحن ايضا، فلا وجه للاشكال في امكان الواجب التخييري، ولا موجب لاطالة الكلام. ثم ان اطراف الواجب التخييري ان كان بينهما جامع يمكن التعبير عنه

[٨٥]

بلفظ واحد، فانه يمكن أن يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع فاذا وقع الطلب كذلك فان التخيير حينئذ بين الاطراف يسمى (عقليا)، وهو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فان هذا يعد من الواجب التعيني فان كل واجب تعيني كلي - يكون المكلف مخيرا عقلا بين افراده، والتخيير يسمى حينئذ عقليا.

مثاله قول الاستاذ لتلميذه (اشتر قلما) الجامع بين أنواع الاقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص وغيرهما، فان التخيير بين هذه الانواع يكون عقليا كما ان التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقليا أيضا.

وان لم يكن هناك جامع مثل ذلك - كما في مثال خصال الكفارة - فان البعث اما أن يكون نحو عنوان انتزاعي كعنوان (أحد هذه الامور)، أو نحو كل واحد منها مستقلا ولكن مع العطف ب (أو) ونحوها مما يدل على التخيير. فيقال في النحو الاول مثلا: أوجد أحد هذه الامور.

ويقال في النحو الثاني مثلا: صم أو اطعم أو اعتق.

ويسمى حينئذ التخيير بين الاطراف (شرعيا) وهو المقصود من التخيير المقابل للتعين هنا.

ثم هذا التخييري الشرعي (تارة) يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم، و (اخرى) بين الاقل والاكثر كالتخيير بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات في ثلاثية الصلاة اليومية ورباعيتها على قول. وكما لو أمر المولى برسم خط مستقيم - مثلا - مخيرا فيه بين القصير والطويل.

وهذا الاخير - اعني التخيير بين الاقل والاكثر - انما يتصور فيما اذا كان الغرض مترتبا على الاقل بحدده، ويترتب على الاكثر بحدده ايضا، اما لو كان الغرض مترتبا على الاقل مطلقا وان وقع في ضمن الاكبر فالواجب حينئذ هو الاقل فقط، ولا تكون الزيادة واجبة فلا يكون من باب الواجب التخييري، بل الزيادة لا بد ان تحمل على الاستحباب.

- العيني والكفائي تقدم ص ٧١: ان الواجب العيني مايتعلق بكل مكلف ولايسقط بفعل الغير ويقابله الواجب الكفائي وهو المطلوب فيه وجوب الفعل من أي

[٨٦]

مكلف كان.

فهو يجب على جميع المكلفين ولكن يكتفي بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين ولا يستحق العقاب بتركه.

نعم اذا تركوه جميعا من دون ان يقوم به واحد فالجميع منهم يستحقون العقاب، كما يستحق الثواب كل من اشترك في فعله.

وامثلة الواجب الكفائي كثيرة في الشريعة، منها تجهيز الميت والصلاة عليه، ومنها انقاذ الغريق ونحوه من التهلكة، ومنها ازالة النجاسة عن المسجد، ومنها الحرف والمهن والصناعات التي بها نظام معاش الناس، ومنها طلب الاجتهاد، ومنها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والاصل في هذا التقسيم ان المولى يتعلق غرضه بالشئ المطلوب له من الغير على نحوين:

- ١ ان يصدر من كل واحد من الناس، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كل واحد مستقلا، فلا بد ان يوجه الخطاب إلى كل واحد منهم على ان يصدر من كل واحد عينا، كالصوم أو الصلاة وأكثر التكاليف الشرعية. وهذا هو (الواجب العيني).

- ٢ ان يصدر من أحد المكلفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل ولو مرة واحدة من أي شخص كان، فلا بد ان يوجه الخطاب إلى جميع المكلفين لعدم خصوصية مكلف دون مكلف، ويكتفى بفعل بعضهم الذي يحصل به الغرض، فيجب على الجميع بفرض الكفاية الذي هو (الواجب الكفائي).

وقد وقع الاقدمون من الاصوليين في حيرة من أمر (الوجوب الكفائي) وتطبيقه على القاعدة في الوجوب الذي قوامه بل لازمه المنع من الترك، اذ رأوا أن وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، ولا وجوب بدون المنع من الترك.

لذا ظن بعضهم انه ليس المكلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين أي أحد المكلفين، وظن بعضهم انه معين عند الله غير معين عندنا ويتعين من يسبق إلى الفعل منهم فهو المكلف حقيقة. إلى غير ذلك من الظنون.

[٨٧]

ونحن لما صورناه بذلك التصوير المتقدم لايبقى مجال لهذه الظنون، فلا نشغل انفسنا بذكرها وردها.

وتدفع الحيرة بأدنى التفات، لانه اذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد ان يسقط وجوبه عن الباقي، اذ لا يبقى ما يدعو اليه. فهو - اذن - واجب على الجميع من أول الامر، ولذا يمنعون جميعا من تركه، ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

٦ - الموسع والمضيق ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقت وغير موقت ثم الموقت إلى: موسع ومضيق ثم غير الموقت إلى: فوري وغير فوري ولنبداً بغير الموقت (مقدمة)، فنقول: (غير الموقت): ما لم يعتبر فيه شرعا وقت مخصوص وان كان كل فعل لا يخلو - عقلا - من زمن يكون ظرفا له، كقضاء الفائتة وازالة النجاسة عن المسجد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك.

وهو - كما قلنا - على قسمين: (فوري) وهو مالا يجوز تأخيره عن أول أزمنا مكانه كازالة النجاسة عن المسجد، ورد السلام، والامر بالمعروف.

و (غير فوري) وهو مايجوز تأخيره عن أول أزمنا مكانه، كالصلاة على الميت، وقضاء الصلاة الفائتة، والزكاة، والخمس.

و (الموقت): ما اعتبر فيه شرعا وقت مخصوص، كالصلاة والحج، والصوم ونحوها.

وهو لا يخلو - عقلا - من وجوه ثلاثة: اما أن يكون فعله زائدا على وقته المعين له أو مساويا له أو ناقصا عنه.

و (الأول) ممتنع، لانه من التكليف بما لا يطاق.

و (الثاني) لا ينبغي الاشكال في مكانه ووقوعه.

وهو المسمى (المضيق) كالصوم اذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة ولا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب.

[٨٨]

و (الثالث) هو المسمى (الموسع)، لان فيه توسعة على المكلف في أول الوقت وفي اثنائه وآخره، كالصلاة اليومية وصلاة الآيات، فانه لا يجوز تركه في جميع الوقت، ويكتفى بفعله مرة واحدة في ضمن الوقت المحدد له.

ولا اشكال عند العلماء في ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة، وإنما اختلفوا في جوازه عقلا على قولين: مكانه وامتناعه، ومن قال بامتناعه أول ما ورد على الوجه الذي يدفع الاشكال عنده على ماسياتي.

والحق عندنا جواز الموسع عقلا ووقوعه شرعا.

ومنشأ الاشكال عند القائل بامتناع الموسع، أن حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك - كما تقدم -، فينافيه الحكم بجواز تركه في أول الوقت أو وسطه.

والجواب عنه واضح، فان الواجب الموسع فعل واحد، وهو طبيعة الفعل المقيد بطبيعة الوقت المحدود بحدين على ألا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لا يجوز تركها.

غير ان الوقت لما كان يسع لايقاعها فيه عدة مرات، كان لها أفراد طولية تدريجية مقدره الوجود في أول الوقت وثانية وثالثة إلى آخره، فيقع التخيير العقلي بين الافراد الطولية كالتخيير العقلي بين الافراد العرضية للطبيعة المأمور بها، فيجوز الاتيان بفرد وترك الآخر من دون ان يكون جواز الترك له مساس في نفس المأمور به، وهو طبيعة الفعل في الوقت المحدود. فلا منافاة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد.

والقائلون بالامتناع التجأوا إلى تأويل مآظهم التوسعة في الشريعة، فقال بعضهم: بوجوبه في أول الوقت، والالتيان به في الزمان الباقي يكون من باب القضاء والتدارك لما فات من الفعل في أول الوقت.

وقال آخر بوجوبه في آخر الوقت، والالتيان به قبله من باب النقل يسقط به الغرض، نظير إيقاع غسل الجمعة في يوم الخميس وليلة الجمعة. وقيل غير ذلك.

[٨٩]

وكلها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلى الإطالة في ردها.

هل يتبع القضاء الاداء؟ مما يتفرع عادة على البحث عن الموقت (مسألة تبعية القضاء للاداء) وهي من مباحث الالفاظ، وتدخّل في باب الاوامر.

ولكن آخر ذكرها إلى الخاتمة مع ان من حقها ان تذكر قبلها، لانها - كما قلنا - من فروع بحث الموقت عادة.

فقول: ان الموقت قد يفوت في وقته اما لتركه عن عذر أو عن عمد واختيار، واما لفساده لعذر أو لغير عذر.

فاذا فات على أي نحو من هذه الانحاء، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاة والصوم، بمعنى أن يأتي بها خارج الوقت. ويسمى هذا التدارك (قضاء). وهذا لا كلام فيه.

الا ان الاصوليين اختلفوا في أن وجوب القضاء: هل هو على مقتضى القاعدة، بمعنى ان الامر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه اذا فات في وقته، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الاداء، أو ان القاعدة لا تقتضي ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الاداء؟ وفي المسألة أقوال ثلاثة: قول بالتبعية مطلقا. وقول بعدمها مطلقا.

وقول بالتفصيل بين ما اذا كان الدليل على التوقيت متصلا، فلا تبعية، وبين ما اذا كان منفصلا، فالقضاء تابع للاداء. والظاهر أن منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى الاستفادة من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده؟ أي ان في الموقت مطلوبا واحدا هو الفعل المقيد بالوقت بما هو مقيد، أو مطلوبين، وهما ذات الفعل وكونه واقعا في وقت معين؟ فعلى الاول اذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بد من

[٩٠]

فرض أمر جديد للقضاء بالالتيان بالفعل خارج الوقت.

وعلى الثاني اذا فات الامتثال في الوقت فانما فات امتثال أحد الطلبين وهو طلب كونه في الوقت المعين، وأما الطلب بذات الفعل فباق على حاله.

ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار ان الاستفادة من دليل التوقيت في المتصل وحدة المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، والمستفاد في المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد ويكون تابعا للاداء. والمختار هو القول الثاني، وهو عدم التبعية مطلقا.

لان الظاهر من التقييد ان القيد ركن في المطلوب: فاذا قال مثلا: (صم يوم الجمعة) فلا يفهم منه الا مطلوب واحد لغرض واحد وهو خصوص صوم هذا اليوم، لا أن الصوم بذاته مطلوب، وكونه في يوم الجمعة مطلوب آخر.

وأما في مورد دليل التوقيت المنفصل، كما اذا قال: (صم) ثم قال مثلا: (اجعل صومك يوم الجمعة)، فأیضا كذلك، نظرا إلى أن هذا من باب المطلق والمقيد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيد، ومعنى حمل المطلق على المقيد هو: تقييد أصل المطلوب الاول بالمقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعا من أول الامر خصوص

المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلا واحدا، لا أن المقيد مطلوب آخر غير المطلق، والا كان معنى ذلك بقاء المطلق على اطلاقه، فلم يكن حملا ولم يكن جمعا بين الدليلين، بل يكون أخذا بالدليلين.

نعم يمكن أن يفرض - وان كان هذا فرضا بعيد الوقوع في الشريعة - أن يكون دليل التوقيت المنفصل مقيدا بالتمكن كأن يقول في المثال: (اجعل صومك يوم الجمعة ان تمكنت) أو كان دليل التوقيت ليس فيه اطلاق يعم صورتى التمكن وعدمه، وصورة التمكن هي القدر المتيقن منه.

فان في هذا الفرض يمكن التمسك باطلاق دليل الواجب لاثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لان دليل التوقيت غير صالح لتقييد اطلاق دليل الواجب الا في صورة التمكن، ومع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على اطلاقه.

وهذا الفرض هو الذي يظهر من الكفاية لشيخ اساتذتنا الأخند قدس سره، ولكنه فرض بعيد جدا.

على أنه مع هذا الفرض لا يصدق الفوت ولا القضاء، بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الاداء.

الباب الثالث النواهي

وفيه خمس مسائل:

1 - مادة النهي والمقصود بها كلمة (النهي) كمادة الامر. وهي عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل.

أو فقل - على الاصح - انها عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل وردعه عنه، ولازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الاول تفسيراً باللازم على ماسياتي توضيحه.

وهي - كلمة النهي - ككلمة الامر في الدلالة على الالتزام عقلا لا وضعا وانما الفرق بينهما ان المقصود في الامر الالتزام بالفعل، والمقصود في النهي الالتزام بالترك. وعليه تكون مادة النهي ظاهرة في الحرمة، كما ان مادة الامر ظاهرة في الوجوب.

2 - صيغة النهي المراد من صيغة النهي: كل صيغة تدل على طلب الترك.

أو فقل - على الاصح - : كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل وردعه عنه كصيغة (لا تفعل) أو (اياك ان تفعل) ونحو ذلك.

والمقصود ب (الفعل): الحدث الذي يدل عليه المصدر وان لم يكن أمرا وجوديا، فيدخل فيها - على هذا - نحو قولهم: (لا تترك الصلاة)، فانها من صيغ النهي لا من صيغ الامر.

كما أن قولهم: (اترك شرب الخمر) تعد من صيغ الامر لا من صيغ النهي وان أدت مؤدى (لاتشرب الخمر).

والسر في ذلك واضح، فان المدلول المطابقي لقولهم (لا تترك) هو الزجر

[٩٦]

والنهي عن ترك الفعل، وان كان لازمه الامر بالفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية.

والمدلول المطابقي لقولهم (اترك) هو الامر بترك الفعل، وان كان لازمه النهي عن الفعل فيدل عليه بالدلالة والالتزامية.

3 - ظهور صيغة النهي في التحريم الحق ان صيغة النهي ظاهرة في التحريم، ولكن لا لانها موضوعة لمفهوم الحرمة وحقيقة فيه كما هو المعروف.

بل حالها في ذلك حال ظهور صيغة افعل في الوجوب، فانه قد قلنا هناك ان هذا الظهور انما هو بحكم العقل، لا أن الصيغة موضوعة ومستعملة في مفهوم الوجوب. وكذلك صيغة لا تفعل، فانها أكثر ماتدل على النسبة الزجرية بين الناهي والمنهي عنه والمنهى.

فاذا صدرت ممن تجب طاعته ونهيها؟؟ الانزجار بزجره والانتهاه عما نهى عنه، ولم ينصب قرينة على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلا - قضاء لحق العبودية والمولوية - عدم جواز ترك الفعل الذي نهى عنه الا مع الترخيص من قبله.

فيكون - على هذا - نفس صدور النهي من المولى بطبعه مصداقا لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، فيكون النهي مصداقا للتحريم حسب ظهوره الاطلاقي، لا أن التحريم - الذي هو مفهوم اسمي - وضعت له الصيغة واستعملت فيه. والكلام هنا كالكلام في صيغة افعل بلا فرق من جهة الاقوال والاختلافات.

- ٤ ما المطلوب في النهي كل ماتقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود في صيغة افعل.

وانما اختص النهي في خلاف واحد، وهو ان المطلوب في النهي هل هو مجرد الترك أو كف النفس عن الفعل.

والفرق بينهما: ان المطلوب على القول الاول أمر عديم محض، والمطلوب على القول الثاني أمر وجودي، لان الكف فعل من افعال النفس.

[٩٧]

والحق هو القول الاول.

ومنشأ القول الثاني توهم هذا القائل أن الترك - الذي معناه ابقاء عدم الفعل المنهي عنه على حاله - ليس بمقدور للمكلف، لانه أزلي خارج عن القدرة، فلا يمكن تعلق الطلب به.

والمعقول من النهي ان يتعلق فيه الطلب بردع النفس وكفها عن الفعل، وهو فعل نفساني يقع تحت الاختيار.

والجواب عن هذا التوهم: أن عدم المقدورية في الازل على العدم لا ينافي المقدورية بقاء واستمرارا، اذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود، والا لو كان العدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدورا، فان المختار القادر هو الذي ان شاء الله فعل وان لم يشأ لم يفعل.

والتحقيق ان هذا البحث ساقط من أصله، فانه - كما اشرنا اليه فيما سبق - ليس معنى النهي هو الطلب، حتي يقال ان المطلوب هو الترك أو الكف، وانما طلب الترك من لوازم النهي، ومعنى النهي المطابقي هو الزجر والردع.

نعم الردع عن الفعل يلزمه عقلا طلب الترك، كما ان البعث نحو الفعل في الامر يلزمه عقلا الردع عن الترك.

فالامر والنهي كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأسا، فلا موقع للحيرة والشك في ان الطلب في النهي يتعلق بالترك أو الكف.

- ٥ دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار اختلفوا في دلالة (صيغة النهي) على التكرار أو المرة كالاختلاف في صيغة افعل.

والحق هنا ماقلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة (لا تفعل) لا بهيئتها ولا بمادتها على الدوام والتكرار ولا على المرة، وانما المنهي عنه صرف الطبيعة، كما ان المبعوث نحوه في صيغة افعل صرف الطبيعة.

غير أن بينهما فرقا من ناحية عقلية في مقام الامتثال، فإن امتثال النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة، ولا يكون ذلك الا بترك جميع أفرادها فانه لو فعلها مرة واحدة ماكان ممتثلا. وأما امتثال الامر فيتحقق بإيجاد أول وجود من

أفراد الطبيعة، ولاتتوقف طبيعة الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة.

وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين ودلالاتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهي والامر عقلا.

(تنبيه) لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثي اجتماع الامر والنهي، ودلالة النهي على الفساد، لانهما داخلان في (المباحث العقلية)، كما سيأتي، وليس هما من مباحث الالفاظ. وكذلك بحث مقدمة الواجب ومسألة الضد ومسألة الاجزاء ليست من مباحث الالفاظ أيضا.

وسنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقلية) ان شاء الله تعالى.

الباب الرابع المفاهيم

تمهيد: في معنى كلمة (المفهوم)، وفي النزاع في حجيته، وفي أقسامه.

فهذه ثلاثة مباحث:

١ - معنى كلمة المفهوم تطلق كلمة المفهوم على ثلاثة معان:

١ - المعنى المدلول للفظ الذي يفهم منه، فيساوي كلمة المدلول، سواء كان مدلولاً لمفرد أو جملة، وسواء كان مدلولاً حقيقياً أو مجازياً.

٢ - ما يقابل المصدق، فيراد منه كل معنى يفهم وان لم يكن مدلولاً للفظ، فيعم المعنى الاول وغيره.

٣ - ما يقابل المنطوق، وهو أخص من الاولين: وهذا هو المقصود بالبحث هنا.

وهو اصطلاح أصولي يختص بالمدلولات الالتزامية للجمال التركيبية سواء كانت انشائية أو اخبارية، فلا يقال لمدلول المفرد مفهوم وان كان من المدلولات الالتزامية.

اما المنطوق فمقصودهم منه ما يدل عليه اللفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملاً لذلك المعنى وقالبا له، فيسمى المعنى (منطوقاً) تسمية للمدلول باسم الدال.

ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابقي فقط، وان كان المعنى مجازاً قد استعمل فيه اللفظ بقرينة.

وعليه، فالمفهوم الذي يقابله مالم يكن اللفظ حاملاً له دالا عليه بالمطابقة

ولكن يدل عليه باعتباره لازماً لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الاخص (١) ولاجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامي. مثاله: قولهم (اذا بلغ الماء كرا لا ينجسه شيء).

فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة وهو عدم تنجس الماء البالغ كرا بشئ من النجاسات.

والمفهوم - على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم - انه اذا لم يبلغ كرا يتنجس.

وعلى هذا يمكن تعريفهما بمايلي: المنطوق: (هو حكم دل عليه اللفظ في محل النطق).

والمفهوم: (هو حكم دل عليه اللفظ لا في محل النطق).

والمراد من الحكم: الحكم بالمعنى الاعم، لا خصوص أحد الاحكام الخمسة.

وعرفوهما ايضا بانهما حكم مذكور وحكم غير مذكور، وانهما حكم لمذكور وحكم لغير مذكور، وكلها لاتخلو عن مناقشات طويلة الذيل.

والذي يهون الخطب انها تعريفات لفظية لا يقصد منها الدقة في التعريف، والمقصود منها واضح كما شرحناه.

٢ - النزاع في حجبية المفهوم لاشك أن الكلام اذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجة من المتكلم على السامع، ومن السامع على المتكلم، كسائر الظواهر الاخرى.

إن، مامعنى النزاع في حجبية المفهوم حينما يقولون مثلا: هل مفهوم الشرط حجة أولا؟ وعلى تقديره، فلا يدخل هذا النزاع في مباحث الالفاظ التي كان الغرض

---

(١) راجع كتاب المنطق للمؤلف، الجزء الاول ص ٧٩ عن معنى البين وأقسامه.

[١٠٣]

منها تشخيص الظهور في الكلام وتنقيح صغريات حجبية الظهور، بل ينبغي ان يدخل في مباحث الحجة كالبحت عن حجبية الظهور وحجبية الكتاب ونحو ذلك.

والجواب: ان النزاع هنا في الحقيقة انما هو في وجود الدلالة على المفهوم، أي في أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها. وبعبارة أوضح، النزاع هنا في حصول المفهوم للجملة لا في حجبيته بعد فرض حصوله.

فمعنى النزاع في مفهوم الشرط - مثلا - ان الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ وهل هي ظاهرة في ذلك؟ لا انه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يتنازع في حجبيته، فان هذا لا معنى له، وان أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلا: مفهوم الشرط حجة أم لا. ولكن غرضهم ماذكرنا.

كما انه لا نزاع في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها اذا كانت لها قرينة خاصة على ذلك المفهوم، فان هذا ليس موضع كلامهم.

بل موضوع الكلام ومحل النزاع في دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطية على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصة.

٣ - اقسام المفهوم ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة:

(١ - مفهوم الموافقة): ما كان الحكم في المفهوم موافقا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فان كان الحكم في المنطوق الوجوب - مثلا - كان في المفهوم الوجوب أيضا، وهكذا.

كدلالة الاولوية في مثل قوله تعالى: (ولا تقل لهما اف) على النهي عن الضرب والشتم للابوين ونحو ذلك مما هو أشد اهانة وإيلا من التأفيف المحرم بحكم الآية.

[١٠٤]

وقد يسمى هذا المفهوم (فحوى الخطاب).

ولا نزاع في حجية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الاولوية على تعدي الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم وله تفصيل كلام يأتي في موضعه.

( - ٢ مفهوم المخالفة): ما كان الحكم فيه مخالفا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، وله موارد كثيرة وقع الكلام فيها نذكرها بالتفصيل، وهي ستة:

- ١ مفهوم الشرط.

- ٢ مفهوم الوصف.

- ٣ مفهوم الغاية.

- ٤ مفهوم الحصر.

- ٥ مفهوم العدد.

- ٦ مفهوم اللقب.

الاول - مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع: لاشك في أن الجملة الشرطية يدل منطوقها - بالوضع - على تعليق التالي فيها على المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير.

وهي على نحوين:

- ١ أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، أي أن المقدم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم في التالي منوطا بالشرط في المقدم على وجه لا يعقل فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: (ان رزقت ولدا فاخنته)، فانه في المثال لا يعقل فرض ختان الولد الا بعد فرض وجوده.

ومنه قوله تعالى: (ولا تكرر هوا فتياتكم على البغاء أن أردن تحصنا) فانه لا يعقل فرض الاكراه

[١٠٥]

على البغاء الا بعد فرض إرادة التحصن من قبل الفتيات.

وقد اتفق الاصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية، لان انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع.

ولا حكم حينئذ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم.

فلا مفهوم للشرطية في المثاليين، فلا يقال: (إن لم ترزق ولدا فلا تختته)، ولا يقال: (ان لم يردن تحصنا فأكرهوهن على البغاء).

- ٢ ألا تكون مسوقة لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم في التالي منوطا بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: (ان أحسن صديقك فأحسن اليه)، فان فرض الاحسان إلى الصديق لا يتوقف عقلا على فرض صدور الاحسان منه، فانه يمكن الاحسان اليه أحسن أو لم يحسن.

وهذا النحو الثاني من الشرطية هو محل النزاع في مسألتنا، ومرجعه إلى النزاع في دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق - كالوجوب مثلا - على تقدير انتفاء الشرط.

وانما قلنا (نوع الحكم)، لأن شخص كل حكم في القضية الشرطية أو غيرها ينتفي بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضية مفهوم أو لم يكن.

وفي مفهوم الشرطية قولان أقواهما أنها تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

المناط في مفهوم الشرط: ان دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على دلالتها - بالوضع أو بالاطلاق - على أمور ثلاثة مترتبة:

- ١ دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدم والتالي.

- ٢ دلالتها - زيادة على الارتباط والملازمة - على أن التالي معلق على المقدم

[١٠٦]

ومترتب عليه وتابع له، فيكون المقدم سببا للتالي.

والمقصود من السبب هنا هو كل ما يترتب عليه الشيء وإن كان شرطا ونحوه، فيكون أعم من السبب المصطلح في فن المعقول.

- ٣ دلالتها - زيادة على ماتقدم - على انحصار السببية في المقدم، بمعنى أنه لا سبب بديل له يترتب عليه التالي.

وتوقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الامور الثلاثة واضح، لانه لو كانت الجملة اتفاقية، أو كان التالي غير مترتب على المقدم، أو كان مترتبا ولكن لا على نحو الانحصار فيه - فانه في جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي. وإنما الذي ينبغي إثباته هنا، هو أن الجملة ظاهرة في هذه الامور الثلاثة وضعا أو اطلاقا لتكون حجة في المفهوم.

والحق ظهور الجملة الشرطية في هذه الامور وضعا في بعضها واطلاقا في البعض الآخر.

- ١ أما دلالتها على الارتباط ووجود العلة اللزومية بين الطرفين، فالظاهر أنه بالوضع بحكم التبادر.

ولكن لا بوضع خصوص ادوات الشرط حتى ينكر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها.

وعليه فاستعمالها في الاتفاقية يكون بالعناية وادعاء التلازم والارتباط بين المقدم والتالي اذا اتفقت لهما المقارنة في الوجود.

- ٢ وأما دلالتها على أن التالي مترتب على المقدم بأي نحو من أنحاء الترتب فهو بالوضع أيضا، ولكن لا بمعنى أنها موضوعة بوضعين: وضع للتلازم ووضع آخر للترتب، بل بمعنى أنها موضوعة بوضع واحد للارتباط الخاص وهو ترتب التالي على المقدم.

والدليل على ذلك هو تبادر ترتب التالي على المقدم عنها، فانها تدل على أن المقدم وضع فيها موضع الفرض والتقدير، وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصل عنده تبعا أي يتلوه في الحصول. أو فقل أن المتبادر منها لابدية الجزاء

[١٠٧]

عند فرض حصول الشرط.

وهذا لا يمكن أن ينكره إلا مكابر أو غافل فإن هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لامفاد لها غيره. ومن هنا سموا الجزء الأول منها شرطا ومقدما، وسموا الجزء الثاني جزءا وتاليا.

فإذا كانت جملة انشائية أي أن التالي متضمن لانشاء حكم تكليفي أو وضعي، فإنها تدل على تعليق الحكم على الشرط، فتدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم.

وإذا كانت جملة خبرية أي أن التالي متضمن لحكاية خبر، فإنها تدل على تعليق حكايته على المقدم، سواء كان المحكي عنه خارجا وفي الواقع مترتبا على المقدم فتتطابق الحكاية مع المحكي عنه كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو مترتب عليه بأن كان العكس كقولنا: إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة، أو كان لا ترتب بينهما كالمتضاعفين في مثل قولنا: إن كان خالد ابنا لزيد فزيد أبوه.

٣ - وأما دلالتها على أن الشرط منحصر، فبالإطلاق، لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزء بديل لذلك الشرط، وكذا لو كان معه شيء آخر يكونان معا شرطا للحكم - لاحتاج ذلك إلى بيان زائد أما بالعطف بأو في الصورة الأولى، أو العطف بالواو في الصورة الثانية، لأن الترتب على الشرط ظاهر في أنه بعنوانه الخاص مستقلا هو الشرط المعلق عليه الجزاء فإذا أطلق تعليق الجزاء على الشرط فإنه يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه وأنه منحصر لا بديل ولا عدل له، والالوجب على الحكيم بيانه وهو - حسب الفرض - في مقام البيان.

وهذا نظير ظهور صيغة أفعل باطلاقها في الوجوب التعيني والتعيني.

\* \* \*

والى هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب اليه من ظهور الجملة الشرطية في الامور التي بها تكون ظاهرة في المفهوم.

[١٠٨]

وعلى كل حال، ان ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مما لا ينبغي أن يتطرق اليه الشك الا مع قرينة صارفة أو تكون واردة لبيان الموضوع.

ويشهد لذلك استدلال امامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية أبي بصير قال: (سألت أبا عبد الله عن الشاة تذبح فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط، فقال: لا تأكل! إن عليا كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل)، فان استدلال الامام بقول علي عليه السلام لا يكون إلا إذا كان له مفهوم، وهو: إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء: ومن لواحق مبحث (مفهوم الشرط) مسألة ما اذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، وقد تعدد الشرط فيهما وكان الجزاء واحدا.

وهذا يقع على نحوين:

١ - أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: (إذا خفي الاذان فقصر. وإذا خفيت الجدران فقصر).

٢ - أن يكون الجزاء قابلا للتكرار كما في نحو (إذا أجنبت فاغتسل. إذا مسست ميتا فاغتسل).

أما (النحو الاول)، فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط، ولكن التعارض انما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح.

فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجهين:

(الوجه الاول) - أن نقيده كلا من الشرطين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسببية، ذلك الظهور الناشئ من الاطلاق - كما سبق - الذي يقابله التقييد بالعطف بالواو، فيكون الشرط في الحقيقة هو المركب من الشرطين وكل منهما يكون جزء السبب، والجملتان تكونان حينئذ كجملة واحدة مقدمها المركب من الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا: (إذا خفي الاذان والجدران معا فقصر).

وربما يكون لهاتين الجملتين معا حينئذ مفهوم واحد، وهو انتفاء الجزاء

[١٠٩]

عند انتفاء الشرطين معا أو أحدهما، كما لو كانا جملة واحدة.

(الوجه الثاني) - أن نقيدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار، ذلك الظهور الناشئ من الاطلاق المقابل للتقييد بأو.

وحينئذ يكون الشرط أحدهما على البديلية، أو الجامع بينهما على أن يكون منهما مصداقا له، وذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرفيا.

وإذ يدور الامر بين الوجهين في التصرف، فأيهما أولى؟ هل الاولى تقييد ظهور الشرطيتين في الاستقلال أو تقييد ظهورهما في الانحصار؟ قولان في المسألة.

والوجه - على الظاهر - هو التصرف الثاني، لان منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في المفهوم، فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر كما تقدم، فلا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما في الانحصار بالاضافة إلى المقدار الذي دل عليه منطوق الشرطية الاخرى، لان ظهور المنطوق أقوى، أما ظهور كل من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه.

وإذا ترجح القول الثاني وهو التصرف في ظهور الشرطين في الانحصار. يكون كل من الشرطين مستقلا في التأثير، فاذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم. وإن حصل معا، فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق. وإن تقارنا كان الاثر لهما معا ويكونان كالسبب الواحد، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض.

\*\*\*

واما (النحو الثاني) - وهو ما إذا كان الجزاء قابلا للتكرار - فهو على صورتين: ١ - أن يثبت بالدليل أن كلا من الشرطين جزء السبب. ولا كلام حينئذ في أن الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معا.

٢ - أن يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط أن كلا من

[١١٠]

الشرطين سبب مستقل، سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم يكن - فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معا في وقت واحد أو متعاقبين: أن القاعدة أي شئ تقتضي؟ هل تقتضي تداخل الاسباب فيكون لها جزء واحد كما في مثال تداخل موجبات الضوء من خروج البول أو الغائط والنوم ونحوهما، أم تقتضي عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرار الشروط، كما في مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد أسبابه من دخول وقت اليومية وحصول الأيات؟ أقول: لا شبهة في أنه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الاخذ بذلك الدليل.

وأما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف. والحق أن القاعدة فيه عدم التداخل.

بيان ذلك: أن لكل شرطية ظهورين:

- ١ ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببية.

وهذا الظهور يقتضي أن يتعدد الجزأ في الشرطيتين موضوعتي البحث، فلا تتداخل الاسباب.

- ٢ ظهور الجزاء فيها في أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود.

ولما كان صرف الشيء لا يمكن ان يكون محكوما بحكمين، فيقتضي ذلك أن يكون لجميع الاسباب جزاء واحد وحكم واحد عند فرض اجتماعها. فتتداخل الاسباب.

وعلى هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين، فاذا قدمنا الظهور الاول لا بد أن نقول بعدم التداخل.

وإذا قدمنا الظهور الثاني لا بد أن نقول بالتداخل، فأيهما أولى بالتقديم؟ والارجح ان الاولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء، لان الجزاء لما كان معلقا على الشرط فهو تابع له ثبوتا وإثباتا، فان كان واحدا كان الجزاء واحدا وإن كان متعددا كان المقدم متعددا. وإذا كان المقدم متعددا - حسب فرض ظهور الشرطيتين - كان الجزاء تبعا له. وعليه لا

[١١١]

يستقيم للجزاء ظهور في وحدة المطلوب.

فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعداد رافعا للظهور في الوحدة، لان الظهور في الوحدة لا يكون الا بعد فرض سقوط الظهور في التعداد أو بعد فرض عدمه، أما مع وجوده فلا يتعقد الظهور في الوحدة. فالقاعدة في المقام - إذن - (عدم التداخل).

وهو مذهب أساطين العلماء الاعلام قدس الله أسرارهم.

تنبيهان

- ١ تداخل المسببات: إن البحث في المسألة السابقة انما هو عما إذا تعددت الاسباب، فيتسأل فيها عما إذا كان تعددها يقتضي المغايرة في الجزاء وتعدد المسببات - بالفتح - أو لا يقتضي فتتداخل الاسباب، وينبغي أن تسمى (بمسألة تداخل الاسباب).

وبعد الفراغ عن عدم تداخل الاسباب هناك، ينبغي أن يبحث أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك في الاسم والحقيقة كالاغسال هل يصح أن يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى؟ وهذه مسألة أخرى غير ما تقدم تسمى (بمسألة تداخل المسببات)، وهي من ملحقات الاولى. والقاعدة فيها أيضا: عدم التداخل.

والسر في ذلك: أن سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد وان أتى به بنية امثال الجميع يحتاج إلى دليل خاص، كما ورد في الاغسال بالاكفاء بغسل الجنابة عن باقي الاغسال وورد أيضا جواز الاكفاء بغسل واحد عن اغسال متعددة.

ومع عدم ورود الدليل الخاص فان كل وجوب يقتضي امثالا خاصا به لا يغني عنه امثال الآخر وإن اشتركت الواجبات في الاسم والحقيقة. نعم قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبة العموم والخصوص

[١١٢]

من وجهه، وكان دليل كل منهما مطلقا بالاضافة إلى مورد الاجتماع، كما اذا قال - مثلا - تصدق على مسكين، وقال - ثانيا - تصدق على ابن سبيل، فجمع العنوانين شخص واحد بأن كان فقيرا وابن سبيل فان التصدق عليه يكون مسقطا للتكليفين.

- ٢ الاصل العملي في المسألتين: إن مقتضى الاصل العملي عند الشك في تداخل الاسباب هو التداخل، لان تأثير السببين في تكليف واحد متيقن، وإنما الشك في تكليف ثان زائد. والاصل في مثله البراءة.

وبعكسه في مسألة تداخل المسببات، فان الاصل يقتضي فيه عدم التداخل كما مرت الاشارة اليه، لانه بعد ثبوت التكاليف المتعددة بتعدد الاسباب يشك في سقوط التكاليف الثابتة لو فعل فعلا واحدا.

ومقتضى القاعدة - في مثله - الاشتغال، بمعنى أن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا يكتفى بفعل واحد في مقام الامتثال.

الثاني - مفهوم الوصف

موضوع البحث: المقصود بالوصف هنا: ما يعم النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما مما يصلح أن يكون قيذا لموضوع التكليف.

كما أنه يختص بما اذا كان معتمدا على موصوف، فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعا للحكم نحو (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) فان مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب.

والسر في ذلك أن الدلالة على انتفاء الوصف لا بد فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيد بالوصف مرة ويتجرد عنه أخرى، حتى يمكن فرض نفي الحكم عنه.

ويعتبر - أيضا - في المبحوث عنه هنا أن يكون أخص من الموصوف مطلقا

[١١٣]

أو من وجهه، لانه لو كان مساويا أو أعم مطلقا لا يوجب تضيقا وتقييدا في الموصوف، حتى يصح فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف.

وأما دخول الاخص من وجهه في محل البحث فانما هو بالقياس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال (في الغنم السائمة زكاة) يكون مفهومه - لو كان له مفهوم - عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة وهي المعلوفة.

وأما بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطعا، فلا يدل المثال على عدم الزكاة في غير الغنم السائمة أو غير السائمة كالابل - مثلا - لان الموضوع - وهو الموصوف الذي هو الغنم في المثال - يجب أن يكون محفوظا في المفهوم، ولا يكون متعرضا لموضوع آخر لا نفيًا ولا إثباتًا.

فما عن بعض الشافعية من القول بدلالة القضية المذكورة على عدم الزكاة في الابل المعلوفة لا وجه له قطعا.

الاقوال في المسألة والحق فيها

لاشك في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة، ولاشك في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم إناطة الحكم به وجودا وعدما، نحو قوله تعالى: (وربائبكم اللاتي في حجوركم) فانه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقا، إذ يفهم منه أن وصف الربائب بأنها في حجوركم لانها غالبا تكون كذلك، والغرض منه الاشعار بعلة الحكم، إذ أن اللاتي تربى في الحجور تكون كالبنات.

وإنما الخلاف عند تجرد القضية عن القرائن الخاصة، فإنهم اختلفوا في أن مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم أي انتفاء حكم الموصوف عند انتفاء الوصف أو لا يدل؟ نظير الاختلاف المتقدم في التقييد بالشرط وفي المسألة قولان، والمشهور القول الثاني وهو عدم المفهوم. والسرف في الخلاف يرجع إلى أن التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد

[ ١١٤ ]

لنفس الحكم أي أن الحكم منوط به، أو أنه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف والوصف؟.

فإن كان الأول فإن التقييد بالوصف يكون ظاهرا في انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الاطلاق، لان الاطلاق يقتضي - بعد فرض اناطة الحكم بالوصف - انحصاره فيه كما قلنا في التقييد بالشرط.

وإن كان الثاني، فإن التقييد لا يكون ظاهرا في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لانه حينئذ يكون من قبيل مفهوم اللقب، إذ أنه يكون التعبير بالوصف والموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لا أن الموضوع ذات الموصوف والوصف قيد للحكم عليه، مثلما إذا قال القائل: (اصنع شكلا رباعيا قائم الزوايا متساوي الاضلاع) فإن المفهوم منه ان المطلوب صنعه هو المربع فعبر عنه بهذه القيود الدالة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف والوصف، وهي في المثال (شكل رباعي قائم الزوايا متساوي الاضلاع) وهي بمنزلة كلمة مربع، فكما أن جملة (اصنع مربعا) لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدل عليه، لانه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أن الظاهر في الوصف - لو خلي وطبعه من دون قرينة - أنه من قبيل الثاني أي أنه قيد للموضوع لا للحكم، فيكون الحكم من جهته مطلقا غير مقيد فلا مفهوم للوصف.

ومن هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالدلالة الآتية: ١ - أنه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه.

والجواب: أن الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم. وكفى فائدة فيه تحديد موضوع الحكم وتقييده به.

- ٢ أن الاصل في القيود أن تكون احترازية.

[ ١١٥ ]

والجواب: أن هذا مسلم، ولكن معنى الاحتراز هو تضيق دائرة الموضوع واخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له.

ونحن نقول به وليس هذا من المفهوم في شيء، لان إثبات الحكم لموضوع لا ينفي ثبوت سنخ الحكم لما عداه، كما في مفهوم اللقب. والحاصل أن كون القيد احترازيا لا يلزم ارجاعه قيда للحكم.

- ٣ أن الوصف مشعر بالعلية، فيلزم اناطة الحكم به.

والجواب: أن هذا الاشعار وإن كان مسلما، إلا أنه ما لم يصل إلى حد الظهور لا ينفع في الدلالة على المفهوم.

- ٤ الاستدلال بالجمال التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله صلى الله عليه وآله: (مطل الغني ظلم).

والجواب: أن ذلك على تقديره لا ينفع، لانا لا نمنع، من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم أحيانا لوجود قرينة، وإنما موضوع البحث في اقتضاء طبع الوصف لو خلي ونفسه للمفهوم.

وخصوص المثال نجد القرينة على إناطة الحكم بالغني موجودة من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فيفهم أن السبب في الحكم كون المدين غنيا، فيكون مطلقه ظلما، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مطلقه ظلما.

\* \* \*

الثالث - مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية نحو (وأتموا الصيام إلى الليل)، ونحو (كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه) - فقد وقع خلاف الأصوليين فيه من جهتين: (الجهة الأولى) - في دخول الغاية في المنطوق أي في حكم المغيبي، فقد اختلفوا في أن الغاية وهي الواقعة بعد أداة الغاية نحو (إلى) و (حتى) هل هي

[ ١١٦ ]

داخلة في المغيبي حكما، أو خارجة عنه، وإنما ينتهي إليها المغيبي موضوعا وحكما؟ على أقوال: (منها) التفصيل بين كونها من جنس المغيبي فتدخل فيه نحو صمت النهار إلى الليل، وبين كونها من غير جنسه فلا تدخل كمثال كل شيء حلال. (ومنهما) التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد (إلى) فلا تدخل فيه.

وبين كونها واقعة بعد (حتى) فتدخل نحو (كل السمكة حتى رأسها).

والظاهر أنه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيبي ولا في عدمه، بل يتبع ذلك الموارد والقرائن الخاصة الحافة بالكلام. نعم، لا ينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية فيما إذا كانت غاية للحكم، كمثال كل شيء حلال، فإنه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال.

ثم أن المقصود من كلمة (حتى) التي يقع الكلام عنها هي (حتى الجارة)، دون العاطفة وإن كانت تدخل على الغاية أيضا، لأن العاطفة يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها لأن هذا هو معنى العطف، فإذا قلت: مات الناس حتى الأنبياء فإن معناه أن الأنبياء ماتوا أيضا.

بل (حتى العاطفة) تفيد أن الغاية هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيبي في القوة أو الضعف، فكيف يتصور المعطوف بها داخلا في الحكم، بل قد يكون هو السابق في الحكم نحو: مات كل أب حتى آدم.

(الجهة الثانية) في مفهوم الغاية.

وهي موضوع البحث هنا فإنه قد اختلفوا في أن التقييد بالغاية - مع قطع النظر عن القرائن الخاصة - هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغاية ومن الغاية نفسها أيضا إذا لم تكن داخلة في المغيبي، أولا؟ فنقول: أن المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرک في الشرط والوصف، فإذا كانت قييدا للحكم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها، وأما إذا كانت قييدا للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على الفهوم.

وعليه فما علم في التقييد بالغاية أنه راجع إلى الحكم فلا إشكال في

[ ١١٧ ]

ظهوره في المفهوم مثل قوله (ع) (كل شيء ظاهر حتى تعلم أنه نجس) وكذلك مثال كل شيء حلال.

وإن لم يعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم وأنها غاية للنسبة الواقعة قبلها، وكونها غاية لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذي يحتاج إلى البيان والقرينة.

فالقول بمفهوم الغاية هو المرجح عندنا.

## الرابع - مفهوم الحصر

معنى الحصر: الحصر له معنيان:

١ - القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف، نحو (لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي)، أم من نوع قصر الموصوف على الصفة، نحو (وما محمد إلا رسول، إنما أنت منذر).

٢ - ما يعم القصر والاستثناء الذي لا يسمى قصرا بالاصطلاح نحو (فشربوا الا قليلا).

والمقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني.

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته: أن مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما ستري، فذلك كان علينا أن نبحث عنها واحدة واحدة، فنقول: ١ - (إلا).

وهي تأتي لثلاثة وجوه:

١ - صفة بمعنى غير.

٢ - استثنائية.

٣ - أداة حصر بعد النفي.

[ ١١٨ ]

أما (إلا الوصفية) فهي تقع وصفا لما قبلها كسائر الاوصاف الاخرى.

فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف، فان قلنا هناك أن للوصف مفهومها فهي كذلك، والا فلا.

وقد رجحنا فيما سبق أن الوصف لا مفهوم له، فإذا قال المقر مثلا: (في ذمتي عشرة دراهم الا درهم) بجعل (الا درهم) وصفا، فإنه يثبت في ذمته تمام العشرة الموصوفة بأنها ليست بدرهم. ولا يصح أن تكون استثنائية لعدم نصب درهم. ولا مفهوم لها حينئذ فلا تدل على عدم ثبوت شئ آخر في ذمته لزيد.

وأما (الا الاستثنائية) فلا ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لان (الا) موضوعة للاخراج وهو الاستثناء، ولازم هذا الاخراج باللزوم البين بالمعنى الاخص أن يكون المستثنى محكوما بنقيض حكم المستثنى منه. ولما كان هذا اللزوم بينا ظن بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق.

وأما (أداة الحصر بعد النفي) نحو (لا صلاة إلا بطهور)، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية.

(فرع) - لو شكنا في مورد أن كلمة (إلا) (للاستثناء) أو وصفية، مثل ما لو قال المقر: (ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم الا درهم)، إذ يجوز في المثال أن تكون إلا وصفية، ويجوز أن تكون استثنائية - فان الاصل في كلمة (إلا) أن تكون للاستثناء فيثبت في ذمته في المثال درهم واحد.

أما لو كانت وصفية فانه لا يثبت في ذمته شئ، لانه يكون قد نفي العشرة الدراهم كلها الموصوفة تلك الدراهم بأنها ليست بدرهم.

( - ٢ انما).

وهي اداة حصر مثل كلمة (إلا)، فإذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معين دللت بالملازمة البيينة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع وهذا واضح.

( - ٣ بل).

وهي للاضراب، وتستعمل في وجوه ثلاثة: (الاول) - للدلالة على أن المضروب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط.

ولا دلالة لها حينئذ على الحصر.

وهو واضح.

[١١٩]

(الثاني) - للدلالة على تأكيد المضروب عنه وتقريره، نحو: زيد عالم بل شاعر.

ولا دلالة لها أيضا حينئذ على الحصر.

(الثالث) - للدلالة على الردع وإيصال ما ثبت أولا، نحو (أم يقولون به جنة، بل جاءهم بالحق).

فتدل على الحصر، فيكون لها مفهوم، وهذه الآية الكريمة تدل على انتفاء مجيئه بغير الحق.

- وهناك هيئات غير الادوات تدل على الحصر، مثل تقدم المفعول نحو (اياك نعيد).

واياك نستعين)، ومثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه نحو (العالم محمد)، و (أن القول ما قالت حذام). ونحو ذلك مما هو مفصل في علم البلاغة.

فان هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فاذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي الشك في ظهورها في المفهوم، لانه لازم للحصر لزوما بيينا.

وتفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر.

وعلى كل حال، فان كل ما يدل على الحصر فهو دال على المفهوم بالملازمة البيينة.

الخامس - مفهوم العدد

لا شك في أن تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على انتفاء الحكم فيما عداه، فاذا قيل: (صم ثلاثة أيام من كل شهر) فإنه لا يدل على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيام. فلا يعارض الدليل على استحباب صوم أيام آخر.

نعم لو كان الحكم للوجوب - مثلا - وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الاعلى - فلا شبهة في دلالاته على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوما من شهر رمضان.

ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد لا من جهة أصل التحديد بالعدد، حتى يكون لنفس العدد مفهوم.

فالحق أن التحديد بالعدد لا مفهوم له.

السادس - مفهوم اللقب

المقصود باللقب: كل اسم - سواء كان مشتقا أم جامدا - وقع موضوعا للحكم كالفقير في قولهم: أطعم الفقير، وكالسارق والسارقة في قوله تعالى: (السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما). ومعنى مفهوم اللقب نفي الحكم عما لا يتناولها عموم الاسم.

ويعد أن استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى، فإن نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه فضلا عن أن يكون له ظهور في الانحصار.

نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، وهذا لا كلام فيه، أما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه أصلا.

وقد قيل: أن مفهوم اللقب أضعف المفهومات.

خاتمة في دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة

تمهيد: يجري كثيرا على لسان الفقهاء والاصوليين ذكر دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة، ولم تشرح هذه الدلالات في أكثر الكتب الاصولية المتعارفة. ولذلك رأينا أن نبحث عنها بشئ من التفصيل لفائدة المبتدئين.

والبحث عنها يقع من جهتين: الأولى في مواقع هذه الدلالات الثلاث وأنها من أي أقسام الدلالات، والثانية في حجيتها.

الجهة الأولى - مواقع الدلالات الثلاث قد تقدم أن (المفهوم) هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوما

[١٢١]

ببنا بالمعنى الاخص. ويقابله (المنطوق) الذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقة.

ولكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل في المفهوم ولا في المنطوق اصطلاحا، كما إذا دل الكلام بالدلالة الالتزامية (١) على لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس مذكورا في المنطوق صريحا، أو إذا دل الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق إلا أن اللزوم ليس على نحو اللزوم البين بالمعنى الاخص.

فإن هذه كلها لا تسمى مفهوما ولا منطوقا، إذن ماذا تسمى هذه الدلالة في هذه المقامات؟ نقول: الانسب أن نسمي مثل هذه الدلالة - على وجه العموم - (الدلالة السياقية)، كما ربما يجري هذا التعبير في لسان جملة من الاساطين لتكون في مقابل الدلالة المفهومية والمنطوقية.

والمقصود بها - على هذا - أن سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدر.

وقسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء والتنبيه والإشارة.

فلنبحث عنها واحدة واحدة:

١ - دلالة الاقتضاء وهي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة أو عادة عليها.

مثالها قوله صلى الله عليه وآله: (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام)، فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير الاحكام والآثار الشرعية لتكون هي المنفية حقيقة، لوجود الضرر والضرار قطعاً عند المسلمين.

فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعية وأحكامه. ومثله (رفع عن أمي ما لا يعلمون وما

(١) المقصود من الدلالة الالتزامية ما يعم الدلالة التضمنية باصطلاح المناطقة باعتبار رجوع الدلالة التضمنية إلى الالتزامية لأنها لا تتم الا حيث يكون معنى الجزء لازما للكل فتكون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما.

[١٢٢]

اضطروا إليه.).

مثال آخر، قوله عليه السلام: (لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد) فإن صدق الكلام وصحته تتوقف على تقدير كلمة (كاملة) محذوفة ليكون النفي كمال الصلاة، لا أصل الصلاة.

مثال ثالث، قوله تعالى: (وأسأل القرية)، فإن صحته عقلا تتوقف على تقدير لفظ (أهل)، فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى أهل، فيكون من باب المجاز في الاسناد.

مثال رابع، قولهم: (أعتق عبدك عني على ألف) فإن صحة هذا الكلام شرعا تتوقف على طلب تملكه أولا له بألف لأنه لا عتق إلا في ملك فيكون التقدير ملكني العبد بألف ثم أعتقه عني.

مثال خامس، قول الشاعر: نحن بما عندنا وأنت بما \* عندك راض والرأي مختلف فإن صحته لغة تتوقف على تقدير (رضوان) خبرا للمبتدأ (نحن)، لان راض مفرد لا يصح أن يكون خبرا لنحن.

وجميع الدلالات الالتزامية على المعاني المفردة، وجميع المجازات في الكلمة أو في الاسناد ترجع إلى (دلالة الاقتضاء).

فإن قال قائل: إن دلالة اللفظ على معناه المجازي من الدلالة المطابقية فكيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء - نقول له: هذا صحيح، ومقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازي من نوع دلالة الاقتضاء، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام على إرادة المعنى المجازي من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينة.

(والخلاصة): أن المناط في دلالة الاقتضاء شيئان: الأول أن تكون الدلالة مقصودة، والثاني أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها. ولا يفرق فيها بين أن يكون لفظا مضمرا، أو معنى مرادا: حقيقيا أو مجازيا.

[١٢٣]

٢ - دلالة التنبيه وتسمى (دلالة الأيحاء) أيضا، وهي كالاولى في اشتراط القصد عرفا ولكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، وإنما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم إرادته.

وبهذا تفرق عن دلالة الاقتضاء لأنها كما تقدم يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها.

ولدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها:

١ - ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فنيه عليه بذكر ما يلزمه عقلا أو عرفا، كما إذا قال القائل: (دقت الساعة العاشرة) مثلا، حيث تكون الساعة العاشرة موعدا له مع المخاطب لينبهه على حلول الموعد المتفق عليه.

أو قال: (طلعت الشمس) مخاطبا من قد استيقظ من نومه حينئذ، لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة.

أو قال: (إني عطشان) للدلالة على طلب الماء.

ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل ما لو أخبر المخاطب.

بقوله: (إنك صائم) لبيان أنه عالم بصومه.

ومن هذا الباب أيضا الكنايات إذا كان المراد الحقيقي مقصودا بالافادة من اللفظ، ثم كنى به عن شئ آخر.

- ٢ ما إذا إقترن الكلام بشئ يفيد كونه علة للحكم أو شرطا أو مانعا أو جزءا، أو عدم هذه الامور.

فيكون ذكر الحكم تنبيها على كون ذلك الشئ علة أو شرطا أو مانعا أو جزءا أو عدم كونه كذلك.

مثاله قول المفتي: (أعد الصلاة) لمن سأله عن الشك في أعداد الثنائية فإنه يستفاد منه أن الشك المذكور علة لبطلان الصلاة وللحكم بوجوب الاعادة.

مثال آخر قوله عليه السلام: (كفر) لمن قال له: واقعت أهلي في نهار شهر رمضان، فإنه يفيد أن الوقاع في الصوم الواجب موجب للكفارة.

ومثال ثالث، قوله: (بطل البيع) لمن قال له: (بعث السمك في النهر) فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع.

[١٢٤]

ومثال رابع قوله: (لا تعيد) لمن سأل عن الصلاة في الحمام، فيفهم منه عدم مانعية الكون في الحمام للصلاة وهكذا.

- ٣ ما إذا اقترن الكلام بشئ يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: (وصلت إلى النهر وشربت)، فيفهم من هذه المقارنة أن المشروب هو الماء وأنه من النهر. ومثل ما إذا قال: (قمت وخطبت) أي وخطبت قائما وهكذا.

- ٣ دلالة الاشارة ويشترط فيها - على عكس الدالتين السابقتين ألا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، لكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوما غير بين أو لزوما بينا بالمعنى الاعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

مثال ذلك دلالة الآيتين على أقل الحمل، وهما آية (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وآية (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين)، فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهرا يكون الباقي ستة أشهر فيعرف أنه أقل الحمل.

ومن هذا الباب دلالة وجوب الشئ على وجوب مقدمته، لأنه لازم لوجوب ذي المقدمة باللزوم البين بالمعنى الاعم. ولذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوبا تبعا لا أصليا، لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنما يفهم بالتبع، أي بدلالة الاشارة.

الجهة الثانية - حجية هذه الدلالات أما دلالة (الاقتضاء والتنبيه)، فلا شك في حجيتها إذا كانت هناك دلالة وظهور، لأنه من باب حجية الظواهر ولا كلام في ذلك.

وأما دلالة (الاشارة) فحجيتها من باب حجية الظواهر محل نظر وشك،

[١٢٥]

لان تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، إذ المفروض أنها غير مقصودة والدلالة تابعة للارادة، وحقها أن تسمى اشارة وإشعارا فقط بغير لفظ الدلالة فليست هي من الظواهر في شئ حتى تكون حجة من هذه الجهة.

نعم هي حجة من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة، فيستكشف منها لازمها سواء كان حكما أم غير حكم، كالاخذ بلوازم اقرار المقر وإن لم يكن قاصدا لها أو كان منكرا للملازمة.

وسياتي في محله في باب الملازمات العقلية إن شاء الله تعالى.

## الباب الخامس العام والخاص

تمهيد: (العام والخاص): هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج إلى التعريف الا لشرح اللفظ وترقيب المعنى إلى الذهن، فذلك لا محل لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية.

والقصد من (العام): اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له.

وقد يقال للحكم أنه عام أيضا باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف.

والقصد من (الخاص): الحكم الذي لا يشمل الا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف، أو أنه اللفظ الدال على ذلك.

(والتخصيص): هو إخراج بعض الافراد عن شمول الحكم العام، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملا له لولا التخصيص.

(والتخصيص): هو أن يكون اللفظ من أول الامر - بلا تخصيص - غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

أقسام العام: ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به:

( ١ - العموم الاستغراقي)، وهو أن يكون الحكم شاملا لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعا للحكم، ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص نحو (أكرم كل عالم).

( ٢ - العموم المجموعي)، وهو أن يكون الحكم ثابتا للمجموع بما هو

[١٣٠]

مجموع فيكون المجموع موضوعا واحدا، كوجوب الايمان بالائمة، فلا يتحقق الامتثال الا بالايمان بالجميع.

( ٣ - العموم البديلي)، وهو أن يكون الحكم لواحد من الافراد على البديل، فيكون فرد واحد فقط - على البديل - موضوعا للحكم، فإذا امتثل في واحد سقط التكليف، نحو أعتق أية رقبة شئت.

فإن قال قائل: إن عد هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة لان البدلية تنافي العموم، إذ المفروض أن متعلق الحكم أو موضوعه ليس إلا فردا واحدا فقط.

نقول في جوابه: العموم في هذا القسم معناه عموم البدلية، أي صلاح كل فرد لان يكون متعلقا أو موضوعا للحكم.

نعم إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الاطلاق، فهو يدخل في المطلق لا في العام.

وعلى كل حال، أن عموم متعلق الحكم لاحواله وأفراده إذا كان متعلقا للامر الوجوبي أو الاستحبابي، فهو على الأكثر من نوع العموم البديلي. إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغي أن نشرح في تفصيل مباحث العام والخاص في فصول:

( ١ - ألفاظ العموم) لا شك أن للعموم ألفاظا تخصه دالة عليه أما بالوضع أو بالاطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة. وهي إما أن تكون ألفاظا مفردة مثل (كل) وما في معناها مثل (جميع)، و (تمام) و (أي) و (دائما)، وأما أن تكون هيئات لفظية كوقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، وكون اللفظ جنسا محلي باللام جمعا كان أو مفردا. فلنتكلم عنها بالتفصيل:

١ - اللفظة (كل) وما في معناها، فإنه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموماً استغراقياً أو مجموعياً، وإن العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها.

[١٣١]

( - ٢ وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي) فإنه لا شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً، لا وضعا، لأن عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع أفرادها. وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

( - ٣ الجمع المحلى باللام والمفرد المحلى بها) لا شك في استفادة العموم منهما عند عدم العهد، ولكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلى باللام وإنما يستفاد بالاطلاق بمقتضى الحكمة، ولا فرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الأفراد فرداً فرداً.

وقد توهم بعضهم: أن معنى استغراق الجمع المحلى وكل جمع مثل أكرم جميع العلماء هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الأفراد فرداً فرداً، فيشمل كل جماعة جماعة، ويكون بمنزلة قول القائل: (أكرم جماعة جماعة)، فيكون موضوع الحكم كل جماعة على حدة لا كل مفرد، فأكرام شخص واحد لا يكون امتثالاً للامر.

وذلك نظير عموم التنئية، فإن الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التنئية، فيشمل كل اثنين اثنين، فإذا قال: (أكرم كل عالمين) فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء لا كل فرد.

ومنشأ هذا التوهم أن معنى الجمع الجماعة، كما أن معنى التنئية الاثنين فإذا دخلت أداة العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعة جماعة، كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد، وعلى التنئية دلت عليه لحاظ كل اثنين اثنين، لأن أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

ولكن هذا توهم فاسد للفرق بين التنئية والجمع، لأن التنئية تدل على الاثنين المحدودة من جانب القلة والكثرة.

بخلاف الجمع، فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القلة فقط، لأن أقل الجمع ثلاثة، وأما من جانب الكثرة فغير محدود أبداً.

فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت فهي مرتبة من الجمع واحدة وجماعة واحدة، حتى لو أريد جميع الأفراد بأسرها، فإنها كلها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتب له.

فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود

[١٣٢]

الجمع ومرتبة دائية منه، بل المقصود أعلى مراتبه.

فيذهب استغراقه إلى آخر الأحاد لا إلى آخر المراتب، إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلا مرتبة واحدة لا مراتب متعددة، وليس الا حد واحد هو الحد الأعلى، لا حدود متكررة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف على حد خاص، فيذهب إلى آخر الأحاد.

نعم الفرق بينهما إنما هو في عدم الاستغراق، فإن عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد.

وعدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقل الجمع، وهو ثلاثة.

- ٢ المخصص المتصل والمنفصل إن تخصيص العام على نحوين:

- ١ أن يقتصر به مخصصة في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلم كقولنا: (أشهد أن لا إله إلا الله).

ويسمى المخصص (المتصل). فيكون قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم.

وتلحق به - بل هي منه - القرينة الحالية المكتنف بها الكلام الدالة على إرادة الخصوص، على وجه يصح تعويل المتكلم عليها في بيان مراده.

- ألا يقتدر به مخصصه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقل قبله أو بعده.

ويسمى المخصص (المنفصل)، فيكون أيضا قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم، كالاول.

فإن لا فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلم، وإنما الفرق بينهما من ناحية أخرى، وهي ناحية انعقاد الظهور في العموم: ففي المتصل لا ينعقد للكلام ظهور إلا في الخصوص، وفي المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومه، غير أن الخاص ظهوره أقوى، فيقدم عليه من باب تقديم الاظهر على الظاهر أو النص على الظاهر.

والسر في ذلك: أن الكلام مطلقا - العام وغيره - لا يستقر له الظهور ولا ينعقد الا بعد الانتهاء منه والانتقطاع عرفا، على وجه لا يبقى بحسب

[١٣٣]

العرف مجال لاحاقه بضميمة تصلح لان تكون قرينة تصرفه عن ظهوره الابتدائي الاولي، وإلا فالكلام مادام متصلا عرفا فإن ظهوره مراعى، فإن إنقطع من دون ورود قرينة على خلافه استقر ظهوره الاول، وانعقد الكلام عليه، وإن لحقته القرينة الصارفة تبدل ظهوره الاول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينة، وانعقد حينئذ على الظهور الثاني.

ولذا لو كانت القرينة مجملة أو إن وجد في الكلام ما يحتمل أن يكون قرينة أو يجب ذلك عدم انعقاد الظهور الاول، وإلا ظهور آخر، فيعود الكلام برمته مجملا. هذا من ناحية كلية في كل كلام.

ومقامنا من هذا الباب، لان المخصص - كما قلنا - من قبيل القرينة الصارفة، فالعام له ظهور ابتدائي - أو بدوي - في العموم، فيكون مراعى بانقطاع الكلام وانتهائه، فإن لم يلحقه ما يخصه استقر ظهوره الابتدائي وانعقد على العموم، وإن لحقته قرينة التخصيص قبل الانتقطاع تبدل ظهوره الاول، وانعقد له ظهوره آخر حسب دلالة المخصص المتصل.

إن فالعام المخصص بالمتصل لا يستقر ولا ينعقد له ظهوره في العموم، بخلاف المخصص بالمنفصل، لان الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فيستقر ظهوره الابتدائي في العموم. غير أنه إذا ورد المخصص المنفصل يزاحم ظهور العام، فيقدم عليه من باب أنه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدي.

- ٣ هل استعمال العام في المخصص مجاز؟ قلنا: إن المخصص بقسميه قرينة على إرادة ما عدا الخاص من لفظ العموم، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره. فوقع الكلام في أن هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة. واختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة: (منها) أنه مجاز مطلقا، و (منها) أنه حقيقة مطلقا.

و (منها) التفصيل بين المخصص بالمتصل وبين المخصص بالمنفصل، فإن كان التخصيص بالاول فهو حقيقة دون ما كان بالثاني، وقيل: بالعكس.

[١٣٤]

والحق عندنا هو القول الثاني أي أنه حقيقة مطلقا.

(الدليل) - أن منشأ توهم القول بالمجاز أن أداة العموم لما كانت موضوعة للدلالة على سعة مدخولها، وعمومه لجميع أفرادها، فلو أريد منه بعضه فقد استعملت في غير ما وضعت له، فيكون الاستعمال مجازا.

وهذا التوهم يدفع بأدنى تأمل، لانه في التخصيص بالمتصل كقولك - مثلا - : أكرم كل عالم إلا الفاسقين لم تستعمل أداة العموم إلا في معناها، وهي الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الامر أن مدخولها تارة يدل عليه لفظ واحد مثل أكرم كل عادل، وأخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد في صورة التخصيص، فيكون التخصيص معناه أن مدخول (كل) ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلا بل هو خصوص العالم العادل في المثال.

وأما (كل) فهي باقية على مالها من الدلالة على العموم والشمول، لانها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء، ولذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمة (بعض)، فلا يستقيم المعنى لو قلت: أكرم بعض العلماء إلا الفاسقين، وإلا لما صح الاستثناء كما لا يستقيم لو قلت: أكرم بعض العلماء العدول، فإنه لا يدل على تحديد الموضوع كما لو كانت (كل) والاستثناء موجودين.

والحاصل أن لفظة (كل) وسائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل الا في معناها وهو الشمول.

ولا معنى للقول بأن المجاز في نفس مدخولها، لان مدخولها مثل كلمة عالم موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها.

وإرادة الجميع أو البعض إنما يكون من دلالة لفظة أخرى ك (كل) أو (بعض)، فإذا قيد مدخولها وأريد منه المقيد بالعدالة في المثال المتقدم لم يكن مستعملا إلا في معناه.

وهو من له العلم، وتكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة المجموع القيد والمقيد، من باب تعدد الدال والمدلول. وسيجئ إن شاء الله تعالى أن تقييد المطلق لا يوجب مجازا.

هذا الكلام كله عن المخصوص بالمتصل. وكذلك الكلام عن المخصوص

[١٣٥]

بالمنفصل، لانا قلنا: إن التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينة منفصلة على تقييد مدخول (كل) بما عدا الخاص، فلا تصرف في أداة العموم، ولا في مدخولها، ويكون أيضا من باب تعدد الدال والمدلول.

ولو فرض أن المخصص المنفصل ليس مقيدا لمدخول أداة العموم، بل هو تخصيص للعموم نفسه فإن هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه في العام هو البعض، حتى يكون مجازا، بل إنما يكشف الخاص عن المراد الجدي من العام.

٤ - حجية العام المخصص في الباقي إذا شككنا في شمول العام - المخصص - لبعض أفراد الباقي من العام بعد التخصيص، فهل العام حجة في هذا البعض، فيتمسك بظاهر العموم لادخاله في حكم العام؟ على أقوال: مثلا، إذا قال المولى: (كل ماء طاهر)، ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغير بالنجاسة، ونحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير، فإذا قلنا بأن العام المخصص حجة في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي، فنحكم بطهارة الماء الملاقي غير المتغير.

وإذا لم نقل بحجيته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقا لا دليل عليه من العام، فنلتمس، له دليلا آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

والاقوال في المسألة كثيرة: منها التفصيل بين المخصص بالمتصل فيكون حجة في الباقي، وبين المخصص بالمنفصل فلا يكون حجة.

وقيل بالعكس والحق في المسألة هو الحجية مطلقا، لان أساس النزاع ناشئ من النزاع في المسألة السابقة، وهي أن العام المخصص مجاز في الباقي أم لا؟ ومن قال بالمجاز يستشكل في ظهور العام وحجيته في جميع الباقي من جهة أن المفروض أن استعمال العام في تمام الباقي مجاز واستعماله في بعض الباقي مجاز آخر أيضا، فيقع

النزاع في أن المجاز الاول أقرب إلى الحقيقة، فيكون العام ظاهرا فيه أو أن المجازين متساويان، فلا ظهور في أحدهما.

فإذا كان المجاز الاول هو الظاهر كان العام حجة في تمام الباقي، وإلا فلا يكون حجة.

[١٣٦]

أما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقة كما تقدم، ففي راحة من هذا النزاع، لانا قلنا: أن أداة العموم باقية على ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الافراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، وإنما مدخولها تنضيق دائرته بالتخصيص.

فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل مايمكن أن يدخل فيه.

وعلى أي حال، بعد القول بأن العام المخصص حقيقة في الباقي على ما بيناه لا يبقى شك في حجته في الباقي.

وأما يقع الشك على تقدير القول بالمجازية، فقد نقول أنه حجة في الباقي على هذا التقدير، وقد لا نقول.

لا أنه كل من يقول بالمجازية يقول بعدم الحجية، كما توهم ذلك بعضهم.

- هـ هل يسري إجمال المخصص إلى العام؟ كان البحث السابق وهو (حجية العام في الباقي) في فرض أن الخاص مبين لا إجمال فيه، وإنما الشك في تخصيص غيره ما علم خروجه عن الخاص. وعلينا الآن أن نبحث عن حجية العام في فرض إجمال الخاص. والاجمال على نحوين.

(١ - الشبهة المفهومية) - وهي في فرض الشك في نفس مفهوم الخاص بأن كان مجملا، نحو قوله (ع): (كل ماء ظاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه) الذي يشك فيه أن المراد من التغير خصوص التغير الحسي أو ما يشمل التغير التقديري.

ونحو قولنا: (أحسن الظن إلا بخالد) الذي يشك فيه أن المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد، مثلا.

(٢ - الشبهة المصادقية)، وهي في فرض الشك في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مبينا لا إجمال فيه، كما

[١٣٧]

إذا شك في مثال الماء السابق أن ماء معيناً، أتغير بالنجاسة فدخل في حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقيا على طهارته. والكلام في الشبهتين يختلف اختلافا بينا. فلنفرد لكل منهما بحثا مستقلا.

(أ - الشبهة المفهومية) الدوران في الشبهة المفهومية (تارة) يكون بين الاقل والاكثر، كالمثال الاول، فإن الامر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسي أو يعم التقديري، (فالاقل) هو التغير الحسي، وهو المتيقن. (والاكثر) هو الاعم منه ومن التقديري.

(وأخرى) يكون بين المتباينين كالمثال الثاني، فإن الامر دائر فيه بين تخصيص خالد بن بكر، وبين خالد بن سعد، ولا قدر متيقن في البين. ثم على كل من التقديرين، أما أن يكون المخصص متصلا أو منفصلا.

والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الاقسام الاربعة في الجملة، فلنذكرها بالتفصيل:

١، - ٢ فيما إذا كان المخصص (متصلا) سواء كان الدوران فيه بين الاقل والاكثر أو بين المتباينين، فإن الحق فيه أن إجمال المخصص يسري إلى العام أي أنه لايمكن التمسك بأصالة العموم لادخال المشكوك في حكم العام.

وهو واضح على ما ذكرناه سابقا من أن المخصص المتصل من نوع قرينة الكلام المتصلة، فلا ينعقد للعام ظهور إلا فيما عدا الخاص، فإذا كان الخاص مجملا سرى إجماله إلى العام، لأن ما عدا الخاص غير معلوم، فلا ينعقد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص.

٣ - في الدوران بين (الأقل والأكثر) إذا كان المخصص (منفصلا) فإن الحق فيه أن إجمال الخاص لا يسري إلى العام، أي أنه يصح التمسك بأصالة العموم لادخال ما عدا الأقل في حكم العام.

والحجة فيه واضحة بناء على ما تقدم في الفصل الثاني من أن العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور في

[١٣٨]

العموم، وإذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فإذا كان الخاص مجملا في الزائد على القدر المتيقن منه، فلا يكون حجة في الزائد، لأنه - حسب الفرض - مجمل لا ظهور له فيه، وإنما تنحصر حجته في القدر المتيقن وهو الأقل. فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره في الشمول لجميع أفراد التي منها القدر المتيقن من الخاص، ومنها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاص.

فإذا خرج القدر المتيقن بحجة أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجية العام وظهوره فيه.

٤ - في الدوران بين (المتباينين) إذا كان المخصص (منفصلا)، فإن الحق فيه أن إجمال الخاص يسري إلى العام، كالمخصص المتصل، لأن المفروض حصول العلم الاجمالي بالتخصيص واقعا، وإن تردد بين شيين، فيسقط العموم عن الحجية في كل واحد منهما.

والفرق بينه وبين المخصص المتصل المجمل أنه في المتصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأسا، وفي المنفصل المردد بين المتباينين ترتفع حجية الظهور، وإن كان الظهور البدوي باقيا، فلا يمكن التمسك بأصالة العموم في أحد المردين.

بل لو فرض انها تجري بالقياس إلى أحدهما فهي تجري أيضا بالقياس إلى الآخر، ولا يمكن جريانها معا لخروج أحدهما عن العموم قطعا، فيتعارضان ويتساقطان.

وإن كان الحق أن نفس وجود العلم الاجمالي يمنع من جريان أصالة العموم في كل منهما رأسا لا أنها تجري فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط.

(ب - الشبهة المصدقية) قلنا: إن الشبهة المصدقية تكون في فرض الشك في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام في المخصص، مع كون المخصص مبينا لا إجمال فيه، وإنما الاجمال في المصدق.

فلا يدري أن هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام، أم لم يتصف فهو مشمول لحكم العام، كالمثال

[١٣٩]

المتقدم، وهو الماء المشكوك تغيره بالنجاسة، وكمثال الشك في اليد على مال أنها يد عادية أو يد أمانة، فيشك في شمول العام لها وهو قوله صلى الله عليه وآله: (على اليد ما أخذت حتى تؤدي)، لأنها يد عادية، أو خروجها منه لأنها يد أمانة، لما دل على عدم ضمان يد الأمانة المخصص لذلك العموم.

ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الاقدمين القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ولذا أفتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان.

وقد يستدل لهذا القول: بأن إنطباق عنوان العام على المصداق المررد معلوم فيكون العام حجة فيه ما لم يعارض بحجة أقوى، وأما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم، فلا يكون الخاص حجة فيه، فلا يزاحم العام، وهو نظير ماقلناه في المخصص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقل والاكثر.

والحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المتصل والمنفصل معا.

ودلينا على ذلك: أن المخصص لما كان حجة أقوى من العام، فإنه موجب لقصر حكم العام على باقي أفرادها، ورافع لحجية العام في بعض مدلوله.

والفرد المشكوك مررد بين دخوله فيما كان العام حجة فيه وبين خروجه عنه مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجة فيه، فلا يكون العام حجة فيه بلا مزاحم كما قيل في دليلهم.

ولئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوما، فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجة.

والحاصل، أن هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض (أحدهما) العام، هو حجة فيما عدا الخاص.

(وثانيتها) المخصص، وهو حجة في مدلوله، والمشتبه مررد بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة.

وبهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصداقية وبين الشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الأقل والاكثر.

فإن الخاص في الشبهة المفهومية ليس حجة إلا في الأقل، والزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجية فيه بل الخاص مشكوك أنه جعل حجة فيه أم لا. ومشكوك الحجية في

[١٤٠]

شئ ليس بحجة - قطعا - في ذلك الشئ(١). وأما العام فهو حجة إلا فيما كان الخاص حجة فيه.

وعليه لا يكون الاكثر مرردا بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة، كالمصداق المررد، بل هو معلوم أن الخاص ليس حجة فيه لمكان الشك، فلا يزاحم حجية العام فيه.

وأما فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوك أنها يد عادية أو يد أمانة فلا يعلم أنها لاجل القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولعل لها وجه آخر ليس المقام محل ذكره.

(تنبيه) - في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص ليبيا - المقصود من المخصص (الليبي): ما يقابل اللفظي، كالأجماع ودليل العقل اللذين هما دليلان وليسا من نوع الالفاظ فقد نسب إلى الشيخ المحقق الانصاري (قدس سره) جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقا إذا كان المخصص ليبيا.

وتبعه جماعة من المتأخرين عنه.

وذهب المحقق شيخ اساتذتنا (صاحب الكفاية) قدس سره إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصص الليبي مما يصح أن يتكل عليه المتكلم في بيان مراده بأن كان عقليا ضروريا، فإنه يكون كالم متصل، فلا ينعقد للعام ظهور في العموم فلا مجال للتمسك بالعام في الشبهة المصداقية - وبين ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا

---

(١) سيأتي في (مباحث الحجة): ان قوام حجية الشئ بالعلم، لانه انما يكون الشئ صالحا لان يحتج به المولى على العبد اذا كان واصلا اليه بالعلم، فالعلم مأخوذ في موضوع الحجة فعند الشك في حجية شئ يرتفع موضوعها، فيعلم بعدم حجيتها. ومعنى الشك في حجيتها احتمال أنه نصبه الشارع حجة واقعا على تقدير وصوله. وحيث لم

يصل نقطع بعدم حجبه فعلا فيزول ذلك الاحتمال البدوي عند الالتفات إلى ذلك لا انه حين الشك في الحجة يقطع بعدم الحجة والا للزم اجتماع الشك والقطع بشئ واحد في آن واحد وهو محال.

[١٤١]

لم يكن التخصيص ضروريا على وجه يصح أن يتكل عليه المتكلم، فإنه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصادقية، لبقاء العام على ظهوره، وهو حجة بلا مزاحم.

واستشهد على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده بإكرام جيرانه، وحصل القطع للعبد بأن المولى لا يريد إكرام من كان عدوا له من الجيران، فإن العبد ليس له ألا يكرم من يشك في عداوته، وللمولى أن يؤاخذ على عدم إكرامه ولا يصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة، لأن بناء العقلاء وسيرتهم هي ملاك حجة أصالة الظهور، فيكون ظهور العام - في هذا المقام - حجة بمقتضى بناء العقلاء. وزاد على ذلك بأنه يستكشف من عموم العام للفرد المشكوك أنه ليس فردا للخاص الذي علم خروجه من حكم العام.

ومثل له بعموم قوله (لعن الله بني فلان قاطبة) المعلوم منه خروج من كان مؤمنا منهم فإن شك في إيمان شخص يحكم بجواز لعنه للعموم. وكل من جاز لعنه ليس مؤمنا. فينتج من الشكل الاول (هذا الشخص ليس مؤمنا). هذا خلاصة رأي صاحب الكفاية (قدس سره) ولكن شيخنا المحقق الكبير النائيني أعلى الله مقامه لم يرتض هذا التفصيل. ولا إطلاق رأي الشيخ قدس سره، بل ذهب إلى تفصيل آخر.

(وخلصته): إن المخصص اللبي سواء كان عقليا ضروريا يصح أن يتكل عليه المتكلم في مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك، بأن كان عقليا نظريا أو إجماعا - فإنه كالمخصص اللفظي كاشف عن تقييد المراد الواقعي في العام: من عدم كون موضوع الحكم الواقعي باقيا على إطلاقه الذي يظهر فيه العام فلا مجال للتمسك بالعام في الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبي واللفظي، لأن المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما وهو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعا. ولا يفرق في هذه الجهة بين أن يكون الكاشف لفظيا أو لبيا.

واستثنى من ذلك ما إذا كان المخصص اللبي لم يستكشف منه تقييد

[١٤٢]

موضوع الحكم واقعا، بأن كان العقل إنما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعا، أو قام الاجماع على كونه ملاكا لحكم الشارع (كما إذا أدرك العقل أو قام الاجماع على أن ملاك لعن بني فلان هو كفرهم) فإن ذلك لا يوجب تقييد موضوع الحكم لأن الملاك لا يصلح لتقييده، بل من العموم يستكشف وجود الملاك في جميعهم.

فإذا شك في وجود الملاك في فرد يكون عموم الحكم كاشفا عن وجوده فيه.

نعم لو علم بعدم وجود الملاك في فرد يكون الفرد نفسه خارجا كمالو أخرجه المولى بالنص عليه، لا أنه يكون كالمقيد لموضوع العام. وأما سكوت المولى عن بيانه، فهو أما لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالي العاديين.

نعم لو تردد الامر بين أن يكون المخصص كاشفا عن الملاك أو مقيدا لعنوان العام فإن التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية يكون وجيها.

(والحاصل): أن المخصص أن أحرزنا أنه كاشف عن تقييد موضوع العام، فلا يجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصادقية أبدا، وإن أحرزنا أنه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفا عن وجود الملاك في المشكوك.

وإن تردد أمره ولم يحرز كونه قيذا أو ملاكاً، فإن كان حكم العقل ضرورياً يمكن الاتكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الأول، وإن كان نظرياً أو إجماعاً لا يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني، فيتمسك بالعموم، لجواز أن يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال أن مادركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات. هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة.

وإنما أظلت في نقلها لأن هذه المسألة حادثة، أثارها شيخنا الانصاري (قدس سره) مؤسس الأصول الحديث.

واختلف فيها أساطين مشايخنا ونكتفي بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الأقوال لئلا نخرج عن الغرض الذي وضعت له الرسالة. وبالاختصار أن مذهب إليه الشيخ هو الأولى بالاعتماد. ولكن مع تحرير

[١٤٣]

لقوله على غير ما هو المعروف عنه (١).

---

(١) وتوضيح ذلك: إن كل عام ظاهر في العموم لا بد أن يتضمن ظهورين.

- ١ ظهوره في عدم منافاة أية صفة من الصفات أو أي عنوان من العناوين لحكمه.

- ٢ ظهوره في عدم وجود المنافي أيضاً. أي أنه ظاهر في عدم المنافاة وعدم المنافي معه.

فإن معنى ظهور عموم (أكرم جيراني) - مثلاً - : أنه ليس هناك صفة أو عنوان ينافي الحكم بوجوب أكرام الجيران، نحو صفة العداوة أو الفسق أو نحو ذلك، كما أن معناه أيضاً أنه ليس يوجد في الجيران من فيه صفة أو عنوان ينافي الحكم بوجوب أكرامه. وهذا واضح لا غبار فيه.

فاذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور في العموم مخصص منفصل لفظي، كما لو قال في المثال المتقدم: (لا تكرم الأعداء من جيراني)، فإن هذا المخصص لا شك في أنه لا يكون ظاهراً في أمرين:

- ١ أن صفة العداوة منافية لوجوب الأكرام.

- ٢ أن في الجيران من هو على صفة العداوة فعلاً أو يتوقع منه أن يكون عدواً، والأول لم يوجد العدو ولا يتوقع فيهم لكان هذا التخصيص لغواً وعبثاً لا يصدر من الحكيم.

وعلى ذلك فيكون المخصص اللفظي مزاحماً للعام في الظهورين معاً، فيسقط عن الحجية فيهما معاً.

فاذا شككنا في فرد من الجيران أنه عدو أم لا، فلا مجال فيه للتمسك بالعام في الحاقه بحكمه، لسقوط العام عن حجيته في شموله له، إذ يكون هذا الفرد مردداً بين دخوله فيما أصبح العام حجة فيه وبين دخوله فيما كان الخاص حجة فيه.

أما لو كان هناك مخصص لبي، كما لو حكم العقل - مثلاً - بأن العداوة تنافي وجوب الأكرام، فإن هذا الحكم من العقل لا يتوقف على أن يكون هناك أعداء بالفعل أو متوقعون، بل العقل يحكم بهذا الحكم سواء كان هناك أعداء أم لم يكونوا أبداً، إذ لا مجال للقول بأنه لو لم يكن هناك أعداء لكان حكم العقل لغواً وعبثاً، كما هو واضح بأدنى تأمل والتفات.

وعليه، فالحكم العقلي هذا لا يزاحم الظهور الثاني العام، أعنى ظهوره في عدم المنافي، فظهوره الثاني هذا يبقى بلا مزاحم.

فإذا شككنا في فرد من الجيران أنه عدو أم لا فلا مانع من التمسك بالعام في ادخاله في حكمه، لانه لا يكون هذا الفرد مررددا بين دخوله في هذه الحجة أو هذه الحجة، اذ المخصص اللبي حسب الفرض لا يقتضي وجود المنافي وليس حجة فيه، أما العام فهو حجة فيه بلا مزاحم. فظهر من هذا البيان أن الفرق عظيم بين المخصص اللبي والمخصص اللفظي من هذه الناحية، لانه في المخصص اللبي يبقى العام حجة في ظهوره الثاني من دون أن يكون المختص متعرضا له، ولا يسقط العام عن الحجية في ظهوره إلا بمقدار المزاحمة لا أكثر.

وهذا بخلاف المخصص اللفظي فانه ظاهر في الامرين معا كما قدمناه، فيكون مزاحما للعام فيهما معا.

ولا فرق في المخصص اللبي بين أن يكون ضروريا أو يكون غير ضروري، ولا بين ان يكون كاشفا عن تقييد موضوع العام أو كاشفا عن ملك الحكم، فانه في جميع هذه الصور لا يقتضي وجود المنافي.

وبهذا التحرير للمسألة يتجلى مرام الشيخ الاعظم أنه الاولى بالاعتماد.

[١٤٤]

٦ - لايجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص لا شك في أن بعض عمومات القرآن الكريم والسنة الشريفة ورد لها مخصصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات.

وهذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة، والائمة الاطهار عليهم الصلاة والسلام حتى قيل: (ما من عام الا وقد خص). ولذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الاحكام، لان في الكتاب المجيد والسنة عاما وخصا ومطلقا ومقيدا. وهذه الامور لا تعرف إلا من طريق آل البيت عليهم السلام.

وهذا ماوجب التوقف في التسرع بالاخذ بعموم العام قبل الفحص والياس من وجود المخصص، لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التي لها مخصص موجود في السنة أو في الكتاب لم يطلع عليه من وصل اليه العام. وقد نقل عدم الخلاف بل الاجماع على عدم جواز الاخذ بالعام قبل الفحص والياس.

وهو الحق.

والسر في ذلك واضح لما قدمناه، لانه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومه فإنه يكون ظهورا بدويا. وللشارع الحجة على المكلف إذا قصر في الفحص عن المخصص.

[١٤٥]

أما إذا بذل وسعه وفحص عن المخصص في مظانه، حتى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده فله الاخذ بظهور العام.

وليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك مخصصا واقعا، لم يتمكن المكلف من الوصول اليه عادة بالفحص بل للمكلف أن يحتج فيقول: إني فحصت عن المخصص فلم أظفر به، ولو كان مخصص هناك كان ينبغي بيانه على وجه لو فحصنا عنه عادة لوجدناه في مظانه. وإلا فلا حجة فيه علينا.

وهذا الكلام جار في كل ظهور، فإنه لا يجوز الاخذ به الا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة.

فإذا فحص المكلف ولم يظفر بها فله أن يأخذ بالظهور ويكون حجة عليه.

ومن هنا نستنتج قاعدة عامة تأتي في محلها ونستوفي البحث عنها إن شاء الله تعالى، والمقام من صغرياتها، وهي: (إن أصالة الظهور لا تكون حجة إلا بعد الفحص والياس عن القرينة).

أما بيان مقدار الفحص الواجب أهو الذي يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة أو على نحو الظن الغالب والاطمئنان بعدمها؟؟، فذلك موكل إلى محله. والمختار كفاية الاطمئنان.

والذي يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة أن علماءنا قدس الله تعالى أرواحهم قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الاخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها في كتب الاخبار والفقهاء، حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيئة، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدمها.

- ٧ تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده قد يرد عام ثم ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينة خاصة.

مثل قوله تعالى(٢: ٢٨٢) (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء.) إلى قوله: (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك) فإن المطلقات عامة للرجعيات وغيرها، ولكن الضمير في بعولتهن يراد به خصوص الرجعيات.

[١٤٦]

فمثل هذا الكلام يدور فيه الامر بين مخالفتين للظاهر، أما:

- ١ مخالفة ظهور العام في العموم، بأن يجعل مخصوصا ببعض الذي يرجع اليه الضمير. وأما:

- ٢ مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ماتقدم عليه من المعنى الذي دل عليه اللفظ بأن يكون مستعملا على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، والعام يبقى على دلالاته على العموم - فأى المخالفتين أولى؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة:

(الاول) - أن أصالة العموم هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الثانية.

(الثاني) - أن أصالة عدم الاستخدام هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الاولى.

(الثالث) - عدم جريان الاصلين معا، والرجوع إلى الاصول العملية.

أما عدم جريان أصالة العموم فوجود ما يصلح أن يكون قرينة في الكلام وهو عود الضمير على البعض، فلا ينعقد ظهور العام في العموم.

وأما أن أصالة عدم الاستخدام لا تجري فلان الاصول اللفظية يشترط في جريانها - كما سبق أول الكتاب - أن يكون الشك في مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوما - كما في المقام - وكان الشك في كيفية الاستعمال، فلا تجري قطعاً.

والحق ان أصالة العموم جارية ولا مانع منها، لانا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجبا لصرف ظهور العموم، إذ لا يلزم من تعيين البعض من جهة مرجعية الضمير بقرينة أن يتعين إرادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه لان الحكم في الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العام، ولا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومها.

واعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى: (العلماء يجب إكرامهم) ثم قال: (وهم يجوز تقليدهم) وأريد من ذلك (العدول) بقرينة، فإنه واضح في هذا المثال أن تقييد الحكم الثاني بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الاول بذلك، بل ليس فيه إشعار به. ولا يفرق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل كما في مثالنا أو

[١٤٧]

بمنفصل كما في الآية.

٨ - تعقيب الاستثناء لجمل متعددة قد ترد عموماً متعددة في كلام واحد ثم يتعقبها استثناء في آخرها فيشك حينئذ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل.

مثاله قوله تعالى: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا) فإنه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط وهو فسق هؤلاء. ويحتمل أن يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قبول شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين.

واختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال:

١ - ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، وإن كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكناً، ولكنه يحتاج إلى قرينة عليه.

٢ - ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل. وتخصيصه بالأخيرة فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل.

٣ - عدم ظهوره في واحد منها، وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقناً على كل حال.

أما ما عدا الأخيرة فتبقى مجتمعة لوجود ما يصلح للقرينة فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجري أصالة العموم فيها.

٤ - التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحداً للجمل المتعاقبة لم يتكرر ذكره، وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: (أحسن إلى الناس واحترمهم واقض حوائجهم إلا الفاسقين) - وبين ما إذا كان الموضوع متكرراً ذكره لكل جملة كالأية الكريمة المتقدمة، وإن كان الموضوع في المعنى واحداً في الجميع.

فإن كان من قبيل الأول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، والموضوع لم يذكر إلا في صدر الكلام فقط، فلا بد من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع.

وإن كان من قبيل

[١٤٨]

الثاني، فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة، لأن الموضوع قد ذكر فيها مستقلاً فقد أخذ الاستثناء محله، ويحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليل آخر مفقود بالفرض، فيتمسك بأصالة عمومها.

وأما ما قيل: إن المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة، فلا ينعقد للجمل الأولى ظهور في العموم - فلا وجه له، لأنه لما كان المتكلم حسب الفرض قد كرر الموضوع بالذكر، واكتفى باستثناء واحد، وهو يأخذ محله بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد إرجاعه إلى الجميع لوجب أن ينصب قرينة على ذلك وإلا كان مخلاً ببيانه.

وهذا (القول الرابع) هو أرجح الأقوال، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء: فمن ذهب إلى القول بـرجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلعله كان ناظراً إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع.

ومن ذهب إلى القول بـرجوعه إلى الجميع فلعله كان ناظراً إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع إلا في صدر الكلام. فيكون النزاع على هذا لفظياً، ويقع التصالح بين المتنازعين.

٩ - التخصيص العام بالمفهوم (المفهوم) ينقسم كما تقدم إلى الموافق والمخالف، فإذا ورد عام ومفهوم أخص مطلقاً، فلا كلام في تخصيص العام بالمفهوم إذا كان (مفهوماً موافقاً)، مثاله قوله تعالى: (أوفوا بالعقود) فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية وغيرها، فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي فقد قيل أنه

يدل بالاولوية على اعتبار العربية في العقد، لانه لما دل على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية، فلئن لم يصح من لغة أخرى فمن طريق أولى.

ولا شك أن مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنه يخصص العام المتقدم، لانه كالنص أو أظهر من عموم العام، فيقدم عليه. وأما التخصيص (بالمفهوم المخالف) فمثاله قوله تعالى: (إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً) الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل. وقد وردت آية أخرى هي: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا). الدالة بمفهوم الشرط على جواز الاخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين.

[١٤٩]

فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف؟ قد اختلفوا على أقوال: فقد قيل بتقديم العام ولا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم. وقيل بتقديم المفهوم. وقيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملاً.

وفصل بعضهم تفصيلات كثيرة يطول الكلام عليها.

(والسر في هذا الخلاف) أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق - وقع الكلام في أنه أقوى من ظهور العام فيقدم عليه، أو أن العام أقوى فهو المقدم، أو أنهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر، أو أن ذلك يختلف باختلاف المقامات.

والحق أن المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينة عرفا على المراد من العام، والقرينة تقدم على ذي القرينة وتكون مفسرة لما يراد من ذي القرينة، ولا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة.

نعم لو فرض أن العام كان نصا في العموم فإنه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم فلا يكون لها مفهوم حينئذ. وهذا أمر آخر.

- ١٠ تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأول وهلة بجواز تخصيص العام الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد، نظرا إلى أن الكتاب المقدس إنما هو وحي منزل من الله لا ريب فيه، والخبر ظني يحتمل فيه الخطأ والكذب، فكيف يقدم على الكتاب.

ولكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصا للعام القرآني، بل لا تجد على الاغلب خبرا معمولا به من بين الاخبار التي بأيدينا في المجاميع إلا وهو مخالف لعام أو مطلق في القرآن، ولو مثل عومات الحل ونحوها.

بل على الظاهر أن مسألة تقديم الخبر الخاص على الآية القرآنية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا، فما السر في ذلك مع قلناه؟ نقول: لا ريب في أن القرآن الكريم - وإن كان قطعي السند - فيه

[١٥٠]

متشابه ومحكم (نص على ذلك القرآن نفسه)، والمحكم نص وظاهر، والظاهر منه عام ومطلق.

كما لا ريب أيضا في أنه ورد في كلام النبي والائمة عليهم الصلاة والسلام ما يخصص كثيرا من عومات القرآن وما يقيد كثيرا من مطلقاته، وما يقوم قرينة على صرف جملة من ظواهره. وهذا قطعي لا يشك فيه أحد.

فإن كان الخبر قطعي الصدور فلا كلام في ذلك، وإن كان غير قطعي الصدور، وقد قام الدليل القطعي على أنه حجة شرعا، لانه خبر عادل مثلا، وكان مضمون الخبر أخص من عموم الآية القرآنية - فيدور الامر بين أن نطرح الخبر بمعنى أن نكذب راوية وبين أن نتصرف بظاهر القرآن، لانه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر، لانه نص أو أظهر، ولا بسند القرآن لانه قطعي.

ومرجع ذلك إلى الدوران - في الحقيقة - بين مخالفة الظن بصدق الخبر وبين مخالفة الظن بعموم الآية.

أو فقل يدور الامر بين طرح دليل حجية الخبر وبين طرح أصالة العموم، فأى الدليلين أولى بالطرح؟ وأيها أولى بالتقديم؟ فقول: لا شك أن الخبر صالح لان يكون قرينة على التصرف في ظاهر الكتاب، لانه بدلالته ناظر ومفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض.

وعلى العكس من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر لانه لا علاقة له فيه من هذه الجهة - حسب الفرض - حتى يكون ناظرا إليه ومفسرا له. فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب، فيقدم عليه.

وليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجية الخبر حتى يقدم عليه.

وإن شئت فقل: إن الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب، والاصل الجاري في القرينة - وهو هنا أصالة عدم كذب الراوي - مقدم على الاصل الجاري في ذي القرينة، وهو هنا أصالة العموم.

- ١١ الدوران بين التخصيص والنسخ إعلم أن العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معا أو بتأريخ أحدهما، أو الجهل بهما معا: فقد يقال في بعض الاحوال بتعيين

[١٥١]

أن يكون الخاص ناسخا للعام أو منسوخا له، أو مخصصا إياه.

وقد يقع الشك في بعض الصور وتفصيل الحال نقول: إن الخاص والعام من ناحية تأريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات، فأما أن يكونا معلومي التاريخ، أو مجهولي التاريخ، أو أحدهما مجهولا والآخر معلوما.

هذه ثلاث صور.

ثم المعلوم تاريخهما: أما أن يعلم تقارنهما عرفا أو يعلم تقدم العام أو يعلم تأخر العام.

فتكون الصور خمسا:

(الصورة الاولى) إذا كانا معلومي التاريخ مع العلم بتقارنهما عرفا، فإنه لا مجال لتوهم النسخ فيهما.

(الصورة الثانية) إذا كانا معلومي التاريخ مع تقدم العام، فهذه على صورتين:

- ١ أن يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام.

والظاهر أنه لا إشكال حينئذ في حمله على التخصيص بغير كلام، أما لان النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل، وأما لان الاولى فيه التخصيص كما سيأتي في الصورة الآتية.

- ٢ أن يكون وروده بعد وقت العمل بالعام.

وهذه الصورة هي أشكال الصور، وهي التي وقع فيها الكلام في أن الخاص يجب أن يكون ناسخا، أو يجوز أن يكون مخصصا ولو في بعض الحالات.

ومع الجواز يتكلم حينئذ في أن الحمل على التخصيص هو الاولى، أو الحمل على النسخ.

فالذي يذهب إلى وجوب أن يكون الخاص ناسخا فهو ناظر إلى أن العام لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصصا ومبيننا لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو

قبيح من الحكيم، لان فيه إضاعة للأحكام ولمصالح العباد بلا مبرر.

فوجب ان يكون ناسخا للعام، والعام باق على عمومه يجب العمل به إلى حين ورود الخاص فيجب العمل ثانيًا على طبق الخاص.

واما من ذهب إلى جواز كونه مخصصا، فلعله ناظر إلى أن العام يجوز أن يكون واردا لبيان حكم ظاهري صوري لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي، ولو مصلحة التقية، أو مصلحة التدرج في بيان الأحكام كما هو المعلوم من طريقة النبي صلى الله عليه وآله في بيان أحكام الشريعة، مع أن الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية إنما هو على طبق الخاص.

فإذا جاء الخاص يكون كاشفا عن الحكم الواقعي، فيكون مبينا للعام ومخصصا له، وأما الحكم العام الذي ثبت أولا ظاهرا وصورة إن كان قد ارتفع وانتهى أمده، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه وليس هو من باب النسخ.

وإذا جاز أن يكون العام واردا على هذا النحو من بيان الحكم ظاهرا وصورة، فإن ثبت ذلك كان الخاص مخصصا أي كان كاشفا عن الواقع قطعًا.

وإن ثبت أنه في صدد بيان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية، فلا شك في أنه يتعين كون الخاص ناسخا له. وأما لو دار الأمر بينهما إذ لم يقدّم دليل على تعيين أحدهما، فأيهما أرجح في الحمل؟ فنقول: الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

و (الوجه فيه) أن أصالة العموم بما هي لا تثبت أكثر من أن ما يظهر من العام هو المراد الجدي للمتكلم، ولا شك أن الحكم الصوري الذي نسميه بالحكم الظاهري كالأحكام كالتكلم لأنه مقصود بالتفهيم، فالعام ليس ظاهرا إلا في أن المراد الجدي هو العموم سواء كان العموم حكما واقعا أو صوريا.

أما أن الحكم واقعي فلا يقتضيه الظهور أبدا حتى يثبت بأصالة العموم، لا سيما أن المعلوم من؟؟ طريقة صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن قرائن التخصيص، ويكشف المراد الواقعي منها بدليل منفصل، حتى اشتهر

القول بأنه (ما من عام إلا وقد خص) كما سبق.

وعليه فلا دليل من أصالة العموم على أن الحكم واقعي حتى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل إرادة الحكم الواقعي من العام على ذلك الوجه يحتاج إلى مؤنة بيان زائدة أكثر من ظهور العموم.

ولاجل هذا قلنا: إن الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ، وإن كان كل منهما ممكنا.

(الصورة الثالثة) إذا كانا معلومي التاريخ مع تقدم الخاص، فهذه أيضا على صورتين:

١- أن يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ينبغي الأشكال في كون الخاص مخصصا.

٢- أن يرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة، ولا قبح فيه أصلا.

ومع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ، ولعل نظر هذا القائل إلى أن أصالة العموم جارية، ولا مانع منها الا احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصصا وقرينة على العام، ولكن أيضا يحتمل أن يكون منسوخا بالعام، فلا يحرز أنه من باب القرينة. ولا شك أن الخاص المنفصل إنما يقدم على العام لأنه أقوى الحجبتين وقرينة عليه.

ومع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام.

(قلت): الا صوب أن يحمل على التخصيص كالصورة السابقة، لما تقدم من أن العام لا يدل على أكثر من أن المراد جدي، ولا يدل في نفسه على أن الحكم واقعي تابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية.

وإنما يكون العام ناسخا للخاص إذا كانت دلالاته على هذا النحو، وإلا فالعمومات الواردة في الشريعة على الاغلب ليست كذلك.

وأما احتمال النسخ، فلا يقلل من ظهور الخاص في نفسه قطعاً، كما لا يرفع حجيته فيما هو ظاهر فيه، فلا يخرج من كونه صالحاً لتخصيص العام، فيقدم عليه، لأنه أقوى في نفسه ظهوراً.

[١٥٤]

بل يمكن أن يقال: أن العام اللاحق للخاص لا ينعقد له ظهور في العموم إلا بوجوب بالنسبة إلى من لا يعلم بسبق الخاص، لجواز أن يعتمد المتكلم في بيان مراده على سبقه، فيكون المخصص السابق كالمخصص المتصل أو كالقرينة الحالية، فلا يكون العام ظاهراً في العموم حتى يتوهم أنه ظاهر في ثبوت الحكم الواقعي.

(الصورتان الرابعة والخامسة) إذا كانا مجهولي التاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً، فإنه يعلم الحال فيهما مما تقدم، فيحمل على التخصيص بلا كلام. ولا وجه لتوهم النسخ لا سيما بعد أن رجحنا التخصيص في جميع الصور، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

الباب السادس المطلق والمقيد : المسألة الاولى

وفيه ست مسائل:

المسألة الاولى - معنى المطلق والمقيد

عرفوا المطلق بأنه (ما دل على معنى شائع في جنسه) ويقابله المقيد. وهذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيراً وأحصوا عليه عدة مؤاخذات يطول شرحها.

ولا فائدة في ذكرها ما دام أن الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذي وضع له اللفظ، لأنه من التعاريف اللفظية.

والظاهر أنه ليس للاصوليين اصطلاح خاص في لفظي المطلق والمقيد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة، فإن المطلق مأخوذ من الاطلاق وهو الارسال والشيوع، ويقابله التقييد تقابل الملكة وعدمها، والملكة التقييد والاطلاق عدمها، وقد تقدم ص ٦٦. غاية الامر أن إرسال كل شئ بحسبه وما يليق به.

فإذا نسب الاطلاق والتقييد إلى اللفظ - كما هو المقصود في المقام - فإنما يراد ذلك بحسب ماله من دلالة على المعنى. فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى. ومن موارد استعمال لفظ المطلق نستطيع أن نأخذ صورة تقريبية لمعناه.

فمثلاً عندما نعرف العلم الشخصي والمعرف بلام العهد لا يسميان مطلقين باعتبار معناه، لأنه لا شيوع ولا إرسال في شخص معين - لا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى العلم الشخصي مطلقاً، فإنه إذا قال الأمر: (أكرم

محمدًا) وعرفنا أن لمحمد أحوالا مختلفة ولم يقيد الحكم بحال من الاحوال نستطيع أن نعرف أن لفظ محمد هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصح أن نصفه بالاطلاق بلحاظ الاحوال، وإن لم يكن له شيوع باعتبار معناه الموضوع له.

[١٥٨]

إذن للاعلام الشخصية والمعرف بلام العهد اطلاق فلا يختص المطلق بماله معنى شايح في جنسه كاسم الجنس ونحوه. وكذلك عندما نعرف أن العام لا يسمى مطلقا، فلا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى مطلقا أبدا، لأننا نعرف أن ذلك إنما هو بالنسبة إلى أفراده أما بالنسبة إلى أحوال أفراده غير المفردة فإنه لا مضايقة في أن نسميه مطلقا.

إذن لا مانع من شمول تعريف المطلق المتقدم (وهو ما دل على معنى شايح في جنسه) للعام باعتبار أحواله، لا باعتبار أفراده.

وعلى هذا فمعنى المطلق هو شيوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى وأحواله، ولكن لا على أن يكون ذلك الشيوع مستعملا فيه اللفظ كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي وإلا كان الكلام عاما لا مطلقا.

المسألة الثانية - الاطلاق والتقييد متلازمان

أشرنا إلى التقابل بين الاطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة وعدمها، لان الاطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد فيتبع الاطلاق التقييد في الامكان، أي أنه إذا أمكن التقييد في الكلام وفي لسان الدليل أمكن الاطلاق ولو امتنع استحال الاطلاق. بمعنى أنه لا يمكن فرض استكشاف الاطلاق وإرادته من كلام المتكلم في مورد لا يصح التقييد. بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقا ولا مقيدا، وإن كان في الواقع أن المتكلم لا بد أن يريد أحدهما.

وقد تقدم مثاله في بحث التوصللي والتعديدي ص ٦٩، إذ قلنا: أن امتناع تقييد الامر بقصد الامتثال يستلزم امتناع اطلاقه بالنسبة إلى هذا القيد. وذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادة الاطلاق بإطلاق المقام لا بإطلاق الكلام الواحد.

المسألة الثالثة - الاطلاق في الجمل

الاطلاق لا يختص بالمفردات - كما يظهر من كلمات الاصوليين - إذ مثلوا للمطلق باسم الجنس وعلم الجنس والنكرة، بل يكون في الجمل أيضا كإطلاق صيغة أفعال الذي يقتضي استفادة الوجوب العيني والتعيني والنفسي، فإن

[١٥٩]

الاطلاق فيها إنما هو من نوع إطلاق الجملة. ومثله إطلاق الجملة الشرطية في استفادة الانحصار في الشرط.

ولكن محل البحث في المسائل الآتية خصوص الالفاظ المفردة، ولعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار أن ليس هناك ضابط كلي لمطلقاتها وإن كان الاصح أن بحث مقدمات الحكمة يشملها.

وقد بحث عن إطلاق بعض الجمل في مناسباتها كإطلاق صيغة أفعال والجملة الشرطية ونحوها.

المسألة الرابعة - هل الاطلاق بالوضع؟

لا شك في أن الاطلاق في الاعلام بالنسبة إلى الاحوال كما تقدمت الإشارة إليه - ليس بالوضع، بل إنما يستفاد من مقدمات الحكمة. وكذلك إطلاق الجمل وما شابهها - أيضا - ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمة. وهذا لا خلاف فيه. وإنما الذي وقع فيه البحث هو أن الاطلاق في أسماء الاجناس وما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟ أي أن أسماء الاجناس هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شايحة ومرسلة على وجه يكون الارسال أي الاطلاق

مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ - كما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء - أو أنها موضوعة لنفس المعاني بما هي والإطلاق يستفاد من دال آخر، وهو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة متوفرة فيه؟ - وهذا القول الثاني أول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء في حاشيته على معالم الأصول، وتبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا.

وعلى القول الأول يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً، وعلى القول الثاني يكون حقيقة. والحق ما ذهب إليه سلطان العلماء، بل قيل أن نسبة القول الأول إلى المشهور مشكوك فيها. ولتوضيح هذا القول وتحقيقه ينبغي بيان أمور ثلاثة

[١٦٠]

تنفع في هذا الباب وفي غير هذا الباب (١). وبها تكشف للطالب ما وقع للعلماء الاعلام من اختلاف في التعبير في الرأي والنظر. وهذه الامور التي ينبغي بيانها هي كما يلي:

١ - اعتبار الماهية: المشهور أن للماهية ثلاثة اعتبارات، إذا قيست إلى ماهو خارج عن ذاتها، ما إذا قيست الرقبة إلى الايمان عند الحكم عليها بحكم ماكوجوب العتق. وهي:

- ان تعتبر الماهية مشروطة بذلك الامر الخارج.

وتسمى حينئذ (الماهية بشرط شئ) كما اذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة، أي بشرط كونها مؤمنة.

- ان تعتبر مشروطة بعدمه.

وتسمى (الماهية بشرط لا) (٢)، كما اذا كان القصر واجبا في الصلاة على المسافر غير العاصي في سفره، أي بشرط عدم كونه عاصيا لله في سفره. فاخذ عدم العصيان قيذا في موضوع الحكم.

- إلا تعتبر مشروطة بوجوده ولا بعدمه.

وتسمى (الماهية لا بشرط)، كوجوب الصلاة على الانسان باعتبار كونه حرا مثلاً، فان الحرية غير معتبرة لا بوجودها ولا بعدمها في وجوب الصلاة، لان الانسان بالنظر إلى الحرية في وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرية ولا بعدمها فهو لا بشرط القياس اليها.

ويسمى هذا الاعتبار الثالث (اللا بشرط القسمي) في قبيل (اللا بشرط

---

(١) وقد اضطررنا إلى الخروج عن الطريقة التي رسمناها لانفسنا في هذا الكتاب في الاختصار.

ونعتقد أن الطالب المبتدئ الذي ينتهي إلى هنا يكون على استعداد كاف لفهم هذه الابحاث.

واضطررنا لهذا البحث باعتبار ماله من حاجة ماسة في فهم الطالب لكثير من الابحاث التي قد ترد عليه فيما يأتي.

(٢) وقد تقال (الماهية بشرط لا شئ) ويقصدون بذلك الماهية المجردة على وجه يكون كل مايقارنها يعتبر زائدا عليها.

[١٦١]

المقسمي) الآتي ذكره. وانما سمي قسماً لانه قسم في مقابل القسمين الاوليين أي والبشرط لا. وهذا ظاهر لا بحث فيه.

\* \* \*

ثم ان لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

- ١ قولهم: (الماهية المهملة).

- ٢ قولهم: (الماهية لا بشرط مقسمي).

أفهدان اصطلاحان وتعبيران لمدلول واحد، او هما اصطلاحان مختلفان في المعنى؟.

والذي يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الاعلام، فقد يظهر من بعضهم انهما اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر (كفاية الاصول) تبعا لبعض الفلاسفة الاجلاء. ولكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان. وهذا جوابنا على الاستفسار.

وتوضيح ذلك: انه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف فيه ولا اشتباه أمران:

(الاول) - ان المقصود من (الماهية المهملة): الماهية من حيث هي، أي نفس الماهية بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها وذاتياتها.

(الثاني) - ان المقصود من الماهية (لا بشرط مقسمي): الماهية المأخوذة لا بشرط التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة المتقدمة، وهي - أي الاعتبارات الثلاثة - الماهية بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط مقسمي. ومن هنا سمي (مقسما). وإذا ظهر ذلك فلا يصح أن يدعي أن الماهية بما هي تكون بنفسها مقسما للاعتبارات الثلاثة. وذلك لان الماهية لا تخلو من حالتين. وهذا ان ينظر اليها بما هي هي غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، وأن ينظر اليها

[١٦٦]

مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها. ولا ثالث لهما وفي الحالة الاولى تسمى (الماهية المهملة) كما هو مسلم.

وفي الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة.

وعلى هذا فالملاحظة الاولى مباينة لجميع الاعتبارات الثلاثة وتكون قسيمة لها، فكيف يصح أن تكون مقسما لها ولا يصح أن يكون الشيء مقسما لاعتبارات نقيضه، لان الماهية من حيث هي كما اتضح معناها ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير والاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير.

على ان اعتبار الماهية غير مقيسة اعتبار ذهني له وجود مستقل في الذهن، فكيف يكون مقسما لوجودات ذهنية أخرى مستقلة، والمقسم يجب ان يكون موجودا بوجود أقسامه، ولا يعقل ان يكون له وجود في مقابل وجودات الاقسام، والا كان قسيما لها لا مقسما.

وعليه، فنحن نسلم أن الماهية المهملة معناها اعتبارها (لا بشرط)، ولكن ليس هو المصطلح عليه بالابشرط المقسمي فإن لهم في (لا بشرط) - على هذا - ثلاثة اصطلاحات:

- ١ لا بشرط أي شئ خارج عن الماهية وذاتياتها، وهي الماهية بما هي هي التي يقتصر فيها النظر على ذاتها وذاتياتها، وهي الماهية المهملة.

- ٢ لا بشرط مقسمي، وهو الماهية التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة أي الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

والمقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شيء من الاعتبارات الثلاثة، أي لا بشرط اعتبار الشرط شيء واعتبار الشرط لا واعتبار اللابشرط، لا أن المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقا من كل قيد وحيثية.

وليس هذا اعتبار ذهني في قبال هذه الاعتبارات، بل ليس له وجود في عالم الذهن الا بوجود واحد من هذه الاعتبارات ولا تعين له مستقبل غير تعيناتها، والا لما كان مقسما.

- ٣ بشرط قسمي، وهو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

[١٦٣]

فاتضح ان (الماهية المهملة) شيء و (اللابشرط المقسمي) شيء آخر.

كما اتضح ايضا أن الثاني لا معنى لان يجعل من اعتبارات الماهية على وجه يثبت حكم للماهية باعتباره، او يوضع له لفظ بحسبه.

- ٢ اعتبار الماهية عند الحكم عليها: واعلم ان الماهية اذا حكم عليها فأما ان يحكم بذاتياتها، واما أن يحكم عليها بأمر خارج عنها. ولا ثالث لهما.

وعلى (الاول) - فهو على صورتين

١ - أن يكون الحكم بالحمل الاولي، وذلك في الحدود التامة خاصة.

٢ - أن يكون بالحمل الشايع، وذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها كالجنس وحده او الفصل وحده.

وعلى كلا الصورتين فان النظر إلى الماهية مقصور على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها.

وهذا لا كلام فيه.

وعلى (الثاني)، فانه لا بد من ملاحظتها مقيسة إلى ما هو خارج عنها فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي، أي عن تقريرها الذاتي الذي لا ينظر فيه الا إلى ذاتها وذاتياتها.

وهذا واضح لان قطع النظر عن كل ماعداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها، لانهما متناقضان. وعليه لو حكم عليها بأمر خارج عنها وقد لوحظت مقيسة إلى هذا الغير، فلا بد أن تكون معتبرة باحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة، اذ يستحيل أن يخلو الواقع من أحدها - كما تقدم.

ولا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمي، لما تقدم أنه ليس هو تعينا مستقلا في قبال تلك التعينات، بل هو مقسم لها.

ثم ان هذا الغير - أي الامر الخارج عن ذاتها - الذي لوحظت الماهية مقيسة اليه لا يخلو اما ان يكون نفس المحمول او شيئا آخر، فان كان هو المحمول فيتعين أن تؤخذ الماهية بالقياس اليه لا بشرط قسمي، لعدم صحة الاعتبارين الآخرين: اما اخذها بشرط شيء، أي بشرط المحمول، فلا يصح ذلك دائما لانه

[١٦٤]

يلزم أن تكون القضية ضرورية دائما لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول.

على ان اخذ المحمول في الموضوع يلزم منه حمل الشيء على نفسه وتقدمه على نفسه، وهو مستحيل الا اذا كان هناك تغاير بحسب الاعتبار كحمل الحيوان الناطق على الانسان فانهما متغايران باعتبار الاجمال والتفصيل.

وأما أخذها بشرط لا، أي بشرط عدم المحمول، فلا يصح لأنه يلزم التناقض، فإن الانسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه.

وان كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز ان تكون الماهية حينئذ مأخوذة بالقياس اليه بشرط شئ كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا، كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الامام، أو لا بشرط، كجواز السلام على المؤمن مطلقا بالقياس إلى العدالة مثلا، أي لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها.

كما يجوز أن تكون مهمله غير مقيسة إلى شئ غير محمولها.

\* \* \*

ولكن قد يستشكل في كل ذلك بان هذه الاعتبارات الثلاثة اعتبارات ذهنية، لا موطن لها الا الذهن، فلو تقيدت الماهية باحدها عندما تؤخذ موضوعا للحكم، للزم ان تكون جميع القضايا ذهنية عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهية من حيث هي، وليطلت القضايا الخارجية، والحقيقية، مع انها عمدة القضايا، بل لاستحال في التكليف الامتثال، لان ماهو موطنه الذهن يمتنع ايجادا في الخارج.

وهذا الاشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر باحد الاعتبارات الثلاثة على وجه يكون الاعتبار قيادا في الموضوع أو نفسه هو الموضوع.

ولكن ليس الامر كذلك، فان الموضوع في كل تلك القضايا هو ذات الماهية المعتبرة ولكن لا بقيد الاعتبار، بمعنى أن الموضوع في بشرط شئ الماهية المقترية بذلك الشئ، لا المقترنة بلحاظه واعتباره، وفي بشرط لا الماهية المقترنة بعدمه لا بلحاظ عدمه، وفي لا بشرط الماهية غير الملاحظ معها الشئ

[١٦٥]

ولا عدمه، لا الملاحظة بعدم لحاظ الشئ وعدمه، والا لكانت الماهية معتبرة في الجميع بشرط شئ فقط أي بشرط اللحاظ والاعتبار.

نعم هذه الاعتبارات هي المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لا أنها مأخوذة قيادا فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنية.

ولو الامر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضا قضية ذهنية لان اعتبار الماهية من حيث هي ايضا اعتبار ذهني.

أصول الفقه

الشيخ محمد رضا المظفر

المجلد الثاني

المقصد الثالث مباحث الحجة

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد: إن مقصودنا من هذا البحث، وهو (مباحث الحجة)، تنقيح ما يصلح أن يكون دليلاً وحجة على الأحكام الشرعية، لنتوصل إلى الواقع من أحكام الله تعالى.

فإن أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا، فذلك هو الغاية القصوى، وإن أخطأناه، فنحن نكون معذورين غير معاقبين في مخالفة الواقع.

والسر في كوننا معذورين عند الخطأ هو لاجل أننا قد بذلنا جهدنا وقصارى وسعنا في البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله تعالى، حتى ثبت لدينا - على سبيل القطع - أن هذا الدليل المعين، كخبر الواحد مثلاً، قد ارتضاه الشارع لنا طريقاً إلى أحكامه (جعله حجة عليها). فالخطأ الذي تقع فيه إنما جاء من الدليل الذي نصبه وارتضاه لنا، لا من قبلنا.

وسياتي بيان كيف نكون معذورين، وكيف يصح وقوع الخطأ في الدليل المنسوب حجة، مع أن الشارع هو الذي نصبه وجعله حجة.

\* \* \*

ولا شك في أن هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم أصول الفقه، وهو العمدة فيها، لأنه هو الذي يحصل كبريات مسائل المقصدين السابقين (الأول والثاني) فإنه لما كان يبحث في المقصد الأول عن تشخيص

[٨]

صغريات الطواهر اللفظية (١) فإنه في هذا المقصد يبحث عن حجية مطلق الطواهر اللفظية بنحو العموم، فتتألف الصغرى من نتيجة المقصد الأول، والكبرى من نتيجة هذا المقصد، ليستنتج من ذلك الحكم الشرعي، فيقال مثلاً. صيغة افعال ظاهرة في الوجوب. (الصغرى) وكل ظاهر حجة.

(الكبرى) فينتج: صيغة افعال حجة في الوجوب.

(النتيجة) فإذا وردت صيغة افعال في آية أو حديث استنتج من ذلك وجوب متعلقها.

وهكذا يقال في المقصد الثاني، إذ يبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل، وفي هذا المقصد يبحث عن حجية حكم العقل فتتألف منهما صغرى وكبرى. وقد أوضحنا كل ذلك في تمهيد المقصدين (فراجع).

وعليه، فلا بد أن نستقصي في بحثنا عن كل ما قيل أو يمكن أن يقال باعتباره وحجته، لنستوفي البحث، ولنعذر عند الله تعالى في اتباع ما يصح اتباعه وطرح ما لا يثبت اعتباره.

وينبغي بنا أيضاً - من باب التمهيد والمقدمة - أن نبحث عن موضوع هذا المقصد، وعن معنى الحجية، وخصائصها: والمناط فيها، وكيفية اعتبارها، وما يتعلق بذلك، فنضع المقدمة في عدة مباحث، كما نضع المقصد في عدة أبواب:

(١) إن بعض مشايخنا الاعاظم قدس سره التزم في المسألة الاصولية أنها يجب أن تقع كبرى في القياس الذي يستتبع منه الحكم الشرعي وجعل ذلك مناطاً في كون المسألة أصولية، ووجه المسائل الاصولية على هذا النحو. وهو في الحقيقة لزوم ما لا يلزم وقد أوضحنا الحقيقة هنا وفيما سبق.

المقدمة

وفيها مباحث:

١ - موضوع المقصد الثالث من التمهيد المتقدم في بيان المقصود من (مباحث الحجة) يتبين لنا أن الموضوع لهذا المقصد الذي يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع ومحمولاته هو: (كل شيء يصلح أن يدعى ثبوت الحكم الشرعي به، ليكون دليلاً وحجة عليه).

فإن استطعنا في هذا المقصد أن نثبت بدليل قطعي (١) إن هذا الطريق مثلاً حجة، أخذنا به ورجعنا إليه لاثبات الأحكام الشرعية، وإلا طرحناه وأهملناه وبصريح العبارة نقول: إن الموضوع لهذا المقصد في الحقيقة هو (ذات الدليل) بما هو في نفسه، لا بما هو دليل.

وأما محمولاته ولواحقه التي نفحصها ونبحث عنها لاثباتها له، فهي كون ذلك الشيء دليلاً وحجة، فأما أن نثبت ذلك أو نفيه.

---

(١) سيأتي في المبحث السادس بيان أنه لماذا يجب أن يكون ثبوت حجية الدليل بالدليل القطعي ولا يكفي الدليل الظني (\*).

[١٠]

ولا يصح أن نجعل موضوع الدليل بما هو دليل، أو الحجة بما هي حجة، أي بصفة كونه دليلاً وحجة، كما نسب ذلك إلى المحقق القمي أعلى الله مقامه في قوانينه، إذ جعل موضوع أصل علم الأصول الأدلة الأربعة بما هي أدلة.

ولو كان الأمر كما ذهب إليه رحمه الله لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلها عن علم الأصول، لأنها تكون حينئذ من مبادئ التصورية لا من مسائله.

وذلك واضح، لأن البحث عن حجية الدليل يكون بحثاً عن أصل وجود الموضوع وثبوته الذي هو مفاد كان التامة، لا بحثاً عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد كان الناقصة.

والمعروف عند أهل الفن أن البحث عن وجود الموضوع - أي موضوع كان سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه ومسائله - معدود من مبادئ العلم التصورية، لا من مسائله.

ولكن هنا ملاحظة ينبغي التنبيه عليها في هذا الصدد، هي: إن تخصيص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة - كما فعل الكثير من مؤلفينا - يستدعي أن يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل، كما فعل صاحب القوانين، وذلك لأن هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الأربعة فإنما خصصوه بها لأنها معلومة الحجية عندهم، فلا بد أنهم لاحظوها موضوعاً للعلم بما هي أدلة، لا بما هي هي، وإلا لجعلوا الموضوع شاملاً لها ولغيرها مما هو غير معتبر عندهم كالمقاييس والاستحسان ونحوهما، وما كان وجه لتخصيصها بالأدلة الأربعة.

وحينئذ لا مخرج لهم من الأشكال المتقدم، وهو لزوم خروج عمدة مسائل علم الأصول عنه.

وعلى هذا يتضح أن مناقشة صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست في محلها، لأن دعواه هذه لا بد من الالتزام بها بعد الالتزام بأن الموضوع خصوص الأدلة الأربعة، وإن لزم عليه أشكال خروج أهم المسائل عنه.

ولو كان الموضوع هي الأدلة بما هي هي - كما ذهب إليه صاحب

[١١]

الفصول - لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة، ولوجب تعميمه لك ما يصلح أن يبحث عن دليليته وإن ثبت بعد البحث أنه ليس بدليل.

والخلاصة: انه اما أن نخصص الموضوع بالادلة الاربعة فيجب ان نلتزم بما التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الاصول، واما أن نعلم الموضوع - كما هو الصحيح - لكل ما يصلح أن يدعى أنه دليل، فلا يختص بالاربعة. وحينئذ يصح أن نلتزم بما التزم به صاحب الفصول وتدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم. فالالتزام بأن الموضوع هي الاربعة فقط ثم الالتزام بأنها بما هي هي لا يجتمعان.

وهذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الاصول لغير الادلة الاربعة، وهو الذي نريد اثباته هنا.

وقد سبقت الإشارة إلى ذلك ص ٦ من المجلد الاول.

والنتيجة: ان الموضوع الذي يبحث عنه في هذا المقصد هو: (كل شئ يصلح أن يدعى انه دليل وحجة).

فيعلم البحث كل ما يقال انه حجة، فيدخل فيه البحث عن حجية خبر الواحد والظواهر والشهرة والاجماع المنقول والقياس والاستحسان ونحو ذلك، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب والسنة والاجماع والعقل.

فما ثبت أنه حجة من هذه الامور أخذنا به، وما لم يثبت طرحناه.

كما يدخل فيه أيضا البحث عن مسألة التعادل والتراجيح، لان البحث فيها - في الحقيقة - عن تعيين ما هو حجة ودليل من بين المتعارضين، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجة.

ونحن جعلناها في المجلد الاول ص ٨ خاتمة لعلم الاصول اتباعا لمنهج القوم، ورأينا الآن العدول عن ذلك رعاية لواقعها وللختصار.

[١٢]

- ٢ معنى الحجة:

- ١ الحجة لغة: كل شئ يصلح ان يحتج به على الغير.

وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه. والظفر على الغير على نحوين: أما باسكاته وقطع عذره وابطاله. واما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجة فتكون الحجة معذرة له لدى الغير.

- ٢ وأما الحجة في الاصطلاح العلمي فلها معنيان أو اصطلاحان:

أ - ما عند المناطقة.

ومعناها: (كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوبا) أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها وترابطها إلى العلم المجهول سواء كان في مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن.

وقد يطلقون الحجة أيضا على نفس (الحد الاوسط) في القياس.

ب - ما عند الاصوليين، ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها: (كل شئ يثبت متعلقه ولا يبلغ درجة القطع).

أي لا يكون سببا للقطع بمتعلقه، والافع القطع يكون القطع هو الحجة ولكن هو حجة بمعناها اللغوي.

او قل بتعبير آخر: (الحجة كل شئ يكشف عن شئ آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتا له) ونعني بكونه مثبتا له: ان اثباته يكون بحسب الجعل من الشارع المكلف بعنوان أنه هو الواقع.

وانما يصح ذلك ويكون مثبتا له فبضيمة الدليل على اعتبار ذلك الشئ الكاشف الحاكي وعلى أنه حجة من قبل الشارع. وسببها ان شاء الله تعالى تحقيق معنى الجعل للحجية وكيف يثبت الحكم بالحجة.

وعلى هذا، فالحجة بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع، أي أن القطع لا يسمى حجة بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوي. لان طريقة القطع - كما سيأتي - ذاتية غير مجعولة من قبل أحد. وتكون الحجة بهذا المعنى الاصولي مرادفة لكلمة (الامارة). كما أن كلمة (الدليل) وكلمة (الطريق) تستعملان في هذا المعنى، فيكونان مرادفتين لكلمة الامارة والحجة أو كالمترادفتين. وعليه، فلك أن تقول في عنوان هذا المقصد بدل كلمة (مباحث الحجة): (مباحث الامارات). أو (مباحث الادلة). أو (مباحث الطرق) وكلها تؤدي معنى واحدا.

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا الصدد ان استعمال كلمة (الحجة) في المعنى الذي تؤديه كلمة (الامارة) مأخوذ من المعنى اللغوي من باب تسمية الخاص باسم العام، نظرا إلى أن الامارة مما يصح أن يحتج المكلف بها اذا عمل بها وصادفت مخالفة الواقع فتكون معذرة له، كما انه مما يصح أن يحتج بها المولى على المكلف اذا لم يعمل بها ووقع في مخالفة الحكم الواقعي فيستحق العقاب على المخالفة.

٣ - مدلول كلمة الامارة والظن المعتبر بعد أن قلنا: ان الامارة مرادفة لكلمة الحجة باصطلاح الاصوليين، ينبغي أن ننقل؟؟ الكلام إلى كلمة (الامارة) لنتسقط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بدل كلمة الحجة في المباحث الآتية فنقول: إنه كثيرا ما يجري على السنة الاصوليين اطلاق كلمة الامارة على معنى ما تؤديه كلمة (الظن). ويقصدون من الظن (الظن المعتبر): أي الذي اعتبره الشارع وجعله حجة، ويوهم ذلك أن الامارة والظن المعتبر لفظان مترادفان يؤديان معنى واحدا، مع أنهما ليسا كذلك.

وفي الحقيقة ان هذا تسامح في التعبير منهم على نحو المجاز في الاستعمال لا أنه وضع آخر لكلمة الامارة.

وانما مدلول الامارة الحقيقي هو كل شيء اعتبره الشارع لاجل أنه يكون سببا للظن كخبر الواحد والظواهر.

والمجاز هنا: أما من جهة اطلاق السبب على مسببه، فيسمى الظن المسبب (امارة) وأما من جهة اطلاق المسبب على سببه، فتسمى الامارة التي هي سبب للظن (ظنا) فيقولون: الظن المعتبر والظن الخاص، والاعتبار والخصوصية إنما هما لسبب الظن.

ومنشأ هذا التسامح في الاطلاق هو أن السر في اعتبار الامارة وجعلها حجة وطريقا هو افادتها للظن دائما او على الاغلب، ويقولون للثاني الذي يفيد الظن على الاغلب: (الظن النوعي) على ما سيأتي بيانه.

٤ - الظن النوعي ومعنى (الظن النوعي): ان الامارة تكون من شأنها ان تفيد الظن عند غالب الناس ونوعهم.

واعتبارها عند الشارع انما يكون من هذه الجهة، فلا يضر في اعتبارها وحجبتها الا يحصل منها ظن فعلي للشخص الذي قامت عنده الامارة، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضا حيث أن دليل اعتبارها دل على أن الشارع انما اعتبرها حجة ورضي بها طريقا لان من شأنها ان تفيد الظن وان لم يحصل الظن الفعلي منها لدى بعض الأشخاص.

ثم لا يخفى عليك انا قد نعبر فيما يأتي تبعا للاصوليين فنقول: الظن الخاص أو الظن المعتبر او الظن الحجة، وأمثال هذه التعبيرات، والمقصود منها دائما سبب الظن، أعني الامارة المعتبرة وان لم تفد ظنا فعليا.

فلا يشتبه عليك الحال.

٥ - الامارة والاصل العملي واصطلاح الامارة لا يشمل (الاصل العملي) كالبراءة والاحتياط والتخيير

والاستصحاب، بل هذه الاصول تقع في جانب والامارة في جانب آخر مقابل له فإن المكلف إنما يرجع إلى الاصول اذا افتقد الامارة، أي اذا لم تقم عنده الحجة على الحكم الشرعي الواقعي على ما سيأتي توضيحه وبيان السر فيه. ولا ينافي ذلك أن هذه الاصول أيضا قد يطلق عليها إنها حجة، فإن اطلاق الحجة عليها ليس بمعنى الحجة في باب الامارات، بل بالمعنى اللغوي باعتبار إنها معذرة للمكلف اذا عمل بها واخطأ الواقع، ويحتج بها المولى على المكلف اذا خالفها ولم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب. ولأجل هذا جعلنا باب (الاصول العملية) بابا آخر مقابل باب (مباحث الحجة).

وقد أشير في تعريف الامارة إلى خروج الاصول العملية بقولهم: (يثبت متعلقه)، لان الاصول العملية لا تثبت متعلقاتها، لانه ليس لسانها لسان إثبات الواقع والحكاية عنه، وانما هي في حقيقتها مرجع للمكلف في مقام العمل عند الحيرة والشك في الواقع وعدم ثبوت حجة عليه. وغاية شأنها انها تكون معذرة للمكلف.

ومن هنا اختلفوا في (الاستصحاب) انه إمارة او أصل، باعتبار ان له شأن الحكاية عن الواقع واحرازه في الجملة، لان اليقين السابق غالبا ما يورث الظن ببقاء المتيقن في الزمان اللاحق، ولان حقيقته - كما سيأتي في موضعه - البناء على اليقين السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل ولم يشك في بقاءه.

ولأجل هذا سمي الاستصحاب عند من يراه أصلا: (اصلا محرزا).

فمن لاحظ في الاستصحاب جهة ما له من احراز وأنه يوجب الظن واعتبر حجيته من هذه الجهة عدة من الامارات. ومن لاحظ فيه أن الشارع إنما جعله مرجعا للمكلف عند الشك والحيرة واعتبر حجيته من جهة دلالة الاخبار عليه عدة من جملة الاصول. وسيأتي إن شاء الله تعالى شرح ذلك في محله مع بيان الحق فيه.

[١٦]

٦ - المناط في إثبات حجبة الامارة مما يجب أن نعرفه - قبل البحث والتفتيش عن الامارات التي هي حجة - المناط في إثبات حجبة الامارة وأنه بأي شئ يثبت لنا أنها حجة يعول عليها.

وهذا هو أهم شئ تجب معرفته قبل الدخول في المقصود، فنقول: إنه لا شك في أن الظن بما هو ظن لا يصح أن يكون هو المناط في حجبة الامارة ولا يجوز أن يعول عليه في إثبات الواقع، لقوله تعالى: (إن الظن لا يغني من الحق شيئا)، وقد ذم الله تعالى في كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله: (أن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون)، وقال تعالى: (قل الله أذن لكم أم على الله تفترون؟).

وفي هذه الآية الأخيرة بالخصوص قد جعل ما أذن به أمرا مقابلا للافتراء عليه، فما لم يأذن به لا بد أن يكون افتراءا بحكم المقابلة بينهما، فلو نسبنا الحكم إلى الله تعالى من دون إذن منه فلا محالة يكون افتراءا محرما مذموما بمقتضى الآية. ولا شك في أن العمل بالظن والالتزام به على أنه من الله ومثبت لاحكامه يكون من نوع نسبة الحكم إليه من دون إذن منه، فيدخل في قسم الافتراء المحرم.

وعلى هذا التقرير، فالقاعدة تقتضي أن الظن بما هو ظن لا يجوز العمل على مقتضاه ولا الاخذ به لاثبات أحكام الله مهما كان سببه، لانه لا يغني من الحق شيئا، فيكون خرصا باطلا، وافتراءا محرما.

هذا مقتضى القاعدة الاولى في الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمة، ولكن لو ثبت بدليل قطعي وحجة يقينية أن الشارع قد جعل ظنا خاصا من سبب مخصوص طريقا لاحكامه واعتبره حجة عليها وارتضاه إمارة يرجع إليها وجوز لنا الاخذ بذلك السبب المحقق للظن - فإن هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الاولى، إذ لا يكون خرصا وتخمينيا ولا افتراء.

وخروجه من القاعدة يكون تخصيصا بالنسبة إلى آية النهي عن اتباع الظن، ويكون تخصصا بالنسبة إلى آية الافتراء لانه يكون حينئذ من قسم ما

[١٧]

أذن الله تعالى به، وما أذن به ليس افتراء.

وفي الحقيقة إن الاخذ بالظن المعتبر الذي ثبت على سبيل القطع بأنه حجة لا يكون أخذا بالظن بما هو ظن وإن كان اعتباره عند الشارع من جهة كونه ظنا، بل يكون أخذا بالقطع واليقين ذلك القطع الذي قام على اعتبار ذلك السبب للظن، وسيأتي أن القطع حجة بذاته لا يحتاج إلى جعل من أحد.

ومن هنا يظهر الجواب عما شنع به جماعة من الاخباريين على الاصوليين من أخذهم ببعض الامارات الظنية الخاصة كخبر الواحد ونحوه إذ شنعوا عليهم بأنهم أخذوا بالظن الذي لا يغني من الحق شيئا.

وقد فاتهم أن الاصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصة لم يأخذوا بها من جهة إنها ظنون فقط، بل أخذوا بها من حجة أنها معلومة الاعتبار على سبيل القطع بحجيتها، فكان أخذهم بها في الحقيقة أخذا بالقطع واليقين، لا بالظن والخرص والتخمين.

ولاجل هذا سميت الامارات المعتبرة بالطرق العلمية نسبة إلى العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، لان حجيتها ثابتة بالعلم.

\* \* \*

إلى هنا يتضح ما أردنا أن نرمي اليه، وهو أن المناط في إثبات حجية الامارات ومرجع اعتبارها وقوامه ما هو؟ - انه العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، فإذا لم يحصل العلم بحجيتها واليقين باذن الشارع بالتعويل عليها والاخذ بها، لا يجوز الاخذ بها وإن أفادت ظنا غالبا لان الاخذ بها يكون حينئذ خرسا وافتراء على الله تعالى.

ولاجل هذا قالوا: يكفي في طرح الامارة أن يقع الشك في اعتبارها، أو فقل على الاصح: يكفي الا يحصل العلم باعتبارها، فإن نفس عدم العلم بذلك كاف في حصول العلم بعدم اعتبارها، أي بعدم جواز التعويل عليها والاستناد اليها. وذلك كالقياس والاستحسان وما إليهما وإن أفادت ظنا قويا.

[١٨]

ولا نحتاج في مثل هذه الامور إلى الدليل على عدم اعتبارها وعدم حجيتها، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجية الشئ يحصل القطع بعدم جواز الاستناد اليه في مقام العمل، وبعدم صحة التعويل عليه، فيكون القطع مأخوذا في موضوع حجية الامارة.

\* \* \*

ويتحصل من ذلك كله أن امارية الامارة وحجية الحجة انما تحصل وتتحقق بوصول علمها إلى المكلف، وبدون العلم بالحجية لا معنى لفرض كون الشئ إمارة وحجة، ولذا قلنا: إن مناط إثبات الحجة وقوامها (العلم).

فهو مأخوذ في موضوع الحجية فإن العلم تنتهي إليه حجة كل حجة.

ولزيادة الايضاح لهذا الامر، ولتمكين النفوس المبتدئة من الاقتناع بهذه الحقيقة البديهية، نقول من طريق آخر لاثباتها:

أولا - إن الظن بما هو ظن ليس حجة بذاته.

وهذه مقدمة واضحة قطعية، والا لو كان الظن حجة بذاته لما جاز النهي عن اتباعه والعمل به ولو في بعض الموارد على نحو الموجبة الجزئية، لان ما هو بذاته حجة يستحيل النهي عن الاخذ به، كما سيأتي في حجية القطع

(المبحث الآتي) ولا شك في وقوع النهي عن اتباع الظن في الشريعة الاسلامية المطهرة، ويكفي في إثبات ذلك قوله تعالى: (إن يتبعون إلا الظن.).

ثانيا - إذا لم يكن الظن حجة بذاته، فحجيته تكون عرضية، أي أنها تكون مستفادة من الغير.

فننقل الكلام إلى ذلك الغير المستفادة منه حجة الظن. فإن كان هو القطع، فذلك هو (المطلوب).

وإن لم يكن قطعاً، فما هو؟

[١٩]

وليس يمكن فرض شيء آخر غير نفس الظن، فإنه لا ثالث لهما يمكن فرض حجيته.

ولكن الظن الثاني القائم على حجة الظن الاول أيضا ليس حجة بذاته، إذ لا فرق بين ظن وظن من هذه الناحية.

فننقل الكلام إلى هذا (الظن الثاني)، ولا بد أن تكون حجيته أيضا مستفادة من الغير، فما هو ذلك الغير؟.

فإن كان هو القطع، فذلك هو (المطلوب). وإن لم يكن قطعاً، فظن ثالث. فننقل الكلام إلى هذا (الظن الثالث)، فيحتاج إلى (ظن رابع) وهكذا إلى غير النهاية، ولا ينقطع التسلسل الا بالانتهاء إلى ما هو حجة بذاته وليس هو إلا (العلم).

ثالثا - فانتهي الامر بالاخير إلى (العلم). فتم المطلوب. وبعبارة أسد وأخصر، نقول: إن الظن لما كانت حجيته ليست ذاتية، فلا تكون الا بالعرض، وكل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما هو بالذات، ولا مجاز بلا حقيقة.

وما هو حجة بالذات ليس الا (العلم). فانتهي الامر بالاخير إلى (العلم).

وهذا ما أردنا إثباته، وهو أن قوام الامارة والمناط في إثبات حجيتها هو (العلم) فانه تنتهي اليه حجة كل حجة، لان حجيته ذاتية.

٧ - حجية العلم ذاتية كررنا في البحث السابق القول بأن (حجية العلم ذاتية) ووعدنا ببيانها، وقد حل هنا الوفاء بالوعد، فنقول:

[٢٠]

قد ظهر مما سبق معنى كون الشيء حجيته ذاتية، فان معناه أن حجيته منبعثة من نفس طبيعة ذاته، فليست مستفادة من الغير ولا تحتاج إلى جعل من الشارع ولا إلى صدور أمر منه باتباعه، بل العقل هو الذي يكون حاكما بوجوب اتباع ذلك الشيء. وما هذا شأنه ليس هو إلا العلم.

ولقد أحسن الشيخ العظيم الانصاري (قده) مجلي هذه الابحاث في تعليل وجوب متابعة القطع (١) فانه بعد أن ذكر أنه (لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجودا) علل ذلك بقوله: (لانه بنفسه طريق إلى الواقع وليست طريقته قابلة لجعل الشارع اثباتا أو نفيًا).

وهذا الكلام فيه شيء من الغموض بعد أن اختلفت تعبيرات الاصوليين من بعده، فنقول لبيانها: إن هنا شيئين أو تعبيرين:

(أحدهما) وجوب متابعة القطع والاخذ به.

(ثانيهما) طريقية القطع للواقع.

فما المراد من كون القطع حجة بذاته؟ هل المراد أن وجوب متابعتة أمر ذاتي له، كما وقع في تعبيرات بعض الاصوليين المتأخرين، أم أن المراد أن طريقيته ذاتية؟

وإنما صح أن يسأل هذا السؤال، فمن أجل قياسه على الظن حينما نقول: أنه حجة، فإن فيه جهتين:

(١) مما يجب التنبيه عليه أن المراد من العلم هنا هو (القطع) أي الجزم الذي لا يحتمل الخلاف، ولا يعتبر فيه أن يكون مطابقا للواقع في نفسه، وإن كان في نظر القاطع لا يراه الا مطابقا للواقع، فالقطع الذي هو حجة تجب متابعتة أعم من اليقين والجهل المركب. يعني أن المبحوث عنه هو العلم جهة أنه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع (\*).

[٢١]

( - ١ جهة طريقيته للواقع) فحينما نقول: ان حجيتة مجعولة، نقصد أن طريقيته مجعولة، لأنها ليست ذاتية له، لوجود احتمال الخلاف.

فالشارع يجعله طريقا إلى الواقع بإلغاء احتمال الخلاف، كأنه لم يكن فتمت بذلك طريقيته الناقصة ليكون كالقطع في الايصال إلى الواقع. وهذا المعنى هو المجعول للشارع.

( - ٢ جهة وجوب متابعتة) فحينما نقول: أنه حجة، نقصد أن الشارع أمر بوجوب متابعة ذلك الظن والاختذ به أمرا مولويا. فينتزع من هذا الأمر أن هذا الظن موصل إلى الواقع ومنجز له. فيكون المجعول هذا الوجوب، ويكون هذا معنى حجية الظن. وإذا كان هذا حال الظن، فالقطع ينبغي أن يكون له أيضا هاتان الجهتان، فنلاحظهما حينما نقول مثلا: إن حجيتة ذاتية أما من جهة كونه طريقا بذاته وأما من جهة وجوب متابعتة لذاته.

ولكن - في الحقيقة - أن التعبير بوجوب متابعة القطع لا يخلو عن مسامحة ظاهرة، منشأها ضيق العبارة عن المقصود، إذ يقاس على الظن، والسر في ذلك واضح، لانه ليس للقطع متابعة مستقلة غير الاختذ بالواقع المقطوع به، فضلا عن أن يكون لهذه المتابعة وجوب مستقل غير نفس وجوب الاختذ بالواقع المقطوع به، أي وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمة أو نحوهما.

إذ ليس وراء انكشاف الواقع شئ ينتظره الانسان، فاذا انكشف الواقع له فلا بد أن يأخذ به.

وهذه اللابدية لابدية عقلية(١) منشأها أن القطع بنفسه طريق إلى الواقع، وعليه فيرجع التعبير بوجوب متابعة القطع إلى معنى كون القطع بنفسه طريقا إلى الواقع، وأن نفسه نفس انكشاف الواقع.

فالجهتان فيه جهة واحدة في الحقيقة.

(١) هذه اللابدية العقلية هي نفس وجوب الطاعة الذي هو وجوب عقلي.

لانه داخل في الآراء المحمودة التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه في الجزء الثاني.

[٢٢]

وهذا هو السر في تعليل الانصاري رحمه الله لوجوب متابعتة بكونه طريقا بذاته ولم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب. ومن أجل هذا ركز البحث كله على طريقيته الذاتية.

ويظهر لنا - حينئذ - أنه لا معنى لأن يقال في تعليل حجيبته الذاتية: أن وجوب متابعتها أمر ذاتي له.

وإذا اتضح ما تقدم وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقاً ذاتياً، وهو كل البحث عن حجية القطع وما وراءه من الكلام فكله فضول، وعليه فنقول: تقدم أن القطع حقيقته انكشاف الواقع، لأنه حقيقة نورية محضة لا غطش فيها والا احتمال للخطأ يرافقها. فالعلم نور لذاته نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف لا أنه شيء له الانكشاف.

وقد عرفتم في مباحث الفلسفة ان الذات والذاتي يستحيل جعله بالجعل التألّفي، لان جعل شيء لشيء انما يصح أن يفرض فيما يمكن فيه التفكيك بين المجعول والمجعول له.

وواضح أنه يستحيل التفكيك بين الشيء وذاته أي بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين ذاتياته. وهذا معنى قولهم المشهور: (الذاتي لا يعقل). وإنما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط أي خلقه وإيجاده.

وعليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقة للقطع جعلاً تألّفيّاً، بأي نحو فرض للجعل سواء كان جعلاً تكوينياً أم جعلاً تشريعياً، فان ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع، وجعل الطريق لذات الطريق.

وعلى تقدير التنزيل عن هذا وقلنا مع من قال: ان القطع شيء له الطريقة والكاشفة عن الواقع، كما وقع في تعبيرات بعض الاصوليين المتأخرين عن الشيخ - فعلى الأقل تكون الطريقة من لوازم ذاته التي لا تنفك عنه، كالزوجة بالنسبة إلى الأربعة. ولوازم الذات كالدات يستحيل أيضاً جعلها بالجعل التألّفي على ما هو الحق، وانما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً

[٢٣]

بسيطاً لا بجعل آخر وراء جعل الذات. وقد أوضحنا ذلك في مباحث الفلسفة.

وإذا استحال جعل الطريقة للقطع استحال نفيها عنه، لانه كما يستحيل جعل الذات ولوازمها يستحيل نفي الذات ولوازمها عنها وسلبها بالسلب التألّفي.

بل نحن انما نعرف استحالة جعل الذات والذاتي ولوازم الذات بالجعل التألّفي لانا نعرف اولاً امتناع انفكاك الذات عن نفسها وامتناع انفكاك لوازمها عنها، كما تقدم بيانه.

على أن نفي الطريقة عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة إلى القاطع وفي نظره، فانه - مثلاً - حينما يقطع بأن هذا الشيء واجب يستحيل عليه أن يقطع ثانياً بأن هذا القطع ليس طريقاً موصلاً إلى الواقع، فان معنى هذا أن يقطع ثانياً بأن ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الاول على حاله.

وهذا تناقض بحسب نظر القاطع ووجدانه يستحيل أن يقع منه حتى لو كان في الواقع على خطأ في قطعه الاول ولا يصح هذا إلا إذا تبدل قطعه وزال. وهذا شيء آخر غير ما نحن في صدده.

والحاصل أن اجتماع القطعين بالنفي والاثبات محال كاجتماع النفي والاثبات بل يستحيل في حقه حتى احتمال أن قطعه ليس طريقاً إلى الواقع. فان هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده، وانقلابه إلى الظن.

فما فرض أنه قطع لا يكون قطعاً، وهو خلف محال. وهذا الكلام لا ينافي أن يحتمل الانسان أو يقطع أن بعض علومه على الاجمال غير المعين في نوع خاص ولا في زمن من الازمنة كان على خطأ، فانه بالنسبة إلى كل قطع فعلي بشخصه لا يتطرق اليه الاحتمال بخطأه، والا لو اتفق له ذلك لانسلخ عن كونه قطعاً جازماً.

نعم لو احتمل خطأ أحد علوم محصورة ومعينة في وقت واحد فانه لا بد أن تتسلخ كلها عن كونها اعتقاداً جازماً، فان بقاء قطعه في جميعها مع تطرق احتمال خطأ واحد منها لا على التعيين لا بجتمعان.

[٢٤]

والخلاصة: أن القطع يستحيل جعل الطريقة له تكويناً وتشريعاً، ويستحيل نفيها عنه، مهما كان السبب الموجب له.

\* \* \*

وعليه.

فلا يعقل التصرف بأسبابه، كما نسب ذلك إلى بعض الإخباريين من حكمهم بعدم تجويز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدمات عقلية، وقد أشرنا إلى ذلك في المجلد الأول ص ١٩٦.

وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الأشخاص بأن يعتبر قطع شخص ولا يعتبر قطع آخر، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطاع قياساً على كثير الشك الذي حكم شرعاً بعدم الاعتبار بشكه في ترتب أحكام الشك.

وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الأزمنة ولا من جهة متعلقة بأن يفرق في اعتباره بين ما إذا كان متعلقه الحكم فلا يعتبر، وبين ما إذا كان متعلقه موضوع الحكم أو متعلقه فيعتبر.

فإن القطع في كل ذلك طريقته ذاتية غير قابلة للتصرف فيها بوجه من الوجوه وغير قابلة لتعلق الجعل بها نفيًا وإثباتًا.

وإنما الذي يصح ويمكن أن يقع في الباب هو الفات نظر الخاطي في قطعه إلى الخلل في مقدمات قطعه، فإذا تنبه إلى الخلل في سبب قطعه فلا محالة أن قطعه سيتبدل إما إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف ولا ضمير في ذلك وهذا واضح.

٨ - موطن حجبة الامارات قد أشرنا في مبحث الاجزاء (المجلد الاول ص ٢٣٠) إلى أن جعل الطرق والامارات يكون في فرض التمكن من تحصيل العلم. وأحلنا بيانه إلى محله.

وهذا هو محله، فنقول: إن غرضنا من ذلك القول هو أننا إذ نقول: أن أمانة حجة كخبر الواحد - مثلاً - فانما نعني أن تلك الامارة مجعولة حجة مطلقة، أي أنها في نفسها حجة مع قطع النظر عن كون الشخص الذي قامت عنده تلك تلك

[٢٥]

الامارة متمكنة من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكن منه فهي حجة يجوز الرجوع اليها لتحصيل الاحكام مطلقاً حتى في موطن يمكن فيه أن يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الامارة، أي كان باب العلم بالنسبة اليه مفتوحاً.

فمثلاً، إذا قلنا بحجبة خبر الواحد فانا نقول أنه حجة حتى في زمان يسع المكلف أن يرجع إلى المعصوم رأساً فيأخذ الحكم منه مشافهة على سبيل اليقين، فانه في هذا الحال لو كان خبر الواحد حجة، يجوز للمكلف أن يرجع اليه، ولا يجب عليه أن يرجع إلى المعصوم.

وعلى هذا، فلا يكون موطن حجبة الامارات في خصوص مورد تعذر حصول العلم او امتناعه، اي ليس في خصوص مورد انسداد باب العلم، بل الاعم من ذلك. فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه.

نعم، مع حصول العلم بالواقع فعلاً لا يبقى موضع للرجوع إلى الامارة بل لا معنى لحجبتها حينئذ، لا سيما مع مخالفتها للعلم، لان معنى ذلك انكشاف خطأها.

ومن هنا كان هذا الامر موضع حيرة الاصوليين وبحثهم، إذ للسائل - كما سيأتي - أن يسأل: كيف جاز أن تفرضوا صحة الرجوع إلى الامارات الظنية مع انفتاح باب العلم بالاحكام، إذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطأها؟ ولا يحسن من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله. بل ذلك قبيح يستحيل في حقه.

ولاجل هذا السؤال المحرج سلك الاصوليون عدة طرق للجواب عنه وتصحيح جعل حجية الامارات.

وسياتي بيان هذه الطرق والصحيح منها في البحث(١٢) ص ٣٣.

وغرضنا من ذكر هذا التنبيه هو أن هذا التصحيح شاهد على ما أردنا الاشارة اليه هنا: من أن موطن حجية الامارات وموردها ما هو أعم من فرض التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابيه ومن فرض انسداد بابيه.

[٢٦]

ومن هنا نعرف وجه المناقشة في استدلال بعضهم على حجية خبر الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم، كما صنع صاحب المعالم، فانه لما كان المقصود اثبات حجية خبر الواحد في نفسه حتى مع فرض انفتاح باب العلم لا يبقى معنى للاستدلال على حجيته بدليل الانسداد.

على أن دليل الانسداد أنما يثبت فيه حجية مطلق الظن من حيث هو ظن كما سياتي بيانه، فلا يثبت به حجية ظن خاص بما هو ظن خاص.

نعم، استدلت بعضهم على حجية خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير ولا يبعد صحة ذلك، ويعنون به انسداد باب العلم في خصوص الاخبار التي بأيدينا التي نعلم على الاجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع ومحصل له.

ولا يتميز الموصل إلى الواقع من غيره، مع انحصار السنة في هذه الاخبار التي بأيدينا وحينئذ نلتجئ إلى الاكتفاء بما يفيد الظن والاطمئنان من هذه الاخبار وهذا ما نعنيه بخبر الواحد.

والفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير: أن الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الاحكام من جهة السنة وغيرها، والصغير هو انسداد باب العلم بالسنة مع انفتاح باب العلم في الطرق الاخرى، والمفروض أنه ليس لدينا الا هذه الاخبار التي لا يفيد أكثرها العلم، وبعضها حجة قطعا وموصل إلى الواقع.

٩ - الظن الخاص والظن المطلق تكرر منا هذا التعبير بالظن الخاص والظن المطلق، وهو اصطلاح للاصوليين المتأخرين فينبغي بيان ما يعنون بهما، فنقول:

١ - يراد من (الظن الخاص): كل ظن قام دليل قطعي على حجيته واعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير. وعليه فيكون المراد منه الامارة التي هي حجة مطلقا حتى مع انفتاح باب

[٢٧]

العلم، ويسمى أيضا (الطريق العلمي) نسبة إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجيته كما تقدم.

٢ - يراد من (الظن المطلق): كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجيته واعتباره.

فيكون المراد منه الامارة التي هي حجة في خصوص حالة انسداد باب العلم والعلمي، أي انسداد باب نفس العلم بالاحكام وباب الطرق العلمية المؤدية اليها.

ونحن في هذا المختصر لا نبحث إلا عن الظنون الخاصة فقط، أما الظنون المطلقة فلا نتعرض لها، لثبوت حجية جملة من الامارات المغنبة عندنا عن فرض انسداد باب العلم والعلمي.

فلا تصل النوبة إلى هذا الفرض حتى نبحث عن دليل الانسداد لاثبات حجية مطلق الظن.

ولكن بعد ان انتهينا إلى هنا ينبغي ألا يخلو هذا المختصر من الاشارة إلى مقدمات دليل الانسداد على نحو الاختصار تنويرا لذهن الطالب، فنقول:

١٠ - مقدمات دليل الانسداد ان الدليل المعروف بـ (دليل الانسداد) يتألف من مقدمات أربع إذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن في الاحكام أي ظن كان، عدا الظن الثابت فيه - على نحو القطع - عدم جواز العمل به كالتقاييس مثلا.

ونحن نذكر بالاختصار هذه المقدمات:

(١ - المقدمة الاولى) دعوى انسداد باب العلم والعلمي في معظم أبواب الفقه في عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا عليهم السلام.

وقد علمت أن اساس المقدمات كلها هي هذه المقدمة، وهي دعوى قد ثبتت عندنا عدم صحتها، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم في معظم أبواب الفقه فانهار هذا الدليل من أساسه.

[٢٨]

(٢ - المقدمة الثانية) أنه لا يجوز إهمال امثال الاحكام الواقعية المعلومة إجمالاً، ولا يجوز طرحها في مقام العمل. وإهمالها وطرحها يقع بفرضين: أما بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم والاطفال لا تكليف علينا.

وأما بأن نرجع إلى أصالة البراءة وأصالة عدم التكليف في كل موضع لا يعلم وجوبه وحرمة.

وكلا الفرضين ضروري البطلان.

(٣ - المقدمة الثالثة) ان بعد فرض وجوب التعرض للاحكام المعلومة إجمالاً فإن الامر لتحصيل فراغ الذمة منها يدور بين حالات أربع لا خامسة لها:

أ - تقليد من يرى انفتاح باب العلم.

ب - الاخذ بالاحتياط في كل مسألة.

ج - الرجوع إلى الاصل العملي الجاري في كل مسألة من نحو البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسألة.

د - الرجوع إلى الظن في كل مسألة فيها ظن بالحكم، وفيما عداها يرجع إلى الاصول العملية.

ولا يصح الاخذ بالحالات الثلاث الاولى، ففتتيعن الرابعة.

أما (الاولى) وهي تقليد الغير في انفتاح باب العلم فلا يجوز، لان المفروض أن المكلف يعتقد بالانسداد فكيف يصح له الرجوع إلى من يعتقد بخطأه وأنه على جهل.

وأما (الثانية) وهي الاخذ بالاحتياط، فانه يلزم منه العسر والحرج الشديدين، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك.

وأما (الثالثة) وهي الاخذ بالاصل الجاري فلا يصح أيضاً لوجود العلم الاجمالي بالتكاليف ولا يمكن ملاحظة كل مسألة على حدة غير منظمة إلى غيرها من المسائل الاخرى المجهولة الحكم.

والحاصل أن وجود العلم الاجمالي بوجود المحرمات والواجبات في جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من إجراء اصل

[٢٩]

البراءة والاستصحاب، ولو في بعضها.

( ٤ - المقدمة الرابعة) انه بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الامر في الرجوع إلى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظن، وفيها يدور الامر بين الرجوع إلى الطرف الراجح في الظن وبين الرجوع إلى الطرف المرجوح أي الموهوم. ولا شك في أن الاخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلا. وعليه، فيتعين الاخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الاخذ به كالمقياس. (وهو المطلوب).

وفي فرض الظن المقطوع بعدم حجبه يرجع إلى الاصول العملية، كما يرجع اليها في المسائل المشكوكة التي لا يقوم فيها ظن أصلا.

ولا ضير حينئذ بالرجوع إلى الاصول العملية لانحلال العلم الاجمالي بقيام الظن في معظم المسائل الفقهية إلى: علم تفصيلي بالاحكام التي قامت عليها الحجة، وشك بدوي في الموارد الاخرى، فتجري فيها الاصول.

هذه خلاصة (مقدمات دليل الانسداد)، وفيها أبحاث دقيقة طويلة الذيل لا حاجة لنا بها، ويكفي ما ذكرناه عنها بالاختصار.

١١ - اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل قام اجماع الامامية على أن أحكام الله تعالى مشتركة بين العالم والجاهل بها، أي أن حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع سواء علم به المكلف أم لم يعلم، فانه مكلف به على كل حال.

فالصلاة - مثلا - واجبة على جميع المكلفين سواء علموا بوجودها أم جهلوه، فلا يكون العلم دخيلا في ثبوت الحكم أصلا.

وغاية ما نقوله في دخالة العلم في التكليف دخالته في تنجز الحكم التكليفي، بمعنى أنه لا ينتجز على المكلف على وجه يستحق على مخالفته

[٣٠]

العقاب الا اذا علم به، سواء كان العلم تفصيليا أو اجماليا(١)، أو قامت لديه حجة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم.

فالعلم وما يقوم مقامه يكون - على ما هو التحقيق - شرطا لتنجز التكليف لا علة تامة، خلافا للشيخ الأخذ صاحب الكفاية قدس سره.

فاذا لم يحصل العلم ولا ما يقوم مقامه بعد الفحص واليأس لا ينتجز عليه التكليف الواقعي، يعني لا يعاقب المكلف لو وقع في مخالفته على جهل، ولا لكان العقاب عليه عقابا بلا بيان، وهو قبيح عقلا، (وسياتي إن شاء الله تعالى في أصل البراءة شرح ذلك).

وفي قبال هذا القول زعم من يرى أن الاحكام انما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجة، فمن لم يعلم بالحكم ولم تقم لديه الحجة عليه لا حكم في حقه حقيقة وفي الواقع.

ومن هؤلاء من يذهب إلى تصويب المجتهد، اذ يقول: ان كل مجتهد مصيب وسيأتي بيانه في محله ان شاء الله تعالى في هذا الجزء.

وعن الشيخ الانصاري - أعلى الله مقامه - وعن غيره أيضا كصاحب الفصول رحمه الله، ان أخبارنا متواترة معنى في اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل وهو كذلك.

و (الدليل على هذا الاشتراك) - مع قطع النظر عن اجماع وتواتر الاخبار - واضح، وهو أن نقول: ١ - ان الحكم لو لم يكن مشتركا لكان مختصا بالعالم به اذ لا يجوز أن يكون مختصا بالجاهل به، وهو واضح.

٢ - وإذا ثبت انه مختص بالعالم، فان معناه تعليق الحكم على العلم به.

٣ - ولكن تعليق الحكم على العلم به محال، لانه يلزم منه الخلف.

(١) سيأتي في الجزء الرابع ان شاء الله تعالى مدى تأثير العلم الاجمالي في تنجيز الاحكام الواقعية (\*).

[٣١]

٤ - اذن يتعين ان يكون مشتركا بين العالم والجاهل.

(بيان لزوم الخلف): انه لو كان الحكم معلقا على العلم به كوجوب الصلاة مثلا، فانه يلزمه - بل هو نفس معنى التعليق - عدم الوجوب لطبيعي الصلاة، إذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هي معلومة الوجوب، بينما أن تعلق العلم بوجوب الصلاة لا يمكن فرضه إلا اذا كان الوجوب متعلقا بطبيعي الصلاة. فما فرضناه متعلقا بطبيعي الصلاة لم يكن متعلقا بطبيعيها، بل بخصوص معلوم الوجوب.

وهذا هو الخلف المحال. وببيان آخر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به نقول: إن تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه المحال، وهو استحالة العلم بالحكم، والذي يستلزم منه المحال محال، فيستحيل نفس الحكم.

وذلك لانه قبل حصول العلم لا حكم - حسب الفرض، فاذا أراد أن يعلم يعلم بماذا؟ فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول. وإذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه، لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه. وهو واضح. وعلى هذا، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به. وإذا استحال ذلك تعين أن يكون الحكم مشتركا بين العالم والجاهل، أي بثبوت واقعا في صورتى العلم والجهل، وان كان الجاهل الفاصر معذورا أي انه لا يعاقب على المخالفة. وهذا شئ آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم في حقه.

\*\*\*

ولكنه قد يستشكل في استكشاف اشتراك الاحكام في هذا الدليل بما تقدم منا في المجلد الاول (ص ٦٩ و ١٥٩)، من أن الاطلاق والتقييد متلازمان في مقام الاثبات لانهما من قبيل العدم والملكة، فإذا استحال التقييد في مورد

[٣٢]

استحاله معه الاطلاق أيضا. فكيف - اذن - نستكشف اشتراك الاحكام من اطلاق أدلتها لامتناع تقييدها بالعلم.

والاطلاق كالتقييد محال بالنسبة إلى قيد العلم في أدلة الاحكام.

وقد أصر شيخنا النائيني أعلى الله مقامه على امتناع الاطلاق في ذلك، وقال بما محصله: انه لا يمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدلة الاحكام، بل لا بد لاثباته من دليل آخر سماه (متمم الجعل)، على أن يكون الاشتراك من باب (نتيجة الاطلاق)، كاستفادة تقييد الامر العبادي بقصد الامثال من دليل ثان (متمم للجعل) على أن يكون ذلك من باب (نتيجة التقييد) وكاستفادة تقييد وجوب الجهر والاخفات والقصر والاتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل، على أن يكون ذلك أيضا من باب نتيجة التقييد.

وقال بما خلاصته: يمكن استفادة الاطلاق في المقام من الادلة التي ادعى الشيخ الانصاري تواترها، فتكون هي المتممة للجعل.

أقول: ويمكن الجواب عن الاشكال المذكور بما محصله: ان هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراك الاحكام متوقفة على اثبات اطلاق أدلتها بالنسبة إلى العالم بها، غير أن المطلوب الذي ينفعا هو نفس عدم اختصاص الاحكام بالعالم على نحو السالبة المحصلة.

فيكون التقابل بين اشتراك الاحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب والايجاب، لا من باب تقابل العدم والملكة، لان المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم.

وهذه السلب يكفي في استفادته من أدلة الاحكام من نفس اثبات امتناع الاختصاص، ولا يحتاج إلى مؤنة زائدة لاثبات الاطلاق أو اثبات نتيجة الاطلاق بتمم الجعل من اجماع أو أدلة أخرى، لانه من نفس امتناع التقييد نعلم أن الحكم مشترك لا يختص بالعالم.

نعم يتم ذلك الاشكال لو كان امتناع التقييد ليس إلا من جهة بيانية وفي مرحلة الانشاء في دليل نفس الحكم، وان كان واقعه يمكن أن يكون مقيدا أو مطلقا مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فإنه حينئذ لا يمكن بيانه بنفسه دليلا

[٣٣]

الاول فحتاج إلى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر نسميه متمم الجعل ولاجل ذلك نسميه بالمتمم للجعل، فتحصل لنا نتيجة الاطلاق أو نتيجة التقييد من دون أن يحصل تقييد أو اطلاق المفروض انهما مستحيلان كما كان الحال في تقييد الوجوب بقصد الامتثال في الواجب التعبدي.

أما لو كان نفس الحكم واقعا مع قطع النظر عن أدائه بأية عبارة كانت - كما فيما نحن فيه - يستحيل تقييده سواء أدى ذلك ببيان واحد أو ببيانين أو بالف بيان، فإن واقعه لا محالة ينحصر في حالة واحدة، وهو أن يكون في نفسه شاملا لحالتي وجود القيد المفروض وعدمه. وعليه، فلا حاجة في مثله إلى استكشاف الاشتراك من نفس اطلاق دليله الاول ولا من دليل ثان متمم للجعل. ولا نمانع أن نسمي ذلك (نتيجة الاطلاق) اذا حلا لكم هذا التعبير.

ويبقى الكلام حينئذ في وجه تقييد وجوب الجهر والاخفات والقصر والالتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتى يتمم الجعل، والمفروض أن هذا التقييد ثابت في الشريعة، فكيف تصححون ذلك؟ - فنقول: انه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلا بد أن نلتزم توجيهها لهذا الظاهر من الادلة.

وينحصر التوجيه في أن نفرض أن يكون هذا التقييد من باب اعفاء الجاهل بالحكم في هذين الموردين عن الاعادة والقضاء واسقاطهما عنه اكتفاء بما وقع كاعفاء الناسي، وان كان الوجوب واقعا غير مقيد بالعلم.

والاعادة والقضاء بيد الشارع رفعهما ووضعهما.

ويشهد لهذا التوجيه أن بعض الروايات في البابين عبرت بسقوط الاعادة عنه، كالرواية عن أبي جعفر عليه السلام فيمن صلى في السفر أربعاً: (ان كانت قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد، وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة.)

- ٢ تصحيح جعل الامارة بعدما ثبت أن جعل الامارة يشمل فرض انفتاح باب العلم - مع ما ثبت

[٣٤]

مع اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل - تنشأ (شبهة عويصة) في صحة جعل الامارة قد أشرنا إليها فيما سبق ص ٢٥، وهي: - انه في فرض التمكن من تحصيل الواقع والوصول إليه كيف جاز أن يأذن الشارع باتباع الامارة الظنية، وهي - حسب الفرض - تحتل الخطأ المفوت للواقع.

والاذن في تفويته قبيح عقلا، لان الامارة لو كانت دالة على جواز الفعل - مثلا - وكان الواقع هو الوجوب او الحرمة، فإن الاذن باتباع الامارة في هذا الفرض يكون أدنا بترك الواجب أو فعل الحرام، مع أن الفعل لا يزال باقيا على وجوبه الواقعي أو حرمة الواقعية مع تمكن المكلف من الوصول إلى معرفة الواقع حسب الفرض.

ولا شك في قبح ذلك من الحكيم.

وهذه الشبهة هي التي جاءت بعض الاصوليين إلى القول بأن الامارة مجعولة على نحو (السببية)، إذ عجزوا عن تصحيح جعل الامارة على نحو (الطريقية) التي هي الاصل في الامارة على ماسياتي من شرح ذلك قريبا.

والحق معهم إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الامارة على نحو الطريقية، لان المفروض أن الامارة قد ثبتت حجبتها قطعا فلا بد أن يفرض - حينئذ - في قيام الامارة او في اتباعها مصلحة يتدارك بها مايفوت من مصلحة الواقع على تقدير خطأها حتى لا يكون اذن الشارع بتفويت الواقع قبيحا، ما دام ان تفويته له يكون لمصلحة أقوى وأجدى او مساوية لمصلحة الواقع فينشأ على طبق مؤدى الامارة حكم ظاهري بعنوان انه الواقع، إما ان يكون مماثلا للواقع عند الاصابة أو مخالفا له عند الخطأ.

ونحن - بحمد الله تعالى - نرى ان الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطريقية، فلا حاجة إلى فرض السببية.

والوجه في دفع الشبهة: انه بعد أن فرضنا أن القطع قام على ان الامارة الكذائية كخبر الواحد حجة يجوز اتباعها مع التمكن من تحصيل العلم، فلا بد أن يكون الاذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعية لامر علم به وغاب عنا علمه. ولا يخرج هذا الامر عن أحد شيئين لا ثالث لهما، وكل منهما جائز عقلا لا مانع منه:

[٣٥]

- ان يكون قد علم بأن اصابة الامارة للواقع مساوية لاصابة العلوم التي تتفق للمكلفين أو اكثر منها.

بمعنى ان العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساويا لخطأ الامارة المجعولة او أكثر خطأ منها.

- ان يكون قد علم بأن عدم جعل امارات خاصة لتحصيل الاحكام والاقتصار على العلم تضيقا على المكلفين ومشقة عليهم، لا سيما بعد ان كانت تلك الامارات قد اعتادوا سلوكها والاخذ بها في شؤونهم الخاصة وأمورهم الدنيوية وبناء العقلاء كلهم كان عليها.

وهذا الاحتمال الثاني قريب إلى التصديق جدا، فإنه لا نشك في أن تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الاخبار المتواترة في تحصيل جميع الاحكام أمر فيه مالا يوصف من الضيق والمشقة، لا سيما أن ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم في معرفة ما يتعلق بشؤونهم الدنيوية.

وعليه، فمن القريب جدا ان الشارع إنما رخص في اتباع الامارات الخاصة فلغرض تسهيل الاخذ باحكامه والوصول اليها.

ومصلحة التسهيل من المصالح النوعية المتقدمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد نفوت أحيانا على بعض المكلفين عند العمل بالامارة لو أخطأت. وهذا أمر معلوم من طريقة الشريعة الاسلامية التي بنيت في تشريعها على التيسير والتسهيل.

وعلى التقديرين والاحتمالين فإن الشارع في اذنه باتباع الامارة طريقا إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه لا بد أن يفرض فيه أنه قد تسامح في التكاليف الواقعية عند خطأ الامارة، أي ان الامارة تكون معذرة للمكلف فلا يستحق العقاب في مخالفة الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفة في خطأ القطع، لا انه بقيام الامارة يحدث حكم آخر

ثانوي، بل شأنها في هذه الجهة شأن القطع بلا فرق. ولذا إن الشارع في الموارد التي يريد فيها المحافظة على  
تحصيل الواقع على

[٣٦]

كل حال أمر باتباع الاحتياط ولم يكتف بالظنون فيها، وذلك كموارد الدماء والفروج.

- ١٣ الامارة طريق أو سبب قد أشرنا في البحث السابق إلى مذهبي السببية والطريقة في الامارة وقد عقدنا هذا  
البحث لبيان هذا الخلاف.

فإن ذلك من الامور التي وقعت أخيرا موضع البحث والرد والبدل عند الاصوليين، فاختلّفوا في أن الامارة هل هي  
حجة مجعولة على نحو (الطريقة)، أو انها حجة مجعولة على نحو (السببية)، أي انها طريق أو سبب.

والمقصود من كونها (طريقا): انها مجعولة لتكون موصلة فقط إلى الواقع للكشف عنه، فإن أصابته فانه يكون  
منجزا بها وهي منجزه له، وإن أخطأته فانه حينئذ تكون صرف معذر للمكلف في مخالفة الواقع.

والمقصود من كونها (سببا): انها تكون سببا لحدوث مصلحة في مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الاحكام الواقعية  
على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكما ظاهريا على طبق ما أدت اليه الامارة. والحق انها مأخوذة على نحو  
(الطريقة).

والسر في ذلك واضح بعدما تقدم، فإن القول بالسببية - كما قلنا - مترتب على القول بالطريقة، يعني إن منشأ قول  
من قال بالسببية هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على نحو الطريقة، فيلتجئ إلى فرض السببية.

أما إذا أمكن تصحيح الطريقة فلا يبقى دليل على السببية ويتعين كون الامارة طريقا محضا، لان الطريقة هي  
الاصل فيها.

ومعنى إن الطريقة هي الاصل: ان طبع الامارة لو خليت ونفسها يقتضي أن تكون طريقا محضا إلى مؤداها، لان  
لسانها التعبير عن الواقع والحكاية والكشف عنه.

على أن العقلاء انما يعتبرونها ويستقر بناؤهم عليها فلاجل كشفها عن الواقع، ولا معنى لان يفرض في بناء  
العقلاء أنه على نحو

[٣٧]

السببية، وبناء العقلاء هو الاساس الاول في حجية الامارة كما سيأتي.

نعم اذا منع مانع عقلي من فرض الامارة طريقا من جهة الشبهة المتقدمة أو نحوها، فلا بد أن تخرج على خلاف  
طبعها وتلتجئ إلى فرض السببية. ولما كنا دفعنا الشبهة في جعلها على نحو الطريقة فلا تصل النوبة إلى التماس  
دليل على سببيتها أو طريقتها، إذ لا موضع للترديد والاحتمال لاحتاج إلى الدليل.

\* \* \*

هذا وقد يلتمس الدليل على السببية من نفس دليل حجية الامارة بأن يقال: ان دليل الحجية - لا شك - يدل على  
وجوب اتباع الامارة.

ولما كانت الاحكام تابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها، فلا بد أن يكون في اتباع الامارة مصلحة تقتضي وجوب  
اتباعها وإن كانت على خطأ في الواقع. وهذه هي السببية بعينها.

أقول: والجواب عن ذلك واضح فانا نسلم إن الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد، ولكن لا يلزم في المقام أن يكون في نفس اتباع الامارة مصلحة، بل يكفي ان ينبعث الوجوب من نفس مصلحة الواقع، فيكون جعل وجوب اتباع الامارة لغرض تحصيل مصلحة الواقع.

بل يجب ان يكون الحال فيها كذلك، لانه - لا شك - ان الغرض من جعل الامارة هي الوصول بها إلى الواقع فالمحافظة على الواقع والوصول اليه هو الباعث على جعل الامارة لغرض تنجيذه وتحصيله، فيكون الامر باتباع الامارة طريقا إلى تحصيل الواقع.

ولذا نقول: اذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك ولا تدارك لما فات من الواقع، وما هي إلا المعذرية في مخالفته ورفع العقاب على المخالفة، لا اكثر وهذه المعذرية تقتضيها نفس الرخصة في اتباع الامارة التي قد تخطئ.

وعلى هذا، فليس لهذا الامر الطريقي المتعلق باتباع الامارة بما هو امر طريقي مخالفة ولا موافقة، لانه في الحقيقة ليس فيه جعل للداعي إلى الفعل الذي هو مؤدى الامارة مستقلا عن الامر الواقعي وإنما هو جعل للامارة

[٣٨]

منجزة للامر الواقعي، فهو موجب لدعوة الامر الواقعي، فلا بعث حقيقي في مقابل البعث الواقعي فلا تكون له مصلحة الا مصلحة الواقع، ولا طاعة غير طاعة الواقع، اذ لا بعث فيه إلا بعث الواقع.

- ١٤ المصلحة السلوكية ذهب الشيخ الانصاري قدس سره إلى فرض المصلحة السلوكية في الامارات لتصحيح جعلها - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في مبحث الاجزاء المجلد الاول ص ٢٣٠ - وحمل عليه كلام الشيخ الطوسي في العدة والعلامة في النهاية.

وإنما ذهب إلى هذا الفرض لانه لم يتم عنده تصحيح جعل الامارة على نحو الطريقة المحضة، ووجد أيضا ان القول بالسببية المحضة يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الامامية فسلك طريقا وسطا لا يذهب به إلى الطريقة المحضة ولا إلى السببية المحضة وهو ان يفرض المصلحة في نفس سلوك الامارة وتطبيق العمل على ما أدت اليه، وبهذه المصلحة بتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ. فتكون الامارة من ناحية لها شأن الطريقة إلى الواقع، ومن ناحية اخرى لها شأن السببية.

وغرضه من فرض المصلحة السلوكية ان نفس سلوك طريق الامارة والاستناد اليها في العمل بمؤداها فيه مصلحة تعود لشخص المكلف بتدارك بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ، من دون أن يحدث في نفس المؤدى - أي في ذات الفعل والعمل - مصلحة حتى تستلزم انشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدت اليه الامارة الذي هو نوع من التصويب(١).

---

(١) ان التصويب الباطل على ما بينه الشيخ على نحوين:

(الاول) ما ينسب إلى الاشاعة وهو أن يفرض أن لا حكم ثابتا في نفسه يشترك فيه العالم والجاهل، بل الشارع ينشئ أحكامه على طبق ما تؤدي اليه آراء المجتهدين.

(الثاني) ما ينسب إلى المعتزلة وهو أن تكون هناك أحكام واقعية ثابتة في نفسها يشترك فيها العالم والجاهل.

ولكن لرأي المجتهد أثرا في تبدل عنوان موضوع الحكم أو متعلقه، فتحدث على وفق ما أدى اليه رأيه مصلحة غالبية على مصلحة الواقع، فينشئ الشارع أحكاما ظاهرية ثانوية غير الاحكام الواقعية. وهذا المعنى من التصويب ترجع إليه السببية المحضة. وإنما كان هذا تصويبا باطلا لان معناه جلو؟؟ الواقع عن الحكم حين قيام الامارة على خلافه(\*) .

قال رحمه الله في رسائله فيما قال: (ومعنى وجوب العمل على طبق الامارة وجوب ترتيب احكام الواقع على مؤداها من دون ان تحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع).

ولا ينبغي أن يتوهم أن القول بالمصلحة السلوكية هي نفس ما ذكرناه في أحد وجهي تصحيح الطريقية من فرض مصلحة التسهيل، لان الغرض من القول بالمصلحة السلوكية أن تحدث مصلحة في سلوك الامارة تعود تلك المصلحة لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع، بينما ان غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحة نوعية قد لا تعود لشخص من قامت عنده الامارة، وتلك المصلحة النوعية مقدمة في مقام المزاحمة عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف. واذا اتضح الفرق بينهما نقول: ان القول بالمصلحة السلوكية وفرضها يأتي بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل.

يعني انه إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل، أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية، ولم يصح عندنا أيضا احتمال مساواة خطأ الامارات للعلوم - فاننا نلتجئ إلى ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكية اذا استطعنا تصحيحها، فرارا من الوقوع في التصويب الباطل.

وأما نحن فاذا ثبت عندنا ان هناك مصلحة التسهيل في جعل الامارة تفوق المصالح الشخصية ومقدمة عليها عند الشارع، اصبحنا في غنى عن فرض المصلحة السلوكية.

على أن المصلحة السلوكية إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها ولم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها، فإن في عبارته شيئا من الاضطراب والايهام، وكفى أن يقع في بعض النسخ زيادة كلمة (الامر) على قوله: (إلا ان العمل

على طبق تلك الامارة) فتصير العبارة هكذا (إلا ان الامر بالعمل). فلا يدري مقصوده هل انه في نفس العمل مصلحة سلوكية او في الامر به.

وقيل: ان هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته اذ أوكل اليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس البحث.

وعلى كل حال، فإن الظاهر أن الفارق عنده بين السببية المحضة وبين المصلحة السلوكية بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور ان المصلحة على الاول تكون قائمة بذات الفعل وعلى الثاني قائمة بعنوان آخر هو السلوك فلا تزاحم مصلحته مصلحة الفعل.

ولكننا لم نتعقل هذا الفارق المذكور، لانه انما يتم اذا استطعنا أن نتعقل لعنوان السلوك عنوانا مستقلا في وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه ولا يتحد معه حتى لا تزاحم مصلحته مصلحة الفعل، وتصوير هذا في غاية الاشكال.

ولعل هذا هو السر في مناقشة تلاميذه له فحمل بعضهم على اضافة كلمة (الامر)، ليجعل المصلحة تعود إلى نفس الامر لا إلى متعلقه فلا يقع التزاحم بين المصلحتين.

وجه الاشكال: (اولا) اننا لا نفهم من عنوان السلوك والاستناد إلى الامارة إلا عنوانا للفعل الذي تؤدي اليه الامارة بأي معنى فسرنا السلوك والاستناد، اذ ليس للسلوك ومتابعة الامارة وجود آخر مستقل غير نفس وجود الفعل المستند إلى الامارة.

نعم، إذا أردنا من الاستناد إلى الامارة معنى آخر، وهو الفعل القصدي من النفس، فإن له وجودا آخر غير وجود الفعل لانه فعل قلبي جوانحي لا وجود له إلا وجودا قصديا. ولكنه من البعيد جدا أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك، لان هذا الفعل القلبي انما يصح أن يفرض وجوبه في خصوص الامور العبادية.

ولا معنى للالتزام بوجوب القصد في جميع أفعال الانسان المستند فعلها إلى الامارة.

(ثانيا) على تقدير تسليم اختلافهما وجودا فإن قيام المصلحة بشئ إنما يدعو إلى تعلق الامر به لا بشئ آخر غيره وجودا وان كانا متلازمين في

[٤١]

الوجود.

فمهما فرضنا من معنى للسلوك وإن كان بمعنى الفعل القلبي فإنه اذا كانت المصلحة المقترضية للامر قائمة به فكيف يصح توجيه الامر إلى ذات الفعل والمفروض ان له وجودا آخر لم تقم به المصلحة. وأما اضافة كلمة (الامر) على عبارة الشيخ فهي بعيدة جدا عن مراده وعباراته الاخرى.

- ١٥ الحجية امر اعتباري أو انتزاعي من الامور التي وقعت موضع البحث أيضا عن المتأخرين مسألة ان الحجية هل هي من الامور الاعتبارية المجعولة بنفسها وذاتها، أو انها من الانتزاعيات التي تنتزع من المجعولات. وهذا النزاع في الحجية فرع - في الحقيقة - عن النزاع في أصل الاحكام والوضعية.

وهذا النزاع في خصوص الحجية - على الاقل - لم أجد له ثمرة عملية في الاصول.

على أن هذا النزاع في أصله غير محقق ولا مفهوم لان لكلمتي الاعتبارية والانتزاعية مصطلحات كثيرة، في بعضها تكون الكلمتان متقابلتين، وفي البعض الآخر متداخلتين. وتفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرسالة.

ونكتفي أن نقول على سبيل الاختصار: إن الذي يظهر من اكثر كلمات المتنازعين في المسألة أن المراد من الامر الانتزاعي هو المجعول ثانيا وبالعرض في مقابل المجعول أولا وبالذات، بمعنى ان اليجاد والجعل الاعتباري ينسب أولا وبالذات إلى شئ والمجعول حقيقة ثم ينسب الجعل ثانيا وبالعرض إلى شئ آخر.

فالمجعول الاول هو الامر الاعتباري والثاني هو الامر الانتزاعي. فيكون هناك جعل واحد ينسب إلى الاول بالذات والى الثاني بالعرض، لا أنه هناك جعلان واعتباران ينسب احدهما إلى شئ ابتداء وينسب ثانيهما إلى آخر يتبع الاول، فإن هذا ليس مراد المتنازعين قطعا.

[٤٢]

فيقال في الملكية - مثلا - التي هي من جملة موارد النزاع ان المجعول أولا وبالذات هو اباحة تصرف الشخص بالشئ المملوك، فينتزع منها أنه مالك، أي ان الجعل ينسب ثانيا وبالعرض إلى الملكية. فالملكية يقال لها: انها مجعولة بالعرض ويقال لها: انها منتزعة من الاباحة.

هذا إذا قيل ان الملكية انتزاعية، أما اذا قيل انها اعتبارية فتكون عندهم هي المجعولة اولاً وبالذات للشارع او العرف.

وعلى هذا، فاذا أريد من الانتزاع هذا المعنى - فالحق أن الحجية أمر اعتباري، وكذلك الملكية والزوجية ونحوها من الاحكام الوضعية. شأنها في ذلك شأن الاحكام التكليفية المسلم فيها انها من الاعتبارات الشرعية.

توضيح ذلك: إن حقيقة الجعل هو اليجاد.

والايجاد على نحوين:

- ١ ما يراد منه ايجاد الشئ حقيقة في الخارج. ويسمى: الجعل التكويني، أو الخلق.

- ٢ ما يراد منه ايجاد الشئ اعتبارا وتنزيلا، وذلك بتنزيله منزلة الشئ الخارجي الواقعي من جهة ترتيب أثر من آثاره أو لخصوصية فيه من خصوصيات الامر الواقعي. ويسمى: الجعل الاعتباري، أو التنزيلي.

وليس له واقع إلا الاعتبار والتنزيل، وان كان نفس الاعتبار أمرا واقعا حقيقيا لا اعتباريا.

مثلا حينما يقال: زيد أسد، فإن الاسد مطابقة الحقيقي هو الحيوان المفترس المخصوص، وهو طبعاً مجعول ومخلوق بالجعل والخلق التكويني، ولكن العرف يعتبرون الشجاع أسداً.

فزيد أسداً اعتباراً وتنزيلاً من قبل العرف من جهة ما فيه من خصوصية الشجاعة كالاسد الحقيقي.

ومن هذا المثال يظهر كيف ان الاحكام التكليفية اعتبارات شرعية، لان الأمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلاً ما فبدلاً عن دفعه بيده مثلاً ليحركه نحو العمل ينشئ الأمر بداعي جعل في دخيلة نفس المأمور.

فيكون هذا الانشاء للأمر دفعا وتحريكا اعتباريا تنزيلا له منزلة الدفع الخارجي

[٤٣]

بالب يد مثلاً.

وكذلك النهي زجر اعتباري تنزيلا له منزله الردع والزجر الخارجي بالب يد مثلاً.

وكذلك يقال في حجية الامارة المجعولة، فان القطع لما كان موصلاً إلى الواقع حقيقة وطريقاً بنفسه اليه، فالشارع يعتبر الامارة الظنية طريقاً إلى الواقع تنزيلاً لها منزلة القطع بالواقع بالغاء احتمال الخلاف، فتكون الامارة قطعاً اعتبارياً وطريقاً تنزيلاً.

ومتى صح وأمكن أن تكون الحجية هي المعتبرة اولاً وبالذات فما الذي يدعو إلى فرضها مجعولة ثانياً وبالعرض، حتى تكون أمراً انتزاعياً، الا ان يريدوا من الانتزاع معنى آخر، وهو ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الالتزامية كأن تستفاد الحجية للامارة من الامر باتباعها مثل ما لو قال الامام (ع): (صدق العادل) الذي يدل بالدلالة الالتزامية على حجية خبر العادل واعتباره عند الشارع.

وهذا المعنى للانتزاعي صحيح ولا مانع من أن يقال للحجية انها أمر انتزاعي بهذا المعنى، ولكنه بعيد عن مرامهم لان هذا المعنى من الانتزاعية لا يقابل الاعتبارية بالمعنى الذي شرحناه.

وعلى كل حال فدعوى انتزاعية الحجية بأي معنى للانتزاعي لا موجب لها، لاسيما انه لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع امارة من الامارات في جميع ما بأيدينا من الآيات والروايات حتى يفرض ان الحجية منتزعة من ذلك الامر. هذا كل ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول في المقصود.

والآن نشرع في البحث عن المقصود، وهو تشخيص الأدلة التي هي حجة على الاحكام الشرعية من قبل الشارع المقدس. ونضعها في أبواب.

الباب الاول ( الكتاب العزيز )

تمهيد: ان القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لنبينا محمد صلى الله عليه وآله، والموجود بأيدي الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل إلى الرسول بالحق لا ريب فيه هدى ورحمة (وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله).

فهو - اذن - الحجة القاطعة بيننا وبينه تعالى، التي لا شك ولا ريب فيها، وهو المصدر الاول لاحكام الشريعة الاسلامية بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه الله للبشر. وأما ما سواه من سنة أو اجماع أو عقل فاليه ينتهي ومن منبعه يستقي. ولكن الذي يجب أن يعلم أنه قطعي الحجة من ناحية الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جيلا بعد جيل. وأما من ناحية الدلالة فليس قطعا كله، لان فيه متشابها ومحكما.

ثم (المحكم): منه ما هو نص، أي قطعي الدلالة. ومنه ما هو ظاهر تتوقف حجيته على القول بحجية الظواهر.

ومن الناس من لم يقل بحجية ظاهرة خاصة، وان كانت الظواهر حجة. ثم ان فيه ناسخا ومنسوخا، وعاما وخصوصا، ومطلقا ومقيدا، ومجملا ومبينا. وكل ذلك لا يجعله قطعي الدلالة في كثير من آياته. ومن أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحي لتكميل حجيته.

وأهم ما يجب البحث عنه من ناحية أصولية في أمور ثلاثة:

١- في حجية ظواهره. وهذا بحث ينبغي ان يلحق بمباحث الظواهر الآتية، فلنرجئه إلى هناك.

[٤٨]

٢- في جواز تخصيصه وتقييده بحجة أخرى كخبر الواحد ونحوه. وقد تقدم البحث عنه في المجلد الاول ص ١٥٤.

٣- في جواز نسخه. والبحث عن ذلك ليس فيه كثير فائدة في الفقه، كما ستعرف، ومع ذلك ينبغي ألا يخلو كتابنا من الاشارة اليه بالاختصار، فنقول: نسخ الكتاب العزيز.

حقيقة النسخ : النسخ اصطلاحا: رفع ما هو ثابت في الشريعة من الاحكام ونحوها.

والمراد من (الثبوت في الشريعة): الثبوت الواقعي الحقيقي، في مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي.

ولذلك، فرفع الحكم - الثابت بظهور العموم او الاطلاق - بالدليل المخصص او المقيد لا يسمى نسخا، بل يقال له: تخصيص أو تقييد أو نحوهما، باعتبار ان هذا الدليل الثاني المقدم على ظهور الدليل الاول يكون قرينة عليه وكاشفا عن المراد الواقعي للشارع، فلا يكون رافعا للحكم الا ظاهرا، ولا رفع فيه للحكم حقيقة بخلاف النسخ.

ومن هنا يظهر الفرق الحقيقي بين النسخ وبين التخصيص والتقييد. وسيأتي مزيد ايضاح لهذه الناحية في جواب الاعتراضات على النسخ.

وقولنا: (من الاحكام ونحوها)، فليبين تعميم النسخ للاحكام التكليفية والوضعية ولكل أمر بيد الشارع رفعه ووضعه بالجعل التشريعي بما هو شارع.

وعليه فلا يشمل النسخ الاصطلاحي المجعولات التكوينية التي بيده رفعها ووضعها بما هو خالق الكائنات.

وبهذا التعبير يشمل النسخ نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول به، باعتبار أن القرآن من المجعولات الشرعية التي ينشئها الشارع بما هو شارع وان كان لنا كلام في دعوى نسخ التلاوة من القرآن ليس هذا موضع تفصيله،

[٤٩]

ولكن بالاختصار نقول: ان نسخ التلاوة في الحقيقة يرجع إلى القول بالتحريف لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعي، سواء كان نسخا لاصل التلاوة او نسخا لها ولما تضمنته من حكم معا، وان كان في القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوة كقوله تعالى (واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر)، وقوله

تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) ولكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك، ولا ظاهرتين، وإنما أكثر ما تدل الآيتان على إمكان وقوعه.

إمكان نسخ القرآن : قد وقعت عند بعض الناس شبهات في إمكان أصل النسخ ثم في إمكان نسخ القرآن خاصة.

وتنوارا للذهان نشير إلى أهم الشبه ودفعتها، فنقول: أ - قيل: إن المرفوع في النسخ إما حكم ثابت أو ما لا ثبات له. والثابت يستحيل رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه. وعلى هذا فلا بد أن يؤول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه، أو بمعنى انتهاء أمد الحكم.

والجواب: أنا نختار الشق الأول وهو أن المرفوع ما هو ثابت، ولكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت وحين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلا، بل هو من باب اعدام الموجود وليس اعدام الموجود بمستحيل.

والاحكام لما كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقية فإن قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجودا، ولا يتوقف على ثبوته خارجا تحقيقا، فإذا انشئ الحكم كذلك فهو ثابت في عالم التشريع والاعتبارات بثبوت الموضوع فرضا، ولا يرتفع إلا برفعه تشريعا. وهذا هو معنى رفع الحكم الثابت، وهو النسخ.

- ٢ وقيل: إن ما اثبتته الله من الاحكام لا بد أن يكون لمصلحة أو مفسدة في متعلق الحكم.

وماله مصلحة في ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسدة، وكذلك العكس، والا لزم انقلاب الحسن قبيحا والقبيح حسنا، وهو محال.

[٥٠]

وحيث يستحيل النسخ، لأنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حكمة النسخ أو جهله بوجه الحكمة.

والاخير ان مستحيلا بالنسبة إلى الشارع المقدس.

والجواب واضح، بعد معرفة ما ذكرناه في الجزء الثاني في المباحث العقلية من معاني الحسن والقبيح، فإن المستحيل انقلاب الحسن والقبيح الذاتيين ولا معنى لقياسهما على المصالح والمفاسد التي تتبدل وتتغير بحسب اختلاف الاحوال والازمان. ولا يبعد في أن يكون الشيء ذا مصلحة في زمان ذا مفسدة في زمان آخر.

وان كان لا يعلم ذلك إلا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الاشياء. وهذا غير معنى الحسن والقبح اللذين نقول فيهما انه يستحيل فيهما الانقلاب. مضافا إلى أن الاشياء تختلف فيها وجوه الحسن والقبح باختلاف الاحوال مما لم يكن الحسن والقبح فيه ذاتيين، كما تقدم هناك. وإذا كان الامر كذلك فمن الجائز ان يكون الحكم المنسوخ كان ذا مصلحة ثم زالت في الزمان الثاني فنسخ، أو كان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان في الزمان الثاني فنسخ. فهذه هي الحكمة في النسخ.

- ٣ وقيل: إذا كان النسخ - كما قلتم - لاجل انتهاء أمد المصلحة، فينتهي أمد الحكم بانتهائها، فإنه - والحال هذه - أما ان يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء أمد المصلحة من أول الامر وأما ان يكون جاهلا به.

لا مجال للثاني، لأن ذلك مستحيل في حقه تعالى، وهو البدء الباطل المستحيل فيتعين الأول، وعليه فيكون الحكم في الواقع موقتا وان أنشأه الناسخ مطلقا في الظاهر، ويكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبينا وكاشفا عن مراد الناسخ. وهذا هو معنى التخصيص، غاية الامر يكون تخصيصا بحسب الاوقات لا الاحوال، فلا يكون فرق بين النسخ والتخصيص إلا بالتسمية.

[٥١]

والجواب: نحن نسلم ان الحكم المنسوخ ينتهي أمده في الواقع والله عالم بانتهائه، ولكن ليس معنى ذلك انه موقت أي مقيد انشاء بالوقت، بل هو قد انشئ على طبق المصلحة مطلقا على نحو القضايا الحقيقية، فهو ثابت ما دامت المصلحة كسائر الاحكام المنشأة على طبق مصالحها، فلو قدر للمصلحة ان تستمر لبقى الحكم مستمرا، غير أن الشارع لما علم بانتهاء أمد المصلحة رفع الحكم ونسخه. وهذا نظير أن يخلق الله الشيء، ثم يرفعه باعدامه، وليس معنى ذلك أن يخلقه موقتا على وجه يكون التوقيت قييدا للخلق والمخلوق بما هو مخلوق وإن علم به من الاول أن امده ينتهي.

ومن هنا يظهر الفرق جليا بين النسخ والتخصيص، فإنه في (التخصيص) يكون الحكم من أول الامر انشئ مقيدا ومخصصا، ولكن اللفظ كان عاما بحسب الظاهر، فيأتي الدليل المخصص فيكون كاشفا عن المراد، لا انه مزيل ورافع لما هو ثابت في الواقع.

واما في (النسخ) فإنه لما انشئ الحكم مطلقا فمقتضاه أن يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محوا لما هو ثابت (يمحو الله ما يشاء ويثبت.)، لا أن الدوام والاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب اطلاقه وعمومه، والمنشأ في الواقع الحكم الموقت، ثم يأتي الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الاول ويفسره.

بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لفظ دليل الحكم دالا عليه بعموم او اطلاق.

يعني ان الحكم المنشأ لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله لدام واستمر ما لم يأت ما يزيله ويرفعه كسائر الموجودات التي تقتضي بطبيعتها الاستمرار والدوام.

- ٤ وقيل: ان كلام الله تعالى قديم، والقديم لا يتصور رفعه.

والجواب: بعد تسليم هذا الفرض وهو قدم كلام الله (١) فإن هذا يختص

---

(١) ان قدم الكلام في الله يرتبط بمسألة الكلام النفسي وأن من صفات الله تعالى الذاتية أنه متكلم.

والحق الثابت عندنا بطلان هذا الرأي في أصله وما يتفرع عليه من فروع. وهذا أمر موكل إثباته إلى الفلسفة وعلم الكلام.

[٥٢]

بنسخ التلاوة فلا يكون دليلا على بطلان أصل النسخ.

مع انه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على امكان نسخ التلاوة وان لم يكن صريحا في وقوعه كقوله تعالى: (واذا بدلنا آية مكان آية)، فهو اما أن يدل على أن كلامه تعالى غير قديم او أن القديم يمكن رفعه.

مضافا إلى انه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام، بل رفع تبليغه وقطع علاقة المكلفين بتلاوته.

وقوع نسخ القرآن واصالة عدم النسخ : هذا هو الامر الذي يهمننا اثباته من ناحية اصولية.

ولا شك في انه قد أجمع علماء الامة الاسلامية على انه لا يصح الحكم بنسخ آية من القرآن إلا بدليل قطعي، سواء كان النسخ بقرآن أيضا او بسنة او باجماع. كما انه مما اجمع عليه العلماء أيضا أن في القرآن الكريم ناسخا ومنسوخا. وكل هذا قطعي لا شك فيه. ولكن الذي هو موضع البحث والنظر تشخيص موارد النسخ والمنسوخ في القرآن. وإذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالادلة الظنية للاجتماع المتقدم.

وأما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليلة جدا لا تهمننا كثيرا من ناحية فقهية استدلالية لمكان القطع فيها.

وعلى هذا، فالقاعدة الأصولية التي ننتفع بها ونستخلصها هنا هي: ان الناسخ ان كان قطعيا أخذنا به واتبعناه، وان كان ظنيا فلا حجة فيه ولا يصح الاخذ به، لما تقدم من الاجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ إلا بدليل قطعي.

ولذا أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على ان (الاصل عدم النسخ) عند الشك في النسخ، واجماعهم هذا ليس من جهة ذهابهم إلى حجية الاستصحاب كما ربما يتوهمه بعضهم، بل حتى من لا يذهب إلى حجية الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ، وما ذلك إلا من جهة هذا الاجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ.

#### الباب الثاني السنة

تمهيد: السنة في اصطلاح الفقهاء: (قول النبي او فعله او تقريره).

ومنشأ هذا الاصطلاح امر النبي صلى الله عليه وآله باتباع سنته فغلبت كلمة (السنة) حينما تطلق مجردة عن نسبتها إلى أحد على خصوص ما يتضمن بيان حكم من الاحكام من النبي صلى الله عليه وآله سواء كان ذلك بقول او فعل أو تقرير، على ما سيأتي من ذكر مدى ما يدل الفعل والتقرير على بيان الاحكام.

أما فقهاء (الامامية) بالخصوص فلما ثبت لديهم ان المعصوم من آل البيت يجري قوله مجرى قول النبي من كونه حجة على العباد واجب الاتباع فقد توسعوا في اصطلاح السنة إلى مايشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت السنة باصطلاحهم: (قول المعصوم أو فعله أو تقريره) والسر في ذلك ان الائمة من آل البيت عليه السلام ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبي والمحدثين عنه ليكون قولهم حجة من جهة أنهم ثقة في الرواية، بل لانهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي لتبليغ الاحكام الواقعة، فلا يحكمون إلا عن الاحكام الواقعية عند الله تعالى كما هي، وذلك من طريق الالهام كالنبي من طريق الوحي أو من طريق التلقي من المعصوم قبله، كما قال مولانا أمير المؤمنين (ع): (علمني رسول الله صلى الله عليه وآله الف باب من العلم يفتح لي من كل باب الف باب).

وعليه فليس بيانهم للاحكام من نوع رواية السنة وحكايتها، ولا من نوع الاجتهاد في الرأي والاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم (سنة) لا حكاية السنة واما مايجئ على لسانهم احيانا من

[٥٨]

روايات وأحاديث عن نفس النبي صلى الله عليه وآله، فهي اما لاجل نقل النص عنه كما يتفق في نقلهم لجوامع كلمه، واما لاجل اقامة الحجة على الغير، واما لغير ذلك من الدواعي.

واما اثبات امامتهم وان قولهم يجري قول الرسول صلى الله عليه وآله فهو بحث يتكفل به علم الكلام.

وإذا ثبت أن السنة بمالها من المعنى الواسع الذي عندنا هي مصدر من مصادر التشريع الاسلامي فإن حصل عليها الانسان بنفسه بالسمع من نفس المعصوم ومشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعي من مصدره الاصلي على سبيل الجزم واليقين من ناحية السند، كالاخذ من القرآن الكريم ثقل الله الاكبر، والائمة من آل البيت ثقله الاصغر.

أما اذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعي - كما في العهود المتأخرة عن عصرهم - فإنه لا بد له في أخذ الاحكام من أن يرجع - بعد القرآن الكريم - إلى الاحاديث التي تنتقل السنة، اما من طريق التواتر أو من طريق أخبار الأحاد على الخلاف الذي سيأتي في مدى حجية أخبار الأحاد.

وعلى هذا فالاحاديث ليست هي السنة بل هي الناقلة لها والحكاية عنها ولكن قد تسمى بالنسبة توسعا من أجل كونها مثبتة لها. ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الاخبار في باب السنة، لانه يتعلق ذلك باثباتها.

ونعقد الفصل في مباحث اربعة:

- ادلالة فعل المعصوم لا شك في أن فعل المعصوم - بحكم كونه معصوما - يدل على اباحة الفعل، على الاقل، كما ان تركه لفعل يدل على عدم وجوبه على الاقل. ولا شك في أن هذه الدلالة بهذا الحد أمر قطعي ليس موضعاً للشبهة بعد ثبوت عصمته. ثم نقول بعد هذا: انه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع

[٥٩]

من ذلك، وذلك فيما إذا صدر منه الفعل محفوفا بالقرينة كأن يحرز انه في مقام بيان حكم من الاحكام او عبادة من العبادات كالوضوء والصلاة ونحوهما، فإنه حينئذ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجبا أو مستحبا أو غير ذلك حسبما تقتضيه القرينة.

ولا شبهة في أن هذا الظهور حجة كظواهر الالفاظ بمناط واحد، وكما استدل الفقهاء على حكم أفعال الوضوء والصلاة والحج وغيرها وكيفياتها بحكاية فعل النبي او الامام في هذه الامور. كل هذا لا كلام ولا خلاف لاحد فيه.

وإنما وقع الكلام للقوم في موضعين:

- ا في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من اباحة الفعل فقد قال بعضهم: انه يدل بمجرد على وجوب الفعل بالنسبة البنا. وقيل: يدل على استحبابه. وقيل لا دلالة له على شئ منهما، أي انه لا يدل على أكثر من اباحة الفعل في حقنا. والحق هو الاخير، لعدم ما يصلح ان يجعل له مثل هذه الدلالة.

وقد يظن ظان أن قوله تعالى في سورة الاحزاب ٢١: (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر) يدل على وجوب التأسي والاعتداء برسول الله صلى الله عليه وآله في افعاله.

ووجوب الاعتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله في حقنا وإن كان بالنسبة اليه لم يكن واجبا، إلا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه في حقنا.

وقيل: انه ان لم تدل الآية على وجوب الاعتداء فعلى الاقل تدل على حسن الاعتداء به واستحبابه.

وقد أجاب العلامة الحلبي عن هذا الوهم فأحسن، كما نقل عنه اذ قال: (ان الاسوة عبارة عن الاتيان بفعل الغير لانه فعله على الوجه الذي فعله، فإن كان واجبا تعبدنا بايقاعه واجبا، وإن كان مندوبا تعبدنا بايقاعه مندوبا، وإن كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته). وغرضه قدس سره من التعبد باعتقاد اباحته فيما إذا كان مباحا، ليس

[٦٠]

مجرد الاعتقاد حتى يرد عليه - كما في الفصول - بأن ذلك أسوة في الاعتقاد لا الفعل، بل يريد - كما هو الظاهر من صدر كلامه - ان معنى الاسوة في المباح هو ان نتخير في الفعل والترك أي لا نلتزم بالفعل ولا بالترك، اذ الاسوة في كل شئ بحسب ماله من الحكم، فلا تتحقق الاسوة في المباح بالنسبة إلى الاتيان بفعل الغير إلا بالاعتقاد بالاباحة.

ثم نزيد على ما ذكره العلامة فنقول: ان الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الاسوة وحسنها فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسي.

مضافا إلى ان الآية نزلت في واقعة الاحزاب فهي واردة مورد الحث على التأسي به في الصبر على القتال وتحمل مصائب الجهاد في سبيل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسي او حسنه في كل فعل حتى الافعال العادية.

وليس معنى هذا اننا نقول بأن المورد يقيد المطلق او يخصص العام، بل انما نقول: انه يكون عقبة في اتمام مقدمات الحكمة للتمسك بالاطلاق.

فهو يضر بالاطلاق من دون ان يكون له ظهور في التقييد، كما نبهنا على ذلك في أكثر من مناسبة.

والخلاصة: ان دعوى دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبي مطلقا أو استحبابه مطلقا بالنسبة الينا بعيدة كل البعد عن التحقيق.

وكذلك دعوى دلالة الآيات الأمرة بطاعة الرسول أو باتباعه على وجوب كل ما يفعله في حقتنا، فإنها او هن من أن نذكرها لردّها.

٢ - في حجية فعل المعصوم بالنسبة الينا، فانه قد وقع كلام للاصوليين في ان فعله إذا ظهر وجهه انه على نحو الإباحة أو الوجوب أو الاستحباب مثلا هل هو حجة بالنسبة الينا؟ أي انه هل يدل على اشتراكنا معه وتعديه الينا فيكون مباحا لنا كما كان واجبا عليه وهكذا؟ ومنشأ الخلاف: أن النبي صلى الله عليه وآله اختص باحكام لا تتعدى إلى غيره ولا يشترك معه باقي المسلمين: مثل وجوب التهجد في الليل وجواز العقد على اكثر من اربع زوجات.

وكذلك له من الاحكام ما يختص بمنصب الولاية العامة فلا تكون لغير النبي او الامام باعتبار انه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

[٦١]

فان علم ان الفعل الذي وقع من المعصوم انه من مختصاته فلا شك في أنه لا مجال لتوهم تعديه إلى غيره، وان علم عدم اختصاصه به بأي نحو من انحاء الاختصاص فلا شك في انه يعم جميع المسلمين فيكون فعله حجة علينا. هذا كله ليس موضع الكلام.

وانما موضع الشبهة في الفعل الذي لم يظهر حاله في كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته ولا قرينة تعين احدهما، فهل هذا بمجرد كاف للحكم بانه من مختصاته، أو للحكم بعمومه للجميع. او انه غير كاف فلا ظهور له أصلا في كل من النحويين؟ وجوه، بل اقوال. والاقرب هو الوجه الثاني.

والوجه في ذلك: ان النبي بشر مثلنا له ما لنا وعليه ما علينا وهو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس، إلا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض الاحكام؛ أما من جهة شخصه بذاته واما من جهة منصب الولاية، فما لم يخرج الدليل فهو كسائر الناس في التكليف. هذا مقتضى عموم أدلة اشتراكه معنا في التكليف.

فاذا صدر منه فعل ولم يعلم اختصاصه به فالظاهر في فعله ان حكمه فيه حكم سائر الناس.

فيكون فعله حجة علينا وحجة لنا، لا سيما مع ما دل على عموم حسن التأسي به.

ولا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على الاعم الاغلب، فانا لا نرى حجية مثل هذه القاعدة في كل مجالاتها.

وانما ذلك من باب التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الأقل والاكثر.

٢ - دلالة تقرير المعصوم المقصود من تقرير المعصوم: ان يفعل شخص بمشهد المعصوم وحضوره فعلا، فيسكت المعصوم عنه مع توجهه اليه وعلمه بفعله، وكان المعصوم بحالة يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئا.

والسعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان ومن جهة عدم المانع منه كالخوف والتقية والياس من تأثير الارشاد والتنبيه ونحو ذلك

[٦٢]

فان سكوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بيان شئ حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريرا للفعل، او اقرارا عليه، أو امضاء له ما شئت فعبّر.

وهذا التقرير - إذا تحقق بشروطه المتقدمة - فلا شك في انه يكون ظاهرا في كون الفعل جائزا فيما اذا كان محتمل الحرمة، كما انه يكون ظاهرا في كون الفعل مشروعا صحيحا فيما اذا كان عبادة أو معاملة، لانه لو كان في الواقع محرما او كان فيه خلل لكان على المعصوم نهيه عنه وردعه إذا كان الفاعل عالما عارفا بما يفعل، وذلك من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكان عليه بيان الحكم ووجه الفعل إذا كان الفاعل جاهلا بالحكم، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل.

ويلحق بتقرير الفعل التقرير لبيان الحكم، كما لو بين شخص بمحضر المعصوم حكما او كيفية عبادة او معاملة، وكان بوسع المعصوم البيان، فإن سكوت الامام يكون ظاهرا في كونه اقرارا على قوله وتصحيحا وامضاء له. وهذا كله واضح، ليس فيه موضع للخلاف.

٣ - الخبر المتواتر إن الخبر على قسمين رئيسين: خبر متواتر، وخبر واحد و (المتواتر): ما أفاد سكوت النفس سكونا يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع من أجل اخبار جماعة يتمكن تواطؤهم على الكذب.

ويقابله (خبر الواحد) في اصطلاح الاصوليين، وان كان المخبر أكثر من واحد، ولكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر. وقد شرحنا حقيقة التواتر في كتاب المنطق (الجزء الثالث ص ١٠) فراجع.

والذي ينبغي ذكره هنا أن الخبر قد يكون له وسائط كثيرة في النقل، كالأخبار التي تصلنا على الحوادث القديمة، فإنه يجب - ليكون الخبر متواترا موجبا للعلم - ان تحقق شروط التواتر في كل طبقة طبقة من وسائط الخبر،

[٦٣]

وألا فلا يكون الخبر متواترا في الوسائط المتأخرة، لان النتيجة تتبع أخس المقدمات.

والسر في ذلك واضح، لان الخبر ذا الوسائط يتضمن في الحقيقة عدة أخبار متتابعة، إذ ان كل طبقة تخبر عن خبر الطبقة السابقة عليها، فحينما يقول جماعة حدثنا جماعة عن كذا بواسطة واحدة مثلا، فإن خبر الطبقة الاولى الناقلة لنا يكون في الحقيقة خبرها ليس عن نفس الحادثة بل عن خبر الطبقة الثانية عن الحادثة.

وكذلك إذا تعددت الوسائط إلى أكثر من واحدة فهذه الوسائط هي خبر عن خبر حتى تنتهي إلى الوسائط الاخيرة التي تنتقل عن نفس الحادثة، فلا بد أن يكون الجماعة الاولى خبرها متواترا عن خبر متواتر عن متواتر وهكذا، إذ كل خبر من هذه الاخبار له حكمه في نفسه.

ومتى اختل شرط التواتر في طبقة واحدة خرج الخبر جملة عن كونه متواترا وصار من أخبار الأحاد.

وهكذا الحال في اخبار الأحاد، فإن الخبر الصحيح ذا الوسائط إنما يكون صحيحا إذا توفرت شروط الصحة في كل واسطة من وسائطه، والا فالنتيجة تتبع أخس المقدمات.

\*\*\*

٤ - خبر الواحد إن خبر الواحد - وهو مالا يبلغ حد التواتر من الاخبار - قد يفيد علما وإن كان المخبر شخصا واحدا، وذلك فيما اذا أحتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، ولا شك في أن مثل هذا الخبر حجة.

وهذا لا بحث لنا فيه، لانه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى. إذ ليس وراء العلم غاية في الحجية واليه تنتهي حجة كل حجة كما تقدم.

واما اذا لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه، وإن احتف بالقرائن الموجبة للاطمئنان اليه دون مرتبة العلم - فقد وقع الخلاف العظيم في حجيته وشروط حجيته - والخلاف في الحقيقة - عند الامامية بالخصوص - يرجع إلى

[٦٤]

الخلافاً في القيام بالدليل القطعي على حجية خبر الواحد وعدم قيامه، وإلا فمن المتفق عليه عندهم أن خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصي أو النوعي لا عبارة به لأن الظن في نفسه ليس حجة عندهم قطعاً، فالشأن كل الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي ومدى دلالاته.

فمن ينكر حجية خبر الواحد كالسيد الشريف المرتضى ومن أتبعه إنما ينكر وجود هذا الدليل القطعي، ومن يقول بحجيته كالشيخ الطوسي وباقي العلماء يرى وجود الدليل القاطع.

ولاجل أن يتضح ما نقول ننقل نص أقوال الطرفين في ذلك: قال الشيخ الطوسي في العدة (ج ١ ص ٤٤): (من عمل بخبر الواحد فإنما يعمل به إذا دل دليل على وجوب العمل به أما من الكتاب أو السنة أو الاجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم).

وصرح بذلك السيد المرتضى في الموصليات حسبما نقله عنه الشيخ ابن أدریس في مقدمة كتابه السرائر فقال: (لا بد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم) إلى أن قال: (ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الأحاد، لأنها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، لأن خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً).

وأصرح منه قوله بعد ذلك: (والعقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد).

ولو تعبد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل في باب الصحة لأن عبادته بذلك توجب العلم الذي لا بد أن يكون العمل تابعاً له). وعلى هذا فيتضح أن المسلم فيه عند الجميع أن خبر الواحد لو خلى ونفسه لا يجوز الاعتماد عليه لأنه لا يفيد إلا الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً. وإنما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعي على حجيته.

وعلى هذا فقد وقع الخلاف في ذلك على أقوال كثيرة: فمنهم من أنكر حجيته مطلقاً، وقد حكى هذا القول عن السيد المرتضى

[٦٥]

والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن أدریس وادعوا في ذلك الاجماع. ولكن هذا القول منقطع الآخر فإنه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن أدریس إلى يومنا هذا.

ومنهم من قال: (إن الاخبار المدونة في الكتب المعروفة لا سيما الكتب الأربعة مقطوعة الصدق) وهذا ما ينسب إلى جماعة من متأخري الاخباريين، قال الشيخ الأنصاري تعقيبا على ذلك: (وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، والا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه). وأما القائلون بحجية خبر الواحد فقد اختلفوا أيضاً: فبعضهم يرى أن المعتبر من الاخبار هو كل ما في الكتب الأربعة بعد استثناء ما كان فيها مخالفاً للمشهور.

وبعضهم يرى أن المعتبر بعضها والمناطق في الاعتبار عمل الأصحاب، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق في المعارج، وقيل المناطق فيه عدالة الراوي أو مطلق وثاقته، أو مجرد الظن بالصدور من غير اعتبار صفة في الراوي إلى غير ذلك من التفصيلات.

والمقصود لنا الآن بيان اثبات حجية بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي، ثم ننظر في مدى دلالة الأدلة على ذلك. فالعمدة أن ننظر أولاً في الأدلة التي ذكرها من الكتاب والسنة والاجماع وبناء العقلاء، ثم في مدى دلالاتها:

أ - أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز تمهيداً: لا يخفى أن من يستدل على حجية خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعى بأنها نص قطعي للدلالة على المطلوب، وإنما أقصى ما يدعيه أنها ظاهرة فيه.

وإذا كان الامر كذلك فقد يشكل الخصم بان الدليل على حجية الحجة يجب ان يكون قطعيا كما تقدم، فلا يصح الاستدلال بالآيات التي هي ظنية

[٦٦]

الدلالة، لان ذلك استدلال بالظن على حجية الظن، ولا ينعف كونها قطعية الصدور.

ولكن الجواب عن هذا الوهم واضح، لانه قد ثبت بالدليل القطعي حجية ظواهر الكتاب العزيز كما سيأتي، فالاستدلال بها ينتهي بالاخير إلى العلم، فلا يكون استدلالا بالظن على حجية الظن.

ونحن على هذا المبنى نذكر الآيات التي ذكروها على حجية خبر الواحد فنكتفي باثبات ظهورها في المطلوب: (الآية الاولى) - آية النبأ: وهي قوله تعالى في سورة الحجرات ٦: (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين.)

وقد استدل بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف ومن جهة مفهوم الشرط، والذي يبدو ان الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط كاف في المطلوب.

وتقريب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآية اولا، فنقول:

(١ - التبين)، ان لهذه المادة معنيين: (الاول) بمعنى الظهور، فيكون فعلها لازما، فنقول: تبين الشيء، إذا ظهر وبان.

ومنه قوله تعالى: (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود)، (حتى يتبين لهم أنه الحق).

و (الثاني) بمعنى الظهور عليه، يعني العلم به واستكشافه، أو التصدي للعلم به وطلبه، فيكون فعلها متعديا، فنقول: تبينت؟؟ الشيء، اذا علمته، أو إذا تصديت للعلم به وطلبته.

وعلى المعنى الثاني وهو التصدي للعلم به يتضمن معنى لتثبت فيه والثاني فيه لكشفه واطهاره والعلم به.

ومنه قوله تعالى في سورة النساء ٩٤: (اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا) ومن أجل هذا قرئ بدل فتبينوا: (فتثبتوا) ومنه كذلك هذه الآية التي نحن بصدها (ان جاءكم

[٦٧]

فاسق بنبأ فتبينوا) وكذلك قرئ فيها (فتثبتوا) فان هذه القراءة مما تدل على ان المعنيين (وهما التبين والتثبت) متقاربان.

(٢ - ان تصيبوا قوما بجهالة.)

يظهر من كثير من التفاسير أن هذا المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين.

وتبعهم على ذلك بعض الاصوليين الذين بحثوا هذه الآية هنا.

ولاجل ذلك قدروا لكلمة (فتبينوا) مفعولا، فقالوا مثلا: (معناه فتبينوا صدقة من كذبه): كما قدروا لتحقيق نظم الآية وربطها لتصلح هذه الفقرة أن تكون تعليلا لكلمة تدل على التعليل بأن قالوا: (معناها: خشية ان تصيبوا قوما بجهالة، او حذار ان تصيبوا، أو لئلا تصيبوا قوما.) ونحو ذلك. وهذه التقديرات كلها تكلف وتمحل لا تساعد عليها قرينة ولا قاعدة عربية. ومن العجيب ان يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار ويرسل ارسال المسلمات.

والذي أرجحه ان مقتضى سياق الكلام والاتساق مع اصول القواعد العربية أن يكون قوله: (ان تصيبوا قوما.) مفعولا لتبيينوا فيكون معناه (فتثبتوا واحذروا اصابة قوم بجهالة.)

والظاهر أن قوله تعالى: (فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة) يكون كناية عن لازم معناه، وهو عدم حجية خبر الفاسق، لانه لو حجة لما دعا إلى الحذر من اصابة قوم بجهالة عند العمل به ثم من الندم على العمل به.

( ٣ - الجهالة): اسم مأخوذ من الجهل او مصدر ثان له، قال عنها أهل اللغة: (الجهالة: ان تفعل فعلا بغير العلم) ثم هم فسروا الجهل بانه المقابل للعلم، عبروا عنه تارة بتقابل التضاد وأخرى بتقابل النقيض، وان كان الاصح في التعبير العلمي انه من تقابل العدم والملكة.

والذي يبدو لي من تتبع استعمال كلمة الجهل ومشتقاتها في أصول اللغة العربية ان اعطاء لفظ الجهل معنى يقابل العلم بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين في عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذي استدعى تحديد معاني كثير من الالفاظ وكسبها اطارا يناسب

[٦٨]

الافكار الفلسفية، والا فالجهل في أصل اللغة كان يعطي معنى يقابل الحكمة والتعقل والروية، فهو يؤدي تقريبا معنى السفه أو الفعل السفهي عندما يكون عن غضب مثلا وحماقة وعدم بصيرة وعلم.

وعلى كل حال هو بمعناه الواسع اللغوي يلتقي مع معنى الجهل المقابل للعلم الذي صار مصطلحا علميا بعد ذلك. ولكنه ليس هو اياه. وعليه، فيكون معنى (الجهالة) ان تفعل فعلا بغير حكمة وتعقل وروية الذي لازمه عادة اصابة عدم الواقع والحق.

\* \* \*

اذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآية الكريمة يتضح لك معناها وما تؤدي اليه من دلالة على المقصود في المقام: انها تعطي أن النبأ من شأنه ان يصدق به عند الناس ويؤخذ به من جهة ان ذلك من سيرتهم، والا فلماذا نهى عن الاخذ بخبر الفاسق من جهة انه فاسق.

فأراد تعالى ان يلفت انظار المؤمنين إلى انه لا ينبغي ان يعتمدوا كل خبر من أي مصدر كان، بل اذا جاء به فاسق ينبغي ألا يؤخذ به بلا ترو، وانما يجب فيه أن يتثبتوا ان يصيبوا قوما بجهالة أي بفعل ما فيه سفه وعدم حكمة قد يضر بالقوم. والسر في ذلك ان المتوقع من الفاسق ألا يصدق في خبره فلا ينبغي أن يصدق ويعمل بخبره.

فتدل الآية بحسب المفهوم على ان خبر العادل يتوقع منه الصدق فلا يجب فيه الحذر والتثبت من اصابة قوم بجهالة. ولزام ذلك انه حجة. والذي نقوله ونستفيده وله دخل في استفادة المطلوب من الآية، ان النبأ في مفروض الآية مما يعتمد عليه عند الناس وتعارفوا الاخذ به بلا تثبت والا لما كانت حاجة للامر فيه بالتبين في خبر الفاسق، اذا كان النبأ من جهة ما هو نبأ لا يعمل به الناس. ولما علقت الآية وجوب التبين والتثبت على مجئ الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أن خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم ان

[٦٩]

ييقوا فيه على سجيته من الاخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف اصابة قوم بجهالة. وطبعاً لا يكون ذلك الا من جهة اعتبار خبر العادل وحجتيته، لان المترقب منه الصدق، فيكشف ذلك عن حجية قول العادل عند الشارع والغاء احتمال الخلاف فيه. والظاهر ان بهذا البيان للآية يرتفع كثير من الشكوك التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب فلا تطيل في ذكرها وردها.

\* \* \*

(الآية الثانية) آية النفر: وهي قوله تعالى في سورة التوبة ١٢٣: (وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون).

ان الاستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتم بمرحلتين من البيان:

- ١ الكلام في صدر الآية: (وما كان المؤمنون لينفروا كافة)، تمهيدا للاستدلال، فان الظاهر من هذه الفقرة نفي وجوب النفر على المؤمنين كافة (١) والمراد من النفر بقريظة باقي الآية النفر إلى الرسول للتفقه في الدين لا النفر إلى الجهاد، وان كانت الآيات التي قبلها واردا في الجهاد، فان ذلك وحده غير كاف ليكون قريظة مع ظهور باقي الآية في النفر إلى التعلم والتفقه. ان الكلام الواحد يفسر بعضه بعضا.

وهذه الفقرة اما جملة خبرية يراد بها انشاء نفي الوجوب فتكون في الحقيقة جملة انشائية، واما جملة خبرية يراد بها الاخبار جدا عن عدم وقوعه من الجميع اما لاستحالاته عادة او لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعا فتكون دالة بالدلالة الالتزامية على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع. وعلى

---

(١) يستفيد بعضهم من الآية النهي عن نفر كافة. وهي استفادة بعيدة جدا وليست كلمة (ما) من أدوات النهي.

إذن ليس لهذه الآية أكثر من الدلالة على نفي الوجوب (\*).

[٧٠]

كلا الحالين فهي تدل على عدم تشريع وجوب النفر على كل واحد واحد اما انشاء أو اخبارا.

ولكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع ان ينفي وجوب شئ انشاء أو اخبارا الا اذا كان في مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشئ أو اعتقاده. واعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدى العقلاء، لان التعلم واجب عقلي على كل أحد وتحصيل اليقين فيه المنحصر عادة في مشافهة الرسول أيضا واجب عقلي. فحق ان يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعا لتحصيل المعرفة بالاحكام.

ومن جهة أخرى، فانه مما لا شبهة فيه ان نفر جميع المؤمنين في جميع أقطار الاسلام إلى الرسول لاختذ الاحكام منه بلا واسطة كلما عنت حاجة وعرضت لهم مسألة أمر ليس عمليا من جهات كثيرة، فضلا عما فيه من مشقة عظيمة لا توصف بل هو مستحيل عادة.

إذا عرفت ذلك فنقول: ان الله تعالى أراد بهذه الفقرة - والله العالم - أن يرفع عنهم هذه الكلفة والمشقة برفع وجوب النفر رحمة بالمؤمنين. ولكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تقدر بقدرها. ولا شك ان التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد، فلا بد من علاج لهذا الامر اللازم تحقيقه على كل حال وهو التعلم، بتشريع طريقة أخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول.

وقد بينت بقية الآية هذا العلاج وهذه الطريقة وهو قوله تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة.) والتفريع بالفاء شاهد على ان هذا علاج متفرع على نفي وجوب النفر على الجميع. ومن هذا البيان يظهر أن هذه الفقرة (صدر الآية) لها الدخل الكبير في فهم الباقي من الآية الذي هو موضع الاستدلال على حجية خبر الواحد.

وقد أغفل هذه الناحية المستدلون بهذه الآية على المطلوب، فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآية وبقيتها للاستدلال بها، على نحو ما يأتي.

- ٢ الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآية على حجية خبر الواحد

[٧١]

المتفرع هذا الموقع على صدرها لمكان فاء التفرع.

انه تعالى بعد أن بين عدم وجوب النفر على كل واحد واحد تخفيفا عليهم حرصهم على اتباع طريقة أخرى بدلالة (لولا) التي هي للتخصيص، والطريقة هي أن ينفر قسم من كل قوم ليرجعوا إلى قومهم فيبلغونهم الاحكام بعد أن يتفقهوا في الدين ويتعلموا الاحكام. وهو في الواقع خير علاج لتحصيل التعليم بل الامر منحصر فيه.

فالآية الكريمة بمجموعها تقرر أمرا عقليا وهو وجوب المعرفة والتعلم، وإذ تعذرت المعرفة اليقينية بنفر كل واحد إلى النبي لينتفه في الدين فلم يجب، رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية - اعني التعلم - بأن ينفر طائفة من كل فرقة.

والطائفة المتفهمة هي التي تتولى حينئذ تعلم الباقيين من قومهم بل انه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك وإنما اوجب عليهم ان ينفر طائفة من كل قوم، ويستفاد الوجوب من (لولا) التخصيصية ومن الغاية من النفر وهو التفقه لانذار القوم الباقيين لاجل أن يحذروا من العقاب، مضافا إلى أن أصل التعلم واجب عقلي كما قررنا.

كل ذلك شواهد ظاهرة على وجوب تفقه جماعة من كل قوم لاجل تعليم قومهم الحلال والحرام.

ويكون ذلك - طبعا - وجوبا كفاثيا.

وإذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفة من كل قوم أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الاقل لغرض انذار قومهم اذا رجعوا اليهم - فلا بد أن نستفيد من ذلك أن نقلهم للاحكام قد جعله الله تعالى حجة على الآخرين وإلا لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب أو الترخيص لغوا بلا فائدة بعد أن نفى وجوب النفر على الجميع.

بل لو لم يكن نقل الاحكام حجة لما بقيت طريقة لتعلم الاحكام تكون معذرة للمكلف وحجة له أو عليه.

والحاصل إن رفع وجوب النفر على الجميع والاكتفاء بنفر قسم منهم لينتفهموا في الدين ويعلموا الآخرين هو بمجموعه دليل واضح على حجية نقل الاحكام في الجملة وإن لم يستلزم العلم اليقيني، لان الآية من ناحية اشتراط الانذار بما يوجب العلم مطلقة فكذلك تكون مطلقة من ناحية قبول الانذار

[٧٦]

والتعليم، وإلا كان هذا التدبير الذي شرعه الله لغوا وبلا فائدة وغير محصل للغرض الذي من أجله كان النفر وتشريعه. هكذا ينبغي أن تفهم الآية الكريمة في الاستدلال على المطلوب، وبهذا البيان يندفع كثير مما أورد على الاستدلال بها للمطلوب.

وينبغي ألا يخفى عليكم أنه لا يتوقف الاستدلال بها على أن يكون نفر الطائفة من كل قوم واجبا، بل يكفي ثبوت أن هذه الطريقة مشرعة من قبل الله وان كان بنحو الترخيص بها، لان نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الاحكام من المتفقه. فلذلك لا تبقى حاجة إلى التطويل في استفادة الوجوب.

كما أن الاستدلال بها لا يتوقف على كون الحذر عند انذار النافرين المتفقهين واجبا واستفادة ذلك من لعل أو من اصل حسن الحذر، بل الامر بالعكس، فإن نفس جعل حجية قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآية يكون دليلا على وجوب الحذر. نعم يبقى شيء، وهو أن الواجب ان ينفر من كل فرقة طائفة، والطائفة ثلاثة فأكثر، أو اكثر من ثلاثة. وحينئذ لا تشمل الآية خبر الشخص الواحد او الاثنين.

ولكن يمكن دفع ذلك بانه لا دلالة في الآية على انه يجب في الطائفة ان ينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم مجتمعين بشرط الاجتماع، فالآية من هذه الناحية مطلقة وبمقتضى اطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالاخبار حجة أيضا. يعني ان العموم فيها أفرادى لا مجموعي.

(تنبيه): ان هذه الآية الكريمة تدل أيضا على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامي، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد، وذلك ظاهر لان كلمة التفقه عامة للطرفين وقد أفاد ذلك شيخنا النائيني قدس سره كما في تقارير بعض الاساطين من تلامذته، فانه قال: (ان التفقه في العصور المتأخرة، وإن كان هو استنباط الحكم الشرعي بتقريح جهات ثلاث: الصدور وجهة الصدور والدلالة، ومن المعلوم ان تقريح الجهتين الاخيرتين مما يحتاج إلى اعمال النظر

[٧٣]

والدقة، إلا أن التفقه في الصدر الاول لم يكن محتاجا الا إلى اثبات الصدور ليس الا، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الازمنة لا يوجب اختلافا في مفهومه، فكما أن العارف بالاحكام الشرعية باعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه كذلك العارف بها من دون اعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه حقيقة.)

والمقتضى عموم التفقه فإن الآية الكريمة أيضا تدل على وجوب الاجتهاد في العصور المتأخرة عن عصور المعصومين وجوبا كفاثيا، بمعنى انه يجب على كل قوم ان ينفر منهم طائفة فيرحلوا لتحصيل التفقه وهو الاجتهاد لينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم، كما تدل أيضا بالملازمة التي سبق ذكرها على حجية قول المجتهد على الناس الآخرين ووجوب قبول فتواه عليهم.

\* \* \*

(الآية الثالثة) - آية حرمة الكتمان: وهي قوله تعالى في سورة البقرة ١٥٩: (ان الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله). وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النفر، فإنه لما حرم الله تعالى كتمان البينات والهدى وجب أن يقبل قول من يظهر البينات والهدى ويبينه للناس وإن كان ذلك المظهر والمبين واحدا لا يوجب قوله العلم، وألا لكان تحريم الكتمان لغوا وبلا فائدة لو لم يكن قوله حجة مطلقا. والحاصل ان هناك ملازمة عقلية بين وجوب الاظهار ووجوب القبول، وإلا لكان وجوب الاظهار لغوا وبلا فائدة.

ولما كان وجوب الاظهار لم يشترط فيه أن يكون الاظهار موجبا للعلم فكذلك لازمه وهو وجوب القبول لا بد أن يكون مطلقا من هذه الناحية غير مشترط فيه بما يوجب العلم. وعلى هذا الاساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجية خبر الواحد وحجية فتوى المجتهد. ولكن الانصاف ان الاستدلال لا يتم بهذه الآية الكريمة، بل هي أجنبية

[٧٤]

جدا عما نحن فيه، لان ما نحن فيه وهو حجية خبر الواحد - ان يظهر المخبر شيئا لم يكن ظاهرا ويعلم ما تعلم من احكام غير معلومة للآخرين كما في آية النفر.

فاذا وجب قبوله على الآخرين وإلا كان وجوب التعليم والاظهار لغوا، واما هذه الآية فهي واردة في مورد كتمان ما هو ظاهر وبين للناس جميعا، بدليل قوله تعالى: (من بعد ما بيناه للناس في الكتاب) لا اظهار ما هو خفي على الآخرين.

والغرض: ان هذه الآية واردة في مورد ما هو بين واجب القبول سواء كتم أم اظهر، لا في مورد يكون قبوله من جهة الاظهار حتى تكون ملازمة بين وجوب القبول وحرمة الكتمان فيقال: لو لم يقبل لما حرم الكتمان.

وبهذا يظهر الفرق بين هذه الآية وآية النفر.

وينسق على هذه الآية باقي الآيات الاخر التي ذكرت للاستدلال بها على المطلوب فلا تطيل بذكرها.

ب - دليل حجية خبر الواحد من السنة : من البديهي انه لا يصح الاستدلال على حجية خبر الواحد بنفس خبر الواحد فإنه دور ظاهر، بل لا بد ان تكون الاخبار المستدل بها على حجيتها معلومة الصدور من المعصومين، أما بتواتر أو قرينة قطعية.

ولا شك في انه ليس في أيدينا من الاخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون، وإنما كل ما قيل هو تواتر الاخبار معنى في حجية خبر الواحد اذا كان ثقة مؤتمنا في الرواية، كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل.

وهذه دعوى غير بعيدة، فإن المتتبع يكاد يقطع جازما بتواتر الاخبار في هذا المعنى، بل هي بالفعل متواترة لا ينبغي ان يعترى فيها الريب للمنصف(١).

---

(١) إن الشيخ صاحب الكفاية لم يتضح له تواتر الاخبار معنى، وإنما أقصى ما اعترف به (أنها متواترة اجمالا) وغرضه من التواتر الاجمالي هو العلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام يقينا. وتسمية ذلك بالتواتر مسامحة ظاهرة(\*) .

[٧٥]

وقد ذكر الشيخ الانصاري قدس الله نفسه طوائف من الاخبار، يحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحجية خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة، وان هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام.

ونحن نشير إلى هذه الطوائف على الاجمال وعلى الطالب أن يرجع إلى الوسائل (كتاب القضاء) والى رسائل الشيخ في حجية خبر الواحد للاطلاع على تفاصيلها:

(الطائفة الاولى) - ما ورد في الخبرين المتعارضين في الاخذ بالمرجحات كالأعدل والاصدق والمشهور ثم التخيير عند التساوي. وسيأتي ذكر بعضها في باب التعادل والتراجيح.

ولولا أن خبر الواحد الثقة حجة لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين ولا معنى للتراجيح بالمرجحات المذكورة والتخيير عند عدم المرجح كما هو واضح.

(الطائفة الثانية) - ما ورد في ارجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحاب الائمة عليهم السلام، على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الارجاع بين الفتوى والرواية، مثل ارجاعه عليه السلام إلى زرارة بقوله: (إذا أردت حديثا فعليك بهذا الجالس) يشير بذلك إلى زرارة.

ومثل قوله عليه السلام، لما قال له عبد العزيز بن المهدي: ربما أحتاج ولست ألقاك في كل وقت، أفيونس ابن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم.

قال الشيخ الاعظم: (وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمرا مفروغا عنه عند الراوي فسأل عن وثاقة يونس ليرتب عليه اخذ المعالم منه). إلى غير ذلك من الروايات التي تنسق على هذا المضمون ونحوه.

(الطائفة الثالثة) - ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء، مثل قوله عليه السلام: (وأما الحوادث الواقعة فأرجعوا فيها إلى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم). إلى ما شاء الله من الروايات في أمثال هذا المعنى.

(الطائفة الرابعة) ما دل على الترغيب في الرواية والحث عليها وكتابتها

[٧٦]

وإبلاغها، مثل الحديث النبوي المستفيض بل المتواتر: (من حفظ على أمتي حديثاً بعثه الله فقيها عالماً يوم القيامة) الذي لاجله صنف كثير من العلماء الاربعيين، ومثل قوله عليه السلام للراوي: (اكتب وبث علمك في بني عمك فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم) إلى غير ذلك من الاحاديث.

(الطائفة الخامسة): ما دل على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين عليهم، فإنه لو لم يكن الاخذ باخبار الأحاد أمراً معروفاً بين المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم، ولما كان مورد للخوف من الكذب عليهم ولا التحذير من الكذابين، لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين.

قال الشيخ الاعظم بعد نقله لهذه الطوائف من الاخبار - وهو على حق فيما قال -: (إلى غير ذلك من الاخبار التي يستفاد من مجموعها رضى الأئمة بالعمل بالخبر، وإن لم يفد القطع، وقد ادعى في الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لاجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه الفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الاخبار المتقدمة وهي أيضاً منصرف اطلاق غيرها).

وأضاف: (وإما العدالة فأكثر الاخبار المتقدمة خالية عنها، بل وفي كثير منها التصريح بخلافه).

\* \* \*

ج - دليل حجية خبر الواحد من الاجماع : حكى جماعة كبيرة تصريحاً وتلويحاً الاجماع من قبل علماء الامامية على حجية خبر الواحد إذا كان ثقة مأموناً في نقله وان لم يفد خبره العلم.

وعلى رأس الحاكين للاجماع شيخ الطائفة الطوسي أعلى الله مقامه في كتابه العدة (ج ١ ص ٤٧) لكنه اشترط فيما اختاره من الرأي وحكى عليه الاجماع أن

[٧٧]

يكون خبر الواحد وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مروياً عن النبي أو عن الواحد من الأئمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله.

وتبعه على ذلك في التصريح بالاجماع السيد رضي الدين ابن طاوس، والعلامة الحلبي في النهاية، والمحدث المجلسي في بعض رسائله، كما حكى ذلك عنهم الشيخ الاعظم في الرسائل. وفي مقابل ذلك حكى جماعة أخرى اجماع الامامية على عدم الحجية.

وعلى رأسهم السيد الشريف المرتضى أعلى الله درجته، وجعله بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة.

وتبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس في السرائر ونقل كلاماً للسيد المرتضى في المقدمة، وأنتقد في أكثر من موضع في كتابه الشيخ الطوسي في عمله بخبر الواحد، وكرر تبعاً للسيد قوله: (ان خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً) وكذلك نقل عن الطبرسي صاحب مجمع البيان تصريحه في نقل الاجماع على عدم العمل بخبر الواحد.

والغريب في الباب وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ والسيد عن اجماع الامامية، مع انها متعاصران بل الاول تلمذ على الثاني، وهما الخبيران العالمان بمذهب الامامية. وليس من شأنهما أن يحكما مثل هذا الامر بدون تثبيت وخبرة كاملة. فلذلك وقع الباحثون في حيرة عظيمة من أجل التوفيق بين نقليهما.

وقد حكى الشيخ الاعظم في الرسائل وجوها للجمع: مثل ان يكون مراد السيد المرتضى من خبر الواحد الذي حكى الاجماع على عدم العمل به هو خبر الواحد الذي يرويه مخالفونا والشيخ يتفق معه على ذلك.

وقيل: يجوز أن يكون مراده من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة وحينئذ يتقارب مع الشيخ في الحكاية عن الاجماع وقيل: يجوز ان يكون مراد الشيخ من خبر الواحد خبر الواحد المحفوظ بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه فيتفق حينئذ نقله مع نقل السيد.

وهذه الوجوه من التوجيهات قد استحسنتها الشيخ الانصاري منها الاول

[٧٨]

ثم الثاني.

ولكنه يرى أن الأرجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه (١) وأكد عليه أكثر من مرة، فقال: (ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن، وهو أن مراد السيد من (العلم) الذي ادعاه في صدق الاخبار هو مجرد الاطمئنان، فإن المحكى عنه في تعريف العلم انه (ما اقتضى سكون النفس)، وهو الذي ادعى بعض الاخباريين أن مرادنا من العلم بصدور الاخبار هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأسا.

فمراد الشيخ من تجرد هذه الاخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الاربع التي ذكرها اولاً، وهي موافقة الكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلي.

ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة (٢) احتفاف اكثر الاخبار بها هي الامور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وركونها اليهما).

ثم قال: (ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيد في كلامه بأن اكثر الاخبار متواترة أو محفوفة وتصريح الشيخ في كلامه المتقدم بانكار ذلك).

هذا ما أفاده الشيخ الانصاري في توجيهه كلام هذين العلمين، ولكني لا أحسب ان السيد المرتضى يرتضي بهذا الجمع، لانه صرح في عبارته المنقولة في مقدمة السرائر بأن مراده من العلم القطع الجازم، قال: (اعلم انه لا بد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لانه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على انه مصلحة جوزنا كونه مفسدة). وأصرح منه (٣) قوله بعد ذلك: (ولذلك ابطلنا في الشريعة العمل بأخبار

---

(١) ذكر المحقق الأشتياي في حاشيته على الرسائل في هذا الموقع أن هذا الوجه من التوجيه سبق إليه بعض أفاضل المتأخرين وهو المحقق النراقي صاحب المناهج، ونقل نص عبارته.

(٢) غرضه من عبارته المتقدمة عبارته التي نقلها في السرائر عن السيد وقد نقلها الشيخ الاعظم في الرسائل.

(٣) إنما قلت اصرح منه، لانه يحتمل في العبارة المتقدمة أنه يريد من العلم ما يعم العلم بالحكم والعلم بمشروعية الطريق اليه وإن كان الطريق في نفسه ظنياً. وهذا الاحتمال لا يتطرق إلى عبارته الثانية (\*).

[٧٩]

الأحاد لانها لا توجب علماً ولا عملاً وأوجبنا ان يكون العمل تابعاً للعلم لان خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن لصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز ان يكون كاذباً وان ظننت به الصدق، فان الظن لا يمنع من التجويز فعاد الامر في العمل بأخبار الأحاد إلى أنه إقدام على ما لا نأمن من كونه فساداً أو غير صلاح.)

هذا، ويحتمل احتمالاً بعيداً أن السيد لم يرد من التجويز - الذي قال عنه انه لا يمنع منه الظن - كل تجويز حتى الضعيف الذي لا يعتني به العقلاء ويجتمع مع اطمئنان النفس، بل أراد منه التجويز الذي لا يجتمع مع اطمئنان النفس ويرفع الامان بصدق الخبر، وإنما قلنا ان هذا الاحتمال بعيد لانه يدفعه: ان السيد حصر في بعض عباراته

ما يثبت الاحكام عند من نأى عن المعصومين أو وجد بعدهم، حصره في خصوص الخبر المتواتر المفضي إلى العلم واجماع الفرقة المحقة لا غيرهما.

وأما تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع في عبارات المتقدمين ومنهم الشيخ نفسه في العدة.

والظاهر انهم يريدون من سكون النفس الجزم القاطع لا مجرد الاطمئنان وإن لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخرين.

نعم لقد عمل السيد المرتضى على خلاف ما أصله هنا، وكذلك ابن ادريس الذي تابعه في هذا القول، لانه كان كثيرا ما يأخذ باخبار الأحاد الموثوقة المروية في كتب أصحابنا، ومن العسير عليه وعلى غيره ان يدعى تواترها جميعا أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصورها.

وعلى ذلك جرت استنباطاته الفقهية وكذلك ابن ادريس في السرائر، ولعل عمله هذا يكون قرينة على مراده من ذلك الكلام ومفسرا له على نحو ما أحتمله الشيخ الانصاري.

\*\*\*

وعلى كل حال سواء استطننا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطيع، فإن دعوى الشيخ اجماع الطائفة على اعتبار خبر الواحد الموثوق به

[٨٠]

المأمون من الكذب وان لم يكن عادلا بالمعنى الخاص ولم يوجب قوله العلم القاطع - دعوى مقبولة ومؤيدة، يؤيدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الاول إلى اليوم حتى نفس السيد وابن ادريس كما ذكرنا، بل السيد نفسه اعترف في بعض كلامه بعمل الطائفة باخبار الأحاد إلا انه أدعى انه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالاخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس فلا بد من حمل موارد عملهم على الاخبار المحفوفة بالقرائن، قائلا: (ليس ينبغي أن يرجع عن الامور المعلوم المشهورة المقطوع عليها - ويقصد بالامور المعلوم عدم عملهم بالظنون - إلى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل - ويقصد بالمشتبه المجمل وجه عملهم باخبار الأحاد - وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم وكذلك نقول في اخبار الأحاد).

ونحن نقول للسيد المرتضى: صحيح ان المعلوم من طريقة الشيعة الامامية عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون، ولكن خبر الواحد الثقة المأمون وما سواه من الظنون المعتبرة كالظواهر إذا كانوا قد عملوا بها فانهم لم يعملوا بها إلا لانها ظنون قام الدليل القاطع على اعتبارها وحديثها. فلم يكن العمل بها عملا بالظن، بل يكون - بالآخر - عملا بالعلم.

وعليه، فنحن نقول معه: (انه لا بد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لانه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على انه مصلحة جوزنا كونه مفسدة). وخبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل العلم بالاحكام، ونقطع بالعلم - على حد تعبيره - على انه مصلحة لا يجوز كونه مفسدة.

ويؤيد أيضا دعوى الشيخ للاجماع قرائن كثيرة ذكر جملة منها الشيخ الانصاري في الرسائل: (منها) ما ادعاه الكشي من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة، فإنه من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به، لا القطع بصوره، إذ الاجماع وقع على التصحيح لا على الصحة.

و (منها) دعوى النجاشي ان مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الاصحاب، وهذه العبارة من النجاشي تدل دلالة صريحة

[٨١]

على عمل الاصحاب بمراسيل مثل ابن ابي عمير لا من أجل القطع بالصدر، بل لعلمهم انه لا يروي او لا يرسل الا عن ثقة. إلى غير ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ الانصاري من هذا القبيل.

وعليك بمراجعة الرسائل في هذا الموضوع فقد استوفت البحث احسن استيفاء، واجاد فيها الشيخ فيما افاد، والمت بالموضوع من جميع اطرافه، كعادته في جميع أبحاثه.

وقد ختم البحث بقوله السيد: (والانصاف انه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الاجماع من الاجماع المنقولة والشهرة العظيمة والامارات الكثيرة الدالة على العمل ماحصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الاجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الاجماع في مسألة من المسائل الفقهية اللهم الا في ضروريات المذهب).

واضاف: (لكن الانصاف ان المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن). ونحن له من المؤيدين. جزاه الله خير ما يجزي العلماء العاملين.

د - دليل حجية خير الواحد من بناء العقلاء انه من المعلوم قطعا الذي لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طرا واتفاق سيرتهم العملية، على اختلاف مشاربهم وانواقهم، على الاخذ بخبر من يتقون بقوله ويطمئنون إلى صدقه ويأمنون كذبه، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات.

وهذه السيرة العملية جارية حتى في الاوامر الصادرة من ملوكهم وحكامهم وذوي الامر منهم.

وسر هذه السيرة ان الاحتمالات الضعيفة المقابلة ملغية بنظرهم لا يعتنون بها، فلا يلتفتون إلى احتمال تعمد الكذب من الثقة، كما لا يلتفتون إلى احتمال خطأه واشتباهاه أو غفلته.

وكذلك أخذهم بظواهر الكلام وظواهر الافعال، فان بناءهم العملي على الغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة.

وذلك من كل ملة ونحلة.

وعلى هذه السيرة العملية قامت معاش الناس وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعي ولسادهم الاضطراب لقله ما يوجب العلم

[٨٢]

القطعي من الاخبار المتعارفة سندا ومتنا.

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل ذلك في استفادة الاحكام الشرعية من القديم إلى يوم الناس هذا، لانهم متحدو المسلك والطريقة مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك في غير الاحكام الشرعية.

ألا ترى هل كان يتوقف المسلمون من أخذ احكامهم الدينية من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله أو من اصحاب الأئمة عليهم السلام الموثوقين عندهم؟.

وهل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم وقبل اليوم في العمل بما يخبرهم الثقات عن رأي المجتهد الذي يرجعون اليه؟ وهل ترى تتوقف الزوجة في العمل بما يحكيه لها زوجها الذي تظمن إلى خبره عن رأي المجتهد في المسائل التي تخصها كالحيض مثلا؟.

وإذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الاخذ بخبر الواحد الثقة - فان الشارع المقدس متحد المسلك معهم لانه منهم بل هو رئيسهم، فلا بد ان نعلم بأنه متخذ لهذه الطريقة العقلانية كسائر الناس ما دام انه لم يثبت لنا ان له في تبليغ الاحكام طريقا خاصا مخترعا منه غير طريق العقلاء، ولو كان له طريق خاص قد

اخترعه غير مسلك العقلاء لاداعه وبينه للناس ولظهر واشتهر ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر.

\* \* \*

وهذا الدليل قطعي لا يداخله الشك، لانه مركب من مقدمتين قطعتين:

- اثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة والاخذ به.

- ٢ كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم واشترآكه معهم، لانه متحد المسلك معهم.

قال شيخنا النائيني (قده) كما في تقريرات تلميذه الكاظمي (قده) (ج ٣ ص ٦٩): (واما طريقة العقلاء فهي عمدة ادلة الباب بحيث لو فرض انه

[٨٣]

كان سبيل إلى المناقشة في بقية الادلة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلانية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة والاتكال عليه في محاوراتهم.)

واقصى ما قيل في الشك في هذا الاستدلال هو: ان الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء فانما يستكشف موافقته لهم ورضاه بطريقتهم اذا لم يثبت الردع منه عنها.

ويكفي في الردع الآيات الناهية عن اتباع الظن وما وراء العلم التي ذكرناها سابقا في البحث السادس من المقدمة، لانها بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم.

وقد عالجنا هذا الامر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهية للاستصحاب في الجزء الرابع مبحث الاستصحاب، فقلنا: ان هذه الآيات غير صالحة للردع عن الاستصحاب الذي جرت سيرة العقلاء على الاخذ به، لان المقصود من النهي عن اتباع غير العلم النهي عنه اذ يراد به إثبات الواقع، كقوله تعالى: (ان الظن لا يغني من الحق شيئا) بينما انه ليس المقصود من الاستصحاب اثبات الواقع والحق، بل هو اصل وقاعدة عملية يرجع اليها في مقام العمل عند الشك في الواقع والحق. فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعا.

وهذا العلاج - طبعا - لا يجري في مثل خبر الواحد، لان المقصود به كسائر الامارات الاخرى اثبات الواقع وتحصيل الحق.

ولكن مع ذلك نقول: ان خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصصا كالظواهر التي أيضا حجبتها مستندة إلى بناء العقلاء على ماسياتي.

وذلك بأن يقال - حسبما أفاده استاذنا المحقق الاصفهاني قدس سره في حاشيته على الكفاية ج ٣ ص ١٤ - قال: (أن لسان النهي عن اتباع الظن وانه لا يغني من الحق شيئا ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقة العقلانية، بل من باب ايكال الامر إلى عقل المكلف من جهة ان الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه والركون اليه. فلا نظر في الآيات الناهية إلى ما استقرت عليه

[٨٤]

سيرة العقلاء بما هم عقلاء على اتباعه من أجل كونه خبر الثقة.

ولذا كان الرواة يسألون عن وثاقة الراوي للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته.)

أو يقال - حسبما أفاده شيخنا النائيني قدس سره على ما في تقريرات الكاظمي قدس سره ج ٣ ص ٦٩ - قال: (ان الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة، لان العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عاداتهم. فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا).

فلا تصلح أن تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص). وعلى كل حال، لو كانت هذه الآيات صالحة للردع عن مثل خبر الواحد والظواهر التي جرت سيرة العقلاء على العمل بها ومنهم المسلمون - لعرف ذلك بين المسلمين وانكشف لهم ولما أطبقوا على العمل بها وجرت سيرتهم عليه. فهذا دليل قطعي على عدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد فلا نطيل بذكر الدور الذي أشكلوا به في المقام والجواب عنه. وإن شئت الاطلاع فراجع الرسائل وكفاية الاصول.

### الباب الثالث الاجماع

الاجماع : الاجماع أحد معانيه في اللغة: الاتفاق. والمراد منه في الاصطلاح: اتفاق خاص.

وهو: اما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي. أو اتفاق اهل الحل والعقد من المسلمين على الحكم.

أو اتفاق أمة محمد على الحكم. على أختلاف التعريفات عندهم.

ومهما اختلفت هذه التعبيرات فانها - على ما يظهر - ترمي إلى معنى جامع بينها، وهو: اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن في اثبات الحكم الشرعي.

ولذا استثنوا من المسلمين سواد الناس وعوامهم لانهم لا شأن لأرائهم في استكشاف الحكم الشرعي، وانما هم تبع للعلماء ولاهل الحل والعقد. وعلى كل حال، فإن هذا (الاجماع) بما له من هذا المعنى قد جعله الاصوليون من اهل السنة أحد الأدلة الاربعة أو الثلاثة على الحكم الشرعي، في مقابل الكتاب والسنة.

أما الامامية فقد جعلوه أيضا أحد الأدلة على الحكم الشرعي، ولكن من ناحية شكلية واسمية فقط، مجارة للنهج الدراسي في اصول الفقه عند السنين أي انهم لا يعتبرونه دليلا مستقلا في مقابل الكتاب والسنة، بل إنما يعتبرونه اذا كان كاشفا عن السنة، أي عن قول المعصوم، فالحجية والعصمة ليستا للاجماع، بل الحجة في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الاجماع عندما تكون له أهلية هذا الكشف.

[٨٨]

ولذا توسع الامامية في اطلاق كلمة الاجماع على اتفاق جماعة قليلة لا يسمى اتفاقهم في الاصطلاح اجماعا، باعتبار أن اتفاقهم يكشف كشفا قطعيا عن قول المعصوم فيكون له حكم الاجماع، بينما لا يعتبرون الاجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم وإن سمي اجماعا بالاصطلاح.

وهذه نقطة خلاف جوهرية في الاجماع، ينبغي أن نجليها ونلتمس الحق فيها، فإن لها كل الاثر في تقييم الاجماع من جهة حجيته.

ولاجل أن نتوصل إلى الغرض المقصود لا بد من توجيه بعض الاسئلة لانفسنا لنتلمس الجواب عليها:

أولا - من اين انبثق للاصوليين القول بالاجماع، فجعلوه حجة ودليلا مستقلا على الحكم الشرعي. في مقابل الكتاب والسنة.

ثانيا - هل المعتبر عند من يقول بالاجماع اتفاق جميع الامة، أو اتفاق جميع العلماء في عصر من العصور، أو بعض منهم يعتد به؟ ومن هم الذين يعتد بأقوالهم؟ اما السؤال الاول: فإن الذي يثيره في النفس ويجعلها في موضع الشك فيه ان اجماع الناس جميعا على شئ أو اجماع أمة من الامم بما هو اجماع واتفاق لا قيمة علمية له في

استكشاف حكم الله، لانه لا ملازمة بينه وبين حكم الله. فالعلم به لا يستلزم العلم بحكم الله بأي وجه من وجوه الملازمة.

نعم الشئ الذي يجب ألا يفوتنا التنبيه عليه في الباب أنا قد قلنا فيما سبق في الجزء الثاني وسيأتي: ان تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء في القضايا المشهورة العملية التي نسميها الآراء المحمودة والتي تتعلق بحفظ النظام والنوع يستكشف به الحكم الشرعي، لان الشارع من العقلاء بل رئيسهم وهو خالق العقل فلا بد ان يحكم بحكمهم. ولكن هذا التطابق ليس من نوع الاجماع المقصود، بل هو نفس الدليل

[٨٩]

العقلي الذي نقول بحجيته في مقابل الكتاب والسنة والاجماع وهو من باب التحسين والتقبيح العقليين الذي ينكره هؤلاء الذاهبون إلى حجية الاجماع.

أما اجماع الناس - الذي لا يدخل في تطابق آراء العقلاء بما هم العقلاء - فلا سبيل إلى اتخاذه دليلا على الحكم الشرعي، لان اتفاقهم قد يكون بدافع العادة أو العقيدة أو الانفعال النفسي أو الشبهة أو نحو ذلك.

وكل هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركون فيها لئنزه عنها.

فاذا حكموا بشئ بأحد هذه الدوافع لا يجب ان يحكم الشارع بحكمهم، فلا يستكشف من اتفاقهم على حكم بما ما هو اتفاق أن هذا الحكم واقعا هو حكم الشارع ولو أن اجماع الناس بما هو اجماع كيفما كان وبأي دافع كان، هو حجة ودليل - لوجب ان يكون اجماع الامم الاخرى غير المسلمة أيضا حجة ودليلا. ولا يقول بذلك واحد ممن يرى حجية الاجماع.

اذن ! كيف اتخذ الاصوليون اجماع المسلمين بالخصوص حجة؟ وما الدليل لهم على ذلك؟ وللجواب عن هذا السؤال علينا ان نرجع القهقري إلى أول اجماع اتخذ دليلا في تاريخ المسلمين. انه الاجماع المدعى على بيعة أبي بكر خليفة للمسلمين.

فإنه اذا وقعت البيعة له - والمفروض انه لا سند لها من طريق النص القرآني والسنة النبوية - اضطروا إلى تصحيح شرعيتها من طريق الاجماع فقالوا:

أولا - ان المسلمين من أهل المدينة او اهل الحل والعقد منهم أجمعوا على بيعته.

وثانيا - ان الامامة من الفروع لا من الاصول.

وثالثا - ان الاجماع حجة في مقابل الكتاب والسنة، أي انه دليل ثالث غير الكتاب والسنة.

ثم منه توسعوا فاعتبروه دليلا في جميع المسائل الشرعية الفرعية. وسلخوا لاثبات حجته ثلاثة مسالك: الكتاب والسنة والعقل. ومن الطبيعي ألا يجعلوا

[٩٠]

الاجماع من مسالكة لانه يؤدي إلى اثبات الشئ بنفسه، وهو دور باطل.

اما (مسلك الكتاب) فأيات استدلوها بها لاتنهض دليلا على مقصودهم، وأولاها بالذكر آية سبيل المؤمنين وهي قوله تعالى (سورة النساء ١١٤): (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا). فإنها توجب اتباع سبيل المؤمنين، فاذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم فيجب اتباعه. وبهذه الآية تمسك الشافعي على ما نقل عنه.

ويكفيها في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالي منها إذ قال(١): (الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الإعداء عنه نوله ما تولى.

فكأنه لم يكتف بترك المشاقفة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين من نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهي).

ثم قال: (وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم) وهو كذلك كما استظهره، أما الآيات الأخرى فقد اعترف الغزالي بغيره في عدم ظهورها في حجية الإجماع، فلا نطيل بذكرها ومناقشة الاستدلال بها.

وأما (مسلك السنة) فهي أحاديث رووها بما يؤدي مضمون الحديث (لا تجتمع أمتي على الخطأ)، وقد ادعوا ثواترها معنى، فاستنبطوا منها عصمة الأمة الإسلامية من الخطأ والضلالة، فيكون اجتماعها كقول المعصوم حجة ومصدرا مستقلا لمعرفة حكم الله.

وهذه الأحاديث - على تقدير التسليم بصحتها وانها توجب العلم لتواترها معنى - لا تنفع في تصحيح دعواهم، لان المفهوم من اجتماع الأمة كل الأمة، لا بعضها فلا يثبت بهذه الأحاديث عصمة البعض من الأمة، بينما أن مقصودهم من الإجماع إجماع خصوص الفقهاء أو أهل الحل والعقد عصر من العصور، بل خصوص الفقهاء المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفة خاصة

---

(١) المستصفي ج ١ ص ١١١ (\*).

[٩١]

وهي طائفة أهل السنة، بل يكتفون باتفاق جماعة ويطمنون اليهم كما هو الواقع في بيعة السقيفة.

فأنى لنا أن نحصل على إجماع جميع الأمة بجميع طوائفها وأشخاصها في جميع العصور إلا في ضروريات الدين مثل وجوب الصلاة والزكاة ونحوهما. وهذه ضروريات الدين ليست من نوع الإجماع المبحوث عنه.

ولا تحتاج في اثبات الحكم بها إلى القول بحجية الإجماع.

وأما (مسلك العقل) الذي عبر بعضهم بالطريق المعنوي - فغاية ما يقال في توجيهه: ان الصحابة إذا قضاوا بقضية وزعموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها إلا عن مستند قاطع، وإذا كثروا كثرة تنتهي إلى حدة التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط. فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة.

والتابعون وتابعو التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابة فيستحيل في العادة أن يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم.

ومثل هذا الدليل يصح ان يناقش فيه: بأن إجماعهم هذا ان كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شك في أن هذا علم قطعي بالحكم الواقعي، فيكون حجة لانه قطع بالنسبة، ولا كلام لاحد فيه، لان هذا الإجماع يكون من طرق اثبات السنة.

وأما إذا لم يعلم بسببه قول المعصوم - كما هو المقصود من فرض الإجماع حجة مستقلة ودليلا في مقابل الكتاب والسنة - فإن قطع المجمعين مهما كانوا لئن كان يستحيل في العادة قصد الكذب في ادعاء القطع كما في الخبر المتواتر فإنه لا يستحيل في حقهم الغفلة أو الاشتباه أو الغلط، كما لا يستحيل أن يكون إجماعهم بدافع العادة أو العقيدة أو أي دافع من الدوافع الأخرى التي أشرنا إليها سابقا.

ولاجل ذلك اشترطنا في التواتر الموجب للعلم الا يتطرق اليه احتمال خطأ المخبرين في فهم الحادثة واشتباهم كما شرحناه في كتاب المنطق الجزء الثالث ص ١٠.

ولاعجب في تطرق احتمال الخطأ في اتفاق الناس على رأي، بل تطرق الاحتمال إلى ذلك أكثر من تطرقه إلى الاتفاق في النقل، لان اسباب الاشتباه والغلط فيه أكثر. ثم ان هذا الطريق العقلي أو المعنوي لو تم، فأى شئ يخصه بخصوص الصحابة أو المسلمين أو علماء طائفة خاصة من دون باقي الناس وسائر الامم، الا اذا ثبت من دليل آخر اختصاص المسلمين أو بعض منهم بمزية خاصة ليست للامم الأخرى وهي العصمة من الخطأ.

فاذا - على التقدير - لا يكون الدليل على الاجماع الا هذا الدليل الذي يثبت العصمة للامة المسلمة أو بعضها، لا الطريق العقلي المدعى. وهذا رجوع إلى المسلك الاول والثاني وليس هو مسلكا مستقلا عنها.

وبالختام نقول: اذا كانت هذه المسالك الثلاثة لم تتم لنا أدلة على حجية الاجماع من أصله من جهة انه اجماع، فلا يظهر للاجماع قيمة من ناحية كونه حجة ومصدرا للتشريع الاسلامي مهما بالغ الناس في الاعتماد عليه.

وانما يصح الاعتماد عليه اذا كشف لنا عن قول المعصوم فيكون حينئذ كالخير المتواتر الذي تثبت به السنة.

وسياتي البحث عن ذلك.

وأما السؤال الثاني: فالذي يثيره أن ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدمة يقضي بأن الحجة إنما هو اجماع الامة كلها او جميع المؤمنين بدون استثناء فمتى ما شذ واحد منهم أي كان فلا يتحقق الاجماع الذي قام الدليل على حجيته، فانه مع وجود المخالف وان كان واحدا لا يحصل القطع بحجية اجماع من عداه مهما كان شأنهم، لان العصمة على تقدير ثبوتها بالدلة المتقدمة انما تثبت لجميع الامة لا لبعضها.

ولكن ماتوقعوه من ذهابهم إلى حجية الاجماع - وهو اثبات شرعية بيعة ابي بكر - لم يحصل لهم، لانه قد ثبت من طريق التواتر مخالفة علي عليه السلام وجماعة كبيرة من بني هاشم وباقي المسلمين، ولئن التجأ أكثرهم بعد ذلك إلى

البيعة فانه بقي منهم من لم يبايع حتى مات مثل سعد بن عباد (قتيل الجن)!

ولاجل هذه المفارقة بين أدلة الاجماع وواقعه الذي اردوا تصحيحه كثرت الاقوال في هذا الباب لتوجيهها: فقال مالك - على ما نسب اليه - : ان الحجة هو اجماع اهل المدينة فقط. وقال قوم: الحجة اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة. وقال قوم: المعتبر اجماع اهل الحل والعقد. وقال بعض: المعتبر اجماع الفقهاء الاصوليين خاصة. وقال بعض: الاعتبار باجماع أكثر المسلمين واشترط بعض في المجمعين ان يحققوا عدد التواتر.

وقال آخرون: الاعتبار باجماع الصحابة فقط دون غيرهم ممن جاءوا بعد عصرهم كما نسب ذلك إلى داود وشيعته. إلى غير ذلك من الاقوال التي يطول ذكرها المنقولة في جملة من كتب الاصول.

وكل هذه الاقوال تحكمت لا سند لها ولا دليل، ولا ترفع الغائلة من تلك المفارقة الصارخة.

والذي دفع أولئك القائلين بتلك المقالات امور وقعت في تاريخ بيعة الخلفاء يطول شرحها اردوا تصحيحها بالاجماع. هذه هي الجذور العميقة للمسألة التي اوقعت القائلين بحجة الاجماع في حيص وبيص لتصحيحه وتوجيهه، والا فتلك المسالك الثلاثة - ان سلمت - لا تدل على أكثر من حجية اجماع الكل بدون استثناء، فتخصيص حجيته ببعض الامة دون بعض بلا مخصص. نعم المخصص هو الرغبة في اصلاح أصل المذهب والمحافظة عليه على كل حال.

الاجماع عند الامامية

ان الاجماع بما هو اجماع لا قيمة علمية له عند الامامية مالم يكشف عن قول المعصوم، كما تقدم وجهه.

فاذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذ في السنة، ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها. وقد تقدم انه لم تثبت عندنا عصمة الامة عن الخطأ، وانما اقصى ما يثبت

[٩٤]

عندنا من اتفاق الامة انه يكشف عن رأي من له العصمة. فالعصمة في المنكشف لا في الكاشف.

وعلى هذا، فيكون الاجماع منزلته منزلة الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما ان الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلاً على الحكم الشرعي رأساً بل هو دليل على الدليل على الحكم، فكذلك الاجماع ليس بنفسه دليلاً بل هو دليل على الدليل.

غاية الامر ان هناك فرقا بين الاجماع والخبر المتواتر: ان الخبر دليل لفظي على قول المعصوم أي انه يثبت به نفس كلام المعصوم ولفظه فيما اذا كان التواتر للفظ.

اما الاجماع فهو دليل قطعي على نفس رأي المعصوم لا على لفظ خاص له، لانه لا يثبت به - في أي حال - ان المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معين في بيانه للحكم. ولجل هذا يسمى الاجماع بالدليل اللبي، نظير الدليل العقلي. يعني انه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعي الذي هو كالب بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالتشر له. والثمرة بين الدليل اللفظي واللبي تظهر في المخصص اذا كان لبياً أو لفظياً، على ما ذكره الشيخ الانصاري كما تقدم (في المجلد الاول ص ١٤١) لذهابه إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية اذا كان المخصص لبياً دون ما اذا كان لفظياً.

واذا كان الاجماع حجة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنة على مبناهم، بل يكفي اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلوا اذا كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم، كما صرح بذلك جماعة من علمائنا.

قال المحقق في المعبر ص ٦، بعد أن أناط حجبة الاجماع بدخول المعصوم: (قلو خلا المائة من فقهاننا من قوله لما كان حجة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة).

[٩٥]

وقال السيد المرتضى على ما نقل عنه: (اذا كان علة كون الاجماع حجة كون الامام فيهم فكل جماعة كثرت أو قلت كان الامام في أقوالها فاجماعها حجة). إلى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة كثيرة من علمائنا. لكن سيأتي انه على بعض المسالك في الاجماع لا بد من احرار اتفاق الجميع.

وعلى هذا، فيكون تسمية اتفاق جماعة من علماء الامامية بالاجماع مسامحة ظاهرة، فان الاجماع حقيقة عرفية في اتفاق جميع العلماء من المسلمين على حكم شرعي.

ولا يلزم من كون مثل اتفاق الجماعة القليلة حجة أن يصح تسميتها بالاجماع، ولكن قد شاع هذا التسامح في لسان الخاصة من علماء الامامية على وجه أصبح لهم اصطلاح آخر فيه، فيراد من الاجماع عندهم كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتفاق الجميع أو البعض، فيعم القسمين.

والخلاصة التي نريد ان ننص عليها وتعيننا من البحث: ان الاجماع انما يكون حجة اذا علم بسببه - على سبيل القطع - قول المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله وان حصل الظن منه فلا قيمة له عندنا، ولا دليل على حجبة مثله. أما كيف يستكشف من الاجماع على سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغي البحث عنه.

وقد ذكروا لذلك طرقا انهاها المحقق الشيخ أسد الله التستري في رسالته في الموسعة والمضايقة - على ما نقل عنه - إلى اثنتي عشرة طريقا.

ونحن نكتفي بذكر الطرق المعروفة وهي ثلاث بل اربع:

( ١ - طريقة الحس)، وبها يسمى الاجماع: الاجماع الدخولي، وتسمى (الطريقة التضمنية).

وهي الطريقة المعروفة عند قدماء الاصحاب التي اختارها السيد المرتضى وجماعة سلكوا مسلكه.

وحاصلها: ان يعلم بدخول الامام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون ان يعرف بشخصه من بينهم.

[٩٦]

وهذه الطريقة انما تتصور اذا استقصى الشخص المحصل للاجماع بنفسه وتتبع أقوال العلماء فعرف اتفاقهم ووجد من بينها اقوالا متميزة معلومة لاشخاص مجهولين حتى حصل له العلم بان الامام من جملة أولئك المتفقين او يتواتر لديهم النقل عن أهل بلد أو عصر فعلم ان الامام كان من جملتهم ولم يعلم قوله بعينه من بينهم فيكون من نوع الاجماع المنقول بالتواتر. ومن الواضح ان هذه الطريقة لا تتحقق غالبا الا لمن كان موجودا في عصر الامام.

أما بالنسبة إلى العصور المتأخرة فبعيدة التحقق لا سيما في الصورة الاولى وهي السماع من نفس الامام.

وقد ذكروا انه لا يضر في حجية الاجماع - على هذه الطريقة - مخالفة معلوم النسب وان كثروا ممن يعلم انه غير الامام، بخلاف مجهول النسب على وجه يحتمل انه الامام. فانه في هذه الصورة لا يتحقق العلم بدخول الامام في المجمعين.

( ٢ - طريقة قاعدة اللطف).

وهي ان يستكشف عقلا رأى المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصة أو في العصور المتأخرة، مع عدم ظهور ردع من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممكنة خفية أو ظاهرة أما بظهوره نفسه أو باظهار من يبين الحق في المسألة.

فان قاعدة اللطف كما اقتضت نصب الامام وعصمته تقتضي ايضا أن يظهر الامام الحق في المسألة التي يتفق المفتون فيها على خلاف الحق، وإلا للزم سقوط التكاليف بذلك الحكم أو اخلال الامام بأعظم ما وجب عليه ونصب لاجله، وهو تبليغ الاحكام المنزلة.

وهذه الطريقة هي التي اختارها الشيخ الطوسي ومن تبعه، بل يرى الحصار استكشاف قول الامام من الاجماع فيها. وربما يستظهر من كلام السيد المرتضى المنقول في العدة عنه في رد هذه الطريقة كونها معروفة قبل الشيخ أيضا. ولازم هذه الطريقة قدح المخالفة مطلقا سواء كانت من معلوم

[٩٧]

النسب أو مجهوله مع العلم بعدم كونه الامام ولم يكن معه برهان يدل على صحة فتواه.

ولازم هذه الطريقة ايضا عدم كشف الاجماع اذا كان هناك آية أو سنة قطعية على خلاف المجمعين وان لم يفهموا دلالتها على الخلاف. اذ يجوز ان يكون الامام قد اعتمد عليها في تبليغ الحق.

( ٣ - طريقة الحدس) وهي أن يقطع بكون ما اتفق عليه فقهاء الامامية وصل اليهم من رئيسهم وامامهم يدا بيد، فان اتفاقهم مع كثرة اختلافهم في اكثر المسائل يعلم منه ان الاتفاق كان مستندا إلى رأي امامهم لاعن اختراع للرأي من تلقاء انفسهم اتباعا للاهواء او استقلالا بالفهم.

كما يكون ذلك في اتفاق اتباع سائر ذوي الآراء والمذاهب فإنه لا نشك فيها أنها مأخوذة من متبوعهم ورئيسهم الذي يرجعون إليه. والذي يظهر أنه قد ذهب إلى هذه الطريقة أكثر المتأخرين.

ولازمها أن الاتفاق ينبغي أن يقع في جميع العصور من عصر الأئمة إلى العصر الذي نحن فيه، لأن اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفة من تقدم يقدم في حصول القطع، بل يقدم فيه مخالفة معلوم النسب ممن يعتد بقوله، فضلا عن مجهول النسب.

( - طريقة التقرير)، وهي أن يتحقق الإجماع بمرأى ومسمع من المعصوم، مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم ولو بإلقاء الخلاف بينهم، فإن اتفاق الفقهاء على حكم - والحال هذه - يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه وتقريرهم على مذهبوا إليه. فيكون ذلك دليلا على أن ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعا.

وهذه الطريقة لا تتم إلا مع إحراز جميع شروط التقرير التي قد تقدم الكلام عليها في مبحث السنة.

ومع إحراز جميع الشروط لا شك في استكشاف موافقة المعصوم، بل بيان الحكم من شخص واحد بمرأى ومسمع من المعصوم مع إمكان ردعه وسكوته عنه يكون سكوته تقريراً كاشفاً عن موافقته.

ولكن المهم أن يثبت لنا أن الإجماع في عصر الغيبة هل يتحقق فيه إمكان الردع من الإمام ولو بإلقاء الخلاف، أو هل يجب على الإمام بيان

[٩٨]

الحكم الواقعي والحال هذه؟ وسيأتي ما ينفع في المقام.

\* \* \*

هذه خلاصة ما قيل من الوجوه المعروفة في استنتاج قول الإمام من الإجماع وقد يحصل للإنسان المتتبع لأقوال العلماء المحصل لإجماعهم بعض الوجوه دون البعض، أي لا يجب في كل إجماع أن يبتني على وجه واحد من هذه الوجوه وأن كان السيد المرتضى يرى انحصاره في الطريقة الأولى (الطريقة التضمنية) أي الإجماع الدخولي، والشيخ الطوسي يرى انحصاره في الطريقة الثانية لأقوال (طريقة قاعدة اللطف).

وعلى كل حال، فإن الإجماع إنما يكون حجة إذا كشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم من أي سبب كان وعلى أية طريقة حصل. فليس من الضروري أن نفرض حصوله من طريقة مخصوصة من هذه الطرق أو نحوها، بل المناطق حصول القطع بقول المعصوم.

\* \* \*

والتحقيق أنه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ندرة لا تبقى معها قيمة لأكثر الإجماعات التي نحصلها، بل لجميعها بالنسبة إلى عصور الغيبة.

وتفصيل ذلك أن نقول (ببرهان السبر والتقسيم): أن المجمعين إما أن يكون رأيهم الذي اتفقوا عليه بغير مستند ودليل أو عن مستند ودليل.

- لا يصح الفرض الأول، لأن ذلك مستحيل عادة في حقهم. ولو جاز ذلك في حقهم فلا تبقى قيمة لأرائهم حتى يستكشف منها الحق.

- فيتعين الفرض الثاني، وهو أن يكون لهم مدرك، خفي علينا وظهر لهم. ومدارك الأحكام منحصرة عند الإمامية في أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلي. ولا يصح أن يكون مدركهم ما عدا السنة من هذه الأربعة:

أما (الكتاب) فانما لا يصح ان يكون مدركهم فلاجل ان القرآن الكريم بين ايدينا مقروء ومفهوم، فلا يمكن فرض آية منه خفيت علينا وظهرت لهم.

ولو فرض انهم فهموا من آية شيئا خفي علينا وجهه فان فهمهم ليس حجة علينا فاجتماعهم لو استند إلى ذلك لا يكون موجبا للقطع بالحكم الواقعي أو موجبا لقيام الحجة علينا. فلا ينفع مثل هذا الاجماع.

وأما (الاجماع) فواضح انه لا يصح ان يكون مدركا لهم، لان هذا الاجماع الذي صار مدركا للاجماع ننقل الكلام اليه أيضا، فنسأل عن مدركه. فلا بد ان ينتهي إلى غيره من المدارك الاخرى.

وأما (الدليل العقلي) فأوضح، لانه لا يتصور هناك قضية عقلية يتوصل بها إلى حكم شرعي كانت مستورة علينا وظهرت لهم، ضرورة انه لا بد في القضية العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي ان تتطابق عليها جميع آراء العقلاء، والا فلا يصح التوصل بها إلى الحكم الشرعي.

فلو ان المجمعين كانوا قد تمسكوا بقضية عقلية ليست بهذه المثابة فلا تبقى قيمة لأرائهم حتى يستكشف منها الحق وموافقة الامام، لانهم يكونون كمن لا مدرك لهم. فانهصر مدركهم في جميع الاحوال (السنة).

والاستناد إلى السنة يتصور على وجهين:

- ١ ان يسمع المجمعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهة أو يرون فعله أو تقريره.

وهذا بالنسبة إلى عصرنا لا سبيل فيه حتى إلى الظن به فضلا عن القطع، وان احتمل امكان مشافهة بعض الابدال من العلماء للامام.

بل الحال كذلك حتى بالنسبة إلى من هم في عصر المعصومين، أي انه لا يحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم، لاحتمال انهم استندوا إلى رواية وثقوا بها، وان كان احتمال المشافهة قريبا جدا.

بل هي مظنونة.

على انه لا مجال - بالنسبة البينا - لتحصيل اجماع الفقهاء الموجودين في تلك العصور، اذ ليست آراؤهم مدونة، وكل ما دونه هي الاحاديث التي ذكروها في أصولهم المعروفة بالاصول الاربعمائة.

- ٢ ان يستند المجمعون إلى رواية عن المعصوم.

ولا مجال في هذا الاجماع لافادته القطع بالحكم أو كشفه عن الحجة الشرعية من جهة السند والدلالة معا: اما من (جهة السند) فلاحتمال ان المجمعين كانوا متفقين على اعتبار الخبر الموثق أو الحسن، فمن لا يرى حجبيتهما لا مجال له في الاستناد إلى مثله. فمن أين يحصل لنا العلم بأنهم استندوا إلى ما هو حجة باتفاق الجميع.

وأما من (جهة الدلالة) فلاحتمال ان يكون ذلك الخبر المفروض - او فرض انه حجة من جهة السند - ليس نصا في الحكم. ولا ينفع ان يكون ظاهرا عندهم في الحكم، فان ظهور دليل عند قوم لا يستلزم ان يكون ظاهرا لدى كل أحد، وفهم قوم ليس حجة على غيرهم.

الا ترى ان المتقدمين اشتهر عندهم استفادة النجاسة من اخبار البئر واشتهر عند المتأخرين عكس ذلك ابتداء من العلامة الحلي. فلعل الخبر الذي كان مدركا لهم ليس ظاهرا عندنا لو اطلعنا عليه.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أن الاجماع لا يستلزم القطع بقول المعصوم عدا الاجماع الدخولي وهو بالنسبة اليينا غير عملي.

وأما القول بأن (قاعدة اللطف) تقتضي أن يكون الامام موافقا لرأي المجمعين وأن استند المجمعون إلى خبر الواحد الذي ربما لا تثبت لنا حجيتة من جهة السند أو الدلالة لو اطلعنا عليه - فاننا لم نتحقق جريان هذه القاعدة في المقام وفاقا لما ذهب اليه الشيخ الانصاري وغيره، بالرغم من تعويل الشيخ الطوسي واتباعه عليها، لأن السبب الذي يدعو إلى اختفاء الامام واحتجاب نفعه مع ما فيه من تفويت لأعظم المصالح النوعية للبشر هو نفسه قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند اجماع العلماء على حكم مخالف للواقع لا سيما إذا كان الاجماع من أهل عصر واحد. ولا يلزم من ذلك اخلال الامام بالواجب عليه وهو تبليغ الاحكام، لأن الاحتجاب ليس من سببه.

[١٠١]

وعلى هذا فمن أين يحصل لنا القطع بأنه لا بد للامام من اظهار الحق في وعلى هذا فمن أين يحصل لنا القطع بأنه لا بد للامام من اظهار الحق في حال غيبته عند حصول اجماع مخالف للواقع؟ وللمشكك أن يزيد على ذلك فيقول: لماذا لا تقتضي هذه القاعدة أن يظهر الامام الحق حتى في صورة الخلاف، لا سيما بعض المسائل الخلافية قديقع فيها أكثر الناس في مخالفة الواقع؟ بل لو احصينا المسائل الخلافية في الفقه التي هي الأكثر من مسائله لوجدنا أن كثيرا من الناس لا محالة واقعون في مخالفة الواقع، فلماذا لا يجب على الامام هنا تبليغ الاحكام ليقل الخلاف أو ينعدم وبه نجاة المؤمنين من الوقوع في مخالفة الواقع. وإذا جاء الاحتمال لا يبقى مجال لاستلزام الاجماع القطع بقول المعصوم من جهة قاعدة اللطف.

وأما (مسلك الحدس) فإن عهدة دعواه على مدعيها وليس من السهل حصول القطع للانسان في ذلك، الا ان يبلغ الاتفاق درجة يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب، أو قريبا من ذلك عندما يحرز اتفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء، فان مثل هذا الاتفاق يستلزم عادة موافقته لقول الامام وأن كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الاصل. وكذلك يلحق بالحدس مسلك التقرير ونحوه مما هو من هذا القبيل.

وعلى كل حال لم تبق لنا ثقة بالاجماع فيما بعد عصر الامام في استفادة قول الامام على سبيل القطع واليقين.

الاجماع المنقول

إن الاجماع - في الاصطلاح - ينقسم إلى قسمين:

(١) - الاجماع المحصل.

والمقصود به الاجماع الذي يحصله الفقيه بنفسه بتتبع اقوال أهل الفتوى. وهو الذي تقدم البحث عنه.

(٢) - الاجماع المنقول.

والمقصود به الاجماع الذي لم يحصله الفقيه بنفسه وإنما ينقله له من حصله من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط.

[١٠٢]

ثم النقل (تارة) يقع على نحو التواتر. وهذا حكمه حكم المحصل من جهة الحجية.

و (اخرى) يقع على نحو خبر الواحد، وإذا أطلق قول (الاجماع المنقول) في لسان الاصوليين فالمراد منه هذا الاخير. وقد وقع الخلاف بينهم في حجيتة على أقوال.

ولكن الذي يظهر انهم متفقون على حجية نقل الاجماع الدخولي، وهو الاجماع الذي يعلم الا فيه من حال الناقل انه تتبع فتاوى من نقل اتفاقهم حتى المعصوم، فيدخل المعصوم في جملة المجمعين.

وينبغي ان يتفقوا على ذلك، لانه لا يشترط في حجية خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلا حين سماع الناقل منه، وهذا الناقل حسب الفرض قد نقل عن المعصوم بلا واسطة وان لم يعرفه بالتفصيل.

غير ان الاجماع الدخولي مما يعلم عدم وقوع نقله، لا سيما في العصور المتأخرة عن عصر الائمة، بل لم يعهد من الناقلين للاجماع من ينقله على هذا الوجه ويدعى ذلك.

وعليه، فموضع الخلاف منحصر في حجية الاجماع المنقول غير الاجماع الدخولي، وهو كما قلنا على أقوال: ١ - إنه حجة مطلقا، لانه خبر واحد.

٢ - انه ليس بحجة مطلقا، لانه لا يدخل في افراد خبر الواحد من جهة كونه حجة.

٣ - التفصيل بين نقل اجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذي يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجة، وبين غيره من الاجماع المنقولة الذي يستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول المعصوم فلا يكون حجة. والى هذا التفصيل مال الشيخ الانصاري الاعظم.

\* \* \*

وسر الخلاف في المسألة يكمن في ان ادلة خبر الواحد من جهة أنها تدل

[١٠٣]

على وجوب التعبد بالخبر لا تشمل كل خبر عن أي شئ كان، بل مختصة بالخبر الحاكي عن حكم شرعي أو عن ذي أثر شرعي، لصح ان يتعبدنا الشارع به.

والا فالمحكي بالخبر اذا لم يكن حكما شرعيا او ذا أثر شرعي لا معنى للتعبد به، فلا يكون مشمولاً لادلة حجية خبر الواحد.

ومن المعلوم ان الاجماع المنقول - غير الاجماع الدخولي - انما المحكى به بالمطابقة نفس أقوال العلماء، وأقوال العلماء في أنفسها بما هي اقوال علماء ليست حكما شرعيا ولا ذات أثر شرعي.

وعليه، فنقل أقوال العلماء من جهة كونها أقوال علماء لا يصح ان يكون مشمولاً لادلة خبر الواحد.

وانما يصح ان يكون مشمولاً لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم ليصح التعبد به.

اذا عرفت ذلك، فنقول: ان ثبت لدينا: انه يكفي في صحة التعبد بالخبر هو كشفه - على أي نحو كان من الكشف - عن الحكم الصادر من المعصوم، ولو باعتبار الناقل، نظرا إلى أنه لا يعتبر في حجية الخبر حكاية نص الفاظ المعصوم، لان المناط معرفة حكمه ولذا يجوز النقل بالمعنى - فالاجماع المنقول الذي هو موضع البحث يكون حجة مطلقا، لانه كاشف وحاك عن الحكم باعتقاد الناقل فيكون مشمولاً لادلة حجية الخبر.

واما ان ثبت لدينا: ان المناط في صحة التعبد بالخبر ان يكون حاكيا عن الحكم من طريق الحس، أي يجب ان يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم، ولذا لا تشمل أدلة حجية الخبر فتوى المجتهد وإن كان قاطعا بالحكم مع ان فتواه في الحقيقة حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده - فالاجماع المنقول الذي هو موضع البحث ليس بحجة مطلقا.

وأما لو ثبت أن الاخبار عن حدس اللازم للاخبار عن حدس يصح التعبد به لان حكمه حكم الاخبار عن حدس بلا فرق - فان التفصيل المتقدم في القول الثالث يكون هو الاحق.

\* \* \*

[١٠٤]

وإذا اتضح لدينا سر الخلاف في المسألة، بقي علينا أن نفهم أي وجه من الوجوه المتقدمة هو الاولي بالتصديق والاحق بالاعتماد، فنقول: أولا - إن أدلة خبر الواحد جميعها من آيات وروايات وبناء عقلاء، أقصى دلائلها أنها تدل على وجوب تصديق الثقة وتصويبه في نقله لغرض التعبد بما ينقل. ولكنها لا تدل على تصويبه في اعتقاده.

بيان ذلك: ان معنى تصديق الثقة هو البناء على واقعية نقله، وواقعية النقل تستلزم واقعية المنقول، بل واقعية النقل عين واقعية المنقول، فالقطع بواقعية النقل لا محالة يستلزم القطع بواقعية المنقول، وكذلك البناء على واقعية النقل يستلزم البناء على واقعية المنقول.

وعليه، فاذا المنقول حكما أو ذا أثر شرعي صح البناء على الخبر والتعبد به بالنظر إلى هذا المنقول، أما اذا كان المنقول اعتقاد الناقل، كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم فغاية ما يقتضي البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعية اعتقاده الذي هو المنقول، والاعتقاد في نفسه ليس حكما ولا ذا أثر شرعي.

أما صحة اعتقاده ومطابقته للواقع فذلك شئ آخر اجنبي عنه، لان واقعية الاعتقاد لا تستلزم واقعية المعتقد به، يعني اننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده في ان هذا هو اعتقاده واقعا لكن لا يلزمنا ان نصدق بأن ما اعتقده صحيح وله واقعية.

ومن هنا نقول: انه اذا أخبر شخص بانه سمع الحكم من المعصوم صح ان نبني على واقعية نقله تصديقا له بمقتضى أدلة حجية الخبر، لان ذلك يستلزم واقعية المنقول وهو الحكم، اذ لم يمكن التفكيك بين واقعية النقل وواقعية المنقول.

أما اذا أخبر عن اعتقاده بأن المعصوم حكم بكذا فلا يصح البناء على واقعية اعتقاده تصديقا له بمقتضى أدلة حجية الخبر، لان البناء على واقعية اعتقاده تصديقا له لا يستلزم البناء على واقعية معتقده. فيجوز التفكيك بينهما.

فتحصل ان أدلة خبر الواحد انما تدل على ان الثقة مصدق ويجب تصويبه في نقله، ولا تدل على تصويبه في رأيه واعتقاده وحدسه. وليس هناك أصل

[١٠٥]

عقلاني يقول: إن الاصل في الانسان او الثقة خاصة ان يكون مصيبا في رأيه وحدسه واعتقاده.

ثانيا - بعد ان ثبت ان ادلة حجية الخبر لا تدل على تصويب الناقل في رأيه وحدسه، فنقول: لو أن ما أخبر به الناقل للاجماع يستلزم في نظر المنقول اليه الحكم الصادر من المعصوم وان لم يكن في نظر الناقل مستلزما لذلك - فهل هذا أيضا غير مشمول لادلة حجية الخبر؟ الحق انه ينبغي ان يكون مشمولا لها، لان الاخذ به حينئذ لا يكون من جهة تصديق الناقل في رأيه، وربما كان الناقل لا يرى الاستلزام، بل لا يكون الاخذ به الا من جهة تصديقه في نقله، لانه لما كان المنقول - وهو الاجماع - يستلزم في نظر المنقول اليه الحكم الصادر من المعصوم، فالأخذ به والبناء على صحة نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصح التعبد به بلحاظ هذه الجهة.

بل ان الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون في نظر المنقول اليه ملزوما للخبر عن رأي المعصوم.

وحيث يكون هذا الخبر الثاني اللازم للخبر الاول هو المشمول لادلة حجية الخبر، لا سيما اذا كان في نظر الناقل أيضا مستلزما. ولا نحتاج بعدئذ إلى تصحيح شمولها للخبر الاول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم.

يعنى ان الخبر عن الاجماع يكون دالا بالدلالة الالتزامية على صدور الحكم من المعصوم، فيكون من ناحية المدلول التزامي وهو الاخبار عن صدور الحكم حجة مشمولاً لدلالة حجية الخبر، وان لم يكن من جهة المدلول المطابقي حجة مشمولاً لها، لان الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقية من ناحية الحجية وان كانت تابعة لها ثبوتاً اذ لا دلالة التزامية الا مع فرض الدلالة المطابقية ولكن لا تلازم بينهما في الحجية.

واذا اتضح لك ما شرحناه يتضح لك ان الاولى التفصيل في الاجماع المنقول بين ما اذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر المنقول اليه لو كان هو المحصل له فيكون حجة، وبين ما اذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المنقول اليه، فلا يكون حجة، لما تقدم ان أدلة خبر الواحد لا تدل

على تصديق الناقل في نظره ورأيه. ولعله إلى هذا التفصيل يرمي الشيخ الاعظم في تفصيله الذي أشرنا اليه سابقاً.

#### الباب الرابع الدليل العقلي

قد مضى في الجزء الثاني البحث مستوفى عن الملازمات العقلية، لتشخيص صغريات حجية العقل، أي لتعيين القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي وبيان ماهو الدليل العقلي الذي يكون حجة.

وقد حصرناها هناك في قسمين رئيسين:

(الاول) حكم العقل بالحسن والقبح وهو قسم المستقلات العقلية،

(والثاني) حكمه بالملازمة بين حكم الشرع وحكم آخر، وهو قسم غير المستقلات العقلية.

ووعدنا هناك ببيان وجه حجية الدليل العقلي، والآن قد حل الوفاء بالوعد، ولكن قبل بيان وجه الحجية لا بد من الكرة بأسلوب جديد إلى البحث عن تلك القضايا العقلية، لغرض بيان الآراء فيها وبيان وجه حصرها وتعيينها فيما ذكرناه، فنقول: ان علماءنا الاصوليين من المتقدمين حصروا الأدلة على الاحكام الشرعية في الاربعة المعروفة التي رابعها (الدليل العقلي)، بينما ان بعض علماء أهل السنة أضافوا إلى الاربعة المذكورة القياس ونحوه على اختلاف آرائهم.

ومن هنا نعرف ان المراد من الدليل العقلي مالا يشمل مثل القياس، فمن ظن من الاخباريين في الاصوليين انهم يريدون منه ما يشمل القياس ليس في موضعه، وهو ظن تأباه تصريحاتهم في عدم الاعتبار بالقياس ونحوه.

ومع ذلك فانه لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي، حتى أن الكثير منهم لم يذكره من الأدلة، أو لم يفسره، أو فسره بما لا يصلح أن يكون دليلاً في قبال الكتاب والسنة. وأقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣ في رسالته

[١١٠]

الاصولية التي لخصها الشيخ الكراكي(١)، فانه لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدلة الاحكام، وانما ذكر ان أصول الاحكام ثلاثة الكتاب والسنة النبوية وأقوال الأئمة عليهم السلام، ثم ذكر ان الطرق الموصلة إلى مافي هذه الأصول ثلاثة: اللسان، والاخبار، وأولها العقل، وقال عنه: (وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الاخبار). وهذا التصريح كما ترى اجنبي عما نحن في صدده.

ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠ في كتابه (العدة) الذي هو أول كتاب مبسط في الاصول، فلم يصرح بالدليل العقلي فضلاً عن ان يشرحه او يفرد له بحثاً.

وكل ما جاء فيه في آخر فصل منه أنه بعد ان قسم المعلومات إلى ضرورية ومكتسبة والمكتسب إلى عقلي وسمعي ذكر من جملة امثلة الضروري العلم بوجود رد الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب، ثم ذكر في

معرض كلامه ان القتل والظلم معلوم بالعقل قبحه ويريد من قبحه تحريمه. وذكر أيضا ان الادلة الموجبة للعلم فبالعقل بعلم كونها أدلة ولا مدخل للشرع في ذلك.

وأول من وجدته من الاصوليين يصرح بالدليل العقلي الشيخ ابن ادريس المتوفى ٥٩٨هـ، فقال في السرائر ص ٢: (فاذا فقدت الثلاثة - يعني الكتاب والسنة والاجماع - فالمعتمد عنه المحققين التمسك بدليل العقل فيها).

ولكنه لم يذكر المراد منه.

ثم يأتي المحقق الحلبي المتوفى ٦٧٦هـ، فيشرح المراد منه فيقول في كتابه (المعتبر) ص ٦ بما ملخصه: وأما الدليل العقلي فقسمان: احدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، وثانيهما ما يفرد العقل بالدلالة عليه ويحصره في وجوه الحسن والقبح، بما لا يخلو من المناقشة في امثله.

---

(١) راجع تأليفه كنز الفوائد ص ١٨٦ المطبوع على الحجر في إيران سنة ١٣٢٢ هـ (\*).

[١١١]

ويزيد عليه الشهيد الاول المتوفى ٧٨٦هـ في مقدمة كتابه (الذكري)، فيجعل القسم الاول ما يشمل الانواع الثلاثة التي ذكرها المحقق، وثلاثة أخرى وهي: مقدمة الواجب، ومسألة الضد، وأصل الاباحة في المنافع والحرمة في المضار. ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق واربعة أخرى وهي: البراءة الاصلية، وما لا دليل عليه، والاخذ بالاقل عند التردد بينه وبين الاكثر، والاستصحاب.

وهكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلفين، في حين ان الكتب الدراسية المتدولة، مثل المعالم والرسائل والكفاية، لم تبحث هذا الموضوع ولم تعرف الدليل العقلي. ولم تذكر مصاديقه، الا اشارات عابرة في ثنايا الكلام. ومن تصريحات المحقق والشهيد الاول يظهر انه لم تتجل فكرة الدليل العقلي في تلك العصور، فوسعوا في مفهومه إلى مايشمل الظواهر اللفظية مثل لحن الخطاب، وهو ان تدل قرينة عقلية على حذف لفظ، وفحوى الخطاب، ويعنون به مفهوم الموافقة، ودليل الخطاب، ويعنون به مفهوم المخالفة. وهذه كلها تدخل في حجية الظهور، ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة. وكذلك الاستصحاب، فانه أصل عملي قائم برأسه، كما بحثه المتقدمون في مقابل دليل العقل.

والغريب في الامر أنه حتى مثل المحقق القمي المتوفى سنة ١٢٣١ نسق على مثل هذا التفسير لدليل العقل فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم، بينما هو نفسه عرفه بأنه (حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي) (١).

وأحسن من رأيه قد بحث الموضوع بحثًا مفيدًا معاصره العلامة السيد محسن الكاظمي في كتابه (المحصل)، وكذلك تلميذه المحقق صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقي الاصفهاني الذي نسج على منواله، وان كان فيما

---

(١) راجع أول الجزء الثاني من كتاب القوانين (\*).

[١١٢]

ذكره بعض الملاحظات لا مجال لذكرها ومناقشتها هنا.

وعلى كل حال، فإن ادخال المفاهيم والاستصحاب ونحوها في مصاديق الدليل العقلي لا يناسب جعله دليلاً في مقابل الكتاب والسنة، ولا يناسب تعريفه بأنه ما ينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي.

وبسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي انتحى الاخباريون باللائمة على الاصوليين اذ يأخذون بالعقل حجة على الحكم الشرعي.

ولكنهم انفسهم أيضاً لم يتضح مقصودهم في التزهيد بالعقل، وهل تراهم يحكمون غير عقولهم في التزهيد بالعقول؟ ويتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي ما ذكره الشيخ المحدث البحراني في حدائقه، وهذا نص عبارته(١): (المقام الثالث في دليل العقل. وفسره بعض بالبراءة والاستصحاب. وآخرون قصره على الثاني. وثالث فسر به لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب.

ورابع بعد البراءة الاصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمة الواجب واستلزام الامر بالشئ النهي عن ضده الخاص، والدلالة الالتزامية). ثم تكلم عن كل منها في مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدث عنه.

ولم يذكر من الاقوال حكم العقل في مسألة الحسن والقبح، بينما أن حكم العقل المقصود الذي ينبغي ان يجعل دليلاً هو خصوص التلازم بين الحكمين وحكم العقل في الحسن والقبح. وما نقله من الاقوال لم يكن دقيقاً كما سبق بيان بعضها.

\* \* \*

وكيفما كان، فالذي يصلح ان يكون مراداً من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة هو: كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي.

وبعبارة ثانية هو: كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي، وقد صرح بهذا المعنى جماعة من المحققين المتأخرين.

---

(١) الجزء الاول ص ٤٠ طبع النجف(\*) .

[١١٣]

وهذا أمر طبيعي، لانه اذا كان الدليل العقلي مقابلاً للكتاب والسنة لا بد ألا يعتبر حجة الا اذا كان موجبا للقطع الذي هو حجة بذاته. فلذلك لا يصح أن يكون شاملاً للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية.

ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملاً، وقد وقع خلط وخبط عظيمان في فهم هذا الامر.

ولاجل أن نرفع جميع الشكوك والمغالطات والاهام لا بد لنا من توضيح الامر بشئ من البسط، لوضع النقاط على الحروف كما يقولون، فنقول:

أ - انه قد تقدم (م ١ ص ٢٠٥): ان العقل ينقسم إلى عقل نظري وعقل عملي.

وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الادراك: فالمراد من (العقل النظري): ادراك ما ينبغي ان يعلم، أي ادراك الامور التي لها واقع، والمراد من (العقل العملي): ادراك ما ينبغي أن يعمل، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله.

٢ - انه ما المراد من العقل الذي نقول انه حجة من هذين القسمين؟ - ان كان المراد (العقل النظري) فلا يمكن ان يستقل بادراك الاحكام الشرعية ابتداء، أي لا طريق للعقل ان يعلم من دون الاستعانة بالملازمة ان هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع.

والسر في ذلك واضح، لان احكام الله توقيفية فلا يمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الاحكام المنسوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة ان احكام الله ليست من القضايا الاولية وليست مما تنالها المشاهدة بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة، وليست أيضا مما تنالها التجربة والحدس.

وإذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها ! وشأنها في ذلك شأن سائر المجعولات التي يضعها البشر كاللغات والخطوط والرموز ونحوها. وكذلك ملاكات الاحكام، كنفس الاحكام، لا يمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الاحكام، لانه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها

[١١٤]

أسرار أحكام الله وملاكاتها التي انيطت بها الاحكام عنده(١) والظن لا يغني عن الحق شيئاً.

وعلى هذا، فمن نفى حجية العقل، وقال: ان الاحكام سميعة لا تدرك بالعقول - فهو على حقل اذا أراد من ذلك ما أشرنا اليه، وهو نفى استقلال العقل النظري من ادراك الاحكام وملاكاتها.

ولعل بعض منكري الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع قصد هذا المعنى كصاحب الفصول وجماعة من الاخباريين، ولكن خاتمة التعبير عن مقصوده.

وإذا كان هذا مرادهم فهو أجنبي عما نحن بصدده من كون الدليل العقلي حجة يتوصل به إلى الحكم الشرعي.

-إننا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً او عقلاً وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الاجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الالهم في مورد التزام بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الالهم عند الله، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة.

فإن هذه الملازمات وأمثالها أمور حقيقية واقعية يدركها العقل النظري بالبداهة أو بالكسب، لكونها من الاوليات والفطريات التي قياساتها معها، أو لكونها تنتهي اليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم.

وإذا قطع العقل بالملازمة - والمفروض انه قاطع بثبوت الملزوم - فإنه لا بد أن يقطع بثبوت اللازم وهو - أي اللازم - حكم الشارع.

ومع حصول القطع فإن القطع حجة يستحيل النهي عنه، بل به حجية كل حجة كما سبق بيانه ص ١٥.

وعليه، فهذه الملازمات العقلية هي كبريات القضايا العقلية التي يضمها إلى صغرياتها يتوصل بها إلى الحكم الشرعي. ولا أظن أحداً بعد التوجه إليها

---

(١) راجع ما تقدم (م ١ ص ٢١٨\*) .

[١١٥]

والالتفات إلى حقيقتها يستطیع انكارها إلا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفة حتى المحسوسات.

ولا أظن ان هذه القضايا العقلية هي مقصود من أنكر حجيتها من الاخباريين وغيرهم، وإن اوهمت بعض عباراتهم ذلك لعدم التمييز بين نقاط البحث.

وإذا عرفت ذلك تعرف ان الخلط في المقصود من ادراك العقل النظري وعدم التمييز بين ما يدركه من الاحكام ابتداء وما يدركه منها بتوسط الملازمة هو سبب المحنة في هذا الاختلاف وسبب المغالطة التي وقع فيها بعضهم اذ نفى مطلقا ادراك العقل لحكم الشارع وحجيته، قائلًا: ان احكام الله توقيفية لا مسرح للعقول فيها، وغفل عن أن هذا التعليل انما يصلح لنفي ادراكه للحكم ابتداء وبالاستقلال، ولا يصلح لنفي ادراكه للملازمة المستتبع لعلمه بثبوت اللازم وهو الحكم.

\* \* \*

٣ - هذا كله اذا أريد من العقل (العقل النظري).

وأما لو أريد به (العقل العملي)، فكذا لا يمكن ان يستقل في ادراك أن هذا ينبغي فعله عند الشارع او لا ينبغي، بل لا معنى لذلك، لان هذا الادراك وظيفه العقل النظري، باعتبار أن كون هذا الفعل ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغي من الامور الواقعية التي تدرك بالعقل النظري لا بالعقل العملي، وإنما كل ما للعقل العملي من وظيفة هو ان يستقل بادراك أن هذا الفعل في نفسه مما ينبغي فعله او لا ينبغي مع قطع النظر عن نسبتته إلى الشارع المقدس أو إلى أي حاكم آخر، يعني ان العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل، لا حاكيا عن حاكم آخر.

وإذا حصل للعقل العملي هذا الادراك جاء العقل النظري عقيبها، فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع وقد لا يحكم.

ولا يحكم بالملازمة إلا في خصوص مورد مسألة التحسين والتقيح العقليين، أي خصوص القضايا المشهورات التي تسمى الآراء المحمودة والتي تطابقت عليها

[١١٦]

آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء.

وحينئذ بعد حكم العقل النظري بالملازمة يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع، لانه بضم المقدمة العقلية المشهورة التي هي من الآراء المحمودة التي يدركها العقل العملي إلى المقدمة التي تتضمن الحكم بالملازمة التي يدركها العقل النظري - يحصل للعقل النظري العلم بان الشارع له هذا الحكم، لانه حينئذ يقطع باللازم وهو الحكم بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم والملازمة.

ومن هنا قلنا سابقا: ان المستقلات العقلية تنحصر في مسألة واحدة، وهي مسألة التحسين والتقيح العقليين، لانه لا يشارك الشارع حكم العقل العملي الا فيها، أي ان العقل النظري لا يحكم بالملازمة الا في هذا المورد خاصة (١).

وجه حجية العقل:

٤ - إذا عرفت ما شرحناه، وهو ان العقل النظري يقطع باللازم، اعني حكم الشارع، بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع او العقل، وبعد فرض قطعه بالملازمة - نشرع في بيان وجه حجية العقل، فنقول: لقد انتهى الامر بنا في البحث السابق إلى أن الدليل العقلي ما أوجب القطع بحكم الشارع، وإذا كان الامر كذلك فليس ما وراء القطع حجة، فإنه تنتهي إليه حجية كل حجة، لانه - كما تقدم ص ١٩ - هو حجة بذاته.

ولا يعقل سلخ الحجة عنه.

وهل تثبت الشريعة الا بالعقل؟ وهل يثبت التوحيد والنبوة الا بالعقل؟ واذا سلخنا انفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق برسالة؟ وكيف نوؤمن بشرعية؟ بل كيف نوؤمن بانفسنا واعتقاداتها؟ وهل العقل الا ما عبد به الرحمن؟ وهل يعبد الديان الا به؟

(١)راجع البحث الرابع في اسباب حكم العقل العملي ج ٢ ص ٢٢٣ فما بعدها لتعرف السر في التخصيص بالاراء المحدودة(\*) .

[١١٧]

ان التشكيك في حكم العقل سفسطة ليس وراءها سفسطة، نعم كل ما يمكن الشك فيه هو الصغريات، أعني ثبوت الملازمات في المستقلات العقلية أو في غير المستقلات العقلية. ونحن انما نتكلم في حجية العقل لاثبات الحكم الشرعي بعد ثبوت تلك الملازمات.

وقد شرحنا في الجزء الثاني مواقع كثيرة من تلك الملازمات، فأثبتنا بعضها في مثل المستقلات العقلية، ونفيها بعضا آخر في مثل مقدمة الواجب ومسألة الضد.

أما بعد ثبوت الملازمة وثبوت الملزوم فأني معنى للشك في حجية العقل، أو الشك في ثبوت اللازم، وهو حكم الشارع. ولكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الاخباريين في هذا الموضوع، فلا بد من تجليته لكشف المغالطة، فنقول: قد أشرنا في المجلد الاول ص ١٩٦ إلى هذا النزاع، وقلنا: ان مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح، وذلك حسب اختلاف عباراتهم:

(الاولى): في امكان ان ينفي الشارع حجية هذا القطع.

وقد اتضح لنا ذلك بما شرحناه في حجية القطع الذاتية ص ١٩ من هذا الجزء فارجع اليه، لتعرف استحالة النهي عن اتباع القطع.

(الثانية): بعد فرض امكان حجية القطع هل نهى الشارع عن الاخذ بحكم العقل؟ وقد ادعى ذلك جملة من الاخباريين الذين وصل اليها كلامهم مدعين ان الحكم الشرعي لا يتجزأ ولا يجوز الاخذ به إلا اذا ثبت من طريق الكتاب والسنة.

أقول: ومرد هذه الدعوى في الحقيقة إلى دعوى تقييد الاحكام الشرعية بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة.

وهذا خير ما يوجه به كلامهم ولكن قد سبق الكلام مفصلا في مسألة اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل ص ٢٩ من هذا الجزء، فقلنا: انه يستحيل تعلق الاحكام على العلم بها مطلقا، فضلا عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص، وهذه الاستحالة ثابتة حتى لو قلنا بامكان نفي حجية القطع.

لما قلناه من لزوم الخلف، كما شرحناه هناك. وأما ما ورد عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم: (ان دين الله لا

[١١٨]

يصاب بالعقول) فقد ورد في قبالة مثل قولهم: (ان الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة عليهم السلام واما الباطنة فالعقول)(١).

والحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين، هو أن المقصود من الطائفة الاولى بيان عدم استقلال العقل في ادراك الاحكام ومداركها، في قبال الاعتماد على القياس والاستحسان، لانها واردة في هذا المقام، أي ان الاحكام ومدارك الاحكام لا تصاب بالعقول بالاستقلال. وهو حق كما شرحناه سابقا.

ومن المعلوم ان مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صورته هو دعوى ان للعقل ان يدرك الاحكام مستقلا ويدرك ملاكاتها، ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى ان للعقل ان يدرك ملاكات الاحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس. وهذا معنى الاجتهاد بالرأي.

وقد سبق ان هذه الادراكات ليست من وظيفة العقل النظري ولا العقل العملي، لان هذه أمور لاتصاب إلا من طريق السماع من مبلغ الاحكام. وعليه فهذه الطائفة من الاخبار لا مانع من الاخذ بها على ظواهرها لانها واردة في مقام معارضة الاجتهاد بالرأي، ولكنها اجنبية عما نحن بصدده وما نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي. كما إنها اجنبية عن الطائفة الثانية من الاخبار التي تثني على العقل وتنص على انه حجة الله الباطنة، لانها تثني على العقل فيما هو من وظيفته ان يدركه، لا على الظنون والاهوام، ولا على ادعاءات ادراك ما لا يدركه العقل بطبيعته.

(الناحية الثالثة) - بعد فرض عدم امكان نفي الشارع حجية القطع والنهي عنه، يجب ان نتسأل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟ والجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء ان يقال: ان معناه ادراك الشارع وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله او تركه لدى العقلاء. وهذا شئ آخر غير أمره ونهيه، والنافع هو أن نستكشف أمره ونهيه، فيحتاج اثبات أمره

---

(١) راجع كتاب العقل من أصول الكافي. وهو أول كتبه (\*).

[ ١١٩ ]

ونهيته إلى دليل آخر سمعي، ولا يكفي فيه ذلك الدليل العقلي الذي اقصى ما يستنتج منه ان الشارع عالم بحكم العقلاء، او انه حكم بنفس ما حكم به العقلاء، فلا يكون منه أمر مولوي او نهي مولوي.

أقول: وهذه آخر مرحلة لتوجيه مقالة منكري حجية العقل، وهو توجيه يختص بالمستقلات العقلية.

ولهذا التوجيه صورة ظاهرية يمكن أن تنطلي على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات في المراحل السابقة.

وهذا التوجيه ينطوي على احدى دعويين:

- ادعى انكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وقد تقدم تفنيدها في المجلد الاول ص ٢١٧، فلا نعيد.

- ٢ الدعوى التي أشرنا اليها هناك في آخر ص ٢١٨ من المجلد الاول وتوضيحها: ان ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط: والمدح والذم غير الثواب والعقاب، فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى. والذي ينفع في استكشاف حكم الشارع هو الثاني ولا يكفي الاول.

ولو فرض اننا صححنا الاستلزام للثواب والعقاب، فإن ذلك لا يدركه كل أحد. ولو فرض انه أدركه كل احد فإن ذلك ليس كافيا للدعوة إلى الفعل إلا عند الفذ من الناس.

وعلى أي تقدير فرض فلا يستغني اكثر الناس عن توجيه الامر من المولى أو النهي منه في مقام الدعوة إلى الفعل أو الزجر عنه. وإذا كان نفس ادراك الحسن والقيح غير كاف في الدعوة - والمفروض لم يقد دليل سمعي على الحكم - فلا نستطيع ان نحكم بان الشارع له أمر ونهي على طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتمادا على

ادراك العقل، ليكون حكم العقل كاشفا عن حكمه. لاحتمال ألا يكون للشارع حكم مولوي على طبق حكم العقل حينئذ. واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لان المدار على القطع في المقام.

[١٢٠]

والجواب: إنه قد أشرنا في الحاشية (م ١ ص ٢٢٠) إلى مايفند الشق الاول من هذه الدعوة الثانية، إذ قلنا: الحق ان معنى استحقاق المدح ليس الا استحقاق الثواب، ومعنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب، لا انهما شيان أحدهما يستلزم الآخر، لان حقيقة المدح والمقصود منه هو المجازاة بالخير لا المدح باللسان، وحقيقة الذم والمقصود منه هو المجازاة بالشر لا الذم باللسان.

وهذا المعنى هو الذي يحكم به العقل، ولذا قال المحققون من الفلاسفة: (ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه).

وأرادوا هذا المعنى. بل بالنسبة إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح والذم للسانيين عنده، بل ليست مجازاته بالخير إلا الثواب وليست مجازاته بالشر إلا العقاب.

وأما الشق الثاني من هذه الدعوى فالجواب عنه: إنه لما كان المفروض ان المدح والذم من القضايا المشهورات التي تتطابق عليها آراء العقلاء كافة فلا بد ان يفرض فيه أن يكون صالحا لدعوة كل واحد من الناس.

ومن هنا نقول: انه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوة مولوية من الله تعالى ثانيا لاستحالة جعل الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف إلا من باب التأكيد ولقت النظر.

ولذا ذهبنا هناك إلى أن الاوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة ونحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية (أي مولوية)، بل هي أوامر تأكيدية (أي ارشادية).

واما ان هذا الادراك لا يدعو إلا الفذ من الناس فقد يكون صحيحا ولكن لا يضر في مقصودنا، لانه لا نقصد من كون حكم العقل داعيا انه داع بالفعل لكل أحد، بل انما نقصد - وهو النافع لنا - انه صالح للدعوة.

وهذا شأن كل داع حتى الاوامر المولوية، فإنه لا يترقب منها إلا صلاحيتها للدعوة لا فعلية الدعوة، لانه ليس قوام كون الامر أمرا من قبل الشارع أو من قبل غيره فعلية دعوته لجميع المكلفين، بل الامر في حقيقته ليس هو إلا جعل ما يصلح أن يكون داعيا، يعني ليس المجمعول في الامر فعلية الدعوة. وعليه، فلا يضر في كونه صالحا للدعوة عدم امتثال أكثر الناس.

الباب الخامس حجية الظواهر

تمهيدات:

١ - اتقدم في المجلد الاول ص ٤٣: إن الغرض من المقصد الاول تشخيص ظواهر بعض الالفاظ من ناحية عامة والغاية منه - كما ذكرنا - تنقيح صغريات أصالة الظهور. وطبعا انما يكون ذلك في خصوص الموارد التي وقع فيها الخلاف بين الناس. وقلنا: اننا سنبحث عن الكبرى، وهي حجية (أصالة الظهور)، في المقصد الثالث. وقد حل بحمد الله تعالى موضع البحث عنها.

٢ - ان البحث عن حجية الظواهر من توابع البحث عن الكتاب والسنة، أعني ان الظواهر ليست دليلا قائما بنفسه في مقابل الكتاب والسنة بل انما تحتاج إلى اثبات حجيتها لغرض الاخذ بالكتاب والسنة، فهي من متممات حجيتها، اذ من الواضح انه لا مجال للاخذ بهما من دون ان تكون ظواهرهما حجة. والنصوص التي هي قطعية الدلالة أقل القليل فيهما.

٣ - اتقدم ان الاصل حرمة العمل بالظن ما لم يدل دليل قطعي على حجيته، والظواهر من جملة الظنون، فلا بد من التماس دليل قطعي على حجيتها ليصح التمسك بظواهر الآيات والأخبار. وسيأتي بيان هذا الدليل.

- ٤ ان البحث عن الظهور يتم بمرحلتين:

(الاولى) - في ان هذا اللفظ المخصوص ظاهر في هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر.

والمقصود الاول كله متكفل بالبحث عن ظهور بعض الالفاظ التي وقع الخلاف في ظهورها، كالاوامر والنواهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد. وهي في الحقيقة من بعض صغريات أصالة الظهور.

[١٢٤]

(الثانية) - في ان اللفظ الذي قد احرز ظهوره هل هو حجة عند الشارع في ذلك المعنى، فيصح ان يحتج به المولى على المكلفين ويصح ان يحتج به المكلفون؟ والبحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذي عقد من اجله هذا الباب، وهو الكبرى التي اذا ضمناها إلى صغرياتها يتم لنا الاخذ بظواهر الآيات والروايات.

- ان المرحلة الاولى - وهي تشخيص صغريات أصالة الظهور - تقع بصورة عامة في موردين:

(الاول) - في وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، فانه اذا احرز وضعه له لا محالة يكون ظاهرا فيه، نحو وضع صيغة افعل للوجوب والجملة الشرطية لما يستلزم المفهوم. إلى غير ذلك.

(الثاني) - في قيام قرينة عامة أو خاصة على ارادة المعنى من اللفظ.

والحاجة إلى القرينة اما في مورد ارادة غير ما وضع له اللفظ، واما في مورد اشتراك اللفظ في أكثر من معنى. ومع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ ظاهرا فيما قامت عليه القرينة سواء كانت القرينة متصلة أو منفصلة.

وإذا اتضحت هذه التمهيدات فينبغي أن نتحدث عما يهم من كل من المرحلتين في مباحث مفيدة في الباب.

(طرق اثبات الظواهر) اذا وقع الشك في الموردين السابقين، فهناك طرق لمعرفة وضع الالفاظ ومعرفة القرائن العامة: (منها) - أن يتتبع الباحث بنفسه استعمال العرب ويعمل رأيه واجتهاده اذا كان من أهل الخبرة باللسان والمعرفة بالنكات البيانية.

ونظير ذلك ما استنبطناه (م ١ ص ٥٨) من أن كلمة (الامر) لفظ مشترك بين ما يفيد معنى الشئ والطلب، وذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيين

[١٢٥]

واختلاف الجمع فيها بحسبهما. و (منها) - ان يرجع إلى علامات الحقيقة والمجاز كالتبادر واخواته.

وقد تقدم الكلام عن هذه العلامات (م ١ ص ٢١ - ٢٤). و (منها) - ان يرجع إلى أقوال علماء اللغة.

وسياتي بيان قيمة أقوالهم.

وهناك أصول اتبعها بعض القدماء لتعيين وضع الالفاظ أو ظهوراتها، في موارد تعارض أحوال اللفظ.

والحق انه لا أصل لها مطلقا، لانه لا دليل على اعتبارها. وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم (م ١ ص ٢٥).

وهي مثل ما ذهبوا إليه من أصالة عدم الاشتراك في مورد الدوران بين الاشتراك وبين الحقيقة والمجاز، ومثل أصالة الحقيقة لاثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجازا. أما انه لا دليل على اعتبارها، فلان حجية مثل هذه الاصول لا بد من استنادها إلى بناء العقلاء.

والمسلم من بنائهم هو ثبوته في الاصول التي تجري لاثبات مرادات المتكلم دون ما يجري لتعيين وضع الالفاظ والقرائن. ولا دليل آخر في مثلها غير بناء العقلاء.

\* \* \*

(حجية قول اللغوي)

إن (اقوال اللغويين) لا عبرة بأكثرها في مقام استكشاف وضع الالفاظ لان أكثر المدونين للغة همهم ان يذكروا المعاني التي شاع استعمال اللفظ فيها من دون كثير عناية منهم بتمييز المعاني الحقيقية من المجازية الا نادرا، عدا الزمخشري في كتابه (اساس اللغة)، و عدا بعض المؤلفات في فقه اللغة.

وعلى تقدير أن ينص اللغويون على المعنى الحقيقي، فان أفاد نصهم العلم بالوضع فهو، والا فلا بد من التماس الدليل على حجية الظن الناشئ من قولهم. وقيل في الاستدلال عليه وجوه من الادلة لا بأس بذكرها وما عندنا فيها:

[١٢٦]

أولا - قيل: الدليل الاجماع. وذلك لانه قائم على الاخذ بقول اللغوي بلا تكثير من أحد وان كان اللغوي واحدا.

أقول: وأنى لنا بتحصيل هذا الاجماع العملي المدعى بالنسبة إلى جميع الفقهاء؟ وعلى تقدير تحصيله فأنى لنا من اثبات حجية مثله؟ وقد تقدم البحث مفصلا عن منشأ حجية الاجماع، وليس هو مما يشمل هذا المقام بما هو حجة، لان المعصوم لا يرجع إلى نصوص أهل اللغة حتى يستكشف من الاجماع موافقته في هذه المسألة، أي رجوعه إلى أهل اللغة عملا.

ثانيا - قيل: الدليل بناء العقلاء لان من سيرة العقلاء وبنائهم العملي على الرجوع إلى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الامور التي يحتاج في معرفتها إلى خبرة وإعمال الرأي والاجتهاد، كالشؤون الهندسية والطبية ومنها اللغات ودقائقها، ومن المعلوم ان اللغوي معدود من أهل الخبرة في فنه.

والشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيرة العملية، فيستكشف من ذلك موافقته لهم ورضاه بها.

أقول: ان بناء العقلاء إنما يكون حجة اذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وامضاؤه لطريقتهم. وهذا بديهي.

ولكن نحن نناقش اطلاق المقدمة المتقدمة القائلة: ان موافقة الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم، بل لا يحصل هذا الاستكشاف الا بأحد شروط ثلاثة كلها غير متوفرة في المقام:

١ - ألا يكون مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في البناء والسيرة، فإنه في هذا الفرض لا بد أن يستكشف انه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لانه من العقلاء بل رئيسهم. ولو كان له مسلك ثان لبينه ولعرفناه، وليس هذا مما يخفى. ومن هذا الباب الظواهر وخبر الواحد، فإن الاخذ بالظواهر والاعتماد

[١٢٧]

عليها في التفهيم، مما جرت عليها سيرة العقلاء، والشارع لا بد أن يكون متحد المسلك معهم لانه لا مانع من ذلك بالنسبة اليه وهو منهم بما هم عقلاء ولم يثبت منه ردع.

وكذلك يقال في خبر الواحد الثقة فإنه لا مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الاحكام ولم يثبت منه الردع.

أما الرجوع إلى أهل الخبرة فلا معنى لفرض أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في ذلك، لأنه لا معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبرة في شأن من الشؤون حتى يمكن فرض أن تكون له سيرة عملية في ذلك لا سيما في اللغة العربية.

٢ - إذا كان هناك مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، فلا بد أن يثبت لدينا جريان السيرة العملية حتى في الأمور الشرعية بمرأى ومسمع من الشارع، فإذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء.

وهذا مثل الاستصحاب فإنه لما كان مورد الشك في الحالة السابقة فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحالة السابقة، إذ لا معنى لفرض شكه في بقاء حكمه، ولكن لما كان الاستصحاب قد جرت السيرة فيه حتى في الأمور الشرعية ولم يثبت ردع الشارع عنه فإنه يستكشف منه امضاؤه لطريقتهم.

أما الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة فلم يعلم جريان السيرة العقلانية في الأخذ بقول اللغوي في خصوص الأمور الشرعية، حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الأمور الشرعية.

٣ - إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلا بد حينئذ من قيام دليل خاص قطعي على رضا الشارع وامضائه للسيرة العملية عند العقلاء.

وفي مقامنا ليس عندنا هذا الدليل، بل الأيات الناهية عن اتباع الظن كافية في ثبوت الردع عن هذه السيرة العملية.

ثالثا - قيل: الدليل حكم العقل.

[١٢٨]

لان العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا بد أن يحكم الشارع بذلك أيضا، إذ أن هذا الحكم العقلي من الآراء المحمودة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، والشارع منهم، بل رئيسهم.

وبهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامي إلى المجتهد في التقليد، غاية الأمر أننا اشترطنا في المجتهد شروطا خاصة كالعدالة والذكورة لدليل خاص.

وهذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع إلى قول اللغوي، لأنه في الشؤون الفنية لم يحكم العقل إلا برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة أو نحوها كالرجوع إلى الأطباء والمهندسين.

وليس هناك دليل خاص يشترط العدالة أو نحوها في اللغوي، كما ورد في المجتهد.

أقول: وهذا الوجه أقرب الوجوه في اثبات حجية قول اللغوي، ولم اجد الآن ما يقدر به.

\* \* \*

(الظهور التصوري والتصديقي)

قيل: ان الظهور على قسمين: تصوري وتصديقي.

( - الظهور التصوري) الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص.

وهو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية أو العرفية.

وهو تابع للعلم بالوضع سواء كان في الكلام أو في خارجه قرينة على خلافه أو لم تكن.

( ٢ - الظهور التصديقي) الذي ينشأ من مجموع الكلام.

وهو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه من المعنى، فقد تكون دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات وقد تكون مغايرة لها كما إذا احتف الكلام بقريئة توجب صرف مفاد جملة الكلام عما يقتضيه مفاد المفردات.

والظهور التصديقي يتوقف على فراغ المتكلم من كلامه فإن لكل متكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاغلا بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصديقي. ويستتبع هذا الظهور التصديقي ظهور ثان تصديقي، وهو الظهور بان

[١٢٩]

هذا هو مراد المتكلم، وهذا هو المعين لمراد المتكلم في نفس الامر.

فيتوقف على عدم القرينة المتصلة والمنفصلة، لان القرينة مطلقا تهدم هذا الظهور، بخلاف الظهور التصديقي الاول فانه لا تهدمه القرينة المنفصلة.

أقول: ونحن لا نتعقل هذا التقسيم، بل الظهور قسم واحد، وليس هو الا دلالة اللفظ على مراد المتكلم.

وهذه الدلالة هي التي نسميها الدلالة التصديقية.

وهي أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم بمراده من اللفظ، او يلزم منه الظن بمراده.

والاول يسمى (النص)، ويختص الثاني باسم (الظهور).

ولا معنى للقول بان اللفظ ظاهر ظهورا تصوريا في معناه الموضوع له، وقد سبق في المجلد الاول ص ١٨ ببيان حقيقة الدلالة، وإن ما يسمونه بالدلالة التصورية ليست بدلالة، وانما كان ذلك منهم تسامحا في التعبير بل هي من باب تداعي المعاني، فلا علم ولا ظن فيها بمراد المتكلم، فلا دلالة فلا ظهور، وإنما كان خطورا.

والفرق بعيد بينهما.

وأما تقسيم الظهور التصديقي إلى قسمين فهو تسامح أيضا، لانه لا يكون الظهور ظهورا الا اذا كشف عن المراد الجدي للمتكلم اما على نحو اليقين أو الظن، فالقرينة المنفصلة لا محالة تهدم الظهور مطلقا.

نعم قبل العلم بها يحصل للمخاطب قطع بدوي او ظن بدوي يزولان عند العلم بها، فيقال حينئذ قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضيه القرينة المنفصلة. وهذا كلام شايخ عن الاصوليين (راجع م ١ ص ١٣٣).

وفي الحقيقة ان غرضهم من ذلك الظهور الابتدائي البدوي الذي يزول عند العلم بالقرينة المنفصلة، لانه هناك ظهوران ظهور لا يزول بالقرينة المنفصلة وظهور يزول بها.

ولا بأس أن يسمى هذا الظهور البدوي الظهور الذاتي وتسميته بالظهور مسامحة على كل حال.

وعلى كل حال، سواء سميت الدلالة التصورية ظهورا أم لم تسم، وسواء سمي الظن البدوي ظهورا أم لم يسم، فان موضع الكلام في حجية الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلم بما هو كاشف وان كان كشفا نوعيا.

(وجه حجية الظهور)

ان الدليل على حجية الظاهر منحصر في بناء العقلاء.

والدليل يتألف من مقدمتين قطعيتين، على نحو ما تقدم في الدليل على حجية خبر الواحد من طريق بناء العقلاء.

وتفصيلهما هنا أن نقول:

(المقدمة الاولى) - انه من المقطوع به الذي لا يعتريه الريب ان أهل المحاورة من العقلاء قد جرت سيرتهم العملية وتبانيهم في محاوراتهم الكلامية على اعتماد المتكلم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده، ولا يفرضون عليه ان يأتي بكلام قطعي في مطلوبه لا يحتمل الخلاف. وكذلك - تبعا لسيرتهم الاولى - تبانوا أيضا على العمل بظواهر كلام المتكلم والاخذ بها في فهم مقاصده، ولا يحتاجون في ذلك إلى أن يكون كلامه نصا في مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

فلذلك يكون الظاهر حجة للمتكلم على السامع بحاسبه عليه ويحتج به عليه لو حمله على خلاف الظاهر، ويكون أيضا حجة للسامع على المتكلم بحاسبه عليه ويحتج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر.

ومن أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر اقراره ويدان به وإن لم يكن نصا في المراد.

(المقدمة الثانية) - ان من المقطوع به أيضا ان الشارع المقدس لم يخرج في محاوراته واستعماله للالفاظ عن مسلك اهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده بدليل ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، ولا مانع من اتحاده معهم في هذا المسلك، ولم يثبت من قبله ما يخالفه.

وإذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محالة يثبت على سبيل الجزم ان الظاهر حجة عند الشارع، حجة له على المكلفين، وحجة معذرة للمكلفين. هذا، ولكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كل من المقدمتين، لا بد من التعرض لها وكشف الحقيقة فيها. أما (المقدمة الاولى) فقد وقعت عدة أبحاث فيها:

[١٣١]

١- في أن تباني العقلاء على حجية الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن الفعلي بالمراد؟

٢- في أن تبانيهم هل يشترط فيه عدم الظن بخلاف الظاهر؟

٣- في أن تبانيهم هل يشترط فيه جريان اصالة عدم القرينة؟

٤- في أن تبانيهم هل هو مختص بمن قصد افهامه فقط، أو يعم غيرهم فيكون الظاهر حجة مطلقا؟ واما (المقدمة الثانية) - فقد وقع البحث فيها في حجية ظواهر الكتاب العزيز، بل قيل: ان الشارع ردع عن الاخذ بظواهر الكتاب فلم يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء. وهذه المقالة منسوبة إلى الاخباريين.

وعليه فينبغي البحث عن كل واحد واحد من هذه الامور، فنقول:

١- اشتراط الظن الفعلي بالوافق: قيل: لا بد في حجية الظاهر من حصول ظن فعلي بمراد المتكلم، والا فهو ليس بظاهر. يعني ان المقوم لكون الكلام ظاهرا حصول الظن الفعلي للمخاطب بالمراد منه، والا فلا يكون ظاهرا، بل يكون مجملا.

أقول: من المعلوم ان الظهور صفة قائمة باللفظ، وهو كونه بحالة يكون كاشفا عن مراد المتكلم ودالا عليه، والظن بما هو ظن أمر قائم بالسامع لا باللفظ فكيف يكون مقوما لكون اللفظ ظاهرا، وإنما اقصى ما يقال انه يستلزم الظن فمن هذه الجهة يتوهم ان الظن يكون مقوما لظهوره.

وفي الحقيقة ان المقوم لكون الكلام ظاهرا عند أهل المحاورة هو كشفه الذاتي عن المراد، أي كون الكلام من شأنه أن يثير الظن عند السامع بالمراد منه، وإن لم يحصل ظن فعلي للسامع، لان ذلك هو الصفة القائمة بالكلام المقومة لكونه ظاهرا عند أهل المحاورة. والمدرك لحجية الظاهر ليس الا بناء العقلاء فهو المتبع في أصل الحجية وخصوصياتها.

الا ترى لا يصح للسامع أن يحتج بعدم حصول الظن الفعلي عنده من الظاهر اذا أراد مخالفته مهما كان

[١٣٢]

السبب لعدم حصول ظنه، ما دام ان اللفظ بحالة من شأنه ان يثير الظن لدى عامة الناس.

وهذا ما يسمى بالظن النوعي، فيكتفي به في حجية الظاهر، كما يكتفي به في حجية خبر الواحد كما تقدم، والا لو كان الظن الفعلي معتبرا في حجية الظهور لكان كل كلام في آن واحد حجة بالنسبة إلى شخص غير حجة بالنسبة إلى شخص آخر. وهذا ما لا يتوهمه أحد.

ومن البديهي انه لا يصح ادعاء ان الظاهر لكي يكون حجة لا بد ان يستلزم الظن الفعلي عند جميع الناس بغير استثناء، والا فلا يكون حجة بالنسبة إلى كل احد.

- ١٢ اعتبار عدم الظن بالخلاف: قيل: ان لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الاقل يعتبر ألا يحصل ظن بالخلاف.

قال الشيخ صاحب الكفاية في رده: (والظاهر أن سيرتهم على اتباعها - أي الطواهر - من غير تقييد بافادتها الظن فعلا، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها، ضرورة انه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم افادتها الظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف).

أقول: ان كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح في نظر العقلاء الاعتماد عليه في التفهيم، فانه لا ينبغي الشك في أن مثل هذا الظن يضر في حجية الظهور بل - على التحقيق - لا يبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعاً لبناء العقلاء، لان الظهور يكون حينئذ على طبق.

ذلك الامر المعتمد عليه في التفهيم، حتى لو فرض ان ذلك الامر ليس بامارة معتبرة عند الشارع، لان الملاك في ذلك بناء العقلاء.

وأما اذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظن من ناحية بناء العقلاء على اتباع الظاهر، لان الظهور قائم في خلافه، ولا ينبغي الشك في عدم تأثير مثله في تباينهم على حجية الظهور. والظاهر ان مراد الشيخ صاحب الكفاية من الظن بالخلاف هذا القسم الثاني فقط لا مايعم القسم الاول.

[١٣٣]

ولعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الاول فقط، لا ما يعم القسم الثاني، فيقع التصالح بين الطرفين.

- ٣ اصالة عدم القرينة: ذهب الشيخ الاعظم في رسائله إلى أن الاصول الوجودية - مثل أصالة الحقيقة واصالة العموم واصالة الاطلاق ونحوها التي هي كلها أنواع لاصالة الظهور - ترجع كلها إلى أصالة عدم القرينة، بمعنى ان أصالة الحقيقة ترجع إلى أصالة عدم قرينة المجاز، وأصالة العموم إلى أصالة عدم المخصص وهكذا. والظاهر ان غرضه من الرجوع: أن حجية اصالة الظهور إنما هي من جهة بناء العقلاء على حجية أصالة عدم القرينة.

وذهب الشيخ صاحب الكفاية إلى العكس من ذلك، أي انه يرى أن أصالة عدم القرينة هي التي ترجع إلى أصالة الظهور.

يعني ان العقلاء ليس لهم الا بناء واحد وهو البناء على أصالة الظهور، وهو نفسه بناء على أصالة عدم القرينة، لا أنه هناك، بناء ان عندهم: بناء على أصالة عدم القرينة وبناء آخر على اصالة الظهور والبناء الثاني بعد البناء الاول ومتوقف عليه، ولا أن البناء على اصالة الظهور مرجع حجيته ومعناه إلى البناء على اصالة عدم القرينة.

أقول: الحق ان الامر لا كما أفاده الشيخ الاعظم ولا كما افاده صاحب الكفاية، فانه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصالة الظهور يصح ان يقال له: (اصالة عدم القرينة)، فضلا عن ان يكون هو المرجع لاصالة الظهور أو أصالة الظهور هي المرجع له.

بيان ذلك: انه عند الحاجة إلى اجراء أصالة الظهور لا بد أن يحتمل ان المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه.

وهذا الاحتمال لا يخرج عن احدى صورتين لا ثالثة لهما:

(الاولى) أن يحتمل ارادة خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينة من قبله لا متصلة ولا منفصلة.

وهذا الاحتمال اما من جهة احتمال الغفلة عن

[١٣٤]

نصب القرينة أو احتمال قصد الايهام، أو احتمال الخطأ، أو احتمال قصد الهزل، أو لغير ذلك - فانه في هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه، فيكون حجة عليه، ويكون حجة له أيضا على الآخرين.

ولا تسمع منه دعوى الغفلة ونحوها، وكذلك لا تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفلة ونحوها، وهذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء، أي ان الظهور هو الحجة عندهم - كالنص - بالغاء كل تلك الاحتمالات.

ومن الواضح انه في هذه الموارد لا موقع لاصالة عدم القرينة سالبة بانتفاء الموضوع، لانه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج إلى نفيها بالأصل.

فلا موقع اذن في هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور إلى هذا الاصل، ولا للقول برجوعه إلى أصالة الظهور.

(الثانية) - ان يحتمل ارادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينة خفيت علينا - فانه في هذه الصورة يكون موقع لتوهم جريان أصالة عدم القرينة، ولكن في الحقيقة ان معنى بناء العقلاء على أصالة الظهور - كما تقدم - انهم يعتبرون الظهور حجة كالنص بالغاء احتمال الخلاف، أي احتمال كان. ومن جملة الاحتمالات التي تلغى ان وجدت احتمال نصب القرينة. وحكمه حكم احتمال الغفلة ونحوها من جهة انه احتمال ملغي ومنفي لدى العقلاء.

وعليه، فالمنفي عند العقلاء هو الاحتمال، لا ان المنفي وجود القرينة الواقعية، لان القرينة الواقعية غير الواصلة لا أثر لها في نظر العقلاء ولا تضر في الظهور حتى يحتاج إلى نفيها بالأصل، بينما ان معنى أصالة عدم القرينة - لو كانت - البناء على نفي وجود القرينة، لا البناء على نفي احتمالها، والبناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور ليس شيئا آخر.

وإذا اتضح ذلك يكون واضحا لدينا انه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضا اصل يقال له (اصالة عدم القرينة)، حتى يقال برجوعه إلى أصالة الظهور او برجوعها اليه، سالبة بانتفاء الموضوع.

والخلاصة: انه ليس لدى العقلاء الا أصل واحد، هو أصالة الظهور، وليس لهم الا بناء واحد، وهو البناء على الغاء كل احتمال ينافي الظهور: من

[١٣٥]

نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ، أو تعمد الايهام، أو نصب القرينة على الخلاف أو غير ذلك.

فكل هذه الاحتمالات - ان وجدت - ملغية في نظر العقلاء، وليس معنى الغائها الا اعتبار الظهور حجة كأنه نص لا احتمال معه بالخلاف لا انه هناك لدى العقلاء أصول متعددة وبناءات مترتبة مترابطة، كما ربما يتوهم، حتى يكون بعضها متقدما على بعض، او بعضها يساند بعضا.

نعم، لا بأس بتسمية الغاء احتمال الغفلة باصالة عدم الغفلة من باب المسامحة، وكذلك تسمية الغاء احتمال القرينة باصالة عدمها وهكذا في كل تلك الاحتمالات ولكن ليس ذلك الا تعبيراً آخر عن اصالة الظهور.

ولعل من يقول برجوع اصالة الظهور إلى اصالة عدم القرينة أو بالعكس أراد هذا المعنى من اصالة عدم القرينة. وحينئذ لو كان هذا مرادهم لكان كل من القولين صحيحا وكان مآلهما واحدا، فلا خلاف.

٤ - حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام: ذهب المحقق القمي في قوانينه إلى عدم حجية الظهور بالنسبة إلى من لم يقصد افهامه بالكلام.

ومثل لغير المقصودين بالافهام بأهل زماننا وامثالهم الذين لم يشافهوا بالكتاب العزيز وبالسنّة، نظرا إلى ان الكتاب العزيز ليست خطابه موجهة لغير المشافهين، وليس هو من قبيل تأليفات المصنفين التي يقصد بها افهام كل قارئ لها.

واما السنّة فبالنسبة إلى الاخبار الصادرة عن المعصومين في مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يقصد منها الا افهام السائلين دون سواهم.

أقول: ان هذا القول لا يستقيم، وقد ناقشه كل من جاء بعده من المحققين، وخالصة ما ينبغي مناقشته به ان يقال: ان هذا كلام مجمل غير واضح، فما الغرض من نفي حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصود افهامه؟ ١ - ان كان الغرض ان الكلام لا ظهور ذاتي له بالنسبة إلى هذا الشخص فهو أمر يكذبه الوجدان.

٢ وان كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه - دعوى انه ليس للعقلاء

[١٣٦]

بناء على الغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة إلى غير المقصود بالافهام، فهي دعوى بلا دليل، بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك، قال الشيخ الانصاري في مقام رده: (انه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي واصالة عدم الصارف عن الظاهر: بين من قصد افهامه ومن لم يقصد).

٣ وان كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه ايضا - انه لما كان من الجائز عقلا ان يعتمد المتكلم الحكيم على قرينة غير معهودة ولا معروفة الا لدى من قصد افهامه، فهو احتمال لا ينفيه العقل، لانه لا يقبح من الحكيم ولا يلزم نقض غرضه اذا نصب قرينة تخفى على غير المقصودين بالافهام.

ومثل هذه القرينة الخفية على تقدير وجودها لا يتوقع من غير المقصود بالافهام ان يعثر عليها بعد الفحص.

فهو كلام صحيح في نفسه الا انه غير مرتبط بما نحن فيه، أي لا يضر بحجية الظهور ببناء العقلاء.

وتوضيح ذلك: ان الذي يقوم حجية الظهور هو نفي احتمال القرينة ببناء العقلاء لا نفي احتمالها بحكم العقل، ولا ملازمة بينهما، أي انه اذا كان احتمال القرينة لا ينفيه العقل فلا يلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع في حجية الظهور.

بل الامر أكثر من ان يقال انه لا ملازمة بينهما، فان الظهور لا يكون ظهورا الا اذا كان هناك احتمال للقرينة غير منفي بحكم العقل، والا لو كان احتمالها منفي بحكم العقل كان الكلام نصا لا ظاهرا.

وعلى نحو العموم نقول: لا يكون الكلام ظاهراً ليس بنص قطعي في المقصود الا اذا كان مقترناً باحتمال عقلي او احتمالات عقلية غير مستحيلة التحقق، مثل احتمال خطأ المتكلم، أو غفلته، أو تعمدته للايهام لحكمة، أو نصبه لقرينة تخفى على الغير أو لا تخفى. ثم لا يكون الظاهر حجة الا اذا كان البناء العملي من العقلاء على الغاء مثل هذه الاحتمالات، أي عدم الاعتناء بها في مقام العمل بالظاهر. وعليه فالنفي الادعائي العملي للاحتمالات هو المقوم لحجية الظهور، لا نفي الاحتمالات عقلاً من جهة استحالة تحقق المحتمل، فانه اذا كانت

[١٣٧]

الاحتمالات مستحيلة التحقق لا تكون محتملات ويكون الكلام حينئذ نصاً لا نحتاج في الاخذ به إلى فرض بناء العقلاء على الغاء الاحتمالات.

وإذا اتضح ذلك نستطيع ان نعرف ان هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في حجية الظهور لا وجه له، فانه اكثر ما ثبت به ان نصب القرينة الخفية بالنسبة إلى من لم يقصد افهامه امر محتمل غير مستحيل التحقق، لانه لا يقبح من الحكيم ان يصنع مثل ذلك، فالقرينة محتملة عقلاً.

ولكن هذا لا يمنع من ان يكون البناء العملي من العقلاء على الغاء مثل هذا الاحتمال، سواء امكن ان يعثر على هذه القرينة بعد الفحص - لو كانت - أو لا يمكن.

٤ - ثم على تقدير تسليم الفرق في حجية الظهور بين المقصودين بالافهام وبين غيره، فالشأن كل الشأن في انطباق ذلك على واقعنا بالنسبة إلى الكتاب العزيز والسنة: أما (الكتاب العزيز) فانه من المعلوم لنا ان التكاليف التي يتضمنها عامة لجميع المكلفين ولا اختصاص لها بالمشافهين. وبمقتضى عمومها يجب الا تقترن بقرائن تخفى على غير المشافهين. بل لا شك في ان المشافهين ليسوا وهدم المقصودين بالافهام بخطابات القرآن الكريم.

وأما (السنة)، فان الاحاديث الحاكية لها على الاكثر تتضمن تكاليف عامة لجميع المكلفين أو المقصود بها افهام الجميع حتى غير المشافهين، وقلما يقصد بها افهام خصوص المشافهين في بعض الجوابات على اسئلة خاصة.

وإذا قصد ذلك فان التكليف فيها لا بد ان يعم غير السائل بقاعدة الاشتراك.

ومقتضى الامانة في النقل وعدم الخيانة من الراوي المفروض فيه ذلك ان ينبه على كل قرينة دخيلة في الظهور، ومع عدم بيانها منه يحكم بعدمها.

٥ - حجية ظواهر الكتاب: نسب إلى جماعة من الاخباريين القول بعدم حجية ظواهر الكتاب العزيز، وأكدوا: انه لا يجوز العمل بها من دون ان يرد بيان وتفسير لها من طريق آل البيت عليهم السلام.

[١٣٨]

أقول: ان القائلين بحجية ظواهر الكتاب: أ - لا يقصدون حجية كل ما في الكتاب، وفيه آيات محكمات وأخر متشابهات. بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأي. ولكن التمييز بين المحكم والمتشابه ليس بالامر العسير على الباحث المتدبر، اذا كان هذا ما يمنع من الاخذ بالظواهر التي هي من نوع المحكم.

٢ - لا يقصدون - أيضاً - بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص كامل عن كل ما يصلح لصفه عن الظهور في الكتاب والسنة من نحو الناسخ والمخصص والمقيد وقرينة المجاز.

٣ - لا يقصدون - أيضاً - انه يصح لكل احد ان يأخذ بظواهره وان لم تكن له سابقة معرفة وعلم ودراسة لكل ما يتعلق بمضمون آياته. فالعامي وشبه العامي ليس له ان يدعي فهم ظواهر الكتاب والاخذ بها.

وهذا أمر لا اختصاص له بالقرآن، بل هذا شأن كل كلام يتضمن المعارف العالية والامور العلمية وهو يتوخى الدقة في التعبير.

ألا ترى أن لكل علم اهلا يرجع اليهم في فهم مقاصد كتب ذلك العلم، وإن له اصحابا يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلفات.

مع ان هذه الكتب والمؤلفات لها ظواهر تجري على قوانين الكلام وأصول اللغة، وسنن أهل المحاوره هي حجة على المخاطبين بها وهي حجة على مؤلفيها، ولكن لا يكفي للعامي ان يرجع اليها ليكون عالما بها أو يحتج بها أو يحتج بها عليه بغير تلمذة على أحد أهلها، ولو فعل ذلك هل تراه لا يؤنب على ذلك ولا يلام.

وكل ذلك لا يسقط ظواهرها عن كونها حجة في نفسها، ولا يخرجها عن كونها ظواهر يصح الاحتجاج بها.

وعلى هذا، فالقرآن الكريم اذ نقول انه حجة على العباد، فليس معنى ذلك ان ظواهره كلها هي حجة بالنسبة إلى كل أحد حتى بالنسبة إلى من لم يتزود بشئ من العلم والمعرفة.

\* \* \*

وحينئذ نقول لمن ينكر حجية ظواهر الكتاب: ماذا تعني من هذا الانكار؟

[١٣٩]

١ - ان كنت تعني هذا المعنى الذي تقدم ذكره، وهو عدم جواز التسرع بالاخذ بها من دون فحص عما يصلح لصفها عن ظواهرها وعدم جواز التسرع بالاخذ بها من كل أحد - فهو كلام صحيح. وهو أمر طبيعي في كل كلام عال رفيع، وفي كل مؤلف في المعارف العالية.

ولكن قلنا: انه ليس معنى ذلك ان ظواهره مطلقا ليست بحجة بالنسبة إلى كل أحد.

٢ - وإن كنت تعني الجمود على خصوص ما ورد من آل البيت عليهم السلام، على وجه لا يجوز التعرض لظواهر القرآن والاخذ بها مطلقا فيما لم يرد فيه بيان من قبلهم، حتى بالنسبة إلى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام وأساليبه ومقتضيات الاحوال، مع الفحص عن كل ما يصلح للقرينة أو ما يصلح لنسخه - فإنه أمر لا يثبت ما ذكره له من أدلة.

كيف، وقد ورد عنهم عليهم السلام ارجاع الناس إلى القرآن الكريم، مثل ما ورد من الامر بعرض الاخبار المتعارضة عليه، بل ورد عنهم ما هو أعظم من ذلك وهو عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم، كما ورد عنهم الامر برد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود، ووردت عنهم أخبار خاصة دالة على جواز التمسك بظواهره نحو قوله عليه السلام لزرارة لما قال له: (من اين علمت ان المسح ببعض الرأس؟) فقال عليه السلام: (لمكان الباء) ويقصد الباء من قوله تعالى: (وامسحوا برؤسكم). فعرف زرارة كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب. ثم إذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمة فإن معنى ذلك هو الاخذ بظواهر أقوالهم لا بظواهر الكتاب.

وحينئذ ننقل الكلام إلى نفس اخبارهم حتى فيما يتعلق منها بتفسير الكتاب، فنقول: هل يكفي لكل أحد ان يرجع إلى ظواهرها من دون تدبر وبصيرة ومعرفة، ومن دون فحص عن القرائن واطلاع على كل ما دخل في مضامينها؟ بل هذه الاخبار لا تقل من هذه الجهة عن ظواهر الكتاب، بل الامر فيها أعظم لان سندها يحتاج إلى تصحيح وتنقيح وفحص، ولان جملة منها منقول بالمعنى، وما ينقل بالمعنى لا يحرز فيه نص الفاظ المعصوم وتعبيره ولا مراداته.

[١٤٠]

ولا يحرز في اكثرها أن النقل كان لنص الالفاظ.

\* \* \*

واما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأي، مثل النبوي المشهور: (من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار) - فالجواب عنه ان التفسير غير الاخذ بالظاهر والاخذ بالظاهر لا يسمى تفسيرا.

على ان مقتضى الجمع بينها وبين تلك الاخبار المجوزة للاخذ بالكتاب والرجوع اليه حمل التفسير بالرأي - اذا سلمنا انه يشمل الاخذ بالظاهر - على معنى التسرع بالاخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحص ومن دون سابق معرفة وتأمل ودراسة كما يعطيه التعليل في بعضها بان فيه ناسخا ومنسوخا، وعاما وخاصا.

مع انه في الكتاب العزيز من المقاصد العالية ما لا ينالها الا أهل الذكر، وفيه ما يقصر عن الوصول إلى ادراكه أكثر الناس.

ولا يزال تنكشف له من الاسرار ما كان خافيا على المفسرين كلما تقدمت العلوم والمعارف مما يوجب الدهشة ويحقق اعجازه من هذه الناحية.

والتحقيق ان في الكتاب العزيز جهات كثيرة من الظهور تختلف ظهورا وخفاء، وليست ظواهره من هذه الناحية على نسق واحد بالنسبة إلى أكثر الناس، وكذلك كل كلام، ولا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهرا يصلح للاحتجاج به عند أهله. بل قد تكون الآية الواحدة لها ظهور من جهة لا يخفى على كل أحد، وظهور آخر يحتاج إلى تأمل وبصيرة فيخفى على كثير من الناس.

ولنضرب لذلك مثلا قوله تعالى: (انا اعطيناك الكوثر)، فان هذه الآية الكريمة ظاهرة في أن الله تعالى قد أنعم على نبيه محمد صلى الله عليه وآله باعطائه الكوثر. وهذا الظهور بهذا المقدار لا شك فيه لكل احد.

ولكن ليس كل الناس فهموا المراد من (الكوثر) فقيل: المراد به نهر في الجنة وقيل: المراد القرآن والنبوة.

وقيل: المراد به ابنته فاطمة عليها السلام. وقيل غير ذلك.

ولكن من يدقق في السورة يجد ان فيها قرينة على المراد منه، وهي الآية التي بعدها (إن شانئك هو الابتر) والابتر: الذي لا عقب له، فإنه بمقتضى

[١٤١]

المقابلة يفهم منها ان المراد الانعام عليه بكثرة العقب والذرية.

وكلمة (الكوثر) لا تأتي عن ذلك، فان (فوعل) تأتي للمبالغة، فيراد بها المبالغة في الكثرة، والكثرة: نماء العدد.

فيكون المعنى: إنا اعطيناك الكثير من الذرية والنسل.

وبعد هذه المقارنة ووضوح معنى الكوثر يكون للآية ظهور يصح الاحتجاج به ولكنه ظهور بعد التأمل والتبصر. وحينئذ ينكشف صحة تفسير كلمة (الكوثر) بفاطمة لانحصار ذريته الكثيرة من طريقها، لا على ان تكون الكلمة من اسمائها.

\* \* \*

الباب السادس الشهرة

ان الشهرة لغة تتضمن معنى ذبوع الشئ ووضوحه. ومنه قولهم: شهر فلان سيفه، وسيف مشهور.

وقد اطلقت (الشهرة) باصطلاح اهل الحديث على كل خير كثر راويه على وجه لا يبلغ حد التواتر.

والخبر يقال له حينئذ: (مشهور)، كما قد يقال له: (مستفيض).

وكذلك يطلقون (الشهرة) باصطلاح الفقهاء على كل ما لا يبلغ درجة الاجماع من الاقوال في المسألة الفقهية.

فهي عندهم لكل قول كثر القائل به في مقابل القول النادر.

والقول يقال به: (مشهور)، كما أن المفتين الكثيرين انفسهم يقال لهم: (مشهور)، فيقولون: ذهب المشهور إلى كذا، وقال المشهور بكذا وهكذا. وعلى هذا، فالشهرة في الاصطلاح على قسمين:

( ١ - الشهرة في الرواية)، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدة رواة على وجه لا يبلغ حد التواتر. ولا يشترط في تسميتها بالشهرة أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضا، فقد يشتهر وقد لا يشتهر.

وسياتي في مبحث التعادل والتراجيح ان هذه الشهرة من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الاخبار.

فيكون الخبر المشهور حجة من هذه الجهة.

( ٢ - الشهرة في الفتوى)، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعي، وذلك بان يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهرة درجة الاجماع الموجب للقطع بقول المعصوم.

فالمقصود بالشهرة - اذن - ذبوع الفتوى الموجبة للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غير ان يبلغ درجة القطع.

[١٤٦]

وهذه الشهرة في الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها والنزاع فيها:

(الاول) - ان يعلم فيها أن مستندها خبر خاص موجود بين ايدينا. وتسمى حينئذ (الشهرة العملية).

وسياتي في باب التعادل والتراجيح البحث عما اذا كانت هذه الشهرة العملية موجبة لجبر الخبر الضعيف من جهة السند، والبحث أيضا عما اذا كانت موجبة لجبر الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة.

(الثاني) - ألا يعلم فيها ان مستندها أي شئ هو، فتكون شهرة في الفتوى مجردة، سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة ولكن لم يستند اليها المشهور أو لم يعلم استنادهم اليه، أم لم يكن خبر اصلا.

وينبغي ان تسمى هذه ب (الشهرة الفتوائية) وهي - اعني الشهرة الفتوائية - موضوع بحثنا هنا الذي لاجله عقدنا هذا الباب، فقد قيل (١): أن هذه الشهرة حجة على الحكم الذي وقعت عليه الفتوى من جهة كونها شهرة فتكون من الظنون الخاصة كخبر الواحد. وقيل: لا دليل على حجيتها.

وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على ان فتوى مجتهد واحد أو اكثر ما لم تبلغ الشهرة لا تكون حجة على مجتهد آخر ولا يجوز التعويل عليها. وهذا معنى ما ذهبوا اليه من عدم جواز التقليد، أي بالنسبة إلى من يتمكن من الاستنباط.

والحق انه لا دليل على حجية الظن الناشئ من الشهرة، مهما بلغ من القوة، وإن كان من المسلم به أن الخبر الذي عمل به المشهور حجة ولو كان ضعيفا من ناحية السند، كما سياتي بيانه في محله. وقد ذكروا لحجية الشهرة جملة من الأدلة كلها مردودة:

---

(١)نسب إلى الشهيد الاول ترجيحه هذا القول ونقله عن بعض الاصحاب من دون أن يذكر اسمه.

ونسب أيضا إلى المحقق الخوانساري اختيار هذا القول وعزي كذلك إلى صاحب المعالم. ولكن الشهرة على خلافهم.

[١٤٧]

الدليل الاول - أولويتها من خبر العادل:

قيل: ان أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة بمفهوم الموافقة، نظرا إلى أن الظن الحاصل من الشهرة أقوى غالبا من الظن الحاصل من خبر الواحد حتى العادل. فالشهرة أولى بالحجية من خبر العادل.

والجواب: إن هذا المفهوم انما يتم اذا أحرزنا على نحو اليقين أن العلة في حجية خبر العادل هو افادته الظن ليكون ما هو أقوى ظنا أولى بالحجية. ولكن هذا غير ثابت في وجه حجية خبر الواحد اذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلي.

الدليل الثاني - عموم تعليل آية النبأ:

وقيل: ان عموم التعليل في آية النبأ (ان تصيبوا قوما بجهالة) يدل على اعتبار مثل الشهرة: لان الذي يفهم من التعليل ان الاصابة من الجهالة هي المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين. فيدل على ان كل ما يؤمن معه من الاصابة بجهالة فهو حجة يجب الاخذ به. والشهرة كذلك.

والجواب: ان هذا ليس تمسكا بعموم التعليل - على تقدير تسليم ان هذه الفقرة من الآية واردة مورد التعليل وقد تقدم بيان ذلك في أدلة حجية خبر الواحد - بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل.

ولا دلالة في الآية على نقيض التعليل بالضرورة، لان هذه الآية نظير نهي الطبيب عن بعض الطعام لانه حامض مثلا، فان هذا التعليل لا يدل على ان كل ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله.

وكذلك هنا، فان حرمة العمل بنبأ الفاسق بدون تبين لانه يستلزم الاصابة بجهالة لا تدل على وجوب الاخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك وما لا يستلزم الاصابة بجهالة. واما دلالتها على خصوص حجية خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طريق آخر، وهو طريق مفهوم الشرط على ما تقدم شرحه، لا من طريق عموم نقيض التعليل.

وبعبارة اخرى: ان أكثر ماتدل الآية في تعليلها على ان الاصابة بجهالة

[١٤٨]

مانع عن تأثير المقتضى لحجية الخبر، ولا تدل على وجود المقتضى للحجية في كل شئ آخر حيث لا يوجد فيه المانع حتى تكون دالة على حجية مثل الشهرة المفقود فيها المانع.

أو نقول: ان فقدان المانع عن الحجية في مثل الشهرة لا يستلزم وجود المقتضى فيها للحجية ولا تدل الآية على ان كل ما ليس فيه مانع ففيه المقتضى موجود.

الدليل الثالث - دلالة بعض الاخبار:

قيل: ان بعض الاخبار دالة على اعتبار الشهرة، مثل مرفوعة زرارة: قال زرارة: قلت: جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين اصحابك، ودع الشاذ النادر. قلت: ياسيدي هما معا مشهوران مأثوران عنكم.

قال: خذ بما يقوله أعدلها. إلى آخر الخبر. والاستدلال بهذه المرفوعة من وجهتين:

(الاول) - ان المراد من الموصول في قوله: (بما اشتهر) مطلق المشهور بما هو مشهور، لا خصوص الخبر، فيعم المشهور بالفتوى، لان الموصول من الاسماء المبهمة التي تحتاج إلى ما يعين مدلولها، والمعين لمدلول الموصول هي الصلة، وهنا وهي قوله (اشتهر) تشمل كل شئ اشتهر حتى الفتوى.

(الثاني) - انه على تقدير ان يراد من الموصول خصوص الخبر فان المفهوم من المرفوعة اناطة الحكم بالشهرة. فتدل على أن الشهرة بما هي شهرة توجب اعتبار المشتهر. فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشتهرة أيضا معتبرة كالخبر المشهور.

والجواب: أما عن (الوجه الاول) فيأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصلة كذلك

[١٤٩]

يتعين بالقرائن الاخرى المحفوفة به.

والذي يعينه هنا السؤال المتقدم عليه، اذ السؤال وقع عن نفس الخبر والجواب لا بد أن يطابق السؤال.

وهذا نظير ما لو سئلت: أي اخوتك احب اليك؟ فأجبت: من كان أكبر مني، فانه لا ينبغي ان يتوهم احد ان الحكم في هذا الجواب يعم كل من كان أكبر منك ولو كان من غير اخوتك.

وأما عن (الوجه الثاني)، فيأنه بعد وضوح ارادة الخبر من الموصول يكون الظاهر من الجملة تعليف الحكم على الشهرة في خصوص الخبر، فيكون المناط في الحكم شهرة الخبر بما انها شهرة الخبر، لا الشهرة بما هي وان كانت منسوبة لشئ آخر. وكذلك يقاس الحال في مقبولة ابن حنظلة الآتية في باب التعادل والتراجع.

تنبيه: من المعروف عن المحققين من علمائنا انهم لا يجراون على مخالفة المشهور الا مع دليل قوي ومستند جلي يصرفهم عن المشهور.

بل ما زالوا يحرصون على موافقة المشهور وتحصيل دليل يوافقه ولو كان الدال على غيره أولى بالاخذ وأقوى في نفسه، وما ذلك من جهة التقليد للاكثر ولا من جهة قولهم بحجية الشهرة. وانما منشأ ذلك اكبار المشهور من آراء العلماء لا سيما اذا كانوا من أهل التحقيق والنظر.

وهذه طريقة جارية في سائر الفنون، فان مخالفة اكثر المحققين في كل صناعة لا تسهل الا مع حجة واضحة وباعث قوى، لان المنصف قد يشك في صحة رأيه مقابل المشهور فيجوز على نفسه الخطأ، ويخشى ان يكون رأيه عن جهل مركب لا سيما اذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط.

الباب السابع السيرة

المقصود من (السيرة) - كما هو واضح - استمرار عادة الناس وتبانيهم العملي على فعل شئ، او ترك شئ.

والمقصود بالناس: إما جميع العقلاء والعرف العام من كل ملة ونحلة، فيعم المسلمين وغيرهم.

وتسمى السيرة حينئذ (السيرة العقلانية). والتعبير الشائع عند الاصوليين المتأخرين تسميتها بـ (بناء العقلاء).

وإما جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلة خاصة منهم كالامامية مثلا.

وتسمى السيرة حينئذ (سيرة المتشريعة) او (السيرة الشرعية) أو (السيرة الاسلامية).

وينبغي التنبيه على حجية كل من هذين القسمين لاستكشاف الحكم الشرعي فيما جرت عليه السيرة، وعلى مدى دلالة السيرة، فنقول:

١ - حجية بناء العقلاء لقد تكلمنا أكثر من مرة فيما سبق من هذا الجزء عن (بناء العقلاء)، واستدلنا به على حجية خبر الواحد وحجية الظواهر. وقد أشبعنا الموضوع بحثاً في مسألة (حجية قول اللغوي) ص ١٢٨ من هذا الجزء.

وهناك قلنا: ان بناء العقلاء لا يكون دليلاً الا اذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وامضاؤه لطريقة العقلاء، لان اليقين تنتهي اليه حجية كل حجة.

وقلنا هناك: ان موافقة الشارع لا تستكشف على نحو اليقين الا بأحد شروط ثلاثة. ونذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان، فنقول:

[١٥٤]

ان السيرة اما ان ينتظر فيها ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، اذ لا مانع من ذلك. وأما ألا ينتظر ذلك، لوجود مانع من اتحاده معهم في المسلك، كما في الاستصحاب. فان كان (الاول).

فان ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجية فيها قطعاً.

وان لم يثبت الردع منه فلا بد أن يعلم اتحاده في المسلك معهم، لانه أحد العقلاء، بل رئيسهم، فلو لم يرتضها ولم يتخذها مسلكاً له كسائر العقلاء لبين ذلك ولردعهم عنها ولذكر لهم مسلكه الذي يتخذه بدلاً عنها، لا سيما في الامارات المعمول بها عند العقلاء، كخبر الواحد الثقة والظواهر. وان كان (الثاني).

فأما ان يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الامور الشرعية، كما في الاستصحاب. وأما ألا يعلم ذلك كما في الرجوع إلى اهل الخبرة في اثبات اللغات.

فان كان (الاول) فنفس عدم ثبوت ردعه كاف في استكشاف موافقته لهم، لان ذلك مما يعنيه ويهمه، فلو لم يرتضها - وهي بمرأى ومسمع منه - لردعهم عنها، ولبلغهم بالردع، بأي نحو من انحاء التبليغ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعم بموافقته، ضرورة أن الردع الواقعي غير الواصل لا يعقل أن يكون ردعاً فعلياً وحجاً.

وبهذا تثبت حجية مثل الاستصحاب ببناء العقلاء، لانه لما كان مما بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون وقد أجروه في الامور الشرعية بمرأى ومسمع من الامام، والمفروض انه لم يكن هناك ما يحول دون اظهار الردع وتبليغه من تقية ونحوها - فلا بد ان يكون الشارع قد ارتضاه طريقة في الامور الشرعية.

[١٥٥]

وان كان (الثاني) - اي لم يعلم ثبوت السيرة في الامور الشرعية - فإنه لا يكفي حينئذ في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه، إذ لعله ردعهم عن اجرائها في الامور الشرعية فلم يجروها، أو لعلهم لم يجروها في الامور الشرعية من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفة الشارع ان يردع عنها في غير الامور الشرعية لو كان لا يرتضيها في الشرعيات. وعليه، فلاجل استكشاف رضا الشارع وموافقته على اجرائها في الشرعيات لا بد من اقامة دليل خاص قطعي على ذلك.

وبعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع امضاؤه لها، مثل الرجوع إلى اهل الخبرة عند النزاع في تقدير قيم الاشياء ومقاديرها، نظير القيميات المضمونة بالتلف ونحوه، وتقدير قدر الكفاية في نفقة الاقارب ونحو ذلك. أما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيرة في الرجوع إلى اهل الخبرة في اللغات، فلا عبرة بها، وإن حصل الظن منها، لان الظن لا يغني عن الحق شيئاً. كما تقدم ذلك هناك.

٢ - حجية سيرة المتشركة ان السيرة عند المتشركة من المسلمين على فعل شئ او تركه هي في الحقيقة من نوع الاجماع، بل هي أرقى انواع الاجماع، لانها اجماع عملي، من العلماء وغيرهم. والاجماع في الفتوى اجماع قولي، ومن العلماء خاصة.

والسيرة على نحوين: تارة يعلم فيها انها كانت جارية في عصور المعصومين عليهم السلام، حتى يكون المعصوم أحد العاملين بها أو يكون مقررا لها، وأخرى لا يعلم ذلك أو يعلم حدوثها بعد عصورهم.

فإن كانت على (النحو الاول) - فلا شك في انها حجة قطعية على موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلا على الحكم كالأجماع القولي الموجب للحدس

[١٥٦]

القطعي برأي المعصوم.

وبهذا تختلف (١) عن (سيرة العقلاء) فإنها إنما تكون حجة إذا ثبت من دليل آخر امضاء الشارع لها ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله كما سبق. وإن كانت على (النحو الثاني) - فلا نجد مجالاً للاعتماد عليها في استكشاف موافقة المعصوم على نحو القطع واليقين، كما قلنا في الاجماع، وهي نوع منه. بل هي دون الاجماع القولي في ذلك كما سيأتي وجهه.

قال الشيخ الاعظم في كتاب البيع في مبحث المعاطاة(٢): (واما ثبوت السيرة واستمرارها على التوريت - يقصد توريت ما يباع معطاة - فهي كسائر سيراتهم الناشئة من المسامحة وقلة المبالاة في الدين، مما لا يحصى في عبادتهم، ومعاملاتهم، كما لا يخفى). ومن الواضح انه يعني من السيرة هذا النحو الثاني.

والسر في عدم الاعتماد على هذا النحو من السيرة، هو مانع من أسلوب نشأة العادات عند البشر وتأثير العادات على عواطف الناس: ان بعض الناس المتنفذين أو المغامرين قد يعمل شيئاً، استجابة لعادة غير اسلامية أو لهوى في نفسه، أو لتأثيرات خارجية نحو تقليد الاغيار، أو لبواعث انفعالات نفسية مثل حب التفوق على الخصوم أو اظهار عظمة شخصه أو دينه أو نحو ذلك.

ويأتي آخر فيقلد الاول في عمله، ويستمر العمل، فيشيع بين الناس من دون ان يحصل من يردعهم عن ذلك، لغفلة أو لتسامح، أو لخوف، أو لغلبة العاملين فلا يصغون إلى من ينصحهم، أو لغير ذلك.

وإذا مضت على العمل عهود طويلة يتلقاه الجيل بعد الجيل، فيصبح سيرة المسلمين، وينسى تاريخ تلك العادة.

وإذا استقرت السيرة يكون الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمة التي من شأنها ان تتكون لها قدسية واحترام لدى الجمهور، فيعدون مخالفتها من المنكرات القبيحة، وحينئذ

---

(١) راجع حاشية شيخنا الاصفهاني على مكاسب الشيخ ص ٢٥.

(٢) المكاسب ص ٨٣ طبع تبريز سنة ٣٧٥ هـ (\*).

[١٥٧]

يترأى أنها عادة شرعية وسيرة اسلامية، وأن المخالف لها مخالف لقانون الاسلام وخارج على الشرع.

ويشبه أن يكون من هذا الباب سيرة تقبيل اليد، والقيام احتراماً للقادم، والاحتفاء بيوم النوروز، وزخرفة المساجد والمقابر. وما إلى ذلك من عادات اجتماعية حادثة.

وكل من يغتر بهذه السيرات وأمثالها، فإنه لم يتوصل إلى ما توصل اليه الشيخ الانصاري الاعظم من ادراك سر نشأة العادات عند الناس على طول الزمن، وإن لكل جيل من العادات في السلوك والاجتماع والمعاملات والمظاهر

والملايس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر. هذا بالنسبة إلى شعب واحد وقطر واحد، فضلا عن الشعوب والاقطار بعضها مع بعض.

والتبدل في العادات غالبا يحدث بالتدرج في زمن طويل قد لا يحس به من جرى على أيديهم التبدل.

ولاجل هذا لا نثق في السيرات الموجودة في عصورنا انها كانت موجودة في العصور الاسلامية الاولى.

ومع الشك في ذلك فأجد بها ألا تكون حجة لان الشك في حجية الشئ كاف في وهن حجيته، اذ لا حجة الا بعلم.

٣ - مدى دلالة السيرة إن السيرة عندما تكون حجة فأقصى ما تقتضيه أن تدل على مشروعية الفعل وعدم حرمة في صورة السيرة على الفعل، او تدل على مشروعية الترك وعدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك. أما استفادة الوجوب من سيرة الفعل، والحرمة من سيرة الترك - فأمر لا تقتضيه نفس السيرة.

بل كذلك الاستحباب والكرهية، لان العمل في حد ذاته مجمل لا دلالة له على اكثر من مشروعية الفعل أو الترك.

نعم المداومة والاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين قد يستظهر منها استحبابه، لانه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الاقل. ولكن يمكن أن يقال ان الاستحسان له ربما ينشأ من كون اصبح عادة لهم،

[١٥٨]

والعادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحا مرغوبا فيه لدى الجمهور وتاركها مذموما عندهم.

فلا يوثق - اذن - فيما جرت عليه السيرة بان المدح للفاعل والذم للتارك كانا من ناحية شرعية.

والغرض إن السيرة بما هي سيرة لا يستكشف منها وجوب الفعل ولا استحبابه، في سيرة الفعل، ولا يستكشف منها حرمة الفعل ولا كراهته في سيرة الترك. نعم هناك بعض الامور يكون لازم مشروعيتها وجوبها، والا لم تكن مشروعية. وذلك مثل الامارة كخبر الواحد والظواهر، فإن السيرة على العمل بالامارة لما دلت على مشروعية العمل بها فإن لازمه أن يكون واجبا، لانه لا يشرع العمل بها ولا يصلح إلا اذا كانت حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الاحكام واستكشافها. واذا كانت حجة وجب العمل بها قطعاً لوجوب تحصيل الاحكام وتعلمها. فينتج من ذلك انه لا يمكن فرض مشروعية العمل بالامارة مع فرض عدم وجوبه.

\*\*\*

#### الباب الثامن القياس

تمهيد: ان القياس - على ما سيأتي تحديده وبيان موضع البحث فيه - من الامارات التي وقعت فيها معركة الآراء بين الفقهاء. وعلماء الامامية - تبعاً لآل البيت عليهم السلام - أبطلوا العمل به.

ومن الفرق الاخرى أهل الظاهر المعروفين بـ (الظاهرية) اصحاب داود بن خلف امام أهل الظاهر.

وكذلك الحنابلة لم يكن يقيمون له وزناً. وأول من توسع فيه في القرن الثاني ابوحنيفة (رأس القياسيين)، وقد نشط في عصره، وأخذ به الشافعية والمالكية. ولقد بالغ به جماعة فقدموه على الاجماع، بل غلا آخرون فردوا الاحاديث بالقياس، وربما صار بعضهم يؤول الآيات بالقياس. ومن المعلوم عند آل البيت عليهم السلام انهم لا يجوزون العمل به، وقد شاع عنهم: (ان دين الله لا يصاب بالعقول) و (ان السنة اذا قيست محق الدين).

بل شنوا حرباً شعواء لا هوادة فيها على أهل الرأي وقياسهم ما وجدوا للكلام متسعاً.

ومناظرات الامام الصادق (ع) معهم معروفة، لا سيما مع أبي حنيفة، وقد رواها حتى أهل السنة اذ قال له فيما رواه ابن حزم(١) (اتق الله ولا تقس، فانا نقف غدا بين يدي الله فنقول: (قال الله وقال رسوله) وتقول أنت واصحابك: سمعنا ورأينا). والذي يبدو ان المخالفين لآل البيت الذين سلخوا غير طريقهم ولم

---

(١)أبطال القياس ص ٧١ مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩ هـ (\*).

[١٦٢]

يعجبهم ان يستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام الله وما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله، فالتجأوا إلى ان يصطنعوا الرأي والاجتهادات الاستحسانية للفتيا والقضاء بين الناس، بل حكموا الرأي والاجتهاد حتى فيما يخالف النص، أو جعلوا ذلك عذرا مبررا لمخالفة النص، كما في قصة تبرير الخليفة الاول لفعله خالد بن الوليد في قتل مالك بن نويرة وقد خلا بزوجه ليلة قتله، فقال عنه: (انه اجتهد فأخطأ)، وذلك لما أراد الخليفة عمر بن الخطاب ان يقاد به ويقام عليه الحد(١).

وكان الرأي والقياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابة والتابعين، حتى بدأ البحث فيه لتركيهه وتوسعة الاخذ به في القرن الثاني على يد أبي حنيفة واصحابه.

ثم بعد ان اخذت الدولة العباسية تساند أهل القياس وبعد ظهور النقاد له، انبرى جماعة من علمائهم لتحديد معالمه وتوسيع ابحاثه، ووضع القيود والاستدراكات له، حتى صار فنا قائما بنفسه.

ونحن يهنا منه البحث عن موضع الخلاف فيه وحجتيه، فنقول:

- اتعريف القياس إن خير التعريفات للقياس - في رأينا - ان يقال: (هو اثبات حكم في محل بعلة لثبوته في محل آخر بتلك العلة).

والمحل الاول، وهو المقيس، يسمى (فرعا).

والمحل الثاني، وهو المقيس عليه، يسمى (أصلا).

والعلة المشتركة تسمى (جامعا).

وفي الحقيقة ان القياس عملية من المستدل (أي القياس) لغرض استنتاج حكم شرعي لمحل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعي، اذ توجب هذه العملية عنده الاعتقاد يقينا أو ظنا بحكم الشارع.

والعملية القياسية هي نفس حمل الفرع على الاصل في الحكم الثابت للاصل شرعا، فيعطى القياس حكما للفرع مثل حكم الاصل، فان كان

---

(١)راجع كتاب (السقيفة) للمؤلف ص ١٧، الطبعة الثالثة(\*) .

[١٦٣]

الوجوب اعطى له الوجوب، وان كان الحرمة فالحرمة وهكذا. ومعنى هذا الاعطاء ان يحكم بأن الفرع ينبغي أن يكون محكوما عند الشارع بمثل حكم الاصل للعلة المشتركة بينهما.

وهذا الاعطاء أو الحكم هو الذي يوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للاصل من الحكم عند الشاعر، ويكون هذا الاعطاء أو الحكم أو الاثبات أو الحمل - ما شئت فعبّر - دليلا عنده على حكم الله في الفرع.

وعليه: (فالدليل): هو الاثبات الذي هو نفس عملية الحمل واعطاء الحكم للفرع من قبل القاييس.

و (نتيجة الدليل): هو الحكم بان الشارع قد حكم فعلا على هذا الفرع بمثل حكم الاصل.

فتكون هذه العملية من القاييس دليلا على حكم الشارع، لانها توجب اعتقاده اليقيني أو الظني بأن الشان له هذا الحكم.

وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف بان الدليل - وهو الاثبات نفسه نتيجة الدليل، بينما انه يجب ان يكون الدليل مغايرا للمستدل عليه.

وجه الدفع، انه اتضح بذلك البيان ان الاثبات في الحقيقة - وهو عملية الحمل - عمل القاييس وحكمه (لا حكم الشارع) وهو الدليل.

وأما المستدل عليه، فهو حكم الشارع على الفرع، وانما حصل للقاييس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العملية القياسية التي أجراها. ومن هنا يظهر ان هذا التعريف افضل التعريفات وابعدها عن المناقشات. واما تعريفه بالمساواة بين الفرع والاصل في العلة او نحو ذلك، فانه تعريف بمورد القياس، وليست المساواة قياسا. وعلى كل حال، لا يستحق الموضوع الاطالة، بعد ان كان المقصود من القياس واضحا.

[١٦٤]

- ٢ اركان القياس بما تقدم من البيان يتضح ان للقياس اربعة اركان:

(١ - الاصل)، وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعا.

(٢ - الفرع)، وهو المقيس، المطلوب اثبات الحكم له شرعا.

(٣ - العلة)، وهي الجهة المشتركة بين الاصل والفرع التي اقتضت ثبوت الحكم.

وتسمى (جامعا).

(٤ - الحكم)، وهو نوع الحكم الذي ثبت للاصل ويراد اثباته للفرع.

وقد وقعت ابحاث عن كل من هذه الاركان مما لا يهمنا التعرض لها الا فيما يتعلق بأصل حجيته وما يرتبط بذلك. وبهذا الكفاية.

\* \* \*

- ٣ حجية القياس ان حجية كل امانة تناط بالعلم - وقد سبق بيان ذلك في هذا الجزء أكثر من مرة - فالقياس، كباقي الامارات، لا يكون حجة الا في صورتين لا ثالث لهما:

- ١ ان يكون بنفسه موجبا للعلم بالحكم الشرعي.

- ٢ ان يقوم دليل قاطع على حجيته، اذا لم يكن بنفسه موجبا للعلم.

وحينئذ لا بد من بحث موضوع حجية القياس من الناحيتين، فنقول:

١ - هل القياس يوجب العلم؟ ان القياس نوع من (التمثيل) المصطلح عليه في المنطق - راجع (المنطق) للمؤلف ٢ / ١٤٧ - ١٤٩.

وقلنا هناك: ان التمثيل من الادلة التي لا تفيد الا الاحتمال، لانه لا يلزم من تشابه شيئين في أمر، بل في عدة أمور، ان يتشابه من جميع الوجوه والخصوصيات.

[١٦٥]

نعم، اذا قويت وجوه الشبه بين الاصل والفرع وتعددت، يقوى في النفس الاحتمال حتى يكون ظنا ويقرب من اليقين. والقيافة من هذا الباب. ولكن كل ذلك لا يغني عن الحق شيئاً.

غير انه اذا علمنا - بطريقة من الطرق - ان جهة المشابهة علة تامة لثبوت الحكم في الاصل عند الشارع، ثم علمنا ايضا بأن هذه العلة التامة موجودة بخصوصياتها في الفرع، فانه لا محالة يحصل لنا، على نحو اليقين، استنباط ان مثل هذا الحكم ثابت في الفرع كثبوته في الاصل، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة.

ويكون من القياس المنطقي البرهاني الذي يفيد اليقين. ولكن الشأن كل الشأن في حصول الطريق لنا إلى العلم بان الجامع علة تامة للحكم الشرعي.

وقد سبق ص ١١٤ من هذا الجزء ان ملاكات الاحكام لا مسرح للعقول، أو لا مجال للنظر العقلي فيها، فلا تعلم الا من طريق السماع من مبلغ الاحكام الذي نصبه الله تعالى مبلغاً وهادياً.

والغرض من كون الملاكات لا مسرح للعقول فيها أن أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف الا من طريق السماع لانه أمر توقيفي، أما نفس وجود الملاك في ذاته فقد يعرف من طريق الحس ونحوه، لكن لا بما هو علة وملاك، كالاسكار فان كونه علة للتحريم في الخمر لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالادلة السمعية، أما وجود الاسكار في الخمر وغيره من المسكرات فأمر يعرف بالوجدان، ولكن لا ربط لذلك بمعرفة كونه هو الملاك في التحريم، فانه ليس هذا من الوجدانيات.

وعلى كل حال، فان السر في ان الاحكام وملاكاتهما لا مسرح للعقول في معرفتها واضح، لانها امور توقيفية من وضع الشارع، كاللغات والعلامات والاشارات التي لا تعرف الا من قبل واضعيها، ولا تدرك بالنظر العقلي، إلا من طريق الملازمات العقلية القطعية التي تكلمنا عنها فيما تقدم في بحث الملازمات العقلية في الجزء الثاني. وفي دليل العقل من هذا الجزء. والقياس لا يشكل ملازمة عقلية بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس. نعم اذا ورد نص من قبل الشارع في بيان علة الحكم في المقيس عليه فانه

[١٦٦]

يصح الاكتفاء به في تعدية الحكم إلى المقيس بشرطين: (الاول) ان نعلم بان العلة المنصوصة تامة يدور معها الحكم اينما دارت، و (الثاني) أن نعلم بوجودها في المقيس.

والخلاصة: ان القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم، لانه لا يتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس. ويستثنى منه منصوص العلة بالشروطين اللذين تقدمتا. وفي الحقيقة ان منصوص العلة ليس من نوع القياس كما سيأتي بيانه. وكذلك قياس الاولوية.

\*\*\*

ولاجل ان يتضح الموضوع أكثر نقول: ان الاحتمالات الموجودة في كل قياس خمسة ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الاصل وحكم الفرع، ولا يمكن رفع هذه الاحتمالات الا بورود النص من الشارع، والاحتمالات هي:

١ - احتمال ان يكون الحكم في الاصل معللا عند الله بعلة أخرى غير ما ظنه القاييس.

بل يحتمل على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معللا عند الله بشئ اصلا، لانهم لا يرون الاحكام الشرعية معللة بالمصالح والمفاسد، وهذا من مفارقات آرائهم فانهم اذا كانوا لا يرون تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعللة التي يظنونها، بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل؟

٢ - احتمال ان هناك آخر ينضم إلى ماظنه القاييس علة بان يكون المجموع منهما هو العلة للحكم، لو فرض ان القاييس أصاب في أصل التعليل.

٣ - احتمال ان يكون القاييس قد أضاف شيئا اجنبيا إلى العلة الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه.

٤ - احتمال ان يكون ما ظنه القاييس علة - ان كان مصيبا في ظنه - ليس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف إلى موضوعه (اعني الاصل) لخصوصية

[١٦٧]

فيه.

مثال ذلك: لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجبة شرعا في افساد البيع، وأراد ان يقيس على البيع عقد النكاح اذا كان المهر فيه مجهولا، فانه يحتمل أن يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، لا مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسري الحكم إلى كل معاوضة، حتى في مثل الصلح المعاوضي والنكاح باعتبار أنه يتضمن معنى المعاوضة عن البضع.

٥ - احتمال ان تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجودة أو غير متوفرة بخصوصياتها في المقيس.

وكل هذه الاحتمالات لا بد من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجة، ولا يدفعها الا الادلة السمعية الواردة عن الشارع.

\*\*\*

وقيل: من الممكن تحصيل العلم بالعللة بطريق برهان السبر والتقسيم.

وبرهان السبر والتقسيم عبارة عن عد جميع الاحتمالات الممكنة، ثم يقام الدليل على نفي واحد واحد حتى ينحصر الامر في واحد منها، فيتعين، فيقال مثلا: حرمة الربا في البر: أما ان تكون معللة بالطعم، أو بالقوت، أو بالكيل. والكل باطل ماعدا الكيل. فيتعين التعليل به.

أقول: من شرط برهان السبر والتقسيم ليكون برهانا حقيقيا، ان تحصر المحتملات حصرا عقليا من طريق القسمة الثنائية (١) التي تردد بين النفي والاثبات. وما يذكر من الاحتمالات في تعليل الحكم الشرعي لا تعدو ان تكون

---

(١) كتاب المنطق للمؤلف ١ / ١٠٦ - ١٠٨ الطبعة الثانية (\*).

[١٦٨]

احتمالات استطاع القاييس ان يحتملها ولم يحتمل غيرها، لا أنها مبنية على الحصر العقلي المررد بين النفي والاثبات. واذا كان الامر كذلك فكل ما يفرضه من الاحتمالات يجوز ان يكون وراءها احتمالات لم يتصورها اصلا. ومن الاحتمالات ان تكون العلة اجتماع محتملين أو أكثر مما احتمله القاييس.

ومن الاحتمالات أن يكون ملاك الحكم شيئاً آخر خارجاً عن أوصاف المقيس عليه لا يمكن ان يهتدي اليه القاييس، مثل التعليل في قوله تعالى (سورة النساء: ١٦٠): (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم)، فان الظاهر من الآية ان العلة في تحريم الطيبات عصيانهم لا اوصاف تلك الاشياء.

بل من الاحتمالات عند هذا القاييس الذي لا يرى تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ان الحكم لا ملاك ولا علة له، فكيف ان يدعي حصر العلل فيما احتمله وقد لا تكون له علة. وعلى كل حال، فلا يمكن ان يستنتج من مثل السبر والتقسيم هنا أكثر من الاحتمال. واذا تنزلنا فأكثر ما يحصل من الظن. فرجع الامر بالاخير إلى الظن (وان الظن لا يعني من الحق شيئاً).

وفي الحقيقة ان القائلين بالقياس لا يدعون افادته العلم، بل اقصى ما يتوقعونه إفادته للظن، غير انهم يرون ان مثل هذا الظن حجة. وفي البحث الآتي نبحت عن ادلة حجته.

٢ - الدليل على حجية القياس الظني: بعد ان ثبت ان القياس في حد ذاته لا يفيد العلم، بقي علينا ان نبحت عن الادلة على حجية الظن الحاصل منه، ليكون من الظنون الخاصة المستثناة من عموم الآيات الناهية عن اتباع الظن، كما صنعنا في خبر الواحد، والظواهر، فنقول: أما نحن - الامامية - ففي غنى عن هذا البحث، لانه ثبت لدينا على

[١٦٩]

سبيل القطع من طريق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظن الحاصل من القياس: فقد تواتر عنهم النهي عن الاخذ بالقياس، وان دين الله لا يصاب بالعقول، فلا الاحكام في انفسها تصيبها العقول، ولا ملاكاتها وعللها.

على انه يكفينا في ابطال القياس ان نبطل ماتمسكوا به لاثبات حجته من الادلة، لنرجع إلى عمومات النهي عن اتباع الظن وما وراء العلم.

أما غيرنا - من أهل السنة الذين ذهبوا إلى حجته - فقد تمسكوا بالادلة الاربعة: الكتاب والسنة والاجماع والعقل.

ولا بأس ان نشير إلى نماذج من استدلالاتهم لنرى ان ماتمسكوا به لا يصلح لاثبات مقصودهم، فنقول: الدليل من الآيات القرآنية: (منها) - قوله تعالى - (الحشر ٥٩): (فاعتبروا يا أولي الابصار)، بناء على تفسير الاعتبار بالعبور والمجازة، والقياس عبور ومجازة من الاصل إلى الفرع.

و (فيه) إن الاعتبار هو الاتعاض لغة، وهو الانسب بمعنى الآية الواردة في الذين كفروا من أهل الكتاب، اذ قذف الله في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين.

وأين هي من القياس الذي نحن فيه؟ وقال ابن حزم في كتابه ابطال القياس ص ٣٠: (ومحال ان يقول لنا: فاعتبروا يا أولي الابصار، ويريد القياس، ثم لا يبين لنا في القرآن ولا في الحديث: أي شئ نقيس؟ ولا (متى نقيس؟) ولا (على أي نقيس؟). ولو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما أمرنا بقياسه حيث امرنا، وحرّم علينا أن نقيس ما لا نص فيه جملة، ولا نتعدى حدوده). و (منها) قوله تعالى (يس ٣٦): (قال من يحيي العظام وهي رميم قال يحييها الذي انشأها أول مرة)، باعتبار أن الآية تدل على مساواة النظر للنظير، بل هي استدلال بالقياس لافحام من ينكر احياء العظام وهي رميم. ولولا ان القياس حجة لما صح الاستدلال فيها.

[١٧٠]

و (فيه) إن الآية لا تدل على هذه المساواة بين النظيرين كنظيرين في أية جهة كانت، كما انها ليست استدلالاً بالقياس، وانما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث، اذ يتخيلون العجز عن احياء الرميم، فأرادت الآية أن تثبت الملازمة بين القدرة على إنشاء العظام وابدائها لأول مرة بلا سابق وجود وبين القدرة على احيائها من جديد، بل

القدرة على الثاني أولى، وإذا ثبتت الملازمة والمفروض ان الملزوم (وهو القدرة على انشائها أول مرة) موجود مسلم، فلا بد أن يثبت اللازم (وهو القدرة على احيائها وهي رميم).

واين هذا من القياس؟ ولو صح ان يراد من الآية القياس فهو نوع من قياس الاولوية المقطوعة، واين هذا من قياس المساواة المطلوب اثبات حجيته، وهو الذي يبتني على ظن المساواة في العلة؟ وقد استدلوا بأيات آخر مثل قوله تعالى: (فجزاء مثل ما قتل من النعم)، (ياأمر بالعدل والاحسان). والتشبيث بمثل هذه الآيات لا يعدو ان يكون من باب تشبيث الغريق بالطحلب - كما يقولون-

الدليل من السنة: روى عن النبي صلى الله عليه وآله احاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجة لهم.

ولا بأس ان نذكر بعضها كنموذج عنها، فنقول: (منها) - الحديث المأثور عن معاذ ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعثه قاضيا إلى اليمن وقال له فيما قال: بماذا تقضي اذا لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله؟ قال معاذ: (اجتهد رأيي ولا ألو)، فقال صلى الله عليه وآله: (الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله). قالوا: قد أقر النبي الاجتهاد بالرأي. واجتهاد الرأي لا بد من رده إلى اصل، والا كان رأيا مرسلًا، والرأي المرسل غير معتبر. فانحصر الامر بالقياس.

و (الجواب): ان الحديث مرسل لا حجة فيه، لان راويه - هو الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة - رواه عن اناس من اهل حمص !. ثم

[١٧١]

الحارث هذا نفسه مجهول لا يدري احد من هو؟ ولا يعرف له غير هذا الحديث.

ثم ان الحديث معارض بحديث آخر (١) في نفس الواقعة، اذ جاء فيه: (لا تقضين ولا تفضلن الا بما تعلم.

وان اشكل عليك أمر فقف حتى تتبينه او تكتب الي). فأجدر بذلك الحديث ان يكون موضوعا على الحارث أو منه.

مضافا إلى انه لا حصر فيما ذكروا، فقد يراد من الاجتهاد بالرأي استفراغ الوسع في الفحص عن الحكم، ولو بالرجوع إلى العمومات أو الاصول. ولعله يشير إلى ذلك قوله (ولا ألو).

و (منها) - حديث الخثعمية التي سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن قضاء الحج عن ابوها الذي فاتته فريضة الحج: اينفعه ذلك؟ فقال صلى الله عليه وآله لها: (أرأيت لو كان على ابوك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك؟) قالت: نعم. قال: (فدين الله أحق بالقضاء). قالوا: فألحق الرسول دين الله بدين الأدمي في وجوب القضاء. وهو عين القياس.

و (الجواب): انه لا معنى للقول بان الرسول اجري القياس في حكمه بقضاء الحج، وهو المشرع المتلقي الاحكام من الله تعالى بالوحي، فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحج فاحتاج ان يستدل عليه بالقياس؟ ما لكم كيف تحكمون ! وانما المقصود من الحديث - على تقدير صحته - تنبيه الخثعمية على تطبيق العام على ما سألت عنه، وهو - أعني العام - وجوب قضاء كل دين اذ خفي عليها أن الحج مما يعد من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت، وهو أولى بالقضاء لانه دين الله. ولا شك في ان تطبيق العام على مصاديقه المعلومة لا يحتاج إلى تشريع

---

(١) راجع تعليقة الناشر لكتاب أبطال القياس لابن حزم ص ١٥ (\*).

[١٧٢]

جديد غير تشريع نفس العام، لان الانطباق قهري. وليس هو من نوع القياس.

ولا ينقض العجب ممن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج ولا الصوم كالحنفية، ويقول (دين الناس أحق بالقضاء) ثم يستدل بهذا الحديث على حجبة القياس؟ و (منها) حديث بيع الرطب بالتمر، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: أيقص الرطب إذا ببس؟ فلما أجيب بنعم، قال: (فلا، اذن).

والجواب: ان هذا الحديث - على تقدير صحته - يشبه حديث الختمية، فان المقصود منه التنبيه على تطبيق العام على أحد مصاديقه الخفية. وليس هو من القياس في شيء. وكذلك يقال في أكثر الاحاديث المروية في الباب. على انها بجملتها معارضة باحاديث أخر يفهم منها النهي عن الاخذ بالرأي من دون الرجوع إلى الكتاب والسنة.

الدليل من الاجماع : والاجماع هو أهم دليل عندهم، وعليه معلوم في هذه المسألة. والغرض منه اجماع الصحابة.

ويجب الاعتراف بأن بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأي واكثروا بل حتى فيما خالف النص تصرفا في الشريعة باجتهاداتهم.

والانصاف ان ذلك لا ينبغي ان ينكر من طريقتهم، ولكن - كما سبق ان اوضحناه - لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من كونها على نحو القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة، ولم يعرف عنهم على اي اساس كانت اجتهاداتهم، اكانت تأويلا للنصوص أو جهلا بها أو استهانة بها؟ ربما كان بعض هذا أو كله من بعضهم. وفي الحقيقة انما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأي في تنوعه وخصائصه

[١٧٣]

في القرن الثاني والثالث كما سبق بيانه، فميزوا بين القياس والاستحسان والمصالح المرسلة.

ومن الاجتهادات قول عمر بن الخطاب: (متعنان كانتا على عهد رسول الله انا محرهما ومعاقب عليهما) ومنها: جمعة الناس لصلاة التراويح، ومنها: إلغاؤه في الاذان (حي على خير العمل).

فهل كان ذلك من القياس أو من الاستحسان المحض؟ لا ينبغي ان يشك ان مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس في شيء. وكذلك كثير من الاجتهادات عندهم.

وعليه فابن حزم على حق اذا كان يقصد انكار ان يكون القياس سابقا معروفا بحدوده في اجتهادات الصحابة، حينما قال في كتابه إبطال القياس ص ٥: (ثم حدث القياس في القرن الثاني فقال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرؤا منه) وقال في كتابه الاحكام ٧ / ١٧٧: (انه بدعة حدث في القرن الثاني ثم فشا وظهر في القرن الثالث) اما إذا أراد انكار أصل الاجتهادات بالرأي من بعض الصحابة - وهو لا يريد ذلك قطعا - فهو انكار لامر ضروري متواتر عنهم.

وقد ذكر الغزالي في كتابه المستصفى ٢ / ٥٨ - ٦٢ كثيرا من مواضع اجتهادات الصحابة برأيهم، ولكن لم يستطيع أن يثبت انها على نحو القياس الا لانه لم ير وجها لتصحيحها الا بالقياس وتعليل النص. وليس هو منه الا من باب حسن الظن، لا اكثر. واكثرها لا يصح تطبيقها على القياس.

وعلى كل حال، فالشأن كل الشأن في تحقيق اجماع الامة والصحابة على الاخذ بالقياس ونحن نمنعه أشد المنع.

اما (اولا) فلما قلناه قريبا أنه لم يثبت ان اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل في بعضها ثبت عكس ذلك، كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمة ومثلها اجتهاد عثمان في حرق المصاحف، ونحو ذلك.

واما (ثانيا) - فان استعمال بعضهم للرأي - سواء كان مبنيا على القياس

[١٧٤]

أو على غيره - لا يكشف عن موافقة الجميع، كما قال ابن حزم (١) فأُصِف: (ابن وجدتم هذا الاجماع؟ وقد علمتم ان الصحابة ألوف لا تحفظ الفتيا عنهم في اشخاص المسائل الا عن مائة ونيف وثلاثين نفرا: منهم سبعة مكثرون وثلاثة عشر نفسا متوسطون، والباقون مقلون جدا تروى عنهم المسألة والمسائلتان حاشا المسائل التي تيقن اجماعهم عليها) (٢) كالصلوات وصوم رمضان. فاين الاجماع على القول بالرأي؟).

والغرض الذي نرمي اليه انه لا ينكر ثبوت الاجتهاد بالرأي عند جملة من الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت، بل ربما من غيرهم. وانما الذي ينكر أن يكون ذلك بمجرد محققا لاجماع الامة او الصحابة واتفاق الثلاثة او العشرة بل العشرون ليس اجماعا مهما كانوا.

نعم أقصى ما يقال في هذا الصدد: ان الباقيين سكتوا وسكوتهم اقرار، فيتحقق الاجماع.

ولكن يجاب عن ذلك ان السكوت لا نسلم انه يحقق الاجماع، لانه لا يدل على الاقرار الا من المعصوم بشروط الاقرار. والسر في ذلك أن السكوت في حد ذاته مجمل، فيه عند غير المعصوم أكثر من وجه واحد واحتمال: اذ قد ينشأ من الخوف، أو الجبن أو الخجل، أو المداهنة، أو عدم العناية ببيان الحق، أو الجهل بالحكم الشرعي، أو وجهه أو عدم وصول نبي الفتيا اليهم. إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها بالنسبة إلى غير المعصوم. وقد يجتمع في شخص واحد أكثر من سبب واحد للسكوت عن الحق. ومن الاحتمالات ايضا أن يكون قد أنكر بعض الناس ولكن لم يصل نبي الانكار اليها. ودواعي اخفاء الانكار وخفائه كثيرة لا تحد ولا تحصر.

وأما (ثالثا) - فان سكوت الباقيين غير مسلم. ويكفي لابطال الاجماع

---

(١) ابطال القياس ص ١٩.

(٢) هذه ليست من المسائل الاجماعية بل هذه من ضروريات الدين. وقد تقدم أن الاخذ بها ليس أخذا بالاجماع.

(\*)

[١٧٥]

انكار شخص واحد له شأن في الفتيا اذ لا يتحقق معه اتفاق الجميع، فكيف إذا كان المنكرون أكثر من واحد، وقد ثبت تخطئة القول بالرأي عن ابن عباس وابن مسعود وأضر بهما، بل روي ذلك حتى عن عمر بن الخطاب (١): (اياكم واصحاب الرأي فانهم أعداء السنن أعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا) وإن كنت أظن ان هذه الرواية موضوعة عليه لثبوت أنه في مقدمة اصحاب أهل الرأي، مع أن اسلوب بيان الرواية بعيدة عن النسبة اليه والى عصره. وعلى كل حال، لا شئ ابلغ في الانكار من المجاهرة بالخلاف والفتوى بالصد، وهذا قد كان من جماعة كما قلنا، بل زاد بعضهم كابين عباس وابن مسعود ان انتهى إلى ذكر المباهلة والتخويف من الله تعالى. وهل شئ ابلغ في الانكار من هذا؟ فاين الاجماع؟ ونحن يكفيننا إنكار علي بن أبي طالب عليه السلام وهو المعصوم الذي يدور معه الحق كيفما دار كما في الحديث النبوي المعروف.

وانكاره معلوم من طريقته، وقد روي عنه قوله: (لو كان الدين بالرأي لكان مسح على باطن الخف أولى من ظاهره). وهو يريد بذلك ابطال القول بجواز المسح على الخف الذي لا مدرك له الا القياس أو الاستحسان.

الدليل من العقل: لم يذكر اكثر الباحثين عن القياس دليلا عقليا على حجيته (٢)، غير ان جملة منهم ذكر له وجوها احسنها فيما أحسب ما سنذكره، مع انه من أوهن الاستدلالات. الدليل: انا نعلم قطعا بان الحوادث لا نهاية لها.

---

(١) ابطال القياس ص ٥٨ والمستصفي ٢ / ٦١.

(٢) قال الشيخ الطوسي في العدة ٢ / ٨٤: (فأما من أثبتته فاختلفوا فمنهم من أثبته عقلا وهم شذاذ غير حاصلين ).  
(\*)

[١٧٦]

ونعلم قطعا انه لم يرد النص في جميع الحوادث، لتناهي النصوص، ويستحيل أن يستوعب المتناهي مالا يتناهي. اذن، فيعلم انه لا بد من مرجع لاستنباط الاحكام لتلافي النواقص من الحوادث وليس هو الا القياس.

والجواب: صحيح ان الحوادث الجزئية غير متناهية، ولكن لا يجب في كل حادثة جزئية أن يرد نص من الشارع بخصوصها، بل يكفي ان تدخل في أحد العمومات. والامور العامة محدودة متناهية لا يمتنع ضبطها ولا يمتنع استيعاب النصوص لها. على ان فيه مناقشات اخرى لا حاجة بذكرها.

٤ - منصوص العلة وقياس الاولوية ذهب بعض علمائنا كالعلامة الحلبي إلى انه يستثنى من القياس الباطل، ما كان منصوص العلة وقياس الاولوية، فان القياس فيهما حجة.

وبعض قال: لا ! ان الدليل الدال على حرمة الاخذ بالقياس شامل للقسمين، وليس هناك ما يوجب استثناءهما.

والصحيح أن يقال: ان منصوص العلة وقياس الاولوية هما حجة، ولكن لا استثناء من القياس، لانهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر، فحجيتهما من باب حجية الظهور.

وهذا ما يحتاج إلى البيان، فنقول:

منصوص العلة : اما (منصوص العلة)، فان فهم من النص على العلة أن العلة عامة على وجه لا اختصاص لها بالمعلل (الذي هو كالأصل في القياس) - فلا شك في ان الحكم يكون عاما شاملا للفرع، مثل مالو قال: حرم الخمر لانه مسكر، فيفهم منه حرمة النبيذ لانه مسكر ايضا.

واما إذا لم يفهم منه ذلك، فلا وجه لتعدية الحكم إلى الفرع الا بنوع من القياس الباطل، مثل ما لو قيل: هذا

[١٧٧]

العنب حلو لان لونه أسود، فإنه لا يفهم منه ان كل ما لونه أسود حلو، بل العنب الاسود خاصة حلو.

وفي الحقيقة انه بظهور النص في كون العلة عامة ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصا بالمعلل إلى كون موضوعه كل ما فيه العلة، فيكون الموضوع عاما يشمل المعلل (الأصل) وغيره، ويكون المعلل من قبيل المثال للقاعدة العامة، لا ان موضوع الحكم هو خصوص المعلل (الأصل) ونستنبط منه الحكم في الفرع من جهة العلة المشتركة، حتى يكون المدرك مجرد الحمل والقياس. كما في الصورة الثانية أي التي لم يفهم فيها عموم العلة.

ولاجل هذا نقول: ان الاخذ بالحكم في الفرع في الصورة الاولى يكون من باب الاخذ بظاهر العموم، وليس هو من القياس في شئ ليكون القول بحجية التعليل استثناء من عمومات النهي عن القياس. مثال ذلك قوله (ع) في صحيحة ابن بزيع: (ماء البئر واسع لا يفسده شئ).

لان له مادة)، فان المفهوم منه - أي الظاهر منه - أن كل ماء له مادة واسع لا يفسده شئ، واما ماء البئر فانما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعدة، فيشمل الموضوع بعمومه كلا من ماء البئر وماء الحمام وماء العيون وماء حنفية الاسالة. وغيرها، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الامور غير ماء البئر ليس أخذًا بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، والظهور حجة.

هذا، وفي عين الوقت لما كنا لا نستظهر من هذه الرواية شمول العلة (لان له مادة) لكل ماله مادة وان لم يكن ماء مطلقا، فان الحكم (وهو الاعتصام من التنجس) لا نعيده إلى الماء المضاف الذي له مادة الا بالقياس، وهو ليس بحجة.

وما هنا يتضح الفرق بين الاخذ بالعموم في منصوص العلة والاخذ بالقياس، فلا بد من التفرقة بينهما في كل علة منصوصة لئلا يقع الخلط بينهما. ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار في تعرف الموضوع للحكم.

وبهذا البيان والتفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حجة

[١٧٨]

منصوص العلة، فمن يراه حجة يراه فيما اذا كان له ظهور في عموم العلة، ومن لا يرى حجته يراه فيما اذا كان الاخذ به أخذاً به على نهج القياس.

والخلاصة: إن المدار في منصوص العلة أن يكون له ظهور في عموم الموضوع لغير ما له الحكم (أي المعلل الاصل)، فانه عموم من جملة الظواهر التي هي حجة. ولا بد حينئذ ان تكون حجته على مقدار ماله من الظهور في العموم، فاذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمله ظهور العموم فان التعدي لا محالة تكون من نوع الحمل والقياس الذي لا دليل عليه، بل قام الدليل على بطلانه.

قياس الاولوية : أما (قياس الاولوية) فهو نفسه الذي يسمى (مفهوم الموافقة) الذي تقدمت الاشارة اليه ١٠٤ / ١ وقلنا هناك: انه يسمى (فحوى الخطاب)، كمثال الآية الكريمة (ولا تقل لهما أف) الدالة بالاولوية على النهي عن الشتم والضرب ونحوهما. وتقدم في هذا الجزء ص ١١١ أن هذا من الظاهر.

فهو حجة من أجل كونه ظاهرا من اللفظ، لا من أجل كونه قياسا، حتى يكون استثناء من عموم النهي عن القياس، وان اشبه القياس، ولذلك سمي بقياس الاولوية والقياس الجلي.

ومن هنا لا يفرض مفهوم الموافقة الا حيث يكون للفظ ظهور بتعدي الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم، كآية التأنيف المتقدمة. ومنه دلالة الاذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمراقفها بطريق أولى.

ويقال لمثل هذا في عرف الفقهاء: (إذن الفحوى) ومنه الآية الكريمة (ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) الدالة بالاولوية على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير.

وبالجملة انما تأخذ بقياس الاولوية اذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب، اذ يكون للكلام ظهور بالفحوى في ثبوت الحكم فيما هو أولى في علة الحكم، فيكون حجة من باب الظواهر. ومن أجل هذا عدوه من المفاهيم

[١٧٩]

وسموه مفهوم الموافقة.

أما اذا لم يكن ذلك مفهوما من فحوى الخطاب فلا يسمى ذلك مفهوما بالاصطلاح، ولا تكفي مجرد الاولوية وحدها في تعدي الحكم، اذ يكون من القياس الباطل. ويشهد لذلك ما ورد من النهي عن مثله في صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبدالله الصادق (ع) (١).

قال أبان: قلت له: ماتقول في رجل قطع اصبعاً من أصابع المرأة؟ كم فيها؟ قال: عشر من الابل.

قلت: قطع اثنتين (٢).

قال: عشرون.

قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون.

قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون.

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون!؟ ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان.

فقال: مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقل (٣) الرجل إلى ثلث الدية، فاذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان! انك أخذتني بالقياس. والسنة اذا قيست محق الدين.

فهنا في هذا المثال لم يكن في المسألة خطاب يفهم منه في الفحوى من

---

(١) الكافي ٧ / ٢٩٩ طبع طهران بالحروف سنة ١٣٧٩ هـ.

(٢) في النسخة المطبوعة (اثنتين).

(٣) تعاقل: توازن. وفي النسخة المطبوعة (تقابل) - وأحسبه من تصحيح الناشر اشتباهاً (\*).

[١٨٠]

جهة الاولوية تعدية الحكم إلى غير ماتضمنه الخطاب حتى يكون من باب مفهوم الموافقة.

وانما الذي وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه الا جهة الاولوية، اذ تصور - بمقتضى القاعدة العقلية الحسابية - أن الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الاصابع، فاذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الابل فلا بد أن يكون في قطع الاربعة اربعون، لان قطع الاربعة قطع للثلاثة وزيادة.

ولكن أبان كان لا يدري ان المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعا فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد، وهي مائة من الابل.

والخلاصة: انا نقول ببطلان قياس الاولوية إذا كان الاخذ به لمجرد الاولوية، اما اذا كان مفهوماً من التخاطب بالفحوى من جهة الاولوية فهو حجة من باب الظواهر، فلا يكون قياساً؟ مستثنى من القياس الباطل.

تنبيه: الاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع بقى من الادلة المعتبرة عند جملة من علماء السنة: (الاستحسان)، و (المصالح المرسلة) و (سد الذرائع). وهي - ان لم ترجع إلى ظواهر الادلة السمعية او الملازمات العقلية - لا دليل على حجيتها، بل هي أظهر أفراد الظن المنهي عنه. وهي دون القياس من ناحية الاعتبار.

ولو أردنا اخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لا يبقى عندنا ما يصلح لانطباق هذه العمومات عليه مما يستحق الذكر، فيبقى النهي عن الظن بلا موضوع. ومن البديهي عدم جواز تخصيص الاكثر.

على انه قد أوضحنا فيما سبق في الدليل العقلي ان الاحكام وملاكاتها لا يستقل العقل بادراكها ابتداء.

أي ليس من الممكن للعقول أن تتألف ابتداء من دون السماع من مبلغ الاحكام الا بالملازمة العقلية.

وشأنها في ذلك شأن جميع المجموعات كاللغات والاشارات والعلامات ونحوها، فانه لا معنى للقول

[١٨١]

بانها تعلم من طريق عقلي مجرد، سواء كان من طريق بديهي أم نظري.

ولو صح للعقل هذا الامر لما كان هناك حاجة لبعثة الرسل ونصب الائمة، اذ يكون حينئذ كل ذي عقل متمكنا بنفسه من معرفة احكام الله تعالى، ويصبح كل مجتهد نبيا أو اماما.

ومن هنا تعرف السر في اصرار اصحاب الرأي على قولهم بأن كل مجتهد مصيب، وقد اعترف الامام الغزالي(١) بانه لا يمكن اثبات حجية القياس الا بتصويب كل مجتهد، وزاد على ذلك قوله بأن المجتهد وان خالف النص فهو مصيب وان الخطأ غير ممكن في حقه.

ومن أجل ما ذكرناه من عدم امكان اثبات حجية مثل هذه الادلة رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الادلة ومرادهم منها ومناقشة أدلتهم. ونحيل الطلاب على محاضرات (مدخل الفقه المقارن) التي ألقاها أستاذ المادة في كلية الفقه الاخ السيد محمد تقي الحكيم، فان فيها الكفاية.

---

(١)المستصفى ٢ / ٥٧ (\*) .

الباب التاسع التعادل والتراجيح

تمهيد: عنون الاصوليون من القديم هذه المسألة بعنوانها المذكور.

ومرادهم من كلمة (التعادل) تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل شئ يقتضي ترجيح أحدهما على الآخر.

ومرادهم من كلمة (التراجيح): جمع ترجيح على خلاف القياس في جمع المصدر، اذ جمعه ترجيحات.

والمقصود منه المصدر بمعنى الفاعل، أي المرجح.

وانما جاءوا به على صيغة الجمع دون (التعادل)، لان المرجحات بين الدليلين المتعارضين متعددة، والتعادل لا يكون الا في فرض واحد، وهو فرض فقدان كل المرجحات.

والغرض من هذا البحث: بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين وبيان أحكام المرجحات لاحدهما على الآخر.

ومن هنا نعرف أن الانسب ان تعنون المسألة بعنوان (التعارض بين الادلة)، لان التعادل والترجيح بين الادلة انما يفرض في مورد التعارض بينهما، غير انه لما كان هم الاصوليين في البحث وغايتهم منه معرفة كيفية العمل بالادلة المتعارضة عند تعادلها وترجيحها عنونها بما ذكرناه.

وهذه المسألة - كما ذكرناه سابقا - أليق شئ بها مباحث الحجة، لان نتيجتها تحصيل الحجة على الحكم الشرعي عند التعارض بين الادلة. وقبل الشروع في بيان احكام التعارض ينبغي في:

-المقدمة-

بيان أمور يحتاج اليها: مثل حقيقة التعارض وشروطه، وقياسه بالتزام، والحكومة والورود، ومثل القواعد العامة في الباب، فنقول:

- حقيقة التعارض: التعارض: مصدر من باب (التفاعل) الذي يقتضي فاعلين، ولا يقع الا من جانبين، فيقال: تعارض الدليلان. ولا تقول: (تعارض الدليل)، وتسكت. وعليه، فلا بد من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر.

ومعنى المعارضة: ان كلا منهما - اذا تمت مقومات حجيته - يبطل الآخر ويكذبه.

والتكاذب اما ان يكون في جميع مدلولاتهما ونواحي الدلالة فيهما، واما في بعض النواحي على وجه لا يصح فرض بقاء حجبة كل منهما مع فرض بقاء حجبة الآخر ولا يصح العمل بها معا.

فمرجع التعارض في الحقيقة إلى التكاذب بين الدليلين في ناحية ما، أي أن كلا منهما يكذب الآخر، ولا يجتمعان على الصدق. هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض. وهو مأخوذ من عارضه، أي جانبه وعدل عنه.

٢ - شروط التعارض: ولا يتحقق هذا المعنى من التعارض الا بشروط سبعة هي مقومات التعارض نذكرها لتتضح حقيقة التعارض ومواقفه:

١ - ألا يكون أحد الدليلين او كل منهما قطعيا، لانه لو كان احدهما قطعيا فإنه يعلم منه كذب الآخر، والمعلوم كذبه لا يعارض غيره.

واما القطع بالمتنافيين في نفسه أمر مستحيل لا يقع.

[١٨٧]

٢ - ألا يكون الظن الفعلي معتبرا في حجيتها معا، لاستحالة حصول الظن الفعلي بالتكاذبين كاستحالة القطع بهما. نعم يجوز ان يعتبر في أحدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر.

٣ - يتنافى مدلولاهما ولو عرضا وفي بعض النواحي، ليحصل التكاذب بينهما. سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي او التضمني أو الالتزامي. والجامع في ذلك أن يؤديا إلى مالا يمكن تشريعه ويمتنع جعله في نفس الأمر، ولو كان هذا الامتناع لامر خارج عن نفس مدلولهما، كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، فان الدليلين في نفسهما لا تكاذب بينهما اذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد، ولكن لما علم من دليل خارج انه لا تجب الا صلاة واحدة في الوقت الواحد فانهما يتكاذبان حينئذ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما.

وعلى هذا، يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال: الضابط في التعارض: امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما إما من ناحية تكوينية أو من ناحية تشريعية.

أو يقال بعبارة جامعة: الضابط في التعارض: تكاذب الدليلين على وجه يمتنع اجتماع صدق احدهما مع صدق الآخر.

ومن هنا يعلم ان التعارض ليس وصفا للمدلولين كما قيل، بل المدلولان يوصفان بانهما متنافيان لا متعارضان.

وانما التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان على امرين متنافيين لا يجتمعان، لان امتناع صدق الدليلين معا وتكاذبهما انما ينشأ من تنافي المدلولين. ولأجل هذا قال صاحب الكفاية: (التعارض هو تنافي الدليلين أو الادلة بحسب الدلالة ومقام الاثبات). فحصر التعارض في مقام الاثبات ومرحلة الدلالة.

٤ - ان يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية، بمعنى أن كلا منهما

[١٨٨]

لو خلى ونفسه ولم يحصل ما يعارضه لكان حجة يجب العمل بموجبه، وان كان احدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجية بالفعل.

والسر في ذلك واضح، فانه لو كان أحدهما غير واجد لشرائط الحجية في نفسه لا يصلح ان يكون مكذبا لما هو حجة وان كان منافيا له في مدلوله فلا يكون معارضا له، لما قلنا من ان التعارض وصف للدليلين بما هما دالان في

مقام الاثبات، واذ لا اثبات فيما هو غير حجة فلا يكذب ما فيه الاثبات. اذن، لا تعارض بين الحجة واللا حجة، كما لا تعارض بين اللاحجيتين.

ومن هنا يتضح انه لو كان هناك خبر - مثلا - غير واجد لشرائط الحجة واشتبه بما هو واجد لها، فان الخبرين لا يدخلان في باب التعارض، فلا تجري عليها احكامه وقواعده، وان كان من جهة العلم بكذب أحدهما حالهماحال المتعارضين. نعم في مثل هذين الخبرين تجري قواعد العلم الاجمالي.

- ٥ألا يكون الدليلان متزاحمين، فان المتعارض قواعد غير التزاحم على ماياتي، وان كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين في جهة واحدة، وهي امتناع اجتماع الحكامين في التحقيق في موردهما، ولكن الفرق في جهة الامتناع: فانه في التعارض من جهة التشريع فيتكاذب الدليلان، وفي التزاحم من جهة الامتناع فلا يتكاذبان. ولا بد من افراد بحث مستقل في بيان الفرق، كما سيأتي.

- ٦ألا يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر.

- ٧ألا يكون أحدهما واردا على الآخر.

وسياتي ان الحكومة والورود يرفعان التعارض والتكاذب بين الدليلين.

ولا بد من افراد بحث عنهما أيضا، فانه امر اساسي في تحقيق التعارض وفهمه: ٣ - الفرق بين التعارض والتزاحم: تقدم في ٢ / ٢٨٦ بيان الحق الذي ينبغي ان يعول عليه في سر التفرقة بين بابي التعارض والتزاحم، ثم بينهما وبين باب اجتماع الامر والنهي.

[١٨٩]

وخلصته: إن التعارض - في خصوص مورد العامين من وجه - انما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة التزامية على نفي حكم الآخر في مورد الاجتماع بينهما، فيتكاذبان من هذه الجهة.

وأما اذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه الدلالة الالتزامية فلا تعارض بينهما، اذ لا تكاذب بينهما في مقام الجعل والتشريع. وحينئذ - أي حينما يفقدان تلك الدلالة الالتزامية - لو امتنع على المكلف ان يجمع بينهما في الامتناع لاي سبب من الاسباب، فان الامر في مقام الامتناع يدور بينهما: بان يمثل اما هذا أو ذاك.

وهنا يقع التزاحم بين الحكامين. وطبعا انما يفرض ذلك فيما اذا كان الحكمان الزاميين.

ومن أجل هذا قلنا في الشرط الخامس من شروط التعارض: أن امتناع اجتماع الحكامين في التحقق إذا كان في مقام التشريع دخل الدليلان في باب التعارض لانهما حينئذ يتكاذبان. أما اذا كان الامتناع في مقام الامتناع دخلا في باب التزاحم اذ لا تكاذب حينئذ بين الدليلين. وهذا هو الفرق الحقيقي بين باب التعارض وباب التزاحم في أي مورد يفرض. وينبغي ألا يغيب عن بال الطالب انه حينما ذكرنا العامين من وجه فقط في مقام التفرقة بين البابين - كما تقدم في الجزء الثاني - لم نذكره لاجل إختصاص البابين بالعامين من وجه، بل لان العامين من وجه موضع شبهة عدم التفرقة بين البابين ثم بينهما وبين باب اجتماع الامر والنهي. وقد سبق تفصيل ذلك هناك فراجع.

وعليه، فالضابط في التفرقة بين البابين - كما اشرنا اليه أكثر من مرة - هو أن الدليلين يكونان متعارضين اذا تكاذبا في مقام التشريع، ويكونان متزاحمين اذا امتنع الجمع بينهما في مقام الامتناع مع عدم التكاذب في مقام التشريع. وفي تعارض الأدلة قواعد للترويج سنأتي، وقد عقد هذا الباب لاجلها وينحصر الترويج فيها بقوة السند أو الدلالة.

[١٩٠]

وأما التزامه فله قواعد أخرى تتصل بالحكم نفسه ولا ترتبط بالسند أو الدلالة. ولا ينبغي ان يخلو كتابنا من الإشارة إليها.

وهذه خير مناسبة لذكرها، فنقول:

٤ - تعادل وتراجيح المتزاممين: لا شك في انه اذا تعادل المتزاممان في جميع جهات الترجيح الآتية، فان الحكم فيهما هو التخيير.

وهذا أمر محل اتفاق، وان وقع الخلاف في تعادل المتعارضين انه يقتضي التسايط أو التخيير على ماسياتي.

وفي الحقيقة ان هذا التخيير إنما يحكم به العقل، والمراد به العقل العملي.

بيان ذلك: إنه بعد فرض عدم امكان الجمع في الامتثال بين الحكمين المتزاممين وعدم جواز تركهما معا، ولا مرجح لاحدهما على الآخر حسب الفرض ويستحيل الترجيح بلا مرجح - فلا مناص من أن يترك الامر إلى اختيار المكلف نفسه اذ يستحيل بقاء التكليف الفعلي في كل منهما، ولا موجب لسقوط التكليف فيهما معا.

وهذا الحكم العقلي مما تطابقت عليه آراء العقلاء.

ومن هذا الحكم العقلي يستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم العقلي كسائر الاحكام العقلية القطعية، لان هذا من باب المستقلات العقلية التي تبتني على الملازمات العقلية المحضة.

مثاله: إذا دار الامر بين انقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات لا ترجيح لاحدهما على الآخر شرعا من جهة وجوب الانقاذ - فانه لا مناص للمكلف من أن يفعل أحدهما ويترك الآخر، فهو على التخيير عقلا بينهما المستكشف منه رضی الشارع بذلك وموافقته على التخيير. اذا عرفت ذلك، فيكون من المهم جدا أن نعرف ما هي المرجحات في باب التزام.

ومن الواضح إنه لا بد أن تنتهي كلها إلى أهمية أحد الحكمين عند الشارع، فالاهم عنده هو الارجح في التقديم.

ولما كانت الاهمية تختلف جهتها ومنشأها، فلا بد من بيان تلك الجهات وهي تستكشف بأمر نذكرها

[١٩١]

على الاختصار:

١ - ان يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزام له ذا بدل، سواء كان البديل اختياريًا كخصال الكفارة، أو اضطراريًا كالتييم بالنسبة إلى الوضوء، وكالجلوس بالنسبة إلى القيام في الصلاة.

ولا شك في أن ما لا بدل له أهم مما له البديل قطعًا عند المزاممة وان كان البديل اضطراريًا، لان الشارع قد رخص في ترك ذي البديل إلى بدله الاضطراري عند الضرورة ولم يرخص في ترك مالا بدل له، ولا شك في أن تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين في الامتثال دون صورة تقديم ذي البديل، فان فيه تفويتا للاول بلا تدارك.

٢ - ان يكون أحد الواجبين مضيقًا أو فوريًا، مع كون الواجب الآخر المزام له موسعًا، فان المضيق أو الفوري أهم من الموسع قطعًا، كدوران الامر بين ازالة النجاسة عن المسجد واقامة الصلاة في سعة وقتها.

وهذا الثاني ينسق على الاول، لان الموسع له بدل طولي اختياري دون المضيق والفوري، فتقديم المضيق أو الفوري جمع بين التكليفين في الامتثال دون تقديم الموسع فان فيه تفويتا للتكليف بالمضيق أو الفوري بلا تدارك.

ومثله ما لو دار الامر بين المضيق والفوري كدوران الامر بين الصلاة في آخر وقتها وازالة النجاسة عن المسجد فان الصلاة مقدمة أذ لا تدارك لها.

٣ - أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر، وكان كل منهما مضيقاً، كما لو دار الامر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها وبين صلاة الآيات في ضيق وقتها، لان الوقت لما كان مختصاً باليومية فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين وانما اتفق حصول سببه في ذلك الوقت وتضييق وقت أدائه. ومسألة تقديم اليومية على صلاة الآيات اذا تضييق وقتها معاً أمر اجماعي متفق عليه، ولا منشأ له الا أهمية ذات الوقت المختص المفهومة من بعض الروايات.

٤ - ان يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدرة الشرعية دون الآخر.

[١٩٢]

والمراد من القدرة الشرعية هي القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطاً للوجوب، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه.

ومع فرض المزاحمة بينه وبين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدرة لا يحصل العلم بتحقيق ما هو شرط في الوجوب، لاحتمال أن مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبة للقدرة المعتبرة في الوجوب، ومع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لا يحصل اليقين بأصل التكليف، فلا يزاحم ما كان وجوبه منجزاً معلوماً.

ولو قال قائل: ان كل واجب مشروط وجوبه بالقدرة عقلاً، اذن، للوجوب، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه.

فالجواب: نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدرة عقلاً، لكنه لما لم تؤخذ القدرة في الواجب الآخر في لسان الدليل، فهو من ناحية الدلالة اللفظية مطلق وانما العقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة.

ويكفي في حصول شرط القدرة العقلية نفس تمكن المكلف من فعله ولو مع فرض المزاحمة، اذ لا شك في ان المكلف في فرض المزاحمة قادر ومتمكن من فعل هذا الواجب المفروض، وذلك بترك الواجب المزاحم له المشروط بالقدرة الشرعية.

والخلاصة: أن الواجب الآخر وجوبه منجز فعلي لحصول شرطه وهو القدرة العقلية، بخلاف مزاحمه المشروط، لما ذكرنا من احتمال أن ما أخذ في الدليل قدرة خاصة لا تشمل هذه القدرة الحاصلة عند المزاحمة.

فلا يحرز تنجزه ولا تعلم فعليته. وعليه، فيرتفع التزام بين الوجوبين من رأس، ويخلو الجو للواجب المطلق، وان كان مشروطاً بالقدرة العقلية.

٥ - أن يكون أحد الواجبين مقدماً بحسب زمان امتثاله على الآخر، كما لو دار الامر بين القيام للركعة المتقدمة وبين القيام لركعة بعدها، في فرض كون المكلف عاجزاً عن القيام للركعتين معاً متمكناً من أحدهما فقط. فانه - في هذا الفرض - يكون المتقدم مستقر الوجوب في محله لحصول

[١٩٣]

القدرة الفعلية بالنسبة اليه. فاذا فعله انتفت القدرة الفعلية بالنسبة إلى المتأخر فلا يبقى له مجال.

ولا فرق في هذا الفرض بين ما اذا كانا معاً مشروطين بالقدرة الشرعية أو مطلقين معاً، أما لو اختلفا فان المطلق مقدم على المشروط بالقدرة الشرعية وان كان زمان فعله متأخراً.

٦ - ان يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمة.

والاولوية تعرف اما من الادلة، واما من مناسبة الحكم للموضوع، واما من معرفة ملاكات الاحكام بتوسط الادلة السمعية. ومن أجل ذلك فان الاولوية تختلف باختلاف مايستفاد من هذه الامور، ولا ضابط عام يمكن الرجوع اليه عند الشك: فمن تلك الاولوية ما اذا كان في الحكم الحفاظ على بيضة الاسلام، فانه أولى بالتقديم من كل شئ في مقام المزاحمة. و (منها) ما كان يتعلق بحقوق الناس، فانه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضة، أي التي لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها.

و (منها) ما كان من قبيل الدماء والفروج، فانه يحافظ عليه أكثر من غيره، لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الامر بالاحتياط الشديد في أمرها. فلو دار الامر بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله، فان حفظ نفسه مقدم على حفظ ماله قطعاً.

و (منها) ما كان ركناً في العبادة، فانه مقدم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاحمة، كما لو وقع التزام في الصلاة بين أداء القراءة والركوع، فان الركوع مقدم على القراءة وان كان زمان امتثاله متأخراً عن القراءة.

وعلى مثل هذه فقس، وامثالها كثير لا يحصى، كما لو دار الامر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب وبين الصدق وفيه الفتنة بينهم، فان الصلح مقدم على الصدق. وهذا معروف من ضرورة الشرع الاسلامي.

[١٩٤]

ومما ينبغي ان يعلم في هذا الصدد انه لو احتمل اهمية أحد المترشحين فان الاحتياط يقتضي تقديم محتمل الاهمية. وهذا الحكم العقلي بالاحتياط يجري في كل مورد يدور فيه الامر بين التعيين والتخير في الواجبات.

وعليه، فلا يجب احراز أهمية أحد المترشحين، بل يكفي الاحتمال. وهذا أصل ينفع كثيراً في الفروع الفقهية، فاحتفظ به.

٥ - الحكومة والورود: وهذا البحث من مبتكرات الشيخ الانصاري رحمه الله، وقد فتح به باباً جديداً في الاسلوب الاستدلالي، ولئن نشأ هذا الاصطلاح في عصره من قبل غيره - كما يبدو من التعبير بالحكومة والورود في جواهر الكلام - فانه لم يكن بهذا التحديد والسعة اللذين انتهى اليهما الشيخ.

وكان رحمه الله - على ما ينقل عنه - يصرح بأن أساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى اليه، وان لم يبحثوه بصريح القول ولا بهذا المصطلح.

والفتنة الكريمة منه كانت في ملاحظته لنوع من الادلة، اذ وجد ان من حقها أن تقدم على أدلة أخرى، في حين انها ليست بالنسبة اليها من قبيل الخاص والعام، بل قد يكون بينهما العموم من وجه.

ولا يوجب هذا التقديم سقوط الادلة الاخرى عن الحجية، ولا تجري بينهما قواعد التعارض، لانه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحية أدائية ولا منافاة، يعني ان لسان أحدهما لا يكذب الآخر ولا يبطله، بل احدهما المعين من حقه بحسب لسانه وادائه لمعناه وعنوانه ان يكون مقدماً على الآخر تقديماً لا يستلزم بطلان الآخر ولا تكذيبه ولا صرفه عن ظهوره.

وهذا هو العجيب في الامر والجديد على الباحثين، وذلك مثل تقديم أدلة الامارة على أدلة الاصول العملية بلا اسقاط لحجية الثانية ولا صرف لظهورها.

[١٩٥]

والمعروف ان أحد اللامعين من تلامذته (١) التقى به في درس الشيخ صاحب الجواهر قبل ان يتعرف عليه وقبل ان يعرف الشيخ بين الناس، وسأله سؤال امتهان واختبار عن سر تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما في الدرس المذكور، فقال له: إنه حاكم عليه.

قال: وما الحكومة؟ فقال له: يحتاج إلى ان تحضر درسي ستة أشهر على الأقل لتفهم معنى الحكومة.

ومن هنا إبتدأت علاقة التلميذ باستاذة. إن موضوعا يحتاج إلى درس ستة اشهر - وان كان فيه نوع من المبالغة - كم يحتاج إلى البسط في البيان، بينما ان الشيخ في كتبه لم يوفه حقه من البيان، الا بعض الشيء في التعادل والتراجيح، وبعض اللقطات المتفرقة في غضون كتبه.

ولذا بقي الموضوع متأرجحا في كتب الاصوليين من بعده، وان كان مقصودهم ومقصوده اصبح واضحا عند أهل العلم في العصور المتأخرة.

ولا يسع هذا المختصر شرح هذا الامر شرحا كافيا، وانما نكتفي بالإشارة إلى خلاصة ما توصلنا اليه من فهم معنى الحكومة وفهم معنى أخيها (الورود) قدر الامكان، فنقول:

- ١ الحكومة ان الذي نفهمه من مقصودهم في الحكومة هو: أن يقدم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطرة وقهر من ناحية ادائية، ولذا سميت بالحكومة.

فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند ولا من ناحية الحجية، بل هما على ما هما عليه من الحجية بعد التقديم، أي أنهما بحسب لسانهما وادائهما لا يتكاذبان في مدلولهما، فلا يتعارضان.

وانما التقديم - كما قلنا - من ناحية أدائية بحسب لسانهما، ولكن لا من جهة التخصيص ولا من جهة (الورود) الآتي معناه. فأى تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى (حكومة).

---

(١) قيل هو مرزا حبيب الله الرشتي (\*).

[١٩٦]

وهذا في الحقيقة هو الضابط لها، فلذلك وجب توضيح الفرق بينها وبين التخصيص من جهة، ثم بينها وبين الورود من جهة أخرى، ليتضح معناها بعض الوضوح: أما الفرق بينها وبين (التخصيص) فنقول: ان التخصيص ليكون تخصيصا لا بد ان يفرض فيه الدليل الخاص منافيا في مدلوله للعام.

ولاجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة إلى موضوع الخاص غير انه لما كان الخاص أظهر من العام فيجب ان يقدم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص، فيستكشف منه ان المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام وان كان ظاهر اللفظ العموم والشمول، لحكم العقل يقبح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاورة من العقلاء.

وعليه، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص واخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملا للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتي.

أما الحكومة (في بعض مواردها) هي كالتخصيص بالنتيجة، من جهة خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر، ولكن الفرق في كيفية الاخراج، فإنه في التخصيص اخراج حقيقي مع بقاء الظهور الذاتي للعموم في شموله، وفي الحكومة اخراج تنزيلي على وجه لا يبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول، بمعنى ان الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله، تنزيلا وادعاء، فلذلك يكون الحاكم متصرفا في عقد الوضع أو عقد الحمل في الدليل المحكوم.

ونستعين على بيان الفرق بالمثال، فنقول: لو قال الأمر عقيب أمره باكرام العلماء: (لا تكرم الفاسق)، فان القول الثاني يكون مخصصا للاول لانه ليس مفاده الا عدم وجوب اكرام الفاسق مع بقاء صفة العالم له.

اما لو قال عقيب أمره: (الفاسق ليس بعالم) فانه يكون حاكما على الاول، لان مفاده اخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلا، بتنزيل الفسق منزلة الجهل أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم. وهذا تصرف في عقد الوضع، فلا يبقى عموم لفظ العلماء

[١٩٧]

شاملا للفاسق بحسب هذا الادعاء والتنزيل. وبالطبع لا يعطي له حينئذ حكم العلماء من وجوب الاكرام ونحوه.

ومثاله في الشرعيات قوله عليه السلام: (لا شك لكثير الشك) ونحوه مثل نفي شك المأموم مع حفظ الامام وبالعكس، فان هذا ونحوه يكون حاكما على أدلة حكم الشك، لان لسانه اخراج شك كثير الشك وشك المأموم أو الامام عن حضيرة صفة الشك تنزيلا، فمن حقه حينئذ ألا يعطى له أحكام الشك من نحو ابطال الصلاة أو البناء على الاكثر أو الاقل او غير ذلك.

وانما قلنا: (الحكومة في بعض موارد كالتخصيص)، فلان بعض موارد الحكومة الاخرى عكس التخصيص، لان الحكومة على قسمين: قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع كالمثلة المتقدمة، وقسم بتوسعته، مثل مالو قال عقيب الامر باكرام العلماء: (المتقي عالم)، فان هذا يكون حاكما على الاول وليس فيه اخراج، بل هو تصرف في الموضوع بتوسعة معنى العالم ادعاء إلى ما يشمل المتقى، تنزيلا للتقوى منزلة العلم، فيعطى للمتقى حكم العلماء من وجوب الاكرام ونحوه.

ومثاله في الشرعيات: (الطواف صلاة)، فان هذا التنزيل يعطي للطواف الاحكام المناسبة التي تخص الصلاة من نحو أحكام الشكوك. ومثله: (لحمة الرضاع كلحمة النسب) الموسع لموضع احكام النسب.

٢ - الورد وأما الفرق بين الحكومة وبين الورد، فنقول: كما قلنا ان الحكومة كالتخصيص في النتيجة، كذلك الورد كالتخصص في النتيجة، لان كلا من الورد والتخصص خروج الشئ بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجا حقيقيا، ولكن الفرق ان الخروج في التخصص خروج بالتكوين بلا عناية التعبد من الشارع، كخروج الجاهل عن موضوع دليل (أكرم العلماء) فيقال: ان الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصصا، وأما في الورد فان الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج

[١٩٨]

تكويني، فيكون الدليل الدال على التعبد واردا على الدليل المثبت لحكم موضوعه.

مثاله دليل الامارة الوارد على أدلة الاصول العقلية كالبراءة وقاعدة الاحتياط وقاعدة التخيير، فان البراءة العقلية لما كان موضوعها عدم البيان الذي يحكم فيه العقل بقبح العقاب معه، فالدليل الدال على حجية الامارة يعتبر الامارة بيانا تعبدا، وبهذا التعبد يرتفع موضوع البراءة العقلية وهو عدم البيان.

وهكذا الحال في قاعدتي الاحتياط والتخيير فان موضوع الاولى عدم المؤمن من العقاب، والامارة بمقتضى دليل حجيتها مؤمنة منه، وموضوع الثانية الحيرة في الدوران بين المحذورين، والامارة بمقتضى دليل حجيتها مرجحة لاحد الطرفين، فترتفع الحيرة.

وبهذا البيان لمعنى الورد يتضح الفرق بينه وبين الحكومة، فان ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعا لموضوع الآخر حقيقة لكن بعناية التعبد، فيكون الاول واردا على الثاني، أما الحكومة فانها لا توجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجدانا وعلى وجه الحقيقة، بل الخروج فيها انما يكون حكما وتنزيلا وبعناية ثبوت المتعبد به اعتبارا.

٦ - القاعدة في المتعارضين التساقط او التخيير: أشرنا فيما تقدم (ص ١٩٠) إلى ان القاعدة في التعادل بين المتزامين هو التخيير بحكم العقل، وذلك محل وفاق، أما في تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف في ان القاعدة

هي التساقط أو التخيير؟ والحق إن القاعدة الاولية هي التساقط وعلية أساتذتنا المحققون، وان دل الدليل من الاخبار على التخيير كما سيأتي، ونحن نتكلم في القاعدة بناء على المختار من ان الامارات مجعولة على نحو الطريقة.

ولا حاجة للبحث عنها بناء على السببية، فقول: إن الدليل الذي يوهم لزوم التخيير هو: ان التعارض لا يقع بين الدليلين الا اذا كان كل منهما واجدا لشرائط الحجية، كما تقدم في شروط

[١٩٩]

التعارض (ص ١٩١) والتعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجية الفعلية لمكان التكاذب بينهما، فيبقى الثاني غير المعين على ما هو عليه من الحجية الفعلية واقعا، ولما لم يمكن تعيينه والمفروض ان الحجة الفعلية منجزة للتكليف يجب العمل بها، فلا بد من التخيير بينهما.

والجواب: ان التخيير المقصود اما ان يراد به التخيير من جهة الحجية أو من جهة الواقع: فان كان الاول فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين، لان دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد أنفسهما انما مفاده حجية أفراده على نحو التعيين لا حجية هذا أو ذاك من أفراده لا على التعيين، حتى يصح أن يفرض أن أحدهما غير المعين حجة يجب الاخذ به فعلا، فيجب التخيير في تطبيق دليل الحجية على ما يشاء منهما.

وبعبارة أخرى: ان دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد نفسه انما يدل على وجود المقتضى للحجية في كل منهما لولا المانع، لا فعلية الحجية. ولما كان التعارض يقتضي تكاذبهما فلا محالة يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية، أي يكون كل منهما مانعا عن فعلية حجة الآخر.

وإذا كان الامر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجية الفعلية ليكون منجزا للواقع يجب العمل به، فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الاخذ به فعلا، حتى يجب التخيير، بل حينئذ يتساقطان، أي أن كلا منهما يكون ساقطا عن الحجية الفعلية وخارجا عن دليل الحجية.

وان كان الثاني فقول:

(أولا) - لا يصح ان يفرض التخيير من جهة الواقع الا اذا علم باصابة أحدهما للواقع، ولكن ليس ذلك أمرا لازما في الحجيتين المتعارضتين، إذ يجوز فيهما ان يكونا معا كاذبتين. وانما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما لا العلم بمطابقة أحدهما للواقع. وعلى هذا فليس الواقع محرزا في أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من أجله.

و (ثانيا) - على تقدير حصول العلم باصابة أحدهما غير المعين للواقع، فانه

[٢٠٠]

أيضا لا وجه للتخيير بينهما، إذ لا وجه للتخيير بين الواقع وغيره. وهذا واضح.

وغاية ما يقال: انه اذا حصل العلم بمطابقة أحدهما للواقع فان الحكم الواقعي يتجزز بالعلم الاجمالي، وحينئذ يجب اجراء قواعد العلم الاجمالي فيه.

ولكن لا يرتبط حينئذ بمسألتنا - وهي مسألة: ان القاعدة في المتعارضين هو التساقط أو التخيير - لان قواعد العلم الاجمالي تجري حينئذ حتى مع العلم بعدم حجية الدليلين معا.

وقد يقتضي العلم الاجمالي في بعض الموارد التخيير وقد يقتضي الاحتياط في البعض الآخر، على اختلاف الموارد.

\*\*\*

اذا عرفت ذلك فيتحصل: ان القاعدة الاولية بين المتعارضين هو التسايط مع عدم حصول مزية في أحدهما تقتضي الترجيح.

اما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معا نفي حكم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجيتهما في نفي الثالث؟ الحق انه لا يقتضي ذلك لان المعارضة بينهما أقصى ما تقتضي سقوط حجيتهما في دالتهما فيما هما متعارضان فيه، فيبقيان في دالتهما الاخرى على ما هما عليه من الحجية، اذ لا مانع من شمول ادلة الحجية لهما معا في ذلك.

وقد سبق أن قلنا إن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة في اصل الوجود لا في الحجية فلا مانع من أن يكون الدليل حجة في دلالته الالتزامية مع وجود المانع عن حجيته في الدلالة المطابقة.

هذا فيما اذا كانت إحدى الدالتين تابعة للاخرى في الوجوب، فكيف الحال في الدالتين اللتين لا تبعية بينهما في الوجوه فان الحكم فيه بعدم سقوط حجة احدهما بسقوط الاخرى أولى.

٧ - الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح: اشتهر بينهم ان الجمع بين المتعارضين مهما أمكن من الطرح، وقد نقل عن (غوالي اللالي) دعوى الاجماع على هذه القاعدة.

[٢٠١]

وظاهر ان المراد من الجمع الذي هو أولى من الطرح هو الجمع في وظاهر ان المراد من الجمع الذي هو أولى من الطرح هو الجمع في الدلالة، فانه اذا كان الجمع بينهما في الدلالة ممكنا تلاءما فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان.

وتشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضين في السند، وصورة ما اذا كانت لاحدهما مزية تقتضي ترجيحه في السند، لانه في الصورة الثانية بتقديم ذي المزية يلزم طرح الآخر مع فرض امكان الجمع.

وعليه، فمقتضى القاعدة مع امكان الجمع عدم جواز طرحهما معا على القول بالتسايط، وعدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخيير، وعدم طرح أحدهما المعين غير ذي المزية مع الترجيح.

ومن أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهمية كبيرة في العمل بالمتعارضين، فيجب البحث عنها من ناحية مدركها، ومن ناحية عمومها لكل جمع حتى الجمع التبرعي.

١ - أما من (الناحية الاولى) فمن الظاهر انه لا مدرك لها الا حكم العقل بأولية الجمع، لان التعارض لا يقع الا مع فرض تامة مقومات الحجية في كل منهما من ناحية السند والدلالة، كما تقدم في الشرط الرابع من شروط التعارض (ص ١٨٨) ومع فرض وجود مقومات الحجية أي وجود المقتضى للحجية، فانه لا وجه لرفع اليد عن ذلك الا مع وجود مانع من تأثير المقتضى، وما المانع في فرض التعارض الا تكاذبهما.

ومع فرض امكان الجمع في الدلالة بينهما لا يحرز تكاذبهما فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجية فيهما، فكيف يصح ان نحكم بتسايطهما او سقوط احدهما.

٢ - وأما من (الناحية الثانية) فانا نقول: ان المراد من الجمع التبرعي ما يرجع إلى التأويل الكيفي الذي لا يساعد عليه عرف أهل المحاورة ولا شاهد عليه من دليل ثالث.

وقد يظن الظان ان امكان الجمع التبرعي يحقق هذه القاعدة وهي أولوية الجمع من الطرح بمقتضى التقدير المتقدم في مدركها، اذ لا يحرز المانع وهو تكاذب المتعارضين حينئذ، فيكون الجمع أولى.

[٢٠٢]

ولكن يجاب عن ذلك: انه لو كان مضمون هذه القاعدة المجمع عليها مايشمل الجمع التبرعي فلا يبقى هناك دليلا  
متعارضان وللزم طرح كل ما ورد في باب التعارض من الاخبار العلاجية الا فيما هو نادر ندرة لا يصح حمل  
الاخبار عليها، وهو صورة كون كل من المتعارضين نسا في دلالاته لا يمكن تأويله بوجه من الوجوه. بل ربما  
يقال: لا وجود لهذه الصورة في المتعارضين.

وببيان آخر برهاني نقول: إن المتعارضين لا يخلوان عن حالات أربع: اما ان يكونا مقطوعي الدلالة مظنوني  
السند، أو بالعكس أي يكونان مظنوني الدلالة مقطوعي السند، أو يكون أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند  
والآخر بالعكس، أو يكونان مظنوني الدلالة والسند معا.

أما فرض أحدهما أو كل منهما مقطوع الدلالة والسند معا فان ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين، بل الفرض  
الثاني مستحيل كما تقدم (ص ١٨٨).

وعليه فللمتعارضين أربع حالات ممكنة لا غيرها: فان كانت (الاولى) فلا مجال فيها للجمع في الدلالة مطلقا للقطع  
بدلالة كل منهما فهو خارج عن مورد القاعدة رأسا كما أشرنا اليه، بل هما في هذه الحالة اما ان يرجع فيهما إلى  
الترجيحات السندية او يتساقطان حيث لا مرجح أو يتخير بينهما.

وان كانت (الثانية)، فانه مع القطع بسندهما كالمتواترين أو الأيتين القرآنيين لا يعقل طرحهما أو طرح احدهما  
من ناحية السند، فلم يبق الا التصرف فيهما من ناحية الدلالة. ولا يعقل جريان أصالة الظهور فيهما معا لتكاذبهما  
في الظهور.

وحينئذ فان كان هناك جمع عرفي بينهما بأن يكون احدهما المعين قرينة على الآخر او كل منهما قرينة على  
التصرف في الآخر على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدلالي، فان هذا الجمع في الحقيقة يكون هو الظاهر  
منهما فيدخلان بحسبه في باب الظواهر ويتعين الاخذ بهذا الظهور.

وان لم يكن هنا جمع عرفي فان الجمع التبرعي لا يجعل لهما ظهورا فيه ليدخل في باب الظواهر ويكون موضعا  
لبناء العقلاء.

ولا دليل في المقام غير بناء العقلاء على الاخذ بالظواهر، فما الذي يصح الاخذ بهذا التأويل التبرعي.

ويكون دليلا على حجيته؟

[٢٠٣]

وغاية ما يقتضي تعارضهما عدم ارادة ظهور كل منهما، ولا يقتضي ان يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع  
التبرعي فان هذا يحتاج إلى دليل يعينه ويدل على حجيتها فيه.

ولا دليل حسب الفرض؟ وان كانت (الثالثة) فانه يدور الامر فيها بين التصرف في سند مظنون السند وبين  
التصرف في ظهور مظنون الدلالة أو طرحهما معا، فان كان مقطوع الدلالة صالحا للتصرف بحسب عرف أهل  
المحاورة في ظهور الآخر تعين ذلك، اذ يكون قرينة على المراد من الآخر فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي  
حجة. واما اذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحية فان تأويل الظاهر تبرعا لا يدخل في الظاهر حينئذ ليكون  
حجة ببناء العقلاء ولا دليل آخر عليه كما تقدم في الصورة الثانية.

ويتعين في هذا الفرض طرح هذين الدليلين: طرح مقطوع الدلالة من ناحية السند، وطرح مقطوع السند من ناحية  
الدلالة.

فلا يكون الجمع أولى، اذ ليس إجراء دليل أصالة السند بأولى من دليل أصالة الظهور، وكذلك العكس، ولا معنى  
في هذه الحالة للرجوع إلى المرجحات في السند مع القطع بسند أحدهما كما هو واضح.

وان كانت (الرابعة)، فان الامر يدور فيها بين التصرف في أصالة السند في أحدهما والتصرف في أصالة الظهور في الآخر، لا أن الامر يدور بين السندين ولا بين الظهورين، والسر في هذا الدوران: ان دليل حجبة السند يشملهما معا على حد سواء بلا ترجيح لاحدهما على الآخر حسب الفرض، وكذلك دليل حجبة الظهور.

ولما كان يتمتع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما، فاذا أردنا أن نأخذ بسندهما معا، لا بد ان نحكم بكذب ظهور احدهما، فيصادم حجبة سند أحدهما حجبة ظهور الآخر، وكذلك اذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معا لا بد ان نحكم بكذب سند أحدهما فيصادم حجبة ظهور أحدهما حجبة سند الآخر. فيرجع الامر في هذه الحالة إلى الدوران بين حجبة سند احدهما وحجبة ظهور الآخر. واذا كان الامر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر، كما تقدم. نعم لو كان هناك جمع عرفي بين ظهوريهما فانه حينئذ لا تجري أصالة

[٢٠٤]

الظهور فيهما على حد سواء، بل المتبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفي الذي يقتضي الملاءمة بينهما، فلا يصلح كل منهما لمعارضة الآخر. ومن هنا نقول: ان الجمع العرفي أولى من الطرح.

بل بالجمع العرفي يخرجان عن كونهما متعارضين، كما سيأتي. فلا مقتضى لطرح أحدهما أو طرحهما معا.

اما اذا لم يكن بينهما جمع عرفي، فان الجمع التبرعي لا يصلح للملاءمة بين ظهوريهما، فتبقى أصالة الظهور حجة في كل منهما، فيبقىان على ماهما عليه من التعارض، فاما ان يقدم أحدهما على الآخر لمزية أو يتخير بينهما أو يتساقطان.

فتحصل من ذلك كله انه لا مجال للقول بأولوية الجمع التبرعي من الطرح في كل صورة مفروضة للمتعارضين. اذا عرفت ما ذكرناه من الامور في (المقدمة) - فلنشرع في المقصود، والامور التي ينبغي ان نبينها ثلاثة: الجمع العرفي، والقاعدة الثانوية في المتعادلين، والمرجحات السندية وما يتعلق بها.

\*\*\*

#### الامر الاول الجمع العرفي

بمقتضى ما شرحناه في المقدمة الاخيرة يتضح ان القدر المتيقن من قاعدة أولوية الجمع من الطرح في المتعارضين هو (الجمع العرفي) الذي سماه الشيخ الاعظم ب (الجمع المقبول)، وغرضه المقبول عند العرف.

ويسمى الجمع الدالتي.

وفي الحقيقة - كما تقدمت الاشارة إلى ذلك - انه بالجمع العرفي يخرج الدليلان عن التعارض.

والوجه في ذلك انه انما نحكم بالتساقط أو التخبير أو الرجوع إلى العلاجات السندية حيث تكون هناك حيرة في الاخذ بهما معا. وفي موارد الجمع العرفي لا حيرة ولا تردد.

وبعبارة أخرى، انه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلا، فلا بد من العلاج إما بطرحهما أو بالتخبير بينهما أو بالرجوع إلى المرجحات السندية وغيرها، واما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفي المقبول فان التعبد بهما معا يكون تعبدا بالمتلائمين، فلا استحالة فيه ولا محذور حتى نحتاج إلى العلاج.

ويتضح من ذلك انه في موارد الجمع لاتعارض، وفي موارد التعارض لا جمع.

وللجمع العرفي موارد لا بأس بالاشارة إلى بعضها للتدريب: (فمنها) ما اذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر، فان الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه، لانه بمنزلة القرينة عليه.

وقد جرى البحث في ان الخاص مطلقا بما هو خاص مقدم على العام، او انما يقدم عليه لكونه أقوى ظهورا فلو كان العام أقوى ظهورا كان العام هو المقدم، ومال الشيخ الاعظم إلى الثاني.

كما جرى البحث في ان اصالة الظهور في الخاص حاکمة، أو واردة على أصالة الظهور في العام، أو ان في ذلك تفصيلا. ولا يهمننا

[٢٠٦]

التعرض إلى هذا البحث، فان المهم تقديم الخاص على العام على أي نحو كان من انحاء التقديم.

ويلحق بهذا الجمع العرفي تقديم النص على الظاهر، والظاهر على الظاهر، فانها من باب واحد.

و (منها) ما اذا كان لاحد المتعارضين قدر متيقن في الارادة أو لكل منهما قدر متيقن، ولكن لا على ان يكون قدرا متيقنا من اللفظ، بل من الخارج، لانه لو كان للفظ قدر متيقن فان الدليلين يكونان من أول الامر غير متعارضين، اذ لا اطلاق حينئذ ولا عموم للفظ، فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفي للمتعارضين سالبة بانتفاء الموضوع، اذ لا تعارض.

مثال القدر المتيقن من الخارج ما اذا ورد (ثمن العذرة سحت) وورد ايضا (لا بأس ببيع العذرة)، فان عذرة الانسان قدر متيقن من الدليل الاول، وعذرة مأكول اللحم قدر متيقن من الثاني، فهما من ناحية لفظية متباينان متعارضان، ولكن لما كان لكل منهما قدر متيقن فالتكاذب يكون بينهم بالنسبة إلى غير القدر المتيقن، فيحمل كل منهما على القدر المتيقن، فيرتفع التكاذب بينهما، ويتلاءمان عرفا. و (منها) ما اذا كان احد العامين من وجه بمرتبة لو اقتصر فيه على ماعدا مورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن اذ يكون الباقي من القلة لا يحسن ان يراد من العموم، فان مثل هذا العام يقال عنه: انه يأبى عن التخصيص. فيكون ذلك قرينة على تخصيص العام الثاني. و (منها) ما اذا كان احد العامين من وجه واردا مورد التحديدات كالأوزان والمقادير والمسافات، فان مثل هذا يكون موجبا لقوة الظهور على وجه يلحق بالنص، اذ يكون ذلك العام ايضا مما يقال فيه: انه يأبى عن التخصيص.

وهناك موارد أخرى وقع الخلاف في عدها من موارد الجمع العرفي، مثل ما اذا كان لكل من الدليلين مجاز هو أقرب مجازاته، ومثل ما اذا لم يكن لكل منهما الا مجاز بعيد أو مجازات متساوية النسبة إلى المعنى الحقيقي، ومثل ما اذا دار

[٢٠٧]

الامر بين التخصيص والنسخ فهل مقتضى الجمع العرفي تقديم التخصيص او تقديم النسخ أو التفصيل في ذلك وقد تقدم البحث عن ذلك في المجلد الاول ص ١٥٠، فراجع. ولا تسع هذه الرسالة استيعاب هذه الابحاث.

الامر الثاني القاعدة الثانوية للمتعادلين

قد تقدم ان القاعدة الاولية في المتعادلين هي التسايط، ولكن استفاضت الاخبار بل تواترت في عدم التسايط، غير ان آراء الاصحاب اختلفت في استفادة نوع الحكم منها لاختلافها على ثلاثة اقوال:

- ١ التخيير في الاخذ باحدهما، وهو مختار المشهور، بل نقل الاجماع عليه.

- ٢ التوقف بما يرجع إلى الاحتياط في العمل، ولو كان الاحتياط مخالفا لهما كالجمع بين القصر والاتمام في مورد تعارض الادلة بالنسبة اليهما.

وانما كان التوقف يرجع إلى الاحتياط، لان التوقف يراد منه التوقف في الفتوى على طبق احدهما، وهذا يستلزم الاحتياط في العمل، كما في المورد الفاقد للنص، مع العلم الاجمالي بالحكم.

٣ - وجوب الاخذ بما يطابق منهما الاحتياط، فان لم يكن فيهما ما يطابق الاحتياط تخير بينهما.

ولا بد من النظر في الاخبار لاستظهار الاصح من الاقوال.

وقبل النظر فيها ينبغي الكلام عن امكان صحة هذه الاقوال جملة، بعد ماسبق من تحقيق ان القاعدة الاولى بحكم العقل هي التساقط، فكيف يصح الحكم بعدم تساقطهما حينئذ؟ واكثرها اشكالا هو القول بالتخير بينهما، للمنافاة الظاهرة بين الحكم بتساقطهما وبين الحكم بالتخير.

نقول في الجواب عن هذا السؤال: انه اذا فرضت قيام الاجماع ونهوض الاخبار على عدم تساقط المتعارضين، فان ذلك يكشف عن جعل جديد من قبل الشارع لحجية أحد الخبرين بالفعل لا على التعيين، وهذا الجعل الجديد لا ينافي ما قلناه سابقا من سر تساقط المتعارضين بناء على الطريقة، لانه انما

[٢٠٩]

حكما بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدلة حجية الامارة عن شمولها للمتعارضين أو لاحدهما لا على التعيين، ولكن لا يقدح في ذلك ان يرد دليل خاص يتضمن بيان حجية احدهما غير المعين بجعل جديد، لا بنفس الجعل الاول الذي تتضمنه الادلة العامة.

ولا يلزم من ذلك - كما قيل - ان تكون الامارة حينئذ مجعولة على نحو السببية، فانه انما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الاول.

وبعبارة أخرى أوضح: انه لو خلينا نحن والادلة العامة الدالة على حجية الامارة فانه لا يبقى دليل لنا على حجية أحد المتعارضين، لقصور تلك الادلة عن شمولها لهما، فلا بد من الحكم بعدم حجيتها معا.

أما وقد فرض قيام دليل خاص في صورة التعارض بالخصوص على حجية احدهما فلا بد من الاخذ به وبدل على حجية احدهما بجعل جديد، ولا مانع عقلي من تلك.

وعلى هذا، فالقاعدة المستفادة من هذا الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع، بعد أن كانت القاعدة الاولى بحكم العقل هي التساقط.

بقي علينا ان نفهم معنى التخيير على تقدير القول به، بعد ان بينا سابقا انه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة الحجية، ولا من جهة الواقع فنقول: إن معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاص أن كل واحد من المتعارضين منجز للواقع على تقدير اصابته للواقع ومعذر للمكلف على تقدير الخطأ، وهذا هو معنى الجعل الجديد الذي قلناه، فللمكلف ان يختار ما يشاء منهما فان أصاب الواقع فقد تنجز به والا فهو معذور.

وهذا بخلاف ما لو كنا نحن والادلة العامة، فانه لا منجزية لاحدهما غير المعين ولا معذرية له.

والشاهد على ذلك انه بمقتضى هذا الدليل الخاص لا يجوز ترك العمل بهما معا، لانه على تقدير الخطأ في تركهما لا معذر له في مخالفة الواقع، بينهما انه معذور في مخالفة الواقع لو اخذ باحدهما.

وهذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص، موجودا فانه يجوز له ترك العمل بهما معا وان استلزم

[٢١٠]

مخالفة الواقع اذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الادلة العامة.

\*\*\*

اذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك اخبار الباب ليتضح الحق في المسألة، فان منها ما يدل على التخيير مطلقا، ومنها ما يدل على التخيير في صورة التعادل، ومنها ما يدل على التوقف، ثم نعقب عليها بما يقتضي، فنقول: ان الذي عثرنا عليه من الاخبار هو كما يلي:

- ١ خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام (١): قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين، مختلفين، فلا نعلم ايهما الحق؟ قال: فاذا لم تعلم، فموسع عليك بأيهما اخذت.

وهذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر في التخيير بين المتعارضين مطلقا، ولكن صدره - الذي لم نذكره - مقيد بالعرض على الكتاب والسنة، فهو يدل على ان التخيير انما هو بعد فقدان المرجح ولو في الجملة.

- ٢ خبر الحارث بن المغيرة عن ابي عبدالله عليه السلام (٢): (اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه).

وهذا الخبر أيضا يستظهر منه التخيير مطلقا من كلمة (فموسع عليك) ويقيد بالروايات الدالة على الترجيح الآتية. ولكن يمكن ان يناقش في استظهار التخيير منه:

(أولا) - بان الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الامام والاخذ منه، فلا

---

(١) الوسائل، كتاب القضاء الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، عن الاحتجاج.

(٢) نفس المصدر (\*).

[٢١١]

يعلم شموله لحال الغيبة الذي يهمننا اثباته، لان الرخصة في التخيير مدة قصيرة لا تستلزم الرخصة فيه ابدا ولا تدل عليها.

(ثانيا) بأن الخبر غير ظاهر في فرض التعارض، بل ربما يكون واردا لبيان حجية الحديث الذي يرويه الثقات من الاصحاب. ومعنى (موسع عليك) الرخصة بالاخذ به كناية عن حجته، غاية الامر انه يدل على ان الرخصة مغيية برؤية الامام لياخذ منه الحكم على سبيل اليقين.

وهذا امر لا بد منه في كل حجة ظنية، وان كانت عامة حتى لزمان حضور الامام الا انه مع حصول اليقين بمشافهته لا بد ان ينتهي امد جواز العمل بها. وعليه، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه.

- ٣ مكاتبة عبدالله بن محمد إلى ابي الحسن عليه السلام (١): (اختلف اصحابنا في روايتهم عن ابي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر: فروى بعضهم أن صلها في المحمل، وروى بعضهم ان لا تصلها الا على الارض، فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك.)!

فوقع عليه السلام: (موسع عليك بأية عملت). وهذه ايضا استظهروا منها التخيير مطلقا وتحمل على المقيدات كالثانية. ولكن يمكن المناقشة في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل ان يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المرويين باعتبار ان الحكم الواقعي هو جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر في المحمل وعلى الارض معا، لا ان المراد التخيير بين الروايتين، فيكون الغرض تخطنة الروايتين.

وهو احتمال قريب جدا، لاسيما ان السؤال لم يكن عن كيفية العمل بالمتعارضين بل السؤال عن كيفية عمل الامام ليقنتدى به، أي أنه سؤال عن حكم صلاة ركعتي الفجر لا عن حكم المتعارضين، والجواب ينبغي ان يطابق

السؤال، فكيف صح ان يحمل على بيان كيفية العمل بالمتعارضين، وعليه فلا يكون في هذا الخبر أيضا شاهد على ما نحن فيه كالخبر الثاني.

- ٤ جواب مكاتبة الحميري إلى الحجة عجل الله فرجه (٢).

(١) نفس المصدر.

(٢) نفس المصدر (\*).

[٢١٢]

(في ذلك حديثان: أما أحدهما فانه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير.

وأما الحديث الآخر فانه روى انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى. وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا.)

وهذا الجواب أيضا استظهروا منه التخيير مطلقا ويحمل على المقيدات.

ولكنه أيضا يناقش في هذا الاستظهار بانه من المحتمل قريبا ان المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين.

ويشهد لذلك التعبير بقوله: (كان صوابا)، لان المتعارضين لا يمكن ان يكون كل واحد منهما صوابا، ثم لا معنى لجواب الامام عن السؤال عن الحكم الواقعي بذكر روايتين متعارضتين ثم العلاج بينهما، الا لبيان خطأ الروايتين وان الحكم الواقعي على خلافهما.

- مرفوعة زرارة المروية عن غوالي اللالي، وقد جاء في آخرها: (إذن فتخير احدهما، فتأخذ به وتدع الآخر).

ولا شك في ظهور هذه الفقرة منها في وجوب التخيير بين المتعارضين وفي انه بعد فرض التعادل، لانها جاءت بعد ذكر المرجحات وفرض انعدامها، ولكن الشأن في صحة سندها وسيأتي التعرض له.

وهي من أهم اخبار الباب من جهة مضمونها.

- ٦ خبر سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام (١).

قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في امر، كلاهما يرويه: أحدهما بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه. وقد استظهروا من قوله عليه السلام: (فهو في سعة) التخيير مطلقا.

وفيه (أولا) - ان الرواية واردة في فرض التمكن من لقاء الامام أو كل من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الامام خصوصا أو عموما. فهي تشبه من هذه الناحية الرواية الثانية المتقدمة.

(١) الكافي ج ١ ص ٦٦ الطبعة الثانية بطهران سنة ١٣٨٠ (\*).

[٢١٣]

و (ثانيا) - ان الاولى فيها ان تجعل من أدلة التوقف، لا التخيير، وذلك لكلمة (يرجئه).

واما قوله (في سعة) فالظاهر ان المراد به التخيير بين الفعل والترك، باعتبار ان الامر حسب فرض السؤال يدور بين المحذورين وهو الوجوب والحرمة.

اذن، فليس المقصود منه التخيير بين الروايتين، لا سيما ان ذلك لا يلتئم مع الامر بالارجاء، لان العمل باحدهما تخييرا ليس ارجاء، بل الارجاء ترك العمل بهما معا. فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين.

- ٧ وقال الكليني بعد تلك الرواية: (وفي رواية اخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك).

يظهر منه انها رواية اخرى، لا انها نص آخر في جواب عن نفس السؤال في الرواية المتقدمة، والا لكان المناسب ان يقول (بأيهما اخذ) لضمير الغائب، لا (بأيهما اخذت) بنحو الخطاب. وظاهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقا، ويحمل على المقيدات.

- ٨ ما في عيون اخبار الرضا (١) للصدوق في خبر طويل جاء في آخره: (فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا، أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله).

والظاهر من هذه الفقرة هو التخيير بين المتعارضين، الا انه بملاحظة صدرها وذيلها يمكن ان يستظهر منها ارادة التخيير في العمل بالنسبة إلى ما اخبر عن حكمه انه على نحو الكراهة) ولذا انها فيما يتعلق بالاخبار عن الحكم الالزامي صرحت بلزوم العرض على الكتاب والسنة، لا سيما وقد اعقب تلك الفقرة التي نقلناها قوله عليه السلام: (وما لم تجدوه في شئ من هذه الوجوه فردوا اليها علمه اولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتاكم البيان من عندنا). وهذه الفقرات صريحة في وجوب التوقف والتريث. وعليه فالاجدر بهذه الرواية ان تجعل من أدلة التوقف، لا التخيير.

(١) راجع عنه تعليقه الكافي ج ١ ص ٦٦ (\*).

[٢١٤]

- ٩ مقبولة عمر بن حنظلة الآتي ذكرها في المرجحات، وقد جاء في آخرها: (اذا كان ذلك - أي فقدت المرجحات - فارجه حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات).

وهذه ظاهرة في وجوب التوقف عند التعادل.

- ١٠ خبر سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام (١): قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالعمل به، والآخر ينهانا عن العمل به؟ قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك، فتسأل عنه. قلت: لا بد ان يعمل باحدهما.

قال: اعمل بما فيه خلاف العامة.

- ١١ مرسله صاحب غوالي اللآلي، على ما نقل عنه، فانه بعد روايته المرفوعة المتقدمة برقم ٥ قال: (وفي رواية انه قال عليه السلام: ان فارجنه حتى تلقى امامك فتسأله).

\*\*\*

هذه جملة ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلق بالتخيير او التوقف. والظاهر منها - بعد ملاحظة اخبار الترجيح الأتية، وبعد ملاحظة مقيداتها بصورة فقدان المرجح ولو في الجملة - ان الرجوع إلى التخيير او التوقف بعد فقد المرجحات فتحمل مطلقاتها على مقيداتها.

والخلاصة ان المتحصل منها جميعا انه يجب أولا ملاحظة المرجحات بين المتعارضين فان لم تتوفر المرجحات فالقاعدة هي التخيير او التوقف على حسب استفادتنا من الاخبار، لا ان القاعدة التخيير او التوقف في كل متعارضين وان كان فيهما ما يرجح احدهما على الاخر.

نعم المستفاد من الرواية العاشرة فقط - وهي خبر سماعه - ان التوقف هو الحكم الاولي، إذ أرجعه إلى الترجيح بمخالفة العامة بعد فرض ضرورة العمل بأحدهما بحسب فرض السائل.

---

(١) الوسائل، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي (\*).

[٢١٥]

ولكن التأمل فيها يعطي انها لا تنافي ادلة تقديم الترجيح، فان الظاهر ان المراد منها ترك العمل رأسا انتظارا لملاقة الامام، لا التوقف والعمل بالاحتياط.

وبعد هذا يبقى علينا ان نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير واخبار التوقف فيما ذكرناه من الاخبار المتقدمة.

وقد ذكروا وجوها للجمع لا يغني أكثرها. راجع الحدائق (ج ١ ص ١٠٠).

وأنت - بعد ملاحظة ما مر من المناقشات في الاخبار التي استظهروا منها التخيير - تستطيع ان تحكم بأن التوقف هو القاعدة الاولية، وأن التخيير لا مستند له، إذ لم يبق ما يصلح مستندا له الا الرواية الاولي، وهي لا تصلح لمعارضة الروايات الكثيرة الدالة على وجوب التوقف والرد إلى الامام.

اما (الخامسة) وهي مرفوعة زرارة فهي ضعيفة السند جدا، وقد اشرنا فيما سبق إلى ذلك وسيأتي بيانه، على ان روايتها نفسه عقبها بالمرسلة المتقدمة (برقم ١١) الواردة في التوقف والارجاء.

واما (السابعة) مرسلة الكليني، فليس من البعيد انها من استنباطاته حسبما فهمه من الروايات، لا أنها رواية مستقلة في قبال سائر روايات الباب. ويشهد لذلك ما ذكره في مقدمة الكافي (ص ٩) من مرسلة اخرى بهذا المضمون: (بأيهما اخذتم من باب التسليم وسعكم)، لانه لم ترد عنده رواية بهذا التعبير الا تلك المرسلة التي نحن بصددنا وهي بخطاب المفرد، وهذه بخطاب الجمع. وعليه فيظهر ان المرسلتين معا هما من مستنباطاته، فلا يصح الاعتماد عليهما.

إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك ان القول بالتخيير لا مستند له يصلح لمعارضة أخبار التوقف، ولا للخروج عن القاعدة الاولية للمتعارضين وهي التساقط، وان كان التخيير مذهب المشهور.

واما اخبار التوقف فانها مضافا إلى كثرتها وصحة بعضها وقوة دلالتها لا تنافي قاعدة التساقط في الحقيقة، لان الارجاء والتوقف لا يزيد على التساقط، بل هو من لوازمه، فأخبار التوقف تكون على القاعدة.

وقيل في وجه تقديم اخبار التخيير: ان أدلة التخيير مطلقة بالنسبة إلى زمن الحضور، بينما ان اخبار التوقف مقيدة به. وصناعة الاطلاق والتقيد

[٢١٦]

تقتضي رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد. ونتيجة ذلك التخيير في زمان الغيبة كما عليه المشهور.

اقول: ان اخبار التوقف كلها بلسان الارجاء إلى ملاقة الامام فلا يستفاد منها تقيد الحكم بالتوقف بزمان الحضور، لان استفادة ذلك يتوقف على ان يكون للغاية مفهوم، وقد تقدم (م ١ ص ١١٦) بيان المناط في استفادة مفهوم

الغاية، فقلنا: (ان الغاية اذا كانت قيما للموضوع أو المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم، ولا تدل على المفهوم الا اذا كان التقييد بالغاية راجعا إلى الحكم). والغاية هنا غاية لنفس الارحاء لا لحكمه وهو الوجوب، يعني ان الاستفادة من هذه الاخبار ان نفس الارحاء مغيبى بملاقة الامام، لا وجوبه.

والحاصل: انه لا يفهم من اخبار التوقف، الا انه لا يجوز الاخذ بالاخبار المتعارضة المتكافئة، ولا العمل بواحد منها، وانما يحال الامر في شأنها الا الامام ويؤجل البت فيها إلى ملاقاته، لتحصيل الحجة على الحكم بعد السؤال عنه. فهي تقول بما يؤل إلى ان الاخبار المتعارضة المتكافئة لا تصلح لاثبات الحكم، فلا تجوز الفتوى ولا العمل بأحدها. وينحصر الامر حينئذ بملاقة الامام والسؤال منه. فاذا لم تحصل الملاقة ولو لغيبية الامام فلا يجوز الاقدام على العمل بأحد المتعارضين. وعلى هذا، فتكون هذه الاخبار مباينة لاخبار التخيير لا أخص منها.

#### الامر الثالث المرجحات

تقدم ص ١٨٨ ان من شروط تحقق التعارض ان يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية في حد نفسه، لانه لا تعارض بين الحجة واللا حجة، فاذا بحثنا عن المرجحات فالذي نعيه ان نبحت عما يرجح الحجة على الاخرى، بعد فرض حجبيتهما معا في انفسهما، لا عما يقوم اصل الحجة ويميزها عن اللا حجة.

وعليه فالجبهة التي تكون من مقومات الحجة مع قطع النظر عن المعارضة لا تدخل في مرجحات باب التعارض، بل تكون من مميزات الحجة عن اللا حجة.

ومن أجل هذا يجب ان نتنبه إلى الروايات المذكورة في باب الترجيحات إلى أنها واردة في صدد اي شئ من ذلك: في صدد الترجيح او التمييز.

فلو كانت على النحو الثاني لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه، كما قاله الشيخ صاحب الكفاية في روايات الترجيح بموافقة الكتاب كما سيأتي.

اذا عرفت ما ذكرناه من جهة البحث التي تقصدها في بيان المرجحات، فنقول: ان المرجحات المدعى انها منصوص عليها في الاخبار خمسة اصناف: الترجيح بالاحداث تاريخيا، وبصفات الراوي، وبالشهرة، وبموافقة الكتاب وبمخالفة العامة.

فينبغي اولا البحث عنها واحدة واحدة، ثم بيان أية منها اولى بالتقديم لو تعارضت، ثم بيان انه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدى إلى غيرها.

فهنا ثلاثة مقامات:

#### المقام الاول - المرجحات الخمسة

١ - الترجيح بالاحداث: في هذا الترجيح روايات أربع، نكتفي منها بما رواه الكليني بسنده إلى أبي

[٢١٨]

عبدالله عليه السلام (١) قال عليه السلام: رأيت لو حدثتكم بحديث - العام - ثم جئتنى من قابل فحدثتكم بخلافه، بأيهما كنت تأخذ. قلت: أخذ بالآخر.

فقال لي: رحمك الله! أقول: ان الذي يستظهره بعض اجلة مشايخنا قدس سره ان هذه الروايات لا شاهد بها على ما نحن فيه، أي انها لا تدل على ترجيح الاحداث من البيانيين كقاعدة عامة بالنسبة إلى كل مكلف وبالنسبة إلى جميع العصور، لانه لا تدل على ذلك الا اذا فهم منها ان الاحداث هو الحكم الواقعي وان الاول واقع موقع التقية او نحوها، مع انه لا يفهم منها اكثر من ان من ألقى اليه البيان خاصة حكمه الفعلي ما تضمنه البيان الاخير.

وليست ناظرة إلى انه هو الحكم الواقعي، فلربما كان حكما ظاهريا بالنسبة اليه من باب التقية.

كما انه ليست ناظرة إلى ان هذا الحكم الفعلي هو حكم كل أحد وفي كل زمان.

والحاصل ان هذه الطائفة من الروايات لا دلالة فيها على ان البيان الاخير يتضمن الحكم الواقعي، وان ذلك بالنسبة إلى جميع المكلفين في جميع الازمنة، حتى يكون الاخذ بالاحداث وظيفة عامة لجميع المكلفين ولجميع الازمان حتى زمن الغيبة ولو كان من باب التقية، ولا شك ان الازمان والاشخاص تتفاوت وتختلف من جهة شدة التقية أو لزومها.

٢ - الترجيح بالصفات: ان الروايات التي ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر في مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة المشار اليهما سابقا. والمرفوعة كما قلنا ضعيفة جدا، لانها مرفوعة ومرسلة ولم يروها الا صاحب (غوالي اللآلي).

وقد طعن صاحب (الحدائق) في التأليف والمؤلف اذ قال ج ١ ص ٩٩: (فانا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللآلي، مع ما هي عليه من الرفع والارسال، وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الاخبار والاهمال وخط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها).

---

(١) الكافي ج ١ ص ٦٧ (\*).

[٢١٩]

ان، الكلام فيها فضول، فالعمدة في الباب المقبولة التي قبلها العلماء لان روايتها صفوان بن يحيى الذي هو من اصحاب الاجماع، أي الذين اجمع الصحابة على تصحيح ما يصح عنهم، كما رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم (١).

واليك نصها بعد حذف مقدمتها: قلت: فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وافقهما واصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي به حكما المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه.

وانما الامور ثلاثة: أمر بين رشه فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله ورسوله.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم).

قلت: فان كان الخبران عنكما (٢) مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر: فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك ! رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: ماخالف العامة ففيه الرشاد.

---

(١) الكافي ج ١ ص ٦٧، والفقيه المطبوع بطهران سنة ١٣٧٦ ص ٣١٨ والتهذيب في باب الزيادات من كتاب القضاء.

(٢) يقصد الباقر والصادق عليهما السلام (\*).

[٢٢٠]

قلت: جعلت فداك! فان وافقهم الخبران جميعا؟ قال: انظر إلى ما هم إليه أميل - حكاهم وقضاتهم - فيترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فان وافق حكاهم الخبرين جميعا؟ قال: اذا كان ذلك فأرجه وفي (بعض النسخ: فارجئه) حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات. انتهت المقبولة.

أقول: من الواضح ان موردها التعارض بين الحاكمين، لا بين الراويين ولكن لما كان الحكم والفتوى في الصدر الاول يقعان بنص الاحاديث، لا أنهما يقعان بتعبير من الحاكم او المفتي كالعصور المتأخرة استنباطا من الاحاديث - تعرضت هذه المقبولة للرواية والراوي لارتباط الرواية بالحكم. ومن هنا استدلت بها على الترجيح للروايات المتعارضة. غير انه - مع ذلك - لا يجعلها شاهدا على ما نحن فيه.

والسر في ذلك واضح لان اعتبار شئ في الراوي بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو ومحدث، والمفهوم من المقبولة ان ترجيح الاعدل والاورع والافقه انما هو بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه، لا في مقام قبول روايته. ويشهد لذلك انها جعلت من جملة المرجحات كونه (أفقه) في عرض كونه أعدل وأصدق في الحديث. ولا ربط للافقيهية بترجيح الرواية من جهة كونها رواية.

نعم ان المقبولة انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للرواية بما هي رواية ابتداء من الترجيح بالشهرة، وان كان ذلك من أجل كونها سندا لحكم الحاكم، فان هذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم وبيان نفوذه.

وعليه، فالمقبولة لا دليل فيها على الترجيح بالصفات. وأما الترجيح بالشهرة وما يليها فسيأتي الكلام عنه.

ويؤيد هذا الاستنتاج أن صاحب الكافي لم يذكر في مقدمة كتابه الترجيح بصفات الراوي.

٣- الترجيح بالشهرة: تقدم ص ١٤٦ ان الشهرة ليست حجة في نفسها، وأما اذا كانت مرجحة

[٢٢١]

للرواية - على القول به - فلا ينافي عدم حجيتها في نفسها.

والشهرة المرجحة على نحوين: شهرة عملية وهي الشهرة الفتوائية المطابقة للرواية، وشهرة في الرواية وان لم يكن العمل على طبقها مشهورا.

أما (الاولى) فلم يرد فيها من الاخبار ما يدل على الترجيح بها، فاذا قلنا بالترجيح بها، فلا بد أن يكون بمناط وجوب الترجيح بكل ما يوجب الاقربية إلى الواقع، على ماسيأتي وجهه، غاية الامر ان تقوية الرواية بالعمل بها يشترط فيها أمران:

١- ان يعرف استناد الفتوى اليها، اذ لا يكفي مجرد مطابقة فتوى المشهور للرواية في الوثوق باقر بيتها إلى الواقع.

٢- أن تكون الشهرة العملية قديمة، أي واقعة في عصر الائمة او العصر الذي يليه الذي تم فيه جمع الاخبار وتحقيقتها. أما الشهرة في العصور المتأخرة فيشكل تقوية الرواية بها.

هذا من جهة الترجيح بالشهرة العملية في مقام التعارض، أما من جهة جبر الشهرة للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه.

والحق انها جابرة له اذا كانت قديمة أيضا، لان العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره. والوثوق هو المناط في حجية الخبر كما تقدم.

وبالعكس من ذلك اعراض الاصحاب عن الخبر فانه يوجب وهنه وان كان روايه ثقة وكان قوي السند، بل كلما قوي سند الخبر فأعرض عنه الاصحاب كان ذلك اكثر دلالة على وهنه.

وأما (الثانية)، وهي الشهرة في الرواية - فان اجماع المحققين قائم على الترجيح بها، وقد دلت عليه المقبولة المتقدمة، وقد جاء فيها (فان المجمع عليه لا ريب فيه).

والمقصود من (المجمع عليه) المشهور، بدليل فهم السائل ذلك، اذ عقبه بالسؤال: (فان كان الخبران عنكما مشهورين). ولا معنى لان يراد من الشهرة الاجماع.

وقد يقال: ان شهرة الرواية في عصر الائمة يوجب كون الخبر مقطوع الصدور، وعلى الاقل يوجب كونه موثوقا بصدوره. واذا كان كذلك فالشاذ المعارض له إما مقطوع العدم او موثوق بعدمه، فلا تعمه أدلة حجية الخبر. وعليه فيخرج اقتضاء الشهرة في الرواية عن مسألة ترجيح احدي الحجتين بل

[٢٢٢]

تكون لتمييز الحجة عن اللاجحة.

والجواب: إن الشاذ المقطوع العدم لا يدخل في مسألتنا قطعاً، وأما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضة، فلا يضر ذلك في كونه مشمولاً لأدلة حجية الخبر، لان الظاهر كفاية وثاقة الراوي في قبول خبره من دون اناطة بالوثوق الفعلي بخبره. وقد تقدم في حجية خبر الثقة انه لا يشترط حصول الظن الفعلي به ولا عدم الظن بخلافه.

٤ - الترجيح بموافقة الكتاب: في ذلك روايات كثيرة: (منها) مقبولة ابن حنظلة المتقدمة.

و (منها) خبر الحسن بن الجهم المتقدم (رقم ١) فقد جاء في صدره: قلت له: تجيننا الاحاديث عنكم مختلفة؟ قال: ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عزوجل واحاديثنا: فان كان يشبههما فهو منا، وان لم يكن يشبههما فليس منا.

قال في الكفاية: (ان في كون اخبار موافقة الكتاب او مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً: وجهه قوة احتمال ان يكون المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد في انه زخرف وباطل وليس بشئ او انه لم نقله أو أمر بطرحه على الجدار.).

أقول: في مسألة موافقة الكتاب ومخالفته طانفتان من الاخبار:

(الاولى) - في بيان مقياس أصل حجية الخبر، لا في مقام المعارضة بغيره، وهي التي ورد فيها التعبيرات المذكورة في الكفاية: انه زخرف وباطل. إلى آخره. فلا بد ان تحمل هذه الطائفة على المخالفة لصريح الكتاب، لانه هو الذي يصح وصفه بأنه زخرف وباطل ونحوهما.

(والثانية) في بيان ترجيح أحد المتعارضين. وهذه لم يرد فيها مثل ذلك التعبيرات، وقد قرأت بعضها.

وينبغي ان تحمل على المخالفة لظاهر الكتاب لا لنصه، لا سيما أن مورد بعضها مثل المقبولة في الخبر الذي لو كان وحده لاخذ به وانما المانع من الاخذ به وجود المعارض، اذ الامر بالاخذ بالموافق وترك المخالف وقع في

المقبولة بعد فرض كونهما مشهورين قد رواهما الثقات، ثم فرض السائل موافقتهما معا للكتاب بعد ذلك اذ قال:  
(فان كان الفقيهان

[٢٢٣]

عرفا حكمه من الكتاب والسنة.)

ولا يكون ذلك الا الموافقة لظاهره والا لزم وجود نصين متبائنين في الكتاب. كل ذلك يدل على أن المراد من مخالفة الكتاب في المقبولة مخالفة الظاهر لا النص.

ويشهد لما قلناه أيضا ما جاء في خبر الحسن المتقدم: (فان كان يشبههما فهو منا)، فان التعبير بكلمة (يشبههما) يشير إلى أن المراد الموافقة والمخالفة للظاهر.

- مخالفة العامة: إن الاخبار المطلقة الأمرة بالاخذ بما خالف العامة وترك ما وافقها كلها منقولة عن رسالة للقطب الراوندي، وقد نقل عن الفاضل النراقي انه قال: انها غير ثابتة عن القطب ثبوتا شايعا فلا حجة فيما نقل عنه. وهناك رواية مرسله عن الاحتجاج تقدمت في رقم (١٠) لا حجة فيها لضعفها بالارسال. فينحصر الدليل في (المقبولة) المتقدمة.

وظاهرها كما سبق قريبا ان الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة بعد فرض حجة الخبرين في انفسهما، فتدل على الترجيح لا على التمييز كما قيل.

والنتيجة: ان المستفاد من الاخبار ان المرجحات المنصوصة ثلاثة: الشهرة، وموافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامة. وهذا ما استفاده الشيخ الكليني في مقدمة الكافي.

المقام الثاني - في المفاضلة بين المرجحات

ان المرجحات في جملتها ترجع إلى ثلاث نواح لا تخرج عنها.

- ١ ما يكون مرجحا للصدور، ويسمى (المرجح الصدوري)، ومعنى ذلك ان المرجح يجعل صدور أحد الخبرين اقرب من صدور الآخر. وذلك مثل موافقة المشهور وصفات الراوي.

- ٢ ما يكون مرجحا لجهة الصدور، ويسمى (المرجح الجهتي) فان صدور الخبر - المعلوم الصدور حقيقة أو تعبدا - قد يكون لجهة الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه لتقية أو غيرها من مصالح اظهار خلاف الواقع.

وذلك

[٢٢٤]

مثل ما اذا كان الخبر مخالفا للعامة، فانه يرجح في مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم أن صدوره كان لبيان الحكم الواقعي، لانه لا يحتمل فيه اظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر.

- ٣ ما يكون مرجحاً للمضمون، ويسمى (المرجح المضموني).

وذلك مثل موافقة الكتاب والسنة، اذ يكون مضمون الخبر الموافق أقرب إلى الواقع في النظر.

وقد وقع الكلام في هذه المرجحات انها مترتبة عند التعارض بينها أو أنها في عرض واحد، على أقوال: (الاول) - انها في عرض واحد، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجدا لبعضها والخبر الآخر واجدا لبعض آخر وقع التزام بين الخبرين، فيقدم الاقوى مناطا، فان لم يكن احدهما أقوى مناطا تخير بينهما.

وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية.

(الثاني) - انها مترتبة ويقدم المرجح الجهتي على غيره، فالمخالف للعامة أولى بالتقديم على الموافق لهم وان كان مشهورا. وهذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهاني.

(الثالث) - انها مترتبة، ولكن على العكس من الاول، أي انه يقدم المرجح الصدوري على غيره، فيقدم المشهور الموافق للعامة على الشاذ المخالف لهم. وهذا هو مذهب اليه شيخنا النائيني.

(الرابع) - انها مترتبة حسبما جاء في المقبولة او في الروايات الاخرى، بأن يقدم - مثلا حسبما يظهر من المقبولة - المشهور فان تساويا في الشهرة قدم الموافق للكتاب والسنة، فان تساويا في ذلك قدم ما يخالف العامة. وهناك أقوال أخرى لا فائدة في نقلها.

وفي الحقيقة ان هذا الخلاف ليس بمناط واحد، بل بيتنى على أشياء: (منها) - انه بيتنى على القول بوجوب الاختصار على المرجحات المنصوصة، فان مقتضى ذلك ان يرجع إلى مدى دلالة أخبار الباب، والى ما ينبغي من الجمع بينها بالجمع العرفي فيما اختلفت فهي، وقد وقع في ذلك كلام طويل لكثير من الاعلام يحتاج استقصاؤه إلى كثير من الوقت.

[٢٢٥]

والذي نقوله - على نحو الاختصار - : انه يبدو من تتبع الاخبار إنه لا تفاضل في الترجيح بين الامور المذكورة فيها. ويشهد لذلك اقتصار جملة منها على واحد منها، ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبولة والمرفوعة على تقدير الاعتماد عليها لم تذكرها، كما لم تتفق في الترتيب بينها.

نعم ان (المقبولة) - التي هي عمدتنا في الباب والتي لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم - ذكرت الشهرة اولاً، ويظهر منها أن الشهرة أكثر أهمية من كل مرجح. واما باقي المرجحات فقد يقال لا يظهر من المقبولة الترتيب بينها، كيف وقد جمعت بينها في الجواب عندما فرض السائل الخبرين متساويين في الشهرة.

وعلى كل حال، فان استفادة الترتيب بين المرجحات من الاخبار مشكل جدا ما عدا تقديم الشهرة على غيرها.

و (منها) انه بيتنى - بعد فرض القول بالتعدي إلى غير المرجحات المنصوصة - على ان القاعدة هل تقتضي تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي، أو بالعكس، أو لا تقتضي شيئا منهما؟.

وعلى التقدير الثالث لا بد ان يرجع إلى اقوائية المرجح في الكشف عن مطابقة الخبر للواقع، فكل مرجح يكون أقوى من هذه الجهة أيا كان فهو أولى بالتقديم.

وقد أصر شيخنا النائيني أعلى الله درجته على الاول، اي انه يرى ان القاعدة تقتضي تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي.

وبنى ذلك على كون الخبر صادرا لبيان الحكم الواقعي لا لغرض آخر يتفرع على فرض صدوره حقيقة أو تعبدا، لان جهة الصدور من شؤون الصادر، فما لا صدور له لا معنى للكلام عنه انه صادر لبيان الحكم الواقعي او لبيان غيره. وعليه فاذا كان الخبر الموافق للعامة مشهورا وكان الخبر الشاذ مخالفا لهم كان الترجيح للشهرة دون مخالفة الآخر للعامة، لان مقتضى الحكم بحجة المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي، ليحمل المشهور على التقية، اذ لا تعبد بصدور الشاذ حينئذ.

أقول: ان المسلم انما هو تأخر رتبة الحكم بكون الخبر صادرا لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقة او تعبدا وتوقف الاول على الثاني، ولكن ذلك غير المدعى، وهو توقف مرجح الاول على مرجح الثاني فانه ليس المسلم نفس المدعى، ولا يلزمه.

أما انه ليس نفسه فواضح لما قلناه من ان المسلم هو توقف الاول على الثاني وهو بالبديهية غير توقف مرجحه على مرجحه الذي هو المدعى.

واما انه لا يستلزمه فكذلك واضح، فانه اذا تصورنا هناك خبرين متعارضين:

- ١ مشهور موافقا للعامة.

- ٢ شاذا مخالفا لهم.

فان الترجيح للشاذ بالمخالفة انما يتوقف على حجيده الاقتضائية الثابتة له في نفسه، لا على فعلية حجيته، ولا على عدم فعلية حجية المشهور في قبالة، بل فعلية حجية الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفة ويترتب عليه حينئذ عدم فعلية حجية المشهور.

وكذلك الترجيح للمشهور بالشهرة انما يتوقف على حجيته الاقتضائية الثابتة له في نفسه، لا على فعلية حجيته، ولا على فعلية حجية الشاذ في قبالة، بل فعلية حجية المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهرة ويترتب عليها حينئذ عدم فعلية حجية الشاذ وعليه فكما لا يتوقف الترجيح بالشهرة على عدم فعلية الشاذ المقابل له، كذلك لا يتوقف الترجيح بالمخالفة على عدم فعلية المشهور المقابل له، ومن ذلك يتضح انه كما يقتضي الحكم بحجية المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي، كذلك يقتضي الحكم بحجية الشاذ عدم حجية المشهور فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي. وليس الاول أولى بالتقديم من الثاني.

نعم اذا دل دليل خاص مثل (المقبولة) على اولوية الشهرة بالتقديم من المخالفة فهذا شئ آخر هو مقتضى الدليل، لا انه مقتضى القاعدة.

والنتيجة: إنه لا قاعدة هناك تقتضي تقديم احد المرجحات على الآخر، ما عدا الشهرة التي دلت المقبولة على تقديمها، وما عدا ذلك فالمقدم هو الاقوى مناطا أي ما هو الاقرب إلى الواقع في نظر المجتهد، فان لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هي التساقط لا التخيير. ومع التساقط يرجع إلى الاصول العملية التي يقتضيها المورد.

المقام الثالث - في التعدي عن المرجحات المنصوصة

لقد اختلفت انظار الفقهاء في وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصة على أقوال:

- ١ وجوب التعدي إلى كل ما يوجب الاقربية إلى الواقع نوعا، وهو القول المشهور، ومال اليه الشيخ الاعظم وجماعة من محققي اساتذتنا. وزاد بعض الفقهاء الاعتبار في الترجيح بكل مزية، وان لم تفد الاقربية إلى الواقع أو الصدور، مثل تقديم ما يتضمن الحظر على ما يتضمن الاباحة.

- ٢ وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، وهو الذي يظهر من كلام الشيخ الكليني في مقدمة الكافي، ومال اليه الشيخ صاحب الكفاية. وهو لازم طريقة الاخباريين في الاقتصار على نصوص الاخبار والجمود عليها.

- ٣ التفصيل بين صفات الراوي فيجوز التعدي فيها وبين غيرها فلا يجوز.

ولما كانت المباني في الاصل في المتعارضين مختلفة، فلا بد ان تختلف الاقوال في هذه المسألة على حسبها، فنقول:

اولا - اذا قلنا بأن الاصل في المتعارضين هو التساقط - وهو المختار - فان الاصل يقتضي عدم الترجيح الا ما علم بدليل كون شئ مرجحا، ولكن هذا الدليل هل يكفي فيه نفس حجية الامارة، أو يحتاج إلى دليل خاص جديد؟

فان قلنا: ان دليل الامارة كاف في الترجيح، فلا شك في اعتبار كل مزية توجب الاقربية إلى الواقع نوعا. والظاهر ان الدليل كاف في ذلك، لا سيما اذا كان دليلها بناء العقلاء الذي هو أقوى ادلة حجبتها، فان الظاهر ان بناءهم على العمل بكل ما هو اقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين، أي ان العقلاء وأهل العرف في مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقفون في العمل بما هو أقرب إلى الواقع في نظرهم ولا يبقون في حيرة من ذلك، وان كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقي وحده بلا معارض.

وإذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العملي فانه يستكشف منه رضى الشارع وامضاؤه على ماتقدم وجهه في خبر الواحد والظواهر.

[٢٢٨]

وان قلنا: ان دليل الامارة غير كاف ولا بد من دليل جديد، فلا محالة يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، الا اذا استفدنا من أدلة الترجيح عموم الترجيح بكل مزية توجب اقربية الامارة إلى الواقع، كما ذهب اليه الشيخ الاعظم، فانه أكد في الرسائل على ان المستفاد من الاخبار ان المناط في الترجيح هو الاقربية إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، من جهة انه أقرب من دون مدخلية خصوصية سبب ومزية. وقد ناقش هذه الاستفادة صاحب الكفاية فراجع.

ثانيا - اذا قلنا بان القاعدة الاولية في المتعارضين هو التخيير، فان الترجيح على كل حال لا يحتاج إلى دليل جديد، فان احتمال تعين الراجح كاف في لزوم الترجيح، لانه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين والتخيير، والعقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح لا سيما في مقامنا، وذلك لانه بناء على القول بالتخيير يحصل العلم بأن الراجح منجز للواقع اما تعيينا واما تخييرا وكذلك هو معذر عند المخالفة للواقع.

واما المرجوح فلا يحرز كونه معذرا ولا يكون العمل به معذرا بالفعل لو كان مخالفا للواقع.

وعليه، فيجوز الاقتصار على العمل بالراجح بلا شك، لانه معذر قطعا على كل حال سواء وافق الواقع أم خالفه، ولا يجوز الاقتصار على العمل بالمرجوح لعدم احراز كونه معذرا.

ثالثا - اذا قلنا بان القاعدة الثانوية الشرعية في المتعارضين هو التخيير كما هو المشهور وان كانت القاعدة الاولية العقلية هي التساقط - فلا بد ان نرجع إلى مقدار دلالة اخبار الباب.

فان استفدنا منها التخيير مطلقا حتى مع وجود المرجحات فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح مطلقا بأي مرجح كان.

وان استفدنا منها التخيير في صورة تكافؤ المتعارضين فقط، فلا بد من استفادة الترجيح من نفس الاخبار، اما بكل مزية أو بخصوص المزايا المنصوصة وقد عرفت ان الشيخ الاعظم يستفيد منها العموم.

\*\*\*

اذا عرفت ما شرحناه فانك تعرف ان الحق على كل حال ما ذهب اليه الشيخ الاعظم الذي هو مذهب المشهور، وهو الترجيح بكل مزية توجب اقربية الامارة إلى الواقع نوعا، وذلك بناء على المختار من ان القاعدة هي

[٢٢٩]

التساقط فانها مخصوصة بما اذا كان المتعارضان متكافئين.

واما ما فيه المزية الموجبة لاقربية الامارة إلى الواقع في نظر الناظر فان بناء العقلاء مستقر على العمل بذوي المزية الموجبة للاقربية إلى الواقع كما تقدم.

ولا نحتاج بناء على هذا إلى استفادة عموم الترجيح من الاخبار وان كان الحق ان الاخبار تشعر بذلك، فهي تؤيد ما نقول، ولا حاجة إلى التطويل في بيان وجه الاستفادة منها.

هذا آخر ما اردنا بيانه في مسألة التعادل والتراجيح، وبقيت هناك ابحاث كثيرة في هذه المسألة نحيل الطالب فيها إلى المطولات.

والحمد لله رب العالمين.

[٢٣٠]

كان كل ما عثرنا عليه من (مباحث الاصول العملية) التي تشكل الجز الرابع والاخير من الكتاب بين أوراق آية الله المؤلف طاب ثوابه: هو (مبحث الاستصحاب) الذي أترنا نشره لوحده في هذه الطبعة من الكتاب وألحقناه في الجزء الثالث.

ونامل بعون الله تعالى أن نعثر على البحوث الثلاثة الباقية من هذا الجزء لنقوم بنشرها في الطبعات اللاحقة.

المقصد الرابع مباحث الاصول العملية

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد : لا شك في ان كل متشرع يعلم علما اجماليا بأن الله تعالى احكاما الزامية من نحو الوجوب والحرمة يجب على المكلفين امتثالها يشترك فيها العالم والجاهل بها.

وهذا (العلم الاجمالي) منجز لتلك التكاليف الالزامية الواقعية، فيجب على المكلف - بمقتضى حكم العقل بوجوب تفريغ الذمة مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف - ان يسعى إلى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمنة له التي يعلم بفراغ ذمته باتباعها.

ومن أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفة وبوجوب الفحص من الادلة والحجج المثبتة لتلك الاحكام، حتى يستفرد المكلف وسعه في البحث ويستنفذ مجهوده الممكن له(١). وحينئذ، اذا فحص المكلف وتمت له اقامة الحجة على جميع الموارد

---

(١) لو فرض أن مكلفا لا يسعه فحص أدلة الاحكام لسبب ما، ولو من جهة لزوم العسر والحرج - فانه يجوز له أن يقلد من يطمئن اليه من المجتهدين الذي تم له فحص الادلة وتحصيل الحجة، وذلك بمقتضى ادلة جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم، كما يجوز له أن يعمل بالاحتياط في جميع الموارد المحتملة للتكليف والتي يمكن فيها الاحتياط على النحو الذي يأتي بيانه في موقعه ومن هنا قسموا عليه المكلف إلى مجتهد ومقلد ومحتاط. ونحن غرضنا من هذا المقصد انما هو البحث عن وظيفة المجتهد فقط. وهو المناسب لعلم الاصول(\*)

[٢٣٤]

المحتملة كلها، فذاك هو كل المطلوب وهو أقصى ما يرمى اليه المجتهد الباحث ويطلب منه، ولكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين، بأن تحصل له الادلة على الاحكام الالزامية كلها، لعدم توفر الادلة على الجميع.

وأما اذا فحص ولم تتم له اقامة الحجة الا على جملة من الموارد، وبقيت لديه موارد أخرى يحتمل فيها ثبوت التكاليف ويتعذر فيها اقامة الحجة لاي سبب كان(١) - فان المكلف يقع لا محالة في حالة من الشك تجعله في حيرة من أمر تكليفه.

فماذا تراه صانعا؟ هل هناك حكم عقلي يركن اليه ويطمئن بالرجوع إلى مقتضاه؟ أو أن الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها فجعل له وظائف عملية يرجع اليها عند الحاجة ويعمل بها لتأمينه من الوقوع في العقاب؟ هذه اسئلة يجب الجواب عنها.

وهذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها، ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التي يجب عليه ان يعمل بها عند الشك والحيرة.

\* \* \*

وهذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمى عند الاصوليين بالاصل العملي، أو القاعدة الاصولية، او الدليل الفقاهتي. وقد اتضح؟؟ لدى الاصوليين ان الوظيفة الجارية في جميع أبواب الفقه من غير اختصاص بباب دون باب هي على اربعة أنواع:

---

(١) ان تعذر اقامة الحجة قد يحصل من جهة فقدان الدليل، وقد يحصل من جهة اجماله، وقد يحصل من جهة تعارض الدليلين وتعادلها من دون مرجح لاحدهما على الآخر.

[٢٣٥]

- ١ أصالة البراءة.

- ٢ أصالة الاحتياط.

- ٣ أصالة التخيير.

- ٤ أصالة الاستصحاب.

ومن جميع ما تقدم يتضح لنا: أولا - ان موضوع هذا المقصد الرابع هو الشك بالحكم(١).

ثانيا - ان هذه الاصول الاربعة مأخوذ في موضوعها الشك بالحكم أيضا.

\* \* \*

ثم اعلم ان الحصر في هذه الاصول الاربعة حصر استقرائي، لانها هي التي وجدوا انها تجري في جميع أبواب الفقه، ولذا يمكن فرض أصول أخرى غيرها ولو في ابواب خاصة من الفقه.

وبالفعل هناك جملة من الاصول في الموارد الخاصة يرجع اليها الشاك في الحكم مثل أصالة الطاهرة الجارية في مورد الشك بالطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

وانما تعددت هذه الاصول الاربعة فلتعدد مجاريها أي موارد التي تختلف باختلاف حالات الشك، اذ لكل أصل منها حالة من الشك هي مجراه على وجه لا يجزي فيها غيره من باقي الاصول.

غير انه مما يوجب علمه ان مجاري هذه الاصول لا تعرف، كما لا يعرف ان مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الاصل مثلا إلى من طريق أدلة جريان هذه الاصول واعتبارها. وفي بعضها اختلاف باختلاف الاقوال فيها. وقد ذكر مشايخ الاصول على سبيل الفهرس في مجاريها وجوها مختلفة لا

(١) المقصود بالشك ما هو أعم من الشك الحقيقي (وهو تساوي الطرفين) ومن الظن غير المعبر، نظرا إلى أن حكمه حكم الشك، بل باعتبار آخر يدخل الظن غير المعبر في الشك حقيقة، من ناحية أنه لا يرفع حيرة المكلف باتباعه فيبقى العامل به شاكا في فراغ ذمته.

[٢٣٦]

يخلو بعضها من نقد وملاحظات. واحسنها - فيما يبدو - ما أفاد شيخنا النائيني اعلى الله مقامه.

وخلصته: ان الشك على نحوين:

- ١ أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع أي قد اعتبرها.

وهذا هو مجرى (الاستصحاب).

- ٢ ألا تكون له حالة سابقة أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع.

وهذه الحالة لا تخلو عن احدى صور ثلاث:

أ - أن يكون التكليف مجهولا مطلقا، أي لم يعلم حتى بجنسه. وهذه هي مجرى (أصلالة البراءة).

ب - أن يكون التكليف معلوما في الجملة مع امكان الاحتياط. وهذه مجرى (أصلالة الاحتياط).

ج - أن يكون التكليف معلوما كذلك ولا يمكن الاحتياط. وهذه مجرى (قاعدة التخيير).

وقبل الكلام في كل واحدة من هذه الاصول لا بد من بيان أمور من باب المقدمة تنويرا للاذهان.

وهي:

(الاول) - ان الشك في الشئ ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين:

- ١ أن يكون مأخوذا موضوعا للحكم الواقعي، كالشك في عدد ركعات الصلاة، فانه قد يوجب في بعض الحالات تبدل الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة.

- ٢ أن يكون مأخوذا موضوعا للحكم الظاهري. وهذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام.

وأما النحو الاول فهو يدخل في مسائل الفقه.

[٢٣٧]

(الثاني) - ان الشك في الشئ ينقسم باعتبار متعلقه أي الشئ المشكوك فيه على نحوين:

- ١ ان يكون المتعلق موضوعا خارجيا، كالشك في طهارة ماء معين أو في أن هذا المايح المعين خل أو خمر.

وتسمى الشبهة حينئذ (موضوعية).

- ٢ أن يكون المتعلق حكما كليا، كالشك في حرمة التدخين، أو انه من المفطرات للصوم، أو نجاسة العصير العنبي إذا غلا قبل ذهاب ثلثيه. وتسمى الشبهة حينئذ (حكمة).

والشبهة الحكمية هي المقصودة بالبحث في هذا المقصد الرابع، وإذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعية فانما هو استطرادي قد تقتضيه طبيعة البحث باعتبار أن هذه الاصول في طبيعتها تعم الشبهات الحكمية والموضوعية في جريانها، والا فالبحث عن حكم الشك في الشبهة الموضوعية من مسائل الفقه.

(الثالث) - انه قد علم مما تقدم في صدور التنبيه ان الرجوع إلى الاصول العملية انما يصح بعد الفحص واليأس من الظفر بالامارة على الحكم الشرعي في مورد الشبهة.

ومنه يعلم انه مع الامل ووجود المجال للفحص لا وجه لاجراء الاصول والاكتفاء بها في مقام العمل، بل اللازم ان يفحص حتى ييأس، لان ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة والتعلم، فلا معذر عن التكليف الواقعي لو وقع في مخالفته بالعمل بالاصل لا سيما مثل اصل البراءة.

#### الاستصحاب

تعريفه: اذا تيقن المكلف بحكم او بموضوع ذي حكم ثم تزلزل يقينه السابق بأن شك في بقاء ما كان قد تيقن به سابقاً - فانه بمقتضى ذهاب يقينه السابق يقع المكلف في حيرة من امره في مقام العمل: هل يعمل على وفق ما كان متيقناً به ولكنه ربما زال ذلك المتيقن فيقع في مخالفة الواقع، او لا يعمل على وفقه فينقض ذلك اليقين بسبب ما عراه من الشك ويتحلل مما تيقن به سابقاً ولكنه ربما كان المتيقن باقياً على حاله لم يزل فيقع في مخالفة الواقع؟ اذن ماذا تراه صانعاً؟ - لا شك ان هذه الحيرة الطبيعية للمكلف الشاك فتحتاج إلى ما يرفعها من مستند شرعي، فان ثبت بالدليل ان القاعدة هي ان يعمل على وفق اليقين السابق وجب الاخذ بها ويكون معذوراً لو وقع في المخالفة، والا فلا بد ان يرجع إلى مستند يطمئه من التحلل مما تيقن به سابقاً ولو مثل أصل البراءة أو الاحتياط. وقد ثبت لدى الكثير من الاصوليين ان القاعدة في ذلك ان يأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه، على اختلاف أقوالهم في شروط جريان هذه القاعدة وحدودها على ما سيأتي. وسموا هذه القاعدة بـ (الاستصحاب).

\* \* \*

وكلمة (الاستصحاب): مأخوذة في اصل اشتقاقها من كلمة (الصحة) من باب الاستفعال، فتقول: استصحت هذا الشخص، أي اتخذته صاحباً مرافقاً لك. وتقول: استصحت هذا الشيء، أي حملته معك.

وانما صح اطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الاصوليين،

[٢٤٢]

فباعتبار أن العامل بها يتخذ ما تيقن به سابقاً صحيحاً له إلى الزمان اللاحق في مقام العمل.

وعليه، فكما يصح ان تطلق كلمة الاستصحاب على نفس الابقاء العملي من الشخص المكلف العامل كذلك يصح اطلاقها على نفس القاعدة لهذا الابقاء العملي، لان القاعدة في الحقيقة ابقاء واستصحاب من الشارع حكماً.

اذا عرفت ذلك، فينبغي ان يجعل التعريف لهذه القاعدة المجعولة، لا لنفس الابقاء العملي من المكلف العامل بالقاعدة، لان المكلف يقال له: عامل بالاستصحاب ومجر له، وان صح ان يقال له: انه استصحب، كما يقال له: أجرى الاستصحاب. وعلى كل، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامة.

والمقصود بالبحث اثباتها واقامة الدليل عليها وبيان مدى حدود العمل بها، فلا وجه لجعل التعريف لذات الابقاء العملي الذي هو فعل العامل بالقاعدة كما صنع بعضهم فوقع في حيرة من توجيه التعريفات. والى تعريف القاعدة نظر من عرف الاستصحاب بانه: (ابقاء ماكان).

فان القاعدة في الحقيقة معناها ابقاؤه حكماً، وكذلك من عرفه بأنه (الحكم ببقاء ما كان)، ولذا قال الشيخ الانصاري عن ذلك التعريف: (والمراد بالابقاء: الحكم بالبقاء)، بعد أن قال: انه أسد التعاريف واخصرها.

ولقد أحسن وأجاد في تفسير الإبقاء بالحكم بالإبقاء، ليدلنا على ان المراد من الإبقاء الإبقاء حكما الذي هو القاعدة، لا الإبقاء عملا الذي هو فعل العامل بها.

\* \* \*

وقد اعترض على هذا التعريف الذي استحسنته الشيخ بعدة أمور نذكر أهمها ونجيب عنها: (منها)، لا جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الآتية في حجته، وهي: الاخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل. فلا يصح ان يعبر عنه بالإبقاء على جميع هذه المباني، وذلك لان المراد منه

[٢٤٣]

ان كان الإبقاء العملي من المكلف فليس بهذا المعنى موردا لحكم العقل، لان المراد من حكم العقل هنا اذعانه كما سيأتي، واذعانه انما هو بقاء الحكم لا ببقائه العملي من المكلف.

وان كان المراد منه الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف، فمن الواضح أنه لا جهة جامعة بين الالزام الشرعي الذي هو متعلق بالإبقاء وبين البناء العقلاني والادراك العقلي.

والجواب يظهر مما سبق، فان المراد من الاستصحاب هو القاعدة في العمل المجعولة من قبل الشارع، وهي قاعدة واحدة في معناها على جميع المباني، غاية الأمر ان الدليل عليها تارة يكون الاخبار، واخرى بناء العقلاء، وثالثة اذعان العقل الذي يستكشف منه حكم الشرع. و (منها)، ان التعريف المذكور لا يتكفل ببيان اركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق والشك اللاحق.

والجواب: ان التعبير (بإبقاء ما كان) مشعر بالركنين معا: اما الاول وهو اليقين السابق فيفهم من كلمة (ما كان)، لانه - كما أفاده الشيخ الانصاري - (دخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعلة الإبقاء انه كان، فيخرج من التعريف ابقاء الحكم لاجل وجود علته او دليله). وحينئذ لا يفرض انه كان الا اذا كان متيقنا.

وأما الثاني وهو الشك اللاحق فيفهم من كلمة (الإبقاء) الذي معناه الإبقاء حكما وتنزيلا وتعبدا، ولا يكون الحكم التعبدي التنزيلي الا في مورد مفروض فيه الشك بالواقع الحقيقي، بل مع عدم الشك بالإبقاء لا معنى لفرض الإبقاء وانما يكون بقاء الحكم ويكون أيضا عملا بالحاضر لا بما كان.

مقومات الاستصحاب: بعد ان أشرنا إلى ان لقاعدة الاستصحاب اركاننا نقول تعقيبا على ذلك: ان هذه القاعدة تتقوم بعدة امور اذا لم تتوفر فيها فأما الا تسمى استصحابا أو لا تكون مشمولة لدالته الآتية: ويمكن ان ترتقي هذه المقومات إلى سبعة أمور حسبما تقتض من كلمات الباحثين:

( ١ - اليقين). والمقصود به اليقين بالحالة السابقة، سواء كانت حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعي.

وقد قلنا سابقا ان ذلك ركن في الاستصحاب، لان المفهوم من الاخبار الدالة عليه بل من معناه ان يثبت يقين

[٢٤٤]

بالحالة السابقة وان لثبوت هذا اليقين عليه في القاعدة.

ولا فرق في ذلك بين ان نقول بان اعتبار سبق اليقين من جهة كونه صفة قائمة بالنفس وبين ان نقول بذلك من جهة كونه طريقا وكاشفا. وسيأتي بيان وجه الحق من القولين.

( ٢ - الشك). والمقصود منه الشك في بقاء اليقين.

وقد قلنا سابقا انه ركن في الاستصحاب، لانه لا معنى لفرض هذه القاعدة ولا للحاجة اليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بيقين آخر، ولا يصح ان تجري الا في فرض الشك ببقاء ما كان متيقنا.

فالشك مفروغ عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب فلا بد ان يكون مأخوذاً في موضوعها.

ولكن ينبغي ألا يخفى ان المقصود من الشك ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقي أي تساوي الاحتمالين، ومن الظن غير المعبر. فيكون المراد منه عدم العلم والعلمي مطلقاً، وسيأتي الإشارة إلى سر ذلك.

( ٣ - اجتماع اليقين والشك في زمان واحد)، بمعنى ان يتفق في آن واحد حصول اليقين والشك، لا بمعنى ان مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك كما هو المتعارف في أمثلة الاستصحاب، وقد يكونان متقارنين حدوثاً كما لو علم يوم الجمعة - مثلاً - بطهارة ثوبه يوم الخميس، وفي نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهارة السابقة إلى يوم الجمعة وقد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخراً عن حدوث الشك، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهارة ثوبه واستمر الشك إلى يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت في ان الثوب كان طاهراً يوم الخميس، فان كل هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب.

والوجه في اعتبار اجتماع اليقين والشك في الزمان واضح، لان ذلك هو المقوم لحقيقة الاستصحاب الذي هو ابقاء ما كان، اذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زماناً فانه لا يفرض ذلك الا فيما اذا تبدل اليقين بالشك وسرى الشك اليه فلا يكون العمل باليقين ابقاءً لما كان، بل هذا مورد قاعدة اليقين المباشرة في حقيقتها لقاعدة الاستصحاب وسيأتي الإشارة إليها.

( ٤ - تعدد زمان المتيقن والمشكوك).

ويشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم، لانه مع فرض وحدة زمان اليقين والشك يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقن والمشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك كما سيأتي اشترط ذلك

[٢٤٥]

في الاستصحاب أيضاً. وذلك لان معناه اجتماع اليقين والشك بشئ واحد وهو محال.

والحقيقة ان وحدة زمان صفتي اليقين والشك بشئ واحد يستلزم تعدد زمان متعلقهما، وبالعكس، أي ان وحدة زمان متعلقهما يستلزم تعدد زمان الصفتين. وعليه، فلا يفرض الاستصحاب الا في مورد اتحاد زمان اليقين والشك مع تعدد زمان متعلقهما.

واما في فرض العكس بان يتعدد زمانهما مع اتحاد زمان متعلقهما بان يكون في الزمان اللاحق شاكاً في نفس ماتيقنه سابقاً بوصف وجوده السابق، فان هذا هو مورد ما يسمى بقاعدة اليقين، والعمل باليقين لا يكون ابقاءً لما كان: مثلاً: اذا تيقن بحياة شخص يوم الجمعة ثم شك يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة بأن سرى الشك إلى يوم الجمعة، أي انه تبدل يقينه السابق إلى الشك، فان العمل على اليقين لا يكون ابقاءً لما كان لانه حينئذ لم يحرز ما كان تيقن به انه كان. ومن اجل هذا عبروا عن مورد قاعدة اليقين بالشك الساري. وهذا هو الفرق الاساسي بين القاعدتين. وسيأتي ان اخبار الاستصحاب لا تشملها ولا دليل عليها غيرها.

( ٥ - وحدة متعلق اليقين والشك)، أي ان الشك يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين مع قطع النظر عن اعتبار الزمان. وهذا هو المقوم لمعنى الاستصحاب الذي حقيقته ابقاء ما كان.

وبهذا تفرق قاعدة الاستصحاب عن قاعدة المقتضي والمانع التي موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى والشك في الرفع أي المانع في تأثيره، فيكون المشكوك فيها غير المتيقن.

فان من يذهب إلى صحة هذه القاعدة يقول: انه يجب البناء على تحقق المقتضى (بالفتح) اذا تيقن بوجود المقتضى (بالكسر) ويكفي ذلك بلا حاجة إلى احراز عدم المانع من تأثيره، أي ان مجرد احراز المقتضى كاف في ترتيب آثار مقتضاه. وسيأتي الكلام ان شاء الله تعالى فيها.

( ٦ - سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك)، أي انه يجب ان يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقا، وهذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب، فلو انعكس الامر بان كان زمان المتيقن متأخرا عن زمان

[٢٤٦]

المشكوك بان يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر. فان هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقري الذي لا دليل عليه.

مثاله: ما لو علم بأن صيغة فعل حقيقة في الوجوب في لغتنا الفعلية الحاضرة وشك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى: هل كان في أصل وضع لغة العرب أو انها نقلت عن معناها الاصلية إلى هذا المعنى في العصور الاسلامية؟ - فانه يقال هنا ان الاصل عدم النقل، لغرض اثبات انها موضوعة لهذا المعنى في اصل اللغة.

ومعنى ذلك في الحقيقة جر اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم.

ومثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاص ولا تكفي فيه أخبار الاستصحاب ولا أدلته الاخرى، لانه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك، بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر.

( ٧ - فعلية الشك واليقين)، بعنى انه لا يكفي الشك التقديري ولا اليقين التقديري.

واعتبار هذا الشرط لا من أجل ان الاستصحاب لا يتحقق معناه الا بفرضه، بل لان ذلك مقتضى ظهور لفظ الشك واليقين في اخبار الاستصحاب، فانهما ظاهران في كونهما فعليين كسائر الالفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها. وانما يعتبر هذا الشرط في قبيل من يتوهم جريان الاستصحاب في مورد الشك التقديري، ومثاله - كما ذكره بعضهم - ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلّى، ثم بعد الفراغ من الصلاة شك في انه هل تطهر قبل الدخول في الصلاة.

فان مقتضى قاعدة الفراغ صحة صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل وعدم وجود الشك قبله. ولا نقول بجريان استصحاب الحدث إلى حين الصلاة لعدم فعلية الشك الا بعد الصلاة. واما الاستصحاب الجاري بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة الفراغ.

أما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديري وكان يقدر فيه الشك في الحدث لو انه التفت قبل الصلاة.

فان المصلي حينئذ يكون بمنزلة من دخل في الصلاة وهو غير متطهر يقينا، فلا تصح صلاته وان كان غافلا حين الصلاة ولا تصحها قاعدة الفراغ لانه لا تكون حاكمة على الاستصحاب الجاري قبل الدخول في الصلاة.

معنى حجية الاستصحاب: من جملة المناقشات في تعريف الاستصحاب المتقدم وهو (ابقاء ما كان)

[٢٤٧]

ونحوه: ما قاله بعضهم: انه لا شك في صحة توصيف الاستصحاب بالحجية، مع انه لو أريد منه ما يؤدي معنى الابقاء لا يصح وصفه بالحجة، لانه ان اريد منه الابقاء العملي المنسوب إلى المكلف فواضح عدم صحة توصيفه بالحجة، لانه ليس الابقاء العملي يصح ان يكون دليلا على شئ وحجة فيه.

وان اريد منه الالتزام الشرعي فانه مدلول الدليل، لا انه دليل على نفسه وحجة على نفسه، وكيف يكون دليلا على نفسه وحجة على نفسه. فهو من هذه الجهة شأنه شأن الاحكام التكليفيه المدلولة للدلالة.

قلت: نستطيع حل هذه الشبهة بالرجوع إلى ما ذكرناه من معنى الإبقاء الذي هو مؤدى الاستصحاب، وهوان المراد به القاعدة الشرعية المجعولة في مقام العمل.

فليس المراد منه الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف ولا الإلزام الشرعي، فيصح توصيفه بالحجة ولكن لا بمعنى الحجة في باب الإمارات بل بالمعنى اللغوي لها، لانه لا معنى لكون قاعدة العمل دليلا على شئ مثبتة له، بل هي الامر المجعول من قبل الشارع فتحتاج إلى اثبات ودليل كسائر الاحكام التكليفية من هذه الجهة، ولكنه نظرا إلى ان العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذرا للمكلف اذا وقع في مخالفة الواقع كما انه يصح الاحتجاج بها على المكلف اذا لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفة. صح ان توصف بكونها حجة بالمعنى اللغوي.

وبهذه الحجة يصح التوصيف بالحجة سائر الاصول العملية والقواعد الفقهية المجعولة للشاك الجاهل بالواقع، فانها كلها توصف بالحجة في تعبيراتهم، ولا شك في انه لامعنى لان يراد منها الحجة في باب الإمارات، فيتعين ان يراد منها هذا المعنى اللغوي من الحجة.

وبهذه الجهة تفترق القواعد والاصول الموضوعة للشاك عن سائر الاحكام التكليفية، فانها لا يصح توصيفها بالحجة مطلقا حتى بالمعنى اللغوي. غير انه يجب ألا يغيب عن البال ان توصيف القواعد والاصول الموضوعة للشاك بالحجة يتوقف على ثبوت مجعوليتها من قبل الشارع بالدليل الدال عليها. فالحجة في الحقيقة هي القاعدة المجعولة للشاك بما انها مجعولة من قبله. والا اذا لم تثبت مجعوليتها لا يصح ان تسمى قاعدة فضلا عن توصيفها بالحجة. وعليه، فيكون المقوم لحجية القاعدة المجعولة للشاك - اية قاعدة كانت - هو الدليل الدال عليها الذي هو حجة بالمعنى الاصطلاحي.

[٢٤٨]

وإذا ثبت صحة توصيف نفس قاعدة الاستصحاب بالحجة بالمعنى اللغوي لم تبق حاجة إلى التأويل لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجة - كما صنع بعض مشايخنا طيب الله ثراه - اذ جعل الموصوف بالحجة فيه على اختلاف المباني احد أمور ثلاثة:

(١ - اليقين السابق)، باعتبار انه يكون منجزا للحكم حدوثا عقلا والحكم بقاء جعل الشارع.

(٢ - الظن بالبقاء اللاحق)، بناء على اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل.

(٣ - مجرد الكون السابق) فان الوجود السابق يكون حجة في نظر العقلاء على الوجود الظاهري في اللاحق، لا من جهة وثاقة اليقين السابق، ولا من جهة رعاية الظن بالبقاء اللاحق، بل من جهة الاهتمام بالمتعضيات والتحفظ على الاغراض الواقعية.

فان كل هذه التأويلات انما نلتجى اليها اذا عجزنا عن تصحيح توصيف نفس الاستصحاب بالحجة، وقد عرفت صحة توصيفه بالحجة بمعناها اللغوي.

ثم لا شك في ان الموصوف بالحجة في لسان الاصوليين نفس الاستصحاب، لا اليقين المقوم لتحقيقه، ولا الظن بالبقاء، ولا مجرد الكون السابق، وان كان ذلك كله مما يصح توصيفه بالحجة.

هل الاستصحاب امانة أو أصل؟ بعد ان تقدم انه لا يصح توصيف قاعدة العمل للشاك - اية قاعدة كانت - بالحجة في باب الإمارات يتضح لك انه لا يصح توصيفها بالامارة فانه تكون امانة على أي شئ وعلى أي حكم. ولا فرق في ذلك بين قاعدة الاستصحاب وبين غيرها من الاصول العملية والقواعد الفقهية.

اذ ان قاعدة الاستصحاب في الحقيقة مضمونها حكم عام وأصل عملي يرجع اليها المكلف عند الشك والحيرة ببقاء ما كان. ولا يفرق في ذلك بين ان يكون الدليل عليها الاخبار أو غيرها من الأدلة كبناء العقلاء، وحكم العقل، والاجماع. ولكن الشيخ الانصاري أعلى الله مقامه فرق في الاستصحاب بين ان

يكون مبناه الاخبار فيكون اصلا، وبين ان يكون مبناه حكم العقل فيكون امارة.

قال ما نصه: (ان عد الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الاخبار، واما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس والاستقراء على القول بهما.)

أقول: وكان من تأخر عنه اخذ هذا الرأي ارسال المسلمات، والذي يظهر من القدماء انه معدود عندهم من الامارات كالقيام اذ لا مستند لهم عليه الا حكم العقل. غير ان الذي يبدو لي ان الاستصحاب حتى على القول بان مستنده حكم العقل لا يخرج عن كونه قاعدة عملية ليس مضمونها الا حكما ظاهريا مجعولا للشاك.

واما الظن ببقاء المتيقن - على تقدير حكم العقل وعلى تقدير حجية مثل هذا الظن - لا يكون الا مستندا للقاعدة ودليلا عليها وشأنه في ذلك شأن الاخبار وبناء العقلاء، لا ان الظن هو نفس القاعدة حتى تكون امارة، لان هذا الظن نستنتج منه ان الشارع جعل هذه القاعدة الاستصحابية لاجل العمل بها عند الشك والحيرة.

والحاصل ان هذا الظن يكون مستندا للاستصحاب لا انه نفس الاستصحاب، وهو من هذه الجهة كالاخبار وبناء العقلاء، فكما ان الاخبار يصح ان توصف بانها امارة على الاستصحاب اذا قام الدليل القطعي على اعتبارها ولا يلزم من ذلك ان يكون نفس الاستصحاب امارة، كذلك يصح ان يوصف هذا الظن بانه امارة اذا قام الدليل القطعي على اعتباره ولا يلزم منه ان يكون نفس الاستصحاب امارة.

فاتضح انه لا يصح توصيف الاستصحاب بانه امارة على جميع المباني فيه، وانما هو اصل عملي لا غير.

الاقوال في الاستصحاب: تشعبت في الاستصحاب اقوال العلماء بشكل يصعب حصرها على ما يبدو.

ونحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء في رسائل الشيخ الانصاري ثقة بتحقيقه - وهو خريت هذه الصناعة الصبور على ملاحقة اقوال العلماء وتتبعها - قال رحمه الله بعد ان توسع في نقل الاقوال والتعقيب عليها ما نصه:

(هذه جملة ما حضرني من كلمات الاصحاب، والمتحصل منها في بادي النظر احد عشر قولاً: ١ - القول بالحجية مطلقاً (١).)

٢ - عدمها مطلقاً.

٣ - التفصيل بين العدمي والوجودي.

٤ - التفصيل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الاول.

٥ - التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره فلا يعتبر في الاول الا في عدم النسخ.

٦ - التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره فلا يعتبر في غير الاول.

وهذا هو الذي ربما يستظهر من كلام المحقق الخونساري في حاشية شرح الدروس على ما حكاها السيد في شرح الوافية.

٧ - التفصيل بين الاحكام الوضعية - يعني نفس الاسباب والشروط والموانع والاحكام التكليفية التابعة لها - وبين غيرها من الاحكام الشرعية فتجري في الاول دون الثاني.

٨- التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره فلا يعتبر في الاول.

٩- التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله او من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له، وبين غيره، فيعتبر في الاول دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج.

١٠- هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزواري.

١١- زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي، كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقق الخونساري. ثم انه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في

---

(١) ذهب إلى القول من المتأخرين الشيخ الأخند صاحب الكفاية ره.

[٢٥١]

الاصول والفروع لزادت الاقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان او أزيد في المسألة، الا ان صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي.

والاقوى هو (القول التاسع) وهو الذي اختاره المحقق) انتهى ما أردنا نقله من عبارة الشيخ الاعظم.

وينبغي ان يزداد تفصيل آخر لم يتعرض له في نقل الاقوال، وهو رأي خاص به، اذ فصل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل عقلي فلا يجري فيه الاستصحاب، وبين ما ثبت بدليل آخر فيجري فيه.

ولعله انما لم يذكره في ضمن الاقوال لانه يرى ان الحكم الثابت بدليل عقلي لا يمكن ان يتطرق اليه الشك، بل اما ان يعلم بقاؤه او يعلم زواله، فلا يتحقق فيه ركن الاستصحاب وهو الشك. فلا يكون ذلك تفصيلا في حجية الاستصحاب.

وقبل ان ندخل في مناقشة الاقوال والترجيح بينها ينبغي ان نذكر الادلة على الاستصحاب التي تمسك بها القائلون بحجيتها لنناقشها ونذكر مدى دلالتها:

ادلة الاستصحاب ( الدليل الاول - بناء العقلاء)

لا شك في ان العقلاء من الناس على اختلاف مشاربهم وادواقهم جرت سيرتهم في عملهم وتبانوا في سلوكهم العملي على الاخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقائه.

وعلى ذلك قامت معاش العباد، ولولا ذلك لاختل النظام الاجتماعي ولما قامت لهم سوق وتجارة.

وقيل: ان ذلك مرتكز حتى في نفوس الحيوانات: فالطيور ترجع إلى أوكارها والماشية تعود إلى مرايضها.

ولكن هذا التعميم للحيوانات محل نظر، بل ينبغي ان يعد من المهازل لعدم حصول الاحتمال عندها حتى يكون ذلك منها استصحابا، بل تجري في ذلك على وفق عاداتها بنحو لا شعوري.

وعلى كل حال، فان بناء العقلاء في عملهم مستقر على الاخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقائها، في جميع احوالهم وشؤونهم، مع الالتفات إلى ذلك والتوجه اليه.

وإذا ثبتت هذه المقدمة تنتقل إلى مقدمة أخرى فقول: ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم، فاذا لم يظهر منه الردع عن طريقته العملية يثبت على سبيل القطع انه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم والا لظهر وبان وبلغه الناس. وقد تقدم مثل ذلك في حجية خبر الواحد.

وهذا الدليل - كما ترى - يتكون من مقدمتين قطعتين:

١- اثبوت بناء العقلاء على اجراء الاستصحاب.

٢- كشف هذا البناء عن موافقة الشارع واشتراكه معهم. وقد وقعت المناقشة في المقدمتين معا.

ويكفي في المناقشة ثبوت الاحتمال فيبطل به الاستدلال، لان مثل هذه المقدمات يجب ان تكون قطعية والا فلا يثبت بها المطلوب ولا تقوم بها للاستصحاب ونحوه حجة.

أما (الاولى)، فقد ناقش فيها استاذنا الشيخ النائيني رحمه الله: بأن بناء

[٢٥٣]

العقلاء لم يثبت الا فيما اذا كان الشك في الرافع، اما اذا كان الشك في المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء (على ماسياتي من معنى المقتضى والرافع اللذين يقصدهما الشيخ الانصاري). فيكون بناء العقلاء هذا دليلا على التفصيل المختار له وهو القول التاسع.

ولا يبعد صحة ما أفاده من التفصيل في بناء العقلاء، بل يكفي احتمال اختصاص بنائهم بالشك في الرافع.

ومع الاحتمال يبطل الاستدلال كما سبق.

واما (المقدمة الثانية)، فقد ناقش فيها شيخنا الأخند في الكفاية بوجهين نذكرهما ونذكر الجواب عنهما:

(اولا) - ان بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع الا اذا احرزنا ان منشأ بنائهم العملي هو التعبد بالحالة السابقة من قبلهم، أي أنهم يأخذون بالحالة السابقة من أجل انها سابقة، لنستكشف منه تعبد الشارع.

ولكن ليس هذا بمحرز منهم اذا لم يكن مقطوع العدم، فانه من الجائز قريبا ان أخذهم بالحالة السابقة لا لاجل انها حالة سابقة بل لاجل رجاء تحصيل الواقع مرة، أو لاجل الاحتياط اخرى، أو لاجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثة، أو لاجل ظنهم بالبقاء ولو نوعا رابعة، أو لاجل غفلتهم عن الشك أحيانا خامسة. واذا كان الامر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذي هو النافع في المقصود.

والجواب: ان المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تبيانهم العملي على الاخذ بالحالة السابقة، وهذا ثابت عندهم من غير شك، أي ان لهم قاعدة عملية تبنوا عليها ويتبعونها ابدا مع الالتفات والتوجه إلى ذلك، أما فرض الغفلة من بعضهم أحيانا فهو صحيح ولكن لا يضر في ثبوت التباني منهم دائما مع الالتفات.

ولا يضر في استكشاف مشاركة الشارع معهم في تبيانهم اختلاف اسباب التباني عندهم من جهة مجرد الكون السابق أو من جهة الاطمئنان عندهم أو الظن لاجل الغلبة أو لاي شئ آخر من هذا القبيل، فهي قاعدة ثابتة عندهم فتكون ثابتة ايضا عند الشارع ولا يلزم ان يكون ثبوتها عنده من جميع الاسباب التي لاحظوها. واذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده الا التعبد بها من قبله فتكون حجة على المكلف وله. نعم احتمال كون السبب في بنائهم ولو احيانا رجاء تحصيل الواقع أو

[٢٥٤]

الاحتياط من قبلهم قد يضر في استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة لانها لا تكون عندهم كقاعدة لاجل الحالة السابقة، ولكن الرجاء بعيد جدا من قبلهم مالم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن أو تعبد بالحالة السابقة لاحتمال ان الواقع غير الحالة السابقة، بل قد يترتب على عدم البقاء اغراض مهمة فالبناء على البقاء خلاف الرجاء.

وكذلك الاحتياط قد يقتضى البناء على عدم البقاء. فهذه الاحتمالات ساقطة في كونها سببا لتباني العقلاء ولو احيانا.

(ثانيا) - بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان نقول: ان هذا لا يستكشف منه حكم الشارع الا اذا احرزنا رضاه ببنائهم وثبت لدينا انه ماض عنده. ولكن لا دليل على هذا الرضا والامضاء، بل ان عموماً الآيات والاحبار الناهية عن اتباع غير العلم كافية في الردع عن اتباع بناء العقلاء. وكذلك ما دل على البراءة والاحتياط في الشبهات. بل احتمال عومها للمورد كاف في تزلزل اليقين بهذه المقدمة.

فلا وجه لاتباع هذا البناء، اذ لا بد في اتباعه من قيام الدليل على انه مضمي من قبل الشارع. ولا دليل.

والجواب ظاهر من تقريبنا للمقدمة الثانية على النحو الذي بيناه، فانه لا يجب في كشف موافقة الشارع احراز امضائه من دليل آخر، لان نفس بناء العقلاء هو الدليل والكاشف عن موافقته كما تقدم. فيكفي في المطلوب عدم ثبوت الردع ولا حاجة إلى دليل آخر على اثبات رضاه وامضائه. وعليه، فلم يبق علينا الا النظر في الآيات والاحبار الناهية عن اتباع غير العلم في انها صالحة للردع المقام او غير صالحة؟ والحق انها غير صالحة، لان المقصود من النهي عن اتباع غير العلم هو النهي عنه لاثبات الواقع به، وليس المقصود من الاستصحاب اثبات الواقع، فلا يشمل هذا النهي الاستصحاب الذي هو قاعدة كلية يرجع اليها عند الشك، فلا ترتبط بالموضوع الذي نهت عنه الآيات والاحبار حتى تكون شاملة لثقله، أي ان الاستصحاب خارج عن الآيات والاحبار تخصصاً. واما ما دل على البراءة أو الاحتياط فهو في عرض الدليل على الاستصحاب فلا يصلح للردع عنه لان كلا منهما موضوعه الشك، بل ادلة الاستصحاب مقدمة على ادلة هذه الاصول كما سيأتي.

الدليل الثاني - حكم العقل

والمقصود منه هنا هو حكم العقل النظري لا العملي، اذ يدعى بالملازمة بين العلم بثبوت الشئ في الزمان السابق وبين رجحان بقاءه في الزمان اللاحق عند الشك ببقائه.

أي انه اذا علم الانسان بثبوت شئ في زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق فان العقل يحكم برجحان بقاءه وبانه مظنون البقاء. واذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد ان يحكم الشرع أيضا برجحان البقاء.

والى هذا يرجع ما نقل عن العضدي في تعريف الاستصحاب (بأن معناه ان الحكم الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء).

أقول: وهذا حكم العقل لا ينهض دليلاً على الاستصحاب على ما سنشرحه، والظاهر ان القدماء القائلين بحجيتهم لم يكن عندهم دليل عليه غير هذا الدليل، كما يظهر جلياً من تعريف العضدي المتقدم، اذ أخذ فيه نفس حكم العقل هذا، ولعله لاجل هذا أنكره من أنكره من قدماء أصحابنا اذ لم ينتبهوا إلى ادلته الأخرى على ما يظهر، فانه اول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلي في النهاية، وأول من تمسك بالاحبار الشيخ عبدالصمد والد الشيخ البيهقي وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم، كما حقق ذلك الشيخ الانصاري في رسائله في الامر الاول من مقدمات الاستصحاب، ثم قال: (نعم ربما يظهر من الحلي في السرائر الاعتماد على هذه الاخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين. وهذه العبارة ظاهرة انها مأخوذة من الاخبار.)

وعلى كل حال فهذا الدليل العقلي فيه مجال للمناقشة من وجهين:

(الاول) في أصل الملازمة العقلية المدعاة.

ويكفي في تكذيبها الوجدان، فانا نجد ان كثيراً ما يحصل العلم بالحالة السابقة ولا يحصل الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها سابقاً.

(الثاني) على تقدير تسليم هذه الملازمة، فان أقصى ما يثبت بها حصول الظن بالبقاء، وهذا الظن لا يثبت به حكم الشرع الا بضميمة دليل آخر يدل

على حجية هذا الظن بالخصوص ليستثنى مما دل على حرمة التعبد بالظن. والشأن كل الشأن في اثبات هذا الدليل. فلا تنهض هذه الملازمة العقلية على تقديرها دليلاً بنفسها على الحكم الشرعي.

ولو كان هناك دليل على حجية هذا الظن بالخصوص لكان هو الدليل على الاستصحاب لا الملازمة وإنما تكون الملازمة محققة لموضوعه. ثم ما المراد من قولهم: ان الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقل، فانه على اطلاقه موجب للايهام والمغالطة، فانه ان كان المراد انه يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس فلا معنى له. وان كان المراد انه يحكم بحجية هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمة بل يحتاج اثبات ذلك إلى دليل آخر كما ذكرنا. وان كان المراد انه يحكم بأن البقاء مظنون وراجح عند الناس، أي يعلم بذلك، فهذا وان كان تقتضيه الملازمة ولكن هذا المقدار غير نافع ولا يكفي وحده في اثبات المطلوب، اذ لا يكشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن ورضاه به. والنافع في الباب اثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لا حكمه بأن هذا الشيء مظنون البقاء عند الناس.

#### الدليل الثالث - الاجماع

نقل جماعة الاتفاق على اعتبار الاستصحاب منهم صاحب المبادئ على ما نقل عنه، اذ قال: (الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طراً ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً).

أقول: ان تحصيل الاجماع في هذه المسألة مشكل جداً، لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها كما سبق الا ان يراد منه حصول الاجماع في الجملة عن نحو الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلي وهذا الاجماع بهذا المقدار قطعي.

ألا ترى ان الفقهاء في مسألة من تيقن بالطهارة وشك في الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسي بل من قبله إلى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا نكير منهم، وكذا في كثير من المسائل مما هو نظير ذلك. ومعلوم ان فرض كلامهم في مورد الشك اللاحق لا في مورد الشك الساري، فلا يكون حكمهم بذلك من جهة قاعدة اليقين، بل ولا من جهة قاعدة المقتضي والمانع.

والحاصل ان هذا ومثله يكفي في الاستدلال على اعتبار الاستصحاب في الجملة في مقابل السلب الكلي، وهو قطعي بهذا المقدار.

ويمكن حمل قول منكر الاستصحاب مطلقاً على انكار حجيته من طريق الظن لا من أي طريق كان، في مقابل من قال بحجيته لاجل تلك الملازمة العقلية المدعاة.

نعم دعوى الاجماع على حجية مطلق الاستصحاب او في خصوص ما اذا كان الشك في الرفع في غاية الاشكال، بعدما عرفت من تلك الاقوال.

#### الدليل الرابع - الاخبار

وهي العمدة في اثبات الاستصحاب وعليها التعويل، واذا كانت أخبار آحاد فقد تقدم حجية خبر الواحد، مضافاً إلى انها مستفيضة ومؤيدة بكثير من القرائن العقلية والنقلية.

واذا كان الشيخ الانصاري قد شك فيها بقوله: (هذه جملة ما وقفت عليه من الاخبار المستدل بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها)، فانها في الحقيقة هي جل اعتماده في مختاره، وقد عقب هذا الكلام بقوله: (فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجاير والتعاضد)، ثم أيدها بالاخبار الواردة في الموارد الخاصة.

وعلى كل حال، فينبغي النظر فيها لمعرفة حجيتها ومدى دلالتها، ولنذكرها واحدة واحدة، فنقول:

١ - صحيحة زرارة الاولى وهي مضمرة لعدم ذكر الامام المسؤول فيها، ولكنه كما قال الشيخ الانصاري لا يضرها الاضمار، والوجه في ذلك ان زرارة لا يروي عن غير الامام لا سيما مثل هذا الحكم بهذا البيان، والمنقول عن فوائد العلامة الطباطبائي ان المقصود به الامام الباقر عليه السلام.

(قال زرارة: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفتان عليه الوضوء؟ قال يا زرارة؟ قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فاذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء. قلت: فان حرك في جنبه شئ وهو لا يعلم؟ قال: لا ! حتى يستيقن انه نام. حتى يجئ من ذلك أمر بين. والا فانه على يقين من وضوئه.

ولا ينقض اليقين بالشك أبدا، ولكنه ينقضه بيقين آخر). ونذكر في هذه الصحيحة بحثين:

[٢٥٩]

(الاول) - في فقهاها.

ولا يخفى ان فيها سؤالين (أولهما) عن شبهة مفهومية حكومية لغرض معرفة سعة موضوع النوع من جهة كونه ناقضا للوضوء، اذ لا شك في انه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغة ولا عن كون الخفقة او الخفتين ناقضة للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم.

فينحصر ان يكون مراده - والجواب قرينة على ذلك أيضا - هو السؤال عن شمول النوم الناقص للخفقة والخفتين، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شدة وضعفا ومنه الخفقة والخفتان، ومع علمه بأن النوم ناقض للوضوء في الجملة. فلذلك اجاب الامام بتحديد النوم الناقض وهو الذي تنام فيه العين والاذن معا. اما ما تنام فيه العين دون القلب والاذن كما في الخفقة والخفتين فليس ناقضا.

وأما السؤال (الثاني) فهو - لا شك - عن الشبهة الموضوعية بقرينة الجواب، لانه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبة أخرى من النوم التي لا يحس معها بما يتحرك في جنبه، لكان ينبغي ان يرفع الامام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض. ولو كانت شبهة السائل شبهة مفهومية حكومية لما كان معنى لفرض الشك في الحكم الواقعي في جواب الامام ثم اجراء الاستصحاب، ولما صح ان يفرض الامام استيقان السائل بالنوم تارة وعدم استيقانه أخرى، لان الشبهة لو كانت مفهومية حكومية لكان السائل عالما بان هذه المرتبة هي من النوم، ولكن يجهل حكمها كالسؤال الاول.

وإذا كان الامر كذلك فالجواب الاخير اذا كان متضمنا لقاعدة الاستصحاب كما سيأتي فموردها يكون حينئذ خصوص الشبهة الموضوعية، فيقال حينئذ: لا يستكشف من اطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهة الحكومية الذي يهمنها بالدرجة الاولى اثباته، اذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقد تقدم في الجزء الاول ان ذلك يمنع من التمسك بالاطلاق وان لم يكن صالحا للقرينية، لما هو المعروف ان المورد لا يخصص العام ولا يقيد المطلق.

نعم قد يقال في الجواب: ان كلمة (ابدا) لها من قوة الدلالة على العموم والاطلاق ما لا يجد منها القدر المتيقن في مقام التخاطب، فهي تعطي في ظهورها القوي ان كل يقين مهما كان متعلقه وفي أي مورد كان لا ينقض بالشك أبدا.

(الثاني) في دلالتها على الاستصحاب.

[٢٦٠]

وتقريب الاستدلال بها ان قوله (ع): (فانه على يقين من وضوئه) جملة خبرية هي جواب الشرط (١) ومعنى هذه الجملة الشرطية: انه ان لم يستيقن بانه قد نام فانه باق على يقين من وضوئه، أي انه لم يحصل ما يرفع اليقين به وهو اليقين بالنوم.

وهذه مقدمة تمهيدية وتوطئة لبيان ان الشك ليس رافعا لليقين وإنما الذي يرفعه اليقين بالنوم، وليس الغرض منها إلا بيان انه على يقين من وضوئه، ليقول ثانيا انه لا ينبغي ان يرفع اليد عن هذا اليقين إذ لا موجب لانحلاله ورفع اليد عنه إلا الشك الموجود، والشك بما هو شك لا يصلح ان يكون رافعا وناقضا لليقين، وإنما ينقض اليقين اليقين لا غير.

فقوله: (والا فانه علي يقين من وضوئه) بمنزلة الصغرى، وقوله (ولا ينقض اليقين بالشك أبدا) بمنزلة الكبرى.

وهذه الكبرى مفادها قاعدة الاستصحاب، وهي البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق.

فيفهم منها ان كل يقين سابق لا ينقضه الشك اللاحق.

هذا وقد وقعت المناقشة في الاستدلال بهذه الصحيحة من عدة وجوه: (منها) - ما أفاده الشيخ الانصاري اذ قال: (ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس، اذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمة إلى الصغرى (ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك) فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء) إلى آخر ما افاده، ولكنه استظهر اخيرا كون اللام للجنس.

أقول: ان كون اللام للعهد يقتضي ان يكون المراد من اليقين في الكبرى شخص اليقين المتقدم فان هذا هو معنى العهد. وعليه فلا تفيد قاعدة كلية

---

(١) بنى الشيخ الانصاري ومن هذا حذوه الاستدلال بهذه الصحيحة على أن جواب الشرط محذوف وأن قوله (فانه على يقين من وضوئه) علة للجواب قامت مقامه. وقال: (وجعله نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف).

فيكون معنى الرواية على قوله ان يستيقن أنه قدم نام فلا يجب عليه الوضوء لانه على يقين من وضوئه في السابق. فحذف (فلا يجب عليه الوضوء) وأقام العلة مقامه. وهذا الوجه الذي ذكره وإن كان وجيها ولكن الحذف خلاف الاصل ولا موجب له ولا تكلف في جعل الموجود نفس الجزاء على ما بيناه في المتن.

ولا يتوقف الاستدلال بالصحيحة على هذا الوجه ولا على ذلك الوجه ولا على أي وجه آخر ذكره.

فان المقصود منها في بيان قاعدة الاستصحاب مفهوم واضح يحصل في جميع هذه الوجوه (\*).

[٢٦١]

حتى في باب الوضوء.

ومنه يتضح غرابة احتمال ارادة العهد من اللام بل ذلك مستهجن جدا، فان ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى لا سيما مع اضافة كلمة (أبدا). فيتعين ان تكون اللام للجنس.

ولكن مع ذلك هذا وحده غير كاف في التعميم لكل يقين حتى في غير الوضوء، لامكان ان يراد جنس اليقين بالوضوء بقرينة تقييده في الصغرى به لا كل يقين فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، فيمنع من التمسك بالاطلاق، كما سبق نظيره. وهذا الاحتمال لا ينافي كون الكبرى كلية غاية الامر تكون كبرى كلية خاصة بالوضوء.

فيتضح ان مجرد كون اللام للجنس لا يتم به الاستدلال مع تقدم ما يصلح للقرينة، ولعل هذا هو مراد الشيخ من التعبير بالعهد، ومقصوده تقدم القرينة، فكان ذلك تسامحا في التعبير.

وعلى كل حال، فالظاهر من الصحيحة ظهوراً قوياً: ارادة مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء، وذلك لمناسبة الحكم والموضوع، فان المناسب لعدم النقض بالشك بما هو شك هو اليقين بما هو يقين، لا بما هو يقين بالوضوء، لان المقابلة بين الشك واليقين واسناد عدم النقض إلى الشك تجعل اللفظ كالصریح في ان العبرة في عدم جواز النقض هو جهة اليقين بما هو يقين لا اليقين المقيد بالوضوء من جهة كونه مقيدا بالوضوء.

ولا يصلح ذكر قيد (من وضوئه) في الصغرى ان يكون قرينة على التقييد في الكبرى ولا أن يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، لان طبيعة الصغرى ان تكون في دائرة اضيق من دائرة الكبرى ومفروض المسألة في الصغرى باب الوضوء فلا بد من ذكره. وعليه، فلا يبعد ان مؤدى الصغرى هكذا (فانه من وضوئه على يقين) فلا تكون كلمة (من وضوئه) قيد لليقين، يعني ان الحد الاوسط المتكرر هو (اليقين) لا (اليقين من وضوئه).

و (منها) - ان الوضوء أمر أني متصرم ليس له استمرار في الوجود وانما الذي اذا ثبت استدام هو أثره وهو الطهارة، ومتعلق اليقين في الصحيحة هو الوضوء لا الطهارة، ومتعلق الشك هو المانع من استمرار الطهارة أثر المتيقن، فيكون

[٢٦٢]

الشك في استمرار أثر المتيقن لا المتيقن نفسه. وعليه فلا يكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك، فانخرم الشرط الخامس في الاستصحاب، ويكون ذلك موردا لقاعدة المقتضي والمانع. فتكون الصحيحة دليلاً عليه لا على الاستصحاب.

و (فيه) ان الجمود على لفظ الوضوء يوهم ذلك، ولكن المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الاخبار ارادة الطهارة التي هي أثر له باطلاق السبب واردة المسبب، ونفس صدر الصحيحة (الرجل ينام وهو على وضوء) يشعر بذلك. فالمتبادر والظاهر من قوله (فانه على يقين من وضوئه) انه متيقن بالطهارة المستمرة لولا الرفع لها، والشك انما هو في ارتفاعها للشك في وجود الرفع. فيكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك. فما ابعدها عن قاعدة المقتضى والمانع.

و (منها) - ما افاده الشيخ الانصاري في مناقشة جميع الاخبار العامة المستدل بها على حجية مطلق الاستصحاب، واستنتج من ذلك انها مختصة بالشك في الرفع، فيكون الاستصحاب حجة فيه فقط، قال رحمه الله: (فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد، وفيه تأمل قد فتح باب المحقق الخونساري في شرح الدروس). وسيأتي ان شاء الله تعالى في آخر الاخبار بيان هذه المناقشة ونقدها.

- ٢ صحيحة زرارة الثانية وهي مضمرة ايضا كالسابقة.

(قال زرارة: قلت له: اصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شئ من المنى فعلمت أثره إلى ان اصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئاً وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك؟ قال: تعيد الصلاة وتغسله.

قلت: فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبت له ولم اقدر عليه، فلما صليت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد.

[٢٦٣]

قلت: فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن، فنظرت ولم أر شيئاً، فصليت فيه، فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟ قال: لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت. وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت: فاني قد علمت انه قد اصابه ولم أدر اين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل علي ان شككت انه اصابه شئ أن انظر فيه؟ قال: لا ! ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.

قلت: ان رأيت في ثوبي وانا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيت، وان لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لانك لا تدري لعله شئ اوقع عليك، فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك) الحديث.

\* \* \*

والاستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب في فقرتين منها، بل قيل في ثلاث:

(الاولى) - قوله: (لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت.) الخ بناء على ان المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين بالطهارة الواقع قبل الظن الاصابة بالنجاسة. وهذا المعنى هو الظاهر منها.

ويحتمل بعيدا ان يراد منه اليقين بالطهارة الواقع بعد ظن الاصابة وبعد الفحص عن النجاسة، اذ قال: (فنظرت ولم أر شيئا)، على أن يكون قوله (ولم أر شيئا) عبارة اخرى عن اليقين بالطهارة.

وعلى هذا الاحتمال يكون مفاد الرواية قاعدة اليقين لا الاستصحاب، لانه يكون حينئذ مفاد قوله (فأريت فيه) تبديل اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة. ووجه بعد هذا الاحتمال ان قوله (ولم أر شيئا) ليس فيه أي ظهور بحصول اليقين بالطهارة بعد النظر والفحص.

[٢٦٤]

(الثانية) - قوله أخيرا: (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) ودلالاتها كالفقرة الاولى ظاهرة على ما تقدم في الصحيحة الاولى من ظهور كون السلام في اليقين لجنس اليقين بما هو يقين. وهذا المعنى هنا اظهر مما هو في الصحيحة الاولى.

(الثالثة) - قوله: (حتى تكون على يقين من طهارتك)، فانه عليه السلام اذ جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة من غسل الثوب في مورد سبق العلم بنجاسته، يظهر منه انه لو لم يحصل اليقين بالطهارة فهو محكوم بالنجاسة لمكان سبق اليقين بها.

ولكن الاستدلال بهذه الفقرة مبني على ان احراز الطهارة ليس شرطا في الدخول في الصلاة، والا لو كان الاحراز شرطا فيحتمل ان يكون عليه السلام انما جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة لاجل احراز الشرط المذكور، لا لاجل التخلص من جريان استصحاب النجاسة. فلا يكون لها ظهور في الاستصحاب.

- ٣ صحيحة زرارة الثالثة (قال زرارة: قلت له (أي الباقر او الصادق عليهما السلام): من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد احرز الثنتين؟ قال: يركع بركعتين واربع سجادات وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهد، ولا شئ عليه. واذا لم يدر ثلاث هو أو في اربع وقد احرز الثلاث - قام فأضاف اليها أخرى، ولا شئ عليه.

ولا ينقض اليقين بالشك. ولا يدخل الشك في اليقين. ولا يخلط احدهما بالآخر. ولكن ينقض الشك باليقين.

ويتم على اليقين فيبني عليه. ولا يعتد بالشك في حال من الحالات.)

\* \* \*

وجه الاستدلال بها - على ما قيل - انه في الشك بين الثلاث والاربع وقد احرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم الاتيان بالرابعة، فيستصحب.

ولذلك وجب عليه ان يضيف اليها رابعة، لانه لا يجوز نقض اليقين بالشك، بل لا بد ان ينقضه باليقين باتيان  
الرابعة فينقض شكه باليقين. وتكون هذه

[٢٦٥]

الفقرات الست كلها تأكيدا على قاعدة الاستصحاب.

وقد تأمل الشيخ الانصاري في هذا الاستدلال، لانه انما يتم اذا كان المراد بقوله (قام فأضاف اليها اخرى) القيام  
للكعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل جواب الامام البناء على  
الاقل.

ولكن هذا مخالف للمذهب وموافق لقول العامة، بل مخالف لظاهر الفقرة الاولى وهي قوله (ركع بركعتين وهو  
قائم بفاتحة الكتاب) فانها ظاهرة بسبب تعيين الفاتحة في ارادة ركعتين منفصلتين، اعني صلاة الاحتياط.

وعليه، فيتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة منفصلة.

واذا كان الامر كذلك فيكون المراد من اليقين في جميع الفقرات اليقين بالبراءة الحاصل من الاحتياط باتيان  
الركعة. فتكون الفقرات الست واردة لبيان وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بفراغ الذمة. وهذا اجنبي عن قاعدة  
الاستصحاب.

اقول: هذا خلاصة ما افاده الشيخ، ولكن حمل الفقرة الاولى (ولا ينقض اليقين بالشك) على ارادة اليقين ببراءة  
الذمة الحاصل من الاخذ بالاحتياط بعيدا جدا عن مساقها، بل أبعد من البعيد، لان ظاهر هذا التعبير بل صريحه  
فرض حصول اليقين ثم النهي عن نقضه في فرض حصوله، بينما ان اليقين بالبراءة انما المطلوب تحصيله وهو  
غير حاصل، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الامر بتحصيله. فلا بد ان يراد اليقين بشئ آخر غير البراءة.  
وعليه، فمن القريب جدا ان يراد من اليقين اليقين بوقوع الثلاث وصحتها كما هو مفروض المسألة بقوله: (وقد  
احرز الثلاث) - لا اليقين بعدم الاتيان برابعة كما تصوره هذا المستدل حتى يرد عليه ما افاده الشيخ - وحينئذ فلو  
اراد المكلف ان يعتد بشكته فقد نقض اليقين بالشك، واعتداده بشكته بأحد امور ثلاثة: إما بابطال الصلاة واعادتها  
رأسا، واما بالاخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعة كما هو مذهب العامة، وأما بالاخذ باحتمال كمالها بالبناء على  
الاكثر فيسلم على المشكوكه من دون اتيان برابعة متصلة وخط احدهما بالآخر.

ولاجل هذا عالج الامام عليه السلام صلاة هذا الشاك لاجل المحافظة على يقينه بالثلاث وعدم نقضه بالشك، وذلك  
بان أمره بالقيام واطافة ركعة اخرى، ولا بد انها مفصلة، ويفهم كونها مفصلة من صدر الرواية (ركع

[٢٦٦]

بركعتين وهو قائم بفاتحة الكتاب) فان اسلوب العلاج لا بد ان يكون واحدا في الفرضين، مضافا إلى ان ذلك يفهم  
من تأكيد الامام بان لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر لانه باضافة ركعة متصلة يقع الخلط وادخال  
الشك في اليقين.

وعليه، فتكون الرواية دالة على قاعدة الاستصحاب من جهة، ولكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث  
صحيحة، كما انها تكون دالة على علاج حالة الشك الذي لا يجوز نقض اليقين به من جهة أخرى، وذلك بأمره  
بالقيام واطافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلاة لانها ان كانت ثلاثا فقد جاء بالرابعة وان كانت اربعا  
تكون الركعة المنفصلة نفلا. ومنه يعلم ان المراد من اليقين في الفقرتين الرابعة والخامسة (ولكنه ينقض الشك  
باليقين ويتم على اليقين ويبني عليه) غير اليقين من الفقرات الاولى فان المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث  
صحيحة والمراد به في هاتين الفقرتين اليقين بالبراءة، لانه باتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة الذمة  
فيكون ذلك نقضا للشك باليقين الحادث من الاحتياط.

ويفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاستدراك وهو قوله (ولكنه) فانه بعد ان نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله (لكنه) فهو امر بنقض الشك باليقين والاتمام على اليقين والبناء عليه، ولا يتصور ذلك الا باتيان ركعة منفصلة.

ولا يجب - كما قيل - ان يكون المراد من اليقين في جميع الفقرات معنى واحدا بل لا يصح ذلك فان اسلوب الكلام لا يساعد عليه، فان الناقض للشك يجب ان يكون غير الذي ينقضه الشك.

والحاصل ان الرواية تكون خلاصة معناها النهي عن الابطال والنهي على الركون إلى ما تذهب اليه العامة من البناء على الاقل والنهي عن البناء على الاكثر مع عدم الاتيان بركعة منفصلة.

ثم تضمنت الامر بعد ذلك بما يؤدي معنى الاخذ بالاحتياط بالاتيان بركعة منفصلة لانه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين والاتمام على اليقين والبناء عليه. وعلى هذا، فالرواية تتضمن قاعدة الاستصحاب وتنطبق ايضا على باقي الروايات المبينة لمذهب الخاصة، وان كانت ليست ظاهرة فيه على وجه تكون بيانا لمذهب الخاصة، ولكن صدرها يفسرها.

ويظهر أن الامام عليه السلام أوكل الحكم وتفصيله إلى معروفة هذا الحكم عند السائل والى فهمه وذوقه،

[٢٦٧]

وانما اراد ان يؤكد على سر هذا الحكم والرد على من يرى خلافه الذي فيه نقض لليقين بالشك وعدم الاخذ باليقين.

- ٤ رواية محمد بن مسلم محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام، قال: قال امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: (من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين).

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام بهذا المضمون: (من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فان اليقين لا يدفع بالشك). استدلل بعضهم بهذه الرواية على الاستصحاب مدعيا ظهورها فيه.

ولكن الذي نراه انها غير ظاهرة فيه، فان القدر المسلم منها انها صريحة في ان مبدأ حدوث الشك بعد حدوث اليقين من أجل كلمة الفاء التي تدل على الترتيب.

غير ان هذا القدر من البيان يصح ان يراد منه قاعدة اليقين ويصح ان يراد منه قاعدة الاستصحاب، اذ يجوز ان يراد ان اليقين قد زال بحدوث الشك فيتحد زمان متعلقهما فتكون موردا للقاعدة الاولى، ويجوز ان يراد ان اليقين قد بقى إلى زمان الشك فيختلف زمان متعلقهما فتكون موردا للاستصحاب وليس في الرواية ظهور في احدهما بالخصوص(١)، وان قال الشيخ الانصاري: انها ظاهرة في وحدة زمان متعلقهما، ولذلك قرب ان تكون دالة على قاعدة اليقين، وقال الشيخ الأخذ: انها ظاهرة في اختلاف زمان متعلقهما، فقرب ان تكون دالة على الاستصحاب. وقد ذكر كل منهما تقريبات لما استظهره لا نراها ناهضة على مطلوبهما.

(١) لا يخفى ان هنا مقدمة مطوية يجب التنبيه لها، وهي أن تجرد كلمة اليقين والشك في الرواية من ذكر المتعلق يدل على وحدة المتعلق، يعني أن هذا التجرد يدل على أن ما تعلق به اليقين هو نفس ما تعلق به الشك، والا فان من المقطوع به انه ليس المراد اليقين بأي شئ كان والشك بأي شئ كان لا يرتبط بالمتيقن.

ولكن كونها دالة على وحدة المتعلق لا يجعلها ظاهرة في كونه واحدا في جميع الجهات حتى من جهة الزمان لتكون ظاهرة في قاعدة اليقين كما قيل(\*) .

[٢٦٨]

وعليه فتكون الرواية مجملة من هذه الناحية، الا اذا جوزنا الجمع في التعبير بين القاعدتين وحينئذ تدل عليهما معاً، يعني انها تدل على ان اليقين بما هو يقين لا يجوز نقضه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو المجامع للشك او غير المجامع له، وقيل: انه لا يجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين لانه يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو مستحيل. وسيأتي ان شاء الله تعالى ما ينفع في المقام.

نعم يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص، بان يقال - كما قربه بعض اساتذتنا -: ان الظاهر في كل كلام هو اتحاد زمان النسبة مع زمان الجري، فقوله عليه السلام: (فليمض على يقينه) يكون ظاهراً في ان زمان نسبة وجوب المضي على اليقين نفس زمان حصول اليقين. ولا ينطبق ذلك الا على الاستصحاب لبقاء اليقين في مورده محفوظاً إلى زمان العمل به. واما قاعدة اليقين فان موردها الشك الساري فيكون اليقين في ظرف وجوب العمل به معدوماً. ولعله من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالة الرواية على الاستصحاب.

- ٥ مكاتبة علي بن محمد القاساني قال: كتبت اليه - وانا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخله الشك. صم للرؤية وافطر للرؤية.

قال الشيخ الانصاري: (والانصاف ان هذه الرواية اظهرها في هذا الباب، الا ان سندها غير سليم.)

وذكر في وجه دلالتها: (ان تفريع تحديد كل من الصوم والافطار على رؤية هلالي رمضان وشوال لا يستقيم الا براءة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشك، أي مزاحماً به.)

وقد اورد عليه صاحب الكفاية بما حصله مع توضيح منا: انا نمنع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب فضلاً عن أظهريتها، نظر إلى ان دلالتها عليه تتوقف على أن يراد من اليقين اليقين بعدم دخول رمضان وعدم دخول شوال، ولكن ليس من البعيد ان يكون المراد به اليقين بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم واليقين بدخول شوال المنوط به وجوب الافطار. ومعنى انه لا يدخله الشك انه لا يعطي حكم اليقين للشك ولا ينزل منزلته، بل المدار

[٢٦٩]

في وجوب الصوم والافطار على اليقين فقط، فانه وحده هو المناط في وجوبهما، أي ان الصوم والافطار يدوران مداره. ولذا قال بعده: (صم للرؤية وافطر للرؤية) مؤكداً لاشتراط وجوب الصوم والافطار باليقين.

وهذا المضمون دلت عليه جملة من الاخبار بقريب من هذا التعبير مما يقرب ارادته من هذه الرواية ويؤكد.

ولا بأس في ذكر بعض هذه الاخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية: (منها) قول ابي جعفر عليه السلام: (اذا رأيت الهلال فصوموا، وإذا رأيتومه فافطروا. وليس بالرأي ولا بالتظني، ولكن بالرؤية.)

و (منها): صم للرؤية وافطر للرؤية. وياك والشك والظن. فان خفى عليكم فأتوا الشهر الاول ثلاثين.

و (منها): صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن. مدى دلالة الاخبار ان تلك الاخبار العامة المتقدمة هي أهم ما استدل به للاستصحاب. وهناك اخبار خاصة تؤيدها.

ذكر بعضها الشيخ الانصاري، ونحن نذكر واحدة منها للاستئناس، وهي رواية عبدالله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير.

قال: فهل علي أن اغسله؟ فقال: لا ! لانك أعرته اياه وهو طاهر، ولم تستيقن انه نجسه.

قال الشيخ: (وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها). والمهم لنا ان نبحت الآن عن مدى دلالة تكلم الاخبار من جهة بعض التفصيلات المهمة في الاستصحاب، فنقول:

١ - التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية: إن المنسوب إلى الاخباريين اعتبار الاستصحاب في خصوص الشبهة

[٢٧٠]

الموضوعية، وأما الشبهات الحكمية مطلقا فعلى القاعدة عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعدة الاحتياط.

وعلى ذلك بعضهم بان اخبار الاستصحاب لا عموم لها ولا اطلاق يشمل الشبهة الحكمية، لان القدر المتيقن منها خصوص الشبهة الموضوعية، لا سيما ان بعضها وارد في خصوصها، فلا تعارض أدلة الاحتياط.

ولكن الانصاف ان لاخبار الاستصحاب من قوة الاطلاق والشمول ما يجعلها ظاهرة في شمولها للشبهة الحكمية، ولا سيما ان أكثرها وارد مورد التعليق وظاهرها تعليق الحكم على اليقين من جهة ما هو يقين، كما سبق بيان ذلك في الصحيحة الاولى. فيكون شمولها للشبهة الحكمية حينئذ من باب التمسك بالعلة المنصوصة.

على أن رواية محمد بن مسلم المتقدمة عامة لم ترد في خصوص الشبهة الموضوعية. فالحق شمول الاخبار للشبهتين. واما أدلة الاحتياط فقد تقدمت المناقشة في دلالتها فلا تصلح لمعارضة أدلة الاستصحاب.

٢ - التفصيل بين الشك في المقتضى والرافع: هذا هو القول التاسع المتقدم، والاصل فيه المحقق الحلبي، ثم المحقق الخونساري، وأيده كل التأييد الشيخ الاعظم، وقد دعمه جملة من تأخر عنه. وخالفهم في ذلك الشيخ الاخذ فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقا وهو الحق ولكن بطريقة أخرى غير التي سلكها الشيخ الاخذ.

ومن أجل هذا اصبح هذا التفصيل من اهم الاقوال التي عليها مدار المناقشات العلمية في عصرنا.

ويلزمنا النظر فيه من جهتين: من جهة المقصود من المقتضى والمانع، ومن جهة مدى دلالة الاخبار عليه.

١ - المقصود من المقتضى والمانع ونحيل ذلك إلى تصريح الشيخ نفسه فقد قال: (المراد بالشك من جهة المقتضى: الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالكشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الاول).

فيفهم منه انه ليس المراد من المقتضى - كما قد ينصرف ذلك من اطلاق كلمة المقتضى - مقتضى الحكم اي الملاك والمصلحة فيه، ولا المقتضى لوجود

[٢٧١]

الشيء في باب الاسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعي، مثل؟؟ أن يقال: ان الوضوء مقتضى للطهارة وعقد النكاح مقتضى للزوجية.

بل المراد نفس استعداد المستصحب في ذاته للبقاء وقابليته له من أية جهة كانت تلك القابلية وسواء فهمت هذه القابلية من الدليل او من الخارج.

ويختلف ذلك باختلاف المستصحيات وأحوالها، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، كما صرح بذلك الشيخ. والتعبير عن الشك في القابلية بالشك في المقتضى فيه نوع من المسامحة توجب الايهام.

وينبغي أن يعبر عنه بالشك في اقتضائه للبقاء لا الشك في المقتضى، ولكن بعد وضوح المقصود فالامر سهل.

واما الشك في الرافع، فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرو ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده وقابليته للبقاء لولا طرو الرفع، كما صرح به الشيخ، وذكر انه على اقسام.

والمتمحصل من مجموع كلامه في جملة مقامات انه ينقسم إلى قسمين رئيسين: الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجود.

وهذا القسم الثاني انكر المحقق السبزواري حجية الاستصحاب فيه باقسامه الثلاثة الآتية وهو القول العاشر في تعداد الاقوال. ونحن نذكر هذه الاقسام لتوضيح مقصود الشيخ.

( ١ - الشك في وجود الرافع). ومثل له بالشك في حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة.

وهو رحمه الله لا يعني به إلا الشك في الشبهة الموضوعية خاصة واما ما كان في الشبهة الحكمية فلا يعمله كلامه، لان الشك في وجود الرافع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصة لانه لا معنى لرفع الحكم إلا نسخه. وأجراء الاستصحاب في عدم النسخ - كما قال - اجماعي بل ضروري.

والسر في ذلك ما تقدم في مباحث النسخ في الجزء الثالث من أن اجماع المسلمين قائم على انه لا يصح النسخ الا بدليل قطعي، فمع الشك لا بد أن يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه، أي ان الاصل عدم النسخ لاجل هذا الاجماع، لا لاجل حجية الاستصحاب.

( ٢ - الشك في رافعية الموجود). وذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً ولكن يشك في كونه رافعاً للحكم.

وهو على اقسام ثلاثة: (الاول) - فيما اذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له وبين ما يكون. ومثل له بما اذا علم بانه مشغول الذمة بصلاة

[٢٧٢]

ماء، في ظهر يوم الجمعة، ولا يعلم انها صلاة الجمعة او صلاة الظهر فاذا صلى الظهر مثلاً فانه يتردد أمره لا محالة في أن هذه الصلاة الموجودة التي وقعت منه هل هي رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور او غير رافعة.

(الثاني) - فيما اذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه رافعاً مستقلاً في الشرع، كالمذي المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة، مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم وهو البول.

(الثالث) - فيما اذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه مصداقاً للرافع المعلوم مفهومه او من أجل الجهل به في كونه مصداقاً للرافع المجهول مفهومه.

مثال الاول الشك في الرطوبة الخارجة في كونها بولاً، او مذياً مع معلومية مفهوم البول والمذي وحكمهما.

ومثال الثاني الشك في النوم الحادث في كونه غالباً للسمع والبصر أو غالباً للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض في انه يشمل النوم الغالب للبصر فقط.

ورأي الشيخ ان الاستصحاب يجري في جميع هذه الاقسام، سواء كان شكاً في وجود الرافع او في رافعية الموجود بأقسامه الثلاثة، خلافاً للمحقق السبزواري اذا اعتبر الاستصحاب في الشك في وجود الرافع فقط دون الشك في رافعية الموجود كما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

٢ - مدى دلالة الاخبار على هذا التفصيل قال الشيخ الاعظم: (ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل. والاقرب اليه على تقدير مجازيته هو رفع الامر الثابت) إلى ان قال: (فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار).

وعليه، فلا يشمل اليقين المنهني عن نقضه بالشك في الاخبار اليقين إذا تعلق بأمر ليس من شأنه الاستمرار او المشكوك استمراره.

توضيح مقصوده مع المحافظة على الفاظه حد الامكان: ان النقض لغة لما كان معناه رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل، فان هذا المعنى الحقيقي ليس هو المراد من الروايات قطعا، لان المفروض في مواردنا طرو الشك في استمرار المتيقن، فلا هيئة اتصالية باقية لليقين ولا لمتعلقه بعد الشك في بقائه واستمراره.

[٢٧٣]

فيتعين ان يكون اسناد النقض إلى اليقين على نحو المجاز، ولكن هذا المجاز له معنيان يدور الامر بينهما، وإذا تعددت المعاني المجازية فلا بد أن يحمل اللفظ على اقربها إلى المعنى الحقيقي. وهذا يكون قرينة معينة للمعنى المجازي.

وهنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر، وهما:

١ - ان يراد من النقض مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به وترتيب الاثر عليه ولو لعدم مقتضي له، فيكون المنقوض عاما شاملا لكل يقين.

٢ - ان يراد منه رفع الامر الثابت. وهذا المعنى الثاني هو الاقرب إلى المعنى الحقيقي، فهو الظاهر من اسناد النقض. وحينئذ فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

والظاهر رجحان هذا المعنى الثاني على الاول، لان الفعل الخاص بصير مخصصا لمتعلقه اذا كان متعلقه عاما، كما في قول القائل: (لا تضرب أحدا)، فان الضرب يكون قرينة على اختصاص متعلقه بالاحياء، ولا يكون عموما للاموات قرينة على ارادة مطلق الضرب.

\* \* \*

هذه خلاصة ما أفاده الشيخ، وقد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر أهمها ونذكر ما عندنا ليتضح مقصوده وليتجلى الحق ان شاء الله تعالى:

(١ - المناقشة الاولى) - ان النقض يقابل الابرام.

والنقض كما فسروه في اللغة -: افساد ما أبرمت من عقد أو بناء أو حبل أو نحو ذلك.

وعليه، فتفسيره من الشيخ برفع الهيئة الاتصالية ليس واضحا بل ليس صحيحا، إذ ان مقابل الاتصال الانفصال، فيكون معنى النقض حينئذ انفصال المتصل. وهو بعيد جدا عن معنى نقض العهد والعقد.

اقول: ليس من البعيد أن يريد الشيخ من الاتصال ما يقابل الانحلال وإن كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير، لا ما يقابل الانفصال. فلا اشكال.

[٢٧٤]

(٢ - المناقشة الثانية)، وهي أهم مناقشة عليها بينتي صحة استدلاله على التفصيل او بطلانه.

وحاصلها: ان هذا التوجيه من الشيخ للاستدلال يتوقف على التصرف في اليقين بارادة المتيقن منه، كما نبه عليه نفسه، لانه لو كان النقض مستندا إلى نفس اليقين كما هو ظاهر التعبير فان اليقين بنفسه ميرم ومحكم فيصح اسناد النقض اليه ولو لم يكن لمتعلقه في ذاته استعداد البقاء، ضرورة انه لا يحتاج فرض الابرام في المنقوض إلى فرض ان يكون متعلق اليقين ثابتا وميرما في نفسه حتى تختص حرمة النقص بالشك في الرفع.

ولكن لا يصح ارادة المتيقن من اليقين على وجه يكون الاسناد اللفظي إلى نفس المتيقن، لانه انما يصح ذلك إذا كان على نحو المجاز في الكلمة او على نحو حذف المضاف، وكلا الوجهين بعيدان كل البعد اذ لا علاقة بين

اليقين والمتيقن حتى يصح استعمال احدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمة، بل ينبغي ان يعد ذلك من الاغلاط.

واما تقدير المضاف بأن نقدر متعلق اليقين او نحو ذلك فان تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينة لفظية مفقودة.

ومن أجل هذا استظهر المحقق الأخند عموم الاخبار لموردي الشك في المقتضي والرافع، لان النقض اذا كان مسندا إلى نفس اليقين فلا يحتاج في صحة اسناد النقض اليه إلى فرض ان يكون المتيقن مما له استعداد للبقاء.

اقول: ان البحث عن هذا الموضوع بجميع اطرافه وتعقيب كل ما قيل في هذا الشأن من اساتذتنا وغيرهم يخرجننا عن طور هذه الرسالة، فالجدير بنا أن نكتفي بذكر خلاصة ما نراه من الحق في المسألة متجنبين الاشارة إلى خصوصيات الآراء والاقوال فيها حد الامكان.

وعليه فنقول: ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار، وهي:

(اولا) - انه لا شك في ان النقض المنهي عنه مسند إلى اليقين في لفظ الاخبار، وظاهرها ان وثاقة اليقين من جهة ما هو يقين هي المقتضية للتمسك به وعدم نقضه في قبال الشك الذي هو عين الوهن والتزلزل، لا سيما مع التعبير في بعضها بقوله عليه السلام: (لا ينبغي)، والتعليل في البعض الآخر بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم كما سبق بيانه في قوله عليه السلام: (فانه على يقين من وضوئه)، ولا سيما مع مقابلة اليقين بالشك، ولا شك انه ليس المراد من الشك المشكوك.

[٢٧٥]

وعلى هذا يتضح جليا ان حمل اليقين على إرادة المتيقن على وجه يكون الاسناد اللفظي إلى المتيقن بنحو المجاز في الكلمة او بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها بل خلاف سياقها بل مستهجن جدا فيتأيد ما قاله المعترض ولذا استبعد شيخنا المحقق النائيني ان يريد الشيخ الاعظم من المجاز المجاز في الكلمة، وهو استبعاد في محله وأبعد منه إرادة حذف المضاف.

(ثانيا) - انه من المسلم به عند الجميع الذي لا شك فيه ايضا ان النهي عن نقض اليقين في الاخبار ليس على حقيقته.

والسر واضح، لان اليقين حسن الفرض منقوض فعلا بالشك فلا يقع تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه.

وحينئذ، فلا معنى للنهي عنه إلا ان يراد به عدم الاعتناء بالشك عملا والبناء عليه كأنه لم يكن، لغرض ترتيب احكام اليقين عند الشك، ولكن لا يصح ان يقصد احكام اليقين من جهة انه صفة من الصفات لارتفاع احكامه بارتفاعه قطعاً، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملاً نقضاً له بالشك بل باليقين لزوال موضوع الحكم قطعاً.

وعليه، فالمراد من الاحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به، فهو تعبير آخر عن الامر بالعمل بالحالة السابقة في الوقت اللاحق.

بمعنى وجوب العمل في مقام الشك بمثل العمل في مقام اليقين كأن الشك لم يكن، فكأنه قال: اعمل في حال شكك كما كنت تعمل في حال يقينك ولا تعتني بالشك.

إذا عرفت ذلك فيبقى ان نعرف على أي وجه يصح أن يكون التعبير بحرمة نقض اليقين تعبيراً عن ذلك المعنى، فان ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد أمور اربعة: ١ - ان يكون المراد من اليقين المتيقن على نحو المجاز في الكلمة.

- ٢ ان يكون النقض أيضاً متعلقاً في لسان الدليل بنفس المتيقن ولكن على حذف المضاف.

٣ - ان يكون النقض المنهني عنه مسندا إلى اليقين على نحو المجاز في الاسناد ويكون في الحقيقة مسندا إلى نفس المتيقن، والمصحح لذلك اتحاد اليقين والمتيقن او كون اليقين آلة وطريقا إلى المتيقن.

[٢٧٦]

٤ - ان يكون النهي عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن واجراء احكامه، لان ذلك لازم معناه، باعتبار ان اليقين بالشئ مقتضى للعمل به، فحله يلزم رفع اليد عن ذلك الشئ او عن حكمه، اذ لا يبقى حينئذ ما يقتضي العمل به، فالنهي عن حله يلزمه النهي عن ترك مقتضاه، اعني النهي عن ترك العمل بمتعلقه.

وقد عرفت في (المقدمة الاولى) وفي مناقشة الشيخ بعد إرادة الوجهين الاولين، فيدور الامر بين الثالث والرابع، والرابع هو الأوجه والأقرب، ولعله هو مراد الشيخ الأعظم، وان كان الذي يبدو من بعض تعبيراته ارادة الوجه الاول الذي استبعد شيخنا المحقق النائي ان يكون مقصوده ذلك كما تقدم.

اما هو - اعني شيخنا النائي - فلم يصرح بارادة أي من الوجهين الآخرين، والانسب في عبارة بعض المقررين لبحثه ارادة الوجه الثالث اذ قال: (انه يصح ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن).

وعلى كل حال فالوجه الرابع اعني الاستعمال الكنائي أقرب الوجوه واولها، وفيه من البلاغة في البيان ما ليس في غيره، كما ان فيه المحافظة على ظهور الاخبار وسياقها في اسناد النقض إلى نفس اليقين، وقد استظهرنا منها كما تقدم في المقدمة الاولى ان وثاقة اليقين بما هو يقين هي مقتضية للتمسك به.

وفي الكناية - كما هو المعروف - بيان للمراد مع اقامة الدليل عليه، فان المراد الاستعمالي هنا الذي هو حرمة نقض اليقين بالشك يكون كالدليل والمستند للمراد الجدي المقصود الاصلي في البيان، والمراد الجدي هو لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهي عن نقض اليقين.

(ثالثا) - بعد ما تقدم ان نسأل عن المراد من النقض في الاخبار هل المراد النقض الحقيقي او النقض العملي؟ المعروف ان ارادة النقض الحقيقي محال فلا بد أن يراد النقض العملي، لان نقض اليقين - كما تقدم - ليس تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه. وعلى هذا بنى الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية وغيرهما.

ولكن التدقيق في المسألة يعطي غير هذا: انما يلزم هذا المحذور لو كان النهي عن نقض اليقين مرادا جديا، اما على ما ذكرناه من أنه على وجه الكناية، فانه - كما ذكرنا - يكون مرادا استعماليا فقط، ولا محذور في كون المراد الاستعمالي - في الكناية - محالا او كاذبا في نفسه، انما المحذور اذا كان المراد الجدي المكنى عنه كذلك.

[٢٧٧]

وعليه، فحمل النقض على معناه الحقيقي اولى ما دام ان ذلك يصح بلا محذور.

النتيجة: انه اذا تمت هذه المقدمات فصح اسناد النقض الحقيقي إلى اليقين من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين، وان كان النهي عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكناية - فاننا نقول: ان اليقين لما كان في نفسه مبرما ومحكما فلا يحتاج في صحة اسناد النقض اليه إلى فرض ان يكون متعلقه مما له استعداد في ذاته للبقاء، وانما يلزم ذلك لو كان الاسناد اللفظي إلى نفس المتيقن ولو على نحو المجاز.

وأما كون ان المراد الجدي هو النهي عن ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فان ذلك مراد لبي وليس فيه اسناد للنقض إلى المتيقن في مقام اللفظ حتى يكون ذلك قرينة لفظية على المراد من المتيقن.

والسر في ذلك ان الكناية لا يقدر فيها لفظ المكنى عنه على ان المكنى عنه ليس هو حرمة نقض المتيقن بل - كما تقدم - هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فلا نقض مسند إلى المتيقن لا لفظا

ولا لبأ، حتى يكون ذلك قرينة على ان المراد من المتيقن هو ماله استعداد في ذاته للبقاء لاجل ان يكون ميرما يصح اسناد النقض اليه.

الخلاصة: وخلاصة ما توصلنا اليه هو: ان الحق ان النقض مسند إلى نفس اليقين بلا مجاز في الكلمة ولا في الاسناد ولا على حذف مضاف، ولكن النهي عنه جعل عنوانا على سبيل الكناية عن لازم معناه، وهو لزوم الاخذ بالمتيقن في ثاني الحال بترتيب آثاره الشرعية عليه، وهذا المكنى عنه عبارة أخرى عن الحكم ببقاء المتيقن. واذ كان النهي عن نقض اليقين من باب الكناية فلا يستدعي ذلك ان نفرض في متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى النقض لانه متحقق بدون ذلك. وعليه فمقتضى الاخبار حجية الاستصحاب في موردي الشك في المقتضى والرافع معا. ونحن اذا توصلنا إلى هنا من بيان حجية الاستصحاب مطلقا في مقابل

[٢٧٨]

التفصيل الذي ذهب اليه الشيخ الانصاري - لا نجد كثير حاجة في التعرض للتفصيلات الاخرى في هذا المختصر ونحيل ذلك إلى المطولات لا سيما رسالة الشيخ في الاستصحاب فان في ما ذكره الغنى والكفاية.

\* \* \*

تنبيهات الاستصحاب

بعد فراغ الشيخ الانصاري من ذكر الاقوال في المسألة ومناقشتها شرع في بيان أمور تتعلق به بلغت اثني عشر أمرا، واشتهرت باسم (تنبيهات الاستصحاب)، فصار لها شأن كبير عند الاصوليين، وصارت موضع عنايتهم، لما لاكثرها من الفوائد الكبيرة في الفقه ولما لها من المباحث الدقيقة الاصولية.

وزاد فيها شيخ أساتذتنا في الكفاية تنبيهين فصارت اربعة عشر تنبيها.

ونحن ذاكرون بعون الله تعالى أهمها متوخين الاختصار حد الامكان والاقتصار على ما ينفع الطالب المبتدئ.

التنبيه الاول استصحاب الكلي(١)

الغرض من استصحاب الكلي: هو استصحابه فيما اذا تيقن بوجوده في ضمن فرد من أفراد ثم شك في بقاء نفس ذلك الكلي.

وهذا الشك في بقاء الكلي في ضمن أفراد يتصور على انحاء ثلاثة عرفت باسم اقسام استصحاب الكلي:

- ١ ان يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الذي تيقن بوجوده.

- ٢ ان يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد المتيقن سابقا بأن يتردد الفرد بين ما هو باق جزما وبين ما هو مرتفع جزما، اي انه كان قد تيقن على الاجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلي فيتيقن بوجود الكلي في ضمنه، ولكن هذا الفرد الواقعي مردد عنده بين ان يكون له عمر طويل فهو باق جزما في الزمان الثاني وبين ان يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزما في الزمان الثاني. ومن أجل هذا الترديد يحصل له الشك في بقاء الكلي. مثاله: ما اذا علم على الاجمال بخروج بلل مردد بين أن يكون بولا أو

---

(١) هذا هو التنبيه الاول في تعداد الرسائل والتنبيه الثالث في تعداد الكفاية(\*) .

[٢٨٠]

منيا، ثم توضع فانه في هذا الحال يتيقن بحصول الحدث الكلي في ضمن هذا الفرد المردد، فان كان البلبل بولا فحدثه اصغر قد ارتفع بالوضوء جزما وان كان منيا فحدثه اكبر لم يرتفع بالوضوء، فعلى القول بجريان استصحاب الكلي يستصحب هنا كلي الحدث، فتترتب عليه آثار كلي الحدث مثل حرمة مس المصحف، أما آثار خصوص الحدث الاكبر او الاصغر فلا تترتب مثل حرمة دخول المسجد وقراءة العزائم.

٣ - ان يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، أي ان الشك في بقاء الكلي مستند إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، لانه ان كان الفرد الثاني قد وجد واقعا فان الكلي باق بوجوده وان لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلي بارتفاع الفرد الاول.

أما (القسم الاول) - فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلي فيترتب عليه أثره الشرعي، كما لا كلام في جريان استصحاب نفس الفرد فيترتب عليه أثره الشرعي بما له من الخصوصية الفردية. وهذا لا خلاف فيه.

وأما (القسم الثاني) - فالحق فيه أيضا جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلي، وأما بالنسبة إلى الفرد فلا يجري قطعا، بل الفرد يجري فيه استصحاب عدم خصوصية الفرد، ففي المثال المتقدم يجري استصحاب كلي الحدث بعد الوضوء فلا يجوز له مس المصحف، أما بالنسبة إلى خصوصية الفرد فالاصل عدمها، فما هو آثار خصوص الجنابة مثلا لا يجب الاخذ بها فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول المساجد وقراءة العزائم كما تقدم.

ولاجل بيان صحة جريان الاستصحاب في الكلي في هذا القسم الثاني وحصول اركانه لا بد من ذكر ما قيل انه مانع من جريانه والجواب عنه.

وقد اشار الشيخ إلى وجهين في المنع وأجاب عنهما، وهما كل ما يمكن ان يقال في المنع: (الاول) - قال: (وتوهم عدم جريان الاصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الاصل).

توضيح التوهم: ان أهم أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وفي المقام ان حصل الركن الاول وهو اليقين بالحدوث، فان الركن

[٢٨١]

الثاني وهو الشك في البقاء غير حاصل.

وجه ذلك ان الكلي لا وجود له الا بوجود أفراد، ومن الواضح ان وجود الكلي في ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع في الزمان الثاني وجدانا، وأما وجوده في ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الامر وهو منفي بالاصل فيكون الكلي مرتفعا في الزمان الثاني إما وجدانا أو بالاصل تعبدا، فلا شك في بقاءه.

والجواب: ان هذا التوهم فيه خلط بين الكلي وفرده، أو فقل فيه خلط بين ذات الحصاة من الكلي أي ذات الكلي الطبيعي وبين الحصاة منه بما لها من الخصوصية والتعنين الخاص، فان الذي هو معلوم الارتفاع اما وجدانا لو تعبدا انما هو الحصاة بما لها من التعنين الخاص، وهي بالاضافة إلى ذلك غير معلومة الحدوث أيضا، فلم يتحقق فيها الركنان معاً، لانه كما ان كل فرد من الفردين مشكوك الحدوث في نفسه فان الحصاة الموجودة به بما لها من التعنين الخاص كذلك مشكوك الحدوث، اذ لا يقين بوجود هذه الحصاة ولا يقين بوجود تلك الحصاة، ولا موجود ثالث حسب الفرض.

وأما ذات الحصاة المتعينة واقعا لا بما لها من التعنين الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد أي القدر المشترك بينهما، ففي الوقت الذي هي فيه معلومة الحدوث هي مشكوك البقاء اذ لا علم بارتفاعها ولا تعبد بارتفاعها بل لاجل القطع بزوال التعنين الخاص يشك في ارتفاعها وبقيتها لاحتمال كون تعينها هو التعنين الباقي أو هو التعنين الزائل،

وارتفاع الفرد لا يقتضي الا ارتفاع الحصاة المتعينة به، وهي كما قدمنا غير معلومة الحدوث وانما المعلوم ذات الحصاة أي القدر المشترك.

والحاصل: ان ما هو غير مشكوك البقاء اما وجدانا أو تعبدا لا يقين بحدوثه اصلا وهو الحصاة بما لها من التعيين الخاص وما هو متيقن الحدوث هو مشكوك البقاء وجدانا وهو ذات الحصاة لا بما لها من التعيين الخاص.

وقد اشار الشيخ إلى هذا الجواب بقوله: (انه لا يقدر ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه وارتفاعه.)

(الثاني) - قال الشيخ الاعظم: (توهم كون الشك في بقاءه مسببا عن الشك في حدوث ذلك المشكوك، فاذا حكم باصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لانه من آثاره.)

والجواب الصحيح هو ما اشار اليه بقوله: (ان ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الامر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث

[٢٨٢]

الامر الآخر.

نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك بين الامرين. وبينهما فرق واضح.)

توضيح ما افاده من الجواب: انا نمنع ان يكون الشك في بقاء القدر المشترك - أي الكلي - مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه، لان وجود الكلي - حسب الفرض - متيقن الحدوث من أول الامر اما في ضمن القصير او الطويل فلا يعقل ان يكون عدمه بعد وجوده مستندا إلى عدم الفرد الطويل من الاول وإلا لما وجد من الاول، بل في الحقيقة ان الشك في بقاء الكلي أي في وجوده وعدمه بعد فرض القطع بوجوده مستند إلى احتمال وجود هذا الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير يعني يستند إلى الاحتمالين معا لا لخصوص احتمال وجود الطويل، اذ يحتمل بقاء وجوده الاول لاحتمال حدوث الطويل ويحتمل عدمه بعد الوجود لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً في ثاني الحال.

والحاصل: ان احتمال وجود الكلي وعدمه في ثاني الحال مسبب عن الشك في ان الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير، لا انه مسبب عن خصوص احتمال حدوث الطويل حتى يكون نفيه بالاصل موجبا لنفي الشك في وجود الكلي في ثاني الحال، فلا بد من نفي كل من الفردين بالاصل حتى يكون ذلك موجبا لارتفاع القدر المشترك والاصلاح معا لا يجريان مع فرض العلم الاجمالي.

وأما (القسم الثالث) - وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلي مستندا إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه - فهو على نحوين:

١ - ان يحتمل حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الاول.

٢ - ان يحتمل حدوثه مقارنا لارتفاع الاول، وهو على نحوين: اما يتبدله اليه أو بمجرد المقارنة الاتفاقيه بين ارتفاع الاول وحدث الثاني.

وفي جريان الاستصحاب في هذا (القسم الثالث) من الكلي احتمالات أو أقوال ثلاثة:

أ - جريانه مطلقا.

ب - عدم جريانه مطلقا.

ج - التفصيل بين النحويين المذكورين، فيجري في الاول دون الثاني مطلقا. وهذا التفصيل هو الذي مال اليه الشيخ الاعظم.

والسر في الخلاف يعود إلى: أن الاركان في الاستصحاب هل هي متوفرة هنا أو غير متوفرة، والمشكوك توفره في المقام هو الركن الخامس، وهو اتحاد متعلق اليقين والشك. ولا شك في أن الكلي المتيقن نفسه هو المشكوك بقاؤه في هذا القسم فهو واحد نوعا، فينبغي ان يسأل:

أولا - هل هذه الوحدة النوعية بين المتيقن والمشكوك كافية في تحقق الوحدة المعتبرة في الاستصحاب أو غير كافية بل لا بد له من وحدة خارجية.

ثانيا - بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعية هل أن الكلي الطبيعي له وحدة خارجية بوجود أفرادها، بمعنى انه يكون بوحدته الخارجية معروضا لتعينات أفرادها المتباعدة، بناء على ما قيل من ان نسبة الكلي إلى افراده من باب نسبة الاب الواحد إلى الابناء الكثيرة كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره، أو ان الكلي الطبيعي لا وجود له إلا بوجود أفرادها بالعرض ففي كل فرد حصة موجودة منه غير الحصة الموجودة في فرد آخر، فلا تكون له وحدة خارجية بوجود أفرادها المتعددة بل نسبته إلى افراده من قبيل نسبة الأباء المتعددة إلى الابناء المتعددة، وهذا هو المعروف عند المحققين.

فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم اما أن يلتزم بكفاية الوحدة النوعية في تحقق ركن الاستصحاب واما ان يلتزم بأن الكلي له وحدة خارجية بوجود افراده المتعددة، وإلا فلا يجري الاستصحاب.

وإذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمنشأ الاقوال في المسألة يتضح الحق فيها، وهو القول الثاني وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقا.

أما (اولا)، فلانه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعية في الاستصحاب، لان معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجا بعد اليقين به. ونحن لا نعني من استصحاب الكلي استصحاب نفس الماهية من حيث هي فان هذا لا معنى له، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجي لغرض ترتيب احكامها الفعلية.

وأما (ثانيا)، فلانه من الواضح أيضا ان الحق ان نسبة الكلي إلى أفرادها

من قبيل نسبة الأباء إلى الابناء، لانه من الضروري أن الكلي لا وجود له إلا بالعرض بوجود أفرادها.

وفي مقامنا قد وجدت حصة من الكلي وقد ارتفعت هذه الحصة يقينا، والحصة الأخرى منه في الفرد الثاني هي من أول الامر مشكوكة الحدوث، فلم يتحد المتيقن والمشكوك.

وبهذا يتفرق القسم الثالث عن القسم الثاني من استصحاب الكلي، لانه في القسم الثاني - كما سبق - ذات الحصة من الكلي المتعينة واقعا المعلومة الحدوث على الاجمال هي نفسها مشكوكة البقاء، حيث لا يدري انها الحصة المضافة إلى الفرد الطويل أو الفرد القصير.

وبهذا ايضا يتضح انه لا وجه للتفصيل المتقدم الذي مال اليه الشيخ الاعظم، فان احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الاول لا يقدم ولا يؤخر ولا يضمن الوحدة الخارجية للمتيقن والمشكوك إلا اذا قلنا بمقالة من يذهب إلى أن نسبة الكلي إلى أفرادها من قبيل نسبة الاب الواحد إلى ابنائه، وحاشا للشيخ ان يرى هذا الرأي.

ولا شك ان الحصة الموجودة في ضمن الفرد الثاني من أول الامر مشكوكة الحدوث، واما المتيقن حدوثه فهو حصة أخرى وهي في عين الحال متيقنة الارتفاع. ويكون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المررد الآتي ذكره.

(تنبيه) : وقد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف فيعدون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في ارتفاعه أصلا أو تبدله بسواد أضعف، فانه في مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب. ومن هذا الباب ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك في زوال صفة كثرة الشك عنه أصلا أو تبدلها إلى مرتبة من الشك دون الاولى.

قال الشيخ الاعظم في تعليه جريان الاستصحاب في هذا الباب: العبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق، ولو كان الامر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقة للفرد السابق.)

يعني ان العبرة في اتحاد المتيقن والمشكوك هو الاتحاد عرفا وبحسب النظر المسامحي وان كانا بحسب الدقة العقلية متغايرين كما في المقام.

\* \* \*

التنبيه الثاني(١) الشبهة العبائية او استصحاب الفرد المررد

ينقل ان السيد الجليل السيد اسماعيل الصدر قدس سره زار النجف الاشرف ايام الشيخ المحقق الاخذ فأثار في أوساطها العلمية مسألة تناقلوها وصارت عندهم موضعا للرد والبدل واشتهرت بالشبهة العبائية.

وحاصلها: انه لو وقعت نجاسة على احد طرفي عباءة ولم يعلم انه الطرف الاعلى أو الاسفل، ثم طهر أحد الطرفين وليكن الاسفل مثلا، فان تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسها مشكوكة الارتفاع فينبغي ان يجري استصحابها، بينما ان مقتضى جريان استصحاب النجاسة في هذه العبائة أن يحكم بنجاسة البدن - مثلا - الملاقي لطرفي العبائة معا.

مع ان هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة، لان ملاقي أحد طرفي الشبهة المحصورة محكوم عليه بالطهارة بالاجماع كما تقدم في محله.

وهنا لم يلاق البدن الا أحد طرفي الشبهة وهو الطرف الاعلى وأما الطرف الاسفل - وان لاقاه - فانه قد خرج عن طرف الشبهة - حسب الفرض - بتطهيره بقينا فلا معنى للحكم بنجاسة ملاقيه.

والنكتة في الشبهة ان هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلي من القسم الثاني، ولا شك في ان مستصحب النجاسة لا بد أن يحكم بنجاسة ملاقيه، بينما انه هنا لا يحكم بنجاسة الملاقي، فيكشف ذلك عن عدم صحة استصحاب الكلي القسم الثاني.

وقد استقر الجواب عند المحققين عن هذه الشبهة على: ان هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلي، بل هو من نوع آخر سموه (استصحاب الفرد المررد) وقد اتفقوا على عدم صحة جريانه عدا ما نقل عن بعض الاجلة في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الاعظم، اذ قال بما محصله: (بأن ترده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقا، والمفروض ان أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الاثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقا، كما في القسم الاول الذي حكم الشيخ فيه

---

(١) لم يذكر هذا التنبيه في الرسائل ولا في الكفاية(\*) .

باستصحاب كل من الكلي وفرده).

أقول: ويجب ان يعلم - قبل كل شئ - الضابط لكون المورد من باب استصحاب الكلي القسم الثاني او من باب استصحاب الفرد المررد، فان عدم التفرقة بين الموردين هو الموجب للاشتباه وتحكم تلك الشبهة.

اذن ما الضابط لهما؟ ان الضابط في ذلك ان الاثر المراد ترتيبه أما أن يكون أثرا للكلي، أي أثر لذات الحصة من الكلي لا بما لها من التعيين الخاص والخصوصية المفردة، أو أثرا للفرد، أي أثر للحصة بما لها من التعيين الخاص والخصوصية المفردة.

فان كان (الاول) فيكفي فيه استصحاب القدر المشترك أي ذات الحصة الموجودة أما في ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه هو الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه هو الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب الكلي القسم الثاني، وقد تقدم اننا لا نعني من استصحاب الكلي نفس الماهية الكلية بل استصحاب وجودها.

وان كان (الثاني) فلا يكفي استصحاب القدر المشترك وانما الذي ينفع استصحاب الفرد بما له من الخصوصية المفردة المفروض فيه انه مررد بين الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه الحادث او الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب الفرد المررد.

اذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذي وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثاني، لان الموضوع للنجاسة المستصحة ليس أصل العباءة او الطرف الكلي منها، بل نجاسة الطرف الخاص بما هو طرف خاص اما الاعلى أو الاسفل.

وبعد هذا يبقى أن نتسأل: لماذا لا يصح جريان استصحاب الفرد المررد؟ نقول: لقد اختلفت تعبيرات الاساتذة في وجهه، فقد قيل: لانه لا يتوفر فيه الركن الثاني وهو الشك في البقاء، وقيل: بل لا يتوفر الركن الاول وهو اليقين بالحادث فضلا عن الركن الثاني.

أما الوجه الاول، فبيانه ان الفرد بما له من الخصوصية مررد حسب الفرض بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شك في بقاء الفرد الواقعي الذي كان معلوم الحادث لانه اما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع.

واما الوجه الثاني - وهو الاصح - فبيانه: ان اليقين بالحادث اريد به اليقين بحادث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة لانها مجهولة حسب

[٢٨٧]

الفرض، فاليقين موجود ولكن المتيقن حينئذ هو الكلي الذي يصلح للانطباق على كل من الفردين.

وان أريد به اليقين بالفرد بماله من الخصوصية المفردة فواضح أنه غير حاصل فعلا لان المفروض ان الخصوصية المفردة مجهولة ومرددة بين خصوصيتين، فكيف تكون متيقنة في عين الحال، إذ المررد بما هو مررد لا معنى لان يكون معلوما متيقنا، هذا خلف محال، وإنما المعلوم هو القدر المشترك.

وفي الحقيقة ان كل علم اجمالي مؤلف من علم وجهل ومتعلق العلم هو القدر المشترك ومتعلق الجهل خصوصياته، وإلا فلا معنى للاجمال في العلم وهو عين اليقين والانكشاف. وانما سمي بالعلم الاجمالي لانضمام الجهل بالخصوصيات إلى العلم بالجامع. وعليه، فان ما هو متيقن - وهو الكلي - لا فائدة في استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه، وماله الاثر المراد ترتيبه عليه - وهو الفرد بخصوصيته - غير متيقن بل هو مجهول مررد بين خصوصيتين، فلا يتحقق في استصحاب الفرد المررد ركن اليقين بالحالة السابقة، لا أن الفرد المررد متيقن ولكن لا شك في بقائه. والوجه الاصح هو الثاني كما ذكرنا.

واما الوجه الاول - وهو انه لا شك في بقاء المتيقن - فغريب صدوره عن بعض اهل التحقيق، فان كونه مرردا بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقة هو الشك فعلا في بقاء الفرد الواقعي وارتفاعه، لان المفروض ان القطع بالبقاء والقطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك، والقطع على تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلاً، بل هو عين الشك. وعلى كل حال، فلا معنى لاستصحاب الفرد المررد، ولا معنى لان يقال - كما سبق عن بعض الاجلة - : (ان تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقاً) فانه كيف يكون تردده بحسب علمنا لا يضر باليقين؟ وهل اليقين إلا العلم؟ إلا اذا أراد من اليقين بوجوده سابقاً اليقين بالقدر المشترك والتردد في الفرد، فاليقين متعلق بشئ والتردد بشئ آخر، فيتوفر ركنا الاستصحاب بالنسبة إلى القدر المشترك لا بالنسبة إلى الفرد المراد استصحابه، فما هو متيقن لا يراد استصحابه وما يراد استصحابه غير متيقن على ماسبق بيانه

\* \* \*