

«الماء إذا بلغ قدر كَرٍّ لم ينجسه شيء»^(١).

فعلى القول بإفادته المفهوم فهل هو الإيجاب الجزئي؛ بداهة أنّ نقيض السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية، كما عليه الشيخ المحقق صاحب «الحاشية»^(٢)، أو الموجبة الكلية، كما عن الشيخ الأعظم رحمته، وأوضحه - كما في تقارير بعض تلامذته - بأنّ المراد من لفظة «شيء» إمّا معناه العامّ من دون جعله عبرة لعناوين آخر التي هي موضوعات في لسان الدليل - كالدّم والبول - أو يكون عنواناً مشيراً إلى العناوين الواقعة موضوعاً للنجاسات.

فعلى الأوّل: يكون المفهوم هو الإيجاب الجزئي، فيقال: «الماء إذا لم يبلغ الكَرَّ ينجسه شيء».

وعلى الثاني: يكون مفاد المنطوق لم ينجسه هذا وهذا، ويصير مفهومه - حينئذٍ - قضية منطبقة عليها، ويقال: «الماء إذا لم يبلغ قدر الكَرَّ ينجسه هذا وهذا»، ويكون هو الموجبة الكلية. والأظهر: هو الثاني^(٣)، انتهى ملخصاً.

ويرد عليه: أنّه إن كان المراد من جعله عبرة ومرآة للعناوين هو جعل الحكم على الكثرة التفصيلية أولاً وبالذات بلا وساطة لفظ «الشيء» و«الكلّ»، فهو واضح البطلان؛ ضرورة ملحوظية عنواني الكلّ والشيء في موضوع القضية.

وإن كان المراد أنّ الغرض من التوصل بهما ليس جعل الحكم عليهما بما هما كذلك، بل الغرض هو اتخاذهما وسيلة لإسراء الحكم منهما إلى العناوين الواقعية

١ - الكافي ٣: ٢ / ٢، وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١.

٢ - هداية المسترشدين ٢: ٤٦٠.

٣ - مطارح الأنظار: ١٧٤ / السطر ١٨.

فهو حقّ لكن ذلك لا يستلزم ما يبتغيه؛ إذ لا بدّ أن يكون الحكم في طرف المفهوم كذلك - أي أن ينفي الحكم عن العنوان المشير إلى العناوين الواقعية - فمفهوم قولنا إذا جاءك زيد أكرم كلّ عالم هو أنّه إذا لم يجئك لا يجب إكرام كلّ عالم، ولا إشكال في إفادته قضية جزئية.

وبعبارة أوضح: أنّ كون لفظ «شيء» مرآة للعناوين لا يستلزم أن يكون العناوين موضوعاً للحكم في لسان الدليل، بل الموضوع هو لفظ شيء؛ وإن كان مرآة للعناوين.

وعليه: فمدار أخذ المفهوم هو رفع الحكم عمّا جعل موضوعاً في لسان الدليل، كما أنّ الحكم ثابت عليه ظاهراً، وحينئذٍ يكون مفهوم قولنا «لا ينجّسه شيء» هو «ينجّسه شيء»، ولا يضرّ كونه مرآة لما هو موضوع، فتدبّر.

على أنّ فهم العرف أقوى شاهد.

أضف إلى ذلك: أنّه لو سلّمنا كونه مرآة بالمعنى المتقدّم، وأنّ العناوين بكثرتها التفصيلية وقعت موضوعاً للحكم، إلّا أنّه لا يستفاد من القضية إلّا الجزئية؛ لأنّ المفهوم ليس إلّا رفع سنخ الحكم المذكور عن الموضوع، لا إثبات حكم مقامه. ومفهوم قولنا «لا ينجّسه» هو «ليس لا ينجّسه» والقول بأنّ مفهوم ما ذكر هو «ينجّسه» مسامحة نشأت من وضع لازم المفهوم مكانه.

وحيثئذٍ: فمفهوم قوله «إذا بلغ الماء قدر كزّ لا ينجّسه البول والدم والكلب» هو أنّه «إذا لم يبلغ قدر كزّ ليس لا ينجّسه البول والدم والكلب»، وهو لا ينافي تنجيس بعضها؛ إذ المفهوم هو سلب السالبة الكلّية، وهو يتحقّق تارة بالإيجاب الجزئي وأخرى بالإيجاب الكلّي.

ولو سلّم أنّ العرف في مثل القضية لا ينتقل إلى سلب السلب بل ينتقل إلى

الإيجاب فلا إشكال فيما هو مورد نزاع العلمين: أن العرف مساعد للإيجاب الجزئي، وأن المفهوم من قوله «إذا بلغ الماء قدر كثر لا ينجسه شيء» هو أنه «إذا لم يبلغ قدر كثر ينجسه شيء في الجملة»، لا أنه «ينجسه كل شيء من العناوين».

لا يقال: إن لازم حصر العلة في الكثرة الذي هو الأساس لإثبات المفهوم أن لا يكون لبعض أفراد العامّ علة أخرى غير ما ذكر في الشرطية، وإلا يكون مخالفاً لظهور الشرطية في الانحصار، بل ينهدم أساس المفهوم.

وحينئذٍ: فلازم انحصار العلة في جميع الأفراد والعناوين هو الإيجاب الكلي في صورة عدم الكثرة، فيثبت أن مفهومه هو أنه ينجسه كل شيء.

لأننا نقول: ما يستفاد من الشرطية في مثل تلك القضايا - بعد تسليم المفهوم - هو كون الشرط علة منحصرة للعموم - وإن كان استغراقياً - فلا ينافي عدم الانحصار بالنسبة إلى البعض. فبلوغ الكثر علة منحصرة لعدم تنجسه بكل نجاسة، لا أنه علة منحصرة لعدم تنجسه بالبول، وعلة منحصرة لعدم تنجسه بالدم، وهكذا.

نعم، لو انحلت القضية إلى تعليقات عديدة أو الجزاء إلى كثرة تفصيلية حكماً وموضوعاً كان لما ذكره وجه، لكن الانحلالين ممنوعان، والدليل الأسد الذي هو فهم العرف - إن قطعنا النظر عما يقتضيه الصناعة - موافق لما قوّيناه.

الفصل الثاني

في مفهوم الوصف

وقبل الخوض ينبغي تقديم أمرين :

الأول : الظاهر أنّ محطّ البحث هو مطلق الوصف ؛ سواء اعتمد على موصوفه أم لا ؛ لأنّ المثبت^(١) ربّما يتمسّك بفهم أبي عبيدة في قوله ﷺ : «مطل الغني ظلم»^(٢) و «لّي الواجد يحلّ عقوبته وعرضه»^(٣). وترى أنّ النافي لم يرده بأنّه خارج عن محطّ البحث ؛ لأنّ الوصف لم يعتمد على موصوفه، بل رده بوجه آخر. على أنّ الأدلّة المذكورة من الوضع والصون عن اللغوية جارية في كلا المقامين.

١ - أنظر قوانين الأصول ١ : ١٧٨ / السطر ١٣ ، الفصول الغروية : ١٥١ / السطر ٣٥ ، شرح العضي على مختصر ابن الحاجب : ٣١١.

٢ - راجع وسائل الشيعة ١٨ : ٣٣٣ ، كتاب التجارة ، أبواب الدين والقرض ، الباب ٨ ، الحديث ٣ ، صحيح مسلم ٣ : ٢٨٣ / ٣٣ ، سنن النسائي ٧ : ٣١٧.

٣ - راجع وسائل الشيعة ١٨ : ٣٣٤ ، كتاب التجارة ، أبواب الدين والقرض ، الباب ٨ ، الحديث ٤ ، سنن ابن ماجه ٢ : ٨١١ / ٢٤٢٧ ، سنن النسائي ٧ : ٣١٦.

وبما ذكرنا يظهر: ضعف ما أفاده بعض الأعظم من أنّ الالتزام بالمفهوم فيما إذا ذكر الموصوف صريحاً إنّما هو لخروج الكلام عن اللغوية، وهذا لا يجري في مثل «أكرم عالماً»؛ فإنّ ذكر الموضوع لا يحتاج إلى نكتة غير إثبات الحكم له، لا إثباته له ونفيه عن غيره^(١)، انتهى.

وجه الضعف: هو أنّ اللغوية يأتي في الثاني أيضاً؛ لأنّ الحكم لو كان ثابتاً لفقد الوصف لما كان لذكر الموصوف بما هو موصوف وجه، والصون عن اللغوية لو تمّ في الأوّل لتمّ في الثاني، وبالجمله هما متّحداً استدلالاً وجواباً.

الثاني: أنّ استفادة المفهوم من الوصف كاستفادته من الجملة الشرطية، فلا بدّ من حفظ جميع ما ذكر في الكلام من القيود، عدا الوصف الذي يدور عليه المفهوم. وعليه: فلو كان الوصف أخصّ مطلقاً من الموصوف فلا ريب في دخوله في محطّ البحث؛ لبقاء الموضوع بعد انتفائه؛ حتّى في الوصف الذي لم يعتمد على موصوفه، مثل قولك «أكرم عالماً»؛ إذ لا بدّ على القول بالمفهوم من تقدير موصوف عند التحليل.

كما لا ريب في خروج الوصف المساوي لموصوفه عن حريم النزاع؛ لارتفاع الموضوع بارتفاعه، فلا يبقى للحكم مركز حتّى يحمل عليه أو يسلب عنه. وما في كلام المحقّق الخراساني من تعميم البحث للمساوي^(٢) فهو مخدوش، وأمّا العامان من وجه فلو كان الافتراق من جانب الموصوف - كما في مثل: «في الغنم السائمة زكاة»^(٣) في مقابل الغنم غير السائمة - فهو داخل أيضاً في

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٠١.

٢ - كفاية الأصول: ٢٤٥.

٣ - عوالي اللآلي ١: ٣٩٩ / ٥٠.

محطّ النزاع، نعم لو كان الافتراق من جانب الوصف فهو خارج قطعاً.

وما حكى عن بعض الشافعية من أنّ قوله «في الغنم السائمة زكاة» يدلّ على عدم الزكاة في الإبل المعلوفة^(١) فاسد؛ لأنّ حفظ الموضوع في المنطوق والمفهوم ممّا لا بدّ منه، وإنّما الاختلاف بينهما في تحقّق الوصف في أحدهما دون الآخر بعد حفظه، فلا معنى لنفي الحكم عن موضوع أجنبي، وعدّه مفهوماً للكلام.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنّ الحقّ عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم؛ لا بالوضع والتبادر ولا بالإطلاق.

وما يقال: من أنّ الإطلاق كما يدلّ على أنّه تمام الموضوع وبلا شريك كذلك يدلّ على أنّه بلا تعديل قد عرفت جوابه فيما مضى مفصلاً^(٢).

والتمسك بفهم أبي عبيدة ضعيف جدّاً؛ ضرورة أنّه لا يثبت به الوضع، ولم يعلم أنّه ادّعى الوضع، بل لعلّه استند إلى قرائن حاقة بالكلام وغير ذلك من الاحتمالات.

وأما لزوم اللغوية فمدفوع بأنّ الغرض لا ينحصر في الاحتراز، ولو سلّمنا فهي أيضاً حاصلة؛ لأنّ معناها أنّ الذات بلا قيد ليس موضوعاً للحكم، وهو هناك كذلك، وهو لا يدلّ على عدم نيابة قيد مكانه عند فقدانه.

والعجب عمّا أُفيد في المقام من التدقيقات الصناعية - وإن مرّ نظيره في مفهوم الشرط - ومحصله: أنّه بعد إحراز أنّ الأصل في القيد أن يكون احترازياً أنّ معنى قيديّة شيء لموضوع حكم هو أنّ ذات الموضوع غير قابلة لتعلّقه بها إلّا بعد

١ - أنظر مطارح الأنظار: ١٨٢ / السطر ٢٢، المنخول من تعليقات الأصول: ٢٩١ - ٢٩٢

و ٣٠٧.

٢ - تقدّم في الصفحة ١٠٢.

اتّصافها بهذا الوصف، فالوصف متمم قابلية القابل، وهو معنى الشرط حقيقة،
وحيث إنّ الظاهر دخله بعنوانه الخاصّ - إذ مع تعدّد العلّة يكون الجامع علّة، وهو
خلاف الظاهر - فلا محالة ينتفي سنخ الوجوب بانتفاء قيد الموضوع^(١)، انتهى.

وفيه وجوه من الإشكال، قد نبهنا عليها غير مرّة:

منها: قياس التشريع بالتكوين. وتقدّم بطلانه؛ إذ لا مانع من جعل العناوين
المختلفة موضوعاً لحكم واحد بالنوع.

ومنها: إجراء القاعدة المعروفة في الفنّ الأعلى في نظائر المقام، مع أنّه
لا مساس لها بهذه المقامات أصلاً، وهو غير خفي على أهلها.

ومنها: حديث تأثير الجامع. مع أنّك قد عرفت أنّه غير صحيح، وأنّ الجامع
بنعت الجامعة يمتنع أن يكون موجوداً خارجياً حتّى يؤثّر في الشيء، وإلا يلزم
الالتزام بمقالة الرجل الهمداني^(٢).

ومنها: أنّه بعد تسليم هذه المقدمات لا يفيد شيئاً؛ لأنّ الميزان في هذا المقام
هو فهم العرف الساذج لا الدقائق الفلسفية.

١ - نهاية الدراية ٢: ٤٣٥ - ٤٣٦.

٢ - راجع ما تقدّم في الجزء الأوّل: ٢٨.

الفصل الثالث

في مفهوم الغاية

والبحث فيه يقع في مقامين :

الأوّل : في دلالة الغاية على ارتفاع الحكم عمّا بعدها

هل الغاية في القضية تدلّ على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية أو لا ؟

المشهور هو دلالة الغاية المذكورة في القضية على ارتفاع الحكم عمّا

بعدها^(١)؛ خلافاً لجماعة منهم السيّد والشيخ عليه السلام^(٢).

وفصّل جمع من المحقّقين بين الغاية المجعلّة للموضوع بحسب اللَّبّ وبين

المجعلّة للحكم؛ فائلين بالدلالة في الثاني دون الأوّل^(٣).

١ - قوانين الأصول ١ : ١٨٦ / السطر ١٣، الفصول الغروية : ١٥٣ / السطر ٢، مطارح الأنظار :

١٨٦ / السطر ١٤.

٢ - الذريعة إلى أصول الشريعة ١ : ٤٠٧، العدة في أصول الفقه ٢ : ٤٧٨.

٣ - كفاية الأصول : ٢٤٦، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٢ : ٥٠٤ - ٥٠٥.

أما عدم الدلالة فيه : فلأن الغاية حالها - حينئذٍ - حال الوصف في أنها قيد للموضوع، وارتفاع الحكم عن الموضوع المقيّد ليس من باب المفهوم، بل لارتفاع الموضوع الذي لا بدّ من بقائه في الإفادة.

وأما الدلالة في الثاني : فأسدّ ما قيل في تقريبه ما أفاده شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - حيث قال ما حاصله : إذا جعلت الغاية غاية للحكم فالظاهر الدلالة ؛ لأنّ مفاد الهيئة إنشاء حقيقة الطلب لا الطلب الجزئي، فتكون الغاية غاية لحقيقة الطلب، ولازمة ارتفاع حقيقته عند وجود الغاية. نعم لو قلنا : إنّ مفاد الهيئة الطلب الجزئي فالغاية لا تدلّ على ارتفاع سنخ الوجوب^(١).

هذا، ولكنّه عدل عنه في الدورة الأخيرة، ومحصّل ما أفاده في وجه العدول - على ما ببالي - هو أنّه لا دلالة لها على الانحصار مطلقاً ؛ لأنّ الطلب مسبّب عن سبب بحسب الواقع ؛ وإن لم يذكر في القضية، وليس فيها دلالة على حصره حتّى تدلّ على المفهوم. وما ذكرنا في المتن غير وجيه ؛ لأنّ الطلب المعلول لعلّة لا إطلاق له بالنسبة إلى غير موردها ؛ وإن كان غير متقيّد بها أيضاً.

ولكن قرّر وجه رجوعه في النسخة المطبوعة أخيراً بما حاصله دعوى مساعدة الوجدان في مثل «اجلس من الصبح إلى الزوال» لعدم المفهوم ؛ لأنّه لو قال المتكلّم بعده «وإن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب» لا يكون مخالفاً لظاهر كلامه، وهذا يكشف عن أنّ المغيبي ليس سنخ الحكم - من أيّ علّة تحقّق - بل السنخ المعلول لعلّة خاصّة ؛ سواء كانت مذكورة أم لا^(٢).

١ - درر الفوائد، المحقّق الحائري : ٢٠٤.

٢ - نفس المصدر : ٢٠٤، الهامش ١.

قلت: الحقُّ أنَّه لو سلّمنا أنَّ الهيئةَ موضوعة لإنشاء حقيقة الطلب لا الطلب الجزئي لا يرد عليه شيء من هذين الوجهين:

أما على ما ببالنا مطابقاً لما حرّرناه: فلأنَّ المفهوم لا يتوقّف على انحصار العلّة دائماً، بل ربّما يثبت لو كان موافقاً لاستظهار العرف وفهمه؛ وإن لم يلتفت إلى انحصارها؛ وذلك لأنّا إذا فرضنا أنَّ الغاية للحكم عند العرف غاية لسنخ الطلب المنشأ فلازمه انتفاء الحكم لدى الوصول إلى الغاية، وإلّا لما كان غاية لسنخة، بل لحصّة خاصّة، وهو خلف.

وبعبارة ثانية: أنَّ المفهوم ربّما يستفاد من تحديد حقيقة الحكم بلا تقييدها بقيد خاصّ إلى غاية، فكأنّهُ قال: حقيقة وجوب الجلوس تكون إلى الزوال. فحينئذٍ يكون الوجوب بعد الزوال مناقضاً له، والعرف ينتقل إلى المفهوم بعد ثبوت أمرين: ثبوت كون الغاية للحكم وثبوت كون الهيئة ظاهرة في حقيقة الطلب، من غير توجّه إلى علّة الحكم؛ فضلاً عن انحصارها. ولو فرض توجّه إليها يكشف من هذا الظهور المتّبع انحصارها.

وأما على ما قرّر في ذيل النسخة المطبوعة أخيراً: فلأنّ الخلل إنّما هو في مثاله؛ فإنّ ظاهر قوله «اجلس من الصبح إلى الزوال» هو رجوع الغاية إلى المادّة، ولعلّ عدم فهم المخالفة بعد التصريح بأنّهُ «إن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب» لذلك، وإلّا فلو سلّمنا كون القيد غاية للحكم وكون المنشأ حقيقة الطلب فيفهم المخالفة قطعاً.

نعم، الإشكال كلّهُ في أصل المبنى - وهو كون المنشأ حقيقة الطلب - لما قدّمناه سابقاً من إبطال كون معاني الحروف مفاهيم عامّة؛ لامتناع تصوّر

جامع بينها كما سلف^(١)، وبسقوطه يسقط ما بنى عليه.

هذا، ولكن ذكرنا في خاتمة بحث الجملة الشرطية: أنَّ معاني الحروف - لاسيما الإيجادي منها - وإن كانت خاصة توجد بنفس الاستعمال - كحروف النداء والقسم - إلا أنَّ العرف بعد سماع الإنشاء اللفظي ينتزع نفس البعث وحقيقته؛ ولو بإلغاء الخصوصية، من غير توجّه إلى الجزئية والكلية، ويفهم من قوله «اجلس إلى الزوال» أنَّ الوجوب إلى هذا الحدّ، من غير توجّه إلى إيقاع الوجوب، وأنّه أمر جزئي. فحينئذٍ يحصل من القضية بحسب فهم العرف ارتفاع سنخ الحكم من الغاية. هذا كلّ بحسب الثبوت، وأمّا الكلام إثباتاً وأنّ القيد هل هو راجع إلى الموضوع أو الحكم أو المتعلّق فليس له ميزان تامّ، بل يختلف باختلاف التراكيب والمقامات والمناسبات، فتذكر.

المقام الثاني: في أنَّ الغاية داخله في المغيى أو لا؟

ومحطّه ما إذا كان مدخول «حتّى» و «إلى» ذا أجزاء، كما في مثل «سر من البصرة إلى الكوفة»، أو ذا امتداد، كما في قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٢)، بناءً على أنَّ المراد منه محلّ رفق العظمين ممّا له امتداد. وعلى ما ذكرنا: فالمسألة عرفية، وليس المراد من الغاية هو انتهاء الأجسام حتّى يكون البحث عن أنَّ غايات الأجسام داخله فيها أو لا؛ لأنّ البحث - حينئذٍ - يصير فلسفياً.

١ - تقدّم في الجزء الأوّل: ٤٦.

٢ - المائدة (٥): ٦.

وما عن شيخنا العلامة من ابتناء المسألة على امتناع الجزء الذي لا يتجزى وعدمه، فالغاية داخلة على الثاني دون الأول^(١)، ليس بوجيه؛ لعدم ارتباطه بالمسألة الأصولية.

ثم على ما ذكرنا من كون المدخول ذا أجزاء وامتداد؛ لأجل إخراج ما ليس قابلاً للتجزئة والامتداد كالفصل المشترك فلا ينتج البحث نتيجة مطلوبة، لكن تعميمه بالنسبة إليه لا مانع منه؛ وإن لم يترتب الثمرة إلا على بعض التقادير، ككثير من المسائل الأصولية.

ثم إن النزاع ليس بمختص بغاية الموضوع والمتعلق، بل يجري فيما إذا كانت غاية للحكم. فلو صرح القائل بأن الغاية في قوله «صم إلى الليل» غاية للوجوب فلنا أن نبحث في أن الوجوب هل ينقطع بانتهاء اليوم، أو يبقى إلى دخول مقدار من الليل، أو إلى انقضائه؟

وأيضاً أن البحث في المقام إنما هو إذا كانت لفظة «حتى» للغاية، مثل لفظة «إلى»، كما في قول الله عزّ شأنه: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾، وقوله عزّ سلطانه: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٢).

وأما إذا كانت عاطفة، كما في المثال الدائر «أكلت السمكة حتى رأسها» أو «قدم الحاج حتى المشاة» مما ليست الكلمتان فيهما مستعملة في الغاية فهي خارجة عن محطّ البحث قطعاً.

وبذلك يظهر: أن ما أفاده بعض محققي العصر في «مقالاته» من ظهور

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٠٥.

٢ - البقرة (٢): ١٨٧.

دخول مدخول «حتى» في المغني في مثال السمكة^(١) غير صحيح، نشأ من الخلط بين الخافضة والعاطفة، والبحث في الأول دون الثاني.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه اختار شيخنا الأستاذ رحمته دخولها في المغني فيما إذا كانت قيداً للفعل، كقوله «سر من البصرة إلى الكوفة» وعدم دخولها فيما إذا كانت غاية للحكم^(٢).

والتحقيق: عدم الدخول مطلقاً؛ لأن الكوفة لو كانت اسماً لذلك الموضع المحصور بسورها وجدرانها، وفرضنا أن المكلف سار من البصرة منتهاً سيره إلى جدرانها، من دون أن يدخل جزء من الكوفة يصدق عليه أنه أتى بالمأمور به وامثل. ويشهد على ما ذكرنا: صدق قول القائل «قرأت القرآن إلى سورة الإسراء» إذا انتهى القراءة إلى الإسراء، ولم يقرأ شيئاً من تلك السورة. وقس عليه نظائره وأشباهه.

والظاهر: أن ما ذكر في «إلى» جارٍ في لفظ «حتى» إذا استعملت في انتهاء الغاية؛ فإذا قلت «نمت البارحة حتى الصباح» - بالجّر - لا يفهم منه إلا ما يفهم إذا أبدلته إلى قولك «نمت البارحة إلى الصباح» كما هو كذلك في قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ...﴾^(٣) إلى آخره.

نعم، استعمالها في غير الغاية كثير، ولعله صار منشأ للاشتباه حتى ادّعى بعضهم فيها الإجماع على الدخول^(٤).

١ - مقالات الأصول ١: ٤١٥.

٢ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٠٥.

٣ - البقرة (٢): ١٨٧.

٤ - أنظر مغني اللبيب ١: ١٦٨.

الفصل الرابع

في مفهوم الاستثناء

ومن جملة ما يستفاد منه المفهوم الجملة المحفوفة بالاستثناء، والكلام فيها يقع في مقامين:

الأول: هل الاستثناء من النفي يدلّ على الإثبات، ومن الإثبات يدلّ على النفي؟

الظاهر - كما هو المشهور - كذلك؛ للتبادر في اللغات التي نمارسها.

والمخالف في المقام: هو أبو حنيفة^(١)؛ مستدلاً بالأثر المشهور «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(٢) أو «بطهور»^(٣) فإنّه على تقدير الدلالة يلزم أن يكون الصلاة المقرونة بها مع فقد سائر شرائطها صلاة تامة.

١ - أنظر مطارح الأنظار: ١٨٧ / السطر ٢٥، شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٦٥، المحصول في علم أصول الفقه ٢: ٥٤٨.

٢ - عوالي اللآلي ٣: ٨٢ / ٦٥، مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ١، الحديث ٥ و ٨.

٣ - تهذيب الأحكام ١: ٤٩ / ١٤٤.

وأنت خير: بأنّ المتكلّم في مقام بيان أنّ الفاتحة من أجزاء الصلاة؛ بحيث تنتفي بانتفائها، ولا تثبت إلّا بإثباتها. وأمّا أنّ محقّق الصلاة هي نفسها وحدها أو هي بانضمام شرائط أخرى فليس بصدد بيانه.

وبعبارة أوضح: أنّ هذا الكلام بصدد إفادة شرطية الطهارة وجزئية الفاتحة في الصلاة لا الإخبار عن أنّ الصلاة تتحقّق عند وجودها دائماً، فهو بصدد إفادة الجزئية لا بصدد الإخبار عن العقد السلبي والإيجابي، وفي مثله لا يجري ما يجري في مثل «جاءني القوم إلّا زيداً».

هذا، وقد يستدلّ للمطلوب بقول رسول الله ﷺ إسلام من قال «لا إله إلّا الله»، ولولا دلالته على إثبات الألوهية لله لما كان مفيداً لذلك.

هذا، ويمكن أن يقال: إنّ القوم في صدر الإسلام لم يكونوا مشركين في ذات الواجب تعالى، بل كانوا معتقدين لوحدة ذاته، فقد كانوا يعبدون الأصنام ليقربوهم إلى الله زلفى. فكلمة الإخلاص وردت لرّدّهم، فمعناه نفي استحقاق العبودية عمّا سواه لا إثبات كونه معبوداً.

ويؤيّد ذلك: أنّ كلمة «إله» بمعنى المعبود، فحاصله: أنّه غيره تعالى غير مستحقّ للعبودية.

وبالجملة: أنّ وجود الباري كان مفروغاً عنه عند عبدة الأصنام والأوثان، وكان الغرض من عبادتهم لها لأجل كونها وسائط القرب من الله تبارك وتعالى؛ فكلمة الإخلاص وردت لنفي معبودية غير الله تعالى.

وبذلك يتّضح الجواب عن الإشكال المعروف: من أنّ الخبر المقدّر إمّا لفظ موجود أو ممكن؛ وعلى الأوّل يدلّ الاستثناء على حصر وجود الآلهة في الباري، ولا يدلّ على نفي إمكان الغير، وعلى الثاني يدلّ على إثبات

الإمكان لوجوده لا على وجوده.

وجه الاتّضاح : هو أنّ كلمة الإخلاص سيقّت لنفي ما يعتقده عبدة الأوثان من الشرك في العبادة، لا لإثبات وجود الواجب أو وجوبه حتّى يرد الإشكال.

وأما الأجوبة الفلسفية وإن كانت صحيحة في محلّها، لكنّها لبُعدها عن أذهان العامّة لا يمكن ابتناء قبوله عليها ممّا قصرت أفهام العامّة عنها.

وأما الثاني - أي الدلالة على الحصر - فهو أيضاً ثابت بالتبادر والارتكاز العرفي ممّا هو المعمول في أمثال المقامات، فخرج فرد آخر مخالف للحصر، كما أنّه مخالف للعموم في مثل قوله «أكرم كلّ عالم إلّا زيدا».

بلغ الكلام إلى هنا، ليلة الثلاثاء بعدما مضى سبع
وعشرون من الجمادي الأولى من شهور سنة ١٣٧٣ من
الهجرة النبوية، على صاحبها آلاف الثناء والتحية.

المقصد الرابع

في العامّ والخاصّ

وفيه فصول ، وقبل الخوض فيها نقدّم البحث عن أمور :

الأمر الأول

في تعريف العام

أنّ القوم عرّفه بتعاريف عديدة، ونوقشت عكساً وطرذاً، ولكن لا طائل في البحث عنها. ولننّبّه على أمر يتّضح في خلاله حال العامّ وتعريفه: وهو أنّ القوم -رضوان الله عليهم- لا يزالون على خلط دائر بين كلماتهم؛ حيث قسّموا العموم إلى وضعي وإطلاقي، مع أنّ باب الإطلاق غير مربوط بالعموم.

توضيحه: أنّ الطبيعة الصرفة كما لا يوجب تصوّرها إلّا الانتقال إلى ذاتها اللابشرط، من دون إراءة مشخّصاتها وقبودها الصنفية، كذلك اللفظ الموضوع مقابل هذه الطبيعة لا يدلّ إلّا على ذات الماهية المجرّدة من كلّ قيد؛ لأنّ الحكاية الاعتبارية الوضعية دائر مدار الوضع سعة وضيقاً، والمفروض أنّ الوضع لم ينحدر إلّا على ذات الطبيعة بلا انضمام قبوده وعوارضه، فلا محالة ينحصر دلالته عليها فقط، ولا يحكي ولا يكشف عن الأفراد وعوارضها ولوازمها أصلاً.

وبعبارة أوضح: كما أنّ نفس الطبيعة لا يمكن أن تكون مرآة وكاشفة عن الأفراد؛ سواء كان التشخّص بالوجود والعوارض أماراته، أو كان بالعوارض -ضرورة أنّ نفس الطبيعة تخالف الوجود والتشخّص وسائر عوارضها؛ ذهنية كانت

أو خارجية، ولا يمكن كاشفية الشيء عما يخالفه، فالماهية لا تكون مرآة للوجود الخارجي والعوارض الحاقّة به - فكذا الألفاظ الموضوعية للطبائع بلا شرط، كأسماء الأجناس وغيرها لا تكون حاكية إلاّ عن نفس الطبائع الموضوعية لها، فالإنسان لا يدلّ إلاّ على الطبيعة بلا شرط، وخصوصيات المصاديق لا تكون محكية به.

فإن قلت: إنّ الطبيعة كما يمكن أن تلاحظ مهملة جامدة فهكذا يمكن أن تلاحظ سارية في أفرادها دارجة في مصاديقها، كما هو الحال في القضية الحقيقية؛ فهي على فرض السريان عين كلّ فرد في الخارج، ومتّحدة معه في وعائه. فتصوّر هذه عين تصوّر ذاك؛ لأنّ المفروض أنّ الطبيعة لوحظت لا بما هي هي، بل بما هي موجودة في الخارج وأنّها عين الأفراد.

قلت: إنّ ذا من العجب، وهو خلط بين الانتقال والحكاية؛ إذ مجرد الاتحاد لا يوجب الحكاية والمرآية، وإلاّ كانت الأعراض حاكية عن جواهرها؛ لأنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، والمتّحدات في الخارج حاكية بعضها عن بعض.

والحاصل: أنّ مفهوم الإنسان - مع قطع النظر عن عالم اللفظ والوضع - عبارة عن طبيعة منحلّة إلى جنسه وفصله عند التحليل لا غير، فلنفس المفهوم ضيق ذاتي لا يكشف عن العوارض والخصوصيات.

فلو فرضنا وضع لفظ لتلك الطبيعة فهو لا يمكن أن يحكي إلاّ عمّا وضع بإزائه لا غير، واتّحاد الإنسان خارجاً مع الأفراد لا يقتضي حكايتها؛ لأنّ مقام الدلالة التابعة للوضع غير الاتحاد خارجاً.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن حقيقة الإطلاق إنّما يتقوم بوقوع الشيء كالطبيعة - موضوعاً للحكم بلا قيد، وأمّا العموم فهو يتقوم بشيئين: أحدهما نفس الطبيعة، وثانيهما ما يدلّ على العموم والشمول، مثل لفظة «كل» و«الجميع» و«الألف واللام» ممّا وضعت للكثرات أو تستفاد منه الكثرة لجهة أخرى.

فإذا أضيفت هذه المذكورات إلى الطبايع أو دخل بها وصارتا ككلمة واحدة - كما في «الألف واللام» - تستفاد منهما الكثرة بتعدّد الدالّ والمدلول، فإذا قلت: «كلّ إنسان ناطق» فلفظة «إنسان» تدلّ على الطبيعة الصرفة، من دون أن تكون حاكية عن الكثرة والأفراد، أو تكون الطبيعة المحكية به مرآة لها، وكلمة «كلّ» تدلّ على نفس الكثرة والتعدّد، وإضافتها إليها تدلّ على أنّ هذه الكثرة هو كثرة الإنسان لا كثرة طبيعة أخرى؛ وهي الأفراد بالحمل الشائع.

وقس عليه العامّ المجموعي أو البدلي؛ إذ كلّ ذلك إنّما يستفاد من دوالّ آخر غير ما يدلّ على الطبيعة، كلفظة «مجموع» كما تقدّم ذكر منه في بحث الواجب المشروط^(١)، ويأتي إن شاء الله بيانه.

فظهر ممّا ذكرنا أمران:

الأوّل: أنّ باب الإطلاق غير مربوط بباب العموم، وأنّه لا جامع بينهما حتّى نلتبس في وجه الافتراق؛ إذ الغاية من إثبات الإطلاق إحراز كون الطبيعة - مثلاً - تمام الموضوع للحكم من غير قيد، وأمّا الاستغراق والبدل ونحوهما فلا يمكن استفادتها من الإطلاق؛ إذ الإطلاق لا يتعرّض للكثرة حتّى يبحث عن كيفيتها، وأمّا العموم فهو المفيد للكثرة وكيفيتها.

وعلى هذا يصحّ أن يعرف العامّ: بأنّه ما دلّ على تمام مصاديق مدخوله ممّا يصحّ أن ينطبق عليه^(١). وأمّا تعريفه بأنّه ما دلّ على شمول مفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه فلا يخلو من مسامحة؛ ضرورة أنّ الكلّ لا يدلّ على شمول الإنسان لجميع أفرادهِ، والخطب بعد سهل.

الأمر الثاني

في الفرق بين المطلق والعامّ

إذا أمعنت النظر فيما ذكرناه من أنّه لا جامع قريب بين باب الإطلاق والعموم يظهر النظر فيما أفاده شيخنا العلامة^(٢) وبعض الأعظم^{رحمته} من أنّ العموم قد يستفاد من دليل لفظي - كلفظة «كلّ» - وقد يستفاد من مقدّمات الحكمة، والمقصود بالبحث في هذا الباب هو الأوّل، والمتكفّل للثاني هو مبحث المطلق والمقيّد^(٣)، انتهى ملخصاً.

وهو صريح في أنّ العامّ على قسمين: قسم يسمّى عاماً وفي مقابله الخاصّ ويبحث عنه في هذا المقام، وقسم يسمّى مطلقاً وفي مقابله المقيّد ويبحث عنه في باب المطلق والمقيّد.

أقول: ما أفاده لا يخلو من غرابة؛ لأنّ ملاك العامّ غير ملاك المطلق،

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥١١.

٢ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١٠.

٣ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥١١.

والمستفاد من الأوّل غير المستفاد من الآخر؛ إذ حقيقة العامّ وكيفية دلّالته قد عرفت بما يسعه المجال.

وأما المطلق فهو وقوع الطبيعة تمام الموضوع للحكم باعتبار كون المقنّن عاقلاً غير ناقض لغرضه في مقام إعطاء الدستور. وإن شئت قلت: كون الطبيعة موضوعاً للحكم بصرافتها وإطلاقها، من دون أن يقيّد بوقت دون وقت أو بامرٍ دون أمر، فموضوع الحكم في العامّ هو أفراد الطبيعة وفي المطلق هو نفسها بلا قيد، ولم تكن الأفراد بما هي موضوعاً للحكم.

وإن شئت فاستوضح الفرق بين العامّ والمطلق من قوله سبحانه: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، وقوله عزّ وجلّ: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢)؛ فإنّ مفاد الأوّل هو التصريح بوجود الوفاء بكلّ مصداق من العقد، فمصبّ الحكم هو الأفراد بآلية الجمع المحليّ بالألف واللام مثلاً.

ومفاد الثاني - بناءً على الإطلاق وتامة المقدمات - إثبات النفوذ والحليّة لنفس طبيعة البيع، من غير أن يكون للموضوع كثرة.

وأما استكشاف صحّة هذا الفرد الخارجي من البيع فإنّما هو لأجل انطباق ما هو تمام الموضوع للحليّة عليه، من دون أن يتعرّض نفس الدليل للكثرة، وسيوافيك مزيد بيان لذلك عن قريب بإذنه تعالى.

الأمر الثالث

في عدم احتياج العام إلى مقدمات الحكمة

ربّما يقال إنّ استفادة العموم في جميع المقامات يتوقّف على إجراء مقدمات الحكمة؛ لأنّ الألفاظ المفيدة للعموم تابعة لمدخولها، فإذا أخذ المدخول مطلقاً يدلّ على تمام أفرادها بنحو الإطلاق، وإذا أخذ مهملاً أو مقيداً يدلّ على استيعابه كذلك. ومثلها «لا» النافية؛ إذ هي موضوعة لنفي الطبيعة؛ سواء كان مطلقة أو مهمة، وإحراز كونها نافية بصرفاتها يحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة^(١).

وفيه: أنّه غير متين جدّاً لو أريد من إجراء المقدمات إثبات كون كلّ فرد موضوعاً للحكم؛ لأنّ الاحتياج إلى الإطلاق ومقدماته فيما إذا لم يكن في الكلام دلالة لفظية على أنّ كلّ واحد موضوع للحكم حتّى يثبت الإطلاق كون كلّ فرد موضوعاً على مبنى القوم في باب الإطلاق، وأمّا إذا توصل إليه المتكلّم بالأدوات الموضوعة له فلا حاجة إليه.

وبعبارة ثانية: أنّ موضوع الإطلاق هو الطبيعة، وإذا جرت مقدماته يستكشف أنّ تمام الموضوع هي نفسها دون قيد معها، وموضوع العام هو أفراد الطبيعة لا نفسها، كما عرفت من قوله سبحانه: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

وعليه يكون جريان المقدمات في استفادة العموم لغواً عاطلاً؛ لأنّ المقدمات

١ - أجدود التقريرات ١: ١٦٣ و ٤٤٠، أنظر درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١٠ - ٢١١.

تجري بعد تعلّق الحكم، والمفروض أنّ الحكم متعلّق بالأفراد؛ لأنّ لفظ «كلّ» وغيره يدلّ على استغراق المدخول، فحينئذٍ هذه الألفاظ دالّة على الاستغراق بحكم أوضاعها؛ جرت المقدمات أو لا.

أضف إلى ما ذكرنا: أنّ ألفاظ العموم موضوعة للكثرة لغة، وإضافتها إلى الطبيعة تفيد الاستغراق، وتعلّق الحكم متأخّر عنه. فحينئذٍ جريان المقدمات متأخّر برتبتين، فلا يعقل توقّفه عليه.

نعم، لو كان الغرض من إجرائها هو دفع احتمال دخالة بعض حالات الفرد وأوقاته فالحقّ أنّه يحتاج في دفعه إلى التمسّك به، وسيوافيك أنّ مصبّ الإطلاق تارة يكون نفس الطبيعة باعتبار قيودها وصنوفها، وأخرى يكون الفرد الخارجي باعتبار حالاته، فانتظر^(١).

والحاصل: أنّ دخول ألفاظ العموم على نفس الطبيعة المهملة يدلّ على استغراق أفرادها، ومعه لا حاجة في جانب الأفراد إلى التمسّك به. ويشهد لما ذكرنا قضاء العرف بذلك، وأنت إذا تفحصت جميع أبواب الفقه وفنون المحاورات لا تجد مورداً يتوقّف فيه العرف في استفادة العموم من القضايا المسوّرة بألفاظه من جهة عدم كون المتكلّم في مقام البيان، كما يتوقّفون في المطلقات إلى ما شاء الله. والعجب ممّن يرى أنّ الإطلاق بعد جريان المقدمات يفيد العموم، ومعه ذهب إلى لزوم جريانها في العموم^(٢)، مع أنّ لازمه لغوية الإتيان بألفاظ العموم.

١ - يأتي في الصفحة ٢٥٩.

٢ - أجود التقريرات ١: ١٦٣ و ٤٤٠.

الأمر الرابع

في أقسام العموم

ينقسم العموم إلى العموم الاستغراقي والمجموعي والبدلي .

وأما الإطلاق فلا يأتي فيه هذا التقسيم، ولا يمكن إثبات واحد منها بمقدمات الحكمة :

أما انقسام العموم : فلأنّ اللفظ الدالّ على الكثرة والشمول إن دلّ على مصاديق الطبيعة وأفرادها عرضاً ؛ بحيث يكون كلّ واحد محطّاً للحكم لا واحد منها لا بعينه، ولا يكون الأفراد ملحوظة بنعت الاجتماع فهو العامّ الاستغراقي، كما في لفظ «الكلّ» و«الجميع» و«التمام» ؛ فإنّ قولنا «كلّ إنسان» وأشباهه يدلّ على تمام أفراد مدخولها بنحو كلّ واحد واحد، لا باعتبار اجتماعها وصيرورتها موضوعاً واحداً كما في العامّ المجموعي، ولا باعتبار كون شموله عليها بنحو البدلية كما في العامّ البدلي، بل بنحو العرضية في شموله لها.

وأما إذا اعتبرت مع شموله لها بنحو العرضية صفة الوحدة والاجتماع في الأفراد فتعرّضها الوحدة الاعتبارية ؛ بحيث يصير الأفراد بمنزلة الأجزاء حكماً، فلا محالة يصير العامّ مجموعياً. ولعلّ اللفظ المفيد له هو لفظ «مجموع» ؛ ولذا اختصّ هذا اللفظ به ارتكازاً، فقولك «أكرم مجموع العلماء» يفيد ثبوت الحكم على الأفراد بنحو العرضية مع اعتبار صفة الإجماع.

وأما إذا كان تعلّق الحكم بها لا بنحو العرضية في الشمول، بل بنحو البدلية فهو عامّ بدلي، واللفظ المفيد له هو لفظة «أيّ» ؛ استفهامية كانت أو غيرها.

فالاستفهامية مثل قوله سبحانه: ﴿فَأَيُّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ﴾^(١)، ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾^(٢)، وغير الاستفهامية مثل قوله: ﴿أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٣)، وقولك «أذهب من أيّ طريق أردت»، فهذه الكلمة بوضعها اللفظي يدلّ على العموم البدلي، وقد عرفت أنّ العموم عن مداليل الألفاظ، هذا كلّ راجع إلى انقسام العموم.

وأما عدم انقسام الإطلاق إليها: فأوضح من أنّ يخفى؛ لما عرفت أنّ غاية ما يثبتهُ الإطلاق كون ما أخذ موضوعاً تمام الموضوع فقط^(٤)، والحاكم بذلك هو العقل، وأما كون الموضوع هو الطبيعة أو الأفراد، وأنّ تعلّق الحكم هل هو بنحو الاستغراق أو البدلية أو غيرهما فلا سبيل له إلى إثبات واحد من هذه المطالب من الإطلاق، بل لابدّ في استفادة ذلك من التوصل بالآلفاظ الموضوعية لها.

والعجب من كثير من الأعظم - منهم المحقّق الخراساني - حيث خلطوا بين البابين، قال في باب «المطلق والمقيّد»: إنّ قضية مقدّمات الحكمة في المطلقات تختلف باختلاف المقامات؛ فإنّها تارة يفيد العموم الاستغراقي وأخرى العموم البدلي^(٥)، انتهى.

ونسج على منواله بعض أهل التحقيق، قال في «مقالاته»: إنّما الامتياز بين البدلي وغيره بلحاظ خصوصية مدخوله؛ من كونه نكرة أو جنساً؛ فإنّ في النكرة

١ - غافر (٤٠): ٨١.

٢ - النمل (٢٧): ٣٨.

٣ - الإسراء (١٧): ١١٠.

٤ - تقدّم في الصفحة ١٥٩.

٥ - كفاية الأصول: ٢٩٢.

اعتبرت جهة البدلية دون الجنس^(١)، انتهى.

قلت: ولعلّ منشأ الخلط هو ما ربّما يترأى بين الكلمات أنّ قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ يفيد العموم، وقولنا «أكرم رجلاً» يفيد العموم البدلي، ولكنك قد عرفت أنّ استفادة الاستغراق بمعنى نفوذ كلّ بيع بالنتيجة من الأوّل ليس باعتبار دلالة اللفظ عليه ولا الإطلاق، بل لما كان تمام الموضوع هو طبيعة البيع ببركة الإطلاق، وكان العقل والعقلاء يرون أنّ ما أخذه موضوعاً موجود في هذا وذاك فلا محالة يحكمون بنفوذ هذا وذاك، فأين هذا من دلالة الإطلاق عليه؟!

وأما استفادة البدلية من النكرة، كقولنا «اعتق رقبة» ففيه: أنّ النكرة تدلّ بمادّتها على نفس الطبيعة بلا شرط، وتنوين التنكير يدلّ على الوحدة فـ«رجل» يدلّ بتعدّد الدالّ على واحد غير معيّن من الطبيعة، وليس فيه دلالة على البدلية بلا ريب؛ إذ البدلية غير كونه دالّاً على واحد غير معيّن؛ إذ هي عبارة عن جعل الحكم على الأفراد لا بنحو العرضية بل بنحو التخيير والبدلية فيها، كما في لفظة «أيّ».

وأما النكرة فليست فيها دلالة على هذا، وإنما يحكم العقل بتخيير المكلف بين الإتيان بأيّ فرد شاء في مورد التكاليف. فقول القائل «اعتق رقبة» يدلّ - بعد تمامية المقدّمات - على وجوب عتق رقبة واحدة، من غير دلالة على التبادل؛ ولذا يكون التخيير عقلياً، بخلاف قوله «اعتق أيّة رقبة شئت»؛ فإنّ التخيير فيه شرعي مستفاد من اللفظ.

وبالجملة: لا يستفاد من مقدّمات الحكمة شيء ممّا ذكر، سوى كون ما وقع تحت دائرة الحكم تمام الموضوع له، وهذا معنى واحد في جميع الموارد.

نعم حكم العقل والعقلاء فيها مختلفة، وهو غير مربوط بباب الألفاظ والعموم، ولا بباب الإطلاق.

تنبيه : في نقد كلام المحقق الخراساني في وجه انقسام العام

يظهر من المحقق الخراساني^(١) وتبعه بعضهم^(٢) : أن انقسام العموم إلى الأقسام المذكورة إنما هو بلحاظ تعلّق الحكم بموضوعاتها، وأنّه مع قطع النظر عن هذا التعلّق لا واقعية للتقسيم.

ولكن التحقيق خلافه؛ لما عرفت من أن لكلّ من الثلاثة ألفاظاً مخصوصة قد وضعت لإفادتها بنحو الدلالة التصورية، فـ«كلّ» و«جميع» يدلّان على استغراق أفراد مدخولهما قبل تعلّق الحكم، وكذا لفظ «مجموع» و«أيّ» دلّان على ما تقدّم تفصيله.

ويرشدك إلى ما ذكرنا المحاورات العرفية؛ فإنّهم لا يرتابون في أن قول القائل «أكرم كلّ عالم» يدلّ على استغراق مدخوله. وقس عليه ما تقدّم من أمثلة البدلي والمجموعي؛ إذ لا شك أنّهم يفهمون من تلك الأمثلة واحداً من الثلاثة بحسب لفظه بحكم التبادر، من غير توقّف قرينة تدلّ على كيفية تعلّق الحكم بالموضوع، بل يحكمون على أن الحكم قد تعلّق بنحو الاستغراق في المدخول أو غيره بنفس دلالة اللفظ.

ولازم ما ذكره المحقق الخراساني أن يتوقّف أهل المحاورة في فهم كيفية تعلّق الحكم حتّى يتفحصوا ويتطلّبوا حوله.

١ - كفاية الأصول: ٢٥٣.

٢ - فوائد الأصول (تقريات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥١٤ - ٥١٥.

أضف إليه : أنه لا يعقل ذلك التقسيم - مع قطع النظر عما ذكرناه - ضرورة أن الحكم تابع لموضوعه ، ولا يعقل تعلّق الحكم الوجداني بالموضوعات الكثيرة المأخوذة بنحو الاستغراق ، ولا الحكم الاستغراقي على الموضوع الوجداني ، بل لابدّ من تعيين الموضوع استغراقاً أو جمعاً حتّى يتبعه الحكم ، فهو تابع للموضوع ، فينحلّ بنحو الاستغراق في فرض دون فرض .

الأمر الخامس

في الألفاظ الدالة على العموم

ربّما يعدّ من ألفاظ العموم النكرة الواقعة في سياق النهي أو النفي ، أو اسم الجنس الواقع كذلك^(١) .

وفيه إشكال ؛ لأنّ اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعة بلا شرط ، وتكوين التنكير لتقييدها بقيد الوحدة غير المعيّنة ، لكن لا بالمعنى الاسمي بل بالمعنى الحرفي ، وألفاظ النفي والنهي وضعت لنفي مدخولها أو الزجر عنها ، فلا دلالة فيها لنفي الأفراد التي هي المناط في صدق العموم ، ولا وضع على حدة للمركّب .

وقولنا «اعتق رقبة» وقولنا «لا تعتق رقبة» سيان في أنّ الماهية متعلّقة للحكم ، وفي عدم الدلالة على الأفراد ، وفي أنّ كلّاً منهما محتاج إلى مقدّمات الحكمة حتّى يثبت أنّ ما يليه تمام الموضوع له .

نعم بعد تماميتها تكون نتيجتها في النفي والإثبات مختلفة عرفاً ؛ لما تقدّم^(٢)

١ - معالم الدين : ١٠٢ ، قوانين الأصول ١ : ٢٢٣ / السطر ٦ .

٢ - تقدّم في الصفحة ١١ .

من حكم العرف بأنّ المهملة توجد بوجود فرد ما، وتنعدم بعدم جميع الأفراد؛ وإن كان ما يحكم عليه العرف خلاف البرهان.

والحاصل: أنّ عدّ شيء من ألفاظ العموم يتوقّف على وضع اللفظ لما يفيد الشمول بالدلالة اللفظية، لا لأجل دلالة من العقل أو كون الارتكاز عليه كما في المقام.

فحينئذٍ: فرق واضح بين «لا» النافية وبين لفظ «كلّ»؛ إذ الثاني موضوع بحسب التبادر لاستيعاب الأفراد، فهو بدلالته اللفظية دالّ على الشمول، والأولى موضوعة لنفي المدخول، ومدخولها: إمّا يدلّ على نفس الطبيعة، أو عليها مع قيد الوحدة إذا كان المدخول نكرة.

وبعد هذا التحليل ليس هنا لفظ يدلّ على الكثرة سوى حكم العرف بأنّ عدم الطبيعة بعدم جميع الأفراد، وليس هذا مفاد اللفظ حتّى يعدّ من ألفاظ العموم. هذا، مع أنّه غير مستغنٍ عن إجراء المقدّمات.

وأما الألف واللام فهو في المفرد يفيد تعريف الجنس فقط دون الاستغراق، فيحتاج إلى مقدّمات الحكمة لإثبات الإطلاق.

نعم، الجمع المحلّي باللام يفيد العموم، وليس الدالّ عليه هو اللام ولا نفس الجمع؛ ولذا لا يستفاد ذلك من المفرد المحلّي والجمع غير المحلّي، بل إنّما يستفاد من تعريف الجمع. ووجه دلالتها هو أنّ الجمع له عرض عريض واللام وضعت لتعريفه، وما هو معيّن ومعرف إنّما هو أقصى المراتب، وغيره لا تعيين فيه؛ حتّى أدنى المراتب.

وبما ذكرنا ظهر عدم احتياجه إلى مقدّمات الحكمة.

الفصل الأول

في حجّة العام المخصّص في الباقي

لا ريب في أنّ تخصيص العام لا يوجب مجازيته مطلقاً؛ متّصلاً كان المخصّص أم منفصلاً.

ويتفرّع عليه: أنّه حجّة فيما بقي بعد التخصيص، وعلى القول بالمجازية لازمه سقوطه عن الحجّية وصيرورة الكلام مجعلاً.

وتوضيح ذلك: أنّ حقيقة المجاز - كما تقدّم - ليس عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له؛ إذ التلاعب بالألفاظ لا حسن فيه، وكون زيد أسداً لفظاً لا بلاغة فيه، بل كلّ المجازات - من مرسل واستعارة - لا يستعمل لفظها إلّا فيما وضع له، لكن بادّعاء أنّ المورد وما سبق لأجله الكلام من مصاديقه؛ وإن كانت العامة غافلين عنه، كما في قوله سبحانه: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾^(١)، وتقدّم تفصيله، فراجع^(٢).

والقائل بأنّ العام المخصّص مجاز لا بدّ أن يصحّح مقالته بالادّعاء؛ إذ قوام

١ - يوسف (١٢): ٣١.

٢ - تقدّم في الجزء الأوّل: ٦٣.

المجاز في جميع الأقسام والأمثلة إنما هو بالادّعاء، وأنّ ما قصده أيضاً هو نفسه أو من مصاديقه، فانظر إلى قول الشاعر:

جددت يوم الأربعين عزائي والنوح نوحى والبكاء بكائي
تري أنّ حسن كلامه وجمال مقاله إنّما هو في ادّعائه بأنّ النوح والبكاء
منحصران في نوحه وبكائه، وليس غيرهما نوحاً وبكاء.

وعليه لا يجوز أن يكون العامّ المخصّص من قبيل المجاز؛ ضرورة عدم
ادّعاءٍ وتأوّلٍ فيه، فليس في قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) ادّعاء كون جميع العقود
هي العقود التي لم تخرج من تحته، وأنّ الباقي بعد التخصيص عين الكلّ قبله؛ إذ
ليس المقام مقام مبالغة وإغراق حتّى يتمسّك بهذه الذوقيات، وكذلك قوله سبحانه:
﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) في المطلق الوارد عليه التقييد.

والحاصل: أنّ حمل العامّ المخصّص على باب المجاز - مع أنّ مداره
الادّعاء، وهو غير مناسب في هذه العمومات التي لم يقصد منها إلّا ضرب القانون -
ضعيف جدّاً.

مع إمكان كونه حقيقة على وجه صحيح، وإليك بيانه: إنّ الدواعي لإنشاء
الحكم وإلقاء الأمر على المخاطب كثيرة جدّاً، قد أشرنا إلى بعضها في باب الأوامر،
ومن تلك الدواعي هو ضرب القانون وإعطاء القاعدة الكلّية للعبيد بجعل حكم على
عنوان كلّيّ نحو: «أكرم العلماء»، وللموضوع آلاف من المصاديق، ولكن بعضها
محكوم بالإكرام بالإرادة الجدّية، وبعضها محكوم بعدم الإكرام كذلك.

١ - المائدة (٥): ١.

٢ - البقرة (٢): ٢٧٥.

وحينئذٍ: فالقائل يستعمل قوله «أكرم العلماء» في تمام أفراده الذي هو المعنى الحقيقي بالإرادة الاستعمالية، ثمّ يشير بدليل منفصل أو متّصل على أنّ الفسّاق منهم وإن تعلّقت بهم الإرادة الاستعمالية وشملهم عموم القانون إلّا أنّ الإرادة الجدّية في هذا المورد على خلافه، وأنّهم يحرم إكرامهم أو لا يجب، وهذا الجعل بهذه الكيفية ربّما يفيد العبد فيما إذا شكّ في خروج غير الفسّاق أو في المخصّص المجمل المنفصل الدائر بين الأقلّ والأكثر.

فالجعل على عنوان كلّي يصير ضابطة وتكون حجّة في الموارد المشكوكة؛ إذ الأصل الدائر بين العقلاء هو تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية إلّا ما قام الدليل من جانب المولى على خلافه، فهذا الظهور بنحو العموم حجّة عليه في كلّ فرد من أفرادهِ؛ حتّى يقوم حجّة أقوى على خلافه.

فظهر: أنّ العامّ مستعمل في معناه الأوّل، وأنّ التضييق والتخصيص في الإرادة الجدّية، ومدار كون الشيء حقيقة أو مجازاً على الأولى من الإرادتين دون الثانية، ويصير حجّة في الباقي؛ لما عرفت من أنّ الأصل الدائر بين العقلاء هو تطابق الإرادتين حتّى يقوم دليل أقوى على خلافه.

وإن شئت قلت: إنّ قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...﴾^(١) استعمل جميع ألفاظه فيما وضعت له، لكن البعث المستفاد من الهيئة لم يكن في مورد التخصيص لداعي الانبعاث، بل إنشاؤه على نحو الكليّة - مع عدم إرادة الانبعاث في مورد التخصيص - إنّما هو لداعٍ آخر؛ وهو إعطاء القاعدة ليلمسك بها العبد في الموارد المشكوكة.

فالإرادة الاستعمالية التي هي في مقابل الجدّية قد تكون بالنسبة إلى الحكم بنحو الكلية إنشائياً وقد تكون جدّياً لغرض الانبعاث، وقوله سبحانه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ إنشاء البعث إلى الوفاء بجميع العقود، وهو حجة ما لم تدفعها حجة أقوى منها. فإذا ورد مخصّص يكشف عن عدم مطابقة الجدّ للاستعمال في مورد، ولا ترفع اليد عن العام في غير مورد؛ لظهور الكلام وعدم انشلاخه بورود المخصّص، وأصالة الجدّ التي هي من الأصول العقلانية حجة في غير ما قامت الحجة على خلافها.

لا يقال: إذا لم يكن البعث حقيقياً بالإضافة إلى بعض الأفراد - مع كونه متعلّقاً به في مرحلة الإنشاء - فلازمه صدور الواحد عن دأعين بلا جهة جامعة تكون هو الداعي^(١).

لأنّا نقول: إنّ التمسك بالقاعدة المعروفة في هاتيك المباحث ضعيف جدّاً - كما هو غير خفي على أهله - وكفى في إبطال ما ذكر: أنّ الدواعي المختلفة ربّما تدعو الإنسان إلى شيء واحد.

أضف إلى ذلك: أنّ الدواعي المختلفة ليست علّة فاعلية لشيء، بل الدواعي غايات لصدور الأفعال. وما قرع سمعك: أنّ الغايات علل فاعلية الفاعل^(٢) ليس معناه أنّها مصدر فاعليته؛ بحيث تكون علّة فاعلية لها ويصدر حركة الفاعل منها، بل معناه أنّ الفاعل لا يصير مبدأ إلا لأجلها، فالغاية ما لأجلها الحركة لا فاعل التحريك والحركة.

فإن قلت: إنّ حقيقة الاستعمال ليس إلّا إلقاء المعنى بلفظه، والألفاظ

١ - نهاية الدراية ٢: ٤٥٠.

٢ - راجع شرح الإشارات ٣: ١٥ - ١٦، الحكمة المتعالية ٢: ٢٦٨.

مغفول عنها حينه؛ لأنّها قطرة ومرآة للمعاني، وليس للاستعمال إرادة مغايرة لإرادة المعنى الواقعي، والمستعمل إن أراد من لفظ العام المعنى الواقعي فهو، وإلاّ كان هازلاً^(١).

قلت: فيما ذكر خلط واضح - وإن صدر عن بعض الأعظم - إذ ليس الإرادة الاستعمالية والجديّة متعلّقتين بلفظ العام؛ بحيث يكون المراد الاستعمالي لجميع العلماء والجديّ بعضهم؛ حتّى يرد عليه ما ذكر، بل الاستعمالية والجديّة إنّما هي بالنسبة إلى الحكم؛ فما ذكر من الإشكال أجنبي عن مقصودهم.

ولعلّ ما أفاده شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - يبيّن ما أفاده القوم وراموه؛ حيث قال: إنّ هذا الظهور الذي يتمسّك به لحمل العام على الباقي ليس راجعاً إلى تعيين المراد من اللفظ في مرحلة الاستعمال، بل هو راجع إلى تعيين الموضوع للحكم^(٢)، فراجع.

ثمّ إنّ بعض أهل التحقيق قد أجاب في «مقالاته» عن هذا الإشكال: بأنّ دلالة العام وإن كانت واحدة لكن هذه الدلالة الواحدة إذا كانت حاكية عن مصاديق متعدّدة فلا شبهة في أنّ هذه الحكاية بملاحظة تعدّد محكيها بمنزلة حكايات متعدّدة؛ نظراً إلى أنّ الحاكي يتلوّن بلون محكيه ويقتضيه في آثاره، فمع تعدّده يكون الحاكي كأنّه متعدّد. فحينئذٍ: مجرد رفع اليد عن حجة الحكاية المزبورة بالنسبة إلى فرد لا يوجب رفع اليد عن حجّيته العليا.

وأيّد كلامه بالمخصّص المتّصل؛ مدّعياً أنّ الظهور في الباقي مستند إلى وضعه الأوّل. غاية الأمر تمنع القرينة عن إفادة الوضع لأعلى المراتب من الظهور،

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥١٧.

٢ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١٣.

فيبقى اقتضاؤه للمرتبة الأخرى دونها بحاله^(١)، انتهى.

ولا يخفى: أن ما ذكره من حديث جذب الألفاظ لون محكيها أشبه بالخطابة، ومبني على ما اشتهر من أن أحكام المعاني ربّما تسري إلى الألفاظ؛ مستشهداً بأسماء ما يستقبح ذكره؛ غافلاً عن أن قبحه لأجل أن التلّفّظ به يوجب الانتقال إلى معناه؛ ولذا لا يدرك الجاهل باللغة قبحه وشينه.

وعليه: فتعدّد المحكي لا يوجب تعدّد الحكاية بعد كون الحاكي عنواناً واحداً. فلفظ العامّ بعنوان واحد وحكاية واحدة يحكي عن الكثير، فإذا علم أن اللفظ لم يستعمل في معناه بدليل منفصل - كما هو المفروض - لم تبق حكاية بالنسبة إلى غيره.

وما ذكره في المخصّص المتّصل من مراتب الظهور ممنوع؛ ضرورة أن كلّ لفظ في المخصّص المتّصل مستعمل في معناه، وأن إفادة المحدودية إنّما هو لأجل القيود والإخراج بالاستثناء. فلفظ «كلّ» موضوع لاستغراق مدخوله؛ فإذا كان مدخوله قولنا «العالم إلّا الفاسق» يستغرق ذلك المدخول المركّب من المستثنى منه والمستثنى، من دون أن يكون الاستثناء مانعاً من ظهوره؛ لعدم ظهوره إلّا في استغراق المدخول؛ أي شيء كان. ولو فرض أن القيد أو الاستثناء يمنعان عن ظهوره صار الكلام مجملاً؛ لعدم مراتب للظهور.

وما ذكرنا من إجراء التتابع بين الإرادتين في كلّ فردٍ فردٍ غير مربوط بهذا الفرض؛ لأنّ العامّ على ما ذكرنا قد انعقد له الظهور فيما وضع له، وهذا العامّ مع هذا الأصل حجّتان حتّى يرد حجة أقوى منهما. ولو أمعنت النظر فيه يسهّل لك التصديق.

الفصل الثاني

في سرّاية إجمال المخصّص إلى العامّ

إنّ المخصّص قد يكون مبيّن المفهوم وقد يكون غير مبيّن، وعلى الثاني تارة يكون دائراً بين الأقلّ والأكثر وأخرى بين المتباينين. وعلى جميع التقادير فهو إمّا متّصل أو منفصل. ثمّ إنّ إمّا لبّي أو غير لبّي، وأيضاً الشبهة إمّا مفهومية أو مصداقية. فهذه صور المسألة، ولنفدّم البحث عن المفهومية على البحث عن المصداقية:

التمسك بالعامّ في الشبهة المفهومية

فنقول: يقع البحث في الشبهة المفهومية في مقامين:

المقام الأوّل: في المخصّص المتّصل المجمل من حيث المفهوم، وهو

على قسمين:

الأوّل: ما كان أمره دائراً بين الأقلّ والأكثر، كما إذا شكّ في أنّ الفاسق هو

خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منها والصغيرة.

فالحقّ: سريان إجماله إلى العامّ، ولا يكون العامّ المخصّص حجّة في موارد

الشك؛ لأنّ اتصال المخصّص المجمل يوجب عدم انعقاد ظهوره من أوّل إلقائه إلّا في العالم غير الفاسق أو العالم العادل، وليس لكلّ من الموصوف والصفة ظهور مستقلّ حتّى يتشبّث بظهور العامّ في الموارد المشكوكة، فيشبهه المقام بباب المقيّد إذا شكّ في حصول قيده؛ أعني العدالة أو عدم الفسق فيمن كان مرتكباً للصغيرة. وبعبارة ثانية: أنّ الحكم في العامّ الذي استثنى منه أو اتّصف بصفة مجمله متعلّق بموضوع وحداني عرفاً، فكما أنّ الموضوع في قولنا: «أكرم العالم العادل» هو الموصوف بما هو كذلك فهكذا قولنا: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم»؛ ولذا لا ينقدح التعارض حتّى التعارض البدوي بين العامّ والمخصّص، كما ينقدح بينه وبين منفصله.

فحينئذٍ: كما لا يجوز التمسك بالعامّ، كقولنا: «لا تكرم الفسّاق» إذا كان مجمل الصدق بالنسبة إلى مورد، كذلك لا يجوز في العامّ المتّصف أو المستثنى منه بشيء مجمل بلا فرق بينهما.

الثاني: ما إذا دار مفهومه بين المتباينين مع كونه متّصلاً، كما إذا استثنى منه زيداً، واحتمل أن يكون المراد هو زيد بن عمرو وأن يكون هو زيد بن بكر. والحقّ: سريان إجماله أيضاً بالبيان المتقدّم في الأقلّ والأكثر؛ لأنّ الموضوع يصير بعد الاستثناء العالم الذي هو غير زيد، وهو أمر وحداني لا يكون حجّة إلّا فيما ينطبق عليه يقيناً، والمفروض أنّه مجمل من حيث المفهوم، فكيف يمكن الاحتجاج بشيء يشكّ في انطباقه على المشكوك؟

وأما المقام الثاني - أعني المخصّص المنفصل المجمل من حيث المفهوم - فهو أيضاً على قسمين:

الأوّل : ما إذا دار بين الأقلّ والأكثر ، فلا يسري أصلاً ، ويتمسك به في موارد الشك ؛ لأنّ الخاصّ المجمل ليس بحجّة في موارد الإجمال ، فلا ترفع اليد عن الحجّة بما ليس بحجّة ، ولا يصير العامّ معنوياً بعنوان خاصّ في المنفصلات .
وبعبارة أوضح : أنّ الحكم قد تعلّق بعنوان الكلّ والجميع ، فلا محالة يتعلّق الحكم على الأفراد المتصورة إجمالاً ، والأصل العقلائي حاكم على التطابق بين الإرادتين في عامّة الأفراد ، فلا يرفع اليد عن هذا الظهور المنعقد إلّا بمقدار قامت عليه الحجّة ، والمفروض أنّ الحجّة لم تقم إلّا على مرتكب الكبائر ، وغيرها مشكوك فيه .

ولا يقاس ذلك بالمتّصل المرّدّد بين الأقلّ والأكثر ؛ إذ لم ينعقد للعامّ هناك ظهور قطّ ، إلّا في المعنوي بالعنوان المجمل ، والمرتكب للصغائر مشكوك الدخول في العامّ هناك من أوّل الأمر ، بخلافه هنا ؛ فإنّ ظهور العامّ يشمل قطّاً .
كيف ، فلو كان المخصّص المجمل حكماً ابتدائياً من دون أن يسبقه العامّ لما كان حجّة إلّا في مقدار البتّين دون المشكوك ، فكيف مع ظهور العامّ في إكرام المشكوك ؟

وأما ما أفاده شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - من أنّه يمكن أن يقال : إنّّه بعد ما صارت عادة المتكلّم على ذكر المخصّص منفصلاً فحال المنفصل في كلامه حال المتّصل في كلام غيره^(١) ، لا يخلو عن نظر ؛ فإنّ وجوب الفحص عن المخصّص باب ، وسراية إجمال المخصّص إليه باب آخر . ومقتضى ما ذكره عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص ، لا سراية الإجمال ؛ لأنّ ظهور العامّ لا ينشلم لأجل

جريان تلك العادة، كما أنّ الأصل العقلائي بتطابق الاستعمال والجدّ حجة بعد الفحص عن المخصّص وعدم العثور إلّا على المجمل منه، لكنّه يردّ رجوع في الدورة الأخيرة عمّا أفاده في متن كتابه^(١).

نعم، لو كان الخاصّ المجمل المرّد بين الأقلّ والأكثر وارداً بلسان الحكومة على نحو التفسير والشرع - كما في بعض أنحاء الحكومات - فسراية إجماله وصيرورة العامّ معنوّناً غير بعيدة، كما إذا قال المراد من العلماء هو غير الفسّاق، أو أنّ الوجوب لم يجعل على الفاسق منهم. ومع ذلك فالمسألة بعد محلّ إشكال.

القسم الثاني: ما إذا دار المخصّص المنفصل بين المتباينين.

فالحقّ: أنّه يسري الإجمال إليه حكماً؛ بمعنى عدم جواز التمسّك به في واحد منهما؛ وإن كان العامّ حجة في واحد معيّن واقعاً، ولازمه أعمال قواعد العلم الإجمالي.

وإن شئت قلت: إنّ العلم الإجمالي بخروج واحد منهما يوجب تساوي العامّ في الشمول لكلّ واحد منهما، ولا يتمسّك به في إثبات واحد منهما إلّا بمرجّح، وهو منتفٍ بالفرض.

وبتعبير آخر: أنّه بعد الاطلاع بالمخصّص لا متيقّن في البين حتّى يؤخذ به ويترك المشكوك، كما في الأقلّ والأكثر، بل كلاهما في الاحتمال متساويان، فلا محيص عن إجراء قواعد العلم الإجمالي.

فلو كان المخصّص رافعاً لكلفة الوجوب عن مورد التخصيص وكان مقتضى العامّ هو الوجوب فلازمه إكرام كلا الرجلين حتّى يستيقن بالبراءة.

ولو كان المخصّص ظاهراً في حرمة مورده فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين المحذورين، ولكلّ حكمه.

التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص المنفصل اللفظي

محطّ البحث في الاشتباه المصداقي لأجل الشبهة الخارجية إنّما هو فيما إذا أحرز كون فرد مصداقاً لعنوان العامّ؛ أعني العالم قطعاً، ولكن شكّ في انطباق عنوان المخصّص؛ أعني الفاسق عليه.

وبعبارة أخرى: البحث فيما إذا خصّ العامّ ولم يتعنون ظهور العامّ بقيد زائد سوى نفسه، لا في تقييد المطلق الذي يوجب تقييده بقيد زائد، سوى ما أخذ في لسان الدليل.

وبما ذكرنا يظهر الخلط فيما أفاده بعض الأعاضم؛ حيث قال: إنّ تمام الموضوع في العامّ قبل التخصيص هو طبيعة العالم، وإذا ورد المخصّص يكشف عن أنّ العالم بعض الموضوع وبعضه الآخر هو العادل، فيكون الموضوع واقعاً هو العالم العادل. فالتمسك في الشبهة المصداقية للخاصّ يرجع إلى التمسك فيها لنفس العامّ، من غير فرق بين القضايا الحقيقية وغيرها^(١).

وجه الخلط: أنّ ما أفاده صحيح في المطلق والمقيّد، وأمّا العامّ فالحكم فيه متعلّق بأفراد مدخول أداته، لا على عنوان الطبيعة، والمخصّص يخرج طائفة من أفراد العامّ، كأفراد الفساق منهم.

وما ربّما يتكرّر في كلامه من أنّ الحكم في القضايا الحقيقية على العنوان بما أنّه مرآة لما ينطبق^(١) عليه غير تامّ؛ لأنّ العنوان لا يمكن أن يكون مرآة للخصوصيات الفردية.

مع أنّ لازم ما ذكره أن يكون الأفراد موضوعاً للحكم؛ لأنّ المحكوم عليه هو المرئي دون المرآة، فلا يصحّ قوله: إنّ تمام الموضوع في العامّ قبل التخصيص هو طبيعة العالم... إلى آخره. بل التحقيق كما تقدّم^(٢): أنّ العنوان لم يكن مرآة إلاّ لنفس الطبيعة الموضوع لها، وأداة العموم تفيد أفرادها، والقضية الحقيقية متعرّضة للأفراد.

فتحصل: أنّ الكلام إنّما هو في العامّ المخصّص، لا المطلق المقيّد.

وكيف كان: فقد استدلّ لجواز التمسك بأنّ العامّ بعمومه شامل لكلّ فرد من الطبيعة وحجّة فيه، والفرد المشكوك فيه لا يكون الخاصّ حجّة بالنسبة إليه؛ للشكّ في فرديته، فمع القطع بفرديته للعامّ والشكّ في فرديته للخاصّ يكون رفع اليد عن العامّ رفع اليد عن الحجّة بغير حجّة^(٣).

والجواب: أنّ مجرد ظهور اللفظ وجريان أصالة الحقيقة لا يوجب تمامية الاحتجاج ما لم تحرز أصالة الجدّ.

توضيحه: أنّ صحّة الاحتجاج لا تتمّ إلاّ بعد أن يسلم أمور: من إحراز ظهوره، وعدم إجماله مفهوماً، وعدم قيام قرينة على خلافه؛ حتّى يختتم الأمر

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ١٧١ و ١٨٦ و ٥٢٥.

٢ - تقدّم في الصفحة ١٥٥.

٣ - أنظر كفاية الأصول: ٢٥٨.

بإحراز أنّ المراد استعمالاً هو المراد جدّاً. ولذلك لا يمكن الاحتجاج بكلام من دأبه وعاداته الدعابة؛ وإن أحرز ظهوره وجرت أصالة الحقيقة؛ لعدم جريان أصالة الجدّ مع أنّ ديدنه على خلافه.

فعليه: ما مرّ من أصالة التطابق بين الإرادتين إنّما هو فيما إذا شكّ في أصل التخصيص، وأنّ هذا الفرد بخصوصه أو بعنوان آخر هل خرج عن حكم العامّ أو لا؟ وأمّا إذا علم خروج عدّة أفراد بعنوان معيّن، وشكّ في أنّ هذا العنوان هل هو مصداق جدّي لهذا العنوان أو ذاك العنوان فلا يجري أصلاً، ولا يرتفع به الشكّ عندهم.

وبالجملة: إذا ورد المخصّص نستكشف عن أنّ إنشائه في مورد التخصيص لم يكن بنحو الجدّ، ويدور أمر المشتبه بين كونه مصداقاً للمخصّص حتّى يكون تحت الإرادة الجدّية لحكم المخصّص، وبين عدم كونه مصداقاً له حتّى يكون تحت الإرادة الجدّية لحكم العامّ المخصّص. ومع هذه الشبهة لا أصل لإحراز أحد الطرفين؛ فإنّها كالشبهة المصداقية لأصالة الجدّ بالنسبة إلى العامّ والخاصّ كليهما. ولعلّه إلى ما ذكرنا يرجع ما أفاده الشيخ الأعظم^(١) والمحقّق الخراساني^(٢)، قدّس الله روحهما.

نعم، بعض أهل التحقيق فسّر كلام الشيخ بما لا يخلو عن إشكال، قال في «مقالاته»: الذي ينبغي أن يقال: إنّ الحجّية بعدما كانت منحصرة في الظهور التصديقي المبني على كون المتكلّم في مقام الإفادة والاستفادة فإنّما يتحقّق هذا

١ - مطارح الأنظار: ١٩٣ / السطر ٣.

٢ - كفاية الأصول: ٢٥٩.

المعنى في فرض تعلّق قصد المتكلّم بإبراز مرامه باللفظ، وهو فرع التفات المتكلّم بما تعلّق به مرامه، وإلّا فمع جهله به واحتمال خروجه عن مرامه كيف يتعلّق قصده بلفظه على كشفه وإبرازه؟ ومن المعلوم: أنّ الشبهات الموضوعية طرّاً من هذا القبيل.

ولقد أجاد شيخنا الأعظم فيما أفاد في وجه المنع بمثل هذا البيان، ومرجع هذا الوجه إلى منع كون المولى في مقام إفادة المراد بالنسبة إلى ما كان هو بنفسه مشتبهاً فيه، فلا يكون الظهور حينئذٍ تصديقاً؛ كي يكون واجداً لشرائط الحجية^(١)، انتهى.

ولا يخفى: أنّه لا يلزم على المتكلّم في الإخبار عن موضوع واقعي الفحص عن كلّ فردٍ فردٍ حتّى يعلم مقطوعه ومشكوكه، بل ما يلزم عليه في جعل الحكم على عنوان كلياً إحراز أنّ كلّ فرد واقعي منه محكوم بهذا الحكم، كما في قولك: «النار حارّة»، وأمّا تشخيص كون شيء ناراً فليس متعلّقاً بمرامه ولا مربوطاً بمقامه.

وبيان أوضح: أنّ الحجية وإن كانت منحصرة في الظاهر الذي صدر من المتكلّم لأجل الإفادة، ولا بدّ له أن يكون على تيقّن فيما تعلّق به مرامه، لكن ذلك في مقام جعل الكبريات لا في تشخيص الصغريات.

فلو قال المولى «أكرم كلّ عالم» فالذي لا بدّ له إنّما هو تشخيص أنّ كلّ فرد من العلماء فيه ملاك الوجوب؛ وإن اشتبه عليه الأفراد.

ولو قال بعد ذلك «لا تكرم الفساق من العلماء» لا بدّ له من تشخيص كون

ملاك الوجوب في عدولهم. وأمّا كون فرد عادلاً في الخارج أو لا فليس داخلاً في مرامه؛ حتّى يكون بصدد بيانه.

ويرشدك إليه: أنّه لو صحّ ما أفاده: من أنّ المولى لم يكن بصدد إفادة المراد بالنسبة إلى ما كان بنفسه مشتبهاً فيه، لا بدّ من التزامه بعدم وجوب إكرام من اشتبه عند المولى أنّه عادل أو لا ولكن العبد أحرز كونه عالمّاً عادلاً، مع أنّ العبد لا يعدّ معذوراً في ترك إكرامه؛ وإن اعتذر بأنّ المولى لم يكن في مقام البيان بالنسبة إلى المشكوك.

وأما نسبة ما أفاده إلى الشيخ الأعظم ففي غير محلّه؛ فإنّ كلامه في تقريراته آي عن ذلك، وملخصه: أنّ العامّ الواقع في كلام المتكلّم غير صالح لرفع الشبهة الموضوعية التي هو بنفسه أيضاً قد يكون مثل العبد فيها، فالعامّ مرجع لرفع الشبهة الحكيمة لا الموضوعية^(١).

وأنت ترى: أنّ كلامه آي عمّا نسب إليه، بل يرجع إلى ما فصلناه وأوضحناه، ولولا تشويش عبائر القائل وإغلاقها لجاز حملها على ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته، كما قد يظهر من ذيل كلامه.

ثم إنّ شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - نقل تقريباً لجواز التمسك عن المحقّق النهاوندي - طيّب الله رمسه^(٢) - وهو: أنّ قول القائل «أكرم العلماء» يدلّ بعمومه الأفرادي على وجوب إكرام كلّ واحد من العلماء، ويدلّ بإطلاقه على سراية الحكم إلى كلّ حالة من الحالات، ومن جملة حالات الموضوع كونه مشكوك الفسق

١ - مطارح الأنظار: ١٩٣ / السطر ٣.

٢ - تشريح الأصول: ٢٦١ / السطر ٧.

والعدالة، وقد علم من قوله «لا تكرم الفساق من العلماء» خروج معلوم الفسق منهم، فمقتضى أصالة العموم والإطلاق بقاء المشكوك تحته^(١)، انتهى.

والجواب أولاً: أنَّ ما فسّر به الإطلاق غير صحيح؛ لأنَّ الإطلاق ليس إلّا كون الشيء تمام الموضوع كما تقدّم^(٢)، لا أخذ جميع الحالات والعناوين في الموضوع، فإنَّ ذلك معنى العموم. فما اصطلاح به من الإطلاق الأحوالي باطل من رأس.

وثانياً: أنَّ البحث إنّما هو في العامّ المتضمّن لبيان الحكم الواقعي، والمفروض أنَّ الموضوع له إنّما هو العالم بقيد كونه غير الفاسق لبناً، فكيف يحكم بوجوب إكرام المشتبه مع كونه فاسقاً واقعياً؟

وما ذكره من أنَّ العامّ وإن كان غير شامل له بإطلاقه الأفرادي إلّا أنّه شامل له بإطلاقه الأحوالي - بمعنى أنَّ العالم واجب الإكرام في جميع الحالات؛ ومنها كونه مشكوك الفسق - يستلزم اجتماع حكّمين في موضوع واحد بعنوان واحد؛ لأنَّ ما ذكره من الإطلاق الأحوالي موجود في الخاصّ أيضاً؛ فإنَّ قوله «لا تكرم الفساق» شامل لمشتبه الفسق ومعلومه إذا كان فاسقاً واقعياً، فهذا الفرد بما أنّه مشتبه الفسق واجب الإكرام ومحرمه، ولو التجأ^(٣) إلى أنَّ العامّ متكفّل للحكم الواقعي والظاهري يلزمه أخذ الشكّ في الحكم في جانب موضوع نفس ذلك الحكم.

وفيه - مضافاً إلى أن أخذ الشكّ في الموضوع لا يصحّ الحكم الظاهري -

١ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١٦.

٢ - تقدّم في الصفحة ١٥٩ و ١٦٠.

أنّ مجرد أخذه فيه لا يرفع الإشكال؛ إذ كيف يمكن تكفّل العامّ بجعل واحد للحكم الواقعي على الموضوع الواقعي، وللحكم الظاهري على مشتبه الحكم، مع ترتّبهما؟ وهل هذا إلّا الجمع بين عدم لحاظ الشكّ موضوعاً ولحاظه كذلك؟!

القول في الشبهة المصدقية للمخصّص اللبّي

ما ذكرناه في المخصّص اللفظي جارٍ في اللبّي، لكن بعد تمحيض المقام في الشبهة المصدقية للمخصّص اللبّي، كما إذا خرج عنوان عن تحت العامّ بالإجماع أو العقل، وشكّ في مصداقه، فلا محالة يكون الحكم الجدّي في العامّ على أفراد المخصّص دون المخصّص - بالكسر - ومعه لا مجال للتمسك بالعامّ لرفع الشبهة الموضوعية؛ لما مرّ^(١).

ومنه يظهر النظر في كلام المحقّق الخراساني رحمته الله؛ حيث فصل بين اللبّي الذي يكون كالمخصّص المتّصل وغيره^(٢)، مع أنّ الفارق بين اللفظي واللبّي من هذه الجهة بلا وجه. ودعوى بناء العقلاء على التمسك في اللبّيّات^(٣) عهدتها عليه. كما يظهر النظر فيما يظهر من الشيخ الأعظم من التفصيل بين ما يوجب تنويع الموضوعين، كالعالم الفاسق والعالم غير الفاسق فلا يجوز، وغيره كما إذا لم يعتبر المتكلّم صفة في موضوع الحكم غير ما أخذه عنواناً في العامّ - وإن علمنا بأنّه لو فرض في أفراد العامّ من هو فاسق لا يريد إكرامه - فيجوز التمسك بالعامّ وإحراز

١ - تقدّم في الصفحة ١٨١.

٢ - كفاية الأصول: ٢٥٩.

٣ - نفس المصدر.

حال الفرد أيضاً. ثم فصل في بيانه بما لا مزيد عليه^(١).

ولكن يظهر من مجموعته خروجه عن محط البحث ووروده في واد الشك في أصل التخصيص، مع أن الكلام في الشك في مصداق المخصص، فراجع كلامه. وأما توجيه كلامه بأن المخصص ربما لا يكون معنواً بعنوان، بل يكون مخرجاً لذوات الأفراد، لكن بحشية تعليلية وعلّة سارية فإذا شك في مصداق أنه محيى بالحشية التعليلية يتمسك بالعام^(٢) فغير صحيح؛ لما تقرّر في محله من أن الحشيات التعليلية جهات تقييدية في الأحكام العقلية؛ بحيث تصير تلك الجهات موضوعاً لها.

وعليه: فالخارج إنما هو العنوان مع حكمه عن تحته لا نفس الأفراد؛ لأنّ الفرض أن المخصص لبّي عقلي. ولو سلّمنا أن الخارج هو نفس الأفراد وذواتها دون عنوانها يخرج الكلام عن الشبهة المصداقية للمخصص والنزاع هنا فيها. وأوضح حالاً ممّا ذكرناه: ما عن بعض أعظم العصر من الفرق بين ما إذا كان المخصص صالحاً لأن يؤخذ قيداً للموضوع ولم يكن إحراز انطباق ذلك العنوان على مصاديقه من وظيفة الأمر، كقيام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد، وبين ما إذا لم يكن كذلك، كما في قوله عليه السلام: «اللهم العن بني أمية قاطبة»؛ حيث يعلم أن الحكم لا يعم من كان مؤمناً منهم، ولكن إحراز أن لا مؤمن في بني أمية من وظيفة المتكلم؛ حيث لا يصح له إلقاء مثل هذا العموم إلا بعد إحرازه.

١ - مطارح الأنظار: ١٩٤ / السطر ٢٤.

٢ - لمحات الأصول: ٣٢٣.

ولو فرض أنّا علمنا من الخارج أنّ خالد بن سعيد كان مؤمناً كان ذلك موجباً لعدم اندراجه تحت العموم، فلو شككنا في إيمان أحد فاللازم جواز لعنه؛ استكشافاً من العموم، وأنّ المتكلّم أحرز ذلك؛ حيث إنّ وظيفة^(١)، انتهى.

وفيه: أنّ خروج ابن سعيد إن كان لخصوصية قائمة بشخصه - لا لأجل انطباق عنوان عليه - فالشكّ في غيره يرجع إلى الشكّ في تخصيص زائد، فيخرج عن محلّ البحث؛ لأنّ البحث في الشبهة المصداقية للمخصّص، وإن كان لأجل انطباق عنوان المؤمن عليه فالكلام فيه هو الكلام في غيره؛ من سقوط أصالة الجدّ في المؤمن لأجل تردّد الفرد بين كونه مصداقاً جدياً للعام أو لغيره.

تنبيهات

التنبيه الأول: التمسك بالعام مع كون الخاص معللاً

لو قال المولى «أكرم كلّ عالم»، ثمّ قال منفصلاً عنه «لا تكرم زيدا وعمراً وبكراً؛ لأنّهم فساق» فهل يجوز التمسك هنا بالعام في الفرد المشكوك أو لا؟

الظاهر، بل التحقيق: هو الثاني؛ لأنّ تعليله بكونهم فساقاً يعطي أنّ المخرج هو العنوان دون الأشخاص مستقلة، ويأتي فيه ما قدّمناه.

وما ربّما يقال: من جواز التمسك بالعام فيه؛ لأنّه من قبيل التخصيص الزائد لا الشبهة المصداقية^(٢) غير تامّ، كما مرّ وجهه.

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٣٦ - ٥٣٧.

٢ - لمحات الأصول: ٣٢٤ - ٣٢٥.

التنبيه الثاني

في العامّين من وجه المتنافيي الحكم

إذا تعلق الحكم على عنوانين بينهما عموم من وجه :

فتارة : يكون أحدهما حاكماً على الآخر ؛ فلا شبهة في كونه من قبيل المخصّص ، فلا يجوز التمسك بالعامّ المحكوم في الشبهة المصداقية في دليل الحاكم ؛ لعين ما مرّ .

ومع عدم الحكومة : فإن قلنا بأنّ العامّين من وجه يشملهما أدلّة التعارض وقواعد الترجيح وقدّمنا أحدهما مع الترجيح ، أو قلنا : إنّهما من قبيل المتزاحمين ، وقلنا : إنّ المولى ناظر إلى مقام التزاحم ، وكان حكمه إنشائياً بالنسبة إلى المرجوح يكون حاله أيضاً حال المخصّص في عدم جواز التمسك مع الشبهة المصداقية في الراجع .

وأما إن قلنا : بأنّ الحكّمين في المتزاحمين فعليان على موضوعهما ، والتزاحم الخارجي وعدم قدرة العبد على إطاعتهما لا يوجب شأنية الحكم في المرجوح ، بل العقل يحكم بكونه معذوراً في امتثال كليهما ، من غير تغيير في ناحية الحكم فالظاهر جواز التمسك في مورد الشكّ في انطباق الدليل المزاحم الذي هو أقوى ملاكاً ؛ لأنّ الحكم الفعلي على موضوعه حجة على المكلف ما لم يحرز العذر القاطع ، ولا يجوز عقلاً رفع اليد عن الحكم الفعلي بلا حجة ، نظير الشكّ في القدرة ؛ حيث لا يجوز التقاعد عن التكليف الفعلي مع احتمال العجز .

التنبية الثالث

في إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي

بعد البناء على عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية يقع الكلام في أنّه هل يمكن إحراز المصداق بالأصل وإجراء حكم العامّ عليه مطلقاً، أو لا مطلقاً، أو تفصيل بين المقامات؟ أقوال:

حجة النافي: أنّ شأن المخصّص هو إخراج الفرد الخاصّ مع بقاء العامّ على تمامية موضوعه بالنسبة إلى الباقي، من دون انقلاب الموضوع عمّا هو عليه؛ إذ إخراج الفرد نظير موته، فحينئذٍ لا يبقى مجال لجريان الأصل؛ إذ الأصل السلبي ليس شأنه إلّا نفي حكم الخاصّ عنه لا إثبات حكم العامّ له، ونفي أحد الحكمين لا يثبت الآخر. نعم، في مثل الشكّ في مخالفة الشرط أو الصلح للكتاب أمكن دعوى أنّه من الشبهة المصداقية الناشئة عن الجهل بالمخالفة، الذي كان أمر رفعه بيد المولى، وفي مثله لا بأس بالتمسك بالعامّ، من غير احتياج إلى الأصل^(١)، انتهى.

وفيه: أنّه إن أراد من قوله إنّ التخصيص لا يعطي عنواناً زائداً على الموجود في نفس العامّ، عدم حدوث انقلاب في موضوع العامّ بحسب الظهور فهو حقّ لا غبار عليه؛ إذ هذا هو الفرق بين التخصيص بالمنفصل وبين المتّصل منها والتقييد؛ فإنّ شأن الأخيرين إعطاء قيد زائد على الموجود في الدليل الأوّل، ولكن ذلك لا يمنع عن جريان الأصل.

وإن أراد أن الموضوع باقٍ على سعته بحسب الواقع والإرادة الجدّية أيضاً فهو ممنوع جدّاً؛ إذ التخصيص يكشف عن أن الحكم الجدّي تعلّق بالعالم غير الفاسق أو العادل. وقياس المقام بموت الفرد غريب؛ لعدم كون الدليل ناظراً إلى حالات الأفراد الخارجية. واخترام المنية لبعض الأفراد لا يوجب تقييداً أو تخصيصاً في الأدلّة، بخلاف إخراج بعض الأفراد.

وأغرب منه: ما ذكره في ذيل كلامه من جواز التمسك في الشبهة المصداقية لمخالفة الكتاب؛ مستدلاً بأنّ رفعها بيد المولى؛ إذ لو كان الشكّ راجعاً إلى الشبهة المصداقية فليس رفعها بيد المولى؛ لأنّ الشبهة عرضت من الأمور الخارجية.

أضف إليه: أنّ المثالين من باب المخصّص المتّصل؛ لاتّصال المخصّص في قوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم إلّا ما حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً»^(١). وفي قوله ﷺ: «الصلح جائز بين المسلمين إلّا صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً»^(٢) ولا يجوز التمسك فيه بالعامّ بلا إشكال.

حجّة القائل بجريانه مطلقاً: أنّ القرشية والنبطية من أوصاف الشيء في الوجود الخارجي؛ لأنّها التولّد من ماء من هو منتسب إليهم، فلك أن تشير إلى ماهية المرأة وتقول: إنّ هذه المرأة لم تكن قرشية قبل وجودها، فيستصحب عدمها ويترتب عليه حكم العامّ؛ لأنّ الخارج من العامّ المرأة التي من قريش، والتي لم تكن منه بقيت تحته، فيحرز موضوع حكم العامّ بالأصل^(٣)، انتهى.

١ - سنن الترمذي ٢: ٤٠٣، السنن الكبرى، البيهقي ٦: ٧٩ و٧: ٢٤٩.

٢ - الفقيه ٣: ٢٠ / ٥٢، وسائل الشيعة ١٨: ٤٤٣، كتاب الصلح، الباب ٣، الحديث ٢.

٣ - أفاده المحقّق الحائري رحمه الله في مجلس درسه. أنظر معتمد الأصول ١: ٢٩٠.

وعن بعض آخر في تقريبه أيضاً: أنّ العامّ شامل لجميع العناوين، وما خرج منه هو عنوان خاصّ وبقي سائرهما تحته، فمع استصحاب عدم انتساب المرأة إلى قريش أو عدم قرشيتها ينقح موضوع العام^(١)، انتهى.

وربّما يقال في تقريبه أيضاً ما هذا ملخصه: إن أخذ عرض في موضوع الحكم بنحو النعتية ومفاد كان الناقصة لا يقتضي أخذ عدمه نعتاً في موضوع عدم ذلك الحكم؛ ضرورة أنّ ارتفاع الموضوع المقيد بما هو مفاد كان الناقصة إنّما يكون بعدم اتّصاف الذات بذلك القيد على نحو السالبة المحصّلة لا على نحو ليس الناقص.

فمفاد قضية «المرأة تحيض إلى خمسين إلّا القرشية» هو أنّ المرأة التي لا تكون متّصفة بكونها من قريش تحيض إلى خمسين، لا المرأة المتّصفة بأن لا تكون من قريش.

والفرق بينهما: أنّ القضية الأولى سالبة محصّلة والثانية مفاد ليس الناقص، فلا مانع من جريان الأصل لإحراز موضوع العام^(٢).

هذا، ولكن التعرّض لكلّ ما قيل في المقام أو جلّه يوجب السأمة والملال، والأولى صرف عنان الكلام إلى ما هو المختار على وجه يظهر الخلل في كثير من التقريبات التي أفادها الأعلام الكبار، وسيوافيك تفصيل القول في مباحث البراءة والاشتغال، بإذنه وتوفيقه سبحانه.

→ تنقيح الأصول: ٢: ٣٦١.

١ - كفاية الأصول: ٢٦١.

٢ - أجود التقريرات ١: ٤٦٨، الهامش.

مقتضى التحقيق في المقام

فنقول : تمحيص الحق يتوقف على بيان مقدمات نافعة في استنتاجه :

الأولى : في أقسام القضايا بلحاظ النسبة

تقدّم القول في أن القوم قد أرسلوا اشتغال القضايا على النسبة في الموجبات والسوالب بأقسامها إرسال المسلّمات، وبنوا عليه ما بنوا، ولكن التحقيق - كما مرّ - خلافه ؛ إذ الحملية - كما سلف - على قسمين : حملية حقيقية غير مأوّلة ؛ وهي ما يحمل فيها المحمول على موضوعه بلا أداة تتوسّط بينهما، نحو «الإنسان حيوان ناطق» وقولك «زيد قائم»، وحملية مأوّلة ؛ وهي على خلاف الأولى تتوسّط بينهما الأداة، نحو «زيد في الدار».

والقسم الأوّل : لا يشتمل على النسبة مطلقاً ؛ لا على الكلامية ولا على الخارجية . ولا فرق بين أن يكون الحمل أولياً أو شائعاً صناعياً ، أو يكون الحمل على المصادق بالذات أو بالعرض ، كما لا فرق بين الموجبات والسوالب . غير أن الهيئة تدلّ في الموجبة على الهووية التصديقية وفي السالبة على سلب الهووية كذلك ، وقد تقدّم براهين ذلك كلّهُ عند البحث عن الهيئات^(١).

وأما القسم الثاني : فلا محالة يشتمل على النسبة ؛ خارجية وكلامية وذهنية ، لكن في الموجبات تدلّ على تحقّق النسبة خارجاً ، نحو قولك «زيد على السطح»

أو «زيد في الدار»؛ فإنّهما من الحمليات المأولة، كما أنّ السوالب منها باعتبار تخلّل أداة النسبة وورود حرف السلب عليها تدلّ على سلب النسبة، وتحكي عن عدم تحقّقها واقعاً.

فظهر: أنّ الكون الرابط أو النسبة يختصّ من بين القضايا بموجبات هذا القسم - أعني العملية المأولة - وأمّا السوالب من هذا القسم والقسم الأوّل بكلا نوعيه فلا تشتمل عليها؛ لما تقدّم في محله^(١) من امتناع تحقّق النسبة بين الشيء ونفسه والشيء وذاتياته كما في الأوليات، والشيء وما يتّحد معه كما في الصناعات. وأمّا السوالب فهي لسلب النسبة أو نفي الهووية - بناءً على التحقيق - فلا محالة تكون خالية عنها، كما لا يخفى.

الثانية: في بيان ما يوجب كون الكلام محتملاً للصدق والكذب ومناطهما

وفيها تتعرّض لأمرين:

الأوّل: بيان ما هو مناط احتمال الصدق والكذب، وما يوجب كون الكلام محتملاً لهما:

فنقول: إنّ المناط في ذلك هو الحكاية التصديقية لا تصوّرية؛ سواء تعلّقت بالهووية إثباتاً ونفيّاً أم بالكون الرابط كذلك.

توضيحه: أنّ الحكاية التصديقية التي تفيد فائدة تامّة:

تارة: تتعلّق بالهووية وأنّ هذا ذاك تصديقاً، أو سلب الهووية ونفي أنّ هذا ذاك بنحو التصديق.

وأخرى: تتعلق بالكون الرابط بنحو الإثبات، نحو «زيد له البياض»، أو «زيد في الدار»، أو بنحو النفي، نحو «ليس زيد في الدار»، فالمناط في احتمال الصدق والكذب هذه الحكاية. وأمّا إذا خلى الكلام عن تلك الحكاية التصديقية فينتفي مناط الاحتمال؛ سواء دلّ على الاتحاد تصوّري نحو زيد العالم، أو على النسبة التصوّرية كما في الإضافات.

الثاني من الأمرين: بيان مناط صدق القضايا وكذبها:

فنقول: ليس مناطه ما دارج بينهم من تطابق النسبة الكلامية مع النسبة الواقعية؛ ضرورة عدم إمكان اشتغال الحملات غير المأولة على النسبة مطلقاً، وكذا السوالب من المأولة مع وجود الصدق والكذب فيهما، بل مناطه هو مطابقة الحكاية لنفس الأمر وعدمها.

فلابدّ أن يلاحظ الواقع بمراتبه وعرضه العريض؛ فإن طابق المحكي فهو صادق وإلاّ فهو كاذب. فقولنا: «الله تعالى موجود» صادق وقولنا: «الله تعالى له الوجود» كاذب؛ فإنّ الأوّل يحكي حكاية تصديقية عن الهووية بينهما، والمحكي أيضاً كذلك، والثاني يحكي تصديقاً عن عروض الوجود ونفس الأمر على خلافه. وأمّا السوالب: فبما أنّها ليس للأعدام مصداق واقعي فنطاق الصدق والكذب مطابقة الحكاية التصديقية لنفس الأمر؛ بمعنى لزوم كون الحكاية عن سلب الهووية أو سلب الكون الرابط مطابقاً للواقع، لا بمعنى أنّ لمحكيها نحو واقعية بحسب نفس الأمر؛ ضرورة عدم واقعية للأعدام، بل بمعنى خلوّ صحيفة الوجود عن الهووية والنسبة وعدم وجود لواحد منهما في مراتب نفس الأمر.

فعدم مصداق واقعي للهووية والنسبة مناط لصدقها، واشتغال الوجود على واحد منها مناط كذب ما يدلّ على نفيه.

فلو قلت: «ليس شريك البارئ بموجود» لكان صادقاً؛ لخلوّ صحيفة الوجود عنه، والمفروض أنّ الحكاية عن خلّوه عنه. فالحكاية مطابقة لنفس الأمر. ولو قلت «شريك البارئ غير موجود» أو «لا موجود» بنحو الإيجاب العدولي لصار كاذباً؛ لأنّ الموجبة - محصّلة كانت أو معدولة - تحتاج في صدقها إلى وجود موضوع في ظرف الإخبار، وهو هنا مفقود، إلّا أن يؤوّل بالسالبة المحصّلة. كما أنّه لا محيص عن التأويل في قولنا «شريك البارئ معدوم» أو «ممتنع».

وأما مناط الصدق والكذب في لوازم الماهية فليس معناه أنّ لكلّ من اللازم والملزوم محصّلاً مع قطع النظر عن الوجود، بل معناه أنّ الإنسان عند تصوّر الأربعة يجد معه في تلك المرتبة زوجيتها، مع الغفلة عن وجود الأربعة في الذهن، ويرى بينهما التلازم مع الغفلة عن التحصّل الذهني، فيستكشف من ذلك أنّ الوجود الذهني دخيل في ظهور الملازمة، لا في لزومها حتّى يكون من قبيل لازم الوجودين.

الثالثة: في القضايا المفتقرة إلى وجود الموضوع

وهي من أهمّ المقدمات، ثمّ أنّ القضية تنقسم إلى الموجبة والسالبة وكلّ واحدة منهما إلى البسيطة والمركّبة، والكلّ إلى المحصّلة والمعدولة. وحينئذٍ فيما أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلا محيص في الموجبة من وجود موضوع في ظرف ثبوت الحكم حتّى يصحّ الحكم ويحكم بالصدق.

وما ذكرنا من القاعدة الفرعية حكم بتّي لا يقبل التخصيص، فلا فرق بين أن يكون الثابت أمراً وجودياً كما في الموجبة المحصّلة، أو أمراً غير وجودي كما في الموجبة المعدولة، نحو «زيد لا قائم» والموجبة السالبة المحمول - وهو ما يجعل فيه السالبة المحصّلة نعتاً للموضوع - نحو زيد هو الذي ليس بقائم.

وجه عدم الفرق هو أنّه كما اعتبر الاتحاد والهوية بين زيد وقائم في الموجبة المحصّلة كذلك اعتبرت الهوية بين زيد وعنوان الالقيام؛ إذ لا بدّ من نحو تحقّق للمتّحدين في ظرف الاتحاد.

ولهذا قلنا في محلّه: أنّ القضية المعدولة لا تعتبر إلّا إذا كانت الأعدام فيها من قبيل أعدام الملكات؛ حتّى يكون لملكاتها نحو تحقّق، فيقال: «زيد لا بصير» أو «أعمى»، ولا يقال: «الجدار لا بصير» أو «أعمى»؛ لتحقّق ما به الاتحاد في الأوّل دون الثاني.

وقس عليه الموجبة السالبة المحمول؛ إذ هي ترجع إلى نحو اتّحاد أو توصيف وله نحو ثبوت، فلا بدّ من نحو وجود حتّى يصحّ ذلك.

فظهر: أنّ الموجبات تفتقر في صدقها إلى وجود الموضوع في جميع أقسامها، وهو واضح.

الرابعة: ضرورة كون الموضوع في الجملة الخبرية والإنشائية مفرداً

إنّ موضوع الحكم في الجملة الخبرية والإنشائية لا بدّ أن يكون مفرداً أو في حكم المفرد؛ حتّى أنّ الشرطية التي تتألّف من قضيتين تخرجان بذلك عن التمامية وتصيران كالجمل الناقصة.

والسرّ في ذلك: أنّ الحكاية عن موضوع الحكم فقط أو محموله كذلك لا بدّ أن تكون حكاية تصوّرية، كما أنّ الحكاية عن اتّحادهما أو حصول أحدهما في الآخر لا بدّ أن تكون حكاية تصديقية، وهي الملاك لكون الجملة قضية تامّة.

والحكاية التصرّورية متقدّمة على التصديقية؛ أعني جعل الحكم على الموضوع.

وعليه: لا محيص عن كون الموضوع أمراً مفرداً أو مأولاً به؛ إذ لا تجتمع

الحكاية تصوّرية مع التصديقية، ولا يجتمع النقص والتمام في جملة واحدة وفي حال واحد؛ ولو بتكرّر الاعتبار.

فلو قلت: «زيد قائم غير عمرو قاعد» لا تكون الحكاية التصديقية فيه إلا عن مغايرة جملتين لا عن قيام زيد وقعود عمرو، فلو قال المتكلّم «ليس زيد بقائم غير ليس عمرو بقاعد» فكلّ من الموضوع والمحمول جملة ناقصة بالفعل، وإذا انحلت القضية خرج كلّ واحدة منهما من النقص، وصار قضية تامّة موجبة محصّلة أو سالبة محصّلة، كما في المثالين.

وربّما صار سالبة معدولة أو موجبة سالبة المحمول، مثل «المرأة غير القرشية حكمها كذا» أو «المرأة التي ليست بقرشية حكمها كذا».

الخامسة: في اعتبارات موضوع العام المخصّص

إنّه قد مرّ سابقاً^(١) أنّ التخصيص - سواء كان متّصلاً أم منفصلاً - يكشف عن تضييق ما هو موضوع للعام بحسب الإرادة الجدّية، ولا يمكن تعلّق الحكم الجدّي على جميع الأفراد، مع أنّه خصّصه بالإرادة الجدّية على أفراد مقيّدة بالعدالة. وليس ذلك الامتناع لأجل تضادّ الحكامين حتّى يقال: إنّ الغائلة ترتفع بتكرّر العنوان، بل لأجل أنّ الإرادة الجدّية إذا تعلّقت بحرمة إكرام كلّ واحد من الفساق منهم يمتنع تعلّق إرادة أخرى على إكرام كلّ واحد من العلماء جدّاً بلا تخصيص، مع العلم بأنّ بعض العلماء فاسق، ويؤوّل ذلك الامتناع إلى امتناع نفس التكليف. وإن شئت قلت: إنّ المولى الملتفت بموضوع حكمه لا تتعلّق إرادته الجدّية

على الحكم به إلا بعد تحقق المقتضي وعدم المانع، فإذا رأى أن في إكرام عدول العلماء مصلحة بلا مفسدة، وفي إكرام فساق العلماء مفسدة ملزمة أو ليست فيه مصلحة فلا محالة تنضيّق إرادته وتتعلّق بإكرام عدولهم أو ما عدا فساقهم.

ولا يقاس المقام باب التزامهم؛ إذ المولى لم يحرز في الأفراد المخصّصة مصلحة، بل ربّما أحرز مفسدة في إكرامهم، فلا يعقل - حينئذٍ - فعلية الحكم في حقّهم، بخلاف باب المتزاممين. وحينئذٍ يسقط ما ربّما يقال من أن المزاممة في مقام العمل لا توجب رفع فعلية الحكم عن موضوعه.

وكيف كان: أن موضوع العامّ بحسب الإرادة الجدّية بعد التخصيص يتصوّر على وجوه ثلاثة:

الأوّل: أن يكون على نحو العدم النعتي على حذو لفظ العدول، كالعلماء غير الفساق، وكالمرأة غير القرشية.

والثاني: أن يكون العدم النعتي على حذو السالبة المحمول، كـ«العلماء الذين لا يكونون فساقاً أكرمهم» و«المرأة التي لا تكون قرشية ترى الدم إلى خمسين».

والثالث: أن يكون موضوع العامّ على حذو السالبة المحصّلة التي تصدق مع عدم موضوعها، كما إذا قلت: «إذا لم يكن العالم فاسقاً فأكرمه».

فالموضوع - أعني السالبة المحصّلة - مع قطع النظر عن حكمه الإيجابي - أي أكرم - يصدق فيما إذا لم يكن للعالم وجود أصلاً، كما إذا قلت: «إذا لم تكن المرأة قرشية ترى الدم إلى خمسين»، فيصدق موضوعه مع قطع النظر عن حكمه - أعني ترى - فيما إذا لم تكن المرأة موجودة رأساً.

هذه هي الوجوه المتصوّرة، ولكن لا سبيل إلى الثالث؛ إذ جعل الحكم

الإيجابي على المعدوم بما هو معدوم غير معقول، والحكاية بالإيجاب عن موضوع معدوم حكاية عن أمر محال.

فالسالبة المحصّلة بما أنّها تصدق بانتفاء الموضوع أيضاً يمتنع أن يقع موضوعاً لحكم إيجابي؛ إذ قولنا: «إذا لم تكن المرأة قرشية ترى الدم إلى خمسين» لو كان بنحو السلب التحصيلي الصادق مع سلب موضوعه يرجع مغزاه إلى أنّ المرأة التي لم توجد أيضاً ترى الدم، فلا محيص عن فرض وجود الموضوع، فيكون الحكم متعلقاً بالمرأة الموجودة إذا لم تكن من قريش.

فالاتّبارات التي يمكن أخذها قيداً لموضوع العامّ المخصّص أحد هذه الأمور: العدم النعتي العدولي، والسالبة المحمول، والسالبة المحصّلة، بشرط أمرين: اعتبار وجود الموضوع وإلا يلزم جعل الحكم على المعدوم، وعدم إرجاعه إلى التقييد والنعت وإلا يرجع إلى السالبة المحمول.

إذا عرفت ما مهّدناه فاعلم: أنّه إذا كان الفرد الموجود متّصفاً بعنوان العامّ وغير متّصف بعنوان الخاصّ سابقاً؛ بحيث كان عالماً غير فاسق، فشكّ بعد برهة من الزمن في انقلاب أحد القيدتين إلى ضدّه فلا إشكال في أنّه يجري الأصل ويحرز به عنوان العامّ بما هو حجة؛ أعني «العالم العادل» أو «العالم غير الفاسق». وهذا فيما إذا كان العلم بعدالته مقارناً للعلم بأنّه عالم، بأن نعلم أنّه كان قبل سنة عالماً وعادلاً.

وأما لو علمنا أنّ زيداً كان غير فاسق، وشككنا في بقاء عدمه النعتي، ولكن لم يكن علمه في حال عدم فسقه متيقّناً حتّى يكون المعلوم عندنا كونه العالم غير الفاسق، بل علم أنّه عالم في الحال فلا يمكن حينئذٍ إحراز موضوع العامّ بالأصل والوجدان، إلّا على القول بحجّية الأصول المثبتة؛ لأنّ استصحاب عدم كون زيد

فاسقاً أو كونه غير فاسق، مع العلم بأنه عالم في الحال يلزمه عقلاً أن زيداً العالم غير فاسق على نحو النعت والتقييد.

وبعبارة أخرى: أن موضوعه هو العالم المتّصف بعدم كونه فاسقاً، فجزؤه عدم نعني للعالم بما هو عالم، وهو غير مسبوق باليقين، وما هو مسبوق به هو زيد المتّصف بعدم الفسق لا العالم، وهو ليس جزءه. واستصحاب عدم النعني لعنوان لا يثبت عدم النعني لعنوان متّحد معه إلاّ بحكم العقل، وهو أصل مثبت. وتعلّق العلم بأنّ زيداً العالم في الحال لم يكن فاسقاً بنحو السلب التحصيلي لا يفيد؛ لعدم كونه بهذا الاعتبار موضوعاً للحكم.

ومن هذا ظهر: عدم إمكان إحراز جزئي الموضوع بالأصل إذا شكّ في علمه وعدالته مع العلم باتّصافه بهما سابقاً في الجملة، لو لم يعلم اتّصافه بهما في زمان واحد؛ حتّى يكون العالم غير الفاسق مسبوقاً باليقين. فالمناط في صحّة الإحراز هو مسبوقية عدم النعني لعنوان العالم، لا عدم النعني مطلقاً، فتدبّر.

هذا كلّه في الأوصاف العرضية المفارقة، وقد عرفت مناط جريانه.

وأما إذا كان الاتّصاف واللا اتّصاف من العناوين التي تلزم وجود المعنون -كالقابلية واللا قابلية للذبح في الحيوان، والقرشية واللا قرشية في المرأة، والمخالفة وعدمها للكتاب في الشرط - فهل يجري فيه الأصل لإحراز مصداق العام أو لا؟

الحقّ: امتناع جريانه على جميع الوجوه المتصورة.

بيان ذلك: أمّا إذا كان الوصف من قبيل عدم النعني بنحو العدول أو بنحو الموجبة السالبة المحمول فواضح؛ لأنّ كلّاً منهما يعدّ من أوصاف الموضوع وقيوده؛ بحيث تتّصف الموضوع بهذه الصفة. والاتّصاف والصفة فرع كون الموضوع

موجوداً في الخارج؛ لما مرّ من القاعدة الفرعية؛ حتّى يتقيّد بأمر وجودي.

وعليه: فلو قلنا إنّ الموضوع بعد التخصيص عبارة عن المرأة غير القرشية والشرط غير المخالف على نحو الإيجاب العدولي، أو عبارة عن المرأة التي ليست بالقرشية، والشرط الذي ليس مخالفاً للكتاب بنحو السالبة المحمول، فلا محيص عن فرض وجود الموضوع حتّى يصحّ في حقّه هذه الأوصاف.

ولكنّه مع هذا الفرض غير مسبوق باليقين؛ إذ الفرد المشكوك كونها قرشية أو لا، أو مخالفاً للكتاب أو لا لم تتعلّق به اليقين في زمان بأنّه متّصف بغير القرشية، أو بأنّها ليست بقرشية؛ كي يجزّ إلى حالة الشك؛ لأنّ هذه الأوصاف ملازمة لوجود الفرد من بدو نشوه لا ينفكّ عنه أصلاً، فهي إمّا تولدت قرشية أو غير قرشية.

والحاصل: أنّك لو تأملت في أمرين يسهل لك التصديق للحقّ:

أحدهما: أنّ الإيجاب العدولي والموجبة السالبة المحمول - مع كونهما جملة ناقصة لأجل أخذهما قيداً للموضوع - يحتاجان إلى الموضوع؛ فإنّه في كلّ منهما يكون الموضوع متّصفاً بوصف. فكما أنّ المرأة غير القرشية تتّصف بهذه الصفة كذلك المرأة التي لم تتّصف بالقرشية أو لم تكن قرشية موصوفة بوصف أنّها لم تتّصف بذلك أو لم تكن كذلك.

والفرق بالعدول وسلب المحمول غير فارق فيما نحن فيه؛ إذ المرأة قبل وجودها كما لا تتّصف بأنّها غير قرشية - لأنّ الاتّصاف بشيء فرع وجود الموصوف - كذلك لا تتّصف بأنّها هي التي لا تتّصف بها؛ لعين ما ذكر.

وتوهّم: أنّ الثاني من قبيل السلب التحصيلي ناشٍ من الخلط بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحضّة، والقيد في العامّ بعد التخصيص يتردّد بين التقييد بنحو الإيجاب العدولي والموجبة السالبة المحمول، ولا يكون من قبيل

السلب التحصيلي؛ لأنّه لا يوجب تقييداً في الموضوع، والمفروض ورود تقييد على العام بحسب الجدّ.

ثانيهما: عدم حالة سابقة لهذا الموضوع المقيّد بأحد القيدين؛ لأنّ هذه المرأة المشكوك فيها لم يتعلّق بها العلم بكونها غير قرشية في زمان بدو وجودها حتّى نشكّ في بقاءه، بل من أوّل وجودها مجهولة الحال عندنا.

وأما إذا كان القيد من قبيل السلب التحصيلي الذي لا يوجب تقييداً في الموضوع فهو وإن كان لا يحتاج في صدقه إلى وجود الموضوع؛ لعدم التقييد والاتّصاف حتّى يحتاج إلى المقيّد والموصوف إلّا أنّه يمتنع أن يقع موضوعاً لحكم إيجابي؛ أعني حكم العام - وهو قوله «ترى» - لأنّ السلب التحصيلي يصدق بلا وجود موضوعه، فلا يعقل جعله موضوعاً لحكم إثباتي.

ولا معنى لتعلّق الحكم الإيجابي على العالم؛ مسلوباً عنه الفسق بالسلب التحصيلي الذي يصدق بلا وجود للعالم. فلا بدّ من أخذ الموضوع مفروض الوجود، فيكون العالم الموجود إذا لم يكن فاسقاً موضوعاً.

ويرد عليه: ما ورد على القسمين الأوّلين من انتفاء حالة سابقة.

أضف إلى ذلك: أنّ القول بأنّ هذه المرأة لم تكن قرشية قبل وجودها قول كاذب؛ إذ لا ماهية قبل الوجود، والمعدوم المطلق لا يمكن الإشارة إليه؛ لا حسّاً ولا عقلاً، فلا تكون هذه المرأة قبل وجودها هذه المرأة، بل تلك الإشارة من مخترعات الخيال وأكاذيبها، فلا تتحد القضية المتيقّنة مع القضية المشكوك فيها.

وصحّة الاستصحاب منوطة بوحدتهما، وهذا الشرط مفقودة في المقام؛ لأنّ المرأة المشار إليها في حال الوجود ليست موضوعاً للقضية المتيقّنة الحاكية عن ظرف عدم؛ لما عرفت أنّ القضايا السالبة لا تحكي عن النسبة والوجود

الرابط ، ولا عن الهوية بوجه . فلا تكون للنسبة السلبية واقعية حتّى تكون القضية حاكية عنها .

فانتساب هذه المرأة إلى قريش مسلوب أزلاً ، بمعنى مسلووية كلّ واحد من أجزاء القضية - أعني هذه المرأة وقريش والانتساب - لا بمعنى مسلووية الانتساب عن هذه المرأة إلى قريش ، وإلاّ يلزم كون الأعدام متميزة حال عدمها . وإن شئت قلت : فالقضية المتيقّنة غير المشكوك فيها ، بل لو سلّم وحدثها يكون الأصل مثبتاً .

وبالجملة : فالقضيتان مختلفتان ؛ فما هو المتيقّن قولنا : «لم تكن هذه المرأة قرشية» ولو باعتبار عدم وجودها ، والمشكوك قولنا : «هذه المرأة كانت متّصفة بأنّها لم تكن قرشية» وكم فرق بينهما .

وإن شئت قلت : إنّ المتيقّن هو عدم كون هذه المرأة قرشية باعتبار سلب الموضوع ، أو الأعمّ منه ومن سلب المحمول ، واستصحاب ذلك وإثبات الحكم للقسم المقابل أو للأخصّ مثبت ؛ لأنّ انطباق العامّ على الخاصّ في ظرف الوجود عقلي ، وهذا كاستصحاب بقاء الحيوان في الدار ، وإثبات حكم قسم منه بواسطة العلم بالانحصار .

فظهر : أنّ السالبة المتقيّدة بالوجود أخصّ من السالبة المحصّلة المطلقة ، واستصحاب السلب المطلق العامّ الذي يلائم مع عدم الوجود لا يثبت الخاصّ المقيّد بالوجود ويعدّ من لوازمه .

وأنت إذا أمعنت النظر في أحكام القضايا الثلاث - من المعدولة والسالبة المحمول والسالبة المحصّلة - وفي أنّ الأولين باعتبار وقوعهما وصفين لموضوع العامّ لابدّ فيهما من وجود الموضوع ، لقاعدة «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت

المثبت له»، وأنّ الثالث باعتبار صدقه بلا وجود موضوعه لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم إيجابي، وهو حكم العام.

يسهل لك التصديق بعدم جريان استصحاب الأعدام الأزلية في أمثال المقام مطلقاً؛ لعدم الحالة السابقة لهذا الأصل تارة، وكونه مثبتاً أخرى.

وبما ذكرنا يظهر الإشكال فيما أفاده بعض الأجلة في تعاليقه على تقريراته، فراجع^(١).

التنبيه الرابع

إحراز حال الفرد بالعناوين الثانوية

لا يجوز التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر إذا شكّ في صحّة الوضوء بمايع مضاف؛ فضلاً عن دعوى كشف حال الفرد والحكم بصحّته مطلقاً؛ لأنّ إطلاقات أدلّة النذر أو عموماتها مقيدة بأنّه «لا نذر إلّا في طاعة الله»، أو «لا نذر في معصية الله». فحينئذٍ يصير متعلّق الإرادة الجدّية مقيدة بعنوان الطاعة أو بكون النذر في غير المعصية.

فالتمسك بأدلة النذر مع الشكّ في أنّ التوضّي بمايع مضاف هل هو طاعة أو غيرها تمسك بالعام في الشبهة المصادقية. وأغرب منه: كشف حال الموضوع؛ أي إطلاق الماء به.

والعجب من المحقّق الخراساني^(٢)؛ حيث أيّد تلك الدعوى بما ورد من

١ - أجود التقريرات ١: ٤٦٦، الهامش.

٢ - كفاية الأصول: ٢٦٢.

صحّة الإحرام قبل الميقات^(١)، والصوم في السفر إذا تعلّق بهما النذر^(٢)، وأضاف إليه شيخنا العلامة رحمته نذر النافلة قبل الفريضة^(٣).

ولكنّك خير: بأنّ الأمثلة غير مربوطة بالدعوى؛ لأنّ المدعى هو التمسك بالعامّ المخصّص لكشف حال الفرد، وهي ليست من هذا القبيل؛ فإنّ الإحرام قبل الميقات حرام وبعد النذر يصير واجباً؛ لدلالة الأدلّة، وكذا الصوم في السفر. وصيرورة الشيء بالنذر واجباً بدليل خاصّ غير التمسك بالعامّ لكشف حال الفرد.

التنبيه الخامس

في التمسك بأصالة العموم لكشف حال الفرد

إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص فهل يمكن التمسك بأصالة العموم لكشف حال الفرد، وأنّ حرمة إكramه لأجل كونه غير عالم، لا لخروجه عن حكم العلماء مع كونه داخلاً فيهم موضوعاً؟

ربّما يقال: بجواز التمسك، وهو ظاهر كلام الشيخ الأعظم أيضاً في باب الاستنجاء لإثبات طهارة مائه؛ متمسكاً بأصالة عموم كلّ نجس منجّس، والمفروض أنّ ماء الاستنجاء ليس بمنجّس، فهو ليس بنجس، وإلّا لزم التخصيص^(٤).

١ - راجع وسائل الشيعة ١١: ٣٢٦، كتاب الحج، أبواب المواقيت، الباب ١٣.

٢ - راجع وسائل الشيعة ١٠: ١٩٨، كتاب الصوم، أبواب من يصحّ منه الصوم، الباب ١٠، الحديث ٧.

٣ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٢٠.

٤ - الطهارة، ضمن تراث الشيخ الأعظم ١: ٣٤٦، مطارح الأنظار: ١٩٦ / السطر ١٢.

وربما يتمسك به لإثبات أن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح بطريق عكس النقيض، بدعوى أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وأن ما لا تنهى عن الفحشاء ليست بصلاة؛ لأصالة عموم الدليل^(١).

ولكن الحق: عدم صحته؛ لأن المتيقن من حجبة تلك الأصول وجريانها إنما هو إذا جعلت عبرة لتشخيص المراد مع الشك فيه لا في مثل المقام، فلو علمنا مراد المتكلم وعلمنا أن زيدا عنده محرم الإكرام، وشككنا في أن خروجه من العام أهو بنحو التخصص أو التخصيص فلا أصل عند العقلاء لإثباته، وهذا نظير أصالة الحقيقة الجارية لكشف المراد لا لكشف الوضع بعد العلم بالمراد.

والسر فيه: أن هذه الأصول للاحتجاج بين العبيد والموالي، لا لكشف حال الوضع والاستعمال مطلقاً.

وأما ما قرره بعض أهل التحقيق - مؤيداً مقالة أستاذه المحقق الخراساني^(٢) - من أن أصالة العموم وإن كانت حجة لكنها غير قابلة لإثبات اللوازم، ومثبتات هذا الأصل كسائر الأصول المثبتة في عدم الحجية، مع كونه أمانة في نفسه، فلا مجال للتمسك بعكس نقيض القضية الذي يعد من لوازم الموجبة الكلية عقلاً؛ لأن ذلك اللازم إنما يترتب في فرض حجبة أصالة العموم لإثبات لازم المدلول.

ووجه التفكيك بين اللازم والملزوم عدم نظر العموم إلى تعيين صغرى الحكم؛ نفيًا وإثباتًا، وإنما نظره إلى إثبات الكبرى، كما هو المبني في عدم جواز

١ - كفاية الأصول: ٤٥.

٢ - نفس المصدر: ٢٦٤.

التمسّك بالعامّ في الشبهة المصدقية، وما نحن فيه أيضاً مبني على هذه الجهة^(١)، انتهى بأدنى تصرّف وتوضيح.

قلت: إنّ عكس النقيض لازم لكون الكبرى حكماً كلياً، ولا يلزم أن يكون العامّ ناظراً إلى تعيين الصغرى في لزومه له، فلو سلّم أنّ أصالة العموم جارية وأنها كالأمارات بالنسبة إلى لوازمتها فلا مجال لإنكار حجّيتها بالنسبة إلى لازمتها الذي لا ينفكّ عنها.

فلا يصحّ أن يقال: إنّ العقلاء يحكمون بأنّ كلّ فرد محكوم بحكم العامّ واقعاً، ومعه يحتمل عندهم أن يكون فرد منه غير محكوم بحكمه، إلّا أن يلتزم بأنّها أصل تعبّدي لا أمانة، وهو خلاف مفروضه.

التنبيه السادس

في التمسّك بالعامّ إذا كان المخصّص مجملاً

لو دلّ الدليل على إكرام العلماء، ودلّ دليل منفصل على عدم وجوب إكرام زيد، لكنّه تردّد بين زيد العالم والجاهل فالظاهر جواز التمسّك بأصالة العموم هنا؛ للفرق الواضح بين هذا المقام والمقام السابق؛ لأنّ الغرض من جريانها هناك لأجل تشخيص كيفية الإرادة دون تعيين المراد، وهاهنا الأمر على العكس؛ إذ هو لأجل تشخيص المراد وكشف أنّ الإرادة الاستعمالية هل هي في زيد العالم مطابقة للجدّ أو لا؟

وبتقريب آخر: أنَّ المجمل المرّدّ ليس بحجّة بالنسبة إلى العالم، ولكن العامّ حجّة بلا دافع، فحينئذٍ لو كان الخاصّ حكماً إلزامياً - كحرمة الإكرام - يمكن حلّ إجماله بأصالة العموم؛ لأنّها حاكمة على أنّ زيداً العالم يجب إكرامه، ولازمه عدم حرمة إكرامه، ولازم ذلك اللازم: حرمة إكرام زيد الجاهل، بناءً على حجّة مثبتات الأصول اللفظية، فينحلّ بذلك حكماً، الحجّة الإجمالية التي لولا العامّ يجب بحكم العقل متابعتها، وعدم جواز إكرام واحد منهما.

وأما الشيخ فقد سوى بين القسمين؛ قائلاً بأنّ ديدن العلماء التمسك بالعامّ في المباحث الفقهية في مثله^(١).

الفصل الثالث

في عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص

ولنقدّم أمام المقصود أموراً:

الأوّل: جعل المحقّق الخراساني محلّ النزاع ما إذا فرضنا حجّية الظواهر للمشافه وغيره من باب الظنّ النوعي لا الظنّ الشخصي، وفرضنا عدم العلم الإجمالي بالتخصيص^(١).

والسرّ: هو أنّه لو كان المناط في حجّية الظواهر هو الظنّ الشخصي لما كان للفحص وعدمه دخل، بل كانت الحجّية دائرة مداره؛ سواء حصل قبله أم بعده، وهكذا لو كان هناك علم بورود التخصيص إجمالاً لما كان لإنكار الفحص مجال بعد القول بتنجيّزه إلى أن ينحلّ.

هذا، ولكن ظاهرهم أعمّية البحث عن ذلك، ويشهد بذلك تمسّكهم في إثبات وجوب الفحص بالعلم الإجمالي، فالأولى البحث على فرض العلم وعدمه. الثاني: الظاهر أنّ البحث معقود لإثبات لزوم الفحص عن المخصّص

المنفصل دون المتصل؛ لأنَّ احتمال عدم وصول المتصل لأجل إسقاط الراوي عمداً أو خطأً أو نسياناً غير معتنى به عند العقلاء؛ لأنَّ المفروض أنَّ الراوي ثقة غير خائن في روايته، فاحتمال العمد خلاف الفرض، وأصالة عدم خطأه ونسيانه تردُّ الأخيرين، فيتمخض البحث للمنفصل، وسيوافيك أنَّ مناط الفحص ليس في المتصل.

الثالث: يظهر من المحقق الخراساني الفرق بين المقام والأصول العملية، وأنَّ الفحص هاهنا عمّا يزاحم الحجّية بخلافه هناك؛ فإنّه بدونه لا حجّة ويصير البحث عن متمّماتها^(١).

قلت: يظهر ممّا سيمرّ عليك أنَّ الباين يرتضعان من ثدي واحد، والبحث في كلّ واحد من متمّمات الحجّية لا عن مزاحماتها، فانتظر.

الرابع: كما لا يجوز التمسك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص كذلك لا يجوز التمسك بالمطلق قبل الفحص عن المقيّد، وبالظاهر قبل الفحص عن معارضه، وبالأصول العقلية قبل الفحص عن الأدلّة الاجتهادية. وملاك لزوم الفحص في الجميع واحد، كما سيّضح لك.

الاستدلال بمعرضية العامّ للتخصيص على لزوم الفحص

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: الحقّ في إثبات لزوم الفحص ما سلكه المحقّق الخراساني من أنَّ معرضية العامّ للتخصيص يوجب سقوط الاحتجاج به عندهم، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك، وهو كافٍ في الثبوت^(٢)، انتهى.

١ - كفاية الأصول: ٢٦٥ - ٢٦٦.

٢ - كفاية الأصول: ٢٦٥.

وتوضيحه: أنّك إذا تدبّرت في المحاورات العقلانية والخطابات الدائرة بينهم تجد أنّ ديدنهم في المحاورات الشخصية بين الموالي والعبيد وغيرهم من آحاد الناس تختلف مع وضع القوانين وتشريع الشرائع من عند أنفسهم، فتجدهم يعملون بالعمومات والمطلقات الصادرة منهم في محيط المحاورات، بلا ترقّب منهم لمخصّصها ومقيدها، ولا انتظار لمخالفتها، بل يأخذون بالظاهر؛ عامّاً كان أو مطلقاً أو غيره.

والسرّ في ذلك: هو جريان العادة في تلك الخطابات بذكر مخصّصها بعد عمومها ومقيدها عقيب مطلقها، بلا تفكيك منهم بينهما؛ بحيث لو لم يجدوها في متّصل كلامه لاحتجّوا بظواهرها وعمومها ومطلقها.

ولكن تجد ديدنهم في وضع القوانين - مدنياً كانت أو عالمياً - على خلاف ذلك، فتراهم واقفين أمام كلّ عامّ ومطلق، باذلين جهدهم في التفتيش عمّا يصرفهما عن ظاهرهما.

والسرّ هنا: هو قضاء العادة خلاف ما كان يجري في المحاورات الشخصية، بل ديدنهم جرى في وضع القوانين على التفكيك بين العامّ ومخصّصه والمطلق ومقيده.

فتراهم يذكرون العمومات والمطلقات في فصل ومادّة، ومخصّصاتهما ومقيّداتهما وحدودها تدريجاً ونجوماً في فصول آخر، وربّما يذكر الخصوص في كتاب وعمومه في كتاب آخر، وقد يتقدّم الخاصّ على العامّ، إلى غير ذلك من رسومهم وعاداتهم التي يقف عليها المتضلّع في الحقوق. هذا ديدن العقلاء.

وأما الشارع الصاعد بالحقّ: فلم يسلك غير ما سلكه العقلاء في وضع

قوانينهم، فترى أنَّ قوانينه الكلية مذكورة في الكتاب والسنة منفصلة عن مخصّصاتها ومقيّداتها، وتكون تلك الأحكام المدوّنة فيهما في معرض التخصيص والتقييد، كما هو الحال في القوانين السياسية والمدنية عند العقلاء.

وما هذا حاله لا يمكن التمسك فيها بالأصول بمجرد العثور على عمومات أو مطلقات من غير فحص؛ لما تقدّم^(١) من أنَّ مجرد ظهور الكلام وإجراء أصالة الحقيقة وعدم القرينة لا يفيد شيئاً حتّى يحرز أنَّ الإرادة الاستعمالية مطابقة للإرادة الجديّة؛ بحيث لولا هذا الإحراز لاختلّ نظام الحجّية، وكون العامّ في معرض التدافع والتعارض يمنعهم عن إجراء أصالة التطابق بين الاستعمال والجّد.

وقد عرفت: أنَّ رحيّ الحجّة بعد تمامية بعض مبادئها تدور مداره، ولا يصير الشيء حجّة ولا يطلق عليه الحجّة إلّا بعد جريان هذا الأصل العقلائي.

والحاصل: أنَّ مجرى هذا الأصل - أصالة التطابق بين الإرادتين - إنّما هو بعد الفحص؛ لعلمهم بعادة مواليهم من تفرّق البيان وتشّته، ولا فرق في ذلك بين القوانين الإسلامية الغرّاء وسائر القوانين العقلانية.

وبما ذكرنا يتّضح لك: أنَّ مناط الفحص هو المعرضية لا العلم الإجمالي، بل مع عدمه أيضاً لو فرض انحلاله كان الفحص واجباً؛ لعدم تمامية الحجّية العقلانية.

كما اتّضح: عدم الفرق بين المقام والأصول العملية، وأنّ البحث فيهما عن متّمّ الحجّة لا عن مزاحمها؛ لأنّه كما لا يجري قاعدة العقاب بلا بيان قبل

الفحص، بل لا يتحقّق كونه بلا بيان قبله؛ لأنّ التبليغ قد تمّ من قبل الشارع، وعلماء الأئمة قد جمعوها في جوامعهم، فلا عذر في تركه، فكذلك الاحتجاج بالعمومات والمطلقات؛ لأنّه قبل الفحص لا يمكن الاعتماد على أصالة التطابق التي به تتمّ الحجّة.

فظهر: أنّ العمل بها لا يجوز إلّا بعد الفحص حتّى يجعل ذلك مقدّمة لإجراء الأصل - أصالة التطابق - لتمامية الحجّة.

فإن قلت: ما ذكرت هنا من أنّه لولا الفحص لما تمّ الحجّة ينافي لما هو المختار عندك في باب التعادل والترجيح؛ من أنّ المطلقات حجّة فعلية غير معلّقة على المقيّدات الواقعية، بل هي بعد وصولها من قبيل المزاحم، وينقضّي بها أمد الحجّة^(١).

قلت: إنّ البحث هنا حيثي؛ فإنّ الكلام هاهنا في لزوم الفحص، وقد عرفت عدم حجّة عامّ ولا مطلق إلّا بعده، والكلام هناك بعد الفحص، والمختار هناك أنّ الفقيه إذا تفحص قدر ما كان يلزمه يصير كلّ واحد من العامّ والمطلق حجّة فعلية في حقّه، ولو عثر على مقيّد أو مخصّص بعده لا يكون المطلق معلّقاً بعدم البيان الواقعي؛ بحيث يكون العثور عليه كاشفاً عن عدم حجّيته، بل ينتهي به أمد الحجّة. وقس عليه العامّ.

كلّ ذلك على ما سلكناه؛ تبعاً للمحقّق الخراساني من كون المستند لوجوب الفحص هو المعرضية.

الاستدلال بالعلم الإجمالي على لزوم الفحص

وأما على القول بأنّ المستند هو العلم الإجمالي فربّما يقال في تقريره بأنّا نعلم إجمالاً أنّ هنا مخصّصات ومقيّدات يلزم العمل بها، فلا محيص عن الفحص عنها^(١).

هذا، واستشكل عليه بأمرين :

الأوّل : أنّ هذا العلم الإجمالي لا ينحلّ؛ وإن بلغ الفحص غايته؛ لأنّ المخصّصات المعلوم وجودها ليست منحصرة فيما بأيدينا من الكتب، بل هي أكثر من ذلك؛ لأنّ الجوامع الأوّلية مفقودة، والأصول المدوّنة في عهد الصادقين كانت تحتوي أخباراً وأحكاماً على خلاف العمومات، ولازم ذلك أن لا ينحلّ بالفحص فيما بأيدينا من الكتب^(٢).

وأجيب عنه : بأنّ العلم الإجمالي لا مدرك له سوى ما بأيدينا من الكتب^(٣). ويؤيّدّه : أنّ ذلك مجرّد احتمال؛ فإنّه لا علم وجداني لنا بوجود أصول ضائعة غير واصله؛ فضلاً عن اشتغالها على مخصّصات يوجب العمل عليها على فرض العثور. بل يحتمل أن يكون المفقود على فرض قبوله غير الأحكام.

ولو سلّمنا كونه أحكاماً فمن أين حصل العلم بأنّها غير ما بأيدينا؟ ولو سلّم فمن أين حصل العلم لنا بوجود العمل بها لو عثرنا بها؟ ولعلّ

١ - الفصول الغروية: ٢٠٠ / السطر ٢٩، مطارح الأنظار: ٢٠٢ / السطر ١٥.

٢ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٤٢.

٣ - نفس المصدر.

أسنادها كانت ضعيفة غير صحيحة.

الثاني: أن العلم الإجمالي بورود مخصّصات فيما بأيدينا من الكتب وإن اقتضى عدم جريان الأصول اللفظية قبل الفحص إلا أنه بعد الفحص والعثور على المقدار المتيقّن منها يوجب انحلاله، ومقتضاه جريانها في سائر الموارد بلا فحص، مع أنّهم يوجبون الفحص عند كلّ شبهة^(١).

وأجاب عنه بعض أهل التحقيق: بأنّ المقدار المتيقّن بعدما كان مردّداً بين محتملات منتشرات في أبواب الفقه يصير جميع ما شكّ فيه في تمام الأبواب طرف هذا العلم، فيمنع عن الأخذ به قبل فحصه، ولا يفيد الظفر بمقدار المعلوم؛ إذ هذه العلوم نظير العلوم الجديدة الحاصلة بعد العلم الإجمالي، ولا يكون سبباً لانحلالها^(٢)، انتهى.

قلت: مجرّد كون أطراف العلم منتشرة لا يفيد شيئاً، وقياسه بالعلم الجديد قياس مع الفارق، وذلك لأنّ قوله: إنّ المقدار المتيقّن كان مردّداً بين محتملات منتشرات... إلى آخره يشعر بأنّ هنا علمين: علماً بأصل وجود المخصّصات بمقدار محدود، وعلماً بانتشارها بين الأبواب.

فحينئذٍ: فالعثور بالمقدار المتيقّن إن كان بعد الفحص في جميع الأبواب فلا محيص عن الانحلال - ولو حكماً - لاحتمال انطباق ما هو المعلوم إجمالاً على المعلوم تفصيلاً من الأوّل، وبعد هذا الاحتمال لا علم لنا أصلاً.

وإن كان العثور عليه لأجل الفحص في بعض الأبواب دون بعض فلا محالة

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٤٣.

٢ - مقالات الأصول ١: ٤٥٦.

يحصل القطع بأن أحد العلمين خطأ؛ إمّا علمه بانحصار المخصّص في المقدار المحدود المتيقّن، فيتجدّد له علم آخر بأن المخصّص أزيد ممّا أحصاه أولاً ولكنّه خلاف الفرض؛ لأنّ الفرض أنّه لا علم له إلّا بالمقدار المحدود الذي عدّده أولاً مطلقاً؛ قبل الفحص وبعده. وإمّا علمه بأن المخصّصات منتشرة في جميع الأبواب فلا محيص عن الانحلال.

هذا، وقد أجاب عنه بعض الأعظم بما ملخصه: إنّ المعلوم بالإجمال تارة يكون مرسلأ غير معلّم بعلامة، وأخرى معلّم بعلامة.

وانحلال العلم الإجمالي بالعثور بالمقدار المتيقّن إنّما يكون في القسم الأوّل؛ لأنّ منشأ العلم فيه هو ضمّ قضية مشكوكة إلى قضية متيقّنة، كما إذا علم بأنّه مديون لزيد، وتردّد الدين بين أن يكون خمسة دنانير أو عشرة.

وأما القسم الثاني فلا ينحلّ به، بل حاله حال دوران الأمر بين المتباينين، ولا انحلال في مثله؛ لعدم الرجوع إلى العلم بالأقلّ والشكّ في الأكثر من أوّل الأمر، بل يتعلّق العلم بجميع الأطراف؛ بحيث لو كان الأكثر واجباً لكان ممّا تعلّق به العلم وتجنّز بسببه، وليس الأكثر مشكوكاً فيه من أوّل الأمر، وذلك كما إذا علمت بأنك مديون لزيد بما في الدفتر، وتردّد الدين بين خمسة وعشرة، فلو كان دين زيد عشرة فقد تعلّق العلم به أيضاً.

والمقام من هذا القليل؛ لأنّ العلم تعلّق بأنّ في الكتب التي بأيدينا مقبّلات ومخصّصات، فكلّ مخصّص - على فرض وجوده فيما بأيدينا من الكتب - قد أصابه العلم، ومثل هذا لا ينحلّ بالعثور على المقدار المتيقّن^(١)، انتهى كلامه.

ولا يخفى عليك: أنّه غير تامّ؛ لأنّ العلم بالإجمال:

تارة: يكون نفسه دائراً بين الأقلّ والأكثر، كما مثله هَيْكُلُ، وحقيقته ما عرفت من أنّه مركّب من قضية علمية وقضية شكّيّة. فالإجمال بدوي يرتفع بأدنى التفات. وأخرى: هذا الفرض لكن تعلّق العلم الإجمالي بعنوان غير ذي أثر، كما إذا علم بأنّ الدنانير الموجودة في كيس زيد قد تلفت، وهي مردّدة بين الخمسة والعشرة؛ فإنّ تعلّقه مع هذا العنوان لا يوجب تنجّز الأكثر، بل لابدّ من لحاظ ما هو منشأ أثر.

ومع هذا الحال لو دار أمره بين الأقلّ والأكثر ينحلّ علمه بلا ريب، وإلا فلا يمكن إثبات الانحلال في مورد من الموارد؛ إذ ما من معلوم إجماليّ إلا وقد يقترن بعدّة عنوانات ولوازم، قلّما تنفكّ عنه مثل ما في الكيس، ما في الدار، ما أقرضني إلى غير ذلك.

وما ادّعاه هَيْكُلُ من أنّ العلم إذا تعلّق بما في الدفتر يوجب إصابة العلم بالأكثر لم يعلم له وجه؛ لأنّ تعلّق علمه بما في الدفتر نظير تعلّق علمه بأنّ ما في الكيس صار مضموناً عليه - قلّ أو أكثر - فكما أنّ مجرد ذلك لا يوجب إصابة العلم بالأكثر، بل لا يزيد عن الدوران بين الأقلّ والأكثر بالضرورة، فهكذا علمه بأنّه مديون بما في الدفتر المرّدّد بين الأقلّ والأكثر. وعليه لا يعقل صيرورة الأكثر منجّزاً به، ولا متعلّقاً للعلم.

وكيف كان: فالمقام نظير ما مثله من كونه مديوناً بما في الدفتر؛ لأنّ الكون في الكتب - كالكون في الدفتر - لا يترتّب عليه أثر؛ إذ ليس هذا الكون موضوعاً للحكم ولا جزء موضوع، وما هو موضوع له للأثر نفس المخصّصات، والكتب ظرفها بلا دخالة في التأثير.

بل يمكن أن يقال : إنّ العنوان المتعلّق للعلم لو كان ذا أثر - مثل عنوان الموطوء - ولكن كان منحلّاً إلى التكاليف الدائرة بين الأقلّ والأكثر فهو أيضاً لا يوجب تنجيز غير ما هو المتيقّن - أي الأقلّ - نعم لو كان العنوان بسيطاً وكان الأقلّ والأكثر من محصّلاته وجب الاحتياط ، لكنّه أجنبيّ عمّا نحن فيه .

مقدار الفحص عن المخصّص

وأما مقدار الفحص فيختلف باختلاف المباني ، فلو كان المبنى في إيجاب الفحص هو العلم الإجمالي فغايته انحلال علمه ، وعلى المختار فلا بدّ من التفحص التام حتّى يخرج عن المعرضية ويحصل اليأس عن المخصّص والمعارض ، وسيوافيك في باب الاجتهاد والتقليد ما ينفع في المقام ، فانتظر .

الفصل الرابع

في الخطابات الشفاهية

هل الخطابات الشفاهية تعمّ غير الحاضرين؛ من الغائبين والمعدومين أو لا؟
ولا بأس بذكر أمور:

الأمر الأول: أن النزاع يمكن أن يقع بحسب التصرّ في مقامين:
الأول: أن يكون النزاع في جواز خطاب المعدوم والغائب، ومرجعه إلى
إمكان هذه المسألة العقلية وعدمه.

وهو مع أنّه غير مناسب لمبحث العامّ - لأنّ إمكان مخاطبتهما وعدمه
غير مربوط به - بعيد جدّاً؛ لأنّه ضروري البطلان.

نعم لا يبعد عن مثل بعض الحنابلة؛ حيث جعل محطّ البحث ما حرّراه؛
مستدلاً بخطاب الله على المعدومين بقوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١) وخطابه في عالم
الذرّ^(٢)؛ إلى غير ذلك من الاستدلالات الواهية^(٣).

١ - يس (٣٦): ٨٢.

٢ - الأعراف (٧): ١٧٢.

٣ - أنظر الفصول الغروية: ١٨٣ / السطر ٢٧.

الثاني: أن يكون خطاب المعدوم مسلّم البطلان عندهم، ولكن البحث في أن استفادة أحكام الغائبين والمعدومين من نفس الخطابات هل يستلزم خطابهما أو لا؟

وإن شئت قلت: إنّ النزاع في أنّ تعميم ألفاظ العموم التي جيئت تلو أداة النداء وأشباهها ممّا تكون خطاباً بالنسبة إليهما هل يستلزم مخاطبتهما حتّى يمتنع أو لا؟ فيكون النزاع في الملازمة وعدمها، وهذا أنسب؛ إذ المناسب للبحث عنه في هذا المقام هو شمول ألفاظ العموم لهم وعدمه إذا وقعت تلو الخطابات الشفاهية.

الأمر الثاني: الظاهر أنّ ملاك النزاع - على ما حرّره - كما هو موجود في الخطابات الشفاهية كذلك موجود في أمثال قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ﴾^(٢) ممّا لم يصدر بألفاظ النداء وأداة الخطاب، فيمكن أن يقال: هل يلزم من شمول أمثال تلك العناوين والأحكام لغير الموجودين تعلّق التكليف الفعلي بهم في حال العدم وصدق العناوين عليهم في هذا الحال، أو لا؟ فلو قلنا باستلزامه فلا محالة تختصّ تلك الأحكام بالموجودين، وإلاّ فتعمّم والغائبين والمعدومين.

نعم، يظهر من الشيخ الأعظم ادّعاء الاتفاق في شمول ما لم يصدر بأداة النداء، وأنّه لم يعهد من أحد إنكار شموله لهما^(٣)، وتبعه بعض الأعاضم؛ قائلاً بأنّ أسماء الأجناس يشمل المعدومين بلا ريب^(٤).

١ - آل عمران (٣): ٩٧.

٢ - النساء (٤): ٧.

٣ - مطارح الأنظار: ٢٠٣ / السطر ٣٠.

٤ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٤٨.

وفيه: أنَّ القائل بالاختصاص يمكن أن يدَّعي أنَّ المعدوم لا يطلق عليه الناس عقلاً، ولا يمكن عقد الأخوة بين المعدومين في قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾^(١) لا بمعنى أنَّ الألفاظ موضوعة للموجودين؛ حتَّى يدفع بأنَّها موضوعة للماهية اللابشرط، بل بمعنى أنَّ الشيء ما لم يوجد ولم يتشخص ليس له ماهية كما ليس لها وجود. فالإنسان إنسان بالوجود، ولولاه لا إنسان ولا ماهية ولا غير ذلك. فالتصور من ناحية نفس العناوين لا من جانب الوضع.

وحينئذٍ: لو كان المراد من شمول أسماء الأجناس لهم هو شمولها حال عدمهم فهو ضروري البطلان - كما تقدّم - وإن كان المراد انطباقها عليهم في ظرف الوجود بنحو القضية الحقيقية فهو جواب عن الإشكال، ولا يوجب خروج هذا القسم عن محطّ البحث.

الأمر الثالث: أنَّ حلَّ الشبهة في بعض الصور مبني على القضية الحقيقية، فلا بأس بتوضيح حالها وحال القضية الخارجية والفرق بينهما:

فنقول: إنَّ هذا التقسيم للقضايا الكلية، وأمّا الشخصية مثل «زيد قائم» ممّا لا تعتبر في العلوم فخارجة عن المقسم، فقد يكون الحكم في القضايا الكلية على الأفراد الموجودة للعنوان؛ بحيث يختصّ الحكم على ما وجد فقط، من غير أن يشمل الموجودين في الماضي والمستقبل؛ وذلك بأن يتقيّد مدخول أداة العموم؛ بحيث لا ينطبق إلّا عليها، مثل «كلّ عالم موجود في الحال كذا» أو «كلّ من في هذا العسكر كذا»؛ سواء كان الحكم على أفراد عنوان ذاتي أو عرضي أو انتزاعي. فلفظ «الكلّ» لاستغراق أفراد مدخوله، والعنوان المتلوّ له بعد التقييد

المذكور لا يصلح إلا للانطباق على الأفراد المحققة .

وأما القضية الحقيقية فهي ما يكون الحكم فيها على أفراد الطبيعة القابلة للصدق على الموجود في الحال وغيره، مثل «كلّ نار حارّة» لفظة «نار» تدلّ على نفس الطبيعة؛ وهي قابلة للصدق على كلّ فرد، لا بمعنى وضعها للأفراد، ولا بمعنى كونها حاكية عنها، أو كون الطبيعة حاكية عنها، بل بمعنى دلالتها على الطبيعة القابلة للصدق على الأفراد الموجودة، وما سيوجد في ظرف وجوده .

ولفظ «الكلّ» دالّ على استغراق أفراد مدخوله، من دون أن يدلّ على الوجود والعدم؛ ولهذا يقع مقسماً للموجود والمعدوم، ويصحّ أن يقال: كلّ فرد من الطبيعة إمّا موجود أو معدوم بلا تجوّز وتأوّل .

وإضافة الكلّ إلى الطبيعة تدلّ على تعلّق الاستغراق بما يتلوه، ولما لم تتقيّد بما يجعلها منحصرة الانطباق على الأفراد المحققة فلا محالة تكون منطبقة عليها وعلى غيرها، كلّ في موطنه، لا في حال العدم؛ لامتناع صدقها على المعدوم؛ لأنّ الطبيعة لم تكن طبيعة في حال العدم، ولا أفرادها أفراداً في حاله .

فـ«كلّ نار حارّة» إخبار عن مصاديق النار؛ دلالة تصديقية، والمعدوم ليس مصداقاً للنار ولا لشيء آخر، كما أنّ الموجود الذهني ليس ناراً بالحمل الشائع، فينحصر الصدق على الأفراد الموجودة في ظرف وجودها، من غير أن يكون الوجود قيداً، أو أن يفرض للمعدوم وجود أو ينزّل منزلة الوجود، ومن غير أن يكون القضية متضمّنة للشرط، كما تمور بها الألسن موراً .

فإنّ تلك التكلّفات مع كونها خلاف الوجدان في إخباراتنا - بداهة أنّ كلّ من أخبر بأنّ النار مثلاً حارّة لا يخطر بباله الأفراد المعدومة؛ فضلاً عن تنزيلها منزلة الموجود أو الاشتراط بأنّه إذا وجدت كانت كذلك - ناشئة من

عدم تعقّل القضية الحقيقية.

وتخيّل: أنّ للطبيعة أفراداً معدومة، وتكون الطبيعة صادقة عليها حقيقة حال عدمها، ولما لم يصدق عليها الحكم في ظرفه لابدّ من ارتكاب تأوّل وتكلّف. وأنت خير: بأنّ ذلك في غاية السقوط؛ لأنّ العدم ليس بشيء كالمعدوم، فلا تكون القضية الحقيقية إخباراً عن الأفراد المعدومة، بل إخبار عن أفراد الطبيعة بلا قيد، وهي لا تصدق إلّا على الأفراد الموجودة في ظرف وجودها، فيكون الإخبار كذلك بحكم العقل بلا قيد واشتراط وتأوّل.

وليعلم: أنّ الحكم في الحقيقية على الأفراد المتصورة بالوجه الإجمالي، وهو عنوان كلّ فرد أو جميع الأفراد. فعنوان الكلّ والجميع متعلّق للحكم، ولما كان هذا العنوان موضوعاً للكثرات بنحو الإجمال فبإضافته إلى الطبيعة يفيد أفرادها بنحو الإجمال. فالحكم في المحصورة على أفراد الطبيعة بنحو الإجمال، لا على نفس الطبيعة ولا على الأفراد تفصيلاً. فما اشتهر من أنّ الحكم على الطبيعة التي هي مرآة للأفراد ليس بشيء.

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما أفاده بعض الأعظم في الفرق بين الحقيقية والخارجية من القضايا؛ حيث حكم في عدّة مواضع من كلامه بأنّ الحكم في الخارجية على الأفراد والأشخاص بلا توسّط عنوان؛ حتّى لو فرض هنا عنوان فهو أمر اتّفاقي^(١).

مع أنّك قد عرفت^(٢): أنّ التقسيم وارد على القضايا المعتمدة في العلوم،

١ - فوائد الأصول (تقريبات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ١٧٠ - ١٧١ و ٥١٢ و ٥٢٦.

٢ - تقدّم في الصفحة ٢٢١.

وهي تحتاج إلى عنوان ذاتي أو عرضي، وكأنه *قَدْ* خلط بين الجزئية والخارجية. كما ظهر الضعف فيما أفاد: أن الطبيعة في الحقيقية تؤخذ عنواناً ومرآة للأفراد، مع أنك عرفت^(١) امتناع أخذها مرآة لها، وأن الدال على الأفراد هو لفظ «كل» وأشباهه من ألفاظ العموم.

وأغرب منه ما أفاد من التقدير وتنزيل المعدوم منزلة الموجود^(٢)؛ حيث تقدّم أن ذلك كله خلاف الارتكاز وخلاف ما يقتضيه الذوق السليم. وبقي في كلامه مواقع للنظر تركنا الكلام فيه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الكلام يقع في مقامين:

الأول: فيما إذا كان الجعل على نهج القانون الكلي بلا لفظ خطاب أو نداء؛ سواء كان الجعل متعلقاً على نحو القضية الحقيقية على مصاديق العناوين بنحو الإجمال، كما في القضية المحصورة، أم كان الجعل على نفس العناوين، كما في غيرها.

والإشكال المتوهم فيه: هو أن التكليف الفعلي لا يمكن أن يتوجّه إلى المعدوم وتعميم الأدلة يستلزم ذلك.

والجواب عنه واضح بعد ما عرفت الحال فيما تقدّم؛ إذ المعدوم في حال العدم لم يتوجّه إليه التكليف؛ حتى يرد ما ذكرت، بل يتوجّه إليه إذا صار موجوداً، وتحقق مصداق المستطيع في ظرفه.

فإذا رأى المكلف أن كتاب الله تعالى ينادي بأنه يجب الحجّ على كلّ مستطيع، من دون أن يقيّد بما يخصّه بالموجودين، ورأى نفسه مستطيعاً عليه،

١ - تقدّم في الصفحة ١٥٥.

٢ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٥٠.

فلا محالة يرى نفسه مأموراً بالحجّ لا لأجل جعل الحكم على المعدوم، بل لأجل جعله على العنوان بلا قيد، وهو قبل وجوده واستطاعته ليس من الناس ولا من أفراد المستطيع بالضرورة، وبعد وجوده واستطاعته يصدق عليه هذان العنوانان، ولازم جعله كذلك شمول الحكم له.

وبالجملة: هذا القسم لا يستلزم جعل الحكم على المعدوم، بل على العنوان الذي لا ينطبق إلا على الموجود. فاتّضح وجه شمول قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾^(١) وأشباهه الواردة في الذكر الحكيم وغيره.

المقام الثاني: ما إذا كان من قبيل توجيه الكلام إلى المخاطب؛ سواء كان التوجيه بكلام مشتمل على «كاف» الخطاب أو أداة النداء أم لغيرهما ممّا يعدّ توجيهاً بالحمل الشائع وإن لم يكن فيه ما يدلّ وضعا على التخاطب.

والإشكال في هذا المقام: استلزام التعميم للغائب والمعدوم لزوم مخاطبة المعدوم والغائب.

وأما حلّه فربّما يتمسّك هنا أيضاً بالقضية الحقيقية، لكن ستعرف ضعفه^(٢). والتحقيق في دفع الإشكال عن هذا القسم: أنّ الخطابات القرآنية ليست خطابات شفاهية لفظية؛ بحيث يقابل فيها الشخص الشخص، بل كخطابات كتبية، ومثلها القوانين العرفية الدائرة بين العقلاء.

أمّا كون الثاني من هذا القبيل: فواضح؛ فلأنّ المقتنّ في القوانين العرفية والسياسية - سواء كان شخصاً واحداً أم هيئة وجماعة - بعدما أحكمها وأثبتها

١ - النساء (٤): ٣٤.

٢ - يأتي في الصفحة ٢٢٨.

يتشَبَّث في إبلاغه وإعلانه بالنشر في الكتب والجرائد وسائر الآلات المستحدثة في هذه الأزمنة؛ من المذيع وغيره.

وحينئذٍ: فالفرد الحائز للشرائط من الشعب المأمور بالعمل بها إذا عطف نظره إلى كتاب القانون لأهل وطنه لا يشكُّ أنَّه مأمور بالعمل به؛ وإن تأخَّر عن زمان جعل الكثير، بل لم يكن موجوداً في ظرف الوضع، ولكن جعل الحكم بصورة الخطاب على الناس في قول القائل «يا أيُّها الناس» كافٍ في شموله له؛ وإن وجد بعد زمن الخطاب بمدة متراخية.

وما ذلك إلا لأجل كون الخطاب كتيباً أو شبيهاً بذلك، وهو ليس بخطاب لفظي حقيقة، ولا يحتاج إلى مخاطب حاضر.

وأما الأول - أعني خطابات الذكر الحكيم - فلأنَّ مشكلة الوحي وإن كانت عويصة عظيمة قلَّما يتفق لبشر أن يكشف مغزاه ^(١) لكنَّهما شككنا في شيء لا نشكُّ في أنَّ خطابات الله تعالى النازلة إلى رسوله لم تكن متوجَّهة إلى العباد - لا إلى الحاضرين في مجلس الوحي ولا الغائبين عنه، ولا غيرهم - كمخاطبة بعضنا بعضاً؛ ضرورة أنَّ الوحي بنصِّ الذكر الحكيم - أعني قوله سبحانه: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾ ^(٢) - إنما نزل على شخص رسوله ﷺ وكلام الله وخطاباته لم تكن مسموعة لأحد من الأمة.

بل يمكن أن يقال بعدم وصول خطاب لفظي منه تعالى بلا واسطة إلى

١ - إلا أنَّك لو أحفيت الحقيقة من كتاب «مصباح الهداية في الولاية والخلافة» لسيدنا الأستاذ - دام ظلُّه - سهَّل لك حلَّ بعض مشاكله، وهو من أنفس ما ألَّف في هذا المقام، فحيَّا الله سيِّدنا الأستاذ وبيَّاه. [المؤلَّف]

رسوله ﷺ غالباً أيضاً؛ لأنّ الظاهر من الآيات والروايات: أنّ نزول الوحي كان بتوسّط أمين الوحي جبريل، وهو كان حاكياً لتلك الخطابات منه سبحانه إلى رسوله ﷺ.

فليس هنا خطاب لفظي حقيقي؛ إذ النبي الأكرم ﷺ لم يكن طرف المخاطبة له تعالى، ولا المؤمنون المقتفون به، بل حال الحاضرين في زمن النبي ومجلس الوحي كحال غيرهم؛ من حيث عدم توجّه خطاب لفظي من الله سبحانه إليهم.

وبالجملة: لو تأملت في أنّ خطابات الله وكلامه لم تكن مسموعة لأحد من الأمة، وأنّ الوحي كان بتوسّط أمينه بنحو الحكاية لرسوله ﷺ تعرف عدم خطاب لفظي من الله؛ لا إلى نبيّه ولا إلى عباده، بل تلك الخطابات القرآنية كسائر الأحكام الذي لم يصدر بألفاظ الخطاب من غير فرق بينهما، وتكون أشبه بالخطابات الكتابية، مثل قول القائل «فاعلموا إخواني».

وحينئذٍ بما أنّ تلك الخطابات المحكية باقية إلى زماننا، ونسبة الأولين والآخرين إليها سواء فلا محالة يكون اختصاصها إليهم بلا وجه، بل اختصاصها إليهم ثمّ تعميمها إلى غيرهم لغو؛ إذ لا وجه لهذا الجعل الثانوي من قوله مثلاً «إنّ حكمي على الآخرين حكمي على الأولين» بعد إمكان الشمول للجميع على نسق واحد.

بل عدم الدليل على الاختصاص كافٍ في بطلانه بعد كون العنوان عاماً أو مطلقاً، وبعد كون الخطاب الكتابي إلى كلّ من يراه أمراً متعارفاً، كما هو المعمول من أصحاب التأليف من الخطابات الكثيرة.

فظهر: أنّ خطابات القرآن كغيرها في أنّها ليست خطابات حقيقية.

وأما التخلّص عن هذا الإشكال بالتمسك بالقضية الحقيقية فضعيف جداً؛ لأنّ الحكم في القضية الحقيقية على عنوان للأفراد قابل للصدق على كلّ مصداق موجود فعلاً أو ما يوجد في القابل، ومثل ذلك لا يتصوّر في الخطاب؛ إذ لا يمكن أن يتعلّق الخطاب بعنوان أو أفراد له؛ ولو لم تكن حاضرة في مجلس التخاطب. والخطاب نحو توجّه تكويني نحو المخاطب لغرض التفهيم، ومثل ذلك يتوقّف على حاضر ملتفت، والمعدوم والغائب ليسا حاضرين ولا ملتفتين.

وبالجملة: ما سلكناه من التمسك بالقضية الحقيقية في غير الخطابات لا يجري فيها؛ إذ الخطاب الحقيقي يستلزم وجوداً للمخاطب ووجوداً واقعياً للمخاطب. والقول بأنّ الخطاب متوجّه إلى العنوان كجعل الحكم عليه مغالطة محضة؛ لأنّ تصوّر الخطاب بالحمل الشائع يأبى عن التفوّه بذلك.

ولو انتهى أحد إصلاح هذا القسم من هذا الطريق أيضاً فلا بدّ أن يتمسك في إثبات شمول الخطاب للمعدوم والغائب بأنّ المعدوم نزّل منزلة الموجود، أو غير الشاعر منزلة الشاعر الملتفت، كما هو المشهور في مخاطبة الجمادات، كما في الشعر:

أيا شجر الخابور مالك مورقاً كأنتك لم تجزع على ابن طريف

وفي قول القائل:

ألا أيّها الليل الطويل ألا انجلي بصبح، وما الإصباح منك بأمثل
مع أنّك قد عرفت: أنّ هذا التنزيل ليس لازم القضية الحقيقية^(١)؛ وإن زعمه بعض الأعظم^(٢). فلا وجه لارتكاب التكلّف والتعسف بالتمسك بالقضية الحقيقية،

١ - تقدّم في الصفحة ٢٢٢.

٢ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٥٠.

ثم الالتزام بتكلف آخر من حديث التنزيل ، وهي بذاتها غير محتاج إليها .
والحاصل : أنَّ الإنشائيات بنحو الخطاب ليست من القضايا الحقيقية ؛ لأنَّ
الخطاب العمومي مثل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ لا يمكن أن يتوجَّه بنحو الخطاب
الحقيقي إلى أفراد العنوان ؛ حتَّى يكون كلُّ فرد مخاطباً بالخطاب اللفظي في ظرف
وجوده ؛ لأنَّ أدوات النداء وضعت لإيجاد النداء لا لمفهومه ، والمخاطبة نحو توجَّه
إلى المخاطب ؛ توجَّهًا جزئياً مشخصاً ، وهو يتوقَّف على وجود المخاطب الملتفت .
فلو التزمنا على خلاف المختار ، وقلنا : إنَّ خطابات الذكر الحكيم متوجَّهة
نحو المخلوق ، وإنَّ مثل رسول الله ﷺ مثل شجرة موسى عليه السلام ، فلا محيص
- حينئذٍ - في شمول الخطابات إلى غير الحاضرين ؛ من الالتزام بتنزيل المعدوم
وغير الحاضر منزلة الموجود والحاضر ، ولكن لا يصار إليه إلَّا بدليل خارج بعد
عدم كونه لازم القضية الحقيقية ، فتدبر .

في ثمرة البحث

وأما ثمرة البحث فتظهر في موضعين :

الأوَّل : في ظواهر خطابات الكتاب ؛ فعلى القول بالتعميم يكون المشافه
وغيره سواء في الأخذ بظهور الخطاب ، ويصير حجةً للمشافه وغيره .
وأورد عليه المحقِّق الخراساني : بأنَّ هذه الثمرة مبنية على اختصاص
حجَّة الظواهر بالمقصودين بالإفهام وهو باطل ، مع أنَّ غير المخاطبين أيضاً
مقصودون بها^(١) .

وأجاب عنه بعض الأعظم: بأن الثمرة لا تبتنى على مقالة القمي رحمته الله؛ فإن الخطابات الشفاهية لو كانت مقصورة على المشافهين ولم تعمّ غيرهم فلا معنى للرجوع إليها وحجّيتها في حق الغير؛ سواء قلنا بمقالة المحقّق القمي أو لم نقل، فلا ابتناء للثمرة على ذلك أصلاً^(١)، انتهى.

وفيه: أنّ تسرية ما تضمّنته تلك الخطابات إلى الغائبين والمعدومين ليست بنفس تلك الخطابات فقط، على القول باختصاصها بالمشافهين الحاضرين، بل بقاعدة الاشتراك في التكليف الذي انعقد عليه الإجماع والضرورة.

فحينئذٍ لو لم نقل بمقالة المحقّق القمي رحمته الله تكون الظواهر قابلة للرجوع إليها لتعيين تكليف المخاطبين، وإن كانت مخصوصة بالمشافهين لرفض مقالة القمي رحمته الله فيتمسك في إثباته في حقنا بدليل الاشتراك، وهذا بخلاف ما لو قلنا بمقالته.

فظهر الثمرة موقوف على مقالة القمي، وكأنّه رحمته الله تخيّل أنّ اختصاص الخطاب لجماعة يوجب انحطاطه عن جميع المزاي؛ حتّى لو لم نقل بمقالة القمي، كما هو صريح كلامه.

الثاني: صحّة التمسك بإطلاق الكتاب، بناءً على التعميم - وإن كان غير المشافه مخالفاً في الصنف مع تمام المشافهين - وعدم صحّته بناءً على الاختصاص. والسّر في ذلك: هو أنّه لو قلنا بعدم اختصاصها بهم يكون المشافه وغيره سواء، ويكون نفس الإطلاق يقتضي تكليف الغائب والمعدوم بما تضمّنته تلك الإطلاقات من الأحكام؛ ولو مع اختلاف الصنف، وهذا بخلاف ما لو خصّصناها بهم لفقدان الضرورة والإجماع الدالّين على الاشتراك في التكليف في مورد

الاختلاف، بل لابدّ عند التمسك بدليل الاشتراك - على القول بالاختصاص - من إحراز كلّ ما له دخل في التكاليف المتوجّه إليهم ولو احتمالاً.

وأورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّه يجوز التمسك بأصالة الإطلاق لرفع الشكّ فيما يمكن أن يتطرّق إليه فقدان؛ وإن كان لا يجوز ذلك بالنسبة إلى الأمر الموجود الذي لا يتطرّق لفقدان إليه؛ لأنّه على تقدير شرطيته لا يحتاج إلى البيان؛ لأنّ عدم بيانه لا يوجب نقضاً للغرض^(١).

هذا، وواقفه شيخنا العلامة في إنكار أصل الثمرة، ولكن من طريق آخر، وحاصله: أنّه ليس في الخارج أمر يشترك فيه جميع المشافهين إلى آخر أعمارهم، ولا يوجد عندنا. وحينئذٍ لو احتملنا اشتراط شيء يوجد في بعضهم دون آخر أو في بعض الحالات دون بعض يدفعه أصالة الإطلاق^(٢)، انتهى.

قلت: يمكن أن يقال بظهور الثمرة في التمسك بالآية لإثبات وجوب صلاة الجمعة علينا، فلو احتملنا أنّ وجود الإمام وحضوره شرط لوجوبها أو جوازها يدفعه أصالة الإطلاق في الآية على القول بالتعميم، ولو كان شرطاً كان عليه البيان. وأمّا لو قلنا باختصاصه بالمشافهين أو الحاضرين في زمن الخطاب لما كان يضرّ الإطلاق بالمقصود وعدم ذكر شرطية الإمام أصلاً؛ لتحقّق الشرط؛ وهو حضوره ^{عليه السلام} إلى آخر أعمار الحاضرين؛ ضرورة عدم بقائهم إلى غيبة وليّ العصر - عجل الله فرجه - فتذكر.

١ - كفاية الأصول: ٢٧٠.

٢ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٢٦.

الفصل الخامس

في تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده

إذا تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده هل يوجب ذلك تخصيصه به أو لا؟

وهذا التعبير لا يخلو من مسامحة؛ لأنّ عود الضمير إلى بعضها ليس مفروغاً عنه، بل المسلّم كون الحكم في مورد الضمير يختصّ ببعض الأفراد جدّاً، لا أنّ الضمير يرجع إلى بعضها.

والأولى أن يقال: إنّ تخصيص الضمير بدليل متّصل أو منفصل هل يوجب تخصيص المرجع العامّ أو لا؟

ثمّ إنّ الظاهر من الشيخ الأعظم رحمته : أنّ محطّ البحث ما إذا كان الحكم الثابت للضمير مغايراً للثابت لنفس المرجع؛ سواء كانا في كلام واحد كما إذا قال «أكرم العلماء وخذّامهم» وعلم من الخارج أنّ المراد هو عدول الخدّام، وقد يكون في كلامين كما في الآية الشريفة، وسواء كان الحكمان من سنخ واحد كالمثال الأوّل، أو لا كالأية الشريفة. وأمّا إذا كان الحكم واحداً مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ

يَتَرَبُّصْنَ ﴿١﴾؛ حيث إنَّ حكم التربُّص ليس لجميعهنَّ فلا نزاع^(٢)، انتهى.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّ الحقَّ هو التفصيل بينما إذا دلَّ دليل منفصل على أنَّ الحكم غير عامٍّ لجميع أفراد المرجع؛ بحيث لولا هذا الدليل المنفصل لكنا حاكمين على التطابق بين العامِّ ومفاد الضمير بحسب الجدِّ، كما في الآية؛ فإنَّ السَّنة دلَّت على أنَّ حقَّ الرجوع ليس إلَّا للرجعيات دون غيرها^(٣)، وبينما إذا علم ذلك بقرينة عقلية أو لفظية حافَّة بالكلام، مثل قوله «أهنَّ الفسَّاق واقتلهم»؛ حيث علم المتكلِّم بضرورة الشرع أنَّ مطلق الفسَّاق لا يجوز قتلهم، فكيف وجوبه! فالحكم مخصوص بالمرتدَّ أو الحربي، فهي قرينة متَّصلة أو تشبهها.

هذا، ويحتمل أن يكون النزاع مخصوصاً بالأوَّل، كما يشعر به التمثيل، وظاهر كلام المحقِّق الخراساني في ذيله يشهد على التعميم^(٤).

وخلاصة التفصيل بينهما: هو أنَّه يوجب الإجمال في الثاني دون الأوَّل، وتوضيحه: أنَّ الأمر في الأوَّل دائر بين تخصيص واحد وأزيد، ولا ريب أنَّ الأوَّل هو المتعيَّن؛ إذ الدليل المنفصل دلَّ على أنَّ الحكم في ناحية الضمير مختصَّ ببعض أفراد المرجع بحسب الجدِّ، وهو لا يوجب تخصيص المرجع واختصاص حكمه ببعض أفرادها جداً.

١ - البقرة (٢): ٢٢٨.

٢ - مطارح الأنظار: ٢٠٧ / السطر ٣٥.

٣ - راجع وسائل الشيعة ٢٢: ١٠٣، كتاب الطلاق، أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، الباب ١ و٢.

٤ - كفاية الأصول: ٢٧٢.

وبالجملة: كلٌّ من الضمير في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾^(١) وكذلك المرجع قد استعمالاً في معانيهما؛ بمعنى أنّه أطلق «المطلقات» وأريد منها جميعها، وأطلق لفظة «بردّهن» وأريد منها تمام أفراد المرجع، ثمّ دلّ الدليل على أنّ الإرادة الاستعمالية في ناحية الضمير لا تتوافق الإرادة الجدّية، فخصّص بالباثئات وبقيت الرجعيات بحسب الجدّ.

وحينئذٍ: لا معنى لرفع اليد عن ظهور المرجع لكون المخصّص لا يزاحم سوى الضمير دون مرجعه، فرفع اليد عنه رفع عن الحجّة بلا حجة. وبما ذكرنا يظهر: ضعف ما يظهر في بعض الكلمات من أنّ الأمر دائر بين تخصيص المرجع والاستخدام في الضمير^(٢)؛ لأنّ ذلك يخالف ما عليه المحقّقون من المتأخّرين من أنّ التخصيص لا يوجب مجازية المخصّص - بالفتح^(٣) - فالضمير لم يستعمل إلّا في الإشارة إلى تمام أفراد المرجع، والتخصيص وارد على الإرادة الجدّية، وأنّه لا يوجب التصرّف في ظهور العامّ.

أضف إلى ذلك: أنّ حديث الاستخدام والمجازية في الإسناد أو اللفظ - لو صحّ في العمومات - فهو غير صحيح في المقام؛ لأنّ الضمائر كما تقدّم وضعت لنفس الإشارة الخارجية^(٤)، فلا بدّ لها من مشار إليه، وهو هنا مفقود؛ لأنّ المذكور

١ - البقرة (٢): ٢٢٨.

٢ - كفاية الأصول: ٢٧١ - ٢٧٢، درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٢٦.

٣ - كفاية الأصول: ٢٥٥ - ٢٥٦، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي: ١: ٥١٦، درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١٢.

٤ - تقدّم في الجزء الأوّل: ٥٦.

هو «المطلّقات» وهي ليست مشاراً إليها، وما هو المشار إليه - أعني «الرجعيات» - فغير مذكورة، فكيف يشار بالضمير إليها؟ والقول بمعهوديتها كما ترى.

هذا، كما أنّ المجاز على تفصيل قد عرفته متقوّم بالادّعاء^(١)، وهو لا يناسب هذه المقامات؛ إذ ليس المقام مقام مبالغة حتّى يدّعى أنّ الرجعيات تمام المطلّقات، فالبحث عن الاستخدام والمجاز وتخصيص المرجع وبيان الترجيح بينها ساقط من أصله.

وما في كلام المحقّق الخراساني في وجه الترجيح من أنّ أصالة العموم حجة إذا شكّ في أصل المراد، لا فيما إذا شكّ في أنّه كيف أراد^(٢)، وإن كان متيناً في نفسه إلّا أنّه أجنبي عن المقام؛ إذ الشكّ هنا في أصل المراد؛ لأنّا نشكّ في أنّ تخصيص الضمير هل يوجب تخصيص المرجع أو لا؟ وقد اعترف^(٣) بجريانها في هذه الموارد، على أنّ الدوران على فرضه^(٤) بين الظهور السياقي والتخصيص، فراجع تمام كلامه.

وأما الإجمال في القسم الثاني: فلأنّ المخصّص - بالفتح - من أوّل الإلقاء محفوف بما يصلح أن يكون قرينة على تخصيصه، فلا يجري التمسك بالأصل؛ لعدم إحراز بناء العقلاء بالعمل بهذه الأصول وإجراء التطابق بين الإرادتين في مثل ما حفّ الكلام بما يصلح للاعتماد عليه، فصحة الاحتجاج بمثل «أهنّ الفسّاق واقتلهم» على وجوب إهانة الفسّاق من غير الكفّار مشكلة.

١ - تقدّم في الصفحة ١٦٩.

٢ - كفاية الأصول: ٢٧٢.

الفصل السادس

في تخصيص العامّ بالمفهوم

قد نقل غير واحد: الاتفاق على جواز تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق، واختلافهم في جوازه بالمخالف^(١)، ولكن هذا الإجماع لا يسمّن ولا يغني من جوع، فلا بدّ في تمحيص الحقّ من أفراد كلّ واحد للبحث. وعليه يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في تفسير الموافق من المفهوم وجواز التخصيص به

فنقول: اختلفت فيه تعبيراتهم، ونحن نذكر الأقوال والاحتمالات في تفسيره: الأوّل: ما يعبّر عنه في لسان المتأخّرين بإلغاء الخصوصية وإسراء الحكم لفاقدها، كقول زرارة: «أصاب ثوبي دم رعاف» وقول القائل: «رجل شكّ بين الثلاث والأربع»، ولا شكّ في أنّ العرف يرى أنّ الموضوع هو الدم وذات الشكّ، ولا دخالة لثوب زرارة أو دم الرعاف، كما لا دخل للرجولية.

١ - كفاية الأصول: ٢٧٢، درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٢٧، نهاية الأفكار ١: ٥٤٦.

الثاني: المعنى الكنائي الذي سيق الكلام لأجله، مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق. ولا يبعد أن يكون منه قوله سبحانه: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾^(١) فهو كناية عن حرمة الإيذاء من الشتم والضرب، ولكن الأف غير محرّم.

الثالث: هذه الصورة، ولكن المنطوق أيضاً محكوم بحكم المفهوم، كالأية المتقدّمة على وجهه، وهو فرض كون الأف محرّماً أيضاً، فأتى المتكلّم بأخفّ المصاديق مثلاً للانتقال إلى سائرهما.

الرابع: الأولوية القطعية، وهو الحكم الذي لم يذكر لكن يقطع به العقل بالمناط القطعي من الحكم المذكور، كما في قول القائل «أكرم خدام العلماء»؛ حيث يقطع منه لوجوب إكرام العلماء، وهذا ما يعبر عنه بالمناسبات العقلية بين الموضوع ومحموله، وهو رائج بين المتأخّرين.

الخامس: الحكم المستفاد من العلّة الواردة في الأخبار، كقوله مثلاً: «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر».

وكيف كان: فالجامع بين هذه الاحتمالات هو أنّ المفهوم الموافق حكم غير مذكور في محلّ النطق موافق للحكم في محلّ النطق على فرضه في الإيجاب والسلب.

ولا يبعد أن يكون محطّ البحث فيما إذا كان المفهوم أخصّ مطلق من العامّ، لا ما إذا كان بينهما عموم من وجه؛ وإن كان الظاهر من بعضهم خلافه^(٢)، وسيأتي بيانه.

١ - الإسراء (١٧): ٢٣.

٢ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٥٦ - ٥٥٧.

وأما جواز التخصيص به وعدمه : فالظاهر جواز التخصيص به فيما عدا الرابع إذا كان المفهوم أخصّ منه مطلقاً؛ ضرورة أنّ المفهوم - على فرض وجوده - حجة بلا إشكال، فيكون حكمه حكم المنطوق، ويكون حاله خال اللفظ الملقى إلى المخاطب؛ فيخصّص به العامّ بلا ريب. وأما إذا كان بينهما عموم من وجه فيعامل معهما حكمهما المقرّر في محلّه^(١). ولعلّ وضوح الحكم في تقديم الخاصّ على العامّ أوجب كون المسألة اتّفاقية.

وأما الرابع - أعني ما يكون فيه مدار الاستفادة هو المناط العقلي القطعي - فربّما يقال بتقدّم المفهوم على العامّ؛ وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه إذا كان المعارض نفس المفهوم؛ مستدلاً بأنّ الأمر دائر بين رفع اليد عن العامّ وبين رفعها عن المفهوم فقط، أو عنه وعن المنطوق.

لا سبيل إلى الثالث؛ لأنّ المنطوق لا يزاحم العامّ على الفرض.

والثاني متمتع عقلاً؛ لأنّه كيف يمكن رفع اليد عن الأقوى مع إثباتها على الأضعف؟ على أنّ رفع اليد عن المفهوم مع عدم التصرف في المنطوق غير ممكن؛ للزوم التفكيك بين اللازم والملزوم؛ فإنّ المفروض لزومه له بنحو الأولوية.

فحينئذٍ يتعيّن التصرف في العموم وتخصيصه بغير مورد المفهوم^(٢)، انتهى.

قلت: لو فرضنا أنّ مقتضى القواعد هو لزوم تقديم العامّ على المفهوم - لكونه في عموميه أظهر من اشتمال القضية على المفهوم - لا يكون رفع اليد عن المفهوم والمنطوق بلا وجه:

١ - التعادل والترجيح، الإمام الخميني (رحمته الله): ١٠٠ - ١٠٥.

٢ - أنظر أجود التقريرات ١: ٥٠٠.

أما رفعها عن المفهوم: فواضح؛ لأنّ المفروض أنّه مقتضى القواعد؛ لكونه في عمومها أظهر؛ وإن كانت النسبة عموماً من وجه.

وأما رفع اليد عن حكم المنطوق بمقداره: فلأنّ تقديم العامّ على المفهوم يكشف عن عدم تعلّق الحكم بالمنطوق، وإلا يلزم التفكيك بين المتلازمين.

وبالجملة: أنّ رفع اليد عن المفهوم لأجل أقوائية العامّ يوجب رفع اليد عن المنطوق بمقداره؛ لحديث الملازمة والمعارضة؛ وإن كانت بين العامّ والمفهوم أولاً وبالذات، لكن تتحقّق أيضاً بينه وبين المنطوق ثانياً وبالعرض. ورفع المحذور العقلي كما يمكن بتخصيص العامّ كذلك يمكن برفع اليد عن حكم المنطوق والمفهوم.

وقد يقال - كما عن بعض الأعاضم، قدّس الله روحه - بعدم إمكان كون المفهوم معارضاً للعامّ دون منطوقه؛ لأنّنا فرضنا أنّ المفهوم موافق للمنطوق، وأنّه سيق لأجل الدلالة عليه، ومعه كيف يعقل أن يكون المنطوق غير معارض للعامّ مع كون المفهوم معارضاً له؟

فالتعارض في المفهوم الموافق يقع ابتداءً بين المنطوق والعامّ، ويتبعه وقوعه بين المفهوم والعامّ، ولا بدّ أولاً من علاج التعارض بين المنطوق والعامّ، ويلزمه العلاج بين المفهوم والعامّ^(١)، انتهى.

وفيه: أنّه ربّما يكون بين المنطوق والعامّ تباين كليّ، كما إذا قال «أكرم الجهّال من خدام النحويين» ثمّ قال «لا تكرم الصرّيين»؛ فإنّ الاستفادة من الأوّل وجوب إكرام النحويين بالأولوية. فبين المنطوق وهو وجوب إكرام الجهّال من

خَدَام النحويين والعام أعني حرمة إكرام علماء الصرف تبين، مع أن بين مفهومه الموافق وهو وجوب إكرام علماء النحو، ونفس العام أعني لا تكرم الصرفيين عموم من وجه؛ إذ الصرفي والنحوي قد يجتمعان وقد يفترقان.

فحينئذٍ: إذا كان المنطوق أجنبيًّا عن العام، وكان التعارض ابتداءً بين العام والمفهوم، مع كون النسبة بينهما عموماً من وجه فلا محيص من علاج التعارض ابتداءً بين العام والمفهوم؛ لكون التعارض بينهما بالذات ويتبعه العلاج بين المنطوق والعام؛ لكون التعارض بينهما بالعرض؛ إذ ليس بين وجوب إكرام الجهال من خَدَام النحويين وبين حرمة إكرام الصرفيين تعارض بدوًّا.

فلو فرضنا تقدّم العام على المفهوم حسب القواعد يتبعه رفع اليد عن المنطوق لا محالة بمقداره. هذا حال هذا القسم من المنطوق والمفهوم.

وأما إذا كان التعارض بين المنطوق والعام؛ فإن كان الأوّل أخصّ منه مطلقاً فيقدّم على العام بلا إشكال، ويتبعه تقدّم المفهوم على العام مطلقاً؛ سواء كانت نسبة المفهوم إلى العام عموماً مطلقاً أو عموماً من وجه.

- والسّرّ هنا: هو أنّه يمتنع رفع اليد عن المفهوم بعد القطع بالتلازم، فإذا فرضنا تقدّم المنطوق على العام لكونه خاصّاً يستتبعه تقدّم المفهوم عليه أيضاً - بأيّ نسبة اشتملت - للقطع بالتلازم بين التقدّمين.

والحاصل: أنّ عدم تقديم المفهوم على العام - حتّى فيما إذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه إذا كان المنطوق أخصّ مطلقاً من العام - يستلزم إمّا تفكيك أحد المتلازمين عن الآخر إذا خصّصنا بالمنطوق دون المفهوم، أو عدم تقديم الخاصّ على العام إذا لم نخصّصه بالمنطوق أيضاً، مع أنّه بالنسبة إلى العام خاصّ مطلق.

وأظنّ: أنّك إذا تدبّرت تعرف الفرق الواضح بين هذا القسم وما تقدّم بحثه آنفاً؛ لأنّ البحث هاهنا فيما إذا كان التعارض بين العامّ والمنطوق وكان الثاني أخصّ من الأوّل مطلقاً، فلا محالة يقدّم عليه؛ ولأجل تقدّمه يقدّم المفهوم لحديث التلازم، وإلا يلزم أحد المحذورين المتقدمين.

ولكن البحث هناك فيما إذا كان التعارض بين العامّ والمفهوم ابتداءً وكانت النسبة بينهما عموماً من وجه لا عموماً مطلقاً؛ إذ هو خارج عن محطّ البحث.

فقد ذكرنا: أنّه لا وجه لتقديم المفهوم والحال هذه، كما لا وجه للاستدلال على هذا التقديم بمجرد كون المنطوق موافقاً له، بل ما لم يرفع التعارض بين العامّ والمفهوم لا يتعيّن حكم المنطوق، فلو ألزّمنا القواعد تقديم العامّ على المفهوم لقدّمناه على المفهوم والمنطوق بلا تصوّر مانع، فنذكر.

هذا، ولو كان التعارض بين المنطوق والعامّ أيضاً ولكن كان النسبة عموماً من وجه فيعامل معاملتهما، ومع تقديمه على العامّ بحسب القواعد أو القرائن يقدّم المفهوم أيضاً؛ لما عرفت.

المقام الثاني: في المفهوم المخالف

وظاهر عناوين القوم يعطي أنّ النزاع فيما إذا فرغنا عن اشتمال القضية على المفهوم، كما فرغنا عن وجود عامّ مخالف للمفهوم؛ سواء كان النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، نحو قولك: «أكرم العلماء وإذا جاءك زيد لا تهن فساق العلماء»، أم كانت عموماً من وجه، كما إذا قلت: «أكرم العلماء وإن جاءك زيد أكرم الفساق».

ولعلّ جعل محطّ البحث أعمّ لأجل أنّ أقوائية عموم العامّ يضعف ظهور

اشتغال القضية على المفهوم؛ وإن كان المفهوم أخصّ مطلق منه، وهذا لا ينافي اشتغال القضية في حدّ ذاتها على المفهوم.

هذا، ويظهر من شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه ^(١) - وبعض الأساطين ^(٢): أنّ البحث هنا عند القدماء هو البحث في باب الإطلاق والتقييد، والكلام في تخصيص العامّ بالمفهوم مرجعه عندهم إلى تقييد العامّ بالتقييد المذكور في القضية ومثّل له بقوله عليه السلام: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء» ^(٣)، وقوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كراً لا ينجّسه شيء» ^(٤)؛ فإنّ الأوّل يدلّ على أنّ تمام الموضوع للاعتصام هو نفس الماء، ودلّ الثاني على أنّ للكربة دخلاً فيه، فالّ التعارض إلى تعارض الإطلاق والتقييد، فيحكم القيد على الإطلاق.

ولكن هذا خروج عن عنوان البحث الدائر بلا دليل. وكيف كان فالنسبة بينهما: تارة تكون عموماً مطلقاً، وأخرى عموماً من وجه.

وعلى أيّ تقدير: ربّما يقعان في كلام واحد متّصل، وقد يقعان في كلامين منفصلين.

وخلاصة الكلام: هو أنّ النزاع في تقديم العامّ على المفهوم المخالف أو في عكسه إنّما هو إذا لم يعارض العامّ نفس المنطوق.

١ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٢٧ - ٢٢٨.

٢ - لمحات الأصول: ٣٦٠، نهاية الأصول: ٣٥٩ - ٣٦٠.

٣ - المعتبر ١: ٤١، وسائل الشيعة ١: ١٣٥، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ١، الحديث ٩.

٤ - راجع وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١ و ٢ و ٦.

فحيثئذ: إذا كانت دلالة القضية على المفهوم بالدلالة الوضعية مثل دلالة العام على عمومته فلا محالة يقع التعارض بين الظاهرين، فمع عدم الترجيح يرجع إلى أخبار العلاج أو يحكم بالإجمال، من غير فرق بين كونهما في كلام واحد أو كلامين؛ وإن كانت استفادة المفهوم بمقدمات الحكمة.

فلو كانا في كلام واحد فلا محيص عن رفع اليد عن المفهوم؛ لانتظام مقدماتها؛ فإن جريانها معلق على عدم البيان، والظهور المنجز - أعني العام - بيان له أو صالح لليانية، ولو كانا منفصلين يصيران متعارضين، ولا ترجيح للظهور الوضعي على الإطلاق في مثله.

هذا كله على المختار من كون دلالة اللفظ على العموم وضعية، ولا يستفاد العموم من الإطلاق.

ولو قلنا بإمكان استفادة العموم من الإطلاق أيضاً، وفرضنا دلالة القضية على المفهوم أيضاً بالإطلاق فهل المرجع هو التساقط والإجمال - وقعا في كلام واحد أو لا - أو يقدم المفهوم على العام؟ وجهان:

والمختار عند بعضهم هو الثاني؛ حيث قال: إن المناط في المفهوم أن يكون التقييد راجعاً إلى الحكم لا إلى الموضوع، والقضية الشرطية بعد ما كانت ظاهرة في كون القيد راجعاً إلى الحكم - لأنها وضعت لتقييد جملة بجملة - تكون حاکمة على مقدمات الحكمة، فظهورها في المفهوم يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة في العام.

وكون القضية ذات مفهوم وإن كانت بمقدمات الحكمة إلا أن المقدمات الجارية في طرف المفهوم تكون بمنزلة القرينة على أن المراد من العام هو الخاص، والعام لا يصلح أن يكون قرينة على أن الشرطية سقت لفرض وجود الموضوع،

فلا بدّ فيه من دليل يدلّ عليه. هذا إذا كان المفهوم أخصّ مطلقاً^(١)، انتهى.

وفيه: أنّ إناطة الجزاء بالشرط وإن كانت مستفادة من الوضع إلا أنّها ليست مناط استفادة المفهوم، بل مناطه هو استفادة العلة المنحصرة من الشرط، والمفروض أنّ الدالّ عليها هو الإطلاق، كما أنّ الدالّ عليه أيضاً هو الإطلاق، فلا وجه لجعل أحدهما بياناً للآخر.

وجريان مقدّمات الحكمة في العامّ لا يوجب رجوع القيد إلى الموضوع؛ حتّى يقال: إنّّه لا يصلح لذلك، بل يمنع عن جريانها في الشرطية لإثبات الانحصار. وما ذكره: من أنّ جريانها في المفهوم بمنزلة القرينة للعامّ لا يرجع إلى محصل.

الفصل السابع

في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

الحقّ: جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، بعدما ثبت في محلّه أنّ المدرك الوحيد في حجّيته هو بناء العقلاء على ذلك، من دون أن يصدر عن الشارع تأسيس ولا إعمال تعبّد. وما ذكر من البناء لا يأبى عن القول بتقديمه على العموم الكتابي؛ وإن كان ظنّي السند والآخر قطعي المدرك بعد إحراز التوفيق بينهما في محيط القانون ومركز جعل الأحكام.

ومجرّد اختلافهما فيما ذكر لا يوجب رفع اليد عنه والمصير إلى العموم؛ لعدم وقوع التعارض بين السندين حتّى يتخيّل الترجيح، بل بين الدالّتين، وهما سيّان؛ ولذلك يخصّص القائل المنع في المقام بتخصيص الكتاب لا الأخبار المتواترة مع اشتراكها في القطعية مع الكتاب الكريم.

وما ورد: من أنّ «ما خالف كتاب الله زخرف»، أو «لم نقله»، أو «باطل»^(١)

١ - راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩،

وغير ذلك من التعابير لا يمكن الاستشهاد به؛ إذ لازمه عدم جواز التخصيص بالخبر المتواتر؛ لكون لسان تلك الأخبار آية عن التخصيص جداً.

والحلّ: هو أنّ التعارض بالعموم والخصوص وإن كان يعدّ من التعارض الحقيقي - إذ الموجبة الكلية نقيضه السالبة الجزئية - ولكن العارف بأصول الجعل والتشريع وكيفيته؛ من تقديم بعض وتأخير آخر، وأنّ محيط التشريع يقتضي ذلك بالضرورة سوف يرجع ويعترف بالتوافق والجمع في هذه الاختلاف.

وقد أقرّ الأمة جميعاً على أنّ في نفس الآيات مخصّصات ومقيّدات تقدّم بعضه بعضاً، من دون أن يختلف فيه اثنان، مع عدم عدّ ذلك تناقضاً وتهافتاً في الكتاب ولا منافياً لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(١) وليس ذلك إلّا عدم عدّ التقييد والتخصيص اختلافاً وتناقضاً في محيط التشريع والتقنين.

فلابدّ من إرجاع تلك الأخبار إلى المخالفات الكلية التي تباين القرآن وتعارضه؛ وكان باب الافتراء من خصماء الأئمة عليهم السلام مفتوحاً عليهم بمصراعيه، وكانوا يدسّون في كتب أصحاب أبي جعفر عليه السلام، وكانت الغاية للقاله والجعل هو أن يثبتوا عند الناس انحطاط مقاماتهم بالأكاذيب الموضوعة؛ حتّى يرجع الناس عن بابهم، وغير ذلك من الهوسات.

فما قيل: إنّ الدسّ منهم لم يكن بنحو التباين الكلّي والتناقض^(٢)، في غير محله.

١ - النساء (٤): ٨٢.

٢ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦٣.

الفصل الثامن

في الاستثناء المتعقب لجمل متعددة

الاستثناء المتعقب لجمل متعددة هل يرجع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة أو لا ظهور فيه؛ وإن كان الرجوع إلى الأخيرة متيقناً؟
وتفصيل القول فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: في إمكان الرجوع إلى الجميع

الظاهر: إمكان رجوعه إلى الجميع، بلا فرق بين أن يكون آلة الاستثناء حرفاً أو اسماً، وبلا فرق بين أن يكون المستثنى علماً أو وصفاً مشتقاً.
أمّا آلة الاستثناء: فلو قلنا إنّ الموضوع له في الحروف كالأسماء عام فلا إشكال أصلاً، وإن كان خلاف التحقيق.

وأما على المختار من أنّ الموضوع له في الحروف خاصّ فربّما يقال من أنّها على هذا الفرض موضوعة للإخراج بالحمل الشائع، فيلزم من استعمالها في الإخراجات استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وهو في الحروف أشكل؛ لأنّها آلات لملاحظة الغير، فيلزم أن يكون شيء واحد فانياً في شيئين أو أكثر.

أقول: إنّ الأمر في الحروف أسهل من الأسماء؛ بحيث لو ثبت الجواز في الثانية لثبت في الأولى بلا ريب؛ لما تقدّم في مقدّمة الكتاب من أنّ دلالة الحروف على التكرّر والوحدة تبعية، كأصل دلالته على معناه، فلو فرضنا صدق المدخول على أكثر من واحد لسرى التكرّر إلى الحروف تبعاً، فراجع.

أضف إليه: أنّه يمكن أن يقال: إنّ أداة الاستثناء بإخراج واحد يخرج الكثيرين، فلو قال المتكلّم: «أكرم العلماء وأضف التجّار إلّا الفسّاق منهم» فهو إخراج واحد للفسّاق القابل للانطباق على فسّاق العلماء والتجّار، فلا يكون استعمال الأداة في أكثر من معنى، فتدبّر.

وأما المستثنى: فربّما يستشكل فيما إذا كان المستثنى مثل زيد مشتركاً بين أشخاص، ويكون في كلّ جملة شخص مسمّى بزيد، فإخراج كلّ منهم بلفظ واحد مستلزم للمحذور المتقدّم.

والجواب: قد مرّ جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد^(١) مع عدم لزومه هنا أيضاً؛ لإمكان استعماله في مثل المسمّى الجامع بين الأفراد انتزاعاً، فلا يلزم الإشكال في الإخراج، ولا في المخرج.

المقام الثاني: في حاله إثباتاً

فهناك صور وأقسام يختلف الحكم باختلافها:

منها: ما إذا ذكر الاسم الظاهر في الجملة الأولى وعطف سائر الجمل عليها؛ مشتملاً على الضمير الراجع إليه، واشتمل المستثنى أيضاً على الضمير، مثل

قولك: «أكرم العلماء وسلّم عليهم والبسهم إلّا الفسّاق منهم» فالظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع.

ووجهه: أنّ الضمائر كأسماء الإشارة وضعت لنفس الإشارة إلى الغائب، فحينئذ إذا اشتمل المستثنى على الضمير يكون إشارة إلى شيء؛ ولم يكن في الجمل شيء صالح للإشارة إليه إلّا الاسم الظاهر المذكور في صدرها.

وأما سائر الجمل فلا تصلح لإرجاع الضمير إليها؛ لعدم إمكان عود الضمير إلى الضمير، فإذا رجع ضمير المستثنى إلى الاسم الظاهر يخرجّه عن تحت جميع الأحكام المتعلقة به. ويؤيّد فهم العرف أيضاً.

وبالجملة: أنّ الأحكام المتواردة على الضمائر متواردة على الاسم الظاهر حقيقة؛ لكون عمل الضمائر هو نفس الإشارة إلى الغائب، والمثال المذكور يؤوّل حقيقة إلى قولنا: «أضف وأكرم وسلّم العلماء» والاستثناء ورد على هذا الظاهر، والفسّاق من العلماء قد خرجوا عن موضوع الحكم، فلا محالة ينسلخ عنهم عامّة الأحكام.

فإن قلت: إنّ إخراج الفسّاق عن العلماء كما يمكن أن يكون بما لهم من حكم التكريم يمكن أن يكون بما لهم حكم التسليم.

قلت: ما ذكرت تدقيق صناعي لا يتوجّه إليه العرف الساذج، وهو لا يفرّق بين حكم وحكم، بعد التفاته إلى أنّ فسّاق العلماء خرجوا عن الموضوعية للحكم، بل ما ذكرنا بيان مناسبة لإرجاعه الاستثناء إلى الجميع لا برهان عليه، فتدبّر.

ومنها: هذه الصورة أيضاً، ولكنّ المستثنى غير شامل للضمير العائد إلى الاسم الظاهر، كما إذا قال في المثال المتقدّم: «إلّا بني فلان» والظاهر رجوع

الاستثناء إلى الجميع أيضاً؛ أما على القول بأنّ الضمير في مثله منوي فواضح، وأما إذا لم نقل بتقديره فيه فلأنّ الضمائر في سائر الجمل غير صالحة لتعلّق الاستثناء بها؛ فإنّها بنفسها غير محكومة بشيء، فلا محالة يرجع إلى ما هو صالح له، وهو الاسم الظاهر، ويأتي فيها ما تقدّم من البيان، فتذكّر.

ومنها: ما إذا تكرّر الاسم الظاهر، كما لو قال: «أكرم العلماء وأضف التجار والبس الفقراء إلاّ الفساق منهم».

والحقّ: أنّه محتمل غير ظاهر في رجوعه إلى الجميع أو الأخير فقط.

وربّما يقال: بأنّ الظاهر رجوعه إلى الأخيرة؛ لأنّ تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة مستقلاًّ يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام^(١).

وأنت خبير: بأنّ ذلك لا يرجع إلى محصل، بل التحقيق أنّ المستثنى إن اشتمل على الضمير يكون الاستثناء تابعاً له في السعة والضيّق، وبما أنّ كلّ جملة مشتملة على الاسم الظاهر يكون الضمير قابلاً للعود إلى الأخيرة والجميع، من غير تأوّل ولا تجوّز ويتبعه الاستثناء. ولو لم يشتمل فيحتمل الأمرين؛ لانطباق عنوان المستثنى على الجميع.

هذا، ولو لم نقل بأنّ رجوع الضمير وانطباق العنوان على الجميع أظهر لدى العرف فلا أقلّ من المساواة احتمالاً.

ومنها: ما إذا اشتمل بعض الجمل المتوسطة على الاسم الظاهر أيضاً وما بعدها على الضمير الراجع إليه، مثل قولك: «أكرم العلماء وسلّم عليهم، وأضف التجار وأكرمهم إلاّ الفساق منهم»، فيحتمل الرجوع إلى الجملة المتوسطة المشتملة

على الاسم الظاهر وما بعده أو إلى الجميع، والظاهر عدم الترجيح بينهما.

وبقي هنا صور أخرى، يظهر حالها ممّا قدّمناه.

ثمّ إنّّه إذا لم يظهر رجوعه إلى الجميع أو الأخيرة - بعد اليقين بأنّ الأخيرة من الجمل مخصّصة قطعاً؛ لأنّ عودها إلى غيرها وصرفه عنها خلاف قانون المحاورة - ربّما يقال بجواز التمسّك بأصالة العموم في سائر الجمل مطلقاً، وربّما يفصل بين احتياج العموم إلى مقدّمات الحكمة وعدمه، فلا يتمسّك في الأوّل دون الثاني.

ولكن الحقّ: عدم جواز التمسّك بأصالة العموم مطلقاً؛ لعدم إحراز بناء العقلاء على العمل بها فيما حفّ الكلام بما يصلح للقرينية، وتقييد مدخول أداة العموم، فأصالة العموم بما هي حجة وكاشفة عن تطابق الإرادتين لم تحرز في المقام، فحينئذٍ يصير الكلام مجعلاً.

وما قيل: إنّ ذلك مخلّ بغرض المتكلّم^(١) مدفوع بإمكان تعلّق غرضه بإلقاء المجملات، وإلّا لوجب عدم صدور المتشابهات والمجملات منه، وهو كما ترى.

وما قيل: إنّّه لا قصور في الأخذ بإطلاق الاستثناء والمستثنى لولا كون ظهور العامّ وضعياً ووارداً على الإطلاق، ومعه لا مجال لقرينية الإطلاق؛ لأنّّه دوري، نعم لو كان العامّ في دلالاته على العموم بمؤونة الإطلاق لم يكن وجهاً للتقديم^(٢).

فيلاحظ عليه: أمّا أولاً، فلأنّ ظاهر كلامه أنّ أركان الإطلاق تامّ في جانب المستثنى، لكن ظهور العامّ الوضعي - أي المستثنى منه - وارد على الإطلاق وإلّا فالإطلاق تامّ الأركان، فنقول: إنّ هذا يستلزم الدور.

١ - أجود التقريرات ١: ٤٩٧.

٢ - مقالات الأصول ١: ٤٧٧.

إذ من جانب، إنّ تمامية الإطلاق في جانب الاستثناء يتوقف على تعيين مرجع الضمير قبل انعقاد الإطلاق بإرجاعه إلى الجميع، إذ لو رجع إلى الجملة الأخيرة لا يبقى موضوع للإطلاق في المستثنى.

ومن جانب، إنّ المفروض أنّ أركان الإطلاق في المستثنى تامّ ومعناه أنّ الإطلاق مشخّص لمرجع الضمير. فينتج أنّ الإطلاق يتوقف على تشخّص مرجع الضمير قبله، والمفروض أنّه يتشخّص بالإطلاق.

وثانياً: أنّ العموم وإن كان وضعياً ولا يحتاج إلى مقدّمات الحكمة لكن لا يحتجّ به بمجرد ما لم يحرز بالأصل العقلائي أنّ الجدّ مطابق للاستعمال، وقد عرفت عدم إحراز بناء العقلاء على التمسك به في مثل الكلام المحفوف بما يصلح لتقييد ما دخله أداة العموم^(١).

هذا، وكذا الكلام فيما لم يكن المستثنى مشتملاً على الضمير؛ سواء قلنا إنّ الضمير منوي أم لا؛ لعدم كون أصالة الجدّ محرزة. وبقيت هاهنا أبحاث طفيفة لا يهمنّا التعرّض لها.

المقصد الخامس

في

المطلق والمقيّد

وفيه فصول :

الفصل الاول

في تعريف المطلق والمقيّد

عرّف المطلق بأنّه ما دلّ على معنى شائع في جنسه والمقيّد بخلافه، وهذا التعريف وإن اشتهر بين الأعلام^(١) إلّا أنّه يرد عليه أمور:

منها: أنّ الظاهر من هذا التعريف أنّ الإطلاق والتقييد من أوصاف اللفظ، مع أنّهما من صفات المعنى؛ ضرورة أنّ نفس الطبيعة التي جعلت موضوع الحكم قد تكون مطلقة وقد تكون متقيّدة.

وإن شئت قلت: إنّ الداعي لتعلّق الأحكام بعناوينها هو اشتغالها على مصالح ومفاسد ملزمة أو غير ملزمة، وهي قد تترتب على نفس الطبيعة وقد تترتب على المقيّد بشيء، فيصير الموضوع مع قطع النظر عن اللفظ تارة مطلقاً وأخرى مقيّداً.

بل مع قطع النظر عن الملاك يمكن تصوير الإطلاق والتقييد؛ إذ الإنسان الأبيض مقيّد والإنسان مطلق، مع قصر النظر على المعنى بلا رعاية لفظ أو ملاك.

١ - معالم الدين: ١٥٠، قوانين الأصول ١: ٣٢١ / السطر ١٦، الفصول الغروية: ٢١٧ / السطر ٣٦.

ومنها: أنَّ الشيوخ في جنسه الذي جعل صفة المعنى يحتمل وجهين:
الأوّل: أن يكون نفس الشيوخ جزء مدلول اللفظ، كما أنَّ الذات جزء آخر،
فالمطلق يدلّ على المعنى والشيوخ.

ولكنّه بعيد غايته، بل غير صحيح؛ إذ لا يدلّ أسماء الأجناس على ذات
الطبيعة ومفهوم الشيوخ. كيف، والمطلق ما لا قيد فيه بالإضافة إلى كلّ قيد يمكن
تقييده به، من غير دلالة على الخصوصيات والحالات وغير ذلك.

الثاني: أن يراد من الشيوخ كونه لازماً لمعنى بحسب الواقع، لا جزء مدلول
منه؛ فالمطلق دالّ على معنى لكن المعنى في حدّ ذاته شائع في جنسه؛ أي
مجانسه وأفراده.

وعليه: يصير المراد من الشيوخ في الجنس هو سريانه في أفراده الذاتية؛
حتّى يصدق بوجه أنّه شائع في مجانسه، وإلا فالجنس بالمعنى المصطلح
لا وجه له.

ولكنّه يوجب خروج بعض المطلقات عن التعريف المزبور، مثل إطلاق
أفراد العموم في قوله سبحانه: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، وكذا الإطلاق في الأعلام
الشخصية، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^(٢)، وكذا الإطلاق في
المعاني الحرفية، على أنّه غير مطّرد لدخول بعض المقيّدات فيه، كالرقبة المؤمنة؛
فإنّه أيضاً شائع في جنسه.

وما عن بعض أهل التحقيق في إدراج الأعلام تحت التعريف المشهور من

١ - المائدة (٥): ١.

٢ - الحجّ (٢٢): ٢٩.

أنَّ المراد سنخ الشيء المحفوظ في ضمن قيود طارئة، سواء تحقّق بين وجودات متعدّدة أو في وجود محفوظ في ضمن الحالات المتبادلة^(١)، لا يخلو عن تعسّف بيّن.

فقد ظهر من هذا البيان عدّة أمور:

الأوّل: أنَّ مصبّ الإطلاق أعمّ من الطبائع والأعلام الشخصية، وتجد الثاني في أبواب الحجّ كثيراً في الطواف على البيت واستلام الحجر والوقوف بمنى والمشعر.

فما ربّما يقال: من أنَّ المطلق هو اللابشرط المقسمي أو القسمي، ليس بشيء، وهناك قسم ثالث؛ وهو الإطلاق الموجود في ناحية نفس الحكم، كما تقدّم في باب الواجب المشروط، وتقدّم أنَّ القيود بحسب نفس الأمر تختلف بالذات، بعضها يرجع إلى الحكم ولا يعقل إرجاعها إلى المتعلّق، وبعض آخر على العكس^(٢)، وعرفت أنَّ معاني الحروف قابلة للإطلاق والتقييد^(٣)؛ فمصبّ الإطلاق قد يكون في الطبائع وقد يكون في الأعلام وقد يكون في الأحكام وقد يكون في الأشخاص والأفراد.

الثاني: أنَّ الإطلاق والتقييد من الأمور الإضافية، فيمكن أن يكون شيء مطلقاً ومقيّداً باعتبارين.

الثالث: أنَّ بين الإطلاق والتقييد شبه تقابل العدم والملكة، فالمطلق ما

١ - نهاية الأفكار ١: ٥٥٩.

٢ - تقدّم في الجزء الأوّل: ٣١٣.

٣ - تقدّم في الجزء الأوّل: ٣١٧ - ٣١٨.

لا قيد فيه ممّا شأنه أن يتقيّد بذلك، وما ليس من شأنه التقييد لا يكون مطلقاً، كما لا يكون مقيداً. والتعبير بشبه العدم والملكة لأجل أنّ التقابل الحقيقي منه ما إذا كان للشيء قوّة واستعداد يمكن له الخروج عن القوّة إلى مرتبة الفعلية بحصول ما يستعدّ له، والأمر هنا ليس كذلك.

الرابع: أنّ مفاد الإطلاق غير مفاد العموم، وأنّه لا يستفاد منه السريان والشيوع - ولو بعد جريان مقدّمات الحكمة - بل الإطلاق ليس إلّا الإرسال عن القيد وعدم دخالته وهو غير السريان والشيوع.

الفصل الثاني

حول بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق

اسم الجنس وعلمه وغيرهما

غير خفي على الوفي: أَنَّ البحث عنهما وعن توضيح الحال في الماهية اللابشرط وأقسامها ومقسمها والفرق بين القسيمي والمقسمي أجنبي عن مباحث الإطلاق والتقييد؛ خصوصاً على ما عرفت من أَنَّ الإطلاق دائماً هو الإرسال عن القيد، وليس المطلق هو الماهية اللابشرط القسيمي أو المقسمي، غير أَنَّا نقتفي أثر القوم في هذه المباحث، فنقول:

وَأَمَّا أسماء الأجناس كالإنسان والسواد وأمثالهما، فالتحقيق: أَنَّها موضوعة لنفس الماهيات العارية عن قيد الوجود والعدم وغيرهما؛ حتّى التقييد بكونها عارية عن كلّ قيد حقيقي أو اعتباري؛ لأنّ الذات في حدّ ذاتها مجردة عن كافّة القيود وزوائد الحدود.

نعم، الماهية بما هي وإن كان لا يمكن تصوّرها وتعقّلها مجردة عن كافّة الموجودات لكن يمكن تصوّرها مع الغفلة عن كافّة الوجودات واللواحق، واللاحظ

في بدو لحاظه غافل عن لحاظه، غير متوجّه إلّا إلى مراده ومعقوله؛ إذ لحاظ هذا اللحاظ البدوي يحتاج إلى لحاظ آخر، ولا يمكن أن يكون ملحوظاً بهذا اللحاظ. فلا محالة تصوير لحاظ الماهية مغفولاً عنه، وبما أنّ غرض الواضع وهدفه إفادة نفس المعاني يكون الموضوع له نفس الماهية، لا بما هي موجودة في الذهن.

هذا، واللفظ موضوع لنفس الماهية بلا لحاظ السريان والشمول؛ وإن كانت بنفسها سارية في المصاديق ومتّحدة معها، لا بمعنى انطباق الماهية الذهنية على الخارج، بل بمعنى كون نفس الماهية متكثّرة الوجود، توجد في الخارج بعين وجود الأفراد.

ومّا يقضى منه العجب: ما أفاده بعض الأعيان من المحقّقين في «تعليقته» وملخص كلامه: إنّ لا منافاة بين كون الماهية في مرحلة الوضع ملحوظة بنحو اللابشرط القسيمي وكون الموضوع له هو ذات المعنى فقط، فالموضوع له نفس المعنى، لا المعنى المطلق بما هو مطلق؛ وإن وجب لحاظه مطلقاً لتسرية للوضع. ومثله قوله: اعتق رقبة؛ فإنّ الرقبة وإن لوحظت مرسلّة لتسرية الحكم إلى جميع أفراد موضوعه إلّا أنّ الذات المحكوم بالوجوب عتق طبيعة الرقبة، لا عتق أيّة رقبة^(١).

وفيه: أنّ الموضوع له إذا كان نفس المعنى لا يعقل سارية الوضع إلى الأفراد، ويكون لحاظ الواضع لغواً بلا أثر، إلّا أن يجعل اللفظ بإزاء الأفراد، وكذا إذا كان موضوع الحكم نفس الطبيعة لا يعقل ساريته إلى خصوصيات الأفراد؛ سواء لاحظ الحاكم أفرادها أم لا. فما أفاده في كلا المقامين منظور فيه.

تقسيم الماهية إلى أقسام ثلاثة

إنّ من التقسيم الدائر بينهم انقسام الماهية إلى لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا.

ثمّ إنّّه اختلف كلمات الأعاظم في تعيين المقسم، وأنّ الفرق بين اللابشرط المقسمي والقسمي ما هو؟

ويظهر من بعضهم: أنّ المقسم هو نفس الماهية، وهذه الاعتبارات واردة عليها، كما يفصح عنه قول الحكيم السبزواري رحمته ^(١)، ومحصّل هذا الوجه: أنّ انقسام النوع والجنس والفصل إلى الثلاثة بالاعتبار، وكذا افتراق الثلاثة باللاحظ أيضاً، وأنّ الماهية إذا لوحظت مجردة عمّا يلحق بها تكون بشرط لا، وإذا لوحظت مقترنة بشيء تكون بشرط شيء، وإذا لوحظت بذاتها لا مقترنة ولا غير مقترنة تكون لا بشرط شيء.

والفرق بين اللا بشرط المقسمي والقسمي هو كون اللابشرطية قيّداً في الثاني دون الأوّل، كما هو الفرق بين الجنس والمادّة والنوع، فإن لوحظ الحيوان لا بشرط يكون جنساً، وإن لوحظ بشرط لا تكون مادّة، وإن لوحظ بشرط شيء يكون نوعاً.

وقد اغترّب بظاهر كلماتهم أعاظم فنّ الأصول، ووقعوا في حيص وبيص في أقسام الماهية، والفرق بين المقسمي والقسمي؛ حتّى ذهب بعضهم إلى أنّ

التقسيم للحاظ الماهية لا لنفسها^(١).

هذا، لكن حسن ظنّي بأهل الفنّ في هذه المباحث يمنعي أن أقول: إنّ ظاهر هذه الكلمات مرادة لهم، وأنّهم اقترحوا هذا التقسيم وما شابهه في مباحث الجنس والفصل، من غير نظر إلى عالم الخارج ونظام الكون، وكأنّ غرضهم هو التلاعب بالمفاهيم والاعتبارات الذهنية، من دون أن يكون لهذه الأقسام محكيات في الخارج.

أضف إلى ذلك: أنّ ملاك صحّة الحمل وعدم صحّتها عندهم هو كون الشيء المحمول لا بشرط وبشرط لا، ولو كان هذا الملاك أمراً اعتبارياً لزم كون اعتبار شيء لا بشرط مؤثراً في الواقع، ويجعل الشيء أمراً قابلاً للاتّحاد والحمل، ولزم من اعتباره دفعة أخرى بشرط لا انقلاب الواقع عمّا هو عليه.

والحاصل: أنّه يلزم من اعتبار شخص واحد شيئاً واحداً على نحوين اختلاف نفس الواقع، كما يلزم من اعتبار أشخاص مختلفة صيرورة الواقع مختلفاً بحسب اختلاف اعتبارهم، فتكون ماهية واحدة متّحدة مع شيء ولا متّحدة معه بعينه.

هذا، مع أنّ الغرض من هذه التقسيمات وكذا الحمل هو حكاية الواقع ونفس الأمر لا التلاعب بالمفاهيم واختراع أمور ذهنية.

ومن ذلك يظهر: ضعف ما ربّما يقال من أنّ المقسم ليس هو نفس الماهية، بل لحاظ الماهية أو الماهية الملحوظة^(٢). ويقرب عنه ما أفاده بعض الأعيان في تعليقه الشريفة، فراجع^(٣).

١ - لمحات الأصول: ٣٣٧.

٢ - نفس المصدر.

٣ - نهاية الدراية ٢: ٤٩٢ - ٤٩٤.

وليت شعري أيّ فائدة في تقسيم لحاظ اللاحظ، ثمّ أيّ ربط بين تقسيمه وصيرورة الماهية باعتباره قابلة للحمل وعدمها.

والذي يقتضيه النظر الدقيق - ولعلّه مراد القوم - هو أنّ كلّ المباحث المعنونة في أبواب الماهية من المعقولات الثانية إنّما هي بلحاظ نفس الأمر، وأنّ الماهية بحسب واقعها - الأعمّ من حدّ الذات أو مرتبة وجودها - لها حالات ثلاثة، لا تتخلّف عن واقعها ولا يرجع قسم منها إلى قسم آخر؛ وإن لوحظ على خلاف واقعه ألف مرّات؛ حتّى أنّ الاختلاف الواقع بين المادّة والجنس والنوع واقعي، لا اعتباري.

أمّا انقسام الماهية بحسب نفس الأمر إلى أقسام ثلاثة؛ فلأنّها إذا قيست إلى أيّ شيء:

فإنّما أن يكون ذلك الشيء لازم الالتحاق بها بحسب وجودها أو ذاتها، كالتجيز بالنسبة إلى الجسمية والزوجية بالنسبة إلى الأربعة، وهذه هي الماهية بشرط شيء.

وإنّما أن يكون ممتنع الالتحاق بحسب وجودها أو ذاتها، كالتجرد عن المكان والزمان بالنسبة إلى الجسم، والفردية إلى الأربعة، وهذه هي الماهية بشرط لا.

وإنّما أن يكون ممكن الالتحاق، كالوجود بالنسبة إلى الماهية، والبياض إلى الجسم الخارجي، فهذه هي الماهية اللابشرط.

فالماهية بحسب نفس الأمر لا تخلو عن أحد هذه الأقسام، ولا يتخلّف عمّا هو عليه بورود الاعتبار على خلافه. وبهذا يخرج الأقسام عن التداخل؛ إذ لكلّ واحد حدّ معيّن لا ينقلب عنه إلى الآخر. ويتّضح الفرق بين اللابشرط المقسمي

والقسامي؛ لأنَّ المقسم نفس ذات الماهية، وهي موجودة في جميع الأقسام، واللابشرط القسامي مقابل للقسامين بحسب نفس الأمر ومضادّ لهما.

والحاصل: أنَّ مناط صحّة التقسيم هي الواقع لا اعتبار المعتبر؛ فالماهية إن امتنع تخلّفها عن مقارنها في واحد من مراتب الواقع فهي بالنسبة إليه بشرط شيء، وإن امتنع لها الاتّصاف به فهي بالنسبة إليه بشرط لا، وإن كان له قابلية الاتّصاف واستعداده من غير لزوم ولا امتناع فهي بالنسبة إليه لا بشرط، كالأمثلة المتقدّمة.

وما ذكرنا وإن لم أر التصريح به، بل مخالف لظواهر كلماتهم، إلّا أنّه تقسيم صحيح دائر في العلوم، لا يرد عليه ما أوردناه على ظواهر أقوالهم.

نعم، هذا التقسيم إنّما هو للماهية بحسب نفسها، ولكن يمكن أن يجري في الماهية الموجودة، بل يمكن إجراؤه في نفس وجودها، وقد أجراه بعض أهل الذوق في بعض العلوم في حقيقة الوجود^(١)، ولا يقف على مغزاه إلّا من له قدم راسخ في المعارف الإلهية.

وأما كون الاختلاف بين المادّة والجنس والنوع أمراً واقعياً؛ فتفصيله وإن كان موکولاً إلى محلّه وأهله إلّا أنّ مجمله ما يلي؛ وهو أنّ تقسيم الماهية إلى الأجناس والفصول بلحاظ الواقع ونفس الأمر، وأنّ الاختلاف بين المادّة والجنس والنوع واقعي، والمادّة متّحدة مع الصورة التي تبدّلت إليها، والتركيب بينهما اتّحادي، وتكون المادّة المتّحدة بالصورة، والصورة المتّحدة معها نوعاً من الأنواع، والمادّة التي قابلة لصورة أخرى تكون منضّمة إلى الصورة الموجودة، والتركيب بينهما انضمامي لا اتّحادي.

وتكون تلك المادّة بالنسبة إلى الصورة المتحقّقة بشرط لا ؛ لعدم إمكان اتّحادها بها ، وبالنسبة إلى الصورة التي تستعدّ لتبدّلها إليها لا بشرط شيء ؛ لإمكان تبدّلها بها .

مثلاً: المادّة التي تبدّلت بصورة النواة وصارت فعليتها متّحدة معها تركيبها اتّحادي ، بل إطلاق الاتحاد أيضاً باعتبار ظرف التحليل والتكثّر ، وإلّا فبعد صيرورة القوّة النواتية فعلية لا تكون في الخارج إلّا فعليتها ، والقوّة ليست بحدّها موجودة فيها ، وإن كانت الفعلية واجدة لها وجدان كلّ كمال للضعيف .

والمادّة المستعدّة في النواة لقبول صورة الشجر تكون منضّمة إلى الصورة النواتية وتركيبها انضمامي لا اتّحادي ، وتكون لا بشرط بالنسبة إلى الصورة الشجرية ؛ لإمكان اتّحادها بهما ، وبشرط لا بالنسبة إلى تلك الصورة الشخصية النواتية المتحقّقة ؛ لعدم إمكان اتّحادها معها .

فتحصّل : أنّ في النواة مادّة متّحدة ومادّة منضّمة ، ومأخذ الجنس والفصل والنوع هو الواقع المختلف بحسب نفس الأمر ، فلا يكون شيء من اعتبارات الماهية لا في باب الأجناس والفصول والموادّ والصور ، ولا في باب الأقسام الثلاثة لها ؛ اعتباراً جزافاً وتلاعباً محضاً .

هذا ، ولكن تفصيل هذه المباحث يطلب من مقارّنه وعند أهله . وقد مرّ ما ينفعك في المقام في بحث المشتق^(١) .

البحث في علم الجنس

وهو كـ «أسامة» و«ثعالبة»، فلا إشكال في أنّه يعامل معه معاملة المعرفة، فيقع مبتدأ وذا حال ويوصف بالمعرفة.

والمنقول هنا في إجراء أحكام المعرفة عليه وجهان:

الأوّل: أنّ تعريفه تعريف لفظي، كالتأنيث اللفظي، ومفاده عين مفاد اسم الجنس بلا فرق بينهما.

الثاني: أنّه موضوع للطبيعة لا بما هي هي، بل بما هي متصورة ومتعيّنة بالتعّين الذهني.

وأورد عليه المحقّق الخراساني: من أنّه يمتنع حينئذٍ أن ينطبق على الخارج ويحتاج إلى التجريد عند الاستعمال ويصير الوضع لغواً^(١).

وأجاب عنه شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - بأنّ اللحاظ حرفي لا اسمي، وهو لا يوجب امتناع انطباقه على الخارج^(٢).

وفيه: أنّ كون اللحاظ حرفياً لا يخرج عن كون موطنه هو الذهن، فلا محالة يتقيد الطبيعة بأمر ذهني وإن كان مرآة للخارج، ولكن ما ينطبق على الخارج هو نفس الطبيعة لا المتقيّدة بأمر ذهني.

وكون اللحاظ مرآتيّاً ليس معناه عدم تقيدّها به أو كون وجوده كعدمه؛ إذ بأيّ معنى فسّر هذا اللحاظ فلا محالة يكون علم الجنس متقوّمًا به حتّى يفترق عن

١ - كفاية الأصول: ٢٨٣ - ٢٨٤.

٢ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٣٢.

اسمه، والمتقوّم بأمر ذهني لا ينطبق على الخارج.

ويمكن أن يقال: إنّ الماهية في حدّ ذاتها لا معرفة ولا نكرة، لا متميّزة ولا غير متميّزة، بل تعدّ هذه من عوارضها كالوجود والعدم؛ لأنّ التعريف في مقابل التنكير عبارة عن التعيّن الواقعي المناسب لوعائه، والتنكير عبارة عن اللا تعيّن كذلك.

على أنّ واحداً من التعريف والتنكير لو كان عين الطبيعة أو جزئها يمتنع عروض الآخر عليها. فحينئذٍ لا بأس بأن يقال: إنّ اسم الجنس موضوعة لنفس الماهية التي ليست معرفة ولا نكرة، وعلم الجنس موضوع للماهية المتعيّنة بالتعيّن العارض لها؛ متأخراً عن ذاتها في غير حال عروض التنكير عليها.

وبالجملة: اسم الجنس موضوع لنفس الماهية، وعلم الجنس موضوع للطبيعة بما هي متميّزة من عند نفسها بين المفاهيم، وليس هذا التميّز والتعيّن متقوّمًا باللاحظ، بل بعض المعاني بحسب الواقع معروف معيّن، وبعضها منكور غير معيّن. وليس المراد من التعيّن هو التشخّص الذي يساوق الوجود؛ حتّى يصير كالأعلام الشخصية، بل المراد منه التعيّن المقابل للنكارة. فنفس طبيعة الرجل لا تكون نكرة ولا معرفة، فكما أنّ النكارة واللاتعيّن تعرضها، كذلك التعريف والتعيّن؛ فالتعريف المقابل للتنكير غير التشخّص.

فظهر: أنّ الماهية بذاتها لا معروف ولا منكور، وبما أنّها معنى معيّن بين سائر المعاني وطبيعة معلومة في مقابل غير المعيّن معرفة.

ف«أسامة» موضوعة لهذه المرتبة، واسم الجنس لمرتبة ذاتها، وتنوين التنكير يفيد نكارتها، واللا تعيّن ملحق بها كالتعيّن.

ثمّ الظاهر: أنّ اللام وضعت مطلقاً للتعريف، وأنّ إفادة العهد وغيره بدلاً آخر، فإذا دخلت على الجنس وعلى الجمع تفيد تعريفهما وأفادت الاستغراق؛ لأنّ غير الاستغراق من سائر المراتب لم يكن معيّناً، والتعريف هو التعيين، وهو حاصل مع استغراق الأفراد لا غير.

وما ذكرنا في علم الجنس غير بعيد عن الصواب؛ وإن لم يقدّم دليل على كونه كذلك، لكن مع هذا الاحتمال لا داعي للذهاب إلى التعريف اللفظي البعيد عن الأذهان.

الكلام في النكرة

فالظاهر: أنّها دالّة بحكم التبادر على الطبيعة اللا معيّنة - أي المتقيّدة بالوحدة بالحمل الشائع - لكن بتعدّد الدالّ؛ فالمدخول دالّ على الطبيعة والتنوين على الوحدة. وعليه فهي كلّها قابل للصدق على الكثيرين؛ سواء وقع في مورد الإخبار، نحو «جاءني رجل» أم في مورد الإنشاء، نحو «جئني برجل».

وما يقال: من أنّ الأوّل جزئي؛ لأنّ نسبة المجيء إليه قرينة على تعيينه في الواقع؛ ضرورة امتناع صدور المجيء عن الرجل الكلّي^(١)، غير تامّ؛ لأنّ المتعيّن الذي يستفاد عن القرينة الخارجية - كما في المقام - لا يخرج النكرة عن الكليّة.

ومن هنا يظهر النظر في كلمات شيوخنا العلّامة، أعلى الله مقامه^(٢).

١ - كفاية الأصول: ٢٨٥.

٢ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٣٣.

الفصل الثالث

في مقدّمات الحكمة

قد عرفت: أنَّ الإطلاق في مقام الإثبات عبارة عن كون الشيء تمام الموضوع للحكم إذا كان مصبّ الإطلاق نفس المتعلّق أو الموضوع، أو كون الحكم مرسلًا عن القيد إذا كان مصبّه نفس الحكم.

وعلى أيّ حال: لا يحتاج إلى لحاظ السريان والشياع؛ إذ فيه - مضافاً إلى أنّه أمر غير مفيد في حكاية الطبيعة عن الأفراد كما مرّ^(١) - أنّه لا وجه لهذا اللحاظ، بل الإطلاق ينعقد بدونه، ويتمّ الحجّة؛ وإن لم يكن المقنّن لاحظاً سريانه. فلا مجال لما أفاده المحقّق الخراساني من أنّ مقدّمات الحكمة تثبت الشياع والسريان^(٢).

وما ربّما يتوهّم: من لزوم لحاظ حالات الطبيعة بمعنى ثبوت الحكم عند كلّ حالة وحالة؛ لامتناع الإهمال الثبوتي، مدفوع بما حقّقناه في مبحث الترتّب، فراجع.

١ - تقدّم في الصفحة ٢٦٢.

٢ - كفاية الأصول: ٢٨٧.

والأولى: صرف عنان البحث إلى مقدمات الحكمة المعروفة؛ وهي ثلاثة نبحت عن كلّ واحدة مستقلاً.

الأولى: إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، والظاهر لزوم وجود هذه المقدمة في الإطلاق؛ ضرورة أنّ الدواعي لإلقاء الحكم مختلفة؛ فربما يكون الداعي هو الإعلان بأصل وجوده مع إهمال وإجمال، فهو حينئذٍ بصدد بيان بعض المراد، ومعه كيف يحتجّ به على المراد؟ وربما يكون بصدد بيان حكم آخر. وعليه: لا بدّ من ملاحظة خصوصيات الكلام المحفوف بها ومحطّ وروده وأنّه في صدد بيان أيّ خصوصية منها؛ فربما يساق الكلام لبيان إحدى الخصوصيات دون الجهات الأخرى، فلا بدّ من الاختصار في أخذ الإطلاق على المورد الذي أحرزنا وروده مورد البيان، ولذلك يجب إعمال الدقّة في تشخيص مورد البيان.

هذا، وقد خالف في لزوم هذه المقدمة شيخنا العلامة تبريزي؛ حيث ذهب إلى عدم لزوم إحراز كونه في مقام بيان مراده؛ مستدلاً بأنّه لو كان المراد هو المقيّد تكون الإرادة متعلّقة به بالأصل، وإنّما ينسب إلى الطبيعة بالتبع. وظاهر قول القائل «جئني برجل» هو أنّ الإرادة متعلّقة بالطبيعة أولاً وبالذات، وليس المراد هو المقيّد^(١)، انتهى.

وفيه: أنّه غير تامّ؛ لأنّ ما ذكره من ظهور الإرادة في الأصلية لا التبعية مستفاد من هذه المقدمة؛ إذ لولاها فما الدليل على أنّ المقيّد غير مراد، وأنّ المراد بالأصلية الطبيعة؛ إذ يحتمل لولا هذه المقدمة أنّ هنا قيداً لم يذكره المولى. فإحراز

كون الطبيعة وارداً مورد الإرادة بالأصالة فرع إحراز كونه في مقام البيان دون الإهمال والإجمال؛ لأنّ هذا ليس ظهوراً لفظياً مستنداً إلى الوضع، بل هو حكم عقلائي بأنّ ما جعل موضوع الحكم هو تمام مراده لا بعضه، ولا يحكم العقلاء به ولا يتمّ الحجّة إلّا بعد تمامية هذه المقدّمة؛ فيحتجّ العقلاء عليه بأنّ المتكلّم كان في مقام البيان، فلو كان شيء دخیلاً في موضوعيته له كان عليه البيان. فجعل هذا موضوعاً فقط يكشف عن تماميته.

المقدّمة الثانية: وهي عدم وجود قرينة معيّنة للمراد، ولا يخفى أنّها محقّقة لمحلّ البحث؛ لأنّ التمسك بالإطلاق عند طريان الشكّ، وهو مع وجود ما يوجب التعيين مرتفع، فلو كان في المقام انصراف أو قرينة لفظية أو غيرها فالإطلاق معدوم فيه بموضوعه. وبالجمله: فهي محقّقة لموضوع الإطلاق، لا من شرائطه ومقدّماته. المقدّمة الثالثة: عدم وجود قدر متيقّن في البين حتّى يصحّ اتّكال المولى عليه.

والظاهر: أنّ هذه المقدّمة غير محتاجة؛ سواء فسّرنا الإطلاق بما تقدّم ذكره أو بما عليه المشهور من جعل الطبيعة مرآة لجميع أفرادها:

أمّا على المختار: لأنّ القدر المتيقّن إنّما يضرّ في مورد يتردّد الأمر بين الأقلّ والأكثر؛ بأن يتردّد بين تعلّق الحكم ببعض الأفراد أو جميعها، مع أنّ الأمر في باب الإطلاق ليس كذلك، بل هو دائر بين تعلّق الحكم بنفس الموضوع من غير دخالة شيء آخر فيه، أو بالمقيّد. فيدور الأمر بين كون الطبيعة تمام الموضوع أو المقيّد تمامه.

فإذا كانت الطبيعة تمام الموضوع لم يكن القيد دخیلاً، ومع دخالته يكون الموضوع هو المقيّد بما هو مقيّد، ولا يكون ذات الموضوع محكوماً والقيد محكوماً

آخر حتّى يكون من قبيل الأقلّ والأكثر، وكذا لو جعل المتقيّد موضوعاً وشكّ في دخالة قيد آخر لا يكون من قبيلهما. فلا يدور الأمر بين الأقلّ والأكثر في شيء من الموارد حتّى يعتبر انتفاء القدر المتيقّن.

هذا كلّ على المختار في باب الإطلاق؛ من عدم كون الطبيعة مرآة للأفراد، ولا وسيلة إلى لحاظ الخصوصيات وحالاتها وعوارضها.

وأما إذا قلنا بمقالة المشهور؛ من جعلها مرسلة ومرآة لجميع الأفراد، والمقيّد عبارة عن جعلها مرآة لبعضها فلا اعتبار انتفاء من المقدمات وجه.

ولكنّه أيضاً لا يخلو من إشكال، وتوضيحه: أنّ مبنى الإطلاق - لو كان - هو لحاظها مرآة للكثرات، فلا معنى لجعلها مرآة لبعض دون بعض مع كون جميع الأفراد متساوية الأقدام في الفردية، وعدم قيام دليل صالح لقصر المراتبة على المتيقّن غير الانصراف القطعي. فلو فرضنا سبق السؤال عن المعاطاة قبل الجواب: بأنّ الله أحلّ البيع لما يضرّ هذا المتيقّن بالإطلاق.

وبالجملة: كونها مرآة لبعضها لا يصحّ إلّا مع القيد، وإلّا فيحكم العقلاء بأنّ موضوع حكمه هو الطبيعة السارية في جميع المصاديق لا المتقيّدة؛ ولهذا ترى أنّ العرف والعقلاء لا يعتنون بالقدر المتيقّن في مقام التخاطب وغيره ما لم يصل إلى حدّ الانصراف، فتدبّر.

إشكال ودفع

ربّما يتوهّم: أنّ ورود القيد على المطلق بعد برهنة من الزمن يكشف عن عدم كون المتكلّم في مقام البيان، وانخراط هذه المقدّمة - التي قد عرفت أنّها روح الإطلاق - يوجب عدم جواز التمسك به في سائر القيود المشكوك فيها.

والجواب: أنَّ المطلق كالعامّ مستعمل في معناه الموضوع له لأجل ضرب القانون وإعطاء الحجّة، والأصل هو التطابق بين الإرادتين.

فكما أنَّ خروج فرد من حكم العامّ بحسب الجدّ لا يوجب بطلان حجّة العامّ في البواقي فهكذا باب المطلق بحسب القيود؛ لأنّ جعل الطبيعة في مقام البيان موضوعاً لحكمه إعطاء حجة على العبد عند العقلاء على عدم دخالة قيد فيه، لأجل أصالة التطابق بين الإرادتين.

فحينئذٍ: لو عثرنا على قيد لا يوجب ذلك سقوطه عن الحجّة، وكون الكلام وارداً مورد الإجمال والإهمال بالنسبة إلى سائر القيود؛ ولذلك ترى العقلاء يتمسّكون بالإطلاق؛ وإن ظفروا على قيد بعد برهة من الزمن، وإنّما العتور على القيد يوجب انتهاء أمد حجّة الإطلاق بالنسبة إلى نفي القيد المعثور عليه، لا جميع القيود المشكوك فيها.

حلّ عقدة

ربّما يقال: إنَّ التمسّك بالإطلاق في نفي دخالة القيود إنّما يصحّ إذا وقع المطلق في كلام من عادته إلحاق قيود الكلام بأصوله، كما هو الحال في الموالي العرفية، وأمّا المطلقات الواردة في محاورات من استقرّت عادته على تفريق اللواحق عن الأصول وتفكيك المطلق عن مقيده فساقطة عن مظانّ الاطمئنان؛ لأنّنا علمنا أنّ دأب قائله جارٍ على حذف ما له دخالة في موضوع الحكم عن مقام البيان.

والجواب: أنّ ما ذكره لا يوجب إلّا عدم جواز التمسّك بالإطلاق قبل الفحص عن مقيده، وأمّا التمسّك به بعد الفحص بمقدار لازم فلا يمنع عنه هذا الدليل.

تتميم: في الأصل عند الشكّ في مقام البيان

لا شكّ: أنّ الأصل في الكلام كون المتكلّم في مقام بيان كلّ ما له دخل في حكمه بعد إحراز كونه في مقام بيان الحكم، وعليه جرت سيرة العقلاء في المحاجّات. نعم لو شكّ أنّه في مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر فلا أصل هنا لإحراز كونه في مقام بيان هذا الحكم.

والحاصل: أنّ الأصل بعد إحراز كونه بصدد بيان الحكم هو أنّه بصدد بيان كلّ ما له دخالة في موضوع حكمه، في مقابل الإجمال والإهمال، وأمّا كونه بصدد بيان هذا الحكم أو غيره فلا أصل فيه، بل لا بدّ أن يحرز وجداناً أو بدليل آخر، كشواهد الحال وكيفية الجواب والسؤال.

الفصل الرابع

في حمل المطلق على المقيد

الصور المتصورة في ورود المطلق والمقيد

إذا ورد مطلق ومقيد: فإمّا أن يكونا متكفلين للحكم التكليفي أو الوضعي .
وعلى التقديرين: فإمّا أن يكونا مثبتين أو نافيين أو مختلفين .
وعلى التقادير: فإمّا أن يعلم وحدة التكليف أو لا .

وعلى الأوّل: فإمّا أن يعلم وحدته من الخارج أو من نفس الدليلين .
وعلى التقادير: فإمّا أن يذكر السبب فيهما أو في واحد منهما أو لا يذكر .
وعلى الأوّل: فإمّا أن يكون السبب واحداً أو لا .

ثمّ الحكم التكليفي إمّا إلزامي في الدليلين أو غير إلزامي فيهما أو مختلف .
وعلى التقادير: قد يكون الإطلاق والتقييد في الحكم ومتعلّقه وموضوعه
وقد يكونان في اثنين منها وقد يكونان في واحد منها .
فهذه جملة الصور المتصورة في المقام .

تحرير محطّ البحث

وقبل الشروع في أحكام الصور نشير إلى نقطة: وهو أنّ محطّ البحث في الإطلاق والتقييد وحمل أحدهما على الآخر إنّما هو فيما إذا ورد المقيّد منفصلاً عن مطلقه، وأمّا المتّصلين فلا مجال للبحث فيهما؛ لأنّ القيد المتّصل يمنع عن انعقاد الإطلاق حتّى يكون من باب تعارض المطلق والمقيّد؛ لما عرفت أنّ عدم القرينة من محقّقات موضوع الإطلاق^(١).

وبما ذكرنا: يظهر الخلط في كلام بعض الأعظم؛ حيث عمّم البحث إلى الوصف والحال، وقال: إنّ ملحقات الكلام كلّها قرينة حاكمّة على أصالة الظهور في المطلق، وقاس المتّصلين بالقرينة وذي القرينة في أنّ ظهور القرينة حاكمّة على ذي القرينة، ثمّ قاس المقيّد المنفصل بالمتّصل^(٢).

قلت وفيه أمّا أولاً: فلأنّ باب الإطلاق ليس باب الظهور اللفظي حتّى يقع التعارض بين الظهورين أو يقمّ ظهور المقيّد على ظهور المطلق بالحكومة، بل الإطلاق دلالة عقلية، والحكومة - كما سيوافيك بإذنه تعالى - من حالات لسان الدليل بأن يتعرّض لحال دلالة الدليل الآخر^(٣).

وثانياً: فإنّ حكومة ظهور القرينة على ذي القرينة ممّا لا أساس لها؛ ضرورة أنّ الشكّ في ذي القرينة لا يكون ناشئاً من الشكّ في القرينة؛ إذ في قوله:

١ - تقدّم في الصفحة ٢٧٣.

٢ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٧٩.

٣ - راجع الاستصحاب، الإمام الخميني، عليه السلام: ٢٣٤.

«رأيت أسداً يرمي» لا يكون الشك في المراد من الأسد ناشئاً من الشك في المراد من يرمي، كما ادّعى القائل، بل الشكّان متلازمان، فلا حكومة بينهما.

وثالثاً: فإنّ قياس المقيد المنفصل بالمتصل ممّا لا وجه له؛ إذ القياس مع الفارق؛ لأنّ الإطلاق ينعقد مع انفصال القيد إذا أحرز كونه في مقام البيان، وأمّا القيد المتصل فهو رافع لموضوع الإطلاق، فلا يقاس متّصله بمنفصله.

وأما وجه التقديم في المنفصلين فليس لأجل الحكومة، بل المطلق إنّما يكون حجة إن لم يرد من المتكلّم بيان، وبعد ورود البيان ينتهي أمد الحجّة لدى العقلاء. وإن شئت قلت: ظهور القيد في الدخالة أقوى من المطلق في الإطلاق، وهذه الأظهرية ليست لفظية بل أمراً يرجع إلى فعل المتكلّم إذا جعل شيئاً موضوعاً ثمّ أتى بقيد منفصل، كما أنّ تقديم ظهور القرينة على ذي القرينة للأظهرية أو مناسبات المقام لا للحكومة، وسيوافيك حقيقة القول في هذه المباحث في التعادل والترجيح^(١)، فتربّص حتّى حين.

إذا عرفت ذلك: فنشرع في بيان مهمّات الصور وأحكامها حتّى يتّضح حال غيرها:

أحكام الصور المهمّة في المسألة

الصورة الأولى: ما إذا كانا مختلفين بالنفي والإثبات وكان الحكم تكليفاً، وهي على قسمين:

الأوّل: ما إذا كان المطلق نافياً والمقيد مثبتاً، نحو قولك: «لا تعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة» بناءً على أنّ قوله: «لا تعتق رقبة» من قبيل المطلق لا العامّ.

كما هو المختار. فلا ريب في حمله على المقيد؛ لتحقق التنافي بينهما عرفاً؛ وذلك لما عرفت أنّ ترك الطبيعة إنّما يحصل عند العرف بترك جميع أفرادها؛ وإن كان النظر الدقيق الفلسفي يقتضي خلافه، كما مرّ^(١).

وعليه؛ فالتنافي بين حرمة مطلق الرقبة أو كراهتها، وبين وجوب المؤمنة منها أو استحبابها ظاهر جدّاً، والجمع العقلائي إنّما هو حمل مطلقها على مقيدها. الثاني: عكس القسم الأول؛ أي يكون المطلق مثبتاً ومتعلّقاً للأمر والمقيد نافياً ومتعلّقاً للنهي.

فحينئذٍ تارة نعلم أنّ النهي تحريمي أو نعلم أنّه تنزيهي، وأخرى لا نعلم. فلو علمنا كون النهي تحريمياً فلا ريب في حمله على المقيد؛ لكونه طريقاً وجيداً إلى الجمع في نظر العرف. ولو علمنا أنّ النهي تنزيهي فهل يحمل على المقيد أو لا؟ وجهان؛ أقواهما عدمه؛ لأنّ الموجب للحمل هو تحقق التنافي في أنظار العرف حتّى نحتال في علاجهما، ومع إحراز كون النهي تنزيهياً - أي مرخصاً في إتيان متعلّقه - فلا وجه لتوهم التنافي، بل غاية الأمر يكون النهي إرشاداً إلى أرجحية الغير أو مرجوحية متعلّقه بالإضافة إلى فرد آخر.

فلو قال: «صلّ ولا تصلّ في الحمّام» وفرضنا أنّ النهي تنزيهي فلا شك أنّ مفاد الثاني هو ترخيص إتيانها فيه، وأنّه راجح ذاتاً وصحيح لمكان الترخيص، لكنّه مرجوح بالإضافة إلى سائر الأفراد، ولا يلزم من ذلك اجتماع الراجحية والمرجوحية في مورد واحد؛ لما عرفت أنّ المرجوحية لأجل قياسها إلى سائر الأفراد وفي المكان الخاصّ، لا في حدّ ذاته.

وبذلك يظهر النظر فيما أفاده شيخنا العلامة، أعلى الله مقامه، فراجع^(١).
وأما إذا كان كيفية دلالاته مجهولة ولم نعلم أنّه للتنزيه أو للتحريم فالتوقف فيه مجال؛ فإنّ كلّ واحد يصلح أن يقع بياناً للآخر؛ إذ النهي كما يمكن أن يكون بياناً لإطلاق المطلق ويقيّد متعلّق الأمر بمقتضى النهي، كذلك يصلح أن يكون المطلق بياناً للمراد من النهي، وأنّه تنزيهي.

والحاصل: أنّ الأمر دائر بين حمل النهي على الكراهة وحفظ الإطلاق، وبين رفع اليد عن الإطلاق وحمله على المقيّد.

هذا، ولكن الأظهر هو حمل المطلق على المقيّد وإبقاء النهي على ظهوره؛ لأنّ التنافي كما هو عرفي كذلك الجمع عرفي أيضاً، ولا شكّ أنّ لحاظ محيط التشريع يوجب الاستثناس والانتقال إلى كونهما من باب المطلق والمقيّد؛ لشيوع ذلك الجمع وتعارفه بينهما.

وأما جعل المطلق بياناً للنهي وأنّ المراد منه هو الكراهة فهو جمع عقلي لا يختلج بباله؛ لعدم معهودية هذا التصرف.

ويمكن أن يقال: إنّ الهيئات بما هي معاني حرفية لا يلتفت إليها الذهن حين التفاته إلى المطلق والمقيّد والجمع بينهما. وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في حمل المطلق على المقيّد في هذه الصورة.

وأما ما ربّما يقال في ترجيح ما اخترناه: من أنّ ظهور النهي في التحريم وضعي مقدّم على الظهور الإطلاقي، غير تام؛ لما عرفت^(٢) أنّ الوجوب والتحريم

١ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٣٦.

٢ - تقدّم في الصفحة ١٠.

خارجان عن الموضوع له، وأنَّ الهيئة لم توضع فيهما إلَّا للبعث والزجر، فأين الظهور اللفظي؟!

فإن قلت: إنَّ هنا وجهاً آخر للجمع بينهما، وقد أشار إليه بعض الأعاظم، وجعل المقام من باب اجتماع الأمر والنهي^(١) - على القول بكون المطلق والمقيّد داخلين في ذاك الباب - فلو قلنا بالجواز هناك يرفع التعارض بين المطلق والمقيّد. قلت: الفرق بين المقامين واضح؛ فإنَّ التعارض هنا عرفي كجمعه، والتعارض هناك عقلي، وجمعه أيضاً كذلك.

والحاصل: أنَّ مسألة اجتماع الأمر والنهي عقلية غير مربوطة بالجمع بين الأدلّة؛ لأنَّ مناط الجمع بينها هو فهم العرف، ولا شبهة في وقوع التعارض بين المطلق والمقيّد عرفاً، وطريق الجمع عرفي لا عقلي، فلا يكون أحد وجوه الجمع بين الأدلّة الجمع العقلي، وهذا واضح.

الصورة الثانية: ما إذا كان الدليلان مثبتين إلزاميين، نحو قولك: «اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة» فحينئذٍ إذا أحرزت وحدة الحكم فلا محيص عن الحمل؛ لإحراز التنافي بإحراز وحدة الحكم، ووجود الجمع العرفي.

نعم، إذا كانت وحدة الحكم غير محرزة؛ فتارة يحرز كون الحكم في المطلق على نفس الطبيعة، ولا نحتمل دخالة قيد آخر في الموضوع، غير القيد الذي في دليل المقيّد، وأخرى: نحتمل دخالة قيد آخر.

فعلى الأوّل: يحمل المطلق على المقيّد، لا لما ربّما يتراءى في بعض الكلمات من أنَّ إحراز التنافي لأجل أنَّ الحكم في المقيّد إذا كان إلزامياً متعلّقاً

بصرف الوجود فمفاده عدم الرضا بعق المطلق ، ومفاد دليل المطلق هو الترخيص بعقته . وبعبارة أخرى : أنَّ مفاد دليل المقيد دخالة القيد في الحكم ومفاد دليل المطلق عدم دخالته ، فيقع التنافي بينهما^(١) ، انتهى .

لأنَّ التنافي بين الترخيص واللاترخيص ودخالة القيد ولا دخالته فرع كون الحكم في المقام واحداً ، فلو توقّف إحراز وحدته عليه لدار .

بل وجه التقديم هو أنَّ ملاحظة محيط التشريع وورود الدليلين في طريق التقنين توجب الاطمئنان بكونهما من هذا القبيل ؛ خصوصاً مع تكرّر تقييد المطلقات من الشارع . نعم ، الأمر في المستحبات على العكس ؛ فإنَّ الغالب فيها كون المطلوب متعدداً وذا مراتب .

وهناك وجه آخر ؛ وهو أنَّ إحراز عدم دخالة قيد آخر غير هذا القيد عين إحراز الوحدة عقلاً ؛ لامتناع تعلّق الإرادتين على المطلق والمقيد ؛ لأنَّ المقيد هو نفس الطبيعة مع قيد عينية اللابشرط مع بشرط شيء ، فاجتماع الحكمين المتماثلين فيهما ممتنع ، فيقع التنافي بينهما ، فيحمل المطلق على المقيد ، ولا ينافي ذلك ما مرَّ من أنَّ ميزان الجمع بين الأدلة هو العرف ؛ لأنَّ إحراز وحدة الحكم إنّما هو بالعقل لا الجمع بين الدليلين ، والفرق بينهما ظاهر .

وأما على الثاني - أي ما لم نحرز عدم دخالة قيد آخر - فيدور الأمر بين حمل المطلق على المقيد ورفع اليد عن ظهور الأمر في استقلال البعث ، وبين حفظ ظهور الأمر وكشف قيد آخر في المطلق ؛ حتّى يجعله قابلاً لتعلّق حكم مستقلّ به .

هذا، ولكن الصحيح هو الأول لضعف ظهور الأمر في الاستقلال، ولا يمكن الاعتماد عليه لكشف قيد آخر.

نعم، لو أحرز تعدّد الحكم واستقلال البعثين لا محيص عن كشف قيد آخر؛ لامتناع تعلّق الإرادتين بالمطلق والمقيّد، وقد تقدّم شرحه في مبحث النواهي.

الصورة الثالثة: ما إذا كان الدليلان نافيين، كقوله: «لا تشرب الخمر ولا تشرب المسكر»، ولا ريب في عدم حمل مطلقه على المقيّد؛ لعدم التنافي بينهما عرفاً - على القول بعدم المفهوم - والحجّة لا يرفع اليد عنها إلّا بحجّة مثلها، ولكن يمكن أن يقال بأنّه يأتي فيها ما ذكرناه في الصورة السابقة، فتدبر.

هذه الصور تشترك في أنّ الوارد إلينا ذات المطلق والمقيّد بلا ذكر سبب.

وأما إذا كان السبب مذكوراً فلا يخلو:

إمّا أن يذكر في واحد منهما أو كليهما، وعلى الثاني: إمّا أن يتحد السببان ماهية أو يختلفا كذلك، وعلى جميع التقادير فالحكم فيهما: إمّا إيجابي أو غير إيجابي أو مختلف.

فهنا صور نشير إلى مهمّاتها:

منها: ما إذا كان السبب مذكوراً في كلا الدليلين، وكان سبب كلّ غير سبب الآخر ماهية، نحو قوله: «إن ظاهرت أعتق رقبة»، وإن أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة»، فلا شكّ أنّه لا يحمل؛ لعدم التنافي بينهما؛ لإمكان وجوب عتق مطلق الرقبة لأجل سبب وجوب مقيدها لأجل سبب آخر.

نعم لو أعتق رقبة مؤمنة ففي كفايتها عنهما أو عدم كفايتها كلام مرّ تحقيقه في مباحث تداخل المسبّبات والأسباب.

ومنها: ما إذا ذكر السبب في كلّ واحد أيضاً، ولكن سبب المطلق عين سبب

المقيّد ماهية فيحمل؛ لاستكشاف العرف من وحدة السبب وحدة مسببه.

ومنها: ما إذا كان السبب مذكوراً في واحد منهما، فالتحقيق عدم الحمل. وعلّله بعض الأعظم بأنّ الحمل يستلزم الدور؛ لأنّ حمل المطلق على المقيّد يتوقّف على وحدة الحكم، ففي المثال تقييد الوجوب يتوقّف على وحدة المتعلّق؛ إذ مع تعدّدهما لا موجب للتقييد، ووحدة المتعلّق تتوقّف على حمل أحد التكليفين على الآخر؛ إذ مع عدم وحدة التكليف لم تتحقّق وحدة المتعلّق؛ لأنّ أحد المتعلّقين عتق الرقبة المطلقة، والآخر عتق الرقبة المؤمّنة^(١)، انتهى.

وفيه: أنّ وحدة الحكم وإن كانت تتوقّف على وحدة المتعلّق لكن وحدة المتعلّق لا تتوقّف على وحدة الحكم؛ لا ثبوتاً ولا إثباتاً:

أمّا الأول: فلأنّ وحدة الشيء وكثرته أمر واقعي في حدّ نفسه؛ تعلّق به الحكم أو لا، وبما أنّ المقيّد في المقام هو المطلق مع قيد فلا محالة لا يمكن أن يقع متعلّقاً للإرادتين وموضوعاً للحكمين.

وأما الثاني: فلأنّ تعلّق الحكم في المطلق بنفس الطبيعة يكشف عن كونها تمام الموضوع للحكم، فإذا تعلّق حكم بالمقيّد - والفرض أنّه نفس الطبيعة مع قيد - يكشف ذلك عن كون النسبة بين الموضوعين بالإطلاق والتقييد، من غير أن يتوقّف على إحراز وحدة الحكم.

بل التحقيق: أنّ عدم الحمل إنّما هو لأجل أنّ المطلق حبّة في موارد عدم تحقّق سبب المقيّد، فقوله: «اعتق رقبة» حبّة على العبد على إيجاد العتق مطلقاً، ولا يجوز رفع اليد عنها بفعلية حكم قوله: «إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة» عند

تحقق سببه. وبعبارة أخرى: أنّ العرف يرى أنّ هنا واجباً لأجل الظهار، وواجباً آخر من غير سبب ولا شرط؛ حصل الظهار أم لا.

هذا كله راجع إلى الحكم التكليفي.

وأما الوضعي: فيظهر حاله من التدبّر فيه؛ فربّما يحمل مطلقه على مقيّده، نحو قوله: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»، ثمّ قال: «صلّ في وبر السباع ممّا لا يؤكل»، وقوله: «اغسل ثوبك من البول»، وقوله: «اغسله من البول مرّتين».

وقد لا يحمل، كما إذا قال: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه»، ثمّ قال منفصلاً: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»؛ لعدم المنافاة بين مانعية مطلق أجزائه ومانعية خصوص وبره بعد القول بعدم المفهوم في القيد المأخوذ فيه حتّى يجيء التنافي من قبله، وعليك بالتأمّل في الصور الأخرى واستخراج حكمها ممّا ذكر.

هذا كلّ في الإلزاميين، وأمّا غيرهما فيختلف بحسب الموارد، ولا يهملنا

تفصيله.

نجز الكلام في البحث عن مباحث الألفاظ، ونحمد الله على إتمامها، وقد لاح بدر تمامه في ليلة الرابع عشر من شهر شعبان المعظم من شهور سنة ١٣٧٣ من الهجرة النبوية، وكتبه بأنامله الدائرة مؤلّفه الفقير الميرزا جعفر السبحاني التبريزي، ابن الفقيه الحاجّ ميرزا محمّد حسين، عاملهما الله بلطفه يوم المساق؛ يوم تلتفّ الساق بالساق، آمين.

المقصد السادس في الأمارات المعتبرة عقلاً أو شرعاً

ينبغي تقديم الكلام في القطع إذ هو حجة عقلية وأمارة بتيّة .

الكلام في القطع وأحكامه

فيه مقدّمة وأُمور :

المقدمة

في أصولية المسألة

اعلم أنّ البحث عن أحكام القطع ليس كلامياً، بل بحث أصولي؛ لأنّ الملاك في كون الشيء مسألة أصولية هو كونها موجبة لإثبات الحكم الشرعي الفرعي؛ بحيث يصير حجة عليه، ولا يلزم أن يقع وسطاً للإثبات بعنوانه، بل يكفي كونه موجباً لاستنباط الحكم، كسائر الأمارات العقلائية والشرعية.

وإن شئت فاستوضح المقام بالظن؛ فإنّه لا يقع وسطاً بعنوانه، بل هو واسطة لإثبات الحكم وحجة عليه؛ إذ الأحكام تتعلّق بالعناوين الواقعية لا المقيّدة بالظنّ، فما هو الحرام هو الخمر دون مظنونها، والقطع والظنّ تشتركان في كون كلّ واحد منهما أمانة على الحكم وموجباً لتنجّزه وصحة العقوبة عليه مع المخالفة إذا صادف الواقع.

أضف إلى ذلك: أنّ عدّه من مسائل الكلام لا يصحّ على بعض تعاريفه من «أنّه البحث عن الأعراض الذاتية للموجود بما هو هو على نهج قانون الإسلام»^(١).

تقسيم المكلف حسب حالاته

قسّم الشيخ الأعظم المكلف الملتفت إلى أقسام، ومحصّله: أنّه إمّا أن يحصل له القطع أو يحصل له الظنّ أو لا يحصل واحد منهما. والمرجع على الأخير - أي الشكّ - هو الأصول المقرّرة للشاكّ^(١).

وأورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّ الظنّ إن قام دليل على اعتباره فهو ملحق بالعلم، وإن لم يقدّم فهو ملحق بالشكّ، فلا يصحّ التثليث^(٢).

وأجاب عنه بعض أعظم العصر: بأنّ عقد البحث في الظنّ إنّما هو لأجل تمييز الظنّ المعتبر الملحق بالعلم عن غير معتبره الملحق بالشكّ، فلا مناص عن التثليث حتّى يبحث عن حكم الظنّ من حيث الاعتبار وعدمه^(٣)، انتهى. ومحصّله: أنّ التثليث توطئة لبيان المختار.

وفيه: أنّه أيّ فرق بين هذا التقسيم - أي تثليث حالات المكلف - وما أوضّحه في مجاري الأصول؟ فإنّهما من باب واحد، فلا يّ وجه كان هذا التقسيم توطئياً لبيان الحقّ دون ذاك؟ مع أنّه لا شكّ: أنّ التقسيم الثاني حقيقي لا توطئة فيه. والشاهد عليه تحفّظ الشيخ الأعظم على قيود الأصول؛ حيث قيّد الاستصحاب بكون الحالة السابقة ملحوظة^(٤).

على أنّ المجيب صنع ما صنعه الشيخ؛ حيث قال: وإنّما قيّدنا الاستصحاب

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٥.

٢ - كفاية الأصول: ٢٩٦.

٣ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤.

٤ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٦.

بلحاظ الحالة السابقة، ولم نكتف بوجودها بلا لحاظها؛ لأن مجرد وجودها لا يكفي في كونها مجرى الاستصحاب^(١).

ثم إنَّ المحقِّق الخراساني عدل عمّا أفاده الشيخ الأعظم، فقال: فاعلم أنَّ البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلّق به أو بمقلّديه فإنّما أن يحصل له القطع أو لا... إلى آخر ما أفاده^(٢).

ويرد عليه: أنَّ المراد إن كان هو القطع التفصيلي فالبحث عن الإجمالي منه في المقام يصير استطرادياً ولا يرضى به القائل، وإن كان أعمّ يلزم دخول مسائل الظنّ والشكّ في المقام؛ حتّى الظنّ على الحكومة؛ فإنّه من مسائل العلم الإجمالي، إلّا أنَّ دائرته أوسع من العلم الإجمالي المذكور في مبحث القطع، وكون دائرته أوسع غير دخیل في جهة البحث. وأمّا مسائل الشكّ فلوجود العلم بالحكم الظاهري في الأصول الشرعية. بل بناءً عليه يمكن إدراج عامّة المباحث في مبحث القطع؛ حتّى الأصول العقلية؛ بأن نجعل متعلّق القطع وظيفه المكلف، فيصير المباحث مبحثاً واحداً، ولا يرضى به القائل.

والأولى أن يقال: إذا التفت المكلف إلى حكم كليّ: فإنّما أن يحصل له القطع به - ولو إجمالاً - أو لا.

والأوّل مبحث القطع ويدخل فيه مبحث الانسداد، بناءً على أنَّ وجوب العمل بالظنّ في حال الانسداد لأجل العلم الإجمالي بالحكم، وكون دائرة المعلوم بالإجمال فيه أوسع لا يضّرّ بالمطلوب. وكذا يدخل فيه أصل الاشتغال والتخيير في غير الدوران بين المحذورين؛ فإنّهما أيضاً من وادي العلم الإجمالي إذا تعلّق العلم

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقِّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤ - ٥.

٢ - كفاية الأصول: ٢٩٦.

الإجمالي بالحكم. نعم في الدوران بين المحذورين يكون التخيير للابدئية العقلية لا العلم الإجمالي، إلا إذا قلنا بوجوب الموافقة الالتزامية وحرمة مخالفتها. وعلى الثاني: فإما أن يقوم عليه أمانة معتبرة أو لا.

فالأول مبحث الظن، ويدخل فيه سائر مباحث الاشتغال والتخيير؛ أي فيما تعلّق العلم الإجمالي بالحبّة لا بالحكم، كما إذا علم بقيام حبّة كخبز الثقة ونحوه إما بوجوب هذا أو ذاك. وعليه يكون أصل الاشتغال والتخيير خارجان عن مبحث الشكّ وداخلان في مبحث القطع والظن.

وعلى الثاني: إما أن يكون له حالة سابقة ملحوظة أو لا؛ فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى البراءة. وعلى هذا التقسيم يجب البحث عن الانسداد في مبحث القطع إن كان من مقدّماته العلم الإجمالي بالأحكام الواقعية، وفي مبحث الأمارات إن كان من مقدّماته العلم الإجمالي بالحبّة.

ويمكن المناقشة في هذا التقسيم أيضاً: بأنّ الأولى أن يكون التقسيم في صدر الكتاب إجمال ما يبحث فيه في الكتاب تفصيلاً، وعليه لا يناسب التقسيم حسب المختار في مجاري الأصول وغيرها، والأمر سهل.

ثمّ إنّ أحكام القطع الإجمالي المتعلّق بالحكم أو الحبّة مختلفة؛ لكونه علّة تامّة أو لا، وجواز الترخيص في الأطراف أو بعضها أو لا، يأتي الكلام فيه إن شاء الله، وقد استقصينا الكلام في الفرق بين تعلّق العلم الإجمالي بالحكم وتعلّقه بالحبّة في مبحث الاشتغال، وطوينا الكلام فيما أفاده سيّدنا الأستاذ في المقام؛ روماً للاختصار، فراجع.

وكيف كان فقد ذكرنا في مقام بيان أحكام القطع وأقسامه أموراً:

الأمر الأول

في وجوب متابعة القطع وحجّيته

قال الشيخ الأعظم: لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً^(١)، انتهى.

ولا يخفى: أنّ للمناقشة فيما ذكره مجال؛ لأنّ المكلف إذا قطع بحكم - سواء حصل القطع به من المبادئ البرهانية أم غيرها - يحصل في نفسه أمران: الصفة النفسانية القائمة بها، وانكشاف الواقع؛ انكشافاً تاماً، فإن كان المراد من لزوم العمل على طبق القطع العمل على طبق الحالة النفسانية فلا يعقل له معنى محصل، وإن كان المراد العمل على طبق المقطوع والواقع المنكشف فليس هو من أحكام القطع، بل مآله إلى لزوم إطاعة المولى الذي يبحث عنه في الكلام.

أضف إليه: أنّ الوجوب الشرعي غير متعلّق بالإطاعة؛ للزوم العقوبات غير المتناهية.

والذي ينبغي أن يقع محطّ البحث - وإن يعدّ من آثار القطع - أن يقال: إنّ

القطع موجب لسنجس الحكم وقطع العذر؛ لأنّه كاشف في نظر القاطع بلا احتمال الخلاف، وهذا كافٍ في حكم العقل والعقلاء بالنسجس وصحة الاحتجاج، وهذا - أعني انقطاع العذر وصحة الاحتجاج - من آثار القطع نفسه، يترتب عليه بلا جعل جاعل. وأما ما يقال: إنّ الطريقة والكاشفية من ذاتيات القطع لا بجعل جاعل؛ إذ لا يتوسّط الجعل التأليفي الحقيقي بين الشيء وذاتياته، كما أنّه يمتنع المنع عن العمل به؛ لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً، وحقيقةً في صورة الإصابة^(١).

ففيه: أنّ الذاتي في باب البرهان أو الإيساغوجي ما لا ينفك عن ملزومه ولا يفترق عنه، والقطع قد يصيب وقد لا يصيب، ومعه كيف يمكن عدّ الكاشفية والطريقة من ذاتياته؟ والقول بأنّه في نظر القاطع كذلك لا يثبت كونها من لوازمه الذاتية؛ لأنّ الذاتي لا يختلف في نظر دون نظر.

وأما احتجاج العقلاء فليس لأجل كونه كاشفاً على الإطلاق، بل لأجل أنّ القاطع لا يحتمل خلاف ما قطع به. وقس عليه الحجية؛ فإنّ صحة الاحتجاج من الأحكام العقلانية لا من الواقعيات الثابتة للشيء جزءاً أو خارجاً.

فتلخص: أنّ الطريقة والكاشفية ليست عين القطع ولا من لوازمه، وأما الحجية فلا تقتصر عنهما في خروجها عن حريم الذاتية، غير أنّ الحجية تفترق عن الطريقة بأنّها من الأحكام العقلية الثابتة له عند العقلاء، ولأجل ذلك تستغني عن الجعل.

وأما ما ذكر من قيام البرهان على امتناع الجعل التأليفي... إلى آخره^(٢)

فيحتاج إلى التفصيل ؛ وهو أنّ الكشف من آثار وجود القطع لا من لوازم ماهيته ، وآثار الوجود مطلقاً مجعولة ؛ لأنّ مناط الافتقار إلى الجعل موجود في الوجود وآثاره .

وعليه : فإن أريد من امتناع الجعل هو الجعل التكويني فلا نسلم امتناعه ، بل لا يصحّ بدونه ، بناءً على أصالة الوجود ومجعوليته .

وإن أريد الجعل التشريعي فلو سلّمنا كون هذه العناوين الثلاثة من لوازم وجوده فهو صحيح ؛ فإنّ الجعل التشريعي لا يتعلّق بما هو لازم وجود الشيء ، فلا معنى لجعل النار حارّة تشريعاً ، لا لأنّ الحرارة من لوازم ذاتها ، بل لأنّها من لوازم وجودها المحقّقة تكويناً بوجود الملزوم ، والقطع - حسب الفرض - طريق تكويني وكاشف بحسب وجوده ، ولا يتعلّق الجعل التشريعي به ؛ للزوم اللغوية .

نعم ، الحجّية وقاطعية العذر ليستا من الآثار التكوينية المتعلقة للجعل ، ولا من لوازم الماهية ، بل من الأحكام العقلية الثابتة بوجوده .

ثم إنّ الردع عن العمل بالقطع كسلب الحجّية غير ممكن ، لا للزوم اجتماع الضدّين - لما قرّرناه في محلّه من عدم الضدّية بين الأحكام ؛ لأنّها أمور اعتبارية لا حقائق خارجية^(١) - بل للزوم اجتماع الإرادتين المختلفتين على مراد واحد ؛ لأنّ الإرادة الحتمية الإيجابية بالنسبة إلى صلاة الجمعة - مثلاً - لا تجتمع مع الإرادة التحريمية بالنسبة إليها ، وكذا لا تجتمع مع المنع عن العمل بالقطع اللازم منه المنع عن العمل بالمقطوع به ، فيلزم اجتماع الإرادتين المتضادّتين على شيء واحد مع فرض حصول سائر الوحدات .

الأمر الثاني

في التجري

والبحث فيه عن جهات:

الجهة الأولى: في أصولية المسألة

ربما يتوهم أنّ المسألة أصولية؛ بتقريب أنّ البحث إذا وقع في أنّ ارتكاب الشيء المقطوع حرّمته هل هو قبيح أو لا، فإذا حكم بقبحه يحكم بالمالزمة بحرمة عمله شرعاً، فيصير نتيجة البحث كبرى لمسألة فرعية^(١).

وفيه أمّا أولاً: أنّ هذه القاعدة - لو تمت - إنّما تصحّ في سلسلة علل الأحكام ومبادئها - كالمصالح والمفاسد - لا في سلسلة معاليها - كالإطاعة والعصيان - وقبح مخالفة القاطع لقطعه إنّما هي في سلسلة المعاليل والنتائج دون العلل والمقدّمات، واختصاص القاعدة لما ذكر واضح؛ إذ لو كان حكم العقل بوجوب الإطاعة وحرمة العصيان كاشفاً عن حكم مولوي شرعي لزم عدم انتهاء

الأحكام إلى حدّ، ولزم تسلسل العقوبات في معصية واحدة.

وبالجملة: أنّ لازم شمول القاعدة لموارد المعاليل القول باشتمال معصية واحدة على معصيتين، والإطاعة على طاعتين: إحداهما لأجل مخالفة نهي المولى وأمره أو موافقته، وثانيهما لأجل موافقة الأمر المستكشف من حكم العقل بإطاعة المولى أو مخالفته. وبما أنّ العقل يحكم بوجوب إطاعة الأمر المستكشف وحرمة مخالفته كالأوّل فله إطاعة وعصيان، وهكذا، فلا يقف عند حدّ.

ومثله المقام؛ فإنّ قبحه لا يستلزم حكماً شرعياً؛ لأنّه لو كان فهو بملاك الجراءة على المولى المحقّقة في المعصية أيضاً، فيلزم عدم تناهي الأحكام والعقوبات في التجري.

وأما ثانياً: فلأنّ المسألة الأصولية هي الملازمة بين القبح العقلي والحرمة الشرعية، وأما البحث عن أنّ التجري هل هو قبيح أو لا، فهو بحث عن مبادئ المسألة الأصولية.

ومن ذلك يظهر: عدم صحّة عدّها مسألة فقهية؛ لعدم صحّة تعلّق حكم شرعي بحرمة؛ لكونه على فرض صحّته بمناط الجراءة الحاصلة في المعصية فيلزم ما تقدّم من عدم التناهي؛ وذلك لأنّ التجري إذا كان حراماً يكون مخالفة هذا الحرام تجريباً حراماً، ومخالفة ذلك كذلك، فلا ينتهي عدد التجري والحرام إلى حدّ. وهذا نظير ما يقال: إنّ الإطاعة لو وجبت يكون إطاعة هذا الواجب واجباً، وهكذا.

ثمّ إنّ بعض أعظم العصر أفاد وجهاً آخر لعقد المسألة أصولية وهو: أنّ البحث إذا وقع في أنّ الخطابات الشرعية تعمّ صورتي مصادفة القطع للواقع

ومخالفته تصير المسألة أصولية^(١).

وفيه: أن لازمه إدراج جلّ المسائل الفقهية في الأصولية؛ إذ قلما يتفق في مسألة من المسائل الفقهية أن لا يرجع البحث عن الإطلاق والعموم إلى شمولهما لبعض الموضوعات المشكوكة فيها.

والحاصل: أن المسألة الأصولية هو أن العموم أو الإطلاق حجة أو لا - مثلاً - وأما البحث عن وجودهما فليس مسألة أصولية.

ثم إنه يظهر من المحقق الخراساني امتناع تعلّق الحرمة على المقطوع به بما هو مقطوع، وخلاصة ما أفاده في «حاشية الفرائد» و«كفايته»: أن الفعل المتجري به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون فعلاً اختياريّاً؛ فإنّ القاطع لا يقصده إلّا بما قطع أنّه عليه من العنوان الواقعي الاستقلالي، لا بعنوانه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ملتفتاً إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً، ومن مناطات الوجوب والحرمة شرعاً^(٢)؟! انتهى.

وهو بما ذكره بصدد نفي الحرمة عن الفعل المتجري به بما هو مقطوع، ويستفاد منه بالملازمة حكم ما نحن بصدده؛ من عدم الملاك لجعل المسألة فقهية. وأوضح مرامه في «حاشيته» بأنّ المتجري قد لا يصدر عنه فعل اختياري أصلاً؛ لأنّ ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع.

وفيه أولاً: أن إنكار صدور الفعل الاختياري منه واضح الإيراد؛ إذ ليس الفعل الإرادي إلّا كون الفعل مسبوقاً بالعلم والإرادة.

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٣٧ و ٥٠.

٢ - كفاية الأصول: ٢٩٩، درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣٧.

وثانياً: أنَّ ما ذكره من عدم الالتفات إلى العلم والقطع لا يخلو عن إشكال. لا لما ذكره بعض أعظم العصر من أنَّ الالتفات إلى العلم من أتمَّ الالتفاتات^(١)؛ فإنَّه أشبه بالخطابة؛ لأنَّ الضرورة قاضية بأنَّ القاطع لا يتوجَّه حين قطعه إلَّا إلى المقطوع به، وليس القطع مورداً للالتفات إلَّا آلياً.

بل الإشكال فيه: أنَّ العناوين المغفول عنها على قسمين: أحدهما ما لا يمكن الالتفات إليها؛ ولو بالنظرة الثانية، كعنوان النسيان والتجزي. وثانيهما: ما يمكن الالتفات إليها كذلك، كعنوان القصد والعلم.

فالأوَّل لا يمكن اختصاص الخطاب به، فلا يمكن أن يقال: «أيُّها الناسي الجزء الفلاني افعل كذا»؛ فإنَّه بنفس هذا الخطاب يخرج عن العنوان، ويندرج في العنوان المضادَّ له. نعم يمكن الخطاب بالعناوين الملازمة مع وجوده.

وأما ما كان من قبيل الثاني فلا مانع من تعلُّق الخطاب به؛ فإنَّ العالم بالخمر بعدما التفت إلى أنَّ معلومه بما هو معلوم له حكم كذا يتوجَّه بالنظرة الثانية إلى علمه توجَّهاً استقلالياً وناهيك وقوع القصد وأشباهه موضوعاً للأحكام؛ فإنَّ قاصد الإقامة في مكان معيَّن له بحسب الشرع أحكام، مع أنَّ نسبة القصد إلى المقصود كنسبة العلم إلى المعلوم.

ثمَّ إنَّه يظهر عن بعض أعظم العصر وجهاً آخر - بل وجهين - لامتناع عمومية الخطاب صورة المصادفة والمخالفة؛ بأنَّ يقال: «لا تشرب معلوم الخمر» مع تعلُّق خطاب بالخمر الواقعي أيضاً، ولكن المقرَّر ﷺ قد خلط بينهما. وحاصل الوجه الأوَّل: أنَّ تعلُّق الحكم بالمقطوع به موجب لاجتماع المثليين

في نظر العالم دائماً؛ وإن لم يلزم في الواقع؛ لأنّ النسبة بين الخمر ومقطوعه هي العموم من وجه، فيتأكد الوجهان في صورة الاجتماع.

وحاصل الوجه الثاني: لغوية الخطاب؛ لعدم صلاحية ذلك الأمر للباعثية بحيال ذاته؛ لعدم افتراق العنوانين؛ وذلك لأنّ حكم الخمر إن كان محرّكاً فلا نحتاج لمحرّك آخر، وإلاّ فلا ينبعث من ذلك الأمر أيضاً^(١).

ولا يخفى: أنّ في كلامه مجالاً للنظر:

أمّا الأوّل: فلأنّه لا مجال لجعل المقام من قبيل اجتماع المثليين في نظر القاطع دائماً بعدما اعترف أنّ النسبة بين العنوانين هي العموم من وجه؛ فإنّ القاطع قد يرى اجتماع العنوانين عنده مع تصديقه بأنّهما عامّان من وجه؛ لأنّ مقطوع الخمرية قد يكون خمراً وقد لا يكون؛ ولو بالنسبة إلى سائر القاطعين. فعدم احتمال تخلّف قطعه لا يوجب اعتقاد اجتماع المثليين على العنوانين، بل يوجب اعتقاد تصادق العنوانين حال قطعه.

أمّا الثاني: فلأنّ المراد ليس انبعاث كلّ فرد من المكلفين من هذا الخطاب، بل المراد انبعاث عدّة منهم، ومن المعلوم أنّ العبد ربّما لا ينبعث عن أمر واحد، وينبعث عن أمرين أو أكثر؛ لما يرى من شدّة تبعاته وصعوبة لوازمه؛ لما يرى أنّ تخلّف الأمرين يورث عقابين، فيصير ذلك داعياً لإطاعته أو اجتنابه. فتلخّص بما مرّ: أنّ المسألة عقلية صرفة.

الجهة الثانية : في استحقاق المتجرّي العقوبة وعدمه

ولا يخفى : أنّ مجرد قبحه عقلاً لا يستتبع الحرمة ؛ إذ لا ملازمة بين قبح شيء واستلزامه العقوبة ؛ فإنّ ترجيح المروج قبيح ولا يوجب العقاب ، وكذا كثير من القبانح العقلية أو العقلانية إذا لم يرد فيها نهي أو لم ينطبق عليها عناوين محرّمة أو لم يدرك العقل صحّة عقوبة مخالفته .

فإن قلت : يمكن ادّعاء الملازمة بين القبح والعقاب فيما إذا ارتكب قبيحاً يرجع إلى دائرة المولوية والعبودية ، ولا شكّ في أنّ ارتكاب ما لا يجوز ارتكابه العقل في تلك الدائرة ويعدّ تركه من شؤون العبودية ، يستلزم العقوبة .

قلت : غاية الأمر كون ذلك موجباً للوم والكشف عن سوء السريرة ، وأمّا العقاب فلا ؛ ولهذا لم يحكم العقلاء بصحّة العقاب على مقدّمات الحرام ؛ زائداً على نفس الحرام ، ولا على الحرام مرّتين : تارة للتجرّي ، وأخرى للمخالفة ، كما يأتي الكلام فيه .

والالتزام بالتفكيك ؛ بأن يقال مع الإصابة لا يستحقّ إلاّ على المخالفة ولا ينظر إلى تجزيه ، ومع التخلف يستحقّ على التجزي ؛ لصيرورته منظوراً فيه ، غير وجيه ؛ لأنّ عدم كون الشيء منظوراً فيه لا يوجب رفع القبح والاستحقاق الواقعيين . وعلى أيّ حال ؛ فلا بدّ من لحاظ حكم العقل ؛ من حيث استحقاقه للعقوبة لأجل ارتكاب ذلك الفعل مستقلاً ، من غير قناعة على حكمه بالقبح ، كما لا بدّ من لحاظه مجرداً عن كلّ العناوين الخارجة عن ذاته ؛ حتّى لا يختلط الأمر .

فنقول : إنّ بين التجري والمعصية جهة اشتراك وجهة امتياز :

أمّا الثاني: فيمتاز التجري عنها في انطباق عنوان المخالفة عليها دونه، ولا إشكال في حكم العقل بقبح مخالفة أمر المولى ونهيه مع الاختيار، والعقلاء مطبقون على صحّة المؤاخذة على مخالفة المولى بترك ما أمره وارتكاب ما نهى عنه، ولا ريب أنّ تمام الموضوع في التقييح هو المخالفة فقط، من غير نظر إلى عناوين أخرى، كهتكه وظلمه وخروجه عن رسم العبودية إلى غير ذلك.

كما أنّها تمام الموضوع أيضاً عند العقلاء، الذين أطبقوا على صحّة مؤاخذة المخالف، من غير فرق فيما ذكرنا بين أن يكون نفس العمل ممّا يحكم العقل بقبحه مستقلاً كالفواحش، أو لا كصوم يوم العيد والإحرام قبل الميقات.

والحاصل: أنّ العقل إذا لاحظ نفس مخالفة المولى عن اختيار يحكم بقبحه مجردة عن كافّة العناوين؛ من الجرأة وأشباهاها.

وأما الأوّل - أعني الجهة المشتركة بينهما - فهي الجرأة على المولى والخروج من رسم العبودية وزيّ الرقيّة والعزم والبناء على العصيان وأمثاله.

وأما الهتك فليس من لوازم التجري ولا المعصية؛ فإنّ مجرد المخالفة أو التجري ليس عند العقلاء هتكاً للمولى وظلماً عليه..

وعند ذلك يقع البحث في أنّ التجري هل هو قبيح عقلاً أو لا، وعلى فرض قبحه هل هو مستلزم للعقاب أو لا؛ لما عرفت^(١) من عدم الملازمة بين كون الشيء قبيحاً وكونه مستلزماً للعقوبة.

والذي يقوى في النفس سالفاً وعاجلاً: عدم استلزامه للعقوبة؛ سواء قلنا بقبحه أم لا.

والشاهد عليه: أنّه لو فرض حكم العقل بقبح التجري واستحقاق العقوبة عليه فليس هذا الحكم بملاك يختصّ بالتجري ولا يوجد في المعصية، بل لو فرض حكمه بالقبح وصحة المؤاخذه فلا بدّ أن يكون بملاك مشترك بينه وبين المعصية، كأحد العناوين المتقدمة المشتركة.

ولو كانت الجهة المشتركة بينهما ملاكاً مستقلاً للقبح واستحقاق العقوبة لزم القول بتعدد الاستحقاق في صورة المصادفة؛ لما عرفت أنّ مخالفة المولى علّة مستقلة للقبح والاستحقاق، فيصير الجهة المشتركة ملاكاً مغايراً موجباً لاستحقاق آخر.

وأما ما أفاده بعض محققي العصر - فراراً عن الالتزام بتعدد الاستحقاق - من أنّ الموضوع لحكم العقل في العصيان ليس مخالفة المولى، بل الهتك والجرأة عليه أو العزم على العصيان أو الطغيان وغيرها ممّا هي جهات مشتركة، وعند وحدة الملاك يصير العقاب واحداً^(١).

غير مفيد؛ لما عرفت من أنّ العقل إذا جرّد النظر عن تمام القيود والملاكات، ونظر إلى نفس ذاك العنوان - أعني مخالفة المولى عن اختيار - لحكم بالقبح وصحة العقوبة.

فلو كان هذا عنواناً مستقلاً وذاك - أعني أحد هذه العناوين المشتركة بين المقامين - عنواناً مستقلاً آخر لزم القول باستحقاق عقابين، مع أنّ العقل والعقلاء يحكمان على خلافه؛ فإنّ العاصي لا يستحقّ إلاّ عقاباً واحداً؛ لأنّه لم يرتكب إلاّ قبيحاً واحداً؛ وهو ارتكاب المنهي عنه مع العمد والاختيار.

وأما العزم على العصيان والجرأة على المولى فهما وأشباههما من الأفعال الجنانية التي لا تستلزم إلاّ الذمّ واللوم، ولو فرضنا قبح التجري فقد عرفت في صدر البحث أنّ مجرد كونه أمراً قبيحاً لا يستلزم الاستحقاق للعقوبة. وأما حديث التداخل^(١) فهو لا يرجع إلى محضّل.

الجهة الثالثة: في عدم حرمة المتجريّ به

الظاهر أنّ الفعل المتجريّ به لا يخرج عمّا هو عليه، ولا يصير فعلاً قبيحاً - ولو قلنا بقبح التجريّ - فإنّ توهم قبحه لو كان بحسب عنوانه الواقعي فواضح الفساد؛ فإنّ الفعل الخارجي - أعني شرب الماء - ليس بقبيح؛ وإن كان لأجل انطباق عنوان قبيح عليه، فليس هنا عنوان ينطبق عليه حتّى يصير لأجل ذلك الانطباق متّصفاً بالقبح؛ فإنّ ما يتصوّر هنا من العناوين فإنّما هي التجريّ والطغيان والعزم وأمثالها، ولكن التجريّ وأخويه من العناوين القائمة بالفاعل والمتّصف بالجرأة إنّما هو النفس والعمل يكشف عن كون الفاعل جريئاً، وليس ارتكاب مقطوع الخمرية نفس الجرأة على المولى، بل هو كاشف عن وجود المبدأ في النفس. وقس عليه الطغيان والعزم؛ فإنّهما من صفات الفاعل لا الفعل الخارجي. وأما الهتك والظلم فهما وإن كانا ينطبقان على الخارج إلاّ أنّك قد عرفت عدم الملازمة بينهما وبين التجريّ^(٢).

١ - الفصول الغروية: ٨٧ / السطر ٣٦.

٢ - تقدّم في الصفحة ٣٠٣.

فتحصّل: أنّ الفعل المتجرّي به باقي على عنوانه الواقعي، ولا يعرض له عنوان قبيح.

نعم، لو قلنا بسرّاية القبح إلى العمل الخارجي الكاشف عن وجود هذه المبادئ في النفس فلا بأس بالقول باجتماع الحكمين لأجل اختلاف العناوين، ولا يصير المقام من باب اجتماع الضدين؛ فإنّ امتناع اجتماع الضدين يرتفع باختلاف المورد، وقد وافاك بما لا مزيد عليه: أنّ مصبّ الأحكام وموضوعاتها إنّما هي العناوين والحيثيات^(١)، فلا إشكال لو قلنا بإباحة هذا الفعل - أعني شرب الماء - بما أنّه شرب وحرّمته من أجل الهتك والتجرّي والطغيان.

فالعنوانان منطبقان على مصداق خارجي، والخارجي مصداق لكلا العناوين، وهما مصبّان للأحكام على ما أوضحناه في مبحث الاجتماع^(٢).

وأما ما ربّما يقال في دفع التضادّ: من أنّ العناوين المنتزعة عن مرتبة الذات مقدّمة على العناوين المنتزعة عن الشيء بعدما يقع معروضة للإرادة، فإنّ المقام من هذا القبيل، فإنّ شرب الماء ينتزع عن مرتبة الذات للفعل، وأمّا التجرّي فإنّما ينتزع عن الذات المعروضة للإرادة. ونظير المقام الإطاعة؛ فإنّها متأخّرة عن ذات العمل^(٣).

فغير مفيد؛ لأنّ القياس مع الفارق؛ فإنّ الإرادة لم تتعلّق إلّا بإتيان ما هو مقطوع الحرمة، والتجرّي منتزع عن إتيان ما هو مقطوع الحرمة أو منتزع من

١ - تقدّم في الجزء الأوّل: ٤٨٩.

٢ - تقدّم في الصفحة ٣٩.

٣ - نهاية الأفكار ٣: ٣٢ - ٣٣.

إتيانه. وإرادة إتيانه أو نفس إتيانه الذي ينتزع منهما التجري ليسا متأخرين عن عنوان شرب الماء بحسب الرتبة.

والحاصل: أنّ الإرادة لم تتعلّق بشرب الماء حتّى تتأخّر عن الشرب، ويتأخّر عنوان التجري عن هذه الإرادة؛ تأخّر المنتزع عن منشأ انتزاعه، وهذا بخلاف الطاعة المتأخّرة عن الإرادة والأمر، وهما متأخّران عن عنوان الذات؛ أعني الصلاة والصوم.

ثمّ إنّ القوم فتحوا هنا باباً واسعاً للبحث عن الإرادة وملاك اختياريتها واختيار الأفعال الصادرة عنها. وبما أنّنا قد استوفينا حقّ المقال فيهما عند البحث عن اتّحاد الطلب والإرادة فالأولى ترك الكلام؛ روماً للاختصار^(١).

١ - فقد أفردنا لما أفاده سيّدنا الأستاذ في هذه المباحث من الحقائق الراهنة والكنوز العلمية رسالة مفردة، وعلّقنا عليها بعض التعاليق، وهي جاهزة للطبع. [المؤلف]

الأمر الثالث

في أقسام القطع وأحكامها

فها هنا مطالب :

الأول : في أقسام القطع

نقول : إنّ القطع قد يتعلّق بموضوع خارجي أو موضوع ذي حكم أو حكم شرعي متعلّق بموضوع مع قطع النظر عن القطع . ويشترك الكلّ في أنّ القطع كاشف دائماً في نظر القاطع .

وأما توضيح الأقسام فيحتاج إلى تقديم أمر وهو : أنّ العلم من الأوصاف الحقيقية ذات الإضافة ، فله قيام بالنفس - قيام صدور^(١) أو حلول^(٢) على المسلكين - وإضافة إلى المعلوم بالذات الذي هو في صقع النفس إضافة إيجاد ، وإضافة إلى المعلوم بالعرض المحقّق في الخارج .

١ - راجع الحكمة المتعالية ١ : ٢٦٤ - ٣٠٩ ، شرح المنظومة ، قسم الحكمة : ٢٨ .

٢ - راجع شرح الإشارات ٢ : ٣٠٨ - ٣٢٢ ، كشف المراد : ٢٢٦ - ٢٢٩ ، شرح المواقف ١ : ٧٧ .

وما ذكرنا: من قيام العلم بالنفس وأن الصورة المعلومة بالذات فيها أيضاً إنما يصحّ على عامّة الآراء المذكورة في الوجود الذهني^(١).

نعم، على القول المنسوب إلى الإمام الرازي من أن حقيقة العلم هو إضافة النفس إلى الخارج بلا وساطة صورة أخرى^(٢) لا يصحّ القول بقيام الصورة المعلومة بالنفس؛ إذ ليس هنا شيئاً وراء الصورة المحقّقة في الخارج حتّى نسبّه علماً ومعلوماً بالذات، بل حقيقة العلم على هذا المسلك ليس إلّا نيل النفس الأمور الخارجية بالإضافة إليها، لا بالحصول فيها.

وبذلك يظهر: أن ما أفاده بعض أعظم العصر من قيام العلم بالنفس، من دون فرق بين أن نقول: إن العلم من مقولة كيف أو مقولة الفعل أو الانفعال أو الإضافة^(٣) لا يخلو عن مناقشة.

ثمّ إنّ للقطع جهات ثلاثة:

جهة قيامه بالنفس وصدوره منها أو حلوله فيها، وعلى الجملة: كونه من الأوصاف النفسانية مثل القدرة والإرادة والبخل وأمثالها.

وجهة أصل الكشف المشترك بينه وبين سائر الأمارات.

وجهة كمال الكشف وتامة الإراءة المختصّة به المميّزة إيّاه عن الأمارات.

ثمّ هذه الجهات ليست جهات حقيقية حتّى يستلزم تركّب العلم من هذه

١ - راجع شرح المواقف ٢: ١٦٩ - ١٨٤، الحكمة المتعالية ١: ٢٦٣ - ٢٦٦، شرح المنظومة،

قسم الحكمة: ٢٧ - ٣٨.

٢ - المطالب العالية ٣: ١٠٣، المباحث المشرقية ١: ٣٣١.

٣ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦.

الجهات، وإنما هي تحليلات عقلانية وجهات يعتبرها العقل بالمقاييسات، كتحليل البسائط إلى جهات مشتركة وجهات مميّزة، مع أنّه ليس في الخارج إلّا شيء واحد بسيط. وتجد نظير ذلك في حقيقة التشكيك الموجود في أصل الوجود؛ فإنّ الوجود مع كونه بسيطاً ينقسم إلى شديد وضعيف، ولكن الشديد ليس مؤلفاً من أصل الوجود والشدّة، ولا الضعيف من الوجود والضعف، بل حقيقة الوجود في عامّة الموارد بسيطة لا جزء لها، إلّا أنّ المقاييسة بين مراتبه موجبة لانتزاع مفاهيم مختلفة عنه.

ثمّ إنّ القطع قد يكون طريقاً محضاً، وقد يؤخذ في الموضوع، والمأخوذ في الموضوع تربوا إلى أقسام ستّة:

الأوّل والثاني: أخذه تمام الموضوع أو جزئه بنحو الوصفية؛ أي بما أنّه شيء قائم بالنفس ومن نعوتها وأوصافها، مع قطع النظر عن الكشف عن الواقع. الثالث والرابع: أخذه في الموضوع على أن يكون تمام الموضوع أو جزئه بنحو الطريقية التامة والكشف الكامل.

الخامس والسادس: جعله تمام الموضوع أو جزئه على نحو أصل الكشف الموجود في الأمارات أيضاً.

ثمّ إنّ بعض الأعاظم أنكر جواز أخذ القطع الطريقي تمام الموضوع؛ قائلاً: إنّ أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجوه، وأخذه على وجه الطريقية يستدعي لحاظ ذي الصورة وذي الطريق، ويكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم^(١).

قلت: الظاهر أنّ نظره في كلامه هذا إلى امتناع اجتماع هذين اللحاظين؛ فإنّ الطريقة يستدعي أن يكون القطع ملحوظاً آلياً غير استقلالي، بل الملحوظ استقلالاً هو الواقع المقطوع به، وأخذه تمام الموضوع يستدعي لحاظ القطع استقلالاً غير آلي، وهذان اللحاظان لا يجتمعان.

أقول: يرد عليه - مضافاً إلى عدم اختصاص الإشكال - حينئذٍ بما إذا كان القطع تمام الموضوع، بل يعمّ صورة أخذه بعض الموضوع؛ لامتناع الجمع بين اللحاظين المتغايرين - أنّ الامتناع على فرض تسليمه إنّما يلزم لو جعل الجاعل قطعه الطريقي تمام الموضوع لحكمه، وأمّا لو جعل قطع الغير - الذي هو طريقي - تمام الموضوع لحكمه فلا يلزم ما ادّعاه من المحال، وهل هذا إلّا خلط بين اللحاظين؟

فإن قلت: لعلّ مراده من الامتناع هو أنّ الجمع بين الطريقة وتمام الموضوع يستلزم كون الواقع دخيلاً وعدم كونه دخيلاً؛ فإنّ لازم الطريقة دخالة الواقع في حدوث الحكم، وكون القطع تمام الموضوع يستلزم دوران الحكم مداره، من دون دخالة للواقع.

قلت - مضافاً إلى أنّه خلاف ظاهر كلامه - إنّ أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة ينافي دخالة الواقع حتّى يلزم ما ذكره، بل المراد لحاظ القطع بما أنّ له وصف الطريقة والمرآتية من بين عامّة أوصافه، ولا يستلزم هذا دخالة الواقع، كما هو واضح.

الثاني: في أخذ القطع موضوعاً لحكم يخالفه أو يماثله أو يضاده

إنَّك قد عرفت أنَّ القطع قد يتعلَّق بموضوع خارجي، فيأتي فيه الأقسام المذكورة، وقد يتعلَّق بحكم شرعي، فيقع الكلام تارة في أخذه موضوعاً لحكم غير ما تعلَّق به العلم ممَّا يخالفه أو يماثله أو يضاده، وأخرى في أخذه موضوعاً لنفس الحكم الذي تعلَّق به.

فنقول: لا إشكال في إمكان أخذه تمام الموضوع وجزئه في حكم يخالفه، كما إذا رتبَّ على العلم بوجوب صلاة الجمعة وجوب التصدَّق.

إنَّما الإشكال في أخذه كذلك لما يماثله أو يضاده.

والذي يمكن أن يكون مانعاً أمور نشير إليها:

منها: كونه مستلزماً لاجتماع الضدَّين أو المثلين.

وفيه: أنَّه قد مرَّ بما لا مزيد عليه في مبحث النواهي أنَّ الأحكام ليست من الأمور الوجودية الواقعية، بل من الاعتباريات^(١)، وقد عرَّف الضدَّان بأنَّهما الأمران الوجوديان غير المتضائفين المتعاقبان على موضوع واحد، لا يتصوَّر اجتماعهما فيه، بينهما غاية الخلاف، فما لا وجود لها إلَّا في وعاء الاعتبار لا ضدِّيَّة بينها، كما لا ضدِّيَّة بين أشياء لا حلول لها في موضوع ولا قيام لها به قيام حلول وعروض.

ومن ذلك الباب عدم تضادِّ الأحكام لأجل أنَّ تعلَّق الأحكام بموضوعاتها ومتعلقاتها ليس حلولياً عروضياً نحو قيام الأعراض بالموضوعات، بل قيامها بها

قيام اعتباري لا تحقق لها أصلاً، فلا يتمتع اجتماعها في محلّ واحد، ولذا يجوز الأمر والنهي بشيء واحد من جهة واحدة من شخصين أو شخص واحد مع الغفلة، ولو كان بينها تضادّ لما صار ممكناً مع حال الغفلة، وممّا ذكرنا يظهر حال المثلية. ومنها: اجتماع المصلحة والمفسدة.

وفيه: لا مانع من كون موضوع ذا مصلحة من جهة وذا مفسدة من جهة أخرى، والجهتان متحقّقتان في المقام، فيمكن أن يكون ذا مصلحة حسب عنوانه الذاتي، وذا مفسدة عند كونه مقطوعاً أو مظنوناً.

ومنها: أنّه يستلزم اجتماع الكراهة والإرادة، والحبّ والبغض.

وفيه: أنّ هذا إنّما يرد لو كان الموضوع للحكمين المتضادّين صورة وُحدانية له صورة واحدة في النفس، وأمّا مع اختلاف العناوين تكون صورها مختلفة، ولأجل اختلافها تتعلّق الإرادة بواحدة منها والكراهة بصورة أخرى، وليست الصور الذهنية مثل الموضوعات الخارجية؛ حيث إنّ ذات الموضوع الخارجي محفوظة مع اختلاف العناوين، بخلاف الصور الذهنية؛ فإنّ الموضوع مع كلّ عنوان له صورة على حدة، فتأمّل لما سيحيي من التفصيل.

ومنها: لزوم اللغوية في بعض الموارد - أعني إذا أحرز أنّ المكلف ينبعث عند حصول القطع بحكم من أحكام المولى - فجعل حكم آخر مثله لغو لا يترتب عليه الانبعاث في هذه الصورة. نعم لو أحرز أنّ المكلف لا ينبعث إلّا إذا تعلّق أمر آخر على المحرز المقطوع فلا يلزم اللغوية، بل يكون لازماً.

وفيه: أنّ ما ذكره صحيح في الأحكام الجزئية والخطابات الشخصية دون الأحكام الكلية، فتعلّقها مطلقاً لا يكون لغواً؛ لعدم إحراز الإتيان أو عدمه، بل المحقّق اختلاف المكلفين في ذلك المقام؛ فربّ مكلف لا ينبعث إلّا عن أمرين أو

أزيد، وعليه لا بأس لجعل آخر مماثل لما تعلّق به لأجل حصول الانبعاث في بعض المكلفين.

ومنها: لزوم الأمر بالمحال؛ فإنّه - مضافاً إلى أنّه يستلزم لغوية جعل الحرمة للخمر - إذا فرضنا أنّ الخمر حرام فإذا قطع بحرمة الخمر يصير مقطوع الحرمة مرخصاً فيه، يستلزم ذلك الأمر بالمحال؛ فإنّ الامتنال في هذه الصورة غير ممكن، وسيجيء دفعه في آخر البحث.

ومع ذلك كلّه فالحقّ: التفصيل بين كونه تمام الموضوع للحكم المضادّ والمماثل وبين كونه بعض الموضوع، بالجواز في الأول والامتناع في الثاني؛ لأنّ مصبّ الحكم المضادّ الثانوي إنّما هو عنوان المقطوع بلا دخالة الواقع فيه، وهو مع عنوان الواقع عامان من وجه، ويتصادق على الموضوع الخارجي أحياناً، وقد أوضحنا في مبحث النواهي: أنّ اجتماع الحكّمين المتضادّين - حسب اصطلاح القوم - في عنوانين مختلفين متصادقين على مورد واحد ممّا لا إشكال فيه^(١).

والحاصل: أنّه إذا جعل الشارع القطع تمام الموضوع لحكم من الأحكام - سواء ماثل حكم المتعلّق أو ضادّه - بأن قال: «الخمر المقطوع الحرمة حرام شربها أو واجب الارتكاب» فلا يلزم اجتماع المثليين؛ لأنّ النسبة بين مقطوع الخمرية أو مقطوع الحرمة والخمر الواقعي أو الحرمة الواقعية عموم من وجه، وإذا انطبق كلّ واحد من العنوانين على المايح الخارجي فقد انطبق كلّ عنوان على مصداقه؛ أعني المجمع. وكلّ عنوان يترتّب عليه حكمه بلا تجاوز الحكم عن عنوانه إلى عنوان آخر.

فإذا قال: «أكرم العالم» ثم قال: «أكرم الهاشمي»، وانطبق العنوانان على رجل عالم هاشمي فالحكمان ثابتان على عنوانهما، وعلى ما هو مصبّ الأحكام، من غير أن يتجاوز عن موضوعه وعنوانه المأخوذ في لسان الدليل إلى عنوان آخر حتّى يصير الموضوع واحداً، وتحصل غائلة الاجتماع. ولا يسري الأحكام من عناوينها إلى مصاديقها الخارجية؛ لما حقّقناه من أنّ الخارج ظرف السقوط دون العروض. فلا مناص عن القول بثبوت الحكم على عنوانه وعدم سرايته إلى عنوان آخر، ولا إلى الخارج.

هذا إذا كان القطع تمام الموضوع.

وأما إذا كان جزء الموضوع: فينقلب النسبة وتصير النسبة بين الموضوعين الحاملين لحكمين متماثلين أو متضادين عموماً وخصوصاً مطلقاً، وقد قرّر في محلّه خروجه عن مصبّ البحث في مبحث الاجتماع والامتناع، وأنّ الحقّ فيه الامتناع، فراجع.

لا يقال: المفروض أنّ العنوانين مختلفان في هذا القسم أيضاً، فلو كان التغير المفهومي كافياً في رفع الغائلة فليكن مجدياً مطلقاً.

لأنّا نقول: فكم فرق بين التغيرين؟! فإنّ التغير في العموم من وجه حقيقي والتقارن مصداقي، وأما الآخر فالمطلق عين المقيّد متّحد معه؛ اتّحاد اللابشرط مع بشرط شيء، كما أنّ المقيّد عين المطلق زيد عليه قيد. فلو قال: «أكرم هاشمياً»، ثمّ قال: «أكرم هاشمياً عالماً» فلو لم يحمل مطلقه على مقيّده لزم كون الشيء الواحد مورداً للطلبيين والإرادتين؛ إذ الهاشمي عين الهاشمي العالم.

نعم، قد ذكرنا وجهاً لصحّة جعله مورد النزاع، ولكن قد زيّفناه في محلّه^(١).

وبذلك يظهر: دفع عامّة المحذورات فيما جوّزناه، وقد عرفت دفع بعض منها، وبقي لزوم اللغوية في الحكم المماثل، والأمر بالمحال في الحكم المضادّ: فنقول أمّا الأوّل: فلأنّ الطرق إلى إثبات الحكم أو موضوعه كثيرة، فجعل الحرمة على الخمر والترخيص على معلوم الخمرية أو معلوم الحرمة لا توجب اللغوية؛ لإمكان العمل بالحكم الأوّل لأجل قيام طرق أخرى. وأمّا لزوم الأمر بالمحال: فلأنّ أمر الأمر ونهيه لا يتعلّق إلاّ بالممكن، وعروض الامتثال في مرتبة الامتثال كباب التزام لا يوجب الأمر بالمحال، كما حقّق في محلّه. وبذلك يظهر حال الظنّ؛ جوازاً وامتناعاً.

حكم الظنّ في المقام

بقي الكلام في التفصيل المستفاد من كلام بعض أعاضد العصر؛ فإنّه بعد بيان الأقسام المذكورة للظنّ وإمكان أخذه موضوعاً لحكم آخر مطلقاً إلاّ فيما أخذ تمام الموضوع على وجه الطريقة - كما تقدّم منه في القطع إشكالاً وجواباً - قال ما هذا ملخصه:

وأما أخذه موضوعاً لمضادّ حكم متعلّقه فلا يمكن مطلقاً، من غير فرق بين الظنّ المعبر وغيره؛ للزوم اجتماع الضدّين؛ ولو في بعض الموارد، ولا يندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي، بل يلزم منه الاجتماع في محلّ واحد. وأمّا أخذه موضوعاً لحكم المماثل: فإن لم يكن الظنّ حجّة فلا مانع منه؛ فإنّ في صورة المصادفة يتأكّد الحكمان؛ فإنّ اجتماع المثليين إنّما يلزم لو تعلّق الحكمان بموضوع واحد وعنوان فارد، وأمّا مع تعلّقهما بالعنوانين فلا يلزم إلاّ التأكّد.

وأما الظنّ الحجة: فلا يمكن أخذه موضوعاً للمماثل؛ فإنّ الواقع في طريق إحراز الشيء لا يكون من طواريه؛ بحيث يكون من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث ملاكٍ غير ما هو عليه من الملاك؛ لأنّ الحكم الثاني لا يصلح لأن يكون محرّكاً وباعثاً لإرادة العبد؛ فإنّ الانبعاث إنّما يتحقّق بنفس إحراز الحكم الواقعي المجعول على الخمر، فلا معنى لجعل حكم آخر إلى ذلك المحرز، كما لا يعقل ذلك في العلم أيضاً.

وقال ص في فذلّكة المقام: إنّ الظنّ الغير المعّبر لا يصحّ أخذه موضوعاً على وجه الطريقة - لا للمماثل ولا للمخالف - فإنّ أخذه على وجه الطريقة هو معنى اعتباره؛ إذ لا معنى له إلّا لحاظه طريقاً.

وأما أخذه موضوعاً لنفس متعلّقه إذا كان حكماً فلا مانع منه بنتيجة التقييد مطلقاً، بل في الظنّ المعّبر لا يمكن - ولو بنتيجة التقييد - فإنّ أخذ الظنّ حجة محرّزاً لمتعلّقه معناه: أنّه لا دخل له في المتعلّق؛ إذ لو كان له دخل لما أخذ طريقاً فأخذه محرّزاً مع أخذه موضوعاً يوجب التهافت - ولو بنتيجة التقييد - وذلك واضح^(١)، انتهى كلامه.

وفيه مواقع للنظر، نذكر منها ما يلي، فنقول:

أما أولاً: أنّ اختلاف العناوين إن كان رافعاً لاجتماع المثلين فهو رافع لاجتماع الضدّين؛ فإنّ محطّ الأمر والنهي إذا كانا عناوين مختلفين وفرضنا اتّفاقهما في موضوع واحد فتعدّد العنوان كما يرفع اجتماع المثلين فكذلك يرفع اجتماع الضدّين، وأما إذا كان أحد العناوين محفوظاً مع الآخر - كما في المقام؛ فإنّ الخمر

محفوظ بعنوانه مع مظنون الخمرية - فكما لا يرفع معه التضادّ فكذلك لا يرفع به اجتماع المثليين .

وثانياً: أنّ ما ذكره من ميزان اجتماع المثليين وميزان التأكد ممّا لا أساس له أصلاً؛ فإنّ التأكد إنّما هو مورده فيما إذا كان العنوان واحداً، لا ما إذا كان العنوان متعدّداً، كما ذكره هــ، وكان تعلّق الأوامر به لأجل التأكيد .

ثمّ التأكيد قد يحصل بأداته وقد يحصل بتكرّر الأمر والنهي، كالأوامر الكثيرة المتعلقة بعناوين الصلاة والزكاة والحجّ، وعناوين الخمر والميسر والربا، كما تجده في الشريعة المقدّسة .

فهذه كلّها من قبيل التأكيد لا اجتماع المثليين، ويحكي هذه الأوامر المتظافرة عن اهتمام الأمر والناهي، وعن إرادة واحدة مؤكّدة لا عن إرادات؛ فإنّ تعلّق إرادتين بشيء واحد ممّا لا يمكن؛ لأنّ تشخّص الإرادة بالمراد .
هذا حال العنوان الواحد .

وأما مع اختلاف العناوين فلا يكون من التأكيد أصلاً؛ وإن اتّفق اجتماعهما في موضوع واحد، فإنّ لكلّ واحد من العناوين حكمه، ويكون الموضوع مجعلاً لعناوين ولحكمين، ويكون لهما إطاعتان وعصيانان، ولا بأس به . وما اشتهر بينهم: أنّ قوله «أكرم العالم وأكرم الهاشمي» يفيد التأكيد إذا اجتماعاً في مصداق واحد ممّا لا أصل له .

وثالثاً: أنّ ما أفاده من أنّ الظنّ المعتبر لا يمكن أخذه موضوعاً للحكم المماثل؛ معللاً تارة بأنّ المحرز للشيء ليس من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث الملاك، وأخرى بأنّ الحكم الثاني لا يصلح للانبعاث؛ وإن خلط المقرّر بينهما .

فيرد على الأوّل: أنّ عدم كون الظنّ المحرز من العناوين الثانوية التي توجب

الملاك هل هو من جهة كون الظنّ مختلفاً مع الواقع المظنون في الرتبة، أو من جهة الاعتبار الشرعي؟

فعلى الأوّل يلزم أن يكون الظنّ غير المعتبر أيضاً كذلك، فعلى الثاني فنحن لا نقبله حتّى يقوم الدليل على أنّ الاعتبار الشرعي ممّا ينافي الملاكات الواقعية ويرفعها.

والحاصل: لا فرق بين الظنّ المعتبر وغيره إلّا في الجعل الشرعي، وهو ممّا لا يضادّ الملاكات النفس الأمرية، مع أنّ الظنّ والقطع كسائر العناوين يمكن أن يكونا موجبين لملاك آخر.

ويرد على التعليل الثاني: أنّه يمكن أن لا ينبعث العبد بأمر واحد وينبثق بأمرين أو أوامر، وإمكان الانبعاث يكفي في الأمر، ولولا ذلك لزم لغوية التأكيدات، مع أنّ المظنون بما أنّه مظنون يمكن أن يكون له ملاك مستقلّ في مقابل الواقع، كما هو المفروض فيما نحن فيه، فلا بأس بتعلّق أمر مستقلّ.

وأما ما أفاده في فذلكته: من أنّ أخذ الظنّ على وجه الطريقة هو معنى اعتباره، ففيه: أنّه ممنوع؛ فإنّ الظنّ لما كان له طريقة ناقصة وكاشفية ضعيفة ذاتاً يمكن أن يؤخذ على هذا الوجه موضوعاً في مقابل الوصفية التي معناها أن يؤخذ مقطوع النظر عن كاشفيته.

وأما معنى اعتباره فهو أن يجعله الشارع معتبراً وواجب العمل بالجعل التشريعي، فمجرد لحاظ الشارع طريقته لا يلزم اعتباره شرعاً؛ فضلاً عن أن يكون معناه. وإن شئت قلت: إنّ لحاظ الطريقة من مقولة التصوّر وجعل الاعتبار من الإنشاء والحكم، ولا ربط بينهما.

أضف إلى ذلك: أنّ لحاظ الطريقة لو كان ملازماً للاعتبار لزم أن يلتزم

بامتناعه في القطع؛ لأنّ جعل الطريقة والاعتبار فيه ممتنع، فلحاظ القطع الطريقي موضوعاً مطلقاً يصير ممتنعاً.

اللهمّ إلا أن يدعى: أنّ ذاك اللحاظ عين معنى الاعتبار أعمّ من الذاتي أو الجعلي، وهو كما ترى.

وأما ما أفاد: من أنّ أخذ الظنّ بالحكم موضوعاً لنفسه لا مانع منه بنتيجة التقييد فقد يظهر ما فيه عند البحث عن أخذ العلم كذلك من لزوم الدور.

وأما ما أفاده أخيراً: من عدم جواز أخذ الظنّ المعتبر موضوعاً لحكم متعلّقه؛ معللاً بأنّ أخذ الظنّ محرراً لمتعلّقه معناه أنّه لا دخل له فيه، وهو ينافي الموضوعية، ففيه: أنّ ذلك ممنوع جدّاً؛ فإنّ الملاك يمكن أن يكون في الواقع المحرز بهذا الظنّ بعنوان المحرزية، فلا بدّ من جعل المحرزية للتوصّل بالغرض، لكن أخذ الظنّ كذلك محال من رأس؛ للزوم الدور.

والذي يسهّل الخطب: أنّ ما ذكره من الأقسام متصوّرات محضة لا واقع لها.

الثالث: في أخذ القطع تمام الموضوع لحكمه

قد يقال بعدم إمكانه؛ للزوم الدور منه، ويمكن أن يدفع بعدم لزومه فيما إذا كان القطع المأخوذ في الموضوع تمام الموضوع؛ لأنّ الحكم - حينئذٍ - على عنوان المقطوع بما أنّه كذلك، من غير دخالة التطابق وعدمه ولا الواقع المقطوع به. فحينئذٍ لا يتوقّف تحقّق القطع بالحكم على وجود الحكم؛ لأنّه قد يكون جهلاً مركّباً.

وليس معنى الإطلاق لحاظ القيد حتى يكون الأخذ بلحاظ قيده ممتنعاً، بل معناه عدم القيدية وكون الطبيعة تمام الموضوع، وهو لا يتوقّف على الحكم،

وإنّما يتوقّف الحكم عليه، فلا دور.

وبعبارة أوضح: أنّ الدور المذكور في المقام - أعني توقّف القطع بالحكم على وجود الحكم، وتوقّف الحكم على الموضوع الذي هو القطع؛ سواء كان تمام الموضوع أو جزئه - إنّما يلزم لو كان القطع مأخوذاً على نحو الجزئية، ومعنى ذلك عدم كون القطع موضوعاً برأسه، بل هو مع نفس الواقع؛ أعني الحكم الشرعي.

فالقطع يتوقّف على وجود الحكم، ولو توقّف الحكم على القطع يلزم الدور. وأمّا إذا كان القطع تمام الموضوع لحكم نفسه فلا يلزم الدور؛ لأنّ ما هو الموضوع هو القطع - سواء وافق الواقع أم خالفه - لأنّ الإصابة وعدمها خارجتان من وجود الموضوع.

وعليه: فلا يتوقّف حصول القطع على الواقع المقطوع به؛ وإن توقّف على المقطوع بالذات - أعني الصورة الذهنية من الحكم - وأمّا المقطوع بالعرض - الذي هو المقطوع به في الخارج - فلا يتوقّف القطع على وجوده. وأمّا المأخوذ جزء موضوع فلا يمكن دفع الدور بالبيان المتقدم؛ لأنّ معنى جزئيته للموضوع أنّ الجزء الآخر هو الواقع. وتوهم إمكان جعل الجزء هو المعلوم بالذات كما ترى.

ثمّ إنّّه أجاب بعض الأعاظم عن الدور بما يلي: إنّ العلم بالحكم لمّا كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه الإطلاق ولا التقييد للحاظي، كما هو الشأن في الانقسامات اللاحقة للمتعلّق باعتبار تعلّق الحكم به، كقصد التعبد والتقرب بالعبادات، فإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق؛ لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة. لكن الإهمال الثبوتي لا يعقل؛ فإنّ ملاك تشريع الحكم إمّا محفوظ في حالتي الجهل والعلم فلا بدّ من نتيجة الإطلاق، وإمّا في حالة العلم فلا بدّ من نتيجة التقييد. فحيث لا يمكن بالجعل الأوّلي فلا بدّ من دليل آخر يستفاد منه النتيجةتان؛

وهو متمم الجعل. وقد ادّعي: تواتر الأدلة على اشتراك العالم والجاهل في الأحكام؛ وإن لم نعثر إلا على بعض أخبار الآحاد، لكن الظاهر قيام الإجماع والضرورة، فيستفاد من ذلك نتيجة الإطلاق وأن الحكم مشترك بين العالم والجاهل، لكن تلك الأدلة قابلة للتخصيص، كما خصّصت بالجهل والإخفات والقصّر والإتمام^(١)، انتهى كلامه.

وفيه مواقع للإشكال:

الأول: أن الانقسامات اللاحقة على ضربين:

أحدهما: ما لا يمكن تقييد الأدلة به، بل ولا يمكن فيه نتيجة التقييد، مثل أخذ القطع موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم؛ فإنه غير معقول - لا بالتقييد اللحاظي ولا بنتيجة التقييد - فإنّ حاصل التقييد ونتيجته أنّ الحكم مختصّ بالعالم بالحكم، وهذا دور. وحاصله: توقّف الحكم على العلم به، وهو متوقّف على وجود الحكم، وهذا الامتناع لا يرتفع؛ لا بالتقييد اللحاظي ولا بنتيجة التقييد.

وهذا غير ما ربّما يورد على الأشاعرة القائلين بأنّ أحكام الله تابعة لآراء المجتهدين^(٢)؛ فإنه يورد عليهم باستلزامه الدور^(٣)؛ إذ يمكن الذبّ عنه بأنّ الشارع أظهر أحكاماً صورية بلا جعل أصلاً لمصلحة في نفس الإظهار حتّى يجتهد المجتهدون، ويصلوا إلى هذه الأحكام الغير الحقيقية، فإذا أدّى اجتهادهم إلى حكم - سواء وافق الحكم الصوري أم خالف - أنشأ الشارع حكماً مطابقاً لرأيه تابعاً له، ولكنه مجرّد تصوير ربّما لا يرضى به المصوّبة.

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١١ - ١٣.

٢ - أنظر المحصول في علم أصول الفقه ٤: ١٣٨٠.

٣ - نهاية الدراية ٦: ٣٧٦.

وأما عدم الإعادة فيما لو خافت في موضع الجهر أو جهر في موضع المخافات، أو أتم في موضع القصر أو قصر في موضع التمام فلا يتوقف الذب عنه بالالتزام بما ذكره من الاختصاص، بل يحتمل أن يكون عدم الإعادة من باب التقبّل والتخفيف - كما ربّما يحتمل ذلك في قاعدة لا تعاد لو قلنا بعموميته للسهو وغيره - ويمكن أن يكون لأجل عدم قابلية المحلّ للقضاء والإعادة بعد الإتيان بما كان خلاف الوظيفة، وله نظائر في التكوين.

وأما القسم الثاني من الانقسامات اللاحقة: ما يمكن التقييد به بدليل آخر، كقصد القرية والتعبّد والأمر؛ فإنّ في هذا القسم يمكن تقييد المتعلّق بالتقييد اللحاظي - كما يمكن بنتيجة التقييد - فإنّ الأمر يمكن أن يلاحظ متعلّق أمره وما له من قيود وحدود، ويلاحظ حالة تعلّق أمره به في المستقبل، ويلاحظ قصد المأمور للتقرّب والتعبّد بما أنّها من قيود المتعلّق، ويأمر به مقيداً بهذه القيود كسائر قيوده. وقد وافاك خلاصة القول في ذلك في مباحث الألفاظ^(١).

نعم نفس تعلّق الأمر ممّا يمكن المكلف من إتيان المتعلّق؛ فإنّ قبل تعلّقه لا يمكن له الإتيان بالصلاة - مثلاً - مع تلك القيود، وبالتعلّق يصير ممكناً.

فإن قلت: بناءً على ذلك لم يكن الموضوع المجرّد من قصد الأمر مأموراً به، فكيف يمكن الأمر به بقصد أمره؟

قلت: هذا إشكال آخر غير الدور، ويمكن دفعه بأنّ الموضوع متعلّق للأمر الضمني، وقصده كافٍ في الصحّة. وقد أوضحنا حاله في الجزء الأوّل^(٢)، فراجع.

١ - تقدّم في الجزء الأوّل: ٢٠٨.

٢ - تقدّم في الجزء الأوّل: ٢١٧.

الثاني من الإشكالات على كلامه : أنَّ توصيف الإطلاق والتقييد باللاحظي مع القول بأنَّ تقابلهما تقابل العدم والملكة جمع بين أمرين متنافيين ؛ لأنَّ الإطلاق على هذا متقوّم باللاحظ كالتيقيد ، واللاحظان أمران وجوديان لا يجتمعان في مورد واحد ، فيصير التقابل تقابل التضادّ ، لا العدم والملكة .

نعم ، لو قلنا بما أوضحناه في محلّه ^(١) من عدم تقوّم الإطلاق باللاحظ ، وأنّه لا يحتاج إلى لحاظ السريان ، بل هو متقوّم بعدم لحاظ شيء في موضوع الحكم ، مع كون المتكلّم في مقام البيان ، يرد عليه إشكال آخر ، وهو : أنَّ امتناع الإطلاق حينئذٍ ممنوع ، فيصير ما ادّعاه من أنّه كلّما امتنع التقييد امتنع الإطلاق قولاً بلا برهان .

والحقّ : أنَّ بين الإطلاق والتقييد - كما ذكره - تقابل العدم والملكة أو شبه ذلك التقابل ، لكن لا يرتّب عليه ما رتبّه ^(٢) من إنكار مطلق الإطلاق في الأدلّة الشرعية حتّى احتاج إلى دعوى الإجماع والضرورة لاشتراك التكليف بين العالم والجاهل .
وخلاصة الكلام : أنَّ عدم التقييد قد يكون لأجل عدم قابلية المتعلّق له وقصوره عن ذلك ، ففي مثله لا يمكن الإطلاق ، ولا يطلق على مثل ذلك التجرد من التقيّد أنّه مطلق ، كما لا يطلق على الجدار أنّه أعمى ؛ فإنّ الأعمى هو اللا بصير الذي من شأنه أن يكون بصيراً ، وليس الجدار كذلك ، ونظيره الأعلام الشخصية ، فلا يطلق لزيد أنّه مطلق أفرادى ، كما لا يطلق أنّه مقيدّ .

وقد يكون لا لأجل قصوره وعدم قابليته ، بل لأجل أمر خارجي ، كلزوم الدور في التقييد باللاحظي ؛ فإنّ امتناع التقييد في هذا المورد ونظائره لا يلزم امتناع

الإطلاق؛ إذ المحذور مختص به ولا يجري في الإطلاق؛ فإنّ المفروض أنّ وجه الامتناع لزوم الدور عند التقييد - أي تخصيص الأحكام بالعالمين بها - وأمّا الإطلاق فليس فيه أيّ محذور من الدور وغيره، فلا بأس - حينئذٍ - في الإطلاق؛ وإن كان التقييد ممتنعاً لأجل محذور خارجي.

والشاهد على صحّة الإطلاق ووجوده: هو جواز تصريح المولى بأنّ الخمر حرام شربه على العالم والجاهل، وصلاة الجمعة واجبة عليهما بلا محذور.

بل التحقيق: أنّ الإطلاق في المقام لازم - ولو لم تتمّ مقدّماته - لأنّ الاختصاص بالعالمين بالحكم مستلزم للمحال، والاختصاص بالجهّال وخروج العالمين به خلاف الضرورة، فلا محيص عن الاشتراك والإطلاق. نعم هذا غير الإطلاق الذي يحتاج إلى المقدّمات ويكون بعد تمامها حجة. ولعلّ ما ذكرناه من الوجه سند دعوى الإجماع والضرورة.

ثم إنّ بعض محقّقي العصر رحمهم الله أراد التفصّي بوجه آخر، فقال ما هذا تلخيصه: يمكن التفصّي عن الدور على نحو نتيجة التقييد الراجع إلى جعل الحكم لحصّة من الذات في المرتبة السابقة التوأمة مع العلم بحكمه في المرتبة المتأخّرة، لا مقيداً به على نحو يكون عنوان التوأمة مع العلم المزبور معرّفاً محضاً لما هو الموضوع، وكان الموضوع هو الحصّة الخاصّة بلا تعنونه بعنوان التوأمة أيضاً؛ فضلاً عن العلم بحكمه ونحوه من العناوين المتأخّرة، كما هو الشأن في كلّ معروض بالنسبة إلى غارضة المتحقّظ في الرتبة المتأخّرة، وكما في كلّ علّة لمعلولها، من دون اقتضاء التلازم والتوأمة اتّحاد الرتبة بينهما أصلاً^(١)، انتهى.

وفيه : أن نفس الطبائع لا تتحصّص بالحصص - لا في الذهن ولا في الخارج - وإنما تتقوّم الحصة بأمر خارج عنها لاحق بها لحاظاً في الذهن لا في الخارج ، كالكليات المقيّدة ، مثل «الإنسان الأبيض» و«الإنسان الأسود» . وأمّا الخارج فإطلاق الحصة على الفرد الخارجي لا يخلو عن إشكال .

وعلى ذلك : فالطبيعة لا تتحصّص بحصص إلّا بإضافة قيود لها عند جعلها موضوعاً لحكم من الأحكام . وحينئذٍ فالحكم :

إمّا يتعلّق على الطبيعة مع قطع النظر عن العلم بحكمها ، فلا تكون الحصة موضوعاً ؛ لأنّها مع قطع النظر عن القيود ليست إلّا نفس الطبيعة .

وإمّا أن يتعلّق على الحصة الملازمة للعلم بحكمها - ولو في الرتبة المتأخّرة - فلا تكون الحصة حصة إلّا بعروض القيد للطبيعة في الذهن ، فلا محيص إلّا عن لحاظ الموضوع توأماً مع العلم بحكمه ، وهذا الموضوع بهذا الوصف يتوقّف على الحكم ، والحكم على العلم به ، فعاد الدور .

وأمّا المعروض بالنسبة إلى عارضه فليس كما أفاد ؛ لأنّ العارض لا يعرض الحصة ، بل يعرض نفس الطبيعة ، ويصير الطبيعة بنفس العروض متخصّصاً ، فلا يكون قبل العروض وفي الرتبة المتقدّمة حصة .

وأمّا التوأمية بين العلة والمعلول مع حفظ التقدّم الرتبي بينهما فهو حقّ لو أراد ما ذكرنا .

هذا كلّ في أخذه تمام الموضوع في نفس حكمه ، وهكذا إذا جعل بعض الموضوع لحكم نفسه ، فمحال للدور المتقدّم^(١) ، فتدبّر .

قيام الأمارات والأصول مقام القطع

وإشباع الكلام في قيام الأمارات والأصول بنفس أدلتها مقام القطع يتوقف على البحث في مقامين :

الأوّل : في إمكان قيامها مقامه ثبوتاً بجميع أقسامه ؛ سواء كان طريقاً أو موضوعياً وكان تمام الموضوع أو بعض الموضوع ، كان التنزيل بجعل واحد أو بجعلين .

والثاني : في وقوعه إثباتاً وبحسب الدلالة .

قيام الأمارات والأصول مقام القطع ثبوتاً

أمّا الأوّل : فالظاهر إمكانه ، ويستفاد من المحقق الخراساني الامتناع فيما إذا كان التنزيل بجعل واحد ؛ لوجهين :

الأوّل ما محصّله : أنّ الجعل الواحد لا يمكن أن يتكفّل تنزيل الظنّ منزلة القطع وتنزيل المظنون منزلة المقطوع فيما أخذ في الموضوع على نحو الكشف ؛ للزوم الجمع بين اللحاظين المتنافيين - أي اللحاظ الآلي والاستقلالي - حيث لا بدّ في كلّ تنزيل من لحاظ المنزل والمنزل عليه ، مع أنّ النظر في حجّيته وتنزيله منزلة القطع آليّ طريقيّ ، وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع استقلاليّ موضوعيّ ، والجمع بينهما محال ذاتاً^(١) .

وأنت خير بما فيه ؛ يظهر من التأمل فيما ذكرناه جواباً^(١) لما استشكله بعض أعظم العصر في تصوير القطع الطريقي على نحو تمام الموضوع ، وحاصله : أن نظر القاطع والظان إلى المقطوع به وإن كان استقلالياً وإلى قطعه وظنه آلياً إلا أن الجاعل والمنزل ليس نفس القاطع حتى يجتمع ما ادّعه من الامتناع ، بل المنزل غير القاطع ؛ فإن الشارع ينظر إلى قطع القاطع وظنه ، ويلاحظ كلّ واحد استقلالاً واسمياً ، وينزل كلّ واحد منزلة الأخرى .

فكلّ واحد من القطع والظنّ وإن كان ملحوظاً في نظر القاطع والظانّ على نحو آية إلا أنّه في نظر الشارع والحاكم ملحوظ استقلالاً . فالشارع يلاحظ ما هو ملحوظ آلي للغير عند التنزيل على نحو الاسمية والاستقلال ، ويكون نظره إلى الواقع المقطوع به والمظنون بهذا القطع والظنّ ، وإلى نفس القطع والظنّ في عرض واحد بنحو الاستقلال .

فما ذكره رحمته من الامتناع من باب اشتباه اللحاظين ؛ فإنّ الحاكم المنزل للظنّ منزلة القطع لم يكن نظره إلى القطع والظنّ آلياً ، بل نظره استقلالي ؛ قضاءً لحقّ التنزيل ، كما أنّ نظره إلى المقطوع به والمظنون استقلالي .

وأما القول بقصور الأدلّة فهو خارج عن المقام ، وسوف نستوفي الكلام فيه في المقام الثاني .

ثمّ إنّ بعض أعظم العصر أجاب عنه : بأنّ المَجْعول هو الكاشفية والوسطية في الإثبات ، وبفس هذا الجعل يتمّ الأمرين^(٢) ، وسوف يوافيك في

١ - تقدّم في الصفحة ٣١٢ .

٢ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣ : ٢١ .

محله عدم صحة تلك المقالة^(١).

ثم إنَّ المحقِّق الخراساني في «تعليقته» أجاب عن هذا الإشكال: بأنَّ المجعول في الإمارات هو المؤدَّى، وأنَّ مفاد أدلَّة الإمارات جعل المؤدَّى منزلة الواقع. ولكن بالملازمة العرفية بين تنزيل المؤدَّى منزلة الواقع وبين تنزيل الظنَّ منزلة العلم يتمُّ المطلوب^(٢).

وعدل عنه في «الكفاية»^(٣) بما أوضحه بعض أعظم العصر: أنَّ ذلك يستلزم الدور؛ فإنَّ تنزيل المؤدَّى منزلة الواقع فيما كان للعلم دخل لا يمكن إلَّا بعد تحقُّق العلم في عرض ذلك التنزيل، فإنَّه ليس للواقع أثر يصحُّ بلحاظه التنزيل، بل الأثر مترتب على الواقع والعلم به، والمفروض أنَّ العلم بالمؤدَّى يتحقَّق بعد تنزيل المؤدَّى منزلة الواقع، فيكون التنزيل موقوفاً على العلم، والعلم موقوفاً على التنزيل، وهذا دور محال^(٤).

وهذا هو الوجه الثاني من الوجهين.

وفيه: أنَّ اشتراط ترتب الأثر على التنزيل إنَّما هو لأجل صون فعل الحكيم عن اللغوية، واللغوية كما تندفع بترتب الأثر الفعلي كذلك تندفع بالأثر التعليقي؛ أي لو انضمَّ إليه جزئه الآخر يكون ذا أثر فعلي.

والحاصل: ما هو اللازم في خروج الجعل عن اللغوية هو كون التنزيل

١ - يأتي في الصفحة ٣٨٣.

٢ - درر الفوائد، المحقِّق الحائري: ٣١.

٣ - كفاية الأصول: ٣٠٦.

٤ - فوائد الأصول (تقريرات المحقِّق النائيني) الكاظمي ٣: ٢٨.

ذا أثر؛ بحيث لا يكون التنزيل بلا أثر أصلاً، والمفروض أنّ المؤدّي لمّا نزل منزلة الواقع فقد أحرز جزء من الموضوع، وأنّ هذا التنزيل يستلزم عرفاً في الرتبة المتأخّرة تنزيل الظنّ منزلة العلم بالملازمة العرفية، وبه يتمّ ما هو تمام الموضوع للأثر.

بل يمكن أن يقال: إنّ هاهنا أثراً فعلياً لكن بنفس الجعل، ولا يلزم أن يكون الأثر سابقاً على الجعل. ففيما نحن فيه لمّا كان نفس الجعل متمماً للموضوع يكون الجعل بلحاظ الأثر الفعلي المتحقّق في ظرفه، فلا يكون الجعل متوقّفاً على الأثر السابق. فاللغوية مندفة: إمّا لأجل الأثر التعليقي، أو بلحاظ الأثر المتحقّق بنفس الجعل.

هذا، ويمكن أن يقرّر الدور بوجه آخر، وهو أقرب ممّا قرّره بعض الأعظم، وحاصله: أنّ تنزيل المؤدّي منزل الواقع يتوقّف على تنزيل الظنّ منزلة العلم في عرضه؛ لأنّ الأثر مترتب على الجزئين، وتنزيل الظنّ متوقّف على تنزيل المؤدّي حسب الفرض؛ أي دعوى الملازمة العرفية.

وإن شئت قلت: إنّ تنزيل جزء من المركّب يتوقّف على كون الجزء الآخر غير المنزل ذا أثر وجداناً أو تنزيلاً، والأوّل مفقود قطعاً.

وعليه: تنزيل المؤدّي يتوقّف على ثبوت الأثر لجزئه الآخر - أعني الظنّ - والمفروض أنّ الظنّ لا يصير ذا أثر إلّا بالملازمة العرفية، وهي لا تتحقّق إلّا بعد تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، فيلزم الدور.

ويظهر جواب هذا التقرير من الدور مما ذكرناه جواباً عن التقرير الأوّل.

قيام الأمارات والأصول مقام القطع إثباتاً

قيام الأمارات مقام القطع بأقسامه

أما المقام الثاني : أعني مقام الإثبات والدلالة ، فلا بدّ في توضيح الحال من التنبيه على ما سيجيء ممّا تفصيله عند البحث عن حجّية الخبر الواحد^(١) ، وملخصه : أنّ الأمارات المتداولة في أيدينا ممّا استقرّ عليها العمل عند العقلاء ، بلا غمض أحد منهم في واحد منها ؛ ضرورة توقّف حياة المجتمع على العمل بها . والإنسان المدني يرى أنّ البناء على تحصيل العلم في الحوادث والوقائع اليومية يوجب اختلال نظام المدنية ، وركود رحاها ، فلم ير بدأً منذ عرف يمينه عن شماله ، ووقف على مصالح الأمور ومفاسدها عن العمل بقول الثقة وبظواهر الكلام الملقى للتفهيم وغيرها .

جاء نبي الإسلام ﷺ وأظهر أحكاماً وأوضح أموراً ، ولكن مع ذلك كلّه عمل بالأمارات من باب أنّه أحد العقلاء الذين يديرون حياة المجتمع ، من دون أن يأسس أصلاً ويقيم عماداً أو يحدث أمانة أو يزيد شرطاً أو يتمّم كشف أمانة أو يجعل طريقة لواحد من الأمارات ، إلى غير ذلك من العبارات التي تراها متظافرة في كلمات القوم .

وبالجملة : لم يكن عمل النبي والخلفاء من بعده على الأمارات إلّا جرياً على المسلك المستقرّ عند العقلاء ، بلا تأسيس أمانة أو تتميم كشف لها أو جعل حجّية

وطريقة لواحدة منها، بل في نفس روايات خبر الثقة شواهد واضحة على تسلّم العمل بخبر الثقة، ولم يكن الغرض من السؤال إلّا العلم بالصغرى، وأنّ فلاناً هل هو ثقة أو لا؟ فراجع مظانّها تجد شواهد على ما ادّعيناه^(١).

ومن ذلك يعلم: أنّ قيام الأمارات مقام القطع بأقسامه ممّا لا معنى له:

أمّا القطع الطريقي: فإنّ عمل العقلاء بالطرق المتداولة حال عدم العلم ليس من باب قيامها مقام العلم، بل من باب أنّها إحدى الطرق الموصلة غالباً إلى الواقع، من دون التفات إلى التنزيل والقيام مقامه.

نعم، القطع طريق عقلي مقدّم على الطرق العقلائية، والعقلاء إنّما يعملون بها عند فقد القطع، وذلك لا يستلزم كون عملهم من باب قيامها مقامه حتّى يكون الطريق منحصراً بالقطع عندهم، ويكون العمل بغيره بعناية التنزيل والقيام مقامه. وإن شئت قلت: إنّ عمل العقلاء بالطرق ليس من باب أنّها منزلة مقام العلم، بل لو فرضنا عدم وجود العلم في العالم كانوا عاملين بها، من غير التفات إلى جعل وتنزيل أصلاً.

فما ترى في كلمات المشائخ من القول بأنّ الشارع جعل المؤدّي منزلة الواقع تارة أو تتمّ كشفه أو جعل الظنّ علماً في مقام الشارعية أو أعطاه مقام الطريقة وغيرها، لا تخلو عن مسامحة؛ فإنّها أشبه شيء بالخطابة.

فتلخّص: أنّ العمل بالأمارات عند فقد القطع الطريقي ليس إلّا لكونها إحدى الأفراد التي يتوصّل بها إلى إحراز الواقع، من دون أن يكون نائباً أو فرعاً لشيء أو قائماً مقامه.

وأما القطع الموضوعي: فملخص الكلام أنّ القطع تارة يؤخذ بما أنّه أحد الكواشف، وأخرى بما أنّه كاشف تامّ، وثالثة بما أنّه من الأوصاف النفسانية. فلو كان مأخوذاً في الموضوع تماماً أو جزءاً على النحو الأوّل فلا شكّ في أنّه يعمل بها عند فقد القطع، لا لأجل قيامها مقامه بل لأجل أنّ الأمارات - حينئذٍ - أحد مصاديق الموضوع مصداقاً حقيقياً، وإذا أخذ بما أنّه كاشف تامّ أو صفة مخصوصة فلا شكّ في عدم جواز ترتيب الأثر لفقدان ما هو الموضوع عند الشارع؛ لأنّ الظنّ ليس كشفاً تامّاً، وأنّ عمل العقلاء على الأمارات ليس إلّا لأجل كونها كواشف عن الواقع، من دون أن يلاحظ صفة أخرى، بلا فرق بين تمام الموضوع وجزئه.

وبذلك يظهر النظر فيما أفاده بعض أعظم العصر؛ فإنّه عليه السلام مع أنّه قد اعترف بأنّه ليس للشارع في تلك الطرق العقلانية تأسيس أصلاً^(١) قد أتى بما لا يناسبه. وحاصله: أنّ في القطع يجتمع جهات ثلاث: جهة كونه قائمة بنفس العالم؛ من حيث إنشاء النفس في صقعها الداخلي صورة على طبق ذي الصورة، وجهة كشفه عن المعلوم، وإراءته للواقع، وجهة البناء والجري العملي على وفق العلم. والمجعول في باب الطرق هي الجهة الثانية؛ فإنّ المجعول فيها نفس الطريقة والمحرزية والكاشفية، وفي الأصول هي الجهة الثالثة.

ثمّ قال: إنّ حكومة الطرق على الأحكام الواقعية ليست الحكومة الواقعية، مثل قوله: «الطواف بالبيت صلاة» أو «لا شكّ لكثير الشكّ» بل الحكومة ظاهريّة. والفرق: أنّ الواقعية توجب التوسعة والتضييق في الموضوع الواقعي؛ بحيث يتحقّق

هناك موضوع آخر واقعي في عرض الموضوع الأولي، وهذا بخلاف الظاهرية؛ إذ ليس فيها توسعة وتضييق إلا بناءً على جعل المؤدى الذي يرجع إلى التصويب.

وأما بناءً على المختار من جعل الطريقة فليس هناك توسعة وتضييق واقعي. وحكومتها إنما يكون باعتبار وقوعها في طريق إحراز الواقع في رتبة الجهل به، فيكون المجعول في طول الواقع لا في عرضه.

ثم أفاد: إنَّ ممَّا ذكرنا يظهر قيام الأمارات مقام القطع الطريقي مطلقاً؛ ولو كان مأخوذاً في الموضوع وعدم قيامها مقام القطع الوصفي^(١)، انتهى كلامه.

أقول: وفيه مواقع للأنظار:

منها: أنَّك قد عرفت وسيمر تفصيله عند البحث عن حجّة الأخبار: أنَّه ليس عن جعل الحجّة والطريقة وتتميم الكشف في الأخبار والآيات خبر ولا أثر، وأنَّ العمل بالأخبار كان أمراً مسلماً منذ قرون قبل الإسلام، منذ قام للإنسانية عمود التمدّن، وأنَّ الشارع الصادع بالحقّ ترك أتباعه على ما كانوا عليه، قبل أن ينسلخوا في سلك الإسلام، بلا جعل ولا تأسيس ولا إمضاء لفظي، وأنَّ كلّما ورد من الروايات من التصريحات إنما هو لتشخيص الصغرى وما هو موضوع لهذه الكبرى الكلّية. والعجب: أنَّه عليه السلام قد اعترف كراراً على أنَّه ليس للشارع في تلك الطرق العقلانية تأسيس أصلاً، ولكنّه قد أسّس في تقريراته هذا البنيان الرفيع الذي لا يخرج عن حيطة التصرّو إلى مقام آخر إلا بأدلة محكمة، وليست منها في الأخبار عين ولا أثر.

ومنها: أنَّ تقسيم الحكومة إلى ظاهرية وواقعية تقسيم لها باعتبار متعلّقاتها،

وهو ليس من التقسيمات المعتبرة، وإلا لكثرت الأقسام حسب كثرة التعلّق، فإنّ المتّصف بالظاهرية والواقعية إنّما هي الأحكام دون الحكومة؛ فإنّ الحكومة قد تكون متعلّقة بالأدلة الواقعية، مثل قوله عليه السّلام «الطواف بالبيت صلاة»، وقد تكون متعلّقة غير الأحكام الواقعية، كما في الأمثلة التي ذكره قوّن.

قيام الأصول مقام القطع بأقسامه

أمّا غير المحرزة منها - أعني ما يظهر من أدلّتها أنّها وظائف مقرّرة للجاهل عند تحيّر وجهله بالواقع، كأصالتي الطهارة والحليّة وأشباههما - فلا معنى لقيامها مقام القطع مطلقاً؛ لعدم وجه التنزيل بينهما أصلاً.

وأما المحرزة والأصول التنزيلية - أعني الاستصحاب وقاعدة التجاوز واليد وغيرهما - فلا بأس لنا أن نتعرّض حالها حسب اقتضاء المقام:

مفاد الاستصحاب وقاعدة التجاوز

أمّا الاستصحاب: فيتوقّف كونه أمانة شرعية على إثبات أمور ثلاثة:

الأوّل: أن يكون له جهة كشف وطريقة، فإنّ ما لا يكون له جهة كشف أصلاً لا يصلح للأمارية والكاشفية.

الثاني: أن لا يكون بنفسه أمانة عقلية أو عقلانية، فإنّ الواجد للأمارية لا معنى لجعله أمانة؛ فإنّه من قبيل تحصيل الحاصل.

الثالث: أن يكون العناية في جعله إلى الكاشفية والطريقة^(١).

ولا شكَّ أنَّ الاستصحاب فيه جهة كشف عن الواقع، فإنَّ اليقين بالحالة السابقة له جهة كشف عن البقاء. وإلى ذلك يرجع ما يقال: ما ثبت يدوم، وهو في الآن اللاحق ليس كالشكِّ المحض غير القابل للأمارية.

كما أنَّ الجهة الثانية أيضاً موجودة، فإنَّ بناء العقلاء ليس على كون الاستصحاب كاشفاً عن متعلّقه؛ وإن ادّعي أنَّه لأجل كون شيء له حالة مقطوعة في السابق^(١) إلّا أنَّه مجرد ادّعاء. بل من القريب جداً أن يكون ذلك بواسطة احتفائه بأمور آخر ممّا توجب الاطمئنان والثوق، لا لمجرد القطع بالحالة السابقة.

وبالجملة: لم يعلم أنَّ عمل العقلاء بالاستصحاب في معاملاتهم وسياساتهم لأجل كونه ذات كشف عن الواقع؛ كشفاً ضعيفاً بلا ملاحظة قرائن محفوفة توجب الوثوق حتّى يكون أمانة عقلانية كخبر الثقة، ويكون ذاك مانعاً عن تعلّق الجعل الشرعي.

وأما الجهة الثالثة: فلو ثبت تلك الجهة لانسلك الاستصحاب في عداد الأمارات الشرعية مقابل الأمارات العقلانية، ويمكن استظهاره من الكبريات الموجودة في الاستصحاب. فترى أنَّ العناية فيها بإبقاء اليقين وأنَّه في عالم التشريع والتعبّد موجود، وأنَّه لا ينبغي أن ينقض بالشكّ.

والحاصل: أنَّ الروايات تعطي بظاهرها أنَّ الغرض إطالة عمر اليقين السابق، وإعطاء صفة اليقين على كلّ من كان على يقين، كما ينادي به قوله عليه السلام في مضمرة زرارة: «وإلاَّ فإنَّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكَّ أبداً»^(٢)

→ مبحث الاستصحاب، وعند البحث عن الإجزاء في الاجتهاد والتقليد. [المؤلف]

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٣٣١ - ٣٣٢.

٢ - تهذيب الأحكام ٨: ١١ / ٨، وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض

لا إعطاء صفة اليقين على الشاكّ بعنوان أنّه شاكّ، ولا جعل الشكّ يقيناً حتّى يقال: لا معنى لإعطاء صفة الكاشفية والطريقة على الشكّ، ولا إعطاء اليقين على الشاكّ؛ لأنّ الشكّ ليس له جهة الكشف.

وبالجملة: الاستصحاب إطالة عمر اليقين تعبّداً في عالم التشريع، وقد عرفت أمارية اليقين السابق بالنسبة إلى اللاحق.

ثمّ إنّنا قد أطلنا الكلام سابقاً في النقض والإبرام بذكر إشكالات وتفصّيات في المقام^(١)، لكن التحقيق أنّه ليس أمانة شرعية، بل هو أصل تعبّدي كما عليه المشائخ^(٢)؛ لأنّ الجهة الأولى من الجهات اللازمة في أمارية الشيء مفقودة في الاستصحاب؛ لأنّ كون اليقين السابق كاشفاً عن الواقع - كاشفاً ناقصاً - لا يرجع إلى شيء؛ لأنّ اليقين لا يعقل أن يكون كاشفاً عن شيء في زمان زواله، والمفروض كون المكلف حين الاستصحاب شاكّاً ليس إلّا.

نعم، يمكن أن يكون وجود المستصحب فيما له اقتضاء بقاء كاشفاً ناقصاً عن بقائه؛ بمعنى حصول الظنّ منه بالنسبة إلى بقائه، لكنّه أجنبي عن أمارية اليقين السابق.

والجهة الثالثة أيضاً منتفية: فلاّنّ العناية في الروايات ليست إلى جهة الكشف والطريقة؛ أي إلى أنّ الكون السابق كاشف عن البقاء حتّى يصحّ جعله أمانة؛ لما عرفت أنّ الكون السابق يحصل منه مرتبة من الظنّ، بل العناية إلى أنّ اليقين لكونه

→ الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

١ - راجع أنوار الهداية ١: ١١٥.

٢ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ١٣، كفاية الأصول: ٤٣٥.

أجود التقريرات ٢: ٣٤٣.

أمرًا مبرمًا لا ينبغي أن ينقض بالشك الذي ليس له إبرام، وقد عرفت أن اليقين السابق ليس له أدنى أمارية بالنسبة إلى حالة الشك.

فما تعرّض له الأخبار وكان مورد العناية فيها ليس له جهة كشف مطلقاً، وما له جهة كشف موجب للظنّ يكون أجنبياً عن مفادها، فلا محيص عن الذهاب إلى ما عليه الأساتذة من أنه أصل تعديدي.

وأما الاستصحاب العقلاني الذي ينظر إليه كلام الأقدمين^(١) فهو غير مفاد الروايات، بل هو عبارة عن الكون السابق للكاشف عن البقاء في زمن اللاحق، وقد عرفت أن بناء العقلاء ليس على ترتيب الآثار بمجرد الكون السابق ما لم يحصل الوثوق.

بل الظاهر: أن بناء العقلاء على العمل ليس لأجل الاستصحاب - أي جرّ الحالة السابقة - بل لأجل عدم الاعتناء بالاحتمال الضعيف المقابل للوثوق، كما في سائر الطرق العقلانية.

وأما قاعدة التجاوز: فالكبرى المجعولة فيها بعد إرجاع الأخبار بعضها إلى بعض وجوب المضي العملي وعدم الاعتناء بالشك والبناء على الإتيان.

وما في بعض الأخبار من «أنّ الشكّ ليس بشيء» وإن كان يوهم أنّها بصدد إسقاط الشكّ اللازم منه إعطاء الكاشفية لكنّه إشعار ضعيف لا ينبغي الاعتداد به، والظاهر من مجموع الأخبار ليس إلّا ما تقدّم.

كما يكشف عنه رواية حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أشكّ وأنا ساجد، فلا أدري ركعت أم لا. فقال: «قد ركعت».

والحاصل : أنَّ العناية في الجعل في القاعدة هي عدم الاعتناء عملاً والمضي العملي والبناء على الإتيان ، وهو المراد بالأصل .
هذا مفاد الاستصحاب وقاعدة التجاوز .

قيام الاستصحاب وقاعدة التجاوز مقام القطع بأقسامه

وأما قيام القاعدتين مقام القطع وعدمه فنقول : قد وافاك أنَّ القطع قد يؤخذ على نحو الطريقية التامة ، وقد يؤخذ على نحو الوصفية ، وقد يؤخذ على الطريقية المشتركة . وعلى التقادير قد يكون المأخوذ تمام الموضوع ، وقد يكون بعضه .
لا كلام في عدم قيام الطرق العقلانية مقام القطع المأخوذ على نحو الكاشفية التامة ولا على نحو الوصفية ، وأما المأخوذ على نحو الكاشف المطلق فالأمارات تقوم مقامه ، لا من جهة النيابة ، بل لأنها مصداق واقعي للموضوع في عرض القطع ، كما تقدّم بيانه^(١) .

وأما الاستصحاب : فعلى القول بأماريته فلا وجه لقيامه مقام القطع الوصفي ؛ إذ لا جامع بين الوسطية في الإثبات والقطع المأخوذ على وجه الوصفية ، وأدلة حجية الاستصحاب قاصرة عن هذا التنزيل ، بل يمكن دعوى استحالة قيامه مقام القطع الوصفي ؛ لاستلزامه الجمع بين اللحاظين المتباينين على ما مرّ بيانه ، على إشكال منّا^(٢) .

وأما القطع الطريقي المأخوذ بنحو كمال الطريقية أو المشتركة فيقوم الاستصحاب بنفس أدلته مقام القطع فيما إذا كان القطع تمام الموضوع فيما إذا كان

١ - تقدّم في الصفحة ٣٣٤ .

٢ - تقدّم في الصفحة ٣٢٨ - ٣٢٩ .

للمقطوع أثر آخر يكون التعبد بلحاظه؛ فإن مفاد أدلة الاستصحاب - على
الفرض - إعطاء صفة اليقين وإطالة عمره، فالمستصحب - بالكسر - في حالة
الاستصحاب ذو يقين تشريعاً.

وهكذا الكلام إذا كان مأخوذاً بنحو الجزئية؛ فإن نفس الأدلة يكفي لإثبات
الجزئين، من غير احتياج إلى دليل آخر؛ فإن إطالة عمر اليقين هو الكشف عن
الواقع وإحرازه، فالواقع محرز بنفس الجعل.

وإن شئت قلت: إن المجعول بالذات هو إطالة عمر اليقين، ولازمه العرفي
إحراز الواقع، لكن إطلاق القيام مقام القطع - حيثئذ - لا يخلو من تسامح، بل يكون
الاستصحاب مصداقاً حقيقياً للموضوع.

وأما على القول بكونه أصلاً؛ فقيامه مقام القطع الطريقي مطلقاً غير بعيد؛ لأن
الكبرى المجعولة فيه إما يكون مفادها التعبد ببقاء اليقين عملاً وأثراً، وإما التعبد
بلزوم ترتيب آثاره.

فعلى الأول تكون حاكمة على ما أخذ فيه القطع الطريقي موضوعاً، لا لما
ذكره بعض أعظم العصر^(١)، بل لأن مفاده لو كان هو التعبد ببقاء اليقين يصير حاكماً
عليه، كحكومة قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر»^(٢) على قوله: «لا صلاة إلا بطهور»^(٣).
وعلى الثاني يقوم مقامه بنتيجة التحكيم، كما لا يخفى.

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٢٤ - ٢٥.

٢ - المقنع: ١٥، مستدرک الوسائل ٢: ٥٨٣، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٠،
الحديث ٤.

٣ - تهذيب الأحكام ١: ٤٩ / ١٤٤، وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء،
الباب ١، الحديث ١.

وأما قيامها مقام القطع الوصفي: فالظاهر قصور أدلتها عن إثبات قيامه مقامه؛ لأنّ الظاهر منها اليقين الطريقي، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى الوصفي؛ وإن كان لا يمتنع الجمع بينهما، كما تقدّم.

وأما قاعدة التجاوز: فلا شك أنّ دليل تلك القاعدة قاصر عن إقامتها مقام القطع الموضوعي بأقسامه؛ لأنّ مفاده - كما عرفت - ليس إلّا المضيّ تعبدًا، والبناء على الوجود كذلك، وهذا أجنبى عن القيام مقامه. نعم فيما إذا كان القطع طريقاً محضاً ويكون نفس الواقع بما هو هو موضوع الحكم لا يبعد إحرازه بالقاعدة، لا بقيامها مقام القطع الطريقي، بل بنتيجة القيام.

وقد يقال: إنّ للقطع جهات، والجهة الثالثة منها جهة البناء والجري العملي على وفق العلم؛ حيث إنّ العلم بوجود الأسد يقتضي الفرار عنه، والمجموع في الأصول المحرزة هي هذه الجهة، فهي قائمة مقام القطع الطريقي بأقسامه^(١).

وفيه: أنّ مجرد البناء على الوجود لا يقتضي القيام مقام القطع، وليس في الأدلّة ما يستشتمّ منها أنّ الجعل بعناية التنزيل مقام القطع في هذا الأثر. واشتراك القاعدة والقطع في الأثر - لو فرض تسليمه - لا يوجب التنزيل والقيام مقامه.

وبالجملة: إن كان المراد من قيام القاعدة مقام القطع كونها محرزة للواقع كالقطع - غاية الأمر أنّها محرزة تعبدًا وهو محرز وجداناً - فهو صحيح، لكنّه لا يوجب قيامها مقام القطع الموضوعي بأقسامه، بل إطلاق القيام مقامه في الطريقي المحض أيضاً خلاف الواقع، وإن كان المراد هو القيام بمعناه المنظور ففيها منع. منشؤه قصور الأدلّة، فراجعها.

الأمر الرابع

في الموافقة الالتزامية

وتوضيحها يتوقف على بيان مطالب:

الأول: أن الأصول الاعتقادية على أقسام:

منها: ما ثبتت بالبرهان العقلي القطعي، ويستقلّ العقل في إثباتها ونفي غيرها، من دون أن يستمدّ من الكتاب والسنة، كوجود المبدأ وتوحيده وصفاته الكمالية وتنزيهه من النقائص والحشر والنشر وكونه جسمانياً - على ما هو مبرهن في محلّه وعند أهله^(١) - والنبوة العامة وما ضاهاها من العقليات المستقلّة التي لا يستأهل لنقضه وإبرامه وإثباته ونفيه غير العقل؛ حتّى لو وجدنا في الكتاب والسنة ما يخالفه ظاهراً فلا محيص عن تأويله أو ردّ علمه إلى أهله، كما أمرنا بذلك^(٢).

١ - راجع الحكمة المتعالية ٩: ١٨٥ - ٢٠٧، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٣٣٩.

٢ - راجع النساء (٤): ٥٩، الكافي ١: ٦٨، بحار الأنوار ٢: ٢٣٤ / ١٥ و ٢٣٦ / ٢١

ومنها: ما ثبت بضرورة الأديان أو دين الإسلام، كالمباحث الراجعة إلى بعض خصوصيات المعاد والجنة والنار والخلود فيهما وما ضاهاها.

ومنها: ما ثبت بالقرآن والروايات المتواترة.

ومنها: ما لا نجد فيها إلا روايات آحاد قد توجب العلم والاطمئنان أحياناً، وأخرى لا توجبه.

هذا كله في الأصول الاعتقادية.

وأما الأحكام الفرعية أيضاً: تارة ثابتة بضرورة الدين أو المذهب، وأخرى بظواهر الكتاب والسنة؛ آحادها أو متواترها، وربما تثبت بالعقل أيضاً.

الثاني: أن العوارض النفسانية - كالحب والبغض والخضوع والخشوع - ليست أموراً اختيارية حاصلة في النفس بإرادة منها واختيار، بل وجودها في النفس إنما تتبع لوجود مبادئها؛ فإن لكل من هذه العوارض مبادٍ وعليه تستدعي وجود تلك العوارض.

مثلاً العلم بوجود الباري وعظمته وقهاريته يوجب الخضوع والخشوع لدى حضرته - جلّت كبرياؤه - والخوف من مقامه والعلم برحمته الواسعة وجوده الشامل، وقدرته النافذة يوجب الرجاء والوثوق والتطلّب والتذلل، وكلما كملت المبادئ كملت النتائج بلا ريب.

فظهر: أن تلك العوارض نتائج قهرية لا تستتبع إرادة ولا اختيار، وإنما يدور مدار وجود مبادئها المقررة في محلّه وعند أهله.

الثالث - وهو أهم المطالب - أن التسليم القلبي والانقياد الجناني والاعتقاد الجزمي لأمر من الأمور لا تحصل بالإرادة والاختيار، من دون حصول مقدماتها

ومبادئها. ولو فرضنا حصول عللها وأسبابها يمتنع تخلف الالتزام والانقياد القلبي عند حصول مبادئها، ويمتنع الاعتقاد بأضدادها. فتخلفها عن المبادئ ممتنع، كما أنَّ حصولها بدونها أيضاً ممتنع.

والفرق بين هذا المطلب وما تقدّمه أوضح من أن يخفى؛ إذ البحث في المتقدّم عن الكبرى الكلّية من أنَّ العوارض القلبية لا تحصل بالإرادة والاختيار، وهنا عن الصغرى الجزئية لهذه القاعدة؛ وهي أنَّ التسليم والانقياد من العوارض القلبية، يمتنع حصولها بلا مبادئها، كما يمتنع حصول أضدادها عند حصولها. فمن قام عنده البرهان الواضح بوجود المبدأ المتعال ووحدته لا يمكن له عقد القلب عن صميمه؛ بعدم وجوده وعدم وحدته.

ومن قام عنده البرهان الرياضي على أنَّ زوايا المثلث مساوية لقائمتيه يمتنع مع وجود هذه المبادئ عقد القلب على عدم التساوي. فكما لا يمكن الالتزام على ضدّ أمر تكويني مقطوع به فكذلك لا يمكن عقد القلب على ضدّ أمر تشريعي ثبت بالدليل القطعي.

نعم، لا مانع من إنكاره ظاهراً وجحده لساناً لا جناناً واعتقاداً، وإليه يشير قوله عزّ وجلّ ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعُلوًا﴾^(١).

وما يقال: من أنَّ الكفر الجحودي يرجع إلى الالتزام القلبي على خلاف اليقين الحاصل في نفسه^(٢)، فاسد جدّاً.

هذا هو الحقّ القراح في هذا المطلب، من غير فرق بين الأصول الاعتقادية

١ - النمل (٢٧): ١٤.

٢ - نهاية الدراية ١: ٢٧١ - ٢٧٢.

والفروع العلمية، من غير فرق أيضاً بين أن يقوم عليها برهان عقلي أو ثبت بضرورة الكتاب والسنة أو قام عليه الأدلة الثابتة حجيتها بأدلة قطعية؛ من الأدلة الاجتهادية والفقهية.

فلو قام الحجّة عند المكلف على نجاسة الغسالة وحرمة استعمالها يمتنع عليه أن يعقّد القلب على خلافها أو يلتزم جدّاً على طهارته، إلّا أن يرجع إلى تخطئة الشارع - والعياذ بالله - وهو خارج عن المقام.

وبذلك يظهر: أنّ وجوب الموافقة الالتزامية وحرمة التشريع لا يرجع إلى محصل إن كان المراد من التشريع هو البناء والالتزام القلبي على كون حكم من الشارع، مع العلم بأنّه لم يكن من الشرع، أو لم يعلم كونه منه. ومثله وجوب الموافقة؛ وهو عقد القلب اختياراً على الأصول والعقائد والفروع الثابتة بأدلتها القطعية الواقعية.

والحاصل: أنّ التشريع بهذا المعنى أمر غير معقول، بل لا يتحقّق من القاطع حتّى يتعلّق به النهي، كما أنّ الاعتقاد بكلّ ما ثبت بالأدلة أمر قهري تتبع مبادئها، ويوجد غبّ عللها بلا إرادة واختيار، ولا يمكن التخلف عنها ولا للحصول له مخالفتها، فلا يصحّ تعلّق التكليف لأمر يستحيل وجوده، أو يجب وجوده بلا إرادة واختيار.

نعم، التظاهر والتدين ظاهراً وعملاً بشيء ليس من الدين - افتراءً عليه وكذباً على الله ورسوله وعترته الطاهرين - أمر ممكن محرّم لا كلام فيه.

فظهر: أنّ وجوب الموافقة الالتزامية عين وجوب العقد والتصميم اختياراً على الأحكام، والفروع الثابتة من الشرع بعد قيام الحجّة أمر غير معقول لا تقع

مصّب التكليف. وحمل كلامهم على وجوب تحصيل مقدّمات الموافقة الالتزامية وحرمة تحصيل مقدّمات خلافها كما ترى.

وأما إن كان المراد منه هو البناء القلبي على الالتزام العملي وإطاعة أمر مولاه، ويقابله البناء على المخالفة العملية فهما - بهذا المعنى - أمران معقولان يعدّان من شعب الانقياد والتجّري.

وبذلك يتّضح: أنّ ما ذهب إليه سيّد الأساتذة، المحقّق الفشاركي رحمته الله من وجود التجزّم في القضايا الكاذبة على طبقها؛ حتّى جعله عليه السلام منوطاً لصيرورة القضايا ممّا يصحّ السكوت عليها، وأنّ العقد القلبي عليها يكون جعلياً اختيارياً^(١) لا يخلو من ضعف.

وقد أوضحه شيخنا العلامة عليه السلام، وقال: إنّ حاصل كلامه أنّه كما أنّ العلم قد يتحقّق في النفس بوجود أسبابه كذلك قد يخلق النفس حالة وصفة على نحو العلم حاكية عن الخارج، فإذا تحقّق هذا المعنى في الكلام يصير جملة يصحّ السكوت عليها؛ لأنّ تلك الصفة الموجودة يحكي جزماً عن تحقّق في الخارج^(٢). لكن فيه: أنّ العلم والجزم من الأمور التكوينية التي لا توجد في النفس إلّا بعّلها وأسبابها التكوينية، وليس من الأمور الجعلية الاعتبارية، وإلّا لزم جواز الجزم في النفس بأنّ الاثنين نصف الثلاثة، أو أنّ الكلّ أصغر من الجزء، وما أشبهه من القضايا البديهية. وبالجمله: ليس الجزم والعلم من الأفعال الاختيارية؛ حتّى نوجده بالإرادة والاختيار.

١ - أنظر درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٧٠.

٢ - نفس المصدر.

وأما ما ذكره: من كون الجزم هو المناط في القضايا الصادقة والكاذبة فهو وإن كان حقاً إلا أن الجزم في القضايا الصادقة حقيقي واقعي، وفي الكاذبة ليست إلا صورة الجزم وإظهاره. وما هو المناط في الصدق والكذب هو الإخبار الجزمي والإخبار عن شيء بصورة الجزم والبت، وأما التجزم القلبي فلا ربط له لصحة السكوت وعدمها، ولا للصدق والكذب.

والشاهد عليه: أنه لو أظهر المتكلم ما هو مقطوع بصورة التردد فلا يتّصف بالصدق والكذب ولا يصحّ السكوت عليه.

وتوهم أن المتكلم ينشأ حقيقة التردد في الذهن، ويصير مردداً بلا جعل واختراع كما ترى.

نقل مقال وتوضيح حال

إن بعض الأعيان من المحققين عليه السلام ذكر وجهاً لصحة تعلّق الأمر والنهي بالالتزام والتسليم، فقال: إن الفعل القلبي ضرب من الوجود النوري، والوجود في قبال المقولات؛ وهو من العلوم الفعلية دون الانفعالية، والأفعال القلبية أمور يساعدها الوجدان؛ فإن الإنسان كثيراً ما يعلم بأهلية المنسوب من قبل من له النصب، لكنّه لا يتقاد له قلباً، ولا يقرّ به باطناً؛ لخباثة نفسه أو لجهة أخرى؛ وإن كان في مقام العمل يتحرّك بحركته خوفاً من سوطه وسطوته.

وهكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبة إلى نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم؛ حيث إنهم كانوا عالمين بحقيقته، كما نطق به القرآن، ومع ذلك لم يكونوا منقادين - ولو كان ملاك الإيمان الحقيقي نفس العلم - لزم أن يكونوا مؤمنين به، أو جعل الإيمان الذي هو

أشرف الكمالات مجرد الإقرار باللسان؛ حتى يلزم كفرهم لأجل عدم الإقرار^(١).
وأنت خبير: بأنه **يَبْزُرُ** لم يبرهن على أن الالتزام من العلوم الفعلية دون
الانفعالية، بل من القريب كونه من انفعالات النفس ومن الكيفيات الحاصلة لها من
المبادئ الموجودة فيها أو حاصلة لها.

وما قال: إنَّ الكيفيات النفسانية^(٢) محصورة غير وجيه؛ لعدم قيام برهان
على حصرها. فالأشبه أن تكون نحو تلك الحالات من مقولة الكيف، ومن
الكيفيات النفسانية التي تتفعل بها النفس.

فما ادّعاء من أنه ضرب من الوجود، وهو لا يدخل تحت مقولة غير صحيح؛
لأنَّ الموجود في صقع الإمكان لا يمكن أن يكون موجوداً مطلقاً، فيلزم وجوب
وجوده، وهو خلف، بل يكون موجوداً مقروناً بالحدِّ والحدود، فيتألف من وجود
وماهية، ويدخل على وجه التسامح تحت إحدى المقولات.

أضف إلى ذلك ما عرفت: أنَّ الالتزام لا ينفك عن العلم بالشيء، وأنه يستتبع
الالتزام في كمِّه وكيفه في تفصيله وإجماله على مقدار علمه، ويوجد ذلك الالتزام
في لوح النفس غبَّ حصول العلم.

وقد عرفت: أنَّ جحد الكفار لم يكن إلاَّ جحداً في الظاهر؛ لعنادهم
وعداوتهم وحبَّ الرياسة والعصية الجاهلية، وإلاَّ فكيف يمكن الإنكار الباطني مع
العلم الوجداني بالخلاف؟ فهل يمكن إنكار وجود اليوم مع العلم بوجوده؟
ولا يلزم ممَّا ذكر أن يكون الإيمان هو العلم فقط حتى يقال: إنَّ الشيطان

١ - نهاية الدراية ٣: ٧٧.

٢ - نفس المصدر ٣: ٧٦.

كان عالماً بجميع المعارف، مع أنّه عدّ من الكفّار، كما لا يلزم من ذلك أيضاً كون الانقياد والتسليم القلبي حاصلين في النفس بالاختيار، بل الإيمان عبارة عن مرتبة من العلم الملازم لخضوع القلب للنبوة.

وقد فصلنا حقيقة العلم والإيمان في بعض مسفوراتنا، وأوضحنا فيه أنّ الإيمان ليس مطلق العلم الذي يناله العقل، ويعدّ حظاً فريداً له، وبما أنّ المقام لا يسع طرح تلك الأبحاث فليرجع من أراد التفصيل إلى محالّه^(١).

فظهر: أنّه لا يلزم من عدم كون العلم عين الإيمان كون الالتزام والانقياد اختيارياً متحققاً بالإرادة.

هذا كلّ في إمكان تعلّق الوجوب على الالتزام وعدمه.

ثمّ إنّّه لو فرضنا إمكان التعلّق فالظاهر عدم وجوبه؛ لعدم الدليل عليه في الفرعيات نقلاً ولا عقلاً، وعدم اقتضاء التكليف إلّا الموافقة العملية، وحكم الوجدان بعدم استحقاق العبد لعقوبتين على فرض مخالفة التكليف عملاً والتزاماً، وعدم استحقاقه للعقوبة مع العمل بلا التزام، واستحقاقه لمثوبة واحدة مع العمل والالتزام.

كيفية الالتزام بالأحكام

ثمّ إنّك قد عرفت^(٢) أنّ الموافقة الالتزامية من الأمور القهرية التابعة للعلم بالشيء، وليس من الأمور الجعلية الاختيارية. وعليه: فتتبع الموافقة الالتزامية في

١ - جنود عقل وجهل: ٨٧.

٢ - تقدّم في الصفحة ٣٤٤.

الخصوصيات للعلم بالأحكام؛ فإن تعلّق العلم بالحكم تفصيلاً يتعلّق الالتزام تفصيلاً، وإن تعلّق به إجمالاً يصير الالتزام كذلك، ولو تعلّق العلم بما يتردّد بين المحذورين يكون الالتزام مثله.

فلو بنينا على جواز جعل حكم ظاهري في مورد الدوران بين المحذورين يكون الالتزام على طبق الحكم الظاهري غير منافي للالتزام بالحكم الواقعي، كما لا تنافي بين الحكم الواقعي المجهول على الذات والحكم الظاهري المجهول بعنوان المشكوك فيه، فكما يمكن جعل الحكمين والعلم بهما يمكن الالتزام بهما.

فجريان الأصول لا مانع منه في الأطراف من ناحية لزوم الالتزام بالحكم الواقعي، كما أنّ جريانها لا يدفع الالتزام بالحكم الواقعي؛ لمكان الطولية^(١).

١ - ثمّ إنّ سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه - قد استقصى الكلام في الدورة السابقة في توضيح أحكام القطع، فأوضح مقالة الأخباريين في المقام، كما تكلم في حجّة قطع القطع، غير أنّه - دام ظلّه - قد أسقط في هذه الدورة هاتيك المباحث، ونحن قد اقتفينا أثره، أطال الله بقاءه. [المؤلف]

الأمر الخامس

في العلم الإجمالي

يقع الكلام في مقامين :

الأوّل : في ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي .

الثاني : في جواز إسقاطه بالعمل على طبقه .

وبما أنّ هذا البحث طويل الذيل مترامي الأطراف نحيل بعض المباحث إلى

مبحث البراءة والاشتغال ، فنقول :

المقام الأوّل : في ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي

فاعلم أنّه قد يطلق العلم الإجمالي ويراد منه القطع الوجداني بالتكليف الذي

لا يحتمل فيه الخلاف ، ولا يحتمل رضا المولى بتركه .

وقد يطلق على الحجّة الإجمالية ، كما إذا قامت الدليل الشرعي على حرمة

الخمّر على نحو الإطلاق ، ثمّ علمنا أنّ هذا أو ذاك خمّر ، فليس في هذه الصورة

علم قطعي بالحرمة الشرعية التي لا يرضى الشارع بتركه ، بل العلم تعلّق بإطلاق

الدليل والحجة الشرعية، والإجمال في مصداق ما هو موضوع للحجة الشرعية. وحينئذ فالعلم بالحرمة غير العلم بالحجة.

فما هو المناسب للبحث عنه في المقام هو الأول، كما أنّ المناسب لمباحث الاشتغال هو الثاني.

فنقول: المشهور المتداول كون العلم علّة تامّة لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين. وربما يقال بكونه علّة تامّة بالنسبة إلى الثانية دون الأولى، ونسب إلى بعضهم جواز المخالفة القطعية؛ فضلاً عن احتمالها. ولا يهملنا سرد الأقوال بعد كون المسألة عقلية محضة، غير أنّ هذه الأقوال يظهر حالها صحّة وفساداً بعد ملاحظة ما هو مصبّ النزاع في هذا الباب.

قد عرفت: أنّ البحث في المقام إنّما هو عن القطع الوجداني بالتكليف الفعلي الذي لا يحتمل الخلاف، ويعلم بعدم رضا المولى بتركه، لكن اشتبه متعلّق التكليف بحسب المصداق أو غيره. كما أنّ البحث في باب الاشتغال إنّما هو عن العلم بالحجة المحتمل صدقها وكذبها، كإطلاق دليل حرمة الخمر الشامل لصورتي العلم بالتفصيل والإجمال.

وعلى ذلك: فلا شك أنّ العلم والقطع الوجداني بالتكليف علّة تامّة لحرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيين، ولا يجوز الترخيص في بعض أطرافه؛ فضلاً عن جميعه؛ إذ الترخيص - كلاً أو بعضاً - ينافي بالضرورة مع ذاك العلم الوجداني، فإنّ الترخيص في تمام الأطراف يوجب التناقض بين الإرادتين في نفس المولى، كما أنّ الترخيص في بعضها يناقض ذاك العلم في صورة المصادفة.

وإن شئت فحاسب في نفسك، فهل يمكن تعلّق الإرادة القطعية على ترك

شرب الخمر الذي يتردد بين الأطراف مع الترخيص في تمامها أو بعضها مع احتمال انطباق الواقع .

وبذلك يظهر: أنه لا مناص عن الاحتياط المحرز للواقع في تمام الأقسام من الشبهات؛ محصورة كانت أو غير محصورة، بدوية كانت أو غيرها؛ فإن العلم القطعي بالتكليف لا يجتمع أبداً مع الترخيص في الشبهات في أي قسم منها.

وسيوافيك في مقام البحث عن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي: أن الترخيص في الشبهات لا ينفك عن رفع اليد عن التكاليف والتصرف في المعلوم والتكليف وصيرورته شأنياً^(١)، وإلا فمع الفعلية بالمعنى الذي عرفته لا يجوز احتمال الترخيص؛ فضلاً عن الترخيص الفعلي.

والحاصل: أنه مع العلم القطعي بالتكليف لا يمكن العلم بالترخيص؛ لاستلزامه العلم بالمتناقضين، كما لا يجوز العلم به مع احتمال التكليف القطعي؛ لأن الترخيص الفعلي مع احتمال التكليف من باب احتمال اجتماع النقيضين، وبعد من اجتماعهما على فرض المصادفة.

وبهذا يعلم: أن وجه الامتناع هو لزوم اجتماع النقيضين مع التصادف واحتماله مع الجهل بالواقع، وأنه لا فرق في عدم جواز الترخيص بين العلم القطعي بالتكليف أو احتمال ذلك التكليف، وأنه ليس ذلك لأجل كون العلم علّة تامّة للتنجيز أو مقتضياً له؛ فإن وجه الامتناع مقدّم رتبةً على منجزية العلم، فالامتناع حاصل؛ سواء كان العلم منجزاً أم لا، كان علّة تامّة أم لا.

فوجه الامتناع هو لزوم التناقض أو احتماله، وقد عرفت أنه مشترك بين

العلم الإجمالي والشبهة البدوية، مع أنَّ فيها لا يكون التكليف منجزاً.

فملخص الكلام: أنَّ احتمال الترخيص مع احتمال التكليف الفعلي مستلزم لاحتمال اجتماع النقيضين؛ فضلاً عن احتمالهما مع العلم بالتكليف كذلك.

ومما ذكر يظهر حال الأقوال المذكورة في الباب؛ فإنَّ كلَّ ذلك ناشٍ عن خلط ما هو مصبُّ البحث مع ما هو مصبُّه في باب الاشتغال.

فما يقال: من أنَّ للشارع الاكتفاء بالإطاعة الاحتمالية عند العلم بالتكليف التفصيلي - كما في مجاري الأصول - فكيف مع العلم الإجمالي؟ صحيح لو أراد بها ما هو مصبُّ البحث في باب الاشتغال؛ فإنَّ الاكتفاء يكشف عن التصرف في المعلوم وتقبُّل الناقص مقام الكامل أو ما أشبهه من التوسعة في مصداق الطبيعة، وأما لو تعلَّق العلم الوجداني بأنَّ الطهور شرط للصلاة فمع هذا العلم لا يعقل الترخيص والمضي.

إشكال وجواب

أما الأول: فيمكن أن يقال إنَّ بين عنواني المحرَّم الواقعي والمشتبه عموم من وجه، فهل يمكن أن يتعلَّق بهما حكمان فعليان، كما في باب الاجتماع؟ والتصادق في الخارج لا يوجب التضادَّ.

وبعبارة أوضح: أنَّه قد مرَّ^(١) الكلام في أنَّ مصبَّ الأحكام هو العناوين الطبيعية، وأنَّ المصاديق الخارجية لا يعقل تعلُّق الإرادة بها؛ فإنَّ الخارج ظرف

السقوط لا الثبوت، وعلى ذلك بنينا جواز تعلّق الوجوب بالصلاة والحرمة بالغصب؛ لانفكاكهما في لحاظ تعلّق الأحكام، وأنّ اجتماعهما في الخارج أحياناً لا يستلزم الأمر والنهي بشيء واحد.

وعليه فيمكن أن يقال: إنّ الحرمة القطعية قد تعلّقت بالخمر الواقعي، والترخيص بالمشتبه بما هو مشتبه. والتصادف في الخارج لا يستلزم جعل الترخيص في محلّ النهي.

وأما الثاني: فإنّ الكلام في المقام إنّما هو في مقدار تنجيز القطع ثبوتاً، وأنّه إذا تعلّق بشيء إجمالاً فهل يجوز الترخيص في بعض الأطراف أو تمامها، أو لا؟ فتعلّق الترخيص بعنوان آخر خارج عن محطّ البحث.

فإن قلت: الظاهر أنّ هذا ينافي ما مرّ من أنّ وجه الامتناع مقدّم رتبةً على منجزية العلم، فالامتناع حاصل؛ كان العلم منجزاً أو لا.

قلت: لا تنافي ذلك ما مرّ؛ لأنّ ما مرّ في وجه امتناع الترخيص - فقلنا إنّ علّة الامتناع مقدّم رتبة - والكلام هاهنا في مقدار تنجيز العلم، لا وجه الامتناع، فافهم. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ جعل الترخيص بعنوان مشتبه الحرام ناظر إلى ترخيص الحرام الواقعي على فرض التصادف، وهو لا يجتمع مع الحرمة الفعلية - وإن قلنا بجواز الاجتماع - لأنّ الحكمين في باب الاجتماع متعلّقان بعنوانين غير ناظرين إلى الآخر. وأما فيما نحن فيه يكون الترخيص ناظراً إلى ترخيص الواقع بعنوان التوسعة، وهو محال مع الحكم الفعلي، فلا يرتبط باب الاجتماع.

والحاصل: أنّ قول الشارع «أقم الصلاة» ليس ناظراً إلى قوله الآخر «لا تغصب»، واجتماعهما صدفة في مورد لا يرتبط بمقام الجعل، وأما المقام

فالمولى إذا علم بأنّ بعض تكاليفه القطعية ربّما يخفى على المكلف؛ من حيث الإجمال، فلو رخص في مقام الامتثال، وقال «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون» يكون ناظراً إلى ما أوجبه على المكلف، فمع الإرادة القطعية على الامتثال مطلقاً لا يصحّ الترخيص منه قطعاً، فندبرّ.

المقام الثاني: في سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي

وهذا المقام راجع إلى سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي، فنقول: هل يجزي الامتثال الإجمالي إذا أتى المأمور به بجميع شرائطه وقيوده مع التمكن من الامتثال التفصيلي أو لا؟

ومحلّ النزاع إنّما إذا كان الاختلاف بين الامتثالين من جهة الإجمال والتفصيل لا غير؛ فالمسألة عقلية محضة.

وبذلك يظهر النظر في ما عن بعض محققي العصر عليه السلام؛ حيث إنّهُ بنى جواز الاكتفاء وعدمه على اعتبار قصد الوجه والتمييز في المأمور به شرعاً، وعدم حصولهما إلّا بالعلم التفصيلي أو عدم اعتبارهما، وأنّ أصالة الإطلاق أو أصالة البراءة هل يرجع إليهما عند الشكّ في اعتبار هذه الأمور أو لا^(١)؟

وجه النظر: أنّ هذا خروج عن محطّ البحث ومصبّ النزاع؛ فإنّه ممحّض في المسألة العقلية البحتة؛ وهي أنّ الامتثال الإجمالي هل هو كالامتثال التفصيلي مع اشتراكهما في الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه بشرائطه وأجزائه، أو لا؟ وأمّا القول بأنّ الامتثال الإجمالي مستلزم لعدم الإتيان بالمأمور به على

ما هو عليه فخروج عن البحث، كما أنّ البحث عن لزوم قصد الوجه والتمييز وعدمهما وابتناء المقام عليه كلّها بحث فقهي لا يرتبط بالمقام؛ لأنّه لو احتمل دخالة ما ذكرنا لا يكون الموافقة علمية إجمالية، بل احتمالية خارجة عن مصبّ البحث.

وإن شئت قلت: إنّ البحث في أنّ العقل في مقام الامتثال هل يحكم بلزوم العلم التفصيلي عند الإتيان بالمأمور به حال الإتيان به، وأنّ الموافقة الإجمالية القطعية لا تفيد مع الإتيان بالمأمور به بجميع قيوده أو لا؟ فالقول باحتمال دخالة قيد شرعاً في المأمور به، وأنّه لا يحصل إلّا بالعلم التفصيلي أجنبي عن المقام. إذا عرفت ذلك: أنّ القائلين بعدم الاكتفاء يرجع محصل مقالهم إلى أمرين: الأوّل: أنّ التكرار لعب بأمر المولى، وأنّ العقل يحكم بأنّ اللاعب بأمره لا يمكن أن يتقرّب به؛ ولو أتى بجميع ما أمر به^(١).

الثاني: أنّ الامتثال التفصيلي مقدّم على الامتثال الإجمالي، ومع التمكن منه لا تصل النوبة إليه^(٢).

فنقول أمّا الأوّل ففيه: أنّه ربّما يترتّب الغرض العقلاني على التكرار، فلا نسلم أنّ الاحتياط لعب بأمر المولى وتلاعب به، بل يمكن القول بالصحة إذا كان مطيعاً في أصل الإتيان؛ وإن كان لاعباً في كيفية الامتثال، فالصلاة على سطح المنارة أو على أمكنة غير معروفة تجزي عن الواجب؛ وإن كان لاعباً في ضمائه.

١ - راجع فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٠٩.

٢ - راجع فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٧٢ - ٧٣.

وأما الثاني : فقد قرّره بعض أعظم العصر ، وملخص ما أفاده : أنّ حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى ؛ بحيث يكون المحرك له نحو العمل هو تعلق الأمر به . وهذا المعنى لا يتحقق في الامتثال الإجمالي ؛ فإنّ الداعي في كلّ واحد من الطرفين هو احتمال الأمر ، فالانبعاث إنّما يكون عن احتمال البعث ، وهذا وإن كان قسماً من الإطاعة إلا أنّه متأخّر رتبة عن الامتثال التفصيلي . فالإنصاف : أنّ مدعى القطع بتقدّم رتبة الامتثال التفصيلي على الإجمالي مع التمكن عن التفصيلي في الشبهات الموضوعية والحكمية لا يكون مجازفاً ، ومع الشكّ يكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال^(١) .

ثمّ نقل الفاضل المقرّر^{رحمته} وجهاً آخر ، وهو : أنّ اعتبار الامتثال التفصيلي من القيود الشرعية ؛ ولو بنتيجة التقييد^(٢) .

وفيه : منع انحصار الإطاعة في الانبعاث عن البعث ، بل يشمل للانبعاث عن احتمال الأمر أيضاً ، بل الآتي بالمأمور به بداعي احتمال الأمر أطوع ممّن أتى به لأجل البعث القطعي ؛ فإنّ البعث عن احتمال الأمر كاشف عن قوّة المبادئ الباعثة إلى الإطاعة في نفس المطيع ؛ من الإقرار بعظمته والخضوع لديه .

على أنّ الباعث ليس هو الأمر الواقعي ، وإلّا لزم الإلجاء وعدم صدور العصيان من أحد ، بل الباعث هو تصوّر أمر الأمر وما يترتب عليه من العواقب والآثار ، فينبعث عن تلك المقدمات رجاءً للثواب أو خوفاً من العقاب ، وهذا المعنى موجود عند الانبعاث عن الاحتمال .

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٣ : ٧٢ - ٧٣ .

٢ - نفس المصدر ٣ : ٦٩ ، الهامش ١ .

والحاصل: أنَّ الباعث هو المبادئ الموجودة في نفس المطيع؛ من الخوف والخضوع، وهو موجود في كلا الامتثالين؛ أعني عند القطع بالأمر أو احتماله. على أنَّ الباعث للإتيان بالأطراف إنّما هو العلم بالبعث المرّد بين الأطراف، فالانبعاث. إنّما هو عن البعث في الموافقة الإجمالية أيضاً، والإجمال إنّما هو في المتعلّق.

أضف إلى ذلك: أنَّ ما ادّعاه من كون الامتثال التفصيلي من القيود الشرعية على فرض إمكان اعتباره شرعاً بنتيجة التقييد^(١) فهو ممّا لا دليل عليه، والإجماع في المقام ممّا لا اعتبار لمحصّله - فضلاً عن منقوله - لأنّ المسألة عقلية يمكن أن يكون المستند هو الحكم العقلي دون غيره.

فتلخّص: أنَّ دعوى تقدّم الامتثال التفصيلي على الإجمالي ممنوع بعد كون الحاكم في باب الإطاعات هو العقل، وهو لا يشكّ في أنَّ الآتي بالمأمور به على ما هو عليه بقصد إطاعة أمره - ولو احتمالاً - محكوم عمله بالصحة؛ ولو لم يعلم حين الإتيان أنَّ ما أتى به هو المأمور به؛ لأنّ العلم طريق إلى حصول المطلوب، لا أنّه دخیل فيه.

وعليه: فدعوى دخالة العلم التفصيلي في حصول المطلوب دعوى بلا شاهد، فلا تصل النوبة إلى الشكّ حتّى نتمسك بالقواعد المقرّرة للشاكّ. هذا كلّه فيما إذا كان مستلزماً للتكرار.

وأما إذا لم يستلزم: فقد قال ﷺ بعدم وجوب إزالة الشبهة - وإن تمكّن منها - لإمكان قصد الامتثال التفصيلي بالنسبة إلى جملة العمل؛ للعلم بتعلّق الأمر به

- وإن لم يعلم بوجود الجزء المشكوك - إلا إذا قلنا باعتبار قصد الوجه في الأجزاء^(١)، انتهى.

وأنت خبير: أنه لو قلنا بلزوم كون الانبعاث عن البعث في صدق الإطاعة لابد من القول بعدم كفاية الامتثال الإجمالي في الأجزاء أيضاً؛ فإن الأجزاء وإن لم يكن متعلقة للأمر مستقلة لكن الانبعاث نحوها يكون بواسطة بعث المولى إلى الطبيعة، فما لم يعلم أن السورة جزء من الواجب لا يمكن أن يصير الأمر المتعلق بالطبيعة باعثاً إلى الجزء.

فالإتيان بالجزء المشكوك فيه ليس انبعثاً عن البعث القطعي. وهذا لا ينافي ما ذكرناه في مقدمة الواجب؛ من أن البعث إلى الأجزاء لابد وأن يكون بعين البعث نحو الطبيعة، ولكن هذا البعث لا يتحقق إلا مع العلم بالجزئية^(٢).

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٧٣ - ٧٤.

٢ - وقد أسقط سيدنا الأستاذ في هذه الدورة كثيراً من المباحث التي بحث عنها في الدورة السابقة، ونحن قد أسقطنا بعض المباحث؛ روماً للاختصار، وسيأتي في مبحث الاشتغال، فتربص حتى يأتيك البيان.

الكلام في الظنّ

ولابدّ من الكلام في مقامين :
الأوّل : في إمكان التعبّد بالظنّ ،
والثاني : في وقوع التعبّد به .

المقام الأول

في إمكان التعبد بالظنّ

وقد حكي عن ابن قبة امتناع التعبد وإنكار إمكانه^(١)، إلّا أنّ ما استدلّ به ليس على نسق واحد؛ فإنّ قوله: التعبد بالخبر الواحد يستلزم اجتماع الحلال والحرام والمفسدة والمصلحة وإن كان ظاهراً في نفي الإمكان إلّا أنّ قوله الآخر: لو جاز الإخبار عن النبي لجاز الإخبار عن الله يلوح منه نفي الوقوع مع قبول إمكانه، وعليه لا يكفي في ردّه إثبات الإمكان حتّى يثبت وقوعه.

المراد من «الإمكان» في عنوان البحث

ثم إنّ الاستحالة التي ادّعت إنّما هي الذاتي أو الوقوعي، وأمّا الإمكان فليس المراد منه الإمكان الذاتي قطعاً؛ فإنّه يحتاج إلى إقامة البرهان عليه، ولا برهان عليه.

بل المراد الإمكان الاحتمالي الواقع في كلام الشيخ رئيس الصناعة من «أنّه

كلّما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذك عنه قائم البرهان»^(١).

والإمكان الاحتمالي معناه تجويز وقوعه في مقابل ردعه وطرحه بلا برهان، وإن شئت قلت: عدم الأخذ بأحد طرفي القضية، والجزم بإمكانه أو امتناعه، كما هو ديدن غير أصحاب البرهان.

وهذا من الأحكام العقلية، يحكم به العقل السليم، ولو جرى عليه العقلاء في اجتماعهم فلاجل حكم عقولهم الصحيحة، وليس بناء منهم على الإمكان لمصلحة من المصالح الاجتماعية، كما هو الحال في سائر أصولهم العقلية.

ثم إن ما هو المحتاج إليه في هذا المقام هو الإمكان الاحتمالي؛ فلو دلّ دليل على حجية الظنون وجواز العمل بآحاد الأخبار لا يجوز رفع اليد عن ظواهر تلك الأدلة ما لم يدلّ دليل قطعي على امتناعه.

نعم، لو دلّ دليل قطعي على امتناعه يأوّل ما دلّ على حجيتها بظواهره. فاللازم ردّ ما استدلّ به القائل على الامتناع؛ حتّى ينتج الإمكان الاحتمالي، فيؤخذ بظواهر أدلة الحجية.

وبذلك يظهر: أنّ تفسير الإمكان بالذاتي والوقوعي في غير محله؛ إذ مع أنّه لا طريق إليه غير محتاج إليه. نعم الاستحالة المدّعاة هي الذاتي والوقوعي على بعض تقاديرها.

فالأولى أن يقال في عنوان البحث هكذا: «القول في عدم وجدان الدليل على امتناع التعبد بالأمارات».

وأما ما أفاد بعض أعظم العصر من أنَّ الإمكان هو الإمكان التشريعي لا التكويني؛ فإنَّ التوالي المتوهمة هي المفسدات التشريعية لا التكوينية^(١) فلا يخلو عن إشكال؛ فإنَّ الإمكان التشريعي قسم من الوقوعي، وليس قسيمياً له. ولو صحَّ تقسيمه حسب المورد لصحَّ تقسيمه إلى أنَّه قد يكون فلكياً وعنصرياً، ملكياً وملكوتياً، وهكذا.

أضف إلى ذلك: أنَّ المحذورات المتوهمة - مثل اجتماع الحبِّ والبغض، والمصلحة والمفسدة، والكرهه والإرادة في مورد واحد - محذورات تكوينية لا غير.

المحذورات المتوهمة في التعبد بالظنّ

لما كان المنقول عن ابن قبة ممّا بحث عنه الأصحاب كثيراً، فنرى المقام غنياً عن ذكر عبارته وجوابه، فنبحث في المقام مثل ما بحث عنه الأعظم من المتأخرين، ويتّضح في ضمنه خلل ما استدللّ به ابن قبة؛ وإن كان كلامه أساساً لبعض ما ذكر.

فنقول: إنَّ المحذورات المتوهمة: إمّا راجعة إلى ملاكات الأحكام، كاجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين بلا كسر وانكسار.

وإمّا إلى مبادئ الخطابات، كاجتماع الكراهه والإرادة، والحبِّ والبغض.

أو إلى نفس الخطابات، كاجتماع الضدين والنقيضين والمثلين.

وإمّا إلى لازم الخطابات، كالإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة.

فهذه أقسام أربعة من المحذورات، وعلى ذلك فحصر ملاك الامتناع في الملاكي والخطابي^(١) لا وجه له، كما أنّ عدّ الأخير من المحذورات الملاكية^(٢) لا يخلو عن خلل. فنقول:

المحذور الأوّل: تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة

أمّا هذا المحذور الذي هو رابع المحاذير؛ فلأنّ المفروض: أنّ الظنّ ليس دائم المطابقة، فالأمر بالعمل على طبقه تفويت للمصالح من الشارع على المكلف وإلقاء للمفاسد؛ إذ لولا أمره لكان عليه السؤال وتحصيل العلم عند الانفتاح، والعمل بالاحتياط عند انسداد.

وبذلك يظهر: أنّ هذا المحذور لا يختصّ بصورة الانفتاح، كما ادّعاء بعض أعظم العصرين^(٣)؛ قائلاً بأنّ العمل على طبق الأمانة لو صادف خير جاء من قبلها^(٣)، بل يجري في صورة الانسداد أيضاً؛ إذ لولا أمره وترخيصه ترك الاحتياط كان عليه العمل بما هو مبرئ للذمة قطعاً.

وما استدللّ به مسلّم لو كان الأمر دائراً بين العمل به وبين ترك العمل به وبغيره مطلقاً، لكنّه دائر بين العمل به وبين العمل بالاحتياط أو التجزّي فيه، فلا يختصّ الإشكال بصورة الانفتاح، بل يعمّ.

وقد يذبّ عن الإشكال: بأنّ الأمارات غير العلمية ربّما يمكن أن تكون أكثر

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٨٩.

٢ - نفس المصدر.

٣ - نفس المصدر: ٩٠.

إصابة عن العلم والاعتقاد الجازم أو مساوية لها، فالشارع الواقف على السرائر لأجل وقوفه على هذه الجهة أمر بالعمل على طبق الأمارات، وترك تحصيل العلوم المساوية للأمارات من حيث الصدق أو أدون، فلا يكون إلقاء في المفسدة أو تفويتاً للمصلحة كان باب العلم مفتوحاً أو منسدّاً^(١).

الظاهر: عدم صحّة الجواب؛ فإنّه إن أراد من الانفتاح حال حضور الإمام مع إمكان نيل حضوره والسؤال عنه فلا إشكال أنّ المسموع عنه عليه السلام أقلّ خطأ من هذه الروايات المنقولة بوسائط؛ فإنّ احتمال مخالفة الواقع فيما سمعه عن الإمام ليس إلّا لأجل التقيّة أو أمر أندر منه. وهذا بخلاف الروايات المعنعنة المنقولة عن رجال يختلفون في الحفظ والوثاقة وحسن التعبير وجودة الفهم.

وإن أراد منه حضوره عليه السلام مع تعسّر السؤال عنه - لبعد بلد المكلف أو كونه محبوساً أو محصوراً من ناحية الأشرار - ففيه: أنّ تحصيل العلم التفصيلي غير ممكن عادة؛ حتّى يقال بأنّ الأمارات أكثر مطابقة منه، وما هو الممكن هو العلم بالموافقة الإجمالية، ولكنّه دائم المطابقة للواقع؛ إذ لو أتى المكلف بمؤدّي الأمانة وسائر المحتملات فلا يعقل أصوبية مؤدّي الأمانة عن العلم، ولو صدق ذلك لكان الاحتياط في موارد تحقّق الأمانة خلاف الاحتياط، مع الضرورة بخلافه، ويظهر منه حال الانسداد.

فإن قلت: إنّ أمر الشارع بالتعبد بأخبار الآحاد علّة لانتشار الأحاديث في الأقطار والأمصار، فلو لم يقع من الشارع إيجاب التعبد بها لم يتحقّق الدواعي إلى نقلها أصلاً، ولو ترك نقلها صارت الأحكام منسية غير معلومة؛

لا إجمالاً ولا تفصيلاً، ومعه لا يتمكن الإنسان من الإطاعة الإجمالية والاحتياط في العمل؛ لأنّ طريقه صار مغفولاً عنه؛ لعدم انقداح الاحتمال في الأذهان إلّا ببركة ما وصل إلينا منهم عليه السلام.

قلت - مع أنّ الدواعي إلى نقل الأخبار كثيرة - إنّ الشارع يمكن أن يتوصّل إلى غرضه - الاحتياط عند عدم العلم - بإيجاب نشر الروايات ونقلها وبنّها حتّى يحصل بذلك موضوع للعمل بالاحتياط.

ويمكن أن يذبّ عن الإشكال: بأنّ في إيجاب تحصيل العلم التفصيلي في زمان الحضور وفي إيجاب الاحتياط في زمن الغيبة أو الحضور مع عدم إمكان الوصول إليه عليه السلام مفسدة غالبية.

توضيحه: أمّا في زمان الانفتاح: فلأنّ السؤال عن الأئمة عليهم السلام وإن كان أمراً ممكناً غير معسور إلّا أنّ إلزام الناس في ذلك الزمان على العمل بالعلم كان يوجب ازدحام الشيعة على بابهم وتجمّعهم حول دارهم، وكان التجمّع حول الإمام أبغض شيء عند الخلفاء، وكان موجباً للقتل والهدم وغيرهما.

فلو فرض وجوب العلم التفصيلي في زمن الصادقين عليهم السلام كان ذلك موجباً لتجمّع الناس حول دارهما وديارهما، بين سائل وكاتب وقارئ ومستفسر، وكان نتيجة ذلك تسلّط الخلفاء على الشيعة وردعهم وقطع أصولهم عن أديم الأرض، وعدم وصول شيء من الأحكام الشرعية موجودة بأيدينا.

فدار الأمر بين العمل بالأخبار الواردة عنهم عليهم السلام بطريق الثقات الموصلة إلى الواقع غالباً - وإن خالفت أحياناً - وبين إيجاب العلم حتّى يصل بعض الشيعة إلى الواقع، ويحرم آلاف من الناس عن الأحكام والفروع العملية؛ لما عرفت أنّ الإلزام على تحصيل العلم كان مستلزماً للتجمّع على باب الأئمة، وكان

نتيجة ذلك صدور الحكم من الخلفاء بأخذهم وشدهم وضربهم وقتلهم واضطهادهم تحت كلّ حجر ومدر.

وأما الاحتياط في هذه الأزمان أو زمن الحضور لمن لم يمكن له الوصول إليهم عليه السلام ففساده أظهر من أن يخفى؛ فإنه مستلزم للحرص الشديد واختلال النظام ورغبة الناس عن الدين الحنيف، بل موجب للخروج من الدين؛ فإنّ الحكيم الشارع لابد له ملاحظة طاقة الناس واستعدادهم في تحمّل الأحكام والعمل بها. ومثله التبعض في الاحتياط؛ فإنه لو لم يوجب حرصاً شديداً لكنّه موجب رغبة جمهرة الناس عن الدين.

وبالجملة: البناء على الاحتياط المطلق أو بمقدار ميسور في جميع التكاليف؛ من العبادات والمعاملات والمناكحات وغيرها يستلزم الحرج الشديد في بعض الأحوال، ورغبة الناس عن الدين وقلة العاملين من العباد للأحكام في بعض آخر. فلأجل هذا كلّ أمضى عمل العقلاء وبنائهم في العمل بالظنون وأخبار الآحاد بمقدار يؤسّس لهم نظاماً صحيحاً، وهذا وإن استلزم فساداً وتفويتاً غير أنّه في مقابل إعراض الناس عنه وخروجهم منه وقلة المتديّنين به لا يعدّ إلاّ شيئاً طفيفاً يستهان به.

ثم إنّ الشيخ الأعظم رحمته التزم بقبح التعبد بالظنون في حال الانفتاح، وأما حال الانسداد فقد ذهب إلى أنّ التفويت متدارك بالمصلحة السلوكية^(١).

وأوضحه بعض أعظم العصر بما حاصله: أنّ قيام الأمانة يمكن أن يكون سبباً لحدوث مصلحة في السلوك مع بقاء الواقع والمؤدّى على ما هما عليه من

المصلحة والمفسدة، من دون أن يحدث في المؤدى مصلحة بسبب قيام الأمانة غير ما كان عليه من المصلحة، بل المصلحة في تطرّق الطريق وسلوك الأمانة وتطبيق العمل على مؤدّاهما والبناء على أنّه هو الواقع، بترتيب الآثار المترتبة على الواقع على المؤدى، وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك ما فات من المكلف^(١)، انتهى.

أقول: وفيه مواقع للنظر:

منها: أنّ حجّية الأمانة في الشرع ليس إلّا إمضاء ما كان في يد العقلاء في معاشهم ومعادهم، من غير أن يزيد عليه شيئاً أو ينقص منه شيئاً. ومن المعلوم أنّ اعتبار الأمانات لأجل كونها طريقاً للواقع فقط، من دون أن يترتب على العمل بها مصلحة وراء إيصالها إلى الواقع، فليس قيام الأمانة عند العقلاء محدثاً للمصلحة؛ لا في المؤدى ولا في العمل بها وسلوكها. وعليه فالمصلحة السلوكية لا أساس لها.

ومنها: أنّه لا يتصوّر لسلوك الأمانة وتطرّق الطريق معنى وراء العمل على طبق مؤدّاهما، فإذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة فليس سلوكها إلّا العمل على مؤدّاهما والإتيان به. فلا يتصوّر للسلوك وتطرّق الطريق مصلحة وراء المصلحة الموجودة في الإتيان بالمؤدى.

وإن شئت قلت: الإتيان بالمؤدى مع المؤدى المحقّق في الخارج غير متغايرين إلّا في عالم الاعتبار، كتغاير الإيجاد والوجود. فهذه المفاهيم المصدرية النسبية لا يعقل أن تصير متّصفة بالمصلحة والمفسدة، بل المفسدة والمصلحة قائمة بنفس الخمر والصلاة.

وبعبارة أوضح: كون شرب الخمر وإتيان الصلاة متعلّقاً للحرمة والوجوب وموصوفاً بالمصلحة والمفسدة لا ينافي كون تطرّق الطريق محلاً للحكم وموضوعاً له؛ فإنّ تطرّق الطريق عين ترك شرب الخمر وعين الإتيان بالصلاة.

ومنها: أنّ ظاهر عبارة الشيخ وشارح مراده أنّ المصلحة قائمة بالتطرّق والسلوك، بلا دخالة للواقع في حدوث تلك المصلحة. وعليه فلو أخبر العادل عن الأمور العادية لزم العمل على قوله في هذه الموارد أيضاً؛ لأنّه ذا مصلحة سلوكية، وهو كما ترى.

ومنها: أنّ لازم تدارك المصلحة الواقعية بالمصلحة السلوكية هو الإجزاء وعدم لزوم الإعادة والقضاء؛ إذ لو لم يتدارك مصلحة الواقع لزم قبح الأمر بالتطرّق، ولو تدارك سقط الأمر، والمفروض أنّ المصلحة القائمة بتطرّق الطريق ليست مقيدة بعدم كشف الخلاف. فما يظهر من التفصيل من الشيخ الأعظم وبعض أعظم العصر ليس في محله.

ثمّ إنّ البحث عن الإجزاء قد فرغنا عنه في الأوامر فراجع، وسيوافيك لباب القول فيه في مبحث الاجتهاد والتقليد.

المحذور الثاني: محذور اجتماع الضدين والنقيضين والمثلين

أمّا هذا المحذور الذي كان ثالث المحاذير فهو مبني على ما هو المسلّم عندهم: من أنّ الأحكام الخمسة متضادّة بأسرها، يتمتع اجتماعها في موضوع واحد^(١).

والمراد من الأحكام - على ما صرّحوا به في بحث اجتماع الأمر والنهي وفي باب الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري - هو الأحكام البعثية والزجرية وغيرهما، فلو فرضنا كون صلاة الجمعة محرّمة في نفس الأمر، وقامت الأمانة على وجوبها تصبح صلاة الجمعة مهبطاً لحكمين متضادين.

ولا يخفى عليك: أنّ ما اشتهر بينهم من أنّ الأحكام متضادة بأسرها ليس له أساس صحيح، وقد استوفينا بعض الكلام في ذلك عند البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي، ولكن نعيده هنا؛ حذراً عن الإحالة:

فنقول: إنهم عرّفوا الضدين بأنهما الأمران الوجوديان غير المتضائفين، المتعاقبان على موضوع واحد، لا يتصوّر اجتماعهما فيه، بينهما غاية الخلاف. وعليه: فما لا وجود له لا ضدية بينه وبين شيء آخر، كما لا ضدية بين أشياء لا وجود لها، كالاتعاريات التي ليس لها وجود إلا في وعاء الاعتبار.

وعلى هذا التعريف لا ضدية أيضاً بين أشياء لا حلول لها في موضوع ولا قيام لها به؛ قيام حلول وعروض.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ الإنشائيات كلّها من الأمور الاعتبارية لا تحقّق لها إلا في وعاء الاعتبار؛ فإنّ دلالة الألفاظ المنشأ بها على معانيها إنّما هي بالمواضعة والوضع الاعتباريين، فلا يعقل أن يوجد بها معنى حقيقي تكويني أصيل.

فهية الأمر والنهي وضعت للبعث والزجر الاعتباريين في مقابل البعث والزجر التكوينيّين. فقول القائل «صلّ» مستعمل في إيجاد البعث والحثّ والتحريك الاعتباري، فالعلة اعتباري والمعلول مثله.

وما ربّما يقال: من أنّ الإنشاء قولٌ قُصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر^(١)، يراد به أنّ نفس الإنشاء يكون منشأ للمعنى في وعاء الاعتبار؛ بحيث يكون الألفاظ التي بها يقع الإنشاء - كهيئتي الأمر والنهي - مصاديق ذاتية لللفظ وعرضية للمعنى المنشأ، لا أنّهما علل المعاني المنشأة؛ فإنّ العلّة والمعلولة الحقيقيتين لا يعقل بينهما.

وإن شئت قلت: إنّ التكلم بصيغة الأمر بما هو تكلم وصوت معتمد على مقطع الفم أمر تكويني من مراتب التكوين، وأمّا جعل هذا التكلم دليلاً على إرادة البعث والتحرّيك بلا آلة تكوينية فإنّما هو بالجعل والمواضعة التي هي الموجب الوحيد لفنهام الأمر المنشأ البعث، فإذا كان المبدأ أمراً اعتبارياً فالآخر مثله. وعلى هذا الأساس فالأحكام التكليفية كلّها من الأمور الاعتبارية لا وجود حقيقي لها إلّا في وعاء الاعتبار.

ومن ذلك يعلم: أنّ الإضافات المتصورة عند الأمر بالشيء ليست إلّا إضافات اعتبارية، فإنّ للأمر إضافة إلى الأمر إضافة صدور، وإضافة إلى المأمور إضافة انبعاث، وإضافة إلى المتعلّق إضافة تعليلية أولية، وإلى الموضوع إضافة تعليلية ثانوية، وهكذا. فهذه الإضافات ليست من مراتب التكوين، وإنّما هي أمور اعتبارية يستتبع بعضها بعضاً.

وبذلك يظهر: أنّ الأحكام التكليفية ليست أعراضاً بالنسبة إلى متعلّقاتها، فليس قيام المعاني الاعتبارية - الأحكام - بمتعلّقاتها أو موضوعاتها قيام حلول وعروض فيها، بل كلّ ذلك تشبيهات وتنزيلات للمعقولات على المحسوسات؛

فإنَّ الأمور الاعتبارية أنزل من ذلك كلّ.

إذا عرفت ذلك : تقف على بطلان القول بأنَّ الأحكام الخمسة أمور متضادة .
كما اشتهر عنهم في باب الترتب واجتماع الأمر والنهي والجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية وغيرها .

وأظنَّ أنَّك بعد الوقوف على ما ذكرنا تقف على أنَّ بطلان الضدية فيها ليس لأجل انتفاء شرط الضدية أو قيدها فيها ، بل البطلان لأجل أنَّ التضادَّ والتماثل والتخالف من مراتب الحقيقة - أي الماهية الموجودة في المادة الخارجية - فالأحكام لا حظَّ لها من الوجود الخارجي حتَّى يتحمَّل أحكامه . وقس عليه سائر القيود ؛ فإنَّها أيضاً منتفية ، كما ذكرنا .

وأما امتناع الأمر والنهي بشيء واحد بجهة واحدة من شخص واحد فليس لأجل تضادَّ الأحكام ، بل لأجل مبادئهما ، كالمصالح والمفاسد والإرادة والكرهات ، وهما لا تجتمعان .

على أنَّ الأمر بالشيء جدّاً والنهي عنه كذلك من أمر عالم ممتنع ؛ لأنَّه يرجع إلى التكليف بالمحال ، ومرجه إلى التكليف المحال ، كما مرَّ وجهه في مبحث الاجتماع والامتناع . وليعذرني إخواني من الإطالة ، وهو أولى من الإحالة .

المحذور الثالث : محذور اجتماع الإرادة الوجوبية والتحريمية

حاصل الإشكال : أنَّ الإرادة القطعية قد تعلَّقت بالعمل على الأحكام الواقعية ، والمفروض أنَّ الأمارات قد تؤدِّي إلى خلاف الواقع ، فيجيب التعلُّد بها والترخيص بالعمل بها مع فعالية الإرادة المتعلقة بالأحكام الواقعية ممَّا لا يجتمعان .

وهذا الإشكال سيال في الأحكام الظاهرية كلّها - أمانة كانت أو أصلاً - فإنّ إرادة العمل على طبق الأمانة والاستصحاب أو قاعدة الفراغ وأصالة الإباحة وهكذا... ممّا لا يجتمع مع الإرادة الحتمية بالنسبة إلى الأحكام الواقعية، بعدما علم أنّ الأصول والأمارات قد تؤدّيان إلى خلاف الواقع.

أمّا الجواب فنقول: اعلم أنّ للحكم الشرعي مرتبتين، ليس غير:

الأولى: مرتبة الإنشاء وجعل الحكم على موضوعه، كالأحكام الكلية القانونية قبل ملاحظة مخصّصات ومقيّداتها، نحو قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، أو ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢)، وكالأحكام الشرعية التي نزل به الروح الأمين على قلب نبيّه، ولكن لم يأن وقت إجرائها؛ لمصالح اقتضته السياسة الإسلامية، وترك إجرائها إلى ظهور الدولة الحقّة، عبّل الله تعالى فرجه.

الثانية: مرتبة الفعلية؛ وهي تقابل الأولى من كلتا الجهتين، فالأحكام الفعلية عبارة عن الأحكام الباقية تحت العموم والمطلق بعد ورود التخصيصات والتقييدات حسب الإرادة الجديّة، أو ما آن وقت إجرائها.

فالذي قام الإجماع على أنّه بين العالم والجاهل سواسية إنّما هو الأحكام الإنشائية المجعولة على موضوعاتها؛ سواء قامت عليه الأمانة أم لا، وقف به المكلف أم لا، وهكذا؛ وهي لا يتغيّر عمّا هي عليه. وأمّا الفعلية فيختلف فيها الأحوال، كما سيوضح.

١ - المائدة (٥): ١.

٢ - البقرة (٢): ٢٧٥.

وأما توضيح الجواب وحسم الإشكال فهو ما مرّ منّا^(١) : أنّ مفسد إيجاب الاحتياط - كلّاً أو تبعيضاً - صارت موجبة لرفع اليد في مقام الفعلية عن الأحكام الواقعية في حقّ من قامت الأمانة أو الأصول على خلافها.

وليس هذا أمراً غريباً منه، بل هذا نظام كلّ مقتن؛ إذ في التحفظ التامّ على الواقعيّات من الأحكام مفسدة عظيمة لا تجبر بشيء، أيسرها خروج الناس من الدين ورغبتهم عنه وتبدّد نظام معاشهم ومعادهم. فلأجل هذا كلّ رفع اليد عن إجراء الأحكام في الموارد التي قام الأمانة أو الأصل على خلافها.

وليس هذا من قبيل قصور مقتضيات الأحكام وملاكاتنا في موارد قيام الأمارات والأصول على خلافها حتّى يتقيّد الأحكام الواقعية بعدم القيام، بل من قبيل رفع اليد لجهة اللابديّة ومزاحمة الفاسد والأفسد في مقام الإجراء. فالأحكام الواقعية تنشأ على موضوعاتها من غير تقييد.

وتوهم لغوية تلك الأحكام الإنشائية إذا فرض قيام الأمانة أو الأصل على خلافها من أوّل زمن تشريعها مندفعة بأنّه لا محالة ينكشف الخطأ - ولو عند ظهور الدولة الحقّة - ولو كانت عاطلة غير منشأة من رأس صارت مهملة إلى الأبد؛ حتّى بعد قيام القائم عليه ﷺ؛ لانسداد الوحي وتشريع الأحكام بعد ما رفع النبي الأكرم ﷺ إلى الرفيق الأعلى.

وبذلك يندفع الإشكال كلّهُ.

فإن قلت: إنّهُ ليس في الواقع أحكام إنشائية، بل الموجود في نفس الأمر هو إنشاء الأحكام؛ أي تشريعها على موضوعاتها المقدّر وجودها بجميع ما

اعتبر فيها: من القيود والشرائط وعدم الموانع على نهج القضايا الحقيقية، وفعلية الحكم عبارة عن تحقق موضوعه بجميع ما اعتبر فيه، ولا يعقل لفعلية الحكم معنى غير ذلك.

فالأحكام الواقعية: إما مقيدة بعدم قيام الأمانة على الخلاف أو لا، فعلى الأول يلزم التصويب، وعلى الثاني يلزم اجتماع الضدين^(١).

قلت: يكفي في صحة ما ذكرنا ملاحظة القوانين العالمية أو المختصة بجيل دون جيل وطائفة دون أخرى؛ فإن الأحكام ينشأ على وجه الإنشاء على موضوعاتها العارية من كل قيد وشرط. ثم إذا آن وقت إجرائه يذكر في لوح آخر قيوده ومخصّصاته.

فالمنشأ على الموضوعات قبل ورود التخصيص والتقييد هو الحكم الإنشائي، والحكم الفعلي اللازم الإجراء ما يبقى تحت العموم والمطلق، بعد ورودهما عليه، هذا أولاً.

وثانياً: أنه لو صح ما ذكر؛ من أن الأحكام مجعولة على موضوعاتها من أول الأمر بجميع قيوده لما جاز التمسك بالإطلاق والعموم؛ فإن مبنى التمسك هو أن الحكم مجعولة على الماهية المجردة، وأن الإرادة الاستعمالية مطابقة للإرادة الجدية، إلا ما قام الدليل على خلافه.

فلو كان اللازم إنشاء الحكم على موضوعه بعامة قيوده لما صار للتمسك بأصالة الإطلاق معنى؛ فإن الإطلاق متقوم بأن الواقع تحت دائرة الحكم هو تمام الموضوع للحكم، ومثله أصالة العموم؛ فإنها متقومة بظهور الكلام في كون

الحكم على العموم، وأنّ التخصيص كالتيقيد أمر خارجي لا يتصرّف في اللفظ، بل يكشف عن ضيق الإرادة الجديّة.

والحاصل: أنّ ملاحظة تقنين القوانين العرفية كافية في إثبات ما قلناه؛ فإنّ الدائر بينهم هو وضع الأحكام أوّلاً بنحو العموم والإطلاق، ثمّ بيان مخصّصاتها ومقيّداتها منفصلاً عنها، من دون أخذ ما هو الملاك بحسب الإرادة الجديّة في موضوع الأحكام من أوّل الأمر.

وأنت إذا تدبّرت تعرف أنّ هذا الجواب سيّال في موارد الأمارات والأصول إذا كانت مخالفة للواقع.

المحذور الرابع: محذور التدافع بين ملاكات الأحكام

وهذا المحذور - أعني ما يرجع إلى التدافع بين ملاكات الأحكام، كاجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين بلا كسر وانكسار - أوّل المحاذير، فقد ظهر الجواب عنه ممّا تقدّم^(١)، ومحصّله: أرجحية ملاكات تجويز العمل على طبق الأمارات والأصول من العمل بالاحتياط للتحفّظ على الواقع.

وقد ظهر ممّا تقدّم^(٢): عدم اجتماع الملاكين في موضوع واحد على ما سبق؛ من لزوم المفساد الخارجية أو السياسية لو ألزم العمل بالاحتياط.

١ - تقدّم في الصفحة ٣٦٩ - ٣٧١.

٢ - تقدّم في الصفحة ٣٧٠ - ٣٧١.

جولة فيما ذكر من الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

ثم إنَّ الأعلام قد مالوا يميناً ويساراً في هذا الباب؛ فكلُّ اختار مهرباً للجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، فلا بأس بالإشارة إلى بعضها، فنقول:

تقريب المحقِّق النائي للجمع

قد ذكر بعض أعظم العصر جواباً لتخلُّف الطرق والأمارات، وجواباً آخر للأصول المحرزة، وثالثاً لغير المحرزة منها.

فأفاد^١ في الجمع عند تخلُّف الطرق ما هذا حاصله: إنَّ المجعول فيها ليس حكماً تكليفاً حتَّى يتوهَّم التضادَّ بينها وبين الواقعيات، بل الحقُّ أنَّ المجعول فيها هو الحجَّة والطريقة، وهما من الأحكام الوضعية المتأصِّلة في الجعل؛ خلافاً للشيخ^٢؛ حيث ذهب إلى أنَّ الأحكام الوضعية كلُّها منتزعة من الأحكام التكليفية^(١).

والإنصاف: عدم تصوّر انتزاع بعض الأحكام الوضعية من الأحكام التكليفية، مثل الزوجية فإنَّها وضعية ويتبعها جملة من الأحكام، كوجوب الإنفاق على الزوجة وحرمة تزويج الغير لها، وحرمة ترك وطبها أكثر من أربعة أشهر إلى غير ذلك.

وقد يتخلَّف بعضها مع بقاء الزوجية، فأَيُّ حكم تكليفي يمكن انتزاع

الزوجية منه؟ وأي جامع بين هذه الأحكام التكليفية ليكون منشأ لانتزاع الزوجية؟ فلا محيص في أمثالها عن القول بتأصل الجعل.

ومنها الطريقية والوسطية في الإثبات؛ فإنها متأصلة بالجعل - ولو إمضاء - لما تقدّمت الإشارة إليه من كون الطرق التي بأيدينا يعتمدون عليها العقلاء في مقاصدهم، بل هي عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفتها للواقع، فنفس الحجية والوسطية في الإثبات أمر عقلائي قابل بنفسه للاعتبار، من دون أن يكون هناك حكم تكليفي منشأ لانتزاعه.

إذا عرفت حقيقة المجعول فيها ظهر لك: أنه ليس فيها حكم حتى ينافي الواقع، فلا تضاد ولا تصويب. وليس حال الأمارات المخالفة إلا كحال العلم المخالف، فلا يكون في البين إلا الحكم الواقعي فقط مطلقاً، فعند الإصابة يكون المؤدّى هو الحكم الواقعي - كالعلم الموافق - ويوجب تنجيّزه، وعند الخطأ يوجب المعذورية وعدم صحّة المؤاخذه عليه - كالعلم المخالف - من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول^(١)، انتهى.

وفيما أفاده مواقع للنظر:

أما أولاً: فقد أشرنا إليه^(٢) وسيوافيك تفصيله عند البحث عن حجية الأمارات العقلانية^(٣)، ومحصّله: أنه ليس في باب الطرق والأمارات حكم وضعي ولا تكليفي، وإثما عمل بها الشارع كما يعمل بها العقلاء في مجاري أمورهم من معاملاتهم وسياساتهم.

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيبي) الكاظمي ٣: ١٠٥ - ١٠٨.

٢ - تقدّم في الصفحة ٣٣٢.

٣ - يأتي في الصفحة ٤٧٢.

وليس إمضاء الشارع العمل بالأمارات مستتبعا لإنشاء حكم، بل مآله إلى عدم الردع وعدم التصرف في بناء العقلاء. وما ورد من الروايات^(١) كلّها إرشاد إلى ما عليه العقلاء، وقد اعترف به عنه فيما سبق^(٢)، ولكنه أفاد هنا ما ينافيه.

وثانياً: لو كان المستند للقول بجعل الوسطية والطريقة من جانب الشارع هو الأخبار الواردة في شأن الآحاد من الأخبار أو شأن مخبريها، كقوله عليه السلام: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» وأشار إلى زرارة^(٣)، ومثل قوله عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»^(٤)، ومثل قوله عليه السلام: «عليك بالأسدي»؛ يعني أبا بصير^(٥)، وقوله عليه السلام: «العمرى ثقتي، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون»^(٦)، إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة التي سيجيء كثير منها في بابها.

فلا شك أنه لو كان المستند هذه الأخبار فالمجوعول فيها - مع قطع النظر عما قلنا من أنها إرشاد إلى ما عليه العقلاء - هو وجوب العمل على طبقها تعبداً على

١ - راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١.

٢ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٣٠ و ٩٠.

٣ - اختيار معرفة الرجال: ١٣٦ / ٢١٦، وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٩.

٤ - كمال الدين: ٤٨٤ / ٤، وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

٥ - اختيار معرفة الرجال: ١٧١ / ٢٩١، وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٥.

٦ - الكافي ١: ٣٢٩ / ١، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤.

أنَّها هو الواقع، وترتيب آثار الواقع على مؤدَّاهَا، وليس فيها أيُّ أثر من حديث جعل الوسطية والطريقة.

نعم، لو كان المدرك مفهوم آية النبأ^(١) يمكن أن يقال: إنَّها بصدد جعل الكاشفية لخبر العادل ولكنَّه - مع قطع النظر عن الإشكالات المقرَّرة في محلِّه^(٢)، وعمَّا احتملناه في الأخبار: من كونها إرشاداً إلى عمل العقلاء - مدفوع بأنَّها بصدد جعل وجوب العمل على طبق قول العادل، لا جعل المبيّنة والكاشفية، وإنَّما المبيّنة جهة تعليلية لجعل وجوب العمل، وليست موردة للجعل.

وثالثاً: أنَّ ما هو القابل للجعل في المقام إنَّما هو وجوب العمل على طبق الأخبار ووجوب ترتيب الأثر على مؤدَّاهَا، وأمَّا الطريقة والكاشفية فليس ممَّا تنالها يد الجعل؛ فلأنَّ الشيء لو كان واجداً لهذه الصفة تكويناً فلا معنى لإعطائها لها، وإن كان فاقداً له - كالشكّ - فلا يعقل أن يصير ما ليس بكاشف كاشفاً، وما ليس طريقاً طريقاً؛ فإنَّ الطريقة والكاشفية ليست أمراً اعتبارياً كالملكية حتَّى يصحَّ جعلها بالاعتبار.

وقس عليه تتميم الكشف وإكمال الطريقة، فكما أنَّ اللاكاشفية ذاتية للشكّ لا يصحّ سلبه، فكذلك النقصان في مقام الكشف ذاتي للأمارات لا يمكن سلبها. فما يناله الجعل ليس إلَّا إيجاب العمل بمفادها والعمل على طبقها وترتيب آثار الواقع عليها، ولمَّا كان ذاك التعبُّد بلسان تحقُّق الواقع وإلغاء احتمال الخلاف تعبُّداً صحَّ انتزاع الوسطية والكاشفية.

١ - الحجرات (٤٩): ٦.

٢ - يأتي في الصفحة ٤٣٧.

وقس عليه الحجية : فلأنّ معناها كون الشيء قاطعاً للعدر في ترك ما أمر بفعله وفعل ما أمر بتركه ، ومعلوم أنّه متأخّر عن أيّ جعل - تكليفاً أو وضعاً - فلو لم يأمر الشارع بوجوب العمل بالشيء - تأسيساً أو إمضاءً - فلا يتحقّق الحجية ولا يقطع به العذر .

ورابعاً : أنّ عدم إمكان انتزاع الزوجية عمّا ذكره من الأحكام لا لعدم الجامع بينها ، بل لأجل كونها أثراً متأخّرة عن الزوجية ، وهي بعد يعدّ موضوعاً لهذه الأحكام المتأخّرة ، فلا معنى لانتزاع ما هو المتقدّم طبعاً عمّا هو متأخّر كذلك .

نعم ، هاهنا أحكام تكليفية يمكن أن يتوهّم إمكان انتزاع الزوجية منها ، كالأوامر الواردة بالنكاح في الآيات^(١) ، أو قوله تعالى : ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مِمَّا وَّرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾^(٢) .

ومع ذلك كلّه فالتحقيق : أنّ الزوجية ليست من المخترعات الشرعية ، بل من الاعتبارات العقلائية التي يدور عليها فلك الحياة الإنسانية ، فبما أنّ الزوجية ممّا يتوقّف عليه نظام الاجتماع ويترتب عليه آثار ومنافع لا تحصى قام العقلاء على اعتبارها ، نعم الشرائع السماوية قد تصرف فيها ؛ تصرفاً يرجع إلى إصلاحها وبيان حدودها .

وخامساً : فبعد هذا الإطناب فالإشكال باقٍ بعد بحاله ؛ فإنّ جعل الوسطية والطريقة والحجية للطرق والأمارات مع العلم بأنّها ينجز أحياناً إلى المخالفة

١ - راجع النساء (٤) : ٣ ، النور (٢٤) : ٣٢ .

٢ - النساء (٤) : ٢٤ .

والمناقضة للواقع لا يجتمع مع بقاء الأحكام الواقعية على ما عليها من الفعلية التامة .
وبالجملة : أنَّ الإرادة الجذّية الحتمية بالأحكام الواقعية لا تجتمع مع تعلّق
مثل تلك الإرادة على جعل الوسطية للطرق التي ربّما يوجب تفويت الواقع ؛ فإنّ
ذلك الجعل يلزم الترخيص الفعلي في مخالفة الأحكام الواقعية .

وقياس جعل الوسطية في الإثبات بالعلم المخالف للواقع أحياناً قياس مع
الفارق ؛ فإنّ العمل بالعلم المخالف ليس ترخيصاً من الشارع في مخالفة الأحكام
الواقعية ، وإنّما هو ضرورة ابتلى به المكلف لا من جانب الشارع بل لقصور منه ،
وهذا بخلاف جعل الحجّية على الأمانة المؤدّية إلى خلاف الواقع .

هذا كلّّه إذا قلنا ببقاء الواقع على ما عليه من الفعلية - أي باعثاً وزاجراً - وأمّا
إذا قلنا بأنّه يصير إنشائياً أو فعلياً بمرتبة دون مرتبة ، وأنّ الشارع قد رفع اليد لأجل
مصالح اجتماعية عن تلك الواقعيّات فلا مضادة ولا منافاة بين الواقعي والظاهري ،
ولا يحتاج إلى إتعاب النفس وعقد هذه المباحث .

وبذلك يظهر ما في كلام المحقّق الخراساني ؛ حيث تخلص عن كافّة
الإشكالات بأنّ الحجّية غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية^(١) ؛ فإنّ هذا التقريب
لا يحسم مادّة الإشكال ، كالقول بأنّ أحدهما طريقي والآخر واقعي^(٢) ؛ فإنّ جعل
الحجّية والطريقية لما كان ينتهي أحياناً إلى مخالفة الواقع ومناقضته لا تجتمع مع
فعلية الأحكام الواقعية .

١ - كفاية الأصول : ٣١٩ .

٢ - نفس المصدر : ٣١٩ - ٣٢٠ .

ما أفاده المحقق النائيني في الأصول المحرزة

ثم إنّه أفاد فيها ما هذا حاصله: أنّ المجعول فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه الواقع وإلغاء الطرف الآخر وجعله كالعدم، ولأجل ذلك قامت مقام القطع الطريقي. فالمجعول فيها ليس أمراً مغايراً للواقع، بل الجعل الشرعي تعلّق بالجري العملي على المؤدّى على أنّه هو الواقع.

كما يرشدنا إليه قوله ^(١) في بعض أخبار قاعدة التجاوز: «بأنّه قد ركع»^(٢) فإن كان المؤدّى هو الواقع فهو، وإلا كان الجري العملي واقعاً في غير محلّه، من دون أن يتعلّق بالمؤدّى حكم على خلاف ما هو عليه، فلا يكون ما وراء الحكم الواقعي حكم آخر حتّى يناقضه ويضادّه^(٣)، انتهى.

وفيه: أنّ الجري العملي والبناء العملي على أحد طرفي الشكّ - كما هو ظاهر كلامه - ممّا لا تتاله يد الجعل؛ لأنّه فعل للمكلف، وما يصحّ جعله إنّما هو إيجاب الجري العملي، فهو لا يفيد ولا يرفع غائلة التضادّ بين الواقعية والظاهرية؛ فإنّ إيجاب الجري العملي على إتيان الشرط أو الجزء بعد تجاوز محلّه - مع أنّه أحياناً يؤدّي إلى ترك الواقع - لا يجتمع مع فعلية حكم الجزئية والشرطية، ولا يعقل جعل الهووية بين الواقع وما يخالفه أحياناً.

أضف إلى ذلك: أنّه ليس من حديث الهووية عين ولا أثر في الأصول التنزيلية، كما سيوافيك بيانه عند البحث عن الاستصحاب وقاعدة التجاوز.

١ - راجع وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٢ و ٣.

٢ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١١٠ - ١١٢.

كلام المحقق النائيني في غير المحرزة من الأصول

ثم إنه يُؤَيَّدُ قد أفاد في هذا الباب ما هذا ملخصه: إنَّ للشك في الحكم الواقعي اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات والطوارئ اللاحقة للحكم الواقعي أو موضوعه، كحالة العلم والظن. وهو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يضاف الحكم الواقعي؛ لانحفاظ الحكم الواقعي عنده.

ثانيهما: اعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع، وعدم كونه موصلاً إليه ومنجزاً له. وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعل ومنجزاً للواقع وموصلاً إليه. كما أنه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمناً عن الواقع حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية.

فلو كانت مصلحة الواقع مهمة في نظر الشارع كان عليه جعل المتمم، كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه؛ فإنه أهم من مفسدة حفظ نفس الكافر، فيقتضي جعل حكم طريقي لوجوب الاحتياط في موارد الشك.

وهذا الحكم الاحتياطي إنما هو في طول الواقع لحفظ مصلحته؛ ولذا كان خطابه نفسياً لا مقدِّمياً؛ لأنَّ الخطاب المقدِّمي ما لا مصلحة فيه أصلاً، والاحتياط ليس كذلك؛ لأنَّ أهمية الواقع دعت إلى وجوبه، فهو واجب نفسي للغير لا واجب بالغير؛ ولذا كان العقاب على مخالفته - لا على مخالفة الواقع - لقبح العقاب عليه مع الجهل.

فإن قلت: فعليه يصح العقوبة على مخالفة الاحتياط - صادف الواقع أو لا - لكونه واجباً نفسياً.

قلت: فرق بين علل التشريع وعلل الأحكام، والذي لا يدور الحكم مداره هو الأوّل دون الثاني، ولا إشكال في أنّ الحكم بوجود حفظ نفس المؤمن علّة للحكم بالاحتياط. ولا يمكن أن يبقى في مورد الشكّ مع عدم كون المشكوك ممّا يجب حفظه، ولكن لمكان جهل المكلف كان اللازم عليه الاحتياط؛ تحرّزاً عن مخالفة الواقع.

ومن ذلك يظهر: أنّه لا مضادّة بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعي؛ فإنّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتّحد مع الوجوب الواقعي ويكون هو هو، وإلاّ فلا؛ لانتفاء علّته، والمكلف يتخيّل وجوبه لجهله بالحال. فوجوب الاحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المقدّمي؛ وإن كان من جهة أخرى يغيّره.

والحاصل: أنّه لما كان إيجاب الاحتياط من متّمّات الجعل الأوّل فوجوبه يدور مداره، ولا يعقل بقاء المتّمّ - بالكسر - مع عدم المتّمّ. فإذا كان وجوب الاحتياط يدور مدار الوجوب الواقعي فلا يعقل التضادّ بينهما؛ لاتّحادهما في مورد المصادفة وعدم وجوب الاحتياط في مورد المخالفة، فأين التضادّ؟!

هذا إذا كانت المصلحة مقتضية لجعل المتّمّ، وأمّا مع عدم الأهميّة فللشارع جعل المؤمن بلسان الرفع، كما في قوله ﷺ: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون»^(١)، وبلسان الوضع، مثل قوله ﷺ: «كلّ شيء حلال»^(٢)؛ فإنّ رفع التكليف ليس من

١ - الخصال: ٤١٧ / ٩، التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب

جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٢ - الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠، وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به،

الباب ٤، الحديث ٤.

موطنه ليلزم التناقض ، بل رفع التكليف عما يستتبعه من التبعات وإيجاب الاحتياط .
فالرخصة المستفادة من دليل الرفع نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل
بقبح العقاب بلا بيان في عدم المنافاة للواقع .

والسرّ فيه : أنّها تكون في طول الواقع ؛ لتأخّر رتبته عنه ؛ لأنّ الموضوع فيها
هو الشكّ في الحكم من حيث كونه موجباً للحيرة في الواقع وغير موصل إليه ، ولا
منجزّ له ، فقد لوحظ في الرخصة وجود الحكم الواقعي ، ومعه كيف يعقل أن
تضاده ؟!

وبالجملة : الرخصة والحلية المستفادة من حديث الرفع وأصالة الحلّ تكون
في عرض المنع والحرمة المستفادة من إيجاب الاحتياط ، وقد عرفت أنّ إيجاب
الاحتياط يكون في طول الواقع ، فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضاً ،
والإلزام أن يكون ما في طول الشيء في عرضه^(١) ، انتهى كلامه رفع مقامه .

ولا يخفى : أنّ في كلامه عليه السلام مواقع للنظر ، نشير إلى مهماتها :

١ - إنّ أخذ الشكّ تارة بما أنّه من الحالات والطوارئ اللاحقة للحكم
الواقعي ، وأخرى بما أنّه موجب للحيرة فيه لا يرجع إلى محصل ؛ لأنّه تفتّن في
التعبير وتغيير في اللفظ .

ولو سلّمنا ذلك حكماً يرتفع غائلة التضادّ بالاعتبار الثاني - أعني جعله
موضوعاً بما أنّه موجب للتخيّر - لكون المجعول والموضوع في طول الواقع .
كذلك يرتفع الغائلة بجعل الحكم على الشكّ بالاعتبار الأوّل ؛ لكون الشكّ
في الشيء متأخراً عن الشيء ، فجعل أحدهما رافعاً دون الآخر لا محصل له .

والحق: عدم ارتفاعها بكلا الاعتبارين؛ لكون الحكم الواقعي محفوظاً مع الشك والحيرة.

٢ - إنَّ الحكم الواقعي إن بقي على فعليته وباعثيته فجعل المؤمن - كأصالة البراءة - مستلزم لترخيص ترك الواقع الذي هو فعلي ومطلوب للمولى، ومع هذا فكيف يرتفع غائلة التضاد؟ وإن لم يبق على فعليته وباعثيته - كما اعترف في المقام بأنَّ الأحكام الواقعية بوجوداتها النفس الأمرية لا تصلح للداعوية^(١) - فالجمع بين الواقعي والظاهري حاصل بهذا الوجه، بلا احتياج إلى ما أتعب به نفسه الزكية.

٣ - إنَّ ما أورده على نفسه من أنَّ لازم كون الاحتياط واجباً نفسياً هو صحة العقوبة على مخالفة الاحتياط - صادف الواقع أو لا - بعد باقٍ على حاله. وما تفصّل به عنه من عدم وجوب الاحتياط واقعاً في مورد الشك مع عدم كون المشكوك ممّا يجب حفظه؛ لكون وجوب حفظ المؤمن علّة للحكم بالاحتياط لا علّة للتشريع لا يدفع الإشكال؛ فإنَّ خلاصة كلامه تعالى يرجع إلى أنَّ وجوب الاحتياط دائر مدار وجود الحكم الواقعي.

وعليه فالعلم بوجود الحكم الواقعي يلزم العلم بلزوم الاحتياط، كما أنَّ العلم بعدمه يلزم العلم بعدم وجوب الاحتياط. ويدرّب عليه: أنَّ الشك في الحكم الواقعي يستلزم الشك في وجوب الاحتياط، فكما أنَّ الحكم الواقعي لا داعوية له في صورة الشك في وجوده فهكذا وجوب الاحتياط، فلا يصلح للباعثية في صورة الشك.

ولو تعلّق وجوب الاحتياط بمورد الشكّ الذي ينطبق على الواجب الواقعي دون غيره لاحتاج إلى متمّم آخر، ويصير إيجاب الاحتياط حينئذٍ لغواً؛ فإنّ موارد الاحتياط - كافّة - ممّا يكون وجود الحكم الواقعي مشكوكاً، كما في الاحتياط في الدماء والأعراض والأموال.

وبذلك يظهر: أنّ ما ذكره من أنّ المكلف لمّا لم يعلم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه أو لا يجب كان اللازم هو الاحتياط؛ تحرّزاً عن مخالفة الواقع غير واضح؛ فإنّ وجوب الاحتياط على النحو الذي قرّره لا يقصر عن الأحكام الواقعية. فكما لا داعوية له في ظرف الشكّ في وجوده فهكذا ما هو مثلها؛ أعني وجوب الاحتياط على ما التزم به.

وعليه يصير الاحتياط في عامّة الموارد اللازمة في الشبهات البدوية لغواً باطلاً؛ فإنّ الاحتياط في كافّة الموارد إنّما هو في صورة الشكّ في الحكم الواقعي، لا غير.

والتحقيق: ما هو المشهور من أنّ الاحتياط ليس محبوباً وواجباً نفسياً ومتعلّقاً لغرض المولى، والغرض من إيجابه هو حفظ الواقع لا غير، ولأجله لا يستلزم ترك الاحتياط عقوبة وراء ترك الواقع.

٤ - إنّ ما ذكره في بعض كلامه من أنّ متمّم الجعل - أصالة الاحتياط - فيما نحن فيه يتكفّل بيان وجود الحكم في زمان الشكّ فيه لا يخلو من ضعف؛ لأنّه - مضافاً إلى مخالفته لما قال سابقاً من أنّ الاحتياط أصل غير محرز - يستلزم كون الاحتياط أو إيجابه أمارة لوجود الحكم في زمان الشكّ، وهو خلاف الواقع؛ فإنّ إيجاب الاحتياط مع الشكّ لغرض الوصول إلى الواقع غير كونه كاشفاً عن الواقع.

٥ - ما ذكره من أنّ أصالة البراءة والحليّة في طول الواقع؛ لأنّهما في عرض

الاحتياط الذي هو في طول الواقع غير واضح؛ فإنّ التقدّم الرتبي غير التقدّم الزماني والمكاني؛ فإنّ ما ذكره صحيح فيهما، وأمّا الرتبي فالتقدّم والتأخّر تابع لوجود الملاك في الموصوف؛ فإنّ مجرد كون الشيء في عرض المتأخّر رتبة عن الشيء لا يستلزم تأخّره عنه أيضاً؛ فإنّ المعلول متأخّر رتبة عن علته. وأمّا ما هو في رتبة المعلول من المقارنات الخارجية فليس محكوماً بالتأخّر الرتبي عن تلك العلة، كما هو واضح في محلّه وعند أهله^(١).

وأما حديث قياس المساواة فقد ذكر المحقّقون: أنّ مجراها إنّما هو المسائل الهندسية، فراجع إلى مظانّها وأهلها^(٢).

تقريب المحقّق العراقي للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

وهو ما أفاده بعض محقّقي العصرين^(٣)، وخلاصة ما أفاده لرفع التضادّ هو أنّ الأحكام متعلّقة على العناوين الذهنية الملحوظة خارجية على وجه لا يرى بالنظر التصوّري كونها غير الخارج؛ وإن كانت بالنظر التصديقي غيره، مع وقوف الحكم على نفس العنوان وعدم سرايته إلى المعنوي.

وأ أنّه قد ينتزع من وجود واحد عنوانان طوليان؛ بحيث يكون الذات ملحوظة في رتبتين: تارة في رتبة سابقة على الوصف، وأخرى في رتبة لاحقة، نظير الذات المعروضة للأمر التي يستلزم تقدّم الذات عليه، والذات المعلولة لدعوته المنتزع عنها عنوان الإطاعة التي يستلزم تأخّر الذات عنها، وكالجهات التعليلية

١ - راجع شرح الإشارات والتنبيهات ٣: ٢٣٣ - ٢٣٦، الحكمة المتعالية ٢: ١٣٨ - ١٤١.

٢ - راجع شرح الإشارات والتنبيهات ١: ٢٧٩ - ٢٨٠، التحصيل: ١٠٩.

التي أُنِيطَ بها الحكم؛ فإنَّه لابدَّ فيها من فرض وجود الوصف قائماً بموصوفه،
والحكم في هذا الظرف على نفس الذات الملحوظة في الرتبة المتأخِّرة عن الوصف
بلا أخذ الوصف قيماً للموضوع، كالجهاث التقييدية.

ومن هذا القبيل صفة المشكوكية؛ لأنَّها جهة تعليلية لتعلُّق الحكم بالموضوع
حسب ظاهر أدلَّتْها لا تقييدية لموضوعاتها، ولازم ذلك اعتبار الذات في رتبتين:
تارة في الرتبة السابقة على الوصف، وأخرى في الرتبة اللاحقة.

فيختلف موضوع الحكم الظاهري والواقعي رتبة؛ بحيث لا يكاد يتصوَّر
الجمع لهما في عالم عروض الحكم، بخلاف الطولية الناشئة من الجهات التقييدية؛
لعدم طولية الذات رتبة، ومحفوظيتها في رتبة واحدة. فلا يمكن رفع التضادَّ كما
أُفيد، انتهى. ومن أراد التوضيح فليرجع إلى كتابه^(١).

وفيما ذكره جهات من الخلل:

منها: أنَّ ما ذكره في المقدِّمة الأولى من أنَّ كلَّ حكم لا يتجاوز عن عنوان
إلى عنوان آخر - وإنَّ اتَّحداً وجوداً - صحيح جداً، إلَّا أنَّ ما ذكره من أنَّ الأحكام
متعلِّقة على العناوين الذهنية الملحوظة خارجية على وجه لا يرى بالنظر التصوُّري
كونها غير الخارج - وإنَّ كانت بالنظر التصديقي غيره - غير صحيح؛ فإنَّه إنَّ كان
المراد أنَّ الحاكم يختلف نظره التصوُّري والتصديقي عند الحكم فهو واضح الفساد،
وإنَّ أراد أنَّ الحاكم لا يرى الاثنيية حين الحكم؛ وإنَّ كانت المغايرة موجودة في
نفس الأمر أو في نظرة أخرى فهو يستلزم تعلُّق الأمر بالموجود، وهو مساوق
لتحصيل الحاصل بنظره.

وبالجملة: أنَّ مآله إلى تعلُّق البعث إلى الأمر الخارجي؛ فإنَّ إلقاء الصورة الذهنية من رأس وعدم التوجُّه إليها عند الحكم يستلزم تعلُّق البعث على الطبيعة الموجودة.

والظاهر: أنَّ منشأ ما ذكره هو ما اشتهر بينهم من أنَّه لو تعلَّق الأحكام بالطبائع بما هي هي بلا لحاظ كونها مرآة للخارج يلزم كون الطبيعة مطلوبة من حيث هي هي، وقد ذكرنا ما هو الحقُّ في مباحث الألفاظ^(١).

منها: أنَّ ما ذكره رحمته من أنَّ الذات في الجهات التعليقية والقضايا الطليعية الشرطية يلاحظ مرّتين: متقدِّماً تارة ومتأخراً أخرى، كما في باب الأوامر غير صحيح؛ لا في المقيس ولا في المقيس عليه:

أمَّا الثاني: فإنَّ الأوامر والأحكام التي يعبر عنها بالزجر والبعث - إلزامياً أو غير إلزامي - ليست من قبيل الأعراض بالنسبة إلى موضوعاتها حتّى يكون فيها مناط التأخّر الرتبي، بل لها قيام صدوري بالأمر، كما أنَّ لها إضافة اعتبارية بالنسبة إلى المأمور والمأمور به والأمر، وإنّما قلنا اعتبارية؛ لأنّها تحليلات ذهنية لا يقابلها شيء في الخارج؛ بحيث لولاه فهي ليست عرضاً؛ لا في الذهن ولا في الخارج.

وأمَّا الداعوية: فلو كانت داعوية الأمر أمراً تكوينياً حقيقياً كان لما ذكره وجه؛ لأنّه حينئذٍ يتأخّر الانبعاث عن البعث؛ تأخّر المعلول عن علته.

ولكن داعويته ليس إلّا إيقاعياً - أي مبيّناً لموضوع الإطاعة فقط - لا محرّكاً للمأمور نحو الأمر؛ ضرورة أنَّ العبد إنّما ينبعث عن المبادئ الحاصلة في نفسه؛ من

الخوف والرجاء، وأمّا مجرد الأمر فليس محرّكاً؛ ولو مع العلم به.

وعلى هذا: فانبعاث العبد ليس من البعث حتّى يقال: إنّ الانبعاث متأخّر عن البعث رتبة؛ لعدم ملاك التأخّر الرتبي.

وأمّا تأخّر الانبعاث عن البعث زماناً وتصوراً فهو لا يستلزم التأخّر الرتبي الذي لا يتحقّق إلّا بين العلل والمعاليل.

وأمّا المقيس: فلو سلّم في المقيس عليه لأجل أنّ الذات تارة يلاحظ معروضة فيصير متقدّمة، وأخرى معلولة لدعوته فتصير متأخّرة، فلا نسلّم في المقيس؛ فإنّ الجهات التعليلية ليست إلّا علّة لتعلّق الحكم بالموضوع، فهي مقدّمة على الحكم وتعلّقه بالموضوع، وأمّا تقدّمها على الذات فلا وجه له.

فلو قلنا: «العصير العنبي يحرم؛ لغليانه» فهنا موضوع وحكم وعلّة، فلا شكّ أنّ الذات مقدّم على الغليان لكونه وصفاً له، والحكم متأخّر عن الوصف لكونه علّة له.

وعلى ذلك: فتقدّم العلّة على الحكم تقدّم رتبي، وتأخّره عنها أيضاً كذلك، وأمّا تقدّمها على الذات فليس له وجه ولا ملاك.

هذا، مع أنّ القول بارتفاع التضادّ بالجهات التقيدية أولى بارتفاعه من التشبّث بالجهات التعليلية؛ فإنّه يمكن أن يقال: إنّ بين عنواني الخمر والمشكوك فيه عموماً من وجه؛ لتصادقهما في الخمر المشكوك فيه مع كونه خمراً في الواقع، وتفارقهما في الخمر المعلومة، والمشكوك فيه إذا كان خلاً، فيمكن أن يكون أحد العنوانين مصبّاً للحليّة وأخرى للحرمة، كما في عنواني الصلاة والغضب.

لكن قد مرّ منّا في مباحث القطع ما يرده أيضاً؛ للفرق بين المقامين؛ فإنّ

الدليل الدالّ على وجوب الصلاة غير ناظر إلى ما يدلّ على حرمة الغضب، وهذا بخلاف المقام فإنّ الأدلّة المرخّصة ناظرة إلى العناوين المحرّمة.

والشاهد عليه: تحديد الحليّة إلى زمن العلم بالخلاف. ولأجل ذلك لا يجتمع الإرادة الحتمية التحريمية على نحو الإطلاق مع الترخيص الفعلي لأجل الاشتباه، أو جعل الطرق وإمضائها، التي يؤدّي أحياناً إلى خلاف الواقع.

ومنها: أنّ ما ادّعاء من أنّ صفة المشكوكية والمشتبهية جهات تعليلية خلاف ظاهر أدلّة الباب؛ فإنّ الظاهر من حديث الرفع وروايات الحلّ والطهارة وأدلّة الاستصحاب والشكّ بعد تجاوز المحلّ أنّ الأحكام متعلّقة بالمشكوك بما أنّه مشكوك، وغير المعلوم بما أنّه كذلك.

تقريب السيّد الفشاركي للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

إنّ شيخنا العلامة قد نقل وجوهاً للجمع، ونقل وجهاً عن السيّد الجليل الأستاذ السيّد محمّد الفشاركي، ومحصّله: عدم المنافاة بين الحكمين إذا كان الملحوظ في موضوع الآخر الشكّ في الأوّل.

وتوضيحه: أنّ الأحكام تتعلّق بالمفاهيم الذهنية؛ من حيث إنّها حاكية عن الخارج، فالشيء ما لم يتصوّر في الذهن لا يتّصف بالمحبوبية والمبغوضية. ثمّ المفهوم المتصوّر: تارة يكون مطلوباً على نحو الإطلاق وأخرى على نحو التقييد، وعلى الثاني فقد يكون لعدم مقتضي في غير ذلك المقيّد، وقد يكون لوجود المانع. وهذا الأخير مثل أن يكون الغرض في عتق الرقبة مطلقاً، إلّا أنّ عتق الرقبة الكافرة منافٍ لغرضه الآخر الأهمّ، فلا محالة بعد الكسر والانكسار يقيّد الرقبة

بالمؤمنة، لا لعدم المقتضي بل لمزاحمة المانع، وذلك موقوف على تصوّر العنوان المطلوب مع العنوان الآخر المتّحد معه، المخرج له عن المطلوبة الفعلية.

فلو فرضنا عدم اجتماع العنوانين في الذهن؛ بحيث يكون تعقّل أحدهما لا مع الآخر دائماً لا يتحقّق الكسر والانكسار بين الجهتين.

فاللزام منه: أنّه متى تصوّر العنوان الذي فيه جهة المطلوبة يكون مطلوباً مطلقاً؛ لعدم تعقّل منافيه، ومتى تصوّر العنوان الذي فيه جهة المبعوضة يكون مبغوضاً كذلك؛ لعدم تعقّل منافيه. والعنوان المتعلّق للأحكام الواقعية مع العنوان المتعلّق للأحكام الظاهرية ممّا لا يجتمعان في الوجود الذهني أبداً؛ لأنّ الحالات اللاحقة للموضوع بعد تحقّق الحكم وفي الرتبة المتأخّرة عنه، لا يمكن إدراجها في موضوعه.

فلو فرضنا بعد ملاحظة اتّصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم تحقّق جهة المبعوضة فيه، وبصير مبغوضاً بهذه الملاحظة، لايزاحمها جهة المطلوبة الملحوظة في ذاته؛ لأنّ الموضوع بتلك الملاحظة لا يكون متعلّقاً فعلاً؛ لأنّ تلك الملاحظة ملاحظة ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وهذه ملاحظته مع الحكم.

إن قلت: العنوان المتأخّر وإن لم يكن متعلّقاً في مرتبة تعقّل الذات، ولكن الذات ملحوظة في مرتبة تعلّق العنوان المتأخّر، فيجتمع العنوانان، وعاد الإشكال. قلت: كلا، فإنّ تصوّر موضوع الحكم الواقعي مبني على تجرّده عن الحكم، وتصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بدّ وأن يكون بلحاظ الحكم، ولا يمكن الجمع بين لحاظي التجرّد واللاتجرّد^(١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه أولاً: أنَّ ذلك مبني على امتناع أخذ ما يأتي من قبل الأمر في دائرة موضوع الحكم، كالشك في الحكم والعلم به، وقد قدّمنا صحّة الأخذ في باب التعبدّي والتوصلي^(١)، واعترف رحمته بصحّته^(٢). فعدم اجتماع العنوانين في الذهن من هذه الجهة ممنوع.

وثانياً: أنَّ تأخّر الشكّ عن الحكم وتحقّقه بعد تعلّقه بالموضوع ممنوع؛ فإنّ الشكّ في الشيء لا يستلزم تحقّق المشكوك في الخارج كما هو واضح، وإلّا لزم انقلاب الشكّ علماً لو علم بهذه الملازمة، ومع الغفلة ينقلب إذا توجّه.

مضافاً إلى أنَّ تعلّقه مع الغفلة دليل على بطلان ما ذكر.

وأما لغوية جعل الحكم على المشكوك من دون سبق حكم من الحاكم على الطبيعة المحضة فإنّما يلزم لو لم يكن للحاكم حكم أصلاً، وهو لا يستلزم تأخّر جعل الحكم على المشكوك عن نفس الحكم على الذات الواقعي.

وثالثاً: أنَّ ما أفاده رحمته من مزاحمة جهة المبغوضية مع جهة المحبوبة مرجعها إلى التصويب الباطل؛ فإنّ تلك المزاحمة يستلزم تضيق الحكم في المزاحم - بالفتح - بحسب اللبّ.

وما ذكره من إطلاق الحكم بسبب الغفلة عن المزاحم غير مفيد؛ فإنّ الإهمال في الثبوت غير متصوّر؛ فإنّ الصلاة وإن كانت واجبة في نفس الأمر إلّا أنَّ الصلاة المشكوك حكمها - لأجل ابتلائها بالمزاحم الأقوى، ومزاحمة الجهة المبغوضية الموجود فيها في حال الشكّ مع المحبوبة الكامنة في ذاتها - يستلزم تقيّد الوجوب

١ - تقدّم في الجزء الأوّل: ٢٠٨.

٢ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٩٤ - ٩٥.

في ناحية الوجوب المتعلق بالصلاة، ويختصّ الوجوب بغير هذه الصورة، وينحصر بالصلاة المعلومة الوجوب، فعاد الإشكال.

ورابعاً: أنّ ما أفاده في دفع الإشكال من أنّ موضوع الحكم الواقعي هو الذات المجرد عن الحكم غير واضح؛ فإنّه إن أراد من التجرد لحاظ الماهية مقيّدة بالتجرد عن الحكم حتّى يصير الموضوع هو الطبيعة بشرط لا، فهو خلاف التحقيق؛ فإنّ متعلّق الأمر إنّما هو نفس الطوائع، غير مقيّدة بشيء من القيود؛ حتّى التجريد. على أنّه - أي لحاظ تجرد الموضوع عن الحكم - يستلزم تصوّر الحكم في مرتبة الموضوع، مع أنّه حكم بامتناعه، وجعل الحالات اللاحقة للموضوع كالحكم والشكّ فيه ممّا يمتنع لحاظه في ذات الموضوع.

وإن أراد من التجرد عدم اللحاظ - أعني اللا بشرط - فهو محفوظ في كلّ مرتبة؛ مرتبة الحكم الواقعي والظاهري، فيصير مقسماً لمعلوم الحكم ومشكوكه، فعاد المحذور.

وبقي في المقام تقرّيبات، ضربنا عنها صفحاً، وفيما ذكرنا غنى وكفاية.

المقام الثاني

في وقوع التعبد بالظنّ

تأسيس الأصل في التعبد بالظنون

ولتقدّم أموراً:

الأوّل: اعلم أنّ للحجّة معنيين:

أحدهما: الوسطية في الإثبات والطريقة إلى الواقع. وبهذا المعنى تطلق الحجّة على المعلومات التصديقية الموصلة إلى المجهولات، وعلى الأمارات العقلانية أو الشرعية باعتبار كونها برهاناً عقلائياً أو شرعياً على الواقع، لا باعتبار صيرورتها بعناوينها وسطاً في الإثبات.

ثانيهما: الغلبة على الخصم وقاطعية العذر. وإطلاق الحجّة بهذا المعنى على الأمارات أنسب.

ثمّ إنّ الحجّة بالمعنى الأوّل تستلزم وجوداً وعدمًا جواز الانتساب إلى الشارع وعدمه؛ إذ ليس للطريقة والوسطية في الإثبات معنى سوى ذلك. وأمّا بالمعنى الثاني فلا تلازم بينهما أصلاً؛ فإنّ الظنّ على الحكومة حجّة بالمعنى الثاني؛ لكونه قاطعاً للعذر، ومع ذلك لا يصحّ معه الانتساب إليه.

الثاني: ربّما وقع الخلط بين عنواني التشريع والقول بغير علم؛ فاستدلّ بما يدلّ على حرمة القول بغير علم على حرمة التشريع^(١)، مع أنّ بينهما فرقاً؛ فإنّ التشريع عبارة عن إدخال ما ليس في الشريعة فيها، وإن شئت قلت: تغيير القوانين الإلهية والأحكام الإلهية بإدخال ما ليس في الدين فيه وإخراج ما هو منه عنه، وهذا ما يسمّى بدعة، فلا كلام في حرمة ومبغوضيته.

وأما تفسير التشريع بالتعبّد بما لا يعلم جواز التعبّد به من قبل الشارع فإنّ أريد منه التعبّد الحقيقي جدّاً فلا شكّ أنّه أمر غير ممكن خارج عن اختيار المكلف؛ إذ كيف يمكن التعبّد الحقيقي بما لا يعلم أنّه عبادي؟ فإنّ الالتزامات النفسانية ليست واقعة تحت اختيار النفس حتّى توجدّها في أيّ وقت شاء.

وإنّ أريد منه إسناد ما لم يعلم كونه من الشريعة إليها فهو أمر ممكن لكنّه غير التشريع، بل عنوان آخر محرّم أيضاً. ويدلّ على حرمة ما ورد من حرمة القول بغير علم^(٢)، وما ورد من أدلّة حرمة الإفتاء والقضاء بغير علم^(٣). على إشكال في دلالة القسم الثاني بلحاظ أنّ الحكم إنشاء لا إسناد إلى الشرع. ومما ذكرنا يظهر الخلط فيما أفاده بعض الأعاضل^(٤)؛ حيث جعل القوانين واحداً^(٥).

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٢١ - ١٢٢.

٢ - راجع وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، الحديث ٥ و٩ و١٠ و١٤ و٣٠.

٣ - راجع وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، الحديث ١ و٢ و٣ و٢٩ و٣١ و٣٢.

٤ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٢٤.

الثالث : الظاهر أنّ للتشريع واقعاً قد يصيبه المكلف وقد لا يصيبه ؛ فإنّ تغيير القوانين الشرعية كسائر المحرّمات مبغوض واقعي قد يتعلّق بها العلم وقد لا يتعلّق ، فهو مبغوض بمناطها الواقعي ، كما أنّ القول بغير علم وإسناد شيء إلى الشارع بلا حجة مبغوض بما له من المناط .

وما أفاده بعض أعظم العصرين^١ من أنّه ليس للتشريع واقع يمكن أن يصيبه أو لا يصيبه ، بل واقع التشريع هو إسناد الشيء إلى الشارع مع عدم العلم بتشريعه إيّاه ؛ سواء علم المكلف بالعدم أو ظنّ أو شكّ ، وسواء كان في الواقع ممّا شرّعه الشارع أو لم يكن^(١) .

غير واضح ؛ إذ قد عرفت : أنّ التشريع غير الإسناد من غير علم ولا حجة ، وأنّ الأوّل عبارة عن تغيير القوانين الإلهية والتلاعب بأحكام الله تعالى ، وهو من العناوين الواقعية متّصفة بالقبح كالظلم ، بل هو منه ، فلو جهل المكلف به لما اتّصف بالقبح الفاعلي ، مع كون الفعل حراماً واقعاً .

الرابع : أنّ التشريع - بأيّ معنى فسّر - لا يسري قبحه إلى الفعل الخارجي ؛ إذ لا وجه لتسرية القبح من عنوان إلى عنوان آخر مغاير معه ، كما هو المطرّد في الأحكام العقلية . وعلى ذلك فعلى القول بالملازمة فلا نستكشف من كون التشريع قبيحاً عقلاً إلّا حرمة ذلك العنوان شرعاً ، لا حرمة عنوان آخر مغاير معه ، وهذا واضح جدّاً .

فما أفاده بعض الأعظمين^٢ من إمكان كون القصد والداعي من الجهات والعناوين المغيرة لجهة حسن العمل وقبحه ، فيكون التعبد بعمل لا يعلم التعبد به من

الشارع موجباً لانقلاب العمل عما هو عليه. ويشهد على ذلك قوله عليه السلام: «رجل قضى بالحق وهو لا يعلم»^(١)؛ لدلالته على حرمة القضاء واستحقاق العقوبة عليه، فيدلّ على حرمة نفس العمل^(٢).

غير واضح جداً؛ فإنّ إمكان كون القصد من الجهات المغيرة لا يدلّ على فعلية ما ادّعاء من النتيجة؛ إذ هي تابعة لأخسّ المقدمتين.

أضف إليه: أنّ كون بعض العناوين مغيّراً فما الدليل على أنّ هذه العناوين كذلك؟ فالإشكال في كلفة ما ادّعاء. وما استدللّ من الرواية ضعيف؛ فإنّ حرمة القضاء ممّا لا كلام فيه، وإنّما الكلام في حرمة العمل. إذا عرفت ذلك فنقول:

ما أفاده الأعلام في تقرير الأصل

الحقّ في تقرير الأصل ما أفاده في «الكفاية» فإنّه الأنسب بالبحث الأصولي؛ حيث قال: إنّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعبد به واقعاً عدم حجّيته جزماً؛ بمعنى عدم ترتّب الآثار المرغوبة من الحجّة عليه قطعاً^(٣). وما أفاده شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه^(٤) - فكأنّه خارج عن محطّ الكلام، فراجع، هذا.

ثمّ إنّ ما أفاد الشيخ الأعظم رحمته في تأسيس الأصل من حرمة التعبد بالظنّ

١ - الكافي ٧: ٤٠٧ / ١، وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، الحديث ٦.

٢ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٢١ - ١٢٢.

٣ - كفاية الأصول: ٣٢٢.

٤ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٥٦.

الذي لم يدلّ دليل على وقوع التعبد به إذا تعبدنا على أنّه من الشارع والالتزام به كذلك، لا إذا أتى به رجاء إدراك الواقع؛ فإنّه ليس بمحرّم إلّا إذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول والأدلة. ثمّ استدلّ على مختاره بالأدلة الأربعة^(١).

فيه مواقع للنظر:

منها: أنّ البحث عن الحرمة التكليفية للتعبد بالظنّ لا يناسب مع تقرير الأصل في المسألة الأصولية. اللهمّ إلّا أن يرجع إلى نفي الحجّة بإثبات الحرمة؛ استدلالاً على الملزوم - عدم الحجّة - بوجود اللازم، بناءً على الملازمة بينهما. والذي دعاه إلى ذلك بناؤه على عدم كون الحجّة مجعولة.

وفيه: منع الملازمة بينهما، ولم يقدّم برهان عليه بل قام على خلافه.

وأورد عليه قوّة نقوض:

منها: ما عن المحقّق الخراساني قدس سره؛ قائلاً بنفي الملازمة بين الحجّة وصحة الاستناد؛ مستشهداً بأنّ حجّة الظنّ عقلاً على الحكومة في حال الانسداد لا توجب صحة الاستناد^(٢).

ومنها: ما عن بعض محقّقي العصر قدس سره من أنّ الشكّ حجة في الشبهات البدوية قبل الفحص، مع أنّه لا يجوز الانتساب إليه تعالى^(٣).

ومنها: ما عنه قدس سره من أنّ جعل الاحتياط في الشبهات البدوية كلّها أو بعضها حجة على الواقع، مع أنّه لا يصحّ معه الانتساب^(٤).

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ١٢٥.

٢ - كفاية الأصول: ٣٢٣.

٣ - نهاية الأفكار ٣: ٨٠.

٤ - نفس المصدر ٣: ٨٠ - ٨١.

ويمكن أن يجاب: عن الأول: بأنّ الحجّة في حال الانسداد هو العلم الإجمالي؛ فيكون الحجّة هو العلم لا الظنّ، وسيوافيك - لو ساعدنا الحال لبيان ما هو الحقّ في الانسداد - أنّ ما يدّعى من عدم كون العلم مقدّمة ضعيف؛ فإنّ العلم الإجمالي بالأحكام مع عدم جواز الاحتياط والإهمال يوجب حكومة العقل بأنّ أقرب الطرق إلى الواقع هو الظنّ، فالظنّ ليس حجّة بما هو ظنّ، بل الحجّة هو العلم الإجمالي.

وأما الجواب عن ثاني النقوض: أنّ الحجّة ليس نفس الشكّ؛ لأنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان غير محكّمة مع وجود البيان في الكتب المعدّة للبيان، فالحجّة الواصلة الواردة في الكتب حجّة على الواقع دون الشكّ، نعم يمكن أن يجعل ذلك نقضاً عليه إن كان محطّ البحث أعمّ من قبل الفحص.

وقس عليه ثالث النقوض؛ فإنّ إيجاب الاحتياط رافع لموضوع حكم العقل، فليس الشكّ حجّة بل الحجّة هو الحكم الواقعي أو إيجاب الاحتياط، وهذا أيضاً نقض عليه ولا الشكّ البدوي.

ومنها: أنّ ما استدللّ به من الأدلّة غير حكم العقل مخدوش جدّاً، بعد الغضّ عمّا تقدّم منّا^(١) من أنّ الالتزام الجزمي بما شكّ كونه من المولى، أمر ممتنع لا حرام.

وأما ضعف الأدلّة اللفظية: فلأنّ الافتراء في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(٢) عبارة عن الانتساب إلى الله تعالى عمداً وكذباً؛ إذ الافتراء لغه هو الكذب لا انتساب المشكوك فيه إليه.

١ - تقدّم في الصفحة ٣٤٦.

٢ - يونس (١٠): ٥٩.

وما ربّما يقال: من أنّ الافتراء وإن كان لغة هو الكذب إلّا أنّه لوقوعه في مقابل قوله: ﴿أَذِنَ لَكُمْ﴾ يعمّ المقام أيضاً^(١) ضعيف؛ فإنّ المراد من الإذن هو الإذن الواقعي لا الإذن الواصل؛ حتّى يقال بأنّ عدم وصول الإذن يلازم كونه افتراءً، كما لا يخفى.

والأولى: الاستدلال على حرمة الانتساب بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ...﴾ إلى أن قال عزّ اسمه: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢).

وبالأخبار الواردة في القول بغير علم^(٣)، لو لم نقل بكونها إرشاداً إلى حكم العقل.

وأما الآية السابقة: ﴿اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ...﴾ إلى آخره فظاهرها يأبى عن الإرشاد.

وأما الإجماع فهوون بالعلم بمستنده. نعم حكم العقل بقبح الانتساب بغير علم لا سترة فيه؛ خصوصاً إلى الله تعالى.

ومنها: أنّ ما أفاده من حرمة العمل بالظنّ إذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول والأمارات لا يصحّ على مختاره؛ لأنّ المحرّم هو مخالفة الواقع لا الأمارات والأصول، والأمر دائر بين التجري والمعصية.

وربّما يقرّر الأصل الأولي بالتمسك بالاستصحاب؛ أعني أصالة عدم حجّية الظنّ.

١ - بحر الفوائد في شرح الفرائد: ٧٧ / السطر ١١، أوثق الوسائل: ٦٥ / السطر ٣٥.

٢ - الأعراف (٧): ٣٣.

٣ - تقدّم تخريجها في الصفحة ٤٠٢.

وأورد عليه الشيخ: بعدم ترتب الأثر العملي على مقتضى الاستصحاب؛ لأنّ نفس الشكّ في الحجّية موضوع لحرمة التعبد، ولا يحتاج إلى إحراز عدم ورود التعبد بالأمارة^(١).

واستشكل عليه المحقّق الخراساني^{رحمته} بوجهين:

أحدهما: أنّ الحجّية من الأحكام الوضعية، وجريان الاستصحاب وجوداً وعدمها لا يحتاج فيها إلى أثر آخر ورائها، كاستصحاب عدم الوجوب والحرمة. ثانيهما: لو سلّم الاحتياج إلى الأثر فحرمة التعبد كما تكون أثراً للشكّ في الحجّية كذلك تكون أثراً لعدم الحجّية واقعاً، فيكون الشكّ في الحجّية مورداً لكلّ من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحال الشكّ، ويقدم الاستصحاب على القاعدة؛ لحكومتها عليها كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها^(٢).

وأورد على الوجهين بعض أعظم العصر، بعدما لخصّ كلامه كما ذكرنا بما ملخصه:

أمّا الأوّل: فلاّن الاستصحاب من الأصول العملية، ولا يجري إلّا إذا كان في البين عمل، وما اشتهر: أنّ الأصول الحكمية لا تتوقّف على الأثر إنّما هو فيما إذا كان المؤدّي بنفسه من الآثار العملية لا مطلقاً، والحجّية وإن كانت من الأحكام الوضعية المجعولة إلّا أنّها بوجودها الواقعي لا يترتب عليها أثر عملي.

والآثار المترتبة عليها: منها ما يترتب عليها بوجودها العلمي، ككونها منجزة للواقع عند الإصابة وعذراً عند المخالفة، ومنها ما يترتب على نفس الشكّ في

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ١٢٧ - ١٢٨.

٢ - درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٨٠ - ٨١.

حجّيتها، كحرمة التعبد بها وعدم جواز إسنادها إلى الشارع.

فليس لإثبات عدم الحجية أثر إلا حرمة التعبد بها، وهو حاصل بنفس الشك في الحجية وجداناً. فجريان الأصل لإثبات هذا الأثر أسوأ حالاً من تحصيل الحاصل؛ للزوم إحراز ما هو محرز وجداناً بالتعبد.

وأما الوجه الثاني: فلأنّ ما أفاده - يعني المحقق الخراساني - من أنّ حرمة التعبد بالأمانة تكون أثراً للشك في الحجية ولعدم الحجية واقعاً، وفي ظرف الشك يكون الاستصحاب حاكماً على القاعدة المضروبة له.

ففيه: أنّه لا يعقل أن يكون الشك في الواقع موضوعاً للأثر الشرعي في عرض الواقع. مع عدم جريان الاستصحاب على هذا الفرض أيضاً؛ لأنّ الأثر يترتب بمجرد الشك لتحقيق موضوعه، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب، ولا تصل النوبة إلى إثبات الواقع ليجري الاستصحاب؛ فإنّه في الرتبة السابقة على هذا الإثبات، تحقّق موضوع الأثر وترتب عليه الأثر، فأيّ فائدة في جريان الاستصحاب؟

وحكومته على القاعدة إنّما تكون فيما إذا كان ما يثبت الاستصحاب غير ما يثبت القاعدة، كقاعدتي الطهارة والحلّ واستصحابهما؛ فإنّ القاعدة لا تثبت الطهارة والحلية الواقعية، بل مفادهما حكم ظاهري، بخلاف الاستصحاب.

وقد يترتب على بقاء الطهارة والحلية الواقعية غير جواز الاستعمال وحلية الأكل. وعلى ذلك يمتنع جواز الصلاة في أجزاء الحيوان الذي شك في حليته إذا كان استصحاب الحلية جارياً، كما إذا كان الحيوان غنماً، فشك في مسخه إلى الأرنب وعدم جواز الصلاة في أجزائه إذا لم يجر الاستصحاب؛ وإن جرت فيه أصالة الحلّ. فإنّها لا تثبت الحلية الواقعية.

وكذا الكلام في قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب؛ فإنه في مورد جريان القاعدة لا يجري الاستصحاب وبالعكس.

فالقاعدة تجري في مورد العلم الإجمالي عند خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء بالامثال ونحوه، والاستصحاب يجري عند الشكّ في فعل المأمور به، وأين هذا ممّا نحن فيه ممّا كان الأثر المترتب على الاستصحاب عين الأثر المترتب على الشكّ؟!

فالإنصاف: أنّه لا مجال لتوهم جريان استصحاب عدم الحجّية عند الشكّ فيها^(١)، انتهى.

أقول: قد عرفت سابقاً^(٢) أنّ التشريع وإدخال شيء في الشريعة وتبديل الأحكام عنوان برأسه ومبغوض شرعاً ومحرم واقعي - علم المكلف أو لا - كما أنّ القول بغير العلم وانتساب شيء إلى الشارع بلا حجة قبيح عقلاً ومحرم شرعي غير التشريع، وبمناط مستقلّ خاصّ به. فالشكّ في الحجّية كما أنّه موضوع لحرمة التعبد وحرمة الانتساب إلى الشارع موضوع لاستصحاب عدم الحجّية وحرمة التشريع وإدخال ما ليس في الدين فيه.

وعليه: يكون الاستصحاب حاكماً على القاعدة المضروبة للشكّ؛ بمعنى أنّه مع استصحاب عدم جعل الحجّية وعدم كون شيء من الدين يخرج الموضوع عن القول بغير علم؛ لأنّ المراد من القول بغير علم هو القول بغير حجة؛ ضرورة أنّ الإفتاء بمقتضى الأمارات والأصول والانتساب إلى الشارع مقتضاهما غير محرم

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٢٦ - ١٣٢.

٢ - تقدّم في الصفحة ٤٠٢.

وغير داخل في القول بغير علم. فعليه: لا يكون الانتساب مع استصحاب العدم انتساباً بغير حجة، بل انتساب مع الحجة على العدم، وهو كذب وافتراء وبدعة، وتكون حرمة لأجل انطباق تلك العناوين عليه، لا عنوان القول بغير علم. وتوهم مثبتية الأصل في غير محله، كما لا يخفى على المتأمل.

ثم إنه يرد على ما أفاده بعض أعظم العصر أمور:

الأول: أن قوله جريان الاستصحاب تحصيل للحاصل بل أسوأ منه، لا يخلو من خلط؛ لما عرفت أن التشريع غير التقول بغير علم، وما يحصل حكمه - أعني الحرمة بمجرد الشك - إنما هو الثاني، وأما الأول فهو يحتاج إلى عناية أخرى، كما تقدّم.

الثاني: أن ما ادّعاه من امتناع كون الشك موضوعاً للأثر في عرض الواقع لم يقم عليه برهان إذا فرضنا وجود جعلين مستقلين.

الثالث: أن ما أفاده من أن الشك في الرتبة السابقة على الاستصحاب يترتب عليه الأثر، فلا يبقى مجال لجريانه، غير وجيه؛ فإن الشك في الواقع في رتبة واحدة موضوع للقاعدة والاستصحاب، فكيف يمكن أن يتقدّم على موضوع الاستصحاب بعدما كان الأثر مترتباً على الواقع كما هو المفروض لا على العلم بعدم الواقع حتى يقال: تحقق هذا العنوان تعبداً في الرتبة المتأخرة عن الاستصحاب، فتأمل.

وتقدّمه على الحكم الاستصحابي ليس إلا كتقدّمه على الحكم الثابت بالقاعدة؛ ضرورة تقدّم كل موضوع على حكمه.

فإن قلت: لعل نظره - كما يستفاد من كلمات الشيخ الأعظم أيضاً - أن صرف الشك يترتب عليه الأثر في القاعدة، وأما الاستصحاب فهو يحتاج إلى

عناية أخرى؛ من لحاظ الحالة السابقة وجزّ الثابت سابقاً إلى الزمان اللاحق.
قلت: ترتّب الأثر على الشكّ عبارة أخرى عن جعل الحكم عليه، كما أنّ
العناية في الاستصحاب كذلك، فالشكّ فيهما موضوع للحكم في عرض واحد،
وحكمهما متأخّر عنه؛ تأخّر الحكم عن موضوعه.

الرابع: أنّ ما أفاده من الفرق بين قاعدة الحليّة والطهارة واستصحابهما من
جواز الصلاة في المحكوم بالطهارة والحليّة بالاستصحاب، دون المحكوم بهما
بمعونة القاعدتين، قد فرغنا^(١) عن ضعف هذا التفصيل في محله، وأوضحنا حكومة
القاعدتين على أدلّة الشرائط والأجزاء، وحكمنا بصحّة الصلاة، فراجع.

الخامس: أنّ ما أفاده من عدم جريان الاستصحاب في مورد قاعدة الاشتغال
ضعيف إذا ادّعى الكلية، وإن ادّعى في بعض الموارد - كما إذا اختلّ أركان
الاستصحاب - فلا يفيد بحاله.

ولعلّ ما ذكره من المثال من هذا القبيل، كما أنّ ما ذكره من عدم جريان
القاعدة عند الشكّ في المأمور به غير صحيح، فتدبّر.
اعلم أنّه قد خرج عن الأصل المذكور أمور:

الأمر الأول

في حجّة الظواهر

وكان الأولى تأخير البحث عنها عن سائر المقامات ؛ لأنّ حجّة الظاهر فرع كونه صادراً إلّا أنّا نقتفي أثر الشيخ الأعظم رحمته :

فنقول : إنّ استفادة الحكم الشرعي من الأدلّة يتوقّف على طيّ مراحل :
منها : إثبات صدوره ، والمتكفّل له كبروياً هو البحث عن حجّة الخبر الواحد ، وصغروياً هو علم الرجال وملاحظة أسانيد الروايات .

ومنها : إثبات أصل الظهور بالتبادر وعدم صحّة السلب وقول اللغوي ومهرة الفنّ ، بعد إثبات حجّة قولهم .

ومنها : إثبات جهة الصدور وأنّ التكلّم لأجل إفهام ما هو الحكم الواقعي لا لملاك آخر ؛ من النقيّة وغيرها ، ويقال : أصالة التطابق بين الإرادتين .

ومنها : إثبات حجّة الظهورات ؛ كتاباً وسنّة ، وهذا هو الذي انعقد له البحث .
وما ذكرناه جارٍ في عمّة التخاطبات العرفية ؛ فإنّ حجّة قول الرجل في أقاريره ووصاياه وإخباراته يتوقّف على طيّ تلك المراحل عمّة ، من غير فرق بين الكتاب والسنّة وغيرهما .

ولا ريب لمن له أدنى إلمام بالمحاورات العرفية في أنّ ظواهر الكلام متبعة في تعيين المراد. وعليه يدور رحى التكلم والخطابات، من دون أيّ غمض منهم أصلاً، وأنّهم يفهمون من قول القائل: «زيد قائم» بالدلالة العقلية على أنّ فاعله مرید له، وأنّ صدوره لغرض الإفادة، وأنّ قائله أراد إفادة مضمون الجملة؛ إخبارياً أو إنشائياً لا لغرض أخرى.

وبما أنّ مفردات كلامه موضوعة يحكمون أنّ المتكلم أراد المعاني الموضوعة لها، وبما أنّ له هيئة تركيبية وله ظاهر ومتفاهم عرفي يحملون كلامه على أنّه مستعمل فيما هو ظاهر فيه، وأنّ الظاهر من تلك الهيئة التركيبية مراد استعمالاً. ثمّ يتبعون ذلك أنّ المراد استعمالاً مراد جدّي، وأنّ الإرادة الاستعمالية مطابقة بالإرادة الجدّية.

كلّ ذلك أصول وبناء منهم في محاوراتهم العرفية، ولا يصغون إلى قول من أراد الخروج عن هذه القواعد، وهذا واضح.

وإنّما الكلام في أنّ حجّية الظواهر هل هو لأجل أصالة الحقيقة أو أصالة عدم القرينة أو أصالة الظهور، أو أنّ لكلّ مورد من الشكّ أصل يخصّ به؟

التحقيق: هو الأخير؛ وإنّ بنينا في الدورة السابقة على أنّ المعتبر عندهم أصل واحد؛ وهو أصالة الظهور^(١)، ولكن بعد التدبّر ظهر لنا أنّ الحقّ هو الأخير.

وخلاصته: أنّ الكلام الصادر من المتكلم إذا شكّ في حجّيته: فإن كان منشأ الشكّ احتمال عدم كونه بصدد التفهيم، وأنّ التخاطب لأجل أغراض آخر؛ من الممارسة والتمرين فقد عرفت أنّ الأصل العقلاني على خلافه.

وإن كان مبدأ الشكّ احتمال استعمال اللفظ في غير ما وضع له غلطاً من غير مصحّح فالأصل العقلاني على خلافه .

وإن كان الشكّ لأجل احتمال استعمال المتكلّم كلامه في المعنى المجازي على الوجه الصحيح: فإن قلنا إنّ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له ابتداءً - كما هو المشهور^(١) - فأصالة الحقيقة هو المتّبع، وإن قلنا على ما هو التحقيق: بأنّ المجاز استعمال اللفظ في ما وضع له؛ للتجاوز إلى المعنى الجدّي - كما مرّ تحقيقه^(٢) - فالمتّبع هو تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية .

وإن كان الشكّ لأجل احتمال أنّ المتكلّم يخرج بعض الموارد الذي ليس مراداً جدّياً ببيان آخر - كالتخصيص والتقييد بالمنفصل - فمرجه إلى مخالفة الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية، على ما هو الحقّ من أنّ العامّ بعد التخصيص حقيقة أيضاً فقد عرفت أنّ أصالة التطابق بين الإرادتين محكّمة أيضاً^(٣) .

وأما المنقول بالواسطة: فإنّ المبدأ للشكّ لو كان احتمال التعمّد بحذف القرينة فعدالة الراوي ووثاقته دافعة لذلك، وإن كان لأجل احتمال السهو والنسيان والاشتباه والخطأ فكلّ ذلك منفية بالأصول العقلانية. فما هو الحجّة هو الظهور، لكن مبنى الحجّية الأصول الأخر، كما تقدّم ذكرها .

وأما أصالة الظهور فليست أصلاً معوّلاً، بل إضافة الأصل إلى الظهور لا يرجع إلى محصّل، إلّا أن يراد بعض ما تقدّم .

١ - المطوّل: ٣٥٣، قوانين الأصول ١: ١٣ / السطر ٥، الفصول الغروية: ١٤ / السطر ١٢ .

٢ - تقدّم في الجزء الأوّل: ٦٣ .

٣ - تقدّم في الصفحة ١٦٩ .

تفصيل المحقق القمي بين من قصد إفهامه وغيره

وقد فصل في حجية الظواهر ذلك المحقق العظيم؛ حيث ذهب إلى حجية الظواهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه دون من لم يقصد^(١)، وهو ضعيف صغرى وكبرى:

أما الأول: فلأن الأخبار الواصلة إلينا عن النبي والأئمة المعصومين عليهم السلام ليس إلا كالكتب المؤلفة التي قال عليه السلام بحجية ظواهرها بالنسبة إلى الجميع؛ وذلك لأن الخطاب وإن كان متوجّهاً إلى مخاطب خاص - كزرارة ومحمد بن مسلم وأمثالهما - إلا أن الأحكام لما كانت مشتركة وشأن الأئمة ليس إلا بثّ الأحكام بين الناس فلا جرم يجري الخطاب الخاص مجرى الخطاب العام في أن الغرض نفس مفاد الكلام، من غير دخالة إفهام متكلم خاص.

وأما الكبرى: فلبناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً ما لم يحرز أن بناء المتكلم على الرمز وحذف القرائن اللازمة؛ لوضوحه عند المخاطب. فلو أراد المفصل هذا القسم فلما قاله وجه وجهه، وإن أراد غير ذلك فمدفوع بالبناء منهم على خلافه.

هذا، وإن من المرسوم الدائر في بعض الأحيان مراقبة الرسائل الدائرة بين الأصدقاء والإخوان من جانب الحكومة، ولا شك أن الرسائل الدائرة لم يقصد كاتبها إلا إفهام من أرسله إليه، إلا أن الحكومة والمراقبة العسكرية إذا وجدوا فيها ما يستشمن منه الخيانة أو التجمع للفتنة صاروا إلى إحضار الكاتب وزجره وحبسه.

مقالة الأخباريين في عدم حجّة ظواهر الكتاب

وهم استدّلوا على عدم حجّة ظواهره بوجوه:

منها: ادّعاء وقوع التحريف في الكتاب حسب أخبار كثيرة^(١)، وهو يوجب عروض الإجمال المانع من التمسك به^(٢).

وهو بمعرض من السقوط؛ صغرى وكبرى:

أمّا الصغرى: فإنّ الواقف على عناية المسلمين على جمع الكتاب وحفظه وضبطه - قراءةً وكتابةً - يقف على بطلان تلك المزعمة، وأنّه لا ينبغي أن يركن إليه ذو مسكة. وما وردت فيه من الأخبار بين ضعيف لا يستدلّ به، إلى مجعول يلوح منها أمارات الجعل، إلى غريب يقضى منه العجب، إلى صحيح يدلّ على أنّ مضمونه تأويل الكتاب وتفسيره، إلى غير ذلك من الأقسام التي يحتاج بيان المراد منها إلى تأليف كتاب حافل.

ولولا خوف الخروج عن طور الكتاب لأرخينا عنان البيان إلى بيان تأريخ القرآن وما جرى عليه طيلة تلك القرون^(٣)، وأوضحنا عليك أنّ الكتاب هو عين ما بين الدفتين، والاختلافات الناشئة بين القراء ليس إلّا أمراً حديثاً لا ربط له

١ - راجع الكافي ١: ٤٢١ / ٤٣ و ٤٥، ٤٢٢ / ٥١، ٤٣٢ / ٩١، و ٢: ٦٢٧ / ٢.

٢ - الدرر النجفية: ٢٩٤ / السطر ١٢.

٣ - غير أنّ فيما ألفه فقيه العلم والأدب، فقيه التفسير والفلسفة، العلامة الحجّة، الشيخ أبو عبدالله الزنجاني رحمته الله غنى وكفاية، وقد أسمى كتابه بـ«تأريخ القرآن» وطبع في القاهرة، وعليها مقدّمة بقلم الأستاذ أحمد أمين. [المؤلف]

بما نزل به الروح الأمين على قلب سيّد المرسلين .

وأما الكبرى: فالتحريف على فرض وقوعه إنّما وقعت في غير الأحكام ممّا هو مخالف لأغراضهم الفاسدة؛ من التنصيب على الخلافة والإمامة، وهذا لا يضرّ بالتمسك في الأحكام.

منها: العلم الإجمالي بوقوع التنصيب والتقيد في العمومات والمطلقات، وهو يمنع عن الاستدلال بالظهور^(١).

ومنها: الأخبار الناهية عن العمل بالكتاب^(٢).

إلى غير ذلك ممّا أجاب عنه الأساطين، ولا حاجة إلى الإطالة.

١ - الدرر النجفية: ١٧١ / السطر ٣.

٢ - راجع الدرر النجفية: ١٦٩ / السطر ٢٣، الحقائق الناضرة ١: ٢٧، وسائل الشيعة ٢٧:

١٧٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٣.

الأمر الثاني

في البحث عما يتعين به الظاهر

ونكتفي في المقام بالبحث عن حجية قول اللغوي؛ إذ أكثر ما يبحث عنه في مباحث الألفاظ يرجع إلى تشخيص الظاهر:

حجية قول اللغوي

وقد استدللّ عليه: تارة ببناء العقلاء على الرجوع إلى مهرة الفنّ من أهل الصناعات؛ لكونهم أهل الخبرة في هذا الأمر، وأخرى بالإجماع والانسداد. والمهم هو الأوّل.

وهو مدفوع بأنّ اللغوي مرجع في موارد الاستعمال، لا في تشخيص الحقائق عن المجاز.

أضف إلى ذلك: أنّ مجرد بناء العقلاء على الرجوع في هذه القرون لا يكشف عن وجوده في زمن المعصومين حتّى يستكشف من سكوته رضاه، مثل العمل بخبر الواحد وأصالة الصحّة، ولم يرد منهم عليه السلام ما يدلّ على رجوع الجاهل بالعالم حتّى

نتمسك بإطلاقه أو عمومه في موارد الشك.

والحاصل: أن موارد التمسك ببناء العقلاء إنما هو فيما إذا أحرز كون بناء العقلاء بمرأى ومسمع من المعصومين عليهم السلام، ولم يحرز رجوع الناس إلى صناعة اللغة في زمن الأئمة؛ بحيث كان الرجوع إليهم كالرجوع إلى الطبيب.

فإن قلت: رجوع الصحابة في معاني مفردات القرآن إلى حملة العلم - كابن عباس ونظرائه - مما لا سترة فيه، وكون الرجل عربياً فصيحاً لا يوجب إحاطته بعامة لغاته، كما في غير العربي من الألسنة، ولا شك أنه كان أمة كبيرة من الأصحاب مراجع فيما يتعلق بالقرآن والحديث في توضيحهما وتفسيرهما وتبيين مفرداتهما.

على أن اللغة قد دوت في زمن المعصومين عليهم السلام؛ فإن أول من دونه هو خليل بن أحمد الفراهيدي الذي عدّه الشيخ من أصحاب الصادق عليه السلام، وبعده ابن دريد صاحب «الجمهرة» الذي هو من أصحاب الجواد عليه السلام، وألف ابن السكيت «إصلاح المنطق» الذي قتله المتوكل لتشيعه، وهذا يكشف عن كون التدوين والرجوع إلى معاجم اللغة كان أمراً دائراً.

قلت: لم يثبت رجوعهم إلى مثل ابن عباس وغيره في لغة القرآن ومفرداته، بل الظاهر رجوعهم إلى مثله في تفسير القرآن المدّخر عنده من أصحاب الوحي. وصرف تدوين اللغة في عصر الأئمة عليهم السلام لا يدلّ على أخذ الناس اللغة بصرف التقليد، كالرجوع إلى الطبيب والفقير.

نعم، الرجوع إلى كتب اللغة ربّما يوجب تشخيص المعنى بمناسبة سائر الجمل، كما في رجوعنا إليها، فصرف تدوين اللغة والرجوع إليها في تلك الأعصار لا يفيد شيئاً.

الأمر الثالث

في الإجماع المنقول

وتحقيق الحال يتوقف على رسم أمور:

الأول: أن الإجماع عند العامة دليل برأسه في مقابل الكتاب والسنة؛ لما نقلوا عن النبي ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»^(١) أو «على الخطأ»^(٢) ولذلك اشترطوا اتفاق الكل. وعرفه الغزالي: بأنه اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية^(٣).

ولكن لم يكن المرمي من الإجماع وحجتيه وما اختلقوا له من المستند إلا إثبات خلافة الخلفاء.

ولما رأوا أن ما عرف به الغزالي لا ينطبق على مورد الخلافة - ضرورة عدم اجتماع الأمة جميعاً عليها؛ لمخالفة كثير من الأصحاب وجمهرة بني هاشم - عدل

١ - سنن ابن ماجة ٢: ١٣٠٣ / ٣٩٥٠، كنز العمال ١: ١٨٠ / ٩٠٩.

٢ - لم نعثر على مستنده فيما بأيدينا من المجاميع الروائية، ولكن ورد في بعض الكتب الفقهية والأصولية، راجع المستصفى ١: ١٧٥، المجموع ١٠: ٤٢.

٣ - المستصفى ١: ١٧٣.

الرازي والحاجبي إلى تعريفه بوجه آخر، فعن الأول بأنه اتفاق أهل الحلّ والعقد من أمة محمد على أمر من الأمور^(١)، وعن الثاني: أنه اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على ما أمر^(٢)، مع عدم تنميط مقصدهم بأيّ تعريف عرف؛ لمخالفة جمع من أهل الحلّ والعقد والمجتهدين معها.

وأما عند الخاصة: فليس حجة بنفسه اتفاقاً، بل لأجل أنه يستكشف منه قول المعصوم أو رضاه؛ سواء استكشف من الكلّ أو اتفاق جماعة.

ولعلّ تسمية ما هو الدليل الحقيقي - السنّة - بالإجماع لإفادة أنّ لهم نصيباً منها، وليكون الاستدلال على أساس مسلم بين الطرفين. ولعلّه على ذلك يحمل الإجماعات الكثيرة الدائرة بين القدماء، كالشيخ وابن زهرة وأضرابهم، كما يظهر من مقدّمات «الغنية»^(٣)، وإلاّ فقد عرفت أنّ الإجماع عندنا وعندهم مختلف؛ غايةً وملاكاً.

الثاني: أنّ البحث في المقام إنّما هو عن شمول أدلّة حجّية الخبر الواحد للإجماع المنقول به وعدم شموله، وكان الأولى إرجاع البحث إلى الفراغ عن حجّيته.

وكيف كان فنقول: إنّه سيوافيك^(٤) أنّ الدليل الوحيد على حجّية الخبر الواحد ليس إلّا بناء العقلاء، وما ورد من الآيات والأخبار كلّها إرشاد إلى ذلك البناء. وعليه فنقول: لا شكّ في حجّية الخبر الواحد في الإخبار عن المحسوسات

١ - المحصول في علم الأصول ٣: ٧٧٠.

٢ - شرح العضي على مختصر ابن الحاجب: ١٢٢.

٣ - غنية النزوع ٢: ٣٨٤.

٤ - يأتي في الصفحة ٤٧٢.

المتعارفة أو غير المحسوس إذا عدّه العرف لقربه إلى الحسّ محسوساً.
وأما إذا كان المخبر به - محسوساً - غريباً غير عادي أو مستنبطاً بالحدس
عن مقدّمات كثيرة فلتتوقف مجال؛ لعدم إحراز وجود البناء في هذه المقامات. فلو
ادّعى تشرفه أو سماع كلامه بين المجمعين فلا يعبأ به.

وإن شئت قلت: حجّة الأخبار الآحاد مبنية على أمرين: عدم التعمّد في
الكذب، وعدم خطأه فيما ينقله، والأوّل مدفوع بعِدّته ووثاقته؛ سواء كان الإخبار
عن حسّ أو حدس، وأما الثاني فأصالة عدم الخطأ أصل عقلائي، ومورده ما إذا
كان المخبر به أمراً حسياً أو قريباً منه.

وأما إذا كان عن حدس، أو حسّ لكن المخبر به كان أمراً غريباً غير عادي
فلا يدفع احتمال الخطأ بالأصل، بل يمكن أن يقال: إنّ أدلّة حجّة خبر الثقة غير
وافٍ لإثبات مثل الإخبار بالغرائب، إلّا إذا انضمّ إلى دعواه قرائن وشواهد.

الثالث: أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد حجّة بالنسبة إلى الكاشف إذا كان
ذا أثر شرعي، وأما بالنسبة إلى المنكشف فليس بحجّة؛ لأنّه ليس إخباراً عن أمر
محسوس، فلا يشمل ما هو الحجّة في ذلك الباب.

وقياس المقام بالإخبار عن الشجاعة والعدالة غير مفيد؛ لأنّ مبادئهما
محسوسة، فإنّهما من المعقولات القريبة إلى الحسّ، ولأجل ذلك يقبل الشهادة
عليهما. وأما قول الإمام فهو مستنبط بمقدّمات وظنون متراكمة، كما لا يخفى.

الرابع: أنّ القوم ذكروا لاستكشاف قول الإمام عليه السلام طرقاً؛ أوجهها دعوى
الملازمة العادية بين اتّفاق المرئوسين على شيء ورضا الرئيس به، وهذا أمر
قريب جدّاً، ولأجل ذلك لو قدّم غريب يلاذنا وشاهد إجراء قانون العسكرية في
كلّ دورة وكورة يحبس قطعاً أنّ هذا قانون قد صوّب في مجلس النوّاب، واستقرّ

عليه رأي من بيده رتق الأمور وفتقه.

وأما ما أفاده بعض أعظم العصر: من أن اتفاقهم على أمر إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلك كان لتوهم الملازمة العادية بين إجماع المرؤوسين ورضاء الرئيس مجال، وأما إذا اتفق الاتفاق بلا تواطؤ منهم فهو ممّا لا يلزم عادة رضاء الرئيس ولا يمكن دعوى الملازمة^(١).

فضعيف جداً؛ لأنّ إنكار الملازمة في صورة التواطؤ أولى وأقرب من الإجماع بلا تواطؤ؛ فإنّ الاتفاق مع عدم الرابط بينهما يكشف عن وجود ملاك له - من نصّ أو غيره - وأما الاتفاق مع التواطؤ فيحتمل أن يكون معللاً بأمر غير ما هو الواقع.

فلو ادّعى القائل بحجّية الإجماع المنقول أنّه كاشف عن الدليل المعتبر الذي لم نعثر عليه أو عن رضاه فلا يعدّ أمراً غريباً.

هذا، ولكنّه موهون من جهة أخرى؛ فإنّ من البعيد جداً أن يقف الكليني أو الصدوق أو الشيخ ومن بعده على رواية متقنة دالّة على المقصود، ومع ذلك تركوا نقلها.

والأولى أن يقال: إنّ الشهرة الفتوائية عند قدماء الأصحاب يكشف عن كون الحكم مشهوراً في زمن الأئمة عليهم السلام؛ بحيث صار الحكم في الاشتهار بمنزلة أوجب عدم الاحتياج إلى السؤال عنهم عليهم السلام، كما نشاهده في بعض المسائل الفقهية. وبالجملة: أنّ اشتهار حكم بين الأصحاب يكشف عن ثبوت الحكم في الشريعة المطهرة ومعروفيته من لدن عصر الأئمة عليهم السلام.

الأمر الرابع

في الشهرة الفتوائية

لا إشكال في عدم حجّية الشهرة الفتوائية في التفريعات الفقهية الدائرة بين المتأخّرين من زمن شيخ الطائفة إلى زماننا هذا. وما استدّلوا به على حجّيتها من التمسك بفحوى أدلّة حجّية الخبر الواحد أو تنقيح المناط أو تعليل آية النّبأ أو دلالة المقبولة أو تعليلها^(١) لا يخلو من ضعف غني عن البيان.

حجّية الشهرة الفتوائية الدائرة بين القدماء

وإنّما الكلام في الشهرة المتقدّمة على الشيخ - أعني الشهرة الدائرة بين قدماء أصحابنا، الذين كان ديدنهم التحقّظ على الأصول والإفتاء بمتون الرواية إلى أن ينتهي الأمر إلى أصحاب الفتوى والاجتهاد - فالظاهر وجود مناط الإجماع فيه.

١ - راجع فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٣١، كفاية الأصول: ٣٣٦، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٥٤ - ١٥٦، نهاية الأفكار ٣: ١٠٠.

وكونه موجباً للحدس القطعي على وجود نصٍّ معتبر دائر بينهم، أو معروفة الحكم من لدن عصر الأئمة، كما أشرنا إليه.

وأما ما اشتهر من الشيخ عن مقدّمة «المبسوط»^(١) من أنّ ديدن الأصحاب قد كان جارياً على الجمود على النصوص، من دون أدنى خروج من ظواهرها؛ تكريماً لأئمتهم وتعظيماً لهم عليهم السلام، غير أنّ الشيخ قد نقض تلك الطريقة ببعض تأليفه، وأورد المسائل بعبارات غير دارجة عند أصحاب النصوص، وفرّع على الأصول كثيراً من التفريعات غير المذكورة في الروايات، وجاء الأصحاب بعد الشيخ فخذوا حذوه إلى يومنا هذا.

فغير ظاهر؛ فإنّا بعد الفحص لم نجد الكتب المؤلّفة في عصره أو في عصر قبله على ما وصفه، فراجع ما بقي بأيدينا من تأليف المفيد والمرتضى وسلار وابن حمزة وأضرابهم ممّن نقل العلامة في «المختلف» عبائهم، كابن جنيد وابن أبي عقيل وابن شاذان. لكن الطبقة السابقة على أصحاب الفتوى كان دأبهم على ما وصفه؛ من الجمود على ذكر الروايات المطابقة لفتواهم، أو نقل ألفاظها بعد الجمع والترجيح والتقييد والتخصيص، ومن أظهر مصاديقه «فقه الرضا»، وقريب منه بعض كتب الصدوق وأبيه، قدّس الله أسرارهم.

وعلى ذلك فلو قلنا: إنّ في مثل تلك الشهرة مناط الإجماع، بل الإجماع ليس إلّا ذاك فليس ببعيد.

ويمكن أن يستدلّ على حجّيتها بالتعليل الوارد في مقبولة عمر بن حنظلة؛ حيث قال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به

المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه»^(١).

وجه الاستدلال: أنَّ الاشتهار بين الأصحاب في تلك الأزمنة؛ بحيث يكون الطرف المقابل شاذاً معرضاً عنه بينهم، ولا يكون مضراً بإجماعهم عرفاً؛ بحيث يقال: إنَّ القول الشاذَّ مخالف لإجماع أصحابنا، لا شبهة في كشفه عن رأي المعصوم وحجَّيته، وهذا هو الإجماع المعتبر الذي يقال في حقِّه: إنَّ المجمع عليه لا ريب فيه.

ومن ذلك يظهر: أنَّه لا دليل على حجَّية مجرد الشهرة الفتوائية لو لم يحدس منها قول الإمام عليه السلام، كما هو المناط في الإجماع المحصل والمنقول.

ثمَّ إنَّ بعض أعظم العصريَّة قد ضعف هذا الاستدلال، وقال: إنَّ الاستدلال بهذا التعليل ضعيف؛ لأنَّه ليس من العلة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلية التي يتعدَّى عن موردها؛ فإنَّ المراد من قوله عليه السلام: «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه» إن كان هو الإجماع المصطلح فلا يعمُّ الشهرة الفتوائية.

وإن كان المراد منه المشهور فلا يصحَّ حمل قوله «مما لا ريب فيه» عليه بقول مطلق، بل لابدَّ أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلية؛ لأنَّه يعتبر في الكبرى الكلية صحَّة التكليف بها ابتداءً بلا ضمِّ المورد إليها، كما في قوله: «الخمر حرام؛ لأنَّه مسكر» فإنَّه يصحَّ أن يقال: «لا تشرب المسكر» بلا ضمِّ الخمر إليه.

١ - الكافي ١: ٦٧ / ١٠، وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،

والتعليل الوارد في المقبولة لا ينطبق على ذلك؛ لأنّه لا يصحّ أن يقال: يجب الأخذ بكلّ ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله، وإلّا لزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبة إلى غيره، وبأقوى الشهرتين وبالظنّ المطلق وغير ذلك من التوالي الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها، فالتعليل أجني عن أن يكون من الكبرى الكليّة التي يصحّ التعدّي عن موردّها^(١)، انتهى.

وفيه: أنّ الكبرى ليست مجرد كون الشيء مسلوباً عنه الريب بالإضافة إلى غيره حتّى يتوهّم سعة نطاق الكبرى، بل الكبرى كون الشيء ممّا لا ريب فيه بقول مطلق عرفاً؛ بحيث يعدّ طرف الآخر شاذّاً نادراً لا يعبأ به عند العقلاء، وهذا غير موجود في الموارد الذي عدّه مستثني؛ فإنّ ما ذكره من الموارد ليس ممّا لا ريب فيه عند العرف؛ بحيث صار الطرف المقابل أمراً غريباً غير معتنى به.

بل الظاهر: أنّ عدم الريب ليس من المعاني الإضافية حتّى يقال: لا ريب فيه بالنسبة إلى مقابله، بل من المعاني النفسية التي لا يصدق إلّا مع فقد الريب بقول مطلق عن شيء. فقوله «لا ريب فيه» كبرى كليّة، وكلّ ما كان كذلك عرفاً يجب الأخذ به، ولا يرد عليه ما جعله نقضاً لذلك.

فلنخصّ ممّا ذكر: حجّة الشهرة الفتوائية الدائرة بين القدماء إذا كان موجّباً للحدس بثبوت الحكم دون غيره من الشهرة في التفرّيعات الاجتهادية، وسيوافيك بعض الكلام في مبحث التعادل والترجيح، وأنّ الشهرة الفتوائية على مضمون إحدى الروايتين يوجب سقوط الأخرى عن الحجّة^(٢).

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٥٤ - ١٥٥.

٢ - التعادل والترجيح، الإمام الخميني رحمته: ١٧٥.

الأمر الخامس

في حجّة الخبر الواحد

وقد وقعت معركة للآراء، ولا محيص للفقهاء عن الخوض فيها؛ لأنّه يدور عليها رحي الاستنباط في هذه الأعصار.

استدلال النافين لحجّة الخبر الواحد بالكتاب

فاستدلّ المنكرون بوجهه:

فمن الآيات: قوله تعالى: ﴿أَنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١).

ولكن المتدبّر في سياق الآيات يقف على أنّها راجعة إلى الأصول الاعتقادية.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ

وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^(٢) وذيل الآية يوجب تعميمها للفروع؛ لو لم نقل باختصاصها بها.

١ - يونس (١٠): ٣٦.

٢ - الإسراء (١٧): ٣٦.

ولكن صحّة الاستدلال بها مستلزمة لعدم جواز الاستدلال بها؛ وذلك لأنّه يدلّ على نحو القضية الحقيقية على الزجر عن كلّ اتّباع بغير علم يوجد في الخارج، مع أنّ الأخذ بظاهر الآية أيضاً اتّباع لغير علم ومصدق له؛ لأنّ دلالتها على الردع عن غير العلم ظنيّة لا قطعية، فيلزم من الأخذ بمدلولها عدم جواز اتّباعها؛ لكون دلالتها بالفرض ظنيّة، والآية شاملة لنفسها؛ لكونها قضية حقيقية.

وربّما يقال: إنّ الآية غير شاملة لنفسها لأجل المحذور الذي ذكر. وبعبارة أخرى: أنّ الآية مخصّصة عقلاً؛ للزوم المحال لولا التخصيص.

أقول: إنّ الاستحالة مندفة بأحد أمرين: الأوّل ما ذكره القائل من عمومها لكلّ غير علم إلّا نفسه، والثاني بتخصيصها بما قام الدليل على حجّيته.

ولا ترجيح، بل الترجيح للثاني؛ لأنّ الآية وردت للزجر عن اتّباع غير العلم، ولا يتمّ الزجر إلّا إذا كان ظاهرها حجة عند المخاطبين؛ حتّى يحصل لهم التزجّر عند الزجر، ولا وجه لخروج ظاهر الآية عن هذا العموم إلّا كون الظواهر حجة عند العقلاء، كسائر الظنون الخاصة.

وحينئذٍ: فخروج ظاهر الآية أو مطلق الظواهر دون سائر الظنون تحكّم محض؛ لوجود البناء من العقلاء في الموردين.

هذا، مع أنّ هذه الآية قابلة للتخصيص، وما لا تقبل له راجعة إلى الأصول الاعتقادية.

ثمّ إنّ بعض أعظم العصريّين قد أجاب عن هذا الإشكال بما هذا حاصله: إنّ نسبة الأدلّة الدالّة على حجّية الخبر الواحد إلى الآيات نسبة الحكومة لا التخصيص؛ لكي يقال إنّها آية عنه؛ فإنّ تلك الأدلّة تقتضي إلقاء احتمال الخلاف

وجعل الخبر محرراً للواقع؛ لكون حاله حال العلم في عالم التشريع. هذا في غير السيرة العقلائية القائمة على العمل بالخبر الواحد.

وأما السيرة فيمكن أن يقال: إنّ نسبتها إليها هي الورود، بل التخصّص؛ لأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظنّ؛ لعدم التفاتهم إلى احتمال المخالفة للواقع. فالعمل به خارج بالتخصّص عن العمل بالظنّ.

فلا تصلح الآيات الناهية عن العمل به لأن تكون رادعة عنها؛ فإنّه - مضافاً إلى خروج العمل به عن موضوع الآيات - يلزم منه الدور المحال؛ لأنّ الردع عن السيرة بها يتوقّف على أن لا تكون السيرة مخصّصة لعمومها، وعدم التخصيص يتوقّف على الرادعية.

وإن منعت عن ذلك فلا أقلّ من كون السيرة حاكمة على الآيات، والمحكوم لا يصلح أن يكون رادعاً للحاكم^(١)، انتهى.

وفيه: أنّ ما هو آي من التخصيص إنّما هي الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ، وأما قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢) فقد عرفت أنّه عامٌّ للأصول والفروع وقابل للتخصيص.

وأما حكومة الأدلّة الدالّة على حجّية الخبر الواحد على الآيات فلا أصل لها؛ لأنّ الحكومة تنقوّم باللفظ، وليس لسان تلك الأدلّة - من آياتها وأخبارها - لسان الحكومة، كما لا يخفى.

وأما قوله عليه السلام: «العمرى ثقة فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦٠ - ١٦٢.

٢ - الإسرائ (١٧): ٣٦.

عَنِّي فَعَنِّي يَقُول، فاسمع له وأطع؛ فَإِنَّهُ الثَّقَّةُ المَأْمُونُ»^(١) فلا يصلح لإثبات ما رامه عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فَإِنَّ مَفَادَهُ هو وجوب اتِّبَاعِ قَوْلِهِ لَوَثَاقَتِهِ، وَأَمَّا تَنْزِيلُ مَا يَقُولُهُ مَنْزِلَةُ الْعِلْمِ حَتَّى يَكُونَ حَاكِمًا عَلَى مَا دَلَّ عَلَى الزَّجْرِ عَنْ اتِّبَاعِ غَيْرِ الْعِلْمِ فَلَا يَسْتَفَادُ مِنْهُ.

وَأَمَّا السَّيْرَةُ: فَالْقَوْلُ بِأَنَّ نَسَبَتَهَا نِسْبَةُ الْوُرُودِ أَوْ التَّخَصُّصِ فَلَا يَخْلُو عَنْ ضَعْفٍ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ فِرْعٌ كَوْنِ الْعَمَلِ بِالْخَبَرِ الْوَاحِدِ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ عَمَلًا بِالْعِلْمِ، وَهُوَ مَمْنُوعٌ جَدًّا؛ لِعَدَمِ حُصُولِ الْعِلْمِ مِنْ أَخْبَارِ الْآحَادِ؛ حَتَّى لَوْ فَرَضْنَا غَفْلَتَهُمْ عَنْ اِحْتِمَالِ الْخِلَافِ فَلَا يَصِحُّ أَيْضًا؛ لِأَنَّ الْوُرُودَ وَالتَّخَصُّصَ يَدُورُ مَدَارَ الْخُرُوجِ الْوَاقِعِيِّ، لَا عَلَى الْخُرُوجِ عِنْدَ الْمُخَاطَبِ؛ فَإِنَّ الْوُرُودَ لَيْسَ إِلَّا خُرُوجَ مَوْضُوعٍ أَحَدِ الدَّلِيلَيْنِ عَنْ مَوْضُوعِ الدَّلِيلِ الْآخَرِ حَقِيقَةً بَعْنَايَةِ التَّشْرِيعِ، كَمَا أَنَّ التَّخَصُّصَ هُوَ الْخُرُوجُ حَقِيقَةً وَتَكْوِينًا، وَمَعَ ذَلِكَ كُلَّهُمَا يَدُورُ عَلَى الْخُرُوجِ الْوَاقِعِيِّ لَا عِنْدَ الْمُخَاطَبِ.

وَالْعَجَبُ عَمَّا أَفَادَهُ آخِرًا مِنْ حَدِيثِ حُكُومَةِ السَّيْرَةِ؛ فَإِنَّ السَّيْرَةَ عَمَلٌ خَارِجِيٌّ وَالحُكُومَةُ مِنْ أَوْصَافِ دَلَالَةِ الدَّلِيلِ اللفظي، فَكَيْفَ يَصَحُّ حُكُومَةُ الْعَمَلِ الْخَارِجِيِّ عَلَى دَلِيلٍ آخَرَ، مَعَ أَنَّهَا قَائِمَةٌ بَيْنَ لِسَانِي الدَّلِيلَيْنِ اللفظيين؟

نَعَمْ، يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ بِعَدَمِ صِلَاحِيَةِ تِلْكَ الْآيَاتِ لِلرَّدْعِ عَنِ السَّيْرَةِ الدَّائِرَةِ بَيْنَ الْعُقَلَاءِ؛ لِعَدَمِ اتِّتِقَالِهِمْ مِنَ التَّنَدُّبِ فِي هَذِهِ الْآيَاتِ إِلَى كَوْنِ الْخَبَرِ الْوَاحِدِ مُصَدِّقًا لَهُ؛ وَإِنْ كَانَ مُصَدِّقًا وَاقِعِيًّا لَهُ.

نَعَمْ، يُمْكِنُ تَقْرِيبَ وَرُودِ السَّيْرَةِ عَلَى الْآيَاتِ بِوَجْهَيْنِ:

١ - الكافي ١: ٣٣٠ / ١، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،

الأوّل: أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) أي لا تقف ما ليس لك به حجّة؛ إذ لو أريد منه العلم الوجداني، وأريد منه الزجر عن التمسك بغير العلم الوجداني لزم تعطيل أكثر الأحكام أو ورود التخصيص الأكثر المستهجن، وهذا نظير حرمة القول بغير علم أو الإفتاء بغير علم، وعليه كلّ ما يدلّ على حجّية الخبر الواحد يكون وارداً عليه.

الثاني: أنّ نفس الطريق وإن كان ظنيّاً إلّا أنّ ما يدلّ على حجّيته أمر قطعي؛ لأنّ ما يدلّ من ظواهر الآيات على حجّية الخبر الواحد حجّة قطعية عند الخصم، كسائر الظواهر، فينسلك اتّباع الخبر الواحد في عداد اتّباع العلم، فيتمّ ميزان الورد، فتدبر.

وأما مشكل الدور في رادعية الآيات عن السيرة ففيه - مضافاً إلى أنّه ليس دوراً اصطلاحياً؛ فإنّ الدور المصطلح ما يقتضي تقدّم الموقوف على الموقوف عليه؛ ضرورة عدم تقدّم الرادعية على عدم المخصّصة - أنّ حجّية السيرة يتوقّف على عدم الرادعية، وعدم الرادعية يتوقّف على عدم مخصّص واصل، وهو - أي العدم - حاصل؛ إذ لا مخصّص في البين.

وبالجملة: فإنّ الآيات بعمومها تدلّ على الزجر عن اتّباع كلّ ظنٍّ وما ليس بعلم، ورادعية هذه الآيات تتوقّف على عدم مخصّص من الشارع، والمفروض أنّه لم يصل إلينا مخصّص.

وأما السيرة بما هي هي فلا تصلح أن يكون مخصّصة؛ إذ لا حجّية للسيرة بلا إمضاء من الشارع، فالرّادع رادع فعلاً، والسيرة حجّة لو ثبت الإمضاء، وهو غير ثابت؛ لاسيّما مع ورود تلك النواهي.

فإن قلت: إنَّ العمل بالخبر الواحد كان سيرة جارية قبل نزول تلك الآيات، وسكوت الشارع عنه إمضاء لها. وأمّا بعد نزول الآيات فالمقام من صغريات الخاصّ المتقدّم - السيرة - والعالم المتأخّر، فيدور الأمر بين تخصيصها بالسيرة المتقدّمة أو ردعها إياها.

وإن شئت قلت: الأمر يدور بين التخصيص والنسخ، ومع عدم الترجيح يستصحب حجّية السيرة.

قلت: إنَّ التمسك بالاستصحاب من الغرائب؛ إذ لم يثبت حجّيته إلّا بأخبار الآحاد.

أضف إلى ذلك: أنّ السكوت في أوائل البعثة لا يكشف عن رضاه؛ فإنَّ أوائل البعثة والهجرة لم يكن المفزع والمرجع في أخذ الأحكام إلّا نفس النبي ﷺ، فلم يكن أكثر الأحكام منقولة بأحد الرواة حتّى تقع مورد الرضاء والردع. وأمّا العمل بها في الأمور العادية والعرفية فلا يجب للشارع تحديد العمل والتصرّف فيها، بل من الممكن أنّ الآيات نزلت في أوائل الأمر للردع عن العمل بها في العاديات؛ لئلا يسري إلى الشرعيات.

استدلال النافين لحجّية الخبر الواحد بالسنة

فهي مع كثرتها تنقسم إلى أقسام:

منها: ما يدلّ على عدم جواز العمل بالخبر إلّا إذا وجد شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ يصدق مضمون الخبر^(١).

١ - راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩،

وهذا أيضاً مضمون ما دلّ على عدم جواز الأخذ إلا بما وافق كتاب الله^(١).
وغير خفي على الخبير: أنّه إذا وجد شاهد أو شاهدان من الكتاب والسنة
على حكم مطابق لمضمون الخبر فلا حاجة عندئذٍ على الخبر الوارد في المقام.
فلا مناص حينئذٍ عن حملها على مورد التعارض والترجيح بموافقة الكتاب
والسنة، فتقع تلك الطائفة في عداد الأخبار العلاجية، ويكون من أدلة حجية الخبر
الواحد في نفسه عند عدم المعارض.

ومنها: ما يدلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب^(٢).

والتدبر في هذه الطائفة يعطي كونها آية عن التخصيص، وعليه فلو قلنا
بعمومها وشمولها لعامة أقسام المخالفة - من الخصوص المطلق ومن وجه والتباين
الكلي - يلزم خلاف الضرورة؛ فإنّ الأخبار المقيّدة أو المخصّصة للكتاب قد
صدرت من النبي والخلفاء من بعده ﷺ بلا شك، فلا بدّ من حملها على المخالف
بالتباين الكلي.

وتوهم: أنّ الكذب على رسول الله والخلفاء من بعده على وجه التباين الكلي
لا يصدر من خصائهم؛ لظهور بطلان مزعمته، مدفوع بأنّ الفرية إذا كان على وجه
الدس في كتب أصحابنا يحصل لهم في هذا الجعل والبهتان كلّ مقاصدهم؛ من
تضعيف كتب أصحابنا بإدخال المخالف لقول الله ورسوله فيها؛ حتّى يشوّها سمعة

١ - راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩.

الحديث ١٠ و١٢ و١٤ و١٥ و١٩ و٣٥.

٢ - راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩.

الحديث ١٠ و١٩ و٣٧.

أئمة الدين بين المسلمين، وغيرهما من المقاصد الفاسدة التي لا تحصل إلا بجعل أكاذيب واضحة البطلان.

ومنها: ما دلّ على طرح غير الموافق^(١)، وهو يرجع إلى المخالف عرفاً.

ثم إن الاستدلال بهذه الروايات فرع كونها متواترة الوصول إلينا في تمام الطبقات، فثبت التواتر في بعض الطبقات لا يفيد.

ولكن التواتر على هذا الوصف غير ثابتة؛ فإن عامة الروايات منقولة عن عدة كتب لم تقطع بعدم وقوع النسيان والاشتباه فيها.

ثم لو سلّم كونها متواترة الوصول من قرون الصادقين إلى عصر أصحاب الكتب فلا محالة يصير التواتر إجمالياً.

وعليه: لا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن؛ وهو الأخصّ من الجميع، والمتيقّن من المخالفة ليس إلا التباين الكلّي أو العموم من وجه - على تأمل - وأمّا المخالفة على النحو العموم المطلق فليست مخالفة في محيط التقنين، على ما عرفت من صدور الأخبار المخصّصة والمقيّدة عنهم عليهم السلام بالضرورة، فكيف يحمل عليها هذه الروايات؟

١ - راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩،

حول استدلال القائلين بحجّة الخبر الواحد

استدلّ المبتنون بوجوه من الآيات والأخبار والإجماع وغيرهما:

الاستدلال بآية النبأ

أمّا الآيات: فمنها قوله تعالى في سورة الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(١).

والعمدة في الاستدلال به هو مفهوم الشرط، ودفع كون الشرط محققاً للموضوع، وقد قيل في تقريبه وجوه:

منها: ما عن المحقّق الخراساني أنّ تعليق الحكم بإيجاب التبيّن عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق يقتضي انتفائه عند انتفائه، وعلى ذلك لا يكون الشرط مسوقاً لتحقّق الموضوع^(٢). ولا يخفى: أنّه مخالف لظاهر الآية.

ومنها: ما عن بعض محقّقي العصر من أنّ الظاهر أنّ الشرط هو المجيء مع متعلّقه - أي مجيء الفاسق - فيكون الموضوع نفس النبأ ولمفهومه مصداقان: عدم مجيء الفاسق، ومجيء العادل، فلا يكون الشرط محققاً للموضوع.

وأما إذا جعل الشرط نفس المجيء يكون الموضوع نبأ الفاسق، فيصير الشرط محققاً للموضوع^(٣).

١ - الحجرات (٤٩): ٦.

٢ - كفاية الأصول: ٣٤٠.

٣ - نهاية الأفكار ٣: ١١١ - ١١٢.

وفيه : أنَّ الظاهر بقاء الإشكال على حاله : فإنَّ مفهوم قولك : «إن جاءك الفاسق نبأ» أنَّه إذا لم يجئك الفاسق نبأً ، وأمَّا مجيء العادل مكانه فليس مذكوراً في المنطوق حتَّى يعلم حكمه من المفهوم .

أضف إليه : أنَّ تعدّد المصداق للمفهوم لا يتوقّف على ما ذكره من كون الشرط هو مجيء الفاسق ، بل يتمّ لو كان الشرط هو المجيء والموضوع هو نبأ الفاسق ، فلانتفائه في الخارج مصداقان : عدم مجيء النبأ أصلاً ومجيء العادل بالنبأ . ومع ذلك كلّه : فالمرجع هو العرف ، وهو لا يساعده .

ويمكن تقريب المقام بوجه آخر ؛ وهو أنَّه لا فرق في شمول العامّ لأفراده بين كونها الأفراد الذاتية أو العرضية إذا كانت القضية شاملة لها على وجه الحقيقية ، فكما أنَّ الأبيض صادق على نفس البياض لو فرض قيامه بذاته ، كذلك صادق على الجسم المعروف له ، مع أنَّ صدقه عليه تبعية لدى العقل الدقيق ، لكنّه حقيقة لدى العرف .

وعليه : فلعدم مجيء الفاسق بالخبر فردان : عدم المجيء بالنبأ أصلاً - لا من الفاسق ولا من العادل - ومجيء العادل بالخبر . والأوّل فرد ذاتي له والآخر عرضي ، فيشمل العامّ لهما .

فمفهوم الآية : إن لم يجئ الفاسق بالخبر لا يجب التبيّن ؛ سواء جاء به العادل ؛ وهو الفرد العرضي أو لم يجئ أصلاً ؛ وهو الفرد الذاتي ، والعامّ يشملهما معاً .

أضف إلى ذلك : أنَّ القضايا السالبة ظاهرة في سلب شيء عن شيء مع وجود الموضوع ، لا في السلب باعتبار عدم الموضوع . ولو حمل المفهوم على المصداق الذاتي - وهو عدم الإتيان بالخبر أصلاً - تصير السالبة صادقة باعتبار عدم

الموضوع، ولو حمل على إتيان العادل بالخبر تصير من السوالب المنتفي محمولها مع وجود الموضوع، وهو أولى.

وفيه: أن الأمر في المثال والمثّل متعاكس؛ وهو أن البياض مصداق للأبيض عند العقل دون العرف، ولكن عدم إتيان الفاسق بالنبأ مصداق ذاتي للمفهوم عند العقل والعرف، وأما مجيء العادل بالخبر فليس من مصاديق ذلك المفهوم عندهم؛ وإن فرض أن أحد الضدين ينطبق عليه عدم الضد الآخر، ويكون مصدوقاً عليه لا مصداقاً حسب ما اصطلحه بعض الأكابر^(١)، لكنّه أمر خارج عن المتفاهم العرفي الذي هو المرجع في الباب.

وأما ما ذكر من ظهور القضايا السالبة في سلب المحمول فإنّه يصحّ لو كانت القضية لفظية، لا مفهوماً من قضية منطوقة بالدلالة العقلية. على أنّه لو فرض صبّ هذا المفهوم في قالب اللفظ لما فهم منه أيضاً إلاّ كون الشرط محققاً للموضوع، وانتفاء التبيّن باعتبار انتفاء موضوعه.

ثمّ إنّّه لو فرض المفهوم للآية فلا دلالة فيه على حجّة قول العادل وكونه تمام الموضوع للحجّة؛ لأنّ جزاء الشرط ليس هو التبيّن؛ فإنّ التبيّن إنّما هو بمعنى طلب بيان الحال، وهو غير مترتب على مجيء الفاسق نبأ؛ لا عقلاً ولا عرفاً، والجزء لا بدّ أن يكون مترتباً على الشرط؛ ترتّب المعلول على العلّة أو نحوه.

فلا بدّ من تقدير الجزاء بأن يقال: إن جاءكم فاسق نبأ فأعرضوا عنه أو لا تقبلوه وأشباههما، وإنّما حذف لقيامه مقامه.

وحينئذٍ: يصير المفهوم على الفرض: إن جاءكم عادل نبأ فلا تعرضوا عنه

واعتونا به، وهو أعم من كونه تمام الموضوع أو بعضه. ولعلّ للعمل به شرائط آخر كضمّ آخر إليه أو حصول الظنّ بالواقع ونحوهما.

ثم إنّ بعض أعظم العصريّين قد أفاد في تقريب الآية ما هذا حاصله: يمكن استظهار كون الموضوع في الآية مطلق النبأ والشرط هو مجيء الفاسق به من مورد النزول؛ فإنّ مورده إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق، فقد اجتمع في إخباره عنوانان: كونه خبراً واحداً، وكون المخبر فاسقاً، والآية وردت لإفادة كبرى كلّية ليتميّز الإخبار التي يجب التبيّن عنها عن غيرها.

وقد علّق وجوب التبيّن فيها على كون المخبر فاسقاً، فيكون هو الشرط، لا كون الخبر واحداً. ولو كان الشرط ذلك لعلّق عليه؛ لأنّه بإطلاقه شامل لخبر الفاسق. فعدم التعرّض لخبر الواحد وجعل الشرط خبر الفاسق كاشف عن انتفاء التبيّن في خبر غير الفاسق.

ولا يتوهّم: أنّ ذلك يرجع إلى تنقيح المناط أو إلى دلالة الإيماء؛ فإنّ ما بيّناه من التقريب ينطبق على مفهوم الشرط.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ الآية تكون بمنزلة الكبرى الكلّية، ولا بدّ أن يكون مورد النزول من صغرياتها، وإلا يلزم خروج المورد عن العامّ، وهو قبيح. فلا بدّ من أخذ المورد مفروض التحقيق في موضوع القضية، فيكون مفاد الآية بعد ضمّ المورد إليها: أنّ الخبر الواحد إن كان الجائي به فاسقاً فتبيّنوا، فتصير ذات مفهوم^(١)، انتهى.

وفيه مواقع من النظر:

منها: أن كون مورد النزول هو إخبار وليد الفاسق لا يصحّ كون الموضوع هو النبأ، وأن الشرط هو مجيء الفاسق، وأنه غير مسوق لتحقيق الموضوع؛ إذ غاية ما يمكن أن يقال: إنه مسوق لإعطاء القاعدة الكلية في مورد الفاسق، وأما بيان الضابطة لمطلق الخبر وظهورها في إفادة الكبرى الكلية لتمييز الإخبار التي يجب التبيين عنها عن غيرها فلا يستفاد منها.

ومنها: أن ما أفاده من أنه اجتمع في إخباره عنوانان: كونه خبر الواحد، وكون المخبر فاسقاً بيان لمفهوم الوصف دون الشرط، الذي هو بصدد بيانه؛ ضرورة أنه لم يعلّق وجوب التبيين في الآية على كون المخبر فاسقاً حتّى يصحّ ما ادّعه من كون الموضوع هو النبأ والشرط كون المخبر فاسقاً، بل علّق على مجيء الفاسق بالخبر، ومن المعلوم أن الشرط حينئذٍ محقق للموضوع، ولا مفهوم له.

وأما التمسك بمفهوم الوصف: فمع أنه خارج عن محلّ الكلام غير صحيح؛ لبناء المفهوم على الاستفادة الانحصار من القيود، وهي في جانب الوصف بعيد. على أنه يمكن أن يكون ذكر الوصف - الفاسق - قد سيق لغرض آخر غير المفهوم؛ وهو التنبيه على فسق الوليد، فكون مورد النزول إخبار الوليد مانع عن دلالة الآية على المفهوم، لا موجب له، كما أفاد.

وأما ما أفاده من تأييد كون الآية بمنزلة الكلية - من أن المورد من صغرياتها وإلا يلزم إخراج المورد - فلا يخلو عن خلط؛ فإن كون المورد من صغرياتها لا يستلزم كونها بصدد إعطاء الضابطة في مطلق الخبر، بل يصحّ لو كانت بصدد إعطاء القاعدة لخبر الفاسق، وبصير المورد من مواردها، من غير إخراج المورد، ولا ثبوت مفهوم.

في الإشكالات المختصة بآية النبأ وأجوبتها

منها: أنَّ المفهوم على تقدير ثبوته معارض لعموم التعليل في ذيل الآية؛ فإنَّ الجهالة هي عدم العلم بالواقع، وهو مشترك بين إخبار الفاسق والعاقل، فالتعليل بظاھرہ يقتضي التبيين عن كلا القسمين، فيقع التعارض بينهما، والتعليل أقوى في مفاده؛ خصوصاً في مثل هذا التعليل الآبي عن التخصيص، فعموم التعليل لأقوائته يمنع ظهور القضية في المفهوم، فلا يصل النوبة إلى ملاحظة النسبة؛ فإنَّها فرع المفهوم^(١).

وأجاب عنه بعض أعظم العصرة^(٢): أنَّ الإنصاف أنَّه لا وقع له:

أما أولاً: فلأنَّ الجهالة بمعنى السفاهة والركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه، ولا شبهة في جواز الركون إلى خبر العاقل دون الفاسق، فخير العاقل خارج عن العلة موضوعاً.

وأما ثانياً: فعلى فرض كونها بمعنى عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع يكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل؛ لأنَّ أقصى ما يدلُّ عليه التعليل هو عدم جواز العمل بما وراء العلم، والمفهوم يقتضي إلغاء احتمال الخلاف، وجعل خبر العاقل محرراً للواقع وعلماً في مقام التشريع، فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما؛ لأنَّ المحكوم لا يعارض الحاكم؛ ولو كان ظهوره أقوى؛ لأنَّ الحاكم متعرض لعقد وضع المحكوم إمَّا بالتوسعة أو التضييق.

فإن قلت: إنَّ ذلك فرع ثبوت المفهوم، والمدعى: أنَّ عموم التعليل مانع عن ظهور القضية فيه.

قلت: المانع منه ليس إلَّا توهم المعارضة بينهما، وإلَّا فظهورها الأوَّلي فيه ممَّا لا سبيل لإنكاره، وقد عرفت عدم المعارضة بينهما؛ لأنَّ المفهوم لا يقتضي تخصيص العموم، بل هو على حاله من العموم، بل إنَّما يقتضي خروج خبر العادل عن موضوع القضية، لا عن حكمها.

فلا معارضة بينهما أصلاً؛ لعدم تكفُّل العامَّ لبيان موضوعه وضعاً ورفعاً، بل هو متكفِّل لحكم الموضوع على فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده^(١)، انتهى.

وفيه أمَّا أولاً: فلأنَّ التعليل مانع عن المفهوم في المقام بلا إشكال، لا لما ذكره المستشكل من أفتوائية التعليل، بل السرُّ: ما وافاك^(٢) من أنَّ دلالة الشرطية على المفهوم واستفادة ذلك من تلك القضية مبنية على ظهور الشرط في القضية في كونه علَّةً منحصرة؛ بحيث ينتفي الحكم بانتفائه، وأمَّا إذا صرَّح المتكلِّم بالعلَّة الحقيقية، وكان التعليل أعمَّ من الشرط أو كان غير الشرط فلا معنى لاستفادة العلَّة؛ فضلاً عن انحصارها.

فلو قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» ثمَّ صرَّح أنَّ العلَّة إنَّما هو علمه فنستكشف أنَّ المجيء ليس علَّةً ولا جزء منها، وهذا واضح جدًّا. وهو أيضاً من الإشكالات التي لا يمكن الذبَّ عنه، وقد غفل عنه الأعلام، وعليه فلا وقع لما أفادوه في دفعه.

١ - فوائد الأصول (تقريبات المحقِّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧١ - ١٧٣.

٢ - تقدَّم في الجزء الأوَّل: ٩٩.

وثانياً: أن جعل الجهالة بمعنى السفاهة أو ما لا ينبغي الركون إليه كما أوضحه - تبعاً للشيخ الأعظم^(١) - غير وجيه، بل المراد منها عدم العلم بالواقع. ويدلّ عليه جعلها مقابلاً للتبيين؛ بمعنى تحصيل العلم وإحراز الواقع، ومعلوم أن الجهالة بهذا المعنى مشترك بين خبري العادل والفاسق.

بل لا يبعد أن يقال: إن الآية ليست بصدد بيان أن خبر الفاسق لا يعتنى به؛ لأنّ مناسبات صدرها وذيلها وتعليقها موجبة لظهورها في أن النبأ الذي له خطر عظيم وترتيب الأثر عليه موجب لمفاسد عظيمة والندامة - كإصابة قوم ومقاتلتهم - لا بدّ من تبيّنه والعلم بمفاده، ولا يجوز الإقدام على طبقه بلا تحصيل العلم؛ لاسيّما إذا جاء به فاسق.

فحينئذٍ لا بدّ من إبقاء ظاهر الآية على حاله؛ فإنّ الظاهر من التبيين طلب الوضوح وتحقيق صدق الخبر وكذبه، كما أن المراد من الجهالة ضدّ التبيين؛ أعني عدم العلم بالواقع لا السفاهة؛ ولو فرض أنّها إحدى معانيها، مع إمكان منعه؛ لعدم ذكرها في جملة معانيها في المعاجم ومصادر اللغة.

ويمكن أن يكون إطلاقها - كما في بعض كتب اللغة^(٢) - لكونها نحو جهالة؛ فإنّ السفيه جاهل بعواقب الأمور، لا أنّها بعنوانها معناها.

ثمّ إنّه على ما ذكرناه في معنى الآية لا تلزم فيها التخصيصات الكثيرة، على فرض حملها على العلم الوجداني - كما قيل بلزومها^(٣) - فتدبر جيّداً.

١ - أنظر فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٦١.

٢ - أنظر المصباح المنير: ١١٣.

٣ - نهاية الأفكار ٣: ١١٥.

وثالثاً: أنّ جعل المفهوم حاكماً على عمومهِ - مضافاً إلى عدم خلوّهِ من شبهة الدور؛ فإنّ انعقاد ظهور القضية في المفهوم فرع كونه حاكماً على عموم التعليل، وكون المفهوم حاكماً يتوقّف على وجودهِ - أنّ الحكومة أمر قائم بلسان الدليل، ومعلوم أنّ غاية ما يستفاد من المفهوم هو جواز العمل بخبر العادل أو وجوبهِ، وأمّا كونه بمنزلة العلم وأنّه محرز الواقع وأنّه علم في عالم التشريع فلا يدلّ عليه المفهوم.

نعم، لو ادّعي أنّ مفهوم قوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ...﴾ إلى آخره هو عدم وجوب التبيّن في خبر العادل - لكونه متبيّناً في عالم التشريع - لكان للحكومة وجه، لكنّه غير متفاهم عرفاً.

ومن الإشكالات المختصّة: لزوم خروج المورد عن المفهوم؛ فإنّه من الموضوعات الخارجية، وهي لا تثبت إلّا بالبيّنة، فلا بدّ من رفع اليد عن المفهوم لئلا يلزم التخصيص الشيع^(١).

وأجاب عنه بعض أعظم العصر^(٢): بأنّ المورد داخل في عموم المنطوق، وهو غير مخصّص؛ فإنّ خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقاً - لا في الموضوعات ولا في الأحكام - وأمّا المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود؛ لأنّه لم يرد في مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائية، فلا مانع من تخصيصه. ولا فرق بين المفهوم والعام الابتدائي؛ سوى أنّ المفهوم كان ممّا تقتضيه خصوصية في المنطوق، ولا ملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون

الموضوع في المنطوق والمفهوم واحداً^(١)، انتهى .

وفيه : أنَّ مبنى استفادة المفهوم من الآية هو القول بأنَّ علَّة التشنيع والاعتراض في العمل بقول الفاسق إنما هو كون المخبر فاسقاً ؛ بحيث لولا فسقه أو كون المخبر غيره من العدول لما توجَّه لوم ولا اعتراض .

مع أنَّ الأمر على خلافه في المورد ؛ إذ لو كان الوليد غير فاسق أو كان المخبر غيره من العدول لتوجَّه اللوم أيضاً على العاملين ؛ حيث اعتمدوا على قول العادل الواحد في الموضوعات ، مع عدم كفايته في المقام .

وبذلك يظهر : أنَّ التخصيص في المفهوم بشيع ، فلا بدَّ من رفع اليد عن المفهوم والالتزام بأنَّ الآية سيقَّت لبيان المنطوق دون المفهوم .

وبذلك يظهر : النظر فيما أفاده الشيخ الأعظم رحمته ، فراجعهُ^(٢) .

حول إشكالات لا يختصُّ بآية النُّبأ وأجوبتها

منها : أنَّ النسبة بين الأدلَّة الدالَّة على حجِّية قول العادل وبين عموم الآيات الناهية عن العمل بالظنِّ وما وراء العلم عموم من وجه ، والمرجع بعد التعارض إلى أصالة عدم الحجِّية .

ولكن عرفت : أنَّ من الآيات ما يختصُّ بالأصول الاعتقادية ، ولسانها آيٍ من التخصيص - ولو كانت النسبة عموماً وخصوصاً مطلقاً - ومنها ما هو قابل للتخصيص ؛ لعموميتها للأصول والفروع ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقِّق النائيني) الكاظمي ٣ : ١٧٤ .

٢ - فرائد الأصول ، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤ : ٢٧١ .

بِهِ عِلْمٌ^(١) والنسبة بينه وبين أدلّة الباب هو العموم والخصوص المطلق، فيخصّص عمومها أو يقبّد إطلاقها، كما مرّ^(٢).

وأجاب بعض أعظم العصريّين بأنّ أدلّة الحجّية حاكمة على الآيات الناهية؛ لأنّ أدلّة الحجّية تقتضي خروج العمل بخبر العادل عن كونه عملاً بالظنّ. ثمّ قال: ولو لم نسلّم الحكومة فالنسبة بين أدلّة الباب مع الآيات الناهية هو العموم والخصوص المطلق، والصناعة يقتضي تخصيص عمومها بما عدا خبر العادل^(٣).

وقد عرفت الإشكال في حكومة أدلّة الحجّية؛ لأنّ الحكومة قائمة باللسان، وليس هنا ما يتكفّل تنزيل الخبر الواحد منزلة العلم^(٤).

وأما ما أفاده من التخصيص ففيه: أنّه لو كان لسان العامّ آيئاً عن التخصيص يقع المعارضة بينه وبين الخاصّ، ولا يجري صناعة التخصيص في هذا المقام أصلاً، والجواب ما عرفت.

ومنها: أنّ حجّية خبر الواحد تستلزم عدم حجّيته؛ إذ لو كان حجّة لكان يعمّ قول السيّد وإخباره عن تحقّق الإجماع على عدم حجّيته^(٥)، فيلزم من حجّية الخبر عدم حجّيته، وهو باطل بالضرورة^(٦).

١ - الإبراء (١٧): ٣٦.

٢ - تقدّم في الصفحة ٤٣٠.

٣ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٥ - ١٧٦.

٤ - تقدّم في الصفحة ٤٣١.

٥ - رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٤.

٦ - أنظر فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٦٤.

وفيه - بعد الغض عن أنه إجماع منقول وأدلة حجّيته لا تشملها، وعن أن الاستحالة إنّما هو ناشٍ من إطلاق دليل الحجّية وشموله لخبر السيّد لا عن أصل الحجّية - أن الأمر دائر بين إبقاء عامّة الأفراد وإخراج قوله بالتخصيص أو العكس. ولا يخفى أن الأوّل متعيّن؛ إذ - مضافاً إلى بشاعة التخصيص الكثير المستهجن - أن التعبير عن عدم حجّية الخبر الواحد بلفظ يدلّ على حجّية عامّة أفرادها، ثم إخراج ما عدا الفرد الواحد الذي يؤوّل إلى القول بعدم الحجّية قبيح لا يصدر من الحكيم.

وأما ما أفاده المحقّق الخراساني: أن من الجائز أن يكون خبر العادل حجة في زمن صدور الآية إلى زمن صدور هذا الخبر من السيّد، وبعده يكون هذا الخبر حجة فقط، فيكون شمول العامّ لخبر السيّد مفيداً لانتهاه الحكم في هذا الزمان، وليس هذا بمستهجن^(١).

فيرد عليه: أن الإجماع المحكي بقول السيّد يدلّ على عدم حجّية قول العادل من أوّل البعثة؛ إذ هو يحكي عن حكم إلهي عامّ لكلّ الأفراد في عامّة الأعصار والأدوار، فلو كان قوله داخلاً تحت العموم لكشف عن عدم حجّية الخبر الواحد من زمن النبي ﷺ، وأنّ عمل الناس عليه واستفادتهم حجّيتها بظاهر الآية إنّما هو لأجل جهلهم بالحكم الواقعي. وعلى ذلك فلا معنى لما أفاده من انتهاء زمن الحجّية.

ومن ذلك يظهر: أن ما أفاده شيخنا العلامة تهراني من أن بشاعة الكلام على تقدير شموله لخبر السيّد ليست من جهة خروج تمام الأفراد سوى فرد واحد حتّى

يدفع بما أفاده - أي المحقّق الخراساني - بل من جهة التعبير بالحجّة في مقام إرادة عدمها، وهذا لا يدفع بما أفاده^(١).

لا يخلو عن نظر؛ لما عرفت من أنّ البشاعة الأولى لا تندفع بما أفاده أيضاً؛ لما عرفت أنّ مفاد الإجماع حكم إلهي كاشف عن عدم الحجّة من زمن النبي ﷺ، فيكون تمام الأفراد خارجاً سوى فرد واحد.

ولو أغمضنا عمّا ذكرناه، وسلّمنا أنّ شمول الأدلّة لخبر السيّد يدلّ على انتهاء أمد الحكم بعد شموله لهذه الأفراد طول مدّة قرون، فالبشاعة الثانية مندفعة بما في كلام المحقّق الخراساني؛ إذ لا مانع من شمول الإطلاق لفرد من الأفراد يفيد انتهاء أمد الحكم، ويعلن بعدم حجّة قول العادل الواحد بعد هذا الإعلان والإخبار، ولا إشكال فيه.

وأجاب بعض محقّقي العصر^(٢) عن الإشكال بما هذا حاصله: إنّ شمول إطلاق أدلّة الباب لمثل خبر السيّد الحاكي عن عدم الحجّة ممتنع؛ لاستلزامه شمول الإطلاق لمرتبة الشكّ بمضمون نفسه؛ لأنّ التعبد بإخبار السيّد بعدم الحجّة إنّما كان في ظرف الشكّ في الحجّة واللاحجّة، وهو عين الشكّ في مضمون أدلّة الحجّة التي منها المفهوم، وإطلاقه لمثل هذه المراتب المتأخّرة غير ممكن^(٣).

وفيه: أنّه مبني على امتناع شمول إطلاق الجعل للحالات المتأخّرة عنه - كالشكّ ونحوه - وقد عرفت بطلانه وأنّ إطلاق الحكم يشمل لبعض الحالات المتأخّرة من الشكّ والعلم.

١ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٨٧.

٢ - نهاية الأفكار ٣: ١١٨ - ١١٩.

وبالجملة: أنَّ الآية وسائر الأدلة وردت رافعة لعامة الشكوك، والشك في حجية قول العادل وعدمها أمر ينقدح في ذهن الإنسان؛ سواء جعل الحجية له أو لا، وسواء وقف عليها أو لا.

وحينئذٍ: فلو غصَّ عن سائر الإشكالات فلا مانع لو قلنا بأنَّ إطلاق الأدلة شامل لقول السيّد: حتّى يكون قول السيّد رافعة للشك؛ إذ هو نبأ والحكم معلق على مطلق النبأ؛ ولكن بشرطين: أحدهما: عدم الإجماع على الفرق بين النبئين: نبأ السيّد وسائر الأنباء.

ثانيهما: عدم كون إجماع السيّد ناظرًا إلى عدم الحجية من أوّل البعثة. وعند ذلك: جاز الأخذ بالمفهوم وإدخال قول السيّد تحته، فتكون النتيجة حجية أخبار الآحاد من عصر الرسول إلى زمن السيّد، وانتهاء أمد الحجية في زمانه، كما أفاده المحقق الخراساني.

وربما يجاب: بأنَّ الأمر دائر بين التخصيص والتخصّص؛ لأنَّ شمول الآية لسائر الأخبار يجعلها مقطوع الحجية، فيعلم بكذب خبر السيّد. وأمّا شمولها لخبر السيّد وإخراج غيره يكون من قبيل التخصيص؛ لعدم العلم بكذب مؤدياتها؛ ولو مع العلم بحجّية خبر السيّد؛ لأنَّ مؤدياتها غير الحجية واللاحجية^(١).

وفيه أوّلًا: أنَّ مفاد أدلة الباب ليس هو الحجية، وإنّما لسانها ومفادها وجوب العمل، ويتنزع الحجية من الوجوب الطريقي، كما أنَّ إجماع السيّد ليس مضمونه عدم الحجية، بل مفاده حرمة العمل بالأخبار، ويتنزع من الحرمة عدم الحجية؛ وذلك لأنَّ الحجية واللاحجية ليستا من الأمور القابلة للجعل.

فإجماع السيّد أيضاً يرجع إلى الإجماع على حرمة العمل المنتزع منها عدم الحجّة. وعليه يدور الأمر بين التخصيصين.

وثانياً: أنّ مضمون الآية لو كان جعل الحجّة للأخبار فلا إشكال في عدم شموله لما قطع بعدم حجّيته أو قطعت حجّيته. فحينئذٍ لو شملت الآية لخبر السيّد يصير خبره مقطوع الحجّة وخبر غيره مقطوع عدم الحجّة - وإن لم يكن مقطوع المخالفة للواقع - فيصير حال غيره كحاله في خروجه تخصّصاً، فتدبر.

إشكال شمول الأدلّة للأخبار مع الوساطة

والمهمّ هنا إشكال شمول الأدلّة للأخبار مع الوساطة؛ وقد قرّره الشيخ الأعظم بوجوه^(١)، ضرب على بعضها القلم في بعض النسخ، وفصلها وأوضحها بعض أعظم العصر بوجوه خمسة^(٢)، ونحن نذكر ما هو المهمّ. وبما أنّ بعض تلك الوجوه ليس تقريراً لإشكال واحد - وإن كانت عامّة الوجوه راجعة إلى الأخبار بالوساطة - فلا جرم نفصلها بما يلي:

الأوّل: انصراف الأدلّة عن الأخبار بالوساطة إذا كانت الوسائط كثيرة - كما في الأخبار الواصلة إلينا من مشائخنا - فإنّ الوساطة بيننا وبين المعصومين كثيرة جدّاً، ومثل هذه الأخبار بعيد عن مصبّ الأدلّة اللفظية. وأمّا اللبّي منها، كبناء العقلاء - الذي هو الدليل الوحيد عندنا - فلم يحرز بناء منهم في هذه الصورة.

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٦٥.

٢ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٧.

ولم يكن الإخبار بالوسائط الكثيرة بمرأى ومسمع من الشارع حتّى يكشف من سكوته رضاه.

ولكنّه مدفوع بمنع الانصراف بالنسبة إلى الأخبار الدارجة بيننا؛ فإنّه إنّما يصحّ لو كانت الوسائط كثيرة؛ بحيث أسقطه كثرة الوسائط عن الاعتبار، وأمّا الأخبار الدائرة بيننا فصدورها عن مؤلّفيها إمّا متواترة كالكتب الأربعة أو مستفيضة، ولا نحتاج في إثبات صدورها عن هؤلاء الأعلام إلى أدلّة الحجّية.

وأما الوسائط بينهم وبين أئمة الدين فليست على حدّ يخرجها عن الاعتبار أو يوجب انصراف الأدلّة.

وأما اللّبي من الأدلّة فلا وجه للتردّد في شموله لما نحن فيه؛ ضرورة أنّ العقلاء يحتجّون بما وصل إليهم بوسائط كثيرة أكثر ممّا هو الموجود في أخبارنا، فكيف بتلك الوسائط القليلة؟

الثاني: أنّ الأدلّة منصرفه عن المصداق التعبدى للخبر الذي أحرز بدليل الحجّية؛ فإنّ من نسمع كلامه ونشافهه فأخباره أمر وجداني لنا، وأمّا من يحكى عنهم من الوسائط، إلى أن يصل إلى أئمة الدين فكلّها أخبار تعبدية محرزة بدليل الحجّية.

ويدفعه: أنّ العرف لا يفرّق بين فاقد الوساطة وواجدها؛ بحيث لو قلنا بقصور الإطلاق لحكم العرف بشمول مناط الحجّية لعامة الأقسام بإلغاء الخصوصية أو بتنقيح المناط.

الثالث: أنّ حجّية الخبر الواصل إلينا بالوسائط تستلزم إثبات الحكم لموضوعه؛ فإنّ الشّيخ إذا أخبر عن المفيد، وهو عن الصدوق فالمصداق الوجداني

لنا هو قول الشيخ، فيجب تصديقه، وأمّا قول المفيد إلى أن ينتهي إلى الإمام فإنّما يصير مصداقاً لموضوع قولنا: «صدّق العادل» بعد تصديق الشيخ عليه السلام، فيلزم إثبات الموضوع بالحكم، وهو محال.

وأجيب عنه تارة: بأنّ أدلّة الحجّة من قبيل القضايا الحقيقية الشاملة للموضوعات المحقّقة والمقدّرة، فلا مانع من تحقّق الموضوع بها وشمولها لنفسها، فيشمل قولنا «صدّق العادل» للموضوع المنكشف لنا إثباتاً بنفس التصديق، كشمول قول القائل: «كلّ خبري صادق» لنفسه.

وأخرى: بانحلال قولنا «صدّق العادل» إلى قضايا كثيرة؛ فإنّ الذي لا يعقل إنّما هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا إثبات موضوع لحكم آخر؛ فإنّ خبر الشيخ المحرز بالوجدان يجب تصديقه، وبتصديقه يحصل لنا موضوع آخر؛ وهو خبر المفيد، وله وجوب تصديق آخر، وهكذا. فكلّ حكم متقدّم - وجوب التصديق - يثبت موضوعاً مستقلاً لحكم آخر^(١).

الرابع: أنّه يلزم أن يكون الأثر الذي بلحاظه وجب تصديق العادل نفس تصديقه، من دون أن يكون في البين أثر آخر كان وجوب التصديق بلحاظه.

وإن شئت قلت: يلزم كون الحكم ناظراً إلى نفسه؛ فإنّ وجوب التصديق الذي يتعلّق بالخبر مع الوساطة إنّما يكون بلحاظ الأثر الذي هو وجوب التصديق. وتوضيحه: أنّ وجوب التعبّد بالشيء لا بدّ وأن يكون بلحاظ ما يترتّب على الشيء من الآثار الشرعية؛ فلو فرضنا خلوّ الموضوع عن الأثر الشرعي لما صحّ إيجاب التعبّد الشرعي به. فلزوم التعبّد بعدالة زيد التي قامت البيّنة على اتّصافه بها

لأجل كونها ذات آثار؛ من جواز الصلاة خلفه، وإيقاع الطلاق عنده.

وعلى ذلك: فلو كان الراوي حاكياً قول الإمام فوجوب التصديق بلحاظ ما يترتب على قول الإمام من الآثار، كحرمة الشيء ووجوبه؛ ولو كان المحكي قول غيره، كحكاية الشيخ قول المفيد فالأثر المترتب على قول المفيد ليس إلا وجوب تصديقه، وحينئذٍ يجب تصديق الشيخ فيما يحكيه لأجل كون محكيه - قول المفيد - ذا أثر شرعي؛ وهو وجوب التصديق، ولا يعقل أن يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه.

وأجاب عنه بعض أعظم العصرين^(١): بأنّ المجعول عندنا في باب الأمارات نفس الكاشفية والوسطية في الإثبات؛ لأنّ المجعول في جميع السلسلة هو الطريقة إلى ما تؤدّي إليه - أي شيء كان المؤدّي - فقول الشيخ طريق إلى قول المفيد، وهو إلى قول الصدوق، وهكذا إلى أن ينتهي إلى قول الإمام عليه السلام. ولا نحتاج في جعل الطريق إلى أن يكون في نفس المؤدّي أثر شرعي، بل يكفي الانتهاء إلى الأثر، كما في المقام^(٢).

وفيه: أنّ الإشكال غير مندفع أيضاً - حتّى على القول بجعل الطريقة - فإنّ محصل الإشكال لزوم كون الدليل ناظراً إلى نفسه، وكون دليل الجعل باعتبار الأثر الذي هو نفسه، وهو وارد على مبناه أيضاً؛ فإنّ خبر الشيخ المحرز بالوجدان طريق إلى خبر المفيد وكاشف عنه بدليل الاعتبار، وهو كاشف عن خبر الصدوق بدليل الاعتبار أيضاً، وهكذا. فدليل جعل الكاشفية ناظر إلى جعل كاشفية نفسه، ويكون جعل الكاشفية بلحاظ جعل الكاشفية، وهو محال.

وبعبارة أخرى: أنّ الحاكم لا بدّ له من لحاظ موضوع حكمه حين الحكم والموضوع لمّا لم يثبت إلّا بهذا الحكم فلا بدّ أن يكون دليل الجعل ناظرًا إلى نفسه باعتبار ما عدا الخبر الذي في آخر السلسلة، ولا بدّ في الذبّ عنه ببعض الوجوه المتقدّمة أو الآتية.

ثمّ إنّ بعض أعظم العصر قرّر الإشكال المتقدّم بتقرير آخر، وجعله خامس الوجوه؛ حيث قال: ويمكن تقرير الإشكال بوجه آخر، لعلّه يأتي حتّى بناءً على المختار وهو: أنّه لو عمّ دليل الاعتبار للخبر مع الوسطة يلزم أن يكون الدليل حاكمًا على نفسه ويتّحد الحاكم والمحكوم؛ لأنّ أدلّة الأصول والأمارات حاکمة على الأدلّة الأوّلية الواردة للأحكام الواقعية. ومعنى حكومتها هو أنّها مثبتة لتلك الأحكام. وفيما نحن فيه يكون الحكم الواقعي هو وجوب التصديق، وأريد إثباته بدليل وجوب التصديق، فيكون دليل وجوب التصديق حاكمًا على نفسه؛ أي مثبتًا لنفسه.

ونظير هذا الإشكال يأتي في الأصل السببي والمسببي؛ فإنّ لازمه حكومة دليل لا تنقض على نفسه^(١).

والتحقيق في الجواب: أنّ دليل الاعتبار قضية حقيقية ينحلّ إلى قضايا، فدليل التعبد ينحلّ إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد آحاد السلسلة، ويكون لكلّ منها أثر يخصّه غير الأثر المترتب على الآخر، فلا يلزم اتّحاد الحاكم والمحكوم، بل يكون كلّ قضية حاکمة على غيرها.

فإنّ المخبر به بخبر الصقّار الحاكي لقول العسكري عليه السلام في مبدأ السلسلة لمّا

كان حكماً شرعياً من وجوب الشيء أو حرمة وجب تصديق الصقار في إخباره عن العسكري بمقتضى أدلة خبر الواحد، والصدوق الحاكي لقول الصقار حكى موضوعاً ذا أثر شرعي، فيعمّه دليل الاعتبار، وهكذا إلى أن ينتهي إلى قول الشيخ المحرز بالوجدان.

فلأجل الانحلال لا يلزم أن يكون الأثر المترتب على التعبد بالخبر بلحاظ نفسه، ولا حكومة الدليل على نفسه، فيرتفع الإشكال.

ومن ذلك يظهر دفع الإشكال في حكومة الأصل السببي على المسببي؛ فإن انحلال قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»^(١) يقتضي حكومة أحد المصدقين على الآخر، كما في ما نحن فيه.

وإنما الفرق: أن الحكومة في باب الأصل السببي والمسببي تقتضي إخراج الأصل المسببي عن تحت قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، وحكومة دليل الاعتبار فيما نحن فيه يقتضي إدخال فرد في دليل الاعتبار.

ثم أوضحه مقرر بحثه رحمه الله في ذيل الصحيفة بما حاصله: أن طريق حل الإشكال الثالث مع طريق حل الإشكال الرابع، الذي جعله خامس الوجوه - وإن كان أمراً واحداً - وهو انحلال القضية.

إلا أن حل الإشكال الأول يكون بلحاظ آخر السلسلة؛ وهو خبر الشيخ المحرز بالوجدان، فإن وجوب تصديقه يثبت موضوعاً آخر، وحل الإشكال الثاني بلحاظ مبدأ السلسلة؛ وهو الراوي عن الإمام عليه السلام، فإن وجوب تصديقه بلحاظ

الأثر الذي هو غير وجوب التصديق. ثم يكون وجوب تصديقه أثراً للإخبار الآخر، وهكذا إلى آخر السلسلة^(١).

ولا يخفى: أن في كلامه مواقع للنظر؛ نشير إلى مهماتها:

منها: أن جعل الأمارات حاكمة على الأحكام الواقعية؛ بمعنى أنها مثبتة لتلك الأحكام لا يخلو عن ضعف؛ فإن مجرد إثبات الأمارات الأحكام الواقعية لا يصحح الحكومة؛ لعدم انطباق ضابطتها على ذلك.

ومنها: أن أدلة الأصول ليست أيضاً حاكمة على الأحكام الواقعية، بل هي متكفلة لبيان الوظائف العملية في ظرف الشك، من غير فرق بين المحرز منها وغير المحرز. وسببها عدم صحة ما زعمه بعض من وجود الأصل المحرز.

نعم، بعض الأصول - كأصالة الطهارة والاستصحاب - حاكمة على أدلة الشرائط، كما مرّ تفصيله في مبحث الإجزاء، وهو أمر آخر أجنبي عما نحن فيه.

ومنها: أنه يمكن أن يقرر كون الدليل حاكماً على نفسه على وجه آخر؛ بأن يقال: إن الدليل المتكفل لبيان الموضوع حاكم على الدليل المتكفل لبيان الحكم، فقولنا: «زيد عالم» حاكم على قولنا: «أكرم العادل»؛ فإن الحكومة قد يكون بإخراج فرد وأخرى بإدخاله. وعلى ذلك: فلو كان الدليل متكفلاً لكلتا الحيتين - كما في المقام - لزم ما ذكرناه من المحذور؛ فإن أدلة اعتبار الخبر كما هي متكفلة لبيان الحكم من وجوب التصديق فهكذا مثبتة لموضوعه على ما عرفت في الإشكال الثالث، وهذا ما يقال من كون الدليل حاكماً لنفسه.

وعلى ذلك: فيكون هذا التقرير إما إشكالاً مستقلاً أو تقريراً آخر لثالث

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٨٣، الهامش ١.

الإشكالات، لا لرباعها كما ذكره مقرر بحثه رحمته الله.

وأظنّ: أنّ المقرر قد خلط الأمر، والشاهد ما ذكره في إبداء الفرق بين حكومة السببي على المسببي وما نحن فيه: أنّ الحكومة في باب الأصل السببي والمسببي تقتضي إخراج الأصل المسببي عن تحت قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»، وحكومة دليل الاعتبار فيما نحن فيه تقتضي إدخال فرد في دليل الاعتبار؛ فإنّ وجوب تصديق الشيخ في إخباره عن المفيد يقتضي وجوب تصديق المفيد في إخباره عن الصدوق. فوجوب تصديق الشيخ يدخل فرداً تحت عموم وجوب التصديق؛ بحيث لولاه لما كان داخلياً^(١)، انتهى. فإنّه صريح فيما ذكرناه.

ومنها: أنّ ما أفاده مقرر بحثه من أنّ طريق حلّ الإشكاليين وإن كان واحداً - وهو انحلال القضية إلى القضايا - إلا أنّ حلّ الإشكال الثالث بلحاظ آخر السلسلة، وحلّ الرابع إنّما هو بلحاظ مبدأ السلسلة.

ضعيف جداً؛ فإنّ الرابع لا ينحلّ بما ذكره؛ فإنّ محكي قول الصقار وإن كان هو قول الإمام وله أثر شرعي غير وجوب التصديق، إلا أنّ وجوب التصديق يتوقّف على ثبوت موضوع ذي أثر - وهو قول الصقار المنقول لنا تعبداً - وثبوته يتوقّف على وجوب تصديقه؛ فإنّ قول الصقار لم يصل إلينا من الطرق العلمية حتّى يكون الموضوع محرراً بالوجدان، ولا نحتاج في تحصيل الموضوع إلى شيء.

وبذلك يظهر: أنّ الإشكال لا ينحلّ من طريق مبدأ السلسلة؛ لعدم الموضوع لوجوب التصديق، فلا بدّ من حلّ الإشكال باعتبار آخر السلسلة؛ وهو خبر الشيخ المحرز بالوجدان، ولا يتوقّف الموضوع فيه على الحكم.

جولة حول الأجوبة الماضية

هذه جملة ما قيل أو يمكن أن يقال حول الإشكالات والأجوبة، غير أن كل ذلك يتوقف على أن يكون لسان الأدلة لسان جعل الطريقة وأمثالها أو لسان التنزيل وجعل المصداق؛ بأن يكون خبر الواحد من مصاديق العلم تشريعاً وتعبداً، أو يكون لسان الأدلة ناظراً إلى تحقق المخبر به في الخارج؛ سواء كان المخبر به قول الإمام أو إخبار المفيد للشيخ مثلاً.

فلو صحَّ واحد من هذه لصحَّ ما تشبَّهوا به؛ من إحراز الموضوع بدليل «صدق العادل»؛ فإنَّ العلم وما هو منزل منزلته - أعني خبر الشيخ - يكشف كشفاً تاماً تعبدياً عن وجود موضوع كان مستوراً عتاً، فيشملة وجوب التصديق؛ لانهلاله إلى وجوبات حسب تعدد موضوعه.

وأما إذا قلنا: إنَّ لسانها على فرض دلالتها هو إيجاب العمل ولزوم التمسك به فلا وجه لهذه الأجوبة؛ لأنَّ المحرز بالوجدان هو خبر الشيخ، وما قبله ليس محرزاً؛ لا بالوجدان ولا بالتعبد؛ لأنَّ المفروض أنَّ لسان الأدلة وجوب العمل بها حسب الوظيفة، لا كون قول العادل نازلاً منزلة العلم، أو دالاً على وقوع المخبر به تعبداً. وعليه: فلا يشمل وجوب التصديق لخبر المحرز بالوجدان.

وأما كون أدلة حجية الخبر كذلك فيظهر بالمراجعة إليها والتأمل فيها. هذا إذا قلنا بأنَّ أدلة الحجية تأسيسية، وإلا فلا بد من ملاحظة بناء العقلاء، ويأتي الكلام فيه^(١).

وأما حصول الظنّ النوعي منه أو الكشف الظنّي عن الواقع فكلّ ذلك يمكن أن يكون: نكتة التشريع ليس مصبّاً للجعل، كالقول بأنّ علّة التشريع عدم وقوع الناس في الكلفة وما أشبهه.

أضف إلى ذلك: أنّ إيجاب التصديق شرعاً يتوقّف على أثر عملي للمنكشف، وليس لمحكي قول الشيخ - إخبار المفيد له عن الصدوق - أيّ أثر شرعي؛ فإنّه لا يخبر عن وجوب صلاة الجمعة، بل عن إخبار أستاذه له، كما ذكرناه. وعليه فلا أثر لقوله بما هو قوله.

وأما ما أفاده شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - من أنّه لو أخبر العادل بشيء يكون ملازماً لشيء له أثر شرعاً؛ إمّا عادة أو عقلاً أو بحسب العلم نأخذ به، ويكفي في حجّية خبر العادل انتهاءؤه إلى أثر شرعي.

لا يقال: إنّ ذلك إنّما يصحّ إذا كانت الملازمة عادية أو عقلية، وليس هنا بين المخبر به - حديث المفيد - وصدقه ملازمة؛ لا عادية ولا عقلية.

لأنّا نقول: إنّ الملازمة وإن لم تكن عقلية ولا عادية ولكن يكفي ثبوت الملازمة الجعلية؛ بمعنى أنّ الشارع جعل الملازمة النوعية الواقعية بين إخبار العادل وتحقّق المخبر به بمنزلة الملازمة القطعية^(١).

فلا يخلو عن إشكال؛ فإنّ الملازمة ليست عقلية ولا عادية كما اعترف به، والملازمة الشرعية تحتاج إلى الجعل، وليس بين الأدلّة ما يتكفّل بذلك.

ودعوى دخالة كلّ واحد من السلسلة في موضوع الحكم غريبة؛ فإنّ ما هو الموضوع للوجوب ليس إلّا نفس الصلاة، لا الصلاة المحكي وجوبها. على أنّ

الانتهاء إلى الأثر إنما هو بالتعبد، والتعبد بالشيء فرع تحقق الأثر الشرعي حتى يكون التعبد بلحاظ ذلك الأثر.

وإن شئت قلت: إن خبر الشيخ لا عمل له ولا أثر عملي له، وليس جزء موضوع للعمل. نعم له أثر عملي بما هو موضوع من الموضوعات، وهو جواز انتساب الخبر إلى المفيد، وهو يتوقف على تعدد المخبر كسائر الموضوعات.

وأما وجوب صلاة الجمعة فليس مفاد خبر الشيخ حتى يكون إقامة الصلاة ترتيباً عملياً له؛ فإن الشيخ لم يخبر عن وجوبها، وإنما أخبر عن إخبار المفيد، ولأجل ذلك يدور صدق قوله أو كذبه مدار إخبار المفيد له وعدم إخباره؛ سواء كانت الصلاة واجبة أم لا.

ومن الغريب: أن الأساتذة أعرضوا عن مصب الإشكال - أعني آخر السلسلة؛ وهو خبر الشيخ - وتشبثوا بأول السلسلة - أعني خبر الصفار عن العسكري (عليه السلام) - حيث قالوا: إن قول الصفار له أثر غير وجوب التصديق، فيجب تصديقه لأجل ذلك الأثر المغاير لوجوب تصديقه، فيصير قوله ذا أثر، فإذا أخبر الكليني يكون إخباره موضوعاً ذا أثر؛ حتى ينتهي إلى آخر السلسلة.

وقد عرفت: أن ما هو المهم تصحيح الحجية من جانب الشيخ؛ حيث ليس لقوله وإخباره أثر عملي حتى يجب التصديق بلحاظه، وأما إخبار الصفار فإن قوله وإن كان ذا أثر شرعي غير أن إخبار الصفار للكليني ليس لنا وجدانياً، بل لم يثبت لنا إلا بدليل التعبد، فلا يثبت إخباره له إلا أن يثبت قبله إخبار المفيد للشيخ، وما بين المفيد والصفار من الوسائط. فلا مناص إلا التشبث بآخر السلسلة وإصلاح حاله. وقد مضى إشكاله.

التحقيق في دفع الإشكالات

والذي يقتضيه النظر: أنَّ الإشكالات تندفع بحذافيرها بمراجعة بناء العرف والعقلاء؛ فإنَّهم لا يفرِّقون في الأخبار بين ذي الوساطة وعدمه، وسيمرَّ عليك: أنَّ الدليل الوحيد هو البناء القطعي من العقلاء على العمل بخبر الثقة^(١).

وأما أنَّ عدم كون محكي قول الشيخ ذا أثر فمدفوع بأنَّه لا يلزم في صحَّة التعبد أن يكون له أثر عملي، بل الملاك في صحَّته عدم لزوم اللغوية في إعمال التعبد أو إمضاء بناء العقلاء، كما في المقام؛ فإنَّ جعل الحجية لكل واحد من الوسائط أو إمضاء بناء العقلاء ليس أمراً لغوياً.

ولعلَّ السرَّ في عدم تفريقهم بين ذي الوساطة وعدمه، وعدَّهم الخبر المعنعن المسلسل خبراً واحداً لا أخباراً لأنَّ نظرهم إلى الوسائط طريقي لا موضوعي، وليس هاهنا إخبارات عديدة، ولكن لا يترتب الأثر العملي إلا بواحد منها - أعني خبر الصقار - بل إخبار واحد وعمل فارد.

ويشهد على ذلك: انصراف ما يدلُّ على احتياج الموضوعات إلى البيئته عن المقام؛ أعني أقوال الوسائط مع كونها موضوعات.

نعم لو كان لبعض الوسائط أثر خاص لا يمكن إثباته إلا بالبيئة، كما لا يخفى.

الاستدلال بآية النفر

ومّا استدلّ به قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١).

وقد ذكر بعض أعظم العصر تقريباً، زعم أنّه يندفع به عامّة الإشكالات المتوهّمة في دلالة الآية، فقال: إنّ الاستدلال يتركّب من أمور:

الأوّل: أنّ كلمة «لعلّ» مهما تستعمل تدلّ على أنّ ما يتلوها يكون من العلل الغائية لما قبلها؛ سواء في ذلك التكوينيات والتشريعات، والأفعال الاختيارية وغيرها. فإذا كان ما يتلوها من الأفعال الاختيارية التي تصلح لأن يتعلّق بها الإرادة الآمرية كان لا محالة بحكم ما قبلها في الوجوب والاستحباب.

وبالجملة: لا إشكال في استفادة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب علته الغائية. وفي الآية جعل التحذّر علّة غائية للإنذار، ولما كان الإنذار واجباً كان التحذّر واجباً.

الثاني: أنّ المراد من الجموع في الآية هي الجموع الاستغرافية لا المجموعية؛ لوضوح أنّ المكلف بالتفقه هو كلّ فردٍ فردٍ من النافرين أو المتخلّفين - على التفسيرين - فالمراد: أن يتفقه كلّ فرد منهم، وينذر كلّ واحد منهم، ويتحذّر كلّ واحد منهم.

الثالث: المراد من التحذّر هو التحذّر العملي، وهو يحصل بالعمل بقول المنذر، بل مقتضى الإطلاق والعموم الاستغراقي في قوله ﴿وَلْيُنْذِرُوا﴾ هو وجوب الحذر مطلقاً - حصل العلم من قول المنذر أو لم يحصل - غايته: أنّه يجب تقييد إطلاقه بما إذا كان المنذر عدلاً. وبعد العلم بهذه الأمور لا أظنّ أن يشكّ أحد في دلالتها على حجّية الخبر الواحد. وبما ذكرنا من التقريب يمكن دفع جميع ما ذكر من الإشكالات على التمسك بها^(١)، انتهى. ثمّ تصدّى لبيان الإشكالات ودفعها.

وفي كلامه مواقع للنظر:

منها: أنّ ما ادّعه من أنّ ما يقع بعد كلمة «لعلّ» إنّما يكون دائماً علّة غائية لما قبلها منقوض بقوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾^(٢)؛ فإنّ الجملة الشرطية وإن كانت متأخّرة ظاهراً لكنّها متقدّمة على قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ...﴾ إلى آخره حسب المعنى.

مع أنّ ما بعد «لعلّ» ليس علّة غائية لما قبلها؛ أعني الجملة الشرطية؛ فإنّ بخوع نفسه الشريفة ﷺ ليس علّة غائية لعدم إيمانهم؛ وإن كان مترتباً عليه، غير أنّ الترتّب والاستلزام غير العلّة الغائية.

لكن الأمر سهل بعد كون المقام من قبيل ما ذكره ﷺ.

ومنها: أنّ ما ذكره من وجوب التحذّر لكونه غاية للإنذار الواجب غير صحيح، بل الظاهر كونه غاية للنفر المستفاد وجوبه من «لولا» التحضيضية الظاهرة في الوجوب.

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٨٥ - ١٨٧.

٢ - الكهف (١٨): ٦.

ومع ذلك أيضاً: ليس للآية ظهور تامّ في وجوب النفر حتّى يسترتب عليه وجوب التحذّر؛ فإنّ صدر الآية - أعني قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾ - يعطي: أنّ الغرض المسوق له الكلام هو النهي عن النفر العمومي، وأنّه لا يسوغ للمؤمنين أن ينفروا كافّة، وإبقاء رسول الله وحيداً فريداً.

وعلى ذلك فيصير المآل من الآية هو النهي عن النفر العمومي، لا إيجاب النفر للبعض. فالحثّ إنّما هو على لزوم التجزئة وعدم النفر العمومي، لا على نفر طائفة من كلّ فرقة للتفقه.

ودعوى: أنّ ذلك خلاف ظاهر الآية، بشهادة أنّه لو كان الغرض هو المنع عن النفر العمومي لكان الواجب الاكتفاء على قوله - عزّ شأنه - ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾، من دون أن يعقّب بما ذكره بعده من التفقه والرجوع والإنذار والتحذّر؛ فإنّ التعقيب بما ذكر شاهد على أنّ الغرض هو الحثّ على تحصيل هذه المطالب؛ من بدوها إلى ختامها.

أضف إلى ذلك: أنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ...﴾ إلى آخره ليس نهياً ولا منعاً، بل إخباراً عن أمر تكويني خارجي؛ وهو امتناع النفر العمومي امتناعاً واضحاً يحكم به ضرورة العقول؛ لاستلزامه اختلال النظام. ثمّ أردف ذلك - عزّ شأنه - بنفر البعض؛ لعدم استلزامه هدم النظام وفساد المجتمع.

مدفوعة: بأنّ عدم الاكتفاء على الجملة الأولى يمكن أن يكون لدفع ما ربّما ينقدح في الأذهان من بقاء سائر الطوائف على جهالتهم وعدم تفقّهم في الدين، فقال - عزّ شأنه - يكفي لذلك تفقه طائفة، فليست الآية في مقام بيان وجوب النفر، بل في مقام بيان لزوم التفرقة بين الطوائف.

وقوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ إخبار في مقام الإنشاء - ولو بقرينة شأن نزولها، كما قال المفسرون^(١) - وليس المراد بيان أمر واضح وهو امتناع نفر جميع الناس في جميع الأدوار إلى طلب العلم والتفقه حتى لزم التنبيه به، إلا أن يحمل ذكره لصرف المقدمة لما بعده، وهو أيضاً بعيد مخالف لشأن نزول الآية وقول المفسرين.

ومنها: أن ما ذكره عليه السلام من أن المراد من الحذر هو الحذر العملي، وهو يحصل بالعمل بقول المنذر لا يخلو عن ضعف، بل الظاهر: أن المراد من الحذر هو الحذر القلبي بعد إنذار المنذر وإيعاده وتلاوته ما ورد في ذلك من الآيات والنصوص والسنن.

وعلى ذلك: فبعدما أُنذر المنذر بما عنده من الآيات والروايات، وحصل الحذر والخوف القلبيين يقوم المنذرون - بالفتح - بما لهم من الوظائف العملية التي تعلموها من قبل، أو يلزم تعلمها من بعد، فليست الآية ظاهرة في أخذ المنذر - بالفتح - شيئاً من الأحكام من المنذر - بالكسر - تعبدًا.

وبالجملة: غرض القائل سبحانه من الآية ليس تعلم المنذر شيئاً من المنذر ولا عمله بقوله، بل غرضه سبحانه أن المنذرين بعدما أوعدوا قومهم بتذكارات الله وبيان عظمته، وما أعد للمتقين من الجنة وللكافرين والفاسقين من النار، وذكروا ذلك كله على سبيل الموعظة والإنذار يحصل له حذر قلبي وخوف باطني يجبر ذلك الخوف على العمل بالوظائف الشرعية العملية.

وأما ما هو الوظائف وأنّها من أين يلزم تحصيلها والوقوف عليها فليس

مورداً لغرض الآية، كما أنّ أوصاف المنذر من عدالته وتعدّده ليس مصبّاً للبيان. وعلى ذلك فبين معنى الآية وحجية الخبر الواحد بون بعيد.

ومنها: - وذلك أهمّ ما في الباب من الإشكال - وملخصه: إنكار إطلاق الآية بالنسبة إلى حصول العلم من قول المنذر وعدمه؛ فإنّ الإطلاق فرع كون المتكلّم في مقام البيان، وليس في الآية ما يشعر بكونه سبحانه في مقام بيان تلك الجهة بعامّة خصوصياتها.

فإنّ الآية - حسب بعض تفاسيرها^(١) - في مقام بيان وجوب أصل النفر وقيام عدّة به، ورجوعهم وإنذارهم وتحذيرهم، وأمّا لزوم العمل بقول كلّ منذر؛ سواء كان عادلاً أم فاسقاً، واحداً أم متعدّداً، حصل منه الظنّ أو العلم أم لا فليس في مقام بيانها حتّى يؤخذ بإطلاق الآية.

والعجب: أنّه ﷺ قد صار بصدد دفع الإشكال، فقال: بعدما عرفت من أنّ المراد من الجمع هو العامّ الاستغراقي لا يبقى موقع لهذا الإشكال؛ إذ أيّ إطلاق يكون أقوى من إطلاق الآية بالنسبة إلى حالتي حصول العلم من قول المنذر وعدمه^(٢)؟! انتهى.

وأنت خير: أنّ كون العامّ استغراقياً لا يثبت الإطلاق من ناحية الفرد؛ إذ لا منافاة بين كون الحكم شاملاً لكلّ أحد وبين حجية قول كلّ واحد منها في ظروف خاصّة وأوقات معيّنة.

ومنها: أنّ بعض الروايات الصادرة عنهم ﷺ يستفاد منها أنّ الأئمة الهداة

١ - التبيان في تفسير القرآن ٥: ٣٢٢.

٢ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٨٧.

قد استشهدوا بها على لزوم النفر إلى تحصيل العلم بالإمام المفترض طاعته بعد فوت إمام قبله^(١)، ومعلوم أنّ الأصول الاعتقادية لا يعتمد فيها بخبر الثقة، وهذا أيضاً يؤيد عدم الإطلاق الفردي.

هذا، وقد استدللّ القوم بآيات كثيرة، غير أنّ المهمّ ما عرفت.

الاستدلال على حجّية قول الثقة بالأخبار

قد استدللّ الأصحاب بالروايات الكثيرة الواردة التي جمعها الشيخ الجليل الحرّ العاملي في كتاب القضاء من «وسائله»^(٢)، ولا حاجة لنا في نقلها وسردها في المقام. وعلى القارئ الكريم ملاحظة أبواب القضاء من ذاك الكتاب، لعلّه يقف على أزيد ممّا وقف عليه غيره.

ولكن نعطف نظره إلى نكتة مرّت الإشارة إليه غير مرّة؛ وهو أنّنا لاحظنا ما وقفنا عليه من الأخبار واحداً بعد واحد، وأمعنا النظر في مفادها، فلم نجد فيها ما يدلّ على التأسيس، وأنّ الشارع قد جعل الخبر الواحد أو قول الثقة حجّة من عنده، بل يظهر من كثيرها: أنّ حجّية خبر الثقة كان أمراً مسلماً عندهم، وكانت الغاية في هذه الأخبار تشخيص الثقة عن غيرها، وأنّ فلاناً هل يجوز الأخذ منه لوثاقته أو لا يجوز.

وإن شئت قلت: إنّ الأخبار في مقام بيان الصغرى؛ وهو تعيين الثقة، وأنّ فلاناً ثقة أو غير ثقة، وأمّا الكبرى؛ وهو حجّية قول الثقة فقد كانت أمراً ارتكازياً

١ - الكافي ١: ٣٧٨ / ١ - ٣.

٢ - وسائل الشيعة ٢٧: ٧٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨ والباب ١١.

لهم، وكان بناء العقلاء على العمل به.

وبذلك يظهر: أنَّ ما استدلّوا به من الكتاب والسنة ما يدلّ بظاهرها على حجية قول الثقة فهي محمولة على الأمر العقلائي الدائر بينهم، وكان المرمي إمضاء عملهم، لا تأسيس أمر لهم.

وأما ما أفاده المحقق الخراساني^(١)، وتبعه شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - من أنَّ لازم العلم إجمالاً بتواترها الإجمالي وإن كان هو الأخذ بأخصّ مضامين تلك الأخبار - وهو حجية قول العدل الذي شهد اثنان من أهل الفنّ بعدالته - إلاَّ أنَّه يوجد في تلك الأخبار خبر يكون جامعاً لعامة الشرائط الحجية، ويكون مفاده حجية قول مطلق الثقة، فيتعدّى منه إلى الأعم^(٢).

فغير صحيح؛ إذ لا أظنّ أن يكون بين الأخبار في الباب خبر يكون جامعاً لعامة الشرائط الحجية التي قد قلنا بها من باب الأخذ بالقدر المتيقّن، ومع ذلك يكون من حيث المفاد أعمّ؛ أي دالّاً على حجية قول مطلق الثقة، فإنّه مجرد فرض. فإنّ القدر المتيقّن من تلك الأخبار هو الخبر الحاكي من الإمام بلا واسطة، مع كون الراوي من الفقهاء نظراء زرارة ومحمّد بن مسلم وأبي بصير، ومعلوم أنّه ليس بينها خبر جامع لتلك الشرائط دالّ على حجية قول مطلق الثقة.

وأما ما أفاده بعض أعظم العصر^(٣) من أنَّ أغلب الطوائف وإن لم يكن متواتراً إلاَّ أنّه لا إشكال في أنَّ مجموعها متواترة إجمالاً؛ للعلم بصدور بعضها عنهم - صلوات الله عليهم - ففيه: أنَّ العلم بصدور البعض لا يمكن الاستدلال به على

١ - كفاية الأصول: ٣٤٧.

٢ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٩٢.

٣ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٩١.

حجّة قول الثقة مطلقاً؛ إذ من المحتمل أن يكون الصادر منهم ما يدلّ على حجّة قول الثقة إذا كان جامعاً لشروط خاصّة.

وبالجملة: العلم بصدور البعض لا يكفي في استنتاج الأعمّ. على أنّه يمكن منع التواتر؛ لأنّها مع كثرتها منقولة عن عدّة كتب خاصّة لا تبلغ حدّ التواتر. واشتراطوا في تحقّق التواتر كون الطبقات عامّتها متواترة، والتواتر في جميعها ممنوع.

نعم، هاهنا وجه آخر لإثبات حجّة مطلق قول الثقة، وحاصله: أنّه إن ثبت حال السيرة العقلية، وظهر أنّ بناء العقلاء على العمل بمطلق قول الثقة فهو، وإلاّ فالقدر المتيقّن من السيرة هو بناءؤهم على حجّة الخبر العالي السند الذي يكون رواته كلّهم ثقات عدول، قد زكّاهم جمع من العدول، ولا إشكال في أنّه يوجد بين تلك الروايات ما يكون جامعاً لتلك الشروط، مع كونه دالّاً على حجّة قول الثقة مطلقاً.

فقد روى الكليني عن محمّد بن عبدالله الحميري ومحمّد بن يحيى جميعاً عن عبدالله بن جعفر الحميري عن أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل وعمّن آخذ، وقول من أقبل؟

فقال: «العمرى ثقتي، فما أدّى إليك عني فعنّي يؤدّي، وما قال لك عني فعنّي يقول، فاسمع له وأطع؛ فإنّه الثقة المأمون»^(١). ونحوها صحيحته الأخرى^(٢).

١ - الكافي ١: ٣٣٠ / ١، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي.

الباب ١١، الحديث ٤.

٢ - نفس المصدر.

وهذه الرواية مع علوّها رواته كلّهم من المشائخ العظام ممّن اتّفق الأصحاب على العمل برواياتهم، فتلك الرواية لا إشكال في شمول السيرة العقلائية عليها، فإذا شملتها تنعديّ حسب مضمونها إلى كلّ ثقة مأمون.

لا يقال: لا يمكن التعديّ منها إلّا إلى نظراء العمري وابنه، الذين هم من الأجلّاء الثقات، ولا يمكن منه التعديّ إلى مطلق الثقة.

لأنّا نقول: إنّ التعليل بأنّه الثقة المأمون يرفع هذا الاحتمال؛ فإنّ التعليل بمطلق الوثاقة والمأمونية، لا الوثاقة المختصّة لأضراب العمري وابنه، كما أنّ التعليل في قول القائل: «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر» ظاهر في أنّ تمام العلة ذات الإسكار، لا الإسكار المختصّ بالخمر.

ثمّ هذه الرواية وأمثالها وإن كان لسانه عارياً عن جعل الحجّية أو تميم الكشف أو جعل الطريقة إلّا أنّه يظهر منه أنّ العمل بقول الثقة المأمون كان رائجاً بين الأصحاب، بل بين العقلاء؛ ولذا جاء أخذ الحديث من العمري وابنه معللاً بأنّه الثقة المأمون. وبذلك يظهر الفرق بين مقالنا وبين ما ذكره المحقّق الخراساني، فراجع لما نقلناه عنه.

نعم، لو قلنا بعدم استفادة إيجاب العمل أو جعل الحجّية وأمثالها منها يشكل التمسك بها لكشف حال السيرة؛ لعدم الكشف القطعي - وهو واضح - وعدم كونه حكماً عملياً، فلا معنى للتعبّد به.

وكيف كان: فالخطب سهل بعد إحراز بناء العقلاء على الاحتجاج بخبر كلّ ثقة.

ثمّ بناءً على إنكار بنائهم فالرواية ونحوها تدلّ على التشريع ولزوم العمل بقوله، وما ذكرناه من عدم الدلالة على التأسيس لأجل إحراز بناء العقلاء، فتدبّر.

الاستدلال بالسيرة العقلانية على حجّية قول الثقة

وقد عرفت أنّها العمدّة في الباب، بل لا دليل غيرها، ويقف على وجودها كلّ من له إمام بالمجتمعات البشرية منذ دَوْن تاريخ البشر، واستقرّ له التمدّن، واتّخذ لنفسه مسلكاً اجتماعياً.

وما ورد من الآيات الناهية من العمل بغير العلم^(١) أو العمل بالظنّ^(٢) ليست رادعة عن السيرة؛ إذ لو كانت رادعة لمطلق العمل بالظنّ أو بغير العلم شملت نفسها؛ لأنّها بمنزلة القضايا الحقيقية، الثابت فيها الحكم لموضوعاتها المحقّقة كلّ في موطنها، ومن العمل بالظنّ نفس التمسك بهذه الآيات والأخذ بمفادها؛ فيلزم من جواز التمسك عدم جوازه.

وأما ما أفاده المحقّق الخراساني من أنّ رادعية تلك الآيات تستلزم الدور المحال^(٣) فضعيف، وقد مرّ وجهه عند البحث عن استدلال النافين بالآيات^(٤).

لا يقال: إنّ المحال إنّما يلزم من شمولها لنفسها، فيندفع بعدم شمولها لنفسها، وحينئذٍ يصلح للرادعية عن مطلق العمل بالظنّ.

لأنّا نقول: لا شك أنّ هذه الآية إنّما نزلت لأجل الإفادة والاستفادة حتّى يأخذ الأئمة بمضمونها، كما لا شك في أنّ العمل بظاهرها ليس إلّا عملاً بالظنّ

١ - الإِسْرَاء (١٧): ٣٦.

٢ - يونس (١٠): ٣٦، النجم (٥٣): ٢٨.

٣ - كفاية الأصول: ٣٤٨.

٤ - تقدّم في الصفحة ٤٣٣.

وبغير العلم. وحينئذٍ فهل المتكلم أتكل في بيان مراده على مفروغية حجة الظواهر الظنية كما هو المطلوب، أو أتكل على عدم شمولها لنفسها؛ لاستلزامه المحال؟

ولا أظنّ أحداً يتفوّه بالثاني؛ فإنّه خارج عن المتفاهم العرفي والطريقة المألوفة بين العقلاء. فإذا كان الاتّكال في الإفهام على السيرة - أعني مفروغية حجة الظواهر مع عدم إفادتها العلم - يعلم بعد إلغاء الخصوصية عدم رادعتها للسيرة القطعية في العمل بالظواهر أو بقول الثقة المأمون أو غيرهما ممّا عليه عمل العقلاء.

وإن شئت قلت: إنّ المتكلم قد اعتمد في إفادة المطلوب على السيرة العقلانية الدائرة بينهم من حجة الظواهر، لا على أنّ هذا الكلام لا يشمل لنفسها لأجل لزوم المحال؛ فإنّه خارج عن المتفاهم العرفي.

فإذا كان الاعتماد على السيرة المستمرة من حجة الظواهر مع عدم إفادتها العلم يعلم بإلغاء الخصوصية أنّ الآية غير رادعة لما قامت عليه السيرة من العمل بالظنون في موارد خاصّة من الظواهر وحجة قول الثقة وغيرهما.

ثم إنّ بعض الأعاظم أفاد في المقام: أنّه لا يحتاج في اعتبار الطريقة العقلانية إلى إمضاء صاحب الشرع لها والتصريح باعتبارها، بل يكفي عدم الردع عنها؛ فإنّ عدم الردع عنها مع التمكن منه يلازم الرضاء بها؛ وإن لم يصرح بالإمضاء.

نعم، لا يبعد الحاجة إلى الإمضاء في باب المعاملات؛ لأنّها من الأمور الاعتبارية التي يتوقّف صحتها على اعتبارها؛ ولو كان المعبر غير الشارع

فلا بدّ من إمضاء ذلك؛ ولو بالعموم والإطلاق.

وتظهر الثمرة في المعاملات المستحدثة التي لم تكن في زمان الشارع، كالمعاملات المعروفة في هذا الزمان - البيمة التأمين - فإنها إذا لم يندرج في عموم ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) أو ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) ونحو ذلك فلا يجوز ترتيب آثار الصحة عليها^(٣)، انتهى.

وفيه: أنّ التفريق بين المعاملات وغيرها باحتياج الأولى إلى الإمضاء وعدم كفاية الردع، بخلاف الثاني غير صحيح؛ لأنّ مجرد كون المعاملات أموراً اعتبارية لا يستلزم لزوم الإمضاء وعدم كفاية عدم الردع، فإذا كانت المعاملة بمرأى ومسمع من الشارع، وكان متمكناً عن الردع فسكوته كاشف عن رضاه، وهذا كافٍ في نفوذ المعاملة.

ثم إنّه ﷺ أفاد ثانياً: أنّ سيرة المسلمين في الأمور التوقيفية التي من شأنها أن تتلقّى من الشارع تكشف لا محالة عن الجعل الشرعي، وأمّا في غير التوقيفية التي كانت تتألف يد العرف والعقلاء قبل الشرع فمن المحتمل قريباً رجوع سيرة المسلمين إلى طريقة العقلاء، ولكن ذلك لا يضّرّ جواز الاستدلال بها؛ فإنّه كما أنّ استمرار طريقة العقلاء يكشف عن رضا صاحب الشرع، كذلك سيرة المسلمين تكشف عن ذلك، غايته: أنّه في مورد اجتماع السيرة والطريقة يكونان من قبيل تعدّد الدليل على أمر واحد، انتهى.

١ - البقرة (٢): ٢٧٥.

٢ - المائدة (٥): ١.

٣ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٩٣.

وفيه: أنّ عدّ مورد اجتماع السيرتين من باب قيام الدليلين على شيء واحد غير صحيح؛ فإنّ سيرة المسلمين على جواز العمل بقول الثقة لو كانت قائمة عليه بما هم مسلمون فلا وجه لإرجاعها إلى طريقة العقلاء وسيرتهم كما ادّعاه. وإن كانت قائمة عليه لا بما هم مسلمون فهي وإن كانت راجعة إلى سيرة العقلاء لكن لا تصوير السيرة دليلاً مستقلاً بعد اتّحاد الحشيتين في متعلّق السيرتين، بل الدليل ينحصر في واحد؛ وهو سيرة العقلاء^(١).

١ - ثمّ إنّ القوم - قدّس الله أسرارهم - استدّلوا على حجّة قول الثقة بالدليل العقلي الذي نقل الشيخ الأعظم تقرّيراته المختلفة في «فرائده»، ومرجع الكلّ إلى الانسداد الصغير والكبير. وقد بحث سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه الوارف - عنه في الدورة السابقة، وغار في عامّة مباحثه، وفند أكثر ما أفاده بعض أعظم العصر في هاتيك المباحث. غير أنّه - دام ظلّه - رأى البحث عنه في هذه الدورة ضياعاً للوقت، وصار بصدد تهذيب الأصول وتنقيحه. ومن أجمل ما أفاد في هذا المقام قوله: إنّ البحث عن أصل الانسداد وإن كان له شأن؛ ليقف القارئ على حقيقة الحال، غير أنّ البحث عن فروعه؛ من كون النتيجة على فرض صحّة الانسداد مهملة أو كلّية، وكون الظنّ حجّة على الكشف أو الحكومة و... ضار جداً؛ إذ بعد إبطاله لا مصاغ للبحث عن فروعه؛ إذ لا أساس حتّى يبحث عمّا يبنى عليه. [المؤلّف]

فهرس المحتويات

مقدمة المؤلف	٥
--------------	---

المقصد الثاني : في النواهي

وفيه فصول :

الفصل الأول : في مفاد هيئة النهي	٩
متعلّق الطلب في النهي	٩
دلالة النهي على التكرار	١١
الفصل الثاني : في جواز اجتماع الأمر والنهي	١٧
وفيه أمور :	
الأول : تحرير محلّ النزاع	١٧
الثاني : الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة	١٨
الثالث : في أصولية مسألة جواز الاجتماع	٢٠
الرابع : في اعتبار قيد المندوحة	٢٢
الخامس : عدم ابتناء النزاع على تعلّق الأحكام بالطبائع	٢٥

- السادس: في عدم ابتناء النزاع على إحراز المناط ٢٦
- الفرق بين باب الاجتماع وباب التعارض ٢٧
- السابع: في ثمرة النزاع على القول بالجواز ٢٩
- الثامن: في ثمرة النزاع على القول بالامتناع ٣٤
- التاسع: في شروط جريان النزاع في المقام ٣٧
- مقتضى التحقيق هو القول بجواز الاجتماع ٣٩
- دفع الإشكالات الواردة على القول بجواز الاجتماع ٤٥
- تنبيه: في أدلة القول بالامتناع والجواز ٥٠
- فيما استدللّ به للقول بالامتناع ٥٠
- فيما استدللّ به للقول بالجواز ٥٤
- خاتمة: في حكم المتوسط في أرض مغصوبة ٥٨
- الفصل الثالث: في أنّ النهي عن الشيء هل يكشف عن فساد أو لا ؟ ٦٧
- وفيه أمور :

- الأمر الأوّل: في عنوان البحث ٦٧
- الأمر الثاني: في كون المسألة عقلية لفظية ٦٨
- الأمر الثالث: في شمول البحث للنهي التنزيهي والغيري والتبعي ٦٩
- الأمر الرابع: في المراد من العبادات والمعاملات في المسألة ٧٠
- الأمر الخامس: في المراد من الصّحة والفساد ٧٠
- الأمر السادس: في مجعولية الصّحة والفساد ٧٢

٤٧٩	فهرس المحتويات
٧٤	الأمر السابع : في تحقيق الأصل في المقام
٧٦	التحقيق في دلالة النهي على الفساد
	وفيه مقامات :
٧٦	المقام الأول : إذا تعلّق النهي بمعاملة مع عدم إحراز حال النهي
٧٧	المقام الثاني : إذا تعلّق النهي بعبادة مع عدم إحراز حال النهي
٧٨	المقام الثالث : إذا تعلّق النهي بعبادة مع إحراز حال النهي
٨٠	المقام الرابع : إذا تعلّق النهي بمعاملة مع إحراز حال النهي
٨٣	في التمسك بالروايات على فساد المعاملة المنهي عنها
٨٧	تذنيب : في دعوى دلالة النهي على الصّحة
٨٩	تنبيه : في حكم تعلّق النهي بجزء العبادة أو شرطها أو وصفها

المقصد الثالث : في المفاهيم

فيه مقدّمة وفصول :

٩٥	مقدّمة : في تعريف المفهوم
٩٩	الفصل الأول : في مفهوم الشرط
	بقي أمور :
١٠٦	الأمر الأول : في كون المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم
١٠٦	الإشكال فيما إذا كان مفاد الجزء معنى حرفياً
١٠٩	الأمر الثاني : في تعدّد الشرط واتّحاد الجزء

الأمر الثالث : في تداخل الأسباب والمسببات ١١٣
وفيه مقدمات :

الأولى : في تحرير محل النزاع ١١٣

الثانية : في المراد من تداخل الأسباب والمسببات ١١٣

الثالثة : في اختصاص النزاع بالماهية القابلة للتكثّر ١١٤

الرابعة : في إمكان التداخل وعدمه ١١٥

الخامسة : في أنحاء تعدّد الشرط ١١٧

نقل آراء الأعلام في تداخل الأسباب والمسببات ونقدها ١١٧

يقع البحث في مقامين :

المقام الأوّل : فيما إذا تعدّد الشرط ماهية ونوعاً ١١٨

الاستدلال على عدم تداخل الأسباب ١١٨

في تداخل المسببات ثبوتاً وإثباتاً ١٣١

المقام الثاني : فيما إذا تعدّد الشرط شخصاً لا نوعاً ١٣٣

تتمّة : في أنّ مفهوم العام الاستغراقي جزئي لا كلي ١٣٤

الفصل الثاني : في مفهوم الوصف ١٣٩

الفصل الثالث : في مفهوم الغاية ١٤٣

والبحث فيه يقع في مقامين :

المقام الأوّل : في دلالة الغاية على ارتفاع الحكم عمّا بعدها ١٤٣

المقام الثاني : في أنّ الغاية داخلية في المغيى أو لا ؟ ١٤٦

الفصل الرابع : في مفهوم الاستثناء ١٤٩

المقصد الرابع : في العام والخاص

وفيه فصول :

وقبل الخوض فيها نقّدم البحث عن أمور :

- ١٥٥ الأمر الأول : في تعريف العام
- ١٥٨ الأمر الثاني : في الفرق بين المطلق والعام
- ١٦٠ الأمر الثالث : في عدم احتياج العام إلى مقدّمات الحكمة
- ١٦٢ الأمر الرابع : في أقسام العموم
- ١٦٥ تنبيه : في تقدّ كلام المحقّق الخراساني في وجه انقسام العام
- ١٦٦ الأمر الخامس : في الألفاظ الدالّة على العموم
- ١٦٩ الفصل الأول : في حجّة العام المخصّص في الباقي
- ١٧٥ الفصل الثاني : في سراية إجمال المخصّص إلى العام
- ١٧٥ التمسك بالعام في الشبهة المفهومية
- ١٧٩ التمسك بالعام في الشبهة المصدّاقية للمخصّص المنفصل اللفظي
- ١٨٥ القول في الشبهة المصدّاقية للمخصّص اللبّي

تنبيهات :

- ١٨٧ التنبيه الأول : التمسك بالعام مع كون الخاصّ معللاً
- ١٨٨ التنبيه الثاني : في العامّين من وجه المتنافي الحكم
- ١٨٩ التنبيه الثالث : في إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي

١٩٢ مقتضى التحقيق في المقام
وفيه مقدمات :

١٩٢ الأولى : في أقسام القضايا بلحاظ النسبة

١٩٣ الثانية : بيان ما يوجب كون الكلام محتملاً للصدق والكذب ومناطهما ..

١٩٥ الثالثة : في القضايا المقتقرة إلى وجود الموضوع

١٩٦ الرابعة : ضرورة كون الموضوع في الجملة الخبرية والإنشائية مفرداً ...

١٩٧ الخامسة : في اعتبارات موضوع العامّ المخصّص

٢٠٤ التنبيه الرابع : إحراز حال الفرد بالعناوين الثانوية

٢٠٥ التنبيه الخامس : في التمسك بأصالة العموم لكشف حال الفرد

٢٠٧ التنبيه السادس : في التمسك بالعامّ إذا كان المخصّص مجعلاً

٢٠٩ الفصل الثالث : في عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص

٢١٠ الاستدلال بمعرضية العامّ للتخصيص على لزوم الفحص

٢١٤ الاستدلال بالعلم الإجمالي على لزوم الفحص

٢١٨ مقدار الفحص عن المخصّص

٢١٩ الفصل الرابع : في الخطابات الشفاهية

٢٢٩ في شجرة البحث

٢٣٣ الفصل الخامس : في تقبّل العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده

٢٣٧ الفصل السادس : في تخصيص العامّ بالمفهوم

ويقع الكلام في مقامين :

٢٣٧ المقام الأوّل : في تفسير الموافق من المفهوم وجواز التخصيص به

٢٤٢ المقام الثاني : في المفهوم المخالف

٢٤٧ الفصل السابع : في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

٢٤٩ الفصل الثامن : في الاستثناء المتعقب لجمل متعددة

وتفصيله في مقامين :

٢٤٩ المقام الأول : في إمكان الرجوع إلى الجميع

٢٥٠ المقام الثاني : في حاله إثباتاً

المقصد الخامس : في المطلق والمقيّد

وفيه فصول :

٢٥٧ الفصل الأول : في تعريف المطلق والمقيّد

٢٦١ الفصل الثاني : حول بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق

٢٦١ اسم الجنس وعلمه وغيرهما

٢٦٣ تقسيم الماهية إلى أقسام ثلاثة

٢٦٨ البحث في علم الجنس

٢٧٠ الكلام في النكرة

٢٧١ الفصل الثالث : في مقدّمات الحكمة

٢٧٤ إشكال ودفع

٢٧٥ حلّ عقدة

٢٧٦ تتميم : في الأصل عند الشكّ في مقام البيان

٢٧٧ الفصل الرابع : في حمل المطلق على المقيّد

٢٧٧ الصور المتصورة في ورود المطلق والمقيّد

٢٧٨ تحرير محطّ البحث

٢٧٩ أحكام الصور المهمة في المسألة

المقصد السادس : في الأمارات المعتبرة عقلاً أو شرعاً

الكلام في القطع وأحكامه

وفيه مقدّمة وأُمور :

- المقدّمة : في أصولية المسألة ٢٨٩
- تقسيم المكلف حسب حالاته ٢٩٠
- الأمر الأوّل : في وجوب متابعة القطع وحجّيته ٢٩٣
- الأمر الثاني : في التجري ٢٩٧
- والبحث فيه عن جهات :
- الجهة الأولى : في أصولية المسألة ٢٩٧
- الجهة الثانية : في استحقاق المتجرّي العقوبة وعدمه ٣٠٢
- الجهة الثالثة : في عدم حرمة المتجرّي به ٣٠٥
- الأمر الثالث : في أقسام القطع وأحكامها ٣٠٩
- وفيه مطالب :
- الأوّل : في أقسام القطع ٣٠٩
- الثاني : في أخذ القطع موضوعاً لحكم يخالفه أو يماثله أو يضاده ٣١٣
- حكم الظنّ في المقام ٣١٧
- الثالث : في أخذ القطع تمام الموضوع لحكمه ٣٢١
- قيام الأمارات والأصول مقام القطع ٣٢٨
- قيام الأمارات والأصول مقام القطع ثبوتاً ٣٢٨

قيام الأمارات والأصول مقام القطع إثباتاً	٣٣٢
قيام الأمارات مقام القطع بأقسامه	٣٣٢
قيام الأصول مقام القطع بأقسامه	٣٣٦
مفاد الاستصحاب وقاعدة التجاوز	٣٣٦
قيام الاستصحاب وقاعدة التجاوز مقام القطع بأقسامه	٣٤٠
الأمر الرابع : في الموافقة الالتزامية	٣٤٣
نقل مقال وتوضيح حال	٣٤٨
كيفية الالتزام بالأحكام	٣٥٠
الأمر الخامس : في العلم الإجمالي	٣٥٣
يقع الكلام في مقامين :	
المقام الأول : في ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي	٣٥٣
إشكال وجواب	٣٥٦
المقام الثاني : في سقوط التكليف بالامتنال الإجمالي	٣٥٨

الكلام في الظنّ

ولابدّ من الكلام في مقامين :

المقام الأول : في إمكان التعبد بالظنّ	٣٦٥
المراد من «الإمكان» في عنوان البحث	٣٦٥
المحذورات المتوهمة في التعبد بالظنّ	٣٦٧
المحذور الأول : تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة	٣٦٨
المحذور الثاني : محذور اجتماع الضدين والنقيضين والمثلين	٣٧٣

- المحذور الثالث: محذور اجتماع الإرادة الوجوبية والتحريرية ٣٧٦
- المحذور الرابع: محذور التدافع بين ملاكات الأحكام ٣٨٠
- جولة فيما ذكر من الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ٣٨١
- تقريب المحقق النائيني للجمع ٣٨١
- ما أفاده المحقق النائيني في الأصول المحرزة: ٣٨٧
- كلام المحقق النائيني في غير المحرزة من الأصول ٣٨٨
- تقريب المحقق العراقي للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ٣٩٣
- تقريب السيّد الفشاركي للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ٣٩٧
- المقام الثاني: في وقوع التعبد بالظنّ ٤٠١
- تأسيس الأصل في التعبد بالظنون ٤٠١
- ما أفاده الأعلام في تقرير الأصل ٤٠٤
- وقد خرج عن الأصل المذكور أمور:
- الأمر الأوّل: في حجّة الظواهر ٤١٣
- تفصيل المحقق القميّ بين من قصد إفهامه وغيره ٤١٦
- مقالة الأخباريين في عدم حجّة ظواهر الكتاب ٤١٧
- الأمر الثاني: في البحث عمّا يتعيّن به الظاهر ٤١٩
- حجّة قول اللغوي ٤١٩
- الأمر الثالث: في الإجماع المنقول ٤٢١
- الأمر الرابع: في الشهرة الفتوائية ٤٢٥
- حجّة الشهرة الفتوائية الدائرة بين القدماء ٤٢٥
- الأمر الخامس: في حجّة الخبر الواحد ٤٢٩

استدلال النافين لحجّة الخبر الواحد بالكتاب ٤٢٩

استدلال النافين لحجّة الخبر الواحد بالسنة ٤٣٤

حول استدلال القائلين بحجّة الخبر الواحد ٤٣٧

الاستدلال بآية النبأ ٤٣٧

في الإشكالات المختصّة بآية النبأ وأجوبتها ٤٤٢

حول إشكالات لا يختصّ بآية النبأ وأجوبتها ٤٤٦

إشكال شمول الأدلّة للأخبار مع الواسطة ٤٥١

جولة حول الأجوبة الماضية ٤٥٩

التحقيق في دفع الإشكالات ٤٦٢

الاستدلال بآية النفر ٤٦٣

الاستدلال على حجّة قول الثقة بالأخبار ٤٦٨

الاستدلال بالسيرة العقلانية على حجّة قول الثقة ٤٧٢

فهرس المحتويات ٤٧٧