

به نام خدا

متن کامل

کتاب اصول فقه

مرحوم علامه مظفر (رحمت الله علیه)

شادی روحشان صلوات و فاتحه

www.Feqhlaw.blogfa.com

دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی

- المدخل ١٢
- تعريف علم الاصول: ١٢
- الحكم: واقعي و ظاهري. و الدليل: اجتهادي و فقهاتي. ١٣
- موضوع علم الاصول: ١٤
- تقسيم أبحاثه: ١٤
- المقدمة ١٥
- ١ - حقيقة الوضع ١٥
- ٢ - من الواضع؟ ١٥
- ٣ - الوضع تعييني و تعيني ١٦
- ٤ - أقسام الوضع ١٦
- ٥ - استحالة القسم الرابع ١٨
- ٦ - وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص و تحقيق المعنى الحرفي ١٨
- ٧ - الاستعمال حقيقي و مجازي ٢٢
- ٨ - الدلالة تابعة للإرادة ٢٣
- ٩ - الوضع شخصي و نوعي ٢٥
- ١٠ - وضع المركبات ٢٥
- ١١ - الحقيقة و المجاز ٢٦
- ١٢ - الاصول اللفظية تمهيد: ٢٩
- ١٣ - الترادف و الاشتراك ٣٢
- استعمال اللفظ في أكثر من معنى: ٣٣
- ١٤ - الحقيقة الشرعية ٣٥
- الصحيح و الأعم ٣٧
- المقصد الأول: مباحث الألفاظ ٤١
- تمهيد: المقصود من «مباحث الألفاظ» ٤١
- الباب الأول: المشتق ٤٢
- ١ - ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟ ٤٣
- ٢ - جريان النزاع في اسم الزمان ٤٥
- ٣ - اختلاف المشتقات من جهة المبادئ ٤٥
- ٤ - استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة ٤٦

- الباب الثانى: الأوامر..... ٤٨
- المبحث الأول: مادة الأمر ٤٨
- ١ - معنى كلمة الأمر..... ٤٨
- ٢ - اعتبار العلوّ فى معنى الأمر..... ٤٩
- ٣ - دلالة لفظ «الأمر» على الوجوب..... ٥٠
- المبحث الثانى: صيغة الأمر..... ٥١
- ١ - معنى صيغة الأمر..... ٥١
- ٢ - ظهور الصيغة فى الوجوب..... ٥٢
- ٣ - لتعبدى و التوصلى تمهيد:..... ٥٥
- ٤ - الواجب العينى و إطلاق الصيغة..... ٦٠
- ٥- الواجب التعينى و إطلاق الصيغة..... ٦١
- ٦ - الواجب النفسى و إطلاق الصيغة..... ٦١
- ٧ - الفور و التراخى..... ٦١
- ٨ - المرّة و التكرار..... ٦٣
- ٩ - هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟..... ٦٤
- ١٠ - الأمر بشىءٍ مرتين..... ٦٥
- ١١ - دلالة الأمر بالأمر على الوجوب..... ٦٦
- الخاتمة: فى تقسيمات الواجب..... ٦٧
- ١ - المطلق و المشروط..... ٦٨
- ٢ - المعلق و المنجز..... ٦٨
- ٣ - الأصلى و التبعى..... ٧٠
- ٤ - التخييرى و التعينى..... ٧٠
- ٥ - العينى و الكفائى..... ٧٢
- ٦ - الموسّع و المضيق..... ٧٣
- هل يتبع القضاء الأداء؟..... ٧٥
- الباب الثالث: النواهى..... ٧٧
- ١ - مادة النهى..... ٧٧
- ٢ - صيغة النهى..... ٧٧
- ٣ - ظهور صيغة النهى فى التحريم..... ٧٨

- ٧٨ ٤ - ما المطلوب في النهي؟
- ٧٩ ٥ - دلالة صيغة النهي على الدوام و التكرار.
- ٨٠ الباب الرابع: المفاهيم
- ٨٠ تمهيد:
- ٨٠ ١ - معنى كلمة المفهوم
- ٨١ ٢ - النزاع في حجّية المفهوم
- ٨٢ ٣ - أقسام المفهوم
- ٨٣ الأوّل مفهوم الشرط
- ٨٣ تحرير محلّ النزاع:
- ٨٤ المناط في مفهوم الشرط:
- ٨٦ إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء:
- ٨٩ تنبيهان:
- ٨٩ ١ - تداخل المسبّبات
- ٨٩ ٢ - الأصل العملي في المسألتين
- ٩٠ الثاني مفهوم الوصف
- ٩٣ الثالث مفهوم الغاية
- ٩٤ الرابع مفهوم الحصر
- ٩٧ الخامس مفهوم العدد
- ٩٧ السادس مفهوم اللقب
- ٩٨ خاتمة في دلالة الاقتضاء و التنبيه و الإشارة.
- ١٠٢ الباب الخامس: العامّ و الخاصّ
- ١٠٢ تمهيد: أقسام العامّ:
- ١٠٣ ١ - ألفاظ العموم
- ١٠٤ ٢ - المخصّص المتّصل و المنفصل
- ١٠٦ ٣ - هل استعمال العامّ في المخصّص مجاز؟
- ١٠٧ ٤ - حجّية العامّ المخصّص في الباقي
- ١٠٨ ٥ - هل يسرى إجمال المخصّص إلى العامّ؟
- ١٠٩ أ - الشبهة المفهوميّة:
- ١١٠ ب - الشبهة المصداقيّة:

- ١١٥ ٦ - لا يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص
- ١١٦ ٧ - تعقيب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده
- ١١٧ ٨ - تعقيب الاستثناء لجمل متعدّدة
- ١١٩ ٩ - تخصيص العامّ بالمفهوم
- ١٢٠ ١٠ - تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد
- ١٢١ ١١ - الدوران بين التخصيص و النسخ
- ١٢٤ الباب السادس: المطلق و المقيد
- ١٢٤ المسألة الاولى معنى المطلق و المقيد
- ١٢٥ المسألة الثانية الإطلاق و التقييد متلازمان
- ١٢٦ المسألة الثالثة الإطلاق فى الجمل
- ١٢٦ المسألة الرابعة هل الإطلاق بالوضع؟
- ١٢٧ ١ - اعتبارات الماهية:
- ١٢٩ ٢ - اعتبار الماهية عند الحكم عليها:
- ١٣٢ ٣ - الأقوال فى المسألة:
- ١٣٤ المسألة الخامسة مقدّمات الحكمة
- ١٣٦ القدر المتيقّن فى مقام التخاطب:
- ١٣٧ الانصراف:
- ١٣٩ المسألة السادسة المطلق و المقيد المتنافيان
- ١٤٠ الباب السابع: المجرّم و المبيّن
- ١٤٠ ١ - معنى المجرّم و المبيّن
- ١٤٢ ٢ - المواضع التي وقع الشكّ فى إجمالها
- ١٤٧ الجزء الثانى
- ١٤٧ المقصد الثانى: الملازمات العقلية
- ١٤٧ تمهيد:
- ١٤٨ ١ - أقسام الدليل العقلى
- ١٤٩ ٢ - لما ذا سُميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟
- ١٥١ الباب الأوّل: المستقلّات العقلية
- ١٥١ تمهيد:
- ١٥٣ المبحث الأوّل التحسين و التقبيح العقليّان

- ١- معنى الحسن و القبح و تصوير النزاع فيهما..... ١٥٤
- ٢- واقعيّة الحسن و القبح في معانيه و رأى الأشاعرة:..... ١٥٧
- ٣- العقل العملى و النظرى:..... ١٥٨
- ٤- اسباب حكم العقل العملى بالحسن و القبح..... ١٥٩
- ٥- معنى الحسن و القبح الذاتيين..... ١٦٣
- ٦- أدلّة الطرفين..... ١٦٤
- المبحث الثانى إدراك العقل للحسن و القبح..... ١٦٧
- المبحث الثالث ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع..... ١٦٨
- الباب الثانى: غير المستقلّات العقلية..... ١٧٢
- المسألة الاولى الإجزاء..... ١٧٢
- تصدير:..... ١٧٢
- المقام الأول الأمر الاضطرارى..... ١٧٤
- المقام الثانى الأمر الظاهرى..... ١٧٦
- تمهيد:..... ١٧٦
- ١- الإجزاء فى الأمانة مع انكشاف الخطأ يقيناً..... ١٧٧
- ٢- الإجزاء فى الاصول مع انكشاف الخطأ يقيناً:..... ١٧٩
- ٣- الإجزاء فى الأمارات و الاصول مع انكشاف الخطأ بحجّة معتبرة:..... ١٨١
- تنبيه فى تبدل القطع..... ١٨٢
- المسألة الثانية مقدّمة الواجب..... ١٨٣
- تحرير النزاع:..... ١٨٣
- مقدّمة الواجب من أىّ قسم من المباحث الاصولية؟..... ١٨٣
- ثمره النزاع:..... ١٨٤
- [تمهيدات تسعة]..... ١٨٥
- ١ - الواجب النفسى و الغيرى..... ١٨٥
- ٢ - معنى التبعية فى الوجوب الغيرى..... ١٨٦
- ٣ - خصائص الوجوب الغيرى..... ١٨٩
- ٤ - مقدّمة الوجوب..... ١٩١
- ٥ - المقدّمة الداخلية..... ١٩١
- ٦ - الشرط الشرعى..... ١٩٢

١٩٥	٧- الشرط المتأخر
١٩٧	٨- المقدمات المفوتة
٢٠٢	٩- المقدمة العبادية
٢٠٧	النتيجة: مسألة مقدّمة الواجب و الأقوال فيها
٢٠٩	المسألة الثالثة مسألة الضدّ
٢٠٩	تحرير محلّ النزاع:
٢١١	١- الضدّ العامّ
٢١٣	٢- الضدّ الخاصّ
٢١٦	ثمره المسألة
٢٢٠	الترتّب
٢٢٤	المسألة الرابعة اجتماع الأمر و النهي
٢٢٤	تحرير محلّ النزاع:
٢٢٨	المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة:
٢٢٩	مناقشة الكفاية في تحرير النزاع:
٢٢٩	قيد المندوحة:
٢٣٠	الفرق بين بابي التعارض و التزاحم و مسألة الاجتماع:
٢٣٤	الحقّ في المسألة:
٢٣٩	تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون:
٢٤٠	ثمره المسألة:
٢٤١	اجتماع الأمر و النهي مع عدم المندوحة
٢٤٤	حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه:
٢٤٧	صحّة الصلاة حال الخروج
٢٤٨	المسألة الخامسة دلالة النهي على الفساد
٢٤٨	تحرير محلّ النزاع:
٢٤٨	١- الدلالة:
٢٤٩	٢- النهي:
٢٥٠	٣- الفساد:
٢٥٠	٤- متعلّق النهي:
٢٥١	المبحث الأوّل النهي عن العبادة

٢٥٤	المبحث الثاني النهى عن المعاملة
٢٥٤	الجزء الثالث
٢٥٤	المقصد الثالث مباحث الحجّة
٢٥٤	تمهيد:
٢٥٨	المقدّمة
٢٥٨	١- موضوع المقصد الثالث
٢٦٠	٢- معنى الحجّة
٢٦٢	٣- مدلول كلمة الأمانة و الظنّ المعتبر
٢٦٢	٤- الظنّ النوعى
٢٦٣	٥- الأمانة و الأصل العملى
٢٦٤	٦- المناط فى إثبات حجّية الأمانة
٢٦٧	٧- حجّية العلم ذاتية
٢٧١	٨- موطن حجّية الإمارات
٢٧٣	٩- الظنّ الخاصّ و الظنّ المطلق
٢٧٤	١٠- مقدّمات دليل الانسداد
٢٧٦	١١- اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل
٢٨٠	١٢- تصحيح جعل الأمانة
٢٨١	١٣- لأمانة طريق أو سبب
٢٨٣	١٤- المصلحة السلوكية
٢٨٦	١٥- الحجّية أمر اعتبارى أو انتزاعى
٢٨٨	الباب الأوّل: الكتاب العزيز
٢٨٨	تمهيد:
٢٨٩	نسخ الكتاب العزيز
٢٨٩	حقيقة النسخ:
٢٩٠	إمكان نسخ القرآن:
٢٩٣	وقوع نسخ القرآن و أصالة عدم النسخ:
٢٩٣	الباب الثانى: السنّة
٢٩٣	تمهيد:
٢٩٥	١- دلالة فعل المعصوم

٢٩٨	٢- دلالة تقرير المعصوم
٢٩٨	٣- الخبر المتواتر
٢٩٩	٤- خبر الواحد
٣٠١	أ- أدلة حجّية خبر الواحد من الكتاب العزيز
٣٠٢	الآية الاولى - آية النبأ:
٣٠٥	الآية الثانية- آية النفر:
٣٠٨	تنبيه مهم
٣٠٨	الآية الثالثة- آية حرمة الكتمان:
٣٠٩	ب- دليل حجّية خبر الواحد من السنّة
٣١٢	ج دليل حجّية خبر الواحد من الإجماع
٣١٦	د- دليل حجّية خبر الواحد من بناء العقلاء
٣١٩	الباب الثالث: الإجماع
٣٢٠	[السؤال عن سبب القول بحجّية الاجماع]
٣٢٤	[السؤال عن ضرورة اتفاق الجميع او كفاية البعض]
٣٢٥	الإجماع عند الإمامية
٣٣٢	الإجماع المنقول
٣٣٦	الباب الرابع: الدليل العقلي
٣٤٢	وجه حجّية العقل:
٣٤٦	تمهيدات:
٣٤٧	طرق إثبات الطواهر
٣٤٨	حجّية قول اللغوى
٣٥٠	الظهور التصورى و التصديقى
٣٥٢	وجه حجّية الظهور
٣٥٣	١- اشتراط الظنّ الفعلى بالوفاق:
٣٥٤	٢- اعتبار عدم الظنّ بالخلاف:
٣٥٤	٣- أصالة عدم القرينة:
٣٥٦	٤- حجّية الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام:
٣٥٩	٥- حجّية ظواهر الكتاب:
٣٦١	و أمّا ما ورد من النهى عن التفسير بالرأى:

٣٦٢الباب السادس: الشهرة
٣٦٣الدليل الأوّل أولويّتها من خبر العادل
٣٦٣الدليل الثاني عموم تعليل آية النبأ
٣٦٤الدليل الثالث دلالة بعض الأخبار
٣٦٦الباب السابع: السيرة
٣٦٦١- حجّية بناء العقلاء
٣٦٨٢- حجّية سيرة المتشرّعة
٣٦٩٣- مدى دلالة السيرة
٣٧٠الباب الثامن: القياس
٣٧٠تمهيد:
٣٧١١- تعريف القياس
٣٧٢٢- أركان القياس
٣٧٣٣- حجّية القياس
٣٧٣١- هل القياس يوجب العلم؟
٣٧٦٢- الدليل على حجّية القياس الظنّي:
٣٧٧الدليل من الآيات القرآنيّة:
٣٧٨الدليل من السنّة:
٣٨٠الدليل من الإجماع:
٣٨٢الدليل من العقل:
٣٨٣٤- منصوص العلّة و قياس الأولويّة
٣٨٣منصوص العلّة:
٣٨٦الاستحسان، و المصالح المرسله، و سدّ الذرائع
٣٨٧الباب التاسع: التعادل و التراحيح
٣٨٧تمهيد:
٣٨٨المقدّمة:
٣٨٨١- حقيقة التعارض:
٣٨٩٢- شروط التعارض:
٣٩١٣- الفرق بين التعارض و التزاحم:
٣٩٢٤- تعادل و تراحيح المتزاحمين:

٣٩٥	٥- الحكومۃ و الورود:
٣٩٩	٦- القاعدة فى المتعارضين التساقط أو التخيير:
٤٠١	٧- الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح:
٤٠٤	الأمر الأول الجمع العرفى:
٤٠٦	الأمر الثانى القاعدة الثانويّة للمتعادلين:
٤١٤	الأمر الثالث المرجّحات:
٤١٥	المقام الأول المرجّحات الخمسة:
٤١٥	١- الترجيح بالأحدث:
٤١٥	٢- الترجيح بالصفات:
٤١٨	٣- الترجيح بالشهرة:
٤١٩	٤- الترجيح بموافقة الكتاب:
٤٢٠	٥- مخالفة العامة:
٤٢٠	المقام الثانى فى المفاضلة بين المرجّحات:
٤٢٤	المقام الثالث فى التعدى عن المرجّحات المنصوصة:
٤٢٦	الجزء الرابع:
٤٢٧	المقصد الرابع: مباحث الاصول العمليّة:
٤٢٧	تمهيد:
٤٣١	الاستصحاب:
٤٣١	تعريفه:
٤٣٣	مقومات الاستصحاب:
٤٣٦	معنى حجّية الاستصحاب:
٤٣٨	هل الاستصحاب أماره أو أصل؟
٤٣٩	الأقوال فى الاستصحاب:
٤٤١	أدلة الاستصحاب:
٤٤١	الدليل الأول - بناء العقلاء:
٤٤٣	الدليل الثانى - حكم العقل:
٤٤٥	الدليل الثالث - الإجماع:
٤٤٦	الدليل الرابع - الأخبار:
٤٤٦	١ - صحيحة زارة الاولى:

- ٢ - صحیحة زرارة الثانية..... ٤٥٠
- ٣ - صحیحة زرارة الثالثة..... ٤٥٢
- ٤ - رواية محمد بن مسلم..... ٤٥٤
- ٥ - مكاتبة علي بن محمد القاساني..... ٤٥٦
- مدى دلالة الأخبار..... ٤٥٧
- ١ - التفصيل بين الشبهة الحكمية و الموضوعية:..... ٤٥٨
- ٢ - التفصيل بين الشك في المقتضى و الرفع:..... ٤٥٨
- ١ - المقصود من المقتضى و المانع..... ٤٥٩
- ٢ - مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل..... ٤٦٠
- تنبيهات الاستصحاب..... ٤٦٦
- التنبيه الأول استصحاب الكلّي..... ٤٦٦
- التنبيه الثاني..... ٤٧٢

المدخل

تعريف علم الاصول:

علم اصول الفقه هو: علم يُبحث فيه عن قواعد تقع نتيجهتها في طرق استنباط الحكم الشرعي.

مثاله: إن الصلاة واجبة في الشريعة الإسلامية المقدسة، و قد دلّ على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: «وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»^١. «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا»^٢. و لكن دلالة الآية الاولى متوقفة على ظهور صيغة الأمر - نحو «أقيموا» هنا- في الوجوب، و متوقفة أيضاً على أن ظهور القرآن حجة يصح الاستدلال به.

^١ (١) الأنعام: ٧٢.

^٢ (٢) النساء: ١٠٣.

و هاتان المسألتان يتكفل ببيانهما علم الاصول.

فإذا علم الفقيه من هذا العلم أنّ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب و أنّ ظهور القرآن حجّة، استطاع أن يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٥٠

أنّ الصلاة واجبة. و هكذا في كلّ حكم شرعى مستفادٍ من أى دليل شرعى أو عقلى لا بدّ أن يتوقف استنباطه من الدليل على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم.

الحكم: واقعى و ظاهرى. و الدليل: اجتهادى و فقهائى.

ثمّ لا يخفى أنّ الحكم الشرعى - الذى جاء ذكره في التعريف السابق - على نحوين:

١- أن يكون ثابتاً للشئ بما هو في نفسه فعلٌ من الأفعال، كالمثال المتقدم، أعنى: وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها و فعلٌ من الأفعال مع قطع النظر عن أى شئ آخر. و يُسمّى مثل هذا الحكم «الحكم الواقعى» و الدليل الدالّ عليه «الدليل الاجتهادى»^٣.

٢- أن يكون ثابتاً للشئ بما أنّه مجهولٌ حكمه الواقعى، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبية، أو وجوب الإقامة للصلاة.

فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشكّ في الحكم الواقعى الأوّلى المختلف فيه، و لأجل ألّا يبقى في مقام العمل متحيراً لا بدّ له من وجود حكم آخر و لو كان عقلياً، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشك. و يُسمّى مثل هذا الحكم الثانوى «الحكم الظاهرى» و الدليل الدالّ عليه «الدليل الفقهائى» أو «الأصل العملى».

و مباحث الاصول منها ما يتكفل للبحث عمّا تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الواقعى، و منها ما يقع في طريق الحكم الظاهرى.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٥١

و يجمع الكلّ «وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعى» على ما ذكرناه في التعريف.

^٣ (١) هذان الاصطلاحان من الوحيد البهبهانى قدس سره، راجع الفوائد الحائريّة: ص ٤٩٩، و فرائد الاصول: ج ١ ص ٣٠٩ (أوائل المقصد الثالث في الشك).

موضوع علم الاصول:

إنّ هذا العلم غير متكفّل للبحث عن موضوعٍ خاصّ، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلّها في غرضنا المهمّ منه، و هو: استنباط الحكم الشرعي. فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص «الأدلة الأربعة» فقط، و هي: الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل، أو بإضافة الاستصحاب، أو بإضافة القياس و الاستحسان، كما صنع المتقدّمون^٤.

و لا حاجة إلى الالتزام بأنّ العلم لا بدّ له من موضوع يُبحث عن عوارضه الذاتيّة في ذلك العلم، كما تسالمت عليه كلمة المنطقيين^٥ فإنّ هذا لا ملزم له و لا دليل عليه.

فأدته:

إنّ كلّ متشرّع يعلم أنّه ما من فعلٍ من أفعال الإنسان الاختيارية إلّا و له حكم في الشريعة الإسلاميّة المقدّسة: من وجوب أو حرمة أو نحوهما من الأحكام الخمسة. و يعلم أيضاً أنّ تلك الأحكام ليست كلّها معلومة لكلّ أحد بالعلم الضروري، بل يحتاج أكثرها لإثباتها إلى إعمال النظر و إقامة الدليل، أي: أنّها من العلوم النظرية. و علم الاصول هو العلم الوحيد المدوّن للاستعانة به على الاستدلال على إثبات الأحكام الشرعيّة.

ففأدته إذاً: الاستعانة على الاستدلال للأحكام من أدلتها.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٥٢

تقسيم أبحاثه:

تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام^٦:

١- **مباحث الألفاظ:** و هي تبحث عن مداليل الألفاظ و ظواهرها من جهة عامّة، نظير البحث عن ظهور صيغة «افعل» في الوجوب، و ظهور النهي في الحرمة ... و نحو ذلك.

٢- **المباحث العقلية:** و هي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها و لو لم تكن تلك الأحكام مدلولاً للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و كالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدّمته -

^٤ (١) حيث عدّوها في عداد أدلة الفقه و تكلموا فيها، مثل السيّد المرتضى في الذريعة، و الشيخ في العدة، و السيّد ابن زهرة في الغنية، و المحقق في المعارج، و العلّامة في النهاية، و الفاضل التوني في الوافية.

^٥ (٢) راجع شرح المطالع: ص ١٨ س ٨، و الحاشية للمولى عبد الله: ص ١٨.

^٦ (١) (*) و هذا التقسيم حديث تنبّه له شيخنا العظيم الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره المتوفى سنة ١٣٦١ أفاده في دوره بحثه الأخيرة. و هو التقسيم الصحيح الذي يجمع مسائل علم الاصول و يدخل كلّ مسألة في بابها. فمثلاً: مبحث المشتقّ كان يُعدّ من المقدمات و ينبغي أن يُعدّ من مباحث الألفاظ، و مقدّمة الواجب و مسألة الإجزاء و نحوهما كانت تُعدّ من مباحث الألفاظ، و هي من بحث الملازمات العقلية ... و هكذا.

المعروف هذا البحث باسم «مقدمة الواجب»- و كالبحت عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده المعروف باسم «مسألة الضد» و كالبحت عن جواز اجتماع الأمر و النهي ... و غير ذلك.

٣- **مباحث الحجّة:** و هى ما يُبحث فيها عن الحجّية و الدليّة، كالبحت عن حجّية خبر الواحد و حجّية الظواهر و حجّية ظواهر الكتاب و حجّية السنّة و الإجماع و العقل ... و ما إلى ذلك.

٤- **مباحث الاصول العمليّة:** و هى تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادى، كالبحت عن أصل البراءة و الاحتياط و الاستصحاب و نحوها.

فمقاصد الكتاب- إذأ- أربعة. و له خاتمة تبحث عن تعارض الأدلّة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٥٣

و تُسمّى «مباحث التعادل و التراجيح» فالكتاب يقع فى خمسة أجزاء^٧ إن شاء الله تعالى.

و قبل الشروع لا بدّ من مقدّمة يُبحث فيها عن جملة من المباحث اللغويّة الّتى لم يستوف البحث عنها فى العلوم الأدبيّة أو لم يبحث عنها.

المقدّمة

تبحث عن امورٍ لها علاقة بوضع الألفاظ و استعمالها و دلالتها، و فيها أربعة عشر مبحثاً.

١ - حقيقة الوضع

لا شكّ أنّ دلالة الألفاظ على معانيها فى أيّة لغة كانت ليست ذاتيّة، كذاتيّة دلالة الدخان - مثلاً - على وجود النار، و إن توهم ذلك بعضهم^٨ لأنّ لازم هذا الزعم أن يشترك جميع البشر فى هذه الدلالة، مع أنّ الفارسيّ - مثلاً - لا يفهم الألفاظ العربيّة و لا غيرها من دون تعلّم، و كذلك العكس فى جميع اللغات. و هذا واضح.

وعليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلّا بالجعل و التخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها. و لذا تدخل الدلالة اللفظيّة هذه فى الدلالة الوضعيّة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٥٤

٢ - من الواضع؟

و لكن من ذلك الواضع الأوّل فى كلّ لغة من اللغات؟

^٧ (١) و قد وضعه المؤلّف - طاب مئواه - بعدئذٍ فى أربعة أجزاء، حيث ألحق مباحث التعادل التراجيح فى الجزء الثالث ضمن مباحث الحجّة، و قد أوضح أسباب ذلك فى مقدّمة الجزء الثالث.

^٨ (٢) توهمه عباد بن سليمان الصيمرى و جماعة من معتزلة بغداد و أهل التكسير، راجع نهاية الوصول إلى علم الاصول للعلامة الحلى قدس سره: الورقة ٧.

قيل: إنّ الواضع لا بدّ أن يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر في التفاهم بتلك اللغة^٩. و قيل- و هو الأقرب إلى الصواب:- إنّ الطبيعة البشرية حسب القوّة المودعة من الله تعالى فيها تقتضى إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ^{١٠} فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند إرادته معنى مخصوص- كما هو المشاهد من الصبيان عند أوّل أمرهم- فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به، و الآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظاً لمقاصدهم و تتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ، حتّى تكون لغة خاصّة لها قواعدها، يتفاهم بها قوم من البشر.

و هذه اللغة قد تتشعب بين أقوام متباعدة و تتطوّر عند كلّ قوم بما يحدث فيها من التغيير و الزيادة، حتّى قد تنبثق منها لغات اخرى فيصبح لكلّ جماعة لغتهم الخاصّة.

وعليه، تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى و تخصيصه به. و مما يدلّ على اختيار القول الثانى فى الواضع أنّه لو كان الواضع شخصاً واحداً لنقل ذلك فى تاريخ اللغات، و لعرف عند كلّ لغة واضعها.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٥٥

- ٣ الوضع تعيينىّ و تعيّنّى

ثمّ إنّ دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئة من الجعل و التخصيص، و يُسمّى الوضع حينئذٍ «تعيينياً». و قد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى، الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة فى الاستعمال على درجة من الكثرة أنّه تألفه الأذهان على وجه إذا سُمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى، و يُسمّى الوضع حينئذٍ «تعيّنياً».

- ٤ أقسام الوضع

لا بدّ فى الوضع من تصوّر اللفظ و المعنى، لأنّ الوضع حكمٌ على المعنى و على اللفظ، و لا يصحّ الحكم على الشىء إلّا بعد تصوّره و معرفته بوجهٍ من الوجوه و لو على نحو الإجمال، لأنّ تصوّر الشىء قد يكون بنفسه و قد يكون بوجهه، أى: بتصوّر عنوانٍ عامّ ينطبق عليه و يشار به إليه، إذ يكون ذلك العنوان العامّ مرآةً و كاشفاً عنه، كما إذا حكمت على شبحٍ من بعيد أنّه أبيض- مثلاً- و أنت لا تعرفه بنفسه أنّه أىّ شىء هو، و أكثر ما تعرفه عنه- مثلاً- أنّه شىء من الأشياء أو حيوان من الحيوانات؛ فقد صحّ حكمك عليه بأنّه أبيض مع أنّك لم تعرفه و لم تتصوّره بنفسه و إنّما تصوّرتّه بعنوان أنّه شىء أو حيوان لا أكثر و أشرت به إليه. و هذا ما يُسمّى فى عرفهم

^٩ (١) قاله أبو هاشم الجبائى و أصحابه و جماعة من المتكلمين. لكنهم لم يحصروه بشخص واحد، بل قالوا: واحد أو جماعة، راجع المصدر السابق.

^{١٠} (٢) قالوه فى الجواب عن استدلال الأشعرى و تابعيه القائلين بأنّ الواضع هو الله تعالى مستدلّين بقوله تعالى: «و عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» راجع المصدر السابق. و للمحقّق النائينى قدس سره هنا كلام دقيق، راجع فوائد الاصول: ج ١ ص ٣٠.

«تصور الشيء بوجهه» و هو كافٍ لصحة الحكم على الشيء. و هذا بخلاف المجهول محضاً، فإنه لا يمكن الحكم عليه أبداً.

و على هذا، فإنه يكفينا في صحة الوضع للمعنى أن نتصوره بوجهه، كما لو كنا تصورناه بنفسه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٥٦

و لما عرفنا أن المعنى لا بدّ من تصوّره و أنّ تصوّره على نحوين - فإنه بهذا الاعتبار و باعتبار ثانٍ هو أنّ المعنى قد يكون خاصّاً، أى جزئياً، و قد يكون عاماً، أى كلياً- نقول: إنّ الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية:

١- أن يكون المعنى المتصوّر جزئياً و الموضوع له نفس ذلك الجزئي، أى أنّ الموضوع له معنى متصوّر بنفسه لا بوجهه. و يُسمّى هذا القسم «الوضع خاصّ و الموضوع له خاصّ».

٢- أن يكون المتصوّر كلياً و الموضوع له نفس ذلك الكلي، أى أنّ الموضوع له كلي متصوّر بنفسه لا بوجهه. و يُسمّى هذا القسم «الوضع عامّ و الموضوع له عامّ».

٣- أن يكون المتصوّر كلياً و الموضوع له أفراد ذلك الكلي لا نفسه، أى أنّ الموضوع له جزئيّ غير متصوّر بنفسه بل بوجهه. و يُسمّى هذا القسم «الوضع عامّ و الموضوع له خاصّ».

٤- أن يكون المتصوّر جزئياً و الموضوع له كلياً لذلك الجزئي.

و يُسمّى هذا القسم «الوضع خاصّ و الموضوع له عامّ».

إذا عرفت هذه الأقسام المتصوّرة العقلية، فنقول:

لا نزاع في إمكان الأقسام الثلاثة الاولى، كما لا نزاع في وقوع القسمين الأولين. و مثال الأوّل الأعلام الشخصية، كمحمّد و عليّ و جعفر.

و مثال الثاني أسماء الأجناس، كماء و سماء و نجم و إنسان و حيوان.

و إنّما النزاع وقع في أمرين: الأوّل في إمكان القسم الرابع، و الثاني في وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه. و الصحيح عندنا: استحالة الرابع، و وقوع الثالث، و مثاله: الحروف و أسماء الإشارة و الضمائر و الاستفهام و نحوها، على ما سيأتي.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٥٧

٥ - استحالة القسم الرابع

أما استحالة الرابع - وهو الوضع الخاص و الموضوع له العام - فنقول في بيانه: إن النزاع في إمكان ذلك ناشئ من النزاع في إمكان أن يكون الخاصّ وجهاً و عنواناً للعام، و ذلك لما تقدّم أنّ المعنى الموضوع له لا بدّ من تصوّره بنفسه أو بوجهه لاستحالة الحكم على المجهول، و المفروض في هذا القسم أنّ المعنى الموضوع له لم يكن متصوّراً و إنّما تصوّر الخاصّ فقط، و إلّا لو كان متصوّراً بنفسه و لو بسبب تصوّر الخاصّ كان من القسم الثاني، و هو «الوضع العامّ و الموضوع له العامّ»^{١١} و لا كلام في إمكانه بل في وقوعه، كما تقدّم.

فلا بدّ حينئذٍ للقول بإمكان القسم الرابع من أن نفرض أن الخاصّ يصحّ أن يكون وجهاً من وجوه العامّ و جهةً من جهاته حتّى يكون تصوّره كافياً عن تصوّر العامّ بنفسه و مغنياً عنه، لأجل أن يكون تصوّراً للعامّ بوجهٍ.

و لكن الصحيح الواضح لكلّ مفكّر أنّ الخاصّ ليس من وجوه العامّ بل الأمر بالعكس من ذلك، فإنّ العامّ هو وجه من وجوه الخاصّ و جهةً من جهاته؛ و لذا قلنا بإمكان القسم الثالث، و هو «الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ» لأنّنا إذا تصوّرنا العامّ فقد تصوّرنا في ضمنه جميع أفراده بوجهٍ، فيمكن الوضع لنفس ذلك العامّ من جهةً تصوّره بنفسه فيكون من القسم الثاني، و يمكن الوضع لأفراده من جهةً تصوّرها بوجهها فيكون من الثالث. بخلاف الأمر في تصوّر الخاصّ، فلا يمكن الوضع معه إلّا لنفس

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٥٨

ذلك الخاصّ، و لا يمكن الوضع للعامّ لأنّنا لم نتصوّره أصلاً لا بنفسه - بحسب الفرض - و لا بوجهه، إذ ليس الخاصّ وجهاً له. و يستحيل الحكم على المجهول المطلق.

٦ - وقوع الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ و تحقيق المعنى الحرفي

أما وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: إنّ مثاله وضع الحروف و ما يلحق بها من أسماء الإشارة و الضمائر و الموصولات و الاستفهام و نحوها.

و قبل إثبات ذلك لا بدّ من تحقيق معنى الحرف و ما يمتاز به عن الاسم.

فنقول: الأقوال في وضع الحروف و ما يلحق بها من الأسماء ثلاثة:

١- إنّ الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المسانخة لها في المعنى، فمعنى «من» الابتدائية هو عين معنى كلمة «الابتداء» بلا فرق، و كذا معنى «على» معنى كلمة «الاستعلاء»، و معنى «في» معنى كلمة الظرفية ... و هكذا. و إنّما الفرق في جهة أخرى، و هي: أنّ الحرف وضع لأجل أن يُستعمل في

^{١١} (١) تقدّم التعبير عنه بلفظ «الوضع عامّ و الموضوع عامّ» بدون اللام، و هكذا في سائر الأقسام.

معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالةً و آلهً لغيره، أى: إذا لوحظ المعنى غير مستقلّ فى نفسه، و الاسم وضع لأجل أن يُستعمل فى معناه إذا لوحظ مستقلّاً فى نفسه.

مثلاً: مفهوم «الابتداء» معنى واحد وضع له لفظان: أحدهما لفظ «الابتداء» و الثانى كلمة «من» لكنّ الأوّل وُضع له لأجل أن يُستعمل فيه عند ما يلاحظه المستعمل مستقلّاً فى نفسه، كما إذا قيل: «ابتداء السير كان سريعاً». و الثانى وُضع له لأجل أن يُستعمل فيه عند ما يلاحظه المستعمل غير مستقلّ فى نفسه، كما إذا قيل: «سرت من النجف».

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٥٩

فتحصّل أنّ الفرق بين معنى الحرف و معنى الاسم: أنّ الأوّل يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلهً لغيره و غير مستقلّ فى نفسه، و الثانى يلاحظه حين الاستعمال مستقلّاً، مع أنّ المعنى فى كليهما واحد. و الفرق بين وضعيهما إنّما هو فى الغاية فقط.

و لازم هذا القول أنّ الوضع و الموضوع له فى الحروف عامّان. و هذا القول منسوب إلى الشيخ الرضى نجم الأئمّة^{١٢} و اختاره المحقق صاحب الكفاية^{١٣}.

٢- إنّ الحروف لم توضع لمعانٍ أصلاً، بل حالها حال علامات الإعراب فى إفادة كيميّة خاصّة فى لفظٍ آخر، فكما أنّ علامة الرفع فى قولهم: «حدّثنا زراراً» تدلّ على أنّ زراراً فاعل الحديث، كذلك «مِن» فى المثال المتقدّم تدلّ على أنّ النجف مبتدأ منها و السير مبتدأ به.

٣- إنّ الحروف موضوعة لمعانٍ مباينةً فى حقيقتها و نسخها للمعانى الاسميّة، فإنّ المعانى الاسميّة فى حدّ ذاتها معانٍ مستقلّة فى أنفسها، و معانى الحروف لا استقلال لها، بل هى متقومّة بغيرها.

و الصحيح هذا القول الثالث. و يحتاج إلى توضيح و بيان:

إنّ المعانى الموجودة فى الخارج على نحوين:

الأوّل: ما يكون موجوداً فى نفسه ك «زيد» الذى هو من جنس الجوهر، و «قيامه»- مثلاً- الذى هو من جنس العَرَض، فإنّ كلّاً منهما موجود فى نفسه، و الفرق أنّ الجوهر موجود فى نفسه لنفسه، و العَرَض موجود فى نفسه لغيره.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٦٠

^{١٢} (١) نسبه إليه المحقق الرشتى حيث قال: و ببالي أنّ هذا التفصيل قد صرّح به المحقق الشريف فى حاشية على العضى، راجع بدائع الافكار: ص ٤١ س ٢٩.

^{١٣} (٢) كفاية الاصول: ج ١ ص ٢٥.

الثانى: ما يكون موجوداً لا فى نفسه، كنسبة القيام إلى زيد.

و الدليل على كون هذا المعنى لا فى نفسه: أنه لو كان للنسب و الروابط وجودات استقلالية، للزم وجود الرابط بينها و بين موضوعاتها، فننقل الكلام إلى ذلك الرابط، و المفروض أنه موجود مستقل، فلا بدّ له من رابط أيضاً ... و هكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط فيلزم التسلسل، و التسلسل باطل.

فيُعلم من ذلك: أنّ وجود الروابط و النسب فى حدّ ذاته متعلّق بالغير و لا حقيقة له إلاّ التعلّق بالطرفين.

ثمّ إنّ الإنسان فى مقام إفادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعانى المستقلّة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعانى غير المستقلّة فى ذاتها، فحكمه الوضع تقتضى أن توضع بإزاء كلّ من القسمين ألفاظ خاصّة، و الموضوع بإزاء المعانى المستقلّة هى الأسماء، و الموضوع بإزاء المعانى غير المستقلّة هى الحروف و ما يلحق بها. و هذه المعانى غير المستقلّة لما كانت على أقسام شتى فقد وضع بإزاء كلّ قسم لفظ يدلّ عليه، أو هيئته لفظية تدلّ عليه.

مثلاً، إذا قيل: «نزحتُ البئر فى دارنا بالدلو» ففيه عدّة نسب مختلفه و معانٍ غير مستقلّة، إحداها: نسبة النزح إلى فاعله و الدالّ عليها هيئته الفعل للمعلوم و ثانيها: نسبه إلى ما وقع عليه - أى مفعوله - و هو البئر و الدالّ عليها هيئته النصب فى الكلمه. و ثالثها: نسبه إلى المكان و الدالّ عليها كلمه «فى». و رابعها نسبه إلى الآله و الدالّ عليها لفظ الباء فى كلمه «بالدلو».

و من هنا يُعلم أنّ الدالّ على المعانى غير المستقلّة ربما يكون لفظاً مستقلاً كلفظه «من» و «إلى» و «فى». و ربما يكون هيئته فى اللفظ كهيئات المشتقات و الأفعال و هيئات الإعراب.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٦١

النتيجة:

فقد تحقّق ممّا بيّناه: أنّ الحروف لها معانٍ تدلّ عليها كالأسماء.

و الفرق: أنّ المعانى الاسميّة مستقلّة فى أنفسها و قابلة لتصوّرها فى ذاتها و إن كانت فى الوجود الخارجى محتاجة إلى غيرها كالأعراض، و أمّا المعانى الحرفية فهى معانٍ غير مستقلّة و غير قابلة للتصوّر إلاّ فى ضمن مفهوم آخر. و من هنا يشبه كلّ أمر غير مستقلّ بالمعنى الحرفى.

بطلان القولين الأوّلين

و على هذا، يظهر بطلان القول الثانى القائل: إنّ الحروف لا معانى لها، و كذلك القول الأوّل القائل: إنّ المعنى الحرفى و الاسمى متّحدان بالذات مختلفان باللاحظ.

و يرد هذا القول أيضاً أنه لو صحّ اتحاد المعنيين لجاز استعمال كلّ من الحرف و الاسم فى موضع الآخر، مع أنّه لا يصحّ بالبدهة حتّى على نحو المجاز، فلا يصحّ بدل قولنا: «زيد فى الدار»- مثلاً- أن يقال: زيد الظرفيّة الدار. و قد اجيب عن هذا الإيراد بأنّه إنّما لا يصحّ أحدهما فى موضع الآخر لأنّ الواضع اشترط ألاّ يستعمل لفظ «الظرفيّة» إلاّ عند لحاظ معناه مستقلاً، و لا يستعمل لفظ «فى» إلاّ عند لحاظ معناه غير مستقلّ و آله لغيره^{١٤}. و لكنّه جواب غير صحيح، لأنّه لا دليل على وجوب اتّباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراطه يوجب اعتبار خصوصيّة فى اللفظ و المعنى.

و على تقدير أن يكون الواضع ممّن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان، لا غلط الكلام.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٦٢

زيادة إيضاح:

إذ قد عرفت أن الموجودات^{١٥} منها ما يكون مستقلاً فى الوجود، و منها ما يكون رابطاً بين موجودين، فاعلم أنّ كلّ كلام مركّب من كلمتين أو أكثر إذا القيت كلماته بغير ارتباط بينها، فإنّ كلّ واحد منها كلمة مستقلة فى نفسها لا ارتباط لها بالآخرى، و إنّما الذى يربط بين المفردات و يؤلّفها كلاماً واحداً هو الحرف أو إحدى الهيئات الخاصّة. فأنّت إذا قلت مثلاً:

«أنا، كتب، قلم» لا يكون بين هذه الكلمات ربط و إنّما هى مفردات صرفه منثورة. أمّا إذا قلت: «كتبت بالقلم» كان كلاماً واحداً مرتبطاً بعضه مع بعض مفهوماً للمعنى المقصود منه، و ما حصل هذا الارتباط و الوحدة الكلاميّة إلاّ بفضل الهيئة المخصوصة ل «كتبت» و حرف «الباء» و «أل».

وعليه يصحّ أن يقال: إنّ الحروف هى روابط المفردات المستقلّة و المؤلّفه للكلام الواحد و الموحد للمفردات المختلفة، شأنها شأن النسبة بين المعانى المختلفة و الرابطة بين المفاهيم غير المربوطة. فكما أنّ النسبة رابطة بين المعانى و مؤلّفه بينها فكذلك الحرف الدالّ عليها رابطة بين الألفاظ و مؤلّف بينها.

و إلى هذا أشار سيّد الأولياء أمير المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف فى تقسيم الكلمات: «الاسم ما أنبأ عن المسمّى، و الفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، و الحرف ما أوجد معنىً فى غيره»^{١٦}. فأشار إلى أنّ المعانى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٦٣

^{١٤} (١) أجاب بهذا الجواب المحقق الرضى، على ما نقله السيّد الخوئى فى أجود التقريرات: ج ١ ص ١٤.

^{١٥} (١) ينبغى أن يقال للتوضيح: إنّ الموجودات على أربعة أنحاء: موجود فى نفسه لنفسه بنفسه و هو واجب الوجود، و موجود فى نفسه لنفسه بغيره و هو الجوهر كالجسم و النفس، و موجود فى نفسه لغيره بغيره و هو العرض، و موجود فى غيره و هو أضعفها، و هو المعنى الحرفى المعبر عنه ب «الرباط». فالأقسام الثلاثة الأولى الموجودات المستقلّة، و الرابع عداها الذى هو المعنى الحرفى الذى لا وجود له إلاّ وجود طرفيه.

^{١٦} (٢) الفصول المختارة: ص ٥٩.

الاسميّة معانٍ استقلاليّة، و معانى الحروف غير مستقلّة في نفسها و إنّما هي تُحدث الربط بين المفردات. و لم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفاً جامعاً صحيحاً مثل هذا التعريف.

الوضع في الحروف عامّ و الموضوع له خاصّ

إذا اتّضح جميع ما تقدّم يظهر: أنّ كلّ نسبة حقيقتها متقوّمة بطرفيها على وجهٍ لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت و انعدمت، فكلّ نسبة في وجودها الرابط مباينة لأية نسبة أخرى و لا تصدق عليها، و هي في حدّ ذاتها مفهومٌ جزئي حقيقي.

وعليه لا يمكن فرض النسبة مفهوماً كلياً ينطبق على كثيرين و هي متقوّمة بالطرفين و إلّا لبطلت و انسلخت عن حقيقة كونها نسبة.

ثم إنّ النسب غير محصورة، فلا يمكن تصوّر جميعها للواضع، فلا بدّ في مقام الوضع لها من تصوّر معنى اسمي يكون عنواناً للنسب غير المحصورة حاكياً عنها- و ليس العنوان في نفسه نسبة، كمفهوم لفظ «النسبة الابتدائيّة» المشار به إلى أفراد النسب الابتدائيّة الكلاميّة- ثمّ يضع لنفس الأفراد غير المحصورة التي لا يمكن التعبير عنها إلّا بعنوانها.

و بعبارة أخرى: أنّ الموضوع له هو النسبة الابتدائيّة بالحمل الشائع، و أمّا النسبة الابتدائيّة بالحمل الأوّلي فليست بنسبة حقيقة بل تكون طرفاً للنسبة كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان.

و من هذا يُعلم حال أسماء الإشارة و الضمائر و الموصولات و نحوها.

فالوضع في الجميع عامّ و الموضوع له خاصّ.

- ٧ - الاستعمال حقيقيّ و مجازيّ

استعمال اللفظ في معناه الموضوع له «حقيقة» و استعماله في غيره

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٦٤

المناسب له «مجازيّ» و في غير المناسب «غلط». و هذا أمرٌ محلّ وفاق.

و لكنّه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي في أنّ صحّته هل هي متوقّفة على ترخيص الواضع و ملاحظة العلاقات المذكورة في علم البيان، أو أنّ صحّته طبيعيّة تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلّما كان المعنى غير الموضوع له مناسباً للمعنى الموضوع له و استحسنته الطبع صحّ استعمال اللفظ فيه، و إلّا فلا؟

و الأرجح القول الثاني، لأننا نجد صحّة استعمال «الأسد» في الرجل الشجاع مجازاً و إن منع منه الواضع، و عدم صحّة استعماله مجازاً في كريبه رائحة الفم- كما يمثلون^{١٧} - و إن رخص الواضع. و مؤيد ذلك اتّفاق اللغات المختلفة غالباً في المعاني المجازيّة، فترى في كلّ لغة يُعبّر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد. و هكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر.

٨ - الدلالة تابعة للإرادة

قسّموا الدلالة إلى قسمين: التصوريّة و التصديقيّة:

١- التصوريّة، و هي أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لفظٍ و لو علم أنّ اللفظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي، مع أنّ المعنى الحقيقي ليس مقصوداً للمتكلّم، و كالانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغالط.

٢- التصديقيّة، و هي دلالة اللفظ على أنّ المعنى مراد للمتكلّم في

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٦٥

اللفظ و قاصد لاستعماله فيه. و هذه الدلالة متوقّفة على عدّة أشياء: أولاً:

على إحراز كون المتكلّم في مقام البيان و الإفادة. و ثانياً على إحراز أنّه جادّ غير هازل. و ثالثاً: على إحراز أنّه قاصد لمعنى كلامه شاعرٌ به.

و رابعاً: على عدم نصب قرينه على إرادة خلاف الموضوع له، و إلّا كانت الدلالة التصديقيّة على طبق القرينة المنصوبة.

و المعروف: أنّ الدلالة الاولى- التصوريّة- معلولة للوضع، أي: أنّ الدلالة الوضعيّة هي الدلالة التصوريّة. و هذا هو مراد من يقول: «إنّ الدلالة غير تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع»^{١٨}.

و الحقّ أنّ الدلالة تابعة للإرادة، و أوّل من تنبّه لذلك فيما نعلم الشيخ نصير الدين الطوسي- أعلى الله مقامه^{١٩} - لأنّ الدلالة في الحقيقة منحصرّة في الدلالة التصديقيّة، و الدلالة التصوريّة التي يُسمونها دلالة ليست بدلالة، و إن سُميت كذلك، فإنّه من باب التشبيه و التجوّر، لأنّ التصوريّة في الحقيقة هي من باب تداعي المعاني الذي يحصل بأدنى مناسبة، فتقسيم الدلالة إلى تصديقيّة و تصوّريّة تقسيم الشيء إلى نفسه و إلى غيره.

^{١٧} (١) في ط الاولى: مثلاً.

^{١٨} (١) قاله شارح المطالع و التفتازاني و المحقّق الشريف، راجع مفاتيح الاصول: ص ٤ س ٢٩.

^{١٩} (٢) شرح الإشارات: ج ١ ص ٣٢.

و السرّ في ذلك: أنّ الدلالة حقيقة - كما فسّرناها في كتاب المنطق الجزء الأوّل، بحث الدلالة^{٢٠} - هي أنّ يكشف الدالّ عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدالّ لفظاً أو غير لفظ.

مثلاً: إنّ طريقة الباب يقال: إنّها دالّة على وجود شخصٍ على الباب طالبٍ لأهل الدار، باعتبار أنّ المطرقة موضوعاً لهذه الغاية. و تحليل هذا المعنى: أنّ سماع الطريقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب، فيحصل من العلم بالطريقة العلم بالطارق و قصده، و لذلك يتحرّك السامع إلى إجابته،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٦٦

لا أنّه ينتقل ذهن السامع من تصوّر الطريقة إلى تصوّر شخصٍ ما، فإنّ هذا الانتقال قد يحصل بمجرد تصوّر معنى الباب أو الطريقة من دون أنّ يسمع طريقة، و لا يُسمّى ذلك دلالة؛ و لذا إنّ الطريقة لو كانت على نحوٍ مخصوص يحصل من حركة الهواء - مثلاً - لا تكون دالّة على ما وُضعت له المطرقة و إنّ خطر في ذهن السامع معنى ذلك.

و هكذا نقول في دلالة الألفاظ على معانيها بدون فرق، فإنّ اللفظ إذا صدر من المتكلّم على نحوٍ يُحرز معه أنّه جادّ فيه غير هازل و أنّه عن شعور و قصد و أنّ غرضه البيان و الإفهام - و معنى إحراز ذلك أنّ السامع علم بذلك - فإنّ كلامه يكون حينئذٍ دالّاً على وجود المعنى أي وجوده في نفس المتكلّم بوجودٍ قصديّ، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأنّ المتكلّم قاصد لمعناه لأجل أنّ يفهمه السامع. و بهذا يكون الكلام دالّاً كما تكون الطريقة دالّة، و ينعقد بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع له أو المعنى الذي اقيمت على إرادته قرينة.

و لذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية في المنطق بأنّها: هي كون اللفظ بحالته ينشأ من العلم بصدوره من المتكلّم العلم بالمعنى المقصود به^{٢١}. و من هنا سُمّي المعنى «معنى» أي المقصود، من «عنا» إذا قصده.

و لأجل أنّ يتّضح هذا الأمر جيّداً اعتبر باللافتات التي توضع في هذا العصر للدلالة على أنّ الطريق مغلق - مثلاً - أو أنّ الاتجاه في الطريق إلى اليمين أو اليسار، و نحو ذلك؛ فإنّ اللافتة إذا كانت موضوعاً في موضعها اللائق على وجه منظمّ بنحوٍ يظهر منه أنّ وضعها لهداية المستطرقين كان مقصوداً لواضعها، فإنّ وجودها هكذا يدلّ حينئذٍ على ما يُقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه. أمّا لو شاهدتها مطروحة في

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٦٧

^{٢٠} (٣) راجع المنطق: ج ١ ص ٤٠.

^{٢١} (١) راجع المنطق: ج ١ ص ٤٣.

الطريق مهملة أو عند الكاتب يرسمها، فإنّ المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ، و لكن لا تكون دالّة عنده على أنّ الطريق مغلوقه أو أنّ الاتجاه كذا، بل أكثر ما يفهم من ذلك أنّها ستوضع لتدلّ على هذا بعد ذلك، لا أنّ لها الدلالة فعلاً.

٩ - الوضع شخصيٌّ و نوعيٌّ

قد عرفت في المبحث الرابع: أنّه لا بدّ في الوضع من تصوّر اللفظ و المعنى، و عرفت هناك أنّ المعنى تارةً يتصوّر الواضع بنفسه و اخرى بوجهه و عنوانه. فاعرف هنا أنّ اللفظ أيضاً كذلك ربما يتصوّر الواضع بنفسه و يضعه للمعنى - كما هو الغالب في الألفاظ - فيُسمّى الوضع حينئذٍ «شخصياً» و ربما يتصوّر بوجهه و عنوانه، فيُسمّى الوضع «نوعياً».

و مثال الوضع النوعي الهيئات، فإنّ الهيئة غير قابلة للتصوّر بنفسها، بل إنّما يصحّ تصوّرها في مادّة من موادّ اللفظ كهيئة كلمة «ضرب» مثلاً و هي هيئة الفعل الماضي، فإنّ تصوّرها لا بدّ أن يكون في ضمن «الضاد» «و الراء» و «الباء» أو في ضمن «الفاء» و «العين» و «اللام» في فَعَلَ. و لما كانت الموادّ غير محصورة و لا يمكن تصوّر جميعها، فلا بدّ من الإشارة إلى أفرادها بعنوان عامّ، فيضع كلّ هيئة تكون على زنة «فَعَلَ» مثلاً أو زنة «فاعل» أو غيرهما، و يتوصّل إلى تصوّر ذلك العامّ بوجود الهيئة في إحدى الموادّ كمادّة «فَعَلَ» التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربيّة.

١٠ - وضع المركّبات

ثمّ الهيئة الموضوعه لمعنى تارةً تكون في المفردات كهيئات

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٦٨

المشتقات التي تقدّمت الإشارة إليها و اخرى في المركّبات كالهيئة التركيبية بين المبتدأ و الخبر لإفادته حمل شيء على شيء، و كهيئة تقديم ما حقّه التأخير لإفادته الاختصاص.

و من هنا تعرف: أنّه لا حاجة إلى وضع الجُمْل و المركّبات في إفادته معانيها زائداً على وضع المفردات بالوضع الشخصي و الهيئات بالوضع النوعي - كما قيل^{٢٢} - بل هو لغو محض. و لعلّ من ذهب إلى وضعها أراد به وضع الهيئات التركيبية، لا الجملة بأسرها بموادّها و هيئاتها زيادةً على وضع أجزائها. فيعود النزاع حينئذٍ لفظياً.

^{٢٢} (١) نسبه شارح المعالم قدس سره إلى جماعة من الأجلّة و لم يُسمّهم، راجع هداية المسترشدين: ج ١ ص ١٩٧ (ط - مؤسسة النشر الإسلامي). و لتحرير محلّ النزاع في المسألة راجع بدائع الأفكار للمحقّق الرشتي قدس سره: ص ٥١.

١١ - الحقيقة و المجاز

قد يعلم الإنسان - إما من طريق نصّ أهل اللغة أو لكونه نفسه من أهل اللغة - أنّ لفظ كذا موضوع لمعنى كذا، و لا كلام لأحد في ذلك، فإنّه من الواضح أنّ استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقةً و في غيره مجازاً.

و قد يشكّ في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلا يعلم أنّ استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة؟ فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه، أو على سبيل المجاز؟ فيحتاج إلى نصب القرينة. و قد ذكر الاصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز - أى لتعيين أنّه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع - طرقاً و علاماتٍ كثيرةً نذكر هنا أهمّها:

الاولى: التبادر

دلالة كلّ لفظ على أى معنى لا بدّ لها من سبب. و السبب لا يخلو

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٦٩

فرضه عن أحد امور ثلاثة: المناسبة الذاتية - و قد عرفت بطلانها^{٢٣} - أو العلقه الوضعية، أو القرينة الحالية، أو المقالية. فإذا علم أنّ الدلالة مستنده إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة فإنّه يثبت أنّها من جهة العلقه الوضعية.

و هذا هو المراد بقولهم: «التبادر علامة الحقيقة». و المقصود من كلمة «التبادر» هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجرداً عن كلّ قرينة.

و قد يُعترض على ذلك بأنّ التبادر لا بدّ له من سبب، و ليس هو إلّا العلم بالوضع، لأنّ من الواضح أنّ الانسباق لا يحصل من اللفظ إلى معناه فى آية لغةٍ لغير العالم بتلك اللغة، فيتوقّف التبادر على العلم بالوضع، فلو أردنا إثبات الحقيقة و تحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر لزم الدور المحال. فلا يعقل - على هذا - أن يكون التبادر علامة للحقيقة يستفاد منه العلم بالوضع، و المفروض أنّه مستفاد من العلم بالوضع.

و الجواب: أنّ كلّ فرد من آية امّة يعيش معها لا بدّ أن يستعمل الألفاظ المتداولة عندها تبعاً لها، و لا بدّ أن يركز فى ذهنه معنى اللفظ ارتكازاً يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، و قد يكون ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلى إليه و إلى خصوصيات المعنى. فإذا أراد الإنسان معرفة المعنى و تلك الخصوصيات و توجهت نفسه إليه، فإنّه يفتش عمّا هو مرتكز فى نفسه من المعنى فينظر إليه مستقلاً عن القرينة، فيرى أنّ التبادر من اللفظ الخاصّ ما هو من معناه الارتكازى، فيعرف أنّه حقيقةً فيه.

^{٢٣} (١) راجع ص ٥٣.

فالعلم بالوضع لمعنى خاصّ بخصوصيّاته التفصيليّة- أى الالتفات

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٧٠

التفصيلى إلى الوضع و التوجّه إليه- يتوقّف على التبادر، و التبادر إنّما هو موقوف على العلم الارتكازى بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه.

و الحاصل أنّ هناك علمين: أحدهما يتوقّف على التبادر و هو العلم التفصيلى، و الآخر يتوقّف التبادر عليه و هو العلم الإجمالى الارتكازى.

هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع. و أمّا بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده، لفرض جهله باللغّة. نعم، يكون التبادر أمارّة على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغّة، يعنى أنّ الأمارّة عنده تبادر غيره من أهل اللغّة. مثلاً: إذا شاهد الأعجمى من أصحاب اللغّة العربيّة انسباق أذهانهم من لفظ «الماء» المجرد عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلا بدّ أن يحصل له العلم بأنّ هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم. و عليه فلا دور هنا، لأنّ علمه يتوقّف على التبادر، و التبادر يتوقّف على علم غيره.

العلامة الثانية: عدم صحّة السلب و صحّته، و صحّة الحمل و عدمه

ذكروا: أنّ عدم صحّة سلب اللفظ عن المعنى الذى يشكّ فى وضعه له علامة أنّه حقيقة فيه و أنّ صحّة السلب علامة على أنّه مجاز فيه.

و ذكروا أيضاً: أنّ صحّة حمل اللفظ على ما يشكّ فى وضعه له علامة الحقيقة و عدم صحّة الحمل علامة على المجاز.

و هذا ما يحتاج إلى تفصيل و بيان، فلتحقيق^{٢٤} الحمل و عدمه و السلب و عدمه نسلق الطرق الآتية:

١- نجعل المعنى الذى يشكّ فى وضع اللفظ له موضوعاً، و نعبر عنه بأى لفظ كان يدلّ عليه. ثمّ نجعل اللفظ المشكوك فى وضعه لذلك المعنى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٧١

محمولاً بما له من المعنى الارتكازى. ثمّ نجربّ أن نحمل بالحمل الأوّلى اللفظ بما له من المعنى المرتكز فى الذهن على ذلك اللفظ الدالّ على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. و الحمل الأوّلى ملاكه الاتحاد فى المفهوم و التباير بالاعتبار^{٢٥}.

^{٢٤} (١) فى ط الاولى: فنقول لتحقيق.

^{٢٥} (١) (*) و قد شرحنا الحمل و أقسامه فى الجزء الأوّل من المنطق ص ٩٧.

و حينئذٍ إذا أُجربنا هذه التجربة، فإن وجدنا عند أنفسنا صحّة الحمل و عدم صحّة السلب علمنا تفصيلاً بأنّ اللفظ موضوع لذلك المعنى. و إن وجدنا عدم صحّة الحمل و صحّة السلب علمنا أنّه ليس موضوعاً لذلك المعنى، بل يكون استعماله فيه مجازاً.

٢- إذا لم يصحّ عندنا الحمل الأوّلى نجرب أن نحمله هذه المرّة بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجوداً و التغيرات مفهوماً.

و حينئذٍ، فإن صحّ الحمل علمنا أنّ المعنيين متّحداً وجوداً سواء كانت النسبة التساوى أو العموم من وجه^{٢٦} أو مطلقاً، و لا يتعيّن واحد منها بمجرد صحّة الحمل. و إن لم يصحّ الحمل و صحّ السلب علمنا أنّهما متباينان.

٣- نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وُضع اللفظ له، لا نفس المعنى المذكور. ثمّ نجرب الحمل- و ينحصر الحمل فى هذه التجربة بالحمل الشائع- فإن صحّ الحمل عُلم منه حال المصداق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقىة لمعنى اللفظ الموضوع له، سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره المتّحد معه وجوداً. كما يُستعلم منه حال الموضوع له فى الجملة من جهة شموله لذلك المصداق، بل قد يُستعلم منه تعيين الموضوع له، مثل ما إذا كان الشكّ فى وضعه لمعنى عامّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٧٢

أو خاصّ، كلفظ «الصعيد» المرّد بين أن يكون موضوعاً لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وجدنا صحّة الحمل و عدم صحّة السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يُعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الأرض. و إن لم يصحّ الحمل و صحّ السلب عُلم أنّه ليس من أفراد الموضوع له و مصاديقه الحقيقىة، و إذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازاً إمّا فيه رأساً أو فى معنى يشمله و يعمّه.

تنبيه:

إنّ الدور الذى ذكر فى التبادر يتوجّه إشكاله هنا أيضاً. و الجواب عنه نفس الجواب هناك، لأنّ صحّة الحمل و صحّة السلب إنّما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز إجمالاً، فلا تتوقّف العلامة إلّا على العلم الارتكازى و ما يتوقّف على العلامة هو العلم التفصيلى.

هذا كلّه بالنسبة إلى العارف باللغة. و أمّا الجاهل بها فيرجع إلى أهلها فى صحّة الحمل و السلب و عدمهما، كالتبادر.

العلامة الثالثة: الاطراد

^{٢٦} (٢) (***) إنّما يفرض العموم من وجه إذا كانت القضية مهملة.

و ذكروا من جملة علامات الحقيقة و المجاز الاطراد و عدمه، فالاطراد علامة الحقيقة و عدمه علامة المجاز.
و معنى الاطراد: أن اللفظ لا تختصّ صحّة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام و لا بصورة دون صورة،
كما لا يختصّ بمصداق دون مصداق.

و الصحيح: أن الاطراد ليس علامة للحقيقة، لأنّ صحّة استعمال اللفظ فى معنى بما له من الخصوصيات مرّة
واحدة تستلزم صحته دائماً، سواء كان حقيقة أم مجازاً. فالاطراد لا يختصّ بالحقيقة حتى يكون علامة لها.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٧٣

- ١٢ الاصول اللفظية تمهيد:

اعلم أن الشكّ فى اللفظ على نحوين:

١- الشكّ فى وضعه لمعنى من المعانى.

٢- الشكّ فى المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشكّ فى أن المتكلم أراد بقوله: «رأيت أسداً» معناه
الحقيقى أو معناه المجازى، مع العلم بوضع لفظ «الأسد» للحيوان المفترس، و بأنه غير موضوع للرجل الشجاع.

أمّا النحو الأول: فقد كان البحث السابق معقوداً لأجله، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقة أو المجاز، أى
المثبتة للوضع أو عدمه. و هنا نقول: إنّ الرجوع إلى تلك العلامات و أشباهها- كنصّ أهل اللغة- أمرٌ لا بدّ منه
فى إثبات أوضاع اللغة أيّ لغة كانت، و لا يكفى فى إثباتها أن نجد فى كلام أهل تلك اللغة استعمال اللفظ فى
المعنى الذى شكّ فى وضعه له، لأنّ الاستعمال كما يصحّ فى المعنى الحقيقى يصحّ فى المعنى المجازى، و ما
يدرينا؟ لعلّ المستعمل اعتمد على قرينه حاليّة أو مقاليّة فى تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على
سبيل المجاز؛ و لذا اشتهر فى لسان المحققين حتى جعلوه كقاعدة قولهم: «إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة و
المجاز».

و من هنا نعلم بطلان طريقة العلماء السابقين لإثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله^{٢٧} فى لسان العرب،
كما وقع ذلك لعلم الهدى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٧٤

السيد المرتضى قدس سره فإنّه كان يجرى أصالة الحقيقة فى الاستعمال^{٢٨} بينما أن أصالة الحقيقة إنّما تجرى
عند الشكّ فى المراد لا فى الوضع، كما سيأتى.

^{٢٧} (١) فى ط الاولى زيادة: فى المعنى.

^{٢٨} (١) الذريعة إلى اصول الشريعة: ج ١ ص ١٣.

و أمّا النحو الثانى: فالمرجع فيه لإثبات مراد المتكلم الاصول اللفظية.

و هذا البحث معقود لأجلها، فينبغى الكلام فيها من جهتين:

أولاً: فى ذكرها و ذكر مواردها.

ثانياً: فى حجيتها و مدرک حجيتها.

أمّا من الجهة الاولى، فنقول: أهمّ الاصول اللفظية ما يأتى:

١- أصالة الحقيقة:

و موردها: ما إذا شكّ فى إرادة المعنى الحقيقى أو المجازى من اللفظ، بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ: «الأصل الحقيقة» أى الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقى، فيكون حجة فيه للمتكلم على السامع و حجة فيه للسامع على المتكلم، فلا يصحّ من السامع الاعتذار فى مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلم:

«لعلك أردت المعنى المجازى» و لا يصحّ الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: «إنى أردت المعنى المجازى».

٢- أصالة العموم:

و موردها: ما إذا ورد لفظ عامّ و شكّ فى إرادة العموم منه أو الخصوص - أى شكّ فى تخصيصه - فيقال حينئذٍ «الأصل العموم» فيكون حجة فى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٧٥

العموم على المتكلم أو السامع.

٣- أصالة الإطلاق:

و موردها: ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات و قيود يمكن إرادة بعضها منه و شكّ فى إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال: «الأصل الإطلاق» فيكون حجة على السامع و المتكلم، كقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^{٢٩} فلو شكّ - مثلاً - فى البيع أنه هل يشترط فى صحته أن يُنشأ بالألفاظ العربية؟ فإننا نتمسك بأصالة إطلاق البيع فى الآية لنفى اعتبار هذا الشرط و التقييد به، فنحكم حينئذٍ بجواز البيع بالألفاظ غير العربية.

٤- أصالة عدم التقدير:

^{٢٩} (١) البقرة: ٢٧٥.

و موردها: ما إذا احتمل التقدير فى الكلام و لىس هناك دلالة على التقدير، فالأصل عدمه.

و يلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل و أصالة عدم الاشتراك.

و موردهما: ما إذا احتمل معنىً ثانٍ موضوع له اللفظ. فإن كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول و هو المسمى بالمنقول فالأصل «عدم النقل». و إن كان مع عدم هذا الفرض و هو المسمى بالمشترك فإن الأصل «عدم الاشتراك». فيحمل اللفظ فى كلّ منهما على إرادة المعنى الأول ما لم يثبت النقل و الاشتراك. أمّا إذا ثبت النقل فإنه يُحمل على المعنى الثانى، و إذا ثبت الاشتراك فإن اللفظ يبقّى مجملًا لا يتعيّن فى أحد المعنيين إلّا بقريضة، على القاعدة المعروفة فى كلّ مشترك.

٥- أصالة الظهور:

و موردها: ما إذا كان اللفظ ظاهرًا فى معنى خاصّ لا على وجه النصّ فيه الذى لا يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٧٦

فإنّ الأصل حينئذٍ أن يُحمل الكلام على الظاهر فيه.

و فى الحقيقة أن جميع الاصول المتقدمه راجعه إلى هذا الأصل، لأنّ اللفظ مع احتمال المجاز- مثلًا- ظاهر فى الحقيقة، و مع احتمال التخصيص ظاهر فى العموم، و مع احتمال التقييد ظاهر فى الإطلاق، و مع احتمال التقدير ظاهر فى عدمه. فمؤدى أصالة الحقيقة نفس مؤدى أصالة الظهور فى مورد احتمال التخصيص^{٣٠} و هكذا فى باقى الاصول المذكورة.

فلو عبّرنا بدلًا عن كلّ من هذه الاصول ب «أصالة الظهور» كان التعبير صحيحاً مؤدياً للغرض، بل كلّها يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصالة الظهور، فليس عندنا فى الحقيقة إلّا أصل واحد هو «أصالة الظهور» و لذا لو كان الكلام ظاهرًا فى المجاز و احتّمل إرادة الحقيقة انعكس الأمر و كان الأصل من اللفظ المجاز، بمعنى أن الأصل الظهور، و مقتضاه الحمل على المعنى المجازى و لا تجرى أصالة الحقيقة حينئذٍ. و هكذا لو كان الكلام ظاهرًا فى التخصيص أو التقييد.

حجّية الاصول اللفظية:

و هى الجهة الثانية من البحث عن الاصول اللفظية، و البحث عنها يأتى فى باب و هو باب «مباحث الحجّة». و لكن ينبغى الآن أن نتعجّل فى البحث عنها- لكثرة الحاجة إليها- مكتفين بالإشارة، فنقول:

^{٣٠} (١) كذا فى ط الاولى و الثانية، و الظاهر: المجاز.

إنّ المدرك و الدليل فى جميع الاصول اللفظيَّة واحد و هو تبنى العقلاء فى الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام و عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر، كما لا يعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٧٧

أو الهزل أو إرادة الإهمال و الإجمال، فإذا احتمل الكلامُ المجازَ أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوقفهم ذلك عن الأخذ بظاهره، كما يلغون أيضاً احتمال الاشتراك و النقل و نحوهما.

و لا بدّ أنّ الشارع قد أمضى هذا البناء و جرى فى خطابه على طريقتهم هذه، و إلّا لزرّنا و نهانا عن هذا البناء فى خصوص خطابه، أو لبيّن لنا طريقته لو كان له غير طريقتهم طريقة خاصّة يجب اتّباعها و لا يجوز التعدّى عنها إلى غيرها. فيعلم من ذلك على سبيل الجزم أنّ الظاهر حجّة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

- ١٣ - الترادف و الاشتراك

لا ينبغى الإشكال فى إمكان الترادف و الاشتراك، بل فى وقوعهما فى اللغة العربيّة، فلا يُصغى إلى مقاله من أنكرهما^{٣١}. و هذه بين أيدينا اللغة العربيّة و وقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان^{٣٢}.

و لكن ينبغى أن نتكلّم فى نشأتهما، فإنّه يجوز أن يكونا من وضع واضح واحد- بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظاً لمعنيين- و يجوز أن يكونا من وضع واضعين متعدّدين، فتضع قبيلة- مثلاً- لفظاً لمعنى و قبيلة اخرى لفظاً آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيلة لفظاً لمعنى و قبيلة اخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر، و عند الجمع بين هذه اللغات باعتبار أنّ كلّ لغة منها لغة عربيّة صحيحة يجب اتّباعها يحصل الترادف و الاشتراك.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٧٨

و الظاهر أن الاحتمال الثانى أقرب إلى واقع اللغة العربيّة، كما صرّح به بعض المؤرّخين للغة^{٣٣} و على الأقلّ فهو الأغلب فى نشأة الترادف و الاشتراك، و لذا نسمع علماء العربيّة يقولون: لغة الحجاز كذا و لغة حمير كذا و لغة تميم كذا ... و هكذا. فهذا دليل على تعدّد الوضع بتعدّد القبائل و الأقوام و الأقطار فى الجملة. و لا تهمّنا الإطالة فى ذلك.

^{٣١} (١) أمّا الاشتراك فحكى إنكاره عن تغلب و الأبهري و البلخى، راجع مفاتيح الاصول: ص ٢٣ س ١٠. و أمّا إنكار الترادف فحكى عن ابن فارس و تغلب. مفاتيح الاصول: ص ٢١ س ٦.

^{٣٢} (٢) فى ط الاولى بدل « واضح لا يحتاج إلى بيان »: كالنور على المنار.

^{٣٣} (١) راجع أجود التقريرات: ج ١ ص ٥١.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى:

لا شك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة. و على تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له على أحد معانيه.

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

و إنما وقع البحث و الخلاف في جواز إرادة أكثر من معنى واحد من المشترك في استعمال واحد، على أن يكون كل من المعاني مراداً من اللفظ على حدة و كأن اللفظ قد جعل للدلالة عليه وحده. و للعلماء في ذلك أقوال و تفصيلات كثيرة لا يهمننا الآن التعرض لها. و إنما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

الدليل:

إن استعمال أي لفظ في معنى إنما هو بمعنى إيجاد ذلك المعنى باللفظ، لكن لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده الجعلي التنزيلي، لأن وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيباً. فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقةً أولاً

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٧٩

و بالذات، و إلى المعنى تنزيباً ثانياً و بالعرض^{٣٤} فإذا أوجد المتكلم اللفظ لأجل استعماله في المعنى فكأنما أوجد المعنى و ألقاه بنفسه إلى المخاطب. فلذلك يكون اللفظ ملحوظاً للمتكلم - بل للسامع - آله و طريقاً للمعنى و فانياً فيه و تبعاً للحاظه، و الملحوظ بالأصالة و الاستقلال هو المعنى نفسه.

و هذا نظير الصورة في المرأة، فإن الصورة موجودة بوجود المرأة، و الوجود الحقيقي للمرأة، و هذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانياً و بالعرض. فإذا نظر الناظر إلى الصورة في المرأة فإنما ينظر إليها بطريق المرأة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال و الأصالة و للمرأة بالآلية و التبع. فتكون المرأة كاللفظ ملحوظة تبعاً للحاظ الصورة و فانية فيها فناء العنوان في المعنون^{٣٥}.

و على هذا، لا يمكن استعمال لفظ واحد إلا في معنى واحد، فإن استعماله في معنيين مستقلاً - بأن يكون كل منهما مراداً من اللفظ كما إذا لم يكن إلا نفسه - يستلزم لحاظ كل منهما بالأصالة، فلا بد من لحاظ اللفظ في آن واحد مرتين بالتبع، و معنى ذلك اجتماع لحاظين في آن واحد على ملحوظ واحد - أعني به اللفظ الفاني في كل من المعنيين - و هو محال بالضرورة، فإن الشيء الواحد لا يقبل إلا وجوداً واحداً في النفس في آن واحد.

^{٣٤} (١) راجع عن توضيح الوجود اللفظي للمعنى الجزء الأول من المنطق ص ٣٦.

^{٣٥} (٢) راجع عن توضيح فناء العنوان في المعنون الجزء الأول من المنطق ص ٧٣.

أ لا ترى أنه لا يمكن أن يقع لك أن تنظر في مرآة واحدة إلى صورة تسع المرآة كلّها و تنظر- في نفس الوقت- إلى صورة اخرى تسعها أيضاً؛ إنّ هذا لمحال. و كذلك النظر في اللفظ إلى معنيين، على أن يكون كلّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٨٠

منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلاً و لم يحك إلا عنه.

نعم، يجوز لحاظ اللفظ فانياً في معنى في استعمال، ثم لحاظه فانياً في معنى آخر في استعمال ثانٍ، مثل ما تنظر في المرآة إلى صورة تسعها، ثم تنظر في وقت آخر إلى صورة اخرى تسعها.

و كذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في استعمال واحد- و لو مجازاً- مثلما تنظر في المرآة في آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين. و في الحقيقة إنما استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين، و نظرت في المرآة إلى صورة واحدة لمجموع الشيئين.

تنبيهان:

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

الثاني: ذكر بعضهم أنّ الاستعمال في أكثر من معنى إن لم يجر في المفرد يجوز في التثنية و الجمع^{٣٤} بأن يراد من كلمة «عينين»- مثلاً- فردّ من العين الباصرة و فردّ من العين النابعة، فلفظ «عين»- و هو مشترك- قد استعمل حال التثنية في معنيين: في الباصرة و النابعة. و هذا شأنه في الإمكان و الصحّة شأن ما لو اريد معنى واحداً من كلمة «عينين» بأن يراد بها فردان من العين الباصرة مثلاً، فإذا صحّ هذا فليصحّ ذاك بلا فرق.

و استدللّ على ذلك بما ملخصه: أنّ التثنية و الجمع في قوّة تكرار الواحد بالعطف، فإذا قيل: عينان فكأنما قيل: «عين و عين». و إذ يجوز

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٨١

في قولك «عين و عين» أن تستعمل أحدهما في الباصرة و الثانية في النابعة فكذلك ينبغي أن يجوز فيما هو بقوتها، أعني «عينين». و كذا الحال في الجمع.

و الصحيح عندنا عدم الجواز في التثنية و الجمع كالمفرد.

^{٣٤} (١) معالم الدين: ص ٤٠.

و الدليل: أنّ التثنية و الجمع و إن كانا موضوعين لإفاده التعدد، إلّا أنّ ذلك من جهة وضع الهيئته في قبال وضع المادة، و هي - أي المادة - نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية و الجمع. فإذا قيل: «عينان» - مثلاً - فإن اريد من المادة خصوص الباصرة فالتعدد يكون فيها، أي فردان منها.

و إن اريد منها خصوص النابعة - مثلاً - فالتعدد يكون بالقياس إليها. فلو اريد الباصرة و النابعة فلا بدّ أن يراد التعدد من كلّ منهما، أي فرد^{٣٧} من الباصرة و فرد^{٣٨} من النابعة، لكنّه مستلزم لاستعمال المادة في أكثر من معنى، و قد عرفت استحالتة.

و أمّا أنّ التثنية و الجمع في قوّة تكرار الواحد فمعناه: أنّها تدلّ على تكرار أفراد المعنى المراد من المادة، لا تكرار نفس المعنى المراد منها.

فلو اريد من استعمال التثنية أو الجمع فردان أو أفراد من طبيعتين أو طبائع متعدّدة لا يمكن ذلك أبداً، إلّا أن يراد من المادة «المسمّى بهذا اللفظ» على نحو المجاز، فتستعمل المادة في معنى واحد، و هو معنى «مسمّى هذا اللفظ» و إن كان مجازاً، نظير الأعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعدد على مفاهيمها الجزئية إلّا بتأويل المسمّى. فإذا قيل: «محمّدان» فمعناه فردان من المسمّى بلفظ «محمّد» فاستعملت المادة و هي لفظ «محمّد» في مفهوم المسمّى مجازاً.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٨٢

- ١٤ الحقيقة الشرعية

لا شكّ في أنّنا - نحن المسلمين - نفهم من بعض الألفاظ المخصوصة - كالصلاة و الصوم و نحوهما - معاني خاصّة شرعيّة، و نجزم بأنّ هذه المعاني حادثه لم يكن يعرفها أهل اللغة العربيّة قبل الإسلام، و إنّما نقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغويّة إلى هذه المعاني الشرعيّة.

هذا لا شكّ فيه، و لكن الشكّ وقع عند الباحثين في أنّ هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدّس على نحو الوضع التعييني أو التعيني فتثبت الحقيقة الشرعيّة، أو أنّه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المتشرّعة فلا تثبت الحقيقة الشرعيّة، بل الحقيقة المتشرّعيّة.

و الفائدة من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجرّدة عن القرينة، سواء كانت في القرآن الكريم أم السنّة. فعلى القول الأوّل يجب حملها على المعاني الشرعيّة، و على الثاني تحمل على المعاني اللغويّة، أو يتوقّف فيها فلا تحمل على المعاني الشرعيّة و لا على اللغويّة، بناءً على رأي من يذهب إلى التوقّف فيما إذا

^{٣٧} (١) كذا في ط الاولى و الثانية، و الظاهر: فردان.

^{٣٨} (٢) كذا في ط الاولى و الثانية، و الظاهر: فردان.

دار الأمر بين المعنى الحقيقي و بين المجاز المشهور^{٣٩} إذ من المعلوم أنه إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعاني المستحدثة تكون - على الأقل - مجازاً مشهوراً في زمانه صلى الله عليه و آله و سلم.

و التحقيق في المسألة أن يقال: إن نقل تلك الألفاظ إلى المعاني المستحدثة إما بالوضع التعييني أو التعيني:

أما الأول: فهو مقطوع بعدم، لأنه لو كان لنقل إلينا بالتواتر أو بالأحاد

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٨٣

على الأقل، لعدم الداعي إلى الإخفاء، بل الدواعي متظافرة على نقله؛ مع أنه لم يُنقل ذلك أبداً.

و أما الثاني: فهو ممّا لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان إمامنا أمير المؤمنين عليه السلام لأنّ اللفظ إذا استعمل في معنى خاصّ في لسان جماعة كثيرة زماناً معتداً به - لا سيّما إذا كان المعنى جديداً - يصبح حقيقة فيه بكثرة الاستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة في سنين متمادية.

فلا بدّ - إذاً - من حمل تلك الألفاظ على المعاني المستحدثة فيما إذا تجرّدت عن القرائن في روايات الأئمّة عليهم السلام.

نعم، كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم غير معلوم و إن كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، و لكنّ الظنّ في هذا الباب لا يغني عن الحقّ شيئاً. غير أنّه لا أثر لهذا الجهل، نظراً إلى أنّ السنّة النبويّة غير مبتلى بها إلّا ما نُقل لنا من طريق آل البيت عليهم السلام على لسانهم، و قد عرفت الحال في كلماتهم أنّه لا بدّ من حملها على المعاني المستحدثة.

و أمّا القرآن المجيد فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ أو كلّه محفوف بالقرائن المعيّنة لإرادة المعنى الشرعي، فلا فائدة مهمّة في هذا النزاع بالنسبة إليه.

على أنّ الألفاظ الشرعيّة ليست على نسق واحد، فإنّ بعضها كثير التداول كالصلاة و الصوم و الزكاة و الحجّ، لا سيّما الصلاة التي يؤدّونها كلّ يوم خمس مرّات، فمن البعيد جداً ألاّ تصبح حقائق في معانيها المستحدثة بأقرب وقت في زمانه صلى الله عليه و آله و سلم.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٨٤

^{٣٩} (١) ذهب إليه صاحب المعالم قدس سره في معالم الدين: ص ٥٣ و وافقه جماعة من أجلّة المتأخّرين، كصاحب المدارك و الذخيرة و المشارق، راجع هداية المسترشدين: ج ١ ص ٦٥٨.

الصحيح و الأعمّ

من ملحقات المسألة السابقة مسألة «الصحيح و الأعمّ». فقد وقع النزاع في أنّ ألفاظ العبادات أو المعاملات أ هي أسام موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعمّ منها و من الفاسدة. و قبل بيان المختار لا بدّ من تقديم مقدمات:

الاولى: إنّ هذا النزاع لا يتوقّف على ثبوت الحقيقة الشرعيّة، لأنّه قد عرفت أنّ هذه الألفاظ مستعملة في لسان المتشرّعة بنحو الحقيقة و لو على نحو الوضع التعيّنى عندهم. و لا ريب أنّ استعمالهم كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز.

فإذا عرفنا- مثلاً- أنّ هذه الألفاظ في عرف المتشرّعة كانت حقيقة في خصوص الصحيح، يُستكشف منه أنّ المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضاً، مهما كان استعماله عنده أ حقيقة كان أم مجازاً. كما انه لو عُلم أنّها كانت حقيقة في الأعمّ في عرفهم كان ذلك أماره على كون المستعمل فيه في لسانه هو الأعمّ أيضاً و إنّ كان استعماله على نحو المجاز.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٨٥

الثانية: إنّ المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة: هي التي تمّت أجزاءها و كملت شروطها، و الصحيح إذاً معناه: «تامّ الأجزاء و الشرائط» فالنزاع يرجع هنا إلى أنّ الموضوع له خصوص تامّ الأجزاء و الشرائط من العبادة أو المعاملة، أو الأعمّ منه و من الناقص.

الثالثة: إنّ ثمره النزاع هي: صحّة رجوع القائل بالوضع للأعمّ- المسمّى ب «الأعمّى»- إلى أصالة الإطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح- المسمّى ب «الصحيحى»- فإنّه لا يصحّ له الرجوع إلى أصالة إطلاق اللفظ.

توضيح ذلك:

أنّ المولى إذا أمرنا بإيجاد شيء و شككنا في حصول امتثاله بالإتيان بمصدق خارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما:

١- أن يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصدق و لكن يحتمل دخل قيد زائد في غرض المولى غير متوقّف في ذلك المصدق، كما إذا أمر المولى بعتق رقبة، فإنّه يُعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة، و لكن يشكّ في دخل وصف «الإيمان» في غرض المولى فيحتمل أن يكون قيداً للمأمور به.

فالقاعدة في مثل هذا: الرجوع إلى أصالة الإطلاق في نفي اعتبار القيد المحتمل اعتباره، فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في الامتثال بالمصدق المشكوك، فيمثل في المثال لو أعتق رقبة كافرة.

٢- أن يشكّ في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصدق الخارجي، كما إذا أمر المولى بالتيّم بالصعيد، و لا ندري أنّ ما عدا التراب هل يُسمّى صعيداً أولاً، فيكون شكنا في صدق «الصعيد» على غير التراب.

و في مثله لا يصحّ الرجوع إلى أصالة الإطلاق لإدخال المصدق المشكوك في عنوان المأمور به ليكتفى به في مقام الامتثال، بل لا بدّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٨٦

من الرجوع إلى الاصول العمليّة، مثل قاعدة الاحتياط أو البراءة.

و من هذا البيان تظهر ثمرة النزاع في المقام الذي نحن فيه، فإنّه في فرض الأمر بالصلاة و الشكّ في أنّ السورة- مثلاً- جزء للصلاة أم لا:

إن قلنا: إنّ الصلاة اسم للأعمّ كانت المسألة من باب الصورة الاولى، لأنّه بناءً على هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلاة على المصدق الفاقد للسورة و إنّما الشكّ في اعتبار قيد زائد على المسمّى، فيتمسك حينئذٍ بإطلاق كلام المولى في نفى اعتبار القيد الزائد و هو كون السورة جزءاً من الصلاة و يجوز الاكتفاء في الامتثال بفاقدها.

و إن قلنا: إنّ الصلاة اسم للصحيح كانت المسألة من باب الصورة الثانية، لأنّه عند الشكّ في اعتبار السورة يشكّ في صدق عنوان المأمور به- أعنى الصلاة- على المصدق الفاقد للسورة، إذ عنوان المأمور به هو الصحيح و الصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاة؛ فالفاقد للجزء المشكوك كما يشكّ في صحته يشكّ في صدق عنوان المأمور به عليه.

فلا يصحّ الرجوع إلى أصالة الإطلاق لنفى اعتبار جزئية السورة حتّى يكتفى بفاقدها في مقام الامتثال، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله، سيأتى في بابّه إن شاء الله تعالى.

المختار في المسألة:

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعمّ.

و الدليل: التبادر، و عدم صحّة السلب عن الفاسد. و هما أمارتا الحقيقة، كما تقدّم.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٨٧

وهمّ و دفع:

الوهم: قد يعترض على المختار فيقال:

إنه لا يمكن الوضع بإزاء الأعم، لأنّ الوضع له يستدعى أن نتصوّر معنىً كلياً جامعاً بين أفرادهِ و مصاديقهِ هو الموضوع له، كما في أسماء الأجناس. و كذلك الوضع للصحيح يستدعى تصوّر كليّ جامع بين مراتبه و أفرادهِ. و لا شكّ أنّ مراتب الصلاة- مثلاً- الفاسدة و الصحيحة كثيرة متفاوتة، و ليس بينها قدر جامع يصحّ وضع اللفظ بإزائه.

توضيح ذلك: أنّ أيّ جزءٍ من أجزاء الصلاة- حتّى الأركان- إذا فرض عدمه يصحّ صدق اسم الصلاة على الباقي بناءً على القول بالأعم، كما يصحّ صدقه مع وجوده و فقدان غيره من الأجزاء. وعليه يكون كلّ جزءٍ مقوماً للصلاة عند وجوده غير مقومٍ عند عدمه، فيلزم التبدّل في حقيقة الماهيّة. بل يلزم الترديد فيها عند وجود تمام الأجزاء، لأنّ أيّ جزءٍ منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله.

و كلّ منهما- أي التبدّل و الترديد في الحقيقة الواحدة- غير معقول، إذ أنّ كلّ ماهيّة تُفرض لا بدّ أن تكون متعيّنة في حدّ ذاتها و إن كانت مبهمّة من جهة تشخصاتها الفرديّة. و التبدّل أو الترديد في ذات الماهيّة معناه إبهامها في حدّ ذاتها، و هو مستحيل.

الدفع: إنّ هذا التبادل في الأجزاء و تكثر مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الأفراد، و لا يلزم التبدّل و الترديد في ذات الحقيقة الجامعة بين الأفراد. و هذا نظير لفظ «الكلمة» الموضوع لما تركّب من حرفين فصاعداً، و يكون الجامع بين الأفراد هو «ما تركّب من حرفين فصاعداً» مع أنّ الحروف كثيرة، فربما تتركّب الكلمة من الألف و الباء

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٨٨

ك «أب» و يصدق عليها أنّها كلمة، و ربما تتركّب من حرفين آخرين مثل «يد» و يصدق عليها أنّها كلمة ... و هكذا. فكلّ حرف يجوز أن يكون داخلاً و خارجاً في مختلف الكلمات مع صدق اسم الكلمة.

و كيفيّة تصحيح الوضع في ذلك: أنّ الواضع يتصوّر- أوّلاً- جميع الحروف الهجائيّة، ثمّ يضع لفظ «الكلمة» بإزاء طبيعته المركّب من اثنين فصاعداً إلى حدّ سبعة حروف مثلاً. و الغرض من التقييد بقولنا: «فصاعداً» بيان أنّ الكلمة تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركّب من حرفين. و لا يلزم الترديد في الماهيّة، فإنّ الماهيّة الموضوع لها هي طبيعته اللفظ الكليّ المتركب من حرفين فصاعداً، و التبدّل و الترديد إنّما يكون في أجزاء أفرادها. و قد يُسمّى ذلك بالكليّ في المعين أو الكليّ المحصور في أجزاء معيّنة. و في المثال أجزاءه المعيّنة هي الحروف الهجائيّة كلّها.

و على هذا ينبغي أن يقاس لفظ «الصلاة» مثلاً، فإنه يمكن تصوّر جميع أجزاء الصلاة في مراتبها كلّها و هي -
أى هذه الأجزاء- معيّنة معروفة كالحروف الهجائية، فيضع اللفظ بإزاء طبيعته العمل المركّب من خمسة أجزاء
منها- مثلاً- فصاعداً، فعند وجود تمام الأجزاء يصدق على المركّب أنّه صلاة، و عند وجود بعضها- و لو خمسة
على أقلّ تقدير على الفرض- يصدق اسم الصلاة أيضاً.

بل الحقّ: أنّ الذى لا يمكن تصوّر الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحة. و هذا المختصر لا يسع تفصيل
ذلك.

تنبيهان:

١- لا يجرى النزاع فى المعاملات بمعنى المسبّبات

إنّ ألفاظ المعاملات (كالبيع و النكاح) و الإيقاعات (كالطلاق و العتق) يمكن تصوير وضعها على أحد نحوين:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٨٩

١- أن تكون موضوعه للأسباب التى تُسبّب مثل الملكية و الزوجية و الفراق و الحرية و نحوها، و نعى بالسبب
إنشاء العقد و الإيقاع، كالإيجاب و القبول معاً فى العقود و الإيجاب فقط فى الإيقاعات. و إذا كانت كذلك فالنزاع
المتقدّم يصحّ أن يفرضه فى ألفاظ المعاملات من كونها أسامى لخصوص الصحيحة- أعنى تامّة الأجزاء و
الشرائط المؤثّرة فى المسبّب- أو للأعمّ من الصحيحة و الفاسدة. و نعى بالفاسدة ما لا يؤثّر فى المسبّب إمّا
لفقدان جزءٍ أو شرط.

٢- أن تكون موضوعه للمسبّبات، و نعى بالمسبّب نفس الملكية و الزوجية و الفراق و الحرية و نحوها. و على
هذا فالنزاع المتقدّم لا يصحّ فرضه فى المعاملات، لأنّها لا تتّصف بالصحة و الفساد، لكونها بسيطة غير مركّبة
من أجزاء و شرائط، بل إنّما تتّصف بالوجود تارةً و بالعدم اخرى.

فهذا عقد البيع- مثلاً- إمّا أن يكون واحداً لجميع ما هو معتبر فى صحّة العقد أولاً، فإن كان الأوّل اتّصف
بالصحة و إن كان الثانى اتّصف بالفساد.

و لكن الملكية المسبّبة للعقد يدور أمرها بين الوجود و العدم، لأنّها توجد عند صحّة العقد، و عند فساده لا
توجد أصلاً، لا أنّها توجد فاسدة. فإذا اريد من البيع نفس المسبّب- و هو الملكية المنتقلة إلى المشتري- فلا
تتّصف بالصحة و الفساد حتّى يمكن تصوير النزاع فيها.

٢- لا ثمره للنزاع فى المعاملات إلّا فى الجملة

قد عرفت أنه على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيحة لا يصح التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار شيء فيها، جزءاً كان أو شرطاً، لعدم إحراز صدق الاسم على الفاقد له. وإحراز صدق الاسم على الفاقد شرط في صحة التمسك بالإطلاق.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٩٠

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

فإذا شكنا في اعتبار شيء عند الشارع في صحة البيع - مثلاً - و لم ينصب قرينة على ذلك في كلامه، فإنه يصح التمسك بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتى لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح، لأن المراد من «الصحيح» هو الصحيح عند العرف العام، لا عند الشارع. فإذا اعتبر الشارع قيداً زائداً على ما يعتبره العرف كان ذلك قيداً زائداً على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلاً في صدق عنوان المعاملة - الموضوعه حسب الفرض للصحيح - على المصداق المجرد عن القيد. و حالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للأعم.

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

فتظهر ثمرة النزاع - على هذا - في ألفاظ المعاملات أيضاً، و لكنها ثمرة نادرة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٩٣

المقصد الأول: مباحث الألفاظ

تمهيد: المقصود من «مباحث الألفاظ»

تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامة، إما بالوضع أو بإطلاق الكلام، لتكون نتيجتها قواعد كلية تُنقح صغريات «أصالة الظهور» التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث.

و قد سبقت الإشارة إليها^{٤٠}.

^{٤٠} (١) سبقت في ص ٧٥.

و تلك المباحث تقع فى هياث الكلام اللى يقع فيها الشكّ و النزاع، سواء كانت هياث المفردات- كهياث المشتقّ و الأمر و النهى- أو هياث الجمل، كالمفاهيم و نحوها.

أمّا البحث عن موادّ الألفاظ الخاصّة و بيان وضعها و ظهورها- مع أنّها تُنقح أيضاً صغريات أصالة الظهور- فإنّه لا يمكن ضبط قاعدة كليّة عامّة فيها؛ فلذا لا يُبحث عنها فى علم الاصول، و معاجم اللغّة و نحوها هى المتكفلة بتشخيص مفرداتها.

و على أىّ حال، فنحن نعقد «مباحث الألفاظ» فى سبعة أبواب:

١- المشتقّ.

٢- الأوامر.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٩٤

٣- النواهى.

٤- المفاهيم.

٥- العامّ و الخاصّ.

٦- المطلق و المقيدّ.

٧- المجمل و المبيّن.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٩٦

الباب الأوّل: المشتقّ

اختلف الاصوليون من القديم فى المشتقّ، فى أنّه حقيقة فى خصوص ما تلبس بالمبدإ فى الحال و مجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو أنّه حقيقة فى كليهما، بمعنى أنّه موضوع للأعمّ منهما؟ بعد اتّفاقهم على أنّه مجاز فيما يتلبس بالمبدإ فى المستقبل.

ذهب المعتزلة و جماعة من المتأخّرين من أصحابنا إلى الأوّل^{٤١}.

و ذهب الأشاعرة و جماعة من المتقدّمين من أصحابنا إلى الثانى^{٤٢}.

^{٤١} (١) راجع القوانين للمحقّق القمى: ج ١ ص ٧٦، و بدائع الأفكار للمحقّق الرشتى: ص ١٨٠.

و الحقّ هو القول الأوّل.

و للعلماء أقوال اخر فيها تفصيلات بين هذين القولين^{٤٣} لا يهمنّا التعرّض لها بعد اتّضح الحقّ فيما يأتى.
و أهمّ شىءٍ يعيننا فى هذه المسألة- قبل بيان الحقّ فيها و هو أصعب ما فيها- أن نفهم محلّ النزاع و موضع
النفى و الإثبات. و لأجل أن يتّضح فى الجملة موضع الخلاف نذكر مثلاً له، فنقول:
إنّه ورد كراهة الوضوء و الغسل بالماء المسخّن بالشمس^{٤٤} فمن قال بالأوّل لا بدّ ألاً يقول بكراهتهما بالماء الذى
برد و انقضى عنه التلبّس،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٩٧

لأنّه عنده لا يصدق عليه حينئذٍ أنّه «مسخّن بالشمس» بل «كان مسخّناً». و من قال بالثانى لا بدّ أن يقول
بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبّس أيضاً، لأنّه عنده يصدق عليه أنّه مسخّن حقيقة بلا مجاز.
و لتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أمور مدلّلة لتلك الصعوبة، ثمّ نذكر القول المختار و دليله.

- ١ - ما المراد من المشتقّ المبحوث عنه؟

اعلم أنّ «المشتقّ» باصطلاح النحاة ما يقابل «الجامد» و مرادهم واضح. و لكن ليس هو موضع النزاع هنا، بل
بين المشتقّ بمصطلح النحويّين و بين المشتقّ المبحوث عنه عموم و خصوص من وجه.
لأنّ موضع النزاع هنا يشمل كلّ «ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفةٍ فيها خارجةٍ عنها تزول عنها» و إن
كان باصطلاح النحاة معدوداً من الجوامد، كلفظ «الزوج» و «الأخ» و «الرّق» و نحو ذلك. و من جهة اخرى لا
يشمل الفعل بأقسامه و لا المصدر و إن كانت تُسمّى مشتقات عند النحويّين.

و السرّ فى ذلك: أنّ موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيئان:

١- أن يكون جارياً على الذات، بمعنى أنّه يكون حاكياً عنها و عنواناً لها، نحو: اسم الفاعل، و اسم المفعول، و
أسماء المكان و الآلة و غيرهما، و ما شابه هذه الامور من الجوامد. و من أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع
الأفعال و لا المصادر، لأنّها كلّها لا تحكى عن الذات و لا تكون عنواناً لها، و إن كانت تُسند إليها.

٢- ألاً تزول بزوال تلبّسها بالصفة- و نعنى بالصفة المبدأ الذى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٩٨

^{٤٢} (٢) راجع القوانين للمحقّق القمى: ج ١ ص ٧٦، و بدائع الأفكار للمحقّق الرشتى: ص ١٨٠.

^{٤٣} (٣) راجع الوافية للفاضل التونى: ص ٦٢، و مفاتيح الاصول للسيد المجاهد: ص ١٤.

^{٤٤} (٤) راجع الوسائل: ج ١ ص ١٥٠، الباب ٦ من أبواب الماء المضاف.

منه يكون انتزاع المشتقّ و اشتقاقه و يصحّ^{٤٥} صدقه على الذات- بمعنى أن تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبّسها بالصفة، فهي تلبّس بها تارةً و لا تلبّس بها اخرى و الذات تلك الذات في كلا الحالين.

و إنّما نشترط ذلك فلاجل أن نتعلّق انقضاء التلبّس بالمبدأ مع بقاء الذات حتّى يصحّ أن نتنازع في صدق المشتقّ حقيقةً عليها مع انقضاء حال التلبّس بعد الاتفاق على صدقه حقيقةً عليها حال التلبّس. و إلّا لو كانت الذات تزول بزوال التلبّس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتقّ على الذات مع انقضاء حال التلبّس لا حقيقةً و لا مجازاً.

و على هذا، لو كان المشتقّ من الأوصاف الّتي تزول الذات بزوال التلبّس بمبادئها فلا يدخل في محلّ النزاع و إن صدق عليها اسم المشتقّ، مثلما لو كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق و الصاهل و الحساس و المتحرّك بالإرادة.

و اعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوّط تحت الشجرة المثمرة، فإنّ هذا المثال يدخل في محلّ النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال:

هل يبقى اسم المثمرة صادقاً حقيقةً عليها حينئذٍ فيكره الجلوس أولا؟ أمّا لو اجتثت الشجرة فصارت خشبةً فإنّها لا تدخل في محلّ النزاع، لأنّ الذات- و هي الشجرة- قد زالت بزوال الوصف الداخل في حقيقتها، فلا يتعلّق معه بقاء وصف «الشجرة المثمرة» لها، لا حقيقةً و لا مجازاً. و أمّا الخشب فهو ذات اخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه- بما أنه خشب- وصف «الشجرة المثمرة» حقيقةً، إذ لم يكن متلبساً بما هو خشب بالشجرية^{٤٦} ثمّ زال عنه التلبّس.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٩٩

و بناءً على اعتبار هذين الشرطين يتّضح ما ذكرناه في صدر البحث من أنّ موضع النزاع في المشتقّ يشمل كلّ ما كان جارياً على الذات باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات و إن كان معدوداً من الجوامد اصطلاحاً. و يتّضح أيضاً عدم شمول النزاع للأفعال و المصادر.

كما يتّضح أنّ النزاع يشمل كلّ وصفٍ جارٍ على الذات، و لا يفرق فيه بين أن يكون مبدأه من الأعراض الخارجية المتأصلة كالبياض و السواد و القيام و القعود، أو من الامور الانتزاعية كالفوقية و التحتيّة و التقدّم و التأخّر، أو من الامور الاعتبارية المحضة كالزوجيّة و الملكية و الوقف و الحرّيّة.

^{٤٥} (١) في ط ٢: يصحّ.

^{٤٦} (٢) في ط ٢: بالشجرة.

- ٢ - جريان النزاع فى اسم الزمان

بناءً على ما تقدّم قد يظنّ عدم جريان النزاع فى اسم الزمان، لأنّه قد تقدّم أنّه يعتبر فى جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع أنّ زوال الوصف فى اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لأنّ الزمان متصرّم الوجود، فكلّ جزءٍ منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرّة؛ فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد- مثلاً- فيوم السبت الّذى بعده ذات اخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، و يوم الجمعة تصرّم و زال كما زال نفس الوصف.

و الجواب: أنّ هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظاً مستقلّ مخصوص، و لكن الحقّ أنّ هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعمّ اسم الزمان و المكان و يشملهما معاً، فمعنى «المضرب» مثلاً: «الذات المتّصفة بكونها ظرفاً للضرب» و الظرف أعمّ من أن يكون زماناً أو مكاناً، ويتعيّن أحدهما بالقرينة. و الهيئة إذا كانت موضوعة للجامع بين الطرفين، فهذا الجامع

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٠٠

يكفى فى صحّة الوضع له و تعميمه لما تلبّس بالمبدإ و ما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصوّر فيه انقضاء المبدأ و بقاء الذات.

و الخلاصة: أنّ النزاع حينئذٍ يكون فى وضع أصل الهيئة الّتى تصلح للزمان و المكان لا لخصوص اسم الزمان. و يكفى فى صحّة الوضع للأعمّ إمكان الفرد المنقضى عنه المبدأ فى أحد أقسامه و إن امتنع الفرد الآخر.

- ٣ - اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

قد يتوهّم بعضهم أنّ النزاع هنا لا يجرى فى بعض المشتقات الجارية على الذات، مثل: النجّار و الخياط و الطبيب و القاضى، و نحو ذلك ممّا كان للجرّف و المِهْن، بل فى هذه من المتّفق عليه أنّه موضوع للأعمّ.

و منشأ الوهم أنّا نجد صدق هذه المشتقات حقيقةً على من انقضى عنه التلبّس بالمبدإ- من غير شكّ- و ذلك نحو صدقها على من كان نائماً- مثلاً- مع أنّ النائم غير متلبّس بالنجارة فعلاً أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء، و لكنه كان متلبّساً بها فى زمانٍ مضى. و كذلك الحال فى أسماء الآلة كالمنشار و المقود و المكنسة، فإنّها تصدق على ذواتها حقيقةً مع عدم التلبّس فعلاً بمبادئها.

و الجواب عن ذلك: أنّ هذا التوهّم منشأ الغفلة عن معنى المبدأ المصحّح لصدق المشتقّ، فإنّه يختلف باختلاف المشتقات، لأنّه تارةً يكون من الفعليات، و اخرى من الملكات، و ثالثةً من الجرّف و الصناعات.

مثلاً: اتّصاف زيد بأنّه قائم إنّما يتحقّق إذا تلبّس بالقيام فعلاً، لأنّ القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف «قائم» و يفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه. و أمّا اتصافه بأنّه عالم بالنحو أو أنه قاضى البلد، فليس بمعنى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٠١

أنه يعلم ذلك فعلاً أو أنه مشغول بالقضاء بين الناس فعلاً، بل بمعنى: أن له ملكة العلم أو منصب القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالاً و إن كان نائماً أو غافلاً. نعم، يصح أن نتعقل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، و حينئذٍ يجرى النزاع فى أن وصف القاضى - مثلاً - هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء.

و كذلك الحال فى مثل النجار و الخياط و المنشار، فلا يتصور فيها الانقضاء إلا بزوال حرفة النجارة و مهنة الخياطة و شأنيّة النشر فى المنشار.

و الخلاصة: أن الزوال و الانقضاء فى كلّ شىء بحسبه، و النزاع فى المشتقّ إنّما هو فى وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالموادّ التى تختلف اختلافاً كثيراً.

٤ - استعمال المشتقّ بلحاظ حال التلبس حقيقة

اعلم أن المشتقات التى هى محلّ النزاع بأجمعها هى من الأسماء.

و الأسماء مطلقاً لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل و اسم المفعول، فإنّه كما يصدق «العالم» حقيقة على من هو عالم فعلاً كذلك يصدق حقيقة على من كان عالماً فيما مضى أو يكون عالماً فيما يأتى بلا تجوّز إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: «كان عالماً» أو «سيكون عالماً» فإنّ ذلك حقيقة بلا ريب؛ نظير الجوامد لو تقول فيها مثلاً: «الرماد كان خشباً» أو «الخشب سيكون رماداً». فإذا كان الأمر كذلك فما موقع النزاع فى إطلاق المشتقّ على ما مضى عليه التلبس أنه حقيقة أو مجاز؟

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٠٢

نقول: إنّ الإشكال و النزاع هنا إنّما هو فيما إذا انقضى التلبس بالمبدأ و أريد إطلاق المشتقّ فعلاً على الذات التى انقضى عنها التلبس، أى أنّ الإطلاق عليها بلحاظ حال النسبة و الإسناد الذى هو حال النطق غالباً، كأن تقول مثلاً: «زيد عالم فعلاً» أى أنّه الآن موصوف بأنّه عالم، لأنّه كان فيما مضى عالماً، كمثال إثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخنّ بالشمس سابقاً بتعميم لفظ المسخنّ فى الدليل لما كان مسخنّاً.

فتحصّل ممّا ذكرناه ثلاثة أمور:

١- إنّ إطلاق المشتقّ بلحاظ حال التلبس حقيقة مطلقاً، سواء كان بالنظر إلى ما مضى أو الحال أو المستقبل. و ذلك بالاتفاق.

٢- إنَّ إطلاقه على الذات فعلاً بلحاظ حال النسبة و الإسناد قبل زمان التلبس لأنه سيتلبس به فيما بعد مجاز بلا إشكال؛ و ذلك بعلاقة الأول أو المشاركة. و هذا متفق عليه أيضاً.

٣- إنَّ إطلاقه على الذات فعلاً- أى بلحاظ حال النسبة و الإسناد- لأنه كان متصفاً به سابقاً، هو محلّ الخلاف و النزاع. فقال قوم بأنه حقيقة، و قال آخرون بأنه مجاز.

المختار:

إذا عرفت ما تقدّم من الامور، فنقول:

الحقّ أنّ المشتقّ حقيقةً فى خصوص المتلبس بالمبدأ، و مجاز فى غيره.

و دليلنا: التبادر، و صحّة السلب عمّن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: «إنّه قائم» و لا لمن هو جاهل بالفعل: «إنّه عالم» و ذلك لمجرد أنّه كان قائماً أو عالماً فيما سبق. نعم، يصحّ ذلك على نحو المجاز.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٠٣

أو يقال: «إنّه كان قائماً» أو «عالمًا» فيكون حقيقةً حينئذٍ، إذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس.

و عدم تفرقه بعضهم بين الإطلاق بلحاظ حال التلبس و بين الإطلاق بلحاظ حال النسبة و الإسناد هو الذى أوهم القول بوضع المشتقّ للأعمّ، إذ وجد أنّ الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلاً مع أنّ التلبس قد مضى، و لكنّه غفل عن أنّ الإطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله- فى الحقيقة- إلّا فى خصوص المتلبس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبس حتّى يكون شاهداً له.

ثمّ إنك قد عرفت- فيما سبق- أنّ زوال الوصف يختلف باختلاف الموادّ، من جهة كون المبدأ اخذ على نحو الفعلية، أو على نحو الملكة، أو الحرفة؛ فمثل صدق «الطبيب» حقيقةً على من لا يتشاغل بالطبابة فعلاً لنوم أو راحة أو أكل لا يكشف عن كون المشتقّ حقيقةً فى الأعمّ- كما قيل^{٤٧}- و ذلك: لأنّ المبدأ فيه اخذ على نحو الحرفة أو الملكة، و هذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحة. نعم، إذا زالت الملكة أو الحرفة عنه كان إطلاق الطبيب عليه مجازاً إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس، كما لو قيل: «هذا طبيبنا بالأمس» بأن يكون قيداً «بالأمس» لبيان حال التلبس، فإنّ هذا الاستعمال لا شكّ فى كونه على نحو الحقيقة. و قد سبق بيان ذلك.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٠٥

^{٤٧} (١) ذكره فى الفصول ص ٦١ حجةً للقول بأنّ المشتقّ حقيقةً فى الماضى إذا كان الاتصاف أكثرياً.

الباب الثاني: الأوامر

و فيه بحثان:

- في مادة الأمر - و صيغة الأمر - و خاتمة في تقسيمات الواجب

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٠٦

المبحث الأول: مادة الأمر

و هي كلمة «الأمر» المؤلفة من الحروف «أ. م. ر» و فيها ثلاث مسائل:

١ - معنى كلمة الأمر

قيل: إن كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين الطلب و غيره ممّا تستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثه و الشأن و الفعل، كما نقول: «جئت لأمر كذا»، أو «شغلني أمر» أو «أتى فلان بأمر عجيب»^{٤٨}.

و لا يبعد أن تكون المعاني التي تُستعمل فيها كلمة «الأمر» ما خلا «الطلب» ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، و هو مفهوم «الشيء».

فيكون لفظ «الأمر» مشتركاً بين معنيين فقط: «الطلب» و «الشيء».

و المراد من الطلب: إظهار الإرادة و الرغبة بالقول أو الكتابة أو الإشارة أو نحو هذه الامور ممّا يصحّ إظهار الإرادة و الرغبة و إبرازهما به^{٤٩}

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٠٧

فمجرد الإرادة و الرغبة من دون إظهارها بمظهر لا تُسمّى طلباً و الظاهر أنه ليس كلّ طلب يُسمّى أمراً، بل بشرطٍ مخصوصٍ سيأتي ذكره في المسألة الثانية، فتفسير الأمر بالطلب من باب تعريف الشيء بالأعم.

و المراد من «الشيء» من لفظ الأمر أيضاً ليس كلّ شيءٍ على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالأعم أيضاً، فإنّ الشيء لا يقال له: «أمر» إلّا إذا كان من الأفعال و الصفات؛ و لذا لا يقال:

«رأيت أمراً» إذا رأيت إنساناً أو شجراً أو حائطاً. و لكن ليس المراد من «الفعل» و «الصفة» المعنى الحدثي - أي المعنى المصدرى - بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود في نفسه، يعني لم يلاحظ فيه جهة

^{٤٨} (١) حكاه المحقق الحلّي عن أبي الحسين البصري و اختاره، راجع معارج الاصول: ص ٦١. و اختار صاحب الفصول أنّها موضوعة لمعنيين من هذه المعاني: الطلب، و الشأن، الفصول الغروية: ٦٢.

^{٤٩} (٢) و الظاهر أنّ تفسير بعض الاصوليين للفظ الأمر بأنه «الطلب بالقول» ليس القصد منه أنّ لهم اصطلاحاً مخصوصاً فيه، بل باعتبار أنّه أحد مصاديق المعنى؛ فإنّ الأمر كما يصدق على الطلب بالقول يصدق على الطلب بالكتابة أو الإشارة أو نحوهما.

الصدور من الفاعل و الإيجاد، و هو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدرى، أى ما يدلّ عليه اسم المصدر؛ و لذا لا يُشتقّ منه، فلا يقال:

«أمر. يأمر. أمر. مأمور» بالمعنى المأخوذ من الشىء، و لو كان معنىً حديثاً لاشتقّ منه.

بخلاف الأمر بمعنى الطلب، فإنّ المقصود منه المعنى الحدى و جهة الصدور و الإيجاد، و لذا يُشتقّ منه فيقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور).

و الدليل على أنّ لفظ الأمر مشترك بين معنيين: «الطلب» و «الشىء» لا أنّه موضوع للجامع بينهما:

١- إنّ «الأمر»- كما تقدّم- بمعنى الطلب يصحّ الاشتقاق منه، و لا يصحّ الاشتقاق منه بمعنى الشىء. و الاختلاف بالاشتقاق و عدمه دليل على تعدّد الوضع.

٢- إنّ «الأمر» بمعنى الطلب يجمع على «أوامر» و بمعنى الشىء على «أمور» و اختلاف الجمع فى المعنيين دليل على تعدّد الوضع.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٠٨

٢ - اعتبار العلوّ فى معنى الأمر

قد سبق أنّ الأمر يكون بمعنى الطلب، و لكن لا مطلقاً بل بمعنى طلبٍ مخصوص. و الظاهر أنّ الطلب المخصوص هو الطلب من العالى إلى الدانى، فيعتبر فيه العلوّ فى الأمر.

وعليه لا يُسمّى الطلب من الدانى إلى العالى أمراً، بل يُسمّى «استدعاءً».

و كذا لا يُسمّى الطلب من المساوى إلى مساويه فى العلوّ أو الحطّة أمراً، بل يُسمّى «التماساً» و إن استعلى الدانى أو المساوى و أظهر عُلوّه و ترقّعه. و ليس هو بعالٍ حقيقةً.

أمّا العالى فطلبه يكون أمراً و إن لم يكن متظاهراً بالعلوّ.

كلّ هذا بحكم التبادر و صحّة سلب الأمر عن طلب غير العالى.

و لا يصحّ إطلاق الأمر على الطلب من غير العالى إلّا بنحو العناية و المجاز و إن استعلى.

٣ - دلالة لفظ «الأمر» على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ «الأمر» بمعنى الطلب على الوجوب، فقيل: إنه موضوع لخصوص الطلب الوجوبي^{٥٠}. و قيل: للأعم منه و من الطلب الندبي^{٥١}. و قيل: مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً^{٥٢}. و قيل غير ذلك^{٥٣}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٠٩

و الحقّ عندنا أنّه دالّ على الوجوب و ظاهر فيه فيما إذا كان مجرداً و عارياً عن قرينته على الاستحباب. و إحراز هذا الظهور بهذا المقدار كافٍ في صحّة استنباط الوجوب من الدليل الذي يتضمّن كلمة «الأمر» و لا يحتاج إلى إثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شيء آخر.

و لكن من ناحية علمية صرفة يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل: إن معنى الوجوب مأخوذاً قيماً في الموضوع له لفظ الأمر^{٥٤}. و قيل:

مأخوذ قيماً في المستعمل فيه إن لم يكن مأخوذاً في الموضوع له^{٥٥}.

و الحقّ أنّه ليس قيماً في الموضوع له و لا في المستعمل فيه، بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الأمر، فإنّ العقل يستقلّ بلزوم الانبعاث عن بعث المولى و الانزجار عن زجره، قضاءً لحقّ المولوية و العبودية، فبمجرد بعث المولى يجد العقل أنّه لا بدّ للعبد من الطاعة و الانبعاث ما لم يرخص في تركه و يأذن في مخالفته.

فليس المدلول للفظ الأمر إلّا الطلب من العالي، و لكن العقل هو الذي يُلزم العبد بالانبعاث و يوجب عليه الطاعة لأمر المولى ما لم يصرّح المولى بالترخيص و يأذن بالترك.

وعليه، فلا يكون استعماله في موارد الندب مغايراً لاستعماله في موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ. فليس هو موضوعاً للوجوب، بل و لا موضوعاً للأعمّ من الوجوب و الندب، لأنّ الوجوب و الندب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله في معناه الموضوع له.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١١٠

^{٥٠} (١) هذا القول عليه معظم علماء الإسلام، منهم الشيخ و المحقق و العلامة و صاحب المعالم و الحاجبي و العضدي، راجع مفاتيح الاصول: ١١٠.

^{٥١} (٢) هذا القول للسيد عميد الدين و الخطيب القزويني و الفاضل صاحب الوافية و جماعة، المصدر السابق.

^{٥٢} (٣) قاله صاحب المنتخب و المحصول و التحصيل، المصدر السابق.

^{٥٣} (٤) راجع مفاتيح الاصول: ص ١١٠ - ١١١، و اصول السرخسي: ج ١ ص ١٥ - ١٧.

^{٥٤} (١) لم ننف على موضوع البحث عنه حتّى في الكتب المفصلة، نعم صرح به المحقق الرشتي في صيغة الأمر، راجع بدائع الأفكار: ص ٢٢٠.

^{٥٥} (٢) لم نجد من صرح بأنّه مأخوذ قيماً في المستعمل فيه، نقل المحقق الرشتي عن بعض المحققين أن تبادل الوجوب من لفظ «الأمر» عند الإطلاق ليس لأنّه موضوع له، بل هو من باب انصراف المطلق إلى أكمل الأفراد، راجع بدائع الأفكار: ص ٢٠٥.

المبحث الثاني: صيغة الأمر

١ - معنى صيغة الأمر

صيغة الأمر - أى هيئته - كصيغة «افعل» و نحوها^{٥٦}: تستعمل فى موارد كثيرة:

منها: البعث، كقوله تعالى: «فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ»^{٥٧} * «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^{٥٨}.

و منها: التهديد، كقوله تعالى: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ»^{٥٩}.

و منها: التعجيز، كقوله تعالى: «فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ»^{٦٠}.

و غير ذلك، من التسخير، و الإنذار، و الترجى، و التمنى، و نحوها.

و لكن الظاهر أنّ الهيئته فى جميع هذه المعانى استعملت فى معنى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١١١

واحد، لكن ليس هو واحداً من هذه المعانى، لأنّ الهيئته مثل «افعل» شأنها شأن الهيئات الاخرى وُضعت لإفادته نسبة خاصة بالحروف، و لم توضع لإفادته معانٍ مستقلة، فلا يصحّ أن يراد منها مفاهيم هذه المعانى المذكورة التى هى معانٍ اسمية.

وعليه، فالحق أنّها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم و المخاطب و المادة. و المقصود من المادة الحدث الذى وقع عليه مفاد الهيئته، مثل الضرب و القيام و القعود فى «اضرب» و «قم» و «اقعد» و نحو ذلك. و حينئذٍ ينتزع منها عنوان «طالب» و «مطلوب منه» و «مطلوب».

فقولنا: «اضرب» يدلّ على النسبة الطلبية بين الضرب و المتكلم و المخاطب، و معنى ذلك: جعل الضرب على عهدة المخاطب و بعثه نحوه و تحريكه إليه، و جعل الداعى فى نفسه للفعل.

و على هذا فمدلول هيئته الأمر و مفادها هو النسبة الطلبية، و إن شئت فسمّها النسبة البعثية، لغرض إبراز جعل الأمور به - أى المطلوب - فى عهدة المخاطب، و جعل الداعى فى نفسه و تحريكه و بعثه نحوه. ما شئت فعبّر.

^{٥٦} (١) (*) المقصود بنحو صيغة «افعل»: أية صيغة و كلمة تؤدى مؤداها فى الدلالة على الطلب و البعث، كالفعل المضارع المقرون بلام الأمر أو المجرد منه إذا قصد به إنشاء الطلب، نحو قولنا: «تصلّى» «تغتسل» «أطلب منك كذا» أو جملة اسمية، نحو «هذا مطلوب منك» أو اسم فعل، نحو: صه و مه و مهلاً، و غير ذلك.

^{٥٧} (٢) المجادلة: ١٣، الحج: ٧٨.

^{٥٨} (٣) المائدة: ١.

^{٥٩} (٤) فضلت: ٤٠.

^{٦٠} (٥) البقرة: ٢٣.

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

فتارة: يكون الداعى له هو البعث الحقيقى و جعل الداعى فى نفس المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الإنشاء حينئذٍ مصداقاً للبعث و التحريك و جعل الداعى، أو إن شئت فقل: يكون مصداقاً للطلب، فإن المقصود واحد.

و اخرى: يكون الداعى له هو التهديد، فيكون مصداقاً للتهديد و يكون تهديداً بالحمل الشائع.

و ثالثة: يكون الداعى له هو التعجيز، فيكون مصداقاً للتعجيز و تعجيزاً بالحمل الشائع ... و هكذا فى باقى المعانى المذكورة و غيرها.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١١٢

و إلى هنا يتجلى ما نريد أن نوضحه، فإننا نريد أن نقول بنصّ العبارة:

إنّ البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هى معانى لهيئة الأمر قد استعملت فى مفاهيمها- كما ظنّه القوم- لا معانى حقيقيّة و لا مجازيّة. بل الحقّ أن المنشأ بها ليس إلّا النسبة الطلبيّة الخاصّة، و هذا الإنشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الامور باختلاف الدواعى، فيكون تارةً بعثاً بالحمل الشائع و اخرى تهديداً بالحمل الشائع ... و هكذا. لا أن هذه المفاهيم مدلوله للهيئة و منشأه بها حتى مفهوم البعث و الطلب.

و الاختلاط فى الوهم بين المفهوم و المصداق هو الذى جعل اولئك يظنون أنّ هذه الامور مفاهيم لهيئة الأمر و قد استعملت فيها استعمال اللفظ فى معناه، حتى اختلفوا فى أنه أيها المعنى الحقيقى الموضوع له الهيئة و أيها المعنى المجازى.

- ٢ ظهور الصيغ فى الوجوب

اختلف الاصوليون فى ظهور صيغ الأمر فى الوجوب و فى كيفيته على أقوالٍ. و الخلاف يشمل صيغ «افعل» و ما شابهها و ما بمعناها من صيغ الأمر.

و الأقوال فى المسألة كثيرة، و أهمّها قولان:

أحدهما: أنّها ظاهرة فى الوجوب، إمّا لكونها موضوعة فيه، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد.

ثانيهما: أنّها حقيقة فى القدر المشترك بين الوجوب و الندب، و هو- أى القدر المشترك- مطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهرة فى أحدهما.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١١٣

و الحق أنّها ظاهرة في الوجوب، و لكن لا من جهة كونها موضوعاً للوجوب، و لا من جهة كونها موضوعاً لمطلق الطلب و أنّ الوجوب أظهر أفراده. و شأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الأمر، على ما تقدّم هناك: من أنّ الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى و وجوب الانبعاث عن بعثه، قضاءً لحق المولوية و العبودية، ما لم يرخص نفس المولى بالترك و يأذن به. و بدون الترخيص فالأمر لو خلى و طبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية، و لا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية. إذ صيغة الأمر - كما دة الأمر - لا تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقيقياً و لا مجازياً، لأنّ الوجوب - كالندب - أمر خارج عن حقيقة مدلولها و لا من كفيّاته و أحواله.

و تمتاز الصيغة عن مادة كلمة «الأمر» أنّ الصيغة لا تدلّ إلّا على النسبة الطلبية - كما تقدّم - فهي بطريق أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم اسمي؛ و كذا الندب.

و على هذا فالمستعمل فيه الصيغة على كلا الحالين (الوجوب و الندب) واحد لا اختلاف فيه. و استفادة الوجوب - على تقدير تجرّدها عن القرينة على إذن الأمر بالترك - إنّما هو بحكم العقل كما قلنا، إذ هو من لوازم صدور الأمر من المولى.

و يشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحداً في مورد الوجوب و الندب ما جاء في كثير من الأحاديث من الجمع بين الواجبات و المندوبات بصيغة واحدة و أمر واحد أو أسلوب واحد مع تعدّد الأمر^{٦١}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١١٤

و لو كان الوجوب و الندب من قبيل المعنيين للصيغة لكان ذلك في الأغلب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى و هو مستحيل، أو تأويله^{٦٢} بإرادة «مطلق الطلب» البعيد إرادته من مساق الأحاديث، فإنّه تجوّز - على تقديره - لا شاهد له و لا يساعد عليه أسلوب الأحاديث الواردة.

تنبيهان:

الأول: ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب.

اعلم أنّ الجملة الخبرية في مقام إنشاء الطلب شأنها شأن صيغة «افعل» في ظهورها في الوجوب، كما أشرنا إليه سابقاً بقولنا: «صيغة افعل و ما شابهها».

^{٦١} (١) قال المحقق القمي بعد إيراد الكلام المذكور: مثل قوله: «اغتسل للجمعة و للزيارة و للجنابة و لمسّ الميت» لكنّا لم نظفر به في الروايات.

^{٦٢} (١) كذا، و الظاهر أنّه معطوف على «من باب» و العبارة غير منسجمة.

و الجملة الخبرية مثل قول: يغتسل، يتوضأ، يصلي، بعد السؤال عن شيء يقتضى مثل هذا الجواب، و نحو ذلك. و السرّ في ذلك: أنّ المناط في الجميع واحد، فإنّه إذا ثبت البعث من المولى بأىّ مظهر كان و بأىّ لفظ كان، فلا بدّ أن يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه.

بل ربما يقال: إنّ دلالة الجملة الخبرية على الوجوب أكد، لأنّها في الحقيقة إخبار عن تحقق الفعل بادعاء أنّ وقوع الامتثال من المكلف مفروغ عنه.

الثاني: ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه.

قد يقع إنشاء الأمر بعد تقدّم الحظر- أى المنع- أو عند توهم الحظر، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، ثمّ قال له: «اشرب الماء» أو قال ذلك عند ما يتوهم المريض أنه ممنوع منه و محظور عليه شربه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١١٥

و قد اختلف الاصوليون في مثل هذا الأمر أنّه هل هو ظاهر في الوجوب، أو ظاهر في الإباحة، أو الترخيص فقط- أى رفع المنع فقط من دون التعرّض لثبوت حكم آخر من إباحة أو غيرها- أو يرجع إلى ما كان عليه سابقاً قبل المنع؟ على أقوال كثيرة.

و أصحّ الأقوال هو الثالث و هو دلالتها على الترخيص فقط.

و الوجه في ذلك: أنّك قد عرفت أنّ دلالة الأمر على الوجوب إنّما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الإذن بالترك. و منه تستطيع أن تتفطن أنّه لا دلالة للأمر في المقام على الوجوب، لأنّه ليس فيه دلالة على البعث و إنّما هو ترخيص في الفعل لا أكثر.

و أوضح من هذا أن نقول: إنّ مثل هذا الأمر هو إنشاء بداعي الترخيص في الفعل و الإذن به، فهو لا يكون إلّا ترخيصاً و إذنّاً بالحمل الشائع. و لا يكون بعثاً إلّا إذا كان الإنشاء بداعي البعث. و وقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينة على عدم كونه بداعي البعث، فلا يكون دالاً على الوجوب. و عدم دلالته على الإباحة بطريق أولى، فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو أمارة.

مثاله قوله تعالى: «وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا»^{٦٣} فإنّه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الإحرام، فلا يدلّ على وجوب الصيد.

نعم لو اقترن الكلام بقرينة خاصّة على أنّ الأمر صدر بداعي البعث أو لغرض بيان إباحة الفعل، فإنّه حينئذٍ يدلّ على الوجوب أو الإباحة.

^{٦٣} (١) المائدة: ٢.

و لكن هذا أمر آخر لا كلام فيه، فإنّ الكلام في فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجرداً عن كلّ قرينه أخرى غير هذه القرينه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١١٦

٣ - لتعبدي و التوصلّي تمهيد:

كلّ متفقّه يعرف أنّ في الشريعه المقدسه واجبات لا تصحّ و لا تسقط أوامرها إلّا بإتيانها قريبه إلى وجه الله تعالى.

و كونها قريبه إنّما هو بإتيانها بقصد امتثال أوامرها أو بغيره من وجوه قصد القربه إلى الله تعالى، على ما ستأتي الإشارة إليها. و تُسمّى هذه الواجبات «العباديات» أو «التعبديات» كالصلاه و الصوم و نحوها.

و هناك واجبات اخرى تُسمّى «التوصلّيات» و هي التي تسقط أوامرها بمجرد وجودها و إن لم يُقصد بها القربه، كإنقاذ الغريق، و أداء الدين، و دفن الميت، و تطهير الثوب و البدن للصلاه، و نحو ذلك.

و للتعبدي و التوصلّي تعريف آخر كان مشهوراً عند القدماء، و هو أنّ التوصلّي: «ما كان الداعي للأمر به معلوماً»^{٦٤}. و في قبالة التعبدي، و هو:

«ما لم يعلم الغرض منه». و إنّما سُمّي تعبدياً، لأنّ الغرض الداعي للمأمور ليس إلّا التعبّد بأمر المولى فقط.

و لكن التعريف غير صحيح، إلّا إذا اريد به اصطلاح ثانٍ للتعبدي و التوصلّي، فيراد بالتعبّد التسليم لله تعالى فيما أمر به و إن كان المأمور به توصلّياً بالمعنى الأوّل، كما يقولون مثلاً: «نعمل هذا تعبداً» و يقولون:

«نعمل هذا من باب التعبّد» أي نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله و إن لم نعلم المصلحه فيه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١١٧

و على ما تقدّم من بيان معنى التوصلّي و التعبدي - المصطلح الأوّل - فإنّ علم حال واجب بأنّه تعبدي أو توصلّي فلا إشكال، و إن شكّ في ذلك فهل الأصل كونه تعبدياً أو توصلّياً؟ فيه خلاف بين الاصوليين. و ينبغي لتوضيح ذلك و بيان المختار تقديم امور:

أ - منشأ الخلاف و تحريره:

^{٦٤} (١) لم نظفر به في كلمات القدماء و المتأخرين، نعم قد عرّف التعبدي بما لا يُعلم انحصار مصلحته في شيء، و التوصلّي بما يُعلم انحصارها في شيء، راجع مطارح الأنظار: ص ٥٩، و بدائع الأفكار للمحقّق الرشدي: ص ٢٨٤.

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

فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد - وهو قصد القربة - كان مقتضى الأصل عنده التوصلية، إلّا إذا دلّ دليل خاصّ على التبعديّة، كسائر القيود الأخرى، لما عرفت أنّ إطلاق كلام المولى حجّة يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشكّ في اعتبار قيدٍ يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع أصالة الإطلاق لنفي اعتبار ذلك القيد.

و من قال باستحالة أخذ قيد «قصد القربة» فليس له التمسك بالإطلاق، لأنّ الإطلاق ليس إلّا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، لأنّ التقابل بينهما من باب تقابل العدم و الملكة (الملكة هي التقييد و عدمها الإطلاق) و إذا استحالت الملكة استحال عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق. و هذا واضح، لأنّه إذا كان التقييد مستحيلاً فعدم التقييد في لسان الدليل لا يُستكشف منه إرادة الإطلاق، فإنّ عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحالة التقييد و يجوز أن يكون لعدم إرادة التقييد، و لا طريق لإثبات الثاني بمجرد عدم ذكر القيد وحده.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١١٨

و بعد هذا نقول: إذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المولى و ما تعلّق به غرضه واقعاً و لم يمكن له بيانه، فلا محالة يرجع ذلك إلى الشكّ في سقوط الأمر إذا خلا المأتى به من ذلك القيد المشكوك، و عند الشكّ في سقوط الأمر - أي في امثاله - يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لأنّه إذا اشتغلت الذمّة بواجب يقيناً فلا بدّ من إحراز الفراغ منه في حكم العقل. و هذا معنى ما اشتهر في لسان الاصوليين من قولهم: «الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني».^{٦٥}

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي) ؛ ج ١ ؛ ص ١١٨

اط.

ب- محلّ الخلاف من وجوب^{٦٦} قصد القربة

إنّ محلّ الخلاف في المقام هو إمكان أخذ قصد امثال الأمر في المأمور به.

^{٦٥} مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي) - قم، چاپ: پنجم، ١٤٣٠ ق.

^{٦٦} (١) كذا، و الظاهر: وجوه.

و أمّا غير قصد الامتثال من وجوه قصد القربة، كقصد محبوبية الفعل المأمور به الذاتية باعتبار أنّ كل مأمور به لا بدّ أن يكون محبوباً للأمر و مرغوباً فيه عنده، و كقصد التقرب إلى الله تعالى محضاً بالفعل لا من جهة قصد امتثال أمره بل رجاءً لرضاه، و نحو ذلك من وجوه قصد القربة؛ فإنّ كلّ هذه الوجوه لا مانع قطعاً من أخذها قيدياً للمأمور به، و لا يلزم المحال الذي ذكره في أخذ قصد الامتثال، على ما سيأتي.

و لكن الشأن في أنّ هذه الوجوه هل هي مأخوذة في المأمور به فعلاً على نحو لا تكون العبادة عبادة إلّا بها؟

الحقّ أنّه لم يؤخذ شيء منها في المأمور به. و الدليل على ذلك ما

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١١٩

نجده من الاتفاق على صحّة العبادة- كالصلاة مثلاً- إذا أتى بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجوه الاخرى. و لو كان غير قصد الامتثال من وجوه القربة مأخوذاً في المأمور به لما صحّت العبادة و لما سقط أمرها بمجرد الإتيان بداعي أمرها بدون قصد ذلك الوجه.

فبالخلاف- إذأ- منحصر في إمكان أخذ قصد الامتثال و استحالته.

ج- الإطلاق و التقييد في التقسيمات الأوليّة للواجب

إنّ كلّ واجب في نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التي يمكن أن تلحقه في الخارج، مثلاً: الصلاة تنقسم في ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها إلى:

١- ذات سورة، و فاقدتها.

٢- ذات تسليم، و فاقدته.

٣- صلاة عن طهارة، و فاقدتها.

٤- صلاة مستقبل بها القبلة، و غير مستقبل بها.

٥- صلاة مع الساتر و بدونه.

و هكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الأقسام بملاحظة أجزائها و شروطها و ملاحظه كلّ ما يمكن فرض اعتباره فيها و عدمه.

و تُسمّى مثل هذه التقسيمات: «التقسيمات الأوليّة» لأنّها تقسيمات تلحقها في ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شيء بها. و تقابلها «التقسيمات الثانويّة» التي تلحقها بعد فرض تعلق شيء بها كالأمر مثلاً، و سيأتي ذكرها.

فإذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الأوليّة للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كلّ خصوصيّة منها لا يخلو في الواقع من أحد احتمالات ثلاثة:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٢٠

١- أن يكون مقيداً بوجودها، و يُسمّى «بشروط شيء» مثل شرط الطهارة و السائر و الاستقبال و السورة و الركوع و السجود و غيرها من أجزاء و شرائط بالنسبة إلى الصلاة.

٢- أن يكون مقيداً بعدمها، و يُسمّى ب «شروط لا» مثل شرط الصلاة بعدم الكلام و القهقهة و الحدث ... إلى غير ذلك من قواطع الصلاة.

٣- أن يكون مطلقاً بالنسبة إليها- أي غير مقيد بوجودها و لا بعدمها- و يُسمّى «لا بشروط» مثل عدم اشتراط الصلاة بالفنوت، فإنّ وجوبها غير مقيد بوجوده و لا بعدمه.

هذا في مرحلة الواقع و الثبوت. و أمّا في مرحلة الإثبات و الدلالة، فإنّ الدليل الذي يدلّ على وجوب شيءٍ إن دلّ على اعتبار قيدٍ فيه أو على اعتبار عدمه فذاك. و إن لم يكن الدليل متضمناً لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجوداً و لا عدماً، فإنّ المرجع في ذلك هو أصالة الإطلاق، إذا توقّرت المقدمات المصحّحة للتمسك بأصالة الإطلاق على ما سيأتي في بابه- و هو باب المطلق و المقيد- و بأصالة الإطلاق يُستكشف أنّ إرادة المتكلم الأمر متعلّقة بالمطلق واقعاً، أي أنّ الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد إلّا على نحو اللابشرط.

و الخلاصة أنّه لا مانع من التمسك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الأوليّة.

د- عدم إمكان الإطلاق و التقييد في التقسيمات الثانويّة للواجب

ثمّ إنّ كلّ واجب- بعد ثبوت الوجوب و تعلّق الأمر به واقعاً- ينقسم إلى ما يؤتى به في الخارج بداعي أمره، و ما يؤتى به لا بداعي أمره. ثمّ ينقسم أيضاً إلى معلوم الوجوب^{٦٧} و مجهوله.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٢١

و هذه التقسيمات تُسمّى «التقسيمات الثانويّة» لأنّها من لواحق الحكم و بعد فرض ثبوت الوجوب واقعاً، إذ قبل تحقّق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلاة- مثلاً- بداعي أمرها، لأنّ المفروض في هذه الحالة لا أمر بها حتّى يمكن فرض قصده. و كذا الحال بالنسبة إلى العلم و الجهل بالحكم.

^{٦٧} (١) في ط ٢: الواجب.

و فى مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد- أى تقييد المأمور به- لأنّ قصد امتثال الأمر- مثلاً- فرع وجود الأمر، فكيف يعقل أن يكون الأمر مقيّداً به؟ و لازمه أن يكون الأمر فرع قصد الأمر، و قد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر، فيلزم أن يكون المتقدم متأخراً و المتأخّر متقدّماً. و هذا خلف، أو دور.

و اذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضاً، لما قلنا سابقاً: إنّ الإطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد، فلا يفرض إلّا فى مورد قابل للتقييد. و مع عدم إمكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد إرادة الإطلاق.

النتيجة:

و إذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا أن نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول:

قد اختلف الاصوليون فى أنّ الأصل فى الواجب- إذا شكّ فى كونه تعبدياً أو توصلياً- هل أنه تعبدى أو توصلى؟

ذهب جماعة إلى أنّ الأصل فى الواجبات أن تكون عباديةً إلّا أن يقوم دليل خاصّ على عدم دخل قصد القرية فى المأمور به^{٦٨} لأنه لا بدّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٢٢

من الإتيان به تحصيلاً للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه، و لا يمكن التمسك بالإطلاق لِنفيه حسب الفرض. و قد تقدّم ذلك فى الأمر الأوّل. فتكون أصالة الاحتياط هى المرجع هنا، و هى تقتضى العبادية.

و ذهب جماعة إلى أنّ الأصل فى الواجبات أن تكون توصليةً^{٦٩} لا لأجل التمسك بأصالة الإطلاق فى نفس الأمر، و لا لأجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القرية، بل نتمسك^{٧٠} لذلك بإطلاق المقام.

توضيح ذلك: أنّه لا ريب فى أنّ المأمور به إطلاقاً و تقييداً يتبع الغرض سعةً و ضيقاً، فإن كان القيد دخيلاً فى الغرض فلا بدّ من بيانه و أخذه فى المأمور به قيّداً، و إلّا فلا.

غير أنّ ذلك فيما يمكن أخذه من القيود فى المأمور به- كما فى التقسيمات الأوّلية-

^{٦٨} (١) منهم الشيخ الكبير فى كشف الغطاء: ص ٥٥ س ١٨، و السيّد المرافى فى العناوين: ج ١ ص ٣٧٨، و هو ظاهر عبارة السيّد فى مدارك الأحكام: ج ١ ص ١٨٤.

^{٦٩} (١) نسبه فى التقريرات إلى ظاهر جماعة- لم يُسمّهم- و استقره، مطروح الأنظار: ص ٦٠.

^{٧٠} (٢) كذا، و الظاهر: بل تمسكوا.

أمّا ما لا يمكن أخذه في المأمور به قيداً- كالذى نحن فيه و هو قيد قصد الامتثال- فلا يصحّ من الأمر أن يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيداً في الكلام الواحد المتضمّن للأمر، بل لا مناص له من اتّباع طريقه اخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، و لو بإنشاء أمرين: أحدهما يتعلّق بذات الفعل مجرداً عن القيد، و الثانى يتعلّق بالقيد.

مثلاً: لو فرض أنّ غرض المولى قائم بالصلاة المأتىّ بها بداعى أمرها، فإنّه إذا لم يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الأمر المتعلّق بها لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانويّة، فلا بدّ له- أى الأمر- لتحصيل غرضه أن يسلك طريقه اخرى، كأن يأمر أوّلاً بالصلاة ثمّ يأمر ثانياً بإتيانها بداعى أمرها الأوّل، مبيّناً ذلك بصريح العبارة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٢٣

و هذان الأمران يكونان في حكم أمرٍ واحدٍ ثبوتاً و سقوطاً، لأنّهما ناشئان من غرضٍ واحد، و الثانى يكون بياناً للأوّل، فمع عدم امتثال الأمر الثانى لا يسقط الأمر الأوّل بامتثاله فقط، و ذلك بأن يأتى بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون الأمر الثانى بانضمامه إلى الأوّل مشتركاً مع التقييد في النتيجة و إن لم يُسمّ تقييداً اصطلاحاً.

إذا عرفت ذلك فإذا أمر المولى بشىء- و كان في مقام البيان- و اكتفى بهذا الأمر و لم يلحقه بما يكون بياناً له فلم يأمر ثانياً بقصد الامتثال، فإنّه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال في الغرض، و إلّا لبيّنه بأمرٍ ثانٍ. و هذا ما سمّيناه ب «إطلاق المقام».

وعليه، فالأصل في الواجبات كونها توصليّة حتّى يثبت بالدليل أنّها تعبديّة.

٤ - الواجب العيني و إطلاق الصيغ

الواجب العيني: «ما يتعلّق بكلّ مكلف و لا يسقط بفعل الغير» كالصلاة اليوميّة و الصوم. و يقابله الواجب الكفائي، و هو: «المطلوب فيه وجود الفعل من أىّ مكلف كان» فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاة عن الميت و تغسيله و دفنه. و سيأتى في تقسيمات الواجب ذكرهما.

و فيما يتعلّق في مسألة^{٧١} تشخيص الظهور نقول:

إنّ دلّ الدليل على أنّ الواجب عينيّ أو كفائيّ فذاك. و إن لم يدلّ فإنّ إطلاق صيغته «فعل» تقتضى أن يكون عينيّاً سواء أتى بذلك العمل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٢٤

^{٧١} (١) كذا، و الظاهر: بمسألة.

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

فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي، فإذا لم ينصب المولى قرينته على إرادته- كما هو المفروض- يُعلم أنّ مراده الوجوب العيني.

٥- الواجب التعيينى و إطلاق الصيغة

الواجب التعيينى: هو «الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له و بديلاً عنه فى عرضه» كالصلاة اليوميّة. و يقابله الواجب التخييرى، كخصال كفارة الإفطار العمدى فى صوم شهر رمضان، المخيّر بين: إطعام ستين مسكيناً، و صوم شهرين متتابعين، و عتق رقبة. و سيأتى فى الخاتمة توضيح الواجب التعيينى و التخييرى.

فإذا علّم واجب أنّه من أىّ القسمين فذاك، و إلّا فمقتضى إطلاق صيغة الأمر وجوب ذلك الفعل سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به. فالقاعدة تقتضى عدم سقوطه بفعل شيء آخر، لأنّ التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفقود.

٦- الواجب النفسى و إطلاق الصيغة

الواجب النفسى: هو «الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر» كالصلاة اليوميّة. و يقابله الواجب الغيرى كالوضوء، فإنّه إنّما يجب مقدّمةً للصلاة الواجبة، لا لنفسه، إذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء.

فإذا شكّ فى واجب أنّه نفسى أو غيرى فمقتضى إطلاق تعلق الأمر به

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٢٥

- سواء وجب شيء آخر أم لا- أنّه واجب نفسى. فالإطلاق يقتضى النفسى ما لم تثبت الغيريّة.

٧- الفور و التراخى

اختلف الاصوليون فى دلالة صيغة الأمر على الفور و التراخى على أقوال:

١- أنّها موضوعة للفور^{٧٢}.

٢- أنّها موضوعة للتراخى^{٧٣}.

٣- أنّها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظى^{٧٤}.

^{٧٢} (١) قال به الشيخ و جماعته [من العامّة] راجع معالم الدين: ٥٥.

^{٧٣} (٢) ذهب إليه الجبائى و أبو الحسين البصرى و القاضى أبو بكر، و جماعة من الشافعيّة و جماعة من الأشاعرة، حكاه عنهم العلامة فى نهاية الوصول: الورقة ٣٢.

^{٧٤} (٣) اختاره السيّد المرتضى فى الذريعة: ج ١ ص ١٣٢.

٤- أنّها غير موضوعة لا للفور و لا للتراخي و لا للأعمّ منهما، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجهٍ من الوجوه، و إنّما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجيّة التي تختلف باختلاف المقامات^{٧٥}.

و الحقّ هو الأخير. و الدليل عليه: ما عرفت من أنّ صيغة «افعل» إنّما تدلّ على النسبة الطلبية، كما أنّ المادّة لم توضع إلّا لنفس الحدث غير الملحوظة معه شيء من خصوصياته الوجودية. وعليه، فلا دلالة لها- لا بهيئتها و لا بمادّتها- على الفور أو التراخي، بل لا بدّ من دالّ آخر على شيءٍ منهما. فإنّ تجرّدت عن الدالّ الآخر فإنّ ذلك يقتضى جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٢٦

هذا بالنظر إلى نفس الصيغة. أمّا بالنظر إلى الدليل الخارجى المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور فى جميع الواجبات على نحو العموم إلّا ما دلّ عليه دليل خاصّ ينصّ على جواز التراخي فيه بالخصوص^{٧٦}. و قد ذكروا لذلك آيتين.

الاولى: قوله تعالى- فى سورة آل عمران ١٢٧-: «وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ». و تقريب الاستدلال بها: أنّ المسارعة إلى المغفرة لا تكون إلّا بالمسارعة إلى سببها، و هو الإتيان بالمأمور به، لأنّ المغفرة فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعة العبد إليها. وعليه، فيكون الإسراع إلى فعل المأمور به واجباً لما مرّ من ظهور صيغة «افعل» فى الوجوب.

الثانية: قوله تعالى- فى سورة البقرة ١٤٣ و المائة ٥٣-: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»* فإنّ الاستباق بالخيرات عبارة اخرى عن الإتيان بها فوراً.

و الجواب عن الاستدلال بكلتا الآيتين: إنّ «الخيرات» و «سبب المغفرة» كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضاً، فتكون المسارعة و المسابقة شاملتين لما هما فى المستحبات أيضاً، و من البديهي عدم وجوب المسارعة فيها؛ كيف! و هى يجوز تركها رأساً. و إذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومهما كان ذلك قرينة على أنّ طلب المسارعة ليس على نحو الإلزام. فلا تبقى لهما دلالة على الفورية فى عموم الواجبات.

بل لو سلّمنا باختصاصهما فى الواجبات^{٧٧} لوجب صرف ظهور صيغة «افعل» فيها^{٧٨} فى الوجوب و حملها على الاستحباب، نظراً إلى أنا نعلم

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٢٧

^{٧٥} (٤) ذهب إليه المحقق فى معارج الاصول: ص ٦٥، و العلّامة فى نهاية الوصول: الورقة ٣٢، و قوّه صاحب المعالم، معالم الدين: ص ٥٦.

^{٧٦} (١) انظر هداية المسترشدين: ص ١٩٠ س ٢٧.

^{٧٧} (٢) الأولى فى العبارة: اختصاصهما بالواجبات.

^{٧٨} (٣) كذا، و الظاهر: فيهما.

عدم وجوب الفورية في أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر بإخراج أكثر الواجبات عن عمومهما. ولا شك أن الإتيان بالكلام عاماً مع تخصيص الأكثر وإخراجه من العموم بعد ذلك قبيح في المحاورات العرفية و يُعدّ الكلام عند العرف مستهجنًا؛ فهل ترى يصحّ^{٧٩} لعارفٍ بأساليب الكلام أن يقول مثلاً: «بعت أموالى» ثمّ يستثنى واحداً فواحداً حتى لا يبقى تحت العامّ إلّا القليل؟ لا شكّ في أنّ هذا الكلام يُعدّ مستهجنًا لا يصدر عن حكيم عارف.

إذن لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.

٨ - المرّة و التكرار^{٨٠}

و اختلفوا أيضاً في دلالة صيغته «افعل» على المرّة و التكرار على أقوال^{٨١} كاختلافهم في الفور و التراخي. و المختار هنا كالمختار هناك، و الدليل نفس الدليل: من عدم دلالة الصيغة لا بهيئتها و لا بمادتها على المرّة و لا التكرار، لما عرفت من أنّها لا تدلّ على أكثر من طلب نفس

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٢٨

الطبيعة من حيث هي؛ فلا بدّ من دالّ آخر على كلّ منهما.

أمّا الإطلاق، فإنّه يقتضى الاكتفاء بالمرّة. و تفصيل ذلك:

إنّ المطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة (و يختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء و جواز التكرار):

١- أن يكون المطلوب صرف وجود الشيء بلا قيد و لا شرط، بمعنى أنّه يريد إلّا يبقى مطلوبه معدوماً، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا أكثر، و لو بفردٍ واحد. و لا محالة- حينئذ- ينطبق المطلوب قهراً على أوّل وجوداته، فلو أتى المكلف بما امر به أكثر من مرّة فالامتثال يكون بالوجود الأوّل، و يكون الثاني لغواً محضاً، كالصلاة اليومية.

^{٧٩} (١) في ط الاولى: أ لا ترى أ يصحّ.

^{٨٠} (٢) (*) المرّة و التكرار لهما معنيان: الأوّل الدفعة و الدفعات، الثانى الفرد و الأفراد. و الظاهر أنّ المراد منهما فى محل النزاع هو المعنى الأوّل: و الفرق بينهما: أنّ الدفعة قد تتحقّق بفرد واحد من الطبيعة المطلوبة، و قد تتحقّق بأفراد متعدّدة إذا جرى بها فى زمانٍ واحد؛ فلذلك تكون «الدفعة» أعمّ من «الفرد» مطلقاً. كما أنّ الأفراد أعمّ مطلقاً من «الدفعات»، لأنّ الأفراد- كما قلنا- قد تحصل دفعة واحدة و قد تحصل بدفعات.

^{٨١} (٣) قال العلامة قدس سره: فقال أبو إسحاق الإسفرائينى و جماعة من الفقهاء و المتكلمين: إنّهُ يقتضى التكرار المستوعب لمدة العمر مع الإمكان. و قال آخرون: إنّهُ لا يقتضى وحدة و لا تكرار من حيث المفهوم، إلّا أنّ ذلك المطلوب لما حصل بالمرّة الواحدة اكتفى بها، و هو الحقّ، و هو مذهب السيّد المرتضى و أبى الحسين البصرى و فخر الدين الرازى. و قال قوم: إنّهُ يقتضى المرّة الواحدة لفظاً. و آخرون توقّفوا، نهاية الوصول: الورقة ٣٠.

٢- أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة، أي بشرط ألا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذٍ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامتثال أصلاً، كتكبيره الإحرام للصلاة، فإنّ الإتيان بالثانية عقيب الأولى مبطل للأولى و هي تقع باطلة.

٣- أن يكون المطلوب الوجود المتكرر، إمّا بشرط تكرّره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا يحصل الامتثال بالمرّة أصلاً كركعات الصلاة الواحدة. و إمّا لا بشرط تكرّره بمعنى أنّه يكون المطلوب كل واحدٍ من الوجودات كصوم أيّام شهر رمضان، فلكلّ مرّة امتثالها الخاصّ.

و لا شكّ أنّ الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغ. فلو أطلق المولى و لم يقيّد بأحد الوجهين - و هو فى مقام البيان - كان إطلاقه دليلاً على إرادة الوجه الأوّل. وعليه، يحصل الامتثال - كما قلنا - بالوجود الأوّل، و لكن لا يضرّ الوجود الثانى، كما أنّه لا أثر له فى الامتثال و غرض المولى.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٢٩

و مما ذكرنا يتّضح أنّ مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بأفراد كثيرة معاً دفعةً واحدةً و يحصل الامتثال بالجميع. فلو قال المولى: «تصدّق على مسكين» فمقتضى الإطلاق جواز الاكتفاء بالتصدّق مرّةً واحدةً على مسكينٍ واحد، و حصول الامتثال بالتصدّق على عدّة مساكين دفعةً واحدةً و يكون امتثالاً واحداً بالجميع، لصدق صرف الوجود على الجميع، إذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعّة بالوجود.

- ٩ هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شيء فى زمانٍ بدلالة الأمر ثمّ نُسخ ذلك الوجوب قطعاً، فقد اختلفوا فى بقاء الجواز الذى كان مدلولاً للأمر، لأنّ الأمر كان يدلّ على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز^{٨٢} و منهم من قال بعدمه^{٨٣}.

و يرجع النزاع - فى الحقيقة - إلى النزاع فى مقدار دلالة نسخ الوجوب، فإنّ فيه احتمالين:

١- إنّه يدلّ على رفع خصوص المنع من الترك فقط، و حينئذٍ تبقى دلالة الأمر على الجواز على حالها لا يمسخها النسخ و هو القول الأوّل.

و منشأ هذا: أنّ الوجوب ينحلّ إلى الجواز و المنع من الترك، و لا شأن فى النسخ إلّا رفع المنع من الترك فقط، و لا تعرّض له لجنسه و هو الجواز، أى الإذن فى الفعل.

^{٨٢} (١) مبادئ الوصول إلى علم الاصول: ص ١١٣.

^{٨٣} (٢) معالم الدين: ص ٨٦.

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

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٣٠

شيء يدلّ عليه. و منشأ هذا هو: أنّ الوجوب معنى بسيطٌ لا ينحلّ إلى جزءين، فلا يتصوّر في النسخ أنّه رفع للمنع من الترك فقط.

و المختار هو القول الثاني، لأنّ الحقّ أنّ الوجوب أمر بسيط و هو «الإلزام بالفعل» و لازمه المنع من الترك، كما أنّ الحرمة هي «المنع من الفعل» و لازمها الإلزام بالترك، و ليس الإلزام بالترك الذي هو معناه وجوب الترك جزءاً من معنى حرمة الفعل، و كذلك المنع من الترك الذي معناه حرمة الترك ليس جزءاً من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازمٌ للآخر ينشأ منه تبعاً له.

فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليلٍ خاصّ يدلّ عليه، و لا يكفي دليل الوجوب، فلا دلالةً لدليل النسخ و لا لدليل المنسوخ على الجواز. و يمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوماً بكلّ واحدٍ من الأحكام الأربعة الباقية.

و هذا البحث لا يستحقّ أكثر من هذا الكلام، لقلّة البلوى به. و ما ذكرناه فيه الكفاية.

- ١٠ الأمر بشيءٍ مرتين

إذا تعلّق الأمر بفعلٍ مرتين فهو يمكن أن يقع على صورتين:

١- أن يكون الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأوّل. و حينئذٍ لا شبهةً في لزوم امتثاله ثانياً.

٢- أن يكون الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأوّل. و حينئذٍ يقع الشكّ في وجوب امتثاله مرتين، أو كفاية المرّة الواحدة في الامتثال. فإن كان الأمر الثاني تأسيساً لوجوبٍ آخر تعيّن الامتثال مرّةً بعد أخرى، و إن كان تأكيداً للأمر الأوّل فليس لهما إلّا امتثال واحد.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٣١

و لتوضيح الحال و بيان الحقّ في المسألة نقول: إنّ هذا الفرض له أربع حالات:

الاولى: أن يكون الأمران معاً غير معلّقين على شرط، كأن يقول مثلاً:

«صلّ» ثمّ يقول ثانياً «صلّ» فإنّ الظاهر حينئذٍ أن يحمل الأمر الثاني على التأكيد، لأنّ الطبيعة الواحدة يستحيل تعلّق الأمرين بها من دون امتياز في البين، فلو كان الثاني تأسيساً غير مؤكّد للأوّل لكان على الأمر

تقييد متعلقه و لو بنحو «مرّة اخرى». فمن عدم التقييد و ظهور وحدة المتعلق فيهما يكون اللفظ في الثانى ظاهراً في التأكيد و إن كان التأكيد في نفسه خلاف الأصل و خلاف ظاهر الكلام لو خلى و نفسه.

الثانية: أن يكون الأمران معاً معلقين على شرطٍ واحد، كأن يقول المولى مثلاً: «إن كنت محدثاً فتوضأ»؛ ثم يكرر نفس القول ثانياً، ففي هذه الحالة أيضاً يحمل على التأكيد لعين ما قلناه في الحالة الاولى بلا تفاوت.

الثالثة: أن يكون أحد الأمرين معلقاً و الآخر غير معلق، كأن يقول مثلاً: «اغتسل» ثم يقول: «إن كنت جنباً فاغتسل» ففي هذه الحالة أيضاً يكون المطلوب واحداً و يحمل على التأكيد، لوحدة المأمور به ظاهراً المانع من تعلق الأمرين به. غير أن الأمر المطلق - أعني غير المعلق - يحمل إطلاقه على المقيّد - أعني المعلق - فيكون الثانى مقيّداً لإطلاق الأوّل و كاشفاً عن المراد منه.

الرابعة: أن يكون أحد الأمرين معلقاً على شيء و الآخر معلقاً على شيءٍ آخر، كأن يقول مثلاً: «إن كنت جنباً فاغتسل» و يقول: «إن مسست ميّتاً فاغتسل» ففي هذه الحالة يحمل - ظاهراً - على التأسيس، لأنّ الظاهر أنّ المطلوب في كلّ منهما غير المطلوب في الآخر، و يبعد جداً

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٣٢

حملة على أنّ المطلوب واحد. أمّا التأكيد فلا معنى له هنا. و أمّا القول بالتداخل - بمعنى الاكتفاء بامتنال واحد عن المطلوبين - فهو ممكن، و لكنّه ليس من باب التأكيد، بل لا يُفرض إلّا بعد فرض التأسيس و أنّ هناك أمرين يُمتثلان معاً بفعلٍ واحد.

و لكن التداخل - على كلّ حال - خلاف الأصل، و لا يصار إليه إلّا بدليل خاصّ، كما ثبت في غسل الجنابة أنّه يجزئ عن كلّ غسلٍ آخر.

و سيأتى البحث عن التداخل مفصّلاً في مفهوم الشرط.

- ١١ دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

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

١- أن يكون المأمور الأوّل على نحو المبلّغ لأمر المولى إلى المأمور الثانى، مثل أن يأمر رئيس الدولة وزيره أن يأمر الرعيّة عنه بفعل. و هذا النحو - لا شكّ - خارج عن محلّ الخلاف، لأنّه لا يشكّ أحد في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثانى. و كلّ أوامر الأنبياء بالنسبة إلى المكلفين من هذا القبيل.

٢- ألا يكون المأمور الأوّل على نحو المبلّغ، بل هو مأمور أن يستقلّ في توجيه الأمر إلى الثاني من قبل نفسه، على نحو قول الإمام عليه السلام «مرهم بالصلاة و هم أبناء سبع»^{٨٤} يعنى الأطفال.
و هذا النحو هو محلّ الخلاف و البحث. و يلحق به ما لم يعلم الحال فيه أنه على أىّ نحو من النحويين المذكورين.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٣٣

و المختار: أن مجرّد الأمر بالأمر ظاهر عرفاً فى وجوبه على الثانى.

توضيح ذلك: أن الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين:

الاولى: أن يكون غرض المولى يتعلّق فى فعل المأمور الثانى، و يكون أمره بالأمر طريقاً للتوصّل إلى حصول غرضه. و إذا عرف غرضه أنه على هذه الصورة يكون أمره بالأمر - لا شك - أمراً بالفعل نفسه.

الثانية: أن يكون غرضه فى مجرّد أمر المأمور الأوّل من دون أن يتعلّق له غرض بفعل المأمور الثانى، كما لو أمر المولى ابنه - مثلاً - أن يأمر العبد بشىء و لا يكون غرضه إلا أن يعود ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه فقط فى إصدار الأوّل أمره، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً فى الواقع.

و واضح لو علم الثانى المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمراً له و لا يُعدّ عاصياً لمولاه لو تركه، لأنّ الأمر المتعلّق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعيّة و هو متعلّق الغرض، لا على الطريقيّة لتحصيل الفعل من العبد - المأمور الثانى -.

فإن قامت قرينة على إحدى الصورتين المذكورتين فذاك، و إن لم تقم قرينة فإنّ ظاهر الأوامر عرفاً مع التجرد عن القرائن هو أنه على النحو الطريقيّة.

فإذاً، الأمر بالأمر مطلقاً يدلّ على الوجوب، إلا إذا ثبت أنه على نحو الموضوعيّة، و ليس مثله يقع فى الأوامر الشرعيّة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٣٤

الخاتمة: فى تقسيمات الواجب

للوأجب عدّة تقسيمات لا بأس بالتعرّض لها، إلحاقاً بمباحث الأوامر و إتماماً للفائدة.

^{٨٤} (١) الوسائل: ج ٣ ص ١٢ الباب ٣ من ابواب أعداد الفرائض، ح ٥. (باختلاف فى اللفظ).

١ - المطلق و المشروط

إنّ الواجب إذا قيس وجوبه إلى شيءٍ آخر خارجٍ عن الواجب، فهو لا يخرج عن أحد نحوين:

١- أن يكون متوقفاً وجوبه على ذلك الشيء، وهو - أي الشيء - مأخوذاً في وجوب الواجب على نحو الشرطيّة، كوجوب الحجّ بالقياس إلى الاستطاعة. وهذا هو المسمّى بـ «الواجب المشروط» لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشيء الخارج، ولذا لا يجب الحجّ إلّا عند حصول الاستطاعة.

٢- أن يكون وجوب الواجب غير متوقّف على حصول ذلك الشيء الآخر - كالحجّ بالقياس إلى قطع المسافة - وإن توقّف وجوده عليه. وهذا هو المسمّى بـ «الواجب المطلق» لأنّ وجوبه مطلق غير مشروط بحصول

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٣٥

ذلك الشيء الخارج. ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء و الغسل و الساتر و نحوها.

و من مثال الحجّ يظهر أنّه - وهو واجب واحد - يكون واجباً مشروطاً بالقياس إلى شيءٍ و واجباً مطلقاً بالقياس إلى شيءٍ آخر. فالمشروط و المطلق أمران إضافيّان.

ثم اعلم أنّ كلّ واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامّة، و هي: البلوغ و القدرة و العقل، فالصبيّ و العاجز و المجنون لا يكلفون بشيء في الواقع.

و أمّا «العلم» فقد قيل: إنّ من الشروط العامّة. و الحقّ أنّه ليس شرطاً في الوجوب و لا في غيره من الأحكام، بل التكاليف الواقعيّة مشتركة بين العالم و الجاهل على حدّ سواء. نعم العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيلٍ يأتي في مباحث الحجّة و غيرها - إن شاء الله تعالى - و ليس هذا^{٨٥} موضعه.

٢ - المعلّق و المنجز

لا شكّ أنّ الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعليّاً شأن الواجب المطلق، فيتوجّه التكليف فعليّاً إلى المكلف. و لكن فعليّة التكليف تتصوّر على وجهين:

١- أن تكون فعليّة الوجوب مقارنةً زماناً لفعليّة الواجب، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. و يُسمّى هذا القسم «الواجب المنجز» كالصلاة بعد دخول وقتها، فإنّ وجوبها فعليّ، و الواجب - وهو الصلاة - فعليّ أيضاً.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٣٦

^{٨٥} (١) الظاهر: هنا.

٢- أن تكون فعليّة الوجوب سابقهً زماناً على فعليّة الواجب، فيتأخّر زمان الواجب عن زمان الوجوب. و يُسمّى هذا القسم «الواجب المعلق» لتعليق الفعل- لا وجوبه- على زمان غير حاصل بعدد، كالحجّ- مثلاً- فإنّه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعليّاً- كما قيل- و لكنّ الواجب معلق على حصول الموسم، فإنّه عند حصول الاستطاعة وجب الحجّ؛ و لذا يجب عليه أن يهيئ المقدمات و الزاد و الراحلة حتّى يحصل وقته و موسمه ليفعله في وقته المحدّد له.

و قد وقع البحث و الكلام هنا في مقامين:

الأول: في إمكان الواجب المعلق. و المعروف عن صاحب الفصول القول بإمكانه و وقوعه^{٨٦} و الأكثر على استحالته. و هو المختار، و سنتعرض له- إن شاء الله تعالى- في مقدّمه الواجب مع بيان السرّ في الذهاب إلى إمكانه و وقوعه^{٨٧} و سنبيّن أنّ الواجب فعلاً في مثال الحجّ هو السير و التهيئة للمقدمات، و أمّا نفس أعمال الحجّ فوجوبها مشروط بحضور الموسم و القدرة عليها في زمانه.

و الثاني: في أنّ ظاهر الجملة الشرطيّة في مثل قولهم: «إذا دخل الوقت فصلّ» هل إنّ الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاة في المثال إلّا بعد دخول الوقت، أو إنّ الشرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقاً على دخول الوقت في المثال، و أمّا الوجوب فهو فعليّ مطلق؟

و بعبارةٍ اخرى هل إنّ القيد شرط لمدلول هيئته الأمر في الجزاء، أو إنّ الشرط لمدلول مادّة الأمر في الجزاء؟ و هذا البحث يجري حتّى لو كان الشرط غير الزمان، كما إذا قال المولى: «إذا تطهّرت فصلّ».

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٣٧

فعلى القول بظهور الجملة في رجوع القيد إلى الهيئته- أي أنّه شرط للوجوب- يكون الواجب واجباً مشروطاً، فلا يجب تحصيل شيء من المقدمات قبل حصول الشرط. و على القول بظهورها في رجوع القيد إلى المادّة- أي أنّه شرط للواجب- يكون الواجب واجباً مطلقاً^{٨٨} فيكون الوجوب^{٨٩} فعليّاً قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات الأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد.

و هذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخّرين في رجوع القيد في الجملة الشرطيّة إلى الهيئته أو المادّة. و سيّجىء تحقيق الحال في موضعه^{٩٠} إن شاء الله تعالى.

^{٨٦} (١) الفصول الغرويّة: ص ٧٩.

^{٨٧} (٢) يجيء التعرّض له في ص ٣٣٨.

^{٨٨} (١) كذا، و الظاهر: معلقاً.

^{٨٩} (٢) في ط ٢: الواجب.

^{٩٠} (٣) يجيء في ص ٣٣٨.

٣ - الأُصلي و التبعي

الواجب الأُصلي: ما قُصدت إفادته وجوبه مستقلاً بالكلام، كوجوب الصلاة و الوضوء المستفادين من قوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ»^{٩١} * و قوله تعالى: «فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»^{٩٢}.

و الواجب التبعي: ما لم تُقصد إفادته وجوبه، بل كان [وجوبه]^{٩٣} من توابع ما قُصدت إفادته. و هذا كوجوب المشي إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق، فإنّ المشي إليها حينئذٍ يكون واجباً لكنّه لم يكن مقصوداً بالإفادته من الكلام. كما في كلّ دلالة التزاميّة فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البيّن بالمعنى الأخصّ.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٣٨

٤ - التخييري و التعيني

الواجب التعيني: ما تعلّق به الطلب بخصوصه، و ليس له عدل في مقام الامتثال، كالصلاة و الصوم في شهر رمضان، فإنّ الصلاة واجبة لمصلحة في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها. و قد عرفناه فيما سبق (ص ١٢٤) بقولنا: «هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له و بديلاً عنه في عرضه». و إنّما قيّدنا «البديل» في عرضه، لأنّ بعض الواجبات التعينيّة قد يكون لها بديل في طولها و لا يخرجها عن كونها واجبات تعينيّة، كالوضوء مثلاً الذي له بديل في طوله و هو التيمّم لأنّه إنّما يجب إذا تعدّر الوضوء، و كالغسل بالنسبة إلى التيمّم أيضاً كذلك، و كخصال الكفّارة المرتبة نحو كفّارة قتل الخطأ، و هي العتق أوّلًا، فإنّ تعدّر فصيام شهرين، فإنّ تعدّر فإطعام ستين مسكيناً.

و الواجب التخييري ما كان له عدل و بديل في عرضه، و لم يتعلّق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخيّر بينهما المكلف.

و هو كالصوم الواجب في كفّارة إفطار شهر رمضان عمداً، فإنّه واجب و لكن يجوز تركه و تبديله بعتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً.

و الأصل في هذا التقسيم أنّ غرض المولى ربما يتعلّق بشيءٍ معيّن، فإنّه لا مناص حينئذٍ من أن يكون هو المطلوب و المبعوث إليه وحده، فيكون «واجباً تعينياً». و ربما يتعلّق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين - بمعنى أنّ كلّاً منها محصّل لغرضه - فيكون البعث نحوها جميعاً على نحو التخيير بينها.

^{٩١} (٤) البقرة: ٤٣.

^{٩٢} (٥) المائدة: ٦.

^{٩٣} (٦) لم يرد في ط ٢.

و كلا القسمين واقعان في إراداتنا نحن أيضاً. فلا وجه للإشكال في إمكان الواجب التخييري، و لا موجب لإطالة الكلام.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٣٩

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

فإذا وقع الطلب كذلك فإن التخيير حينئذٍ بين الأطراف يُسمّى «عقلياً» و هو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فإن هذا يُعدّ من الواجب التعييني، فإن كلّ واجب تعييني كلّى يكون المكلف مخيراً عقلاً بين أفرادهِ و التخيير يُسمّى حينئذٍ «عقلياً». مثاله: قول الاستاذ لتلميذه: «اشتر قلماً» الجامع بين أنواع الأقلام من قلم الحبر و قلم الرصاص^{٩٤} و غيرهما، فإن التخيير بين هذه الأنواع يكون عقلياً. كما أنّ التخيير بين أفراد كلّ نوع يكون عقلياً أيضاً.

و إن لم يكن هناك جامع مثل ذلك^{٩٥} - كما في مثال خصال الكفارة- فإن البعث إمّا أن يكون نحو عنوان انتزاعي كعنوان «أحد هذه الامور» أو نحو كلّ واحد منها مستقلاً و لكن مع العطف ب «أو» و نحوها ممّا يدلّ على التخيير. فيقال في النحو الأوّل مثلاً: «أوجد أحد هذه الامور» و يقال في النحو الثاني مثلاً: «صم أو أطعم أو أعتق». و يُسمّى حينئذٍ التخيير بين الأطراف «شرعياً» و هو المقصود من التخيير المقابل للتعيين هنا.

ثمّ هذا التخيير الشرعي تارةً يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم، و اخرى: بين الأقلّ و الأكثر كالتخيير بين تسبيحة واحدة و ثلاث تسبيحات في ثلاثيّة الصلاة اليوميّة و رباعيتها على قول^{٩٦}. و كما لو أمر المولى برسم خطّ مستقيم - مثلاً - مخيراً فيه بين القصير و الطويل.

و هذا الأخير - أعنى التخيير بين الأقلّ و الأكثر - إنّما يتصوّر فيما إذا

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٤٠

كان الغرض مترتباً على الأقلّ بحدّه و يترتب على الأكثر بحدّه أيضاً، أمّا لو كان الغرض مترتباً على الأقلّ مطلقاً و إن وقع في ضمن الأكثر فالواجب حينئذٍ هو الأقلّ فقط، و لا تكون الزيادة واجبة، فلا يكون من باب الواجب التخييري، بل الزيادة لا بدّ أن تحمل على الاستحباب.

^{٩٤} (١) في ط الاولى: مثاله: قول الطبيب: «اشرب مسهلاً» الجامع بين أنواع المسهل من زيت الخروع و الملح الافرنكي ...

^{٩٥} (٢) في ط الاولى: و إن لم يكن جامع كذلك.

^{٩٦} (٣) قال به السيّد ابن طاووس في البشري، حكاه عنه الشهيد في الذكري: ج ٣ ص ٣١٥.

٥ - العيني و الكفائي

تقدّم (ص ١٢٣) أن الواجب العيني: «ما يتعلّق بكلّ مكلف و لا يسقط بفعل الغير» و يقابله الواجب الكفائي و هو «المطلوب فيه وجود الفعل من أيّ مكلف كان». فهو يجب على جميع المكلفين، و لكن يكتفى بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين و لا يستحقّ العقاب بتركه.

نعم إذا تركوه جميعاً من دون أن يقوم به واحد فالجميع منهم^{٩٧} يستحقّون العقاب، كما يستحقّ الثواب كلّ من اشترك في فعله.

و أمثلة الواجب الكفائي كثيرة في الشريعة، منها تجهيز الميت و الصلاة عليه، و منها إنقاذ الغريق و نحوه من التهلكة، و منها إزالة النجاسة عن المسجد، و منها الحرف و المهن و الصناعات التي بها نظام معاش الناس، و منها طلب الاجتهاد، و منها الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

و الأصل في هذا التقسيم: أن المولى يتعلّق غرضه بالشئ المطلوب له من الغير على نحوين:

١- أن يصدر من كلّ واحد من الناس، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كلّ واحد مستقلاً، فلا بدّ أن يوجّه الخطاب إلى كلّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٤١

واحد منهم على أن يصدر من كلّ واحد عيناً، كالصوم أو الصلاة و أكثر التكاليف الشرعيّة. و هذا هو «الواجب العيني».

٢- أن يصدر من أحد المكلفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل و لو مرّة واحدة من أيّ شخص كان، فلا بدّ أن يوجه الخطاب إلى جميع المكلفين لعدم خصوصيّة مكلف دون مكلف، و يكتفى بفعل بعضهم الذي يحصل به الغرض. فيجب على الجميع بفرض الكفاية الذي هو «الواجب الكفائي».

و قد وقع الأقدمون من الاصوليين في حيرة من أمر «الوجوب الكفائي» و تطبيقه على القاعدة في الوجوب الذي قوامه بل لازمه «المنع من الترك» إذ رأوا أنّ وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، و لا وجوب بدون المنع من الترك. و لذا ظنّ بعضهم: أنّه ليس المكلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين، أي أحد المكلفين^{٩٨}.

^{٩٧} (١) الظاهر: واحد منهم فالجميع.

^{٩٨} (١) حكاة السيّد المجاهد عن صاحب المعراج و محكي الرازي و البيضاوي، راجع مفاتيح الاصول: ص ٣١٣.

و ظنّ بعضهم: أنّه معيّن عند الله غير معيّن عندنا ويتعيّن من يسبق إلى الفعل منهم، فهو المكلف حقيقة^{٩٩} ... إلى غير ذلك من الظنون.

و نحن لما صوّرناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه الظنون، فلا نشغل أنفسنا بذكرها و ردّها. و تدفع الحيرة بأدنى التفات، لأنّه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بدّ أن يسقط وجوبه عن الباقي، إذ لا يبقى ما يدعو إليه. فهو- إذأ- واجب على الجميع من أوّل الأمر، و لذا يُمنعون جميعاً من تركه و يسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٤٢

٦ - الموسّع و المضيق

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقّت و غير موقّت

ثمّ الموقّت إلى: موسّع و مضيق

ثمّ غير الموقّت إلى: فوري و غير فوري

و لنبدأ بغير الموقّت- مقدّمه- فنقول:

غير الموقّت: ما لم يعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص و إن كان كلّ فعل- لا تخلو عقلاً من زمن يكون ظرفاً له- كقضاء الفائتة و إزالة النجاسة عن المسجد و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و نحو ذلك.

و هو- كما قلنا- على قسمين: فوري، و هو: ما لا يجوز تأخيره عن أوّل أزمنه إمكانه كإزالة النجاسة عن المسجد، و ردّ السلام، و الأمر بالمعروف. و غير فوري، و هو: ما يجوز تأخيره عن أوّل أزمنه إمكانه، كالصلاة على الميت، و قضاء الصلاة الفائتة، و الزكاة، و الخمس.

و الموقّت: ما اعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص، كالصلاة و الحجّ و الصوم و نحوها. و هو لا يخلو- عقلاً- من وجوه ثلاثة: إمّا أن يكون فعله زائداً على وقته المعيّن له أو مساوياً له أو ناقصاً عنه.

و الأوّل ممتنع، لأنّه من التكليف بما لا يطاق.

و الثاني لا ينبغي الإشكال في إمكانه و وقوعه. و هو المسمّى «المضيق» كالصوم، إذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة و لا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب.

^{٩٩} (٢) لم نظفر على طائفة بالخصوص، ذكره السيّد المجاهد وجهاً للقول بأنّ الوجوب يتعلّق بواحد منهم، و حكم ببطلانه، راجع المصدر السابق.

و الثالث هو المسمّى «الموسّع» لأنّ فيه توسعته على المكلف في أوّل الوقت و في أثناءه و آخره، كالصلاة اليومية و صلاة الآيات، فإنّه لا يجوز تركه في جميع الوقت، و يكتفى بفعله مرّة واحدة في ضمن الوقت المحدّد له.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٤٣

و لا إشكال عند العلماء في ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة، و إنّما اختلفوا في جوازه عقلاً على قولين: إمكانيه^{١٠٠} و امتناعه^{١٠١} و من قال بامتناعه أوّل ما ورد^{١٠٢} على الوجه الذي يدفع الإشكال عنده، على ما سيأتي.

و الحقّ عندنا جواز الموسّع عقلاً و وقوعه شرعاً.

و منشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسّع: أنّ حقيقة الوجوب متقوّمة بالمنع من الترك - كما تقدّم - فينافيه الحكم بجواز تركه في أوّل الوقت أو وسطه.

و الجواب عنه واضح، فإنّ الواجب الموسّع فعل واحد، و هو طبيعة الفعل المقيّد بطبيعة الوقت المحدود بحديين على ألا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لا يجوز تركها، غير أنّ الوقت لما كان يسع لإيقاعها فيه عدّة مرّات، كان لها أفراد طولية تدرجيّة مقدّرة الوجود في أوّل الوقت و ثانية و ثالثة ... إلى آخره، فيقع التخيير العقلي بين الأفراد الطولية كالتخيير العقلي بين الأفراد العرضيّة للطبيعة المأمور بها، فيجوز الإتيان بفردٍ و ترك الآخر من دون أن يكون جواز الترك له مساس في نفس المأمور به، و هو طبيعة الفعل في الوقت المحدود. فلا منافاه بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها و بين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد.

و القائلون بالامتناع التجنّوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعة في الشريعة، فقال بعضهم: بوجوبه في أوّل الوقت و الإتيان به في الزمان الباقي يكون

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٤٤

من باب القضاء و التدارك لما فات من الفعل في أوّل الوقت^{١٠٣}. و قال آخر:

بوجوبه في آخر الوقت و الإتيان به قبله من باب النفل يسقط به الفرض^{١٠٤} نظير إيقاع غسل الجمعة في يوم الخميس و ليلة الجمعة. و قيل غير ذلك^{١٠٥}.

^{١٠٠} (١) قال بإمكانه أكثر الأصحاب، كالمرتضى و الشيخ و المحقق و العلّامة و جمهور المحققين من العامّة، معالم الدين: ص ٧٣.

^{١٠١} (٢) عزاه العلّامة في النهاية إلى أبي الحسن الكرخي و جماعة من الأشاعرة و جماعة من الحنفيّة، راجع نهاية الوصول: الورقة ٣٧.

^{١٠٢} (٣) يعني ما ورد ممّا ظاهره التوسعة.

^{١٠٣} (١) قاله جماعة من الأشاعرة، راجع نهاية الوصول: الورقة ٣٧.

^{١٠٤} (٢) قاله جماعة من الحنفيّة، المصدر السابق.

و كلّها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلى الإطالة في ردّها.

هل يتبع القضاء الأداء؟

مما يتفرّع عادة على البحث عن الموقّت مسألة «تبعيّة القضاء للأداء» و هي من مباحث الألفاظ، و تدخل في باب الأوامر.

و لكن آخر^{١٠٦} ذكرها إلى الخاتمة مع أنّ من حقّها أن تذكر قبلها، لأنّها- كما قلنا- من فروع بحث الموقّت عادةً. فنقول:

إنّ الموقّت قد يفوت في وقته، إمّا لتركه عن عذر أو عن عمد و اختيار، و إمّا لفساده لعذر أو لغير عذر. فإذا فات على أيّ نحو من هذه الأنحاء، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاة و الصوم، بمعنى أن يأتي بها^{١٠٧} خارج الوقت. و يسمّى هذا التدارك «قضاء».

و هذا لا كلام فيه.

إلا أنّ الاصوليين اختلفوا في أنّ وجوب القضاء هل هو على مقتضى القاعدة، بمعنى أنّ الأمر بنفس الموقّت يدلّ على وجوب قضائه إذا فات في وقته فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء، أو أنّ القاعدة لا تقتضى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٤٥

ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاصّ غير نفس دليل الأداء؟

و في المسألة أقوال ثلاثة:

قول بالتبعيّة مطلقاً^{١٠٨}.

و قول بعدمها مطلقاً^{١٠٩}.

و قول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متّصلاً، فلا تبعيّة و بين ما إذا كان منفصلاً فالقضاء تابع للأداء^{١١٠}.

^{١٠٥} (٣) مثل ما عن الكرخي: أنّ الصلاة المأتميّة في أوّل الوقت موقوفة فإن أدرك المصلّي آخر الوقت و هو على صفّة التكليف كان ما فعله واجباً و إن لم يبق على صفات المكلفين كان نغلاً، المصدر السابق.

^{١٠٦} (٤) في ط الاولى: أخرت.

^{١٠٧} (٥) كذا، و المناسب: بهما، أو به.

^{١٠٨} (١) نسبة السيّد عميد الدين إلى بعض الفقهاء و جماعة من الحنابلة، راجع منية اللبيب: ص ١٣٥. و في المبسوط للسرخسي (ج ١ ص ٤٦): و أكثر مشايخنا رحمهم الله على أنّ القضاء يجب بالسبب الذي به وجب الأداء عند فواته، و هو الأصحّ.

^{١٠٩} (٢) قاله به المحقّق في معارج الاصول: ص ٧٥، و العلامة في مبادئ الوصول: ص ١١٢، و نسبه في المنية إلى محقّق الاصوليين.

^{١١٠} (٣) قاله المحقّق الخراساني في كفاية الاصول: ص ١٧٨.

و الظاهر أنّ منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى أنّ المستفاد من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدّده؟ أي أنّ في الموقّت مطلوباً واحداً هو الفعل المقيّد بالوقت بما هو مقيّد، أو مطلوبين و هما ذات الفعل و كونه واقعاً في وقتٍ معيّن؟

فعلى الأوّل: إذا فات الامتثال في الوقت لم يبقَ طلب بنفس الذات، فلا بدّ من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت. و على الثاني: إذا فات الامتثال في الوقت فإنّما فات امتثال أحد الطلبين و هو طلب كونه في الوقت المعيّن، و أمّا الطلب بذات الفعل فباقٍ على حاله.

و لذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار أنّ المستفاد من دليل التوقيت في المتّصل وحدة المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، و المستفاد في المنفصل تعدّد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد و يكون تابعاً للأداء.

و المختار هو القول الثاني، و هو عدم التبعية مطلقاً.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٤٦

لأنّ الظاهر من التقييد أنّ القيد ركن في المطلوب، فإذا قال مثلاً: «صم يوم الجمعة» فلا يفهم منه إلّا مطلوب واحد لغرض واحد، و هو خصوص صوم هذا اليوم، لا أنّ الصوم بذاته مطلوب و كونه في يوم الجمعة مطلوب آخر.

و أمّا في مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: «صم» ثمّ قال مثلاً: «اجعل صومك يوم الجمعة» فأيضاً كذلك، نظراً إلى أنّ هذا من باب المطلق و المقيّد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيّد، و معنى حمل المطلق على المقيّد هو: تقييد أصل المطلوب الأوّل بالقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أنّ المراد بالمطلق واقعاً من أوّل الأمر خصوص المقيّد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلاً واحداً، لا أنّ المقيّد مطلوب آخر غير المطلق، و إلّا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملاً و لم يكن جمعاً بين الدليلين، بل يكون أخذاً بالدليلين.

نعم، يمكن أن يفرض - و إن كان هذا فرضاً بعيداً الوقوع في الشريعة - أن يكون دليل التوقيت المنفصل مقيّداً بالتمكّن كأن يقول في المثال:

«اجعل صومك يوم الجمعة إن تمكّنت» أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعمّ صورتي التمكّن و عدمه و صورة التمكّن هي القدر المتيقّن منه.

فإنه في هذا الفرض يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب إلا في صورة التمكن، و مع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه.

و هذا الفرض هو الذي يظهر من الكفاية لشيخ أساتذتنا الآخوند قدس سره^{١١١} و لكنه فرض بعيد جداً. على أنه مع هذا الفرض لا يصدق «الفوت» و لا «القضاء» بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٤٨

الباب الثالث: النواهي

و فيه خمس مسائل:

١ - مادة النهي

و المقصود بها كلمة «النهي» كمادة الأمر. و هي عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل. أو فقل - على الأصح-: إنها عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل و ردعه عنه، و لازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الأول تفسيراً باللازم على ما سيأتي توضيحه.

و هي - كلمة النهي - ككلمة الأمر في الدلالة على الإلزام عقلاً لا وضعاً. و إنما الفرق بينهما أن المقصود في الأمر «الإلزام بالفعل» و المقصود في النهي «الإلزام بالترك».

وعليه، تكون مادة النهي ظاهرة في الحرمة، كما أن مادة الأمر ظاهرة في الوجوب.

٢ - صيغة النهي

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

أو فقل - على الأصح-: كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل و ردعه عنه، كصيغة «لا تفعل» أو «إياك أن تفعل» و نحو ذلك.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٤٩

و المقصود ب «الفعل» الحدث الذي يدل عليه المصدر و إن لم يكن أمراً وجودياً، فيدخل فيها - على هذا - نحو قولهم: «لا تترك الصلاة» فإنها من صيغ النهي لا من صيغ الأمر. كما أن قولهم: «اترك شرب الخمر» تعد من صيغ الأمر لا من صيغ النهي و إن أدت مؤدّى «لا تشرب الخمر».

^{١١١} (١) راجع كفاية الاصول: ص ١٧٨.

و السرّ في ذلك واضح، فإنّ المدلول المطابقى لقولهم: «لا تترك» هو الزجر و النهى عن ترك الفعل و إن كان لازمه الأمر بالفعل، فيدلّ عليه بالدلالة الالتزامية. و المدلول المطابقى لقولهم: «اترك» هو الأمر بترك الفعل و إن كان لازمه النهى عن الفعل، فيدلّ عليه بالدلالة الالتزامية.

٣ - ظهور صيغة النهى فى التحريم

الحقّ أنّ صيغة النهى ظاهرة فى التحريم، و لكن لا لأنّها موضوعة لمفهوم الحرمة و حقيقة فيه كما هو المعروف. بل حالها فى ذلك حال ظهور صيغة «افعل» فى الوجوب، فإنّه قد قلنا هناك: إنّ هذا الظهور إنّما هو بحكم العقل، لا أنّ الصيغة موضوعة و مستعملة فى مفهوم الوجوب.

و كذلك صيغة «لا تفعل» فإنّها أكثر ما تدلّ على النسبة الزجرية بين الناهى و المنهى عنه و المنهى. فإذا صدرت ممّن تجب طاعته و يجب الانزجار بزجره و الانتهاء عمّا نهى عنه و لم ينصب قرينة على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى و حرمة عصيانه عقلاً - قضاء لحقّ العبودية و المولوية - عدم جواز ترك الفعل الذى نهى عنه إلّا مع الترخيص من قبله.

فيكون - على هذا - نفس صدور النهى من المولى بطبعه مصداقاً لحكم العقل بوجوب الطاعة و حرمة المعصية، فيكون النهى مصداقاً

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٥٠

للتحريم حسب ظهوره الإطلاقى، لا أنّ التحريم - الذى هو مفهوم اسمى - وضعت له الصيغة و استعملت فيه.

و الكلام هنا كالكلام فى صيغة «افعل» بلا فرق من جهة الأقوال و الاختلافات.

٤ - ما المطلوب فى النهى؟

كلّ ما تقدّم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود فى صيغة «افعل». و إنّما اختصّ النهى فى خلاف واحد، و هو أنّ المطلوب فى النهى هل هو مجرد الترك أو كفّ النفس عن الفعل؟ و الفرق بينهما: أنّ المطلوب على القول الأوّل أمر عدمى محض، و المطلوب على القول الثانى أمر وجودى، لأنّ الكفّ فعل من أفعال النفس.

و الحقّ هو القول الأوّل:

و منشأ القول الثانى توهم هذا القائل أنّ الترك - الذى معناه إبقاء عدم الفعل المنهى عنه على حاله - ليس بمقدور للمكلّف، لأنّه أزلّى خارجاً عن القدرة، فلا يمكن تعلّق الطلب به، و المعقول من النهى أن يتعلّق فيه الطلب بردع النفس و كفّها عن الفعل، و هو فعل نفسانى يقع تحت الاختيار.

و الجواب عن هذا التوهّم: أنّ عدم المقدوريّة في الأزل على العدم لا ينافي المقدوريّة بقاءً و استمراراً، إذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود، و إلّا لو كان العدم غير مقدور بقاءً لما كان الوجود مقدوراً، فإنّ المختار القادر هو الذي إن شاء فَعَلَ و إن لم يشأ لم يَفْعَل.

و التحقيق: أنّ هذا البحث ساقط من أصله، فإنّه - كما أشرنا إليه فيما

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٥١

سبق - ليس معنى النهي هو الطلب، حتّى يقال: إن المطلوب هو الترك أو الكفّ، و إنّما طلب الترك من لوازم النهي، و معنى النهي المطابقي هو الزجر و الردع. نعم، الردع عن الفعل يلزمه عقلاً طلب الترك، كما أنّ البعث نحو الفعل في الأمر يلزمه عقلاً الردع عن الترك.

فالأمر و النهي كلاهما يتعلّقان بنفس الفعل رأساً، فلا موقع للحيرة و الشكّ في أنّ الطلب في النهي يتعلّق بالترك أو الكفّ.

- ٥ دلالة صيغة النهي على الدوام و التكرار

اختلفوا في دلالة صيغة النهي على التكرار أو المرّة كالاختلاف في صيغة «افعل».

و الحقّ هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة «لا تفعل» لا بهيئتها و لا بمادتها على الدوام و التكرار و لا على المرّة، و إنّما المنهى عنه صرف الطبيعة، كما أنّ المبعوث نحوه في صيغة «افعل» صرف الطبيعة.

غير أنّ بينهما فرقا من ناحية عقليّة في مقام الامتثال، فإنّ امتثال النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة، و لا يكون ذلك إلّا بترك جميع أفرادها، فإنّه لو فعّلها مرّة واحدة ما كان ممثلاً. و أمّا امتثال الأمر فيتحقّق بإيجاد أوّل وجودٍ من أفراد الطبيعة، و لا تتوقّف طبيعة الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مرّة واحدة.

و ليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين و دلالتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهي و الأمر عقلاً.

تنبيه:

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلّفون ذكره من بحثي اجتماع الأمر و النهي

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٥٢

و دلالة النهي على الفساد، لأنّهما داخلان في المباحث العقليّة، كما سيأتي و ليس هما من مباحث الألفاظ. و كذلك بحث مقدّمه الواجب و مسألة الضدّ و مسألة الإجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضاً. و سنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقليّة) إن شاء الله تعالى.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٥٤

الباب الرابع: المفاهيم

تمهيد:

في معنى كلمة «المفهوم» و في النزاع في حجّيته، و في أقسامه. فهذه ثلاثة مباحث:

١ - معنى كلمة المفهوم

تُطلق كلمة «المفهوم» على ثلاثة معان:

١- المعنى المدلول للفظ الذي يُفهم منه، فيساق كلمة «المدلول» سواء كان مدلولاً لمفرد أو جملة، و سواء كان مدلولاً حقيقياً أو مجازياً.

٢- ما يقابل المصداق، فيراد منه كل معنى يفهم، و إن لم يكن مدلولاً للفظ، فيعمّ المعنى الأول و غيره^{١١٢}.

٣- ما يقابل المنطوق، و هو أخصّ من الأولين. و هذا هو المقصود بالبحث هنا. و هو اصطلاح اصولي يختصّ بالمدلولات^{١١٣} الالتزامية للجمل التركيبية سواء كانت إنشائية أو إخبارية، فلا يقال لمدلول المفرد:

«مفهوم» و إن كان من المدلولات الالتزامية.

أما المنطوق فمقصودهم منه ما يدلّ عليه نفس اللفظ في حدّ ذاته

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٥٥

على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملاً لذلك المعنى و قالباً له، فيُسمّى المعنى «منطوقاً» تسميةً للمدلول باسم الدالّ. و لذلك يختصّ المنطوق بالمدلول المطابقي فقط، و إن كان المعنى مجازاً قد استعمل فيه اللفظ بقريئة.

وعليه، فالمفهوم الذي يقابله ما لم يكن اللفظ حاملاً له دالاً عليه بالمطابقة و لكن يدلّ عليه باعتباره لازماً لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخصّ^{١١٤}. و لأجل هذا يختصّ المفهوم بالمدلول الالتزامي.

مثاله: قولهم: «إذا بلغ الماء كراً لا ينجسه شيء»^{١١٥} فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة، و هو عدم تنجّس الماء البالغ كراً بشيءٍ من النجاسات.

^{١١٢} (١) لم يرد «و غيره» في ط الاولى.

^{١١٣} (٢) في ط الاولى: بالمدليل.

^{١١٤} (١) راجع كتاب المنطق للمؤلف، الجزء الأول ص ١٠٤ عن معنى البين و أقسامه.

و المفهوم - على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم - أنه إذا لم يبلغ كراً ينجس.

و على هذا يمكن تعريفهما بما يلي:

المنطوق: «هو حكم دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق».

و المفهوم: «هو حكم دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق».

و المراد من «الحكم» الحكم بالمعنى الأعمّ، لا خصوص أحد الأحكام الخمسة.

و عرفوهما أيضاً بأنّهما حكمٌ مذکور و حكمٌ غير مذکور^{١١٦} و أنّهما حكمٌ لمذکور و حكمٌ لغير مذکور^{١١٧}. و كلّها لا تخلو عن مناقشات طويلة الذيل. و الذى يهوّن الخطب أنّها تعريفات لفظيّة لا يُقصد منها الدقّة فى التعريف. و المقصود منها واضح، كما شرحناه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٥٦

٢ - النزاع فى حجّيّة المفهوم

لا شكّ أنّ الكلام إذا كان له مفهوم يدلّ عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجّة من المتكلّم على السامع و من السامع على المتكلّم، كسائر الظواهر الاخرى.

إذاً، ما معنى النزاع فى حجّيّة المفهوم حينما يقولون مثلاً: هل مفهوم الشرط حجّة أو لا؟

و على تقديره، فلا يدخل هذا النزاع فى مباحث الألفاظ الّتى كان الغرض منها تشخيص الظهور فى الكلام و تنقيح صغريات حجّيّة الظهور، بل ينبغى أن يدخل فى مباحث الحجّة كالبحث عن حجّيّة الظهور و حجّيّة الكتاب و نحو ذلك.

و الجواب: أنّ النزاع هنا فى الحقيقة إنّما هو فى وجود الدلالة على المفهوم، أى فى أصل ظهور الجملة فيه و عدم ظهورها. و بعبارة أوضح:

النزاع هنا فى حصول المفهوم للجملة لا فى حجّيّته بعد فرض حصوله.

فمعنى النزاع فى مفهوم الشرط - مثلاً - أنّ الجملة الشرطيّة مع قطع النظر عن القرائن الخاصّة هل تدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟

^{١١٥} (٢) فى الخبر: «إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء» راجع الوسائل ١: ١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق.

^{١١٦} (٣) كفاية الاصول: ج ١ ص ٢٣٠.

^{١١٧} (٤) نسبه فى الفصول الغروية: ص ١٤٥ و فى مطارح الأنظار: ص ١٧٤ إلى العضى.

و هل هي ظاهرة في ذلك؟ لا أنه بعد دلالتها على هذا المفهوم و ظهورها فيه يتنازع في حجّيته، فإنّ هذا لا معنى له، و إن أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلاً: «مفهوم الشرط حجة أم لا». و لكن غرضهم ما ذكرنا.

كما أنه لا نزاع في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينة خاصّة على ذلك المفهوم، فإنّ هذا ليس موضع كلامهم. بل موضوع

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٥٧

الكلام و محلّ النزاع في دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطيّة على المفهوم مع تجرّدها عن القرائن الخاصّة.

٣ - أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة و مفهوم المخالفة^{١١٨}:

١- مفهوم الموافقة: ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فإن كان الحكم في المنطوق الوجوب- مثلاً- كان في المفهوم الوجوب أيضاً ... و هكذا.

كدلالة الأولويّة في مثل قوله تعالى: «فَلَا تَقْلُ لَهُمَا أَفٌّ»^{١١٩} على النهي عن الضرب و الشتم للأبوين و نحو ذلك ممّا هو أشدّ إهانة و إبلاماً من التآفيف المحرّم بحكم الآية.

و قد يُسمّى هذا المفهوم «فحوى الخطاب»^{١٢٠}. و لا نزاع في حجّية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الأولويّة على تعدّي الحكم إلى ما هو أولى في علّة الحكم؛ و له تفصيلٌ كلامٍ يأتي في موضعه^{١٢١}.

٢- مفهوم المخالفة: ما كان الحكم فيه مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق. و له موارد كثيرة وقع الكلام فيها، نذكرها بالتفصيل، و هي ستة:

١- مفهوم الشرط

٢- مفهوم الوصف

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٥٨

^{١١٨} (١) كذا، فالظاهر: المفهوم الموافق و المفهوم المخالف.

^{١١٩} (٢) الاسراء: ٢٣.

^{١٢٠} (٣) في ط الاولى: لحن الخطاب.

^{١٢١} (٤) يأتي في ج ٣ ص ٢٠٤.

٣- مفهوم الغاية ٤- مفهوم الحصر ٥- مفهوم العدد ٦- مفهوم اللقب***

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٥٩

الأول مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع:

لا شك في أنّ الجملة الشرطيّة يدلّ منطوقها- بالوضع- على تعليق التالي فيها على المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير. و هي على نحوين:

١- أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، أي أنّ المقدم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط في المقدم على وجه لا يُعقل فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إن رزقت ولداً فاختنه»، فإنّه في المثال لا يعقل فرض ختان الولد إلّا بعد فرض وجوده. و منه قوله تعالى: «وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» فإنّه لا يُعقل فرض الإكراه على البغاء إلّا بعد فرض إرادة التحصن من قبل الفتيات.

و قد اتفق الاصوليون على أنّه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطيّة، لأنّ انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم إلّا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع. و لا حكم حينئذٍ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم. فلا مفهوم للشرطيّة في المثالين، فلا يقال: «إن لم تُرزق ولداً فلا تختنه»، و لا يقال:

«إن لم يردن تحصناً فأكرهوهنّ على البغاء».

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٦٠

٢- أنّ تكون مسوقة لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إن أحسن صديقك فأحسن إليه» فإنّ فرض الإحسان إلى الصديق لا يتوقف عقلاً على فرض صدور الإحسان منه، فإنّه يمكن الإحسان إليه أحسن أو لم يحسن.

و هذا النحو الثاني من الشرطيّة هو محلّ النزاع في مسألتنا. و مرجعه إلى النزاع في دلالة الشرطيّة على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنّه هل يُستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق- كالوجوب مثلاً- على تقدير انتفاء الشرط؟

و إنّما قلنا: «نوع الحكم» لأنّ شخص كلّ حكم في القضيّة الشرطيّة أو غيرها ينتفى بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضيّة مفهوم أو لم يكن.

و في مفهوم الشرطيّة قولان، أقواهما أنّها تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء.

المناطق في مفهوم الشرط:

إنّ دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم تتوقف على دلالتها- بالوضع أو بالاطلاق- على امور ثلاثة مترتبة:

١- دلالتها على الارتباط و الملازمة بين المقدّم و التالي.

٢- دلالتها- زيادة على الارتباط و الملازمة- على أنّ التالي معلّق على المقدّم و مترتب عليه و تابع له، فيكون المقدّم سبباً للتالي. و المقصود من السبب هنا هو كلّ ما يترتب عليه الشئ و إن كان شرطاً و نحوه، فيكون أعمّ من السبب المصطلح في فنّ المعقول.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٦١

٣- دلالتها- زيادة على ما تقدّم- على انحصار السببيّة في المقدّم، بمعنى أنّه لا سبب بديل له يترتب عليه التالي.

و توقف المفهوم للجملة الشرطيّة على هذه الامور الثلاثة واضح، لأنّه لو كانت الجملة اتّفاقيّة أو كان التالي غير مترتب على المقدّم أو كان مترتباً و لكن لا على نحو الانحصار فيه، فإنّه في جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدّم انتفاء التالي.

و إنّما الذي ينبغي إثباته هنا، هو أنّ الجملة ظاهرة في هذه الامور الثلاثة وضعاً أو إطلافاً لتكون حجّة في المفهوم.

و الحقّ ظهور الجملة الشرطيّة في هذه الامور وضعاً في بعضها و إطلافاً في البعض الآخر.

١- أمّا دلالتها على الارتباط و وجود العلقه اللزوميّة بين الطرفين، فالظاهر أنّه بالوضع بحكم التبادر. و لكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط حتّى يُنكر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئته التركيبية للجملة الشرطيّة بمجموعها. و عليه، فاستعمالها في الاتّفاقيّة يكون بالناية و ادعاء التلازم و الارتباط بين المقدّم و التالي إذا اتّفقت لهما المقارنة في الوجود.

٢- و أمّا دلالتها على أنّ التالي مترتب على المقدّم بأيّ نحوٍ من أنحاء الترتب فهو بالوضع أيضاً، و لكن لا بمعنى أنّها موضوعة بوضعين: وضع للتلازم و وضع آخر للترتب، بل بمعنى أنّها موضوعة بوضع واحد للارتباط الخاصّ و هو ترتب التالي على المقدّم.

و الدليل على ذلك هو تبادل ترتب التالي على المقدم عنها^{١٢٢}، فإنها تدلّ على أنّ المقدم وُضع فيها موضع
الفرض و التقدير، و على تقدير حصوله فالتالي حاصل عنده تبعاً، أى يتلوه فى الحصول. أو فقل: إنّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٦٢

المتبادر منها لابدئية الجزاء عند فرض حصول الشرط. و هذا لا يمكن أن ينكره إلا مكابر أو غافل، فإن هذا هو
معنى التعليق الذى هو مفاد الجملة الشرطية التى لا مفاد لها غيره. و من هنا سمّوا الجزء الأول منها شرطاً و
مقدماً، و سمّوا الجزء الثانى جزءاً و تالياً.

فإذا كانت جملة إنشائية- أى أنّ التالى متضمّن لإنشاء حكم تكليفى أو وضعى- فإنها تدلّ على تعليق الحكم
على الشرط، فتدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم.

و إذا كانت جملة خبرية- أى أنّ التالى متضمّن لحكاية خبر- فإنها تدلّ على تعليق حكايته على المقدم، سواء
كان المحكى عنه خارجاً و فى الواقع مترتباً على المقدم فتتطابق الحكاية مع المحكى عنه كقولنا: «إن كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود» أو مترتب عليه^{١٢٣} بأن كان العكس كقولنا: «إن كان النهار موجوداً فالشمس
طالعة» أو كان لا ترتب بينهما كالمتضايين فى مثل قولنا: «إن كان خالد ابناً لزيد فزيد أبوه».

٣- و أمّا دلالتها على أنّ الشرط منحصر، فبالإطلاق، لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديلٌ لذلك الشرط و
كذا لو كان معه شىء آخر يكونان معاً شرطاً للحكم، لاحتاج ذلك إلى بيان زائد، إمّا بالعطف ب «أو» فى
الصورة الاولى، أو العطف ب «الواو» فى الصورة الثانية، لأنّ الترتب على الشرط ظاهر فى أنّه بعنوانه الخاصّ
مستقلاً هو الشرط المعلق عليه الجزاء، فإذا اطلق تعليق الجزاء على الشرط، فإنه يُستكشف منه أنّ الشرط
مستقلّ لا قيد آخر معه، و أنّه منحصر لا بديل و لا عدلّ له، و إلاّ لوجب على الحكيم بيانه، و هو- حسب
الفرض- فى مقام البيان.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٦٣

و هذا نظير ظهور صيغة «افعل» بإطلاقها فى الوجوب التعيينى^{١٢٤} و التعيينى.

و إلى هنا تمّ لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجملة الشرطية فى الامور التى بها تكون ظاهرة فى المفهوم.
و على كلّ حال، إنّ ظهور الجملة الشرطية فى المفهوم ممّا لا ينبغى أن يتطرّق إليه الشكّ إلاّ مع قرينة صارفة
أو تكون واردة لبيان الموضوع.

^{١٢٢} (١) فى ط الاولى: منها.

^{١٢٣} (١) كذا فى ط الاولى و الثانية، و الظاهر مترتباً عليه.

^{١٢٤} (١) كذا، و المراد به: العينى.

و يشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم فى رواية أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله عن الشاة تُذبح فلا تتحرك و يهراق منها دم كثير عبيط، فقال: «لا تأكل، إنّ عليّاً كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكلُّ»^{١٢٥} فإنّ استدلال الإمام بقول علىّ عليه السلام لا يكون إلّا إذا كان له مفهوم، و هو: إذا لم تركز الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء:

و من لواحق مبحث «مفهوم الشرط» مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، و قد تعدّد الشرط فيهما و كان الجزاء واحداً. و هذا يقع على نحوين:

١- أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير فى السفر فيما ورد: «إذا خفى الأذان فقصر»^{١٢٦} و «إذا خفيت الجدران فقصر»^{١٢٧}.

٢- أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار، كما فى نحو «إذا أجنبت فاغتسل»، «إذا مسست ميّتاً فاغتسل».

أما النحو الأول: فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناءً على مفهوم

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٦٤

الشرط. و لكن التعارض إنّما هو بين مفهوم كلّ منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح، فلا بدّ من التصرف فيهما بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن نقيّد كلّاً من الشرطين من ناحية ظهورهما فى الاستقلال بالسببية- ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق (كما سبق) الذى يقابله التقييد بالعطف بالواو- فيكون الشرط فى الحقيقة هو المركّب من الشرطين، و كلّ منهما يكون جزءً السبب، و الجملتان تكونان حينئذٍ كجمله واحدة مقدّمها المركّب من الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا:

«إذا خفى الأذان و الجدران معاً فقصر».

و ربما يكون لهاتين الجملتين معاً حينئذٍ مفهوم واحد، و هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معاً أو أحدهما، كما لو كانا جملةً واحدةً.

^{١٢٥} (٢) الوسائل: ج ١٦ ص ٣٢١، الباب ١٢ من أبواب الذبائح، ح ١.

^{١٢٦} (٣) الوسائل: ج ٥ ص ٥٠٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، ٣، ٧.

^{١٢٧} (٤) الوسائل: ج ٥ ص ٥٠٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، ٣، ٧.

الوجه الثانى: أن نقيدهما من ناحية ظهورهما فى الانحصار- ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد بأو- و حينئذ يكون الشرط أحدهما على البدلية، أو الجامع بينهما على أن يكون كل منهما مصداقاً له، و ذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما و لو كان عرفياً.

و إذ يدور الأمر بين الوجهين فى التصرف، فأيهما أولى؟ هل الأولى تقييد ظهور الشرطيتين فى الاستقلال، أو تقييد ظهورهما فى الانحصار؟

قولان فى المسألة.

و الأوجه- على الظاهر- هو التصرف الثانى، لأن منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما فى الانحصار الذى يلزم منه الظهور فى المفهوم، فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر، كما تقدم. فلا بدّ من رفع اليد عن ظهور كل منهما فى الانحصار بالإضافة إلى المقدار الذى دلّ عليه منطوق الشرطية الأخرى، لأنّ ظهور المنطوق أقوى. أمّا ظهور كل من الشرطيتين فى الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٦٥

و إذا ترجّح القول الثانى- و هو التصرف فى ظهور الشرطين فى الانحصار- يكون كل من الشرطين مستقلاً فى التأثير. فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير فى ثبوت الحكم. و إن حصل معاً، فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق، و إن تقارنا كان الأثر لهما معاً و يكونان كالسبب الواحد، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض.

و أمّا النحو الثانى- و هو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار- فهو على صورتين:

١- أن يثبت بالدليل أنّ كلّاً من الشرطين جزء السبب. و لا كلام حينئذٍ فى أنّ الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معاً.

٢- أن يثبت من دليل مستقلّ أو من ظاهر دليل الشرط أنّ كلّاً من الشرطين سبب مستقلّ، سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم يكن. فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معاً فى وقت واحد أو متعاقبين أنّ القاعدة أى شىء تقتضى؟ هل تقتضى تداخل الأسباب فيكون لها جزاء واحد كما فى مثال تداخل موجبات الوضوء من خروج البول أو الغائط و النوم و نحوهما، أم تقتضى عدم التداخل فيتكرّر الجزاء بتكرّر^{١٢٨} الشروط كما فى مثال تعدّد وجوب الصلاة بتعدّد أسبابه من دخول وقت اليوميّة و حصول الآيات؟

أقول: لا شبهة فى أنّه إذا ورد دليل خاصّ على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلك الدليل. و أمّا مع عدم ورود الدليل الخاصّ فهو محلّ الخلاف.

^{١٢٨} (١) فى ط ٢: بتكرار.

و الحقّ أنّ القاعدة فيه عدم التداخل.

بيان ذلك: إنّ لكلّ شرطية ظهورين:

١- ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببية. و هذا الظهور يقتضى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٦٦

أن يتعدّد الجزاء في الشرطيتين موضوعتي البحث، فلا تتداخل الأسباب.

٢- ظهور الجزاء فيها في أنّ متعلّق الحكم فيه صرف الوجود.

و لما كان صرف الشيء لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين، فيقتضى ذلك أن يكون لجميع الأسباب جزاءً واحد و حكمٌ واحد عند فرض اجتماعها. فتتداخل الأسباب.

و على هذا، فيقع التنافى بين هذين الظهورين، فإذا قدّمنا الظهور الأوّل لا بدّ أن نقول بعدم التداخل. و إذا قدّمنا الظهور الثانى لا بدّ أن نقول بالتداخل، فأيهما أولى بالتقديم؟

و الأرجح: أنّ الأولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء، لأنّ الجزاء لما كان معلقاً على الشرط فهو تابع له ثبوتاً و إثباتاً، فإن كان واحداً كان الجزاء واحداً و إن كان متعدداً كان متعدداً. و إذا كان المقدم متعدداً - حسب فرض ظهور الشرطيتين - كان الجزاء تبعاً له. وعليه، لا يستقيم للجزاء ظهور في وحدة المطلوب، فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعدّد^{١٢٩} رافعاً للظهور في الوحدة، لأنّ الظهور في الوحدة لا يكون إلّا بعد فرض سقوط الظهور في التعدّد^{١٣٠} أو بعد فرض عدمه، أمّا مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحدة.

فالقاعدة في المقام - إذأ - هي عدم التداخل. و هو مذهب أساطين العلماء الأعلام^{١٣١} قدّس الله تعالى أسرارهم.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٦٧

^{١٢٩} (١ و ٢) في ط ٢: التعداد.

^{١٣٠} (١ و ٢) في ط ٢: التعداد.

^{١٣١} (٣) منهم المحقق النائيني، فوائد الاصول: ج ٢ ص ٤٩٣، و المحقق العراقي، نهاية الأفكار: ج ٢ ص ٤٨٨ - ٤٨٩. و إن شئت تفصيل البحث راجع مطروح الأنظار: ص ١٧٥.

تنبيهان:

١ - تداخل المسببات

إنّ البحث في المسألة السابقة إنّما هو عمّا إذا تعدّدت الأسباب، فيتساءل فيها عمّا إذا كان تعدّدها^{١٣٢} يقتضى المغايرة في الجزاء و تعدّد المسببات - بالفتح - أو لا يقتضى فتتداخل الأسباب؟ و ينبغى أن تُسمّى ب «مسألة تداخل الأسباب».

و بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك، ينبغى أن يبحث أن تعدّد المسببات إذا كانت تشترك في الاسم و الحقيقة كالأغسال هل يصحّ أن يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى؟

و هذه مسألة اخرى غير ما تقدّم، تُسمّى ب «مسألة تداخل المسببات» و هي من ملحقات الاولى.

و القاعدة فيها أيضاً عدم التداخل:

و السرّ في ذلك: أنّ سقوط الواجبات المتعدّدة بفعل واحد و إنّ اتى به بنيّة امثال الجميع يحتاج إلى دليل خاصّ، كما ورد في الأغسال بالاكْتفاء بغسل الجنابة عن باقى الأغسال^{١٣٣} و ورد أيضاً جواز الاكتفاء بغسل واحد عن أغسال متعدّدة^{١٣٤}. و مع عدم ورود الدليل الخاصّ فإنّ كلّ وجوب يقتضى امثالاً خاصّاً به لا يغنى عنه امثال الآخر و إنّ اشتركت الواجبات في الاسم و الحقيقة.

نعم، قد يُستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبة العموم

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٦٨

و الخصوص من وجه و كان دليل كلّ منهما مطلقاً بالإضافة إلى مورد الاجتماع، كما إذا قال مثلاً: «تصدّق على مسكين» و قال ثانياً: «تصدّق على ابن سبيل» فجمع العنوانين شخصاً واحد - بأن كان فقيراً و ابن سبيل - فإنّ التصدّق عليه يكون مسقطاً للتكليفين.

٢ - الأصل العملى في المسألتين

إنّ مقتضى الأصل العملى عند الشكّ في تداخل الأسباب هو التداخل، لأنّ تأثير السببين في تكليف واحد متيقّن، و إنّما الشكّ في تكليف ثانٍ زائد. و الأصل في مثله البراءة.

^{١٣٢} (١) لا يخفى ما في العبارة، و إنّ كان المقصود واضحاً.

^{١٣٣} (٢ و ٣) الوسائل: ج ١ ص ٥٢٥ - ٥٢٨، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة.

^{١٣٤} (٢ و ٣) الوسائل: ج ١ ص ٥٢٥ - ٥٢٨، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة.

و بعكسه في مسألة تداخل المسببات، فإنّ الأصل يقتضى فيه عدم التداخل كما مرّت الإشارة إليه، لأنّه بعد ثبوت التكاليف المتعدّدة بتعدّد الأسباب يُشكّ في سقوط التكاليف الثابتة لو فعل فعلاً واحداً. و مقتضى القاعدة في مثله الاشتغال، بمعنى أنّ الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، فلا يكتفى بفعل واحد في مقام الامتثال.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٦٩

الثاني مفهوم الوصف

موضوع البحث:

المقصود بالوصف هنا: ما يعمّ النعت و غيره، فيشمل الحال و التمييز و نحوهما ممّا يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف. كما أنّه يختصّ بما إذا كان معتمداً على موصوف، فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعاً للحكم نحو «و السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»^{١٣٥} فإنّ مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب. و السرّ في ذلك: أنّ الدلالة على انتفاء الوصف لا بدّ فيها من فرض موضوع ثابتٍ للحكم يقيّد بالوصف مرّةً و يتجرّد عنه اخرى، حتّى يمكن فرض نفي الحكم عنه.

و يعتبر- أيضاً- في المبحوث عنه هنا أن يكون أخصّ من الموصوف مطلقاً أو من وجهه، لأنّه لو كان مساوياً أو أعمّ مطلقاً لا يوجب تضييقاً و تقييداً في الموصوف حتّى يصحّ فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف.

و أمّا دخول الأخصّ من وجه في محلّ البحث فإنّما هو بالقياس إلى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٧٠

مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال «في الغنم السائمة زكاة» يكون مفهومه- لو كان له مفهوم- عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة و هي المعلوفة. و أمّا بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطعاً، فلا يدلّ المثال على عدم الزكاة في غير الغنم، السائمة أو غير السائمة، كالإبل مثلاً، لأنّ الموضوع- و هو الموصوف الذي هو الغنم في المثال- يجب أن يكون محفوظاً في المفهوم.

و لا يكون^{١٣٦} متعرّضاً لموضوع آخر لا نفيّاً و لا إثباتاً.

^{١٣٥} (١) المائدة: ٣٨.

^{١٣٦} (١) الظاهر أنّها معطوفة على قوله: فلا يدلّ المثال ...

فما عن بعض الشافعية من القول بدلالة القضية المذكورة على عدم الزكاة في الإبل المعلوفة^{١٣٧} لا وجه له قطعاً.
الأقوال في المسألة و الحق فيها:

لا شك في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة. و لا شك في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم إناطة الحكم به وجوداً و عدماً، نحو قوله تعالى: «وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ»^{١٣٨} فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقاً، إذ يفهم منه أن وصف «الربائب» بأنها «في حجوركم» لأنها غالباً تكون كذلك. و الغرض منه الإشعار بعلّة الحكم، إذ أن اللاتي تربى في الحجور تكون كالبنات.

و إنما الخلاف عند تجرّد القضية عن القرائن الخاصة، فإنهم اختلفوا في أن مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم - أي انتفاء حكم

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٧١

الموصوف عند انتفاء الوصف - أو لا يدل؟ نظير الاختلاف المتقدم في التقييد بالشرط.

و في المسألة قولان^{١٣٩} و المشهور القول الثاني و هو عدم المفهوم.

و السرّ في الخلاف يرجع إلى أن التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم - أي أن الحكم منوط به - أو أنه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلّف من الموصوف و الوصف؟

فإن كان الأوّل، فإنّ التقييد بالوصف يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الإطلاق، لأنّ الإطلاق يقتضى - بعد فرض إناطة الحكم بالوصف - انحصاره فيه كما قلنا في التقييد بالشرط.

و إن كان الثاني، فإنّ التقييد لا يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لأنّه حينئذٍ يكون من قبيل مفهوم اللقب، إذ أنّه يكون التعبير بالوصف و الموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لا أنّ الموضوع ذات الموصوف، و الوصف قيد للحكم عليه، مثلما إذا قال القائل: «اصنع شكلاً رباعياً قائم الزاوية متساوي الأضلاع» فإنّ المفهوم منه أنّ المطلوب صنعُه هو المربع، فعبر عنه بهذه القيود الدالّة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلّفة من الموصوف و الوصف، و هي في المثال «شكل رباعي قائم

^{١٣٧} (٢) راجع المجموع: ج ٥ ص ٣٥٥ - ٣٥٧.

^{١٣٨} (٣) النساء: ٢٣.

^{١٣٩} (١) قال صاحب المعالم قدس سره: فأثبتته قوم، و هو الظاهر من كلام الشيخ و جنح إليه الشهيد في الذكرى، و نفاه السيّد و المحقّق و العلّامة و كثير من الناس، و هو الأقرب، معالم الدين: ص ٧٩.

الزوايا متساوى الأضلاع» و هي بمنزلة كلمة «مرتع» فكما أن جملة «اصنع مرتعاً» لا تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدلّ عليه، لأنّه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٧٢

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الظاهر في الوصف - لو خُلّي و طبعه من دون قرينة - أنّه من قبيل الثاني - أي أنّه قيد للموضوع لا للحكم - فيكون الحكم من جهته مطلقاً غير مقيد. فلا مفهوم للوصف.

و من هذا التقرير يظهر بطلان ما استدّلوا به لمفهوم الوصف بالأدلة الآتية:

١- إنّ لو لم يدلّ الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبقّ فائدة فيه.

و الجواب: أنّ الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم. و كفى فائدة فيه تحديد موضوع الحكم و تقييده به.

٢- إنّ الأصل في القيود أن تكون احترازية.

و الجواب: أنّ هذا مسلّم، و لكن معنى الاحتراز هو تضيق دائرة الموضوع و إخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له، و نحن نقول به، و ليس هذا من المفهوم في شيء، لأنّ إثبات الحكم لموضوع لا ينفى ثبوت نسخ الحكم لما عداه، كما في مفهوم اللقب. و الحاصل: أنّ كون القيد احترازيّاً لا يلزم إرجاعه قيماً للحكم.

٣- إنّ الوصف مشعر بالعلية، فيلزم إناطة الحكم به.

و الجواب: أنّ هذا الإشعار و إن كان مسلماً، إلّا أنّه ما لم يصل إلى حدّ الظهور لا ينفع في الدلالة على المفهوم.

٤- الاستدلال بالجملة التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «مطل الغنيّ ظلم»^{١٤٠}.

و الجواب: أنّ ذلك على تقديره لا ينفع، لأنّا لا نمنع من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم أحياناً لوجود قرينة، و إنّما موضوع البحث في اقتضاء طبع الوصف لو خُلّي و نفسه للمفهوم.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٧٣

أو في خصوص المثال نجد القرينة على إناطة الحكم بالغنى موجودة من جهة مناسبة الحكم و الموضوع، فيفهم أنّ السبب في الحكم بالظلم كون المدين غنياً، فيكون مطلقه ظلماً، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مطلقه ظلماً^{١٤١}.

^{١٤٠} (١) الوسائل: ج ١٣ ص ٩٠، الباب ٨ من أبواب الدين و القرض، ح ٣.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٧٤

الثالث مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية نحو «**ثُمَّ أْتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**»^{١٤٢} و نحو «كلّ شيء حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه»^{١٤٣} فقد وقع خلاف الاصوليين فيه من جهتين:

الجهة الاولى فى دخول الغاية فى المنطوق، أى فى حكم المغيى.

فقد اختلفوا فى أنّ الغاية- و هى الواقعة بعد أداء الغاية نحو «إلى» و «حتى»- هل هى داخله فى المغيى حكماً، أو خارجة عنه، و إنّما ينتهى إليها المغيى موضوعاً و حكماً؟ على أقوال:

منها: التفصيل بين كونها من جنس المغيى فتدخل فيه نحو «صمت النهار إلى الليل» و بين كونها من غير جنسه فلا تدخل^{١٤٤} كمثال «كلّ شيء حلال».

و منها: التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد «إلى» فلا تدخل فيه، و بين كونها واقعة بعد «حتى» فتدخل^{١٤٥} نحو «كل السمكة حتى رأسها».

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٧٥

و الظاهر أنّه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية فى دخولها فى المغيى و لا فى عدمه، بل يتبع ذلك الموارد و القرائن الخاصة الحاقّة بالكلام.

نعم، لا ينبغى الخلاف فى عدم دخول الغاية فيما إذا كانت غايةً للحكم، كمثال «كلّ شيء حلال» فإنّه لا معنى لدخول معرفة الحرام فى حكم الحلال.

ثمّ إنّ المقصود من كلمة «حتى» التى يقع الكلام عنها هى «حتى الجارة» دون العاطفة و إن كانت تدخل على الغاية أيضاً، لأنّ العاطفة يجب دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها، لأنّ هذا هو معنى العطف؛ فإذا قلت: «مات الناس حتى الأنبياء» فإنّ معناه: أنّ الأنبياء ماتوا أيضاً. بل «حتى العاطفة» تفيد أنّ الغاية هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيى فى القوّة أو الضعف، فكيف يتصور ألا يكون المعطوف بها داخلًا فى الحكم، بل قد يكون هو الأسبق فى الحكم، نحو «مات كلّ أب حتى آدم».

^{١٤١} (١) ما بين المعقوفتين لم يرد فى ط الاولى.

^{١٤٢} (١) البقرة: ١٨٧.

^{١٤٣} (٢) الوسائل: ج ١٢ ص ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١ و ٤.

^{١٤٤} (٣) حكى هذا التفصيل عن المبرّد، راجع مفاتيح الاصول: ص ١٠٠.

^{١٤٥} (٤) نُسب إلى الزمخشري، راجع مطارح الأنظار: ص ١٨٥.

الجهة الثانية في مفهوم الغاية

و هي موضوع البحث هنا، فإنه قد اختلفوا في أنّ التقييد بالغاية- مع قطع النظر عن القرائن الخاصة- هل يدلّ على انتفاء سنخ الحكم عمّا وراء الغاية و عن الغاية نفسها أيضاً إذا لم تكن داخلة في المغيبي، أو لا؟ فنقول: إنّ المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرک في الشرط و الوصف، فإذا كانت قيداً للحكم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها. و أمّا إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم. وعليه، فما عُلم في التقييد بالغاية أنّه راجع إلى الحكم فلا إشكال في ظهوره في المفهوم، مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٧٦

نجس»^{١٤٦} و كذلك مثال «كلّ شيء حلال».

و إن لم يُعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم و أنّها غاية للنسبة الواقعة قبلها، و كونها غاية لنفس الموضوع أو لنفس المحمول هو الذي يحتاج إلى البيان و القرينة. فالقول بمفهوم الغاية هو المرجّح عندنا.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٧٧

الرابع مفهوم الحصر

معنى الحصر الحصر له معنيان:

١- القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة^{١٤٧} سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف نحو «لا سيف إلّا ذوالفقار، و لا فتى إلّا عليّ»^{١٤٨} أم من نوع قصر الموصوف على الصفة نحو «و ما مُحَمَّدٌ إلّا رَسُولٌ»^{١٤٩} «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ»^{١٥٠}.

٢- ما يعمّ القصر و الاستثناء الذي لا يُسمّى قصراً بالاصطلاح، نحو «فَشَرِبُوا مِنْهُ إلّا قَلِيلًا»^{١٥١}. و المقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني. اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته:

^{١٤٦} (١) لم نعثر عليه باللفظ المذكور، و الذي ورد في الروايات: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» الوسائل: ج ٢ ص ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ٤.

^{١٤٧} (١) القصر في اللغة: الحبس، و في الاصطلاح: تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص، مختصر المعاني: ص ١١٥ الباب الخامس.

^{١٤٨} (٢) روضة الكافي: ص ١١٠، ح ٩٠، إرشاد المفيد: ٤٧.

^{١٤٩} (٣) آل عمران: ١٤٤.

^{١٥٠} (٤) الرعد: ٧.

^{١٥١} (٥) البقرة: ٢٤٩.

إنّ مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما ستري،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٧٨

فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحدةً واحدةً، فنقول:

١- إلّا.

و هي تأتي لثلاثة وجوه:

١- صفة بمعنى غير.

٢- استثنائية.

٣- أداة حصر بعد النفي.

أما «إلّا الوصفيّة» فهي تقع وصفاً لما قبلها كسائر الأوصاف الاخرى.

فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف، فإن قلنا هناك: إنّ للوصف مفهوماً فهي كذلك، و إلّا فلا. و قد رجّحنا فيما سبق: أنّ الوصف لا مفهوم له، فإذا قال المقرّ مثلاً: «في ذمّتي لزيد عشرة دراهم إلّا درهم» بجعل «إلّا درهم» وصفاً، فإنّه يثبت في ذمّته تمام العشرة الموصوفة بأنّها ليست بدرهم. و لا يصحّ أن تكون استثنائية لعدم نصب «درهم» و لا مفهوم لها حينئذٍ، فلا تدلّ على عدم ثبوت شيءٍ آخر في ذمّته لزيد.

و أما «إلّا الاستثنائية» فلا ينبغي الشكّ في دلالتها على المفهوم، و هو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأنّ «إلّا» موضوعة للإخراج و هو الاستثناء، و لازم هذا الإخراج باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ أن يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه. و لمّا كان هذا اللزوم بيّناً ظنّ بعضهم أنّ هذا المفهوم من باب المنطوق.

و أما «أداة الحصر بعد النفي» نحو «لا صلاة إلّا بطهور»، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية.

فرع: لو شككنا في موردٍ أنّ كلمة «إلّا» استثنائية^{١٥٢} أو وصفيّة، مثل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٧٩

ما لو قال المقرّ: «ليس في ذمّتي لزيد عشرة دراهم إلّا درهم» إذ يجوز في المثال أن تكون «إلّا» وصفيّة و يجوز أن تكون استثنائية، فإن الأصل في كلمة «إلّا» أن تكون للاستثناء، فيثبت في ذمّته في المثال درهم

^{١٥٢} (١) في ط الاولى: للاستثناء.

واحد. أمّا لو كانت وصفيّة فإنّه لا يثبت في ذمته شيء، لأنّه يكون قد نفى العشرة الدراهم كلّها الموصوفة تلك الدراهم بأنّها ليست بدرهم.

٢- إنّما. و هي أداة حصر، مثل كلمة «إلّا»، فإذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معيّن دلّت بالملازمة البيّنة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع. و هذا واضح.

٣- بل. و هي للإضراب، و تستعمل في وجوه ثلاثة:

الأوّل: للدلالة على أنّ المضروب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط. و لا دلالة لها حينئذٍ على الحصر. و هو واضح.

الثاني: للدلالة على تأكيد المضروب عنه و تقريره، نحو زيد عالم بل شاعر. و لا دلالة لها أيضاً حينئذٍ على الحصر.

الثالث: للدلالة على الردع و إبطال ما ثبت أوّلاً، نحو «أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ»^{١٥٣} فتدلّ على الحصر، فيكون لها مفهوم، و هذه الآية الكريمة تدلّ على انتفاء مجيئه بغير الحقّ.

٤- و هناك هيئات غير الأدوات تدلّ على الحصر، مثل تقدّم المفعول، نحو «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» و مثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه، نحو «العالم محمّد» و «إنّ القول ما قالت حذام». و نحو ذلك ممّا هو مفصّل في علم البلاغة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٨٠

فإنّ هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فاذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي الشكّ في ظهورها في المفهوم، لأنّه لازم للحصر لزوماً بيّناً. و تفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر.

و على كلّ حال، فإنّ كلّ ما يدلّ على الحصر فهو دالّ على المفهوم بالملازمة البيّنة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٨١

^{١٥٣} (١) المؤمنون: ٧٠.

الخامس مفهوم العدد

لا شكّ في أنّ تحديد الموضوع بعددٍ خاصّ لا يدلّ على انتفاء الحكم فيما عداه، فاذا قيل: «صم ثلاثة أيام من كلّ شهر» فإنّه لا يدلّ على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيام، فلا يعارض الدليل على استحباب صوم أيامٍ آخر.

نعم، لو كان الحكم للوجوب- مثلاً- و كان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحدّ الأعلى، فلا شبهة في دلالة على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان. و لكن هذه الدلالة من جهة خصوصيّة المورد، لا من جهة أصل التحديد بالعدد حتى يكون لنفس العدد مفهوم. فالحقّ أنّ التحديد بالعدد لا مفهوم له.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٨٢

السادس مفهوم اللقب

المقصود باللقب: كل اسم- سواء كان مشتقاً أم جامداً- وقع موضوعاً للحكم، كالفقير في قولهم: «أطعم الفقير» و كالسارق و السارقة في قوله تعالى: «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ...»^{١٥٤} .^{١٥٥}

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي) ؛ ج ١ ؛ ص ١٨٢

الاسم. و بعد أن استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى، فإنّ نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه، فضلاً عن أن يكون له ظهور في الانحصار.

نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، و هذا لا كلام فيه. أمّا عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر، فلا دلالة له عليه أصلاً.

و قد قيل: إنّ مفهوم اللقب أضعف المفهومات^{١٥٦}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٨٣

^{١٥٤} (١) المائدة: ٣٨.

^{١٥٥} مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي) - قم، چاپ: پنجم، ١٤٣٠ ق.

^{١٥٦} (٢) لم نظفر بقائله.

خاتمة في دلالة الاقتضاء و التنبيه و الإشارة

تمهيد:

يجرى كثيراً على لسان الفقهاء و الأصوليين ذكر دلالة الاقتضاء و التنبيه و الإشارة، و لم تُشرح هذه الدلالات في أكثر الكتب الأصولية المتعارفة. و لذلك رأينا أن نبحت عنها بشيء من التفصيل لفائدة المبتدئين. و البحث عنها يقع من جهتين: الأولى في مواقع هذه الدلالات الثلاث و أنها من أيّ أقسام الدلالة، و الثانية في حجّيتها.

الجهة الأولى مواقع الدلالات الثلاث

قد تقدّم أنّ «المفهوم» هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوماً بيّناً بالمعنى الأخصّ. و يقابله «المنطوق» الذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقيّة.

و لكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل في المفهوم و لا في المنطوق اصطلاحاً، كما إذا دلّ الكلام بالدلالة الالتزامية^{١٥٧} على لفظٍ مفرد

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٨٤

أو معنىً مفرد ليس مذكوراً في المنطوق صريحاً، أو إذا دلّ الكلام على مفاد جملةٍ لازمةٍ للمنطوق، إلّا أنّ اللزوم ليس على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، فإنّ هذه كلّها لا تُسمّى مفهوماً و لا منطوقاً. إذاً ما ذا تُسمّى هذه الدلالة في هذه المقامات؟

نقول: الأنسب أن نسمّى مثل هذه الدلالة- على وجه العموم- «الدلالة السياقية»- كما ربما يجري هذا التعبير في لسان جملة من الأساطين- لتكون في مقابل الدلالة المفهومية و المنطوقية.

و المقصود بها- على هذا- أنّ سياق الكلام يدلّ على المعنى المفرد أو المركّب أو اللفظ المقدّر. و قسّموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة:

الاقتضاء، و التنبيه، و الإشارة. فلنبحت عنها واحدة واحدة:

١- دلالة الاقتضاء

و هي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلّم بحسب العرف و يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عقلاً أو شرعاً أو لغةً أو عادةً عليها.

^{١٥٧} (١) (*) المقصود من الدلالة الالتزامية ما يعم الدلالة التضمنية باصطلاح المناطقة باعتبار رجوع الدلالة التضمنية الى الالتزامية لانها لا تتم الا حيث يكون معنى الجزء لازماً لكل فتكون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما.

مثالها قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^{١٥٨} فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير «الأحكام والآثار الشرعية» لتكون هي المنفيّة حقيقة، لوجود الضرر والضرار قطعاً عند المسلمين. فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعية وأحكامه. ومثله: «رفع عن امتي ما لا يعلمون وما اضطروا إليه...»^{١٥٩}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٨٥

مثال آخر، قوله عليه السلام: «لا صلاة لمن جاره المسجد إلّا في المسجد»^{١٦٠} فإن صدق الكلام وصحته يتوقف على تقدير كلمة «كاملة» محذوفة ليكون المنفيّ كمال الصلاة، لا أصل الصلاة.

مثال ثالث، قوله تعالى: «وَسُئِلَ الْقُرَيْبَةُ»^{١٦١} فإن صحته عقلاً يتوقف على تقدير لفظ «أهل» فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى «أهل» فيكون من باب المجاز في الإسناد.

مثال رابع، قولهم: «أعتق عبدك عنّي على ألف» فإن صحته هذا الكلام شرعاً يتوقف على طلب تملكه أوّلاً له بألف، لأنّه «لا عتق إلّا في ملك»^{١٦٢} فيكون التقدير: ملكني العبد بألف ثمّ أعتقه عنّي.

مثال خامس، قول الشاعر:

عندك راضٍ و الرأى مختلف

نحن بما عندنا و أنت بما

فإن صحته لغوً يتوقف على تقدير «راضون» خبراً للمبتدأ «نحن» لأنّ «راضٍ» مفرد لا يصحّ أن يكون خبراً لـ «نحن».

مثال سادس، قولهم: «رأيت أسداً في الحمام» فإن صحته عادةً تتوقف على إرادة الرجل الشجاع من لفظ «أسد»^{١٦٣}.

و جميع الدلالات الالتزامية على المعاني المفردة و جميع المجازات في الكلمة أو في الإسناد ترجع إلى «دلالة الاقتضاء».

فإن قال قائل: إنّ دلالة اللفظ على معناه المجازي من الدلالة المطابقيّة فكيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء؟ نقول له: هذا

^{١٥٨} (١) الوسائل: ج ١٧ ص ٣١٩، ب ٥ من أبواب الشفعة، ح ١، و ص ٣٤١ ب ١٢ من أبواب إحياء الموات ح ٣-٥، و ليس في هذه الروايات قيد «في الإسلام».

^{١٥٩} (٢) الوسائل: ج ٤ ص ١٢٨٤، ب ٣٧ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٢.

^{١٦٠} (١) مستدرک الوسائل: ج ٣ ص ٣٥٦، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، ح ١ و ٢.

^{١٦١} (٢) يوسف: ٨٢.

^{١٦٢} (٣) كما ورد في الروايات، راجع الوسائل: ج ١٦ ص ٧ ب ٥ من أبواب العتق ح ١ و ٢ و ٦.

^{١٦٣} (٤) لم يرد هذا المثال في ط ٢.

صحيح، و مقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازى من نوع دلالة الاقتضاء، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام على إرادة المعنى المجازى من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينة. و الخلاصة: إنّ المناط فى دلالة الاقتضاء شيئان: الأول أن تكون الدلالة مقصودة. و الثانى أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصحّ بدونها. و لا يفرق فيها بين أن يكون لفظاً مضمراً أو معنىً مراداً، حقيقياً أو مجازياً.

- ٢ - دلالة التنبيه

و تُسمّى «دلالة الإيماء» أيضاً، و هى كالأولى فى اشتراط القصد عرفاً، و لكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، و إنّما سياق الكلام ما يُقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يُستبعد عدم إرادته. و بهذا تفرق عن دلالة الاقتضاء، لأنّها - كما تقدّم - يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها.

و لدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمّها:

١- ما إذا أراد المتكلّم بيان أمرٍ فنّبّه عليه بذكر ما يلازمه عقلاً أو عرفاً، كما إذا قال القائل: «دقت الساعة العاشرة» مثلاً، حيث تكون الساعة العاشرة موعداً له مع المخاطب لينبّهه على حلول الموعد المتفق عليه. أو قال: «طلعت الشمس» مخاطباً من قد استيقظ من نومه حينئذٍ، لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة. أو قال: «إنّى عطشان» لدلالة على طلب الماء.

و من هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله: «إنك صائم» لبيان أنه عالم بصومه.

و من هذا الباب أيضاً الكنايات إذا كان المراد الحقيقى مقصوداً بالإفادة من اللفظ ثمّ كُنّى به عن شىءٍ آخر.

٢- ما إذا اقترن الكلام بشىءٍ يفيد كونه علّةً للحكم أو شرطاً أو مانعاً

أو جزءاً، أو عدم هذه الامور. فيكون ذكر الحكم تنبيهاً على كون ذلك الشىء علّةً أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدم كونه كذلك.

مثاله قول المفتى: «أعد الصلاة» لمن سأله عن الشكّ فى أعداد الثنائيّة، فإنّه يستفاد منه أنّ الشكّ المذكور علّةٌ لبطلان الصلاة و للحكم بوجوب الإعادة.

مثال آخر قوله عليه السلام: «كفر» لمن قال له: «واقعت أهلى فى نهار شهر رمضان»^{١٦٤} فإنه يفيد أن الوقاع فى الصوم الواجب موجب للكفارة.

و مثال ثالث، قوله: «بطل البيع» لمن قال له: «بعت السمك فى النهر» فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم فى البيع.

و مثال رابع قوله: «لا تعيد» لمن سأل عن الصلاة فى الحمام، فيفهم منه عدم مانعيّة الكون فى الحمام للصلاة ... و هكذا.

٣- ما إذا اقترن الكلام بشىء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: «وصلت إلى النهر و شربت» فيفهم من هذه المقارنة أن المشروب هو الماء و أنه من النهر. و مثل ما إذا قال: «قمت و خطبت» أى و خطبت قائماً ... و هكذا.

- ٣ - دلالة الإشارة

و يشترط فيها- على عكس الدالتين السابقتين- ألا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالى بحسب العرف، و لكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بيّن أو لزوماً بيّناً بالمعنى الأعمّ، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٨٨

مثال ذلك: دلالة الآيتين على أقلّ الحمل، و هما آية «و حَمَلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا»^{١٦٥} و آية «و الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ»^{١٦٦} فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستّة أشهر فيعرف أنه أقلّ الحمل.

و من هذا الباب دلالة وجوب الشىء على وجوب مقدّمته، لأنه لازم لوجوب ذى المقدّمه باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ. و لذلك جعلوا وجوب المقدّمه وجوباً تبعياً لا أصلياً، لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، و إنما يفهم بالتبع، أى بدلالة الإشارة.

الجهة الثانية

حجّية هذه الدلالات

^{١٦٤} (١) لم نعر عليه بلفظ «كفر» راجع الوسائل: ج ٧ ص ٢٩، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢ و ٥.

^{١٦٥} (١) الأحقاف: ١٥.

^{١٦٦} (٢) البقرة: ٢٣٣.

أمّا دلالة «الافتضاء» و «التنبيه» فلا شك في حجّيتهما إذا كانت هناك دلالة و ظهور؛ لأنّه من باب حجّية الظواهر. و لا كلام في ذلك.

و أمّا دلالة «الإشارة» فحجّيتها من باب حجّية الظواهر محلّ نظر و شك، لأنّ تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، إذ المفروض أنّها غير مقصودة و الدلالة تابعة للإرادة. و حقّها أن تُسمّى «إشارة» و «إشعاراً» فقط بغير لفظ «الدلالة» فليست هي من الظواهر في شيءٍ حتى تكون حجّة من هذه الجهة.

نعم، هي حجّة من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة، فيُستكشف منها لازمها سواء كان حكماً أم غير حكم، كالأخذ بلوازم إقرار المقرّ و إن لم يكن قاصداً لها أو كان منكراً للملازمة. و سيأتي في محلّه في باب الملازمات العقلية إن شاء الله تعالى.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٩٠

الباب الخامس: العامّ و الخاصّ

تمهيد: أقسام العامّ:

العامّ و الخاصّ: هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج إلى التعريف إلّا لشرح اللفظ و تقريب المعنى إلى الذهن؛ فلذلك لا محلّ لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية.

و القصد من «العامّ»: اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له. و قد يقال للحكم: إنّه عامّ أيضاً باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلّق أو المكلف.

و القصد من «الخاصّ»: الحكم الذي لا يشمل إلّا بعض أفراد موضوعه أو المتعلّق أو المكلف، أو أنّه اللفظ الدالّ على ذلك.

و التخصيص: هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العامّ بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لو لا التخصيص.

و التخصّص: هو أن يكون اللفظ من أوّل الأمر - بلا تخصيص - غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

ينقسم العامّ إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به:

١- العموم الاستغراقي، و هو أن يكون الحكم شاملاً لكلّ فردٍ فردٍ،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٩١

فيكون كلّ فردٍ وحده موضوعاً للحكم، و لكلّ حكمٍ متعلّقٍ بفردٍ من الموضوع عصيان خاصّ، نحو أكرم كلّ عالم.

٢- العموم المجموعى، و هو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعاً واحداً، كوجوب الإيمان بالأئمة، فلا يتحقق الامتثال إلا بالإيمان بالجميع.

٣- العموم البدلى، و هو أن يكون الحكم لواحدٍ من الأفراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط- على البدل- موضوعاً للحكم، فإذا امتثل فى واحد سقط التكليف، نحو «أعتق أيّ رقبه شئت».

فإن قال قائل: إنَّ عدَّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة، لأنَّ البدليَّة تنافى العموم، إذ المفروض أنَّ متعلِّق الحكم أو موضوعه ليس إلاً فرداً واحداً فقط.

نقول فى جوابه: العموم فى هذا القسم معناه عموم البدليَّة، أى صلاح كلِّ فرد لأن يكون متعلِّقاً أو موضوعاً للحكم. نعم، إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق فهو يدخل فى المطلق، لا فى العام.

و على كلِّ حال، إنَّ عموم متعلِّق الحكم لأحواله و أفراده إذا كان متعلِّقاً للأمر الوجوبى أو الاستحبابى فهو على الأكثر من نوع العموم البدلى.

إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغى أن نشرع فى تفصيل مباحث العامّ و الخاصّ فى فصول:

١- ألفاظ العموم

لا شكَّ أنّ للعموم ألفاظاً تخصّه دالّة عليه إمّا بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدّمات الحكمة. و هى إمّا أن تكون ألفاظاً مفردة مثل «كلّ»

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ١٩٢

و ما فى معناها مثل «جميع» و «تمام» و «أى» و «دائماً». و إمّا أن تكون هيئات لفظية كوقوع النكرة فى سياق النفى أو النهى، و كون اللفظ جنساً محلّى باللام جمعاً كان أو مفرداً. فلنتكلّم عنها بالتفصيل:

١- لفظه «كلّ» و ما فى معناها، فإنّه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموماً استغراقياً أو مجموعياً، و أنّ العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها.

٢- «وقوع النكرة فى سياق النفى. أو النهى» فإنّه لا شكّ فى دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً، لا وضعاً، لأنّ عدم الطبيعة إنّما يكون بعدم جميع أفرادها. و هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

٣- «الجمع المحلّى باللام. و المفرد المحلّى بها» لا شكّ فى استفادة العموم منهما عند عدم العهد. و لكن الظاهر أنّه ليس ذلك بالوضع فى المفرد المحلّى باللام، و إنّما يستفاد بالإطلاق بمقتضى مقدّمات الحكمة، و لا فرق بينهما من جهة العموم فى استغراق جميع الأفراد فرداً فرداً.

و قد توهم بعضهم^{١٦٧}: أن معنى استغراق الجمع المحلّي و كلّ جمع مثل «أكرم جميع العلماء» هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الأفراد فرداً فرداً، فيشمل كلّ جماعة جماعة، و يكون بمنزلة قول القائل: «أكرم جماعة جماعة» فيكون موضوع الحكم كلّ جماعة على حدة، لا كلّ مفرد، فإكرام شخص واحد لا يكون امتثالاً للأمر. و ذلك نظير عموم التثنية، فإنّ الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كل اثنين اثنين، فإذا قال: «أكرم كلّ عالمين» فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء، لا كلّ فرد.

و منشأ هذا التوهم أنّ معنى الجمع «الجماعة» كما أنّ معنى التثنية

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٩٣

«لاثنين» فإذا دخلت أداة العموم عليه دلّت على العموم بلحاظ كلّ جماعة جماعة، كما إذا دخلت على المفرد دلّت على العموم بلحاظ كلّ فرد فرد، و على التثنية دلّت عليه بلحاظ كلّ اثنين اثنين، لأنّ أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

و لكن هذا توهم فاسد للفرق بين التثنية و الجمع، لأنّ التثنية تدلّ على الاثنين المحدودة من جانب القلّة و الكثرة. بخلاف الجمع، فإنّه يدلّ على ما هو محدود من جانب القلّة فقط، لأنّ أقلّ الجمع ثلاثة، و أمّا من جانب الكثرة فغير محدود أبداً؛ فكلّ ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد- مهما كثرت- فهي مرتبة من الجمع واحدة و جماعة واحدة، حتى لو اريد جميع الأفراد بأسرها، فإنّها كلّها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتب له. فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حدّ خاصّ من حدود الجمع و مرتبة دانية منه، بل المقصود أعلى مرتبة. فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد، لا إلى آخر المراتب، إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلّا مرتبة واحدة، لا مراتب متعدّدة، و ليس إلّا حدّ واحد هو الحدّ الأعلى، لا حدود متكثّرة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد، معنا: عدم الوقوف على حدّ خاصّ، فيذهب إلى آخر الآحاد.

نعم، الفرق بينهما إنّما هو في عدم الاستغراق، فإنّ عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد، و عدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقلّ الجمع، و هو ثلاثة.

٢- المخصّص المتّصل و المنفصل

إنّ تخصيص العامّ على نحوين:

١- أن يقترن به مخصّصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلّم

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٩٤

^{١٦٧} (١) زعمه المحقّق الشريف، على ما نسبه إليه المحقّق الأصفهاني في الفصول الغروية: ص ١٧١.

كقولنا: «أشهد أن لا إله إلا الله». و يُسمّى «المخصّص المتّصل» فيكون قرينته على إرادة ما عدا الخاصّ من العموم. و تلحق به- بل هي منه- القرينة الحالية المكتنف بها الكلام الدالّة على إرادة الخصوص على وجهٍ يصحّ تعويل المتكلّم عليها في بيان مراده.

٢- ألاّ يقترن به مخصّصه في نفس الكلام، بل يرد في كلامٍ آخر مستقلّ قبله أو بعده. و يُسمّى «المنفصل المنفصل» فيكون أيضاً قرينته على إرادة ما عدا الخاصّ من العموم، كالأول.

فإذاً لا فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلّم، و إنّما الفرق بينهما من ناحية اخرى، و هي ناحية انعقاد الظهور في العموم، ففي المتّصل لا ينعقد للكلام ظهور إلاّ في الخصوص، و في المنفصل ينعقد ظهور العامّ في عمومه، غير أنّ الخاصّ ظهوره أقوى، فيقدّم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النصّ على الظاهر.

و السرّ في ذلك: أنّ الكلام مطلقاً- العامّ و غيره- لا يستقرّ له الظهور و لا ينعقد إلاّ بعد الانتهاء منه و الانقطاع عرفاً، على وجهٍ لا يبقى بحسب العرف مجال لإلحاقه بضميمة تصلح لأن تكون قرينة تصرفه عن ظهوره الابتدائيّ الأوّليّ، و إلاّ فالكلام ما دام متّصلاً عرفاً فإنّ ظهوره مراعى، فإن انقطع من دون ورود قرينة على خلافه استقرّ ظهوره الأوّل و انعقد الكلام عليه، و إن لحقته القرينة الصارفة تُبدّل ظهوره الأوّل إلى ظهورٍ آخر حسب دلالة القرينة و انعقد حينئذٍ على الظهور الثاني؛ و لذا لو كانت القرينة مجملّة أو إن وُجد في الكلام ما يحتمل أن يكون قرينة أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الأوّل و لا ظهور آخر، فيعود الكلام برُمّته مجملّاً.

هذا من ناحية كليّة في كلّ كلام. و مقامنا من هذا الباب، لأنّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٩٥

المخصّص- كما قلنا- من قبيل القرينة الصارفة، فالعامّ له ظهور ابتدائيّ- أو بدويّ- في العموم، فيكون مراعى بانقطاع الكلام و انتهائه، فإن لم يلحقه ما يخصّصه استقرّ ظهوره الابتدائيّ و انعقد على العموم، و إن لحقته قرينة التخصيص قبل الانقطاع تُبدّل ظهوره الأوّل و انعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصّص المتّصل.

إذاً فالعامّ المخصّص بالمتّصل لا يستقرّ و لا ينعقد له ظهور في العموم.

بخلاف المخصّص بالمنفصل، لأنّ الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فيستقرّ ظهوره الابتدائيّ في العموم، غير أنّه إذا ورد المخصّص المنفصل يزاحم ظهور العامّ، فيقدّم عليه من باب أنّه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدّي.

- ٣- هل استعمال العام في المخصّص مجاز؟

قلنا: إنّ المخصّص بقسميه قرينته على إرادته ما عدا الخاصّ من لفظ العموم، فيكون المراد من العامّ بعض ما يشملها ظاهره. فوقع الكلام في أنّ هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة؟ و اختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة: منها أنّه مجاز مطلقاً^{١٦٨}. و منها أنّه حقيقة مطلقاً^{١٦٩}. و منها التفصيل بين المخصّص بالمتّصل و بين المخصّص بالمنفصل، فإن كان

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٩٦

التخصيص بالأوّل فهو حقيقة دون ما كان بالثاني^{١٧٠} و قيل: بالعكس^{١٧١}.

و الحقّ عندنا هو القول الثاني، أي أنّه حقيقة مطلقاً.

الدليل: إنّ منشأ توهم القول بالمجاز أنّ أداة العموم لمّا كانت موضوعة للدلالة على سعة مدخولها و عمومها لجميع أفرادها، فلو اريد منه بعضه فقد استعملت في غير ما وُضعت، فيكون الاستعمال مجازاً. و هذا التوهم يدفع بأدنى تأمل، لأنّه في التخصيص بالمتّصل كقولك- مثلاً:-

«أكرم كلّ عالم إلّا الفاسقين» لم تستعمل أداة العموم إلّا في معناها، و هي الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الأمر أنّ مدخولها تارة يدلّ عليه لفظ واحد مثل «أكرم كلّ عادل» و اخرى يدلّ عليه أكثر من لفظ واحد في صورة التخصيص، فيكون التخصيص معناه: أنّ مدخول «كلّ» ليس ما يصدق عليه لفظ «عالم» مثلاً بل هو خصوص «العالم العادل» في المثال.

و أمّا «كلّ» فهي باقية على ما لها من الدلالة على العموم و الشمول، لأنّها تدلّ حينئذٍ على الشمول لكلّ عادل من العلماء، و لذا لا يصحّ أن يوضع مكانها كلمة «بعض» فلا يستقيم المعنى لو قلت: «أكرم بعض العلماء إلّا الفاسقين» و إلّا لما صحّ الاستثناء. كما لا يستقيم لو قلت: «أكرم بعض العلماء العدول» فإنّه لا يدلّ على تحديد الموضوع كما لو كانت «كلّ» و الاستثناء موجودين.

و الحاصل: أنّ لفظه «كلّ» و سائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل إلّا في معناها، و هو الشمول.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٩٧

^{١٦٨} (١) قواه صاحب المعالم وفاقاً للشيخ و المحقق و العلامة في أحد قوليه و كثير من أهل الخلاف، معالم الدين: ص ١١٣.
^{١٦٩} (٢) نسبة العلامة إلى الحنابلة و جماعة من الأشاعرة (نهاية الوصول: الورقة ٦٠) و على هذا استقرّ رأي المحقّقين من المتأخّرين مثل المحقّق الخراساني في الكفاية: ص ٢٥٥، و المحقّق النائيني كما في فرائد الاصول: ج ٢ ص ٥١٦، و المحقّق الحائري في درر الفوائد: ج ١ ص ٢١٢.
^{١٧٠} (١) أصل هذا التفصيل لأبي الحسين البصري (راجع المعتمد: ج ١ ص ٢٦٢) و اختاره العلامة قدس سره في التهذيب (مخطوط) الورقة ١٧، و مبادئ الوصول: ص ١٣١.

^{١٧١} (٢) لم نظفر بقائله، انظر نهاية الوصول: الورقة ٦٠، البحث الخامس، و المعتمد لأبي الحسين البصري: ج ١ ص ٢٦٢.

و لا معنى للقول بأنّ المجاز في نفس مدخولها، لأنّ مدخولها مثل كلمة «عالم» موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها. و إرادة الجميع أو البعض إنّما يكون من دلالة لفظه أخرى ك «كلّ» أو «بعض» فإذا قيّد مدخولها و اريد منه المقيّد بالعدالة في المثال المتقدم لم يكن مستعملاً إلّا في معناه، و هو «من له العلم» و تكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد و المقيّد من باب تعدّد الدالّ و المدلول. و سيجيء إن شاء الله - تعالى - أنّ تقييد المطلق لا يوجب مجازاً.

هذا الكلام كلّه عن المخصّص بالمتّصل. و كذلك الكلام عن المخصّص بالمنفصل، لأنّا قلنا: إنّ التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاصّ قرينته منفصلة على تقييد مدخول «كلّ» بما عدا الخاصّ، فلا تصرف في أداء العموم، و لا في مدخولها، و يكون أيضاً من باب تعدّد الدالّ و المدلول. و لو فرض أنّ المخصّص المنفصل ليس مقيّداً لمدخول أداء العموم بل هو تخصيص للعموم نفسه، فإنّ هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه في العامّ هو البعض حتّى يكون مجازاً، بل إنّما يكشف الخاصّ عن المراد الجدّي من العامّ.

٤ - حجّية العامّ المخصّص في الباقي

إذا شككنا في شمول العامّ المخصّص لبعض أفراد الباقي من العامّ بعد التخصيص، فهل العامّ حجّة في هذا البعض، فيتمسك بظاهر العموم لإدخاله في حكم العامّ؟ على أقوال.

مثلاً، إذا قال المولى: «كلّ ماء طاهر» ثمّ استثنى من العموم - بدليل متّصل أو منفصل - الماء المتغيّر بالنجاسة، و نحن احتملنا استثناء الماء

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٩٨

القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير، فإذا قلنا بأنّ العامّ المخصّص حجّة في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العامّ في جميع الباقي، فنحكم بطهارة الماء الملاقي غير المتغيّر. و إذا لم نقل بحجّيته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقاً لا دليل عليه من العامّ، فنلتمس له دليلاً آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

و الأقوال في المسألة كثيرة: ^{١٧٢} منها التفصيل بين المخصّص بالمتّصل فيكون حجّة في الباقي، و بين المخصّص بالمنفصل فلا يكون حجّة ^{١٧٣} و قيل بالعكس ^{١٧٤}.

و الحقّ في المسألة هو الحجّية مطلقاً، لأنّ أساس النزاع ناشئ من النزاع في المسألة السابقة، و هي أنّ العامّ المخصّص مجاز في الباقي أم لا؟

^{١٧٢} (١) منها: أنّه حجّة في الباقي مطلقاً إن لم يكن المخصّص مجعلاً، اختار هذا القول المحقّق في المعارج: ص ٩٧، و العلامة في النهاية: الورقة: ٦١، صاحب المعالم في معالم الدين: ص ١١٦. و منها: أنّه لا يجوز الاستدلال به مطلقاً ذهب إليه عيسى بن أبان و أبو ثور، راجع المعتمد لأبي الحسين البصري: ج ١ ص ٢٦٥.

^{١٧٣} (٢) انظر نهاية الوصول: الورقة ٦١، و المعتمد: ج ١ ص ٢٦٥.

^{١٧٤} (٣) انظر نهاية الوصول: الورقة ٦١، و المعتمد: ج ١ ص ٢٦٥.

و من قال بالمجاز يستشكل في ظهور العام و حجّيته في جميع الباقي، من جهة أنّ المفروض أنّ استعمال العام في تمام الباقي مجاز و استعماله في بعض الباقي مجاز آخر أيضاً. فيقع النزاع في أنّ المجاز الأوّل أقرب إلى الحقيقة فيكون العام ظاهراً فيه، أو أنّ المجازين متساويان فلا ظهور في أحدهما. فإذا كان المجاز الأوّل هو الظاهر كان العام حجّة في تمام الباقي، و إلّا فلا يكون حجّة.

أمّا نحن الذين نقول بأنّ العام المخصّص حقيقة - كما تقدّم - ففي راحة من هذا النزاع، لأنّا قلنا: إنّ أداء العموم باقية على ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ١٩٩

بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، و إنّما مدخولها تتضيق دائرته بالتخصيص.

فحكم العام المخصّص حكم العام غير المخصّص في ظهوره في الشمول لكلّ ما يمكن أن يدخل فيه.

و على أيّ حال بعد القول بأنّ العام المخصّص حقيقة في الباقي - على ما بيّناه - لا يبقى شك في حجّيته في الباقي. و إنّما يقع الشك على تقدير القول بالمجازيّة، فقد نقول: إنّ حجّة في الباقي على هذا التقدير و قد لا نقول، لا أنّه كلّ من يقول بالمجازيّة يقول بعدم الحجّية، كما توهم ذلك بعضهم.

- ٥ - هل يسرى إجمال المخصّص إلى العام؟

كان البحث السابق - و هو حجّية العام في الباقي - في فرض أنّ الخاصّ مبين لا إجمال فيه، و إنّما الشك في تخصيص غيره ممّا علم خروجه عن الخاصّ.

و علينا الآن أن نبحث عن حجّية العام في فرض إجمال الخاصّ.

و الإجمال على نحوين:

١ - الشبهة المفهوميّة، و هي في فرض الشك في نفس مفهوم الخاصّ بأن كان مجملاً، نحو قوله عليه السلام: «كلّ ماءٍ طاهر إلّا ما تغيّر طعمه أو لونه أو ريحه»^{١٧٥} الذي يشك فيه: أنّ المراد من «التغيّر» خصوص التغيّر الحسّي أو ما يشمل التغيّر التقديري. و نحو قولنا: «أحسن الظنّ إلّا بخالد» الذي يشك فيه: أنّ المراد من «خالد» هو خالد بن بكر، أو خالد بن سعد، مثلاً.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٠٠

^{١٧٥} (١) مستدرک الوسائل: ج ١ ص ١٨٦، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ح ٥.

٢- الشبهة المصداقية، و هي في فرض الشكّ في دخول فردٍ من أفراد العامّ في الخاصّ مع وضوح مفهوم الخاصّ، بأن كان مبيناً لا إجمال فيه، كما إذا شكّ في مثال الماء السابق: أن ماءً معيناً أتغير بالنجاسة فدخل في حكم الخاصّ أم لم يتغير فهو لا يزال باقياً على طهارته؟

و الكلام في الشبهتين يختلف اختلافاً بيناً. فلنفرد لكلّ منهما بحثاً مستقلاً:

أ- الشبهة المفهومية:

الدوران في الشبهة المفهومية تارةً يكون بين الأقلّ و الأكثر كالمثال الأوّل، فإنّ الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسّي أو يعمّ التقديرى، فالأقلّ هو التغير الحسّي - و هو المتيقّن - و الأكثر هو الأعمّ منه و من التقديرى.

و اخرى يكون بين المتباينين كالمثال الثانى، فإنّ الأمر دائر فيه بين تخصيص «خالد بن بكر» و بين «خالد بن سعد» و لا قدر متيقّن فى البين.

ثمّ على كلّ من التقديرين، إمّا أن يكون المخصّص متصلاً أو منفصلاً.

و الحكم فى المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة فى الجملة، فلنذكرها بالتفصيل:

١، ٢- فيما إذا كان المخصّص متصلاً سواء كان الدوران فيه بين الأقلّ و الأكثر أو بين المتباينين، فإنّ الحقّ فيه أن إجمال المخصّص يسرى إلى العامّ، أى أنه لا يمكن التمسك بأصالة العموم لإدخال المشكوك فى حكم العامّ.

و هو واضح على ما ذكرناه سابقاً من أنّ المخصّص المتصل من نوع قرينه الكلام المتصلة، فلا ينعقد للعامّ ظهور إلّا فيما عدا الخاصّ، فإذا كان

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٢٠١

الخاصّ مجملاً سرى إجماله إلى العامّ، لأنّ ما عدا الخاصّ غير معلوم، فلا ينعقد للعامّ ظهور فيما لم يُعلم خروجه عن عنوان الخاصّ.

٣- فى الدوران بين الأقلّ و الأكثر إذا كان المخصّص منفصلاً، فإنّ الحقّ فيه أن إجمال الخاصّ لا يسرى إلى العامّ، أى أنه يصحّ التمسك بأصالة العموم لإدخال ما عدا الأقلّ فى حكم العامّ. و الحجّة فيه واضحة بناءً على ما تقدّم فى الفصل الثانى من أنّ العامّ المخصّص بالمنفصل ينعقد له ظهور فى العموم، و إذا كان يقدّم عليه الخاصّ فمن باب تقديم أقوى الحجّتين فإذا كان الخاصّ مجملاً فى الزائد على القدر المتيقّن منه، فلا يكون حجّة فى الزائد، لأنّه - حسب الفرض - مجمل لا ظهور له فيه، و إنّما تنحصر حجّيته فى القدر المتيقّن - و هو

الأقلّ- فكيف يزاحم العامّ المنعقد ظهوره في الشمول لجميع أفرادها التي منها القدر المتيقّن من الخاصّ، و منها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاصّ، فإذا خرج القدر المتيقّن بحجّة أقوى من العامّ يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجّية العامّ و ظهوره فيه.

٤- في الدوران بين المتباينين إذا كان المخصّص منفصلاً، فإنّ الحقّ فيه أنّ إجمال الخاصّ يسرى الى العامّ كالمخصّص المتّصل، لأنّ المفروض حصول العلم الإجمالي بالتخصيص واقعاً و إن تردّد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجّية في كلّ واحد منهما.

و الفرق بينه و بين المخصّص المتّصل المجمل أنّه في المتّصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأساً، و في المنفصل المرّدّد بين المتباينين ترتفع حجّية الظهور و إن كان الظهور البدويّ باقياً.

فلا يمكن التمسك بأصالة العموم في أحد المرّددين، بل لو فرض أنّها تجرى بالقياس إلى أحدهما فهي تجرى أيضاً بالقياس إلى الآخر، و لا

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٠٢

يمكن جريانها معاً، لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان و يتساقطان، و إن كان الحقّ أنّ نفس وجود العلم الإجمالي يمنع من جريان أصالة العموم في كلّ منهما رأساً، لا أنّها تجرى فيهما فيحصل التعارض ثمّ التساقط.

ب- الشبهة المصدّاقية:

قلنا: إنّ الشبهة المصدّاقية تكون في فرض الشكّ في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العامّ في المخصّص، مع كون المخصّص مبيّناً لا إجمال فيه و إنّما الإجمال في المصدّق، فلا يدري أنّ هذا الفرد متّصف بعنوان الخاصّ فخرج عن حكم العامّ، أم لم يتّصف فهو مشمول لحكم العامّ، كالمثال المتقدّم، و هو الماء المشكوك تغييره بالنجاسة، و كمثال الشكّ في اليد على مال أنّها يدٌ عادية أو يدٌ أمانة، فيشكّ في شمول العامّ لها، و هو قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»^{١٧٦} لأنّها يدٌ عادية، أو خروجها منه لأنّها يدٌ أمانة، لما دلّ على عدم ضمان يد الأمانة المخصّص لذلك العموم.

^{١٧٦} (١) مستدرک الوسائل: ج ١٧ ص ٨٨، الباب ١ من أبواب الغصب، ح ٤. سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٠٢ ح ٢٤٠٠ بلفظ «حتّى تؤدّيه» في المصدرين.

ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية^{١٧٧} و لذا أفتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان^{١٧٨}. و قد يستدل لهذا القول: بأن انطباق عنوان العام على المصداق

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٠٣

المردّد معلوم فيكون العام حجّة فيه ما لم يعارض بحجّة أقوى، و أما انطباق عنوان الخاصّ عليه فغير معلوم، فلا يكون الخاصّ حجّة فيه، فلا يزاحم حجّية العام. و هو نظير ما قلناه في المخصّص المنفصل في الشبهة المفهوميّة عند الدوران بين الأقلّ و الأكثر.

و الحقّ عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المتّصل و المنفصل معاً.

و دليلاً على ذلك: أنّ المخصّص لما كان حجّة أقوى من العام، فإنّه موجب لقصر حكم العام على باقي أفرادها، و رافع لحجّية العام في بعض مدلوله. و الفرد المشكوك مردّد بين دخوله فيما كان العام حجّة فيه و بين خروجه عنه مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجّة فيه، فلا يكون العام حجّة فيه بلا مزاحم، كما قيل في دليلهم. و لئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوماً، فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجّة.

و الحاصل: أنّ هناك عندنا حجّتين معلومتين حسب الفرض: إحداهما العام، هو حجّة فيما عدا الخاصّ. و ثانيتهما المخصّص، و هو حجّة في مدلوله، و المشتبه مردّد بين دخوله في تلك الحجّة أو هذه الحجّة.

و بهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصداقية و بين الشبهة المفهوميّة في المنفصل عند الدوران بين الأقلّ و الأكثر، فإنّ الخاصّ في الشبهة المفهوميّة ليس حجّة إلّا في الأقلّ، و الزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاصّ معلوم الحجّية فيه، بل الخاصّ مشكوك أنّه جعل حجّة فيه أم لا، و مشكوك الحجّية في شيء ليس بحجّة - قطعاً - في ذلك الشيء^{١٧٩}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٠٤

^{١٧٧} (٢) لم نظفر بقائله، قال في المحاضرات: إنّ هذه المسألة لم تكن معنونة في كلماتهم لا في الاصول و لا في الفروع، و لكن مع ذلك نُسب إليهم فتاوى لا يمكن إتمامها بدليل إلّا على القول بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، فلأجل ذلك نُسب إليهم، محاضرات في اصول الفقه، (تقريرات أبحاث السيّد الخوئي قدس سره): ج ٥ ص ١٩٠.

^{١٧٨} (٣) لم نتوقّف للفحص عن ذلك و الإشارة إلى مواضع فتياهم.

^{١٧٩} (١) سيأتى في مباحث الحجّة: أنّ قوام حجّية الشيء بالعلم، لأنّه إنّما يكون الشيء صالحاً لأنّ يحتجّ به المولى على العبد إذا كان أصلاً إليه بالعلم، فالعلم مأخوذ في موضوع الحجّة، فعند الشكّ في حجّية شيء يرتفع موضوعها فيعلم بعدم حجّيته. و معنى الشكّ في حجّيته احتمال أنّه نصب الشارع حجّة واقعاً على تقدير وصوله، و حيث لم يصل يقطع بعدم حجّيته فعلاً، فيزول ذلك الاحتمال البدوي عند الالتفات إلى ذلك، لا أنّه حين الشكّ في الحجّية يقطع بعدم الحجّية، و إلّا للزم اجتماع الشكّ و القطع بشيء واحد في آن واحد، و هو محال.

و أمّا العامّ فهو حجّةٌ إلّا فيما كان الخاصّ حجّةً فيه. وعليه لا يكون الأكثر مردّداً بين دخوله في تلك الحجّة أو هذه الحجّة، كالمصداق المرّد، بل هو معلوم أنّ الخاصّ ليس حجّةً فيه، لمكان الشكّ، فلا يزاحم حجّة العامّ فيه.

و أمّا فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكه أنّها يد عادية أو يد أمانة فلا يُعلم أنّها لأجل القول بجواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، و لعلّ لها وجهاً آخر، ليس المقام محلّ ذكره.

تنبيه:

في جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة إذا كان المخصّص لُبياً

المقصود من «المخصّص اللبّي» ما يقابل اللفظي، كالإجماع و دليل العقل اللذين هما دليلان و ليسا من نوع الألفاظ. فقد نسب إلى الشيخ المحقّق الأنصاري قدس سره جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة مطلقاً إذا كان المخصّص لُبياً^{١٨٠} و تبعه جماعة من المتأخّرين عنه^{١٨١}.

و ذهب المحقّق شيخ أساتذتنا صاحب الكفاية قدس سره إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصّص اللبّي ممّا يصحّ أن يتكلّ عليه المتكلّم في بيان مراده- بأن كان عقلياً ضرورياً- فإنّه يكون كالمتمّصل فلا ينعقد للعامّ ظهور في العموم فلا مجال للتمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، و بين ما إذا لم يكن كذلك- كما إذا لم يكن التخصيص ضرورياً على وجهٍ يصحّ أن يتكلّ عليه

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٠٥

المتكلّم- فإنّه لا مانع من التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، لبقاء العامّ على ظهوره، و هو حجّة بلا مزاحم. و استشهد على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة و السيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده بإكرام جيرانه، و حصل القطع للعبد بأنّ المولى لا يريد إكرام من كان عدوّاً له من الجيران، فإنّ العبد ليس له إلّا يكرم من يشكّ في عداوته، و للمولى أن يؤاخذه على عدم إكرامه. و لا يصحّ منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة، لأنّ بناء العقلاء و سيرتهم هي ملاك حجّة أصالة الظهور، فيكون ظهور العامّ في هذا المقام حجّة بمقتضى بناء العقلاء.

و زاد على ذلك بأنّه يستكشف من عموم العامّ للفرد المشكوك أنّه ليس فرداً للخاصّ الذي عُلم خروجه من حكم العامّ. و مثل له بعموم قوله:

^{١٨٠} (١) راجع مطارح الأنظار: ص ١٩٤ الهداية الثالثة من مباحث العامّ و الخاصّ.
^{١٨١} (٢) لم نحقق ذلك، و إن صرح بهذه التبعيّة في فوائد الاصول أيضاً، راجع ج ٢ ص ٥٣٦.

«لعن الله بنى فلان قاطبة»^{١٨٢} المعلوم منه خروج من كان مؤمناً منهم، فإن شك في إيمان شخص يحكم بجواز لعنه، للعموم. و كل من جاز لعنه ليس مؤمناً، فينتج من الشكل الأول: هذا الشخص ليس مؤمناً^{١٨٣}.

هذا خلاصة رأى صاحب الكفاية قدس سره

و لكن شيخنا المحقق الكبير النائيني - أعلى الله مقامه - لم يرتض هذا التفصيل، و لا إطلاق رأى الشيخ قدس سره، بل ذهب إلى تفصيل آخر.

و خلاصته: أن المخصّص اللبّي سواء كان عقلياً ضرورياً يصح أن يتكل عليه المتكلم في مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك - بأن كان عقلياً نظرياً أو إجماعاً - فإنه كالمخصّص اللفظي كاشف عن تقييد المراد الواقعي في العام: من عدم كون موضوع الحكم الواقعي باقياً على إطلاقه الذي يظهر فيه العام. فلا مجال للتمسك بالعام في الفرد المشكوك بلا فرق

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٠٦

بين اللبّي و اللفظي، لأنّ المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما، و هو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعاً. و لا يفرق في هذه الجهة بين أن يكون الكاشف لفظياً أو لبياً.

و استثنى من ذلك ما إذا كان المخصّص اللبّي لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعاً بأن كان العقل إنّما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً، أو قام الإجماع على كونه ملاكاً لحكم الشارع - كما إذا أدرك العقل أو قام الإجماع على أن ملاك لعن بنى فلان هو كفرهم - فإن ذلك لا يوجب تقييد موضوع الحكم، لأنّ الملاك لا يصلح لتقييد، بل من العموم يستكشف وجود الملاك في جميعهم. فإذا شك في وجود الملاك في فرد يكون عموم الحكم كاشفاً عن وجوده فيه. نعم، لو علم بعدم وجود الملاك في فرد يكون الفرد نفسه خارجاً كما لو أخرج المولى بالنص عليه، لا أنه يكون كالمقيّد لموضوع العام.

و أمّا سكوت المولى عن بيانه، فهو إمّا لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالى العاديين.

نعم، لو تردّد الأمر بين أن يكون المخصّص كاشفاً عن الملاك أو مقيّداً لعنوان العام، فإنّ التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية يكون وجيهاً.

و الحاصل: أن المخصّص إن أحرزنا أنه كاشف عن تقييد موضوع العام فلا يجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية أبداً، و إن أحرزنا أنه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفاً عن وجود الملاك في المشكوك. و إن تردّد أمره و لم يحرز كونه قيّداً أو ملاكاً، فإن كان حكم

^{١٨٢} (١) كامل الزيارات: ص ٣٢٩.

^{١٨٣} (٢) راجع كفاية الاصول: ص ٢٥٩ - ٢٦١.

العقل ضرورياً يمكن الاتكال عليه في التفهيم، فيلحق بالقسم الأول، و إن كان نظرياً أو إجماعاً لا يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني، فيتمسك بالعموم، لجواز أن يكون الفرد

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٠٧

المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال أن ما أدركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات^{١٨٤}.

هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة. و إنما أطلت في نقلها، لأنّ هذه المسألة حادثة، أثارها شيخنا الأنصاري قدس سره- مؤسس الاصول الحديث- و اختلف فيها أساطين مشايخنا. و نكتفي بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الأقوال لئلا نخرج عن الغرض الذي وضعت له الرسالة.

و بالاختصار: أن ما ذهب إليه الشيخ هو الأولى بالاعتماد، و لكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه^{١٨٥}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٠٨

^{١٨٤} (١) فوائد الاصول: ج ٢ ص ٥٣٦-٥٣٧.

^{١٨٥} (٢) (*) و توضيح ذلك: أن كل عام ظاهر في العموم لا بد أن يتضمّن ظهورين: ١- ظهوره في عدم منافاة أيّة صفة من الصفات أو أيّ عنوان من العناوين لحكمه.

٢- ظهوره في عدم وجود المنافي أيضاً. أي: أنه ظاهر في عدم المنافاة و عدم المنافي معه.

فإن معنى ظهور عموم «أكرم جبراني» -مثلاً- أنه ليس هناك صفة أو عنوان ينافي الحكم بوجود إكرام الجبران، نحو صفة العداوة أو الفسق أو نحو ذلك، كما أن معناه أيضاً أنه ليس يوجد في الجبران من فيه صفة أو عنوان ينافي الحكم بوجود إكرامه. و هذا واضح لا غبار فيه.

فإذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور في العموم مخصّص منفصل لفظي، كما لو قال في المثال المتقدم: «لا تكرم الأعداء من جبراني» فإنّ هذا المخصّص لا شك في أنّه يكون ظاهراً في أمرين:

١- إن صفة العداوة منافية لوجوب الإكرام.

٢- إن في الجبران من هو على صفة العداوة فعلاً أو يتوقّع منه أن يكون عدواً، و إلّا لو لم يوجد العدو و لا يتوقّع فيهم لكان هذا التخصيص لغواً و عبثاً لا يصدر من الحكيم.

و على ذلك فيكون المخصّص اللفظي مزاحماً للعام في الظهورين معاً، فيسقط عن الحجية فيهما معاً. فإذا شككنا في فرد من الجبران أنّه عدوٌّ أم لا، فلا مجال فيه للتمسك بالعام في إلحاقه بحكمه، لسقوط العام عن حجّيته في شموله له، إذ يكون هذا الفرد مردداً بين دخوله فيما أصبح العام حجّة فيه و بين دخوله فيما كان الخاص حجّة فيه.

أما لو كان هناك مخصّص لثبي، كما لو حكم العقل -مثلاً- بأنّ العداوة تنافي وجوب الإكرام، فإنّ هذا الحكم من العقل لا يتوقّف على أن يكون هناك أعداء بالفعل أو متوقّعون، بل العقل يحكم بهذا الحكم سواء كان هناك أعداء أم لم يكونوا أبداً، إذ لا مجال للقول بأنّه لو لم يكن هناك أعداء لكان حكم العقل لغواً و عبثاً، كما هو واضح بادني تأمل و التفات. وعليه، فالحكم العقلي هذا لا يزاحم الظهور الثاني للعام، أعني ظهوره في عدم المنافي، فظهوره الثاني هذا يبقى بلا مزاحم.

فإذا شككنا في فرد من الجبران أنّه عدوٌّ أم لا فلا مانع من التمسك بالعام في إدخاله في حكمه، لأنّه لا يكون هذا الفرد مردداً بين دخوله في هذه الحجّة أو هذه الحجّة، إذ المخصّص اللبّي حسب الفرض لا يقتضى وجود المنافي و ليس حجّة فيه، أمّا العام فهو حجّة فيه بلا مزاحم.

فظهر من هذا البيان: أنّ الفرق عظيم بين المخصّص اللبّي و المخصّص اللفظي من هذه الناحية، لأنّه في المخصّص اللبّي يبقى العام حجّة في ظهوره الثاني من دون أن يكون المخصّص متعرّضاً له، و لا يسقط العام عن الحجية في ظهوره إلّا بمقدار المزاحمة لا أكثر. و هذا بخلاف المخصّص اللفظي، فإنّه ظاهر في الأمرين معاً، كما قدّمناه، فيكون مزاحماً للعام فيهما معاً.

و لا فرق في المخصّص اللبّي بين أن يكون ضرورياً أو يكون غير ضروري، و لا بين أن يكون كاشفاً عن تقييد موضوع العام أو كاشفاً عن ملاك الحكم، فإنّه في جميع هذه الصور لا يقتضى وجود المنافي.

و بهذا التحرير للمسألة يتجلّى مرام الشيخ الأعظم أنّه الأولى بالاعتماد.

[هذه التعليقة لم ترد في ط الاولى]

٦ - لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص

لا شكّ في أنّ بعض عمومات القرآن الكريم و السنّة الشريفة ورد لها مخصّصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات. و هذا معلوم من طريقه صاحب الشريعة و الأئمّة الأطهار- عليهم الصلاة و السلام- حتى قيل: «ما من عامٍ إلّا و قد خُصّ». و لذا ورد عن أئمّتنا ذمّ من استبدّوا برأيهم في الأحكام، لأنّ في الكتاب المجيد و السنّة عامّاً و خاصّاً و مطلقاً و مقيداً.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٠٩

و هذه الامور لا تُعرف إلّا من طريق آل البيت عليهم السلام [و صاحب البيت أدري بالذی فيه] ^{١٨٦}.

و هذا ما أوجب التوقّف في التسرّع بالأخذ بعموم العامّ قبل الفحص و اليأس من وجود المخصّص، لجواز أن يكون هذا العامّ من العمومات التي لها مخصّص موجود في السنّة أو في الكتاب لم يطلّع عليه من وصل إليه العامّ. و قد نقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعامّ قبل الفحص و اليأس ^{١٨٧} و هو الحقّ.

و السرّ في ذلك واضح لما قدّمناه، لأنّه إذا كانت طريقه الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العامّ في عمومته، فإنّه يكون ظهوراً بدويّاً. و للشارع الحجّة على المكلف إذا قصر في الفحص عن المخصّص.

أمّا إذا بذل وُسعه و فحص عن المخصّص في مظانّه حتّى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده، فله الأخذ بظهور العامّ. و ليس للشارع حجّة عليه فيما لو كان هناك مخصّص واقعاً لم يتمكن المكلف من الوصول إليه عادةً بالفحص، بل للمكلف أن يحتجّ فيقول: إنّي فحصت عن المخصّص فلم أظفر به، و لو كان مخصّص هناك كان ينبغي بيانه على وجهٍ لو فحصنا عنه عادةً لوجدناه في مظانّه. و إلّا فلا حجّة فيه علينا.

و هذا الكلام جارٍ في كلّ ظهور، فإنّه لا يجوز الأخذ به إلّا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة. فإذا فحص المكلف و لم يظفر بها فله أن يأخذ بالظهور و يكون حجّة عليه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢١٠

و من هنا نستنتج قاعدةً عامّةً تأتي في محلّها و نستوفي البحث عنها- إن شاء الله تعالى- و المقام من صغرياتها، و هي:

إنّ أصالة الظهور لا تكون حجّةً إلّا بعد الفحص و اليأس عن القرينة.

^{١٨٦} (١) لم يرد في ط ٢.

^{١٨٧} (٢) قال في مطراح الأنظار (ص ٢٠١ السطر الأخير): و ربما نفى الخلاف فيه كما عن الغزالي و الأمدى، بل ادعى عليه الاجماع كما عن النهاية.

أمّا بيان مقدار الفحص الواجب أ هو الذى يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة، أو على نحو الظنّ الغالب و الاطمئنان بعدمها؟ فذلك موكول إلى محلّه. و المختار كفاية الاطمئنان.

و الذى يهون الخطب فى هذه العصور المتأخّرة أنّ علماءنا- قدّس الله تعالى أرواحهم- قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور فى جمع الأخبار و تبويبها و البحث عنها و تنقيحها فى كتب الأخبار و الفقه، حتّى أنّ الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانّها المهيّأة، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدمها.

٧ - تعقيب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قد يرد عامّ ثمّ ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العامّ بقرينة خاصّة. مثل قوله تعالى (٢: ٢٢٨): «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...» إلى قوله: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ» فإنّ المطلّقات عامّة للرجعيّات و غيرها، و لكن الضمير فى «بعولتهنّ» يراد به خصوص الرجعيّات. فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر، إمّا:

١- مخالفة ظهور العامّ فى العموم، بأن يجعل مخصوصاً بالبعض الذى يرجع إليه الضمير. و إمّا:

٢- مخالفة ظهور الضمير فى رجوعه إلى ما تقدّم عليه من المعنى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٢١١

الذى دلّ عليه اللفظ، بأن يكون مستعملاً على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، و العامّ يبقى على دلّته على العموم، فأىّ المخالفتين أولى؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة:

الأول: أنّ أصالة العموم هى المقدّمة^{١٨٨} فيلتزم بالمخالفة الثانية.

الثانى: أنّ أصالة عدم الاستخدام هى المقدّمة^{١٨٩} فيلتزم بالمخالفة الاولى.

الثالث: عدم جريان الأصلين معاً^{١٩٠} و الرجوع إلى الاصول العمليّة.

أمّا عدم جريان أصالة العموم، فلوجود ما يصلح أن يكون قرينة فى الكلام و هو عود الضمير على البعض، فلا ينعقد ظهور العامّ فى العموم.

^{١٨٨} (١) قاله القاضى عبد الجبار و اختاره جماعة من المعتزلة و الأشاعرة، نهاية الوصول: الورقة: ٧٥.

^{١٨٩} (٢) اختاره العلّامة فى نهاية الوصول.

^{١٩٠} (٣) هو مذهب السيّد المرتضى و أبى الحسين البصرى و الجوينى و فخر الدين الرازى،- كما فى المصدر المتقدّم- و اختاره المحقّق فى معارج الاصول: ص ١٠٠.

و أمّا أن أصالة عدم الاستخدام لا تجرى، فلانّ الاصول اللفظية يشترط في جريانها- كما سبق أوّل الكتاب- أن يكون الشكّ في مراد المتكلّم، فلو كان المراد معلوماً- كما في المقام- و كان الشكّ في كيفية الاستعمال، فلا تجرى قطعاً.

و الحقّ أنّ أصالة العموم جارية و لا مانع منها، لأننا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العامّ موجباً لصرف ظهور العموم، إذ لا يلزم من تعيّن البعض من جهة مرجعية الضمير بقرينة أن يتعيّن إرادة البعض من جهة حكم العامّ الثابت له بنفسه، لأنّ الحكم في الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العامّ، و لا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العامّ من القرائن التي تصرف ظهوره

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢١٢

عن عمومته. و اعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى: «العلماء يجب إكرامهم» ثمّ قال: «و هم يجوز تقليدهم» و اريد من ذلك «العدول» بقرينة، فإنّه واضح في هذا المثال أنّ تقييد الحكم الثاني بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الأوّل بذلك، بل ليس فيه إشعار به. و لا يفرق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتّصل كما في مثالنا، أو بمنفصل كما في الآية.

٨- تعقيب الاستثناء لجمل متعدّدة

قد تردّ عمومات متعدّدة في كلام واحد ثمّ يتعقبها استثناء في آخرها، فيشكّ حينئذٍ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل.

مثاله قوله تعالى: «و الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً و لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا و أولئك هم الفاسقون» * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا...^{١٩١} فإنّه يُحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط و هو فسق هؤلاء، و يُحتمل أن يكون استثناءً منه و من الحكم بعدم قبول شهادتهم و الحكم بجلدهم الثمانين. و اختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال:

١- ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، و إن كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكناً، و لكنّه يحتاج إلى قرينة عليه^{١٩٢}.

٢- ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل، و تخصيصها بالأخيرة فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل^{١٩٣}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢١٣

^{١٩١} (١) النور: ٤ و ٥.

^{١٩٢} (٢) هذا القول منسوب إلى أبي حنيفة و أصحابه، راجع قوانين الاصول: ج ١ ص ٢٨٣.

^{١٩٣} (٣) ذهب إليه الشيخ و الشافعية، المصدر السابق.

٣- عدم ظهوره في واحد منهما و إن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقناً على كل حال. أما ما عدا الأخيرة فتبقى مجملّة لوجود ما يصلح للقرينة، فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجرى أصالة العموم فيها^{١٩٤}.

٤- التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحداً للجمل المتعاقبة لم يتكرر ذكره و قد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: «أحسن إلى الناس و احترمهم و افض حوائجهم إلّا الفاسقين» و بين ما إذا كان الموضوع متكرراً ذكره لكل جملة كالأية الكريمة المتقدمة^{١٩٥} و إن كان الموضوع في المعنى واحداً في الجميع^{١٩٦}.

فإن كان من قبيل الأول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع، لأن الاستثناء إنّما هو من الموضوع باعتبار الحكم، و الموضوع لم يذكر إلّا في صدر الكلام فقط، فلا بدّ من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع. و ان كان من قبيل الثاني فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة، لأنّ الموضوع قد ذكر فيها مستقلاً فقد أخذ الاستثناء محلّه، و يحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليل آخر مفقود بالفرض، فيتمسك بأصالة عمومها.

و أمّا ما قيل: «إنّ المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة، فلا ينعقد للجمل الأولى ظهور في العموم»^{١٩٧} فلا وجه له، لأنّه لمّا كان المتكلم - حسب الفرض - قد كرّر الموضوع بالذكر و اكتفى باستثناء واحد، و هو يأخذ محلّه بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد إرجاعه إلى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢١٤

الجميع لوجب أن ينصب قرينة على ذلك، و إلّا كان مخلاً ببيانه.

و هذا- القول الرابع- هو أرجح الأقوال، و به يكون الجمع بين كلمات العلماء، فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلعلّه كان ناظراً إلى مثل الآية المباركة التي تكرّر فيها الموضوع^{١٩٨}. و من ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعلّه كان ناظراً إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع إلّا في صدر الكلام. فيكون النزاع على هذا لفظياً، و يقع التصالح بين المتنازعين.

^{١٩٤} (١) قال به السيّد المرتضى، الذريعة إلى اصول الشريعة ج ١ ص ٢٥٠.

^{١٩٥} (٢) لا يخفى أنّ تعدّد العمومات المتعقبة بالاستثناء لا يخلو: من أن يكون بتعدّد خصوص موضوعاتها، أو بتعدّد خصوص محمولاتها أو بتعدّد كليهما معاً. و الآية الكريمة ممّا تكرّر فيها المحمول، كما هو ظاهر. و عبارة المؤلف قدس سره هنا غير منقّحة. و إن شئت التحقيق راجع المحاضرات للسيّد الخوئي قدس سره ج ٥ ص ٣٠٤-٣٠٥.

^{١٩٦} (٣) راجع المعتمد: ج ١ ص ٢٤٦، و نهاية الوصول: الورقة ٦٤.

^{١٩٧} (٤) كفاية الاصول: ص ٢٧٤.

^{١٩٨} (١) كذا، و الآية المباركة تكرّر فيها المحمول، كما نبهنا عليه.

- ٩ - تخصيص العام بالمفهوم

المفهوم ينقسم - كما تقدّم - إلى الموافق و المخالف، فإذا ورد عامّ و مفهوم أخصّ مطلقاً، فلا كلام في تخصيص العامّ بالمفهوم إذا كان «مفهوماً موافقاً». مثاله: قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^{١٩٩} فإنه عامّ يشمل كلّ عقد يقع باللغة العربيّة و غيرها، فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغته الماضي، فقد قيل: إنّه يدلّ بالأولويّة على اعتبار العربيّة في العقد^{٢٠٠} لأنّه لمّا دلّ على عدم صحّة العقد بالمضارع من العربيّة، فلئن لم يصحّ من لغة أخرى فمن طريق أولى. و لا شكّ أنّ مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنّه يخصّص العامّ المتقدّم، لأنّه كالنصّ أو أظهر من عموم العامّ، فيقدّم عليه.

و أمّا التخصيص بالمفهوم المخالف، فمثاله قوله تعالى:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢١٥

«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»^{٢٠١} * الدالّ بعمومه على عدم اعتبار كلّ ظنّ حتّى الظنّ الحاصل من خبر العادل. و قد وردت آية أخرى هي: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...»^{٢٠٢} الدالّة بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين. فهل يجوز تخصيص ذلك العامّ بهذا المفهوم المخالف؟

قد اختلفوا على أقوال:

فقد قيل بتقديم العامّ و لا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم^{٢٠٣}. و قيل بتقديم المفهوم^{٢٠٤}. و قيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملاً^{٢٠٥}.

و فصل بعضهم تفصيلات كثيرة^{٢٠٦} يطول الكلام عليها.

و السرّ في هذا الخلاف: أنّه لمّا كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوّة بحيث يبلغ درجة [قوّة]^{٢٠٧} ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق، وقع الكلام في أنّه أقوى من ظهور العامّ فيقدّم عليه، أو أنّ العامّ أقوى فهو

^{١٩٩} (٢) المائدة: ١.

^{٢٠٠} (٣) نسبه في التقريرات إلى المحقّق الثاني (مطرح الأنظار: ص ٢١٠) لكنّا لم نظفر به في جامع المقاصد.

^{٢٠١} (١) يونس: ٣٦.

^{٢٠٢} (٢) الحجرات: ٦.

^{٢٠٣} (٣) قد ذكروا هذا القول و لم يعينوا قائله، راجع نهاية الوصول: الورقة ٧١، معالم الدين: ص ١٤٠، الفصول الغرويّة: ص ٢١٢.

^{٢٠٤} (٤) نسبه صاحب المعالم إلى الأكثر، و قواه، معالم الدين: ص ١٤٠.

^{٢٠٥} (٥) لم نظفر بمصرّح به، ذكره في التقريرات على وجه الاستشكال، راجع مطرح الأنظار: ص ٢١٠.

^{٢٠٦} (٦) منها التفصيل المنسوب إلى الشيخ الأعظم الأنصاري بين ما إذا كان العموم غير أب عن التخصيص فيقدّم المفهوم عليه، و ما إذا كان أياً عنه فيقدّم العموم على المفهوم، راجع أجود التقريرات: ج ١ ص ٥٠١.

^{٢٠٧} (٧) لم يرد في ط ٢.

المقدّم، أو أنّهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدّم أحدهما على الآخر، أو أنّ ذلك يختلف باختلاف المقامات.

و الحق أنّ المفهوم لما كان أخصّ من العامّ حسب الفرض فهو قرينة عرفاً على المراد من العامّ، و القرينة تُقدّم على ذى القرينة و تكون مفسّرة لما يراد من ذى القرينة، و لا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذى القرينة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢١٦

نعم، لو فُرض أنّ العامّ كان نصّاً في العموم، فإنّه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم، فلا يكون لها مفهوم حينئذٍ؛ و هذا أمر آخر.

- ١٠ - تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأوّل وهلة بجواز تخصيص العامّ الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد، نظراً إلى أنّ الكتاب المقدّس إنّما هو وحى منزل من الله تعالى لا ريب فيه، و الخبر ظنّيّ يحتمل فيه الخطأ و الكذب، فكيف يقدّم على الكتاب؟ و لكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصّصاً للعامّ القرآنيّ، بل لا تجد على الأغلب خبراً معمولاً به من بين الأخبار التي بأيدينا في المجاميع إلّا و هو مخالف لعامّ أو مطلق في القرآن، و لو مثل عمومات الحل^{٢٠٨} و نحوها. بل على الظاهر أنّ مسألة تقديم الخبر الخاصّ على الآية القرآنيّة العامّة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا، فما السرّ في ذلك مع ما قلناه؟ نقول: لا ريب في أنّ القرآن الكريم- و إن كان قطعيّ السند- فيه متشابه و محكم- نصّ على ذلك القرآن نفسه^{٢٠٩}- و المحكم نصّ و ظاهر، و الظاهر منه عامّ و مطلق. كما لا ريب أيضاً في أنّه ورد في كلام النبيّ و الأئمّة- عليهم الصلاة و السلام- ما يخصّص كثيراً من عمومات القرآن و ما يقيد كثيراً من مطلقاته و ما يقوم قرينة على صرف جملة من ظواهره.

و هذا قطعيّ لا يشكّ فيه أحد.

فإن كان الخبر قطعيّ الصدور فلا كلام في ذلك. و إن كان غير قطعيّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢١٧

^{٢٠٨} (١) المائدة: ١، ٤، ٥. الأعراف: ١٥٧.

^{٢٠٩} (٢) آل عمران: ٧.

الصدور- و قد قام الدليل القطعى على أنه حجة شرعاً، لأنه خبر عادل مثلاً، و كان مضمون الخبر أخص من عموم الآية القرآنية- فيدور الأمر بين أن نطرح الخبر بمعنى أن نكدب راويه و بين أن نتصرف بظاهر القرآن، لأنه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر لأنه نص أو أظهر، و لا بسند القرآن لأنه قطعى.

و مرجع ذلك إلى الدوران- فى الحقيقة- بين مخالفة الظن بصدق الخبر و بين مخالفة الظن بعموم الآية. أو فقل: يدور الأمر بين طرح دليل حجية الخبر و بين طرح أصالة العموم، فأى الدليلين أولى بالطرح؟ و أيهما أولى: التقديم؟

فنقول: لا شك أن الخبر صالح لأن يكون قرينة على التصرف فى ظاهر الكتاب، لأنه بدلالته ناظر و مفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض.

و على العكس من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر لأنه لا علاقة له فيه من هذه الجهة- حسب الفرض- حتى يكون ناظراً إليه و مفسراً له. فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب، فيقدم عليه. و ليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجية الخبر حتى يقدم عليه.

و إن شئت فقل: إن الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب، و الأصل الجارى فى القرينة- و هو هنا أصالة عدم كذب الراوى- مقدّم على الأصل الجارى فى ذى القرينة، و هو هنا أصالة العموم.

١١ - الدوران بين التخصيص و النسخ

اعلم أن العامّ و الخاصّ المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتاريخهما معاً أو بتاريخ أحدهما أو الجهل بهما معاً، فقد يقال فى بعض

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٢١٨

الأحوال بتعيين أن يكون الخاصّ ناسخاً للعامّ أو منسوخاً له، أو مخصّصاً إياه. و قد يقع الشكّ فى بعض الصور و لتفصيل الحال نقول:

إنّ الخاصّ و العامّ من ناحية تاريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات: فإمّا أن يكون معلومى التاريخ، أو مجهولى التاريخ، أو أحدهما مجهولاً و الآخر معلوماً. هذه ثلاث صور. ثمّ المعلوم تاريخهما: إمّا أن يُعلم تقارنهما عرفاً، أو يُعلم تقدّم العامّ، أو يُعلم تأخّر العام. فتكون الصور خمساً:

الصورة الاولى:

إذا كانا معلومى التاريخ مع العلم بتقارنهما عرفاً، فإنه لا مجال لتوهم النسخ فيها.

الصورة الثانية:

إذا كانا معلومی التاریخ مع تقدّم العامّ، فهذه على صورتین:

١- أن يكون ورود الخاصّ قبل العمل بالعامّ. و الظاهر أنّه لا إشكال حينئذٍ في حمله على التخصيص بغير كلام، إمّا لأنّ النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل^{٢١٠} و إمّا لأنّ الأولى فيه التخصيص، كما سيأتي في الصورة الآتية.

٢- أن يكون وروده بعد وقت العمل بالعامّ. و هذه الصورة هي أشكل الصور، و هي التي وقع فيها الكلام في أنّ الخاصّ يجب أن يكون ناسخاً، أو يجوز أن يكون مخصّصاً و لو في بعض الحالات؟ و مع الجواز يتكلّم حينئذٍ في أنّ الحمل على التخصيص هو الأولى، أو الحمل على النسخ؟

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢١٩

فالذی یدهب إلى وجوب أن يكون الخاصّ ناسخاً فهو ناظر إلى أنّ العامّ لمّا ورد و حلّ وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخیر الخاصّ عن وقت العمل لو كان مخصّصاً و مبيناً لعموم العامّ يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، و هو قبيح من الحكيم، لأنّ فيه إضاعة للأحكام و لمصالح العباد بلا مبرّر. فوجب أن يكون ناسخاً للعامّ، و العامّ باقي على عمومته يجب العمل به إلى حين ورود الخاصّ، فيجب العمل ثانياً على طبق الخاصّ.

و أمّا من ذهب إلى جواز كونه مخصّصاً، فلعلّه ناظر إلى أنّ العامّ يجوز أن يكون وارداً لبيان حكم ظاهريّ صوريّ لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي، و لو مصلحة التقيّة، أو مصلحة التدرّج في بيان الأحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم في بيان أحكام الشريعة، مع أنّ الحكم الواقعي - التابع للمصالح الواقعيّة الثابتة للأشياء بعناوينها الأوليّة - إمّا هو على طبق الخاصّ، فإذا جاء الخاصّ يكون كاشفاً عن الحكم الواقعي، فيكون مبيناً للعامّ و مخصّصاً له. و أمّا الحكم العامّ الذي ثبت أوّلاً ظاهراً و صورةً إن كان قد ارتفع و انتهى أمده، فإنّه إنّما ارتفع لارتفاع موضوعه، و ليس هو من باب النسخ.

و إذا جاز أن يكون العامّ وارداً على هذا النحو من بيان الحكم ظاهراً و صورةً، فإنّ ثبت ذلك كان الخاصّ مخصّصاً أي كان كاشفاً عن الواقع قطعاً.

و إن ثبت أنّه في صدد بيان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعيّة الثابتة للأشياء بعناوينها الأوليّة، فلا شكّ في أنّه يتعيّن كون الخاصّ ناسخاً له.

^{٢١٠} (١) قاله المعتزلة و بعض أصحاب أبي حنيفة و بعض أصحاب الشافعي، راجع المعتمد: ج ١ ص ٣٧٦، و نهاية الوصول: الورقة: ١٠٠.

و أما لو دار الأمر بينهما إذ لم يقد دليل على تعيين أحدهما، فأيهما أرجح فى الحمل؟ فنقول: الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٢٢٠

و الوجه فيه: أن أصله العموم بما هي لا تثبت أكثر من أن ما يظهر من العام هو المراد الجدوى للمتكم، و لا شك أن الحكم الصورى الذى نُسّميه ب «الحكم الظاهرى» كالواقع مراد جدوى للمتكم، لأنه مقصود بالتفهم، فالعام ليس ظاهراً إلا فى أن المراد الجدوى هو العموم سواء كان العموم حكماً واقعياً أو صورياً. أما أن الحكم واقعى فلا يقتضيه الظهور أبداً حتى يثبت بأصله العموم، لا سيما أن المعلوم من طريقه صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن قرائن التخصيص و يكشف المراد الواقعى منها بدليل منفصل، حتى اشتهر القول بأنه «ما من عام إلا و قد خص» كما سبق.

وعليه فلا دليل من أصله العموم على أن الحكم واقعى حتى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل إرادة الحكم الواقعى من العام على ذلك الوجه يحتاج إلى مئونة بيان زائدة أكثر من ظهور العموم. و لأجل هذا قلنا: إن الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ و إن كان كل منهما ممكناً.

الصورة الثالثة:

إذا كانا معلومى التاريخ مع تقدم الخاص، فهذه أيضاً على صورتين:

١- أن يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ينبغى الإشكال فى كون الخاص مخصصاً.

٢- أن يرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة و لا قبح فيه أصلاً. و مع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ^{٢١١}. و لعلّ نظر هذا القائل إلى أن أصله العموم جارية،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٢٢١

و لا مانع منها إلا احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصصاً و قرينه على العام، و لكن أيضاً يُحتمل أن يكون منسوخاً بالعام، فلا يحرز أنه من باب القرينة. و لا شك أن الخاص المنفصل إنما يقدم على العام لأنه أقوى الحجّتين و قرينه عليه، و مع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المنفصل أقوى فى الظهور من العام.

قلت: الأصوب أن يُحمل على التخصيص كالصورة السابقة، لما تقدم:

^{٢١١} (١) نسبه فى معارج الاصول ص ٩٨ إلى الشيخ، و فى معالم الدين ص ١٤٣ إلى ظاهر كلام علم الهدى، و صرح به ابن زهرة فى الغنية: ج ٢ ص ٣٢٥-٣٢٦.

من أن العام لا يدلّ على أكثر من أن المراد جدّيّ، و لا يدلّ في نفسه على أن الحكم واقعيّ تابعٌ للمصالح الواقعيّة الثابتة للأشياء بعناوينها الأوليّة، و إنّما يكون العامّ ناسخاً للخاصّ إذا كانت دلالته على هذا النحو، و إلّا فالعمومات الواردة في الشريعة على الأغلب ليست كذلك. و أمّا احتمال النسخ فلا يقلل من ظهور الخاصّ في نفسه قطعاً، كما لا يرفع حجّيته فيما هو ظاهر فيه، فلا يخرج عن كونه صالحاً لتخصيص العامّ، فيقدّم عليه، لأنّه أقوى في نفسه ظهوراً.

بل يمكن أن يقال: إنّ العامّ اللاحق للخاصّ لا ينعقد له ظهور في العموم إلّا بدويّاً بالنسبة إلى من لا يعلم بسبق الخاصّ، لجواز أن يعتمد المتكلّم في بيان مراده على سبقه، فيكون المخصّص السابق كالمخصّص المتصلّ أو كالقرينة الحاليّة، فلا يكون العامّ ظاهراً في العموم حتّى يتوهّم أنّه ظاهر في ثبوت الحكم الواقعيّ.

الصورتان: الرابعة و الخامسة

إذا كانا مجهولَي التّاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً، فإنّه يُعلم الحال فيهما ممّا تقدّم، فيُحمل على التخصيص بلا كلام. و لا وجه لتوهّم النسخ، لا سيّما بعد أن رجّحنا التخصيص في جميع الصور. و هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٢٤

الباب السادس: المطلق و المقيّد

و فيه ستّ مسائل:

المسألة الاولى معنى المطلق و المقيّد

عرفوا المطلق بأنّه «ما دلّ على معنىّ شائعٍ في جنسه» و يقابله المقيّد.

و هذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيراً و أحصوا عليه عدّة مؤاخذات يطول شرحها. و لا فائدة في ذكرها ما دام أنّ الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذي وُضع له اللفظ، لأنّه من التعاريف اللفظيّة.

و الظاهر أنّه ليس للأصوليين اصطلاح خاصّ في لفظي «المطلق» و «المقيّد» بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة، فإنّ المطلق مأخوذ من الإطلاق و هو الإرسال و الشيوخ، و يقابله التقييد تقابلاً الملكة و عدمها، و الملكة: التقييد، و الإطلاق: عدمها. و قد تقدّم (ص ١١٧).

غاية الأمر: أنّ إرسال كلّ شيء بحسبه و ما يليق به. فإذا نُسب الإطلاق و التقييد إلى اللفظ - كما هو المقصود في المقام - فإنّما يراد ذلك بحسب ما له من دلالة على المعنى، فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

و من موارد استعمال لفظ «المطلق» نستطيع أن نأخذ صورةً تقريبيةً لمعناه، فمثلاً عند ما نعرف أن العَلَمَ الشخصي و المعرّف بلام العهد لا يسميان مطلقين باعتبار معناه- لأنه لا شيوع و لا إرسال في شخص معيّن- لا ينبغي أن نظنّ أنّه لا يجوز أن يُسمّى العَلَمُ الشخصي مطلقاً، فإنّه

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٢٥

إذا قال الأمر: «أكرم محمّداً» و عرفنا أنّ لمحمّد أحوالاً مختلفةً و لم يقيّد الحكم بحال من الأحوال نستطيع أن نعرف أنّ لفظ «محمّد» هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصحّ أن نصفه بالإطلاق بلحاظ الأحوال و إن لم يكن له شيوع باعتبار معناه الموضوع له. إذاً للأعلام الشخصية و المعرّف بلام العهد إطلاق، فلا يختصّ المطلق ب «ما له معنى شائع في جنسه» كاسم الجنس و نحوه.

و كذلك عند ما نعرف أنّ العام لا يُسمّى مطلقاً، فلا ينبغي أن نظنّ أنّه لا يجوز أن يُسمّى مطلقاً أبداً، لأننا نعرف أنّ ذلك إنّما هو بالنسبة إلى أفراد، أمّا بالنسبة إلى أحوال أفراد غير المفردة، فإنّه لا مضايقة في أن نُسمّيه مطلقاً. إذاً لا مانع من شمول تعريف المطلق - المتقدم - و هو «ما دلّ على معنى شائع في جنسه» للعام باعتبار أحواله، لا باعتبار أفراد.

و على هذا، فمعنى المطلق: هو «شيوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى و أحواله» و لكن لا على أن يكون ذلك الشيوع مستعملاً فيه اللفظ كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي و إلّا كان الكلام عامّاً لا مطلقاً.

المسألة الثانية الإطلاق و التقييد متلازمان

أشرنا إلى أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد من باب تقابل الملكة و عدمها، لأنّ الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيّد. فيتبع الإطلاق التقييد في الإمكان، أي أنّه إذا أمكن التقييد في الكلام و في لسان الدليل أمكن الإطلاق و لو امتنع استحال الإطلاق. بمعنى أنّه لا يمكن فرض استكشاف الإطلاق و إرادته من كلام المتكلّم في موردٍ لا يصحّ التقييد. بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقاً و لا مقيداً، و إن كان في الواقع

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٢٦

أنّ المتكلّم لا بدّ أن يريد أحدهما. و قد تقدّم مثاله في بحث التوصلّي و التعبدي (ص ١٢١) إذ قلنا: إنّ امتناع تقييد الأمر بقصد الامتثال يستلزم امتناع إطلاقه بالنسبة إلى هذا القيد. و ذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادة الإطلاق بإطلاق المقام لا بإطلاق الكلام الواحد.

المسألة الثالثة الإطلاق في الجمل

الإطلاق لا يختصّ بالمفردات- كما يظهر من كلمات الاصوليين- إذ مثّلوا للمطلق باسم الجنس و علم الجنس و النكرة، بل يكون في الجمل أيضاً كإطلاق صيغته «افعل» الذي يقتضى استفادة الوجوب العيني و التعييني و النفسى، فإنّ الإطلاق فيها إنّما هو من نوع إطلاق الجملة.

و مثله إطلاق الجملة الشرطيّة في استفادة الانحصار في الشرط.

و لكن محلّ البحث في المسائل الآتية خصوص الألفاظ المفردة.

و لعلّ عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار أن ليس هناك ضابط كلّى لمطلقاتها، و إن كان الأصحّ أنّ بحث مقدمات الحكمة يشملها. و قد بُحث عن إطلاق بعض الجمل في مناسباتها، كإطلاق صيغته «افعل» و الجملة الشرطيّة و نحوها.

المسألة الرابعة هل الإطلاق بالوضع؟

لا شكّ في أنّ الإطلاق في الأعلام بالنسبة إلى الأحوال- كما تقدّمت الإشارة إليه^{٢١٢}- ليس بالوضع، بل إنّما يستفاد من مقدمات الحكمة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٢٢٧

و كذلك إطلاق الجمل و ما شابهها- أيضاً- ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمة. و هذا لا خلاف فيه.

و إنّما الذى وقع فيه البحث هو أنّ الإطلاق في أسماء الأجناس و ما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟ أى أنّ أسماء الأجناس هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شايعة و مرسلّة على وجه يكون الإرسال- أى الإطلاق- مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ- كما نُسب إلى المشهور من القدماء^{٢١٣} قبل سلطان العلماء- أو أنّها موضوعة لنفس المعانى بما هي و الإطلاق يستفاد من دالّ آخر، و هو نفس تجرّد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة متوقّرة فيه؟ و هذا القول الثانى أوّل من صرّح به فيما نعلم سلطان العلماء في حاشيته على معالم الاصول^{٢١٤} و تبعه جميع من تأخّر عنه إلى يومنا هذا.

و على القول الأوّل يكون استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً، و على القول الثانى يكون حقيقة.

^{٢١٢} (١) تقدّمت في ص ٢٢٥.

^{٢١٣} (١) لم نظفر بمن نسبه إليهم صريحاً، و النسبة مشكوك فيها، كما يأتى.

^{٢١٤} (٢) لم نجد التصريح به في كلامه، راجع الحاشية: ص ٤٨ ذيل قول صاحب المعالم: «فلأنّه جمع بين الدليلين...».

و الحقّ ما ذهب إليه سلطان العلماء، بل قيل: إنّ نسبة القول الأوّل إلى المشهور مشكوك فيها^{٢١٥}. و لتوضيح هذا القول و تحقيقه ينبغي بيان امور ثلاثة تنفع في هذا الباب و في غير هذا الباب^{٢١٦} و بها تكشف للطلاب ما وقع

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٢٨

للعلماء الأعلام من اختلاف في التعبير بل في الرأي و النظر. و هذه الامور التي ينبغي بيانها هي كما يلي:

١- اعتبارات الماهية:

المشهور أنّ للماهية ثلاثة اعتبارات إذا قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها، كما إذا قيست الرقبة إلى الإيمان عند الحكم عليها بحكم ما كوجوب العتق، و هي:

١- أن تُعتبر الماهية مشروطةً بذلك الأمر الخارج. و تُسمّى حينئذٍ «الماهية بشرط شيء» كما إذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة، أي بشرط كونها مؤمنة.

٢- أن تُعتبر مشروطةً بعدمه. و تُسمّى «الماهية بشرط لا»^{٢١٧} كما إذا كان القصر واجباً في الصلاة على المسافر غير العاصي في سفره، أي بشرط عدم كونه عاصياً لله في سفره، فاخذ «عدم العصيان» قيداً في موضوع الحكم.

٣- ألا تُعتبر مشروطةً بوجوده و لا بعدمه. و تُسمّى «الماهية لا بشرط» كوجوب الصلاة على الإنسان باعتبار كونه حراً مثلاً، فإن الحرية غير معتبرة لا بوجودها و لا بعدمها في وجوب الصلاة، لأن الإنسان بالنظر إلى الحرية في وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرية و لا بعدمها، فهو لا بشرط بالقياس إليها.

و يُسمّى هذا الاعتبار الثالث «اللابشرط القسمي» في قبال «اللابشرط المقسّمى» الآتي ذكره. و إنّما سُمّي «قسماً» لأنه قسم في مقابل القسمين الأوليين، أي «البشرط شيء» و «البشرط لا». و هذا ظاهر لا بحث فيه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٢٩

ثمّ إنّ لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

١- قولهم: «الماهية المهملة».

٢- قولهم: «الماهية لا بشرط مقسّمى».

^{٢١٥} (٣) قاله المحقق الخراساني بلفظ «إلا أنّ الكلام في صدق النسبة» راجع كفاية الاصول: ص ٢٨٦.

^{٢١٦} (٤) (*) و قد اضطررنا إلى الخروج عن الطريقة التي رسمناها لأنفسنا في هذا الكتاب في الاختصار. و نعتقد أنّ الطالب المبتدئ الذي ينتهي إلى هنا يكون على استعداد كافٍ لفهم هذه الأبحاث. و اضطررنا لهذا البحث باعتبار ما له من حاجة ماسّة في فهم الطالب لكثير من الأبحاث التي قد ترد عليه فيما يأتي.

^{٢١٧} (١) (*) و قد تقال: «الماهية بشرط لا شيء» و يقصدون بذلك الماهية المجردة على وجه يكون كلّ ما يقارنها يعتبر زائداً عليها.

أ فهذان اصطلاحان و تعبيران لمدلول واحد، أو هما اصطلاحان مختلفان فى المعنى؟

و الذى يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك فى التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام، فقد يظهر من بعضهم أنّهما اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر «كفاية الاصول»^{٢١٨} تبعاً لبعض الفلاسفة الأجلّاء^{٢١٩}.

و لكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان.

و هذا جوابنا على الاستفسار.

و توضيح ذلك: أنه من المتسالم عليه الذى لا اختلاف فيه و لا اشتباه أمران:

الأول: أن المقصود من «الماهية المهملة»: الماهية من حيث هي، أى نفس الماهية بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها و ذاتياتها.

الثانى: أن المقصود من الماهية «لا بشرط مقسمى»: الماهية المأخوذة لا بشرط التى تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة المتقدمة، و هي - أى الاعتبارات الثلاثة - الماهية بشرط شيء، و بشرط لا، و لا بشرط قسمي.

و من هنا سُمي «مقسماً».

و إذا ظهر ذلك، فلا يصحّ أن يدعى أن الماهية بما هي تكون بنفسها مقسماً للاعتبارات الثلاثة؛ و ذلك لأنّ الماهية لا تخلو من حالتين: و هما

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٢٣٠

أن يُنظر إليها بما هي هي غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، و أن يُنظر إليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، و لا ثالث لهما.

و فى الحالة الاولى تُسمى «الماهية المهملة» كما هو مسلّم. و فى الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة. و على هذا فالملاحظة الاولى مبينة لجميع الاعتبارات الثلاثة و تكون قسيمة لها، فكيف يصحّ أن تكون مقسماً لها و لا يصحّ أن يكون الشيء مقسماً للاعتبارات نقيضه، لأنّ الماهية من حيث هي - كما اتّضح - معناها ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير و الاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير.

على أن اعتبار الماهية غير مقيسة اعتبار ذهنى له وجود مستقلّ فى الذهن، فكيف يكون مقسماً لوجودات ذهنية اخرى مستقلة، و المقسم يجب أن يكون موجوداً بوجود أحد أقسامه، و لا يُعقل أن يكون له وجود فى مقابل وجودات الأقسام، و إلّا كان قسيماً لها لا مقسماً.

^{٢١٨} (١) راجع كفاية الاصول: ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

^{٢١٩} (٢) المراد به الفيلسوف المتأله المحقق السبزواري، راجع شرح منظومته: ص ٢١ - ٢٢.

وعليه، فنحن نسلم أنّ الماهية المهملة معناها اعتبارها «لا بشرط» و لكن ليس هو المصطلح عليه ب «اللابشرط المقسمى» فإنّ لهم فى «لا بشرط»- على هذا- ثلاثة اصطلاحات:

١- لا بشرط أى شىء خارج عن الماهية و ذاتياتها، و هى الماهية بما هى هى التى يقصر فيها النظر على ذاتها و ذاتياتها، و هى الماهية المهملة.

٢- لا بشرط مقسمى، و هو الماهية التى تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة، أى الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها. و المقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شىء من الاعتبارات الثلاثة، أى لا بشرط اعتبار «البشرط شىء» و اعتبار «البشرط لا» و اعتبار «اللابشرط» لا أنّ المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقاً من كلّ قيد و حيثية. و ليس هذا اعتباراً ذهنياً فى قبال هذه الاعتبارات، بل ليس له وجود فى عالم الذهن

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٢٣١

إلا بوجود واحد من هذه الاعتبارات و لا تعين له مستقل غير تعيناتها، و إلا لما كان مقسماً.

٣- لا بشرط قسمى، و هو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

فاتضح أنّ «الماهية المهملة» شىء، و «اللابشرط المقسمى» شىء آخر. كما اتضح أيضاً أنّ الثانى لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهية على وجه يثبت حكم للماهية باعتباره، أو يوضع له لفظ بحسبه.

٢- اعتبار الماهية عند الحكم عليها:

و اعلم أنّ الماهية إذا حكم عليها، فإنّما أن يحكم عليها بذاتياتها، و إنّما أن يحكم عليها بأمر خارج عنها. و لا ثالث لهما.

و على الأوّل: فهو على صورتين:

١- أن يكون الحكم بالحمل الأوّلى، و ذلك فى الحدود التامة خاصة.

٢- أن يكون بالحمل الشائع، و ذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها، كالجنس وحده أو الفصل وحده. و على كلتا صورتين فإنّ النظر إلى الماهية مقصور على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها. و هذا لا كلام فيه.

و على الثانى: فإنّه لا بدّ من ملاحظتها مقيسة إلى ما هو خارج عنها، فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هى، أى عن تقرّرها الذاتى الذى لا ينظر فيه إلا إلى ذاتها و ذاتياتها. و هذا واضح، لأنّ قطع النظر عن كلّ ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها، لأنّهما متناقضان.

وعليه، لو حكم عليها بأمر خارج عنها و قد لوحظت مقيسة إلى هذا الغير، فلا بدّ أن تكون معتبرة بأحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة، إذ يستحيل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٢٣٢

أن يخلو الواقع من أحدها- كما تقدّم-. و لا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمى، لما تقدّم أنّه ليس هو تعيّنًا مستقلًا فى قبال تلك التعيّنات، بل هو مقسم لها.

ثمّ إنّ هذا الغير- أى الأمر الخارج عن ذاتها- الذى لوحظت الماهيّة مقيسة إليه لا يخلو: إمّا أن يكون نفس المحمول أو شيئاً آخر، فإن كان هو المحمول فيتعيّن أن تؤخذ الماهيّة بالقياس إليه لا بشرط قسمى، لعدم صحّة الاعتبارين الآخرين:

أمّا أخذها بشرط شيء- أى بشرط المحمول- فلا يصحّ ذلك دائماً، لأنّه يلزم أن تكون القضية ضروريّة دائماً لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول. على أن أخذ المحمول فى الموضوع يلزم منه حمل الشيء على نفسه و تقدّمه على نفسه، و هو مستحيل، إلّا إذا كان هناك تغاير بحسب الاعتبار، كحمل «الحيوان الناطق» على «الإنسان» فإنّهما متغايران باعتبار الإجمال و التفصيل.

و أمّا أخذها بشرط لا- أى بشرط عدم المحمول- فلا يصحّ، لأنّه يلزم التناقض، فإنّ الإنسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه.

و إن كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز أن تكون الماهيّة حينئذ مأخوذة بالقياس إليه بشرط شيء كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الإمام، أو لا بشرط كجواز السلام على المؤمن مطلقاً بالقياس إلى العدالة مثلاً، أى لا بشرط وجودها و لا بشرط عدمها. كما يجوز أن تكون مهملة غير مقيسة إلى شيء غير محمولها.

و لكن قد يستشكل فى كلّ ذلك بأنّ هذه الاعتبارات الثلاثة اعتبارات

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٢٣٣

ذهنيّة، لا موطن لها إلّا الذهن، فلو تقيّدت الماهيّة بأحدها عند ما تؤخذ موضوعاً للحكم، للزم أن تكون جميع القضايا ذهنيّة عدا حمل الذاتيات الّتى قد اعتبرت فيها الماهيّة من حيث هي، و لبطلت القضايا الخارجيّة و الحقيقيّة، مع أنّها عمدة القضايا، بل لاستحال فى التكاليف الامتثال، لأنّ ما هو موطنه الذهن يمتنع إيجاده فى الخارج.

و هذا الإشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة على وجه يكون الاعتبار قيداً في الموضوع أو نفسه هو الموضوع. و لكن ليس الأمر كذلك، فإنّ الموضوع في كلّ تلك القضايا هو ذات الماهية المعتبرة و لكن لا بقيد الاعتبار، بمعنى أنّ الموضوع في «بشرط شيء» الماهية المقترنة بذلك الشيء، لا المقترنة بلحاظه و اعتباره، و في «بشرط لا» الماهية المقترنة بعدمه لا بلحاظ عدمه، و في «لا بشرط» الماهية غير الملاحظ معها الشيء و لا عدمه، لا الملاحظة بعدم لحاظ الشيء و عدمه، و إلاّ لكانت الماهية معتبرة في الجميع بشرط شيء فقط، أي بشرط اللحاظ و الاعتبار.

نعم، هذه الاعتبارات هي المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لا أنّها مأخوذة قيداً فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنية. و لو كان الأمر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضاً قضية ذهنية، لأنّ اعتبار الماهية من حيث هي أيضاً اعتبار ذهنيّ.

و مما يقرب ما قلناه: من كون الاعتبار مصححاً لموضوعية الموضوع لا مأخوذاً فيه مع أنّه لا بدّ منه عند الحكم بشيء، أنّ كلّ موضوع و محمول لا بدّ من تصوّره في مقام الحمل و الا لاستحال الحمل، و لكن هذه اللابديّة لا تجعل التصرّو قيداً للموضوع أو المحمول، و إنّما التصرّو هو المصحح للحمل و بدونه لا يمكن الحمل.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٣٤

و كذلك عند استعمال اللفظ في معناه لا بدّ من تصوّر اللفظ و المعنى.

و لكن التصرّو ليس قيداً للفظ، و لا للمعنى، فليس اللفظ دالاً بما هو متصرّو في الذهن و إن كانت دلالته في ظرف التصرّو، و لا المعنى مدلولاً بما هو متصرّو و ان كانت مدلوليته في ظرف تصوّره. و يستحيل أن يكون التصرّو قيداً للفظ أو المعنى؛ و مع ذلك لا يصحّ الاستعمال بدونه، فالتصرّو مقوم للاستعمال لا للمستعمل فيه و لا للفظ. و كذلك هو مقوم للحمل و مصحح له، لا للمحمول، و لا للمحمول عليه.

و على هذا يتّضح ما نحن بصدده بيانه، و هو أنّه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى لا يعقل أن نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو مع قطع النظر عن كلّ ما عداه، لأنّ الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلا بدّ أن يلاحظ المعنى حينئذٍ مقيساً إلى ما هو خارج عن ذاته، فقد يؤخذ «بشرط شيء» و قد يؤخذ «بشرط لا» و قد يؤخذ «لا بشرط». و لا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بما له من الاعتبار الذهنيّ، بل الموضوع له نفس المعنى و ذاته لا بما هو معتبر، و الاعتبار مصحح للوضع.

٣- الأقوال في المسألة:

قلنا فيما سبق: إنّ المعروف عن قدماء الأصحاب أنّهم يقولون بأنّ أسماء الأجناس موضوعة للمعاني المطلقة على وجه يكون الإطلاق قيدياً للموضوع له، فلذلك ذهبوا إلى أنّ استعماله في المقيد مجاز، و قد صوّر هذا القول على نحوين:

الأوّل: أنّ الموضوع له المعنى بشرط الإطلاق على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شيء.

الثاني: أنّ الموضوع له المعنى المطلق، أيّ المعتبر لا بشرط.

و قد اورد على هذا القول بتصويريه- كما تقدّم- بأنّه يلزم على

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٣٥

كلا التصويرين أن يكون الموضوع له موجوداً ذهنياً، فتكون جميع القضايا ذهنيّة، فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعاً في القضية الخارجيّة أو الحقيقيّة وجب تجريده عن هذا القيد الذهني، فيكون مجازاً دائماً في القضايا المتعارفة. و هذا يكذّبه الواقع.

و لكن نحن قلنا: إنّ هذا الإيراد إنّما يتوجّه إذا جعل الاعتبار قيدياً في الموضوع له. أمّا لو جعل الاعتبار مصحّحاً للوضع فلا يلزم هذا الإيراد كما سبق.

هذا قول القدماء، و أمّا المتأخرون ابتداءً من سلطان العلماء رحمه الله فإنّهم جميعاً اتفقوا على أنّ الموضوع له ذات المعنى- لا المعنى المطلق- حتّى لا يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً. و هذا القول بهذا المقدار من البيان واضح.

و لكن العلماء من أساتذتنا اختلفوا في تأديّة هذا المعنى بالعبارات الفنيّة ممّا أوجب الارتباك على الباحث و إغلاق طريق البحث في المسألة. لذلك التجأنا إلى تقديم المقدّمين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات و التعبيرات الفنيّة التي وقعت في عباراتهم. و اختلفوا فيها على أقوال:

١- منهم من قال: إنّ الموضوع له هو الماهيّة المهملة المبهمة، أي الماهيّة من حيث هي^{٢٢٠}.

٢- و منه من قال: إنّ الموضوع له الماهيّة المعتبرة باللابشرط المقسمي^{٢٢١}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٣٦

^{٢٢٠} (١) لم نظفر به في كلام من تقدّم على المؤلف قدس سره، لكن قال به السيّد الخوئي قدس سره على ما في المحاضرات: ج ٥ ص ٣٤٥.

^{٢٢١} (٢) قاله سلطان العلماء على ما نسب إليه صريحاً في فوائد الاصول: ج ٢ ص ٥٧٢، لكننا لم نجد التصريح به في حاشيته، راجع ص ٤٨ ذيل قول صاحب المعالم: «فلأته جمع بين الدليلين...».

٣- و منه من جعل التعبير الأول نفس التعبير الثاني^{٢٢٢}.

٤- و منهم من قال: إنّ الموضوع له ذات المعنى لا الماهية المهملة و لا الماهية المعترية باللابشرط المقسمي، و لكنّه ملاحظ حين الوضع باعتبار اللابشرط القسمي، على أن يكون هذا الاعتبار مصححاً للموضوع لا قيداً للموضوع له^{٢٢٣}. و عليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثاني، إلّا أنّه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً. و لكن المنسوب إلى القدماء أنّهم يقولون: بأنّه مجاز في المقيد، فينحصر قولهم في التصوير الأول على تقدير صحّة النسبة إليهم.

و يتّضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدمتين السابقتين، فإنّه يعرف منهما:

أولاً: أنّ «الماهية بما هي هي» غير الماهية باعتبار اللابشرط المقسمي، لأنّ النظر فيها على الأول مقصور على ذاتها و ذاتياتها. بخلافه على الثاني، إذ تلاحظ مقيسة إلى الغير. و بهذا يظهر بطلان القول الثالث.

ثانياً: أنّ الوضع حكم من الأحكام، و هو محمول على الماهية خارج عن ذاتها و ذاتياتها، فلا يعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي هي، لأنّه لا تجتمع ملاحظتها مقيسة إلى الغير، و ملاحظتها مقصورة على ذاتها و ذاتياتها. و بهذا يظهر بطلان القول الأول.

ثالثاً: أنّ «اللابشرط المقسمي» ليس اعتباراً مستقلاً في قبال الاعتبارات الثلاثة، لأنّ المفروض أنّه مقسم لها، و لا تحقّق للمقسم إلّا بتحقيق أحد أنواعه كما تقدّم، فكيف يتصوّر أن يحكم باعتبار اللابشرط المقسمي؟ بل لا معنى لهذا على ما تقدّم توضيحه. و بهذا يظهر بطلان القول الثاني.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٣٧

فتعيّن القول الرابع، و هو أنّ الموضوع له ذات المعنى، و لكنّه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسمي. و هو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثاني كما أشرنا إليه، فلا اختلاف.

و يقع التصالح بين القدماء و المتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء أنّهم يقولون أنّه مجاز في المقيد، و هو مشكوك فيه.

بيان هذا القول الرابع: أنّ ذات المعنى لمّا أراد الواضع أن يحكم عليه بوضع لفظ له، فمعناه: أنّه قد لاحظته مقيساً إلى الغير، فهو في هذا الحال لا يخرج عن كونه معتبراً بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهية. و إذ يراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع أطواره و حالاته و قيوده لا بدّ أن يعتبر على نحو اللابشرط القسمي. و لا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى و بين كون ذات المعنى ملحوظاً في مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسمي، لأنّ

^{٢٢٢} (١) صرح به في فوائد الاصول: ج ٢ ص ٥٧٢.

^{٢٢٣} (٢) لم نعرش على قائله بالقييد المذكور.

هذا اللحاظ و الاعتبار الذهني - كما تقدّم - صرف طريق إلى الحكم على ذات المعنى، و هو المصحح للموضوع له. و حين الاستعمال في ذات المعنى لا يجب أن يكون المعنى ملحوظاً بنحو اللابشرط القسمي، بل يجوز أن يعتبر بأيّ اعتبارٍ كان ما دام الموضوع له ذات المعنى، فيجوز في مرحلة الاستعمال أن يقصر النظر على نفسه و يلحظه بما هو هو، و يجوز أن يلحظه مقيساً إلى الغير فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة. و ملاحظة ذات المعنى بنحو اللابشرط القسمي حين الوضع تصحيحاً له لا توجب أن تكون قيداً للموضوع له.

وعليه، فلا يكون الموضوع له موجوداً ذهنيّاً إذا كان له اعتبار اللابشرط القسمي حين الوضع، لأنّه ليس الموضوع له هو المعتر بما هو معتبر، بل ذات المعتر. كما أنّ استعماله في المقيد لا يكون مجازاً لما تقدّم أنّه يجوز أن يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيساً إلى الغير، فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة التي منها اعتباره بشرط شيء، و هو المقيد.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٣٨

المسألة الخامسة مقدّمات الحكمة

لما ثبت أنّ الألفاظ موضوعة لذات المعاني، لا للمعاني بما هي مطلقة، فلا بدّ في إثبات أنّ المقصود من اللفظ هو المطلق لتسريّة الحكم إلى تمام الأفراد و المصاديق من قرينة خاصّة، أو قرينة عامّة تجعل الكلام في نفسه ظاهراً في إرادته الاطلاق.

و هذه القرينة العامّة إنّما تحصل إذا توقّرت جملة مقدّمات تُسمّى «مقدّمات الحكمة» و المعروف أنّها ثلاث:

الاولى: إمكان الإطلاق و التقييد، بأن يكون متعلّق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلّق الحكم به قابلاً للانقسام، فلو لم يكن قابلاً للقسميّة إلّا بعد فرض تعلّق الحكم به، كما في باب قصد القرية، فإنّه يستحيل فيه التقييد فيستحيل فيه الإطلاق، كما تقدّم في بحث التبعدي و التوصلّي^{٢٢٤}. و هذا واضح.

الثانية: عدم نصب قرينة على التقييد لا متّصلة و لا منفصلة، لأنّه مع القرينة المتّصلة لا ينعقد ظهور للكلام إلّا في المقيد، و مع المنفصلة ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق، و لكنّه يسقط عن الحجّية، لقيام القرينة المقدّمة عليه و الحاكمة، فيكون ظهوره ظهوراً بدويّاً، كما قلنا في تخصيص العموم بالخاصّ المنفصل، و لا تكون للمطلق الدلالة التصديقيّة الكاشفة عن مراد المتكلّم، بل الدلالة التصديقيّة إنّما هي على إرادة التقييد واقعاً.

الثالثة: أن يكون المتكلّم في مقام البيان، فإنّه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الإهمال إمّا رأساً أو لأنّه في صدد بيان حكم آخر، فيكون في مقام الإهمال من جهة مورد

^{٢٢٤} (١) راجع ص ١١٧.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٢٣٩

الإطلاق- و سيأتى مثاله- فإنه فى كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق.

أما فى مقام التشريع- بأن كان فى مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلاً بل لمجرد تشريعه- فيجوز ألا يبين تمام مراده، مع أن الحكم فى الواقع مقيد بقيد لم يذكره فى بيانه انتظاراً لمجىء وقت العمل، فلا يحرز أن المتكلم فى صدد بيان جميع مراده.

و كذلك إذا كان المتكلم فى مقام الإهمال رأساً، فإنه لا ينعقد معه ظهور فى الإطلاق، كما لا ينعقد للكلام ظهور فى أى مرام.

و مثله ما إذا كان فى صدد حكم آخر، مثل قوله تعالى: «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ»^{٢٢٥} الوارد فى مقام بيان حل صيد الكلاب المعلمة من جهة كونه ميتة، و ليس هو فى مقام بيان مواضع الإمساك أنها تتنجس فيجب تطهيرها أم لا، فلم يكن هو فى مقام بيان هذه الجهة، فلا ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق من هذه الجهة.

و لو شك فى أن المتكلم فى مقام البيان أو الإهمال، فإن الأصل العقلانى يقتضى بأن يكون فى مقام البيان، فإن العقلاء كما يحملون المتكلم على أنه ملتفت غير غافل و جاد غير هازل عند الشك فى ذلك، كذلك يحملونه على أنه فى مقام البيان و التفهيم، لا فى مقام الإهمال و الإيهام.

و إذا تمت هذه المقدمات الثلاث، فإن الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهراً فى الإطلاق و كاشفاً عن أن المتكلم لا يريد المقيد، و إلا لو كان قد أراده واقعاً لكان عليه البيان، و المفروض: أنه حكيم ملتفت جاد غير هازل و هو فى مقام البيان، و لا مانع من التقييد حسب الفرض، و إذا لم يبين

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٢٤٠

و لم يقيد كلامه فيعلم أنه أراد الإطلاق و إلا لكان مخلاً بغرضه.

فاتضح من ذلك أن كل كلام صالح للتقييد و لم يقيد المتكلم مع كونه حكيماً ملتفتاً جاداً و فى مقام البيان و التفهيم، فإنه يكون ظاهراً فى الإطلاق و يكون حجة على المتكلم و السامع.

تنبيهان:

٢٢٥ (١) المائدة: ٤.

القدر المتيقن في مقام التخاطب:

الأول: إنَّ الشيخ المحقق صاحب الكفاية قدس سره أضاف إلى مقدمات الحكمة مقدّمة اخرى غير ما تقدّم، و هي ألا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب و المحاوره، و إن كان لا يضرّ وجود القدر المتيقن خارجاً في التمسك بالإطلاق^{٢٢٤}. و مرجع ذلك إلى أنّ وجود القدر المتيقن في مقام المحاوره يكون بمنزلة القرينه اللفظية على التقييد، فلا ينعقد للفظ ظهور في الإطلاق مع فرض وجوده.

و لتوضيح البحث نقول: إنَّ كون المتكلّم في مقام البيان يتصوّر على نحوين:

١- أن يكون المتكلّم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون غرض المتكلّم يتوقّف على أن يبيّن للمخاطب و يفهمه ما هو تمام الموضوع و أنّ ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره.

٢- أن يكون المتكلّم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعاً. و لو لم يفهم المخاطب أنّه تمام الموضوع، فليس له غرض إلّا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتّى يحصل من المكلف الامثال و إن لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٤١

فإن كان المتكلّم في مقام البيان على النحو الأول، فلا شكّ في أنّ وجود القدر المتيقن في مقام المحاوره لا يضرّ في ظهور المطلق في إطلاقه، فيجوز التمسك بالإطلاق، لأنّه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه، و تركّ البيان اتكّالاً على وجود القدر المتيقن إخلال بالعرض، لأنّه لا يكون مجرد ذلك بياناً لكونه تمام الموضوع.

و إن كان المتكلّم في مقام البيان على النحو الثاني، فإنّه يجوز أن يكتفى بوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعاً ما دام أنّه ليس له غرض إلّا أن يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام، أي أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع. و بذلك يحصل التبليغ للمكلف و يمثّل في الموضوع الواقعي، لأنّه هو المفهوم عنده في مقام المحاوره. و لا يجب في مقام الامثال أن يفهم أنّ الذي فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع أعمّ منه و من غيره.

مثلاً، لو قال المولى: «اشتر اللحم» و كان القدر المتيقن في مقام المحاوره هو لحم الغنم و كان هو تمام موضوعه واقعاً، فإنّ وجود هذا القدر المتيقن كافٍ لانبعاث المكلف و شرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى. فلو أنّ المولى ليس له غرض أكثر من تحقيق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه و لبيانه، و لا يحتاج إلى أن يبيّن أنّه تمام الموضوع.

^{٢٢٤} (١) كفاية الاصول: ٢٨٧.

أمّا لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه أن يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقّن، وإلاّ لكان مخلّاً بغرضه، فإذا لم يبيّن و أطلق الكلام، استكشف أنّ تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقّن وغيره.

إذا عُرف هذا التقرير، فينبغي أن نبحث عمّا ينبغى للأمر أن يكون بصدد بيانه، هل أنّه على النحو الأوّل أو الثاني؟

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٤٢

و الذي يظهر من الشيخ صاحب الكفاية: أنّه لا ينبغى من الأمر أكثر من النحو الثاني، نظراً إلى أنّه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه و هو الامتثال، و لا يجب عليه مع ذلك بيان أنّه تمام الموضوع.

نعم، إذا كان هناك قدر متيقّن في مقام المحاوره و كان تمام الموضوع هو المطلق، فقد يظنّ المكلف أنّ القدر المتيقّن هو تمام الموضوع و أنّ المولى أطلق كلامه اعتماداً على وجوده، فإنّ المولى دفعاً لهذا الوهم يجب عليه أن يبيّن أنّ المطلق هو تمام موضوعه، وإلاّ كان مخلّاً بغرضه.

و من هذا ينتج: أنّه إذا كان هناك قدر متيقّن في مقام المحاوره و أطلق المولى و لم يبيّن أنّه تمام الموضوع، فإنّه يُعرف منه أنّ موضوعه هو القدر المتيقّن.

هذا خلاصه ما ذهب إليه في الكفاية مع تحقيقه و توضيحه. و لكن شيخنا النائيني رحمه الله - على ما يظهر من التقارير - لم يرتضه^{٢٢٧}.

و الأقرب إلى الصحه ما في الكفاية. و لا نطيل بذكر هذه المناقشه و الجواب عنها.

الانصراف:

التنبیه الثاني: اشتهر أنّ انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق، و إن تمت مقدمات الحكمة، مثل انصراف المسح في آيتي التيمّم و الوضوء إلى المسح باليد و بباطنها خاصه.

و الحقّ أن يقال: إنّ انصراف الذهن إن كان ناشئاً من ظهور اللفظ في المقيد بمعنى أنّ نفس اللفظ ينصرف منه المقيد لكثرة استعماله فيه و شيوع

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٤٣

^{٢٢٧} (١) فوائد الاصول: ج ٢ ص ٥٧٥.

إرادته منه، فلا شكّ في أنّه حينئذٍ لا مجال للتمسّك بالإطلاق، لأنّ هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيّد بالتقييد اللفظي، و معه لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق حتّى يتمسّك بأصالة الإطلاق الّتي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور.

و أمّا إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ بل كان من سبب خارجي، كغلبة وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسة الخارجيّة له، فيكون مألوفاً قريباً إلى الذهن من دون أن يكون للفظ تأثير في هذا الانصراف، - كانصراف الذهن من لفظ «الماء» في العراق مثلاً إلى ماء دجلة أو الفرات - فالحقّ أنّه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في إطلاقه، فلا يمنع من التمسّك بأصالة الإطلاق، لأنّ هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيّد بخصوصه من اللفظ؛ و لذا يُسمّى هذا الانصراف باسم «الانصراف البدوي» لزواله عند التأمل و مراجعة الذهن.

و هذا كلّه واضح لا ريب فيه. و إنّما الشأن في تشخيص الانصراف أنّه من أيّ النحوين، فقد يصعب التمييز أحياناً بينهما للاختلاط على الإنسان في منشأ هذا الانصراف. و ما أسهل دعوى الانصراف على لسان غير المتنبّث! و قد لا يسهل إقامة الدليل على أنّه من أيّ نوع.

فعلى الفقيه أن يتنبّث في مواضع دعوى الانصراف، و هو يحتاج إلى ذوقٍ عالٍ و سليقةٍ مستقيمة. و قلّما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصرافات تُدعى. و هنا تظهر قيمة التضلّع باللغة و فقهها و آدابها. و هو باب يكثر الابتلاء به، و له الأثر الكبير في استنباط الأحكام من أدلّتها.

أ لا ترى أنّ المسح في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، و كون هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ لا شكّ فيه، و ينصرف أيضاً إلى المسح

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٤٤

بخصوص باطن اليد. و لكن قد يُشكّ في كون هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ، فإنّه غير بعيد أنّه ناشئ من تعارف المسح بباطن اليد لسهولته، و لأنّه مقتضى طبع الإنسان في مسحه، و ليس له علاقة باللفظ؛ و لذا أنّ جملة من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعدّد المسح بباطنها تمسّكاً بإطلاق الآية، و لا معنى للتمسّك بالإطلاق لو كان للفظ ظهور في المقيّد. و أمّا عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعلّه للاحتياط، إذ أنّ المسح بالباطن هو القدر المتيقّن، و المفروض حصول الشكّ في كون هذا الانصراف بدويّاً فلا يطمئنّ كلّ الاطمئنان بالتمسّك بالإطلاق عند الاختيار. و طريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن.

المسألة السادسة المطلق و المقيّد المتنافيان

معنى التنافى بين المطلق و المقيّد: أنّ التكليف فى المطلق لا يجتمع و التكليف فى المقيّد مع فرض المحافظة على ظهورهما معاً، أى أنّهما يتكاذبان فى ظهورهما، مثل قول الطبيب مثلاً: «اشرب لبناً» ثمّ يقول:

«اشرب لبناً حلوّاً» و ظاهر الثانى تعيين شرب الحلو منه. و ظاهر الأوّل جواز شرب غير الحلو حسب إطلاقه.

و إنّما يتحقّق التنافى بين المطلق و المقيّد إذا كان التكليف فيهما واحداً- كالمثال المتقدّم- فلا يتنافيان لو كان التكليف فى أحدهما معلقاً على شىء و فى الآخر معلقاً على شىء آخر، كما إذا قال الطبيب فى المثال:

«إذا أكلت فاشرب لبناً، و عند الاستيقاظ من النوم اشرب لبناً حلوّاً».

و كذلك لا يتنافيان لو كان التكليف فى المطلق إلزامياً و فى المقيّد على نحو الاستحباب، ففى المثال لو وجب أصل شرب اللبن فإنّه لا ينافيه رجحان الحلو منه باعتباره أحد أفراد الواجب. و كذا لا يتنافيان لو فهم

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٢٤٥

من التكليف فى المقيّد أنّه تكليف فى وجود ثانٍ غير المطلوب من التكليف الأوّل، كما إذا فهم فى المقيّد فى المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانياً بعد شرب لبنٍ ما.

إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافى، فنقول: لو ورد فى لسان الشارع مطلق و مقيّد متنافيان سواء تقدّم أو تأخّر، و سواء كان مجيء المتأخّر بعد وقت العمل بالمتقدّم أو قبله، فإنّه لا بدّ من الجمع بينهما إمّا بالتصرّف فى ظهور المطلق فيحمل على المقيّد، أو بالتصرّف فى المقيّد على وجه لا ينافى الإطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله.

و ينبغى البحث هنا فى أنّه أىّ التصرفين أولى بالأخذ؟ فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فإنّ المطلق و المقيّد إمّا أن يكونا مختلفين فى الإثبات أو النفى، و إمّا أن يكونا متفقين.

الأوّل: أن يكونا مختلفين، فلا شكّ حينئذٍ فى حمل المطلق على المقيّد، لأنّ المقيّد يكون قرينه على المطلق، فإذا قال: «اشرب اللبن» ثمّ قال: «لا تشرب اللبن الحامض» فإنّه يفهم منه أنّ المطلوب هو شرب اللبن الحلو. و هذا لا يفرق فيه بين أن يكون إطلاق المطلق بدلياً، نحو قوله: «أعتق رقبة» و بين أن يكون شمولياً مثل قوله: «فى الغنم زكاة» المقيّد بقوله: «ليس فى الغنم المعلوفة زكاة».

الثانى: أن يكونا متفقين، و له مقامان: المقام الأوّل أن يكون الإطلاق بدلياً، و المقام الثانى أن يكون شمولياً.

فإن كان الإطلاق **بدلياً**، فإنّ الأمر فيه يدور بين التصرف في ظاهر المطلق بحمله على المقيّد، و بين التصرف في ظاهر المقيّد. و المعروف أنّ التصرف الأوّل هو الأوّل، لأنّه لو كانا مثبتين مثل قوله: «أعتق رقبة مؤمنة» فإنّ المقيّد ظاهر في أنّ الأمر فيه للوجوب التعييني، فالتصرف فيه

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٤٦

إمّا بحمله على الاستحباب- أى أنّ الأمر بعق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار أنّها أفضل الأفراد- أو بحمله على الوجوب التخييري، أى أنّ الأمر بعق الرقبة المؤمنة باعتبار أنّها أحد أفراد الواجب، لا لخصوصية فيها حتى خصوصية الأفضلية.

و هذان التصرفان و إن كانا ممكنين، لكن ظهور المقيّد في الوجوب التعييني مقدّم على ظهور المطلق في إطلاقه، لأنّ المقيّد صالح لأن يكون قرينه للمطلق، و لعلّ المتكلّم اعتمد عليه في بيان مرامه و لو في وقت آخر، لا سيّما مع احتمال أنّ المطلق الوارد كان محفوفاً بقرينه متّصلة غابت عنّا، فيكون المقيّد كاشفاً عنها.

و إن كان الإطلاق **شمولياً**، مثل قوله: «في الغنم زكاة» و قوله: «في الغنم السائمة زكاة» فلا تتحقّق المنافاة بينهما حتى يجب التصرف في أحدهما، لأنّ وجوب الزكاة في الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لا ينافي وجوب الزكاة في غير السائمة إلّا على القول بدلالة التوصيف على المفهوم، و قد عرفت أنّه لا مفهوم للوصف^{٢٢٨}. وعليه، فلا منافاة بين الجملتين لنرفع اليد بها عن إطلاق المطلق.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٤٨

الباب السابع: المجملُ و المبيّن

و فيه مسائل:

١- معنى المجمل و المبيّن

عرّفوا المجمل اصطلاحاً «بأنّه ما لم تتّضح دلالته» و يقابله المبيّن.

و قد ناقشوا هذا التعريف بوجوهٍ لا طائل في ذكرها.

و المقصود من المجمل على كلّ حال: ما جهل فيه مراد المتكلّم و مقصوده إذا كان لفظاً، و ما جهل فيه مراد الفاعل و مقصوده إذا كان فعلاً.

^{٢٢٨} (١) راجع ص ١٧١.

و مرجع ذلك إلى أنّ المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له. وعليه، يكون المبيّن ما كان له ظاهر يدلّ على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظنّ أو اليقين، فالمبيّن يشمل الظاهر و النصّ معاً.

و من هذا البيان نعرف: أنّ المجمل يشمل اللفظ و الفعل و اصطلاحاً، و إن قيل: إنّ المجمل اصطلاحاً مختصّ بالألفاظ و من باب التسامح يُطلق على الفعل^{٢٢٩}. و معنى كون الفعل مجملاً أن يُجهل وجه وقوعه، كما لو توضحاً الإمام عليه السلام- مثلاً- بحضور واحد يتّقى منه أو يحتمل أنه يتّقيه، فيحتمل أنّ وضوءه وقع على وجه التقيّة فلا يُستكشف مشروعية الوضوء على الكيفية التي وقع عليها، و يحتمل أنه وقع على وجه الامتثال للأمر الواقعي فيُستكشف منه مشروعيته. و مثل ما إذا فعل الإمام شيئاً في

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٤٩

الصلاة كجلسة الاستراحة- مثلاً- فلا يُدرى أنّ فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحية يكون مجملاً، و إن كان من ناحية دلالته على جواز الفعل في مقابل الحرمة يكون مبيّناً.

و أمّا اللفظ فإجماله يكون لأسباب كثيرة قد يتعدّر إحصاؤها^{٢٣٠} فإذا كان مفرداً فقد يكون إجماله لكونه لفظاً مشتركاً و لا قرينة على أحد معانيه، كلفظ «عين» و كلمة «تضرب» المشتركة بين المخاطب و الغائبة، و «المختار» المشترك بين اسم الفاعل و اسم المفعول.

و قد يكون إجماله لكونه مجازاً، أو لعدم معرفة عود الضمير فيه الذي هو من نوع «مغالطة الممارسة»^{٢٣١} مثل قول القائل لما سئل عن فضل أصحاب النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم، فقال: «من بنته في بيته»^{٢٣٢} و كقول عقيل: «أمرني معاوية أن أسبّ عليّاً، ألا فاعنوه!»^{٢٣٣}.

و قد يكون الإجمال لاختلال التركيب، كقوله:

و ما مثله في الناس إلّا مملّكا أبو امّه حتى أبوه يقاربه

و قد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقرينة، كقوله تعالى: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ...» الآية^{٢٣٤} فإنّ هذا الوصف في الآية يدلّ على عدالة جميع من كان مع النبيّ من أصحابه، إلّا أن ذيل الآية

^{٢٢٩} (١) احتمله في الفصول الغروية: ص ٢٢٤.

^{٢٣٠} (١) (*) راجع بحث المغالطات اللفظية من الجزء الثالث من كتاب المنطق للمؤلف ص ٤٨٣ تجد ما يعينك على إحصاء أسباب إجمال اللفظ.

^{٢٣١} (٢) راجع المنطق للمؤلف قدس سره: ص ٤٨٦.

^{٢٣٢} (٣) القائل هو ابن الجوزي كما في الكنى و الألقاب: ج ١ ص ٢٣٧.

^{٢٣٣} (٤) راجع العقد الفريد: ج ٤ ص ٣١.

^{٢٣٤} (٥) الفتح: ٢٩.

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» صالح لأن يكون قرينه على أن المراد بجملة «وَالَّذِينَ آمَنُوا» بعضهم لا جميعهم، فتصبح الآية مجملة من هذه الجهة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٢٥٠

و قد يكون الإجمال لكون المتكلم فى مقام الإهمال و الإجمال. إلى غير ذلك من موارد الإجمال مما لا فائدة كبيرة فى إحصائه و تعداده هنا.

ثم اللفظ قد يكون مجملاً عند شخص مبيناً عند شخصٍ آخر. ثم المبيّن قد يكون فى نفسه مبيّناً، و قد يكون مبيّناً بكلامٍ آخر يوضح المقصود منه.

- ٢ - المواضع التى وقع الشكّ فى إجمالها

لكلّ من المجلّم و المبيّن أمثلة من الآيات و الروايات. و الكلام العربى لا حصر لها، و لا تخفى على العارف بالكلام. إلّا أن بعض المواضع قد وقع الشكّ فى كونها مجملة أو مبيّنة، و المتعارف عند الاصوليين أن يذكروا بعض الأمثلة من ذلك لشحد الذهن و التمرين، و نحن نذكر بعضها اتّباعاً لهم. و لا تخلو من فائدة للطلّاب المبتدئين.

فمنها: قوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»^{٢٣٥}.

فقد ذهب جماعة إلى أن هذه الآية من المجلّم المتشابه^{٢٣٦} إمّا من جهة لفظ «القطع» باعتبار أنّه يطلق على الإبانة و يطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين: قطعها، كما يقال لمن أبانها كذلك. و إمّا من جهة لفظ «اليد» باعتبار أن «اليد» تطلق على العضو المعروف كلّ، و على الكفّ إلى اصول الأصابع، و على العضو إلى الزند، و إلى المرفق، فيقال مثلاً: «تناولت بيدي» و إنّما تناول بالكفّ بل بالأنامل فقط.^{٢٣٧}

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)؛ ج ١؛ ص ٢٥٠

المتبادر من

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٢٥١

^{٢٣٥} (١) المائة: ٣٨.

^{٢٣٦} (٢) منهم السيّد المرتضى فى الذريعة إلى اصول الشريعة: ٣٥٠، و الشيخ فى العدة: ج ١ ص ٤١٢.

^{٢٣٧} مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى) - قم، چاپ: پنجم، ١٤٣٠ ق.

لفظ «القطع» هو الإبانة و الفصل، و إذا اطلق على الجرح فباعترار أنه أبان قسماً من اليد، فتكون المسامحة في لفظ «اليد» عند وجود القرينة، لا أنّ «القطع» استعمل في مفهوم «الجرح» فيكون المراد في المثال من «اليد» بعضها، كما تقول: «تناولت بيدي» و في الحقيقة إنّما تناولت ببعضها.

و أما من ناحية «اليد» فإنّ الظاهر أنّ اللفظ لو خُلّي و نفسه يستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص، و لكنّه غير مراد يقيناً في الآية، فيتردّد بين المراتب العديدة من الأصابع إلى المرافق، لأنّه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من هذه المراتب. فتكون الآية مجملّة في نفسها من هذه الناحية، و إن كانت مبيّنة بالأحاديث عن آل البيت عليهم السلام^{٢٣٨} الكاشفة عن إرادة القطع من اصول الأصابع.

و منها: قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»^{٢٣٩} و أمثاله من المركّبات الّتي تشتمل على كلمة «لا» الّتي لنفي الجنس، نحو «لا صلاة إلّا بطهور»^{٢٤٠} و «لا بيع إلّا في ملك»^{٢٤١} و «لا صلاة لمن جاره المسجد إلّا في المسجد»^{٢٤٢} و «لا غيبة لفاسق»^{٢٤٣} و «لا جماعة في نافلة»^{٢٤٤} و نحو ذلك.

فإنّ النفي في مثل هذه المركّبات موجه ظاهراً لنفس الماهية و الحقيقة. و قالوا: إنّ إرادة نفي الماهية متعدّر فيها، فلا بدّ أن يقدر - بطريق المجاز - وصف للماهية هو المنفى حقيقة، نحو: الصّحة، و الكمال، و الفضيلة، و الفائدة، و نحو ذلك. و لمّا كان المجاز مردّداً بين عدّة معاني كان

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٥٢

الكلام مجملاً، و لا قرينة في نفس اللفظ تُعيّن واحداً منها، فإنّ نفي الصّحة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيلة، و لا نفي الكمال بأولى من نفي الفائدة ... و هكذا.

و أجاب بعضهم: بأنّ هذا إنّما يتمّ إذا كانت ألفاظ العبادات و المعاملات موضوعة للأعمّ فلا يمكن فيها نفي الحقيقة. و أمّا إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعدّر نفي الحقيقة، بل هو المتعيّن على الأكثر، فلا إجمال.

و أمّا في غير الألفاظ الشرعيّة مثل قولهم «لا علم إلّا بعمل» فمع عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً، إذ يتعدّر نفي الحقيقة^{٢٤٥}.

^{٢٣٨} (١) الوسائل: ج ١٨ ص ٤٨٩ الباب ٤ من أبواب حدّ السرقة.

^{٢٣٩} (٢) عوالي اللئالي: ج ١ ص ١٩٦ ح ٢ و ج ٢ ص ٢١٨ ح ١٣ و ج ٣ ص ٨٢ ح ٦٥.

^{٢٤٠} (٣) الوسائل: ج ١ ص ٢٥٦، الباب ٦ من أبواب الوضوء ح ١.

^{٢٤١} (٤) عوالي اللئالي: ج ٢ ص ٢٤٧ ح ١٦.

^{٢٤٢} (٥) دعائم الإسلام: ج ١ ص ١٤٨.

^{٢٤٣} (٦) عوالي اللئالي: ج ١ ص ٤٣٨ ح ١٥٣.

^{٢٤٤} (٧) الوسائل: ج ٥ ص ١٨٢ الباب ٧ من أبواب نافلة شهر رمضان ح ٦.

^{٢٤٥} (١) ذكره المحقّق القميّ في تحرير القول بالتفصيل، راجع القوانين: ج ١ ص ٣٣٨.

أقول: و الصحيح في توجيه البحث أن يقال: إنَّ «لا» في هذه المركبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسمٍ و خبرٍ على حسب ما تقتضيه القواعد النحوية. و لكنّ الخبر محذوف حتّى في مثل «لا غيبه لفاسق» فإنّ «الفاسق» ظرف مستقرّ متعلّق بالخبر المحذوف. و هذا الخبر المحذوف لا بدّ له من قرينه، سواء كان كلمة «موجود» أو «صحيح» أو «مفيد» أو «كامل» أو «نافع» أو نحوها. و ليس هو مجازاً في واحد من هذه الامور التي يصحّ تقديرها.

و القصد أنّه سواء كان المراد نفي الحقيقة أو نفي الصحّة و نحوها، فإنّه لا بدّ من تقدير خبرٍ محذوفٍ بقرينه، و إنّما يكون مجملاً إذا تجرّد عن القرينه. و لكنّ الظاهر أنّ القرينه حاصله على الأكثر و هي القرينه العامّة في مثله، فإنّ الظاهر من نفي الجنس أنّ المحذوف فيه هو لفظ «موجود» و ما بمعناه من نحو لفظ «ثابت» و «متحقّق».

فإذا تعدّر تقدير هذا اللفظ العامّ لأيّ سبب كان، فإنّ هناك قرينه موجوده غالباً، و هي: «مناسبة الحكم و الموضوع» فإنّها تقتضى غالباً

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٥٣

تقدير لفظ خاصّ مناسب مثل «لا علم إلّا بعمل» فإنّ المفهوم منه أنّه لا علم نافع. و المفهوم من نحو «لا غيبه لفاسق» لا غيبه محرّمه. و المفهوم من نحو «لا رضاع بعد فطام»^{٢٤٦} لا رضاع سائغ. و من نحو «لا جماعة في نافله» لا جماعة مشروعه. و من نحو «لا إقرار لمن أقرّ بنفسه على الزنا» لا إقرار نافذ أو معتبر. و من نحو «لا صلاة إلّا بطهور» بناء على الوضع للأعمّ لا صلاة صحيحة. و من نحو «لا صلاة لحاقن» لا صلاة كاملة، بناءً على قيام الدليل على أنّ الحاقن لا تفسد صلاته ... و هكذا.

و هذه القرينه و هي قرينه «مناسبة الحكم للموضوع» لا تقع تحت ضابطه معيّنه، و لكنّها موجوده على الأكثر، و يحتاج إدراكها إلى ذوقٍ سليم.

تنبيه و تحقيق:

ليس من البعيد أن يقال: إنّ المحذوف في جميع مواقع «لا» التي هي لنفي الجنس هو كلمة «موجود» أو ما هو بمعناها، غاية الأمر أنّه في بعض الموارد تقوم القرينه على عدم إرادة نفي الوجود و التحقق حقيقة، فلا بدّ حينئذ من حملها على نفي التحقق ادّعاءً و تنزيلاً بأن ننزل الموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الأثر المرغوب فيه أو المتوقع منه.

^{٢٤٦} (١) الكافي: ج ٥ ص ٤٤٣.

يعنى يدعى أن الموجود الخارجى ليس من أفراد الجنس الذى تعلق به النفى تنزيلاً، و ذلك لعدم حصول الأثر المطلوب منه، فمثل «لا علم إلا بعمل» معناه: أن العلم بلا عمل كلاً علم، إذ لم تحصل الفائدة المترتبة منه. و مثل «لا إقرار لمن أقر بنفسه على الزنا» معناه: أن إقراره كلاً إقرار باعتبار عدم نفوذه عليه. و مثل «لا سهو لمن كثر عليه السهو» معناه:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٢٥٤

أن سهوه كلاً سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة.

هذا إذا كان النفى من جهة تكوين الشىء.

و أما إذا كان النفى راجعاً إلى عالم التشريع، فإن كان النفى متعلقاً بالفعل دلّ نفيه على عدم ثبوت حكمه فى الشريعة، مثل «لا رهبانية فى الإسلام»^{٢٤٧} فإن معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية و أنه غير مرخص بها. و مثل «لا غيبة لفاسق» فإن معنى عدم ثبوتها: عدم حرمة غيبة الفاسق.

و كذلك نحو: «لا نجش فى الإسلام»^{٢٤٨} و «لا غش فى الإسلام»^{٢٤٩} و «لا عمل فى الصلاة»^{٢٥٠} و «فلا رقت و لا فسوق و لا جدال فى الحجاج»^{٢٥١} و «لا جماعة فى نافلة» فإن كل ذلك معناه: عدم مشروعية هذه الأفعال.

و إن كان النفى متعلقاً بعنوان يصح انطباقه على الحكم، فيدلّ النفى على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان، كما فى قوله: «لا حرج فى الدين»^{٢٥٢} و «لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام»^{٢٥٣}.

و على كل حال: فإن مثل هذه الجمل و المركبات ليست مجملّة فى حدّ أنفسها. و قد يتفق لها أن تكون مجملّة إذا تجرّدت عن القرينة التى تُعين أنّها لنى تحقق الماهية حقيقة أو لنيفها ادعاءً و تنزيلاً.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ١، ص: ٢٥٥

و منها: مثل قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ»^{٢٥٤} و قوله تعالى:

«أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةَ الْأَنْعَامِ»^{٢٥٥} ممّا اسند الحكم فيه كالتحريم و التحليل إلى العين.

^{٢٤٧} (١) البحار ٧٠: ١١٥، و فيه: ليس فى امتى رهبانية.

^{٢٤٨} (٢) لم يرد فى ط ٢.

^{٢٤٩} (٣) سنن الدارمى: ج ٢ ص ٢٤٨، و فيه: لا غش بين المسلمين.

^{٢٥٠} (٤) الوسائل: ج ٤ ص ١٢٦٤، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٤، و فيه: ليس فى الصلاة عمل.

^{٢٥١} (٥) البقرة: ١٩٧.

^{٢٥٢} (٦) الوسائل: ج ١ ص ١١٤، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٥ و فيه: ما جعل عليكم فى الدين من حرج.

^{٢٥٣} (٧) الوسائل: ج ١٧ ص ٣٤١، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات ح ٣ و ٥، و ص ٣١٩ باب ٥ من أبواب الشفعة ح ١.

^{٢٥٤} (١) النساء: ٢٣.

فقد قال بعضهم بإجمالها^{٢٥٦} نظراً إلى أنّ إسناد التحريم و التحليل لا يصحّ إلّا إلى الأفعال الاختيارية، أمّا الأعيان فلا معنى لتعلّق الحكم بها، بل يستحيل؛ و لذا تُسمّى الأعيان موضوعات للأحكام، كما أنّ الأفعال تُسمّى متعلّقات.

وعليه، فلا بدّ أن يقدر في مثل هذه المركّبات فعل تصحّ إضافته إلى العين المذكورة في الجملة و يصحّ أن يكون متعلّقاً للحكم، ففي مثل الآية الأولى يقدر كلمة «نكاح» مثلاً، و في الثانية «أكل». و في مثل «وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا»^{٢٥٧} يقدر ركوبها، و في مثل «النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ»^{٢٥٨} * يقدر قتلها ... و هكذا.

و لكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينه على تعيين نوع المحذوف، فيكون في حدّ نفسه مجملاً، فلا يُدرى فيه هل أنّ المقدّر كلّ فعل تصحّ إضافته إلى العين المذكورة في الجملة و يصحّ تعلّق الحكم به، أو أنّ المقدّر فعل مخصوص كما قدرناه في الأمثلة المتقدّمة؟

و الصحيح في هذا الباب أن يقال: إنّ نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع و الحكم و عن أيّة قرينه خارجيّة، هو في نفسه يقتضى الإجمال لو لا أنّ الإطلاق يقتضى تقدير كلّ فعل صالح للتقدير، إلّا إذا

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص: ٢٥٦

قامت قرينه خاصّة على تعيين نوع الفعل المقدّر. و غالباً لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينه الخاصّة، و لو قرينه «مناسبة الحكم و الموضوع». و يشهد لذلك: أنّا لا نتردّد في تقدير الفعل المخصوص في الأمثلة المذكورة في صدر البحث و مثيلاتها، و ما ذلك إلّا لما قلناه من وجود القرينه الخاصّة و لو «مناسبة الحكم و الموضوع».

و يشبه أن يكون هذا الباب نظير باب «لا» المحذوف خبرها.

ألهمنا الله تعالى الصواب، و دفع عنا الشبهات، و هدانا الصراط المستقيم.

انتهى الجزء الأوّل

و يليه الجزء الثاني في بحث الملازمات العقليّة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٥٧

٢٥٥ (٣) المائة: ١.

٢٥٦ (٣) حكي عن أبي عبد الله البصري و أبي الحسن الكرخي و عن قوم من القدرية، راجع مفاتيح الاصول: ص ٢٢٧.

٢٥٧ (٤) الأنعام: ١٣٨.

٢٥٨ (٥) الإسراء: ٣٣.

الجزء الثاني

أصول الفقه مجموعة المحاضرات التي القيت في

كلية منتدى النشر بالنجف الأشرف

ابتداء من سنة ١٣٦٠ هـ. ق

بقلم الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٦١

المقصد الثاني: الملازمات العقلية

تمهيد:

من الأدلة على الحكم الشرعي عند الاصوليين الإمامية: «العقل» إذ يذكرون أنّ الأدلة على الأحكام الشرعية الفرعية أربعة: الكتاب، و السنة، و الإجماع، و العقل.

و سيأتي - في مباحث الحجّة - وجه حجّية العقل. أمّا هنا فإنّما يُبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض أنّه حجّة، أي يُبحث هنا عن مصاديق أحكام العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي. و هذا نظير البحث في المقصد الأوّل (مباحث الألفاظ) عن مصاديق أصله الظهور التي هي حجّة، و حجّيتها إنّما يُبحث عنها في مباحث الحجّة.

و توضيح ذلك: أنّ هنا مسألتين:

١- إنّ إذا حكم العقل على شيء أنّه حسن شرعاً أو يلزم فعله شرعاً أو يحكم على شيء أنّه قبيح شرعاً أو يلزم تركه شرعاً - بأيّ طريق من الطرق التي سيأتي بيانها - هل يثبت بهذا الحكم العقلي حكم الشرع؟

أي أنّه من حكم العقل هذا هل يُستكشف منه أنّ الشارع واقعاً قد حكم بذلك؟

و مرجع ذلك إلى أنّ حكم العقل هذا هل هو حجّة أو لا؟ و هذا البحث

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٦٢

- كما قلنا - إنّما يُذكر في مباحث الحجّة، و ليس هنا موقعه. و سيأتي بيان إمكان حصول القطع بالحكم الشرعي من غير الكتاب و السنة، و إذا حصل كيف يكون حجّة.

٢- إنّه هل للعقل أن يدرك بطريق من الطرق أنّ هذا الشيء مثلاً حسن شرعاً أو قبيح^{٢٥٩} أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع؟ يعنى أنّ العقل بعد إدراكه لحسن الأفعال أو لزومها و لقبح الأشياء أو لزوم تركها فى أنفسها- بأى طريق من الطرق- هل يدرك مع ذلك أنّها كذلك عند الشارع؟

و هذا المقصد الثانى الذى سمّيناه «بحث الملازمات العقلية» عقدناه لأجل بيان ذلك فى مسائل، على النحو الذى سيأتى- إن شاء الله تعالى- و يكون فيه تشخيص صغريات حجّية العقل المبحوث عنها^{٢٦٠} فى المقصد الثالث (مباحث الحجّة).

ثمّ لا بدّ- قبل تشخيص هذه الصغريات فى مسائل- من ذكر أمرين يتعلّقان بالأحكام العقلية مقدّمة للبحث نستعين بها على المقصود، و هما:

١ - أقسام الدليل العقلى^{٢٦١}

إنّ الدليل العقلى- أو فقل ما يحكم به العقل الذى يثبت به الحكم الشرعى- ينقسم إلى قسمين: ما يستقلّ به العقل، و ما لا يستقلّ به.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٢٦٣

و بتعبير آخر نقول: إنّ الأحكام العقلية على قسمين: مستقلّات و غير مستقلّات.

و هذه التعبيرات كثيراً ما تجرى على ألسنة الاصوليين و يقصدون بها المعنى الذى سنوضحه. و إن كان قد يقولون: «إنّ هذا ما يستقلّ به العقل» و لا يقصدون هذا المعنى، بل يقصدون به معنى آخر، و هو ما يحكم به العقل بالبدهة و إن كان ليس من المستقلّات العقلية بالمعنى الآتى.

و على كلّ حال، فإنّ هذا التقسيم يحتاج إلى شىء من التوضيح، فنقول:

إنّ العلم بالحكم الشرعى كسائر العلوم لا بدّ له من علّة، لاستحالة وجود الممكن بلا علّة. و علّة العلم التصديقى لا بدّ أن تكون من أحد أنواع الحجّة الثلاثة: القياس، أو الاستقراء، أو التمثيل. و ليس الاستقراء ممّا يثبت به الحكم الشرعى و هو واضح. و التمثيل ليس بحجّة عندنا، لأنّه هو القياس المصطلح عليه عند الاصوليين الذى هو ليس من مذهبنا.

^{٢٥٩} (١) فى ط الاولى زيادة: شرعاً.

^{٢٦٠} (٢) الضمير راجع إلى «حجّية» لا إلى «صغريات».

^{٢٦١} (٣) (*) قد يستشكل فى إطلاق اسم الدليل على حكم العقل، كما يطلق على الكتاب و السنّة و الإجماع. و سيأتى- إن شاء الله تعالى- فى مباحث الحجّة معنى الدليل و الحجّة باصطلاح الاصوليين، و كيف يُطلق باصطلاحهم على حكم العقل، أى القطع.

فيتعيّن أن تكون العلةّ للعلم بالحكم الشرعى هي خصوص القياس باصطلاح المناطقه، و إذا كان كذلك فإنّ كلّ قياس لا بدّ أن يتألّف من مقدّمتين سواء كان استثنائياً أو اقترائياً.

و هاتان المقدّمتان قد تكونان معاً غير عقليّتين، فالدليل الّذى يتألّف منهما يُسمّى «دليلاً شرعيّاً» فى قبال الدليل العقلى. و لا كلام لنا فى هذا القسم هنا.

و قد تكون كلّ منهما أو إحداهما عقليّة، أى ممّا يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعى، فإنّ الدليل الّذى يتألّف منهما يُسمّى «عقليّاً» و هو على قسمين:

١- أن تكون المقدّمتان معاً عقليّتين كحكم العقل بحسن شىءٍ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٢٦٤

أو قبحه ثمّ حكمه بأنّه كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه.

و هو القسم الأوّل من الدليل العقلى، و هو قسم «المستقلّات العقليّة».

٢- أن تكون إحدى المقدّمتين غير عقليّة و الاخرى عقليّة كحكم العقل بوجوب المقدّمه عند وجوب ذبيها، فهذه مقدّمه عقليّة صرفه و ينضمّ إليها حكم الشرع بوجوب ذى المقدّمه. و إنّما يُسمّى الدليل الّذى يتألّف منهما عقليّاً فلاجل تغليب جانب المقدّمه العقليّة. و هذا هو القسم الثانى من الدليل العقلى، و هو قسم «غير المستقلّات العقليّة». و إنّما سُمى بذلك، لأنّه من الواضح أنّ العقل لم يستقلّ وحده فى الوصول إلى النتيجة، بل استعان بحكم الشرع فى إحدى مقدّمتى القياس.

- ٢ - لما ذا سُميت هذه المباحث بالملازمات العقليّة؟

المراد بالملازمه العقليّة هنا هو حكم العقل بالملازمه بين حكم الشرع و بين أمر آخر سواء كان حكماً عقليّاً أو شرعيّاً أو غيرهما مثل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى الّذى يلزمه عقلاً سقوط الأمر الاختيارى لو زال الاضطرار فى الوقت أو خارجه، على ما سيأتى ذلك فى مبحث «الإجزاء».

و قد يخفى على الطالب لأوّل وهلهُ الوجه فى تسميه مباحث الأحكام العقليّة بالملازمات العقليّة لا سيّما فيما يتعلق بالمستقلّات العقليّة، و لذلك وجب علينا أن نوضح ذلك، فنقول:

١- أمّا فى «المستقلّات العقليّة» فيظهر بعد بيان المقدّمتين اللّتين يتألّف منهما الدليل العقلى. و هما مثلاً:

الاولى: «العدل يحسن فعله عقلاً» و هذه قضيه عقليّة صرفه هي صغرى القياس، و هي من المشهورات الّتى تطابقت عليها آراء العقلاء الّتى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٢٦٥

تُسمى «الآراء المحموده» و هذه قضيه تدخل فى مباحث علم الكلام عادة، و إذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمه للبحث عن الكبرى الآتية.

الثانية: «كلّ ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً» و هذه قضيه عقليه أيضاً يستدلّ عليها بما سيأتى فى محلّه، و هى كبرى للقياس، و مضمونها الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع. و هذه الملازمه مأخوذه من دليل عقليّ فهى ملازمه عقليه، و ما يبحث عنه فى علم الاصول فهو هذه الملازمه، و من أجل هذه الملازمه تدخل المستقلّات العقليه فى الملازمات العقليه.

و لا ينبغي أن يتوهّم الطالب أنّ هذه الكبرى معناها حجيه العقل، بل نتيجة هاتين المقدمتين هكذا «العدل يحسن فعله شرعاً» و هذا الاستنتاج بدليل عقليّ. و قد ينكر المنكر أنّه يلزم شرعاً ترتيب الأثر على هذا الاستنتاج و الاستكشاف، و سنذكر - إن شاء الله تعالى - فى حينه الوجه فى هذا الإنكار الذى مرجعه إلى انكار حجيه العقل.

و الحاصل نحن نبحت فى المستقلّات العقليه عن مسألتين: إحداهما الصغرى، و هى بيان المدركات العقليه فى الأفعال الاختياريه أنّه أيها ينبغي فعله و أيها لا ينبغي فعله. ثانيهما الكبرى، و هى بيان أنّ ما يدركه العقل هل لا بدّ أن يدركه الشرع، أى يحكم على طبق ما يحكم به العقل.

و هذه هى المسأله الاصوليه التى هى من الملازمات العقليه.

و من هاتين المسألتين نهيتى موضوع مبحث حجيه العقل.

٢- و أمّا فى «غير المستقلّات العقليه» فأيضاً يظهر الحال فيها بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقليّ و هما مثلاً:

الاولى «هذا الفعل واجب» أو «هذا المأتمّ به مأمور به فى حال الاضطرار» فمثل هذه القضايا تثبت فى علم الفقه فهى شرعيّه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٢٦٦

الثانية: «كلّ فعلٍ واجبٍ شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً» أو «يلزمه عقلاً حرمة ضده شرعاً» أو «كلّ مأتمّ به و هو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلاً الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار» ... و هكذا.

فإنّ أمثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعاً في القضية الأولى و بين حكم شرعيّ آخر. و هذه الأحكام العقلية هي التي يبحث عنها في علم الاصول. و من أجل هذا تدخل في باب الملازمات العقلية.

الخلاصة:

و من جميع ما ذكرنا يتّضح أنّ المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو إثبات الكبرى العقلية التي تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي، سواء كانت الصغرى عقلية كما في المستقلات العقلية، أو شرعية كما في غير المستقلات العقلية.

أمّا الصغرى فدائماً يبحث عنها في علم آخر غير علم الاصول، كما أنّ الكبرى يبحث عنها في علم الاصول، و هي عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقلية، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكماً شرعياً أم حكماً عقلياً أم غيرهما. و النتيجة من الصغرى و الكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجّية العقل، و يبحث عن هذه الكبرى في مباحث الحجّة.

و على هذا فينحصر بحثنا هنا في بابين باب المستقلات العقلية، و باب غير المستقلات العقلية، فنقول:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٦٨

الباب الأوّل: المستقلات العقلية

تمهيد:

الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يُستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة، و هي: مسألة التحسين و التقبيح العقليين. و عليه يجب علينا أن نبحث عن هذه المسألة من جميع أطرافها بالتفصيل، لا سيّما أنّه لم يبحث عنها في كتب الاصول الدارجة، فنقول:

وقع البحث هنا في أربعة امور متلاحقة:

١- إنّه هل ثبت للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشارع و تعلّق خطابه بها أحكام عقلية من حسن و قبح؟ أو إن شئت فقل: هل للأفعال حسن و قبح بحسب ذواتها و لها قيم ذاتية في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، أو ليس لها ذلك و إنّما الحسّن ما حسّنه الشارع و القبيح ما قبحه، و الفعل مطلقاً في حدّ نفسه من دون حكم الشارع ليس حسناً و لا قبيحاً؟

و هذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة و العدليّة، و هو مسألة التحسين و التقبيح العقليّين المعروفة في علم الكلام، و عليها تترتب مسألة الاعتقاد بعدالة الله تعالى و غيرها. و إنّما سُمّيت العدليّة «عدليّة» لقولهم بأنّه تعالى عادل، بناءً على مذهبهم في ثبوت الحسن و القبح العقليّين.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٦٩

و نحن نبحت عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الاصوليّة، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

٢- إنّ بعد فرض القول بأنّ للأفعال في حدّ أنفسها حسناً و قبحاً، هل يتمكّن العقل من إدراك وجوه الحسن و القبح مستقلاً عن تعليم الشارع و بيانه أو لا؟ و على تقدير تمكّنه هل للمكلّف أن يأخذ به بدون بيان الشارع و تعليمه أو ليس له ذلك إمّا مطلقاً أو في بعض الموارد؟

و هذه المسألة هي إحدى نقط الخلاف المعروفة بين الاصوليّين و جماعة من الأخباريّين، و فيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي. و هي أيضاً ليست من مباحث علم الاصول، و لكنها من المبادئ لمسألتنا الاصوليّة الآتية، لأنّه بدون القول بأنّ العقل يدرك وجود الحسن و القبح لا تتحقّق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقاً. و لا ينبغي أن يخفى عليكم أنّ تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم، و إلّا فبعد تحرير المسألة الاولى على وجهها الصحيح - كما سيأتي - لا يبقى مجال لهذا النزاع. فانتظر توضيح ذلك في محلّه القريب.

٣- إنّ بعد فرض أنّ للأفعال حسناً و قبحاً و أنّ العقل يدرك الحسن و القبح، يصحّ أن ننتقل إلى التساؤل عمّا إذا كان العقل يحكم أيضاً بالملازمة بين حكمه و حكم الشرع، بمعنى أنّ العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عنده عقلاً أن يحكم الشارع على طبق حكمه.

و هذه هي المسألة الاصوليّة المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع، فأنكر الملازمة جملة من الأخباريّين^{٢٦٢} و بعض الاصوليّين

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٧٠

كصاحب الفصول^{٢٦٣}.

٤- إنّ بعد ثبوت الملازمة و حصول القطع بأنّ الشارع لا بدّ أن يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجّة شرعاً؟

^{٢٦٢} (١) قال في التقريرات: المخالف في المقام ممّن يعتدّ بشأنه ليس إلّا جمال المحقّقين و السيّد الصدر شارح الوافية، مطرح الأنظار: ص ٢٣٢.

^{٢٦٣} (١) الفصول الغروية: ص ٣٣٧.

و مرجع هذا النزاع ثلاث نواح:

الاولى: فى إمكان أن ينفى الشارع حجّية هذا القطع و ينهى عن الأخذ به.

الثانية: بعد فرض إمكان نفى الشارع حجّية القطع، هل نهى عن الأخذ بحكم العقل و إن استلزم القطع كقول الإمام عليه السلام: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»^{٢٦٤} على تقدير تفسيره بذلك؟ و النزاع فى هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريين جلّهم أو كلّهم.

الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفى الشارع حجّية القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره و نهيه، أو أنّ حكمه معناه:

إدراكه و علمه بأنّ هذا الفعل ينبغى فعله أو تركه، و هو شىء آخر غير أمره و نهيه، فإثبات أمره و نهيه يحتاج إلى دليل آخر، و لا يكفى القطع بأنّ الشارع حكم بما حكم به العقل؟

و على كلّ حال، فإنّ الكلام فى هذه النواحي سيأتى فى مباحث الحجّة (المقصد الثالث) و هو النزاع فى حجّية العقل. وعليه، فنحن نتعرّض هنا للمباحث الثلاثة الاولى، و نترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٢٧١

المبحث الأوّل التحسين و التقبيح العقليّان

اختلف الناس فى حسن الأفعال و قبحها هل أنّهما عقليّان أو شرعيّان؟

بمعنى أنّ الحاكم بهما العقل أو الشرع.

فقال الأشاعرة: لا حكم للعقل فى حسن الأفعال و قبحها، و ليس الحسن و القبح عائداً إلى أمر حقيقىّ حاصلٍ فعلاً قبل ورود بيان الشارع، بل إنّ ما حسّنه الشارع فهو حسن و ما قبحه الشارع فهو قبيح. فلو عكس الشارع القضية فحسّن ما قبحه و قبح ما حسّنه لم يكن ممتنعاً و انقلب الأمر فصار القبيح حسناً و الحسن قبيحاً، و مثلاً لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب و من الوجوب إلى الحرمة^{٢٦٥}.

و قالت العدليّة: إنّ للأفعال قيماً ذاتيةً عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع، فمنها ما هو حسن فى نفسه، و منها ما هو قبيح فى نفسه، و منها ما ليس له هذان الوصفان. و الشارع لا يأمر إلّا بما هو حسن و لا ينهى إلّا عمّا هو قبيح، فالصدق فى نفسه حسن و لحسنه أمر الله تعالى به، لا أنّه أمر الله تعالى به فصار حسناً، و الكذب فى نفسه قبيح و لذلك نهى الله تعالى عنه، لا أنّه نهى عنه فصار قبيحاً.

^{٢٦٤} (٢) بحار الأنوار: ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١.

^{٢٦٥} (١) (*) هذا التصوير لمذهب الأشاعرة منقول عن شرح القوشجى للتجريد.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٧٢

هذه خلاصة الرأيين. و أعتقد عدم اتّضح رأى الطرفين بهذا البيان، و لا تزال نقط غامضة في البحث إذا لم نبينها بوضوح لا نستطيع أن نحكم لأحد الطرفين. و هو أمر ضروريّ مقدّمه للمسألة الاصوليّة، و لتوقف وجوب المعرفة عليه.

فلا بدّ من بسط البحث بأوسع ممّا أخذنا على أنفسنا من الاختصار في هذا الكتاب، لأهميّة هذا الموضوع من جهة، و لعدم إعطائه حقه من التنقيح في أكثر الكتب الكلاميّة و الاصوليّة من جهةٍ اخرى.

و اكلفكم قبل الدخول في هذا البحث بالرجوع إلى ما حرّرتّه في الجزء الثالث من المنطق (ص ١٧ - ٢٣) ٢٦٦ عن القضايا المشهورات، لتستعينوا به على ما هنا.

و الآن أعقد البحث هنا في امور:

١- معنى الحسن و القبح و تصوير النزاع فيهما

إنّ الحسن و القبح لا يستعملان بمعنى واحد، بل لهما ثلاث معانٍ، فأىّ هذه المعانى هو موضوع النزاع؟ فنقول:

أولاً: قد يُطلق الحسن و القبح و يراد بهما الكمال و النقص. و يقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية و لمتعلقات الأفعال. فيقال مثلاً: العلم حسن، و التعلّم حسن، و بضدّ ذلك يقال: الجهل قبيح و إهمال التعلّم قبيح.

و يراد بذلك أنّ العلم و التعلّم كمال للنفس و تطوّر في وجودها، و أنّ الجهل و إهمال التعلّم نقصان فيها و تأخّر في وجودها.

و كثير من الأخلاق الإنسانية حسنها و قبحها باعتبار هذا المعنى، فالشجاعة و الكرم و الحلم و العدالة و الإنصاف و نحو ذلك إنّما حسنها

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٧٣

باعتبار أنّها كمال للنفس و قوّة في وجودها. و كذلك أضدادها قبيحة لأنّها نقصان في وجود النفس و قوتها. و لا ينافي ذلك أنّه يقال للأولى: «حسنة» و للثانية «قبيحة» باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتيين.

و ليس للأشاعرة ظاهراً نزاع في الحسن و القبح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بأنّهما عقليّان، لأنّ هذه من القضايا اليقينيّات التي وراءها واقع خارجيّ تطابقه، على ما سيأتي.

٢٦٦ (١) الصفحة ٣٤٠ - ٣٤٨ من طبعتنا الحديثة.

ثانياً: أنّهما قد يُطلقان و يراد بهما الملاءمة للنفس و المنافرة لها، و يقعان وصفاً بهذا المعنى أيضاً للأفعال و متعلقاتها من أعيان و غيرها.

فيقال في المتعلقات: هذا المنظر حسن جميل، هذا الصوت حسن مطرب، هذا المذوق حلو حسن ... و هكذا. و يقال في الأفعال: نوم القيلولة حسن، الأكل عند الجوع حسن، و الشرب بعد العطش حسن ... و هكذا. و كلّ هذه الأحكام لأنّ النفس تلتذّ بهذه الأشياء و تتذوّقها لملاءمتها لها. و بضدّ ذلك يقال في المتعلقات و الأفعال: هذا المنظر قبيح، ولولة النائحة قبيحة، النوم على الشبع قبيح ... و هكذا. و كلّ ذلك لأنّ النفس تتألم أو تشمئزّ من ذلك.

فيرجع معنى الحسن و القبح- في الحقيقة- إلى معنى اللذة و الألم، أو فقل: إلى معنى الملاءمة للنفس و عدمها، ما شئت فعبر، فإنّ المقصود واحد.

ثمّ إنّ هذا المعنى من الحسن و القبح يتّسع إلى أكثر من ذلك، فإنّ الشىء قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذّة أو ألماً، و لكنّه بالنظر إلى ما يعقبه من أثر تلتذّ به النفس أو تتألم منه يُسمّى أيضاً حسناً أو قبيحاً، بل قد يكون الشىء في نفسه قبيحاً تشمئزّ منه النفس كشرب الدواء المرّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٢٧٤

و لكنّه باعتبار ما يعقبه من الصحّة و الراحة الّتى هي أعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتى يدخل فيما يُستحسن. كما قد يكون الشىء بعكس ذلك حسناً تلتذّ به النفس- كالأكل اللذيذ المضرّ بالصحّة- و لكن ما يعقبه من مرضٍ أعظم من اللذة الوقتيّة يدخله فيما يُستقبح.

و الإنسان بتجاربه الطويلة و بقوة تمييزه العقلى يستطيع أن يصنّف الأشياء و الأفعال إلى ثلاثة أصناف: ما يُستحسن، و ما يُستقبح، و ما ليس له هاتان المزيّتان. و يعتبر هذا التقسيم بحسب ما له من الملاءمة و المنافرة، و لو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة الّتى هي قد تسمو عند العقل على ما له من لذّة وقتيّة أو ألم وقتى، كمن يتحمّل المشاقّ الكثيرة و يقاسى الحرمان فى سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحّة أو المال، و كمن يستنكر بعض اللذات الجسديّة استكراهاً لشؤم عواقبها. و كلّ ذلك يدخل فى الحسن و القبح بمعنى الملائم و غير الملائم.

قال القوشجى فى شرحه للتجريد عن هذا المعنى: و قد يُعبر عنهما- أى الحسن و القبح- بالمصلحة و المفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، و القبيح ما فيه مفسدة، و ما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما^{٢٦٧}.

^{٢٦٧} (١) شرح التجريد: ص ٣٣٨.

و هذا راجع إلى ما ذكرنا، و ليس المقصود أنّ للحسن و القبح معنى آخر بمعنى ما له المصلحة أو المفسدة غير معنى الملائمة و المنافرة، فإنّ استحسان المصلحة إنّما يكون للملائمة و استقباح المفسدة للمنافرة.

و هذا المعنى من الحسن و القبح أيضاً ليس للأشاعرة فيه نزاع، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليّان، أى ممّا قد يدركه العقل من غير توقّف على حكم الشرع. و من توهم أنّ النزاع بين القوم فى هذا المعنى فقد ارتكب شططاً! و لم يفهم كلامهم.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٢٧٥

ثالثاً: أنّهما يطلقان و يراد بهما المدح و الذمّ، و يقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية فقط. و معنى ذلك: أنّ الحسن ما استحقّ فاعله عليه المدح و الثواب عند العقلاء كافّة، و القبيح ما استحقّ عليه فاعله الذمّ و العقاب عندهم كافّة.

و بعبارةٍ اخرى أنّ الحسّن ما ينبغى فعله عند العقلاء، أى أنّ العقل عند الكلّ يدرك أنّه ينبغى فعله، و القبيح ما ينبغى تركه عندهم، أى أنّ العقل عند الكلّ يدرك أنّه لا ينبغى فعله أو ينبغى تركه.

و هذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن و القبح، و سيأتى توضيح هذه النقطة، فإنّها مهمّة جدّاً فى الباب.

و هذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع، فالأشاعرة أنكروا أن يكون للعقل إدراك ذلك من دون الشرع، و خالفتهم العدلية فأعطوا للعقل هذا الحقّ من الإدراك.

تنبيه: و مما يجب أنّ يُعلم هنا أنّ الفعل الواحد قد يكون حسناً أو قبيحاً بجميع المعانى الثلاثة، كالتعلّم و الحلم و الإحسان، فإنّها كمال للنفس، و ملائمة لها باعتبار ما لها من نفع و مصلحة، و مما ينبغى أن يفعلها الإنسان عند العقلاء.

و قد يكون الفعل حسناً بأحد المعانى، قبيحاً أو ليس بحسن بالمعنى الآخر، كالغناء - مثلاً - فإنّه حسن بمعنى الملائمة للنفس، و لذا يقولون عنه: إنّّه غذاء للروح^{٢٦٨} و ليس حسناً بالمعنى الأوّل أو الثالث، فإنّه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغى أن يفعل، و ليس كمالاً للنفس و إنّ كان هو كمالاً للصوت بما هو صوت، فيدخل فى المعنى الأوّل للحسن

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٢٧٦

^{٢٦٨} (١) (*) كأنّ هذا التعبير يريد أن يحاول قائلوه به دعوى أنّ الغناء كمال للنفس فى سماعه. و هو مغالطة و إيهاهم منهم.

من هذه الجهة. و مثله التدخين أو ما تعتاده النفس من المسكرات و المخدرات، فإنّ هذه حسنة بمعنى الملاءمة فقط، و ليست كمألاً للنفس و لا ممّا ينبغي فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.

٢- واقعيّة الحسن و القبح فى معانيه و رأى الأشاعرة:

إنّ الحسن بالمعنى الأوّل أى الكمال- و كذا مقابله أى القبح- أمر واقعى خارجى لا يختلف باختلاف الأنظار و الأذواق، و لا يتوقف على وجود من يدركه و يعقله. بخلاف الحسن بالمعنيين الأخيرين.

و هذا ما يحتاج إلى التوضيح و التفصيل، فنقول:

١- أمّا الحسن بمعنى «الملاءمة»- و كذا ما يقابله- فليس له فى نفسه بإزاء فى الخارج يحاذيه و يحكى عنه، و إن كان منشؤه قد يكون أمراً خارجياً، كاللون و الرائحة و الطعم و تناسق الأجزاء، و نحو ذلك. بل حسن الشئ يتوقف على وجود الذوق العامّ أو الخاصّ، فإنّ الإنسان هو الذى يتذوّق المنظور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشئ ملائماً لنفسه، فيكون حسناً عنده، أو غير ملائم فيكون قبيحاً عنده. فإذا اختلفت الأذواق فى الشئ كان حسناً عند قوم قبيحاً عند آخرين. و اذا اتّفقوا فى ذوقٍ عامّ كان ذلك الشئ حسناً عندهم جميعاً، أو قبيحاً كذلك.

و الحاصل: أنّ الحسن بمعنى الملائم ليس صفه واقعيّة للأشياء كالكمال، و ليس واقعيّة هذه الصفه إلّا إدراك الإنسان و ذوقه، فلو لم يوجد إنسان يتذوّق و لا من يشبهه فى ذوقه لم تكن للأشياء فى حدّ أنفسها حسن بمعنى الملاءمة.

و هذا مثل ما يعتقد الرأى الحديث فى الألوان، إذ يقال: إنّها لا واقع لها بل هى تحصل من انعكاسات أطياف الضوء على الأجسام، ففى الظلام

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٢٧٧

حيث لا ضوء ليست هناك ألوان موجودة بالفعل، بل الموجود حقيقه أجسام فيها صفات حقيقيّة هى منشأ لانعكاس الأطياف عند وقوع الضوء عليها، و ليس كلّ واحد من الألوان إلّا طيفاً أو أطيافاً فأكثر تركبت.

و هكذا نقول فى حسن الأشياء و جمالها بمعنى الملاءمة، و الشئ الواقعى فيها ما هو منشأ الملاءمة فى الأشياء- كالطعم و الرائحة و نحوهما- الذى هو كالصفه فى الجسم، إذ تكون منشأ لانعكاس أطياف الضوء.

كما أنّ نفس اللذّة و الألم أيضاً أمران واقعيّان، و لكن ليسا هما الحسن و القبح اللذان ليسا هما من صفات الأشياء، و اللذّة و الألم من صفات النفس المدركة للحسن و القبح.

٢- و أمّا الحسن بمعنى «ما ينبغي أن يفعل عند العقل» فكذلك ليس له واقعيّة إلّا إدراك العقلاء، أو فقل: تطابق آراء العقلاء. و الكلام فيه كالكلام في الحسن بمعنى الملاءمة. و سيأتي تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح و الذمّ أو إدراك العقل للحسن و القبح.

و على هذا، فإن كان غرض الأشاعرة من إنكار الحسن و القبح إنكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعيّة فهو صحيح. و لكن هذا بعيد عن أقوالهم، لأنّه لما كانوا يقولون بحسن الأفعال و قبحها بعد حكم الشارع، فإنّه يُعلم منه أنّه ليس غرضهم ذلك، لأنّ حكم الشارع لا يجعل لهما واقعيّة و خارجيّة. كيف! و قد رتبوا على ذلك بأنّ وجوب المعرفة و الطاعة ليس بعقلي بل شرعي. و إن كان غرضهم إنكار إدراك العقل - كما هو الظاهر من أقوالهم - فسيأتي تحقيق الحقّ فيه و أنّهم ليسوا على صواب في ذلك.

٣- العقل العملي و النظري:

إنّ المراد من العقل - إذ يقولون: إنّ العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن و القبح - هو «العقل العملي» في مقابل «العقل النظري».

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٧٨

و ليس الاختلاف بين العقليين إلّا بالاختلاف بين المدركات، فإن كان المدرك - بالفتح - ممّا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل - مثل حسن العدل و قبح الظلم - فيسمّى إدراكه «عقلًا عمليًا». و إن كان المدرك ممّا ينبغي أن يُعلم - مثل قولهم: «الكلّ أعظم من الجزء» الذي لا علاقة له بالعمل - فيسمّى إدراكه «عقلًا نظريًا».

و معنى حكم العقل - على هذا - ليس إلّا إدراك أن الشيء ممّا ينبغي أن يُفعل أو يُترك. و ليس للعقل إنشاء بعثٍ و زجرٍ و لا أمرٍ و نهىٍ إلّا بمعنى أنّ هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أي يكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل و فعل ما ينبغي.

إذًا، المراد من الأحكام العقليّة هي مدركات العقل العملي و آراؤه.

و من هنا تعرف^{٢٦٩} المراد من العقل المدرك للحسن و القبح بالمعنى الأوّل، إنّ المراد به هو العقل النظري، لأنّ الكمال و النقص ممّا ينبغي أن يُعلم، لا ممّا ينبغي أن يُعمل. نعم، إذا أدرك العقل كمال الفعل أو نقصه، فإنّه يدرك معه أنّه ينبغي فعله أو تركه، فيستعين العقل العملي بالعقل النظري.

أو فقل: يحصّل العقل العملي فعلًا بعد حصول العقل النظري.

^{٢٦٩} (١) في ط ٢ زيادة: «أنّ» و على فرض إثبات هذه لا بدّ من حذف «إنّ المراد به» في السطر الآتي.

و كذا المراد من العقل المدرك للحسن و القبح بالمعنى الثانى هو العقل النظرى، لأنّ الملاءمة و عدمها أو المصلحة و المفسدة ممّا ينبغى أن يُعلم، و يستتبع ذلك إدراك أنّه ينبغى الفعل أو الترك على طبق ما عُلم.

و من العجيب! ما جاء فى جامع السعادات (ج ١ ص ٥٩ المطبوع بالنجف سنة ١٣٦٨) إذ يقول ردّاً على الشيخ الرئيس خريّت هذه الصناعة: «إنّ مطلق الإدراك و الإرشاد إنّما هو من العقل النظرى فهو

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٢٧٩

بمنزلة المشير الناصح، و العقل العملى بمنزلة المنفذ لإشاراته».

و هذا منه خروج عن الاصطلاح. و ما ندرى ما يقصد من «العقل العملى» إذا كان الإرشاد و النصح للعقل النظرى؟ و ليس هناك عقلاّن فى الحقيقة كما قدّمنا، بل هو عقل واحد، و لكن الاختلاف فى مدركاته و متعلقاته، و للتمييز بين الموارد يُسمّى تارةً عملياً و اخرى نظرياً. و كأنه يريد من العقل العملى نفس التصميم و الإرادة للعمل. و تسمية الإرادة عقلاً وضعٌ جديدٌ فى اللغة.

٤- اسباب حكم العقل العملى بالحسن و القبح

إنّ الإنسان إذ يدرك أنّ الشىء ينبغى فعله فيمدح فاعله، أو لا ينبغى فعله فيذمّ فاعله، لا يحصل له هذا الإدراك جزافاً و اعتباطاً- و هذا شأن كلّ ممكن حادث- بل لا بدّ له من سبب. و سببه بالاستقراء أحد امور خمسة نذكرها هنا، لنذكر ما يدخل منها فى محلّ النزاع فى مسألة التحسين و التقبيح العقليين، فنقول:

الأول: أن يدرك أنّ هذا الشىء كمال للنفس أو نقص لها، فإنّ إدراك العقل لكماله أو نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله أو قبحه- كما تقدّم قريباً- تحصيلاً لذلك الكمال أو دفعاً لذلك النقص.

الثانى: أن يدرك ملائمة الشىء للنفس أو عدمها إمّا بنفسه أو لما فيه من نفعٍ عامٍّ أو خاصٍّ، فيدرك حسن فعله أو قبحه تحصيلاً للمصلحة أو دفعاً للمفسدة.

و كلّ من هذين الإدراكين- أعنى إدراك الكمال أو النقص، و إدراك الملاءمة أو عدمها- يكون على نحوين:

١- أن يكون الإدراك لواقعةً جزئيةً خاصّةً، فيكون حكم الإنسان بالحسن و القبح بدافع المصلحة الشخصية. و هذا الإدراك لا يكون بقوة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٢٨٠

العقل، لأنّ العقل شأنه إدراك الامور الكليّة لا الامور الجزئية، بل إنّما يكون إدراك الامور الجزئيةً بقوة الحسّ أو الوهم أو الخيال، و إن كان مثل هذا الإدراك قد يستتبع مدحاً أو ذمّاً لفاعله، و لكن هذا المدح أو الذم لا

ينبغي أن يُسمّى عقلياً، بل قد يُسمّى - بالتعبير الحديث - عاطفياً، لأنّ سببه تحكيم العاطفة الشخصية، و لا بأس بهذا التعبير.

٢- أن يكون الإدراك لأمر كلي، فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه كمألاً للنفس كالعلم و الشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعيّة كمصلحة العدل لحفظ النظام و بقاء النوع الإنساني. فهذا الإدراك إنّما يكون بقوة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحاً من جميع العقلاء.

و كذا في إدراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصاً للنفس كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة نوعيّة كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك و يستتبع ذمّاً من جميع العقلاء. فهذا المدح و الذمّ إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين، فإنّه يعتبر من الأحكام العقلية التي هي موضع النزاع.

و هو معنى الحسن و القبح العقليتين الذي هو محلّ النفي و الإثبات.

و تُسمّى هذه الأحكام العقلية العامّة «الآراء المحمودة» و «التأديبات الصلاحية». و هي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات، كما توهمه بعض الناس و منهم الأشاعرة كما سيأتي في دليلهم. و قد أوضحت ذلك في الجزء الثالث من «المنطق» في مبادئ القياسات، فراجع^{٢٧٠}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٨١

و من هنا يتّضح لكم جيّداً أنّ العدلية إذ يقولون بالحسن و القبح العقليتين يريدون أنّ الحسن و القبح من الآراء المحمودة و القضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية و هي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء.

و القضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أي أنّ واقعها ذلك. فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم أنّ فاعله ممدوح لدى العقلاء و معنى قبح الظلم و الجهل أنّ فاعله مذموم لديهم^{٢٧١}.

و يكفيننا شاهداً على ما نقول - من دخول أمثال هذه القضايا في المشهورات الصرفة التي لا واقع لها إلّا الشهرة و أنّها ليست من قسم الضروريات - ما قاله الشيخ الرئيس في منطق الإشارات: «و منها الآراء المسماة بالمحمودة، و ربما خصصناها باسم الشهرة، إذ لا عمدة لها إلّا الشهرة، و هي آراء لو خلى الإنسان و عقله المجرد و وهمه و حسّه و لم يؤدّب بقبول قضاياها و الاعتراف بها ... لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه،

^{٢٧٠} (١) راجع المنطق للمؤلف قدس سره: ص ٣٤٤.

^{٢٧١} (١) (*) و لا ينافي هذا أنّ العلم حسن من جهة أخرى و هي جهة كونه كمألاً للنفس، و الجهل قبيح لكونه نقصاً.

مثل حكمنا بأنّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه...» و هكذا وافقه شارحها العظيم الخوارجا نصير الدين الطوسي^{٢٧٢}.

الثالث: و من أسباب الحكم بالحسن و القبح «الخلق الإنساني» الموجود في كلّ إنسان على اختلافهم في أنواعه، نحو خلق الكرم و الشجاعة، فإنّ وجود هذا الخلق يكون سبباً لإدراك أنّ أفعال الكرم- مثلاً- ممّا ينبغي فعلها فيمدح فاعلها، و أفعال البخل ممّا ينبغي تركها فيذمّ فاعلها.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٨٢

و هذا الحكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحة العامّة أو المفسدة العامّة و لا من جهة الكمال للنفس أو النقص، بل بدافع الخلق الموجود.

و إذا كان هذا الخلق عامّاً بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن و القبح مشهوراً بينهم تتطابق عليه آراؤهم. و لكن إنّما يدخل في محلّ النزاع إذا كان الخلق من جهة أخرى فيه كمال للنفس أو مصلحة عامّة نوعيّة فيدعو ذلك إلى المدح و الذمّ. و يجب الرجوع في هذا القسم إلى ما ذكرته عن «الخلقيّات» في المنطق (ج ٣ ص ٢٠)^{٢٧٣} لتعرف توجيه قضاء الخلق الإنساني بهذه المشهورات.

الرابع: و من أسباب الحكم بالحسن و القبح «الانفعال النفساني» نحو الرقة و الرحمة و الشفقة و الحياء و الأنفة و الحميّة و الغيرة... إلى غير ذلك من انفعالات النفس التي لا يخلو منها إنسان غالباً.

فنرى الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان أتباعاً لما في الغريزة من الرقة و العطف، و الجمهور يمدح من يعين الضعفاء و المرضى و يعنى برعاية الأيتام و المجانين بل الحيوانات، لأنّه مقتضى الرحمة و الشفقة. و يحكم بقبح كشف العورة و الكلام البذيء، لأنّه مقتضى الحياء. و يمدح المدافع عن الأهل و العشيرة و الوطن و الامّة، لأنّه مقتضى الغيرة و الحميّة... إلى غير ذلك من أمثال هذه الأحكام العامّة بين الناس.

و لكن هذا الحسن و القبح لا يعدّان حسناً و قبحاً عقليّين، بل ينبغي أن يُسمّى عاطفيّين أو انفعاليّين. و تُسمّى القضايا هذه عند المنطقيّين ب «الانفعاليّات». و لأجل هذا لا يدخل هذا الحسن و القبح في محلّ النزاع مع الأشاعرة، و لا نقول نحن بلزوم متابعتها للجمهور في هذه

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٨٣

الأحكام، لأنّه ليس للشارع هذه الانفعالات، بل يستحيل وجودها فيه، لأنّها من صفات الممكن. و إنّما نحن نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحسن و القبح في الآراء المحمودة و التأديبات الصلاحية- على ما

^{٢٧٢} (٢) راجع الإشارات: الجزء الأول في علم المنطق ص ٢١٩.

^{٢٧٣} (١) الصفحة ٣٤٤ من طبعتنا الحديثة.

سيأتي- فباعتبار أن الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء و لكن لا يجب أن يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون. و لا نقول: إن الشارع يتابع الناس في أحكامهم متابعه مطلقه.

الخامس: و من الأسباب «العادة عند الناس» كاعتيادهم احترام القادم- مثلاً- بالقيام له، و احترام الضيف بالطعام، فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم و إطعام الضيف.

و العادات العامه كثيره و متنوعه، فقد تكون العاده تختص بأهل بلد أو قطر أو امه، و قد تعم جميع الناس في جميع العصور أو في عصر، فتختلف لأجل ذلك القضايا التي يحكم بها بحسب العاده، فتكون مشهوره عند القوم الذين لهم تلك العاده دون غيرهم.

و كما يمدح الناس المحافظين على العادات العامه يذمون المستهينين بها، سواء كانت العاده حسنه من ناحيه عقليه أو عاطفيه أو شرعيه، أو سيئه قبيحه من إحدى هذه النواحي؛ فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها و يذمون الحليق إذا اعتادوا إرسالها و تراهم يذمون من يلبس غير المألوف عندهم لمجرد أنهم لم يعتادوا لبسه، بل ربما يسخرون به أو يعدونه مارقاً.

و هذا الحسن و القبح أيضاً ليسا عقليين، بل ينبغى أن يسميا «عاديين» لأن منشأهما العاده. و تسمى القضايا فيهما في عرف المناطقه «العادات».

و لذا لا يدخل أيضاً هذا الحسن و القبح في محل النزاع. و لا نقول نحن أيضاً بلزوم متابعه الشارع للناس في أحكامهم هذه، لأنهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، أي بدافع العاده.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٨٤

نعم، بعض العادات قد تكون موضوعاً لحكم الشارع، مثل حكمه بحرمة لباس الشهره^{٢٧٤} أي اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس. و لكن هذا الحكم لا لأجل المتابعه لحكم الناس، بل لأن مخالفة الناس في زيهم على وجه يشير فيهم السخرية و الاشمئزاز فيه مفسده موجبه لحرمة هذا اللباس شرعاً. و هذا شيء آخر غير ما نحن فيه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا- و قد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفاً تاماً- أنه ليس كلّ حسن و قبح بالمعنى الثالث موضعاً للنزاع مع الأشاعره، بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشيء أو نقصه على نحو كلّى و ما كان سببه إدراك ملائمته أو عدمها على نحو كلّى أيضاً من جهة مصلحة نوعيه أو مفسده نوعيه، فإن الأحكام العقليه الناشئه من هذه الأسباب هي أحكام للعقلاء بما هم عقلاء، و هي التي ندعى فيها أن الشارع لا بد أن يتابعهم في حكمهم. و بهذا تعرف ما وقع من الخلط في كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع.

^{٢٧٤} (١) راجع الوسائل: ج ٣ ص ٣٥٤، الباب ١٢ من أبواب أحكام الملابس.

٥- معنى الحسن و القبح الذاتيين

إنّ الحسن و القبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام:

١- ما هو «علّة» للحسن و القبح. و يُسمّى الحسن و القبح فيه ب «الذاتيين» مثل العدل و الظلم و العلم و الجهل، فإنّ العدل بما هو عدل لا يكون إلّا حسناً أبداً، أى أنّه متى ما صدق عنوان «العدل» فإنّه لا بدّ أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء و يُعدّ عندهم محسناً. و كذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلّا قبيحاً، أى أنّه متى ما صدق عنوان «الظلم» فإنّ فاعله مذموم عندهم و يُعدّ مسيئاً.

٢- ما هو «مقتضى» لهما، و يُسمّى الحسن و القبح فيه ب «العرضيين»

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٢٨٥

مثل تعظيم الصديق و تحقيره، فإنّ تعظيم الصديق لو خُلّي و نفسه فهو حسن ممدوح عليه، و تحقيره كذلك قبيح لو خُلّي و نفسه. و لكن تعظيم الصديق بعنوان أنّه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحاً مذموماً، كما إذا كان سبباً لظلم ثالث. بخلاف العدل، فإنّه يستحيل أن يكون قبيحاً مع بقاء صدق عنوان «العدل». كذلك تحقير الصديق بعنوان أنّه تحقير له يجوز أن يكون حسناً ممدوحاً عليه، كما إذا كان سبباً لنجاته. و لكن يستحيل أن يكون الظلم حسناً مع بقاء صدق عنوان «الظلم».

٣- ما لا عليّة له و لا اقتضاء فيه فى نفسه للحسن و القبح أصلاً، و إنّما قد يتّصف بالحسن تارةً إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل، و قد يتّصف بالقبح اخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم، و قد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما فلا يكون حسناً و لا قبيحاً، كالضرب مثلاً، فإنّه حسن للتأديب و قبيح للشفى، و لا حسن و لا قبيح، كضرب غير ذى الروح.

و معنى كون الحسن أو القبح ذاتياً: أنّ العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو فى نفسه و فى حدّ ذاته يكون محكوماً به، لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر، فلا يحتاج إلى واسطة فى اتصافه بأحدهما.

و معنى كونه مقتضياً لأحدهما: أنّ العنوان ليس فى حدّ ذاته متّصفاً به بل بتوسّط عنوان آخر، و لكنّه لو خُلّي و طبّعه كان داخلاً تحت العنوان الحسن أو القبيح. أ لا ترى أنّ تعظيم الصديق لو خُلّي و نفسه يدخل تحت عنوان «العدل» الذى هو حسن فى ذاته، أى بهذا الاعتبار تكون له مصلحة نوعيّة عامّة. أمّا لو كان سبباً لهلاك نفسٍ محترمة كان قبيحاً، لأنّه يدخل حينئذٍ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان «الظلم» و لا يخرج عن عنوان كونه تعظيماً للصديق.

و كذلك يقال فى تحقير الصديق، فإنّه لو خُلّي و نفسه يدخل تحت

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٢٨٦

عنوان «الظلم» الذي هو قبيح بحسب ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مفسدة نوعيّة عامّة. فلو كان سبباً لنجاة نفسٍ محترمةً كان حسناً، لأنّه يدخل حينئذٍ تحت عنوان «العدل» و لا يخرج عن عنوان كونه تحقيراً للصديق. و أما العناوين من القسم الثالث فليست في حدّ ذاتها لو خُلّيت و أنفسها داخله تحت عنوان حسن أو قبيح، فلذلك لا تكون لها عليّة و لا اقتضاء.

و على هذا يتّضح معنى العليّة و الاقتضاء هنا، فإنّ المراد من العليّة أنّ العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح. و المراد من الاقتضاء أنّ العنوان لو خُلّي و طبعه يكون داخلًا فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح. و ليس المراد من العليّة و الاقتضاء ما هو معروف من معناهما أنّه بمعنى التأثير و الإيجاد، فإنّه من البديهي أنّه لا عليّة و لا اقتضاء لعناوين الأفعال في أحكام العقلاء إلّا من باب عليّة الموضوع لمحموله.

٦- أدلّة الطرفين ^{٢٧٥}:

بتقديم الامور السابقة نستطيع أن نواجه أدلّة الطرفين بعين بصيرته، لنعطى الحكم العادل لأحدهما و نأخذ النتيجة المطلوبة. و نحن نبحت عن ذلك في عدّة موادّ، فنقول:

١- إنّنا ذكرنا أنّ قضيّة الحسن و القبح من القضايا المشهورات، و أشرنا

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٨٧

إلى ما كنتم درستموه في الجزء الثالث من المنطق من أنّ المشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلّها. و منه نعرف المغالطة في دليل الأشاعرة- و هو أهمّ أدلتهم- إذ يقولون:

لو كانت قضيّة الحسن و القبح ممّا يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القضيّة و بين حكمه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء. و لكنّ الفرق موجود قطعاً، إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف في الأوّل.

و هذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم.

و الجواب عنه: أنّ المقدّمة الاولى- و هي الجملة الشرطيّة- ممنوعة، و منعها يُعلم ممّا تقدّم آنفاً، لأنّ قضيّة الحسن و القبح- كما قلنا- من المشهورات، و قضيّة «أنّ الكلّ أعظم من الجزء» من الأوليات اليقينيّات، فلا

^{٢٧٥} (١) إن شئت الوقوف على مصادر الأدلّة و تفاصيلها راجع المستصفي للغزالي: ج ١ ص ٥٥، و شرح التجريد للقوشجي: ص ٣٣٧، و كشف المراد للعلامة الحلّي: ص ٣٠٢، و القوانين المحكمة للمحقّق القمي: ج ٢ ص ٨، و مطارح الأنظار تقرير أبحاث الشيخ الأعظم الأنصاري: ص ٢٣٠.

ملازمة بينهما و ليس هما من بابٍ واحدٍ حتّى يلزم من كون القضية الأولى ممّا يحكم به العقل ألا يكون فرق بينهما و بين القضية الثانية.

و ينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه و بين الأوليات، ليكون أكثر وضوحاً بطلان قياس إحداها على الاخرى. و الفارق من وجوه ثلاثة:

الأول: أنّ الحاكم فى قضايا التاديبات العقل العملى، و الحاكم فى الأوليات العقل النظرى.

الثانى: أنّ القضية التاديبية لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء، و الأوليات لها واقع خارجى.

الثالث: أنّ القضية التاديبية لا يجب أن يحكم بها كلّ عاقل لو خُلّي و نفسه و لم يتأدّب بقبولها و الاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٢٨٨

ما نقلناه من عبارته فيما سبق فى الأمر الثانى^{٢٧٦}. و ليس كذلك القضية الأولى التى يكفى تصوّر طرفيها فى الحكم، فإنّه لا بدّ ألا يشدّ عاقل فى الحكم بها لأوّل وهلة.

٢- و من أدلتهم على إنكار الحسن و القبح العقليين أن قالوا: إنّه لو كان ذلك عقلياً لما اختلف حسن الأشياء و قبحها باختلاف الوجوه و الاعتبارات، كالصدق إذ يكون مرّةً ممدوحاً عليه و اخرى مذموماً عليه إذا كان فيه ضرر كبير، و كذلك الكذب بالعكس يكون مذموماً عليه و ممدوحاً عليه إذا كان فيه نفع كبير. كالضرب و القيام و القعود و نحوها ممّا يختلف حسنه و قبحه.

و الجواب عن هذا الدليل و أشباهه يظهر ممّا ذكرناه من أنّ حسن الأشياء و قبحها على أنحاء ثلاثة، فما كان ذاتياً لا يقع فيه اختلاف، فإنّ العدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً أبداً، و كذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً أبداً، أى أنّه ما دام عنوان «العدل» صادقاً فهو ممدوح، و ما دام عنوان «الظلم» صادقاً فهو مذموم. و أمّا ما كان عرضياً فإنّه يختلف بالوجوه و الاعتبارات، فمثلاً الصدق إن دخل تحت عنوان «العدل» كان ممدوحاً، و إن دخل تحت عنوان «الظلم» كان قبيحاً. و كذلك الكذب و ما ذكر من الأمثلة.

و الخلاصة: أنّ العدلية لا يقولون بأنّ جميع الأشياء لا بدّ أن تتّصف بالحسن أبداً أو بالقبح أبداً، حتّى يلزم ما ذكر من الإشكال.

٣- و قد استدللّ العدلية على مذهبهم بما خلاصته:

^{٢٧٦} (١) راجع ص ٢٨١.

إنه من المعلوم ضرورة حسن الإحسان و قبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع، فإن ذلك يدركه حتى منكر الشرائع.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٨٩

و اجيب عنه بأنّ الحسن و القبح في ذلك بمعنى الملاءمة و المنافرة أو بمعنى صفة الكمال و النقص، و هو مسلّم لا نزاع فيه. و أمّا بالمعنى المتنازع فيه فإننا لا نسلّم جزم العقلاء به.

و نحن نقول: إنّ من يدعى ضرورة حكم العقلاء بحسن الإحسان و قبح الظلم يدعى ضرورة مدحهم لفاعل الإحسان و ذمهم لفاعل الظلم.

و لا شكّ في أنّ هذا المدح و الذم من العقلاء ضروريّان، لتواتره عن جميع الناس، و منكره مكابر. و الذي يدفع العقلاء لهذا- كما قدّمنا- شعورهم بأنّ العدل كمال للعادل و ملاءمته لمصلحة النوع الإنساني و بقائه، و شعورهم بنقص الظلم و منافرته لمصلحة النوع الإنساني و بقائه.

٤- و استدللّ العدليّة أيضاً بأنّ الحسن و القبح لو كانا لا يثبتان إلّا من طريق الشرع، فهما لا يثبتان أصلاً حتى من طريق الشرع.

و قد صور بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتي:

إنّ الشارع إذا أمر بشيءٍ فلا يكون حسناً إلّا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه، و إذا نهى عن شيءٍ فلا يكون قبيحاً إلّا إذا ذمّ الفاعل عليه، و من أين تعرف أنّه يجب أن يمدح الشارع فاعل الأمور به و يذمّ فاعل المنهيّ عنه؟ إلّا إذا كان ذلك واجباً عقلاً، فتوقف حسن الأمور به و قبح المنهيّ عنه على حكم العقل، و هو المطلوب.

ثمّ لو ثبت أنّ الشارع مدح فاعل الأمور به و ذمّ فاعل المنهيّ عنه و المفروض أنّ مدح الشارع ثوابه و ذمّه عقابه، فمن أين نعرف أنّه صادق في مدحه و ذمّه إلّا إذا ثبت أنّ الكذب قبيح عقلاً يستحيل عليه، فيتوقف ثبوت الحسن و القبح شرعاً على ثبوتهما عقلاً، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلاً فلا ثبوت لهما شرعاً.

و قد أجاب بعض الأشاعرة عن هذا التصوير بأنّه يكفي في كون

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٩٠

الشيء حسناً أن يتعلّق به الأمر، و في كونه قبيحاً أن يتعلّق به النهي، و الأمر و النهي - حسب الفرض - ثابتان وجداناً. و لا حاجة إلى فرض ثبوت مدح و ذم من الشارع.

و هذا الكلام - في الحقيقة - يرجع إلى أصل النزاع في معنى الحسن و القبح، فيكون الدليل و جوابه صيرف دعوى و مصادرة على المطلوب، لأنّ المستدلّ يرجع قوله إلى أنّه يجب المدح و الذمّ عقلاً، لأنّهما واجبان في

اتّصاف الشيء بالحسن و القبح. و المجيب يرجع قوله إلى أنّهما لا يجبان عقلاً لأنّهما غير واجبين في الحسن و القبح.

و الأحسن تصوير الدليل على وجهٍ آخر، فنقول:

إنّهُ من المسلمّ عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر و النواهي الشرعيّة، و كذلك وجوب المعرفة. و هذا الوجوب عند الأشاعرة وجوب شرعيّ حسب دعواهم، فنقول لهم: من أين يثبت هذا الوجوب؟ لا بدّ أن يثبت بأمر من الشارع. فننقل الكلام إلى هذا الأمر، فنقول لهم: من أين تجب طاعة هذا الأمر؟ فإن كان هذا الوجوب عقلياً فهو المطلوب، و إن كان شرعيّاً أيضاً فلا بدّ له من أمر و لا بدّ له من طاعة فننقل الكلام إليه ...

و هكذا نمضى إلى غير النهاية، و لا نقف حتّى ننتهى إلى طاعةٍ وجوبها عقليّ لا تتوقّف على أمر الشارع، و هو المطلوب.

بل ثبوت الشرائع من أصلها يتوقّف على التحسين و التقبيح العقليّين، و لو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها، لأنّنا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعي فيتسلسل إلى غير النهاية.

و النتيجة: أنّ ثبوت الحسن و القبح شرعاً يتوقّف على ثبوتهما عقلاً.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٩١

المبحث الثاني إدراك العقل للحسن و القبح

بعد ما تقدّم من ثبوت الحسن و القبح العقليّين في الأفعال، فقد نسب بعضهم إلى جماعة الأخباريين - على ما يظهر من كلمات بعضهم - إنكار أن يكون للعقل حقّ إدراك ذلك الحسن و القبح^{٢٧٧}. فلا يثبت شيء من الحسن و القبح الواقعيّين بإدراك العقل.

و الشيء الثابت قطعاً عنهم على الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقليّة في إثبات الأحكام الشرعيّة. و قد فسّر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة^{٢٧٨} حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم:

١- إنكار إدراك العقل للحسن و القبح الواقعيّين. و هذه هي مسألتنا التي عقدنا لها هذا المبحث الثاني.

٢- بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل إنكار الملازمة بينه و بين

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٩٢

^{٢٧٧} (١) قد تُنسب هذه المقالة إلى الأمين الأسترابادى و السيّد الجزائري و المحدث البحراني قدس سرهم و نحن لم نتحقّق تلك النسبة، راجع الفوائد المدنيّة: ص ١٢٩ - ١٣١، شرح التهذيب (مخطوط): ص ٤٧، الحقائق الناضرة: ج ١ ص ١٢٥ - ١٣٣، المقدمة العاشرة.

^{٢٧٨} (٢) (*) سيأتى أنّ هناك وجهاً رابعاً لحمل كلامهم عليه بما أولنا به رأى صاحب الفصول الآتى، و هو إنكار إدراك العقل لملاكات الأحكام الشرعيّة. و هو وجه وجيه سيأتى بيانه و تأييده. و به تحلّ عقدة النزاع و يقع التصالح بين الطرفين.

حكم الشرع. و هذه هي المسألة الآتية في المبحث الثالث.

٣- بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل و ثبوت الملازمة إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعى الثابت من طريق العقل، و مرجع ذلك إلى إنكار حجّية العقل. و سيأتى البحث عن ذلك فى الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجّة).

وعليه، فإن أرادوا التفسير الأول بعد الاعتراف بثبوت الحسن و القبح العقليّين فهو كلام لا معنى له، لأنّه قد تقدّم أنّه لا واقعيّة للحسن و القبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعرة- و هو المعنى الثالث- إلّا إدراك العقلاء لذلك و تطابق آرائهم على مدح فاعل الحسّن و ذمّ فاعل القبيح، على ما أوضحناه فيما سبق.

و إذا اعترفوا بثبوت الحسن و القبح بهذا المعنى فهو اعتراف بإدراك العقل. و لا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن و القبح و بين إدراك العقل لهما إلّا إذا جاز تفكيك الشىء عن نفسه. نعم، إذا فسروا الحسن و القبح بالمعنيين الأوّلين جاز هذا التفكيك. و لكنّهما ليسا موضع النزاع عندهم.

و هذا الأمر واضح لا يحتاج إلى أكثر من هذا البيان بعد ما قدّمناه فى المبحث الأوّل.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٢٩٣

المبحث الثالث ثبوت الملازمة العقليّة بين حكم العقل و حكم الشرع

و معنى الملازمة العقليّة هنا- على ما تقدّم- أنّه إذا حكم العقل بحسن شىء أو قبحه هل يلزم عقلاً أن يحكم الشرع على طبقه؟

و هذه هي المسألة الاصولية التى تخصّ علمنا، و كلّ ما تقدّم من الكلام كان كالمقدّمة لها. و قد قلنا سابقاً: أنّ الأخباريين فسّر كلامهم- فى أحد الوجوه الثلاثة المتقدّمة الذى يظهر من كلام بعضهم- بإنكار هذه الملازمة. و أمّا الاصوليون فقد أنكروا منهم صاحب الفصول^{٢٧٩} و لم نعرف له موافقاً. و سيأتى توجيه كلامهم و كلام الأخباريين.

و الحقّ أنّ الملازمة ثابتة عقلاً، فإنّ العقل إذا حكم بحسن شىءٍ أو قبحه- أى أنّه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شىء لما فيه من حفظ النظام و بقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك- فإنّ الحكم هذا يكون بادى رأى الجميع، فلا بدّ أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنّه منهم بل رئيسهم. فهو بما هو عاقل- بل خالق العقل- كسائر العقلاء لا بدّ أن يحكم بما يحكمون، و لو فرضنا أنّه لم يشاركهم فى حكمهم لما كان ذلك الحكم بادى رأى الجميع. و هذا خلاف

^{٢٧٩} (١) الفصول الغروية: ٣٣٧.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٢٩٤

الفرض.

و بعد ثبوت ذلك ينبغى أن نبحت هنا عن مسألة اخرى:

و هى أنه لو ورد من الشارع أمر فى مورد حكم العقل كقوله تعالى:

«أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ»^{٢٨٠} * فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوى، أى أنه أمر منه بما هو مولى. أو أنه أمر إرشادى، أى أنه أمر لأجل الإرشاد إلى ما حكم به العقل، أى أنه أمر منه بما هو عاقل؟ و بعبارة اخرى: أن النزاع هنا فى أن مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر تأسيسى، و هذا معنى أنه مولوى. أو أنه أمر تأكيدى، و هو معنى أنه إرشادى؟

لقد وقع الخلاف فى ذلك. و الحق أنه للإرشاد حيث يفرض أن حكم العقل هذا كافٍ لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن و انقداح^{٢٨١} إرادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعى من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثاً و لغواً، بل هو مستحيل، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وعليه، فكل ما يرد فى لسان الشرع من الأوامر فى موارد المستقلات العقلية لا بد أن يكون تأكيداً لحكم العقل، لا تأسيساً.

نعم، لو قلنا بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذم فقط على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب و العقاب من قبل المولى، أو إنه يلزم منه ذلك بل هو عينه^{٢٨٢} و لكن لا يدرك ذلك كل أحد، فيمكن ألا يكون نفس إدراك استحقاق المدح و الذم كافياً لدعوة كل أحد

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٢٩٥

إلى الفعل إلا للأوحدي^{٢٨٣} من الناس، فلا يستغنى أكثر الناس عن الأمر من المولى المترتب على موافقته الثواب و على مخالفته العقاب فى مقام الدعوة إلى الفعل و انقياده، فإذا ورد أمر من المولى فى مورد حكم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الأمر المولوى، إلا إذا استلزم منه محال التسلسل كالأمر بالطاعة و الأمر

^{٢٨٠} (١) آل عمران: ٣٢.

^{٢٨١} (٢) فى ط ٢: اندفاع.

^{٢٨٢} (٣) (*) الحق كما- صرح بذلك كثير من العلماء المحققين- أن معنى استحقاق المدح ليس إلا استحقاق الثواب، و معنى استحقاق الذم ليس إلا استحقاق العقاب، بمعنى أن المراد من المدح ما يعم الثواب لأن المراد بالمدح المجازاة بالخير، و المراد من الذم ما يعم العقاب لأن المراد به المكافاة بالشر، و لذا قالوا: إن مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه، و أرادوا به هذا المعنى.

^{٢٨٣} (١) فى ط ٢: للأفذاذ.

بالمعرفة. بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولوداً، لأنه لا يترتب على موافقته و مخالفته غير ما يترتب على متعلق الأمور به، نظير الأمر بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

توضيح و تعقيب:

الحق أن الالتزام بالتحسين و التقبيح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع و تقبيحه، وفقاً لحكم العقلاء لأنه من جملتهم، لا أنهما شيان أحدهما يلزم الآخر، و إن توهم ذلك بعضهم^{٢٨٤}.

و لذا ترى أكثر الاصوليين و الكلاميين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم يعنونوا إلا مسألة واحدة، هي مسألة التحسين و التقبيح العقليين.

وعليه، فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين و التقبيح. و أمّا نحن فإنما جعلنا الملازمة مسألة مستقلة للخلاف الذي وقع فيها بتوهم التفكيك.

و من العجيب! ما عن صاحب الفصول رحمه الله من إنكاره للملازمة مع

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٩٦

قوله بالتحسين و التقبيح العقليين، و كأنه ظن أن كل ما أدركه العقل من المصالح و المفاسد- و لو بطريق نظري أو من غير سبب عام من الأسباب المتقدم ذكرها- يدخل في مسألة التحسين و التقبيح، و أن القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضاً في مثل ذلك.

و لكن نحن قلنا: إن قضايا التحسين و التقبيح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء و هي بادي رأى الجميع، و في مثلها نقول بالملازمة لا مطلقاً، فليس كل ما أدركه العقل من أي سبب كان و لو لم تتطابق عليه الآراء أو تطابقت و لكن لا بما هم عقلاء يدخل في هذه المسألة.

و قد ذكرنا نحن سابقاً: أن ما يدركه العقل من الحسن و القبح بسبب العادة أو الانفعال و نحوهما و ما يدركه لا من سبب عام للجميع لا يدخل في موضوع مسألتنا.

و نزيد هذا بياناً و توضيحاً هنا، فنقول:

^{٢٨٤} (٢) قال في التقريرات: اعلم أن المعروف بين من تقدم على الفاضل التونسي اكتفاؤهم عن هذا العنوان بعنوان مسألة إثبات إدراك العقل للحسن و القبح، و أول من جعل هذا المبحث عنواناً آخر هو الفاضل المذكور، و لعله أخذه من كلام الفاضل الزركشي، حيث التزم بالحكم العقلي و نفى الملازمة بينه و بين الحكم الشرعي، مطرح الأنظار: ص ٢٣٠ و راجع الوافية للفاضل التونسي: ص ١٧١ (ط مجمع الفكر الاسلامي).

إنّ مصالح الأحكام الشرعيّة المولويّة التي هي نفسها ملاكات أحكام الشارع لا تندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا، إذ لا يجب فيها أن تكون هي بعينها المصالح العموميّة المبني عليها حفظ النظام العامّ وإبقاء النوع التي هي - أعني هذه المصالح العموميّة - مناطات الأحكام العقليّة في مسألة التحسين و التقبيح العقليين.

و على هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعيّة. فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر و لم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، فإنّه - أعني العقل - لا سبيل له إلى الحكم بأنّ هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل أن هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أنّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٢٩٧

هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل و إن كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع.

و لأجل هذا نقول: إنّ ليس كلّ ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل. و إلى هذا يرمى قول إمامنا الصادق عليه السلام: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»^{٢٨٥} و لأجل هذا أيضاً نحن لا نعتبر القياس و الاستحسان من الأدلّة الشرعيّة على الأحكام.

و على هذا التقدير، فإن كان ما أنكره صاحب الفصول و الأخباريون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقليّة التي هي ليست من المستقلّات العقليّة التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، فإنّ إنكارهم في محلّه و هم على حقّ فيه لا نزاع لنا معهم فيه. و لكن هذا أمر أجنبيّ عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلّات العقليّة.

و إن كان ما أنكروه هي مطلق الملازمة حتّى في المستقلّات العقليّة - كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم - فهم ليسوا على حقّ فيما أنكروا، و لا مستند لهم.

و على هذا، فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الأخباريين و صاحب الفصول بما يتفق و ما أوضحناه. و لعلّه لا ياباه بعض كلامهم.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٠٠

^{٢٨٥} (١) في ط ٢: العقل، نقله في البحار عن عليّ بن الحسين عليهما السلام بلفظ «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة و الآراء الباطلة و المقاييس الفاسدة...» بحار الأنوار: ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١.

الباب الثاني: غير المستقلات العقلية

تمهيد:

سبق أن قلنا: إنّ المراد من «غير المستقلات العقلية» هو ما لم يستقلّ العقل به وحده في الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعي^{٢٨٦} في إحدى مقدمات القياس (و هي الصغرى) و المقدمه الاخرى (و هي الكبرى) الحكم العقلي الذي هو عبارة عن حكم العقل بالملازم عقلاً بين الحكم في المقدمه الاولى و بين حكم شرعي آخر.

مثاله حكم العقل بالملازمه بين وجوب ذى المقدمه شرعاً و بين وجوب المقدمه شرعاً.

و هذه الملازمه العقلية لها عدّه موارد وقع فيها البحث و صارت موضعاً للنزاع، و نحن ذاكرون هنا أهمّ هذه المواضع في مسائل:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٠١

المسألة الاولى الإجزاء^{٢٨٧}

تصدير:

لا شكّ في أنّ المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب- أى أتى بالمطلوب على طبق ما امر به جامعاً لجميع ما هو معتبر فيه من الأجزاء أو الشرائط شرعية أو عقلية- فإنّ هذا الفعل منه يعتبر امتثالاً لنفس ذلك الأمر، سواء كان الأمر اختيارياً واقعياً، أو اضطرارياً، أو ظاهرياً.

و ليس في هذا خلاف أو يمكن أن يقع فيه الخلاف.

و كذا لا شكّ و لا خلاف في أنّ هذا الامتثال على تلك الصفة يجزئ و يكتفى به عن امتثال آخر، لأنّ المكلف- حسب الفرض- قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب، و كفى.

و حينئذٍ يسقط الأمر الموجّه إليه، لأنّه قد حصل بالفعل ما دعا إليه و انتهى أمده. و يستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه و ما كان قد دعا إليه، لانتهاء أمد دعوته بحصول غايته الداعية إليه، إلّا إذا جوّزنا المحال و هو حصول المعلول بلا علّة^{٢٨٨}.

^{٢٨٦} (١) قلنا: « يستعين بحكم شرعي » و لم نقل: « إنّ المقدمه شرعية » لتعميم بحث غير المستقلات العقلية لمسألة الإجزاء، فإنّ صغرى مسألة الاجزاء هكذا: « هذا الفعل إتيان بالمامور به شرعاً » و الحكم بأنّ الفعل إتيان بالمامور به يستعان فيه بالحكم الشرعي، و هو الأمر المفروض ثبوته.

^{٢٨٧} (١) (*) الإجزاء: مصدر « اجزأ » أى أغنى عنه و قام مقامه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٠٢

و إنما وقع الخلاف- أو يمكن ان يقع- فى مسألة الإجزاء فيما إذا كان هناك أمران: أمر أولى واقعى لم يمتثله المكلف إمّا لتعذّره عليه أو لجهله به، و أمر ثانوى إمّا اضطرارى فى صورة تعذّر الأوّل و إمّا ظاهرى فى صورة الجهل بالأوّل، فإنّه إذا امتثل المكلف هذا الأمر الثانوى الاضطرارى أو الظاهرى ثمّ زال العذر و الاضطرار أو زال الجهل و انكشف الواقع صحّ الخلاف فى كفاية ما أتى به امتثالاً للأمر الثانى عن امتثال الأمر الأوّل، و إجزائه عنه إعادةً فى الوقت و قضاءً فى خارجه.

و لأجل هذا عقدت هذه المسألة (مسألة الإجزاء).

و حقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة- عقلاً- بين الإتيان بالمأمور

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٠٣

به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى و بين الإجزاء و الاكتفاء به عن امتثال الأمر الأوّل الاختيارى الواقعى.

و قد عبّر بعض علماء الاصول المتأخّرين عن هذه المسألة بقوله: هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء أو لا يقتضى؟^{٢٨٩}

و المراد من «الاقضاء» فى كلامه: الاقتضاء بمعنى العليّة و التأثير، أى أنّه هل يلزم- عقلاً- من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعاً أداءً و قضاءً؟

و من هنا تدخل هذه المسألة فى باب الملازمات العقلية، على ما حررنا البحث فى صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقلية. و لا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ، لأنّ ذلك ليس من شئون الدلالة اللفظية.

^{٢٨٨} (٢) و إذا صحّ أن يقال شيء فى هذا الباب فليس فى إجزاء المأتمّ به و الاكتفاء بامتنال الأمر، ف فإنّ هذا قطعى- كما قلنا فى المتن- و إنّما الذى يصحّ أن يقال و يبحث عنه ففى جواز الامتنال مرّة اخرى بدلاً عن الامتنال الأوّل على وجه يلغى الامتنال الأوّل و يكتبى بالثانى. و هو خارج عن مسألة الإجزاء، و يعبر عنه فى لسان الاصوليين بقولهم: «تبديل الامتنال بالامتنال»

و قد يتصور الطالب أنّ هذا لا مانع منه عقلاً، بأن يتصور أنّ هناك حالة منتظرة بعد الامتنال الأوّل، بمعنى أن نتصور أنّ الغرض من الأمر لم يحصل بمجرد الامتنال الأوّل، فلا يسقط عنده الأمر، بل يبقى مجال لامتناله ثانياً، لا سيّما إذا كان الامتنال الثانى أفضل. و يساعد على هذا التصوّر أنّه قد ورد فى الشريعة ما يؤيد ذلك بظاهرة مثل ما ورد فى باب إعادة من صلى فرادى عند حضور الجماعة: «إنّ الله تعالى يختار أحبهما إليه» (١).

و الحقّ عدم جواز تبدل الامتنال بامتنال آخر، لأنّ الإتيان بالمأمور به بحدوده و قيوده علّة تامّة لحصول الغرض، فلا تبقى حالة منتظرة بعد الامتنال الأوّل، فيسقط الأمر لانتهاؤه أمده كما قلنا فى المتن.

و أمّا ما ورد فى جواز ذلك فيُحمل على استحباب الإعادة بأمر آخر ندى، و ينبغى أن يحمل قوله عليه السلام: «يختار أحبهما إليه» على أنّ المراد: يختار ذلك فى مقام إعطاء الثواب و الأجر، لا فى مقام امتثال الأمر الوجوبى بالصلاة [و أنّ الامتنال يقع بالثانى] (٢).

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٤٥٦، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠.

(٢) لم يرد فى ط ٢.

^{٢٨٩} (١) راجع مطارح الأنظار: ص ١٨، كفاية الاصول: ص ١٠٤، فوائد الاصول: ج ١ ص ٢٤١.

و علينا أن نعقد البحث في مقامين: الأول في إجزاء المأمور به بالأمر الاضطرارى. الثانى فى إجزاء المأمور به بالأمر الظاهرى.

المقام الأول الأمر الاضطرارى

وردت فى الشريعة المطهرة أوامر لا تُحصى تختص بحال الضرورات و تعذر امتثال الأوامر الاولى أو بحال الحرج فى امتثالها، مثل التيمم و وضوء الجبيرة و غسلها، و صلاة العاجز عن القيام أو القعود، و صلاة الغريق.

و لا شك فى أن الاضطرار ترتفع به فعلية التكليف، لأن الله تعالى لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا. و قد ورد فى الحديث النبوى المشهور الصحيح «رفع عن امتى ما اضطرّوا إليه»^{٢٩٠}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٠٤

غير أن الشارع المقدس حرصاً على بعض العبادات- لا سيما الصلاة التى لا تُترك بحال- أمر عباده بالاستعاضة عما اضطرّوا إلى تركه بالإتيان ببدل عنه، فأمر- مثلاً- بالتيمم بدلاً عن الوضوء أو الغسل، و قد جاء فى الحديث «يكفيك عشر سنين»^{٢٩١}. و أمر بالمسح على الجبيرة بدلاً عن غسل بشرة العضو فى الوضوء و الغسل. و أمر بالصلاة من جلوس بدلاً عن الصلاة من قيام ... و هكذا فيما لا يُحصى من الأوامر الواردة فى حال اضطرار المكلف و عجزه عن امتثال الأمر الأولى الاختيارى أو فى حال الحرج فى امتثاله.

و لا شك فى أن هذه الأوامر الاضطرارية هى أوامر واقعية حقيقية ذات مصالح ملزمة كالأوامر الأولى. و قد تُسمى «الأوامر الثانوية» تنبيهاً على أنها واردة لحالات طارئة ثانوية على المكلف و إذا امتثلها المكلف أدّى ما عليه فى هذا الحال و سقط عنه التكليف بها.

و لكن يقع البحث و التساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية الثانوية و رجع المكلف إلى حالته الاولى من التمكن من أداء ما كان عليه واجباً فى حالة الاختيار، فهل يجزئه ما كان قد أتى به فى حال الاضطرار، أو لا يجزئه بل لا بدّ له من إعادة الفعل فى الوقت أداءً إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل و كنا قلنا بجواز البدار^{٢٩٢} أو إعادته خارج الوقت قضاءً إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت؟

إنّ هذا أمر يصحّ فيه الشكّ و التساؤل، و إن كان المعروف بين الفقهاء

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٠٥

فى فتاويهم القول بالإجزاء مطلقاً أداءً و قضاءً.

^{٢٩٠} (٢) الخصال: ج ٢ ص ٤١٧، باب التسعة، ح ٩.

^{٢٩١} (١) الوسائل: ج ٢ ص ٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التيمم، ح ١٢.

^{٢٩٢} (٢) (*) لأنه إذا لم يجز البدار، فإن ابتدر فعمله باطل فكيف يجزئ، و إن لم يبتدر فلا يبقى مجال لزوال العذر فى الوقت حتى يتصور الأداء.

غير أن إطباقهم على القول بالإجزاء ليس مستنداً إلى دعوى أن البديهية^{٢٩٣} العقلية تقضى به، لأنه هنا يمكن تصوّر عدم الإجزاء بلا محذور عقلي، أعنى يمكننا أن نتصوّر عدم الملازمة بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري و بين الإجزاء به عن الأمر الواقعي الاختياري.

توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أن المأتى به في حال الاضطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار، و القول بالإجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه. و لا شك في أن العقل لا يرى بأساً بالأمر بالفعل ثانياً بعد زوال الضرورة، تحصيلاً للكامل الذي قد فات منه، بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لا يفى بها الناقص و لا يسدّ مسدّ الكامل في تحصيلها.

و المقصود الذي نريد أن نقوله بصريح العبارة: إن الإتيان بالناقص ليس بالنظرة الاولى مما يقتضى عقلاً الإجزاء عن الكامل.

فلا بد أن يكون ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء لسرّ هناك: إمّا لوجود ملازمة بين الإتيان بالناقص و بين الإجزاء عن الكامل، و إمّا لغير ذلك من الأسباب. فيجب أن نتبين ذلك، فنقول: هناك وجوه أربعة تصلح أن تكون كلّها أو بعضها مستنداً للقول بالإجزاء نذكرها كلّها:

١- إنه من المعلوم أن الأحكام الواردة في حال الاضطرار واردة للتخفيف على المكلفين و التوسعة عليهم في تحصيل مصالح التكليف الأصلية الأولى «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ»^{٢٩٤}.

و ليس من شأن التخفيف و التوسعة أن يكلفهم ثانياً بالقضاء أو الأداء، و إن كان الناقص لا يسدّ مسدّ الكامل في تحصيل كلّ مصلحته الملزمة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٠٦

٢- إن أكثر الأدلة الواردة في التكليف الاضطراريّة مطلقة، مثل قوله تعالى: «فَلَمَّ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»^{٢٩٥} * أي أن ظاهرها بمقتضى الإطلاق الاكتفاء بالتكليف الثاني لحال الضرورة، و أن التكليف منحصر فيه و ليس وراءه تكليف آخر، فلو أن الاداء أو القضاء واجبان أيضاً لوجب البيان و التنصيص على ذلك، و إذ لم يبين ذلك علم أن الناقص يجزئ عن أداء الكامل أداءً و قضاءً، لا سيّما مع ورود مثل قوله عليه السلام:

«إنّ التراب يكفيك عشر سنين»^{٢٩٦}.

^{٢٩٣} (١) في ط الاولى: البديهية.

^{٢٩٤} (٢) البقرة: ١٨٥.

^{٢٩٥} (١) النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

^{٢٩٦} (٢) الوسائل: ج ٢ ص ٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التيمّم، ح ١٢.

٣- إنّ القضاء بالخصوص إنّما يجب فيما إذا صدق الفوت، و يمكن أن يقال: إنّ لا يصدق «الفوت» في المقام، لأنّ القضاء إنّما يُفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الأداء، و على هذا التقدير لا أمر بالكامل في الوقت، و إذا لم يكن أمر فقد يقال: إنّ لا يصدق بالنسبة إليه «فوت الفريضة» إذ لا فريضة.

و أمّا الأداء فإنّما يُفرض فيما يجوز البدار به، و قد ابتدر المكلف- حسب الفرض- إلى فعل الناقص في الأزمنة الأولى من الوقت ثمّ زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت، و نفس الرخصة في البدار- لو ثبتت- تشير إلى مسامحة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكن، و إلّا لفرض عليه الانتظار تحصيلاً للكامل.

٤- إذا كنّا قد شككنا في وجوب الأداء و القضاء، و المفروض أنّ وجوبهما لم ننفه بإطلاقٍ و نحوه فإنّ هذا شكّ في أصل التكليف، و في مثله تجرى أصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما.

فهذه الوجوه الأربعة كلّها أو بعضها أو نحوها هي سرّ حكم الفقهاء

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٠٧

بالإجزاء قضاءً و أداءً. و القول بالإجزاء- على هذا- أمرٌ لا مفرّ منه.

و يتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب.

المقام الثاني الأمر الظاهري

تمهيد:

للحكم الظاهري اصطلاحان:

أحدهما: ما تقدّم في أوّل الجزء الأوّل (ص ٥٠) و هو المقابل للحكم الواقعي و إن كان الواقعي مستفاداً من الأدلّة الاجتهاديّة الظنيّة، فيختصّ الظاهري بما ثبت بالاصول العمليّة.

و ثانيهما: كلّ حكم ثبت ظاهراً عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى، فيشمل الحكم الثابت بالأمارات و الاصول معاً. فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعمّ من الأوّل.

و هذا المعنى الثاني العامّ هو المقصود هنا بالبحث. فالأمر الظاهري:

ما تضمّنه الأصل أو الأمانة.

ثمّ إنّ لا شكّ في أنّ الأمر الواقعي في مورد الأصل و الأمانة غير منجزّ على المكلف، بمعنى أنّه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل بالأمانة و الأصل لو اتفق مخالفتها له، لأنّه من الواضح أنّ كلّ تكليف غير واصل إلى

المكلف بعد الفحص و اليأس غير منجز عليه، ضرورة أن التكليف إنما يتنجز بوصوله بأيّ نحو من أنحاء الوصول، و لو بالعلم الإجمالي.

هذا كله لا كلام فيه، و سيأتي في مباحث الحجّة تفصيل الحديث عنه.

و إنما الذي يحسن أن نبحث عنه هنا في هذا الباب هو أن الأمر الواقعي المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الأمانة أو الأصل و قد عمل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٠٨

المكلف - حسب الفرض - على خلافه أتباعاً للأمانة الخاطئة أو الأصل المخالف للواقع، فهل يجب على المكلف امتثال الأمر الواقعي في الوقت أداءً و في خارج الوقت قضاءً، أو أنه لا يجب شيء عليه بل يجزئ ما أتى به على طبق الأمانة أو الأصل و يكتفى به؟؟

ثم إن العمل على خلاف الواقع - كما سبق - تارةً يكون بالأمانة، و اخرى بالأصل. ثم الانكشاف على نحوين: انكشاف على نحو اليقين و انكشاف بمقتضى حجّة معتبرة. فهذه أربع صور.

و لاختلاف البحث في هذه الصور مع اتفاق صورتين منها في الحكم - و هما صورتا الانكشاف بحجّة معتبرة مع العمل على طبق الأمانة و مع العمل بمقتضى الأصل - نعقد البحث في ثلاث مسائل:

١- الإجزاء في الأمانة مع انكشاف الخطأ يقيناً

إن قيام الأمانة تارةً يكون في الأحكام، كقيام الأمانة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلاً عن صلاة الجمعة. و اخرى في الموضوعات، كقيام البيّنة على طهارة ثوبٍ صلى به أو ماءٍ توضأً منه، ثم بانته نجاسته.

و المعروف عند الإمامية عدم الإجزاء مطلقاً، في الأحكام و الموضوعات.

أمّا في الأحكام: فلأجل اتفاقهم على مذهب التخطئة، أي أن المجتهد يخطئ و يصيب، لأنّ لله تعالى أحكاماً ثابتة في الواقع يشترك فيها العالم و الجاهل، أي أن الجاهل مكلف بها كالعالم، غاية الأمر أنّها غير منجزّة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر^{٢٩٧} حين جهله، و إنما يكون معذوراً في

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٠٩

المخالفة لو اتفقت له باتّباع الأمانة، إذ لا تكون الأمانة عندهم إلّا طريقاً محضاً لتحصيل الواقع.

^{٢٩٧} (١) (*) الجاهل القاصر من لم يتمكّن من الفحص أو فحَصَ فلم يعثر. و يقابله المقصّر، و هو بعكسه. و الأحكام منجزّة بالنسبة إلى المقصّر، لحصول العلم الإجمالي بها عنده، و العلم منجز للأحكام و إن كان إجمالياً، فلا يكون معذوراً. بل الاحتمال وحده بالنسبة إليه يكون منجزاً. و سيأتي البحث عن ذلك في مباحث الحجّة.

و مع انكشاف الخطأ لا يبقى مجال للعدر، بل ينتجّر الواقع حينئذٍ في حقّه من دون أن يكون قد جاء بشيء يسدّ مسدّه و يغنى عنه.

و لا يصحّ القول بالإجزاء إلّا إذا قلنا: إنه بقيام الأمانة على وجوب شيء تحدث فيه مصلحة ملزمة على أن تكون هذه المصلحة وافية بمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي، فتكون الأمانة مأخوذة على نحو الموضوعيّة للحكم، ضرورة أنه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الأمانة مجزئاً عن الواقع، لأنه قد أتى بما يسدّ مسدّه و يغنى عنه في تحصيل مصلحة الواقع.

و لكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة^{٢٩٨} أي أنّ أحكام الله تعالى تابعة لآراء المجتهدين و إن كانت له أحكام واقعيّة ثابتة في نفسها، فإنّه يكون - عليه - كل رأي أدّى إليه نظر المجتهد قد أنشأ الله تعالى على طبقه حكماً من الأحكام. و التصويب بهذا المعنى قد أجمعت^{٢٩٩} الإماميّة على بطلانه. و سيأتي البحث عنه في مباحث الحجّة.

و أمّا القول بالمصلحة السلوكيّة - أي أنّ نفس متابعة الأمانة فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع و إن لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الذي أدّت الأمانة إلى وجوبه - فهذا قول لبعض الإماميّة لتصحيح جعل الطريق و الأمارات في فرض التمكن من تحصيل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣١٠

العلم^{٣٠٠} على ما سيأتي بيانه في محلّه إن شاء الله تعالى.

و لكنّه - على تقدير صحه هذا القول - لا يقتضى الإجزاء أيضاً، لأنه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الأمانة في الوقت أو في خارجه.

توضيح ذلك: أنّ المصلحة السلوكيّة المدعاه هي مصلحة تدارك الواقع باعتبار أنّ الشارع لمّا جعل الأمانة في حال تمكّن المكلف من تحصيل العلم بالواقع فإنه قد فوت عليه الواقع، فلا بدّ من فرض تداركه بمصلحة تكون في نفس اتباع الأمانة، و اللازم من المصلحة التي يتدارك بها الواقع أن تُقدّر بقدر ما فات من الواقع من مصلحة، لا أكثر. و عند انكشاف الخطأ في الوقت لم يفت من مصلحة الواقع إلّا مصلحة فضيلة أوّل الوقت، و عند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم تفت إلّا مصلحة الوقت، أمّا مصلحة أصل الفعل فلم تفت من المكلف لإمكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يتدارك بها أصل مصلحة الفعل حتّى يلزم الإجزاء؟!

^{٢٩٨} (١) راجع المعتمد في اصول الفقه: ج ٢ ص ٣٧٠.

^{٢٩٩} (٢) في ط ٢: اجتمعت.

^{٣٠٠} (١) نسبه في أجدود التقريرات (ج ٢ ص ٦٧) إلى جماعة من العدليّة. و راجع فرائد الاصول: ج ١ ص ٤٣، فوائد الاصول: ج ٣ ص ٩٥.

وَأَمَّا فِي الْمَوْضُوعَاتِ: فالظاهر أنّ المعروف عندهم أنّ الأمانة فيها قد اخذت على نحو «الطريقة» كقاعدة اليد والصحة و سوق المسلمين و نحوها، فإن أصابت الواقع فذاك، و إن أخطأت فالواقع على حاله و لا تحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، غاية الأمر أنّ المكلف معها معذور عند الخطأ، و شأنها في ذلك شأن الأمانة في الأحكام.

و السرّ في حملها على «الطريقة» هو أنّ الدليل الذي دلّ على حجّة الأمانة في الأحكام هو نفسه دلّ على حجّيتها في الموضوعات بلسان

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣١١

واحد في الجميع، لا أنّ القول بالموضوعيّة هنا يقتضى محذور التصويب المجمع على بطلانه عند الإماميّة كالأمانة في الأحكام.

وعليه، فالأمانة في الموضوعات أيضاً لا تقتضى الإجزاء بلا فرق بينها و بين الأمانة في الأحكام.

٢- الإجزاء في الاصول مع انكشاف الخطأ يقيناً:

لا شكّ في أنّ العمل بالأصل إنّما يصحّ إذا فقد المكلف الدليل الاجتهادي على الحكم. فيرجع إليه باعتباره وظيفهً للجاهل لا بدّ منها للخروج من الحيرة.

فالأصل - في حقيقته - وظيفهً للجاهل الشاكّ ينتهي إليه في مقام العمل، إذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيرة و علاج حالة الشكّ.

ثمّ إنّ الأصل على قسمين:

١- أصل عقلي، و المراد منه ما يحكم به العقل و لا يتضمّن جعل حكم ظاهري من الشارع، كالاحتياط، و قاعدة التخيير، و البراءة العقلية التي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلا بيان، فهي لا مضمون لها إلّا رفع العقاب، لاجل حكم بالإباحة من الشارع.

٢- أصل شرعي، و هو المجهول من الشارع في مقام الشكّ و الحيرة، فيتضمّن جعل حكم ظاهري، كالاستصحاب، و البراءة الشرعية التي مرجعها إلى حكم الشارع بالإباحة. و مثلها أصالة الطهارة و الحلية.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

أولاً: أنّ بحث الإجزاء لا يتصور في قاعدة الاحتياط مطلقاً سواء كانت عقلية أو شرعية، لأنّ المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقّق امتثال التكليف الواقعي فلا يتصور فيه تفويت المصلحة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣١٢

و ثانياً: كذلك لا يتصور بحث الإجزاء فى الاصول العقلية الاخرى كالبراءة و قاعدة التخيير، لأنها حسب الفرض لا تتضمن حكماً ظاهرياً حتى يتصور فيها الإجزاء و الاكتفاء بالمأتى به عن الواقع، بل إن مضمونها هو سقوط العقاب و المعذورية المجردة.

وعليه، فينحصر البحث فى خصوص الاصول الشرعية عدا الاحتياط، كالاستصحاب، و أصالة البراءة و الحلية، و أصالة الطهارة.

و هى لأول وهلة لا مجال لتوهم الإجزاء فيها لا فى الأحكام و لا فى الموضوعات، فإنها أولى من الأمارات فى عدم الإجزاء، باعتبار أنها- كما ذكرنا فى صدر البحث- وظيفه عملية يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة فى مقام العمل و العلاج الوقتى. أما الواقع فهو على واقعيته، فيتجزأ حين العلم به و انكشافه، و لا مصلحة فى العمل بالأصل غير رفع الحيرة عند الشك، فلا يتصور فيه مصلحة وافية يتدارك بها مصلحة الواقع حتى يقتضى الإجزاء و الاكتفاء به عن الواقع.

و لذا أفتى علماءنا المتقدمون بعدم الإجزاء فى الاصول العملية^{٣٠١}.

و مع هذا، فقد قال قوم من المتأخرين بالإجزاء، منهم شيخنا صاحب الكفاية^{٣٠٢} و تبعه تلميذه استاذنا الشيخ محمد حسين الأصفهاني^{٣٠٣}. و لكن ذلك فى خصوص الاصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف و تحقيق متعلقه، كقاعدة الطهارة و أصالة الحلية و استصحابهما، دون الاصول الجارية فى نفس الأحكام.

و منشأ هذا رأى عنده اعتقاده بأن دليل الأصل فى موضوعات الأحكام موسّع لدائرة الشرط أو الجزء المعتبر فى موضوع التكليف

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣١٣

و متعلقه بأن يكون مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر»^{٣٠٤} يدلّ على أنّ كلّ شيء قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهارة، و الحكم بالطهارة حكمٌ بترتيب آثارها و إنشاءً لأحكامها التكليفية و الوضعية التى منها الشرطية، فتصح الصلاة بمشكوك الطهارة كما تصح بالطاهر الواقعى.

و يلزم من ذلك أن يكون الشرط فى الصلاة- حقيقةً- أعمّ من الطهارة الواقعية و الطهارة الظاهرية.

^{٣٠١} (١) لم نتوقّق للفحص عن موارد فتاويهم.

^{٣٠٢} (٢) كفاية الاصول: ص ١١٠.

^{٣٠٣} (٣) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٩٢-٣٩٣.

^{٣٠٤} (١) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤.

و إذا كان الأمر كذلك، فإذا انكشف الخلاف لا يكون ذلك موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل يكون بالنسبة إليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. فلا يتصور حينئذٍ معنى لعدم الإجزاء بالنسبة إلى ما أتى به حين الشك، و المفروض أن ما أتى به يكون واجداً لشرطه المعتبر فيه تحقيقاً، باعتبار أن الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية حين الجهل، فلا يكون فيه انكشاف للخلاف و لا فقدان للشرط. و قد ناقشه شيخنا الميرزا النائيني بعدة مناقشات^{٣٠٥} يطول ذكرها و لا يسعها هذا المختصر. و الموضوع من المباحث الدقيقة التي هي فوق مستوى كتابنا.

٣- الإجزاء في الأمارات و الاصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة:

و هذه أهم مسألة في الإجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلفين، فإن المجتهدين كثيراً ما يحصل لهم تبدل في الرأي بما يوجب فساد أعمالهم السابقة ظاهراً، و بتبعهم المقلدون لهم. و المقلدون أيضاً قد ينتقلون من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر يخالف الأول في الرأي بما يوجب فساد الأعمال السابقة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣١٤

فنقول في هذه الأحوال:

إنه بعد قيام الحجّة المعتبرة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلد، لا إشكال في وجوب الأخذ بها في الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة.

و لا إشكال - أيضاً - في مضيّ الوقائع السابقة التي لا يترتب عليها أثر أصلاً في الزمن اللاحق.

و إنما الإشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهاداً أو تقليداً في وقت العبادة و قد عمل بمقتضى الحجّة السابقة، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت و كان عمله مما يُقضى كالصلاة. و مثل ما لو تزوّج زوجة بعقد غير عربي اجتهاداً أو تقليداً ثم قامت الحجّة عنده على اعتبار اللفظ العربي و الزوجة لا تزال موجودة.

فإنّ المعروف في الموضوعات الخارجيّة عدم الإجزاء.

أما في الأحكام فقد قيل بقيام الإجماع على الإجزاء لا سيّما في الامور العباديّة كالمثال الأول المتقدم.

و لكن العمدة في الباب أن نبحت عن القاعدة ما ذا تقتضى هنا؟ هل تقتضى الإجزاء أو لا تقتضيه؟ و الظاهر أنّها لا تقتضى الإجزاء.

^{٣٠٥} (٢) راجع فوائد الاصول: ج ١ ص ٢٤٩.

و خلاصه ما ينبغي أن يقال: إن من يدعى الإجزاء لا بد أن يدعى أن المكلف لا يلزمه في الزمان اللاحق إلا العمل على طبق الحجّة الأخيرة التي قامت عنده. و أمّا عمله السابق فقد كان على طبق حجّة ماضية عليه في حينها.

و لكن يقال له: إن التبدّل الذي حصل له إمّا أن يدعى أنه تبدّل في الحكم الواقعي أو تبدّل في الحجّة عليه. و لا ثالث لهما.

أمّا دعوى التبدّل في الحكم الواقعي فلا إشكال في بطلانها، لأنّها

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣١٥

تستلزم القول بالتصويب. و هو ظاهر.

و أمّا دعوى التبدّل في الحجّة، فإن أراد أن الحجّة الاولى هي حجّة بالنسبة إلى الأعمال السابقة و بالنظر إلى وقتها فقط، فهذا لا ينفع في الإجزاء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة و آثار الأعمال السابقة. و إن أراد أن الحجّة الاولى هي حجّة مطلقاً حتّى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة و آثار الأعمال السابقة، فالدعوى باطله قطعاً، لأنّه في تبدّل الاجتهاد ينكشف بحجّة معتبره أن المدرك السابق لم يكن حجّة مطلقاً حتّى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة، أو أنّه تخيّل حجّة و هو ليس بحجّة، لا أن المدرك الأوّل حجّة مطلقاً و هذا الثاني حجّة اخرى.

و كذلك الكلام في تبدّل التقليد، فإن مقتضى التقليد الثاني هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعة على طبق التقليد الأوّل، فلا بدّ من ترتيب الأثر على طبق الحجّة الفعلية، فإن الحجّة السابقة- أي التقليد الأوّل- كلا حجّة بالنسبة إلى الآثار اللاحقة و إن كانت حجّة عليه في وقته، و المفروض عدم التبدّل في الحكم الواقعي فهو باقٍ على حاله. فيجب العمل على طبق الحجّة الفعلية و ما تقتضيه. فلا إجزاء إلا إذا ثبت الإجماع عليه.

و تفصيل الكلام في هذا الموضوع يحتاج إلى سعه من القول فوق مستوى هذا المختصر.

تنبيه في تبدّل القطع

لو قطع المكلف بأمر خطأ فعمل على طبق قطعه ثمّ بان له يقيناً خطؤه، فإنّه لا ينبغي الشكّ في عدم الإجزاء. و السرّ واضح، لأنّه عند القطع الأوّل لم يفعل ما يستوفي مصلحة الواقع بأيّ وجهٍ من وجوه

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣١٦

الاستيفاء، فكيف يسقط التكليف الواقعي؟ لأنّه في الحقيقة لا أمر موجه إليه و إنّما كان يتخيّل الأمر.

وعليه، فيجب امتثال الواقع في الوقت أداءً و في خارجه قضاءً.

نعم، لو أنّ العمل الذي قطع بوجوبه كان من باب الاتفاق محققاً لمصلحة الواقع فإنه لا بدّ أن يكون مجزئاً. و لكن هذا أمر آخر اتّفاقي ليس من جهة كونه مقطوع الوجوب.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣١٧

المسألة الثانية مقدمة الواجب

تحرير النزاع:

كلّ عاقل يجد من نفسه أنّه إذا وجب عليه شيء و كان حصوله يتوقّف على مقدّمات، فإنه لا بدّ له من تحصيل تلك المقدّمات ليتوصّل إلى فعل ذلك الشيء بها.

و هذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعاً للشكّ و النزاع. و إنّما الذي وقع موضعاً للشكّ و جرى فيه النزاع عند الاصوليين هو أنّ هذه اللابديّة العقلية للمقدّمة التي لا يتمّ الواجب إلّا بها هل يستكشف منها اللابديّة شرعاً أيضاً؟ يعني أنّ الواجب هل يلزم عقلاً من وجوبه الشرعي وجوب مقدّمته شرعاً؟

أو فقل على نحو العموم: كلّ فعلٍ واجب عند مولى من الموالى هل يلزم منه عقلاً وجوب مقدّمته أيضاً عند ذلك المولى؟

و بعبارة رابعة أكثر وضوحاً: إنّ العقل لا شكّ يحكم بوجوب مقدّمة الواجب- أي يدرك لزومها- و لكن هل يحكم أيضاً بأنّها واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقّف عليها؟

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣١٨

و على هذا البيان، فالملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة.

مقدّمة الواجب من أيّ قسم من المباحث الاصولية؟

و إذا اتّضح ما تقدّم في تحرير النزاع نستطيع أن نفهم أنّه في أيّ قسم من أقسام المباحث الاصولية ينبغي أن تدخل هذه المسألة. و توضيح ذلك:

إنّ هذه الملازمة- على تقدير القول بها- تكون على أنحاء ثلاثة: إمّا ملازمة غير بيّنة، أو بيّنة بالمعنى الأعم، أو بيّنة بالمعنى الأخص^{٣٠٦}.

^{٣٠٦} (١) راجع عن معنى الملازمة و أقسامها الثلاثة الجزء الأول من المنطق للمؤلف ص ١٠٤ من طبعتنا الحديثة.

فإن كانت هذه الملازمة- في نظر القائل بها- غير بيّنة أو بيّنة بالمعنى الأعمّ، فإثبات اللازم- و هو وجوب المقدمه شرعاً- لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبداً بل إثباته إنّما يتوقف على حجّية هذا الحكم العقلي بالملازمة. و إذا تحققت هناك دلالة فهي من نوع دلالة الإشارة^{٣٠٧}. و على هذا فيجب أن تدخل المسألة في بحث الملازمات العقلية غير المستقلة، و لا يصح إدراجها في مباحث الألفاظ. و إن كانت هذه الملازمة- في نظر القائل بها- ملازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ، فإثبات اللازم يكون لا محالة بالدلالة اللفظية، و هي الدلالة الالتزامية خاصّة. و الدلالة الالتزامية من الظواهر التي هي حجّة. و لعلّه لأجل هذا أدخلوا هذه المسألة في مباحث الألفاظ و جعلوها من مباحث الأوامر بالخصوص. و هم على حقّ في ذلك إذا كان القائل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣١٩

بالملازمة لا يقول بها إلّا لكونها ملازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ. و لكنّ الأمر ليس كذلك.

إذن، يمكننا أن نقول: إنّ هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الأقوال فيها، يمكن أن تدخل في مباحث الألفاظ على بعض الأقوال، و يمكن أن تدخل في الملازمات العقلية على البعض الآخر.

و لكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب إدخالها في الملازمات العقلية- كما صنعنا- لأنّ البحث فيها على كلّ حال في ثبوت الملازمة، غاية الأمر أنّه على أحد الأقوال تدخل صغرى لحجّية الظهور كما تدخل صغرى لحجّية العقل. و على القول الآخر تتمخض في الدخول صغرى لحجّية العقل. و الجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجّية العقل.

ثمره النزاع:

إنّ ثمره النزاع المتصوره- أوّلاً و بالذات- لهذه المسألة هي استنتاج وجوب المقدمه شرعاً بالإضافة إلى وجوبها العقلي الثابت. و هذا المقدار كافٍ في ثمره المسألة الاصولية، لأنّ المقصود من علم الاصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الأحكام من أدلتها.

و لكن هذه ثمره غير عملية، باعتبار أنّ المقدمه بعد فرض وجوبها العقلي و لابدئية الإتيان بها لا فائدة في القول بوجوبها شرعاً أو بعدم وجوبها، إذ لا مجال للمكلف أن يتركها بحالٍ ما دام هو بصدد امتثال ذى المقدمه.

^{٣٠٧} (٢) (*) راجع دلالة الإشارة الجزء الأول ص ١٨٨، فإنه ذكرنا هناك أنّ دلالة الإشارة ليست من الظواهر، فلا تدخل في حجّية الظهور، و إنّما حجّيتها- على تقديره- من باب الملازمة العقلية.

وعليه، فالبحث عن هذه المسألة لا يكون بحثاً عملياً مفيداً، بل يبدو لأوّل وهلة أنّه لغو من القول لا طائل تحته؛ مع أنّ هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم و أدقّها و أكثرها بحثاً.

و من أجل هذا أخذ بعض الاصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٢٠

عملية لهذا البحث غير ثمرة أصل الوجود. و في الحقيقة أنّ كلّ ما ذكره من ثمرات لا تسمن و لا تغنى من جوع. راجع عنها المطوّلات إن شئت^{٣٠٨}.

فيا ترى هل كان البحث عنها كلّ لغو؟ و هل من الأصحّ أن نترك البحث عنها؟ نقول: لا!

إنّ للمسألة فوائد علمية كثيرة إن لم تكن لها فوائد عملية، و لا يستهان بتلك الفوائد كما ستري. ثمّ هي ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخّر، و المقدمات المفوتة، و عبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث ممّا لا يسع الاصولي أن يتجاهلها و يغفلها. و هذا كلّ ليس بالشىء القليل و إن لم تكن هي من المسائل الاصولية.

و لذا تجد أنّ أهمّ مباحث مسألتنا هي هذه الامور المنوّه عنها و أمثالها. أمّا نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثاً على الهامش، بل آخر ما يشغل بال الاصوليين.

[تمهيدات تسعة]

هذا، و نحن أتباعاً لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في امور تسعة:

١ - الواجب النفسى و الغيرى

تقدّم في الجزء الأوّل (ص ١٢٤) معنى الواجب النفسى و الغيرى، و يجب توضيحهما الآن، فإنّه هنا موضع الحاجة لبحثهما، لأنّ الوجود الغيرى هو نفس وجوب المقدمّة على تقدير القول بوجوبها.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٢١

وعليه، فنقول في تعريفهما:

الواجب النفسى: ما وجب لنفسه، لا لواجب آخر.

الواجب الغيرى: ما وجب ... لواجب آخر.

^{٣٠٨} (١) راجع الفصول الغروية: ص ١١٦، مطارح الأنظار: ص ١٨.

و هذان التعريفان أسدّ التعريفات لهما و أحسنها، و لكن يحتاجان إلى بعض من التوضيح:

فإنّ قولنا^{٣٠٩}: «ما وجب لنفسه» قد يتوهّم منه المتوهّم لأوّل نظرة أنّ العبارة تعطى أنّ معناها أن يكون وجوب الشيء علّة لنفسه في الواجب النفسى، و ذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيرى، إذ استفاد منه أنّ وجوب الغير علّة لوجوبه كما عليه المشهور. و لا شكّ فى أنّ هذا محال فى الواجب النفسى، إذ كيف يكون الشيء علّة لنفسه؟

و يندفع هذا التوهّم بأدنى تأمّل، فإنّ ذلك التعبير عن الواجب النفسى صحيح لا غبار عليه، و هو نظير تعبيرهم عن الله تعالى بأنّه «واجب الوجود لذاته» فإنّ غرضهم منه أنّ وجوده ليس مستفاداً من الغير و لا لأجل الغير كالممكن، لا أنّ معناه أنه معلول لذاته. و كذلك هنا نقول فى الواجب النفسى، فإنّ معنى «ما وجب لنفسه» أنّ وجوبه غير مستفاد من الغير و لا لأجل الغير فى قبال الواجب الغيرى الذى وجوبه لأجل الغير، لا أنّ وجوبه مستفاد من نفسه.

و بهذا يتّضح معنى تعريف الواجب الغيرى «ما وجب لواجب آخر» فإنّ معناه: أنّ وجوبه لأجل الغير و تابع للغير، لكونه مقدّمةً لذلك الغير الواجب. و سيأتى فى البحث الآتى توضيح معنى التبعيّة هذه ليتجلى لنا المقصود من الوجوب الغيرى فى الباب.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٢٢

٢ - معنى التبعيّة فى الوجوب الغيرى

قد شاع فى تعبيراتهم كثيراً قولهم: «إنّ الواجب الغيرى تابع فى وجوبه لوجوب غيره». و لكن هذا التعبير مجمل جداً، لأنّ التبعيّة فى الوجوب يمكن أن تتصوّر لها معانى أربعة، فلا بدّ من بيانها و بيان المعنى المقصود منها هنا، فنقول:

١- أن يكون معنى «الوجوب التبعى» هو الوجوب بالعرض، و معنى ذلك: أنه ليس فى الواقع إلّا وجوب واحد حقيقى - و هو الوجوب النفسى - ينسب إلى ذى المقدّمة أوّلاً و بالذات و إلى المقدّمة ثانياً و بالعرض؛ و ذلك نظير الوجود بالنسبة إلى اللفظ و المعنى حينما يقال: «المعنى موجود باللفظ» فإنّ المقصود بذلك أنّ هناك وجوداً واحداً حقيقياً ينسب إلى اللفظ أوّلاً و بالذات و إلى المعنى ثانياً و بالعرض.

و لكن هذا الوجه من التبعيّة لا ينبغى أن يكون هو المقصود من التبعيّة هنا، لأنّ المقصود من «الوجوب الغيرى» وجوب حقيقى آخر يثبت للمقدّمة غير وجوب ذيها النفسى، بأن يكون لكلّ من المقدّمة و ذيها وجوب قائم به حقيقةً. و معنى التبعيّة فى هذا الوجه أنّ الوجوب الحقيقى واحد و يكون الوجوب الثانى وجوباً

^{٣٠٩} (١) فى ط الاولى بدل «فإنّ قولنا». فنقول.

مجازياً. على أن هذا الوجوب بالعرض ليس وجوباً يزيد على اللابديّة العقلية للمقدّمة حتّى يمكن فرض النزاع فيه نزاعاً عملياً.

٢- أن يكون معنى «التبعية» صرف التأخر فى الوجود، فيكون ترتب الوجوب الغيرى على الوجوب النفسى نظير ترتب أحد الوجودين المستقلين على الآخر، بأن يفرض البعث الموجه للمقدّمة بعثاً مستقلاً و لكنّه بعد البعث نحو ذبيها مرتّب عليه فى الوجود، فيكون من قبيل الأمر^{٣١٠}

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى) ؛ ج ٢ ؛ ص ٣٢٣

٣

بالحجّ المرتّب وجوداً على حصول الاستطاعة، و من قبيل الأمر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت.

و لكن هذا الوجه من التبعية أيضاً لا ينبغى أن يكون هو المقصود هنا، فإنّه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدّمة- فى الحقيقة- وجوباً نفسياً آخر فى مقابل وجوب ذى المقدّمة و إنّما يكون وجوب ذى المقدّمة له السبق فى الوجود فقط. و هذا ينافى حقيقة المقدّمية، فإنّها لا تكون إلّا موصلة إلى ذى المقدّمة فى وجودها و فى وجوبها معاً.

٣- أن يكون معنى «التبعية» ترشّح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى لذى المقدّمة على وجه يكون معلولاً له و منبعثاً منه انبعاث الأثر من مؤثره التكوينى، كانبعاث الحرارة من النار.

و كأنّ هذا الوجه من التبعية هو المقصود للقوم، و لذا قالوا بأنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذبيها إطلاقاً و اشتراطاً لمكان هذه المعلوليّة، لأنّ المعلول لا يتحقّق إلّا حيث تتحقّق علته و إذا تحققت العلة لا بدّ من تحقّقه بصورة^{٣١١} لا يتخلّف عنها. و أيضاً عللوا امتناع وجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته.

و لكن هذا الوجه لا ينبغى أن يكون هو المقصود من تبعية الوجوب الغيرى و إن اشتهر على الألسنة، لأنّ الوجوب النفسى لو كان علة للوجوب الغيرى فلا يصحّ فرضه إلّا علة فاعليّة تكوينيّة دون غيرها من العلل، فإنّه لا معنى لفرضه علة صورية أو ماديّة أو غائيّة. و لكن فرضه علة فاعليّة أيضاً باطل جزماً، لوضوح أنّ العلة الفاعليّة الحقيقيّة للوجوب هو الأمر، لأنّ الأمر فعل الأمر.

^{٣١٠} مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى) - قم، چاپ: پنجم، ١٤٣٠ ق.

^{٣١١} (١) لم ترد « بصورة » فى ط الاولى.

و الظاهر أنّ السبب في اشتهاار معلوليّة الوجوب الغيرى هو أنّ شوق

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٢٤

الأمر للمقدّمه هو الذى يكون منبعثاً من الشوق إلى ذى المقدّمه، لأنّ الإنسان إذا اشتاق إلى فعل شىء اشتاق بالتبع إلى فعل كلّ ما يتوقّف عليه.

و لكن الشوق إلى فعل الشىء من الغير ليس هو الوجوب و إنّما الشوق إلى فعل الغير يدفع الأمر إلى الأمر به إذا لم يحصل ما يمنع من الأمر به، فإذا صدر منه الأمر و هو أهل له انتزع منه الوجوب.

و الحاصل: ليس الوجوب الغيرى معلولاً للوجوب النفسى فى ذى المقدّمه و لا ينتهى إليه فى سلسله العلل، و إنّما ينتهى الوجوب الغيرى فى سلسله عله إلى الشوق إلى ذى المقدّمه إذا لم يكن هناك مانع لدى الأمر من الأمر بالمقدّمه، لأنّ الشوق - على كلّ حال - ليس علّه تامّه إلى فعل ما يشاق إليه. فتذكر هذا، فإنّه سينفك فى وجوب المقدّمه المفوّته، و فى أصل وجوب المقدّمه، فإنّه بهذا البيان سيّضح كيف يمكن فرض وجوب المقدّمه المفوّته قبل وجوب ذبيها. و بهذا البيان سيّضح أيضاً كيف أنّ المقدّمه مطلقاً ليست واجبه بالوجوب المولى.

٤- أن يكون معنى «التبعيّه» هو ترشّح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى، و لكن لا بمعنى أنّه معلول له، بل بمعنى أنّ الباعث للوجوب الغيرى - على تقدير القول به - هو الواجب النفسى باعتبار أنّ الأمر بالمقدّمه و البعث نحوها إنّما هو لغايه التوصل إلى ذبيها الواجب و تحصيله، فيكون وجوبها وصله و طريقاً إلى تحصيل ذبيها، و لو لا أنّ ذبيها كان مراداً للمولى لما أوجب المقدّمه. و يشير إلى هذا المعنى من التبعيّه تعريفهم للواجب الغيرى بأنّه «ما وجب لواجب آخر» أى لغايه واجب آخر و لغرض تحصيله و التوصل إليه، فيكون الغرض من وجوب المقدّمه على تقدير القول به هو تحصيل ذبيها الواجب.

و هذا المعنى هو الذى ينبغى أن يكون معنى التبعيّه المقصوده فى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٢٥

الوجوب الغيرى. و يلزمها أن يكون الوجوب الغيرى تابعاً لوجوبها إطلاقاً و اشتراطاً.

وعليه، فالوجوب الغيرى وجوب حقيقى، و لكنّه وجوب تبعى توصلى إلى. و شأن وجوب المقدّمه شأن نفس المقدّمه، فكما أنّ المقدّمه بما هى مقدّمه لا يقصد فاعلها إلّا التوصل إلى ذبيها كذلك وجوبها إنّما هو للتوصل إلى تحصيل ذبيها، كالأله الموصله الّتى لا تقصد بالأصالة و الاستقلال.

و سرّ هذا واضح، فإنّ المولى - بناءً على القول بوجوب المقدّمة - إذا أمر بذى المقدّمة، فإنّه لا بدّ له لغرض تحصيله من المكلف أن يدفعه و يبعثه نحو مقدّماته فيأمره بها توصّلاً إلى غرضه.

فيكون البعث نحو المقدّمة - على هذا - بعثاً حقيقياً، لا أنّه يتبع البعث إلى ذبيها على وجه ينسب إليها بالعرض (كما في الوجه الأوّل) و لا أنّه يبعثه ببعث مستقلّ لنفس المقدّمة و لغرض فيها بعد البعث نحو ذبيها (كما في الوجه الثانی) و لا أنّ البعث نحو المقدّمة من آثار البعث نحو ذبيها على وجه يكون معلولاً له (كما في الوجه الثالث).

و سيأتي تنمّة للبحث في المقدّمات المفوّتة.

- ٣ - خصائص الوجوب الغيرى

بعد ما اتّضح معنى التبعيّة في الوجوب الغيرى تتضح لنا خصائصه التي بها يمتاز عن الوجوب النفسى، و هي امور:

١- إنّ الواجب الغيرى كما لا بعث استقلالى له - كما تقدّم - لا إطاعة استقلاليّة له، و إنّما إطاعته كوجوبه لغرض التوصل إلى ذى المقدّمة.

بخلاف الواجب النفسى، فإنّه واجب لنفسه و يطاع لنفسه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٢٦

٢- إنّ بعد أن قلنا: إنّ لا إطاعة استقلاليّة للوجوب الغيرى و إنّما إطاعته كوجوبه لصرف التوصل إلى ذى المقدّمة فلا بدّ ألاً يكون له ثواب على إطاعته^{٣١٢} غير الثواب الذى يحصل على إطاعة وجوب ذى المقدّمة، كما لا عقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذى المقدّمة؛ و لذا نجد أنّ من ترك الواجب بترك مقدّماته لا يستحقّ أكثر من عقاب واحد على نفس الواجب النفسى، لا أنّه يستحقّ عقابات متعدّدة بعدد مقدّماته المتروكة.

و أمّا ما ورد في الشريعة من الثواب على بعض المقدّمات، مثل ما ورد من الثواب على المشى على القدم إلى الحجّ^{٣١٣} أو زيارة الحسين عليه السلام و أنّه في كلّ خطوة كذا من الثواب^{٣١٤} فينبغى - على هذا - أن يُحمل

^{٣١٢} (١) (*) يرى السيد الجليل المحقق الخوئى: أنّ المقدّمة أمر قابل لأن يأتي به الفاعل مضافاً به إلى المولى، فيترتب على فعلها الثواب إذا أتى بها كذلك. و لا ملازمة عنده بين ترتب الثواب على عمل و عدم استحقاق العقاب على تركه. و لا يفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدّمة و عدمه (١). و هو رأى وجيه باعتبار أنّ فعل المقدّمة يعدّ شروعاً في امتثال ذبيها.

^{٣١٣} (٢) الوسائل: ج ٨ ص ٥٢٩، الباب ١١٧ من أبواب أحكام العشرة، ح ١٢.

^{٣١٤} (٣) بحار الأنوار: ج ١٠١ ص ٩٠، ح ٢٨ و ١٧٢، ح ٢٣.

(١) راجع المحاضرات: ج ٢ ص ٤٠٤.

على توزيع ثواب نفس العمل على مقدماته باعتبار أنّ أفضل الأعمال أحزمها و كلّما كثرت مقدمات العمل و زادت صعوبتها كثرت حماسة العمل و مشقّته، فينسب الثواب إلى المقدّمة مجازاً ثانياً و بالعرض، باعتبار أنّها السبب في زيادة مقدار الحماسة و المشقّة في نفس العمل، فتكون السبب في زيادة الثواب، لا أنّ الثواب على نفس المقدّمة.

و من أجل أنّه لا ثواب على المقدّمة استشكلوا في استحقاق الثواب على فعل بعض المقدمات كالطهارات الثلاث الظاهر منه أنّ الثواب

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٢٧

على نفس المقدّمة بما هي. و سيأتي حلّه إن شاء الله تعالى.

٣- إنّ الوجوب الغيرى لا يكون إلا توصلياً، أى لا يكون في حقيقته عبادياً و لا يقتضى في نفسه عبادية المقدّمة، إذ لا يتحقّق فيه قصد الامتثال على نحو الاستقلال كما قلنا في الخاصّة الاولى أنّه لا إطاعة استقلالية له، بل إنّما يؤتى بالمقدّمة بقصد التوصل إلى ذبيها و إطاعة أمر ذبيها، فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذبيها.

و من هنا استشكلوا في عبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث.

و سيأتي حلّه إن شاء الله تعالى.

٤- إنّ الوجوب الغيرى تابع لوجوب ذى المقدّمة إطلافاً و اشتراطاً و فعليّة و قوّة، قضاء لحقّ التبعيّة، كما تقدم. و معنى ذلك: أنّه كلّ ما هو شرط في وجوب ذى المقدّمة فهو شرط في وجوب المقدّمة، و ما ليس بشرط لا يكون شرطاً لوجوبها، كما أنّه كلّما تحقّق وجوب ذى المقدّمة تحقّق معه وجوب المقدّمة. و على هذا قيل: يستحيل تحقّق وجوب فعلىّ للمقدّمة قبل تحقّق وجوب ذبيها، لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه، أو لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علته، بناءً على أنّ وجوب المقدّمة معلول لوجوب ذبيها.

و من هنا استشكلوا في وجوب المقدّمة قبل زمان ذبيها في المقدمات المفوتة كوجوب الغسل - مثلاً - قبل الفجر لإدراك الصوم على طهاره حين طلوع الفجر، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوتاً للواجب في وقته، و لهذا سُميت مقدّمة مفوتة باعتبار أنّ تركها قبل الوقت يكون مفوتاً للواجب في وقته، فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع أنّ الصوم لا يجب قبل وقته، فكيف تُفرض فعليّة وجوب مقدّمته؟

و سيأتي - إن شاء الله تعالى - حلّ هذا الإشكال في بحث المقدمات المفوتة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٢٨

٤ - مقدّمة الوجوب

قسّموا المقدّمة إلى قسمين مشهورين:

١- **مقدّمة الوجوب**، و تُسمّى «المقدّمة الوجوبيّة» و هي ما يتوقّف عليها نفس الوجوب، بأن تكون شرطاً للوجوب على قول مشهور. و قيل:

إنّها تؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضة التحقق و الوجود على قول آخر^{٣١٥} و مع ذلك تُسمّى «مقدّمة الوجوب». و مثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، و كالبلوغ و العقل و القدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات.

و يُسمّى الواجب بالنسبة إليها «الواجب المشروط».

٢- **مقدّمة الواجب**، و تُسمّى «المقدّمة الوجوديّة» و هي ما يتوقّف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها، بل يكون الوجود^{٣١٦} بالنسبة إليها مطلقاً و لا تؤخذ بالنسبة إليه مفروضة الوجود، بل لا بدّ من تحصيلها مقدّمة لتحصيله كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، و السفر بالنسبة إلى الحجّ و نحو ذلك. و يُسمّى الواجب بالنسبة إليها «الواجب المطلق».

راجع عن الواجب المشروط و المطلق الجزء الأوّل (ص ١٣٤).

و المقصود من ذكر هذا التقسيم بيان أنّ محلّ النزاع في مقدّمة الواجب هو خصوص القسم الثاني أعنى المقدّمة الوجوديّة، دون المقدّمة الوجوبيّة. و السرّ واضح، لأنّه إذا كانت المقدّمة الوجوديّة^{٣١٧} مأخوذة على أنّها مفروضة الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فإنّه خلف، فلا يجب تحصيل الاستطاعة لأجل الحجّ، بل إن اتّفق حصول الاستطاعة وجب

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٢٩

الحجّ عندها. و ذلك نظير الفوت في قوله عليه السلام: «اقض ما فات كما فات»^{٣١٨} فإنّه لا يجب تحصيله لأجل امتثال الأمر بالقضاء، بل إن اتّفق الفوت وجب القضاء.

٥ - المقدّمة الداخليّة

تنقسم المقدّمة الوجوديّة إلى قسمين: داخليّة، و خارجيّة.

^{٣١٥} (١) راجع نهاية الأفكار (تقرير أبحاث المحقق العراقي): ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

^{٣١٦} (٢) كذا في النسخ، و الظاهر: الوجوب.

^{٣١٧} (٣) كذا، و الظاهر: الوجوبيّة.

^{٣١٨} (١) التهذيب: ج ٢ ص ٢٧٤، ح ١٠٨٧ و فيه: فاقض ذلك كما فاتك.

١- المقدمة الداخليّة، هي جزء الواجب المركّب، كالصلاة. و إنّما اعتبروا الجزء مقدّمةً فباعتبار أنّ المركّب متوقّف في وجوده على أجزائه، فكلّ جزءٍ في نفسه هو مقدّمةٌ لوجود المركّب، كتقدّم الواحد على الاثنين. و انما سُمّيت «داخليّة» فلأجل أنّ الجزء داخل في قوام المركّب، و ليس للمركّب وجود مستقلّ غير نفس وجود الأجزاء.

٢- المقدمة الخارجيّة، و هي كلّ ما يتوقّف عليه الواجب و له وجود مستقلّ خارج عن وجود الواجب.

و الغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أنّ النزاع في مقدّمة الواجب هل يشمل المقدّمة الداخليّة أو أنّ ذلك يختصّ بالخارجيّة؟

و لقد أنكر جماعةٌ شمول النزاع للدخليّة^{٣١٩}. و سندهم في هذا الإنكار أحد أمرين:

الأوّل: إنكار المقدّميّة للجزء رأساً، باعتبار أنّ المركّب نفس الأجزاء بالأسر، فكيف يُفرض توقّف الشيء على نفسه؟

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٣٠

الثاني: بعد تسليم أنّ الجزء مقدّمة، و لكن يستحيل اتّصافه بالوجوب الغيرى ما دام أنّه واجب بالوجوب النفسى، لأنّ المفروض أنّه جزء الواجب بالوجوب النفسى، و ليس المركّب إلّا أجزاءه بالأسر، فينبسط الواجب على الأجزاء. و حينئذٍ لو وجب الجزء بالوجوب الغيرى أيضاً لآتصف الجزء بالوجوبين.

و قد اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين، و لا يهمنّا بيان الوجه فيه بعد الاتّفاق على الاستحالة.

و لما كان هذا البحث لا تتوقّع منه فائدة عمليّة حتّى مع فرض الفائدة العمليّة في مسألة وجوب المقدّمة، مع أنّه بحث دقيق يطول الكلام حوله، فنحن نطوى عنه صفحاً محيلين الطالب إلى المطوّلات إن شاء.

٦- الشرط الشرعى

إنّ المقدّمة الخارجيّة تنقسم إلى قسمين: عقليّة و شرعيّة.

١- المقدّمة العقليّة، هي كلّ أمر يتوقّف عليه وجود الواجب توقّفاً واقعياً يدركه العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع، كتوقّف الحجّ على قطع المسافة.

^{٣١٩} (٢) نقله شارح المعالم عن محكّي بعض الأفاضل، راجع هداية المسترشدين: ص ٢١٧. و قد أنكره أيضاً جمع من الأعلام، منهم المحقّق الخراسانى في كفاية الاصول: ص ١١٥، و المحقّق النائينى على ما في فوائد الاصول: ج ١ ص ٢٦٨، و المحقّق العراقي على ما في نهاية الأفكار: ج ١ ص ٢٦٢.

٢- **المقدّمة الشرعيّة**، هي كلّ أمر يتوقّف عليه الواجب توقّفاً لا يدركه العقل بنفسه، بل يثبت ذلك من طريق الشرع، كتوقّف الصلاة على الطهارة و استقبال القبلة و نحوهما. و يُسمّى هذا الأمر أيضاً «الشرط الشرعي» باعتبار أخذه شرطاً و قيداً في المأمور به عند الشارع، مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»^{٣٢٠} المستفاد منه شرطية الطهارة للصلاة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٣١

و الغرض من ذكر هذا التقسيم بيان أنّ النزاع في مقدّمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعي؟

و لقد ذهب بعض أعظم مشايخنا- على ما يظهر من بعض تقارير درسه^{٣٢١}- إلى أنّ الشرط الشرعي كالجاء لا يكون واجباً بالوجوب الغيري، و سمّاه «مقدّمة داخلية بالمعنى الأعم» باعتبار أنّ التقييد لمّا كان داخلًا في المأمور به و جزءاً له^{٣٢٢} فهو واجب بالوجوب النفسى. و لمّا كان انتزاع التقييد إنّما يكون من القيد- أى منشأ انتزاعه هو القيد- و الأمر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه، إذ لا وجود للعنوان المنتزع إلّا بوجود منشأ انتزاعه، فيكون الأمر النفسى المتعلّق بالتقييد متعلّقاً بالقيد؛ و إذا كان القيد واجباً نفسياً فكيف يكون مرّةً أخرى واجباً بالوجوب الغيري؟

و لكن هذا كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقق الأصفهاني رحمه الله و قد ناقشه في مجلس بحثه بمناقشات مفيدة^{٣٢٣} و هو على حقّ في مناقشاته.

أمّا أوّلًا: فلأنّ هذا القيد- المفروض دخوله في المأمور به- لا يخلو إمّا أن يكون دخيلاً في أصل الغرض من المأمور به، و إمّا أن يكون دخيلاً في فعليّة الغرض منه. و لا ثالث لهما.

فإن كان من قبيل الأوّل، فيجب أن يكون مأموراً به بالأمر النفسى،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٣٢

و لكن بمعنى أنّ متعلّق الأمر لا بدّ أن يكون الخاصّ بما هو خاصّ، و هو المركّب من المقيّد و القيد، فيكون القيد و التقييد معاً داخلين. و السرّ في ذلك واضح، لأنّ الغرض يدعو بالأصالة إلى إرادة ما هو وافٍ بالغرض و ما يفي بالغرض- حسب الفرض- هو الخاصّ بما هو خاصّ، أى المركّب من المقيّد و القيد، لا أنّ الخصوصية تكون

^{٣٢٠} (١) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٣٣، ح ٦٧.

^{٣٢١} (١) راجع فوائد الاصول: ج ١ ص ٢٢٥ و ٢٦٣.

^{٣٢٢} (٢) (*) إنّ الفرق بين الجزء و الشرط: هو أنّه في الجزء يكون التقييد (أ) و القيد معاً داخلين في المأمور به. و أمّا في الشرط فالتقييد فقط يكون داخلًا و القيد يكون خارجاً، يعنى أنّ التقييد يكون جزءاً تحليلياً للمأمور به، إذ يكون المأمور به- في المثال- هو الصلاة بما هي مقيّدة بالطهارة، أى أنّ المأمور به هو المركّب من ذات الصلاة و التقييد بوصف الطهارة، فذات الصلاة جزء تحليلي و التقييد جزء تحليلي آخر.

^{٣٢٣} (٣) الظاهر عدم ورود تلك المناقشات مفصلاً في نهاية الدراية، انظر ج ٢ ص ٣٣.

(أ) كذا، و الظاهر: التقييد. و هكذا فيما يأتي.

خصوصية في الأمر به المفروغ عن كونه مأموراً به، لأنّ المفروض أنّ ذات الأمر به ذى الخصوصية ليس وحده دخلياً في الغرض. و على هذا فيكون هذا القيد جزءاً من الأمر به كسائر أجزائه الاخرى، و لا فرق بين جزءٍ و جزءٍ في كونه من جملة المقدمات الداخلية، فتسمية مثل هذا الجزء ب «المقدمة الداخلية بالمعنى الأعم» بلا وجه، بل هو مقدمة داخلية بقول مطلق، كما لاوجه لتسميته بالشرط.

و إن كان من قبيل الثانى، فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطاً شرعياً أو عقلياً و مثل هذا لا يُعقل أن يدخل في حيز الأمر النفسى، لأنّ الغرض - كما قلنا - لا يدعو بالأصالة إلّا إلى إرادة ذات ما يفى بالغرض و يقوم به فى الخارج، و أمّا ما له دخل فى تأثير السبب - أى فى فعلية الغرض - فلا يدعو إليه الغرض فى عرض ذات السبب، بل الذى يدعو إلى إيجاد شرط التأثير لا بدّ أن يكون غرضاً تبعياً يتبع الغرض الأصلي و ينتهى إليه.

و لا فرق بين الشرط الشرعى و غيره فى ذلك، و إنّما الفرق أنّ الشرط الشرعى لمّا كان لا يُعلم دخله فى فعلية الغرض إلّا من قبل المولى كالطهارة و الاستقبال و نحوهما بالنسبة إلى الصلاة، و لا بدّ أن ينبّه المولى على اعتباره و لو بأن يأمر به، إمّا بالأمر المتعلّق بالمأمور به - أى يأخذه قيداً فيه - كأن يقول مثلاً: «صلّ عن طهارة» أو بأمرٍ مستقلّ كأن يقول

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٣٣

مثلاً: «تطهّر للصلاة» و على جميع الأحوال لا تكون الإرادة المتعلّقة به فى عرض إرادة ذات السبب حتّى يكون مأموراً به بالأمر النفسى، بل الإرادة فيه تبعية؛ و كذا الأمر به.

فإن قلت: على هذا يلزم سقوط الأمر المتعلّق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط. قلت: من لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمر بالسبب بفعله من دون شرطه، و إلّا كان الاشتراط لغواً و عبثاً.

و أمّا ثانياً: فلو سلّمنا دخول التقييد فى الواجب على وجه يكون جزءاً منه، فإنّ هذا لا يوجب أن يكون نفس القيد و الشرط - الذى هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقييد - مقدمة داخلية، بل هو مقدمة خارجية، فإنّ وجود الطهارة - مثلاً - يوجب حصول تقييد الصلاة بها، فتكون مقدمة خارجية للتقييد الذى هو جزء حسب الفرض. و هذا يشبه المقدمات الخارجية لنفس أجزاء الأمور به الخارجية، فكما أنّ مقدمة الجزء ليست بجزء فكذلك مقدمة التقييد ليست جزءاً.

و الحاصل: أنّه لمّا فرضتم فى الشرط أنّ التقييد داخل و هو جزء تحليلى فقد فرضتم معه أنّ القيد خارج، فكيف تفرضونه مرةً أخرى أنّه داخل فى الأمور به المتعلّق بالمقيّد؟

٧- الشرط المتأخر

لا شكّ في أنّ من الشروط الشرعيّة: ما هو متقدّم في وجوده زماناً على المشروط، كالوضوء و الغسل بالنسبة إلى الصلاة و نحوها، بناءً على أنّ الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقي إلى حين الصلاة. و منها: ما هو مقارن للمشروط في وجوده زماناً، كالاستقبال و طهارة اللباس للصلاة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٣٤

و إنّما وقع الشكّ في «الشرط المتأخر» أي أنّه هل يمكن أن يكون الشرط الشرعي متأخراً في وجوده زماناً عن المشروط أو لا يمكن؟

و من قال بعدم إمكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي، فإنّ المقدّمة العقليّة يستحيل فيها أن تكون متأخّرة عن ذي المقدّمة، لأنّه لا يوجد الشيء إلّا بعد فرض وجود علته التامّة المشتملة على كلّ ما له دخل في وجوده، لاستحالة وجود المعلول بدون علته التامّة، و إذا وُجد الشيء فقد انتهى، فأيّة حاجة له تبقى إلى ما سيوجد بعد.

و منشأ هذا الشكّ و البحث: ورود بعض الشروط الشرعيّة التي ظاهرها تأخرها في الوجود عن المشروط، و ذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط - عند بعضهم^{٣٢٤} - لصوم النهار السابق على الليل. و من هذا الباب إجازة بيع الفضولي بناءً على أنّها كاشفة عن صحّة البيع، لا ناقلة.

و لأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقليّات اختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافاً كثيراً جداً. فبعضهم ذهب إلى إمكان الشرط المتأخر في الشرعيّات^{٣٢٥} و بعضهم ذهب إلى استحالته^{٣٢٦} قياساً

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٣٥

على الشرط العقلي كما ذكرنا آنفاً. و الذاهبون إلى الاستحالة أوّلوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها.

و أحسن ما قيل في توجيه إمكان الشرط المتأخر في الشرعيّات ما عن بعض مشايخنا الأعظم قدس سره في بعض تقارير درسه^{٣٢٧}. و خلاصته:

^{٣٢٤} (١) قال صاحب المدارك فيما علّقه على قول المحقق: «و إن أخلت بالأغسال لم يصح صومها». و اعلم أنّ إطلاق العبارة يقتضى أنّ إخلال المستحاضة بشيء من الأغسال مقتضى فساد الصوم، و هو مشكل، و قيدها الشارحون بالأغسال النهاريّة و قطعوا بعدم توقّف صوم اليوم على غسل الليلة المستقبلّة و تردّدوا في غسل الليلة الماضية، مدارك الأحكام: ج ٢ ص ٣٩.

^{٣٢٥} (٢) انظر كفاية الاصول: ص ١١٨ - ١٢٠، فوائد الاصول ج ١ ص ٢٧٢، نهاية الأفكار: ج ١ ص ٢٧٩.

^{٣٢٦} (٣) الأصل في الاعتراض و الإنكار على الشرط المتأخر هو جمال المحقّقين الخونساري في حاشية الروضة على ما يظهر من كلام الشيخ الأنصاري في المكاسب في مسألة كاشفيّة الإجازة، راجع المكاسب: ج ٣ ص ٤٠٨.

إنّ الكلام تارةً يكون في شرط المأمور به، و اخرى في شرط الحكم سواء كان تكليفيّاً أم وضعيّاً.

أمّا في «شرط المأمور به» فإنّ مجرد كونه شرطاً شرعيّاً للمأمور به لا مانع منه، لأنّه ليس معناه إلّا أخذه قيدياً في المأمور به على أن تكون الحصّة الخاصّة من المأمور به هي المطلوبة. و كما يجوز ذلك في الأمر السابق و المقارن فإنّه يجوز في اللاحق بلا فرق. نعم، إذا رجع الشرط الشرعي إلى شرط واقعي - كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة إلى أنّه رافع للحدث في النهار - فإنّه يكون حينئذٍ واضح الاستحالة كالشرط الواقعي بلا فرق. و سرّ ذلك: أنّ المطلوب لمّا كان هو الحصّة الخاصّة من طبيعي المأمور به فوجود القيد المتأخّر لا شأن له إلّا الكشف عن وجود تلك الحصّة في ظرف كونها مطلوبة، و لا محذور في ذلك. إنّما المحذور في تأثير المتأخّر في المتقدّم.

و أمّا في «شرط الحكم» سواء كان الحكم تكليفيّاً أم وضعيّاً، فإنّ الشرط فيه معناه: أخذه مفروض الوجود و الحصول في مقام جعل الحكم و إنشائه، و كونه مفروض الوجود لا يفرق فيه بين أن يكون متقدّمًا أو مقارناً أو متأخراً، كأن يجعل الحكم في الشرط المتأخّر على الموضوع المقيد بقيد أخذ مفروض الوجود بعد وجود الموضوع.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٣٦

و يتقرّب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركّب التدريجي الحصول، فإنّ التكليف في فعليّته في الجزء الأوّل و ما بعده يبقى مراعى إلى أن يحصل الجزء الأخير من المركّب، و قد بقيت إلى حين حصول كمال الأجزاء شرائطُ التكليف: من الحياة و القدرة و نحوهما.

و هكذا يفرض الحال فيما نحن فيه، فإنّ الحكم في الشرط المتأخّر يبقى في فعليّته مراعى إلى أن يحصل الشرط الذي اخذ مفروض الحصول. فكما أنّ الجزء الأوّل من المركّب التدريجي الواجب في فرض حصول جميع الأجزاء يكون واجباً و فعليّة الوجوب من أوّل الأمر لا أنّ فعليّته تكون بعد حصول جميع الأجزاء - و كذا باقى الأجزاء لا تكون فعليّتها بعد حصول الجزء الأخير بل حين حصولها و لكن في فرض حصول الجميع - فكذلك ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخّر فعليّ الوجوب من أوّل الأمر في فرض حصول الشرط في ظرفه، لا أنّ فعليّته تكون متأخّرة إلى حين الشرط.

هذا خلاصة رأى شيخنا المعظم. و لا يخلو عن مناقشة، و البحث عن الموضوع بأوسع ممّا ذكرنا لا يسعه هذا المختصر.

٣٣٧ (١) لم نتحقّق المراد من بعض مشايخه باتّأ، راجع فوائد الاصول: ج ١ ص ٢٧٢ - ٢٨٠.

٨- المقدمات المفوتة

ورد في الشريعة المطهرة وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذبيها في الموقنات، كوجوب قطع المسافة للحج قبل حلول أيامه، و وجوب الغسل من الجنابة للصوم قبل الفجر، و وجوب الوضوء أو الغسل - على قولٍ - قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكّن منه بعد دخول وقتها ... و هكذا.

و تُسمّى هذه المقدمات باصطلاحهم «المقدمات المفوتة» باعتبار أنّ تركها موجب لتفويت الواجب في وقته، كما تقدّم.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٣٧

و نحن نقول: لو لم يحكم الشارع المقدّس بوجوب مثل هذه المقدمات، فإنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بها، لأنّ تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه، و يحكم أيضاً بأنّ التارك لها يستحقّ العقاب على الواجب في ظرفه بسبب تركها.

و لأوّل وهلة يبدو أنّ هذين الحكمين العقليين الواضحين لا ينطبقان على القواعد العقلية البديهية في الباب من جهتين:

أمّا أوّلًا: فلأنّ وجوب المقدمّة تابع لوجوب ذبيها، على أيّ نحوٍ فُرض من أنحاء التبعية، لا سيما إذا كان من نحو تبعية المعلول لعلته على ما هو المشهور. فكيف يُفرض الواجب^{٣٣٨} التابع في زمانٍ سابقٍ على زمان فرض الوجوب المتبوع؟

و أمّا ثانيًا: فلأنّه كيف يستحقّ العقاب على ترك الواجب بترك مقدّمته قبل حضور وقته، مع أنّه حسب الفرض لا وجوب له فعلاً. و أمّا في ظرفه فينبغي أن يسقط وجوبه، لعدم القدرة عليه بترك مقدّمته و القدرة شرطاً عقلي في الوجوب.

و لأجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقلية التي يبدو كأنّها متعارضة - و إن كان يستحيل التعارض في الأحكام العقلية و بديهيات العقل - حاول جماعة من أعلام الاصوليين المتأخّرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب و تقدّمه عليه، إمّا في خصوص الموقنات أو في مطلق الواجبات، على اختلاف المسالك. و بذلك يحصل لهم التوفيق بين تلكم الأحكام العقلية، لأنّه حينما يُفرض تقدّم وجوب ذى المقدمّة على زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدمّة قبل وقت الواجب، و كان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعدة، لأنّ وجوبه كان فعلياً حين ترك المقدمّة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٣٨

^{٣٣٨} (١) في ط الاولي: الوجوب.

أما كيف يُفرض تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب و بأيّ مناط؟

فهذا ما اختلف فيه الانظار و المحاولات.

فأول المحاولين لحلّ هذه الشبهة - فيما يبدو - صاحب الفصول الذي قال بجواز تقدّم زمان الوجوب على طريقة «الواجب المعلق»^{٣٢٩} الذي اخترعه، كما أشرنا إليه في الجزء الأول (ص ١٣٦) و ذلك في خصوص الموقّعات، بفرض أنّ الوقت في الموقّعات وقت للواجب فقط، لا للوجوب، أي أنّ الوقت ليس شرطاً و قيّداً للوجوب، بل هو قيد للواجب. فالوجوب - على هذا الفرض - متقدّم على الوقت و لكنّ الواجب معلق على حضور وقته. و الفرق بين هذا النوع و بين الواجب المشروط هو أنّ التوقف في المشروط للوجوب و في المعلق للفعل.

وعليه لا مانع من فرض وجوب المقدّمة قبل زمان ذبيها.

و لكن نقول: على تقدير إمكان فرض تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب، فإنّ فرض رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دليل. و نفس ثبوت وجوب المقدّمة المفوتة قبل زمان وجوب ذبيها لا يكون وحده دليلاً على ثبوت الواجب المعلق، لأنّ الطريق في تصحيح وجوب المقدّمة المفوتة لا ينحصر فيه، كما سيأتي بيان الطريق الصحيح.

و المحاولة الثانية: ما نسب إلى الشيخ الأنصاري من رجوع القيد في جميع شرائط الوجوب إلى المادة^{٣٣٠} - و إن اشتهر القول برجعها إلى الهيئة - سواء كان الشرط هو الوقت أو غيره كالاستطاعة للحجّ و القدرة و البلوغ و العقل و نحوها من الشرائط العامّة لجميع التكاليف. و معنى ذلك: أنّ الوجوب الذي هو مدلول الهيئة في جميع الواجبات مطلق دائماً غير مقيّد بشرطٍ أبداً، و كلّ ما يتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجع في

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٣٩

الحقيقة إلى الواجب الذي هو مدلول المادة. غاية الأمر أنّ بعض القيود مأخوذة في الواجب على وجه يكون مفروض الحصول و الوقوع كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، و مثل هذا لا يجب تحصيله و يكون حكمه حكم ما لو كان شرطاً للوجوب. و بعضها لا يكون مأخوذاً على وجه يكون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصّلاً إلى الواجب، لأنّ الواجب يكون هو المقيّد بما هو مقيّد بذلك القيد.

و على هذا التصوير فالوجوب يكون دائماً فعلياً قبل مجيء وقته، و شأنه في ذلك شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق، لا فرق بينهما في الموقّعات بالنسبة إلى الوقت، فإذا كان الواجب استقباليّاً فلا مانع من وجوب المقدّمة المفوتة قبل زمان ذبيها.

^{٣٢٩} (١) الفصول الغروية: ص ٧٩ - ٨٠.

^{٣٣٠} (٢) راجع مطارح الأنظار: ص ٤٩.

و المحاوله الثالثه: ما نسب إلى بعضهم من أنّ الوقت شرط للوجوب، لا للواجب كما في المحاولتين الأولىين، ولكنه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخر^{٣٣١}. وعليه، فالوجوب يكون سابقاً على زمان الواجب نظير القول بالمعلق فيصح فرض وجوب المقدمه المفوتة قبل زمان ذيهها لفعليّة الوجوب قبل زمانه، فتجب مقدمته.

و كلّ هذه المحاولات المذكورة في كتب الاصول المطوّلة، و فيها مناقشات و أبحاث طويلة لا يسعها هذا المختصر. و مع الغضّ عن المناقشة في إمكانها في أنفسها لا دليل عليها إلّا ثبوت وجوب المقدمه قبل زمان ذيهها، إذ كلّ صاحب محاوله منها يعتقد أنّ التخلّص من إشكال وجوب المقدمه قبل زمان ذيهها ينحصر في المحاوله التي يتصوّرها، فالدليل الذي يدلّ على وجوب المقدمه المفوتة قبل وقت الواجب لا محاله يدلّ عنده على محاولته.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٤٠

و الذي أعتقده: أنّه لا موجب لكلّ هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدمه قبل زمان ذيهها، فإنّ الصحيح - كما أفاده شيخنا الأصفهاني رحمه الله - أنّ وجوب المقدمه ليس معلولاً لوجوب ذيهها و لا مترشحاً منه، فليس هناك إشكال في وجوب المقدمه المفوتة قبل زمان ذيهها حتّى نلتجئ إلى إحدى هذه المحاولات لفكّ الإشكال. و كلّ هذه الشبهه إنّما جاءت من هذا الفرض، و هو فرض معلوليّة وجوب المقدمه لوجوب ذيهها، و هو فرض لا واقع له أبداً، و إن كان هذا القول يبدو غريباً على الأذهان المشبعة بفرض أنّ وجوب ذى المقدمه علّة لوجوب المقدمه، بل نقول أكثر من ذلك: إنّه يجب في المقدمه المفوتة أن يتقدّم وجوبها على وجوب ذيهها إذا كنّا نقول بأنّ مقدمه الواجب واجبه، و إن كان الحقّ - و سيأتي - عدم وجوبها مطلقاً.

بيان^{٣٣٢} عدم معلوليّة وجوب المقدمه لوجوب ذيهها^{٣٣٣}: إنّ الأمر في الحقيقه هو فعل الأمر، سواء كان الأمر نفسياً أم غيريّاً، فالأمر هو العلّة الفاعليّة له دون سواه. و لكن كلّ أمرٍ إنّما يصدر عن إرادة الأمر لأنّه فعله الاختياري و الإرادة بالطبع مسبوقة بالشوق إلى فعل المأمور به، أي أنّ الأمر لا بدّ أن يشترك أولاً إلى فعل الغير على أن يصدر من الغير، فإذا اشتاقه لا بدّ أن يدعو الغير و يدفعه و يحثّه على الفعل فيشتاق إلى الأمر به.

و إذا لم يحصل مانع من الأمر فلا محاله يشتدّ الشوق إلى الأمر حتّى يبلغ الإرادة الحتميّه، فيجعل الداعي في نفس الغير للفعل المطلوب، و ذلك بتوجيه الأمر نحوه.

هذا حال كلّ مأمور به، و من جملته «مقدمه الواجب» فإنّه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى لا بدّ أن نفرض حصول الشوق أولاً في نفس

^{٣٣١} (١) تستفاد هذه المحاوله من كلام المحقق العراقي قدس سره، راجع نهاية الأفكار: ج ١ ص ٢٩٨.

^{٣٣٢} (١) في ط ٢: و لبيان.

^{٣٣٣} (٢) في ط ٢ زيادة: نذكر.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٤١

الأمر إلى صدورها من المكلف، غاية الأمر أن هذا الشوق تابع للشوق إلى فعل ذى المقدمه و منبثق منه، لأن المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شيء و أحبّه اشتاق و أحبّ بالتبع كل ما يتوقف عليه ذلك الشيء على نحو الملازمه بين الشوقين. و إذا لم يكن هناك مانع من الأمر بالمقدمات حصلت لدى الأمر - ثانياً - الإرادة الحتمية التي تتعلق بالأمر بها، فيصدر حينئذ الأمر.

إذا عرفت ذلك، فإنك تعرف أنه إذا فرض أن المقدمه متقدمه بالوجود الزمانى على ذيهها على وجه لا يحصل ذوها فى ظرفه و زمانه إلا إذا حصلت هى قبل حلول زمانه - كما فى أمثلة المقدمات المفوتة - فإنه لا شك فى أن الأمر يشترطها أن تحصل فى ذلك الزمان المتقدم، و هذا الشوق بالنسبة إلى المقدمه يتحوّل إلى الإرادة الحتمية بالأمر، إذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ، و المفروض أن وقتها قد حان فعلاً، فلا بد أن يأمر بها فعلاً. أمّا ذو المقدمه فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه و الأمر به قبل وقته، لعدم حصول ظرفه، فلا أمر قبل الوقت و إن كان الشوق إلى الأمر به حاصل حينئذ و لكن لا يبلغ مبلغ الفعلية لوجود المانع.

و الحاصل: أن الشوق إلى ذى المقدمه و الشوق إلى المقدمه حاصلان قبل وقت ذى المقدمه، و الشوق الثانى منبثق و منبثق من الشوق الأوّل و لكن الشوق إلى المقدمه يؤثر أثره و يصير إرادته حتمية لعدم وجود ما يمنع من الأمر، دون الشوق إلى ذى المقدمه لوجود المانع من الأمر.

و على هذا، فتجب المقدمه المفوتة قبل وجوب ذيهها و لا محذور فيه، بل هو أمر لا بد منه و لا يصح أن يقع غير ذلك.

و لا تستغرب ذلك، فإنّ هذا أمر مطرد حتى بالنسبة إلى أفعال الإنسان نفسه، فإنه إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق إلى مقدماته تبعاً، و لما كانت

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٤٢

المقدمات متقدمه بالوجود زماناً على ذيهها، فإنّ الشوق إلى المقدمات يشتد حتى يبلغ درجة الإرادة الحتمية المحركة للعضلات فيفعلها، مع أن ذى المقدمه لم يحن وقته بعد و لم تحصل له الإرادة الحتمية المحركة للعضلات، و إنما يمكن أن تحصل له الإرادة الحتمية إذا حان وقته بعد طي المقدمات.

فإرادة الفاعل التكوينية للمقدّمة متقدّمة زماناً على إرادة ذبيها، و على قياسها الإرادة التشريعية، فلا بدّ أن تحصل^{٣٣٤} للمقدّمة المتقدّمة زماناً قبل أن تحصل لذيها المتأخّر زماناً، فيتقدّم الوجوب الفعلي للمقدّمة على الوجوب الفعلي لذيها زماناً، على العكس ممّا اشتهر. و لا محذور فيه، بل هو المتعيّن.

و هذا حال كلّ متقدّم بالنسبة إلى المتأخّر، فإنّ الشوق يصير شيئاً فشيئاً قصداً و إرادةً، كما في الأفعال التدريجية الوجود.

و قد تقدّم معنى تبعية وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها فلا نعيد، و قلنا:

إنّه ليس معناه معلوليته لوجوب ذى المقدّمة و تبعيته له وجوداً، كما اشتهر على لسان الاصوليين.

فان قلت: إنّ وجوب المقدّمة- كما سبق- تابع لوجوب ذى المقدّمة إطلاقاً و اشتراطاً، و لا شكّ في أنّ الوقت- على الرأى المعروف- شرط لوجوب ذى المقدّمة، فيجب أن يكون أيضاً وجوب المقدّمة مشروطاً به، قضاءً لحقّ التبعية.

قلت: إنّ الوقت على التحقيق ليس شرطاً للوجوب بمعنى أنّه دخيل في مصلحة الأمر- كالأستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ- و إنّ كان دخيلاً في مصلحة المأمور به، و لكنّه لا يتحقّق البعث قبله، فلا بدّ أن يؤخذ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٤٣

مفروض الوجوب^{٣٣٥} بمعنى عدم الدعوة إليه، لأنّه غير اختياري للمكلف.

أمّا عدم تحقّق وجوب الموقّت قبل الوقت فلا ممتناع البعث قبل الوقت.

و السرّ واضح، لأنّ البعث حتّى البعث الجعلى منه يلزم الانبعاث إمكاناً و وجوداً، فإذا أمكن الانبعاث أمكن البعث و إلّا فلا، و إذ يستحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتّى الجعلى. و من أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق، لأنّه يلزم انفكاك الانبعاث عن البعث.

و هذا بخلاف المقدّمة قبل وقت الواجب، فإنّه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعليّة البعث بالنظر إليها لو ثبت، فعدم فعليّة الوجوب قبل زمان الواجب إنّما هو لوجود المانع، لا لفقدان الشرط، و هذا المانع موجود في ذى المقدّمة قبل وقته مفقود في المقدّمة.

و يتفرّع على هذا فرع فقهي، و هو: أنّه حينئذٍ لا مانع في المقدّمة المفوّتة العبادية كالطهارات الثلاث من قصد الوجوب في النية قبل وقت الواجب لو قلنا بأنّ مقدّمة الواجب واجبة.

^{٣٣٤} (١) أى: الإرادة التشريعية.

^{٣٣٥} (١) كذا، و الظاهر: الوجود.

و الحاصل: أنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدّمة المفوّتة قبل وقت ذبيها و لا مانع عقليّ من ذلك.

هذا كلّه من جهة إشكال انفكاك وجوب المقدّمة عن وجوب ذبيها.

و أمّا من جهة إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدّمته مع عدم فعليّة وجوبه، فيُعلم دفعه ممّا سبق، فإنّ التكليف بذى المقدّمة الموقّت يكون تامّ الاقتضاء و إن لم يصر فعليّاً لوجود المانع و هو عدم حضور وقته. و لا ينبغي الشكّ في أنّ دفع التكليف مع تماميّة اقتضائه تفويتٌ لغرض المولى المعلوم الملزم. و هذا يُعدّ ظلماً في حقّه و خروجاً عن زى الرقيّة و تمرّداً عليه، فيستحقّ عليه العقاب و اللوم من هذه الجهة و إن لم يكن فيه مخالفةٌ للتكليف الفعلي المنجز.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٤٤

و هذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف كعدم تحصيل الاستطاعة للحجّ، فإنّ مثله لا يُعدّ ظلماً و خروجاً عن زى الرقيّة و تمرّداً على المولى، لأنّه ليس فيه تفويت لغرض المولى المعلوم التامّ الاقتضاء. و المدار في استحقاق العقاب هو تحقّق عنوان «الظلم للمولى» القبيح عقلاً.

٩ - المقدّمة العباديّة

ثبت بالدليل أنّ بعض المقدّمات الشرعيّة لا تقع مقدّمة إلّا إذا وقعت على وجه عبادي، و ثبت أيضاً ترتّب الثواب عليها بخصوصها. و مثالها منحصر في الطهارات الثلاث: الوضوء و الغسل و التيمم.

و قد سبق في الأمر الثانی الإشكال فيها من جهتين: من جهة أنّ الواجب الغيرى لا يكون إلّا توصليّاً، فكيف يجوز أن تقع المقدّمة بما هي مقدّمة عبادة و من جهة ثانية: أنّ الواجب الغيرى بما هو واجب غيرى لا استحقاق للثواب عليه.

و في الحقيقة أنّ هذا الإشكال ليس إلّا إشكالاً على اصولنا التي أصلناها للواجب الغيرى فنقع في حيرة في التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيرى و بين عباديّة هذه المقدّمات الثابتة عباديّةتها. و إلّا فكون هذه المقدّمات عباديّة يُستحقّ الثواب عليها أمر مفروغ عنه لا يمكن رفع اليد عنه.

فإذاً، لا بدّ لنا من تصحيح ما أصلناه في الواجب الغيرى بتوجيه عباديّة المقدّمة على وجه يلائم توصليّة الأمر الغيرى. و قد ذهب الآراء أشتاتاً في توجيه ذلك.

و نحن نقول على الاختصار: إنّ من المتيقّن الذي لا ينبغي أن يتطرّق إليه الشكّ من أحد أنّ الصلاة - مثلاً - ثبت من طريق الشرع توقّف صحّتها

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٤٥

على إحدى الطهارات الثلاث، و لكن لا تتوقف على مجرد أفعالها كيفما اتفق وقوعها، بل إنّما تتوقف على فعل الطهارة إذا وقع على الوجه العبادى، أى إذا وقع متقرباً به إلى الله تعالى. فالوضوء العبادى - مثلاً - هو الشرط و هو المقدمة التى تتوقف صحّة الصلاة عليها.

وعليه، لا بدّ أن يُفرض الوضوء عبادةً قبل فرض تعلق الأمر الغيرى به، لأنّ الأمر الغيرى - حسبما فرضناه - إنّما يتعلّق بالوضوء العبادى بما هو عبادة، لا بأصل الوضوء بما هو. فلم تنشأ عباديته من الأمر الغيرى حتى يقال: إنّ عباديته لا تلائم توصليّة الأمر الغيرى، بل عباديته لا بدّ أن تكون مفروضة التحقق قبل فرض تعلق الأمر الغيرى به. و من هنا يصحّ استحقاق الثواب عليه، لأنّه عبادة في نفسه.

و لكن ينشأ من هذا البيان إشكال آخر، و هو أنّه إذا كانت عباديّة الطهارات غير ناشئة من الأمر الغيرى، فما هو الأمر المصحح لعباديتها؟

و المعروف أنّه لا يصحّ فرض العبادة عبادةً إلّا بتعلّق أمر بها ليتمكن قصد امتثاله، لأنّ قصد امتثال الأمر هو المقوم لعباديّة العبادة عندهم. و ليس لها فى الواقع إلّا الأمر الغيرى. فرجع الأمر بالأخير إلى الغيرى لتصحيح عباديتها.

على أنّه يستحيل أن يكون الأمر الغيرى هو المصحح لعباديتها، لتوقف عباديتها - حينئذٍ - على سبق الأمر الغيرى، و المفروض: أنّ الأمر الغيرى متأخّر عن فرض عباديتها لأنّه إنّما تعلق بها بما هى عبادة، فيلزم تقدّم المتأخّر و تأخّر المتقدّم. و هو خلف محال، أو دور على ما قيل.

و قد اجيب عن هذه الشبهة بوجوه كثيرة.

و أحسنها فيما أرى - بناءً على ثبوت الأمر الغيرى أى وجوب مقدّمة الواجب، و بناءً على أنّ عباديّة العبادة لا تكون إلّا بقصد الأمر المتعلّق بها -

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٤٦

هو أنّ المصحح لعباديّة الطهارات هو الأمر النفسى الاستحبابى لها فى حدّ ذاتها السابق على الأمر الغيرى بها. و هذا الاستحباب باقٍ حتى بعد فرض الأمر الغيرى، و لكن لا بحدّ الاستحباب الذى هو جواز الترك، إذ المفروض أنّه قد وجب فعلها فلا يجوز تركها، و ليس الاستحباب إلّا مرتبة ضعيفة بالنسبة إلى الوجوب، فلو طرأ عليه الوجوب لا يندم، بل يشتدّ وجوده، فيكون الوجوب استمراراً له كاشتداد السواد و البياض من مرتبة ضعيفة إلى مرتبة أقوى، و هو وجود واحد مستمرّ. و إذا كان الأمر كذلك فالأمر الغيرى حينئذٍ يدعو إلى ما هو عبادة فى نفسه، فليست عباديتها متأتية من الأمر الغيرى حتى يلزم الإشكال.

و لكن هذا الجواب- على حسنه- غير كافٍ بهذا المقدار من البيان لدفع الشبهة. و سرّ ذلك: أنه لو كان المصحح لعباديتها هو الأمر الاستحبابى النفسى بالخصوص لكان يلزم ألا تصح هذه المقدمات إلّا إذا جاء بها المكلف بقصد امتثال الأمر الاستحبابى فقط، مع أنه لا يفتى بذلك أحد، و لا شكّ فى أنها تقع صحيحة لو أتى بها بقصد امتثال أمرها الغيرى، بل بعضهم اعتبر قصده فى صحّتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

فنقول إكمالاً للجواب: أنه ليس مقصود المجيب من كون استحبابها النفسى مصححاً لعباديتها أنّ الأمور به بالأمر الغيرى هو الطهارة المأتى بها بداعى امتثال الأمر الاستحبابى. كيف! و هذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستحباب بحدّه بعد ورود الأمر الغيرى، فكيف يفرض أنّ الأمور به هو المأتى به بداعى امتثال الأمر الاستحبابى؟

بل مقصود المجيب: أنّ الأمر الغيرى لمّا كان متعلّقه هو الطهارة بما هي عبادة، و لا يمكن أن تكون عباديتها ناشئة من نفس الأمر الغيرى بما هو أمر غيرى، فلا بدّ من فرض عباديتها لا من جهة الأمر الغيرى و بفرض

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٤٧

سابقٍ عليه، و ليس هو إلّا الأمر الاستحبابى النفسى المتعلّق بها، و هذا يصحّ عباديتها قبل فرض تعلّق الأمر الغيرى بها، و إن كان حين توجّه الأمر الغيرى لا يبقى ذلك الاستحباب بحدّه، و هو جواز الترك، و لكن لا تذهب بذلك عباديتها، لأنّ المناط فى عباديتها ليس جواز الترك كما هو واضح، بل المناط مطلوبيتها الذاتية و رجحانها النفسى، و هي باقية بعد تعلّق الأمر الغيرى.

و إذا صحّ تعلّق الأمر الغيرى بها بما هي عبادة و اندكاك الاستحباب فيه، بمعنى أنّ الأمر الغيرى يكون استمراراً لتلك المطلوبية، فإنّه حينئذٍ لا يبقى إلّا الأمر الغيرى صالحاً للدعوة إليها، و يكون هذا الأمر الغيرى نفسه أمراً عبادياً، غاية الأمر أنّ عباديته لم تجئ من أجل نفس كونه أمراً غيرياً، بل من أجل كونه امتداداً لتلك المطلوبية النفسية و ذلك الرجحان الذاتى الذى حصل من ناحية الأمر الاستحبابى النفسى السابق.

وعليه، فينقلب الأمر الغيرى عبادياً، و لكنّها عبادية بالعرض لا بالذات حتى يقال: إنّ الأمر الغيرى توصلى لا يصلح للعبادية.

و من هنا لا يصحّ الإتيان بالطهارة بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها، لأنّ الاستحباب بحدّه قد اندكّ فى الأمر الغيرى فلم يعدّ موجوداً حتى يصحّ قصده.

نعم يبقى أن يقال: إنّ الأمر الغيرى إنّما يدعو إلى الطهارة الواقعة على وجه العبادة، لأنّه حسب الفرض متعلّقه هو الطهارة بصفة العبادة، لا ذات الطهارة، و الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به، فكيف صحّ أن يؤتى بذات العبادة بداعى امتثال أمرها الغيرى و لا أمر غيرى بذات العبادة؟

و لكن ندفع هذا الإشكال بأن نقول: إذا كان الوضوء- مثلاً- مستحباً نفسياً فهو قابل لأن يتقرب به من المولى، و فعلية التقرب تتحقق بقصد

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٤٨

الأمر الغيرى المندكّ فيه الأمر الاستحبابى. و بعبارة اخرى: قد فرضنا الطهارات عبادات نفسية فى مرتبة سابقة على الأمر الغيرى المتعلق بها، و الأمر الغيرى إنّما يدعو إلى ذلك، فإذا جاء المكلف بها بداعى الأمر الغيرى المندكّ فيه الاستحباب- و المفروض ليس هناك أمر موجود غيره- صحّ التقرب به و وقعت عبادة لا محالة، فيتحقق ما هو شرط الواجب و مقدمته.

هذا كله بناءً على ثبوت الأمر الغيرى بالمقدمة، و بناءً على أن مناط عبادية العبادة هو قصد الأمر المتعلق بها. و كلا المبنيين نحن لا نقول بهما.

أما الأول: فسيأتى فى البحث الآتى الدليل على عدم وجوب مقدمه الواجب، فلا أمر غيرى أصلاً.

و أما الثانى فلأنّ الحقّ أنّه يكفى فى عبادية الفعل ارتباطه بالمولى و الإتيان به متقرباً إليه تعالى. غاية الأمر أنّ العبادات قد ثبت أنها توقيفية فما لم يثبت رضا المولى بالفعل و حسن الانقياد و قصد وجه الله بالفعل لا يصحّ الإتيان بالفعل عبادة بل يكون تشريعاً محرماً. و لا يتوقف ذلك على تعلق أمر المولى بنفس الفعل على أن يكون أمراً فعلياً من المولى، و لذا قيل: يكفى فى عبادية العبادة حسنها الذاتى و محبوبيتها الذاتية للمولى حتى لو كان هناك مانع من توجه الأمر الفعلى بها^{٣٣٤}.

و إذا ثبت ذلك، فنقول فى تصحيح عبادية الطهارات: إنّ فعل المقدمة بنفسه يُعدّ شروعاً فى امتثال ذى المقدمة الذى هو حسب الفرض فى المقام عبادة فى نفسه مأمور بها.

فيكون الإتيان بالمقدمة بنفسه يُعدّ امتثالاً للأمر النفسى بذى المقدمة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٤٩

العبادى. و يكفى فى عبادية الفعل كما قلنا ارتباطه بالمولى و الإتيان به متقرباً إليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبد به. و لا شكّ فى أنّ قصد الشروع بامتثال الأمر النفسى بفعل مقدماته قاصداً بها التوصل إلى الواجب النفسى العبادى يُعدّ طاعةً و انقياداً للمولى.

و بهذا تُصحّح عبادية المقدمة و إن لم نقل بوجوبها الغيرى، و لا حاجة إلى فرض طاعة الأمر الغيرى.

^{٣٣٤} (١) كفاية الاصول: ص ١٦٦، فوائد الاصول: ج ١ ص ٣١٥.

و من هنا يصحّ أن تقع كلّ مقدّمة عبادة و يستحقّ عليها الثواب بهذا الاعتبار و إن لم تكن فى نفسها معتبراً فيها أن تقع على وجه العبادة، كتطهير الثوب- مثلاً- مقدّمة للصلاة، أو كالمشى حافياً مقدّمة للحجّ أو الزيارة. غاية الأمر أنّ الفرق بين المقدمات العباديّة و غيرها أنّ غير العباديّة لا يلزم فيها أن تقع على وجهٍ قربيّ، بخلاف المقدمات المشروطة فيها أن تقع عبادة، كالطهارات الثلاث.

و يؤيد ذلك ما ورد من الثواب على بعض المقدمات^{٣٣٧}. و لا حاجة إلى التأويل الذى ذكرناه سابقاً فى الأمر الثالث من أنّ الثواب على ذى المقدّمة يوزّع على المقدمات باعتبار دخالتها فى زيادته حمازة الواجب، فإنّ ذلك التأويل مبنى على فرض ثبوت الأمر الغيرى و أنّ عباديّة المقدّمة و استحقاق الثواب عليها لا ينشآن إلّا من جهة الأمر الغيرى، اتّباعاً للمشهور المعروف بين القوم.

فإن قلت: إنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلق به، فلا يُعقل أن يكون الأمر بذى المقدّمة داعياً بنفسه إلى المقدّمة إلّا إذا قلنا بترشّح أمر آخر منه بالمقدّمة، فيكون هو الداعى، و ليس هذا الأمر الآخر المترشّح إلّا الأمر الغيرى. فرجع الإشكال جذعاً.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٥٠

قلت: نعم، الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلق به، و لكننا لا ندعى أنّ الأمر بذى المقدّمة هو الذى يدعو إلى المقدّمة، بل نقول: إنّ العقل هو الداعى إلى فعل المقدّمة توصّلاً إلى فعل الواجب. و سيأتى أنّ هذا الحكم العقلى لا يُستكشف منه ثبوت أمر غيرى من المولى. و لا يلزم أن يكون هناك أمر بنفس المقدّمة لتصحيح عباديّتها و يكون داعياً إليها.

و الحاصل: أنّ الداعى إلى فعل المقدّمة هو حكم العقل، و المصحّح لعباديّتها شىء آخر هو قصد التقربّ بها، و يكفى فى التقربّ بها إلى الله أن يأتى بها بقصد التوصل إلى ما هو عبادة. لا أنّ الداعى إلى فعل المقدّمة هو نفس المصحّح لعباديّتها، و لا أنّ المصحّح لعباديّة العبادة منحصر فى قصد الأمر المتعلّق بها. و قد سبق توضيح ذلك.

وعليه، فإن كانت المقدّمة ذات الفعل - كالتطهير من الخبث - فالعقل لا يحكم إلّا بإتيانها على أىّ وجه وقعت. و لكن لو أتى بها المكلف متقرباً بها إلى الله توصّلاً إلى العبادة صحّ و وقعت على صفة العباديّة و استحقّ عليها الثواب. و إن كانت المقدّمة عملاً عبادياً - كالطهارة من الحدث - فالعقل يُلزم بالإتيان بها كذلك، و المفروض أنّ المكلف متمكّن من ذلك، سواء كان هناك أمر غيرى أم لم يكن، و سواء كانت المقدّمة فى نفسها مستحبّة أم لم تكن.

^{٣٣٧} (١) راجع ص ٣٢٦.

فلا إشكال من جميع الوجوه فى عباديَّة الطهارة.

النتيجة: مسألة مقدّمة الواجب و الأقوال فيها

بعد تقديم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى أصل المسألة، و هو البحث عن وجوب مقدّمة الواجب الذى قلنا: إنه آخر ما يشغل بالَ الاصوليين.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٥١

و قد عرفت فى مدخل المسألة موضع البحث فيها، ببيان تحرير النزاع. و هو- كما قلنا- الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، إذ قلنا:

إنّ العقل يحكم بوجوب مقدّمة الواجب أى أنه يدرك لزومها، و لكن وقع البحث فى أنه هل يحكم أيضاً بأنّ المقدّمة واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقّف عليها؟

لقد تكثرت الأقوال جدّاً فى هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمّها، و نذكر ما هو الحقّ منها. و هى:

١- القول بوجوبها مطلقاً^{٣٣٨}.

٢- القول بعدم وجوبها مطلقاً^{٣٣٩} (و هو الحقّ و سيأتى دليله).

٣- التفصيل بين السبب فلا يجب، و بين غيره كالشرط و عدم المانع و المعدّ فيجب^{٣٤٠}.

٤- التفصيل بين السبب و غيره أيضاً، و لكن بالعكس، أى يجب السبب دون غيره^{٣٤١}.

٥- التفصيل بين الشرط الشرعىّ فلا يجب بالوجوب الغيرى باعتبار أنه واجب بالوجوب النفسى نظير جزء الواجب، و بين غيره فيجب بالوجوب الغيرى. و هو القول المعروف عن شيخنا المحقّق النائينى^{٣٤٢}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٥٢

٦- التفصيل بين الشرط الشرعى و غيره أيضاً، و لكن بالعكس، أى يجب الشرط الشرعى بالوجوب المقدمى دون غيره^{٣٤٣}.

^{٣٣٨} (١) لأكثر الاصوليين، القوانين: ج ١ ص ١٠٣.

^{٣٣٩} (٢) اختاره صاحب القوانين، و نسبه إلى الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد. (لكن لم نظفر به فى التمهيد) و نسبه المحقّق الرشتى إلى ظاهر المعالم و صريح الإشارات، بدائع الأفكار: ص ٣٤٨.

^{٣٤٠} (٣) نسبه فى القوانين إلى ابن الحاجب فى خصوص الشرط الشرعى، و لم يذكر عدم المانع و المعدّ.

^{٣٤١} (٤) عزاه فى القوانين إلى الواقفيّة، ثم قال: و نسبه جماعة إلى السيد المرتضى [رحمه الله و هو وهم، القوانين: ج ١ ص ١٠٤].

^{٣٤٢} (٥) انظر فوائد الاصول: ج ١ ص ٢٢٥ و ٢٨٤.

٧- التفصيل بين المقدمة الموصلة، أى التى يترتب عليها الواجب النفسى فتجب، و بين المقدمة غير الموصلة فلا تجب. و هو المذهب المعروف لصاحب الفصول^{٣٤٤}.

٨- التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على صفة الوجوب و بين ما لم يُقصد به ذلك فلا يقع واجباً. و هو القول المنسوب إلى الشيخ العظيم الأنصارى^{٣٤٥}.

٩- التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذى أشار إليه فى مسألة الضد، و هو اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذيها^{٣٤٦}. فلا تكون المقدمة واجبة على تقدير عدم إرادته.

١٠- التفصيل بين المقدمة الداخلية- أى الجزء- فلا تجب، و بين المقدمة الخارجية فتجب^{٣٤٧}.

و هناك تفصيلات اخرى عند المتقدمين لا حاجة إلى ذكرها.

و قد قلنا: إن الحق فى المسألة- كما عليه جماعة^{٣٤٨} من المحققين

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٥٣

المتأخرين- القول الثانى، و هو عدم وجوبها مطلقاً.

و الدليل عليه واضح بعد ما قلناه (ص ٢٩٤) من أنه فى موارد حكم العقل بلزوم شىء على وجه يكون حكماً داعياً للمكلف إلى فعل الشىء لا يبقى مجال للأمر المولوى، فإنّ هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة.

و ذلك: لأنه إذا كان الأمر بذى المقدمة داعياً للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به، فإنّ دعوته هذه- لا محالة بحكم العقل- تحمله و تدعوه إلى الإتيان بكلّ ما يتوقف عليه المأمور به تحصيلاً له. و مع فرض وجود هذا الداعى فى نفس المكلف لا تبقى حاجة إلى داعٍ آخر من قبيل المولى مع علم المولى- حسب الفرض- بوجود هذا الداعى، لأنّ الأمر المولوى- سواء كان نفسياً أم غيرياً- إنّما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به،

^{٣٤٤} (١) ليس هذا التفصيل قسماً للقول الثالث المتقدم، بل هو قسم منه، و هو مقتضى كلام كلّ من استدلّ لوجوب الشرط الشرعى بالعقل، مثل ابن الحاجب و العضى، و هكذا الكلام فى التفصيل السابق، راجع بدائع الأفكار للمحقق الرشتى: ص ٣٥٥.

^{٣٤٤} (٢) فى ط الاولى زيادة: الذى كان يتبيح به، راجع الفصول الغروية: ص ٨٢-٨٦.

^{٣٤٥} (٣) راجع مطارح الأنظار: ص ٧٢.

^{٣٤٦} (٤) يظهر من عبارته فى بحث الضد، راجع معالم الدين: ص ٧١.

^{٣٤٧} (٥) ليس هذا تفصيلاً فى الحقيقة، فإنّ مراد من يقول بعدم وجوب المقدمة الداخلية هو نفي الوجوب الغيرى عنها باعتبار عدم كونها مقدّمة، للزوم المغايرة بين المقدمة وذى المقدمة، راجع فوائد الاصول: ج ١ ص ٢٤٤.

^{٣٤٨} (٦) (*) أول من تنبّه إلى ذلك و أقام عليه البرهان بالاسلوب الذى ذكرناه- فيما أعلم- استاذنا المحقق الأصفهاني- قدّس الله نفسه الزكية- و قد عضد هذا القول السيّد الجليل المحقق الخوئي- دام ظلّه- و كذلك ذهب إلى هذا القول، و أوضحه سيّدنا المحقق الحكيم- دام ظلّه- فى حاشيته على الكفاية.

إذ يجعل الداعي في نفسه حيث لا داعٍ^{٣٤٩}. بل يستحيل في هذا الفرض جعل الداعي الثاني من المولى، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

و بعبارة أخرى: أن الأمر بذى المقدمه لو لم يكن كافياً في دعوة المكلف إلى الإتيان بالمقدمه فألف أمر^{٣٥٠} بالمقدمه لا ينفذ و لا يكفى للدعوة إليها بما هي مقدمه. و مع كفاية الأمر بذى المقدمه لتحريكه إلى المقدمه و للدعوة إليها فأيّ حاجة تبقى إلى الأمر بها من قبل المولى؟ بل يكون عبثاً و لغواً، بل يمتنع، لأنه تحصيل للحاصل.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٥٤

وعليه، فالأوامر الواردة في بعض المقدمات يجب حملها على الإرشاد و بيان شرطية متعلقها للواجب و توقّفه عليها كسائر الأوامر الإرشادية في موارد حكم العقل. و على هذا يحمل قوله عليه السلام: إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور و الصلاة^{٣٥١}.

و من هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية:

إنّه لا وجوب غيرى أصلاً، و ينحصر الوجوب المولى بالواجب النفسى فقط. فلا موقع إذاً لتقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى. فليُحذف ذلك من سجلّ الأبحاث الاصولية.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٥٥

المسألة الثالثة مسألة الضدّ

تحرير محلّ النزاع:

اختلفوا في أن الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أو لا يقتضى؟ على أقوال.

و لأجل توضيح محلّ النزاع و تحريره نشرح مرادهم من الألفاظ التي وردت على لسانهم في تحرير النزاع هذا، و هي على ثلاثة:

١- الضدّ: فإن مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند و المنافى، فيشمل نقيض الشىء، أى أن الضدّ- عندهم- أعمّ من الأمر الوجودى و العدمى. و هذا اصطلاح خاصّ للأصوليين في خصوص هذا الباب، و إلّا فالضدّ مصطلح

^{٣٤٩} (١) كذا، و الظاهر: لا داعى.

^{٣٥٠} (٢) فى ط ٢: فأى أمرٍ.

^{٣٥١} (١) الوسائل: ج ١ ص ٢٦١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، ح ١، بلفظ: إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة.

فلسفى يراد به- فى باب التقابل- خصوص الأمر الوجودى الذى له مع وجودى آخر تمام المعاندة و المنافرة و له معه غاية التباعد.

و لذا قسم الاصوليون الضد إلى «ضدّ عامّ» و هو الترك- أى النقيض- و «ضدّ خاصّ» و هو مطلق المعاند الوجودى.

و على هذا، فالحقّ أن تنحل هذه المسألة إلى مسألتين: موضوع

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٥٦

إحدهما «الضدّ العامّ» و موضوع الاخرى «الضدّ الخاصّ» لا سيّما مع اختلاف الأقوال فى الموضوعين.

٢- **الاقضاء:** و يراد به «لابديّة ثبوت النهى عن الضدّ عند الأمر بالشىء» إمّا لكون الأمر يدلّ عليه بإحدى الدلالات الثلاث: المطابقة و التضمّن و الالتزام، و إمّا لكونه يلزمه عقلاً النهى عن الضدّ من دون أن يكون لزومه بيّناً بالمعنى الأخصّ حتّى يدلّ عليه بالالتزام.

فالمراد من «الاقضاء» عندهم أعمّ من كلّ ذلك.

٣- **النهى:** و يراد به النهى المولوى من الشارع و إن كان تبعيًّا، كوجوب المقدّمة الغيرى التبعى. و النهى معناه المطابقى (كما سبق فى مبحث النواهى ج ١ ص ١٥١) هو الزجر و الردع عمّا تعلق به. و فسره المتقدّمون بطلب الترك، و هو تفسير بلازم معناه. و لكنّهم فرضوه كأنّ ذلك هو معناه المطابقى، و لذا اعترض بعضهم على ذلك فقال: إنّ طلب الترك محال فلا بدّ أن يكون المطلوب الكفّ^{٣٥٢}.

و هكذا تنازعا فى أنّ المطلوب بالنهى الترك أو الكفّ. و لا معنى لنزاعهم هذا إلّا إذا كانوا قد فرضوا أنّ معنى النهى هو الطلب، فوقعوا فى حيرة فى أنّ المطلوب به أى شىء هو، الترك أو الكفّ؟

و لو كان المراد من النهى هو طلب الترك- كما ظنّوا- لما كان معنى لنزاعهم فى الضدّ العامّ، فإنّ النهى عنه معناه- على حسب ظنّهم- طلب ترك ترك المأمور به. و لمّا كان نفى النفى إثباتاً فيرجع معنى النهى عن الضدّ العامّ إلى معنى طلب فعل المأمور به، فيكون قولهم: «الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العامّ» تبديلاً للفظ بلفظ آخر بمعناه، و يكون عبارة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٥٧

اخرى عن القول ب «أنّ الأمر بالشىء يقتضى نفسه». و ما أشدّ سخف مثل هذا البحث!

^{٣٥٢} (١) نسبه صاحب المعالم إلى الأكثرين و قال: و منهم العلّامة رحمه الله فى تهذيبه، معالم الدين: ص ٩٠-٩١.

و لعلّه لأجل هذا التوهّم - أي توهّم أنّ النهى معناه طلب الترك - ذهب بعضهم إلى عينيّة الأمر بالشىء للنهى عن الضدّ العامّ.

و بعد بيان هذه الامور الثلاثة في تحرير محلّ النزاع يتّضح موضع النزاع و كلفيّته.

إنّ النزاع معناه يكون: أنّه إذا تعلّق أمر بشىء هل إنّ لا بدّ أن يتعلّق نهى المولى بضدّه العامّ أو الخاصّ؟ فالنزاع يكون في ثبوت النهى المولوى عن الضدّ بعد فرض ثبوت الأمر بالشىء. و بعد فرض ثبوت النهى فهناك نزاع آخر في كلفيّة إثبات ذلك.

و على كلّ حال فإنّ مسألتنا - كما قلنا - تنحلّ إلى مسألتين: إحداهما في «الضدّ العامّ» و الثانية في «الضدّ الخاصّ» فينبغي البحث عنهما في باين:

١ - الضدّ العامّ

لم يكن اختلافهم في «الضدّ العامّ» من جهة أصل الاقتضاء و عدمه، فإنّ الظاهر أنّهم متّفقون على الاقتضاء^{٣٥٣} و إنّما اختلافهم في كلفيّته:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٥٨

ف قيل: إنّ على نحو العينيّة^{٣٥٤} أى أنّ الأمر بالشىء عين النهى عن ضده العامّ، فيدلّ عليه حينئذٍ بالدلالة المطابقيّة.

و قيل: إنّ على نحو الجزئيّة^{٣٥٥} فيدلّ عليه بالدلالة التضمينيّة، باعتبار أنّ الوجوب ينحلّ إلى طلب الشىء مع المنع من الترك، فيكون «المنع من الترك» جزءاً تحليليّاً في معنى الوجوب.

و قيل: إنّ على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ^{٣٥٦} فيدلّ عليه بالدلالة الالتزاميّة.

و قيل: إنّ على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، أو غير البيّن^{٣٥٧} فيكون اقتضاؤه له عقلياً صرفاً.

^{٣٥٣} (١) كيف يكون اتّفاقياً و قد نسب السيّد عميد الدين القول بالمنع إلى جمهور المعتزلة و كثير من الأشاعرة (راجع مئنيّة اللبيب: ص ١٢٥) قال المحقّق الرشتي: و عزاه الفاضل البهائي في حاشية الزبده على ما حكى عنه إلى البعض و يلوح من كلام العلامة في محكيّ النهاية أيضاً، و استظهره غير واحد من كلام علم الهدى في الذريعة - إلى أن قال - و كيف كان فما في المعالم و الوافية و شرحها للسيّد الصدر من إنكار هذا القول و اختصاص النزاع بكلفيّة الاقتضاء لا في أصل الاقتضاء غريب، بدائع الأفكار: ص ٣٨٧.

^{٣٥٤} (١) نسبه الفاضل الصالح المازندراني إلى جماعة من المحقّقين، و الفاضل الجواد على ما حكى عنه إلى القاضي و متابعيه، و هو مختار بعض المحقّقين و بعض من تبعه، راجع المصدر السابق.

^{٣٥٥} (٢) صرح به صاحب المعالم، معالم الدين: ص ٦٣.

^{٣٥٦} (٣) مال إليه المحقّق النائيني، راجع فوائد الاصول: ج ١ ص ٣٠٣.

^{٣٥٧} (٤) لم نظفر بمصرّح به، راجع بدائع الأفكار للمحقّق الرشتي: ص ٣٨٧ - ٣٨٨.

و الحقّ أنّه لا يقتضيه بأيّ نحوٍ من أنحاء الاقتضاء، أي أنّه ليس هناك نهى مولوى عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل على وجه يكون هناك نهى مولوى وراء نفس الأمر بالفعل.

و الدليل عليه: أنّ الوجوب سواء كان مدلولاً لصيغته الأمر أو لازماً عقلياً لها- كما هو الحقّ- ليس معنى مركباً، بل هو معنى بسيط وحداني هو «لزوم الفعل».

و لازم كون الشيء واجباً المنع من تركه، و لكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعاً مولوياً و نهياً شرعياً، بل هو منع عقلي تبعي من غير أن يكون هناك من الشارع منع و نهى وراء نفس الوجوب. و سرّ ذلك واضح، فإنّ نفس الأمر بالشيء على وجه الوجوب كافٍ في الزجر عن

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٥٩

تركه، فلا حاجة إلى جعل للنهي عن الترك من الشارع زيادةً على الأمر بذلك الشيء.

فإن كان مراد القائلين بالاقتضاء في المقام: أنّ نفس الأمر بالفعل يكون زاجراً عن تركه فهو مسلّم، بل لا بدّ منه، لأنّ هذا هو مقتضى الوجوب. و لكن ليس هذا هو موضع النزاع في المسألة، بل موضع النزاع هو النهي المولوي زائداً على الأمر بالفعل. و إن كان مرادهم: أنّ هناك نهياً مولوياً عن الترك يقتضيه الأمر بالفعل- كما هو موضع النزاع- فهو غير مسلّم و لا دليل عليه، بل هو ممتنع.

و بعبارة أوضح و أوسع: أنّ الأمر و النهي متعاكسان، بمعنى أنّه إذا تعلّق الأمر بشيءٍ فعليّ طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع ممنوعاً منه، و إلّا لخرج الواجب عن كونه واجباً. و إذا تعلّق النهي بشيءٍ فعليّ طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع مدعوّاً إليه، و إلّا لخرج المحرّم عن كونه محرّماً. و لكن ليس معنى هذه التبعية في الأمر أن يتحقّق فعلاً نهى مولوى عن ترك المأمور به بالإضافة إلى الأمر المولوى بالفعل. كما أنّه ليس معنى هذه التبعية في النهي أن يتحقّق فعلاً أمر مولوى بترك المنهيّ عنه بالإضافة إلى النهي المولوى عن الفعل.

و السرّ ما قلناه: إنّ نفس الأمر بالشيء كافٍ في الزجر عن تركه. كما أنّ نفس النهي عن الفعل كافٍ للدعوة إلى تركه، بلا حاجة إلى جعلٍ جديدٍ من المولى في المقامين، بل لا يُعقل جعل الجديد كما قلنا في مقدّمة الواجب حدو القِدَّة بالقِدَّة، فراجع.

و لأجل هذه التبعية الواضحة اختلط الأمر على كثير من المحرّرين لهذه المسألة، فحسبوا أنّ هناك نهياً مولوياً عن ترك المأمور به وراء الأمر بالشيء اقتضاء الأمر على نحو العينية أو التضمّن أو الالتزام أو اللزوم العقلي.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٦٠

كما حسبوا هناك- فى مبحث النهى- أن معنى النهى هو الطلب إمّا للترك أو الكفّ. و قد تقدّمت الإشارة إلى ذلك فى تحرير النزاع.

و هذان التوهّمان فى النهى و الأمر من وادٍ واحد. وعليه فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل فى النهى، و لا نهى عن الترك وراء طلب الفعل فى الأمر.

نعم، يجوز للأمر بدلاً من الأمر بالشىء أن يعبر عنه بالنهى عن الترك، كأن يقول- مثلاً- بدلاً عن قوله: «صلّ». «لا تترك الصلاة». و يجوز له بدلاً من النهى عن الشىء أن يعبر عنه بالأمر بالترك، كأن يقول- مثلاً- بدلاً عن قوله: «لا تشرب الخمر»: «اترك شرب الخمر» فيؤدّى التعبير الثانى فى المقامين مؤدّى التعبير الأوّل المبدل منه، أى أنّ التعبير الثانى يحقّق الغرض من التعبير الأوّل.

فإذا كان مقصود القائل بأنّ الأمر بالشىء عين النهى عن ضده العامّ هذا المعنى- أى أنّ أحدهما يصحّ أن يوضع موضع الآخر و يحلّ محلّه فى أداء غرض الأمر- فلا بأس به و هو صحيح. و لكن هذا غير العينية المقصودة فى المسألة على الظاهر.

- ٢- الضدّ الخاصّ

إنّ القول باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده الخاصّ يبتنى و يتفرّع على القول باقتضائه للنهى عن ضده العامّ.

و لما ثبت- حسبما تقدّم- أنّه لا نهى مولوى عن الضدّ العامّ، فبالطريق الاولى نقول: إنّ لا نهى مولوى عن الضدّ الخاصّ، لما قلنا من ابتناؤه و تفرّعه عليه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٦١

و على هذا، فالحقّ أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده مطلقاً سواء كان عامّاً أو خاصّاً.

أمّا كيف يبتنى القول بالنهى عن الضدّ الخاصّ على القول بالنهى عن الضدّ العامّ و يتفرّع عليه؟ فهذا ما يحتاج إلى شىء من البيان، فنقول:

إنّ القائلين بالنهى عن الضدّ الخاصّ لهم مسلكان لا ثالث لهما، و كلاهما يبتنيان و يتفرعان على ذلك:

الأوّل: مسلك التلازم

و خلاصته: أنّ حرمة أحد المتلازمين تستدعى و تستلزم حرمة ملازمه الآخر. و المفروض أنّ فعل الضدّ الخاصّ يلازم ترك المأمور به، أى الضدّ العامّ، كالأكل مثلاً الملازم فعله لترك الصلاة المأمور بها. و عندهم أنّ الضدّ

العام محرّم منهيّ عنه (و هو ترك الصلاة في المثال) فيلزم على هذا أن يحرم الضدّ الخاصّ (و هو الأكل في المثال) فابتنى النهي عن الضدّ الخاصّ بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهي عن الضدّ العامّ.

أمّا نحن فلمّا ذهبنا إلى أنه لا نهى مولوى عن الضدّ العامّ، فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدعاه للقول بكون الضدّ الخاصّ منهيّاً عنه بنهى مولوى، لأنّ ملزومه ليس منهيّاً عنه حسب التحقيق الذي مرّ.

على أنّا نقول - ثانياً - بعد التنازل عن ذلك و التسليم بأنّ الضدّ العامّ منهيّ عنه: إنّ هذا المسلك ليس صحيحاً في نفسه، يعنى أنّ كبراه غير مسلمّة، و هي «إنّ حرمة أحد المتلازمين تستلزم ملازمه الآخر» فإنّه لا يجب اتّفاق المتلازمين في الحكم - لا في الوجوب و لا الحرمة و لا غيرهما من الأحكام - ما دام أنّ مناط الحكم غير موجود في الملازم الآخر. نعم، القدر المسلمّ في المتلازمين أنّه لا يمكن أن يختلفا في الوجوب و الحرمة على وجه يكون أحدهما واجباً و الآخر محرّماً،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٦٢

لاستحالة امتثالهما حينئذٍ من المكلف، فيستحيل التكليف من المولى بهما، فإنّما أن يحرم أحدهما أو يجب الآخر. و يرجع ذلك إلى باب التزاحم الذي سيأتي التعرّض له.

و بهذا تبطل شبهة «الكعبي» المعروفة التي أخذت قسطاً وافراً من أبحاث الاصوليين إذا كان مبناها هذه الملازمة المدعاه، فإنّه نُسب إليه القول بنفي المباح^{٣٥٨} بدعوى أنّ كلّ ما يُظنّ من الأفعال أنّه مباح فهو واجب في الحقيقة، لأنّ فعل كلّ مباح ملازم قهراً لواجبٍ و هو ترك محرّم واحد من المحرّمات على الأقلّ.

الثاني: مسلك المقدمية:

و خلاصته: دعوى أنّ ترك الضدّ الخاصّ مقدّمة لفعل المأمور به، ففي المثال المتقدم يكون ترك الأكل مقدّمة لفعل الصلاة، و مقدّمة الواجب واجبة، فيجب ترك الضدّ الخاصّ.

و إذا وجب ترك الأكل حرم تركه، أي ترك ترك الأكل، لأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهي عن الضدّ العامّ، و إذا حرم ترك الأكل، فإنّ معناه حرمة فعله، لأنّ نفي النفي إثبات، فيكون الضدّ الخاصّ منهيّاً عنه.

هذا خلاصة مسلك المقدمية. و قد رأيت كيف ابنتى النهي عن الضدّ الخاصّ على ثبوت النهي عن الضدّ العامّ.

و نحن إذ قلنا بأنّه لا نهى مولوى عن الضدّ العامّ، فلا يحرم ترك ترك الضدّ الخاصّ حرمةً مولويّة، أي لا يحرم فعل الضدّ الخاصّ، فثبت المطلوب.

على أنّ مسلك المقدمية غير صحيح من وجهين آخرين:

^{٣٥٨} (١) معالم الدين: ص ٦٨.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٦٣

أحدهما: أنه بعد التنزل عمّا تقدّم و تسليم حرمة الضدّ العامّ، فإنّ هذا المسلك - كما هو واضح - يبتنى على وجوب مقدّمة الواجب، و قد سبق أن أثبتنا أنّها ليست واجبةً بوجوب مولوى، وعليه لا يكون ترك الضدّ الخاصّ واجباً بالوجوب الغيرى المولوى حتّى يحرم فعله.

ثانيهما: أنا لا نسلّم أنّ ترك الضدّ الخاصّ مقدّمةً لفعل المأمور به، و هذه المقدّمية - أعنى مقدّمية الضدّ الخاصّ - لا تزال مثاراً للبحث عند المتأخّرين حتّى أصبحت من المسائل الدقيقة المطوّلة. و نحن فى غنى عن البحث عنها بعد ما تقدّم.

و لكن لحسم مادة الشبهة لا بأس بذكر خلاصة ما يرفع المغالطة فى دعوى مقدّمية ترك الضدّ، فنقول:

إنّ المدعى لمقدّمية ترك الضدّ لضده تبتنى دعواه على أنّ عدم الضدّ من باب عدم المانع بالنسبة إلى الضدّ الآخر، للتمانع بين الضدّين، أى لا يمكن اجتماعهما معاً، و لا شكّ فى أنّ عدم المانع من المقدّمات، لأنّه من متممات العلة، فإنّ العلة التامة - كما هو معروف - تتألف من المقتضى و عدم المانع.

فيتألف دليله من مقدّمتين:

١- الصغرى: أنّ عدم الضدّ من باب «عدم المانع» لضده، لأنّ الضدّين متمانعان.

٢- الكبرى: أنّ «عدم المانع» من المقدّمات.

فينتج من الشكل الأوّل: أنّ عدم الضدّ من المقدّمات لضده.

و هذه الشبهة إنّما نشأت من أخذ كلمة «المانع» مطلقاً، فتخيّلوا أنّ لها معنى واحداً فى الصغرى و الكبرى، فانظّم عندهم القياس الذى ظنّوه منتجاً. بينما أنّ الحقّ أنّ التمانع له معنيان، و معناه فى الصغرى غير معناه

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٦٤

فى الكبرى، فلم يتكرّر الحدّ الأوسط، فلم يتألف قياس صحيح.

بيان ذلك: أنّ التمانع تارةً يراد منه التمانع فى الوجود، و هو امتناع الاجتماع و عدم الملاءمة بين الشيئين. و هو المقصود من التمانع بين الضدّين، إذ هما لا يجتمعان فى الوجود و لا يتلاءمان. و اخرى يراد منه التمانع فى التأثير و إنّ لم يكن بينهما تمناع و تنافٍ فى الوجود، و هو الذى يكون بين المقتضيين لأثرين متمانعين فى الوجود، إذ يكون المحلّ غير قابلٍ إلّا لتأثير أحد المقتضيين، فإنّ المقتضيين حينئذٍ يتمانعان فى تأثيرهما فلا يؤثّر أحدهما إلّا بشرط عدم المقتضى الآخر. و هذا هو المقصود من المانع فى الكبرى، فإنّ المانع الذى

يكون عدمه شرطاً لتأثير المقتضى هو المقتضى الآخر الذي يقتضى ضدّ أثر الأوّل. و عدم المانع إمّا لعدم وجوده أصلاً أو لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر في التأثير.

وعليه، فنحن نسلم أنّ عدم الضدّ من باب عدم المانع، و لكنّه عدم المانع في الوجود، و ما هو من المقدمات عدم المانع في التأثير، فلم يتكرّر الحدّ الأوسط، فلا نستنتج من القياس أنّ عدم الضدّ من المقدمات.

و أعتقد أنّ هذا البيان لرفع المغالطة فيه الكفاية للمتنبّه. و إصلاح هذا البيان بذكر بعض الشبهات فيه و دفعها يحتاج إلى سعة من القول لا تتحمّلها الرسالة. و لسنا بحاجةٍ إلى نفي المقدمّة لإثبات المختار بعد ما قدّمناه.

ثمرة المسألة

إنّ ما ذكره من الثمرات لهذه المسألة مختصّ بالضدّ الخاصّ فقط، و أهمّها و العمدة فيها هي: صحّة الضدّ إذا كان عبادةً على القول بعدم الاقتضاء، و فساده على القول بالاقتضاء.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٦٥

بيان ذلك: أنّه قد يكون هناك واجب- أيّ واجب كان عبادةً أو غير عبادة- و ضده عبادة، و كان الواجب أرجح في نظر الشارع من ضده العبادي، فإنّه لمكان التزاحم بين الأمرين للتضادّ بين متعلّقيهما و الأوّل أرجح في نظر الشارع، لا محالة يكون الأمر الفعلي المنجز هو الأوّل دون الثاني.

و حينئذٍ، فإن قلنا بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاصّ، فإنّ الضدّ العبادي يكون منهياً عنه في الفرض، و النهى في العبادة يقتضى الفساد، فإذا أتى به وقع فاسداً. و إن قلنا بأنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاصّ، فإنّ الضدّ العبادي لا يكون منهياً عنه، فلا مقتضى لفساده.

و أرجحية الواجب على ضده الخاصّ العبادي يتصوّر في أربعة موارد:

١- أن يكون الضدّ العبادي مندوباً، و لا شكّ في أنّ الواجب مقدّم على المندوب، كاجتماع الفريضة مع النافلة، فإنّه بناءً على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده لا يصحّ الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفريضة، و لا بدّ أن تقع النافلة فاسدة. نعم، لا بدّ أن تُستثنى من ذلك نوافل الوقت، لورود الأمر بها في خصوص وقت الفريضة^{٣٥٩} كنافلتى الظهر و العصر.

و على هذا فمن كان عليه قضاء الفوائت لا تصحّ منه النوافل مطلقاً بناءً على النهى عن الضدّ. بخلاف ما إذا لم نقل بالنهى عن الضدّ، فإنّ عدم جواز فعل النافلة حينئذٍ يحتاج إلى دليلٍ خاصّ.

^{٣٥٩} (١) راجع الوسائل: ج ٣ ص ٩٦، الباب ٥ من أبواب المواقيت.

٢- أن يكون الضدّ العبادى واجباً، و لكنّه أقلّ أهميّةً عند الشارع من الأوّل، كما فى مورد اجتماع إنقاذ نفس محترمة من الهلكة مع الصلاة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٦٦

الواجبة.

٣- أن يكون الضدّ العبادى واجباً أيضاً، و لكنّه موسّع الوقت و الأوّل مضيق، و لا شكّ فى أنّ المضيق مقدّم على الموسّع و إن كان الموسّع أكثر أهميّة منه. مثاله: اجتماع قضاء الدين الفورى مع الصلاة فى سعة وقتها.

و إزالة النجاسة عن المسجد مع الصلاة فى سعة الوقت.

٤- أن يكون الضدّ العبادى واجباً أيضاً، و لكنّه مخيّر و الأوّل واجب معيّن، و لا شكّ فى أنّ المعين مقدّم على المخيّر و إن كان المخيّر أكثر أهميّة منه، لأنّ المخيّر له بدل دون المعين. مثاله: اجتماع سفر مندور فى يوم معيّن مع خصال الكفّارة، فلو ترك المكلف السفر و اختار الصوم من خصال الكفّارة فإن كان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده كان الصوم منهياً عنه فاسداً.

هذه خلاصة بيان ثمره المسألة مع بيان موارد ظهورها. و لكن هذا المقدار من البيان لا يكفى فى تحقيقها، فإنّ ترتّبها و ظهورها يتوقّف على أمرين:

الأوّل: القول بأنّ النهى فى العبادة يقتضى فسادها حتّى النهى الغيرى التبعى، لأنّه إذا قلنا بأنّ النهى مطلقاً لا يقتضى فساد العبادة أو خصوص النهى التبعى لا يقتضى الفساد فلا تظهر الثمرة أبداً. و هو واضح، لأنّ الضدّ العبادى حينئذٍ يكون صحيحاً سواء قلنا بالنهى عن الضدّ أم لم نقل.

و الحقّ أنّ النهى فى العبادة يقتضى فسادها حتّى النهى الغيرى على الظاهر. و سيأتى تحقيق ذلك فى موضعه- إن شاء الله تعالى-.

و استعجالاً فى بيان هذا الأمر نشير إليه إجمالاً فنقول: إنّ أقصى ما يقال فى عدم اقتضاء النهى التبعى للفساد هو أنّ النهى التبعى لا يكشف عن وجود مفسدة فى المنهى عنه، و إذا كان الأمر كذلك فالمنهى عنه باقٍ على ما هو عليه من مصلحة بلا مزاحم لمصلحته، فيمكن التقرّب فيه

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٦٧

إذا كان عبادة بقصد تلك المصلحة المفروضة فيه.

و هذا ليس بشيء- و إن صدر من بعض أعاضم مشايخنا^{٣٦٠} - لأنّ المدار في القرب و البعد في العبادة ليس على وجود المصلحة و المفسدة فقط، فإنّه من الواضح أنّ المقصود من القرب و البعد من المولى القرب و البعد المعنويّان تشبيهاً بالقرب و البعد المكانيّين، و ما لم يكن الشيء مرغوباً فيه للمولى فعلاً لا يصلح للتقرّب به إليه، و مجرد وجود مصلحة فيه لا يوجب مرغوبيّته له مع فرض نهيه و تبيده.

و بعبارة اخرى: لوجه للتقرّب إلى المولى بما أبعدنا عنه، و المفروض أنّ النهي التبعي نهى مولوى، و كونه تبعياً لا يخرجّه عن كونه زجراً و تنفيراً و تبيداً عن الفعل و إن كان التباعد لمفسدة في غيره أو لفوات مصلحة الغير.

نعم، لو قلنا بأنّ النهي عن الضدّ ليس نهياً مولوياً بل هو نهى يقتضيه العقل الّذى لا يُستكشف منه حكم الشرع- كما اخترناه في المسألة- فإنّ هذا النهى العقلى لا يقتضى تبعيداً عن المولى إلّا إذا كشف عن مفسدة مبعوضة للمولى. و هذا شيء آخر لا يقتضيه حكم العقل في نفسه.

الثانى: أنّ صحّة العبادة و التقرب لا يتوقّف على وجود الأمر الفعلى بها، بل يكفى في التقرب بها إحراز محبوبيّتها الذاتيّة للمولى و إن لم يكن هناك أمر فعلى بها لمانع.

أمّا إذا قلنا بأنّ عباديّة العبادة لا تتحقّق إلّا إذا كانت مأموراً بها بأمر فعلى، فلا تظهر هذه الثمرة أبداً، لأنّه قد تقدّم أنّ الضدّ العبادى- سواء كان مندوباً، أو واجباً أقلّ أهميّة، أو موسّعاً، أو مخيراً- لا يكون مأموراً به فعلاً لمكان المزامحة بين الأمرين، و مع عدم الأمر به لا يقع عبادة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٦٨

صحيحة و إن قلنا بعدم النهى عن الضدّ.

و الحقّ هو الأوّل، أى أنّ عباديّة العبادة لا تتوقّف على تعلق الأمر بها فعلاً، بل إذا احرز أنّها محبوبه في نفسها للمولى مرغوبه لديه فإنّه يصحّ التقرب بها إليه و إن لم يأمر بها فعلاً لمانع، لأنّه- كما أشرنا إلى ذلك في مقدّمه الواجب ص ٣٤٨- يكفى في عباديّة الفعل ارتباطه بالمولى و الإتيان به متقرباً به إليه مع عدم ما يمنع من التعبّد به من كون فعله تشريعاً أو كونه منهياً عنه. و لا تتوقّف عباديّة على قصد امتثال الأمر كما مال إليه صاحب الجواهر قدس سره^{٣٦١}.

^{٣٦٠} (١) راجع فوائد الاصول ١: ٣١٦، أجود التقريرات ١: ٢٤٥.

^{٣٦١} (١) جواهر الكلام: ج ٩ ص ١٥٥-١٥٧.

هذا، و قد يقال في المقام نقلًا عن المحقق الثاني - تغمده الله برحمته -: إنّ هذه الثمرة تظهر حتى مع القول بتوقف العبادة على تعلق الأمر بها، و لكن ذلك في خصوص التزام بين الواجبين الموسع و المضيق و نحوهما، دون التزام بين الأهم و المهمّ المضيقين^{٣٦٢}.

و السرّ في ذلك: أنّ الأمر في الموسع إنّما يتعلّق بصرف وجود الطبيعة على أن يأتي به المكلف في أيّ وقت شاء من الوقت الواسع المحدّد له، أمّا الأفراد بما لها من الخصوصيات الوقتية فليست مأموراً بها بخصوصها، و الأمر بالمضيق إذا لم يقتض النهي عن ضده فالفرد المزامح له من أفراد ضده الواجب الموسع لا يكون مأموراً به لا محالة من أجل المزامحة، و لكنّه لا يخرج بذلك عن كونه فرداً من الطبيعة المأمور بها.

و هذا كافٍ في حصول امتثال الأمر بالطبيعة، لأنّ انطباقها على هذا الفرد المزامح قهري فيتحقّق به الامتثال قهراً و يكون مجزياً عقلاً عن امتثال الطبيعة في فردٍ آخر، لأنّه لا فرق من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها بين أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٦٩

فردٍ و فردٍ.

و بعبارة أوضح: أنّه لو كان الوجوب في الواجب الموسع ينحلّ إلى وجوبات متعدّدة بتعدّد أفراده الطولية الممكنة في مدّة الوقت المحدّد على وجه يكون التخيير بينها شرعيّاً، فلا محالة لا أمر بالفرد المزامح للواجب المضيق و لا أمر آخر يصحّحه، فلا تظهر الثمرة، و لكنّ الأمر ليس كذلك، فإنّه ليس في الواجب الموسع إلّا وجوب واحد يتعلّق بصرف وجود الطبيعة، غير أنّ الطبيعة لما كانت لها أفراد طولية متعدّدة يمكن انطباقها على كلّ واحدٍ منها فلا محالة يكون المكلف مخيراً عقلاً بين الأفراد، أي يكون مخيراً بين أن يأتي بالفعل في أوّل الوقت أو ثانيه أو ثالثه ... و هكذا إلى آخر الوقت، و ما يختاره من الفعل في أيّ وقت يكون هو الذي ينطبق عليه المأمور به و إن امتنع أن يتعلّق الأمر به بخصوصه لمانع، بشرط أن يكون المانع من غير جهة نفس شمول الأمر المتعلّق بالطبيعة له، بل من جهة شيءٍ خارج عنه، و هو المزامحة مع المضيق في المقام.

هذا خلاصة توجيه ما نسب إلى المحقق الثاني في المقام.

و لكن شيخنا المحقق النائيني لم يرتضه، لأنّه يرى أنّ المانع من تعلق الأمر بالفرد المزامح يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلّق بالطبيعة له^{٣٦٣} يعنى أنّه يرى أنّ الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها لا تنطبق على الفرد المزامح و لا تشملها، و انطباق الطبيعة بما هي لا بما هي مأمور بها على الفرد المزامح لا ينفع و لا يكفي في امتثال الأمر بالطبيعة.

^{٣٦٢} (٢) نقله في فوائد الاصول (ج ١ ص ٣١٢) عن محكي المحقق الكركي، و ما ظفرنا به في جامع المقاصد ممّا يرتبط بالمقام ليس بهذا البيان و التفصيل، فراجع ج ٥ ص ١٢-١٤.

^{٣٦٣} (١) فوائد الاصول ١: ٣١٤.

و السرّ في ذلك واضح، فإننا إذ نسلم أنّ التخيير بين أفراد الطبيعة تخيير عقلي نقول: إنّ التخيير إنّما هو بين أفراد الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها، فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الأفراد التي بينها التخيير.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٧٠

أمّا أنّ الفرد المزاحم خارج عن نطاق أفراد الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها، فلأنّ الأمر إنّما يتعلّق بالطبيعة المقدورة للمكلّف بما هي مقدورة، لأنّ القدرة شرط في المأمور به مأخوذة في الخطاب، لا أنّها شرط عقلي محض و الخطاب في نفسه عامّ شامل في إطلاقه للأفراد المقدورة و غير المقدورة. بيان ذلك: أنّ الأمر إنّما هو لجعل الداعي في نفس المكلّف، و هذا المعنى بنفسه يقتضى كون متعلّقه مقدوراً، لاستحالة جعل الداعي إلى ما هو ممتنع، فيعلم من هذا أنّ القدرة مأخوذة في متعلّق الأمر و يفهم ذلك من نفس الخطاب، بمعنى أنّ الخطاب لما كان يقتضى القدرة على متعلّقه، فتكون سعة دائرة المتعلّق على قدر سعة دائرة القدرة عليه لا تزيد و لا تنقص، أى تدور سعته و ضيقه مدار سعة القدرة و ضيقها.

و على هذا، فلا يكون الأمر شاملاً لما هو ممتنع من الأفراد، إذ يكون المطلوب به الطبيعة بما هي مقدورة، و الفرد غير المقدور خارج عن أفرادها بما هي مأمور بها.

نعم، لو كان اعتبار القدرة بملاك قبح تكليف العاجز فهي شرط عقلي لا يوجب تقييد متعلّق الخطاب، لأنّه ليس من اقتضاء نفس الخطاب، فيكون متعلّق الأمر هي الطبيعة بما هي لا بما هي مقدورة، و إنّ كان بمقتضى حكم العقل لا بدّ أن يقيّد الوجوب بها. فالفرد المزاحم - على هذا - هو أحد أفراد الطبيعة بما هي التي تعلّق بها كذلك.

و تشييد ما أفاده استاذنا و مناقشته يحتاج إلى بحث أوسع لسنا بصدده الآن، راجع عنه تقارير تلامذته.

الترتّب

و إذا امتدّت^{٣٦٤} البحث إلى هنا، فهناك مشكلة فقهية تنشأ من الخلاف

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٧١

المتقدّم لا بدّ من التعرّض لها بما يليق بهذه الرسالة.

و هي: أنّ كثيراً من الناس نجدهم يحرصون - بسبب تهاونهم^{٣٦٥} - على فعل بعض العبادات المندوبة في ظرف وجوب شيء هو ضدّ للمندوب، فيتركون الواجب و يفعلون المندوب، كمن يذهب للزيارة أو يقيم مأتم الحسين

^{٣٦٤} (١) في ط الاولى: انجرّ.

^{٣٦٥} (١) العبارة في ط الاولى هكذا: و هي أنّ كثيراً ما يكون محلّ بلوى الناس ما يقع منهم بسبب سوء اختيارهم و تهاونهم على الغالب، و ذلك حينما يحرصون.

عليه السلام وعليه دين واجب الأداء. كما نجدهم يفعلون^{٣٦٦} بعض الواجبات العبادية في حين أنّ هناك عليهم واجباً أهمّ منه فيتركونه، أو واجباً مضيق الوقت مع أنّ الأوّل موسّع فيقدّمون الموسّع على المضيق، أو واجباً معيّناً مع أنّ الأوّل مخيّر فيقدّمون المخيّر على المعين ... وهكذا.

و يجمع الكلّ تقديم فعل المهمّة العبادي على الأهمّ، فإنّ المضيق أهمّ من الموسّع، و المعين أهمّ من المخيّر، كما أنّ الواجب أهمّ من المندوب (و من الآن سنعبّر بالأهمّ و المهمّ و نقصد ما هو أعمّ من ذلك كلّه).

فإذا قلنا بأنّ صحّة العبادة لا تتوقّف على وجود أمر فعلى متعلّق به، و قلنا بأنّه لا نهى عن الضدّ، أو النهي عنه لا يقتضى الفساد، فلا إشكال و لا مشكلة، لأنّ فعل المهمّة العبادي يقع صحيحاً حتّى مع فعلية الأمر بالأهمّ، غاية الأمر يكون المكلف عاصياً بترك الأهمّ من دون أن يؤثّر ذلك على صحّة ما فعله من العبادة.

و إنّما المشكلة فيما إذا قلنا بالنهي عن الضدّ و أنّ النهي يقتضى الفساد، أو قلنا بتوقّف صحّة العبادة على الأمر بها- كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر قدس سره^{٣٦٧} فإنّ أعمالهم هذه كلّها باطلة و لا يستحقّون عليها

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٧٢

ثواباً، لأنّه إمّا منهيّ عنها و النهي يقتضى الفساد، و إمّا لا أمر بها و صحتها تتوقّف على الأمر.

فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهمّة العبادي مع وجود الأمر بالأهمّ؟

ذهب جماعة إلى تصحيح العبادة في المهمّ بنحو الترتب بين الأمرين- الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ- مع فرض القول بعدم النهي عن الضدّ و أنّ صحّة العبادة تتوقّف على وجود الأمر^{٣٦٨}.

و الظاهر أنّ أوّل من أسس هذه الفكرة و تنبّه لها المحقّق الثاني^{٣٦٩} و شيّد أركانها السيّد الميرزا الشيرازي^{٣٧٠} كما أحكمها و نقّحها شيخنا المحقّق النائيني^{٣٧١} - طيّب الله مثاهم -.

و هذه الفكرة و تحقيقها من أروع ما انتهى إليه البحث الاصولي تصويراً و عمقاً.

^{٣٦٦} (٢) في ط الاولى: و كم يفعلون.

^{٣٦٧} (٣) راجع جواهر الكلام: ج ٩ ص ١٥٥ - ١٥٧.

^{٣٦٨} (١) (*) أمّا نحن الذين نقول بأنّ صحّة العبادة لا تتوقّف على وجود الأمر فعلاً و أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهي عن ضده، ففي غنى عن القول بالترتب لتصحيح العبادة في مقام المزامعة بين الضدين- الأهمّ و المهمّ- كما تقدّم.

^{٣٦٩} (٢) انظر جامع المقاصد ٥: ١٣.

^{٣٧٠} (٣) في أجود التقريرات (ج ١ ص ٣٠٠) ما يلي: إنّ إسناد صحّة الخطاب الترتبي إلى السيّد المحقّق العلّامة الشيرازي قدس سره- بتقريب: أنّه و إن كان يستلزم طلب الجمع، إلّا أنّه لا محذور فيه لتمكّن المكلف من التخلّص عنه بتركه العصيان- ليس مطابقاً للواقع، بل يستحيل صدور ذلك منه.

^{٣٧١} (٤) راجع فوائد الاصول ١: ٣٣٦.

و خلاصة «فكرة الترتب»: أنه لا مانع عقلاً من أن يكون الأمر بالمهمّ فعلياً عند عصيان الأمر بالأهمّ، فإذا عصى المكلف و ترك الأهمّ فلا محذور في أن يُفرض الأمر بالمهمّ حينئذٍ، إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدّين، كما سيأتي توضيحه.

و إذا لم يكن مانع عقلي من هذا الترتب، فإنّ الدليل يساعد على وقوعه، و الدليل هو نفس الدليلين المتضمّنين للأمر بالمهمّ و الأمر بالأهمّ، و هما كافيان لإثبات وقوع الترتب.

وعليه، ففكرة الترتب و تصحيحها يتوقّف على شيئين رئيسيين في

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٧٣

الباب: أحدهما إمكان الترتب في نفسه، و ثانيهما الدليل على وقوعه.

أما الأول - و هو إمكانه في نفسه - فبيانه: أنّ أقصى ما يقال في إبطال الترتب و استحالته: هو دعوى لزوم المحال منه، و هو فعليّة الأمر بالضدّين في آنٍ واحد، لأنّ القائل بالترتب يقول بإطلاق الأمر بالأهمّ و شموله لصورتى: فعل الأهمّ و تركه، ففي حال فعليّة الأمر بالمهمّ أو هو حال ترك الأهمّ^{٣٧٢} يكون الأمر بالأهمّ فعلياً على قوله، و الأمر بالضدّين في آنٍ واحد محال.

و لكن هذه الدعوى - عند القائل بالترتب - باطلة، لأنّ قوله: «الأمر بالضدّين في آنٍ واحد محال» فيه مغالطة ظاهرة، فإنّ قيد «في آنٍ واحد» يوهّم أنّه راجع إلى «الضدّين» فيكون محالاً، إذ يستحيل الجمع بين الضدّين، بينما هو في الحقيقة راجع إلى «الأمر» و لا استحالة في أن يأمر المولى في آنٍ واحد بالضدّين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما في آنٍ واحد، لأنّ المحال هو الجمع بين الضدّين لا الأمر بهما في آنٍ واحد و إن لم يستلزم الجمع بينهما.

أمّا أنّ قيد «في آنٍ واحد» راجع إلى «الأمر» لا إلى «الضدّين» فواضح، لأنّ المفروض أنّ الأمر بالمهمّ مشروط بترك الأهمّ، فالخطاب الترتبي ليس فقط لا يقتضى الجمع بين الضدّين بل يقتضى عكس ذلك، لأنّه في حال انشغال المكلف بامتثال الأمر بالأهمّ و إطاعته لا أمر في هذا الحال إلّا بالأهمّ، و نسبة المهمّ إليه حينئذٍ كنسبة المباحات إليه. و أمّا في حال ترك الأهمّ و الانشغال بالمهمّ، فإنّ الأمر بالأهمّ نسلم أنّه يكون فعلياً و كذلك الأمر بالمهمّ، و لكن خطاب المهمّ حسب الفرض مشروط بترك الأهمّ و خلوّ الزمان منه، ففي هذا الحال المفروض يكون الأمر بالمهمّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٧٤

^{٣٧٢} (١) لم يرد في ط الأولى.

داعياً للمكلف إلى فعل المهمّة في حال ترك الأهمّة فكيف يكون داعياً إلى الجمع بين الأهمّة و المهمّة في آنٍ واحد.

و بعبارة أوضح: أنّ إيجاب الجمع لا يمكن أن يتصوّر إلّا إذا كان هناك مطلوبان في عرضٍ واحد على وجهٍ لو فرض إمكان الجمع بينهما لكان كلّ منهما مطلوباً، و في الترتّب لو فرض محالاً إمكان الجمع بين الضدّين، فإنّه لا يكون المطلوب إلّا الأهمّة و لا يقع المهمّة في هذا الحال على صفة المطلوبيّة أبداً، لأنّ طلبه حسب الفرض مشروط بترك الأهمّة، فمع فعله لا يكون مطلوباً.

و أمّا الثاني - و هو الدليل على وقوع الترتّب و أنّ الدليل هو نفس دليلي الأمرين - فبيانه: أنّ المفروض أنّ لكلّ من الأهمّة و المهمّة - حسب دليل كلّ منهما - حكماً مستقلاً مع قطع النظر عن وقوع المزاحمة بينهما، كما أنّ المفروض أنّ دليل كلّ منهما مطلق بالقياس إلى صورتى فعل الآخر و عدمه، فإذا وقع التزاحم بينهما اتّفاقاً فبحسب إطلاقهما يقتضيان إيجاب الجمع بينهما، و لكن ذلك محال، فلا بدّ أن نرفع اليد عن إطلاق أحدهما، و لكنّ المفروض أنّ الأهمّة أولى و أرجح، و لا يُعقل تقديم المرجوح على الراجح و المهمّة على الأهمّة، فيتعيّن رفع اليد عن إطلاق دليل الأمر بالمهمّة فقط، و لا يقتضى ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهمّة، لأنّه إنّما نرفع اليد عنه من جهة تقديم إطلاق الأهمّة لمكان المزاحمة بينهما و أرجحيّة الأهمّة، و الضرورات إنّما تُقدّر بقدرها.

و إذا رفعنا اليد عن إطلاق دليل المهمّة مع بقاء أصل الدليل، فإنّ معنى ذلك اشتراط خطاب المهمّة بترك الأهمّة. و هذا هو معنى الترتّب المقصود.

و الحاصل: أنّ معنى الترتّب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهمّة بترك الأهمّة، و هذا الاشتراط حاصل فعلاً بمقتضى الدليلين مع ضمّ حكم العقل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٧٥

بعدم إمكان الجمع بين امثالهما معاً و بتقديم الراجح على المرجوح الذي لا يرفع إلّا إطلاق دليل المهمّة، فيبقى أصل دليل الأمر بالمهمّة على حاله في صورة ترك الأهمّة، فيكون الأمر الذي يتضمّنه الدليل مشروطاً بترك الأهمّة.

و بعبارة أوضح: أنّ دليل المهمّة في أصله مطلق يشمل صورتين: صورة فعل الأهمّة و صورة تركه، و لما رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الأهمّة - لمكان المزاحمة و تقديم الراجح - فيبقى شموله لصورة ترك الأهمّة بلا مزاحم، و هذا معنى اشتراطه بترك الأهمّة.

فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلي الأمرين معاً بضميمة حكم العقل، و لكن هذه الدلالة من نوع دلالة الإشارة (راجع عن معنى دلالة الإشارة الجزء الأوّل ص ١٨٧).

هذه خلاصة «فكرة الترتب» على علاقتها. و هناك فيها جوانب تحتاج إلى مناقشة و إيضاح تركناها إلى المطوّلات. و قد وضع لها شيخنا المحقق النائيني خمس مقدّمات لسدّ ثغورها، راجع عنها تقارير تلامذته^{٣٧٣}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٧٦

المسألة الرابعة اجتماع الأمر و النهي

تحرير محل النزاع:

و اختلف الاصوليون من القديم في أنه هل يجوز اجتماع الأمر و النهي في واحد أو لا يجوز؟

ذهب إلى الجواز أغلب الأشاعرة و جملة من أصحابنا أولهم الفضل ابن شاذان على ما هو المعروف عنه، وعليه جماعة من محققي المتأخرين^{٣٧٤}. و ذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة و أكثر أصحابنا^{٣٧٥}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٧٧

و كأنّ المسألة- فيما يبدو من عنوانها من الأبحاث التافهة، إذ لا يمكن أن نتصوّر النزاع في إمكان اجتماع الأمر و النهي في واحدٍ حتّى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال- كما تقوله الأشاعرة- لأنّ التكليف هنا نفسه محال، و هو الأمر و النهي بشيء واحد. و امتناع ذلك من أوضح الواضحات، و هو محلّ وفاقٍ بين الجميع.

إذاً، فكيف صحّ هذا النزاع من القوم؟ و ما معناه؟

و الجواب: أنّ التعبير باجتماع الأمر و النهي من خداع العناوين، فلا بدّ من توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الواردة في هذا العنوان، و هي كلمة: «الاجتماع»، «الواحد»، «الجواز». ثمّ ينبغي أن نبحت أيضاً عن قيد آخر لتصحيح النزاع، و هو قيد «المندوحة» الذي أضافه بعض المؤلّفين^{٣٧٦} و هو على حقّ. وعليه نقول:

^{٣٧٣} (١) راجع فوائد الاصول ١: ٣٣٦-٣٥٢.

^{٣٧٤} (١) قال المحقق القمي قدس سره: إنّ القول بجواز الاجتماع هو مذهب أكثر الأشاعرة و الفضل بن شاذان رحمه الله من قدمائنا، و هو الظاهر من كلام السيّد رحمه الله في الذريعة، و ذهب إليه جلّة من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الأردبيلي و سلطان العلماء و المحقق الخوانساري و ولده المحقق و الفاضل المحقق الشيرازي و الفاضل الكاشاني، و السيّد الفاضل صدر الدين، و أمثالهم- رحمهم الله تعالى- بل و يظهر من الكليني- حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق و لم يطعن عليه- رضاه بذلك، بل و يظهر من كلام الفضل أنّ ذلك كان من مسلمّات الشيعة و إنّما المخالف فيه كان من العامة، كما أشار إلى ذلك العلامة المجلسي رحمه الله في كتاب بحار الأنوار أيضاً؛ و انتصر هذا المذهب أيضاً جماعة من أفاضل المعاصرين، قوانين الاصول: ج ١ ص ١٤٠.

^{٣٧٥} (٢) في تقارير الشيخ الأعظم الأنصاري: فذهب أكثر أصحابنا و جمهور المعتزلة و بعض الأشاعرة- كالباقلاني- إلى الامتناع، بل عن جماعة- منهم العلامة و السيّد الجليل في إحقاق الحقّ و العميدى و صاحبي المعالم و المدارك و صاحب التجريد- الإجماع عليه، بل ادّعى بعضهم الضرورة، و ليس بذلك البعيد، مطروح الأنظار: ص ١٢٩.

^{٣٧٦} (١) الفصول الغروية: ص ١٢٤.

١- الاجتماع: و المقصود منه هو الالتقاء الاتفاقي بين المأمور به و المنهى عنه في شيء واحد. و لا يفرض ذلك إلا حيث يفرض تعلق الأمر بعنوان و تعلق النهى بعنوان آخر لا ربط له بالعنوان الأول. و لكن قد يتفق نادراً أن يلتقى العنوانان في شيء واحد و يجتمعا فيه، و حينئذ يجتمع - أي يلتقى - الأمر و النهى.

و لكن هذا الاجتماع و الالتقاء بين العنوانين على نحوين:

١- أن يكون اجتماعاً موردياً، يعني أنه لا يكون هنا فعل واحد مطابقاً لكل من العنوانين، بل يكون هنا إعلان تقارنا و تجاوزا في وقت واحد، أحدهما يكون مطابقاً لعنوان «الواجب» و ثانيهما مطابقاً لعنوان

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٧٨

«المحرّم» مثل النظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة، فلا النظر هو مطابق عنوان «الصلاة» و لا الصلاة مطابق عنوان «النظر إلى الأجنبية» ولاهما ينطبقان على فعل واحد.

فإنّ مثل هذا الاجتماع الموردي لم يقل أحد بامتناعه، و ليس هو داخلاً في مسألة الاجتماع هذه. فلو جمع المكلف بينهما بأن نظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة فقد عصى و أطاع في آن واحد و لا تفسد صلاته.

٢- أن يكون اجتماعاً حقيقياً و إن كان ذلك في النظر العرفي و في بادئ الرأي، يعني أنه فعل واحد يكون مطابقاً لكل من العنوانين كالمثال المعروف: الصلاة في المكان المغصوب.

فإنّ مثل هذا المثال هو محلّ النزاع في مسألتنا، المفروض فيه أنه لا ربط لعنوان «الصلاة» المأمور به بعنوان «الغصب» المنهى عنه، و لكن قد يتفق للمكلف صدفةً أن يجمع بينهما بأن يصلّي في مكانٍ مغصوب، فيلتقى العنوان المأمور به و هو «الصلاة» مع العنوان المنهى عنه و هو «الغصب» و ذلك في الصلاة المأتمّي بها في مكانٍ مغصوب، فيكون هذا الفعل الواحد مطابقاً لعنوان «الصلاة» و لعنوان «الغصب» معاً. و حينئذٍ إذا اتفق ذلك للمكلف فإنه يكون هذا الفعل الواحد داخلاً فيما هو مأمور به من جهةٍ فيقتضى أن يكون المكلف مطيعاً للأمر ممثلاً، و داخلاً فيما هو منهى عنه من جهةٍ أخرى فيقتضى أن يكون المكلف عاصياً به مخالفاً.

٢- الواحد: و المقصود منه الفعل الواحد باعتبار أن له وجوداً واحداً يكون ملتقىً و مجمعاً للعنوانين، في مقابل المتعدد بحسب الوجود، كالنظر إلى الأجنبية و الصلاة، فإنّ وجود أحدهما غير وجود الآخر، فإنّ الاجتماع في مثل هذا يُسمّى «الاجتماع الموردي» كما تقدّم.

و الفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين، فإنّ التقاء العناوين فيه لا يخلو من حالتين: إحداهما أن يكون الالتقاء بسبب

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٧٩

ماهيته الشخصية. و ثانيتهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية كأن يكون الكلى نفسه مجمعاً للعنوانين كالكون الكلى الذى ينطبق عليه أنه صلاةٌ و غضبٌ.

وعليه، فالمقصود من «الواحد» فى المقام: الواحد فى الوجود. فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصى.

و بما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محلّ الكلام، و المراد به ما إذا كان المأمور به و المنهى عنه متغيرين وجوداً، و لكنهما يدخلان تحت ماهية واحدة، كالسجود لله و السجود للصنم، فإنهما واحد بالجنس باعتبار أن كلياً منهما داخل تحت عنوان «السجود» و لا شك فى خروج ذلك عن محلّ النزاع.

٣- الجواز: و المقصود منه الجواز العقلى، أى الإمكان المقابل للامتناع، و هو واضح. و يصحّ أن يراد منه الجواز العقلى المقابل للقبح العقلى و هو قد يرجع إلى الأوّل باعتبار أن القبيح ممتنع على الله تعالى.

و الجواز له معانٍ اخر، كالجواز المقابل للوجوب و الحرمة الشرعيين، و الجواز بمعنى الاحتمال. و كليها غير مرادة قطعاً.

إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الواردة فى عنوان المسألة يتضح لك جيداً تحرير النزاع فيها، فإنّ حاصل النزاع فى المسألة يكون أنه فى مورد التقاء عنوانى «المأمور به» و «المنهى عنه» فى واحد وجوداً هل يجوز اجتماع الأمر و النهى؟

و معنى ذلك:

إنّ هل يصحّ أن يبقى الأمر متعلقاً بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد و يبقى النهى كذلك متعلقاً بالعنوان^{٣٧٧} المنطبق على ذلك الواحد،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٨٠

فيكون المكلف مطيعاً و عاصياً معاً فى الفعل الواحد.

أو أنه يمتنع ذلك و لا يجوز، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين إمّا مأموراً به فقط أو منهيّاً عنه فقط، أى أنه إمّا أن يبقى الأمر على فعليته فقط فيكون المكلف مطيعاً لا غير، أو يبقى النهى على فعليته فقط فيكون المكلف عاصياً لا غير.

و القائل بالجواز لا بدّ أن يستند فى قوله إلى أحد رأيين:

^{٣٧٧} (١) فى ط الاولى: بعنوانه.

١- أن يرى أنّ العنوان بنفسه هو متعلّق التكليف و لا يسرى الحكم إلى المعنون، فانطبق عنوانين على فعل واحد لا يلزم منه أن يكون ذلك الواحد متعلّقاً للحكمين، فلا يمتنع الاجتماع- أى اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهى عنه فى واحد- لأنّه لا يلزم منه اجتماع نفس الأمر و النهى فى واحد.

٢- أن يرى أنّ المعنون- على تقدير تسليم أنّه هو متعلّق الحكم حقيقة لا العنوان- يكون متعدّداً واقعاً إذا تعدّد العنوان، لأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون بالنظر الدقيق الفلسفى، ففى الحقيقة- و إن كان فعلٌ واحداً فى ظاهر الحال صار مطابقاً للعنوانين- هناك معنونان كلّ واحد منهما مطابق لأحد العنوانين، فيرجع اجتماع الوجوب و الحرمة بالدقّة العقليّة إلى الاجتماع الموردي الذى قلنا: إنه لا بأس فيه من الاجتماع.

و على هذا فليس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجمعاً بين العنوانين فى الحقيقة، بل ما هو مأمور به فى وجوده غير ما هو منهى عنه فى وجوده. و لا تلزم سراية الأمر إلى ما تعلّق به النهى و لا سراية النهى إلى ما تعلّق به الأمر، فيكون المكلف فى جمعه بين العنوانين مطيعاً و عاصياً فى آنٍ واحد، كالناظر إلى الأجنبية فى أثناء الصلاة.

و بهذا يتّضح معنى القول بجواز اجتماع الأمر و النهى، و فى الحقيقة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٨١

ليس هو قولاً باجتماع الأمر و النهى فى واحد، بل إمّا أنّه يرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به و المنهى عنه فى واحدٍ من دون أن يكون هناك اجتماع بين الأمر و النهى، و إمّا أن يرجع إلى القول بالاجتماع الموردي فقط، فلا يكون اجتماع بين الأمر و النهى و لا بين المأمور به و المنهى عنه.

و أمّا القائل بالامتناع، فلا بدّ أن يذهب إلى أنّ الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون و أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، فإنّه لا يمكن حينئذٍ بقاء الأمر و النهى معاً و توجيههما متعلّقين بذلك المعنون الواحد بحسب الوجود، لأنّه يلزم اجتماع نفس الأمر و النهى فى واحد، و هو مستحيل، فإمّا أن يبقى الأمر و لا نهى، أو يبقى النهى و لا أمر.

و لقد أحسن صاحب المعالم فى تحرير النزاع، إذ عبّر بكلمة «التوجّه» بدلاً عن كلمة «الاجتماع» فقال: الحقّ امتناع توجّه الأمر و النهى إلى شىء واحد ...^{٣٧٨}

^{٣٧٨} (١) معالم الدين: ص ٩٣.

المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة:

و من التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف أنّ المسألة هذه ينبغي أن تدخل في الملازمات العقلية غير المستقلة، فإنّ معنى القول بالامتناع هو: تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد حقيقي.

توضيح ذلك: أنّه إذا قلنا بأنّ الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون و أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، فإنّه يتنقح عندنا موضوع اجتماع الأمر و النهي في واحد الثابتين شرعاً، فيقال على نهج القياس الاستثنائي هكذا:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٨٢

إذا التقى عنوان المأمور به و المنهى عنه في واحد بسوء الاختيار فإن بقي الأمر و النهي فعليين معاً فقد اجتمع الأمر و النهي في واحد (و هذه هي الصغرى).

و مستند هذه الملازمة في الصغرى هو سراية الحكم من العنوان إلى المعنون و أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون. و إنّما تُفرض هذه الملازمة حيث يُفرض ثبوت الأمر و النهي شرعاً بعنوانيهما.

ثمّ نقول: و لكنّه يستحيل اجتماع الأمر و النهي في واحد. (و هذه هي الكبرى).

و هذه الكبرى عقلية تثبت في غير هذه المسألة.

و هذا القياس استثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي، فيثبت به نقيض المقدم، و هو عدم بقاء الأمر و النهي فعليين معاً.

و أمّا بناءً على الجواز، فيخرج هذا المورد - مورد الالتقاء - عن أن يكون صغرى لتلك الكبرى العقلية.

و لا يجب في كون المسألة اصولية من المستقلات العقلية و غيرها أن تقع صغرى للكبرى العقلية على تقدير جميع الأقوال، بل يكفي أن تقع صغرى على أحد الأقوال فقط؛ فإنّ هذا شأن جميع المسائل الاصولية المتقدمة - اللفظية و العقلية - أ لا ترى أنّ المباحث اللفظية كلّها لتنقيح صغرى أصالة الظهور، مع أنّ المسألة لا تقع صغرى لأصالة الظهور على جميع الأقوال فيها، كمسألة دلالة صيغة «افعل» على الوجوب، فإنّه على القول بالاشتراك اللفظي أو المعنوي لا يبقى لها ظهور في الوجوب أو غيره.

و لا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية أو كلامية أو اصولية لفظية.

و هو واضح بعد ما قدّمناه من شرح تحرير النزاع، و بعد ما ذكرناه سابقاً في

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٨٣

أول هذا الجزء^{٣٧٩} من مناط كون المسألة الاصولية من باب غير المستقلات العقلية.

مناقشة الكفاية في تحرير النزاع:

و بعد ما حررناه من بيان النزاع في المسألة يتضح ابتناء القول بالجواز فيها على أحد رأيين: إما القول بأن متعلق الأحكام هي نفس العنوانات دون معنواتها، وإما القول بأن تعدد العنوان يستدعي تعدد المعنون.

فتكون مسألة تعدد المعنون بتعدد العنوان و عدم تعدده حيثية تعليلية في مسألتنا و من المبادئ التصديقية لها على أحد احتمالين، لا أنّها هي نفس محلّ النزاع في الباب، فإنّ البحث هنا ليس إلّا عن نفس الجواز و عدمه، كما عبّر بذلك كلّ من بحث هذه المسألة من القديم.

و من هنا تتجلى المناقشة فيما أفاده في «كفاية الاصول» في رجوع محلّ البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان لتعدد المعنون و عدمه^{٣٨٠}.

فإنه فرق عظيم بين ما هو محلّ النزاع و بين ما يبتنى عليه النزاع في أحد احتمالين. فلا وجه للخلط بينهما و إرجاع أحدهما إلى الآخر، و إن كان في هذه المسألة لا بدّ للأصولي من البحث عن أنّ تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، باعتبار أنّ هذا البحث ليس ممّا يُذكر في موضع آخر.

قيد المندوحة:

ذكرنا فيما سبق^{٣٨١} أنّ بعضهم قيّد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة في مقام الامتثال. و معنى المندوحة: أن يكون المكلف متمكناً من امتثال الأمر في موردٍ آخر غير مورد الاجتماع.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٨٤

و نظر إلى ذلك كلّ من قيّد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف.

و إنّما قيّد بها موضع النزاع، للاتفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورة عدم وجود المندوحة، و ذلك فيما إذا انحصر امتثال الأمر في مورد الاجتماع لا بسوء اختيار المكلف.

و السرّ واضح، فإنّه عند الانحصار تستحيل فعلية التكليفين لاستحالة امتثالهما معاً، لأنّه إن فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهي، و إن تركه فقد عصى الأمر، فيقع التزاحم حينئذٍ بين الأمر و النهي.

^{٣٧٩} (١) راجع ص ٢٦٦.

^{٣٨٠} (٢) كفاية الاصول: ص ١٩٣.

^{٣٨١} (٣) راجع ص ٣٧٧.

و ظاهر أنّ اعتبار قيد «المندوحة» لازم لما ذكرناه، إذ ليس النزاع جهتياً كما ذهب إليه صاحب الكفاية^{٣٨٢} - أي من جهة كفاية تعدّد العنوان في تعدّد المعنون و عدمه و إن لم يجز الاجتماع من جهة أخرى - حتى لا نحتاج إلى هذا القيد.

بل النزاع - كما تقدّم - هو في جواز الاجتماع و عدمه من أيّة جهة فُرضت و ليس جهتياً. وعليه، فما دام النزاع غير واقع في الجواز في صورة عدم المندوحة، فهذه الصورة لا تدخل في محلّ النزاع في مسألتنا. فوجب - إذاً - تقييد عنوان المسألة بقيد «المندوحة» كما صنع بعضهم.

الفرق بين بابي التعارض و التزاحم و مسألة الاجتماع:

من المسائل العويصة: مشكلة التفرقة بين باب التعارض و باب التزاحم، ثمّ بينهما و بين مسألة الاجتماع. و لا بدّ من بيان الفرق بينها لتكشف جيّداً حقيقة النزاع في مسألتنا - مسألة الاجتماع -.

وجه الإشكال في التفرقة: أنّه لا شبهة في أنّ من موارد التعارض بين

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٨٥

الدليلين ما إذا كان بين دليلي الأمر و النهي عموم و خصوص من وجه، و ذلك من أجل العموم من وجه بين متعلّقي الأمر و النهي، أي العموم من وجه الذي يقع بين عنوان «المأمور به» و عنوان «المنهيّ عنه» بينما أنّ التزاحم بين الوجوب و الحرمة من موارد أيضاً العموم من وجه بين الأمر و النهي من هذه الجهة. و كذلك مسألة الاجتماع موردها منحصر فيما إذا كان بين عنواني «المأمور به» و «المنهيّ عنه» عموم من وجه.

فيتّضح أنّه مورد واحد - و هو مورد العموم من وجه بين متعلّقي الأمر و النهي - يصحّ أن يكون مورداً للتعارض و باب التزاحم و مسألة الاجتماع، فما المائر و الفارق؟

فنقول: إنّ العموم من وجه إنّما يفرض بين متعلّقي الأمر و النهي فيما إذا كان العنوانان يلتقيان في فعل واحد، سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل العنوان و معنونه، أو من قبيل الكلّي و فرده^{٣٨٣}. و هذا بديهى.

^{٣٨٢} (١) راجع كفاية الاصول: ص ١٨٧.

^{٣٨٣} (١) (*) إنّما يفرض العموم من وجه بين العنوانين إذا لم يكن الاجتماع بينهما اجتماعاً موردياً، بل كان اجتماعاً حقيقياً، و نعى بالاجتماع الحقيقي أن يكون فعل واحد ينطبق عليه العنوانان على وجه يصحّ في كلّ منهما أن يكون حاكياً عنه و مرآةً له و إن كان منشأ كلّ من العنوانين مبانياً في وجوده بالدقّة العقلية لمنشأ العنوان الآخر.

و لكن انطباق العنوانين على فرد واحد لا يجب فيه ان يكون من قبيل انطباق الكلّي على فرد، أي لا يجب أن يكون المعنون فرداً للعنوان و من حقيقته، لأنّ المعنون كما يجوز أن يكون من حقيقة العنوان يجوز ان يكون من حقيقة اخرى، و إنّما الذهن يجعل من العنوان حاكياً و مرآةً عن ذلك المعنون، كمفهوم الوجود الذي هو عنوان لحقيقة الوجود، مع أنّه ليس من حقيقته، و مثله مفهوم الجزئي الذي عنوان للجزئي الحقيقي و ليس هو جزئي بل كلّي، و كذا مفهوم الحرف و النسبة ... و هكذا.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٨٦

و لكن العنوان المأخوذ في متعلق الخطاب من جهة عمومه على نحوين:

١- أن يكون ملحوظاً في الخطاب فانياً في مصاديقه على وجهٍ يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات و المميّزات، فيكون شاملاً في سعتة لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر، فيُعدّ في حكم المتعرّض لحكم خصوص موضع الالتقاء، و لو من جهةٍ كون موضع الالتقاء متوقّع الحدوث على وجهٍ يكون من شأنه أن ينبّه عليه المتكلّم في خطابه، فيكون أخذ العنوان على وجهٍ يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات و المميّزات لهذا الغرض من التنبيه و نحوه. و لا نضايقتك أن تسمّي مثل هذا العموم «العموم الاستغراقي» كما صنع بعضهم.

و المقصود: أنّ العنوان إذا اخذ في الخطاب على وجهٍ يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات و المميّزات يكون في حكم المتعرّض لحكم كلّ فرد من أفرادها، فيكون نافياً بالدلالة الالتزامية لكلّ حكم منافٍ لحكمه.

٢- أن يكون العنوان ملحوظاً في الخطاب فانياً في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعته العنوان من دون ملاحظة كونه على وجهٍ يسع جميع الأفراد، أي لم تُلاحظ فيه الكثرات و المميّزات في مقام الأمر بوجود الطبيعة و لا في مقام النهي عن وجود الطبيعة الاخرى، فيكون المطلوب في الأمر و المنهية عنه في النهي صرف وجود الطبيعة. و لتسمّ مثل هذا العموم «العموم البدلي» كما صنع بعضهم.

فإن كان العنوان مأخوذاً في الخطاب على النحو الأول، فإنّ موضع

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٨٧

الالتقاء يكون العامّ حجّة فيه كسائر الأفراد الاخرى، بمعنى أن يكون متعرّضاً بالدلالة الالتزامية لنفي أيّ حكمٍ آخر منافٍ لحكم العامّ بالنسبة إلى الأفراد و خصوصيات المصاديق.

و في هذه الصورة لا بدّ أن يقع التعارض بين دليلى الأمر و النهي في مقام الجعل و التشريع، لأنّهما يتكاذبان بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامية في كلّ منهما على نفي الحكم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء.

و لأجل هذا عمّنا العنوان إلى قسمين. و هذا التعميم سينفعك فيما يأتي في بيان المختار في المسألة، فكن على ذكر منه. و لقد أحسن المولى صدر المحقّقين في تعبيره للفرقة بين القسمين، إذ قال في الجزء الأوّل من الأسفار « و فرق بين كون الذات مصدوقاً عليه بصدق مفهوم، و كونها مصداقاً لصدقه». ف قد أراد المصداق النحو الثاني، و هو المعنون الصرف بالنسبة إلى معنونه و اراد بالمصداق فرد الكلّي، و يا ليت! أن يعمّم هذا الاصطلاح المخترع منه للفرقة بين القسمين.

و التحقيق أنّ التعارض بين العامّين من وجه إنّما يقع بسبب دلالة كلّ منهما بالدلالة الالتزاميّة على انتفاء حكم الآخر، و من أجلها يتكاذبان.

و إنّما فالدلتان المطابقيّتان بأنفسهما في العامّين من وجه لا يتكاذبان، فلا يتعارضان ما لم يلزم من ثبوت مدلول إحداهما نفي مدلول الاخرى، فليس التنافي بين المدلولين المطابقيّين إنّما تنافياً بالعرض لا بالذات.

و من هنا يُعلم أنّ هذا الفرض - و هو فرض كون العنوان مأخوذاً في الخطاب على النحو الأوّل - ينحصر في كونه مورداً للتعارض بين الدليلين، و لا تصل النوبة إلى فرض التزاحم بين الحكمين فيه، و لا إلى النزاع في جواز اجتماع الأمر و النهي و عدمه، لأنّ مقتضى القاعدة في باب التعارض هو تساقط الدليلين عن حجّيتهما بالنسبة إلى مورد الالتقاء، فلا يُحرز^{٣٨٤} فيه الوجوب و لا الحرمة. و لا يُفرض التزاحم أو مسألة النزاع في جواز الاجتماع إنّما حيث يُفرض شمول الدليلين لمورد الالتقاء و بقاء حجّيتهما بالنسبة إليه. أي أنّه لم يكن تعارض بين الدليلين في مقام الجعل و التشريع.

و إن كان العنوان مأخوذاً على النحو الثاني، فهو مورد التزاحم

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٨٨

أو مسألة الاجتماع، و لا يقع بين الدليلين تعارض حينئذٍ، و ذلك مثل قوله:

«صلّ» و قوله: «لا تغصب» باعتبار أنّه لم يُلاحظ في كلّ من خطاب الأمر و النهي الكثرات و المميّزات على وجهٍ يسع العنوان لجميع الأفراد و إن كان نفس العنوان في حدّ ذاته و إطلاقه شاملاً لجميع الأفراد، فإنّه في مثله يكون الأمر متعلّقاً بصرف وجود الطبيعة للصلاة، و امتثاله يكون بفعل أيّ فردٍ من الأفراد، فلم يكن ظاهراً في وجوب الصلاة حتّى في مورد الغصب على وجهٍ يكون دالّاً بالدلالة الالتزاميّة على انتفاء حكمٍ آخر في هذا المورد ليكون نافياً لحرمة الغصب في المورد. و كذلك النهي يكون متعلّقاً بصرف طبيعة الغصب، فلم يكن ظاهراً في حرمة الغصب حتّى في مورد الصلاة على وجهٍ يكون دالّاً بالدلالة الالتزاميّة على انتفاء حكمٍ آخر في هذا المورد ليكون نافياً لوجوب الصلاة.

و في مثل هذين الدليلين إذا كانا على هذا النحو يكون كلّ منهما أجنبيّاً في عموم عنوان متعلّق الحكم فيه عن عنوان متعلّق الحكم الآخر، أي أنّه غير متعرّض بدلالته الالتزاميّة لنفي الحكم الآخر، فلا يتكاذبان في مقام الجعل و التشريع. فلا يقع التعارض بينهما، إذ لا دلالة التزاميّة لكلّ منهما على نفي الحكم الآخر في مورد الالتقاء، و لا تعارض بين الدلتين المطابقيّتين بما هما، لأنّ المفروض أنّ المدلول المطابقي من كلّ منهما هو الحكم المتعلّق بعنوانٍ أجنبيّ في نفسه عن العنوان المتعلّق للحكم الآخر.

^{٣٨٤} (١) في ط ٢: فلا يجوز.

و حينئذٍ إذا صادف أن ابتلى المكلف بجمعهما على نحو الاتفاق فحالها لا يخلو عن أحد أمرين: إما أن تكون له مندوحة من الجمع بينهما، ولكنه هو الذي جمع بينهما بسوء اختياره و تصرفه. و إما أن لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما.

فإن كان الأول: فإن المكلف حينئذٍ يكون قادراً على امتثال كل من

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٨٩

التكليفين فيصلّى و يترك الغصب، و قد يصلّى و يغصب في فعلٍ آخر. فإذا جمع بينهما بسوء اختياره بأن صلّى في مكانٍ مغضوب، فهنا يقع النزاع في جواز الاجتماع بين الأمر و النهي. فإن قلنا بالجواز كان مطيعاً و عاصياً في آنٍ واحد. و إن قلنا بعدم الجواز، فإنه إما أن يكون مطيعاً لا غير إذا رجّحنا جانب الأمر، أو عاصياً لا غير إذا رجّحنا جانب النهي، لأنه حينئذٍ يقع التزاحم بين التكليفين، فيرجع فيه إلى أقوى الملاكين.

و إن كان الثاني: فإنه لا محالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعليين، لأنه - حسب الفرض - لا معارضة بين الدليلين في مقام الجعل و الإنشاء، بل المنافاة وقعت من عدم قدرة المكلف على التفريق بين الامتثالين، فيدور الأمر حينئذٍ بين امتثال الأمر و بين امتثال النهي، إذ لا يمكنه من امتثالهما معاً من جهة عدم المندوحة.

هذا هو الحقّ الذي ينبغي أن يعوّل عليه في سرّ التفريق بين بابي التعارض و التزاحم، و بينهما و بين مسألة الاجتماع في مورد العموم من وجه بين متعلّقي الخطابين (خطاب الوجوب و الحرمة). و لعلّه يمكن استفادته من مطاوي كلماتهم و إن كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك، بل اختلفت كلمات أعلام أساتذتنا - رضوان الله عليهم - في وجه التفريق.

فقد ذهب صاحب الكفاية إلى: أنه لا يكون المورد من باب الاجتماع إلّا إذا احرز في كلّ واحدٍ من متعلّقي الإيجاب و التحريم مناط حكمه مطلقاً حتّى في مورد التصادق و الاجتماع. و أمّا إذا لم يُحرز مناط كلّ من الحكمين في مورد التصادق مع العلم بمناط أحد الحكمين بلا تعيين، فالرورد يكون من باب التعارض^{٣٨٥} للعلم الإجمالي حينئذٍ بكذب أحد

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٩٠

الدليلين الموجب للتنافي بينهما عرضاً.

هذا خلاصة رأيه رحمه الله. فجعل إحراز مناط الحكمين في مورد الاجتماع و عدمه هو المناط في التفرقة بين مسألة الاجتماع و باب التعارض. بينما أنّ المناط عندنا في التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزامية

^{٣٨٥} (١) كفاية الاصول: ص ١٨٩.

على نفي الحكم الآخر و عدمها، فمع هذه الدلالة يحصل التكاذب بين الدليلين فيتعارضان، و بدونها لا تعارض فيدخل المورد في مسألة الاجتماع.

و يمكن دعوى التلازم بين المسلكين في الجملة، لأنه مع تكاذب الدليلين من ناحية دلالتهمما الالتزامية لا يُحرز وجود مناط الحكمين في مورد الاجتماع، كما أنه مع عدم تكاذبهما يمكن إحراز وجود المناط لكل من الحكمين في مورد الاجتماع، بل لا بدّ من إحراز مناط الحكمين بمقتضى إطلاق الدليلين في مدلولهما المطابق.

و أمّا شيخنا النائيني - أعلى الله في الخلد مقامه - فقد ذهب إلى: أن مناط دخول المورد في باب التعارض: أن تكون الحثيتان في العامين من وجه حثيتين تعليليتين، لأنه حينئذ يتعلّق الحكم في كلّ منهما بنفس ما يتعلّق به فيتكاذبان. و أمّا إذا كانتا تقيديتين فلا يقع التعارض بينهما، و يدخلان حينئذ في مسألة الاجتماع مع المندوحة، و في باب التزاحم مع عدم المندوحة^{٣٨٦}.

و نحن نقول: في الحثيتين التقيديتين إذا كان بين الدالتين تكاذب من أجل دلالتهمما الالتزامية على نفي الحكم الآخر - على نحو ما فصلناه - فإنّ التعارض بينهما لا محالة واقع، و لا تصل النوبة في هذا المورد للدخول في مسألة الاجتماع.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٩١

و لنا مناقشة معه في صورة الحثية التعليلية يطول شرحها و لا يهّم التعرّض لها الآن. و فيما ذكرناه الكفاية و فوق الكفاية للطالب المبتدئ.

الحقّ في المسألة:

بعد ما قدّمنا من توضيح تحرير النزاع و بيان موضع النزاع نقول: إنّ الحقّ في المسألة هو الجواز.

و قد ذهب إلى ذلك جمع من المحقّقين المتأخّرين^{٣٨٧}.

و سندنا يبتنى على توضيح و اختيار ثلاثة امور مترتبة:

أولاً: أنّ متعلّق التكليف سواء كان أمراً أو نهياً ليس هو المعنون، - أي الفرد الخارجي للعنوان بما له من الوجود الخارجي - فإنه يستحيل ذلك، بل متعلّق التكليف دائماً و أبداً هو العنوان، على ما سيأتي توضيحه.

^{٣٨٦} (١) راجع أجدود التقريرات: ج ١ ص ٣٣١.

^{٣٨٧} (١) كمولانا المحقّق الأردبيلي و سلطان العلماء و المحقّق الخوانساري و ولده المحقّق و الفاضل المدقّق الشيرازي. و الفاضل الكاشاني و السيّد الفاضل صدر الدين، قوانين الاصول: ج ١ ص ١٤٠.

و اعتبر ذلك بالشوق، فإنّ الشوق يستحيل أن يتعلّق بالمعنون، لأنّه إمّا أن يتعلّق به حال عدمه أو حال وجوده، و كلّ منهما لا يكون. أمّا الأوّل فيلزم تقوّم الموجود بالمعدوم و تحقّق المعدوم بما هو معدوم- لأنّ المشتاق إليه له نوع من التحقّق بالشوق إليه- و هو محال واضح. و أمّا الثاني فلأنّه يكون الاشتياق إليه تحصيلًا للحاصل، و هو محال.

فإذن لا يتعلّق الشوق بالمعنون لا حال وجوده و لا حال عدمه.

مضافاً إلى أنّ الشوق من الامور النفسية، و لا يُعقل أن يتشخّص ما في النفس بدون متعلّق ما، كجميع الامور النفسية- كالعلم و الخيال والوهم و الإرادة و نحوها- و لا يُعقل أن يتشخّص بما هو خارج عن افق النفس من الامور العينية، فلا بدّ أن يتشخّص بالشىء المشتاق إليه بما له من^{٣٨٨}

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى) ؛ ج ٢ ؛ ص ٣٩١

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٩٢

الوجود العنوانى الفرضى، و هو المشتاق إليه أوّلاً و بالذات، و هو الموجود بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق. و لكن لما كان يؤخذ العنوان بما هو حاكٍ و مرآة عمّا في الخارج- أى عن المعنون- فإنّ المعنون يكون مشتاقاً إليه ثانياً و بالعرض؛ نظير العلم، فإنّه لا يُعقل أن يتشخّص بالأمر الخارجى، و المعلوم بالذات دائماً و أبداً هو العنوان الموجود بوجود العلم و لكن بما هو حاكٍ و مرآة عن المعنون، و أمّا المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه.

و فى الحقيقة إنّما يتعلّق الشوق بشىءٍ إذا كان له جهة وجدان و جهة فقدان، فلا يتعلّق بالمعدوم من جميع الجهات و لا بالموجود من جميع الجهات. و جهة الوجدان فى المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق فى افق النفس باعتبار ما له من وجود عنوانى فرضى، و جهة فقدان فى المشتاق إليه هو عدمه الحقيقى فى الخارج، و معنى الشوق إليه هو الرغبة فى إخراجة من حدّ الفرض و التقدير إلى حدّ الفعلية و التحقيق.

و إذا كان الشوق على هذا النحو، فكذلك حال الطلب و البعث بلا فرق، فيكون حقيقة طلب الشىء هو تعلّقه بالعنوان لإخراجة من حدّ الفرض و التقدير إلى حدّ الفعلية و التحقيق.

ثانياً: أنّا لما قلنا بأنّ متعلّق التكليف هو العنوان لا المعنون لا نعنى:

^{٣٨٨} مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى) - قم، چاپ: پنجم، ١٤٣٠ ق.

أنّ العنوان بما له من الوجود الذهني يكون متعلّقاً للطلب، فإنّ ذلك باطل بالضرورة، لأنّ مثار الآثار و متعلّق الغرض و الذي تترتّب عليه المصلحة و المفسدة هو المعنون لا العنوان.

بل نعى: أنّ المتعلّق هو العنوان حال وجوده الذهني، لا أنّه بما له من الوجود الذهني أو بما هو مفهوم. و معنى تعلّقه بالعنوان حال وجوده الذهني: أنّه يتعلّق به نفسه باعتبار أنّه مرآة عن المعنون و فإنّ فيه، فتكون

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٩٣

التخليّة فيه عن الوجود الذهني عين التحليّة به.

ثالثاً: أنا إذ نقول: إنّ المتعلّق للتكليف هو العنوان بما هو مرآة عن المعنون و فإنّ فيه، لا نعى: أنّ المتعلّق الحقيقي للتكليف هو المعنون و أنّ التكليف يسرى من العنوان إلى المعنون باعتبار فنائه فيه - كما قيل^{٣٨٩} - فإنّ ذلك باطل بالضرورة أيضاً، لما تقدّم أنّ المعنون يستحيل أن يكون متعلّقاً للتكليف بأيّ حالٍ من الأحوال، و هو محال حتّى لو كان بتوسّط العنوان، فإنّ توسّط العنوان لا يخرجّه عن استحالة تعلّق التكليف به.

بل نعى و نقول: إنّ الصحيح أنّ متعلّق التكليف هو العنوان بما هو مرآة و فإنّ في المعنون على أن يكون فنائه في المعنون هو المصحّح لتعلّق التكليف به فقط، إذ أنّ الغرض إنّما يقوم بالمعنون المفنى فيه، لا أنّ الفناء يجعل التكليف سارياً إلى المعنون و متعلّقاً به.

و فرق كبير بين ما هو مصحّح لتعلّق التكليف بشيء و بين ما هو بنفسه متعلّق التكليف. و عدم التفرقة بينهما هو الذي أوهم القائلين بأنّ التكليف يسرى إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه. و لا يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات و ما هو بالعرض مثار كثير من الاشتباهات التي تقع في علمي الاصول و الفلسفة. و الفناء و الآليّة في الملاحظة هو الذي يوقع الاشتباه و الخلط، فيعطى ما للعنوان للمعنون و بالعكس.

و إذا عسر عليك تفهّم ما نرمى إليه فاعتبر ذلك في مثال «الحرف» حينما نحكم عليه بأنّه لا يُخبر عنه، فإنّ عنوان «الحرف» و مفهومه اسم يُخبر عنه، كيف! و قد اخبر عنه بأنّه لا يُخبر عنه، و لكن إنّما صحّ الإخبار عنه بذلك فباعتبار فنائه في المعنون، لأنّه هو الذي له هذه الخاصيّة و يقوم به الغرض من الحكم؛ و مع ذلك لا يجعل ذلك كون المعنون - و هو الحرف

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٩٤

الحقيقي - موضوعاً للحكم حقيقةً أوّلاً و بالذات، فإنّ الحرف الحقيقي يستحيل أن يكون موضوعاً للحكم و طرفاً للنسبة بأيّ حالٍ من الأحوال و لو بتوسّط شيء، كيف! و حقيقته: النسبة و الربط، و خاصّته: أنّه لا يُخبر عنه.

^{٣٨٩} (١) لم نتحقّق القائل، انظر نهاية الأفكار (تقرير أبحاث المحقّق العراقي) ج ٢ ص ٤٢٠.

وعليه، فالمخبر عنه أولاً و بالذات هو عنوان «الحرف» لكن لا بما هو مفهوم موجود في الذهن، فإنه بهذا الاعتبار يُخبر عنه، بل بما هو فان في المعنون و حاكٍ عنه، فالمصَحَّح للإخبار عنه بأن لا يُخبر عنه هو فناؤه في معنونه، فيكون الحرف الحقيقي المعنون مخبراً عنه ثانياً و بالعرض، و إن كان الغرض من الحكم إنّما يقوم بالمفنىّ فيه، و هو الحرف الحقيقي.

و على هذا، يتّضح جلياً كيف أنّ دعوى سراية الحكم أولاً و بالذات من العنوان إلى المعنون منشؤها الغفلة بين ما هو المصحَّح للحكم على موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحَّح فيجعل الموضوع عنواناً حاكياً عنه، و بين ما هو الموضوع للحكم القائم به الغرض؛ فالمصحَّح للحكم شيء و المحكوم عليه و المجهول موضوعاً شيء آخر. و من العجيب! أن تصدر مثل هذه الغفلة من بعض أهل الفنّ في المعقول.

نعم، إذا كان القائل بالسراية يقصد أنّ العنوان يؤخذ فانياً في المعنون و حاكياً عنه و أنّ الغرض إنّما يقوم بالمعنون، فذلك حقّ و نحن نقول به.

و لكن ذلك لا ينفعه في الغرض الذي يهدف إليه، لأننا نقول بذلك من دون أن نجعل متعلّق التكليف نفس المعنون، و إنّما يكون متعلّقاً له ثانياً و بالعرض، كالمعلوم بالعرض - كما أشرنا إليه فيما سبق - فإنّ العلم إنّما يتعلّق بالمعلوم بالذات و يتقوّم به، و ليس هو إلّا العنوان الموجود بوجودٍ علمي و لكن باعتبار فنائه في معنونه؛ يقال للمعنون: إنّهُ معلوم و لكنّه في الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات، و هذا الفناء هو الذي يخيّل للنّاظر أنّ المتعلّق الحقيقي للعلم هو المعنون. و لقد أحسنوا في تعريف العلم بأنّه

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٩٥

«حصول صورة الشيء لدى العقل» لا حصول نفس الشيء؛ فالمعلوم بالذات هو الصورة، و المعلوم بالعرض نفس الشيء الذي حصلت صورته لدى العقل.

و إذا ثبت ما تقدّم و اتّضح ما رمينا إليه: من أنّ متعلّق التكليف أولاً و بالذات هو العنوان و أنّ المعنون متعلّق له بالعرض، يتّضح لك الحقّ جلياً في مسألتنا (مسألة اجتماع الأمر و النهي) و هو: أنّ الحقّ جواز الاجتماع.

و معنى جواز الاجتماع: أنّه لا مانع من أن يتعلّق الإيجاب بعنوانٍ و يتعلّق التحريم بعنوانٍ آخر، و إذا جمع المكلف بينهما صدفةً بسوء اختياره، فإنّ ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكلّ من العنوانين متعلّقاً للإيجاب و التحريم إلّا بالعرض. و ليس ذلك بمحال، فإنّ المحال إنّما هو أن يكون الشيء الواحد بذاته متعلّقاً للإيجاب و التحريم.

وعليه، فيصحّ أن يقع الفعل الواحد امتثالاً للأمر من جهةٍ باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه، و عصياناً للنهي من جهةٍ أخرى باعتبار انطباق عنوان المنهيّ عنه. و لا محذور في ذلك ما دام أنّ ذلك الفعل الواحد ليس

بنفسه و بذاته يكون متعلقاً للأمر و للنهى ليكون ذلك محالاً، بل العنوانان الفانيان هما المتعلقان للأمر و النهى. غاية الأمر أنّ تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعي إلى إتيان الفعل، و لا فرق بين فردٍ و فردٍ في انطباق العنوان عليه، فالفرد الذى ينطبق عليه العنوان المنهى عنه كالفرد الخالى من ذلك فى كون كلّ منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جهةٍ خللٍ فى الانطباق.

و لا فرق فى ذلك بين أن يكون تعدّد العنوان موجباً لتعدّد المعنون أو لم يكن، ما دام أنّ المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات.

نعم، لو كان العنوان مأخوذاً فى المأمور به و المنهى عنه على وجهٍ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٩٦

يسع جميع الأفراد حتى موضع الاجتماع- و هو الفرد الذى ينطبق عليه العنوانان و لو كان ذلك من جهةٍ إطلاق الدليل- فإنه حينئذٍ تكون لكلّ من الدليلين الدلالة الالتزامية على نفي حكم الآخر فى موضع الالتقاء فيتكاذبان، وعليه يقع التعارض بينهما و يخرج المورد عن مسألة الاجتماع، كما سبق بيان ذلك مفصلاً.

كما أنه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذة فى متعلق الأمر على وجهٍ يكون الواجب هو العنوان المقدور بما هو مقدور، فإنّ عنوان المأمور به حينئذٍ لا يسع و لا يعمّ الفرد غير المقدور، فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضع الاجتماع، و لا يكون هذا الفرد غير المقدور شرعاً من أفراد الطبيعة بما هى مأمور بها.

بخلاف ما إذا كانت القدرة مصححةً فقط لتعلق التكليف بالعنوان، فإنّ عنوان المأمور به يكون مقدوراً عليه و لو بالقدرة على فردٍ واحد من أفراد. و لهذا قلنا: إنّه لو انحصر تطبيق المأمور به فى خصوص موضع الاجتماع- كما فى مورد عدم المندوحة- يقع التزاحم بين الحكمين فى موضع الاجتماع، لأنّه لا يصحّ تطبيق المأمور به على هذا الفرد و هو موضع الاجتماع إلّا إذا لم يكن النهى فعلياً، كما لا يصحّ تطبيق عنوان المنهى عنه عليه إلّا إذا لم يكن الأمر فعلياً، فلا بدّ من رفع اليد عن فعليته أحد الحكمين و تقديم الأهمّ منهما.

و لقد ذهب بعض أعلام أساتذتنا إلى أنّ القدرة مأخوذة فى متعلق التكليف باعتبار أنّ الخطاب بالتكليف نفسه يقتضى ذلك، لأنّ الأمر إنّما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على أن يصدر منه بالاختيار، و هذا نفسه يقتضى كون متعلقه مقدوراً لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع و إن كان الامتناع من ناحيةٍ شرعيةٍ^{٣٩٠}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٩٧

^{٣٩٠} (١) راجع فوائد الاصول: ج ١ ص ٣١٤.

و لكننا لم نتحقق صحة هذه الدعوى، لأنّ صحّة التكليف بطبيعة الفعل لا تتوقف على أكثر من القدرة على صرف وجود الطبيعة و لو بالقدرة على فرد من أفرادها، فالعقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة في متعلق التكليف، و ذلك لا يقتضى القدرة على كلّ فردٍ من أفراد الطبيعة إلّا إذا قلنا بأنّ التكليف يتعلّق بالأفراد أوّلاً و بالذات. و قد تقدّم توضيح فساد هذا الوهم.

تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون:

بعد ما تقدّم من البيان من أنّ التكليف إنّما يتعلّق بالعنوان بما هو مرآة عن أفرادها لا بنفس الأفراد، فإنّ القول بالجواز لا يتوقف على القول بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون - كما أشرنا إليه فيما سبق - لأنّه سواء كان المعنون متعدّداً بتعدّد العنوان أو غير متعدّد، فإنّ ذلك لا يرتبط بمسألتنا نفيّاً و إثباتاً ما دام أنّ المعنون ليس متعلّقاً للتكليف أبداً. و على كلّ حال، فالحقّ هو الجواز تعدّد المعنون أو لم يتعدّد.

و لو سلّمنا جدلاً بأنّ التكليف يتعلّق بالمعنون باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون - كما هو المعروف - فإنّ الحقّ أنّه لا يجب تعدّد المعنون بتعدّد العنوان، فقد يتعدّد و قد لا يتعدّد.

فليس هناك قاعدة عامّة تقضى بأنّ نحكم بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون، كما تكلف بتنقيحها بعض أعظم مشايخنا^{٣٩١} - قدّس الله نفسه الزكيّة - و كأنّ نظره الشريف يرمى إلى أنّ العامّين من وجه يمتنع صدقهما على شىء واحد من جهة واحدة و إلّا لما كانا عامّين من وجه، فلا بدّ أن يفرض هناك جهتان موجودتان في المجمع: إحداها هو

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٣٩٨

الواجب، و ثانيتهما هو المحرّم، فيكون التركيب بين الحثيّتين تركيباً انضمامياً لا اتّحادياً، إلّا إذا كانت الحثيّتان المفروضتان تعليليّتين لا تقيديّتين، فإنّ الواجب و المحرّم على هذا الفرض يكونان شيئاً واحداً و هو ذات المحيّث بهاتين الحثيّتين؛ و حينئذٍ يقع التعارض بين دليلي العامّين و يخرج المورد عن مسألتنا.

و فى هذا التقرير ما لا يخفى على الفطن

أمّا أوّلاً: فإنّ العنوان بالنسبة إلى معنونه تارةً يكون منتزعاً منه باعتبار ضمّ حثيّيّة زائدة على الذات مباينة لها ماهيّةً و وجوداً، كالأبيض بالقياس إلى الجسم، فإنّ صدق الأبيض عليه باعتبار عروض صفة البياض عليه الخارجة عن مقام ذاته. و اخرى يكون منتزعاً منه باعتبار نفس ذاته بلا ضمّ حثيّيّة زائدة على الذات، كالأبيض بالقياس إلى نفس البياض، فإنّ نفس البياض ذاته منشأ لانتراع الأبيض منه بلا حاجة إلى ضمّ بياضٍ آخر

^{٣٩١} (١) الظاهر، المراد به المحقّق النائيني قدس سره انظر فوائد الاصول: ج ١ - ٢ ص ٤١١.

إليه، لأنّه بنفس ذاته أبيضٌ لا ببياضٍ آخر. و مثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود، فإنّها منتزعةٌ من مقام نفس الذات لا بضمّ حيثيّةٍ أخرى زائدةً على الذات.

وعليه، فلا يجب في كلّ عنوانٍ منتزِعٍ أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضمّ حيثيّةٍ زائدةٍ على الذات.

و أمّا ثانياً: فإنّ العنوان لا يجب فيه أن يكون كاشفاً عن حقيقةٍ متأصّلةً على وجهٍ يكون انطباق العنوان أو مبدؤه عليه من باب انطباق الكلّي على فردّه، بل من العناوين ما هو مجعول و معتبر لدى العقل لصرف الحكاية و الكشف عن المعنوي من دون أن يكون بإزائه في الخارج حقيقةً متأصّلةً، مثل عنوان «العدم» و «الممتنع» بل مثل عنوان «الحرف» و «النسبة» فإنّه لا يجب في مثله فرض حيثيّةٍ متأصّلةٍ ينتزع منها العنوان.

و مثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عامّاً يصحّ انطباقه على حقائق متعدّدة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٣٩٩

من دون أن يكون بإزائه حيثيّةٍ واقعيّةٍ غير تلك الحقائق المتأصّلة؛ و لعلّ عنوان «الغضب» من هذا الباب في انطباقه على «الصلاة»- التي تتألّف من حقائق متباينة- و على غيرها من سائر التصرفات، فكلّ تصرفٍ في مال الغير بدون رضاه غضبٌ، مهما كانت حقيقة ذلك التصرف و من أيّة مقولةٍ كانت.

ثمرّة المسألة:

من الواضح ظهور ثمرّة النزاع فيما إذا كان المأمور به عبادةً، فإنّه بناءً على القول بالامتناع و ترجيح جانب النهي- كما هو المعروف- تقع العبادة فاسدةً مع العلم بالحرمة و العمد بالجمع بين المأمور به و المنهيّ عنه- كما هو المفروض في المسألة- لأنّه لا أمر مع ترجيح جانب النهي، و ليس هناك في ذات المأتمّي به ما يصلح للتقرّب به مع فرض النهي الفعلي، لامتناع التقرّب بالمبعد و إن كان ذات المأتمّي به مشتملاً على المصلحة الذاتية و قلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية في صحّة العبادة.

نعم، إذا وقع الجمع بين المأمور به و المنهيّ عنه عن جهل بالحرمة- قصوراً لا تقصيراً- أو عن نسيان و كان قد أتى بالفعل على وجه القرية، فالمشهور أنّ العبادة تقع صحيحةً. و لعلّ الوجه فيه هو القول بكفاية رجحانها الذاتي و اشتمالها على المصلحة الذاتية في التقرّب بها مع قصد ذلك و إن لم يكن الأمر فعلياً.

و قيل: إنّه لا يبقى مصحّح في هذه الصورة للعبادة فتقع فاسدة^{٣٩٢} نظراً إلى أنّ دليلي الوجوب و الحرمة على القول بالامتناع يصبغان متعارضين و إن لم يكونا في حدّ أنفسهما متعارضين، فإذا قدّم جانب النهي، فكما لا يبقى أمر كذلك لا يُحرز وجود المقتضى له و هو المصلحة الذاتية في

^{٣٩٢} (١) راجع فوائد الاصول: ج ١- ٢ ص ٤٣٤.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٤٠٠

المجمع، إذ تخصيص دليل الأمر بما عدا المجمع يجوز أن يكون لوجود المانع فى المجمع عن شمول الأمر له، و يجوز أن يكون لانتفاء المقتضى للأمر، فلا يُحرز وجود المقتضى.

هذا بناءً على الامتناع و تقديم جانب النهى.

و أمّا بناءً على الامتناع و تقديم جانب الأمر، فلا شبهة فى وقوع العبادة صحيحة، إذ لا نهى حتى يمنع من صحتها، لا سيما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناءً على الامتناع، فإنه لا يُحرز معه المفسدة الذاتية فى المجمع.

و كذلك الحقّ هو صحّة العبادة إذا قلنا بالجواز، فإنه كما جاز توجيه الأمر و النهى إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما فى المجمع فقلنا بجواز الاجتماع فى مقام التشريع، فكذلك نقول: لا مانع من الاجتماع فى مقام الامتثال أيضاً- كما أشرنا إليه فى تحرير محلّ النزاع- حتى لو كان المعنون للعنوانين واحداً وجوداً و لم يوجب تعدد العنوان تعدده، لما عرفت سابقاً: من أن المعنون لا يقع بنفسه متعلقاً للتكليف لا قبل وجوده و لا بعد وجوده و إنّما يكون الداعى إلى إتيان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الذى ليس بمنهى عنه، لا أن الداعى إلى إتيانه تعلق الأمر به ذاته، فيكون المكلف فى فعل واحد بالجمع بين عنوانى الأمر و النهى مطيعاً للأمر من جهة انطباق العنوان المأمور به، و عاصياً من جهة انطباق العنوان المنهى عنه؛ نظير الاجتماع الموردى، كما تقدّم توضيحه فى تحرير محلّ النزاع.

و قيل: إنّ الثمرة فى مسألتنا هو إجراء أحكام المتعارضين على دليلى الأمر و النهى بناءً على الامتناع، و إجراء أحكام التزاحم بينهما بناءً على الجواز^{٣٩٣}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٤٠١

و لكن إجراء أحكام التزاحم بينهما بناءً على الجواز إنّما يلزم إذا كان القائل بالجواز إنّما يقول بالجواز فى مقام الجعل و الإنشاء دون مقام الامتثال، بل يمتنع الاجتماع فى مقام الامتثال، و حينئذٍ لا محالة يقع التزاحم بين الأمر و النهى. أمّا إذا قلنا بالجواز فى مقام الامتثال أيضاً- كما أوضحناه- فلا موجب للتزاحم بين الحكمين مع وجود المندوحة، بل يكون مطيعاً عاصياً فى فعل واحد، كالاتحاد الموردى بلا فرق، إذ لا دوران حينئذٍ بين امتثال الأمر و امتثال النهى.

اجتماع الأمر و النهى مع عدم المندوحة

[أى مع الاضطرار]^{٣٩٤}

^{٣٩٣} (١) قاله المحقق النائينى، راجع فوائد الاصول: ج ١- ٢ ص ٤٢٩.

تقدّم الكلام كلّهُ في اجتماع الأمر و النهى فيما إذا كانت هناك مندوحة من الجمع بين الأمر به و المنهى عنه، و قد جمع المكلف بينهما في فعلٍ واحد بسوء اختياره. و يلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفلة أو جهل.

و قد ذهبنا إلى جواز الاجتماع في مقامى الجعل و الامتثال.

و بقى الكلام في اجتماعهما مع عدم المندوحة، و ذلك بأن يكون المكلف مضطراً إلى هذا الجمع بينهما. و الاضطرار على نحوين:

الأول: أن يكون بدون سبق اختيار للمكلف في الجمع، كمن اضطرّ لإنقاذ غريقٍ إلى التصرف في أرضٍ مغصوبةً، فيكون تصرفه في الأرض واجباً من جهة إنقاذ الغريق و حراماً من جهة التصرف في المغصوب.

فإنه في هذا الفرض لا بدّ أن يقع التزاحم بين الواجب و الحرام في مقام الامتثال، إذ لا مندوحة للمكلف حسب الفرض، فلا بدّ في مقام إطاعة الأمر بإنقاذ الغريق من الجمع، لانحصار امتثال الواجب في هذا الفرد

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٤٠٢

المحرّم، فيدور الأمر بين أن يعصى الأمر أو يعصى النهى.

و في مثله يرجع إلى أقوى الملاكين، فإن كان ملاك الأمر أقوى - كما في المثال المذكور - قدّم جانب الأمر و يسقط النهى عن الفعلية، و إن كان ملاك النهى أقوى قدّم جانب النهى، كمن انحصر عنده إنقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك إنسان.

تنبيه: ممّا يلحق بهذا الباب و يتفرّع عليه ما لو اضطرّ إلى ارتكاب فعلٍ محرّم لا بسوء اختياره، ثم اضطرّ إلى الإتيان بالعبادة على وجهٍ يكون ذلك فعل المحرّم مصداقاً لتلك العبادة، بمعنى أنّه اضطرّ إلى الإتيان بالعبادة مجتمعاً مع فعل الحرام الذى قد اضطرّ إليه.

و مثاله: المحبوس في مكانٍ مغصوب فيضيق عليه وقت الصلاة و لا يسعه الإتيان بها خارج المكان المغصوب. فهل في هذا الفرض يجب عليه الإتيان بالعبادة و تقع صحيحة، أو لا؟

نقول: لا ينبغي الشكّ في أنّ عبادته على هذا التقدير تقع صحيحة، لأنّه مع الاضطرار إلى فعل الحرام لا تبقى فعليةً للنهى، لاشتراط القدرة في التكليف، فالأمر لا مزاحم لفعليةً، فيجب عليه أداء الصلاة، و لا بدّ أن تقع حينئذٍ صحيحةً.

نعم، يستثنى من ذلك ما لو كان دليل الأمر و دليل النهى متعارضين بأنفسهما من أول الأمر و قد رجّحنا جانب النهى بأحد مرجّحات باب التعارض، فإنّه فى هذه الصورة لاوجه لوقوع العبادة صحيحة، لأنّ العبادة لا تقع صحيحة إلا إذا قُصد بها امتثال الأمر الفعلى بها- إن كان- أو قُصد بها الرجحان الذاتى قرّباً إلى الله تعالى، و المفروض أنّه هنا لا أمر فعلى، لعدم شمول دليله بما هو حجّة لمورد الاجتماع، لأنّ المفروض تقديم جانب النهى.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٤٠٣

و قيل: إنّ النهى إذا زالت فعليّته من جهة الاضطرار لم يبق مانع من التمسك بعموم الأمر^{٣٩٥}.

و هذه غفلة ظاهرة، فإنّ دليل الأمر بما هو حجّة لا يكون شاملاً لمورد الاجتماع، لمكان التعارض بين الدليلين و تقديم دليل النهى، فإذا اضطرّ المكلف إلى فعل المنهى عنه لا يلزم منه أن يعود دليل الأمر حجّة فى مورد الاجتماع مرّة ثانية. و إنّما يتصوّر أن يعود الأمر فعليّاً إذا كان تقديم النهى من باب التزاحم، فإذا زال التزاحم عاد الأمر فعليّاً.

و أما الرجحان الذاتى، فإنّه بعد فرض التعارض بين الدليلين و تقديم جانب النهى لا يكون الرجحان محرراً فى مورد الاجتماع، لأنّ عدم شمول دليل الأمر بما هو حجّة لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، و انتفاء المقتضى و هو الملاك، فلا يُحرز وجود الملاك حتّى يصحّ قصده متقرباً به إلى الله تعالى.

الثانى: أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار، كمن دخل منزلاً مغصوباً متعمداً، فبادر إلى الخروج تخلصاً من استمرار الغصب، فإنّ هذا التصرف بالمنزل فى الخروج لا شكّ فى أنّه تصرف غصبى أيضاً، و هو مضطرّ إلى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام، و كان اضطراره إليه بمحض اختياره إذ دخل المنزل غاصباً باختياره.

و تُعرف هذه المسألة فى لسان المتأخرين بمسألة «التوسط فى المغصوب» و الكلام يقع فيها من ناحيتين:

١- فى حرمة هذا التصرف الخروجى أو وجوبه.

٢- فى صحّة الصلاة المأتىّ بها حال الخروج.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٤٠٤

^{٣٩٥} (١) لم نظفر على شخص القائل، ذكره فى تقرير أبحاث السيد الخوئى بلفظ: قد استدلت للمشهور، راجع المحاضرات: ج ٤ ص ٣٤٠.

حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه:

أما الناحية الأولى: فقد تعددت الأقوال فيها، فقول: بحرمة التصرف الخروجي فقط^{٣٩٦}. و قول: بوجوبه فقط و لكن يعاقب فاعله^{٣٩٧}. و قول:

بوجوبه فقط و لا يعاقب فاعله^{٣٩٨}. و قول: بحرمة و وجوبه معاً^{٣٩٩}. و قول: لا هذا و لا ذاك و مع ذلك يعاقب عليه^{٤٠٠}.

فينبغي أن نبحث عن وجه القول بالحرمة، و عن وجه القول بالوجوب ليتضح الحق في المسألة (و هو القول الأول).

أما وجه الحرمة: فمبنى على أن التصرف بالغصب بأي نحو من أنحاء التصرف - دخولاً و بقاءً و خروجاً - محرم من أول الأمر قبل الابتلاء بالدخول، فهو قبل أن يدخل منهى عن كل تصرف في المغصوب حتى هذا التصرف الخروجي، لأنه كان متمكناً من تركه بترك الدخول.

و من يقول بعدم حرمة، فإنه يقول به لأنه يجد أن هذا المقدار من التصرف مضطراً إليه سواء خرج الغاصب أو بقي، فيمتنع عليه تركه، و مع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفة الحرمة؟

و لكننا نقول له: إن هذا الامتناع هو الذي أوقع نفسه فيه بسوء اختياره و كان متمكناً من تركه بترك الدخول، و الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فهو مخاطب من أول الأمر بترك التصرف حتى يخرج، فالخروج في نفسه بما هو تصرف داخل من أول الأمر في أفراد العنوان

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٤٠٥

المنهى عنه، أي أن العنوان المنهى عنه - و هو التصرف بمال الغير بدون رضاه - يسع في عمومته كل تصرف متمكن من تركه حتى الخروج، و امتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا يخرج عن عموم العنوان.

و نحن لا نقول - كما سبق - إن المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا: إنه يمتنع تعلق الخطاب بالمتنع تركه و إن كان الامتناع بسوء الاختيار.

^{٣٩٦} (١) نسبه في التقريرات إلى ظاهر بعض الأفاضل في الإشارات، مطارح الأنظار: ص ١٥٥.

^{٣٩٧} (٢) اختاره صاحب الفصول ثم قال: و كأن ما عزي إلى الفخر الرازي من القول بأنه مأثور بالخروج و حكم المعصية جارٍ عليه راجع إلى ما ذكرناه، الفصول الغروية:

ص ١٣٨.

^{٣٩٨} (٣) قال به الشيخ الأنصاري على ما في مطارح الأنظار: ١٥٣.

^{٣٩٩} (٤) هذا القول منسوب إلى أبي هاشم، و استقره المحقق القمي، قوانين الاصول: ص ١٥٣.

^{٤٠٠} (٥) اختاره المحقق الخراساني في كفاية الاصول: ص ٢٠٤.

و **أما وجه الوجوب**: فقد قيل: إنَّ الخروج واجب نفسى باعتبار أنَّ الخروج معنون بعنوان التخلّص عن الحرام، و التخلّص عن الحرام فى نفسه عنوان حسن عقلاً و واجب شرعاً. و قد نُسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصارى- أعلى الله تعالى مقامه- على ما يظهر من تقارير درسه^{٤٠١}.

و قيل: إنَّ الخروج واجب غيرى- كما يظهر من بعض التعبيرات فى تقارير الشيخ أيضاً^{٤٠٢}- باعتبار أنه مقدّمه للتخلّص من الحرام، و هو الغصب الزائد الذى كان يتحقّق لو لم يخرج. و الحقّ: أنه ليس بواجبٍ نفسى و لا غيرى.

أما أنه ليس بواجبٍ نفسى، فلأنه:

أولاً: أنَّ التخلّص عن الشىء- بأى معنى فُرض- عنوانٌ مقابل لعنوان الابتلاء به بديلٌ له لا يجتمعان، و هما من قبيل الملكة و عدمها. و هذا واضح.

و حينئذٍ نقول له: ما مرادك من التخلّص الذى حكمت عليه بأنه عنوان حسن؟

إن كان المراد به «التخلّص من أصل الغصب» فهو بالخروج- أى الحركات الخروجية- مبتلٍ بالغصب، لا أنه متخلّص منه، لأنه تصرف

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٤٠٦

بالمغصوب.

و إن كان المراد به «التخلّص من الغصب الزائد الذى يقع لو لم يخرج» فهو لا ينطبق على الحركات الخروجية، و ذلك لأنَّ التخلّص لما كان مقابلًا للابتلاء بديلاً له- كما قدّمنا- فالزمان الذى يصلح أن يكون زماناً للابتلاء لا بدّ أن يكون هو الذى يصدق عليه عنوان «التخلّص» مع أنَّ زمان الحركات الخروجية سابق على زمان الغصب الزائد عليها لو لم يخرج، فهو فى حال الحركات الخروجية لا مبتلٍ بالغصب الزائد و لا متخلّصٌ منه، بل الغاصب مبتلٍ بالغصب من حين دخوله إلى حين خروجه، و بعد خروجه يصدق عليه أنه متخلّص من الغصب.

و ثانياً: أنَّ التخلّص لو كان عنواناً يصدق على الخروج، فلا ينبغى أن يراد من الخروج نفس الحركات الخروجية، بل على تقديره ينبغى أن يراد منه ما تكون الحركات الخروجية مقدّمه له أو بمنزلة المقدّمه. فلا ينطبق إذاً عنوان «التخلّص» على التصرف بالمغصوب المحرّم كما يريد أن يحقّقه هذا القائل.

^{٤٠١} (١ و ٢) راجع مطارح الأنظار: ص ١٥٣-١٥٦.

^{٤٠٢} (١ و ٢) راجع مطارح الأنظار: ص ١٥٣-١٥٦.

و السرّ واضح، فإنّ الخروج يقابل الدخول، و لمّا كان الدخول عنواناً للكون داخل الدار المسبوق بالعدم، فلا بدّ أن يكون الخروج- بمقتضى المقابلة- عنواناً للكون خارج الدار المسبوق بالعدم. أمّا نفس التصرف بالمغصوب بالحركات الخروجيةّ التي منها يكون الخروج فهو مقدّمة أو شبه المقدّمة للخروج لا نفسه.

و ثالثاً: لو سلّمنا أنّ التخلّص عنوان ينطبق على الحركات الخروجيةّ فلا نسلّم بوجوده النفسى، لأنّ التخلّص عن الحرام ليس هو إلّا عبارة أخرى عن ترك الحرام، و ترك الحرام ليس واجباً نفسياً على وجه يكون ذا مصلحة نفسية في مقابل المفسدة النفسية في الفعل. نعم، هو مطلوب

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٤٠٧

بتبع النهى عن الفعل، و قد تقدّم ذلك في مبحث النواهي في الجزء الأوّل^{٤٠٣} و في مسألة الضدّ في الجزء الثاني^{٤٠٤}. فكما أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العامّ- أى نقيضه و هو الترك- كذلك أنّ النهى عن الشىء لا يقتضى الأمر بضده العامّ- أى نقيضه و هو الترك-؛ و لذا قلنا في مبحث النواهي: إنّ تفسير النهى بطلب الترك- كما وقع للقوم- ليس فى محلّه و إنّما هو تفسير للشىء بلازم المعنى العقلى، فإنّ مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلاً، لا على أن يكون الترك ذا مصلحة نفسية في مقابل مفسدة الفعل. و كذلك فى الأمر، فإنّ مقتضى الدعوة إلى الفعل الزجر عن تركه عقلاً لا على أن يكون الترك ذا مفسدة نفسية فى مقابل مصلحة الفعل، بل ليس فى النهى إلّا مفسدة الفعل، و ليس فى الأمر إلّا مصلحة الفعل.

و أمّا أنّ الخروج ليس بواجبٍ غيرى، فلأنه:

أولاً: قد تقدّم أنّ مقدّمة الواجب ليست بواجبة على تقدير القول بأنّ التخلّص واجب نفسى.

و ثانياً: أنّ الخروج الذى هو عبارة عن الحركات الخروجيةّ فى مقصود هذا القائل ليس مقدّمة لنفس التخلّص عن الحرام، بل على التحقيق إنّما هو مقدّمة للكون فى خارج الدار، و الكون فى خارج الدار ملازم لعنوان التخلّص عن الحرام لا نفسه، و لا يلزم من فرض وجوب التخلّص فرض وجوب لازمه، فإنّ المتلازمين لا يجب أن يشتركا فى الحكم، كما تقدّم فى مسألة الضدّ^{٤٠٥} و إذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدّمته؟

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٤٠٨

و ثالثاً: لو سلّمنا أنّ التخلّص واجب نفسى و أنّه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجيةّ مقدّمة له و أنّ مقدّمة الواجب واجبة؛ لو سلّمنا كلّ ذلك، فإنّ مقدّمة الواجب إنّما تكون واجبة حيث لا مانع من ذلك، كما

٤٠٣ (١) راجع ص ١٤٩.

٤٠٤ (٢) راجع ص ٣٥٦.

٤٠٥ (٣) راجع ص ٣٦١.

لو كانت محرمة في نفسها- كركوب المركب الحرام في طريق الحج- فإنه لا يقع على صفة الوجوب و إن توصل به إلى الواجب. و هنا الحركات الخروجية تقع على صفة الحرمة- كما قدمنا- باعتبار أنها من أفراد الحرام و هو التصرف بالمغصوب، فلا تقع على صفة الوجوب من باب المقدمة.

فإن قلت: إن المقدمة المحرمة إنما لا تقع على صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرة، و أما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب، فإنه يقع التزاحم بين حرمتها و وجوب ذيها، لأن الأمر يدور حينئذ بين امتثال الوجوب و بين امتثال الحرمة، فلو كان الوجوب أهمّ قدّم على حرمة المقدمة فتسقط حرمتها. و هنا الأمر كذلك، فإن المقدمة منحصرة، و الواجب- و هو ترك الغضب الزائد- أهمّ.

قلت: هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف، فإنه حينئذ يكون الدوران في مقام التشريع. و أما لو كان الدوران واقعاً بسوء اختيار المكلف- كما هو مفروض في المقام- فإن المولى في مقام التشريع قد استوفى غرضه من أول الأمر بالنهي عن الغضب مطلقاً و لا دوران فيه حتى يقال: يقبح من المولى تفويت غرضه الأهمّ. و إنما الدوران وقع في مقام استيفاء الغرض خارجياً بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض أن المولى من أول الأمر- قبل أن يدخل المكلف في المحلّ المغصوب- قد استوفى كلّ غرضه في مقام التشريع إذ نهى عن كلّ تصرفٍ بالمغصوب.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٤٠٩

فليس هناك تزاحم في مقام التشريع، فالمكلف يجب عليه أن يترك الغضب الزائد بالخروج عن المغصوب، و نفس الحركات الخروجية تكون أيضاً محرمة يستحقّ عليها العقاب، لأنها من أفراد ما هو منهى عنه، و قد وقع في هذا المحذور و الدوران بسوء اختياره.

صحّة الصلاة حال الخروج

و أما الناحية الثانية:- و هي صحّة الصلاة حال الخروج- فإنها تبتنى على اختيار أحد الأقوال في الناحية الاولى. فإن قلنا بأن الخروج يقع على صفة الوجوب فقط، فإنه لا مانع من الإتيان بالصلاة حالته، سواء ضاق وقتها أم لم يطق، و لكن بشرط ألا يستلزم أداء الصلاة تصرفاً زائداً على الحركات الخروجية، فإن هذا التصرف الزائد حينئذ يقع محرماً منهياً عنه. فإذا استلزم أداء الصلاة تصرفاً زائداً، فإن كان الوقت ضيقاً، فلا بدّ أن يؤدّى الصلاة حال الخروج و لا بدّ أن يقتصر منها على أقلّ الواجب فيصلّى ايماً بدل الركوع و السجود. و إن كان الوقت متسعاً لأدائها بعد الخروج و جب أن ينتظر بها إلى ما بعد الخروج.

و إن قلنا بوقوع الخروج على صفة الحرمة، فإنه مع سعة الوقت لا بدّ أن يؤدّيها بعد الخروج سواء استلزم تصرفاً زائداً أم لم تستلزم. و مع ضيق الوقت يقع التزاحم بين الحرام الغصبي و الصلاة الواجبة، و الصلاة لا

تترك بحال، فيجب أداؤها مع ترك ما يستلزم منها تصرفاً زائداً، فيصلّى إيماءً للركوع و السجود، و يقرأ ماشياً، فيترك الاطمئنان الواجب ... و هكذا.

و إن قلنا بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة و لا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفاً زائداً حتى مع سعة الوقت على النحو الذى تقدّم.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٤١٠

المسألة الخامسة دلالة النهى على الفساد

تحريّر محلّ النزاع:

هذه المسألة من امّهات المسائل الاصوليّة التي بُحثت من القديم.

و لأجل تحريّر محلّ النزاع فيها و توضيحه، علينا أن نشرح الألفاظ الواردة في عنوانها و هى كلمة: الدلالة، النهى، الفساد.

و لا بدّ من ذكر المراد من الشىء المنهىّ عنه أيضاً، لأنّه مدلول عليه بكلمة «النهى» إذ النهى لا بدّ له من متعلّق.

إذن ينبغى البحث عن أربعة أمور:

١- الدلالة:

فإنّ ظاهر اللفظة يعطى أنّ المراد منها الدلالة اللفظيّة.

و لعلّه لأجل هذا الظهور البدوى أدرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الألفاظ^{٤٠٦}. و لكن المعروف أنّ مرادهم منها ما يؤدّى إليه لفظ «الاقتضاء»

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٤١١

حسبما يفهم من بحثهم المسألة و جملة من الأقوال فيها، لا سيّما المتأخرون من الاصوليين.

وعليه، فيكون المراد من «الدلالة» خصوص الدلالة العقليّة. و حينئذٍ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعة النهى عن الشىء فساد المنهىّ عنه عقلاً. و من هنا يُعلم أنّه لا يشترط في النهى أن يكون

^{٤٠٦} (١) لم نظفر بمن بحث عنها قبل مبحثى الأوامر و النواهي، فإن كان البحث عنهما من مباحث الألفاظ فهو الطريقة الدارجة بين الاصوليين. قال المحقق الخراسانى: لا يخفى أنّ عدّة هذه المسألة من مباحث الألفاظ إنّما هو لأجل أنّه فى الأقوال قول بدلالته على الفساد فى المعاملات مع إنكار الملازمة بينه و بين الحرمة التي هى مفاده فيها، كفاية الاصول: ص ٢١٧. و راجع فوائد الاصول: ج ١-٢ ص ٤٥٥.

مستفاداً من دليل لفظي. و في الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء و فساده، أو عن الممانعة و المنافرة عقلاً بين النهي عن الشيء و صحته. لا فرق بين التعبيرين.

و لأجل هذا أدرجنا نحن هذه المسألة في قسم الملازمات العقلية.

نعم، قد يدعى بعضهم: أنّ هذه الملازمة- على تقدير ثبوتها- من نوع الملازمات البيئية بالمعنى الأخص^{٤٠٧}. و حينئذ يكون اللفظ الدالّ بالمطابقة على النهي دالاً بالدلالة الالتزامية على فساد المنهية عنه، فيصحّ أن يراد من «الدلالة» ما هو أعمّ من الدلالة اللفظية و العقلية.

و نحن نقول: هذا صحيح على هذا القول، و لا بأس بتعميم الدلالة إلى^{٤٠٨} اللفظية و العقلية في العنوان حينئذٍ. و لكنّ النزاع مع هذا القائل أيضاً يقع في الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية، فالبحث معه أيضاً يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلي. فالأولى أن يراد من «الدلالة» في العنوان الاقتضاء العقلي، فإنّه يجمع جميع الأقوال و الاحتمالات، لا سيّما أنّ البحث يشمل كلّ نهى و إن لم يكن مستفاداً من دليل لفظي.

و العبارة تكون أكثر استقامة لو عبّر عن عنوان المسألة بما عبّر به صاحب الكفاية قدس سره بقوله: «اقتضاء النهي الفساد»^{٤٠٩} فأبدل كلمة «الدلالة»

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٤١٢

بكلمة «الاقتضاء» و لكن نحن عبّرنا بما جرت عليه عادة القدماء في عنوان المسألة متابعه لهم.

٢- النهي:

إنّ كلمة «النهي» ظاهرة- كما تقدّم في الجزء الأوّل ص ١٤٩- في خصوص الحرمة، و قلنا هناك: إنّ هذا الظهور ليس من جهة الوضع، بل بمقتضى حكم العقل. أمّا نفس الكلمة من جهة الوضع فهي تشمل النهي التحريمي و النهي التنزيهي- أي الكراهة-. و لعلّ كلمة «النهي» في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضى عقلاً ظهورها في الحرمة، فلا بأس من تعميم «النهي» في العنوان لكلّ من القسمين بعد أن كان النزاع قد وقع في كلّ منهما.

و كذلك كلمة «النهي» بإطلاقها ظاهرة في خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية. و لكن النزاع أيضاً وقع في كلّ منهما، إذان ينبغي تعميم كلمة «النهي» في العنوان للتحريمي و التنزيهي و للنفسى و الغيرى، كما صنع

^{٤٠٧} (١) لم نظفر بمن صرح به.

^{٤٠٨} (٢) لم ترد «إلى» في ط الاولى.

^{٤٠٩} (٣) كفاية الاصول: ص ٢١٧.

صاحب الكفاية قدس سره. و شيخنا النائيني قدس سره جزم باختصاص النهي في عنوان المسألة بخصوص التحريمي النفسي^{٤١٠} لأنه يجزم بأن التنزيهي لا يقتضى الفساد و كذا الغيرى.

و الذى ينبغى أن يقال له: إن الاختيار شىء و عموم النزاع فى المسألة شىء آخر، فإن اختياركم بأن النهي التنزيهي و الغيرى لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكل على ذلك حتى يكون النزاع فى المسألة مختصاً بما عدهما، و المفروض أن هناك من يقول بأن النهي التنزيهي و الغيرى يقتضيان الفساد.

فتعميم كلمة «النهي» فى العنوان هو الأولى.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٤١٣

٣- الفساد:

إن «الفساد» كلمة ظاهرة المعنى، و المراد منها ما يقابل «الصحة» تقابلَ العدم و الملكة على الأصح، لا تقابلَ النقيضين و لا تقابل الضدين. وعليه، فما له قابلية أن يكون صحيحاً يصح أن يتصف بالفساد، و ما ليس له ذلك لا يصح وصفه بالفساد.

و صحة كل شىء بحسبه، فمعنى صحة العبادة مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام أجزائها و جميع ما هو معتبر فيها^{٤١١}. و معنى فسادها عدم مطابقتها له من جهة نقصان فيها. و لازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الامر و عدم سقوط الأداء و القضاء.

و معنى صحة المعاملة مطابقتها لما هو المعتبر فيها من أجزاء و شرائط و نحوها. و معنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها، و لازم عدم مطابقتها عدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها: من نحو النقل و الانتقال فى عقد البيع و الإجارة، و من نحو العلقة الزوجية فى عقد النكاح ... و هكذا.

٤- متعلق النهي:

لا شك فى أن متعلق النهي - هنا - يجب أن يكون ممّا يصح أن يتصف بالصحة و الفساد ليصح النزاع فيه، و إلا فلا معنى لأن يقال - مثلاً -: إن النهي عن شرب الخمر يقتضى الفساد أولاً يقتضى.

وعليه، فليس كل ما هو متعلق للنهي يقع موضعاً للنزاع فى هذه المسألة، بل خصوص ما يقبل وصفى الصحة و الفساد. و هذا واضح.

^{٤١٠} (١) راجع فوائد الاصول: ج ١ - ٢ ص ٤٥٦.

^{٤١١} (١) هذا بناءً على اعتبار الأمر فى عبادة العباد. أما إذا قلنا بكفاية الرجحان الذاتى فى عباديتها إذا قصدنا متقرباً بها إلى الله تعالى - كما هو الصحيح - فيكون معنى صحة العبادة ما هو أعم من مطابقتها لما هو مأمور به و من مطابقتها لما هو راجح ذاتاً و إن لم يكن هناك أمر.

ثم إن متعلق النهى يعمّ العبادة و المعاملة اللتين يصحّ وصفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة، كما ربما ينسب إلى بعضهم^{٤١٢}.

و إذا أتضح المقصود من الكلمات التي وردت في العنوان يتضح

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٤١٤

المقصود من النزاع و محلّه هنا، فإنّه يرجع إلى النزاع في الملازمة العقلية بين النهى عن الشيء و فساده. فمن يقول بالاقضاء فإنّما يقول بأنّ النهى يستلزم عقلاً فساد متعلّقه، و قد يقول مع ذلك بأنّ اللفظ الدالّ على النهى دالّ على فساد المنهية عنه بالدلالة الالتزامية. و من يقول بعدمه إنّما يقول بأنّ النهى عن الشيء لا يستلزم عقلاً فساده.

أو فقل: إنّ النزاع هنا يرجع إلى النزاع في وجود الممانعة و المنافرة عقلاً بين كون الشيء صحيحاً و بين كونه منهيّاً عنه، أي أنّه هل هناك مانعة جمع بين صحّة الشيء و النهى عنه أولاً؟

و لأجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقلية كما صنعنا.

و لما كان البحث يختلف اختلافاً كثيراً في كلّ واحدة من العبادة و المعاملة عقدوا البحث في موضعين: العبادة، و المعاملة. فينبغي البحث عن كلّ منهما مستقلاً في مبحثين:

المبحث الأول النهى عن العبادة

المقصود من «العبادة» التي هي محلّ النزاع في المقام: العبادة بالمعنى الأخصّ، أي خصوص ما يشترط في صحّتها قصد القرية، أو فقل هي خصوص الوظيفة التي شرعها الله تعالى لأجل التقرب بها إليه.

و لا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الأعمّ، مثل غسل الثوب من النجاسة، لأنّه و إن صحّ أن يقع عبادة متقرباً به إلى الله تعالى لا يتوقّف حصول أثره المرغوب فيه- و هو زوال النجاسة- على وقوعه قريباً، فلو فرض وقوعه منهيّاً عنه- كالغسل بالماء المغصوب- فإنّه يقع به الامتثال و يسقط الأمر

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٤١٥

به، فلا يتصوّر وقوعه فاسداً من أجل تعلق النهى به.

نعم، إذا وقع محرماً منهيّاً عنه، فإنّه لا يقع عبادة متقرباً به إلى الله تعالى. فإذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس في أن يقال: إنّ النهى عن العبادة بالمعنى الأعمّ يقتضى الفساد، فإنّ من يدعى الممانعة بين الصحّة و

^{٤١٢} (٢) لم نظفر بالناسب و لا بالمنسوب إليه.

النهي يمكن أن يدعى الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحاً- أى عبادةً متقرباً به إلى الله تعالى- و بين النهي عنه.

و ليس معنى العبادة هنا: أنها ما كانت متعلقةً للأمر فعلاً، لأنه مع فرض تعلق النهي بها فعلاً لا يُعقل فرض تعلق الأمر بها أيضاً. و ليس ذلك كباب اجتماع الأمر و النهي الذي فرض فيه تعلق النهي بعنوان غير العنوان الذي تعلق به الأمر، فإنه إن جاز هناك اجتماع الأمر و النهي فلا يجوز هنا، لعدم تعدد العنوان، و إنما العنوان الذي تعلق به الأمر هو نفسه صار متعلقاً للنهي.

و على هذا، فلا بد أن يراد بالعبادة المنهي عنها ما كانت طبيعتها متعلقةً للأمر و إن لم تكن شاملة- بما هي مأمور بها- لما هو متعلق النهي، أو ما كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر. و بعبارة أخرى جامعة أن يقال: إن المقصود بالعبادة هنا هي الوظيفة التي لو شرعها الشارع لشرعها لأجل التعبد بها و إن لم يتعلق بها أمر فعلياً لخصوصية المورد.

ثم إن النهي عن العبادة يتصور على أنحاء:

أحدها: أن يتعلق النهي بأصل العبادة، كالنهي عن صوم العيدين، و صوم الوصال، و صلاة الحائض و النفساء.

و ثانيها: أن يتعلق بجزئها، كالنهي عن قراءة سورة من سور العزائم في الصلاة.

و ثالثها: أن يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها، كالنهي عن الصلاة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٤١٦

باللباس المغصوب أو المتنجس.

و رابعها: أن يتعلق بوصف ملازم لها أو لجزئها، كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الإخفات، و النهي عن الإخفات في موضع الجهر.

و الحق: أن النهي عن العبادة يقتضى الفساد، سواء كان نهياً عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها، للتمانع الظاهر بين العبادة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى و مرضاته، و بين النهي عنها المبيد عصيانه عن الله و المثير لسخطه، فيستحيل التقرب بالمبيد و الرضا بما يسخطه. و يستحيل أيضاً التقرب بما يشتمل على المبيد المبعوض المسخط له، أو بما هو متقيد بالمبيد، أو بما هو موصوف بالمبيد.

و من الواضح: أن المقصود من القرب و البعد من المولى القرب و البعد المعنويان، و هما يشبهان القرب و البعد المكانيين، فكما يستحيل التقرب المكاني بما هو مبيد مكاناً كذلك يستحيل التقرب المعنوي بما هو مبيد معنىً.

و نحن إذ نقول ذلك فى النهى عن الجزء و الشرط و الوصف، نقول به لا لأجل أن النهى عن هذه الامور يسرى إلى أصل العبادة و أن ذلك واسطة فى الثبوت أو واسطة فى العروض كما قيل^{٤١٣} و لا لأجل أن جزء العبادة و شرطها عبادة فإذا فسد الجزء و الشرط استلزم فسادهما فساد المركب و المشروط.

بل نحن لا نستند فى قولنا فى الجزء و الشرط و الوصف إلى ذلك، لأنه لا حاجة إلى مثل هذه التعليقات، و لا تصل النوبة إليها بعد ما قلناه: من أنه يستحيل التقرب بما يشتمل على المبعد أو بما هو مقيد أو موصوف بالمبعد، كما يستحيل التقرب بنفس المبعد بلا فرق.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٢، ص: ٤١٧

على أن فى هذه التعليقات من المناقشة ما لا يسعه هذا المختصر، و لا حاجة إلى مناقشتها بعد ما ذكرناه. هذا كله فى النهى النفسى.

أما النهى الغيرى المقدمى: فحكمه حكم النفسى بلا فرق، كما أشرنا إلى ذلك فى ما تقدم ص ٤١٢.

فإنه أشرنا هناك إلى الوجه الذى ذكره بعض أعظم مشايخنا قدس سره للفرق بينهما، بأن النهى الغيرى لا يكشف عن وجود مفسدة و حزازه فى المنهى عنه، فيبقى المنهى عنه على ما كان عليه من المصلحة الذاتية بلا مزاحم لها من مفسدة للنهى، فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحة الذاتية المفروضة. بخلاف النهى النفسى الكاشف عن المفسدة و الحزازه فى المنهى عنه المانعة من التقرب به.

و قد ناقشناه هناك بأن التقرب و الابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحة و المفسدة الذاتيتين حتى يتم هذا الكلام، بل - كما ذكرناه هناك - أن الفعل المبعد عن المولى فى حال كونه مبعداً لا يُعقل أن يكون متقرباً به إليه - كالتقرب و الابتعاد المكانيين - و النهى و إن كان غيرياً يوجب البعد و مبعوضيته المنهى عنه و إن لم يشتمل على مفسدة نفسية.

و يبقى الكلام فى النهى التنزيهى - أى الكراهة - فالحق أيضاً أنه يقتضى الفساد كالنهى التحريمى، لنفس التعليل السابق من استحالة التقرب بما هو مبعد بلا فرق، غاية الأمر أن مرتبة البعد فى التحريمى أشد و أكثر منها فى التنزيهى، كاختلاف مرتبة القرب فى موافقة الأمر الوجوبى و الاستحبابى. و هذا الفرق لا يوجب تفاوتاً فى استحالة التقرب بالمبعد.

و لأجل هذا حمل الأصحاب الكراهة فى العبادة على أقلية الثواب مع ثبوت صحتها شرعاً لو أتى بها المكلف، لا الكراهة الحكمية الشرعية.

^{٤١٣} (١) انظر فوائد الاصول: ج ١ - ٢ ص ٤٦٣.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٤١٨

و معنى حمل الكراهة على أقلية الثواب: أن النهى الوارد فيها يكون مسوقاً لبيان هذا المعنى و بداعى الإرشاد إلى أقلية الثواب، و ليس مسوقاً لبيان الحكم التكليفي المقابل للأحكام الأربعة الباقية بداعى الزجر عن الفعل و الردع عنه.

وعليه، فلو احرز بدليل خاص أن النهى بداعى الزجر التنزيهي، أ و لم يُحرز من دليل خاص صحة العبادة المكروهة، فلا محالة لا نقول بصحة العبادة المنهية عنها بالنهى التنزيهي.

هذا فيما إذا كان النهى التنزيهي عن نفس عنوان العبادة أو جزئها أو شرطها أو وصفها. أما لو كان النهى عن عنوان آخر غير عنوان الأمور به، كما لو كان بين المنهية عنه و الأمور به عموم و خصوص من وجه، فإن هذا المورد يدخل فى باب الاجتماع، و قد قلنا هناك بجواز الاجتماع فى الأمر و النهى التحريمى فضلاً عن الامر و النهى التنزيهي. و ليس هو من باب النهى عن العبادة إلا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع، فيدخل فى مسألتنا.

تنبيه: إن النهى الذى هو موضع النزاع- و قلنا باقتضائه الفساد فى العبادة- هو النهى بالمعنى الظاهر من مادته و صيغته، أعنى ما يتضمّن حكماً تحريمياً أو تنزيهياً بان يكون إنشاؤه بداعى الردع و الزجر.

أما النهى بداعٍ آخر- كداعى بيان أقلية الثواب، أو داعى الإرشاد إلى مانعية الشيء مثل النهى عن لبس جلد الميتة فى الصلاة، أو نحو ذلك من الدواعى- فإنه ليس موضع النزاع فى مسألتنا، و لا يقتضى الفساد بما هو نهى. إلا أن يتضمّن اعتبار شيء فى الأمور به، فمع فقد ذلك الشيء لا ينطبق المأتي به على الأمور به فيقع فاسداً، كالنهى بداعى الإرشاد إلى مانعية شيء، فيستفاد منه أن عدم ذلك الشيء يكون شرطاً فى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٤١٩

المأمور به. و لكن هذا شيء آخر لا يرتبط بمسألتنا، فإن هذا يجرى حتى فى الواجبات التوصلية، فإن فقد أحد شروطها يوجب فسادها.

المبحث الثانى النهى عن المعاملة

إن النهى فى المعاملة على نحوين- كالنهى عن العبادة- فإنه تارةً يكون النهى بداعى بيان مانعية الشيء المنهية عنه أو بداعٍ آخر مشابهٍ له، و اخرى يكون بداعى الردع و الزجر من أجل مبعوضيّة ما تعلق به النهى و وجود الحزاة فيه.

فإن كان الأوّل: فهو خارج عن مسألتنا- كما تقدّم في التنبيه السابق- إذ لا شكّ في أنّه لو كان النهى بداعى الإرشاد إلى مانعيّة الشيء في المعاملة، فإنّه يكون دالّاً على فسادها عند الإخلال، لدلالة النهى على اعتبار عدم المانع فيها، فتخلّفه تخلّف للشرط المعتبر في صحّتها. وهذا لا ينبغي أن يختلف فيه اثنان.

و إن كان الثاني: فإنّ النهى إمّا أن يكون عن ذات السبب، أى عن العقد الإنشائي- أو فقل: عن التسبب به لإيجاد المعاملة- كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة في قوله تعالى: «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ...»^{٤١٤}. وإمّا أن يكون عن ذات المسبّب، أى عن نفس وجود المعاملة، كالنهي عن بيع الأبق و بيع المصحف.

فإن كان النهى على النحو الأوّل- أى عن ذات السبب- فالمعروف أنّه لا يدلّ على فساد المعاملة، إذ لم تثبت المنافاة لا عقلاً و لا عرفاً بين

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٤٢٠

مبغوضيّة العقد و التسبب به و بين إمضاء الشارع له بعد أن كان العقد مستوفياً لجميع الشروط المعتبرة فيه، بل ثبت خلافها كحرمة الظهر التي لم تنافٍ ترتّب الأثر عليه من الفراق.

و إن كان النهى على النحو الثاني- أى عن المسبّب- فقد ذهب جماعة من العلماء إلى أنّ النهى في هذا القسم يقتضى الفساد^{٤١٥}.

و أقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعظم مشايخنا: من أنّ صحّة كلّ معاملة مشروطة بأن يكون العاقد مسلّطاً على المعاملة في حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرف في العين التي تجرى عليها المعاملة، و نفس النهى عن المسبّب يكون معجزاً مولوياً للمكّلف عن الفعل و رافعاً لسلطنته عليه، فيختلّ به ذلك الشرط المعتبر في صحّة المعاملة، فلا محالة يترتّب على ذلك فسادها^{٤١٦}.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في بيان اقتضاء النهى عن المسبّب لفساد المعاملة. و لكن التحقيق أن يقال:

إنّ استناد الفساد إلى النهى إنّما يصحّ أن يفرض و يتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجوداً حتى بشرائط المتعاقدين و شرائط العوضين، و أنّه ليس في البين إلّا المبعوضيّة الصرفة المستفادّة من النهى. و حينئذٍ يقع البحث في أنّ هذه المبعوضيّة هل تنافي صحّة المعاملة أو لا تنافيهما؟

^{٤١٤} (١) الجمعة: ٩.

^{٤١٥} (١) لم نجده إلّا في كلام النائيني، راجع فوائد الاصول: ج ١- ٢ ص ٤٧١.

^{٤١٦} (٢) أجود التقريرات: ج ١ ص ٤٠٤.

أمّا إذا كان النهي دالّاً على اعتبار شيءٍ في المتعاقدين و العوضين أو العقد- مثل النهي عن أن يبيع السفية و المجنون و الصغير الدالّ على اعتبار العقل و البلوغ في البائع، و كالنهي عن بيع الخمر و الميتة و الأبق و نحوها الدالّ- على اعتبار إباحة المبيع و التمكن من التصرف منه، و كالنهي عن

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٢، ص: ٤٢١

العقد بغير العربيّة مثلاً الدالّ على اعتبارها في العقد- فإنّ هذا النهي في كلّ ذلك لا شكّ في كونه دالّاً على فساد المعاملة، لأنّ هذا النهي في الحقيقة يرجع إلى القسم الأول الذي ذكرناه، و هو ما كان النهي بداعي الإرشاد إلى اعتبار شيءٍ في المعاملة. و قد تقدّم أنّ هذا ليس موضع الكلام: من منافاة نفس النهي بداعي الردع و الزجر لصحة المعاملة.

فالعمدة هو الكلام في هذه المنافاة، و ليس من دليلٍ عليها حتّى تثبت الملازمة بين النهي و فساد المعاملة و كون النهي عن المسبّب يكون معجزاً مولوياً للمكّلف عن الفعل و رافعاً لسلطنته عليه، فإنّ معنى ذلك: أن النهي في المعاملة شأنه أن يدلّ على اختلال شرط في المعاملة بارتكاب المنهيّ عنه. و هذا لا كلام لنا فيه.

و في هذا القدر من البحث في هذه المسألة الكفاية

وقفنا الله تعالى لمرضيه***

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٧

الجزء الثالث

أصول الفقه مجموعة المحاضرات التي القيت في كليّة منتدى النشر بالنجف الأشرف ابتداءً من سنة ١٣٦٠ هـ. ق بقلم الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره

المقصد الثالث مباحث الحجّة

تمهيد:

إنّ مقصودنا من هذا البحث- و هو مباحث الحجّة- تنقيح ما يصلح أن يكون دليلاً و حجّةً على الأحكام الشرعيّة، لتتوصّل إلى الواقع من أحكام الله تعالى. فإنّ أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا، فذلك هو الغاية القصوى^{٤١٧} و إن أخطأناه، فنحن نكون معذورين غير معاقبين في مخالفة الواقع.

^{٤١٧} (١) في ط الاولى زيادة: و المقصد الأعلى.

و السرّ في كوننا معذورين عند الخطأ: هو لأجل أننا قد بذلنا جهدنا و قصارى وُسعنا في البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله تعالى، حتّى ثبت لدينا- على سبيل القطع- أنّ هذا الدليل الكذائي^{٤١٨}- كخبر الواحد مثلاً- قد ارتضاه الشارع لنا طريقاً إلى أحكامه و جعله حجّة عليها. فالخطأ الذي نقع فيه إنّما جاء من الدليل الذي نصبه و ارتضاه لنا، لا من قبلنا.

و سيأتى بيان كيف نكون معذورين، و كيف يصحّ وقوع الخطأ في الدليل المنصوب حجّة مع أنّ الشارع هو الذي نصبه و جعله حجّة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٨

و لا شكّ في أنّ هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم اصول الفقه، و هو العمدة فيها، لأنّه هو الذي يحصل كبريات مسائل المقصدين السابقين- الأوّل و الثاني- فإنّه لما كان يُبحث في المقصد الأوّل عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظيّة^{٤١٩} فإنّه في هذا المقصد يُبحث عن حجّية مطلق الظواهر اللفظيّة بنحو العموم، فتتألف الصغرى من نتيجة المقصد الأوّل و الكبرى من نتيجة هذا المقصد، ليستنتج من ذلك الحكم الشرعي، فيقال مثلاً:

صيغة «افعل» ظاهرة في الوجوب (الصغرى)

و كلّ ظاهر حجّة (الكبرى)

فينتج: صيغة افعل حجّة في الوجوب (النتيجة)

فإذا وردت صيغة «افعل» في آية أو حديث استنتج من ذلك وجوب متعلّقها.

و هكذا يقال في المقصد الثاني، إذ يُبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل، و في هذا المقصد يبحث عن حجّية حكم العقل، فتتألف منهما صغرى و كبرى.

و قد أوضحنا كلّ ذلك في تمهيد المقصدين، فراجع.

وعليه، فلا بدّ أن نستقصى في بحثنا عن كلّ ما قيل أو يمكن أن يقال باعتباره و حجّيته، لنستوفى البحث، و لنعذر عند الله تعالى في اتّباع

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٩

^{٤١٨} (٢) في ط ٢ بدل «الكذائي»: المعين.

^{٤١٩} (١) (*) إنّ بعض مشايخنا الأعظم قدس سره التزم في المسألة الاصوليّة أنّها يجب أن تقع كبرى في القياس الذي يُستنبط منه الحكم الشرعي و جعل ذلك مناطاً في كون المسألة اصوليّة، و وجه المسائل الاصوليّة على هذا النحو. و هو في الحقيقة لزوم ما لا يلزم و قد أوضحنا الحقيقة هنا و فيما سبق.

ما يصحّ أتباعه و طرح ما لا يثبت اعتباره.

و ينبغي لنا أيضاً- من باب التمهيد و المقدمة- أن نبحث عن موضوع هذا المقصد و عن معنى الحجية و خصائصها و المناط فيها و كيفية اعتبارها و ما يتعلق بذلك، فنضع المقدمة في عدة مباحث، كما نضع المقصد في عدة أبواب.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٠

المقدمة

و فيها مباحث:

١- موضوع المقصد الثالث

من التمهيد المتقدم في بيان المقصود من «مباحث الحجّة» يتبين لنا أنّ الموضوع لهذا المقصد الذي يُبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع و محمولاته هو: «كلّ شيءٍ يصلح أن يُدعى ثبوت الحكم الشرعيّ به، ليكون دليلاً و حجّة عليه».

فإن استطعنا في هذا المقصد أن نثبت بدليل قطعيّ^{٤٢٠} أنّ هذا الطريق الكذائيّ^{٤٢١} حجّة أخذنا به و رجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعيّة، و إلّا طرحناه و نبذناه^{٤٢٢} و بصريح العبارة نقول:

إنّ الموضوع لهذا المقصد في الحقيقة هو «ذات الدليل» بما هو في نفسه، لا بما هو دليل.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١١

و أمّا محمولاته و لواحقه- التي نفحصها و نبحت عنها لإثباتها له- فهي كون ذلك الشيء دليلاً و حجّة، فإمّا أن نثبت ذلك أو ننفيه.

و لا يصحّ أن نجعل موضوعه «الدليل بما هو دليل» أو «الحجّة بما هي حجّة» أي بصفه كونه دليلاً و حجّة، كما نُسب ذلك إلى المحقق القميّ- أعلى الله مقامه- في قوانينه^{٤٢٣} إذ جعل موضوع أصل علم الاصول «الأدلة الأربعة بما هي أدلة».

^{٤٢٠} (١) سيأتى في المبحث السادس بيان أنه لما ذا يجب أن يكون ثبوت حجّة الدليل بالدليل القطعي، و لا يكفي الدليل الظنيّ.

^{٤٢١} (٢) في ط ٢ بدل «الكذائي»: مثلاً.

^{٤٢٢} (٣) في ط ٢: أهملناه.

^{٤٢٣} (١) راجع القوانين المحكمة: ج ١ ص ٩.

و لو كان الأمر كما ذهب إليه رحمه الله لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلّها عن علم الاصول، لأنّها تكون حينئذٍ من مبادئه التصرّوية، لا من مسائله. و ذلك واضح، لأنّ البحث عن حجّية الدليل يكون بحثاً عن أصل وجود الموضوع و ثبوته الذي هو مفاد «كان التامّة» لا بحثاً عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد «كان الناقصة». و المعروف عند أهل الفنّ أنّ البحث عن وجود الموضوع - أيّ موضوعٍ كان سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه و مسائله - معدود من مبادئ العلم التصرّوية، لا من مسائله.

و لكن هنا نكتة^{٤٢٤} ينبغي التنبيه عليها في هذا الصدد، و هي:

إنّ تخصيص موضوع علم الاصول بالأدلة الأربعة - كما صنع^{٤٢٥} الكثير من مؤلفينا - يستدعي أن يلتزموا بأنّ الموضوع هو الدليل بما هو دليل، كما صنع^{٤٢٦} صاحب القوانين، و ذلك لأنّ هؤلاء لمّا خصّصوا الموضوع بهذه الأربعة فإنّما خصّصوه بها فلاجل أنّها^{٤٢٧} معلومة الحجّية عندهم، فلا بدّ أنّهم لاحظوها موضوعاً للعلم بما هي أدلّة، لا بما هي هي،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٢

و إلّا لجعلوا الموضوع شاملاً لها و لغيرها ممّا هو غير معتبر عندهم - كالقياس و الاستحسان و نحوهما - و ما كان وجه لتخصيصها بالأدلة الأربعة.

و حينئذٍ لا مخرج لهم من الإشكال المتقدّم، و هو لزوم خروج عمدة مسائل علم الاصول عنه.

و على هذا يتّضح أن مناقشة صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست في محلّها، لأنّ دعواه هذه لا بدّ من الالتزام بها بعد الالتزام بأنّ الموضوع خصوص الأدلّة الأربعة و إن لزم عليه إشكال خروج أهمّ المسائل عنه.

و لو كان الموضوع هي الأدلّة بما هي هي - كما ذهب إليه صاحب الفصول^{٤٢٨} - لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة، و لوجب تعميمه لكلّ ما يصلح أن يُبحث عن دليليّته و إن ثبت بعد البحث أنّه ليس بدليل.

و الخلاصة: أنّه إمّا أن نخصّص الموضوع بالأدلة الأربعة فيجب أن نلتزم بما التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الاصول، و إمّا أن نعمّم الموضوع - كما هو الصحيح - لكلّ ما يصلح أن يدعى أنّه دليل، فلا يختصّ بالأربعة. و حينئذٍ يصحّ أن نلتزم بما التزم به صاحب الفصول و تدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم.

^{٤٢٤} (٢) في ط ٢: ملاحظة.

^{٤٢٥} (٣ و ٤) في ط ٢: فعل.

^{٤٢٦} (٣ و ٤) في ط ٢: فعل.

^{٤٢٧} (٥) في ط ٢: لأنّها.

^{٤٢٨} (١) الفصول الغروية: ص ١٢.

فالالتزام بأن الموضوع هي الأربعة فقط ثم الالتزام بأنها بما هي هي لا يجتمعان.

و هذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الاصول لغير الأدلة الأربعة، و هو الذي نريد إثباته هنا. و قد سبقت الإشارة إلى ذلك ص ٥١ من الجزء الأول.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٣

و النتيجة^{٤٢٩}: أن الموضوع الذي يُبحث عنه في هذا المقصد هو:

«كلّ شيء يصلح أن يدعى أنه دليل و حجّة».

فيعمّ البحث كلّ ما يقال: إنه حجّة، فيدخل فيه البحث عن حجّية خبر الواحد و الظواهر و الشهرة و الإجماع المنقول و القياس و الاستحسان و نحو ذلك، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل.

فما ثبت أنه حجّة من هذه الامور أخذنا به، و ما لم يثبت طرحناه.

كما يدخل فيه أيضاً البحث عن مسألة التعادل و التراجيح، لأنّ البحث فيها- في الحقيقة- عن تعيين ما هو حجّة و دليل من بين المتعارضين، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجّة.

و نحن جعلناها في الجزء الأول (ص ٥٢) خاتمة لعلم الاصول اتّباعاً لمنهج القوم، و رأينا الآن العدول عن ذلك، رعايةً لواقعها و للاختصار.

٢- معنى الحجّة

١- الحجّة لغة: «كلّ شيء يصلح أن يحتجّ به على الغير».

و ذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه. و الظفر على الغير على نحوين:

إمّا بإسكاته و قطع عذره و إبطاله.

و إمّا بأن يلجئه على عذر صاحب الحجّة فتكون الحجّة معذرة له لدى الغير.

٢- و أمّا الحجّة في الاصطلاح العلمي فلها معنيان أو اصطلاحان:

أ- ما عند المناطقة، و معناها: «كلّ ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً»

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٤

^{٤٢٩} (١) في ط الاولى: و زبدة المخض.

أى مجموع القضايا المترابطة التي يتوصّل بتأليفها و ترابطها إلى العلم بالمجهول، سواء كان فى مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن. و قد يطلقون الحجّة أيضاً على نفس «الحدّ الأوسط» فى القياس.

ب- ما عند الاصوليين، و معناها عندهم حسب تتبّع استعمالها:

«كلّ شىء يثبت متعلّقه و لا يبلغ درجة القطع» أى لا يكون سبباً للقطع بمتعلّقه، و إلّا فمع القطع يكون القطع هو الحجّة و لكن هو حجّة بمعناها اللغوى. أو قل بتعبير آخر:

الحجّة: كلّ شىء يكشف عن شىء آخر و يحكى عنه على وجه يكون مثبتاً له.

و نعى بكونه مثبتاً له: أن إثباته يكون^{٤٣٠} بحسب الجعل من الشارع، لا بحسب ذاته، فىكون معنى إثباته له حينئذٍ أنه يثبت الحكم الفعلى فى حقّ المكلف بعنوان أنه هو الواقع. و إنّما يصحّ ذلك و يكون مثبتاً له بضميمة^{٤٣١} الدليل على اعتبار ذلك الشىء الكاشف الحاكى و على أنه حجّة من قبل الشارع.

و سيأتى - إن شاء الله تعالى - تحقيق معنى الجعل للحجّة و كيف يثبت الحكم بالحجّة.

و على هذا، فالحجّة بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع، أى أن القطع لا يُسمّى حجّة بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوى، لأن طريقيّة القطع - كما سيأتى - ذاتية غير مجعولة من قبل أحد.

و تكون الحجّة بهذا المعنى الاصولى مرادفة لكلمة «الأماره».

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٥

كما أن كلمة «الدليل» و كلمة «الطريق» تستعملان فى هذا المعنى، فىكونان مرادفتين لكلمة «الأماره» و «الحجّة» أو كالمترادفتين.

وعليه، فلك أن تقول فى عنوان هذا المقصد بدل كلمة «مباحث الحجّة»:

«مباحث الأمارات».

أو «مباحث الأدلّة».

أو «مباحث الطرق» و كلّها تؤدّى معنى واحداً.

و مما ينبغى التنبيه عليه فى هذا الصدد أن استعمال كلمة «الحجّة» فى المعنى الذى تؤدّيه كلمة «الأماره» مأخوذ من المعنى اللغوى من باب تسمية الخاصّ باسم العامّ، نظراً إلى أن الأماره ممّا يصحّ أن يحتجّ المكلف

^{٤٣٠} (١) فى ط الاولى: أنه يكون إثباته له.

^{٤٣١} (٢) كذا، و الظاهر: بضميمة.

بها إذا عمل بها و صادفت مخالفة الواقع فتكون معذرة له، كما أنه مما يصح أن يحتج بها المولى على المكلف إذا لم يعمل بها و وقع في مخالفة الحكم الواقعي فيستحق العقاب على المخالفة.

٣- مدلول كلمة الأمانة و الظنّ المعترف

بعد أن قلنا: إنّ الأمانة مرادفة لكلمة «الحجة» باصطلاح الاصوليين، ينبغي أن ننقل الكلام إلى كلمة «الأمانة» لتتسقط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بدل كلمة «الحجة» في المباحث الآتية، فنقول:

إنّه كثيراً ما يجرى على ألسنة الاصوليين إطلاق كلمة «الأمانة» على معنى ما تؤدّيه كلمة «الظنّ» و يقصدون من الظنّ «الظنّ المعترف»، أى الذى اعتبره الشارع و جعله حجة. و يوهم ذلك أنّ الأمانة و الظنّ المعترف لفظان مترادفان يؤدّيان معنى واحداً. مع أنّهما ليسا كذلك.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٦

و فى الحقيقة أنّ هذا تسامح فى التعبير منهم على نحو المجاز فى الاستعمال، لا أنّه وضع آخر لكلمة «الأمانة». و إنّما مدلول الأمانة الحقيقى هو كلّ شىء اعتبره الشارع لأجل أنّه يكون سبباً للظنّ، كخبر الواحد و الظواهر.

و المجاز هنا:

إمّا من جهة إطلاق السبب على مسببه، فيُسمى الظنّ المسبّب «أمانة».

و إمّا من جهة إطلاق المسبّب على سببه، فتُسمى الأمانة التى هى سبب للظنّ «ظناً» فيقولون: «الظنّ المعترف» و «الظنّ الخاص» و الاعتبار و الخصوصية إنّما هما لسبب الظنّ.

و منشأ هذا التسامح فى الإطلاق هو: أنّ السرّ فى اعتبار الأمانة و جعلها حجة و طريقاً هو إفادتها للظنّ دائماً أو على الأغلب. و يقولون للثانى الذى يفيد الظنّ على الأغلب: «الظنّ النوعى» على ما سيأتى بيانه.

٤- الظنّ النوعى

و معنى «الظنّ النوعى»: أنّ الأمانة تكون من شأنها أن تفيد الظنّ عند غالب الناس و نوعهم. و اعتبارها عند الشارع إنّما يكون من هذه الجهة، فلا يضرّ فى اعتبارها و حجّيتها ألا يحصل منها ظنّ فعلى للشخص الذى قامت عنده الأمانة، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضاً، حيث إنّ دليل اعتبارها دلّ على أنّ الشارع إنّما اعتبرها حجة و رضى بها طريقاً لأنّ من شأنها أن تفيد الظنّ و إنّ لم يحصل الظنّ الفعلى منها لدى بعض الأشخاص.

ثمّ لا يخفى عليك: أنا قد نعبر فيما يأتى تبعاً للاصوليين، فنقول:

«الظنّ الخاصّ» أو «الظنّ المعتبر» أو «الظنّ الحجّة» و أمثال هذه

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٧

التعبيرات. و المقصود منها دائماً سبب الظنّ، أعنى الأمانة المعتبرة و إن لم تغد ظناً فعلياً. فلا يشتبه عليك الحال.

٥- الأمانة و الأصل العملى

و اصطلاح «الأمانة» لا يشمل «الأصل العملى» كالبراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب، بل هذه الاصول تقع فى جانب و الأمانة فى جانبٍ آخرٍ مقابلٍ له، فإنّ المكلف إنّما يرجع إلى الاصول إذا افتقد الأمانة، أى إذا لم تقم عنده الحجّة على الحكم الشرعى الواقعى، على ما سيأتى توضيحه و بيان السرّ فيه.

و لا ينافى ذلك أنّ هذه الاصول أيضاً قد يطلق عليها أنّها حجّة، فإنّ إطلاق الحجّة عليها ليس بمعنى الحجّة فى باب الأمانات، بل بالمعنى اللغوى باعتبار أنّها معذرةٌ للمكلف إذا عمل بها و أخطأ الواقع، و يحتجّ بها المولى على المكلف إذا خالفها و لم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب.

و لأجل هذا جعلنا باب «الاصول العمليّة» باباً آخرٍ مقابلَ باب «مباحث الحجّة».

و قد اشير فى تعريف الأمانة إلى خروج الاصول العمليّة بقولهم:

«يثبت متعلّقه» لأنّ الاصول العمليّة لا تثبت متعلّقاتها، لأنّه ليس لسانها لسان إثبات الواقع و الحكاية عنه، و إنّما هى فى حقيقتها مرجع للمكلف فى مقام العمل عند الحيرة و الشكّ فى الواقع و عدم ثبوت حجّة عليه؛ و غاية شأنها أنّها تكون معذرةً للمكلف.

و من هنا اختلفوا فى «الاستصحاب» أنّه أمانة أو أصل؟ باعتبار أنّ له شأن الحكاية عن الواقع و إحرازه فى الجملة، لأنّ اليقين السابق غالباً

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٨

ما يورث الظنّ ببقاء المتيقّن فى الزمان اللاحق، و لأنّ حقيقته - كما سيأتى فى موضعه - البناء على اليقين السابق بعد الشكّ كأنّ المتيقّن السابق لم يزل و لم يُشكّ فى بقائه. و لأجل هذا سمّى الاستصحاب عند من يراه أصلاً «أصلاً محرزاً».

فمن لاحظ فى الاستصحاب جهةً ما له من إحرازٍ و أنّه يوجب الظنّ و اعتبر حجّيته من هذه الجهة عدّه من الأمانات. و من لاحظ فيه أنّ الشارع إنّما جعله مرجعاً للمكلف عند الشكّ و الحيرة و اعتبر حجّيته من جهة

دلالة الأخبار عليه عدّه من جملة الاصول. و سيأتي- إن شاء الله تعالى- شرح ذلك في محلّه مع بيان الحقّ فيه.

٦- المناط في إثبات حجّية الأماره

مما يجب أن نعرفه- قبل البحث و التفتيش عن الأمارات التي هي حجّة- المناط في إثبات حجّية الأماره و أنّه بأيّ شيء يثبت لنا أنّها حجّة يُعوّل عليها. و هذا هو أهمّ شيء تجب معرفته قبل الدخول في المقصود. فنقول:

إنّه لا شكّ في أنّ الظنّ بما هو ظنّ لا يصحّ أن يكون هو المناط في حجّية الأماره و لا يجوز أن يُعوّل عليه في إثبات الواقع، لقوله تعالى:

«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»^{٤٣٢} * و قد ذمّ الله تعالى في كتابه المجيد من يتّبع الظنّ بما هو ظنّ كقوله: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ»^{٤٣٣} * و قال تعالى: «قُلْ أَللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»^{٤٣٤}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٩

و في هذه الآية الأخيرة بالخصوص قد جعل ما أذن به أمراً مقابلًا للافتراء عليه، فما لم يأذن به لا بدّ أن يكون افتراءً بحكم المقابلة بينهما، فلو نسبنا الحكم إلى الله تعالى من دون إذنٍ منه فلا محالّه يكون افتراءً محرماً مذموماً بمقتضى الآية. و لا شكّ في أنّ العمل بالظنّ و الالتزام به على أنّه من الله و مثبت لأحكامه يكون من نوع نسبة الحكم إليه من دون إذنٍ منه، فيدخل في قسم الافتراء المحرّم.

و على هذا التقرير، فالقاعدة تقتضى أنّ الظنّ- بما هو ظنّ- لا يجوز العمل على مقتضاه و لا الأخذ به لإثبات أحكام الله مهما كان سببه، لأنّه لا يغني من الحقّ شيئاً، فيكون خرساً باطلاً و افتراءً محرماً.

هذا مقتضى القاعدة الأولى في الظنّ بمقتضى هذه الآيات الكريمة.

و لكن لو ثبت بدليلٍ قطعي و حجّة يقينية أنّ الشارع قد جعل ظناً خاصاً من سببٍ مخصوصٍ طريقاً لأحكامه و اعتبره حجّة عليها و ارتضاه أماره يُرجع إليها و جوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقّق للظنّ، فإنّ هذا الظنّ يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الأولى، إذ لا يكون خرساً و تخميناً و لا افتراءً.

٤٣٢ (١) يونس: ٣٦.

٤٣٣ (٢) يونس: ٦٦.

٤٣٤ (٣) يونس: ٥٩.

و خروجه من القاعدة يكون تخصيصاً بالنسبة إلى آية النهى عن اتباع الظنّ، و يكون تخصصاً بالنسبة إلى آية الافتراء، لأنه يكون حينئذٍ من قسم ما أذن الله تعالى به، و ما أذن به ليس افتراءً.

و فى الحقيقة إنّ الأخذ بالظنّ المعتبر الذى ثبت على سبيل القطع بأنه^{٤٣٥} حجّة لا يكون أخذاً بالظنّ بما هو ظنّ و إنّ كان اعتباره عند

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٠

الشارع من جهة كونه ظناً، بل يكون أخذاً بالقطع و اليقين، ذلك القطع الذى قام على اعتبار ذلك السبب للظنّ. و سيأتى أنّ القطع حجّة بذاته لا يحتاج إلى جعلٍ من أحد.

و من هنا يظهر الجواب عمّا شنع به جماعة من الأخباريين على الاصوليين من أخذهم ببعض الأمارات الظنية الخاصة- كخبر الواحد و نحوه- إذ شنعوا عليهم بأنهم أخذوا بالظنّ الذى لا يغنى من الحقّ شيئاً.

و قد فاتهم أنّ الاصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصة لم يأخذوا بها من جهة أنّها ظنون فقط، بل أخذوا بها من جهة أنّها معلومة الاعتبار على سبيل القطع بحجّيتها، فكان أخذهم بها فى الحقيقة أخذاً بالقطع و اليقين، لا بالظنّ و الخرص و التخمين.

و لأجل هذا سُمّيت الأمارات المعتبرة ب «الطرق العلمية» نسبةً إلى العلم القائم على اعتبارها و حجّيتها، لأنّ حجّيتها ثابتة بالعلم.

إلى هنا يتّضح ما أردنا أن نرمى إليه، و هو أنّ المناط فى إثبات حجّية الأمارات و مرجع اعتبارها و قوامه ما هو؟

إنّه «العلم القائم على اعتبارها و حجّيتها» فإذا لم يحصل العلم بحجّيتها و اليقين بإذن الشارع بالتعويل عليها و الأخذ بها لا يجوز الأخذ بها و إنّ أفادت ظناً غالباً، لأنّ الأخذ بها يكون حينئذٍ خرصاً و افتراءً على الله تعالى.

و لأجل هذا قالوا: يكفى فى طرح الأمانة أن يقع الشكّ فى اعتبارها، أو فقل على الأصحّ: يكفى ألاّ يحصل العلم باعتبارها، فإنّ نفس عدم العلم بذلك كافٍ فى حصول العلم بعدم اعتبارها، أى بعدم جواز التعويل عليها و الاستناد إليها. و ذلك كالمقياس و الاستحسان و ما إليهما و إنّ أفادت ظناً قوياً.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢١

٤٣٥ (١) أنّه، ظ.

و لا نحتاج فى مثل هذه الامور الى الدليل على عدم اعتبارها و عدم حجيتها، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجية الشىء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد اليه فى مقام العمل و بعدم صحه التعويل عليه. فيكون القطع مأخوذاً فى موضوع حجيه الأماره.

و يتحصل من ذلك كله: أن أماريه الأماره و حجيه الحجه إنما تحصل و تتحقق بوصول علمها الى المكلف، و بدون العلم بالحجيه لا معنى لفرض كون الشىء أماره و حجه؛ و لذا قلنا: إن مناط إثبات الحجه و قوامها «العلم». فهو مأخوذ فى موضوع الحجيه، فإن العلم تنتهى اليه حجيه كل حجه.

و لزيادة الإيضاح لهذا الأمر، و لتمكين النفوس المبتدئه من الاقتناع بهذه الحقيقه البديهيه، نقول من طريق آخر لإثباتها:

أولاً- إن الظن بما هو ظن ليس بحجه بذاته.

و هذه مقدمه واضحه قطعيه، و إلا لو كان الظن حجه بذاته لما جاز النهى عن اتباعه و العمل به و لو فى بعض الموارد على نحو الموجبه الجزئيه، لأن ما هو بذاته حجه يستحيل النهى عن الأخذ به، كما سيأتى فى حجيه القطع- المبحث الآتى- و لا شك فى وقوع النهى عن اتباع الظن فى الشريعه الإسلاميه المطهره. و يكفى فى إثبات ذلك قوله تعالى:

«إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ...»^{٤٣٦} *

ثانياً- إذا لم يكن الظن حجه بذاته، فحجيته تكون عرضيه، أى أنها تكون مستفاده من الغير. فننقل الكلام الى ذلك الغير المستفاده منه حجيه الظن.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٢

فإن كان هو القطع، فذلك هو المطلوب.

و إن لم يكن قطعاً، فما هو؟

و ليس يمكن فرض شىء آخر غير نفس الظن، فإنه لا ثالث لهما يمكن فرض حجيته.

و لكن الظن الثانى القائم على حجيه الظن الأول أيضاً ليس حجه بذاته، إذ لا فرق بين ظن و ظن من هذه الناحيه. فننقل الكلام الى هذا الظن الثانى، و لا بد أن تكون حجيته أيضاً مستفاده من الغير، فما هو ذلك الغير؟

^{٤٣٦} (١) يونس: ٦٦.

فإن كان هو القطع، فذلك هو المطلوب.

و إن لم يكن قطعاً، فظنّ ثالث.

فننقل الكلام إلى هذا الظنّ الثالث، فيحتاج إلى ظنّ رابع ... و هكذا إلى غير النهاية، و لا ينقطع التسلسل إلا بالانتهاء إلى ما هو حجّة بذاته، و ليس هو إلّا العلم.

ثالثاً- فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم، فتمّ المطلوب.

و بعبارة أسدّ و أخصر، نقول:

إنّ الظنّ لما كانت حجّيته ليست ذاتية فلا تكون إلّا بالعرض، و كلّ ما بالعرض لا بدّ أن ينتهى إلى ما هو بالذات، و لا مجاز بلا حقيقة. و ما هو حجّة بالذات ليس إلّا العلم، فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم.

و هذا ما أردنا إثباته، و هو أنّ قوام الأمانة و المناط في إثبات حجّيتها هو العلم، فإنّه تنتهى إليه حجّية كلّ حجّة، لأنّ حجّيته ذاتية.

٧- حجّية العلم ذاتية

كرّرنا في البحث السابق القول بأنّ «حجّية العلم ذاتية» و وعدنا ببيانها، و قد حلّ هنا الوفاء بالوعد، فنقول:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٣

قد ظهر ممّا سبق معنى كون الشىء حجّيته ذاتية، فإنّ معناه: أنّ حجّيته منبعثة من نفس طبيعته ذاته، فليست مستفادّة من الغير و لا تحتاج إلى جعلٍ من الشارع و لا إلى صدور أمرٍ منه باتّباعه، بل العقل هو الذى يكون حاكماً بوجوب اتّباع ذلك الشىء.

و ما هذا شأنه ليس هو إلّا العلم.

و لقد أحسن الشيخ العظيم الأنصارى قدس سره مجلى هذه الأبحاث في تعليل وجوب متابعة القطع^{٤٣٧} فإنّه بعد أن ذكر أنّه «لا إشكال في وجوب متابعة القطع و العمل عليه ما دام موجوداً» علّل ذلك بقوله: «لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع، و ليست طريقيّته قابلاً لجعل الشارع إثباتاً أو نفيّاً»^{٤٣٨}.

^{٤٣٧} (١) (*) ممّا يجب التنبيه عليه: أنّ المراد من «العلم» هنا هو «القطع» أى الجزم الذى لا يحتمل الخلاف. و لا يعتبر فيه أن يكون مطابقاً للواقع في نفسه و إن كان في نظر القاطع لا يراه إلّا مطابقاً للواقع، فالقطع الذى هو الحجّة تجب متابعته أعمّ من اليقين و الجهل المركّب، يعنى أنّ المبحوث عنه هو العلم من جهة أنّه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع.

^{٤٣٨} (٢) فرائد الاصول: ج ١ ص ٤.

و هذا الكلام فيه شيء من الغموض بعد أن اختلفت تعبيرات الاصوليين من بعده، فنقول لبيانها: إن هنا شيئين أو تعبيرين:

أحدهما: وجوب متابعة القطع و الأخذ به.

ثانيهما: طريقيّة القطع للواقع.

فما المراد من كون القطع حجّة بذاته؟

هل المراد أن وجوب متابعتة أمر ذاتي له- كما وقع في تعبيرات بعض الاصوليين المتأخرين^{٤٣٩} - أم أن المراد أن طريقيّته ذاتية؟

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٤

و إنّما صحّ أن يُسأل هذا السؤال فمن^{٤٤٠} أجل قياسه على الظنّ حينما نقول: إنه حجّة، فإنّ فيه جهتين:

١- جهة طريقيّته للواقع، فحينما نقول: إنّ حجّيته مجعولة، نقصد أن طريقيّته مجعولة، لأنها ليست ذاتية له، لوجود احتمال الخلاف. فالشارع يجعله طريقاً إلى الواقع بإلغاء احتمال الخلاف كأنه لم يكن، فتتمّ بذلك طريقيّته الناقصة ليكون كالقطع في الإيصال إلى الواقع. و هذا المعنى هو المجعول للشارع.

٢- جهة وجوب متابعتة، فحينما نقول: إنّ حجّة، نقصد أن الشارع أمر بوجوب متابعة ذلك الظنّ و الأخذ به أمراً مولويّاً، فينتزع من هذا الأمر أن هذا الظنّ موصل إلى الواقع و منجز له. فيكون المجعول هذا الوجوب، و يكون هذا معنى حجّية الظنّ.

و إذا كان هذا حال الظنّ، فالقطع ينبغي أن يكون له أيضاً هاتان الجهتان، فنلاحظهما حينما نقول مثلاً: «إنّ حجّيته ذاتية» إمّا من جهة كونه طريقاً بذاته، و إمّا من جهة وجوب متابعتة لذاته.

و لكن- في الحقيقة- إنّ التعبير بوجوب متابعة القطع لا يخلو عن مسامحة ظاهرة، منشؤها ضيق العبارة عن المقصود إذ يقاس على الظنّ.

و السرّ في ذلك واضح، لأنّه ليس للقطع متابعة مستقلة غير الأخذ بالواقع المقطوع به، فضلاً عن أن يكون لهذه المتابعة وجوب مستقلّ غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به، أي وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع

^{٤٣٩} (٣) لم نظفر على من عبّر بعين التعبير المذكور، راجع نهاية الدراية للمحقّق الأصفهاني قدس سره: ج ٣ ص ١٧-١٨، و نهاية الأفكار (تقرير أبحاث المحقّق العراقي قدس سره): ج ٣ ص ٦-٩.

^{٤٤٠} (١) من، ظ.

من وجوبٍ أو حرمةٍ أو نحوهما. إذ ليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الإنسان، فإذا انكشف الواقع له فلا بدّ أن يأخذ به.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٥

و هذه اللابديّة لابديّة عقلية^{٤٤١} منشؤها إنّ القطع بنفسه طريق إلى الواقع. وعليه، فيرجع التعبير بوجوب متابعة القطع إلى معنى كون القطع بنفسه طريقاً إلى الواقع و أنّ نفسه نفس انكشاف الواقع. فالجهتان في جهة واحدة في الحقيقة.

و هذا هو السرّ في تعليل الشيخ الأعظم رحمه الله لوجوب متابعتة بكونه طريقاً بذاته^{٤٤٢} و لم يتعرّض في التعليل لنفس الوجوب. و من أجل هذا ركز البحث كلّ على طريقته الذاتية.

و يظهر لنا حينئذٍ أنّه لا معنى لأن يقال في تعليل حجّيته الذاتية: أنّ وجوب متابعتة أمر ذاتي له.

و إذا اتّضح ما تقدّم، و جب علينا توضيح معنى كون القطع طريقاً ذاتياً، و هو كلّ البحث عن حجّية القطع و ما وراءه من الكلام فكّله فضول.

وعليه، فنقول:

تقدّم أنّ القطع حقيقته انكشاف الواقع، لأنّه حقيقة نوريّة محضه لا غطش فيها و لا احتمال للخطأ يرافقها. فالعلم نور لذاته نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف، لا أنّه شيء له الانكشاف.

و قد عرفتم في مباحث الفلسفة: أنّ الذات و الذاتى يستحيل جعله بالجعل التآلفى، لأنّ جعل شيء لشيء إنّما يصحّ أن يُفرض فيما يمكن فيه التفكيك بين المجعول و المجعول له، و واضح أنّه يستحيل التفكيك بين الشيء و ذاته- أى بين الشيء و نفسه- و لا بينه و بين ذاتياته.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٦

و هذا معنى قولهم المشهور: «الذاتى لا يعلّل»^{٤٤٣}.

^{٤٤١} (١) (*) هذه اللابديّة العقلية هي نفس وجوب الطاعة الذى هو وجوب عقلى، لأنّه داخل في «الآراء المحمودة» التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه في الجزء الثاني.

^{٤٤٢} (٢) تقدّم كلامه في ص ٢٣.

^{٤٤٣} (١) قال الحكيم السبزواري في ارجوزة المنطق:

و كان ما يسبقه تعقلاً

ذاتى شيءٍ لم يكن معللاً

و في ارجوزة الحكمة:

وإنّما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط، أى خلقه و إيجاده.

وعليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقيّة للقطع جعلاً تأليفيّاً بأىّ نحوٍ فُرض للجعل، سواء كان جعلاً تكوينيّاً أم جعلاً تشريعيّاً، فإنّ ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع، و جعل الطريق لذات الطريق.

و على تقدير التنزّل عن هذا و قلنا مع من قال: إنّ القطع شىء له الطريقيّة و الكاشفيّة عن الواقع - كما وقع فى تعبيرات بعض الاصوليين المتأخّرين عن الشيخ^{٤٤٤} - فعلى الأقلّ تكون الطريقيّة من لوازم ذاته الّتى لا تنفكّ عنه، كالزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة.

و لوازم الذات كالذات يستحيل أيضاً جعلها بالجعل التآلفى على ما هو الحقّ، و إنّما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً لا بجعل آخر وراء جعل الذات. و قد أوضحنا ذلك فى مباحث الفلسفة.

و إذا استحال جعل الطريقيّة للقطع استحال نفيها عنه، لأنّه كما يستحيل جعل الذات و لوازمها يستحيل نفي الذات و لوازمها عنها و سلبها بالسلب التآلفى.

بل نحن إنّما نعرف استحالة جعل الذات و الذاتى و لوازم الذات بالجعل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٧

التآلفى، لأنّنا نعرف أوّلاً امتناع انفكاك الذات عن نفسها و امتناع انفكاك لوازمها عنها، كما تقدّم بيانه.

على أنّ نفي الطريقيّة عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة إلى القاطع و فى نظره، فإنّه - مثلاً - حينما يقطع بأنّ هذا الشىء واجب يستحيل عليه أن يقطع ثانياً بأنّ هذا القطع ليس طريقاً موصلاً إلى الواقع، فإنّ معنى هذا أن يقطع ثانياً بأنّ ما قطع بأنّه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأوّل على حاله.

و هذا تناقض بحسب نظر القاطع و وجدانه، يستحيل أن يقع منه حتّى لو كان فى الواقع على خطأ فى قطعه الأوّل، و لا يصحّ هذا إلّا إذا تبدّل قطعه و زال. و هذا شىء آخر غير ما نحن فى صده.

و الحاصل: أنّ اجتماع القطعين بالنفى و الإثبات محال كاجتماع النفى و الإثبات، بل يستحيل فى حقّه حتّى احتمال أن قطعه ليس طريقاً إلى الواقع فإنّ هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده و انقلابه إلى الظنّ.

فما فُرض أنّه قطع لا يكون قطعاً، و هو خلف محال.

شىء من الذاتىّ جا معللاً

و عندنا الحدوث ذاتىّ و لا

^{٤٤٤} (٢) لم نقف على من عبّر بعين التعبير المذكور، راجع فوائد الاصول: ج ٣ ص ٦، و نهاية الأفكار: ج ٣ ص ٦.

و هذا الكلام لا ينافى أن يحتمل الإنسان أو يقطع أن بعض علومه على الإجمال غير المعين في نوع خاصّ و لا في زمنٍ من الأزمنة كان على خطأ، فإنه بالنسبة إلى كلّ قطعٍ فعلى بشخصه لا يتطرق إليه الاحتمال بخطئه، و إلّا لو اتفق له ذلك لا نسلخ عن كونه قطعاً جازماً.

نعم، لو احتمل خطأ أحد علوم محصورة و معيّنة في وقتٍ واحد، فإنه لا بدّ أن تنسلخ كلّها عن كونها اعتقاداً جازماً، فإنّ بقاء قطعه في جميعها مع تطرق احتمال خطأ واحدٍ منها لا على التعيين لا يجتمعان. و الخلاصة: أنّ القطع يستحيل جعل الطريقيّة له تكويناً و تشريعاً،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٨

و يستحيل نفيها عنه، مهما كان السبب الموجب له [أو لو كان حصوله من خفقان جناح أو مرور هواء]^{٤٤٥}.

وعليه، فلا يُعقل التصرفّ بأسبابه، كما نُسب ذلك إلى بعض الأخباريين من حكمهم بعدم تجويز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدّمات عقليّة^{٤٤٦}. و قد أشرنا إلى ذلك في الجزء الثاني ص ٢٦٩.

و كذلك لا يمكن التصرفّ فيه من جهة الأشخاص بأن يُعتبر قطع شخصٍ و لا يُعتبر قطع آخر، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطع^{٤٤٧} قياساً على كثير الشكّ الذي حُكم شرعاً بعدم الاعتبار بشكّه في ترتّب أحكام الشكّ.

و كذلك لا يمكن التصرفّ فيه من جهة الأزمنة و لا من جهة متعلّقه، بأن يُفرق في اعتباره بين ما إذا كان متعلّقه الحكم فلا يُعتبر، و بين ما إذا كان متعلّقه موضوع الحكم أو متعلّقه فيُعتبر.

فإنّ القطع في كلّ ذلك طريقيّته ذاتيّة غير قابلة للتصرفّ فيها بوجهٍ من الوجوه و غير قابلة لتعلّق الجعل بها نفيّاً و إثباتاً. و إنّما الذي يصحّ و يمكن أن يقع في الباب هو إلفات^{٤٤٨} نظر الخاطئ في قطعه إلى الخلل في مقدّمات قطعه، فإذا تنبّه إلى الخلل في سبب قطعه فلا محالة أنّ قطعه سيتبدّل إمّا إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف. و لا ضير في ذلك، و هذا واضح.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٩

٨- موطن حجّية الأمارات

قد أشرنا في مبحث الإجزاء (الجزء الثاني ص ٣٠٩ السطر الأخير) إلى أنّ جعل الطرق و الأمارات يكون في فرض التمكن من تحصيل العلم، و أحلنا بيانه إلى محلّه. و هذا هو محلّه، فنقول:

^{٤٤٥} (١) لم يرد في ط ٢.

^{٤٤٦} (٢) راجع فرائد الاصول: ج ١ ص ١٥ و لاحظ ما حكاه عن الأمين الأسترابادي و المحدث الجزائري و المحدث البحراني (صاحب الحقائق) قدس سرهم.

^{٤٤٧} (٣) قال الشيخ الأعظم قدس سره: و لعلّ الأصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء قدس سره راجع فرائد الاصول: ج ١ ص ٢٢، كشف الغطاء: ص ٦٤ س ٢٢.

^{٤٤٨} (٤) في ط الاولى: أن يلفت.

إنّ غرضنا من ذلك القول هو أنّنا إذ نقول: إنّ أمارَةً حجّةً - كخبر الواحد - مثلاً - فإنّما نعى أنّ تلك الأمارَةَ مجعولة حجّةً مطلقاً، أى أنّها فى نفسها حجّةٌ مع قطع النظر عن كون الشخص الذى قامت عنده تلك الأمارَةُ متمكناً من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكّن منه، فهى حجّةٌ يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقاً حتّى فى موطن يمكن فيه أن يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الأمارَةُ، أى كان باب العلم بالنسبة إليه مفتوحاً.

فمثلاً، إذا قلنا بحجّية خبر الواحد فإنّنا نقول: إنّ حجّةً حتّى فى زمانٍ يسع المكلف أن يرجع إلى المعصوم رأساً فيأخذ الحكم منه مشافهةً على سبيل اليقين، فإنّه فى هذا الحال لو كان خبر الواحد حجّةً يجوز للمكلف أن يرجع إليه، و لا يجب عليه أن يرجع إلى المعصوم.

و على هذا، فلا يكون موطن حجّية الأمارات فى خصوص موردٍ تعدّر حصول العلم أو امتناعه، أى ليس فى خصوص مورد انسداد باب العلم، بل الأعمّ من ذلك، فيشمل حتّى موطن التمكن من تحصيل العلم و انفتاح بابه.

نعم، مع حصول العلم بالواقع فعلاً لا يبقى موضع للرجوع إلى الأمارَةَ، بل لا معنى لحجّيتها حينئذٍ، لا سيّما مع مخالفتها للعلم، لأنّ معنى ذلك انكشاف خطأها.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٣٠

و من هنا كان هذا الأمر موضع حيرة الاصوليين و بحثهم، إذ للسائل - كما سيأتى - أن يسأل: كيف جاز أن تفرضوا صحّة الرجوع إلى الأمارات الظنّية مع انفتاح باب العلم بالأحكام؟ إذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطأها، و لا يحسن من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله، بل ذلك قبيح يستحيل فى حقّه.

و لأجل هذا السؤال المخرج سلك الاصوليون عدّة طرق للجواب عنه و تصحيح جعل حجّية الأمارات. و سيأتى بيان هذه الطرق و الصحيح منها فى البحث ١٢ ص ٤٠.

و غرضنا من ذكر هذا التنبيه هو أنّ هذا التصحيح شاهد على ما أردنا الإشارة إليه هنا: من أنّ موطن حجّية الأمارات و موردها ما هو أعمّ من فرض التمكن من تحصيل العلم و انفتاح بابه و من فرض انسداد بابه.

و من هنا نعرف وجه المناقشة في استدلال بعضهم على حجّية خبر الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم، كما صنع صاحب المعالم^{٤٤٩} فإنّه لمّا كان المقصود إثبات حجّية خبر الواحد في نفسه حتّى مع فرض انفتاح باب العلم لا يبقى معنى للاستدلال على حجّيته بدليل الانسداد.

على أنّ دليل الانسداد إنّما يثبت فيه حجّية مطلق الظنّ من حيث هو ظنّ - كما سيأتى بيانه - فلا يثبت به حجّية ظنّ خاصّ بما هو ظنّ خاصّ.

نعم، استدللّ بعضهم على حجّية خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير^{٤٥٠}.

و لا يبعد صحّة ذلك. و يعنون به انسداد باب العلم في خصوص الأخبار

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٣١

التي بأيدينا التي نعلم على الإجمال بأنّ بعضها موصل إلى الواقع و محصّل له، و لا يتميّز الموصل إلى الواقع من غيره، مع انحصار السنّة في هذه الأخبار التي بأيدينا.

و حينئذٍ نلتجئ إلى الاكتفاء بما يفيد الظنّ و الاطمئنان من هذه الأخبار. و هذا ما نعيه بخبر الواحد.

و الفرق بين دليل الانسداد الكبير و الصغير: أنّ الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الأحكام من جهة السنّة و غيرها، و الصغير هو انسداد باب العلم بالسنّة مع انفتاح باب العلم في الطرق الاخرى، و المفروض أنّه ليس لدينا إلّا هذه الأخبار التي لا يفيد أكثرها العلم، و بعضها حجّة قطعاً و موصل إلى الواقع.

٩- الظنّ الخاصّ و الظنّ المطلق

تكرّر منّا التعبير بالظنّ الخاصّ و الظنّ المطلق، و هو اصطلاح للأصوليين المتأخّرين، فينبغي بيان ما يعنون بهما، فنقول:

١- يراد من «الظنّ الخاصّ»: كلّ ظنّ قام دليل قطعي على حجّيته و اعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير.

وعليه، فيكون المراد منه الأمانة التي هي حجّة مطلقاً حتّى مع انفتاح باب العلم، و يُسمّى أيضاً «الطريق العلمي» نسبةً إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجّيته كما تقدّم.

٢- يراد من «الظنّ المطلق»: كلّ ظنّ قام دليل الانسداد الكبير على حجّيته و اعتباره.

^{٤٤٩} (١) معالم الدين: ١٩٢.

^{٤٥٠} (٢) إن شئت توضيح المراد من «الانسداد الصغير» و تفصيل الكلام فيه راجع فوائد الاصول (تقرير أبحاث المحقّق النائيني قدس سره) ج ٣ ص ١٩٦.

فيكون المراد منه الأمانة التي هي حجة في خصوص حالة انسداد

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٣٢

باب العلم و العلمي، أي انسداد باب نفس العلم بالأحكام و باب الطرق العلمية المؤدية إليها.

و نحن في هذا المختصر لا نبحث إلا عن الظنون الخاصة فقط. أما الظنون المطلقة فلا نتعرض لها، لثبوت حجية جملة من الأمارات المغنية عندنا عن فرض انسداد باب العلم و العلمي. فلا تصل النوبة إلى هذا الفرض حتى نبحث عن دليل الانسداد لإثبات حجية مطلق الظن.

و لكن بعد أن انتهينا إلى هنا ينبغي ألا يخلو هذا المختصر من الإشارة إلى مقدمات دليل الانسداد على نحو الاختصار تنويراً لذهن الطالب، فنقول:

١٠- مقدمات دليل الانسداد

إنّ الدليل المعروف ب «دليل الانسداد» يتألف من مقدمات أربع إذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظنّ في الأحكام أيّ ظنّ كان، عدا الظنّ الثابت فيه- على نحو القطع- عدم جواز العمل به، كالقياس مثلاً.

و نحن نذكر باختصار هذه المقدمات:

١- **المقدمة الأولى:** دعوى انسداد باب العلم و العلمي في معظم أبواب الفقه في عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا عليهم السلام. و قد علمت أنّ أساس المقدمات كلّها هي هذه المقدمة و هي دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها، لثبوت انفتاح باب الظنّ الخاصّ بل العلم في معظم أبواب الفقه.

فانهار هذا الدليل من أساسه.

٢- **المقدمة الثانية:** أنّه لا يجوز إهمال امثال الأحكام الواقعية المعلومة إجمالاً، و لا يجوز طرحها في مقام العمل.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٣٣

و إهمالها و طرحها يقع بفرضين:

إمّا بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم و الأطفال لا تكليف علينا.

و إمّا بأن نرجع إلى أصالة البراءة و أصالة عدم التكليف في كلّ موضع لا يُعلم وجوبه و حرمة. و كلا الفرضين ضروري البطلان.

٣- المقدمة الثالثة: أنه بعد فرض وجوب التعرّض للأحكام المعلومة إجمالاً فإنّ الأمر لتحصيل فراغ الذمّة منها يدور بين حالات أربع لا خامسة لها:

أ- تقليد من يرى انفتاح باب العلم.

ب- الأخذ بالاحتياط في كلّ مسألة.

ج- الرجوع إلى الأصل العملي الجاري في كلّ مسألة: من نحو البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسألة.

د- الرجوع إلى الظنّ في كلّ مسألة فيها ظنّ بالحكم، و فيما عداها يرجع إلى الاصول العمليّة.

و لا يصحّ الأخذ بالحالات الثلاث الاولى، فتتعيّن الرابعة.

أمّا الاولى- و هي تقليد الغير في انفتاح باب العلم- فلا يجوز، لأنّ المفروض أنّ المكلف يعتقد بالانسداد، فكيف يصحّ له الرجوع إلى من يعتقد بخطئه و أنه على جهل.

و أمّا الثانية- و هي الأخذ بالاحتياط- فإنّنه يلزم منه العسر و الحرج الشديدين، بل يلزم اختلال النظام لو كُلف جميع المكلفين بذلك.

و أمّا الثالثة- و هي الأخذ بالأصل الجاري- فلا يصحّ أيضاً، لوجود العلم الإجمالي بالتكاليف، و لا يمكن ملاحظة كلّ مسألة على حدة غير منضمّة إلى غيرها من المسائل الاخرى المجهولة الحكم. و الحاصل:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٣٤

أنّ وجود العلم الإجمالي بوجود المحرّمات و الواجبات في جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من إجراء أصل البراءة و الاستصحاب، و لو في بعضها.

٤- المقدّمة الرابعة: أنه بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر في الرجوع إلى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظنّ، و فيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح في الظنّ و بين الرجوع إلى الطرف المرجوح- أي الموهوم- و لا شكّ في أنّ الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح، و هو قبيح عقلاً.

وعليه، فيتعيّن الأخذ بالظنّ ما لم يقطع بعدم جواز الأخذ به- كالقياس- و هو المطلوب.

و في فرض الظنّ المقطوع بعدم حجّيته يُرجع إلى الاصول العمليّة، كما يُرجع إليها في المسائل المشكوكة التي لا يقوم فيها ظنّ أصلاً.

و لا ضير حينئذٍ بالرجوع إلى الاصول العمليّة، لانحلال العلم الإجمالي بقيام الظنّ في معظم المسائل الفقهيّة إلى علمٍ تفصيلي بالأحكام التي قامت عليها الحجّة و شكّ بدوى في الموارد الاخرى، فتجرى فيها الاصول. هذه خلاصة «مقدّمات دليل الانسداد» و فيها أبحاث دقيقة طويلة الذيل لا حاجة لنا بها، و يكفي ما ذكرناه عنها بالاختصار.

١١- اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل

قام إجماع الإماميّة على أنّ أحكام الله تعالى مشتركة بين العالم و الجاهل بها، أي أنّ حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع، سواء علم به

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٣٥

المكلّف أم لم يعلم، فإنّه مكلّف به على كلّ حال.

فالصلاة- مثلاً- واجبة على جميع المكلّفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه، فلا يكون العلم دخيلاً في ثبوت الحكم أصلاً.

و غاية ما نقوله في دخالة العلم في التكليف دخالته في تنجز الحكم التكليفي، بمعنى أنّه لا يتنجز على المكلّف على وجهٍ يستحقّ على مخالفته العقاب إلّا إذا علم به، سواء كان العلم تفصيلياً أو إجمالياً^{٤٥١} أو قامت لديه حجّة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم.

فالعلم و ما يقوم مقامه يكون- على ما هو التحقيق- شرطاً لتنجز التكليف لا علّة تامّة- خلافاً للشيخ الآخوند صاحب الكفاية قدس سره^{٤٥٢}- فإذا لم يحصل العلم و لا ما يقوم مقامه بعد الفحص و اليأس لا يتنجز عليه التكليف الواقعي، يعني لا يعاقب المكلّف لو وقع في مخالفته عن جهلٍ، و إلّا لكان العقاب عليه عقاباً بلا بيان، و هو قبيح عقلاً، و سيأتي- إن شاء الله تعالى- في أصل البراءة شرح ذلك.

و في قبال هذا القول زعم من يرى أنّ الأحكام إنّما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجّة، فمن لم يعلم بالحكم و لم تقم لديه الحجّة عليه لا حكم في حقّه حقيقةً و في الواقع^{٤٥٣}.

و من هؤلاء من يذهب إلى تصويب المجتهد، إذ يقول: «إنّ كلّ مجتهد مصيب» (٣) و سيأتي بيانه في محلّه- إن شاء الله تعالى- في هذا الجزء.

^{٤٥١} (١) (*) سيأتي في الجزء الرابع- إن شاء الله تعالى- مدى تأثير العلم الإجمالي في تنجيز الأحكام الواقعيّة.

^{٤٥٢} (٢) راجع كفاية الاصول: ص ٢٩٧ و ٤٠٦، و درر الفوائد (الحاشية على الفرائد): ص ٢٥.

^{٤٥٣} (٣) قال به الأشعري و جمهور المتكلمين، راجع تمهيد القواعد للشهيد الثاني ص ٣٢١.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٣٦

و عن الشيخ الأنصاري - أعلى الله مقامه - و عن غيره أيضاً كصاحب الفصول رحمه الله: أن أخبارنا متواترة معنىً في اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل^{٤٥٤}. و هو كذلك.

و الدليل على هذا الاشتراك - مع قطع النظر عن الإجماع و تواتر الأخبار^{٤٥٥} - واضح، و هو أن نقول:

١- إن الحكم لو لم يكن مشتركاً لكان مختصاً بالعالم به، إذ لا يجوز أن يكون مختصاً بالجاهل به، و هو واضح.

٢- و إذا ثبت أنه مختصّ بالعالم، فإنّ معناه تعليق الحكم على العلم به.

٣- و لكن تعليق الحكم على العلم به محال، لأنّه يلزم منه الخلف.

٤- إذن يتعيّن أن يكون مشتركاً بين العالم و الجاهل.

بيان لزوم الخلف: أنه لو كان الحكم معلقاً على العلم به كوجوب الصلاة مثلاً، فإنّه يلزمه - بل هو نفس معنى التعليق - عدم الوجوب لطبيعي الصلاة، إذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هي معلومة الوجوب، بينما أنّ تعلق العلم بوجوب الصلاة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٣٧

لا يمكن فرضه إلا إذا كان الوجوب متعلقاً بطبيعي الصلاة. فما فرضناه متعلقاً بطبيعي الصلاة لم يكن متعلقاً بطبيعيها، بل بخصوص معلوم الوجوب. و هذا هو الخلف المحال.

و ببيان آخر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به نقول:

إنّ تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه^{٤٥٦} المحال، و هو استحالة العلم بالحكم، و الذي يستلزم منه^{٤٥٧} المحال محال، فيستحيل نفس الحكم.

^{٤٥٤} (١) فرائد الاصول: ج ١ ص ٤٤. و أمّا صاحب الفصول فما عثرنا عليه من كلامه هو ادعاء تواتر الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام على أن لله تعالى في كلّ واقعة حكماً معيّناً، راجع الفصول: ص ٤٠٦ س ٣٨.

^{٤٥٥} (٢) لم نقف على خير صريح في اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل، نعم يستفاد ذلك من روايات وردت في أبوابٍ مختلفة بألفاظٍ متفاوتة: منها: ما وردت في بيان ثبوت حكمٍ خاصٍ لكلّ شيء في نفس الأمر، راجع اصول الكافي ج ١ ص ٥٩ باب الردّ إلى الكتاب و السنّة. و منها: ما وردت في التخطئة و التصويب، مثل ما عن النبي صلى الله عليه و آله: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، و إذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر» مسند أحمد بن حنبل: ج ٤ ص ١٩٨.

و منها ما ورد في عدم قبول اعتذار غير العامل بالتكليف بأنّه كان جاهلاً به، راجع بحار الأنوار: ج ١ ص ١٧٨ ح ٥٨.

^{٤٥٦} (١) الأولى في العبارة حذف «منه».

^{٤٥٧} (٢) الأولى في العبارة حذف «منه».

و ذلك لأنه قبل حصول العلم لا حكم - حسب الفرض - فإذا أراد أن يعلم يعلم بما ذا؟ فلا يُعقل حصول العلم لديه بغير متعلّق مفروض الحصول.

و اذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه، لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه. و هو واضح.

و على هذا، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به. و إذا استحال ذلك تعيّن أن يكون الحكم مشتركاً بين العالم و الجاهل، أى بثبوته واقعاً فى صورتى العلم و الجهل و إن كان الجاهل القاصر معذوراً، أى أنه لا يعاقب على المخالفة. و هذا شىء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم فى حقه.

و لكنّه قد يُستشكل فى استكشاف اشتراك الأحكام فى هذا الدليل بما تقدّم منّا (فى الجزء الأوّل ص ١٢١ و ٢٢٥) من أنّ الإطلاق و التقييد متلازمان فى مقام الإثبات، لأنهما من قبيل العدم و الملكة، فإذا استحال التقييد فى مورد استحال معه الإطلاق أيضاً. فكيف - إذن - نستكشف اشتراك الأحكام من إطلاق أدلتها؟ لامتناع تقييدها بالعلم، و الإطلاق كالتقييد محال بالنسبة إلى قيد العلم فى أدلّة الأحكام.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٣٨

و قد أصرّ شيخنا النائينى - أعلى الله مقامه - على امتناع الإطلاق فى ذلك، و قال بما محصله: إنه لا يمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدلّة الأحكام، بل لا بدّ لإثباته من دليل آخر^{٤٥٨} سمّاه «متمّم الجعل» على أن يكون الاشتراك من باب «نتيجة الإطلاق» كاستفادة تقييد الأمر العبادى بقصد الامتثال من دليل ثانٍ متمّم للجعل، على أن يكون ذلك من باب نتيجة التقييد. و كاستفادة تقييد وجوب الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمّم للجعل على أن يكون ذلك أيضاً من باب نتيجة التقييد.

و قال بما خلاصته: يمكن استفادة الإطلاق فى المقام من الأدلّة التى ادعى الشيخ الأنصارى تواترها^{٤٥٩} فتكون هى المتمّمة للجعل.

أقول: و يمكن الجواب عن الإشكال المذكور بما محصله:

إنّ هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراك الأحكام متوقّفة على إثبات إطلاق أدلتها بالنسبة إلى العالم بها، غير أنّ المطلوب الذى ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبة المحصلّة، فيكون التقابل بين اشتراك الأحكام و اختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب و الإيجاب، لا من باب تقابل العدم و الملكة، لأنّ المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم.

^{٤٥٨} (١) راجع فوائد الاصول: ج ٣ ص ١١.

^{٤٥٩} (٢) فوائد الاصول: ج ١ ص ٤٤.

و هذا السلب يكفى فى استفادته من أدلّة الأحكام نفس إثبات امتناع الاختصاص، و لا يحتاج إلى مئونة زائدة لإثبات الإطلاق أو إثبات نتيجة الإطلاق بمتّم الجعل من إجماعٍ أو أدلّةٍ أخرى، لأنّه من نفس امتناع التقييد نعلم أنّ الحكم مشترك لا يختصّ بالعالم.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٣٩

نعم، يتمّ ذلك الإشكال لو كان امتناع التقييد ليس إلّا من جهةٍ بيانيّةٍ و فى مرحلة الإنشاء فى دليل نفس الحكم و إن كان واقعه يمكن أن يكون مقيّداً أو مطلقاً مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فإنّه حينئذٍ لا يمكن بيانه بنفس دليله الأوّل فنحتاج إلى استكشاف الواقع المراد من دليلٍ آخر نُسّميه «متّم الجعل» و لأجل ذلك نُسّميه بالمتّم للجعل، فتحصل لنا نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد من دون أن يحصل تقييد أو إطلاق المفروض أنّهما مستحيلان، كما كان الحال فى تقييد الوجوب بقصد الامتثال فى الواجب التبعديّ.

أمّا لو كان نفس الحكم واقعاً مع قطع النظر عن أدائه بأية عبارة كانت- كما فيما نحن فيه- يستحيل تقييده سواء اتى ذلك ببيانٍ واحد أو ببيانين أو بألف بيان، فإنّ واقعه لا محالةً ينحصر فى حالةٍ واحدة، و هو أن يكون فى نفسه شاملاً لحالتي وجود القيد المفروض و عدمه.

وعليه، فلا حاجة فى مثله إلى استكشاف الاشتراك من نفس إطلاق دليله الأوّل و لا من دليل ثانٍ متّمٍ للجعل. و لا نمانع أن نُسّمى ذلك «نتيجة الإطلاق» إذا حلا لكم هذا التعبير.

و يبقى الكلام حينئذٍ فى وجه تقييد وجوب الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتّى بمتّم الجعل، و المفروض أنّ هذا التقييد ثابت فى الشريعة، فكيف تصحّحون ذلك؟

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)؛ ج ٣؛ ص ٣٩

أن نلتمس توجيهاً لهذا الظاهر من الأدلّة. و ينحصر التوجيه فى أن نفرض أن يكون هذا التقييد من باب إعفاء الجاهل بالحكم فى هذين الموردين عن الإعادة و القضاء و إسقاطهما عنه اكتفاءً بما وقع كإعفاء الناسى و إن كان الوجوب واقعاً

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٤٠

غير مقيّد بالعلم. و الإعادة و القضاء بيد الشارع رفعهما و وضعهما.

و يشهد لهذا التوجيه أنّ بعض الروايات فى البابين عبّرت بسقوط الإعادة عنه، كالرواية عن أبى جعفر عليه السلام فى من صلّى فى السفر أربعاً:

«إن كان قُرئت عليه آية التقصير و فُسرت له فصلّى أربعاً أعاد، و إن لم يكن قُرئت عليه و لم يعلمها فلا إعادة»^{٤٦٠}.

١٢- تصحيح جعل الأمانة

بعد ما ثبت أنّ جعل الأمانة يشمل فرض انفتاح باب العلم- مع ما ثبت من اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل- تنشأ شبهة عويصة في صحّة جعل الأمانة قد أشرنا إليها فيما سبق (ص ٢٩) و هي:

أنّه في فرض التمكن من تحصيل الواقع و الوصول إليه كيف جاز أن يأذن الشارع باتّباع الأمانة الظنيّة، و هي- حسب الفرض- تحتمل الخطأ المفوّت للواقع؟ و الإذن في تفويته قبيح عقلاً، لأنّ الأمانة لو كانت دالّة على جواز الفعل- مثلاً- و كان الواقع هو الوجوب أو الحرمة، فإنّ الإذن باتّباع الأمانة في هذا الفرض يكون إذناً بترك الواجب أو فعل الحرام، مع أنّ الفعل لا يزال باقياً على وجوبه الواقعي أو حرمة الواقعيّة، مع تمكّن المكلف من الوصول إلى معرفة الواقع حسب الفرض. و لا شكّ في قبح ذلك من الحكيم.

و هذه الشبهة هي التي ألجأت بعض الأصوليين^{٤٦١} إلى القول بأنّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٤١

الأمانة مجعولة على نحو «السببيّة» إذ عجزوا عن تصحيح جعل الأمانة على نحو «الطريقيّة» التي هي الأصل في الأمانة، على ما سيأتي من شرح ذلك قريباً.

و الحقّ معهم إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الأمانة على نحو الطريقيّة، لأنّ المفروض أنّ الأمانة قد ثبتت حجّيتها قطعاً فلا بدّ أن يُفرض- حينئذٍ- في قيام الأمانة أو في اتّباعها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير خطأها حتّى لا يكون إذن الشارع بتفويت الواقع قبيحاً، ما دام أنّ تفويته له يكون لمصلحة أقوى و أجدى أو مساوية لمصلحة الواقع، فينشأ على طبق مؤدّي الأمانة حكم ظاهري بعنوان أنّه الواقع، إمّا أن يكون مماثلاً للواقع عند الإصابة أو مخالفاً له عند الخطأ.

و نحن- بحمد الله تعالى- نرى أنّ الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطريقيّة، فلا حاجة إلى فرض السببيّة.

و الوجه في دفع الشبهة: أنّه بعد أن فرضنا أنّ القطع قام على أنّ الأمانة الكذائيّة- كخبر الواحد- حجّة يجوز اتّباعها مع التمكن من تحصيل العلم، فلا بدّ أن يكون الإذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعيّة لأمر علم به و غاب عنّا علمه. و لا يخرج هذا الأمر عن أحد شيئين لا ثالث لهما، و كلّ منهما جائز عقلاً لا مانع منه:

^{٤٦٠} (١) الوسائل: ج ٥ ص ٥٣١، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

^{٤٦١} (٢) لم نتحقّق من أراه بهذا البعض، لأنّ سببيّة الأمانة لحدوث المصلحة تتصوّر على وجوه، و لكلّ وجه قائل يخصّه، راجع فرائد الاصول: ج ١ ص ٤٣، فوائد الاصول: ج ٣ ص ٩٥.

١- أن يكون قد علم بأن إصابة الأمانة للواقع مساوية لإصابة العلوم التي تتفق للمكلفين أو أكثر منها، بمعنى أن العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساوياً لخطأ الأمانة المجعولة أو أكثر خطأ منها.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج٣، ص: ٤٢

٢- أن يكون قد علم بأن في عدم جعل أمارات خاصة لتحصيل الأحكام و الاقتصار على العلم تضييقاً على المكلفين و مشقة عليهم، لا سيما بعد أن كانت تلك الأمارات قد اعتادوا سلوكها و الأخذ بها في شئونهم الخاصة و امورهم الدنيوية و بناء العقلاء كلهم كان عليها.

و هذا الاحتمال الثاني قريب إلى التصديق جداً، فإنه لا نشك في أن تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواترة في تحصيل جميع الأحكام أمر فيه ما لا يوصف من الضيق و المشقة، لا سيما أن ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم في معرفة ما يتعلق بشئونهم الدنيوية.

وعليه، فمن القريب جداً أن الشارع إنما رخص في اتباع الأمارات الخاصة فلغرض تسهيل الأخذ بأحكامه و الوصول إليها. و مصلحة التسهيل من المصالح النوعية المتقدمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد تفوت أحياناً على بعض المكلفين عند العمل بالأمانة لو أخطأت.

و هذا أمر معلوم من طريقة الشريعة الإسلامية التي بُنيت في تشريعها على التيسير و التسهيل.

و على التقديرين و الاحتمالين، فإن الشارع في إذنه باتباع الأمانة طريقاً إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه لا بد أن يفرض فيه أنه قد تسامح في التكاليف الواقعية عند خطأ الأمانة، أي أن الأمانة تكون معذرة للمكلف، فلا يستحق العقاب في مخالفة الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفة في خطأ القطع، لا أنه بقيام الأمانة يحدث حكم آخر ثانوي، بل شأنها في هذه الجهة شأن القطع بلا فرق.

و لذا أن الشارع في الموارد التي يريد فيها المحافظة على تحصيل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج٣، ص: ٤٣

الواقع على كل حال أمر باتباع الاحتياط و لم يكتف بالظنون فيها، و ذلك كموارد الدماء و الفروج^{٤٦٢}.

١٣- لأمانة طريق أو سبب

قد أشرنا في البحث السابق إلى مذهبي السببية و الطريقية في الأمانة و قد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف.

^{٤٦٢} (١) لم نقف على نص خاص يأمر بالاحتياط في الموردين، و الظاهر أنه مستفاد من اهتمام الشرع بهما في مختلف أبواب الفقه، مضافاً إلى حكم العقل.

فإنّ ذلك من الامور التي وقعت أخيراً موضع البحث و الردّ و البدل عند الاصوليين، فاختلفوا في أنّ الأمانة هل هي حجّة مجعولة على نحو «الطريقيّة» أو أنّها حجّة مجعولة على نحو «السببيّة» أي أنّها طريق أو سبب. و المقصود من كونها طريقاً: أنّها مجعولة لتكون موصلة فقط إلى الواقع للكشف عنه، فإن أصابته فإنّه يكون منجزاً بها و هي منجزه له، و إن أخطأته فإنّها حينئذٍ تكون صيرف معذر للمكلّف في مخالفة الواقع. و المقصود من كونها سبباً: أنّها تكون سبباً لحدوث مصلحة في مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعيّة على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكماً ظاهرياً على طبق ما أدت إليه الأمانة. و الحقّ أنّها مأخوذة على نحو «الطريقيّة».

و السرّ في ذلك واضح بعد ما تقدّم، فإنّ القول بالسببيّة - كما قلنا - مترتب على القول بالطريقيّة، يعنى أنّ منشأ قول من قال بالسببيّة هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على نحو الطريقيّة، فيلتجئ إلى فرض السببيّة. أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٤٤

أمّا إذا أمكن تصحيح الطريقيّة فلا يبقى دليل على السببيّة ويتعيّن كون الأمانة طريقاً محضاً، لأنّ الطريقيّة هي الأصل فيها.

و معنى أنّ الطريقيّة هي الأصل: أنّ طبع الأمانة لو خلّيت و نفسها يقتضى أنّ تكون طريقاً محضاً إلى مؤداها، لأنّ لسانها التعبير عن الواقع و الحكاية و الكشف عنه.

على أنّ العقلاء إنّما يعتبرونها و يستقرّ بناؤهم عليها فلاجل^{٤٦٣} كشفها عن الواقع، و لا معنى لأن يفرض في بناء العقلاء أنّه على نحو السببيّة، و بناء العقلاء هو الأساس الأوّل في حجّية الأمانة، كما سيأتى.

نعم، إذا منع مانع عقلي من فرض الأمانة طريقاً من جهة الشبهة المتقدّمة أو نحوها، فلا بدّ أن تخرج على خلاف طبعها و نلتجئ إلى فرض السببيّة.

و لما كنّا دفعنا الشبهة في جعلها على نحو الطريقيّة فلا تصل النوبة إلى التماس دليلٍ على سببيّتها أو طريقيّتها، إذ لا موضع للترديد و الاحتمال لنحتاج إلى الدليل.

هذا، و قد يلتمس الدليل على السببيّة من نفس دليل حجّية الأمانة بأن يقال: إنّ دليل الحجّية - لا شكّ - يدل على وجوب اتّباع الأمانة، و لما كانت الأحكام تابعة لمصالح و مفسدات في متعلقاتها، فلا بدّ أن يكون في اتّباع الأمانة مصلحة تقتضى وجوب اتّباعها و إن كانت على خطأ في الواقع. و هذه هي السببيّة بعينها.

^{٤٦٣} (١) لأجل، ظ.

أقول: و الجواب عن ذلك واضح، فإننا نسلم أن الأحكام تابعة للمصالح و المفسد، و لكن لا يلزم في المقام أن يكون في نفس اتباع الأمانة مصلحة، بل يكفي أن ينبعث الوجود من نفس مصلحة الواقع، فيكون

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٤٥

جعل وجوب اتباع الأمانة لغرض تحصيل مصلحة الواقع. بل يجب أن يكون الحال فيها كذلك، لأنه لا شك أن الغرض من جعل الأمانة هي^{٤٦٤} الوصول بها إلى الواقع، فالمحافظة على الواقع و الوصول إليه هو الباعث على جعل الأمانة لغرض تنجيذه و تحصيله، فيكون الأمر باتباع الأمانة طريقاً إلى تحصيل الواقع.

و لذا نقول: إذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك و لا تدارك لما فات من الواقع، و ما هي إلا المعدّرية في مخالفته و رفع العقاب على المخالفة، لا أكثر. و هذه المعدّرية تقتضيها نفس الرخصة في اتباع الأمانة التي قد تخطئ.

و على هذا، فليس لهذا الأمر الطريقي المتعلق باتباع الأمانة بما هو أمر طريقي مخالف و لا موافق، لأنه في الحقيقة ليس فيه جعل للداعي إلى الفعل الذي هو مؤدى الأمانة مستقلاً عن الأمر الواقعي، و إنما هو جعل للأمانة منجزاً للأمر الواقعي، فهو موجب لدعوة الأمر الواقعي، فلا بعث حقيقي في مقابل البعث الواقعي، فلا تكون له مصلحة إلا مصلحة الواقع، و لا طاعة غير طاعة الواقع، إذ لا بعث فيه إلا بعث الواقع.

١٤ - المصلحة السلوكية

ذهب الشيخ الأنصاري قدس سره إلى فرض المصلحة السلوكية في الأمارات لتصحيح جعلها^{٤٦٥} - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في مبحث الأجزاء الجزء الثاني ص ٣٠٩ - و حمل عليه كلام الشيخ الطوسي في العدة^{٤٦٦}

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٤٦

و العلامة في النهاية^{٤٦٧}.

و إنما ذهب إلى هذا الفرض لأنه لم يتمّ عنده تصحيح جعل الأمانة على نحو الطريقيّة المحضّة، و وجد أيضاً أن القول بالسببية المحضّة يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الإمامية فسلک طريقاً وسطاً لا يذهب به إلى الطريقيّة المحضّة و لا إلى السببية المحضّة، و هو أن يفرض المصلحة في نفس سلوك الأمانة و تطبيق العمل على ما أدت إليه.

^{٤٦٤} (١) هو، ظ.

^{٤٦٥} (٢) راجع فرائد الاصول: ج ١ ص ٤٢.

^{٤٦٦} (٣) العدة: ج ١ ص ١٠٣.

^{٤٦٧} (١) نهاية الوصول (مخطوط) الورقة ١٣٦.

و بهذه المصلحة يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ، فتكون الأمانة من ناحية لها شأن الطريقيّة إلى الواقع، و من ناحيةٍ اخرى لها شأن السببيّة.

و غرضه من فرض المصلحة السلوكيّة أنّ نفس سلوك طريق الأمانة و الاستناد إليها في العمل بمؤدّاتها فيه مصلحة تعود لشخص المكلف يتدارك بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ، من دون أن يحدث في نفس المؤدّي- أى في ذات الفعل و العمل- مصلحة حتى تستلزم إنشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدت إليه الأمانة الذي هو نوع من التصويب^{٤٦٨}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٤٧

قال رحمه الله في رسائله فيما قال: و معنى وجوب العمل على طبق الأمانة وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤدّاتها من دون أن تحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع^{٤٦٩}.

و لا ينبغي أن يتوهّم أنّ القول بالمصلحة السلوكيّة هي نفس ما ذكرناه في أحد وجهي تصحيح الطريقيّة من فرض مصلحة التسهيل، لأنّ الغرض من القول بالمصلحة السلوكيّة أن تحدث مصلحة في سلوك الأمانة تعود تلك المصلحة لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع. بينما أنّ غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحة نوعيّة قد لا تعود لشخص من قامت عنده الأمانة، و تلك المصلحة النوعيّة مقدّمة في مقام المزاحمة عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف.

و إذا اتّضح الفرق بينهما نقول: إنّ القول بالمصلحة السلوكيّة و فرضها يأتي بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل، يعنى أنّه إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل، أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعيّة على المصلحة الشخصية، و لم يصحّ عندنا أيضاً احتمال مساواة خطأ الأمانة للعلوم، فإنّنا نلتجئ إلى ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكيّة إذا استطعنا تصحيحها، فراراً من الوقوع في التصويب الباطل.

و أمّا نحن فإذا ثبت عندنا أنّ هناك مصلحة التسهيل في جعل الأمانة تفوق المصالح الشخصية و مقدّمة عليها عند الشارع، أصبحنا في غنى عن فرض المصلحة السلوكيّة.

^{٤٦٨} (٢) (**) إنّ التصويب الباطل على ما بيّنه الشيخ على نحوين:

الأول: ما ينسب إلى الأشاعرة و هو أن يفرض أن لا حكم ثابتاً في نفسه يشترك فيه العالم و الجاهل، بل الشارع ينشئ أحكامه على طبق ما تؤدّي إليه آراء المجتهدين.

الثاني: ما ينسب إلى المعتزلة و هو أن تكون هناك أحكام واقعيّة ثابتة في نفسها يشترك فيها العالم و الجاهل، و لكن لرأى المجتهد أثراً في تبديل عنوان موضوع الحكم أو متعلّقه، فتحدث على وفق ما أدى إليه رأيه مصلحة غالبية على مصلحة الواقع، فينشئ الشارع أحكاماً ظاهريّة ثانويّة غير الأحكام الواقعيّة. و هذا المعنى من التصويب ترجع إليه السببيّة المحضّة. و إنّما كان هذا تصويماً باطلاً لأنّ معناه خلوّ الواقع عن الحكم حين قيام الأمانة على خلافه.

^{٤٦٩} (١) فرائد الاصول: ج ١ ص ٤٥.

على أنّ المصلحة السلوكية إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها و لم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها، فإنّ في عبارته شيئاً من الاضطراب

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٤٨

و الإبهام، و كفي أن يقع في بعض النسخ زيادة كلمة «الأمر» على قوله:

«إلا أنّ العمل على طبق تلك الأمانة» فتصير العبارة هكذا: «إلا أنّ الأمر بالعمل...» فلا يُدرى مقصوده هل أنّه في نفس العمل مصلحة سلوكية أو في الأمر به. و قيل: إنّ هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس البحث^{٤٧٠}.

و على كلّ حال، فإنّ الظاهر أنّ الفارق عنده بين السببية المحضة و بين المصلحة السلوكية بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور أنّ المصلحة على الأوّل تكون قائمة بذات الفعل، و على الثاني قائمة بعنوان آخر هو السلوك، فلا تراحم مصلحته مصلحة الفعل.

و لكننا لم نتعلّق هذا الفارق المذكور، لأنّه إنّما يتمّ إذا استطعنا أن نتعلّق لعنوان السلوك عنواناً مستقلاً في وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه و لا يتحدّ معه حتّى لا تراحم مصلحته مصلحة الفعل، و تصوير هذا في غاية الإشكال. و لعلّ هذا هو السرّ في مناقشة تلاميذه له فحمل بعضهم على إضافة كلمة «الأمر» ليجعل المصلحة تعود إلى نفس الأمر لا إلى متعلّقه فلا يقع التراحم بين المصلحتين.

وجه الإشكال: أوّلاً: أنّنا لا نفهم من عنوان السلوك و الاستناد إلى الأمانة إلّا عنواناً للفعل الذي تؤدّي إليه الأمانة بأيّ معنى فسّرنا السلوك و الاستناد، إذ ليس للسلوك و متابعه الأمانة وجود آخر مستقلّ غير نفس وجود الفعل المستند إلى الأمانة.

نعم، إذا أردنا من الاستناد إلى الأمانة معنىً آخر- و هو الفعل القصدى من النفس- فإنّ له وجوداً آخر غير وجود الفعل، لأنّه فعل قلبي جوانحي

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٤٩

لا وجود له إلّا وجوداً قصدياً. و لكنّه من البعيد جداً أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك، لأنّ هذا الفعل القلبي إنّما يصحّ أن يُفرض وجوبه في خصوص الامور العبادية، و لا معنى للالتزام بوجوب القصد في جميع أفعال الإنسان المستند فعلها إلى الأمانة.

^{٤٧٠} (١) راجع فوائد الاصول: ج ٣ ص ٩٨.

ثانياً: على تقدير تسليم اختلافهما وجوداً، فإن قيام المصلحة بشيء إنما يدعو إلى تعلق الأمر به، لا بشيء آخر غيره وجوداً وإن كانا متلازمين في الوجود. فمهما فرضنا من معنى للسلوك - وإن كان بمعنى الفعل القلبي - فإنه إذا كانت المصلحة المقتضية للأمر قائمة به فكيف يصح توجيه الأمر إلى ذات الفعل و المفروض أن له وجوداً آخر لم تقم به المصلحة؟

و أما إضافة كلمة «الأمر» على عبارة الشيخ فهي بعيدة جداً عن مراده و عباراته الاخرى.

١٥- الحجية أمر اعتبارى أو انتزاعى

من الامور التى وقعت موضع البحث أيضاً عند المتأخرين مسألة أن الحجية هل هي من الامور الاعتبارية المجعولة بنفسها و ذاتها، أو أنها من الانتزاعات التى تنتزع من المجعولات؟

و هذا النزاع فى الحجية فرع- فى الحقيقة- عن النزاع فى أصل الأحكام الوضعية. و هذا النزاع فى خصوص الحجية- على الأقل- لم أجد له ثمرة عملية فى الاصول.

على أن هذا النزاع فى أصله غير محقق و لا مفهوم لأن لكلمتى «الاعتبارية» و «الانتزاعية» مصطلحات كثيرة، فى بعضها تكون الكلمتان

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٥٠

متقابلتين، و فى البعض الآخر متداخلتين. و تفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرسالة.

و نكتفى أن نقول على سبيل الاختصار:

إن الذى يظهر من أكثر كلمات المتنازعين فى المسألة أن المراد من الأمر الانتزاعى هو المجعول ثانياً و بالعرض فى مقابل المجعول أولاً و بالذات، بمعنى أن الإيجاب و الجعل الاعتبارى يُنسب أولاً و بالذات إلى شيء هو المجعول حقيقة، ثم يُنسب الجعل ثانياً و بالعرض إلى شيء آخر.

فالمجعول الأول هو «الأمر الاعتبارى» و الثانى هو «الأمر الانتزاعى».

فيكون هناك جعل واحد يُنسب إلى الأول بالذات و إلى الثانى بالعرض، لا أنه هناك جعلان و اعتباران: يُنسب أحدهما إلى شيء ابتداءً و يُنسب ثانيهما إلى آخر بتبع الأول، فإن هذا ليس مراد المتنازعين قطعاً.

فيقال فى الملكية- مثلاً- التى هى من جملة موارد النزاع: إن المجعول أولاً و بالذات هو إباحة تصرف الشخص بالشيء المملوك، فينتزع منها أنه مالك، أى أن الجعل يُنسب ثانياً و بالعرض إلى الملكية.

فالملكية يقال لها: إنها مجعولة بالعرض، و يقال لها: إنها منتزعة من الإباحة. هذا إذا قيل: إن الملكية انتزاعية. أما إذا قيل: إنها اعتبارية فتكون عندهم هي المجعولة أولاً وبالذات للشارع أو العرف.

و على هذا، فإذا اريد من «الانتزاعي» هذا المعنى فالحق أن الحجية أمر اعتباري، و كذلك الملكية و الزوجية و نحوها من الأحكام الوضعية.

و شأنها في ذلك شأن الأحكام التكليفية المسلم فيها أنها من الاعتباريات الشرعية.

توضيح ذلك: أن حقيقة الجعل هو الإيجاد. و الإيجاد على نحوين:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٥١

١- ما يراد منه إيجاد الشيء حقيقة في الخارج. و يسمي «الجعل التكويني»، أو «الخلق».

٢- ما يراد منه إيجاد الشيء اعتباراً و تنزيراً، و ذلك بتنزيله منزلة الشيء الخارجي الواقعي من جهة ترتيب أثر من آثاره أو لخصوصية فيه من خصوصيات الأمر الواقعي. و يسمي «الجعل الاعتباري» أو «التنزيلى».

و ليس له واقع إلا الاعتبار و التنزيل، و إن كان نفس الاعتبار أمراً واقعياً حقيقياً لا اعتبارياً.

مثلاً حينما يقال: «زيد أسد» فإن الأسد مطابقه الحقيقي هو الحيوان المفترس المخصوص، و هو طبعاً مجعول و مخلوق بالجعل و الخلق التكويني، و لكن العرف يعتبرون الشجاع أسداً، فزيد أسد اعتباراً و تنزيراً من قبل العرف من جهة ما فيه من خصوصية الشجاعة كالأسد الحقيقي.

و من هذا المثال يظهر كيف أن الأحكام التكليفية اعتبارات شرعية، لأن الأمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلاً ما فبدلاً أن يدفعه بيده- مثلاً- ليحركه نحو العمل ينشئ الأمر بداعي جعل الداعي في دخيلة نفس المأمور، فيكون هذا الإنشاء للأمر دفعاً و تحريكاً اعتبارياً تنزيراً له منزلة الدفع الخارجي باليد مثلاً. و كذلك النهي زجر اعتباري تنزيراً له منزلة الردع و الزجر الخارجي باليد مثلاً.

و كذلك يقال في حجية الأمانة المجعولة، فإن القطع لما كان موصلاً إلى الواقع حقيقةً و طريقاً بنفسه إليه، فالشارع يعتبر الأمانة الظنية طريقاً إلى الواقع تنزيراً لها منزلة القطع بالواقع بإلغاء احتمال الخلاف، فتكون الأمانة قطعاً اعتبارياً و طريقاً تنزيليّاً.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٥٢

و متى صحّ و أمكن أن تكون الحجية هي المعتبرة أولاً و بالذات فما الذي يدعو إلى فرضها مجعولة ثانياً و بالعرض حتى تكون أمراً انتزاعياً؟

إلا أن يريدوا من «الانتزاعي» معنى آخر، و هو ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الالتزامية كأن تُستفاد الحجية للأمر من الأمر باتباعها، مثل ما لو قال الإمام عليه السلام: «صدق العادل» الذي يدلّ بالدلالة الالتزامية على حجية خبر العادل و اعتباره عند الشارع.

و هذا المعنى للانتزاعي صحيح، و لا مانع من أن يقال للحجية: إنها أمر انتزاعي بهذا المعنى. و لكنه بعيد عن مرامهم، لأنّ هذا المعنى من الانتزاعية لا يقابل الاعتبارية بالمعنى الذي شرحناه.

و على كلّ حال: فدعوى انتزاعية الحجية - بأيّ معنى للانتزاعي - لا موجب لها، لا سيما أنه لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع أمر من الأمارات في جميع ما بأيدينا من الآيات و الروايات حتى يفرض أن الحجية منتزعة من ذلك الأمر.

هذا كلّ ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول في المقصود. و الآن نشرع في البحث عن المقصود، و هو تشخيص الأدلة التي هي حجة على الأحكام الشرعية من قبل الشارع المقدّس. و نضعها في أبواب:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٥٤

الباب الأوّل: الكتاب العزيز

تمهيد:

إنّ القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لنبيّنا محمّد صلى الله عليه و آله و سلم و الموجود بأيدي الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل إلى الرسول بالحقّ، لا ريب فيه هدى و رحمة «و ما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله»^{٤٧١}.

فهو - إذاً - الحجة القاطعة بيننا و بينه تعالى، التي لا شكّ و لا ريب فيها، و هو المصدر الأوّل لأحكام الشريعة الإسلامية بما تضمّنته آياته من بيان ما شرّعه الله للبشر. و أمّا ما سواه من سنّة أو إجماع أو عقل فالإيه ينتهي و من منبعه يستقى.

و لكنّ الذي يجب أن يُعلم أنّه قطعيّ الحجة من ناحية الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جيلاً بعد جيل. و أمّا من ناحية الدلالة فليس قطعياً كلّها، لأنّ فيه متشابهاً و محكماً.

ثمّ «المحكم» منه ما هو نصّ، أي قطعيّ الدلالة.

^{٤٧١} (١) يونس: ٣٧.

و منه ما هو ظاهر تتوقف حجّيته على القول بحجّية الظواهر.

و من الناس من لم يقل بحجّية ظاهره خاصّةً و إن كانت الظواهر حجّةً.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٥٥

ثمّ إنّ فيه ناسخاً و منسوخاً، و عامّاً و خاصّاً، و مطلقاً و مقيداً، و مجملاً و مبيناً. و كلّ ذلك لا يجعله قطعي الدلالة في كثير من آياته.

و من أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحي لتكميل حجّيته. و أهمّ ما يجب البحث عنه من ناحية اصوليّة في امور ثلاثة:

١- في حجّية ظواهره. و هذا بحث ينبغي أن يلحق بمباحث الظواهر الآتية، فلنرجئه إلى هناك.

٢- في جواز تخصيصه و تقييده بحجّة اخرى، كخبر الواحد و نحوه.

و قد تقدّم البحث عنه في الجزء الأوّل (ص ٢١٦).

٣- في جواز نسخه. و البحث عن ذلك ليس فيه كثير فائدة في الفقه- كما ستعرف- و مع ذلك ينبغي ألا يخلو كتابنا من الإشارة إليه بالاختصار، فنقول:

نسخ الكتاب العزيز

حقيقة النسخ:

النسخ اصطلاحاً: رفع ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام و نحوها.

و المراد من «الثبوت في الشريعة»: الثبوت الواقعي الحقيقي، في مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي؛ و لذلك فرغ الحكم الثابت بظهور العموم أو الإطلاق بالدليل المخصّص أو المقيد لا يُسمّى نسخاً، بل يقال له: تخصيص أو تقييد أو نحوهما، باعتبار أنّ هذا الدليل الثاني المقدم على ظهور الدليل الأوّل يكون قرينة عليه و كاشفاً عن المراد الواقعي للشارع، فلا يكون رافعاً للحكم إلّا ظاهراً، و لا رفع فيه للحكم حقيقة. بخلاف النسخ.

و من هنا يظهر الفرق الحقيقي بين النسخ و بين التخصيص و التقييد.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٥٦

و سيأتي مزيد إيضاح لهذه الناحية في جواب الاعتراضات على النسخ.

و قولنا: «من الأحكام و نحوها» فليبان تعميم النسخ للأحكام التكليفيّة و الوضعيّة و لكلّ أمرٍ بيد الشارع رفعه و وضعه بالجعل التشريعي بما هو شارع.

وعليه، فلا يشمل النسخ الاصطلاحى المجعولات التكوينية التي بيده رفعها و وضعها بما هو خالق الكائنات.

و بهذا التعبير يشمل «النسخ» نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول به، باعتبار أنّ القرآن من المجعولات الشرعيّة التي ينشئها الشارع بما هو شارع، و إن كان لنا كلام في دعوى نسخ التلاوة من القرآن ليس هذا موضع تفصيله. و لكن باختصار نقول: إنّ نسخ التلاوة في الحقيقة يرجع إلى القول بالتحريف، لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعي، سواء كان نسخاً لأصل التلاوة أو نسخاً لها و لما تضمّنته من حكم معاً، و إن كان في القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوة كقوله تعالى: «وَ إِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ»^{٤٧٢} و قوله تعالى: «مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا»^{٤٧٣}. و لكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك، و لا ظاهرتين، و إنّما أكثر ما تدلّ الآيتان على إمكان وقوعه.

إمكان نسخ القرآن:

قد وقعت عند بعض الناس شبهات في إمكان أصل النسخ ثمّ في إمكان نسخ القرآن خاصّة. و تنويراً للأذهان نشير إلى أهمّ الشبه و دفعها، فنقول:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٥٧

١- قيل: إنّ المرفوع في النسخ إمّا حكم ثابت أو ما لا ثبات له، و الثابت يستحيل رفعه، و ما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه. و على هذا فلا بدّ أن يؤوّل النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه، أو بمعنى انتهاء أمد الحكم^{٤٧٤}.

و الجواب: أنا نختار الشقّ الأوّل، و هو أنّ المرفوع ما هو ثابت، و لكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت و حين فرض ثبوته حتّى يكون ذلك مستحيلاً، بل هو من باب إعدام الموجود أو كسر الصحيح^{٤٧٥} و ليس إعدام الموجود بمستحيل.

و الأحكام لمّا كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقيّة، فإنّ قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجوداً، و لا يتوقّف على ثبوته خارجاً تحقيقاً، فإذا انشئ الحكم كذلك فهو ثابت في عالم التشريع و الاعتبار بثبوت الموضوع فرضاً، و لا يرتفع إلّا برفعه تشريعاً. و هذا هو معنى رفع الحكم الثابت، و هو النسخ.

^{٤٧٢} (١) النحل: ١٠١.

^{٤٧٣} (٢) البقرة: ١٠٦.

^{٤٧٤} (١) أورده الغزالي بلفظ «فإن قيل» و أجاب عنه، راجع المستصفي: ج ١ ص ١٠٨.

^{٤٧٥} (٢) لم يرد في ط ٢.

٢- و قيل: إنّ ما أثبتته الله من الأحكام لا بدّ أن يكون لمصلحة أو مفسدة في متعلّق الحكم، و ما له مصلحة في ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسدة- و كذلك العكس- و إلّا لزم انقلاب الحسن قبيحاً و القبيح حسناً، و هو محال^{٤٧٦}. و حينئذٍ يستحيل النسخ، لأنّه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حكمه النسخ أو جهله بوجه الحكمة. و الأخيران مستحيلان بالنسبة إلى الشارع المقدّس.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٥٨

و الجواب واضح، بعد معرفة ما ذكرناه في الجزء الثاني في المباحث العقلية من معاني الحسن و القبيح، فإنّ المستحيل انقلاب الحسن و القبيح الذاتيين. و لا معنى لقياسهما على المصالح و المفسدات التي تتبدّل و تتغيّر بحسب اختلاف الأحوال و الأزمان. و لا يبعد أن يكون الشيء ذا مصلحة في زمانٍ ذا مفسدة في زمانٍ آخر، و إنّ كان لا يُعلم ذلك إلّا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء. و هذا غير معنى الحسن و القبح اللذين نقول فيها: إنّهُ يستحيل فيهما الانقلاب.

مضافاً إلى أنّ الأشياء تختلف فيها وجوه الحسن و القبح باختلاف الأحوال ممّا لم يكن الحسن و القبح فيه ذاتيين، كما تقدّم هناك.

و إذا كان الأمر كذلك فمن الجائز أن^{٤٧٧} الحكم المنسوخ كان ذا مصلحة ثمّ زالت في الزمان الثاني فنسخ، أو كان ينطبق عليه عنوان حسن ثمّ زال عنه العنوان في الزمان الثاني فنسخ. فهذه هي الحكمة في النسخ.

٣- و قيل: إذا كان النسخ- كما قلتم- لأجل انتهاء أمد المصلحة، فينتهي أمد الحكم بانتهائها، فإنّه- و الحال هذه- إمّا أن يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء أمد المصلحة من أوّل الأمر، و إمّا أن يكون جاهلاً به.

لا مجال للثاني، لأنّ ذلك مستحيل في حقّه تعالى، و هو البدء الباطل المستحيل، فيتعيّن الأوّل. وعليه، فيكون الحكم في الواقع موقّناً و إن أنشأه الناسخ مطلقاً في الظاهر، و يكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبيناً و كاشفاً عن مراد الناسخ.

و هذا هو معنى التخصيص، غاية الأمر يكون تخصيصاً بحسب الأوقات

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٥٩

لا الأحوال، فلا يكون فرق بين النسخ و التخصيص إلّا بالتسمية^{٤٧٨}.

^{٤٧٦} (٣) ذكره الغزالي و أجاب عنه، راجع المستصفي: ج ١ ص ١٠٨.

^{٤٧٧} (١) في ط ٢: أن يكون.

^{٤٧٨} (١) لم نظفر به بالتقرير المذكور، راجع المستصفي: ج ١ ص ١١١، و نهاية الوصول في علم الاصول، الورقة ٩٧، و الفصول الغروية: ص ٢٣٨.

و الجواب: نحن نسلّم أنّ الحكم المنسوخ ينتهى أمدّه فى الواقع و الله عالم بانتهائه، و لكن ليس معنى ذلك أنّه موقّت- أى مقيّد إنشاءً بالوقت- بل هو قد انشئ على طبق المصلحة مطلقاً على نحو القضايا الحقيقيّة، فهو ثابت ما دامت المصلحة كسائر الأحكام المنشأة على طبق مصالحها، فلو قدّر للمصلحة أن تستمرّ لبقى الحكم مستمراً، غير أنّ الشارع لمّا علم بانتهاء أمد المصلحة رفع الحكم و نسخه.

و هذا نظير أن يخلق الله الشئ ثمّ يرفعه بإعدامه، و ليس معنى ذلك أن يخلقه موقّتاً على وجه يكون التوقيت قيّداً للخلق و المخلوق بما هو مخلوق و إن علم به من الأوّل أنّ أمدّه ينتهى.

و من هنا يظهر الفرق جلياً بين النسخ و التخصيص، فإنّه فى التخصيص يكون الحكم من أوّل الأمر انشئ مقيّداً و مخصّصاً، و لكن اللفظ كان عامّاً بحسب الظاهر، فيأتى الدليل المخصّص فيكون كاشفاً عن المراد، لا أنّه مزيل و رافع لما هو ثابت فى الواقع. و أمّا فى النسخ فإنّه لمّا انشئ الحكم مطلقاً فمقتضاه أن يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محوّلاً لما هو ثابت «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ...»^{٤٧٩} لا أنّ الدوام و الاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب إطلاقه و عمومته و المنشأ فى الواقع الحكم الموقّت ثمّ يأتى الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الأوّل و يفسّره، بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لفظ دليل الحكم دالّاً عليه بعموم أو إطلاق.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٦٠

يعنى أنّ الحكم المنشأ لو خُلّي و طبعه مع قطع النظر عن دلالة دليّله لدام و استمرّ ما لم يأت ما يزيله و يرفعه، كسائر الموجودات التى تقتضى بطبيعتها الاستمرار و الدوام.

٤- و قيل: إنّ كلام الله تعالى قديم، و القديم لا يتصوّر رفعه^{٤٨٠}.

و الجواب: بعد تسليم هذا الفرض و هو قدم كلام الله^{٤٨١} فإنّ هذا يختصّ بنسخ التلاوة، فلا يكون دليلاً على بطلان أصل النسخ. مع أنّه قد تقدّم من نصّ القرآن الكريم ما يدلّ على إمكان نسخ التلاوة و إن لم يكن صريحاً فى وقوعه كقوله تعالى: «وَ إِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ...»^{٤٨٢} فهو إمّا أن يدلّ على أنّ كلامه تعالى غير قديم، أو أنّ القديم يمكن رفعه.

مضافاً إلى أنّه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام، بل رفع تبليغه و قطع علاقة المكلّفين بتلاوته.

^{٤٧٩} (٢) الرعد: ٣٩.

^{٤٨٠} (١) ذكره الغزالي و أجاب عنه، راجع المستصفي: ج ١ ص ١٠٨.

^{٤٨١} (٢) (*) إنّ قدم الكلام فى الله يرتبط بمسألة الكلام النفسى و أنّ من صفات الله تعالى الذاتية أنّه متكلم. و الحقّ الثابت عندنا بطلان هذا الرأى فى أصله و ما يتفرّع عليه من فروع. و هذا أمر موكول إثباته إلى الفلسفة و علم الكلام.

^{٤٨٢} (٣) النحل: ١٠١.

وقوع نسخ القرآن و أصالة عدم النسخ:

هذا هو الأمر الذي يهمنى إثباته من ناحية أصولية. و لا شكّ في أنّه قد أجمع علماء الامّة الإسلاميّة على أنّه لا يصحّ الحكم بنسخ آيةٍ من القرآن إلّا بدليل قطعيّ، سواء كان النسخ بقرآن أيضاً أو بسنّة أو بإجماع.

كما أنّه ممّا أجمع عليه العلماء أيضاً: أنّ في القرآن الكريم ناسخاً و منسوخاً. و كلّ هذا قطعيّ لا شكّ فيه.

و لكنّ الذي هو موضع البحث و النظر تشخيص موارد الناسخ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٦١

و المنسوخ في القرآن. و إذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالأدلة الظنيّة للإجماع المتقدّم.

و أمّا ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليلة جداً لا تهمنى كثيراً من ناحية فقهية استدلالية، لمكان القطع فيها.

و على هذا، فالقاعدة الأصولية التي ننتفع بها و نستخلصها هنا هي:

إنّ الناسخ إن كان قطعياً أخذنا به و اتبعناه، و إن كان ظنياً فلا حجة فيه و لا يصحّ الأخذ به، لما تقدّم من الإجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ إلّا بدليل قطعيّ.

و لذا أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على أنّ «الأصل عدم النسخ عند الشكّ في النسخ». و إجماعهم هذا ليس من جهة ذهابهم إلى حجّية الاستصحاب- كما ربما يتوهمه بعضهم- بل حتّى من لا يذهب إلى حجّية الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ، و ما ذلك إلّا من جهة هذا الإجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٦٤

الباب الثاني: السنّة

تمهيد:

السنّة في اصطلاح الفقهاء: «قول النبيّ أو فعله أو تقريره»

و منشأ هذا الاصطلاح أمر النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم باتّباع سنّته، فغلبت كلمة «السنّة» حينما تُطلق مجردة عن نسبتها إلى أحد على خصوص ما يتضمّن بيان حكم من الأحكام من النبيّ صلى الله عليه و آله و

سلم سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقرير، على ما سيأتى من ذكر مدى ما يدلّ الفعل و التقرير على بيان الأحكام.

أمّا فقهاء الإمامية بالخصوص فلما ثبت لديهم أنّ المعصوم من آل البيت يجرى قوله مجرى قول النبيّ من كونه حجّةً على العباد واجب الاتّباع فقد توسّعوا في اصطلاح «السنة» إلى ما يشمل قول كلّ واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت السنة باصطلاحهم: «قول المعصوم أو فعله أو تقريره».

و السرّ في ذلك: أنّ الأئمّة من آل البيت عليهم السلام ليسوا هم من قبيل الرواه عن النبيّ و المحدثين عنه ليكون قولهم حجّةً من جهة أنّهم ثقات في الرواية، بل لأنّهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبيّ لتبليغ الأحكام الواقعيّة، فلا يحكون إلّا عن الأحكام الواقعيّة عند الله تعالى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٦٥

كما هي، و ذلك من طريق الإلهام كالنبيّ من طريق الوحي، أو من طريق التلقّي من المعصوم قبله، كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام «علّمني رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ألف باب من العلم يفتح لي من كلّ باب ألف باب»^{٤٨٣}.

وعليه، فليس بيانهم للأحكام من نوع رواية السنة و حكايتها، و لا من نوع الاجتهاد في الرأى و الاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم سنّة لا حكاية السنّة.

و أمّا ما يجيء على لسانهم أحياناً من روايات و أحاديث عن نفس النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم فهي إمّا لأجل نقل النصّ عنه كما يتفق في نقلهم لجوامع كلمه، و إمّا لأجل إقامة الحجّة على الغير، و إمّا لغير ذلك من الدواعى.

و أمّا إثبات إمامتهم و أنّ قولهم يجرى مجرى قول الرسول صلى الله عليه و آله و سلم فهو بحث يتكفل به علم الكلام.

و إذا ثبت أنّ السنة بما لها من المعنى الواسع الّذى عندنا هي مصدر من مصادر التشريع الإسلامى، فإن حصل عليها الإنسان بنفسه بالسمع من نفس المعصوم و مشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعى من مصدره الأصلي على سبيل الجزم و اليقين من ناحية السند، كالأخذ من القرآن الكريم ثقل الله الأكبر، و الأئمّة من آل البيت ثقله الأصغر.

^{٤٨٣} (١) بحار الأنوار: ج ٢٦ ص ٢٩ ح ٣٦، بلفظ: لقد علّمني رسول الله صلى الله عليه و آله ألف باب يفتح كلّ باب ألف باب.

أمّا إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعي - كما في العهود المتأخّرة عن عصرهم - فإنّه لا بدّ له في أخذ الأحكام من أن يرجع - بعد القرآن الكريم - إلى الأحاديث التي تنقل السنّة، إمّا من طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذي سيأتي في مدى حجّية أخبار الآحاد.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٦٦

و على هذا، فالأحاديث ليست هي السنّة بل هي الناقله لها و الحاكيه عنها و لكن قد تُسمّى بالسنّة توسّعاً من أجل كونها مثبتة لها.

و من أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنّة، لأنّه يتعلّق ذلك بإثباتها. و نعقد الفصل في مباحث أربعة:

١- دلالة فعل المعصوم

لا شكّ في أنّ فعل المعصوم - بحكم كونه معصوماً - يدلّ على إباحة الفعل على الأقلّ، كما أنّ تركه لفعل يدلّ على عدم وجوبه على الأقلّ.

و لا شكّ في أنّ هذه الدلالة بهذا الحدّ أمر قطعي ليس موضعاً للشبهة بعد ثبوت عصمته.

ثم نقول بعد هذا: إنّ قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع من ذلك، و ذلك فيما إذا صدر منه الفعل محفوفاً بالقرينة كأن يحرز أنّه في مقام بيان حكم من الأحكام أو عبادة من العبادات كالوضوء و الصلاة و نحوهما، فإنّه حينئذٍ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجباً أو مستحبّاً أو غير ذلك حسبما تقتضيه القرينة.

و لا شبهة في أنّ هذا الظهور حجّة كظواهر الألفاظ بمناطٍ واحد، و كم استدللّ الفقهاء على حكم أفعال الوضوء و الصلاة و الحجّ و غيرها و كيفياتها بحكاية فعل النبيّ أو الإمام في هذه الامور. كلّ هذا لا كلام و لا خلاف لأحد فيه.

و إنّما وقع الكلام للقوم في موضعين:

١- في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من إباحة الفعل. فقد قال بعضهم: إنّه يدلّ بمجردّه على وجوب الفعل بالنسبة إلينا.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٦٧

وقيل: يدلّ على استحبابه. وقيل: لا دلالة له على شيءٍ منهما^{٤٨٤} أي أنّه لا يدلّ على أكثر من إباحة الفعل في حقنا.

والحقّ هو الأخير، لعدم ما يصلح أن يجعل له مثل هذه الدلالة.

وقد يظنّ ظانّ أنّ قوله تعالى في سورة الأحزاب ٢١: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ» يدلّ على وجوب التأسّي و الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في أفعاله. ووجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كلّ فعل يفعله في حقنا و إن كان بالنسبة إليه لم يكن واجباً، إلّا ما دلّ الدليل الخاصّ على عدم وجوبه في حقنا.

وقيل: إنّ لم تدلّ الآية على وجوب الاقتداء فعلى الأقلّ تدلّ على حسن الاقتداء به و استحبابه.

وقد أجاب العلّامة الحلّي عن هذا الوهم فأحسن - كما نقل عنه - إذ قال: إنّ الاسوة عبارة عن الإتيان بفعل الغير لأنّه فعله على الوجه الذي فعله، فإن كان واجباً تعبّدنا بإيقاعه واجباً، و إن كان مندوباً تعبّدنا بإيقاعه مندوباً، و إن كان مباحاً تعبّدنا باعتقاد إباحته^{٤٨٥}.

و غرضه قدس سره من التعبّد باعتقاد إباحته فيما إذا كان مباحاً ليس مجرد الاعتقاد حتّى يرد عليه - كما في الفصول - بأنّ ذلك اسوة في الاعتقاد لا الفعل^{٤٨٦} بل يريد - كما هو الظاهر من صدر كلامه - أنّ معنى الاسوة في المباح هو أن نتخيّر في الفعل و الترك، أي لا نلتزم بالفعل و لا بالترك،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٦٨

إذ الاسوة في كلّ شيء بحسب ما له من الحكم، فلا تتحقّق الاسوة في المباح بالنسبة إلى الإتيان بفعل الغير إلّا بالاعتقاد بالإباحة.

ثمّ نزيد على ما ذكره العلّامة فنقول: إنّ الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الاسوة و حسنّها، فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسّي. مضافاً إلى أنّ الآية نزلت في واقعة الأحزاب فهي واردة مورد الحثّ على التأسّي به في الصبر على القتال و تحمّل مصائب الجهاد في سبيل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسّي أو حسنه في كلّ فعل حتّى الأفعال العادية. و ليس معنى هذا أنّنا نقول: بأنّ المورد يقيّد المطلق أو يخصّص العامّ، بل إنّما نقول: إنّ يكون عقبه في إتمام مقدّمات الحكمة للتمسك بالإطلاق. فهو يضرّ بالإطلاق من دون أن يكون له ظهور في التقييد، كما نبهنا على ذلك في أكثر من مناسبة.

^{٤٨٤} (١) قال المحقّق الحلّي قدس سره في مسألة أفعال النبي صلى الله عليه وآله: «قال ابن سريج: تدلّ على الوجوب في حقنا، و قال الشافعي: تدلّ على الندب، و قال مالك: على الإباحة، و الأولى التوقف» معارج الاصول: ص ١١٨. و إن شئت التفصيل راجع مفاتيح الاصول: باب الأفعال و التأسّي ص ٢٧٩.

^{٤٨٥} (٢) راجع نهاية الوصول: الورقة ٩٤.

^{٤٨٦} (٣) الفصول الغروية: ٣١٣.

و الخلاصة: أنّ دعوى دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبيّ مطلقاً أو استحبابه مطلقاً بالنسبة إلينا بعيدة كلّ البعد عن التحقيق.

و كذلك دعوى دلالة الآيات الأمره بإطاعة الرسول أو باتّباعه على وجوب كلّ ما يفعله في حقنا، فإنّها أوهن من أن نذكرها لردّها.

٢- في حجّية فعل المعصوم بالنسبة إلينا. فإنّه قد وقع كلام للأصوليين في أنّ فعله إذا ظهر وجهه أنّه على نحو الإباحة أو الوجوب أو الاستحباب مثلاً هل هو حجّة بالنسبة إلينا؟ أى أنّه هل يدلّ على اشتراكنا معه و تعدّيه إلينا فيكون مباحاً لنا كما كان مباحاً له أو واجباً علينا كما كان واجباً عليه ... و هكذا؟
و منشأ الخلاف: أنّ النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم اختصّ بأحكام لا تتعدّى إلى غيره

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٦٩

و لا يشترك معه باقى المسلمين، مثل وجوب التهجّد فى الليل، و جواز العقد على اكثر من أربع زوجات. و كذلك له من الأحكام ما يختصّ بمنصب الولاية العامّة، فلا تكون لغير النبيّ أو الإمام باعتبار أنّه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

فإنّ علّم أنّ الفعل الذى وقع من المعصوم أنّه من مختصّات فلا شكّ فى أنّه لا مجال لتوهم تعدّيه إلى غيره. و إنّ علّم عدم اختصاصه به بأىّ نحو من أنحاء الاختصاص فلا شكّ فى أنّه يعمّ جميع المسلمين، فيكون فعله حجّةً علينا. هذا كلّ ليس موضع الكلام.

و إنّما موضع الشبهة فى الفعل الذى لم يظهر حاله فى كونه من مختصّاته أو ليس من مختصّاته و لا قرينه تُعيّن أحدهما، فهل هذا بمجرد كافٍ للحكم بأنّه من مختصّاته، أو للحكم بعمومه للجميع، أو أنّه غير كافٍ فلا ظهور له أصلاً فى كلّ من النحويين؟ وجوه، بل أقوال.

و الأقرب هو الوجه الثانى.

و الوجه فى ذلك: أنّ النبيّ بشر مثلنا، له ما لنا وعليه ما علينا، و هو مكلف من الله تعالى بما كُلف به الناس إلّا ما قام الدليل الخاصّ على اختصاصه ببعض الأحكام إمّا من جهة شخصه بذاته و إمّا من جهة منصب الولاية، فما لم يخرج الدليل فهو كسائر الناس فى التكليف.

هذا مقتضى عموم أدلّة اشتراكه معنا فى التكليف. فإذا صدر منه فعل و لم يُعلم اختصاصه به، فالظاهر فى فعله أنّ حكمه فيه حكم سائر الناس، فيكون فعله حجّةً علينا و حجّةً لنا، لا سيّما مع ما دلّ على عموم حسن التأسى به.

و لا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على الأعم الأغلب، فإننا لا نرى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٧٠

حجّية مثل هذه القاعدة فى كلّ مجالاتها، و إنّما ذلك من باب التمسك بالعامّ فى الدوران فى التخصيص بين الأقلّ و الأكثر.

٢- دلالة تقرير المعصوم

المقصود من «تقرير المعصوم» أن يفعل شخص بمشهد المعصوم و حضوره فعلاً، فيسكت المعصوم عنه مع توجيهه إليه و علمه بفعله، و كان المعصوم بحاله يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئاً. و السعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان، و من جهة عدم المانع، منه، كالخوف و التقيّة و اليأس من تأثير الإرشاد و التنبيه و نحو ذلك.

فإنّ سكوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بيان شيءٍ حول الموضوع لتصحيحه يُسمّى تقريراً للفعل، أو إقراراً عليه، أو إمضاءً له؛ ما شئت فعبّر.

و هذا التقرير- إذا تحقّق بشروطه المتقدّمة- فلا شكّ فى أنّه يكون ظاهراً فى كون الفعل جائزاً فيما إذا كان محتمل الحرمة. كما أنّه يكون ظاهراً فى كون الفعل مشروعاً صحيحاً فيما إذا كان عبادةً أو معاملةً، لأنّه لو كان فى الواقع محرّماً أو كان فيه خلل لكان على المعصوم نهيه عنه و ردعه إذا كان الفاعل عالماً عارفاً بما يفعل، و ذلك من باب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر. و لكان عليه بيان الحكم و وجه الفعل إذا كان الفاعل جاهلاً بالحكم، و ذلك من باب وجوب تعليم الجاهل.

و يلحق بتقرير الفعل التقرير لبيان الحكم، كما لو بيّن شخص بمحضر المعصوم حكماً أو كيفية عبادة أو معاملةً، و كان بوسع المعصوم البيان، فإنّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٧١

سكوت الإمام يكون ظاهراً فى كونه إقراراً على قوله و تصحيحاً و إمضاءً له.

و هذا كلّ واضح، ليس فيه موضع للخلاف.

٣- الخبر المتواتر

إنّ الخبر على قسمين رئيسيين^{٤٨٧}: خبر متواتر، و خبر واحد.

^{٤٨٧} (١) فى ط الاولى: رئيسيين.

و «المتواتر»: ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشكّ و يحصل الجزم القاطع من أجل إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب. و يقابله «خبر الواحد» في اصطلاح الاصوليين، و إن كان المخبر أكثر من واحد و لكن لم يبلغ المخبرون حدّ التواتر.

و قد شرحنا حقيقة التواتر في كتاب المنطق (الجزء الثالث ص ١٠) ^{٤٨٨} فراجع.

و الذي ينبغي ذكره هنا: أنّ الخبر قد يكون له وسائط كثيرة في النقل، كالأخبار التي تصلنا عن الحوادث القديمة، فإنّه يجب - ليكون الخبر متواتراً موجباً للعلم - أن تتحقّق شروط التواتر في كلّ طبقة طبقة من وسائط الخبر، و إلّا فلا يكون الخبر متواتراً في الوسائط المتأخّرة، لأنّ النتيجة تتبع أحسنّ المقدمات.

و السرّ في ذلك واضح، لأنّ الخبر ذو الوسائط يتضمّن في الحقيقة عدّة أخبار متتابعة، إذ أنّ كلّ طبقة تخبر عن خبر الطبقة السابقة عليها، فحينما يقول جماعة: «حدّثنا جماعة عن كذا» بواسطة واحدة مثلاً، فإنّ خبر الطبقة الاولى الناقلة لنا يكون في الحقيقة خبرها ليس عن نفس الحادثة،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٧٢

بل عن خبر الطبقة الثانية عن الحادثة. و كذلك إذا تعدّدت الوسائط إلى أكثر من واحدة. فهذه الوسائط هي خبر عن خبر حتّى تنتهي إلى الواسطة الأخيرة التي تنقل عن نفس الحادثة، فلا بدّ أن تكون الجماعة الاولى خبرها متواتراً عن خبر متواتر عن متواتر ... و هكذا، إذ كلّ خبر من هذه الأخبار له حكمه في نفسه. و متى اختلف شرط التواتر في طبقة واحدة خرج الخبر جملةً عن كونه متواتراً و صار من أخبار الآحاد.

و هكذا الحال في أخبار الآحاد، فإنّ الخبر الصحيح ذا الوسائط إنّما يكون صحيحاً إذا توقّرت شروط الصحة في كلّ واسطة من وسائطه، و إلّا فالنتيجة تتبع أحسنّ المقدمات.

٤- خبر الواحد

إنّ خبر الواحد - و هو ما لا يبلغ حدّ التواتر من الأخبار - قد يفيد علماً و إن كان المخبر شخصاً واحداً، و ذلك فيما إذا احتفّ خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، و لا شكّ في أنّ مثل هذا الخبر حجّة. و هذا لا بحث لنا فيه، لأنّه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى، إذ ليس وراء العلم غاية في الحجّيّة و إليه تنتهي حجّيّة كلّ حجّة كما تقدّم.

و أمّا إذا لم يحتفّ بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه - و إن احتفّ بالقرائن الموجبة للاطمئنان إليه دون مرتبة العلم - فقد وقع الخلاف العظيم في حجّيّته و شروط حجّيّته. و الخلاف في الحقيقة - عند الإماميّة بالخصوص -

^{٤٨٨} (٢) الصفحة ٣٣٣ من طبعتنا الحديثة.

يرجع إلى الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجّية خبر الواحد و عدم قيامه، و إلاّ فمن المتّفق عليه عندهم أنّ خبر الواحد بما هو

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٧٣

خبر مفيد^{٤٨٩} للظنّ الشخصى أو النوعى لا عبرة به، لأنّ الظنّ فى نفسه ليس حجّة عندهم قطعاً، فالشأن كلّ الشأن عندهم فى حصول هذا الدليل القطعى و مدى دلالتة.

فمن ينكر حجّية خبر الواحد- كالسيد الشريف المرتضى^{٤٩٠} و من اتّبعه- إنّما ينكر وجود هذا الدليل القطعى. و من يقول بحجّيته- كالشيخ الطوسى^{٤٩١} و باقى العلماء- يرى وجود الدليل القاطع.

و لأجل أن يتّضح ما نقول ننقل نصّ أقوال الطرفين فى ذلك:

قال الشيخ الطوسى فى العدة (ج ١ ص ٤٤): من عمل بخبر الواحد فإنّما يعمل به إذا دلّ دليل على وجوب العمل به إمّا من الكتاب أو السنّة أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم^{٤٩٢}.

و صرّح بذلك السيد المرتضى فى الموصليّات- حسبما نقله عنه الشيخ ابن إدريس فى مقدّمه كتابه السرائر- فقال: لا بدّ فى الأحكام الشرعيّة من طريق يوصل إلى العلم- إلى أن قال- و لذلك أبطلنا فى الشريعة العمل بأخبار الآحاد، لأنّها لا توجب علماً و لا عملاً، و أوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظنّ بصدقه، و من ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً^{٤٩٣}.

و أصرح منه قوله بعد ذلك: و العقل لا يمنع من العبادة بالقياس و العمل بخبر الواحد، و لو تعبد الله تعالى بذلك لساغ و لدخل فى باب الصحّة،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٧٤

لأنّ عبادته بذلك توجب العلم الذى لا بدّ أن يكون العمل تابعاً له^{٤٩٤}.

و على هذا فيتّضح أنّ المسلم فيه عند الجميع أنّ خبر الواحد لو خُلّي و نفسه لا يجوز الاعتماد عليه، لأنّه لا يفيد إلاّ الظنّ الذى لا يغنى من الحقّ شيئاً. و إنّما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعى على حجّيته.

و على هذا فقد وقع الخلاف فى ذلك على أقوال كثيرة:

^{٤٨٩} (١) فى ط الاولى: مفيداً.

^{٤٩٠} (٢) الذريعة إلى اصول الشريعة: ج ٢ ص ٥٣٠-٥٣١.

^{٤٩١} (٣) العدة: ج ١ ص ١٠٠.

^{٤٩٢} (٤) العدة: ج ١ ص ١٠٦ (ط الحديث).

^{٤٩٣} (٥) السرائر: ج ١ ص ٤٦، انظر رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الاولى: ص ٢٠٢-٢٠٣.

^{٤٩٤} (١) السرائر: ج ١ ص ٤٧.

فمنهم من أنكر حجّيته مطلقاً، و قد حكى هذا القول عن السيّد المرتضى و القاضي و ابن زهرة و الطبرسى و ابن إدريس^{٤٩٥} و ادّعوا فى ذلك الإجماع. و لكن هذا القول منقطع الآخر، فإنّه لم يُعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا.

و منهم من قال: «إنّ الأخبار المدوّنة فى الكتب المعروفة- لا سيّما الكتب الأربعة- مقطوعة الصدق». و هذا ما يُنسب إلى شردمة^{٤٩٦} من متأخري الأخباريين. قال الشيخ الأنصارى تعقيباً على ذلك: و هذا قول لا فائده فى بيانه و الجواب عنه إلّا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، و إلّا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه ...^{٤٩٧}.

و أمّا القائلون بحجّية خبر الواحد فقد اختلفوا أيضاً: فبعضهم يرى أنّ المعتبر من الأخبار هو كلّ ما فى الكتب الأربعة بعد استثناء ما كان فيها مخالفاً للمشهور. و بعضهم يرى أنّ المعتبر بعضها و المناط فى الاعتبار عمل الأصحاب، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق فى المعارج^{٤٩٨}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٧٥

و قيل: المناط فيه عدالة الراوى أو مطلق وثاقته، أو مجرد الظنّ بالصدور من غير اعتبار صفه فى الراوى ... إلى غير ذلك من التفصيلات^{٤٩٩}.

و المقصود لنا الآن بيان إثبات حجّيته بالخصوص فى الجملة فى مقابل السلب الكلّى، ثمّ ننظر فى مدى دلالة الأدلّة على ذلك. فالعمدة أن ننظر أوّلاً فى الأدلّة التى ذكروها من الكتاب و السنّة و الإجماع و بناء العقلاء، ثمّ فى مدى دلالتها:

- أ- أدلّة حجّية خبر الواحد من الكتاب العزيز

تمهيد:

لا يخفى أنّ من يستدلّ على حجّية خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعى بأنّها نصّ قطعى الدلالة على المطلوب، و إنّما أقصى ما يدّعيه أنّها ظاهرة فيه.

^{٤٩٥} (٢) الذريعة: ج ٢ ص ٥٢٨، المهذب: ج ٢ ص ٥٩٨، الغنية: ج ٢ ص ٣٥٦، مجمع البيان: ذيل الآية ٦ من سورة الحجرات، السرائر: ج ١ ص ٤٧.

^{٤٩٦} (٣) فى ط ٢: جماعة.

^{٤٩٧} (٤) فرائد الاصول: ج ١ ص ١٠٩.

^{٤٩٨} (٥) معارج الاصول: ص ١٤٧.

^{٤٩٩} (١) إن شئت التفصيل راجع مفاتيح الاصول للسيّد المجاهد قدس سره: ص ٣٢٨.

و إذا كان الأمر كذلك فقد يشكل الخصم بأنّ الدليل على حجّية الحجّة يجب أن يكون قطعياً- كما تقدّم- فلا يصحّ الاستدلال بالآيات التي هي ظنيّة الدلالة، لأنّ ذلك استدلال بالظنّ على حجّية الظنّ. و لا ينفع كونها قطعيّة الصدور.

و لكنّ الجواب عن هذا الوهم واضح، لأنّه قد ثبت بالدليل القطعي حجّية ظواهر الكتاب العزيز- كما سيأتي- فلا استدلال بها ينتهي بالأخير إلى العلم، فلا يكون استدلالاً بالظنّ على حجّية الظنّ.

و نحن على هذا المبني نذكر الآيات التي ذكروها على حجّية خبر الواحد، فنكتفي بإثبات ظهورها في المطلوب:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٧٦

الآية الاولى - آية النبأ:

و هي قوله تعالى في سورة الحجرات ٦: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ».

و قد استدللّ بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف و من جهة مفهوم الشرط. و الذي يبدو أنّ الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط كافٍ في المطلوب.

و تقريب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآية أوّلاً، فنقول:

١- «التبيين» إنّ لهذه المادة معنيين:

الأول: بمعنى الظهور، فيكون فعلها لازماً، فنقول: «تبيين الشيء» إذا ظهر و بان. و منه قوله تعالى: «حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ»^{٥٠٠} «حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^{٥٠١}.

و الثاني: بمعنى الظهور عليه- يعني العلم به و استكشافه، أو التصدي للعلم به و طلبه- فيكون فعلها متعدياً، فتقول: «تبيّن الشيء» إذا علمته، أو إذا تصدّيت للعلم به و طلبته.

و على المعنى الثاني- و هو التصدي للعلم به- يتضمّن معنى التثبت فيه و التأنّي فيه لكشفه و إظهاره و العلم به. و منه قوله تعالى في سورة النساء ٩٤: «إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا» و من أجل هذا قرئ بدل

«فتبينوا»: «فتثبتوا»^{٥٠٢} و منه كذلك هذه الآية التي نحن بصددنا

^{٥٠٠} (١) البقرة: ١٨٧.

^{٥٠١} (٢) فصلت: ٥٣.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٧٧

«إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» و كذلك قُرئ فيها «فتثبتوا»^{٥٠٣} فَإِنَّ هَذِهِ الْقِرَاءَةَ مِمَّا تَدَلُّ عَلَى أَنَّ الْمَعْنِيَيْنِ - وهما التبيين و التثبت - متقاربان.

٢- «أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» يظهر من كثير من التفاسير أَنَّ هَذَا الْمَقْطَعِ مِنَ الْآيَةِ كَلَامٌ مُسْتَأْنَفٌ جَاءَ لِتَعْلِيلِ وَجُوبِ التَّبَيُّنِ^{٥٠٤}. و تبعهم على ذلك بعض الاصوليين^{٥٠٥} الَّذِينَ بَحْثُوا هَذِهِ الْآيَةَ هُنَا.

و لِأَجْلِ ذَلِكَ قَدَّرُوا لِكَلِمَةِ «فَتَبَيَّنُوا» مَفْعُولًا، فَقَالُوا مِثْلًا: مَعْنَاهُ:

«فَتَبَيَّنُوا صَدَقَهُ مِنْ كَذِبِهِ». كَمَا قَدَّرُوا لِتَحْقِيقِ نِظْمِ الْآيَةِ وَ رِبْطِهَا - لِتَصْلِحَ هَذِهِ الْفَقْرَةُ أَنْ تَكُونَ تَعْلِيلًا - كَلِمَةً تَدَلُّ عَلَى التَّعْلِيلِ بِأَنَّ قَالُوا: مَعْنَاهَا:

«خَشِيَةٌ أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» أَوْ «حَذَارٌ أَنْ تُصَيَّبُوا» أَوْ «لِئَلَّا تُصَيَّبُوا قَوْمًا» ... وَ نَحْوِ ذَلِكَ.

و هَذِهِ التَّقْدِيرَاتُ كُلُّهَا تَكَلَّفٌ وَ تَمَحَّلٌ لَا تَسَاعِدُ عَلَيْهَا قَرِينَةٌ وَ لَا قَاعِدَةٌ عَرَبِيَّةٌ. وَ مِنَ الْعَجِيبِ! أَنْ يُؤْخَذَ ذَلِكَ بِنِظَرِ الْإِعْتِبَارِ وَ يُرْسَلُ إِسْرَالُ الْمُسْلِمَاتِ.

و الَّذِي أَرْجَحُهُ: أَنَّ مُقْتَضَى سِيَاقِ الْكَلَامِ وَ الْإِتْسَاقِ مَعَ أَصُولِ الْقَوَاعِدِ الْعَرَبِيَّةِ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ: «أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا ...» مَفْعُولًا لِ «تَبَيَّنُوا» فَيَكُونُ مَعْنَاهُ: «فَتَثَبَّتُوا وَ أَحْذَرُوا إِصَابَةَ قَوْمٍ بِجَهَالَةٍ».

و الظاهر أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: «فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» يَكُونُ كِنَايَةً عَنِ الْإِزْمِ مَعْنَاهُ، وَ هُوَ عَدَمُ حُجِّيَّةِ خَبَرِ الْفَاسِقِ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ حُجَّةً لَمَا دَعَا إِلَى الْحَذَرِ مِنْ إِصَابَةِ قَوْمٍ بِجَهَالَةٍ عِنْدَ الْعَمَلِ بِهِ ثُمَّ مِنَ النَّدَمِ عَلَى الْعَمَلِ بِهِ.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٧٨

٣- «الجهالة»: اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثانٍ له، قال عنها أهل اللغة: «الجهالة: أن تفعل فعلًا بغير العلم» ثم هم [الذين]^{٥٠٦} فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم عبّروا عنه تارةً بتقابل التضاد، و اخرى بتقابل النقيض.

و إن كان الأصحّ في التعبير العلمى أنّه من تقابل العدم و الملكة.

^{٥٠٢} (٣) قراءة حمزة و الكسائي راجع كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد: ص ٢٣٦، و الكشف عن وجوه القراءات للقيسى: ج ١ ص ٣٩٤، و تفسير القرطبي: ج ٥ ص ٣٣٧، و في التبيان: ج ٣ ص ٢٩٧. و هي قراءة أهل الكوفة إلا عاصم، كنز الدقائق: ج ٩ ص ٥٨٩.

^{٥٠٣} (١) كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد: ص ٢٣٦، و تفسير القرطبي: ج ١٦ ص ٣١٢.

^{٥٠٤} (٢) راجع التبيان و مجمع البيان ذيل الآية ٦ من سورة الحجرات، و الميزان: ج ١٨ ص ٣١٢.

^{٥٠٥} (٣) انظر فرائد الاصول: ج ١ ص ١١٧.

^{٥٠٦} (١) أثبتناه لاقتضاء السياق.

و الذى يبدو لى من تتبّع استعمال كلمة «الجهل» و مشتقاتها فى اصول اللغة العربيّة: أنّ إعطاء لفظ «الجهل» معنى يقابل «العلم» بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحاً جديداً عند المسلمين فى عهدهم لنقل الفلسفة اليونانيّة إلى العربيّة الذى استدعى تحديد معانى كثير من الألفاظ و كسبها إطاراً يناسب الأفكار الفلسفيّة، و إلّا فالجهل فى أصل اللغة كان يعطى معنى يقابل الحكمة و التعقّل و الرويّة، فهو يؤدّى تقريباً معنى السفه أو الفعل السفهى عند ما يكون عن غضب مثلاً و حماقة و عدم بصيرة و علم.

و على كلّ حال، هو بمعناه الواسع اللغوى يلتقى مع معنى الجهل المقابل، للعلم الذى صار مصطلحاً علمياً بعد ذلك. و لكنّه ليس هو إيّاه.

وعليه، فيكون معنى «الجهالة» أنّ تفعل فعلاً بغير حكمه و تعقّل و رويّة الذى لازمه عادةً إصابة عدم الواقع و الحقّ.

إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآية الكريمة يتّضح لك معناها و ما تؤدّى إليه من دلالة على المقصود فى المقام:

إنّها تعطى أنّ النبأ من شأنه أن يصدّق به عند الناس و يؤخذ به من جهة أنّ ذلك من سيرتهم، و إلّا فلما ذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهة أنّه فاسق؟ فأراد تعالى أن يلفت أنظار المؤمنين إلى أنّه لا ينبغى أن يعتمدوا كلّ خبرٍ من أىّ مصدرٍ كان، بل إذا جاء به فاسق ينبغى ألاّ يؤخذ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٧٩

به بلا تروّ و إنما يجب فيه أن يتثبتوا أن يصيبوا قوماً بجهالة، أى بفعل ما فيه سفة و عدم حكمه قد يضرّ بالقوم. و السرّ فى ذلك: أنّ المتوقع من الفاسق ألاّ يصدق فى خبره، فلا ينبغى أن يصدّق و يُعمل بخبره.

فتدلّ الآية بحسب المفهوم على أنّ خبر العادل يتوقّع منه الصدق، فلا يجب فيه الحذر و التثبت من إصابة قوم بجهالة. و لازم ذلك أنّه حجّة.

و الذى نقوله و نستفيده و له دخل فى استفادة المطلوب من الآية: أنّ «النبأ» فى مفروض الآية ممّا يُعتمد عليه عند الناس و تعارفوا الأخذ به بلا تثبّت. و إلّا لما كانت حاجة للأمر فيه بالتبيين فى خبر الفاسق إذا كان «النبأ» من جهة ما هو نبأ لا يعمل به الناس.

و لما علّقت الآية وجوب التبيين و التثبت على مجيء الفاسق يظهر منه - بمقتضى مفهوم الشرط - أنّ خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم أن يبقوا فيه على سجيّتهم من الأخذ به و تصديقه من دون تثبّت و تبيين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف إصابة قوم بجهالة. و طبعاً لا يكون ذلك إلّا من جهة اعتبار خبر العادل و حجّيته، لأنّ المترقّب منه الصدق.

فيكشف ذلك عن حجّية قول العادل عند الشارع و إلغاء احتمال الخلاف فيه.

و الظاهر أنّ بهذا البيان للآية يرتفع كثير من الشكوك التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب^{٥٠٧}. فلا نطيل في ذكرها و ردّها.

الآية الثانية- آية النفر:

و هي قوله تعالى في سورة التوبة ١٢٣: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٨٠

كَافَّةً، فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.»

إنّ الاستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتمّ بمرحلتين من البيان:

١- الكلام في صدر الآية: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» تمهيداً للاستدلال، فإنّ الظاهر من هذه الفقرة نفى وجوب النفر على المؤمنين كافة^{٥٠٨} و المراد من النفر- بقريته باقي الآية- النفر إلى الرسول للتفقه في الدين، لا النفر إلى الجهاد و إن كانت الآيات التي قبلها واردة في الجهاد، فإنّ ذلك وحده غير كافٍ ليكون قرينه مع ظهور باقي الآية في النفر إلى التعلّم و التفقه. إنّ الكلام الواحد يفسّر بعضه بعضاً.

و هذه الفقرة إمّا جملة خبرية يراد بها إنشاء نفى الوجوب، فتكون في الحقيقة جملة إنشائية. و إمّا جملة خبرية يراد بها الإخبار جدّاً عن عدم وقوعه من الجميع إمّا لاستحالته عادةً أو لتعدّره اللّازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعاً، فتكون دالّة بالدلالة الالتزامية على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع. و على كلا الحالين فهي تدلّ على عدم تشريع وجوب النفر على كلّ واحدٍ واحدٍ إمّا إنشاءً أو إخباراً.

و لكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع أن ينفي وجوب شيء إنشاءً أو إخباراً إلّا إذا كان في مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشيء أو اعتقاده. و اعتقاد وجوب النفر أمر متوقّع لدى العقلاء، لأنّ التعلّم واجب عقلي على كلّ أحد و تحصيل اليقين فيه المنحصر عادةً في مشافهة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٨١

الرسول أيضاً واجب عقلي. فحقّ أن يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعاً لتحصيل المعرفة بالأحكام.

^{٥٠٧} (١) قال الشيخ الأعظم الأنصاري: فقد اورد على الآية إبدادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيفٍ و عشرين، فرائد الاصول: ج ١ ص ١١٧.

^{٥٠٨} (١) (*) يستفيد بعضهم من الآية النهي عن نفر الكافة. و هي استفادة بعيدة جدّاً، و ليست كلمة «ما» من أدوات النهي. إذ ليس لهذه الآية أكثر من الدلالة على نفى الوجوب.

و من جهة اخرى، فإنه ممّا لا شبهة فيه أنّ نفر جميع المؤمنين في جميع أقطار الإسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطة كلّما عنت حاجة و عرضت لهم مسألة أمر ليس عملياً من جهات كثيرة، فضلاً عمّا فيه من مشقّة عظيمة لا توصف، بل هو مستحيل عادةً.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الله تعالى أراد بهذه الفقرة- و الله العالم- أن يرفع عنهم هذه الكلفة و المشقّة برفع وجوب النفر رحمةً بالمؤمنين. و لكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تُقدّر بقدرها. و لا شكّ أن التخفيف يحصل برفع الوجوب على كلّ واحدٍ واحدٍ، فلا بدّ من علاجٍ لهذا الأمر اللازم تحقيقه على كلّ حال- و هو التعلّم- بتشريع طريقة اخرى للتعلّم غير طريقة التعلّم اليقيني من نفس لسان الرسول. و قد بيّنت بقيّة الآية هذا العلاج و هذه الطريقة و هو قوله تعالى: «فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ...» و التفريع بالفاء شاهد على أنّ هذا علاج متفرّع على نفى وجوب النفر على الجميع.

و من هذا البيان يظهر أنّ هذه الفقرة (صدر الآية) لها الدخل الكبير في فهم الباقي من الآية الذي هو موضع الاستدلال على حجّية خبر الواحد.

و قد أغفل هذه الناحية المستدلّون بهذه الآية على المطلوب، فلم يوجّهوا الارتباط بين صدر الآية و بقيّتها للاستدلال بها، على نحو ما يأتي.

٢- الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآية على حجّية خبر الواحد المتفرّع هذا الموقع على صدرها، لمكان فاء التفريع.

إنّه تعالى بعد أن بيّن عدم وجوب النفر على كلّ واحدٍ واحدٍ تخفيفاً

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٨٢

عليهم حرّضهم على اتباع طريقة اخرى بدلالة «لو لا» التي هي للتضيض، و الطريقة هي أن ينفر قسم من كلّ قوم ليرجعوا إلى قومهم فيبلّغونهم الأحكام بعد أن يتفقهوا في الدين و يتعلّموا الأحكام. و هو في الواقع خير علاجٍ لتحصيل التعليم بل الأمر منحصر فيه.

فالآية الكريمة بمجموعها تقرّر أمراً عقلياً و هو وجوب المعرفة و التعلّم، و إذ تعدّرت المعرفة اليقينية بنفر كلّ واحد إلى النبي ليتفقه في الدين فلم يجب، رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية- أعنى التعلّم- بأن ينفر طائفة من كلّ فرقة. و الطائفة المتفقهة هي التي تتولّى حينئذٍ تعليم الباقيين من قومهم، بل ليس^{٥٠٩} قد رخصهم فقط بذلك و إنّما أوجب عليهم أن ينفر طائفة من كلّ قوم. و يستفاد الوجوب من «لو لا» التضيضية

^{٥٠٩} (١) في ط ٢ بدل «ليس»: إنّه لم يكن.

و من الغاية من النفر، و هو التفقه لإنذار القوم الباقين لأجل أن يحذروا من العقاب؛ مضافاً إلى أن أصل التعلم واجب عقلي كما قرّرنا.

كلّ ذلك شواهد ظاهرة على وجوب تفقه جماعة من كلّ قوم لأجل تعليم قومهم الحلال و الحرام. و يكون ذلك - طبعاً - وجوباً كفايياً.

و إذا استفدنا وجوب تفقه كلّ طائفة من كلّ قوم أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقلّ لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم، فلا بدّ أن نستفيد من ذلك أن نقلهم للأحكام قد جعله الله تعالى حجّة على الآخرين و إلّا لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب أو الترخيص لغواً بلا فائدة بعد أن نفى وجوب النفر على الجميع. بل لو لم يكن نقل الأحكام حجّة لما بقيت طريقة لتعلم الأحكام تكون معذرة للمكلف و حجّة له أو عليه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٨٣

و الحاصل: أن رفع وجوب النفر على الجميع و الاكتفاء بنفر قسمٍ منهم ليتفقهوا في الدين و يعلموا الآخرين^{٥١٠} بمجموعه دليل واضح على حجّية نقل الأحكام في الجملة و إن لم يستلزم العلم اليقيني، لأنّ الآية من ناحية اشتراط الإنذار بما يوجب العلم مطلقاً، فكذلك تكون مطلقاً من ناحية قبول الإنذار و التعليم، و إلّا كان هذا التدبير الذي شرّعه الله لغواً و بلا فائدة و غير محصل للغرض الذي من أجله كان النفر و تشريعه.

هكذا ينبغي أن تفهم الآية الكريمة في الاستدلال على المطلوب [و الله أعلم بأسرار آياته]^{٥١١} و بهذا البيان يندفع كثير ممّا اورد على الاستدلال بها للمطلوب.

و ينبغي إلّا يخفى^{٥١٢}: أنّه لا يتوقّف الاستدلال بها على أن يكون نفر الطائفة من كلّ قوم واجباً، بل يكفي ثبوت أنّ هذه الطريقة مشرعة من قبل الله و إن كان بنحو الترخيص بها، لأنّ نفس تشريعها يستلزم تشريع حجّية نقل الأحكام من المتفقه؛ فلذلك لا تبقى حاجة إلى التطويل في استفادة الوجوب.

كما أن الاستدلال بها لا يتوقف على كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقهين واجباً و استفادة ذلك من «لعلّ» أو من أصل حسن الحذر، بل الأمر بالعكس، فإنّ نفس جعل حجّية قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآية يكون دليلاً على وجوب الحذر.

نعم يبقى شيء، و هو أنّ الواجب أن ينفر من كلّ فرقة طائفة، و الطائفة ثلاثة فأكثر، أو أكثر من ثلاثة، و حينئذٍ لا تشمل الآية خبر الشخص

^{٥١٠} (١) في ط زيادة: هو.

^{٥١١} (٢) لم يرد في ط ٢.

^{٥١٢} (٣) في ط ٢ زيادة: عليكم.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٨٤

الواحد أو الاثنين. و لكن يمكن دفع ذلك بأنه لا دلالة فى الآية على أنه يجب فى الطائفة أن يندروا قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع، فالآية من هذه الناحية مطلقة، و بمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالإخبار حجة أيضاً، يعنى أن العموم فيها أفرادى لا مجموعى.

تنبيه مهم^{٥١٣}:

إنّ هذه الآية الكريمة تدلّ أيضاً على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامى، كما دلّت على وجوب قبول خبر الواحد. و ذلك ظاهر، لأنّ كلمة «التفقه» عامّة للطرفين. و قد أفاد ذلك شيخنا النائنى قدس سره - كما فى تقريرات بعض الأساطين من تلامذته - فإنه قال: إنّ التفقه فى العصور المتأخّرة و إن كان هو استنباط الحكم الشرعى بتنقيح جهات ثلاث:

الصدور و جهة الصدور و الدلالة، و من المعلوم: أنّ تنقيح الجهتين الأخيرتين ممّا يحتاج إلى إعمال النظر و الدقّة، إلّا أنّ التفقه فى الصدر الأوّل لم يكن محتاجاً إلّا إلى إثبات الصدور ليس إلّا، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الأزمنة لا يوجب اختلافاً فى مفهومه، فكما أنّ العارف بالأحكام الشرعية بإعمال النظر و الفكر يصدق عليه «الفقيه» كذلك العارف بها من دون إعمال النظر و الفكر يصدق عليه «الفقيه» حقيقة^{٥١٤}.

و بمقتضى عموم «التفقه» فإنّ الآية الكريمة أيضاً تدلّ على وجوب الاجتهاد فى العصور المتأخّرة عن عصور المعصومين وجوباً كفاً،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٨٥

بمعنى أنّه يجب على كلّ قوم أن ينفر منهم طائفة فيرحلوا لتحصيل التفقه - و هو الاجتهاد - ليندروا قومهم إذا رجعوا إليهم. كما تدلّ أيضاً بالملازمة التى سبق ذكرها على حجّية قول المجتهد على الناس الآخرين و وجوب قبول فتواه عليهم.

الآية الثالثة - آية حرمة الكتمان:

و هى قوله تعالى فى سورة البقرة ١٥٩: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ...».

^{٥١٣} (١) لم يرد «مهم» فى ط ٢.

^{٥١٤} (٢) أجدود التقريرات: ج ٢ ص ١١٠.

وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النفر، فإنه لما حرم الله تعالى كتمان البيّنات و الهدى و جب أن يقبل قول من يُظهر البيّنات و الهدى و يبيّنه للناس و إن كان ذلك المُظهر و المبيّن واحداً لا يوجب قوله العلم، و إلا لكان تحريم الكتمان لغواً و بلا فائدة لو لم يكن قوله حجّة مطلقاً.

و الحاصل: أنّ هناك ملازمة عقلية بين وجوب الإظهار و وجوب القبول، و إلا لكان وجوب الإظهار لغواً و بلا فائدة. و لما كان وجوب الإظهار لم يشترط فيه أن يكون الإظهار موجباً للعلم فكذلك لازمه و هو وجوب القبول لا بدّ أن يكون مطلقاً من هذه الناحية غير مشترط فيه بما يوجب العلم. و على هذا الأساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجّية خبر الواحد و حجّية فتوى المجتهد.

و لكنّ الإنصاف: أن الاستدلال لا يتمّ بهذه الآية الكريمة، بل هي أجنبيّة جداً عمّا نحن فيه، لأنّ ما نحن فيه - و هو حجّية خبر الواحد - أن يظهر المخبر شيئاً لم يكن ظاهراً و يعلم ما تعلم من أحكام غير معلومة للآخرين كما في آية النفر، فإذا وجب التعليم و الإظهار و جب قبوله على

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٨٦

الآخرين، و إلا كان وجوب التعليم و الإظهار لغواً، و أمّا هذه الآية فهي واردة في مورد كتمان ما هو ظاهر و بيّن للناس جميعاً، بدليل قوله تعالى:

«مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ» لا إظهار ما هو خفيّ على الآخرين.

و الغرض: أنّ هذه الآية واردة في مورد ما هو بيّن واجب القبول سواء أتم أم أظهر، لا في مورد يكون قبوله من جهة الإظهار حتّى تكون ملازمة بين وجوب القبول و حرمة الكتمان، فيقال: «لو لم يقبل لما حرم الكتمان». و بهذا يظهر الفرق بين هذه الآية و آية النفر.

و ينسق على هذه الآية باقى الآيات الاخر التي ذكرت للاستدلال بها على المطلوب، فلا نطيل بذكرها.

- ب- دليل حجّية خبر الواحد من السنّة

من البديهي أنّه لا يصحّ الاستدلال على حجّية خبر الواحد بنفس خبر الواحد، فإنّه دور ظاهر، بل لا بدّ أن تكون الأخبار المستدلّ بها على حجّيته معلومة الصدور من المعصومين، إمّا بتواتر أو قرينة قطعية.

و لا شكّ في أنّه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون و إنّما كلّ ما قيل هو تواتر الأخبار معنيّ في حجّية خبر الواحد إذا كان ثقة مؤتمناً في الرواية، كما رآه الشيخ الحرّ صاحب الوسائل^{٥١٥}. و

^{٥١٥} (١) انظر الوسائل: ج ٢٠ ص ٩٨، الفائدة التاسعة.

هذه دعوى غير بعيدة، فإنّ المتتبع يكاد يقطع جازماً بتواتر الأخبار في هذا المعنى، بل هي بالفعل متواترة لا ينبغي أن يعترى فيها

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٨٧

الريب للمنصف^{٥١٦}.

و قد ذكر الشيخ الأنصارى - قدس الله نفسه الزكية - طوائف من الأخبار، يحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحجية خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة، و أنّ هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام.

و نحن نشير إلى هذه الطوائف على الإجمال و على الطالب أن يرجع إلى الوسائل (كتاب القضاء)^{٥١٧} و إلى رسائل الشيخ في حجية خبر الواحد^{٥١٨} للاطلاع على تفاصيلها.

الطائفة الاولى: ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجّحات، كالأعدل و الأصدق و المشهور ثمّ التخيير عند التساوى^{٥١٩}.

و سيأتى ذكر بعضها في باب التعادل و التراجيح. و لو لا أنّ خبر الواحد الثقة حجة لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين، و لا معنى للتراجيح بالمرجّحات المذكورة و التخيير عند عدم المرجّح، كما هو واضح.

الطائفة الثانية: ما ورد في إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحاب الأئمة عليهم السلام على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الإرجاع بين الفتوى و الرواية، مثل إرجاعه عليه السلام إلى زرارته بقوله: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس»^{٥٢٠}

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٨٨

يشير بذلك إلى زرارته. و مثل قوله عليه السلام لمّا قال له عبد العزيز بن المهتدي:

ربما أحتاج و لست ألقاك في كلّ وقت، أ فيونس بن عبد الرحمان ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم^{٥٢١}.

^{٥١٦} (١) (*) إنّ الشيخ صاحب الكفاية لم يتّضح له تواتر الأخبار معني، و إنّما أقصى ما اعترف به « أنّها متواترة إجمالاً » و غرضه من التواتر الإجمالى هو العلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام يقيناً. و تسمية ذلك بالتواتر مسامحة ظاهرة.

^{٥١٧} (٢) راجع الوسائل: ج ١٨ ص ٩٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى.

^{٥١٨} (٣) راجع فرائد الاصول: ج ١ ص ١٣٧ - ١٤٤.

^{٥١٩} (٤) راجع الوسائل: ج ١٨ ص ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

^{٥٢٠} (٥) الكشّى: ص ١٣٦، ح ٢١٦.

^{٥٢١} (١) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٧ باب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٣٣.

قال الشيخ الأعظم: و ظاهر هذه الرواية أنّ قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوى، فسأل عن وثاقه يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه^{٥٢٢}.

إلى غير ذلك من الروايات التي تنسق على هذا المضمون و نحوه.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة و الثقات و العلماء، مثل قوله عليه السلام: «و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجّتى عليكم و أنا حجّة الله عليهم»^{٥٢٣} ... إلى ما شاء الله من الروايات فى أمثال هذا المعنى.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على الترغيب فى الرواية و الحثّ عليها و كتابتها و إبلاغها، مثل الحديث النبوى المستفيض بل المتواتر: «من حفظ على امتى أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة»^{٥٢٤} الذى لأجله صنّف كثير من العلماء الأربعينيات. و مثل قوله عليه السلام للراوى: «اكتب و بثّ علمك فى بنى عمك، فإنّه يأتى زمان هرج لا يأنسون إلّا بكتبهم»^{٥٢٥} إلى غير ذلك من الأحاديث.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٨٩

الطائفة الخامسة: ما دلّ على ذمّ الكذب عليهم و التحذير من الكذابين عليهم^{٥٢٦} فإنّه لو لم يكن الأخذ بأخبار الأحاد أمراً معروفاً بين المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم، و لما كان مورد للخوف من الكذب عليهم و لا التحذير من الكذابين، لأنّه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كلّ حال غير مقبول عند المسلمين.

قال الشيخ الأعظم بعد نقله لهذه الطوائف من الأخبار- و هو على حقّ فيما قال [أو لقد أجاد فيما أفاد]^{٥٢٧}: - إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضى الأئمة بالعمل بالخبر و إن لم يقد القطع، و قد ادعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلّا أنّ القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء و يقبّحون التوقّف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دلّ عليه ألفاظ «الثقة» و «المأمون» و «الصادق» و غيرها الواردة فى الأخبار المتقدّمة، و هى أيضاً منصرف إطلاق غيرها^{٥٢٨}.

و أضاف^{٥٢٩}: و أمّا «العدالة» فأكثر الأخبار المتقدّمة خالية عنها، بل و فى كثير منها التصريح بخلافه^{٥٣٠}.

^{٥٢٢} (٢) فرائد الاصول: ج ١ ص ١٣٩.

^{٥٢٣} (٣) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٩.

^{٥٢٤} (٤) الوسائل: ج ١٨ ص ٥٤، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى، ح ٥، ٦ و ...

^{٥٢٥} (٥) الوسائل: ج ١٨ ص ٥٦، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى، ح ١٨، و فيه بدل «بنى عمك»: إخوانك.

^{٥٢٦} (١) الوسائل: ج ١٨ ص ٩٥، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٠.

^{٥٢٧} (٢) لم يرد فى ط ٢.

^{٥٢٨} (٣) فرائد الاصول: ج ١ ص ١٤٤.

^{٥٢٩} (٤) فى ط الاولى بدل «و أضاف»: ثمّ قال و نعم ما قال.

^{٥٣٠} (٥) فرائد الاصول: ج ١ ص ١٤٤.

- ج دليل حجّية خبر الواحد من الإجماع

حكى جماعة كبيرة تصريحاً و تلويحاً الإجماع من قبل علماء الإمامية على حجّية خبر الواحد إذا كان ثقةً مأموناً في نقله و إن لم يفد

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٩٠

خبره العلم. و على رأس الحاكمين للإجماع شيخ الطائفة الطوسى - أعلى الله مقامه - فى كتابه العدة (ج ١ ص ٤٧) ^{٥٣١} لكنّه اشترط فيما اختاره من الرأى و حكى عليه الإجماع: أن يكون خبر الواحد وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، و كان ذلك مروياً عن النبىّ أو عن الواحد من الأئمة، و كان ممّن لا يُطعن فى روايته و يكون سديداً فى نقله. و تبعه على ذلك فى التصريح بالإجماع السيّد رضى الدين بن طاووس ^{٥٣٢} و العلّامة الحلى فى النهاية ^{٥٣٣} و المحدث المجلسى فى بعض رسائله ^{٥٣٤} كما حكى ذلك عنهم الشيخ الأعظم فى الرسائل ^{٥٣٥}.

و فى مقابل ذلك حكى جماعة اخرى إجماع الإمامية على عدم الحجّية. و على رأسهم السيّد الشريف المرتضى - أعلى الله درجته - و جعله بمنزلة القياس فى كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة ^{٥٣٦}. و تبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس فى السرائر و نقل كلاماً للسيّد المرتضى فى المقدمة، و انتقد فى أكثر من موضع فى كتابه ^{٥٣٧} الشيخ الطوسى فى عمله بخبر الواحد، و كرّر تبعاً للسيّد قوله: «إنّ خبر الواحد لا يوجب علماً و لا عملاً» ^{٥٣٨} و كذلك نقل عن الطبرسى - صاحب مجمع البيان - تصريحه فى نقل الإجماع على عدم العمل بخبر الواحد ^{٥٣٩}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٩١

و الغريب فى الباب! وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ و السيّد عن إجماع الإمامية، مع أنّهما متعاصران بل الأوّل تلمذ على الثانى، و هما الخبيران العالمان بمذهب الإمامية، و ليس من شأنهما أن يحكما مثل هذا الأمر بدون تثبّتٍ و خبرةٍ كاملة.

^{٥٣١} (١) الصفحة ١٢٦ من الطبعة الحديثة.

^{٥٣٢} (٢) لم نقف على مأخذه فى غير فرائد الاصول.

^{٥٣٣} (٣) نهاية الوصول: الورقة ١٣٩.

^{٥٣٤} (٤) لم نظفر بالرسالة، قال فى البحار(ج ٢ ص ٢٤٥): و عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام على أخبار الأحاد التى لا تفيد العلم فى أعصارهم متواتر بالمعنى لا يمكن إنكاره.

^{٥٣٥} (٥) فرائد الاصول: ج ١ ص ١٥٦ - ١٥٧.

^{٥٣٦} (٦) رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الاولى): ص ٢١١.

^{٥٣٧} (٧) فى ط الاولى: و شتّع ... على الشيخ الطوسى.

^{٥٣٨} (٨) راجع السرائر: ج ١ ص ٤٧، ٥٠، ١٢٧، ٢٦٧.

^{٥٣٩} (٩) مجمع البيان ذيل الآية ٦ من سورة الحجرات.

فلذلك وقع الباحثون في حيرة عظيمة من أجل التوفيق بين نقليهما.

و قد حكى الشيخ الأعظم في الرسائل وجوهاً للجمع: مثل أن يكون مراد السيّد المرتضى من «خبر الواحد»-
الذى حكى الإجماع على عدم العمل به- هو خبر الواحد الذى يرويه مخالفونا^{٥٤٠} و الشيخ يتفق معه على ذلك.
و قيل: يجوز أن يكون مراده من «خبر الواحد» ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فى الاصول المعمول بها
عند جميع خواص الطائفة^{٥٤١} و حينئذ يتقارب مع الشيخ فى الحكاية عن الإجماع. و قيل:

يجوز أن يكون مراد الشيخ من «خبر الواحد» خبر الواحد المحفوظ بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه^{٥٤٢} فيتفق
حينئذ نقله مع نقل السيّد.

و هذه الوجوه من التوجيهات قد استحسّن الشيخ الأعظم منها الأوّل ثمّ الثانى. و لكنّه يرى أنّ الأرجح من
الجميع ما ذكره هو من الوجه^{٥٤٣} و أكّد عليه أكثر من مرّة، فقال:

و يمكن الجمع بينهما بوجه أحسن، و هو أنّ مراد السيّد من «العلم»

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٩٢

الذى ادّعاه فى صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإنّ المحكىّ عنه فى تعريف العلم أنّه «ما اقتضى سكون
النفس» و هو الذى ادّعى بعض الأخباريين أنّ مرادنا من العلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذى لا
يقبل الاحتمال رأساً. فمراد الشيخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن تجرّدّها عن القرائن الأربع التى ذكرها أوّلاً،
و هى: موافقة الكتاب و السنّة و الإجماع و الدليل العقلى. و مراد السيّد من القرائن التى ادّعى فى عبارته
المتقدّمة^{٥٤٤} احتفاف أكثر الأخبار بها، هى الامور الموجبة للوثوق بالراوى أو بالرواية، بمعنى سكون النفس بهما
و ركونها إليهما.

ثمّ قال: و لعلّ هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ و السيّد، خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيّد
فى كلامه بأنّ أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة، و تصريح الشيخ فى كلامه المتقدّم بإنكار ذلك^{٥٤٥}.

هذا ما أفاده الشيخ الأنصارى فى توجيه كلام هذين العلمين. و لكنّى لا أحسب أنّ السيّد المرتضى يرتضى بهذا
الجمع، لأنّه صرّح فى عبارته- المنقولة فى مقدّمة السرائر- بأنّ مراده من «العلم» القطع الجازم، قال:

^{٥٤٠} (١) راجع فرائد الاصول: ج ١ ص ١١٢ و ١٥٦.

^{٥٤١} (٢) راجع فرائد الاصول: ج ١ ص ١١٢ و ١٥٦.

^{٥٤٢} (٣) راجع فرائد الاصول: ج ١ ص ١١٢ و ١٥٦.

^{٥٤٣} (٤) ذكر المحقّق الأشتياني فى حاشيته على الرسائل فى هذا الموقع: أنّ هذا الوجه من التوجيه سبق إليه بعض أفاضل المتأخّرين، و هو المحقّق النراقى- صاحب المناهج- و نقل نصّ عبارته.

^{٥٤٤} (١) (*) غرضه من «عبارته المتقدّمة» عبارته التى نقلها فى السرائر عن السيّد، و قد نقلها الشيخ الأعظم فى الرسائل.

^{٥٤٥} (٢) فرائد الاصول: ج ١ ص ١٥٦.

اعلم أنه لا بدّ في الأحكام الشرعيّة من طريقٍ يوصل إلى العلم بها، لأنّه متى لم نعلم الحكم و نقطع بالعلم على أنّه مصلحةٌ جوّزنا كونه مفسدةً.

و أصرح منه^{٥٤٦} قوله بعد ذلك: و لذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد لأنّها لا توجب علماً و لا عملاً، و أوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلاً فغايه ما يقتضيه الظنّ لصدقه^{٥٤٧} و من

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٩٣

ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً و إن ظننت به الصدق، فإنّ الظنّ لا يمنع من التجويز، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنّه إقدام على ما لا نأمن من كونه فساداً أو غير صلاح^{٥٤٨}.

هذا، و يحتمل احتمالاً بعيداً: أنّ السيّد لم يرد من «التجويز»- الذي قال عنه: إنّ لا يمنع منه الظنّ- كلّ تجويزٍ حتّى الضعيف الذي لا يعتنى به العقلاء و يجتمع مع اطمئنان النفس، بل أراد منه التجويز الذي لا يجتمع مع اطمئنان النفس و يرفع الأمان بصدق الخبر.

و إنّما قلنا: إنّ هذا الاحتمال بعيد، لأنّه يدفعه: أنّ السيّد حصر في بعض عباراته ما يثبت الأحكام عند من نأى عن المعصومين أو وجد بعدهم، حصره في خصوص الخبر المتواتر المفضى إلى العلم و إجماع الفرقة المحقّقة لا غيرهما.

و أمّا تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع في عبارات المتقدمين و منهم الشيخ نفسه في العدة. و الظاهر أنّهم يريدون من سكون النفس «الجزم القاطع» لا مجرد الاطمئنان و إن لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخّرين.

نعم، لقد عمل السيّد المرتضى على خلاف ما أصّله هنا- و كذلك ابن إدريس الذي تابعه في هذا القول- لأنّه كان كثيراً ما يأخذ بأخبار الآحاد الموثوقة المروية في كتب أصحابنا. و من العسير عليه و على غيره أن يدعى تواترها جميعاً أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها. و على

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٩٤

ذلك جرت استنباطاته الفقهيّة. و كذلك ابن ادريس في السرائر. و لعلّ عمله هذا يكون قرينة على مراده من ذلك الكلام و مفسراً له على نحو ما احتمله الشيخ الأنصاري.

^{٥٤٦} (٣) (***) إنّما قلت: «أصرح منه» لأنّه يحتمل في العبارة المتقدّمة أنّه يريد من «العلم» ما يعمّ العلم بالحكم و العلم بمشروعيّة الطريق إليه و إن كان الطريق في نفسه ظنيّاً. و هذا الاحتمال لا يتطرق إلى عبارته الثانية.

^{٥٤٧} (٤) بصدقه، ظ.

^{٥٤٨} (١) السرائر: ج ١ ص ٤٦ و ٤٧.

و على كلّ حال، سواء استطينا تأويل كلام السيّد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطع، فإنّ دعوى الشيخ إجماع الطائفة على اعتبار «خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب و إن لم يكن عادلاً بالمعنى الخاصّ و لم يوجب قوله العلم القاطع» دعوى مقبولة و مؤيَّدة، يؤيِّدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الأوّل إلى اليوم حتّى نفس السيّد و ابن إدريس كما ذكرنا، بل السيّد نفسه اعترف في بعض كلامه بعمل الطائفة بأخبار الآحاد.

إلّا أنّه ادّعى أنّه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجرّدة- كعدم عملهم بالقياس- فلا بدّ من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة بالقرائن، قائلاً:

ليس ينبغي أن يرجع عن الامور المعلومّة المشهورة المقطوع عليها (و يقصد بالامور المعلومّة عدم عملهم بالظنون) إلى ما هو مشتبه و ملتبس و مجمل^{٥٤٩} (و يقصد بالمشتبه المجمل وجه عملهم بأخبار الآحاد) و قد علم كلّ موافق و مخالف أنّ الشيعة الإماميّة تُبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدّي إلى العلم، و كذلك نقول في أخبار الآحاد^{٥٥٠}.

و نحن نقول للسيّد- أعلى الله درجته-: صحيح أنّ المعلوم من طريقة الشيعة الإماميّة عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون. و لكن خبر الواحد الثقة المأمون و ما سواه من الظنون المعترّبة- كالظواهر- إذا كانوا قد عملوا بها فإنّهم لم يعملوا بها إلّا لأنّها ظنون قام الدليل القاطع على

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٩٥

اعتبارها و حجّيتها، فلم يكن العمل بها عملاً بالظنّ، بل يكون- بالأخير- عملاً بالعلم.

وعليه، فنحن نقول معه: «إنّ لا بدّ في الأحكام الشرعيّة من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنّه متى لم نعلم الحكم و نقطع بالعلم على أنّه مصلحة جوّزنا كونه مفسدة» و خبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل إلى العلم بالأحكام، و نقطع بالعلم- على حدّ تعبيره- على أنّه مصلحة لا نجوّز كونه مفسدة.

و يؤيّد أيضاً دعوى الشيخ للإجماع قرائن كثيرة، ذكر جملةً منها الشيخ الأعظم في الرسائل:^{٥٥١}

منها: ما ادّعاه الكشّي من إجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عن جماعة^{٥٥٢} فإنّه من المعلوم أنّ معنى التصحيح المجمع عليه هو عدّ خبره صحيحاً بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الإجماع وقع على «التصحيح» لا على «الصحة».

^{٥٤٩} (١) في المصدر: بما هو مشتبه ملتبس محتمل.

^{٥٥٠} (٢) رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الاولى): ص ٢١١.

^{٥٥١} (١) فرائد الاصول: ج ١ ص ١٥٨.

^{٥٥٢} (٢) رجال الكشّي: ص ٥٥٦، الرقم ١٠٥٠.

و منها: دعوى النجاشى أنّ مراسيل ابن أبى عمير مقبولة عند الأصحاب^{٥٥٣}. و هذه العبارة من النجاشى تدلّ دلالة صريحة على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبى عمير لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم أنّه لا يروى - أو لا يرسل - إلّا عن ثقة. إلى غير ذلك من القرائن التى ذكرها الشيخ الأعظم من هذا القبيل.

و عليك بمراجعة الرسائل فى هذا الموضوع، فقد استوفت البحث أحسن استيفاء، و أجاد فيها الشيخ فيما أفاد، و أتمّت بالموضوع من جميع

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٩٦

أطرافه، كعادته فى جميع أبحاثه. و قد ختم البحث بقوله السديد:

و الإنصاف: أنّه لم يحصل فى مسألة يُدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة و الشهرة العظيمة و الإمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل فى هذه المسألة، فالشاكّ فى تحقق الإجماع فى هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع فى مسألة من المسائل الفقهيّة، اللهمّ إلّا فى ضروريّات المذهب.

و أضاف^{٥٥٤} لكنّ الإنصاف: أنّ المتيقّن من هذا كلّ الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن^{٥٥٥}.

و نحن له من المؤيدين. جزاه الله خير ما يجزى العلماء العاملين.

- د - دليل حجّية خبر الواحد من بناء العقلاء

إنّه من المعلوم قطعاً الذى لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طراً و اتفاق سيرتهم العمليّة - على اختلاف مشاربهم و أذواقهم - على الأخذ بخبر من يثقون بقوله و يطمئنون إلى صدقه و يأمنون كذبه، و على اعتمادهم فى تبليغ مقاصدهم على الثقات. و هذه السيرة العمليّة جارية حتّى فى الأوامر الصادرة من ملوكهم و حكّامهم و ذوى الأمر منهم.

و سرّ هذه السيرة: أنّ الاحتمالات الضعيفة المقابلة ملغية^{٥٥٦} بنظرهم لا يعتنون بها، فلا يلتفتون إلى احتمال تعمّد الكذب من الثقة، كما لا يلتفتون إلى احتمال خطأه و اشتباهه أو غفلته.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٩٧

و كذلك أخذهم بظواهر الكلام و ظواهر الأفعال، فإنّ بناءهم العملى على إلغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة. و ذلك من كلّ ملّة و نحلة.

^{٥٥٣} (٣) رجال النجاشى: ٣٢٦، الرقم ٨٨٧.

^{٥٥٤} (١) فى ط الاولى بدل « و أضاف»: ثمّ قال و نعم ما قال.

^{٥٥٥} (٢) فرائد الاصول: ج ١ ص ١٦١.

^{٥٥٦} (٣) كذا، و القياس: ملغاة.

و على هذه السيرة العمليّة قامت معايش الناس و انتظمت حياة البشر، و لولاها لاختلّ نظامهم الاجتماعي و لسادهم الهرج و المرج^{٥٥٧} لقلّة ما يوجب العلم القطعي من الأخبار المتعارفة سنداً و متناً.

و المسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العمليّة على مثل ذلك في استفادة الأحكام الشرعيّة من القديم إلى يوم الناس هذا، لأنهم متّحدو المسلك و الطريقة مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك في غير الأحكام الشرعيّة.

أ لا ترى هل كان يتوقّف المسلمون من أخذ أحكامهم الدينيّة من أصحاب النبي صلى الله عليه و آله و سلم أو من أصحاب الأئمة عليهم السلام الموثوقين عندهم؟

و هل ترى هل يتوقّف المقلّدون اليوم و قبل اليوم في العمل بما يخبرهم الثقات عن رأى المجتهد الذي يرجعون إليه؟

و هل ترى تتوقّف الزوجة في العمل بما يحكيه لها زوجها الذي تطمئنّ إلى خبره عن رأى المجتهد في المسائل التي تخصّها كالحيض مثلاً؟

و إذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقة، فإنّ الشارع المقدّس متّحد المسلك معهم، لأنّه منهم، بل هو رئيسهم، فلا بدّ أن نعلم بأنّه متّخذ لهذه الطريقة العقلانيّة كسائر الناس ما دام أنّه لم يثبت لنا أنّ له في تبليغ الأحكام طريقاً خاصّاً مخترعاً منه غير طريق العقلاء. و لو كان له طريق خاصّ قد اخترعه غير مسلك العقلاء لأذاعه و بيّنه للناس و لظهر و اشتهر، و لما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقى البشر.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٩٨

و هذا الدليل قطعي لا يداخله الشكّ، لأنّه مركّب من مقدّمتين قطعيتين:

١- ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة و الأخذ به.

٢- كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم و اشتراكه معهم، لأنّه متّحد المسلك معهم.

قال شيخنا النائيني قدس سره كما في تقارير تلميذه الكاظمي قدس سره (ج ٣ ص ٦٩): و أمّا طريقة العقلاء فهي عمدة أدلّة الباب بحيث لو فرض أنّه كان سبيل إلى المناقشة في بقيّة الأدلّة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلانيّة القائمة على الاعتماد على خبر الثقة و الاتّكال عليه في محاوراتهم^{٥٥٨}.

^{٥٥٧} (١) في ط ٢: لسادهم الاضطراب.

^{٥٥٨} (١) فوائد الاصول: ج ٣ ص ١٩٤ (ط - مؤسسة النشر الإسلامي).

و أقصى ما قيل في الشك في هذا الاستدلال هو: إنَّ الشارع لئن كان متّحد المسلك مع العقلاء فإنّما يستكشف موافقته لهم و رضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع منه عنها. و يكفي في الردع الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ و ما وراء العلم التي ذكرناها سابقاً في البحث السادس من المقدّمة^{٥٥٩} لأنّها بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم.

و قد عالجتنا هذا الأمر فيما يتعلّق بشمول هذه الآيات الناهية للاستصحاب في الجزء الرابع (مبحث الاستصحاب) فقلنا: إنّ هذه الآيات غير صالحة للردع عن الاستصحاب الذي جرت سيرة العقلاء على الأخذ به، لأنّ المقصود من النهي عن اتّباع غير العلم النهي عنه إذ يراد به إثبات الواقع، كقوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»^{٥٦٠} * بينما أنّه ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع و الحقّ، بل هو أصل و قاعدة عمليّة أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٩٩

يرجع إليها في مقام العمل عند الشكّ في الواقع و الحقّ، فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعاً. و هذا العلاج- طبعاً- لا يجري في مثل خبر الواحد، لأنّ المقصود به كسائر الأمارات الاخرى إثبات الواقع و تحصيل الحقّ.

و لكن مع ذلك نقول: إنّ خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصّصاً، كالظواهر التي أيضاً حجّيتها مستندة إلى بناء العقلاء على ما سيأتي.

و ذلك بأن يقال، حسبما أفاده استاذنا المحقّق الاصفهاني قدس سره في حاشيته على الكفاية (ج ٣ ص ١٤) قال: إنّ لسان النهي عن اتّباع الظنّ و أنّه لا يغني من الحقّ شيئاً ليس لسان التعبد بأمرٍ على خلاف الطريقة العقلانيّة، بل من باب إيكال الأمر إلى عقل المكلف من جهة أنّ الظنّ بما هو ظنّ لا مسوّغ للاعتماد عليه و الركون إليه. فلا نظر في- الآيات الناهية- إلى ما استقرت عليه سيرة العقلاء بما هم عقلاء على اتّباعه من أجل كونه خبر الثقة؛ و لذا كان الرواة يسألون عن وثاقه الراوي للفراغ عن لزوم اتّباع روايته بعد فرض وثاقته^{٥٦١}.

أو يقال- حسبما أفاده شيخنا النائيني قدس سره على ما في تقارير الكاظمي قدس سره ج ٣ ص ٦٩- قال: إنّ الآيات الناهية عن العمل بالظنّ لا تشمل خبر الثقة، لأنّ العمل بخبر الثقة في طريقه العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم، لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم و استقرت عليه عادتهم. فهو خارج عن العمل بالظنّ موضوعاً، فلا تصلح أن تكون الآيات الناهية عن العمل

^{٥٥٩} (٢) راجع ص ١٨ - ٢٢.

^{٥٦٠} (٣) النجم: ٢٨.

^{٥٦١} (١) نهاية الدراية، ج ٥ ص ٣٤.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٠٠

بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص^{٥٦٢}.

و على كلّ حال، لو كانت هذه الآيات صالحة للردع عن مثل خبر الواحد و الظواهر التي جرت سيرة العقلاء على العمل بها- و منهم المسلمون- لعرف ذلك بين المسلمين و انكشف لهم و لما أطبقوا على العمل بها و جرت سيرتهم عليه.

فهذا دليل قطعى على عدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد، فلا نطيل بذكر الدور الذى أشكلوا به فى المقام، و الجواب عنه. و إن شئت الاطلاع، فراجع الرسائل^{٥٦٣} و كفاية الاصول^{٥٦٤}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٠٢

الباب الثالث: الإجماع

الإجماع

الإجماع أحد معانيه فى اللغة: الاتفاق.

و المراد منه فى الاصطلاح: اتفاق خاص.

و هو: إمّا اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعى.

أو اتفاق أهل الحلّ و العقد من المسلمين على الحكم.

أو اتفاق امّة محمّد [صلى الله عليه و آله و سلم] على الحكم.

على اختلاف التعريفات عندهم.

و مهما اختلفت هذه التعبيرات، فإنّها- على ما يظهر- ترمى إلى معنى جامع بينها، و هو: «اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن فى إثبات الحكم الشرعى».

و لذا استثنوا من المسلمين سواد الناس و عوامهم، لأنهم لا شأن لآرائهم فى استكشاف الحكم الشرعى، و إنّما هم تبع للعلماء و لأهل الحلّ و العقد.

^{٥٦٢} (١) فوائد الاصول: ج ٣ ص ١٩٥ (ط- مؤسسة النشر الإسلامى).

^{٥٦٣} (٢) لم نظفر بذكر الدور فى الرسائل، راجع ج ١ ص ١٦٤.

^{٥٦٤} (٣) كفاية الاصول: ٣٤٨.

و على كلّ حال، فإنّ هذا «الإجماع» بما له من هذا المعنى قد جعله الاصوليون من أهل السنّة أحد الأدلّة الأربعة- أو الثلاثة- على الحكم الشرعى، فى مقابل الكتاب و السنّة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٠٣

أمّا الإماميّة فقد جعلوه أيضاً أحد الأدلّة على الحكم الشرعى، و لكن من ناحية شكلية و اسمية فقط، مجاراةً للنهج الدراسى فى اصول الفقه عند السنيّين، أى أنّهم لا يعتبرونه دليلاً مستقلاً فى مقابل الكتاب و السنّة، بل إنّما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن السنّة، أى عن قول المعصوم. فالحجّة و العصمة ليستا للإجماع، بل الحجّة فى الحقيقة هو قول المعصوم الذى يكشف عنه الإجماع عند ما تكون له أهلية هذا الكشف.

و لذا توسّع الإماميّة فى إطلاق كلمة «الإجماع» على اتفاق جماعة قليلة لا يُسمّى اتفاقهم فى الاصطلاح إجماعاً، باعتبار أنّ اتفاقهم يكشف كشافاً قطعياً عن قول المعصوم، فيكون له حكم الإجماع، بينما لا يعتبرون الإجماع الذى لا يكشف عن قول المعصوم و إنّ سُمى إجماعاً بالاصطلاح. و هذه نقطة خلاف جوهرية فى الإجماع، ينبغى أن نجليها و نلتمس الحقّ فيها، فإنّ لها كلّ الأثر فى تقييم الإجماع من جهة حجّيته.

و لأجل أن نتوصّل إلى الغرض المقصود لا بدّ من توجيه بعض الأسئلة لأنفسنا لنلتمس الجواب عليها.

أولاً: من أين انبثق للأصوليين القول بالإجماع، فجعلوه حجّة و دليلاً مستقلاً على الحكم الشرعى فى مقابل الكتاب و السنّة؟

ثانياً: هل المعتبر عند من يقول بالإجماع اتفاق جميع الامّة، أو اتفاق جميع العلماء فى عصر من العصور، أو بعض منهم يعتدّ به؟ و من هم الذين يُعتدّ بأقوالهم؟

[السؤال عن سبب القول بحجّية الاجماع]

أما السؤال الأوّل:

فإنّ الذى يثيره فى النفس و يجعلها فى موضع الشكّ فيه أنّ إجماع الناس جميعاً على شىء أو إجماع امّة من الامم بما هو إجماع و اتفاق

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٠٤

لا قيمة علمية له فى استكشاف حكم الله، لأنّه لا ملازمة بينه و بين حكم الله، فالعلم به لا يستلزم العلم بحكم الله بأى وجه من وجوه الملازمة.

نعم، الشىء الذى يجب ألا يفوتنا التنبيه عليه فى الباب أنّا قد قلنا فيما سبق- فى الجزء الثانى، و سيأتى- إنّ تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء فى القضايا المشهورة العملية التى نسميها «الآراء المحمودة» و التى تتعلّق

بحفظ النظام و النوع يُستكشف به الحكم الشرعى، لأنّ الشارع من العقلاء- بل رئيسهم و هو خالق العقل- فلا بدّ أن يحكم بحكمهم.

و لكن هذا التطابق ليس من نوع الإجماع المقصود، بل هو نفس الدليل العقلى الذى نقول بحجّيته فى مقابل الكتاب و السنّة و الإجماع. و هو من باب التحسين و التقبيح العقليين الذى ينكره هؤلاء الذاهبون إلى حجّية الإجماع.

أمّا إجماع الناس- الذى لا يدخل فى تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء- فلا سبيل إلى اتّخاذه دليلاً على الحكم الشرعى، لأنّ اتّفاقهم قد يكون بدافع العادة أو العقيدة أو الانفعال النفسى أو الشبهة أو نحو ذلك.

و كلّ هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركهم الشارع فيها لتنزّهه عنها، فإذا حكموا بشيءٍ بأحد هذه الدوافع لا يجب أن يحكم الشارع بحكمهم، فلا يُستكشف من اتّفاقهم على حكمٍ بما هو اتّفاق أنّ هذا الحكم واقعاً هو حكم الشارع.

و لو أنّ إجماع الناس بما هو إجماع- كيف ما كان و بأىّ دافع كان- هو حجّة و دليل، لوجب أن يكون إجماع الامم الاخرى غير المسلمة أيضاً حجّة و دليلاً. و لا يقول بذلك واحد ممّن يرى حجّية الإجماع.

إذا! كيف اتّخذ الاصوليون إجماع المسلمين بالخصوص حجّة؟

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٠٥

و ما الدليل لهم على ذلك؟ و للجواب عن هذا السؤال علينا أن نرجع القهقرى إلى أوّل إجماع اتّخذ دليلاً فى تاريخ المسلمين، إنّه الإجماع المدعى على بيعه أبى بكر خليفة للمسلمين. فإنّه إذ وقعت البيعة له- و المفروض أنّه لا سند لها من طريق النصّ القرآنى و السنّة النبويّة- اضطرّوا إلى تصحيح شرعيّتها من طريق الإجماع فقالوا:

أولاً: إنّ المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحلّ و العقد منهم أجمعوا على بيعته.

و ثانياً: إنّ الإمامة من الفروع، لا من الاصول.

و ثالثاً: إنّ الإجماع حجّة فى مقابل الكتاب و السنّة، أى أنّه دليل ثالث غير الكتاب و السنّة.

ثمّ منه توسّعوا فاعتبروه دليلاً فى جميع المسائل الشرعيّة الفرعيّة.

و سلكوا لإثبات حجّيته ثلاثة مسالك: الكتاب و السنّة و العقل. و من الطبيعى ألاّ يجعلوا الإجماع من مسالكه، لأنّه يؤدّى إلى إثبات الشىء بنفسه، و هو دور باطل.

أما مسلك الكتاب: فأيات استدلوا بها، لا تنهض دليلاً على مقصودهم، و أولاهها بالذكر آية «سبيل المؤمنين» و هي قوله تعالى (سورة النساء ١١٤): «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا» فإنها توجب اتباع سبيل المؤمنين، فإذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم فيجب اتباعه. و بهذه الآية تمسك الشافعي، على ما نقل عنه^{٥٦٥}.

و يكفينا في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالي منها، إذ قال:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٠٦

الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول و يشاققه و يتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته و نصرته و دفع الأعداء عنه نوّله ما توّلى. فكأنه لم يكتف بترك المشاققة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين من نصرته و الذب عنه و الانقياد له فيما يأمر و ينهى. ثم قال: و هذا هو الظاهر السابق إلى الفهم^{٥٦٦}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)؛ ج ٣؛ ص ١٠٦

الغزالي - كغيره - في عدم ظهورها في حجية الإجماع، فلا نطيل بذكرها و مناقشة الاستدلال بها.

و أما مسلك السنّة: فهي أحاديث رواها بما يؤدّي مضمون الحديث «لا تجتمع امتي على الخطأ»^{٥٦٧} و قد ادّعوا تواترها معنيًا، فاستنبطوا منها عصمة الامّة الإسلاميّة من الخطأ و الضلالة^{٥٦٨} فيكون إجماعها كقول المعصوم حجّة و مصدرًا مستقلًا لمعرفة حكم الله.

و هذه الأحاديث - على تقدير التسليم بصحتها و أنّها توجب العلم لتواترها معنيًا - لا تنفع في تصحيح دعواهم، لأنّ المفهوم من اجتماع الامّة كلّ الامّة، لا بعضها، فلا يثبت بهذه الأحاديث عصمة البعض من الامّة، بينما أن مقصودهم^{٥٦٩} من الإجماع إجماع خصوص الفقهاء أو أهل الحلّ و العقد في عصر من العصور، بل خصوص الفقهاء المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفة خاصّة و هي طائفة أهل السنّة، بل يكتفون باتّفاق جماعة يطمئنون إليهم، كما هو الواقع في بيعة السقيفة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٠٧

^{٥٦٥} (١) نقله عنه الغزالي في المستصفى: ج ١ ص ١٧٥.

^{٥٦٦} (١) المستصفى: ج ١ ص ١٧٥.

^{٥٦٧} (٢) سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ١٣٠٣ باب السواد الأعظم، بلفظ: إن امتي لا تجتمع على ضلالة.

^{٥٦٨} (٣) راجع المعتمد في اصول الفقه لأبي الحسين البصري: ج ٢ ص ١٦.

^{٥٦٩} (٤) في ط الاولى: قصودهم.

فأنتى لنا أن نحصل على إجماع جميع الامّة بجميع طوائفها و أشخاصها فى جميع العصور! إنّ فى ضروريّات الدين، مثل وجوب الصلاة و الزكاة و نحوهما. و هذه ضروريّات الدين ليست من نوع الإجماع المبحوث عنه، و لا تحتاج فى إثبات الحكم بها إلى القول بحجّية الإجماع.

و أمّا مسلك العقل: الذى عبّر عنه بعضهم بالطريق المعنوى، فغاية ما يقال فى توجيهه: إنّ الصحابة إذا قضاوا بقضيّة و زعموا أنّهم قاطعون بها فلا يقطعون بها إنّما عن مستند قاطع، و إذا كثروا كثرةً تنتهى إلى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب و تحيل عليهم الغلط، فقطعهم فى غير محلّ القطع محال فى العادة. و التابعون و تابعو التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابة فيستحيل فى العادة أن يشذّ عن جميعهم الحقّ مع كثرتهم.

و مثل هذا الدليل يصحّ أن يناقش فيه:

بأنّ إجماعهم هذا إن كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شكّ فى أنّ هذا علم قطعى بالحكم الواقعى، فيكون حجّةً لأنّه قطع بالنسبة، و لا كلام لأحد فيه، لأنّ هذا الإجماع يكون من طرق إثبات السنّة.

و أمّا إذا لم يُعلم بسببه قول المعصوم- كما هو المقصود من فرض الإجماع حجّةً مستقلّةً و دليلاً فى مقابل الكتاب و السنّة- فإنّ قطع المجمعين مهما كانوا لئن كان يستحيل فى العادة قصدهم الكذب فى ادّعاء القطع- كما فى الخبر المتواتر- فإنّه لا يستحيل فى حقّهم الغفلة أو الاشتباه أو الغلط، كما لا يستحيل أن يكون إجماعهم بدافع العادة أو العقيدة أو أىّ دافع من الدوافع الاخرى الّتى أشرنا إليها سابقاً.

و لأجل ذلك اشترطنا فى التواتر الموجب للعلم أنّ يتطرّق إليه احتمال خطأ المخبرين فى فهم الحادثة و اشتباههم، كما شرحناه فى كتاب المنطق

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٠٨

الجزء الثالث (ص ١٠) ٥٧٠.

و لا عجب فى تطرّق احتمال الخطأ فى اتّفاق الناس على رأى، بل تطرّق الاحتمال إلى ذلك أكثر من تطرّقه إلى الاتّفاق فى النقل، لأنّ أسباب الاشتباه و الغلط فيه أكثر.

ثمّ إنّ هذا الطريق العقلى أو المعنوى لو تمّ، فأىّ شىءٍ يخصّصه بخصوص الصحابة أو المسلمين أو علماء طائفة خاصّة من دون باقى الناس و سائر الامم؟ إنّما إذا ثبت من دليل آخر اختصاص المسلمين أو بعضٍ منهم بمزيّة خاصّة ليست للامم الاخرى و هى العصمة من الخطأ.

٥٧٠ (١) الصفحة ٣٣٣ من طبعتنا الحديثة.

فإذاً- على هذا التقدير- لا يكون الدليل على الإجماع إلّا هذا الدليل الآخر الذي يُثبت العصمة للامة المسلمة أو بعضها، لا الطريق العقلي المدعى. وهذا رجوع إلى المسلك الأول والثاني، و ليس هو مسلكاً مستقلاً عنها. وبالختام نقول: إذا كانت هذه المسالك الثلاثة لم تتم لنا أدلة على حجّية الإجماع من أصله من جهة أنه إجماع، فلا يظهر للإجماع قيمة من ناحية كونه حجّة و مصدرّاً للتشريع الإسلامي، مهما بلغ الناس في الاعتماد عليه. و إنّما يصحّ الاعتماد عليه إذا كشف لنا عن قول المعصوم، فيكون حينئذٍ كالخبر المتواتر الذي تثبت به السنّة. و سيأتي البحث عن ذلك.

[السؤال عن ضرورة اتفاق الجميع او كفاية البعض]

و أما السؤال الثاني:

فالذي يشيره أنّ ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدّمة يقضى بأنّ الحجّة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٠٩

إنّما هو إجماع الامّة كلّها أو جميع المؤمنين بدون استثناء، فمتى ما شدّ واحد منهم- أيّ كان- فلا يتحقّق الإجماع الذي قام الدليل على حجّيته، فإنّه مع وجود المخالف و إن كان واحداً لا يحصل القطع بحجّية إجماع من عداه مهما كان شأنهم، لأنّ العصمة على تقدير ثبوتها بالأدلة المتقدّمة إنّما تثبت لجميع الامّة لا لبعضها.

و لكن ما توقّعه من ذهابهم إلى حجّية الإجماع- و هو إثبات شرعية بيعة أبي بكر- لم يحصل لهم، لأنّه قد ثبت من طريق التواتر مخالفة علىّ عليه السلام و جماعة كبيرة من بنى هاشم و باقي المسلمين، و لئن التجأ أكثرهم بعد ذلك إلى البيعة، فإنّه بقي منهم من لم يبايع حتّى مات مثل «سعد بن عباد» قتيلا الجن^{٥٧١}.

و لأجل هذه المفارقة بين أدلّة الإجماع و واقعه الذي أرادوا تصحيحه كثرت الأقوال في هذا الباب لتوجيهها: فقال مالك- على ما نسب إليه:- إنّ الحجّة هو إجماع أهل المدينة فقط^{٥٧٢}. و قال قوم: الحجّة إجماع أهل الحرمين (مكّة و المدينة) و المصريين (الكوفة و البصرة)^{٥٧٣}. و قال قوم:

المعتبر إجماع أهل الحلّ و العقد^{٥٧٤}. و قال بعض: المعتبر إجماع الفقهاء الاصوليين خاصّة^{٥٧٥}. و قال بعض: الاعتبار بإجماع أكثر المسلمين

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١١٠

^{٥٧١} (١) راجع اسد الغابة: ج ٢ ص ٢٨٤-٢٨٥.

^{٥٧٢} (٢) نسبه إليه الغزالي في المستصفى: ج ١ ص ١٨٧.

^{٥٧٣} (٣) المصدر السابق.

^{٥٧٤} (٤) قاله العلامة في تهذيب الوصول (مخطوط) المقصد الثامن في الإجماع. و عزاه في مفاتيح الاصول (ص ٤٩٤) إلى الزاري.

^{٥٧٥} (٥) قال في مفاتيح الاصول: و عرفه الحاجبي: بأنّه اتفاق المجتهدين من هذه الامّة في عصر على أمر.

و اشترط بعض في المجمعين أن يحققوا عدد التواتر^{٥٧٦}. و قال آخرون:

الاعتبار بإجماع الصحابة فقط دون غيرهم ممن جاءوا بعد عصرهم كما نسب ذلك إلى داود و شيعته^{٥٧٧} ... إلى غير ذلك من الأقوال التي يطول ذكرها المنقولة في جملة من كتب الاصول.

و كلّ هذه الأقوال تحكّمت لا سند لها و لا دليل، و لا ترفع الغائلة من تلك المفارقة الصارخة. و الذي دفع اولئك القائلين بتلك المقالات امور وقعت في تاريخ بيعه الخلفاء- يطول شرحها- أرادوا تصحيحها بالإجماع.

هذه هي الجذور العميقة للمسألة التي أوقعت القائلين بحجّية الإجماع في حيص و بيص لتصحيحه و توجيهه، و إنّما فتلك المسالك الثلاثة- إن سلمت- لا تدلّ على أكثر من حجّية إجماع الكلّ بدون استثناء، فتخصيص حجّيته ببعض الامّة دون بعض بلا مخصّص.

نعم، المخصّص هو الرغبة في إصلاح أصل المذهب و المحافظة عليه على كلّ حال.

الإجماع عند الإمامية

إنّ الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمية له عند الإمامية ما لم يكشف عن قول المعصوم، كما تقدّم وجهه. فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجّة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذٍ في السنّة، و لا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها.

و قد تقدّم أنّه لم تثبت عندنا عصمة الامّة عن الخطأ. و إنّما أقصى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١١١

ما يثبت عندنا من اتفاق الامّة أنّه يكشف عن رأى من له العصمة.

فالعصمة في المنكشف لا في الكاشف.

و على هذا، فيكون الإجماع منزلته منزلة الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما أنّ الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلاً على الحكم الشرعي رأساً بل هو دليل على الدليل على الحكم، فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلاً بل هو دليل على الدليل.

غاية الأمر أنّ هناك فرقاً بين الإجماع و الخبر المتواتر: إنّ الخبر دليل لفظي على قول المعصوم، أي أنّه يثبت به نفس كلام المعصوم و لفظه فيما إذا كان التواتر للفظ. أمّا الإجماع فهو دليل قطعي على نفس رأى المعصوم لا على لفظ خاصّ له، لأنّه لا يثبت به- في أيّ حال- أنّ المعصوم قد تلفظ بلفظ خاصّ معيّن في بيانه للحكم.

^{٥٧٦} (١) راجع المستصفى: ج ١ ص ١٨٨.

^{٥٧٧} (٢) المصدر السابق: ص ١٨٩، و معارج الاصول للمحقّق الحليّ: ص ١٣٠.

و لأجل هذا يُسمّى الإجماع بـ «الدليل اللبّي» نظير «الدليل العقلي»، يعني أنّه يثبت بهما نفس المعنى و المضمون من الحكم الشرعي الذي هو كالدليل بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالقشر له.

و الثمرة بين الدليل اللفظي و اللبّي تظهر في المخصّص إذا كان لبّيّاً أو لفظيّاً على ما ذكره الشيخ الأعظم- كما تقدّم في الجزء الأوّل ص ٢٠٤- لذهابه إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة إذا كان المخصّص لبّيّاً دون ما إذا كان لفظيّاً.

و إذا كان الإجماع حجّة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتّفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنّة على مبناهم، بل يكفي اتّفاق كلّ من يستكشف من اتّفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلّوا إذا كان العلم باتّفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم، كما صرّح بذلك جماعة من علمائنا.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١١٢

قال المحقّق في المعتمد (ص ٦) بعد أن أناط حجّيّة الإجماع بدخول المعصوم: فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حجّة، و لو حصل في اثنين كان قولهما حجّة^{٥٧٨}.

و قال السيّد المرتضى- على ما نقل عنه:- إذا كان علّة كون الإجماع حجّة كون الإمام فيهم، فكلّ جماعة كثرت أو قلّت كان [قول] الإمام في أقوالها فإجماعها حجّة^{٥٧٩}.

إلى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة كثيرة من علمائنا.

و لكن سيأتي أنّه على بعض المسالك في الإجماع لا بدّ من إحراز اتّفاق الجميع.

و على هذا، فيكون تسمية اتّفاق جماعة من علماء الإماميّة بالإجماع مسامحة ظاهرة، فإنّ الإجماع حقيقة عرفيّة في اتّفاق جميع العلماء من المسلمين على حكم شرعي، و لا يلزم من كون مثل اتّفاق الجماعة القليلة حجّة أن يصحّ تسميتها بالإجماع. و لكن قد شاع هذا التسامح في لسان الخاصّة من علماء الإماميّة على وجه أصبح لهم اصطلاح آخر فيه، فيراد من الإجماع عندهم كلّ اتّفاق يُستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتّفاق الجميع أو البعض، فيعمّ القسمين.

و الخلاصة التي نريد أن ننصّ عليها و تعيننا من البحث: أنّ الإجماع إنّما يكون حجّة إذا علّم بسببه- على سبيل القطع- قول المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله و إن حصل الظنّ منه فلا قيمة له عندنا، و لا دليل على حجّيّة مثله.

^{٥٧٨} (١) المعتمد: ج ١ ص ٣١، ط الحديث.

^{٥٧٩} (٢) الذريعة إلى اصول الشريعة: ج ٢ ص ٦٣٠.

أما كيف يُستكشف من الإجماع على سبيل القطع قول المعصوم؟ فهذا

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١١٣

ما ينبغي البحث عنه. و قد ذكروا لذلك طرقاً أنهاها المحقق الشيخ أسد الله التستري في رسالته في الموسعة و المضايقة- على ما نقل عنه- إلى اثنتي عشرة طريقاً^{٥٨٠}. و نحن نكتفي بذكر الطرق المعروفة و هي ثلاث، بل أربع:

١- **طريقة الحسن**: و بها يُسمّى الإجماع «الإجماع الدخولي» و تُسمّى «الطريقة التضمينية» و هي الطريقة المعروفة عند قدماء الأصحاب التي اختارها السيّد المرتضى^{٥٨١} و جماعة سلكوا مسلكه^{٥٨٢}. و حاصلها: أن يُعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون أن يُعرف بشخصه من بينهم.

و هذه الطريقة إنّما تتصوّر إذا استقصى الشخص المحصل للإجماع بنفسه و تتبّع أقوال العلماء فعرف اتّفاقهم و وجد من بينها أقوالاً متميّزة معلومة لأشخاص مجهولين حتّى حصل له العلم بأنّ الإمام من جملة أولئك المتّفقين. أو يتواتر لديه النقل عن أهل بلدٍ أو عصرٍ فعلم أنّ الإمام كان من جملتهم و لم يعلم قوله بعينه من بينهم، فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر.

و من الواضح: أنّ هذه الطريقة لا تتحقّق غالباً إلّا لمن كان موجوداً في عصر الإمام. أمّا بالنسبة إلى العصور المتأخّرة فبعيدة التحقّق، لا سيّما في الصورة الأولى و هي السماع من نفس الإمام. و قد ذكروا أنّه لا يضرّ في حجّية الإجماع- على هذه الطريقة- مخالفة معلوم النسب و إن كثروا ممّن يُعلم أنّه غير الإمام. بخلاف مجهول

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١١٤

النسب على وجه أنّه الإمام، فإنّه في هذه الصورة لا يتحقّق العلم بدخول الإمام في المجمعين.

٢- **طريقة قاعدة اللطف**: و هي أن يستكشف عقلاً رأى المعصوم من اتّفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصّة أو في العصور المتأخّرة مع عدم ظهور ردعٍ من قبّله لهم بأحد وجوه الردع الممكنة خفيّة أو ظاهرة- إمّا بظهوره نفسه أو بإظهار من يبيّن الحقّ في المسألة- فإنّ «قاعدة اللطف» كما اقتضت نصب الإمام و

^{٥٨٠} (١) منهج التحقيق في التوسعة و التضييق (لا توجد عندنا هذه الرسالة) راجع كشف القناع له قدس سره: ص ٢٣٠.

^{٥٨١} (٢) انظر الذريعة إلى اصول الشريعة: ج ٢ ص ٦٣٢.

^{٥٨٢} (٣) منهم المحقّق في المعتبر: ج ١ ص ٣١ و صاحب المعالم في معالم الدين: ص ١٧٤.

عصمته تقتضى أيضاً أن يُظهر الإمام الحقَّ في المسألة التي يتفق المفتون فيها على خلاف الحقِّ، وإلا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو إخلال الامام بأعظم ما وجب عليه و نُصب لأجله، و هو تبليغ الأحكام المنزلة.

و هذه الطريقة هي التي اختارها الشيخ الطوسي^{٥٨٣} و من تبعه، بل يرى انحصار استكشاف قول الإمام من الإجماع فيها. و ربما يستظهر من كلام السيّد المرتضى- المنقول في العُدَّة عنه^{٥٨٤} في ردِّ هذه الطريقة- كونها معروفة قبل الشيخ أيضاً.

و لازم هذه الطريقة عدم قدح المخالفة مطلقاً سواء كان من معلوم النسب أو مجهوله مع العلم بعدم كونه الإمام و لم يكن معه برهان يدلّ على صحّة فتواه.

و لازم هذه الطريقة أيضاً عدم كشف الإجماع إذا كان هناك آية أو سنّة قطعية على خلاف المجمعين و إن لم يفهموا دلالتها على الخلاف، إذ يجوز أن يكون الإمام قد اعتمد عليها في تبليغ الحقِّ.

٣- طريقة الحدس: و هي أن يقطع بكون ما اتفق عليه الفقهاء الإمامية

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١١٥

وصل إليهم من رئيسهم و إمامهم يداً بيد، فإنّ اتّفاقهم مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل يُعلم منه أنّ الاتّفاق كان مستنداً إلى رأى إمامهم، لا عن اختراعٍ للرأى من تلقاء أنفسهم اتّباعاً للأهواء أو استقلالاً بالفهم. كما يكون ذلك في اتّفاق أتباع سائر ذوى الآراء و المذاهب، فإنّه لا نشكّ فيها أنّها مأخوذة من متبوعهم و رئيسهم الذي يرجعون إليه.

و الذي يظهر أنّه قد ذهب إلى هذه الطريقة أكثر المتأخّرين^{٥٨٥}. و لازمها أنّ الاتّفاق ينبغي أن يقع في جميع العصور من عصر الأئمة إلى العصر الذي نحن فيه، لأنّ اتّفاق أهل عصرٍ واحد مع مخالفة من تقدّم يقدر في حصول القطع، بل يقدر فيه مخالفة معلوم النسب ممّن يعتدّ بقوله، فضلاً عن مجهول النسب.

٤- طريقة التقرير: و هي أن يتحقّق الإجماع بمرأى و مسمع من المعصوم مع إمكان ردهم ببيان الحقِّ لهم و لو بإلقاء الخلاف بينهم، فإنّ اتّفاق الفقهاء على حكم- و الحال هذه- يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه و تقريرهم على ما ذهبوا إليه، فيكون ذلك دليلاً على أنّ ما اتّفقوا عليه هو حكم الله واقعاً.

و هذه الطريقة لا تتمّ إلا مع إحراز جميع شروط التقرير التي قد تقدّم الكلام عليها في مبحث السنّة^{٥٨٦}. و مع إحراز جميع الشروط لا شكّ في استكشاف موافقة المعصوم، بل بيان الحكم من شخصٍ واحد بمرأى و مسمعٍ

^{٥٨٣} (١) العُدَّة: ج ٢ ص ٦٣٩-٦٤٢.

^{٥٨٤} (٢) راجع العُدَّة: ج ٢ ص ٦٣١ و ٦٤٣.

^{٥٨٥} (١) قال المحقّق الوحيد البهبهاني قدس سره: و اتّفق كلّ المحقّقين في أمثال هذه الأزمان على ذلك، الرسائل الاصولية: ص ٣٠٣.

من المعصوم مع إمكان ردعه و سكوته عنه يكون سكوته تقريراً كاشفاً عن موافقته. و لكن المهم أن يثبت لنا أن الإجماع في عصر الغيبة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١١٦

هل يتحقق فيه إمكان الردع من الإمام و لو بإلقاء الخلاف؟ أو هل يجب على الإمام بيان الحكم الواقعي و الحال هذه؟ و سيأتي ما ينفع في المقام.

هذه خلاصة ما قيل من الوجوه المعروفة في استنتاج قول الإمام من الإجماع. و قد يحصل للإنسان المتتبع لأقوال العلماء المحصل لإجماعهم بعض الوجوه دون البعض، أي لا يجب في كل إجماع أن يبتنى على وجه واحد من هذه الوجوه. و إن كان السيد المرتضى يرى انحصاره في الطريقة الأولى (الطريقة التضمينية) أي الإجماع الدخولي و الشيخ الطوسي يرى انحصاره^{٥٨٧} في الطريقة الثانية (طريقة قاعدة اللطف).

و على كل حال، فإن الإجماع إنما يكون حجة إذا كشف كشافاً قطعياً عن قول المعصوم من أي سبب كان و على أية طريقة حصل. فليس من الضروري أن نفرض حصوله من طريقة مخصوصة من هذه الطرق أو نحوها، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم.

و التحقيق: أنه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ندرَةً لا تبقى معها قيمة لأكثر الإجماعات التي نحصلها، بل لجميعها بالنسبة إلى عصور الغيبة. و تفصيل ذلك أن نقول ببرهان السبر و التقسيم^{٥٨٨}:

إن المجمعين إما أن يكون رأيهم الذي اتفقوا عليه بغير مستند و دليل أو عن مستند و دليل.

لا يصحّ الفرض الأول، لأن ذلك مستحيل عادة في حقهم. و لو جاز ذلك في حقهم فلا تبقى قيمة لأرائهم حتى يُستكشف منها الحقّ.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١١٧

فيتعين الفرض الثاني، و هو أن يكون لهم مدرک خفي علينا و ظهر لهم.

و مدارک الأحكام منحصرة عند الإمامية في أربعة: الكتاب و السنة و الإجماع و الدليل العقلي. و لا يصحّ أن يكون مدرکهم ما عدا السنة من هذه الأربعة:

^{٥٨٦} (٢) راجع ص ٧٠.

^{٥٨٧} (١) في ط الأولى: و حصره الشيخ الطوسي.

^{٥٨٨} (٢) إن شئت مزيد الاطلاع على البرهان المذكور راجع المنطق للمؤلف قدس سره: ج ١ ص ١٢٧ مبحث القسمة.

أما الكتاب: فإنما لا يصحّ أن يكون مدرّكهم فلأجل أنّ القرآن الكريم بين أيدينا مقروء و مفهوم، فلا يمكن فرض آية منه خفيت علينا و ظهرت لهم. و لو فرض أنّهم فهموا من آيةٍ شيئاً خفى علينا وجهه فإنّ فهمهم ليس حجّة علينا، فاجتماعهم لو استند إلى ذلك لا يكون موجباً للقطع بالحكم الواقعي أو موجباً لقيام الحجّة علينا. فلا ينفع مثل هذا الإجماع.

و أما الإجماع: فواضح أنّه لا يصحّ أن يكون مدرّكاً لهم، لأنّ هذا الإجماع الذي صار مدرّكاً للإجماع ننقل الكلام إليه أيضاً، فنسأل عن مدرّكه. فلا بدّ أن ينتهي إلى غيره من المدارك الأخرى.

و أما الدليل العقلي: فأوضح، لأنّه لا يتصوّر هناك قضيةً عقليّةً يتوصّل بها إلى حكم شرعي كانت مستورة علينا و ظهرت لهم، ضرورة أنّه لا بدّ في القضية العقليّة التي يتوصّل بها إلى الحكم الشرعي أن تتطابق عليها جميع آراء العقلاء، و إلّا فلا يصحّ التوصل بها إلى الحكم الشرعي. فلو أنّ المجمعين كانوا قد تمسّكوا بقضيةً عقليّةً ليست بهذه المثابة فلا تبقى قيمة لآرائهم حتّى يُستكشف منها الحقّ و موافقة الإمام، لأنّهم يكونون كمن لا مدرّك لهم.

فانحصر مدرّكهم في جميع الأحوال في السنّة.

و الاستناد إلى السنّة يتصوّر على وجهين:

١- أن يسمع المجمعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهةً أو يرون فعله أو تقريره. و هذا بالنسبة إلى عصرنا لا سبيل فيه حتّى إلى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١١٨

الظنّ به فضلاً عن القطع، و إن احتمل امكان مشافهة بعض الأبدال من العلماء للإمام.

بل الحال كذلك حتّى بالنسبة إلى من هم في عصر المعصومين، أي أنّه لا يحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم، لاحتمال أنّهم استندوا إلى رواية وثقوا بها، و إن كان احتمال المشافهة قريباً جداً، بل هي مظنونة.

على أنّه لا مجال بالنسبة إلينا لتحصيل إجماع الفقهاء الموجودين في تلك العصور، إذ ليست آراؤهم مدوّنة، و كلّ ما دوّنه هي الأحاديث التي ذكرها في اصولهم المعروفة بالاصول الأربعمئة.

٢- أن يستند المجمعون إلى رواية عن المعصوم. و لا مجال في هذا الإجماع لإفادته القطع بالحكم أو كشفه عن الحجّة الشرعيّة من جهة السند و الدلالة معاً:

أمّا من جهة السند: فلاحتمال أنّ المجمعين كانوا متّفقين على اعتبار الخبر الموثّق أو الحسن، فمن لا يرى حجّيتهما لا مجال له في الاستناد إلى مثله. فمن أين يحصل لنا العلم بأنّهم استندوا إلى ما هو حجّة باتّفاق الجميع؟

و أمّا من جهة الدلالة: فلاحتمال أن يكون ذلك الخبر المفروض - لو فرض أنّه حجّة من جهة السند - ليس نصّاً في الحكم. و لا ينفع أن يكون ظاهراً عندهم في الحكم، فإنّ ظهور دليل عند قوم لا يستلزم أن يكون ظاهراً لدى كلّ أحد، و فهم قوم ليس حجّة على غيرهم. أ لا ترى أنّ المتقدّمين اشتهر عندهم استفادة النجاسة من أخبار البئر و اشتهر عند المتأخّرين عكس ذلك، ابتداءً من العلّامة الحلّي^{٥٨٩}. فلعلّ الخبر الذي كان مدركاً لهم ليس ظاهراً عندنا لو اطّلعنا عليه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١١٩

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنّ الإجماع لا يستلزم القطع بقول المعصوم عدا الإجماع الدخولي و هو بالنسبة إلينا غير عملي.

و أمّا القول بأنّ «قاعدة اللطف» تقتضي أن يكون الإمام موافقاً لرأي المجمعين و إن استند المجمعون إلى خبر الواحد الذي ربما لا تثبت لنا حجّيته من جهة السند أو الدلالة لو اطّلعنا عليه، فإنّنا لم نتحقّق جريان هذه القاعدة في المقام وفاقاً لما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصاري^{٥٩٠} و غيره بالرغم من تعويل الشيخ الطوسي و أتباعه عليها، لأنّ السبب الذي يدعو إلى اختفاء الإمام و احتجاب نفعه - مع ما فيه من تفويت لأعظم المصالح النوعيّة للبشر - هو نفسه قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على حكم مخالف للواقع، لا سيّما إذا كان الإجماع من أهل عصر واحد. و لا يلزم من ذلك إخلال الإمام بالواجب عليه و هو تبليغ الأحكام، لأنّ الاحتجاب ليس من سببه.

و على هذا فمن أين يحصل لنا القطع بأنّه لا بدّ للإمام من إظهار الحقّ في حال غيبته عند حصول إجماع مخالف للواقع؟

و للمشكّك أن يزيد على ذلك فيقول: لما ذا لا تقتضي هذه القاعدة أن يُظهر الإمام الحقّ حتّى في صورة الخلاف، لا سيّما أنّ بعض المسائل الخلافية قد يقع فيها أكثر الناس في مخالفة الواقع؟ بل لو أحصينا المسائل الخلافية في الفقه التي هي الأكثر من مسائله لوجدنا أنّ كثيراً من الناس لا محالة واقعون في مخالفة الواقع، فلما ذا لا يجب على الإمام هنا تبليغ الأحكام ليقبّل الخلاف أو يندم، و به نجاه المؤمنين من الوقوع في مخالفة الواقع.

^{٥٨٩} (١) راجع مختلف الشيعة: ج ١ ص ١٨٧.

^{٥٩٠} (١) راجع فرائد الاصول: ج ١ ص ٨٤.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٢٠

و إذا جاء الاحتمال لا يبقى مجال لاستلزام الإجماع القطع بقول المعصوم من جهة «قاعدة اللطف».

و أما «مسلك الحدس» فإنّ عهده دعواه على مدّعيها. و ليس من السهل حصول القطع للإنسان فى ذلك، إلّا أن يبلغ الاتّفاق درجةً يكون الحكم فيه من ضروريّات الدين أو المذهب - أو قريباً من ذلك - عند ما يُحرز اتّفاق جميع العلماء فى جميع العصور بغير استثناء، فإنّ مثل هذا الاتّفاق يستلزم عادةً موافقته لقول الإمام و إن كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الأصل.

و كذلك يلحق بالحدس «مسلك التقرير» و نحوه ممّا هو من هذا القبيل.

و على كلّ حالٍ لم تبق لنا ثقةٌ بالإجماع فيما بعد عصر الإمام فى استفادة قول الإمام على سبيل القطع و اليقين.

الإجماع المنقول

إنّ الإجماع - فى الاصطلاح - ينقسم إلى قسمين:

١- «الإجماع المحصّل» و المقصود به الإجماع الذى يحصله الفقيه بنفسه بتتبّع أقوال أهل الفتوى. و هو الذى تقدّم البحث عنه.

٢- «الإجماع المنقول» و المقصود به الإجماع الذى لم يحصله الفقيه بنفسه و إنّما ينقله له من حصّله من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط.

ثمّ النقل تارةً يقع على نحو التواتر. و هذا حكمه حكم المحصّل من جهة الحجّية.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٢١

و اخرى: يقع على نحو خبر الواحد. و إذا اطلق قول «الإجماع المنقول» فى لسان الاصوليين فالمراد منه هذا الأخير.

و قد وقع الخلاف بينهم فى حجّيته على أقوال.

و لكنّ الذى يظهر أنّهم متّفقون على حجّية نقل «الإجماع الدخولى» و هو الإجماع الذى يُعلم فيه من حال الناقل أنّه تتبّع فتاوى من نقل اتّفاقهم حتى المعصوم، فيدخل المعصوم فى جملة المجمعين.

و ينبغى أن يتّفقوا على ذلك، لأنّه لا يشترط فى حجّية خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلاً حين سماع الناقل منه، و هذا الناقل - حسب الفرض - قد نقل عن المعصوم بلا واسطة و إن لم يعرفه بالتفصيل.

غير أن «الإجماع الدخولى» مما يُعلم عدم وقوع نقله، لا سيّما في العصور المتأخّرة عن عصر الأئمّة، بل لم يُعهد من الناقلين للإجماع من ينقله على هذا الوجه و يدعى ذلك.

وعليه، فموضع الخلاف منحصر في حجّية الإجماع المنقول غير «الإجماع الدخولى» و هو كما قلنا على أقوال:

١- إنّه حجّة مطلقاً، لأنّه خبر واحد^{٥٩١}.

٢- إنّه ليس بحجّة مطلقاً، لأنّه لا يدخل في أفراد خبر الواحد من جهة كونه حجّة^{٥٩٢}.

٣- التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الّذى يُعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجّة، و بين غيره من

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٢٢

الإجماعات المنقولة الّذى يُستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول المعصوم فلا يكون حجّة. و إلى هذا التفصيل مال الشيخ الأنصارى الأعظم^{٥٩٣}.

و سرّ الخلاف في المسألة يكمن في أنّ أدلّة خبر الواحد من جهة أنّها تدلّ على وجوب التعبد بالخبر لا تشمل كلّ خبر عن أىّ شىء كان، بل مختصّة بالخبر الحاكي عن حكم شرعى أو عن ذى أثر شرعى، ليصحّ أن يتعبدنا الشارع به. و إلّا فالمحكى بالخبر إذا لم يكن حكماً شرعيّاً أو ذا أثر شرعى لا معنى للتعبد به، فلا يكون مشمولاً لأدلّة حجّية خبر الواحد.

و من المعلوم: أنّ الإجماع المنقول - غير الإجماع الدخولى - إنّما المحكىّ به بالمطابقة نفس أقوال العلماء، و أقوال العلماء في أنفسها بما هي أقوال علماء ليست حكماً شرعيّاً و لا ذات أثر شرعى.

وعليه، فنقل أقوال العلماء من جهة كونها أقوال علماء لا يصحّ أن يكون مشمولاً لأدلّة خبر الواحد، و إنّما يصحّ أن يكون مشمولاً لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم ليصحّ التعبد به.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إن ثبت لدينا: أنّه يكفى في صحّة التعبد بالخبر هو كشفه - على أىّ نحو كان من الكشف - عن الحكم الصادر من المعصوم و لو باعتبار الناقل - نظراً إلى أنّه لا يعتبر في حجّية الخبر حكاية نصّ ألفاظ المعصوم، لأنّ المناط

^{٥٩١} (١) قال به العلّامة في نهاية الوصول: الورقة ١٢٠، و الشهيد في الذكرى: ج ١ ص ٥٠ و صاحب المعالم في معالم الدين: ص ١٨٠.

^{٥٩٢} (٢) نسبه في نهاية الوصول إلى جماعة من الحنفيّة و الغزالي من الشافعيّة.

^{٥٩٣} (١) فرائد الاصول: ج ١ ص ٩٥.

معرفة حكمه و لذا يجوز النقل بالمعنى - فالإجماع المنقول الذى هو موضع البحث يكون حجّة مطلقاً، لأنه كاشف و حاكٍ عن الحكم باعتقاد الناقل، فيكون مشمولاً لأدلة حجّية الخبر.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٢٣

و أما إن ثبت لدينا: أنّ المناط فى صحّة التعبد بالخبر أن يكون حاكياً عن الحكم من طريق الحسّ، أى يجب أن يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم - و لذا لا تشمل أدلة حجّية الخبر فتوى المجتهد و إن كان قاطعاً بالحكم، مع أنّ فتواه فى الحقيقة حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده - فالإجماع المنقول الذى هو موضع البحث ليس بحجّة مطلقاً.

و أما لو ثبت أنّ الإخبار عن حدس اللازم للإخبار عن حسّ يصحّ التعبد به - لأنّ حكمه حكم الإخبار عن حسّ بلا فرق - فإنّ التفصيل المتقدّم فى القول الثالث يكون هو الأحقّ.

و إذا اتّضح لدينا سرّ الخلاف فى المسألة، بقى علينا أن نفهم أىّ وجه من الوجوه المتقدّمة هو الأولى بالتصديق و الأحقّ بالاعتماد، فنقول:

أولاً: إنّ أدلة خبر الواحد جميعها - من آيات و روايات و بناء عقلاء - أقصى دلالتها أنّها تدلّ على وجوب تصديق الثقة و تصويبه فى نقله لغرض التعبد بما ينقل، و لكنّها لا تدلّ على تصويبه فى اعتقاده.

بيان ذلك: أنّ معنى تصديق الثقة: هو البناء على واقعيّة نقله، و واقعيّة النقل تستلزم واقعيّة المنقول، بل واقعيّة النقل عين واقعيّة المنقول، فالقطع بواقعيّة النقل لا محالة يستلزم القطع بواقعيّة المنقول؛ و كذلك البناء على واقعيّة النقل يستلزم البناء على واقعيّة المنقول.

وعليه، فإذا كان المنقول حكماً أو ذا أثر شرعى صحّ البناء على الخبر و التعبد به بالنظر إلى هذا المنقول. أمّا إذا كان المنقول اعتقاد الناقل - كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم - فغاية ما يقتضى البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعيّة اعتقاده الذى هو المنقول، و الاعتقاد فى نفسه ليس حكماً و لا ذا أثر شرعى. أمّا صحّة اعتقاده و مطابقته للواقع فذلك

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٢٤

شئ آخر أجنبيّ عنه، لأنّ واقعيّة الاعتقاد لا تستلزم واقعيّة المعتقد به، يعنى أنّنا قد نصدّق المخبر عن اعتقاده فى أنّ هذا هو اعتقاده واقعاً، لكن لا يلزمنا أن نصدّق بأنّ ما اعتقده صحيح و له واقعيّة.

و من هنا نقول: إنّ إذا أخبر شخص بأنّه سمع الحكم من المعصوم صحّ أن نبنيّ على واقعيّة نقله تصديقاً له بمقتضى أدلة حجّية الخبر، لأنّ ذلك يستلزم واقعيّة المنقول و هو الحكم، إذ لم يمكن التفكيك بين واقعيّة

النقل و واقعيّة المنقول. أمّا إذا أخبر عن اعتقاده بأنّ المعصوم حكم بكذا فلا يصحّ البناء على واقعيّة اعتقاده تصديقاً له بمقتضى أدلّة حجّية الخبر، لأنّ البناء على واقعيّة اعتقاده تصديقاً له لا يستلزم البناء على واقعيّة معتقده، فيجوز التفكيك بينهما.

فحصل أنّ أدلّة خبر الواحد إنّما تدلّ على أنّ الثقة مصدّق و يجب تصويبه في نقله، و لا تدلّ على تصويبه في رأيه و اعتقاده و حدسه. و ليس هناك أصل عقلائي يقول: إنّ الأصل في الإنسان - أو الثقة خاصّة - أن يكون مصيباً في رأيه و حدسه و اعتقاده.

ثانياً: بعد أن ثبت أنّ أدلّة حجّية الخبر لا تدلّ على تصويب الناقل في رأيه و حدسه، فنقول: لو أنّ ما أخبر به الناقل للإجماع يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم و إن لم يكن في نظر الناقل مستلزماً لذلك، فهل هذا أيضاً غير مشمول لأدلّة حجّية الخبر؟

الحقّ أنّه ينبغي أن يكون مشمولاً لها، لأنّ الأخذ به حينئذٍ لا يكون من جهة تصديق الناقل في رأيه و ربما كان الناقل لا يرى الاستلزام، بل لا يكون الأخذ به إلّا من جهة تصديقه في نقله، لأنّه لما كان المنقول - و هو الإجماع - يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٢٥

فالأخذ به و البناء على صحّة نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصحّ التعمّد به بلحاظ هذه الجهة.

بل إنّ الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون في نظر المنقول إليه ملزوماً للخبر عن رأى المعصوم. و حينئذٍ يكون هذا الخبر الثانى اللازم للخبر الأوّل هو المشمول لأدلّة حجّية الخبر، لا سيّما إذا كان في نظر الناقل أيضاً مستلزماً. و لا نحتاج بعدئذٍ إلى تصحيح شمولها للخبر الأوّل الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم، يعنى أنّ الخبر عن الإجماع يكون دائماً بالدلالة الالتزامية على صدور الحكم من المعصوم، فيكون من ناحية المدلول الالتزامى و هو الإخبار عن صدور الحكم حجّة مشمولاً لأدلّة حجّية الخبر و إن لم يكن من جهة المدلول المطابقى حجّة مشمولاً لها، لأنّ الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقية من ناحية الحجّية و إن كانت تابعة لها ثبوتاً، إذ لا دلالّة التزامية إلّا مع فرض الدلالة المطابقية، و لكن لا تلازم بينهما في الحجّية.

و إذا اتّضح لك ما شرحناه يتّضح لك أنّ الأولى التفصيل في الإجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر المنقول إليه لو كان هو المحصل له فيكون حجّة، و بين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المنقول إليه فلا يكون حجّة، لما تقدّم أنّ أدلّة خبر الواحد لا تدلّ على تصديق الناقل في نظره و رأيه.

و لعلّه إلى هذا التفصيل يرمى الشيخ الأعظم في تفصيله الذى أشرنا سابقاً.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٢٨

الباب الرابع: الدليلُ العقليُّ

قد مضى في الجزء الثاني البحث مستوفياً عن الملازمات العقلية، لتشخيص صغريات حجية العقل، أي لتعيين القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي و بيان ما هو الدليل العقلي الذي يكون حجّة. و قد حصرناها هناك في قسمين رئيسيين:

الأول: حكم العقل بالحسن و القبح و هو قسم المستقلات العقلية.

و الثاني: حكمه بالملازمة بين حكم الشرع و حكم آخر^{٥٩٤} و هو قسم غير المستقلات العقلية.

و وعدنا هناك ببيان وجه حجية الدليل العقلي، و الآن قد حلّ الوفاء بالوعد. و لكن قبل بيان وجه الحجية لا بدّ من الكثرة بأسلوبٍ جديدٍ إلى البحث عن تلك القضايا العقلية، لغرض بيان الآراء فيها و بيان وجه حصرها و تعيينها فيما ذكرناه، فنقول:

إنّ علماءنا الاصوليين من المتقدمين حصروا الأدلة على الأحكام الشرعية في الأربعة المعروفة التي رابعها «الدليل العقلي» بينما أنّ بعض علماء أهل السنّة أضافوا إلى الأربعة المذكورة القياس و نحوه، على اختلاف آرائهم. و من هنا نعرف أنّ المراد من «الدليل العقلي» ما لا يشمل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٢٩

مثل القياس، فمن ظنّ من الأخباريين فيهم^{٥٩٥} أنّهم يريدون منه ما يشمل القياس [تشنيعاً عليهم]^{٥٩٦} ليس في موضعه، و هو ظنّ تأباه تصريحاتهم في عدم الاعتبار بالقياس و نحوه.

و مع ذلك فإنّه لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي، حتّى أنّ الكثير منهم لم يذكره من الأدلة، أو لم يفسره، أو فسره بما لا يصلح أن يكون دليلاً في قبال الكتاب و السنّة.

و أقدم نصّ وجدته ما ذكره الشيخ المفيد- المتوفى سنة ٤١٣- في رسالته الاصولية التي لخصها الشيخ الكراچكي^{٥٩٧} فإنّه لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدلة الأحكام، و إنّما ذكر أنّ أصول الأحكام ثلاثة:

الكتاب و السنّة النبوية و أقوال الأئمّة عليهم السلام. ثمّ ذكر أنّ الطرق الموصلة إلى ما في هذه الاصول ثلاثة: اللسان، و الأخبار، و أولها العقل، و قال عنه:

^{٥٩٤} (١) في العبارة شيء من الإيهام.

^{٥٩٥} (١) في ط ٢: في الاصوليين.

^{٥٩٦} (٢) لم يرد في ط ٢.

^{٥٩٧} (٣) (*) راجع تأليفه كنز الفوائد: ص ١٨٦ المطبوع على الحجر في إيران سنة ١٣٢٢ هـ [ج ٢ ص ١٥ من الطبعة الحديثة].

«و هو سبيل إلى معرفة حجّية القرآن و دلائل الأخبار». و هذا التصريح كما ترى أجنبيّ عمّا نحن في صده.

ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسي - المتوفى سنة ٤٦٠- في كتابه (العدّة) الذي هو أوّل كتاب مبسّط في الاصول، فلم يصرّح بالدليل العقلي، فضلاً عن أن يشرحه أو يفرد له بحثاً. و كلّ ما جاء فيه في آخر فصل منه أنّه بعد أن قسّم المعلومات إلى ضروريّة و مكتسبة و المكتسب إلى عقلي و سمعي، ذكر من جملة أمثلة الضروري العلم بوجوب ردّ الوديعة و شكر المنعم و قبح الظلم و الكذب. ثمّ ذكر في معرض كلامه: أنّ القتل و الظلم

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٣٠

معلوم بالعقل قبحه، و يريد من قبحه تحريمه. و ذكر أيضاً أنّ الأدلّة الموجبة للعلم فبالعقل يُعلم كونها أدلّة و لا مدخل للشرع في ذلك^{٥٩٨}.

و أوّل من وجدته من الاصوليين يصرّح بالدليل العقلي الشيخ ابن إدريس - المتوفى ٥٩٨- فقال (في السرائر ص ٢): فإذا فقدت الثلاثة- يعنى الكتاب و السنّة و الإجماع- فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها^{٥٩٩}. و لكنه لم يذكر المراد منه.

ثمّ يأتي المحقّق الحليّ - المتوفى ٦٧٦- فيشرح المراد منه فيقول في كتابه (المعتبر ص ٦) بما ملخصه:

و أمّا الدليل العقلي فقسمان: أحدهما ما يتوقّف فيه على الخطاب، و هو ثلاثة: لحن الخطاب، و فحوى الخطاب، و دليل الخطاب. و ثانيهما ما ينفرد العقل بالدلالة عليه^{٦٠٠}. و يحصره في وجوه الحسن و القبح، بما لا يخلو من المناقشة في أمثلته.

و يزيد عليه الشهيد الأوّل - المتوفى ٧٨٦- في مقدّمه كتابه (الذكري) فيجعل القسم الأوّل ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقّق، و ثلاثة اخرى و هي: مقدّمه الواجب، و مسألة الضدّ، و أصل الإباحة في المنافع و الحرمة في المضار. و يجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقّق، و أربعة اخرى و هي: البراءة الأصليّة، و ما لا دليل عليه، و الأخذ بالأقلّ عند التردد بينه و بين الاكثر، و الاستصحاب^{٦٠١}.

و هكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلّفين، في حين أنّ الكتب الدراسيّة المتداولة- مثل المعالم و الرسائل و الكفاية- لم تبحث هذا

^{٥٩٨} (١) العدّة: ج ٢ ص ٧٥٩-٧٦٢.

^{٥٩٩} (٢) السرائر: ج ١ ص ٤٦.

^{٦٠٠} (٣) المعتبر: ج ١ ص ٣١.

^{٦٠١} (٤) الذكري: ج ١ ص ٥٢-٥٣.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٣١

الموضوع و لم تعرف الدليل العقلى. و لم تذكر مصاديقه، إلّا إشارات عابرة فى ثنايا الكلام.

و من تصريحات المحقق و الشهيد الأول يظهر أنه لم تتجلى فكرة الدليل العقلى فى تلك العصور، فوسّعوا فى مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظية مثل «لحن الخطاب» و هو أن تدلّ قرينه عقلية على حذف لفظ، و «فحوى الخطاب» و يعنون به مفهوم الموافقة، و «دليل الخطاب»، و يعنون به مفهوم المخالفة. و هذه كلّها تدخل فى حجية الظهور، و لا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب و السنة.

و كذلك الاستصحاب، فإنّه أصل عملى قائم برأسه، كما بحثه المتقدمون فى مقابل دليل العقل.

و الغريب فى الأمر! أنه حتى مثل المحقق القمى - المتوفى سنة ١٢٣١ - نسق على مثل هذا التفسير لدليل العقل فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم، بينما هو نفسه عرفه بأنه «حكم عقلى يوصل به إلى الحكم الشرعى و ينتقل من العلم بالحكم العقلى إلى العلم بالحكم الشرعى»^{٦٠٢}.

و أحسن من رأيته قد بحث الموضوع بحثاً مفيداً معاصره العلامة السيّد محسن الكاظمى فى كتابه (المحصول)^{٦٠٣} و كذلك تلميذه المحقق - صاحب الحاشية على المعالم - الشيخ محمد تقى الأصفهاني الذى نسج على منواله^{٦٠٤} و ان كان فيما ذكره بعض الملاحظات^{٦٠٥} لا مجال لذكرها و مناقشتها [هنا]^{٦٠٦}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٣٢

و على كلّ حال، فإنّ إدخال المفاهيم و الاستصحاب و نحوها فى مصاديق الدليل العقلى لا يناسب جعله دليلاً فى مقابل الكتاب و السنة، و لا يناسب تعريفه بأنه «ما ينتقل من العلم بالحكم العقلى إلى العلم بالحكم الشرعى».

و بسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقلى انتحى الأخباريون باللائمة على الاصوليين إذ يأخذون بالعقل حجّة على الحكم الشرعى.

و لكنّهم^{٦٠٧} أنفسهم أيضاً لم يتّضح مقصودهم فى التزهيد بالعقل، و هل تراهم يحكّمون غير عقولهم فى التزهيد بالعقول؟

^{٦٠٢} (١) القوانين: ج ٢ ص ٢.

^{٦٠٣} (٢) لا يحضرنا هذا الكتاب.

^{٦٠٤} (٣) راجع هداية المسترشدين: ص ٤٣٢ س ٦.

^{٦٠٥} (٤) فى ط الاولى: بعض الهنات.

^{٦٠٦} (٥) لم يرد فى ط الاولى.

^{٦٠٧} (١) فى ط الاولى: و مع الأسف أنّهم.

و يتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي ما^{٦٠٨} ذكره الشيخ المحدث البحراني في حداثته، و هذا نصّ عبارته:

المقام الثالث في دليل العقل، و فسّره بعض بالبراءة و الاستصحاب، و آخرون قصّروه على الثاني، و ثالث فسّره بلحن الخطاب و فحوى الخطاب و دليل الخطاب، و رابع بعد البراءة الأصليّة و الاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدّمة الواجب و استلزام الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاصّ، و الدلالة الالتزامية^{٦٠٩} ثمّ تكلم عن كلّ منها في مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدّث عنه. و لم يذكر من الأقوال حكم العقل في مسألة الحسن و القبح، بينما أنّ حكم العقل المقصود الذي ينبغي

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٣٣

أن يجعل دليلاً هو خصوص التلازم بين الحكمين و حكم العقل في الحسن و القبح. و ما نقله من الأقوال لم يكن دقيقاً كما سبق بيان بعضها.

و كيفما كان، فالذي يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلي المقابل للكتاب و السنّة هو: «كلّ حكمٍ للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي» و بعبارة ثانية هو: «كلّ قضية عقلية يتوصّل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي». و قد صرح بهذا المعنى جماعة من المحقّقين المتأخّرين^{٦١٠}.

و هذا أمر طبيعي، لأنّه إذا كان الدليل العقلي مقابلاً للكتاب و السنّة لا بدّ أنّ يعتبر حجّة إلّا إذا كان موجّباً للقطع الذي هو حجّة بذاته؛ فلذلك لا يصحّ أن يكون شاملاً للظنون و ما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدّمات العقلية.

و لكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملاً، و قد وقع خلط و خبط عظيمان في فهم هذا الأمر. و لأجل أن تُرفع جميع الشكوك و المغالطات و الأوهام لا بدّ لنا من توضيح الأمر بشىءٍ من البسط، لوضع النقاط على الحروف كما يقولون، فنقول:

١- إنّه قد تقدّم (ج ٢ ص ٢٧٧) أنّ العقل ينقسم إلى عقلٍ نظري و عقلٍ عملي. و هذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراك:

فالمراد من «العقل النظري»: إدراك ما ينبغي أن يُعلم، أى إدراك الامور التي لها واقع. و المراد من «العقل العملي»: إدراك ما ينبغي أن يُعمل، أى حكمه بأنّ هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله.

^{٦٠٨} (٢) كذا، و الظاهر: «مّا» بملاحظة قوله: «و يتجلى» و لعلّ الأصل فيه يجلى.

^{٦٠٩} (٣) الحدائق الناضرة: ج ١ ص ٤٠.

^{٦١٠} (١) انظر القوانين: ج ٢ ص ٢، و الفصول الغروية: ص ٣١٦، و مطارح الأنظار: ص ٢٢٩.

٢- إنه ما المراد من العقل الذى نقول إنه حجة من هذين القسمين؟

إن كان المراد «العقل النظرى» فلا يمكن أن يستقل بإدراك الأحكام الشرعية ابتداءً، أى لا طريق للعقل أن يعلم من دون الاستعانة بالملازمة أن هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٣٤

و السرّ فى ذلك واضح، لأنّ أحكام الله توقيفية فلا يمكن العلم بها إلّا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة أنّ أحكام الله ليست من القضايا الأوليّة و ليست ممّا تنالها المشاهدة بالبصر و نحوه من الحواسّ الظاهرة بل الباطنة، و ليست أيضاً ممّا تنالها التجربة و الحدس. و إذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها؟ و شأنها فى ذلك شأن سائر المجموعات التى يضعها البشر كاللغات و الخطوط و الرموز و نحوها.

و كذلك ملاكات الأحكام- كنفس الأحكام- لا يمكن العلم بها إلّا من طريق السماع من مبلغ الأحكام، لأنّه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها أسرار أحكام الله و ملاكاتهما التى انيطت بها الأحكام عنده^{٦١١} و الظنّ لا يغنى من الحقّ شيئاً.

و على هذا، فمن نفى حجّية العقل و قال: «إنّ الأحكام سمعيّة لا تُدرك بالعقول» فهو على حقّ إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه، و هو نفى استقلال العقل النظرى من إدراك الأحكام و ملاكاتهما. و لعلّ بعض منكرى الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع قصد هذا المعنى- كصاحب الفصول و جماعة من الأخباريين^{٦١٢}- و لكنّ خانه التعبير عن مقصوده. و إذا كان هذا مرادهم فهو أجنبيّ عمّا نحن بصدده من كون الدليل العقلى حجة يتوصّل به إلى الحكم الشرعى.

إنّنا نقصد من الدليل العقلى حكم العقل النظرى بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً و بين حكم شرعى آخر، كحكمه بالملازمة فى مسألة الإجزاء و مقدّمة الواجب و نحوهما، و كحكمه باستحالة التكليف

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٣٥

بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، و كحكمه بتقديم الأهمّ فى مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعليّة حكم الأهمّ عند الله، و كحكمه بوجوب مطابقتها حكم الله لما حكم به العقلاء فى الآراء المحمودة.

فإنّ هذه الملازمات و أمثالها أمور حقيقيّة واقعيّة يدركها العقل النظرى بالبداهة أو بالكسب، لكونها من الأوّليات و الفطريّات التى قياساتها معها، أو لكونها تنتهى إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم.

^{٦١١} (١) راجع ما تقدّم فى ج ٢ ص ٢٩٦.

^{٦١٢} (٢) راجع ج ٢ ص ٢٦٩ و ٢٩٣.

و إذا قطع العقل بالملازمة- و المفروض أنه قاطع بثبوت الملزوم- فإنه لا بدّ أن يقطع بثبوت اللازم، و هو- أى اللازم- حكم الشارع. و مع حصول القطع فإنّ القطع حجّة يستحيل النهى عنه، بل به حجّة كلّ حجّة، كما سبق بيانه ص ٢٢.

وعليه، فهذه الملازمات العقلية هي كبريات القضايا العقلية التي بضمها إلى صغرياتها يتوصل بها إلى الحكم الشرعي. و لا أظنّ أحداً بعد التوجّه إليها و الالتفات إلى حقيقتها يستطيع إنكارها، إلّا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكلّ معرفةٍ حتى المحسوسات.

و لا أظنّ أنّ هذه القضايا العقلية هي مقصود من أنكر حجّيتها من الأخباريين و غيرهم و إن أوهمت بعض عباراتهم ذلك، لعدم التمييز بين نقاط البحث.

و إذا عرفت ذلك، تعرف أنّ الخلط في المقصود من إدراك العقل النظري و عدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداءً و ما يدركه منها بتوسط الملازمة هو سبب المحنة في هذا الاختلاف و سبب المغالطة التي وقع فيها بعضهم^{٦١٣} إذ نفى مطلقاً إدراك العقل لحكم الشارع و حجّيته،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٣٦

قائلاً: «إنّ أحكام الله توقيفية لا مسرح للعقول فيها» و غفل عن أنّ هذا التعليل إنّما يصلح لنفي إدراكه للحكم ابتداءً و بالاستقلال، و لا يصلح لنفي إدراكه للملازمة المستتبع لعلمه بثبوت اللازم و هو الحكم.

٣- هذا كله إذا اريد من العقل «العقل النظري».

و أمّا لو اريد به «العقل العملي» فكذلك لا يمكن أن يستقلّ في إدراك أنّ هذا ينبغي فعله عند الشارع أو لا ينبغي، بل لا معنى لذلك، لأنّ هذا الإدراك وظيفة العقل النظري، باعتبار أنّ «كون هذا الفعل ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغي» من الامور الواقعية التي تدرك بالعقل النظري لا بالعقل العملي. و إنّما كلّ ما للعقل العملي من وظيفة هو أن يستقلّ بإدراك أنّ هذا الفعل في نفسه ممّا ينبغي فعله أو لا ينبغي مع قطع النظر عن نسبه إلى الشارع المقدّس أو إلى أيّ حاكمٍ آخر، يعني أنّ العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل، لا حاكياً عن حاكمٍ آخر.

و إذا حصل للعقل العملي هذا الإدراك جاء العقل النظري عقيبها، فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي و حكم الشارع و قد لا يحكم. و لا يحكم بالملازمة إلّا في خصوص مورد مسألة التحسين و التقبيح العقليين، أي خصوص القضايا المشهورات التي تُسمّى «الآراء المحمودة» و التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافّة بما هم عقلاء.

^{٦١٣} (١) لم يتعيّن لنا هذا البعض، انظر الحقائق: ج ١ ص ١٣١.

و حينئذٍ بعد حكم العقل النظري بالملازمة يُستكشف حكم الشارع على سبيل القطع، لأنّه بضمّ المقدّمه العقلية المشهورة التي هي من الآراء المحموده (التي يدركها العقل العملي) إلى المقدّمه التي تتضمّن الحكم بالملازمة (التي يدركها العقل النظري) يحصل للعقل النظري العلم بأنّ الشارع له هذا الحكم، لأنّه حينئذٍ يقطع باللازم- و هو الحكم- بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم و الملازمة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٣٧

و من هنا قلنا سابقاً: إنّ المستقلّات العقلية تنحصر في مسألة واحدة، و هي مسألة التحسين و التقبيح العقليين، لأنّه لا يشارك الشارع حكم العقل العملي إلّا فيها، أي أنّ العقل النظري لا يحكم بالملازمة إلّا في هذا المورد خاصّة^{٦١٤}.

وجه حجّية العقل:

٤- إذا عرفت ما شرحناه، و هو أنّ العقل النظري يقطع باللازم- أعني حكم الشارع- بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع أو العقل.

و بعد فرض قطعه بالملازمة نشرع في بيان وجه حجّية العقل، فنقول:

لقد انتهى الأمر بنا في البحث السابق إلى أنّ الدليل العقلي ما أوجب القطع بحكم الشارع، و إذا كان الأمر كذلك فليس ما وراء القطع حجّة، فإنّه تنتهي إليه حجّية كلّ حجّة، لأنّه- كما تقدّم ص ٢٢- هو حجّة بذاته، و لا يُعقل سلخ الحجّية عنه.

و هل تثبت الشريعة إلّا بالعقل؟ و هل يثبت التوحيد و النبوة إلّا بالعقل؟

و إذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدّق برسالة؟ و كيف نوّمن بشريعة؟ بل كيف نوّمن بأنفسنا و اعتقاداتها؟ و هل العقل إلّا ما عبّد به الرحمن؟ و هل يُعبّد الديان إلّا به؟

إنّ التشكيك في حكم العقل سفسطه ليس وراءها سفسطه! نعم، كلّ ما يمكن الشكّ فيه هو الصغريات، أعني ثبوت الملازمات في المستقلّات العقلية أو في غير المستقلّات العقلية. و نحن إنّما نتكلّم في حجّية العقل لإثبات الحكم الشرعي بعد ثبوت تلك الملازمات. و قد شرحنا في الجزء

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٣٨

^{٦١٤} (١) (*) راجع البحث الرابع في أسباب حكم العقل العملي ج ٢ ص ٢٧٩ فما بعدها لتعرف السرّ في التخصيص بالآراء المحموده.

الثانى مواقع كثيرة من تلك الملازمات، فأثبتنا بعضها فى مثل المستقلات العقلية، و نفينا بعضاً آخر فى مثل مقدمه الواجب و مسأله الضد. أما بعد ثبوت الملازمه و ثبوت الملزوم فأى معنى للشك فى حجيه العقل؟ أو الشك فى ثبوت اللازم و هو حكم الشارع؟

و لكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الأخباريين فى هذا الموضوع، فلا بد من تجليلته لكشف المغالطه، فنقول: قد أشرنا فى الجزء الثانى (ص ٢٧٠) إلى هذا النزاع، و قلنا: إن مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح، و ذلك حسب اختلاف عباراتهم:

الاولى: فى إمكان أن ينفى الشارع حجيه هذا القطع. و قد اتضح لنا ذلك بما شرحناه فى حجيه القطع الذاتيه (ص ٢٢) من هذا الجزء^{٦١٥} فارجع إليه، لتعرف استحاله النهى عن اتباع القطع.

الثانيه: بعد فرض إمكان حجيه القطع هل نهى الشارع عن الأخذ بحكم العقل؟ و قد ادعى ذلك جمله من الأخباريين الذين وصل إلينا كلامهم^{٦١٦} مدعين أن الحكم الشرعى لا يتنجز و لا يجوز الأخذ به إلا إذا ثبت من طريق الكتاب و السنه.

أقول: و مرد هذه الدعوى فى الحقيقه إلى دعوى تقييد الأحكام الشرعيه بالعلم بها من طريق الكتاب و السنه. و هذا خير ما يوجه به كلامهم. و لكن قد سبق الكلام مفصلاً فى مسأله اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل (ص ٣٤ من هذا الجزء) فقلنا: إنه يستحيل تعليق الأحكام

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٣٩

على العلم بها مطلقاً، فضلاً عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص.

و هذه الاستحاله ثابتة حتى لو قلنا بإمكان نفى حجيه القطع، لما قلناه من لزوم الخلف، كما شرحناه هناك.

و أما ما ورد عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم: «إن دين الله لا يصاب بالعقول»^{٦١٧} فقد ورد فى قبالة مثل قولهم: «إن لله على الناس حجّتين:

حجّه ظاهره و حجّه باطنه، فأما الظاهره فالرسل و الأنبياء و الأئمه عليهم السلام و أما الباطنه فالعقول»^{٦١٨}.

و الحل لهذا التعارض الظاهرى بين الطائفتين، هو: أن المقصود من الطائفة الاولى بيان عدم استقلال العقل فى إدراك الأحكام و مداركها، فى قبال الاعتماد على القياس و الاستحسان، لأنها واردة فى هذا المقام، أى أن

^{٦١٥} (١) العبارة فى ط الاولى: و قد استرحنا من هذا البحث بما شرحناه من هذا الجزء فى حجيه القطع الذاتيه ص ١٦.

^{٦١٦} (٢) منهم المحدث الاسترأبادى فى الفوائد المدنيه: ص ٢٩، و المحدث البحرانى فى الحدائق: ج ١ ص ١٣١.

^{٦١٧} (١) بحار الأنوار: ج ٢ ص ٣٠٣.

^{٦١٨} (٢) (*) راجع كتاب العقل من اصول الكافى، و هو أول كتبه [ج ١ ص ١٦].

الأحكام و مدارك الأحكام لا تصاب بالعقول بالاستقلال. و هو حقّ كما شرحناه سابقاً. و من المعلوم أنّ مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صورته هو دعوى أنّ للعقل أن يدرك الأحكام مستقلاً و يدرك ملاكاتها. و مقصود من يعتمد على القياس هو دعوى أنّ للعقل أن يدرك ملاكات الأحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس. و هذا معنى «الاجتهاد بالرأى». و قد سبق أنّ هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظرى و لا العقل العملى، لأنّ هذه امور لا تصاب إلّا من طريق السماع من مبلّغ الأحكام.

وعليه فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها، لأنّها واردة في مقام معارضة «الاجتهاد بالرأى» و لكنها أجنبيّة عمّا نحن بصدده و عمّا نقوله في القضايا العقلية التي يتوصّل بها إلى الحكم الشرعى.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٤٠

كما أنّها أجنبيّة عن الطائفة الثانية من الأخبار التي تشنى على العقل و تنصّ على أنّه حجّة الله الباطنة، لأنّها تشنى على العقل فيما هو من وظيفته أن يدركه، لا على الظنون و الأوهام، و لا على ادّعاءات إدراك ما لا يدركه العقل بطبيعته.

الناحية الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجّية القطع و النهى عنه، يجب أن نتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟

و الجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء أن يقال: إنّ معناه إدراك الشارع و علمه بأنّ هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء، و هذا شيء آخر غير أمره و نهييه، و النافع هو أن نستكشف أمره و نهييه، فيحتاج إثبات أمره و نهييه إلى دليل آخر سمعى، و لا يكفى فيه ذلك الدليل العقلى الذى أقصى ما يُستنتج منه أنّ الشارع عالم بحكم العقلاء، أو أنّه حكم بنفس ما حكم به العقلاء، فلا يكون منه أمر مولوى أو نهى مولوى.

أقول: و هذه آخر مرحلة لتوجيه مقاله منكرى حجّية العقل، و هو توجيه يختصّ بالمستقلّات العقلية. و لهذا توجيه صورة ظاهرية يمكن أن تنطلى على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات في المراحل السابقة.

و هذا التوجيه ينطوى على إحدى دعويين:

١- دعوى إنكار الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و قد تقدّم تفنيدها في الجزء الثانى (ص ٢٩٣) فلا نعيد.

٢- الدعوى التي أشرنا إليها هناك في آخر ص ٢٩٤ من الجزء الثانى.

و توضيحها:

إنّ ما تطابقت عليها آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذمّ فقط، و المدح و الذمّ غير الثواب و العقاب، فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٤١

الثواب و العقاب من قبل المولى. و الذى ينفع فى استكشاف حكم الشارع هو الثانى و لا يكفى الأوّل.

و لو فُرض أنّا صحّحنا الاستلزام للثواب و العقاب، فإنّ ذلك لا يدركه كلّ أحد. و لو فُرض أنّه أدركه كلّ أحد فإنّ ذلك ليس كافياً للدعوة إلى الفعل إلّا عند الأوحدي^{٦١٩} من الناس. و على أىّ تقديرٍ فُرض فلا يستغنى أكثر الناس عن توجيه الأمر من المولى أو النهى منه فى مقام الدعوة إلى الفعل أو الزجر عنه.

و إذا كان نفس إدراك الحسن و القبح غير كافٍ فى الدعوة- و المفروض لم يقيم دليل سمعى على الحكم- فلا نستطيع أن نحكم بأنّ الشارع له أمر و نهى على طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتماداً على إدراك العقل ليكون حكم العقل كاشفاً عن حكمه، لاحتمال أنّ يكون للشارع حكم مولوى على طبق حكم العقل حينئذٍ. و إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لأنّ المدار على القطع فى المقام.

و الجواب: أنّه قد أشرنا فى الحاشية (ج ٢ ص ٢٩٤) إلى ما يفند الشقّ الأوّل من هذه الدعوى الثانية، إذ قلنا: الحقّ أنّ معنى استحقاق المدح ليس إلّا استحقاق الثواب، و معنى استحقاق الذمّ ليس إلّا استحقاق العقاب، لا أنّهما شيئان أحدهما يستلزم الآخر، لأنّ حقيقة المدح و المقصود منه هو المجازاة بالخير لا المدح باللسان، و حقيقة الذمّ و المقصود منه هو المجازاة بالشرّ لا الذمّ باللسان. و هذا المعنى هو الذى يحكم به العقل، و لذا قال المحققون من الفلاسفة: «إنّ مدح الشارع ثوابه و ذمّه عقابه»^{٦٢٠}. و أرادوا هذا المعنى.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٤٢

بل بالنسبة إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح و الذمّ اللسانيين عنده، بل ليست مجازاته بالخير إلّا الثواب و ليست مجازاته بالشرّ إلّا العقاب.

و أمّا الشقّ الثانى من هذه الدعوى، فالجواب عنه: أنّه لما كان المفروض أنّ المدح و الذمّ من القضايا المشهورات التى تتطابق عليها آراء العقلاء كافّة، فلا بدّ أن يفرض فيه أن يكون صالحاً لدعوة كلّ واحدٍ من الناس. و من هنا نقول: إنّ مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوة مولويّة من الله تعالى ثانياً، لاستحالة جعل الداعى مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف، إلّا من باب التأكيد و لفت النظر. و لذا ذهبنا هناك إلى

^{٦١٩} (١) فى ط ٢ بدل «الأوحدي»: الفذّ.

^{٦٢٠} (٢) لم نظفر به.

أنّ الأوامر الشرعيّة الواردة في موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة و نحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسيّة (أى مولويّة) بل هي أوامر تأكيديّة (أى إرشاديّة).

و أمّا أنّ هذا الإدراك لا يدعو إلاّ الأوحديّ^{٦٢١} من الناس فقد يكون صحيحاً، و لكن لا يضرّ في مقصودنا، لأنّه لا نقصد من كون حكم العقل داعياً أنّه داع بالفعل لكلّ أحد، بل إنّما نقصد - و هو النافع لنا - أنّه صالح للدعوة.

و هذا شأن كلّ داعٍ حتّى الأوامر المولويّة، فإنّه لا يترقّب منها إلاّ صلاحيتها للدعوة لا فعليّة الدعوة، لأنّه ليس قوام كون الأمر أمراً من قبل الشارع أو من قبل غيره فعليّة دعوته لجميع المكلفين، بل الأمر في حقيقته ليس هو إلاّ جعل ما يصلح أن يكون داعياً، يعنى ليس المجعول في الأمر فعليّة الدعوة. وعليه، فلا يضرّ في كونه صالحاً للدعوة عدم امتثال أكثر الناس.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٤٤

*** الباب الخامس: حجّية الظواهر

تمهيدات:

١- تقدّم في الجزء الأوّل (ص ٩٣) أنّ الغرض من المقصد الأوّل تشخيص ظواهر بعض الألفاظ من ناحية عامّة، و الغاية منه - كما ذكرنا - تنقيح صغريات أصالة الظهور. و طبعاً إنّما يكون ذلك في خصوص الموارد التي وقع فيها الخلاف بين الناس.

و قلنا: إنّنا سنبحث عن الكبرى - و هي حجّية أصالة الظهور - في المقصد الثالث. و قد حلّ بحمد الله تعالى موضع البحث عنها.

٢- إنّ البحث عن حجّية الظواهر من توابع البحث عن الكتاب و السنّة، أعنى أنّ الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب و السنّة، بل إنّما نحتاج إلى إثبات حجّيتها لغرض الأخذ بالكتاب و السنّة، فهي من متمّمات حجّيتهما، إذ من الواضح أنّه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجّة. و النصوص التي هي قطعيّة الدلالة أقلّ القليل فيهما.

٣- تقدّم أنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ ما لم يدلّ دليل قطعي على حجّيته. و الظواهر من جملة الظنون، فلا بدّ من التماس دليل قطعي على حجّيتها ليصحّ التمسك بظواهر الآيات و الأخبار. و سيأتي بيان هذا الدليل.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٤٥

٤- إنّ البحث عن الظهور يتمّ بمرحلتين:

^{٦٢١} (١) في ط ٢ بدل «الأوحديّ»: الفذّ.

الأولى: في أنّ هذا اللفظ المخصوص ظاهر في هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر. و المقصد الأول كلّ متكفّل بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التي وقع الخلاف في ظهورها، كالأوامر و النواهي و العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد. و هي في الحقيقة من بعض صغريات أصالة الظهور.

الثانية: في أنّ اللفظ الذي قد احرز ظهوره هل هو حجة عند الشارع في ذلك المعنى، فيصحّ أن يحتجّ به المولى على المكلفين و يصحّ أن يحتجّ به المكلفون؟

و البحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذي عقد من أجله هذا الباب، و هو الكبرى التي إذا ضممنها إلى صغرياتها يتمّ لنا الأخذ بظواهر الآيات و الروايات.

٥- إنّ المرحلة الأولى- و هي تشخيص صغريات أصالة الظهور- تقع بصورة عامّة في موردين:

الأول: في وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، فإنّه إذا احرز وضعه له لا محالة يكون ظاهراً فيه، نحو وضع صيغته «أفعل» للوجوب و الجملة الشرطية لما يستلزم المفهوم ... إلى غير ذلك.

الثاني: في قيام قرينة عامّة أو خاصّة على إرادة المعنى من اللفظ.

و الحاجة إلى القرينة: إمّا في مورد إرادة غير ما وُضع له اللفظ، و إمّا في مورد اشتراك اللفظ في أكثر من معنى. و مع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ ظاهراً فيما قامت عليه القرينة، سواء كانت القرينة متصلةً أو منفصلةً.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٤٦

و إذا اتضحت هذه التمهيدات، فينبغي أن نتحدّث عمّا يهمّ من كلّ من المرحلتين في مباحث مفيدة في الباب.

طرق إثبات الظواهر

إذا وقع الشكّ في الموردين السابقين، فهناك طرق لمعرفة وضع الألفاظ و معرفة القرائن العامّة:

منها: أن يتتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب و يعمل رأيه و اجتهاده إذا كان من أهل الخبرة باللسان و المعرفة بالنكات البيانيّة. و نظير ذلك ما استنبطناه (ج ١ ص ١٠٦) من أنّ كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين ما يفيد معنى الشيء و الطلب، و ذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيين و اختلاف الجمع فيها بحسبهما.

و منها: أن يرجع إلى علامات الحقيقة و المجاز، كالتبادر و أخواته. و قد تقدّم الكلام عن هذه العلامات (ج ١ ص ٦٨).

و منها: أن يرجع إلى أقوال علماء اللغة. و سيأتى بيان قيمة أقوالهم.

و هناك اصول أتبعها بعض القدماء لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها فى موارد تعارض أحوال اللفظ. و الحق أنه لا أصل لها مطلقاً، لأنه لا دليل على اعتبارها. و قد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم (ج ١ ص ٧٤).

و هى: مثل ما ذهبوا إليه من أصالة عدم الاشتراك فى مورد الدوران بين الاشتراك و بين الحقيقة و المجاز، و مثل أصالة الحقيقة لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجازاً.

أمّا أنه لا دليل على اعتبارها، فلأن حجّية مثل هذه الاصول لا بدّ من استنادها إلى بناء العقلاء، و المسلم من بنائهم هو ثبوته فى الاصول التى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٤٧

تجرى لإثبات مرادات المتكلم دون ما يجرى لتعيين وضع الألفاظ و القرائن. و لا دليل آخر فى مثلها غير بناء العقلاء.

حجّية قول اللغوى

إن أقوال اللغويين لا عبرة بأكثرها فى مقام استكشاف وضع الألفاظ، لأن أكثر المدوّتين للغة همّهم أن يذكروا المعانى التى شاع استعمال اللفظ فيها من دون كثير عناية منهم بتمييز المعانى الحقيقية من المجازية إلا نادراً، عدا الزمخشري فى كتابه (أساس اللغة) و عدا بعض المؤلّفات فى فقه اللغة^{٦٢٢}.

و على تقدير أن ينصّ اللغويون على المعنى الحقيقى، فإن أفاد نصّهم العلم بالوضع فهو، و إلا فلا بدّ من التماس الدليل على حجّية الظنّ الناشئ من قولهم. و قيل فى الاستدلال عليه وجوه من الأدلّة لا بأس بذكرها و ما عندنا فيها:

أولاً- قيل: الدليل الإجماع^{٦٢٣}

و ذلك لأنه قائم على الأخذ بقول اللغوى بلا نكير من أحد و إن كان اللغوى واحداً.

أقول: و أتى لنا بتحصيل هذا الإجماع العملى المدعى بالنسبة إلى جميع الفقهاء؟ و على تقدير تحصيله فأتى لنا من إثبات حجّية مثله؟ و قد تقدم البحث مفصلاً عن منشأ حجّية الإجماع، و ليس هو ممّا يشمل هذا المقام بما هو حجّة، لأن المعصوم لا يرجع إلى نصوص أهل اللغة حتّى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٤٨

^{٦٢٢} (١) مثل فقه اللغة لابن الفارسي، و فقه اللغة و سرّ العربية للثعالبي.

^{٦٢٣} (٢) نقله الشيخ الأعظم الأنصارى عن محكى السيد المرتضى، و المحقق الأشتياني عن الفاضل النراقي، راجع فرائد الاصول: ج ١ ص ٧٤ و بحر الفوائد: ص ١١٢.

يستكشف من الإجماع موافقته في هذه المسألة، أى رجوعه إلى أهل اللغة عملاً.

ثانياً- قيل: الدليل بناء العقلاء^{٦٢٤}

لأنّ من^{٦٢٥} سيرة العقلاء و بنائهم العملى على الرجوع إلى أهل الخبرة الموثوق بهم فى جميع الامور التى يحتاج فى معرفتها إلى خبرة و إعمال الرأى و الاجتهاد، كالشئون الهندسيّة و الطبييّة و منها اللغات و دقائقها، و من المعلوم: أنّ اللغوى معدود من أهل الخبرة فى فنّه. و الشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيرة العمليّة، فيُستكشف من ذلك موافقته لهم و رضاه بها.

أقول: إنّ بناء العقلاء إنّما يكون حجّة إذا كان يُستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع و إمضاؤه لطريقتهم، و هذا بديهي. و لكن نحن نناقش إطلاق المقدمّة المتقدّمة القائلة: «إنّ موافقة الشارع لبناء العقلاء تُستكشف من مجردّ عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم» بل لا يحصل هذا الاستكشاف إلّا بأحد شروطٍ ثلاثة كلّها غير متوقّرة فى المقام:

١- إلّا يكون مانع من كون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء فى البناء و السيرة، فإنّه فى هذا الفرض لا بدّ أن يُستكشف أنّه متّحد المسلك معهم بمجردّ عدم ثبوت ردعه لأنّه من العقلاء بل رئيسهم، و لو كان له مسلك ثانٍ ليبيّنه و لعرفناه. و ليس هذا ممّا يخفى.

و من هذا الباب الظواهر و خبر الواحد، فإنّ الأخذ بالظواهر و الاعتماد عليها فى التفهيم ممّا جرت عليها سيرة العقلاء، و الشارع لا بدّ أن يكون متّحد المسلك معهم، لأنّه لا مانع من ذلك بالنسبة إليه و هو منهم بما هم

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٤٩

عقلاء و لم يثبت منه ردع. و كذلك يقال فى خبر الواحد الثقة، فإنّه لا مانع من أن يكون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء فى الاعتماد عليه فى تبليغ الأحكام و لم يثبت منه الردع.

أمّا الرجوع إلى أهل الخبرة فلا معنى لفرض أن يكون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء فى ذلك، لأنّه لا معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبرة فى شأنٍ من الشؤون حتّى يمكن فرض أن تكون له سيرة عمليّة فى ذلك، لا سيّما فى اللغة العربيّة.

٢- إذا كان هناك مانع من أن يكون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء فلا بدّ أن يثبت لدينا جريان السيرة العمليّة حتّى فى الامور الشرعيّة بمرأى و مسمع من الشارع، فإذا لم يثبت حينئذٍ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء. و هذا مثل الاستصحاب، فإنّه لمّا كان مورده الشكّ فى الحالة السابقة فلا معنى

^{٦٢٤} (١) نقله الشيخ الأعظم الأنصارى عن محكى الفاضل السيزوارى، فرائد الاصول: ج ١ ص ٧٥.

^{٦٢٥} (٢) الظاهر كلمة «من» زائدة، و لك أن تجعل كلمة «على» زائدة.

لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحالة السابقة، إذ لا معنى لفرض شكّه في بقاء حكمه، و لكن لما كان الاستصحاب قد جرت السيرة فيه حتى في الامور الشرعيّة و لم يثبت ردع الشارع عنه، فإنّه يُستكشف منه إمضاؤه لطريقتهم.

أما الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة فلم يُعلم جريان السيرة العقلانيّة في الأخذ بقول اللغوي في خصوص الامور الشرعيّة، حتى يُستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الامور الشرعيّة.

٣- إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلا بدّ حينئذٍ من قيام دليلٍ خاصّ قطعيّ على رضا الشارع و إمضائه للسيرة العمليّة عند العقلاء. و في مقامنا ليس عندنا هذا الدليل، بل الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ كافية في ثبوت الردع عن هذه السيرة العمليّة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٥٠

ثالثاً- قيل: **الدليل حكم العقل**^{٦٢٦}

لأنّ العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا بدّ أن يحكم الشارع بذلك أيضاً، إذ أنّ هذا الحكم العقلي من «الآراء المحمودة» التي تطابقت عليها آراء العقلاء، و الشارع منهم، بل رئيسهم. و بهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامّي إلى المجتهد في التقليد، غاية الأمر أنّنا اشترطنا في المجتهد شروطاً خاصّة- كالعدالة و الذكورة- لدليلٍ خاصّ. و هذا الدليل الخاصّ غير موجود في الرجوع إلى قول اللغوي، لأنّه في الشئون الفنيّة لم يحكم العقل إلّا برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة أو نحوها، كالرجوع إلى الأطباء و المهندسين. و ليس هناك دليل خاصّ يشترط العدالة أو نحوها في اللغوي، كما ورد في المجتهد.

أقول: و هذا الوجه أقرب الوجوه في إثبات حجّية قول اللغوي. و لم أجد الآن ما يقدر به.

الظهور التصوّري و التصديقي

قيل: إنّ الظهور على قسمين: تصوّري و تصديقي^{٦٢٧}.

١- «الظهور التصوّري» الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنىّ مخصوص، و هو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغويّة أو العرفيّة. و هو تابع للعلم بالوضع، سواء كان في الكلام أو في خارجه قرينة على خلافه، أو لم تكن.

^{٦٢٦} (١) لم نظفر بقائله.

^{٦٢٧} (٢) راجع فوائد الاصول: ج ٣ ص ١٤٠.

٢- «الظهور التصديقي» الذي ينشأ من مجموع الكلام، و هو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمّنه من المعنى. فقد تكون دلالة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج٣، ص: ١٥١

الجملة مطابقة لدلالة المفردات، و قد تكون مغايرة لها، كما إذا احتفّ الكلام بقريئةٍ توجب صرف مفاد جملة الكلام عمّا يقتضيه مفاد المفردات.

و الظهور التصديقي يتوقّف على فراغ المتكلّم من كلامه، فإنّ لكلّ متكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن، فما دام متشاغلاً بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصديقي.

و يستتبع هذا الظهور التصديقي ظهور ثانٍ تصديقي، و هو الظهور بأنّ هذا هو مراد المتكلّم. و هذا هو المعين لمراد المتكلّم فى نفس الأمر، فيتوقّف على عدم القرينة المتّصلة و المنفصلة، لأنّ القرينة مطلقاً تهدم هذا الظهور. بخلاف الظهور التصديقي الأوّل، فإنّه لا تهدمه القرينة المنفصلة.

أقول: و نحن لا نتعلّق هذا التقسيم، بل الظهور قسمٌ واحد، و ليس هو إلّا دلالة اللفظ على مراد المتكلّم. و هذه الدلالة هى التى نسمّيها «الدلالة التصديقيّة» و هى أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلّم العلم بمراده من اللفظ، أو يلزم منه الظنّ بمراده. و الأوّل يُسمّى «النصّ» و يختصّ الثانى باسم «الظهور».

و لا معنى للقول بأنّ اللفظ ظاهر ظهوراً تصوّرياً فى معناه الموضوع له، و قد سبق فى الجزء الأوّل (ص ٦٥) بيان حقيقة الدلالة و أنّ ما يسمّونه ب «الدلالة التصوّريّة» ليست بدلالة، و إنّما كان ذلك منهم تسامحاً فى التعبير، بل هى من باب «تداعى المعانى» فلا علم و لا ظنّ فيها بمراد المتكلّم، فلا دلالة فلا ظهور، و إنّما كان خطور. و الفرق بعيد بينهما.

و أمّا تقسيم «الظهور التصديقي» إلى قسمين فهو تسامح أيضاً، لأنّه لا يكون الظهور ظهوراً إلّا إذا كشف عن المراد الجدّى للمتكلّم إمّا على نحو اليقين أو الظنّ، فالقرينة المنفصلة لا محالة تهدم الظهور مطلقاً. نعم، قبل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج٣، ص: ١٥٢

العلم بها يحصل للمخاطب قطع بدوى أو ظنّ بدوى يزولان عند العلم بها، فيقال حينئذٍ: قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضيه القرينة المنفصلة. و هذا كلام شايخ عند الاصوليين (راجع ج ١ ص ١٩٤) و فى الحقيقة أنّ غرضهم من ذلك: الظهور الابتدائى البدوى الذى يزول عند العلم بالقرينة المنفصلة، لا أنّه هناك ظهوران: ظهور لا يزول بالقرينة المنفصلة، و ظهور يزول بها. و لا بأس أن يُسمّى هذا الظهور البدوى «الظهور الذاتى» و تسميته بالظهور مسامحة على كلّ حال.

و على كل حال، سواء سُميت الدلالة التصورية ظهوراً أم لم تُسمَّ، و سواء سُمى الظن البدوي ظهوراً أم لم يُسمَّ، فإن موضع الكلام في حجّية الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلّم بما هو كاشف و إن كان كشفاً نوعياً.

وجه حجّية الظهور

إنّ الدليل على حجّية الظاهر منحصر في بناء العقلاء. و الدليل يتألف من مقدّمتين قطعيتين - على نحو ما تقدّم في الدليل على حجّية خبر الواحد من طريق بناء العقلاء - و تفصيلهما هنا أن نقول:

المقدّمة الاولى: إنّ من المقطوع به الّذى لا يعتريه الريب أنّ أهل المحاوره من العقلاء قد جرت سيرتهم العمليّة و تباينهم في محاوراتهم الكلاميّة على اعتماد المتكلّم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده، و لا يفرضون عليه أن يأتي بكلامٍ قطعي في مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

و كذلك هم - تبعاً لسيرتهم الاولى - تباؤا أيضاً على العمل بظواهر كلام المتكلّم و الأخذ بها في فهم مقاصده، و لا يحتاجون في ذلك إلى أن يكون كلامه نصّاً في مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٥٣

فلذلك يكون الظاهر حجّة للمتكلّم على السامع، يحاسبه عليه و يحتجّ به عليه لو حمّله على خلاف الظاهر. و يكون أيضاً حجّة للسامع على المتكلّم، يحاسبه عليه و يحتجّ به عليه لو ادّعى خلاف الظاهر. و من أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر إقراره و يُدان به و إن لم يكن نصّاً في المراد.

المقدّمة الثانية: إنّ من المقطوع به أيضاً أنّ الشارع المقدّس لم يخرج في محاوراته و استعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاوره من العقلاء في تفهيم مقاصده، بدليل أنّ الشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم. و لا مانع من اتّحاده معهم في هذا المسلك، و لم يثبت من قبّله ما يخالفه.

و إذا ثبتت هاتان المقدّمتان القطعيتان لا محالة يثبت - على سبيل الجزم - أنّ الظاهر حجّة عند الشارع، حجّة له على المكلفين، و حجّة معذّرة للمكلفين.

هذا، و لكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كلّ من المقدّمتين، لا بدّ من التعرض لها و كشف الحقيقة فيها.

أمّا المقدّمة الاولى: فقد وقعت عدّة أبحاث فيها:

١- في أنّ تباين العقلاء على حجّية الظاهر هل يشترط فيه حصول الظنّ الفعلي بالمراد؟

٢- في أنّ تباينهم هل يشترط فيه عدم الظنّ بخلاف الظاهر؟

٣- فى أن تبانيهم هل يشترط فيه جريان أصالة عدم القرينة؟

٤- فى أن تبانيهم هل هو مختصّ بمن قصد إفهامه فقط، أو يعمّ غيرهم فيكون الظاهر حجّة مطلقاً؟

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٥٤

و أما المقدمة الثانية: فقد وقع البحث فيها^{٦٢٨} فى حجّية ظواهر الكتاب العزيز، بل قيل: إنّ الشارع رَدَع عن الأخذ بظواهر الكتاب فلم يكن متّحد المسلك فيه مع العقلاء. و هذه المقالة منسوبة إلى الأخباريين^{٦٢٩}. وعليه، فينبغى البحث عن كلّ واحدٍ واحدٍ من هذه الامور، فنقول:

١- اشتراط الظنّ الفعلى بالوافق:

قيل: لا بدّ فى حجّية الظاهر من حصول ظنّ فعلىّ بمراد المتكلّم، و إلّا فهو ليس بظاهر^{٦٣٠}. يعنى أن المقوم لكون الكلام ظاهراً حصولُ الظنّ الفعلى للمخاطب بالمراد منه، و إلّا فلا يكون ظاهراً، بل يكون مجملاً.

أقول: من المعلوم: أنّ الظهور صفة قائمة باللفظ، و هو «كونه بحالٍ يكون كاشفاً عن مراد المتكلّم و دالاً عليه» و الظنّ بما هو ظنّ أمر قائم بالسامع لا باللفظ، فكيف يكون مقوماً لكون اللفظ ظاهراً؟ و إنّما أقصى ما يقال: إنّهُ يستلزم الظنّ فمن هذه الجهة يُتوهّم أن الظنّ يكون مقوماً لظهوره.

و فى الحقيقة: أنّ المقوم لكون الكلام ظاهراً عند أهل المحاوره هو كشفه الذاتى عن المراد، أى كون الكلام من شأنه أن يثير الظنّ عند السامع بالمراد منه و إن لم يحصل ظنّ فعلى للسامع، لأنّ ذلك هو الصفة القائمة بالكلام المقومة لكونه ظاهراً عند أهل المحاوره. و المدرك لحجّية الظاهر

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٥٥

ليس إلّا بناء العقلاء، فهو المتّبع فى أصل الحجّية و خصوصياتها. أ لا ترى لا يصحّ للسامع أن يحتجّ بعدم حصول الظنّ الفعلى عنده من الظاهر إذا أراد مخالفته- مهما كان السبب لعدم حصول ظنّه- ما دام أنّ اللفظ بحالٍ من شأنه أن يثير الظنّ لدى عامّة الناس؟

و هذا ما يُسمّى ب «الظنّ النوعى» فيكتفى به فى حجّية الظاهر، كما يكتفى به فى حجّية خبر الواحد كما تقدّم. و إلّا لو كان «الظنّ الفعلى» معتبراً فى حجّية الظهور لكان كلّ كلامٍ فى آنٍ واحد حجّة بالنسبة إلى شخصٍ غير حجّة بالنسبة إلى شخصٍ آخر، و هذا ما لا يتوهّمه أحد. و من البديهيّ أنّه لا يصحّ ادّعاء أنّ الظاهر

^{٦٢٨} (١) لم ترد «فيها» فى ط الاولى.

^{٦٢٩} (٢) إنّ شئت التحقيق فى هذه المقالة و نسبتها إلى الأخباريين راجع الدرر النجفية للمحدث البحراني قدس سره: ص ١٦٩.

^{٦٣٠} (٣) قال الشيخ الأعظم الأنصارى: ربما يجرى على لسان بعض متأخري المتأخريين من المعاصرين عدم الدليل على حجّية الظواهر إذا لم تفد الظنّ، أو إذا حصل الظنّ الغير المعتمد على خلافها، فرائد الاصول: ج ١ ص ٧٢.

ليكون^{٦٣١} حجة لا بدّ أن يستلزم الظنّ الفعلى عند جميع الناس بغير استثناء، وإلا فلا يكون حجة بالنسبة إلى كلّ أحد.

٢- اعتبار عدم الظنّ بالخلاف:

قيل: إن لم يعتبر الظنّ بالوفاق فعلى الأقلّ يعتبر ألاّ يحصل ظنّ بالخلاف^{٦٣٢}.

قال الشيخ صاحب الكفاية في ردّه: و الظاهر أنّ سيرتهم على اتّباعها- أى الظواهر- من غير تقييدٍ بإفادتها الظنّ فعلاً و لا بعدم الظنّ كذلك على خلافها قطعاً، ضرورة أنّه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم إفادتها الظنّ بالوفاق و لا بوجود الظنّ بالخلاف^{٦٣٣}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٥٦

أقول: إن كان منشأ الظنّ بالخلاف أمر يصحّ فى نظر العقلاء الاعتماد عليه فى التفهيم، فإنّه لا ينبغى الشكّ فى أنّ مثل هذا الظنّ يضرّ فى حجّية الظهور بل- على التحقيق- لا يبقى معه ظهور للكلام حتّى يكون موضعاً لبناء العقلاء، لأنّ الظهور يكون حينئذٍ على طبق ذلك الأمر المعتمد عليه فى التفهيم، حتّى لو فرض أنّ ذلك الأمر ليس بأماره معتبرة عند الشارع، لأنّ الملاك فى ذلك بناء العقلاء.

و أمّا إذا كان منشأ الظنّ ليس ممّا يصحّ الاعتماد عليه فى التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظنّ من ناحية بناء العقلاء على اتّباع الظاهر، لأنّ الظهور قائم فى خلافه، و لا ينبغى الشكّ فى عدم تأثير مثله فى تباينهم على حجّية الظهور. و الظاهر أنّ مراد الشيخ صاحب الكفاية من الظنّ بالخلاف هذا القسم الثانى فقط، لا ما يعمّ القسم الأوّل.

و لعلّ مراد القائل باعتبار عدم الظنّ بالخلاف هو القسم الأوّل فقط، لا ما يعمّ القسم الثانى. فيقع التصالح بين الطرفين.

٣- أصالة عدم القرينة:

ذهب الشيخ الأعظم فى رسائله إلى أنّ الاصول الوجوديّة- مثل أصالة الحقيقة، و أصالة العموم، و أصالة الإطلاق، و نحوها التى هى كلّها أنواع لأصالة الظهور- ترجع كلّها الى أصالة عدم القرينة بمعنى: أنّ أصالة الحقيقة ترجع إلى أصالة عدم قرينة المجاز، و أصالة العموم إلى أصالة عدم المخصّص ... و هكذا^{٦٣٤}.

^{٦٣١} (١) فى ط ٢: لكى يكون.

^{٦٣٢} (٢) قال الشيخ الأعظم الأنصارى ... و لعلّه الوجه فيما حكاه لى بعض المعاصرين عن شيخه أنّه ذكر له مشافهة: أنّه يتوقّف فى الظواهر المعارضة بمطلق الظنّ على الخلاف حتّى القياس و أشباهه، فرائد الاصول: ج ١ ص ٢٩٣.

^{٦٣٣} (٣) كفاية الاصول: ص ٣٢٤.

^{٦٣٤} (١) فرائد الاصول: ج ١ ص ٥٤.

و الظاهر أنّ غرضه من الرجوع: أنّ حجّية أصالة الظهور إنّما هي من جهة بناء العقلاء على حجّية أصالة عدم القرينة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٥٧

و ذهب الشيخ صاحب الكفاية إلى العكس من ذلك^{٦٣٥} أي أنّه يرى أنّ أصالة عدم القرينة هي التي ترجع إلى أصالة الظهور، يعنى أنّ العقلاء ليس لهم إلّا بناء واحد و هو البناء على أصالة الظهور، و هو نفسه بناءً على أصالة عدم القرينة، لا أنّه هناك بناءان عندهم: بناءً على أصالة عدم القرينة و بناءً آخر على أصالة الظهور، و البناء الثاني بعد البناء الأوّل و متوقّف عليه، و لا أنّ البناء على أصالة الظهور مرجع حجّيته و معناه إلى البناء على أصالة عدم القرينة.

أقول: الحقّ أنّ الأمر لا كما أفاده الشيخ الأعظم و لا كما أفاده صاحب الكفاية، فإنّه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصالة الظهور يصحّ أن يقال له: «أصالة عدم القرينة» فضلاً عن أن يكون هو المرجع لأصالة الظهور أو أنّ أصالة الظهور هي المرجع له.

بيان ذلك: أنّه عند الحاجة إلى إجراء أصالة الظهور لا بدّ أن يُحتَمَل أن المتكلّم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه. و هذا الاحتمال لا يخرج عن إحدى صورتين لا ثالثه لهما:

الاولى: أن يُحتَمَل إرادة خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينة من قبله لا متّصلة و لا منفصلة. و هذا الاحتمال إمّا من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة، أو احتمال قصد الإيهام، أو احتمال الخطأ، أو احتمال قصد الهزل - أو لغير ذلك - فإنّه في هذه الموارد يُلزم المتكلّم بظاهر كلامه فيكون حجّة عليه، و يكون حجّة له أيضاً على الآخرين. و لا تُسمع منه دعوى الغفلة و نحوها، و كذلك لا تُسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفلة و نحوها. و هذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء، أي أنّ الظهور هو الحجّة عندهم كالنصّ بإلغاء كلّ تلك الاحتمالات.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٥٨

و من الواضح: أنّه في هذه الموارد لا موقع لأصالة عدم القرينة سالبَةً بانتفاء الموضوع، لأنّه لا احتمال لوجودها حتّى نحتاج إلى نفيها بالأصل.

فلا موقع إذاً في هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور إلى هذا الأصل، و لا للقول برجوعه إلى أصالة الظهور.

^{٦٣٥} (١) كفاية الاصول: ص ٣٢٩.

الثانية: أن يُحتمل إرادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينةٍ خفيت علينا، فإنه في هذه الصورة يكون موقع لتوهم جريان أصالة عدم القرينة. و لكن في الحقيقة أن معنى بناء العقلاء على أصالة الظهور - كما تقدم - أنهم يعتبرون الظهور حجّةً كالنصّ بإلغاء احتمال الخلاف، أي احتمال كان. و من جملة الاحتمالات التي تُلغى إن وُجدت احتمال نصب القرينة. و حكمه حكم احتمال الغفلة و نحوها من جهة أنه احتمال ملغى و منفي لدى العقلاء.

وعليه، فالمنفي عند العقلاء هو الاحتمال، لا أن المنفي وجود القرينة الواقعية، لأن القرينة الواقعية غير الواصلة لا أثر لها في نظر العقلاء و لا تضرّ في الظهور حتى يحتاج إلى نفيها بالأصل. بينما أن معنى أصالة عدم القرينة - لو كانت - البناء على نفي وجود القرينة، لا البناء على نفي احتمالها، و البناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور ليس شيئاً آخر.

و إذا اتضح ذلك يكون واضحاً لدينا أنه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضاً أصل يقال له: «أصالة عدم القرينة» حتى يقال برجوعه إلى أصالة الظهور أو برجوعها إليه سالبةً بانتفاء الموضوع.

و الخلاصة: أنه ليس لدى العقلاء إلّا أصل واحد، هو «أصالة الظهور» و ليس لهم إلّا بناء واحد، و هو البناء على إلغاء كل احتمال ينافي الظهور من نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ، أو تعمد الإيهام، أو نصب القرينة على

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٥٩

الخلاف أو غير ذلك. فكلّ هذه الاحتمالات - إن وُجدت - ملغية في نظر العقلاء. و ليس معنى إلغائها إلّا اعتبار الظهور حجّةً كأنه نصّ لا احتمال معه بالخلاف، لا أنه هناك لدى العقلاء اصول متعدّدة و بناءات مترتبة مترابطة - كما ربما يتوهم - حتى يكون بعضها متقدماً على بعض، أو بعضها يساند بعضاً.

نعم، لا بأس بتسمية إلغاء احتمال الغفلة بأصالة عدم الغفلة من باب المسامحة، و كذلك تسمية إلغاء احتمال القرينة بأصالة عدمها ... و هكذا في كلّ تلك الاحتمالات. و لكن ليس ذلك إلّا تعبيراً آخر عن أصالة الظهور.

و لعلّ من يقول برجوع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة أو بالعكس أراد هذا المعنى من أصالة عدم القرينة. و حينئذٍ لو كان هذا مرادهم لكان كلّ من القولين صحيحاً و لكان مألهماً واحداً، فلا خلاف.

٤- حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام:

ذهب المحقق القمي في قوانينه إلى عدم حجية الظهور بالنسبة إلى من لم يُقصد إفهامه بالكلام، و مثل لغير المقصودين بالإفهام بأهل زماننا و أمثالهم الذين لم يشافهوا بالكتاب العزيز و بالسنة، نظراً إلى أن الكتاب العزيز ليست خطاباته موجهة لغير المشافهين، و ليس هو من قبيل تأليفات المصنّفين التي يُقصد بها إفهام كلّ قارئ

لها. و أمّا السنّة فبالنسبة إلى الأخبار الصادرة عن المعصومين في مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يُقصد منها إلّا إفهام السائلين دون سواهم^{٦٣٦}.

أقول: إنّ هذا القول لا يستقيم، و قد ناقشه كلّ من جاء بعده من المحققين. و خلاصه ما ينبغي مناقشته به أن يقال: إنّ هذا كلام مجمل غير

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٦٠

واضح، فما الغرض من نفى حجّية الظهور بالنسبة إلى غير المقصود إفهامه؟

١- إن كان الغرض أن الكلام لا يظهر ذاتي له بالنسبة إلى هذا الشخص، فهو أمر يكذّبه الوجدان.

٢- و إن كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه^{٦٣٧} - دعوى أنه ليس للعقلاء بناء على إلغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، فهي دعوى بلا دليل، بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك.

قال الشيخ الأعظم في مقام ردّه: إنّ لا فرق في العمل بالظهور اللفظي و أصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه و من لم يقصد^{٦٣٨}.

٣- و إن كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه أيضاً^{٦٣٩} - أنه لما كان من الجائز عقلاً أن يعتمد المتكلم الحكيم على قرينته غير معهوده و لا معروفة إلّا لدى من قصد إفهامه، فهو احتمال لا ينفيه العقل، لأنه لا يقبح من الحكيم و لا يلزم نقض غرضه إذا نصب قرينته تخفى على غير المقصودين بالإفهام. و مثل هذه القرينة الخفيّة على تقدير وجودها لا يتوقع من غير المقصود بالإفهام أن يعثر عليها بعد الفحص.

فهو كلام صحيح في نفسه، إلّا أنه غير مرتبط بما نحن فيه، أي لا يضرّ بحجّية الظهور ببناء العقلاء.

و توضيح ذلك: أن الذي يقوم حجّية الظهور هو نفى احتمال القرينة ببناء العقلاء، لا نفى احتمالها بحكم العقل، و لا ملازمة بينهما، أي أنه إذا كان احتمال القرينة لا ينفيه العقل فلا يلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع في حجّية الظهور. بل الأمر أكثر من أن يقال: إنّ لا ملازمة بينهما، فإنّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٦١

الظهور لا يكون ظهوراً إلّا إذا كان هناك احتمال للقرينة غير منفيّ بحكم العقل، و إلّا لو كان احتمالها منفيّاً بحكم العقل كان الكلام نصّاً لا ظاهراً.

^{٦٣٦} (١) القوانين المحكمة: ج ١ ص ٣٩٨ و ج ٢ ص ١٠٣.

^{٦٣٧} (١) انظر فرائد الاصول: ج ١ ص ٦٧.

^{٦٣٨} (٢) فرائد الاصول: ج ١ ص ٦٩.

^{٦٣٩} (٣) انظر فرائد الاصول: ج ١ ص ٦٨.

و على نحو العموم نقول: لا يكون الكلام ظاهراً ليس بنصّ قطعى فى المقصود إلّا إذا كان مقترناً باحتمال عقلى أو احتمالات عقليّة غير مستحيّلة التحقّق، مثل احتمال خطأ المتكلّم، أو غفلته، أو تعمّده للإيهام لحكمة، أو نضبه لقرينة تخفى على الغير أو لا تخفى. ثمّ لا يكون الظاهر حجّة إلّا إذا كان البناء العملى من العقلاء على إلغاء مثل هذه الاحتمالات، أى عدم الاعتناء بها فى مقام العمل بالظاهر.

وعليه، فالنفي الادّعاءى العملى للاحتتمالات هو المقومّ لحجّية الظهور، لا نفي الاحتمالات عقلاً من جهة استحالة تحقّق المحتمل، فإنّه إذا كانت الاحتمالات مستحيّلة التحقّق لا تكون محتملات و يكون الكلام حينئذٍ نصّاً لا نحتاج فى الأخذ به إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات.

و إذا اتّضح ذلك نستطيع أن نعرف أنّ هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل فى حجّية الظهور لا وجه له، فإنّه أكثر ما يثبت به أنّ نصب القرينة الخفيّة بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقّق، لأنّه لا يقبح من الحكيم أن يصنع مثل ذلك، فالقرينة محتملة عقلاً.

و لكن هذا لا يمنع من أن يكون البناء العملى من العقلاء على إلغاء مثل هذا الاحتمال، سواء أمكن أن يعثر على هذه القرينة بعد الفحص - لو كانت - أم لا يمكن.

٤- ثمّ على تقدير تسليم الفرق فى حجّية الظهور بين المقصود بالإفهام و بين غيره، فالشأن كلّ الشأن فى انطباق ذلك على واقعنا بالنسبة إلى الكتاب العزيز و السنّة:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٦٢

أمّا الكتاب العزيز: فإنّه من المعلوم لنا أنّ التكاليف التى يتضمّنها عامّة لجميع المكلفين و لا اختصاص لها بالمشافهين، و بمقتضى عمومها يجب ألاّ تقترن بقرائن تخفى على غير المشافهين. بل لا شكّ فى أنّ المشافهين ليسوا وحدهم المقصودين بالإفهام بخطابات القرآن الكريم.

و أمّا السنّة: فإنّ الأحاديث الحاكية لها- على الأكثر- تتضمّن تكاليف عامّة لجميع المكلفين أو المقصود بها إفهام الجميع حتّى غير المشافهين، و قلّما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين فى بعض الجوابات على أسئلةٍ خاصّة. و إذا قُصد ذلك فإنّ التكليف فيها لا بدّ أن يعمّ غير السائل بقاعدة الاشتراك. و مقتضى الأمانة فى النقل و عدم الخيانة من الراوى- المفروض فيه ذلك- أن ينبّه على كلّ قرينةٍ دخيلةٍ فى الظهور، و مع عدم بيانها منه يُحكم بعدمها.

٥- حجّية ظواهر الكتاب:

نُسب إلى جماعة من الأخباريين القول بعدم حجّية ظواهر الكتاب العزيز، و أكدوا: أنّه لا يجوز العمل بها من دون أن يرد بيان و تفسير لها من طريق آل البيت عليهم السلام^{٦٤٠}.

أقول: إنّ القائلين بحجّية ظواهر الكتاب:

١- لا يقصدون حجّية كلّ ما فى الكتاب، و فيه آيات محكمات و اخر متشابهات. بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأى. و لكن التمييز بين المحكم و المتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبّر إذا كان هذا ما يمنع من الأخذ بالظواهر الّتى هى من نوع المحكم.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٦٣

٢- لا يقصدون أيضاً بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرّع بالعمل به من دون فحصٍ كامل عن كلّ ما يصلح صرفه عن الظهور فى الكتاب و السنّة من نحو الناسخ و المخصّص و المقيدّ و قرينة المجاز ...

٣- لا يقصدون أيضاً أنّه يصحّ لكلّ أحد أن يأخذ بظواهره و إن لم تكن له سابقه معرفة و علم و دراسة لكلّ ما يتعلّق بمضمون آياته. فالعامى و شبه العامى ليس له أن يدعى فهم ظواهر الكتاب و الأخذ بها.

و هذا أمر لا اختصاص له بالقرآن الكريم، بل هذا شأن كلّ كلام يتضمّن المعارف العالیه و الامور العلمیة و هو يتوخّى الدقّة فى التعبير.

أ لا ترى أنّ لكلّ علمٍ أهلاً يرجع إليهم فى فهم مقاصد كتب ذلك العلم، و أنّ له أصحاباً يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلّفات. مع أنّ هذه الكتب و المؤلّفات لها ظواهر تجرى على قوانين الكلام و اصول اللغة، و سنن أهل المحاوره هى حجّة على المخاطبين بها و هى حجّة على مؤلّفيها، و لكن لا يكفى للعامى ان يرجع إليها ليكون عالماً بها يحتجّ بها أو يحتجّ بها عليه بغير تلمذة على أحد أهلها، و لو فعل ذلك هل تراه لا يؤنّب على ذلك و لا يلام^{٦٤١}. و كلّ ذلك لا يسقط ظواهرها عن كونها حجّة فى نفسها، و لا يخرجها عن كونها ظواهر يصحّ الاحتجاج بها.

و على هذا، فالقرآن الكريم إذ نقول: إنّ حجّة على العباد، فليس معنى ذلك أنّ ظواهره كلّها هى حجّة بالنسبة إلى كلّ أحد حتّى بالنسبة إلى من لم يتنوّر بنور^{٦٤٢} العلم و المعرفة.

و حينئذٍ نقول لمن ينكر حجّية ظواهر الكتاب: ما ذا تعنى من هذا الإنكار؟

^{٦٤٠} (١) المنسوب إليهم: الأمين الأسترابادى و السيد الجزائرى، و المحدث البحرانى، إن شئت التحقيق فى المقام راجع الدرر النجفيّة: ص ١٦٩.

^{٦٤١} (١) فى ط الاولى زيادة: على تطلقه.

^{٦٤٢} (٢) فى ط ٢: من لم يتزوّد بشيء من العلم و المعرفة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٦٤

١- إن كنت تعنى هذا المعنى الذى تقدّم ذكره- و هو عدم جواز التسرّع بالأخذ بها من دون فحصٍ عمّا يصلح لصرّفها عن ظواهرها و عدم جواز التسرّع بالأخذ بها من كلّ أحد- فهو كلام صحيح. و هو أمر طبيعى فى كلّ كلامٍ عالٍ رفيع و فى كلّ مؤلّف فى المعارف العالیه. و لكن قلنا: إنّه ليس معنى ذلك أنّ ظواهره مطلقاً ليست بحجّة بالنسبة إلى كلّ أحد.

٢- و إن كنت تعنى الجمود على خصوص ما ورد من آل البيت عليهم السلام على وجهٍ لا يجوز التعرّض لظواهر القرآن و الأخذ بها مطلقاً فيما لم يرد فيه بيان من قبلهم- حتّى بالنسبة إلى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام و أساليبه و مقتضيات الأحوال، مع الفحص عن كلّ ما يصلح للقريئة أو ما يصلح لنسخه- فإنّه أمر لا يثبت ما ذكره له من أدلّة.

كيف! و قد ورد عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم، مثل ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضة عليه^{٦٤٣} بل ورد عنهم ما هو أعظم من ذلك و هو عرض كلّ ما ورد عنهم على القرآن الكريم^{٦٤٤} كما ورد عنهم الأمر بردّ الشروط المخالفة للكتاب فى أبواب العقود^{٦٤٥} و وردت عنهم أخبار خاصّة دالّة على جواز التمسك بظواهره نحو قوله عليه السلام لزرارة لما قال له: «من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟» فقال عليه السلام: «لمكان الباء»^{٦٤٦} و يقصد الباء من قوله تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ»^{٦٤٧}. فعرف زراراً كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٦٥

ثمّ إذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمة، فإنّ معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم لا بظواهر الكتاب. و حينئذٍ ننقل الكلام إلى نفس أخبارهم حتّى فيما يتعلّق منها بتفسير الكتاب، فنقول:

هل يكفى لكلّ أحدٍ أن يرجع إلى ظواهرها من دون تدبّر و بصيرة و معرفة، و من دون فحصٍ عن القرائن و اطلاعٍ على كلّ ما له دخل فى مضامينها؟

بل هذه الأخبار لا تقلّ من هذه الجهة عن ظواهر الكتاب، بل الأمر فيها أعظم لأنّ سندها يحتاج إلى تصحيح و تنقيح و فحص، و لأنّ جملةً منها منقول بالمعنى، و ما يُنقل بالمعنى لا يُحرز فيه نصّ ألفاظ المعصوم و تعبيره و لا مراداته، و لا يُحرز فى أكثرها أنّ النقل كان لنصّ الألفاظ.

^{٦٤٣} (١) الوسائل: ج ١٨ ص ٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

^{٦٤٤} (٢) المصدر السابق: ص ٧٨ ح ١٢ و ١٤.

^{٦٤٥} (٣) الوسائل: ج ١٢ ص ٣٥٢، الباب ٦ من أبواب الخيار.

^{٦٤٦} (٤) الوسائل: ج ٢ ص ٩٨٠، الباب ١٣ من أبواب التيمّم، ح ١.

^{٦٤٧} (٥) المائدة: ٦.

و أما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأى:

مثل النبويّ المشهور: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»^{٦٤٨} فالجواب عنه أنّ التفسير غير الأخذ بالظاهر، و الأخذ بالظاهر لا يُسمّى تفسيراً. على أنّ مقتضى الجمع بينها و بين تلك الأخبار المجوّزة للأخذ بالكتاب و الرجوع إليه حمل «التفسير بالرأى»- إذا سلّمنا أنّه يشمل الأخذ بالظاهر- على معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحصٍ و من دون سابق معرفة و تأمّل و دربة^{٦٤٩} كما يعطيه التعليل في بعضها بأنّ فيه ناسخاً و منسوخاً و عامّاً و خاصّاً.

مع أنّه في الكتاب العزيز من المقاصد العالية ما لا ينالها إلّا أهل الذكر، و فيه ما يقصر عن الوصول إلى إدراكه أكثر الناس. و لا يزال تنكشف له من الأسرار ما كان خافياً على المفسّرين كلّما تقدّمت العلوم و المعارف ممّا يوجب الدهشة و يحقّق إعجازه من هذه الناحية.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٦٦

و التحقيق أنّ في الكتاب العزيز جهات كثيرة من الظهور تختلف ظهوراً و خفاءً، و ليست ظواهره من هذه الناحية على نسقٍ واحد بالنسبة إلى أكثر الناس. و كذلك كلّ كلام، و لا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهراً يصلح للاحتجاج به عند أهله، بل قد تكون الآية الواحدة لها ظهور من جهةٍ لا يخفى على كل أحد، و ظهور آخر يحتاج إلى تأمّل و بصيرة فيخفى على كثير من الناس.

و لنضرب لذلك مثلاً، قوله تعالى: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ»، فإنّ هذه الآية الكريمة ظاهرة في أنّ الله تعالى قد أنعم على نبيّه محمّد صلى الله عليه و آله و سلم بإعطائه «الكوثر» و هذا الظهور بهذا المقدار لا شكّ فيه لكلّ أحد. و لكن ليس كلّ الناس فهموا المراد من «الكوثر» فقليل: المراد به نهر في الجنّة، و قيل: المراد القرآن و النبوة، و قيل: المراد به ابنته فاطمة عليها السلام^{٦٥٠}. و قيل غير ذلك. و لكن من يدقّق في السورة يجد أنّ فيها قرينة على المراد منه، و هي الآية التي بعدها «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» و الأبتَر: الذي لا عقب له، فإنّه بمقتضى المقابلة يُفهم منها أنّ المراد الإنعام عليه بكثرة العقب و الدّريّة. و كلمة «الكوثر» لا تأتي عن ذلك، فإنّ «فَوْعَلٌ» تأتي للمبالغة، فيراد بها المبالغة في الكثرة، و الكثرة: نماء العدد. فيكون المعنى: إنّنا أعطيناك الكثير من الدّريّة و النسل. و بعد هذه المقارنة و وضوح معنى «الكوثر» يكون للآية ظهور يصحّ الاحتجاج به، و لكنّه ظهور بعد التأمل و التبصّر. و حينئذٍ ينكشف صحّة تفسير كلمة «الكوثر» بفاطمة لانحصار ذريّته الكثيرة من طريقها، لا على أنّ تكون الكلمة من أسمائها.

^{٦٤٨} (١) عوالي اللآلي: ج ٤ ص ١٠٤ ح ١٥٤.

^{٦٤٩} (٢) في ط ٢: دراسة.

^{٦٥٠} (١) راجع تفسير الطبري: ج ٣٠ ص ١٧٥ (ط بولاق) و خصوصاً ما بهامشه من تفسير غرائب القرآن للنيسابوري؛ و سائر التفاسير من الفريقين.

الباب السادس: الشهرة

إنّ «الشهرة» لغةً تتضمّن معنى ذبوع الشىء و وضوحه. و منه قولهم:

«شهر فلان سيفه» و «سيف مشهور».

و قد اطلقت «الشهرة» باصطلاح أهل الحديث على كلّ خبرٍ كثر راويه على وجهٍ لا يبلغ حدّ التواتر. و الخبر يقال له حينئذٍ: «المشهور» كما قد يقال له: «مستفيض».

و كذلك يطلقون «الشهرة» باصطلاح الفقهاء على ما لا يبلغ درجة الإجماع من الأقوال فى المسألة الفقهية. فهى عندهم لكلّ قولٍ كثر القائل به فى مقابل القول النادر. و القول يقال له: «مشهور» كما أنّ المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم: «المشهور» فيقولون: ذهب المشهور إلى كذا، و قال المشهور بكذا ... و هكذا. و على هذا، فالشهرة فى الاصطلاح على قسمين:

١- الشهرة فى الرواية: و هى كما تقدّم عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدّة رواةٍ على وجهٍ لا يبلغ حدّ التواتر. و لا يشترط فى تسميتها بالشهرة أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضاً، فقد يشتهر و قد لا يشتهر. و سيأتى فى مبحث التعادل و التراجيح: أنّ هذه الشهرة من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار، فيكون الخبر المشهور حجّةً من هذه الجهة.

٢- الشهرة فى الفتوى: و هى كما تقدّم عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكمٍ شرعى، و ذلك بأن يكثروا المفتون على وجهٍ لا تبلغ الشهرة درجة الإجماع الموجب للقطع بقول المعصوم.

فالمقصود بالشهرة إذاً ذبوع الفتوى الموجبة للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غير ان يبلغ درجة القطع.

و هذه الشهرة فى الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها و النزاع فيها:

الأول: أن يُعلم فيها أنّ مستندها خبر خاصّ موجود بين أيدينا. و تُسمّى حينئذٍ «الشهرة العملية». و سيأتى فى باب التعادل و التراجيح البحث عمّا إذا كانت هذه الشهرة العملية موجبةً لجبر الخبر الضعيف من جهة السند، و البحث أيضاً عمّا إذا كانت موجبةً لجبر الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة.

الثاني: أَلَّا يُعْلَمَ فِيهَا أَنَّ مُسْتَنْدَهَا أَيْ شَيْءٌ هُوَ، فَتَكُونُ شَهْرَةً فِي الْفَتْوَى مُجَرَّدَةً، سِوَاءَ كَانُ هُنَاكَ خَبْرٌ عَلَى طَبَقِ الشَّهْرَةِ وَ لَكِنْ لَمْ يَسْتَنْدِ إِلَيْهَا الْمَشْهُورُ أَوْ لَمْ يُعْلَمِ اسْتِنَادُهُمْ إِلَيْهِ، أَمْ لَمْ يَكُنْ خَبْرٌ أَصْلًا. وَ يَنْبَغِي أَنْ تَسْمَى هَذِهِ بـ «الشَّهْرَةُ الْفَتْوَائِيَّةُ».

و هي - أعنى الشَّهْرَةُ الْفَتْوَائِيَّةُ - مَوْضُوعٌ بَحْثُنَا هُنَا الَّذِي لِأَجْلِهِ عَقَدْنَا هَذَا الْبَابَ، فَقَدْ قِيلَ^{٦٥١}: إِنَّ هَذِهِ الشَّهْرَةَ حِجَّةٌ عَلَى الْحُكْمِ الَّذِي وَقَعَتْ عَلَيْهِ الْفَتْوَى مِنْ جِهَةٍ كَوْنِهَا شَهْرَةً فَتَكُونُ مِنَ الظَّنُونِ الْخَاصَّةِ كَخَبْرِ الْوَاحِدِ. وَقِيلَ: لَا دَلِيلَ عَلَى حِجَّتِهَا^{٦٥٢}. وَ هَذَا الْاِخْتِلَافُ بَعْدَ الْاِتِّفَاقِ عَلَى أَنَّ فَتْوَى

أَصُولِ الْفِقْهِ (طَبِعَ انْتِشَارَاتِ اسْلَامِي)، ج ٣، ص: ١٧٠

مُجْتَهَدٍ وَاحِدٍ أَوْ أَكْثَرَ مَا لَمْ تَبْلُغِ الشَّهْرَةَ لَا تَكُونُ حِجَّةً عَلَى مُجْتَهَدٍ آخَرَ وَ لَا يَجُوزُ التَّعْوِيلُ عَلَيْهَا. وَ هَذَا مَعْنَى مَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ مِنْ عَدَمِ جَوَازِ التَّقْلِيدِ، أَيْ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ يَتِمَكَّنُ مِنَ الْاِسْتِنْبَاطِ.

وَ الْحَقُّ أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى حِجِّيَّةِ الظَّنِّ النَّاشِئِ مِنَ الشَّهْرَةِ، مَهْمَا بَلَغَ مِنَ الْقُوَّةِ، وَ إِنْ كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِ بِهِ أَنَّ الْخَبْرَ الَّذِي عَمِلَ بِهِ الْمَشْهُورُ حِجَّةٌ وَ لَوْ كَانَ ضَعِيفًا مِنْ نَاحِيَةِ السَّنَدِ، كَمَا سَيَأْتِي بَيَانُهُ فِي مَحَلِّهِ. وَ قَدْ ذَكَرُوا لِحِجِّيَّةِ الشَّهْرَةِ جَمْلَةً مِنَ الْأَدْلَةِ، كُلِّهَا مُرَدُودَةٌ:

الدليل الأول أولويتها من خبر العادل

قِيلَ: إِنَّ أَدْلَةَ حِجِّيَّةِ خَبْرِ الْوَاحِدِ تَدُلُّ عَلَى حِجِّيَّةِ الشَّهْرَةِ بِمَفْهُومِ الْمَوْافَقَةِ، نَظْرًا إِلَى أَنَّ الظَّنَّ الْحَاصِلَ مِنَ الشَّهْرَةِ أَقْوَى غَالِبًا مِنَ الظَّنِّ الْحَاصِلِ مِنْ خَبْرِ الْوَاحِدِ حَتَّى الْعَادِلِ، فَالشَّهْرَةُ أَوْلَى بِالْحِجِّيَّةِ مِنْ خَبْرِ الْعَادِلِ^{٦٥٣}.

وَ الْجَوَابُ: أَنَّ هَذَا الْمَفْهُومَ إِنَّمَا يَتِمُّ إِذَا أَحْرَزْنَا عَلَى نَحْوِ الْيَقِينِ أَنَّ الْعِلَّةَ فِي حِجِّيَّةِ خَبْرِ الْعَادِلِ هُوَ إِفَادَتُهُ الظَّنَّ لِيَكُونَ مَا هُوَ أَقْوَى ظَنًّا أَوْلَى بِالْحِجِّيَّةِ. وَ لَكِنْ هَذَا غَيْرُ ثَابِتٍ فِي وَجْهِ حِجِّيَّةِ خَبْرِ الْوَاحِدِ إِذَا لَمْ يَكُنِ الثَّابِتُ عَدَمَ اِعْتِبَارِ الظَّنِّ الْفَعْلِيِّ.

الدليل الثاني عموم تعليل آية النبأ

وَ قِيلَ: إِنَّ عَمُومَ التَّعْلِيلِ فِي آيَةِ النَّبَأِ «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» يَدُلُّ

أَصُولِ الْفِقْهِ (طَبِعَ انْتِشَارَاتِ اسْلَامِي)، ج ٣، ص: ١٧١

^{٦٥١} (١) (*) نُسِبَ إِلَى الشَّهِيدِ الْأَوَّلِ تَرْجِيحُهُ هَذَا الْقَوْلَ وَ نَقَلَهُ عَنْ بَعْضِ الْأَصْحَابِ مِنْ دُونِ أَنْ يَذَكَرَ اسْمَهُ، وَ نُسِبَ أَيْضًا إِلَى الْمُحَقِّقِ الْخَوَانَسَارِيِّ اِخْتِيَارَ هَذَا الْقَوْلِ، وَ غَزَى كَذَلِكَ إِلَى صَاحِبِ الْمَعَالِمِ. وَ لَكِنْ الشَّهْرَةُ عَلَى خِلَافِهِمْ.

^{٦٥٢} (٢) قَالَ الْمُحَقِّقُ الْأَشْتِيَانِيُّ: ذَهَبَ إِلَيْهِ الْأَكْثَرُ، بَلْ نَقَلَتْ الشَّهْرَةَ عَلَيْهِ مِنْ عَدَمِ حِجِّيَّتِهَا بِالْخُصُوصِ، فِي بَحْرِ الْفَوَائِدِ: ص ١٤٠. وَ قَدْ أَفْرَدَ الْمُحَقِّقُ النَّرَاقِيُّ رِسَالَةً فِي الْمَسْأَلَةِ، وَ اسْتَدَلَّ عَلَى عَدَمِ حِجِّيَّةِ الشَّهْرَةِ بِأَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ إِثْبَاتِهَا نَفْيُهَا، فَإِنَّ الْمَشْهُورَ عَدَمَ حِجِّيَّةِ الشَّهْرَةِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ.

^{٦٥٣} (١) نَسَبَهُ الشَّيْخُ الْأَعْظَمُ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى بَعْضِ تَخَيَّلِهِ فِي بَعْضِ رِسَائِلِهِ، فَرَأَدَ الْاِصُولَ: ج ١ ص ١٠٥.

على اعتبار مثل الشهرة، لأنّ الذي يُفهم من التعليل أنّ الإصابة من الجهالة هي المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين، فيدلّ على أنّ كلّ ما يؤمن معه من الإصابة بجهالة فهو حجّة يجب الأخذ به. و الشهرة كذلك^{٦٥٤}.

و الجواب: أنّ هذا ليس تمسكاً بعموم التعليل - على تقدير تسليم أنّ هذه الفقرة من الآية واردة مورد التعليل و قد تقدّم بيان ذلك في أدلّة حجّية خبر الواحد - بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل. و لا دلالة في الآية على نقيض التعليل بالضرورة، لأنّ هذه الآية نظير قول الطبيب:

لا تأكل الرمان^{٦٥٥} لانه حامض - مثلاً - فإنّ هذا التعليل لا يدلّ على أنّ كلّ ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله. و كذلك هنا، فإنّ «حرمة العمل بنبي الفاسق بدون تبين لانه يستلزم الإصابة بجهالة» لا تدلّ على وجوب الأخذ بكلّ ما يؤمن فيه ذلك و ما لا يستلزم الإصابة بجهالة.

و أمّا دلالتها على خصوص حجّية خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طريق آخر، و هو طريق مفهوم الشرط - على ما تقدّم شرحه - لا من طريق عموم نقيض التعليل.

و بعبارة اخرى: أنّ أكثر ما تدلّ الآية في تعليلها على^{٦٥٦} أنّ الإصابة بجهالة مانع عن تأثير المقتضى لحجّية الخبر، و لا تدلّ على وجود المقتضى للحجّية في كلّ شيء آخر حيث لا يوجد فيه المانع، حتّى تكون دالّة على حجّية مثل الشهرة المفقود فيها المانع. أو نقول: إنّ فقدان المانع عن الحجّية في مثل الشهرة لا يستلزم وجود المقتضى فيها للحجّية.

و لا تدلّ الآية على أنّ كلّ ما ليس فيه مانع ففيه المقتضى موجود.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٧٢

الدليل الثالث دلالة بعض الأخبار

قيل: إنّ بعض الأخبار دالّة على اعتبار الشهرة، مثل مرفوعة زرارة:

قال زرارة، قلت: جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان، فبأيّهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر.

قلت: يا سيّدی هما معاً مشهوران مأثوران عنكم. قال: خذ بما يقوله أعدلهما ... إلى آخر الخبر.

و الاستدلال بهذه المرفوعة من وجهتين:

^{٦٥٤} (١) ذكره المحقق النائيني - على ما في تقريرات درسه - من وجوه الاستدلال على حجّية الشهرة من دون أن يُسنده إلى شخص، راجع فوائد الاصول: ج ٣ ص ١٥٥.

^{٦٥٥} (٢) في ط ٢: نظير نهى الطبيب عن بعض الطعام.

^{٦٥٦} (٣) كذا، و المناسب في العبارة: أنّ أكثر ما تدلّ عليه الآية في تعليلها أنّ الإصابة.

الأول: أن المراد من الموصول فى قوله: «بما اشتهر» مطلق المشهور بما هو مشهور، لا خصوص «الخبر» فيعم المشهور بالفتوى، لأن الموصول من الأسماء المبهمة التى تحتاج إلى ما يعين مدلولها، و المعين لمدلول الموصول هى الصلة، و هنا هى قوله: «اشتهر» تشمل كل شىء اشتهر حتى الفتوى.

الثانى: أنه على تقدير أن يراد من الموصول خصوص «الخبر» فإن المفهوم من المرفوعة إناطة الحكم بالشهرة، فتدل على أن الشهرة بما هى شهرة توجب اعتبار المشتهر، فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشتهرة أيضاً معتبرة كالخبر المشهور.

و الجواب:

أما عن الوجه الأول: فبأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصلة، كذلك يتعين بالقرائن الاخرى المحفوفة به. و الذى يعينه هنا السؤال المتقدم عليه، إذ السؤال وقع عن نفس الخبر، و الجواب لا بد أن يطابق

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٧٣

السؤال. و هذا نظير ما لو سئلت: أى إخوتك أحب إليك؟ فأجبت: من كان أكبر منى، فإنه لا ينبغي أن يتوهم أحد أن الحكم فى هذا الجواب يعم كل من كان أكبر منك و لو كان من غير إخوتك.

و أما عن الوجه الثانى، فبأنه بعد وضوح إرادة «الخبر» من الموصول يكون الظاهر من الجملة تعليق الحكم على الشهرة فى خصوص الخبر، فيكون المناط فى الحكم شهرة الخبر بما أنها شهرة الخبر، لا الشهرة بما هى و إن كانت منسوبة لشىء آخر.

و كذلك يقاس الحال فى مقبولة «ابن حنظلة» الآتية فى باب التعادل و التراجيح.

تنبيه:

من المعروف عن المحققين من علمائنا: أنهم لا يجرون على مخالفة المشهور إلا مع دليل قوى و مستند جلى يصرفهم عن المشهور. بل ما زالوا يحرصون على موافقة المشهور و تحصيل دليل يوافقه و لو كان الدال على غيره أولى بالأخذ و أقوى فى نفسه. و ما ذلك من جهة التقليد للأكثر و لا من جهة قولهم بحجية الشهرة. و إنما منشأ ذلك إكبار المشهور من آراء العلماء لا سيما إذا كانوا من أهل التحقيق و النظر.

و هذه طريقة جارية فى سائر الفنون، فإن مخالفة أكثر المحققين فى كل صناعة لا تسهل إلا مع حجة واضحة و باعث قوى، لأن المنصف قد يشك فى صحة رأيه مقابل المشهور، فيجوز على نفسه الخطأ و يخشى أن يكون رأيه عن جهل مركب لا سيما إذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٧٦

الباب السابع: السيرة

المقصود من «السيرة»- كما هو واضح- استمرار عادة الناس و تباينهم العملى على فعل شىء، أو ترك شىء. و المقصود بالناس:

إمّا جميع العقلاء و العرف العامّ من كلّ ملّة و نحلة، فيعمّ المسلمين و غيرهم. و تُسمّى السيرة حينئذٍ «السيرة العقلائيّة». و التعبير الشائع عند الاصوليين المتأخّرين تسميتها ب «بناء العقلاء».

و إمّا جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلة خاصّة منهم كالإماميّة مثلاً. و تُسمّى السيرة حينئذٍ «سيرة المتشرّعة» أو «السيرة الشرعيّة» أو «السيرة الإسلاميّة».

و ينبغى التنبيه على حجّية كلّ من هذين القسمين لاستكشاف الحكم الشرعى فيما جرت عليه السيرة و على مدى دلالة السيرة، فنقول:

١- حجّية بناء العقلاء

لقد تكلمنا أكثر من مرّة فيما سبق من هذا الجزء عن «بناء العقلاء» و استدللنا به على حجّية خبر الواحد و حجّية الظواهر. و قد أشبعنا الموضوع بحثاً فى مسألة «حجّية قول اللغوى» ص ١٤٧ من هذا الجزء.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٧٧

و هناك قلنا: إنّ بناء العقلاء لا يكون دليلاً إلّا إذا كان يُستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع و إمضاؤه لطريقة العقلاء، لأنّ اليقين تنتهى إليه حجّية كلّ حجّة.

و قلنا هناك: إنّ موافقة الشارع لا تُستكشف على نحو اليقين إلّا بأحد شروط ثلاثة. و نذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان، فنقول:

إنّ السيرة إمّا أن ينتظر فيها أن يكون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء إذ لا مانع من ذلك. و إمّا ألا ينتظر ذلك، لوجود مانع من اتّحاده معهم فى المسلك، كما فى الاستصحاب.

فإن كان الأوّل:

فإن ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجّية فيها قطعاً.

و إن لم يثبت الردع منه فلا بدّ أن يُعلم اتّحاده في المسلك معهم، لأنّه أحد العقلاء، بل رئيسهم، فلو لم يرتضها و لم يتّخذها مسلكاً له كسائر العقلاء لبيّن ذلك و لردعهم عنها و لذكر لهم مسلكه الذي يتّخذها بدلاً عنها، لا سيّما في الأمارات المعمول بها عند العقلاء، كخبر الواحد الثقة و الظواهر.

و إن كان الثاني:

فإمّا أن يُعلم جريان سيره العقلاء في العمل بها في الامور الشرعيّة، كما في الاستصحاب. و إمّا ألا يُعلم ذلك، كما في الرجوع إلى أهل الخبرة في إثبات اللغات.

فإن كان الأوّل، فنفس عدم ثبوت ردعه كافٍ في استكشاف موافقته لهم، لأنّ ذلك ممّا يعنيه و يهّمه، فلو لم يرتضها- و هي بمرأى و مسمعٍ منه- لردعهم عنها و لبلّغهم بالردع بأيّ نحوٍ من أنحاء التبليغ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته، ضرورة أنّ الردع الواقعي غير الواصل لا يُعقل أن يكون ردعاً فعلياً و حجّة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٧٨

و بهذا نُثبت حجّية مثل الاستصحاب ببناء العقلاء، لأنّه لمّا كان ممّا بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون و قد أجروه في الامور الشرعيّة بمرأى و مسمعٍ من الإمام، و المفروض أنّه لم يكن هناك ما يحول دون إظهار الردع و تبليغه- من تقيّة و نحوها- فلا بدّ أن يكون الشارع قد ارتضاه طريقة في الامور الشرعيّة.

و ان كان الثاني- أي لم يُعلم ثبوت السير في الامور الشرعيّة- فإنّه لا يكفي حينئذٍ في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه، إذ لعلّه ردعهم عن إجرائها في الامور الشرعيّة فلم يجروها، أو لعلّهم لم يجروها في الامور الشرعيّة من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفة الشارع أن يردع عنها في غير الامور الشرعيّة لو كان لا يرتضيها في الشرعيّات.^{٦٥٧}

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)؛ ج ٣؛ ص ١٧٨

ئها في الشرعيّات لا بدّ من إقامة دليلٍ خاصّ قطعي على ذلك.

و بعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع إمضاؤه لها، مثل الرجوع إلى أهل الخبرة عند النزاع في تقدير قيم الأشياء و مقاديرها، نظير القيميّات المضمونة بالتلف و نحوه، و تقدير قدر الكفاية في نفقة الأقارب، و نحو ذلك.

^{٦٥٧} مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي) - قم، چاپ: پنجم، ١٤٣٠ ق.

أما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغات، فلا عبرة بها وإن حصل الظنّ منها، لأنّ الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً، كما تقدّم ذلك هناك.

٢- حجّية سيرة المتشرّعة

إنّ السيرة عند المتشرّعة من المسلمين على فعل شيءٍ أو تركه هي

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٧٩

في الحقيقة من نوع الإجماع، بل هي أرقى أنواع الإجماع، لأنّها إجماعٌ عملي من العلماء وغيرهم، و الإجماع في الفتوى إجماعٌ قولي و من العلماء خاصّة.

و السيرة على نحوين: تارة يُعلم فيها أنّها كانت جارية في عصور المعصومين عليهم السلام حتّى يكون المعصوم أحد العاملين بها أو يكون مقرراً لها. و اخرى لا يُعلم ذلك أو يُعلم حدوثها بعد عصورهم.

فإن كانت على النحو الأوّل: فلا شكّ في أنّها حجّة قطعيّة على موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلاً على الحكم كالإجماع القولي الموجب للحدس القطعي برأى المعصوم. و بهذا تختلف^{٦٥٨} عن «سيرة العقلاء» فإنّها إنّما تكون حجّة إذا ثبت من دليل آخر إمضاء الشارع لها و لو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله، كما سبق.

و إن كانت على النحو الثاني: فلا نجد مجالاً للاعتماد عليها في استكشاف موافقة المعصوم على نحو القطع و اليقين، كما قلنا في الإجماع، و هي نوع منه. بل هي دون الإجماع القولي في ذلك، كما سيأتي وجهه.

قال الشيخ الأعظم في كتاب البيع في مبحث المعاطاة: و أمّا ثبوت السيرة و استمرارها على التورث (يقصد تورث ما يباع معاطاةً) فهي كسائر سيراتهم الناشئة من المسامحة و قلّة المبالاة في الدين ممّا لا يحصى في عباداتهم و معاملاتهم، كما لا يخفى^{٦٥٩}.

و من الواضح أنّه يعني من السيرة هذا النحو الثاني. و السرّ في عدم الاعتماد على هذا النحو من السيرة هو ما نعرف من اسلوب نشأة العادات عند البشر و تأثير العادات على عواطف الناس:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٨٠

إنّ بعض الناس المتنفذين أو المغامرين قد يعمل شيئاً استجابةً لعادةٍ غير إسلاميّة، أو لهوى في نفسه، أو لتأثيرات خارجيّة نحو تقليد الأغيار، أو لبواعث انفعالات نفسيّة مثل حبّ التفوّق على الخصوم، أو إظهار عظمتهم أو دينه أو نحو ذلك.

^{٦٥٨} (١) (*) راجع حاشية شيخنا الأصفهاني على مكاسب الشيخ ص ٢٥ ج ١ ص ١٠٤، ط الحديثة.

^{٦٥٩} (٢) المكاسب: ج ٣ ص ٤٢ (ط - مجمع الفكر الإسلامي).

و يأتي آخر فيقلد الأول في عمله، و يستمرّ العمل، فيشيع بين الناس من دون أن يحصل من يردعهم عن ذلك، لغفلةٍ أو لتسامحٍ أو لخوفٍ أو لغلبةِ العاملين فلا يصغون إلى من ينصحهم، أو لغير ذلك.

و إذا مضت على العمل عهود طويلة يتلقاه الجيل بعد الجيل، فيصبح سيرة المسلمين! و يُنسى تاريخ تلك العادة. و إذا استقرت السيرة يكون الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمة التي من شأنها أن تتكوّن لها قدسيّة و احترام لدى الجمهور، فيعدّون مخالفتها من المنكرات القبيحة.

و حينئذٍ يترأى أنّها عادة شرعيّة و سيرة إسلاميّة، و أنّ المخالف لها مخالف لقانون الإسلام و خارج على الشرع!

و يشبه أن يكون من هذا الباب سيرة تقبيل اليد، و القيام احتراماً للقادم، و الاحتفاء بيوم النوروز، و زخرفة المساجد و المقابر ... و ما إلى ذلك من عادات اجتماعية حادثة.

و كلّ من يغترّ بهذه السيرات و أمثالها، فإنّه لم يتوصّل إلى ما توصّل إليه الشيخ الأنصاري الأعظم من إدراك سرّ نشأة العادات عند الناس على طول الزمن، و أنّ لكلّ جيلٍ من العادات في السلوك و الاجتماع و المعاملات و المظاهر و الملابس ما قد يختلف كلّ الاختلاف عن عادات الجيل الآخر.

هذا بالنسبة إلى شعبٍ واحد و قطرٍ واحد، فضلاً عن الشعوب و الأقطار

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٨١

بعضها مع بعض. و التبدّل في العادات غالباً يحدث بالتدريج في زمنٍ طويلٍ قد لا يحسّ به من جرى على أيديهم التبديل.

و لأجل هذا لا نثق في السيرات الموجودة في عصورنا أنّها كانت موجودة في العصور الإسلاميّة الاولى. و مع الشكّ في ذلك فأجدر بها ألا تكون حجّة، لأنّ الشكّ في حجّية الشيء كافٍ في وهن حجّيته، إذ لا حجّة إلّا بعلمٍ.

٣- مدى دلالة السيرة

إنّ السيرة عند ما تكون حجّة فأقصى ما تقتضيه أن تدلّ على مشروعية الفعل و عدم حرمة في صورة السيرة على الفعل، أو تدلّ على مشروعية الترك و عدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك.

أمّا استفادة الوجوب من سيرة الفعل و الحرمة من سيرة الترك، فأمر لا تقتضيه نفس السيرة. بل كذلك الاستحباب و الكراهة، لأنّ العمل في حدّ ذاته مجمل لا دلالة له على أكثر من مشروعية الفعل أو الترك.

نعم، المداومة و الاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرّعين قد يستظهر منها استحبابه، لأنّه يدلّ ذلك على استحسانه عندهم على الأقلّ. و لكن يمكن أن يقال: إنّ الاستحسان له ربما ينشأ من كونه أصبح عادةً لهم، و العادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحاً مرغوباً فيه لدى الجمهور و تاركها مذموماً عندهم. فلا يوثق - إذأ- فيما جرت عليه السيرة بأنّ المدح للفاعل و الذم للتارك كانا من ناحية شرعيّة.

و الغرض أنّ السيرة بما هي سيرة لا يُستكشف منها وجوب الفعل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٨٢

و لا استحبابه في سيرة الفعل، و لا يُستكشف منها حرمة الفعل و لا كراهته في سيرة الترك.

نعم، هناك بعض الامور يكون لازم مشروعيتها وجوبها، و إلّا لم تكن مشروعاً. و ذلك مثل الأمانة كخبر الواحد و الظواهر، فإنّ السيرة على العمل بالأمانة لما دلّت على مشروعيتها العمل بها فإنّ لازمه أن يكون واجباً، لأنّه لا يُشرع العمل بها و لا يصلح إلّا إذا كانت حجّة منصوبة من قِبَل الشارع لتبليغ الأحكام و استكشافها، و إذا كانت حجّة وجب العمل بها قطعاً، لوجوب تحصيل الأحكام و تعلّمها. فينتج من ذلك: أنّه لا يمكن فرض مشروعيتها العمل بالأمانة مع فرض عدم وجوبه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٨٤

الباب الثامن: القياس

تمهيد:

إنّ القياس - على ما سيأتي تحديده و بيان موضع البحث فيه - من الأمارات التي وقعت فيها معركة الآراء بين الفقهاء.

و علماء الإمامية - تبعاً لآل البيت عليهم السلام - أبطلوا العمل به. و من الفرق الاخرى أهل الظاهر المعروفين ب «الظاهريّة» أصحاب داود بن خلف إمام أهل الظاهر - و كذلك الحنابلة - لم يكن يقيمون له وزناً^{٦٦٠}.

و أوّل من توسّع فيه في القرن الثاني أبو حنيفة - رأس القياسيين - و قد نشط في عصره و أخذ به الشافعية و المالكية. و لقد بالغ به جماعة فقدّموه على الإجماع، بل غلا آخرون فردّوا الأحاديث بالقياس، و ربما صار بعضهم يؤوّل الآيات بالقياس!

^{٦٦٠} (١) راجع المستصفي: ج ٢ ص ٢٣٤، و الغدّة: ج ٢ ص ٦٥٠.

و من المعلوم عند آل البيت عليهم السلام أنهم لا يجوزون العمل به و قد شاع عنهم: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»^{٦٦١} و «أنّ السنّة إذا قيست محق الدين»^{٦٦٢} بل شنّوا حرباً شعواء لا هوادة فيها على أهل الرأى و قياسهم ما وجدوا للكلام متّسعاً. و مناظرات الإمام الصادق عليه السلام معهم معروفة،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٨٥

لا سيّما مع أبى حنيفة- و قد رواها حتّى أهل السنّة- إذ قال له فيما رواه ابن حزم^{٦٦٣}: اتّق الله! و لا تقس، فإنّنا نقف غداً بين يدي الله فنقول: «قال الله و قال رسوله» و تقول أنت و أصحابك: «سمعنا و رأينا».

و الذى يبدو أنّ المخالفين لآل البيت الذين سلكوا غير طريقهم و لم يعجبهم أن يستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام الله و ما جاء به الرسول صلى الله عليه و آله و سلم فالتجئوا إلى أن يصطنعوا الرأى و الاجتهادات الاستحسانية للفتيا و القضاء بين الناس، بل حكّموا الرأى و الاجتهاد حتّى فيما يخالف النصّ، أو جعلوا ذلك عذراً مبرراً لمخالفة النصّ، كما فى قصّة تبرير الخليفة الأوّل لفعلة خالد بن الوليد فى قتل مالك ابن نويرة، و قد خلا بزوجه ليلة قتله، فقال عنه: «إنّه اجتهد فأخطأ!» و ذلك لمّا أراد الخليفة عمر بن الخطّاب أن يقاد به و يقام عليه الحدّ^{٦٦٤}.

و كان الرأى و القياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابة و التابعين، حتّى بدأ البحث فيه لتركيّزه و توسعه الأخذ به فى القرن الثانى على يد أبى حنيفة و أصحابه. ثمّ بعد أن أخذت الدولة العبّاسية تساند أهل القياس و بعد ظهور النقاد له، انبرى جماعة من علمائهم لتحديد معالمه و توسيع أبحاثه، و وضع القيود و الاستدراكات له، حتّى صار فناً قائماً بنفسه.

و نحن يهّمنا منه البحث عن موضع الخلاف فيه و حجّيته، فنقول:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٨٦

١- تعريف القياس

إنّ خير التعريفات للقياس- فى رأينا^{٦٦٥}- أن يقال: هو «إثبات حكمٍ فى محلّ بعلةٍ لثبوته فى محلّ آخر بتلك العلة». و المحلّ الأوّل- و هو المقيس- يسمّى «فرعاً». و المحلّ الثانى- و هو المقيس عليه- يسمّى «أصلاً». و العلة المشتركة تُسمّى «جامعاً».

^{٦٦١} (٢) كمال الدين: ص ٣٢٤ ح ٩.

^{٦٦٢} (٣) المحاسن: ج ١ ص ٣٣٩ ح ٩٦.

^{٦٦٣} (١) (*) إبطال القياس: ص ٧١، مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩.

^{٦٦٤} (٢) راجع كتاب «السقيفة» للمؤلف: ص ٢٢، طبعة مؤسسة الأعلمى.

^{٦٦٥} (١) فى ط الاولى: فى رأى أنّ خير التعريفات للقياس.

و فى الحقيقتة أن القياس عملية من المستدلّ- أى القائس- لغرض استنتاج حكم شرعى لمحلّ لم يرد فيه نصّ بحكمه الشرعى، إذ توجب هذه العملية عنده الاعتقاد يقيناً أو ظناً بحكم الشارع.

و العملية القياسية هى نفس حمل الفرع على الأصل فى الحكم الثابت للأصل شرعاً، فيعطى القائس حكماً للفرع مثل حكم الأصل، فإن كان الوجوب أعطى له الوجوب، و إن كان الحرمة فالحرمة ... و هكذا.

و معنى هذا الإعطاء أن يحكم بأنّ الفرع ينبغي أن يكون محكوماً عند الشارع بمثل حكم الأصل للعلّة المشتركة بينهما. و هذا الإعطاء أو الحكم هو الذى يوجب عنده الاعتقاد بأنّ للفرع مثل ما للأصل من الحكم عند الشارع، و يكون هذا الإعطاء أو الحكم أو الإثبات أو الحمل- ما شئت فعبّر- دليلاً عنده على حكم الله فى الفرع.

وعليه ف «الدليل» هو الإثبات الذى هو نفس عملية الحمل و إعطاء الحكم للفرع من قبل القائس.

و «نتيجة الدليل» هو الحكم بأنّ الشارع قد حكم فعلاً على هذا الفرع بمثل حكم الأصل.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٨٧

فتكون هذه العملية من القائس دليلاً على حكم الشارع، لأنّها توجب اعتقاده اليقيني أو الظنى بأنّ الشارع له هذا الحكم.

و بهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف بأنّ الدليل- و هو الإثبات- نفسه نتيجة الدليل، بينما أنّه يجب أن يكون الدليل مغايراً للمستدلّ عليه.

وجه الدفع: أنّه اتّضح بذلك البيان أنّ الإثبات فى الحقيقة (و هو عملية الحمل) عمل القائس و حكمه، لا حكم الشارع (و هو الدليل). و أمّا «المستدلّ عليه» فهو حكم الشارع على الفرع. و إنّما حصل للقائس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العملية القياسية التى أجزاها.

و من هنا يظهر: أنّ هذا التعريف أفضل التعريفات و أبعدها عن المناقشات.

و أمّا تعريفه بالمساواة بين الفرع و الأصل فى العلّة أو نحو ذلك، فإنّه تعريف بمورد القياس، و ليست المساواة قياساً.

و على كلّ حال، لا يستحقّ الموضوع الإطالة بعد أن كان المقصود من القياس واضحاً.

٢- أركان القياس

بما تقدّم من البيان يتّضح أنّ للقياس أربعة أركان:

١- «الأصل» و هو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعاً.

٢- «الفرع» و هو المقيس، المطلوب إثبات الحكم له شرعاً.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج٣، ص: ١٨٨

٣- «العلّة» و هى الجهة المشتركة بين الأصل و الفرع التى اقتضت ثبوت الحكم. و تُسمى «جامعاً».

٤- «الحكم» و هو نوع الحكم الذى ثبت للأصل و يراد إثباته للفرع.

و قد وقعت أبحاث عن كلّ من هذه الأركان ممّا لا يهمنّا التعرّض لها إلّا فيما يتعلّق بأصل حجّيته و ما يرتبط بذلك. و بهذا الكفاية.

٣- حجّية القياس

إنّ حجّية كلّ أمارَةٍ تُناط بالعلم- و قد سبق بيان ذلك فى هذا الجزء أكثر من مرّة- فالقياس- كباقى الأمارات- لا يكون حجّة إلّا فى صورتين لا ثالث لهما:

١- أن يكون بنفسه موجباً للعلم بالحكم الشرعى.

٢- أن يقوم دليل قاطع على حجّيته إذا لم يكن بنفسه موجباً للعلم، و حينئذٍ لا بدّ من بحث موضوع حجّية القياس من الناحيتين، فنقول:

١- هل القياس يوجب العلم؟

إنّ القياس نوع من «التمثيل» المصطلح عليه فى المنطق- راجع «المنطق» للمؤلّف^{٦٦٦} و قلنا هناك: إنّ التمثيل من الأدلّة التى لا تفيد إلا الاحتمال، لأنّه لا يلزم من تشابه شيئين فى أمرٍ- بل فى عدّة أمورٍ- أن يتشابهوا من جميع الوجوه و الخصوصيات.

نعم، إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل و الفرع و تعدّدت يقوى فى النفس الاحتمال حتّى يكون ظناً و يقرب من اليقين (و القيافة من هذا الباب) و لكن كلّ ذلك لا يغنى عن الحقّ شيئاً.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج٣، ص: ١٨٩

غير أنّه إذا علمنا- بطريقةٍ من الطرق- أنّ جهة المشابهة علّة تامّة لثبوت الحكم فى الأصل عند الشارع، ثمّ علمنا أيضاً بأنّ هذه العلّة التامّة موجودة بخصوصياتها فى الفرع، فإنّه لا محالة يحصل لنا- على نحو اليقين-

^{٦٦٦} (١) الجزء الثانى ص ٣١٦ من طبعتنا الحديثة.

استنباط أن مثل هذا الحكم ثابت في الفرع كثبوته في الأصل، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة. و يكون من القياس المنطقي البرهاني الذي يفيد اليقين.

و لكن الشأن كلّ الشأن في حصول الطريق لنا إلى العلم بأنّ الجامع علّة تامّة للحكم الشرعي. و قد سبق ص ١٣٤ من هذا الجزء أنّ ملاكات الأحكام لا مسرح للعقول أو لا مجال للنظر العقلي فيها، فلا تُعلم إلّا من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذي نصبه الله تعالى مبلغاً و هادياً.

و الغرض من «كون الملاكات لا مسرح للعقول فيها» أنّ أصل تعليل الحكم بالملاك لا يُعرف إلّا من طريق السماع، لأنّه أمر توقيفي. أمّا نفس وجود الملاك في ذاته فقد يُعرف من طريق الحسّ و نحوه، لكن لا بما هو علّة و ملاك، كالإسكار، فإنّ كونه علّة للتحريم في الخمر لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدلة السمعيّة. أمّا وجود الإسكار في الخمر و غيره من المسكرات فأمر يُعرف بالوجدان، و لكن لا ربط لذلك بمعرفة كونه هو الملاك في التحريم، فإنّه ليس هذا من الوجدانيّات.

و على كلّ حال، فإنّ السرّ في أنّ الأحكام و ملاكاتهما لا مسرح للعقول في معرفتها واضح، لأنّها أمور توقيفيّة من وضع الشارع- كاللغات و العلامات و الإشارات التي لا تُعرف إلّا من قبل واضعيها- و لا تُدرك بالنظر العقلي إلّا من طريق الملازمات العقليّة القطعيّة التي تكلمنا عنها فيما تقدّم في بحث الملازمات العقليّة في الجزء الثاني، و في دليل العقل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٩٠

من هذا الجزء. و القياس لا يشكّل ملازمة عقليّة بين حكم المقيس عليه و حكم المقيس.

نعم، إذا ورد نصّ من قبل الشارع في بيان علّة الحكم في المقيس عليه، فإنّه يصحّ الاكتفاء به في تعديّة الحكم إلى المقيس بشرطين:

الأول: أن نعلم بأنّ العلّة المنصوصة تامّة يدور معها الحكم أينما دارت.

و الثاني: أن نعلم بوجودها في المقيس.

و الخلاصة: أنّ القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم، لأنّه لا يتكفّل ثبت الملازمة بين حكم المقيس عليه و حكم المقيس. و يُستثنى منه منصوص العلّة بالشرطين اللذين تقدّما. و في الحقيقة: أنّ منصوص العلّة ليس من نوع القياس، كما سيأتي بيانه. و كذلك قياس الأوليّة.

و لأجل أن يتّضح الموضوع أكثر نقول: إنّ الاحتمالات الموجودة في كلّ قياسٍ خمسة، و مع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الأصل و حكم الفرع، و لا يمكن رفع هذه الاحتمالات إلّا بورود النصّ من الشارع. و الاحتمالات هي:

١- احتمال أن يكون الحكم في الأصل معلّلاً عند الله بعلّة أخرى غير ما ظنّه القائس. بل يُحتمل على مذهب هؤلاء أنّ يكون الحكم معلّلاً عند الله بشيءٍ أصلاً، لأنّهم لا يرون الأحكام الشرعيّة معلّلة بالمصالح و المفساد. و هذا من مفارقات آرائهم، فإنّهم إذا كانوا لا يرون تبعيّة الأحكام للمصالح و المفساد فكيف يؤكّدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعلّة التي يظنونها؟ بل كيف يحصل لهم الظنّ بالتعليل؟

٢- احتمال أن هناك وصفاً آخر ينضمّ إلى ما ظنّه القائس علّة بأنّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٩١

يكون المجموع منهما هو العلّة للحكم لو فرض أنّ القائس أصاب في أصل التعليل.

٣- احتمال أن يكون القائس قد أضاف شيئاً أجنبياً إلى العلّة الحقيقيّة لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه.

٤- احتمال أن يكون ما ظنّه القائس علّة- إن كان مصيباً في ظنّه- ليس هو الوصف المجرد، بل بما هو مضاف إلى موضوعه- أعنى الأصل- لخصوصيّة فيه. مثال ذلك:

لو علم بأنّ الجهل بالثمن علّة موجبة شرعاً في إفساد البيع، و أراد أن يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولاً، فإنّه يحتمل أن يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، لا مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسرى الحكم إلى كلّ معاوضة حتّى في مثل الصلح المعاوضي و النكاح باعتبار أنّه يتضمّن معنى المعاوضة عن البضع.

٥- احتمال أن تكون العلّة الحقيقيّة لحكم المقيس عليه غير موجودة أو غير متوقّرة بخصوصياتها في المقيس.

و كلّ هذه الاحتمالات لا بدّ من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجة، و لا يدفعها إلا الأدلّة السمعيّة الواردة عن الشارع.

و قيل: من الممكن تحصيل العلم بالعلّة بطريق برهان السبر و التقسيم^{٦٦٧}. و برهان السبر و التقسيم عبارة عن عدّ جميع الاحتمالات الممكنة، ثمّ يقام الدليل على نفى واحدٍ حتّى ينحصر الأمر في واحدٍ منها، فيتعيّن، فيقال مثلاً:

^{٦٦٧} (١) المستصفي: ج ٢ ص ٢٩٥.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٩٢

حرمة الربا فى البرّ: إمّا أن تكون معلّلة بالطعم، أو بالقوت، أو بالكيل.

و الكلّ باطل ما عدا الكيل، فيتعيّن التعليل به.

أقول: من شرط برهان السبر و التقسيم ليكون برهاناً حقيقياً أن تحصر الاحتمالات حصراً عقلياً من طريق القسمه الثنائيه التي تتردد بين النفي و الإثبات. و ما يُذكر من الاحتمالات فى تعليل الحكم الشرعى لا تعدو أن تكون احتمالات استطاع القائس أن يحتملها و لم يحتمل غيرها، لا أنّها مبنيّة على الحصر العقلى المردّد بين النفي و الإثبات.

و إذا كان الأمر كذلك فكلّ ما يفرضه من الاحتمالات يجوز أن يكون وراءها احتمالات لم يتصوّرها أصلاً و من الاحتمالات: أن تكون العلة اجتماع محتملين أو أكثر ممّا احتمله القائس. و من الاحتمالات: أن يكون ملاك الحكم شيئاً آخر خارجاً عن أوصاف المقيس عليه لا يمكن أن يهتدى إليه القائس، مثل التعليل فى قوله تعالى (سورة النساء ١٦٠):

«فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ» فإنّ الظاهر من الآية أنّ العلة فى تحريم الطيبات عصيانهم، لا أوصاف تلك الأشياء.

بل من الاحتمالات عند هذا القائس الذى لا يرى تبعية الأحكام للمصالح و المفسدات أنّ الحكم لا ملاك و لا علة له، فكيف يمكن أن يدعى حصر العلة فيما احتمله و قد لا تكون له علة؟

و على كلّ حال، فلا يمكن أن يُستنتج من مثل السبر و التقسيم هنا أكثر من الاحتمال. و إذا تنزّلنا فأكثر ما يحصل منه الظنّ.

فرجع الأمر بالأخير إلى الظنّ و أنّ الظنّ لا يغنى عن الحقّ شيئاً.

و فى الحقيقة أنّ القائلين بالقياس لا يدعون إفادته العلم، بل أقصى ما يتوقعونه إفادته للظنّ، غير أنّهم يرون أنّ مثل هذا الظنّ حجّة. و فى البحث الآتى نبحت عن أدلّة حجّيته.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٩٣

٢- الدليل على حجّية القياس الظنّى:

بعد أن ثبت أنّ القياس فى حدّ ذاته لا يفيد العلم، بقى علينا أن نبحت عن الأدلّة على حجّية الظنّ الحاصل منه، ليكون من الظنون الخاصّة المستثناة من عموم الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ، كما صنعنا فى خبر الواحد و الظواهر، فنقول:

أمّا نحن - الإمامية - ففي غنى عن^{٦٦٨} هذا البحث، لأنّه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظنّ الحاصل من القياس، فقد تواتر عنهم النهى عن الأخذ بالقياس و أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، فلا الأحكام في أنفسها تصيبها العقول، و لا ملاكاتهما و عللها.

على أنّه يكفينا في إبطال القياس أن نبطل ما تمسّكوا به لإثبات حجّيته من الأدلّة، لنرجع إلى عمومات النهى عن اتباع الظنّ و ما وراء العلم.

أمّا غيرنا - من أهل السنّة الذين ذهبوا إلى حجّيته - فقد تمسّكوا بالأدلّة الأربعة: الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل. و لا بأس أن نشير إلى نماذج من استدلالاتهم لنرى أنّ ما تمسّكوا به لا يصلح لإثبات مقصودهم، فنقول:

الدليل من الآيات القرآنيّة:

منها: قوله تعالى (الحشر ٥٩): «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» بناءً على تفسير «الاعتبار» بالعبور و المجاوزة، و القياس عبور و مجاوزة من الأصل إلى الفرع.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ١٩٤

و فيه: أنّ الاعتبار هو الاتّعاظ لغتاً، و هو الأنسب بمعنى الآية الواردة في الذين كفروا من أهل الكتاب، إذ قذف الله في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم و أيدي المؤمنين. و أين هي من القياس الذي نحن فيه؟

و قال ابن حزم في كتابه (إبطال القياس ص ٣٠): و محال أن يقول لنا:

«فاعتبروا يا اولي الأبصار» و يريد القياس، ثمّ لا يبيّن لنا في القرآن و لا في الحديث: أيّ شيءٍ نقيس؟ و لا متى نقيس؟ و لا على أيّ نقيس؟ و لو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما امرنا بقياسه حيث امرنا، و حرم علينا أن نقيس ما لا نصّ فيه جملةً، و لا نتعدّى حدوده.

و منها: قوله تعالى (يس ٧٨ - ٧٩): «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» باعتبار أنّ الآية تدلّ على مساواة النظير للنظير، بل هي استدلال بالقياس لإفحام من ينكر إحياء العظام و هي رميم. و لو لا أنّ القياس حجّة لما صحّ الاستدلال فيها.

و فيه: أنّ الآية لا تدلّ على هذه المساواة بين النظيرين كنظيرين في أيّة جهةٍ كانت، كما أنّها ليست استدلالاً بالقياس، و إنّما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث، إذ يتخيّلون العجز عن إحياء الرميم، فأرادت الآية أن تثبت الملازمة بين القدرة على إنشاء العظام و إيجادها لأوّل مرّة - بلا سابق وجود - و بين القدرة على إحيائها

^{٦٦٨} (١) في ط الاولى: ففي راحه من.

من جديد، بل القدرة على الثانى أولى، و إذا ثبتت الملازمة و المفروض أنّ الملزوم (و هو القدرة على إنشائها أول مرة) موجود مسلّم، فلا بدّ أن يثبت اللازم (و هو القدرة على إحيائها و هى رميم). و أين هذا من القياس؟ و لو صحّ أن يراد من الآية القياس فهو نوع من قياس الأولويّة المقطوعة، و أين هذا من قياس المساواة المطلوب إثبات حجّيته، و هو الذى يبتنى على ظنّ المساواة فى العلة؟

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٩٥

و قد استدلّوا بآيات اخر مثل قوله تعالى: «فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ»^{٦٦٩} «يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ»^{٦٧٠}. و التشبّه بمثل هذه الآيات لا يعدو أن يكون من باب تشبّه الغريق بالطحلب- كما يقولون-

الدليل من السنّة:

رووا عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم أحاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجّة لهم.

و لا بأس أن نذكر بعضها كنموذج عنها، فنقول:

منها: الحديث المأثور عن معاذ أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بعثه قاضياً إلى اليمن و قال له فيما قال: بما ذا تقضى إذا لم تجد فى كتاب الله و لا فى سنّة رسول الله؟ قال معاذ: «أجتهد رأياً و لا ألو»، فقال صلى الله عليه و آله و سلم: «الحمد لله الذى وقّق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله»^{٦٧١}.

قالوا: قد أقرّ النبى الاجتهاد بالرأى، و اجتهاد الرأى لا بدّ من ردّه إلى أصل، و إلّا كان رأياً مرسلًا، و الرأى المرسل غير معتبر. فانحصر الأمر بالقياس.

و الجواب: أنّ الحديث مرسل لا حجّة فيه، لأنّ راويه- و هو «الحارث ابن عمرو» ابن أخى المغيرة بن شعبة- رواه عن اناسٍ من أهل حمص!

ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا يدري أحد من هو؟ و لا يُعرف له غير هذا الحديث.

ثم إنّ الحديث معارض بحديث آخر^{٦٧٢} فى نفس الواقعة، إذ جاء فيه:

«لا تقضينّ و لا تفصلنّ^{٦٧٣} إلّا بما تعلم، و إن اشكل عليك أمر فقف حتّى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٩٦

^{٦٦٩} (١) المائدة: ٩٥.

^{٦٧٠} (٢) النحل: ٩٠.

^{٦٧١} (٣) سنن الترمذى: ج ٣ ص ٦١٦ ح ١٢٢٧ و سنن أبى داود: ج ٣ ص ٣٠٣ ح ٣٥٩٢.

^{٦٧٢} (٤) (*) راجع تعليقة الناشر لكتاب إبطال القياس لابن حزم: ص ١٥.

^{٦٧٣} (٥) فى ط ٢: لا تفضلنّ (بالضاد المعجمة).

تتبيّنه أو تكتب إليّ». فأجدر بذلك الحديث أن يكون موضوعاً على الحارث أو منه.

مضافاً إلى أنه لا حصر فيما ذكروا، فقد يراد من الاجتهاد بالرأى استفراغ الوسع فى الفحص عن الحكم، و لو بالرجوع إلى العمومات أو الاصول. و لعلّه يشير إلى ذلك قوله: «و لا آلو».

و منها: حديث الخثعميّة- التي سألت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن قضاء الحجّ عن أبيها الذى فاتته فريضة الحجّ- أ ينفعه ذلك؟ فقال صلى الله عليه و آله و سلم لها:

«أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أ كان ينفعه ذلك؟» قالت: نعم. قال:

«فدين الله أحقّ بالقضاء»^{٦٧٤}.

قالوا: فألحق الرسول دين الله بدين آدمي فى وجوب القضاء. و هو عين القياس.

و الجواب: أنه لا معنى للقول بأنّ الرسول أجرى القياس فى حكمه بقضاء الحجّ، و هو المشرّع المتلقّى الأحكام من الله تعالى بالوحي، فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحجّ فاحتاج أن يستدلّ عليه بالقياس؟ ما لكم كيف تحكمون!

و إنّما المقصود من الحديث- على تقدير صحّته- تنبيه الخثعميّة على تطبيق العامّ على ما سألت عنه، و هو- أعنى العامّ- وجوب قضاء كلّ دين، إذ خفى عليها أنّ الحجّ ممّا يُعدّ من الديون التي يجب قضاؤها عن الميّت، و هو أولى بالقضاء لأنه دين الله.

و لا شكّ فى أنّ تطبيق العامّ على مصاديقه المعلومة لا يحتاج إلى تشريع جديد غير تشريع نفس العامّ، لأنّ الانطباق قهري. و ليس هو من نوع القياس.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٩٧

و لا ينقضى العجب ممّن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحجّ و لا الصوم- كالحنفيّة- و يقول: «دين الناس أحقّ بالقضاء» ثمّ يستدلّ بهذا الحديث على حجّية القياس!

و منها: حديث بيع الرطب بالتمر، فإنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم سأل: أ ينقص الرطب إذا يبس؟ فلما اجيب بنعم، قال: «فلا، إذأ»^{٦٧٥}.

و الجواب: أنّ هذا الحديث- على تقدير صحّته- يشبه حديث الخثعميّة، فإنّ المقصود منه التنبيه على تطبيق العامّ على أحد مصاديقه الخفيّة. و ليس هو من القياس فى شىء.

^{٦٧٤} (١) سنن النسائي: ج ٨ ص ٢٢٧ و الذريعة: ج ٢ ص ٧١٣.

^{٦٧٥} (١) سنن ابى ماجه: ج ٢ ص ٧٦١ ح ٢٢٦٤، و الموطأ: ج ٢ ص ٦٢٤ ح ٢٢.

و كذلك يقال فى أكثر الأحاديث المروية فى الباب.

على أنها بجمليتها معارضة بأحاديث آخر يفهم منها النهى عن الأخذ بالرأى من دون الرجوع إلى الكتاب و السنة.

الدليل من الإجماع:

و الإجماع هو أهم دليل عندهم، وعليه معولهم فى هذه المسألة.

و الغرض منه إجماع الصحابة.

و يجب الاعتراف بأن بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأى و أكثروا، بل حتى فيما خالف النص تصرفاً فى الشريعة باجتهاداتهم.

و الإنصاف: أن ذلك لا ينبغى أن يُنكر من طريقتهم، و لكن - كما سبق أن أوضحناه - لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من كونها على نحو القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسله، و لم يُعرف عنهم على أى أساس كانت اجتهاداتهم، أ كانت تأويلاً للنصوص أو جهلاً بها أو استهانةً بها؟ ربما كان بعض هذا أو كله من بعضهم.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٩٨

و فى الحقيقة إنما تطوّر البحث عن الاجتهاد بالرأى فى تنوعه و خصائصه فى القرن الثانى و الثالث - كما سبق بيانه - فميّزوا بين القياس و الاستحسان و المصالح المرسله.

و من الاجتهادات قول عمر بن الخطاب: «متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا محرّمهما و معاقب عليهما»^{٦٧٦}. و منها: جمعه الناس لصلاة التراويح^{٦٧٧}. و منها: إلغاؤه فى الأذان «حى على خير العمل»^{٦٧٨}. فهل كان ذلك من القياس أو من الاستحسان المحض؟

لا ينبغى أن يشكّ أن مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس فى شىء. و كذلك كثير من الاجتهادات عندهم.

وعليه فابن حزم على حقّ إذا كان يقصد إنكار أن يكون القياس سابقاً معروفاً بحدوده فى اجتهادات الصحابة، حينما قال فى كتابه (إبطال القياس ص ٥): «ثمّ حدث القياس فى القرن الثانى فقال به بعضهم و أنكره

^{٦٧٦} (١) كنز العمال: ج ١٦ ص ٥١٩ ح ٤٥٧١٥.

^{٦٧٧} (٢) سنن البيهقى: ج ٢ ص ٤٩٣.

^{٦٧٨} (٣) علل الشرائع: ج ٢ ص ٣٦٧ و ٣٦٨ ح ٣.

سائرهم و تبرّوا منه» و قال فى كتابه (الإحكام ١٧٧ / ٧): «إنّه بدعه حدث فى القرن الثانى ثمّ فشا و ظهر فى القرن الثالث». أمّا إذا أراد إنكار أصل الاجتهادات بالرأى من بعض الصحابة- و هو لا يريد ذلك قطعاً- فهو إنكار لأمرٍ ضرورى متواترٍ عنهم.

و قد ذكر الغزالي فى كتابه (المستصفى ١٢ / ٥٨ - ٦٢) كثيراً من مواضع اجتهادات الصحابة برأيهم، و لكن لم يستطع أن يثبت أنّها على نحو القياس إلّا لأنّه لم يرَ وجهاً لتصحيحها إلّا بالقياس و تعليل النصّ. و ليس هو منه إلّا من باب حسن الظنّ، لا أكثر. و أكثرها لا يصحّ تطبيقها على القياس.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ١٩٩

و على كلّ حالٍ، فالشأن كلّ الشأن فى تحقيق إجماع الامّة و الصحابة على الأخذ بالقياس و نحن نمنعه أشدّ المنع.

أمّا أوّلاً: فلما قلناه قريباً أنّّه لم يثبت أنّ اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل فى بعضها ثبت عكس ذلك، كاجتهادات عمر بن الخطّاب- المتقدّمة- و مثلها اجتهاد عثمان فى حرق المصاحف، و نحو ذلك.

و أمّا ثانياً: فإنّ استعمال بعضهم للرأى- سواء كان مبنياً على القياس أم على غيره- لا يكشف عن موافقة الجميع، كما قال ابن حزم^{٦٧٩} فأنصف:

أين وجدتم هذا الاجماع؟ و قد علمتم أنّ الصحابة الوفا لا تحفظ الفتيا عنهم فى أشخاص المسائل إلّا عن مائة و نيّف و ثلاثين نفرًا: منهم سبعة مكثرون، و ثلاثة عشر نفساً متوسّطون، و الباقون مقلّون جدّاً تُروى عنهم المسألة و المسألتان. حاشا المسائل الّتى تيقن إجماعهم عليها^{٦٨٠} كالصلوات و صوم رمضان- فأين الإجماع على القول بالرأى؟

و الغرض الّذى نرمى إليه أنّه لا يُنكر ثبوت الاجتهاد بالرأى عند جملة من الصحابة: كأبى بكر، و عمر، و عثمان، و زيد بن ثابت- بل ربما من غيرهم- و إنّما الّذى يُنكر أن يكون ذلك بمجرد محققاً لإجماع الامّة أو الصحابة. و اتّفاق الثلاثة أو العشرة بل العشرين ليس إجماعاً مهما كانوا.

نعم، أقصى ما يقال فى هذا الصدد: إنّ الباقين سكتوا و سكوتهم إقرار، فيتحقّق الإجماع.

و لكن يُجاب عن ذلك: أنّ السكوت لا نسلم أنّه يحقّق الإجماع، لأنّه

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٠٠

^{٦٧٩} (١) (*) إبطال القياس: ص ١٩.

^{٦٨٠} (٢) هذه ليست من المسائل الإجماعية، بل هذه من ضروريات الدين. و قد تقدّم أنّ الأخذ بها ليس أخذاً بالإجماع.

لا يدلّ على الإقرار إلّا من المعصوم بشروط الإقرار. و السرّ في ذلك: أنّ السكوت في حدّ ذاته مجمل، فيه عند غير المعصوم أكثر من وجهٍ واحد و احتمالٍ، إذ قد ينشأ من الخوف، أو الجبن، أو الخجل، أو المداهنة، أو عدم العناية ببيان الحقّ، أو الجهل بالحكم الشرعيّ أو وجهه، أو عدم وصول نبأ الفتيا إليهم ... إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها بالنسبة إلى غير المعصوم. و قد يجتمع في شخصٍ واحد أكثر من سببٍ واحد للسكوت عن الحقّ. و من الاحتمالات أيضاً أن يكون قد أنكر بعض الناس و لكن لم يصل نبأ الإنكار إلينا. و دواعي إخفاء الإنكار و خفائه كثيرة لا تُحدّد و لا تُحصّر.

و أمّا ثالثاً: فإنّ سكوت الباقيين غير مسلّم. و يكفي لإبطال الإجماع إنكار شخص واحد له شأن في الفتيا، إذ لا يتحقّق معه اتّفاق الجميع، فكيف إذا كان المنكروا أكثر من واحد! و قد ثبت تخطئه القول بالرأى عن ابن عبّاس و ابن مسعود و أضرابهما، بل روى ذلك حتّى عن عمر بن الخطّاب^{٦٨١}: «إيّاكم و أصحاب الرأى! فإنّهم أعداء السنن أعيّتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلّوا و أضلّوا» و إن كنت أظنّ أنّ هذه الرواية موضوعة عليه، لثبوت أنّه في مقدّمة أصحاب الرأى، مع أنّ أسلوب بيان الرواية بعيد عن النسبة إليه و إلى عصره.

و على كلّ حالٍ، لا شيء أبلغ في الإنكار من المجاهرة بالخلاف و الفتوى بالضدّ، و هذا قد كان من جماعة كما قلنا، بل زاد بعضهم كابن عبّاس و ابن مسعود أن انتهى إلى ذكر المباهلة و التخويف من الله تعالى.

و هل شيء أبلغ في الإنكار من هذا؟ فأين الإجماع؟

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٠١

و نحن يكفينا إنكار عليّ بن أبي طالب عليه السلام و هو المعصوم الذي يدور معه الحقّ كيفما دار كما في الحديث النبويّ المعروف^{٦٨٢}. و إنكاره معلوم من طريقتة، و قد رواه عنه قوله: «لو كان الدين بالرأى لكان المسح على باطن الخفّ أولى من ظاهره»^{٦٨٣} و هو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسح على الخفّ الذي لا مدرك له إلّا القياس أو الاستحسان.

الدليل من العقل:

لم يذكر أكثر الباحثين عن القياس دليلاً عقلياً على حجّيته^{٦٨٤} غير أنّ جملة منهم ذكر له وجوهاً أحسنها فيما أحسب ما سأذكره، مع أنّه من أوهن الاستدلالات.

^{٦٨١} (١) إبطال القياس: ص ٥٨ و المستصفي: ٢٤٧ / ٢.

^{٦٨٢} (١) بحار الأنوار: ج ٣٨ ص ٢٨.

^{٦٨٣} (٢) سنن أبي داود: ج ١ ص ٤٢ ح ١٦٢ و سنن البيهقي: ج ١ ص ٢٩٢.

^{٦٨٤} (٣) (*) قال الشيخ الطوسي في العدة: ١٢ / ٦٥١: فأما من أثبته فاختلّفوا، فمنهم من أثبته عقلاً و هم شذاذ غير محصلين.

الدليل: إنّنا نعلم قطعاً بأنّ الحوادث لا نهاية لها.

و نعلم قطعاً أنّه لم يرد النصّ في جميع الحوادث، لتناهي النصوص، و يستحيل أن يستوعب المتناهي ما لا يتناهي.

إذن فيُعلم أنّه لا بدّ من مرجعٍ لاستنباط الأحكام لتلافى النواقص من الحوادث. و ليس هو إلّا القياس.

و الجواب: صحيح أنّ الحوادث الجزئية غير متناهية، و لكن لا يجب في كلّ حادثة جزئية أن يرد نصّ من الشارع بخصوصها، بل يكفي أن تدخل في أحد العمومات. و الامور العامّة محدوده متناهية لا يمتنع ضبطها و لا يمتنع استيعاب النصوص لها.

على أنّ فيه مناقشات اخرى لا حاجة بذكرها.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٠٢

٤- منصوص العلة و قياس الأولوية

ذهب بعض علمائنا- كالعلامة الحلّي- إلى أنّه يُستثنى من القياس الباطل ما كان «منصوص العلة» و «قياس الأولوية» فإنّ القياس فيهما حجّة^{٦٨٥}. و بعضٌ قال: لا^{٦٨٦} إنّ الدليل الدالّ على حرمة الأخذ بالقياس شامل للقسمين، و ليس هناك ما يوجب استثناءهما.

و الصحيح أن يقال: إنّ «منصوص العلة» و «قياس الأولوية» هما حجّة، و لكن لا استثناءً من القياس، لأنّهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر، فحجّيتهما من باب حجّية الظهور. و هذا ما يحتاج إلى البيان، فنقول:

منصوص العلة:

أمّا منصوص العلة: فإنّ فهم من النصّ على العلة أنّ العلة عامّة على وجه لا اختصاص لها بالمعلّل- الذي هو كالأصل في القياس- فلا شك في أنّ الحكم يكون عامّاً شاملاً للفرع، مثل ما لو قال: «حرم الخمر لأنّه مسكر» فيفهم منه حرمة النبيذ لأنّه مسكر أيضاً. و أمّا إذا لم يفهم منه ذلك، فلا وجه لتعديّة الحكم إلى الفرع إلّا بنوع من القياس الباطن، مثل ما لو قيل: «هذا العنب حلّو لأنّ لونه أسود» فإنّه لا يفهم منه أنّ كلّ ما لونه أسود حلّو، بل العنب الأسود خاصّة حلّو.

و في الحقيقة: إنّ بظهور النصّ في كون العلة عامّة ينقلب موضوع

^{٦٨٥} (١) نهاية الوصول: الورقة: ١٦٠، معارج الاصول: ص ١٨٥.

^{٦٨٦} (٢) قال صاحب المعالم: ظاهر المرتضى قدس سره المنع منه أيضاً، معالم الدين: ص ٢٢٦، راجع الذريعة: ج ٢ ص ٦٨٤.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٠٣

الحكم من كونه خاصاً بالمعلّل إلى كون موضوعه «كلّ ما فيه العلّة» فيكون الموضوع عامّاً يشمل المعلّل (الأصل) و غيره، و يكون المعلّل من قبيل المثال للقاعدة العامّة، لا أنّ موضوع الحكم هو خصوص المعلّل (الأصل) و نستنبط منه الحكم فى الفرع من جهة العلّة المشتركة حتّى يكون المدرك مجرد الحمل و القياس كما فى الصورة الثانية، أى التّى لم يفهم فيها عموم العلّة.

و لأجل هذا نقول: إنّ الأخذ بالحكم فى الفرع فى الصورة الاولى يكون من باب الأخذ بظاهر العموم، و ليس هو من القياس فى شىءٍ ليكون القول بحجّية التعليل استثناءً من عمومات النهى عن القياس.

مثال ذلك: قوله عليه السلام فى صحيحة ابن بزيع: «ماء البئر واسع لا يفسده شىء ... لأنّ له مادّة» فإنّ المفهوم منه- أى الظاهر منه- أنّ كلّ ماءٍ له مادّة واسع لا يفسده شىء، و أمّا ماء البئر فإنّما هو أحد مصاديق الموضوع العامّ للقاعدة، فيشمل الموضوع بعمومه كلّاً: من ماء البئر، و ماء الحمّام، و ماء العيون، و ماء حنفيّة الاسالّة ... و غيرها، فالأخذ بهذا الحكم و تطبيقه على هذه الامور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، و الظهور حجّة.

هذا، و فى عين الوقت لمّا كنّا لا نستظهر من هذه الرواية شمول العلّة (لأنّ له مادّة) لكلّ ما له مادّة و إنّ لم يكن ماء مطلقاً، فإنّ الحكم- و هو الاعتصام من التنجس- لا نعدّيه إلى الماء المضاف الذى له مادّة إلا بالقياس، و هو ليس بحجّة.

و من هنا يتّضح الفرق بين الأخذ بالعموم فى منصوص العلّة و الأخذ بالقياس، فلا بدّ من التفرقة بينهما فى كلّ علّة منصوصة لئلا يقع الخلط بينهما. و من أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار فى تعرف الموضوع للحكم.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٠٤

و بهذا البيان و التفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين فى حجّية منصوص العلّة، فمن يراه حجّة يراه فيما إذا كان له ظهور فى عموم العلّة، و من لا يرى حجّيته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذاً به على نهج القياس.

و الخلاصة: أنّ المدار فى منصوص العلّة أن يكون له ظهور فى عموم الموضوع لغير ما له الحكم- أى المعلّل الأصل- فإنّه عموم من جملة الظواهر التّى هى حجّة. و لا بد حينئذٍ أن تكون حجّيته على مقدار ما له من الظهور فى العموم، فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمله ظهور العموم فإنّ التعديّة لا محالة تكون من نوع الحمل و القياس الذى لا دليل عليه، بل قام الدليل على بطلانه.

قياس الأولويّة:

أما قياس الأولوية: فهو نفسه الذي يُسمى «مفهوم الموافقة» الذي تقدّمت الإشارة إليه (١/ ١٥٧) و قلنا هناك: إنه يُسمى «فحوى الخطاب» كمثال الآية الكريمة «فَلَا تَقْلُ لَهُمَا أَفٌّ»^{٦٨٧} الدالّة بالأولوية على النهي عن الشتم و الضرب و نحوهما.

و تقدّم في هذا الجزء (ص ١٣١) أنّ هذا من الظواهر. فهو حجّة من أجل كونه ظاهراً من اللفظ، لا من أجل كونه قياساً حتى يكون استثناءً من عموم النهي عن القياس، و إن أشبه القياس؛ و لذلك سُمّي ب «قياس الأولوية» و «القياس الجلي».

و من هنا لا يُفرض «مفهوم الموافقة» إلّا حيث يكون للفظ ظهور

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٠٥

بتعدّي الحكم إلى ما هو أولى في علّة الحكم، كآية التأفيف المتقدّمة.

و منه دلالة الإذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمرافقها بطريق أولى.

و يقال لمثل هذا في عرف الفقهاء: «إذن الفحوى» و منه الآية الكريمة «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ»^{٦٨٨} الدالّة بالأولوية على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير.

و بالجملة، إنّما نأخذ بقياس الأولوية إذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب، إذ يكون للكلام ظهور بالفحوى في ثبوت الحكم فيما هو أولى في علّة الحكم، فيكون حجّة من باب الظواهر؛ و من أجل هذا عدّوه من المفاهيم و سمّوه «مفهوم الموافقة».

أما إذا لم يكن ذلك مفهوماً من فحوى الخطاب، فلا يُسمى ذلك مفهوماً بالاصطلاح، و لا تكفى مجرد الأولوية وحدها في تعديّة الحكم، إذ يكون من القياس الباطل.

و يشهد لذلك ما ورد من النهي عن مثله في صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام:

قال أبان: قلت له: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة؟ كم فيها؟

قال: عشر من الإبل.

قلت: قطع اثنتين؟^{٦٨٩}

قال: عشرون.

^{٦٨٧} (١) الإسراء: ٢٣.

^{٦٨٨} (١) الزلزلة: ٧.

^{٦٨٩} (٢) (*) في النسخة المطبوعة: اثنين.

قلت: قطع ثلاثاً؟

قال: ثلاثون.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٠٦

قلت: قطع أربعاً؟

قال: عشرون.

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، و يقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إن هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبراً ممن قاله، و نقول: الذي جاء به شيطان.

فقال: مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم إن المرأة تعاقل^{٦٩٠} الرجل إلى ثلث الديّة، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان! إنك أخذتني بالقياس، و السنّة إذا قيست مُحقّ الدين^{٦٩١}.

فهنا في هذا المثال لم يكن في المسألة خطاب يُفهم منه في الفحوى من جهة الأولويّة تعديّة الحكم إلى غير ما تضمّنه الخطاب حتّى يكون من باب «مفهوم الموافقة». و إنّما الذي وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه إلّا جهة الأولويّة، إذ تصوّر - بمقتضى القاعدة العقليّة الحسابيّة - أنّ الديّة تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الإبل، فلا بدّ أن يكون في قطع الأربع أربعون، لأنّ قطع الأربع قطع للثلاث و زيادته. و لكن أبان كان لا يدري أنّ المرأة ديّتها نصف دية الرجل شرعاً فيما يبلغ ثلث الديّة فما زاد، و هي مائة من الإبل.

و الخلاصة: أنا نقول ببطلان قياس الأولويّة إذا كان الأخذ به لمجرد الأولويّة. أمّا إذا كان مفهوماً من التخاطب بالفحوى من جهة الأولويّة فهو حجّة من باب الظواهر، فلا يكون قياساً مستثنى من القياس الباطل.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٠٧

تنبيه:

الاستحسان، و المصالح المرسلّة، و سدّ الذرائع

بقي من الأدلّة المعتبرة عند جملة من علماء السنّة: «الاستحسان» و «المصالح المرسلّة» و «سدّ الذرائع».

^{٦٩٠} (١) تعاقل: توازن، و في النسخة المطبوعة: تقابل. و أحسبه من تصحيح الناشر اشتباهاً.

^{٦٩١} (٢) الكافي: ج ٧ ص ٢٩٩، ح ٦.

و هي - إن لم ترجع إلى ظواهر الأدلة السمعية أو الملازمات العقلية - لا دليل على حجيتها، بل هي أظهر أفراد الظن المنهى عنه. و هي دون القياس من ناحية الاعتبار.

و لو أردنا إخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لا يبقى عندنا ما يصلح لانطباق هذه العمومات عليه مما يستحق الذكر، فيبقى النهى عن الظن بلا موضوع. و من البديهي عدم جواز تخصيص الأكثر.

على أنه قد أوضحنا فيما سبق في الدليل العقلي أن الأحكام و ملاكاتها لا يستقل العقل بإدراكها ابتداءً، أي: ليس من الممكن للعقول أن تنالها ابتداءً من دون السماع من مبلغ الأحكام أو بالملازمة العقلية.

و شأنها في ذلك شأن جميع المجعولات كاللغات و الإشارات و العلامات و نحوها، فإنه لا معنى للقول بأنها تُعلم من طريق عقلي مجرد، سواء كان من طريق بديهي أم نظري.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٠٨

و لو صح للعقل هذا الأمر لما كان هناك حاجة لبعثه الرسل و نصب الأنمّة، إذ يكون حينئذ كل ذي عقل متمكناً بنفسه من معرفة أحكام الله تعالى، و يصبح كل مجتهد نبياً أو إماماً!

و من هنا تعرف السر في إصرار أصحاب الرأي على قولهم بأن «كل مجتهد مصيب» و قد اعترف الإمام الغزالي بأنه لا يمكن إثبات حجية القياس إلا بتصويب كل مجتهد. و زاد على ذلك قوله بأن المجتهد و إن خالف النص فهو مصيب و أن الخطأ غير ممكن في حقه^{٦٩٢}.

و من أجل ما ذكرناه - من عدم إمكان إثبات حجية مثل هذه الأدلة - رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدلة و مرادهم منها و مناقشة أدلتهم.

و نحيل الطلاب على محاضرات «مدخل الفقه المقارن» التي ألقاها استاذ المادة في كلية الفقه الأخ السيد محمد تقى الحكيم، فإن فيها الكفاية.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢١٠

الباب التاسع: التعادل و التراجيح

تمهيد:

عنون الاصوليون من القديم هذه المسألة بعنوانها المذكور.

و مرادهم من كلمة «التعادل» تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل شيء يقتضى ترجيح أحدهما على الآخر.

^{٦٩٢} (١) المستصفي: ج ٢ ص ٢٣٩.

و مرادهم من كلمة «التراجيح» جمع «ترجيح» على خلاف القياس في جمع المصدر، إذ جمعه «ترجحات». و المقصود منه المصدر بمعنى الفاعل، أى المرّجّح.

و إنّما جاءوا به على صيغة الجمع دون «التعادل» لأنّ المرّجّحات بين الدليلين المتعارضين متعدّدة، و التعادل لا يكون إلّا في فرضٍ واحد، و هو فرض فقدان كلّ المرّجّحات.

و الغرض من هذا البحث: بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين، و بيان أحكام المرّجّحات لأحدهما على الآخر.

و من هنا نعرف أنّ الأنسب أن تُعنون المسألة بعنوان «التعارض بين الأدلّة» لأنّ التعادل و الترجيح بين الأدلّة إنّما يُفرض في مورد التعارض بينهما، غير أنّه لمّا كان همّ الاصوليين في البحث و غايتهم منه معرفة كيفية العمل بالادلّة المتعارضة عند تعادلها و ترجيحها عنونها بما ذكرناه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢١١

و هذه المسألة- كما ذكرناه سابقاً- أليق شىءٍ بها مباحث الحجّة لأنّ نيتها تحصيل الحجّة على الحكم الشرعى عند التعارض بين الأدلّة.

و قبل الشروع في بيان أحكام التعارض ينبغي في:

المقدّمة:

بيان امورٍ يحتاج إليها، مثل حقيقة التعارض و شروطه، و قياسه بالتزاحم و الحكومة و الورود. و مثل القواعد العامّة في الباب، فنقول:

١- حقيقة التعارض:

التعارض: مصدر من باب «التفاعل» الذى يقتضى فاعلين، و لا يقع إلّا من جانبين، فيقال: تعارض الدليلان. و لا تقول: «تعارض الدليل» و تسكت.

وعليه، فلا بدّ من فرض دليلين كلّ منهما يعارض الآخر.

و معنى المعارضة: أنّ كلّاً منهما- إذا تمّت مقومات حجّيته- يبطل الآخر و يكذّبه. و التكاذب إمّا أن يكون في جميع مدلولاتهما و نواحي الدلالة فيهما، و إمّا في بعض النواحي على وجهٍ لا يصحّ فرض بقاء حجّية كلّ منهما مع فرض بقاء حجّية الآخر و لا يصحّ العمل بهما معاً.

فمرجع التعارض في الحقيقة إلى التكاذب بين الدليلين في ناحيةٍ ما، أي أنّ كلّاً منهما يكذب الآخر، و لا يجتمعان على الصدق.

هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض. و هو مأخوذ من «عارضه» أي جانبَه و عدل عنه.

٢- شروط التعارض:

و لا يتحقّق هذا المعنى من التعارض إلّا بشروط سبعة هي مقومات التعارض، نذكرها لتتضح حقيقة التعارض و مواقعها:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢١٢

١- ألّا يكون أحد الدليلين أو كلّ منهما قطعياً، لأنّه لو كان أحدهما قطعياً فإنّه يُعلم منه كذب الآخر، و المعلوم كذبه لا يعارض غيره. و أمّا القطع بالمتنافيين ففي نفسه أمر مستحيل لا يقع.

٢- ألّا يكون الظنّ الفعلي معتبراً في حجّيتهما معاً، لاستحالة حصول الظنّ الفعلي بالمتكاذبين كاستحالة القطع بهما. نعم، يجوز أن يعتبر في أحدهما المعين الظنّ الفعلي دون الآخر.

٣- أن يتنافى مدلولاهما و لو عرضاً و في بعض النواحي، ليحصل التكاذب بينهما، سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي أو التضمّني أو الالتزامي. و الجامع في ذلك أن يؤدّي إلى ما لا يمكن تشريعه و يمتنع جعله في نفس الأمر، و لو كان هذا الامتناع لأمرٍ خارج عن نفس مدلولهما، كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، فإنّ الدليلين في نفسيهما لا تكاذب بينهما، إذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقتٍ واحد، و لكن لما علّم من دليلٍ خارج أنّه «لا تجب إلّا صلاة واحدة في الوقت الواحد» فإنّهما يتكاذبان حينئذٍ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما.

و على هذا، يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال:

الضابط في التعارض: امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما إمّا من ناحيةٍ تكوينيّةٍ أو من ناحيةٍ تشريعيّةٍ.

أو يقال بعبارة جامعة:

الضابط في التعارض: تكاذب الدليلين على وجهٍ يمتنع اجتماع صدق أحدهما مع صدق الآخر.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢١٣

و من هنا يُعلم: أنّ التعارض ليس وصفاً للمدلولين كما قيل^{٦٩٣} بل المدلولان يوصفان بأنهما «متنافيان» لا «متعارضان». و إنّما التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لا يجتمعان، لأنّ امتناع صدق الدليلين معاً و تكاذبهما إنّما ينشأ من تنافي المدلولين.

و لأجل هذا قال صاحب الكفاية: «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلّة بحسب الدلالة و مقام الإثبات»^{٦٩٤}. فحصر التعارض في مقام الإثبات و مرحلة الدلالة.

٤- أن يكون كلّ من الدليلين واجداً لشرائط الحجّية، بمعنى أنّ كلّاً منهما لو خلّى و نفسه و لم يحصل ما يعارضه لكان حجّة يجب العمل بموجبه، و إن كان أحدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجّية بالفعل.

و السرّ في ذلك واضح، فإنّه لو كان أحدهما غير واجد لشرائط الحجّية في نفسه لا يصلح أن يكون مكذباً لما هو حجّة و إن كان منافياً في مدلوله، فلا يكون معارضاً له، لما قلنا: من أنّ التعارض وصف للدالّين بما هما دالّان في مقام الإثبات، و إذ لا إثبات فيما هو غير حجّة فلا يكذب ما فيه الإثبات.

إذاً، لا تعارض بين الحجّة و اللاجّية، كما لا تعارض بين اللاجّيتين.

و من هنا يتّضح أنّه لو كان هناك خبر - مثلاً - غير واجد لشرائط الحجّة و اشتبه بما هو واجد لها، فإنّ الخبرين لا يدخلان في باب التعارض، فلا تجرى عليهما أحكامه و قواعده، و إن كان من جهة العلم

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢١٤

بكذب أحدهما حال المتعارضين. نعم، في مثل هذين الخبرين تجرى قواعد العلم الإجمالي.

٥- ألا يكون الدليلان متزاحمين، فإنّ للتعارض قواعد غير قواعد التزاحم على ما يأتي، و إن كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين في جهة واحدة، و هي امتناع اجتماع الحكمين في التحقّق في موردتهما، و لكن الفرق في جهة الامتناع، فإنّه في التعارض من جهة التشريع فيتكاذب الدليلان، و في التزاحم من جهة الامتثال فلا يتكاذبان. و لا بدّ من أفراد بحث مستقلّ في بيان الفرق، كما سيأتي.

٦- ألا يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر.

٧- ألا يكون أحدهما وارداً على الآخر.

^{٦٩٣} (١) راجع نهاية الدراية: ج ٦ ص ٢٧٢.

^{٦٩٤} (٢) كفاية الاصول: ص ٤٩٦.

و سيأتى أن الحكومة و الورد يرفعان التعارض و التكاذب بين الدليلين. و لا بدّ من إفراد بحث عنهما أيضاً، فإنّه أمر أساسى فى تحقيق التعارض و فهمه.

٣- الفرق بين التعارض و التزاحم:

تقدّم (فى ٢ / ٣٨٤) بيان الحقّ الذى ينبغى أن يعوّل عليه فى سرّ التفرقة بين بابى التعارض و التزاحم، ثمّ بينهما و بين باب اجتماع الأمر و النهى.

و خلاصته: أنّ التعارض فى خصوص مورد العامّين من وجه إنّما يحصل حيث تكون لكلّ منهما دلالة التزاميّة على نفي حكم الآخر فى مورد الاجتماع بينهما، فيتكاذبان من هذه الجهة. و أمّا إذا لم يكن للعامّين من وجه مثل هذه الدلالة الالتزاميّة فلا تعارض بينهما، إذ لا تكاذب بينهما فى مقام الجعل و التشريع.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢١٥

و حينئذٍ- أى حينما يفقدان تلك الدلالة الالتزاميّة- لو امتنع على المكلف أن يجمع بينهما فى الامتثال- لأىّ سبب من الأسباب- فإنّ الأمر فى مقام الامتثال يدور بينهما بأن يمتثل إمّا هذا أو ذاك. و هنا يقع التزاحم بين الحكمين، و طبعاً إنّما يُفرض ذلك فيما إذا كان الحكمان إلزاميين.

و من أجل هذا قلنا فى الشرط الخامس من شروط التعارض: إنّ امتناع اجتماع الحكمين فى التحقّق إذا كان فى مقام التشريع دخل الدليلان فى باب التعارض، لأنّهما حينئذٍ يتكاذبان. أمّا إذا كان الامتناع فى مقام الامتثال دخلاً فى باب التزاحم، إذ لا تكاذب حينئذٍ بين الدليلين.

و هذا هو الفرق الحقيقى بين باب التعارض و باب التزاحم فى أىّ موردٍ يُفرض.

و ينبغى ألا يغيب عن بال الطالب أنّه حينما ذكرنا العامّين من وجه فقط فى مقام التفرقة بين البابين- كما تقدّم فى الجزء الثانى- لم نذكره لأجل اختصاص البابين بالعامّين من وجه، بل لأنّ العامّين من وجه موضع شبهة عدم التفرقة بين البابين ثمّ بينهما و بين باب اجتماع الأمر و النهى. و قد سبق تفصيل ذلك هناك، فراجع^{٦٩٥}.

وعليه، فالضابط فى التفرقة بين البابين- كما أشرنا إليه أكثر من مرّة- هو أنّ الدليلين يكونان «متعارضين» إذا تكاذبا فى مقام التشريع، و يكونان «متزاحمين» إذا امتنع الجمع بينهما فى مقام الامتثال مع عدم التكاذب فى مقام التشريع.

^{٦٩٥} (١) راجع ج ٢ ص ٣٨٤.

و فى تعارض الأدلة قواعد للترجيح ستأتى، و قد عُقد هذا الباب لأجلها، و ينحصر الترجيح فيها بقوة السند أو الدلالة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢١٦

و أما التزاحم فله قواعد اخرى تتصل بالحكم نفسه و لا ترتبط بالسند أو الدلالة. و لا ينبغى أن يخلو كتابنا من الإشارة إليها. و هذه خير مناسبة لذكرها، فنقول:

٤- تعادل و تراجيح المتزاحمين:

لا شك فى أنه إذا تعادل المتزاحمان فى جميع جهات الترجيح الآتية، فإن الحكم فيهما هو التخيير. و هذا أمر محل اتفاق، و إن وقع الخلاف فى تعادل المتعارضين أنه يقتضى التسايط أو التخيير، على ما سيأتى.

و فى الحقيقة: أن هذا التخيير إنما يحكم به العقل، و المراد به العقل العملى.

بيان ذلك: أنه بعد فرض عدم إمكان الجمع فى الامتثال بين الحكمين المتزاحمين و عدم جواز تركهما معاً- و لا مرجح لأحدهما على الآخر حسب الفرض و يستحيل الترجيح بلا مرجح- فلا مناص من أن يُترك الأمر إلى اختيار المكلف نفسه، إذ يستحيل بقاء التكليف الفعلى فى كل منهما، و لا موجب لسقوط التكليف فيهما معاً. و هذا الحكم العقلى مما تطابقت عليه آراء العقلاء.

و من هذا الحكم العقلى يُستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم العقلى - كسائر الأحكام العقلية القطعية- لأن هذا من باب المستقلات العقلية التى تبتنى على الملازمات العقلية المحضة.

مثاله: إذا دار الأمر بين إنقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات لا ترجيح لاحدهما على الآخر شرعاً من جهة وجوب الإنقاذ، فإنه لا مناص للمكلف من أن يفعل أحدهما و يترك الآخر، فهو على التخيير عقلاً بينهما المستكشف منه رضى الشارع بذلك و موافقته على التخيير.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢١٧

إذا عرفت ذلك، فيكون من المهم جداً أن نعرف ما هى المرجحات فى باب التزاحم. و من الواضح: أنه لا بد أن تنتهى كلها إلى أهمية أحد الحكمين عند الشارع، فالأهم عنده هو الأرجح فى التقديم. و لما كانت الأهمية تختلف جهتها و منشؤها فلا بد من بيان تلك الجهات، و هى تُستكشف بامور نذكرها على الاختصار:

١- أن يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل، سواء كان البدل اختيارياً كخصال الكفارة، أو اضطرارياً كالتيمة بالنسبة إلى الوضوء، و كالجلوس بالنسبة إلى القيام فى الصلاة.

و لا شكّ في أنّ ما لا بدل له أهمّ ممّا له البدل قطعاً عند المزاحمة و إن كان البدل اضطرارياً، لأنّ الشارع قد رخص في ترك ذى البدل إلى بدله الاضطرارى عند الضرورة و لم يرخّص في ترك ما لا بدل له، و لا شكّ في أنّ تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين في الامتثال، دون صورة تقديم ذى البدل، فإنّ فيه تفويتاً للأوّل بلا تدارك.

٢- أن يكون أحد الواجبين مضيّقاً أو فورياً، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسّعاً، فإنّ المضيّق أو الفورى أهمّ من الموسّع قطعاً، كدوران الأمر بين إزالة النجاسة عن المسجد و إقامة الصلاة في سعة وقتها.

و هذا الثانى ينسق على الأوّل، لأنّ الموسّع له بدل طولى اختيارى دون المضيّق و الفورى، فتقديم المضيّق أو الفورى جمع بين التكليفين في الامتثال دون تقديم الموسّع فإنّ فيه تفويتاً للتكليف بالمضيّق أو الفورى بلا تدارك.

و مثله ما لو دار الأمر بين المضيّق و الفورى كدوران الأمر بين الصلاة في آخر وقتها و إزالة النجاسة عن المسجد، فإنّ الصلاة مقدّمة إذ لا تدارك لها.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢١٨

٣- أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختصّ دون الآخر و كان كلّ منهما مضيّقاً، كما لو دار الأمر بين أداء الصلاة اليوميّة في آخر وقتها و بين صلاة الآيات في ضيق وقتها، لأنّ الوقت لمّا كان مختصّاً باليوميّة فهى أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له فى أصل تشريعه بالوقت المعين و إنّما اتفق حصول سببه فى ذلك الوقت و تضيّق وقت أدائه.

و مسألة تقديم اليوميّة على صلاة الآيات إذا تضيّق وقتها معاً أمر إجماعى متفق عليه، و لا منشأ له إلّا أهميّة ذات الوقت المختصّ المفهومة من بعض الروايات.

٤- أن يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدرة الشرعيّة دون الآخر. و المراد من «القدرة الشرعيّة» هى القدرة المأخوذة فى لسان الدليل شرطاً للوجوب، كالحجّ المشروط وجوبه بالاستطاعة و نحوه.

و مع فرض المزاحمة بينه و بين واجبٍ آخر وجوبه غير مشروط بالقدرة لا يحصل العلم بتحقيق ما هو شرط فى الوجوب، لاحتمال أنّ مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبة للقدرة المعتبرة فى الوجوب، و مع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لا يحصل اليقين بأصل التكليف، فلا يزاحم ما كان وجوبه منجزاً معلوماً.

و لو قال قائل: إنّ كلّ واجب مشروط وجوبه بالقدرة عقلاً، إذاً فالواجب الآخر أيضاً مشروط بالقدرة، فأى فرق بينهما؟

فالجواب: نحن نسلمّ باشتراط كلّ واجب بالقدرة عقلاً، لكنّه لمّا لم تؤخذ القدرة في الواجب الآخر في لسان الدليل، فهو من ناحية الدلالة اللفظيّة مطلق و إنّما العقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة، و يكفي في حصول شرط القدرة العقليّة نفس تمكن المكلف من فعله و لو مع فرض

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢١٩

المزاحمة، إذ لا شكّ في أنّ المكلف في فرض المزاحمة قادر و متمكّن من فعل هذا الواجب المفروض، و ذلك بترك الواجب المزاحم له المشروط بالقدرة الشرعيّة.

و الخلاصة: أنّ الواجب الآخر وجوبه منجّز فعلى لحصول شرطه- و هو القدرة العقليّة- بخلاف مزاحمه المشروط، لما ذكرنا من احتمال أنّ ما اخذ في الدليل قدرة خاصّة لا تشمل هذه القدرة الحاصلة عند المزاحمة، فلا يُحرز تنجّزه و لا تُعلم فعليّته.

وعليه، فيرتفع التزام بين الوجوبين من رأس، و يخلو الجوّ للواجب المطلق و إن كان مشروطاً بالقدرة العقليّة.

٥- أن يكون أحد الواجبين مقدّماً بحسب زمان امتثاله على الآخر، كما لو دار الأمر بين القيام للركعة المتقدّمة و بين القيام لركعة بعدها، في فرض كون المكلف عاجزاً عن القيام للركعتين معاً متمكّناً من إحداهما فقط، فإنّه- في هذا الفرض- يكون المتقدّم مستقرّ الوجوب في محلّه لحصول القدرة الفعليّة بالنسبة إليه، فإذا فعله انتفت القدرة الفعليّة بالنسبة إلى المتأخّر، فلا يبقى له مجال.

و لا فرق في هذا الفرض بين ما إذا كانا معاً مشروطين بالقدرة الشرعيّة أو مطلقين معاً. أمّا لو اختلفا فإنّ المطلق مقدّم على المشروط بالقدرة الشرعيّة و إن كان زمان فعله متأخراً.

٦- أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدّمة.

و الأولويّة تُعرف إمّا من الأدلّة، و إمّا من مناسبة الحكم للموضوع، و إمّا من معرفة ملاكات الأحكام بتوسّط الأدلّة السمعيّة. و من أجل ذلك فإنّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٢٠

الألويّة تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الامور، و لا ضابط عامّ يمكن الرجوع إليه عند الشكّ.

فمن تلك الأولويّة: ما إذا كان في الحكم الحفاظ على بيضة الإسلام، فإنّه أولى بالتقديم من كلّ شيءٍ في مقام المزاحمة.

و منها: ما كان يتعلّق بحقوق الناس، فإنّه أولى من غيره من التكاليف الشرعيّة المحضّة، أي التي لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها.

و منها: ما كان من قبيل الدماء و الفروج، فإنّه يحافظ عليه أكثر من غيره، لما هو المعروف عند الشارع المقدّس من الأمر بالاحتياط الشديد في أمرها^{٦٩٦}. فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن و حفظ ماله، فإنّ حفظ نفسه مقدّم على حفظ ماله قطعاً.

و منها: ما كان ركناً في العبادة، فإنّه مقدّم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاحمة، كما لو وقع التزاحم في الصلاة بين أداء القراءة و الركوع، فإنّ الركوع مقدّم على القراءة و إن كان زمان امتثاله متأخراً عن القراءة.

و على مثل هذه فقس... و أمثالها كثير لا يحصى، كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب و بين الصدق و فيه الفتنة بينهم، فإنّ الصلح مقدّم على الصدق. و هذا معروف من ضرورة الشرع الإسلامي.

و مما ينبغي أن يُعلم في هذا الصدد أنّه لو احتمل أهميّة أحد المتزاحمين، فإنّ الاحتياط يقتضى تقديم محتمل الأهميّة. و هذا الحكم العقلي بالاحتياط يجرى في كلّ موردٍ يدور فيه الأمر بين التعيين و التخيير في الواجبات.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٢١

وعليه، فلا يجب إحراز أهميّة أحد المتزاحمين، بل يكفي الاحتمال.

و هذا أصل ينفع كثيراً في الفروع الفقهيّة، فاحتفظ به.

٥- الحكومه و الورود:

و هذا البحث من مبتكرات الشيخ الأعظم رحمه الله و قد فتح به باباً جديداً في الاسلوب الاستدلالي، و لئن نشأ هذا الاصطلاح في عصره من قبل غيره - كما يبدو من التعبير بالحكومة و الورود في جواهر الكلام^{٦٩٧} - فإنّه لم يكن بهذا التحديد و السعة اللذين انتهى إليهما الشيخ.

و كان رحمه الله - على ما ينقل عنه - يصرّح بأنّ أساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى إليه و إن لم يبحثوه بصريح القول و لا بهذا المصطلح.

و اللفتة الكريمة منه كانت في ملاحظته لنوع من الأدلّة، إذ وجد أنّ من حقّها أن تُقدّم على أدلّة اخرى - في حين أنّها ليست بالنسبة إليها من قبيل الخاصّ و العام. بل قد يكون بينهما العموم من وجه - و لا يوجب هذا التقديم سقوط الأدلّة الاخرى عن الحجّية، و لا تجرى بينهما قواعد التعارض، لأنّه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحية أدائيّة و لا منافاة، يعني أنّ لسان أحدهما لا يكذب الآخر و لا يبطله، بل أحدهما

^{٦٩٦} (١) كذا، و المناسب للسياق تذكير الضمير لرجوعه إلى الموصول، بدليل قوله: فإنّه يحافظ عليه أكثر من غيره.

^{٦٩٧} (١) لم نقف على موضع التعبير، و لم يتيسر لنا استقصاء الفحص.

المعِين من حَقِّه بحسب لسانه و أدائه لمعناه و عنوانه أن يكون مقدِّماً على الآخر تقدِّماً لا يستلزم بطلان الآخر و لا تكذيبه و لا صرفه عن ظهوره.

و هذا هو العجيب في الأمر و الجديد على الباحثين! و ذلك مثل تقديم أدلَّة الأماره على أدلَّة الاصول العمليَّة بلا إسقاطٍ لحجِّيَّة الثانية و لا صرفٍ لظهورها.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٢٢

و المعروف أن أحد اللامعين من تلامذته^{٦٩٨} التقى به في درس الشيخ صاحب الجواهر قبل أن يتعرّف عليه و قبل أن يُعرف الشيخ بين الناس^{٦٩٩} و سأله سؤال امتهان و اختبار عن سرّ تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما في الدرس المذكور، فقال له: إنّه حاكم عليه. قال: و ما الحكومه؟ فقال له:

يحتاج إلى أن تحضر درسي ستّة أشهر على الأقلّ لتفهم معنى الحكومه.

و من هنا ابتدأت علاقة التلميذ باستاذة.

إنّ موضوعاً يحتاج إلى درس ستّة أشهر [أو إن كان فيه نوع من المبالغة]^{٧٠٠} كم يحتاج إلى البسط في البيان في التّأليف، بينما أنّ الشيخ في كتبه لم يوفه حقه من البيان، إلّا بعض الشيء في التعادل و التراجيح، و بعض اللقطات المتفرّقة في غضون كتبه؛ و لذا بقي الموضوع متأرجحاً في كتب الاصوليين من بعده، و إن كان مقصودهم و مقصوده أصبح واضحاً عند أهل العلم في العصور المتأخّرة.

و لا يسع هذا المختصر شرح هذا الأمر شرحاً كافياً، و إنّما نكتفي بالإشارة إلى خلاصه ما توصلنا إليه من فهم معنى الحكومه و فهم معنى أخيها «الورود» قدر الإمكان، فنقول:

١- الحكومه: إنّ الذي نفهمه من مقصودهم في الحكومه: هو أن يقدّم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطرة و قهرٍ من ناحية أدائيّة، و لذا سُميت بالحكومه. فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند و لا من ناحية الحجّيّة، بل هما على ما هما عليه من الحجّيّة بعدّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٢٣

التقديم، أي أنّهما بحسب لسانهما و أدائهما لا يتكاذبان في مدلولهما، فلا يتعارضان. و إنّما التقديم - كما قلنا - من ناحية أدائيّة بحسب لسانهما، و لكن لا من جهة «التخصيص» و لا من جهة «الورود» الآتي معناه.

^{٦٩٨} (١) (*) قيل: هو ميرزا حبيب الله الرشتي.

^{٦٩٩} (٢) العبارة في ط الاولى هكذا: و المعروف: أن أحد عظماء تلامذته قبل أن يتعرّف عليه و قبل أن يُعرف الشيخ بين الناس التقى به في درس الشيخ صاحب الجواهر.

^{٧٠٠} (٣) لم يرد في ط الاولى.

فأىّ تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يُسمّى «حكومة».

و هذا فى الحقيقة هو الضابط لها. فلذلك وجب توضيح الفرق بينها و بين التخصيص من جهة، ثم بينها و بين الورد من جهة اخرى، ليتضح معناها بعض الوضوح:

أما الفرق بينها و بين التخصيص، فنقول:

إنّ التخصيص ليكون تخصيصاً لا بدّ أن يفرض فيه الدليل الخاصّ منافياً فى مدلوله للعامّ، و لأجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة إلى موضوع الخاصّ، غير أنّه لما كان الخاصّ أظهر من العامّ فيجب أن يقدّم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاصّ، فيستكشف منه أنّ المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العامّ و إن كان ظاهر اللفظ العموم و الشمول، لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاصّ عند أهل المحاورة من العقلاء.

وعليه، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسلب حكم العامّ عن الخاصّ و إخراج الخاصّ عن عموم العامّ، مع فرض بقاء عموم لفظ العامّ شاملاً للخاصّ بحسب لسانه و ظهوره الذاتى.

أما الحكومة: فى بعض مواردها هى كالتخصيص بالنتيجة، من جهة خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر، و لكن الفرق فى كفيّة الإخراج، فإنّه فى التخصيص إخراج حقيقى مع بقاء الظهور الذاتى للعموم فى شموله، و فى الحكومة إخراج تنزيلى على وجه لا يبقى ظهور

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٢٤

ذاتى للعموم فى الشمول، بمعنى أنّ الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله تنزيلاً و ادعاءً، فلذلك يكون الحاكم متصرفاً فى عقد الوضع أو عقد الحمل فى الدليل المحكوم.

و نستعين على بيان الفرق بالمثل، فنقول: لو قال الأمر عقيب أمره بإكرام العلماء: «لا تكرم الفاسق» فإنّ القول الثانى يكون مخصّصاً للأوّل، لأنّه ليس مفاده إلّا عدم وجوب إكرام الفاسق مع بقاء صفه العالم له. أمّا لو قال عقيب أمره: «الفاسق ليس بعالم» فإنّه يكون حاكماً على الأوّل، لأنّ مفاده إخراج الفاسق عن صفه العالم تنزيلاً، بتنزيل الفسق منزلة الجهل أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم. و هذا تصرف فى عقد الوضع، فلا يبقى عموم لفظ «العلماء» شاملاً للفاسق بحسب هذا الادعاء و التنزيل، و بالطبع لا يعطى له حينئذٍ حكم العلماء من وجوب الإكرام و نحوه.

و مثاله في الشرعيات قوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ»^{٧٠١} و نحوه مثل نفى شكّ المأموم مع حفظ الإمام و بالعكس، فإنّ هذا و نحوه يكون حاكماً على أدلّة حكم الشك، لأنّ لسانه إخراج شكّ «كثير الشكّ» و شكّ المأموم أو الامام عن حضيره صفة الشكّ تنزيلاً، فمن حقّه حينئذٍ ألاّ يعطى له أحكام الشكّ من نحو إبطال الصلاة أو البناء على الأكثر أو الأقلّ أو غير ذلك.

و إنّما قلنا: «الحكومة في بعض مواردها كالتخصيص» فلأنّ بعض موارد الحكومة الاخرى عكس التخصيص، لأنّ الحكومة على قسمين:

قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع - كالأمثلة المتقدّمة - و قسم

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٢٥

بتوسعته، مثل ما لو قال عقيب الأمر بإكرام العلماء: «المتقى عالم» فإنّ هذا يكون حاكماً على الأوّل و ليس فيه إخراج، بل هو تصرف في الموضوع بتوسعه معنى العالم ادعاءً إلى ما يشمل «المتقى» تنزيلاً للتقوى منزلة العلم، فيعطى للمتقى حكم العلماء من وجوب الإكرام و نحوه.

و مثاله في الشرعيات: «الطواف صلاة»^{٧٠٢} فإنّ هذا التنزيل يعطى للطواف الأحكام المناسبة التي تخصّ الصلاة من نحو أحكام الشكوك.

و مثله: «لحمة الرضاع كلحمة النسب»^{٧٠٣} الموسّع لموضوع أحكام النسب.

٢- الورد: و أمّا الفرق بين الحكومة و بين الورد، فنقول:

كما قلنا: إنّ الحكومة كالتخصيص في النتيجة، كذلك الورد كالتخصّص في النتيجة، لأنّ كلّاً من الورد و التخصّص: خروج الشيء بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجاً حقيقياً. و لكن الفرق أنّ الخروج في التخصّص خروج بالتكوين بلا عناية التعبد من الشارع، كخروج الجاهل عن موضوع دليل «أكرم العلماء» فيقال: إنّ الجاهل خارج عن عموم «العلماء» تخصّصاً. و أمّا في الورد فإنّ الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج تكويني، فيكون الدليل الدالّ على التعبد وارداً على الدليل المثبت لحكم موضوعه.

مثاله: دليل الأمانة الوارد على أدلّة الاصول العقلية، كالبراءة و قاعدة الاحتياط و قاعدة التخيير، فإنّ البراءة العقلية لما كان موضوعها «عدم البيان» الذي يحكم فيه العقل بقبح العقاب معه، فالدليل الدالّ على حجّية

^{٧٠١} (١) الظاهر عدم وروده في النصوص بهذا اللفظ، راجع الوسائل: ج ٥ ص ٣٢٩، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

^{٧٠٢} (١) سنن الدارمي: ج ٢ ص ٤٤.

^{٧٠٣} (٢) لم نعثر عليه في أبواب الرضاع في الوسائل و غيره، روى في البحار عن المجازات النبوية عنه صلى الله عليه و آله: «الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع و لا يوهب» بحار الأنوار: ج ١٠٤ ص ٣٦٠، ح ٤.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٢٦

الأماره يعتبر الأماره بياناً تعبداً، و بهذا التعبد يرتفع موضوع البراءة العقلية و هو «عدم البيان».

و هكذا الحال فى قاعدتى الاحتياط و التخيير، فإنّ موضوع الاولى «عدم المؤمّن من العقاب» و الأماره بمقتضى دليل حجيتها مؤمّنه منه، و موضوع الثانية «الحيره» فى الدوران بين المحذورين، و الأماره بمقتضى دليل حجيتها مرجّحه لأحد الطرفين، فترتفع الحيره.

و بهذا البيان لمعنى «الورود» يتّضح الفرق بينه و بين «الحكومة» فإنّ ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقة و لكن بعناية التعبد، فيكون الأوّل وارداً على الثانى. أمّا الحكومة فإنّها لا توجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجداناً و على وجه الحقيقة، بل الخروج فيها إنّما يكون حكماً و تنزلياً و بعناية ثبوت المتعبد به اعتباراً.

٦- القاعدة فى المتعارضين التساقط أو التخيير:

أشرنا فيما تقدّم (ص ٢١٦) إلى أنّ القاعدة فى التعادل بين المتزاحمين هو التخيير بحكم العقل، و ذلك محل وفاق. أمّا فى تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف فى أنّ القاعدة هى التساقط أو التخيير؟

و الحقّ أنّ القاعدة الأولى هى التساقط، و عليه أسادتنا المحققون، و إن دلّ الدليل من الأخبار على التخيير كما سيأتى. و نحن نتكلّم فى القاعدة بناءً على المختار: من أنّ الأمارات مجعولة على نحو الطريقيّة.

و لا حاجة للبحث عنها بناءً على السببية، فنقول:

إنّ الدليل الذى يوهّم لزوم التخيير هو: أنّ التعارض لا يقع بين الدليلين إلّا إذا كان كلّ منهما واجداً لشرائط الحجية، كما تقدّم فى شروط

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٢٧

التعارض (ص ٢١٣) و التعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجية الفعلية لمكان التكاذب بينهما، فيبقى الثانى غير المعين على ما هو عليه من الحجية الفعلية واقعاً، و لمّا لم يمكن تعيينه و المفروض أنّ الحجة الفعلية منجّزة للتكليف يجب العمل بها، فلا بدّ من التخيير بينهما.

و الجواب: أنّ التخيير المقصود إمّا أن يراد به التخيير من جهة الحجية، أو من جهة الواقع.

فإن كان الأوّل:

فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين، لأن دليل الحجية الشامل لكل منهما في حدّ أنفسهما إنّما مفاده حجية أفراده على نحو التعيين، لا حجية هذا أو ذاك من أفراده لا على التعيين، حتى يصحّ أن يفرض أنّ أحدهما غير المعين حجة يجب الأخذ به فعلاً فيجب التخيير في تطبيق دليل الحجية على ما يشاء منهما.

و بعبارة أخرى: إنّ دليل الحجية الشامل لكل منهما في حدّ نفسه إنّما يدلّ على وجود المقتضى للحجية في كلّ منهما لو لا المانع، لا فعلية الحجية. و لمّا كان التعارض يقتضى تكاذبهما فلا محالة يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية، أى يكون كلّ منهما مانعاً عن فعلية الحجية الآخر.

و إذا كان الأمر كذلك فكلّ منهما لم تتمّ فيه مقومات الحجية الفعلية ليكون منجزاً للواقع يجب العمل به، فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلاً حتى يجب التخيير، بل حينئذ يتساقطان، أى أنّ كلّاً منهما يكون ساقطاً عن الحجية الفعلية و خارجاً عن دليل الحجية.

و إن كان الثانى، فنقول:

أولاً: لا يصحّ أن يفرض التخيير من جهة الواقع إلّا إذا علم بإصابة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٢٨

أحدهما للواقع. و لكن ليس ذلك أمراً لازماً فى الحجّتين المتعارضتين، إذ يجوز فيهما أن يكونا معاً كاذبتين، و إنّما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما، لا العلم بمطابقتها أحدهما للواقع. و على هذا فليس الواقع محرزاً فى أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من أجله.

و ثانياً: على تقدير حصول العلم بإصابة أحدهما غير المعين للواقع، فإنّه أيضاً لاوجه للتخيير بينهما، إذ لاوجه للتخيير بين الواقع و غيره.

و هذا واضح.

و غاية ما يقال: إنّهُ إذا حصل العلم بمطابقتها أحدهما للواقع فإنّ الحكم الواقعي يتنجّز بالعلم الإجمالى، و حينئذٍ يجب إجراء قواعد العلم الإجمالى فيه. و لكن لا يرتبط حينئذٍ بمسألتنا- و هى مسألة: أنّ القاعدة فى المتعارضين هو التساقط أو التخيير- لأنّ قواعد العلم الإجمالى تجرى حينئذٍ حتى مع العلم بعدم حجية الدليلين معاً. و قد يقتضى العلم الإجمالى فى بعض الموارد التخيير، و قد يقتضى الاحتياط فى البعض الآخر، على اختلاف الموارد.

إذا عرفت ذلك فيتحصّل: أنّ القاعدة الأولى بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزية فى أحدهما تقتضى الترجيح.

أما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معاً نفى حكمٍ ثالثٍ فهل مقتضى تساقطهما عدم حجّيتهما فى نفى الثالث؟

الحقّ أنّه لا يقتضى ذلك، لأنّ المعارضة بينهما أقصى ما تقتضى سقوط حجّيتهما فى دلالتهما فيما هما متعارضان فيه، فيبقيان فى دلالتهما الاخرى على ما هما عليه من الحجّية، إذ لا مانع من شمول أدلّة الحجّية لهما معاً فى ذلك. و قد سبق أن قلنا: إنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٢٩

المطابقيه فى أصل الوجود لا فى الحجّية، فلا مانع من أن يكون الدليل حجّة فى دلالتة الالتزامية مع وجود المانع عن حجّيته فى الدلالة المطابقيه. هذا فيما إذا كانت إحدى الدالتين تابعة للأخرى فى الوجود، فكيف الحال فى الدالتين اللتين لا تبعية بينهما فى الوجود! فإنّ الحكم فيه بعدم سقوط حجّية إحداهما بسقوط الاخرى أولى.

٧- الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح:

اشتهر بينهم: أنّ الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح.

و قد نقل عن «عوالى اللغالى» دعوى الإجماع على هذه القاعدة^{٧٠٤}.

و ظاهر أنّ المراد من «الجمع» الذى هو أولى من «الطرح» هو الجمع فى الدلالة، فإنّه إذا كان الجمع بينهما فى الدلالة ممكناً تلاءماً فيرتفع التعارض بينهما، فلا يتكاذبان.

و تشمل القاعدة بحسب ذلك صورةً تعادل المتعارضين فى السند، و صورةً ما إذا كانت لأحدهما مزية تقتضى ترجيحه فى السند، لأنّه فى الصورة الثانية بتقديم ذى المزية يلزم طرح الآخر مع فرض إمكان الجمع.

وعليه، فمقتضى القاعدة مع إمكان الجمع عدم جواز طرحهما معاً على القول بالتساقط، و عدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخيير، و عدم طرح أحدهما المعين غير ذى المزية مع الترجيح.

و من أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهميّة كبيرة فى العمل بالمتعارضين، فيجب البحث عنها من ناحية مدرّكها، و من ناحية عمومها لكلّ جمعٍ حتّى الجمع التبرعى.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٣٠

^{٧٠٤} (١) عوالى اللغالى: ج ٤ ص ١٢٤.

١- أمّا من الناحية الأولى: فمن الظاهر أنّه لا مدرك لها إلّا حكم العقل بأولوية الجمع، لأنّ التعارض لا يقع إلّا مع فرض تماميّة مقوّمات الحجّية في كلّ منهما من ناحية السند و الدلالة، كما تقدّم في الشرط الرابع من شروط التعارض (ص ٢١٣) و مع فرض وجود مقوّمات الحجّية- أى وجود المقتضى للحجّية- فإنّه لا وجه لرفع اليد عن ذلك إلّا مع وجود مانعٍ من تأثير المقتضى، و ما المانع في فرض التعارض إلّا تكاذبهما. و مع فرض إمكان الجمع في الدلالة بينهما لا يُحرز تكاذبهما، فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجّية فيهما، فكيف يصحّ أن نحكم بتساقطهما أو سقوط أحدهما؟

٢- و أمّا من الناحية الثانية: فإنّا نقول: إنّ المراد من «الجمع التبرّعى» ما يرجع إلى التأويل الكيفي الذي لا يساعد عليه عرف أهل المحاورة و لا شاهد عليه من دليلٍ ثالث.

و قد يظنّ الظانّ أنّ إمكان الجمع التبرّعى يحقّق هذه القاعدة، و هي أولوية الجمع من الطرح بمقتضى التقرير المتقدّم في مدرّكها، إذ لا يُحرز المانع- و هو تكاذب المتعارضين- حينئذٍ، فيكون الجمع أولى.

و لكن يجاب عن ذلك: أنّه لو كان مضمون هذه القاعدة المجمع عليها ما يشمل الجمع التبرّعى فلا يبقى هناك دليلان متعارضان و للزم طرح كلّ ما ورد في باب التعارض من الأخبار العلاجية إلّا فيما هو نادر ندره لا يصحّ حمل الأخبار عليها، و هو صورة كون كلّ من المتعارضين نصّاً في دلّالته لا يمكن تأويله بوجهٍ من الوجوه. بل ربما يقال: لا وجود لهذه الصورة في المتعارضين.

و ببيان آخر برهاني نقول: إنّ المتعارضين لا يخلوان عن حالات

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٣١

أربع: إمّا أن يكونا مقطوعى الدلالة مظنونى السند، أو بالعكس- أى يكونان مظنونى الدلالة مقطوعى السند- أو يكون أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند و الآخر بالعكس، أو يكونان مظنونى الدلالة و السند معاً. أمّا فرض أحدهما أو كلّ منهما مقطوع الدلالة و السند معاً، فإنّ ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين، بل الفرض الثانى مستحيل كما تقدّم (ص ٢١٢). و عليه، فللمتعارضين أربع حالات ممكنة لا غيرها:

فإن كانت الأولى: فلا مجال فيها للجمع في الدلالة مطلقاً، للقطع بدلالة كلّ منهما، فهو خارج عن مورد القاعدة رأساً كما أشرنا إليه. بل هما في هذه الحالة: إمّا أن يرجع فيهما إلى الترجيحات السندية، أو يتساقطان حيث لا مرجّح، أو يتخيّر بينهما.

و إن كانت الثانية: فإنّه مع القطع بسندهما كالمتواترين أو الآيتين القرآنيتين لا يُعقل طرحهما أو طرح أحدهما من ناحية السند، فلم يبقَ إلّا التصرف فيهما من ناحية الدلالة. و لا يُعقل جريان أصالة الظهور فيهما معاً، لتكاذبهما في الظهور. و حينئذٍ فإن كان هناك جمع عرفى بينهما بأن يكون أحدهما المعين قرينة على

الآخر أو كلّ منهما قرينه على التصرف في الآخر- على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدالتي- فإنّ هذا الجمع في الحقيقة يكون هو الظاهر منهما، فيدخلان بحسبه في باب الظواهر ويتعيّن الأخذ بهذا الظهور. و إن لم يكن هنا جمع عرفي فإنّ الجمع التبرعي لا يجعل لهما ظهوراً فيه ليدخل في باب الظواهر و يكون موضعاً لبناء العقلاء و لا دليل في المقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر، فما الذي يصحّ الأخذ بهذا التأويل التبرعي و يكون دليلاً على حجّيته؟

و غاية ما يقتضى تعارضهما عدم إرادة ظهور كلّ منهما، و لا يقتضى أن

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٣٢

يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرعي، فإنّ هذا يحتاج إلى دليل يعينه و يدلّ على حجّيتهما فيه، و لا دليل حسب الفرض.

و إن كانت الثالثة: فإنّه يدور الأمر فيها بين التصرف في سند مظنون السند و بين التصرف في ظهور مظنون الدلالة أو طرحهما معاً، فإن كان مقطوع الدلالة صالحاً للتصرف بحسب عرف أهل المحاوره في ظهور الآخر تعيّن ذلك، إذ يكون قرينه على المراد من الآخر، فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجّة. و أمّا إذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحيه فإنّ تأويل الظاهر تبرعاً لا يدخل في الظاهر حينئذٍ ليكون حجّة لبناء العقلاء، و لا دليل آخر عليه- كما تقدّم في الصورة الثانية- ويتعيّن في هذا الفرض طرح هذين الدليلين: طرح مقطوع الدلالة من ناحية السند، و طرح مقطوع السند من ناحية الدلالة. فلا يكون الجمع أولى، إذ ليس إجراء دليل أصالة السند بأولى من دليل أصالة الظهور، و كذلك العكس. و لا معنى في هذه الحالة للرجوع إلى المرجّحات في السند مع القطع بسند أحدهما، كما هو واضح.

و إن كانت الرابعة: فإنّ الأمر يدور فيها بين التصرف في أصالة السند في أحدهما و التصرف في أصالة الظهور في الآخر، لا أنّ الأمر يدور بين السندين و لا بين الظهورين. و السرّ في هذا الدوران: أنّ دليل حجّية السند يشملهما معاً على حدّ سواء بلا ترجيح لأحدهما على الآخر حسب الفرض، و كذلك دليل حجّية الظهور. و لمّا كان يمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما، فإذا أردنا أن نأخذ بسندهما معاً لا بدّ أن نحكم بكذب ظهور أحدهما، فيصدم حجّية سند أحدهما حجّية ظهور الآخر. و كذلك إذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معاً لا بدّ أن نحكم بكذب سند أحدهما،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٣٣

فيصدم حجّية ظهور أحدهما حجّية سند الآخر، فيرجع الأمر في هذه الحالة إلى الدوران بين حجّية سند أحدهما و حجّية ظهور الآخر.

و إذا كان الأمر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر، كما تقدّم.

نعم، لو كان هناك جمع عرفي بين ظهوريهما فإنه حينئذٍ لا تجرى أصالة الظهور فيهما على حدّ سواء، بل المتّبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفي الذي يقتضى الملاءمة بينهما، فلا يصلح كلّ منهما لمعارضة الآخر.

و من هنا نقول: إنّ الجمع العرفي أولى من الطرح. بل بالجمع العرفي يخرج عن كونهما متعارضين - كما سيأتي - فلا مقتضى لطرح أحدهما أو طرحهما معاً.

أمّا إذا لم يكن بينهما جمع عرفي، فإنّ الجمع التبرّعي لا يصلح للملاءمة بين ظهوريهما، فتبقى أصالة الظهور حجّة في كلّ منهما، فيبقيان على ما هما عليه من التعارض، فإنّما أن يقدم أحدهما على الآخر لمزيّة أو يتخيّر بينهما أو يتساقطان.

فتحصّل من ذلك كلّ: أنه لا مجال للقول بأولويّة الجمع التبرّعي من الطرح في كلّ صورة مفروضة للمتعارضين.

إذا عرفت ما ذكرناه من الامور - في المقدّمة - فلنشرع في المقصود.

و الامور التي ينبغي أن نببحثها ثلاثة: الجمع العرفي، و القاعدة الثانويّة في المتعادلين، و المرجّحات السنديّة و ما يتعلّق بها.

الأمر الأوّل الجمع العرفي

بمقتضى ما شرحناه في المقدّمة الأخيرة يتّضح أنّ القدر المتيقّن

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٣٤

من قاعدة «أولويّة الجمع من الطرح» في المتعارضين هو «الجمع العرفي» الذي سمّاه الشيخ الأعظم ب «الجمع المقبول»^{٧٠٥} و غرضه المقبول عند العرف. و يُسمّى «الجمع الدالتي».

و في الحقيقة - كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك - أنه بالجمع العرفي يخرج الدليلان عن التعارض. و الوجه في ذلك: أنه إنّما نحكم بالتساقط أو التخيير أو الرجوع إلى العلاجات السنديّة حيث تكون هناك حيرة في الأخذ بهما معاً، و في موارد الجمع العرفي لا حيرة و لا تردّد.

^{٧٠٥} (١) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٧٧٩.

و بعبارة أخرى: أنه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلاً، فلا بدّ من العلاج: إمّا بطرحهما، أو بالتخيير بينهما، أو بالرجوع إلى المرجّحات السنديّة و غيرها. و أمّا لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفي المقبول، فإنّ التعبد بهما معاً يكون تعبداً بالمتلائمين، فلا استحالة فيه و لا محذور حتى نحتاج إلى العلاج. و يتّضح من ذلك أنه في موارد الجمع لا تعارض، و في موارد التعارض لا جمع. و للجمع العرفي موارد لا بأس بالإشارة إلى بعضها للتدريب:

فمنها: ما إذا كان أحد الدليلين أخصّ من الآخر، فإنّ الخاصّ مقدّم على العامّ يوجب التصرف فيه، لأنّه بمنزلة القرينة عليه.

و قد جرى البحث في أنّ الخاصّ مطلقاً بما هو خاصّ مقدّم على العامّ، أو إنّما يقدر عليه لكونه أقوى ظهوراً؟ فلو كان العامّ أقوى ظهوراً كان العامّ هو المقدّم. و مال الشيخ الأعظم إلى الثاني.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٣٥

كما جرى البحث في أنّ أصالة الظهور في الخاصّ حاكمة، أو واردة على أصالة الظهور في العامّ، أو أنّ في ذلك تفصيلاً؟ و لا يهمنّا التعرّض إلى هذا البحث، فإنّ المهمّ تقديم الخاصّ على العامّ على أيّ نحو كان من أنحاء التقديم.

و يلحق بهذا الجمع العرفي تقديم النصّ على الظاهر، و الأظهر على الظاهر، فإنّها من باب واحد.

و منها: ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقّن في الإرادة أو لكلّ منهما قدر متيقّن، و لكن لا على أن يكون قدراً متيقّناً من اللفظ، بل من الخارج، لأنّه لو كان للفظ قدر متيقّن فإنّ الدليلين يكونان من أوّل الأمر غير متعارضين، إذ لا إطلاق حينئذٍ و لا عموم للفظ، فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفي للمتعارضين سالبه بانتفاء الموضوع، إذ لا تعارض.

مثال القدر المتيقّن من الخارج ما إذا ورد «ثمن العذرة سحت» و ورد أيضاً «لا بأس ببيع العذرة» فإنّ عذرة الإنسان قدر متيقّن من الدليل الأوّل، و عذرة مأكول اللحم قدر متيقّن من الثاني، فهما من ناحية لفظيّة متباينان متعارضان، و لكنّ لما كان لكلّ منهما قدر متيقّن فالتكاذب يكون بينهما بالنسبة إلى غير القدر المتيقّن، فيحمل كلّ منهما على القدر المتيقّن، فيرتفع التكاذب بينهما، و يتلاءمان عرفاً.

و منها: ما إذا كان أحد العامّين من وجه بمرتبةٍ لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن، إذ يكون الباقي من القلّة لا يحسن أن يرد من العموم، فإنّ مثل هذا العامّ يقال عنه: إنّه يأبى عن التخصيص، فيكون ذلك قرينة على تخصيص العامّ الثاني.

و منها: ما إذا كان أحد العامين من وجه وارداً مورد التحديدات

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٣٦

كالأوزان و المقادير و المسافات، فإنّ مثل هذا يكون موجباً لقوة الظهور على وجه يلحق بالنصّ، إذ يكون ذلك العامّ أيضاً ممّا يقال فيه: إنّه يأبى عن التخصيص.

و هناك موارد اخرى وقع الخلاف فى عدّها من موارد الجمع العرفى:

مثل ما إذا كان لكلّ من الدليلين مجاز هو أقرب مجازاته. و مثل ما إذا لم يكن لكلّ منهما إلّا مجاز بعيد أو مجازات متساوية النسبة إلى المعنى الحقيقى. و مثل ما إذا دار الأمر بين التخصيص و النسخ، فهل مقتضى الجمع العرفى تقديم التخصيص، أو تقديم النسخ، أو التفصيل فى ذلك؟ و قد تقدّم البحث عن ذلك فى الجزء الأوّل: (ص ٢١٧)، فراجع. و لا تسع هذه الرسالة استيعاب هذه الأبحاث.

الأمر الثانى القاعدة الثانويّة للمتعادلين

قد تقدّم أنّ القاعدة الأوليّة فى المتعادلين هى التساقط. و لكن استفاضت الأخبار بل تواترت فى عدم التساقط^{٧٠٦}. غير أنّ آراء الأصحاب اختلفت فى استفادة نوع الحكم منها لاختلافها على ثلاثة أقوال:

١- التخيير فى الأخذ بأحدهما، و هو مختار المشهور، بل نُقل الإجماع عليه^{٧٠٧}.

٢- التوقّف^{٧٠٨} بما يرجع إلى الاحتياط فى العمل و لو كان الاحتياط

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٣٧

مخالفاً لهما^{٧٠٩} كالجمع بين القصر و الإتمام فى مورد تعارض الأدلّة بالنسبة إليهما.

و إنّما كان التوقّف يرجع إلى الاحتياط، لأنّ التوقّف يراد منه التوقّف فى الفتوى على طبق أحدهما. و هذا يستلزم الاحتياط فى العمل، كما فى المورد الفاقد للنصّ مع العلم الإجمالى بالحكم.

٣- وجوب الأخذ بما طابق منهما الاحتياط^{٧١٠} فإنّ لم يكن فيهما ما يطابق الاحتياط تخير بينهما.

و لا بدّ من النظر فى الأخبار لاستظهار الأصحّ من الأقوال. و قبل النظر فيها ينبغى الكلام عن إمكان صحّة هذه الأقوال جملةً بعد ما سبق من تحقيق أنّ القاعدة الأوليّة بحكم العقل هى التساقط، فكيف يصحّ الحكم بعدم

^{٧٠٦} (١) يأتي ذكر الأخبار فى ص ٢٣٩.

^{٧٠٧} (٢) قال فى معالم الدين (٢٥٠): لا نعرف فى ذلك من الأصحاب مخالفاً.

^{٧٠٨} (٣) نقله السيّد المجاهد عن محكى الأخباريين، مفاتيح الاصول: ص ٦٨٣.

^{٧٠٩} (١) ذكره الشيخ الأعظم الأنصارى وجهاً من الوجوه، فرائد الاصول: ج ٢ ص ٧٦٢.

^{٧١٠} (٢) ذكره الشيخ الأعظم الأنصارى وجهاً، لا قولاً، المصدر السابق.

تساقطهما حينئذٍ؟ و أكثرها إشكالاً هو القول بالتخيير بينهما، للمنافاة الظاهرة بين الحكم بتساقطهما و بين الحكم بالتخيير.

نقول فى الجواب عن هذا السؤال: إنه إذا فرضت قيام الإجماع و نهوض الأخبار على عدم تساقط المتعارضين، فإن ذلك يكشف عن جعلٍ جديدٍ من قِبَل الشارع لحجّية أحد الخبرين بالفعل لا على التعيين، و هذا الجعل الجديد لا ينافى ما قلناه سابقاً من سرّ تساقط المتعارضين بناءً على الطريقيّة، لأنّه إنّما حكمنا بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدلّة حجّية الأمانة عن شمولها للمتعارضين أو لأحدهما لا على التعيين، و لكن

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٣٨

لا يقدر فى ذلك أن يرد دليلٌ خاصّ يتضمّن بيان حجّية أحدهما غير المعيّن بجعلٍ جديد، لا بنفس الجعل الأوّل الذى تتضمّنه الأدلّة العامّة.

و لا يلزم من ذلك - كما قيل - أن تكون الأمانة حينئذٍ مجعولةً على نحو السببيّة، فإنّه إنّما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأوّل.

و بعبارة اخرى أوضح: أنّه لو خُلينا نحن و الأدلّة العامّة الدالّة على حجّية الأمانة، فإنّه لا يبقى دليل لنا على حجّية أحد المتعارضين، لقصور تلك الأدلّة عن شمولها لهما، فلا بدّ من الحكم بعدم حجّيتهما معاً. أمّا و قد فرض قيام دليلٍ خاصّ فى صورة التعارض بالخصوص على حجّية أحدهما فلا بدّ من الأخذ به، و يدلّ على حجّية أحدهما بجعلٍ جديد^{١١١} و لا مانع عقلى من ذلك.

و على هذا، فالقاعدة المستفادّة من هذا الدليل الخاصّ قاعدة ثانويّة مجعولة من قِبَل الشارع، بعد أن كانت القاعدة الأوّليّة بحكم العقل هى التساقط.

بقى علينا أن نفهم معنى «التخيير» على تقدير القول به، بعد أن بيّنا سابقاً: أنّه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة الحجّية و لا من جهة الواقع، فنقول:

إنّ معنى «التخيير» بمقتضى هذا الدليل الخاصّ أنّ كلّ واحدٍ من المتعارضين منجّز للواقع على تقدير إصابته للواقع، و معدّر للمكلف على تقدير الخطأ، و هذا هو معنى الجعل الجديد الذى قلناه، فللمكلف أن يختار ما يشاء منهما، فإن أصاب الواقع فقد تنجّز به و إلّا فهو معذور. و هذا بخلاف ما لو كنّا نحن و الأدلّة العامّة، فإنّه لا منجّزية لأحدهما غير المعيّن و لا معذرية له.

و الشاهد على ذلك: أنّه بمقتضى هذا الدليل الخاصّ لا يجوز ترك

^{١١١} (١) فى العبارة شيء من الاضطراب.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٣٩

العمل بهما معاً، لأنّه على تقدير الخطأ فى تركهما لا معدّر له فى مخالفة الواقع، بينما أنّه معدور فى مخالفة الواقع لو أخذ بأحدهما. و هذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاصّ موجوداً، فإنّه يجوز له ترك العمل بهما معاً و إن استلزم مخالفة الواقع، إذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الأدلّة العامّة.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك أخبار الباب ليتّضح الحقّ فى المسألة، فإنّ منها ما يدلّ على التخيير مطلقاً، و منها ما يدلّ على التخيير فى صورة التعادل، و منها ما يدلّ على التوقف، ثمّ نعقب عليها بما يقتضى. فنقول: إنّ الذى عثرنا عليه من الأخبار هو كما يلي:

١- خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام

قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقةٌ بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيّهما الحقّ؟

قال: فإذا لم تعلم، فموسّع عليك بأيهما أخذت^{٧١٢}.

و هذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر فى التخيير بين المتعارضين مطلقاً. و لكن صدره- الذى لم نذكره- مقيدّ بالعرض على الكتاب و السنّة، فهو يدلّ على أنّ التخيير إنّما هو بعد فقدان المرجّح و لو فى الجملة.

٢- خبر الحارث بن المغيرة عن أبى عبد الله عليه السلام

إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلّهم ثقةٌ، فموسّع عليك حتّى ترى القائم فتردّ عليه^{٧١٣}.

و هذا الخبر أيضاً يستظهر منه التخيير مطلقاً من كلمة «فموسّع عليك» و يقيدّ بالروايات الدالّة على الترجيح- الآتية-.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٤٠

و لكن يمكن أن يناقش فى استظهار التخيير منه:

أولاً: بأنّ الخبر وارد فى فرض التمكن من لقاء الإمام و الأخذ منه، فلا يُعلم شموله لحال الغيبة الذى يهّمنا إثباته، لأنّ الرخصة فى التخيير مدّة قصيرة لا تستلزم الرخصة فيه أبداً، و لا تدلّ عليها.

ثانياً: بأنّ الخبر غير ظاهر فى فرض التعارض، بل ربما يكون وارداً لبيان حجّية الحديث الذى يرويه الثقات من الأصحاب. و معنى «موسّع عليك» الرخصة بالأخذ به كناية عن حجّيته، غاية الأمر أنّه يدلّ على أنّ الرخصة

^{٧١٢} (١) الوسائل: ج ١٨ ص ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٤٠.

^{٧١٣} (٢) الوسائل: ج ١٨ ص ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٤١.

مغنياه برؤية الإمام ليأخذ منه الحكم على سبيل اليقين. و هذا أمر لا بدّ منه في كلّ حجّة ظنيّة، و إن كانت عامّة حتّى لزمان حضور الإمام إلّا أنّه مع حصول اليقين بمشافهته لا بدّ أن ينتهي أمد جواز العمل بها. وعليه، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه.

٣- مكاتبة عبد الله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام.

اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر: فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل، و روى بعضهم أن لا تصلّهما إلّا على الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدى بك في ذلك. فوقع عليه السلام: موسّع عليك بأيّة عملت^{٧١٤}.

و هذه أيضاً استظهروا منها التخيير مطلقاً. و تُحمل على المقيّدات كالثانية.

و لكن يمكن المناقشة في هذا الاستظهار بأنّه من المحتمل أن يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكلّ من المرويّين باعتبار أنّ الحكم الواقعي هو جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر في المحمل و على الأرض

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٤١

معاً، لا أنّ المراد التخيير بين الروايتين. فيكون الغرض تخطئة الروايتين.

و هو احتمال قريب جداً، لا سيّما أنّ السؤال لم يكن عن كفيّة العمل بالمتعارضين، بل السؤال عن كفيّة عمل الإمام ليقتدى به، أي أنّه سؤال عن حكم صلاة ركعتي الفجر لا عن حكم المتعارضين، و الجواب ينبغي أن يطابق السؤال، فكيف صحّ أن يُحمل على بيان كفيّة العمل بالمتعارضين؟ وعليه فلا يكون في هذا الخبر أيضاً شاهد على ما نحن فيه، كالخبر الثاني.

٤- جواب مكاتبة الحميري إلى الحجّة عجل الله فرجه.

في ذلك حديثان: أمّا أحدهما فإنّه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير. و أمّا الحديث الآخر فإنّه روى أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير؛ و كذلك التشهد الأوّل يجري هذا المجرى. و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً^{٧١٥}.

و هذا الجواب أيضاً استظهروا منه التخيير مطلقاً. و يُحمل على المقيّدات.

^{٧١٤} (١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٤٠، الباب ١٥ من أبواب القبلة ح ٨.

^{٧١٥} (١) الوسائل: ج ١٨ ص ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٩.

و لكنّه أيضاً يناقش في هذا الاستظهار بأنّه من المحتمل قريباً أنّ المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين. و يشهد لذلك التعبير بقوله: «كان صواباً»، لأنّ المتعارضين لا يمكن أن يكون كلّ واحدٍ منهما صواباً؛ ثمّ لا معنى لجواب الإمام عن السؤال عن الحكم الواقعي بذكر روايتين متعارضتين ثمّ العلاج بينهما، إلّا لبيان خطأ الروايتين و أنّ الحكم الواقعي على خلافهما.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٤٢

٥- مرفوعة زرارة المروية عن غوالي اللثالي، و قد جاء في آخرها:

إذا فتخّير أحدهما، فتأخذ به و تدع الآخر^{٧١٦}.

و لا شكّ في ظهور هذه الفقرة منها في وجوب التخيير بين المتعارضين و في أنّه بعد فرض التعادل، لأنّها جاءت بعد ذكر المرجّحات و فرض انعدامها. و لكن الشآن في صحّة سندها، و سيأتي التعرّض له. و هي من أهمّ أخبار الباب من جهة مضمونها.

٦- خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام.

قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ، كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟

فقال: يرجئه حتّى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه^{٧١٧}.

و قد استظهروا من قوله عليه السلام: «فهو في سعة» التخيير مطلقاً و فيه أولاً:

أنّ الرواية واردة في فرض التمكن من لقاء الإمام أو كلّ من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الإمام خصوصاً أو عموماً. فهي تشبه من هذه الناحية الرواية الثانية المتقدّمة.

و ثانياً: أنّ الأولى فيها أن تُجعل من أدلّة التوقّف، لا التخيير، و ذلك لكلمة «يرجئه». و أمّا قوله: «في سعة» فالظاهر أنّ المراد به التخيير بين الفعل و الترك، باعتبار أنّ الأمر - حسب فرض السؤال - يدور بين المحذورين، و هو الوجوب و الحرمة. إذاً، فليس المقصود منه التخيير بين الروايتين، لا سيّما أنّ ذلك لا يلتئم مع الأمر بالإرجاء، لأنّ العمل بأحدهما تخييراً ليس إرجاءً، بل الإرجاء ترك العمل بهما معاً.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٤٣

فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين.

^{٧١٦} (١) غوالي اللثالي: ج ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩.

^{٧١٧} (٢) الوسائل: ج ١٨ ص ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

٧- و قال الكليني بعد تلك الرواية: و في رواية اخرى: بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك^{٧١٨}.

و يظهر منه أنّها رواية اخرى، لا أنّها نصّ آخر في الجواب عن نفس السؤال في الرواية المتقدّمة، و إلّا لكان المناسب أن يقول «بأيّهما اخذ» لضمير الغائب، لا «بأيّهما أخذت» بنحو الخطاب.

و ظاهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقاً. و يُحمل على المقيّدات.

٨- ما في عيون أخبار الرضا للصدوق في خبر طويل جاء في آخره:

فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، أو بأيّهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتّباع و الردّ إلى رسول الله^{٧١٩}.

و الظاهر من هذه الفقرة هو التخيير بين المتعارضين، إلّا أنّه بملاحظة صدرها و ذيلها يمكن أن يُستظهر منها إرادة التخيير في العمل بالنسبة إلى ما اخبر عن حكمه أنّه على نحو الكراهة؛ و لذا أنّها فيما يتعلّق بالإخبار عن الحكم الإلزامي صرّحت بلزوم العرض على الكتاب و السنّة. لا سيّما و قد أعقب تلك الفقرة التي نقلناها قوله عليه السلام: و ما لم تجدوه في شيءٍ من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، و لا تقولوا فيه بآرائكم، و عليكم بالكفّ و التثبّت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا.^{٧٢٠}

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي) ؛ ج ٣ ؛ ص ٢٤٣

عليه فالأجدر بهذه الرواية أن تجعل من أدلة التوقّف، لا التخيير.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٤٤

٩- مقبولة عمر بن حنظلة- الآتي ذكرها في المرجّحات- و قد جاء في آخرها: إذا كان ذلك- أي فقدت المرجّحات- فارجئه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.^{٧٢١}

و هذه ظاهرة في وجوب التوقّف عند التعادل.

١٠- خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام:

قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالعمل به، و الآخر ينهانا عن العمل به؟

^{٧١٨} (١) الكافي: ج ١ ص ٦٦ ذيل الحديث ٧.

^{٧١٩} (٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ٢ ص ٢١ ح ٤٥.

^{٧٢٠} مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي) - قم، چاپ: پنجم، ١٤٣٠ ق.

^{٧٢١} (١) الوسائل: ج ١٨ ص ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك، فتسأل عنه.

قلت: لا بدّ أن يُعمل بأحدهما.

قال: اعمل بما فيه خلاف العامّة^{٧٢٢}.

١١- مرسله صاحب غوالي اللثالي - على ما نقل عنه - فإنه بعد روايته المرفوعة المتقدمة (برقم ٥) قال: و في رواية أنه قال عليه السلام: إذا فارجئه حتى تلقى إمامك فتسأله.

هذه جملة ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلّق بالتخيير أو التوقّف. و الظاهر منها- بعد ملاحظة أخبار الترجيح الآتية، و بعد ملاحظة مقيداتها بصورة فقدان المرجّح و لو في الجملة- أنّ الرجوع إلى التخيير أو التوقّف بعد فقد المرجّحات، فتحمّل مطلقاتها على مقيداتها.

و الخلاصة: أنّ المتحصّل منها جميعاً أنّه يجب أوّلاً ملاحظة المرجّحات بين المتعارضين، فإن لم تتوقّف المرجّحات فالقاعدة هي التخيير أو التوقّف على حسب استفادتنا من الأخبار، لا أنّ القاعدة التخيير أو التوقّف في كلّ متعارضين و إن كان فيهما ما يرجّح أحدهما على الآخر.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٤٥

نعم، المستفاد من الرواية العاشرة فقط- و هي خبر سماعه- أنّ التوقّف هو الحكم الأوّلي، إذ أرجعه إلى الترجيح بمخالفة العامّة بعد فرض ضرورة العمل بأحدهما بحسب فرض السائل.

و لكن التأمّل فيها يعطى أنّها لا تنافي أدلّة تقديم الترجيح، فإنّ الظاهر أنّ المراد منها ترك العمل رأساً انتظاراً لملاقاة الإمام، لا التوقّف و العمل بالاحتياط.

و بعد هذا يبقى علينا أن نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير و أخبار التوقّف فيما ذكرناه من الأخبار المتقدمة. و قد ذكروا وجوهاً للجمع لا يغني أكثرها. راجع الحقائق: ج ١ ص ١٠٠.

و أنت- بعد ملاحظة ما مرّ من المناقشات في الأخبار التي استظهروا منها التخيير- تستطيع أن تحكم بأن «التوقّف» هو القاعدة الأوّلية، و أنّ «التخيير» لا مستند له، إذ لم يبقَ ما يصلح مستنداً له إلّا الرواية الاولى، و هي لا تصلح لمعارضه الروايات الكثيرة الدالّة على وجوب التوقّف و الردّ إلى الإمام.

أمّا الخامسة- و هي مرفوعة زرارة- فهي ضعيفة السند جداً، و قد أشرنا فيما سبق إلى ذلك، و سيأتي بيانه؛ على أنّ روايتها نفسها عقبها بالمرسله المتقدمة (برقم ١١) الواردة في التوقّف و الإرجاء.

^{٧٢٢} (٢) الوسائل: ج ١٨ ص ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤٢ باختلاف يسير.

و **أما السابعة:** - مرسله الكليني - فليس من البعيد أنها من استنباطاته حسبما فهمه من الروايات، لا أنها رواية مستقلة في قبال سائر روايات الباب. و يشهد لذلك ما ذكره في مقدمه الكافي (ص ٩) من مرسله اخرى بهذا المضمون: «بأيّهما^{٢٢٣} أخذتم من باب التسليم وسعكم» لأنه لم ترد

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٤٦

عنده رواية بهذا التعبير إلا تلك المرسله التي نحن بصددھا و هي بخطاب المفرد، و هذه بخطاب الجمع. و عليه فيظهر أن المرسلتين معاً هما من مستنباطاته، فلا يصح الاعتماد عليهما.

إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك أن القول بالتخيير لا مستند له يصلح لمعارضه أخبار التوقف، و لا للخروج عن القاعدة الأولى للمتعارضين، و هي التساقط، و إن كان التخيير مذهب المشهور.

و **أما أخبار التوقف:** فإنها - مضافاً إلى كثرتها و صحه بعضها و قوه دلالتها - لا تنافي قاعدة التساقط في الحقيقة، لأن الإرجاء و التوقف لا يزيد على التساقط، بل هو من لوازمه، فأخبار التوقف تكون على القاعدة.

و قيل في وجه تقديم أخبار التخيير: إن أدلة التخيير مطلقة بالنسبة إلى زمن الحضور، بينما أن أخبار التوقف مقيدة به. و صناعة الإطلاق و التقييد تقتضى رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد. و نتيجة ذلك التخيير في زمان الغيبة، كما عليه المشهور.

أقول: إن أخبار التوقف كلها بلسان «الإرجاء إلى ملاقة الإمام» فلا يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور، لأن استفادة ذلك يتوقف على أن يكون للغاية مفهوم، و قد تقدّم (ج ١ ص ١٧٥) بيان المناط في استفادة مفهوم الغاية، فقلنا: إن الغاية إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم، و لا تدلّ على المفهوم إلا إذا كان التقييد بالغاية راجعاً إلى الحكم.

و الغاية هنا غاية لنفس الإرجاء لا لحكمه و هو الوجوب، يعنى أن المستفاد من هذه الأخبار أن نفس الإرجاء مغياً بملاقة الإمام، لا وجوبه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٤٧

و الحاصل: أنه لا يفهم من أخبار التوقف إلا أنه لا يجوز الأخذ بالأخبار المتعارضة المتكافئة و لا العمل بواحدٍ منها، و إنما يحال الأمر في شأنها إلى الإمام و يؤجل البت فيها إلى ملاقاته لتحصيل الحجّة على الحكم بعد السؤال عنه. فهي تقول بما يؤول إلى أن الأخبار المتعارضة المتكافئة لا تصلح لإثبات الحكم، فلا تجوز الفتوى و لا العمل بأحدها.

^{٢٢٣} (١) في الكافي: بأيّهما.

و ينحصر الأمر حينئذٍ بملاقاة الإمام و السؤال منه. فإذا لم تحصل الملاقاة- و لو لغيبة الإمام- فلا يجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين.

و على هذا، فتكون هذه الأخبار مباينة لأخبار التخيير لا أخصّ منها.

الأمر الثالث المرّجّحات

تقدّم (ص ٢١٣) أنّ من شروط تحقّق التعارض أن يكون كلّ من الدليلين واجداً لشرائط الحجّية في حدّ نفسه، لأنّه لا تعارض بين الحجّة و اللاحجّة، فإذا بحثنا عن المرّجّحات فالذّي نعنيه أن نبحت عمّا يرجّح الحجّة على الاخرى بعد فرض حجّيتهما معاً في أنفسهما، لا عمّا يقوم أصل الحجّة و يميّزها عن اللاحجّة. وعليه، فالجهة التي تكون من مقوّمات الحجّة مع قطع النظر عن المعارضة لا تدخل في مرّجّحات باب التعارض، بل تكون من مميّزات الحجّة عن اللاحجّة.

و من أجل هذا يجب أن نتنبّه إلى الروايات المذكورة في باب الترجيحات، إلى أنّها واردة في صدد أيّ شيءٍ من ذلك، في صدد الترجيح، أو التمييز؟

فلو كانت على النحو الثاني لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٤٨

كما قاله الشيخ صاحب الكفاية في روايات الترجيح بموافقة الكتاب^{٧٢٤} كما سيأتي.

إذا عرفت ما ذكرناه من جهة البحث التي نقصدها في بيان المرّجّحات، فنقول:

إنّ المرّجّحات المدّعى أنّها منصوص عليها في الأخبار خمسة أصناف: الترجيح بالأحدث تاريخاً، و بصفات الراوى، و بالشهرة، و بموافقة الكتاب، و بمخالفة العامّة.

فينبغي أولاً البحث عنها واحدةً واحدةً، ثمّ بيان أيّتها منها أولى بالتقديم لو تعارضت، ثمّ بيان أنّه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدّى إلى غيرها.

فهنا ثلاثة مقامات:

^{٧٢٤} (١) كفاية الاصول: ص ٥٠٥.

المقام الأول المرجّحات الخمسة

١- الترجيح بالأحدث:

فى هذا الترجيح روايات أربع، نكتفى منها بما رواه الكلينى بسنده إلى أبى عبد الله عليه السلام قال عليه السلام: أ رأيت لو حدثتكَ بحديث العام، ثمّ جئتنى من قابلٍ فحدثتكَ بخلافه، بأيّهما كنت تأخذ؟ قلت: آخذ بالأخير^{٢٢٥}.

فقال لى: رحمك الله!

أقول: إنّ الذى يستظهره بعض أجلة مشايخنا قدس سره أنّ هذه الروايات لا شاهد بها على ما نحن فيه^{٢٢٦} أى أنّها لا تدلّ على ترجيح الأحدث من

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٤٩

البيانين كقاعدة عامّة بالنسبة إلى كلّ مكلف و بالنسبة إلى جميع العصور، لأنّه لا تدلّ على ذلك إلا إذا فهم منها أنّ الأحدث هو الحكم الواقعى و أنّ الأوّل واقع موقع التقيّة أو نحوها، مع أنّه لا يفهم منها أكثر من أنّ من القى إليه البيان خاصّة حكمه الفعلى ما تضمّنه البيان الأخير. و ليست ناظرة إلى أنّه هو الحكم الواقعى، فلربما كان حكماً ظاهرياً بالنسبة إليه من باب التقيّة. كما أنّه ليست ناظرة إلى أنّ هذا الحكم الفعلى هو حكم كلّ أحد و فى كلّ زمان.

و الحاصل: أنّ هذه الطائفة من الروايات لا دلالة فيها على أنّ البيان الأخير يتضمّن الحكم الواقعى، و أنّ ذلك بالنسبة إلى جميع المكلفين فى جميع الأزمنة، حتّى يكون الأخذ بالأحدث وظيفه عامّة لجميع المكلفين و لجميع الأزمان حتّى زمن الغيبة و لو كان من باب التقيّة. و لا شكّ أنّ الأزمان و الأشخاص تتفاوت و تختلف من جهة شدة التقيّة أو لزومها.

٢- الترجيح بالصفات:

إنّ الروايات التى ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر فى «مقبولة ابن حنظلة» و «مرفوعة زرارة» المشار إليهما سابقاً^{٢٢٧} و المرفوعة كما قلنا ضعيفة جدّاً، لأنّها مرفوعة و مرسله و لم يروها إلا صاحب غوالى اللئالى.

و قد طعن صاحب الحقائق فى التأليف و المؤلّف إذ قال (ج ١ ص ٩٩):

^{٢٢٥} (٢) الكافى: ج ١ ص ٦٧ ح ٨.

^{٢٢٦} (٣) انظر نهاية الدراية للمحقّق الأصفهاني: ج ٦ ص ٣١٣.

^{٢٢٧} (١) راجع ص ٢٤٤ و ٢٤٥.

فإنّا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللثالي، مع ما هي عليه من الرفع والإرسال، و ما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٥٠

الأخبار و الإهمال و خلط غثها بسمينها و صحيحها بسقيمها.

إذاً الكلام فيها فضول. فالعمدة في الباب المقبوله التي قبلها العلماء، لأنّ راويها «صفوان بن يحيى» الذي هو من أصحاب الإجماع- أي الذين أجمع العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم- كما رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم. و إليك نصّها بعد حذف مقدّماتها:

قلت: فإن كان كل رجلٍ اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما، و كلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما في الحديث و أورعهما، و لا يُلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحدٌ منهما على الآخر؟

قال: يُنظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي به حكما المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنّا، و يُترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه. و إنّما الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتبع، و أمر بيّن غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ علمه إلى الله و رسوله. قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «حلال بيّن، و حرام بيّن، و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم».

قلت: فإن كان الخبران عنكما^{٢٢٨} مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: يُنظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنّة و خالف العامّة فيؤخذ به، و يُترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنّة و وافق العامّة.

قلت: جعلت فداك! أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٥١

و السنّة و وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة و الآخر مخالفاً لهم، بأيّ الخبرين يؤخذ؟

^{٢٢٨} (١) (*) يقصد الباقر و الصادق عليهما السلام.

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

قلت: جعلت فداك! فإن وافقهم الخبران جميعاً؟

قال: انظر إلى ما هم إليه أميل - حكّامهم و قضائهم - فيترك و يؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟

قال: إذا كان ذلك فأرجه (و في بعض النسخ: فأرجئه) حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات^{٧٢٩}.

انتهت المقبولة.

أقول: من الواضح أنّ موردها التعارض بين الحاكمين، لا بين الراويين. و لكن لما كان الحكم و الفتوى في الصدر الأوّل يقعان بنصّ الأحاديث، لا أنّهما يقعان بتعبيرٍ من الحاكم أو المفتي - كالعصور المتأخّرة استنباطاً من الأحاديث - تعرّضت هذه المقبولة للرواية و الراوى لارتباط الرواية بالحكم. و من هنا استدلّ بها على الترجيح للروايات المتعارضة.

غير أنّه مع ذلك لا يجعلها شاهداً على ما نحن فيه. و السرّ في ذلك واضح، لأنّ اعتبار شيءٍ في الراوى بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راوٍ و محدّث. و المفهوم من المقبولة أنّ ترجيح الأعدل و الأورع و الأفقه إنّما هو بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه، لا في مقام قبول روايته.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٥٢

و يشهد لذلك أنّها جُعلت من جملة المرجّحات كونه «أفقه» في عرض كونه «أعدل» و «أصدق في الحديث» و لا ربط للأفقيّة بترجيح الرواية من جهة كونها رواية.

نعم، إنّ المقبولة انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للرواية بما هي رواية ابتداءً من الترجيح بالشهرة، و إن كان ذلك من أجل كونها سنداً لحكم الحاكم، فإنّ هذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم و بيان نفوذه.

وعليه، فالمقبولة لا دليل فيها على الترجيح بالصفات. و أمّا الترجيح بالشهرة و ما يليها، فسيأتى الكلام عنه. و يؤيد هذا الاستنتاج أنّ صاحب الكافي لم يذكر في مقدّمة كتابه الترجيح بصفات الراوى.

^{٧٢٩} (١) الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ١٠. الفقيه: ج ٣ ص ١١ ح ٣٢٣٣. التهذيب: ج ٦ ص ٣٠٢ ح ٨٤٥.

٣- الترجيح بالشهرة:

تقدّم (ص ١٧٠) أنّ الشهرة ليست حجة في نفسها، و أمّا إذا كانت مرجحة للرواية- على القول به- فلا ينافي عدم حجّيتها في نفسها.

و الشهرة المرجحة على نحوين: شهرة عملية- و هي الشهرة الفتوائية المطابقة للرواية- و شهرة في الرواية و إن لم يكن العمل على طبقها مشهوراً.

أمّا الاولى: فلم يرد فيها من الأخبار ما يدلّ على الترجيح بها. فإذا قلنا بالترجيح بها، فلا بدّ أن يكون بمناط وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع- على ما سيأتي وجهه- غاية الأمر أنّ تقوية الرواية بالعمل بها يشترط فيها أمران:

١- أن يُعرف استناد الفتوى إليها، إذ لا يكفي مجرد مطابقتها فتوى المشهور للرواية في الوثوق بأقربيتها إلى الواقع.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٥٣

٢- أن تكون الشهرة العملية قديمة، أى واقعة في عصر الأئمة أو العصر الذي يليه الذي تمّ فيه جمع الأخبار و تحقيقها. أمّا الشهرة في العصور المتأخرة فيشكل تقوية الرواية بها.

هذا من جهة الترجيح بالشهرة العملية في مقام التعارض. أمّا من جهة جبر الشهرة للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه. و الحقّ أنّها جابرة له إذا كانت قديمة أيضاً، لأنّ العمل بالخبر عند المشهور من القدماء ممّا يوجب الوثوق بصدوره. و الوثوق هو المناط في حجّية الخبر، كما تقدّم. و بالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر، فإنّه يوجب وهنه و إن كان راويه ثقة و كان قوىّ السند، بل كلّما قوىّ سند الخبر فأعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلالةً على وهنه.

و أمّا الثانية:- و هي الشهرة في الرواية- فإنّ اجماع المحقّقين قائم على الترجيح بها، و قد دلّت عليه المقبولة المتقدّمة، و قد جاء فيها «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» و المقصود من «المجمع عليه» المشهور، بدليل فهم السائل ذلك، إذ عقّبه بالسؤال: «فإن كان الخبران عنكما مشهورين».

و لا معنى لأن يراد من الشهرة الإجماع.

و قد يقال: إنّ شهرة الرواية في عصر الأئمة يوجب كون الخبر مقطوع الصدور، و على الأقلّ يوجب كونه موثقاً بصدوره. و إذا كان كذلك فالشاذّ المعارض له إمّا مقطوع العدم أو موثق بعدمه، فلا تعمّه أدلّة حجّية الخبر^{٧٣٠}.

^{٧٣٠} (١) نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣١٧.

وعليه فيخرج اقتضاء الشهرة في الرواية عن مسألة ترجيح إحدى الحجّتين بل تكون لتمييز الحجّة عن اللاحجّة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٥٤

و الجواب: إنّ الشاذّ المقطوع العدم لا يدخل في مسألتنا قطعاً، و أمّا الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضه، فلا يضرّ ذلك في كونه مشمولاً لأدلة حجّية الخبر، لأنّ الظاهر كفاية وثاقه الراوى في قبول خبره من دون إناطة بالوثوق الفعلى بخبره. و قد تقدّم في حجّية خبر الثقة أنّه لا يشترط حصول الظنّ الفعلىّ به و لا عدم الظنّ بخلافه^{٧٣١}.

٤- الترجيح بموافقة الكتاب:

في ذلك روايات كثيرة، منها: مقبولة ابن حنظلة المتقدمة.

و منها: خبر الحسن بن الجهم المتقدم (رقم ١) فقد جاء في صدره:

قلت له: تجميعنا الأحاديث عنكم مختلفة؟

قال: ما جاءك عنّا ففسه على كتاب الله عزّ و جلّ و أحاديثنا: فإن كان يشبههما فهو منّا، و إن لم يكن يشبههما فليس منّا.

قال في الكفاية: إنّ في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً، وجهه قوّة احتمال أن يكون المخالف للكتاب في نفسه غير حجّة، بشهادة ما ورد في أنّه زخرف و باطل و ليس بشيء، أو أنّه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار ...^{٧٣٢}.

أقول: في مسألة موافقة الكتاب و مخالفته طائفتان من الأخبار:

الاولى: في بيان مقياس أصل حجّية الخبر، لا في مقام المعارضة بغيره، و هي التي ورد فيها التعبيرات المذكورة في الكفاية: إنّ زخرف و باطل ... إلى آخره. فلا بدّ أن تحمل هذه الطائفة على المخالفة لصريح الكتاب، لأنّه هو الذي يصح وصفه بأنّه زخرف و باطل و نحوهما.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٥٥

و الثانية: في بيان ترجيح أحد المتعارضين. و هذه لم يرد فيها مثل تلك التعبيرات، و قد قرأت بعضها. و ينبغي أن تحمل على المخالفة لظاهر الكتاب لا لنصّه، لا سيّما أنّ مورد بعضها- مثل المقبولة- في الخبر الذي لو كان

^{٧٣١} (١) لم نظفر به فيما تقدّم، فراجع.

^{٧٣٢} (٢) كفاية الاصول: ص ٥٠٥.

وحده لأخذ به و إنما المانع من الأخذ به وجود المعارض، إذ الأمر بالأخذ بالموافق و ترك المخالف وقع في المقبولة بعد فرض كونهما مشهورين قد رواهما الثقات، ثم فرض السائل موافقتهما معاً للكتاب بعد ذلك، إذ قال: «فإن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة» و لا يكون ذلك إلا الموافقة لظاهره و إلا لزم وجود نصين متباينين في الكتاب.

كل ذلك يدل على أن المراد من «مخالفة الكتاب» في المقبولة مخالفة الظاهر، لا النص.

و يشهد لما قلناه أيضاً ما جاء في خبر الحسن^{٧٣٣} المتقدم: «فإن كان يشبههما فهو منا» فإن التعبير بكلمة «يشبههما» يشير إلى أن المراد الموافقة و المخالفة للظاهر.

٥- مخالفة العامة:

إن الأخبار المطلقة الأمر بالأخذ بما خالف العامة و ترك ما وافقها كلها منقولة عن رسالة للقطب الراوندي^{٧٣٤} و قد نقل عن الفاضل النراقي أنه قال: إنها غير ثابتة عن القطب ثبوتاً شائعاً فلا حجة فيما نقل عنه^{٧٣٥}.

و هناك رواية مرسله عن الاحتجاج تقدمت (في رقم ١٠) لا حجة فيها، لضعفها بالإرسال. فينحصر الدليل في «المقبولة» المتقدمة. و ظاهرها

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٣، ص: ٢٥٦

- كما سبق قريباً- أن الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة بعد فرض حجية الخبرين في أنفسهما، فتدل على الترجيح، لا على التمييز كما قيل^{٧٣٦}.

و النتيجة: أن الاستفادة من الأخبار أن المرجحات المنصوصة ثلاثة:

الشهرة، و موافقة الكتاب و السنة، و مخالفة العامة. و هذا ما استفاده الشيخ الكليني في مقدمته الكافي.

المقام الثاني في المفاضلة بين المرجحات

إن المرجحات في جملتها ترجع إلى ثلاث نواحٍ لا تخرج عنها:

١- ما يكون مرجحاً للصدور، و يُسمى «المرجح الصدوري» و معنى ذلك: أن المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر.

^{٧٣٣} (١) أي: الحسن بن جهم.

^{٧٣٤} (٢) راجع الوسائل: ج ١٨ ص ٨٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

^{٧٣٥} (٣) راجع مناهج الأحكام و الاصول: تعارض الأدلة، المقدمة الثالثة من مقدمات المرجحات.

^{٧٣٦} (١) كفاية الاصول: ص ٥٠٦.

و ذلك مثل موافقة المشهور، و صفات الراوى.

٢- ما يكون مرجحاً لجهة الصدور، و يُسمّى «المرجح الجهتى» فإنّ صدور الخبر- المعلوم الصدور حقيقةً أو تعبّداً- قد يكون لجهة الحكم الواقعى، و قد يكون لبيان خلافه لتقيّة أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع. و ذلك مثل ما إذا كان الخبر مخالفاً للعامّة، فإنّه يرجح فى مورد معارضته بخبر آخر موافقٍ لهم أنّ صدوره كان لبيان الحكم الواقعى، لأنّه لا يحتمل فيه إظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر.

٣- ما يكون مرجحاً للمضمون، و يُسمّى «المرجح المضمونى».

و ذلك مثل موافقة الكتاب و السنّة، إذ يكون مضمون الخبر الموافق أقرب إلى الواقع فى النظر.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٥٧

و قد وقع الكلام فى هذه المرجّحات أنّها مترتبة عند التعارض بينها أو أنّها فى عرض واحد، على أقوال:

الأوّل: أنّها فى عرض واحد، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجداً لبعضها و الخبر الآخر واجداً لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين، فيقدّم الأقوى مناطاً، فإن لم يكن أحدهما أقوى مناطاً تخيّر بينهما. و هذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية^{٧٣٧}.

الثانى: أنّها مترتبة و يقدّم «المرجح الجهتى» على غيره، فالمخالف للعامّة أولى بالتقديم على الموافق لهم و إن كان مشهوراً. و هذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهانى^{٧٣٨}.

الثالث: أنّها مترتبة، و لكن على العكس من الأوّل، أى أنّه يقدّم «المرجح الصدورى» على غيره، فيقدّم المشهور الموافق للعامّة على الشاذّ المخالف لهم. و هذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائينى^{٧٣٩}.

الرابع: أنّها مترتبة حسبما جاء فى المقبولة أو فى الروايات الاخرى، بأن يقدّم- مثلاً حسبما يظهر من المقبولة- المشهور فإن تساويا فى الشهرة قدّم الموافق للكتاب و السنّة، فان تساويا فى ذلك قدّم ما يخالف العامّة^{٧٤٠}.

و هناك أقوال اخرى لا فائدة فى نقلها.

و فى الحقيقة: أنّ هذا الخلاف ليس بمناط واحد، بل يبتنى على أشياء:

منها: أنّه يبتنى على القول بوجوب الاقتصار على المرجّحات

^{٧٣٧} (١) كفاية الاصول: ص ٥١٨.

^{٧٣٨} (٢) لم نعثر عليه فى رسالته التى أفردها للجمع بين الأخبار، و لا فى فوائده الحائريّة. و عزاه المحقق الخراسانى إلى محكى الوحيد البهبهانى، كفاية الاصول: ص

٥١٨.

^{٧٣٩} (٣) فوائده الاصول: ج ٤ ص ٧٧٩.

^{٧٤٠} (٤) انظر الوافية للفاضل التونى قدس سره: ص ٣٣٣.

المنصوصة، فإن مقتضى ذلك أن يرجع إلى مدى دلالة أخبار الباب، و إلى ما ينبغى من الجمع بينها بالجمع العرفى فيما اختلفت فيه؛ و قد وقع فى ذلك كلام طويل لكثيرٍ من الأعلام يحتاج استقصاؤه إلى كثيرٍ من الوقت.

و الذى نقوله- على نحو الاختصار:- إنه يبدو من تتبع الأخبار أنه لا تفاضل فى الترجيح بين الامور المذكورة فيها. و يشهد لذلك اقتصار جملةٍ منها على واحدٍ منها، ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبولة- و المرفوعة على تقدير الاعتماد عليها- لم تذكرها كلها، كما لم تتفق فى الترتيب بينها.

نعم، إن «المقبولة»- التى هى عمدتنا فى الباب و التى لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم- ذكرت الشهرة أولاً، و يظهر منها أن الشهرة أكثر أهميةً من كل مرجح. و أمّا باقى المرجحات فقد يقال: لا يظهر من المقبولة الترتيب بينها، كيف! و قد جمعت بينها فى الجواب عند ما فرض السائل الخبرين متساويين فى الشهرة.

و على كل حال، فإن استفادة الترتيب بين المرجحات من الأخبار مشكل جداً ما عدا تقديم الشهرة على غيرها. و منها: أنه يبتنى- بعد فرض القول بالتعدى إلى غير المرجحات المنصوصة- على أن القاعدة هل تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى، أو بالعكس، أو لا تقتضى شيئاً منهما؟ و على التقدير الثالث لا بد أن يرجع إلى أقوائيه المرجح فى الكشف عن مطابقتها الخبر للواقع، فكل مرجح يكون أقوى من هذه الجهة- أيّاً كان- فهو أولى بالتقديم.

و قد أصرّ شيخنا النائنى- أعلى الله درجته- على الأول^{٧٤١} أى أنه

يرى أن القاعدة تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى.

و بنى ذلك على كون الخبر صادراً لبيان الحكم الواقعى لا لغرضٍ آخر يتفرّع على فرض صدوره حقيقةً أو تعبداً، لأنّ جهة الصدور من شئون الصادر، فما لا صدور له لا معنى للكلام عنه أنه صادر لبيان الحكم الواقعى أو لبيان غيره.

^{٧٤١} (١) فوائد الاصول: ج ٤ ص ٧٨١.

وعليه، فإذا كان الخبر الموافق للعامّة مشهوراً و كان الخبر الشاذّ مخالفاً لهم كان الترجيح للشهرة دون مخالفة الآخر للعامّة، لأنّ مقتضى الحكم بحجّية المشهور عدم حجّية الشاذّ، فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقع، ليحمل المشهور على التقيّة، إذ لا تعبد بصدور الشاذّ حينئذٍ.

أقول: إنّ المسلم إنّما هو تأخّر رتبة الحكم بكون الخبر صادراً لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقة أو تعبداً و توقّف الأوّل على الثانى. و لكن ذلك غير المدعى، و هو توقّف مرجّح الأوّل على مرجّح الثانى، فإنّه ليس المسلم نفس المدعى و لا يلزمه.

أمّا أنّه ليس نفسه فواضح لما قلناه: من أنّ المسلم هو توقّف الأوّل على الثانى، و هو بالبديهة غير توقّف مرجّحه على مرجّحه الذى هو المدعى.

و أمّا أنّه لا يستلزمه فكذلك واضح، فإنّه إذا تصوّرنا هناك خبرين متعارضين:

١- مشهوراً موافقاً للعامّة.

٢- شاذّاً مخالفاً لهم.

فإنّ الترجيح للشاذّ بالمخالفة إنّما يتوقّف على حجّيته الاقتضائية الثابتة له فى نفسه، لا على فعلية حجّيته، و لا على عدم فعلية حجّية المشهور فى قبالة، بل فعلية حجّية الشاذّ تنشأ من الترجيح له بالمخالفة و يترتب عليها حينئذٍ عدم فعلية حجّية المشهور.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٦٠

و كذلك الترجيح للمشهور بالشهرة إنّما يتوقّف على حجّيته الاقتضائية الثابتة له فى نفسه، لا على فعلية حجّيته، و لا على عدم فعلية حجّية الشاذّ فى قبالة، بل فعلية حجّية المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهرة و يترتب عليها حينئذٍ عدم فعلية حجّية الشاذّ.

وعليه، فكما لا يتوقّف الترجيح بالشهرة على عدم فعلية الشاذّ المقابل له، كذلك لا يتوقّف الترجيح بالمخالفة على عدم فعلية المشهور المقابل له. و من ذلك يتّضح أنّه كما يقتضى الحكم بحجّية المشهور عدم حجّية الشاذّ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى، كذلك يقتضى الحكم بحجّية الشاذّ عدم حجّية المشهور، فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى. و ليس الأوّل أولى بالتقديم من الثانى.

نعم، إذا دلّ دليل خاصّ مثل «المقبولة» على أولويّة الشهرة بالتقديم من المخالفة فهذا شىء آخر هو مقتضى الدليل، لا أنّه مقتضى القاعدة.

و النتيجة: أنه لا قاعدة هناك تقتضى تقديم أحد المرجّحات على الآخر، ما عدا الشهرة التي دلت المقبولة على تقديمها. و ما عدا ذلك فالمقدّم هو الأقوى منطاً- أى ما هو الأقرب إلى الواقع فى نظر المجتهد- فإن لم يحصل التفاصل من هذه الجهة فالقاعدة هى التساقط، لا التخيير.

و مع التساقط يرجع إلى الاصول العمليّة التي يقتضيها المورد.

المقام الثالث فى التعدى عن المرجّحات المنصوصة

لقد اختلفت أنظار الفقهاء فى وجوب الترجيح بغير المرجّحات المنصوصة على أقوال:

١- وجوب التعدى إلى كلّ ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع نوعاً، و هو

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٦١

القول المشهور، و مال إليه الشيخ الأعظم^{٧٤٢} و جماعة من محقّقى أساتذتنا.

و زاد بعض الفقهاء الاعتبار فى الترجيح بكلّ مزيةٍ و إن لم تفد الأقربيّة إلى الواقع أو الصدور، مثل تقديم ما يتضمّن الحظر على ما يتضمّن الإباحة.

٢- وجوب الاقتصار على المرجّحات المنصوصة، و هو الذى يظهر من كلام الشيخ الكلينى فى مقدّمة الكافى^{٧٤٣} و مال إليه الشيخ صاحب الكفاية^{٧٤٤}. و هو لازم طريقة الأخباريين فى الاقتصار على نصوص الأخبار و الجمود عليها.

٣- التفصيل بين صفات الراوى فيجوز التعدى فيها، و بين غيرها فلا يجوز^{٧٤٥}.

و لما كانت المبانى فى الأصل فى المتعارضين مختلفة، فلا بدّ أن تختلف الأقوال فى هذه المسألة على حسبها، فنقول:

أولاً: إذا قلنا بأنّ الأصل فى المتعارضين هو «التساقط»- و هو المختار- فإنّ الأصل يقتضى عدم الترجيح إلّا ما علم بدليلٍ كون شىءٍ مرجّحاً. و لكن هذا الدليل هل يكفى فيه نفس حجّية الأمانة، أو يحتاج إلى دليلٍ خاصّ جديد؟

فإن قلنا: إنّ دليل الأمانة كافٍ فى الترجيح، فلا شكّ فى اعتبار كلّ مزيةٍ توجب الأقربيّة إلى الواقع نوعاً. و الظاهر أنّ الدليل كافٍ فى ذلك، لا سيّما إذا كان دليلها بناء العقلاء الذى هو أقوى أدلّة حجّيتها، فإنّ الظاهر

^{٧٤٢} (١) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٧٨٠.

^{٧٤٣} (٢) انظر الكافى: ج ١ ص ٨.

^{٧٤٤} (٣) كفاية الاصول: ص ٥٠٩.

^{٧٤٥} (٤) لم نظفر بقائله.

أنّ بناءهم على العمل بكلّ ما هو أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين، أى أنّ العقلاء و أهل العرف فى مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقّفون فى العمل بما هو أقرب إلى الواقع فى نظرهم

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٦٢

و لا يبقون فى حيرةٍ من ذلك، و إن كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقى وحده بلا معارض. و إذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العملى فإنّه يُستكشف منه رضى الشارع و إمضاؤه، على ما تقدّم وجهه فى خبر الواحد^{٧٤٦} و الظواهر^{٧٤٧}.

و إن قلنا: إنّ دليل الأمانة غير كافٍ و لا بدّ من دليلٍ جديد، فلا محالة يجب الاقتصار على المرجّحات المنصوصة، إلّا إذا استفدنا من أدلّة الترجيح عموم الترجيح بكلّ مزيّةٍ توجب أقربيّة الأمانة إلى الواقع، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، فإنّه أكّد فى الرسائل على أنّ المستفاد من الأخبار أنّ المناط فى الترجيح هو الأقربيّة إلى مطابقتها الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين، من جهة أنّه أقرب من دون مدخليّة خصوصية سببٍ و مزيّة. و قد ناقش هذه الاستفادة صاحب الكفاية، فراجع^{٧٤٨}.

ثانياً: إذا قلنا بأنّ القاعدة الأولى فى المتعارضين هو «التخيير» فإنّ الترجيح على كلّ حالٍ لا يحتاج إلى دليلٍ جديد، فإنّ احتمال تعيّن الراجح كافٍ فى لزوم الترجيح، لأنّه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين و التخيير، و العقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح؛ لا سيّما فى مقامنا، و ذلك: لأنّه بناءً على القول بالتخيير يحصل العلم بأنّ الراجح منجّز للواقع إمّا تعييناً و إمّا تخييراً، و كذلك هو معذّر عند المخالفة للواقع. و أمّا المرجوح فلا يُحرز كونه معذراً و لا يكون العمل به معذراً بالفعل لو كان مخالفاً للواقع.

وعليه، فيجوز الاقتصار على العمل بالراجح بلا شكّ، لأنّه معذّر قطعاً على كلّ حالٍ، سواء وافق الواقع أم خالفه، و لا يجوز الاقتصار على العمل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٣، ص: ٢٦٣

بالمرجوح لعدم إحراز كونه معذراً.

ثالثاً: إذا قلنا بأنّ القاعدة الثانويّة الشرعيّة فى المتعارضين هو «التخيير»- كما هو المشهور- و إن كانت القاعدة الأولى العقلية هى «التساقط» فلا بدّ أن نرجع إلى مقدار دلالة أخبار الباب. فإنّ استفدنا منها التخيير مطلقاً حتى مع وجود المرجّحات، فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح مطلقاً بأيّ مرجّحٍ كان. و إن استفدنا منها

^{٧٤٦} (١) تقدّم فى ص ٩٧.

^{٧٤٧} (٢) تقدّم فى ص ١٤٨.

^{٧٤٨} (٣) راجع كفاية الاصول: ص ٥١٠.

التخيير في صورة تكافؤ المتعارضين فقط، فلا بدّ من استفادة الترجيح من نفس الأخبار، إمّا بكلّ مزيةٍ أو بخصوص المزايا المنصوصة. وقد عرفت أنّ الشيخ الأعظم يستفيد منها العموم^{٧٤٩}.

إذا عرفت ما شرحناه فإنك تعرف أنّ الحقّ على كلّ حالٍ ما ذهب إليه الشيخ الأعظم - الذي هو مذهب المشهور - وهو الترجيح بكلّ مزيةٍ توجب أقربيّة الأمانة إلى الواقع نوعاً. وذلك بناءً على المختار من أنّ القاعدة هي «التساقط» فإنها مخصوصة بما إذا كان المتعارضان متكافئين.

وأمّا ما فيه المزية الموجبة لأقربيّة الأمانة إلى الواقع في نظر الناظر، فإنّ بناء العقلاء مستقرّ على العمل بذي المزية الموجبة لأقربيّة إلى الواقع، كما تقدّم. ولا نحتاج بناءً على هذا إلى استفادة عموم الترجيح من الأخبار وإن كان الحقّ أنّ الأخبار تشعر بذلك، فهي تؤيد ما نقول. ولا حاجة إلى التطويل في بيان وجه الاستفادة منها.

هذا آخر ما أردنا بيانه في مسألة التعادل و التراجيح، و بقيت هناك أبحاث كثيرة في هذه المسألة نحيل الطالب فيها إلى المطوّلات.

و الحمد لله ربّ العالمين^{٧٥٠}

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٦٥

الجزء الرابع

اصول الفقه مجموعة المحاضرات التي القيت في

كليّة منتدى النشر بالنجف الأشرف

ابتداء من سنة ١٣٦٠ هـ. ق

بقلم الشيخ محمّد رضا المظفر قدس سره

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٦٦

كان كلّ ما عثرنا عليه من «مباحث الاصول العملية» التي تشكل الجزء الرابع و الأخير من الكتاب بين أوراق آية الله المؤلّف طاب مثواه: هو «مبحث الاستصحاب» الذي آثرنا نشره لوحده في هذه الطبعة من الكتاب و ألحقناه في الجزء الثالث ... و نأمل بعون الله تعالى أن نعثر على البحوث الثلاثة الباقية من هذا الجزء لنقوم بنشرها في الطبعات اللاحقة.

^{٧٤٩} (١) راجع فرائد الاصول: ج ٢ ص ٧٨٠.

^{٧٥٠} (٢) إلى هنا قبلناه بالطبعة الاولى الواصلة إلينا.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٦٩

المقصد الرابع: مباحث الاصول العمليّة

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

لا شكّ في أنّ كلّ متشرّع يعلم علماً إجمالياً بأنّ لله تعالى أحكاماً الزامية من نحو الوجوب و الحرمة يجب على المكلفين امتثالها يشترك فيها العالم و الجاهل بها.

و هذا «العلم الإجمالي» منجز لتلك التكاليف الإلزامية الواقعية، فيجب على المكلف - بمقتضى حكم العقل بوجوب تفرغ الذمّة ممّا علم اشتغالها به من تلك التكاليف - أن يسعى إلى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمّنة له التي يعلم بفرغ ذمّته باتّباعها.

و من أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفة و بوجوب الفحص من الأدلّة و الحجج المثبتة لتلك الأحكام حتّى يستفرغ المكلف و سعّه في البحث و يستنفد مجهوده الممكن له^{٧٥٢}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٧٠

و حينئذٍ، إذا فحص المكلف و تمّت له إقامة الحجّة على جميع الموارد المحتملة كلّها، فذاك هو كلّ المطلوب و هو أقصى ما يرمى إليه المجتهد الباحث و يُطلب منه. و لكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحدٍ من المجتهدين، بأن تحصل له الأدلّة على الأحكام الإلزامية كلّها، لعدم توقّر الأدلّة على الجميع.

و أمّا إذا فحص و لم تتمّ له إقامة الحجّة إلّا على جملة من الموارد و بقيت لديه موارد اخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف و يتعدّر فيها إقامة الحجّة - لأى سبب كان^{٧٥٣} - فإنّ المكلف يقع لا محالة في حالةٍ من الشكّ تجعله في حيرةٍ من أمر تكليفه.

فما ذا تراه صانعاً؟

^{٧٥١} (١) هذه كلمة ناشر هذا الأثر القيم في طبعته الثانية (مؤسسة النشر الإسلامي).

^{٧٥٢} (١) (*) لو فرض أنّ مكلفاً لا يسعه فحص أدلّة الأحكام لسبب ما - و لو من جهة لزوم العسر و الحرج - فإنّه يجوز له أن يقلّد من يطمئنّ إليه من المجتهدين الذي تمّ له فحص الأدلّة و تحصيل الحجّة، و ذلك بمقتضى أدلّة جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم. كما يجوز له أن يعمل بالاحتياط في جميع الموارد المحتملة للتكليف و آتى يمكن فيها الاحتياط على النحو الذي يأتي بيانه في موقعه. و من هنا قسّموا المكلف إلى: مجتهدٍ، و مقلّدٍ، و محتاطٍ. ف و نحن غرضنا من هذا المقصد إنّما هو البحث عن وظيفة المجتهد فقط، و هو المناسب لعلم الاصول.

^{٧٥٣} (١) إنّ تعدّر إقامة الحجّة قد يحصل من جهة فقدان الدليل، و قد يحصل من جهة إجماله، و قد يحصل من جهة تعارض الدليلين و تعادلها من دون مرجح لأحدهما على الآخر.

هل هناك حكم عقلي يركن إليه و يطمئن بالرجوع إلى مقتضاه؟

أو أن الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها، فجعل له وظائف عمليّة يرجع إليها عند الحاجة و يعمل بها لتطمينه من الوقوع فى العقاب؟

هذه أسئلة يجب الجواب عنها.

و هذا «المقصد الرابع» وُضع للجواب عنها، ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التي يجب عليه أن يعمل بها عند الشكّ و الحيرة.

و هذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تُسمّى عند الاصوليين ب «الأصل العملي» أو «القاعدة الاصوليّة» أو «الدليل الفقاهتى».

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٢٧١

و قد اتّضح لدى الاصوليين أن الوظيفة الجارية فى جميع أبواب الفقه من غير اختصاص بابٍ دون بابٍ هي على أربعة أنواع:

١- أصالة البراءة.

٢- أصالة الاحتياط.

٣- أصالة التخيير.

٤- أصالة الاستصحاب.

و من جميع ما تقدّم يتّضح لنا:

أولاً: أن موضوع هذا «المقصد الرابع» هو الشكّ بالحكم^{٧٥٤}.

ثانياً: أن هذه الاصول الأربعة مأخوذ فى موضوعها «الشكّ بالحكم» أيضاً.

ثمّ اعلم أنّ الحصر فى هذه الاصول الأربعة حصر استقرائى، لأنّها هي التي وجدوا أنّها تجرى فى جميع أبواب الفقه، و لذا يمكن فرض اصولٍ اخرى غيرها و لو فى أبوابٍ خاصّةٍ من الفقه. و بالفعل هناك جملةٌ من الاصول

^{٧٥٤} (١) (*) المقصود بالشكّ ما هو أعمّ من الشكّ الحقيقى - و هو تساوى الطرفين - و من الظنّ غير المعتمد، نظراً إلى أن حكمه حكم الشكّ، بل باعتبار آخر يدخل الظنّ غير المعتمد فى الشكّ حقيقه، من ناحية أنّه لا يرفع حيرة المكلف باتّباعه فيبقى العامل به شاكاً فى فراغ دّمته.

في الموارد الخاصة يرجع إليها الشاك في الحكم، مثل «أصالة الطهارة» الجارى^{٧٥٥} في مورد الشك بالطهارة في الشبهة الحكمية و الموضوعية.

و إنما تعددت هذه الاصول الأربعة فلتعدّد مجاريها- أى موارد- التي تختلف باختلاف حالات الشك، إذ لكل أصل منها حالة من الشك هي مجراه على وجه لا يجرى فيها غيره من باقى الاصول.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٢٧٢

غير أنه ممّا يجب علمه أنّ مجارى هذه الاصول لا تُعرف، كما لا يُعرف أنّ مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الأصل مثلاً إلّا من طريق أدلة جريان هذه الاصول و اعتبارها. و فى بعضها اختلاف باختلاف الأقوال فيها.

و قد ذكر مشايخ الاصول على سبيل الفهرس فى مجاريها وجوهاً مختلفة لا يخلو بعضها من نقدٍ و ملاحظات. و أحسنها- فيما يبدو- ما أفاده شيخنا النائينى- أعلى الله مقامه-^{٧٥٦}.

و خلاصته:

إنّ الشكّ على نحوين:

١- أن تكون للمشكوك حالة سابقة و قد لاحظها الشارع، أى قد اعتبرها. و هذا هو مجرى «الاستصحاب».

٢- ألا تكون له حالة سابقة، أو كانت و لكن لم يلاحظها الشارع.

و هذه الحالة لا تخلو عن إحدى صور ثلاث:

أ- أن يكون التكليف مجهولاً مطلقاً، أى لم يُعلم حتى بجنسه. و هذه هي مجرى «أصالة البراءة».

ب- أن يكون التكليف معلوماً فى الجملة مع إمكان الاحتياط. و هذه مجرى «أصالة الاحتياط».

ج- أن يكون التكليف معلوماً كذلك و لا يمكن الاحتياط. و هذه مجرى «قاعدة التخيير».

و قبل الكلام فى كل واحدةٍ من هذه الاصول لا بدّ من بيان امورٍ من باب المقدّمه تنويراً للأذهان. و هي:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٢٧٣

الأول: أنّ الشكّ فى الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين:

^{٧٥٥} (٢) كذا، و المناسب: الجارية.

^{٧٥٦} (١) فوائد الاصول: ج ٣ ص ٤.

١- أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعي، كالشكّ في عدد ركعات الصلاة، فإنّه قد يوجب في بعض الحالات تبدل الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة.

٢- أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهري. و هذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام. و أمّا النحو الأوّل فهو يدخل في مسائل الفقه.

الثاني: أن الشكّ في الشيء ينقسم باعتبار متعلّقه - أي الشيء المشكوك فيه - على نحوين:

١- أن يكون المتعلّق موضوعاً خارجياً، كالشكّ في طهارة ماءٍ معيّنٍ أو في أنّ هذا المائع المعيّن خلّ أو خمر. و تُسمّى الشبهة حينئذٍ «موضوعيّة».

٢- أن يكون المتعلّق حكماً كلياً، كالشكّ في حرمة التدخين، أو أنّه من المفطرات للصوم، أو نجاسة العصير العنبي إذا غلى قبل ذهاب ثلثيه.

و تُسمّى الشبهة حينئذٍ «حكميّة».

و الشبهة الحكميّة هي المقصودة بالبحث في هذا «المقصد الرابع» و إذا جاء التعرّض لحكم الشبهات الموضوعيّة فإنّما هو استطرادي قد تقتضيه طبيعة البحث باعتبار أنّ هذه الاصول في طبيعتها تعمّ الشبهات الحكميّة و الموضوعيّة في جريانها، و إلّا فالبحث عن حكم الشكّ في الشبهة الموضوعيّة من مسائل الفقه.

الثالث: أنّه قد عُلم ممّا تقدّم في صدر التنبيه أنّ الرجوع إلى الاصول العمليّة إنّما يصحّ بعد الفحص و اليأس من الظفر بالأماره على الحكم

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٧٤

الشرعي في مورد الشبهة. و منه يُعلم أنّه مع الأمل و وجود المجال للفحص لوجه لإجراء الاصول و الاكتفاء بها في مقام العمل، بل اللازم أن يفحص حتّى ييأس، لأنّ ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة و التعلّم، فلا معذّر عن التكليف الواقعي لو وقع في مخالفته بالعمل بالأصل لا سيّما مثل أصل البراءة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٧٥

الاستصحاب

تعريفه:

إذا تيقن المكلف بحكم أو بموضوع ذي حكم ثم تزلزل يقينه السابق - بأن شك في بقاء ما كان قد تيقن به سابقاً - فإنه بمقتضى ذهاب يقينه السابق يقع المكلف في حيرة من أمره في مقام العمل، هل يعمل على وفق ما كان متيقناً به و لكنه ربما زال ذلك المتيقن فيقع في مخالفة الواقع، أو لا يعمل على وفقه فينقض ذلك اليقين بسبب ما عراه من الشك و يتحلل مما تيقن به سابقاً و لكنه ربما كان المتيقن باقياً على حاله لم يزل فيقع في مخالفة الواقع؟

إذا ما ذا تراه صانعاً؟

لا شك أن هذه الحيرة طبيعياً للمكلف الشاك، فتحتاج إلى ما يرفعها من مستند شرعي، فإن ثبت بالدليل أن القاعدة هي أن يعمل على وفق اليقين السابق وجب الأخذ بها و يكون معذوراً لو وقع في المخالفة، و إلا فلا بد أن يرجع إلى مستند يطمّنه^{٧٥٧} من التحلل مما تيقن به سابقاً، و لو مثل أصل البراءة أو الاحتياط.

و قد ثبت لدى الكثير من الاصوليين أن القاعدة في ذلك أن يأخذ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٧٦

بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه، على اختلاف أقوالهم في شروط جريان هذه القاعدة و حدودها، على ما سيأتي.

و سموا هذه القاعدة ب «الاستصحاب».

و كلمة «الاستصحاب» مأخوذة في أصل اشتقاقها من كلمة «الصحة» من باب الاستفعال، فتقول: «استصحت هذا الشخص» أي اتخذته صاحباً مرافقاً لك. و تقول: «استصحت هذا الشيء» أي حملته معك.

و إنما صح إطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الاصوليين، فباعتبار أن العامل بها يتخذ ما تيقن به سابقاً صحيحاً له إلى الزمان اللاحق في مقام العمل.

وعليه، فكما يصح أن تطلق كلمة «الاستصحاب» على نفس الإبقاء العملي من الشخص المكلف العامل، كذلك يصح إطلاقها على نفس القاعدة لهذا الإبقاء العملي، لأن القاعدة في الحقيقة إبقاء و استصحاب من الشارع حكماً.

^{٧٥٧} (١) تقول العامة: طمّنه، أي حمّله على الطمأنينة (المنجد - طمن).

إذا عرفت ذلك، فينبغي أن يجعل التعريف لهذه القاعدة المجعولة، لا لنفس الإبقاء العملي من المكلف العامل بالقاعدة، لأنّ المكلف يقال له:

عامل بالاستصحاب و مجر له، و إن صحّ أن يقال له: إنه استصحاب، كما يقال له: أجرى الاستصحاب.

و على كلّ، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامّة. و المقصود بالبحث إثباتها و إقامة الدليل عليها و بيان مدى حدود العمل بها، فلا وجه لجعل التعريف لذات الإبقاء العملي الذي هو فعل العامل بالقاعدة، كما صنع بعضهم^{٧٥٨} فوقع في حيرة من توجيه التعريفات.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٧٧

و إلى تعريف القاعدة نظر من عرف الاستصحاب بأنّه «إبقاء ما كان» فإنّ القاعدة في الحقيقة معناها إبقاؤه حكماً. و كذلك من عرفه بأنّه «الحكم ببقاء ما كان» و لذا قال الشيخ الأنصاري عن ذلك التعريف:

«و المراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء» بعد أن قال: إنّه أسدّ التعاريف و أخصرها^{٧٥٩}.

و لقد أحسن و أجاد في تفسير «الإبقاء» بالحكم بالبقاء، ليدلنا على أنّ المراد من «الإبقاء» حكماً الذي هو القاعدة، لا الإبقاء عملاً الذي هو فعل العامل بها.

و قد اعترض على هذا التعريف الذي استحسنته الشيخ بعدّة امور نذكر أهمّها و نجيب عنها:

منها: لا جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الآتية في حجّيته، و هي: الأخبار، و بناء العقلاء، و حكم العقل.

فلا يصحّ أن يعبّر عنه بالإبقاء على جميع هذه المباني. و ذلك لأنّ المراد منه إن كان «الإبقاء العملي من المكلف» فليس بهذا المعنى مورداً لحكم العقل، لأنّ المراد من حكم العقل هنا إذعانه - كما سيأتي - و إذعانه إنّما هو بقاء الحكم لا بإبقائه العملي من المكلف. و إن كان المراد منه «الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف» فمن الواضح أنّه لا جهة جامعة بين الإلزام الشرعي الذي هو متعلّق بالإبقاء و بين البناء العقلائي و الإدراك العقلي.

و الجواب يظهر ممّا سبق، فإنّ المراد من «الاستصحاب» هو القاعدة في العمل المجعولة من قبل الشارع، و هي قاعدة واحدة في معناها على

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٧٨

^{٧٥٨} (١) انظر درر الفوائد للمؤسس الحائري قدس سره: ج ١ - ٢ ص ٥٠٩.

^{٧٥٩} (١) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٥٤١.

جميع المباني، غاية الأمر أنّ الدليل عليها تارةً يكون الأخبار، و اخرى بناء العقلاء، و ثالثهً إذعان العقل الذي يُستكشف منه حكم الشرع.

و منها: أنّ التعريف المذكور لا يتكفل ببيان أركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق و الشكّ اللاحق.

و الجواب: أنّ التعبير ب «إبقاء ما كان» مشعر بالركنين معاً:

أمّا الأوّل - و هو اليقين السابق - فيُفهم من كلمة «ما كان» لآنه - كما أفاده الشيخ الأنصاري - «دخل الوصف في الموضوع مشعر بعلّيته للحكم، فعلة الإبقاء أنّه كان، فيخرج من التعريف إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله»^{٧٦٠}. و حينئذٍ لا يفرض أنّه كان إلّا إذا كان متيقناً.

و أمّا الثاني - و هو الشكّ اللاحق - فيفهم من كلمة «الإبقاء» الذي معناه الإبقاء حكماً و تنزيلاً و تعبداً، و لا يكون الحكم التعبدى التنزيلي إلّا في موردٍ مفروض فيه الشكّ بالواقع الحقيقى، بل مع عدم الشكّ بالبقاء لا معنى لفرض الإبقاء و إنّما يكون بقاءً للحكم و يكون أيضاً عملاً بالحاضر، لا بما كان.

مقومات الاستصحاب:

بعد أن أشرنا إلى أنّ لقاعدة الاستصحاب أركاناً نقول تعقيباً على ذلك: إنّ هذه القاعدة تتقوم بعدة أمورٍ إذا لم تتوفر فيها فإمّا ألا تُسمّى استصحاباً، أو لا تكون مشموله لأدلته الآتية. و يمكن أن ترتقى هذه المقومات إلى سبعة أمورٍ حسبما تفتنص من كلمات الباحثين:

١- اليقين: و المقصود به اليقين بالحالة السابقة، سواء كانت حكماً

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٢٧٩

شرعياً أو موضوعاً ذا حكمٍ شرعى. و قد قلنا سابقاً: إنّ ذلك ركن فى الاستصحاب، لأنّ المفهوم من الأخبار الدالة عليه - بل من معناه - أن يثبت يقين بالحالة السابقة و أنّ لثبوت هذا اليقين عليه فى القاعدة. و لا فرق فى ذلك بين أن نقول بأنّ اعتبار سبق اليقين من جهة كونه صفة قائمة بالنفس، و بين أن نقول بذلك من جهة كونه طريقاً و كاشفاً. و سيأتى بيان وجه الحقّ من القولين.

٢- الشكّ: و المقصود منه الشكّ فى بقاء المتيقّن. و قد قلنا سابقاً: إنّ ركن فى الاستصحاب، لآنه لا معنى لفرض هذه القاعدة و لا للحاجة إليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بيقينٍ آخر، و لا يصحّ أن تجرى إلا فى فرض الشكّ ببقاء ما كان متيقناً. فالشكّ مفروغ عنه فى فرض جريان قاعدة الاستصحاب، فلا بدّ أن يكون مأخوذاً فى موضوعها.

^{٧٦٠} (١) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٥٤١.

و لكن ينبغي ألا يخفى أنّ المقصود من «الشك» ما هو أعمّ من الشكّ بمعناه الحقيقي - أي تساوى الاحتمالين - و من الظنّ غير المعتمد. فيكون المراد منه عدم العلم و العلمى مطلقاً، و سيأتي الإشارة إلى سرّ ذلك.

٣- اجتماع اليقين و الشكّ في زمانٍ واحد: بمعنى أن يتّفق في آنٍ واحد حصول اليقين و الشكّ، لا بمعنى أنّ مبدأ حدوثهما يكون في آنٍ واحد، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشكّ، كما هو المتعارف في أمثلة الاستصحاب. و قد يكونان متقارنين حدوثاً، كما لو علم يوم الجمعة - مثلاً - بطهارة ثوبه يوم الخميس و في نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشكّ في بقاء الطهارة السابقة إلى يوم الجمعة. و قد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخراً عن حدوث الشكّ، كما لو حدث الشكّ يوم الجمعة في طهارة ثوبه و استمرّ الشكّ إلى يوم السبت ثمّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٢٨٠

حدث له يقين يوم السبت في أنّ الثوب كان طاهراً يوم الخميس. فإنّ كلّ هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب.

و الوجه في اعتبار اجتماع اليقين و الشكّ في الزمان واضح، لأنّ ذلك هو المقوم لحقيقته الاستصحاب الذي هو «إبقاء ما كان» إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشكّ اللاحق زماناً فإنه لا يُفرض ذلك إلا فيما إذا تبدّل اليقين بالشكّ و سرى الشكّ إليه فلا يكون العمل باليقين إبقاء لما كان، بل هذا مورد «قاعدة اليقين» المبيّنة في حقيقتها لقاعدة الاستصحاب، و ستأتي الإشارة إليها.

٤- تعدّد زمان المتيقّن و المشكوك: و يشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم، لأنّه مع فرض وحدة زمان اليقين و الشكّ يستحيل فرض اتّحاد زمان المتيقّن و المشكوك مع كون المتيقّن نفس المشكوك - كما سيأتي اشتراط ذلك في الاستصحاب أيضاً - و ذلك لأنّ معناه اجتماع اليقين و الشكّ بشيءٍ واحد، و هو محال. و الحقيقة أنّ وحدة زمان صفتي اليقين و الشكّ بشيءٍ واحد يستلزم تعدّد زمان متعلّقهما، و بالعكس، أي أنّ وحدة زمان متعلّقهما يستلزم تعدّد زمان الصفتين.

وعليه، فلا يُفرض الاستصحاب إلا في مورد اتّحاد زمان اليقين و الشكّ مع تعدّد زمان متعلّقهما. و أمّا في فرض العكس بأن يتعدّد زمانهما مع اتّحاد زمان متعلّقهما بأن يكون في الزمان اللاحق شاكاً في نفس ما تيقّنه سابقاً بوصف وجوده السابق، فإنّ هذا هو مورد ما يُسمّى ب «قاعدة اليقين» و العمل باليقين لا يكون إبقاءً لما كان:

مثلاً: إذا تيقّن بحياة شخص يوم الجمعة ثمّ شكّ يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة بأن سرى الشكّ إلى يوم الجمعة - أي أنّه تبدّل يقينه

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٢٨١

السابق إلى الشك- فإن العمل على اليقين لا يكون إبقاءً لما كان، لأنه حينئذٍ لم يحرز ما كان تيقن به أنه كان. و من أجل هذا عبّروا عن مورد قاعدة اليقين ب «الشكّ السارى».

و هذا هو الفرق الأساسى بين القاعدتين. و سيأتى أن أخبار الاستصحاب لا تشملها و لا دليل عليها غيرها.

٥- **وحده متعلق اليقين و الشكّ:** أى أن الشكّ يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين مع قطع النظر عن اعتبار الزمان. و هذا هو المقوم لمعنى الاستصحاب الذى حقيقته «إبقاء ما كان».

و بهذا تفرق «قاعدة الاستصحاب» عن «قاعدة المقتضى و المانع» التى موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى و الشكّ فى الرفع- أى المانع فى تأثيره- فيكون المشكوك فيها غير المتيقن. فإن من يذهب إلى صحّة هذه القاعدة يقول: إنه يجب البناء على تحقق المقتضى (بالفتح) إذا تيقن بوجود المقتضى (بالكسر) و يكفى ذلك بلا حاجةٍ إلى إحراز عدم المانع من تأثيره، أى أن مجرد إحراز المقتضى كافٍ فى ترتيب آثار مقتضاه. و سيأتى الكلام إن شاء الله تعالى فيها.

٦- **سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك:** أى أنه يجب أن يتعلّق الشكّ فى بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً. و هذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب، فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتيقن متأخراً عن زمان المشكوك- بأن يشكّ فى مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود فى الزمان الحاضر- فإنّ هذا يرجع إلى «الاستصحاب القهقرى» الذى لا دليل عليه.

مثاله: ما لو علم بأن صيغته «افعل» حقيقة فى الوجوب فى لغتنا الفعلية الحاضرة و شكّ فى مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى، هل كان فى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٢٨٢

أصل وضع لغة العرب، أو أنّها نُقلت عن معناها الأصلية إلى هذا المعنى فى العصور الإسلامية؟ فإنّه يقال هنا: إنّ الأصل عدم النقل، لغرض إثبات أنّها موضوعة لهذا المعنى فى أصل اللغة. و معنى ذلك فى الحقيقة جرّ اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدّم. و مثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليلٍ خاصّ، و لا تكفى فيه أخبار الاستصحاب و لا أدلته الأخرى، لأنّه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشكّ، بل يرجع أمره إلى نقض الشكّ المتقدّم باليقين المتأخّر.

٧- **فعلية الشكّ و اليقين:** بمعنى أنّه لا يكفي الشكّ التقديرى و لا اليقين التقديرى. و اعتبار هذا الشرط لا من أجل أنّ الاستصحاب لا يتحقّق معناه إلّا بفرضه، بل لأنّ ذلك مقتضى ظهور لفظ «الشكّ» و «اليقين» فى أخبار الاستصحاب، فإنّهما ظاهران فى كونهما فعليّين كسائر الألفاظ فى ظهورها فى فعلية عناوينها.

و إنّما يعتبر هذا الشرط فى قبال من يتوهم جريان الاستصحاب فى مورد الشكّ التقديرى.

و مثاله- كما ذكره بعضهم^{٧٦١} - ما لو تيقن المكلف بالحدث ثمّ غفل عن حاله و صلّى، ثمّ بعد الفراغ من الصلاة شكّ فى أنّه هل تطهّر قبلَ الدخول فى الصلاة، فإنّ مقتضى «قاعدة الفراغ» صحّة صلاته لحدوث الشكّ بعد الفراغ من العمل و عدم وجود الشكّ قبله. و لا نقول بجريان استصحاب الحدث إلى حين الصلاة لعدم فعلية الشكّ إلّا بعد الصلاة. و أمّا الاستصحاب الجارى بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة الفراغ. أمّا لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشكّ التقديرى و كان يقدر فيه الشكّ فى الحدث

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٢٨٣

لو أنّه التفت قبلَ الصلاة، فإنّ المصلّى حينئذٍ يكون بمنزلة من دخل فى الصلاة و هو غير متطهّر يقيناً، فلا تصحّ صلاته و إن كان غافلاً حين الصلاة، و لا تصحّحها «قاعدة الفراغ» لأنّها لا تكون حاكمه على الاستصحاب الجارى قبلَ الدخول فى الصلاة.

معنى حجّية الاستصحاب:

من جملة المناقشات فى تعريف الاستصحاب المتقدّم- و هو «إبقاء ما كان» و نحوه- ما قاله بعضهم: إنّهُ لا شكّ فى صحّة توصيف الاستصحاب بالحجّية، مع أنّه لو اريد منه ما يؤدّى معنى «الإبقاء» لا يصحّ وصفه بالحجّة، لأنّه إن اريد منه «الإبقاء العملى المنسوب إلى المكلف» فواضح عدم صحّة توصيفه بالحجّة، لأنّه ليس الإبقاء العملى يصحّ أن يكون دليلاً على شىءٍ و حجّة فيه. و إن اريد منه «الإلزام الشرعى» فإنّه مدلول الدليل، لا أنّه دليل على نفسه و حجّة على نفسه، و كيف يكون دليلاً على نفسه و حجّة على نفسه؟ فهو من هذه الجهة شأنه شأن الأحكام التكليفية المدلولة للأدلة.

قلت: نستطيع حلّ هذه الشبهة بالرجوع إلى ما ذكرناه من معنى «الإبقاء» الذى هو مؤدّى الاستصحاب، و هو أنّ المراد به: القاعدة الشرعية المجعولة فى مقام العمل. فليس المراد منه «الإبقاء العملى المنسوب إلى المكلف» و لا «الإلزام الشرعى» فيصحّ توصيفه بالحجّة. و لكن لا بمعنى الحجّة فى باب الأمارات بل بالمعنى

^{٧٦١} (١) راجع فوائد الاصول: ج ٤ ص ٣١٨.

اللغوى لها، لأنه لا معنى لكون قاعدة العمل دليلاً على شيءٍ مثبتة له^{٧٦٢} بل هي الأمر المجعول من قبل الشارع، فتحتاج إلى إثبات و دليل كسائر الأحكام التكليفيّة من هذه

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٨٤

الجهة. و لكنّه نظراً إلى أنّ العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذوراً للمكلف إذا وقع في مخالفة الواقع كما أنّه يصحّ الاحتجاج بها على المكلف إذا لم يعمل على وفقها فوق في المخالفة، صحّ أن توصف بكونها حجّة بالمعنى اللغوي. و بهذه الجهة يصحّ التوصيف بالحجّة سائر الاصول العمليّة و القواعد الفقهيّة المجعولة للشاكّ الجاهل بالواقع، فإنّها كلّها توصف بالحجّة في تعبيراتهم، و لا شكّ في أنّه لا معنى لأن يراد منها الحجّة في باب الأمارات، فينتعين أن يراد منها هذا المعنى اللغوي من الحجّة.

و بهذه الجهة تفترق القواعد و الاصول الموضوعه للشاكّ عن سائر الأحكام التكليفيّة، فإنّها لا يصحّ توصيفها بالحجّة مطلقاً حتّى بالمعنى اللغوي.

غير أنّه يجب ألا يغيب عن البال أنّ توصيف القواعد و الاصول الموضوعه للشاكّ بالحجّة يتوقّف على ثبوت مجعوليّتها من قبل الشارع بالدليل الدالّ عليها. فالحجّة في الحقيقة هي القاعدة المجعولة للشاكّ بما أنّها مجعولة من قبله. و إلّا إذا لم تثبت مجعوليّتها لا يصحّ أن تُسمّى قاعدةً فضلاً عن توصيفها بالحجّة.

وعليه، فيكون المقومّ لحجّيّة القاعدة المجعولة للشاكّ- أيّة قاعدة كانت- هو الدليل الدالّ عليها الذي هو حجّة بالمعنى الاصطلاحي.

و إذا ثبت صحّة توصيف نفس «قاعدة الاستصحاب» بالحجّة بالمعنى اللغوي لم تبق حاجة إلى التأويل لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجّة- كما صنع بعض مشايخنا طيّب الله ثراه- إذ جعل الموصوف بالحجّة فيه على اختلاف المباني أحد امور ثلاثة:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٨٥

١- «اليقين السابق» باعتبار أنّه يكون منجزاً للحكم حدوثاً عقلاً و الحكم بقاءً بجعل الشارع.

٢- «الظنّ بالبقاء اللاحق» بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل.

٣- «مجرد الكون السابق» فإنّ الوجود السابق يكون حجّة في نظر العقلاء على الوجود الظاهري في اللاحق، لا من جهة وثاقه اليقين السابق و لا من جهة رعاية الظنّ بالبقاء اللاحق، بل من جهة الاهتمام بالمقتضيات و التحفّظ على الأغراض الواقعيّة^{٧٦٣}.

^{٧٦٢} (١) في العبارة شيء من الإغلاق و الإبهام.

فإنّ كلّ هذه التّأويلات إنّما نلتجئ إليها إذا عجزنا عن تصحيح توصيف نفس الاستصحاب بالحجّة، و قد عرفت صحّة توصيفه بالحجّة بمعناها اللغوي.

ثمّ لا شكّ في أنّ الموصوف بالحجّة في لسان الاصوليين نفس الاستصحاب، لا اليقين المقوم لتحقيقه، و لا الظنّ بالبقاء، و لا مجرد الكون السابق، و إن كان ذلك كلّه ممّا يصحّ توصيفه بالحجّة.

هل الاستصحاب أماره أو أصل؟

بعد أن تقدّم أنّه لا يصحّ توصيف قاعدة العمل للشاكّ- أيّة قاعدة كانت- بالحجّة في باب الأمارات يتّضح لك أنّه لا يصحّ توصيفها بالأماره، فإنّه تكون أماره على أيّ شيءٍ و على أيّ حكم؟ و لا فرق في ذلك بين قاعدة الاستصحاب و بين غيرها من الاصول العمليّة و القواعد الفقهيّة.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٨٦

إذ أنّ قاعدة الاستصحاب في الحقيقة مضمونها حكم عامّ و أصل عملي يرجع إليها المكلف عند الشكّ و الحيرة ببقاء ما كان. و لا يفرق في ذلك بين أن يكون الدليل عليها الأخبار أو غيرها من الأدلّة، كبناء العقلاء، و حكم العقل، و الإجماع.

و لكن الشيخ الأنصاري- أعلى الله مقامه- فرّق في الاستصحاب بين أن يكون مبناه الأخبار فيكون أصلاً، و بين أن يكون مبناه حكم العقل فيكون أماره. قال ما نصّه:

إنّ عدّة الاستصحاب من الأحكام الظاهريّة الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة و قاعدة الاشتغال مبنى على استفادته من الأخبار. و أمّا بناءً على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظنيّ اجتهاديّ، نظير القياس و الاستقراء على القول بهما^{٧٦٤}.

أقول: و كأنّ من تأخّر عنه أخذ هذا الرأي إرسال المسلمات. و الذي يظهر من القدماء: أنّه معدود عندهم من الأمارات- كالقياس- إذ لا مستند لهم عليه إلّا حكم العقل. غير أنّ الذي يبدو لي أنّ الاستصحاب حتّى على القول بأنّ مستنده حكم العقل لا يخرج عن كونه قاعدة عمليّة ليس مضمونها إلّا حكماً ظاهريّاً مجعولاً للشاك. و أمّا الظنّ ببقاء المتيقّن- على تقدير حكم العقل و على تقدير حجّية مثل هذا الظنّ- لا يكون إلّا مستنداً للقاعدة و دليلاً عليها، و شأنه في ذلك شأن الأخبار و بناء العقلاء، لا أنّ الظنّ هو نفس القاعدة حتّى تكون أماره، لأنّ هذا الظنّ نستنتج منه أنّ الشارع جعل هذه القاعدة الاستصحابيّة لأجل العمل بها عند الشكّ و الحيرة.

^{٧٦٣} (١) نهاية الدراية للمحقّق الأصفهاني: ج ٥ ص ١١.

^{٧٦٤} (١) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٥٤٣.

و الحاصل: أنّ هذا الظنّ يكون مستنداً للاستصحاب، لا أنّه نفس الاستصحاب. و هو من هذه الجهة كالأخبار و بناء العقلاء، فكما أنّ الأخبار يصحّ أن توصف بأنّها أماره على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعى على اعتبارها و لا يلزم من ذلك أن يكون نفس الاستصحاب أماره، كذلك يصحّ أن يوصف هذا الظنّ بأنّه أماره إذا قام الدليل القطعى على اعتباره و لا يلزم منه أن يكون نفس الاستصحاب أماره.

فاتضح أنّه لا يصحّ توصيف الاستصحاب بأنّه أماره على جميع المباني فيه، و إنّما هو أصل عملى لا غير.

الأقوال فى الاستصحاب:

قد تشعب فى الاستصحاب أقوال العلماء تشعبات يصعب حصرها على ما يبدو. و نحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء فى رسائل الشيخ الأنصارى ثقةً بتحقيقه، و هو خريّت هذه الصناعة الصبور على ملاحقته أقوال العلماء و تتبّعها. قال رحمه الله- بعد أن توسّع فى نقل الأقوال و التعقيب عليها- ما نصّه:

هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب، و المتحصّل منها فى بادئ النظر أحد عشر قولاً:

١- القول بالحجّية مطلقاً^{٧٦٥}.

٢- عدمها مطلقاً.

٣- التفصيل بين العدمى و الوجودى.

٤- التفصيل بين الامور الخارجيّة و بين الحكم الشرعى مطلقاً، فلا يعتبر فى الأوّل.

٥- التفصيل بين الحكم الشرعى الكلى و غيره، فلا يعتبر فى الأوّل إلّا فى عدم النسخ.

٦- التفصيل بين الحكم الجزئى و غيره، فلا يعتبر فى غير الأوّل. و هذا هو الذى ربما يستظهر من كلام المحقّق الخونسارى فى حاشية شرح الدروس على ما حكاه السيّد فى شرح الوافية.

٧- التفصيل بين الأحكام الوضعيّة- يعنى نفس الأسباب و الشروط و الموانع- و الأحكام التكليفيّة التابعة لها، و بين غيرها من الأحكام الشرعيّة، فتجرى فى الأوّل دون الثانى.

٨- التفصيل بين ما ثبت بالإجماع و غيره، فلا يعتبر فى الأوّل.

^{٧٦٥} (١) (*) ذهب إلى هذا القول من المتأخّرين الشيخ الآخوند صاحب الكفاية رحمه الله [كفاية الاصول ص ٤٣٩].

٩- التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشكّ في الغاية الرافعة له، و بين غيره، فيعتبر في الأوّل دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج.

١٠- هذا التفصيل مع اختصاص الشكّ بوجود الغاية، كما هو الظاهر من المحقّق السبزواري.

١١- زيادة الشكّ في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي، كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقّق الخوانساري^{٧٦٦}.

ثمّ إنّ لو بنى على ملاحظة ظواهر كلماتٍ من تعرّض لهذه المسألة في الاصول و الفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثيرٍ، بل يحصل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٨٩

لعالم واحدٍ قولان أو أزيد في المسألة، إلّا أنّ صرف الوقت في هذا ممّا لا ينبغي.

و الأقوى هو «القول التاسع» و هو الذي اختاره المحقّق. انتهى ما أردنا نقله من عبارة الشيخ الأعظم^{٧٦٧}.

و ينبغي أن يزداد تفصيل آخر لم يتعرّض له في نقل الأقوال، و هو رأى خاصّ به، إذ فصلّ بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليل عقلي فلا يجرى فيه الاستصحاب، و بين ما ثبت بدليل آخر فيجرى فيه^{٧٦٨}. و لعلّه إنّما لم يذكره في ضمن الأقوال لأنّه يرى أنّ الحكم الثابت بدليل عقلي لا يمكن أن يتطرّق إليه الشكّ، بل إمّا أن يُعلم بقاءه أو يُعلم زواله، فلا يتحقّق فيه ركن الاستصحاب و هو «الشكّ» فلا يكون ذلك تفصيلاً في حجّية الاستصحاب.

و قبل أن ندخل في مناقشة الأقوال و الترجيح بينها ينبغي أن نذكر الأدلّة على الاستصحاب التي تمسّك بها القائلون بحجّيته لنناقشها و نذكر مدى دلالتها:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٩٠

^{٧٦٦} (١) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٥٦٠ - ٥٦١.

^{٧٦٧} (١) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٥٦٠ - ٥٦١.

^{٧٦٨} (٢) المصدر السابق: ص ٥٥٥.

أدلة الاستصحاب:

الدليل الأول - بناء العقلاء:

لا شكّ في أنّ العقلاء من الناس - على اختلاف مشاربهم و أذواقهم - جرت سيرتهم في عملهم و تباؤوا في سلوكهم العملي على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشكّ اللاحق في بقائه. و على ذلك قامت معاش العباد، و لو لا ذلك لاختلّ النظام الاجتماعي و لما قامت لهم سوق و تجارة.

و قيل: إنّ ذلك مرتكز حتّى في نفوس الحيوانات، فالطيور ترجع إلى أوكارها و الماشية تعود إلى مرابضها^{٧٦٩}. و لكن هذا التعميم للحيوانات محلّ نظر، بل ينبغي أن يُعدّ من المهازل، لعدم حصول الاحتمال عندها حتّى يكون ذلك منها استصحاباً، بل تجرّ في ذلك على وفق عاداتها بنحو لا شعوري.

و على كلّ حال، فإنّ بناء العقلاء في عملهم مستقرّ على الأخذ بالحالة السابقة عند الشكّ في بقائها في جميع أحوالهم و شؤونهم، مع الالتفات إلى ذلك و التوجّه إليه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٩١

و إذا ثبتت هذه المقدّمة ننقل إلى مقدّمة أخرى فنقول: إنّ الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحدّ المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العمليّة يثبت على سبيل القطع أنّه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم، و إلّا لظهر و بان و لبلغه الناس. و قد تقدّم مثل ذلك في حجّية خبر الواحد.

و هذا الدليل - كما ترى - يتكوّن من مقدّمتين قطعيّتين:

١- ثبوت بناء العقلاء على إجراء الاستصحاب.

٢- كشف هذا البناء عن موافقة الشارع و اشتراكه معهم.

و قد وقعت المناقشة في المقدّمتين معاً. و يكفي في المناقشة ثبوت الاحتمال فيبطل به الاستدلال، لأنّ مثل هذه المقدّمات يجب أن تكون قطعيّة، و إلّا فلا يثبت بها المطلوب و لا تقوم بها للاستصحاب و نحوه حجّة.

أمّا الأولى: فقد ناقش فيها استاذنا الشيخ النائيني رحمه الله: بأنّ بناء العقلاء لم يثبت إلّا فيما إذا كان الشكّ في الراجع، أمّا إذا كان الشكّ في المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء^{٧٧٠} - على ما سيأتى من معنى المقتضى و الراجع اللذين يقصدهما الشيخ الأنصاري - فيكون بناء العقلاء هذا دليلاً على التفصيل المختار له، و هو القول التاسع.

^{٧٦٩} (١) ذكره صاحب الفصول في نقل احتجاج القائلين بالإثبات مطلقاً، الفصول الغرويّة: ص ٣٦٩.

^{٧٧٠} (١) فوائد الاصول: ج ٤ ص ٣٣٣.

و لا يبعد صحّة ما أفاده من التفصيل فى بناء العقلاء، بل يكفى احتمال اختصاص بنائهم بالشكّ فى الرفع. و مع الاحتمال يبطل الاستدلال، كما سبق.

و أمّا المقدّمه الثانیه: فقد ناقش فيها شيخنا الآخوند فى الكفاية بوجهين، نذكرهما و نذكر الجواب عنهما:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٢٩٢

أولاً: أنّ بناء العقلاء لا يُستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع إلّا إذا أحرزنا أنّ منشأ بنائهم العملى هو التعبد بالحاله السابقه من قبلهم- أى أنّهم يأخذون بالحاله السابقه من أجل أنّها سابقه- لنستكشف منه تعبد الشارع. و لكن ليس هذا بمحرز منهم إذا لم يكن مقطوع العدم، فإنّه من الجائز قريباً أنّ أخذهم بالحاله السابقه لا لأجل أنّها حاله سابقه، بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مرّة، أو لأجل الاحتياط اخرى، أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثه، أو لأجل ظنّهم بالبقاء- و لو نوعاً- رابعه، أو لأجل غفلتهم عن الشكّ أحياناً خامسه^{٧٧١}. و إذا كان الأمر كذلك فلم يُحرز تعبد الشارع بالحاله السابقه الذى هو النافع فى المقصود.

و الجواب: أنّ المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تباينهم العملى على الأخذ بالحاله السابقه، و هذا ثابت عندهم من غير شكّ، أى أنّ لهم قاعده عمليه تباؤنا عليها و يتبعونها أبداً مع الالتفات و التوجّه إلى ذلك. أمّا فرض الغفله من بعضهم أحياناً فهو صحيح، و لكن لا يضرّ فى ثبوت التباين منهم دائماً مع الالتفات. و لا يضرّ فى استكشاف مشاركة الشارع معهم فى تباينهم اختلاف أسباب التباين عندهم من جهه مجرد الكون السابق أو من جهه الاطمئنان عندهم أو الظنّ لأجل الغلبه أو لأى شىء آخر من هذا القبيل، فهى قاعده ثابتة عندهم فتكون ثابتة أيضاً عند الشارع. و لا يلزم أنّ يكون ثبوتها عنده من جميع الأسباب التى لاحظوها. و إذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده إلّا التعبد بها من قبله، فتكون حجّه على المكلف و له.

نعم، احتمال كون السبب فى بنائهم- و لو أحياناً- رجاء تحصيل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٢٩٣

الواقع أو الاحتياط من قبلهم قد يضرّ فى استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعده، لأنّها لا تكون عندهم كقاعده لأجل الحاله السابقه. و لكن الرجاء بعيد جداً من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظنّ أو تعبد بالحاله السابقه، لاحتمال أنّ الواقع غير الحاله السابقه، بل قد يترتب على عدم البقاء أغراض مهمه، فالبناء على البقاء خلاف الرجاء. و كذلك الاحتياط قد يقتضى البناء على عدم البقاء. فهذه الاحتمالات ساقطه فى كونها سبباً لتباين العقلاء و لو أحياناً.

^{٧٧١} (١) كفاية الاصول: ص ٤٣٩.

ثانياً: - بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان - نقول: إن هذا لا يُستكشف منه حكم الشارع إلا إذا أحرزنا رضاه ببنائهم و ثبت لدينا أنه ماضٍ عنده. و لكن لا دليل على هذا الرضا و الإمضاء، بل إن عموماً الآيات و الأخبار الناهية عن اتباع غير العلم كافية في الردع عن اتباع بناء العقلاء؛ و كذلك ما دلّ على البراءة و الاحتياط في الشبهات.

بل احتمال عمومها للمورد كافٍ في تزلزل اليقين بهذه المقدمّة. فلا وجه لاتباع هذا البناء، إذ لا بدّ في اتّباعه من قيام الدليل على أنه ممضى من قبل الشارع. و لا دليل^{٧٧٢}.

و الجواب ظاهر من تقريبنا للمقدمّة الثانية على النحو الذي بيّناه، فإنه لا يجب في كشف موافقة الشارع إحراز إمضائه من دليلٍ آخر، لأنّ نفس بناء العقلاء هو الدليل و الكاشف عن موافقته، كما تقدّم. فيكفي في المطلوب عدم ثبوت الردع، و لا حاجة إلى دليلٍ آخر على إثبات رضاه و إمضائه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٩٤

وعليه، فلم يبقَ علينا إلا النظر في الآيات و الأخبار الناهية عن اتباع غير العلم في أنها صالحة للردع في المقام أو غير صالحة؟

و الحق أنّها غير صالحة، لأنّ المقصود من النهي عن اتباع غير العلم هو النهي عنه لإثبات الواقع به، و ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع، فلا يشمل هذا النهي الاستصحاب الذي هو قاعدة كلیة يُرجع إليها عند الشكّ، فلا ترتبط بالموضوع الذي نهت عنه الآيات و الأخبار حتّى تكون شاملةً لمثله، أي أنّ الاستصحاب خارج عن الآيات و الأخبار تخصّصاً.

و أمّا ما دلّ على البراءة أو الاحتياط فهو في عرض الدليل على الاستصحاب فلا يصلح للردع عنه، لأنّ كلّاً منهما موضوعه «الشكّ» بل أدلّة الاستصحاب مقدّمة على أدلّة هذه الاصول، كما سيأتي.

الدليل الثاني - حكم العقل:

و المقصود منه هنا هو حكم العقل النظري، لا العملي، إذ يدعن بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق و بين رجحان بقاءه في الزمان اللاحق عند الشكّ ببقائه.

أي أنّه إذا علم الإنسان بثبوت شيءٍ في زمانٍ ثمّ طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق فإنّ العقل يحكم برجحان بقاءه و بأنّه مظنون البقاء، و إذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بدّ أن يحكم الشرع أيضاً برجحان البقاء.

^{٧٧٢} (١) كفاية الاصول: ص ٤٣٩.

و إلى هذا يرجع ما نقل عن العضدى فى تعريف الاستصحاب بأن معناه: أن الحكم الفلانى قد كان و لم يُعلم عدمه و كل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء^{٧٧٣}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٢٩٥

أقول: و هذا حكم العقل لا ينهض دليلاً على الاستصحاب على ما سنشرحه. و الظاهر أن القدماء القائلين بحجّيته لم يكن عندهم دليل عليه غير هذا الدليل، كما يظهر جلياً من تعريف العضدى - المتقدم - إذ أخذ فيه نفس حكم العقل هذا. و لعلّه لأجل هذا أنكره من أنكره من قدماء أصحابنا، إذ لم ينتبهوا إلى أدلته الأخرى على ما يظهر، فإنّه أوّل من تمسك ببناء العقلاء العلماء الحلى فى النهاية^{٧٧٤} و أوّل من تمسك بالأخبار الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائى^{٧٧٥} و تبعه صاحب الذخيرة^{٧٧٦} و شارح الدروس^{٧٧٧} و شاع بين من تأخر عنهم. كما حقّق ذلك الشيخ الأنصارى فى رسائله فى الأمر الأوّل من مقدّمات الاستصحاب. ثمّ قال: نعم ربما يظهر من الحلى فى السرائر الاعتماد على هذه الأخبار، حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين^{٧٧٨}. و هذه العبارة ظاهرة أنّها مأخوذة من الأخبار.

و على كلّ حال، فهذا الدليل العقلى فيه مجال للمناقشة من وجهين:

الأوّل: فى أصل الملازمة العقلية المدعاة. و يكفى فى تكذيبها الوجدان، فإنّا نجد أنّ كثيراً ما يحصل العلم بالحالة السابقة و لا يحصل الظنّ ببقائها عند الشكّ لمجرد ثبوتها سابقاً.

الثانى: - على تقدير تسليم هذه الملازمة - فإنّ أقصى ما يثبت بها

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٢٩٦

حصول الظنّ بالبقاء، و هذا الظنّ لا يثبت به حكم الشرع إلّا بضميمة دليل آخر يدلّ على حجّية هذا الظنّ بالخصوص ليُستثنى ممّا دلّ على حرمة التعبد بالظنّ. و الشأن كلّ الشأن فى إثبات هذا الدليل. فلا تنهض هذه الملازمة العقلية على تقديرها دليلاً بنفسها على الحكم الشرعى. و لو كان هناك دليل على حجّية هذا الظنّ بالخصوص لكان هو الدليل على الاستصحاب، لا الملازمة، و إنّما تكون الملازمة محققة لموضوعه.

ثمّ ما المراد من قولهم: إنّ الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقلاء؟ فإنّه على إطلاق موجب للإيهام و المغالطة، فإنّه إن كان المراد أنّه يظنّ بالبقاء كما يظنّ سائر الناس فلا معنى له. و إن كان المراد أنّه

^{٧٧٣} (١) شرح مختصر الاصول: ج ٢ ص ٤٥٣.

^{٧٧٤} (١) نهاية الوصول: الورقة ١٩٨.

^{٧٧٥} (٢) العقد الطهماسبى، مخطوط.

^{٧٧٦} (٣) ذخيرة المعاد: ص ٤٣ - ٤٤.

^{٧٧٧} (٤) مشارق الشموس: ص ٧٦ و ١٤١.

^{٧٧٨} (٥) السرائر: ج ١ ص ٦٢.

يحكم بحجّية هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمة بل يحتاج إثبات ذلك إلى دليلٍ آخر كما ذكرنا. وإن كان المراد أنّه يحكم بأنّ البقاء مظنون و راجح عند الناس- أى يعلم بذلك- فهذا وإن كان تقتضيه الملازمة، و لكن هذا المقدار غير نافع و لا يكفى وحده فى إثبات المطلوب، إذ لا يكشف مجرد علمه بحصول الظنّ عند الناس عن اعتباره لهذا الظنّ و رضاه به. و النافع فى الباب إثبات هذا الاعتبار من قبله للظنّ لا حكمه بأنّ هذا الشىء مظنون البقاء عند الناس.

الدليل الثالث- الإجماع:

نقل جماعة الاتّفاق على اعتبار الاستصحاب، منهم صاحب المبادئ على ما نقل عنه، إذ قال: الاستصحاب حجّة لإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكم ثمّ وقع الشكّ فى أنّه طرأ ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أوّلاً^{٧٧٩}.

أقول: إنّ تحصيل الإجماع فى هذه المسألة مشكل جداً، لوقوع

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج٤، ص: ٢٩٧

الاختلافات الكثيرة فيها كما سبق، إلّا أن يراد منه حصول الإجماع فى الجملة على نحو الموجبة الجزئية فى مقابل السلب الكلى. و هذا الإجماع بهذا المقدار قطعى، أ لا ترى أنّ الفقهاء فى مسألة من تيقن بالطهارة و شكّ فى الحدث أو الخبث قد اتّفتت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسى بل من قبله إلى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا نكيرٍ منهم؛ و كذا فى كثير من المسائل ممّا هو نظير ذلك. و معلوم أنّ فرض كلامهم فى مورد الشكّ اللاحق لا فى مورد الشكّ السارى، فلا يكون حكمهم بذلك من جهة «قاعدة اليقين» بل و لا من جهة «قاعدة المقتضى و المانع».

و الحاصل: أنّ هذا و مثله يكفى فى الاستدلال على اعتبار الاستصحاب فى الجملة فى مقابل السلب الكلى، و هو قطعى بهذا المقدار.

و يمكن حمل قول منكر الاستصحاب مطلقاً على إنكار حجّيته من طريق الظنّ، لا من أى طريقٍ كان، فى مقابل من قال بحجّيته لأجل تلك الملازمة العقلية المدعاة.

نعم، دعوى الإجماع على حجّية مطلق الاستصحاب أو فى خصوص ما إذا كان الشكّ فى الرفع فى غاية الإشكال بعد ما عرفت من تلك الأقوال.

^{٧٧٩} (١) مبادئ الوصول إلى علم الاصول للعلامة الحلى: ص ٢٥١.

الدليل الرابع - الأخبار:

و هي العمدة في إثبات الاستصحاب و عليها التعويل. و إذا كانت أخبار آحاد فقد تقدّم حجّية خبر الواحد، مضافاً إلى أنّها مستفيضة و مؤيّدة بكثير من القرائن العقلية و النقلية. و إذا كان الشيخ الأنصاري قد شكّ فيها بقوله: «هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدلّ بها للاستصحاب، و قد عرفت عدم ظهور الصحيح منها و عدم صحّة الظاهر منها»^{٧٨٠} فإنّها

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٩٨

في الحقيقة هي جلّ اعتماده في مختاره، و قد عقب هذا الكلام بقوله:

«فعلّ الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر و التعاضد» ثمّ أيدها بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة.

و على كلّ حال، فينبغي النظر فيها لمعرفة حجّيتها و مدى دلالتها، و لنذكرها واحدةً واحدةً، فنقول:

١ - صحیحة زرارة الاولى

و هي مضمرة، لعدم ذكر الإمام المسئول فيها، و لكنّه كما قال الشيخ الأنصاري: لا يضرّها الإضمار^{٧٨١}. و الوجه في ذلك: أنّ «زرارة» لا يروى عن غير الإمام لا سيّما مثل هذا الحكم بهذا البيان. و المنقول عن فوائد العلّامة الطباطبائي: أنّ المقصود به الإمام الباقر عليه السلام^{٧٨٢}.

قال زرارة:

قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أ يوجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء؟

قال: يا زرارة! قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن، فإذا نامت العين و الاذن فقد وجب الوضوء.

قلت: فإن حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم؟

قال: لا! حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن، و إلّا فإنّه على يقين من وضوئه. و لا ينقض اليقين بالشكّ أبداً و لكنّه ينقضه بيقين آخر^{٧٨٣}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٢٩٩

و نذكر في هذه الصحیحة بحثين:

^{٧٨٠} (١) فوائد الاصول: ج ٢ ص ٥٧٠.

^{٧٨١} (١) فوائد الاصول ج ٢ ص ٦٣

^{٧٨٢} (٢) قاله في الفائدة ٣٣ من فوائد

^{٧٨٣} (٣) الوسائل ج ١ ص ١٧٤ الباب ١ من ابواب نواقص الوضوء ح ١

الأول في فقهها:

و لا يخفى أنّ فيها سؤالين: أولهما عن شبهة مفهوميّة حكميّة، لغرض معرفة سعة موضوع «النوم» من جهة كونه ناقضاً للوضوء، إذ لا شكّ في أنّه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغهً و لا عن كون الخفقه أو الخفتين ناقضاً للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم. فينحصر أن يكون مراده- و الجواب قرينه على ذلك أيضاً- هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقه و الخفتين، مع علم السائل بأنّ النوم في نفسه له مراتب تختلف شدّةً و ضعفاً و منه الخفقه و الخفتان، و مع علمه بأنّ النوم ناقض للوضوء في الجملة. فلذلك أجاب الإمام بتحديد النوم الناقض و هو الذي تنام فيه العين و الأذن معاً، أمّا ما تنام فيه العين دون القلب و الأذن كما في الخفقه و الخفتين فليس ناقضاً.

و أمّا السؤال الثاني: فهو- لا شكّ- عن الشبهة الموضوعيّة بقرينه الجواب، لأنّه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبة أخرى من النوم التي لا يحسّ معها بما يتحرّك فيه جنبه، لكان ينبغي أن يرفع الإمام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض. و لو كانت شبهة السائل شبهة مفهوميّة حكميّة لما كان معنى لفرض الشكّ في الحكم الواقعي في جواب الإمام ثمّ إجراء الاستصحاب، و لما صحّ أن يفرض الإمام استيقان السائل بالنوم تارةً و عدم استيقانه أخرى، لأنّ الشبهة لو كانت مفهوميّة حكميّة لكان السائل عالماً بأنّ هذه المرتبة هي من النوم، و لكن يجهل حكمها كالسؤال الأول.

و إذا كان الأمر كذلك فالجواب الأخير إذا كان متضمناً لقاعدة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣٠٠

الاستصحاب- كما سيأتي- فموردها يكون حينئذٍ خصوص الشبهة الموضوعيّة، فيقال حينئذٍ: لا يُستكشف من إطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهة الحكميّة الذي يهمنّا بالدرجة الاولى إثباته، إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقّن في مقام التخاطب، و قد تقدّم في الجزء الأول^{٧٨٤} أنّ ذلك يمنع من التمسك بالإطلاق و إن لم يكن صالحاً للقرينيّة، لما هو المعروف أنّ المورد لا يخصّص العامّ و لا يقيد المطلق.

نعم، قد يقال في الجواب: إنّ كلمة «أبداً» لها من قوّة الدلالة على العموم و الإطلاق ما لا يحدّ منها القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فهي تعطى في ظهورها القويّ أنّ كلّ يقين مهما كان متعلّقه و في أيّ موردٍ كان لا ينقض بالشكّ أبداً.

الثاني في دلالتها على الاستصحاب:

^{٧٨٤} (١) راجع ص ٢٤٠.

و تقريب الاستدلال بها: أن قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» جملة خبرية هي جواب الشرط^{٧٨٥} و معنى هذه الجملة الشرطية: أنه إن لم يستيقن بأنه قد نام فإنه باقٍ على يقين من وضوئه، أى أنه لم يحصل

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣٠١

ما يرفع اليقين به و هو اليقين بالنوم. و هذه مقدّمة تمهيدية و توطئة لبيان أن الشك ليس رافعاً لليقين و إنما الذى يرفعه اليقين بالنوم. و ليس الغرض منها إلا بيان أنه على يقين من وضوئه، ليقول ثانياً: إنه لا ينبغى أن يرفع اليد عن هذا اليقين، إذ لا موجب لانحلاله و رفع اليد عنه إلا الشك الموجود، و الشك بما هو شك لا يصلح أن يكون رافعاً و ناقضاً لليقين، و إنما ينقض اليقين اليقين لا غير.

فقوله: «و إلا فإنه على يقين من وضوئه» بمنزلة الصغرى، و قوله:

«و لا ينقض اليقين بالشك أبدا» بمنزلة الكبرى. و هذه الكبرى مفادها قاعدة الاستصحاب، و هى البناء على اليقين السابق و عدم نقضه بالشك اللاحق. فيفهم منها أن كل يقين سابق لا ينقضه الشك اللاحق.

هذا، و قد وقعت المناقشة فى الاستدلال بهذه الصحيحة من عدّة وجوه:

منها: ما أفاده الشيخ الأنصارى، إذ قال: و لكن مبنى الاستدلال على كون «اللام» فى «اليقين» للجنس، إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمّة إلى الصغرى «و لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك» فيفيد قاعدة كلية فى باب الوضوء ... إلى آخر ما أفاده. و لكنّه استظهر أخيراً كون اللام للجنس^{٧٨٦}.

أقول: إن كون «اللام» للعهد يقتضى أن يكون المراد من «اليقين» فى الكبرى شخص اليقين المتقدم فإنّ هذا هو معنى العهد. وعليه، فلا تفيد قاعدة كلية حتى فى باب الوضوء. و منه يتضح غرابة احتمال إرادة العهد من «اللام» بل ذلك مستهجن جداً، فإنّ ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى، لا سيما مع إضافة كلمة «أبداً».

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣٠٢

^{٧٨٥} (٢) (*) بنى الشيخ الأنصارى - و من هذا حذوه - الاستدلال بهذه الصحيحة على أن جواب الشرط محذوف و أن قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» علة للجواب قامت مقامه. و قال: «و جعله نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف».

فيكون معنى الرواية على قوله: «إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، لأنه على يقين من وضوئه فى السابق» فحذف «فلا يجب عليه الوضوء» و أقام العلة مقامه.

و هذا الوجه الذى ذكره و إن كان وجيهاً، و لكن الحذف خلاف الأصل و لا موجب له؛ و لا تكلف فى جعل الموجود نفس الجزاء على ما بيّناه فى المتن. و لا يتوقف الاستدلال بالصحيحة على هذا الوجه و لا على ذلك الوجه و لا على أى وجه آخر ذكره. فإنّ المقصود منها فى بيان قاعدة الاستصحاب مفهوم واضح يحصل فى جميع هذه الوجوه.

^{٧٨٦} (١) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٥٦٤.

فيتعيّن أن تكون «اللام» للجنس. و لكن مع ذلك هذا وحده غير كافٍ في التعميم لكلّ يقينٍ حتّى في غير الوضوء، لإمكان أن يراد جنس اليقين بالوضوء بقريئته تقييده في الصغرى به، لا كلّ يقين، فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فيمنع من التمسك بالإطلاق، كما سبق نظيره. و هذا الاحتمال لا ينافي كون الكبرى كليّة، غاية الأمر تكون كبرى كليّة خاصّة بالوضوء.

فيتّضح أنّ مجرد كون «اللام» للجنس لا يتمّ به الاستدلال مع تقدّم ما يصلح للقريئته. و لعلّ هذا هو مراد الشيخ من التعبير بالعهد، و مقصوده تقدّم القريئته، فكان ذلك تسامحاً في التعبير.

و على كلّ حال، فالظاهر من الصحيحة ظهوراً قوياً: إرادة مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء، و ذلك لمناسبة الحكم و الموضوع، فإنّ المناسب لعدم النقص بالشكّ بما هو شكّ هو اليقين بما هو يقين، لا بما هو يقين بالوضوء، لأنّ المقابلة بين الشكّ و اليقين و إسناد عدم النقص إلى الشكّ تجعل اللفظ كالصريح في أنّ العبرة في عدم جواز النقص هو جهة اليقين بما هو يقين لا اليقين المقيّد بالوضوء من جهة كونه مقيّداً بالوضوء.

و لا يصلح ذكر قيد «من وضوئه» في الصغرى أن يكون قريئته على التقييد في الكبرى، و لا أن يكون من قبيل القدر المتيقّن في مقام التخاطب، لأنّ طبيعته الصغرى أن تكون في دائرة أضيق من دائرة الكبرى، و مفروض المسألة في الصغرى باب الوضوء فلا بدّ من ذكره.

وعليه، فلا يبعد أنّ مؤدّى الصغرى هكذا «فإنّه من وضوئه على يقين» فلا تكون كلمة «من وضوئه» قيّداً لليقين، يعنى أنّ الحدّ الأوسط المتكرّر هو «اليقين» لا «اليقين من وضوئه».

و منها: أنّ الوضوء أمرٌ أنّي متصرّم ليس له استمرار في الوجود، و إنّما

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣٠٣

الذي إذا ثبت استدام هو أثره و هو الطهارة، و متعلّق اليقين في الصحيحة هو «الوضوء» لا «الطهارة» و متعلّق الشكّ هو المانع من استمرار الطهارة (أثر المتيقّن) فيكون الشكّ في استمرار أثر المتيقّن لا المتيقّن نفسه.

وعليه، فلا يكون متعلّق اليقين نفس متعلّق الشكّ، فانخرم الشرط الخامس في الاستصحاب، و يكون ذلك مورداً لقاعدة المقتضى و المانع، فتكون الصحيحة دليلاً عليه، لا على الاستصحاب.

و فيه: أنّ الجمود على لفظ «الوضوء» يوهّم ذلك، و لكنّ المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الأخبار إرادة الطهارة التي هي أثر له بإطلاق السبب و إرادة المسبّب، و نفس صدر الصحيحة «الرجل ينام و هو على وضوء» يشعر بذلك. فالمتبادر و الظاهر من قوله: «فإنّه على يقينٍ من وضوئه» أنّه متيقّن بالطهارة المستمرّة لو لا الرفع لها، و الشكّ إنّما هو في ارتفاعها للشكّ في وجود الرفع، فيكون متعلّق اليقين نفس متعلّق الشكّ.

فما أبعدھا عن قاعدة المقتضى و المانع!

و منها: ما أفاده الشيخ الأنصارى فى مناقشة جميع الأخبار العامّة المستدلّ بها على حجّية مطلق الاستصحاب، و استنتج من ذلك أنّها مختصّة بالشكّ فى الرفع، فيكون الاستصحاب حجّة فيه فقط، قال رحمه الله:

فالمعروف بين المتأخّرين الاستدلال بها على حجّية الاستصحاب فى جميع الموارد. و فيه تأمّل، قد فتح بابه المحقّق الخوانسارى فى شرح الدروس^{٧٨٧}.

و سيأتى - إن شاء الله تعالى - فى آخر الأخبار بيان هذه المناقشة و نقدها.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣٠٤

- ٢ - صحیحہ زرارہ الثانیہ

و هی مضمرة أيضاً كالسابقة.

قال زرارہ:

قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى فعلمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فحضرت الصلاة و نسيت أن بثوبى شيئاً و صلّيت ثم إنى ذكرت بعد ذلك؟

قال: تعيد الصلاة و تغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه أصابه فطلبتّه و لم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته؟

قال: تغسله و تعيد.

قلت: فإن ظننت أنه أصابه و لم أتيقن، فنظرت و لم أر شيئاً، فصلّيت فيه، فرأيت فيه؟

قال: تغسله و لا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟

قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً.

قلت: فإنى قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله؟

قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك.

^{٧٨٧} (١) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٥٧٤.

قلت: فهل علىّ إن شككت أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣٠٥

قال: لا! و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشكّ الذى وقع فى نفسك.

قلت: إن رأيت فى ثوبى و أنا فى الصلاة؟

قال: تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيت، و إن لم تشكّ ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة و

غسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشكّ ...

الحديث^{٧٨٨}.

و الاستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب فى فقرتين منها، بل قيل فى ثلاث:

الاولى: قوله: «لأنك كنت على يقينٍ من طهارتك فشككت ... الخ» بناءً على أن المراد من «اليقين بالطهارة»

هو اليقين بالطهارة الواقع قبل ظنّ الإصابة بالنجاسة. و هذا المعنى هو الظاهر منها. و يحتمل بعيداً أن يراد منه

اليقين بالطهارة الواقع بعد ظنّ الإصابة و بعد الفحص عن النجاسة، إذ قال: «فنظرت و لم أر شيئاً» على أن

يكون قوله: «و لم أر شيئاً» عبارة اخرى عن اليقين بالطهارة. و على هذا الاحتمال يكون مفاد الرواية «قاعدة

اليقين» لا «الاستصحاب» لأنه يكون حينئذٍ مفاد قوله: «فرأيت فيه» تبدل اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة.

و وجه بُعد هذا الاحتمال أن قوله: «و لم أر شيئاً» ليس فيه أىّ ظهور بحصول اليقين بالطهارة بعد النظر و

الفحص.

الثانية: قوله أخيراً: «فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ» و دلالتها كالفقرة الاولى ظاهرة، على ما تقدّم

فى الصحيحة الاولى من

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣٠٦

ظهور كون «اللام» فى «اليقين» لجنس اليقين بما هو يقين. و هذا المعنى هنا أظهر ممّا هو فى الصحيحة

الاولى.

الثالثة: قوله: «حتى تكون على يقينٍ من طهارتك» فإنه عليه السلام إذ جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة من

غسل الثوب فى مورد سبق العلم بنجاسته، يظهر منه أنه لو لم يحصل اليقين بالطهارة فهو محكوم بالنجاسة

لمكان سبق اليقين بها.

^{٧٨٨} (١) التهذيب: ج ١ ص ٤٢١، باب تطهير البدن و الثياب من النجاسات ح ٨.

و لكن الاستدلال بهذه الفقرة مبنى على أنّ إحراز الطهارة ليس شرطاً في الدخول في الصلاة، و إلاّ لو كان الإحراز شرطاً فيحتمل أن يكون عليه السلام إنّما جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة لأجل إحراز الشرط المذكور، لا لأجل التخلّص من جريان استصحاب النجاسة. فلا يكون لها ظهور في الاستصحاب.

٣- صحیحہ زرارة الثالثة

قال زرارة:

قلت له- أي الباقر أو الصادق عليهما السلام:- من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين و قد أحرز الثنتين؟

قال: يركع بركعتين و أربع سجّادات و هو قائم بفاتحة الكتاب و يتشهد، و لا شيء عليه. و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى، و لا شيء عليه. و لا ينقض اليقين بالشك، و لا يدخل الشك في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر. و لكن ينقض الشك باليقين، و يتم على اليقين فيبني عليه، و لا يعتد بالشك في حالٍ من الحالات^{٧٨٩}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣٠٧

وجه الاستدلال بها- على ما قيل- أنّه في الشكّ بين الثلاث و الأربع و قد أحرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، فيستصحب؛ و لذلك وجب عليه أن يضيف إليها رابعة، لأنّه لا يجوز نقض اليقين بالشك، بل لا بدّ أن ينقضه باليقين بإتيان الرابعة فينقض شكّه باليقين. و تكون هذه الفقرات الست كلّها تأكيداً على قاعدة الاستصحاب.

و قد تأمّل الشيخ الأنصاري في هذا الاستدلال، لأنّه إنّما يتمّ إذا كان المراد بقوله: «قام فأضاف إليها أخرى» القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المردّدة بين الثالثة و الرابعة حتّى يكون حاصل جواب الإمام البناء على الأقلّ. و لكن هذا مخالف للمذهب و موافق لقول العامّة، بل مخالف لظاهر الفقرة الاولى و هي قوله: «ركع بركعتين و هو قائم بفاتحة الكتاب» فإنّها ظاهرة بسبب تعيين الفاتحة في إرادة ركعتين منفصلتين، أعني صلاة الاحتياط.

وعليه، فيتعيّن أن يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المردّدة إلى ركعة مستقلّة منفصلة. و إذا كان الأمر كذلك فيكون المراد من «اليقين» في جميع الفقرات اليقين بالبراءة الحاصل من الاحتياط بإتيان الركعة. فتكون الفقرات الستّ واردة لبيان وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بفرغ الذمّة. و هذا أجنبيّ عن قاعدة الاستصحاب.

^{٧٨٩} (١) الوسائل: ج ٥ ص ٣٢١، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

أقول: هذا خلاصه ما أفاده الشيخ^{٧٩٠}.

و لكن حمل الفقرة الاولى «و لا ينقض اليقين بالشك» على إرادة اليقين ببراءة الذمة الحاصل من الأخذ بالاحتياط بعيد جداً عن مساقها، بل أبعد من البعيد! لأنّ ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثمّ النهى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣٠٨

عن نقضه في فرض حصوله. بينما أنّ اليقين بالبراءة إنّما المطلوب تحصيله و هو غير حاصل، فكيف يصحّ حمل هذه الجملة على الأمر بتحصيله، فلا بدّ أن يراد اليقين بشيءٍ آخر غير البراءة.

وعليه، فمن القريب جداً أن يراد من «اليقين» اليقين بوقوع الثلاث و صحتها- كما هو مفروض المسألة بقوله: «و قد أحرز الثلاث»- لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعة كما تصوّره هذا المستدلّ حتى يرد عليه ما أفاده الشيخ. و حينئذٍ فلو أراد المكلف أن يعتدّ بشكّه فقد نقض اليقين بالشكّ.

و اعتداده بشكّه بأحد امور ثلاثة: إمّا بابطال الصلاة و إعادتها رأساً، و إمّا بالأخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعة- كما هو مذهب العامة- و إمّا بالأخذ باحتمال كمالها بالبناء على الأكثر فيسلّم على المشكوكه من دون إتيان برابعة متّصلة و خلط أحدهما بالآخر.

و لأجل هذا عالج الإمام عليه السلام صلاة هذا الشاكّ لأجل المحافظة على يقينه بالثلاث و عدم نقضه بالشكّ، و ذلك بأن أمره بالقيام و إضافة ركعة اخرى، و لا بدّ أنّها مفصولة. و يفهم كونها مفصولة من صدر الرواية «ركع بركعتين و هو قائم بفاتحة الكتاب» فإنّ اسلوب العلاج لا بدّ أن يكون واحداً في الفرضين. مضافاً إلى أنّ ذلك يفهم من تأكيد الإمام بأن لا يدخل الشكّ في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر، لأنّه بإضافة ركعة متّصلة يقع الخلط و إدخال الشكّ في اليقين.

وعليه، فتكون الرواية دالّة على قاعدة الاستصحاب من جهة، و لكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحة. كما أنّها تكون دالّة على علاج حالة الشكّ الذي لا يجوز نقض اليقين به من جهة اخرى، و ذلك بأمره بالقيام و إضافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلاة، لأنّها إن

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣٠٩

كانت ثلاثاً فقد جاء بالرابعة، و إن كانت أربعاً تكون الركعة المنفصلة نفلاً.

^{٧٩٠} (١) راجع فرائد الاصول: ج ٢ ص ٥٦٧-٥٦٩.

و منه يُعلم أنّ المراد من «اليقين» في الفقرتين الرابعة و الخامسة «و لكنّه ينقض الشكّ باليقين، و يتمّ على اليقين و يبنى عليه» غير «اليقين» من الفقرات الاولى، فإنّ المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحة، و المراد به في هاتين الفقرتين اليقين بالبراءة، لأنّه بإتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة الذمّة، فيكون ذلك نقضاً للشكّ باليقين الحادث من الاحتياط. و يفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاستدراك و هو قوله:

«و لكنّه» فإنّه بعد أن نهى عن نقض اليقين بالشكّ ذكر العلاج بقوله:

«لكنّه» فهو أمر بنقض الشكّ باليقين و الإتمام على اليقين و البناء عليه، و لا يتصوّر ذلك إلّا بإتيان ركعة منفصلة. و لا يجب - كما قيل - أن يكون المراد من «اليقين» في جميع الفقرات معنى واحداً، بل لا يصحّ ذلك، فإنّ اسلوب الكلام لا يساعد عليه، فإنّ الناقض للشكّ يجب أن يكون غير الذي ينقضه الشكّ.

و الحاصل: أنّ الرواية تكون خلاصة معناها النهى عن الإبطال و النهى عن الركون إلى ما تذهب إليه العامّة من البناء على الأقلّ، و النهى عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعة منفصلة. ثمّ تضمّنت الأمر بعد ذلك بما يؤدّي معنى الأخذ بالاحتياط بالإتيان بركعة منفصلة، لأنّه بهذا يتحقّق نقض الشكّ باليقين و الإتمام على اليقين و البناء عليه.

و على هذا، فالرواية تتضمّن «قاعدة الاستصحاب» و تنطبق أيضاً على باقى الروايات المبيّنة لمذهب الخاصّة، و إن كانت ليست ظاهرة فيه على وجه تكون بياناً لمذهب الخاصّة، و لكن صدرها يفسّرها. و يظهر أن الإمام عليه السلام أو كل الحكم و تفصيله إلى معروفيّة هذا الحكم عند السائل و إلى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣١٠

فهمه و ذوقه، و إنّما أراد أن يؤكّد على سرّ هذا الحكم و الردّ على من يرى خلافه الذي فيه نقض لليقين بالشكّ و عدم الأخذ باليقين.

٤ - رواية محمد بن مسلم

محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

قال أمير المؤمنين - صلوات الله و سلامه عليه -: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين^{٧٩١}.

^{٧٩١} (١) الوسائل: ج ١ ص ١٧٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ٦.

و فى روايه اخرى عنه عليه السلام بهذا المضمون: من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشك^{٧٩٢}.

استدلّ بعضهم بهذه الروايه على الاستصحاب مدعيّاً ظهورها فيه^{٧٩٣}.

و لكن الذى نراه أنّها غير ظاهره فيه، فإنّ القدر المسلّم منها أنّها صريحه فى أنّ مبدأ حدوث الشكّ بعد حدوث اليقين من أجل كلمه «الفاء» التى تدلّ على الترتيب. غير أنّ هذا القدر من البيان يصحّ أن يراد منه «قاعده اليقين» و يصحّ أن يراد منه «قاعده الاستصحاب» إذ يجوز أن يراد أنّ اليقين قد زال بحدوث الشكّ فيتحدّ زمان متعلّقهما، فتكون مورداً للقاعده الاولى، و يجوز أن يراد أنّ اليقين قد بقى إلى زمان الشكّ فيختلف زمان متعلّقهما، فتكون مورداً للاستصحاب. و ليس فى الروايه ظهور فى أحدهما بالخصوص^{٧٩٤} و إن قال الشيخ الأنصارى: أنّها ظاهره فى وحده^{٧٩٥}

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى) ؛ ج ٤ ؛ ص ٣١٠

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣١١

زمان متعلّقهما^{٧٩٦} و لذلك قرّب أن تكون دالّه على «قاعده اليقين».

و قال الشيخ الآخوند: إنّها ظاهره فى اختلاف زمان متعلّقهما^{٧٩٧} فقرّب أن تكون دالّه على الاستصحاب. و قد ذكر كلّ منهما تقريبات لما استظهره لا نراها ناهضه على مطلوبهما.

وعليه، فتكون الروايه مجمله من هذه الناحيه، إلّا إذا جوّزنا الجمع فى التعبير بين القاعدتين و حينئذٍ تدلّ عليهما معاً، يعنى أنّها تدلّ على أنّ اليقين بما هو يقين لا يجوز نقضه بالشكّ سواء كان ذلك اليقين هو المجامع للشكّ أو غير المجامع له.

^{٧٩٢} (٢) مستدرک الوسائل: ج ١ ص ٢٢٨، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

^{٧٩٣} (٣) الرسائل الاصوليه للوحيد البهبهاني: ص ٤٤٠.

^{٧٩٤} (٤) (*) لا يخفى أنّ هنا مقدّمه مطوّيه يجب التنبيه لها، و هى أنّ تجرّد كلمه «اليقين» و «الشكّ» فى الروايه من ذكر المتعلّق يدلّ على وحده المتعلّق، يعنى أنّ هذا التجرّد يدلّ على أنّ ما تعلّق به اليقين هو نفس ما تعلّق به الشكّ، و إلّا فإنّ من المقطوع به أنّه ليس المراد اليقين بأى شىء كان، و الشكّ بأى شىء كان لا يرتبط بالمتيقّن. و لكن كونها دالّه على وحده المتعلّق لا يجعلها ظاهره فى كونه واحداً فى جميع الجهات حتّى من جهة الزمان لتكون ظاهره فى «قاعده اليقين» كما قيل.

^{٧٩٥} مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى) - قم، چاپ: پنجم، ١٤٣٠ ق.

^{٧٩٦} (١) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٥٦٩.

^{٧٩٧} (٢) كفايه الاصول: ٤٥١.

و قيل: إنه لا يجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين، لأنه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى و هو مستحيل^{٧٩٨}. و سيأتي - إن شاء الله تعالى - ما ينفع في المقام.

نعم، يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص، بأن يقال - كما قرّبه بعض أساتذتنا^{٧٩٩} -: إن الظاهر في كلّ كلامٍ هو اتحاد زمان النسبة مع زمان الجرى، فقوله عليه السلام: «فليمض على يقينه» يكون ظاهراً في أنّ زمان نسبة وجوب المضى على اليقين نفس زمان حصول اليقين.

و لا ينطبق ذلك إلّا على الاستصحاب لبقاء اليقين في مورده محفوظاً إلى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣١٢

زمان العمل به. و أمّا «قاعدة اليقين» فإنّ موردها الشكّ السارى، فيكون اليقين في ظرف وجوب العمل به معدوماً. و لعلّه من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالة الرواية على الاستصحاب.

- ٥ - مكاتبة عليّ بن محمد القاساني

قال: كتبت إليه - و أنا بالمدينة - عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟

فكتب: اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية و افطر للرؤية^{٨٠٠}.

قال الشيخ الأنصارى: و الإنصاف أنّ هذه الرواية أظهرها في هذا الباب، إلّا أنّ سندها غير سليم^{٨٠١}. و ذكر في وجه دلالتها: أنّ تفرّيع تحديد كلّ من الصوم و الإفطار على رؤية هلالى رمضان و سؤال لا يستقيم إلّا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشكّ، أى مزاحماً به^{٨٠٢}.

و قد أورد عليه صاحب الكفاية بما محصّله^{٨٠٣} مع توضيح منّا: أنّا نمنع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب فضلاً عن أظهرتها، نظراً إلى أنّ دلالتها عليه تتوقّف على أن يراد من «اليقين» اليقين بعدم دخول رمضان و عدم دخول سؤال، و لكن ليس من البعيد أن يكون المراد به اليقين بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم و اليقين بدخول سؤال المنوط به وجوب الإفطار. و معنى أنّه لا يدخله الشكّ: أنّه لا يُعطى حكم اليقين للشكّ و لا يُنزّل منزلته، بل المدار في وجوب الصوم و الإفطار على اليقين

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣١٣

^{٧٩٨} (٣) انظر فرائد الاصول: ج ٢ ص ٥٧٢ و بحر الفوائد للمحقّق الأشتيايى: الجزء الثالث ص ١٧٩.

^{٧٩٩} (٤) انظر فرائد الاصول: ج ٤ ص ٣٦٥.

^{٨٠٠} (١) الوسائل: ج ٧ ص ١٨٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

^{٨٠١} (٢) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٥٧٠.

^{٨٠٢} (٣) ذكره المحقّق العراقي على ما فى نهاية الأفكار: ج ٤ ص ٦٥.

^{٨٠٣} (٤) كفاية الاصول: ص ٤٥٢.

فقط، فإنّه وحده هو المناط في وجوبهما، أي أنّ الصوم و الإفطار يدوران مداره؛ و لذا قال بعده: «صم للرؤية و أفطر للرؤية» مؤكداً لاشتراط وجوب الصوم و الإفطار باليقين.

و هذا المضمون دلّت عليه جملة من الأخبار بقريبٍ من هذا التعبير ممّا يقرب إرادته من هذه الرواية و يؤكده. و لا بأس في ذكر بعض هذه الأخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية:

منها: قول أبي جعفر عليه السلام: إذا رأيتم الهلال فصوموا، و إذا رأيتموه فأفطروا. و ليس بالرأى و لا بالتظنّي، و لكن بالرؤية^{٨٠٤}.

و منها: صم للرؤية و أفطر للرؤية. و إيتاك و الشكّ و الظنّ، فإن خفي عليكم فأتّموا الشهر الأوّل ثلاثين^{٨٠٥}.
و منها: صيام شهر رمضان بالرؤية و ليس بالظنّ^{٨٠٦}.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣١٤

مدى دلالة الأخبار

إنّ تلك الأخبار العامّة المتقدّمة هي أهمّ ما استدلّ به للاستصحاب.

و هناك أخبار خاصّة تؤيّدّها، ذكر بعضها الشيخ الأنصاري. و نحن نذكر واحدة منها للاستئناس، و هي رواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الذمّي و هو يعلم أنّه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير.

قال: فهل عليّ أن أغسله؟

فقال: لا! لأنك أعرتة إياه و هو طاهر، و لم تستيقن أنّه نجسه^{٨٠٧}.

قال الشيخ: و فيها دلالة واضحة على أنّ وجه البناء على الطهارة و عدم وجوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها^{٨٠٨}.

و المهمّ لنا أن نبحت الآن عن مدى دلالة تلكم الأخبار من جهة بعض التفصيلات المهمّة في الاستصحاب. فنقول:

^{٨٠٤} (١) الوسائل: ج ٧ ص ١٨٢، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.

^{٨٠٥} (٢) الوسائل: ج ٧ ص ١٨٤ ب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١١.

^{٨٠٦} (٣) الوسائل: ج ٧ ص ١٨٣، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

^{٨٠٧} (١) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٩٥، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، ح ١.

^{٨٠٨} (٢) فرائد الاصول ٢: ٥٧١.

١- التفصيل بين الشبهه الحكيمه و الموضوعيه:

إنّ المنسوب إلى الأخباريين اعتبار الاستصحاب في خصوص الشبهه الموضوعيه، و أمّا الشبهات الحكيمه مطلقاً فعلى القاعده عندهم من

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣١٥

وجوب الرجوع إلى قاعده الاحتياط. و علل ذلك بعضهم بأنّ أخبار الاستصحاب لا عموم لها و لا إطلاق يشمل الشبهه الحكيمه، لأنّ القدر المتيقن منها خصوص الشبهه الموضوعيه. لا سيما أنّ بعضها وارد في خصوصها، فلا تعارض أدله الاحتياط^{٨٠٩}.

و لكنّ الإنصاف: أنّ لأخبار الاستصحاب من قوه الإطلاق و الشمول ما يجعلها ظاهره في شمولها للشبهه الحكيمه، و لا سيما أنّ أكثرها وارد موردّ التعليل، و ظاهرها تعليق الحكم على اليقين من جهه ما هو يقين، كما سبق بيان ذلك في الصحيحه الاولى. فيكون شمولها للشبهه الحكيمه حينئذٍ من باب التمسك بالعلّه المنصوصه. على أنّ روايه محمد بن محمد بن مسلم- المتقدمه- عامه لم ترد في خصوص الشبهه الموضوعيه. فالحقّ شمول الأخبار للشبهتين.

و أمّا أدله الاحتياط: فقد تقدّمت المناقشه في دلالتها فلا تصلح لمعارضه أدله الاستصحاب.

٢- التفصيل بين الشكّ في المقتضى و الرفع:

هذا هو القول التاسع- المتقدم- و الأصل فيه المحقق الحلّي^{٨١٠} ثمّ المحقق الخوانساري^{٨١١} و أيده كلّ التأييد الشيخ الأعظم^{٨١٢} قد دعمه جمله من تأخر عنه. و خالفهم في ذلك الشيخ الآخوند، فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقاً^{٨١٣}. و هو الحقّ، و لكن بطريقه اخرى غير التي سلكها الشيخ الآخوند.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣١٦

و من أجل هذا أصبح هذا التفصيل من أهمّ الأقوال التي عليها مدار المناقشات العلميه في عصرنا. و يلزمنا النظر فيه من جهتين: من جهه المقصود من «المقتضى و المانع» و من جهه مدى دلالة الأخبار عليه.

^{٨٠٩} (١) الحدائق الناضرة: ج ١ ص ٥٤.

^{٨١٠} (٢) راجع ص ٢٩٤، معارج الاصول: ص ٢٠٦.

^{٨١١} (٣) مشارق الشموس: ص ١٤١-١٤٢.

^{٨١٢} (٤) راجع فرائد الاصول: ج ٢ ص ٥٦١.

^{٨١٣} (٥) كفاية الاصول: ص ٤٣٩.

١ - المقصود من المقتضى و المانع

و نحيل ذلك إلى تصريح الشيخ نفسه، فقد قال: المراد بالشكّ من جهة المقتضى: الشكّ من حيث استعداده و قابليّته في ذاته للبقاء، كالشكّ في بقاء الليل و النهار، و خيار الغبن بعد الزمان الأوّل^{٨١٤}.

فیفهم منه أنّه ليس المراد من «المقتضى» - كما قد ينصرف ذلك من إطلاق كلمة المقتضى - مقتضى الحكم، أى الملاك و المصلحة فيه، و لا المقتضى لوجود الشيء في باب الأسباب و المسببات بحسب الجعل الشرعى، مثل أن يقال: إنّ الوضوء مقتضى للطهارة و عقد النكاح مقتضى للزوجيّة، بل المراد نفس استعداد المستصحب في ذاته للبقاء و قابليّته له من أيّة جهة كانت تلك القابليّة و سواء فُهمت هذه القابليّة من الدليل أو من الخارج. و يختلف ذلك باختلاف المستصحبات و أحوالها، فليس فيه نوع و لا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، كما صرّح بذلك الشيخ.

و التعبير عن الشكّ في القابليّة بالشكّ في المقتضى فيه نوع من المسامحة توجب الإيهام. و ينبغي أن يُعبّر عنه بالشكّ في اقتضائه للبقاء لا الشكّ في المقتضى، و لكن بعد وضوح المقصود فالأمر سهل.

و أمّا الشكّ في الرفع: فعلى هذا يكون المقصود منه الشكّ في طرّو ما

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣١٧

يرفع المستصحب مع القطع باستعداده و قابليّته للبقاء لو لا طرّو الرفع، كما صرّح به الشيخ و ذكر أنّه على أقسام. و المتحصّل من مجموع كلامه في جملة مقامات: أنّه ينقسم إلى قسمين رئيسين: الشكّ في وجود الرفع، و الشكّ في رافعيّة الموجود.

و هذا القسم الثانى أنكر المحقّق السبزواري حجّية الاستصحاب فيه بأقسامه الثلاثة الآتية^{٨١٥} و هو القول العاشر في تعداد الأقوال. و نحن نذكر هذه الأقسام لتوضيح مقصود الشيخ.

١- الشكّ في وجود الرفع: و مثّل له بالشكّ في حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة. و هو رحمه الله لا يعنى به إلّا الشكّ في الشبهة الموضوعيّة خاصّة، و أمّا ما كان في الشبهة الحكميّة فلا يعمّه كلامه، لأنّ الشكّ في وجود الرفع فيها ينحصر عنده في الشكّ في النسخ خاصّة، لأنّه لا معنى لرفع الحكم إلّا نسخه. و إجراء الاستصحاب في عدم النسخ - كما قال - إجماعى بل ضرورى. و السرّ في ذلك: ما تقدّم في مباحث النسخ - في الجزء الثالث^{٨١٦} - من أنّ إجماع المسلمين قائم على أنّه لا يصحّ النسخ إلّا بدليل قطعى، فمع الشكّ لا بدّ أن

^{٨١٤} (١) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٥٥٨ - ٥٥٩.

^{٨١٥} (١) ذخيرة المعاد: ص ١١٥.

^{٨١٦} (٢) ص ٦٠.

يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه، أى أنّ الأصل عدم النسخ لأجل هذا الإجماع، لا لأجل حجّية الاستصحاب.

٢- الشكّ في رافعيّة الموجود: و ذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً و لكن يشكّ في كونه رافعاً للحكم. و هو على أقسامٍ ثلاثة:

الأوّل: فيما إذا كان الشكّ من أجل تردّد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له و بين ما لا يكون. و مثل له بما إذا علم بأنّه مشغول الذمّة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣١٨

بصلاةٍ ما في ظهر يوم الجمعة، و لا يعلم أنّها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر، فإذا صلى الظهر - مثلاً - فإنه يتردّد أمره لا محالة في أنّ هذه الصلاة الموجودة التي وقعت منه هل هي رافعة لشغل الذمّة بالتكليف المذكور أو غير رافعة؟

الثاني: فيما إذا كان الشكّ من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه رافعاً مستقلاً في الشرع، كالمذى المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة، مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم و هو البول.

الثالث: فيما إذا كان الشكّ من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه مصداقاً للرافع المعلوم مفهومه، أو من أجل الجهل به في كونه مصداقاً للرافع المجهول مفهومه. مثال الأوّل: الشكّ في الرطوبة الخارجة في كونها بولاً أو مذيّاً مع معلوميّة مفهوم البول و المذى و حكمهما. و مثال الثاني:

الشك في النوم الحادث في كونه غالباً للسمع و البصر أو غالباً للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض في أنّه يشمل النوم الغالب للبصر فقط.

و رأى الشيخ أنّ الاستصحاب يجري في جميع هذه الأقسام، سواء كان شكّاً في وجود الرافع أو في رافعيّة الموجود بأقسامه الثلاثة. خلافاً للمحقّق السبزواري اذ اعتبر الاستصحاب في الشكّ في وجود الرافع فقط دون الشكّ في رافعيّة الموجود، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

٢- مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل

قال الشيخ الأعظم: إنّ حقيقة النقض هو رفع الهيئّة الاتّصاليّة، كما في نقض الحبل. و الأقرب إليه على تقدير مجازيّته هو رفع الأمر الثابت - إلى

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣١٩

أن قال - فيختصّ متعلّقه بما من شأنه الاستمرار^{٨١٧}.

وعليه، فلا يشمل «اليقين» المنهَى عن نقضه بالشكّ في الأخبار «اليقين» إذا تعلق بأمرٍ ليس من شأنه الاستمرار أو المشكوك استمراره.

توضيح مقصوده- مع المحافظة على ألفاظه حدّ الإمكان- أنّ «النقض» لغَةً لَمَّا كان معناه «رفع الهيئة الاتّصالية» كما في نقض الحبل، فإنّ هذا المعنى الحقيقي ليس هو المراد من الروايات قطعاً، لأنّ المفروض في مواردنا طرق الشكّ في استمرار المتيقّن، فلا هيئة اتّصالية باقية لليقين و لا لمتعلّقه بعد الشكّ في بقائه و استمراره.

فيتعيّن أن يكون إسناد النقص إلى اليقين على نحو المجاز. و لكن هذا المجاز له معنيان يدور الأمر بينهما، و إذا تعدّدت المعاني المجازيّة فلا بدّ أن يُحمل اللفظ على أقربها إلى المعنى الحقيقي، و هذا يكون قرينة معيّنة للمعنى المجازي. و هنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر، و هما:

١- أن يراد من «النقض» مطلق رفع اليد عن الشيء و ترك العمل به و ترتيب الأثر عليه و لو لعدم المقتضى له، فيكون المنقوض عامّاً شاملاً لكلّ يقين.

٢- أن يراد منه رفع الأمر الثابت.

و هذا المعنى الثاني هو الأقرب إلى المعنى الحقيقي، فهو الظاهر من إسناد النقص.

و حينئذٍ فيختصّ متعلّقه بما من شأنه الاستمرار المختصّ بالموارد

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣٢٠

التي يوجد فيها هذا المعنى.

و الظاهر رجحان هذا المعنى الثاني على الأول، لأنّ الفعل الخاصّ يصير مخصّصاً لمتعلّقه إذا كان متعلّقه عامّاً، كما في قول القائل:

«لا تضرب أحداً» فإن «الضرب» يكون قرينة على اختصاص متعلّقه بالأحياء، و لا يكون عمومته للأموات قرينة على إرادة مطلق الضرب.

هذه خلاصة ما أفاده الشيخ. و قد وقعت فيه عدّة مناقشات نذكر أهمّها و نذكر ما عندنا ليتّضح مقصوده و ليتجلّى الحقّ- إن شاء الله تعالى-.

^{٨١٧} (١) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٥٧٤.

١- المناقشة الأولى: إنّ «النقض» يقابل «الإبرام» و النقض - كما فسّروه في اللغة-: إفساد ما أبرمت من عقد أو بناءٍ أو حبل أو نحو ذلك^{١١٨}. وعليه، فتفسيره من الشيخ ب «رفع الهيئَة الاتّصاليَة» ليس واضحاً، بل ليس صحيحاً، إذ أنّ مقابل الاتّصال الانفصال، فيكون معنى «النقض» حينئذٍ انفصال المتّصل. و هو بعيد جداً عن معنى نقض العهد و العقد.

أقول: ليس من البعيد أن يريد الشيخ من «الاتّصال» ما يقابل «الانحلال» و إن كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير، لا ما يقابل «الانفصال». فلا إشكال.

٢- المناقشة الثانية: و هي أهمّ مناقشةٍ عليها يبتنى صحّة استدلاله على التفصيل أو بطلانه. و حاصلها:

أنّ هذا التوجيه من الشيخ للاستدلال يتوقّف على التصرّف في «اليقين» بإرادة المتيقّن منه، كما نبّه عليه نفسه، لأنّه لو كان النقض مستنداً إلى نفس اليقين - كما هو ظاهر التعبير - فإنّ اليقين بنفسه مبرم و محكم فيصحّ إسناد النقض إليه و لو لم يكن لمتعلّقه في ذاته استعداد البقاء،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣٢١

ضرورة أنّه لا يحتاج فرض الإبرام في المنقوض إلى فرض أن يكون متعلّق اليقين ثابتاً و مبرماً في نفسه حتّى تختصّ حرمة النقض بالشكّ في الرفع.

و لكن لا يصحّ إرادة المتيقّن من «اليقين» على وجهٍ يكون الإسناد اللفظي إلى نفس المتيقّن، لأنّه إنّما يصحّ ذلك إذا كان على نحو المجاز في الكلمة أو على نحو حذف المضاف، و كلا الوجهين بعيدان كلّ البعد، إذ لا علاقة بين «اليقين» و «المتيقّن» حتّى يصح استعمال أحدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمة، بل ينبغي أن يُعدّ ذلك من الأغلاط. و أمّا تقدير المضاف بأن تقدّر «متعلّق» اليقين، أو نحو ذلك، فإنّ تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينةٍ لفظيّةٍ مفقودة.

و من أجل هذا استظهر المحقّق الآخوند عموم الأخبار لموردى الشكّ في المقتضى و الرفع، لأنّ «النقض» إذا كان مسنداً إلى نفس «اليقين» فلا يحتاج في صحّة إسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون المتيقّن ممّا له استعداد للبقاء^{١١٩}.

أقول: إنّ البحث عن هذا الموضوع بجميع أطرافه و تعقيب كلّ ما قيل في هذا الشأن من أساتذتنا و غيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة، فالجدير بنا أن نكتفي بذكر خلاصة ما نراه من الحقّ في المسألة متجنّبين الإشارة إلى خصوصيات الآراء و الأقوال فيها حدّ الإمكان.

^{١١٨} (١) لسان العرب: ج ٧ ص ٢٤٢.

^{١١٩} (١) كفاية الاصول: ص ٤٤٣.

وعليه فنقول: ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار، و هي:

أولاً: أنه لا شكّ في أنّ النقص المنهَى عنه مسند إلى «اليقين» في لفظ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣٢٢

الأخبار، و ظاهرها أنّ وثاقه اليقين من جهة ما هو يقين هي المقتضية للتمسك به و عدم نقضه في قبال الشكّ الذي هو عين الوهن و التزلزل، لا سيّما مع التعبير في بعضها بقوله عليه السلام: «لا ينبغي» و التعليل في البعض الآخر بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم، كما سبق بيانه في قوله عليه السلام:

«فإنه على يقينٍ من وضوئه» و لا سيّما مع مقابلة اليقين بالشكّ، و لا شكّ أنه ليس المراد من «الشكّ» المشكوك.

و على هذا يتّضح جلياً أنّ حمل «اليقين» على إرادة المتيقّن على وجه يكون الإسناد اللفظي إلى المتيقّن بنحو المجاز في الكلمة أو بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها، بل خلاف سياقها بل مستهجن جداً، فيتأيد ما قاله المعترض. و لذا استبعد شيخنا المحقق النائيني أن يريد الشيخ الأعظم من «المجاز» المجاز في الكلمة^{٨٢٠} و هو استبعاد في محلّه.

و أبعده منه إرادة حذف المضاف.

ثانياً: أنه من المسلم به عند الجميع - الذي لا شكّ فيه أيضاً- أنّ النهى عن نقض اليقين في الأخبار ليس على حقيقته. و السرّ واضح، لأنّ اليقين - حسب الفرض - منتقض فعلاً بالشكّ، فلا يقع تحت اختيار المكلف فلا يصحّ النهى عنه.

و حينئذٍ، فلا معنى للنهى عنه إلّا أن يراد به عدم الاعتناء بالشكّ عملاً و البناء عليه كأنه لم يكن لغرض ترتيب أحكام اليقين عند الشكّ. و لكن لا يصحّ أن يقصد أحكام اليقين من جهة أنه صفة من الصفات، لارتفاع أحكامه بارتفاعه قطعاً، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملاً نقضاً له بالشكّ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣٢٣

بل باليقين، لزوال موضوع الحكم قطعاً.

وعليه، فالمراد من «الأحكام» الأحكام الثابتة للمتيقّن بواسطة اليقين به، فهو تعبير آخر عن الأمر بالعمل بالحالة السابقة في الوقت اللاحق، بمعنى وجوب العمل في مقام الشكّ بمثل العمل في مقام اليقين كأنّ الشكّ لم يكن، فكأنه قال: اعمل في حال شكّك كما كنت تعمل في حال يقينك و لا تعتن بالشكّ.

^{٨٢٠} (١) انظر فوائد الاصول: ج ٤ ص ٣٧٤.

إذا عرفت ذلك فيبقى أن نعرف على أيّ وجهٍ يصحّ أن يكون التعبير بحرمة نقض اليقين تعبيراً عن ذلك المعنى، فإنّ ذلك لا يخلو بحسب التصوّر عن أحد أمور أربعة:

١- أن يكون المراد من «اليقين» المتيقّن على نحو المجاز في الكلمة.

٢- أن يكون «النقض» أيضاً متعلّقاً في لسان الدليل بنفس المتيقّن، و لكن على حذف المضاف.

٣- أن يكون «النقض» المنهَى عنه مسنداً إلى اليقين على نحو المجاز في الإسناد و يكون في الحقيقة مسنداً إلى نفس المتيقّن، و المصحّح لذلك اتّحاد اليقين و المتيقّن أو كون اليقين آلهً و طريقاً إلى المتيقّن.

٤- أن يكون النهى عن «نقض اليقين» كنايةً عن لزوم العمل بالمتيقّن و إجراء أحكامه، لأنّ ذلك لازم معناه، باعتبار أنّ اليقين بالشىء مقتضى للعمل به، فحلّه يلازم رفع اليد عن ذلك الشىء أو عن حكمه، إذ لا يبقى حينئذٍ ما يقتضى العمل به، فالنهي عن حلّه يلزمه النهى عن ترك مقتضاه، أعنى النهى عن ترك العمل بمتعلّقه.

و قد عرفت- في المقدّمة الاولى و في مناقشة الشيخ- بعد إرادة

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣٢٤

الوجهين الأوّلين، فيدور الأمر بين الثالث و الرابع، و الرابع هو الأوجه و الأقرب. و لعلّه هو مراد الشيخ الأعظم، و إن كان الذى يبدو من بعض تعبيراته إرادة الوجه الأوّل الذى استبعد شيخنا المحقّق النائيني أن يكون مقصوده ذلك، كما تقدّم.

أمّا هو- أعنى شيخنا النائيني- فلم يصحّ بإرادة أيّ من الوجهين الآخرين. و الأنسب في عبارة بعض المقرّرين لبحثه إرادة الوجه الثالث، إذ قال: إنّه يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقّن^{٨٢١}.

و على كلّ حالٍ، فالوجه الرابع- أعنى الاستعمال الكنائى- أقرب الوجوه و أولها، و فيه من البلاغة في البيان ما ليس في غيره. كما أن فيه المحافظة على ظهور الأخبار و سياقها في إسناد النقض إلى نفس اليقين، و قد استظهرنا منها- كما تقدم في المقدّمة الاولى- أنّ وثاقه «اليقين» بما هو يقين هي المقتضية للتمسك به. و في الكناية- كما هو المعروف- بيان المراد مع إقامة الدليل عليه، فإنّ المراد الاستعمالي هنا- الذى هو حرمة نقض اليقين بالشك- يكون كالدليل و المستند للمراد الجدّى المقصود الأصلي في البيان، و المراد الجدّى هو: لزوم العمل على وفق المتيقّن بلسان النهى عن نقض اليقين.

^{٨٢١} (١) فوائد الاصول: ج ٤ ص ٣٧٥.

ثالثاً: بعد ما تقدّم ينبغي أن نسأل عن المراد من «النقض» في الأخبار هل المراد النقض الحقيقي أو النقض العملي؟ المعروف أن إرادة النقض الحقيقي محال، فلا بدّ أن يراد النقض العملي، لأنّ نقض اليقين - كما تقدّم - ليس تحت اختيار المكلف، فلا يصحّ النهي عنه. و على هذا بنى الشيخ

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣٢٥

الأعظم و صاحب الكفاية و غيرهما.

و لكن التدقيق في المسألة يعطى غير هذا؛ إنّما يلزم هذا المحذور لو كان النهي عن نقض اليقين مراداً جدّياً، أمّا على ما ذكرناه: من أنّه على وجه الكناية، فإنّه - كما ذكرناه - يكون مراداً استعمالياً فقط، و لا محذور في كون المراد الاستعمالي - في الكناية - محالاً أو كاذباً في نفسه، إنّما المحذور إذا كان المراد الجدّي المكنّى عنه كذلك.

وعليه، فحمل «النقض» على معناه الحقيقي أولى ما دام أنّ ذلك يصحّ بلا محذور.

النتيجة:

أنّه إذا تمّت هذه المقدمات فصحّ إسناد النقض الحقيقي من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين - و إن كان النهي عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكناية - فإنّنا نقول: إنّ اليقين لمّا كان في نفسه مبرماً و محكماً فلا يحتاج في صحّة إسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون متعلّقه ممّا له استعداد في ذاته للبقاء، و إنّما يلزم ذلك لو كان الإسناد اللفظي إلى نفس المتيقّن و لو على نحو المجاز. و أمّا كون أنّ المراد الجدّي هو النهي عن ترك مقتضى اليقين الذي عبارة عن لزوم العمل بالمتيقّن، فإنّ ذلك مراد لُبيّ و ليس فيه إسناد للنقض إلى المتيقّن في مقام اللفظ حتّى يكون ذلك قرينة لفظية على المراد من المتيقّن. و السرّ في ذلك: أنّ الكناية لا يقدر فيها لفظ المكنّى عنه؛ على أنّ المكنّى عنه ليس هو حرمة نقض المتيقّن، بل - كما تقدّم - هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقّن، فلا نقض مسند إلى المتيقّن - لا لفظاً و لا لُبّاً - حتّى يكون

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣٢٦

ذلك قرينة على أنّ المراد من المتيقّن هو ما له استعداد في ذاته للبقاء لأجل أن يكون مبرماً يصحّ إسناد النقض إليه.

الخلاصة:

و خلاصة ما توصلنا إليه هو: أن الحقّ أنّ «النقض» مسند إلى نفس اليقين بلا مجاز في الكلمة و لا في الإسناد و لا على حذف مضاف، و لكنّ النهى عنه جُعل عنواناً على سبيل الكناية عن لازم معناه، و هو لزوم الأخذ بالمتيقّن في ثانی الحال بترتيب آثاره الشرعيّة عليه. و هذا المكنّى عنه عبارة أخرى عن الحكم ببقاء المتيقّن. و إذا كان النهى عن نقض اليقين من باب الكناية فلا يستدعى ذلك أن نفرض في متعلّقه استعداد البقاء ليتحقّق معنى «النقض» لأنّه متحقّق بدون ذلك.

وعليه فمقتضى الأخبار حجّية الاستصحاب في موردى الشكّ في المقتضى و الراجع معاً.

و نحن إذا توصلنا إلى هنا من بيان حجّية الاستصحاب مطلقاً في مقابل التفصيل الّذى ذهب إليه الشيخ الأنصارى، لا نجد كثير حاجة في التعرّض للتفصيلات الأخرى في هذا المختصر، و نحيل ذلك إلى المطوّلات لا سيّما رسالة الشيخ في الاستصحاب، فإنّ في ما ذكره الغنى و الكفاية.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣٢٧

تنبيهات الاستصحاب

بعد فراغ الشيخ الأنصارى من ذكر الأقوال في المسألة و مناقشتها شرع في بيان امورٍ تتعلّق به بلغت اثني عشر أمراً، و اشتهرت باسم «تنبيهات الاستصحاب» فصار لها شأن كبير عند الاصوليين و صارت موضع عنايتهم، لما لاكثرها من الفوائد الكبيرة في الفقه، و لما لها من المباحث الدقيقة الاصوليّة. و زاد فيها شيخ أساتذتنا في الكفاية تنبيهين فصارت أربعة عشر تنبيهاً. و نحن ذاكرون - بعون الله تعالى - أهمّها متوخّين الاختصار حدّ الإمكان و الاقتصار على ما ينفع الطالب المبتدئ.

التنبيه الأوّل استصحاب الكلّي^{٨٢٢}

الغرض من استصحاب الكلّي: هو استصحابه فيما إذا تيقّن بوجوده في ضمن فردٍ من أفرادهِ ثمّ شكّ في بقاء نفس ذلك الكلّي. و هذا الشكّ في بقاء الكلّي في ضمن أفرادهِ يتصوّر على أنحاء ثلاثة عُرفت باسم «أقسام استصحاب الكلّي»:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣٢٨

١- أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في بقاء نفس ذلك الفرد الّذى تيقّن بوجوده.

^{٨٢٢} (١) (*) هذا هو التنبيه الأوّل في تعداد الرسائل، و التنبيه الثالث في تعداد الكفاية.

٢- أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في تعيين ذلك الفرد المتيقّن سابقاً، بأن يتردّد الفرد بين ما هو باقٍ جزماً و بين ما هو مرتفع جزماً، أى أنّه كان قد تيقّن على الإجمال بوجود فردٍ ما من أفراد الكلّي فيتيقّن بوجود الكلّي في ضمنه، و لكن هذا الفرد الواقعي مردّد عنده بين أن يكون له عمر طويل فهو باقٍ جزماً في الزمان الثاني و بين أن يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزماً في الزمان الثاني. و من أجل هذا الترديد يحصل له الشكّ في بقاء الكلّي.

مثاله: ما إذا علم على الإجمال بخروج بلبل مردّد بين أن يكون بولاً أو منياً ثمّ توضّأ، فإنّه في هذا الحال يتيقّن بحصول الحدث الكلّي في ضمن هذا الفرد المردّد، فإن كان البلبل بولاً فحدثه أصغر قد ارتفع بالوضوء جزماً، و إن كان منياً فحدثه أكبر لم يرتفع بالوضوء. فعلى القول بجريان استصحاب الكلّي يستصحب هنا كلّي الحدث، فتترتب عليه آثار كلّي الحدث مثل حرمة مسّ المصحف. أمّا آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلا تترتب، مثل حرمة دخول المسجد و قراءة العزائم.

٣- أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في وجود فردٍ آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه، أى أنّ الشكّ في بقاء الكلّي مستند إلى احتمال وجود فردٍ ثانٍ غير الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه، لأنّه إن كان الفرد الثاني قد وُجد واقعاً فإنّ الكلّي باقٍ بوجوده، و إن لم يكن قد وُجد فقد انقطع وجود الكلّي بارتفاع الفرد الأوّل.

أمّا القسم الأوّل: فالحقّ فيه جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّي

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج٤، ص: ٣٢٩

فيترتّب عليه أثره الشرعي. كما لا كلام في جريان استصحاب نفس الفرد، فيترتب عليه أثره الشرعي بما له من الخصوصية الفردية. و هذا لا خلاف فيه.

و أمّا القسم الثاني: فالحقّ فيه أيضاً جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّي. و أمّا بالنسبة إلى الفرد فلا يجرى قطعاً، بل الفرد يجرى فيه استصحاب عدم خصوصية الفرد. ففي المثال المتقدم يجرى استصحاب كلّي الحدث بعد الوضوء، فلا يجوز له مسّ المصحف، أمّا بالنسبة إلى خصوصية الفرد فالأصل عدمها، فما هو من آثار خصوص الجنابة- مثلاً- لا يجب الأخذ بها، فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول المساجد و قراءة العزائم، كما تقدّم.

و لأجل بيان صحّة جريان الاستصحاب في الكلّي في هذا القسم الثاني و حصول أركانه لا بدّ من ذكر ما قيل: إنّه مانع من جريانه، و الجواب عنه. و قد أشار الشيخ إلى وجهين في المنع و أجاب عنهما، و هما كلّ ما يمكن أن يقال في المنع:

الأول: قال: و توهم عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء و ما هو مشكوك الحدوث و هو محكوم الانتفاء بحكم الأصل^{٨٢٣}.

توضيح التوهم: أنّ أهمّ أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث و الشك في البقاء، و في المقام إن حصل الركن الأول (و هو اليقين بالحدوث) فإنّ الركن الثاني (و هو الشك في البقاء) غير حاصل. وجه ذلك: أن الكلي لا وجود له إلّا بوجود أفرادها، و من الواضح: أن وجود الكلي في ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع في الزمان الثاني وجداناً،

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣٣٠

و أمّا وجوده في ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الأمر و هو منفي بالأصل، فيكون الكلي مرتفعاً في الزمان الثاني إما وجداناً أو بالأصل تعبداً، فلا شك في بقاءه.

و الجواب: أنّ هذا التوهم فيه خلط بين الكلي و فرده، أو فقل: فيه خلط بين ذات الحصّة من الكلي - أي ذات الكلي الطبيعي - و بين الحصّة منه بما لها من الخصويّة و التعيّن الخاصّ، فإنّ الذي هو معلوم الارتفاع إمّا وجداناً أو تعبداً إنّما هو الحصّة بما لها من التعيّن الخاصّ، و هي بالإضافة إلى ذلك غير معلومة الحدوث أيضاً، فلم يتحقّق فيها الركنان معاً، لأنّه كما أنّ كلّ فردٍ من الفردين مشكوك الحدوث في نفسه، فإنّ الحصّة الموجودة به بما لها من التعيّن الخاصّ كذلك مشكوك الحدوث، إذ لا يقين بوجود هذه الحصّة و لا يقين بوجود تلك الحصّة، و لا موجود ثالث حسب الفرض. و أمّا ذات الحصّة المتعيّنة واقعاً لا بما لها من التعيّن الخاصّ بهذا الفرد أو بذلك الفرد - أي القدر المشترك بينهما - ففي الوقت الذي هي فيه معلومة الحدوث هي مشكوك البقاء، إذ لا علم بارتفاعها و لا تعبد بارتفاعها بل لأجل القطع بزوال التعيّن الخاصّ يشكّ في ارتفاعها و بقائها لاحتمال كون تعيّنها هو التعيّن الباقي أو هو التعيّن الزائل، و ارتفاع الفرد لا يقتضي إلّا ارتفاع الحصّة المتعيّنة به، و هي - كما قدّمنا - غير معلومة الحدوث و إنّما المعلوم ذات الحصّة، أي القدر المشترك.

و الحاصل: أنّ ما هو غير مشكوك البقاء إمّا وجداناً أو تعبداً لا يقين بحدوثه أصلاً و هو الحصّة بما لها من التعيّن الخاصّ، و ما هو متيقّن الحدوث هو مشكوك البقاء وجداناً و هو ذات الحصّة لا بما لها من التعيّن الخاصّ.

و قد أشار الشيخ إلى هذا الجواب بقوله: إنّّه لا يقدر ذلك في

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣٣١

استصحابه بعد فرض الشكّ في بقاءه و ارتفاعه^{٨٢٤}.

^{٨٢٣} (١) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٦٣٩.

الثانى: قال الشيخ الأعظم: توهم كون الشكّ فى بقائه مسبباً عن الشكّ فى حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك، لأنّه من آثاره^{٨٢٥}.

و الجواب الصحيح هو ما أشار إليه بقوله: إنّ ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم، اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو فى ضمنه من القدر المشترك فى الزمان الثانى، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين. و بينهما فرق واضح^{٨٢٦}.

توضيح ما أفاده من الجواب: إنّنا نمنع أن يكون الشكّ فى بقاء القدر المشترك - أى الكلّى - مسبباً عن الشكّ فى حدوث الفرد الطويل و عدمه، لأنّ وجود الكلّى - حسب الفرض - متيقّن الحدوث من أوّل الأمر إمّا فى ضمن القصير أو الطويل، فلا يُعقل أن يكون عدمه بعد وجوده مستنداً إلى عدم الفرد الطويل من الأوّل، و إنّما لما وجد من الأوّل، بل فى الحقيقة أنّ الشكّ فى بقاء الكلّى - أى فى وجوده و عدمه بعد فرض القطع بوجوده - مستند إلى احتمال وجود هذا الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير، يعنى يستند إلى الاحتمالين معاً، لا لخصوص احتمال وجود الطويل، إذ يُحتمل بقاء وجوده الأوّل لاحتمال حدوث الطويل، و يُحتمل عدمه بعد الوجود لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً فى ثانى الحال.

و الحاصل: أنّ احتمال وجود الكلّى و عدمه فى ثانى الحال مسبّب عن الشكّ فى أنّ الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير، لا أنّه مسبّب عن

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣٣٢

خصوص احتمال حدوث الطويل حتّى يكون نفيه بالأصل موجباً لنفى الشكّ فى وجود الكلّى فى ثانى الحال، فلا بدّ من نفي كلّ من الفردين بالأصل حتّى يكون ذلك موجباً لارتفاع القدر المشترك، و الأصلان معاً لا يجريان مع فرض العلم الإجمالى.

و أمّا القسم الثالث: و هو ما إذا كان الشكّ فى بقاء الكلّى مستنداً إلى احتمال وجود فردٍ ثانٍ غير الفرد المعلوم حدوثه ثمّ ارتفاعه، فهو على نحوين:

١- أن يُحتمل حدوث الفرد الثانى فى ظرف وجود الأوّل.

٢- أن يُحتمل حدوثه مقارناً لارتفاع الأوّل. و هو على نحوين: إمّا بتبدّله إليه، أو بمجرد المقارنة الاتّفاقية بين ارتفاع الأوّل و حدوث الثانى.

^{٨٢٤} (١) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٦٣٩.

^{٨٢٥} (٢) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٦٣٩.

^{٨٢٦} (٣) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٦٣٩.

و فى جريان الاستصحاب فى هذا «القسم الثالث» من الكلّى احتمالات أو أقوال ثلاثة:

أ- جريانه مطلقاً.

ب- عدم جريانه مطلقاً.

ج- التفصيل بين النحويين المذكورين، فيجرى فى الأول دون الثانى مطلقاً. و هذا التفصيل هو الذى مال إليه الشيخ الأعظم^{٨٢٧}.

و السرّ فى الخلاف يعود إلى: أنّ الأركان فى الاستصحاب هل هى متوفرة هنا أو غير متوفرة. و المشكوك توفّره فى المقام هو الركن الخامس، و هو اتحاد متعلّق اليقين و الشكّ.

و لا شكّ فى أنّ الكلّى المتيقّن نفسه هو المشكوك بقاؤه فى هذا القسم، فهو واحد نوعاً، فينبغى أن يسأل:

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣٣٣

أولاً: هل هذه الوحدة النوعيّة بين المتيقّن و المشكوك كافيّة فى تحقّق الوحدة المعتمّرة فى الاستصحاب، أو غير كافيّة بل لا بدّ له من وحدة خارجيّة؟

ثانياً: بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعيّة هل أنّ الكلّى الطبيعى له وحدة خارجيّة بوجود أفراد- بمعنى أنّه يكون بوحدته الخارجيّة معروضاً لتعيّنات أفراده المتباينة، بناءً على ما قيل: من أنّ نسبة الكلّى إلى أفراده من باب نسبة الأب الواحد إلى الأبناء الكثيرة، كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره^{٨٢٨} أو أنّ الكلّى الطبيعى لا وجود له إلّا بوجود أفراد بالعرض؟ ففى كلّ فردٍ حصّة موجودة منه غير الحصّة الموجودة فى فردٍ آخر، فلا تكون له وحدة خارجيّة بوجود أفراد المتعدّدة، بل نسبته إلى أفراد من قبيل نسبة الآباء المتعدّدة إلى الأبناء المتعدّدة، و هذا هو المعروف عند المحقّقين؟

فالقائل بجريان الاستصحاب فى هذا القسم إمّا أن يلتزم بكفاية الوحدة النوعيّة فى تحقّق ركن الاستصحاب و إمّا أن يلتزم بأنّ الكلّى له وحدة خارجيّة بوجود أفراد المتعدّدة، و إلّا فلا يجرى الاستصحاب.

و إذا اتّضح هذا التحليل الدقيق لمنشأ الأقوال فى المسألة يتّضح الحقّ فيها. و هو القول الثانى، و هو عدم جريان الاستصحاب مطلقاً.

^{٨٢٧} (١) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٦٤٠.

^{٨٢٨} (١) حكاة الحكيم السبزواري قدس سره فى شرح منظومته (فى المنطق): ٢٢.

أما أولاً: فلأنه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعية في الاستصحاب، لأن معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجاً بعد اليقين به. و نحن لا نعى من استصحاب الكلّي استصحاب نفس الماهية من حيث هي، فإنّ هذا لا معنى له، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجى لغرض ترتيب أحكامها الفعلية.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣٣٤

و أما ثانياً: فلأنه من الواضح أيضاً أنّ الحقّ أنّ نسبة الكلّي إلى أفراده من قبيل نسبة الآباء إلى الأبناء، لأنّه من الضروري أنّ الكلّي لا وجود له إلا بالعرض بوجود أفراد.

و فى مقامنا قد وُجِدَت حصّة من الكلّي و قد ارتفعت هذه الحصّة يقيناً، و الحصّة الاخرى منه فى الفرد الثانى هى من أوّل الأمر مشكوكة الحدوث، فلم يتّحد المتيقّن و المشكوك.

و بهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثانى من استصحاب الكلّي، لأنّه فى القسم الثانى - كما سبق - ذات الحصّة من الكلّي المتعيّنة واقعاً المعلومة الحدوث على الإجمال هى نفسها مشكوكة البقاء، حيث لا يُدرى أنّها الحصّة المضافة إلى الفرد الطويل أو الفرد القصير.

و بهذا أيضاً يتّضح أنّه لا وجه للتفصيل المتقدّم الذى مال إليه الشيخ الأعظم، فإنّ احتمال وجود الفرد الثانى فى ظرف وجود الفرد الأوّل لا يقدر و لا يؤخّر و لا يضمن الوحدة الخارجية للمتيقّن و المشكوك إلّا إذا قلنا بمقالة من يذهب إلى أنّ نسبة الكلّي إلى أفراده من قبيل نسبة الأب الواحد إلى أبنائه، و حاشا الشيخ أن يرى هذا الرأى! و لا شك أنّ الحصّة الموجودة فى ضمن الفرد الثانى من أوّل الأمر مشكوكة الحدوث، و أما المتيقّن حدوثه فهو حصّة اخرى و هى فى عين الحال متيقّنة الارتفاع.

و يكون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المرّد الآتى ذكره.

تنبيه:

و قد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف، فيعدّون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علّم السواد الشديد فى محلّ و شكّ فى ارتفاعه أصلاً أو تبدّله بسوادٍ أضعف، فإنّه فى مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب. و من هذا الباب

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣٣٥

ما لو كان شخص كثير الشكّ ثمّ شكّ فى زوال صفه كثرة الشكّ عنه أصلاً أو تبدّلها إلى مرتبة من الشكّ دون الاولى.

قال الشيخ الاعظم فى تعليق جريان الاستصحاب فى هذا الباب: العبرة فى جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمراً إلى اللاحق و لو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقّة للفرد السابق^{٨٢٩}.

يعنى أنّ العبرة فى اتحاد المتيقّن و المشكوك هو الاتحاد عرفاً و بحسب النظر المسامحى و إن كانا بحسب الدقّة العقلية متغايرين، كما فى المقام.

التنبية الثانى^{٨٣٠} الشبهة العبائية أو استصحاب الفرد المردّد

يُنقل أنّ السيّد الجليل السيّد إسماعيل الصدر قدس سره زار النجف الأشرف أيام الشيخ المحقق الآخوند، فأثار فى أواسطها العلميّة مسألة تناقلوها و صارت عندهم موضعاً للردّ و البدل و اشتهرت بالشبهة العبائية.

و حاصلها: أنّه لو وقعت نجاسة على أحد طرفى عباءة و لم يُعلم أنّه الطرف الأعلى أو الأسفل، ثمّ طهر أحد الطرفين - و ليكن الأسفل مثلاً- فإنّ تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسها مشكوكة الارتفاع، فينبغى أن يجرى استصحابها؛ بينما أنّ مقتضى جريان استصحاب النجاسة فى هذه العباءة أن يحكم بنجاسة البدن - مثلاً- الملاقى لطرفى العباءة معاً. مع أنّ هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة، لأنّ ملاقى أحد طرفى الشبهة المحصورة محكوم عليه بالطهارة بالإجماع - كما تقدّم فى محلّه^{٨٣١} -

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى)، ج ٤، ص: ٣٣٦

و هنا لم يلاقى البدن إلّا أحد طرفى الشبهة و هو الطرف الأعلى و أما الطرف الأسفل - و إن لاقاه - فإنّه قد خرج عن طرف الشبهة - حسب الفرض - بتطهيره يقيناً، فلا معنى للحكم بنجاسة ملاقيه.

و النكتة فى الشبهة أنّ هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلّى من القسم الثانى، و لا شكّ فى أنّ مستصحب النجاسة لا بدّ أن يحكم بنجاسة ملاقيه؛ بينما أنّه هنا لا يحكم بنجاسة الملاقى. فيكشف ذلك عن عدم صحّة استصحاب الكلّى القسم الثانى.

و قد استقرّ الجواب عند المحققين عن هذه الشبهة على: أنّ هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلّى، بل هو من نوع آخر سمّوه «استصحاب الفرد المردّد» و قد اتّفقوا على عدم صحّة جريانه، عدا ما نُقل عن بعض الأجلّة فى حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم. إذ قال بما محصّله: بأنّ تردّده بحسب علمنا لا يضرّ بيقين وجوده سابقاً، و المفروض أنّ أثر القدر المشترك أثر لكلّ من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب

^{٨٢٩} (١) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٦٤١.

^{٨٣٠} (٢) (*) لم يذكر هذا التنبية فى الرسائل، و لا فى الكفاية.

^{٨٣١} (٣) لم يصل إلينا من المؤلّف قدس سره من مباحث الاصول العمليّة سوى مبحث الاستصحاب، فلم يتقدّم ما ذكره فى هذه المجموعة.

الشخص الواقعي المعلوم سابقاً، كما في القسم الأول الذي حكم الشيخ فيه باستصحاب كل من الكلي و فرده^{٨٣٢}.

أقول: و يجب أن يُعلم - قبل كل شيء - الضابط لكون المورد من باب «استصحاب الكلي القسم الثاني» أو من باب «استصحاب الفرد المردّد».

فإنّ عدم التفرقة بين الموردین هو الموجب للاشتباه و تحكّم تلك الشبهة.

إذاً ما الضابط لهما؟

إنّ الضابط في ذلك: أنّ الأثر المراد ترتيبه إمّا أن يكون أثراً للكلي (أى أثر لذات الحصّة من الكلي لا بما لها من التعيّن الخاصّ و الخصوصية)

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣٣٧

المفردة) أو أثراً للفرد (أى أثر للحصّة بما لها من التعيّن الخاصّ و الخصوصية المفردة).

فإن كان الأول: فيكفي فيه استصحاب القدر المشترك، أى ذات الحصّة الموجودة، إمّا في ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنّه هو الحادث، أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير أنّه هو الحادث. و يكون ذلك من باب استصحاب الكلي القسم الثاني، و قد تقدّم أنّنا لا نعني من «استصحاب الكلي» استصحاب نفس الماهيّة الكليّة، بل استصحاب وجودها.

و إن كان الثاني: فلا يكفي استصحاب القدر المشترك، و إنّما الذي ينفع استصحاب الفرد بما له من الخصوصية المفردة، المفروض فيه أنّه مردّد بين الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنّه الحادث، أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير أنّه الحادث. و يكون ذلك من باب «استصحاب الفرد المردّد».

إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذي وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثاني، لأنّ الموضوع للنجاسة المستصحبه ليس أصل العباه أو الطرف الكلي منها، بل نجاسة الطرف الخاصّ بما هو طرف خاصّ إمّا الأعلى أو الأسفل.

و بعد هذا يبقى أن نتساءل: لما ذا لا يصحّ جريان استصحاب الفرد المردّد؟

نقول: لقد اختلفت تعبيرات الأساتذة في وجهه، فقد قيل: لأنّه لا يتوقّر فيه الركن الثاني، و هو الشكّ في البقاء^{٨٣٣}. و قيل: بل لا يتوقّر الركن

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣٣٨

^{٨٣٢} (١) هو السيّد الطباطبائي البيزدي قدس سره في البحث عن لزوم المعاطاة و عدمه، حاشية المكاسب: ص ٧٣.

^{٨٣٣} (١) انظر أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٩٤.

الأول، و هو اليقين بالحدوث فضلاً عن الركن الثاني^{٨٣٤}.

أمّا الوجه الأول: فبيانه أنّ الفرد بما له من الخصوصية مردّد- حسب الفرض- بين ما هو مقطوع البقاء و بين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شكّ في بقاء الفرد الواقعي الذي كان معلوم الحدوث، لأنّه إمّا مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع.

و أمّا الوجه الثاني- و هو الأصحّ- فبيانه: أنّ اليقين بالحدوث إن اريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة- لأنّها مجهولة حسب الفرض- فاليقين موجود، و لكن المتيقّن حينئذٍ هو الكلّي الذي يصلح للانطباق على كلّ من الفردين. و إن اريد به اليقين بالفرد بماله من الخصوصية المفردة فواضح أنّه غير حاصل فعلاً لأنّ المفروض أنّ الخصوصية المفردة مجهولة و مردّده بين خصوصيتين، فكيف تكون متيقّنه في عين الحال؟ إذ المرّد بما هو مردّد لا معنى لأن يكون معلوماً متعيّناً.

هذا خلف محال، و إنّما المعلوم هو القدر المشترك. و في الحقيقة أنّ كلّ علم إجمالي مؤلّف من علم و جهل، و متعلّق العلم هو القدر المشترك و متعلّق الجهل خصوصياته، و إلّا فلا معنى للإجمال في العلم و هو عين اليقين و الانكشاف. و إنّما سُمّي ب «العلم الإجمالي» لانضمام الجهل بالخصوصيات إلى العلم بالجامع.

وعليه، فإنّ ما هو متيقّن- و هو الكلّي- لا فائدة في استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه، و ما له الأثر المراد ترتبه عليه- و هو الفرد بخصوصيته- غير متيقّن بل هو مجهول مردّد بين خصوصيتين، فلا يتحقّق في استصحاب الفرد المرّد ركن «اليقين بالحالة السابقة» لأنّ الفرد المرّد متيقّن و لكن لا شكّ في بقائه.

أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ٤، ص: ٣٣٩

و الوجه الأصحّ هو الثاني كما ذكرنا.

و أمّا الوجه الأول- و هو أنّه لا شكّ في بقاء المتيقّن- فغريب صدوره عن بعض أهل التحقيق! فإنّ كونه مردّداً بين ما هو مقطوع البقاء و بين ما هو مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقة هو الشكّ فعلاً في بقاء الفرد الواقعي و ارتفاعه، لأنّ المفروض أنّ القطع بالبقاء و القطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين، بل كلّ منهما قطع على تقدير مشكوك، و القطع على تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلاً، بل هو عين الشكّ.

و على كلّ حال، فلا معنى لاستصحاب الفرد المرّد، و لا معنى لأن يقال- كما سبق عن بعض الأجلّة^{٨٣٥}-: «أنّ تردّده بحسب علمنا لا يضرّ بيقين وجوده سابقاً» فإنّه كيف يكون تردّده بحسب علمنا لا يضرّ باليقين؟ و هل اليقين إلّا العلم؟ إلّا إذا أراد من «اليقين بوجوده سابقاً» اليقين بالقدر المشترك و التردّد في الفرد، فاليقين

^{٨٣٤} (١) انظر نهاية الدراية: ج ٥ ص ١٤٠.

^{٨٣٥} (١) سبق في ص ٣٣٦ عن السيّد الطباطبائي اليزدي قدس سره في حاشيته على المكاسب.

متعلق بشيءٍ و التردد بشيءٍ آخر، فيتوقف ركن الاستصحاب بالنسبة إلى القدر المشترك، لا بالنسبة إلى الفرد المراد استصحابه، فما هو متيقن لا يراد استصحابه، و ما يراد استصحابه غير متيقن، على ما سبق بيانه.^{٨٣٦}

^{٨٣٦} مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي) - قم، چاپ: پنجم، ١٤٣٠ ق.