المُوجَز في أُصول الفقه

آيت الله الحاج الشيخ جعفر السبحاني

التعليق: مصطفى دُرّي

دعای امام زمان عجل الله تعالی فرجه

اللَّهُمَّ كُنْ لِوَلِيِّكَ الْحُجَّةِ بْنِ الْحَسَنِ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ
فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيّاً وَحَافِظاً وَقَائِداً وَنَاصِراً وَ
دَلِيلاً وَعَيْناً حَتَّى تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعاً وَمَتِّعْهُ فِيهَا طَوِيلاً

شبکة الفکر
alfeker.net

اَلموجَز في أُصول الفقه

آیت الله الحاج الشیخ جعفر السبحانی

التعلیق: مصطفی درّی

انتشارات ولایت

سرشناسه:	سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ ـ .
عنوان و پدیداوران:	الموجز فی اصول الفقه، دوره اصولیه موجزه للمبتدئین فی هذا العلم/ تألیف جعفر السبحانی؛ تعلیقات مصطفی دری.
مشخصات‌نشر:	مشهد، ولایت، ۱۳۹۰.
مشخصات‌ظاهری:	وزیری، ۴۸۴صفحه.
شابک:	۹۷۸-۹۶۴-۶۱۷۲-۲۶-۵
یادداشت:	عربی
یادداشت:	فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
یادداشت:	کتابنامه به صورت زیر نویس.
موضوع:	اصول فقه شیعه ـ قرن ۱۴.
رده‌بندی کنگره:	BP ۱۵۹/۸
رده‌بندی دیویی:	۲۹۷/۳۱۲
نشانه‌اثر:	۸م۲س/

اَلموجَز في أُصول الفقه

استاد عالیقدر حضرت آیت الله حاج شیخ جعفر سبحانی

تعلیق : مصطفی درّی

نوبت چاپ: اول/ ۱۳۹۰

قطع: وزیری / ۴۸۴ صفحه

شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

ناشر: انتشارات ولایت

چاپ: چاپخانه بزرگ قرآن کریم

شابک:۵-۲۶-۶۱۷۲-۹۶۴-۹۷۸

قیمت : ۵۳۰۰ تومان

حق چاپ محفوظ است.

مـرکز پخـش:

نشـانی: خـیابان خسروی، بازار فرش، سمت چپ، انتشارات ولایت

تلفـن: ۲۲۲۱۳۱۷ (۰۵۱۱) **هـمراه:** ۰۹۱۵ ۱۵۷ ۶۰۰۳

مقدّمة المؤلف

لا يزال يبذل الفقهاء جهودهم في تنقيح القواعد الأصوليّة الصحيحة كي يستنبط منها الأحكام الشرعيّة، فكان علم الهدىٰ السيّد مرتضى (ره) أوّل مَنْ دَوَّنَ كتاباً مستجمعاً للقواعد الأصوليّة المتّحدة مِن الكتاب والسنّة والعقل، وتبعه في ذلك الشيخ الطّائفة المحقّق الطّوسي (ره) ثمّ سائر المتأخّرين عنهما كالعلّامة الحلّي وصاحب المعالم والقوانين والشّيخ مرتضى الأنصاري والآخوند الخراساني والمحقّقين النائيني والعراقي والاصفهاني والسيّد الخوئي (رحمهم الله) حتّى إذا وصل هذا العَلَم إلى بعض مَن نفتخر بمعاصرتهم وهم مراجعنا العظام (دامت بركاتهم). فينمو علم الأصول في خلال هذه الدورات شيئا فشيئا حتّى توصل إلينا مجموعة واسعة من القواعد الأصوليّة والنقاط اللطيفة والتحقيقات النفسية الّتي بها صار علم الأصول مِن أدقّ العلوم والفنون. أمّا الّذي يلمس خلوّه في الحوزات العلميّة فهو تدوين كتب دراسيّة يتمكّن الطالب بها مِن فهمٍ دقيقٍ وعميقٍ للمطالب الأصوليّة. فقام بهذه المهمّة السيّد الشّهيد محمّدباقر الصّدر (ره) فألّف «الدّروس في علم الأصول» في ضمن ثلاث حلقات للمراحل الدّراسيّة الثلاث قبل الدخول في بحث الخارج؛ وكتب الشّيخ المظفّر (ره) كتاب «أصول الفقه» بدلاً لـ «قوانين الأصول» وتبعهما في ذلك بعض علماء عصرنا، كالمحقّق السبحاني (دام ظلّه) فألّف كتاب «الموجز في أصول الفقه» على ترتيب مباحث الكفاية وبذل جهده ـ كما أقرّ (دام ظلّه) به ـ في بيان المطالب الأصوليّة بعباراتٍ واضحةٍ سهلة محذّراً عن

التعقيد والتكلّف وحرصاً على خوض الطالب في مباحث هذا العلم ودقائقه لا في الكلمات والعبارات الّتي تكون آلاتٍ لبيانها.

ثمّ إنّه بعد أن يوفّقني الله تعالى بتدريس هذا الكتاب وسائر الكتب الأصوليّة والفقهيّة مرّاتٍ كثيرة أجده غير خالٍ عن الإجمال المخلّ في بعض المقامات وعدم الوفاء ببعض النقاط الجدير فهمها للطالب في بعضٍ آخر. وكذا أرى أنّ مِن أهمّ شئون الكتب الدراسيّة وجود نماذجٍ متنوّعة فيها الّتي يسهل بها تصوّر المطالب المطروحة فيها ويخرج بها عن قواعد ذهنية صرفة وذهب إلى أن تصير قواعد ملموسة واقعية. هذا مضافاً إلى أنّه من اللازم علينا أن نتعرّض على الطالب بعض المسائل الجديدة المستحدثة الّتي لا يبحث عنها سائر الكتب الدراسيّة في مرحلة السطح كي لا يواجه الطالب في بحث الخارج مطالب عميقة لا يسمعها أبداً، فوقع في حيرة، وذلك كمباحث فلسفة علم الأصول ومباحث الحكم والهرمنوتيك و... .

هذا كلّه يبعثنا إلى تأليف مجموعة ترفع هذه النقائص، فنشكّلها في ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: في التعليقات الّتي علّقناها على الكتاب ونراعى فيها بعض النقاط التالية:

الف) عدم الاستعراض للمطالب التي تتعرّض في بحث الخارج أو في سائر الكتب الدراسية العالية كي لا يورّط الطالب في بحر وسيع من المفاهيم التي لا يُدرك أكثرها إلّا أن يكون استعراض ذلك يُعينُه في فهم دقيقٍ وعميق للمسألة فنذكره.

ب) توضيح بعض العبارات والمشكلات التي توجد في المتن.

ج) بيان النقاط الدقيقة والأصلية التي يرتكز عليها البحث ولا يشير إليها لا

المصنّف (دام ظلّه) و لا سائر الأصوليين صراحةً ويلقون حبلها على راقبها.

د) الحذر عن بيان اعتراضاتنا على الماتن كي لا يتحيّر الطالب في فهمها ويتمركز في التدقيق على المتن فقط إلّا بعض الإشكالات التي أعانَ الطالبَ على فهم أكثر للمتن فنذكرها.

المرحلة الثانية: التدريب وهو على أقسام أربعة رئيسة:

الف) التطبيق: ويذكر فيها تطبيقات فقهيّة أو القرآنية أو القانونية للمسائل الأصولية، فنطرح بعضها إيجابيا وبعضها الآخر على سبيل الاستفهام.

ب) التفهيم: وذلك تساؤلاتٌ عن المطالب المطروحة في الهامش.

ج) التعميق: وهو يتركز على فهم دقيقٍ للمتن فيلزمُ الطالبَ التدقيقَ فيها ويدعوه إلى الاستعانة من قوته الفكرية.

د) التحقيق: وذلك للطلّاب الّذي لا يكتفون بالمتن فحسب بل يشتاقون في النيل على مطالب أعمق وأدقّ فأرجعناهم إلى مباحث مناسبة لذلك البحث من الكتب الّتي تدوّن للدراسات العليا غير أنّه نراعى كون عباراتها سهلة بحيث يمكن للطالب النيل اليها بنفسه.

المرحلة الثالثة: وهي بحوث تعنون بـ «للمطالعة» التي نحرص على بيانها حيث لا تذكر في سائر الكتب الدراسية، فنجمعها من خلال كتب بحث الخارج والكتب القانونية والرسالات التي تورد فيها وما نستفيد من أساتذتنا وما نصل إليها بأنفسنا، فنستجمع مجموعةً من البحوث الحديثة التي لا يُرىٰ تجميعه بهذا الأسلوب في سائر الكتب.

هذا وفي نهاية المطاف أقدّم شكري الجزيل إلى الأفاضل الشيخ الفاضل مهدى عباس‌نژاد، والشيخ مهدي الرجائي، والشيخ محسن الأعدادي، والشيخ مسعود بندار، والأخ محسن الأميني الذين بذلوا جهدهم في كتابة هذا السِفْر المبارك

ولولا جهدهم واستفادتي من أفكارهم البارعة فلا يمكنني تدوينها بهذا الأسلوب، وكذا أخي العزيز الشيخ الفاضل أميد أكبري الذي قوّم النصّ بدقّة وجودة، فأسأل الله تعالى أن يوفّقهم في أمورهم وأن يعطيهم كلَّ خيرٍ ويحفظهم عن كلّ شر، إنّه على كلّ شيءٍ قدير.

أمّا هذا السعي وإن كان قليلا ولكن نرجو كلّ الرجاء أن يتقبّلها منّا مولانا صاحب الزمان عجّل الله تعالى فرجه الشّريف وأن يعفو علينا قلّة وسعنا فإنّه كريم ومن أولاد الكرام ومن الله التوفيق وعليه التكلان.

مصطفى دُرّي

الفهرس العام لهذا الكتاب

١ . المقدمة تتضمّن اثني عشر أمراً .

٢ . المقصد الأوّل في الأوامر وفيه تسعة فصول .

٣ . المقصد الثاني في النواهي وفيه ستّة فصول .

٤ . المقصد الثالث في المفاهيم وفيه خمسة أُمور وستّة فصول .

٥ . المقصد الرابع في العموم والخصوص وفيه ثمانية فصول .

٦ . المقصد الخامس في المطلق والمقيد والمجمل والمبين وفيه ستّة فصول .

٧ . المقصد السادس في الحجج والأمارات وفيه مقامان .

٨ . المقصد السابع في الأُصول العمليّة وفيه فصول أربعة .

٩ . المقصد الثامن في تعارض الأدلّة وفيه أُمور أربعة وفصلان .

وقبل الخوض في المباحث الأُصوليّة نذكر أُموراً كمقدّمة للكتاب :

المقدّمة :

وفيها أُمور :

الأمر الأوّل : تعريف علم الأُصول وموضوعه وغايته .

الأمر الثاني : تقسيم المباحث الأُصوليّة إلى لفظيّة وعقليّة .

الأمر الثالث : الوضع وأقسامه الأربعة وتقسيمه أيضاً إلى شخصي ونوعي .

الأمر الرابع : تقسيم الدلالة إلى تصوريّة وتصديقيّة .

الأمر الخامس : الحقيقة والمجاز .

الأمر السادس : علامات الحقيقة والمجاز .

الأمر السابع : الأُصول اللفظيّة .

الأمر الثامن : الاشتراك والترادف وإمكانهما ووقوعهما .

الأمر التاسع : استعمال المشترك في أكثر من معنىٰ .

الأمر العاشر : الحقيقة الشرعيّة والمتشرعيّة .

الأمر الحادي عشر : أنّ أسماء العبادات والمعاملات موضوعة للصحيح أو للأعم .

الأمر الثاني عشر : المشتق وأنّه موضوع للمتلبس بالمبدأ أو للأعم .

الأمر الأوّل[١]: تعريف علم الأُصول وموضوعه وغايته

إنّ لفظة أُصول الفقه تشتمل على كلمتين تدلّان على أنّ هنا أُصولاً وقواعدَ يتكل الفقهُ عليها، فلابدّ مِنْ تعريف الفقه أوّلاً، ثمّ تعريف أُصوله ثانياً.

الفقه ـ على ما هو المعروف في تعريفه ـ: هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية[٢] ـ عبارة عن كتاب وسنّت وعقل وإجماع ـ فخرج بقيد «الشرعيّة» العقليّة[٣]، وبـ «الفرعيّة» الإعتقاديّة والمسائل الأُصوليّة[٤] وبـ «التفصيليّة» علم المقلِّد بالأحكام، فإنّه وإنْ كان عالماً بالأحكام، لكنّه لا عن دليل تفصيلي، بل بتبع دليل إجمالي وهو حجيّة رأى المجتهد في حقّه

---

(١) إنّ المتقدّمين يبحثون في تأليفاتهم عن ثمانية رؤوسٍ مسمّاةٍ بالمبادى التصوريّة للعلم وهي عبارة عن التعريف والموضوع والغاية والغرض والواضع وفهرس المحتويات الموجودة في العلم وبيان الرتبة وتقسيم الأبحاث الموجودة فيه. أمّا المصنّف ـ كما صنع المتأخّرون ـ فاكتفى بالثلاثة الأوّل مضافاً إلى تقسيم ابحاثه ولم يتعرّض للباقي.

(٢) هذا هو المعروف في تعريف الفقه، ولكنّه أعمّ من العلم بالأحكام الشرعيّة بل يعمّ تنقيح موضوعاتها كتحديد الكر والدماء الثلاثة وأوقات الفرائض والنوافل ومتعلّقات الخمس والزكاة إلى غير ذلك من الموضوعات الّتي هي بحاجةٍ إلى التنقيح والتحديد، ولأجل إكمال التعريف يجب عطف «تنقيح الموضوعات» على «الأحكام الشرعيّة» ويقال: الفقه هو العلم بالأحكام الشرعيّة أو تنقيح موضوعاتها عن أدلّتها التفصيليّة. فالفقيه هو العارف بالأحكام والمنقّح لموضوعاتها.

(٣) المراد بالأحكام العقليّة هو الأحكام التي يحكم بها العقل استقلالاً أي بلا انضمام مقدّمةٍ شرعيةٍ، كحسن العدل وقبح الظلم ووجوب شكر المنعم ـ على ما قيل ـ. أمّا الأحكام الّتي لا يستقلّ بها العقل بل للشرع في ثبوته نصيبٌ أيضاً كالحكم بالملازمة بين وجوب الشيء شرعاً ووجوب المقدّمة شرعاً ـ لأنّه يحتاج مضافاً إلى ثبوت الملازمة عقلاً، إلى إثبات وجوب ذى المقدّمة من ناحية الشارع ـ فهي مِن الأحكام الشرعيّة، لأنّ النتيجة تابعٌ لأخصّ المقدّمات. وتفصيل الكلام يوكل إلى مبحث حجّيّة العقل.

ثمّ القول بأنّه «كلّما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس» شيء يحتاج تحقيقه في ذلك المبحث ـ إن شاء الله ـ فانتظر.

(٤) المراد بالمسائل الأصوليّة هو مسائل علم اصول الفقه لا أصول العقائد لإخراج الثاني عن التعريف بقيد «الاعتقاديّة».

في عامّة الأحكام[١]، وأمّا المجتهد فهو عالم بكلّ حكم عن دليله الخاص.

الأصول وإليك بيان أمور ثلاثة فيه رابطه باعلم اصول

١. تعريفه: هو علم يُبحث فيه عن القواعد التي يُتوصّل بها إلى استنباط[٢] الأحكام الشرعيّة عن الأدلّة.

وعلى ذلك فعلم أُصول الفقه من مبادئ الفقه، ويتكفّل بيان كيفيّة إقامة الدليل على الحكم الشرعي.

٢. موضوعه[٣]: كلّ شيء يصلح لأن يكونَ حجّةً في الفقه ومِن شأنه أن يَقَعَ في

---

(١) إنّ المقلّد يقلّد عن المجتهد للقياس المنطقي من الشكل الأوّل وهو:
(الصغرى): إنّ هذا الحكم بوجوب الصلاة مثلاً، حكم المجتهد.
(الكبرى): كلّما حكم به المجتهد، فهو حكم الله تعالى في حقّه ومقلّديه.
(النتيجه): فإنّ هذا الحكم بوجوب الصلاة، حكم الله تعالى في حقّ المقلِّد والمجتهد.

(٢) واعلم أنّ المصنّف بقيد الاستنباط احترز عن القواعد الفقهيّة. لأنّها لا يستنبط منها الحكم الشرعي بل ينطبق على الحكم. والفرق بين الاستنباط والتطبيق هو: أنّ الاستنباط الذي يكون في القواعد الأصوليّة، ينتج نتيجة مغايرة من حيث المضمون لمضمون هذه القواعد، بينما التطبيق في القواعد الفقهية ينتج حكماً شرعيّاً جزئيّاً مطابقاً لما ضمّنته القواعد الفقهيّة. لك المثال لتوضيح المقال: إنّ مِن جملة القواعد الفقهيّة قاعدة سمّيت بقاعدة الطهارة التي مضمونها هو: أنّ «كلّ شيء يشكّ في نجاسته فهو محكوم بالطّهارة»، فإنّك إذا شككت في نجاسة ثوبك، يكفيك أن تنطبق على هذه المسألة قاعدة الطهارة التي مضمونها مضمون هذه المسألة كما هو واضحٌ.
وهذا بخلاف قاعدة حجّيّة خبر الثقة التي هي قاعدةٌ أصولية، فإنّه مِن خلال تطبيقها نستفيد حرمة العصير العنبى إذا غلىٰ فيما إذا دلّ خبر الثقة على ذلك. فمضمون «حرمة عصير العنبى» مغايرٌ لمضمون «حجّيّة خبر الثقة» ولكن يلازمه.

(٣) إنّ كلّ علمٍ يشمل موضوعات ومحمولات يشكّل قضايا حملية مسمّاة بمسائل العلم، والجامع بين موضوعات هذه القضايا يسمّىٰ موضوع العلم والجامع بين محمولاتها هو الذي يبحث عنه في ذلك العلم.
ففي علم الأصول عدّة مسائل منها: خبر الثقة حجّةٌ.
وظواهر الكلام حجةٌ.

طريق الاستنباط. فإنّه ليس كلّ قاعدة علميّة تصلح لأن تكون حجّةً في الفقه، فليس لمسائل العلوم الطبيعيّة ولا الرياضيّة، هذه الصلاحيّة، وإنّما هي لعدد من المسائل، كظواهر الكتاب وخبر الواحد، والشهرة الفتوائيّة، إلى غير ذلك(١).

٣. غايته: القدرة على استنباط الأحكام الشرعيّة عن أدلّتها والعثور على أمور يحتجّ بها في الفقه على الأحكام الشرعية.

ومما ذكرنا يعلم وجه الحاجة إلى أُصول الفقه، فإنّ الحاجة إليه كالحاجة إلى علم المنطق، فكما أنّ المنطق يرسم النهج الصحيح في كيفيّة إقامة البرهان، فهكذا الحال في علم الأُصول؛ فإنّه يبيّن كيفيّة إقامة الدليل على الحكم الشرعي(٢).

الأمر الثاني: تقسيم مباحثه

تنقسم المباحث الأُصوليّة إلى أربعة أنواع حيث إنّ البحث فيها عن مداليل الألفاظ وظواهرها التي تقع في طريق الاستنباط نظير ظهور صيغة الأمر في الوجوب(٣).

☞

والقياس ليس بحجّة. و...

فموضوع علم الأصول هو الجامع بين موضوعاتها وهو ما ذكر في المتن وما يبحث فيه عنه هو الجامع بين محمولاتها وهو الحجّيّة. إذا عرفت هذا فاعلم أنّ محلّ النزاع بين العلماء ـ بعد القطع بأنّ لكلّ علمٍ موضوعاً أو موضوعاتٍ ـ أنّه هل يوجد جامعٌ ذاتيٌ بين موضوعات مسائل علم الأصول أم لا، فعلى الأوّل يكون لعلم الأصول موضوعاً واحداً وعلى الثاني موضوعاتٍ متعدّدة. هذا إجمال المسألة وتفصيلها موكولٌ إلى الدراسات العليا.

(١) كالقياس والاستحسان، فإنّهما وإن لم يكونا حجةً في الفقه ولكن يصلحان لاستنباط الحكم الشرعي.

(٢) لذلك يسمّى الشهيد الصدر علمَ الأصول بمنطق الفقه.

(٣) وكالبحث عن ظهور صيغة النهي في الحرمة وظهور الجملة الشرطية في المفهوم و...

الثاني: **المباحث العقليّة** ويقع البحث فيها عن الأحكام العقليّة الكلّيّة التي تقع في طريق الاستنباط نظير البحث عن وجود الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته[١].

الثالث: **مباحث الحجج والأمارات** كالبحث عن حجيّة خبر الواحد[٢].

الرابع: **مباحث الأُصول العمليّة**، وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقد الدليل على الحكم الشرعي[٣].

ويمكن تقسيمها بملاك آخر وهو تقسيمها إلى مباحث لفظيّة، وعقليّة وهذا هو الرائج بين المتأخّرين ورتّبنا كتابنا على ترتيب مباحث الكفاية[٤].

ترتيب:

تطبيق:

١ ـ ومن الظنون الخارجة عن الأصل بالخصوص خبر الواحد في الجملة عند المشهور وكون البحث عن حجيّته من المسائل الأصوليّة بل أهمّها ممّا لا ينبغي التأمّل فيه، فإنّ ضابط كون المسألة أصوليةً إمكان وقوعها في طريق استنباط

---

(١) كالبحث عن الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضدّه وبين الإتيان بالأمر الاضطراري والإجزاء عن الامر الاختياري و...

(٢) كالبحث عن حجيّة الإجماع والشهرة الفتوائيّة وظواهر الكلام و...

(٣) إنّ الأصول العملية أربعة: الاستصحاب، البرائت، الاحتياط، التخيير، وإنّما تستعمل تلك الأصول عند فقد القطع أو الظن المعتبر بالحكم الشرعي.

(٤) اعلم أنّ التقسيم الرباعي الذي ذكره المصنّف هو للشيخ المحقّق الاصفهاني. والقسم الثاني لا نرى له عليه ـ وهو التقسيم إلى مباحث لفظية وعقليّة ـ لم نعثر عليه في واحد مِن الكتب الأصوليّة ولا في تقرير درسه حفظه الله فضلاً عن أن يكون رأيٌ بين المتأخّرين. نعم، ذكره في «الموجز» الذي صنّف أوّلاً، قبل أن يلخصّه فيصير الذي بين يديك ـ ونحن نسمّيه بعدُ بالموجز الكبير ـ مع توضيح ما. لكن يشكل أوّلاً بأنّه ليس رائجاً بين المتقدّمين ولا المتأخّرين. وثانياً بأنّه لا يشمل مباحث الحجج والأمارات والأصول العمليّة التي هي أمّ المباحث الأصوليّة.

الحكم الكلّي أو الوظيفة العمليّة[١].

٢ ـ اعلم أنّ علم الأصول هو العلم بالقواعد الممهّدة لكشف حال الأحكام الواقعيّة المتعلّقة بأفعال المكلّفين، سواءٌ وقعت في طريق العلم بها ـ كما في بعض القواعد العقليّة ـ أو كانت موجبة للعلم بتنجّزها[٢].

٣ ـ إنّ موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّتة[٣].

٤ ـ إنّ موضوع علم الأصول هي الأدلّة الأربعة بما لها من الخصوصيّة بلا موجبٍ لانتزاع جامعٍ بينها، وأنّها عين موضوعات مسائله ذاتاً[٤].

٥ ـ ومن هنا ظهر فائدة علم الأصول وهي تعيين الوظيفة في مقام العمل الذي هو موجبٌ لحصول الأمن من العقاب[٥].

٦ ـ إنّ المجتهد عالمٌ بالأحكام الظاهريّة ـ وإن لم يكن عالماً بالحكم الواقعي ـ ومن هنا قالوا: «إنّ ظنّيّة الطريق لا تنافي قطعيّة الحكم»، وبهذا دفعوا المناقشة المعروفة ـ في أخذ العلم بالأحكام الشرعية في تعريف الفقه ـ بأنّ الأحكام الشرعيّة بأكثرها ظنّيّة[٦].

تفهيم

١ ـ هل علم الفقه يبحث عن الأحكام فقط؟

٢ ـ ما المراد بالأحكام العقليّة؟

---

(١) نهاية الأفكار ٢/ ١٠١.

(٢) إفاضة العوائد ١/ ٥.

(٣) كفاية الأصول ٨.

(٤) مقالات الأصول ١/ ٥٢.

(٥) محاضرات في أصول الفقه ١/ ١١.

(٦) كتاب الاجتهاد والتقليد ـ للسيّد الخوئي ـ ٢٤٤.

٣ ـ بيِّن الفرق بين القواعد الأصوليّة والفقهيّة مع مثالٍ .

٤ ـ هل يكون تقسيم المباحث الأصوليّة إلى اللفظيّة والعقليّة صحيحاً أم لا ؟ لماذا ؟

تعميق

هل الفقه هو العلم بالأحكام الشرعيّة ... أم نفس الأحكام أم لا فرق بينهما ؟ لماذا ؟

تحقيق

أيمكن أن يكون الاشتراك في النتيجة موجباً لاشتراك المسألتين أو المسائل ؟ (محاضرات في أصول الفقه ٢/٢٢٤) .

للمطالعة (١)

القواعد الفقهيّة

لا نكون مبالغين إن قلنا : إنّ منزلة القواعد الفقهيّة كمنزلة القواعد الأصوليّة ؛ إذ كما أنّ الأصولي ينقّح قواعد لاستنباط الأحكام من أدلّتها التفصيليّة ، كذلك الفقيه يسعىٰ لاستخراج قواعدَ لتطبيقها على الأحكام الفقهيّة . إذن لا تكون رتبة القواعد الفقهيّة دون رتبة القواعد الأصوليّة .

غير أنّ الفقهاء في الأعصار السابقة لم يبذلوا توجّهاً تامّاً إلى تلك القواعد ولم يبحثوا عنها في مجموعة مستقلّة إلّا قليلاً منهم . فأوّل من ابتدأ بالبحث عن القواعد الفقهيّة هو الشّهيد الأوّل (رضي الله عنه) في كتابه المسمّىٰ بـ «القواعد والفوائد» لكنّه لم يجعل كتابه ممحّضاً في القواعد المذكورة بل مزّجها بالبحوث الأدبيّة أو الكلاميّة أو الأصوليّة أيضاً .

ثمّ من أهمّ الكتب الّتي تُمحّض للبحث عن تلك القواعد هو «القواعد الفقهيّة»

للسيّد البجنوردي، «القواعد الفقهيّة» للشّيخ المكارم الشّيرازي، «القواعد الفقهيّة» للشّيخ الفاضل اللنكراني، «مأة قاعدة» للمحقّق المصطفوي، و«دروسُ تمهيديّة في القواعد الفقهيّة» للشّيخ باقر الايرواني. وهذا الأخير يميّز من الآخرين بتأليفها في المنهاج الدراسي ببيان سهل وعمق يناسب الطالب المبتدي.

وكيف كان، فالذي يهمّنا هو أن نبحث عن عدّة مفاهيم يصعب على الطالب الفرق بينها وبين القواعد الفقهيّة ليّتضح تامّاً معنى تلك القواعد.

١ ـ القاعدة الاصوليّة: قد تقدّم تعريفها في المتن، أمّا الفرق بينها وبين القاعدة الفقهيّة فذكر العامّة للفرق بينهما وجوهاً خمسة كلّها منظورٌ فيها[١]. أمّا الخاصّة فقد ذكروا عدّة أوجه للفرق نذكر أهمّها:

الف) إنّ القاعدة الفقهيّة تشتمل على حكم شرعي عام يستفاد من خلال تطبيقها أحكام شرعيّة جزئيّة هي مصاديق لذلك الحكم العام بينما القاعدة الأصوليّة تستبطن حكماً عاماً يتمكّن منها استنباط احكام شرعيّة كلّيّة مغايرة لذلك الحكم العام[٢]. فمثلاً: قاعدة الطهارة الّتي هي قاعدة فقهيّة كلّيّة تستفاد منها طهارة هذا الملابس الذي هو جزئي، وطهارة هذا الملابس كانت مصداقاً وفرداً للقاعدة الطهارة. وهذا بخلاف قاعدة حجّيّة خبر الثقة الّتي هي قاعدة أصوليّة، فإنّها تستفاد منها حرمة العصير العنبي إذا غلىٰ فيما إذا دلّ خبر الثقة على ذلك، والحرمة المذكورة وإن كانت مصداقاً ومطابقاً لمضمون الخبر غير أنّها ليست مصداق حجّيّة خبر الثقة الّتي هي قاعدة أصوليّة بل هما شيئان متغايران وإن كانت الحجّيّة تعرض على الخبر.

ب) إنّ القاعدة الأصوليّة يتعهّد باستنباط الأحكام منها المجتهد فقط، بينما

---

(١) القواعد الفقهيّة لسماحة آية الله الفاضل اللنكراني ١٥.

(٢) فوائد الأصول ١/ ١٩.

القاعدة الفقهيّة يقوم بتطبيقها المقلّد والمجتهد معاً . فمثلاً : البحث عن حجّيّة خبر الثقة ووثاقة الراوي ودلالة الرواية لكي يستنبط منها الحكم الشرعي ، هو عمل المجتهد . أمّا تطبيق قاعدة الطهارة على الملابس الفلاني المشكوك طهارته هو مشتركٌ بين المقلّد العامي والمجتهد[١] .

ج) إنّ القاعدة الأصوليّة لا يتوقّف استنتاجها والتعرّف عليها على قاعدة فقهيّة بخلاف العكس ؛ لأنّ القواعد الفقهيّة جميعاً إنّما هي وليدة قياسٍ لا تكون كبراه إلّا قاعدة أصوليّة[٢] .

هذا ، وههنا فروق آخر أكثر ممّا ذكرناه ولكن لا يسعها هذا المختصر . فعلى الطالب أن يراجع إلى مظانّها .

٢ ـ المسألة الفقهيّة : إنّ القواعد الفقهيّة هي أحكام عامّة فقهيّة جارية في أبواب مختلفة . وأمّا المسائل الفقهيّة فهي ما يبحث فيها عن أحكام الموضوعات الخاصّة ، كالبحث عن وجوب الصوم والصلاة وطهارة الماء ونجاسة الدم . بل يمكن أن يقال : إنّ المسائل الفقهيّة لا تختصّ بالبحث عن أحكام الموضوعات بل تشمل أيضاً البحث عن ماهيّة الموضوعات الّتي تتعلّق بها الأحكام وكالبحث عن ماهيّة الصلاة والصوم وأجزائها وموانعها وشرائطها[٣] .

٣ ـ الضابط الفقهي : إنّ الضابط الفقهي هو القضيّة الّتي ترد في مقام بيان الملاك والشرائط لما هو موضوع الحكم بينما القاعدة الفقهيّة لا تكون بصدد بيان الموضوع أو المتعلّق بل إنّما تكون بصدد بيان أحكام شرعيّة كلّيّة لا الموضوعات . لتوضيح الفرق نذكر مثالين :

---

(١) فوائد الأصول ، في ابتداء بحث الاستصحاب .

(٢) الأصول العامّة للفقه المقارن ٤٣ .

(٣) المحصول في علم الأصول ١ / ٤١ .

الف) ذهب الفقهاء إلى أنّ الضابط في صحّة الشرط في المعاملة عدم كونه مخالفاً للكتاب والسنّة، فهذا ملاكُ لصحّة الشرط وضابطُ لها وليس قاعدة فقهيّة بل القاعدة هي الحديث النبوي «المؤمنون عند شروطهم».

ب) في مبحث القصاص قد وقع النزاع في ضابط العمد والخطأ في القتل، والقاعدة فيهما جواز القصاص في العمد والدية في الخطأ.

والفرق الثاني هو أنّ الضابط الفقهي لا يلزم أن يستند إلى الشارع ويؤخذ منه بل كثيرُ من الضوابط المذكورة في الفقه قد أخذت من العرف[١].

٤ ـ النظرية الفقهيّة: إنّ النظرية الفقهيّة هي المباحث المرتبطة ببعض الموضوعات الرائجة في الأبواب المختلفة من الفقه والدخيلة في كثيرٍ من الفروعات المتشتّتة وتكون كالمبنىٰ والأساس للمباحث الآخر كالبحث عن العرف ومدىٰ دلالته في الأحكام والبحث عن الحكم وحقيقته وأقسامه. وعموميّة النظريّة باعتبار ارتباط الموضوع بأبواب مختلفة من جهة، وسعة البحث عن جميع شؤونه من جهة أخرىٰ حتّى تكون دخيلاً في العلوم المتعدّدة، كمباحث الحكم فإنّها كما هي مرتبطةٌ بالفقه كذلك مرتبطةٌ بالأصول والكلام أيضاً، وهذا بخلاف القاعدة الفقهيّة فإنّها قضيّة واحدة لا يسع البحث فيها قدر النظريّة الفقهيّة وأيضاً مرتبطةٌ بالفقه فقط لا بالعلوم الأخرىٰ[٢].

الأمر الثالث: الوضع[٣]

---

(١) القواعد الفقهيّة لسماحة آية الله الفاضل اللنكراني ١٠.

(٢) القواعد الفقهيّة لسماحة آية الله الفاضل اللنكراني ١٣.

(٣) لاشكّ بأنّ الإنسان إذا سمع لفظاً ينتقل فوراً إلى معناه اللغوي ولكن الأصوليّين اختلفوا في سبب هذا الانتقال على اتّجاهين بأنّه هل هو ذاتيٌّ أو يكون عن سبب خارجي كالوضع وهذا

إنّ دلالة الألفاظ علىٰ معانيها دلالة لفظيّة وضعيّة[1] والوضع قد عُرِّف بوجوه

أوضحها: جعل اللفظ في مقابل المعنىٰ وتعيينه للدلالة عليه

☞

ممّا يحتاج إلى البيان فلذلك نقول أنّ لهذه المسئلة اتّجاهين:

الاتّجاه الأوّل: أن يكون السبب ذاتيّاً بأن الانتقال من اللفظ الى المعنى ليس مستفاداً من أيّ دليل وسبب خارجي بل أنّه يستفاد عن ذات اللفظ بعبارة أخرىٰ أنّ اللفظ يدلّ على المعنى بالدلالة الذاتيّة، كما إذا ينتقل الانسان ـ إذا رأى ناراً فى الخارج ـ بالحرارة فهذا الانتقال أُستفيد عن النّار ذاتها لا عن سبب خارجي.

وقد يلاحظ عليه: بأنّ من خصوصيّات الذاتي في كتاب البرهان وجودَ اللازم عند وجود الملزوم وهذا التلازم بينهما لا يتخلف كوجود الحرارة عند وجود النار وهذا جبري لا يتخلّف عقلاً وليست هذه الخصوصيّة في اللفظ والمعنا لأنّا نرىٰ أنّ أهل العرب لم ينتقل عن الالفاظ الفارسيّة إلى معناها الّا بالتعلّم وهكذا عكسه والحال أنّه خلُف للذاتيّة، لأنّ المراد من المعنا «ما فُهِم» وحيث كان كذلك يلزم أن يوجد الفهم للمعنا عند وجود اللفظ لاستحالة انفكاكهما حسب المدّعىٰ ولكن هذا خلاف الواقع.

الاتّجاه الثاني: أن يكون السبب لهذا الانتقال سبباً خارجيّاً وهو الوضع. فحينئذٍ صارتْ الدلالة وضعيّة لفظيّة وقد ناقش العلماء بعضُهم بعضاً في كيفية تصوير الدلالة الوضعيّة، فمنهم من ذهب الى مسلك التعهّد كالسيّد الخوئي «قدّس سرّه» ومنهم من ذهب الى مسلك القرن الأكيد كالشهيد السيّد محمّدباقر الصّدر «قدّس سرّه» ومنهم من ذهب الى مسلك الأعتبار كالأكثر.

والمصنّف «دامت بركاته» قد عرّف الوضع على هذا المسلك الأخير وتوضيح ما ذكر من المسلكين الاخرين يطلب الاطناب فى الكلام ولسنا في مقامه فى الكلام وهذا خُلف لاسم هذا الكتاب المسمّى بالموجز.

(١) إنّك كما عرفت فى المنطق أنّ أقسام الدلالة ثلاثة بحكم الاستقراء: أحدها الدلالة الذاتيّة التي منشأها ذات الشيء وثانيها الدلالة الطبعيّة التي منشأها الطبع وثالثها الدلالة الوضعيّة التي منشأها الوضع؛ وكلّ فرد من الاقسام الثلاثة ينقسم إلى قسمين: أحدهما: الدلالة اللفظيّة وثانيهما: الدلالة غير اللفظيّة ـ غير أنّ المستعمل كثيراً هو تقسيم الدلالة الوضعية الى هذين القسمين ـ هذا بحسب المنشأ ولكن المدرِك في جميع الدلالات الستّة هو العقل بعبارة أخرى «أنّ العقل هو منشأ ادراك تلك الدلالات والوضع والطبع والذات هو منشأ وجودها». إذا عرفت هذه الأقسام فاعلم أنّ البحث هنا يكون عن الدلالة الوضعيّة اللفظيّة.

ورُبّما يُعرَّف: أنّه اختصاص للّفظ بالمعنىٰ وارتباط خاص بينهما ناشئ من تخصيصه به تارة، ويسمّىٰ بالوضع التعييني[١]، وكثرة استعماله فيه أُخرى ويسمّىٰ بالوضع التعيّني.

والفرق بين التعريفين[٢] واضح، فإنّ الأوّل لا يشمل إلّا التعييني بخلاف الثاني فانّه أعمّ منه ومن التعيّني.

أقسام الوضع[٣]

ثمّ إنّ للوضع ـ في مقام التصوّر ـ أقساماً أربعة:

١. الوضع الخاص والموضوع له الخاص.

٢. الوضع العام والموضوع له العام.

٣. الوضع العام والموضوع له الخاص.

٤. الوضع الخاص والموضوع له العام.

ثمّ إنّ الميزان في كون الوضع خاصّاً أو عامّاً هو كون المعنى الملحوظ حين

---

(١) لا يخفى عليك أنّ الوضع قد يكون بنصّ الواضع كأن يقول «جعلتُ هذا اللفظ لذلك المعنىٰ» وقد يكون باستعماله بقصد الوضع كالرجل الذي صار ذا ولدٍ ويريدُ أن يسمّيه عليّاً فقال: «إيتيني ولدي عليّاً» ويسمّىٰ ذلك «الاستعمال بداعي الوضع».

(٢) والدليل على ذلك: أنّ الجعل والتعيين دالّ علىٰ وجود شخصٍ عَيَّنَ لفظاً لمعنىً والحال أنّه قاصد لهذا التعيين وهذا ما يناسب بحسب العرف واللغة الوضعَ التعييني دون التعيّني ولكنّ الإختصاص الذي جاء في التعريف الثاني لغة وعرفاً اعمّ من هذا التعيين والتعيّن الذي نشأ عن كثرة استعمال اللفظ في المعنى عند عدم قصد مستعمليه فيه. هذا ما عرّفه صاحب الكفاية وعرّف الاول الامام الخميني ولم يقل «إنّ تعريفه ليس جامعاً للافراد لعدم دخول الوضع التعيّني فيه» لانّه قائل بأن الوضع التعيّني ليس بوضع.

(٣) إنّ الوضع عمليّة من الواضع فله أن يتصوّر الموضوع وهو المعنى والمحمول وهو اللفظ والربط بينهما وهو العلقة الوضعيّة لاستحالة الحكم على المجهول. واعلم أنّ الوضع باعتبار المعنى ينقسم إلى هذه الأقسام الأربعة وباعتبار اللفظ ينقسم إلى الشخصي والنوعي ـ وسيأتي ـ وباعتبارِ العلقة الوضعيّة ينقسم إلى التعييني والتعيّني، فتأمّل.

الوضع جزئياً أو كليّاً(١).

فإنْ كان الملحوظ خاصّاً ووُضِعَ اللفظ بازائه، فهو من القسم الأوّل، كوضع الأعلام الشخصية.

وإن كان الملحوظ عامّاً ووُضِعَ اللفظ بازائه، فهو من القسم الثاني، كأسماء الأجناس

وإن كان الملحوظ عامّاً ولم يوضَع اللفظُ بازائه بل وُضِعَ لمصاديق ذلك العام، فهو من القسم الثالث، كالأدوات والحُروف على ما هو المشهور، فالواضع على هذا القول تصوَّرَ مفهومَي الابتداء والانتهاء الكليّين ثمّ وَضَعَ لفظةَ «من» و«إلى» لمصاديقهما الجزئية التي يُعبَّرُ عنها بالمعاني الحرفية.

وإن كان الملحوظ خاصّاً، ووُضِعَ اللفظ الجامع بين هذا الخاص والفرد الآخر، فهو من القسم الرابع.

المعروف إمكان الأوّلين ووقوعهما في عالم الوضع، وإمكان الثالث، وإنّما

---

(١) اعلم أنّ في كلام المصنّف «دامت بركاته» اصطلاحات مبهمة، فلنا أن نوضّحها وهي عبارة عن الوضع والموضوع والموضوع له، فالوضع هو تصوّر المعنا قبل جعل اللفظ له، ومن ثَمّ يوضح لك أنّ الوضع هنا من حيث الاصطلاح مباين للوضع الذي عرّفه المصنّف بتعريفين لأنّه فيما مرّ عليك عبارة عن جميع عمليّات جعل اللفظ للمعنى ولكنّه هنا عبارة عن جزء هذه العمليّات وهو تصوّر المعنى قبل جعل اللفظ له، والموضوع هو اللفظ الذي قد جُعل للمعنى وأقسامه سيأتي، والموضوع له هو المعنى الذي جعل اللفظ له، فقد وُضع اللفظ للمعنى المتصوّر سابقاً فيتّحد الوضع والموضوع له وقد وضع لمصاديق ذلك المعنى أو جامع ذلك وبعض المعاني الأخرى فيختلفان، ففي عمليّات الجعل بجميع أقسامه إبتداءً نتصوّر المعنى الذي سُمّي بالوضع وهذا التصوّر لازم عقلاً لما مرّ عليك فى الحاشية ثمّ نتصوّر اللفظ الذي سمّي بالموضوع ثمّ نحكم كذلك:

«جعلت هذا الموضوع وهو اللفظ لهذا الوضع وهو المعنى الذي نتصوّره قبل هذا الحكم»، فإذا حكمنا كذلك فيحصل الموضوع له اللفظ، فنستطيع أن نقول: أنّ عمليّات الجعل سبب والموضوع له مسبّب عنها.

البحث في وقوعه . وقد عُرِفَتْ أنّ الوضع في الحروف من هذا القبيل[١] .

إنّما الكلام في إمكان الرابع فضلاً عن وقوعه ، فالمشهور استحالة الرابع فيقع الكلام فيما هو الفرق بين الثالث حيث قيل بإمكانه ، والرابع حيث قيل بامتناعه .

وجهه : أنّ الملحوظ العام في القسم الثالث له قابليّة الحكاية عن مصاديقه وجزئيّاته ، فللواضع أنْ يتصوّرَ مفهوم الابتداء والانتهاء ويضع اللّفظ لمصاديقهما التي تحكي عنها مفاهيمهما .

وهذا بخلاف الرابع فإنّ الملحوظ لأجل تشخّصه بخصوصيّات يكون خاصّاً ، ليست له قابليّة الحكاية عن الجامع بين الأفراد ، حتّى يوضع اللفظ بازائه .

وبالجملة العام يصلح لأن يكون مرآة لمصاديقه الواقعة تحته ، ولكن الخاص لأجل تضيّقه وتقيّده لا يصلح أن يكون مرآة للجامع بينه وبين فرد آخر[٢] .

---

(١) أنّ القسم الثالث على ما هو المشهور واقع في عالم الإثبات والخارج وقد قيل بأنّه لم يقع ، أمّا من ذهب إلى الأوّل فيمثّله بالحروف وما يلحق به ومن ذهب إلى الثاني ينكر وقوعه في الحروف والمصنّف «دامت بركاته» قائل بالوقوع ويستدلّ بأنّ الحروف وضعت للنسبة بين الطرفين فلا يتحصّل له معنىً إلّا إذا كانت ضمن كلام لانّ معنى الحرف لا يظهر إذا فصل الحرف عن الكلام وليس ذلك إلّا أنّ مدلوله هو الربط بين معنيين فحيث لا توجد معان اخرى فى الكلام لا مجال لافتراض الربط فالنسبة ذاتاً متقوّمة بالطرفين فلمّا تغيّر الطرفين تغيّر النسبة طبعاً فتكون النسبة جزئيّةً حقيقيةً دائماً ومن ثمّ لم يمكن في مقام الوضع تصور جميع النسب لأنّها غير محصورة فلنا أن نأخذ الجامع الذاتي بينها وهذا الجامع متقوّم بركنين : إلغاء ما به الإمتياز وهو المميّزات الفرديّة في كلّ جزئي حقيقي ، وحفظ ما به الاشتراك وهو المقوّمات الذاتية بين جميع الجزئيّات ولكنّه في الحروف غير ممكن لانّ المميّزات الفرق فيها عين المقوّمات الذاتية فنتوصّل بالجامع العرضى فى هذا المقام ـ وهو الوضع ـ والامر فيه يسهل ويضع اللفظ لمصاديق هذا الجامع . وهو الموضوع له وهذا يعنى أنّ الوضع عام والموضوع له خاص .

(٢) إنّ القسم الرابع على المشهور محال والدليل على ذلك هو ما قلنا لك انّ الحكم على المجهول محال فمن اللازم أن يتصوّر الحاكم موضوعَ حكمه حتّى يصحّ حكمه والوضع حكم فيلزم له ما ذُكر ، بينما فى القسم الرابع إن قلنا بإمكانه فقد حكمنا على المجهول لأنّ

تقسيم الوضع بحسب اللفظ الموضوع

ثمّ إنّ ما مرّ كان تقسيماً للوضع حسب المعنى، وثمّة تقسيم آخر له حسب اللفظ الموضوع إلى شخصي ونوعي.

فإذا كان اللفظ الموضوع متصوّراً بشخصه، فيكون الوضع شخصيّاً كتصوّر لفظ زيد بشخصه، وأمّا إذا كان متصوّراً بوجهه وعنوانه، فيكون الوضع نوعيّاً، كهيئة الفعل الماضي التي هي موضوعة لانتساب الفعل إلى الفاعل في الزمان الماضي، ولكن الموضوع ليس الهيئةَ الشخصيّة في ضرب أو نصر مثلاً، بل مطلق هيئة «فعل»، في أيّ مادّة من المواد تحقّقت.

وبذلك يعلم أنّ وضع الهيئة في الفاعل والمفعول والمفعال هو نوعي لا شخصي[1].

☞

الخاص بما هو خاص يشمل بعض أفراد العام فيلزم في بعض الآخر الذي لم يشمله العام الحكم على المجهول وهذا محال، إذا عرفت هذا فاعلم أنّ هذا الإشكال على المرآتيّة بينما أنّه لا إشكال على السببيّة، توضيح ذلك: أنّه إن قلنا إنّه لابدّ للوضع أن يكون مرآةً للموضوع له فيعود المحذور ويستحيل ثبوتٍ القسم الرابع. ولكن إن قلنا بأنّه يكفي كون الوضع سبباً لتصوّر المعنى الموضوع له لامرآةً لذلك فإنّ الخاص يمكن أن يكون سبباً لتصوّر العام فيثبت القسم الرابع.

(١) إعلم أنّ كلّ لفظ له مادّة ومبدأ وهيئة، فالأوّل هو الطبيعة المعرّاة عن كلّ قيد إلّا الهيئة لأنّها مضيّقة بهيئة مخصوصة وهذا ما يعبّر عنه في علم النحو بالمصدر والثاني هو الطبيعة المعرّاة عن كلّ قيد حتّى الهيئة والمأخوذ بنحو اللابشرط. الثاني هو الصورة التي تُغيّر المادّة إلى أشكال متفاوتة فإنّ الهيئة في نحو «إفْعل» صورته التي تتغيّر عن مثل «يفعل» و «فاعل» ومادّته كلمة «فِعْل» ومبدأه سمّي الفعل. فليس للمادّة لفظ يدلّ عليه وماله اللفظ هو الهيئة أو الهيئة المادّة فبعض من هذه الألفاظ له وضعان، وضع للهيئة ووضع للمادّة وهذا هو المشتقات في المفردات والمركّبات التامّة والناقصة أمّا الوضع للهيئة فيهما فهو نوعي لأنّه «كلّي» يشمل كلّ مادّة تحقّقت في هذه الالفاظ على هذه الهيئة ولكنّ الوضع للمادّة شخصي لأنّ وضعه «يكون» مخالفاً للهيئة وبعض منها له وضع واحد للهيئة والمادّة وهذا هو

☜

الأمر الرابع : تقسيم الدلالة إلى تصوّريّة و تصديقيّة

تنقسم دلالة اللفظ إلى تصوّريّة وتصديقيّة .

فالدلالة التصوّريّة : هي عبارة عن انتقال الذهن إلىٰ معنى اللفظ بمجرّد سماعه وإن لم يقصده اللافظ ، كما إذا سمعه من الساهي أو النائم .

وأمّا الدلالة التصديقيّة : فهي دلالة اللّفظ على أنّ المعنى مراد للمتكلّم ومقصود له[١] .

فالدلالة الأُولىٰ تحصل بالعلم باللغة ، وأمّا الثانية فتتوقف على أُمور :[٢]

أ . أن يكون المتكلّم عالماً باللغة .

ب . أن يكون في مقام البيان والإفادة .

ج . أن يكون جادّاً لا هازلاً .

☞

المفردات الجامدات والوضع فيه شخصي جزئيّ لم يشمل أفراداً .

ممّا ذكرنا يظهر ضعف توهّم «أنّ المصدر والمادّة أي : (المبدأ) شيءٌ واحدٌ» لوضوح أنّ المادّة هي الطبيعة المعرّاة عن كلّ قيدٍ حتّى الهيئة ولكنّ المصدر وُضع للمادّة بقيد الهيئة فمثلاً «الضرب» وُضع لمادّة «ض ر ب» بقيد هيئة «الفَعْل» فليس طبيعةً معرّاة عن كلّ قيدٍ . فلذا لا يصحّ أن يقال «إنّ المصدر أصل المشتقات» لأنّ المشتق هو الذي يشتمل على الأصل مع قيدٍ آخر بينما لا يوجد مثلاً «الضَرْب» بهيئة الفَعل في مشتقّاته كالضارب والمضروب ، بل ماوجد فيهما هو مادّة «ض ر ب» لا «الضَرْب» بقيد هيئة «الفَعْل» . فالمصدر أيضاً مشتقٌ ويؤخذ من المادّة كسائر المشتقات .

(١) إنّ الدلالة التصديقيّة على قسمين : أوّلهما : الدلالة التصديقيّة الأولى (الإرادة الاستعماليّة) : وهي ظهور اللفظ في أنّ المتكلّم قصد إخطار المعنى إلى ذهن السامع . ثانيهما : الدلالة التصديقيّة الثانية (الإرادة الجديّة) : وهي ظهور اللفظ في أنّ المتكلم لا يقصد إخطار المعنى فحسب بل قصد نفس المعنى أيضاً .

(٢) اعلم أنّ شروط الدلالة التصديقيّة التي ذكرها المصنّف كانت مجملةً أيضاً ، إذ الشرط الأوّل والثاني مختصّة بالإرادة الإستعماليّة مضافاً إلى اشتراط عدم نصب القرينة المتّصلة على الخلاف ، وشرط الإرادة الجديّة كون المتكلم جادّاً لا هازلاً وعدم نصب القرينة المتّصلة على الخلاف .

د . أن لا ينصب قرينة على خلاف المعنى الحقيقي[١] .

تدريب:

تطبيق

١ ـ إذا يولد لشخص ولدٌ فقال مثلاً : اِئتني بولدي الحسن بداعي تسميته به ، هذا هو الوضع[٢] .

٢ ـ إذا قال شخص (كلّما يولد لي في هذه الليلة فقد سميته عليّاً) هذا من قبيل الوضع الخاص والموضوع له الخاص[٣] .

٣ ـ في قولنا رأيت أسداً يرمي مثلاً ، لا تكون كلمةُ أسد دالّةً على أنّ المتكلّم أراد تفهيم الحيوان المفترس بالدلالة التصوّريّة ، بل يستفاد من قرينة (يرمي) إرادة رجل الشجاع بالدلالة التصديقيّة[٤] .

تفهيم

١ ـ بيّن المسالك في دلالة اللفظ على المعنى مع إشكالاتها إن وجدت .

٢ ـ ما الفرق بين منشأ الدلالة ومُدرِكها ؟

٣ ـ عرِّف المصطلحات التالية :

الاستعمال بداعي الوضع ، الوضع (بكلا مصطلحية) ، الموضوع ، الموضوع له ، الجامع الذاتي ، الدلالة التصديقيّة الأولى .

---

(١) ينبغي التنبيه على أمرين :

الأوّل : إذا شككنا في المراد الاستعمالي أو الجدّي فالأصل العقلائي يقتضي تطابق الإرادة الاستعمالية للدلالة التصوّريّة وتطابق الإرادة الجدّية مع الإرادة الاستعماليّة .

الثاني : إنّه لا ملازمة بين المراد الجدّي وصدق الكلام ومطابقته للواقع . فالمراد الجدّي قد يكون مطابقاً للواقع فكان الكلام صادقاً وقد يختلف عنه فيكون كاذباً .

(٢) الوسيط في أصول الفقه ١ / ٤٤ .

(٣) فرائد الأصول ١ / ٣٢ .

(٤) مصباح الأصول ١٢٧ .

٤ ـ كيف المرآتيّة والسببيّة توجبان الخلاف في استحالة القسم الرابع ؟

٥ ـ هل المصدر والمبدأ شيئان أم شيءٌ واحدٌ ؟ وضِّح ذلك .

٦ ـ ميّز شروط الدلالة التصديقيّة الأولىٰ من شروط الدلالة التصديقيّة الثانية .

٧ ـ أيّ نسبةٍ من النسب الأربع تكون بين المراد الجدّي والكلام الصادق ؟

تعميق

١ ـ هل يكون تقسيم الدلالة بالتصوريّة والتصديقيّة واجداً لجميع شروط التقسيم المنطقي ؟

٢ ـ إن جعلنا كلمة «انتقال» مكان كلمة «اقتران» في تعريف الدلالة :

الف) هل يوجب ذلك تغييراً في مصاديق الدلالة ؟

ب) أ يؤثّر ذلك في اشتراط العلم باللغة في صدق الدلالة ؟

٣ ـ أيّ نسبةٍ من النسب الأربع تكون بين المفاهيم التالية :

الاستعمال ، الدلالة ، الظهور ، التبادر ، الانصراف ، الإطلاق ، الانسباق ، المراد الاستعمالي ، الإرادة الجدّيّة ، القرينة ، الوضع .

تحقيق

١ ـ أيكون ارتباط اللفظ مع المعنى ارتباطاً تكوينيّاً أم اعتباريّاً (منتقى الأصول ٤٣/١) .

٢ ـ ما هو ارتباط مبحث الدلالة مع مباحث الهرمنوتيک ؟ (الفصول في علم الأصول ، الغرويان محسن ، ١٣) .

الأمر الخامس : الحقيقة والمجاز

الاستعمال الحقيقي : هو إطلاق اللفظ وإرادة ما وضع له ، كإطلاق الأسد وإرادة الحيوان المفترس .

وأمّا المجاز: فهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، مع وجود علقة بين الموضوع له والمستعمل فيه بأحد العلائق المسوِّغة، كإطلاق الأسد وإرادة الرجل الشجاع[١].

ثمّ إذا كانت العلقة هي المشابهة بين المعنيين فيطلق عليه الاستعارة، وإلّا فيطلق عليه المجاز المرسل كإطلاق الجزء وإرادة الكلّ[٢] كإطلاق العين والرقبة وإرادة الإنسان[٣].

هذا هو التعريف المشهور للمجاز[٤]، وهناك نظر آخر موافق للتحقيق، وحاصله:

إنّ اللفظ ـ سواء كان استعماله حقيقيّاً أو مجازيّاً ـ يستعمل فيما وضع له، غير أنّ اللفظ في الأوّل مستعمل في الموضوع له من دون أيّ ادّعاء ومناسبة، وفي الثاني مستعمل في الموضوع له لغاية ادّعاء أنّ المورد من مصاديق الموضوع له،

---

(١) إنّ وجود المجاز مضافاً على توقّفه على العلامة يتوقّف أيضاً على وجود القرينة وهما أي: العلاقة والقرينة متفاوتان، لأنّ العلاقة يصحّح استعمال اللفظ في معناه المجازي بينما أنّ القرينة تدلّ على ارادة معناه المجازي لا الحقيقي، بتعبير آخر: انّ العلاقة مرتبطة بمقام الثبوت الذي هو قبل الاستعمال ولكنّ القرينة مرتبطة بمقام الإثبات الذي هو حين الاستعمال، فالعلاقة بين الرجل الشجاع والحيوان المفترس في لفظ الأسد هي الشجاعة ولكنّ القرينة في الاستعمال هي من قبيل: في الحمّام ويرمى وغيره ممّا تدلّ على إرادة معنى المجازي.

(٢) هذا في الكلّ والجزء ولكن الكلّي والجزئي مخالف لهما، حيث إنّ اطلاق الكلّي وإرادة الجزئي ليس بمجاز بل انّه حقيقة.

(٣) ومن علاقات المجاز المرسل علاقة السببية والمسبّبية والحالّيّة والمحلّيّة والبدليّة والمبدليّة والفاعليّة والمفعوليّة واللازميّة والملزوميّة إلى غير ذلك من العلاقات. «مختصر المعاني / ٢٢٠».

(٤) قد اختلف الأصوليّون في أنّ صحّة إستعمال اللفظ فيما يناسب المعنى الموضوع له هل هو بالوضع أو بالطبع؟ وبعبارةٍ أخرىٰ: هل يلزم إذن الواضع في تصحيح الاستعمال في المعنى المجازي أو يكفى كون الاستعمال فيه مقبولاً عند الطبع؟ قولان، ذهب الأكثر إلى الثاني.

كما في قول الشاعر:

لَدىٰ أسدٍ شاكي السلاحِ مُقَذَّفٍ له لِـــبَد أظـفارهُ لم تُـقَلَّم*

فاستعمل لفظ الأسد ـ حسب الوجدان ـ في نفس المعنى الحقيقي لكن بادّعاء انّ المورد ـ أي الرجل الشجاع ـ من مصاديقه وأفراده حتّى أثبت له آثار الأسد من اللُبد والأظفار، وهذا هو خيرة أُستاذنا السيّد الإمام الخميني قدس سره**.

والحاصل: أنّه لو كان تفهيم المعنى الموضوع له هو الغاية من وراء الكلام، فالاستعمال حقيقي، وإن كان مقدّمة ومرآة لتفهيم فرد ادّعائي ولو بالقرينة فالاستعمال مجازي[1].

الأمر السادس: علامات الحقيقة والمجاز

إذا استعمل المتكلّم لفظاً في معنىٰ معيّن، فلو عُلِم أنّه موضوع له، سمِّي هذا الاستعمال حقيقيّاً، وأمّا إذا شُكّ في المستعمل فيه وأنّه هل هو الموضوع له أو لا؟ فهناك علامات تميّز بها الحقيقة عن المجاز.

١. التبادر:

هو انسباق المعنى إلى الفهم من نفس اللفظ مجرّداً عن كلّ قرينة[2]، وهذا يدلّ

(*) البيت لزهير بن أبي سلمى، وهو في ديوانه ص ٢٤؛ ولسان العرب ج ٩، ص ٢٧٧، قذف.

(**) تهذيب الأُصول: ١ / ٤٤.

(١) اعلم أنّ هذا الرأى مغاير لما ذهب إليه الشكّاكى لأنّه يقول: أنّ الادّعا في الموضوع له يكون قبل الاستعمال ولكنّ هذا الرأى يقول: أنّ الإدّعا يكون عند الاستعمال لا قبله فالأوّل مجاز لغوي ولكنّ الثّاني حقيقة لغويّة إذن السكّاكي يقول بالمجاز اللغوي ولكنّ الامام الخميني «قدّس سرّه» ينكره ويرى المجاز عقليّاً. هذا هو الفرق الأوّل والفرق الثاني بينهما كون الأوّل في الإستعارة فقط دون المجاز المرسل بينما أنّ الثاني شامل للإستعارة والمرسل عليهما.

(٢) إنّ المصنّف «دامت بركاته» عبّر عن التبادر بالانسباق ومقصوده سرعة خطور المعنى إلى

على أنّ المستعمل فيه معنى حقيقيّ، إذ ليس لحضور المعنى في الذهن سبب سوىٰ أحد أمرين، إمّا القرينة، أو الوضع[١]، والأوّل منتفٍ قطعاً كما هو المفروض، فيثبت الثاني[٢].

٢. صحّة الحمل والسلب:

إنّ صحّة الحمل دليل على أنّ الموضوع الوارد في الكلام قد وضع للمحمول كما أنّ صحّة السلب دليل علىٰ عدم وضعه له[٣].

توضيحه: أنّ الحمل علىٰ قسمين:

الأوّل: الحمل الأوّلي الذاتي، وهو ما إذا كان المحمول نفسَ الموضوع مفهوماً بأن يكون ما يفهم من أحدهما نفسَ ما يفهم من الآخر، مع اختلاف بينهما في

☞

الذهن بلا قرينة لا المعنى الذي أسرع خطوراً إلى الذهن من دون قرينة لأنّ التعريف على «أسرعيّة الخطور» لا يتمّ لخروج المشترك اللفظي عنه، لأنّ ما هو المنسبق دائماً واحد والحال أنّ المشترك اللفظي له معان متعدّدة «وقد وُضع اللفظ للجميع» فيلزم ألّا يكون جميع هذه المعانى حقيقة للفظ لأنّ التبادر بهذا المعنى عقلاً في أحد هذه المعانى، يكون حاصلاً وهذا خُلْفٌ لفرض الوضع لكلٍّ من هذه المعانى ولكن هذا الإشكال لا يكون على سرعة الخطور لأنّ جميع هذه المعانى فى المشترك اللفظي يسرع خطورهم إلى الفهم عن نفس اللفظ مجرّداً عن كلّ قرينة.

(١) إنّك كما عرفت في حاشية (١) من صفحة (١٦) أنّ الأسباب التي تحضر المعنى في الذهن لم تنحصر فى القرينة والوضع بل يكون من جملتها كون المعنى ذاتيّاً للفظ ولمّا كان هذا السبب باطلاً كما تقدّم لم يذكره المصنّف «دامت بركاته» هنا.

(٢) قد يشكل بأنّ التبادر متوقّف على العلم بالمعنى الموضوع له والعلم بهذا المعنى متوقّف على التبادر لأنّه علامة للعلم به وهذا دور باطل عند العقلاء وأجيب عنه بأنّ العلم الذي متوقّف عليه التبادر علم إجمالي والعلم الذي يكون متوقّفاً على التبادر علم تفصيلى فلا دور فيه لتباين العلمين وليُعلم أنّ هذا النوع من العلم الإجمالي لا صلة له بالعلم الإجمالي المبوحث عنه في باب البراءة والإشتغال، هذا بالنسبة إلى العالم بالمعاني وأمّا بالنسبة إلى الجاهل لا يشكل عليه أصلاً لأنّ علمَه متوقّف على تبادر غيره لا نفسه.

(٣) اعلم أنّ إشكال الدّور وجوابه جار هنا أيضاً.

الإجمال والتفصيل كما إذا قلنا: الأسد حيوان مفترس، والإنسان حيوان ناطق.

الثاني: الحمل الشائع الصناعي، وهو ما إذا كان الموضوع مغايراً للمحمول في المفهوم، ومتّحداً معه في الخارج، كما إذا قلنا: زيد إنسان، فما يفهم من أحدهما غير ما يفهم من الآخر غير أنّهما متحقّقان بوجود واحد في الخارج.

إذا اتّضح ما تلوناه عليك، فاعلم أنّ المقصود من أنّ صحّة الحمل أو صحّة السلب علامة للحقيقة والمجاز هو القسم الأوّل، فصحّة الحمل والهوهويّة[١] تكشف عن وحدة المفهوم والمعنى وهو عبارة أُخرى عن وضع أحدهما للآخر[٢]، كما أنّ صحّة السلب تكشف عن خلاف ذلك، مثلاً إذا صحّ حمل الحيوان المفترس على الأسد بالحمل الأوّلي يكشف عن أنّ المحمول نفس الموضوع مفهوماً، وهو عبارة أُخرى عن وضع أحدهما للآخر، كما أنّه إذا صحّ سلب الحيوان الناطق عن الأسد بالحمل الأوّلي كما إذا قيل: الأسد ليس حيواناً ناطقاً يكشف عن التغاير المفهومي بينهما، وهو يلازم عدم وضع أحدهما للآخر.

٣. الإطّراد:

هي العلامة الثالثة لتمييز الحقيقة عن المجاز وتوضيح ذلك:

---

(١) إنّ المراد بالهوهويّة حمل المواطاة الذي يحمل فيه المحمول على الموضوع بلاواسطة كالانسان ناطق ويقابله الحمل الاشتقاق كالانسان ذو نطق لما يحتاج لصحّة الحمل الى تأويل وهو «ناطق» أو «ذوالنطق» فى المثال وما هو الظاهر من عبارة المصنّف «دامت بركاته» أنّ الحمل الاولى الذاتي علامة للحقيقة إذا كان الحمل على نحو المعاطاة ويحتمل أنّ مراده مِن الهوهويّة هو الحمل الذاتي الأوّلى، والأوّل أقرب مِن الصواب.

(٢) فعلى هذا أنّا نحمل ابتداء بالحمل الأولى الذاتي فان صحّ الحمل فبها ونعمت وإلّا فلنا أنْ نحمل ثانياً بالحمل الشايع فان صحّ الحمل فيكون المعنى المشكوك مصداقاً للّفظ وإن لم يصح هذا الحمل أيضاً فيكون المعنى إمّا مجازاً وإمّا غلطاً ولكن لم يكن حقيقة ولا مصداقاً للمعنى الحقيقى قطعاً.

إذا اطّرد استعمال لفظ في أفراد كلّيٍّ[١] بحيثيّته خاصّة، كاستعمال «رجل» باعتبار الرجوليّة، في زيد وعمرو وبكر، مع القطع بعدم كونه موضوعاً لكلّ واحد على حده[٢]، يستكشف منه وجود جامع بين الأفراد قد وضع اللفظ بازائه.

فالجاهل باللغة إذا أراد الوقوف على معاني اللغات الأجنبيّة من أهل اللغة، فليس له سبيل إلّا الاستماع إلى محاوراتهم، فإذا رأى أنّ لفظاً خاصّاً يستعمل مع محمولات عديدة في معنىً معيّن، كما إذا قال الفقيه: الماء طاهر ومطهّر، وقال الكيميائي: الماء رطب سيال، وقال الفيزيائي: الماء لا لون له، يقف على أنّ اللّفظ موضوع لما استعمل فيه، لأنّ المصحّح له إمّا الوضع أو العلاقة، والثاني لا اطّراد فيه[٣]، فيتعيّن الأوّل.

ولنذكر مثالاً آخر:

إنّ آية الخمس، أعني قوله سبحانه: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي القُرْبىٰ وَاليَتامىٰ وَالمَساكِينِ وَابْنِ السَّبيل**﴾ (الأنفال /٤١)

---

(١) إنّ هذا التعريف للاطّراد لا يتم لأنّ استعمال اللفظ في أفراد كلى يختصُّ بالمعاني الكلّيّة التي لها أفراد يستعمل اللفظ في هذه الأفراد مكرّراً والحال أنّ دليل علاميّة الاطّراد يأتي في المعاني الجزئيّة أيضاً فمن اللازم أن يشمل التعريف هذه المعاني لأن يكون جامعاً، فالأصح أن يقال في تعريفه بأنّه كثرة استعمال اللفظ في المعنى المشكوك سواء أكان كليّاً أم جزئيّاً مكرّراً بحيث يحصل الاطمينان بأنّ هذا المعنى هو المعنى الموضوع له.

(٢) أي: إنّا نقطع بأنّ اللفظ ليس مشتركاًلفظيّاً وتوضيح المشترك اللفظي سيأتي في الأمر الثامن.

(٣) قد يشكل في الاطّراد بأنّ المجاز أيضاً قد يطّرد فصار مجازاً مشهوراً. فالاطّراد ليس علامة للمعنى الحقيقي فقط. قلنا: إنّ المراد بعدم الاطّراد عدم اطّراد استعمال اللفظ مجازاً في نوع العلاقة لا شخصه. توضيح ذلك: أنّا سلّمنا كثرة استعمال «الأسد» بعلاقة الشجاعة التي كانت بين الأسد والرجل الشجاع. وهذه هي شخص العلاقة ولكن لا يطّرد استعمال الأسد في أيّ فردٍ له الشجاعة، فلا يقال للعصفور الشجاع مثلاً أسداً على سبيل المجاز، وهذه هي نوع العلاقة. هذا بخلاف الحقيقة، فـ«العالم» مثلاً يتّصف به كلّ من له العلم سواءٌ كان رجلاً أم إمرأةً أم عصفوراً أم شجراً أم... فتأمّل جيّداً.

توجب إخراج الخمس عن الغنيمة.

فهل الكلمة (الغنيمة) موضوعة للغنائم المأخوذة في الحرب، أو تعمّ كلّ فائدة يحوزها الإنسان من طرق شتّىٰ؟ يُستكشف الثاني عن طريق الاطّراد في الاستعمال، فإذا تتبعنا الكتاب والسنّة نجد إطّراد استعمالها في كلّ ما يحوزه الإنسان من أيّ طريق كان.

قال سبحانه: ﴿تَبْتَغُونَ عَرَضَ الحَياة الدُّنْيا فَعِنْدَ اللهِ مَغانِمَ كَثيرَة﴾ (النساء /٩٤)، والمراد مطلق النّعم والرزق.

وقال رسول الله صلّى الله عليه وآله في مورد الزكاة: «**اللّهمّ اجْعَلْها مغنماً**»*، وفي مسند أحمد: «**غنيمة مجالس الذكر الجنّة**»، وفي وصف شهر رمضان: «**غنم المؤمن**».

فهذه الاستعمالات الكثيرة المطّردة، تكشف عن وضعها للمعنى الأعم.

وهذا هو الطريق المألوف في اقتناص مفاهيم اللغات ومعانيها وفي تفسير لغات القرآن، ومشكلات السنّة، وعليه قاطبة المحقّقين، ويطلق على هذا النوع من تفسير القرآن، التفسير البياني.

٤. تنصيص أهل اللغة

المراد من تنصيص أهل اللغة هو تنصيص مدوّني معاجم اللغة العربيّة، فإنّ مدوّني اللغة الأوائل كالخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠ هـ) مؤلّف كتاب «العين»، والجوهري (ت ٣٩٨ هـ) مؤلّف الصحاح قد دوّنوا كثيراً من معاني الألفاظ من ألسن القبائل العربيّة وسُكّان البادية، فتنصيص مثل هؤلاء يكون مفيداً للاطمئنان بالموضوع له[1].

(*) للوقوف على مصادر الروايات عليك بمراجعة الاعتصام بالكتاب والسنّة، ص٩٢.

(١) نسب إلى السيّد المرتضى «عليه الرّحمة» أنّه يرى أنّ الاستعمال علامة الحقيقية ولكن

هذا وسيأتي* تفصيل الكلام في حجّيّة قول اللغوي فانتظر[١].

تدريب

تطبيق

١ ـ قوله تعالى: ﴿يَرْضُونَكُمْ بِأَفْواهِهِم﴾ من المجاز العقلي نسب فيه الارضاء الى الأفواه وهو في الحقيقة منسوب إلى القول والكلام الخارج من الأفواه المكون فيها[٢].

٢ ـ بالتبادر تستنبط من «إذا تكلمت في الصلاة ناسياً فاسجد سجدتي السهو» وجوب السجود لخصوص التكلّم في الصلاة[٣].

٣ ـ إذا أردنا أن نتعرّف على أنّ لفظ الانسان هل هو موضوع للحيوان الناطق، فتقول: الحيوان الناطق، انسان؛ فنستكشف عن صحّة الحمل مفهوماً، كون الثاني موضوعاً للمعنى المفروض، أعني الحيوان الناطق[٤].

٤ ـ لا ريب أن الصلح على أزيد من الدية جائز على المشهور وعلى البدليّة وجهان. والقائل بالمنع استدلّ على أنّه زيادة على القدر الواجب فكأنّهم يجعلونه ربا وهو (أي جعل الزيادة كالربا) مبنيّ على اطّراد الربا في المعاوضات[٥].

☞

يلاحظ عليه بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز فلم تثبت الحقيقة به.

(*) لاحِظْ صفحة ٣٥١ من هذا الكتاب.

(١) لا يخفىٰ عليك أنّ هذه العلائم لتشخيص المعنى الحقيقي يكشف عن كونه حقيقتاً في عصرنا لا في زمن التشريع. فنحتاج إلى انضمام أصالة عدم نقل المعنى من عصر التشريع إلى زماننا هذا إليها ليثبت كون المعنى حقيقةً في عصر التشريع أيضاً. أمّا أصالة عدم النقل فهو أصل عقلائيٌّ وقد يعبّر عنها باستصحاب القهقرىٰ فتنبّه.

(٢) تفسير الميزان ٩/١٥٧.

(٣) العناوين الفقهيّة ١/٢٥٥.

(٤) الوسيط في أصول الفقه ١/٥٥.

(٥) القواعد والفوائد ٢/١٤.

٥ ـ ورد في الشريعة أنّ وقت الرمي طول النهار وبعد اختلاف الفقهاء فيه رجع إلى أهل اللغة ووجد في بعض كتب أهل اللغة من كون النهار من طلوع الشمس إلى الغروب[١].

٦ ـ في قوله عليه السّلام: «إذا شككت في شيء وقد دخلت في غيره، فشكّك ليس بشكٍ» يستفاد من تبادر لفظ [غيره] لعدم الاعتداد بالشكّ في شيءٍ عند التجاوز عن محلّه[٢].

تفهيم

١ ـ أ قول السكاكي والإمام الخميني (ره) يرجعان إلى معنىً واحد أم لا؟ أوضح ذلك.

٢ ـ ما الفرق بين العلاقة والقرينة؟

٣ ـ عرّف المصطلحات التالية:

الاستعمال بالوضع، الهوهويّة، الحمل الاشتقاق، نوع العلاقة، الاستصحاب القهقرى، أصالة عدم النقل.

٤ ـ أيّ محذورٍ يوجب تعريف التبادر بأسرعية الخطور؟

٥ ـ أوضح إشكال الدور في صحّة الحمل والسلب وجوابه.

٦ ـ خذ بالنقد في تعريف الاطّراد وبيّن التعريف الأصحّ.

٧ ـ بيّن مسلك السيّد المرتضىٰ في علامات الحقيقة والنقد عليه.

تعميق

١ ـ إن قلنا بالحقيقة اللغوية فما هو الفائدة في علامات الحقيقة كالتبادر وغيره؟

---

(١) جواهر الكلام ٢٠/ ١٧.

(٢) أربعمأة مسألة فقهيّة ١٥٨.

٢ ـ أيّ نسبة مِنَ النسب الأربعة تكون بين مصاديق كلّ واحدٍ من المفاهيم التالية مع الآخر ؟

الدور ، توقّف الشيء على نفسه ، الخلف ، ما يلزم من وجوده عدمُه .

٣ ـ أيّ نسبةٍ بين التبادر والانسباق بالنظر إلى تعريف المصنّف للتبادر ؟

٤ ـ «الاطّراد هو كثرة استعمال اللفظ في معنى» مع ذلك هل يمكن القول بأنّ الاطّراد دائماً يكشف عن الوضع التعيّني لا التعييني ؟

٥ ـ قال المصنّف : «إنّ الأصول اللفظيّة مصاديق لأصالة الظهور» وقال في هذا الموضع من موجزه الكبير : «إنّ الأصول اللفظية صغرياتُ لأصالة الظهور» .

الف) هل يتفاوت كلاماه في الكتابين ؟

ب) أيمكن القول بأنّ الصغرى كانت دائماً مصداقاً للكبرىٰ ؟ لماذا ؟

تحقيق

هل القائل بالحقيقة اللغويّة يسلّم المجاز في الإسناد ؟ (محاضرات في علم الأصول ٩٩/١ ؛ المحصول في علم الأصول ٩١/١) .

الأمر السّابع : الأُصول اللفظيّة

إنّ الشكّ في الكلام يتصوّر على نحوين :

أ . الشكّ في المعنى الموضوع له ، كالشكّ في أنّ الصعيد هل وضع للتراب أو لمطلق وجه الأرض ؟

ب . الشكّ في مراد المتكلّم بعد العلم بالمعنى الموضوع له .

أمّا النحو الأوّل من الشكّ فقد مرّ الكلام فيه في الأمر السادس ، وعلمتَ أنّ هناك علامات يميّز بها المعنى الحقيقي عن المجازي .

وأمّا النحو الثاني من الشكّ فقد عُقد له هذا الأمر ، فنقول :

إنّ الشكّ في المراد على أقسام، وفي كلّ قسم أصل يجب على الفقيه تطبيق العمل عليه، وإليك الإشارة إلى أقسام الشكّ والأُصول التي يعمل بها:

١. أصالة الحقيقة

إذا شكّ في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ، بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المعنى المجازيّ مع احتمال وجودها، كما إذا شكّ في أنّ المتكلم هل أراد من الأسد في قوله: رأيت أسداً، الحيوان المفترس أو الجنديّ الشجاع؟ فعندئذٍ يعالج الشكّ عند العقلاء بضابطة خاصّة، وهي الأخذ بالمعنى الحقيقي ما لم يدلّ دليل على المعنى المجازي، وهذا ما يعبّر عنه بأصالة الحقيقة.

٢. أصالة العموم

إذا ورد عام في الكلام كما إذا قال المولىٰ: أكرم العلماء وشكّ في ورود التخصيص عليه وإخراج بعض أفراده كالفاسق، فالأصل هو الأخذ بالعموم وترك احتمال التخصيص، وهذا ما يعبّر عنه بأصالة العموم.

٣. أصالة الإطلاق[1]

إذا ورد مطلق وشك في كونه تمام الموضوع أو بعضه، كما قال سبحانه: ﴿ **أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ** ﴾ (البقرة /٢٧٥) واحتمل أنّ المراد هو البيع بالصيغة دون مطلقه، فالمرجع عندئذٍ هو الأخذ بالإطلاق وإلغاء احتمال التقييد، وهذا ما يُعبَّر عنه

---

(١) وليعلم أنّ العام والمطلق متفاوتان ووجوه التمايز بينهما كثيرة نذكر أهمّها:
الاوّل: أنّ العام له الشيوع في الأفراد فقط ولكنّ المطلق له الشيوع في الأفراد والأحوال.
الثاني: أنّ العام كلّي دائماً ولكنّ المطلق قد يكون كليّاً وقد يكون جزئيّاً.
الثالث: أنّ العام يستفاد من الوضع ولكنّ المطلق يستفاد من مقدّمات الحكمة وهي عبارة عن كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده لا في مقام الاهمال ولا الإجمال وانتفاء ما يوجب التقييد وانتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب فإذا جمعت هذه المقدمات في كلام يكشف أنّ «كلام» المتكلّم يكون مطلقاً فهو يستفاد عنها ولكنّ العام يدّل على معناه بالوضع.

بأصالة الإطلاق.

٤. أصالة عدم التقدير

إذا ورد كلام واحتمل فيه تقدير لفظٍ خاصٍّ، فالمرجع عند العقلاء هو عدم التقدير إلّا أن تدلّ عليه قرينة، كما في قوله سبحانه: ﴿وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ (يوسف /٨٢) والتقدير أهل القرية[١]، وهذا ما يُعبَّر عنه بأصالة عدم التقدير.

٥. أصالة الظهور

إذا كان اللفظ ظاهراً في معنى خاص دون أن يكون نصّاً فيه بحيث لا يحتمل معه الخلاف[٢]، فالأصل الثابت عند العقلاء هو الأخذ بظهور الكلام وإلغاء احتمال الخلاف، وهذا ما يعبّر عنه بأصالة الظهور.

ثمّ إنّ الأُصول السابقة مصاديق لأصالة الظهور.

وهذه الأُصول ممّا يعتمد عليها العقلاء في محاوراتهم ولم يردع عنها الشارع فهي حجّة[٣].

---

(١) إنّ هذا المثال مثال لما أنّ القرينة تدلّ على التقدير أمّا مثال أصالة عدم التقدير فمن قبيل: رأيت زيداً إذا احتُمل فيه تقدير لفظ الأب فالأصل العقلائي حينئذٍ يقتضي إلغاء احتمال التقدير.

(٢) إنّ قوله «بحيث لا يحتمل معه الخلاف» تفسير لكلمة النصّ لا الظاهر لأنّه ظنّي يحتمل فيه الخلاف.

(٣) إنّ هذه الأصول تكون صغرى القياس لعمليّة الإستنباط وكبراه هو الحجّيّة فإذا وُرد في الكلام لفظ مطلق مثلاً وشُكَّ في تقييده يكون قياسه كذلك:
الصغرىٰ: أنّ الظهور في هذا الكلام، هو الإطلاق أي: (أصالة الإطلاق)
الكبرى: أنّ كل ظهور، حجّة
النتيجة: فالأخذ بالإطلاق، يكون حجّة
أما الدليل على حجّيّة الظهور هو تقرير الشارع ببيان أنّ سيرة الأصحاب في زمن المعصوم

الأمر الثامن: الاشتراك والترادف

الاشتراك عبارة عن كون اللفظ الواحد موضوعاً لمعنيين أو أكثر بالوضع التعييني أو التعيّني.

ويقابله الترادف، وهو وضع اللفظين أو الأكثر لمعنى واحد كذلك.

واختلفوا في إمكان الاشتراك أوّلاً ووقوعه بعد تسليم إمكانه ثانياً فذهب الأكثر إلى الإمكان، لأنّ أدلّ دليل عليه هو وقوعه، فلفظة العين تستعمل في الباكية والجارية، وفي الذهب والفضة[1].

ومردّ الاشتراك إلى اختلاف القبائل العربيّة القاطنة في أطراف الجزيرة في التعبير عن معنى الألفاظ، فقد كانت تُلْزِمُ الحاجة طائفة إلى التعبير عن معنى بلفظ، وتُلْزم أُخرى التعبيرَ بذلك اللّفظ عن معنى آخر، ولمّا قام علماء اللغة

☞

«عليه السّلام» هي الأخذ بظواهر الكلام ولمّا كانت هذه السيرة على مرأى ومسمع من المعصومين «عليهم السّلام» لكان عليهم أن يتعرّضوا انكارهم لتلك السيرة (ان لم تجز هذه السيرة) والحال أنّهم لم يتعرّضوا بحسب الفرض عليها بشيء فتكشف عن هذا السكوت صحّتها شرعاً وهي معنى الحجّيّة.

(١) إنّ في الإشتراك ثلاثة أقوال: أحدها: القول بجواز الاشتراك وثانيها: القول بوجوبه وثالثها القول باستحالته عقلاً فضلاً عن وقوعه.

أمّا الأوّل فاستدلاله موجود في المتن ولكن لا يوجد فيه استدلال القائل بالثاني والثالث فلذلك نقول: أنّ القائلين بالوجوب استدلّوا بأنّ الالفاظ محدود والمعاني غير محدود فيلزم أن يكون لكلّ لفظ على الأقل معنيان فالإشتراك في جميع الألفاظ موجود بلا استثناء. وقد أجيب عنه بأنّه لا يلزم استعمال اللفظ في كلّ معانيه حقيقة بل قد يستعمل في بعضها فلا يلزم الاشتراك الذي هو عبارةٌ عن وضع اللفظ لكلّ أحد من معانيه ومع التنزّل نقول: أنّ الجامع قد يتصوّر لكثير من هذه المعاني الجزئيّة فيوضع اللفظ لهذا الجامع ـ وهو كالأسد والإنسان و... ـ الذي يشملها فتجبر من هذه الجهة المحدوديّة للألفاظ وعدمها للمعاني أمّا القائلون بالاستحالة استدلّوا بأنّ الغرض من الوضع هو التفهيم والتفاهم وهذا الغرض لا يحصل في الاشتراك لانّ اللفظ بحسب الفرض له معان متعدّدة فلا يعلم المقصود منها ولكن يلاحظ عليه بأنّ القرينة تعيّن هذا المقصود فلا إشكال.

بجمع لغات العرب ظهر الاشتراك اللفظي.

وربّما يكون مردّه إلى استعمال اللفظ في معناه المجازي بكثرة إلى أن يصبح الثاني معنى حقيقياً، كلفظ الغائط، فهو موضوع للمكان الذي يضع فيه الإنسان، ثمّ كُنّي به عن فضلة الإنسان، إلى أن صار حقيقة فيها مع عدم هجر المعنى الأوّل[١].

نعم ربّما يذكر أهل اللغة للفظ واحد معاني عديدة، ولكنّها ربما تكون من قبيل المصاديق المختلفة لمعنى واحد[٢]، وهذا كثير الوقوع في المعاجم*.

وقد اشتمل القرآن على اللفظ المشترك، كالنجم المشترك بين الكوكب والنبات الذي لا ساق له، قال سبحانه: ﴿ **وَالنَّجم إِذا هَوىٰ** ﴾ (النجم /١).

وقال سبحانه: ﴿ **وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدان** ﴾ (الرحمن /٦).

هذا كلّه في المشترك اللفظي.

وأمّاالمشتركالمعنوي، فهو عبارة عن وضع اللفظ لمعنى جامع يكون له مصاديق مختلفة، كالشجر الذي له أنواع كثيرة[٣].

تنبيه

إنّ فهم المعنى المجازيّ بحاجة إلى قرينة، كقولك «يرمي» أو «في الحمام» في «رأيت أسداً يرمي أو في الحمّام» كما أنّ تعيين المعنى المراد من بين المعاني

---

(١) والدليل على ذلك: أنّ اللفظ إذا هجر معناه الأوّل يكون منقولاً أو مرتجلاً بحسب الاصطلاح ولم يكن مشتركاً لفظيّاً.

(٢) هذا هو المشترك المعنوي الذي عرّفه المصنّف «دامت بركاته» في عبارته اللاحقة.

(*) ذكر الفيروزآبادي في كتاب «القاموس المحيط» للقضاء معاني متعددة كالحكم، الصنع، الحتم، البيان، الموت، الإتمام وبلوغ النهاية، العهد، الإيصاء، والأداء مع أنّ الجميع مصاديق مختلفة لمعنىً فارد، ولذلك أرجعها صاحب المقاييس إلى أصل واحد، فلاحظ.

(٣) فالمشترك المعنوي هو الكلّي باصطلاح المناطقة.

المتعدّدة للّفظ المشترك يحتاج إلى قرينة كقولنا: «باكية» أو «جارية» في عين باكية، أو عين جارية، لكن قرينة المجاز قرينة صارفة ومعيّنة، وقرينة اللفظ المشترك قرينة معيّنة فقط[١]، والأُولىٰ آية المجازية دون الثانية.

الأمر التاسع: استعمال المشترك في أكثر من معنى[٢]

إذا ثبت وجود اللفظ المشترك، يقع الكلام حينئذٍ في جواز استعماله في أكثر من معنى واحد في استعمال واحد، بمعنى أن يكون كلّ من المعنيين مراداً باستقلاله، كما إذا قال: اشتريت العين، واستعمل العين في الذهب والفضة. فخرج ما إذا استعمله في معنى جامع صادق على كلا المعنيين[٣]، كما إذا استعمل العين في «المسمّى بالعين» فإنّ الذهب والفضة داخلان تحت هذا العنوان، فهذا النوع من الاستعمال ليس من قبيل استعمال المشترك في أكثر من معنى.

إذا علمت ذلك، فاعلم أنّه اختُلِفَ في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على أقوال أربعة[٤]:

---

(١) لأنّها تعيّن المعنى المقصود ولم تصرّف أي: لم تغيّر ماهيّة هذا المعنى عن كلّ شيء كالحقيقة إلى شيء آخر كالمجاز إذ المشترك اللفظي بحسب الفرض يكون جميع معانيه حقيقةً فيه، فقرينته تكون معيّنة فقط وهذا مخالف للمجاز لأنّ قرينته أوّلاً تعيّن ما هو المقصود وثانياً تغيّر ماهيّة المعنى الحقيقي إلى هذا المعنى المجازي فتكون مضافاً على كونها معيّنةً صارفةً.

(٢) وليعلم أنّ هذا البحث لا يختصّ بالمشترك اللفظي بل يجرى في الحقيقة والمجاز بأن يطلق اللفظ ويراد عنه كلٌّ من المعنى الحقيقي والمجازي أو المعاني المجازي في استعمال واحد فمن الأصحّ أن نقول في عنوان البحث: استعمال اللفظ في أكثر من معنى ليشمل ما قلنا.

(٣) أي: المشترك المعنوي.

(٤) واعلم أنّ هذا النزاع انّما يجرى فيما إذا كان الجمع بين هذه المعاني ممكناً فإنّ استعمال اللفظ في مثل صيغة إفعل إذا استعمل للوجوب والاستحباب في مصداق واحد ممتنع بالاتّفاق لاستحالة اجتماع الحكمين الضدّين في مصداق واحد.

أ . الجواز مطلقاً .

ب . المنع مطلقاً .

ج . التفصيل بين المفرد وغيره والتجويز في الثاني[١] .

د . التفصيل بين الإثبات والنفي والتجويز في الثاني .

والحقّ جوازه مطلقاً ، وأدلّ دليل على إمكانه وقوعه ، ويجد المتتبع في كلمات الأُدباء نماذج من هذا النوع في الاستعمال : يقول الشاعر في مدح النبيّ صلّى الله عليه وآله :

المُرتمي في الدجىٰ، والمُبتلىٰ بِعَمىٰ والمُشتكي ظمأً والمبتغي دَيْناً

يأتون سدَّتَه من كلِّ ناحية ويستفيدون من نعمائه عيناً[٢]

فاستخدم الشاعر لفظ «العين» في الشمس ، والبصر ، والماء الجاري والذهب ؛ حيث إنّ المرتمي في الدجىٰ ، يطلب الضياء ؛ والمبتلىٰ بالعمىٰ ، يطلب العين

---

(١) إنّك عرفت في المتن دليل القائل بالجواز مطلقاً فتنبغي لك معرفة دليل أقوال أُخر ، فإنّ القائل بالمنع مطلقاً يستدلّ بأنّ اللفظ مرآة للمعنى فإذا استعمل فيه يفنى فيه فكيف يبقى مجال لأن يكون في هذا الزمان مرآة للمعنى الآخر وفانياً فيه والحال أنّه فانٍ في المعنى الأوّل ومن فصّل بين المفرد وغيره يستدلّ بأنّ التثنية والجمع في قوّة التكرار لمفرداته فإذا قيل : عينان فكأنّما قيل : «عين وعين» وإذ يجوز في قولك «عين وعين» أن تستعمل أحدهما في الباصرة والثانية في النابعة فلذلك يجوز فيما هو بقوّتهما وكذا الحال في الجمع ولكن المفرد ليس كذلك فلا يجوز هذا الاستعمال فيه ومن فصّل بين الإثبات وغيره يستدلّ بأنّ النفي يفيد العموم فله أن يتعدّد في المعاني بمقتضى دلالته على العموم بخلاف الإثبات فلا يجوز «هذا» الاستعمال فيه .

(٢) يلاحظ على هذا الاستدلال بأنّ الاستعمال مسكوت دائماً بمعنى أنّه لا يقول بأنّي اكون حقيقة أو مجازاً فللقائل بالامتناع أن يقول إنّ هذا الاستعمال يحتمل أن يكون مجازاً كما إذا استعمله المتكلّم في معنى جامع صادق على معانيه الجزئيّة والمجاز بالإتّفاق جايز فلذا قال المصنّف إنّ المجاز خارج عن محلّ البحث في قوله «فخرج ما إذا استعمله في معنى جامع صادق على كلا المعنيين .» فيبطل بهذا الاحتمال استدلالُ المصنّف «دامت بركاته» سلّمنا ولكن هذا الشعر من باب الضرورة فلا يتمّ الإستدلال به .

الباصرة؛ والإنسان الظمآن يريد الماء؛ والمستدين يطلب الذهب[١].

تدريب

تطبيق

١ ـ إنّ عمومات النجاسة كما تشتمل كل قسم من الدم الّا ما خرج بالدليل، كذلك يشتمل الدم المشتبه وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ شمول العمومات لجميع أفراد الدم إنّما هو من باب أصالة الحقيقة[٢].

٢ ـ علمت أنّ الموضوع الذي يحكم العقل بقبح عقابه وعدم كونه مراداً من الخطاب هو العاجز الواقعي فليس للمكلّف أن يرفع اليد عن التكاليف المتوجّهة إليه بمجرّد احتمال عجزه؛ لأنّ مقتضى أصالة العموم وجوب الفعل على كلّ من لم يعلم عجزه[٣].

٣ ـ ورد في القرآن الكريم في حكاية فرعون، قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلىٰ﴾ فإذا شكّ في تقدير «عبد» في الجملة أي «أنا عبد ربّكم الأعلىٰ» رجع الشكّ إلى أصالة عدم التقدير[٤].

٤ ـ قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «كلّ مسكرٍ خمر وكلّ خمرٍ حرام» فمن شرب شيئاً مسكراً سوى الخمرة بعينها وجب عليه الحر كما يجب على مشاربها لاشتراكهما في المعنى والاسم[٥].

---

(١) لا يخفى أنّ القائل بالامتناع مطلقاً كان أو مقيّداً يقول به سواء كانت القرينة موجودة او لا أمّا القائل بالجواز مطلقاً كان أو مقيّداً يقول أنّ استعمال اللفظ في الجميع عند وجود القرينة على إرادة الجميع جايز وعند عدمها لم يجز بل يكون المشترك حينئذٍ مجملاً في معانيه وقد قيل عند عدمها ظاهر فى إرادة جميع معانيه.

(٢) كتاب الطهارة (ط. ق) ٢/ ٣٤٦، الشيخ الأنصارى.

(٣) مصباح الفقيه ج١ ق١ ص٦.

(٤) النازعات/ ٢٤.

(٥) المقنعة ٨٠٠.

٥ ـ لفظ المولى مشترك معنوى كلفظ الأخ الصادق على الأخ من الأبوين ومن الأب ومن الأم .

تفهيم

١ ـ بيّن الفروق بين العام والمطلق .

٢ ـ ما الدليل على وجوب الاشتراك واستحالته .

٣ ـ بيّن المصطلحات التالية :

هجر المعنىٰ ، القرينة الصارفة ، اجتماع الحكمين المضادّين ، الاستعمال صامتُ ، إفناء اللفظ في المعنىٰ .

٤ ـ هل يكون عنوان البحث أي «استعمال المشترك في أكثر من معنى» جامعاً لمحلّ النزاع ؟ أوضح ذلك .

٥ ـ هل جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنىً عقلاً يصحّح استعماله في المحاورات وقوعاً ؟ لماذا ؟

٦ ـ بماذا يستدلّ غير القائل بجواز الاستعمال في أكثر من معنىً ، على مذهبه ؟

٧ ـ أيكون الاستدلال بقول الشاعر على الجواز تامّاً ؟ لماذا ؟

تعميق

في أيّ مورد من الموارد التالية تجرى أصالة الحقيقة ؟

الف) الشكّ في المراد مع العلم بالمعنى الموضوع له .

ب) الشكّ في المراد مع الشكّ في المعنى الحقيقي .

ج) العلم بالمراد مع الشكّ في المعنى الحقيقي .

د) الشكّ في المراد مع العلم بكلّ المعاني المجازيّة .

هـ) العلم بالمراد مع الشكّ في بعض المعاني المجازيّة .

و) الشكّ في المراد مع العلم ببعض المعاني المجازيّة إجمالاً .

ز) الشكّ في المراد مع العلم ببعض المعاني المجازيّة تفصيلاً .

ح) الشكّ في المراد مع العلم بالمعنى الحقيقي اجمالاً .

تحقيق

هل يمكن اجتماع اللحاظين المستقّلين أم يستحيل ؟ (محاضرات في أصول الفقه ٢٠٦/١) .

للمطالعة (٢)

حقيقة الاستعمال

إنّ هذا البحث لم يعنون في الأبحاث بعنوانٍ مستقلٍ وإنّما يشار إليه في ضمن الأبحاث الأخرىٰ المتعلّقة بالاستعمال . والمقصود منه بيان حقيقة استعمال اللفظ في المعنىٰ .

والأقوال فيها متضاربة : فمنهم من يرىٰ أنّه إفناء اللفظ في المعنىٰ وإلقاء المعنى باللفظ[١] . ومنهم من يرىٰ أنّه جعل اللفظ علامة للمعنى كغيره من العلامات[٢] . ومنهم من فسّره بإرادة تفهيم المعنى وإخطاره باللفظ فعلاً[٣] . ومنهم من يقول بأنّه إرادة إيجاد المعنىٰ باللفظ إيجاداً عرضيّاً[٤] . ومنهم من يراه إرادة التلفّظ باللفظ المنبعثة عن تعهّد نفساني يقتضي التلفّظ به في ذلك الظرف الخاص[٥] .

لتحرير محلّ النزاع نقول :

علاقة اللفظ اللغويّة بالمعنى في مجال الاستخدام اللغوي للألفاظ لها جانبان :

---

(١) كفاية الأصول ٣٦.

(٢) محاضراتٌ في أصول الفقه ٢٠٨/١.

(٣) فوائد الأصول ٣٧/١.

(٤) نهاية الدراية ٣٥/١.

(٥) محاضراتٌ في أصول الفقه ٢٠٨/١.

أحدهما: جانبها المرتبط بالسامع، ويعبّر عن هذه العلاقة بالدلالة؛ لأنّ محصّل علاقة اللفظ بالمعنى عند السامع أنّ تصوّر أحدهما يوجب الانتقال إلى تصوّر الآخر. والآخر: جانبها المرتبط بالمتكلّم، ويعبّر عن هذه العلاقة بالاستعمال بمعنى أنّ المتكلّم يستعمل اللفظ في المعنى ويتّخذه أداءً لتفهيمه.

أمّا المحقّق الصدر (رحمه الله) فله في هذا المجال كلامٌ لا بأس بذكرها وإن كان مفصّلاً؛ حيث إنّه حاوٍ لنقاط لا يحصل الطالب عليها في غيره. قال (رحمه الله):

«أنّ المتكلّم يتصوّر له ثلاثة أنحاءٍ من الإرادة:

الأولىٰ: الإرادة الاستعماليّة، وهي إرادة المقوّمة للاستعمال ... وهي عبارةٌ عن إرادة التلفّظ باللفظ ولكن لا بما أنّه صوتٌ مخصوصٌ بل بما أنّه دالٌّ بحسب طبعه وصالحٌ في ذاته لإيجاد صورة المعنى في الذهن، فإرادة الإتيان بما يصلح للدلالة على معنى بما أنّه يصلح لذلك هي الإرادة الاستعماليّة، والمراد بهذه الإرادة هو نفس الاستعمال. وإن شئت قلت: إنّ الإتيان باللفظ مقدّمة إعداديّة للانتقال إلى صورة معنى معيّن، فإرادته بما هو مقدّمة إعداديّة لذلك إرادة استعماليّة ولو فرض عدم توفّر المقدّمات الأخرىٰ الدخيلة في الدلالة ـ كما في موارد تعمّد الإجمال ـ.

الثانية: الإرادة التفهيميّة؛ وهي إرادة تفهيم المعنى تصوّراً باللفظ وإخطاره فعلاً. وفرقُ هذه الإرادة عن الأولىٰ أنّ متعلّق هذه الإرادة التفهيم والإخطار الفعلي ومتعلّق تلك الإخطارُ الشأني، أي الإعداد للإخطار الملائم مع الفعليّة وعدمها.

الثالثة: الإرادة الجدّيّة، وذلك أنّ من يُريد أن يخطر المعنى تصوّراً في ذهن السامع قد يكون هازلاً ولا تكون في نفسه حالة حقيقيّة تناسب ذلك المعنىٰ، من جعل حكم أو قصد حكاية وغير ذلك. وهذه الإرادة الجدّيّة تختصّ بموارد

استعمال الجمل التامّة وأمّا الكلمات الإفراديّة والجمل الناقصة فلا يتصوّر بشأنها إلّا الإرادة الاستعماليّة والتفهيميّة.

وقد اتّضح على ضوء ما ذكرناه: أنّ الاستعمال عمليّة إراديّة متقوّمة بالإرادة الاستعمالية على النحو المتقدّم، وعلى هذا الأساس لابدّ في الاستعمال مِن لحاظ اللفظ ولحاظ المعنى؛ لأنّ اللفظ هو المراد صدوره والمعنى هو الحيثيّة التي بلحاظها أريد إصدار اللفظ»[1].

ثمّ ذكر (رحمه الله) شروط الاستعمال ومقوّماته:

«الأوّل: أن يكون في اللفظ صلاحيّة الدلالة على المعنى فإذا لم يكن فيه صلاحيّة ذلك، فلا يعقل الاستعمال. ولا يفرق في تحقّق هذا الشرط بين أن تكون صلاحيّة الدلالة على المعنى حاصلة بالوضع بصورةٍ مباشرةٍ، كما في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي، أو بالوضع بصورةٍ غير مباشرة، كما في دلالة اللفظ على المعنى المجازي».

وعلى أساس هذا الشرط قال (رحمه الله) بأنّ إيجاد الوضع بنفس الاستعمال ـ كما في الاستعمال بداعي الوضع ـ أمرٌ غير معقولٍ.

«الثاني: أن تكون هناك تغايرٌ بين المستعمَل والمستعمَل فيه، فلا يعقل وحدتهما ... لأنّ اللفظ المستعمل يقصد جعله دالّاً والمعنى المستعمل فيه يقصد كونه مدلولاً، والدال والمدلول متضايفان والمتضايفان متقابلان فلا يعقل صدقهما على شيءٍ واحدٍ.

الثالث: أنّه بعد الفراغ عن تقوّم الاستعمال بلحاظ اللفظ ولحاظ المعنى ـ كما تقدّم ـ يقال بأنّ المعتبر من اللحاظ في جانب المعنى هو اللحاظ الاستقلالي وفي

---

(١) بحوثٌ في علم الأصول ١/ ١٣١.

جانب اللفظ هو اللحاظ الآلي والمراد بالاستقلاليّة في جانب المعنى [هو] الاستقلاليّة بالنسبة إلى اللفظ وكونه ذا المرآة للفظ، فلا ينافي ملاحظته مرآةً بالنسبة إلى معنونه مثلاً، والمراد بالآليّة في جانب اللفظ [هو] أن يلحظ اللفظ فانياً في المعنى ومرآةً له بمعنى أنّ الاستعمال متقوّم باللحاظ الآلي، وبذلك يختلف عن الانتقال من العلاقة إلى ذى العلاقة في سائر الموارد؛ فإنّ العلاقة هناك تلحظ باللحاظ الاستقلالي بخلاف اللفظ مع المعنىٰ»[1].

هذا، ولكن المحقّق الروحاني (رحمه الله) لم يرتضِ بهذا الشرط الأخير، فيرىٰ أنّ استعمال اللفظ في المعنى ليس كاستعمال المرآة في الوجه فيكونَ اللفظ حالَ الاستعمال فانياً في المعنى ولا يلتفت إليه أصلاً، ولا كاستعمال الملزوم وإرادة اللازم فيكونَ كلٌّ منهما متعلّقاً للحاظٍ مستقلٍّ والتفاتٍ كاملٍ في نفسه ـ كما في الاستعمالات الكنائيّة ـ بل هو سنخُ ثالثٌ وهو إيجاد اللفظ في الخارج بداعى حصول الانتقال إلى المعنى، فهو منظورٌ طريقاً وعبرةً للمعنى لا مستقلّاً ولا مغفولاً عنه.

أمّا أنّه ليس من قبيل استعمال المرآة؛ فلأنّه من البديهي أنّه يمكن الالتفات إلى اللفظ وخصوصيّاته حال الاستعمال، ولذلك يختار الخطيب الألفاظَ الرشيقة والعبارات الشيّقة في مقام أداء المعاني.

وأمّا أنّه ليس من قبيل الاستعمالات الكنائيّة؛ فلأنّه من الظاهر أنّ اللفظ في حال الاستعمال لا يكون ملتفتاً إليه بالاستقلال وملحوظاً في نفسه؛ لظهور عدم إمكان الحكم عليه بما أنّه لفظٌ في ذلك الحال ولو كان ملحوظاً استقلالاً لصحّ الحكم عليه بلا إشكالٍ[2].

---

(١) بحوثٌ في علم الأصول ١/١٣٣.

(٢) منتقى الأصول ١/٧٠.

هذا، واعلم أنّه يترتّب على هذا البحث ثمراتٌ مهمّة، منها: جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى وعدمه، كيفيّة الدلالة التصديقيّة و ...

الأمر العاشر: الحقيقة الشرعيّة

ذهب أكثر الأُصوليين إلى أنّ ألفاظ العبادات كالصلاة والصوم والزكاة والحج كانت عند العرب قبل الإسلام مستعملة في معانيها اللغوية على وجه الحقيقة، أعني: الدعاء، والإمساك، والنمو، والقصد، وهذا ما يعبّر عنه بالحقيقة اللغوية.

وإلى أنّ تلك الألفاظ في عصر الصادقين عليهما السّلام وقبلهما بقليل، كانت ظاهرة في المعاني الشرعية الخاصة بحيث كلّما أطلقت الصلاة والصوم والزكاة تتبادر منها معانيها الشرعية.

إنّما الاختلاف في أنّه كيف صارت هذه الألفاظ حقيقة في المعاني الشرعية في عصر الصادقين عليهما السّلام وقبلهما بقليل؟ فهنا قولان[١]:

أ. ثبوت الحقيقة الشرعيّة في عصر النبوّة[٢].

---

(١) وليعلم أنّ هناك قولاً ثالثاً بأنّ هذه الألفاظ الشرعيّة كانت كالمعاني اللغويّة مستعملة في لسان أهل العرب قبل بعثة النّبيّ ويدلّ عليه أوّلاً ما يوجد في كتاب الله عن كون تلك الحقائق موجودة في الشّرائع السابقة نحو قوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الّذين من قبلكم لعلّكم تتّقون﴾ (بقره/١٨٣).
وثانياً أنّ النّبيّ كان يعبّر عن هذه الماهيّات بهذه الألفاظ في بدء البعثة لأنّ لفظ الصلاة ورد في السور المكّيّة ٣٥ مرّة وكان تشريع الصلاة ليلة المعراج في العام العاشر من البعثة. ولكن يلاحظ على الأوّل بأنّا نقبل عنكم وجود الماهيّات في الشّرائع السابقة ولكنّه لم يثبت بأنّ أهل العرب كان يعبّر عنها بهذه الألفاظ بل هذا التعبير الذي هو محل النزاع مجهول لا يعلم إلّا بدليل خاصّ بل قد يعلم أنّ بعضاً من هذه الأمم إنّما يعبّر بالعبريّة والسريانيّة كما في لغة موسىٰ وعيسىٰ وعلى الثاني بأنّ السورة إذا كانت مكّيّة لا تدلّ على كون جميع آياتها مكّيّة لكثير من السور المكّيّة الّتي لم يكن جميع آياتها مكّيّة.
(٢) المراد بالحقيقة الشرعيّة التي هي محلّ النزاع ما هو أعمّ من الوضع التعييني والوضع

ب . ثبوت الحقيقة المتشرّعيّة بعد عصر النبوّة .

أمّا الأوّل : فحاصله : أنّ تلك الألفاظ نقلت في عصر النبيّ صلّى الله عليه وآله من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية بالوضع التعييني أو التعيّني حتّى صارت حقائق شرعية في تلك المعاني في عصره ، لأنّ تلك الألفاظ كانت كثيرة التداول بين المسلمين لاسيّما الصلاة التي يؤدّونها كلّ يوم خمس مرّات ويسمعونها كراراً من فوق المآذن .

ومن البعيد أن لا تصبح حقائق في معانيها المستحدثة في وقت ليس بقليل[١] .

وأمّا الثاني فحاصله : أنّ صيرورة تلك الألفاظ حقائق شرعيّة على لسان النبي صلّى الله عليه وآله تتوقّف على الوضع وهو إمّا تعييني أو تعيّني ، والأوّل بعيد جداً ، وإلّا نقل إلينا ، والثاني يتوقّف على كثرة الاستعمال التي هي بحاجة إلى وقت طويل ، وأين هذا من قصر مدّة عصر النبوّة ؟!

☞

التعيّني الحاصل في زمان الشارع بكثرة الاستعمال ولكنّ الحقيقة المتشرّعيّة هي الوضع التعيّني دائماً دون التعييني ـ على ما بنىٰ عليه قائليه ـ.

(١) إنّ القائل بالحقيقة الشرعيّة له أنْ يثبتها بإحدى الطرق التّالية :

الأوّل : إحراز الوضع التعييني في زمن الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم بأنّ النبيّ قد قال : جعلت هذا اللفظ لهذا المعنى .

الثاني : إحراز الوضع التعيّني في زمن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم بأنّ كثرة الاستعمال لهذه الألفاظ موجبة للوضع في عصره .

الثالث : احراز الاستعمال عن النبيّ بداعي الوضع ومرجعه هو الوضع التعييني بأنّ النبيّ استعمل هذه الألفاظ لهذه المعاني في مواضع مختلفة بعبارات كاشفة بأنّه قصد الوضع عن هذه الاستعمالات مثلما قال : صلّوا كما رأيتموني أصلّي .

الرابع : الاستصحاب القهقرى ومفادّه متشكّل مِن الركنين : اليقين اللاحق ، والشكّ السابق والحكم فيه هو الأخذ باليقين لا الشك فإنّا نتيقّن في زماننا هذا بأنّها قد وضعت الألفاظ لمعانيها الشرعيّة ولكن نشكّ في أنّه هل الحكم كذلك أيضاً في عصر النبيّ أولا ، فهذا الاستصحاب يقول : أنّ الأصل عدم النقل فتكون النتيجة هي الحقيقة الشرعيّة .

يلاحظ عليه: أنّ عصر النبوّة استغرق ٢٣ عاماً، وهي فترة ليست قصيرة لحصول الوضع التعيّني على لسانه، وإنكاره مكابرة.

ثمرة البحث:

وأمّا ثمرة البحث بين القولين، فتظهر في الألفاظ الواردة على لسان النبيّ صلّى الله عليه وآله بلا قرينة، فتحمل على الحقيقة الشرعية بناءً على ثبوتها وعلى الحقيقة اللغوية بناءً على إنكارها.

والظاهر انتفاء الثمرة مطلقاً، لعدم الشكّ[١] في معاني الألفاظ الواردة في الكتاب والسنّة لكي يتوقّف فهم معانيها على ثبوت الحقيقة الشرعيّة أو نفيها إلّا نادراً[٢].

الأمر الحادي عشر: الصحيح والأعم

هل أسماء العبادات والمعاملات موضوعة للصحيح منهما، أو للأعم منه؟[٣]

تطلق الصحّة في اللغة تارة على ما يقابل المرض، فيقال: صحيح وسقيم.

---

(١) والدليل على عدم شكّنا في معاني هذه الألفاظ ـ كما عن بعض المتتبّعين ـ هو العلم بكون هذه المعاني الشرعيّة مرادة للشارع في جميع الاستعمالات.

(٢) مثل الكراهة فقد ادّعى صاحب الحدائق أنّها في لسان النّبي صلّى الله عليه وآله مشتركة بين معنيين وهما الحرمة والمعنى الاصطلاحي وليست القرينة في كلامه موجودة على تعيين أحد المعنيين فالشك الذي هو موجب الثمرة حاصل.

(٣) إنّ البحث عن الصحيح والأعمّ في العنوان الذي ذكره المصنّف ـ وهو أنّه هل أسماء العبادات والمعاملات موضوعة للصحيح منها أو للأعمّ منه ـ ليس متفرّعاً على البحث عن الحقيقة الشرعيّة، بمعنى أنّ هذا البحث جارٍ على كلّ حالٍ، سواءٌ أقلنا بالحقيقة الشرعيّة أم بالمتشرّعيّة أم بما أنّ هذه المعاني الشرعيّة كانت حقيقة لغويّة ـ كما تقدّم توضيحه في تعليقتنا ـ لأنّ الكلام في أنّ معاني هذه الألفاظ هي العبادة أو المعاملة الصحيحة أم الأعمّ منه سواءٌ كان حقيقة ـ على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ـ أم مجازاً ـ على القولين الآخرين ـ فتدبّر.

وأُخرىٰ على ما يقابل العيب، فيقال: صحيح ومعيب[١].

وأمّا الصحة اصطلاحاً في العبادات فقد عرِّفت تارة بمطابقة المأتي به للمأمور به، وأُخرىٰ بما يوجب سقوط الإعادة والقضاء[٢]، ويقابلها الفساد[٣]. وأمّا في المعاملات فقد عُرِّفت بما يترتّب عليه الأثر المطلوب منها[٤]، كالملكية في البيع، والزوجيّة في النكاح وهكذا.

والمراد من وضع العبادات للصحيح هو أنّ ألفاظ العبادات وضعت لما تمّت أجزاؤها وكملت شروطها، أو لأعم منه ومن الناقص[٥].

المعروف هو القول الأوّل، واستدلّ له بوجوه* مسطورة في الكتب الأُصوليّة

---

(١) إنّ المرض أمر وجوديٌ عارضٌ على الشيء فيكون التقابل بينه وبين الصحيح تقابل التضاد. وهذا بخلاف العيب فإنّه أمر عدميٌ فالتقابل بينهما هو الملكة والعدم.

(٢) وليعلم أنّ اختلاف التعبيرات عن الصحّة لا يرجع إلى اختلاف في مفهومها، بل لمّا كانت الأغراض مختلفة عبّر عن الصحّة بلازمها الموافق لغرضه. والاختلاف في التعبير عن اللازم لا يوجب اختلافاً في الملزوم؛ فلذا إنّ التعريف الأوّل للصحّة في العبادات تعريف كلامي؛ لأنّه موافق لغرض أهل الكلام، والتعريف الثاني والثالث لها تعريف فقهي لأنّهما موافقان لغرض أهل الفقه. وبالجملة فالصحّة عند الكلّ بمعنى واحد وهو التماميّة وما بقي من هذه التعبيرات لوازمه.

(٣) إنَّ الصحّة والفساد من الأمور الإضافيّة المختلفة بحسب الحالات وليستا من الأمور الحقيقيّة؛ فلذلك ترىٰ أنّ الصلاة عن جلوسٍ صحيحةٌ للعاجز عن القيام وفاسدة للقادر عليه.

(٤) ينبغي أن يقال «لا يترتّب عليه الأثر المطلوب شرعاً» لا «الأثر المطلوب» وحده كما قاله المصنّف ـ دامت بركاته ـ لأنّ المعاملة الربويّة مثلاً لها أثر مطلوب عرفاً ولكنّه غير مطلوبٍ شرعاً ولأجل ذلك تقع باطلة.

(٥) اعلم أنّه لابدّ مِن فرض جامعٍ بين أفراد المسمّى ـ سواءٌ أقلنا بالصحيح أو بالأعمّ منه ـ فيكون أفراد الجامع مصاديق للمسمّىٰ ولكن اختلفوا في كيفيّة تصوير ذلك حيث يواجهوا مشكلةً، وهي أنّها كيف يمكن فرضُ جامعٍ بين صلاة الغريق مثلاً ـ وهي التكبيرة فقط ـ وبين صلاة المسافر والنوافل وصلوات ذات ركعتين وذوات ركعات و... فأجابوا عنها بوجوهٍ تطلب مِن الدراسات العليا.

(*) التبادر وصحّة الحمل وصحّة السلب عن الأعمّ وغيرها.

أوضحها :

إنّ الصلاة ماهية اعتبارية جعلها الشارع لآثار خاصّة وردت في الكتاب والسنّة ، منها : كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر ، أو معراج المؤمن ، وغيرهما ، وهذه الآثار إنّما تترتّب على الصحيح لا على الأعمّ منه ، وهذا (أي ترتّب الأثر على الصحيح) ممّا يبعث الواضع إلى أن يضع الألفاظ لما يُحصّل أغراضه ويؤمِّن أهدافه ، وليس هو إلّا الصحيح . لأنّ الوضع للأعمّ الذي لا يترتّب عليه الأثر ، أمر لغو .

استدلّ القائل بالأعم بوجوه[١] أوضحها صحّة تقسيم الصلاة إلى الصحيحة والفاسدة .

وأُجيب عنه بأنّ غاية ما يفيده هذا التقسيم هو استعمال الصلاة في كلّ من الصحيح والفاسد ، والاستعمال أعمّ من الحقيقة[٢] .

وأمّاالمعاملات فهنا تصويران :

الأوّل : أنّ ألفاظ العقود ، كالبيع والنكاح ؛ والإيقاعات ، كالطلاق والعتق ، موضوعه للأسباب التي تُسبِّب الملكيّة والزوجيّة والفراق والحرّيّة ، ونعني بالسبب إنشاء العقد والإيقاع ، كالإيجاب والقبول في العقود ، والإيجاب فقط كما في الإيقاع .

وعليه يأتي النزاع في أنّ ألفاظها هل هي موضوعة للصحيحة التامّة الأجزاء والشرائط المؤثّرة في المسبب ، أو لأعم من التام والناقص غير المؤثّر في المسبّب ؟

---

(١) من أدلّة القائل بالأعمّ التبادر وعدم صحّة السلب عن الفاسد واستعمال الصّلاة وغيرها من العبادات في غير واحد من الأخبار فى الفاسدة .

(٢) يلاحظ على هذا الإشكال بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز إذا كان تصوّر العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي ممكناً ، فلمّا كان هذا التصوير فيما نحن فيه مستحيلاً لكونهما متقابلين فيكون الاستعمال دالّاً على وضعه للأعمّ .

الثاني: أن تكون الألفاظ موضوعة للمسبّبات، أي ما يحصل بالأسباب كالملكيّة والزوجيّة والفراق والحرّيّة، وبما أنّ المسببات من الأُمور البسيطة، التي يدور أمرها بين الوجود والعدم، فلا يأتي على هذا الفرض، النزاع السابق لأنّ الملكيّة إمّا موجودة وإمّا معدومة كما أنّ الزوجيّة إمّا متحقّقة أو غير متحقّقة، ولا تتصوّر فيهما ملكيّة أو زوجيّة فاسدة.

تدريب

تطبيق

١ ـ قوله تعالى: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُم مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً**﴾ واستدلّ بالآية بأنّ المتعة في الشرع اسم للنكاح المنقطع فيجب صرف الآية إليه مراعاةً لجانب الحقيقة الشرعيّة[١].

٢ ـ ورد في الروايات: «لا صلاة إلّا بطهور» وهو الصلاة الواجد لجميع الأجزاء والشرائط ماعدا الطهور، فيكون مفادّه أنّ الصلاة التي كانت واجدة للأجزاء والشرائط المعتبرتين فيها لا تكون صلاة الّا إذا كانت واجدة للطهارة وبدونها لا تكون صلاة على القول بالصحيح، أمّا على القول بالأعم صلاة تامّة[٢].

تفهيم

١ ـ بيّن طرق إثبات الحقيقة الشرعيّة.

٢ ـ ما هو الارتباط بين الحقيقة الشرعيّة والوضع التعييني والتعيّني؟

٣ ـ ما هو الثمرة للبحث عن الحقيقة الشرعيّة؟

٤ ـ ما هو مرجع الاختلاف في تعريف الصحّة؟

---

(١) الرسائل التسع ١٥٤.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٥/ ١٤٥.

٥ ـ هل البحث عن الصحيح والأعمّ متفرّعاً على البحث السابق ؟

٦ ـ ما هو الإشكال المشترك وروده على الصحيحي والأعمّي ؟

تعميق

أهل تحمل الروايات التي نقلها الأئمّة عليهم السّلام عن النبيّ صلّى الله عليه و آله ، على الحقيقة الشرعيّة أم المتشرّعيّة ؟

تحقيق

بيّن تقريب المحقّق النائيني (ره) لتصوير الجامع على القول بالصحيح . (أجود التقريرات ٣٦/١) .

الأمر الثاني عشر : هل المشتق[١] حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ بالفعل أو أعمّ منه وممّا انقضى عنه المبدأ[٢]

---

(١) إنَّ المشتق المبحوث عنه في هذا الأمر على قسمين : إمّا يكون لكلٍّ من مادّته وهيئته وضع خاصّ ، كما إذا كان هذا المشتق من قبيل المشتق النحوى نحو : ضارب ، وإمّا أن يكون لهما معاً وضع خاصّ كما إذا كان من قبيل الجامد النحوي كالحرّ .

(٢) إنّ في بحث المشتق اصطلاحات أصوليّة ينبغي أن نوضّحها لكم وهي المبدأ والنسبة الخارجيّة والنسبة الكلاميّة والفعليّة بالمعنى الأعمّ والفعليّة بالمعنى الأخصّ .
والمراد بالأوّل هو الّذي عرّفناه سابقاً بأنّه الحدث الّذي ليست له هيئة ، فالمشتقّات وغيرها كالمصادر في الحقيقة أخذت عنه بخلاف المادّة التي مقيّده بهيئة ما .
والثاني هو اتّصاف الذات بالحدث فى الخارج والواقع .
والثالث هو اتّصاف الذات بالحدث في مقام الحكاية والإخبار عن هذا الواقع فإن كانت النسبة الكلاميّة متّحدة من حيث الزمان مع النسبة الخارجيّة فلا شكّ في أنّ هذا الاستعمال حقيقة وليس بمجازٍ وأنّه لا كلام فيه ، وإن كانت النسبة الخارجيّة مستقبلة بالنظر إلى النسبة الكلاميّة فلا كلام أيضاً في كونها مجازاً . أمّا إذا كانت النسبة الخارجيّة تقع قبل النسبة الكلاميّة وكانت ماضيةً بالنسبة إليها فهذا هو محلّ النزاع ، فتدبّر .
والرابع هو كلّما يوجد فيه المبدأ بالفعل ونسمّيه مطلق الواجديّة فيشمل كلّ مبدأ من المبادى

إنّه اتّفقت كلمتهم على أنّ المشتق حقيقة في المتلبّس بالمبدأ بالفعل ومجاز فيما يتلبّس به في المستقبل، واختلفوا فيما انقضى عنه التلبّس، مثلاً إذا ورد النهي عن التوضّؤ بالماء المسخّن بالشمس، فتارة يكون الماء موصوفاً بالمبدأ بالفعل، وأُخرى يكون موصوفاً به في المستقبل، وثالثة كان موصوفاً به لكنّه زال وبرد الماء، فإطلاق المشتق على الأوّل حقيقة، ودليل الكراهة شامل له، كما أنّ إطلاقه على الثاني مجاز لا يشمله دليلها، وأمّا الثالث فكونه حقيقة أو مجازاً وبالتالي شمول دليلها له وعدمه[١] مبنيّ على تحديد مفهوم المشتق، فلو قلنا بأنّه موضوع للمتلبّس بالمبدأ بالفعل يكون الإطلاق مجازيّاً[٢] والدليل غير شامل له، ولو قلنا بأنّه موضوع لما تلبّس به ولو آناً ما فيكون الإطلاق حقيقيّاً والدليل شاملاً له[٣].

والمشهور انّه موضوع للمتلبّس بالفعل.

وقبل الخوض في المقصود نقدم أُموراً:

١. الفرق بين المشتق النحويّ والأُصولي

☞

التي ذكر توضيحها، والفعليّة التي في قوله «هل المشتق حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ بالفعل أو الأعم منه وممّا انقضى عنه المبدأ» تكون بهذا المعنا. والخامس هو الذي مادام أنّه يبرز في الخارج يكون متّصفاً بهذا المبدأ فإن لم يبرز فيه لم يكن متّصفاً به وهذا هو المبدأ الذي أخذ على نحو الفعليّة وما بقى من المبادي لم يكن اتّصافها كذلك. فقول المصنّف «بأنّ المبدأ تارة يؤخذ على نحو الفعليّة» قُصد منه هذا المعنىٰ.

(١) أي: شمول دليل الكراهة للثالث وعدم الشمول مبنى على تحديد مفهوم المشتق.

(٢) إنّ العلاقة بين المتلبّس بالمبدأ بالفعل الذي يكون حقيقة في المشتق اتّفاقاً والمتلبّس بالمبدأ بالاستقبال الذي يكون مجازاً بالاتّفاق هي «ما يؤول»، وبينه وبين المنقضى عنه المبدأ على القول بمجازيّته هي «ما كان» فلذلك لا قائل بكون الاستعمال في المنقضى غلطاً؛ لأنّ المنقضى عنه المبدأ إمّا حقيقة على القول بالأعمّ وإمّا مجاز لوجود العلاقة على القول بالأخصّ.

(٣) إنّ الثمرة في هذا النزاع هي شمول دليل كدليل الكراهة في المثال المذكور ـ على القول بالأعمّ ـ لما انقضى عنه المبدأ وعدمه ـ على القول بالأخصّ ـ.

المشتق عند النحاة يقابل الجامد، فيشمل الماضي والمضارع والأمر والنهي واسم الفاعل ومصادر ابواب المزيد.

وأمّا المشتق عند الأُصوليّين، فهو عبارة عمّا يُحمل على الذات باعتبار اتصافها بالمبدأ واتحادها معه بنحو من الاتحاد، ولا تزول الذات بزواله فخرجت الأفعال قاطبة والمصادر لعدم صحّة حملهما على الذوات على نحو الهوهويّة[١]، والأوصاف التي تزول الذات بزوالها[٢] كالناطق فلم يندرج فيه إلّا اسم الفاعل والمفعول وأسماء الزمان والمكان والآلات والصفات المشبّهة وصيغ المبالغة وأفعل التفضيل ويشمل حتى الزوجة والرق والحر لوجود الملاك المذكور[٣] في جميعها، فإذن النسبة بين المشتق النحوي والمشتق الأُصولي عموم وخصوص من وجه*.

٢. اختلاف أنحاء التلبّسات حسب اختلاف المبادئ

---

(١) إنّ المراد بحمل الهوهويّة المسمّى بالمواطاة في علم المنطق الذي يكون في مقابل حمل الاشتقاق هو ما يحمل على الشيء بلا واسطة بمعنى أنّه جارٍ عليه، نحو: «زيد ضاحكٌ»، بخلاف حمل الاشتقاق الذي يحمل على الشيء بواسطة كلمة «ذو» ونحوها، كما يقال: «زيد ذو ضحك»، وهذه الكلمة تضاف إلى المحمول لتصحيح الحمل لأنّ الضحك لم يكن جارياً على زيد فكيف يصح أن يحمل عليه، ويشترط في حمل المواطاة أن يكون الموضوع والمحمول متّحدين من جهة ومختلفين من جهة أخرىٰ؛ فلذلك لم يصح حمل المصدر على الذات لأنّ الذات وُضع للهيئة الخارجيّة والمصدر وضع للحدث وهما متخالفان كلَّ الاختلاف ولم يكونا مشتركين في شيء وكذلك الفعل، فإنّه يتركّب من الحدث والهيئة وكلاهما متباينان للذات.

(٢) إنّ الأوصاف التي تزول الذات بزوالها حقيقةٌ للمتلبّس بالمبدأ بالفعل اتّفاقاً ولم يكن فيها بحث؛ لأنّ فرض المنقضي عنه المبدأ فيها محال فالبحث عنها سالبة بانتفاء الموضوع.

(٣) وهو انتزاع مفهيمهما عن الذوات باعتبار اتصافها بالمبدأ.

(*) فيجتمعان في أسماء الفاعلين وأمثالهما، ويفترقان في الفعل الماضي والمضارع، فيطلق عليهما المشتق النحوي دون الأُصولي؛ وفي الجوامد كالزوج والرق، فيطلق عليها المشتق الأُصولي دون النحوي.

ربّما يفصل[١] بين المشتقّات فيتوهّم أنّ بعضها حقيقة في المتلبّس وبعضها في الأعمّ، نظير الكاتب والمجتهد والمثمر، فما يكون المبدأ فيه حرفة أو ملكة أو قوّة تصدق فيه هذه الثلاثة وإن زال التلبّس، فهي موضوعة للأعم بشهادة صدقها مع عدم تلبّسها بالكتابة والاجتهاد والإثمار بخلاف غيرها ممّا كان المبدأ فيه أمراً فعليّاً، كالأبيض والأسود.

يلاحظ عليه: أنّ المبدأ يؤخذ تارة على نحو الفعليّة كقائم، وأخرىٰ على نحو الحرفة كتاجر، وثالثة على نحو الصناعة كنجّار، ورابعة على نحو القوّة كقولنا: شجرة مثمرة، وخامسة على نحو الملكة كمجتهد[٢].

فإذا اختلفت المبادئ جوهراً ومفهوماً لاختلفت أنحاء التلبّسات بتبعها أيضاً، وعندئذٍ يختلف بقاء المبدأ حسب اختلاف المبادئ، ففي القسم الأوّل يشترط في صدق التلبّس تلبّس الذات بالمبدأ فعلاً، وفي القسم الثاني والثالث يكفي عدم إعراضه عن حرفته وصناعته وإن لم يكن ممارساً بالفعل، وفي الرابع يكفي كونه متلبّساً بقوة الإثمار وإن لم يثمر فعلاً، وفي الخامس يكفي حصول الملكة وإن لم يمارس فعلاً، فالكلّ داخل تحت المتلبّس بالمبدأ بالفعل، وبذلك علم أنّ اختلاف المبادئ يوجب اختلاف طول زمان التلبّس وقصره ولا يوجب تفصيلاً في المسألة.

فما تخيّله القائل مصداقاً لمن انقضى عنه المبدأ، فإنّما هو من مصاديق المتلبّس ومنشأ التخيّل هو أخذ المبدأ في الجميع على نسق واحد، وقد عرفت أنّ المبادئ على أنحاء.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ مرجع النزاع إلى سعة المفاهيم وضيقها وأنّ

---

(١) هذا التفصيل يكون للعلّامة الفاضل التوني «دامت بركاته».

(٢) هذا، وسادسةً على نحو الانتساب إلى الأعيان الخارجيّة كاللابن والتامر.

الموضوع له هل هو خصوص الذات المتلبّسة بالمبدأ أو أعم من تلك الذات المنقضي عنها المبدأ فعلى القول بالأخصّ، يكون مصداقه منحصراً في الذات المتلبّسة، وعلى القول بالأعمّ يكون مصداقه أعمّ من هذه وممّا انقضى عنها المبدأ.

* * *

استدلّ المشهور على أنّ المشتق موضوع للمتلبّس بالمبدأ بالفعل بأمرين:

١. التبادر، إنّ المتبادر من المشتق هو المتلبّس بالمبدأ بالفعل، فلو قيل: صلّ خلف العادل، أو أدّب الفاسق، أو قيل: لا يصلين أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون، أو لا يؤمّ الأعرابي المهاجرين؛ لا يفهم منه إلّا المتلبّس بالمبدأ في حال الاقتداء.

٢. صحّة السلب عمّن انقضى عنه المبدأ، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل إنّه قائم إذا زال عنه القيام، ولا لمن هو جاهل بالفعل، انّه عالم إذا نسي علمه.

وأمّا القائلون بالأعمّ فاستدلّوا بوجهين:

الأوّل: صدق أسماء الحِرَف كالنجار على من انقضى عنه المبدأ، مثل أسماء الملكات كالمجتهد.

وقد عرفت الجواب عنه وأنّ الجميع من قبيل التلبّس بالمبدأ لا الزائل عنه المبدأ.

الثاني: لو تلبّس بالمبدأ في الزمان الماضي يصحّ أن يقال إنّه ضارب باعتبار تلبّسه به في ذلك الزمان.

يلاحظ عليه: أنّ اجراء المشتق على الموضوع في المثال المذكور يتصوّر على وجهين:

أ. أن يكون زمان التلبّس بالمبدأ في الخارج متحداً مع زمان النسبة الكلاميّة،

كأن يقول زيد ضارب أمس، حاكياً عن تلبّسه بالمبدأ في ذلك الزمان، فهو حقيقة ومعدود من قبيل المتلبّس لأنّ المراد كونه ضارباً في ذلك الظرف.

ب. أن يكون زمان التلبّس بالمبدأ في الخارج مختلفاً مع زمان النسبة الكلاميّة، كأن يقول: زيد ـ باعتبار تلبّسه بالمبدأ أمس ـ ضارب الآن، فالجري مجاز ومن قبيل ما انقضى عنه المبدأ.

تطبيق

١. قال رجل لعليّ بن الحسين عليهما السّلام: أين يتوضّأ الغرباء؟ قال: «تتّقي شطوط الأنهار، والطرق النافذة، وتحت الأشجار المثمرة»*.

فعلى القول بالوضع للمتلبّس بالمبدأ يختص الحكم بما إذا كانت مثمرة فعلاً بخلاف القول بأعمّ من المتلبّس وغيره فيشمل الشجرة المثمرة ولو بالقوّة كما إذا فقدت قوّة الإثمار لأجل طول عمرها.

٢. عن أبي عبدالله عليه السّلام في المرأة ماتت وليس معها امرأة تغسلها، قال: «يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها إلى المرافق»**.

فلو قلنا بأنّ المشتق حقيقة في المنقضي أيضاً، فيجوز للزوج المطلِّق تغسيلها عند فقد المماثل وإلّا فلا.

إذا وقفت على تلك الأُمور، فاعلم أنّ كتابنا هذا مرتّب على مقاصد، وكلّ مقصد يتضمّن فصولاً:

تدريب

تطبيق

١ ـ إنّ الفقهاء على القول بوضع المشتق لخصوص المتلبّس لم يحكموا بوجوب

(*) الوسائل: ١، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(**) الوسائل: ٢، الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٨.

الإنفاق على الزوجة بعد انقضاء الزوجيّة عنها بطلاق أو نحوه وكذا بجواز النظر إليها. أمّا على القول بوضعه لمن انقضىٰ عنه المبدأ فيلزمهم أن يحكموا بوجوب الانفاق وكذا بجواز النظر[١].

٢ ـ على القول بأنّ البيع هو الإيجاب فقط فالخيار ثابت للمتبايعين بعد إلحاق القبول بالإيجاب لأنّ حال القبول حال انقضاء المبدأ عن البائع الموجب فيراد من البائع المنقضي عنه المبدأ لا المتلبّس به[٢].

تفهيم

١ ـ بيّن المصطلحات التالية: المبدأ، النسبة الخارجيّة، النسبة الكلاميّة، الفعليّة بكلا معنييه.

٢ ـ لماذا خرجت عن النزاع الأوصاف التي تزول الذات بزوالها؟

٣ ـ ما هو أقسام المشتق بلحاظ تعدّد الوضع ووحدته؟

٤ ـ ما هو العلاقة في استعمال المشتق في ما انقضى عنه المبدأ على القول بمجازيّته؟

تعميق

١ ـ كيف يمكن الجمع بين العبارتين التاليتين:

الف) لا تدلّ الأسماء (ومنها المشتق) على الزمان.

ب) يبحث في المشتق في أنّه هل وُضِع للمتلبّس بالمبدأ بالفعل (أي الحال) أو للأعم منه وممّا انقضى عنه المبدأ (أي الزمان السابق عن التلبّس)؟

تحقيق

بيّن إشكال المحقّق النائيني على القائلين بالأعم. (أجود التقريرات ١/٧٨).

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١/٢٨٣.

(٢) كتاب البيع ٤/٩٨ (سيّد الخميني).

للمطالعة (٣)

فلسفة علم الأصول

إنّ بعض المباحث المطروحة في علم الأصول ينبغي أن يبحث عنها في رتبةٍ سابقةٍ عن هذا العلم؛ إذ لها جنبةُ مقدميّةُ وتمهيديّةُ لمسائل علم الأصول وهذه المباحث هو المسمّىٰ بفلسفة علم الأصول.

إذن يمكن أن تعرّف فلسفة علم الأصول بأنّها مباحثُ مقدميّة تمهيديّة ذو رتبةٍ سابقةٍ تنظر إلى المباحث الأصوليّة بحيث تكون المباحث الأصوليّة هي الغاية أو أحد الغايات للبحث عن تلك القضايا المقدّميّة.

ثمّ إنّ مباحث فلسفة العلم ليست أمراً جديداً في سائر العلوم بل يعتاد للمغتربين تدوين مباحث مقدّمي للعلوم سمّاه بفلسفة ذلك العلم، غير أنّه لمّا لم يبحث عنها في علم الأصول بعنوان فلسفته يبدو غريباً جدّاً.

ولعلّ أوّل من قام بهذه المهمّة هو الشعراني في «المدخل» والشيخ محمّدحسين الإصفهاني (رحمه الله) في كتابه المسمّىٰ بـ «بحوثٌ في علم الأصول».

قال الإصفهاني (رحمه الله) في القسم الأوّل من كتابه:

«وأمّا مبادئه فهي تصوّريّة وتصديقيّة. فبمادئه التصوّريّة راجعةُ إلى حدودات تلك القضايا بأطرافها، ومبادئه التصديقيّة هي ما يتوقّف عليه التّصديق بثبوت محمولات تلك القضايا لموضوعاتها. وتعارف في علم الأصول تدوين المبادى اللغويّة والمبادى الأحكاميّة، فربما يتخيّل أنّهما قسمان آخران من المبادى يختصّ بهما علم الأصول. وليس كذلك، بل المبادى التصوّريّة تارةً لغويّةُ وأخرىٰ

أحكاميّة، وكذا المبادى التصديقيّة»[١].

أمّا المتأخّرين فلم يبحثوا عنها إلّا قليلاً منهم في بعض مقالاتهم[٢].

ثمّ فائدة تدوين الفلسفة لعلم الأصول هي اكتشاف المسائل الّتي تكون كالمبنىٰ والأساس لسائر المباحث ولكن لأجل عدم استقلال البحث عنها صارتْ مهملةً غير مطروحةٍ بلسانٍ جامعٍ متقنٍ.

مثال ذلك مبحث الحسن والقبح العقلي؛ فإنّ الآخوند الخراساني (رحمه الله) لا يطرحه في مباحث الكفاية؛ ولذا قال المحقق الاصفهاني (رحمه الله): «حيث لا يوفّى بذلك البحث أستاذنا فنحن نستوفيه»، فيطيل البحث عنه في ضمن مبحث الانسداد، والحال أنّ الحسن والقبح العقلي ليس محلّه مبحث الانسداد، بل ولا علم الأصول؛ لأنّه من مباحث فلسفته لا نفس ذلك العلم.

مثال آخر: البحث عن ماهيّة الحكم، فإنّ الأصول بأسره مرهون ذلك البحث بوجهٍ ولكنّه مع ذلك لم يُفْتَح له بابٌ مستقلٌ بل يطرحونه في ضمن أبواب مختلفة، كالخروج عن محلّ الابتلاء في العلم الإجمالي ومبحث الضدّ وبحث اجتماع الأمر والنهي والاستصحاب و ... والحال أنّ الموضع الجدير للبحث عنه هو مباحث فلسفة علم الأصول.

أمّا تقسيم الإصفهاني لمباحث فلسفة علم الأصول فيمكن أن يشكل عليه بأنّه لا يشمل عمدةً من المباحث الّتي ترتبط بالأحكام العقليّة ولا مباحث تعرّف منهاج البحث الأصولي؛ إذ هما ليستا لغويّة ولا أحكاميّة.

ولأجل دفع هذا الإشكال زاد بعض المتأخّرين قسمين سمّيا بالمبادى العقليّة

---

(١) بحوث في علم الأصول ١٧.

(٢) كالشيخ محسن الغرويان في «الفصول في علم الأصول» والشيخ صادق اللاريجاني في بداية محاضراته الأصوليّة.

والمبادى المنهاجيّة .

ففي فلسفة علم الأصول يبحث عن مباحثٍ تمهيديّةٍ كالبحث عن الاعتباريّات ، منابع علم الأصول ومناهجه ، أحكام العقل العملي والنظري ، بناء العقلاء ، المباحث الثلاث عشر الّتي تبحث عنها في مقدّمة الكفاية ، منهاج التحقيق في مباحث الألفاظ ، مباحث الهرمنوتيك ، المقارنة بين علم الأصول وسائر العلوم ومباحث الحكم .

ثمّ بعض المتأخّرين يميّز بين ثلاث اصطلاحات «علم الأصول ، فلسفة الأصول ، فلسفة علم الأصول» بأنّ : «فلسفة علم الأصول تبحث عن الرئوس الثمانية لعلم الأصول ، وفلسفة الأصول عن مباديه التصوريّة والتصديقيّة ، وعلم الأصول عن محمولات موضوعه» والأمر سهلٌ[١] .

---

(١) الفصول في علم الأصول ٩ .

المقصد الأوّل
في الأوامر

وفيه فصول :

الفصل الأوّل : في مادّة الأمر .

الفصل الثاني : في هيئة الأمر .

الفصل الثالث : في إجزاء امتثال الأمر الواقعي والظاهري .

الفصل الرابع : مقدمة الواجب وتقسيماتها .

الفصل الخامس : في تقسيمات الواجب .

الفصل السادس : اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه .

الفصل السابع : إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز .

الفصل الثامن : الأمر بالأمر بفعل ، أمر بذلك الفعل .

الفصل التاسع : الأمر بالشيء بعد الأمر به تأكيد أو تأسيس .

الفصل الأوّل :

في مادّة الأمر[١]

وفيه مباحث :

المبحث الأوّل : لفظ الأمر مشترك لفظي

إنّ لفظ الأمر مشترك لفظي بين معنيين هما :

الطلب[٢] والفعل ، وإليهما يرجع سائر المعاني التي ذكرها أهل اللغة[٣] .

لا خلاف بين الجميع في صحّة استعماله في الطلب كقوله سبحانه : ﴿ **فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فَتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ** ﴾ (النور/٦٣) .

وإنّما الخلاف في المعنى الثاني ، والظاهر صحّة استعماله في الفعل لوروده في القرآن[٤] . كقوله سبحانه : ﴿ **قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلّهِ يُخْفُونَ في أَنْفُسِهِمْ ما لا يُبْدُونَ**

---

(١) وليعلم أنّ البحث هنا يكون عن خصوص مادة الأمر وهو «أ م ر» لا كلّ مادّة فُرض وجوده في صيغة الأمر كضَرْب وفِعْل وغيره .

(٢) إنّ الطلب المقصود هنا ليس طلباً مطلقاً ، بل المراد به هو الطلب المشروط بفهم الوجوب منه أوّلاً وبتعلقه بفعل الغير لا النفس ثانياً وبصدور عن العالي الذي له الاستعلاء ثالثاً ـ كما سيأتي ـ .

(٣) ومن هذه المعاني : الشأن والفعل العجيب والشيء والحادثة والغرض على ما ذكره صاحب الكفاية : ص ٨١ .

(٤) يلاحظ على دليل المصنّف «دامت بركاته» بأنّه نقض كلامه في الأمر الحادي عشر حيث قال «دامت بركاته» : استدلّ القائل بالأعمّ بصحّة تقسيم الصلاة إلى الصحيحة والفاسدة وقد أشكل «دامت بركاته» عليه بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز ، فلنا أن نقول : أيّها

لَكَ﴾ (آل عمران/١٥٤)، ﴿وَقُضِيَ الأَمْرُ وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الأُمور﴾ (البقرة/٢١٠) و ﴿وَشاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ (آل عمران/١٥٩).

ثمّ الأمر إن كان بمعنى الطلب ـ أي طلب الفعل من الغير ـ فيجمع على أوامر، كما أنّه إذا كان بمعنى الفعل فيجمع على أُمور والاختلاف في صيغة الجمع دليل على أنّه موضوع لمعنيين مختلفين[1].

المبحث الثاني: اعتبار العلوّ والاستعلاء في صدق مادّة الأمر بمعنى الطلب

اختلف الأُصوليّون في اعتبار العلو والاستعلاء في صدق الأمر بمعنى الطلب على أقوال:

١. يعتبر في صدق مادة الأمر وجود العلوّ في الآمر دون الاستعلاء، لكفاية صدور الطلب من العالي وإن كان مستخفضاً لجناحه عند العقلاء، وهو خيرة المحقّق الخراساني قدس سره.

٢. يعتبر في صدق مادة الأمر كلا الأمرين، فلا يعدّ كلام المولى مع عبده أمراً إذا كان على طريق الاستدعاء، وهو خيرة السيّد الإمام الخميني قدس سره.

٣. يعتبر في صدق مادة الأمر أحد الأمرين: العلو أو الاستعلاء، أمّا كفاية العلو فلما تقدّم في دليل القول الأوّل، وأمّا كفاية الاستعلاء، فلأنّه يصحّ تقبيح الطالب السافل المستعلي، ممّن هو أعلى منه وتوبيخه بمثل «إنّك لِمَ تَأْمُرُني ؟».

☞

المصنّف كلامك فيما مرّ جار هنا أيضاً فإنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، فكيف تقول بأنّه حقيقة فى الفعل.

(١) يلاحظ على ذلك أوّلاً بأنّ تعدّد الجمع للفظٍ لا يدلّ على تعدّد معانيه، كما أنّ لفظ وزن الفاعل، ان كان صفةً له ثلاثة جموع وهي فُعّال وفُعَّل وفَعَلَة، والحال أنّ له معنى واحد. ولو سلّمنا بأنّه يدلّ على ذلك فلم نقبل منكم أنّ هذه المعاني تكون حقيقة فيه لما قلتم بأنّ علامات الحقيقة أربعة ولم تكن فيها هذه العلامة.

٤ . لا يعتبر في صدق مادة الأمر واحد منهما، وهو خيرة المحقّق البروجردي قدس سره[١] .

الظاهر هو القول الثاني، فإنّ لفظ الأمر في اللغة العربيّة معادل للفظ «فرمان» في اللغة الفارسيّة، وهو يتضمّن علوّ صاحبه، ولذلك يذمّ إذا أمر ولم يكن عالياً .

وأمّا اعتبار الاستعلاء فلعدم صدقه إذا كان بصورة الاستدعاء، ويشهد له قول بريرة* لرسول الله صلّى الله عليه وآله «أتأمرني يا رسول الله ؟ قال : إنّما أنا شافع» فلو كان مجرد العلو كافياً لما انفك طلبه من كونه أمراً .

المبحث الثالث : في دلالة مادّة الأمر على الوجوب[٢]

إذا طلب المولى من عبده شيئاً بلفظ الأمر كأن يقول : آمرك بكذا، فهل يدل كلامه على الوجوب أو لا ؟

الظاهر هو الأوّل، لأنّ السامع ينتقل من سماع لفظ الأمر إلى لزوم الامتثال الذي يعبّر عنه بالوجوب، ويُؤيَّد هذا الانسباق والتبادر بالآيات التالية :

١ . قوله سبحانه : ﴿ **فَلْيَحْذَرِ الَّذينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ**

---

(١) لا يخفى أنّ المحقّق البروجردي «رحمه الله» يسلّم كون الطلب أمراً إذا صدر عن عالٍ ولكن بنحوٍ ليس له دخلٌ في مفهوم الطلب. وبعبارة أخرىٰ : إنّ الأمر يلازم كون الآمر عالياً لكن لا دخل لعلوّ الآمر في صدق الأمر. فتبيّن أنّ المحقّق البروجردي أيضاً قائل بمقالة الآخوند الخراساني ؛ لأنّ الآخوند أيضاً لا يقول بدخل العلوّ في مفهوم الأمر بل يقول : إنّ الأمر لا يصدق إلّا إذا صدر عن عالٍ. فكلا القولين واحدٌ ودفع بذلك توهّم المصنف في عدّ قول المحقّق البروجردي قولاً رابعاً .

(*) روى أحمد بن حنبل في مسنده عن ابن عبّاس : لما خُيِّرت بريرة (بعد ما أُعتقت وخُيّرت بين البقاء مع زوجها أو الانفصال عنه) رأيت زوجها يتبعها في سُكَكَ المدينة ودموعه تسيل على لحيته، فكلّم العباس ليكلّم فيه النبي صلى الله عليه وآله لبريرة انّه زوجك، فقالت : تأمرني يا رسول الله ؟ قال : «إنّما أنا شافع»، قال : فخيّرها فاختارت نفسها. (مسند أحمد : ١ / ٢١٥).

(٢) اعلم أنّ الوجوب ليس معنى مستقلّاً في مقابل معنيي الأمر، بل إنّه ملازم لمعنى مستقلّ وهو الطلب. فإذا أمر المولى بشيء بمعنى أنّه طالب له فقوله يلازم الوجوب .

يُصيبَهُمْ عَذابٌ أَليم ﴾ (النور/٦٣) حيث هدّد سبحانه على مخالفة الأمر، والتهديد دليل الوجوب.

٢. قوله سبحانه: ﴿ **ما مَنَعَكَ أَلاّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ** ﴾ (الأعراف/١٢) حيث ذمّ سبحانه إبليس لمخالفة الأمر، والذم آية الوجوب.

٣. قوله تعالى: ﴿ **عَلَيْها مَلائِكَةٌ غِلاظٌ شِدادٌ لا يَعْصُونَ اللهَ ما أَمَرَهُمْ** ﴾ (التحريم/٦) حيث سمّىٰ سبحانه مخالفة الأمر عصياناً، والوصف بالعصيان دليل الوجوب.

مضافاً إلى ما ورد في قوله صلّى الله عليه وآله: «لولا أن أشُقّ على أُمّتي لأمرتهم بالسواك»* . ولزوم المشقّة آية كونه مفيداً للوجوب إذ لا مشقّة في الاستحباب.

(*) وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب السواك، الباب ٣، الحديث ٤.

الفصل الثاني :

في هيئة الأمر

وفيه مباحث :

المبحث الأوّل : في بيان مفاد الهيئة

اختلفت كلمة الأُصوليين في معنى هيئة افعل على أقوال منها :

١ . أنّها موضوعة للوجوب .

٢ . أنّها موضوعة للندب .

٣ . أنّها موضوعة للجامع بين الوجوب والندب ، أي الطلب[١] إلى غير ذلك .

والحقّ أنّها موضوعة لإنشاء البعث[٢] إلى إيجاد متعلّقه ويدلّ عليه التبادر والانسباق ، فقول المولى لعبده : اذهب إلى السوق واشتر اللحم عبارة أُخرىٰ عن

---

(١) أي : الجامع هو الطلب ، هذا بيان للقول الثالث وقوله «دامت بركاته» : «إلى غير ذلك» إشارة إلى أنّ هٰهنا أقوالاً أخر ولكنّه ترك ذكرَها لا لاختصار ونريد الآن أن نبيّنها لتوضيح المقام . فنقول : بأنّه قد قيل فيها إنّها مشتركة على نحو الاشتراك المعنوي بين ثلاثة أشياء وهي الوجوب والندب والإباحة والجامع بينها هو الإذن . وقيل : بأنّها مشتركة اشتراكاً لفظيّاً بين هذه الثلاثة . وقيل : بأنّها مشتركة لفظيّة بين أربعة أمور وهي الثلاثة المتقدّمة مع التهديد . وقال السيّد المرتضىٰ علم الهدىٰ «رحمه الله» : «بأنّها مشتركة لفظيّة بين الوجوب والندب هذا في اللغة ولكنّها فى العرف الشرعي حقيقة في الوجوب فقط» . وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا أللوجوب أم للندب . وفيها أقوال أخر لكنّها شديدة الشذوذ بيّنة الوهن فلا جدوىٰ فى التعرّض لنقلها .

(٢) إنّ البعث والطلب لفظان لمعنى واحد وهو إظهار الإرادة والرّغبة بالقول أو الكتابة أو الإشارة أو نحو هذه الأمور .

بعثه إلى الذهاب وشراء اللحم.

ثمّ إنّ بعث العبد إلى الفعل قد يكون بالإشارة باليد، كما إذا أشار المولى بيده إلى خروج العبد وتركه المجلس، وأُخرىٰ بلفظ الأمر كقوله: اخرج، فهيئة افعل في الصورة الثانية قائمة مقام الإشارة باليد، فكما أنّ الإشارة باليد تفيد البعث إلى المطلوب، فهكذا القائم مقامها من صيغة افعل، وإنّما الاختلاف في كيفية الدلالة، فدلالة الهيئة على إنشاء البعث[1] لفظيّة بخلاف دلالة الأُولىٰ.

سؤال: إنّ هيئة افعل وإن كانت تستعمل في البعث كقوله سبحانه: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاة وَآتُوا الزَّكاة**﴾ (البقرة/٤٣) أو قوله: ﴿**أَوْفُوا بِالعُقود**﴾ (المائدة/١) ولكن ربما تستعمل في غير البعث أيضاً.

كالتعجيز مثل قوله سبحانه: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ في رَيْبٍ مِمّا نَزَّلْنا عَلىٰ عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ**﴾ (البقرة/٢٣).

والتمنّي كقول الشّاعر:

ألا أيّها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح منك بأمثل

إلى غير ذلك من المعاني المختلفة المغايرة للبعث[2]. فيلزم أن تكون الهيئة مشتركة بين المعاني المختلفة من البعث والتعجيز والتمنّي.

الجواب: انّ هيئة افعل قد استعملت في جميع الموارد في البعث إلى المتعلّق

---

(١) إنّ المصنّف «دامت بركاته» عبّر عن معنى هذه الصيغة بالبعث ولكن ينبغي أن يقال: بأنّها موضوعة للنسبة البعثيّة؛ لأنّ البعث له مدلول اسمي ولكن الصيغة من معانى الحرفيّة التي تدلّ على الربط والنسبة؛ لأنّ الصيغة ترابط الفاعل إلى الفعل في زمان معيّن فيكون قوامها بطرفيه فيلزم أن يكون غير مستقلّ وما هو غير مستقلّ يكون معناً حرفيّاً لا اسميّاً.

(٢) ومن هذه الأغراض الّتي استعملت هذه الصيغة فيها: الدعاء (من السافل إلى العالي) والالتماس (لمن يساويك) والإرشاد والتهديد والإباحة والتسوية والإكرام والامتنان والإهانة والدوام والاعتبار والإذن والتكوين والتخيير والتأديب والتعجّب، على ما قُرّر في علم البلاغة.

والاختلاف إنّما هو في الدواعي، فتارة يكون الداعي من وراء البعث هو إيجاد المتعلّق في الخارج، وأُخرىٰ يكون الداعي هو التعجيز، وثالثة التمني، ورابعة هو الإنذار كقوله: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ (التوبة/١٠٥) إلى غير ذلك من الدواعي، ففي جميع الموارد يكون المستعمل فيه واحداً وإنّما الاختلاف في الدواعي من وراء إنشائه[١].

ونظير ذلك، الاستفهام فقد يكون الداعي هو طلب الفهم[٢]، وأُخرىٰ أخذ الإقرار مثل قوله: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمونَ﴾ (الزمر/٩). والمستعمل فيه في الجميع واحد وهو إنشاء طلب الفهم.

المبحث الثاني: دلالة هيئة الأمر على الوجوب

قد عرفت أنّ هيئة إفعل موضوعة لإنشاء البعث وأنّها ليست موضوعة للوجوب ولا للندب، وأنّهما خارجان عن مدلول الهيئة ـ ومع ذلك ـ هناك بحث آخر، وهو أنّه لا إشكال في لزوم امتثال أمر المولى إذا علم أنّه يطلب على وجه اللزوم إنّما الكلام فيما إذا لم يعلم فهل يجب امتثاله أو لا؟ الحقّ هو الأوّل.

لأنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل المؤمّن في دائرة المولويّة والعبوديّة ولا يصحّ ترك المأمور به بمجرّد احتمال أن يكون الطلب طلب ندبياً وهذا ما يعبّر عنه في سيرة العقلاء بأنّ ترك المأمور به لابدّ أن يستند إلى عذر قاطع، فخرجنا بالنتيجة التالية:

١. إنّ المدلول المطابقي لهيئة إفعل هو إنشاء البعث.

---

(١) وليعلم أنّ اختلاف الدواعي جار في جميع الإنشاءات ولم يكن مختصّاً بالأمر والاستفهام.

(٢) إنّ طلب الفهم لم يكن داعياً لله تعالىٰ؛ لأنّه إن كان كذلك يلزم عليه الجهل وهذا محال.

٢ . الوجوب ولزوم الامتثال مدلول التزامي لها بحكم العقل[١] .

المبحث الثالث: استفادة الوجوب من أساليب أخرى

إنّ للقرآن والسنّة أساليب أُخرىٰ في بيان الوجوب والإلزام غير صيغة الأمر، فتارة يعبّر عنه بلفظ الفرض والكتابة مثل قوله سبحانه: ﴿ **قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ** ﴾ (التحريم/٢)، وقال: ﴿ **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيام** ﴾ (البقرة/١٨٢)، وقال: ﴿ **إِنَّ الصَّلاةَ كانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنينَ كِتاباً مَوْقُوتاً** ﴾ (النساء/١٠٣) .

وأُخرىٰ يجعل الفعل في عهدة المكلّف قال: ﴿ **وَلِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً** ﴾ (آل عمران/٩٧) .

وثالثة يخبر عن وجود شيء في المستقبل مشعراً بالبعث الناشئ عن إرادة أكيدة[٢]، قال سبحانه: ﴿ **والوالِداتُ يُرضِعْنَ أَولادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَين** ﴾ (البقرة/٢٣٣) .

وأمّا السنّة فقد تظافرت الروايات عن أئمّة أهل البيت في أبواب الطهارة والصلاة وغيرهما قولهم: «يَغْتَسِلُ»، «يُعيدُ الصلاة» أو «يستَقْبِل القبلة» فالجمل الخبرية في هذه الموارد وإن استعملت في معناها الحقيقي، أعني: الإخبار عن وجود الشيء في المستقبل، لكن بداعي الطلب والبعث. وقد عرفت أنّ بعث

---

(١) اعلم أنّ المصنّف «دامت بركاته» تارة يقول: «بأنّ العقل يحكم بتحصيل المؤمّن» وتارة أخرى «بأنّ هذا الحكم ما يعبّر عنه في سيرة العقلاء بأنّ ترك المأمور به لابدّ أن يستند الى عذر قاطع»، وليس هذا إلّا التناقض في كلامه، لأنّ سيرة العقلاء عند الاصوليّين منشأها طبعهم لا عقلهم وهذا مخالف لحكم العقل. بتعبير آخر: إنّ السيرة دليل شرعي في استنباط الأحكام الشرعيّة بينما أنّ حكم العقل دليل عقلي فيه، فيكونا مخالفين معاً والحال أنّ المصنّف «دامت بركاته» ـ كما ترىٰ ـ جعل هذين الدليلن المتخالفين دليلاً واحداً، هذا ويمكن أن يقال بأنّه هنا لم يقصد اصطلاح الأصوليّين للسيرة والعقل.

(٢) أي: إنّ الجمل الخبريّة آكد دلالةً ممّا ينشأ بالصيغ الإنشائية حيث إنّ الاستعمال في هذه الجمل أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلّا بوقوعه.

المولى لا يترك بلا دليل .

المبحث الرابع : الأمر عقيب الحظر[١]

إذا ورد الأمر عقيب الحظر فهل يحمل الأمر على الوجوب أو لا ؟[٢]

فمثلاً قال سبحانه : ﴿ **أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعامِ إِلّا ما يُتْلىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلّي الصّيدِ وَأَنْتُمْ حُرُم** ﴾ .

ثمّ قال : ﴿ **وَإِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا...** ﴾ (المائده/١ و٢) .

فقد اختلف الأُصوليون في مدلول هيئة الأمر عقيب الحظر على أقوال[٣] :

أ . ظاهرة في الوجوب .

ب . ظاهرة في الإباحة .

ج . فاقدة للظهور .

والثالث هو الأقوى ، لأنّ تقدّم الحظر يصلح لأن يكون قرينة على أنّ الأمر الوارد بعده لرفع الحظر لا للإيجاب ، فتكون النتيجة هي الإباحة ، كما يحتمل أنّ المتكلّم لم يعتمد على تلك القرينة وأطلق الأمر لغاية الإيجاب ، فتكون النتيجة هي الوجوب ، ولأجل الاحتمالين يكون الكلام مجملاً[٤] .

نعم إذا قامت القرينة على أنّ المراد هو رفع الحظر فهو أمر آخر خارج عن

---

(١) إنّ المراد بالحظر هو النهى .

(٢) وليعلم كما أنّ النزاع جار في حالة القطع بوجود النهي كذلك أنّه جارٍ في حالة التوهّم والظّنّ والشك به إذا كان الآمر عالماً بتوهّم السامع أو ظنّه أو شكّه .

(٣) نُسِب إلى المشهور ظهورها فى الإباحة وإلى بعض العامّة ظهورها فى الوجوب وإلى بعضٍ تبعيّتها لما قبل النهي ـ وإن علّق الأمر بزوال علّة النهي ـ وإلى بعض آخر التفصيل بين التعليق على زوال علّة عروض النهي فيفيد الإباحة وبين عدم التعليق فيفيد الوجوب وإلى صاحب الفصول التفصيل بين الوجوب أو الندب إن كانا قبل عروض النهي وإلّا فالإباحة .

(٤) فلنا حينئذ أن نرجع إلى الأصول العمليّة التي أعدّت عند فقدان الدليل لأن ترفع تحيّر الفقيه .

البحث .

المبحث الخامس: المرّة والتكرار

إذا دلّ الدليل على أنّ المولى يطلب الفعل مرّة واحدة كقوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ (آل عمران/٩٧)، أو دلّ الدليل على لزوم التكرار كقوله سبحانه: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة/١٨٥) فيتبعُ مدلوله.

وأمّا إذا لم يتبيّن واحد من الأمرين، فهل تدلّ على المرّة أو على التكرار أو لا تدلّ على واحد منهما؟

الحقّ هو الثالث[١]، لأنّ الدليل إمّا هو هيئة الأمر أو مادّته، فالهيئة وضعت لنفس البعث، والمادّة وضعت لصرف الطبيعة، فليس هناك ما يدلّ على المرّة والتكرار واستفادتهما من اللفظ بحاجة إلى دليل[٢].

المبحث السادس: الفور والتراخي

اختلف الأُصوليّون في دلالة هيئة الأمر على الفور أو التراخي على أقوال:

---

(١) إن قلت: إنّ المرّة على كلّ حال مأخوذة في هذه الصّيغة حيث إنّها هي القدر المتيقّن فيها فيلزم أن تدلّ الصّيغة عليها، قلتُ: إنّ هذا صحيح ولكن دلالةالصيغة عليها لكونها متيقّنة شيء وظهورها فيها شيء آخر.

(٢) إنّ الصيغة كما قاله المصنّف «دامت بركاته» لا تدلّ على المرّة ولا التكرار ولكن هذا بحسب الوضع، أمّا الإطلاق في هذا الباب يقتضي أن نقول بأنّ الصيغة تدلّ على المرّة لا التكرار.

توضيح ذلك: إنّ الصيغة في كلام الشارع لها ثلاث حالات: فإنّها قد تدلّ على البعث مشروطاً بالمرّة بحث لو أتى الفعل متكرّراً، لم يكن الامتثال صحيحاً وقد تدلّ على البعث مشروطاً بالتكرار فلم يكن الإتيان على نحو المرّة امتثالاً، وقد تدلّ على البعث ولم يشترط فيها شيء بمعنى أنّ الّذي هو مطلوب الشارع في هذه الحالة امتثال المأمور به. فالامتثال على نحو المرّة مسقط للتكليف ولكنّه مع ذلك لا يضرّ الامتثال على نحو التكرار وفاقاً لما هو المفترض. فإن أطلق المولى هذه الصيغة وكان في مقام البيان ولم يقيّدها بشيء فاطلاق كلامه يقتضي بأن تدلّ على اكتفاء المرّة فى الامتثال؛ لأنّ صرف الوجود يتحقّق بأوّل الوجود ولزوم التكرار يحتاج إلى الدليل.

١ . أنّها تدلّ على الفور .

٢ . أنّها تدلّ على التراخي .

٣ . أنّها لا تدلّ على واحد منهما .

والحقّ هو القول الثالث لما تقدّم في المرّة والتكرار من أنّ الهيئة وضعت للبعث ، والمادة وضعت لصرف الطبيعة ، فليس هناك ما يدلّ على واحد منهما[١] .

استدل القائل بالفور بآيتين :

١ . قوله سبحانه : ﴿ **وَسارِعُوا إِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰواتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقين** ﴾ (آل عمران/١٣٣) .

وجه الاستدلال : انّ المغفرة فعل لله تعالى ، فلا معنى لمسارعة العبد إليها ، فيكون المراد هو المسارعة إلى أسباب المغفرة ومنها فعل المأمور به .

يلاحظ عليه : بأنّ أسباب المغفرة لا تنحصر بالواجبات إذ المستحبات أيضاً من أسبابها ، وعندئذٍ لا يمكن أن تكون المسارعة واجبة مع كون أصل العمل مستحباً .

٢ . قوله سبحانه : ﴿ **وَلَوْ شاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَلكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ في ما آتاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرات** ﴾ (المائدة/٤٨) .

---

(١) إنّ هذا ـ كما مرّ في المرّة والتكرار ـ يكون بحسب الوضع ولكنّ الاطلاق يقتضي أن تدلّ الصيغة على جواز التراخي ؛ لأنّ المطلوب عند الشارع إمّا الفعل المشروط بالفور فيلزم أن تدلّ الصيغة على وجوب الفور وإمّا الفعل المشروط بالتراخي وهذا ينقّح وجوب التراخي وإمّا الفعل مجرداً عن كلّ شرط فيلزم جواز التراخي بحيث لو امتثل الفعل على نحو الفوريّة كان امتثاله مجزياً للتكليف . فإن أطلق المولى كلامه والحال انّه في مقام البيان ولم يقيّده بشيء يقتضى كلامه أن تدلّ على جواز التراخي ؛ لأنّ المطلوب فيه هو الفعل الذي ليس معه قيد آخر وعدم القيد دليل على عدم إرادته فتثبت جواز التراخي .

فظاهر الآية وجوب الاستباق نحوَ الخير والإتيان بالفرائض ـ الذي هو من أوضح مصاديقه ـ فوراً .

يلاحظ عليه : أنّ مفاد الآية بعث العباد نحوَ العمل بالخير بأن يتسابق كلّ على الآخر مثل قوله سبحانه ﴿ **وَاسْتَبَقَا البابَ** ﴾ (يوسف/٢٥) ولا صلة للآية بوجوب مبادرة كلّ مكلّف إلى ما وجب عليه وإن لم يكن في مظنّة السبق[١] .

تدريب

تطبيق

١ ـ في قوله تعالى ﴿ **وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ ٱللهُ أَمْراً كَانَ مَفْعُولاً وَإِلَى ٱللهِ تُرْجَعُ ٱلأُمُورُ** ﴾[٢] وفى قول الإمام زين العابدين عليه السّلام : «أللّهمّ من أصبح له ثقة ، أو رجاء غيرك فقد أصبحت وأنت نقتى ورجائى في الأمور كلّها»[٣] جمع الأمر على الأمور دليل على أنّه موضوع لمعنى الفعل .

٢ ـ في قوله تعالى : ﴿ **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا** ﴾ يستفاد من

---

(١) إنّ المصنّف «دامت بركاته» أجاب عن كلتا الآيتين بأنّ المستحبات والواجبات ـ سواء أكانت من قبيل المضيّقات التي يكون الزمان المعيّن لإتيان الواجب مساوياً لزمان الواجب أم من الموسّعات التي يكون الزمان المعيّن لإتيان الواجب أوسع من زمان الواجب كما سيأتي توضيحهما في تقسيمات الواجب ـ مصاديق لأسباب المغفرة والخيرات. توضيح ذلك أنّه إن كانت الصيغة دالّة على الفور في هذه الآيات يلزم تخصيص الأكثر من العام وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم ، لأنّ المستحبات والواجبات إذا كانت من قبيل المضيّقات لم يفرض فيهما وجوب المسارعة لما مرّ في المتن من بيان استحالة المستحبّات وكون وجوب المسارعة متفرّعاً على التوسّع فلم يفرض في التضييق المسارعة. فإذا استثنىٰ عن هذه المصاديق الثلاثة شيئان ، يلزم تخصيص الأكثر الذي لا يصدر عن الحكيم . فالنتيجة إذن أنّ الصيغة تدلّ على استحباب الفور لا وجوبه فلم يكن قول القائل بالفور الذي أراد أن يثبت وجوبَه بهذه الآيات ، صحيحاً .

(٢) انفال / ٤٤ .

(٣) الصحيفة السجادية الكاملة ٣١٠ .

الآية ظهور صيغة الأمر في الوجوب[١].

٣ ـ قوله سبحانه: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ وقال سبحانه: ﴿لِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ في الآيات تستعمل الجملة الخبريّة في مقام الطلب والبعث[٢].

تفهيم

١ ـ هل الاختلاف في الجمع آيةُ لاختلاف المعنى؟

٢ ـ ما هو المراد بالطلب الذي هو أحد معانى مادّة الأمر؟

٣ ـ ما هو قول المحقّق البروجردي في اعتبار العلوّ والاستعلاء في صدق مادّة الأمر؟

٤ ـ أمدلول صيغة الأمر هو البعث أم النسبة البعثيّة؟ لماذا؟

٥ ـ ما هو الفرق بين سيرة العقلاء وحكم العقل؟ وما هو محلّ خلطهما في كلام المصنّف؟

٦ ـ ما هو قضيّة الإطلاق في دلالة الصيغة على الفور أو التراخي، والمرّة أو التكرار؟

تعميق

١ ـ ما هي النسبة بين الطلب والأمر؟

٢ ـ إنّ صيغة الأمر تستعمل كثيراً في كلمات المعصومين عليهم السّلام في الندب حتّى تكون مجازاً شائعاً، مع ذلك هل يمكن حملها على الوجوب إن شككنا في كونها للوجوب أو للندب؟

٣ ـ كثيراً ما استعمل المعصوم عليه السّلام جملاً خبريّةً بداعى البعث، وكثيراً

---

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقىٰ ٢٤/ ٢٤٧.

(٢) الوسيط في شرح أصول الفقه ١/ ٩٣.

ما عصىٰ المكلّفون ولم يفعلوا تلك التكاليف . ألا يلزم ذلك الإخبار منهم بالأمر الذي لم يقع ، كذبَ كلامهم ؟

٤ ـ كيف يمكن رفع التناقض بين الجملتين التاليتين ؟

الف) إنّ فرض الفور يكون في الواجب الموسّع فقط .

ب) كلّ واجبٍ فوريٍ فهو مضيّقٌ .

٥ ـ مع الالتفات إلى أنّ «كلّ واجبٍ فوريٍ مضيّقٌ» كيف يستحيل أن تكون هيئة فعل «سارعوا» في الآية دالّةً على الفور ؟

٦ ـ قال السيّد المرتضى في الذريعة ١٣/١ : «إنّ ظاهر استعمال أهل اللغة اللفظةَ في شيءٍ دلالةٌ على أنّها حقيقةٌ فيه إلّا أن ينقلنا ناقلٌ عن هذا الظاهر» .

الف) هل يصحّ فهم المشهور من كلامه بأنّ الاستعمال علاقة الحقيقة ؟

ب) هل يتفاوت كلام السيّد مع التبادر ؟

تحقيق

قال بعض «إنّ الأوامر كان جمع الجمع للأمر» ماذا تقول في جوابهم ؟ (منتهى الدراية ٣٦١/١) .

الفصل الثالث :

الإجزاء

تصدير :

لا نزاع في أنّ المكلّف إذا امتثل ما أمر به مولاه على الوجه المطلوب ـ أي جامعاً لما هو معتبر فيه من الأجزاء أو الشرائط ـ يعدّ ممتثلاً لذلك الأمر ومسقطاً له من دون حاجة إلى امتثال ثان .

دليل ذلك : أنّ الهيئة تدلّ على البعث أو الطلب ، والمادة تدلّ على الطبيعة وهي توجد بوجود فرد واحد ، فإذا امتثل المكلّف ما أمر به بإيجاد مصداق واحد منه فقد امتثل ما أمر به ولا يبقى لبقاء الأمر بعد الامتثال وجه[1] .

وإنّما النّزاع في إجزاء الأمر الواقعي الاضطراري عن الاختياري وإجزاء الأمر

---

(١) أي : لا يبقى لبقاء الأمر بعد الامتثال وجوب ؛ لأنّ البقاء متفرع على أحد الوجوه التالية : وهي إمّا أن يكون المطلوب متعدداً وهذا خلف ؛ لأنّ الطبيعة بحسب الفرض واحدة وإمّا أنّ الغرض لم يحصل وهذا أيضاً خلف ؛ لأنّ المفروض أنّ إتيان المأمور به محصّل للغرض وإلّا لما أمر به والمفروض أنّه أتىٰ به وإمّا أن يكون الأمر موجوداً وإن كان الغرض محصّلاً وهذا أيضاً باطل لاستلزامه الإرادة الجزافة وهذا قبيح لم يصدر عن الحكيم وإمّا بأن يكون الامتثال الآخر بدلاً عن الأوّل كما إذا صلّى وأراد إعادته بالجماعة ولكنّه محل إشكال ؛ لأنّ جواز التبديل يستلزم في التعبّديّات «التي يشترط فيه إسناد العمل إلى الله» إدخالَ شيء في الشّريعة والحال أنّه يحتاج إلى دليل خاصّ وهو مفقود هنا فلا يجوز أن يستند العمل إلى الله . نعم ، إنّ هذا في التوصليّات جائز لعدم شرطيّة إسناد العمل فيها إلى الله . فلم يكن تبديل الامتثال على نحو الإطلاق صحيحاً بل إنّه كان صحيحاً في التوصليّات فقط . ولو سلّمنا ذلك ، سلّمنا جوازه لا وجوبه والحال أنّ البحث هنا يكون في وجوبه .

الظاهري عن الواقعي وهاهنا مبحثان :

المبحث الأوّل : إجزاء الأمر الواقعي الاضطراري عن الاختياريّ

الصلوات اليوميّة واجبة بالطهارة المائية قال سبحانه : ﴿ **يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ ...** ﴾ (المائدة/٦) .

وربما يكون المكلّف غير واجد للماء فجُعِلت الطهارة الترابية مكان الطهارة المائية لأجل الاضطرار ، قال سبحانه : ﴿ **وَإِنْ كُنتُمْ مَرضىٰ أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً طَيِّباً** ﴾ (المائدة/٦) .

فالصلاة بالطهارة المائية فرد اختياري والأمر به أمر واقعي أوّلي ، كما أنّ الصلاة بالطهارة الترابية فرد اضطراريّ والأمر به أمر واقعي ثانوي ، فيقع الكلام في أنّ المكلّف إذا امتثل المأمور به في حال الاضطرار على الوجه المطلوب ، فهل يسقط الأمر الواقعي الأوّلي بمعنى أنّه لو تمكّن من الماء بعد إقامة الصّلاة بالتيمم ، لا تجب عليه الإعادة ولا القضاء ، أو لا يسقط ؟ أمّا سقوط أمر نفسه[1] فقد علمت أنّ امتثال أمر كلّ شيء مسقط له .

ثمّ إنّ للمسألة صورتين :

تارة يكون العذر غيرَ مستوعب ، كما إذا كان المكلّف فاقداً للماء في بعض أجزاء الوقت وقلنا بجواز البدار فصلّى متيمّماً ثمّ صار واجداً له .

وأُخرى يكون العذر مستوعباً ، كما إذا كان فاقداً للماء في جميع الوقت فصلّى متيمّماً ، ثمّ ارتفع العذر بعد خروج الوقت .

فالكلام في القسم الأوّل في وجوب الإعادة في الوقت ، والقضاء خارجه ، كما

---

(١) أي الاضطراري .

أنّ الكلام في الثاني في وجوب القضاء.

والدليل على الإجزاء أنّه إذا كان المتكلم في مقام البيان لما يجب على المكلّف عند الاضطرار، ولم يذكر إلّا الإتيان بالفرد الاضطراري من دون إشارة إلى إعادته أو قضائه بعد رفع العذر، فظاهر ذلك هو الإجزاء فمثلاً: إنّ ظاهر قوله سبحانه: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ (المائدة/٦)، وقوله صلّى الله عليه وآله: «يا أباذر يكفيك الصعيد عشر سنين»* . وقول الصادق عليه السّلام في رواية أُخرىٰ: «إنّ ربّ الماء ربّ الصعيد فقد فعل أحد الطهورين»** . هو الإجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء، وإلّا لوجب عليه البيان فلابدّ في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص[١].

ولو افترضنا عدم كون المتكلّم في مقام البيان في دليل البدل وكونه ساكتاً عن الإعادة والقضاء، فمقتضى الأصل أيضاً هو البراءة[٢] وسيأتي تفصيله.

(*) الوسائل: ج ٢، الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١٢.

(**) نفس المصدر، الحديث ١٥.

(١) إنّ الإطلاق ـ كما سيأتي ـ ما دلّ على شائع في جنسه (مع نقض وإبرام في ذلك) ويثبت هذا الشيوع بمقدّمات الحكمة وهي ثلاثة:

الأوّل: أن يكون المولىٰ في مقام البيان لجميع ما يكون دخيلاً في الحكم لا في مقام الإهمال والإجمال.

الثاني: أنّ اللفظ لم يقيّد بشيء.

الثالث: أن يكون القدر المتيقّن في مقام التخاطب منتفياً، فإذا جمعت هذه الشروط في كلام صُدر عن المولىٰ الحكيم يستفاد منه إطلاق الحكم وشيوعه لجميع أفراد موضوعه؛ لأنّه لو لم يكن كذلك يلزم نقض الغرض عن هذا المولىٰ، وهذا خلاف الحكمة ومن ثَمَّ يوضح لك أنّ الأدلّة الّتي ذكرت في المتن لإثبات الإجزاء كيف يكون مطلقاً، حيث إنّ الشرائط التي ذُكرت موجودة في هذه الأدلّة فيُثبت أنّ الحكم بوجوب التيمّم مطلق لم يقيّد بما إذا كان الماء مفقوداً في جميع الوقت.

(٢) إنّ الأصول العمليّة كما قال المصنّف «دامت بركاته» في أوّل الكتاب مرجع للمجتهد عند

المبحث الثاني: في إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي

الكلام في إجزاء امتثال الأمر الظاهري عن امتثال الأمر الواقعي يتوقّف على توضيح الأمر الظاهري أوّلاً، ثمّ البحث عن الإجزاء ثانياً.

ينقسم الحكم عند الأُصوليين إلى واقعي وظاهري.

أمّا الحكم الواقعي: فهو الحكم الثابت للشيء بما هو هو أي من غير لحاظ كون المكلّف جاهلاً بالواقع أو شاكّاً فيه، كوجوب الصلاة والصوم والزكاة وغيرهما من الأحكام القطعيّة.

وأمّا الحكم الظاهري، فهو الحكم الثابت للشيء عند عدم العلم بالحكم الواقعي، وهذا كالأحكام الثابتة بالأمارات[١] والأُصول*.

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في أنّ العمل بالأمارة أو الأُصول هل يقتضي الإجزاء عن امتثال الأمر الواقعي[٢] أو لا؟

فقدان الدليل بمعنى أنّه إذا لم يوجد عنده دليل كاشف عن الواقع ولو ظنّاً اعتبره الشارع بأنّه حجّة، يرجع إلى هذه الأصول وهي أربعة: منها البراءة التي تجري عند الشكّ في التكليف الذي لم تكن فيه حالة سابقة ملحوظة، وما نحن فيه مجرى هذا الأصل؛ لأنّه شكّ في التكليف لا متعلَّقة وموضوعه ولم يكن مسبقاً لشيء.

(١) أمّا الأمارة فهي كالدليل المعتبر لأجل كونها كاشفة عن الواقع كشفاً ظنّيّاً كخبر الواحد وأمّا الأصول فهي ما ينتهي إليها المجتهد عند عدم الأمارة كأصل البراءة لا لأجل كونها كاشفة ولو نسبيّاً عن الواقع، بل لكونها وظيفة عمليّة في هذا الظرف.

(*) ما ذكر في المتن أحد الاصطلاحين في الحكم الظاهري، وربما يُخصُّ الظاهري بالحكم الثابت بالأُصول العملية، ويعطف الحكم الثابت بالأمارات، إلى الحكم الواقعي.

(٢) اعلم أنّ بين العامّة والخاصّة اختلافاً حول الحكم الواقعي وحاصله: أنّ الحكم الواقعي هل هو موجود في الواقع واللوح المحفوظ والمجتهد أراد أن يكشفه بالاجتهاد فيكون اجتهاده طريقاً إلى الواقع بحيث قد يصيب إليه وقد لا يصيب ويخطأ في اجتهاده أو أنّه لم يكن في الواقع موجوداً بل اجتهاد المجتهد سبب لحصول الحكم الواقعي فيكون المجتهد مصيباً إلى

فمثلاً إذا دلّ خبر الواحد على كفاية التسبيحة الواحدة في الركعتين الأخيرتين، أو دلّ على عدم وجوب السورة الكاملة، أو عدم وجوب الجلوس بعد السجدة الثانية، فطُبّق العمل على وفق الأمارة ثمّ تبيّن خطؤها، فهل يجزي عن الإعادة في الوقت والقضاء خارجه أم لا ؟

أو إذا صلّى في ثوب مستصحب الطهارة ثمّ تبيّن أنّه نجس، فهل يُجزي عن الإعادة في الوقت والقضاء بعده أو لا ؟

فيه أقوال ثالثها الإجزاء مطلقاً من غير فرق بين كون الامتثال بالأمارة أو الأصل[1].

☞

الواقع دائماً بحكم أنّ المسبّب وهو حصول الواقع لا يتخلّف عن سببه وهو اجتهاد المجتهد. ذهبت الخاصّة إلى المسلك الأوّل ولكنّ العامّة ذهبت إلى الثاني. أمّا الغرض من ذكر هذا الاختلاف طرح سؤالٍ وهو أنّ الإجزاء في الأحكام الظاهريّة، هل هو نفس القول بالتصويب الذي هو باطل عند الإماميّة كلّهم ؟

فنقول في الجواب: إنّ التصويب والإجزاء متفاوتان كلّ التفاوت، إذ كيف يكون الإجزاء تصويباً مع أنّ نفس دليل اعتبار الأمارة والأصل يدلّ على ثبوت الحكم الواقعي الذي هو ضدّ التصويب المساوق لخلوّ الواقعه عن الحكم.

أما دلالة دليل اعتبار الأمارة والأصل على وجود الحكم فلأنّ الأصول والأمارات مجعولة لحالة الشكّ والشكّ يدلّ على وجود الحكم الذي يكون مفروغاً عنه ونحن نشكّ فيه بينما أنّ التصويب يقول بأنّه لم يكن في الواقع حكم عن الشارع.

(١) لا يخفى عليك أنّ هذه المسألة غير مسألة دلالة الأمر على المرّة والتكرار فإنّ البحث في المسألة الثانية عن مقدار مفادّ الأمر وأنّه هل هو نفس الطبيعة أو الطبيعة المقيّدة بإحداهما ولكن البحث هنا بعد الفراغ عن المفادّ، فيقال هل الإتيان بالمأمور به ـ سواء أكانت الطبيعة مطلقة أو مقيّدة بإحداهما ـ يقتضى الاجزاء أو لا. كما أنّ هذه المسألة أيضاً مغايرة لمسألة كون القضاء بأمر جديد أو بنفس الأمر الأوّل؛ لاختلاف المسألتين من حيث الموضوع فإنّ الموضوع فيما نحن فيه هو المأمور به بينما أنّه في مسألة التبعيّة فوت المأمور به. ومن ثمّ يوضّح لك أنّ النسبة بينهما من حيث المصداق عموماً من وجه، فلو أتى بالمأمور به على وجهه الواقعى يقع الكلام فيه فى الإجزاء ولا موضوع لمسألة التعبيّة كما انّه إذا فاته الواقع

☜

تدريب

تطبيق

١ ـ قوله سبحانه: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱللَّيْلِ﴾، دالّ على أمر واقعي وهو على القول بالصحيح صلاة التامّ الأجزاء والشرائط وقوله سبحانه: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ ٱلصَّلَاةِ﴾ دالّ على أمر اضطراري ويجعلها ركعتين[١].

٢ ـ ورد في الروايات «عن رجل نذر أن يمشي إلى بيت الله حافياً»، قال عليه السّلام: «فَلْيمش فإذا تعب فَلْيركب» يستفاد منها اجزاء الأمر الواقعي الاضطراري عن الاختياري وهو الحج الذي أتىٰ به راكباً عن الحج المنذور ماشياً في حالة العجز[٢].

تفهيم

١ ـ في أيّ مواضع يحكم بصحّة تبديل الامتثال؟

٢ ـ ما هو وجه الاشتراك والافتراق بين الأمر الظاهري وبين الاضطراري؟

٣ ـ ما هو الفرق بين الإجزاء والتصويب؟

٤ ـ بماذا يفترق الإجزاء عن مسألة دلالة الأمر على المرّة أو التكرار ومسألة كون القضاء بأمرٍ جديدٍ أو بنفس الأمر الأوّل؟

تعميق

١ ـ أيجوز تبديل الامتثال في التعبّديّات والتوصّليات كليهما؟

☞

ولم يأت بالواجب أصلاً فلا موضوع للإجزاء ويجتمعان فيما إذا أتىٰ بالواجب بأمر اضطراري أو ظاهري فيصحّ البحث عنه من الجهتين.

(١) الوسيط في أصول الفقه ١٠٦.

(٢) المعتمد في شرح العروة الوثقى ٢٦/ ٣٨٢.

٢ ـ كيف يمكن الجمع بين العبارتين التاليتين ؟

الف) لا يبقى لبقاء الأمر بعد الامتثال وجهٌ .

ب) يجوز إعادة الصلاة الفرادىٰ بالجماعة .

٣ ـ بيّن الفرق بين المفاهيم التالية :

سقوط التكليف ، امتثاله ، إطاعته ، إجزاءه .

تحقيق

كيف يمكن الجمع بين وجوب إعادة الصلاة (كما في بعض الروايات) وعدم جواز الامتثال بعد الامتثال ؟ (محاضرات في أصول الفقه ٢/٢٢٦) .

الفصل الرابع :

مقدّمة الواجب

تعريف المقدّمة :

«ما يتوصّل بها إلى شيء آخر على وجه لولاها لما أمكن تحصيله» من غير فرق بين كون المقدّمة منحصرة، أو غير منحصرة، غاية الأمر أنّها لو كانت منحصرة لانحصر رفع الاستحالة بها، وإن كانت غير منحصرة لانحصر رفع الاستحالة في الإتيان بها أو بغيرها، وقد وقع الخلاف في وجوب مقدّمة الواجب شرعاً بعد اتّفاق العقلاء على وجوبها عقلاً، وقبل الدخول في صلب الموضوع نذكر أقسام المقدّمة :

فنقول : إنّ للمقدّمة تقسيمات مختلفة :

الأوّل : تقسيمها إلى داخليّة وخارجيّة

المقدّمة الداخليّة : وهي جزء المركّب، أو كلّ ما يتوقّف عليه المركّب وليس له وجود مستقل خارج عن وجود المركّب كالصلاة فانّ كلّ جزء منها مقدّمة داخليّة باعتبار أنّ المركّب متوقّف في وجوده على أجزائه، فكلّ جزء في نفسه مقدّمة لوجود المركّب، وإنّما سمّيت داخليّة لأنّ الجزء داخل في قوام المركّب، فالحمد أو الركوع بالنسبة إلى الصّلاة مقدّمة داخليّة.

المقدّمة الخارجيّة : وهي كلّ ما يتوقّف عليه الشيء وله وجود مستقل خارج عن وجود الشيء، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

الثاني: تقسيمها إلى عقليّة وشرعيّة وعاديّة

المقدّمة العقليّة: ما يكون توقّف ذي المقدّمة عليه عقلاً، كتوقّف الحج على قطع المسافة.

المقدّمة الشرعيّة: ما يكون توقّف ذي المقدّمة عليه شرعاً، كتوقّف الصلاة على الطهارة.

المقدّمة العاديّة: ما يكون توقّف ذي المقدّمة عليه عادة، كتوقّف الصعود إلى السطح على نصب السلَّم.

الثالث: تقسيمها إلى مقدّمة الوجود والصحّة والوجوب والعلم

الملاك في هذا التقسيم غير الملاك في التقسيمين الماضيين، فانّ الملاك في التقسيم الأوّل هو تقسيم المقدّمة بلحاظ نفسها وفي الثاني تقسيمها بلحاظ حاكمها وهو إمّا العقل أو الشرع أو العادة وفي التقسيم الثالث تقسيمها باعتبار ذيها وإليك البيان.

مقدّمة الوجود: هي ما يتوقّف وجود ذي المقدّمة عليها كتوقف المسبّب على سببه.

مقدّمة الصحّة: هي ما تتوقّف صحّة ذي المقدّمة عليها كتوقّف صحّة العقد الفضولي على إجازة المالك.

مقدّمة الوجوب: هي ما يتوقّف وجوب ذي المقدّمة عليها كتوقّف وجوب الحجّ على الاستطاعة.

مقدّمة العلم: هي ما يتوقّف العلم بتحقّق ذي المقدمة عليها، كتوقّف العلم بالصلاة إلى القبلة، على الصلاة إلى الجهات الأربع.

والنزاع في وجوب المقدّمة وعدمه إنّما هو في القسمين الأوّلين أي مقدّمة الوجود والصحّة، وأمّا مقدّمة الوجوب فهي خارجة عن محطّ النزاع، لأنّها لولا

المقدّمة لما وصف الواجب بالوجوب، فكيف تجب المقدّمة بالوجوب الناشئ من قبل الواجب، المشروط وجوبه بها؟

وأمّا المقدّمة العلميّة فلا شكّ في خروجها عن محطّ النزاع، فإنّها واجبة عقلاً لا غير، ولو ورد في الشرع الأمر بالصلاة إلى الجهات الأربع، فهو إرشاد إلى حكم العقل.

الرابع: تقسيمها إلى السبب والشرط والمُعدّ والمانع

ملاك هذا التقسيم هو اختلاف كيفيّة تأثير كلّ في ذيها، غير أنّ تأثير كلّ يغاير نحو تأثير الآخر، وإليك تعاريفها.

السبب: ما يكون منه وجود المسبّب[1] وهذا ما يطلق عليه المقتضي، كالدلوك فانّه سبب لوجوب الصلاة، وشغل ذمّة المكلّف بها لقوله سبحانه: ﴿ **أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ** ﴾ (الإسراء/٧٨).

الشرط: ما يكون مصحّحاً إمّا لفاعليّة الفاعل، أو لقابليّة القابل، وهذا كمجاورة النار للقطن، أو كجفاف الحطب شرط احتراقه بالنار. ومثاله الشرعي كون الطهارة شرطاً لصحّة الصلاة، والاستطاعة الماليّة شرطاً لوجوب الحج.

المُعِدّ: ما يقرّب العلّة إلى المعلول كارتقاء السلّم، فإنّ الصعود إلى كلّ درجة، معدّ للصعود إلى الدرجة الأُخرى.

المانع: ما يكون وجوده مانعاً عن تأثير المقتضي، كالقتل حيث جعله الشارع مانعاً من الميراث، والحدث مانعاً من صحّة الصلاة[2].

---

(١) إنّ المراد من السبب أعم من السبب التام لإيجاد المُسبّب والسبب الناقص.

(٢) وليعلم أنّ عدّ عدم المانع من المقدّمات لا يخلو من تسامح فإنّ مرجعه إلى كون وجوده مانعاً فاصطُلحت مسامحة على أنّ عدمه شرط والّا فالعدم أنزل من أن يكون جزء للعلّة.

الخامس: تقسيمها إلى مفوّتة وغير مفوّتة[١]

المقدّمة المفوّتة: عبارة عن المقدّمة الّتي يحكم العقل بوجوب الإتيان بها قبل وجوب ذيها على وجه لو لم يأت بها قبله لما تمكّن من الإتيان بالواجب في وقته، كقطع المسافة للحجّ قبل حلول أيّامه بناء على تأخّر وجوب الحجّ إلى أن يحين وقته، فبما أنّ ترك قطع المسافة في وقته يوجب فوت الواجب، يعبّر عنه بالمقدّمة المفوّتة.

ومثله الاغتسال عن الجنابة للصوم قبل الفجر، فإنّ الصوم يجب بطلوع الفجر، ولكن يلزم الإتيان بالغسل قبله وإلّا لفسد الصوم، ويكون تركه مفوّتاً للواجب.

السادس: تقسيمها إلى مقدّمة عباديّة وغيرها

إنّ الغالب على المقدّمة هي كونها أمراً غير عبادي، كتطهير الثوب للصلاة، وقطع المسافة إلى الحجّ، وربما تكون عبادة، ومقدّمة لعبادة أُخرى بحيث لا تقع مقدّمة إلّا إذا وقعت على وجه عبادي[٢]، ومثالها منحصر في الطهارات الثلاث (الوضوء والغسل والتيمم).

---

(١) إنّ الشرط قد يقع قيداً للحكم سواء أكان تكليفيّاً كالأحكام الخمسة أم وضعيّاً كالصحّة والبطلان وقد يقع قيداً لمتعلّقه وكلٌّ من هذين القسمين ثبوتاً يتصوّر على ثلاثة أقسام:
١ ـ إمّا أنّه متقدّم زماناً على المشروط كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة ونحوها بناءً على أنّ الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقي إلى حين الصلاة وهو الطهارة الباطنيّة الحاصلة في النفس وإلّا يكون من قبيل القسم الثاني وهو المقارن.
٢ ـ وإمّا أنّه مقارن زماناً للمشروط كالإستقبال وطهارة اللباس بالنسبة إلى الصّلاة.
٣ ـ وإمّا أنّه متأخّر زماناً عن المشروط كالإغتسال في الليل للمستحاضة الذي هو شرط لصحّة صوم النهار السابق، هذا ولكن ما هو محلّ البحث عند العلماء من هذه الأقسام هو القسم الثالث وهو في أنّه كيف يتصوّر هذا القسم والحال أنّ الشرط علّة للمشروط والعلّة لا تتأخّر عن المعلول.

(٢) وليعلم أنّه لا منع من تمشّى قصد القربة في المقدّمات غير العباديّة لكن وجوده لترتّب الثواب في هذه المقدّمات لا الصحّة.

الأقوال في المسألة[١]

اختلفت كلمة الأُصوليين في حكم المقدّمة على أقوال:

١. وجوبها مطلقاً وهو المشهور.

٢. عدم وجوبها كذلك.

٣. القول بالتفصيل.

والمختار عندنا: عدم وجوب المقدّمة أساساً، فيصبح القول بالتفصيل كالسالبة بانتفاء الموضوع، لأنّها على فرض وجوبها، وإليك بيان المختار.

وجوب المقدّمة بين اللغوية وعدم الحاجة[٢]

---

(١) اختلف العلماء في مسئلة مقدمة الواجب على أقوال كثيرة نذكر أهمّها:
١ ـ القول بوجوبها مطلقاً.
٢ ـ القول بعدم وجوبها مطلقاً.
٣ ـ التفصيل بين السبب فلا يجب وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعدّ فيجب.
٤ ـ التفصيل بين السبب وغيره أيضاً لكنّ الحكم يكون عكس ما قيل في القول الثالث.
٥ ـ التفصيل بين المقدّمة الشرعيّة فلا يجب بالوجوب الغيري وبين غيرها فيجب وهو خيرة المحقّق النائيني «عليه الرّحمة».
٦ ـ التفصيل بين المقدّمة الشرعيّة وغيرها أيضاً لكنّ الحكم يكون عكس ما قيل في القول الخامس.
٧ ـ التفصيل بين المقدّمة الموصّلة الّتي يترتّب عليها وجود ذي المقدّمة وبين المقدّمة غير الموصّلة فيجب في الأوّل دون الثّاني وهذا ما ذهب إليه صاحب الفصول «عليه الرّحمة».
٨ ـ التفصيل بين المقدّمة الّتي قصد فيها التوصّل إلى ذى المقدّمة وغيرها فيجب في الأوّل دون الثاني وهو القول المعروف للشيخ الأنصاري «عليه الرّحمة».
٩ ـ التفصيل بين المقدّمة التي أريد بها إتيان ذيها وغيرها فيجب في الأوّل دون الثاني وهذا ما اختاره صاحب المعالم «عليه الرّحمة».
١٠ ـ التفصيل بين المقدّمة الخارجيّة والداخليّة فيجب في الأوّل دون الثّاني.

(٢) لا يخفى أنّه لو قلنا بوجوب مقدمة الواجب فلنا أن نقول باستحباب مقدمة المستحب وكراهة مقدّمة المكروه وحرمة مقدمة الحرام لأنّ لكلّ جزء عن هذه المقدّمات مدخليّة في تحقّق المحبوب في المستحب والمبغوض في المكروه والحرام فيسرى إليها الحُبّ والبغض

إنّ الغرض من الإيجاب هو جعل الداعي في ضمير المكلّف للانبعاث نحو الفعل، والأمر المقدّمي فاقد لتلك الغاية، فهو إمّا غير باعث، أو غير محتاج إليه.

أمّا الأوّل، فهو فيما إذا لم يكن الأمر بذي المقدّمة باعثاً نحو المطلوب النفسي، فعند ذلك يكون الأمر بالمقدّمة أمراً لغواً لعدم الفائدة في الإتيان بها.

وأمّا الثاني، فهو فيما إذا كان الأمر بذيها باعثاً للمكلّف نحو المطلوب، فيكفي ذلك في بعث المكلّف نحو المقدّمة أيضاً، ويكون الأمر بالمقدّمة أمراً غير محتاج إليه[١].

والحاصل: أنّ الأمر المقدّمي يدور أمره بين عدم الباعثيّة إذا لم يكن المكلّف بصدد الإتيان بذيها، وعدم الحاجة إليه إذا كان بصدد الإتيان بذيها، وإذا كان الحال كذلك فتشريع مثله قبيح لا يصدر عن الحكيم[٢].

تدريب

☞

كما يسرى إليها الحبّ في مقدّمة الواجب، نعم، هناك احتمال آخر وهو سريان الحكم إلى الجزء الأخير من العلّة التامّة الّذي لا ينفك عنه المحبوب والمبغوض.

(١) إنّك بعدما عرفتَ إجماع الأصوليّين في أنّ المقدمة واجبة عقلاً وما هو محل البحث عند الأصوليين هو الوجوب الشّرعي للمقدّمة، يظهر لك أنّ هذه المسألة لا تترتّب عليها ثمرة عمليّة ولكن مع هذا قد تذكر ثمرات عمليّة للمسئلة نذكر بعضها:

١ ـ انّه لو قلنا بوجوب المقدمّة شرعاً فنستطيع أن نستنبط حكم شرعي وهذا هو الغاية القصوىٰ للأصولي الّتي لأجلها اجتهد وصار أصوليّاً وهذا هو الّذي اختاره صاحب الكفاية في الثمرة لهذه المسئلة.

٢ ـ حصول الفسق بترك واجب واحد له مقدّمات كثيرة لصدق الاصرار على الحرام ولكنّه على القول بعدم وجوبها لم يصدق الإصرار وبالتالي لم يحصل الفسق، مثاله: في مورد الحج إذا ترك أخذ جواز السفر أو جواز الطائرة.

(٢) إنّ المصنّف «دامت بركاته» بقوله: «فتشريع مثله قبيح لا يصدر عن الحكيم» أراد أن يقول: إنّ الأمر بالمقدّمة إذا كان إرشاديّاً لم يبق إشكال في صدوره عن الشارع لأنّه لم يكن تشريعاً بل هو إرشادٌ إلى حكم العقل.

تطبيق

١ ـ الإحرام والتلبية والطواف والسعي بالنسبة إلى الحج والخطبة بالنسبة إلى صلاة الجمعة كلّهم مقدّمات داخليّة .

٢ ـ غسل الثوب بالنسبة إلى الصلاة وقطع المسافة بالنسبة إلى الحج مقدّمات خارجيّة .

٣ ـ لو رفع المأموم رأسه من الركوع والسجود أو نهج للقيام قبل الامام فالظاهر عدم بطلان الصلاة بذلك ؛ لأن الأمر بهذه الأمور من باب المقدّمة العقليّة[١] وطهارة الماء والتراب بالنسبة إلى الصلاة مقدّمة شرعيّة والتلبّس بلباس خاص بالنسبة إلى الحضور عند بعض العلماء مقدّمة عاديّة[٢] .

٤ ـ قوله عليه السّلام «إنْ أجنب ليلاً فلا ينام ساعة حتّى يغتسل» دالّ على أنّ المقدّمة المفوّتة وهو الغسل قبل الفجر واجب[٣] .

تفهيم

١ ـ كيف يحكم للمقدّمات المستحبّة أو المكروهة أو المحرّمة ؟

٢ ـ بين الأقسام الثلاثة للشرط مع مثالٍ لكلّ منها .

٣ ـ هل تتصوّر الثمرة لبحث مقدّمة الواجب ؟ بيّنها إن كانت .

٤ ـ هل يصحّ عدّ «عدم المانع» من المقدّمات ؟

تعميق

أيمكن القول بأنّ جعل الوجوب الشرعي للمقدّمة يوجب بعثاً أكثر من بعث الوجوب العقلي ، فلا يلزم محذور اللغويّة ؟ لماذا ؟

---

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى ٢ /٦٠٩.

(٢) اصطلاحات الأصول ٢٥٥.

(٣) فقه الصادق عليه السّلام ٨ /١٤٧.

تحقيق

ما هو المراد بالمفاهيم التالية ؟ (محاضرات في أصول الفقه ٣٠٣/٢)

المقدّمة الداخليّة بالمعنى الأعم ، المقدّمة الداخليّة بالمعنى الأخص ، المقدّمة الخارجيّة بالمعنى الأعم ، المقدّمة الخارجيّة بالمعنى الأخص .

الفصل الخامس :

في تقسيمات الواجب

للواجب تقسيمات مختلفة نشير إليها إجمالاً ، ثمّ نأخذ بالبحث عنها تفصيلاً :

١ . تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط[١] .

٢ . تقسيم الواجب إلى المؤقّت وغير المؤقّت .

٣ . تقسيم الواجب إلى نفسيّ وغيريّ .

٤ . تقسيم الواجب إلى أصلي وتبعي .

٥ . تقسيم الواجب إلى عينيّ وكفائيّ .

٦ . تقسيم الواجب إلى تعييني وتخييري .

٧ . تقسيم الواجب إلى التعبديّ والتوصّلي[٢] .

* * *

---

(١) إنّ الواجب المشروط هو ما عرفت فيما مرّ باسم مقدّمة الوجوب . فالواجب بالنسبة إلى مقدّمة الوجوب واجبٌ مشروطٌ .

(٢) وعُدَّ من هذه الأقسام واجب المعلّق والمنجّز ، توضيح ذلك : لاشكّ في أنّ الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعليّاً وهذه الفعليّة فيه تتصوّر على وجهين :

١ ـ أن تكون فعلية الوجوب مقارنة من حيث الزمان لفعليّة الواجب بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب كالصّلاة بعد دخول وقتها وهذا ما يسمّي بالواجب المنجّز .

٢ ـ أن تكون فعليّة الوجوب مقدّمة على فعليّة الواجب فيتأخّر زمان الواجب عن زمان الوجوب كالحج فإنّه عند حصول الإستطاعة يكون وجوبه فعليّاً ولكن زمان الواجب معلّق على حصول الموسم وهذا ما يُسمّي بالواجب المعلّق .

١. تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط

إذا قيس وجوب الواجب إلى شيء آخر خارج عنه، فهو لا يخرج عن أحد نحوين:

إمّا أن يكون وجوب الواجب غير متوقّف على تحقّق ذلك الشيء، كوجوب الحجّ بالنسبة إلى قطع المسافة، فالحجّ واجب سواء قطع المسافة أم لا.

وإمّا أن يكون وجوبه متوقّفاً على تحقّق ذلك الشيء، بمعنى أنّه لولا حصوله لما تعلّق الوجوب بالواجب، كالاستطاعة الشرعيّة* بالنسبة إلى الحجّ، فلولاها لما تعلّق الوجوب بالحجّ.

ومن هنا يعلم أنّه يمكن أن يكون وجوب الواجب بالنسبة إلى شيء مطلقاً، وبالنسبة إلى شيء آخر مشروطاً كوجوب الصلاة، بل عامّة التكاليف بالنسبة إلى البلوغ والقدرة والعقل، فإنّ الصبي والعاجز والمجنون غير مكلّفين بشيء وقد رفع عنهم القلم، فوجوب الصلاة مشروط بالنسبة إلى هذه الأُمور الثلاثة، ولكنّه في الوقت نفسه غير مشروط بالنسبة إلى الطهارة الحدثيّة والخبثيّة، فالصلاة واجبة سواء كان المكلّف متطهّراً أم لا.

وبذلك يظهر أنّ الإطلاق والاشتراط من الأُمور النسبيّة، فقد يكون الوجوب بالنسبة إلى شيء مطقاً وإلى شيء آخر مشروطاً[١].

(*) خرجت الإستطاعة العقليّة كالحجّ متسكّعاً فلا يجب معها الحجّ.

(١) اختلف العلماء في أنّ القيود التي تكون في لسان الدليل هل هي راجعة عند عدم القرينة إلى الهيئة أو إلى المادّة. بعبارة أخرى هل تكون هذه القيود راجعة إلى الوجوب أو إلى الواجب فعلى الأوّل يكون الواجب واجباً مشروطاً فلا يجب تحصيل شيء من المقدّمات قبل حصول الشرط على ما تقدّم توضيحه في مقدمة الواجب وعلى الثاني يكون الواجب واجباً مطلقاً فيكون الوجوب فعليّاً وعليه يجب تحصيل المقدمات إمّا بالوجوب الغيري لو قلنا بوجوب الشرعي للمقدّمات أو بالوجوب الغيري لو لم نقل به. والمشهور ذهب إلى

٢. تقسيم الواجب إلى المؤقّت وغير المؤقّت

والمؤقّت إلى الموسّع والمضيّق.

الواجب غير المؤقّت: ما لا يكون للزمان فيه مدخليّة وإن كان الفعل لا يخلو عن زمان* كإكرام العالم وإطعام الفقير.

ثمّ إنّ غير المؤقت ينقسم إلى فوري: وهو ما لا يجوز تأخيره عن أوّل أزمنة إمكانه، كإزالة النجاسة عن المسجد، وردّ السلام، والأمر بالمعروف[١].

وغير فوري: وهو ما يجوز تأخيره عن أوّل أزمنة إمكانه، كقضاء الصلاة الفائتة، وأداء الزكاة، والخمس.

الواجب المؤقّت: ما يكون للزمان فيه مدخلية، وله أقسام ثلاثة:

أ. أن يكون الزمان المعيّن لإتيان الواجب مساوياً لزمان الواجب، كالصوم، وهو المسمّى بالمضيّق.

☞

الأوّل فيكون معنى قوله سبحانه: «أقم الصلاة لدلوك الشّمس» أنّ الوجوب مقيّد بدلوكها فلو لم يكن الدلوك موجوداً فلم تجب الصلاة، هذا ولكن الشّيخ الأعظم في تقريراته لا يرضى بهذا القول واختار أنّ القيود كلّها من خصوصيّات المادّة لأنّ الهيئة كما تقدّم في حاشيتنا على مبحث الوضع جزئيّة والجزئي غير قابل للتقييد فلم تكن الهيئة قابلة للتقييد.

(*) وكم فرق بين عدم انفكاك الفعل عن الزمان، ومدخليّته في الموضوع كسائر الأجزاء، وغير المؤقّت من قبيل القسم الأوّل دون الثاني.

(١) إنّ في التقسيم الثاني شيئاً من الإبهام حيث أنّ الوقت يعتبر في الواجب الفوري والموقّت كليهما ولكن أحدهما غير مؤقّت والآخر مؤقّت فلنا أن نوضّح هذا التقسيم فنقول: إنّ الوقت قد يلاحظ في المأمور به وقد لا يلاحظ والثاني يُسمّي بالواجب غير الفوري الذي يكون من أقسام غير المؤقّت وملاحظته الوقت في الأوّل إمّا على التعيين كالصوم الذي له وقت معيّن في كلّ سنة وهو شهر رمضان وهذا ما يُسمّي بالمؤقّت وإمّا لا على التعيين، أي: هذا الزمان الذي أدخله الشارع في المأمور به يصلح أن يقع في كلّ شهر وفي كلّ زمان، مثاله ردّ السلام الذي يجب في أوّل أزمنة إمكانه فالزمان لوحظ فيه ولكن هذا الزمان المعتبر يصلح أن يقع في شهر رجب أو رمضان أو شعبان أو مثل ذلك فلم يكن زمانه معيّناً كالصوم.

ب . أن يكـون الزمـان المـعيّن لإتـيان الواجب أوسع مـن زمـان الواجب ، كالصلوات اليوميّة ، ويعبّر عنه بالموسّع .

ج . أن يكون الزمان المعيّن لإتيان الواجب أضيق مـن زمـان الواجب ، وهـو مجرّد تصور ، ولكنّه محال لاستلزامه التكليف بما لا يطاق .

تتمّة

هل القضاء تابع للأداء ؟

إذا فات الواجب المؤقّت[١] في ظرفه من دون فرق بين كونه مضيّقاً أو موسّعاً ، فقيل يدلّ نفس الدليل الأوّل على وجوب الإتـيان خـارج الوقت فـيجب القـضاء ويعبّر عنه بأنّ القضاء تابع للأداء ، وقيل بعدم الدلالة فلا يجب القضاء إلّا بأمـر جديد . ويختص محلّ النزاع فيما إذا لم يكن هناك دليل يدلّ على أحد الطرفين[٢] فمقتضى القاعدة سقوط الأمر المؤقّت بانقضاء وقـته وعـدم وجـوب الإتـيان بـه خارج الوقت لأنّه من قبيل الشكّ في التكليف الزائد وسيأتي أنّ الأصل عند الشكّ في التكليف البراءة[٣] .

---

(١) إنّما الّذي صار سبباً لأن ينحصر البحث في تبعيّة القضاء للأداء في الواجب المؤقت هـو ملاحظة الوقت في المأمور به وهذه الملاحظة كما تقدّم في الهامش أيـضاً مـوجودة فـي الواجب الفوري فلا وجه لانحصار البحث في المؤقّت .

(٢) أي لم يكن هناك دليل يدلّ على القضاء وعدمه .

(٣) الظاهر أنّ منشأ النزاع في المسئلة ترجع إلى أنّ المستفاد من لسان الدليل الّذي يدلّ على دخول الوقت في الواجب هل هو وحدة المطلوب أو تعدّده بمعنى أنّه في لسان الدليل أيحرز أنّ المطلوب ـ عند الشارع لا لأمر بالصلاة مثلاً ـ واحد وهو الفعل المقيّد بالوقت بما هو مقيّد أو يحرز أنّ المطلوب اثنان وهما ذات الفعل وكونه واقعاً في وقت معيّن ، فعلى الأوّل إذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بذات الفعل فلابُدَّ من فرض أمر جديد للقضاء بـالاتيان بالفعل خارج الوقت وعلى الثاني إذا فات الامتثال في الوقت فإنّما فات امتثال أحد الطلبين وهو طلب كونه في الوقت المعيّن وأمّا الطلب بذات الفعل فإنّه باق على حاله فلم تكن عليه حاجة إلى أمر جديد فالقضاء تابع للأداء .

٣. تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري[١]

الواجب النفسي: هو ما وجب لنفسه كالصلاة[٢].

والواجب الغيري: ما وجب لغيره كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة[٣].

٤. تقسيم الواجب إلى أصلي وتبعي

إذا كان الوجوب مفاد خطاب مستقل ومدلولاً بالدلالة المطابقية[٤]، فالواجب أصلي سواء كان نفسيّاً كما في قوله سبحانه: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا**

---

(١) إنّ الوجوب الغيري وهو وجوب المقدّمة على تقدير التسليم به مغاير لوجوب النفسي وهو وجوب ذيها بوجوه:

١ ـ إنّ الوجوب الغيري تابع لوجوب ذي المقدّمة فتكون الوجوب الغيري معلولاً والوجوب النفسي علّةً له، ولمّا كان التلازم بينهما عن جنس العلّيّة والمعلول لا يكون مقدّماً في الوجود عن العلّة، استشكلوا في المقدمات المفوّتة التي تكون وجوبها مقدّمة على وجوب ذيها بأنّها كيف تكون واجباً والحال أنّ وجوبها متفرّع على وجوب ذيها الذي يكون مفقوداً بحسب الفرض، هذا والجواب عنه يطلب مِنَ الدراسات العليا.

٢ ـ إنّ الوجوب الغيري ليس له ثواب ولا عقاب بخلاف الوجوب النفسي الذي له ثواب وعقاب لأنّ البعث فيه ليس استقلاليّاً بل البعث فيه يكون لغرض التوصّل إلى «ذى المقدّمة» فلم يكن لإمتثاله وعدمه ثواب ولا عقاب ومن ثَمّ يشكل في المقدمات العباديّة التي بالاتّفاق يترتب عليها الثواب والعقاب، بأنّها كيف لها ثواب وعقاب والحال أنّ البعث فيها أيضاً غير مستقل هذا، والجواب عنه يأتي في المطوّلات إن شاء الله.

٣ ـ إنّ الوجوب الغيري لا يكون إلّا توصليّاً أي لم يكن فيه اشتراط قصد القربة لصحّته لأنّه كما تقدّم لا إطاعة استقلاليّة له بل يؤتى بقصد التوصّل إلى ذيها. فإن قصدت فيها القربة يلزم أن يكون للوجوب الغيري أمر مستقل أريد امتثاله ولكن هذا خلف عدم استقلاليّته ومن هنا يشكل ثانياً في المقدمات العباديّة لأنّ قصد القربة فيها شرط لصحّتها إجماعاً فكيف يجمع هذا الاشتراط مع مقدميّة هذه المقدّمات. هذا والجواب عنه يطلب الدراسات العليا أيضاً.

(٢) قد يشكل على تعريف الواجب النفسي بالنقض وهو أنّ الصلاة واجبة بالوجوب النفسي وهذا الوجوب كما قلتم ما وجب لنفسه والحال أنّ الصلاة وجبت لغيرها وهي المصالح الموجودة فيها، هذا وأجيب عنه: بأنّ الواجب الغيري ليس كلّما وجب لغيره بل أنّه كلّما وجب لواجب آخر، والمصلحة ليست بواجبة وإن توجب وجوب متعلّقة.

(٣) إنّ وجوب المقدّمة على القول به يكون غيريّاً.

(٤) إنّ الواجب إذا كان من قبيل الدلالة التضمنيّة يكون كالدلالة المطابقيّة أصليّاً.

الزَّكاة﴾ (النور/٥٦)، أو غيريّاً كما في قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرافِقِ﴾ (المائدة/٦).

وأمّا إذا كان بيان وجوب الشيء من توابع ما قصدت إفادته، كما إذا قال: اشتر اللحم، الدال ضمناً على وجوب المشي إلى السوق، فالواجب تبعي لم يُسق الكلام إلى بيانه إلّا تبعاً[١].

٥. تقسيم الواجب إلى العيني والكفائي

الواجب العيني: هو ما تعلّق فيه الأمر بكلّ مكلّف ولا يسقط عنه بفعل الغير، كالفرائض اليوميّة.

الواجب الكفائي[٢]: هو ما تعلّق فيه الأمر بعامّة المكلّفين لكن على نحو لو قام

---

(١) في تعريف الواجب الأصلي والتبعي ثلاثة احتمالات نذكرها هنا:
١ ـ أن يراد بالواجب الأصلي ما لا ينشأ عن إرادة أخرى بل هو مراد بإرادة مستقلة غير تابعة لإرادة أخرى وبالواجب التبعي ما يقابل ذلك.
٢ ـ أن يراد ما لوحظ تفضلاً للإلتفات إليه كذلك وبالواجب التبعي ما يقابل ذلك.
٣ ـ أن يراد بالواجب الأصلي ما له خطاب مستقل وبالواجب التبعي ما يقابل ذلك وهذا المعنى الثالث هو الذي ذكره المصنّف «دامت بركاته» في المتن.

(٢) اختلف العلماء في تصوير وجوب الكفائي على خمسة أقوال نذكرها هنا:
١ ـ إنّ الوجوب الكفائي يتعلّق بكلّ واحد من المكلّفين كالوجوب العيني لكنّه يفترق عنه بأنّ الوجوب الكفائي يسقط بفعل بعضهم دون العيني.
٢ ـ إنّ الوجوب الكفائي يتعلّق بالبعض ممّن يكتفى به في أداء الفعل «وهذا» كالواجب التخييري من تعلّقه ببعض غير معيّن غاية الأمر أنّ الإبهام هناك في المكلف به وهنا في المكلّف.
٣ ـ إنّ الوجوب الكفائي يتعلّق بمجموع المكلّفين من حيث هو مجموع فإذا تركوه كان العصيان ثابتاً بالذات للمجموع ولكلّ واحد بالعرض خلافاً للتصوير الأوّل حيث كان العقاب ثابتاً في صورة ترك الجميع لكلّ واحد أوّلاً وبالذات لا ثانياً وبالعرض.
٤ ـ أن يكون الوجوب بالنسبة إلى كلّ أحد مشروطاً بترك الآخر فلا يجب على مكلّف إلّا مع ترك صاحبه فإذا ترك الكلّ عوقبوا جميعاً لحصول شرط الوجوب وهو ترك الجميع وإذا فعله

به بعضهم سقط عن الآخرين كتجهيز الميّت والصلاة عليه[١].

٦. تقسيم الواجب إلى التعييني والتخييري[٢]

الواجب التعييني: هو ما لا يكون له عِدْل، كالفرائض اليوميّة.

الواجب التخييري[٣]: هو ما يكون له عدل، كخصال كفّارة الإفطار العمدي في صوم شهر رمضان، حيث إنّ المكلّف مخيّر بين أُمور ثلاثة: صوم شهرين متتابعين، إطعام ستّين مسكيناً، وعتق رقبة[٤].

☞

واحد منهم لا يجب على غيره لعدم تحقّق شرط الوجوب بالنسبة إليه، وإذا أتىٰ به كلّهم لا يتّصف الفعل بالوجوب أصلاً لعدم تحقّق شرط الوجوب وهو ترك البعض.

٥ ـ أن يكون الوجوب بالنسبة إلى كلّ واحد مشروطاً بعدم بناء الآخر على الإتيان بالفعل فإذا علم واحد من المكلّفين ببناء غيره على الترك وجب ومع العلم بالبناء على الفعل لا يجب على الغير.

(١) من خصوصيّات الواجب الكفائي أنّه إن تركه جميع المكلّفين يعاقب عليه جميعهم وإن امتثله بعضهم الذين بهم الكفاية يثاب على ذلك البعض لا الجميع وإن كان الواجب مع ذلك يسقط عن الجميع.

(٢) إنّ الفرق بين التقسيم الخامس والسادس من تقسيمات الواجب هو في أنّ ملاك التقسيم الخامس يكون المكلّف ولكن «هو» في التقسيم السادس يكون المكلّف به وهو متعلّق التكليف.

(٣) اختلف العلماء في كيفيّة تصوير الواجب التخييري على ثلاثة مذاهب:

الأوّل: أن الواجب هو ما يختاره المكلّف في مقام الامتثال ففي موارد التخيير بين القصر والتمام مثلاً لو اختار المكلّف القصر فهو الواجب عليه ولو عكس فبالعكس.

الثاني: أن يكون وجوب كلّ واحد من اطراف الواجب التخييري مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر.

الثالث: ما اختاره المحقق صاحب الكفاية ببيان أنّ الوجوب في الحقيقة هو الجامع الذي يشمل جميع أفراد الواجب التخييري بحيث إذا أتىٰ بأحدهما حصل به تمام الغرض ولذا يسقط به الأمر.

(٤) إنّ المكلّف مخيّرٌ في الواجب الموسّع والواجب التخييري كليهما ولكن للواجب الموسّع أفراد بحيث أنّ المكلّف مخيّر بينها طولاً بمعنى أنّ المكلّف إذا لم يأت بالواجب في أوّل

☜

٧. تقسيم الواجب إلى التوصّلي والتعبّدي

الواجب التوصّلي: هو ما يتحقّق امتثاله بمجرّد الإتيان بالمأمور به بأيّ نحو اتّفق من دون حاجة إلى قصد القربة، كدفن الميّت وتطهير المسجد، وأداء الدين، وردّ السلام.

الواجب التعبّدي: هو ما لا يتحقّق امتثاله بمجرّد الإتيان بالمأمور به بل لابدّ من الإتيان به متقرّباً إلى الله سبحانه، كالصلاة والصوم والحجّ.

ثمّ إنّ قصد القربة يحصل بأحد أُمور ثلاثة:

أ: الإتيان بقصد امتثال أمره سبحانه.

ب: الإتيان لله تبارك وتعالى مع صرف النظر عن الآخر.

ج: الإتيان بداعي محبوبيّة الفعل له تعالى دون سائر الدواعي النفسانيّة[١].

ثمّ إنّه إذا شكّ في كون واجب توصّلياً أم تعبّدياً، نفسيّاً أم غيريّاً، عينيّاً أم كفائيّاً، تعيينيّاً أم تخييريّاً، فمقتضى القاعدة كونه توصليّاً لا تعبّديّاً، نفسيّاً لا غيريّاً، عينيّاً لا كفائيّاً، تعيينيّاً لا تخييريّاً، والتفصيل موكول إلى الدراسات العليا.

تدريب

تطبيق

١ ـ يجب جهاد غير اليهود والنصارى والمجوس. وجوب الجهاد مشروط

☞

الوقت فله أن يمتثله في أوقات أخرى ويعدّ هذا التخيير من مصاديق التخيير العقلي بينما أنّ التخيير في أفراد الواجب التخييري يكون عرضاً لا طولاً بمعنى أنّ المكلّف من أوّل الأمر له أن يمثّل هذا أو ذاك من أفراد الواجب ولا يترتّب شيء من هذه الأفراد على شيء آخر وسمي هذا التخيير بالتخيير الشرعي.

(١) إنّ الفرق بين وجوه قصد القربة هو أنّ الأوّل قصد الأمر والثاني قصد الآمر والثالث قصد المأمور به.

بالغنى ولا يجب تحصيل الشرط إن قلنا بأنّ الجهاد واجب مشروط[١].

٢ ـ إذا كان الدين حالّاً ولكن المديون غير باذل لمماطلته أو كان غير معترف به وأمكن إجباره أو إثباته بالرجوع إلى الحاكم متى كان الجور فهل يجب الرجوع إلى الحاكم لإجباره وإنقاذ حقّه منه أم لا ؟ اختار الوجوب لأنّ الواجب واجب مطلق فتجب مقدّمته[٢].

٣ ـ يجب على المرأة قضاء صيام شهر رمضان إذا أفطرت فيه للحيض بناءً على تبعيّة القضاء للأداء[٣].

٤ ـ يجب على الولي الختان قبل البلوغ، إذ استلزم تأخيره إلى البلوغ تأخير الواجب المضيّق عن أوّل وقته[٤].

٥ ـ ﴿أقِمِ الصلاة لدلوك الشمس إلىٰ غسقِ الليل﴾. من الواجب الموسَّع أو المضيَّق ؟ هل النذر المطلق واجب موسّع أم مضيّق ؟[٥]

٦ ـ إذا استأجره للحج الواجب أو المندوب فأفسد الأجير حجّه بالجماع قبل المشعر وجب عليه إتمامه وأجزأ المندوب عنه وعليه الحجّ من قابل وكفارة بدنة السنة اللاحقة. لأنّ ما أتى به الأجير أوّلاً هو الواجب الأصلي والحجّ الذي يأتي به من قابل هو الكفارة وعقوبة على نفس الأجير[٦].

تفهيم

١ ـ ما هو الارتباط بين الواجب المشروط ومقدّمة الوجوب ؟ ثمّ بين الواجب

---

(١) مجمع الفائدة ٧/٤٤١.
(٢) كتاب الحجّ للسيّد الخوئي ١/١٠٩.
(٣) كلمة التقوى ١/١٧٢.
(٤) شرح اللمعة ٥/٤٤٧.
(٥) مسالك الأفهام ٩/٣١٧.
(٦) كتاب الحجّ ٣/١٣٨.

الموسّع والتخييرى ؟

٢ ـ عرّف الاصطلاحات التالية : الواجب المعلّق ، الواجب المنجّز ، قصد الآمر ، وحدة المطلوب .

٣ ـ ما هو الفرق بين الواجب المؤقّت والفوري ؟ وكذا بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة ؟

٤ ـ بيِّن التصاوير المختلفة للواجب الأصلي والتبعي .

تعميق

١ ـ بما يميّز الواجب الفوري عن المؤقّت ؟

٢ ـ أيمكن أن يكون الواجب التبعي نفسيّاً ؟ إن يمكن ذلك فاضرب له مثالاً .

٣ ـ كيف يمكن تصوير الواجب الكفائي مع الالتفات بالمقدمتين التاليتين :

الف) إنّ الواجب لا يجوز تركه .

ب) إنّ الواجب الكفائي يجب على كلّ المكلّفين ولكنّه يجوز تركهم ذلك بفعل واحدٍ منهم .

٤ ـ كيف يكون التخيير الشرعي والعقلي عامّين من وجه ؟

تحقيق

لماذا يقول العلّامة الحائري بأنّ الأصل في القيود هو التعبّديّة ؟ (تهذيب الأصول ١/٢٦٤) .

الفصل السادس :

اقتضاء الأمر بالشيء ، النهي عن ضدّه[1]

اختلف الأُصوليّون في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أو لا ؟ على أقوال ، وقبل الورود في الموضوع نقول : الضدّ هو مطلق المعاند والمنافي ، وقسّم الأُصوليّون الضدّ إلى ضدّ عام وضدّ خاص .

والضدّ العام : هو ترك المأمور به .

والضدّ الخاص : هو مطلق المعاند الوجودي .

وعلى هذا تنحلُّ المسألة في عنوان البحث إلى مسألتين موضوع إحداهما الضدّ

---

(١) لنا في مقام التصور أن نوضّح بعض الألفاظ الّتي وردت في عنوان البحث لتحرير محلّ النزاع فنقول :

١ ـ إنّ الاقتضاء كما ترىٰ في بيان الأقوال قد تراد منه الدلالة المطابقيّة وقد تراد منه التضمنيّة وقد تراد منه الإلتزاميّة وهو البين بالمعنى الأخص وقد يراد منه البين بالمعنى الأعم أو غير البيّن فليكن الاقتضاء في عنوان البحث معناً جامعاً يشمل جميع هذه الأقوال سواء أكانت لفظيّة أم عقليّة وإن كانت لفظيّة سواء أكانت مطابقيّة أو تضمنيّة أو التزاميّة .

٢ ـ إنَّ النهي الذي هو محلّ البحث نهي مولوى لا إرشادي وهو نهي لا يدركه العقل ومثله قبل بيان الشارع .

٣ ـ إنّ هذه المسألة أوّلاً اصوليّة لا فقهيّة كما توهم بعضهم لأنّ مفادها هو البحث عن التلازم الذي لو ثبت ، تُبت معه حكم شرعي لا أنّها نفس الحكم الشرعي وثانياً عقليّة لو قلنا بأنّ الاقتضاء بيّن بالمعنى الأعم أو غير البيّن ولفظيّة لو قلنا بغيره .

٤ ـ إنّ البحث أوّلاً كما أنّه جار في الأمر بالشيء والنهي عن ضدّه كذلك أنّه جار في عكسه وهو النهي عن الشيء والأمر بضدّه وثانياً هذا البحث لا يختصّ بالوجوب والحرمة بل أعمّ منه ومن المستحب والمكروه .

العام، وموضوع الأُخرى الضدّ الخاص.

فيقال في تحديد المسألة الأُولى: هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العام أو لا؟ مثلاً إذا قال المولى: صلّ صلاة الظهر، فهل هو نهي عن تركها؟ كأن يقول: «لا تترك الصلاة» فترك الصلاة ضدّ عام للصلاة بمعنى انّه نقيض لها والأمر بها نهي عن تركها*.

كما يقال في تحديد المسألة الثانية: إنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه الخاص أو لا؟ فإذا قال المولى: أزل النجاسة عن المسجد، فهل الأمر بالإزالة لأجل كونها واجباً فوريّاً بمنزلة النهي عن كلّ فعل وجودي يعاندها، كالصلاة في المسجد؟ فكأنّه قال: أزل النجاسة ولا تصلّ في المسجد عند الابتلاء بالإزالة.

المسألة الأُولىٰ: الضدّ العام

إنّ للقائلين باقتضاء الأمر بالشيء النهيَ عن الضدّ العام أقوالاً:

الأوّل: الاقتضاء على نحو العينيّة وأنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العام، فيدلّ الأمر عليه حينئذٍ بالدلالة المطابقية، فسواء قلت: صلّ أو قلت: لا تترك الصلاة، فهما بمعنى واحد.

الثاني: الاقتضاء على نحو الجزئيّة وأنّ النهي عن الترك جزءُ لمدلول الأمر بالشيء، لأنّ الوجوب الذي هو مدلول مطابقي للأمر ينحلُّ إلى طلب الشيء والمنع من الترك، فيكون المنع من الترك الذي هو نفس النهي عن الضدّ العام، جزءاً تحليلياً للوجوب.

الثالث: الاقتضاء على نحو الدلالة الالتزامية، فالأمر بالشيء يلازم النهي عن

(*) كما أنّ ترك الصلاة ضدّ عام لها، كذلك الصلاة أيضاً ضدّ عام لتركها؛ وعلى هذا فالضد العام هو النقيض، ونقيض كلّ شيء إمّا رفعه أو مرفوعه، فترك الصلاة رفع والصلاة مرفوع وكلّ، نقيض للآخر وضدّ عام له.

الضدّ عقلاً .

ومختار المحقّقين عدم الدلالة مطلقاً[١] .

المسألة الثانية : الضدّ الخاص

استدلّ القائلون بالاقتضاء بالدليل التالي وهو مركّب من أُمور ثلاثة :

أ . أنّ الأمر بالشيء كالإزالة مستلزم للنهي عن ضدّه العام وهو ترك الإزالة على القول به في البحث السابق .

ب . أنّ الاشتغال بكلّ فعل وجودي (الضد الخاص) كالصلاة والأكل ملازم للضد العام، كترك الإزالة حيث إنّهما يجتمعان .

ج . المتلازمان متساويان في الحكم، فإذا كان ترك الإزالة منهيّاً عنه ـ حسب المقدّمة الأُولىٰ ـ فالضد الملازم له كالصلاة يكون مثله في الحكم أي منهيّاً عنه .

فينتج أنّ الأمر بالشيء كالإزالة مستلزم للنهي عن الضد الخاص[٢] .

---

(١) إنّ الدليل على بطلان الأقوال السابقة هو أنّ الأوّل والثاني متفرّعان على كون مفاد الأمر تركاً فقد يقال هذا على نحو العينيّة وقد يقال هذا على نحو الجزئيّة ولكنّك قد عرفت أنّ مفاده هو البعث إلى الشيء وليس فيه أيّ دلالة على حكم الترك فضلاً عن كون النهي على نحو العينيّة أو الجزئيّة وأمّا الدلالة على النهي بنحو الدلالة الالتزاميّة فهي تتصوّر على نحوين :

١ ـ أن يكون الالتزام بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص .

٢ ـ أن يكون الالتزام بنحو البيّن بالمعنى الأعم أو غير البيّن . أمّا الأوّل فواضح الإنتفاء إذ كيف يصحّ ادّعاء الدلالة الالتزاميّة بهذا النحو مع أنّ الإنسان كثيراً ما يأمر بشيء وهو غافل عن الترك فضلاً عن النهي عنه وأمّا الثاني ففيه أنّ هذا النحو من النهي يدور أمره بين عدم الحاجة واللغويّة وذلك لأنّ الأمر بالشيء إذا كان باعثاً نحو المطلوب يكون النهي عن الترك غير محتاج إليه وإذا لم يكن باعثاً نحو المطلوب يكون النهي عن الترك لغواً، إلّا إذا كان الأمر تأكيداً ولكنّه خارج عن محطّ البحث .

(٢) إنّ للقائلين بالاقتضاء في الضدّ الخاص مسلكين لا ثالث لهما وكلاهما متفرّعان على الضدّ العام ومن هنا تظهر الثمرة للبحث عن الضد العام حيث إنّ قبوله مساوٍ لتصحيح بعض

يلاحظ عليه: أوّلاً: بمنع المقدّمة الأُولى لما عرفت من أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام، وأنّ مثل هذا النهي المولوي أمر لغو لا يحتاج إليه.

ثانياً: بمنع المقدّمة الثالثة أي لا يجب أن يكون أحد المتلازمين محكوماً بحكم المتلازم الآخر فلو كان ترك الإزالة حراماً لا يجب أن يكون ملازمه، أعني: الصلاة حراماً، بل يمكن أن لا يكون محكوماً بحكم أبداً في هذا الظرف، وهذا كاستقبال الكعبة الملازم لاستدبار الجدي، فوجوب الاستقبال لا يلازم وجوب استدبار الجدي. نعم يجب أن لا يكون الملازِم محكوماً بحكم يضادّ حكم الملازَم، كأن يكون الاستقبال واجباً واستدبار الجَدي حراماً، وفي المقام أن يكون ترك الإزالة محرماً والصلاة واجبة[١].

الثمرة الفقهيّة للمسألة[٢]:

☞

المقدمات وردّه مساوٍ لعدمه. أمّا المسلك الأوّل المسمّىٰ بالتلازم فقد عرفته في المتن وعرفت هناك كيف يبتني على الضد العام حيث كانت المقدمة الأولى أنّ الأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده العام. وأمّا المسلك الثاني المسمى بالمقدّميّة لم يُقل في توضيحه شيء فنقول: إنّ ترك الضد الخاص لفعل مقدمة المأمور به ومقدمة الواجب واجبة فيجب ترك الضد الخاص وإذا وجب ترك الضد الخاص حرم ترك تركه لأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضدّ العام فتبتني صحّته على هذا المسلك أيضاً على الضدّ العام وإذا حرم ترك تركه فإنّ معناه حرمة فعله، لأنّ نفي النفي إثبات فيكون الضد الخاص منهيّاً عنه وهذا هو المطلوب، ولمّا اخترنا في الضدّ العام عدم الإقتضاء لم يكن هذا الاستدلال تامّاً مضافاً إلى إشكالات أخر أوردها علماء الأعلام ولكن تفصيلها يطلب من الدراسات العليا.

(١) إنّما نحن حيث أنكرنا الملازمة القائلة بأن المتلازمين متساويان في الحكم نستطيع أن نبطل الشبهة المعروفة للكعبي القائلة بأنّ الأحكام أربعة وليست خمسة وذلك يتحقّق بنفي المباح بدعوى أنّ كلّما يظنّ من الأفعال أنّه مباح فهو واجب في الحقيقة لأنّ فعل كلّ مباح ملازم لواجب قهراً وهو ترك محرمٍ واحدٍ من المحرمات على الأقل والمتلازمان متساويان في الحكم فيكون فعل كل مباح واجباً لأنّه ملازم للواجب.

(٢) إنّ الثمرة الّتي ذكرت هنا تختص بالضد الخاص. أمّا الضد العام فثمرته قد تقدم عنّا في الهامش السابق.

تظهر الثمرة الفقهيّة للمسألة في بطلان العبادة إذا ثبت الاقتضاء، فإذا كان الضد عبادة كالصلاة[١]، وقلنا بتعلّق النهي بها تقع فاسدة، لأنّ النهي يقتضي الفساد، فلو اشتغل بالصلاة حين الأمر بالإزالة تقع صلاته فاسدة أو اشتغل بها، حين طلب الدائن دينه[٢].

تدريب

تطبيق

١ ـ لو عصى ولم يردّ الجواب (أي جواب السلام) واشتغل بالصلاة قبل فوات وقت الردّ لم تبطل وحكم بالبطلان بناءً منهم على اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضدّه الخاص[٣].

٢ ـ من استقرّ عليه الحجّ وتمكّن من أدائه ليس له أن يحجّ من غيره تبرّعاً أو بالإجارة، ووجه البطلان دعوى أن الأمر بالشيء نهى عن ضدّه[٤].

---

(١) إنّ الأمر في الثمرة المترتّبة على ضد الخاص أعمّ من أن يكون عبادة أو غيرها والضد العبادي أعمّ من أن يكون واجباً أو مستحبّاً.

(٢) قد يشكل على الثمرة المترتّبة للضدّ الخاص بأن الصلاة باطلة سواء أقلنا بالاقتضاء أم لم نقل فلا تكون لهذا الضد ثمرة، أمّا على الصورة الأولى فلأجل النهي وأمّا على الصورة الثانية فلأجل سقوط الأمر بالصلاة لأنّ الأمر بالشيء وإن يستلزم النهي عن الضد بحسب الفرض ولكن يستلزم سقوط الأمر بالضدّ في ظرف الأمر لئلّا يلزم الأمر بالضدين في وقت واحد فنفس عدم الأمر كافٍ في البطلان وإن لم يتعلّق بها النهي، هذا ولكن أجيب عنه لإثبات صحّة الصلاة مع سقوط أمره بوجهين:

١ ـ صحّة الصلاة لأجل وجود الملاك في الضد المبتلي به لأنّها إذا لم تكن منهيّة عنها فالملاك الذاتي فيها موجود فيكون محكوماً بالصحّة.

٢ ـ إنّ الأمر بالضد على نحو الترتّب فلا يسقط عنه الأمر وبالتالي تكون الصلاة صحيحة والترتّب هو الأمر بالمهم بشرط عصيان الأمر بالأهم كان يقول: أزل النجاسة وإن عصيت فصلّ.

(٣) المعتمد في شرح العروة الوثقى ١٥/ ٤٥٨.

(٤) المعتمد ٢٦/ ٢٧٩.

٣ ـ لو بادر المالك بالإخراج (أي إخراج الزكاة) مع طلب الإمام عليه السّلام على نحو اللزوم قيل بإجزائه لأنّ الزكاة بمنزلة الدين غايةَ الأمر من جهة العباديّة يحتاج إلى قصد القربة وقد تحقّقت والأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه واستشكل بعض من جهة عدم التمكّن من قصد القربة لأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه[١].

٤ ـ في غير الأجير الخاص كمن كان أجيراً لعملٍ معيّنٍ كالسفر في وقت خاص فخالف واشتغل بالاعتكاف فالظاهر هو الصحّة وإن كان آثماً في المخالفة؛ لوضوح أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه[٢].

تفهيم

١ ـ بيّن المصطلحات التالية: الاقتضاء، النهي، الإرشادي، الدلالة العقليّة.

٢ ـ بيّن مسلك المقدّميّة والنقد عليه.

٣ ـ ما هو الملاحظة على القائلين بالاقتضاء في الضدّ العام واحداً بعد واحدٍ؟

٤ ـ اذكر الاشكال على ثمرة المسألة والجواب عنه.

تعميق

هل يمكن القول بأنّ الضدّ الخاصّ مصداقٌ للضدّ العام مع أنّ الأمر الوجودي لا يكون مصداقاً للأمر العدمي؟

تحقيق

قال المحقق النائيني: «إنّه لا ثمرة للبحث عن اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، لصحّة الصلاة مثلاً على الاقتضاء وعدمه» ما هو تقريب كلامه والنقد عليه؟ (محاضرات في أصول الفقه ٣/٥١).

---

(١) جامع المدارك ٢/٨١.

(٢) كتاب الصوم ٢/٣٥٩.

الفصل السابع :

نسخ الوجوب*

إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أو لا ؟ ولنقدّم مثالاً من الكتاب العزيز .

فرض الله سبحانه على المؤمنين ـ إذا أرادوا النجوى مع النبيّ صلّى الله عليه وآله ـ تقديم صدقة ، قال سبحانه :

﴿ يا أيُّها الّذينَ آمَنوا إذا نَاجَيتُمُ الرسولَ فَقَدِّمُوا بَينَ يَدَي نَجواكُمْ صَدَقَةً ذلكَ خَيْرٌ لَكُمْ وأطهر فإن لَمْ تَجِدُوا فَإنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحيم ﴾ (المجادلة/١٢) .

فلمّا نزلت الآية كفّ كثير من الناس عن النجوى ، بل كفّوا عن المسألة ، فلم يناجه أحد إلّا عليّ بن أبي طالب عليه السّلام** ، ثمّ نسخت الآية بما بعدها ، وقال سبحانه :

﴿ ءأشفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَينَ يَدَي نَجْواكُمْ صَدَقاتٍ فَإذ لَمْ تَفْعَلُوا وَتابَ اللهُ عَلَيْكُمْ فَأَقيمُوا الصَلاةَ وَآتُوا الزَكاةَ وَأَطيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَاللهُ خَبيرٌ بِما تَعْمَلُونَ ﴾ (المجادلة/١٣) .

فوقع الكلام في بقاء جواز تقديم الصدقة إذا ناجى أحد مع الرسول صلّى الله عليه وآله فهناك قولان :

الأوّل : ما اختاره العلّامة في «التهذيب» من الدلالة على بقاء الجواز .

(*) سيوافيك تفسير النسخ في المقصد الرابع وإجماله رفع الحكم الثابت بدليل شرعي .

(**) الطبرسي : مجمع البيان ٥ / ٢٤٥ في تفسير سورة المجادلة .

الثّاني: عدم الدلالة على الجواز، بل يرجع إلى الحكم الذي كان قبل الأمر. وهو خيرة صاحب المعالم.

استدل للقول الأوّل بأنّ المنسوخ لما دلَّ على الوجوب، أعني قوله: ﴿**فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجواكُمْ صَدَقَةً**﴾ فقد دلَّ على أُمور ثلاثة:

١. كون تقديم الصدقة جائزاً.

٢. كونه أمراً راجحاً.

٣. كونه أمراً لازماً.

والقدر المتيقّن من دليل الناسخ هو رفع خصوص الإلزام، وأمّا ما عداه كالجواز وكالرجحان فيؤخذ من دليل المنسوخ، نظيره ما إذا دلّ دليل على وجوب شيء ودلّ دليل آخر على عدم وجوبه، كما إذا ورد أكرم زيداً وورد أيضاً لا بأس بترك إكرامه فيحكم بأظهرية الدليل الثاني على الأوّل على بقاء الجواز والرجحان.

يلاحظ عليه: أنّه ليس للأمر إلّا ظهور واحد وهو البعث نحو المأمُور به، وأمّا الوجوب فإنّما يستفاد من أمر آخر، وهو كون البعث تمام الموضوع لوجوب الطاعة والالتزام بالعمل عند العقلاء، فإذا دلّ الناسخ على أنّ المولى رفع اليد عن بعثه، فقد دلَّ على رفع اليد عن مدلول المنسوخ فلا معنى للالتزام ببقاء الجواز أو الرجحان إذ ليس له إلّا ظهور واحد، وهو البعث نحو المطلوب لا ظهورات متعدّدة حتّى يترك المنسوخ (اللزوم) ويؤخذ بالباقي (الجواز والرجحان).

وبعبارة أُخرىٰ: الجواز والرجحان من لوازم البعث إلى الفعل، فإذا نسخ الملزوم فلا وجه لبقاء اللازم.

الفصل الثامن :

الأمر بالأمر بفعل ، أمر بذلك الفعل[1]

إذا أمر المولى فرداً ليأمر فرداً آخر بفعل ، فهل الأمر الصادر من المولى أمر بذلك الفعل أيضاً أو لا ؟ ولإيضاح الحال نذكر مثالاً :

إنّ الشارع أمر الأولياء ليأمروا صبيانهم بالصلاة ، روي بسند صحيح عن أبي عبدالله عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام قال : «إنّا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني خمس سنين ، فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع»* ففي هذا الحديث

---

(١) إنّ الأمر بالأمر بفعل يتصور من حيث غرض الآمر الأوّل على ثلاثة أوجه :

١ ـ أن يكون غرض المولى قائماً بخصوص الأمر الثاني باعتبار أنّه فعل اختياري للمكلّف كسائر أفعاله الإختياريّة من قبيل الصوم والصلاة والحج وما شاكل ذلك .

٢ ـ أن يكون قائماً بالفعل الصادر من المأمور الثاني فيكون الأمر الثاني ملحوظاً على نحو الطريقيّة خلافاً لما مرّ حيث كان الأمر الثاني فيه ملحوظاً على نحو الموضوعيّة .

٣ ـ أن يكون الغرض قائماً بهما معاً بمعنى أنّ الذي هو مطلوب هو الفعل من المأمور الثاني بشرط صدور الأمر من المأمور الأوّل فيكون كلّ واحد من الفعل والأمر جزءاً لتحصيل غرض المولى الأوّل ونقطة الفرق بين هذه الوجوه هي أنّه على الوجه الأوّل لا يجب الفعل على الثاني لفرض أنّ غرض المولى يحصل من صدور الأمر من الأوّل سواء صدر الفعل من الثاني أم لا وعلى الوجه الثاني يجب الفعل على المأمور الثاني سواء اطلع من المأمور الأوّل أم اطلع من طريق آخر وعلى الوجه الثالث يجب عليه الإتيان بالفعل إذا أمر به المأمور الأوّل فإذا لم يأمر لا يجب عليه الإتيان بالفعل هذا بالنسبة إلى مقام الثبوت والتصور أمّا مقام الإثبات والتصديق بأنّه أيّ قسم من هذه الأقسام هو المتبادر عرفاً فهو محلّ النزاع بين العلماء . فالمصنّف اختار أنّه من قبيل القسم الثاني .

(*) الوسائل ٣ / الباب ٣ ، من أعداد الفرائض ، الحديث ٥ .

أمر الإمام الأولياء بأمر صبيانهم بالصلاة.

فعندئذ يقع الكلام في أنّ أمر الإمام يتحدّد بالأمر بالأولياء، أو يتجاوز عنه إلى الأمر بالصلاة أيضاً.

فمحصّل الكلام: أنّه لا شك أنّ الصبيان مأمورون بإقامة الصلاة إنّما الكلام في أنّهم مأمورون من جانب الأولياء فقط، أو هم مأمورون من جانب الشارع أيضاً.

وتظهر الثمرة في مجالين:

الأوّل: شرعيّة عبادات الصبيان، فلو كان الأمر بالأمر، أمراً بذلك الفعل تكون عبادات الصبيان شرعيّة وإلّا تكون تمرينيّة[١].

الثاني: صحّة البيع ولزومه[٢] فيما إذا أمر الوالد ولده الأكبر بأن يأمر ولده الأصغر ببيع متاعه، فنسي الواسطة إبلاغ أمر الوالد واطّلع الأصغر من طريق آخر على أمر الوالد فباع المبيع.

فإن قلنا بأنّ الأمر بالأمر بفعل، أمر بنفس ذلك الفعل يكون بيعه صحيحاً ولازماً، وإن قلنا بخلافه يكون بيعه فضوليّاً غير لازم[٣].

الظاهر أنّ الأمر بالأمر بالفعل أمر بذلك أيضاً، لأنّ المتبادر في هذه الموارد تعلّق غرض المولى بنفس الفعل وكان أمر المأمور الأوّل طريقاً للوصول إلى نفس الفعل من دون دخالة لأمر المأمور الأوّل.

---

(١) إنّما الثمرة بين أن تكون عبادة الصبيان شرعيّة أو تمرينيّة هي ترتّب الثواب على عبادتهم على الأوّل وعدمه على الثاني.

(٢) إنّ البيع سواء أكان لازماً أو غير لازم يكون صحيحاً إنّما الفرق بينهما هو أنّ الأوّل ليس له فسخ للمتبايعين بخلاف الثاني حيث إنّ فيه فسخاً لهما.

(٣) إنّ الفرق بين هاتين الثمرتين هو أنّ الثمرة الأولى ثمرة في العبادات والثانية ثمرة في المعاملات.

الفصل التاسع :

الأمر بالشيء بعد الأمر به

هل الأمر بالشيء بعد الأمر به قبل امتثاله[1] ظاهر في التأكيد أو التأسيس، فمثلاً إذا أمر المولى بشيء ثمّ أمر به قبل امتثال الأمر الأوّل فهل هو ظاهر في التأكيد، أو ظاهر في التأسيس ؟

للمسألة صور :

أ . إذا قُيِّدَ متعلّق الأمر الثاني بشيء يدلّ على التعدّد والكثرة كما إذا قال : صلِّ، ثم قال : صلِّ صلاة أُخرى .

ب . إذا ذُكِرَ لكل حكم سبب خاص، كما إذا قال : إذا نمت فتوضّأ، وإذا مسست ميّتاً فتوضّأ .

ج . إذا ذكر السبب، لواحد من الحكمين دون الآخر، كما إذا قال : توضّأ، ثمّ قال : إذا بلت فتوضّأ .

د . أن يكون الحكم خالياً عن ذكر السبب في كلا الأمرين[2] .

---

(١) إنّ المصنّف «دامت بركاته» بقوله : قبل امتثال الأمر أشار إلى أنّ النزاع لم يكن بعد امتثال الأمر الأوّل لأنّ الأمر بعده لا معنى لأن يكون تأكيداً لأنّ التأكيد فرع على وجود المؤكَّد وهو بالامتثال صار مسقطاً فلا شكَّ في أنّه تأسيسيٌ .

(٢) إنّ النزاع من هذه الصور يختص بالصورة الرّابعة لأنّ الصورة الأولى والثانية كما تقدم في المتن صريحان في التأسيس، أمّا الثالثة لما أنّ النزاع فيها هو النزاع الذي سيأتي في المطلق

لا إشكال في أنّ الأمر في الصورة الأولى للتأسيس لا للتأكيد لأنّ الأمر الثاني صريح في التعدّد.

وأمّا الصّورة الثانية، فهي كالصّورة الأُولىٰ ظاهرة في تأسيس إيجاب، وراء إيجاب آخر.

نعم يقع الكلام في إمكان التداخل بأن يمتثل كلا الوجوبين المتعدّدين بوضوء واحد وعدمه، فهو مبني على تداخل المسببات وعدمه، فعلى الأوّل يكفي وضوء واحد ولا يكفي على الثاني وسيأتي الكلام فيه في باب المفاهيم، فيختصّ محلّ البحث بالصورتين الأخيرتين.

ولعل القول بالإجمال وعدم ظهور الكلام في واحد من التأكيد والتأسيس أولى، لأنّ الهيئتين تدلّان على تعدّد البعث وهو أعم من التأكيد والتأسيس. وما يقال من أنّ التأسيس أولى من التأكيد، لا يثبت به الظهور العرفي[1].

تدريب

تطبيق

الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب في صحّة الوصيّة للوارث والأجنبي والخلاف هنا إنّما هو من الجمهور، فإنَّ أكثرهم على عدم جوازها للوارث ورووا في ذلك من النبي صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «لا وصيّة للوارث»، ويدلّ على ما

☞

والمقيد تحت عنوان «المطلق والمقيد المتنافيان» فالنزاع هنا مختص بالصورة الرابعة وهي على قسمين:

١ ـ أن يكون الحكم خالياً عن ذكر السبب.

٢ ـ أن يكون الحكم ذى السبب ولكن السبب يكون في كلا الأمرين واحداً، والنزاع جار في كلا القسمين.

(١) وعلى عدم ثبوت الظهور كما اختاره المصنف «دامت بركاته» في الصورة الرابعة يرجع إلى الأصول العمليّة.

ذكره الأصحاب الآية وهي قوله عزّ وجلّ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَٱلأَقْرَبِينَ﴾ ومن الظاهر أنّ الوالدين يكونان وارثين البتّة، فهي صريحة في جواز الوصيّة للوارث. فالمراد بقوله في الآية «كتب» ليس الوجوب، بل المراد التأكيد والبحث عن ذلك ويحتمل قريباً حمل النسخ فيها على نسخ الوجوب فإنّ ظاهر الآية الوجوب وأنّه قد نسخ بآية الموارث، فلا ينافي الجواز بل الاستحباب[1].

تفهيم

١ ـ اذكر الصور الثبوتيّة في مسألة الأمر بالأمر بالفعل.

٢ ـ بماذا يفترق البيع اللازم عن غير اللازم؟

٣ ـ لماذا يختصّ النزاع في مسألة الأمر بالشيء بعد الأمر به، بالصورة الرابعة؟

٤ ـ ما هو مراد المصنّف مِن تقييد المسألة المذكورة بقيد «قبل الامتثال»؟

تعميق

١ ـ لماذا يميّز مقام الثبوت عن الاثبات في النسخ؟

٢ ـ إن قيل: «لا فرق بين النسخ واجتماع الأمر والنهى؛ إذ في النسخ يبحث عن جواز انتهاء أمد الحكم (نسخ) أو عدمه (عدم نسخ) وفي باب الاجتماع أيضاً يبحث عن عدم أحد الحكمين (على الامتناع) أو وجودهما (على الجواز)» فماذا تقول في الجواب؟

تحقيق

هل يجوز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه؟ (المحصول في علم الأصول ٨٩/٢)

---

(١) الحدائق الناظرة ٢٢/ ٥١٧.

للمطالعة (٤)

أصول الفقه المقارن (١)

إنّ للفقه المقارن وفقه الخلاف تأريخاً طويلاً شهِد له الكتب الّتي تؤلّف في هذا العلم من «الخلاف» للشيخ الطوسى (رحمه الله) إلى «الفقه على المذاهب الأربعة» للشيخ محمّدجواد المغنية (رحمه الله). فعلمائنا جيلاً بعد جيلٍ يهتمّون بنقل آراء العامّة وتحليلهم والردّ عليهم؛ إذ يرون رشد الفقه وكما له في معرفة آرائهم، فإنّ لها فوائد كثيرة لا بأس بذكرها قبل الدخول في المطاف:

١ ـ إنّ الروايات الّتي ذكرت في كتب العامّة الفقهيّة ليست ضعيفة دائماً بل بعضها ذوو رواةٍ ثقاةٍ يمكن أن يستدلّ بها في فروعنا الفقهيّة.

٢ ـ إنّ رواياتهم الضعيفة عندنا يمكن أن يستفاد منها التواتر في كثير من الموارد بعد إلصاقها إلى رواياتنا؛ إذ التواتر كما يحصل بالروايات الموثوقة كذلك يحصل بالروايات الضعيفة أيضاً.

٣ ـ يمكن أن يستفاد من بعض مضامين رواياتهم ـ وإن كان رواته ضعفاء ـ ارتكاز استفادة معانٍ خاصّةٍ من لغاتٍ خاصّةٍ؛ إذ لا داعى لجعل اللغات الذي لا دخل لها بمباحث الإمامة والولاية وأصول العقائد والمسائل الفقهيّة المهمّة، فيستفاد من تلك الروايات معاني بعض اللغات التي لها إجمالٌ عندنا.

٤ ـ قال المحقّق البروجردى (رحمه الله): إنّ فقه الشّيعة كالحاشية والتعليقة على فقه العامّة، فالأئمّة (عليهم السّلام) يتذكّرون مواضع الخلاف لفتاوىٰ العامّة وأمّا الموارد الّتي نتّحد معهم فلا داعىَ لهم (عليهم السّلام) للتذكّر بوفاقنا إيّاهم. إذن يمكن كثيراً ما التمسّك ببعض رواياتهم الّتي لا يوجد خلافها في أيدينا ولا داعي للجعل فيها.

٥ ـ نتمكّن من تصحيح سند بعض رواياتنا الضعيفة برواياتهم الصحيحة كما ذكر

في علم الرجال .

٦ ـ محاولة البلوغ إلى واقع الفقه الإسلامي مِن أيسر طرقه وأسلمها وهي لا تتضّح عادةً إلّا بعد عرض مختلف وجهات النظر فيها وتقييمها على أساس موضوعي .

٧ ـ العمل على تطوير الدراسات الفقهيّة والأصوليّة والاستفادة مِن نتائج التلاقح في أوسع نطاقٍ لتحقيق هذا الهدف .

٨ ـ ثماره في إشاعة الروح الرياضيّة بين الباحثين ومحاولة القضاء على مختلف النزعات العاطفيّة وأبعادها عن مجالات البحث العلمي .

٩ ـ تقريب شقّة الخلاف بين المسلمين والحد من تأثير العوامل المفرّقة التي كان من أهمّها وأقواها جهل علماء بعض المذاهب بأسس وركائز البعض الآخر ممّا ترك المجال مفتوحاً أمام تسرّب الدعوات المغرضة في تشوية مفاهيم بعضهم والتقوّل عليهم بما لا يؤمنون به .

ثمّ بعدما يتّضح لك أهمّيّة البحث والفوائد الّتي تترتّب عليه ، ننقل الكلام إلى تعريف بعض المصطلحات :

١ ـ الفقه المقارن : «يطلق الفقه المقارن أوّلاً ويراد به : جمع الآراء المختلفة في المسائل الفقهيّة على صعيدٍ واحدٍ دون إجراء موازنة بينها . ويطلق ثانياً على : جمع الآراء الفقهيّة المختلفة وتقييمها والموازنة بينها بالتماس أدلّتها وترجيح بعضها على بعضٍ»[1] .

٢ ـ موضوعه : هو آراء المجتهدين في المسائل الفقهيّة من حيث تقييمها والموازنة بينها وترجيح بعضها على بعضٍ . والمراد بالمجتهدين ليس كلّهم بل ذوى

---

(١) الأصول العامّة للفقه المقارن ١٣ .

الأصالة في الرأى من المراجع أنفسهم سواءٌ كانوا أئمّة مذاهب أم غيرهم من الأعلام.

ومن هنا يتّضح الفرق بينه وبين علم الفقه؛ فموضوع علم الفقه هو نفس الأحكام الشرعيّة أو الوظائف العمليّة من حيث التماسها من أدلّتها وهذا موضوعه آراء المجتهدين فيها من حيث الموازنة والتقييم ومن هذا الاختلاف في طبيعة الموضوع نشأ بينهما فارقٌ منهجي؛ فالفقيه غير ملزم بعرض الآراء الأخرىٰ ومناقشتها وإنّما يكتفي بعرض أدلّته الخاصّة الّتي التمس منها الحكم بخلاف المقارن والخلافى فهما ملزمان باستعراض مختلف الآراء والأدلّة وإعطاء الرأى فيها، فالفارق بينهما إذن فارقٌ جذرىٌ وإن تشابها في طبيعة البحوث.

٣ ـ أصول الفقه المقارن: هو القواعد الّتي يرتكز عليها قياس استنباط الفقهاء للأحكام الشرعيّة الفرعيّة الكلّيّة، أو الوظائف المجعولة من قِبَل الشّارع أو العقل عند اليأس من تحصيلها من حيث الموازنة والتقييم.

والفرق بينه وبين أصول الفقه هو أنّ مهمّة المقارن في الأصول أن يضمّ إلى ذلك استعراض آراء الآخرين، ويوازن بينها على أساسٍ من القرب من الأدلّة والبعد عنها، بينما مهمّة الأصولي أن يلتمس ما يصلح أن يكون كبرى لقياس الاستنباط ثمّ يلتمس البراهين عليه.

٤ ـ موضوع أصول الفقه المقارن: هو كلّ ما يصلح للدليليّة من أدلّته وحصره إنّما يكون بالاستقراء والتتبّع، فيتشابه موضوعه موضوع علم أصول الفقه.

٥ ـ الغاية من أصول الفقه المقارن: الغاية منه هي الفصل بين آراء المجتهدين بتقديم أمثلها وأقربها إلى الدليليّة، بينما الغاية من علم الأصول هي تحصيل القدرة على استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة.

إذن، لكلٍّ من أصول الفقه المقارن وأصول الفقه مواضع للالتقاء وأخرىٰ

للافتراق، فهما يلتقيان في طبيعة مسائلهما وتشابه موضوعاتهما، ويفترقان في الغاية من بحثهما وفي منهج البحث، ثمّ في سعته في أحدهما وضيقه في الآخر[١].

تمّ الكلام في المقصد الأوّل

والحمد لله

(١) عمدةٌ من مباحث هذا البحث يؤخذ من كتاب «الأصول العامّة للفقه المقارن».

المقصد الثاني
في النواهي

وفيه فصول :

الفصل الأوّل : في مادّة النهي وصيغته

الفصل الثاني : في جواز اجتماع الأمر والنهي في عنوان واحد .

الفصل الثالث : في اقتضاء النهي للفساد .

الفصل الأوّل :

في مادّة النهي وصيغته

النهي هو الزجر عن الشيء، قال سبحانه : ﴿ أَرَأَيْتَ الَّذي يَنْهىٰ * عَبْداً إِذا صَلّىٰ ﴾ (العقل/٩ ـ ١٠) .

ويعتبر فيه العلو والاستعلاء . ويتبادر من مادة النهي، الحرمة بمعنى لزوم الامتثال على وفق النهي . والدليل عليه قوله سبحانه : ﴿ وَأَخذِهِمُ الرِّبا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ ﴾ (النساء/١٦١) . وقوله سبحانه : ﴿ فَلَمّا عَتَوْ عَمّا نُهُوا عَنْهُ قُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئين ﴾ (الأعراف/١٦٦) . وقوله سبحانه : ﴿ وَما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ (الحشر/٧) وقد مرّ نظير هذه المباحث في مادة الأمر فلا نطيل[1] .

وأمّا صيغة النهي فالمشهور بين الأُصوليين أنّها كالأمر في الدلالة على الطلب غير أنّ متعلّق الطلب في أحدهما هو الوجود، أعني : نفس الفعل ؛ وفي الآخر العدم، أعني : ترك الفعل .

ولكن الحقّ أنّ الهيئة في الأوامر وضعت للبعث إلى الفعل، وفي النواهي

---

(١) إنّ المصنف «دامت بركاته» هنا استدلّ بالآيات لإثبات معنى الحرمة لمادة النهي ولكن هذا الاستدلال غير تام لأنّ غاية ما يمكن أن يقال في توجيهه هو استعمال مادة النهي فيها، والاستعمال كما تقدم عن نفس المصنّف «دامت بركاته» أعمّ من الحقيقة والمجاز فكيف يستطيع أن يثبت معنى الحقيقي لمادة النهي .

وضعت للزجر، وهما إمّا بالجوارح كالإشارة بالرأس واليد أو باللفظ والكتابة.

وعلى ضوء ذلك فالأمر والنهي متّحدان من حيث المتعلّق حيث إنّ كلّا منهما يتعلّق بالطبيعة من حيث هي هي، مختلفان من حيث الحقيقة والمبادئ والآثار.

أمّا الاختلاف من حيث الحقيقة، فالأمر بعث إنشائي والنهي زجر كذلك.

وأمّا من حيث المبادئ فمبدأ الأمر هو التصديق بالمصلحة والاشتياق إليها، ومبدأ النهي هو التصديق بالمفسدة والانزجار عنها.

وأمّا من حيث الآثار فإنّ الإتيان بمتعلّق الأمر إطاعة توجب المثوبة، والإتيان بمتعلّق النهي معصية توجب العقوبة[١].

ظهور الصيغة في التحريم:

قد علمت أنّ هيئة لا تفعل موضوعة للزجر، كما أنّ هيئة إفعل موضوعة للبعث، وأمّا الوجوب والحرمة فليسا من مداليل الألفاظ وإنّما ينتزعان من مبادئ الأمر والنهي فلو كان البعث ناشئاً من إرادة شديدة أو كان الزجر صادراً عن كراهة

---

(١) اختلف العلماء في أنّ الأوامر والنواهي هل تتعلق بالطبائع أو بالأفراد، أمّا المراد بالطبيعة هو المفهوم الكلّي من غير فرق بين أن يكون من الماهيّات الحقيقيّة كالأكل والشرب أو الماهيات الاعتباريّة كالصلاة والصوم فالماهيّة هنا لوحظت من غير نظير إلى وجودها وأمّا المراد بالأفراد هي الطبيعة مع اللوازم التي لا تنفكّ عنها لدى وجودها ولا يمكن ايجادها في الخارج منفكة عنها، مثال ذلك: إذا قال المولى: أكرم العالم فهل متعلّق الأمر هو نفس ذلك المفهوم الكلّي أي الإكرام العالم؛ أو هو مع المشخصات الملازمة للمأمور به كالإكرام في زمان معين أو مكان معيّن إلى غير ذلك من العوارض والمصنف «دامت بركاته» كما ترىٰ أنّه في المتن اختار أنّ متعلّق الأوامر والنواهي هو الطبيعة ولا الفرد.

هذا ولكن ربّما يغيّر الفرد بالفرد الخارجي والمصداق من الطبيعة ويقال هل الأمر يتعلّق بالمفهوم الكلّي كالصلاة أو يتعلّق بالفرد الخارجي الذي يمتثل به المكلّف لكنّه تفسير خاطئ لأنّ الفرد بهذا المعنى لا يتحقّق إلّا في الخارج وهو ظرف سقوط التكليف وليس ظرفاً لعروضه والبحث إنّما هو «في» معروض التكليف لا فيما يسقط به.

نعم: إنّ القائل بالامتناع في مبحث اجتماع الأمر والنهي أراد من الفرد، المصداقَ المعيّن من الطبيعة فاحفظ ذلك لئلّا يختلط الإصطلاحان في المقامين عليك.

كذلك ينتزع منهما الوجوب أو الحرمة وأمّا إذا كانا ناشئين من إرادة ضعيفة أو كراهة كذلك، فينتزع منهما الندب والكراهة.

ومع انّ الوجوب والحرمة ليسا من المداليل اللفظية إلّا أنّ الأمر أو النهي إذا لم يقترنا بما يدلّ على ضعف الإرادة أو الكراهة ينتزع منهما الوجوب والحرمة بحكم العقل على أنّ بعث المولىٰ أو زجره لا يترك بلا امتثال، واحتمال أنّهما ناشئان من إرادة أو كراهة ضعيفة لا يعتمد عليه ما لم يدلّ عليه دليل.

وبعبارة أُخرىٰ: العقل يُلزم بتحصيل المؤمِّن في دائرة المولويّة والعبوديّة ولا يتحقّق إلّا بالإتيان بالفعل في الأمر وتركه في النهي.

النهي والدلالة على المرّة والتكرار

إنّ النهي كالأمر لا يدلّ على المرّة ولا التكرار، لأنّ المادة وضعت للطبيعة الصرفة، والهيئة وضعت للزجر، فأين الدال على المرّة والتكرار ؟!

نعم لمّا كان المطلوب هو ترك الطبيعة المنهيّ عنها، ولا يحصل الترك إلّا بترك جميع أفرادها يحكم العقل بالاجتناب عن جميع محققات الطبيعة، وهذا غير دلالة اللفظ على التكرار.

ومنه يظهر عدم دلالتها على الفور والتراخي بنفس الدليل.

الفصل الثاني :
اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوانين[1]

---

(١) إنّ تحرير محلّ النزاع يتوقّف على بيان أمور:
الأوّل: إنّ المراد بالجواز هو الجواز العقلي أي الإمكان في مقابل الامتناع العقلي، لا الجواز في مقابل الوجوب والحرمة ولا الجواز بمعنى الاحتمال.
الثاني: إنّ النزاع لا يختصّ بالعامّين من وجه، بل التغاير المفهومي، بحيث يكون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر كافٍ في تجويز النزاع، سواءٌ أكان بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه، كالصلاة والغصب، أم عمومٌ وخصوصٌ مطلقٌ، كالحركة والتدانى، بشرط تعلّق الأمر بالأعم.
الثالث: إنّ النزاع يكون في الأوامر والنواهي المولويّة؛ إذ لا بأس للاجتماع بين الأمر والنهي الذين أحدهما مولوي والآخر إرشادي، حيث لا يلزم منه اجتماع المصلحة والمفسدة لكون الإرشادي خالياً من المصلحة أو المفسدة.
الرابع: إنّ الحاكم في هذا النزاع هو العقل لا اللفظ، إذ البحث يكون في جواز العقلي أو عدم جوازه، والدليل اللفظي حجّة لولا محذورٌ عقليٌ في البين.
الخامس: الظاهر أنّ النزاع صغروي لا كبروي، فيكون النزاع في أنّه هل يلزم من الأمر والنهي بالعنوانين المتصادفين على مصداقٍ واحدٍ اجتماعٌ (آمرٌ) أم لا؟ وإلّا فلا نزاع في الكبرىٰ وهو امتناع الاجتماع الآمري وجواز غيره من الموارد التي ليست اجتماعاً في الحقيقة.
السادس: إنّ المسألة كانت أصوليّة عقليّة لا فقهيّة ولا كلاميّة ولا من المبادى الأحكامية ولا من المبادي التصديقيّة كما زعمها بعض.
السابع: إنّ النزاع في الحقيقة يكون في جواز اجتماع المصلحة مع المفسدة فيشمل ما إذا اجتمع الأمر الاستحبابي والنهي التحريمي أو الأمر الوجوبي والنهي الكراهي بل ويشمل ما إذا لم يكن أمراً ونهياً لفظيّين كما إذا دلّ الدليل اللبي كاجماعٍ وعقلٍ عليهما، بل وحتى يشمل ما إذا لم يكن أمرٌ ونهيٌ لا باللفظ ولا باللبّ بل يُحْرَز المصلحة والمفسدة بلا وجود أمرٍ

اختلفت كلمات الأُصوليين في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وقبل بيان أدلّة المجوِّز والمانع نذكر أُموراً:

الأمر الأوّل: في أنواع الاجتماع

إنّ للاجتماع أنحاء ثلاثة:

ألف: الاجتماع الآمري: فهو عبارة عمّا إذا اتّحد الآمر والناهي أوّلاً والمأمور والمنهيّ (المكلَّف) ثانياً، والمأمور به والمنهي عنه (المكلَّف به) ثالثاً مع وحدة زمان امتثال الأمر والنهي فيكون التكليف عندئذ محالاً[1]، كما إذا قال: صلّ في ساعة كذا ولا تصلّ فيها، ويعبَّر عن هذا النوع، بالاجتماع الآمري، لأنّ الآمر هو الذي حاول الجمع بين الأمر والنهي في شيء واحد.

☞

ونهيٍ.

الثامن: إنّ النزاع يجري أيضاً فيما إذا كان المتعلّق واحداً والاختلاف يكون في الإضافة، كما في «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق». فالمتعلّق فيهما واحدٌ وهو «الإكرام» ولكنّه يضاف في الأوّل إلى العلماء وفي الثاني إلى الفسّاق.

التاسع: قيّد بعضهم النزاعَ بما إذا توجد مندوحةٌ في مقام الامتثال، ومعنى المندوحة أن يكون المكلّف متمكّناً من امتثال الأمر في موردٍ آخر غير مورد الاجتماع. وذلك لاستحالة فعليّة التكليفين عند انحصار التكليف بمورد الاجتماع وأنّ ذلك تكليفٌ بغير المقدور.

العاشر: إنّ المسألة عامّة للعبادات والمعاملات، أمّا ثمرته فمنحصرةٌ في العبادات كما سيأتي في المتن.

الحادي عشر: إنّ الاجتماع هو غير التعارض وغير التزاحم. ولأجل اختلاف المباني في بيان الفرق أو عدمه ندعه إلى مجالٍ آخر.

(١) الفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال أنّه إذا كان نفس المكلّف به أمراً محالاً ـ كالجمع بين الضدّين أو النقيضين ـ لا تتعلّق به الإرادة الجديّة، فيكون نفس التكليف محالاً كما إذا قال: تحرّك ولا تتحرّك. وأمّا إذا كان المكلّف به أمراً سائغاً في حدّ نفسه ولكن كان هناك قصورٌ في قدرة المكلّف عن الإتيان به، فيكون من التكليف بالمحال، كالأمر بالطيران في الهواء. وهذا لا ينافي القول بأنّ مرجع التكليف بالمحال إلى كون نفس التكليف محالاً، فإنّ الاتّحاد في المرجع والمآل، غير الاتّحاد في الشّكل والصورة.

ب: الاجتماع المأموري: هو عبارة عمّا إذا اتّحد الآمر والناهي، والمأمور والمنهي ولكن اختلف المأمور به والمنهى عنه، كما إذا خاطب الشارع المكلّف بقوله: صلّ، ولا تغصب، فالمأمور به غير المنهى عنه، بل هما ماهيّتان مختلفتان غير أنّ المكلّف بسوء اختياره جمعهما في مورد واحد على وجه يكون المورد مصداقاً لعنوانين ومجمعاً لهما.

ج: الاجتماع المورديّ: وهو عبارة عمّا إذا لم يكن الفعل مصداقاً لكلّ من العنوانين بل يكون هنا فعلان تقارنا وتجاورا في وقت واحد يكون أحدهما مصداقاً لعنوان الواجب وثانيهما مصداقاً لعنوان الحرام، مثل النظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة، فليس النظر مطابَقاً لعنوان الصلاة ولا الصلاة مطابقاً لعنوان النظر إلى الأجنبيّة ولا ينطبقان على فعل واحد، بل المكلّف يقوم بعملين مختلفين متقارنين في زمان واحد، كما إذا صلّى ونظر إلى الأجنبيّة[١].

تنبيه: إذا عرفت هذا فاعلم أنّ النزاع في الاجتماع المأموري لا الآمري والموردي[٢].

الأمر الثاني: ما هو المراد من الواحد في العنوان؟

المراد من الواحد في العنوان هو الواحد وجوداً بأن يتعلّق الأمر بشيء والنهي بشيء آخر، ولكن اتّحد المتعلّقان في الوجود والتحقّق، كالصلاة المأمور بها

---

(١) الفرق بين الأنواع الثلاثة للاجتماع هو أنّه: إذا يتّحد المفهومان والمصداقان فالاجتماع آمرى، وإن يتّحد المصداق دون المفهومين فالاجتماع مأموريٌ، وإن يختلف المفهومان والمصداقان فالاجتماع موردىٌ. فانقدح أنّ المراد بالعنوان والمعنون هو نفس المفهوم والمصداق.

(٢) اعلم أنّ الخروج عن محلّ النزاع يكون تارةً لعدم ارتباط عنوان البحث بذلك، وأخرىٰ للاتّفاع على حكمه. على ذلك فخروج الاجتماع الآمري والموردي عن النزاع يكون لأجل الاتّفاق على الامتناع في الأوّل وعلى الجواز في الثاني، لا لعدم ربطه بالبحث، فليكن ذلك على بالك.

والغصب المنهي عنه المتّحدين في الوجود عند إقامة الصلاة في الدار المغصوبة.

فخرج بقيد الاتّحاد في الوجود أمران:

الأوّل: الاجتماع الموردي، كما إذا صلّى مع النظر إلى الأجنبيّة وليس وجود الصلاة نفسَ النظر إلى الأجنبيّة، بل لكلٍّ تحقّق وتشخّص ووجود خاص.

الثاني[1]: الأمر بالسجود لله والنهي عن السجود للأوثان، فالمتعلّقان مختلفان مفهوماً ومصداقاً.

الأمر الثالث: الأقوال في المسألة

إنّ القول بجواز الاجتماع هو مذهب أكثر الأشاعرة، والفضل بن شاذان من قدمائنا، وهو الظاهر من كلام السيّد المرتضى في الذريعة، وإليه ذهب فحول المتأخّرين من أصحابنا كالمحقّق الأردبيلي وسلطان العلماء والمحقّق الخوانساري وولده والفاضل المدقّق الشيرواني والسيد الفاضل صدرالدين وغيرهم، واختاره من مشايخنا: السيد المحقّق البروجردي والسيد الإمام الخميني ـ قدّس الله أسرارهم ـ ويظهر من المحدّث الكليني رضاه بذلك حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتابه ولم يعقبه بشيء من الردّ والقبول، بل يظهر من كلام الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠ هـ) أنّ ذلك من مسلّمات الشيعة* .

وأمّا القول بالامتناع، فقد اختاره المحقّق الخراساني في الكفاية وأقام برهانه[2].

---

(١) المراد من الأمر الثاني الذي خرج عن محلّ النزاع هو ما إذا يتّحد الفعلان في الجنس كالسجود لله والسجود للأوثان؛ وذلك لأنّ السجود من الأفعال التي يعتبر فيها القصد، فلا يمكن السجود للفردين في آنٍ واحدٍ، فيتّحدان في جنس السجود فقط لا في شخصه.

(*) لاحظ القوانين، ج١ ص١٤٠.

(٢) والقول الثالث ما ذهب إليه المحقّق الاردبيلي من الجواز عقلاً والامتناع عرفاً.

إذا عرفت ذلك، فلنذكر دليل القولين على سبيل الاختصار[١] وقد استدلّوا على القول بالجواز بوجوه منها[٢]:

أنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بما هو الدخيل في الغرض دوم ما يلازمه من الخصوصيّات غير الدخيلة، ومثله النهي لا يتعلّق إلّا بما هو المبغوض دون اللوازم والخصوصيّات.

وعلى ضوء ذلك فما هو المأمور به هو الحيثيّة الصلاتيّة وإن اقترنت مع الغصب في مقام الإيجاد، والمنهي عنه هو الحيثيّة الغصبيّة وان اقترنت مع الصلاة في الوجود والتحقّق.

وعلى هذا فالوجوب تعلّق بعنوان الصلاة ولا يسري الحكم إلى غيرها من المشخّصات الاتفاقيّة كالغصب، كما أنّ الحرمة متعلّقة بنفس عنوان الغصب ولا تسري إلى مشخّصاته الاتفاقيّة، أعني: الصلاة، فالحكمان ثابتان على العنوان لا

---

(١) إنّ القائل بالجواز لابدّ أن يثبت أمرين: الأوّل: أن يكون المجمع لمتعلّق الأمر والنهي في مورد التصادق والاجتماع متعدّداً. الثاني: أن لا يسري الحكم من أحد المتلازمين بحسب الوجود إلى الملازم الآخر.
والقائل بالامتناع يكفى له إثبات أحد أمرين: الأوّل: أن يكون المجمع لهما واحداً. الثاني: أن يلتزم بسراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر.

(٢) إنّ الدليل الذي ذكره المصنّف إنّما هو ما قاله بعض المتأخّرين القائلين بالجواز، أمّا القدماء فاستدلّوا بأنّه: إذا أمر المولى عبده بالخياطة ونهاه عن الكون في مكانٍ خاصٍ، فخاطه العبد في ذلك المكان عدّ مطيعاً لأمر الخياطة ولذا لا يأمره بتجديد الخياطة، وعدّ عاصياً للكون في ذاك المكان الخاص.
يلاحظ عليه: أنّ الامتناعى لا يعدّه إلّا عاصياً لو قدّم النهي، أو مطيعاً لو قدّم الأمر. وأمّا عدم الأمر بتجديد الخياطة، فما هو إلّا لأجل حصول الغرض لا صدق الإطاعة عليه لو قدّم النهي. هذا مضافاً إلى أنّ الاجتماع في المثال يكون مورديّاً لا مأموريّاً؛ لأنّ الخياطة لا تختلط بالغضب أبداً، لكونها عبارة عن إدخال الإبرة في الثوب وأمّا الغصب فهو الكون في المكان الخاص.

يتجاوزانه وبالتالي ليس هناك اجتماع[١].

والذي يؤيّد[٢] جواز الاجتماع هو عدم ورود نص على عدم جواز الصلاة في المغصوب وبطلانها مع عموم الابتلاء به، فإنّ ابتلاء الناس بالأموال المغصوبة في زمان الدولتين الأُمويّة والعباسيّة لم يكن أقل من زماننا خصوصاً مع القول بحرمة ما كانوا يغتمونه من الغنائم في تلك الأزمان، حيث إنّ الجهاد الابتدائي حرام بلا إذن الإمام عليه السّلام على القول المشهور، فالغنائم ملك لمقام الإمامة، ومع ذلك لم يصلنا نهي في ذلك المورد، ولو كان لوصل، والمنقول عن ابن شاذان هو الجواز، وهذا يكشف عن صحّة اجتماع الأمر والنهي إذا كان المتعلّقان متصادقين

---

(١) أي: ليس هناك اجتماع آمرى؛ إذ الاجتماع الحقيقي هو الاجتماع الآمري، أمّا القسمين الآخرين للاجتماع، فليس فيه اجتماع فى الحقيقة كما قدّمناه في الهامش.

(٢) في المقام ثلاث مفاهيم متشابهة وهي الاستدلال، التأكيد والتأييد. فلابدّ من أن نبيّنها واحداً بعد واحد:

أمّا الاستدلال فهو ما إذا كانت دلالة الدليل تامّة ولا يقدّم دليلٌ عليه حتّى يسقطه عن الدلالة، وذلك كالاستدلال بالتبادر على كشف المعنى الموضوع له.

وأمّا التأكيد فهو ما إذا كانت دلالة الدليل تامّة ولكنّه ناقص الرتبة، أعنى: يقدّم عليه دليلٌ آخر في الرتبة، ولكنّه كان بحيث لو لم يكن ذاك الدليل لكان حجّةً ويصحّ الاستدلال به، وذلك كالاستدلال بالروايات على عدم جواز إسناد ما ليس للشارع إليه، فإنّ دلالة الروايات تامّة ولكنّه يقدّم عليها حكم العقل بعدم جواز الإسناد، فلولا حكم العقل بذلك لصحّ الاستدلال بالروايات دلالةً ورتبةً.

وأمّا التأييد فهو ما إذا كانت الدلالة ناقصة، أي: يحتمل فيها أمرين، أحدهما يلائم ما يُراد الاستدلال عليه والآخر غيره. أمّا في جانب الرتبة فيحتمل كونه تامّاً أو ناقصاً. وذلك كما ذكره المصنّف من عدم ورود نصٍّ على عدم جواز الصلاة في المغصوب مع ابتلاء الناس به وكون المشهور حرمة الغنائم، وذلك لتطرّق احتمالاتٍ فيها، أحدهما كون الأئمّة (عليهم السّلام) قائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي، أمّا البواقي فكأن يكون مبناهم (عليهم السّلام) الامتناع وترجيح جانب الأمر، فلذا يصحّ الصلاة، أو ورود النهي عن الشّارع بمثل «ما جعل عليكم في الدّين من حَرَج» (الحج /٧٨). حيث إنّ عدم جواز الصلاة في الأراضي الّتي في العراق كان حرجاً على الناس، أو كون حرمة الغنائم ليس بصحيحٍ وإن كان مشهورياً، أو أنّ قول ابن شاذان لا يرتفى عن كونها أمارةً ظنيّة، أو غير ذلك.

على عنوان واحد[١].

استدلّ القائل بالامتناع بوجوه أتقنها وأوجزها ما أفاده المحقّق الخراساني بترتيب مقدّمات نذكر المهم منها:

المقدّمة الأُولى: أنّ الأحكام الخمسة متضادة[٢] ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامّة بين البعث في زمان، والزجر عنه في ذلك الزمان، فاجتماع الأمر والنهي في زمان واحد من قبيل التكليف المحال.

المقدّمة الثانية: أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلّف وما يصدر عنه في الخارج لا ما هو اسمه وعنوانه، وإنّما يؤخذ العنوان في متعلّق الأحكام للإشارة إلى مصاديقها وأفرادها الحقيقيّة.

ثمّ استنتج وقال: إنّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً يكون تعلّق الأمر والنهي به محالاً وإن كان التعلّق به بعنوانين لما عرفت من أنّ المتعلّق الواقعي للتكليف هو فعل المكلّف بحقيقته وواقعيّته لا عناوينه وأسمائه.

يلاحظ على ذلك: ـ بعد تسليم المقدّمة الأُولى ـ بما قرّر في محلّه من أنّ المتعلّق للتكاليف ليس هو الهويّة الخارجيّة، لأنّه يستحيل أن يتعلّق البعث والزجر بها، وذلك لأنّ التعلّق إمّا قبل تحقّقها في الخارج، أو بعده، فعلى الأوّل فلا موضوع[٣] حتّى يتعلّق به الأحكام بل مرجع ذلك إلى تعلّق الحكم بالعناوين،

---

(١) لا يخفى أنّه إن كان للمتعلّقين عنوانٌ واحدٌ فيكون الاجتماع آمرياً وخارجاً عن محلّ النزاع. على ضوء ذلك، فلابدّ من أن يكون المراد من الصدق على عنوانٍ واحدٍ هو صدق العنوانين على مصداقٍ واحدٍ. فالعبارة ليست على ظاهرها بل مؤوّلةٌ.

(٢) لا يخفى أنّ الأحكام يضادّ بعضها بعضاً في المبدأ والمنتهى. أمّا المبدأ فلعدم جواز اجتماع المصلحة أو المفسدة، أو أحدهما مع عدم شيءٍ منهما (في الإباحة)، أو المصلحة أو المفسدة الشديدة مع الضعيف منها وأمّا المنتهى فلعدم إمكان امتثال حكمين منها بامتثالٍ واحدٍ كما هو واضحٌ. أمّا اجتماع حكمٍ مع مثله فممتنعٌ أيضاً؛ لعدم جواز اجتماع المثلين.

(٣) المراد من الموضوع في قوله «فلا موضوع هنا» إنّما هو المتعلّق.

وعلى الثاني يلزم تحصيل الحاصل وطلب الموجود.

ثمرة النزاع: أنّ القائل بجواز الاجتماع يذهب إلى حصول الامتثال والعصيان بعمل واحد، فهو يتحفّظ على كلا الحكمين بلا تقديم أحدهما على الآخر، وأمّا القائل بالامتناع، فهو يقدّم من الحكمين ما هو الأهم، فربما كان الأهم هو الوجوب فتكون حرمة الغصب إنشائيّة[١]، وربما ينعكس فيكون الترك أهم من الإتيان بالواجب[٢].

---

(١) أي: لا فعليّة وباعثية له بل كان إنشاءً صرفاً.

(٢) إنّ صحّة العبارة بعد الاجتماع مع النهي كصحّة الصلاة في الدار الغصبيّة تفترض في ثلاثة مواضع نذكرها في ضمن التقسيم التالي:

اجتماع الأمر والنهي:

القول بالجواز الصحّة

القول بالامتناع: تقديم جانب الأمر الصحّة

تقديم جانب النهي العلم بالنهي عدم الصحّة

الجهل بالنهي كان الجهل قصوريّاً الصحّة

كان الجهل تقصيريّاً عدم الصحّة

الفصل الثالث :

في اقتضاء النهي للفساد[1]

هذه المسألة من المسائل المهمّة في علم الأُصول التي يترتب عليها استنباط مسائل فقهيّة كثيرة ويقع الكلام في مقامين :

المقام الأوّل : في العبادات

وقبل البحث فيها نذكر أُموراً :

الأوّل : المقصود من العبادة في عنوان البحث ما لا يسقط أمرها على فرض تعلّقه بها إلّا إذا أتى بها على وجه قربى ، فخرجت التوصليّات من التعريف ، لأنّها أُمور يسقط أمرها ولو لم يأتِ بها كذلك .

الثاني : أنّ المراد من الصحّة في العبادات هو كون المأتي به مطابقاً للمأمور به أو سقوط الإعادة والقضاء كما عرفت* .

الثالث : أنّ النهي ينقسم إلى تحريمي وتنزيهي ، وإلى نفسي وغيري ، وإلى

---

(١) لا يخفى أنّه خرج عن محلّ النزاع ما لا يتّصف بالصحّة والفساد ، فلو لم يكن للشيء أثرٌ شرعاً ، كالنظر إلى الهواء والجبال ، أو كان الأثر لازماً غير منفكٍّ عنه ، كالغصب والإتلاف اللذين لا ينفكّ عنهما أثرهما ـ وهو الضمان ـ فلا يدخلان في محلّ النزاع ، لعدم اتّصافهما بالصحّة والفساد .

(*) عند البحث عن وضع أسماء العبادات للصحيح أو للأعم ، ص ٢٤ .

مولوي[١] وإرشادي[٢].

والظاهر دخول الجميع تحت عنوان البحث*.

إذا عرفت ذلك فلندخل في صلب الموضوع، فنقول:

إذا تعلّق النهي بنفس العبادة، فلا شكّ في اقتضائه للفساد، كما في قوله صلّى الله عليه وآله: «دعي الصلاة أيام أقرائك»** لأنّ الصحّة عبارة عن مطابقة المأتي به للمأمور به، ومع تعلّق النهي بنفس العبادة لا يتعلّق بها الأمر لاستلزامه اجتماع الأمر والنهي في متعلّق واحد، فلا يصدق كون المأتي به مطابقاً للمأمور به لعدم الأمر، وبالتالي لا يكون مسقطاً للإعادة والقضاء.

وبعبارة أُخرى: أنّ الصحّة إمّا لأجل وجود الأمر، أو لوجود الملاك

---

(١) اعلم أنّه إذا شكّ في النهي في العبادات في كونه إرشادياً أو مولويّاً، فيعود الكلام مجملاً ولا يحكم بشيء من الفساد أو الصحّة.

(٢) إنّ النهي الإرشادي يكون على أقسام وهي:

الف) أن يكون إرشاداً إلى الفساد، كقوله: «دعي الصلاة أيّام أقرائك» الدالّ على فساد الصلاة في تلك الأيّام.

ب) أن يكون إرشاداً إلى مانعيّة متعلّقه، كما في قوله: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» الدالّ على مانعيّة لبس ما هو مأخوذٌ من غير مأكول اللحم.

ج) أن يكون إرشاداً إلى شرطيّة متعلّقه، كقوله: «لا تبع إلّا في كيلٍ» الدالّ على شرطيّة الكيل.

د) أن يكون إرشاداً إلى قلّة الثواب، كما في قوله: «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد». فإنّه بحكم الإجماع على صحّة الصلاة لو صلّى في غيره، إرشادٌ إلى قلّة الثواب لا الكراهة المصطلحة التي لا تنعقد الصلاة معها صحيحةً لعدم محبوبيّتها حينئذٍ وهو تنافي عباديّتها.

أمّا في الأقسام الثلاثة الأوّل فالنهي يدلّ على الفساد لفساد الأوّل واختلال المركّب بوجود المانع أو فقدان الشرط في الثاني والثالث.

(*) قد يكون النهى إرشاداً إلى قلّة الثواب كما في قوله: «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» (الوسائل: ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٧) فانّه لا يستلزم الفساد وبالتالي لا يدخل في النزاع.

(**) المتقي الهندي: كنز العمّال: ٦/ ٤٢ و ٢٦٢.

(المحبوبيّة) وكلا الأمرين منتفيان، أمّ الأوّل فلامتناع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد تحت عنوان واحد، وأمّا الثاني فلأنّ النهي يكشف عن المبغوضيّة فلا يكون المبغوض مقرّباً[١].

وهذه هي الضابطة في دلالة النهي على الفساد وعدمها، ففي كلّ مورد لا يجتمع ملاك النهي (المبغوضيّة) مع ملاك الصحّة (الأمر أو الملاك والمحبوبيّة) يحكم عليها بالفساد*.

المقام الثاني: في المعاملات

ولإيضاح الحال نذكر أُموراً:

الأوّل: المراد من العاملات في عنوان البحث ما لا يعتبر فيه قصد القربة،

---

(١) إنّ تعلّق النهي المولوي التحريمي بالعبادات يتصوّر على أنحاء:
الأوّل: أن يتعلّق النهي بنفس العبادة، كالنهي عن الصيام في العيدين. وهو مقتضٍ للفساد لما تقدّم في المتن.
الثاني: أن يتعلّق بجزء العبادة، كالنهي عن قراءة سور العزائم في الصلاة. وحكمه الفساد أيضاً لما مرّ في السابق، غير أنّ فساد الجزء لا يكون دليلاً على فساد الكلّ إلّا إذا اقتصر على ذلك الجزء المبغوض، وإلّا فلو أتى بفردٍ آخر من ذلك الجزء غير منهى عنه يكون الكلّ محقّقاً، كما إذا قرأ بعدها سورةً أخرى من غير العزائم.
الثالث: أن يتعلّق بشرط العبادة، كالنهي عن الطهارة المائية عند ما كانت مضرّة، ولا شكّ أنّ الشرط فاسدٌ لما مرّ، أمّا فساد المشروط فلفساد الشرط.
الرابع: أن يتعلّق بالوصف اللازم كالجهر بالنسبة إلى القراءة. والوصف اللازم هو ما لا يمكن سلبه مع بقاء موضوعه. فيكون المقام من قبيل اجتماع الأمر والنهي، وحيث أنّ القراءة تتّحد وجوداً مع الجهر المحرّم فتفسد لأجل عدم إمكان قصد القربة على بعض الأقوال.
الخامس: أنْ يتعلّق بالوصف المفارق، كالغصبية بالنسبة إلى الصلاة، وحكمه حكم اجتماع الأمر والنهي كما مرّ.

(*) وأمّا إذا لم تكن صحّة الشيء رهن الأمر أو المحبوبية بل دائراً مدار كونه جامعاً للأجزاء والشرائط ـ كما في باب المعاملات ـ فلا يكشف ملاك النهي ـ أعني: المبغوضية ـ عن الفساد وبذلك (أي عدم تأثير المبغوضية) يفترق باب المعاملات عن العبادات حيث لا يحكم على المعاملات بالفساد مع تعلّق النهي النفسي بها كما سيوافيك.

كالعقود والإيقاعات.

الثاني: أنّ المراد من الصحيح في المعاملات ما يترتّب عليها الأثر المطلوب منها كالملكيّة في البيع والزوجيّة في النكاح.

الثالث: إذا تعلّق النهي المولوي التحريمي أو التنزيهي بالمعاملة بما هو فعل مباشريّ، كالعقد الصادر عن المُحْرِم في حال الإحرام بأن يكون المبغوض صدور عقد النكاح في هذه الحالة، من دون أن يكون نفس العمل بما هو هو مبغوضاً ومزجوراً عنه، فالظاهر عدم اقتضائه الفساد، لأنّ غاية النهي هي مبغوضيّة نفس العمل (العقد) في هذه الحالة وهي لا تلازم الفساد وليس العقد أمراً عباديّاً حتّى لا يجتمع مع النهي[١].

نعم إذا كان النهي إرشاداً إلى فساد المعاملة كما في قوله تعالى: ﴿**وَلا تَنْكِحُوا ما نَكَحَ آباؤكم مِنَ النِّساءِ**﴾ (النساء/٢٢) فلا كلام في الدلالة على الفساد[٢].

تنبيه: إنّ الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة ـ أعني: مسألة اجتماع الأمر والنهي ـ واضح لوجهين:

١. أنّ المسألتين مختلفتان موضوعاً ومحمولاً فلا قدر مشترك بينهما حتّى

---

(١) هذا فيما إذا تعلّق النهي المولوي التحريمي بالسبب بما هو فعل مباشري، ولكن قد يتعلّق بالمسبّب، كالنهي عن بيع المصحف، فالحرام ليس هو صدور العقد من المالك، بل المحرّم هو مضمون المعاملة أي مالكيّة الكافر.
وأخرى يتعلّق بالتسبّب لا بالسبب ولا بالمسبّب، كتملّك الزيادة عن طريق البيع الربوي. فليس السبب ولا المسبّب بها هما من الأفعال بحرامٍ، وإنّما الحرام هو التوصّل بهذا السبب إلى المسبّب.
وثالثة يتعلّق بالأثر المترتّب على المسبّب، كالنهي عن التصرّف في الثمن والمثمن، فهذا النوع عند العرف يساوق الفساد، أمّا القسمين الآخرين فالظاهر صحّة المعاملة فيهما إلّا إذا كان النهي إرشاداً إلى الجزئيّة أو الشرطيّة أو المعانعيّة كما ذكر في المتن.

(٢) لا يخفى أنّه إذا شكّ في النهي في المعاملات في كونه إرشاديّاً أو مولويّاً، فالظاهر أنّه يحمل على الإرشاد إلى الفساد.

تُبحث في الجهة المائزة، لأنّ عنوان البحث في المسألة السابقة هو:

هل يجوز تعلّق الأمر والنهي بشيئين مختلفين في مقام التعلّق، ومتّحدين في مقام الإيجاد أو لا؟ كما أنّ عنوان البحث في هذا المقام هو:

هل هناك ملازمة بين النهي عن العبادة وفسادها أو لا؟

فالمسألتان مختلفتان موضوعاً ومحمولاً، ومع هذا الاختلاف، فالبحث عن الجهة المائزة ساقط.

٢. أنّ المسألة السابقة تبتني على وجود الأمر والنهي، ولكن هذه المسألة تبتني على وجود النهي فقط سواء أكان هناك أمر كما في باب العبادات، أم لا كما في باب المعاملات، فوجود الأمر في المسألة السابقة يعدُّ من مقوّماتها دون هذه المسألة.

تطبيقات:

لقد مضى أنّ مسألة النهي في العبادات والمعاملات من المسائل المهمّة، لذا استوجب الحال بأن نستعرض تطبيقات لهذه المسألة:

١. الصلاة في خاتم الذهب:

روي عن أئمّة أهل البيت عليهم السّلام:

لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه*.

قال شيخ مشايخنا العلّامة الحائري: قد دلّت طائفة من الأخبار على اعتبار عدم كون لباس المصلّي من الذهب للرجال، والنهي في تلك الأخبار قد تعلّق بالصلاة في الذهب، والنهي المتعلّق بالعبادة يقتضي الفساد كما حرّر في محلّه**.

(*) الوسائل: ج٣، الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٤.

(**) الحائري: الصلاة: ٥٧.

٢. تفريق الزكاة بين الفقراء مع طلب الإمام:

لو طلب الإمامُ الزكاة، ولكن المالك فرّقها بين الفقراء دون أن يدفعها إلى الإمام، فهل يجزي مع النهي الصادر من الإمام أو لا؟*

٣. لو تضرّر باستعمال الماء:

لو تضرّر باستعمال الماء في الوضوء ينتقل فرضه إلى التيمّم، فإن استعمل الماء وحاله هذا فهل يبطل الوضوء أو لا؟**

٤. التيمّم بالتراب أو الحجر المغصوبين:

إذا تيمّم بالتراب أو بالحجر المغصوبين أي الممنوع من التصرف فيه شرعاً، فهل يفسد تيمّمه أو لا؟***

٥. الاكتفاء بالأذان المنهيّ عنه:

إذا تغنّى بالأذان، أو أذّنت المرأة متخضعة، أو أذّن في المسجد وهو جنب، فهل يصحّ الأذان منهم ويكتفي به أو لا؟****

٦. حرمة الاستمرار في الصلاة:

إذا وجب قطع الصلاة لأجل صيانة النفس والمال المحترمين من الغرق والحرق، ومع ذلك استمرَّ في الصلاة فهل تبطل صلاته أو لا؟*****

٧. النهي عن التكفير في الصلاة:

قد ورد النهي عن التكفير في الصلاة ـ أي قبض اليد اليسرى باليمنى ـ كما ورد النهي عن إقامة النوافل جماعة في ليالي شهر رمضان (صلاة التراويح) فهل تبطل

(*) الجواهر: ١٥/ ٤٢١.

(**) الجواهر: ٥/ ١١١.

(***) الجواهر: ٥/ ١٣٥.

(****) الجواهر: ٩/ ٥٣ ـ ٥٩.

(*****) الجواهر: ١١/ ١٢٣.

الصلاة أو لا ؟

٨. صوم يوم الشكّ بنيّة رمضان :

إذا صام آخر يوم من شهر شعبان بنيّة رمضان، فهل يصحّ صومه أو لا ؟*

٩. القِران بين الحج والعمرة :

لو قارن بين الحج والعمرة بنيّة واحدة، فهل يبطل عمله لأجل النهي عن القِران كما لو نوى صلاتين بنيّة واحدة أو لا ؟**

١٠. شرط اللزوم في المضاربة :

إذا شرط اللزوم في المضاربة، فهل تبطل المضاربة للنهي عن شرط اللزوم المنكشف عن طريق الإجماع أو لا ؟***

تدريب

تطبيق

١ ـ كراهة القران بين السورتين وعدم حرمته مع أنّه محلّ الكلام، إنّما يتم بناءً على أن تكون الحرمة والكراهة وكذا الوجوب والاستحباب، معنيين مختلفين للفظ لغةً. وأمّا بناءً على استعمال صيغة النهي وكذا الأمر في معنى واحد وانّما تستفاد الخصوصيّة من حكم العقل فلا مجال للإشكال أصلاً[١].

٢ ـ في العبادات المكروهة التي لها بدل لا مجال فيها لتوهّم الاجتماع الآمرى لأنّ متعلّق المحبوبيّة فيها هو الجامع ومتعلّق المبغوضيّة فيها هو الفرد فاجتماع المبغوضيّة والمحبوبيّة فيها مأموري لا آمري، امّا التي ليس لها بدلٌ فيأتي فيها

(*) الجواهر : ١٢ /٣٢٨.

(**) الجواهر : ١٧ /٢٠٧.

(***) مباني العروة الوثقى، كتاب المضاربة، ص١٣.

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى ١٤ /٢٦٩.

إشكال انّ متعلّق المحبوبيّة والمبغوضيّة فيها واحد فيكون اجتماعها اجتماعاً آمريّاً وهو مستحيل[١].

٣ ـ يكون المنع الشرعي كالمنع العقلي، فحيث إنّ التصرّف في المنذور محرّم شرعاً فيكون ممنوعاً من التصرّف فيه كما إذا كان غير مقدور تكويناً، فحيث إنّ المنذور لا يجوز التصرّف فيه تكليفاً فيكون ممنوعاً من ذلك وصفاً أيضاً ومستنده أنّ النواهي تدلُّ على الفساد في المعاملات[٢].

٤ ـ إذا باع أو اشترى في حال الإعتكاف لم يبطل بيعه وشراؤه وإن قلنا ببطلان اعتكافه، لأنّ تحريم المعاملة لا يدلُّ على فسادها، إذ لا تنافى بين الحرمة وبين النفوذ الوضعي[٣].

٥ ـ من شرائط الوضوء: أن يكون الماء وظرفه ومكان الوضوء ومصبّ مائه مباحاً. ولكن نسب إلى الكليني جواز التوضّؤ بالماء المغصوب واستند في ذلك إلى جواز اجتماع الأمر والنهي[٤].

تفهيم

١ ـ بيّن المصطلحات التالية: الطبيعة، الفرد، التأييد، التأكيد.

٢ ـ أيّ أشياء يلزم للقائل بالجواز والامتناع إثباتها؟

٣ ـ اذكر الأمور التي يتوقّف عليها تحرير النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

٤ ـ ما هو أسباب الخروج عن محلّ النزاع؟

---

(١) مقالات الأصول ١/ ٣٦٧.

(٢) مصباح الفقاهة ٢/ ٨١٩.

(٣) المعتمد في شرح العروة الوثقى ٢٢/ ٤٩٥.

(٤) المعتمد في شرح العروة الوثقى ٥/ ٣١٣.

٥ ـ ما هو أقسام المفاهيم التالية : النهي الإرشادي ، متعلّق النهي المولوي التحريمي في العبادات ، متعلّق النهي كذلك في المعاملات .

تعميق

١ ـ ما هو المراد بقول الأصوليّين : «إنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ، وينافيه خطاباً» ؟

٢ ـ كيف يمكن الجمع بين هاتين العبارتين للمصنّف :

الف) فاعلم أنّ النزاع في الاجتماع المأموري .

ب) فالحكمان الثابتان على العنوان لا يتجاوزانه وبالتالي ليس هناك اجتماعُ .

تحقيق

١ ـ ما هو الفرق بين صرف الطبيعة ومطلقها ؟ (محاضرات في أصول الفقه ٨٩/٤)

٢ ـ ما هو التفاوت بين التخيير في الواجبات والمحرّمات ؟ (محاضرات في أصول الفقه ١٨٧/٤)

٣ ـ قال أبوحنيفة : «إنّ النهي مقتضٍ للصحّة» . بيّن تقريب كلامه والنقد عليه . (المحصول في علم الأصول ٣٢٨/٢)

للمطالعة (٥)

أصول الفقه المقارن (٢)

بعد معرفة معنى الفقه المقارن وأصوله وموضوعهما والفوارق الّتي بينهما وبين الفقه وأصول الفقه ، فنتكلّم في الحجج الّتي يحتجّ الفقهاء العامّة أو الخاصّة بها في الفقه المقارن وإن لم نقل بحجّيّتها أو بعضها أو أكثرها في أصول الفقه المقارن ، فنعرفها واحداً بعد واحدٍ :

١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥ ـ الكتاب والسنّة والإجماع والعقل والعرف: وقد مرّ البحث عنها في الكتاب فلا نعيد.

٦ ـ القياس: قد عرّف تارةً بالاجتهاد وأخرىٰ ببذل الجهد لاستخراج الحقّ[١]. وقد ورد نقوضٌ كثيرة بهذين التعريفين.

قال الحكيم: «والّذي يبدو لنا أنّ أسلم التعاريف من الإشكالات ما ورد من أنّه «مساواة فرعٍ لأصله في علّة حكمه الشّرعي».»[٢].

ولكن ردّه الشيخ المظفّر بأنّ المساواة ليست بقياسٍ، بل القياس «هو إثبات حكمٍ في محلٍ بعلّةٍ لثبوته في محلّ آخر بتلك العلّة»[٣]. ومثاله إثبات حكم حرمة الخمر للنبيذ لكونه مسكراً كالخمر.

ثمّ أركان القياس أربعة:

الأصل: وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعاً كالخمر في المثال.

والفرع: وهو المقيس المطلوب إثبات الحكم له شرعاً كالنبيذ في المثال.

والعلّة: وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع الّتي اقتضت ثبوت الحكم وتسمّىٰ جامعاً كالإسكار في المثال.

والحكم: وهو نوع الحكم الذي ثبت للأصل ويراد إثباته للفرع كالحرمة في المثال.

ثمّ لا يخفى أنّ العلّة غير السبب والحكمة والشرط، وتنقسم العلّة باعتبار المناسبة، بالمناسب المؤثّر والمناسب الملائم والمناسب الملغىٰ والمناسب المرسل. وتنقسم الاجتهاد في العلّة بتحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج

---

(١) الأحكام للآمدي ٣/٣.

(٢) الأصول العامّة للفقه المقارن ٣٠٥.

(٣) أصول الفقه ٢/١٨٣.

المناط .

فلتحقيق تلك المصطلحات راجع بالكتب المفصّلة إنْ شئت[١] .

تكملةٌ : وهناك اصطلاحٌ آخر للقياس ، شاع استعماله على ألسنة أهل الرأى قديماً ، وفحواه التماس العلل الواقعيّة للأحكام الشرعيّة من طريق العقل ، وجعلها مقياساً لصحّة النصوص التشريعيّة ، فما وافقها فهو حكم الله الذي يؤخذ به وما خالفها كان موضعاً للرفض أو التشكيك . وعلى هذا النوع من الاصطلاح تنزل التعبيرات الشائعة : «إنّ هذا الحكم موافق للقياس وذلك الحكم مخالفٌ له ...» . وقد كان القياس بهذا المعنى مثار معركة فكريّة واسعة النطاق على عهد الإمام الصادق (عليه السّلام) وأبي حنيفة[٢] .

٧ ـ الاستحسان : الاستحسان فى اللغة هو «عدّ الشيء حسناً سواءٌ كان الشيء من الأمور الحسّيّة أو المعنويّة»[٣] .

أمّا في الاصطلاح فقال السرخسي : «الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق الناس»[٤] .

وقال البزدوى من الاحناف إنّه «العدول عن موجب قياس إلى قياسٍ أقوىٰ منه أو هو تخصيص قياسٍ بدليلٍ أقوىٰ منه»[٥] .

وقال الشاطبى من المالكيّة إنّه «العمل بأقوى الدليلين»[٦] .

وقال الطوفى من الحنابلة إنّه «العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليلٍ شرعيٍ

---

(١) الأصول العامّة للفقه المقارن ٣١٥ ـ ٣٠٨؛ فقه وقياس ١٤٤ ـ ٧١.

(٢) الأصول العامّة للفقه المقارن ٣٠٦.

(٣) سلّم الوصول ٢٩٦.

(٤) محاضراتٌ في أسباب اختلاف الفقهاء ٢٣٦.

(٥) مصادر التشريع ٥٨.

(٦) نفس المصدر.

خاصٍ»[١].

وذكر له ابن قدامة معانى ثلاثة: «أحدها: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليلٍ خاصٍ من كتابٍ أو سنّةٍ، ثانيها: ما يستحسنه المجتهد بعقله، ثالثها: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه»[٢].

٨ ـ المصالح المرسلة (الاستصلاح): لتحديد معنى المصالح المرسلة لابدّ من تحديد معنى المصلحة أوّلاً ثمّ تحديد معنى الإرسال فيها ليتّضح معنى هذا التركيب الخاص.

أمّا المصلحة فقال الغزالي إنّها «عبارة في الأصل عن جلب المنفعة أو دفع المضرّة ... ولسنا نعني به ذلك، فإنّ جلب المنفعة ودفع المضرّة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسةٌ وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكلّ ما يتضمّن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلّ ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة[٣].

وأمّا الإرسال فالذي يبدو من بعضهم أنّ معناه عدم الاعتماد على أيّ نصٍ شرعيٍ، وإنّما يترك للعقل حقّ اكتشافها، بينما يذهب البعض الآخر إلى أنّ معناها هو عدم الاعتماد على نصٍ خاصٍ وإنّما تدخل ضمن ما ورد في الشريعة من نصوصٍ عامّة.

فلاختلاف التعاريف في المصلحة والإرسال، اختلفت التعاريف في المصالح المرسلة (أو الاستصلاح).

---

(١) نفس المصدر.

(٢) نفس المصدر.

(٣) المستصفى ١/ ١٤٠.

قال ابن برهان إنّه «ما لا تستند إلى أصلٍ كلّي أو جزئي»[١].

وقال آخر: «أنّها الوصف المناسب الملائم لتشريع الحكم الذي يترتّب على ربط الحكم به جلب نفعٍ أو دفع ضررٍ، ولم يدلّ شاهدٌ من الشرع على اعتباره أو إلغائه»[٢].

تكملة: الاستصلاح هو بناء الحكم على المصلحة المرسلة لا أنّه عينها[٣].

٩ ـ سدّ الذرائع وفتحها: الذريعة في اللغة الوسيلة[٤] وفي الاصطلاح هو أنّ السبب كان له حكم المسبّب فإن كان الشيء حراماً فحكم على سببه بأنّه حرامٌ أيضاً وإن كان الشيء واجباً حكم على سببه بأنّه واجبٌ أيضاً وكذلك في المستحبات والمكروهات والمباحات.

قال سلام: «الذرائع إذا كانت تفضى إلى مقصد هو قربةٌ وخيرٌ، أخذت الوسيلة حكم المقصد، وإذا كانت تفضى إلى مقصدٍ ممنوعٍ هو مفسدةٌ أخذت حكمه؛ ولذا كان الإمام المالك يرى أنّه يجب فتح الذرائع في الحالة الأولىٰ؛ لأنّ المصلحة مطلوبة، وسدّها في الحالة الثانية؛ لأنّ المفاسد ممنوعة»[٥].

١٠ ـ الشرع من قبلنا: يراد به خصوص الشرائع التي أنزلها الله (عزّ وجلّ) على أنبيائه وثبت شمولها في وقتها لجميع البشر كاليهوديّة والمسيحيّة، ولعلّه هو نفس استصحاب عدم نسخ الشرائع السابقة الّذي اختلف في حجّيّتها.

١١ ـ مذهب الصحابي: ويريدون بذلك، القول أو السلوك الذي يصدر عن الصحابي ويتعبّد به من دون أن يُعرف له مستندُ.

---

(١) إرشاد الفحول ٢٤٢.

(٢) سلّم الوصول ٣٠٩.

(٣) الأصول العامّة للفقه المقارن ٣٨٢.

(٤) لسان العرب ٥/ ٣٧.

(٥) المدخل للفقه الإسلامي ٢٦٦.

تمّ الكلام في المقصد الثاني

والحمد لله

المقصد الثالث
في المفاهيم

وفيه أُمور :

الأمر الأوّل : تعريف المفهوم والمنطوق .

الأمر الثاني : تقسيم المدلول المنطوقي إلى صريح وغير صريح .

الأمر الثالث : النزاع في باب المفاهيم صغروي .

الأمر الرابع : تقسيم المفهوم إلى موافق ومخالف .

الأمر الخامس : أقسام مفهوم المخالف .

الأوّل : مفهوم الشرط .

الثاني : مفهوم الوصف .

الثالث : مفهوم الغاية .

الرابع : مفهوم الحصر .

الخامس : مفهوم العدد .

السادس : مفهوم اللقب .

الأمر الأوّل: تعريف المفهوم والمنطوق:

إنّ مداليل الجمل[١] على قسمين:

قسم يصفه العرب بأنّ المتكلّم نطق به، **وقسم** يفهم من كلامه ولكن لا يوصف بأنّ المتكلّم نطق به، ولأجل اختلاف المدلولين في الظهور والخفاء ليس للمتكلّم إنكار المدلول الأوّل بخلاف المدلول الثاني، فإذا قال المتكلّم، إذا جاءك زيد فأكرمه فإنّ هنا مدلولين.

أحدهما: وجوب الإكرام عند المجيء، وهذا ممّا نطق به المتكلّم وليس له الفرار منه، ولا إنكاره.

والآخر: عدم وجوب الإكرام عند عدم المجيء، وهذا يفهم من الكلام وبإمكان المتكلّم التخلّص عنه بنحو من الأنحاء.

فالأوّل مدلول منطوقي[٢]، والثاني مدلول مفهومي[٣]، ولعلّ ما ذكرناه هو مراد الحاجبي من تعريفه للمنطوق والمفهوم[٤] بقوله:

المنطوق: ما دلَّ عليه اللفظ في محلّ النطق.

---

(١) إنّ تقسيم المداليل إلى المفهوم والمنطوق يرجع إلى تقسيم مداليل الجمل والقضايا إليهما، وأمّا مداليل المفردات مطابقيها أو تضمّنيها أو التزاميها، فالكلّ خارجٌ عن المقسم. وبذلك يعلم أنّه لا واسطة بين المفهوم والمنطوق، فما دلّت عليه القضيّة إمّا مدلولٌ منطوقيٌ، أو مفهوميٌ ولا ثالث.

(٢) لا يخفى أنّ ما نطقناه إنّما هو الألفاظ وهي تدلّ على المعاني، على ضوء ذلك فتسمية المعنى بالمنطوق من باب تسمية المدلول باسم الدالّ.

(٣) وليعلم أنّ المفهوم تطلق على ثلاثة معانٍ:

الف) ما يساوق المدلول، فيكون المعنى المدلول للفظ الذي نفهم منه.

ب) ما يقابل المصداق، فالمراد به كلّ معنىً يفهم، وإن لم يكن مدلولاً للفظ، فيعمّ المعنى الأوّل وغيره.

ج) ما يقابل المنطوق، وهو أخصّ من الأوّلين، وهذا هو محلّ النزاع في المقام.

(٤) ينبغي أن يُعلم أنّ المفهوم والمنطوق وصفان للمدلول حقيقةً وللدلالة بالعناية والمجاز.

والمفهوم: ما دلَّ عليه اللفظ في غير محلّ النطق* .

والحاصل أنّ ما دلّ عليه اللفظ في حدّ ذاته على وجه يكون اللفظ حاملاً لذلك المعنى وقالباً له فهو منطوق .

وما دلّ عليه اللفظ على وجه لم يكن اللفظ حاملاً وقالباً للمعنى ولكن دلّ عليه باعتبار من الاعتبارات فهو مفهوم[١] .

الأمر الثاني : تقسيم المدلول المنطوقي إلى صريح وغير صريح :

تنقسم المداليل المنطوقية إلى قسمين : صريح وغير صريح . **فالصريح** ، هو المدلول المطابقي وأمّا **غير الصريح** ، فهو المدلول التضمّني[٢] والالتزامي .

ثمّ إنّ الالتزامي على ثلاثة أقسام :

أ . المدلول عليه بدلالة الاقتضاء .

ب . المدلول عليه بدلالة التنبيه .

ج . المدلول عليه بدلالة الإشارة[٣] .

أمّا الأوّل فهو ما يتوقّف عليه صدق الكلام أو صحّته عقلاً أو شرعاً ، كقوله

(*) الحاجبي : منتهى السؤل والأمل : ١٤٧ ، واختصره المؤلف واشتهر بالمختصر الحاجبي وشرحه العضدي ، وكلاهما مطبوعان .

(١) إنّ الخصوصيّة الموجبة للمفهوم إمّا يكون لأجل الوضع وإمّا لقرينةٍ عامّةٍ كالإطلاق والانصراف وإمّا لقرينةٍ خاصّةٍ . أمّا الأخير فهو خارج عن النزاع والبواقي داخلةٌ .

(٢) كدلالة الجملة الشرطية على الشرط وحده أو على الجزاء وحده .

(٣) لا يخفى أنّ التقسيمات الثلاثة للمدلول الالتزامي منحصرةٌ عقلاً ؛ لأنّ الدلالة إمّا أن لا تكون مقصودة للمتكلّم أم تكون مقصودة وعلى الثاني إمّا يتوقّف عليه صدق الكلام أو صحّته أم لا ، فالأوّل دلالة الإشارة والثاني الاقتضاء والثالث التنبيه . هذا على القول بأنّ اللازم في دلالة الإشارة ليس مقصوداً للمتكلّم ، أمّا المصنّف فظاهراً يراه أعم من المقصود وغير المقصود ، وذلك لقوله : «وإن لم يكن المتكلّم قاصداً له» .

صلّى الله عليه وآله : «رفع عن أمّتي تسعة : الخطأ والنسيان» فإنّ المراد رفع المؤاخذة عنها أو نحوها وإلّا كان الكلام كاذباً .

وقوله تعالى : ﴿ **وَاسْئَلِ القريةَ التي كُنّا فيها** ﴾ (يوسف/٨٢) فلو لم يقدَّر الأهل لما صحَّ الكلام عقلاً .

وقول القائل : اعتق عبدك عنّي على ألفٍ ، فإنّ معناه ملِّكه لي على ألف ثمّ اعتقه ، إذ لا يصح العتق شرعاً إلّا في ملك .

وأمّا الثاني ، فهو ما لا يتوقّف عليه صدق الكلام ولا صحّته عقلاً وشرعاً ، ولكن كان مقترناً بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علّة له ، لبعد الاقتران وفُقِد الربطُ بين الجملتين فيفهم منه التعليل فالمدلول ، هو علّية ذلك الشيء ، لحكم الشارع كقوله : «بطل البيع» لمن قال له : «بعت السمك في النهر» فيعلم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع[١] .

وأمّا الثالث ، فهو لازم الكلام وإن لم يكن المتكلّم قاصداً له[٢] مثل دلالة قوله سبحانه : ﴿ **وحَمْلُهُ وَفصالُهُ ثلاثُونَ شهراً** ﴾ (الأحقاف/١٥) إذا انضم إلى قوله تعالى : ﴿ **والوالِداتُ يُرضِعنَ أولادَهُنَّ حولينِ كامِلَين** ﴾ (البقرة/٢٣٣) على كون أقلّ الحمل ستّة أشهر ، فإنّ المقصود في الآية الأُولى بيان ما تتحمّله الأُم من آلام ومشاقّ ، وفي الثانية بيان أكثر مدة الرضاع ، غير أنّ لازم هذين المدلولين مدلول

---

(١) كذا يكون من دلالة التنبيه ما إذا أراد المتكلّم بيان أمر فنبّه عليه بذكر ما يلازمه عقلاً أو عرفاً كقولك : «إنّي عطشان» للدلالة على طلب الماء . وكذلك ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلّقات الفعل ، كما إذا قال : «وصلت إلى النهر وشربت» . فيفهم من المقارنة أنّ المشروب هو الماء وأنّه من النهر .

(٢) الظاهر أنّه ليس المراد بعدم كون المتكلّم قاصداً للمعنى ، كونه منكراً له ، بل هو أعمّ من كونه منكراً أو مهمِلاً .

ثالث، وهو أنّ أقل الحمل ستّة أشهر[١].

الأمر الثالث: النزاع في باب المفاهيم صغروي:

إنّ النزاع في باب المفاهيم صغروي لا كبروي وأنّ مدار البحث هو مثلاً أنّه هل للقضايا الشرطية مفهوم أو لا؟

وأمّا على فرض الدلالة والفهم العرفي فلا إشكال في حجّيّته.

وبعبارة أُخرىٰ: النزاع في أصل ظهور الجملة في المفهوم وعدم ظهورها، فمعنى النزاع في مفهوم الجملة الشرطية (إذا سلَّم أكرمه) هو أنّ الجملة الشرطيّة مع قطع النظر عن القرائن الخاصّة هل تدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، وهل هي ظاهرة في ذلك أو لا؟

وأمّا بعد ثبوت دلالتها على المفهوم أو ظهورها فيه فلا نزاع في حجّيّته، ومن خلال هذا البيان يظهر وجود التسامح في قولهم مفهوم الشرط حجة أو لا، فإنّ ظاهره أنّ وجود المفهوم مفروغ عنه وإنّما الكلام في حجّيّته، مع أنّ حقيقة النزاع في وجود أصل المفهوم[٢].

---

(١) إنّ المدلول بدلالة الاقتضاء أو التنبيه يكون من اللازم البيّن بالمعنى الأخص، أمّا المدلول بدلالة الإشارة فيكون لازماً بيّناً بالمعنى الأعم أو لازماً غير بيِّن. ولذلك جعل المصنّف في التقريرات الأوّلين من المنطوق والثالث من المفهوم وإن لم يكن من المفاهيم المصطلحة في علم الأصول، والجامع بين هذين القسمين والمفاهيم المصطلحة عدم صحّة توصيف الجميع بأنّه ممّا نطق به المتكلّم. على ضوء ذلك، فحجّيّة الأوّلين تكون من باب حجّيّة الظواهر والثالث من باب الملازمات العقليّة، فلاحظ.

(٢) وبما أنّ البحث صغرويٌ فتكلّم منه في ضمن مباحث الألفاظ، أمّا لو كان كبرويّاً، فيجب البحث عنه في الحجج والأمارات.

الأمر الرابع : تقسيم المفهوم إلى مخالف وموافق :

إنّ الحكم المدلول عليه عن طريق المفهوم إذا كان موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق فهو موافق[١]، كما في قوله سبحانه : ﴿ **فَلا تَقُل لَهُما أُفٍّ** ﴾ (الإسراء/٢٣) فحرمة التأفيف تدلّ بالأولويّة على حرمة الشتم وربما يسمّى لحن الخطاب[٢].

وأمّا لو كان الحكم في المفهوم مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق فهو مفهوم مخالف.

تدريب

تطبيق

١ ـ في قوله عليه السّلام : «يحرم على القاضي الرشوة» والظاهر أنّ المراد بها هنا ما يعطي للحكم حقّاً أو باطلاً، لأنّه المفهوم الموافق للغة والخبر[٣].

٢ ـ رجع صاحب المال ـ عند الفسخ في مورد تلف العين ـ بقيمة العين على من كانت بيده بائعاً أو مشترياً ؛ ووجهه أنّ الحكم بالضمان مقتضى ما دلّ على جواز الفسخ مع التلف عقلاً أو شرعاً بضميمة العلم بعدم صحّة رجوع الفاسخ بماله بلا أن يرجع للآخر ماله بعينه أو ببدله، فالحكم بالضمان من باب دلالة الاقتضاء[٤].

٣ ـ قول المصلّي ﴿ **ادخُلُوها بِسلامٍ آمِنين** ﴾ وقَصَد التلاوة والأمر، فإنّ الصلاة لا تبطل، لما روى أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله أمر أبيّاً بفتح القراءة على من يرتج

---

(١) يمكن أن يقال : إنّ المفهوم الموافق أظهر من المنطوق، لكونه مفروغاً عنه عند المتكلّم والسامع بحيث لا يحتاج إلى بيانه، وهذا بخلاف المنطوق الذي ليس بذلك الحدّ من الوضوح. أمّا المفهوم المخالف فلا خلاف في كونه أخفى ظهوراً من المنطوق.

(٢) يقال أيضاً بالمفهوم الموافق، مفهوم الأولويّة وبالمفهوم المخالف فحوى الخطاب.

(٣) مجمع الفائدة ١٢/٤٩.

(٤) المرتقى الى الفقه الأرقى ١/٩٤.

عليه. وهل تقوم الإشارة منه مقام اللفظ على الإطلاق؟ تظهر الفائدة في إبطال إشارة الأخرس للصلاة[١].

٤ ـ عن الصادق عليه السّلام قال: «المتبايعان بالخيار ثلاثة أيّام في الحيوان» وهي صريحة الدلالة على أنّ الخيار لهما. وما ورد في صحيحة حلبي عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: «في الحيوان كلّه شرط ثلاثة أيّام للمشتري، فهو بالخيار إن اشترط أو لم يشترط» من إثبات خياره للمشتري غير مناف لثبوته للمبايع، الّا من حيث المفهوم المخالف[٢].

تفهيم

١ ـ بيّن مناشىء الخصوصيّة الموجبة للمفهوم.

٢ ـ لماذا لا يكون واسطة بين المفهوم والمنطوق.

٣ ـ ما هو وجه حجّيّة الدلالات الثلاث؟

٤ ـ كيف تنحصر الدلالات الثلاث عقلاً؟

٥ ـ اذكر شروط إفادة الكلام للمفهوم.

تعميق

أفي الدلالات الثلاث (الاقتضاء، التنبيه والإشارة) نحتاج إلى جملتين أو يكفى جملةُ واحدةُ؟

تحقيق

١ ـ لماذا لا يسلّم المحقّق البروجردي (ره) تعليقَ سنخ الحكم؟ (نهاية الوصول ٢٧٣/١)

٢ ـ لماذا ترجع عامّة القيود في مقام الثبوت إلى الموضوع لا الحكم؟ (مصباح

---

(١) القوائد والفوائد ٢٤٦/١.

(٢) الحدائق الناظرة ٢٢/١٩.

الأصول ١٥٩/٢).

٣ ـ بيّن التفاسير الأربعة للمفهوم الموافق. (تهذيب الأصول ٥٢/٢)

الأمر الخامس: أقسام مفهوم المخالف[١]

اعلم أنّ الموارد التي وقعت محلّ النزاع من مفهوم المخالف عبارة عمّا يلي:

١. مفهوم الشرط.

٢. مفهوم الوصف.

٣. مفهوم الغاية.

٤. مفهوم الحصر.

٥. مفهوم العدد.

٦. مفهوم اللقب.

وإليك التفصيل:

---

(١) وليعلم إنّ إفادة الكلام للمفهوم المخالف رهن ثلاثة أمور:

الف) أن يتعلّق القيد الذي يراد إثبات المفهوم له، بالحكم أو المتعلّق لا بالموضوع.

ب) إثبات انتفاء الحكم عند انتفاء القيد، وبعبارة أخرىٰ: إثبات استحالة بقاء المشروط بلا شرطٍ.

ج) إطلاق الحكم أو المتعلّق وكون ما يعلّق عليه القيد، سنخ الحكم لا شخصه.

الأوّل: مفهوم الشرط[١]

واعلم أنّ النزاع في وجود المفهوم في القضايا الشرطية إنّما هو فيما إذا عُدَّ القيد شيئاً زائداً على الموضوع وتكون الجملة مشتملة على موضوع، ومحمول، وشرط، فيقع انزاع حينئذٍ في دلالة القضية الشرطية على انتفاء المحمول عن الموضوع[٢]، عند انتفاء الشرط وعدمها مثل قوله عليه السّلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم يُنجِّسه شيء» فهناك موضوع وهو الماء، ومحمول وهو العاصمية (لم ينجسه) وشيء آخر باسم الشرط، أعني: الكرية، فعند انتفاء الشرط يبقى الموضوع (الماء) بحاله بخلاف القضايا التي يعدّ الشرط فيها محقّقاً للموضوع من دون تفكيك بين الشرط والموضوع بل يكون ارتفاع الشرط ملازماً لارتفاع الموضوع، فهي خارجة عن محلّ النزاع، كقوله: إن رزقت ولداً فاختنه، فهذه القضايا فاقدة للمفهوم. فإنّ الرزق هنا ليس شيئاً زائداً على نفس الولد.

إنّ دلالة الجملة الشرطية على المفهوم (أي انتفاء الجزاء لدى انتفاء الشرط) لا تتمّ إلّا إذا ثبتت الأُمور الثلاثة التالية:

١. وجود الملازمة[٣] بين الجزاء والشرط في القضية بأن لا يكون من قبيل

---

(١) لا يخفى أنّه ليس المراد من الشرط هو جملة الشرط دائماً أو موضوعها أو محمولها كذلك. بل المراد هو ما في جملة الشرط الذي قد علّق عليه الحكم، سواءٌ كان موضوع جملة الشرط أو محمولها أو كلها. ففي المثال الأوّل يكون الشرط «قدر كرّ» الذي كان محمولاً لها، وفي الثاني يكون الشرط «رزقت» الذي كان محمولاً إن قلبت الجملة الفعلية إلى الاسمية.

(٢) إنّ التالي في الجملة الشرطية إن كان جملة انشائية فتدلّ على تعليق الحكم على الشرط، وإن كان جملةً خبرية فتدلّ على كون الحكاية (لا واقع الخبر) مترتّباً على الشرط، سواءٌ كان واقع الحكاية مترتّباً عليه أيضاً، كقولك: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجوداً»، أو لم يكن مترتّباً عليه، كقولك: «إن كان النهرا موجوداً فالشمس طالعة».

(٣) إنّ الملازمة تتحقّق على أنحاء: كأن يكون المقدّم علّةً للتالى، مثل: «إن كان هذا متعفّن الأخلاط فهو محمومٌ»، أو العكس مثل: «إن كان هذا محموماً فهو متعفّن الأخلاط»، أو

التقارن الاتّفاقي بصورة جزئية، كخروج زيد من المجلس مقارناً مع دخول عمرو فيه، فإنّ التقارن من باب الاتّفاق، ولأجل ذلك يحصل الانفكاك بينهما كثيراً.

٢. أن يكون التلازم من باب الترتّب[١] أي ترتّب التالي على المقدّم، بأن يكون الشرط علة للجزاء، فخرج ما إذا لم يكن هناك هذا النحو من الترتّب كما إذا قال: إن طال الليل قصر النهار، أو إذا قصر النهار طال الليل، فليس بينهما ترتّب لكونهما معلولين لعلّة ثالثة[٢].

٣. أن يكون الترتّب علّياً انحصارياً، ومعنى الانحصار عدم وجود علّة أُخرى تقوم مقام الشرط[٣].

☞

يكون كلاهما معلولين لعلّةٍ ثالثةٍ مثل: «إن كان الخمر حراماً كان بيعه باطلاً» فإنّ الحرمة وبطلان البيع معلولان للإسكار، أو يكون بينهما نسبة التضايف تحقّقاً وتعقّلاً، مثل: «إن كان الانسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً».

(١) لا يخفى أنّ الترتّب على أقسام:

الف) الترتّب بالعليّة، وهو كون المتقدّم فاعلاً مستقلّاً بالتأثير (أي يكون علّة تامّة للمتأخّر).

ب) الترتّب بالطبع، وهو كون المتقدّم من العلل الناقصة للمتأخّر، بحيث يجوز وجود المتقدّم مع عدم وجود المتأخّر، ويمتنع العكس بأن يوجد المتأخّر دون المتقدّم.

ج) الترتّب بالزمان، بأن يكون المتقدّم موجوداً في زمانٍ قبل زمان المتأخّر، كوجود موسى قبل عيسى (على نبيّنا وآله وعليهما السّلام).

د) الترتّب الرتبي، وهو إمّا حسّيٌ كتقدّم الإمام على المأموم، وإمّا عقليٌ كتقدّم الجنس على النوع.

هـ) الترتّب الشرفي، كتقدّم العالم على المتعلّم، فإنّ التقدّم فيه إنّما هو بالشرف.

(٢) ينبغي أن يُعلم بأنّ الملازمة تثبت وجودَ علّةٍ تامّةٍ لمعلولٍ، سواءٌ كانت تلك العلّة هي الشرط أو الجزاء أو الثالث، فلا تشمل العلّة الناقصة، لعدم وجود المعلول بها. أمّا الترتّب فيثبت أنّ العلّة التامّة هي الشرط لا غير. ومنه تبيّن أنّ اشتراط جريان الإطلاق لإثبات العليّة التامّة يستتر في اشتراط الملازمة.

(٣) لأنّه إن جاز قيام شرطٍ آخر مكان الشرط الموجود، فبانتفاء الشرط لا يثبت انتفاء الحكم، فلا مفهوم حينئذٍ.

فالقائل بالمفهوم لا محيص له إلّا من إثبات هذه الأُمور الثلاثة[١]، ويكفي للقائل بالعدم منع واحد منها.

ثمّ إنّ دلالة الجملة الشرطية على هذه الأُمور الثلاثة بأحد الوجوه التالية:

١. **الوضع**: ادّعاء وضع الهيئة على ما يلازم هذه الأُمور الثالثة: الملازمة، الترتّب، الانحصار.

٢. **الانصراف***: ادّعاء انصراف الجملة الشرطيّة في ذهن المخاطب إلى هذه الأُمور.

٣. **الإطلاق**: ادّعاء أنّ المتكلّم كان في مقام بيان العلل ولم يذكر إلّا واحداً منها، فيعلم انحصارها فتثبت الملازمة والترتّب بوجه أُولىٰ.

أمّا إثباتها بالطريق الأوّل أي بالدلالة الوضعيّة، فالحق دلالة الجملة الشرطية على الأمرين: الملازمة والترتّب، وذلك لأنّ المتبادر من هيئة الجملة الشرطية هو أنّ فرض وجود الشرط وتقدير حصوله، يتلوه حصول الجزاء وتحقّقه وهذا ممّا لا يمكن إنكاره، وهو نفس القول بالملازمة والترتّب[٢].

وأمّا إثبات الأمر الثالث، وهو أنّ العلّيّة بنحو الانحصار بالدلالة الوضعيّة، فهو

---

(١) قد تقدّم منّا في مبحث المفهوم أنّ لإثبات المفهوم شرطاً آخر وهو إجراء الإطلاق في الحكم مضافاً إلى اشتراط أن يتعلّق القيد (وهو الشرط في المقام) بالحكم أو المتعلّق لا الموضوع.

(*) إذا كان اللّفظ موضوعاً لحقيقة ذات أنواع كالحيوان أو ذات أصناف كالماء فتبادر منه ـ عند الاستعمال ـ نوع أو صنف إلى الذهن دون الأنواع والأصناف الأُخرىٰ، يقال: اللفظ منصرف إلى كذا، مثلاً إذا قيل: «لا تصل في ما لا يؤكل لحمه» يكون منصرفاً إلى غير الإنسان.

(٢) غير خفيٍ أنّ التبادر المذكور يثبت الملازمة ولكنّه قاصرٌ عن إثبات الترتّب؛ إذ حصول الجزاء عند فرض وجود الشرط يتحقّق وإن كان الشرط معلولاً للجزاء، فالدليل أعم مِن المدّعىٰ. اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ المراد حصول الجزاء عند حصول الشرط بنحوٍ يكون الشرط علّةً للجزاء، غير أنّه بعيدٌ عن مساق كلامه.

غير ثابت[١]، لأنّ تقسيم العلّة إلى المنحصرة وغير المنحصرة من المفاهيم الفلسفيّة البعيدة عن الأذهان العامّة فمن البعيد، أن ينتقل الواضع إلى التقسيم، ثمّ يضع الهيئة الشرطيّة على قسم خاص منها وهي المنحصرة[٢].

وأمّا إثبات الانحصار بالانصراف فهو أيضاً بعيد، لأنّ الانصراف رهن أحد أمرين[٣]:

١. كثرة الاستعمال في العلّة المنحصرة.

٢. كون العلّة منحصرة أكمل من كونها غير منحصرة.

وكلا الأمرين منتفيان لكثرة الاستعمال في غير المنحصرة، وكون العلّة المنحصرة ليست بأكمل في العلّيّة من غيرها[٤].

وأمّا إثبات الانحصار بالإطلاق وهو كون المتكلّم في مقام البيان فهذا يتصوّر على وجهين:

تارة يكون في مقام بيان خصوصيّات نفس السبب الوارد في الجملة الشرطيّة

---

(١) على ذلك، فاستعمال الجملة الشرطية في العلّة غير المنحصرة حقيقةٌ أيضاً.

(٢) اعلم أنّ كون تقسيم العلّة إلى المنحصرة وغير المنحصرة من المفاهيم الفلسفيّة البعيدة من الأذهان، يكون مضرّاً بالوضع إذا كان الواضع العرف العام، أمّا إن قلنا بأنّ الواضع عرفٌ خاصٌ كالفلاسفة مثلاً فلا بعد لوضعهم الهيئة للعلّة المنحصرة. فتبيّن أنّ افتراض المصنف هو كون الواضع العرف العام لا الخاص، فلاحظ.

(٣) بل ثلاثة أمور: لأنّه قد يكون ناشئاً من الكثرة الوجوديّة للأفراد، كانصراف النهر إلى دجلة لكونها أكثر امتلاءً من الماء من سائر الأنهار في العراق.

(٤) حيث إنّ انحصار العلّة وعدمه ليس بيد العلّة، حتّى يكون الانحصار كمالاً لها وعدمه نقضاً لها. بل الانحصار يتحقّق بعدم وجود العلل الأخرىٰ غير تلك العلّة، وعدمه يتحقّق بعدمه، فلا يصير وجوده كمالاً للعلّة وعدمه نقضاً لها. وهذا بخلاف كون العلّة تامّة أو ناقصة، فإنّ التاميّة أو الناقصيّة مترتّبة جدّاً بالعلّة لا بأمرٍ خارجٍ عنها، فالعلّة التامّة أكمل من الناقصة وإن لم تكن المنحصرة أكمل من غيرها.

ثمّ إنّ الأكمليّة والكثرة الوجودي لا توجبان الظهور على المشهور. وهذا الإشكال كبرويٌ كما لا يخفى.

وماله من جزء وشرط ومانع من دون نظر إلى وجود سبب آخر، وأُخرى يكون في مقام بيان ما هو المؤثّر في الجزاء، فعلى الأوّل يكون مقتضى الإطلاق أنّ ما جاء بعد حرف الشرط هو تمام الموضوع وليس له جزء أو شرط آخر ولا يتفرّع عليه المفهوم، بل أقصاه أنّ ما وقع بعد حرف الشرط تمام الموضوع للجزاء وأمّا أنّه لا يخلفه شيء آخر فلا يمكن دفعه لأنّه ليس في مقام البيان.

وعلى الثاني أي إذا كان بصدد بيان ما هو المؤثّر في الجزاء على وجه الإطلاق، فإذا ذكر سبباً واحداً وسكت عن غيره، فالسكوت يكون دالّاً على عدم وجود سبب آخر قائم مقامه[1].

والحاصل: أنّه لو أحرز كون المتكلّم في مقام تحديد الأسباب ومع ذلك اقتصر على ذكر سبب واحد يستكشف أنّه ليس للجزاء سبب إلّا ما جاء في كلامه فيحكم على السبب بأنّه علة منحصرة، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن في مقام بيان الأسباب كلّها فإنّ مقتضى الإطلاق أنّ ما وقع تحت الشرط تمام الموضوع وليس له جزء آخر غير مذكور، وأمّا أنّه ليس للجزاء سبب آخر يقوم مقام السبب الأوّل فلا يدلّ عليه.

تطبيقات:

إنّ للقول بدلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم ثمرات فقهيّة لا تحصىٰ، وربما يستظهر من خلال الروايات أنّ القول بالدلالة كان أمراً مسلّماً بين الإمام والراوي، وإليك تلك الروايات:

١. روى أبوبصير قال: سألت أباعبدالله عليه السّلام عن الشاة تُذْبَح فلا تتحرك، ويُهراق منها دم كثير عبيط، فقال: «لا تأكل، إنّ عليّاً كان يقول: إذا

---

(١) لا يخفى أنّ الإطلاق في الوجه الأوّل يكون واوياً ومثبتاً لكون العلّة تامّة لا ناقصة، وفي الوجه الثاني يكون أوويّاً ومثبتاً لكون العلّة منحصرة لا غير منحصرة.

ركضت الرِجْل أو طَرِفت العين فكل»* .

ترىٰ أنّ الإمام عليه السّلام يستدلّ على الحكم الذي أفتى به بقوله : «لا تأكل» بكلام علي عليه السّلام ، ولا يكون دليلاً عليه إلّا إذا كان له مفهوم ، وهو إذا لم تركض الرجل ولم تطرف العين (كما هو مفروض الرواية) فلا تأكل .

٢ . روى الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السّلام قال : «كان أميرالمؤمنين يضمّن القصار والصائغ احتياطاً للناس ، وكان أبي يتطوّل عليه إذا كان مأموناً»** .

فالرواية على القول بالمفهوم دالة على تضمينه إذا لم يكن مأموناً*** .

٣ . روى عليّ بن جعفر في كتاب مسائله وقرب الإسناد : أنّه سأل أخاه عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة ، فقال : «إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس»**** .

دلّت الرواية على القول بالمفهوم على حرمة التجارة مع المشرك إذا حملوا سلاحاً من دون فرق بين زمان الحرب والهدنة .

٤ . روى معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السّلام : «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء» .

دلّت الرواية لاشتمالها على المفهوم على انفعال القليل بالملاقاة ، وإلّا كان تعليق عدم الانفعال بالكرّية أمراً لغواً***** .

٥ . روى عبدالله بن جعفر عن أبي محمّد عليه السّلام قوله : ويجوز للرجل أن يصلّي ومعه فارة مسك ، فكتب : «لا بأس به إذا كان ذكيّاً» .

(*) الوسائل : ١٦ / ٢٦٤ ، الباب ١٢ من أبواب الذبائح ، الحديث ١ .

(**) الوسائل : ١٣ / ٢٧٢ ، الباب ٢٩ من أبواب أحكام الإجارة ، الحديث ٤ .

(***) مباني العروة : كتاب المضاربة : ١٧ .

(****) الجواهر : ٢٢ / ٢٨ .

(*****) الجواهر : ١ / ١٠٦ .

فلو قلنا بالمفهوم لدلّ على المنع عن حمل الميتة وإن كان جزءاً صغيراً* .

٦ . روى محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السّلام ، قلت له : الأمة تغطي رأسها ، فقال : «لا ، ولا على أُم الولد أن تغطي رأسها إذا لم يكن لها ولد» .

دلّ بمفهومه على وجوب تغطية الرأس مع الولد** .

٧ . روى الحلبي عن الصادق عليه السّلام قال : «لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأُوليتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شيئاً» .

دلّ بمفهومه على وجوب السورة بعد الحمد في غير مورد الشرط*** .

٨ . روى ابن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السّلام : «لا بأس أن يتكلّم إذا فرغ الإمام من الخطبة يوم الجمعة ما بينه وبين أن تقام الصلاة» .

استدلّ بها صاحب الجواهر على حرمة الكلام في أثناء الخطبة**** .

٩ . روى عليّ بن فضل الواسطي ، عن الرضا عليه السّلام قال : كتبت إليه إذا انكسفت الشمس أو القمر وأنا راكب لا أقدر على النزول ، فكتب إليّ : «صلّ على مركبك الذي أنت عليه» . أي صلّ على مركبك إذا لم تقدر على النزول . استدلّ بها على عدم جواز إقامة صلاة الآيات على ظهر الدابة إلّا مع الضرورة***** .

١٠ . روى معاوية بن وهب بعد أن سأله عن السرية يبعثها الإمام عليه السّلام فيصيبون غنائم كيف تقسم ؟ قال : «إن قاتلوا عليها مع أمير أمّره الإمام عيه السّلام ، أخرج منها الخمس لله تعالى وللرسول ، وقسّم بينهم ثلاثة أخماس» .

(*) الجواهر : ٦ / ١٣٢ .

(**) الجواهر : ٨ / ٢٢٢ .

(***) الجواهر : ٩ / ٣٣٤ .

(****) الجواهر : ١١ / ٢٩٤ .

(*****) الجواهر : ١١ / ٤٧٧ .

استدلّ بأنّه إذا كان هناك حرب بغير إذنه، فلا يعدّ ما أصابوه من الغنائم بل من الأنفال* .

وينبغي التنبيه على أمرين :

الأوّل : إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء(١)

إذا كان الشرط متعدّداً والجزاء واحداً كما لو قال : إذا خفي الأذان فقصّر، وإذا خفي الجدران فقصّر، فعلى القول بظهور الجملة الشرطية في المفهوم، تقع المعارضة بين منطوق أحدهما ومفهوم الآخر، فلو افترضنا أنّ المسافر بلغ إلى حدّ لا يَسمع أذان البلد ولكن يرى جدرانه فيقصِّر حسب منطوق الجملة الأُولىٰ ويُتمّ حسب مفهوم الجملة الثانية، كما أنّه إذا بلغ إلى حدّ يسمع الأذان ولا يرى الجدران فيتمّ حسب مفهوم الجملة الأُولى ويُقصّر حسب منطوق الجملة الثانية، فالتعارض بين منطوق إحداهما ومفهوم الأُخرىٰ .

وبما انّك عرفت أنّ استفادة المفهوم مبني على كون الشرط علّة تامّة أوّلاً، ومنحصرة ثانياً يرتفع التعارض بالتصرف في أحد ذينك الأمرين، فتفقد الجملة الشرطية مفهومها، وعندئذ لا يبقى للمعارضة إلّا طرف واحد وهو منطوق الآخر، وإليك بيان كلا التصرفين :

أمّا الأوّل : أي التصرف في السببيّة التامة فبأن تكون الجملة الثانية قرينة على أنّ خفاء الأذان ليست سبباً تامّاً للقصر، وإنّما السبب التام هو خفاء كلا الأمرين من الأذان والجدران، فتكون النتيجة بعد التصرف هو إذا خفي الجدران والأذان

(*) الجواهر : ١١ / ٢٩٤.

(١) وليعلم أنّ النزاع في المقام يتصوّر إذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار كالقتل أو قصر الصلاة الواحدة، وإلّا فإن يقبل التكرار فيدخل في البحث الآتي، أعني : تداخل الأسباب والمسبّبات وعدمه .

معاً فقصر .

وأمّا الثاني: وهو التصرّف في انحصاريّة الشرط فبأن يكون كلّ منهما سبباً مستقلاً لا سبباً منحصراً ، فتكون النتيجة هي استقلال كلّ واحد في إيجاب القصر ، فكأنّه قال : إذا خفي الأذان أو الجدران فقصّر .

والفرق بين التصرفين واضح ، فإنّ مرجع التصرف في الأوّل إلى نفي السببيّة المستقلّة عن كلّ منهما وجعلهما سبباً واحداً ، كما أنّ مرجعه في الثاني إلى سلب الانحصار بعد تسليم سببيّة كلّ منهما مستقلاً .

فعلى الأوّل لا يقصر إلّا إذا خفي كلاهما وعلى الثاني يقصر مع خفاء كلّ منهما .

وعلى كلا التقديرين يرتفع التعارض لزوال المفهوم بكلّ من التصرّفين ، لأنّ المفهوم فرع كون الشرط سبباً تامّاً ومنحصراً ، والمفروض أنّه إمّا غير تام ، أو غير منحصر[١] .

إلّا أنّه وقع الكلام في تقديم أحد التصرّفين على الآخر ، والظاهر هو التصرّف في ظهور كلٍّ من الشرطين في الانحصار فيكون كلّ منهما مستقلاً في التأثير ، فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم ، وإذا حصلا معاً فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق وإن تقارنا كان الأثر لهما معاً ويكونان كالسبب الواحد .

وإنّما قلنا برجحان التصرف في الانحصار على التصرف في السببية التامة ، لأجل أنّ التصرّف في الانحصار ممّا لابدّ منه سواء تعلّق التصرف برفع الانحصار

---

(١) الظاهر أنّ العلاج لا ينحصر في التصرّف في الانحصار أو العليّة التامّة ، بل يمكن التصرّف أيضاً في ظهور الجملة الشرطية في دخل خصوصيّة لا بما أنّه مصداقٌ لغيره ، فيصير المؤثّر في الجزاء وهو الجامع بين الشرطين ، لا كلّ واحدٍ منهما بعنوانه . أو التصرّف في ظهورها في عموم المفهوم أو إطلاقه فيخصّص أو يقيّد مفهوم كلٍّ منهما بمنطوق الآخر .

أو تعلّق التصرف برفع السببيّة التامّة، فالانحصار قطعيّ الزوال ومتيقّن الارتفاع، وأمّا السببيّة التامّة فمشكوك الارتفاع فلا ترفع اليد عنه إلّا بدليل[١].

الثاني: في تداخل الأسباب والمسبّبات وعدمه*

إذا تعدّد السبب واتّحد الجزاء كما إذا قال: إذا بُلْت فتوضّأ وإذا نُمتَ فتوضّأ، فيقع الكلام في تداخل الأسباب أوّلاً، وتداخل المسبّبات ثانياً[٢].

والمراد من تداخل الأسباب وعدمه هو أنّ السببين هل يقتضيان وجوباً واحداً فيتداخلان في التأثير، أو يقتضيان وجوبين فلا يتداخلان.

والمراد من تداخل المسبّبات وعدمه هو أنّ الإتيان بالطبيعة مرّة هل يكفي في امتثال كلا الوجوبين أو لابدّ من الإتيان بها مرّتين.

ولا يخفى انّ البحث في خصوص تداخل المسبّبات وعدمه مبني على ثبوت عدم التداخل في الأسباب كما أنّ البحث في التداخل مطلقاً يجري إذا أمكن تكرار الجزاء كالوضوء وإلّا فيسقط البحث كقتل زيد لكونه محارباً ومرتداً فطريّاً فإنّ القتل غير قابل للتكرر، فلا معنى للبحث عن التداخل سبباً أو مسبّباً.

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في موضعين:

الأوّل: حكم الأسباب من حيث التداخل وعدمه، والمتبادر عرفاً من القضيتين: إذا بُلت فتوضّأ وإذا نمت فتوضّأ هو عدم التداخل بمعنى أنّ كلّ شرط

---

(١) لا يخفى أنّ استدلال المصنّف بكون الانحصار متيقّن الارتفاع والسببيّة التامّة مشكوك الارتفاع، يرتكز على أنّ العلّيّة التامّة تكون أعم مطلقاً من الانحصار، فالانحصار يتصوّر في العلّة التامّة لا الناقصة، وما ذلك إلّا لما قلنا سابقاً من أنّ العلّيّة التامّة مستترة في اشتراط الملازمة، فلاحظ.

(*) يكفي في عقد هذا البحث القول بكون كلّ شرط سبباً تاماً، لا سبباً منحصراً، فليس البحث مبنيّاً على اشتمال القضية الشرطيّة على المفهوم، فلاحظ.

(٢) قد تقدّم منّا ـ في الهامش ـ أنّ البحث عن التداخل وعدمه يتصوّر فيما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار، وإلّا فلا معنى للتداخل وعدمه ـ كما لا يخفى ـ.

علّة لحدوث الجزاء، أعني: الوجوب مطلقاً، سواء وجد الآخر معه أم قبله أم بعده أم لم يوجد، وليس لعدم تداخل الأسباب معنى إلّا تعدّد الوجوب[١].

الثاني: حكم المسبّبات من حيث التداخل وعدمه أي كفاية وضوء واحد وعدمه فالظاهر عدم ظهور القضية في أحد الطرفين، فتصل النوبة إلى الأصل العمليّ وهو الأصل عدم سقوط الواجبات المتعدّدة بفعل واحد ولو كان ذلك بقصد امتثال الجميع في غير ما دلّ الدليل على سقوطها به، وبعبارة أُخرى: الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة وهي رهن تعدّد الامتثال.

نعم دلّ الدليل على سقوط أغسال متعدّدة بغسل الجنابة أو بغسل واحد نوى به سقوط الجميع.

فخرجنا بهذه النتيجة: أنّ مقتضى الأصل العملي هو عدم سقوط الواجبات المتعدّدة ما لم يدلّ دليل بالخصوص على سقوطها[٢].

تطبيقات:

١. إذا وجبت عليه الزكاة، فهل يجوز دفعها إلى واجب النفقة إذا كان فقيراً من جهة الإنفاق؟ قال في الجواهر: لا يجوز، لكونه ليس إيتاءً للزكاة لأصالة عدم تداخل الأسباب.

٢. إذا اجتمع للمستحق سببان يستحق بهما الزكاة، كالفقر والجهاد في سبيل الله جاز أن يُعطى لكل سبب نصيباً، لاندراجه حينئذ في الصنفين مثلاً، فيستحق بكل منهما.

---

(١) هذا إذا كان التبادر موجوداً، أمّا إذا لم يوجد فصار الكلام مجملاً وحينئذٍ يجرى الأصل العملي وهو البراءة عن التكليف الزائد، فيثبت بالمآل تداخل الأسباب.

(٢) ويستثنى من ذلك ما إذا كانت النسبة بين الواجبين عموماً وخصوصاً من وجه، كما في قضيّة «أكرم عالماً» و«أكرم هاشميّاً»، فإنّ إكرام العالم الهاشمي يكون مسقطاً لكلا الخاطبين ولا يعتبر في تحقّق الامتثال إلّا الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأمر.

٣ . إذا وقعت نجاسات مختلفة في البئر لكلٍ نصيب خاص من النزح ، فهل يجب نزح كلّ ما قدّر أو لا ؟

٤ . إذا تغيّرت أوصاف ماء البئر ، ومع ذلك وقعت فيه نجاسات لها نصيب من النزح ، فهل يكفي نزح الجميع أو يجب معه نزح ما هو المقدّر ؟

تدريب

تفهيم

١ ـ بيّن المراد بالشرط .

٢ ـ اذكر أقسام الملازمة والترتّب .

٣ ـ ما هو الفرق بين كون التالي جملة إنشائيّة أو خبريّة في تعليقه على المقدّم ؟

٤ ـ أوضح طرق العلاج فيما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء .

٥ ـ كيف حال تداخل المسبّبات إذا كانت نسبة الواجبين عموماً وخصوصاً من وجه ؟

تعميق

١ ـ لماذا لا تكون رواية أبي بصير ـ في التطبيق الأوّل للمصنّف ـ دليلاً على المسألة بل تكون مؤيّداً فقط ؟

٢ ـ كيف يمكن الجمع بين العبارتين التاليتين :

الف) إنّ نسبة الإطلاق والتقييد هي الملكة والعدم .

ب) إنّ هيئة الجملة الشرطيّة هي معنىً حرفيٌ فتكون جزئيّاً وبالتالي لا يمكن تقييده ؛ إذ الجزئي لا يتقيّد .

٣ ـ اجمع بين العبارتين التاليتين :

الف) لا يمكن فرض تداخل الأسباب في القتل .

ب) يحكم لقاتل ثلاثة النفوس مثلاً بالقصاص بالقتل ثلاث مرّات .

تحقيق

ما هو أدلّة المنكرين لمفهوم الشرط ؟ (المحصول في علم الأصول ٣٥٩/٢)

الثاني: مفهوم الوصف

ولإيضاح الحال نذكر أُموراً:

الأوّل: المراد من الوصف في عنوان المسألة ليس خصوص الوصف النحوي بل الأُصولي، فيعمّ الحال والتمييز ممّا يصلح أن يقع قيداً لمتعلّق التكليف أو لنفسه[١].

الثاني: يشترط في الوصف أن يكون أخصّ من الموصوف مطلقاً حتى يصح فرض بقاء الموضوع مع انتفاء الوصف كالإنسان العادل، فخرج منه ما إذا كانا متساويين، كالإنسان المتعجّب وما إذا كان أعم منه مطلقاً، كالإنسان الماشي.

وأمّا إذا كان أعم منه من وجه كما في الغنم السائمة زكاة فانّ بين الغنم والسائمة عموم وخصوص من وجه، فيفترق الوصف عن الموضوع في الغنم المعلوفة، والموضوع عن الوصف في الإبل السائمة ويجتمعان في الغنم السائمة، فهل هو داخل في النزاع أو لا؟

الظاهر دخوله في النزاع إذا كان الافتراق من جانب الوصف بأن يكون الموضوع باقياً والوصف غير باق كالغنم المعلوفة، وأمّا إذا ارتفع الموضوع، سواء كان الوصف باقياً، كالإبل السائمة، أو كان هو أيضاً مرتفعاً كالإبل المعلوفة فلا يدلّ على شيء في حقّهما.

الثالث: أنّ النزاع في ثبوت مفهوم الوصف وعدمه لا ينافي اتّفاقهم على أنّ الأصل في القيود* أن تكون احترازيّة وذلك:

---

(١) إنّ النزاع إنّما هو في الوصف المعتمد على موصوفه في القضية، بأن يكون مذكوراً فيها، كقولنا: «أكرم رجلاً عادلاً» أو ما شاكل ذلك. أمّا الوصف غير المعتمد على موصوفه كقولنا: «أكرم عالماً» ومثله فهو خارجٌ عن النزاع؛ لكونه لقباً لا وصفاً.

(*) أقول: إنّ القيود الواردة في الكلام على أقسام خمسة:

لأنّ معنى كون القيد احترازيّاً ليس إلّا ثبوت الحكم في مورد القيد، فإذا قال: أكرم الرجال طوال القامة، معناه ثبوت الحكم مع وجود الأمرين: الرجال والطوال.

وأمّا نفي الحكم عن الرجال القصار فلا يدلّ عليه كون القيد احترازيّاً، بل يتوقّف في الحكم بالثبوت أو العدم، بخلاف القول بالمفهوم، فإنّ لازمه نفي الحكم في غير مورد الوصف والفرق بين الأمرين واضح، فكون القيد احترازيّاً يلازم السكوت في غير مورد الوصف، والقول بالمفهوم يلازم نقض السكوت والحكم بعدم الحكم في غير مورد الوصف[١].

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الحقّ عدم دلالة الوصف على المفهوم، لأنّ أقصى ما

☞

١. القيد الزائد كقولك: الإنسان الضاحك ناطق.

٢. القيد التوضيحي: وهو القيد الذي يدلّ عليه الكلام وإن لم يذكر كقوله سبحانه: «وَلا تُكْرِهُوا فَتَياتِكُمْ عَلَى البِغاء إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً» (النور/٣٣).

٣. القيد الغالبي: وهو القيد الوارد مورد الغالب، ومع ذلك لا مدخلية له في الحكم، كقوله سبحانه: «وَرَبائبكُمُ اللاتِي في حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللّاتي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» (النساء/٢٢) فكونهن في حجور الأزواج قيد غالبي.

٤. القيد الاحترازي: وهو القيد الذي له مدخلية في الحكم ولا يحكم على الموضوع بحكم إلّا معه كالدخول في الآية المتقدّمة فانّ الدخول بالأُم شرط لحرمة الربيبة، فلو لم يدخل بها وطلّقها يتوقّف في الحكم.

٥. القيد المفهومي: أو القيد ذات المفهوم، وهو ما يدلّ على ثبوت الحكم عند وجوده وعدمه عند انتفائه، وهذا النوع من القيد يُثبت أكثر ممّا يثبته القيد الاحترازي، فإنّ الثاني يثبت الحكم في مورد القيد ويسكت عن وجوده وعدمه في غير مورده، ولكن القيد المهومي يُثبت الحكم في مورده وينفيه عن غيره.

(١) فالمفهوم ـ كما مرّ في الهامش ـ عبارة عن انتفاء سنخ الحكم المعلّق على الشرط عند انتفائه، بينما الاحترازيّت هي انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه ولو بلحاظ انتفاء بعض قيوده وحالاته، ومن الطبيعي أنّها عقليٌّ ولا صلة له بدلالة اللفظ أبداً، ضرورة استحالة بقاء المعلّق بدون المعلّق عليه.

يدلّ عليه القيد هو كونه قيداً احترازيّاً بالمعنى الذي مرّ عليك، وأمّا الزائد عليه أي الانتفاء لدى الانتفاء فلا دليل عليه.

نعم ربما تدلّ القرائن على ثبوت المفهوم للقضية الوصفيّة ـ وراء كونه احترازيّاً ـ مثل ما حُكي أنّ أبا عبيدة قد فهم من قول رسول الله صلّى الله عليه وآله: «ليّ الواجد يُحِلُّ عرضه وعقوبته»: أنّ ليَّ غير الواجد لا يُحلّ* .

نعم خرجت عن تلك الضابطة العقود والإيقاعات المتداولة بين الناس حتى الأقارير والوصايا، فإنّها لو اشتملت على قيد ووصف لأفاد المفهوم، فمثلاً لو قال: «داري هذه وقف للسادة الفقراء» فمعناه خروج السادة الأغنياء عن الخطاب[1].

(*) والليّ: «المَطْل» والواجد: الغني، وإحلال عرضه: عقوبتُه وحبسُه.

(١) وذلك للقرائن الموجودة في البين، وإلّا فلو لم توجد القرينة فلا مفهوم للوصف.

الثالث: مفهوم الغاية[١]

إذا ورد التقييد بالغاية مثل قوله: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرافِقِ﴾ (المائدة/٦) فقد اختلف الأصوليّون فيه من جهتين:

الجهة الأُولىٰ: في دخول الغاية «المرفق» في المنطوق أي في حكم المغيّىٰ (وجوب الغسل) وعدمه.

الجهة الثانية: في مفهوم الغاية، وهو موضوع البحث في المقام فقد اختلفوا في أنّ التقييد بالغاية هل يدلّ على انتفاء سنخ الحكم عمّا وراء الغاية (العضد) ومن الغاية نفسها (المرفق) إذا قلنا في النزاع الأوّل بعدم دخولها في المغيّىٰ أو لا؟

أمّا الجهة الأُولىٰ ففيها أقوال:

أ. خروجها مطلقاً، وهو خيرة المحقّق الخراساني والسيد الإمام الخميني قدّس الله سرّهما.

ب. دخولها مطلقاً.

ج. التفصيل بين ما إذا كان ماقبل الغاية وما بعدها متّحدين في الجنس، فتدخل كما في قوله سبحانه: ﴿فَاغسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرافِقِ﴾ (المائدة/٦) فيجب غسل المرفق، وبين ما لم يكن كذلك فلا يدخل كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (البقرة/١٨٧) فإنّ الليل (الغاية) يغاير المغيّىٰ. فانّ جنس النهار عرفاً هو النور، وجنس الآخر هو الظلمة فهما مختلفان جنساً، واشتراكهما في الزمان صحيح لكنّه أمر عقليّ[٢].

---

(١) إنّ لنا ثلاث مصطلحات في المقام وهي: الغاية، المغيّىٰ وما بعد الغاية. ففي آية «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق» (المائدة /٦) تكون الغاية هي المرفق، والمغيّىٰ هو ما قبل الغاية أعنى أطراف الأصابع إلى المرفق، وما بعد الغاية هو العضد.

(٢) بينما المراد مِن الاتّحاد عند هذا القائل، هو الاتّحاد العرفي لا العقلي.

د . عدم الدلالة على شيء وإنّما يُتبع في الحكم، القرائنُ الدالّة على واحد منهما.

وقبل بيان المختار نشير إلى أمرين[١]:

الأوّل: أنّ البحث في دخول الغاية في حكم المغيّىٰ إنّما يتصوّر فيما إذا كان هناك قدر مشترك أمكن تصويره تارة داخلاً في حكمه وأُخرى داخلاً في حكم مابعد الغاية، كالمرفق فإنّه يصلح أن يكون محكوماً بحكم المغيّىٰ (الأيدي) ومحكوماً بحكم ما بعد الغاية (العضد) وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا، كما إذا قال: اضربه إلى خمس ضربات، فالضربة السادسة هي بعد الغاية وليس هنا حدّ مشترك صالح لأن يكون محكوماً بحكم المغيّىٰ أو محكوماً بحكم ما بعد الغاية، وبذلك يظهر أنّه لو كانت الغاية، غاية للحكم لا يتصوّر فيه ذلك النزاع[٢]، كما إذا قال: «كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنّه حرام» فانّه لا يمكن أن يكون العلم بالحرام داخلاً في حكم المغيّىٰ، إذ ليس بعد العلم بالحظر رخصة[٣].

الثاني: إذا كانت أداة الغاية هي لفظ «حتى» فالنزاع في دخوله الغاية في حكم المغيّىٰ وعدمه إنّما يتصوّر إذا كانت خافضة كما في قوله: «أكلت السمكة حتّى رأسِها، ومثل قوله سبحانه: ﴿**كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ**

---

(١) إنّ الغاية قد تكون غاية للموضوع كما في قوله تعالى: «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق»، وقد تكون غايةً للمتعلّق، كقوله تعالى: «أتمّوا الصيام إلى الليل»، وقد تكون غاية للحكم، كقوله عليه السّلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرامٌ».

(٢) والحاصل أنّ القدر المشترك يتصوّر في الموضوع فقط؛ إذ يحتمل كونه محكوماً بحكم المغيّىٰ أو محكوماً بحكم مابعد الغاية. أمّا نفس الحكم فلا يتصوّر فيه القدر المشترك؛ لأنّ الحكم إمّا موجودٌ وإمّا معدومٌ، فأمره دائرٌ مدار الوجود والعدم، ومن الواضح أنّه لا واسطة بين الوجود والعدم.

(٣) وليعلم أنّ عدم جريان النزاع في دخول الغاية في المغيّىٰ أو عدمه، في الحكم، لا ينافي تصوّر النزاع في مفهوم الغاية فيما إذا كانت الغاية قيداً للحكم فقط لا للموضوع، فتفطّن.

﴿الْخَيْطِ الأَسْوَدِ﴾ (البقرة/١٨٧).

وأمّا العاطفة فهي خارجة عن البحث، لأنّ الغاية فيها داخلة تحت حكم المغيّى قطعاً، كما إذا قال: مات الناسُ حتّى الأنبياء، فإنّ معناه أنّ الأنبياء ماتوا أيضاً، والغرض من ذكر الغاية هو بيان أنّه إذا كان الفرد الفائق على سائر أفراد المغيّىٰ، محكوماً بالموت فكيف حال الآخرين، ونظيره القول المعروف: مات كلُّ أب حتّى آدم.

إذا عرفت ذلك فالحقّ هو القول الأوّل، أي عدم دخول الغاية في حكم المغيّى أخذاً بالتبادر في مثل المقام، قال سبحانه: ﴿تَنَزَّلُ المَلائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْر * سَلامٌ هِيَ حَتّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ (القدر/٤ و٥) فإنّ المتبادر منه أنّ النزول أو السلام إلى مطلع الفجر لا فيه نفسه ولا بعده، وكقول القائل: قرأت القرآن إلى سورة الإسراء، فإنّ المتبادر خروج الإسراء عن إخباره بالقراءة، فإن تمّ ما ذكرنا من التبادر فهو، وإلّا فالقول الرابع هو الأقوى من أنّه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيّى ولا في عدمه[1].

الجهة الثانية: في مفهوم الغاية والظاهر دلالة الجملة على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية وحتّى عن الغاية أيضاً إذا قلنا بعدم دخولها في حكم المغيّىٰ، لأنّ المتفاهم العرفي في أمثال المقام هو تحديد الواجب وتبيين ما هو الوظيفة في مقام التوضّؤ، ويؤيّد ما ذكرنا تبادر المفهوم في أكثر الآيات الواردة فيها حتّى الخافضة كقوله سبحانه: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ

---

(١) وعلى القول المختار تكون المرفق خارجةً عن وجوب الغسل إلّا إذا قيل: إنّ «إلىٰ» بمعنى «مع» أو قيل بوجوب الغسل من باب المقدّمة العلميّة. وأمّا على القول الرابع فيكون مجملاً، فلو لم يكن هناك دليلٌ اجتهاديٌ من أمارةٍ أو إجماعٍ، ينتهي الأمر إلى الأصول العملية، وأصل البراءة من وجوب الغسل هو المحكَّم عندئذٍ.

الأَسْود﴾ (البقرة/١٨٧) وقال: ﴿وَقاتِلُوهُمْ حَتّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَة﴾ (البقرة/١٩٣) فانّ المتبادر منها هو حصر الحكم إلى حدّ الغاية وسريان خلافه إلى ما بعدها.

تدريب

تطبيق

١ ـ ما ورد في صحيحة زرارة وبكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السّلام: «قال: إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتدّ بها، واستقبل صلاته استقبالاً ...» دلّت على اختصاص البطلان بالمكتوبة من أجل مفهوم الوصف، أعنى تقييد الصلاة بالمكتوبة[١].

٢ ـ صحيحة اسماعيل بن جابر قال: «قال أبوجعفر عليه السّلام: إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض وإن شكّ في السجود بعدما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» وتقريب الاستدلال بها على عدم كفاية الدخول في الهوى يكون من حيث مفهوم الوصف، حيث قيّد عدم الاعتناء بالشكّ في الركوع بما إذا كان ذلك بعد الدخول في السجود[٢].

٣ ـ صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السّلام: «قال: يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها، ويجوز للصحيح في قضاء الصلاة التطوّع بالليل والنهار» فإنّ التقييد بالمريض يدلّ على عدم جواز الاقتصار على الفاتحة في حال الصحّة[٣].

٤ ـ قال أبوجعفر عن أبيه عليه السّلام: إذا كان الرجل جنباً لم يأكل ولم يشرب حتّى يتوضّأ. يستفاد من الرواية ارتفاع الكراهة الأكل والشرب قبل الغسل

---

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى ١٩/٧٥.

(٢) المعتمد في شرح العروة الوثقى ١٤/١٨١.

(٣) المعتمد في شرح العروة الوثقى ١٤/٢٦٦.

بالوضوء بناء على مفهوم الغاية[١].

تفهيم

١ ـ بيّن الفرق بين المفهوم والاحترازيّة.

٢ ـ أيّ قسم من الوصف يبحث عنه في مفهوم الوصف؟

٣ ـ ما هو الفرق بين مبحث دخول الغاية في المغيّى وبين مفهومها في كون الغاية قيداً للحكم أو الموضوع؟

٤ ـ لماذا لا يتصوّر القدر المشترك في الحكم؟

تعميق

هل الاحترازيّة يختصّ بما إذا علّق القيد على الحكم أو يعمّم التعليق على الحكم والموضوع معاً؟

تحقيق

١ ـ ما هو مقصود هذه العبارة: «إنّ الوصف من قيود المفاهيم الإفرادية المتقدّمة على النسبة» (منتهى الدراية ٣٩٨/٣).

٢ ـ قال السيّد المرتضى والشيخ الطوسى (رحمهما الله) بأنّه لا مفهوم للغاية واستدلّا بمثل ﴿وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ و ﴿قَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ ماذا تقول في جوابهم؟ (الوسيط في أصول الفقه ١٨٧/١).

---

(١) مشارق الشموس ١٦٧/١.

الرابع : مفهوم الحصر

المشهور أنّ للحصر أدوات منها :

١ . إلّا الاستثنائية .

٢ . إنّما .

٣ . بل الأضرابيّة .

٤ . توسيط ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر .

٥ . تعريف المسند إليه باللام .

٦ . تقديم ما حقّه التأخير[١] .

وإليك الكلام في كلّ واحد منها :

١. إلّا الاستثنائية[٢]

هل الاستثناء مطلقاً أو بعد النفي يدلّ على الحصر أي حصر الخروج في المستثنى وعدم خروج فرد آخر عن المستثنى منه ؟ فيه خلاف[٣] . الظاهر هو

---

(١) لا يخفى أنّ المحصور في الأوّل هو ما بعد «إلّا» وفي الثاني الكلمة الآخرة في الكلام الذي كان فيه «إنّما» ، وفي الثالث الجملة التي كانت بعد «بل» وفي الرابع الخبر ، وفي الخامس المسند وفي السادس ما تقدّم الذي كان حقّه التأخير .

(٢) يقع الكلام فيها في ثلاثة مواضع :

الأوّل : هل الاستثناء من النفي إثباتٌ ومن الإثبات نفيٌ ، وأنّه هل تدلّ «إلّا» على هذا أو لا ؟ واتّفقت كلمتهم على تلك القاعدة ولم يخالف فيها إلّا أبوحنيفة .

الثاني : هل الاستثناء يدلّ على الحصر ، أي : حصر الخروج في المستثنى ، وعدم خروج فردٍ آخر عن المستثنى منه ؟ والظاهر هو الدلالة ؛ لتبادر ذلك ، كما ذكر في المتن .

الثالث : هل الدلالة على فرض الثبوت دلالة منطوقيّة أو مفهوميّة ؟ الظاهر أنّه لا يترتّب على ذلك ثمرةٌ عمليّة ، وليست لتقديم الدلالة المنطوقيّة على المفهوميّة ضابطة كلّيّة ، بل التقديم تابعٌ لأقوى الظهورين وربما تكون الدلالة المفهوميّة أقوى من المنطوقيّة كما تكون كثيراً الدلالة المنطوقيّة أقوىٰ من المفهوميّة .

(٣) الظاهر أنّ المصنّف يرى كون الاستثناء بعد النفي مفيداً للحصر لا مطلق الاستثناء وإن لم

الدلالة عليه، ويكفي في ذلك التبادر القطعي بحيث لو دلّ دليل آخر على خروج فرد غيره لعدّ مخالفاً لظاهر الدليل، فلو قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس: الطهور والقبلة والوقت والركوع والسجود»* ثمّ قال في دليل آخر بوجوب الإعادة في غير هذه الخمسة لعدّ مخالفاً للمفهوم المستفاد من القضية الأُولى ولابدّ من علاج التعارض بوجه[١].

٢. كلمة «إنّما»

استدلّ على إفادتها للحصر بوجهين:

أ. التبادر من موارد استعمالها.

ب. تصريح اللغويّين كالأزهري وغيره على أنّها تفيد الحصر**.

والتتبّع في الآيات الكريمة يرشدنا إلى كونها مفيدة للحصر[٢]، أي حصر الحكم في الموضوع، وأحياناً حصر الموضوع في الحكم[٣] أمّا الأوّل فكقوله

☜

يعقّبه النفي. وذلك لأنّه نقل كلام الخطيب القزويني من كون المفيد للحصر هو الاستثناء بعد النفي لا مطلق الاستثناء ولم يعقّبه بنفيٍ أو قبولٍ. لاحظ المحصول في علم الأصول ٢/ ٤٢٨.

(*) الوسائل: الجزء ٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

(١) لا يخفى أنّه إذا شكّ في «إلّا» هل أنّها استثنائيّة أم وصفيّة؟ الأصل كونها استثنائيّة. وأمّا إذا كانت وصفيّة فداخلة في مبحث مفهوم الوصف.

(**) مطارح الأنظار: ١٢٢.

(٢) وليعلم أنّ التتبّع في الآيات ليس دليلاً مستقلّاً لإفادة «إنّما» الحصر، بل لعلّ يعيننا ويذكّرنا على التبادر لا أكثر.

(٣) اعلم أنّ المراد بالموضوع والحكم في المقام هو نفس الموضوع والمحمول في الجمل الاسميّة والجمل الفعليّة المنقلبة إلى الاسميّة، وإن شئت قلت: هو نفس المسند إليه والمسند. ويستثنىٰ من ذلك ما إذا كان كلا الموضوع والحكم جامدين، فحينئذٍ يحكم في الأعم مصداقاً بكونه حكماً وفي الأخصّ مصداقاً بكونه موضوعاً، كما في «لا سيف إلّا

☜

سبحانه :

١ . ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذينَ آمَنُوا الَّذينَ يُقيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة/٥٥) .

٢ . ﴿إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزيرِ﴾ (البقرة/١٧٣) .

٣ . ﴿لا يَنْهاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ... * إِنَّما يَنْهاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذينَ قاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ﴾ (الممتحنة/٨ ـ ٩) .

أمّا الثاني فكقوله تعالى : ﴿إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ﴾ (الرعد/٧) فهو صلّى الله عليه وآله بالنسبة إلى قومه منذر وليس عليهم بمصيطر[١] .

إلى غير ذلك من الآيات المسوقة بالحصر .

٣ . «بل الإضرابية»

إنّ الإضراب على وجوه :

أ . ما كان لأجل أنّ المضرب عنه إنّما أُوتي به غفلة أو سبق به لسانه[٢]، فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه كما إذا قال : جاءني زيدٌ بل عمرو ، إذا التفت إلى أنّ ما أتىٰ به أوّلاً صدر عنه غفلةً فلا تدلّ على الحصر .

☞

ذوالفقار» ، فإنّ الموضوع هو «ذوالفقار» الذي له مصداق واحد ، والحكم هو «سيف» الذي له مصاديق كثيرة .

(١) لا يخفى أنّ الآية في سورة الغاشية (٢٢ و ٢١) عبارة عن : ﴿إنّما أنت مذكّرٌ * لستَ عليهم بمصيطر﴾ فينبغي جعل كلمتي «مذكّر» و «لستَ» مكاني «منذر» و «ليس» ولعلّ المصنّف اشتبهت عليه الآيتان .

(٢) الفرق بين سبق اللسان والغفلة هو أنّ في الأوّل كان المقصّر هو اللسان لا الذهن والعقل ، بينما في الثاني كان التقصير على عهدة الذهن حيث غفل عن المطلب ، أمّا اللسان فهو مستتبعٌ لأوامر الذهن فحسب .

ب . ما كان لأجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب إليه فلا تدلّ على الحصر فكأنّه أتى بالمضرب إليه ابتداءً كقوله سبحانه : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّىٰ * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّىٰ * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَياةَ الدّنيا ﴾ (الأعلى/١٤ ـ ١٦) .

ج . ما كان في مقام الردع وإبطال ما جاء أوّلاً ، فتدلّ على الحصر ، قال سبحانه : ﴿ وَقالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَداً بَلْ عِبادٌ مُكْرَمُونَ ﴾ (الأنبياء/٢٦) والمعنى بل هم عباد فقط .

ونحوه قوله سبحانه : ﴿ أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كارِهُونَ ﴾ (المؤمنون/٧٠) .

والآية تدلّ على حصر ما جاء به في الحقّ .

٤. توسيط ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر

مثل قولك : «زيد هو القائم» ، وقول الصادق عليه السّلام : «الكافور هو الحنوط» .

٥. تعريف المسند إليه باللام[١]

إذا دخلت اللام على المسند إليه وكانت لام الجنس أو لام الاستغراق دون العهد ، فهو يفيد الحصر ، كقوله سبحانه : ﴿ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ﴾ وكقولك : الكاتب زيد ،

---

(١) إنَّ تعريف المسند إليه يفيد الحصر في موارد ثلاثة :

الف) أن تكون اللام للاستغراق .

ب) أن تكون اللام للجنس ولكنّه أخذ مدخولها بنحو الإرسال والإطلاق ، كقوله تعالى : «الحمد لله ربّ العالمين» (الحمد /٢) فإنّ مفاده هو كلّ ما يصدق عليه الحمد فهو لله .

ج) أن يكون الحمل بين الموضوع والمحمول حملاً أوّليّاً ذاتيّاً لوجود التساوي بين المسند إليه والمسند .

ثمّ إنّ لام العهد فلا شأن لها إلّا الإشارة للفرد المعهود ، وأين هي من إفادة الحصر .

ومثله الفتىٰ عليّ .

٦. تقديم ما حقّه التأخير[١]

هناك هيئات غير الأدوات تدلّ على الحصر، مثل تقديم المفعول على الفعل، نحو قوله ﴿إِيّاكَ نَعْبُدُ وَإِيّاكَ نَسْتَعِين﴾ (الحمد/٥)[٢].

تطبيقات

١. لو حصل التغيّر بملاقاة النجاسة لماء الكر أو الجاري في غير صفاته الثلاث: اللون والطعم والرائحة، كالحرارة والرقة والخفة، فهل ينجس الماء أو لا؟

الظاهر هو الثاني، للحصر المستفاد من الاستثناء بعد النفي، أعني قوله: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجِّسه شيء إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»*.

٢. لو ضمّ إلى نيّة التقرّب في الوضوء رياءً.

قال المرتضى بالصحّة مع عدم الثواب، والمشهور هو البطلان لقوله سبحانه: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّين﴾ (البيّنة/٤) والمراد من الدين هو الطاعة، والحصر قاض بأنّ العمل الفاقد للإخلاص لم يتعلّق به أمر فكيف يكون صحيحاً؟**

٣. يجب أن يُحنَّط مساجد الميت السبعة بالحنوط، وهو الطيب المانع عن فساد البدن، وظاهر الأدلّة حصر الحنوط بالكافور، لقول الصادق عليه السّلام:

---

(١) مسلك المصنّف في الثلاثة الأخيرة هو عدم الدلالة لا على الحصر ولا على عدمه، فالمرجع هو القرائن.

(٢) ذكر بعضهم من أدوات الحصر، تعريف المسند، كقولك: «زيدٌ الأمير». والحق أنّه لا دلالة له على الحصر إلّا بالقرائن.

(*) الجواهر: ١/ ٨٣.

(**) الجواهر: ٢/ ٩٦ ـ ٩٧.

«إنّما الحنوط بالكافور»، وقوله: «الكافور هو الحنوط»*.

تدريب

تطبيق

قوله عليه السّلام: «إنّما حرّم الله الصناعة التي يجئ منها الفساد محضاً» تدلّ على حرمة حفظ كتب الضلال، بدعوى أنّ مفهوم الحصر يقتضي حرمة الصناعة المحرّمة بجميع منافعها ومنها الحفظ[١].

تفهيم

١ ـ ما هو المباحث التي تطرح في الاستثناء؟

٢ ـ بيّن المحصور في أدوات الحصر.

٣ ـ ما هو المراد بالموضوع والحكم؟

٤ ـ في أيّ موارد يفيد تعريف المسند إليه الحصر؟

تعميق

١ ـ ألا يلزم الكذب إن كان الاستثناء غير المسبوق بالنفي لا يفيد الحصر؟ (ففي مثال «جاء القومُ إلّا زيداً» إن لم يجئ عمروٌ أيضاً ألا يلزم ذلك كذبَ «مجيء القوم غير زيد»؟)

٢ ـ أيّ نسبةٍ من النسب الأربع كانت بين الاستثناء والحصر، إن كان مطلق الاستثناء يفيد الحصر؟ كيف وإذا كان خصوص الاستثناء بعد النفي مفيداً للحصر؟

تحقيق

١ ـ قال مشهور الأصوليين: «إنّ الاستثناء من النفي إثباتٌ ومن الإثبات نفيٌ». بيّن دليل مخالفة أبي حنيفة للمشهور مع النقد عليه. (المحصول في علم الأصول

(*) الجواهر: ٤/ ١٧٦.

(١) مصباح الفقاهة ١/ ٢٥٦.

٤٢٢/٢) .

٢ ـ إنّ القوم اختلفوا في أنّ دلالة الحصر على المفهوم منطوقيّة أو مفهوميّة . ما هي الثمرة لذلك النزاع ؟ (المحصول في علم الأصول ٤٢٨/٢)

٣ ـ بيّن استدلال فخر الرازي لعدم حصر «إنّما» مع الملاحظة عليه . (المحصول في علم الأصول ٤٣١/٢)

٤ ـ ما هي ثمرة الحصر في «إنّما» ؟ (منتهى الدراية ٤٣٦/٣)

٥ ـ بيّن استدلال النائيني لكون دلالة «إنّما» على الحصر منطوقيّة . (محاضرات في أصول الفقه ١٤٤/٥)

٦ ـ بيّن أنواع القصر وعرّفهم . (المحصول في علم الأصول ٤٢٩/٢)

الخامس: مفهوم العدد

إنّ العدد المأخوذ قيداً للموضوع يتصوّر ثبوتاً[١] على أقسام أربعة:

١. يُؤخذ على نحو لا بشرط في جانبي الزيادة والنقيصة، كقوله سبحانه: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ﴾ (التوبة/٨٠) فالاستغفار لهم مادام كونهم منافقين لا يفيد قلّ أو كثر.

٢. يؤخذ بشرط لا في كلا الجانبين، كأعداد الفرائض.

٣. يُؤخذ بشرط لا في جانب النقيصة دون الزيادة، كما هو الحال في مسألة الكرّ حيث يجب أن يكون ثلاثة أشبار ونصف طولاً، وعرضاً وعمقاً ولا يكفي الناقص كما لا يضرّ الزائد.

٤. عكس الصورة الثالثة بأن يؤخذ بشرط لا في جانب الزيادة دون النقيصة، كالفصل بين المصلّين في الجماعة، فيجوز الفصل بالخطوة دون الزائد.

هذا التقسيم راجع إلى مقام الثبوت، وأمّا مقام الإثبات فالظاهر أو المنصرف إليه أنّه بصدد التحديد قلّة وكثرة فيدلّ على المفهوم في جانب التحديد إلّا إذا دلّ الدليل على خلافه، مثل قوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَة﴾ (النور/٢)[٢] وظاهر الآية التحديد في كلا الجانبين.

وربما تشهد القرينة على أنّه بصدد التحديد في جانب النقيصة دون الزيادة، كقوله سبحانه: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ﴾ (البقرة/٢٨٢). ومثله ما ورد في عدد الغسلات من إصابة البول وملاقاة الخنزير[٣].

---

(١) إنّ مقام الثبوت هو مقام ذكر المحتملات العقليّة، بينما مقام الإثبات هو مقام ذكر ما فهم منه العرف من بين المحتملات العقليّة.

(٢) هذا مثالٌ للمستثنىٰ منه لا المستثنى الّذي عبارة عمّا دلّ الدليل على خلافه.

(٣) حيث وجب غسل الإناء الملاقية للبول مرّتان لا أقلّ، والإناء الملاقية للخنزير سبع مرّات لا أقلّ وإن جاز فيهما الغسل اكثر مِن مرّاتهما المعيّنة.

وربما ينعكس فيؤخذ التحديد في جانب الزيادة، ككون ما تراه المرأة من الدم حيضاً في عشرة أيّام بشرط أن لا تتجاوز العشرة.

كلّ ذلك يعلم بالقرينة وإلّا فيحمل على التحديد في كلا الجانبين؛ الزيادة والنقيصة.

تطبيقات

١. هل تكره قراءة أزيد من سبع آيات على الجنب؟ قيل: نعم، لمفهوم موثقة سماعة سألته عن الجنب هل يقرأ القرآن؟ قال: «مابينه وبين سبع آيات»*.

٢. يسقط خيار الحيوان بانقضاء المدة، وهي ثلاثة أيّام**.

٣. يُستحبّ إرغام الأنف في حال السجود ولا يجب لمفهوم ما دلّ على أنّ السجود على سبعة أعظم أو أعضاء***.

٤. لا تنعقد الجمعة بأقلّ من خمسة، لقوله عليه السّلام: «لا تكون الخطبة والجمعة وصلاة ركعتين على أقلّ من خمسة رهط: الإمام وأربعة» فيكون مفهومه ـ لو قلنا بأنّ للعدد مفهوماً ـ انعقادها بالخمسة****.

(*) الجواهر: ٣/ ٦٩ ـ ٧١.

(**) الجواهر: ٢٣/ ٢٣.

(***) الجواهر: ١٠/ ١٧٤.

(****) الجواهر: ١١/ ١٩٩.

السادس: مفهوم اللقب[١]

المقصود باللقب كلّ اسم ـ سواء كان مشتقاً[٢] أو جامداً ـ وقع موضوعاً للحكم[٣] كالفقير في قولهم: أطعم الفقير، وكالسارق والسارقة في قوله تعالى: ﴿وَالسّارِق والسّارِقَة فاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة/٣٨) ومعنى مفهوم اللقب نفي الحكم عمّا لا يتناوله عموم الاسم، وبما أنّك عرفت عدم دلالة الوصف على المفهوم، فعدم دلالة اللقب عليه أولى[٤]، بل غاية ما يفهم من اللقب عدم دلالة الكلام على ثبوته في غير ما يشمله عموم الاسم وأمّا دلالته على العدم فلا، فمثلاً إذا قلنا إنّ محمّداً رسول الله، فمفاده ثبوت الرسالة للنبي صلّى الله عليه وآله ولا يدلّ على رسالة غيره نفياً وإثباتاً[٥].

تطبيق

روي عن أميرالمؤمنين عليه السّلام أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله نهى أن يكفَّن الرجال في ثياب الحرير، فلو قلنا بمفهوم اللقب لدلّ على جواز تكفين

---

(١) الظاهر أنّ ضابط المفهوم لا ينطبق على اللقب؛ حيث إنّه يشترط في المفهوم وجود موضوع وحكمٍ وقيد راجع إلى الحكم، أمّا في اللقب فلا يوجد إلّا موضوعٌ وحكمٌ ولا ثالث، فعند عدم القيد (وهو الموضوع) يكون الحكم سالبة بانتفاء الموضوع وهذا غير المفهوم.

(٢) بشرط أن لا يعتمد على الموصوف، وإلّا فيدخل في مفهوم الوصف.

(٣) إن شئت قلت: هو ما يجعل أحد أركان الكلام والقيود الراجعة إليه، كالفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر والظروف الزمانية والمكانية.

(٤) لعلّ وجهه أمران:

الأوّل: عدم انطباق ضابط المفهوم عليه.

الثاني: أنّ الموضوع لا يشعر بالعلّيّة، فكيف بدلالته على انحصار العلّيّة.

(٥) لا يخفى أنّه يمكن في الموارد التي يستند شيءٌ فيها إلى الله تعالى، الحصول على نتيجة المفهوم وإن لم يكن مفهومٌ في البين، وذلك كما في المثال، فإنّ ثبوت الرسالة للنبي صلّى الله عليه وآله لا يدلّ على نفي رسالة غيره، ولكن بما أنّ الرسالة تحتاج إلى دليل من الله، فعدم الدلالة هو بمعنى الدلالة على العدم. وهكذا في سائر التعبديّات.

المرأة به وإلّا فلا* .

تدريب

تطبيق

١ ـ قوله تعالى : ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً﴾ مفهومه عدم وجوب الزائد على الثمانين(١) .

٢ ـ قوله عليه السّلام «تصدّق بخمسة دراهم» تدلّ على أنّه لا يجزى التصدّق بأقلّ من ذلك(٢) .

٣ ـ في صحيحة الزرارة : «التقيّة في كلّ ضرورة وصاحبها أعلم بها حين تنزل به» يكون الرواية غير ظاهر في اختصاص التقيّة بحال الضرورة إلّا بناء على حجّيّة مفهوم اللقب(٣) .

٤ ـ قال رسول الله صلّى الله عليه وآله : «الناس مسلّطون على أموالهم» يكون المفهوم من قوله صلّى الله عليه وآله : إنّ غير المالك ليس مسلّطاً على أموال غيره(٤) .

تفهيم

١ ـ هل يصحّ البحث عن مفهوم اللقب ؟ لماذا ؟

٢ ـ ما هو وجه أولويّة اللقب على الوصف في عدم إفادته المفهوم ؟

٣ ـ كيف يمكن الحصول على نتيجة المفهوم من غير طريق المفهوم ؟

(*) الجواهر : ٤ / ١٧٠ .

(١) الوافية ٢٣١ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٥ / ١٤٩ .

(٣) مستمسك العروة ٢ / ٤٠٦ .

(٤) مصباح الفقاهة (ط . ج) ٤ / ٥٤ .

تعميق

لماذا لا يبحث كثيرٌ من الأصوليين عن مفهوم اللقب ؟

تحقيق

في مثال «تصدَّق بخمسة دراهم» ألا يكون عدم إجزاء التصدّق بأربعة دراهم مُثبتاً لمفهوم العدد ولو في جانب النقيصة ؟ (محاضرات في أصول الفقه ١٥٠/٥)

تمّ الكلام في المقصد الثالث

والحمد لله ربّ العالمين

المقصد الرابع
العموم والخصوص

وفيه فصول :

الفصل الأوّل : في ألفاظ العموم .

الفصل الثاني : هل العام بعد التخصيص حقيقة أو مجاز ؟

الفصل الثالث : حجيّة العام المخصّص في الباقي .

الفصل الرابع : التمسّك بالعام قبل الفحص عن المخصّص .

الفصل الخامس : في تخصيص العام بالمفهوم .

الفصل السادس : في تخصيص الكتاب بخبر الواحد .

الفصل السابع : تعقيب الاستثناء للجمل المتعدّدة .

الفصل الثامن : في النسخ والتخصيص .

تمهيد

تعريف العام: العام من المفاهيم الواضحة الغنية عن التعريف[1]، ولكن عرّفه الأُصوليّون بتعاريف عديدة وناقشوا فيها بعدم الانعكاس تارة وعدم الاطراد أُخرى، ولنقتصر علىٰ تعريف واحد وهو:

شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله[2] ويقابله الخاص[3].

تقسيم العام: ينقسم العام إلى أقسام ثلاثة[4]:

أ. العام الاستغراقي: وهو لحاظ كلّ فرد فرد من أفراد العام بحياله واستقلاله،

---

(١) فحينئذٍ يكون المعرَّف أجلى من المعرِّف، هذا مضافاً إلى أنّ التعريف الحقيقي يختصّ بالمتأصّلات والأعيان الخارجيّة دون المفاهيم الاعتباريّة كالعام والخاص وسائر مفاهيم علم الأصول؛ لأنّ مأخذ الجنس والفصل هو الوجود الخارجي وما لا وجودَ له خارجاً لا جنسَ له ولا فصلَ له. على ذلك، فكلّ التعاريف التي وردت للعام لا تعدو عن كونها تعاريفَ لفظيّةً.

(٢) يشكل على التعريف بأنّه غير مانعٍ لشموله المطلق، فالحكم فيه أيضاً شاملٌ لجميع أفراد مدخوله مثل قوله «أعتق رقبةً».

(٣) لا يخفىٰ أنّ الخاص عند القوم ليس معنىً مقابلاً للعام حتّى يكون بينهما تقابلٌ ويختصّ لفظ به كاختصاص لفظٍ بالعام، ويسمّىٰ الأوّل بالخاص والثاني بالعام. بل المراد بالعام هو العام غير المخصَّص، وبالخاص هو العام المخصّص.

(٤) اعلم أنّه اختلف في أنّ انقسام العام إلى هذه الأقسام الثلاثة هل هو باعتبار ذات العام ولحاظه بوجوهٍ مختلفة مع قطع النظر عن الحكم وكونه موضوعاً، أو أنّ هذا التقسيم باعتبار تعلّق الحكم عليه. ذهب المحقّق الخراساني إلى الثاني والمصنّف إلى الأوّل وذلك لتبادر هذه الأقسام من العام ولو لم يتعلّق به حكمٌ أصلاً.

واللفظ الموضوع له هو لفظ «كلّ»[١].

ب. العام المجموعي: وهو لحاظ الأفراد بصورة مجتمعة، واللفظ الدالّ عليه هو لفظ «المجموع» كقولك: أكرم مجموع العلماء.

ج. العام البدلي: وهو لحاظ فرد من أفراد العام لا بعينه، واللفظ الدالّ عليه لفظ «أيّ» كقولك: أطعم أيّ فقير شئت[٢].

وعلى ذلك فالعام مع قطع النظر عن الحكم يلاحظ على أقسام ثلاثة ولكلٍّ لفظ خاص يعرب عنه[٣].

ولكن الأوفق بالنسبة إلى تعريف العام المذكور هو ما ربما يقال* إنّ التقسيم إنّما هو بلحاظ تعلّق الحكم، فمثلاً:

العام الاستغراقي هو أن يكون الحكم شاملاً لكلّ فرد فرد، فيكون كلّ فرد وحده موضوعاً للحكم.

والعام المجموعي هو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعاً واحداً.

والعام البدلي هو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرد

---

(١) مضافاً إلى «تمام»، «جميع»، «أبداً»، و«دائماً»، فإنّ كلّها تكون للاستغراق.

(٢) إن قلت: إنّ في عدّ العام البدلي من أقسام العموم مسامحةٌ واضحة حيث إنّ متعلّق الحكم في العموم البدلي ليس إلّا فرداً واحداً وهو ليس بعامٍ.
قلت: إنّه مبنيٌ على تفسير العام بشموله لجميع الأفراد في عرضٍ واحدٍ إمّا بنحو الاستقلال، أو بنحو الجمع، وهو اصطلاحٌ خاصٌّ، ولا مانع من أن يكون العام أعمّ من أن يشمل جميع الأفراد في عرض واحدٍ، أو يشملها لكن كلّ فردٍ في طول الآخر، فيشمل العام البدلي.

(٣) قال بعض: إنّ الأصل في العموم إذا شكّ في إرادة الاستغراقي وأخويه منه هو كونه بنحو الاستغراق؛ إذ لا يحتاج إلى أزيد من جعل المفهوم مرآةً للحاظ الأفراد، وهذا بخلاف المجموعي؛ لاحتياجه إلى اعتبار لحاظ قيد الوحدة في الأفراد المتكثّرة بالذات، وبخلاف البدلي؛ لاحتياجه إلى اعتبار التردّد بينها.

(*) القائل هو المحقّق الخراساني.

واحد على البدل موضوعاً للحكم[١].

إذا عرفت ذلك، فيقع الكلام في فصول:

(١) الحقّ أنّ أسماء العدد ليست بعامّة؛ لأنّ العام في مصطلح الأصوليين ما يدلّ على الكثرة من حيث الأفراد والمصاديق ويكون مبهماً من حيث الكميّة والمقدار، وذلك مثل لفظ «العلماء»، أمّا أسماء العدد كالعشرة فهي محدودةٌ من حيث الكمّيّة لا يحتمل فيها القلّة والكثرة، نعم، يمكن عدّها من ألفاظ العموم إذا أريد منها مجموعات منها كالعشرات بحيث يكون كلّ عشرة مصداقاً وفرداً، فلاحظ.

الفصل الأوّل

ألفاظ العموم

لا شكّ انّ للعموم ألفاظاً دالّة عليه إمّا بالدلالة اللفظيّة الوضعيّة، أو بالإطلاق وبمقتضى مقدّمات الحكمة* .

أمّا الدالّ بالوضع عليه فألفاظ مفردة مثل: كلّ، جميع، تمام، أيّ، دائماً .

والألفاظ الأربعة الأُوَل تفيد العموم في الأفراد، واللفظ الأخير يفيد العموم في الأزمان، فقولك: أكرم زيداً في يوم الجمعة دائماً، يفيد شمول الحكم لكلّ جمعة. ونظير «دائماً» لفظة «أبداً» قال سبحانه: ﴿**وَلا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَداً**﴾ (الأحزاب/٥٤).

إنّما الكلام في الألفاظ الّتي يستفاد منها العموم بمقتضى الإطلاق، ومقدّمات الحكمة[١] وهي ثلاثة:

١. النكرة الواقعة في سياق النفي

المعروف أنّ «لا» النافية الداخلة على النكرة نحو: «لا رجل في الدار» تفيد

(*) سيأتي تفسيرها مفصلاً في مبحث المطلق والمقيد وإجماله أن يكون المتكلّم في مقام البيان، ولم يأت في كلامه بقرينة دالّة على الخصوص، فيحكم عليه بالعموم.

(١) إنّ ما أفاده المصنّف تبعاً لبعض الأصوليين لا يخلو عن غرابةٍ؛ لأنّ ملاك العام غير ملاك المطلق والمستفاد من الأوّل غير المستفاد من الآخر، حيث إنّ دلالة الأوّل تصوريّة ولفظيّة أمّا دلالة الثاني تصديقيّة وعقلائيّة. فالقول باستفادة العموم من مقدّمات الحكمة إنّما هو أشبه باجتماع الضدّين.

العموم، لأنّها لنفي الجنس وهو لا ينعدم إلّا بانعدام جميع الأفراد، أو بعبارة أُخرىٰ تدلّ على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً*،[١] لأنّ عدم الطبيعة إنّما يكون بعدم جميع أفرادها.

٢. الجمع المحلّى باللام[٢]

من أدوات العموم الجمع المحلّى باللام كقوله سبحانه: ﴿ **يا أَيُّهَا الّذينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالعُقُود** ﴾ (المائدة/١) وقول القائل: جمع الأمير الصاغة[٣].

٣. المفرد المحلّى باللام[٤]

قد عدّ من ألفاظ العموم، المفرد المحلّى باللّام، كقوله سبحانه: ﴿ **وَالعَصرِ * إِنَّ الإِنْسانَ لَفي خُسر * إِلّا الّذينَ آمَنُوا** ﴾ (العصر/١ ـ ٣). وذلك بدليل ورود

(*) المراد من العقل هو العقل العرفي، لا العقل الفلسفي وإلّا فحسب التحليل الفلسفي أنّ للطبيعة وجودات حسب تعدّد أفرادها، وأعداماً حسب انعدام أفرادها.

(١) لا يخفى أنّه فرقٌ بين الدلالة على العموم عقلاً وبين دلالته عليه بالإطلاق ومقدّمات الحكمة حتّى تكون الدلالة عقلائيّة. ففي المقام ذهب المصنّف إلى دلالة الكلام على العموم عقلاً ويرى عدم الحاجة إلى أخذ الطبيعة مطلقةً ومرسلةً عن القيد، بل يكفى أخذها مبهمةً قابلةً للتقييد. غير أنّه لا ينتفى احتمال وجود المخصّص المتّصل إلّا بجريان مقدّمات الحكمة، ولكنّه غير القول بتوقّف استفادة العموم على الإطلاق ومقدّمات الحكمة، فلاحظ.

(٢) اعلم أنّ الدالّ على العموم في المقام ليس هو اللام ولا نفس الجمع ولذا لا يستفاد ذلك من المفرد المحلّى ولا الجمع غير المحلّىٰ، بل إنّما يستفاد من تعريف الجمع، ووجه دلالتها هو أنّ الجمع له عرضٌ عريضٌ، واللام وضعت لتعريفه وما هو معيّنٌ إنّما هو أقصى المراتب وغيره لا تعيين فيه حتّى أدنى المراتب. أمّا عدم تعيين أدنى المراتب فلأنّ أقلّه الثلاثة ـ مثلاً ـ وهو مردّدٌ بين ثلاثة وثلاثة و... فلا يكون معرفة، بل يكون بحكم النكرة.

(٣) إنّ المقام أيضاً كوقوع النكرة في سياق النفي، فلا حاجة في استفادة العموم إلى أخذ الإرسال، وأمّا الحاجة إلى مقدّمات الحكمة فلأجل نفي القرينة المتّصلة ومع ذلك كلّه فالمعتمد في إفادة العموم هو التبادر.

(٤) هذا، ولكنّ المصنّف لا يسلّم كون المفرد المحلّى باللام عامّاً بل يُدرجه في المطلق. والحاصل أنّ المصنّف يرىٰ دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم وضعاً ودلالة النكرة في سياق النفي عليه عقلاً والمفرد المحلّى باللام بالإطلاق ومقدّمات الحكمة.

الاستثناء عليه[١].

تدريب

تطبيق

١ ـ إنّ قولك: لا تشرب الخمر، يكون المطلوب هو ترك كلّ فرد فرد على نحو العام الاستغراقي[٢].

٢ ـ ما ورد في رواية زرارة «... فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكي» تدلّ على عدم الجواز في المشكوك ما لم يبدل الشكّ بالعلم ويحمل على العام المجموعي، فالمفهوم حينئذٍ هو المنع عن المجموع عند عدم العلم[٣].

٣ ـ إنّ لفظة «كلّ» في قوله تعالى ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَا وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَاتِ وَٱللَّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ تدلّ على العموم[٤].

٤ ـ إنّ لفظة «جميع» في قوله تعالى ﴿ وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ ﴾ تدلّ

---

(١) وليُعلم أنّ استغراق الجمع المحلّى وكل جمع كان كاستغراق المفرد، فيكون قولك «أكرم العلماء» بمنزلة قولك «أكرم كلّ فردٍ فردٍ من العلماء» لا أنّ المراد إكرام كلّ جماعةٍ جماعةٍ منهم، ويترتّب عليه صدق الامتثال ـ وإن لم يكن تامّاً إذا كان العام استغراقياً ـ على إكرام فردٍ واحدٍ منهم ولا يلزم إكرام ثلاثة ثلاثةٍ ليكون جماعةً حتى يصدق عليه الامتثال. وهذا بخلاف العموم في التثنية؛ لأنّ التثنية تدلّ على الاثنين المحدودة من جانب القلّة والكثرة، بخلاف الجمع، فإنّه يدلّ على ما هو محدودٌ من جانب القلّة فقط، لأنّ أقلّ الجمع ثلاثة، وأمّا من جانب الكثرة فغير محدودٍ أبداً. هذا، وأمّا الفرق بين المفرد والجمع فيظهر في عدم الاستغراق، فإنّ عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحدٍ وعدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقلّ الجمع، وهو ثلاثة.

(٢) فوائد الأصول ١ /٣٩٥.

(٣) كتاب الصلاة، تقرير بحث المحقق الداماد للآملي ٢٢٧.

(٤) البقرة /٢٧٦.

على العموم[١].

٥ ـ كان «أيّ» في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَداً﴾ دالٌّ على العموم[٢].

تفهيم

١ ـ بيّن الإشكالين الذين وردا على تعريف العام.

٢ ـ ما هو الأصل في العام إذا شكّ في كونه اسغراقيّاً أو بدليّاً أو مجموعيّاً؟

٣ ـ هل يكون أسماء العدد عامّة؟ لماذا؟

٤ ـ ما هو الدالّ على العموم في الجمع المحلّى باللام؟

تعميق

١ ـ هل النزاع في كون البدليّة والاستغراقية والمجموعيّة معنىً موضوعاً له للعام أو لا، يؤثّر في صحّة جريان الأصل عند الشكّ في هذه الثلاثة؟

٢ ـ هل تكون النكرة في سياق النهي من ألفاظ العموم أيضاً؟

٣ ـ من أيّ أقسام «أل» تكون «أل» التي كان في الجمع والمفرد المحلّين به؟

٤ ـ اختلف الأصوليّون في أنّ الألف واللام هل له وضعٌ واحدٌ أو أوضاع متعدّدة بعدد أقسامه من الاستغراق والجنس والعهد. هل النزاع في الجمع والمفرد المحلّين باللام يبتني على ذلك النزاع أو لا؟

٥ ـ أُستدلّ لكون المفرد المحلّى باللام من ألفاظ العموم تارةً بوصفه بالجمع في المثل الدارج: «أهلك الناسَ الدينارُ الصفرُ والدرهمُ البيضُ» وأخرى بأنّ اللام للتعريف والمعرّف هو أقصى المراتب وثالثة بما ذكر في المتن. كيف حال هذه الاستدلالات؟ أجيّدُ أم لا؟

---

(١) يس /٣٢.

(٢) الكهف /١٢.

تحقيق

١ ـ بماذا استدلّ النافون لوجود ألفاظ العموم ؟ (المحصول في علم الأصول ٤٥٨/٢)

٢ ـ ما هو مبنى المحقّق البروجردي (ره) في العام المجموعي ؟ (المحصول في علم الأصول ٤٥٤/٢)

الفصل الثاني

هل العام بعد التخصيص حقيقة أو مجاز ؟[1]

إذا خُصَّ العام وأُريد به الباقي فهل هو مجاز أو لا ؟ فهنا أقوال :

أ . أنّه مجاز مطلقاً ، وهو خيرة الشيخ الطوسي والمحقّق والعلّامة الحلّي في أحد قوليه .

ب . أنّه حقيقة مطلقاً ، وهو خيرة المحقّق الخراساني ومن تبعه .

ج . التفصيل بين التخصيص بمخصّص متّصل (والمراد منه ما إذا كان المخصّص متّصلاً بالكلام وجزءاً منه) كالشرط والصفة والاستثناء والغاية فحقيقة ، وبين التخصيص بمخصّص منفصل (والمراد ما إذا كان منفصلاً ولا يعدّ جزء منه) من سمع أو عقل فمجاز ، وهو القول الثاني للعلّامة اختاره في التهذيب .

والحقّ أنّه حقيقة سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً .

أمّا الأوّل : أي إذا كان المخصّص متّصلاً بالعام ، ففي مثل قولك : «أكرم كلّ عالم

---

(١) في المقام لا بأس بشرح بعض الاصطلاحات :

الف) الخاص : وهو الحكم الذي لا يشمل إلّا بعض أفراد موضوعه أو المتعلّق أو المكلّف ، أو أنّه اللفظ الدال على ذلك .

ب) التخصيص : وهو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام ، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص .

ج) التخصّص : وهو أن يكون اللفظ من أوّل الأمر ـ بلا تخصيص ـ غير شاملٍ لذلك الفرد غير المشمول للحكم .

عادل» الوصف مخصّص متّصل للعام، وهو «كلّ عالم» غير أنّ كلّ لفظة من هذه الجملة مستعملة في معناها، فلفظة «كل» استعملت في استغراق المدخول سواء كان المدخول مطلقاً كالعالم، أو مقيداً كالعالم العادل، كما أنّ لفظة «عالم» مستعملة في معناها سواء كان عادلاً أم غير عادل، ومثله اللّفظ الثالث، أعني: عادل، فالجميع مستعمل في معناه اللغوي من باب تعدّد الدال والمدلول.

فدلالة الجملة المذكورة على إكرام خصوص العالم العادل، ليس من باب استعمال «العالم» في العالم العادل، لما قلنا من أنّ كلّ لفظ استعمل في معناه بل هي من باب تعدّد الدال والمدلول، ونتيجة دلالة كلّ لفظ على معناه.

نعم لا ينعقد الظهور لكلّ واحد من هذه الألفاظ إلّا بعد فراغ المتكلّم عن كلّ قيد يتّصل به، ولذلك لا ينعقد للكلام المذكور ظهور إلّا في الخصوص.

وأمّا الثاني: أي المخصّص المنفصل كما إذا قال المتكلّفم: «أكرم العلماء» ثمّ قال في كلام مستقل: «لا تكرم العالم الفاسق»، فالتحقيق أنّ التخصيص لا يوجب المجازية في العام.

ووجهه: أنّ للمتكلّم إرادتين:

الأُولى: الإرادة الاستعمالية وهو إطلاق اللفظ وإرادة معناه، ويشترك فيها كلّ من يتكلّم عن شعور وإرادة من غير فرق بين الهازل والممتحِن وذي الجدّ.

ثمّ إنّ له وراء تلك الإرادة إرادة أُخرى، وهي ما يعبّر عنها بالإرادة الجدّيّة، فتارة لا تتعلّق الإرادة الجدّيّة بنفس ما تعلّقت به الإرادة الاستعمالية، كما في الأوامر الامتحانيّة والصادرة عن هزل.

وأُخرى تتعلّق الأُولى بنفس ما تعلّقت به الثانية بلا استثناء وتخصيص، كما في العام غير المخصّص.

وثالثة تتعلّق الإرادة الجدية ببعض ما تعلّقت به الإرادة الاستعمالية، كما في

العـام المـخصّص، وعـند ذاك يشـير إلى ذلك البـعض بـدليل مسـتقل. ويكشـف المخصّص عن تضيّق الإرادة الجدّيّة من رأس دون الإرادة الاستعمالية.

وعلى ضوء ذلك يكفي للمقنِّن أن يلقي كلامه بصورة عامّة، ويقول: أكرم كلّ عالم، ويستعمل الجملة في معناها الحقيقي (من دون أن يستعملها في معنى مضيّق) ثمّ يشير بدليل مستقل إلى ما لم تتعلّق به إرادته الجدّيّة كالفاسق مثلاً[١].

وأكثر المخصّصات الواردة في الشرع من هذا القبيل حيث نجد أنّـه سـبحانه يقول: ﴿ **يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وذَرُوا ما بَقِيَ مِنَ الرِّبا إِنْ كُنْتُمْ مُـؤْمنينَ** ﴾ (البقرة/٢٧٨). ثمّ يُرخَّص في السنّة الشريفة ويخصّص حـرمة الربـا بـغير الوالد والولد، والزوج والزوجة[٢].

---

(١) على ذلك فالمخصّص المتّصل والمنفصل يشتركان في عـدم حـجيّة الظـهور عـند عـدم ترقّبهما، غير أنّه إن لم يترقّب عن المخصّص المنفصل كان الظـهور مـنعقداً ولكـنّه ليس بحجّة، وإن لم يترقّب عن المتّصل لم ينعقد الظهور مـن رأس وإن كـان الظـهور البـدوي موجوداً.

(٢) لا يخفى أنّه وقع النزاع في أنّه إذا دار الأمر بـين التـخصيص والتـخصّص، فـهل يـمكن التمسّك بأصالة العموم لكشف حال الفرد، وأنّ حرمة إكرامه لأجل كـونه غـير عـالمٍ، لا لخروجه عن حكم العلماء مع كونه داخلاً فيهم موضوعاً؟ الحقّ عدم صحّته؛ لأنّ المتيقّن من حجّيّة تلك الأصول وجريانها إنّما هو إذا جعلت عبرةً لتشخيص المراد مع الشك فيه لا في مثل المقام الذي نشكّ في مصداقيّته للعام موضوعاً. وهذا نظير أصـالة الحـقيقة الجـارية للكشف المراد لا لكشف الوضع.

الفصل الثالث

حجّيّة العام المخصَّص في الباقي[1]

إذا ورد عام وتبعه التخصيص ثمّ شككنا في ورود تخصيص آخر عليه غير ما علم، فهل يكون العام حجّة فيما شكّ خروجه عنه أو لا ؟ وهذا ما يعبّر عنه في الكتب الأُصوليّة بـ «هل العام المخصّص حجّة في الباقي أو لا ؟» : مثلاً إذا ورد النصّ بحرمة الربا، ثمّ علمنا بخروج الربا بين الوالد والولد عن تحت العموم وشككنا في خروج سائر الأقربين كالأخ والأُخت، فهل العام (حرمة الربا) حجّة في المشكوك أو لا ؟

والمختار حجيّته في المشكوك لأنّ العام المخصَّص مستعمل في معناه الحقيقي بالإرادة الاستعمالية، وإن ورد عليه التخصيص فإنّما يخصّص الإرادة الجدية، وإلّا فالإرادة الاستعمالية باقية على حالها لا تمس كرامتها[2].

---

(١) وليُعلم أنّ الشبهة قد تكون حكميّة وقد تكون موضوعيّة. ثمّ الموضوعيّة تنقسم إلى المفهوميّة والمصداقيّة :
أمّا الحكميّة فهي ما إذا كان أصل الحكم مشكوكاً، كالشك في حرمة التدخين هل هو حرامٌ أم لا ؟ وأمّا الموضوعيّة فهي ما إذا كان الحكم معلوماً وشكّ في موضوعه، كالعلم بحرمة شرب الخمر والشك في أنّ هذا المايع خمرٌ أو خلّ. أمّا المفهوميّة والمصداقيّة فندعهما إلى الدراسات العليا. إذا عرفت هذا فاعلم أنّ النزاع في حجّيّة العام المخصّص في الباقي الذي يطرحه المصنّف في المقام مختصّ بالشبهات الحكميّة. أمّا حجّيّته في الشبهة الموضوعيّة فلم يطرحها ونحن أيضاً نتّبعه خوفاً من الإطناب.

(٢) والحاصل أنّ الظهور قد يكون بدويّاً وهو الذي كان قبل إتمام الكلام، وقد يكون مستقرّاً

والأصل العقلائي هو تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّيّة إلّا ما علم فيه عدم التطابق[١].

وهذه (أي حجّيّة العام المخصّص في الباقي) هي الثمرة للفصل السابق في كون العام المخصّص حقيقة في الباقي وليس مجازاً[٢].

☞

وهو بعد إتمام الكلام بكلّ قيوده المتّصلة، وقد يكون حجّة وهو بعد إتمام الكلام بكلّ قيوده المنفصلة.

(١) وإذا أجرينا هذا الأصل العقلائي فنستكشف منه كون المراد الجدّي عين المراد الاستعمالي. وجه حاجتنا إلى اجراء الأصل هو أنّ الحجّيّة تترتّب على المراد الجدّي فمن اللازم علينا أن نستكشف المراد الجدّي. إذا عرفت هذا فاتضح لك نكتةٌ دقيقةٌ وهو أنّ مناط الحقيقة والمجاز هو الإرادة الاستعمالية ـ كما مرّ في هامش البحث السابق ـ ومناط الحجّيّة الإرادة الجدّيّة، فلتكن على ذُكر من ذلك.

(٢) لا يخفىٰ أنّ حجيّة العام المخصّص في الباقى رهن أحد أمرين:

الف) أن يكون العام المخصّص حقيقةً في الباقي، كما اختاره المصنّف.

ب) أن يكون العام المخصّص أقرب المجازات إلى الحقيقة فتعيّن الأخذ به من بين المجازات. أمّا المصنّف تبعاً لجلّ الأصوليين لا يقبله؛ لأنّ المراد من الأقربيّة هو الأقرب للحقيقة حسب زيادة الأنس الناشئة من كثرة الاستعمال، لا الأقرب من جهة الكثرة.

الفصل الرابع

التمسّك بالعام قبل الفحص عن المخصّص[1]

إنّ ديدَن العقلاء في المحاورات العرفية هو الإتيان بكلّ ما له دخل في كلامهم ومقاصدهم من دون فرق بين القضايا الجزئيّة أو الكليّة، ولذا يتمسّك بظواهر كلامهم من دون أيِّ تربّص[2].

وأمّا الخطابات القانونيّة التي ترجع إلى جَعْل القوانين وسَنِّ السُّنن سواء كانت دوليّة أو إقليميّة، فقد جرت سيرة العقلاء على خلاف ذلك، فتراهم يذكرون العام والمطلق في باب، والمخصّص والمقيّد في باب آخر، كما أنّهم يذكرون العموم والمطلق في زمان، وبعد فترة يذكرون المخصِّص والمقيِّد في زمان آخر.

وقد سلك التشريع الإسلامي هذا النحو فتجد ورود العموم في القرآن أو كلام النبيّ صلّى الله عليه وآله والمخصّص والمقيّد في كلام الأوصياء مثلاً وما هذا شأنه لا يصحّ فيه عند العقلاء التمسك بالعموم قبل الفحص عن مخصّصاته أو بالمطلق

---

(١) حينئذٍ لا بأس بذكر أمورٍ في تحرير محلّ النزاع:
الف) لا إشكال في جواز الأخذ بالعام لأصحاب الأئمّة (عليهم السّلام) الآخذين بالأخبار عنهم؛ لسيرتهم المستمرّة على العمل بعمومات ما يتلقّونه عنهم من دون فحصٍ ولا استعلامٍ.
ب) إنّ النزاع خاصٌ بالعمومات الكتاب والسنة أو سائر الخطابات القانونيّة.

(٢) إنّ القوم استدلّوا على وجوب الفحص بدلائل مختلفة، منها:
الف) عدم حصول الظن الشخصي بالتكليف قبل الفحص.
ب) وجود العلم الإجمالي بالمخصّص وهو مانعٌ عن التمسّك بالعام.

قبل الفحص عن مقيّداته[١].

تدريب

تطبيق

١ ـ رواية يونس عن أبي الحسن الماضي عليه السّلام قال: «أصحاب الكبائر كلّها إذا أقيم عليهم الحدّ مرتين قتلوا في الثالثة» ورواية أبي بصير قال: «قال أبوعبدالله عليه السّلام: الزاني إذا جلد ثلاثاً يقتل في الرابعة». الرواية الأولى عامّة وردت في مطلق الكبائر والرواية الثانية خاصّة فيجمع بينهما بتخصيص العام بما عدا الخاص فيقال: إنّ المراد من الكبائر في رواية الأوّل هو ما عدا الزنا[٢].

٢ ـ روى أبوبصير قال: «قلت: رجل كان متمتّعاً فأمل بالحج قال: لا يطوف بالبيت حتّى يأتي عرفات، فإن هو طاف قبل أن يأتى مِنىٰ من غير علّة فلا يعتدّ بذلك الطواف».

وروى اسماعيل بن عبدالخالق قال: سمعت أباعبدالله عليه السّلام يقول: «لا بأس أن يعجل الشيخ الكبير والمريض والمرأة والمعلول طواف الحج قبل أن يخرج إلى منى». الرواية الأولىٰ عامّة والرواية الثانية خاصّة فتُخصّص بعض أفراد العام[٣].

٣ ـ إذا قال المولى: كلّ ماء طاهر ثمّ قال: الماء المتغيّر بالنجاسة نجس، يكون قول الثاني مخصّص للقول الأوّل. ونحن احتملنا تخصيص الماء القليل الملاقي

---

(١) اختلف الأصوليّون في مقدار الفحص هل أنّه يجب حصول القطع بعدم المخصّص أو يكفى الاطمينان أو الظن النوعي أو الظن الشخصي. أمّا المصنّف فيرىٰ كفاية حصول الاطمينان الشخص على عدم المخصّص لأنّ هذا النوع من الاطمينان حجّة عقلائيّة لم يردع عنها الشارع، بل هو علمٌ عرفيٌ.

(٢) شرح اللمعة ٩/١٥٣.

(٣) مختلف الشيعة ٤/٢٠٦.

للنجاسة بدون تغيير، فإذا قلنا بأنّ العام المخصَّص حجّة في الباقي نحكم بطهارة الماء الملاقي غير المتغيّر[١].

٤ ـ إنّ التمسّك بالمطلقات يشترط فيها الفحص عن المقيِّد والمعارض والجامع ما ينافي إطلاق الدليل ولا يجوز التمسك بها من دون فحص، وحيث إنّ فتوى الأعلم يحتمل أن تكون مخالفة لفتوى غير الأعلم فلا مناص من أن يفحص ليظهر أنّهما متخالفتان حتّى لا تشملهما المطلقات أو أنّهما متوافقتان، فعلى الأوّل لا يجوز الرجوع إلى غير الأعلم وعلى الثاني يجوز[٢].

تفهيم

١ ـ عرّف المفاهيم التالية: الظهور البدوي، الظهور المستقر، الشبهة الحكميّة، الشبهة الموضوعيّة.

٢ ـ كيف استدلّ القوم على وجوب الفحص؟

٣ ـ ما هو محلّ النزاع في التمسّك بالعام قبل الفحص عن المخصّص؟

٤ ـ بماذا تحكم في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص؟

٥ ـ ما هو الفرق بين مناط الحقيقة والمجاز وبين مناط الحجّيّة؟

تعميق

١ ـ لماذا لا يتمسّك بتعدّد الدال والمدلول في ردّ مجازيّة المخصّص المنفصل؟

٢ ـ ألا يكون إتيان المخصّص المنفصل خلاف الحكمة مع التمكّن من إيراده من أوّل الأمر؟

٣ ـ إن كان المخصّص المنفصل كاشفاً عن تخصيص المراد الجدّي من أوّل الأمر، فهل يُجزى عمل المكلّفين العاملين بالعام قبل ورود المخصّص؟ لماذا؟

---

(١) أصول الفقه ١/ ١٣٥.

(٢) المعتمد في شرح العروة الوثقى ١/ ١٣٠.

٤ ـ ما هو وجه تسمية العام بالمدلول التنجيزي والمطلق بالمدلول التعليقي ؟

٥ ـ ما هو مراد المحقّق الخوئي (ره) من هذه العبارة :

«إنّ العمومات إذا كانت في معرض التخصيص لم تخرج عن المعرضيّة بالفحص عن مخصّصاتها ؛ لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه» (محاضرات في أصول الفقه ٢٧٢/٥) .

تحقيق

ربما يستدلّ على وجوب الفحص بعدم حصول الظنّ الشخصي بالتكليف قبل الفحص ، ماذا تقول في جوابه ؟ (المحصول في علم الأصول ٥٢٤/٢)

الفصل الخامس

تخصيص العام بالمفهوم

إذا كان هناك دليل عام ودليل آخر له مفهوم، فهل يقدّم المفهوم على العام أو لا ؟

وإنّما عقدوا هذا البحث ـ مع اتّفاقهم على تقديم المخصّص على العام ـ لأجل تصوّر أنّ الدلالة المفهوميّة (وإن كانت أخص) أضعف من الدلالة المنطوقيّة (العموم)، ولأجل ذلك بحثوا في أنّ المفهوم هل يقدّم مع ضعفه على العام أو لا ؟[1] ويقع الكلام في مبحثين :

الأوّل : تخصيص العام بالمفهوم الموافق .

الثاني : تخصيص العام بالمفهوم المخالف .

المبحث الأوّل : تخصيص العام بالمفهوم الموافق

قد نقل الاتّفاق على جواز التخصيص بالمفهوم الموافق فمثلاً إذا قال : اضرب من في الدار، ثمّ قال : ولا تقل للوالدين أُفّ . فالدليل الثاني يدلّ على حرمة ضرب الوالدين أيضاً إذا كانا في الدار فيخصّص العام بهذا المفهوم[2] .

---

(١) اعلم أنّ البحث عن جواز تخصيص العام بالمفهوم وعدمه إنّما يتصوّر على القول بأنّ ملاك تقديم الخاص على العام هو أظهريّة الخاص من العام فيقع النزاع في أنّ المفهوم أيضاً أظهر من العام كالمنطوق أم لا . أمّا إذا قلنا بأنّ ملاك التقديم هو الأخصّيّة، فالخاص يقدّم على العام ولو كان مفهوماً ؛ لأخصّيّته منه دائماً .

(٢) هذا إذا كان نسبة العام والخاص عموم وخصوص مطلق، أمّا إذا كانت النسبة عموماً من

المبحث الثاني: هل يخصّص العام بالمفهوم المخالف؟

إذا ورد عام كقوله: «الماء كلّه طاهر» فهل يخصّص هذا العام بمفهوم المخالف في قوله: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء»، أم لا؟[١]

فيه أقوال والتفصيل يطلب من الدراسات العليا والظاهر أنّه إذا لم تكن قوّة لأحد الدليلين في نظر العرف على الآخر يعود الكلام مجملاً، وأمّا إذا كان أحدهما أظهر من الآخر فيقدّم الأظهر[٢].

☜

وجه، كما إذا قال: لا تكرم الفسّاق، وقال: أكرم خدّام العلماء، فإنّ الثاني يدلّ على وجوب إكرام العلماء بالأولويّة، ولكن النسبة بينه وبين تحريم إكرام الفاسق هي العموم من وجه، ففي مورد الاجتماع يعامل معه معاملة العامّين من وجه إذا كانا لقطيّين، من الرجوع إلى المرجّحات ثمّ الرجوع إلى الأصول العمليّة لو لم يكن دليلٌ اجتهاديٌ آخر.

(١) اعلم أنّ النزاع في تخصيص العام بالمفهوم المخالف يتصوّر في ثمان مسائل. وذلك لأنّ المخصّص إمّا متّصل وإمّا منفصل، وعلى كلّ واحد منهما فدلالة العام والمفهوم إمّا وضعيّتان أو مستندتان إلى مقدّمات الحكمة أو العام وضعيٌ والمفهوم إطلاق وإمّا بالعكس. فصار ثمانية، أمّا مختار المصنّف فواحدٌ في كلّها.

(٢) وليعلم أنّ الدليل المعارض للمفهوم كالعام مثلاً، يعارض المنطوق أيضاً وكذا العكس فالدليل المعارض للمنطوق معارضٌ للمفهوم أيضاً وذلك لأنّ المفهوم لازمٌ مساوي للمنطوق فما يدلّ على نفي الملزوم يدلّ على نفي لازمه أيضاً وكذا العكس؛ لاستحالة انفكاك اللازم عن الملزوم. هذا إذا لم يكن اللازم أعم أو أخصّ من الملزوم كما هو الحال في المفهوم. أمّا الإمام الخميني (ره) فله كلامٌ في المقام لا بأس بملاحظته: تهذيب الأصول ٢/ ٥٥.

الفصل السادس

تخصيص الكتاب بخبر واحد[1]

اتّفق الأُصوليّون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وتخصيصه بالخبر المتواتر.

واختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد[2] على أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: عدم الجواز مطلقاً. وهو خيرة السيّد المرتضى في «الذريعة» والشيخ الطوسي في «العدّة»، والمحقّق في «المعارج»[3].

القول الثاني: الجواز مطلقاً، وهو خيرة المتأخّرين.

القول الثالث: التفصيل بين تخصيص الكتاب بمخصّص قطعي[4] قبل خبر الواحد فيجوز به أيضاً، وعدمه فلا يجوز به.

---

(١) إنّ خبر الواحد هو ما لا تكون كثرة صدوره على حدّ تقطع بصدور مضمونه. وذلك على قسمين: إمّا مستفيض وهو ما تكون كثرة صدوره على حدّ يقرب من التواتر، وغير مستفيض وهو بخلافه. أمّا المتواتر فله أقسام ثلاثة تأتي في مبحث حجيّة خبر الواحد إن شاء الله تعالىٰ.

(٢) لا يخفى أنّ النزاع في الحقيقة إنّما هو في تقديم أصالة عدم كذب الراوي على أصالة العموم أو بالعكس. فمن قال بجواز التخصيص يرجّح الأوّل ومن قال بعدمه يرجّح الثاني.

(٣) الذريعة ١ / ٢٨٠؛ عدّة الأصول ١ / ١٣٥؛ المعارج ٤٦.

(٤) والمخصّص القطعي هو إمّا الكتاب أو الخبر المتواتر أو الخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعيّة.

استدلّ المتأخّرون على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد[١] بوجهين:

الوجه الأوّل: جريان سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرائن المفيدة للعلم بعيد جدّاً، فمثلاً خصّصت آية الميراث: ﴿**يُوصيكُمُ اللهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْن**﴾ (النساء/١١) بالسنّة كقوله: لا ميراث للقاتل*.

وخصّصت آية حلّية النساء، أعني قوله: ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ ما وراء ذلِكُمْ**﴾ (النساء/٢٤) بما ورد في السنّة من أنّ المرأة لا تزوّج على عمّتها وخالتها**.

وخصّصت آية حرمة الربا بما دلّ على الجواز بين الولد والوالد، والزوج والزوجة[٢].

الوجه الثاني: إذا لم نقل بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لزم إلغاء الخبر

---

(١) قد يستدلّ على عدم جواز التخصيص بما ورد في الروايات من أنّ ما خالف كتابَ الله زخرفٌ أو لم نقله أو باطلٌ وخبر الواحد مخالف لعموم الكتاب على الفرض.

قلنا: ١ ـ بالنقض: وهو أنّ لازم ذلك عدم جواز التخصيص بالخبر المتواتر، لكون لسان تلك الروايات آبية عن التخصيص جدّاً.

٢ ـ بالحلّ: وهو أنّ التعارض بالعموم والخصوص وإن كان من التعارض حقيقةً غير أنّه لا يعدّ تعارضاً عند العرف.

(*) الوسائل: ١٧، الباب ٧ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١.

(**) الوسائل: ١٤، الباب ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها.

(٢) إنّ المصنّف لا يسلّم هذا الوجه وذلك لأمرين:

الف) منع كون سيرة الأصحاب على تخصيص الكتاب بخبر الواحد وذلك لمخالة الأقطاب الثلاثة وهم السيد والشيخ والمحقّق (قدّس الله اسرارهم).

ب) إنّ الكتاب من الحجج القطعيّة التي لا يعادله شيءٌ إلّا نفس كلام المعصوم (عليه السّلام) لا الحاكي عنه الذي يحتمل أن يكون كلامه أو كلام غيره ولا يُعدّ ذلك خلفاً في حجّيّة الخبر الواحد، فإنّ الكلام ليس في أصلها بل في سعتها. ولذلك فالقول برفع اليد عن إطلاق الكتاب وعمومه بمجرّد ورود خبر ثقةٍ مشكلٌ جدّاً إلّا إذا احتفّ بقرينةٍ توجب الاطمينان بصدورها من المعصوم (عليه السّلام).

بالمرَّة إذ ما من حكم مروي بخبر الواحد إلّا بخلافه عموم الكتاب ولو بمثل عمومات الحلّ، ولا يخلو الوجه الثاني عن إغراق، لأنّ كثيراً من الآيات الواردة حول الصلاة والزكاة والصوم وغيرها واردة في مقام أصل التشريع، ولأجل ذلك تحتاج إلى البيان، وخبر الواحد بعد ثبوت حجّيّته يكون مبيّناً لمجملاته وموضحاً لمبهماته ولا يُعدُّ مثل ذلك مخالفاً للقرآن ومعارضاً له، بل يكون في خدمة القرآن والغاية المهمّة من وراء حجّيّة خبر الواحد هو ذلك[١].

ثمّ لو قلنا بجواز تخصيص القرآن بخبر الواحد لا نجيز نسخه به[٢]، لأنّ الكتاب قطعي الثبوت وخبر الواحد ظنّي الصدور، فكيف يسوغ نسخ القطعي بالظنّي[٣] خصوصاً إذا كان النسخ كليّاً لا جزئيّاً، أي رافعاً للحكم من رأسه[٤].

تدريب

تطبيق

١ ـ قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُهُودِ**﴾ عام يشمل كلّ عقد يقع باللغة العربيّة وغيرها. فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي فقد قيل أنّه يدلّ

---

(١) فالأخبار الآحاد مبيّناتٌ لمجملات الكتاب لا مخصّصات لمبيّناته.

(٢) فقال نسخ الكتاب بخبر الواحد قوله سبحانه: «كُتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصيّة للوالدين والأقربين حقّاً على المتّقين» فقد ذهب أكثر فقهاء أهل السنّة إلى أنّه منسوخٌ بخبر الواحد وهو النبوي: «لا وصيّةَ للوارث». أمّا من قال بعدم جواز التخصيص فلا محيص له إمّا عن القول بضعف الخبر أو حمل الآية على الاستحباب.

(٣) إن قلت: سلّمنا كون الكتاب قطعي الصدور وخبر الواحد ظنّي الثبوت، غير أنّه يعكس الأمر في ناحية الدلالة فالكتاب غالباً ظنّي الدلالة وخبر الواحد قطعي دلالته في الغالب.
قلت: هذا بمكان من الإمكان ولكن على مسلك غير المصنّف؛ إذ المصنّف يرى كون ظواهر الكتاب قطعيّة، فانتظر.

(٤) فالمراد بالنسخ الكلّي، رفع الحكم كلّه، وبالنسخ الجزئي رفع بعض مصاديق الحكم فيشبه التخصيص.

بالأولويّة على اعتبار العربيّة في العقد[١].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَنَّ لا يُغْني عَنِ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظنّ حتّى الظنّ الحاصل من خبر العادل وقد وردت آية أخرىٰ هي: ﴿إِنْ جاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ الدالّة بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير فاسق بغير تبيّن[٢].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿اقتُلُوا الْمُشْرِكينَ﴾ وقوله: ﴿فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ﴾ ثمّ قال في موضع آخر: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ فخصّ بذلك ما عدا أهل الكتاب[٣].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجالِ نَصيبٌ مِمّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ﴾ وخصّصنا من ذلك الكافر بقول النبي صلّى الله عليه وآله: «لا يتوارث أهل ملّتين»[٤].

٥ ـ تخصّص آية الجلد: ﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِأَةَ جَلْدَةٍ﴾ برَجْمه عليه السّلام ماعزا[٥].

تفهيم

١ ـ كيف تحكم إذا كانت نسبة العام بالخاص المفهومي عموماً وخصوصاً من وجه؟

٢ ـ هل الدليل المعارض للمفهوم يعارض المنطوق أيضاً وبالعكس؟ لماذا؟

٣ ـ صوّر صُوَر النزاع في تخصيص العام بالمفهوم المخالف.

٤ ـ هل المصنّف يسلّم الاستدلال بسيرة الأصحاب على تخصيص الكتاب

---

(١) أصول الفقه ١/ ١٤٨.

(٢) أصول الفقه ١/ ١٤٨.

(٣) عدّة الأصول (الطبع القديم) ٢/ ١٣٤.

(٤) عدّة الأصول ١/ ٣٤١.

(٥) معارج الأصول ٩٥.

بالخبر الواحد ؟ لماذا ؟

تعميق

١ ـ أيستفاد من العبارة التالية أنّ مسلك المصنّف «دامت بركاته» في تقديم الخاص على العام هو الأظهريّة أم الأخصيّة ؟

«نعم ، ربما يكون أخصيّة المفهوم موجباً لقوّة ظهور القضيّة في المفهوم فيقدّم على العام بخلاف ما إذا كانت النسبة عموماً من وجه» .

٢ ـ قال المصنّف في بحث جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد :

«والذي ينبّه على ذلك [أي عدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد] أنّ أبابكر احتجّ على الصدّيقة الطاهرة سلام الله عليها بخبر الواحد وهو : «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث وما تركناه صدقة» فرفضته الصدّيقة بأنّه مخالفٌ للكتاب مع أنّ النسبة هي العموم والخصوص المطلق» . (المحصول ٥٧١/٢) .

هل تكون هذه العبارة منه دليلاً على عدم الجواز أم مؤيّداً ؟

تحقيق

١ ـ ما هو مسلك السيّد الخوئي (ره) في تخصيص العام بالمفهوم المخالف ؟ أيستفاد من نظريّته (ره) أنّ دليل تقديم الخاص على العام هو الأخصيّة أم الأظهريّة ؟ (محاضرات أصول الفقه ٣٣٣/٥)

٢ ـ بماذا يتفاوت مراد المصنّف والسيّد الخوئي (رض) من «الأصحاب» في استدلالهم بسيرة الأصحاب على جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ؟ هل يكون ذلك التفاوت مؤثّراً في صحّة الاستدلال وعدمه ؟ (محاضرات في أصول الفقه ٣١٥/٥ ؛ المحصول في علم الأصول ٥٦٨/٢)

الفصل السابع

تعقيب الاستثناء للجمل المتعدّدة

إذا تعقّب الاستثناء جملاً متعدّدة، كقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً وَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ * إِلّا الّذينَ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِكَ وَأَصْلَحُوا فانَّ اللهَ غَفُورٌ رَحيم﴾ (النور/٤ ـ ٥) ففي رجوع الاستثناء إلى الجميع أو إلى الجملة الأخيرة[١] أقوال[٢]:

أ. ظهور الكلام في رجوعه إلى جميع الجمل، لأنّ تخصيصه بالأخيرة فقط

---

(١) إن قيل: إنّ رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة متيقّنٌ، أمّا في سائر الجمل فأصالة العموم وعدم ورود التخصيص بالاستثناء هي محكّمة. فينتج رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط.

قلنا: هذا صحيحٌ إلّا أنّ المقام من باب محتمل القرينة وفي مثل ذلك لا تجري الأصول اللفظيّة. توضيح ذلك: أنّ الشك تارة يكون في احتمال وجود القرينة فتجري أصالة عدم القرينة، أو نحتمل وجود التخصيص فتجري أصالة العموم وهكذا في سائر الأصول اللفظيّة. وأخرى يكون في احتمال قرينيّة الموجود أو مخصّصيته أو مقيّديّته و... وفي مثل ذلك لا تجري الأصول اللفظيّة لعدم انعقاد السيرة على ذلك. والمقام هكذا، فالاستثناء تحتمل مخصّصية للجمل السابقة فلا تجري أصالة العموم.

(٢) والقول الرابع هو التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحداً للجمل المتعاقبة لم يتكرّر ذكره، مثل قولك: «أحسن إلى الناس واقضِ حوائجهم واحترمهم إلّا الفاسقين» وبين ما إذا كان الموضوع متكرّراً ذكره لكلّ جملة أو لخصوص الجملة الأخيرة وإن كان الموضوع في المعنى واحداً في الجميع كالآية المذكورة في المتن. هذا، والقول الخامس: الاشتراك اللفظي بين القول الأوّل والثاني والسادس: الاشتراك المعنوي بينهما.

بحاجة إلى دليل.

ب. ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة لكونها أقرب.

ج. عدم ظهور الكلام في واحد منهما وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقّناً على كلّ حال، لكن الرجوع إليها شيء وظهوره فيها شيء آخر[١].

لا شكّ في إمكان رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيرة أو الجميع، وإنّما الكلام في انعقاد الظهور لواحد منهما عند العقلاء، فالاستثناء كما يحتمل رجوعه إلى الأخيرة كذلك يحتمل رجوعه إلى الجميع، والتعيين بحاجة إلى دليل قاطع، وما ذكر من الدلائل للقولين لا يخرج عن كونها قرائن ظنّيّة، غير مثبتة للظهور[٢].

---

(١) حيث إنّ ظهور لفظٍ في معنىً يعني أنّ ذلك المعنى هو المدلول المطابقي وتمام الموضوع للفظ. أمّا كون معنىً قدر متيقّن للفظ يعني أنّ المعنى يراد من اللفظ ولكنّه مشكوكٌ في أنّه هل تكون دلالة اللفظ عليه بنحو الدلالة المطابقيّة فيكون تمام المعنىٰ أو بنحو الدلالة التضمّنيّة فيكون جزء المعنى.

(٢) لا يخفى أنّ أحد الأقوال الثلاثة هو قول المصنّف أي: عدم الظهور في شيءٍ. على ضوء ذلك، فلا معنى لقوله من أنّ الأقوال الثلاثة لا يخرج عن كونها قرائن ظنّيّة. ولعلّ منشأ الاشتباه اقتباس نفس العبارة من «الموجز» الأصلي الذي اختصر في هذا الكتاب؛ إذ هناك نقل المصنّف اقوالاً أربعة منها قوله بعدم الظهور في شيءٍ. لاحظ الموجز (الأصلي) ٢١٢.

الفصل الثامن

النسخ والتخصيص[1]

النسخ في اللغة : هو الإزالة . وفي الاصطلاح : رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخّر على وجه لولاه لكان ثابتاً .

وبذلك علم أنّ النسخ تخصيص في الأزمان ، أي مانع عن استمرار الحكم ، لا عن أصل ثبوته ولنذكر مثالاً :

قال سبحانه : ﴿ يا أَيُّهَا الّذينَ آمَنُوا إِذا ناجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجواكُمْ صَدَقة ذلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَر فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحيمٌ ﴾ (المجادلة/١٢) فرض الله سبحانه على المؤمنين إذا أرادوا مناجاة الرسول أن يقدّموا قبله صدقة .

ثمّ لمّا نُهوا عن المناجاة حتّى يصدّقوا ، ضنَّ كثير منهم من التصدق حتّى كفُّوا عن المسألة فلم يناجه إلّا عليّ بن أبي طالب عليه السّلام بعد ما تصدّق .

ثمّ نسخت الآية بما بعدها ، قال سبحانه : ﴿ ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ وَآتُوا ٱلزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ وَٱللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (المجادلة/١٣) .

إنّ النسخ في القرآن الكريم نادر جدّاً ، ولم نعثر على النسخ في الكتاب إلّا في

---

(١) إنّ ثمرة البحث تظهر في ورود العام بعد الخاص ؛ فإن قلنا بالنسخ يجب العمل بالعام وإن قلنا بالتخصيص يجب العمل بالخاص . أمّا إذا ورد العام قبل الخاص فلا ثمرة ؛ إذ يجب العمل بالخاص ، سواء قلنا بالتخصيص أو نسخ العام . فلاحظ .

آيتين إحداهما ما عرفت والثانية قوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ (البقرة/٢٤٠).

واللام في الحول إشارة إلى الحول المعهود بين العرب قبل الإسلام حيث كانت النساء يعتددن إلى حول، وقد أمضاه القرآن كبعض ما أمضاه من السنن الرائجة فيه لمصلحة هو أعلم بها.

ثمّ نسخت بقوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾ (البقرة/٢٣٤).

وبذلك يعلم أنّه يشترط في النسخ وقوع العمل بالمنسوخ فترة، ثمّ ورود الناسخ بعده وإلى هذا يشير كلام الأُصوليين حيث يقولون يشترط في النسخ حضور العمل(١).(٢)

إنّ النسخ في القوانين العرفية* يلازم البداء**، أي ظهور ما خفي لهم من المصالح والمفاسد، وهذا بخلاف النسخ في الأحكام الشرعية، فإنّ علمه سبحانه محيط لا يعزب عن علمه مثقال ذره في الأرض ولا في السماء، فالله سبحانه يعلم مبدأ الحكم وغايته غير أنّ المصلحة اقتضت إظهار الحكم بلا غاية لكنّه في الواقع

---

(١) وذلك للغويّة نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به إلّا إذا كان الأمر امتحانيّاً فهو خارجٌ عن محلّ النزاع كما ذكرناه في الهامش.

(٢) لا يخفى أنّ اشتراط حضور وقت العمل في جواز النسخ ليس مذهب جميع الأصوليّين، بل اختلفت كلمتهم في جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، فأكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض الأشاعرة على المنع ونُقل الجواز عن الشيخ المفيد وهو مذهب أكثر الأشاعرة، والحقّ هو التفصيل بين الأحكام العرفيّة الوضعيّة والأحكام الشرعيّة، فيجوز في الأوّل لعدم امتناع البداء عليهم وجواز ظهور ما خفى لهم من المصالح والمفاسد بخلاف الثاني؛ إذ هو سبحانه عالمٌ بكلّ شيء لا يخفى عليه شيء.

(*) المراد ما تقابل الأحكام الإلهيّة. فالقوانين المجعولة بيد الإنسان يسمى في اصطلاح الحقوقيّين قوانين وضعيّة.

(**) البداء بهذا المعنى محال على الله دون الإنسان.

مغيّى .

فقد خرجنا بهذه النتيجة أنّ النسخ في الأحكام العرفيّة رفع للحكم واقعاً ، ولكنّه في الأحكام الإلهيّة دفع لها[١] وبيان للأمد الذي كانت مغيّى به منذ تشريعها ولا مانع من إظهار الحكم غير مغيّى ، وهو في الواقع محدّد لمصلحة في نفس الإظهار .

هذا هو النسخ ، وأمّا حدّ التخصيص ، فهو إخراج فرد أو عنوان عن كونه محكوماً بحكم العام من أوّل الأمر حسب الإرادة الجدّيّة ، وإن شمله حسب الإرادة الاستعماليّة ، فهو تخصيص في الأفراد لا في الأزمان مقابل النسخ الذي عرفت أنّه هو تخصيص فيها[٢] ، ولأجل ذلك يشترط في التخصيص وروده قبل حضور وقت العمل[٣] بالعام ، وإلّا فلو عمل بالعام ثمّ ورد التخصيص يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح على الحكيم ، فلا محيص من وروده قبل العمل بالعام لو كان مخصِّصاً ، نعم لو كان ناسخاً لحكم العام في مورده يجب تأخيره عن وقت حضور العمل بالعام[٤] .

---

(١) اعلم أنّ الرفع هو إعدام الشيء الموجود ، والدفع هو المنع عن الإيجاد . على ذلك ، فالنسخ في الشرعيّات دفعٌ في الواقع وعند الشارع ورفعٌ عندنا الذين لا يعلمون كون الحكم غير مؤبّدٍ في اللوح المحفوظ . وبما أنّ النسخ في الشرعيّات رفعٌ على زعمنا فيلائم تعريف المصنّف للنسخ بأنّه : «رفع الحكم الشرعي بدليل ...» مع أنّه في الحقيقة دفعٌ .

(٢) لا يخفى أنّ النسخ إنّما هو تخصيصٌ في الأزمان أوّلاً وبالذات ولكنّه قد يتبعه التخصيص في الأفراد ثانياً وبالعرض ، كما إذا ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ، فإنّه كما يُعلن بانتهاء أمد العام ، كذلك يخصّص أفراده . وهذا بخلاف التخصيص المصطلح ، فإنّه يخصّص الأفراد فقط لا الأزمان .

(٣) وليعلم أنّ المراد بحضور وقت العمل إنّما هو زمن الواجب لا الوجوب ، فمثلاً إذا أمرنا الشارع في شوّال بالحج في ذى الحجّة ، فوقت الوجوب هو شوّال بينما وقت الواجب هو ذي‌الحجّة . وهكذا في سائر الأحكام التكليفيّة .

(٤) إنّ دوران الأمر بين النسخ والتخصيص يتصوّر على صور ، لأنّ المخصّص إمّا متّصل وإمّا

☞

منفصل . والمنفصل إمّا معلومٌ زمن وروده وورود العام أو يكونان مجهولين أو أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً، وعلى الأوّل فإمّا تقارن زمن ورودهما وإمّا يكون ورود العام بعد الخاص وإمّا بالعكس . وعلى الثلاثة فإمّا يكون زمان الورود بعد حضور وقت العمل بالآخر أو قبله . ولتسهيل الفهم نذكر الصور بالشكل التالي :

الدوران بين النسخ والتخصيص:

المخصّص المتّصل — بعد حضور وقت العمل / قبل حضور وقت العمل

المخصّص المنفصل — العلم بزمان ورود العام والخاص تقارنا — بعد حضور وقت العمل / قبل حضور وقت العمل

تقدم العام على الخاص — بعد حضور وقت العمل / قبل حضور وقت العمل

تقدم الخاص على العام — بعد حضور وقت العمل / قبل حضور وقت العمل

الجهل بزمان ورود العام والخاص

العلم بزمان ورود أحدهما والجهل بالآخر

ثمّ ينبغي التنبيه على أمور :

١ ـ قال المشهور بالتخصيص في تمام الصور المذكورة . يشكل عليهم بموارد كون ورود العام أو الخاص بعد حضور وقت العمل . ويجاب بأنّه يشكل ذلك في التخصيص إذا لم تكن في البين مصلحةٌ أقوىٰ من مصلحة ورود العام والخاص قبل حضور وقت العمل . أمّا إذا كان مصلحة التأخّر عن وقت العمل أقوىٰ فلا إشكال .

٢ ـ إن قلنا بثبوت التخصيص في جميع أقسام المعلومين ، فيظهر الحال في المجهولين والمعلوم أحدهما ؛ حيث أنّ صورهما ليست بخارجة عن صور المعلومين وبما أنّا نقول بالتخصيص في جميعها فنقول به في المجهولين والمعلوم أحدهما .

٣ ـ إن قلنا بثبوت النسخ في بعض صور المعلومين ، فتشكّ في صور المجهولين والمعلوم أحدهما هل أنّ حكمها التخصيص أو النسخ بجريان أصالة عدم النسخ ثبت التخصيص .

٤ ـ إنّ المخصّص المتّصل لأجل اتّصاله يكون دائماً مقارناً مع العام . قال المحقّق الخوئي : «لا يعقل النسخ في المخصّص المتّصل حيث إنّ الحكم العام في العام المتّصل بالمخصّص

☜

تدريب

تطبيق

١ ـ قال: «أكرم العلماء وأحسن ضيافتهم واحترمهم إلّا الفسّاق»[١] لا ظهور للمثال في رجوع الاستثناء إلى الأخيرة أو إلى كلّ الجمل.

٢ ـ لو توضّى الجنب لم يجز له الاستيطان في المسجد وهو مذهب علمائنا القائلين بالتحريم وهو قول أكثر أهل العلم. لنا: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ جُعِلَ الغاية في المنع الاغتسال، فلو جوّزنا له الاستيطان مع الوضوء خرجت الغاية عن كونها غاية وذلك نسخ لا يجوز بخبر واحد[٢].

٣ ـ نقول: المستفاد من قوله عليه السّلام: «الخمس بعد المؤونة» ـ الذي هو بمثابة المخصّص لعموم ما دلّ على وجوب الخمس في كلّ غنيمة وفائدة من الكتاب والسنّة ـ أنّ هذا الفرد من الربح وهو ما يحتاج إليه خلال السنة المعبّر عنه بالمؤونة خارجٌ عن عموم الدليل، والظاهر منه أنّ الخروج لم يكن بلحاظ الزمان، بل هو متعلّق بنفس هذا الفرد من الربح بالذات كما عرفت، فهو من قبيل التخصيص الأفرادي لا الأزماني[٣].

تفهيم

☞

غير ثابت في الشريعة ليكون الخاص رافعاً له، بل لا يعقل جعل الحكم ورفعه في آنٍ واحدٍ ودليل فاردٍ.

٥ ـ إنّ الأوامر الامتحانيّة خارجةٌ عن محلّ النزاع؛ حيث أنّ المصحلة فيها ليست في المأمور به حتّى لا يمكن تحصيلها بعد حضور وقت العمل أو يلغو نسخها قبل حضوره، بل المصلحة فيها تكون في نفس الأمر ويمكن تحصيلها بتوطين النفس والعزم على الامتثال.

(١) الموسوعة الفقهيّة الميسرة ٢ /٣٩٦.

(٢) منتهى المطلب (ط. ق) ١ /٨٨.

(٣) المعتمد في شرح العروة الوثقى ٢٥ /٢٦٢.

١ ـ ما هو الفرق بين الظهور والقدر المتيقّن ؟

٢ ـ كيف يمكن الجمع بين «أنّ النسخ دفعٌ عند الله» وبين تعريف المصنّف بأنّه رفعٌ ؟

٣ ـ ما هو ثمرة البحث عن دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ؟

٤ ـ لماذا خرجت الأوامر الامتحانيّة عن النزاع في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ؟

٥ ـ هل يمكن أن يكون النسخ تخصيصاً في الأفراد ؟ كيف ؟

تعميق

١ ـ قال المصنّف في الفصل السابع بأنّ القدر المتيقّن شيءٌ والظهور شيءٌ آخر ، لكنّه في مبحث «إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء» يستدلّ بالقدر المتيقّن لإثبات رجحان التصرّف في الانحصار على التصرّف في السببيّة التامّة ؟ كيف يُرفع هذا التهافت بين عبارتيه ؟

٢ ـ إنّ القوم اختلفوا في أنّ حجيّة أصالة العموم هل تكون من باب الظنّ النوعي أو من باب التعبّد الصرف وإن لم يُفد ظنّاً . إذن :

الف) كيف تكون من ثمرات ذلك النزاع رجوعُ الاستثناء إلى الجملة الأخيرة أو كلّ الجمل ؟

ب) هل تكون هذه الثمرة في العمومات الوضعيّة فقط أو تجري في العمومات المستفادة من الاطلاق ومقدّمات الحكمة أيضاً ؟

٣ ـ لماذا لا يُعدّ جواز التخصيص وعدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد من ثمرات بحث دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ؟

٤ ـ ما هو مراد صاحب الكفاية من هذه العبارة :

«وإنّما نُسب إليه تعالى البداء مع أنّه في الحقيقة الإبداء لكمال شباهة إبدائه

تعالى كذلك بالبداء في غيره» .

تحقيق

١ ـ أوضح العبارة التالية :

«فالنتيجة أنّ مورد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة إنّما هي موارد إجماله واشتباه المراد منه للسامع ، وهذا بخلاف المقام» . (محاضرت في أصول الفقه ٣٠٧/٥)

٢ ـ لماذا لا تكون المخصّصات التي وردت في كلام الأئمّة عليهم السّلام نسخاً وإن أوردت بعد حضور وقت العمل ؟ (محاضرت في أصول الفقه ٣٢٠/٥)

٣ ـ بماذا تتفاوت الأحكام الشرعية مع العرفيّة في تقدّم البيان وتأخّره ؟ (محاضرات في أصول الفقه ٣٢٨/٥)

٤ ـ لماذا يرى المحقّق البروجردي (ره) عدم إمكان رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل فضلاً عن الظهور فيه ؟ (المحصول في علم الأصول ٥٦٣/٢)

٥ ـ لماذا يقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ؟ (محاضرات في أصول الفقه ٣٢٠/٥)

٦ ـ ما هو مسلك المحقّق النائيني (ره) في جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ؟ (أجود التقريرات ٥٠٧/١)

تمّ الكلام في المقصد الرابع

والحمد لله

المقصد الخامس
في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

وفيه فصول :

الفصل الأوّل : في تعريف المطلق والمقيّد

الفصل الثاني : في ألفاظ المطلق .

الفصل الثالث : في أنّ المطلق بعد التقييد ليس مجازاً .

الفصل الرابع : في مقدّمات الحكمة .

الفصل الخامس : في المطلق والمقيّد المتنافيين .

الفصل السادس : في المجمل والمبيّن والمحكم والمتشابه .

الفصل الأوّل

تعريف المطلق[1]

عرّف المطلق: بأنّه ما دلّ على شائع في جنسه، والمقيّد على خلافه[2].

والمراد من الموصول في قولهم «ما دلّ» هو اللفظ، والمراد من الشائع هو المتوفّر وجودُه من ذلك الجنس[3].

ثمّ إنّ ظاهر التعريف أنّ الإطلاق والتقييد عارضان للّفظ بما هو هو سواء تعلّق به الحكم أو لا، فهنا لفظ مطلق، ولفظ مقيّد.

ولكن هذا النوع من البحث يناسب البحوث الأدبيّة، والذي يهمّ الأُصولي الذي هو بصدد تأسيس قواعد تكون مقدّمة للاستنباط هو تعريف المطلق والمقيد

---

(١) اختلف الأصوليّون في أنّ القرينة الحكمة التي يثبت بها الإطلاق ـ كما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ هل تقتضي الشموليّة أو البدليّة أو لا تقتضي أيّ واحدٍ منهما على أقوال: فذهب المحقّق الصدر (ره) إلى الأوّل والمحقّق العراقي (ره) إلى الثاني والسيّد الخوئي (ره) إلى الثالث. لتنقيح البحث راجع «دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، الجزء الأوّل ١٤٣».

(٢) إنّ للإطلاق مقامين: مقام الثبوت ومقام الإثبات. أمّا في مقام الثبوت فاختلف في كيفيّة تقابله مع التقييد. فقال المحقّق الخوئي (ره) بأنّ تقابلهما هو التضادّ، وذهب المحقّق النائيني (ره) إلى الملكة والعدم وقول ثالث تقابل التناقض وهو مختار الشهيد الصدر (ره). أمّا في مقام الإثبات فاتّفقوا على أنّ تقابلهما هو الملكة والعدم، فعدم ذكر القيد إنّما يكشف عن الإطلاق في حالةٍ يمكن فيها للمتكلّم ذكر القيد.

(٣) فإذا كان المراد من «الشائع» في التعريف هو الفرد الشايع المتوفّر وجوده من ذلك الجنس، فخرج بذلك، العام الاستغراقي والمجموعي؛ حيث أنّهما يدلّان على جميع الأفراد بنحو العموم والشمول، كما خرجت الأعلام فإنّها لا تدلّ إلّا على الفرد المعيّن.

بلحاظ تعلّق الحكم بالموضوع[١]، فنقول:

المطلق: عبارة عن كون اللفظ بما له من المعنى، تمامَ الموضوع للحكم، بلا لحاظ حيثيّة أُخرى، فبما أنّه مرسل عن القيد في مقام الموضوعيّة للحكم فهو مطلق[٢].

وإن شئت قلت: إنّ الإطلاق والتقييد وصفان عارضان للموضوع باعتبار تعلّق الحكم به، فلو كان اللفظ في مقام الموضوعيّة مرسلاً عن القيد والحيثيّة الزائدة كان مطلقاً وإلّا كان مقيّداً[٣].

فالرقبة في «أعتق رقبة» مطلق لكونها تمام الموضوع للحكم ومرسلة عن القيد في موضوعيّتها، وتخالفه رقبة في قولنا «أعتق رقبة مؤمنة» فهي مقيّدة بالإيمان لعدم كونها تمام الموضوع وعدم إرسالها عن القيد[٤].

---

(١) هذا هو الإشكال الأوّل للتعريف، والثاني أنّه ربما يكون مدلول المطلق، الماهية المطلقة من دون أن تكون فيه رائحة الفرد فضلاً عن أن يكون متوفّراً في جنسه، كما في قوله سبحانه: «أحلّ اللهُ البيعَ وحرَّم الرّبا» فليس التعريف جامعاً. ولأجل ذلك عدل الشهيد الثاني (ره) إلى تعريفه بشكلٍ آخر وقال: إنّه اللفظ الدالّ على الماهية من حيث لا بقيد وحدة ولا تعدّد. غير أنّه يشكل على تعريف الشهيد (ره) أيضاً بأنّه غير جامعٌ لخروج النكرة عن تعريفه؛ إذ ليس مفادّها الماهية بما هي هي، كما في قوله: جئني برجلٍ.

(٢) إنّ تعريف المصنّف للمطلق ليس بمعنى أنّ المطلق لفظ مشتركٌ بين الأديب والأصولي، بل الإطلاق له معنىً واحد وهو الإرسال عن القيد، ولكن كلّ واحدٍ من الأديب والأصولي يعرّفه بما هو يقتضي فنّه وهدفه.

(٣) اعلم أنّ الإطلاق قد يكون في الحكم وقد يكون في متعلّقه وقد يتصوّر في موضوعه. لكن تعريف المصنّف يشمل إطلاق الموضوع فقط؛ حيث عرّفه بأنّه «عبارةٌ عن كون اللفظ بماله من المعنى تمام الموضوع للحكم». والعجب منه حيث مثّل للإطلاق في الصفحة الآتية بإطلاق المتعلّق في قوله تعالى: «وليطّوّفوا بالبيت العتيق» ـ إذ الإطلاق إنّما هو في الطواف وهو متعلّق الحكم ـ ولكن تعريفه غير شاملٍ له.

(٤) إنّ الإطلاق بخلاف العام ينقسم إلى الاستغراقي والبدلي فقط. أمّا الأوّل كقوله تعالى: «أحلّ اللهُ البيعَ» وأمّاالثاني كقولك: «أكرم عالماً».

وبذلك يظهر أنّه لا يشترط في المطلق أن يكون مفهوماً كليّاً، بل يمكن أن يكون جزئياً حقيقياً ومرسلاً عن التقيد بحالة خاصّة، فإذا قال: أكرم زيداً فزيد مطلق، لأنّه تمام الموضوع للوجوب ومرسل عن القيد، بخلاف ما إذا قال: أكرم زيداً إذا سلّم، فهو مقيّد بحالة خاصّة، أعني: «إذا سلّم»، فإطلاق الكليّ ـ في مقام الموضوعيّة للحكم ـ باعتبار الأفراد، وإطلاق الجزئي في ذلك المقام بالنسبة إلى الحالات[١].

ويترتّب على ما ذكرنا أُمور:

الأوّل: لا يشترط في المطلق أن يكون أمراً شائعاً في جنسه بل يجوز أن يكون جزئياً ذا أحوال، فلو كان موضوعاً للحكم بلا قيد فهو مطلق وإلّا فهو مقيّد فمثلاً إذا شُكّ في جواز الطواف بالبيت مع خلوّ البيت عن الستر، فيصح له التمسّك بقوله سبحانه: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (الحج/٢٩) إذ لو كان الستر شرطاً للصحّة كان عليه البيان إذا كانت الآية في ذلك المقام.

الثاني: إنّ الإطلاق والتقييد من الأُمور الإضافيّة، فيمكن أن يكون الموضوع مطلقاً من جهة ومقيداً من جهة أُخرى، كما إذا قال: أطعم إنساناً جالساً في المسجد، فهو مطلق من جهة كون الموضوع هو الإنسان لا الإنسان العالم، ومقيّد

---

(١) إنّ للإطلاق تقسيماتٍ:

منها: تقسيمه إلى الأفرادي والأحوالي: أمّا الأفرادي فهو ما إذا كان الإطلاق بالنسبة إلى الأفراد كما في قولك: «أكرم عالماً» فإنّه يشمل كلّ افراد العلماء على سبيل البدليّة. وأمّا الأحوالي فهو ما إذا كان الإطلاق بالنسبة إلى الأحوال كقولك: «أكرم زيداً» فإنّه يشمل بإطلاقه تمام حالات زيدٍ من كونه قائماً أو قاعداً، نائماً أو غير نائمٍ، راكباً أو ماشياً و...

ومنها: تقسيمه إلى اللفظي والمقامي: أمّا اللفظي فيراد به نفي شيء لو كان ثابتاً لكان قيداً في الصورة الذهنيّة التي يتحدّث عنها اللفظ، كإثبات العلّيّة التامّة من إطلاق هيئة الجملة الشرطيّة. وأمّا المقامي فيراد به نفي شيءٍ لو كان ثابتاً لكان صورةً ذهنيّةً مستقلّةً، كإثبات الانحصار من إطلاق هيئة الجملة الشرطية.

من جهة تقييد مكانه بالمسجد .

الثالث: يظهر من التعريف المشهور[١] أنّ الإطلاق من المداليل اللفظيّة كالعموم، والحقّ أن الإطلاق من المداليل العقليّة[٢]، فإذا كان المتكلّم حكيماً غير ناقض لغرضه وجعل الشيء بلا قيد موضوعاً للحكم كشف ذلك أنّه تمام الموضوع وإلّا لكان ناقضاً لغرضه وهو ينافي كونه حكيماً .

الرابع: إذا كانت حقيقة الإطلاق دائرة مدار كون اللفظ تمام الموضوع من دون اشتراط أن يكون الموضوع اسم الجنس أو النكرة أو معرّفاً باللام، فنحن في غنى عن إفاضة القول في حقائق تلك الأسماء[٣] .

نعم من فسّر الإطلاق بالشيوع أو نظيره فلا محيص له عن التكلّم في حقائق تلك الأسماء، وحيث إنّها ذكرت في الكتب الأُصوليّة نشير إليها على سبيل الإجمال .

---

(١) المراد من تعريف المشهور هو التعريف الأوّل لا الثاني .

(٢) المراد من «المداليل العقليّة» إنّما هو سيرة العقلاء لا حكم العقل . والفرق بينهما يأتي في أحد المطالعات إن شاء الله .

(٣) حيث إنّ الإطلاق على المختار إنّما هو في ناحية المدلول التصديقي وهو ينافي البحث عن المعنى الموضوع له للألفاظ؛ إذ الوضع في ناحية المدلول التصوّري. على ضوء ذلك، فالإطلاق مدلول تصديقيٌ يمكن استفادته من عامّة الألفاظ لا ألفاظٌ خاصّة فقط .

الفصل الثاني

ألفاظ المطلق[1]

١. اسم الجنس[2]

كان الرأي السائد بين الأُصوليين قبل سلطان العلماء أنّ المطلق كاسم الجنس موضوع للماهيّة بقيد الإطلاق والسريان والشيوع على نحو كان الشيوع بين الأفراد والحالات من مداليل اللفظ، فالرقبة في (أعتق رقبة) موضوعة للرقبة المطلقة على وجه يكون الإطلاق قيداً، نظير المفعول المطلق.

---

(١) الظاهر أنّ القوم اتّفقوا على أنّ استفادة الإطلاق في الجملات وشبهها وفي الأعلام الشخصيّة إنّما هي بمقدمات الحكمة فخرجت عن محلّ النزاع. فالنزاع إنّما ينحصر في أسماء الاجناس وما يشابهها.

(٢) إعلم أنّ الماهيّة تنقسم إلى أقسام:

الف) الماهيّة المهملة: وهي ما إذا لوحظت الماهية وقصر النظر إلى ذاتها وذاتيّاتها مع قطع النظر عمّا يلاحقها من العوارض.

ب) الماهيّة اللابشرط المقسمي؛ وهي ما إذا لوحظت الماهيّة مقسيةً إلى الخارج عن الذات من دون أن تتعيّن بشيءٍ سِوىٰ كونها قابلة لعروض الأقسام الثلاثة الآتية عليها.

ج) الماهيّة اللابشرط القسمي: وهي أن تلاحظ بالإضافة إلى الخارج عنها، سواءٌ كانت مقترنةً بوجوده أو بعدمه.

د) الماهيّة بشرط شيء: وهي أن تلاحظ بالإضافة إلى الخارج عنها مقترنةً به، كالرقبة المقيّدة بالإيمان.

هـ) الماهيّة بشرط لا: وهي أن تلاحظ بالإضافة إلى الخارج عنها مقترنةً بعدمه، كالرقبة المقيّدة بعدم الإيمان.

ثمّ المشهور هو أنّ الموضوع له لاسم الجنس إنّما هو الماهية اللابشرط المقسمي.

ولكن صار الرأي السائد بعد تحقيق سلطان العلماء هو أنّه موضوع للماهيّة المعرّاة عن كلّ قيد حتّى الإطلاق نظير مطلق المفعول.

وعلى ذلك فأسماء الأجناس كأسد وإنسان وبقر كلّها موضوعة للماهيّة المعرّاة عن كلّ قيد.

٢. علم الجنس(١)

إنّ في لغة العرب أسماءً ترادفُ أسماءَ الأجناس، لكن تُعامل معها معاملةَ المعرفة بخلاف أسماء الأجناس فيعامل معها معاملة النكرة، فهناك فرق بين ثعلب وثعالة، وأسد وأُسامة، حيث يقع الثاني منهما مبتدأً وذا حال بخلاف الأوّلين، وهذا ما دعاهم إلى تسمية ذلك بعلم الجنس.

٣. المعرّف بالألف واللام

اللام تنقسم إلى: لام الجنس ولام الاستغراق، ولام العهد. ولام الاستغراق تنقسم إلى: استغراق الأفراد، واستغراق خصائصها. ولام العهد تنقسم إلى: ذهنيّ، وذكريّ، وحضوريّ(٢).

فصارت الأقسام ستّة والمقصود منه هاهنا المحلّى بلام الجنس مثل قولهم:

---

(١) إنّ وجه تسمية علم الجنس هو شباهته بالعلم من حيث التعريف، غير أنّ التعريف في علم الجنس لفظيٌ وفي العلم حقيقي. وهذا مختار المصنّف في علم الجنس تبعاً للشيخ الرضي. وفي المقام أربعة أقوال أخر ذكرت في المحصول في علم الأصول ٢/٦٠١.
وليُعلم ـ كما يظهر من عبارة المصنف ـ أنّ الاختلاف بين الأصوليّين قبل سلطان العلماء وبعده لا ينحصر في اسم الجنس بل في تعريف المطلق.

(٢) لا يخفى أنّ المتبادر من اللام في هذه الموارد هو الإشارة إلى المدلول وأمّا سائر الخصوصيّات من الجنسيّة والعهديّة فإنّما تستفاد من القرائن. وهذا البحث هو عين ما مرّ من أنّ الجمع والمفرد المحلّى باللام هل كانا من ألفاظ العموم أم لا، والمختار هنا، المختار هناك فراجع إلى هامش ذاك البحث.
والفرق بين لام العهد الذهني وبين المحلّىٰ بلام الجنس أنّ القصد في لام الجنس إلى نفس الطبيعة من حيث هي هي، وفي الثاني إلى الطبيعة من حيث وجودها في ضمن فردها.

التمرة خير من جرادة .

النكرة

اختلفت كلمة الأُصوليين في أنّ النكرة هل وضعت للفرد المردّد بين الأفراد ، أو موضوعة للطبيعة المقيّدة بالوحدة ؟[١]

والتحقيق هو الثاني ، لأنّها عبارة عن اسم الجنس الذي دخل عليه التنوين ، فاسم الجنس يدلّ على الطبيعة والتنوين يدلّ الوحدة .

وأمّا القول بأنّها موضوعة للفرد المردّد بين الأفراد ، فغير تام ، إذ لازم ذلك أن لا يصحّ امتثاله إذا وقع متعلّقاً للحكم ، لأنّ الفرد الممتثل به ، فرد متعيّن مع أنّ المأمور به هو الفرد المردّد ، فإذا قال : جئني بإنسان ، فأيّ إنسان أتيت به فهو هو وليس مردّداً بينه وبين غيره .

---

(١) والفرق بين القولين هو أنّه في الأوّل توضع النكرة للطبيعة مع لحاظ الخصوصيّات الفرديّة ولكن بلا تعيين تلك الخصوصيّات فيلحظ الخصوصيّات إجمالاً ، بينما هي في الثاني توضع للطبيعة المقيّدة بالوحدة بلا لحاظ الخصوصيّات الفرديّة لا إجمالاً ولا تفصيلاً ، وإن كان الطبيعة في الخارج توجد دائماً مع الخصوصيّات الفرديّة ولكن غير القول بكون الخصوصيّات موضوعة له .

الفصل الثالث

في أنّ تقييد المطلق لا يوجب المجازيّة

اختلفت كلمة الأُصوليّين في أنّ تقييد المطلق يستلزم المجازيّة أو لا على أقوال، نذكر منها قولين:

الأوّل: إنّه يستلزم المجازيّة مطلقاً سواء كان القيد متّصلاً أم منفصلاً، وهو المشهور قبل سلطان العلماء.

الثاني: إنّه لا يستلزم المجازيّة مطلقاً، وهو خيرة سلطان العلماء.

حجّة القول الأوّل هو أنّ مقوّم الإطلاق هو الشيوع والسريان، وقد قيل في تعريفه ما دلّ على شائع في جنسه وبالتقييد يزول الشمول والسريان فينتج المجازيّة.

وحجّة القول الثاني: أنّ المطلق موضوع للحقيقة المعرّاة من كلّ قيد حتّى الشيوع والسريان، فالتقييد لا يحدث أيّ تصرف في المطلق.

والحقّ أنّ التقييد لا يوجب مجازيّة المطلق، سواء كان المطلق موضوعاً للشائع، أو لنفس الماهيّة المعرّاة عن كلّ قيد كما مرّ من أنّ تخصيص العام بالمخصّص المتّصل والمنفصل، لا يستلزم مجازيّته.

لأنّ كلّ لفظ مستعمل في معناه، فلو قلنا بأنّ المطلق موضوع للشائع في جنسه، فهو مستعمل في معناه، وتقييده بقيد لا يوجب استعماله في غير ما وضع له، لما

عرفت من تعدّد الدالّ والمدلول[١]، فلاحظ.

تدريب

تطبيق

١ ـ إذا نذر شخصٌ بأنّ «عليَّ صوم يومٍ إذا أنجحُ في الامتحان» فهو مطلق بالنسبة إلى أفراده؛ لأنّه جاز عليه صوم يوم غير معيّن في سنة. أمّا إذا نذر بأن يحج ماشياً فهو مقيّد بالنسبة إلى أحواله؛ لأنّه وجب عليه الحجّ في حالة المشي.

٢ ـ لو شكّ الساعي في جواز السعي على الجسد المضروب بين الصفا والمروة صحّ التمسّك بإطلاقات السعي[٢].

٣ ـ قوله سبحانه: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولاً شَاهِداً عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولاً * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾، إنّ اللام في الرسول لام العهد الذكري وهو من ألفاظ المطلق[٣].

٤ ـ في قوله سبحانه: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ﴾ «رجلٌ» لفظ النكرة وهو من ألفاظ المطلق[٤].

٥ ـ إذا قال المولى: «أعتق رقبةً» فهو المطلق ثمّ قال: «أعتق رقبةً مؤمنةً» فهو المقيّد بقيد الإيمان ولكن هذا القيد لا يوجب مجازيّة المطلق باعتبار تعدّد الدال

---

(١) هذا إذا كان المطلق موضوعاً للشائع وكان المخصّص متّصلاً. أمّا إذا كان منفصلاً فالمدلول التصوري والمراد الاستعمالي مطلقان والمقيّد هو المراد الجدّي وهو لا يوجب المجازيّة؛ إذ مناط الحقيقة والمجاز هو المراد الاستعمالي وهو يستعمل في المطلق فيكون الاستعمال حقيقيّاً. وأمّا إذا كان المطلق موضوعاً للماهيّة المعرّاة عن كلّ قيدٍ ـ سواءٌ كان المخصّص متّصلاً أم منفصلاً ـ فلا يوجب المجازيّة أيضاً؛ إذ يُعدّ المقيّد مصداقاً لها حيث إنّ الماهيّة اللابشرط يجتمع مع ألف شرط.

(٢) المحصول في علم الأصول ٢/٥٩١.

(٣) المحصول ٢/٦٠٦.

(٤) المحصول ٢/٦٠٨.

والمدلول[١].

تفهيم

١ ـ بيّن الإشكالين الذين وردا على تعريف القدماء للمطلق.

٢ ـ ما هو الإشكال على تعريف المصنّف للمطلق؟

٣ ـ عرّف المصطلحات التالية: الإطلاق الأحوالي، الإطلاق المقامي، الإطلاق اللفظي، الإطلاق الأفرادي.

٤ ـ ما هو المراد من مقام الثبوت والإثبات في الإطلاق؟ بيّن الأقوال فيهما.

٥ ـ اذكر أقسام الماهية مع تعريفها.

٦ ـ ما هو الفرق بين المفاهيم التالية:

الف) الفرد المردّد والطبيعة بقيد الوحدة.

ب) لام الجنس ولام العهد الذهني.

تعميق

اجمع بين:

الف) القاعدة الفلسفية القائلة بأنّ «الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد».

ب) ووجود المفاهيم الكليّة التي لا يتشخّص بالخصوصيّات الجزئية ولو كان في الذهن.

تحقيق

١ ـ ما هو المراد بالمدلول الإيجابي والسلبي في مصطلح الشهيد الصدر (ره) (دروسٌ في علم الأصول ١/٢٠٧)

٢ ـ إنّ اللا بشرط القسمي مقيّدٌ بقيدٍ ذهنيٍ وهو لحاظ اللا بشرطيّة. إذن هل

---

(١) المحصول ٢/٦١٠.

يمكن وجوده في الخارج مع قيده الذهني ؟ (محاضرات في أصول الفقه ٣٥٢/٥)

٣ ـ ما هو المراد بأنّ «الإطلاق رفض القيود لا جمع القيود» ؟ (المحصول في علم الأصول ٦١٢/٢)

الفصل الرابع

مقدّمات الحكمة

الاحتجاج بالإطلاق لا يتمّ إلّا بعد تماميّة مقدّمات الحكمة الحاكمة على أنّ ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع للحكم، وهذا هو السرّ لحاجة المطلق إلى تلك المقدّمات.

فنقول: إنّ مقدّمات الحكمة عبارة عن:

١. كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده[١] لا في مقام الإهمال ولا الإجمال[٢].

٢. انتفاء ما يوجب التقييد. وإن شئت قلت: عدم نصب القرينة على القيد.

---

(١) لا يخفىٰ أنّه ليس المراد من كونه في مقام البيان، كون ذلك من جميع الجهات والنواحي؛ ضرورة أنّه لم يتّفق في شيءٍ من الآيات والروايات إلّا نادراً جدّاً، كما أنّه ليس المراد من عدم كونه في مقام البيان أن لا يكون في مقام التفهيم أصلاً مثل ما إذا تكلّم بلغةٍ لا يفهم المخاطب منها شيئاً، كما إذا تكلّم العرب بلغة الفرس مثلاً. بل المراد منه أن ينعقد لكلامه ظهورٌ في الإطلاق.

(٢) الفرق بين الإهمال والإجمال هو أنّ الإهمال عدم اللحاظ في مقام الثبوت بينما الإجمال عبارة عن عدم البيان في مقام الإثبات. هذا ولكنّه قد يستعمل الإهمال مكان الإجمال وبالعكس فيكونان من المفاهيم التي إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا. ثمّ إنّ الإهمال قبيحٌ لرجوعه إلى التناقض حيث إنّ مقام الثبوت مقام الجعل فلا يفرض فيه [illegible] المعبّر عنه بالإهمال، غير أنّ الإجمال لا قبح فيه؛ إذ قد يتعلّق غرضٌ بعدم بيان [illegible] مع أنّه ملحوظ في النفس ومقام الثبوت.

٣. انتفاء القدر المتيقّن[١] في مقام التخاطب[٢].

أمّا المقدّمة الأُولى: فالمتكلّم قد يكون في مقام بيان أصل الحكم من دون نظر إلى الخصوصيّات والشرائط، مثل قوله تعالى: ﴿**أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبات**﴾ (المائدة/٥) وقوله: ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ صيدُ البَحْرِ**﴾ (المائدة/٩٦) وقول الفقيه: الغنم حلال، فالجميع في مقام بيان أصل الحكم لا في مقام بيان خصوصيّاته، فلا يصحّ التمسك بأمثال هذه الإطلاقات عند الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة.

وقد يكون في مقام بيان كلّ ما له دخل في الموضوع من الأجزاء والشرائط، فإذا سكت عن بيان جزئيّة شيء أو شرطيّته نستكشف أنّه غير دخيل في الموضوع.

وعلى ذلك إنّما يصحّ التمسّك في نفي الجزئيّة والشرطيّة بالإطلاقات الواردة لبيان الموضوع بأجزائه وشرائطه دون ما كان في مقام الإجمال والإهمال، فإن ترك بيان ما هو الدخيل في الغرض قبيح في الأوّل دون الثاني.

مثل قوله سبحانه: ﴿**فَكُلُوا مِمّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ سَرِيعُ الحِساب**﴾ (المائدة/٤).

فالآية بصدد بيان أنّ ما أمسكه الكلب بحكم المذكّىٰ إذا ذكر اسم الله عليه

---

(١) إنّ القدر المتيقّن على قسمين:

الف) القدر المتيقّن الخارجي بمعنى أنّه متيقّنٌ بحسب الإرادة خارجاً من جهة القرائن، كما إذا قال المولىٰ: «أكرم عالماً» فإنّ المتيقّن منه هو العالم الهاشمي الورع التقي. ومن الواضح أنّ مثل هذا القدر المتيقّن لا يمنع عن التمسّك بالإطلاق؛ ضرورة أنّه لا يخلو مطلقٌ في الخارج عن ذلك إلّا نادراً فلا يوجد في الخارج إطلاقٌ إلّا شاذّاً وهو خلاف الوجدان.

ب) القدر المتيقّن في مقام التخاطب: هو الذي محلّ الكلام.

(٢) والشرط الرابع لإثبات الإطلاق هو التمكّن منه وذلك عبارة عن عدم استحالة التقييد في مقام الثبوت. والحاصل أنّ مقدمات الحكمة بعضها من مقوّمات الإطلاق وأسباب انعقاده وبعضه الآخر من شرائط التمسّك به. فمن قبيل الأوّل، التمكّن من البيان وعدم القرينة، ومن قبيل الثاني كونه في مقام البيان وعدم القدر المتيقّن على القول باشتراطه.

وليس بميتة، فهي في مقام بيان حلّيّة ما يصيده الكلب وإن مات الصيد قبل أن يصل إليه الصائد.

وهل يصحّ التمسّك بإطلاق قوله: ﴿فَكُلُوا﴾ على طهارة موضع عضّه وجواز أكله بدون غسله وتطهيره، أو لا؟

الظاهر، لا لأنّ الآية بصدد بيان حلّيّته وحرمته لا طهارته ونجاسته، فقوله تعالى: ﴿فكلوا﴾ لرفع شبهة حرمة الأكل، لأجل عدم ذبحه بالشرائط الخاصّة، لا بصدد بيان طهارته من أجل عضّه[١].

وأمّا المقدّمة الثانية أي انتفاء ما يوجب التقييد، والمراد منه عدم وجود قرينة على التقييد لا متّصلة ولا منفصلة، لأنّه مع القرينة المتّصلة لا ينعقد للكلام ظهور إلّا في المقيّد ومع المنفصلة وإن كان ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق ولكن يسقط عن الحجّيّة بالقرينة المنفصلة.

وأمّا المقدّمة الثالثة أي انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب والمحاورة[٢]، فمرجعه إلى أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام المحاورة بمنزلة القرينة الحالية المتّصلة، فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق[٣].

---

(١) إذن، فكون المتكلّم في مقام البيان أمر نسبي وإضافيٌ فقد يكون في مقام البيان من جهةٍ ولا يكون من جهةٍ أخرىٰ.

(٢) اعلم أنّه يفرق بين الانصراف والقدر المتيقّن؛ حيث إنّ الأوّل تارة يكون للكثرة الوجوديّة، وأخرىٰ لأكمليّة الفرد، وثالثةً لكثرة الاستعمال، بينما الثاني تارةً يكون من غلبة الوجود الخارجي وأخرى من معهوديّته في مقام التخاطب. أمّا الانصراف لكثرة الوجود هو نفس القدر المتيقّن الخارجي. وأمّا الانصراف لكثرة الاستعمال فهو أحد مناشىء معهوديّة المعنى عند المخاطب فهو أخصّ مطلقاً من ذلك. وأمّا الانصراف لأكمليّة الفرد فلا عدل له في القدر المتيقّن.

(٣) أمّا المشهور فلم يسلّموا كونه من مقدمات الحكمة؛ ضرورة أنّ القدر المتيقّن إن لم يبلغ حدّ الظهور فلا كلام في عدم مانعيّته لانعقاد الإطلاق، وإن بلغ هذا الحد فهو داخل في المقدّمة الثانية وهو عدم ما يوجب التقييد؛ لكونه عندئذٍ بمثابة قرينةٍ على التقييد.

تتميم: الأصل في كلّ متكلّم أن يكون في مقام البيان، فلو شكّ أنّ المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، فالأصل كونه كذلك إلّا أن يدلّ دليل على خلافه كما أنّه يمكن أن يكون للكلام جهات مختلفة، كأن يكون وارداً في مقام البيان من جهة وفي مقام الإهمال من جهة أُخرىٰ، كما في الآية السابقة، فقد كان في مقام البيان من جهة الحلّيّة لا في مقام بيان طهارة موضع العضّ[1].

(١) والحاصل أنّ إحراز كون المتكلّم في مقام البيان قد يكون لحصول القطع، بالنظر إلى حالاته وكلماته السابقة أو اللاحقة، وقد يكون بالتمسّك بالأصل عند الشكّ فيه.

الفصل الخامس

المطلق والمقيّد المتنافيان[1]

إذا ورد مطلق كقول الطبيب: إذا استيقظت من النوم اشرب لبناً، وورد مقيّد مناف له كقوله في كلام آخر: إذا استيقظت من النوم اشرب لبناً حلواً. فهذان الحكمان متنافيان، لأنّ الأوّل يدلّ على كفاية شرب مطلق اللبن بخلاف الثاني فإنّه يخصّه بالحلو منه.

فعلاج هذا التنافي يحصل بأحد أمرين:

أ. التصرف في المطلق بحمله على المقيّد فيصير اللازم هو شرب اللبن الحلو.

ب. التصرف في المقيد مثل حمله على الاستحباب[2].

والرائج في الخطابات الشرعيّة هو حمل المطلق على المقيّد لا حمل المقيّد على الاستحباب، وقد عرفت وجهه من أنّ التشريع تمّ تدريجاً ومثله يقتضي جعل الثاني متمّماً للأوّل[3].

---

(١) إنّ التنافي بين المطلق والمقيّد هو بمعنى أنّ التكليف في المطلق لا يجتمع مع التكليف في المقيّد مع فرض المحافظة على ظهورهما معاً.

(٢) ومثله الحمل على كون المقيّد أحد أفراد الواجب التخييري.

(٣) وليعلم أنّ ما ذكرناه في التنافي بين المطلق والمقيّد كلّها في الأحكام الإلزاميّة، أمّا في المستحبّات فذهب بعض بعدم حمل المطلق على المقيّد فيها واستدلّوا تارةً بتفاوت أفراد المستحبّات حسب مراتب المحبوبيّة وأخرىٰ بثبوت التسامح في أدلّة المستحبّات. أمّا المصنّف فيرىٰ أنّ الأمر الاستحبابي في المقيّد لو كان ناظراً إلى الإرشاد إلى الشرطيّة أو

ثمّ إنّ إحراز التنافي فرع إحراز وحدة الحكم، وإلّا فلا يحصل التنافي كما إذا اختلف سبب الحكمين مثلاً إذا قال: إذا استيقظت من النوم فاشرب لبناً حلواً، وإذا أكلت فاشرب لبناً، فالحكمان غير متنافيين لاختلافهما في السبب[١].

فعلى الفقيه في مقام التقييد إحراز وحدة الحكم عن طريق إحراز وحدة السبب وغيرها، وإلّا فلا داعي لحمل المطلق على المقيّد لتعدّد الحكمين[٢].

☞

المانعيّة أو القاطعيّة أو كان ناظراً إلى تحديد درجة الطلب الموجود في المطلق وجب التقييد. كما أنّه إذا علم تعدّد المطلوب وكثرة المراتب من ناحية القرائن فلا يجب وإلّا فيتوقّف، ومجرّد كون الطلب في المقيّد استحبابيّاً لا يكون دليلاً على إلغاء القيد.

(١) لا يخفى أنّ الفرق بين التقييد والنسخ هو عين الفرق بين النسخ والتخصيص فيأتي فيها عين تلك الأسئلة والأجوبة. غير أنّ العام تكون دلالته وضعيّة والإطلاق تكون بمقدّمات الحكمة.

(٢) لا يخفى أنّ كلّ ما قلنا في تنافي الإطلاق والتقييد في الأحكام التكليفيّة، يأتي في الأحكام الوضعيّة طابق النعل بالنعل.

الفصل السادس

المجل والمبيّن

عرّف المجمل بأنّه ما لم تتّضح دلالته، ويقابله المبيّن[1].

والمقصود من المجمل ما جهل فيه مراد المتكلّم إذا كان لفظاً، أو جهل فيه مراد الفاعل إذا كان فعلاً. وعليه قال المحقّقون: إنّ فعل المعصوم كما لو صلّى مع جلسة الاستراحة يدلّ على أصل الجواز ولا يدلّ على الوجوب أو الاستحباب بخصوصهما.

ثمّ إنّ لإجمال الكلام أسباباً كثيرة منها:

١. إجمال مفرداته كاليد الواردة في آية السرقة، قال سبحانه: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة/٣٨) فانّ اليد تطلق على الكفّ إلى أُصول الأصابع، وعلى الكفّ إلى الزند، وعليه إلى المرفق، وعليه إلى المنكب، فالآية مجملة، فتعيين واحد من تلك المصاديق بحاجة إلى دليل.

٢. الإجمال في متعلّق الحكم المحذوف كما في كلّ مورد تعلّق الحكم بالأعيان كقوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللهِ بِهِ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلاَمِ ذٰلِكُمْ فِسْقٌ﴾ (المائدة/٣). فهل المحرم

---

(١) ثمّ إنّ المبيّن قد يكون مبيّناً في نفسه، وقد يكون مبيّناً بكلام آخر يوضح المقصود منه.

أكلها، أو بيعها، أو الانتفاع منها بكلّ طريق ؟

٣ . تردّد الكلام بين الادّعاء[١] والحقيقة كما في قوله : «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» وقوله : «لا صلاة إلّا بطهور» فهل المراد نفي الصلاة بتاتاً، أو نفي صحّتها، أو كمالها تنزيلاً للموجود بمنزلة المعدوم ؟[٢]

ويمكن أن يكون بعض ما ذكرنا مجملاً عند فقيه ومبيّناً عند فقيه آخر، وبذلك يظهر أنّ المجمل والمبيّن من الأوصاف الإضافيّة[٣] .

تدريب

تطبيق

١ ـ إذا قال الطبيب للمريض : «اشرب الدواء»، فإنّ المريض يفهم منه أنّه لابدّ له من شرب الدواء، ولكنّه ليس في مقام البيان، بل في مقام الإهمال والإجمال ولذا لا إطلاق لكلامه بحيث يكون كاشفاً عن مراده الجدّي[٤] .

٢ ـ إذا وكله في أن يعقد له على امرأة، وكان الموكّل يعتقد فساد العقد

---

(١) وهو مجاز عقليٌ عند المتأخّرين .

(٢) وللإجمال أسباب أخر :

منها : كون اللفظ مشتركاً بين عدّة معان ولا قرينة على تعيين أحدها، كلفظة «عين» .

ومنها : كون المعنى مجازياً مردّداً بين عدّة معانى مجازيّة ولا قرينة على تعيين أحدها .

ومنها : عدم معرفة مرجع الضمير، كقول عقيل : «أمرني معاوية أن أسبّ عليّاً، ألا فالعنوه !»

ومنها : كون المتكلم في مقام الإجمال .

(٣) هذا هو مبني صاحب الكفاية (ره)، أمّا المصنّف فيرى أنّ الإجمال والتفصيل وصفان نفسيان للكلام يجمعهما كون اللفظ قالباً للمعنى وعدمه لا إضافيان . وذلك لأنّ الجهل بالوضع والعلم به لا يوجبان الاختلاف في معنى الإجمال والبيان وهذا بخلاف الدلالة، فهي باعتبار السامع فلا دلالةَ إلّا عند العالم بالوضع . نعم، يصحّ تصوير كونهما إضافيّين بكون الكلام مجملاً من جهةٍ ومبيّناً من جهة أخرىٰ ولكنّ هذا غير القول بأنّ المعنى من جهةٍ واحدةٍ مجملٌ عند شخصٍ ومبيّنٌ عند الآخر، فلاحظ .

(٤) المحاضرات ٥ /٣٦٧.

بالفارسيّة والوكيل يعتقد صحّته فإنّ موضوع الوكالة وهو العقد الصحيح بإطلاقه الإجمالي ينطبق على العقد بالفارسيّة ففي مقام الإثبات لا مانع من الأخذ بالإطلاق إذا تمّت مقدّمات الحكمة[١].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا شَاهِدَيْنِ مِن رِجَالِكُمْ﴾ فهذا مطلق في العدل والفسق وقوله: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنكُمْ﴾ مقيّد بالعدالة فيتصرّف في المطلق ويبني المطلق عليه[٢].

٤ ـ ورد في الروايات جواز الإقامة في أيّ حالٍ من القيام والقعود والاستقبال والطهارة وغيرها. وايضاً ورد في رواياتٍ أخرى مقيد بحالة الاستقبال والطهارة وعدم جواز الكلام فيها منها رواية أبوعبدالله قال: «فاذا قمتَ فلا تتكلّم ولا تؤم بيدك». أمّا روايات الطائفة الثانية لا تضرّ بالإطلاق ويحمل المقيّد على أفضل الأفراد[٣].

٥ ـ ورد في الروايات: إذا سقط في البئر كلب، يخرجه ثمّ ينزح من البئر دلاء ثمّ شرب ويتوضّأ. وورد في صحيحة الفضلاء: ان المراد بالدلاء قدر مخصوص. فالدلاء في الأوّل مجمل والرواية الثانية بيان له[٤].

تفهيم

١ ـ اذكر الفرق بين المفاهيم التالية: الإهمال والإجمال، القدر المتيقّن الخارجي والقدر المتيقّن في مقام التخاطب، القدر المتيقّن والانصراف، التقييد والنسخ.

---

(١) مستمسك العروة ١/ ٨٦.
(٢) المهذّب ٥٩٧.
(٣) المعتمد في شرح العروة الوثقى ١٣/ ٣٤٩.
(٤) جواهر الكلام ١/ ٢٣٥.

٢ ـ ما هو المراد بالتنافي بين المطلق والمقيّد ؟

٣ ـ كيف يعالج التنافي بين المطلق والمقيّد في المستحبّات ؟

٤ ـ بيّن الأسباب الأخرى للإجمال .

٥ ـ ما هو المراد من كون المجمل والمبيّن وصفين إضافيّين ؟

تعميق

١ ـ هل ينافي ورود المقيّد المنفصل كون المتكلّم في مقام بيان المطلق ؟

٢ ـ هل يتصوّر كون السبب متّحداً والحكم متعدّداً ؟

تحقيق

١ ـ قال المحقّق الخوئي (ره) بأنّ «الإهمال في مقام الثبوت محالٌ» ما هو الدليل عليه ؟ (مصباح الأصول ١٠٠/٢)

٢ ـ لماذا لا يسلّم العلّامة الحائري (ره) المقدّمة الأولى من مقدّمات الحكمة ؟ بيّن استدلاله مع الملاحظة عليه . (المحصول في علم الأصول ٦١٤/٢)

٣ ـ هل الجهل بالوضع يوجب الإجمال ؟ (محاضرات في أصول الفقه ٣٨٧/٥)

٤ ـ ما هو مسلك المحقّق الخوئي (ره) في إحداث الأصل عند الشكّ في كون المتكلّم في مقام البيان ؟ (محاضرات في أصول الفقه ٣٦٩/٥)

٥ ـ ألا ينافي النزاع في مفهوم الوصف ما اتّفقوا عليه من حمل المطلق على المقيّد ؟ (المحصول في علم الأصول ٤٠٨/٢)

تمّ الكلام في المقصد الخامس

والحمد لله ربّ العالمين

المقصد السادس

في الحجج والأمارات وفيه مقامان :

المقام الأوّل : القطع وأحكامه وفيه فصول :

الفصل الأوّل : في حجّيّة القطع .

الفصل الثاني : في التجرّي وأحكامه .

الفصل الثالث : تقسيم القطع إلى طريقي وموضوعي .

الفصل الرابع : في قطع القطّاع .

الفصل الخامس : في أنّ المعلوم إجمالاً كالمعلوم تفصيلاً .

الفصل السادس : في حجّيّة العقل .

الفصل السابع : في حجّيّة العرف والسيرة .

المقام الثّاني : الظنون المعتبرة وإمكان التعبّد بها وفيه فصول :

الفصل الأوّل : حجّيّة ظواهر الكتاب .

الفصل الثاني : حجّيّة الشهرة الفتوائيّة .

الفصل الثالث : حجّيّة السنّة المحكية بخبر الواحد .

الفصل الرابع : حجّيّة الإجماع المنقول بخبر الواحد .

الفصل الخامس : حجّيّة قول اللغوي .

المقصد السادس
الحجج والأمارات

وهذا المقصد من أهمّ المقاصد في علم الأُصول، فإنّ المستنبط يبذل الجهد للعثور علىٰ ما هو حجّة بينه وبين ربّه، فيثاب إن أصاب الواقع[١]، ويُعذَّر إن أخطأه.

وقد يعبّر عن هذا البحث بمصادر الفقه وأدلّته، وهي عندنا منحصرة في أربعة: الكتاب، السنّة، الإجماع[٢]، والعقل. وهي معتبرة عند كلا الفريقين مع اختلاف بينهم في سعة حجّيّة العقل. غير أنّ أهل السنّة يفترقون عن الشيعة في القول بحجّيّة أُمور أُخرىٰ مذكورة في كتبهم[٣].

وقبل الخوض في المقصود نذكر تقسيم المكلّف حسب الحالات، فنقول:

تقسيم المكلّف باعتبار الحالات

---

(١) وليعلم أنّ الثواب أعم من أصابة الواقع. فقد يستحقّ المكلّفُ الثوابَ ولم يُصبْ الواقع وذلك لموافقته الحجّة التي قامت على خلاف الواقع ويسمّى ذلك بالانقياد ـ كما سيأتي في مباحث التجرّي إن شاء الله تعالى ـ.

(٢) إعلم أنّ الإجماع عند العامّة حجّة استقلاليّة ولكنّه عندنا طريقٌ صرف إلى كشف قول المعصوم (عليه السّلام) ولا موضوعيّة له.

(٣) وذلك كالقياس والاستحسان، سدّ الذرائع وفتحها، قول الصحابي و....

إنّ المكلّف[١] الملتفت[٢] إلى الحكم الشرعي له حالات ثلاث[٣]:

الأولىٰ: القطع بالحكم الشرعي الواقعي.

الثانية: الظن به.

الثالثة: الشكّ فيه.

فإن حصل له القطع، فيلزمه العمل به لاستقلال العقل بذلك، فيثاب عند الموافقة، ويعذَّر عند المخالفة شأن كلّ حجّة.

وإن حصل له الظن بالحكم الواقعي، فإن قام الدليل القطعي على حجّيّة ذلك الظن كخبر الواحد يجب العمل به، فإنّ الطريق إلى الحكم الشرعي وإن كان ظنّيّاً كما هو المفروض، لكن إذا قام الدليل القطعي من جانب الشارع على حجّيّة ذلك الطريق، يكون هذا الطريق علميّاً وحجّة شرعيّة.

وإن لم يقم فهو بحكم الشاك، ووظيفته العمل بالأُصول العمليّة التي هي حجّة عند عدم الدليل[٤].

فيقع الكلام في مقامات ثلاثة:

الأوّل: في القطع وأحكامه.

الثاني: في الظنون المعتبرة.

---

(١) الظاهر إرادة المجتهد من المكلّف؛ لأنّ المقصود هو البحث عن الأدلّة التفصيليّة التي بها يتوصّل المجتهد إلى الأحكام الشرعيّة.

(٢) إن قلت: إنّ الالتفات مساوقٌ للعلم، فكيف يتصوّر الظنّ والشكّ مع الالتفات.
قلت: إنّ المراد به أعمّ من الالتفات الإجمالي والتفصيلي فيلائم مع الظنّ والشكّ.

(٣) لا يخفى أنّ هذا التقسيم موافقٌ لما ذكره الشيخ الأنصاري (ره) وأنّ الحالات الذي طرأ على الملتفت إلى الحكم الشرعي لا يختصّ به بل تعمّ بالنسبة إلى كلّ موضوعٍ تأتي في أفق النفس.

(٤) المراد بالدليل هو أعمّ من الدليل القطعي أو الظنّي المعتبر. ثمّ إنّ عدم الدليل قد يكون لأجل فقدان النص وقد يكون لإجمال النص وقد يكون لتعارض النصّين.

الثالث : في الأُصول العمليّة .

غير أنّ البحث عن الأُصول العمليّة يأتي في المقصد السابع ، فينحصر الكلام في المقصد السادس بالقطع والظن .

للمطالعة (٦)

مباحث الحكم (١)

مراتب الحكم التكليفي

إنّ مباحث الحكم من أهمّ المباحث الّتي ينبغي طرحها في علم الأصول بل في فلسفته ؛ إذ هو الغاية والمنتهىٰ الّذي يهدفه الأصولي الذي قام لتحصيل الطريق الصحيح لاستنباط الحكم فيواجه لأوّل وهلةٍ سؤالاً وهو أنّ الحكم ما هو ، ما هو حقيقته ومراتبه ، كم أقسامه ، كيف حال الأحكام الظاهريّة وطريق الجمع بينها وبين الأحكام الواقعيّة ، ما هو الأحكام الأوليّة والثانويّة والحكومتيّة والأسئلة الكثيرة الّتي ينبغي الإجابة عليها قبل الورود في مباحث علم الأصول . غير أنّه مع الأسف لم يُوجد كتابٌ مستقلٌ أو بحث مختصٌ في الحكم والمباحث المرتبطة له إلّا ما عن بعض المتأخّرين في محاضراتهم أو مقالاتهم . أمّا الفقهاء الماضية (قدّس الله أسرارهم) فإنّهم بحثوا كثيراً عن مباحث الحكم ولكنّه لا بعنوان مستقلٍ بل بمناسباتٍ كثيرة لا يخطر بعضها ببال الطالب أصلاً ، كالبحث عن الخروج عن محلّ الابتلاء في العلم الإجمالي وفي مبحث التضاد ، واجتماع الأمر والنهي والاستصحاب و ... .

ثمّ نكلّف انفسنا للبحث عن مباحث الحكم بشكل تمهيديٍ مناسبٍ للمرحلة الدراسيّة الأولىٰ لعلم الأصول ، ولنبدأ أوّلاً ببيان مراتب الحكم فنقول :

إنّ قدماء الأصوليين يعرّفون الحكم بأنّه «الخطاب الشرعي المتعلّق بأفعال

المكلّفين» .

أمّا المحقّق الصدر (رحمه الله) فيشكل عليهم تارةً بأنّ الخطاب كاشفٌ عن الحكم والحكم هو مدلول الخطاب لا نفسه . وأخرى بأنّ الحكم ليس منحصراً في التكليفي كي يتعلّق بأفعال المكلّفين بل قد يكون وضعيّاً ومتعلّقاً بذوات المكلّفين أو أشياء أخر كعلاقة الزوجيّة بين الزوج والزوجة والملكية بين الانسان والشيء الذي يملكه ـ وسيأتي تحقيق الأحكام الوضعيّة إن شاء الله تعالى ـ ثمّ قال : «فالأفضل استبدال الصيغة المشهورة بما قلناه من أنّ الحكم الشّرعي هو التشريع الصادر من الله لتنظيم حياة الانسان سواءٌ كان متعلّقاً بأفعاله أو بذاته أو بأشياء أخر داخلة في حياته[١] .

هذا تعريفٌ إجماليٌ للحكم ، وانقدح منه أنّ الحكم التكليفي هو الحكم الشّرعي المتعلّق بأفعال المكلّفين مباشرةً في مختلف جوانب حياته الشخصيّة والاجتماعيّة بنحوٍ يتضمّن معنى «افعل» أو «لا تفعل» أو نحو ذلك ، كوجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر واستحباب نافلة الليل وكراهة خلف الوعد وإباحة الأكل في غير الصوم والشبع و ...

أمّا مراتب الحكم التكليفي فأوّل من يطرح البحث عنه بشكلٍ مستقلٍّ هو الآخوند الخراساني[٢] ، والعلماء من بعده يجهدون كلّ الجهد في النقض والإبرام في كلامه وإرائة المباني الجديدة لها . غير أنّه قبل الدخول في بيان الأقوال ينبغي دراسة مراحله إجمالاً وإن لم نقل بثبوت بعضها له .

إنّ المراحل الّتي يتطرّق عليها الحكم الشّرعي التكليفي هي :

١ ـ الملاك (الاقتضاء) : في الحقيقة إنّ هذه المرحلة هي إحراز المولىٰ مصلحةً

---

(١) دروس في علم الأصول ، الحلقة الأولى ١٦١ .

(٢) درر الفوائد ٧٠ .

أو مفسدةً في شيءٍ، وبعبارة أخرىٰ هي نفس المصلحة أو المفسدة الّتي توجد في الأفعال.

٢ ـ الإرادة: إنّ المولى في هذه المرحلة يُحبّ المتعلّق أو يُبغضه. فالإرادة من المولىٰ تكوينيّةٌ بمعنى الشوق نحو الفعل بعد ثبوت المصلحة فيه أو البغض عنه بعد إحراز المفسدة فيه، فهذه المرحلة وسابقها تكوينيّة وكثيراً يطلق عليهما مبادئ الحكم وذلك بافتراض أنّ الحكم حقيقةً هو المرحلة الثالثة.

٣ ـ الاعتبار (الإنشاء والجعل): بعد وجود الملاك في الفعل وتعلّق إرادة المولىٰ التكوينيّة به يصوغ المولىٰ إرادته صياغةً جعليّةً من نوع الاعتبار لوضع الحكم على عهدة المكلّف. فاعتبر الوجوب مثلاً لفعلٍ ذي مصلحةٍ شديدة متعلّقٍ للشوق الأكيد منه ويصوغ الحرمة لفعلٍ ذي مفسدةٍ شديدةٍ متعلّق للبغض الأكيد.

قال المحقّق الصدر (رحمه الله): «ليس الاعتبار عنصراً ضروريّاً في مرحلة الثبوت بل يستخدم غالباً كعملٍ تنظيميٍ صياغيٍ اعتاده المتشرّعون والعقلاء وقد سار الشّارع على طريقتهم في ذلك»[1]. وهذا هو المسمّىٰ بالإرادة التشريعيّة.

٤ ـ الإبراز: وهو مرتبة بيان الاعتبار الّذي اعتبره الشّارع على ذمّة المكلّف. ويُراد بالإبراز معرضيّة الحكم للوصول إلى المكلّف أي كون الحكم بحيث لو فحص الملكّلف عن مظانّه لوجده. والإبراز يحصل بكونه بمضمون آية أو رواية أو حكم عقلٍ أو معقد إجماع.

٥ ـ الفعليّة (المجعول): وهو المرتبة الّتي استكملت تمام قيود الموضوع خارجاً فصار فعليّاً على المكلّف. مثلاً: وجب الشارعُ الصومَ وأبرز حكمه في الكتاب العزيز والروايات بأنّه إذا دخل هلال شهر رمضان وكان المكلّف بالغاً

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية ٢٤.

عاقلاً غير مريضٍ ولا مسافرٍ فقد وجب عليه الصوم. إنّ هذا الوجوب هو صرف اعتبارٍ، وأمّا إذا دخل هلال رمضان وصار المكلّف واجداً للشرائط المذكورة في موضوع الحكم فيصير فعليّاً عليه ويجب عليه الصيام فعلاً وخارجاً لا انشائيّاً صرفاً.

٦ ـ التنجّز: هو علم المكلّف بالحكم، فلو لم يعلم المكلّفُ الحكمَ لَما يتمكّن من امتثاله وإن كان فعليّاً عليه. هذا، ولكن لا نُريد بالتنجّز الإجزاء، فلا ملازمة بين عدم تمكّن المكلّف عن الامتثال لعدم التعلّم الذي يجب عليه وكونه مستحقّاً للعقاب. فاستحقاقه للعقاب إنّما لعدم تعلّمه الأحكام وعدم تنجّز التكليف عليه لعدم علمه به.

وهنا مرحلتان الأخريان توهّمهما بعضٌ وهو الامتثال، أي إتيان المأمور به بنحوٍ يُطابق المأتى به للمأمور به. والإجزاء وهو أنّ الامتثال الكذائي يجزى ويكفى عن الامتثال مرّة أو مرّات أخرىٰ. ـ يأتي البحث عنه في مبحث الإجزاء ـ وبما أنّه لا قائل بكونهما من مراحل الحكم إلّا شرذمة فلا نُطيل الكلام ببيانهما.

ثمّ إنّ العلماء اختلفوا في مراتب الحكم فمنهم من يقول بأنّ له مرحلةً واحدةً وهي الفعليّة[١]. والرأى الآخر كونه ذا مرحلتين: الإنشاء والفعليّة[٢]. والثالث نظرية المراحل الثلاثة واختلفوا في كيفيّة المراحل الثلاثة بين القائل بالإنشاء والفعليّة والتنجّز[٣] والقائل بالاقتضاء والفعليّة والتنجّز[٤] والبانى على أنّها الإنشاء والإبراز والتنجّز[٥] والرابع يرىٰ المراحل أربعة وهي الاقتضاء والإنشاء

---

(١) مجمع الأفكار ٣/٢٧٠؛ منتهى الأصول ٢/٧١.
(٢) مصباح الأصول ٢/١٢؛ أجود التقريرات ٢/٢٦٤.
(٣) حاشية مشكيني ٣/٣٦٧؛ منتقى الأصول ٤/٩٥.
(٤) حاشية على الكفاية ٢/٩٥.
(٥) دروسٌ في أصول الفقه الإماميّة ٣٩٣.

والفعليّة والتنجّز[١]. وفيها أقوال أخر لا يهمّنا ذكرها وما ذكرناه فيه كفاية للطالب المبتدى إن شاء الله تعالى.

نقاطٌ:

١ ـ إنّ هذه المراحل الّتي قد مرّ ذكرها هي للحكم الصادر عن الموالي العرفيّة، أمّا الشّارع ـ جلّ اسمه ـ فلا حاجة له لطيّها ومضيّ مدّةٍ عليه لإحراز الملاك ثمّ الشوق ثمّ اعتباره وإبرازه و ... بل يمرّ عليه كلّها بطرفة عين بل أقلّ منها. كيف ﴿ **وإذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون** ﴾.

٢ ـ إنّ البحث عن مراحل الحكم غير البحث عن ماهيّته وحقيقته. فلقائل أن يقول: إنّ الحكم يتطوّر عليه أربعة مراحل ولكن حقيقته مرحلتان أو مرحلةٌ واحدةٌ، كما صدر عن الشّهيد الصدر (رحمه الله) فإنّه قائل بأنّ حقيقة الحكم وروحه هو مرحلة الملاك والإرادة ومع ذلك يَرى مراحل الحكم أربعة.

٣ ـ يترتّب على البحث عن مراتب الحكم فوائد كثيرة منها: في كيفيّة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، عقاب المكلّف، تعدّد المجعول، اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، تضادّ الأحكام، البراءة الشرعيّة و ....

---

(١) حقائق الأصول ٢ /٨؛ درر الفوائد ٧٠.

المقام الأوّل

القطع وأحكامه

وفيه فصول

الفصل الأوّل :

حجّيّة القطع[1]

لا شكّ في وجوب متابعة القطع والعمل على وفقه مادام موجوداً ، لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع ، وهو حجّة عقليّة[2] ، وهي عبارة عمّا يحتجّ به المولى على العبد

---

(١) إنّ الأقوال في حجّيّة القطع ثلاثة :

الف) أنّها ثابتة ببناء العقلاء إبقاءً للنوع وحفظاً للنظام ، وهذا البناء قد أمضاه الشارع فيجب اتّباعه .

ب) أنّها بإلزامٍ من العقل وبحكمه .

ج) أنّها من لوازمه العقليّة .

(٢) إنّ الحجّة على ثلاثة أقسام :

الف) الحجّة العقليّة : وهي عبارة عمّا يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس ، كما ذكر في المتن .

ب) الحجّة المنطقيّة : وهي عبارة عن كون الحدّ الوسط في القياس المنطقي علّةً لثبوت الأكبر للأصغر أو معلولاً لثبوته له ، كالتغيّر الذي هو علّةٌ لثبوت الحدوث للعالم .

ج) الحجّة الأصوليّة : وقد ذكر تعريفها في المتن .

أمّا القطع فهو حجّة عقليّة لا أصوليّة ولا منطقية . أمّا أنّه ليس حجّة أصوليّة فلما ذكر في المتن . وأمّا أنّه ليس حجّة منطقيّة فلأنّ القطع ليس علّة لثبوت الحكم للموضوع ولا معلولاً

وبالعكس، وبعبارة أُخرى ما يكون قاطعاً للعذر إذا أصاب ومعذِّراً إذا أخطأ[١]، والقطع بهذا المعنى حجّة، حيث يستقل به العقل ويبعث القاطعَ إلى العمل وفْقَه ويحذّره عن المخالفة، وما هذا شأنه، فهو حجّة بالذات[٢]، غنيّ عن جعل الحجّيّة له[٣]، لأنّ جعل الحجّيّة للقطع يتمّ إمّا بدليل قطعي أو بدليل ظني، وعلى الأوّل يُنقل الكلام إلى ذلك الدليل القطعي، ويقال: ما هو الدليل على حجّيّته، وهكذا فيتسلسل، وعلى الثاني يلزم أن يكون القطع أسوأ حالاً من الظن، ولذلك يجب أن ينتهي الأمر في باب الحجج إلى ما هو حجّة بالذات، أعني: القطع، وقد تبيّن في محله «أنّ كلّ ما هو بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات».

فتبيّن أنّ للقطع خصائص ثلاث:

☞

له، ولذلك يعدّ القياس بتوسيط القطع باطلاً، مثل قولك: هذا مقطوع الخمريّة، وكل مقطوع الخمريّة حرامٌ فهذا حرامٌ؛ وذلك لكذب الكبرىٰ، فإنّ الحرام هو نفس الخمر لا خصوص مقطوع الخمريّة.

(١) الاحتجاج من المولى على العبد يسمّىٰ بالمنجّزيّة والاحتجاج من العبد على المولى يسمّىٰ بالمعذّرية.

(٢) لا يخفى أنّ الشارع وإن لا يمكن له العقاب على متابعة القطع المخالف للواقع لكونه حجّة ذاتيّة، ولكنّه بإمكانه العقاب على مقدّمات الوصول إلى القطع. وذلك كما إذا تيقّن الملكّف من طريق مطالعة الكتب الضالّة بأنّ الخمر مباحٌ، فإنّ الشارع لا يتمكّن من عقابه على يقينه بإباحة الخمر ولكنّه بإمكانه العقاب على عدم ترك مطالعة الكتب الضالّة.

فالحاصل أنّ العقاب لا فرق فيه بين القول بكون القطع حجّة ذاتيّة أو جعليّة، غاية الأمر يكون العقاب على الأوّل مترتّباً على مقدّمات القطع وعلى الثاني يترتّب على نفسه فقط لا مقدّماته ـ كما اعترف به قائله ـ.

(٣) فإنّ الشارع إن جعل الحجّيّة له فهو اجتماع المثلين وذلك محالٌ وإن جعل عدم الحجّيّة له فهو اجتماع النقيضين وذلك محالٌ أيضاً. على ذلك، فأوامر الشارع على طبق القطع إرشاديّة لا مولويّة. نعم، إنّ المولى بإمكانه التنبيه على الخطأ وإخبار العبد بأنّ الخمر ليس مباحاً مثلاً، حتى يزول قطعه. أمّا مادام القطع موجوداً فهو حجّة لا تمسّ كرامته. وهذا هو مراد المصنّف من تقييد وجوب متابعة القطع بكونه «مادام موجوداً». فلاحظ.

١ . كاشفيّته عن الواقع ولو عند القاطع[١] .

٢ . منجّزيّته عند الإصابة للحكم الواقعي بحيث لو أطاع يثاب ولو عصىٰ يعاقَب .

٣ . معذِّريّته عند عدم الإصابة ، فيعذَّر القاطع إذا أخطأ في قطعه وبان خلافه[٢] .

ثمّ اعلم أنّ المراد بالحجّة هنا ليس الحجّة الأُصوليّة وهي عبارة عمّا لا يستقل العقل بالاحتجاج به غير أنّ الشارع أو الموالي العرفيّة[٣] يعتبرونه حجّة في باب الأحكام والموضوعات لمصالح ، فتكون حجّيّته عرضيّة مجعولة كخبر الثقة ، لأنّ القطع غنيّ عن إفاضة الحجّيّة عليه ، وذلك لاستقلال العقل بكونه حجّة في مقام الاحتجاج ومعه لا حاجة إلى جعل الحجّيّة له[٤] .

تدريب

تطبيق

---

(١) اعلم أنّه اختلف في ارتباط القطع مع الكشف : فيرىٰ بعضٌ كالمصنّف أنّ الكشف ليس ذاتيّاً للقطع ولا من لوازم وجوده . وذهب الآخر إلى أنّ الكشف هو عين القطع وبالعكس ، والقول الثالث كونه ذاتي القطع بنحو الذاتي الايساغوجي ، والرابع كونه ذاتي القطع بنحو الذاتي في باب البرهان .

(٢) زاد المحقّق الصدر (ره) خصوصيّة رابعة للقطع ، وهو المحرّكيّة نحو ما يوافق الغرض الشخص للقاطع إذا انكشف له بالقطع ، فالعطشان إذا قطع بوجود الماء خلفه تحرّك نحو تلك الجهة طلباً للماء .

(٣) وذلك بعد إمضاء الشارع للمجعولات التي صدرت من الموالي العرفيّة ، وإلّا فلا حجّيّة لها بلا إمضاء الشارع .

(٤) ينبغي التنبيه على أمرين :

الف) إنّه لا فرق بين القطع والعلم واليقين والفروق التي ذكرها بعض لا ينبغي ذكرها بعد ضعفها وكونها استحسانات محضة .

ب) إنّ البحث عن حجّيّة القطع ليس بحثاً أصوليّاً لعدم اندراجه تحت الحجج الأصوليّة بل هو حجّة عقليّة فاللائق به هو علم الكلام .

إذا قطع المكلف بحرمة صلاة الجمعة في عصر الغيبة فهذا القطع معذّر بالنسبة إلى المولى وإذا قطع بوجوب الكفارة عند حنث القسم مثلاً فهذا القطع منجّز للتكليف بالنسبة إلى العبد ووجب عليه الكفارة.

تفهيم

١ ـ ماذا تقول إن قيل: إنّ الالتفات مساوقٌ للعلم. فكيف يتصوّر الظنّ والشكّ مع الالتفات؟

٢ ـ لماذا لا يكون القطع حجّة منطقيّة؟

٣ ـ لماذا لا يمكن جعل الحجّيّة للقطع؟

٤ ـ ما هو المراد بالمحركيّة في خصوصيّات القطع؟

٥ ـ هل تترتّب ثمرةٌ على ذاتيّة القطع أم جعليّته؟ لماذا؟

٦ ـ لماذا لا يكون البحث عن حجيّة القطع أصوليّاً؟

تعميق

١ ـ لماذا لا يذكر الوهم في الحالات المذكورة للمكلّف الملتفت إلى الحكم الشرعي؟

٢ ـ قال المصنّف: «لا شكَّ في وجوب متابعة القطع». هل يُفرَضُ متابعة القطع أو كان المراد متابعة المقطوع؟

٣ ـ إنّ الأخباريين قائلون بحجّيّة القطع الناشئ من الكتاب والسنّة فقط. هل يصحّ ذلك التفصيل في حجّيّة القطع؟

تحقيق

١ ـ لماذا يستحيل التسلسل؟ (بداية الحكمة ٨٨)

٢ ـ ما هو مراد الشيخ الرئيس من كلامه: «ما جَعَل اللهُ المِشمشةَ مِشمشةً بل أوجدها». (مصباح الأصول ١٥/٢)

الفصل الثاني

التجرّي[1]

التجرّي في اللغة إظهار الجرأة، فإذا كان المتجرّىٰ عليه هو المولىٰ فيتحقّق التجرّي بالإقدام على خلاف ما دلّ الدليل على وجوبه أو حرمته، وفي الاصطلاح هو الإقدام على خلاف ما قطع به أو قام الدليل المعتبر عليه بشرط أن يكون مخالفاً للواقع[2]، كما إذا أذعن بوجوب شيء أو حرمته، فترك الأوّل وارتكب الثاني، فبان خلافهما وأنّه لم يكن واجباً أو حراماً[3].

ويقابله الانقياد في الاصطلاح، فهو عبارة عمّا إذا أذعن بوجوب شيء أو

---

(١) وليعلم أنّ الحجّة إن أصابت الواقع ووافقه المكلّف فهي منجّزة والمكلّف مستحقٌّ للثواب، وإن أصابت الواقع وخالفه المكلّف فهي منجّزةٌ والمكلّف يستحقّ العقاب. وإن لم تصب ووافقه المكلّف فهذا هو الانقياد والمكلّف يستحقّ الثواب لا للإمتثال بل لانقياده دون تكاليف الشارع، وإن لم تصب وخالفه المكلّف فهذا هو التجرّي وسيأتي البحث عنه في المتن.

(٢) وليُعلم أنّ التجرّي لا يختصّ بمخالفة القطع، بل يعمّ مخالفة البيّنة أو الحجّة الشرعيّة، مثل الاستصحاب إذا قام على خمريّة شيء أو غصبيّته فخالف فبان أنّه لم يكن كذلك، بل يعمّ ما إذا خالف التكليف المنجّز عقلاً ـ ولكنّه خالف ـ احتمالاً، كما إذا ارتكب أحد أطراف العلم الإجمالي. فالجامع هو مخالفة الحجّة أعمّ من العقليّة والشرعيّة مخالفةً قطعيّةً حسب الاعتقاد أو احتماليّةً كذلك. أمّا أنّ التجري يبحث عنه في ضمن مباحث القطع مع أنّ النزاع أعمّ من مخالفة القطع فلأنّ القطع أظهر مصاديق الحجّة.

(٣) كما إذا قطع بوجوب الجمعة وحرمة شرب هذه الإناء التي فيها خمرٌ فترك الجمعة وشرب الإناء وبان عدم وجوب الجمعة وأنّ الإناء ليس فيه خمرٌ بل ماءٌ.

حرمته، فعمل بالأوّل وترك الثاني، فبان خلافهما[١].

والكلام في التجرّي[٢] يقع في موضعين:

الموضع الأوّل: في حكم نفس التجرّي

وفيه أقوال:

منها: استحقاق العقاب[٣].

ومنها: عدم استحقاق العقاب[٤].

ومنها: استحقاق العقاب إلّا إذا اعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة وأتى به، فلا يبعد عدم استحقاق العقاب، وهو خيرة صاحب الفصول.

والصواب هو القول الثاني أي عدم استحقاق العقاب[٥].

وليعلم أنّ موضوع البحث هو مخالفة الحجّة العقليّة، لأجل غلبة الهوىٰ على العقل والشقاء على السعادة. وربما يرتكبه الإنسان مع استيلاء الخوف عليه. وأمّا ضمّ عناوين أُخر عليه من الهتك والتمرّد ورفع علم الطغيان فجميعها أجنبيّة عن

---

(١) كما إذا قطع بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال وحرمة شرب هذه الإناء التي فيها خمرٌ، فدعا عند الرؤية وترك شرب الإناء، وبان أنّ الدعاء ليس واجباً والإناء ليس فيه خمرٌ بل ماءٌ.

(٢) إنّ البحث عن التجرّي لا يجري في القطع الموضوعي بل يجري في الطريقي؛ إذ الحرمة محمولة على الخمر لا مقطوع الخمريّة. وسيأتي في المبحث الآتي الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي.

(٣) وهو مختار صاحب الكفاية (ره).

(٤) وهو مختار الشيخ الأعظم الأنصاري (ره).

(٥) استدلّ لحرمة التجرّي بأنّه إذا فرضنا شخصين قصدا شربَ الخمر فصادف أحدُهما الواقعَ دون الآخر، فإمّا أن نقول بصحّة عقوبتهما معاً، أو عدم عقوبتهما كذلك، أو عقوبة المخطئ دون المصيب، أو بالعكس. الأوّل هو المطلوب، والثاني والثالث خلاف المتّفق عليه، وأمّا الرابع فيلزم أن يكون العقاب والثواب منوطين بأمرٍ خارجٍ عن الاختيار.

يلاحظ عليه: بأنّا نختار الشقّ الرابع وهو عقاب المصيب دون المخطئ، ولكن القبيح هو إناطة العقاب بأمرٍ خارجٍ عن الاختيار. وأمّا إناطة عدم العقاب بأمرٍ خارجٍ عن الاختيار فليس بقبيحٍ.

المقام، فلا شكّ في استحقاق العقاب إذا عُدّ عمله مصداقاً للهتك ورمزاً للطغيان وإظهاراً للجرأة إلى غير ذلك من العناوين المقبِّحة.

نعم إنّ التجرّي يكشف عن ضعف الإيمان، فيستحقّ اللوم والذم لا العقاب.

الموضع الثاني: في حكم الفعل المتجرّىٰ به*

والكلام فيه تارة من حيث كونه قبيحاً وأُخرىٰ من جهة الحرمة الشرعيّة(١).

أمّا الأوّل، فهو منتف قطعاً، لأنّ الحسن والقبح يعرضان على الشيء بالملاك الواقعي فيه، والمفروض أنّ الفعل المتجرّىٰ به هو شرب الماء وهو فاقد لملاك القبح(٢).

وأمّا الثاني، فلا دليل على الحرمة، لأنّ الحرام هو شرب الخمر، والمفروض أنّه شرب الماء وليس هناك دليل يدلّ على أنّ شرب ما يقطع الشارب بكونه خمراً حرام، وذلك لأنّ الحرمة تتعلّق بواقع الموضوعات لا الموضوع المقطوع به فبذلك ظهر عدم حرمة التجرّي ولا المتجرّى به.

غاية الأمر أنّ الفاعل يستحقّ الذم، لأنّ عمله يكشف عن سوء سريرته(٣).

(*) الفرق بين التجرّي والمتجرّىٰ به أنّ الأوّل ينتزع من مخالفة المكلّف الحجّةَ العقليّة والشرعيّة، بخلاف الثاني فإنّه عبارة عن نفس العمل الخارجي كشرب الماء الذي يتحقّق به مخالفة الحجّة.

(١) لا يخفى أنّ الجهتين المبحوث عنهما في المتجرّىٰ به وهو القبح والحرمة تأتيان في التجرّى أيضاً. والظاهر اتّفاق الكل على قبحه وإنّما الخلاف في حرمته.

(٢) لا يخفىٰ أنّه إذا سلّمنا القبح في المتجرّى به فإن قلنا بوجود الملازمة بين حكمي الشرع والعقل فاللازم حرمته وإن قلنا بعدم الملازمة فالحقّ عدم الحرمة إن لم يقم دليلٌ من الخارج على حرمته.

(٣) الظاهر أنّه يمكن عدّ هذا البحث كلاميّاً إذا كان البحث عن استحقاق العقاب وعدمه، كما يمكن أن يكون فقهيّاً إذا كان البحث عن حرمة التجرّى أو عن حرمة قصد المعصية أو عن حرمة الفعل المتجرّىٰ به، كما يمكن عقدها أصوليّاً فيما إذا كان البحث عن حجّيّة عموميّة الخطابات الأوليّة لصورة مصادفة القطع للواقع ومخالفته له.

تدريب

تطبيق

إنّ القاطع بالقطع الطريقي إذا قطع مثلاً بأنّ شرب التتن حرام، أو بأنّ صلاة العيد واجبة، فهو يرى أنّ المولىٰ كأنّه قد حضر عنده يطلب منه ترك ما قطع بحرمته وفعل ما قطع بوجوبه، فالمكلّف القاطع الواقع في هذا المجال إذا فعل الأوّل وترك الثاني كان فعله وتركه هتكاً لحرمة المولى وإساءةً إليه عملاً وهذا التجرّي[١].

تفهيم

١ ـ بيّن الاستدلال لحرمة التجرّي مع النقد عليه.

٢ ـ عرّف التجرّي والانقياد في ضمن تقسيمٍ ثنائيٍ.

٣ ـ في أيّ أقسام القطع يأتي بحث التجرّي، أفي الطريقي أم الموضوعي؟ لماذا؟

٤ ـ بأيّ علمٍ يرتبط البحث عن التجرّي؛ الكلام أم الفقه أم الأصول؟ لماذا؟

٥ ـ لماذا يأتي التجرّي في ضمن مباحث القطع مع أنّه ليس مختصّاً به؟

تعميق

١ ـ هل استحقاق الثواب في الانقياد يكون في صورة مخالفة الحجّة الترخيصيّة فقط أو يشمل مخالفة الحجّة الإلزاميّة أيضاً؟

٢ ـ ما هو الفرق بين قبح المتجرّىٰ به بملاك التمرّد ـ الذي تقدّم توضيحه في الهامش ـ وبين قبح التجرّي؟

٣ ـ ماذا تقول في هذا الاستدلال لحرمة التجرّي:

---

(١) تسديد الاصول ٢/ ١٢.

إنّ روايات العقاب على مقدّمات الحرام مطلقةٌ سواءٌ وقع الحرام أم لا ، فيشمل حال التجرّي الذي يُقصد فيه الحرام ولكن لم يقع» .

تحقيق

١ ـ هل القائلون بقبح التجرّي زعموا العقاب على التجرّي أو على العزم عليه ؟ (مصباح الأصول ٣١/٢)

٢ ـ لماذا يُثاب المكلّف للانقياد ولا يُعاقَب على التجرّي ؟ مع أنّه إن كانت ملاكات الأحكام تعرض على الواقع فلا يستحقّ الثواب في الانقياد ولا العقاب في التجرّي إذ يخالف الواقع في كليهما ، وإن تعرض الملاكات على المقطوع به فيستحقّ المنقاد الثوابَ والمتجرّى العقابَ لأنّهما يُخالفان مقطوعَهما ، فلا وجهَ للتفصيل . (المحصول في علم الأصول ٣٧/٣)

٣ ـ أُستدلّ لاستحقاق العقاب في التجرّى بأنّ «ظانّ ضيق الوقت إذا أخَّر عصىٰ فكيف بقاطعه» . كيف حال هذا الاستدلال ؟ (المحصول في علم الأصول ٣٨/٣)

الفصل الثالث

تقسيم القطع إلى طريقي وموضوعي

إذا كان الحكم مترتّباً على الواقع بلا مدخليّة للعلم والقطع فيه، فالقطع طريقي كحرمة الخمر والقمار، ولا دور للقطع حينئذٍ سوى تنجيز الواقع عند الإصابة والتعذير عند الخطأ.

وأمّا إذا أخذ القطع في موضوع الحكم الشرعي بحيث يكون الواقع بقيد القطع موضوعاً للحكم، فيعبّر عنه بالقطع الموضوعي، كما إذا افترضنا أنّ الشارع حرّم الخمر بقيد القطع بحيث لولاه لما كان الخمر محكوماً بالحرمة[1].

ثمّ إنّه ليس للشارع أيّ تصرّف في القطع الطريقي فهو حجّة مطلقاً[2]. وأمّا

---

(١) ثمّ إن القطع الموضوعي ينقسم إلى قسمين:

الف) القطع الموضوعي الطريقي: وهو ما إذا أخذ القطع موضوعَ الحكم بماله وصف الطرقيّة والكاشفيّة.

ب) القطع الموضوعي الوصفي: وهو ما إذا أخذ بما أنّه وصفٌ من الأوصاف النفسانيّة.

والفرق بين الطريقي المحض والموضوعي الطريقي هو أنّ القطع في الأوّل غير ملتفتٍ إليه تفصيلاً وغير دخيلٍ في الحكم بخلافه في الثاني فهو ملحوظٌ فيه.

ثمّ إنّ كلّاً من الموضوعي الطريقي والموضوعي الوصفي تارةً يكون تمام الموضوع بلا دخلٍ للواقع، بل الحكم دائرٌ مدار وجوده، وأخرىٰ يكون جزأه بحيث يكون لكلٍّ من القطع والواقع دخلٌ فلا يترتّب الحكم إلّا إذا تحقّق الأمران.

هذا وهذه التقسيمات تجرى في الظنّ والشكّ أيضاً.

(٢) اعلم أنّ البحث عن حجّيّة القطع يأتي في القطع الطريقي فقط إذ الحجّيّة هي فرع تعلّق

القطع المأخوذ في الموضوع، فبما أنّ لكلّ مقنّن، التصرّفَ في موضوع حكمه بالسعة والضيق، فللشارع أيضاً حقّ التصرّف فيه، فتارة تقتضي المصلحة، اتّخاذ مطلق القطع في الموضوع سواء حصل من الأسباب العادية أم من غيرها كما في المثال الثالث الآتي في التطبيقات، وأُخرى تقتضي جعل قسم منه في الموضوع كالحاصل من الأسباب العادية، وعدم الاعتداد بالقطع الحاصل من غيرها كما في المثال الثاني من التطبيقات[1].

تطبيقات

١. إنّ قول العدلين أو الشاهد الواحد فيما يعتبر مع اليمين إنّما يكون حجّة في القضاء إذا استند إلى الحس لا إلى الحدس فلو قطعت البيّنة أو الشاهد عن غير طريق الحس فقطعهما حجّة لهما ولا يصحّ للقاضي الحكم استناداً إلى شهادتهما لأنّ المعتبر في الشهادة هو حصول القطع للبيّنة أو الشاهد من طريق الحس.

فالقطع بالنسبة إلى خصوص البيّنة أو الشاهد قطع طريقي محض لا يمكن التصرف فيه ولكن قطعهما بالنسبة إلى القاضي قطع موضوعي وقد تُصرّف الشارع في الموضوع وجعل القسم الخاص موضوعاً للحكم (القضاء) لا مطلق القطع وكم له من نظير.

٢. إذا حصل اليقين للمجتهد من غير الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، كالرمل والجفر فقطعه بالحكم حجّة لنفسه دون المقلّد وذلك لما ذكرناه في قطع الشاهد أو البيّنة بالنسبة إلى القاضي.

☜

القطع بالتكليف والحكم وأمّا في القطع الموضوعي فالحكم يترتّب بعد وجود القطع فلا يتعلّق القطع بالحكم فلا بحث عن حجّيّة القطع الموضوعي.

(١) لا يخفى أنّ القطع والظنّ والشكّ وإن كان طريقيّاً غير أنّها موضوعيّة بالنسبة إلى حكم جواز الإسناد إلى الشارع أو عدم جوازه.

٣. الحكم بوجوب التيمّم لمن أحرز كون استعمال الماء مضرّاً والحكم بوجوب التعجيل لمن أحرز ضيق الوقت فالقطع فيهما موضوعي، فلو انكشف الخلاف وأنّ الماء لم يكن مضراً ولا الوقت ضيقاً لما ضرّ بالعمل، لأنّ كشف الخلاف إنّما هو بالنسبة إلى متعلّق القطع لا بالنسبة إلى الموضوع المترتّب عليه الحكم.

الفصل الرابع

قطع القطّاع

يطلق القطّاع ويراد منه تارة من يحصل له القطع كثيراً من الأسباب التي لو أُتيحت لغيره لحصل له أيضاً، وأُخرى من يحصل له القطع كثيراً من الأسباب التي لا يحصل منها القطع لغالب الناس. وحصول القطع بالمعنى الأوّل زَيْن وآية للذكاء، وبالمعنى الثاني شين وآية الاختلال الفكري، ومحل البحث هو القسم الثاني.

ثمّ إنّ **الوسواسي** في مورد النجاسات، من قبيل القطّاع يحصل له القطع بها كثيراً من أسباب غير عادية كما أنّه في مورد الخروج عن عهدة التكاليف أيضاً وسواسي لكن بمعنى لا يحصل له اليقين بسهولة[1].

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه حُكي عن الشيخ الأكبر* عدم الاعتناء بقطع القطاع، وتحقيق كلامه يتوقّف على البحث في مقامين:

الأوّل: ما إذا كان القطع طريقيّاً.

الثاني: ما إذا كان القطع موضوعيّاً.

أمّا الأوّل: فالظاهر كون قطعه حجّة عليه ولا يتصوّر نهيه عن العمل به لاستلزام النهي وجود حكمين متناقضين عنده في الشريعة، حيث يقول: الدم

---

(١) فيحصل له القطع كثيراً بعدم خروج التكليف عن عهدته.

(*) الشيخ جعفر النجفي المعروف بـ«كاشف الغطاء» المتوفّىٰ (١٢٢٨ هـ).

نجس وفي الوقت نفسه ينهاه عن العمل بقطعه بأنّ هذا دم .

نعم لو أراد عدم كفايته في الحكم بصحّة العمل عند انكشاف الخلاف ، كما إذا قطع بدخول الوقت وتبيّن عدم دخوله فيحكم عليه بالبطلان فله وجه ، ولكن لا فرق عندئذٍ بين القطّاع وغيره .

وأمّا الثاني : أي القطع الموضوعي فبما أنّ القطع جزء الموضوع ، فللمقنّن التصرف في موضوع حكمه ، فيصحّ له جعلُ مطلقِ القطع جزءاً للموضوع ، كما يصحّ جعل القطع الخاص جزءاً له ، أي ما يحصل من الأسباب العاديّة دون قطع القطّاع كالقطع الحاصل للشاهد أو القاضي أو المجتهد بالنسبة إلى الغير . فلو كان الشاهد أو القاضي أو المجتهد قطّاعاً فلا يعتدّ بقطعه[١] ، لأنّ المأخوذ في العمل بقطع الشاهد أو القاضي أو المجتهد هو القطع الحاصل من الأسباب العادية لا من غيرها .

هذا كلّه حول القطّاع ، أمّا الظنّان فيمكن للشارع سلب الاعتبار عنه ، من غير فرق بين كونه طريقاً إلى متعلّقه ، أو مأخوذاً في الموضوع والفرق بينه وبين القطع واضح ، لأنّ حجّيّة الظن ليست ذاتية له ، وإنّما هي باعتبار الشارع وجعله إيّاه حجّة في مجال الطاعة والمعصية ، وعليه يصحّ له نهي الظنّان عن العمل بظنّه من غير فرق بين كونه طريقياً أو موضوعيّاً .

وأمّا الشكّاك[٢] ففي كلّ مورد لا يعتدّ بالشكّ العادي لا يعتنىٰ بشكّ الشكّاك بطريق أولى كالشكّ بعد المحلّ ، وأمّا المورد الّذي يعتني بالشكّ العادي فيه ويكون موضوعاً للأثر ، فلا يعتنىٰ بشكّ الشكّاك أيضاً ، كما في عدد الركعتين

---

(١) أي : لا يعتدّ بقطعه بالنسبة إلى الغير ، أمّا بالنسبة إلى نفسه فالقطع حجّة دائماً .

(٢) لا يخفى أنّ الشكّ لا يمكن جعل الحجّيّة له لتساوى طرفيه . فجعل الحجّيّة لأيّ طرف من طرفيه ترجيحٌ بلا مرجّح .

الأخيرتين فلو شكّ بين الثلاث والأربع، وكان شكّه متعارفاً يجب عليه صلاة الاحتياط بعد البناء على الأكثر وأمّا الشكّاك، فلا يعتني بشكّه ولا يترتّب عليه الأثر بشهادة قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» فلو اعتدّ به لم يبق فرق بين الشكّاك وغيره[١].

تدريب

تطبيق

في أمر الشارع بالصلاة إلى ما يعتقد كونها قبلة فإنّ قضيّة هذا كفاية القطع المتعارف. لا قطع القطاع فيجب عليه الإعادة وإن لم تجب على غيره[٢].

تفهيم

١ ـ عرّف أقسام القطع الموضوعي والفرق بين الطريقي المحض والموضوعي الطريقي.

٢ ـ لماذا لا يمكن جعل الحجّيّة للشكّ؟

تعميق

١ ـ في أيّ موارد تقوم الأمارات والأصول مقام القطع؟

٢ ـ إنّ الشارع يقدر أن يتصرّف في موضوع دليله كيف يشاء. إذن هل يتمكّن من أن يقول في الدليل: «إنّ القطع ليس بحجّةٍ» ؟ لماذا؟

٣ ـ ميّز القطع الطريقي عن الموضوعي:

الحكم عند القطع بالخمر، القطع بحكم الخمر، القطع بحكم القطع بالخمر، الحكم بالقطع بحكم الخمر عند القطع به.

تحقيق

---

(١) فصارت الرواية لغواً؛ حيث يفرق فيها بين كثير الشكّ فلا يعتنى بشكّه وغيره فيعتنى به.

(٢) فرائد الأصول ١ /٦٧.

هل تكون الملازمة بين أخذ القطع في لسان الدليل وكونه موضوعيّاً ؟ (مصباح الأصول ٣٥/٢)

الفصل الخامس

هل المعلوم اجمالاً[١] كالمعلوم تفصيلاً ؟

العلم ينقسم إلى : تفصيلي كالعلم بوجود النجاسة في الإناء المعيّن ، وإجمالي ، كالعلم بوجود النجاسة في أحد الإناءين لا بعينه[٢] .

فاعلم أنّهم اختلفوا في أنّ العلم الإجمالي هل هو كالعلم التفصيلي بالتكليف أو لا ؟ فالبحث يقع في منجّزية العلم الإجمالي[٣] وكفاية الامتثال الإجمالي[٤] .

---

(١) واعلم أنّ العلم لا يقبل الإجمال ولا التفصيل ، لأنّه من مقولة الانكشاف وأمره دائرٌ بين الوجود والعدم ، لا الإجمال والتفصيل ، فلو كان هناكَ علمٌ كان هناك انكشافٌ بلا إجمال وإلّا فلا ، فحقيقة العلم الإجمالي إنّما هو علمٌ تفصيليٌ بالجامع وجهل في المصداق . كما إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين ولكن اشتبه لنا المصداق الحقيقي للنجاسة . وإلى هذا يرجع قولهم : «إنّ الإجمال ليس في نفس العلم وإنّما هو في متعلّقه» ، والمراد منه هو المصداق لا متعلّق العلم (أي النجاسة) وإلّا فلا إجمال لا في العلم ولا في المتعلّق .

(٢) إنّ للعلم الإجمالي ثلاثَ صور :

الف) إذا كان العلم يتعلّق بالحكم والمتعلّق ويتعلّق الشكّ بالمصاديق ، كالعلم بحرمة الخمر المشكوك مصداقه بين الإناءين .

ب) إذا كان العلم متعلّقاً بالحكم والجهل متعلّقاً بالمتعلّق ، كالعلم بالوجوب المردّد متعلّقه بين الظهر والجمعة .

ج) إذا كان العلم متعلّقاً بوجود كلّي الحكم والجهل متعلّقاً بشخص الحكم ، كالعلم بوجود الحكم المردّد بين وجوب إكرام زيدٍ أو حرمة شرب الخمر .

(٣) لا يخفى أنّ المنجّزيّة تستتبع المعذريّة دائماً ، فالبحث عن منجّزيّة العلم الإجمالي كان البحث عن معذريّته أيضاً . ثمّ إنّ هذاالبحث يجري في غير موارد الدوران بين المحذورين كالدوران الوجوب والحرمة حيث إنّ فيها لا يمكن الاحتياط أصلاً .

(٤) والفرق بين المنجّزية وكفاية الامتثال في العلم الإجمالي هو أنّ المنجّزيّة معناها لزوم

أمّا منجّزية العلم الإجمالي فالحقّ أنّ العلم الإجمالي بوجود التكليف الذي لا يرضى المولى بتركه منجّز للواقع، ومعنى التنجيز هو وجوب الخروج عن عهدة التكليف عقلاً، فلو علم وجداناً بوجوب أحد الفعلين أو حرمة أحدهما، يجب عليه الإتيان بهما في الأوّل وتركهما في الثاني ولا تكفي الموافقة الاحتماليّة بفعل واحد أو ترك واحد منهما[١].

وبهذا ظهر أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في لزوم الموافقة القطعيّة (وعدم كفاية الموافقة الاحتماليّة)[٢] وحرمة المخالفة القطعيّة كما سيأتي في أصالة الاحتياط[٣].

☞

امتثال التكليف وإتيانه، بينما كفاية الامتثال يعنى بها عدم الحاجة إلى امتثال آخر، فمنجّزيّة التكليف لا يلازم كفاية امتثالها عن امتثال آخر، وذلك كما في الحجّ على النيابة عن شخص آخر، فإن فسد الحج في الأثناء يجب على النائب إتمامه ولكنّه لا يجزى عن امتثال آخر فيجب عليه الحجّ مرّة أخرىٰ في العام القابل.

(١) إنّ في موارد العلم الإجمالي بوجوب أحد الطرفين، يطلق على الإتيان بالطرفين معاً اسم الموافقة القطعيّة، كما يطلق على ترك الطرفين معاً اسم المخالفة القطعيّة. أمّا الإتيان بأحدهما وترك الآخر فيطلق عليهما اسم الموافقة الاحتماليّة أو المخالفة الاحتماليّة؛ لأنّ المكلّف في هذه الحالة يحتمل أنّه وافق تكليف المولىٰ ويحتمل أنّه خالفه. هذا، وكذلك الحال في العلم الإجمالي بحرمة أحد الطرفين ولكن بجعل «الترك» مقام «الإتيان».

(٢) أمّا الموافقة الاحتماليّة فلا تتصوّر في العلم التفصيلي؛ فعدم جواز الموافقة الاحتماليّة أو المخالفة الاحتماليّة في العلم التفصيلي ليس لعدم جوازه عقلاً أو شرعاً بل لكونه سالبةً بانتفاء الموضوع.

(٣) اعلم أنّه لا يمكن الترخيص الظاهري من المولى في كلا طرفي العلم الإجمالي أو أحد طرفيه؛ لاستحالة إرادة النقيضين أو احتمال إرادتهما.

توضيح ذلك أنّ هناك ثلاث اصطلاحاتٍ:

الف) اجتماع النقيضين: وهو واضح كما أنّ أوضح منه استحالته.

ب) احتمال اجتماع النقيضين: وهو مستحيلٌ أيضاً؛ لأنّه إذا افترضنا استحالةاجتماع النقيضين فلا يمكن فرضه ولو احتمالاً.

☜

وأمّا كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكّن[١] من الامتثال التفصيلي[٢]، فله صور:

الصورة الأُولى: كفاية الامتثال الإجمالي في التوصليّات[٣]، كما إذا علم بوجوب مواراة أحد الميّتين فيواريهما من دون استعلام حال واحد منهما، ومثله التردّد في وقوع الإنشاء بلفظ النكاح، أو بلفظ الزواج، فينشئ بكلال اللفظين.

الصورة الثانية: كفاية الامتثال الإجمالي في التعبديّات[٤] فيما إذا لم يستلزم

☞

ج) توهّم اجتماع النقيضين: وهو ما إذا قطع شخص بلزوم اجتماع النقيضين من شيءٍ ولكنّه مخطىءٌ في قطعه، فلا يلزم من ذلك محذور اجتماع النقيضين واقعاً. وذلك محالٌ أيضاً وقوعه عند المتوهّم وإن كان مخطئاً في توهّمه، فلا يمكن ردعه للحجّيّة الذاتيّة الثابتة للقطع.

إذا عرفت هذا فنقول: لا شكّ في أنّ العلم الإجمالي بوجود التكليف الذي لا يرضى المولىٰ بتركه، علّةٌ تامّةٌ لوجوب الموافقة القطعيّة فضلاً عن الموافقة الاحتماليّة، وفي مثله لا يمكن الترخيص، فإنّ الترخيص في الطرفين يستلزم العلم بإرادة المتناقضين، وفي أحدهما يستلزم احتمال إرادة المتناقضين وكلاهما محالٌ.

هذا، ولا يخفى أنّ هذا الكلام غير جارفيما إذا قامت الحجّة المعتبرة على التكليف وتردّدت بين أمرين، فإنّه في ذلك يمكن الترخيص الظاهري في كلا الطرفين فضلاً عن أحد الأطراف ـ كما سيأتي إن شاء الله في الأصول العمليّة ـ.

(١) أمّا مع عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي فلا خلاف في كفاية الامتثال الإجمالي؛ إذ هو غاية ما يمكنها المكلّف ومن شرائط التكليف كون المكلّف قادراً على امتثاله.

(٢) لا يخفى أنّ محلّ النزاع هو ما إذا كان المكلّف متمكّناً من تحصيل العلم التفصيلي غير أنّه لم يحصّله، لا ما إذا علم تفصيلاً بالتكليف، فإنّه لا خلاف في عدم جواز الامتثال الإجمالي إذا علم تفصيلاً بالتكليف؛ حيث إنّ ذلك لغو ولعب بتكاليف المولىٰ. ولا تلزم اللغويّة إذا لم يعلم تفصيلاً بالتكليف؛ إذ ربما يكون داعٍ عقلائي للامتثال الإجمالي مكان التفصيلي، كما إذا كان في تحصيل الاجتهاد أو الأخذ بفتوى الغير مشاكل فرديّة أو اجتماعيّة.

(٣) تلحق بالتوصليّات الأحكام الوضعية.

(٤) وليعلم أنّه لا شكّ في جواز الامتثال الإجمالي في القربيّات فيما لا يجب الاحتياط فيه كالشبهات الموضوعيّة؛ لأنّه يكشف عن ملكلة الانقياد، إنّما الكلام فيما يجب فيه الاحتياط، كصورة العلم الإجمالي.

التكرار، كما إذا تردّد الواجب بين غسل الجنابة وغسل مسّ الميت، فيغتسل امتثالاً للأمر الواقعي احتياطاً مع التمكّن من تحصيل العلم التفصيلي أو الظن التفصيلي الذي دلّ الدليل على كونه حجّة، والحقّ جوازه فلا يجب عليه التفحّص عن الواجب وأنّه هل غسل الجنابة أو مسّ الميت وإن تمكّن منه، لأنّ الصحّة في العبادات رهن إتيان الفعل لأمره سبحانه والمفروض أنّه إنّما أتى به امتثالاً لأمره الواقعي.

الصورة الثالثة: كفاية الامتثال الإجمالي في التعبديّات فيما إذا استلزم التكرار، كما إذا تردّد أمر القبلة بين جهتين، أو تردّد الواجب بين الظهر والجمعة مع إمكان التعيين بالاجتهاد أو التقليد فتركهما وامتثل الأمر الواقعي عن طريق تكرار العمل.

فالظاهر أنّ حقيقة الطاعة هو الانبعاث عن أمر المولى بحيث يكون الداعي والمحرّك هو أمره والمفروض أنّ الداعي إلى الإتيان بكلّ واحد من الطرفين هو بعث المولىٰ المقطوع به، ولولا بعثه لما قام بالإتيان بواحد من الطرفين.

نعم لا يعلم تعلّق الوجوب بالواحد المعيّن، ولكن الداعي للإتيان بكلّ واحد هو أمر المولىٰ في البين واحتمال انطباقه على كلّ واحد، ويكفي هذا المقدار في حصول الطاعة[1].

وبذلك ظهر أنّ الاحتياط في عرض الدليل التفصيلي: الاجتهاد والتقليد. ولذلك قالوا: يجب على كلّ مكلّف في عباداته ومعاملاته وعادياته أن يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً*.

---

(١) إذ لا دليل على وجوب الأكثر من ذلك إلّا إذا قلنا بوجوب قصد الوجه والتمييز ولكن لا تساعده الأدلّة. هذا، وأمّا وجوبهما في التوصليّات فلا قائل له.

(*) العروة الوثقى: فصل التقليد، المسألة الأُولىٰ، ص ٩٠.

فقد خرجنا بنتيجتين :

١ . العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في منجّزيّة التكليف ومعذّريّته .

٢ . كفاية الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي مطلقاً سواء تمكّن من التفصيلي أو لا .

ثمّ إنّ العلم بالتكليف قد يراد به العلم الوجداني بالتكليف الذي لا يرضى المولى بتركه أبداً ، كما إذا علم بكون أحد الشخصين محقون الدم دون الآخر ، وأُخرىٰ يراد به العلم بقيام الحجّة الشرعيّة على التكليف ، كما إذا قامت الأمارة على حرمة العصير العنبي إذا غلى ، وتردّد المغلى بين إناءين وشمل إطلاق الأمارة المعلوم بالإجمال .

والكلام في المقام إنّما هو في الصورة الأُولىٰ أي العلم الوجداني ، لا ما إذا قامت الحجّة على الحرمة وتردّدت بين الأمرين ، فإنّ البحث عن هذا القسم موكول إلى مبحث الاحتياط من الأُصول العمليّة .

تدريب

تطبيق

١ ـ لنا علم اجمالي بوجوب الصلاة مع الوضوء في الثوب والبدن المتنجّسين أو الصلاة مع التيمّم في البدن والثوب الطاهرين ، فالأمر دائر بينهما واحتمال التعيين في كلّ منهما مندفع بالبراءة فيتخيّر المكلّف بينهما[١] .

٢ ـ لا يجوز للمأموم أن يقتدي بالإمام فيما إذا كان للمأموم علم إجمالي ببطلان صلاة الإمام [لفقد طهارة الثوب أو لفقد العدالة مثلاً] لعدم جواز الاقتداء في الصلاة الباطلة[٢] .

---

(١) كتاب الطهارة للسيّد الخوئي ٢ / ٤١٣ .

(٢) كتاب الطهارة للسيّد الخوئي ٢ / ٣٤٨ .

٣ ـ إذا قال المولى أكرم زيداً ، وشكّ العبد بين الفردين في أنّه هل هذا زيد أو ذاك كافٍ له أن يكرمهما ؛ لأنّه علم إجمالاً بوجوب أحدهما وتكليف منجّز له وإلّا وجب عليه حصول العلم التفصيلي بزيد .

تفهيم

١ ـ كيف يتصوّر كون العلم إجماليّاً مع عدم تصوّر الإجمال في العلم ؟

٢ ـ بيّن الفرق بين المفاهيم التالية : المنجّزيّة وكفاية الامتثال الإجمالي ، اجتماع النقيضين واحتماله وتوهّمه .

٣ ـ لماذا لا يتصوّر الترخيص الظاهري في أطراف العلم الإجمالي ؟

٤ ـ هل محلّ النزاع هو ما إذا كان المكلّف متمكّناً عن تحصيل العلم التفصيلي أو ما إذا علم تفصيلاً ؟ لماذا ؟

٥ ـ اذكر صور العلم الإجمالي مع أمثلتها .

٦ ـ هل يكفي الامتثال الإجمالي في الأحكام الوضعيّة ؟ لماذا ؟

تعميق

١ ـ كيف حال هذا الاستدلال لجواز المخالفة القطعيّة :

«نحن نعلم بخمريّة أحد الإنائين ولكن نشكّ في خمريّة كلّ واحدٍ منهما حين ارتكابه والتكليف لا يتنجّز إلّا حين العلم به ولا علم لنا بل عند مواجهة كلّ واحد منهما نشكّ في خمريّته . نعم ، يحصل العلم بشرب الخمر بعد ارتكابهما ولكن لا تكليف بعد الارتكاب» .

٢ ـ هل البحث عن وجوب الموافقة القطعيّة يترتّب على حرمة المخالفة القطعيّة ؟ لماذا ؟

٣ ـ كيف يجمع بين العبارتين التاليتين ؟

الف) يجب أن يؤدّىٰ صيغة الإنشاء جزماً لا مردّداً .

ب) يجوز الامتثال الإجمالي في العقود والإيقاعات، فلا يمكن الجزم بالصيغة مع عدم العلم التفصيلي بالمُنْشَأ.

٤ ـ كيف تحكم في:

الف) الدوران بين الامتثال الإجمالي القطعي والامتثال التفصيلي الظنّي.

ب) الدوران بين الامتثال التفصيلي الظنّي والامتثال الإجمالي الظنّي.

تحقيق

١ ـ هل البحث عن كفاية الامتثال الإجمالي في التعبّديّات يشمل الأجزاء العباديّة كالسورة و ... أيضاً؟ (مصباح الأصول ٨٠/٢)

٢ ـ كيف يخالف حكمُ الشارع العلمَ الإجمالي في هذا الفرع الفقهي:

«لو أقرّ شخصُ بعينٍ لزيدٍ ثمّ أقرّ بها لعمروٍ فإنّها تُدفع للأوّل ويضمن المقرّ للثاني قيمتها إن كان قيميّاً أو مثلها إن كان مثليّاً مع أنّه يعلم إجمالاً بعدم استحقاق أحدهما لذلك، فلو انتقلا معاً إلى شخصٍ ثالثٍ عُلِمَ إجمالاً بالبطلان في أحدهما ولو اشترىٰ بهما معاً شيئاً ثالثاً عُلِمَ تفصيلاً بعدم استحقاقه له». (بحوثٌ في علم الأصول ١٤٤/٤)

للمطالعة (٧)

مباحث الحكم (٢)

الحكم الوضعي

قد مرّ في المطالعة السابقة أنّ الأحكام المولويّة تنقسم إلى التكليفيّة والوضعيّة. وقد سبق الكلام عن ماهيّة الحكم ومراتب الحكم التكليفي. بقي الكلام في الحكم الوضعي وبيان ماهيّته.

عرّف الأصوليّون الأحكام الوضعيّة بتعاريفٍ لعلّ أسدّها ما قاله الشهيد الصدر

(رحمه الله) بأنّه «هو الحكم الشرعي الذي لا يكون موجّهاً مباشراً للإنسان في أفعاله وسلوكه»[١].

قال المحقّق الحكيم أنّ الحكم الوضعي هو «الاعتبار الشرعي الذي لا يتضمّن الاقتضاء والتخيير»[٢].

هذا، وقد اختلفوا في عدّ الأحكام الوضعيّة، فقيل: إنّها ثلاثة وهي السببيّة والشرطيّة[٣] والمانعيّة؛ وقيل: خمسةٌ بزيادة العلّة[٤] والعلامة، وقيل: تسعةٌ، بزيادة الصحّة والفساد والرخصة والعزيمة[٥].

والحقّ أنّه لا موجبَ لتحديدها بعددٍ مخصوصٍ، بل يقتضي شمولها لكلّ ما ينطبق عليه التعريف وإن كان انطباق عنوان الحكم الوضعي على بعضها لا يخلو عن تأمّلٍ، لعدم إمكان تصوّر الجعل والاعتبار بنوعيه بالنسبة إلى بعضها وإمكان إلحاق بعضٍ آخر منها بالأحكام التكليفيّة.

ثمّ اختلفوا في نوع الجعل والاعتبار بالنسبة إليها وأنّه هل هو بالأصالة أو بالتبع؟ وبعبارة أخرىٰ أنّه من الأمور الاعتباريّة أو الانتزاعيّة. ولنوضّح قبل دخول المطاف الفرقَ بين المفاهيم المتشابهة الأربعة وهي: العرض، العرضي، الاعتبار والانتزاع.

أمّا العرض فهو في مقابل الجوهر وقد سبق الفرق بينه وبين العرضي في

---

(١) دروسٌ في علم الأصول، الحلقة الأولى ١٦٣.

(٢) الأصول العامّة للفقه المقارن ٦٨.

(٣) والفرق بين السبب والشرط مجرّد اصطلاح، فإنّهم يعبّرون عمّا اعتبر وجوده في الحكم التكليفي بالشرط ويقولون: إنّ البلوغ شرطٌ لوجوب الصلاة مثلاً، والاستطاعة شرطٌ لوجوب الحج و... ويعبّرون عمّا اعتبر وجوده في الحكم الوضعي بالسبب ويقولون: إنّ الملاقاة سببٌ للنجاسة، والحيازة سببٌ للملكيّة.

(٤) راجع الأصول العامّه للفقه المقارن ٣٠٨.

(٥) راجع مصباح الأصول ٣/٨٦.

المنطق[١]. والعرضي ـ كما سبق أيضاً في المنطق ـ تارةً يقابل الذاتي الايساغوجي[٢] وأخرىٰ يقابل الذاتي في باب البرهان[٣]. فراجع إن شئت.

أمّا الفرق بين الاعتبار والانتزاع الذي يهمّنا البحث عنه فنقول:

إنّ الشيء الثابت المتّصف بالوجود على ثلاثة أنواع:

١ ـ ما يكون وجوده متأصّلاً في ظرفه المكاني كالجواهر والأعراض.

٢ ـ ما يكون وجوده متأصّلاً في عالم الاعتبار بحيث إذا تجرّد عن اعتبار المعتبر لا يبقىٰ له وجودٌ كالقيمة النقديّة للدنانير والدراهم المسكوكة فإنّها لا وجود لها في غير عالم الاعتبار.

٣ ـ ما يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه وليس له وجودٌ ماوراء ذلك، وهذا على قسمين:

الف) ما يقع منشأ انتزاعه في عالم الواقع، ومثاله: الفوقيّة والتحتيّة والبنوّة والأبوّة؛ إذ لا وجود لهذه الأمور إلّا بوجود الأب والإبن والفوق والتحت.

ب) ما يقع منشأ انتزاعه في عالم الاعتبار كالسببيّة والشرطيّة المنتزعة من بعض القيود الّتي أخذها الشّارع في تكاليفه وأحكامه، وذلك مثل سببيّة الدلوك لصلاة الظهر، والعقد بالنسبة إلى تحقّق الملكيّة به، على هذا فالفارق بين الأمور الاعتباريّة والانتزاعيّة فارقٌ جذريٌ؛ لأنّ الأمور الاعتباريّة لها تأصّلٌ في الوجود في عالمها بخلاف الأمور الانتزاعيّة؛ إذ لا وجود لها إلّا بوجود منشأ انتزاعها وهي مجعولةٌ في الأمور الاعتباريّة تبعاً لها.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الحقّ أنّ الأحكام الوضعيّة تارةً تكون من الاعتباريات

---

(١) المنطق ٩٧؛ بداية الحكمة ٦٨.

(٢) المنطق ٩٠؛ بداية الحكمة ٥٨.

(٣) المنطق ٣٦٨.

وأخرىٰ من الانتزاعيّات .

أمّا الأوّل فكالملكيّة والزوجيّة وليست هي منتزعة من الأحكام المترتّبة عليها .

وأمّا الثّاني فكالسببيّة والشّرطيّة والعليّة والمانعيّة بالنسبة إلى التكاليف المقيّدة بوجود شيء فيها أو في متعلّقاتها ؛ فمن تعلّقها بوجود الشيء تنتزع السببيّة أو العليّة أو الشرطيّة على اختلافٍ في كيفيّة التعلّق ، ومن تقييدها بعدمه تنتزع المانعيّة له . ثمّ لا يخفىٰ أنّ اعتبار الأمور المنتزعة يكون تبعاً لاعتبار منشأ انتزاعها وليس له وجودٌ مستقلٌ .

بقي الكلام في أمورٍ قد اختلف في أنّها من الأحكام الوضعيّة أم لا :

١ ـ الطهارة والنجاسة : فذهب الشيخ (رحمه الله) إلى أنّهما من الأمور الواقعيّة ، فالطهارة عبارةٌ عن النظافة الواقعيّة والنجاسة عبارةٌ عن القذارة الواقعيّة وكشف عنهما الشّارع ، كخواصّ بعض الأدوية الّتي لا يعرفها إلّا أهل الخبرة . فهما ليستا من الأمور المجعولة بل أمران واقعيّان .

وفيه : أوّلاً : أنّه خلاف ظواهر الأدلّة ؛ إذ ظاهرها أنّ الشارع حَكَمَ بالنجاسة والطهارة بما هو شارعٌ لا أنّه أخبر بما هو من أهل الخبرة .

وثانياً : أنّه خلاف الوجدان في بعض الموارد حيث إنّه مثلاً كيف يتبدّل النجاسة الواقعيّة للولد بالطّهارة الواقعيّة بعد إقرار والده الكافر بالشّهادتين ؛ إذ الولد غير البالغ تابع لأبيه .

وثالثاً : أنّه لا ينطبق على الطّهارة الظّاهريّة ؛ إذ الحكم ـ بطهارة الشيء المشكوك فيه الّذي يمكن أن يكون نجساً في الواقع ـ لا يمكن أن يكون إخباراً عن

النّظافة الواقعيّة ولابدّ من القول بمجعوليّة الطهارة في مثله[١].

والحاصل أنّ الصحيح كون الطهارة مجعولة من قِبل الشّارع؛ غاية الأمر أنّ الطهارة الواقعيّة مجعولةٌ للشيء بعنوانه الأوّلي والطهارة الظاهريّة مجعولة له بعنوان أنّه مشكوكُ فيه.

٢ ـ الصحّة والفساد: فهل هما مجعولتان مطلقاً أو ليستا بمجعولتين كذلك أو يفصل بين العبادات والمعاملات بالالتزام بعدم الجعل في الأوّل والجعل في الثاني، فيه خلافٌ.

والصحيح أنّ الصحّة على قسمين:

الف) صحّة واقعيّة: ويُراد بها مطابقة المأتي به للمأمور به واقعاً ويقابلها الفساد. ومثل هذه الصحّة تابعةٌ لواقعها، والجعل لا يتناول الأمور الواقعيّة وكذلك الفساد.

ب) صحّة ظاهرية: كالحكم بصحّة الصلاة بعد الفراغ منها عند الشكّ فيها استناداً إلى قاعدة الفراغ؛ فهي الّتي تكون قابلةً للجعل والاعتبار، وكذلك الحكم بالفساد ظاهراً عند الشكّ في الصلاة الثّانية مثلاً.

---

(١) مصباح الأصول ٣/ ٨٤.

الفصل السادس

حجّيّة العقل[1]

حجّيّة العقل في مجالات خاصّة[2]:

إنّ العقل أحد الحجج الأربع والذي اتّفق أصحابنا إلّا قليلاً منهم[3] على حجّيته، ولأجل إيضاح الحال نقدّم أُموراً:

الأوّل: الإدراك العقلي[4] ينقسم إلى إدراك نظري وإدراك عملي[5]، فالأوّل

---

(١) لا يخفى أنّ المصنّف ذكر هذا البحث في ضمن مباحث الألفاظ، لكنّ المحلّ الجدير بالبحث عنه هو مباحث الدليل العقلي كما صنعه الشهيد الصدر (ره) والمحقّق الاصفهاني (قدّس سرّه)، حيث جعلوا باباً مستقلّاً بمباحث الدليل العقلي ضمن تقسيمهم المباحث الأصوليّة.

(٢) وليعلم أنّ في العقل ثلاثة مواضع للنزاع:

الف) النزاع بين الخاصّة والعامّة في حجّيّة الأحكام العقليّة الظنيّة كالقياس والاستحسان و... فأنكرها الأوّل وأثبتها الثاني.

ب) النزاع بين الأشاعرة والعدليّة (المعتزلة والشيعة) في المستقلّات العقلية المعبّر عنها بالحسن والقبح العقليّين فأنكرها الأوّل وأثبتها الثاني.

ج) النزاع بين الأخباريّين والأصوليّين في مشروعيّة استنباط الأحكام الشرعيّة عن الأدلّة العقليّة القطعيّة، فأنكرها الأوّل وأثبتها الثاني. هذا، والذي كان المصنّف بصدده هو النزاع الثالث.

(٣) وهم الأخباريون.

(٤) ينبغي أن يعلم بأنّ المراد بحكم العقل ليس هو حكم القوّة العاقلة بمعناها الفلسفي التي هي وجود مجرّدٌ، بل حكمٌ يصدره العقل ـ بما هو في العرف ـ على نحو الجزم واليقين غير مستند إلى كتابٍ أو سنّةٍ. والأحكام العقليّة غير قابلة للتخصيص أو التعويض. ثمّ إنّ القطع

إدراك ما ينبغي أن يعلم، كإدراك العقل وجود الصانع وصفاته وأفعاله وغير ذلك، والثاني إدراك ما ينبغي أن يعمل، كإدراكه حسن العدل وقبح الظلم ووجوب ردّ الوديعة وترك الخيانة فيها(٦).

الثاني: انّ الاستدلال لا يتمّ إلّا بالاستقراء أو التمثيل أو القياس المنطقي.

والاستقراء الناقص لا يحتجّ به، لأنّه لا يفيد إلّا الظنّ ولم يدلّ دليل على حجّيّة مثله، وأمّا الاستقراء الكامل فلا يعدّ دليلاً لأنّه علوم جزئيّة تفصيليّة تُصَبُّ في قالب قضية كلّيّة عند الانتهاء من الاستقراء دون أن يكون هناك معلوم يُستدل به على المجهول. وبعبارة أُخرى يصل المستقرئ إلى النتيجة في ضمن الاستقراء وعند الانتهاء من دون أن يكون هنا استدلال(٧).

وأمّا التمثيل، فهو عبارة عن القياس الأُصولي الذي لا نقول به.

فتعيّن أن تكون الحجّة هي القياس المنطقي، وهو على أقسام ثلاثة:

☞

عملٌ للعقل لا نفسه، والظاهر أنّ البحث في حجّيّة العقل في المقام إنّما هو بحث عن حجّيّة الأحكام القطعيّة التي صدرت من العقل لا نفس العقل. وبعبارة أخرىٰ: إنّ البحث يتركّز على حجّيّة مدركات العقل القطعيّة لا نفسه. وبما أنّا نثبت في السابق حجّيّة القطع دائماً ففي غنىً عن هذا، أمّا البحث عن حجّيّة نفس العقل فهو لا يشير إليه المصنّف وتوجد في الكتب الكلامية إشارات إليه.

(٥) اختلف الأصوليّون في أنّ العقل شأنه شأن المدرك للأحكام فقط أو أنّه قد يكون حاكماً بحكمٍ، ذهب إلى الأوّل المحقق الخوئي (ره) (مصباح الأصول ٢/ ١٩) تبعاً لأستاذه المحقّق الاصفهاني (ره) (نهاية الدراية ٢/ ٣) واختار الثاني المصنّف (المحصول في علم الأصول ٣/ ٢٢).

(٦) قد سبق في المنطق أنّ المدرِك في العقل العملي والنظري واحدٌ وإنّما الاختلاف في المدرَكات.

(٧) يمكن أن يشكل على المصنّف بأنّ الاستقراء التام في المنطق يكون من أقسام القياس المعبّر عنه بالقياس المقسَّم فكيف يقول بعدم دليليّته مع قوله بدليليّة القياس وهل يكون ذلك إلّا اجتماع النقيضين؟

أ . أن تكون الصغرى والكبرى شرعيّتين وهذا ما يسمّى بالدليل الشرعي[١] .

ب . أن تكون كلتاهما عقليّتين ، كإدراك العقل حسن العدل (الصغرى) وحكمه بالملازمة بين حسنه عقلاً ووجوبه شرعاً (الكبرى)[٢] وهذا ما يعبّر عنه بالمستقلّات العقليّة[٣] ، أو التحسين والتقبيح العقليّين* .

ج . أن تكون الصغرىٰ شرعيّة والكبرىٰ عقليّة كما قد يقال : «الوضوء ممّا يتوقف عليه الواجب (الصلاة)» وهذه مقدّمة شرعيّة «وكلّ ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب عقلاً» وهذه مقدمة عقليّة فينتج : فالوضوء واجب عقلاً . وهذا ما يعبر عنه بغير المستقلات العقليّة[٤] ، نعم ، يعلم وجوب الوضوء شرعاً

---

(١) مثال ذلك هو : أنّ الكر يتحقّق بأن يكون حجم الماء حاصلاً من ضرب ٥ /٣ فيه مرّتين . إنّ الكرّ مطهّر للنجاسة . فينتج أنّ حجم الماء الذي يحصل من ضرب ٥ /٣ فيه مرّتين مطهّرٌ للنجاسة .

(٢) الظاهر من الأصوليّين انحصار المستقلّات العقليّة في مسألة «العدل حسنٌ والظلم قبيحٌ» وكلّ فعلٍ للاتصاف بالحسن والقبح لابدّ وأن يندرج تحت العدل أو الظلم .

(٣) إنّ للمستقلّات العقلية اصطلاحين : أحدهما ما يساوق البديهي ، والثاني ما ذكر في المتن .

(*) في مقابل الأشاعرة الذين لا يعترفون بهما إلّا عن طريق الشرع ، فالحسن عندهم ما حسّنه الشارع وهكذا القبيح .

(٤) لا يخفى أنّ المستقلّات وغير المستقلّات العقليّة تتركّبان من قياسين التاليين :

قياسا المستقلّات العقليّة :

١ ـ إنّ هذا الحكم الفلاني حكم العقل ، كلّما حكم به العقل حكم به الشّرع (عقلاً) ، فينتج أنّ هذا الحكم الفلاني حكم الشرع (عقلاً) .

٢ ـ إنّ هذا الحكم الفلاني حكم الشرع عقلاً ، العقل حجّةٌ ، فينتج أنّ هذا الحكم الفلاني الشرعي حجّةٌ .

قياسا غير المستقلّات العقليّة :

١ ـ إنّ ألف كان ب شرعاً (بحكم الشرع) ، كلّما كان ب شرعاً كان ج عقلاً (بحكم العقل) ، فينتج أنّ ألف كان ج عقلاً .

٢ ـ إنّ ألف كان ج عقلاً ، العقل حجّة ، فينتج أنّ الف كان ج حجّةٌ .

هذا ، أمّا صغرى غير المستقلّات العقليّة ليست حكم الشرع دائماً ، بل يلزم أن يكون غير حكم العقل ، سواءٌ كان شرعيّاً أم طبّيّا أم ...

بالملازمة بين حكمي العقل والشرع[١].

الثالث: عرّف الدليل العقلي بأنّه حكم يتوصّل به إلى حكم شرعي، مثلاً إذا حكم العقل بأنّ الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه موجب لحصول الامتثال يُستدل به على أنّه في الشرع أيضاً كذلك، فيترتّب عليه براءة الذمّة عن الإعادة والقضاء، أو إذا حكم العقل عند التزاحم بلزوم تقديم الأهم كحفظ النفس المحترمة على المهم كالتصرف في مال الغير بلا إذنه، فيُستدل به على الحكم الشرعي وهو وجوب إنقاذ الغريق، وجواز التصرف في مال الغير، كلّ ذلك توصلُ بالحكم العقلي للاهتداء إلى الحكم الشرعي.

إذا عرفت ذلك، فيقع البحث في حجّيّة العقل في مقامين:

المقام الأوّل: استكشاف حكم الشرع عند استقلاله[٢] بالحكم بالنظر إلى ذات الموضوع، فنقول: إذا استقل العقل بالحكم على الموضوع عند دراسته بما هو هو من غير التفات إلى ماوراء الموضوع من المصالح والمفاسد، فهل يكون ذلك دليلاً على كون الحكم عند الشارع كذلك أيضاً أو لا؟ فذهب الأُصوليّون إلى وجود الملازمة بين الحكمين، وما ذلك إلّا لأنّ العقل يدرك حكماً عاماً غير مقيّد بشيء.

---

(١) اعلم أنّ إثبات الوجوب الشرعي للمقدّمة يكون بأحد النحوين التاليين:

الف) إثبات الملازمة العقليّة بين الوجوب الشرعيّ لذي المقدّمة وبين الوجوب الشرعي للمقدّمة.

ب) إنكار الملازمة السابقة والقول بثبوت الملازمة بين الوجوب الشرعي لذي المقدّمة والوجوب العقلي للمقدّمة ثمّ إثبات الوجوب الشرعي للمقدّمة لأجل الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

أمّا المصنّف فينكر الأوّل في مباحث مقدّمة الواجب وذهب إلى الثاني في المقام.

(٢) اعلم أنّ العقل إمّا أن لا يحكم أصلاً وإمّا يحكم استقلالاً فلا معنى لحكمه غير الاستقلالي. على ذلك فالمراد بغير مستقلّات العقليّة هو أن الحكم الاستقلالي للعقل إنّما هو أحد المقدّمات للوصول إلى النتيجة لا أنّ العقل يحكم بشيءٍ غيرَ مستقلٍ.

مثلاً إذا أدرك العقل (حسن العدل) فقد أدرك أنّه حسن مطلقاً، أي سواء كان الفاعل واجب الوجود أم ممكن الوجود، وسواء كان الفعل في الدنيا أم في الآخرة، وسواء كان مقروناً بالمصلحة أم لا، فمثل هذا الحكم العقلي المدرَك يلازم كون الحكم الشرعي أيضاً كذلك وإلّا لما كان المدرَك عاماً شاملاً لجميع تلك الخصوصيّات. وبذلك تتّضح الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في المستقلّات العقليّة.

هذا كلّه في المستقلّات العقليّة وبه يظهر حكم غير المستقلّات العقليّة، فمثلاً إذا أدرك العقل الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، أو وجوب الشيء وحرمة ضدّه، يكشف ذلك أنّ الحكم عند الشرع كذلك، لأنّ الحكم المدرَك بالعقل حكم عام غير مقيّد بشيء من القيود، فكما أنّ العقل يدرك الملازمة بين الأربعة والزوجيّة بلا قيد فيكون حكماً صادقاً في جميع الأزمان والأحوال، فكذلك يدرك الملازمة بين الوجوبين أو بين الوجوب والحرمة، فالقول بعدم كشفه عن حكم الشارع كذلك، ينافي إطلاق حكم العقل وعدم تقيّده بشيء.

وبذلك يتّضح أنّ ادّعاء الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع يرجع إلى أنّ الحكم المدرك بالعقل حكم مطلق غير مقيّد بشيء، فيعمّ حكم الشارع أيضاً.

المقام الثاني[1]: حكم الشرع عند استقلال العقل بالحكم بالنظر إلى المصالح والمفاسد في الموضوع لا بالنظر إلى ذات الموضوع.

فنقول: إذا أدرك العقل المصلحة أو المفسدة في شيء وكان إدراكه مستنداً إلى المصلحة أو المفسدة العامّتين اللتين يستوي في إدراكهما جميع العقلاء، ففي مثله يصحّ استنباط الحكم الشرعي من الحكم العقلي كلزوم الاجتناب عن السمّ المهلك،

---

(١) لا يخفى أنّ البحث في هذا المقام مختصّ بالمستقلّات العقليّة، لكون الصغرى عقليّاً وهو حكم العقل بالنظر إلى المصالح والمفاسد في الموضوع.

وضرورة إقامة الحكومة، وغيرهما.

نعم لو أدرك المصلحة أو المفسدة ولم يكن إدراكه إدراكاً نوعيّاً يستوي فيه جميع العقلاء، بل إدراكاً شخصيّاً حصل له بالسبر والتقسيم، فلا سبيل للعقل بأن يحكم بالملازمة فيه، وذلك لأنّ الأحكام الشرعية المولويّة وإن كانت لا تنفك عن المصالح أو المفاسد، ولكن أنّى للعقل أن يدركها كما هي عليها[١].

وبذلك يعلم أنّه لا يمكن للفقيه أن يجعل ما أدركه شخصيّاً من المصالح والمفاسد ذريعة لاستكشاف الحكم الشرعي، بل يجب عليه الرجوع إلى سائر الأدلّة[٢].

تطبيقات

يترتّب ثمرات كثيرة على حجّيّة العقل نستعرض قسماً منها:

١. وجوب المقدّمة على القول بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته.

---

(١) ينبغي أن يعلم بأنّ النزاع في المستقلّات العقليّة يتصوّر في ثلاث نواحٍ:
١ ـ في إمكان أن ينفى الشارع حجّيّة القطع الناشى من حكم العقل وينهى عن الأخذ به.
٢ ـ بعد فرض إمكان نفي الشارع حجّيّة القطع هل نهى عن الأخذ بحكم العقل وإن استلزم القطع أم لا. والنزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريّين جلّهم أو كلّهم.
٣ ـ بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجّيّة القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيه، أو إدراكه وعلمه بأنّ هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه وهو شيءٌ آخر غير أمره ونهيه.
أمّا المصنّف ـ كما ترىٰ ـ يقول بالتفصيل بين الإدراك النوعي للمصلحة أو المفسدة فلا يجوز ردعه وحكم الشارع على طبقه وبين الإدراك الشخصي المصلحة أو المفسدة فيجوز ردعه ووقع الردع من الشارع، كما في الآيات الناهية عن القول بغير علمٍ و...

(٢) يمكن أن يشكل على المصنّف بأنّا إذا قطعنا بوجود مصلحةٍ أو مفسدةٍ في شيء فلا فرق فيه بين كون الإدراك نوعيّاً أو شخصيّاً لحجّيّة القطع دائماً. اللّهمّ إلّا أن يكون مراده عدم حصول القطع لنا في موارد الإدراك الشخصي ولكنّه بعيدٌ من كلامه.

٢ . حرمة ضدّ الواجب على القول بالملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضدّه .

٣ . بطلان العبادة على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي وتقديم النهي على الأمر وصحّتها في هذه الصورة على القول بتقديم الأمر وصحّتها مطلقاً على القول بجواز الاجتماع .

٤ . فساد العبادة إذا تعلّق النهي بها أو أجزائها أو شرائطها أو أوصافها .

٥ . الإتيان بالمأمور به مجز عن الإعادة والقضاء لقبح بقاء الأمر بعد الامتثال على تفصيل مرّ في محلّه[١] .

٦ . وجوب تقديم الأهم على المهم إذا دار الأمر بينهما لقبح العكس .

تدريب

تفهيم

١ ـ بيّن المراد بالعقل في ما نحن فيه والفرق بينه وبين القطع .

٢ ـ اذكر قياس المستقلّات وغير المستقلّات .

٣ ـ ما هو نواحي النزاع في المستقلّات العقليّة ومسلك المصنّف فيها ؟

٤ ـ صوّر المواضع الثلاثة للنزاع في حجيّة العقل .

٥ ـ كيف يتصوّر غير المستقلّات العقليّة مع أنّ حكم العقل استقلاليٌ دائماً ؟

٦ ـ بيّن الإشكال الذي ورد على المصنّف في المقام الثاني .

تعميق

١ ـ كيف يمكن الجمع بين العبارتين التاليتين :

الف) لا يصحّ الاحتجاج بالاستقراء التام .

---

(١) لا يذكر هذا التفصيل في المتن ولكن ذكرناه في الهامش . وهذا الخطأ أيضاً ناشٍ من اقتباس الكتاب من «الموجز» الأصلي الذي ألّفه المصنّف ابتداءً .

ب) الإجماع نوعٌ من الاستقراء التام ويستدلّ به على الأحكام الشرعيّة .

٢ ـ هل تصحّ قاعدة « كلّما حكم به العقل حكم به الشّرع وكلّما حكم به الشّرع حكم به العقل» على إطلاقه ؟ لماذا ؟

٣ ـ هل النزاع في مولويّة الأحكام الشرعيّة أو إرشاديّتها عند حكم العقل على طبقها يجري على كلا المبنيين في الأحكام العقليّة (أي الكاشفيّة والحاكميّة) أو على أحدهما ؟ لماذا ؟

٤ ـ أيّ أقسام الحجج (المنطقيّة ، اللغويّة والأصوليّة) توجد في القياس التالي :

(الصغرى) العدلُ حسنٌ عقلاً .

(الكبرى) كلّما حسنٌ عقلاً وجب شرعاً بحكم العقل .

(النتيجة) العدل حسنٌ شرعاً بحكم العقل .

٥ ـ إنّ النتيجة تابعةٌ لأخسّ المقدّمتين . إذن أتكون نتيجة القياس في غير المستقلّات عقليّةً أم شرعيّة ؟

٦ ـ هل يفرض كون صغرى الدليل عقليّةً وكبراه شرعيّةً ؟ اضرب مثالاً له إن فُرض .

تحقيق

١ ـ ما هو الفرق بين اليقين المنطقي والأصولي ؟ (بحوث في علم الأصول ١٢٦/٤)

٢ ـ أتقسيم العقل بالمستقل وغيره يجرى في العقل العملي أيضاً ؟ (بحوث في علم الأصول ١٢١/٤)

٣ ـ عيّن محلّ النزاع في حجّيّة العقل . (بحوث في علم الأصول ١٢٠/٤)

٤ ـ بيّن نظريّة المحقّق الصدر (ره) في تقسيم القضايا العقليّة . (دروس في علم الأصول ، الحلقة الثالثة ، الجزء الأوّل ٢٩٨)

٥ ـ ما هو استدلال القائل باستحالة ثبوت حكم الشرع على طبق حكم العقل وما هو الملاحظة عليه ؟ (دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، الجزء الأوّل ٤٢٩)

للمطالعة (٨)

مباحث الحكم (٣)

الحكم الإرشادي

ذكر من تقسيمات الحكم الشرعي تقسيمه إلى المولوي والإرشادي. أمّا المولوي فهو ينقسم إلى التكليفي والوضعي وقد تقدّما وهو واضحٌ. وأمّا الإرشادي فهو موضوع بحثنا الآن.

استعمل الفقهاء كثيراً الحكم الإرشادي في مواضع شتّى من الأصول والفقه، حتّى صار اصطلاحاً مشهوراً ليستأنس أذهان الطلبة به، ولكن إذا دقّقنا فيه تبيّن لنا أنّا لا ندري منه إلّا قليلاً فصار أشبه بالسهل الممتنع.

قال المحقّق الإصفهاني (رحمه الله): «وهذا المعنى [أي البياتيّة] غير متحقّق بقاعدة دفع الضرر المحتمل؛ لأنّها إمّا حكمٌ إرشاديٌ من العقل بدفع العقاب ...»[١].

وذكر السيّد الخوئي (رحمة الله): «وأمّا الوجوب الإرشادي بأن يكون ما دلّ عليه من الكتاب والسنّة إرشاداً إلى ما استقلّ به العقل من وجوب تعلّم الأحكام ... وإذا افترضنا أنّ مدلولها حكمٌ إرشاديٌ فهي لا تصحّ لذلك»[٢].

والمحقّق الحكيم (قدّس سرّه): «[إنّ هذا] ليس حكماً شرعيّاً ظاهريّاً ... ولا

---

(١) نهاية الدراية ٢/٤٦٥.

(٢) محاضراتٌ في أصول الفقه ٢/٣٧٦.

واقعيّاً لامتناع أخذ العلم موضوعاً لمتعلّقه، بل مفاده حكمٌ إرشاديٌ محضٌ إلى حكم العقل من طريقيّة العلم إلى متعلّقه»[١].

وقال السيّد الروحاني (رحمه الله) في تبيين القول النائيني (رحمه الله): «وهذا منه مبتنٍ على فهم الاستحباب من الروايات المقيّدة لا الحكم الإرشادي كما ذهب إليه صاحب الكفاية (رحمه الله)»[٢].

إنّ ما يفهم من الكلمات الّتي نقلناها والكثير الّذي لا ننقله رعايةً للاختصار هو يُنادي بأعلى صوتٍ بتسالم الأصوليّين على أنّ الإرشادي قسمٌ من الأحكام. ولكن تحقيق ما أفادوا (قدّس الله أسرارَهم) نرجع إلى تعريف الحكم.

قال الشّهيد الصدر (رحمه الله): «هو التشريع الصادر من الله لتنظيم حياة الإنسان سواءٌ كان متعلّقاً بأفعاله أو بذاته أو بأشياء أخرىٰ داخلةٍ في حياته»[٣].

وقال المحقّق الحكيم: «هو الاعتبار الشرعي المتعلّق بأفعال العباد تعلّقاً مباشراً أو غير مباشرٍ»[٤].

فالحكم على تعريفهم هو ما تعلّق بأفعال المكلّفين أو بذواتهم أو بأشياء أخر، أو بعبارةٍ أخرىٰ هو ما تعلّق بأفعال المكلّفين مباشراً أو غير مباشر. فكلا التعريفين ينظران إلى الحكم التكليفي والوضعي. إذن الحكم الإرشادي يحتاج لإثبات وجوده إلى أن يرجع إلى أحد الحكمين. أمّا الأوّل فهو مستحيلٌ؛ إذ الأحكام التكليفيّة هو مفادّ الإنشائات والأوامر المولويّة وهذا بخلاف الأوامر الإرشاديّة الّتي لا مولويّة فيها بل هو صرف الإرشاد والنصح.

---

(١) حقائق الأصول ٢/٥٤٥.
(٢) منتقى الأصول ٤/٥٢٩.
(٣) دروسٌ في علم الأصول، الحلقة الأولى ١٦٢.
(٤) الأصول العامّة للفقه المقارن ٥٥.

وأمّا الثاني فهو مستحيل أيضاً حيث إنّ الأحكام الوضعيّة إمّا منتزعة من الأحكام التكليفيّة وإمّا موضوعُ لها بجعلٍ مستقلٍّ؛ وهذا بخلاف الأحكام الإرشاديّة إذ لا تنتزع من الأحكام التكليفيّة بل هو إرشادٌ إليها، ولا يُجعل بجعلٍ مستقلٍ إذ لا مولويّة فيها حتّى يمكن الجعل لها.

فتبيّن ممّا ذكرنا، إجمالاً أنّ الأحكام الإرشاديّة لا واقع موضوعي لها وإن كانت تُطلق عليها الحكم، بل هو صرف إرشادٍ ونصحٍ. ولعلّ منشأ خلط الأصوليّين اقتران تلك الإرشادات بالأحكام العقليّة غالباً، فإطلاق الحكم عليها بعناية المجاز والمقارنة.

نقطتان:

١ ـ إنّ الإرشاديّات تنقسم إلى قسمين: الإرشاد إلى حكم العقل كوجوب الإطاعة والإرشاد إلى غير حكم العقل كالشرطيّة والجزئيّة و ... نظير الإرشاد إلى شرطيّة استقبال القبلة لطهارة الذبيحة. ثمّ القسم الأوّل تارةً يُرشد إلى الأمر العقلي فيُسمّى بالأمر الإرشادي، وأخرىٰ إلى النهى العقلي فيُسمّىٰ بالنهي الإرشادي.

٢ ـ إنّ أركان الإرشاد هو «المُرشِد» وهو الشارع و«المرشَد به» وهو الأمر بالإطاعة مثلاً و«المُرشَد إليه» وهو وجوب الإطاعة في المثال.

الفصل السابع

في حجيّة العرف والسيرة

إنّ العرف له دور في مجال الاستنباط أوّلاً، وفصل الخصومات ثانياً، حتّىٰ قيل في حقّه، «العادة شريعة محكمة» أو «الثابت بالعرف كالثابت بالنص»* ولابدّ للفقيه من تحديد دوره وتبيين مكانته حتّى يتبيّن مدىٰ صدق القولين[1].

أقول: العرف عبارة عن كلّ ما اعتاده الناس وساروا عليه، من فعل شاع بينهم، أو قول تعارفوا عليه، ولا شكّ أنّ العرف هو المرجع إذا لم يكن هناك نصّ من الشارع[2] (على تفصيل سيوافيك) وإلّا فهو ساقط عن الاعتبار. وتتلخّص مرجعيّة العرف في الأمور الأربعة التالية[3]:

(*) رسائل ابن عابدين: ٢/ ١١٣، في رسالة نشر العرف التي فرغ منها عام ١٢٤٣ هـ.

(١) لا يخفى أنّ العرف ليس بدليلٍ مستقلٍ عند الشيعة بل يرجع إلى السنّة (أي تقرير المعصوم (عليه السّلام)) بينما هو دليلٌ مستقلٌ في مقابل الكتاب والسنّة والعقل والإجماع عند العامّة، فحال العرف كحال الإجماع في استقلاله في الدليليّة عند العامّة وعدمه عند الخاصّة، غير أنّه يعتبر في الإجماع الاتّفاق ولكنّه لا يعتبر ذلك في العرف، بل يكفى عدم مخالفته للنص الشرعي.

(٢) إنّ دلالة عدم الردع على حجّيّة السيرة تكون إمّا بحكم العقل وهو قبح نقض الغرض في حقّ الشارع الحكيم فلا معنى لعدم ردعه عن السيرة مع عدم حجّيّة تلك السيرة عنده، وإمّا على أساس استظهارى وهو ظهور حال المعصوم في المراقبة وإمّا لوجوب النهي عن المنكر عليه وإمّا لوجوب تعليم الجاهل.

(٣) الفرق بين هذه الأمور الأربعة هو أنّ مورد الأوّل هو الشبهة الحكميّة والثاني الشبهة

١. استكشاف الجواز تكليفاً أو وضعاً

يستكشف الحكم الشرعيّ من السيرة[١] بشرطين[٢]:

الف: أن لا تصادم النص الشرعي.

ب: أن تكون متّصلة بعصر المعصوم[٣].

☞

الموضوعيّة المصداقيّة والثالث الشبهة الموضوعيّة المصداقيّة المتكفّل لحلّها العرف العام والرابع الشبهة الموضوعيّة المصداقيّة المتكفّل لحلّها العرف الخاص.

(١) إنّ المراد بالسيرة في استكشاف الحكم الشرعي منها هو السيرة العقلائيّة، وسيأتي في المطالعة الآتية الفرق بينها وبين المفاهيم المتشابه لها وأنّ المصنّف خلط بين تلك المفاهيم.

(٢) اعلم أنّ السيرة العقلائيّة قد تكون متعلّقة بعملٍ يمكن أن نستنبط منه الحكم الشرعي، وقد تتعلّق بعملٍ يشكّل صغرى الدليل الشرعي، كانعقاد السيرة على اشتراط عدم الغبن في المعاملة بنحو الشرط الضمني الموجبة لثبوت خيار الغبن بالشرط الضمني في العقد ويكون صغرى لدليل «المؤمنون عند شروطهم». أمّا الثاني فلا يشترط فيه معاصرة المعصوم (عليه السّلام) وعدم التصادم مع النص الشرعي، بخلاف الأوّل. أمّا الأوّل فقد يكون بلحاظ مرحلة الواقع، ونقصد بذلك السيرة على تصرّفٍ معيّنٍ باعتباره الموقف الذي ينبغي اتّخاذه واقعاً في نظر العقلاء كالسيرة على التملّك بالحيازة في المنقولات، فيستدلّ به على أحكام شرعيّة واقعيّة كحكم الشارع بأنّ من حاز ملك. وقد يكون بلحاظ مرحلة الظاهر والاكتفاء بالظن، ونقصد بذلك السيرة على تصرّف معيّن في حالة الشكّ في أمرٍ واقعي اكتفاءً بالظن مثلاً، من قبيل السيرة على الرجوع إلى اللغوي عند الشكّ في معنى الكلمة، فيستدلّ به عادةً على أحكام شرعيّة ظاهريّة، كحكم الشارع بحجّيّة قول اللغوي وحجّيّة خبر الثقة.

(٣) حينئذٍ ينبغي دراسة طرق الإحراز الوجداني للسيرة المعاصرة للمعصومين سواءٌ كانت للعقلاء أم للمتشرّعة:

الأوّل: النقل التأريخي، إمّا في نطاق التأريخ العام، أو في نطاق الروايات والأحاديث الفقهيّة.

الثاني: أن يكون لعدم قيام السيرة المعاصرة للمعصومين على الحكم المطلوب لازمٌ يعتبر انتفاءه وجدانيّاً، فيثبت بذلك قيام السيرة على ذلك النحو. وهذا كما في السيرة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف. فإن لم تكن تلك السيرة منعقدةً في عصر المعصومين (عليهم السّلام) فهذا يعني أنّ استعلام حكم المسألة ينحصر بالسؤال من المعصومين (عليهم السّلام) أو الرجوع إلى رواياتهم، وحيث إنّ المسألة محل الابتلاء لعموم المكلّفين فمن

☜

توضيحه: إنّ السيرة، على قسمين:

تارة تصادم الكتاب والسنّة وتعارضهما، كاختلاط النساء بالرجال في الأفراح والأعراس وشرب المسكرات فيها والمعاملات الربويّة، فلا شكّ أنّ هذه السيرة باطلة لا يرتضيها الإسلام ولا يحتجّ بها إلّا الجاهل.

وأُخرى لا تصادم الدليل الشرعي وفي الوقت نفسه لا يدعمها الدليل، فهذا النوع من السير إن اتّصلت بزمان المعصوم وكانت بمرأى ومسمع منه ومع ذلك سكت عنها تكون حجّة على الأجيال الآتية، كالعقود المعاطاتية من البيع والإجارة وكوقف الأشجار والأبنية من دون وقف العقار.

وبذلك يعلم أنّ السير الحادثة بين المسلمين بعد رحيل المعصوم لا يصح الاحتجاج بها وإن راجت بينهم كالأمثلة التالية:

١. **عقد التأمين**: وهو عقد رائج بين العقلاء، عليه يدور رحى الحياة العصرية، فموافقة العرف لها ليست دليلاً على مشروعيّتها، بل يجب التماس دليل آخر عليها.

٢. **عقد حقّ الامتياز**: قد شاع بين الناس شراء الامتيازات كامتياز الكهرباء

☞

الطبيعي أن تكثر الأسئلة والأجوبة في هذا المجال ويصل إلينا عادةً مقدارٌ مِن ذلك على أقلّ التقدير، فإذا لم يصل إلينا نعرف عدم كثرة الأسئلة والأجوبة وبالتالي عدم الحاجة إلى استعلام حكم المسألة وهذا يعني افتراض قيام السيرة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف.

الثالث: أن يكون للسلوك الذي يراد إثباته بديلٌ لو لم نفترض ذاك يتعيّن افتراض هذا البديل، ويكون هذا السلوك البديل غريباً على غير مألوفٍ. وهذا كالسيرة المنعقدة على حجّيّة الظواهر حيث إنّه لولا افتراض هذه السيرة لكان بديلها غريباً غير مألوفٍ.

الرابع: الملاحظة التحليليّة الوجدانيّة بمعنى: أنّ الإنسان إذا عرض مسألةً على وجدانه فرأى أنّه منساقٌ إلى اتّخاذ موقفٍ معيّنٍ غير مرتبطٍ بالخصوصيّات المتغيّرة من حالٍ إلى حالٍ ومن عاقلٍ إلى عاقلٍ أمكنه أن ينتهي إلى الوثوق بأنّ ما ينساق إليه من الموقف حالةٌ عامّةٌ في كلّ العقلاء.

والهاتف والماء وغير ذلك التي تعدُّ من متطلّبات الحياة العصريّة، فيدفع حصّة من المال بغية شرائها وراء ما يدفع في كلّ حين عند الاستفادة والانتفاع بها، وحيث إنّ هذه السيرة استحدثت ولم تكن من قبل، فلا تكون دليلاً على جوازها، فلابدّ من طلب دليل آخر.

٣. بيع السرقفليّة: قد شاع بين الناس أنّ المستأجر إذا استأجر مكاناً ومكث فيه مدّة يُثبت له حقّ الأولويّة وربما يأخذ في مقابله شيئاً باسم «السرقفليّة» حين التخلية، وترك المكان للغير.

٢. تبيين المفاهيم

ألف: إذا وقع البيع والإجارة وما شابههما موضوعاً للحكم الشرعي ثمّ شكّ في مدخليّة شيء أو مانعيّته في صدق الموضوع شرعاً، فالصدق العرفي دليل على أنّه هو الموضوع عند الشرع. إذ لو كان المعتبر غير البيع بمعناه العرفي لما صحّ من الشارع إهماله مع تبادر غيره وكمال اهتمامه ببيان الجزئيات من المندوبات والمكروهات إذ يكون تركه إغراءً بالجهل وهو لا يجوز.

ب: لو افترضنا الإجمال في مفهوم الغبن أو العيب في المبيع فيحال في صدقهما إلى العرف.

قال المحقّق الأردبيلي: قد تقرّر في الشرع أنّ ما لم يثبت له الوضع الشرعي يحال إلى العرف جرياً على العادة المعهودة من ردّ الناس إلى عرفهم*.

ج: لو افترضنا الإجمال في حدّ الغناء فالمرجع هو العرف، فكلّ ما يسمّى بالغناء عرفاً فهو حرام وإن لم يشتمل على الترجيع ولا على الطرب.

يقول صاحب مفتاح الكرامة: المستفاد من قواعدهم حمل الألفاظ الواردة في

(*) مجمع الفائدة والبرهان: ٨/ ٣٠٤.

الأخبار على عرفهم، فما علم حاله في عرفهم جرى الحكم بذلك عليه، وما لم يعلم يرجع فيه إلى العرف العام كما بيّن في الأُصول* .

يقول الإمام الخميني رحمه الله : أمّا الرجوع إلى العرف في تشخيص الموضوع والعنوان فصحيح لا محيص عنه إذا كان الموضوع مأخوذاً في دليل لفظي أو معقد الإجماع** .

٣. تشخيص المصاديق

قد اتّخذ الشرع مفاهيم كثيرة وجعلها موضوعاً لأحكام، ولكن ربما يعرض الإجمال على مصاديقها ويتردّد بين كون الشيء مصداقاً لها أو لا .

وهذا كالوطن والصعيد والمفازة والمعدن والأرض الموات إلى غير ذلك من الموضوعات التي ربما يشكّ الفقيه في مصاديقها، فيكون العرف هو المرجع في تطبيقها على موردها .

٤. حلّ الإجمالات في ظلّ الأعراف الخاصة

إنّ لكلّ قوم وبلد أعرافاً خاصة بهم يتعاملون في إطارها ويتّفقون على ضوئها في كافة العقود والإيقاعات، فهذه الأعراف تشكّل قرينة حالية لحلّ كثير من الإجمالات المتوهّمة في أقوالهم وأفعالهم، ولنقدّم نماذج منها :

ألف : إذا باع اللحم ثمّ اختلفا في مفهومه، فالمرجع هو المتبادر في عرف المتبايعين وهو اللحم الأحمر دون اللحم الأبيض كلحم السمك .

ب : إذا أوصى الوالد بشيء لولده، فالمرجع في تفسير الولد وأنّه هو الذكر والأُنثى أو الذكر فقط هو العرف .

ج : إذا اختلفت البلدان في بيع شيء بالكيل أو الوزن أو بالعدّ، فالمتبع هو

(*) مفتاح الكرامة : ٤ / ٢٢٩ .

(**) الإمام الخميني : البيع : ١ / ٣٣١ .

العرف الرائج في بلد البيع.

قال المحقّق الأردبيلي: كلّما لم يثبت فيه الكيل ولا الوزن ولا عدمهما في عده صلّى الله عليه وآله فحكمه حكم البلدان، فإن اتّفق البلدان فالحكم واضح، وإن اختلفا ففي بلد الكيل أو الزون يكون ربويّاً تحرم الزيادة وفي غيره لا يكون ربويّاً فيجوز التفاضل* .[١]

تدريب

تطبيق

١ ـ هل تدخل الثياب التي على العبد في المبيع؟ أقربه دخولُ ما يقتضي العرف دخوله معه[٢].

٢ ـ قال أبو الصلاح: لا يجوز أن يكون بين الصفّين من المسافة ما لا يتخطّىٰ. والمشهور المنع من التباعد الكثير، ويستند في ذلك إلى العرف[٣].

٣ ـ إنّ البيع إن كان منقولاً فالقبض فيه النقل أو الأخذ باليد، وإن كان مكيلاً أو موزوناً فقبضه هو ذلك أو الكيل أو الوزن، وإن لم يكن منقولاً فالقبض فيه التخلية وإنّ العرف يقتضي بما قلناه[٤].

٤ ـ لا ينبغي الشكّ في مقبوليّة قول المالك في الطهارة والنجاسة كمقبوليّته في الإباحة والحضر وغيرهما من الأحكام مع قيام أدلّة اشتراط العلم فيها وهذا

(*) مجمع الفائدة والبرهان: ٨، كتاب المتاجر، مبحث الربا، ٤٧٧.

(١) ثمّ إن الخامس من موارد مرجعيّة العرف إنّما هو كشفه عن مراد الشارع بالملازمة العاديّة، وهذا كأمر الشارع بطهارة الميّت بعد الأغسال الثلاثة، فإنّها ملازمة مع طهارة يد الغسّال والأخشاب وغيرهما ممّا يلاقى الميّت عند العرف.

(٢) فوائد الأحكام ٢/ ٨٥.

(٣) مختلف الشيعة ٣/ ٨٣.

(٤) مختلف الشيعة ٥/ ٢٧٩.

الحكم معلوم من السيرة[١].

تفهيم

١ ـ كيف يكون عدم ردع الشارع دليلاً على حجّيّة السيرة ؟

٢ ـ ما هو الفرق بين المواضع الأربعة في حجّيّة السيرة ؟ بيّنها بصورة التقسيم الثنائي .

٣ ـ في أيّ نوعَي السيرة يشترط الاتّصال بالمعصوم وعدم المصادفة للنصّ ؟

٤ ـ بيّن طرق الإحراز الوجداني للسيرة .

٥ ـ اذكر الفرق بين العرف والإجماع .

تعميق

ما هو المراد بهذه المباني لحجّيّة السيرة ؟

ثبوت عدم الردع، عدم ثبوت الردع، عدم الحاجة إلى ثبوت الردع وعدمه، عدم إمكان ثبوت الردع .

تحقيق

١ ـ إنّ المحقّق الإصفهاني (ره) مالَ إلى مسلك عدم ثبوت الردع في حجّيّة السيرة . قَرِّب استدلاله مع النقد عليه . (بحوث في علم الأصول ٤/٢٤٤)

٢ ـ عرِّف المفاهيم التالية : العرف العام، العرف الخاص، العرف الحادث، العرف المتأخّر، العرف المقارن، عرف المسلم، العرف العملي، العرف المطّرد . (مكتب‌های حقوقي در حقوق اسلام ٨٩)

---

(١) مفتاح الكرامة ١ /٥٥٥ .

للمطالعة (٩)

السيرة ومكاتب حجّيّتها

العرف، العادة، سيرة العقلاء، الارتكاز العقلائي و ... كلّهم يُعلن جهاتٍ مختلفةً من مفهومٍ يُعَدُّ من أقدم المفاهيم الفقهيّة والحقوقيّة. كما أنّها قسمةٌ مهمّةٌ من استنباطات علماء الفقه والحقوق جيلاً بعد جيلٍ مرهونة له. بل يمكن أن ندّعي بالنّظر الدقّي أنّ سيرة العقلاء ـ بعد مباحث حجّيّة القطع التي ترجع إليه كلّ الحجج ـ أهمّ وسيلةٍ في الجهاز الاستنباطي للفقه الشيعة؛ إذ من أهمّ الأدلّة الأربعة هو السنّة، والسنّة ينظر إليها من جانبين: الدلالة والصدور. وحيث إنّه قلّما توجد رواية قطعيّة السند أو الدلالة فينحصر الطريق في إحراز التعبّدي للدلالة والصدور، وذكر الفقهاء أنّ من أهمّ الأدلّة عليهما هو السيرة. حصيلة المطاف أنّ السيرة هي أهمّ وسيلةٍ لاستنباط الحكم الشّرعي في الجهاز الفقهي الشّيعي.

أمّا الذي يهمّنا البحث عنه فهو تبيين مفهوم السّيرة والمفاهيم المشابهة لها أوّلاً وبيان إجمالي لمسالك حجّيّتها ثانياً. فنقول:

المقام الأوّل: ما هو السيرة والمفاهيم المشابهة لها:

١) العرف: إنّ علماء الأصول وإن استدلّوا كثيراً بالعُرْف ولكن لم يتعرّضوا تعريفه دقيقاً. إنّهم كما يذكرونه بمفاهيم متعدّدة كالسيرة العمليّة، عمل الناس، عرف العادة، محاسن العادات، عادة الناس، بناء العرف، عادات العقلاء، عرف العقلاء، بناء العقلاء، طريق العقلاء وسلوكهم، الارتكاز العقلائي، الإجماع العملي، اتّفاق الناس و ... كذلك يُعرّفونه بتعاريفٍ متشتّتة:

قال ابن نجيم في تعريف العرف: «العادة عبارةٌ عمّا يستقرّ في النفوس من

الأمور المتكرّرة المقبولة عند الطباع السليمة»[١].

قال الأصولي الشيعي: «فالمراد من العرف هم العقلاء من حيث عنوان عقلهم ... قد يستدلّون ببناء العقلاء ويكون المراد عنوان فهمهم وجهتهم العرفية»[٢].

يرى الحقوقي المعاصر المحقّق الجعفري اللنگرودي لزوم أربعة عناصر لتكوين العرف: الف) العمل المعيّن (من قولٍ أو فعلٍ). ب) تكرّره. ج) كثرة تكراره حتّى يصدق عليه عنوان الغالب أو الأغلب. د) كونه إراديّاً (أي لا يكون غريزيّاً)[٣].

٢ ـ العادة: قيل في تعريفه: «هي الأمر المتكرّر من غير علاقة عقليّة»[٤].

وكتب بعضُ: «إنّ العادة مأخوذة من المعاودة، فهي بتكرّرها ومعاودتها مرّةً بعد أخرىٰ صارت معروفةً مستقرّةً في النفوس والعقول متلقّاة بالقبول من غير قرينةٍ ولا علاقةٍ»[٥].

ثمّ ذكر في المقايسة بين العرف والعادة آراءُ مختلفةُ: فيرى بعضُ أنّهما متّحدان مفهوماً ومصداقاً[٦]، وبعض آخر أنّ العادات تجرى في الأفعال فقط بينما العرف هو أعمّ من الألفاظ والأفعال[٧]، وزعم ثالثُ أنّ افتراقهما هو في الإلزام في العرف وعدم ذلك في العادات[٨]، ورابعُ أنّ العرف عقلائي والعادة

---

(١) الأشباه والنّظائر (ابن نجيم) ٩٣.
(٢) بحرالفوائد ١ / ١٧١.
(٣) مقدمه عمومى علم حقوق ٥١ ـ ٥٠.
(٤) المدخل الفقهي العام ٨٣٦.
(٥) مجموعه رسائل ابن عابدين ٢ / ١٤.
(٦) العرف والعادة في رأى الفقهاء ١١.
(٧) المصدر السابق نفسه.
(٨) كليات حقوق ٢ / ١٠٤.

ليست كذلك[١].

٣ ـ بناء العقلاء (سيرة العقلاء): يرىٰ المحقّق النائيني وبعض آخر أنّ بناء العقلاء هو استمرار عمل العقلاء بما هم عقلاء[٢]. أمّا المحقّق الصدر فإنّه قائلٌ بأنّ بناء العقلاء هو أعمّ من السلوك الخارجي والعرف العملي فيشمل المرتكزات العقلائية ـ ولو لم يعمل على طبقه عملٌ كما سيأتي ـ ويرىٰ أنّ من الجدير جعل كلمة «المواقف العقلائيّة» مكان «بناء العقلاء» ليشمل الارتكازات أيضاً[٣].

قال المحقق الجعفرى النگرودي: إنّ بناء العقلاء يوجد فيه الأركان الثلاثة الأوّل للعرف ويميّز عنه في الركن الرابع؛ فإنّ الركن الرابع في العرف هو إراديّة العمل وفي بناء العقلاء حسنه (سواءٌ كان إراديّاً أم فطريّاً وارتكازيّاً)[٤].

٤ ـ دليل العقل: إنّه ـ كما عن بعضٍ ـ هو كلّ قضيّة عقليّةٍ توجب استكشاف الحكم الشرعي [أو القاعدة الحقوقيّة][٥].

إذن يمكن بيان بعض ما يتفاوت به دليل العقل عن السيرة العقلائيّة:

الف) إنّ بناء العقلاء عملٌ وسلوكٌ خارجيٌ بينما الدليل العقلي استنتاجُ للعقل.

ب) يحصل البناء بتكرّر عملٍ ما في الخارج بينما الدليل العقلي لا ربطَ له بتكرّر العمل.

ج) إنّ بناء العقلاء ـ إن لم يكن فطرياً ـ مسبوقٌ برعاية المصلحة فيه. أمّا الدليل العقلي هو الاستنتاج الصرف للعقل فيمكن تجرّده عن رعاية المصلحة[٦].

---

(١) العرف والعادة في رأى الفقهاء ١٠.

(٢) فوائد الأصول ٤/١٩٢.

(٣) بحوث في علم الأصول ٤/٢٣٤.

(٤) مكتب‌هاى حقوقى در حقوق اسلام ٩١.

(٥) الفصول الغروية في الأصول الفقهيّة ٢/٣١٦.

(٦) مكتب‌هاى حقوقى در حقوق اسلام ٢١٨.

د) إنّ حكم العقل فيما يمكنه الحكم فيه وليد الاطّلاع على المصلحة أو المفسدة الواقعيّة ولكنّ البناء لا يشترط فيه ذلك؛ إذ يصدر من العقلاء صدوراً تلقائيّاً غير معلّلٍ، فهو لا يكشف عن واقع متعلّقة من حيث الصلاح والفساد[١].

٥ ـ السيرة المتشرعيّة: وهو استمرار سيرة وتبانٍ على فعلٍ بين المسلمين أو فرقةٍ منهم[٢].

ثمّ يمكن أن يفرّق بينها وبين سيرة العقلاء بالوجهين:

الف) إنّ بناء العقلاء لا يكشف بنفسه عن موقف الشارع بل يحتاج إلى إمضائه، بينما السيرة المتشرعيّة بنفسها كاشفةٌ عن الدليل الشرعي[٣].

ب) إن سيرة المتشرّعة بما أنّها تكشف عن البيان الشرعي كشفَ المعلول عن العلّة فلا يمكن الردع عنها، وهذا بخلاف سيرة العقلاء فإنّها يمكن ردعها إذا استقرّت[٤].

٦ ـ ارتكاز العقلاء والمتشرّعة: يمكن أن يتلقّىٰ من خلال كلمات السيّد محمّد تقي الحكيم أنّه شعورٌ عميقٌ بالنسبة إلى نوع الحكم الذي يصدر فعله أو تركه من جانب العقلاء أو المتشرّعة ـ بالنظر إلى وجود السيرة على الفعل أو الترك ـ دون أن يُعلم منشأه دقيقاً[٥].

ثمّ الفرق بين ارتكاز العقلاء والمتشرّعة وبين سيرتهما هو:

الف) إنّ السيرة بما أنّها من الأدلّة اللبيّة كانت مجملةً من حيث تعيين نوع الحكم (الوجوب، الحرمة و ...) وهذا بخلاف الارتكاز فإنّه خالٍ عن الإجمال ولا

---

(١) الأصول العامّة للفقه المقارن ١٩٨.
(٢) دانشنامه حقوقى ٢ /٦٢.
(٣) دروس في علم الأصول ١ /٢٧٦.
(٤) بحوث في علم الأصول ٤ /٢٤٧.
(٥) الأصول العامّة للفقه المقارن ٢٠٠.

يمكن استفادة نوع الحكم منه[١].

ب) إنّ الارتكاز أمر ذهنيّ، بينما السيرة عملٌ وفعلٌ[٢].

٧ ـ الإجماع: عرّفه الأصوليّون بتعاريفٍ متعدّدة: فتارةً يُعرَّف بـ «اتّفاق من جماعةٍ على أمرٍ من أمور»[٣]، وأخرىٰ بـ «اجتماع جميع آراء أهل الإجماع على حكمٍ من أمور الدين عند نزول الحادثة»[٤]، وثالثةً بـ «اتّفاق المجتهدين من أمّة محمّد (صلّى الله عليه وآله وسلّم) في عصره على أمر»[٥]، ورابعة بـ «اتّفاق علماء كلّ عصرٍ من أهل العدالة والاجتهاد على حكم»[٦] و ...

ثمّ ذكر فروقٌ بين العرف والإجماع، منها:

الف) إنّ العرف هو تارةً عملٌ غالبٌ وأخرى عملٌ متّفق عليه، بينما أنّ الإجماع متّفقٌ ومطّردٌ دائماً[٧].

ب) إنّ العرف تارةً نافعٌ وأخرىٰ ضارٌّ، أمّا الإجماع فهو نافعٌ دائماً.

ج) إنّ من أقسام العرف هو العرف المحلّي ولكن لا يُعرف الإجماع المحلّي.

د) يشترط في صدق العرف العملُ والسلوك الخارجيُ بينما الإجماع هو صرف اتّفاق آراء العلماء وإن لم يُعمل على طبقه عملٌ[٨].

المقام الثاني: مكاتب حجّيّة سيرة العقلاء

١ ـ مكتب الحجّيّة الذاتيّة: إنّ هذا المكتب زعم أنّ حجّيّة السيرة ذاتيّة لا

---

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) المعتمد ٢/٣.

(٤) كتاب في أصول الفقه ١٦١.

(٥) منتهى الوصول والأمل ٥٢.

(٦) كشف الأسرار ٢/١٨١.

(٧) الأصول العامة للفقه المقارن ٤٢٠.

(٨) مكتب‌های حقوقی در حقوق اسلام ٩٤.

تحتاج إلى إمضاء الشارع ولا يضرّها ردعه؛ إذ السيرة عنده مستندةٌ إلى الفطرة وناهضة من ضروريات المجتمع البشري، فمخالفتها مخالفةٌ لمقتضيات المعيشة وتُوجب اختلال النظام وهدم المصالح العموميّة[١].

٢ ـ مكتب حكم العقل: إنّ القائلين بحجّيّة السيرة بحكم العقل يرون أنّ السيرة مرتبةٌ من مراتب العقل ولا اختلاف بين حكمه وحكم العقل، وفي الحقيقة أنّ السيرة تكشف عن حكم العقل وتُلازم أحكامه. فجعل الحجّيّة للسيرة من الشارع تحصيلٌ للحاصل وردعه اجتماع النقيضين[٢].

٣ ـ مكتب الإمضاء: يعتقد هذا المكتب بعدم الكاشفيّة الذاتيّة للسيرة ويُنيط حجّيّتها بإمضاء الشارع لها[٣]. ثمّ اختلفوا في طريق إحراز الإمضاء، فمال بعضهم إلى مسلك ثبوت عدم الردع عن السيرة[٤] وبعضهم إلى كفاية عدم ثبوت الردع عنها[٥]. ويرىٰ المحقّق الصدر أنّ سكوت الشارع يدلّ على رضاه بالسيرة إمّا لوجوب النهي عن المنكر أو وجوب تعليم الجاهل أو لزوم نقض الغرض أو لظهور حال المعصوم في كونه بصدد المراقبة والتوجيه[٦].

وفي الختام اعلم أنّ أشهر مسالك الحجّيّة هو مكتب الإمضاء وهذا البحث من الأبحاث المهمّة تترتّب عليه ثمرات فقهيّة كثيرة مغفولة عنها في الحوزات العلميّة.

---

(١) حاشية الكفاية ٢/١٨٨.
(٢) نهاية الأصول ٢/٤٧١.
(٣) تهذيب الأصول ٢/١٠٦.
(٤) فوائد الأصول ٣/١٩٣.
(٥) نهاية الدراية ٣/٢٥٠.
(٦) دروس في علم الأصول ٢/١٨٤.

المقام الثاني

أحكام الظنّ المعتبر[١]

ويقع البحث في موضعين :

الأوّل : إمكان التعبّد بالظنّ .

الثاني : وقوعه بعد ثبوت إمكانه .

الموضع الأوّل : في إمكان التعبّد بالظنّ[٢]

---

(١) إنّ هنا اصطلاحين :

الظنّ الخاص : وهو كلّ ظنٍّ قام دليل قطعي على حجّيّته واعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير .

الظنّ المطلق : وهو كلّ ظنّ قام دليل الانسداد الكبير على حجّيّته .

ثمّ إنّ المراد من هذا البحث إثبات إمكان التعبّد بالظنّ الخاص ، وإلّا فإن لم تمكن حجّيّته فلا محيص عن القول بحجّيّة الظنّ المطلق بعون مقدّمات الحكمة . وتلك المقدمات اختصاراً عبارةٌ عن دعوى انسداد باب العلم والعلمي في العصور المتأخّرة عن الائمّة (عليهم السّلام) ثمّ عدم جواز إهمال التكاليف ، فالمرجع إمّا التقليد عمّن يرىٰ انفتاح باب العلم أو الاحتياط أو الرجوع إلى الأصل العملي في كلّ مسألة أو الرجوع إلى الظنّ . والأوّل لا يمكن بعد علم المكلّف بالانسداد ، والثاني يوجب العسر والحرج ، والثالث يخالف العلم الإجمالي بالتكاليف فتعيّن الرابع ، وهو الرجوع إلى مطلق ما يوجب الظن الذي هو أرجح من الشك والوهم .

(٢) إنّ كثيراً ما يجرى على ألسنة الأصوليّين إطلاق كلمة الأمارة على معنى ما تؤدّيه كلمة «الظن» بينما مدلول الأمارة الحقيقي هو كلّ شيء اعتبره الشارع لأجل أنّه يكون سبباً للظنّ كخبر الواحد والظواهر . فالاستعمال مجازيّ إمّا من جهة إطلاق السبب على مسبّبه فيسمّى الظن المسبّب «أمارة» وإمّا من جهة إطلاق المسبّب على سببه ، فتسمّىٰ الأمارة التي هي سببٌ للظن «ظنّاً» .

والمراد منه هو الإمكان الوقوعي[١]: أي ما لا يترتّب على وقوعه مفسدة فالبحث في أنّه هل تترتّب علىٰ التعبّد بالظن مفسدة أو لا ؟

فالقائلون بعدم جواز العمل بالظن ذهبوا إلى الامتناع وقوعاً، كما أنّ القائلين بجواز التعبّد ذهبوا إلى إمكانه كذلك.

ثمّ إنّ القائلين بامتناع التعبّد ـ منهم ابن قبة الزاري* ـ استدلّوا بوجوه مذكورة في المطولات. ولكن أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه في الشريعة الإسلامية كما سيتّضح فيما بعد.

الموضع الثاني: في وقوع التعبّد بالظنّ[٢] **بعد ثبوت إمكانه**

وقبل الدخول في صلب الموضوع لابدّ أن نبيّن ما هو الأصل في العمل بالظن حتّى يكون هو المرجع عند الشكّ، فما ثبت خروجه عن ذلك الأصل نأخذ به،

---

(١) إنّ الإمكان على ثلاثة أقسام:

الأوّل: الإمكان الذاتي: وهو في مقابل الاستحالة الذاتيّة الذي هو من صفات الماهيّة كإمكان الانسان وامتناع اجتماع النقيضين.

الثاني: الإمكان الوقوعي: وهو ما لا يترتّب على وقوعه مفسدةٌ، بعد إمكانه ذاتاً في مقابل خلافه، كصدور القبيح من الله الحكيم الممكن ذاتاً لا وقوعاً.

الثالث: الإمكان الاحتمالي: وهو عدم الجزم بامتناع الشيء بمجرّد سماعه.

ثمّ إنّ المراد بالإمكان في ما نحن فيه، هو الإمكان الوقوعي لا الذاتي ولا الاحتمالي. أمّا أنّه ليس الإمكان الذاتي فلأنّ عدم اقتضاء الذات لواحدٍ من جانبي الوجود والعدم، ليس بأمرٍ خفيٍ حتّى يقع فيه النزاع مضافاً إلى أنّ البحث عن الإمكان الماهوي من شئون الفلاسفة الباحثين عن ضرورة الوجود وإمكانه وامتناعه لا الاصوليّين. وأمّا أنّه ليس الإمكان الاحتمالي مورداً للنزاع فلأنّه ليس أزيد من عدم القضاء بشيء من الطرفين حتّى يتبيّن الحال ومثل ذلك لا يليق أن يقع مورداً للجدال.

(*) هو محمّد بن عبدالرحمن بن قُبّة الرازي المتكلّم الكبير المعاصر لأبي القاسم البلخي المتوفّى عام (٣١٧هـ) وقد توفّي ابن قبّة قبله وله كتاب الانصاف في الإمامة. ترجمه النجاشي في رجاله برقم ١٠٢٤.

(٢) لا يخفى أنّ دليل حجّيّة الأمارة يلزم أن يكون قطعيّاً أو راجعاً إلى قطعيٍ وإلّا يلزم التسلسل كما هو واضحٌ.

وما لم يثبت نتمسك فيه بالأصل فنقول :

إنّ القاعدة الأوّلية في العمل بالظن هو الحرمة وعدم الحجّيّة إلّا ما خرج بالدليل .

والدليل عليه أنّ العمل بالظنّ عبارة عن صحّد إسناد مؤدّاه إلى الشارع في مقام العمل ، ومن المعلوم أنّ إسناد المؤدّىٰ إلى الشارع إنّما يصحّ في حالة الإذعان بأنّه حكم الشارع وإلّا يكون الإسناد تشريعاً دلّت على حرمته الأدلّة الأربعة* ،[1] وليس التشريع إلّا ما لم يعلم أنّه من الدين إلى الدين .

قال سبحانه : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُم مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِن رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً قُلْ ٱللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ (يونس/٥٩) .

فالآية تدلّ على أنّ الإسناد إلى الله يجب أن يكون مقروناً بالإذن منه سبحانه وفي غير هذه الصورة يعد افتراءً سواء كان الإذن مشكوك الوجود كما في المقام أم مقطوع العدم ، والآية تعمّ كلا القسمين . والمفروض أنّ العامل بالظنّ شاكّ في إذنه سبحانه ومع ذلك ينسبه إليه .

ثمّ إنّ الأصوليين ذكروا خروج بعض الظنون عن هذا الأصل . منها :

١ . ظواهر الكتاب .

٢ . الشهرة الفتوائيّة .

(*) الكتاب والسنّة والإجماع والعقل كما أوضحه الشيخ الأعظم في الفرائد ، واقتصرنا في المتن على الكتاب العزيز .

(١) أمّا الكتاب فقد ذكر في المتن . وأمّا السنّة فكما رواه صاحب الوسائل (ره) بسندٍ صحيح عن أبي جعفر (عليه السّلام): «مَن أفتى الناسَ بغير علمٍ ولا هدىً من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر مَن عمل بفتياه» . وأمّا العقل فلمّا مرّ في الهامش من أنّ الحجّيّة تلازم إسنادها إلى الشارع ولا إسناد إلّا بدليل قطعي ، فإذا شككنا فالأصل عدم صحّة الإسناد وبالتالي عدم الحجّيّة . وأمّا الاجماع فواضحٌ ولكنّه مدركيٌ .

٣ . خبر الواحد .

٤ . الإجماع المنقول بخبر الواحد .

٥ . قول اللغوي[١] .

تدريب

تطبيق

١ ـ قوله عليه السّلام : «إن البيض إذا كان ممّا يؤكل لحمه فلا بأس بأكله ، فهو حلال» فإن اشتبه المحلّل بالمحرّم مثل بيض السمك الحلال المفلس بغيره يحلّ ، فإن أفاد ذلك العلم أو الظنّ المعتبر ، وإلّا فلا ينبغي أكله[٢] .

٢ ـ الآدمي اشترط بعضهم في تطهيره غيبته زماناً يمكن فيه التطهير ولم يرتضه المصنّف إذ العضو الباطن لا يحتاج فيه إلى ذلك والظاهر لا يكفى فيه ذلك بل لابدّ من العلم أو الظنّ المعتبر شرعاً بإزالته[٣] .

تفهيم

١ ـ عرّف الظنّ الخاص والمطلق مع مقدّمات الانسداد .

٢ ـ ما هو الفرق بين الأمارة والظن ؟

٣ ـ اذكر الأقسام الثلاثة للإمكان مع تعريفهم .

٤ ـ بيّن الأدلّة الأربعة على كون الأصل في الظّنون عدم الحجّيّة .

تعميق

١ ـ أحجّيّة الأمارات قطعيّةٌ أم ظنّيّة ؟ لماذا ؟

٢ ـ إلى أيّ قسمٍ من أقسام الإمكان تنظر هذه العبارة للشيخ الرئيس :

---

(١) والسادس هو العرف والسيرة .

(٢) مجمع الفائدة ١١ /٢٤٦ .

(٣) التحفة السنية (مخطوط) ٩٥ .

«كلّما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه ساطعُ البرهان».

٣ ـ كيف يتصوّر اجتماع الشكّ والقطع في هذه العبارة للأصوليّين:

«إنّ الشكّ في الحجّيّة يُساوق القطع بعدم الحجّيّة».

تحقيق

١ ـ ما هو المراد بالإمكان الاستعدادي؟ بيِّن فروقَه مع الإمكان الذاتي. (بداية الحكمة ١٤٩)

٢ ـ كيف تجرى الأحكام العقليّة كاستحالة اجتماع النقيضين واستحالة الدور و ... في الأحكام الشرعيّة مع أنّ الاحكام الشرعيّة اعتباريّة لا تكوينيّة؟ (مصباح الأصول ١٠٨/٢)

للمطالعة (١٠)

حجّيّة الأمارات (١)

نتكلّم حول حجّيّة الأمارت في مقامين:

أحدهما: إمكان التعبّد بالظن والجواب عن الشبهات التي وردتْ حول عدم الإمكان.

والثاني: مسالك حجّيّة الأمارات بعد فرض إمكانها.

المقام الأوّل: إمكان التعبد بالظنّ:

قلنا سابقاً إنّ الإمكان يتصوّر على ثلاثة أوجه:

١ ـ الإمكان الذاتي: في مقابل الاستحالة الذاتيّة الذي هو مِن صفات الماهيّة كإمكان الإنسان وامتناع اجتماع النقيضين أو الضدّين.

٢ ـ الإمكان الوقوعي: وهو ما لا يترتّب على وقوعه مفسدةُ بعد فرض إمكانه ذاتاً في مقابل خلافه كصدور القبيح مِن الله تعالى، نظير الأمر بما لا يقدر المكلّف

كالأمر بالطيران .

٣ ـ الإمكان الاحتمالي : وهو عدم الجزم بامتناع الشيء بمجرّد سماعه .

وقد عرفت أنّ النزاع هو فى القسم الثاني أي الإمكان الوقوعي لا الذاتي ولا الاحتمالي .

أمّا أنّه ليس النزاع في الإمكان الذاتي فلأنّه ليس بأمرٍ خفيٍ حتّى يقع فيه النزاع بداهةَ قابليّة الظنّ للأمر بالاتّباع وليس كاجتماع الضدّين أو النقيضين يقتضيان بالذات الامتناع ، مضافاً إلى أنّ البحث عن الإمكان الماهوي مِن شئون الفلاسفة الباحثين عن ضرورة الوجود وإمكانه وامتناعه .

وأمّا عدم وقوع النزاع في الإمكان الاحتمالي فلِما عرفنا مِن أنّه ليس أزيد مِن عدم القضاء بشيءٍ مِن الطرفين حتّى يتبيّن الحال ، ومثل ذلك لا يليق أن يقع مورداً للجدال .

إذا عرفت هذا فندخل في البحث عن إمكان التعبّد بالظنّ :

إنّ القائل بالامتناع استند إلى وجهين : أحدهما راجع إلى الملاك والآخر راجعُ إلى التكليف ، أو فقل : أحدهما ملاكيُ والثاني خطابيُ .

الإشكال الأوّل :

أمّا الأوّل فهو أنّ حجّيّة الأمارة توجب تحليل الحرام وتحريم الحلال أو فقل : تفويت المصلحة الملزمة أو الإلقاء في المفسدة الملزمة . فقد تقوم الأمارة على وجوب ما هو مباحُ واقعاً أو على حرمة ما هو مباحُ واقعاً ، ولازم حجّيّتها هو الإلزام بشيء مِن الفعل أو الترك مِن دون أن تكون فيه مصلحةُ ملزمةُ أو مفسدةُ ملزمةُ ، مع أنّا نقول بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد . وهذا هو المراد من تحريم الحلال في قولهم . وربما تقوم على إباحة شيء والترخيص فيه مع أنّ حكمه الواقعي هو الإلزام بالفعل أو الترك ، فيلزم من حجّيّتها تفويت المصلحة

الملزمة أو الإلقاء في المفسدة الملزمة وهذا يعني تحليل الحرام في قولهم .

والجواب : أنّه يتصوّر الإشكال على ثلاثة صور :

الف) ما إذا دلّت الأمارة على وجوب ما هو مباحُ واقعاً أو على حرمته .

وفيه : أنّ العقل لا يرىٰ مانعاً من إلزام المولىٰ عبده بفعل ما هو مباحُ واقعاً أو بتركه تحفّظاً على غرضه المهم وهو المصلحة الموجودة في بعض الأفراد فإنّ الأحكام وإن كانت تابعةً للمصالح والمفاسد على مذهب العدليّة إلّا أنّها تكفى المصلحة النوعيّة ولا يُعتبر وجود المصلحة الشخصيّة دائماً ، ولذلك نظائر فى الشرع والعرف . أمّا فى الشرع فكتشريع العدّة فإنّ المصلحة فيه ـ وهي حفظ الأنساب وعدم اختلاط المياه ـ وإن لم تكن مطّردةً في جميع موارد وجوبها ـ كغير المدخولة مثلاً ـ إلّا أنّ الشارع قد شرَّعها بنحو العموم تحفّظاً على تلك المصلحة الموجودة في بعض الموارد .

ب) ما إذا دلّت الأمارة على إباحة ما هو واجبُ واقعاً أو حرامُ كذلك .

وفيه : أنّ باب العلم بالأحكام الواقعيّة إمّا يكون منسدّاً وإمّا منفتحاً .

فإن كان الأوّل : فلا شكّ في رجحان أن يجعل الشارع طريقاً يوصل المكلّف إلى الواقع غالباً ومخالفة الأمارة أحياناً ممّا لا محذور فيه بعد عدم تنجّز الواقع على المكلّف بمقتضى حكم العقل .

وإن كان الثاني : فإنّ إلزام المكلّفين بتحصيل العلم ـ وإن فرض انفتاح بابه ـ حرجُ على نوع المكلّفين ومنافٍ لكون الشريعة المقدّسة سهلة سمحة . فلو قدّم الشارع الحكيم مصلحةَ التسهيل على النوع على المصلحة الواقعيّة الفائتة عند مخالفة الأمارة للواقع لا يتصوّر فيه قبحُ . وكم للشارع أحكام مجعولة لغرض التسهيل على النوع مع اقتضاء المصلحة الواقعيّة ، كالحكم بطهارة الحديد لتوقّف كثير مِن أمور معاش الناس على استعمال الحديد فكان الحكم بنجاسته موجباً

للعسر والحرج على المكلّفين. فتحصّل أنّ تفويت المصلحة الواقعيّة أو الإلقاء في المفسدة أحياناً لا يوجب امتناع التعبّد بالأمارة إذا كان فيه مصلحةُ نوعيّةُ.

ج) ما إذا دلّت الأمارة على وجوب ما هو حرامٌ واقعاً أو على حرمة ما هو واجبٌ واقعاً.

وفيه: أنّ باب العلم إمّا منسدٌّ وإمّا مفتوحُ.

أمّا في الأوّل: فالتعبّد بالأمارة فيها وإن كان مستلزماً لتفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة في بعض الموارد إلاّ ـ أنّه لا قبح فيه لو يرىٰ المولى العالم كونَها غالباً مطابقاً للواقع. وبعبارةٍ أخرىٰ الأمر دائرٌ بين عدم جعل الأمارة حجّة فيختار المكلّف ما يشاء من الفعل والترك والمفروض عدم إمكان الاحتياط، وبين جعل الأمارة حجّة فيفعل المكلّف ما دلّت الأمارة على وجوبه ويترك ما دلّت على حرمته، ولو يرىٰ المولى العالم بالحقائق أنّ تفويت الملاك الواقعي في الصورة الأولىٰ أكثر من الصورة الثانية تعيَّن عليه جعل الأمارة حجّةً وإن استلزم العمل بها فوت الملاك الواقعي أحياناً، والطريقة العقلائيّة أيضاً كذلك كما نرىٰ أنّ سيرة العقلاء جرت على الرجوع إلى الأطبّاء مع ما يرون من الخطأ الصادر منهم الموجب للهلاك أحياناً، وليس الرجوع إليهم إلّا لغلبة مصادفة معالجتهم للواقع.

وأمّا في الثاني فلما تقدّم في الجواب السابق.

الإشكال الثاني:

وأمّا الثاني فهو أنّ الأمارة التي يتعبّد بها إن كانت موافقةً للحكم الواقعي لزم من حجّيّتها اجتماع المثلين، وهما الحكم الواقعي المفروض وجوده والحكم الظاهري المجعول بمقتضى حجّيّة الأمارة، وإن كانت مخالفة له لزم اجتماع الضدّين وكلاهما محالُ.

والجواب: أمّا محذور اجتماع المثلين فلا مجال لتوهّمه على القول

بالطريقيّة؛ إذ عليه لا يكون هناك إلّا حكمٌ واحدٌ وإنّما التعدّد في مجرّد الإنشاء لغرض الوصول إلى المكلّف، فإنّ الحكم واحدٌ ينشأه المولى تارةً بعنوانه ويقول: «شرب الخمر حرامٌ» مثلاً وأخرى بعنوان حجّيّة الأمارة ويقول: «صَدِّق العادل» مثلاً.

وأمّا على القول بالسببيّة فلا محالة يكون هناك حكمان غير أنّه لا يلزم منه اجتماع المثلين بل يوجب التأكّد، كما هو الحال في سائر موارد اجتماع العنوانين، كما إذا قال المولىٰ: «أكرم كلَّ عالمٍ» ثمّ قال: «أكرم كلّ هاشميٍ»، فإنّ ملاك الحكم في مورد الاجتماع ـ وهو العالم الهاشمي ـ أقوىٰ منه في مورد الافتراق، فيكون الحكم فيه آكد فلا يلزم اجتماع المثلين أصلاً.

وأمّا محذور اجتماع الضدّين فالتحقيق أنّ الأحكام الشرعيّة لا مضادّة بينها في أنفسها؛ إذ الحكم ليس إلّا الاعتبار ومن الواضح عدم التنافي بين الأمور الاعتباريّة وإنّما التنافي يمكن أن يتصوّر في موردين: المبدأ (أعنى المصلحة والمفسدة) والمنتهى (أعنى الامتثال). ولكنّه لا تنافى بين الحكم الواقعي والظاهري لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهىٰ.

أمّا من ناحية المبدأ فلأنّ المصلحة في الحكم الظاهري إنّما تكون في نفس جعل الحكم لا في متعلّقه بخلاف الأحكام الواقعيّة التي ناشئة من المصالح والمفاسد في متعلّقاتها.

وأمّا من ناحية المنتهىٰ فلأنّ الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي وعدم تنجّزه لعدم وصوله إلى المكلّف، فما لم يصل الحكم الواقعي إلى المكلّف لا يحكم العقل بلزوم امتثاله ولا باستحقاق العقاب على مخالفته، فلا مانعَ مِن امتثال الحكم الظاهري، وإذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلّف وحكم العقل بلزوم امتثاله واستحقاق العقاب على مخالفته، لا يبقى مجالٌ للحكم

الظاهري؛ لارتفاع موضوعه بوصول الواقع[١].

(١) لتحقيق هذا البحث راجع إلى:
مصباح الأصول ٢/١١١ ـ ٨٩؛ المحصول في علم الأصول ٣/١٢٧ ـ ١٠٧؛ فوائد الأصول ٣/١١٢ ـ ٨٨؛ فرائد الأصول ١/١٢٥ ـ ١٠٥؛ منتقى الأصول ٤/١٨٠ ـ ١٤٢؛ بحوثٌ في علم الأصول ٤/٢٢٠ ـ ١٨٨؛ تهذيب الأصول ٢/١٥٤ ـ ١٣٠.

الفصل الأوّل

حجّيّة ظواهر الكتاب[1]

اتّفق العقلاء على أنّ ظاهر كلام كلّ متكلّم إذا كان جادّاً لا هازلاً، حجّة وكاشف عن مراده، ولأجل ذلك يؤخذ بإقراره واعترافه في المحاكم، وينفّذ وصاياه، ويحتجّ برسائله وكتاباته[2].

وآيات الكتاب الكريم إذا لم تكن مجملة ولا متشابهة، لها ظواهر كسائر الظواهر، يحتجّ بها كما يحتجّ بسائر الظواهر، قال سبحانه: ﴿**وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ**

---

(١) إنّ المسالك في حجّيّة الظواهر مختلفة: فذهب بعضهم إلى حجّيّتها مطلقاً إن أفادت الظنّ النوعي. وزاد الآخر اشتراط عدم حصول الظنّ الشخص على الخلاف ويرىٰ الثالث حجّيّتها بشرط جريان أصالة عدم القرينة فيها والرابع يخصّصها بمن قصد إفهامها. وقال الخامس بحجّيّتها مطلقاً في غير الكتاب العزيز.

(٢) اعلم أنّ الشكّ في مراد المتكلّم يتحقّق بأمور نذكرها واحدةً بعد واحدةٍ ثمّ بيّنّا حكمها، وإليك تلك الأمور:

مناشئ الشكّ في مراد المتكلّم — عدم انعقاد الظهور — عدم العلم بالمعنى الموضوع له — إجمال الكلام والرجوع إلى الأصول العملية

احتمال قرينيّة الموجود — إجمال الكلام والرجوع إلى الأصول العملية

احتمال وجود القرنية القرينة الداخلية (كغفلة المتكلم أو السامع) جريان أصالة الظهور

القرينة الخارجية (كاحتمال التقطيع في النقل وسقوط القرينة معه، احتمال نوم

السامع عند تكلّم المتكلّم) جريان أصالة الظهور

احتمال عدم مطابقة المراد الجدي مع المراد الاستعمالي:

غفلة المتكلّم عن بيان القرينة — جريان أصالة الظهور

التعمّد في عدم ذكر القرينة — جريان أصالة الظهور

الاتّكال على القرينة الحاليّة أو المقاليّة — جريان أصالة الظهور

﴿لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ (القمر/١٧) وفي الوقت نفسه أمر بالتدبّر، وقال: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلىٰ قُلُوبٍ أَقْفالُها﴾ (محمّد/٢٤) كلّ هذا يعرب عن كون ظواهر الكتاب كسائر الظواهر، حجّة أُلقيت للإفادة والاستفادة والاحتجاج والاستدلال[١].

نعم أنّ الاحتجاج بكلام المتكلّم يتوقّف علىٰ ثبوت أُمور:

الأوّل: ثبوت صدوره من المتكلّم.

الثاني: ثبوت جهة صدوره وأنّه لم يكن هازلاً مثلاً.

الثالث: ثبوت ظهور مفرداته وجمله.

الرابع: حجّيّة ظهور كلامه وكونه متّبعاً في كشف المراد.

والأوّل ثابت بالتواتر والثاني بالضرورة حيث إنّه سبحانه أجلّ من أن يكون هازلاً. والمفروض ثبوت ظهور مفرداته ومركّباته وجُمله بطريق من الطرق السابقة وهو التبادر وصحّة الحمل والسلب والإطراد. ولم يبق إلّا الأمر الرابع وهو حجّيّة ظهور كلامه، والكتاب الكريم كتاب هداية وبرنامج لسعادة الإنسان والمجتمع، فلازم ذلك أن تكون ظواهره حجّة كسائر الظواهر، وعلى ذلك فما

---

(١) استدلّ الاصوليّون على حجّيّة ظواهر الكتاب بالآيات والروايات:

أمّا الأوّل: فكقوله تعالى: «قد جاءَكم مِن الله نورٌ وكتابٌ مبينٌ» (المائدة/١٥)، وقوله تعالىٰ: «ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيءٍ وهدىً ورحمةً وبشرىٰ للمسلمين» (النحل/٨٩).

إن قلت: إنّ الاستدلال بظواهر الكتاب على حجّيّتها دور واضحٌ، فإنّ الاخباري لا يقول بحجّيّتها.

قلت: إنّ الاحتجاج إنّما هو بنصوص القرآن لا بظواهره، والأخباري إنّما يمنع حجّيّة ظواهره لا نصوصه.

وأمّا الثاني: فكالروايات المتواترة الآمرة بالتمسّك بالثقلين وفسّرهما بالكتاب والسنّة والروايات التعليميّة التي علّم فيها الإمام تلاميذَه كيفيّة استنباط الحكم من القرآن الكريم وغير ذلك من طوائف الروايات.

ذهب إليه الأخباريون بحجّيّة كلّ ظاهر إلّا ظاهر الكتاب ممّا لا وجه له بل هو دعوى تقشعرّ منها الجلود، وترتعد منها الفرائض، إذ كيف توصف حجّةُ الله الكبرىٰ، والثقل الأعظم، بعدم الحجّيّة مع أنّ الكتاب هو المعجزة الكبرىٰ للنّبيّ صلّى الله عليه وآله أفيمكن أن يكون معجزاً ولا يُحتجّ بظواهره ومفاهيمه مع أنّ الإعجاز قائم على اللفظ والمعنى معاً ؟!

واعلم أنّه ليس المراد من حجّيّة ظواهر القرآن هو استكشاف مراده سبحانه من دون مراجعة إلى ما يحكم به العقل في موردها، أو من دون مراجعة إلى الآيات الأُخرى التي تصلح لأن تكون قرينة على المراد، أو من دون مراجعة إلى الأحاديث النبويّة وروايات العترة الطاهرة في إيضاح مجملاته وتخصيص عموماته وتقييد مطلقاته.

فالاستبداد في فهم القرآن مع غضّ النظر عمّا ورد حوله من سائر الحجج ضلال لا شكّ فيه، كيف ؟ والله سبحانه يقول: ﴿وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل/٤٤) فجعل النبي مبيِّناً للقرآن وأمر الناس بالتفكّر فيه، فللرسول سهم في إفهام القرآن كما أنّ لتفكّر الناس وإمعان النظر فيه سهماً آخر، وبهذين الجناحين يُحلِّق الإنسان في سماء معارفه، ويستفيد من حِكَمِه وقوانينه.

وبذلك تقف على مفاد الأخبار المنذِّدة بفعل فقهاء العامّة كأبي حنيفة وقتادة، فإنّهم كانوا يستبدون بنفس القرآن من دون الرجوع إلى حديث العترة الطاهرة في مجملاته ومبهماته وعموماته ومطلقاته. فالاستبداد بالقرآن شيء، والاحتجاج بالقرآن بعد الرجوع إلى الأحاديث شيء آخر، والأوّل هو الممنوع والثاني هو الذي جرى عليه أصحابنا ـ رضوان الله عليهم ـ.

ثمّ إنّ الأُصوليّين جعلوا مطلق الظواهر من الظنون وقالوا باعتبارها وخروجها

عن تحت الضابطة السالفة الذكر بدليل خاص، وهو بناء العقلاء على حجّيّة ظواهر كلام كلّ متكلّم، ولكن دقّة النظر تقتضي أن تكون الظواهر من القطعيّات بالنسبة إلى المراد الاستعمالي لا الظنيّات.

لأنّ السير في المحاورات العرفيّة يرشدنا إلى أنّها من الأمارات القطعيّة على المراد الاستعمالي بشهادة أنّ المتعلِّم يستدلّ بظاهر كلام المعلِّم على مراده. وما يدور بين البائع والمشتري منالمفاهيم لا توصف بالظنّيّة، وما يتفوّه به الطبيب يتلقّاه المريض أمراً واضحاً لا سترة فيه كما أنّ ما يتلقّاه السائل من جواب المجيب يسكن إليه دون أيّ تردّد.

فإذا كانت هذه حال محاوراتنا العرفيّة في حياتنا الدنيويّة، فلتكن ظواهر الكتاب والسنّة كذلك فلماذا نجعلها ظنّيّة الدلالة ؟!

نعم المطلوب من كونها قطعيّة الدلالة هو دلالتها بالقطع على المراد الاستعمالي لا المراد الجدّي، لأنّ الموضوع على عاتق الكلام هو كشفه عمّا يدلّ عليه اللفظ بالوضع وما يكشف عنه اللفظ الموضوع هو المراد الاستعمالي، والمفروض أنّ الظواهر كفيلة لإثبات هذا المعنى فلا وجه لجعلها ظنّيّة الدلالة. وأمّا المراد الجدّي فإنّما يعلم بالأصل العقلائي، أعني أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدّيّة.

والذي صار سبباً لعدِّ الظواهر ظنّيّة هو تطرّق احتمالات عديدة إلى كلام المتكلّم، أعني:

١. احتمال كون المتكلّم هازلاً، ٢. أو كونه مورّياً في مقاله، ٣. أو ملقياً على وجه التقيّة، ٤. أو كون المراد الجدّي غير المراد الاستعمالي من حيث السعة والضيق بورود التخصيص أو التقييد عليه. فلأجل وجود تلك الاحتمالات جعلوا الظواهر من الظنون.

يلاحظ عليه: بالنقض أوّلاً: لأنّ أكثر هذه الأُمور موجودة في النصّ أيضاً مع أنّهم جعلوه من القطعيّات، والحلّ ثانياً بأنّ نفي هذه الاحتمالات ليس على عاتق الظواهر حتّى تصير لأجل عدم التمكّن من دفعها ظنيّة، بل لا صلة لها بها وإنّما الدافع لتلك الاحتمالات هو الأُصول العقلائية الدالّة على أنّ الأصل في كلام المتكلّم كونه جادّاً، لا هازلاً ولا مورّياً ولا ملقياً على وجه التقيّة، كما أنّ الأصل هو تطابق الإرادة الاستعماليّة مع الإرادة الجدّيّة، ما لم يدلّ دليل على خلافه كما في مورد التخصيص والتقييد.

فالوظيفة الملقاة على عهدة الظواهر هي إحضار المراد الاستعمالي في ذهن المخاطب وهي تحضره على وجه القطع والبت بلا تردّد وشكّ. وأمّا سائر الاحتمالات فليست هي المسؤولة عن نفيها حتّى توصف لأجلها بالظنّيّة على أنّ أكثر هذه الاحتمالات بل جميعها منتفية في المحاورات العرفيّة وإنّما هي شكوك علميّة مغفولة للعقلاء[1].

فخرجنا بالنتيجة التالية:

إنّ دلالة القرآن والسنّة وكذا دلالة كلام كلّ متكلّم على مراده من الأُمور

---

(١) إنّ توضيح مرام المصنّف يتوقّف على بيان مقدّمة:

وهي أنّ القطع إنّما هو حالة نفسانيّة يحصل بعدم الالتفات باحتمال الخلاف سواءٌ لم يوجد ذلك الاحتمال في الواقع أو كان موجوداً ولكنّه لم يحتمله القاطع وغفل عنه، فبما أنّه حالة نفسانيّة يتوقّف قيامه بعدم احتمال الخلاف عند القاطع وإن كان ذلك الاحتمال موجوداً في الواقع.

إذا عرفت هذا، فالمصنّف يقول بأنّ الظواهر وإن كانت ظنيّات في الواقع وينبغي أن يوجد فيها احتمال خلاف إرادة الظاهر واقعاً، غير أنّ العقلاء لم يحتملوه في محاوراتهم وغفلوا عن ذلك الاحتمال الخلاف وإن كان يحتملوه في حال التفاتهم. على ذلك، فالعقلاء يحصل لهم القطع من ظواهر كلامهم، فعملهم بالظواهر ليس لأجل حجّيّتها التعبديّة بل لأجل حصول القطع منها.

القطعيّة شريطة أن تكون ظاهرة لا مجملة، محكمة لا متشابهة. ويكون المراد من قطعيّتها، كونها قطعيّة الدلالة على المراد الاستعمالي.

نعم الفرق بين الظاهر والنصّ، هو أنّ الأوّل قابل للتأويل إذا دلّت عليه القرينة، بخلاف النصّ فلا يقبل التأويل ويعدّ التأويل تناقضاً[١].

---

(١) اعلم أنّه يستدلّ الاخباريّون على منع حجّيّة ظواهر الكتاب بأمور يرجع بعضها إلى منع الصغرى والآخر إلى منع الكبرى.

فمن الأوّل: أنّ ألفاظ القرآن من قبيل الرموز، كفواتح السور التي هي كناياتٌ عن أشياء لا يعرفها إلّا النبيّ وأوصياؤه المعصومون (عليهم السّلام). وفيه: أنّ كونه من قبيل الرموز منافٍ لكونه معجزةً ترشد الخلق إلى الحقّ، مضافاً إلى أنّه لو كان كذلك لا يأمر الائمّة (عليهم السّلام) بالرجوع إلى الكتاب عند تعارض الخبرين، بل مطلقاً.

ومن الثاني: الروايات الناهية عن تفسير القرآن بالرأي. وفيه: أنّ الأخذ بظاهر الكلام لا يكون من التفسير؛ إذ التفسير عبارةٌ عن كشف القناع ـ على ما قالوا ـ والكلام الظاهر في معنىً ليس له قناعٌ ليكشف.

الفصل الثاني

الشهرة الفتوائيّة*

من الظنون التي قد خرجت عن أصل حرمة العمل بالظن، الشهرة الفتوائيّة[1] بين القدماء من الفقهاء وهي:

عبارة عن اشتهار الفتوىٰ في مسألة لم ترد فيها رواية معتبرة فمثلاً إذا اتّفق القدماء من الفقهاء على حكم في مورد، ولم نجد فيه نصّاً من أئمّة أهل البيت عليهم السّلام يقع الكلام في حجّيّة تلك الشهرة الفتوائيّة.

والظاهر (وفاقاً لبعض الأعلام)[2] حجّيّة مثل هذه الشهرة، لأنّها تكشف عن وجود نصّ معتبر وصل إليهم ولم يصل إلينا حتّى دعاهم إلى الإفتاء على ضوئه، إذ

(*) وهنا ـ وراء الشهرة الفتوائيّة ـ شهرة روائيّة، وشهرة عمليّة أوضحنا حالهما في «الوسيط» الجزء الثاني فلاحظ.

(١) إنّ الشهرة في اللغة إنّما هي بمعنى ذيوع الشيء ووضوحه، ومنه قولهم: شهر فلان سيفه، وسيفٌ مشهور.

أمّا في الاصطلاح فتطلق على ثلاثة مفاهيم: الشهرة الفتوائيّة، الشهرة الروائيّة والشهرة العمليّة. أمّا الأوّل فقد ذكر حدّها في المتن وهو الذي نحن بصدده في المقام. وأمّا الثاني فهو الرواية التي اشتهر نقلها بين المحدّثين وكثرت رواتها. وأمّا الثالث فهو الرواية التي عمل بها المشهور من الفقهاء وأفتوا على ضوئها.

ثمّ اختلف الفقهاء في أنّ شهرة العمل بالرواية الضعيف سندها هل تجبر ضعفها، ويعبّر عنها بالجابريّة، وفي أنّ إعراض المشهور عن الرواية وعدم العمل بها هل يوجب وهنها وكسر قيمتها وإن كانت حجّة لولا الإعراض، ويعبّر عنها بالكاسرية أو موهنيّة الإعراض، فلاحظ.

(٢) كالشهيد الأوّل والمحقّق الخوانساري وصاحب المعالم (قدّس الله أسرارهم).

من البعيد أن يُفتي أقطاب الفقه بشيء بلا مستند شرعي ودليل معتدّ به، وقد حكى سيد مشايخنا المحقّق البروجردي في درسه الشريف أنّ في الفقه الإمامي أربعمائة[١] مسألة تلقّاها الأصحاب قديماً وحديثاً بالقبول وليس لها دليل إلّا الشهرة الفتوائيّة بين القدماء بحيث لو حذفنا الشهرة عن عداد الأدلّة، لأصبحت تلك المسائل فتاوى فارغة مجرّدة عن الدليل[٢].

تدريب

تطبيق

١ ـ إن كان الإجماع بنظر الفقيه كاشفاً عن قول المعصوم فلا مناص له من رفع إليه عن ظهور الأخبار والآية في الوجوب التعييني إن تمّ ظهورهما فيه عنده لأنّ قول المعصوم المستكشف بالاجماع يكون قرينة قطعيّة على عدم إرادة الظاهر منهما، وإن لم يكن كاشفاً عنه فلا مسوّغ لتقديمه على ظهور الآية والأخبار إلّا إذا

---

(١) نقل المصنّف عن السيّد البروجردي (ره) بوجود تسعين مسألةٍ لم يكن لها دليلٌ إلّا الشهرة الفتوائيّة ولكن نقل ههنا عنه وجود أربعمائة مسألةٍ كذلك. ولا نجد محملاً للتوفيق بين كلاميه. لاحظ المحصول في علم الأصول ٣/٢١٤.

(٢) إنّ المسائل التي تتحقّق فيها الشهرة على قسمين:

الف) المسائل التفريعيّة أو الفقه المستنبط، وهي المسائل التي لم يرد فيها نصٌ وإنّما استنبط حكمها الفقهاء من القواعد.

ب) المسائل المتلقّاة عن الأئمّة التي يعبّر عنها بالفقه المنصوص ويتّضح ذلك إذا وقفنا على أنّه ظهر في أوائل القرن الرابع لونٌ جديدٌ من كتابة الفقه والفتيا وهو الإفتاء بمضمون الرواية مع حذف أسنادها كما صنعه المفيد والطوسي (رحمهما الله).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا خلاف في عدم حجّيّة القسم الأوّل من الشهرة وأنّ وجودها كعدمها. أمّا القسم الثاني فهو الذي قال بعضٌ كالمصنّف بحجّيّتها حيث إنّا إذا رأينا اتّفاق كلمة فقهاء القسم الثاني على مسألةٍ من المسائل، كشفنا عن وجود نصٍ صريحٍ وصل إليهم وأفتوا بمضمونه ولم يصل إلينا. وعندئذٍ تدخل هذه الشهرة في الشهرة العمليّة؛ لأنّ إفتاء تلك الطبقة بشيءٍ قاطبةً يُلازم كلا الأمرين: وجود الرواية الواصلة إليهم وإن لم تصل إلينا، والإفتاء بمضمونها.

كان قائلاً بحجّيّة الشهرة الفتوائيّة وكانت الشهرة متحقّقة في جانب نفي الوجوب التعييني[١].

٢ ـ إنّ من قال: «يحرم على الجنب مسّ أسماء الأنبياء أو الأئمّة عليهم السّلام على الأحوط». يستدلّ بالشهرة الفتوائيّة القائمة على حرمة مسحها[٢].

٣ ـ إنّ الروايات وإن استفاظت على جواز إسراج الدهن المتنجّس إلّا أنّها خالية عن ذكر الاستصباح به تحت السماء فقط، نعم استدلّ على ذلك بالشهرة الفتوائيّة[٣].

٤ ـ وردت أخبار خاصّة دالّة على جواز التمسّك بظواهر الكتاب نحو قوله عليه السّلام لزرارة لما قال له: «مِن أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس ؟» فقال عليه السّلام: «لمكان الباء» ويقصد الباء من قوله تعالى: ﴿ **وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ** ﴾ فعرّف زرارة كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب[٤].

تفهيم

١ ـ بيّن مناشىء الشكّ في مراد المتكلّم مع حكمها.

٢ ـ بيّن مرادالمصنّف من كون الظواهر قطعيّة.

٣ ـ عرّف الأقسام الثلاثة للشهرة.

٤ ـ في أيّ نوعى الفقه يقول المصنّف بحجّيّة الشهرة الفتوائيّة ؟

تعميق

كيف يمكن الجمع بين العبارتين التاليتين:

---

(١) الحدائق الناظرة ٩ / ٣٧٦.

(٢) كتاب الطهارة، للسيّد الخوئي ٥ / ٣٩٠.

(٣) مصباح الفقاهة ١ / ١٢٥.

(٤) أصول الفقه ٢ / ١٣٩.

الف) إنّ الظاهر قابلٌ للتأويل بخلاف النصّ .

ب) يعلم المعصوم عليه السّلام تأويلات القرآن سواءٌ كان ظاهراً أو نصّاً .

تحقيق

١ ـ بيِّن ماهية التشريع . (المحصول في علم الأصول ١٣٥/٣)

٢ ـ ما هو المراد بالدلالة الأنسيّة ؟ هل النزاع في كون الدلالة أنسيّة أو وضعيّة يؤثّر في حجّيّة الظهور ؟ (مصباح الأصول ١٢٦/٢)

٣ ـ ما هو استدلال القائلين بحجّيّة الشهرة الفتوائيّة ؟ (مصباح الأصول ١٤٣/٢)

الفصل الثالث

حجّيّة السنّة المحكيّة[1] بخبر الواحد[2]

السنّة في مصطلح فقهاء أهل السنّة هي قول النبي صلّى الله عليه وآله أو فعله[3] أو تقريره[4]، والمعصوم من أئمّة أهل البيت عليه السّلام يجرى قوله وفعله وتقريره عندنا مجرى قول النبي صلّى الله عليه وآله وفعله وتقريره، ولأجل ذلك تطلق السنّة عند الإماميّة على قول المعصوم وفعله وتقريره دون أن تختص

---

(١) إنّ البحث في المقام عن حجّيّة الخبر الواحد الذي يحكى عن السنّة، أمّا حجّيّة نفس السنّة فيبحث عنها في علم الكلام.

(٢) ذكر المحقّق النائيني (ره) أنّ في خبر الواحد اصطلاحين: أحدهما: ما يقابل الخبر المتواتر والمحفوف بالقرينة القطعيّة. والثاني: الخبر الضعيف في مقابل الموثّق. أمّا النزاع في المقام فيجري في الأوّل دون الثاني.

(٣) لا يخفى أنّ فعل المعصوم لا يدلّ إلّا على إباحة الفعل، أمّا استفادة الوجوب أو الاستحباب منه فيحتاج إلى دليل آخر إلّا في العباديّات التي لا يتصوّر فيها الإباحة فيحمل فعله فيها على الاستحباب على الأقلّ. وتركه لفعلٍ أيضاً يدلّ على عدم وجوبه على الأقلّ. ثمّ إنّ فعله (عليه السّلام) يكون حجّةً بالنسبة إلينا؛ إذ الأصل في أفعال المعصوم (عليه السّلام) هو أن يكون فعله من الأفعال التي اشترك فيها مع سائر المسلمين لا من الأفعال التي اختصّ (عليه السّلام) بها.

(٤) المراد من تقرير المعصوم هو أن يفعل شخصٌ فعلاً أو يبيّن حكماً بمشهد المعصوم (عليه السّلام) وحضوره، فيسكت المعصوم (عليه السّلام) عنه مع توجّهه إليه وعلمه به، وكان المعصوم بحالةٍ يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئاً. ثم مدى دلالة التقرير يتوقّف على مدى توجّه المعصوم (عليه السّلام) إليه وعلمه بفعله أو بحكمه وسعة إمكان تنبيهه له لو كان مخطئاً.

بالنبيّ صلّى الله عليه وآله.

وليس أئمّة أهل البيت عليهم السّلام من قبيل الرواة وإن كانوا يروون عن جدّهم عليهم السّلام[١]، بل هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي صلّى الله عليه وآله بتبليغ الأحكام الواقعيّة، فقد رُزقوا من جانبه سبحانه علماً لصالح الأُمّة كما رزق مصاحب النبيّ موسى عليه السّلام علماً كذلك من دون أن يكون نبيّاً، قال سبحانه: ﴿فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً﴾ (الكهف/٦٥). فعندهم علم الشريعة وإن لم يكونوا أنبياء ولا رسلاً.

ثمّ إنّ الخبر الحاكي للسنّة إمّا خبر متواتر[٢]، أو خبر واحد. ثمّ إنّ الخبر الواحد إمّا منقول بطرق متعدّدة من دون أن يبلغ حدّ التواتر فهو مستفيض وإلّا فغير مستفيض[٣].

ولا شكّ في أنّ الخبر المتواتر يفيد العلم ولا كلام في حجيّته وإنّما الكلام في حجّيّة الخبر الواحد أعمّ من المستفيض وغيره[٤]. فقد اختلفت كلمة أصحابنا في

---

(١) إنّ روايتهم (عليهم السّلام) عن أجدادهم تكون لأغراض: منها: اعتبار النبي (صلّى الله عليه وآله) عند الكلّ بينما اعتبارهم (عليهم السّلام) يكون عند الشيعة فقط لا العامّة. ومنها: إعلام أنّهم (عليهم السّلام) عالمون بالغيب ولذا نقلوا عن النبي (صلّى الله عليه وآله) بلا واسطة كقولهم: سمعت رسول الله (صلّى الله عليه وآله) يقول: كذا وكذا. ومنها: تجديد ذكر النبي (صلّى الله عليه وآله) وبالأخصّ الوصيّ أميرالمؤمنين (عليه السّلام) الذي كان الظالمون (لعنهم الله) قد بذلوا جحودهم وهمومهم على إخفاء ذكره (عليه السّلام) وغير ذلك من الدواعي التي هم أعلم بها.

(٢) وليُعلم أنّه يشترط في الخبر المتواتر كونه متواتراً في جميع الطبقات لا في طبقةٍ واحدةٍ. فإذا كان خبرٌ متواتراً في واحدٍ من الطبقات فقط دون جميعها عُدَّ واحداً؛ لأنّ النتيجة تابعةٌ لأخسّ المقدّمات.

(٣) ثمّ إنّ خبر الواحد أيضاً قد يفيد العلم إذا احتفّ بقرائن قطعيّة ولا كلام في حجّيّة مثل ذلك. إنّما الكلام في حجّيّة خبر الواحد الذي لم يحتفف بقرائن قطعيّة.

(٤) إنّ ظنّيّة خبر الواحد تكون لأجل تطرّق احتمالاتٍ منها: خطأ الراوي، ومنها: نسيانه، ومنها: سهوه، ومنها: كون الراوي عادلاً فيما سبق ولكنّ هذه الرواية تكون أوّل كذبٍ يقوله.

ذلك :

أ . ذهب الشيخ المفيد والسيّد المرتضى والقاضي ابن البراج والطبرسي وابن إدريس إلى عدم جواز العمل بالخبر الواحد في الشريعة[١] .

ب . وذهب الشيخ الطوسى* وقاطبة المتأخّرين إلى حجّيّته[٢] .

والمقصود في المقام إثبات حجّيّته بالخصوص وفي الجملة مقابل السلب الكلّي ، وأمّا البحث عن سعة حجّيّته سنشير** إليها بعد الفراغ عن الأدلّة .

وقد استدلّوا على حجّيّته بالأدلّة الأربعة[٣] :

١. الاستدلال بالكتاب العزيز

استدلّوا على حجّيّة خبر الواحد بآيات :

١ . آية النبأ

قال سبحانه : ﴿ **إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ** ﴾ (الحجرات/٦)*** .

---

(١) نقل الشيخ الأنصاري (ره) عن بعض منكري حجّيّة خبر الواحد ، القولَ به في غير الأخبار المدوّنة في الكتب المعروفة خصوصاً الكتب الأربعة ، فإنّها مقطوعة الصدق .

(*) لاحظ عدّة الأُصول : ١ /٣٣٨ من الطبعة الحديثة .

(٢) أمّا القائلون بحجّيّتها : فيرى بعضهم أنّ المعتبر هو كلّ ما في الكتب الأربعة بعد استثناء ما كان فيها مخالفاً للمشهور . وقال بعضهم بأنّ المعتبر ما ينطبق عليه عمل الأصحاب . وفيها أقوال أخر تناط الحجّيّة فيها بعدالة الراوي أو مطلق وثاقته أو مجرّد الظن بالصدور من أيّ طريق حصل وغير ذلك من الأقوال .

(**) راجع ص١٦٨ قوله : لكن الإمعان فيها ... .

(٣) اعلم أنّ هذا البحث من أهمّ المسائل الأصوليّة ؛ إذ العلم الضروري بالأحكام الشرعيّة غير حاصلٍ ، إلّا في الأحكام الكليّة الإجماليّة ، كوجوب الصلاة والصوم و ... ، والعلم غير الضروري بالأحكام ـ كالعلم الحاصل من الخبر المقطوع صدوره للتواتر أو للقرينة القطعيّة ـ قليلٌ جدّاً ، فغالب الأحكام إنّما يثبت بأخبار الآحاد ، فبإثباتها ينفتح باب العلمي في الاحكام الشرعيّة وبعدمها ينسدّ .

(***) قال الطبرسي : نزلت الآية في الوليد بن عقبة ، بعثه رسول الله (صلّى الله عليه وآله) في

وقبل تقرير الاستدلال نشرح ألفاظ الآية :

١ . التبيّن يستعمل لازماً ومتعدّياً ، فعلى الأوّل فهو بمعنى الظهور ، قال سبحانه : ﴿ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلأَسْوَدِ ﴾ (البقرة/١٨٧) . وعلى الثاني فهو بمعنى طلب التثبّت كقوله سبحانه : ﴿ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ ٱللهِ فَتَبَيَّنُوا وَلاَ تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِناً ﴾ (النساء/٩٤) ومعناه في المقام تبيّنوا صدقَ الخبر وكذبه .

٢ . قوله : ﴿ أَنْ تصيبُوا قَوماً بِجَهالة ﴾ علّة للتثبّت ، والمقصود خشية[١] أن تصيبوا قوماً بجهالة أو لئلّا تصيبوا قوماً بجهالة .

٣ . الجهالة مأخوذة من الجهل ، وهي الفعل الخارج عن إطار الحكمة والتعقّل[٢] .

وأمّا كيفيّة الاستدلال ، فتارة يستدلّ بمفهوم الشرط ، وأُخرى بمفهوم الوصف . وربما يحصل الخلط بينهما ، ففي تقرير الاستدلال بمفهوم الشرط ينصبّ البحث ، على الشرط أي مجيء المخبر بالنبأ ، دون عنوان الفاسق ، بخلاف الاستدلال بمفهوم الوصف حيث ينصبّ البحث على عنوان الفاسق مقابل العادل ففي إمكان

☞

جباية صدقات بني المصطلق ، فخرجوا يتلقّونه فرحاً به ـ وكانت بينه وبينهم عداوة في الجاهليّة ـ فظنّ أنّهم همّوا بقتله ، فرجع إلى رسول الله (صلّى الله عليه وآله) وقال : إنّهم مَنعوا صدقاتهم ـ وكان الأمر بخلافه ـ فغضب النبي (صلّى الله عليه وآله) وهمّ أن يغزوهم ، فنزلت الآية . لاحظ مجمع البيان : ٥ / ١٣٢ .

(١) «خشية» هي المفعول له .

(٢) تفسير المصنّف للجهالة بأنّها «فعلٌ خارجٌ عن إطار الحكمة والتعقّل» ، إنّما هو تبعاً للمحقّق الخراساني (ره) ولتبيين كلام المشهور في هذه المسألة . أمّا هو «دامت بركاته» فلا يسلّم هذا التفسير ويرىٰ أنّ الجهالة في مقابل العلم لا أنّه ضدّ الحكمة . لاحظ المحصول في علم الأصول ٣ / ٤٣٩ .

الباحث جعل لفظ آخر مكان الفاسق عند تقرير الاستدلال بمفهوم الشرط لأجل صيانة الفكر عن الخلط فنقول:

الأوّل: الاستدلال بمفهوم الشرط[١]

إنّ الموضوع[٢] هو نبأ الفاسق[٣]، والشرط هو المجيء، والجزاء هو التبيّن

---

(١) قد عرفت سابقاً أنّ لوجود المفهوم للشرط شرطين:
أوّلهما: كون الشرط قيداً للحكم لا للموضوع حتّى ينتفي بانتفائه.
والثاني: كونه مطلقاً أي يعلّق الشرط على سنخ الحكم لا شخصه.
أمّا الشرط الثاني فواضحٌ ويُحرز بإجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة في الحكم.
وأمّا الشرط الأوّل فهو يحتاج إلى بيان:
وهو أنّ الجزاء قد يكون أمراً واحداً وقد يكون أمرين:
فإن كان الأوّل فقد يكون متوقّفاً في نفسه على الشرط عقلاً بلا دخلٍ للتعبّد المولوي كما في قولك: «إن رزقت ولداً فاختنه»، وحكمه أنّه إرشادٌ إلى حكم العقل مسوقٌ لبيان تحقّق الموضوع فلا مفهوم له. وقد يكون متوقّفاً عليه بالتعبّد المولوي كما في «إن جاءك زيدٌ فأكرمه»؛ فإنّ الإكرام غير متوقّفٍ على المجيء عقلاً، وحكمه أنّه يفيد المفهوم.
وإن كان الثاني أي يكون الجزاء مركّباً من أمرين:
فإن كان كلاهما ممّا يتوقّف عليه الجزاء عقلاً، فلا مفهوم للقضية الشرطية أصلاً، كقولك: «إن رزقك الله مولوداً وكان ذكراً فاختنه».
وإن كان كلاهما ممّا لا يتوقّف عليه الجزاء عقلاً، فالقضيّة تدلّ على المفهوم بالنسبة إلى كليهما بمعنى أنّها تدلّ على انتفاء الجزاء عنه انتفاء كلّ واحدٍ منهما ولو مع تحقّق الآخر، كقولك: «إن جاءك زيدٌ وكان معمّماً فأكرمه».
وإن كان أحدهما ممّا يتوقّف عليه الجزاء عقلاً دون الآخر، كقولك: «إن ركب الأمير وكان ركوبه يوم الجمعة فخذ ركابه» فتدلّ القضيّة على المفهوم بالنسبة إلى الجزء الذي لا يتوقّف عليه الجزاء عقلاً دون الجزء الآخر الذي يتوقّف عليه الجزاء عقلاً. هذا، وقد انقدح منها حكم الجزاء إذا كان مركباً من أكثر من أمرين.

(٢) إنّ في تعريف موضوع الحكم مباني مختلفة أهمّها مبنيان:
الأوّل: ما قاله المحقّق النائيني (ره) وهو أنّ الموضوع متعلق متعلق الحكم. ففي مثال: «أقم الصلاة» الحكم هو الوجوب، ومتعلّقه «إقامة» ومتعلّق الإقامة هو «الصلاة». فالصلاة موضوع الحكم؛ إذ هو متعلّق متعلّق الوجوب.
والثاني: ما قاله المحقّق الصدر (ره) وهو أنّ الموضوع هو كلّ شيءٍ يلزم وجوده لفعليّة

والتثبّت[٤]، فكأنّه سبحانه قال: نبأ الفاسق ـ إن جاء به ـ فتبيّنه.

ويكون مفهومه: نبأ الفاسق ـ إن لم يجئ به ـ فلا يجب التبيّن عنه.

لكنَّ للشرط (عدم مجيء الفاسق) مصداقين:

أ. عدم مجيء الفاسق والعادل فيكون عدم التبيّن لأجل عدم النبأ فيكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

ب. مجيء العادل به فلا يتبيّن أيضاً فيكون عدم التبيّن من قبيل السالبة بانتفاء المحمول. أي النبأ موجود والمنفي هو المحمول، أعني: التثبّت.

يلاحظ على الاستدلال: أنّ المفهوم عبارة عن سلب الحكم عن الموضوع الوارد في القضية، لا سلبه عن موضوع آخر، لم يرد فيها، فالموضوع في المنطوق هو «نبأ الفاسق» فيجب أن يتوارد التثبّت منطوقاً وعدم التثبّت مفهوماً على ذلك الموضوع لا على موضوع آخر كنبأ العادل، وعندئذٍ ينحصر مفهومه في المصداق الأوّل ويكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

وإن شئت قلت: إنّ الموضوع هو نبأ الفاسق فعند وجود الشرط، أعني: المجيء بالنبأ يُتثبّت عنده، وعند عدم المجيء به لا يُتثبّت لعدم الموضوع، فخبر

☞

الحكم. ففي مثال «صُمْ في الرمضان»، موضوع وجوب الصوم هو دخول هلال رمضان وكون المكلّف بالغاً قادراً ليس بمريض ولا مسافرٍ. فهؤلاء كلّهم موضوع الحكم.

(٣) وليعلم أنّ تمييز الجزء الذي أخذ موضوعاً للحكم في مقام الإثبات عن الجزء الذي علّق عليه الحكم إنّما هو بالاستظهار من سياق الكلام بحسب متفاهم العرف، فإنّ الظاهر من قولك «إن جاءك زيدٌ فأكرمه» أنّ الموضوع هو زيد، ومجيئه ممّا علّق عليه وجوب إكرامه، فينعكس الأمر فيما إذا قلت: «إن كان الجائي زيداً فأكرمه» فإنّ الظاهر منه أنّ الجائي هو الموضوع وكونه زيداً شرطٌ لوجوب إكرامه، وهكذا في سائر الأمثلة.

(٤) لا يخفى أنّ وجوب التبيّن وجوب شرطيٌ لا نفسيٌ، أي: هو شرطٌ لجواز العمل به؛ إذ التبيّن عنه بلا تعلّقه بعملٍ من الأعمال ليس بواجبٍ نفسيٍ قطعاً، بل لعلّه حرامٌ؛ لكونه من باب الفحص عن عيوب الناس وهو الكذب في المقام.

العادل لم يكن مذكوراً في المنطوق حتّى يحكم عليه بشيء في المفهوم[١].

الثاني: الاستدلال بمفهوم الوصف

وطريقة الاستدلال به واضحة لأنّه سبحانه علّق وجوب التبيّن على كون المخبر فاسقاً، وهو يدلّ على عدم وجوب التبيّن في خبر العادل، مثل: «في الغنم السائمة زكاة» الدالّ على عدمها في المعلوفة.

وإذا لم يجب التثبّت عند إخبار العادل، فإمّا أن يجب القبول وهو المطلوب أو الردّ فيلزم أن يكون خبر العادل أسوأ حالاً من خبر الفاسق، لأنّ خبر الفاسق يتبيّن عنه فيعمل به عند ظهور الصحّة، وأمّا خبر العادل فيترك، ولا يعمل به مطلقاً.

يلاحظ عليه: بما مرّ من عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم.

تدريب

تطبيق

١ ـ مذهب أصحابنا جواز القضاء على الغائب في الجملة والحجّة على جوازه الخبر المستفيض عنه أنّه قال لهند زوجة أبي سفيان ـ وقد قالت: إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي ـ: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»

---

(١) إنّ الموضوع في الآية الشريفة يتصوّر ثبوتاً على صورٍ:

الف) كان الموضوع هو «النبأ» وله علّتان: مجيء الفاسق به ومجيء غير الفاسق به، وقد علّق وجوب التبيّن على مجيء الفاسق به مولوياً، فيكون مفاد الكلام «إنّ النبأ إن جاءكم به فاسقٌ فتبيّنوا»، فلا محالة تدلّ القضية على المفهوم.

ب) كان الموضوع هو «الجائي بالنبأ»، فإنّ الجائي بالنبأ قد يكون فاسقاً وقد يكون غير فاسقٍ، وقد علّق وجوب التبيّن على كونه فاسقاً مولويّاً، فتدلّ القضية على المفهوم.

ج) كان الموضوع هو «الفاسق» وله حالتان: مجيئه بالنبأ وعدم مجيئه به، وعلّق وجوب التبيّن على مجيئه بالنبأ، فلا تدلّ القضية على المفهوم؛ لأنّ التبيّن متوقّف على مجيئه بالنبأ عقلاً؛ إذ مع عدم مجيئه بالنبأ كان التبيّن منتفياً بانتفاء موضوعه.

د) كان الموضوع «نبأ الفاسق» على نحو البساطة لا التركّب فمجيئه بالنبأ مسوقٌ لتحقّق الموضوع فليس له موضوعٌ وهذا هو مختار المصنّف «دامت بركاته».

وكان أبوسفيان غائباً عن المجلس[١].

٢ ـ يشترط ستر العورة في الطواف والدليل عليه: الخبر المستفيض المنجبر ضعف سنده باستفاضة، وهو قول على عليه السّلام: «لا يطوف بالبيت عريان» وحيث إنّ العورة هي القدر المتيقّن، فيدلّ على اشتراط سترها[٢].

٣ ـ ما رواه أحمد بن أبي نصر في الصحيح، عن أبي الحسن عليه السّلام قال: نسخت من كتاب بخطه: فلأنّ مولاي توفّي ابن أخ له وترك أمّ ولد له ليس لها ولد فأوصىٰ لها بألف، هل تجوز الوصيّة وهل يقع عليها عتق وما حالها فدتك نفسي؟ فكتب عليه السّلام: تعتق من الثلث ولها الوصيّة. هذه الرواية خبر واحد[٣].

٤ ـ لا شكّ أن الفسق مانع من قبول الشهادة بالعقل والنقل، كتاباً ـ آية النبأ ـ وسنّة ـ وهي أخبار كثيرة ـ[٤].

٥ ـ تثبت الولاية لعليّ عليه السّلام بما في الخبر المتواتر بين الفريقين في غدير خم: ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى. قال: من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه ...[٥].

تفهيم

١ ـ بيِّن مدىٰ دلالة فعل المعصوم عليه السلام وتقريره.

٢ ـ لماذا يكون خبر الواحد ظنّيّاً؟

٣ ـ ما هو وجه رواية الأئمّة عليهم السلام عن أجدادهم مع أنّهم منصوبون مِن الله أيضاً؟

---

(١) مسالك الأفهام ١٣ /٤٦٧.

(٢) كتاب الصلاة، تقرير بحث المحقّق الداماد ٤٢٣.

(٣) مختلف الشيعة ٦ /٣٧٤.

(٤) حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهاني ٧٦١.

(٥) ثلاث رسائل، ولاية الفقيه، السيّد مصطفى الخميني ٥٥.

٤ ـ بيّن الصور الثبوتيّة للربط بين الشرط والجزاء وحكمها .

٥ ـ اذكر الصور الثبوتيّة للموضوع في آية النبأ .

تعميق

١ ـ إنّ الخبر الواحد يفيد الظنّ ، واجتماع الأخبار الآحاد يوجب اجتماع الظنون فيكون الظنّ أقوىٰ ولكنّه لا يوجب القطع ؛ إذ فاقد الشيء لا يعطيه ، على ذلك كيف الخبر المتواتر الذي عبارةٌ عن اجتماع الظنون ، يورثُ القطع ؟

٢ ـ ورد في بعض الروايات أنّ مخالف الكتاب زخرفٌ وباطلٌ . إذن ، كيف يمكن الاستدلال بالأخبار الآحاد التي لا توجد مضمون أكثرها في الكتاب ؟

٣ ـ إن قيل : «إنّا قطعنا بعدم دخل وصف الفسق في وجوب التبيّن وإلا لزم القول بحجّيّة خبر غير الفاسق ولو كان سفيهاً أو مجنوناً» ماذا تقول في جوابه ؟

٤ ـ كيف يمكن الجمع بين العبارتين التاليتين :

الف) إنّ خبر العادل حجّةٌ .

ب) قال السيّد المرتضى (ره) ـ وهو عادل ـ : إنّ خبر الواحد ليس بحجّة .

٥ ـ بالنظر إلى استحالة الإهمال في مقام الثبوت ، لماذا ترجع كافّة القيود في مقام الثبوت إلى الموضوع وإن رجع بعضها في مقام الإثبات إلى الحكم ؟

تحقيق

١ ـ هل يوجب وجوب التبيّن من خبر العادل لغويّة دخل وصف «الفاسق» في حكم وجوب التبيّن ؟ (مصباح الأصول ٢/١٥٣)

٢ ـ بيّن إشكال الأخبار مع الواسطة مع الجواب عنه . (المحصول في علم الأصول ٣/٢٦١)

٣ ـ كيف تدلّ آية النبأ على حجّيّة الخبر الواحد ولكن في موردها وهو الإخبار بارتداد بني المصطلق لا يكفي الخبر الواحد ؟ (مصباح الأصول ٢/١٧١)

٤ ـ ما هو نظريّة المصنّف في دلالة آية النبأ على حجّيّة خبر العادل ؟ (المحصول في علم الأصول ٣ : ٢٤٠).

٥ ـ ماذا نقول في جواب هذا الإشكال.

«إنّ الوصف في آية النبأ وإن لم يكن دالاً على العموم ولا يدلّ على انتفاء الحكم عن غير الوصف إلّا أنّ القيد في المقام من القيود التي لا ثالث لها، فإنّ المخبر إمّا فاسقٌ وإمّا عادلٌ، فإنّ ذكر القيد مع عدم مدخليّته ومع ثبوت الحكم للجميع يكون لغواً لعدم تصوّر النيابة في المقام». (المحصول في علم الأصول ٣/٢٣١)

٢. آية النفر

قال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة/١٢٢).

تشير الآية إلى السيرة المستمرّة بين العقلاء من تقسيم العمل بين الأفراد، إذ لولا ذلك لاختلّ النظام، ولا تشذّ عن ذلك مسألة الإنذار والتعليم والتعلّم، فلا يمكن أن ينفر المؤمنون كافّة لتحصيل أحكام الشريعة، ولكن لماذا لا ينفر من كلّ فرقة منهم طائفة لتعلّم الشريعة حتّى ينذروا قومهم عند الرجوع إليهم ؟

وجه الاستدلال: أنّه سبحانه أوجب الحذر على القوم عند رجوع الطائفة التي تعلّمت الشريعة والمراد من الحذر هو الحذر العملي، أي ترتيب الأثر على قول المنذر. ثمّ إنّ إنذاره كما يتحقّق بصورة التواتر يتحقّق أيضاً بصورة إنذار بعضهم البعض، فلو كان التواتر أو حصول العلم شرطاً في تحقّق الإنذار وبالتالي في وجوب الحذر لأشارت إليه الآية، وإطلاقها يقتضي حجّيّة قول المنذر سواء أنذر

إنذاراً جَماعيّاً أو فرديّاً، سواء أفاد العلم أو لا[١].

يلاحظ على الاستدلال: أنّ الآية بصدد بيان أنّه لا يمكن نفر القوم برمّتهم، بل يجب نفر طائفة منهم، وأمّا كيفيّة الإنذار وأنّه هل يجب أن يكون جَماعيّاً أو فرديّاً فليست الآية بصدد بيانها حتّى يتمسّك بإطلاقها، وقد مرّ في مبحث المطلق والمقيّد أنّه يشترط في صحّة التمسّك بالإطلاق كون المتكلّم في مقام البيان.

ويشهد على ذلك أنّ الآية لم تذكر الشرط اللازم، أعني: الوثاقة والعدالة[٢]،

---

(١) واعلم أنّ الاستدلال بهذه الآية الشريفة يتوقّف على أمورٍ:

١ ـ أن يكون المراد إنذار كلّ واحدٍ من النافرين بعضاً من قومهم، لا إنذار مجموع النافرين مجموعَ القوم، ليقال: إنّ إخبار المجموع وإنذارهم يفيد العلم بالواقع، فيخرج عن محلّ الكلام في بحث حجّيّة الخبر.

٢ ـ أن يكون المراد من الحذر هو التحفّظ والتجنُّب العملي لا مجرّد الخوف النفساني.

٣ ـ أن يكون الحذر والتجنّب العملي واجباً عنه إنذار المنذر.

فلا محيص للمستدل إلّا أن يُثبت هذه المقدمات الثلاثة ويكفي للمنكر أن يخدش في واحد منها. أمّا المصنّف «دامت بركاته» فهو يسلّم المقدمتين الأخيرتين وينكر المقدمة الأولى.

أمّا صحّة المقدّمة الثانية فلأنّ ظاهر الحذر هو أخذ المأمن من المهلكة والعقوبة وهو العمل، لا مجرّد الخوف النفساني.

وصحّة المقدّمة الثالثة فلأنّ الحذر وإن ورد بصورة المرجوّ بشهادة كلمة «لعلّ» لكن الرجاء من الله لمّا كان ممتنعاً لاستلزامه الجهل عليه، يتعيّن حمله على الرجاء الإنشائي بداعي كونه محبوباً له عند الإنذار ومحبوبيّته لا تنفكّ عن وجوبه؛ إذ لو كان المقتضى موجوداً يحسن الحذر ويجب، ولو لم يكن موجوداً لما حسن ولما وجب.

وأمّا الإشكال في المقدّمة الأولى فهو ما ذكر في المتن.

(٢) هذا مضافاً إلى الشاهدين الآخرين:

الأوّل: العناية بلفظ «كافّة» في الجملة الأولىٰ وأنّه لا يمكن نفر الكافّة ولكن في وسعهم نفر البعض، وهذا يعرب عن أنّ الآية مركّزة على مسألة تقسيم العمل لا على كيفيّة الإنذار.

والثاني: لحاظ سياق الآيات حيث إنّ الكلام مركّز على أنّ نفر الكلّ غير ممكنٍ بخلاف نفر البعض، فإذا كان كذلك فلماذا لا تنفر من كلّ فرقةٍ طائفةٌ، ففي مثل ذلك المورد لا يصحّ القول بأنّه في مقام بيان كيفيّة الإنذار.

فكيف توصف بأنّها في مقام البيان ؟![١]

٣. آية الكتمان

قال سبحانه : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَاتِ وَٱلْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّاعِنُونَ ﴾ (البقرة/١٥٩) .

وكيفيّة الاستدلال بها هو أنّ وجوب الإظهار وتحريم الكتمان يستلزم وجوب القبول وإلّا لغى وجوب الإظهار ، نظير قوله سبحانه : ﴿ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ ﴾ (البقرة/٢٢٨) فانّ حرمة كتمانهنّ لما في أرحامهنّ يقتضي وجوب قبول قولهنّ وإلّا لغى التحريم .

يلاحظ على الاستدلال : أنّ الآية في مقام إيجاب البيان على علماء أهل الكتاب لما أنزل الله سبحانه من البيّنات والهدى ، ومن المعلوم أنّ إيجاب البيان بلا قبول أصلاً يستلزم كونه لغواً . أمّا إذا كان القبول مشروطاً بالتعدّد أو بحصول الاطمئنان أو العلم القطعي فلا تلزم اللغويّة[٢] ، وليست الآية في مقام البيان من هذه الناحية كآية النفر[٣] حتّى يتمسّك بإطلاقها[٤] .

---

(١) إن قلت : إنّ الأصل كون المتكلّم في مقام البيان .
قلت : إنّما يصحّ هذا في مقام الشكّ لا ما إذا دلّت القرينة على أنّه ليس في مقامه والشاهد عليه هو ما ذكر في المتن مع الاثنين الآخرين ذكرا في التعليقة .

(٢) ويدلّ على ما ذكرنا ـ من أنّ الغرض من حرمة الكتمان في المقام ظهور الحقّ وحصول العلم لا وجوب القبول تعبّداً ـ أنّ مورد الآية هو نبوّة نبيّنا (صلّى الله عليه وآله) ومن الظاهر عدم حجّيّة خبر الواحد في أصول الدّين .

(٣) تنظير للنفي لا للمنفى ، أي : كما أنّ آية النفر ليست في مقام البيان .

(٤) والحاصل أنّه لا ملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول تعبّداً في المقام ؛ إذ الموضوع لحرمة الكتمان عامٌ استغراقيٌ ، بمعنى حرمة الكتمان على كلّ أحدٍ ، فيحتمل أن يكون الوجه فيها أنّ إخبار الجميع بما يوجب العلم كما في الخبر المتواتر ولا يقاس المقام بحرمة الكتمان على النساء ؛ لأنّ طريق إحراز ما في أرحامهنّ منحصرٌ في إخبارهنّ ، وإخبار المرأة ـ حيث

٤. آية السؤال

قال سبحانه: ﴿وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلّا رِجالاً نُوحي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل/٤٣).

وجه الاستدلال على نحو ما مضى في آية الكتمان حيث إنّ إيجاب السؤال يلازم القبول وإلّا تلزم اللغويّة.

يلاحظ عليه: أنّما تلزم اللغويّة إذا لم يقبل قولهم مطلقاً، وأمّا على القول بقبول قولهم عند حصول العلم به فلا تلزم، وليست الآية في مقام البيان من هذه الناحية حتّى يتمسّك بإطلاقها، بل الآية ناظرة إلى قاعدة عقلائية مطّردة وهي رجوع الجاهل إلى العالم[1].

تدريب

تطبيق

١ ـ مسألة: البقاء على تقليد الميت في صورةٍ احتمل موافقة الميّت مع المجتهد الحيّ في الفتوى ولم يعلم المخالفة بينهما، يثبت بآية النفر لأنّ آية النفر تقتضي وجوب العمل على طبق إنذار المنذر إذا أنذر وهو حيّ ولم تدلّ على

☞

إنّها واحدة ـ لا يفيد العلم غالباً، فلو لم يكن إخبارها حجّةً تعبّداً وقيّدت بالعلم، كان تحريم الكتمان عليها لغواً، فصحّ دعوى الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول هناك بخلاف المقام.

والذي يشهد ـ بما ذكرناه من أنّ المراد حرمة كتمان ما هو ظاهرٌ في نفسه لولا الكتمان لا ما هو خفيٌ في نفسه ككتمان النساء ما في أرحامهنّ ـ قوله تعالى في ذيل الآية «من بعد ما بيّنّاه للنّاس» أي أظهرناه لهم.

(١) مضافاً إلى أنّ مورد الآية هي النبوّة والمأمورون بالسؤال هم عوام اليهود، وخبر الواحد لا يكون حجّةً في أصول الدين كما تقدّم.

اختصاصه بما إذا كان المنذر باقياً على الحياة حال العمل بفتواه وإنذاره[١].

٢ ـ إنّ آية السؤال واردة في مقام ردّ منكري نبوّة نبيّنا صلّى الله عليه وآله والمأمورون بالسؤال هم عوام اليهود ويكون المراد من أهل الذكر علماء اليهود والنصارى[٢].

٣ ـ من جملة الآيات التي استدلّوا بها آية الأذن، قال الله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ فإنّه تعالى قرن تصديق نبيّه صلّى الله عليه وآله بتصديقه جلّ وعلا ومدحه بذلك وتقريب الاستدلال بها إنّ الله سبحانه وتعالى مدح نبيّه صلّى الله عليه وآله بتصديقه للمؤمنين، ولو لم يكن تصديقهم أمراً حسناً لما مدحه به[٣].

تفهيم

١ ـ على أيّ أمورٍ يتوقّف الاستدلال بآية النفر على حجّيّة خبر الثقة؟

٢ ـ اذكر القرينتين الأخريين على عدم صحّة الاستدلال بآية النفر.

٣ ـ لماذا لا تكون ملازمةٌ بين حرمة الكتمان ووجوب القبول تعبّداً؟

٤ ـ ما هو شأن نزول آيتي السؤال والكتمان وما هو ربط ذلك بكيفيّة الاستدلال بهما؟

تعميق

١ ـ كيف تصحّ عبارة المصنّف: «تشير الآية إلى السيرة المستمرّة بين العقلاء من تقسيم العمل بين الأفراد؛ إذ لولا ذلك لاختلّ النظام» مع النظر إلى المقدّمتين التاليتين:

---

(١) كتاب الاجتهاد والتقليد للسيّد الخوئي ١٠٩.

(٢) مصباح الأصول ٢/ ١٨٩.

(٣) مصباح الأصول ٢/ ١٩٠.

الف) سيرة العقلاء دليلٌ يحتاج إلى إمضاء الشارع.

ب) عدم اختلال النظام وإيجاد النظام الأحسن هو حكم العقل القطعي.

٢ ـ كيف يلزم الدور من وجوب قبول قول أهل الذكر ومنهم الأئمّة لمورد السؤال في الآية وهو نبوّة النبي صلّى الله عليه وآله؟ هل يفرق بين النبوّة الخاصّة والعامّة من حين لزوم الدور وعدمه؟

٣ ـ كيف يمكن الجمع بين العبارتين التاليتين:

الف) «ولا إشكال في أن تشير الآية في موردٍ إلى علماء أهل الكتاب، وفي آخر إلى النبيّ والأئمّة، وفي ثالثٍ إلى العلماء والرواة». (المحصول في علم الأصول ٢٥٦/٣)

ب) لا يصحّ استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحدٍ.

تحقيق

١ ـ ماذا تقول في جواب من قال: «إنّما الإنذار بمعنى التخويف عن العقاب إنّما هو وظيفة الواعظ لمستمعيه والمفتي لمقلّديه، ولا صلة بالراوي الذي ينقل الرواية؛ إذ ربما ينقل الراوي مجرّد الألفاظ ولا يفهم المعنى لينذر به». (مصباح الأصول ١٨٥/٢)

٢ ـ قال السيّد البروجردي بأنّ لفظة «ليتفقّهوا» ظاهرةٌ في الإفتاء دون مجرّد نقل الخبر، ما هو الملاحظة عليه؟ (المحصول في علم الأصول ٢٥٣/٣)

٣ ـ ما هو المراد بـ «الفقيه» في رواية «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا»؟ (مصباح الأصول ١٨٧/٢)

٤ ـ بيّن كيفيّة الاستدلال بآية الأذن على حجّيّة الخبر الواحد واذكر النقد عليه. (المحصول في علم الأصول ٢٥٧/٣)

٢. الاستدلال بالروايات المتواترة

١ . روى الصدوق عن أبان بن عثمان أنّ أباعبدالله عليه السّلام قال له : «إنّ أبان بن تغلب قد روى عنّي روايات كثيرة ، فما رواه لك فاروه عنّي»* .

٢ . عن أبي بصير قال : إنّ أباعبدالله عليه السّلام قال له في حديث : «لولا زرارة ونظراؤه ، لظننت أنّ أحاديث أبي ستذهب»** .

٣ . عن يونس بن عمّار أنّ أباعبدالله عليه السّلام قال له في حديث : «أمّا ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام ، فلا يجوز لك أن تردّه»*** .

٤ . عن المفضّل بن عمر ، أنّ أباعبدالله عليه السّلام قال للفيض بن المختار في حديث : «فإذا أردت حديثنا ، فعليك بهذا الجالس» وأومأ إلى رجل من أصحابه ، فسألت أصحابنا عنه ، فقالوا : زرارة بن أعين**** .

٥ . روى القاسم بن علي التوقيع الشريف الصادر عن صاحب الزمان عليه السّلام أنّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا***** .

إلى غير ذلك من الأحاديث التي تورث اليقين بأنّ حجّيّة قول الثقة كان أمراً مفروغاً منه بينهم ولو كان هناك كلام ، فإنّما كان في الراوي[1] .

(*) الوسائل : ١٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٨.

(**) نفس المصدر ، الحديث ١٦.

(***) نفس المصدر ، الحديث ١٧.

(****) نفس المصدر ، الحديث ١٩.

(*****) نفس المصدر ، الحديث ٤٠.

(١) قسّم المحقّق الصدر (ره) الروايات الدالّة على حجّيّة خبر الواحد على عشرة طوائف ويشكل في كثير من طوائفها وقال : «إنّ عدد الروايات التامّة دلالة على هذا المنوال لا يبلغ مستوى التواتر لأنّه عددٌ محدودٌ».

هذا ، ولكن يمكن أن يقال : إنّه وإن يشكل في أكثر طوائف الروايات إلّا أنّه بالنظر الكلّي والجامع يمكن أن يستفاد أنّ حجّيّة خبر الثقة أمر مركوزٌ بين الإمام والراوي ، خصوصاً إذا كان الإشكال في بعض الطوائف ورود احتمال آخر فيها ، كما هو الحال في التواتر ، فإنّه وإن كان كلّ خبرٍ وحده يفيد الظن فقط إلّا أنّه بالنظر إلى كلّ الأخبار يحصل القطع ، فلاحظ .

أنت إذا استقرأت الروايات التي جمعها الشيخ الحرّ العاملي في الباب الثامن من أبواب صفات القاضي والذي بعده، تقف على اتّفاق أصحاب الأئمّة على حجّيّة الخبر الواحد الذي يرويه الثقة، وهو ملموس من خلال روايات البابين* .

ثمّ إنّ ظواهر ما نقلناه من الروايات تدلّ على حجّيّة «قول الثقة» فلو كان المخبر ثقة، فخبره حجّة وإلّا فلا وإن دلّت القرائن على صدوره من المعصوم[١] .

لكن الإمعان[٢] فيها وفي السيرة العقلائيّة ـ التي يأتي ذكرها ـ يعرب عن أنّ العناية بوثاقة الراوي في الموضوع لكونها طريقاً إلى الاطمئنان بصدوره من المعصوم، ولذلك لو كان الراوي ثقة ولكن دلّت القرائن المفيدة على خطئه واشتباهه، لما اعتبره العقلاء حجّة، وهذه تشكّل قرينة على أنّ العبرة في الواقع بالوثوق بالصدور لا على وثاقة الراوي، والاعتماد عليها لأجل استلزامها الوثوق بالصدور غالباً .

فتكون النتيجة حجّيّة الخبر الموثوق بصدوره سواء كان المخبِر ثقة أو لا، نعم الأمارة العامّة على الوثوق بالصدور، هو كون الراوي ثقة، وبذلك تتّسع دائرة الحجّيّة، فلاحظ .

(*) الوسائل: ١٨، الباب ٨ و ٩ من أبواب صفات القاضي، ص٥٢ ـ ٨٩.

(١) ما لم تبلغ حدّاً يوجب العلم، وإلّا فالعلم هو حجّة ذاتيّة بلا حاجةٍ إلى جعلِ جاعلٍ .

(٢) لعلّ وجه الإمعان في الروايات هو ما قاله المحقّق الخراساني (ره) من أنّ المتيقّن من هذه الأخبار وإن كان هو خصوص الخبر الصحيح ـ أي يكون الراوي لها في كلّ طبقةٍ عدلاً إماميّاً ضابطاً ويكون مضمونها غير مخالفٍ للكتاب والسنّة ـ إلّا أنّ في جملة هذه الأخبار الصحاح خبرٌ صحيحٌ يدلّ على حجّيّة خبر الثقة وإن لم يكن عادلاً .
ولعلّ مراده ما رواه الكليني (ره) عن أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن (عليه السّلام)، قال: سألته وقلت: مَن أُعامل؟ وعمّن آخذ؟ وقول مَن أقبل؟ فقال (عليه السّلام): العمري ثقتي، فما أدّىٰ إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأَطِعْ فإنّه الثقة المأمون... (الوسائل ١٨/ ١٠٠ ـ ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤). والشاهد عموم التعليل، أعني: «فإنّه الثقة المأمون» .

تدريب

تطبيق

١ ـ من الروايات التي يستدلّ بها على حجّيّة خبر الواحد:

قوله عليه السّلام: «إذا أردتَ حديثاً فعليك بهذا الجالس» مشيراً إلى زرارة[١].

قوله عليه السّلام: «أمّا ما رواه زرارة عن أبي فلا يجوز ردّه»[٢].

قوله عليه السّلام لابن أبي يعفور بعد السؤال عمّن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألةٍ: «فما يمنعك عن الثقفي؟ ـ يعني محمّد بن مسلم ـ فإنّه سمع من أبي أحاديث، وكان عنده وجيهاً»[٣].

ما ورد مستفيضاً في المحاسن وغيره: «حديثٌ واحدٌ في حلالٍ وحرامٍ تأخذه من صادقٍ خيرٌ لك من الدنيا وما فيها من ذهبٍ وفضّةٍ»[٤].

في التوقيع الذي ورد على القاسم بن العلاء: «إنّه لا عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا؛ قد عَلِموا أنّا نفاوضهم سرَّنا ونحمله إليهم[٥].

٢ ـ ذكر المجلسي ـ في تأويل بعض الأخبار التي دلّت على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور ـ: إنّ عمل أصحاب الأئمّة عليهم السّلام بالخبر الغير العلمي متواترٌ بالمعنى[٦].

٣ ـ «الرابع [من أدلّة حجّيّة خبر الواحد]: استقرار طريقة العقلاء طرّاً على

---

(١) الوسائل ١٨/ ١٠٤ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

(٢) الوسائل ١٨/ ١٠٤ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧.

(٣) الوسائل ١٨/ ١٠٥ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

(٤) المستدرك ١٧/ ٢٩٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٣.

(٥) الوسائل ١٨/ ١٠٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

(٦) البحار ٢/ ٢٤٥، ذيل الحديث ٥٥.

الرجوع إلى خبر الثقة في أمورهم العادية، ومنها الأوامر الجارية من الموالي إلى العبيد»[١].

تفهيم

١ ـ بيّن أقسام التواتر مع مثالٍ لكلّ واحد منها.

٢ ـ لماذا لا يصحّ الاستدلال بالأخبار على حجّيّة خبر الثقة.

٣ ـ اذكر الوجوه الخمسة لتقريب الإجماع على حجّيّة خبر الثقة.

٤ ـ كيف يجيب المحقّق الصدر (ره) عن الآيات الناهية؟

تعميق

١ ـ إنّ المحقّق النائيني (ره) يُنكر التواتر الإجمالي بدعوى أنّا لو وضعنا اليد على كلّ واحدٍ من تلك الأخبار نراه محتملاً للصدق والكذب، فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور. ماذا تقول في جوابه؟

٢ ـ كيف ترىٰ استدلال المحقّق الخراساني (ره) في عدم ردع الآيات الناهية عن العمل بغير العلم عن السيرة:

«إنّ رادعيّة الآيات تستلزم الدور؛ لأنّ الردع هنا يتوقّف على عدم تخصيص عمومها أو عدم تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقّف على الردع عنها، وإلّا كانت السيرة مخصّصة أو مقيّدةً كما لا يخفى». (كفاية الأصول ٢/٩٩)

تحقيق

١ ـ ماهي النسبة بين العدالة والوثاقة؟ (مصباح الأصول ٢/١٩٤)

٢ ـ بماذا تجيب كلامَ صاحب تهذيب الأصول (ره)، قال: إنّ القدر المتيقّن من

---

(١) فرائد الأصول ١/٢٤٥.

الروايات المتواترة إجمالاً وهو كون الراوي عادلاً إماميّاً ضابطاً فقيهاً والرواية غير مخالفٍ للكتاب والسنّة وتُروىٰ بلا واسطةٍ عن الإمام، ولو كان هذا قدر المتيقّن كان الاستدلال عقيماً؛ لأنّ جميع الروايات التي بأيدينا منقولةٌ مع الواسطة. (المحصول في علم الأصول ٣/٢٧٤)

٣. الاستدلال بالإجماع[١]

نقل غير واحد من علمائنا كالشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ) ومن تأخّر عنه إلى يومنا هذا إجماعَ علماء الإمامية على حجّيّة خبر الواحد إذا كان ثقة مأموناً في نقله وإن لم يُفِدْ خبره العلم، وفي مقابل ذلك حكى جماعة أُخرى منهم ـ أُستاذ الشيخ ـ السيّد المرتضى ﷺ إجماع الإمامية على عدم الحجّيّة.

سؤال: إذا كان العمل بخبر الواحد أمراً مجمعاً عليه كما ادّعاه الشيخ فلماذا

---

(١) إنّ الإجماع يمكن تقريره بوجوه:

١ ـ الإجماع المنقول من الشيخ الطوسي على حجّيّة خبر الواحد.

٢ ـ الإجماع القولي من جميع العلماء عدا السيّد وأتباعه.

٣ ـ الإجماع القولي من جميع العلماء حتّى السيّد وأتباعه، بدعوىٰ أنّهم اختاروا عدم الحجّيّة لاعتقادهم انفتاح باب العلم بالأحكام الشرعيّة، ولو كانوا في زماننا المنسدّ فيه باب العلم لعملوا بخبر الواحد جزماً.

٤ ـ الإجماع العملي من جميع العلماء على العمل بالأخبار الّتي بأيدينا.

٥ ـ الإجماع العملي من جميع المتشرّعة من زمن الصحابة إلى زماننا هذا على ذلك.

وفي جميع هذه التقريبات للإجماع نظرٌ:

أمّا الأوّل: فلأنّ الكلام في حجّيّة خبر الواحد، فكيف يمكن إثبات حجّيّته به، فإنّ قول الشيخ لا يعدو أنّه خبرٌ واحدٌ.

وأمّا الثاني والثالث: فلأنّه ليس في المقام إجماعٌ تعبّديٌ ليكون كاشفاً عن رضا المعصوم (عليه السّلام) للعلم بأنّ مستند المجمعين هو الآيات والروايات المتقدّمة ولا أقلّ من احتمال ذلك.

وأمّا الرابع والخامس فلأنّ عملهم بها لم يكن بما هم متشرّعة، بل بما هم عقلاء فيرجع إلى دليل سيرة العقلاء.

أبدى السيّد ﷺ خلافه ؟ وكيف يمكن الجمع بين هذين الإجماعين المنقولين ؟

الجواب: إنّ الشيخ التفت إلى هذا السؤال وأجاب عنه بما حاصله: أنّ مورد إجماع السيّد خبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصّون بطريقه ومورد الإجماع الذي ادّعاه هو ما يكون راويه من الإمامية وطريق الخبر أصحابهم فارتفع التعارض[١].

٤. الاستدلال بالسيرة العقلائيّة

إذا تصفّحت حال العقلاء في سلوكهم، تقف على أنّهم مطبقون على العمل بخبر الثقة في جميع الأزمان والأدوار، ويتّضح ذلك بملاحظة أمرين:

الأوّل: أنّ تحصيل العلم القطعي عن طريق الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرائن في أكثر الموضوعات أمر صعب.

الثاني: حصول الاطمئنان بخبر الثقة عند العرف على وجه يفيد سكوناً للنفس، خصوصاً إذا كان عدلاً[٢]، ولو كانت السيرة أمراً غير مرضيّ للشارع كان عليه الردع.

ولم يكن عمل المسلمين بخبر الثقة إلّا استلهاماً من تلك السيرة العقلائيّة التي ارتكزت في نفوسهم.

والحاصل: أنّه لو كان العمل بأخبار الآحاد الثقات أمراً مرفوضاً، لكان على

---

(١) واعلم أنّه يمكن الجمع بين كلام الشيخ والسيّد (قدّس سرّهما) بوجوه أخر ذكرها في فرائد الأصول ١/ ٣٣٠.

(٢) وبعبارة أخرى: قول الثقة في نظر العرف مفيدٌ للاطمئنان وموجبٌ لسكون النفس، ومثل ذلك ليس من مصاديق الظن عرفاً وإن كان مصداقاً له عقلاً. قال المصنّف «دامت بركاته»: «وهذا نظير قوله: اجتنب عن الدم، فلا يشمل لونها وإن كان من مصاديقها عند أهل الاختبار والفلسفة». (المحصول ٣/ ٢٧٨) ولعلّ مراد المصنّف من هذا البيان هو حكومة أدلّة حجّيّة السيرة أو ورودها على الآيات الناهية عن العمل بغير العلم وسيأتي معنى الحكومة والورود في باب التعادل والتراجيح إن شاء الله تعالى.

الشارع أن ينهىٰ عنه وينبّه الغافل ويُفهم الجاهل. فإذا لم يردع كشف ذلك عن رضاه بتلك السيرة وموافقته لها.

فالاستدلال بسيرة العقلاء على حجّيّة خبر الواحد من أفضل الأدلّة التي لا سبيل للنقاش فيها، فانّ ثبوت تلك السيرة وكشفها عن رضا الشارع ممّا لا شكّ فيه.

سؤال: ربما يقال إنّ الآيات الناهية عن اتّباع الظن كافية في ردع تلك السيرة كقوله سبحانه: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام/١١٦) وقوله سبحانه ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ ٱلْمَلاَئِكَةَ تَسْمِيَةَ ٱلأُنثَىٰ * وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئاً﴾ (النجم/٢٧ ـ ٢٨).

والجواب: أنّ المراد من الظن في الآيات الناهية ترجيح أحد الطرفين استناداً إلى الخرص والتخمين كما قال سبحانه: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ ويشهد بذلك مورد الآية من تسمية الملائكة أُنثى، فكانوا يُرجّحون أحدَ الطرفين بأمارات ظنّيّة وتخمينات باطلة، فلا يستندون في قضائهم لا إلى الحس ولا إلى العقل بل إلى الهوىٰ والخيال، وأين هذا من قول الثقة أو الخبر الموثوق بصدوره الذي يرجع إلى الحس وتدور عليه رحىٰ الحياة ويجلب الاطمئنان والثبات ؟![1]

للمطالعة (١١)

---

(١) ذكر المحقق الصدر (ره) وجهين في الجواب عن الآيات الناهية، وهما:

١ ـ أنّه إن ادّعى كون العمومات رادعة عن سيرة المتشرّعة المعاصرين للمعصومين من صحابة ومحدّثين فهذا خلاف الواقع فإنّ عمل الصحابة والتابعين بخبر الثقة غير قابل للإنكار.

٢ ـ إنّ مثل هذا الأمر المهمّ لا يكتفى في الردع عنه عادةً بإطلاق دليلٍ من هذا القبيل. (دروسٌ في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل ٢٤٤).

حجّيّة الأمارات (٢)

إنّ القائلين بحجّيّة الأمارات على مسلكين :

١ ـ الطريقيّة : والمقصود منها أنّ الأمارة مجعولة لتكون موصلة فقط إلى الواقع للكشف عنه ، فإن أصابته فإنّه يكون منجّزاً بها وهي منجّزةٌ له ، وإن أخطأته فإنّها حينئذٍ تكون صرف معذّرٍ للمكلّف في مخالفة الواقع .

٢ ـ السببيّة : والمقصود منها أنّ الأمارة تكون سبباً لحدوثِ مصلحةٍ في مؤدّاها تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعيّة على تقدير الخطأ ، فينشئ الشارع حكماً ظاهريّاً على طبق ما أدّتْ إليه الأمارة .

ثمّ السببيّة يتصوّر على ثلاثة أنواع :

الف) ما هو المنسوب إلى الأشاعرة من أنّه ليس في الواقع حكمٌ مع قطع النظر عن قيام الأمارة ، بل يكون قيامها سبباً لحدوث مصلحةٍ موجبةٍ لجعل الحكم على طبق الأمارة .

ب) السببيّة المنسوبة إلى المعتزلة ، وهي أنّ الحكم الواقعي وإن كان متحقّقاً مع قطع النظر عن قيام الأمارة ، إلّا أنّ قيامها ـ مِن قبيل طروّ العناوين الثانويّة ، كالحرج والضرر ـ موجبة لحدوث مصلحةٍ في المؤدّى أقوى من مصلحة الواقع . وإذا انكشف الخلاف كان ذلك من قبيل تبدّل الموضوع .

ج) السببيّة بمعنى المصلحة السلوكيّة كما قاله الشيخ الأنصارى وتبعه المحقّق النائيني (قدّس سرّهما) . والمراد بها أنّ في تطبيق العمل على طبق الأمارة والسلوك على طبقها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير مخالفتها له ، وحيث إنّ المصلحة السلوكيّة تابعةٌ للسلوك على طبق الأمارة ، فهي تتفاوت بتفاوت مقدار السلوك قلّةً وكثرةً ، فإذا فرض قيامها على وجوب صلاة الجمعة مثلاً ، عمل بها المكلّف ، فانكشف خلافها قبل خروج الوقت ، وأنّ الواجب في

يوم الجمعة هو صلاة الظهر، ولا يتدارك بالأمارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة إلّا المصلحة الفائتة بالعمل بها، وهي مصلحة وقت الفضيلة، وأمّا مصلحة أصل صلاة الظهر أو مصلحة إتيانها في الوقت فلا يتدارك بها، لعدم فواتهما بسبب السلوك على طبق الأمارة، لتمكّن المكلّف من إتيانها في الوقت بعد انكشاف خلاف الأمارة، ولو فرض انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت، فيتدارك بها مصلحة الصلاة في الوقت دون مصلحة أصل الصلاة، لتمكّن المكلّف من تداركها بعد خروج الوقت بالقضاء.

نعم، لو لم ينكشف الخلاف أصلاً لا في الوقت ولا في خارجه، يتدارك بها مصلحة أصل الصلاة أيضاً الفائتة بسبب العمل بالأمارة.

هذا إذا كان الترك مستنداً إلى العمل بالأمارة، وأمّا إذا لم يكن الترك مستنداً إليه، كما إذا ترك صلاة الظهر في مفروض المثال بعد انكشاف الخلاف، فلم يتدارك المصلحة الفائتة حينئذٍ؛ إذ طغيانه كان مفوّتاً لمصلحة الواقع لا السلوك على طبق الأمارة ليتدارك به ما فات من مصلحة الواقع، والمفروض أنّ المصلحة إنّما هي في السلوك فتدور مداره.

هذا، وليعلم أنّ الحقّ في مسالك حجيّة الأمارات هو الطريقيّة[1].

---

(١) لتحقيق هذا البحث راجع إلى:
مصباح الأصول ٢/٩٧ ـ ٩٥؛ الحصول في علم الأصول ٣/١١٢؛ فوائد الأصول ٣/٩٩ ـ ٩٥؛ فرائد الأصول ١/١١٥ ـ ١١٢؛ منتقى الأصول ٤/١٩٠ ـ ١٨١.

الفصل الرابع

الكلام في الإجماع

الإجماع في اللغة هو الاتّفاق، قال سبحانه: ﴿فَلَمّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيابَتِ الجُبِّ﴾ (يوسف/١٥). وأمّا في الاصطلاح اتّفاق علماء عصر واحد على حكم شرعيّ. فإذا أحرزه المجتهد يسمّى إجماعاً محصّلاً وإذا أحرزه مجتهد ونقله إلى الآخرين يكون إجماعاً منقولاً بالنسبة إليهم فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: الإجماع المحصّل عند السنّة والشيعة

اتّفق الأُصوليّون على حجّيّة الإجماع على وجه الإجمال[1]، ولكنّه عند أهل السنّة يعدّ من مصادر التشريع.

وأمّا الشيعة، فتقول بانحصار الدليل في الكتاب والسنّة والعقل، وأمّا الاتّفاق فلا يُضفي عندهم على الحكم صبغةَ الشرعيّة ولا يؤثر في ذلك أبداً غاية الأمر أنّ

---

(١) لبيان الأقوال في الإجماع المحصّل مختصراً نكتفي بكلام السيّد المرتضى (قدّس سرّه)، قال في الذريعة ٢/ ٦٠٥ ـ ٦٠٣: «اختلف الناس في هذه المسألة، فقال أكثر المتكلّمين وجميع الفقهاء: إنّ إجماع أمّة النبيّ (صلّى الله عليه وآله) حجّةٌ وأنّهم لا يجوز أن يُجمعوا على باطلٍ. وخالف النظام ومن تابعه في ذلك ونفى كونَ الإجماع حجّةً؛ وحكى عن قوم من الخوارج مثل ذلك، وحكى أيضاً عن بعضهم أنّه أحال كون الإجماع حجّةً لأنّه لا يجوز في جماعةٍ يجوز الخطأ على كلّ واحدٍ منها، أن ينتفي عن جماعتها... وفي الناس مَن نفى الإجماع لتعذّر العلم باتّفاق الأمّة».

المستند لو كان معلوماً[١] فالإجماع مدركي وليس بكاشف لا عن قول المعصوم ولا عن دليل معتبر لم يصل إلينا، لا يزيد اتّفاقهم شيئاً. وأمّا إذا كان المستند غير معلوم، فربما يكشف إجماعهم عن قول المعصوم واتّفاقه معهم، كما إذا اتّفق الإجماع في عصر حضور المعصوم، وربما يكشف عن وجود دليل معتبر وصل إلى المجمعين ولم يصل إلينا، كما إذا اتفق في الغيبة الصغرى وأوائل الكبرى إذ من البعيد أن يتّفق المجتهدون على حكم بلا مستند شرعي. وعلى كلا التقديرين فالإجماع بما هو هو ليس بحجّة، وإنّما هو كاشف عن الحجّة، وسيوافيك تفصيله.

حجّيّة الإجماع المحصّل عند الإماميّة[٢]

---

(١) وكذا إذا كان المستند محتملاً فكان الإجماع محتمل المدرك، وفي هذه الحالة أيضاً ليس الإجماع بكاشفٍ لا عن قول المعصوم ولا عن دليلٍ معتبرٍ لم يصل إلينا.

(٢) إنّ القوم اختلفوا في وجه حجّيّة الإجماع على أربعة مسالك:

١ ـ الإجماع الدخولي (الحسّي): وهو أنّ المعصوم (عليه السّلام) جزء الأمّة وأفضلهم واتّفاقهم على شيءٍ يلازم لاتّفاقه (عليه السّلام) معهم، فيكون كاشفاً عن موافقته. وهو غير متحقّق إلّا في زمن الحضور لا الغيبة.

٢ ـ الإجماع اللطفي: وهو أن يستكشف عقلاً رأي الإمام (عليه السّلام) من اتّفاق من عداه من العلماء على حكمٍ وعدم ردّهم عنه؛ نظراً إلى أنّه من اللطف الواجب على الله ـ تعالى ـ هو أنّ الإمام (عليه السّلام) إذا يرى الخطأ في كافّة العلماء لزم عليه أن يُرشدهم ويهديهم إلى الحقّ والصواب إمّا بإظهار الحقّ في لسانه أو بإلهامه في لسان أحدهم وهذا لا يختصّ بزمن الحضور بل يعمّ عصر الغيبة.

٣ ـ الإجماع التشرّفي: وهو أن يحصل لبعض الأولياء سماع قوله (عليه السّلام) بعينه فيبرزه في مقام الاستدلال بصورة الإجماع خوفاً من التكذيب والإذاعة، وربما يكون مستند كثير من الزيارات والأعمال المعروفة التي لا يوجد لها مستنداً ظاهراً هو التشرّف وسماع كلامه (عليه السّلام).

٤ ـ الإجماع الحدسي: ويقرّب بوجهين:

الف) وهو ما ذكر في المتن.

قد عرفت أنّ الأُمّة مع قطع النظر عن الإمام المعصوم غير معصومة من الخطأ في الأحكام، وأقصىٰ ما يمكن أن يقال إنّ الإجماع يكشف عن قول المعصوم أو الحجّة الشرعية التي اعتمدت عليها الأُمّة، والثاني أمر معقول ومقبول في عصر الغيبة غير أنّ كشف اتّفاقهم عن الدليل يتصوّر على وجوه ذكرها الأُصوليّون في كتبهم*.

أوجهها: أنّ اتّفاق الأُمّة مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل يُعرِب عن أنّ الاتّفاق كان مستنداً إلى دليل قطعي لا عن اختراع للرأي من تلقاء أنفسهم نظير اتّفاق سائر ذوي الآراء والمذاهب.

وبعبارة أُخرى: أنّ فتوى كلّ فقيه وإن كانت تفيد الظن ولو بأدنى مرتبة إلّا أنّها تتقوّىٰ بفتوى فقيه ثان، فثالث إلى أن يحصل اليقين بأنّ فتوى الجميع كانت مستندة إلى الحجّة، إذ من البعيد أن يتطرّق الخطأ إلى فتوى هؤلاء.

وبالجملة ملاحظة إطباقهم في الإفتاء على عدم العمل إلّا بالنصوص دون المقائيس يورث القطع بوجود حجّة في البين وصلت إليهم ولم تصل إلينا** .(١)

☞

ب) التقريب الأوّل إلّا أنّ هذا يدّعي كشف الإجماع عن قول المعصوم (عليه السّلام) بخلاف الأوّل فإنّه يدعّي كشفه عن وجود حجّة معتبرة.

ثمّ إنّ المصنّف وأكثر المتأخّرين اختاروا الإجماع الحدسي بتقريبه الأوّل.

(*) لاحظ «كشف القناع عن وجه حجّيّة الإجماع» للعلّامة التستري، فقد ذكر فيه اثني عشر طريقاً إلى كشف الإجماع عن الدليل، ونقلها المحقّق الآشتياني في تعليقته على الفرائد لاحظ ص١٢٢ ـ ١٢٥.

(**) وعلى ذلك يكون الإجماع المحصّل من الأدّلة المفيدة للقطع بوجود الحجّة، الخارج عن تحت الظنون موضوعاً وتخصّصاً، وقد تناولناه بالبحث للإشارة إلى الأدلّة الأربعة، والمناسب للبحث في المقام هو الإجماع المنقول بالخبر الواحد.

(١) قال المصنّف في الهامش السابق بأنّ الإجماع المحصّل من أدلّة الكشف القطعي لوجود

☜

المقام الثاني: الإجماع المنقول بخبر الواحد

والمراد هو الاتّفاق الذي لم يحصِّله الفقيه بنفسه وإنّما ينقله غيره من الفقهاء واختلفوا في حجّيّته على أقوال:

القول الأوّل: إنّه حجّة مطلقاً، لأنّ المفروض أنّ الناقل ثقة وينقل الحجّة أي الاتّفاق الملازم لوجود دليل معتبر فيشمله أدلّة حجّيّة خبر الواحد.

القول الثاني: إنّه ليس بحجّة مطلقاً، وذلك لأنّ خبر الواحد حجّة فيما إذا كان المخبَر به أمراً حسيّاً أو كانت مقدّماته القريبة أُموراً حسيّة، كالإخبار بالعدالة النفسانيّة إذا شاهد منه التورّعَ عن المحرّمات، أو الإخبار بالشجاعة إذا شاهد قتاله مع الأبطال[1]، وأمّا إذا كان المخبر به أمراً حدسياً محضاً لا حسيّاً ولم تكن له مقدّمات قريبة من الحسّ، فخبر الواحد ليس بحجّة.

فالناقل للإجماع ينقل أقوال العلماء وهي في أنفسها ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعي، وأمّا الحجّة، أعني: رأي المعصوم، فإنّما ينقله عن حدس لا عن حس بزعم أنّ اتّفاق هؤلاء يلازم رأي المعصوم، وخبر الواحد حجّة في

☞

الحجّة فهو خارجٌ عن تحت الظنون، فلا ينبغي البحث عنه في الظنون المعتبرة.

ولعلّه سهوٌ منه؛ إذ قال في التقريرات بأنّ الإجماع يكشف عن وجود دليل معتبرٍ لا عن قول المعصوم. إذن ذلك الدليل المعتبر يمكن أن يكون ظنّيّاً ـ كما هو الحال في غالب الموارد ـ كأن يكون المُجمعين يستندون إلى خبر واحدٍ ظنّي الصدور وصل إليهم ولم يصل إلينا. فالإجماع كاشفٌ عن وجود دليل معتبرٍ ظنّي الصدور أو قطعيّة فلا يخرج عن بحث الظنون المعتبرة؛ إذ هو من وسائل الإحراز القطعي للظنّ المعتبر. وهذا بخلاف الخبر المتواتر، فإنّه من وسائل الإحراز الوجداني لقول المعصوم (عليه السّلام) لا الحجّة المعتبرة ظنّيّة الصدور، فتفطّن.

(١) إنّ دليله سيرة العقلاء التي هي مدرك حجّيّة الخبر الواحد، فإنّا نرىٰ أنّ العقلاء يرون مقاتلة زيدٍ مع الأبطال ويخبرون بأنّ زيداً شجاع أو رأيته شجاعاً، مع أنّ الشجاعة من الأمور الغير الحسّيّة ولكن نسبوا إليه الإخبار والرؤية لكون مقدّماتها حسّيّة.

مورد الحسيّات لا الحدسيّات[١] إلّا ما خرج بالدليل كقول المقوِّم في أرش المعيب.

يلاحظ عليه: أنّه إذا كانت هناك ملازمة بين أقوال العلماء والحجّة الشرعية، فلماذا لا يكون نقل السبب الحسي دليلاً على وجود المسبب وقد تقدّم أنّ نقل الأُمور الحدسية إذا استند الناقل في نقلها إلى أسباب حسيّة، هو حجّة كما في وصف الرجل بالعدالة والشجاعة.

وأمّا عدم حجيّة خبر الواحد في الأُمور الحدسية، فإنّما يراد منه الحدسيّ المحض كتنبّؤات المنجّمين لا في مثل المقام الذي يرجع واقعه إلى الاستدلال بالسبب الحسّي على وجود المسبّب[٢].

القول الثالث: إنّه ليس بحجّة إلّا إذا كان ناقل الإجماع معروفاً بالتتبّع على وجه علم أنّه قد وقف على آراء العلماء المتقدّمين والمتأخّرين على نحو يكون ما استحصله من الآراء ملازماً عادة للدليل المعتبر أو لقول المعصوم.

غير أنّ الذي يوهن الإجماعات المنقولة في الكتب الفقهيّة، وجود التساهل في نقل الإجماع، فربما يدّعون الإجماع بعد الوقوف على آراء محدودة غير ملازمة لوجود دليل معتبر، بل ربما يدّعون الإجماع لوجود الخبر[٣].

نعم لو كان الناقل واسع الباع محيطاً بالكتب والآراء، باذلاً جهوده في تحصيل

---

(١) اعلم أنّه إذا شكّ في خبرٍ هل أنّه حسّي أو حدسي، فالأصل العقلائي يحكم بأنّه حسيٌّ.

(٢) فهذه الملاحظة من المصنّف في الحقيقة ردٌّ على القول الأوّل والثاني كليهما؛ إذ تفصيل المصنّف بين الحسّي والحدسي الذي كانت مقدّماته حسّيّة وبين الحدسي الصرف يحكم بعدم صحّة إطلاق الحجّيّة وإطلاق عدمها.

(٣) كما صنع الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) فيدّعي الإجماع لوجود الخبر، قال في الخلاف: إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بعد القتل، فيسقط القَوَد وتكون الدية من بيت المال، دليلنا: إجماع الفرقة فإنّهم رووا: «أنّ ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين».

الأقوال في المسألة وكانت نفسُ المسألة من المسائل المعنونة في العصور المتقدّمة، فربما يكشف تتبّعه عن وجود دليل معتبر[١].

(١) فينبغي الإفتاء على طبق إجماعه المدّعىٰ أو لا أقلّ من الاحتياط اللازم كما صنع المحقّق الخوئي (قدّس سرّه). (مصباح الأصول ٢ /١٤١).

الفصل الخامس

حجّيّة قول اللغوي[1]

إنّ لإثبات الظهور طرقاً ذكرناها في محلّها* بقي الكلام في حجّيّة قول اللغوي في إثباته وتعيين الموضوع له[2]، وقد استدلّ جمع من العلماء على حجّيّة قول اللغوي[3] بأنّ الرجوع إلى قول اللغوي من باب الرجوع إلى أهل الخبرة[4]، ولا إشكال في حجّيّة قول أهل الخبرة فيما هم خبرة فيه.

أُشكل عليه: بأنّ الكبرى ـ وهي حجّيّة قول أهل الخبرة ـ مسلّمة، إنّما الكلام في الصغرىٰ وهي كون اللغوي خبيراً في تعيين الموضوع له عن غيره، وبالتالي في

---

(١) لا يخفى أنّ محلّ النزاع في حجّيّة قول اللغوي هو أنّه هل مجرّد قول اللغوي المفيد للظنّ يكون حجّةً ودليلاً معتبراً أم لا؟ أمّا إذا كان قوله يورث القطع أو الاطمئنان بالمعنى الموضوع له فلا كلامَ في حجّيّته، ولكنّه خارجٌ من محلّ النزاع.

(*) راجع مقدّمة الكتاب، بحثَ علائم الحقيقة والمجاز.

(٢) وكذا تعيين المعنى المجازي إذا قلنا بأنّ استعمال المعاني المجازيّة بالوضع لا بالطبع.

(٣) إنّ الحاجة إلى قول اللغوي في مقامين:

الف) تعيين المعنى الموضوع له للفظ.

ب) تشخيص صدق المعنى على ما هو مشكوكٌ مصداقيّته له كصدق الصعيد على الحجر.

(٤) اعلم أنّا إذا قلنا بأنّ تشخيص المعاني الحقيقيّة عن المجازيّة من الأمور الحسيّة، واللغوي يشهد بأنّه موضوعٌ لكذا، يدخل في باب الشهادة فيعتبر فيه التعدّد، والعدالة والإحساس. وأمّا إن قلنا: بأنّ التشخيص المزبور من الأمور الحدسيّة التي تحتاج إلى إعمال النظر والرأي، وقلنا: بأنّ اللغوي خبير هذا الأمر، تكون حجّيّة قوله من باب حجّيّة قول أهل الخبرة كالمقوّم والطبيب، ولا يعتبر فيه العدالة والتعدّد، واعتبار العدالة في الفقيه للدليل. وهذا هو خيرة المصنّف «دامت بركاته».

تعيين المعنى الحقيقي عن المجازي، مع أنّ ديدن اللغويين في كتبهم ذكر المعاني التي شاع استعمال اللفظ فيها، سواء كان معنىً حقيقيّاً أو مجازيّاً.

ولكن يمكن أن يقال: أنّ أكثر المعاجم اللغويّة وإن كانت على ما وصفت، ولكن بعضها أُلِّف لغاية تمييز المعنى الأصلي عن المعنى الذي استعمل فيه بمناسبة بينه وبين المعنى الأصلي، وهذا كالمقائيس لمحمد بن فارس بن زكريا (المتوفّىٰ ٣٩٥ هـ) فقد قام ببراعة خاصة بعرض أُصول المعاني وتمييزها عن فروعها ومشتقّاتها، ومثله كتاب أساس البلاغة للزمخشري (المتوفّىٰ ٥٣٨ هـ)[١].

ومن سبر في الأدب العربي يجد أنّ سيرة المسلمين قد انعقدت على الرجوع إلى الخبرة من أهل اللغة في معاني الألفاظ الّذين يعرفون أُصول المعاني عن فروعها وحقائقها عن مجازاتها. وقد كان ابن عباس مرجعاً كبيراً في تفسير لغات القرآن[٢].

على أنّ الإنسان إذا أَلِفَ بالمعاجم الموجودة، استطاع أن يميّز المعاني الأصليّة عن المعاني الفرعيّة المشتقّة منها، ولا يتمّ ذلك إلّا مع قريحة أدبيّة وأُنس باللغة

---

(١) لا يخفى أنّه يوجد في المقام خلطٌ في كلام المصنّف «دامت بركاته»؛ إذ يواجه مشكلتين: أحدهما ما ذكر في المتن من عدم تعيين المعنى الحقيقي عن المجازي في لسان اللغويين. والثاني: ما ذكره صاحب تهذيب الأصول «قدّس سرّه» من عدم معاصرة اللغوين للمعصومين (عليهم السّلام).
فأجاب عن الأوّل: بمثل كتاب «أساس البلاغة» و«المقاييس» الذي تعيَّن فيهما المعاني الحقيقية عن المجازيّة ولكنّهما لم يعاصر المعصومين (عليهم السّلام). وعن الثاني ـ كما في التقريرات ـ: بكتاب «العين» للخليل الذي هو معاصر المعصومين (عليهم السّلام) ولكنّه لم يعيّن فيه المعنى الحقيقي عن المجازي.
وبالجملة: لم يذكر المصنّف كتابَ لغةٍ يُعيّن فيه المعنى الحقيقي عن المجازي وكان يعاصر المعصوم (عليه السّلام) فيشكل عليه.

(٢) وكان يقول: «الشعر ديوان العرب، فإذا خفى علينا معنى اللفظ من القرآن رجعنا إلى ديوانه». (الإتقان للسيوطي ١/ ٣٨٢).

والأدب . نعم تكون الحجّة عند ذلك هو قطعه ويقينه لا قول اللغويّ .

* * *

إلى هنا انتهينا من دراسة الحجج الشرعيّة الأربعة : ـ الكتاب والسنّة والإجماع والعقل ـ وهي أدلّة اجتهاديّة تتكفّل لبيان الأحكام الشرعيّة الواقعيّة .

تدريب

تطبيق

١ ـ مستحقّ الخمس : انحصر الخمس فيمن كان نسل عبدالمطّلب منهم وهم بنو أبي طالب والعبّاس والحارث وأبي لهب ، الذكر والأنثىٰ ولا خلاف في استحقاق الجميع الخمس ، بل الإجماع المحصّل عليه[١] .

٢ ـ قال في التذكرة : الإجماع على عدم صحّة بيع نجس العين مطلقاً وفي الجواهر : ادّعى قيام الإجماع المحصّل على الحرمة[٢] .

٣ ـ إنّ فوائد الرهن وزوائده المتجدّدة بعد الارتهان إن كانت متّصلة اتّصالاً لا يقبل الانفصال كالسمن والطول دخلت في الرهن إجماعاً وإن كانت منفصلة كالثمرة والولد ، أو يقبل الانفصال كالشعر والثمرة قبل الجذاذ ، ففي دخولها قولان ، ما اختاره المصنّف هو دخولها فيه ووجهه الإجماع المنقول بخبر واحد[٣] .

٤ ـ إذا شرط تساوى الربح مع تفاوت المالين أو تفاوته مع تساويهما فللأصحاب فيه أقوال : أحدهما : الصحّة ، ذهب إليه المرتضى مدّعياً عليه

---

(١) جواهر الكلام ١٦ / ١٠٤ .
(٢) مصباح الفقاهة ١ / ٣٣ .
(٣) مسالك الأفهام ٤ / ٥٩ .

الإجماع[١].

٥ ـ هل تختصّ حرمة البيع بالمايعات المسكرة أم تعمّ جميع المسكرات ولو كانت من الجوامد، خلاف، ربما يقال بالثاني لأنَّ المستفاد من كلام بعض اللغويّين هو أنّ الخمر ما يخامر العقل ويخالطه، فتشمل المسكرات الجامدة أيضاً[٢].

تفهيم

١ ـ هل يصحّ القول بأنّ الإجماع المحصَّل المفيد للقطع خارجُ عن محلّ النزاع؟ لماذا؟

٢ ـ اذكر المسالك في وجه حجّيّة الإجماع عند الشيعة.

٣ ـ بيّن محلّ النزاع في حجّيّة القول اللغوي.

٤ ـ أتكون حجّيّة قول اللغوي من باب حجّيّة قول أهل الخبرة دائماً؟ أوضح ذلك؟

٥ ـ ما هو الخلط في كلام المصنّف؟ بيّنه تفصيلاً.

تعميق

١ ـ ما هو مراد الشيخ الأعظم من هذه العبارة: «أنّ الإجماع في مصطلح الخاصّة، بل العامّة ـ الذين هم الأصل له وهو الأصل لهم ...» (فرائد الأصول ١/١٨٤)

٢ ـ بماذا تجيب من قال باستحالة حجّيّة الإجماع بتقريب «أنّه لا يجوز في جماعةٍ يجوز الخطأ على كلّ واحدٍ منها، أن ينتفي عن جماعتها». (الذريعة إلى أصول الشريعة ٢/٦٠٥ ـ ٦٠٣)

---

(١) مسالك الأفهام ٤/٢١١.

(٢) مصباح الفقاهة (طبع جديد) ١/١٤٤.

٣ ـ هل وجود السيرة العقلائية الممضاة المعاصرة للمعصوم عليه السّلام في الرجوع إلى أهل الخبرة يُغني عن اشتراط معاصرة اللغوي لعصر المعصوم عليه السّلام ؟ لماذا ؟

٤ ـ إنّ محصّل كلام المصنّف هو أنّ قول اللغوي أو إمعان المجتهد في الأدب العربي إن يوجب القطع أو الاطمينان فيكون حجّةً . إذن ، بالنظر إلى تحديدنا لمحلّ النزاع ، هل هو قائلُ بحجّيّة قول اللغوي أم لا ؟ كيف ؟

تحقيق

١ ـ بماذا يستدلّ القائل بحجّيّة الإجماع استقلالاً لا لكشفه عن السيرة ؟ (الأصول العامة للفقه المقارن ٢٦٤ ـ ٢٥٧)

٢ ـ هل العامّة كلّهم يستدلّون بالإجماع أم يخالف بعضهم له ؟ (مكتب‌هاى حقوقي در حقوق اسلام ١٠١)

٣ ـ بيّن الآراء الكليّة في الإجماع وكيفيّة حدوثه . (مكتب‌هاى حقوقي در حقوق اسلام ٩٩ و ٩٨)

٤ ـ كيف يوجّه المحقّق البروجردي (ره) الإجماعات المنقولة في كلام القدماء ؟ (نهاية الأصول ٥٣٦)

٥ ـ لماذا يتعارض الإجماعات المنقولة كثيراً ؟ (نهاية الأصول ٥٣٧)

٦ ـ ما هو استدلال القائلين بوجود الانسداد الصغير الدالّ على حجّيّة قول اللغوي وما هو النقد عليهم ؟ (مصباح الأصول ١٣٢/٢)

المقصد السابع
الأُصول العمليّة

وفيه فصول :

الفصل الأوّل : في أصالة البراءة .

الفصل الثاني : في أصالة التخيير .

الفصل الثالث : في أصالة الاحتياط .

الفصل الرابع : في أصالة الاستصحاب .

الأصول العمليّة

قد عرفت أنّ المكلّف الملتفت إلى الحكم الشرعي تحصل له إمّا القطع أو الظنّ أو الشكّ[1]، وقد فرغنا عن حكم القطع والظنّ والآن نبحث عن حكم الشكّ[2].

ولا يخفى أنّ المستنبط إنّما ينتهي إلى «الأُصول العمليّة» إذا لم يكن هناك دليل قطعي، كالخبر المتواتر؛ أو دليل علمي، كالظنون المعتبرة التي دلّ على حجّيّتها الدليل القطعي، وتسمّى بالأمارات والأدلّة الاجتهاديّة، كما تسمّىٰ الأُصول العمليّة بالأدلّة الفقاهيّة.

وبذلك تقف على ترتيب الأدلّة في مقام الاستنباط، فالمفيد لليقين هو الدليل المقدّم على كلّ دليل، يعقّبه الدليل الاجتهادي، ثمّ الأصل العملي.

إنّ الأُصول العمليّة المعتبرة وإن كانت كثيرة، لكن أكثرها مختص بباب دون باب، كأصل الطهارة المختص بباب الطهارة، أو أصل الحلّيّة المختص بباب الشكّ

---

(١) اعلم أنّ القطع لا يقبل الحجّيّة ولا يصحّ الردع عنها؛ إذ حجيّتها ذاتيّة ـ كما سبق ـ فلا يصحّ جعلها ولا سلبها. وأمّا الظنّ فهو كما يقبل الحجّيّة كذلك يصحّ الردع عنها. وأمّا الشكّ فهو لا يقبل الحجّيّة أصلاً وبالتالي لا يصحّ الردع عنها لعدم قابليّته للحجّيّة؛ حيث إنّ الحجّيّة إن جعلتْ في أيّ طرفي الشك كان ترجيحاً بلا مرجّح. ولذا كانت الحجّة في الأصول العملية هي نفس البراءة أو الاحتياط أو... لا الشكّ الحاصل منها. أمّا إذا كان أصلٌ يوجب الظن بالواقع ـ ولو بدرجةٍ ضعيفةٍ ـ يصحّ جعل الحجّيّة للظنّ ولنفس الأصل، كما هو الحال في الاستصحاب؛ فإنّ حجّيّته لقوّة الاحتمال والمحتمل معاً. ولذا وقع النزاع في أنّه أمارة أو أصل عملي.

(٢) لا يخفى أنّ المراد من الشكّ هو أعمّ من الشكّ والوهم والظنّ غير المعتبر.

في خصوص الحلال والحرام، أو أصالة الصحّة المختصّة بعمل صدر عن الشخص وشكّ في صحّته وفساده[١]، وأمّا الأُصول العمليّة العامّة التي يتمسّك بها المستنبط في جميع أبواب الفقه فهي أربعة تعرف ببيان مجاريها.

لأنّ الشكّ إمّا أن تلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا[٢]، وعلى الثاني إمّا أن يكون الشكّ في أصل التكليف أو لا، وعلى الثاني إمّا أن يمكن الاحتياط أو لا، فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى البراءة، والثالث مجرى الاحتياط والرابع مجرى التخيير[٣].

توضيحه

١. إذا شكّ المكلّف في حكم أو موضوع كان على يقين منه في السابق، كما إذا كان على الطهارة ثمّ شكّ في ارتفاعها، فبما أنّ الحالة السابقة ملحوظة غير ملغاة تكون مجرى الاستصحاب على الشروط المقرّرة في محلّها.

٢. إذا لم تكن الحالة السابقة ملحوظة، وتعلّق الشكّ بأصل التكليف كما إذا شكّ في حرمة التدخين؛ فهي مجرى البراءة.

---

(١) إنّ أصالتي الطهارة والحلّ قاعدتان فقهيّتان ولا ينطبق عليهما حدّ القاعدة الأصوليّة؛ إذ هما متضمّنتان لأحكامٍ شرعيّةٍ عامّة وهو حدّ القاعدة الفقهيّة ـ كما مرّ في المطالعات السابقة ـ وكذلك أصالة الصحّة، فما ذكر المصنّف في المتن كان جرياً على الكفاية وإلّا فهو أيضاً قائلٌ بمقالتنا. راجع المحصول في علم الأصول ٣/٣٢٨.
قد انقدح ممّا سبق أيضاً أنّ الأصول العمليّة في الشبهات الموضوعيّة أيضاً لا تنطبق عليها حدّ القاعدة الأصوليّة بل قواعد فقهيّة.

(٢) سواءٌ لا توجد الحالة السابقة أم توجد ولكن لا تُلاحظ كما سيأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

(٣) فظهر أنّ مجارى الأصول العمليّة محصورةٌ عقلاً وهذا بخلاف نفس الأصول العمليّة فإنّها استقرائيّة؛ إذ يمكن بحسب التصوّر أن يجعل أصلٌ آخر غير الأصول الأربعة في بعض صور الشكّ، كما إذا قال المولىٰ: إذا شككت بين الوجوب والإباحة فابنِ على الاستحباب مثلاً، أو إذا دار الأمر بين الحرمة والإباحة فابنِ على الكراهة مثلاً.

٣ . إذا لم تكن الحالة السابقة ملحوظة ، وعلم بأصل التكليف ولكن شكّ في متعلّقه ، وكان الاحتياط ممكناً ، كما إذا علم بوجوب الصلاة يوم الجمعة وتردّدت بين الظهر والجمعة ، أو علم بوجود النجاسة وتردّد بين الإناءين ؛ فهي مجرى الاحتياط[١] .

٤ . إذا لم تكن الحالة السابقة ملحوظة ، وعلم بأصل التكليف ، وكان الاحتياط غير ممكن ، كما إذا علم أنّ أحد الفعلين واجب والآخر محرّم* واشتبه أحدهما بالآخر فهو مجرى التخيير فيجب إتيان أحدهما وترك الآخر مخيّراً[٢] .

ولنقدّم البحث عن البراءة أوّلاً ، ثمّ التخيير ، ثمّ الاحتياط ، ثمّ الاستصحاب ، حفظاً للنهج الدارج في الكتب الأُصوليّة .

تدريب

تطبيق

١ ـ إذا دلّ دليل على حرمة إكرام زيد وتردّد بين شخصين فهذه شبهة تحريميّة

---

(١) المثال الأوّل للشبهة الحكميّة والثاني للشبهة الموضوعيّة .

(*) حيث إنّ نوع التكليف معلوم والمتعلّق مجهول ، فخرج ما إذا كان نوع التكليف مجهولاً فهو من قبيل الشكّ في التكليف ومع ذلك فهو مجرى التخيير كما إذا دار أمر فعل بين الوجوب والحرمة . لاحظ الفرائد : ٢٩٨ طبعة رحمة الله .

(٢) يمكن أن يشكل على ذلك التقسيم بوجوهٍ :

الف) إذا شكّ في التكليف قبل الفحص عن الدليل الاجتهادي فهو مجرىً للاحتياط .

ب) إذا شكّ في حلّية الدماء والأعراض والأموال فهو مجرىً للاحتياط أيضاً ، وإن كانت الشبهة موضوعيّة ، كدوران حال الشخص بين كونه مهدور الدم أو محقونة .

ج) إذا شكّ في المكلّف به في الشبهة غير المحصورة فهو مجرىً للبراءة .

ولأجل هذه الإشكالات عدل المصنّف «دامت بركاته» عن هذا التقسيم في سائر كتبه وبَغىٰ في بيان الضابطة لمجرى البراءة والاشتغال على أنّه :

إذا لم تكن الحالة السابقة ملحوظة وكان الاحتياط ممكناً ، فإمّا أن لا يدلّ دليلٌ عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول ، أو يدلّ . والأوّل مورد البراءة والثاني مجرى الاحتياط .

موضوعيّة ولرفع التحيّر رجع إلى الأصول العمليّة .

٢ ـ لو شكّ في أنّ العمرة في سنةٍ والحجّ في سنةٍ آخر مجتزيان أم لا لفقد النصّ فيه . فلتحديد الوظيفة وجب الرجوع إلى الأصول العمليّة[١] .

٣ ـ لو شككت في حرمة شرب التتن وما ورد في الشريعة حوله لزم الرجوع إلى أصل عملي وهو أصالة البراءة .

تفهيم

١ ـ كيف تنحصر مجاري الأصول عقلاً ، خلافاً لنفس الأصول ؟

٢ ـ بيّن حال القطع والظنّ والشكّ في إمكان جعل الحجّيّة لها وعدمه .

٣ ـ ما هو الإشكال على تقسيم مجارى الأصول ؟

٤ ـ هل يكون جريان الأصول في الشبهات الموضوعيّة قاعدةُ أصوليّة ؟ لماذا ؟

تعميق

كيف يمكن الجمع بين العبارتين التاليتين :

الف) مجارى الأصول العمليّة تؤخذ من أدلّة حجّيّة الأصول .

ب) مجارى الأصول محصورة عقلاً ونفس الأصول غير محصورة .

تحقيق

١ ـ ما هو وجه تسمية الأدلّة الاجتهاديّة والفقاهيّة ؟ (المحصول في علم الأصول ٣/٣٢٩)

٢ ـ اذكر المعانى المختلفة للأصل . (الأصول العامّة للفقه المقارن ٣٩)

٣ ـ هل الأصول الشرعيّة تكون في عرض الأصول العقليّة أم في طولها ؟ (المحصول في علم الأصول ٣/٣٣٠)

---

(١) فقه الصادق (عليه السّلام) ١ / ٧٤.

٤ ـ كيف يكون الحكم الظاهري واقعيّاً في الحقيقة ؟ (مصباح الأصول ٢٤٨/٢)

٥ ـ هل تجرى الأصول العملية كلّها في الأحكام الوضعيّة ؟ (مصباح الأصول ٢٤٩/٢)

٦ ـ ما هو المراد بمسلك الشهيد الصدر (ره) من أنّ حجّيّة الأدلّة إمّا لقوّة الاحتمال أو لقوّة المحتمل أو كليهما ؟ (دروسٌ في علم الأصول، الحلقة الثالثة، الجزء الأوّل ٣٤)

٧ ـ ما هو الفرق بين الفحص لجريان الأصول العمليّة والفحص لجريان أصالة العموم ؟ (المحصول في علم الأصول ٥٢٧/٢)

الفصل الأوّل

أصالة البراءة

قد تقدّم أنّ مجرىٰ أصالة البراءة هو الشكّ في أصل التكليف وهو على أقسام :

لأنّ الشكّ تارة يتعلّق بالحكم ، أي يكون أصل الحكم مشكوكاً ، كالشكّ في حكم التدخين هل هو حرام أو لا ؟ ويسمى بالشّبهة الحكميّة .

وأُخرى يتعلّق بالموضوع بمعنى أنّ الحكم معلوم ، ولكن تعلّق الشكّ بمصاديق الموضوع ، كالمائع المردّد بين كونه خمراً أو خلاً . ويسمّى بالشبهة الموضوعيّة .

ثمّ إنّ منشأ الشكّ في الشبهة الحكميّة إمّا فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين .

ومنشأ الشكّ في الشبهة الموضوعيّة خلط الأُمور الخارجيّة .

والشبهة بقسميها تنقسم إلى : تحريمية ووجوبيّة :

أمّاالتحريميّة ، فالمراد منها هي ما إذا احتُمِلَتْ حرمةُ الشيء مع العلم[1] بأنّه غير واجب ، فيدور أمره بين الحرمة ، والإباحة ، أو الكراهة ، أو الاستحباب ؛ كالتدخين الدائر أمره بين الحرمة والإباحة .

وأمّاالوجوبيّة ، فالمراد منها هي ما إذا احتمل وجوبه مع العلم بأنّه غير محرّم ، فيدور أمره بين الوجوب ، والاستحباب ؛ أو الإباحة ، أو الكراهة ، كالدعاء عند

---

(١) تفصيلاً لا إجمالاً فتكونَ مورداً للاحتياط .

رؤية الهلال الدائر أمره بين الوجوب والاستحباب.

وعلى ذلك يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: الشبهة التحريميّة وفيها مسائل أربع:

أ. الشبهة الحكميّة التحريميّة لأجل فقدان النص.

ب. الشبهة الحكميّة التحريميّة لأجل إجمال النص.

ج. الشبهة الحكمية التحريمية لأجل تعارض النصّين.

د. الشبهة الموضوعية التحريمية لأجل خلط الأُمور الخارجية.

وإليك الكلام في هذه المسائل، الواحدة تلو الأُخرى.

المسألة الأُولى: في الشبهة الحكميّة التحريميّة لأجل فقدان النص

إذا شكّ في حرمة شيء لأجل عدم النصّ[١] عليها في الشريعة فقد ذهب الأُصوليّون إلى البراءة والأخباريّون إلى الاحتياط[٢]. واستدلّ الأُصوليّون بالكتاب والسنّة والعقل نذكر المهمّ منها:

١. التعذيب فرع البيان

قال سبحانه: ﴿مَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّما يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا[٣] مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء/١٥).

---

(١) لا بالعنوان الأوّلي ولا بالعنوان الثانوي. والأوّل كقولنا: «الخمرُ حرامٌ» والثاني كالأمر بعنوان التوقّف والاحتياط عند الشبهة.

(٢) وليعلم قبل الدخول في الأدلّة أنّ النزاع بين الأصولي والأخباري صغرويٌّ وليس كبرويّاً، فالأخباري لا ينكر حكم العقل الواضح من قبح العقاب بلا بيان، بل إنّما ينكر تحقّق الموضوع بمعنى عدم البيان إمّا للروايات الواردة حول المشتبهات وإمّا لوجود العلم الإجمالي بالتكاليف المقتضي بنفسه الاحتياط. على ذلك فالبحث عن الكبرى أمرٌ غير لازمٍ ولكن المصنّف وسائر الأصوليّين ذكروه تبعاً للشيخ الأنصاري (ره) وحرصاً على ما فيه من الفائدة والتعرّض لفقه الأحاديث الشريفة.

(٣) لا يخفى أنّ جملة «ما كان»، «ما كنّا» وأمثالهما من هذه المادّة منسلخةٌ عن الزمان

وبعث الرسول كناية عن البيان الواصل إلى المكلّف، لأنّه لو بَعَثَ الرسول ولم يكن هناك بيان، أو كان هناك بيان ولم يصل إلى المكلّف، لما صحّ التعذيب ولَقَبُحَ عقابُه، فالدافع لقبح العقاب هو البيان الواصل بمعنى وجوده في مظانّه على وجه لو تفحّص عنه المكلّف لعثر عليه.

والمفروض أنّ المجتهد تفحص في مظانّ الحكم ولم يعثر على شيء يدلّ على الحرمة، فينطبق عليه مفاد الآية، وهو أنّ التعذيب فرعُ البيان الواصل والمفروض عدم البيان فيكون التعذيب مثله.

٢. حديث الرفع

روى الصدوق بسند صحيح عن أبي عبدالله عليه السّلام، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «رفع عن أُمّتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمون وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة»* .

تقرير الاستدلال يتوقّف على ذكر أمرين:

الأوّل: أنّ لفظة «ما» في قوله: «ما لا يعلمون» موصولة تعمّ الحكم والموضوع المجهولين[1]، لوضوح أنّه إذا جهل المكلّف بحكم التدخين، أو جهل بكون المايع

☞

وتستعمل في أنّ الفعل غير لائقٍ به تعالىٰ ولا يناسبه صدوره منه جلّ شأنه وأنّ ذلك سنّته سبحانه في جميع الأدوار والأزمان، كقوله تعالى: «ما كان الله ليضلّ قوماً بعدَ إذ هداهم» و«ما كنت متّخذ المضلّين عضداً» وغير ذلك.

(*) الخصال، باب التسعة، الحديث ٩، ص٤١٧.

(١) وكذا إذا كان المراد من الموصول خصوص الحكم؛ لأنّ مفاد الحديث حينئذٍ أنّ الحكم المجهول مرفوعٌ، وإطلاقه يشمل ما لو كان منشأ الجهل بالحكم عدم وصوله إلى المكلّف كما في الشبهات الحكميّة، أو الأمور الخارجيّة كما في الشبهات الموضوعيّة. ثمّ إنّ حديث

☜

الفلاني خلاً أو خمراً صدق على كلّ منهما أنّه من «ما لا يعلمون» فيكون الحديث عامّاً حجّة في الشبهة الحكميّة والموضوعيّة معاً .

الثاني: أنّ الرفع ينقسم إلى تكويني ـ وهو واضح ـ وتشريعي ، والمراد منه نسبة الرفع إلى الشيء بالعناية والمجاز ، باعتبار رفع آثاره كقوله عليه السّلام : «لا شكّ لكثير الشكّ» ومن المعلوم أنّ المرفوع ليس هو نفس «الشك» لوجوده ، وإنّما المرفوع هو آثاره وهذا صار سبباً لنسبة الرفع إلى ذاته ، ونظيره حديث الرفع ، فانّ نسبة الرفع إلى الأُمور التسعة نسبة ادّعائيّة[١] بشهادة وجود الخطأ والنسيان وما عطف عليه في الحديث ، بكثرة بين الأُمّة ، ولكن لمّا كانت الموضوعات المذكورة مسلوبة الآثار صحّت نسبة الرفع إلى ذاتها باعتبار عدم آثارها[٢] .

فحينئذٍ يقع الكلام في تعيين ما هو الأثر المسلوب الذي صار مصحِّحاً لنسبة الرفع إليها ، أهو جميع الآثار كما هو الظاهر أو خصوص المؤاخذة أو الأثر المناسب لكلّ واحد من تلك الفقرات ، كالمضرّة في الطيرة ، والكفر في الوسوسة والمؤاخذة في أكثرها ؟ وعلى جميع الوجوه والأقوال فالمؤاخذة مرتفعة وهي معنى البراءة .

☞

الرفع كما يعمّ الشبهات الحكميّة والموضوعيّة ، كذلك يعمّ الأحكام التكليفيّة والوضعيّة وكذا الاستقلاليّة والضمنيّة .

(١) فيكون مجازاً عقليّاً لنسبة الرفع إلى غير ما هو المنسوب إليه واقعاً .

(٢) هذا مضافاً إلى القرينتين الأخريين لإثبات أنّ الرفع تشريعيٌ ظاهريٌ لا تكوينيٌ واقعيٌ وهما :

الف) القرينة الداخليّة التي قد يعبّر عنها بمناسبة الحكم والموضوع ، وهي أنّ نفس التعبير بما لا يعلم يدلّ أنّ في الواقع شيئاً لا نعلمه ؛ إذ الشكّ في شيءٍ والجهل به فرعُ وجوده ، ولو كان المرفوع وجوده الواقعي بمجرّد الجهل به لكان الجهل به مساوقاً للعلم بعدمه كما هو ظاهر .

ب) القرينة الخارجيّة : وهي الآيات والروايات الكثيرة الدالّة على اشتراك الأحكام الواقعيّة بين العالم والجاهل .

نعم، إنّ مقتضى الحديث هو رفع كلّ أثر مترتّب على المجهول إلّا إذا دلّ الدليل على عدم رفعه، كنجاسة الملاقي فيما إذا شرب المائع المشكوك فبان أنّه خمر، فلا ترتفع نجاسة كلّ ما لاقى الخمرَ بضرورة الفقه على عدم ارتفاع مثل هذه الآثار الوضعيّة[١].

اختصاص الحديث بما يكون الرفع منّة على الأمّة

إنّ حديث الرفع، حديث منّة وامتنان كما يعرب عنه قوله: «رفع عن أُمّتي» أي دون سائر الأُمم، وعلى ذلك يختصّ الرفع بالأثر الذي يكون في رفعه منّة على الأُمّة (لا الفرد الخاص)، فلا يعمّ ما لا يكون رفعه منّة لهم، كما في الموارد التالية:

١. إذا أتلف مال الغير عن جهل ونسيان، فهو ضامن، لأنّ الحكم بعدم الغرامة على خلاف المنّة.

٢. إذا أكره الحاكمُ المحتكرَ في عام المجاعة على البيع، فالبيع المكره يقع صحيحاً ولا يعمّه قوله: «وما أُكرهوا عليه» لأنّ شموله للمقام والحكم برفع الصحّة وببطلان البيع على خلاف المنّة.

٣. إذا أكره الحاكمُ المديون على قضاء دينه وكان متمكّناً، فلا يعمّه قوله: «وما أُكرهوا» لأنّ شموله على خلاف الامتنان.

٣. مرسلة الصدوق

روى الصدوق مرسلاً[٢] في «الفقيه» وقال: قال الصادق عليه السّلام: «كلّ شيء

---

(١) وليُعْلَم أنّه لا يرفع بحديث الرفع الحكم الثابت للشيء بالعناوين المذكورة في الحديث، كوجوب سجدتي السهو المترتّب على نسيان السجدة في الصلاة، وكوجوب الدية المترتّب على قتل الخطأ؛ وذلك للزوم التناقض بين الأدلّة الدالّة على ثبوت هذه الآثار عند عروض الخطأ وأشباهه، وبين حديث الرفع الدالّ على ارتفاعها عند عروض هذه العناوين.

(٢) اعلم أنّ الحديث وإن كان مرسلاً، ولكن الصدوق يُسنده إلى الإمام الصادق (عليه السّلام)

مطلق حتّى يرد فيه نهي»* .

فقد دلّ الحديث على أنّ الأصل في كلّ شيء هو الإطلاق حتّى يرد فيه النهي بعنوانه ، كأن يقول : الخمر حرام ، أو الرشوة حرام ، فما لم يرد النهي عن الشيء بعنوانه يكون محكوماً بالإطلاق والإرسال ، وبما أنّ التدخين مثلاً لم يرد فيه النهي فهو مطلق .

٤ . الاستدلال بالعقل

إنّ صحّة احتجاج الآمر على المأمور من آثار التكليف الواصل ولا يصحّ الاحتجاج بالتكليف غير الواصل أبداً بل يُعدّ العذاب معه ظلماً وقبيحاً من المولى الحكيم ، وهذا ممّا يستقل به العقل ، ويعدّ العقاب بلا بيان واصلٍ أمراً قبيحاً لا يصدر عن الحكيم .

وقياس الاستدلال بالشكل التالي :

العقاب على محتمل التكليف عقاب بلا بيان ـ بعد الفحص التام وعدم العثور عليه . والعقاب بلا بيان يمتنع صدروه عن المولى الحكيم .

فينتج : العقاب على محتمل التكليف يمتنع صدوره من المولى الحكيم .

التعارض بين القاعدتين :

سؤال : ثمة قاعدة عقليّة أُخرى هي على طرف النقيض من هذه القاعدة العقليّة ، وهي :

أنّ العقل يفرّق بين الضرر الدنيوي المحتمل فلا يحكم بوجوب دفعه إلّا إذا كان

☞

بصورةٍ جازمةٍ ، ويقول : قال الصادق (عليه السّلام) : وهذا يعرب عن علمه بصدور الحديث عن الإمام الصادق (عليه السّلام) . نعم ، لو قال «رُوي عن الإمام الصادق (عليه السّلام)» لكان الاعتماد على مثله مشكلاً .

(*) الوسائل : الجزء ١٨ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٦٠ .

خطيراً لا يتحمّل. وأمّا الضرر الأُخروي الذي هو كناية عن العقاب الأُخروي فيؤكّد العقل على وجوب دفعه ويستقلّ به، فلا يرخّص استعمال شيء فيه احتمال العقوبة الأُخرويّة، ولو احتمالاً ضعيفاً، وعلى ذلك فيمكن للقائل بالاحتياط أن يُعارض القاعدة الأُولى بقاعدة أُخرى، وهي قاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل» بالبيان التالي:

احتمال الحرمة ـ في مورد الشبهة البدويّة ـ يلازم احتمال الضرر الأُخروي، وهو بدوره واجب الدفع وإن كان احتماله ضعيفاً، وعندئذٍ يحكم العقل بلزوم الاحتياط بترك ارتكاب محتمل الضرر لذلك المحذور.

وإن أردت صبَّه في قالب القياس المنطقي المؤلّف من الصغرى والكبرى فتقول:

الشبهة البدويّة التحريميّة فيها ضرر أُخرويّ محتمل، وكلّ ما فيه ضرر أُخرويّ محتمل يلزم تركه.

فينتج: الشبهة البدويّة التحريميّة يلزم تركها، فينتج لزوم الاحتياط، وعندئذٍ يقع التعارض بين القاعدتين العقليّتين، فمن جانب يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فيرخِّص بالارتكاب، ومن جانب آخر يحكم بلزوم دفع الضرر الأُخروي المحتمل فيمنع من الارتكاب.

الجواب

إنّ الصغرى في القاعدة الثانية غير محرزة، إذ المراد من الصغرى هو احتمال الضرر (العقاب) في ارتكاب الشبهة البدويّة، فيجب أن يكون لاحتماله مناشئ عقلائية، والمفروض انتفاؤها جميعاً، لأنّ احتمال العقاب ناشئ من الأُمور التالية:

١. صدور البيان عن المولى ووصوله إلى العبد.

٢ . التمسك بالبراءة قبل الفحص الكافي .

٣ . كون العقاب بلا بيان أمراً غير قبيح .

٤ . كون المولى شخصاً غير حكيم أو غير عادل .

وكلّها منتفية في المقام ، فاحتمال العقاب الذي هو الصغرى في القاعدة الثانية غير موجود ، ومع انتفائه كيف يمكن الاحتجاج بالكبرى وحدها ؟ مع أنّ الاحتجاج لا يتمّ إلّا مع إحراز الصغرى .

تدريب

تطبيق

١ ـ إذا كان الشكّ في جزئيّة شيء للمستحب أو شرطيّته أو مانعيّته بعد الفراغ عن أصل الاستحباب فلا مانع حينئذٍ من الرجوع إلى أصالة البراءة لنفي المشكوك فيه[١] .

٢ ـ عن الرضا عليه السّلام : «إنّ دباغة الجلد طهارته» وانّه لا يختصّ بغير المأكول بل ظاهره أنّ جلد الميتة يطهر بالدبغ[٢] .

٣ ـ إذا اشتريت ثوباً وشككت في سرقته بعد عدم إمكان العلم به جاز لك أن تستفيدها لجريان أصالة البراءة .

٤ ـ ورد في الأخبار : «الغنا حرام» وشكّ في أنّ الغنا مطلق صوت المطرب أو خصوص الصوت المطرب مع الترجيع جاز أن يتمسّك بأصالة البراءة في الزائد[٣] .

تفهيم

---

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى ١١ / ٦٤ .

(٢) مصباح الفقيه ج١ ق٢ ص٦٥٦ .

(٣) نهاية الأفكار ٢ / ٢٦٢ .

١ ـ ما هو مدلول «ما كنّا» وأمثالها ؟

٢ ـ كيف يمكن الاستدلال بحديث الرفع وكان المراد من الموصول خصوص الحكم ؟

٣ ـ أيّ أشياء لا ترفع بحديث الرفع ؟

٤ ـ كيف يمكن تصحيح سند مرسلة الصدوق ؟

تعميق

١ ـ ماذا تقول إن قيل قائلٌ : «إنّ مفادّ آية نفي التعذيب نفي الفعليّة لا الاستحقاق ، والمطلوب للأصولي هو نفي الاستحقاق ليطابق حكم العقل ؟»

٢ ـ هل يُضادّ الأحكام في مرحلة الظاهر (أي الأحكام الظاهري) أيضاً ؟ لماذا ؟

٣ ـ ألا يلزم من كون الموصول في حديث الرفع عامّاً للشبهة الحكميّة والموضوعيّة ، استعمال اللفظ في أكثر من معنى ؟

٤ ـ هل امتنانيّة البراءة الشرعيّة تتوقّف على الاحتياط العقلي ؟ لماذا ؟

٥ ـ هل امتنانيّة البراءة الشرعيّة تتوقّف على كون البراءة الشرعيّة في طول البراءة العقليّة أم لا ؟

٦ ـ ماذا تجيب بما قاله المستشكل من أنّ : الرفع عبارةٌ عن إعدام الشيء الموجود والدفع عبارةٌ عن المنع عن الإيجاد ، وعليه فكيف يصحّ استعمال الرفع في المقام مع عدم ثبوت تلك الأحكام في زماننا ؟

٧ ـ أتجرى البراءة العقليّة في التكاليف غير الإلزاميّة ؟ كيف حال البراءة الشرعيّة ؟

تحقيق

١ ـ ما هو الفرق بين البراءة العقليّة والشرعيّة في نفي استحقاق العقاب ؟ (المحصول في علم الأصول ٣٣٨/٣)

٢ ـ كيف يقرّب المحقّق النائيني (ره) عدم الفرق بين الدفع والرفع، وما هو النقد عليه؟ (مصباح الأصول ٢٦٣/٢)

٣ ـ هل حديث الرفع يشمل الأحكام العدميّة؟ (المحصول في علم الأصول ٣٥٦/٣)

أدلّة الأخباريّين على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة التحريميّة

استدلّ الأخباريّون بأدلّة ثلاثة: الكتاب والسنّة والعقل[١] فلندرس كلّ واحد تلو الآخر:

الف: الاستدلال بالكتاب

الآيات الآمرة بالتقوى بقدر الوسع والطاقة، قال سبحانه: ﴿ **يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ** ﴾ (آل عمران/١٠٢)*.

وجه الاستدلال: أنّ اجتناب محتمل الحرمة يعدّ من التقوى، وكلّ ما يعدّ منها فهو واجب بحكم أنّ الأمر في ﴿ **اتّقوا الله** ﴾ دالّ على الوجوب، فينتج أنّ اجتناب محتمل الحرمة واجب.

يلاحظ عليه: أنّ كليّة الكبرىٰ ممنوعة، أي ليس كلُّ ما يعدّ من التقوى فهو واجب، وذلك لأنّ التقوىٰ تستعمل تارة في مقابل الفجور ولا شكّ في وجوب مثلها بعامّة مراتبها، مثل قوله: ﴿ **أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجّارِ** ﴾ (ص/٢٨) وقوله: ﴿ **فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْواها** ﴾ (الشمس/٨) وقد تطلق ويراد منها ما يعمّ القيام بكلّ

---

(١) قد تقدّم أنّ إشكالات الأخباريّين على قاعدة قبح العقاب بلا بيان صغرويٌّ؛ لأنّهم يدّعون كون أخبار الاحتياط بياناً. أمّا الإشكال الكبروي فهو للشهيد الصدر (ره)؛ إذ هو ينكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً ويؤسّس مسلك حقّ الطاعة، كما سيأتي في المطالعة الآتية إن شاء الله تعالى.

(*) ولاحظ أيضاً الآية السادسة عشر من سورة التغابن.

مرغوب فيه من الواجب والمستحب، والتحرّز عن كلّ مرغوب عنه من حرام ومكروه مثل قوله سبحانه: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزّادِ التَّقْوىٰ﴾ (البقرة/١٩٧) ففي مثل ذلك تكون التقوىٰ واجبة، لكن ببعض مراتبها لا بكلّ مراتبها، ويحمل الأمر في «تَزَوَّدُوا» على الاستحباب[١] كالآية التي استدلّ بها في المقام[٢].

ب: الاستدلال بالسنّة

استدلّ الأخباريّون بطوائف من الروايات:

الأولى: حرمة الإفتاء بلا علم

دلّت طائفة من الروايات على حرمة القول والإفتاء بغير علم، أو الإفتاء بما لم يدلّ دليل على حجّيّة كالقياس والاستحسان، كصحيحة هشام بن سالم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السّلام: ما حقّ الله على خلقه؟ قال: «أن يقولوا ما يعلمون، ويكفّوا عمّا لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا إلى الله حقّه»*.

وبهذا المضمون روايات كثيرة في نفس الباب.

يلاحظ عليه: أنّ المستفاد من الروايات هو أنّ الإفتاء بعدم الحرمة الواقعيّة في مورد الشبهة يُعدّ قولاً بلا علم، وهذا ممّا يحترز عنه الأُصوليّون.

وأمّا القول بعدم المنع ظاهراً[٣]، حتّى يعلم الواقع مستنداً إلى الأدلّة الشرعيّة

---

(١) حيث إنّه لا يمكن حمله على الوجوب، لأنّ بعض مراتب التقوىٰ هو الاجتناب عن المكروه وارتكاب المستحب، وهما ليسا بواجبين قطعاً.

(٢) هذا الجواب مبنيٌ على أنّ الأمر في الآية مولويٌ، لكنّه يمكن أن يقال بأنّه فيها إرشاديٌ، نظير قوله تعالى: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»، فإطاعته سبحانه في الإتيان بالفرائض واجبةٌ، كما أنّ إطاعته سبحانه في الإتيان بالمستحبّات مستحبّة، فهو في إفادة أيّ واحدٍ منهما تتبع المُرشَد إليه كما لا يخفى.

(*) الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤، وبهذا المضون الحديث ١٩ و ٥٤ ومثله ما دلّ على لزوم الكف عمّا لا يعلم، كالحديث ٤ و ٣٢.

(٣) وهو معنى البراءة.

والعقليّة، فليس قولاً بلا علم[١] وهو نفس ما يقصده الأُصولي.

الثانية: ما ورد من الأمر بالاحتياط قبل الفحص

روى عبدالرحمان بن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام[٢] عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما، أو على كلّ واحد منهما جزاء؟[٣] قال: «لا، بل عليهما أن يجزي كلّ واحد منهما الصيد»، قلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه؟ فقال: «إذا أصبتم مثل هذا[٤] فلم تدروا فعليكم بالاحتياط[٥] حتّى تسألوا عنه فتعلموا»*.

يلاحظ عليه: أنّ هذه الرواية ناظرة إلى الاحتياط قبل الفحص، وهي خارجة عن مورد الكلام[٦]، وإنّما الكلام فيما إذا فحص عن دليل الحرمة في مظانّه ولم يعثر على شيء.

---

(١) الفرق بين الإفتاء بغير العلم والإفتاء بما لم يدلّ دليلٌ على حجّيّته هو أنّ الثاني أعمّ من الأوّل؛ إذ الحجّة كما قد تكون علماً وقطعاً كذلك قد تكون ظنّاً معتبراً بخلاف العلم.

(٢) لا يخفى أنّه إن جاء «أبوالحسن (عليه السّلام)» مطلقاً في روايةٍ، فالمقصود هو الإمام موسى بن جعفر (عليه السّلام). أمّا إذا أريد الإمام الآخر الذي لقبه «ابوالحسن (عليه السّلام)» أيضاً فمن الواجب تقييده بقيدٍ، كما في «أبي الحسن أميرالمؤمنين (عليه السّلام)» أو «أبي الحسن الثاني (عليه السّلام)» أي الإمام الهادي (عليه السّلام).

(٣) أي: الكفّارة.

(٤) إنّ المشار إليه بـ«هذا» مردّدٌ بين كون المصاب شبهةً حكميّةً على الإطلاق، أو خصوص الشبهة الوجوبيّة، أو قسم المردّد بين الأقلّ والأكثر. لا شكّ في بُعد الثالث، والاحتياط في الثاني غير واجبٍ باتّفاق الأخباريّين، فكيف يُحمل عليه. فبقي الأوّل فيحمل عليه. أمّا وجه وجوب الاحتياط في مطلق الشبهة الحكميّة فلما ذكر في المتن من أنّه في فرض عدم الفحص.

(٥) الظاهر أنّه ليس المراد من الاحتياط هو الإفتاء بالاحتياط أو الإفتاء بأخذ ما يوافق الاحتياط، بل المراد ترك الإفتاء وعدم التقوّل بشيءٍ حتّى يتمكّن من السؤال.

(*) الوسائل: الجزء ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١، وبهذا المضمون الحديث ٣ و ٢٣ و ٢٩ و ٣١ و ٤٣.

(٦) حيث إنّ الأخباري والأصولي كلاهما يتّفقان في الاحتياط في الشبهات قبل الفحص.

الثالثة: لزوم الوقوف عند الشبهة

هناك روايات تدلّ على لزوم الوقوف عند الشبهة، وأنّه خيرٌ من الاقتحام في الهلكة، وإليك بعض ما يدلّ على ذلك:

١. روى داود بن فرقد، عن أبي شيبة، عن أحدهما عليهما السّلام[١] قال: «الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة»*.

٢. روى مسعدة بن زياد، عن جعفر عليه السّلام، عن آبائه، عن النبي صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة، فإنّ الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة»**.

٣. روى في «الذكرى»، قال: قال النبيّ صلّى الله عليه وآله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»***.

يلاحظ على الاستدلال بهذه الطائفة من الأحاديث أنّها إمّا راجعة إلى الشبهة المحصورة التي يعلم بوجود الحرمة فيها وذلك بقرينة «الهلكة»، كما في الحديث الأوّل[٢].

أو راجعه إلى الشبهة الموضوعيّة، التي لم يقل أحد بالاحتياط فيها[٣] كما في الحديث الثاني، أو محمولة على الاستحباب كما في الحديث الأخير[٤].

---

(١) أي الإمام الباقر (عليه السّلام) أو الإمام الصادق (عليه السّلام).

(*) الوسائل: الجزء ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٣.

(**) نفس المصدر، الحديث ١٥.

(***) نفس المصدر، الحديث ٦٣.

(٢) هذا مضافاً إلى أنّ المذكور في الرواية هنو عنوان الشبهة، وهو ظاهرٌ فيما يكون الأمر فيه ملتبساً بقولٍ مطلقٍ، فلا يعمّ ما عُلم فيه الترخيص الظاهري؛ لأنّ أدلّة الترخيص تُخرجه عن عنوان المشتبه وتُدرجه في معلوم الحلّية.

(٣) أي: لم يقل أحدٌ بوجوب الاحتياط فيها. أمّا استحبابه فأمرٌ متّفقٌ عليه.

(٤) إذ الأخباري والأصولي يتّفقان في عدم وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعيّة

الرابعة: حديث التثليث

إنّ أقوى حجّة للأخباريّين هو حديث التثليث الوارد في كلام النبيّ صلّى الله عليه وآله والوصي عليه السّلام، رواه عمر بن حنظلة عن أبي عبدالله عليه السّلام، في حديث قال: «إنّما الأُمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيُتّبع، وأمر بيّن غيّه فيُجْتَنب، وأمر مشكل يُردّ علمه إلى الله ورسوله».

قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومَن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

ثمّ قال في آخر الحديث: «فإنّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات».

إنّ مورد التثليث الوارد في كلام الوصيّ هو الشبهات الحكميّة، وحاصل التثليث أنّ ما يبتلى به المكلّف إمّا بيّن رشده فيُتّبع، وإمّا بيّن غيّه فيجتنب، وإمّا الأمر المشكل فلا يفتي بما لا يعلم حتّى يرجع حكمه إلى الله.

والجواب أنّ التثليث في كلام الوصيّ ينسجم مع الطائفة الأُولى من حرمة الإفتاء بغير علم.

وأمّا التثليث في كلام الرسول، فموردها الشبهات الموضوعيّة التي يُقطع بوجود الحرام فيها، وهي تنطبق على الشبهة المحصورة، حيث إنّ ظاهر الحديث أنّ هناك حلالاً بيّناً، وحراماً بيّناً، وشبهات بين ذلك، على وجه لو ترك الشبهات

☞

والوجوبيّة إلّا المحقّق الأسترآبادي في الثاني. فلا محيص إمّا من تسليم وجوب الاحتياط وتخصيصه بالشبهات الموضوعيّة والوجوبيّة، وإمّا من حمل الرواية على الاستحباب. أمّا الأوّل فممتنعٌ حيث إنّ لسانها آبٍ عن التخصيص، فيتعيّن الثاني.

نجا من المحرّمات، ولو أخذ بها ارتكب المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم وما هذا شأنه فهو خارج عن الشبهة البدويّة التي هي محل النزاع، ومنطبق على الشبهة المحصورة.

وإن شئت قلت: إنّ الرواية ظاهرة فيما إذا كانت الهلكة محرزة مع قطع النظر عن حديث التثليث، وكان اجتناب الشبهة أو اقترافها ملازماً لاجتناب المحرّمات واقترافها، حتى يصحّ أن يقال: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات» وما هذا شأنه لا ينطبق إلّا على الشبهة المحصورة لا الشبهة البدويّة التي لا علم فيها أصلاً بالمحرّمات.

وأنت إذا استقصيت روايات الباب[1] تقف على أنّ أكثرها لا مساس لها بمورد البراءة، وما لها مساس محمول إمّا على الاستحباب، أو التورّع الكثير.

ج: الاستدلال بالعقل

نعلم إجمالاً ـ قبل مراجعة الأدلّة ـ بوجود محرّمات كثيرة في الشريعة التي يجب الخروج عن عهدتها بمقتضى قوله سبحانه: ﴿وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر/٧).

وبعد مراجعة الأدلّة نقف على وجود محرّمات في الشريعة بيّنها الكتاب والسنّة، ولكن نحتمل وجود محرّمات أُخرى بيّنها الشارع ولم تصل إلينا، فمقتضى منجزيّة العلم الإجمالي، هو الاجتناب عن كلّ ما نحتمل حرمته إذا لم يكن هناك دليل على حلّيّته، حتّى نعلم بالخروج عن عهدة التكليف القطعي، شأن كلّ شبهة محصورة[2].

---

(١) لاحظ المحصول ٣/٤١٤ ـ ٣٩٩.

(٢) اعلم أنّ هذا التقرير للمصنف أوفق بمذهب الأخباري من تقرير المحقق الخراساني (قدّس

يلاحظ عليه: أنّ العلم الإجمالي إنّما ينجّز إذا بقي على حاله، وأمّا إذا انحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، فلا يكون منجّزاً ويكون المشكوك مورداً للبراءة، مثلاً إذا علم بغصبيّة أحد المالين مع احتمال غصبيّتهما معاً، فإذا قامت البيّنة على غصبيّة أحدهما المعيّن، انحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بالحرمة وهو ما قامت البيّنة على غصبيّته، وشكّ بدوي وهو المال الآخر الذي يُحتمل أيضاً غصبيّته.

ومثله المقام إذ فيه علمان:

أحدهما: العلم الإجمالي بوجود محرّمات في الشريعة والتي أُشير إليها في الآية المتقدّمة.

ثانيهما: العلم التفصيلي بمحرّمات واردة في الطرق والأمارات والأُصول المثبتة للتكليف[1] كاستصحاب الحرمة، على وجه لو عزلنا موارد العلم التفصيلي عن موارد العلم الإجمالي، لما كان فيها علم بالمحرّمات بل تكون الحرمة أمراً محتملاً تقع مجرى للبراءة.

وعلى ضوء ما ذكرنا، فالعلم الإجمالي بالمحرّمات المتيقّنة ينحلّ إلى علم تفصيلي بمحرمات ثبتت بالطرق والأمارات، وإلى شكّ بدوي محتمل الحرمة، وفي مثل ذلك ينتفي العلم الإجمالي فلا يكون مؤثّراً، وتكون البراءة هي الحاكمة في مورد الشبهات.

☞

سرّه) حيث أدخل فيه محتمل الوجوب مع أنّه لا يجب فيه الاحتياط اتّفاقاً. ولذا لا يرد على تقريب المصنّف نقضُ المحقق الخوئي (ره) بالشبهات الوجوبيّة لكنّه بقي ورود نقضه (ره) عليه «دامت بركاته» بالشبهات الموضوعيّة. لاحظ مصباح الأصول ٢/ ٣٠٤.

(١) وهذا بخلاف الأصول النافية للتكليف كالبراءة أو استصحاب عدم الحكم.

المسألة الثانية: الشبهة الحكميّة التحريميّة لإجمال النصّ[١]

إذا تردّد الغناء المحرّم بين كونه مطلق الترجيع أو الترجيع المطرب، فيكون الترجيع المطرب قطعيّ الحرمة، والترجيع بلا طرب مشكوكَ الحكم فيكون مجرى للبراءة.

ومثله النهي المجرّد عن القرينة إذا قلنا باشتراكه بين الحرمة والكراهة.

والحكم في هذه المسألة حكم ما ذكر في المسألة الأُولى، من البراءة عن الحرمة والأدلّة المذكورة من الطرفين جارية في المقام إشكالاً وجواباً.

المسألة الثالثة: الشبهة الحكميّة التحريميّة لتعارض النصّين

إذا دلّ دليل على الحرمة ودليل آخر على الإباحة، ولم يكن لأحدهما مرجّح، فلا يجب الاحتياط بالأخذ بجانب الحرمة لعدم الدليل عليه، نعم ورد الاحتياط في رواية وردت في «عوالي اللآلي» نقلها عن العلّامة، رفعها إلى زرارة عن مولانا أبي جعفر عليه السّلام أنّه قال في الخبرين المتعارضين: «فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر»* والرواية ضعيفة السند لا يحتجّ بها[٢].

المسألة الرابعة: الشبهة الموضوعيّة التحريميّة

إذا دار الأمر بين كون شيء حراماً أو مباحاً لأجل الاشتباه في بعض الأُمور الخارجيّة، كما إذا شكّ في حرمة شرب مائع أو إباحته للتردّد في أنّه خلّ أو

---

(١) الظاهر أنّ المراد من إجمال النص هو إجمال الحكم كمثال النهي أو متعلّق الحكم كمثال الغناء. أمّا إجمال الموضوع فغير مرادٍ قطعاً؛ لأنّه داخلٌ حينئذٍ في الشبهة الموضوعيّة المفهوميّة.

(*) عوالي اللآلي: ٤/ ١٣٣ برقم ٢٢٩.

(٢) وذلك لوجهين: ١. أنّ الرواية مرفوعةٌ أي لا يذكر سنده بتمامه. ٢. إنّ صاحب عوالي اللئالي ذكر في كتابه كثيراً من الروايات الضعيفة والمجهولة حتّى يشتهر في الألسنة القول بأنّه «في المؤلِّف والمؤلَّف نظرٌ».

خمر، فالظاهر عدم الخلاف في أنّ مقتضى الأصل الإباحة، للأخبار الكثيرة في ذلك، مثل قوله عليه السّلام: كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه[١]. [٢]

ويمكن الاستدلال على البراءة بالدليل العقلي، وهو أنّ الاحتجاج لا يتمّ بالعلم بالكبرى وحده وهو أنّ الخمر حرام ما لم ينضمّ إليه العلم بالصغرى، ففي المقام، الكبرى محرزة، دون الصغرى، فلا يحتجّ بالكبرى المجرّدة على العبد.

المقام الثاني: الشكّ في الشبهة الوجوبية

إذا شكّ في وجوب شيء وعدمه، ففيها أيضاً مسائل أربع:

أ. الشبهة الحكميّة الوجوبيّة لأجل فقدان النصّ، كالدعاء عند رؤية الهلال، أو الاستهلال في شهر رمضان.

ب. الشبهة الحكميّة الوجوبيّة لأجل إجمال النصّ، كاشتراك لفظ الأمر بين الوجوب والاستحباب.

ج. الشبهة الحكميّة الوجوبيّة لأجل تعارض النصّين، كما في الخبرين المتعارضين، أحدهما يأمر، والآخر يبيح، ولم يكن لأحدهما مرجّح.

د. الشبهة الموضوعيّة لأجل الاشتباه في بعض الأُمور الخارجيّة، كما إذا تردّدت الفائتة بين صلاة أو صلاتين.

والحكم في الجميع البراءة وعدم وجوب الاحتياط، إجماعاً[٣].

---

(١) الوسائل: الجزء ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٢) لا يخفى أنّه اختلف في شمول الرواية للشبهات الحكميّة أو عدمه، أمّا انطباقه على الشبهات الموضوعيّة فأمر متّفقٌ عليه. لاحظ مصباح الأصول ٢/٢٧٣.

(٣) إعلم أنّه لا شكّ في حسن الاحتياط (بشرط أن لا يخلّ بالنظام عقلاً أو لا ينجرّ إلى العسر والحرج شرعاً)، ولكن الظاهر من الشيخ الأعظم اتّفاق الفقهاء على لزوم الاحتياط في

تدريب

تطبيق

١ ـ قال أبوعبدالله عليه السّلام: الكذب ينقض الوضوء ويفطر الصائم. قيل نقض الوضوء عبارة عن نقض ثوابه وكماله وإذا شكّ في ذلك جاز لنا التمسّك بأصالة البراءة[١].

٢ ـ اختلف علماءنا في وجوب غسل قاضي الكسوف مع استيعاب الاحتراق والترك عمداً والأقوى الاستحباب، لأصالة البراءة[٢].

٣ ـ هل يجب وضع الأعضاء السبعة في السجود الواجب في التلاوة ويستحبّ في مندوبها وللشكر إشكال ينشأ من أصالة البراءة وصرف السجود إلى وضع الجبهة[٣].

تفهيم

١ ـ بيّن الإشكالات الصغرويّة والكبرويّة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

☞

الموارد الثلاثة: النفوس والأعراض والأموال، ولو كان الاحتمال ضعيفاً وكانت الشبهة موضوعيّة.

لكنّ الظاهر أنّ اتفاقهم على وجوب الاحتياط فيها مبنيٌ على القاعدة القائلة بأنّ «كلّ موضوعٍ كانت الحرمة والفساد هو الحكم الأصلي فيه يجب الاجتناب عنه حتّى في الشبهة الموضوعيّة ولذلك حكم الفقهاء بالاحتياط وراء الموارد الثلاثة أيضاً، كما إذا تردّدت المرأة بين كونها ممّن يجوز النظر إليها أو غيرها، وبيع الوقف بين احتمال وجود المسوّغ فيه وعدمه، وتصرّف غير الولي في مال اليتيم بين وجود الغبطة فيه وعدمه، ففي هذه الموارد يحمل على الحرمة والفساد؛ لأنّ طبيعة الموضوع تقتضي الحرمة والفساد إلّا ما خرج بالدليل.

(١) منتهى المطلب ٢/ ٥٦٤.

(٢) تذكرة الفقهاء ١/ ٥٨.

(٣) تذكرة الفقهاء ١/ ١٢٥.

٢ ـ ما هو الفرق بين الإفتاء بغير العلم والإفتاء بما لم يدلّ الدليل على حجّيّته ؟

٣ ـ ما هو المراد بالمشار إليه لاسم الإشارة و«الاحتياط» في رواية عبدالرحمٰن ابن حجّاج ؟

٤ ـ لماذا يحمل رواية «الذكرى» على الاستحباب ؟

٥ ـ أوضح المراد بإجمال النص .

٦ ـ اذكر وجه اتّفاق الأصحاب على لزوم الاحتياط في النفوس والأعراض والأموال ؟

تعميق

١ ـ كيف يحمل «تزوّدوا» في الآية على الاستحباب وبعض مراتب التقوىٰ واجبةٌ ؟

٢ ـ إنّ بعض مراتب التقوىٰ واجبةٌ فتنافى حمل «تزوّدوا» على الاستحباب ، وبعض مراتبها مستحبّة فتنافى حملها على الوجوب . إذن ، لماذا يرجّح المصنّف حمل الأمر على الاستحباب على حمله على الوجوب ؟

٣ ـ كيف استفادة الاحتياط من روايات وجوب التوقّف تستلزم الدور ؟

٤ ـ هل القول بأصالة الحظر في الأفعال غير الضروريّة قبل الشرع يلازم القول بأصالة الاحتياط ؟ بعبارة أخرىٰ : هل يمكن الجمع بين القول بأصالة الحظر فيها والقول بأصالة البراءة في المشتبهات ؟

٥ ـ كيف يجاب عمّا يقال : «إنّ الشكّ في الشبهات الموضوعيّة ليس شكّاً في التكليف ليرجع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو إلى حديث الرفع ، وإنّما الشكّ في مقام الامتثال والتطبيق ، فالمتعيّن هو الرجوع إلى قاعدة الاشتغال» .

٦ ـ كيف يمكن الجمع بين قولي المصنّف :

الف) في باب الأوامر : إذا شكّ في مدلول صيغة الأمر ولم تكن قرينةً في البين ،

حكم العقل بالوجوب .

ب) في الشبهة الوجوبيّة : إذا شكّ في أنّ المراد من الأمر هل الوجوب أو الاستحباب ، فالمرجع هو البراءة (أي الاستحباب) .

تحقيق

١ ـ ماذا يقتضيه إطلاق المادّة والهيئة في «تزوّدوا» ؟ (المحصول في علم الأصول ٣٩٩/٣)

٢ ـ ماذا تقول إن قيل : «إنّ وجود الهلكة عند ارتكاب الشبهات ـ كما في حديث التثليث ـ يكشف عن وجود الأمر بالاحتياط ، فثبت المطلوب وهو وجوب الاحتياط ؟ (مصباح الأصول ٣٠٠/٢)

٣ ـ كيف يمكن الجمع بين العبارتين التاليتين :

الف) وجود العلم التفصيلي بمحرّمات واردةٍ في الطرق والأمارات .

ب) إنّ العلم بالأحكام أمرٌ صعبٌ جدّاً وما هو في أيدينا إنّما ظنون معتبرة . (المحصول في علم الأصول ٤١٨/٣)

٤ ـ هل الانحلال يتصوّر على كلا مسلكي الطريقيّة والسببيّة أم على واحد منهما فقط ؟ (مصباح الأصول ٣٠٨/٢)

٥ ـ الاحتياط حسنٌ ما لم يخلّ به النظام عقلاً أو يوجب العسر والحرج شرعاً . على ذلك ، فما هو موارده ؟ (المحصول في علم الأصول ٤٢٠/٣)

للمطالعة (١٢)

نظريّة حقّ الطاعة

إنّ نظريّة حقّ الطّاعة هي من ابتكارات الشهيد الصدر (رحمه الله) . كان الأصوليّون قبله متّفقين على أنّ الأصل العقلي عند الشك في التكليف هو البراءة

ولكن ذلك ينبوع الاستعداد والنبوغ (قدّس سرّه) ينكر ذلك الأصل ويرىٰ أنّ من قال بالبراءة العقليّة وينكر الاحتياط العقلي (حقّ الطاعة) لا يدرك مولويّة المولىٰ جدّاً، فصار نظريّة حقّ الطّاعة في سنين متمادية بعد طرحه إلى الآن محلّاً لنظر الفقهاء وموردا لإشارة أفكار المحقّقين.

ثمّ قبل الدخول في المطاف نذكر تأريخ نظريّة حقّ الطّاعة ثمّ نتكلّم حول تلك النظريّة بعض الكلام.

تأريخ نظريّة حقّ الطّاعة:

ذكر المحقّق الصدر (قدّس سرّه) تأريخ قاعدة قبح العقاب بلا بيان. فراجع إن شئت[١]. أمّا نظريّة حقّ الطاعة فلم يوجد ظاهراً فقيهُ قبل الشهيد الصدر (قدّس سرّه) قائلٌ بالاحتياط العقلي. ولكن يستفاد من بعض كلمات القوم إشاراتٌ إلى تلك القاعدة وإن لم يكونوا مصرّحين بذلك.

نقل الشيخ الطوسى (قدّس سرّه) أنّ كثيراً من المعتزلة في البغداد وجمعُ من الإماميّة والعامّة قائلون بأنّ الأصل في الأشياء هو الحظر والمنع[٢].

قال السيّد المرتضىٰ (قدّس سرّه): «وقد استدلّ من قال بالحظر على صحّة مذهبه بأنّ المخلوقات كلّها ملك الله ـ تعالى ـ ولا يجوز فى العقول أن يتصرّف في ملك المالك إلّا بإذنه وإباحته، فإذا فقدنا الإذن والإباحة قطعنا على الحظر»[٣].

ذكر الشيخ (قدّس سرّه) أنّ كثيراً من الفقهاء يرونَ الأصلَ في الأشياء التوقّف واختاره تبعاً لأستاذه المفيد (قدّس سرهما)[٤].

---

(١) بحوث في علم الأصول ٥ /٢٥.
(٢) العدّة في أصول الفقه ٢ /٧٤٢.
(٣) الذريعة إلى أصول الشّريعة ٢ /٨٢١.
(٤) العدّة فى أصول الفقه ٢ /٧٤٢.

هذا في حكم العقل وأمّا في الشّرع فقال بالإباحة الشرعيّة[١].

ومن المعاصرين فالمحقّق الروحاني (قدّس سرّه) ينكر أدلّة قاعدة قبح العقاب بلا بيان[٢] وتبعه في ذلك السيّد مصطفى الخميني[٣] (قدّس سرّه) والشيخ المكارم (دامت بركاته)[٤].

نظريّة حقّ الطاعة:

إنّ الإطاعة هي فرع المولويّة. فمتى يوجد مولويّةٌ لآمرٍ تجب إطاعته وامتثال أوامره ونواهيه.

قال الشهيد في بحث حجّيّة القطع: «أيّ قطعٍ هذا الذي تكون المنجّزيّة من لوازمه؟ هل هو القطع بتكليف المولى أو القطع بتكليف أيّ آمرٍ؟ ومن الواضح أنّ الجواب هو الأوّل ... [وفي النتيجة] أنّ المولى هو من له حقّ الطاعة، أي: من يحكم العقل بوجوب امتثاله واستحقاق العقاب على مخالفته، وهذا يعني أنّ الحجيّة قد افترضناها مُسبقاً لمجرّد افتراض أنّ الآمر مولى، فهي إذن من شئون كون الآمر مولى ومستبطنة في نفس افتراض المولويّة»[٥].

ثمّ إنّ المولويّة وحقّ الطاعة تكون على ثلاثة أقسام:

١ ـ المولويّة الذاتيّة الثابتة بلا جعلٍ واعتبارٍ والذي هو أمرٌ واقعيٌ على حدّ واقعيّات لوح الواقع، وهذه مخصوصة بالله تعالىٰ بحكم مالكيّته لنا الثابتة بملاك خالقيّته.

٢ ـ المولويّة المجعولة مِن قِبَل المولى الحقيقي، كما في المولويّة المجعولة

---

(١) العدّة في أصول الفقه ٢ / ٧٥٠.

(٢) منتقى الأصول ٤ / ٤٤٢.

(٣) تحريراتٌ في الأصول ٧ / ١٣٥.

(٤) أنوار الأصول ٣ / ٤٦.

(٥) دروسٌ في علم الأصول، الحلقة الثانية ٣٧.

للنبيّ أو الوليّ، وهذه تتبع في السعة والضيق مقدار جعلها لا محالة.

٣ ـ المولويّة المجعولة من قِبَل العقلاء أنفسهم بالتوافق على أنفسهم، كما في الموالى والسلطات الاجتماعيّة وهذه أيضاً تتبع مقدار الجعل والاتّفاق العقلائي[١].

إذن ينبغي البحث عن دائرة مولويّة المولى وأنّها بأيّ مقدارٍ، وهنا فرضيّات:

١ ـ أن تكون مولويّة المولى أمراً واقعيّاً موضوعها واقع التكليف بقطع النظر عن الانكشاف ودرجته.

٢ ـ أن يكون حقّ الطاعة في خصوص ما يقطع به ويصل إلى المكلّفين من تكاليف المولى، وهذا هو روح موقف المشهور الذي يعني التبعيض في المولويّة بين موارد القطع والوصول وبين موارد الشكّ.

٣ ـ المولويّة في حدود ما لم يقطع بعدمه. وهذه هي مسلك حقّ الطاعة. فيشمل موارد القطع بالتكليف والاحتمال حتّى الوهم.

أمّا المحقّق الصدر (قدّس سرّه) فقام بردّ الفرضين الأوّلين:

أمّا الأوّل فقال: «هذا باطلٌ جزماً لأنّه يستلزم أن يكون التكليف في موارد الجهل المركّب منجّزاً ومخالفته عصياناً وهو خلف معذريّة القطع وواضح البطلان[٢].

وأمّا الثاني فقال: «ولكنّا نرىٰ بطلان هذه الفرضيّة أيضاً لأنّا نرىٰ أنّ مولويّة المولى من أتمّ مراتب المولويّة على حدّ سائر صفاته، وحقّه في الطاعة على العباد أكبر حقٍّ؛ لأنّه ناشئٌ من المملوكيّة والعبوديّة الحقيقيّة»[٣].

---

(١) بحوثٌ في علم الأصول ٤/٢٨.

(٢) بحوث في علم الأصول ٤/٣٠.

(٣) نفس المصدر.

ثمّ إنّ الشّهيد (قدّس سرّه) ـ على الرّغم من القول بالتنجيز في القطع والاحتمال على السواء ـ ذكر فرقين بين القطع وغيره:

الف) «إنّ القطع حجّةٌ في جانبى التنجيز والتعذير بخلاف المراتب الأخرىٰ التي لا يكون في مواردها إلّا التنجيز»[١].

ب) «إنّ منجّزيّة القطع غير معلّقة بل ثابتة على الإطلاق، وإنّ منجّزيّة غيره من الظنّ والاحتمال معلّقة؛ لأنّها مشروطة بعدم إحراز الترخيص الظاهري في ترك التحفّظ»[٢].

بالجملة يمكن أن يستدلّ على نظريّة حقّ الطاعة بعدّة وجوه:

١ ـ إنّ كلّ الاستدلالات لقاعدة قبح العقاب بلا بيان مردودة[٣].

٢ ـ إنّ الاحتياط العقلي ومنجّزيّة الاحتمال أمر وجدانيُ ومن مدركات العقل العملي السليم ولا ينتظم على طبق العقل النظرى والبرهان[٤].

٣ ـ إنّ اللسان الامتناني للشارع في موارد البراءة الشرعيّة لا يفرض إلّا على طبق هذا المسلك؛ إذ لو قلنا بالبراءة العقليّة فلا امتنان في البراءة الشرعيّة حيث لا يرفع بالبراءة الشرعيّة تكليفُ منجّزُ.

ويؤيّد ذلك قول بعض الأصوليّين بتعارض أصلي البرائتين العقليّين في مقام بيان منجّزيّة العلم الإجمالي. إنّ هذا البيان لا يمكن تصوّره إلّا على مسلك حقّ الطاعة؛ إذ بعد تعارض الأصلين العقليّين ـ لو سلّمنا تعارضهما ـ فيبقى احتمالُ صرفُ بوجود التكليف، فإن قلنا بمنجّزيّة هذا الاحتمال ففي الحقيقة نقول.

---

(١) نفس المصدر.

(٢) دروسٌ في علم الأصول، الحلقة الثانية ٣٨.

(٣) بحوثٌ في علم الأصول ٥ /٢٩ ـ ٢٦.

(٤) «پژوهشهاى اصولي» الرقم ١، مقالة «حديث الساعة حول نظريّة حقّ الطاعة» السيّد علي أكبر الحائري ٢٨ و ٢٧.

بمسلك حقّ الطاعة[١].

ثمّ يرى السيّد الشهيد (قدّس سرّه) أنّ منشأ خطأ القائلين بقبح العقاب بلا بيان هو قياس مولويّة المولى العرفيّة بالمولويّة الذاتيّة الإلهيّة، فزعموا أنّه كما أنّ الموالى العرفيّة لا يتنجّز تكاليفهم إلّا إذ قطع بها فكذلك الله سبحانه وهو خطأٌ جدّاً؛ إذ له تعالى مولويّة ذاتيّة في أتمّ درجاته كسائر صفاته وهي لا تفرض إلّا إذا تنجّز الاحتمال بتمام مراتبه بحكم الوجدان والعقل العملي السليم[٢].

---

(١) دروسٌ في علم الأصول، الحلقة الثالثة ٣٨٢ و ٣٧١.

(٢) بحوثٌ في علم الأصول ٤/ ٣٠.

الفصل الثاني

أصالة التخيير[1]

إذا دار الأمر بين ووب شيء وحرمته، فهنا مسائل أربع:

المسألة الأُولى: دوران الأمر بين المحذورين[2] لفقدان النص

وذلك كدفن الكافر لو تردّد حكمه بين الوجوب والحرمة ولم يكن دليل معتبر في البين.

لا شكّ أنّ المكلّف مخيّر بين الفعل والترك تخييراً تكوينيّاً على وجه ليس

---

(١) إنّه يعتبر في محلّ النزاع أمران:

١ ـ دوران الفعل بين الوجوب والحرمة فقط، وعدم احتمال اتّصافه بغيرهما من الأحكام غير الإلزامية، فإنّه مع احتمال ذلك يرجع إلى البراءة؛ لكونه شكّاً في التكليف الإلزامي. بل هو أولى بجريان البراءة من الشبهة التحريميّة المحضة أو الوجوبيّة المحضة؛ لعدم جريان أدلّة الاحتياط فيه لعدم إمكانه.

٢ ـ أن لا يكون أحد الحكمين بخصوصه مورداً للاستصحاب؛ إذ عليه يجب العمل بالاستصحاب، وينحلّ العلم الإجمالي لا محالة ـ كما سيأتي في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى ـ.

(٢) تكلّم الأصوليّون في دوران الأمر بين المحذورين ضمنَ ثلاثة أبحاث:

الف) دوران الأمر بين المحذورين في التوصليّات مع وحدة الواقعة.

ب) دوران الأمر بين المحذورين في التعبديّات ـ بمعنى أن يكون أحد الحكمين أو كلاهما تعبديّاً ـ مع وحدة الواقعة.

ج) دوران الأمر بين المحذورين مع عدم تعدّد الواقعة، بلا فرقٍ بين التعبّديّات والتوصّليّات في ذلك.

أمّا المصنّف فهو يتكلّم عن الأوّل ثمّ الثالث ولا يتعرّض البحث عن الثاني.

بإمكانه المخالفة القطعيّة، لامتناع الجمع بين الفعل والترك مع وحدة زمان العمل، ولا الموافقة القطعيّة لنفس السبب[١]. وأمّا من حيث الحكم الظاهري فالمقام محكوم بالبراءة عقلاً وشرعاً[٢].

أمّا جريان البراءة العقليّة، فلأنّ موضوعها هو عدم البيان الوافي، والمراد من الوافي ما لو اقتصر عليه المكلّف لكفى في نظر العقلاء، ويقال إنّه أدّىٰ الوظيفة في مقام البيان، ولكنّ الحكم المردّد بين الوجوب والحرمة ليس بياناً وافياً لدى العقلاء حتّى يصحّ للمتكلّم السكوت عليه، فيكون من مصاديق، قبح العقاب بلا بيان.

وأمّا جريان البراءة الشرعيّة فلانّ موضوعها هو الجهل بالحكم الواقعي والمفروض وجود الجهل، والعلم بالإلزام الجامع بين الوجوب والحرمة ليس علماً بالحكم الواقعي، فيشمله قوله صلّى الله عليه وآله: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون».

---

(١) اعلم أنّه يتصوّر العلم الإجمالي على أربعة أقسام:
الف) ما يمكن فيه الموافقة القطعيّة والمخالفة القطعيّة، وهو الغالب، كما إذا دار الأمر بين وجوب شيءٍ وحرمة شيء آخر.
ب) ما لا يمكن فيه الموافقة القطعيّة ولا المخالفة القطعيّة، كدوران الأمر بين المحذورين في التوصّليّات.
ج) ما يمكن فيه المخالفة القطعيّة دون الموافقة القطعيّة، كالعلم بوجوب أحد الضدّين الذين لهما ثالثٌ في زمانٍ واحدٍ.
د) ما يمكن فيه الموافقة القطعيّة دون المخالفة القطعيّة، كالعلم بحرمة أحد الضدّين الذين لهما ثالثٌ في زمانٍ واحدٍ.

(٢) إن قلت: إنّ جعل الحكم الظاهري في المقام يكون بلا أثرٍ شرعيٍ ولغواً؛ لعدم خلوّ المكلّف من الفعل أو الترك تكويناً.
قلت: إنّ فائدة الحكم الظاهري بالبراءة دفع احتمال كون الوظيفة الفعليّة الأخذ بأحد الطرفين معيّناً أو مخيّراً، فهذا الاحتمال لا يرتفع إلّا بالأصل. مع أنّه لو كان عدم خلوّ المكلّف من الفعل أو الترك موجباً للغويّة الحكم الظاهري، لكان جعل الإباحة الظاهريّة في غير المقام أيضاً لغواً، وهو ظاهر الفساد.

المسألة الثانية: دوران الأمر بين المحذورين لإجمال النص

إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل، كالأمر المردّد بين الإيجاب والتهديد[١] فالحكم فيه كالحكم في المسألة السابقة.

المسألة الثالثة: دوران الأمر بين المحذورين لتعارض النصّين

لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة تعارض الأدلّة، فالحكم هو التخيير[٢] شرعاً ـ أي الأخذ بأحد الدليلين بحكم الشرع ـ لإطلاق أدلّته.

روى الحسن بن الجهم، عن الرّضا عليه السّلام، قلت: يجيئنا الرجلان ـ وكلاهما ثقة ـ بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيّهما الحق، قال: «فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيّهما أخذت»*.

أضف إلى ذلك أنّ بعض روايات التخيير وردت في دوران الأمر بين

---

(١) كأن يقال مثلاً: «افعل هذا الأمر»، فإنّه كما يمكن أن يكون مراده وجوب امتثال ذلك الأمر، كذلك يمكن أن يكون مراده التهديد، كأنّه قال: افعل ذلك ولكنّني أعاقبك عقاباً شديداً.

(٢) لا يخفى أنّ للتخيير ثلاثَ مصطلحاتٍ:

١ ـ التخيير التكويني: وهو أن يكون المكلّف مخيّراً بين الفعل والترك تكويناً.

٢ ـ التخيير في المسألة الأصوليّة: وهو التخيير في الإفتاء بأحد الطرفين لا بنفس التخيير، فالتخيير يكون في مقام الإفتاء، أمّا في مقام الامتثال فيجب العمل بالفتوىٰ.

٣ ـ التخيير في المسألة الفقهيّة: وهو أنّه يجب الإفتاء بالتخيير بين الطرفين لا الإفتاء بأحد الطرفين، فالتخيير يكون في مقام الامتثال، أمّا في مقام الإفتاء فالحكم واحدٌ وهو الإفتاء بالتخيير.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ التخيير في دوران الأمر بين المحذورين لتعارض النصّين كانٍ من قبيل التخيير في المسألة الأصوليّة، وكذلك التخيير في المسألتين الأوليين ـ إن قلنا به ـ لكنّ المسألة الرابعة فكانت من التخيير في المسألة الفقهيّة. أمّا التخيير التكويني فيتصوّر في كلّ المسائل الأربعة.

(*) الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

المحذورين* .

المسألة الرابعة: دوران الأمر بين المحذورين في الشبهة الموضوعيّة

إذا وجب إكرام العادل وحرم إكرام الفاسق، واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة، فالحكم فيه كالحكم في المسألة الأُصولي طابق النعل بالنعل.

ثمّ إذا دار الأمر بين المحذورين وكانت الواقعة واحدة، فلا شكّ أنّه مخيّر عقلاً[١] بين الأمرين، مع جريان البراءة عن كلا الحكمين في الظاهر، أمّا لو كانت لها أفراد في طول الزمان، كما إذا تردّد (إكرام زيد في كلّ جمعة إلىٰ شهر) بين الوجوب والحرمة، فيقع الكلام في أنّ التخيير العملي هل هو حكم استمراري، فله أن يختار في الجمعة الثانية غير ما اختاره في الجمعة الأُولىٰ، وإن استلزم ذلك، المخالفةَ القطعيّة، أو لا، بل التخيير ابتدائي فلا يجوز له أن يكرمه في الجمعة الأُولىٰ دون الثانية؟

الظاهر عدم كونه استمراريّاً، لأنّه لا فرق في تنجيز العلم الإجمالي وحرمة المخالفة بين كون الواقعة دفعيّة أو تدريجيّة، فكما تحرم المخالفة العمليّة الدفعيّة كذلك تحرم التدريجيّة أيضاً، فإنّه يعلم بأنّه لو أكرم زيداً في الجمعة الأُولى وترك إكرامه في الجمعة الثانية، فقد ارتكب مبغوضاً للشارع.

فالمانع هو تنجيز العلم الإجمالي مطلقاً في الدفعيّات والتدريجيّات، وعدم الفرق بينهما لحكم العقل بلزوم إطاعة المولى وحرمة المخالفة حسب الإمكان والاستطاعة[٢].

(*) نفس المصدر، الحديث ٥ و ٤٢.

(١) أي تكويناً.

(٢) اعلم أنّ هذا القسم أي التخيير في التدريجيّات يتصوّر فيه المخالفة القطعيّة دون الموافقة القطعيّة وهو واضحٌ، ولذا عبّر المصنّف بحرمة المخالفة القطعيّة ولا يذكر وجوب الموافقة

فتلخص أنّ الحكم بالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين لا يكون حجّة على جواز المخالفة القطعيّة، وهذه ضابطة كلّيّة تجب مراعاتها.

تدريب

تطبيق

١ ـ إذا علمنا أنّ صلاة الجمعة مثلاً إمّا واجبة وإمّا محرّمة ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، حكم العقل بالتخيير بين فعلها وتركها[١].

٢ ـ لو قال: صلِّ صلاة الوسطى ولا تُصلّ الأخرى، وشكّ في أنّ الوسطى هل هي الجمعة وأخرى الظهر أو العكس وهذا إجمال النص فيتخيّر المكلّف[٢].

٣ ـ إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة في واقعة واحدة كشرب مائع مردّد بين الحلف على فعله أو تركه في ليلةٍ واحدة، فهو مجرى أصالة التخيير[٣].

٤ ـ إذا دار أمر التكليف بين المحذورين، كما إذا علم اجمالاً بوجوب قتل

☞

القطعيّة لأنّها مستحليةٌ. فتبيّن أنّ المجرىٰ لأصالة التخيير هو عدم التمكّن من الاحتياط والموافقة القطعيّة عقلاً، سواءٌ لم يتمكّن من المخالفة القطعيّة، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة في واقعة واحدة، أو تمكّن كما إذا كانت الواقعة متعدّدة.

ومن هنا ـ أي أنّ مجرى أصالة التخيير هو عدم التمكّن من الموافقة القطعيّة ـ يُعلم أنّ التخيير كما يجرى في الشكّ في التكليف يجرى في الشكّ في المكلّف به إذا لم يمكن الاحتياط، كما إذا اشتبه الواجب بالحرام بأن يعلم أنّ أحد الفعلين واجبٌ والآخر حرامٌ واشتبه أحدهما بالآخر. مثلاً: إذا علم بأنّ أحد البيعين واجبٌ والآخر حرامٌ لكونه ربويّاً واشتبه الواجب بالحرام، فيكون الحكم معلوماً والمتعلّق مجهولاً، ومع ذلك فالموافقة القطعيّة غير ممكنة، فيكون مخيّراً بين فعل أحدهما وترك الآخر، ولو افترضنا تعدّد الواقعة فليس له المخالفة القطعيّة بأن يأتي بأحدهما ويترك الآخر في واقعةٍ، ثمّ يعكس في واقعة أخرىٰ، كما ذكر في المتن.

(١) اصطلاحات الأصول ٤٩.

(٢) اصطلاحات الأصول ٥١.

(٣) الوسيط في أصول الفقه ٣/ ١١٩.

انسان أو حرمته ومنشأ التردّد كونه مجهول الهويّة، فالمكلّف مخيّر تكويناً بين الفعل والترك[١].

تفهيم

١ ـ أيّ شيئين اعتبرا في محلّ النزاع ؟

٢ ـ بيّن المباحث الثلاثة في دوران الأمر بين المحذورين.

٣ ـ ما هو أقسام العلم الإجمالي بالنسبة إلى الموافقة القطعيّة أو المخالفة كذلك ؟

٤ ـ ماذا يفيد الحكم الظاهري في موارد التخيير التكويني ؟

٥ ـ عرّف المصطلحات الثلاثة للتخيير.

تعميق

١ ـ كيف يمكن فرض المخالفة القطعيّة في دوران الأمر بين المحذورين في العباديّات دون التوصليّات ؟ كيف الحال إذا كان أحدهما عباديّاً والآخر توصليّاً ؟

٢ ـ يستدلّ القائل بتقديم احتمال الحرمة في المحذورين بأنّ «دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة» كيف حال استدلاله ؟

٣ ـ هل تجرى أصالة التخيير إن نحتمل أهمّيّة أحد الحكمين ؟ كيف ذلك إذا نقطع بأهمّيّة أحدهما ؟

تحقيق

١ ـ إن قيل : «إنّ الرجوع إلى الأصلين مخالفٌ للعلم الإجمالي بكون أحد الأصلين على خلاف الواقع وتلزم المخالفة الالتزاميّة» فماذا تقول في الجواب ؟ (المحصول في علم الأصول ٣/٤٦١)

---

(١) الوسيط في اصول الفقه ٢ / ١٢٠.

٢ ـ أيّ قسمٍ من أقسام التخيير لا يُعقل في ضدّين لا ثالث لهما ؟ لماذا ؟ (مصباح الأصول ٣٢٩/٢)

٣ ـ بماذا يجاب ما يقال من «أنّ البراءة تختصّ بموارد الشكّ في التكليف وحيث أنّا نعلم في المقام بجنس الإلزام ، فالشكّ إنّما هو في المكلّف به ، فالمرجع هو الاشتغال» ؟ (مصباح الأصول ٣٣٢/٢)

الفصل الثالث

أصالة الاحتياط[1]

هذا هو الأصل الثالث من الأُصول العمليّة ويعبّر عنه بأصالة الاشتغال أيضاً ومجراه هو الشكّ في المكلّف به مع العلم بأصل التكليف[2] وإمكان الاحتياط.

ثمّ الشبهة تنقسم إلى تحريميّة ووجوبيّة، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: الشبهة التحريميّة

مقتضى التقسيم السابق في الشكّ في التكليف يقتضي أن يكون هنا أيضاً مسائل أربع، لأنّ الشبهة إمّا حكميّة، أو موضوعيّة، ومنشأ الشكّ في الحكميّة إمّا فقدان النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين، ولكن كلّ ذلك فروض نظريّة لا واقع لها في الفقه فالتي لها تطبيقات عمليّة ملموسة في الفقه هي المسألة الرابعة، أي الشبهة التحريميّة الموضوعيّة، وأمّا المسائل الثلاث الحكميّة، فليست لها تطبيقات

---

(١) الأقوال المعروفة في تنجيز العلم الإجمالي ثلاثة:

١ ـ العلم الاجمالي غير مؤثر لا في الوجوب الموافقة ولا في حرمة المخالفة. نسب ذلك إلى المحقق المجلسي (ره).

٢ ـ إنّه مؤثّر في حرمة المخالفة ووجوب الموافقة بصورة المقتضي لا العلّة التامّة وهو مختار المحقق الخراساني (ره) في باب القطع.

٣ ـ إنّه مؤثّر فيها بصورة العلّة التامّة وهو خيرته في المقام وذهب إليه المحقّق العراقي (ره).

(٢) لا يخفى أنّه فرقٌ بين الحكم والتكليف، حيث إنّ الأوّل ينقسم إلى الوضعي والتكليفي بأنواعه الخمسة، بينما الثاني عبارة عن الإلزام بالفعل أو الإلزام بالترك فقط فيختصّ بالحرمة والوجوب.

عمليّة، ولذلك نكتفي بالمسألة الرابعة.

ثمّ إنّ الشبهة الموضوعيّة التحريميّة من الشكّ في المكلّف به[١] تنقسم إلى قسمين، لأنّ الحرام المشتبه بغيره، إمّا مشتبه في أُمور محصورة، كما لو دار الحرام بين أمرين أو أُمور محصورة، وتسمّى بالشبهة المحصورة؛ وإمّا مشتبه في أُمور غير محصورة، وتسمّىٰ بالشبهة غير المحصورة[٢]، فإليك دراسة حكم كلا القسمين.

حكم الشبهة المحصورة

إذا قامت الأمارة على حرمة شيء وشمل إطلاق الدليل مورد العلم الإجمالي، كما إذا قال: اجتنب عن النجس، وكان مقتضىٰ إطلاقه شموله للنجس المعلوم إجمالاً أيضاً، فالكلام في جواز المخالفة القطعيّة أو الاحتماليّة يقع في موردين:

الأوّل: مقتضى القاعدة الأوّليّة.

---

(١) الفرق بين الشكّ في التكليف وبين الشكّ في المكلّف به هو أنّ الشكّ في المكلّف به يتصوّر في موردين:

الف) ما إذا علم نوع الإلزام ـ أي الوجوب والحرمة ـ وجهل المتعلّق، كما إذا علم الوجوب تردّد متعلّقه بين الظهر والجمعة، أو علمت الحرمة وتردّد متعلّقها بين الإنائين.

ب) ما إذا علم بوجود كليهما ولكن اشتبه متعلّق كلّ منها بالآخر، كما إذا علم بوجوب واحدٍ من الفعلين وحرمة الآخر لكن جهل متعلّقهما واشتبه كلّ منهما بالآخر.

بينما الشكّ في التكليف هو في ما إذا كان نوع التكليف مجهولاً وهو أيضاً في موردين:

الف) ما إذا كان أصل الوجوب أو أصل الحرمة مشكوكاً، كما إذا شكّ في حرمة شرب التتن أو وجوب الدعاء عند الرؤية.

ب) ما إذا علم بتعلّق أحد الوجوب أو الحرمة على الفعل، كما إذا دار أمر فعلٍ بين كونه واجباً أو حراماً.

(٢) اختلف الأصوليّون في ضابط الشبهة الغير المحصورة على أقوالٍ خمسة ذكر في مصباح الأصول ٢/ ٣٧٢. واختار المصنّف تبعاً للشيخ الأنصاري والعلامة الحائري (قدّس سرّهما) أنّ الميزان هو أن تكون أطراف الشبهة على حدٍّ من الكثرة بحيث توجب ضعف احتمال كون الحرام في طرفٍ خاصٍ على نحوٍ لا يعتني به العقلاء ويُعاملون معه معاملة الشكّ البدوي.

الثاني : مقتضى القاعدة الثانويّة .

أمّا الأوّل فمقتضى القاعدة هو حرمة المخالفة القطعيّة والاحتماليّة[١] معاً بمعنى أنّه لا يجوز ارتكاب جميع الأطراف (المخالفة القطعيّة) أو بعضها (الاحتماليّة) والدليل على ذلك وجود المقتضي وعدم المانع .

أمّا الأوّل فلأنّ إطلاق قول الشارع مثلاً اجتنب عن الخمر يشمل الخمر المعين والخمر المردّد بين الاناءين أو أزيد .

وأمّا الثاني فلأنّ العقل لا يمنع من تعلّق التكليف عموماً أو خصوصاً بالاجتناب عن الحرام المشتبه بين أمرين كما لا يمنع عن العقاب على مخالفة هذا التكليف .

وعلى ضوء ذلك ، فالاشتغال القطعي بالحرمة (وجود المقتضي) وعدم المانع عن تنجّز التكليف ، يقتضي البراءة اليقينيّة بالاجتناب عن كلتا المخالفتين : القطعيّة والاحتماليّة .

هذا كلّه حول القاعدة الأوّليّة ، وأمّا القاعدة الثانويّة بمعنى ورود الترخيص من الشارع في ارتكاب الجميع أو البعض أو عدم وروده ، فالتتبع في الروايات يقضي بعدم وروده مطلقاً بعضاً أو كلّاً ، بل ورد التأكيد على الاجتناب عن جميع الأطراف وإليك بعض ما ورد :

١ . روى سماعة ، قال : سألت أباعبدالله عليه السّلام عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدري أيّهما هو وليس يقدر على ماء غيره ، قال : يهريقهما ويتيمم* .

٢ . روى زرارة ، قال : قلت له : أنّي قد علمت انّه قد أصابه (الدم) ولم أدر أين هو فاغسله ؟ قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترىٰ أنّه قد أصابها حتّى تكون على

---

(١) إنّ المراد من حرمة المخالفة الاحتماليّة هو وجوب الموافقة القطعيّة .

(*) الوسائل : الجزء ١ ، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٨٢ .

يقين من طهارتك* .

الاستدلال على جواز الترخيص

وربما يستدلّ على جواز الترخيص ببعض الروايات منها: كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه .

وجه الاستدلال: أنّ قوله: «بعينه» تأكيد للضمير في قوله: «إنّه» فيكون المعنى حتى تعلم أنّه بعينه حرام، فيكون مفادّه أنّ محتمل الحرمة ما لم يتعيّن أنّه بعينه حرام، فهو حلال، فيعمّ العلم الإجمالي[1] والشبهة البدويّة .

الجواب: إنّ تلك الفقرة ليست رواية مستقلة، بل هي جزء من رواية مسعدة ابن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: سمعته، يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باعَ نفسه، أو خُدِعَ فبيعَ قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة»** .

والأمثلة الواردة في ذلك الحديث كلّها من الشبهة البدويّة، وهذا يوجب

(*) التهذيب: ١/ ٤٢١، الحديث ١٣٣٥.

(١) اختلف الأصوليّون في تفسير العلم الإجمالي على ثلاثة معانٍ:

الف) إنّ العلم الإجمالي علم تفصيليٌ بالجامع مقترن بشكوكٍ تفصيليّة بعدد أطراف ذلك العلم وهذا ما اختاره المحققان النائيني والإصفهاني (قدّس سرّهما).

ب) إنّ العلم في موارد العلم الإجمالي يسري من الجامع إلى الفرد لكن لا الفرد المعيّن بل الفرد المردّد وهو خيرة المحقّق الخراساني (ره).

ج) إنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع ويحكى عن الفرد الواقعي بحدّه الشخصي على نحوٍ تكون الصورة الذهنيّة شخصيّةً ومطابقها شخصيٌ ولكن الحكاية إجماليّة، وذلك من قبيل رؤيتك لشبح زيدٍ من بعيدٍ دون أن تتبيّن هويّته، فإنّ الرؤية هنا ليست رؤية للجامع بل للفرد ولكنّها رؤيةٌ غامضةٌ. وهذا ما ذهب إليه المحقق العراقي (ره).

(**) الوسائل: ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

انصراف إطلاق الحديث إلى مواردها، وعدم عموميّته لموارد العلم الإجمالي، ولو كان الحديث عامّاً لكلا الموردين لكان له عليه السّلام الإتيان بمثال لصورة العلم الإجمالي.

الشبهة غير المحصورة[١]

اتّفق الأُصوليّون على عدم تنجيز العلم الإجمالي في أطراف الشبهة التحريمية الموضوعيّة غير المحصورة، ولابدّ من تحديد الموضوع (غير المحصورة) أوّلاً، ثمّ بيان حكمها ثانياً.

أمّا الأوّل فبيانه أنّه ربّما تبلغ أطراف الشبهة إلى حدّ يوجب ضعف احتمال كون الحرام في طرف خاص بحيث لا يعتني به العقلاء، ويتعاملون معه معاملة الشكّ البدوي، فلو أُخبِر أحد باحتراق بيت في بلد أو اغتيال إنسان فيه، وللسامع فيه بيت أو ولد لا يَعتدُّ بذلك الخبر.

وأمّا حكمها، فلو علم المكلّف علماً وجدانيّاً بوجود تكليف قطعي أو احتمالي بين الأطراف على وجه لا يرضى المولى بمخالفته على فرض وجوده، فلا يجوز الترخيص لا في كلّها ولا في بعضها[٢]، ولكن الكلام في مقام آخر، وهو انّه إذا دلّ الدليل الشرعي على حرمة الشيء وكان مقتضى إطلاق الدليل حرمته مطلقاً، وإن كانت غير محصورة، فهل هناك دليل أقوى يقدّم على ذلك الإطلاق؟

وقد استدلّ القوم على وجود دليل يقدّم على الإطلاق بوجوه نذكر بعضها:

الأوّل: أنّ الموافقة القطعيّة في الشبهة غير المحصورة أمر موجب للعسر

---

(١) لا يخفى أنّ عنواني المحصورة وغير المحصورة لم يردا في واحدٍ من الروايات بل هما مصطلحان أصوليّان.

(٢) لما مرّ في مبحث العلم الإجمالي ضمن مباحث حجّيّة القطع من أنّ الأصول النافية للتكليف إنّما تجرى فيما إذا كان الجامع بين الأطراف هو الظنّ المعتبر لا فيما إذا كان الجامع علماً وجدانيّاً.

والحرج، ومعه لا يكون التكليف فعليّاً، فيجوز ارتكاب الأطراف جميعها أو بعضها[١].

الثاني: الروايات الواردة حول الجبن[٢] وغيرها[٣] المحمولة على الشبهة غير المحصورة، الدالة على عدم وجوب الاجتناب، منها:

١. روى إسحاق بن عمّار عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم، قال: «يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحداً»*.

---

(١) هذا ما ذهب إليه المحقق الخراساني (ره)، ولا يخفى أنّ التقريب الدقيق لكلامه هو «أنّ كثرة الأطراف في بعض الموارد تصير سبباً لعسر الموافقة القطعيّة باجتناب كلّها المُلازم مع الضرر والحرج، فلا يكون التكليف فعليّاً». وفيه: أنّ ذلك لا يكون مطرّداً في جميع الشبهات غير المحصورة كما اعترف (ره) به.

(٢) المراد من الجبن في المقام هو نوعٌ من الطعام أي: اللبن الجامد. وهو كما رواه أبوالجارود، قال: سألتُ أباجعفر (عليه السّلام) عن الجبن، فقلت له: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال: أمِن أجل مكانٍ واحدٍ يُجعل فيه الميتة حُرّم في جميع الأرضين؟ إذا علمت أنّه ميتةٌ فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشتَرِ وَبِعْ وكُلْ، والله إنّي لأعترض السوقَ فأشتري بها اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلّهم يسمّون هذه البربر وهذه السودان. (الوسائل: ج١٧ ص٩١ الباب ٦١ من أبواب الأطعمة والأشربة المباحة، الحديث ٥).

(٣) كروايات جواز شراء الطعام من الظالم، وروايات جواز أخذ جوائز الظالم وروايات جواز التصرّف في مالٍ مختلطٍ بالربا.
أمّا الأوّل فكالخبرين الذين ذكرا في المتن.
وأمّا الثاني فكصحيحة أبي المعزا، قال: سأل رجلٌ أباعبدالله (عليه السّلام) وأنا عنده، فقال: أصلحك الله، أمرّ بالعامل فيجيزني بالدرهم آخذها؟ قال: نعم. قلت: وأحجّ بها؟ قال: نعم. (الوسائل، ج١٢ ص١٥٦، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١).
وأمّا الثالث فكصحيحة أبي المعزا، قال: قال أبوعبدالله (عليه السّلام): لو أنّ رجلاً ورث من أبيه مالاً وقد عرف أنّ في ذلك المال ربا ولكن قد اختلط في التجارة بغير حلالٍ كان حلالاً طيّباً فليأكله، وإن عرف منه شيئاً أنّه ربا، فليأخذ رأس ماله وليردّ الربا. (الوسائل، ج١٢، ص٤٣١، الباب ٥ من أبواب الربا، الحديث ٢).

(*) الوسائل: ١٢، الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢ و ٣، ولاحظ الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٣.

٢ . ما رواه عبدالرحمن بن أبي عبدالله ، قال : سألته عن الرجل أيشتري من العامل وهو يظلم ؟ فقال : «يشتري منه»[١] .*

وقد وردت روايات في أخذ جوائز الظالم** .

إلى غير ذلك من الروايات المورِثة لليقين بعدم وجوب الموافقة القطعيّة[٢] .

تنبيه

إذا كان المردّد في الشبهة غير المحصورة أفراداً كثيرة نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الأُمور المحصورة ، كما إذا علم بوجود مائة شاة محرّمة في ضمن ألف شاة ، فإنّ نسبة المائة إلى الألف نسبة الواحد إلى العشرة ، وهذا ما يسمّى بشبهة الكثير في الكثير ، فالعلم الإجمالي هنا منجّز ، والعقلاء يتعاملون معه معاملة الشبهة المحصورة ، ولا يعد احتمال الحرمة في كلّ طرف احتمالاً ضئيلاً .

تدريب

تطبيق

١ ـ إذا علمنا بتحريم الشارع مايعاً معيّناً وشككنا في أنّه الخمر أو العصير العنبي ففعل كلّ منهما يحتمل فيه الضرر الأخروي فيحكم العقل بلزوم ترك كليهما احتياطاً[٣] .

---

(١) وهذا مقيّدٌ بما في الأوّل ، بأنّه ما لم يعلم أنّه ظَلَمَ فيه أحداً ، أي : لم يعرف الحرام بعينه .

(*) الوسائل : ١٢ ، الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٢ و ٣ ، ولاحظ الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١ و ٣ .

(**) لاحظ الوسائل : ١٢ ، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١ .

(٢) هذا مضافاً إلى بناء العقلاء والسيرة الجارية بين المتشرّعة من عدم وجوب الموافقة القطعيّة .

(٣) اصطلاحات الأصول ٤٢ .

٢ ـ إذا علمنا من طريقة الشرع وتحذيره وتشديده في أمر الفرج ومبدأ تكون الولد أنّها لا تستباح إلّا بإذن شرعي فمجرّد احتمال الحرمة كافٍ في وجوب الكفّ والاحتياط وعليه فلو شكّ في جواز التلقيح الصناعي لا سبيل إلى الرجوع إلى البراءة بل المرجع هو أصالة الاحتياط[١].

٣ ـ إذا نهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد، فعامل مع واحد من أهل قرية كثيرة الأهل يعلم وجود زيد فيها لم يكن ملوماً وإن صادف الواقع[٢].

٤ ـ إذا علم إجمالاً إمّا نجاسة هذا الماء أو غصبيّة الماء الآخر والمناط في الجميع واحد وهو وجوب الاجتناب ومجرى أصالة الاحتياط[٣].

تفهيم

١ ـ بيّن مسالك تفسير العلم الإجمالي.

٢ ـ ما هو الفرق بين الحكم والتكليف؟

٣ ـ اذكر الفرق بين الشكّ في التكليف وبين الشكّ في المكلّف به.

٤ ـ ماذا يراد برواية الجبن؟

٥ ـ كيف التقريب الدقيق لكلام المحقّق الخراساني (ره) في الشبهة غير المحصورة؟

تعميق

١ ـ ماذا تقول فيما يقال: «إنّا نلتزم بالاحتياط في موارد الشكّ البدوي أيضاً؛ إذ قام العلم الإجمالي على كون حكم الشبهة هو أحد الأحكام الخمسة، والعلم الإجمالي منجّزٌ».

---

(١) المسائل المستحدثة السيّد محمّد صادق الروحاني ١٠.

(٢) الوسيط في أصول الفقه ٢/ ١٢٧.

(٣) الوسيط في أصول الفقه ٢/ ١٢٩.

٢ ـ كيف يتصوّر الترخيص في بعض الأطراف أو كلّها وهو يستلزم الإلقاء في المفسدة الاحتماليّة أو القطعيّة ؟

٣ ـ كيف يمكن الجمع بين العلم والاحتمال في قول المصنّف : «لو علم المكلّف علماً وجدانيّاً بوجود ... تكليفٍ احتمالي بين الأطراف» ؟

٤ ـ إن تناولنا ألف حبّةٍ من الأرز بعشر لقمات ، هل هي من الشبهة المحصورة أو غير المحصورة ؟

تحقيق

١ ـ بماذا تجيب المستشكل بأنّ «جعل الترخيص في بعض الأطراف أو جميعها ترخيصٌ في المعصيّة القطعيّة أو الاحتمالية فلا يجوز» ؟ (المحصول في علم الأصول ٤٧٣/٣)

٢ ـ هل يجوز ارتكاب جميع الأطراف في الشبهة غير المحصورة أم يجب إبقاء مقدار الحرام ؟ (المحصول في علم الأصول ٥١١/٣)

المقام الثاني : الشبهة الوجوبيّة

إنّ الشبهة الوجوبية في المكلّف به تنقسم إلى قسمين ، تارة يكون الشكّ مردّداً بين المتباينين كتردّد الأمر بين وجوب الظهر أو الجمعة ، وأُخرى بين الأقل والأكثر كتردّد الواجب بين الصلاة مع السورة أو بدونها ، وبذلك يقع الكلام في موضعين .

الموضع الأوّل : الشبهة الوجوبيّة الدائرة بين متباينين

إذا دار الواجب بين أمرين متباينين ، فمنشأ الشك إمّا فقدان النص أو إجماله ، أو تعارض النصّين ، أو الشبهة الموضوعيّة ، فهناك مسائل أربع : وإليك البحث فيها بوجه موجز :

١ . إذا تردّد الواجب بغيره لأجل فقدان النصّ ، كتردّده بين الظهر والجمعة .

٢ . إذا تردّد الواجب بغيره لأجل إجمال النص بأن يتعلّق التكليف الوجوبي

بأمر مجمل، كقوله تعالى: ﴿حافِظُوا عَلَى الصَلَواتِ وَالصَّلاةِ الوُسْطىٰ﴾ (البقرة/٢٣٨) حيث إنّ الصلاة الوسطى مردّدة بين عدّة منها[١].

٣. إذا تردّد الواجب بغيره لأجل تعارض النصّين وتكافؤهما، كما إذا دار الأمر بين القصر والإتمام.

٤. إذا تردّد الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع، كما في صورة اشتباه الفائتة بين العصر والمغرب.

إنّ الخلاف في هذه المسائل كالخلاف في الشبهة التحريميّة، والمختار هو المختار طابق النعل بالنعل، فيجب الاحتياط في الأُولى والثانية والرابعة، وأمّا الثالثة، فالمشهور فيها التخيير، لأخبار التخيير السليمة عن المعارض.

الموضع الثاني: الشبهة الوجوبيّة الدائرة بين الأقل والأكثر

إنّ الأقل والأكثر ينقسمان إلى استقلاليين وارتباطيين والفرق بينهما، هو أنّ وجوب الأقل وامتثاله في الاستقلالي يغاير وجوب الأكثر ـ على فرض وجوبه ـ وامتثاله، فلكلّ وجوب وامتثال، كالدين المردّد بين الدينار والدينارين، والظاهر وجوب امتثال الأقل، وعدم لزوم امتثال الأكثر لعدم ثبوت وجوبه، بخلاف الأقل في الإرتباطي فانّه على فرض وجوب الأكثر يكون واجباً بنفس وجوب الأكثر[٢] فلهما وجوب واحد وامتثال فارد[٣]، ولذلك اختلفوا في جواز الاقتصار بالأقل،

---

(١) فقال بعض بأنّها صلاة الصبح لشروع اليوم من المغرب فصارت الصلاة الوسطىٰ صلاة الصبح. وقال آخر بأنّها صلاة العصر لزعمهم أنّ شروع اليوم من طلوع الفجر. وفيها أقوالٌ أخر.

(٢) بالجملة الأقلّ الاستقلالي يغاير الأكثر ـ على فرض وجوبه ـ وجوباً وملاكاً وغرضاً وطاعةً وامتثالاً، بينما الأقلّ الارتباطي يتّحد مع الأكثر ـ على فرض وجوبه ـ كذلك.

(٣) فالوجوب واحدٌ لكنّه على فرض وجوب الأكثر يكون وجوب الأقلّ ضمنيّاً وعلى فرض عدم وجوب الأكثر يكون وجوبه استقلاليّاً. وهذا كدوران الصلاة بين وجوبها مع السورة أو

أو لزوم الإتيان بالأكثر.

ونقتصر بالبحث هنا على الأقل والأكثر الارتباطيين، ويبحث عنه ضمن مسائل أربع:

المسألة الأُولىٰ: دوران الأمر بين الأقل والأكثر لأجل فقدان النص

إذا شككنا في جزئيّة السورة، أو جلسة الاستراحة، أو شرطيّة إباحة ثوب المصلّي[1] فيكون الواجب مردّداً بين الأقل كالصلاة بلا سورة وبلا جلسة الاستراحة ...، أو الأكثر كالصلاة مع السورة ومع جلسة الاستراحة، فهل الإتيان بالأكثر مجرى للبراءة، أو مجرى للاحتياط؟ والمختار هو البراءة.

واعلم أنّه يُعْتَمَدُ في تقرير البراءة العقليّة على مسألة قبح العقاب بلا بيان، فيقال في المقام إنّ الجزء المشكوك لم يرد في وجوبه بيان، فلو تركه العبد وكان واجباً في الواقع فالعقاب على تركه عقاب بلا بيان وهو قبيح على الحكيم.

كما أنّه يُعْتَمدُ في تقرير البراءة الشرعيّة لأجل رفع الوجوب الشرعي، علىٰ حديث الرفع، فيقال إنّ وجوب الأكثر بعدُ «مما لا يعلمون» وكلّ ما كان كذلك فهو مرفوع.

استدلال القائلين بالاحتياط

إنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينيّة، فذمّة المكلّف مشغولة بالواجب

☜

بدونها. فإن وجبت السورة كانت الصلاة بدون السورة واجبةً وجوباً ضمنيّاً، وإن لم تجب السورة فالصلاة بدونها واجبةٌ وجوباً استقلاليّاً. أمّا كل جزءٍ جزءٍ من الصلاة فوجوبه دائماً ضمنيٌّ.

(١) إنّ المشكوك في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين تارةً يكون جزءاً خارجيّاً كالسورة، وأخرىٰ شرطاً وهو المنتزع من شيءٍ خارجي كالطهارة من الحدث المنتزعة من الأمر بالوضوء عند الصلاة. وثالثةً خصوصيّةٌ متّحدةٌ في الوجود مع المأمور به، كما إذا دار الأمر بين الرقبة المطلقة أو خصوص المؤمنة منها. أمّا مذهب المصنّف في الجميع فهو البراءة.

المردّد بين الأقل والأكثر، ولا يحصل اليقين بالبراءة إلّا بالإتيان بالأكثر نظير ما إذا دار أمر الصلاة الفائتة بين إحدى الصلاتين: المغربِ أو العشاءِ، فيجب الإتيان بالأقل والأكثر كما يجب الإتيان بكلتا الصلاتين.

يلاحظ عليه: وجود الفرق بين المشبَّه (دوران الواجب بين الأقل والأكثر) والمشبَّه به (دوران الواجب بين المتباينين) فإنّ العلم الإجمالي في الثاني باق على حاله حيث إنّ الواجب مردد بين شيئين مختلفين غير متداخلين كصلاتي المغرب والعشاء.

وهذا بخلاف المقام فإنّ الترديد زائل بأدنى تأمّل حيث يُعلم وجوب الأقل على كلّ حال، بنحو لا يقبل الترديدَ، وإنّما الشكّ في وجوب الزائد أي السورة، ففي مثله يكون وجوب الأقل معلوماً على كلّ حال، ووجوب الزائد مشكوكاً من رأس، فيأخذ بالمتيقّن وتجري البراءة في المشكوك.

ومن ذلك يعلم أنّ عدّ الشكّ في الأقل والأكثر الارتباطيّين من باب العلم الإجمالي إنّما هو بظاهر الحال وبدء الأمر، وأمّا بالنسبة إلى حقيقة الأمر فوجوب الزائد داخل في الشبهة البدويّة التي اتّفق الأخباري والأُصولي على جريان البراءة فيها[1].

المسألة الثانية: دوران الأمر بين الأقل والأكثر لأجل إجمال النص

إذا دار الواجب بين الأقل والأكثر لأجل إجمال النصّ، كما إذا علّق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردّد معناه بين مركبين يدخل أقلّهما تحت الأكثر بحيث يكون إتيان الأكثر إتياناً للأقل، ولا عكس، كما إذا دلّ الدليل على غسل ظاهر

---

(١) حيث إنّ الأخباري والأصولي اتّفقا على جريان البراءة في الشبهات الحكميّة الوجوبيّة وإنّما اختلافهم هو في الشبهات الحكميّة التحريميّة.

البدن، فيشكّ في أنّ الجزء الفلاني كداخل الأُذن من الظاهر أو من الباطن[١]، والحكم فيه كالحكم في السابق، ونزيد هنا بياناً:

إنّ الملاك في جريان البراءة الشرعيّة هو رفع الكلفة المشكوكة، فكلّ شيء فيه كلفة زائدة وراء الكلفة الموجودة في الأقل، يقع مجرى للبراءة الشرعيّة.

المسألة الثالثة: دوران الأمر بين الأقل والأكثر لأجل تعارض النصّين

إذا تعارض نصّان متكافئان في جزئيّة شيء، كأن يدلّ أحد الدليلين على جزئيّة السورة، والآخر على عدمها، ولم يكن لأحدهما مرجّح، فالحكم فيه هو التخيير، لما عرفت من تضافر الروايات العديدة على التخيير عند التعارض.

المسألة الرابعة: دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعيّة[٢]

إذا شكّ في جزئيّة شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي، كما إذا أمر بمفهوم مبيّن مردّد مصداقه بين الأقل والأكثر، وهذا كما إذا أمر المولى بإكرام العلماء على نحو العام المجموعي بحيث تكون للجميع إطاعة واحدة

---

(١) فالأكثر هو الأجزاء الظاهريّة للبدن بما أنّ فيها الأذن، والأقلّ هو الأجزاء الظاهريّة للبدن بما أنّه ليس فيها الأذن.

(٢) اعلم أنّ العناوين الواقعة تحت دائرة الطلب يتصوّر على وجوه:

الف) أن يتعلّق الحكم عليه بنحو العام الاستغراقي، كما إذا شككنا في كون زيدٍ مصداقاً للعام أو لا.

ب) أن يتعلّق بنحو العام المجموعي كما ذكر في المتن.

ج) أن يتعلّق الأمر والحكم على الطبيعة بما هي هي أو على ناقض العدم وصرف الوجود، كما إذا قال: أكرم العالم على أحد الوجهين وشكّ في كون زيدٍ عالماً أو لا.

أمّا حكم الأوّل فهو البراءة لكونه من قبيل الشكّ في الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين. وأمّا الثالث فهو الاشتغال.

وأمّا الثاني فقال في المتن بالبراءة ولكنّه في التقريرات ذهب إلى أنّ الحقّ التفصيل بين أخذ عنوان «مجموع العلماء» بما هو هو، فيحصل الشكّ في فراغ الذمّة بالنسبة إلى العنوان فالمحكَّم هو الاحتياط، وبين أخذ العنوان على نحو المرآتيّة والطريقيّة إلى الخارج، فتجرى البراءة لما ذكر في المتن.

وعصيان واحد، فالشكّ في كون زيد عالماً أو غير عالم شكّ في كون الواجب هو الأقل أو الأكثر ومنشأ الشكّ هو خلط الأُمور الخارجيّة وبما أنّ عنوان المجموع، عنوان طريقي إلى الواجب ففي الحقيقة يتردّد الواجب بين الأقل والأكثر فتجري البراءة[١]. [٢]

حكم الشكّ في المانعيّة والقاطعيّة[٣]

المراد من المانع ما اعتبره الشارع بما أنّ وجوده مخلّ بتأثير الأجزاء في الغرض المطلوب كنجاسة الثوب في حال الصلاة.

والمراد من القاطع ما اعتبره الشارع بما أنّه قاطع للهيئة الاستمراريّة كالفعل الماحي للصورة الصلاتيّة[٤].

فإذا شككنا في مانعيّة شيء أو قاطعيّته، فمرجع الشك إلى اعتبار أمر زائد على الواجب ـ وراء ما علم اعتباره، فيحصل هنا علم تفصيلي، بوجوب الأجزاء وشك بدوي في مانعيّة شيء أو قاطعيّته ـ فالأصل عدم اعتبارهما إلى أن يعلم خلافه،

---

(١) إنّ الأقوال في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين ثلاثة:
الف) جريان البراءة العقليّة والشرعيّة.
ب) عدم جريانهما والقول بالاحتياط.
ج) جريان البراءة الشرعيّة دون العقليّة.
والأوّل مبني الأكثر والثالث مذهب المحقّق الخراساني (ره).

(٢) لا يخفى أنّ وجه اختصاص الأقلّ والأكثر بالشبهة الوجوبيّة وعدم التعرّض له في الشبهة التحريميّة هو أنّ مرجع الثاني إلى الشكّ في أصل التكليف؛ لأنّ الأقلّ معلوم الحرمة والشكّ في حرمة الأكثر، كما هو الحال في الأقلّ والأكثر استقلاليّين في الشبهة الوجوبيّة.

(٣) لا يخفى أنّه ذهب المشهور كالمحقق الخوئي (ره) إلى أنّ معنى المانعيّة وهو اعتبار عدم المانع في المأمور به، ولكنّ المصنّف لم يرتضه ومال إلى أنّ معناه هو وجود الشيء مزاحماً للصحّة؛ إذ العدم ليس شيئاً قابلاً للاعتبار.

(٤) وليُعلم أنّ المانع والقاطع على الرغم من تفاوتهما، يتّفقان في كون كلٍ منهما مانعاً من صحّة المأمور به.

فالشكّ فيهما كالشكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته في أنّ المرجع في الجميع هو البراءة[١].

تدريب

تطبيق

١ ـ إذا علمنا بوجوب صلاة يوم الجمعة قبل صلاة العصر وشككنا في أنّها الظهر أو الجمعة فترك كلّ واحد منهما ممّا يحتمل فيه الضرر الأخروي فالعقل يحكم بلزوم إتيان كلتيهما احتياطاً[٢].

٢ ـ الأقلّ والأكثر الاستقلاليّان في الشبهة الوجوبيّة، ومثاله ما إذا علم المكلّف بفوات صلواتٍ منه وشكّ في عددها وأنّها ثلاث أو أربع، فهو عالمٌ بتعلّق الوجوب وشاكٌّ في وجوب القليل أو الكثير؛ وكذا إذا علم بأنّ عليه ديناً لزيدٍ وشكّ في أنّه درهمٌ أو درهمان[٣].

٣ ـ لو وجب عليه إعطاء درهمٍ لزيدٍ وتردّد زيدٌ بين أربعة أشخاص، وكان عنده ثلاثة دراهم وجب عليها أن يدفعها إلى ثلاثة منهم من باب الاحتياط[٤].

---

(١) إنّ ديدن القوم أنّهم ذكروا في الخاتمة شروط جريان البراءة والاحتياط، وذكروا أنّ لجريان الاحتياط شرطين: عدم استلزامه لاختلال النظام وعدم مخالفته لاحتياطٍ آخر. فهو في غير هذين الموردين حسنٌ إمّا وجوباً كما في موارد العلم الإجمال والشبهات البدويّة قبل الفحص من دليل اجتهادي وإمّا استحباباً. كما في موارد الشبهات البدوية بعد الفحص. أمّا البرائة فشرط جريانها في الشبهات الحكميّة هو الفحص عن الدليل الاجتهادي لأنّ الوصول في «قبح العقاب بلا بيان واصل» رهن الفحص عن الأدلّة. وأمّا في الشبهات الموضوعيّة فالظاهر تسالم الأصوليّين على عدم وجوب الفحص ولكنّه يفصّل المصنّف بين ما إذا كان العلم بالواقع ممكناً بأدنى نظرٍ، كالنظر إلى الأفق فيمن شكّ في دخول الفجر، فيجب عليه الفحص، وبين غيره فلا يجب.

(٢) اصطلاحات الأصول ٤٢.

(٣) اصطلاحات الأصول ٦٧.

(٤) مستمسك العروة ٥ / ٢٠٣.

٤ ـ المشهور بين الأصحاب ... عدم وجوب فعل القضاء فوراً وجواز التأخير. وفيه: أنّ المحقّق في محلّه المتّفق عليه بين المجتهدين والأخباريّين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبيّة، بل المرجع فيها أصالة البراءة[1].

تفهيم

١ ـ بيّن أقسام المشكوك في الأقلّ والأكثر الارتباطيين؟

٢ ـ اذكر جميع الفروق التي كانت بين الأقلّ والأكثر الارتباطي مع الاستقلالي.

٣ ـ اذكر أنحاء العناوين الواقعة تحت دائرة الطلب.

٤ ـ ما هو وجه اختصاص الأقلّ والأكثر بالشبهة الوجوبيّة؟

٥ ـ هل المانعيّة تساوق اعتبار عدم المانع أم لا؟ لماذا؟

٦ ـ بيّن شروط جريان البراءة والاحتياط.

تعميق

١ ـ ماذا تقول في قول المحقّق الخوانساري (ره) ـ في موارد إجمال النص ـ من «أنّ التكليف بالمجمل قبيحٌ على الحكيم»؟

٢ ـ هل يصحّ القول بأنّ وجوب الأقلّ في فرض وجوب الأكثر غيريٌ وفي فرض عدم وجوبه نفسيٌ؟

٣ ـ ألا يكون تغاير وجوب الأقلّ ـ بأنّه ضمنيٌ في فرض وجوب الأكثر واستقلالي في فرض عدم وجوبه ـ في الأقلّ والأكثر الارتباطي موجباً لكون الأقلّ واجباً بغير ما وجب به الأكثر، فصار من قبيل الأقلّ والأكثر الاستقلاليين؟ لماذا؟

تحقيق

١ ـ لماذا ذكر المحقّق الخراساني (ره) أنّ الانحلال في دوران الأمر بين الأقلّ

---

(١) فقه الصادق (عليه السّلام) ٦ / ٧٠.

والأكثر الارتباطيين يوجب الخلف ؟ لاحظ عليه . (مصباح الأصول ٤٣٠/٢)

٢ ـ كيف يبقى وجوب الأقلّ بعد جريان البراءة عن وجوب الأكثر ، وقد دلّ الأدلّة على وجوب المركّب التام وبعد رفع جزئيّة الجزء المشكوك فيه ، لا يبقى دليلُ على وجوب الباقي ؟ (مصباح الأصول ٤٤٢/٢)

٣ ـ هل يصحّ توجّه التكليف إلى الناسى ؟ (المحصول في علم الأصول ٥٦٧/٣)

والحمد لله ربّ العالمين

الفصل الرابع

الاستصحاب[1]

لإيضاح الحال نذكر أُموراً :

الأوّل : تعريف الاستصحاب[2] وهو في اللغة أخذ الشيء مصاحَباً أو طلب صحبته ، وفي الاصطلاح «إبقاء ما كان على ما كان»[3] مثلاً إذا كان المكلّف متيقّناً بأنّه متطهّر من الحدث ، ولكن بعد فترة شك في حصول حدث ناقض طهارته ،

---

(١) قد عرفت سابقاً أنّ الأصول العمليّة في الشبهات الحكميّة قواعد أصوليّة ، وفي الشبهات الموضوعيّة قواعد فقهيّة ، وذلك لانطباق حدّ القاعدة الأصوليّة على الأوّل والقاعدة الفقهيّة على الثاني ، فراجع إن شئت .

(٢) قال المحقّق الصدر (ره) إنّ ملاك الحجّيّة هو تارةً قوّة الاحتمال وأخرى قوّة المحتمل وثالثة كليهما . فإن كان الأوّل فهو أمارةٌ ، وإن كان الثاني فهو أصل غير محرز كالبراءة والاحتياط والتخيير ، وإن كان الثالث فهو أصل محرز كالاستصحاب . والدليل عليه أنّا نحسّ من النصوص أنّ للشارع مضافاً إلى نفس ما كان ، عنايةً بكشف الاستصحاب من الواقع ولكن لا على حدٍّ قويٍّ يلزم منه كونه أمارةً ، بل الاستصحاب أصلٌ لكنّه له نحو انكشافٍ من الواقع فصار لأصلاً محرزاً (للواقع) .

(٣) عرَّف الشيخ (ره) الاستصحاب بأنّه هو «إبقاء ما كان» واستحسنه بأنّه أحضر التعاريف وأسدّها . وقال المحقّق القمي (ره) : «استصحاب الحال ، وهو كون حكمٍ أو وصفٍ تقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق» . وللقوم تعاريف أخر . أمّا المصنّف فيرى أنّ التعريف يختلف حسب اختلاف المباني : فإن قلنا بأنّ الاستصحاب أمارةٌ عقلائيّة فالتعريف هو ما ذكره القمي (ره) ، وإن قلنا بأنّه أصل عمليٌ شرعيٌ مأخوذ من الروايات ، فالتعريف هو ما ورد في النصوص ، من تحريم نقض اليقين السابق بالشكّ اللاحق نقضاً تشريعيّاً لا تكوينيّاً ، واعترض على التعريف بالإبقاء وشبهه بأنّه تعريفٌ باللازم لا نفسه .

فيبني على بقائها، وأنّه بعدُ متطهّر، فتكون النتيجة: «إبقاء ما كان على ما كان» ويختلف عن الأُصول الثلاثة السابقة باختلاف المجرىٰ، فإنّ مجرى الأُصول الثلاثة هو الشكّ في الشيء من دون لحاظ الحالة السابقة، إمّا لعدمها[١] أو لعدم لحاظها، وهذا بخلاف الاستصحاب فإنّ مجراه هو لحاظ الحالة السابقة[٢].

الثاني: أركان الاستصحاب

إنّ الاستصحاب يتقوّم بأُمور منها:

١. اليقين بالحالة السابقة* والشكّ في بقائها.

٢. اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد عند المستصحب، أي فعليّة اليقين في ظرف الشكّ.

٣. تعدد زمان المتيقّن والمشكوك.

---

(١) الظاهر أنّ لكلّ شيء حالةٌ سابقةٌ دائماً ولو كانت تلك الحالة هي العدم الأزلي. فكلّ شيءٍ مسبوقاً دائماً بالعدم الأزلي وإن لم يكن مسبوقاً بحالة أخرىٰ فتأمّل. أمّا عدم لحاظها فيمكن فرضه، كما إذا لم نقل بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة، فحينئذٍ صار العدم الأزلي حالةً سابقةً غيرَ ملحوظة.

(٢) اعلم أنّ الاستصحاب ينقسم حسب المستصحب تارةً، والدليل الدال على حكمه أخرىٰ، ومنشأ اليقين ثالثة ومنشأ الشكّ رابعة.

أمّا التقسيم باعتبار المستصحب، فإنّه تارةً يكون أمراً وجودياً وأخرىٰ عدميّاً، وعلى كلا التقديرين قد يكون حكماً شرعيّاً وأخرى موضوعاً لحكم شرعي، ثمّ الحكم قد يكون كليّاً وقد يكون جزئيّاً، وعلى كلا التقديرين قد يكون تكليفيّاً وأخرىٰ وضعيّاً.

وأمّا التقسيم باعتبار الدليل الدالّ عليه، فتارةً يكون دليله نقليّاً كالكتاب والسنّة وأخرى لبيّاً كالعقل والإجماع.

وأمّا التقسيم من جهة منشأ اليقين، فإنّه قد يكون العقل وقد يكون غيره من الكتاب والسنّة أو السماع والرؤية كما إذا كان المستصحب من الأمور الخارجيّة.

وأمّا التقسيم من جهة الشكّ المأخوذ فيه، فالشكّ تارةً يكون في مقدار استعداد المستصحب للبقاء ويسمّىٰ بالشكّ في المقتضى كالحيوان المردّد بين البقّ والفيل وأخرىٰ يكون الشكّ في الرافع مع إحراز قابليّة بقاءه ودوامه لولا الرافع، وذلك كالشكّ في الحدث بعد الوضوء.

(*) المراد بالشكّ هو اللاحجّة فيعمّ الظن غير المعتبر والاحتمال المساوي والوهم.

٤ . سبق زمان المتيقّن على زمان المشكوك .

٥ . وحدة متعلّق اليقين والشكّ[١] .

الثالث : تطبيقات

ألف : استصحاب الكرّية إذا كان الماء مسبوقاً بها فيترتّب عليه عدم نجاسة الماء بالملاقاة بالنجس .

ب : استصحاب عدم الكرّية إذا كان الماء مسبوقاً به فيترتّب عليه نجاسة الماء بالملاقاة بالنجس .

ج : استصحاب حياة زيد فيترتّب عليه حرمة قسمة أمواله وبقاء علقة الزوجيّة بينه وبين زوجته .

الرابع : الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين

وهناك قاعدة أُخرى تسمّى في مصطلح الأُصوليين بقاعدة اليقين ، وهذا كما إذا تيقّن بعدالة زيد يوم الجمعة ثمّ طرأ عليه الشكّ يوم السبت في عدالة زيد في نفس يوم الجمعة (لا السبت) وممّا ذكرنا يظهر أنّه تختلف عن الاستصحاب في الأمرين التاليين :

أ . عدم فعليّة اليقين لزواله بالشكّ[٢] .

ب . وحدة متعلّقي اليقين والشكّ جوهراً وزماناً[٣] .

---

(١) وهناك شرطٌ آخر لم يذكره المصنّف ، وهو فعليّة الشكّ واليقين فلا يكفى الشكّ التقديري ولا اليقين التقديري ، وإنّما يبحث عنه المصنّف في تنبيهات الاستصحاب ، فانتظر .

(٢) فيكون الشكّ يسرى إلى اليقين ويهدمه ، وهذا بخلاف الاستصحاب ، فالشكّ فيه طرأ على اليقين ولا يمسّ كرامته . ولذا يسمّى الشكّ في قاعدة اليقين بالشكّ الساري وفي الاستصحاب بالشكّ الطارئ .

(٣) لا يخفى أنّ متعلّقي اليقين والشكّ في الاستصحاب يتّحدان جوهراً وذاتاً أيضاً ، فينبغي للمصنّف أن يقول في مقام الفرق بين قاعدة اليقين والاستصحاب : «وحدة متعلّقي اليقين والشكّ زماناً» .

والمعروف بين الأصحاب أنّ الاستصحاب حجّة دون قاعدة اليقين . وإنّ روايات الباب منطبقة على الأوّل دون الثانية كما سيوافيك .

أدلّة حجّيّة الاستصحاب

اختلف الأُصوليّون في كيفيّة حجّيّة الاستصحاب ، فذهب القدماء إلىٰ أنّه حجّة من باب الظن ، واستدلوا عليه بالوجوه التالية :

١ . بناء العقلاء على العمل على وفق الحالة السابقة ، ولم يثبت الردع عنه من جانب الشارع .

يلاحظ عليه ـ مضافاً إلى عدم كلّيّتها ـ فانّ العقلاء لا يعملون في الأُمور الخطيرة علىٰ وفق الاستصحاب وإن أفاد الظن ـ : أنّه يكفي في الردع ما دلَّ من الكتاب والسنّة على النهي عن اتّباع غير العلم ، وقد مرّت تلك الآيات عند البحث عن حجّيّة خبر الواحد[١] .

٢ . ما استند إليه العضدي في شرح المختصر ، فقال : إنّ استصحاب الحال : أنّ الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه ، وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء[٢] .

يلاحظ عليه : أوّلاً بمنع كلّيّة الكبرىٰ ، لمنع إفادة الاستصحاب الظن في كلّ مورد ، وثانياً سلّمنا لكن الأصل في الظنون عدم الحجّيّة إلّا أن يدلّ دليل قاطع عليها .

---

(١) الظاهر أنّ مخالفة بعض الفقهاء مع الاستصحاب إنّما هو لمخالفتهم لبناء العقلاء أو حكم العقل على حجّيّة الاستصحاب ؛ حيث إنّه لا يوجد دليلٌ غيرهما قبل زمن والد الشيخ البهائي (ره) . على ذلك يمكن أن نقول بوجود الإجماع على حجّيّة الاستصحاب ولكن لا بقولٍ مطلقٍ بل بنحو الموجبة الجزئيّة في مقابل السلب الكلّي ؛ لاختلاف المباني في سعة حجّيّته وضيقها .

(٢) الظاهر أنّ مراد العضدي من استدلاله هو حكم العقل العملي على حجّيّة الاستصحاب ، كما استظهره بعضٌ .

٣ . الاستدلال بالإجماع ، قال العلّامة : الاستصحاب حجّة لإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكم ، ثمّ وقع الشكّ في طروء ما يزيله ، وجب الحكم على ما كان أوّلاً ، ولولا القول بأنّ الاستصحاب حجّة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجّح .

يلاحظ عليه : عدم حجّيّة الإجماع المنقول ، خصوصاً إذا علم مستند المجمعين . أضف إلى ذلك مخالفة عدّة من الفقهاء مع الاستصحاب .

وأمّا المتأخّرون فقد استدلّوا بالأخبار ، وأوّل من استدلّ بها الشيخ الجليل الحسين بن عبدالصمد والد الشيخ بهاء الدين العاملي (٩١٨ ـ ٩٨٤ هـ) في كتابه المعروف بـ «العقد الطهماسبي» وهي عدّة روايات :

١ . صحيحة زرارة الأُولى

روى الشيخ الطوسي[١] بإسناده ، عن الحسين بن سعيد عن حمّاد ، عن حريز ، عن زرارة قال : قلت له[٢] : الرجل ينام وهو على وضوء ، أتوجب الخفقة

---

(١) لا يخفىٰ أنّ جملة من الأعلام كالسيّد الطباطبائي (ره) في الفوائد والفاضل النراقي (ره) ـ على ما ذكره الشيخ في تنبيهات الاستصحاب ـ ذكروا الرواية بدون الإضمار وأنّ المسؤول هو الإمام الباقر (عليه السّلام) .

(٢) إعلم أنّ روايتي زرارة اللتين ذكرتا في المتن مضمرتان ، أي لا يذكر فيهما إسم المسؤول عنه ويجعل مكانه ضميرٌ أمّا الاصوليّون فاختلفوا في صحّة الرواية المضمرة على أقوالٍ : ثالثها : التفصيل بين ما إذا كان الراوي مِن أجلّاء الأصحاب فتصحّ ؛ إذ هو مع مكانته لا يروى عن غير الإمام (عليه السّلام) ، وبين غيره فلا تصحّ .

أمّا الشيخ باقر الايرواني فذكر في كتابه «دروسٌ تمهيديّة في القواعد الرجاليّة» وجهين في تصحيح المضمرات :

الأوّل : ما ذكره المُفَضَّل ، فيختصّ هذا الوجه بما إذا كان الراوي من أجلّاء الأصحاب .

والثاني : وهو أنّ الضمير لابدّ له من مرجع ، وذلك إمّا معهودٌ حضوراً أو ذكراً أو ذهناً . أمّا الأوّل والثاني فمنتفيان حسب الفرض . وأمّا في الثالث فلابدّ من أن يكون مرجع الضمير معلوماً عند الناس في كلّ الأزمنة ؛ إذ كتابة الرواية تكون لاستفادة عامّة الناس في جميع

والخفقتان عليه الوضوء ؟ فقال : «يا زرارة : قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذن ، فإذا نام العين والأُذن والقلب وجب الوضوء» .

قلت : فإن حُرِّك على جنبه شيء ولم يعلَم به ؟ قال : «لا ، حتى يستيقن أنّه قد نام ، حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن ، وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه ، ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ ، وإنّما تنقضه بيقين آخر»* .(١)

وجه الدلالة : أنّ المورد وإن كان هو الوضوء ، لكن قوله : «ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ» إلى آخره ظاهر في أنّه قضيّة كلّيّة طُبّقت على مورد الوضوء ، فلا فرق بين الشكّ في الوضوء وغيره . وأنّ اللّام في قوله : «اليقين» لام الجنس لا العهد ، ويدلّك على هذا ، أنّ التعليل بأمر ارتكازيّ وهو عدم نقض مطلق اليقين بالشكّ ، لا خصوص اليقين بالوضوء .

٢ . صحيحة زرارة الثانية

روى الشيخ في التهذيب** عن زرارة رواية مفصّلة تشتمل على أسئلة وأجوبة ،

☞

الأعصار ولا يُعرف شخصٌ معهودٌ في أذهان الناس في جميع العصور عدا الإمام (عليه السّلام) . وهذا الوجه ـ كما ترىٰ ـ عامٌ لكلّ المضمرات .

(*) الوسائل : ١ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ١ .

(١) لا شكّ أنّ الصحيحة تتضمّن سؤالين :

الف) أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟

ب) فإن حرّك في جنبه شيءٌ ولم يعلم به ؟

أمّا الثاني فلا شبهة في أنّه سؤالٌ عن شبهةٍ موضوعيّةٍ ، وهي أنّه هل يمكن الاستدلال بعدم الالتفات عند تحريك شيءٍ على جنبه على أنّه قد نام ؟ أمّا الثاني فيحتمل أمرين :

الف) أن يكون شبهةً حكميّة مفهوميّة بمعنى أنّ الراوي يعرف معنى النوم إجمالاً وكان الشكّ في تحقّق النوم بالخفقة والخفقتين ؛ لعدم تعرّفه على مفهومه الدقيق الجامع .

ب) أن يكون سؤالاً عن شبهةٍ حكميّة محضة ، وهو أنّ الناقض للوضوء هل هو المرتبة الكاملة من النوم ، أو المرتبة الضعيفة مع العلم بمفهوم النوم وأنّه ذو مراتب .

(**) رواه عن زراره بنفس السند السابق .

ونحن ننقل مقاطع منها :

أصاب ثوبي دم رعاف ، أو غيره ، أو شيء من مني ، فعلَّمتُ أثره إلى أن أُصيبَ له الماء ، فأصبتُ وحضرت الصلاة ونسيتُ أنّ بثوبي شيئاً وصلّيتُ ثمّ إنّي ذكرتُ بعد ذلك .

قال : «تعيد الصلاة وتَغْسله» .

قلت : فإنّي لم أكن رأيتُ موضعه ، وعِلمتُ أنّه قد أصابه فطَلَبْتُه فلم أقدر عليه ، فلمّا صلّيتُ وجدته ؟

قال : «تَغْسله وتُعيد» .

قلت : فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك ، فنظرتُ فلم أر شيئاً ، ثمّ صلّيتُ فرأيت فيه ؟

قال : «تغسله ولا تعيد الصلاة» ، قلت : لِمَ ذلك ؟

قال : «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» * .(١)

وجه الاستدلال : يُركِّز الراوي في سؤاله الثالث على أنّه ظن ـ قبل الدخول في الصلاة ـ بإصابة الدم بثوبه ولكن لم يتيقّن ذلك فنظر فلم يرَ شيئاً فصلّى فلمّا فرغ عنها رأى الدم ـ الذي ظنّ به قبل الصلاة ـ فأجاب الإمام عليه السّلام بأنّه يغسل

(*) الوسائل : ٢ ، الباب ٤١ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ ، وقد تركنا نقل الأسئلة الباقية للاختصار .

(١) حينئذٍ لا بأس لأن نتعرّض بفقه الحديث على وجه الاختصار :

أمّا السؤال الأوّل فهو عن حكم الإتيان بالصلاة مع النجاسة نسياناً ، مع العلم بالنجاسة أوّلاً ، فأجاب (عليه السّلام) بوجوب إعادة الصلاة ووجوب الغسل .

وأمّا الثاني فهو عن العلم الإجمالي بنجاسة الثوب والصلاة معها ، فأجاب (عليه السّلام) بوجوب الإعادة مرّة أخرىٰ .

وأمّا الثالث فهو يحتمل وجهين ذكرناهما في الهامش .

ثوبه للصلوات الأُخرى ولكن لا يُعيد ما صلّى. فسأل الراوي عن سببه مع أنّه صلّى في الثوب النجس، كالصورتين الأُوليين فأجاب عليه السّلام: بوجود الفرق، وهو علْمُه السابق بنجاسة ثوبه في الصورتين فدخل في الصلاة بلا مسوِّغ شرعي، وشكُّه فيها بعد الإذعان بطهارته في الصورة الثالثة فدخل فيها بمجوّز شرعي وهو عدم نقض اليقين بالطهارة، بالشك في النجاسة ومنه يعلم أنّ ظرف الاستصحاب هو قُبيل الدخول فيها[١].

ثمّ إنّ للاستصحاب دوراً فقط في إحراز الصغرى: أعني: طهارة الثوب، ويترتّب عليه أمر الشارع بجواز الصلاة فيه، ومن المعلوم أنّ امتثال الأمر الشرعي واقعيّاً كان أو ظاهريّاً مسقط للتكليف، كما مرّ في مبحث الإجزاء[٢].

٣. حديث الأربعمائة*

روى أبوبصير، ومحمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله، عن آبائه، عن أميرالمؤمنين

---

(١) اعلم أنّه اختلف في أنّه ما هو المراد من قوله (عليه السّلام): «لأنّك كنت على يقين من طهارتك». فهل المراد: اليقين بطهارة الثوب قبل حدوث حادثة الرعاف، أو المراد: اليقين الحاصل بعد حدوث الحادثة وظنّ الإصابة، والنظر فيه وعدم رؤية شيء من الدم في الثوب؟

فلو كان المراد هو الأوّل لانطبق على الاستصحاب؛ لبقائه حتّى بعد العلم بوجود النجاسة من بدء الصلاة إلى انتهائها فكيف قبلها؟ وأمّا لو كان المراد هو الثاني، فينطبق على قاعدة اليقين؛ لزواله برؤية النجاسة والإذعان بوجودها من بدئها. لكنّ المصنف استظهر الأوّل تبعاً لجلّ الأصوليّين فالرواية صالحةٌ للدلالة على الاستصحاب.

(٢) فسبب عدم الإعادة مركّبٌ من أمور ثلاثة:

الف) الاستصحاب وهو محرز للطهارة.

ب) أمر الشارع بإقامة الصلاة فيه وإلّا يكون الاستصحاب أمراً لغواً.

ج) حكم العقل بإجزاء الامتثال الظاهري.

(*) المراد من حديث الأربعمائة، الحديث الذي علّم فيه أميرالمؤمنين (عليه السّلام) أصحابه أربعمائة كلمة تصلح للمسلم في دينه ودنياه، رواه الصدوق بسند صحيح، عن آبي بصير، ومحمّد بن مسلم، في كتاب الخصال في أبواب المائة ومافوقها. لاحظ ص٦١٩.

عليه السّلام، أنّه قال: «من كان على يقين ثمّ شكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»* .

والرواية صالحة للاستدلال بها على حجّيّة قاعدة اليقين إذا كان متعلّق اليقين والشكّ واحداً ذاتاً وزماناً، بأن يكون مفادّها، من كان على يقين (من عدالة زيد يوم الجمعة) ثمّ شكّ (في عدالته في نفس ذلك اليوم وبالتالي شكّ في صحّة الطلاق الذي طلق عنده) فليمض على يقينه.

كما هي صالحة للاستدلال بها على حجّيّة الاستصحاب إذا كان متعلّق الشكّ غير متعلّق اليقين زماناً ففي المثال: إذا أيقن بعدالته يوم الجمعة وشكّ في بقائها يوم السبت فليمض على يقينه (مثلاً ليطلق عنده).

لكنّها في الاستصحاب أظهر لوجهين:

١. أنّ الصحاح[١] السابقة تُشكل قرينة منفصلة على تفسير هذه الرواية فتحمل إلى ما حملت عليه الروايات السابقة.

٢. أنّ التعليل في الحديث تعليل بأمر ارتكازي وهو موجود في الاستصحاب دون قاعدة اليقين لفعليّة اليقين في الأوّل دون الآخر.

تدريب

تطبيق

١ ـ الاستحالة: تطهّر النجس بل المتنجّس، وأمّا مع الشكّ في الاستحالة لا يحكم بالطهارة. لأنّه بالتمسّك باستصحاب كون العين النجسة باقية بحالها وعدم

(*) الوسائل: ٧، باب ٣ من أبواب أحكان شهر رمضان، الحديث ١٣.

(١) لا يخفى أنّ ذكر كلمة «الصحاح» على نحو الجمع سهوٌ من المصنّف؛ إذ هو لم يذكر فيما قبل إلاّ الصحيحين لا الصحاح ولعلّ منشأ الخلط اقتباس العبارة من التقريرات، لاحظ المحصول في علم الأصول ٤/٥٥.

صيرورتها ملحاً أو تراباً بأن يقال إنّه كان كلباً أو عذرة سابقاً كان الأصل أنّه الآن كما كان[١].

٢ ـ قد يشكّ في أن الدم الذي أصاب ثوبه أو بدنه هل أصابه بعد الانتقال ليحكم بطهارته لأنّه دم البق أو أنّه أصابه حال مصّه ليحكم بنجاسته، فلا مانع من استصحاب بقاء الإضافة الأوّليّة أي أنّه دم الانسان مثلاً فيحكم بنجاسته[٢].

٣ ـ إذا علمنا أنّ الجلل يتحقّق بالتغذّي ثلاثة أيّام أو أربعة مثلاً وشككنا في أنّ التغذّى هل كان ثلاثة أيّام أو أربعة أم لم يكن، هل يمكن الرجوع إلى استصحاب عدم حدوث الجلل وبه يحكم بحلّيّة لحمه وطهارة بوله وروثه أم لم يكن الرجوع ويحكم بحرمة لحمه ونجاسة بوله وروثه؟[٣]

٤ ـ ما ورد في صحيحة زرارة: قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك فنظرت فلم أرَ شيئاً ثمّ صلّيت فرأيت فيه؟ ... تصلح لإجراء قاعدة اليقين فعلاً في ظرف السؤال لأنّ المكلّف كان على يقين من الطهارة بعد الفحص وقد يشكّ الآن في صحّة يقينه هذا[٤].

٥ ـ إذا كنّا على علم بعدالة زيد يوم الجمعة ثمّ شككنا في نفس عدالته يوم الجمعة وانّه هل كان مطابقاً للواقع أو كان جهلاً مركّباً من غير نظر إلى حاله بعده، فهذا مورد قاعدة اليقين[٥].

تفهيم

١ ـ ما هو ملاك حجّيّة الاستصحاب عند الشهيد الصدر (ره)؟

---

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى ٤/ ١٥٤.
(٢) المتعمد في شرح العروة الوثقى ٤/ ١٩٤.
(٣) المعتمد في شرح العروة الوثقى ٤/ ٢٣٤.
(٤) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، الجزء الثاني.
(٥) المحصول في علم الأصول ٤/ ١٦.

٢ ـ بيّن أقسام الاستصحاب باعتبارات مختلفة .

٣ ـ ماذا يراد بالشكّ الطارئ والسارى ؟

٤ ـ ما هو وجه مخالفة بعض الأصحاب مع الاستصحاب ؟

٥ ـ أوضح وجه تصحيح الروايات المضمرة .

٦ ـ كيف ينطبق صحيحة زرارة الثانية على الاستصحاب وقاعدة اليقين ؟

تعميق

١ ـ قال المشهور : «إنّ الاستصحاب في الشبهات الحكميّة قاعدة أصوليّة وفي الشبهات الموضوعيّة قاعدة فقهيّة» . على ذلك وبالنظر إلى أنّ دليل الاستصحاب واحدٌ شامل للشبهات الحكميّة والموضوعيّة ، ألا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في أكثر من معنى ؟

٢ ـ كيف يفهم من لفظ «الإبقاء» في تعريف الاستصحاب أنّ المراد بقاء التشريعي لا التكويني ؟

٣ ـ ما هو الفرق بين اشتراط فعليّة اليقين والشك ـ الذي ذكرناه في الهامش ـ والركن الثاني الذي ذكره المصنّف في المتن ؟

٤ ـ هل الركن الثاني من أركان الاستصحاب مترتّبٌ على الثالث أو بالعكس أو لا ربط بينهما ؟

تحقيق

١ ـ ما هو نظريّة صاحب المنتقى (ره) في اشتراط فعليّة الشكّ في جريان الاستصحاب ؟ (منتقى الأصول ٢٧/٦)

٢ ـ عرِّف قاعدة المقتضى والمانع ، والاستصحاب القهقرى ، واذكر أنّهما يفقدان أيّ ركن من أركان الاستصحاب ؟ (المحصول في علم الأصول ١٥/٤)

٣ ـ كيف يقول المصنّف برادعيّة الآيات الناهية عن اتّباع غير العلم ، عن بناء

العقلاء في العمل بالاستصحاب، ويقول بعدم ردعه عن بناء العقلاء في حجّيّة خبر الثقة ؟ (المحصول في علم الأصول ٢١/٤)

٤ ـ كيف يمكن الجمع بين العبارتين التاليتين :

الف) إنّا لا نسلّم وجود بناء العقلاء على حجّيّة الاستصحاب .

ب) التعليل في رواية زرارة إنّما هو بأمرٍ ارتكازيٍ للعقلاء . (مصباح الأصول ١٩/٣)

٥ ـ لماذا تكون صحيحة زرارة الأولى عامّةً للوضوء وغيره ؟ (مصباح الأصول ١٨/٣)

٦ ـ لماذا تكون صحيحة زرارة الثانية أظهر دلالةً من صحيحته الأولى ؟ (مصباح الأصول ٥٢/٣)

٧ ـ ما هو قرائن دلالة حديث الأربعمأة على الاستصحاب وما هو قرائنها على قاعدة اليقين ؟ (المحصول في علم الأصول ٥٣/٤)

في تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأوّل : في فعليّة الشكّ[١]

يشترط في الاستصحاب فعليّة الشكّ فلا يفيد الشكّ التقديريّ، فلو تيقّن الحدث من دون أن يشكّ ثمّ غفل وصلّى ثمّ التفت بعدها فشكّ في طهارته من حدثه السابق فلا يجري الاستصحاب، لأنّ اليقين بالحدث وإن كان موجوداً قبل الصلاة لكنّه لم يشكّ لغفلته[٢]، ولأجل عدم جريانه يحكم عليه بصحّة الصلاة

---

(١) يمكن أن يستدلّ على اشتراط فعليّة الشكّ في الاستصحاب بأمرين :

الف) ظهور الروايات في كون الشكّ فعليّاً .

ب) إنّ الاستصحاب حكمٌ ظاهريٌ وهو متقوّم بالشكّ، فلا معنى لجعله مع عدمه .

(٢) إنّ الانسان إمّا يكون ملتفتاً إلى شيءٍ وإمّا غافلاً عنه . فإن كان الأوّل فإمّا متيقّن بذلك أو

أخذاً بقاعدة الفراغ، لاحتمال أنّه توضّأ قبل الصلاة، وهذا المقدار من الاحتمال كافٍ لجريان قاعدة الفراغ[١]، ولكن يجب عليه التوضّؤ بالنسبة إلى سائر الصلوات، لأنّ قاعدة الفراغ لا تثبت إلّا صحّة الصلاة السابقة، وأمّا الصلوات الآتية فهي رهن إحراز الطهارة.

وهذا بخلاف ما إذا كان على يقين من الحدث ثمّ شكّ في وضوئه ومع ذلك غفل وصلّى والتفت بعدها فالصلاة محكومة بالبطلان لتماميّة أركان الاستصحاب وإن احتمل أنّه توضّأ بعد الغفلة[٢].

التنبيه الثاني: في استصحاب الكلّي[٣]

☞

ظنّ به أو شكّ فيه أو توهّمه. فالغفلة قسيمةٌ للالتفات فلا تجمع مع أقسامه. إذن، لا يمكن الجمع بين الشكّ والغفلة. أمّا في المقام فالمراد بالشكّ التقديري هو الغفلة الفعليّة ولكنّها على النحو الذي إن كان الشخص ملتفتاً كان حاله حالَ الشاكّ، غير أنّه غافلٌ فعلاً فيكون الشكّ تقديريّاً أي: ينبغي أنّه قد كان لا أنّه يكون فعلاً.

(١) إنّ مفاد قاعدة الفراغ هو الحكم بصحّة ما شكّ في صحّة إتيانه، والأخبار تدلّ عليها، كموثقة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السّلام)، قال: «كلّ ما شككتَ فيه ممّا قد مضىٰ فامضِه كما هو» وصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السّلام)، قال: «كلّ ما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامضِ ولا تَعُد»، بعد إلغاء خصوصيّة الصلاة في الرواية الثانية.

(٢) وهذا لتقديم الاستصحاب على قاعدة الفراغ بالحكومة وسيأتي معنى الحكومة إن شاء الله تعالىٰ. أمّا جريان قاعدة الفراغ في الشكّ التقديري فلعدم جريان الاستصحاب. أمّا على فرض جريانه فلا مجال لقاعدة الفراغ في ذلك الفرض أيضاً.

(٣) إنّ المراد من الكلي غير ما هو المصطلح في المنطق، أي المفهوم الصادق لأفرادٍ كثيرةٍ، وغير المصطلح في الفلسفة، أي الوجود الوسيع كالله سبحانه والمجرّدات، بل المراد ذات الطبيعي في الخارج إذا لوحظت مجرّدةً عن القيود والمشخّصات الخارجيّة. هذا، ولكن جريان الاستصحاب في الكلي لا يتوقّف على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج، فإنّ البحث عن وجود الكلي الطبيعي وعدمه بحث فلسفي، والأحكام الشرعيّة مبتنيةٌ على المفاهيم العرفيّة. ولا إشكال في وجود الكلي في الخارج بنظر العرف.

المراد من استصحاب الكلّي هو استصحاب الجامع بين الفردين[١]، كاستصحاب الإنسان المشترك بين زيد وعمرو، وكاستصحاب الطلب الجامع بين الوجوب والندب، وله أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل من استصحاب الكلّي

إذا علم بتحقّق الكلّي في ضمن فرد ثمّ شكّ في بقائه وارتفاعه، فلا محالة يشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه، فإذا علم بوجود زيد في الدار فقد علم بوجود الإنسان فيها، فإذا شكّ في بقائه فيها يجري هناك استصحابان:

أ. استصحاب بقاء الفرد ـ أعني: زيداً ـ.

ب. استصحاب بقاء الكلّي ـ أعني: الإنسان ـ.

وهكذا إذا صار محدثاً بالحدث الأكبر ـ أعني: الجنابة ـ وشكّ في ارتفاعها بالرافع فيجوز له استصحاب الجنابة، فيترتّب عليه جميع آثار الجنابة كحرمة المكث في المساجد وعبور المسجدين الشريفين.

كما يجوز استصحاب الكلّي[٢]، أي أصل الحدث الجامع بين الجنابة وسائر

---

(١) سواءٌ كانا فردين من الحكم إذا كان الاستصحاب حكميّاً أو فردين من الموضوع إذا كان الاستصحاب موضوعيّاً.

(٢) يمكن أنْ يتوهّم في عبارتي المصنّف «فيجوز له استصحاب الجنابة» و«يجوز استصحاب الكلّي» بأنّ الاستصحاب يجوز الأخذ به، إذن نحن في تمام الموارد نجري استصحاب الكلّي دون الفرد وإن كان جارياً، وذلك لتسهيل التكليف علينا.
نقول: لا مجال لهذا التوهّم؛ إذا المراد بجواز الاستصحاب هو كونه حجّةً، هذا من ناحيةٍ، ومن ناحيةٍ أخرىٰ إنّ الأخذ بالحجّة واجبٌ؛ إذ هو منجّزٌ للواقع ونعاقب في فرض مخالفتها وعدم العمل على طبقها. ففي القسم الأوّل من استصحاب الكلّي كما أنّه يجب الأخذ باستصحاب الكلّي، كذلك يجب الأخذ باستصحاب الفرد، وعندئذٍ يترتّب عليه جميع آثار استصحاب الفرد الذي هي أكثر دائماً من آثار استصحاب الجامع. والحاصل أنّه في القسم الأوّل يجري كلا الاستصحابين الفرد والجامع، غير أنّه تكون النتيجة نتيجة استصحاب الفرد دائماً.

الأحداث، فيترتّب عليه أثر نفس الحدث الجامع كحرمة مس كتابة القرآن.

القسم الثاني من استصحاب الكلّي

إذا علم إجمالاً أنّ في الدار حيواناً مردّداً بين قصير العُمر كالبق، وطويله كالفيل، فقد علم تفصيلاً بوجود حيوان فيها ـ وإن كانت المشخّصات مجهولة ثمّ مضى زمان يقطع بانتفاء الفرد القصير فيشكّ في بقاء الحيوان في الدار ـ فلا يصحّ استصحاب الفرد مثل البقّ أو الفيل، لعدم الحالة المتيقّنة للفرد، لافتراض كون المشخّصات مجهولة، ولكن يصحّ استصحاب الكلي.

ومثاله من الأُمور الشرعيّة ما إذا كان متطهّراً وخرج بلل مردّد بين البول والمني، فعندئذ حصل له علم تفصيلي بالحدث الكلّي. ثمّ إذا توضّأ بعده فلو كان البلل بولاً ارتفع الحدث الأصغر قطعاً، ولو كان منيّاً فهو باق، وعندئذ لا يقطع بارتفاع الحدث الجامع لاحتمال كون الحادث هو المني.

فلا يجوز استصحاب أيٍّ فرد من أفراد الحدث لعدم العلم بالحالة السابقة، لكن يصحّ استصحاب الجامع أي مطلق الحدث الجامع بين الأصغر والأكبر.

القسم الثالث من استصحاب الكلّي

إذا تحقّق الكلّي (الإنسان) في الدار في ضمن فرد كزيد، ثمّ علم بخروجه من الدار قطعاً، ولكن يحتمل مصاحبة عمرو معه عندما كان زيد في الدار، أو دخوله فيها مقارناً مع خروجه[1].

ففي هذا المقام لا يجري استصحاب الفرد أصلاً، لأنّ الفرد الأوّل مقطوع

---

(١) الفرق بين القسم الثاني والثالث هو أنّ اليقين في القسم الثالث قد تعلّق بوجود الكلّي المتخصّص بخصوصيّةٍ معيّنة، وقد ارتفع هذا الوجود قطعاً، وما هو محتمل البقاء فهو وجود الكلّي المتخصّص بخصوصيّة أخرىٰ الذي لم يكن لنا علمٌ به، فيختلف متعلّق اليقين والشكّ، بينما المعلوم في القسم الثاني هو وجود الكلّي المردّد بين الخصوصيّتين، فيحتمل بقاء هذا الوجود بعينه، فيكون متعلّق اليقين والشكّ واحداً.

الارتفاع والفرد الثاني مشكوك الحدوث من رأس، ولكن يجري استصحاب الكلّي أي وجود الإنسان في الدار الذي هو الجامع بين الفردين[١].

مثاله في الأحكام الشرعيّة ما إذا علمنا بكون الشخص كثير الشكّ وعلمنا أيضاً ارتفاع كثرة شكّه إجمالاً، ولكن احتملنا ارتفاعها من رأس أو انقلابها إلى مرتبة ضعيفة، فلا يجوز استصحاب المرتبة الشديدة لأنّها قطعيّة الارتفاع، ولا المرتبة الضعيفة لأنّها مشكوكة الحدوث، لكن يمكن استصحاب الجامع بين المرتبتين وهو كونه كثير الشكّ غير مقيّد بالشدّة والضعف[٢].

التنبيه الثالث: عدم حجّيّة الأصل المثبت[٣]

يشترط في الاستصحاب أن يكون المستصحَب إمّا حكماً شرعيّاً كاستصحاب أحد الأحكام الشرعية ـ كلّيّة أو جزئيّة ـ أو موضوعاً لحكم شرعي[٤] كاستصحاب

---

(١) لا يخفى أنّ الأصوليّين اختلفوا في جواز استصحاب القسم الثالث من استصحاب الكلّي وعدمه. فقال جلّهم بعدم الجريان وفصّل بعضهم ويرىٰ الجريان قليل منهم. غير أنّهم مع ذلك اتّفقوا على أنّه إن كان العرف لا يرىٰ تفاوتاً بين الفرد المتيقّن حدوثه وبين الفرد المشكوك ارتفاعه ويحسبهما فرداً واحداً وإن كانا بالدقّة العقليّة فردين، فيجرى الاستصحاب قطعاً، ولعلّ مثاله هو الصورة الثالثة من القسم الثالث من استصحاب الكلّي التي ذكرناها في الهامش.

(٢) اعلم أنّ للقسم الثالث من استصحاب الكلّي ثلاثَ صور:

الف) إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي لأجل احتمال معيّة فردٍ مع الفرد المعلوم الارتفاع.

ب) تلك الصورة لكن احتملنا قيام فردٍ مقامَه.

ج) تلك الصورة لكن نحتمل حدوث مرتبةٍ من مراتب وجودها بعد العلم بارتفاع مرتبةٍ أخرىٰ.

أمّا الأوّلين فقد ذكر مثالهما في المتن. وأمّا الثالث فهو كما إذا علمنا بارتفاع السواد الشديد، واحتملنا بحدوث مرتبةٍ ضعيفةٍ منه.

(٣) اعلم أنّه لا فرق بين عدم حجّيّة الأصل المثبت في الاستصحاب وبين عدم حجّيّته في سائر الأصول العمليّة. فمن قال بعدم حجّيّته يقول بذلك في عامّة الأصول ومن يرىٰ حجّيّته يراها في كلّها. ثمّ إنّ أكثر الأصوليّين قائلون بحجّيّة مثبتات الأمارات.

(٤) وذلك لأنّ الاستصحاب حكمٌ صدر عن الشارع بما هو شارعٌ، فيختصّ بموارد يكون لها

حياة زيد، فإنّها موضوعة لأحكام كثيرة، مثل بقاء علقة الزوجيّة وحرمة تقسيم أمواله، إلى غير ذلك من الآثار الشرعيّة.

فلو افترضنا أنّ زيداً غاب وله من العمر اثنا عشر عاماً، فشككنا في حياته بعد مضيِّ ثلاثة أعوام من غيبته، فلا يصحّ استصحاب حياته لغاية إثبات أثره العقلي ـ بلوغه[١] ـ حتّى يترتّب عليه آثاره الشرعيّة من وجوب الإنفاق من ماله على والديه فالمراد من الأصل المثبت هو إجراء الاستصحاب لإثبات الأثر العقلي أو العادي للمستصحب[٢].

ذهب المحقّقون إلى عدم صحّته لأنّ الآثار العقليّة وإن كانت أثراً لنفس المتيقّن، ولكنّها ليست آثاراً شرعيّة، بل آثار تكوينيّة غير خاضعة للجعل والاعتبار، والآثار الشرعيّة المترتّبة على تلك الأُمور العادية والعقليّة وإن كانت خاضعة للجعل لكنّها ليست آثاراً للمتيقّن (الحياة) الذي أمرنا الشارع بإبقائه وتنزيل مشكوكه منزلة المتيقّن.

وإليك مثالاً آخر:

مثلاً إذا تعبّدنا الشارع بإبقاء شهر رمضان، أو عدم رؤية هلال شوال في يوم

☞

أثرٌ شرعيٌ، وإلّا فلا وجه لتصرّف الشارع فيما لا يرتبط به بما هو شارعٌ. بتقريب آخرٍ: إنّ ما ورد الأمر بحفظ يقينه هو اليقين المتعلّق بالحياة وما نريد حفظه على القول بحجّيّة مثبتات الأصول هو حفظ اليقين المتعلّق بنبات اللحية ولم يرد أمرٌ بحفظه.

(١) لا يخفى أنّ محلّ البحث هو اللوازم الحادثة في حال البقاء لا الموجودة في زمان الحدوث، فخرج ما إذا كان اللازم بنفسه متعلّقاً لليقين والشكّ، كما إذا رآه ملتحياً وشكّ في بقائه بعد سنين.

(٢) وليُعلم أنّ المراد من عدم حجّيّة الأصل المثبت هو عدم حجّيّة الآثار العقليّة والعاديّة التي تترتّب على المستصحب، أمّا إذا كان لنفس الاستصحاب لازمٌ عقليٌ بحكم العقل كالمنجّزية مثلاً، فلا شكّ في ترتّبه؛ لأنّ الاستصحاب ثابت بالأمارة وهو «لا تنقض اليقين بالشكّ» فتترتّب عليه كلّ لوازمه الشرعيّة والعقليّة على السواء.

الشكّ فإذا ضُمّ هذا التعبّد إلى العلم القطعي بمضيّ تسعة وعشرين يوماً من أوّل الشهر قبل هذا اليوم، يلازمه الأثر العادي وهو كون اليوم التالي هو عيد الفطر، فهل يترتّب على ذلك الأثر العادي ـ الملازم للاستصحاب ـ الأثر الشرعي من صحّة صلاة الفطر ولزوم إخراج الفطرة بعد الهلال ونحوهما ؟

فالتحقيق : أنّه لا يترتّب على الاستصحاب، الأثر العادي حتّى يترتّب عليه الأثر الشرعي، لأنّ الذي تعبّدنا الشارع بإبقائه هو بقاء شهر رمضان أو عدم رؤية هلال شوّال، فلصيانة تعبّد الشارع عن اللغويّة يترتّب كلّ أثر شرعي على هذين المستصحبين، لا الأثر العادي، لأنّه غير خاضع للجعل والاعتبار، فإنّ الأُمور التكوينيّة تدور مدار الواقع.

وأمّا الآثار الشرعيّة المترتّبة على ذلك الأثر العادي، فهي وإن كانت خاضعة للجعل والاعتبار، لكنّها ليست أثراً مترتّباً على ما تعبّدنا الشارع بإبقائه وهو كون اليوم شهر رمضان أو عدم كونه من شوّال.

نعم استثنىٰ بعض المحقّقين من الأصل المثبت موارد تطلب من الدراسات العليا[1].

التنبيه الرابع : تقدّم الأصل السببي على المسبّبي[2]

---

(١) وذلك كما إذا كانت الواسطة خفيّة، بحيث يعدّ الأثر لذي الواسطة في نظر العرف ـ وإن كان في الواقع أثراً للواسطة ـ كما في استحصاب عدم الحاجب، فإنّ صحّة الغسل ورفع الحدث وإن كان في الحقيقة أثراً لوصول الماء إلى البشرة، إلّا أنّه بعد صبّ الماء على البدن يُعدّ أثراً لعدم الحاجب عرفاً.

(٢) إنّ السببيّة على صور، فهي تارةً تكون شرعاً وأخرىٰ عقلاً وثالثةً عادةً، ولا كلام في القسمين الأخيرين ؛ إذ إحراز السبب العقلي أو العادي لا يكون دليلاً شرعاً على وجود المسبّب. بعبارة أخرىٰ: إنّ مجرّد كون الشيء سبباً عن الآخر تكويناً لا يوجب عدم اجتماعه مع السبب في الحكم، فإنّه لا منافاة بين كونه مسبّباً عنه تكويناً وبين كونه معه من حيث الحكم في عرضٍ واحدٍ. فتحصّل أنّ الكلام ينحصر في الترتّب الشرعي.

إذا كان في المقام أصلان متعارضان، غير أنّ الشكّ في أحدهما مسبّب عن الشكّ في الآخر، مثلاً إذا كان ماء قليل مستصحب الطهارة، وثوب متنجّس قطعاً، فغسل الثوب بهذا الماء، فهنا يجري بعد الغَسل استصحابان:

أ. استصحاب طهارة الماء الذي به غسل الثوب النجس، ومقتضاه طهارة الثوب المغسول به.

ب. استصحاب نجاسة الثوب وبقائها حتّى بعد الغسل.

وعندئذٍ يقدّم الاستصحاب الأوّل على الاستصحاب الثاني، لأنّ الشكّ في بقاء النجاسة في الثوب ـ بعد الغسل ـ ناشئ عن الشكّ في طهارة الماء الذي غُسل به، فإذا تعبّدنا الشارع ببقاء طهارة الماء ظاهراً يكون معناه ترتيب ما للماء الطاهر الواقعي من الآثار على مستصحب الطهارة، ومن جملة آثاره طهارة الثوب المغسول به، فالتعبّد ببقاء الأصل السببي يرفع الشكّ، في جانب الأصل المسبّبي بمعنىٰ أنّ النجاسة هناك مرتفعة غير باقية فيكون الأصل السببي مقدّماً على الأصل المسبّبي.

ويمكن أن يقال إنّ الأصل السببي ـ استصحاب طهارة الماء ـ ينقّح موضوعَ الدليل الاجتهادي، فيكون الدليل الاجتهاديّ مقدّماً على الأصل المسبّبي، لأنّ استصحاب طهارة الماء يثبت موضوعاً، وهو أنّ هذا الماء طاهر، هذا من جانب.

ومن جانب آخر دلّ الدليل الاجتهادي أنّ كلَّ نجس غسل بماء طاهر فهو طاهر، فبضمّ الصغرى إلى الكبرى لا يبقى شكّ في طهارة الثوب وارتفاع نجاسته[1].

---

(١) والسرّ في ذلك أنّ الأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، فإذا ثبت الموضوع بالوجدان أو بالأمارة أو بالأصل، يترتّب عليه الحكم لا محالة. وفي المثال قد ثبتت طهارة الماء بالتعبّد، والغسل به بالوجدان، فيترتّب عليه الحكم بطهارة الثوب في مرحلة الظاهر.

التنبيه الخامس: تقدّم الاستصحاب على سائر الأُصول

يقدّم الاستصحاب على سائر الأُصول، لأنّ التعبّد ببقاء اليقين السابق وجعله حجّة في الآن اللاحق يوجب ارتفاع موضوعات الأُصول، أو حصول غاياتها، وإليك البيان:

أ. أنّ موضوع البراءة العقليّة هو عدم البيان، فإذا كان الشيء مستصحَب الحرمة أو الوجوب، فالأمر بالتعبّد بإبقاء اليقين السابق بيان من الشارع، فلا يبقىٰ موضوع للبراءة العقليّة.

ب. كما أنّ موضوع البراءة الشرعيّة هو «ما لا يعلمون» والمراد من العلم هو الحجّة الشرعيّة[١]، والاستصحاب كما قرّرناه حجّة شرعيّة على بقاء الوجوب والحرمة في الأزمنة اللاحقة، فيرتفع موضوع البراءة الشرعيّة.

ج. إنّ موضوع التخيير هو تساوي الطرفين من حيث الاحتمال، والاستصحاب بحكم الشرع هادم لذلك التساوي[٢].

د. إنّ موضوع الاشتغال هو احتمال العقاب في الفعل أو الترك، والاستصحاب بما أنّه حجّة مؤمِّنة، فالاستصحاب بالنسبة إلى هذه الأُصول رافع لموضوعها. وإن شئت فسمِّه وارداً[٣] عليها.

وربّما يكون الاستصحاب موجباً لحصول غاية الأصل كما هو الحال في أصالتي الطهارة والحلّيّة، فإنّ الغاية في قوله عليه السّلام: «كلّ شيء طاهر حتّىٰ تعلم أنّه قذر»، وفي قوله عليه السّلام: «كلّ شيء حلال حتّىٰ تعلم أنّه حرام» وإن كان هو

---

(١) لأنّ العلم أعمّ من الوجداني والتعبّدي، فيشمل عامّة الحجج؛ حيث إنّها تورث الشخصَ اليقينَ التعبّدي.

(٢) فلا يلزم محذور الترجيح بلا المرجّح؛ حيث إنّ الاستصحاب ـ وهو حجّةٌ شرعيّة ـ ينطبق على أحد الطرفين، فيرجّح ذلك الطرف على الآخر.

(٣) سيأتي معنى الورود في مبحث التعادل والتراجيح إن شاء الله تعالى.

العلم، لكن المراد منه هو الحجّة، وبما أنّ الاستصحاب حجّة فمع جريانه تحصل الغاية، فلا يبقىٰ للقاعدة مجال.

تدريب

تطبيق

١ ـ إذا خرجت منه رطوبة بعد الاستبراء وقبل أن يتوضّأ فلا يبعد جواز الاكتفاء بالوضوء لأنّ الحدث الأصغر معلوم ووجود موجب الغسل غير معلوم، فمقتضى استصحاب كلّي الحدث ـ وهو من استصحاب القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي ـ وجوب الوضوء وعدم وجوب الغسل[١].

٢ ـ لو علم تنجّس الإناء إمّا بالبول أو الدم، أو بولوغ الكلب أو بغيره يجب إجراء حكم الأشدّ من التعدّد في البول والتغيير في الولوغ. لاستصحاب بقاء النجاسة حتّى يقطع بارتفاعها وهو من القسم الثاني من استصحاب الكلّي[٢].

٣ ـ المعروف بين الأصحاب أنّ الشكّ في وجود المانع ممّا لا اعتبار به وقد استدلّ عليه بالاستصحاب لأنّ المانع قد كنّا على يقين من عدمه، فإذا شككنا في طروئه بنينا على عدمه بمقتضى الأدلّة الدّالّة على حرمة نقض اليقين بالشكّ. وفيه: أنّ وجود المانع وعدمه ممّا لا أثر له، وإنّما الأثر الشرعي مترتّب على وصول الماء إلى البشرة وعدمه، واستصحاب عدم الحاجب لإثبات وصول الماء إلى البشرة من الأصول المثبتة التي لا نقول باعتبارها، فإنّ وصول الماء إليها من اللوازم العقليّة لعدم طروء الحاجب[٣].

٤ ـ استصحاب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر. فإن قلنا بأنّ

---

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى ٤/ ٤٠٥.

(٢) المعتمد في شرح العروة الوثقى ٣/ ٢٠٣.

(٣) المعتمد في شرح العروة الوثقى ٥/ ٧٢.

موضوع التنجّس مركّب من أمرين، الملاقاة والرطوبة في الملاقىٰ فأحد الجزئين، أعني: الملاقاة محرز بالوجدان والآخر أعنى: الرطوبة في الملاقىٰ بالأصل، وإن قلنا بأنّ الموضوع للتنجيس هو تأثّر الملاقى من نجاسة الملاقىٰ وسرايتها منه إليه، فمن المعلوم أنّ استصحاب بقاء الرطوبة في الملاقىٰ لا يثبت سراية النجاسة من الملاقىٰ إلى الملاقي وتأثّره منه إلّا على القول بالأصل المثبت[1].

تفهيم

١ ـ ما هو الفرق بين الغفلة وبين الشكّ؟

٢ ـ كيف يعلّل اشتراط فعليّة الشكّ في الاستصحاب؟

٣ ـ بيّن مفاد قاعدة الفراغ والدليل عليها.

٤ ـ ماذا يراد بالكلّي في «استصحاب الكلّي»؟

٥ ـ اذكر الصور التي في القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

٦ ـ لماذا يصحّ التمسّك بلوازم الاستصحاب دون المستصحب؟

تعميق

١ ـ ما هو الفرق بين المفاهيم التالية: الغفلة والجهل، الغفلة والعلم، الجهل والشكّ، الجهل والظن.

٢ ـ كيف حال هذا الاستدلال لجريان الاستصحاب في فرض الغفلة.

«إنّا نغفل حين الصلاة ولكنّا نشكّ بعدها في الطهارة. فشكّنا بعد الصلاة محرزٌ وباستصحاب القهقرى يُحرز وجوده حين الصلاة فيتمكّن من جريان استصحاب عدم الحدث الذي نتيقّن به قبل الصلاة. فالصلاة باطلةٌ بالاستصحاب ولا مجال لجريان قاعدة الفراغ لتقدّم الاستصحاب عليها بالحكومة».

---

(١) المحصول في علم الأصول ٤/ ١٧٠.

٣ ـ لماذا يجرى القسم الثاني من استصحاب الكلّي إذا كان الفرد مردّداً بين متيقّن الارتفاع ومحتمل البقاء أيضاً ؟

٤ ـ هل تجرى قواعد العلم الإجمالي في القسم الثاني من استصحاب الكلّي ؟ كيف في القسم الثالث ؟

٥ ـ كيف يكون البلوغ أثراً عقليّاً ومع ذلك يعيّن حدَّه الشارع ؟

٦ ـ كيف يمكن الجمع بين العبارتين التاليتين :

الف) إنّ اليقين بالشيء يلازم اليقين بلازمه .

ب) إنّ الاستصحاب لا يثبت به حجّيّة ما يلازمه .

تحقيق

١ ـ لماذا يقول صاحب تهذيب الأصول (ره) بعدم جواز الاكتفاء باستصحاب الفرد عن استصحاب الكلّي ؟ (المحصول في علم الأصول ١٠٥/٤)

٢ ـ ماذا تقول في جواب ما يقال في المنع عن جريان القسم الثاني من استصحاب الكلّي بأنّ «الشكّ في بقاء الكلّي مسبّبٌ عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل والأصل عدم الحدوث» ؟ (مصباح الأصول ١٠٥/٣)

٣ ـ ما هو القسم الرابع من استصحاب الكلّي الذي ابتكره السيّد الخوئي (ره) ؟ (مصباح الأصول ١١٨/٣)

٤ ـ ما هو مذهب المحقّق الخوئي (ره) في حجّيّة مثبتات الأمارت ؟ (مصباح الأصول ١٥٥/٣)

٥ ـ كيف يعامل مع الاستصحابين الذين يكون الشكّ فيهما مسبّباً عن أمرٍ ثالثٍ ؟ (المحصول في علم الأصول ٢٥٢/٤)

٦ ـ اذكر نظرية المصنّف في كيفيّة تقديم الأصل السببي على المسّبي مع ذكر دليله . (المحصول في علم الأصول ٢٥٠/٤ و ٢٤٩)

٧ ـ ما هو المراد باستصحاب الحكم المعلّق ؟ (دروسٌ في علم الأصول ، الحلقة الثانية ٣٣٩)

للمطالعة (١٣)

مباحث الحكم (٤)

القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة

قد مرّ في المطالعات السابقة أنّ القوم اختلفوا في مراتب الحكم التكليفي وذكرنا بعض المسالك فيها . أمّا المحقّق النائيني (رحمه الله) فهو يفترق بين الجعل والمجعول (كما ذكر توضيحه في بعض حواشينا) وذكر أنّ الأحكام تجعل على نحو القضيّة الحقيقيّة لا الخارجيّة .

ومن هنا جرىٰ البحث بين الأصوليّين في بيان ماهيّة القضيّة الحقيقيّة والفرق بينها وبين القضيّة الخارجيّة والثمرات الّتي تترتّب أحياناً على كون القضيّة حقيقيّة أو خارجيّة .

قال المحقّق النائيني (رحمه الله) : «قسّم أهل المعقول القضيّة إلى كونها عقليّة ، طبيعيّة ، حقيقيّة وخارجيّة . ولا يتعلّق لنا غرضٌ بالعقليّة والطبيعيّة ، وإنّما المهمّ بيان الفرق بين الخارجيّة والحقيقيّة ... فنقول :

القضيّة الخارجيّة عبارة عن ثبوت وصفٍ أو حكمٍ على شخصٍ خاصٍّ بحيث لا يتعدّى ذلك الوصف والحكم عن ذلك الشخص إلى غيره وإن كان مماثلاً له في الأوصاف ولو فرض أنّه ثبت ذلك المحمول على شخصٍ آخر كان ذلك لمجرّد الاتّفاق من دون أن يرجع إلى وحدة الملاك والمناط ، بل مجرّد المقارنة الاتّفاقيّة ، كقولك : زيدٌ قائمٌ ، أكرم زيداً ... كلّ من في العسكر قتل ، كل ما في الدّار نهب .

وأمّا القضيّة الحقيقيّة : فهي عبارة عن ثبوت حكمٍ أو وصفٍ على عنوانٍ أخذ على وجه المرآتيّة لأفراده المقدّرة الوجود، حيث إنّ العناوين يمكن أن تكون منظرةً لمصاديقها ومرآةً لأفرادها، سواءٌ كان لها أفراد فعليّة أو لم يكن، بل يصحّ أخذ العنوان منظرة للأفراد وإن لم يتحقّق له فردٌ في الخارج لا بالفعل ولا فيما سيأتي لوضوح أنّه لا يتوقّف أخذ العنوان مرآةً على ذلك»[1].

فالقضيّة الحقيقيّة قضيّة جرى الحكم فيها على عنوانٍ مفروضٍ وجوده في الخارج ولكنّه في الخارجيّة جرىٰ الحكم على أفراد خارجيّة سواءٌ كان الجريان على الأفراد الموجودة في زمان الحال أو الماضي أو الاستقبال أو تمام الأزمنة.

ثمّ ذكر (رحمه الله) ثلاثة فروق بين القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة :

١ ـ إنّ الحكم في القضيّة الخارجيّة لا يصدر إلّا إذا علم الآمر باجتماع جميع شرائط التكليف في المكلّف من العقل والبلوغ والقدرة وغير ذلك ممّا يرى دخله في مناط حكمه، وهذا بخلاف القضيّة الحقيقيّة فإنّ الآمر في ذلك يحكم على المكلّف المفروض كونه جامعاً لشرائط التكليف ولا يضرّ ذلك كون المكلّف الخارجي ليس مستجمعاً لجميع الشرائط أو بعضها.

٢ ـ إنّ القضيّة الخارجيّة لا يتخلّف فيها زمان الجعل والإنشاء عن زمان ثبوت الحكم وفعليّته، بل فعليّته تكون بعين تشريعه وإنشائه، فبمجرّد قوله «أكرم زيداً» يتحقّق وجوب الإكرام وأمّا في القضيّة الحقيقيّة فالجعل والإنشاء إنّما يكون أزليّاً والفعليّة إنّما تكون بتحقّق الموضوع خارجاً.

٣ ـ إنّ السببيّة المتنازع فيها ـ من حيث كونها مجعولة أو غير مجعولة وأنّ المجعول الشّرعي هل هو نفس المسبّبات عند وجود أسبابها أو سببيّة السبب،

---

(١) فوائد الأصول ١ / ١٧٠.

فمثلاً هل المولىٰ في بحث الحيازة يجعل سببيّة الحيازة للملكيّة أو يجعل الملكيّة عند تحقّق الحيازة ـ إنّما يجرى في القضايا الحقيقيّة دون القضايا الخارجيّة لوضوح أنّ القضايا الخارجيّة ليس لها موضوعٌ أخذ مفروض الوجود حتّى يتنازع في أنّ المجعول ما هو، بل ليس فيها حكمٌ شخصيٌ على شخصٍ خاصٍ كقول الآمر لزيدٍ: «اضربْ عمراً»، فلا معنىٰ لأن يقال: إنّ المجعول في قوله «اضرب عمراً» ماهو؛ إذ ليس فيه إلّا حكم وعلم باجتماع شرائط الحكم من المصالح والمصالح غير مجعولة بجعل شرعي بل هي أمور واقعيّة تكوينيّة وهذا بخلاف القضايا الحقيقيّة فإنّه لمّا أخذ فيها موضوعٌ ورتّب الحكم على ذلك الموضوع في ظرف وجوده، كان لذلك النزاع مجالٌ[1].

ثمّ يترتّب (رحمه الله) على ذلك الفرق ثمراتٌ، منها:

١ ـ إنّ إشكال الدور الوارد على الشكل الأوّل من الأقسيّة لا واقع له إلّا على كون القضايا خارجيّة، وأمّا إذا كانت القضايا حقيقيّة فلا مجال لذلك الإشكال.

٢ ـ مسألة التمسّك بالعام في الشبهات المصداقيّة.

٣ ـ مسألة الشرط المتأخّر.

٤ ـ مسألة أمر الآمِر مع العلم بانتفاء شرطه و ...[2]

هذا، ولكن جرى النزاع بين من تأخّر عنه (رحمه الله) في النقض أو إبرام كلامه، فبعضٌ يُشكل على كلامه وبعضٌ آخر يُشيّده. ولعلّ ما ذكرناه يكفى للطالب المبتدي، وأمّا من أراد التفصيل فليراجع إلى كتب الأصوليّة والمنطقيّة والفلسفيّة[3].

---

(١) فوائد الأصول ١/ ١٧٨ ـ ١٧٣.

(٢) فوائد الأصول ١/ ١٧٢.

(٣) راجع: أنوار الهداية ٢/ ١٤٧ ـ ١٤٣؛ مناهج الوصول ٢/ ٢٨٧ ـ ٢٨٥؛ شرح مبسوط

تمّ الكلام في الأُصول العمليّة،
ويليه البحث في تعارض الأدلّة الشرعيّة إن شاء الله
والحمد لله ربّ العالمين

☞

منظومه ٢/٣٧٢؛ كاوش‌هاى عقل نظرى ٢٥٠؛ بحوثٌ في علم الأصول ٧/١٦؛ محاضرات في أصول الفقه ٣/١١٩؛ شرح اسفار ١/٣٨٧ ـ ٣٨٣؛ الأسفار الأربعة ١/٢٧٠؛ بدائع الأفكار ٣٢٦ ـ ٣٢٤؛ مقالات الأصول ١/٣١٠؛ منتهى الأصول ١/١٦٠؛ منتقى الأصول ٢/١١٥.

المقصد الثامن
في تعارض الأدلّة الشرعيّة

وفيه فصلان :

الفصل الأوّل : في التعارض غير المستقرّ .

الفصل الثاني : في التعارض المستقرّ .

خاتمة المطاف : في التعارض على نحو العموم والخصوص من وجه .

في تعارض الأدلّة الشرعيّة[1]

يُعدّ البحث عن تعارض الأدّلة الشرعيّة، وكيفيّة علاجها، من أهمّ المسائل الأُصوليّة، وذلك لأنّه قلّما يتّفق في باب أن لا توجد فيه حجّتان متعارضتان، على نحو لا مناص للمستنبط من علاجهما بالقواعد المذكورة في باب تعارض الأدلّة ولأجل تلك الأهمّيّة أفردوا له مقصداً[2].

إنّ التعارض من العرض وهو في اللغة بمعنى الإراءة قال سبحانه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها ثُمّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ﴾ (البقرة/٣١).

وأمّا اصطلاحاً فقد عُرِّف بتنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض كما إذا قال: يحرم العصير العنبي قبل التثليث، وقال أيضاً: لا يحرم، أو التضاد[3] كما إذا قال: تستحب صلاة الضحىٰ وقال أيضاً «تحرم»[4].

---

(١) إنّ قول المصنّف: «في تعارض الأدلّة الشرعيّة» وإن كان يعمّ تعارض الخبرين أو الأخبار وتعارض سائر الأدلّة الشرعيّة كتعارض قول اللغويّين، أو المدّعين للإجماع وغيرهما، لكنّ القوم لم يطرحوا في المقام إلّا تعارض الأخبار دون سائر الأدلّة، واقتصروا فيما يرجع إلى تعارض قول اللغويّين أو المدّعين للإجماع، بما ذكروا في بابيهما.

(٢) كما صنع بذلك المحقق الخراساني (ره) في مقابل عمل الشيخ حيث جعله خاتمةً لكتابه. والخاتمة والمقدّمة خارجتان عن مقاصد الكتاب مع أنّه من صميم مقاصد العلم ومسائله.

(٣) الظاهر رجوع التنافي على وجه التضاد إلى التنافي على وجه التناقض، فإذا ورد دليلان على الوجوب والحرمة، فما يدلّ بالدلالة المطابقيّة على الوجوب فهو بمدلوله الالتزامي يدلّ على عدم الحرمة، فينافي ما يدلّ على الحرمة. وكذا سائر الأحكام.

(٤) إنّ التنافي بين الدليلين تارةً يكون بالذات، كما في المتناقضين والمتضادّين، وأخرى

ثمّ إن التعارض بين الدليلين تارة يكون أمراً زائلاً بالتأمل واللازم فيه هو الجمع بين الدليلين، وأُخرى يكون باقياً غير زائل فالمرجع فيه، هو الترجيح أوّلاً ثمّ التخيير ثانياً. فصار ذلك سبباً لعقد فصلين يتكفّلان لبيان حكم القسمين فنقول:

☞

بالعرض أي بملاحظة أمرٍ خارجٍ، كما إذا دلّ أحد الدليلين على الإتمام والآخر على القصر وعُلم من الخارج عدم وجوب أزيد من صلاةٍ واحدةٍ، فيقع التعارض لأجل ذاك العلم. نظيره ما إذا دلّ دليلٌ على وجوب الظهر تعييناً والآخر على وجوب الجمعة كذلك، ولا منافاة بين وجوب كلّ منهما إلّا أنّ العلم خارجاً بأنّه لا يجب في ظهر الجمعة إلّا صلاةٌ واحدةٌ صار سبباً لوجود التنافي والمطاردة.

الفصل الأوّل

في الجمع بين الدليلين
أو التعارض غير المستقر

إذا كان التعارض بين الخبرين تعارضاً غير مستقر، يزول بالتأمّل بحيث لا يعدّ التكلّم بهذا النحو على خلاف الأساليب المعروفة بين المقنّنين وعلماء الحقوق، بل كان دارجاً بينهم، فيقدّم فيه الجمع على التخيير أو الترجيح أو التساقط وهذا هو المراد من قول الأصوليين: «**الجمع مهما أمكن أولى من الطرح**» ومقصودهم هو الجمع المطلوب عند أهل الحقوق والقانون بحيث يعدّ أحد الدليلين قرينة على التصرف في الآخر، وهذا ما يعبّر عنه بالجمع العرفي، أو الجمع مع الشاهد في مقابل الجمع التبرّعي الذي يجمع بين الدليلين بلا شاهد وقرينة، ولأجل ذلك يكون الجمع الأوّل مقبولاً والآخر مرفوضاً.

وقد بذل الأُصوليون جهودهم في إعطاء ضوابط الجمع المقبول وحصروها في العناوين التالية:

١. التخصّص، ٢. الورود، ٣. الحكومة، ٤. التخصيص، ٥. تقديم الأظهر على الظاهر.

وإليك تعريف تلك العناوين:

١. التخصّص: هو خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الدليل الآخر حقيقة وتكويناً، كقولنا: «الخمر حرام» و«الخلّ حلال» فالمحمولان وإن كانا

متنافيين، ولكن التنافي بينهما بدويّ يزول بالنظر إلى تغاير الموضوعين[١].

٢. الورود: هو رفع أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر حقيقة، لكن بعناية من الشارع بحيث لولاها لما كان له هذا الشأن كتقدّم الأمارة على الأُصول العمليّة.

توضيحه: إنّ لكلّ من الأُصول العمليّة موضوعاً خاصّاً.

مثلاً موضوع البراءة العقليّة هو عدم البيان، وموضوع الاشتغال هو احتمال العقاب، وموضوع التخيير هو عدم المرجّح، فإذا قام الدليل القطعي على حجيّة الأمارة ارتفع بذلك موضوع الأصل، فتكون الأمارة بياناً لمورد الشكّ (في أصل البراءة)، ورافعاً لاحتمال العقاب (في أصالة الاشتغال)، ومرجّحاً لأحد الطرفين على الآخر (في أصالة التخيير)[٢]. كلّ ذلك بفضل جعل الشارع الحجّيّة للأمارة. وهذا هو المراد من قولنا: «لكن بعناية الشارع» إذ لولاها لكانت الأمارة في عرض الأُصول لعدم افادتها العلم كالأُصول، لكن لما افيضت عليها الحجّيّة من جانب الشارع، صارت تهدد كيان الأُصول لكونها بياناً من الشارع، ومؤمّناً للعقاب و ... .

وبذلك يظهر ورود الأمارة على أصالتي الطهارة والحلّيّة، لأنّهما مغياة بعدم العلم، والمراد منه هو الحجّة الشرعيّة، فالأمارة بما أنّها حجّة شرعيّة، دالة على حصول الغاية في قوله عليه السّلام: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» أو قوله

---

(١) بل يمكن أن يقال إنّه لا تنافي بينهما حتّى بدئيّاً، وإنّما ذكره استطراديّ.

(٢) لا يذكر المصنّف تقديم الأمارة على الاستصحاب ولكنّ الحقّ أنّها تقدّم عليه بلا كلام حيث إنّ موضوع الاستصحاب هو اليقين السابق والشكّ اللاحق، والأمارة بما أنّها علمٌ تعبّديٌ ترفع الشكّ، فصار من قبيل نقض اليقين باليقين. بتقريب آخر: إنّ حجّيّة الاستصحاب مغيّاةٌ بعدم حصول حجّةٍ أخرىٰ على خلافه، بخلاف حجّيّة الأمارة فإنّها حجّة مطلقة غير مقيّدة، فإذا قامت حصلت الغاية المأخوذة في أدلّة الاستصحاب فيرتفع موضوعه.

عليه السّلام: «كلّ شيء حلال حتّىٰ تعلم أنّه حرام»[١].

٣. الحكومة: أن يكون أحد الدليلين ناظراً[٢] إلى الدليل الآخر ومفسّراً له، فيقدّم على الآخر بحكم أنّ له تلك الخصوصيّة ويسمّىٰ الناظر بالحاكم، والمنظور إليه بالمحكوم، ويتلخّص النظر في الأقسام التالية:

أ: التصرف في عقد الوضع بتوسيعه، قال سبحانه: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ** ﴾ (المائدة/٦) فالمتبادر من الصلاة هي الاعمال المعهودة، فإذا ضمَّ إليه قوله عليه السّلام: «الطواف بالبيت صلاة» يكون حاكماً على الآية بتوسيع موضوعها ببيان أنّ الطواف على البيت من مصاديق الصلاة فيشترط فيه ما يشترط في الصلاة.

ومثله قوله صلّى الله عليه وآله: «لا صلاة إلّا بطهور» الظاهرة في شرطيّة الطهارة المائيّة، فكأنّه قال: «الطهور شرط للصلاة» فإذا قال: التراب أحد الطهورين، فقد وسّع الموضوع (الطهور) إلى الطهارة الترابيّة أيضاً، وهذا النوع من التصرّف في عقد الوضع لا يتمّ إلّا ادّعاءً، كادّعاء أنّ الطواف أو التيمّم صلاة أو طهور.

ب: التصرّف في عقد الوضع بتضييقه، ويتحقّق ذلك بنفي الموضوع لغاية نفي

---

(١) الظاهر وضوح الفرق بين الورود والتخصّص؛ لأنّهما وإن يتّفقان في كون خروج الشيء من موضوع الدليل الآخر خروجاً حقيقيّاً، ولكنّهما افترقا في أنّ الخروج في التخصّص حقيقي وبلا عنايةٍ من الشارع، بينما هو في الورود حقيقيٌ ولكن بعنايةٍ من الشارع فمثلاً تكون الأمارة بعد حجّيّتها علماً فخرج حقيقةً عن موضوع البراءة ـ وهو الشكّ ـ ولكنّ حجّيّتها تكون بعنايةٍ من الشارع.

(٢) المراد من النظارة هو أنّ الدليل الحاكم كان على نحوٍ لو لم يرد من الشارع حكمٌ حول موضوع الدليل المحكوم أو محموله كان تشريع الدليل الحاكم لغواً. ففي مثال «الطواف بالبيت صلاة» إن لم يرد من الشارع حكمٌ حول الصلاة يكون بيان أحكام الطواف بلسان «الطواف بالبيت صلاة» لغواً.

حكمه كما إذا قال: «لا شكّ لكثير الشكّ»، أو قال: «لا شكّ للإمام مع حفظ المأموم»، أو بالعكس، وذلك بعد العلم بأنّ للشاكّ أحكاماً معيّنة في الشريعة فهي حاكمة على أحكام الشاكّ، متصرّفة في موضوعها بادّعاء عدم وجود الشكّ في تلك الموارد الثلاثة، والغاية هي رفع الحكم برفع الموضوع ادّعاءً.

مع أنّ هذه الأمثلة أشبه بالتخصيص، ولكن الذي يميّزها عن التخصيص هو أنّ لسانها لسان النظارة إلى الدليل الآخر.

ج: التصرّف في عقد الحمل أو متعلّقه بتوسيعه، فإذا قال: ثوب المصلي يلزم أن يكون طاهراً وقال: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» فقد وسّع متعلّق الحكم إلى الطهارة الثابتة حتّى بالأصل.

د: التصرّف في عقد الحمل بتضييقه، وهذا كقوله سبحانه: ﴿وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج/٧٨) فإنّها بحكم نظرها إلى الأحكام الشرعية المترتّبة على العناوين الأوّلية تضيّق محمولاتها ويخصّصها بغير صورة الحرج، ومثله قوله: «لا ضرر ولا ضرار» بالنسبة إلى سائر الأحكام فوجوب الوضوء محدد بعدم الحرج والضرر.

والحاصل: أنّ مقوّم الحكومة اتّخاذ الدليل لنفسه موقف الشرح والتبيين، فتكون النتيجة إمّا تصرّفاً في عقد الوضع، أو الحمل إمّا بالتوسيع أو بالتضييق. ولكن التعارض ورفعه بالحكومة مختص بصورة التضييق لا التوسيع وليس فيها أيّ تعارض حتّى تُعالج بالحكومة بخلاف صورة التضييق فالتعارض محقّق لكن يقدّم الحاكم على المحكوم في عرف أهل التقنين فلاحظ[1].

---

(١) لا يخفى أنّ الورود والحكومة وإن يتّفقان في أنّ في كليهما تعبّداً من الشارع ولكنّهما يفترقان في موضعٍ، وذلك أنّ تقدّم الدليل الوارد على الدليل المورود يكون حقيقيّاً وإن

٤. التخصيص: عبارة عن إخراج بعض أفراد العام عن الحكم المحمول عليه مع التحفّظ على الموضوع كما إذا قال: أكرم العلماء، ثمّ قال: لا تكرم العالم الفاسد، فهو يشارك الحكومة في بعض أقسامه (القسم الرابع) لكنّه يفارقه بأنّ لسان التخصيص هو رفع الحكم عن بعض أفراد الموضوع ابتداءً من دون أن يكون لسانه، لسان النظارة، بخلاف الحكومة فإنّ لسانها لسان النظر إمّا إلى المحمول أو إلى الموضوع، ولذلك ربما يقال بأنّه لو لم يرد من الشارع حكم في المحكوم لم يكن للدليل الحاكم مجال.

٥. تقديم الأظهر على الظاهر: إذا عُدَّ أحد الدليلين قرينة على التصرّف في الآخر يقدم ما يصلح للقرينة على الآخر وإن لم يدخل تحت العناوين السابقة، وهذا ما يسمّى بتقديم الأظهر على الظاهر ولأجل التعرّف على الأظهر والظاهر نذكر أمثلة:

أ: دوران الأمر بين تخصيص العام وتقييد المطلق

إذا دار الأمر بين تخصيص العام وتقييد المطلق، كما إذا قال المولىٰ: أكرم العلماء، ثمّ قال: لا تكرم الفاسق[1]، فدار أمر العالم الفاسق بين دخوله تحت

☞

كانت حجّيّة الدليل الوارد تعبّدياً وعنائيّاً، كما في تقديم الأمارات على الأصول، فإنّ الأمارة بما أنّها علمٌ تعبّديٌ خرجت عن موضوع البراءة مثلاً ـ وهو الشكّ ـ ولكن علميّة الأمارة إنّما هي بعنايةٍ وتنزيل من ناحية الشارع. وهذا بخلاف الحكومة فإنّ تقديم الدليل الحاكم على المحكوم لا يكون حقيقيّاً بل جعليّاً واعتباريّاً، كما في قوله (عليه السّلام): «الطواف بالبيت صلاةٌ» فإنّه لا جامع حقيقة بين الصلاة والطواف حتّى يكون أحدهما هو الآخر، ولكنّ الشارع يُجبرنا على ترتّب أحكام الصلاة للطواف. وهذا المعنى للحكومة يناسب معناها اللغوي وهو القهر والغلبة، فلاحظ.

(١) هذا إذا قلنا بأنّ دلالة الجمع المحلّىٰ باللام على الشمول وضعيّةً فيكون عامّاً ودلالة المفرد المحلّىٰ باللام عليه بالمقدّمات الحكمة فيكون مطلقاً.

الحكم الأوّل أو الثاني، فقد اختار الشيخ الأعظم الأنصاريّ تقديم العام على المطلق، ولزوم التصرّف في الثاني بتقييد المطلق به، فتكون النتيجة وجوب إكرام العالم الفاسق، وما هذا إلّا لأنّ دلالة العام على الشمول أظهر من دلالة المطلق عليه[١].

ب: إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن

إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن، مع تساويهما في الظهور اللفظي وكونهما بصيغة العموم كما إذا قال: أكرم العلماء ثمّ قال: لا تكرم الفسّاق، فبين الدليلين عموم وخصوص من وجه، فيتعارضان في مجمع العنوانين: أعني: العالم الفاسق، فيجب إكرامه على الأوّل ويحرم على الثاني ولكن علمنا من حال المتكلّم أنّه يبغض العالم الفاسق، فهو قرينة على تقديم عموم النهي على عموم الأمر، فيكون مجمع العنوانين (العالم الفاسق) محرَّم الإكرام[٢].

ج: دوران الأمر بين التقييد والحمل على الاستحباب

إذا قال الشارع إذا أفطرت فاعتق رقبة، ثمّ ورد بعد مدّة إذا أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة، فيدور الأمر بين حمل المطلق على المقيّد، أو حمل الأمر المتعلّق بالمقيّد على الاستحباب، فربما يقدّم الأوّل على الثاني لشيوع التقييد، وربما يرجّح العكس لشيوع استعمال الأوامر على لسان الشارع في الاستحباب. وقد مرّ تفصيله في المقصد الخامس عند البحث في المطلق والمقيّد.

ويدلّ على هذا النوع من الجمع طائفة من الروايات منها:

---

(١) هذا هو مسلك الشيخ الأعظم (ره) ولكنّ المصنّف يرى أنّ ملاك التقديم هو الظهور العرفي وهذه التدقيقات لا تعطى للعام ظهوراً أزيد من ظهور المطلق في الإطلاق.

(٢) اعلم أنّ الحقّ هو أنّ القدر المتيقّن لو بلغ مرحلةً أوجب الانصراف فهو وإلّا فلا يوجب أقوائية أحد الظهورين على الآخر.

ما روى داود بن فرقد، قال: سمعت أباعبدالله عليه السّلام يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتنصرف على وجوه لو شاء إنسان لصرف كلامه حيث يشاء»* .

وهذا الحديث يحثّ على التأمّل والتدبّر في الأحاديث المرويّة، حتّى لا يتسرّع السامع باتّهامها بالتعارض بمجرد السماع، دون التدبّر في أطرافها.

فتلخّص أنّ التنافي غير المستقر يرتفع بأحد الأُمور الخمسة التي أشرنا إليها، بقي الكلام في التنافي المستقر وهو الذي نبحث عنه في الفصل التالي.

تدريب

تطبيق

١ ـ إذا قيل: أكرم العلماء، ثمّ زيد جاهلٌ، فمن تخيّل أنّ زيداً عالم يجب إكرامه، نقول له: إنّ الواجب هو إكرام العالم وأمّا زيد فهو خارج عن موضوع الوجوب تخصّصاً[١].

٢ ـ إذا ورد «أكرم العلماء» وورد أنّ الملازم لخدمة العالم عالم، فالدليل الثاني يثبت موضوعاً للدليل الأوّل ويسعه فيرجع تعميم الموضوع إلى تعميم الحكم وشموله لخادم العالم[٢].

٣ ـ «اذا شككت فابن على الأكثر» محكوم و «لا شكّ كثير الشكّ» حاكم عليه ويضيّق موضوعَه[٣].

٤ ـ موضوع البراءة عدم البيان وإذا شكّ مثلاً في شرب التتن فالمرجع هو

(*) الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

(١) اصطلاحات الأصول ٩٧.

(٢) اصطلاحات الأصول ١٢٩.

(٣) اصطلاحات أصول الفقه ١٠٢.

أصالة البراءة . امّا إذا ورد أمارة على حرمته فهو وارد على دليل عدم البيان ورفع موضوعه وجداناً .

تفهيم

١ ـ كيف يرجع التنافي على وجه التضاد إلى التنافي على وجه التناقض ؟

٢ ـ ماذا يراد بالتنافي بالذات وبالعرض ؟

٣ ـ اذكر وجه تقديم الأمارة على الاستصحاب .

٤ ـ بيّن الفرق بين الورود والتخصّص ، ثمّ بين الورود والحكومة .

٥ ـ ما هو المراد بالنظارة ؟

تعميق

١ ـ هل الأمارات تقدّم على الأصول إذا تعارضا ، أو تقدّم دائماً وإن تتّفق مدلولهما ؟

٢ ـ ما هو الفرق بين التخصيص والحكومة ؟

٣ ـ هل كون «تقديم الأظهر على الظاهر» قسيماً للتخصيص يتوقّف على كون ملاك تقديم الخاص على العام هو الأخصيّة لا الأظهريّة أم لا يتوقّف ؟ لماذا ؟

٤ ـ كيف يمكن الجمع بين عبارتي المصنّف :

الف) الدليلان يتساويان في الظهور اللفظي . (والظهور ظنّيٌ)

ب) كان لأحد الدليلين قدر متيقّنٍ . (والقدر المتيقّن قطعيٌّ)

٥ ـ كيف يمكن الجمع بين كلامي المصنّف :

الف) الظواهر تكون قطعيّة لا ظنيّة . (في باب حجّيّة الظواهر)

ب) قد يقع التعارض بين مدلولي الدليلين تعارضاً مستقرّاً . (في باب التعارض)

٦ ـ كيف قال المصنّف تارةً بأنّ حجّيّة الظواهر قطعيّة وأخرى بأنّه قد يكون أحد الدليلين أظهر من الآخر ، مع أنّه لا يفرض كون يقينٍ أقوىٰ كشفاً من يقينٍ

آخر ؟

تحقيق

١ ـ ما هو الفرق بين تعريف التعارض بأنّه «تنافى مدلولى الدليلين على وجه التناقض أو التضاد» و«تنافى الدليلين أو الأدلّة حسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد» ؟ (المحصول في علم الأصول ٤٠٧/٤)

٢ ـ ما هو الفرق بين الضرر والحرج ؟ (دروسُ تمهيديّة في القواعد الفقهيّة ١٧٥/١)

٣ ـ ما هو مسلك السيّد السيستاني في حدّ الحكومة ؟ (قاعدة لا ضرر ولا ضرار للسيّد السيستاني ٢٣٩)

٤ ـ ماذا يرىٰ المحقّق الخوئي في ملاك تقديم الخاصّ على العامّ، هل هو الأخصيّة أو الأظهريّة ؟ لماذا ؟ (مصباح الأصول ٣٥٢/٣)

٥ ـ ما هو شرائط الجمع الدلالي ؟ (المحصول في علم الأصول ٤٤٢/٤)

الفصل الثاني

التعارض المستقر
أو إعمال الترجيح والتخيير

إذا كان هناك بين الدليلين تناف وتدافع في المدلول على وجه لا يمكن الجمع بينهما جمعاً عرفيّاً مقبولاً عند أهل التقنين، فيقع البحث في أُمور[1]:

الأوّل: ما هي القاعدة الأوّليّة عند التعارض؟[2]

لا شكّ أنّ الأخبار حجّة من باب الطريقيّة[3] بمعنى أنّها الموصلة إلى الواقع في كثير من الأحيان، هذا من جانب، ومن جانب آخر أنّ دليل حجّيّة قول الثقة

---

(١) اعلم أنّ المتعارضين إمّا أن يكون كلاهما قطعي الصدور أو يكون كلاهما ظنّي الصدور أو يكون أحدهما قطعيّاً والآخر ظنيّاً.

أمّا الأوّل فكالتعارض بين ظاهر آيتين أو ظاهر الخبرين المتواترين أو المحفوفين بالقرينة القطعيّة. فلابدّ من رفع اليد عن الظهورين والرجوع إلى الأصل العملي إن لم يمكن الجمع العرفي.

وأمّا الثالث فكما إذا وقع التعارض بين ظاهر آيةٍ والخبر الواحد المظنون صدوره أو بين خبرٍ متواترٍ والخبر الواحد المظنون صدوره، فلابدّ من الأخذ بظاهر الخبر القطعي الصدور إن لم نتمكّن من الجمع العرفي.

وأمّا الثاني فهو محلّ البحث في التعارض وأنّ القاعدة الأولية والثانوية ما هي؟

(٢) لا يخفى أنّ الكلام يقع في تأسيس الأصل مع قطع النظر عن أخبار العلاجيّة، حيث إنّه لا ثمرة لتأسيس الأصل بالنسبة إلى الأخبار؛ إذا الأخبار العلاجيّة متكفّلة لبيان حكم تعارض الأخبار، ولا ثمرة للأصل مع وجود الدليل. نعم، تقع الثمرة في تعارض غير الأخبار، كما إذا وقع التعارض بين آيتين من حيث الدلالة أو بين الخبرين المتواترين كذلك.

(٣) في مقابل السببيّة بثلاثة أقسامه التي قد مرّ البحث عنها في المطالعات السابقة.

منحصرة في السيرة العقلائيّة عند المحقّقين[١]، وبما أنّ السيرة دليل لبّي يؤخذ بالقدر المتيقّن منه لعدم وجود لسان لفظي لها حتّى يؤخذ بإطلاقه، والقدر المتيقّن من السيرة في مورد حجّيّة قول الثقة هي صورة عدم التعارض، فتكون القاعدة الأوّلية هي سقوط الخبرين المتعارضين عن الحجّيّة. لما مضى من أنّ الشكّ في الحجّيّة يساوق القطع بعدمها[٢].

الثاني: ما هي القاعدة الثانويّة عند التعارض؟

قد وقفت على أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة في الخبرين المتعارضين هو التساقط، فلو ثبت شيء على خلاف تلك القاعدة نأخذ به، وإلّا فهي محكَّمة. فنقول: إنّ الخبرين المتعارضين على صورتين:

أ: الخبران المتكافئان اللّذان لا مزيّة لأحدهما توجب ترجيحه على الآخر.

ب: الخبران المتعارضان اللّذان في أحدهما مزيّة توجب ترجيحه على الآخر.

وإليك الكلام في كلا القسمين:

الصورة الأُولى: الخبران المتعارضان المتكافئان

---

(١) وذلك لما مرّ سابقاً من عدم دلالة الآيات على حجّيّة خبر الثقة وكون الإجماع مدركيّاً وأنّ القدر المتيقّن من الروايات المتواترة إجمالاً هو خبر الراوي الثقة الضابط العادل الإمامي، وهذا القدر المتيقّن أخصّ من المدّعىٰ وهو حجّيّة خبر الثقة مطلقاً. فتعيّن السيرة العقلائيّة للدلالة على حجّيّة خبر الثقة.

(٢) اعلم أنّه لو قلنا بوجود دليلٍ لفظيٍ على حجّيّة خبر الواحد مثل آية النبأ وغيرها، فإن قلنا بعدم إطلاقه كالدليل اللبّي فيكون حكمه حكمه. وإن قلنا بإطلاقه لصورة التعارض، فالأخذ به في هذه الصورة مشكلٌ؛ لأنّه لا يخلو عن الصور الثلاثة:

الف) الأخذ بكلا الدليلين وهو يستلزم التعبّد بالمتناقضين.

ب) الأخذ بأحدهما المعيّن وهو ترجيحٌ بلا مرجّح.

ج) الأخذ بأحدهما المخيّر وهو لا دليل عليه؛ لأنّ الأدلّة دلّت على حجّيّة كلّ واحدٍ معيّناً لا مخيّراً.

إذا ورد خبران متعارضان متكافئان من دون مزيّة لأحدهما على الآخر* فقد استفاضت الروايات على التخيير[١] بينهما، فمنها:

١. ما روى الطبرسي في «الاحتجاج»[٢] عن الحسن بن الجهم** قال: قلت له تجيئنا الأحديث عنكم مختلفة، فقال: «ما جاءك عنّا فقس علىٰ كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا»، قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحق؟ قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»***.

٢. ما رواه الشيخ في «التهذيب»، عن علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبدالله بن محمّد، إلى أبي الحسن عليه السّلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السّلام في ركعتي الفجر في السفر، فروىٰ بعضهم: صلّها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلّها إلّا على الأرض، فقال عليه السّلام: «موسّع عليك بأيّة عملت»****.

والرواية بقرينة قوله: «موسّع عليك بأيّة عملت» ناظرة إلى الأخبار المتعارضة، نعم موردها هي الأُمور المستحبّة، والتخيير في المستحبات لا يكون

(*) سيوافيك أنّ أخبار التخيير محمولة على صورة التكافؤ.

(١) المراد من التخيير هو التخيير في المسألة الأصوليّة في مقابل التخيير في المسألة الفقهيّة الذي قد مرّ البحث عنها في هامش أصالة التخيير.

(٢) إنّ الروايات التي ذكرت في الاحتجاج كلّها مرسلةٌ، ولكن المصنّف يرىٰ أنّ الإرسال لا يضرّ بالاستدلال بهذه الرواية؛ لإتقان الحديث أوّلاً، وتواتر مضمون صدوره ثانياً، وعمل الأصحاب به إجمالاً ثالثاً. نعم، لا يدلّ على التخيير من أوّل الأمر، بل بعد العرض على الكتاب والأحاديث المعروفة المنقولة عنهم (عليهم السّلام).

(**) الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين الشيباني، ترجمه النجاشي برقم ١٠٨، وقال: ثقة، روى عن أبي الحسن والرضا عليهما السّلام.

(***) الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

(****) الوسائل: ١٨ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.

دليلاً على التخيير في الواجبات، لأنّ للأُولى مراتب مختلفة في الفضيلة، فيصح التخيير بين درجاتها، وهذا بخلاف الواجبات، فإنّ أحد الطرفين تعلّق به الأمر دون الآخر[١].

هل التخيير بدوي أو استمراري؟

إذا ورد خبران متعارضان متكافئان، فهل التخيير بينهما بدوي أو استمراري بمعنىٰ أنّه له اختيار غير ما اختاره في الواقعة الأُولىٰ؟ والحقّ أنّه بدوي، وقد سبق بيانه في مبحث الاشتغال، وذكرنا فيه أنّ المخالفة القطعية العملية للعلم الإجمالي قبيح وحرام، من غير فرق بين أن تكون المخالفة دفعية أو تدريجيّة، فإذا أخذ بأحد الخبرين في واقعة، والخبر الآخر في واقعة أُخرى، فقد علم بالمخالفة العمليّة إمّا بعمله هذا أو بما سبق.

ما هو مرجع الروايات الآمرة بالتوقّف؟

هناك روايات تأمر بالتوقف والصبر إلى لقاء الإمام، أو مَنْ يخبر بحقيقة الحال من بطانة علومهم عليهم السّلام ومعها كيف يكون التكليف هو التخيير بين الخبرين المختلفين؟

روى الكليني، عن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: «يرجئه حتى يلقىٰ من يخبره فهو في سعة حتّىٰ يلقاه»*.

---

(١) فالحاصل أنّ المصنّف لم يقبل دلالة الرواية الثانية على التخيير. أمّا الرواية الأولى فهو كافٍ في ثبوت التخيير. هذا مضافاً إلى عدّة رواياتٍ لم يذكره، حتّى أنّ الشيخ الأعظم ادّعىٰ في رسائله تواتر الروايات على التخيير.

(*) الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

وفي مقبولة عمر بن حنظلة المعروفة حينما انتهى السائل إلىٰ مساواة الخبرين في المرجّحات قال: «إذا كان ذلك فارجئه حتىٰ تلقىٰ إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»* .

والأوّل يأمر بالتوقّف منذ بدء الأمر، والآخر يأمر به بعد مساواتهما في المرجّحات، وعلى كلّ تقدير ينفيان التخيير.

والجواب: أنّ هذا القسم من الروايات محمول على صورة التمكن من لقاء الإمام، أو من لقاء بطانة علومهم، ويشهد لهذا الجمع نفس الحديثين، ففي الأوّل: «يرجئه حتّىٰ يلقىٰ من يخبره» أي يخبره بحقيقة الحال وما هو الصحيح من الخبرين، وفي الثاني: «فارجئه حتّىٰ تلقىٰ إمامك» ومن لاحظ الروايات الآمرة بالتوقّف يلمس ذلك، فإنّ من الرواة من كان يتمكّن من لقاء الإمام والسماع منه، ومنهم من لم يكن متمكّناً من لقائه عليه السّلام إلّا ببذل مؤن، وقطع مسافة بعيدة، فالأمر بالتوقّف راجع إلى المتمكّن، والأمر بالتخيير إلى الثاني[1] .

الصورة الثانية: الخبران المتعارضان غير المتكافئين

إذا كان هناك خبران، أو أخبار متعارضة، ويكون لأحدهما ترجيح على الآخر؛ فيقع الكلام في الأُمور الثلاثة:

١. التعرّف على هذه المرجّحات.

٢. هل الأخذ بذي المزيّة واجب أو راجح؟

(*) نفس المصدر، الحديث ١. ولاحظ الحديث ٤٢ و ٣٦ من هذا الباب.

(١) فحكمنا الذين لم نتمكّن من لقاء الإمام (عليه السّلام) لغيبته هو التخيير وهذا هو المطلوب. هذا مضافاً إلى أنّ خبر سماعة ضعيف السند، فلا يصحّ الاعتماد عليه. أمّا المقبولة فإنّها ـ مع الغضّ عن سندها ـ وردتْ في مورد التخاصم، ومن الظاهر أنّ فصل التخاصم لا يمكن بالحكم بتخيير المتخاصمين؛ إذ كلٌّ منهما يختار ما فيه نفعه، فيبقىٰ المخاصمة بحالها.

٣ . هل يقتصر على المنصوص من المرجّحات أو يُعتدىٰ غيره ؟

ولنتناول البحث في كلّ واحد منها .

تدريب

تطبيق

١ ـ الرواية الواردة بأنّ النبي صلّى الله عليه وآله مسح على الخفّ بالنسبة للوضوء ... فهي معارضة برواية علي عليه السّلام «نسخ الكتاب المسح على الخفّين»[١] .

٢ ـ فإنّ جملة منها [أعني الروايات] دلّت على نجاسة البول مطلقاً كصحيحة محمّد بن مسلم ، قال : «سألت أباعبدالله عليه السّلام عن الثوب يصيبه البول ، قال : اغسله في المركن مرّتين فإن غسلته في ماءٍ جارٍ فمرّة واحدة» ، وهناك طائفة [أخرىٰ] دلّت على طهارة خرء الطائر وبوله مطلقاً سواءٌ أكان محرّم الأكل أو محلّله ، كموثّقة أبي بصير قال : كلّ شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه[٢] .

٣ ـ رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السّلام قال : «لا تصلّ في بيت فيه خمر ولا مسكر ، لأنّ الملائكة لا تدخله ولا تصلّ في ثوب قد أصابه الخمر أو مسكر حتّى تغسله» تدلّ على نجاسة الخمر وكلّ مسكر . وصحيحة ابن أبي سارة قال : قلت لأبي عبدالله عليه السّلام : إن أصاب ثوبي شيء من الخمر أُصلّي فيه قبل أن أغسله ؟ قال عليه السّلام : «لا بأس إنّ الثوب لا يسكر» تدلُّ على طهارة الخمر . ولا شكّ في أنّ بين هذين الروايتين تعارض مستقرّ ولا يمكن الجمع بينهما عرفاً[٣] .

---

(١) منتهى المطلب (ط ج) ١ /٤٨ .

(٢) كتاب الطهارة للسيّد الخوئي ١ /٤٤٨ .

(٣) القواعد الفقهيّة للسيّد البروجردي ٥ /٣٢٠ .

تفهيم

١ ـ ما هو الأصل في التعارض إذا دلّ الدليل اللبّي على حجّيّة الخبر الواحد ؟

٢ ـ بيّن وجه تصحيح مرسلة الاحتجاج .

٣ ـ اذكر أقسام المتعارضين بالنظر إلى الظهور والصدور .

تعميق

١ ـ ما هو الفرق بين «الواحد المردّد» و «التردّد في المصداق» في عبارة المصنّف :

«أنّ المرتكزات الذهنيّة تأبى عن إضفاء الحجّيّة للواحد المردّد الذي لا يلمس أبداً ولا يتشخّص ، وأمّا الاحتجاج في موارد العلم الإجمالي فإنّا لأجل معلوميّة الحجّة الإلهيّة الدالّة على نجاسة الدم ، وإنّما التردّد في مصداق المعلوم حكمه ، وهو غير آبٍ عن الاحتجاج» . (المحصول في علم الأصول ٤٦٩/٤)

٢ ـ قال المحقّقون في ردّ الأشاعرة القائلين بعدم وجود الحكم الواقعي قبل قيام الأمارة وأنّ الحكم الواقعي يحدث بقيام الأمارة : «إنّه يستلزم الدور ؛ لأنّ قيامها عليه فرع وجود حكمٍ إلٰهيٍ تحكى عنه الأمارة ، فكيف يمكن أن يكون الحكم حادثاً بها» . تفكّر في أنّه هل يمكن التفصّي عن الدور ؟

٣ ـ كيف يمكن القول بأنّ القاعدة الثانويّة هي التخيير (أي حجّيّة أحد الدليلين) مع أنّ القاعدة الأوّليّة هي التساقط (أي عدم حجّيّة كلا الدليلين) ؟ ألا يكون ذلك إلّا التناقض بين القاعدتين ؟ لماذا ؟

٤ ـ لماذا قال المحقّق الخوئي (ره) : «أنّ الأحد لا بعينه عنوانٌ انتزاعيٌ ليس له مصداقٌ في الخارج» ؟ (مصباح الأصول ٣٦٧/٣)

تحقيق

١ ـ إذا كان الأصل الأوّلي في المتعارضين هو السقوط وعدم الأخذ بهما من

رأسٍ، فهل يختصّ السقوط بالدلالة المطابقيّة أو يعمّ المطابقيّة والالتزاميّة ؟ (المحصول في علم الأصول ٤/٤٦٩)

٢ ـ اذكر كلام المحقّق الصدر (ره) في تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة وعدمها. (دروسٌ في علم الأصول، الحلقة الثانية ٦١)

٣ ـ ما هو ثمرة البحث عن تأسيس الأصل في التعارض على القول بالسببيّة ؟ (المحصول في علم الأصول ٤/٤٧٧)

٤ ـ هل المراد بعبارة «موسّعٌ عليك بأيّهما عملت» في رواية عليّ بن مهزيار، هو التخيير في المسألة الأصوليّة أو التخيير في المسألة الفقهيّة ؟ (المحصول في علم الأصول ٤/٤٨٣)

الأمر الأوّل: في بيان المرجّحات الخبريّة

نستعرض في هذاالأمر المرجّحات الخبريّة ـ عندنا ـ أو ما قيل إنّها من المرجّحات الخبريّة وهي أُمور:

أ. الترجيح بصفات الراوي

قد ورد الترجيح بصفات الراوي، مثل الأعدليّة والأفقهيّة والأصدقيّة والأورعيّة، في غير واحد من الروايات التي نذكر بعضها.

روى الكليني بسند صحيح، عن عمر بن حنظلة* قال: سألت أباعبدالله عليه السّلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين، أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان، وإلى القضاة أيحلّ ذلك ؟ قال: «من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنّه

(*) عمر بن حنظلة وإن لم يوثق في المصادر الرجاليّة، لكن الأصحاب تلقّوا روايته هذه بالقبول و ـ لذا ـ سمّيت بالمقبولة، واعتمدوا عليها في باب القضاء، والحديث مفصّل ذكرناه في مقاطع أربعة فلا تغفل.

أخذه بحكم الطاغوت، وما أمر الله أن يُكفر به، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾*».

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران من كان منكم ممن قد روىٰ حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنّما استخف بحكم الله وعلينا ردّ، والرادِ علينا، راد على الله وهو على حدِّ الشركِ بالله».

قلت: فإن كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم، فقال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر»**.

إنّ هذا القسم من الترجيح قد ورد في غير واحد من الروايات*** لكن الجميع راجع إلى ترجيح حكم أحد القاضيين على حكم القاضي الآخر، ومن المحتمل جداً اختصاص الترجيح به لمورد الحكومة، حتى يرتفع النزاع وتُفْصل الخصومة، ولا دليل على التعدي منه إلى غيره، وذلك لأنّه لمّا كان إيقات الواقعة وعدم صدور الحكم، غير خال من المفسدة، أمر الإمام بإعمال المرجّحات حتى يرتفع النزاع.

نعم ورد الترجيح بصفات الراوي في مورد تعارض الخبرين، فيما رواه ابن أبي جمهور الاحسائي، عن العلّامة، مرفوعاً إلى زرارة، لكن الرواية فاقدة للسند، يرويها ابن أبي جمهور الاحسائي (المتوفّى حوالي سنة ٩٠٠ هـ)، عن العلّامة

(*) النساء / ٦٠.

(**) الكافي: ١ / ٦٨، ط دار الكتب الإسلامية.

(***) الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠ رواية داود بن الحصين و ٤٥ رواية موسى بن أكيل.

(المتوفّىٰ عام ٧٢٦ هـ)، عن زرارة (المتوفّىٰ عام ١٥٠ هـ)، ومثل هذا لا يصحّ الاحتجاج به أبداً، ولأجل ذلك، لم نعتمد عليها. وعلى ذلك ليس هنا دليل صالح لوجوب الترجيح بصفات الراوي.

ب: الترجيح بالشهرة العمليّة

قد ورد الترجيح بالشهرة العمليّة، أي عمل جلّ الأصحاب بإحدى الروايتين، دون الرواية الأُخرى، في المقبولة السابقة، فقد طرح عمر بن حنظلة مساواة الراويين في الصفات قائلاً:

«فقلت: إنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يفضَّل واحد منهما على الآخر، قال: فقال:

يُنظر إلى ما كان من روايتهم عنّا ـ في ذلك الذي حكما به ـ المجمعَ عليه[1] عند أصحابك فيُؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فانّ المجمع عليه لا ريب فيه.

إنّما الأُمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتبع، وأمر بيّن غيّه فيُجتنب، وأمر مشكل يُرد علمه إلى الله وإلى رسوله»* .

يلاحظ على الاستدلال بأنّه: يحتمل جداً اختصاص الترجيح بالشهرة العملية بمورد القضاء وفصل الخصومة الذي لا يصحّ فيه إيقاف الحكم فيرجّح أحد الراويين على الآخر بملاحظة مصدره، وأمّا لزوم الترجيح بها أيضاً في تعارض الخبرين في مقام الإفتاء، فغير ظاهر من الحديث، لا يثبته ولا ينفيه، إلّا إذا قيل

---

(١) الظاهر أنّ المراد من «المجمع عليه» ليس ما اتّفق الكلّ على روايته، بل المراد ما هو المشهور بين الأصحاب في مقابل ما ليس بمشهورٍ ويوضح ذلك قول الإمام (عليه السّلام): «ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهورٍ عند أصحابك».

(*) الكافي: ١ / ٦٨.

بإلغاء الخصوصيّة بين المقامين عرفاً[١].

ج: الترجيح بموافقة الكتاب

إنّ الإمعان في المقبولة يثبت أنّ صدر الحديث بصدد بيان مرجّحات القضاء، لكن السائل لمّا وقف على أنّ الإمام عليه السّلام يقدّم رأى أحد القاضيين على الآخر بحجّة أنّ مستند أحدهما هو الخبر المجمع عليه، بدا له أن يسأله عن تعارض الخبرين ومرجّحاتهما مع قطع النظر عن كونهما مصدراً للقضاء وقال:

فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة (وخالف العامّة) فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنّة (ووافق العامّة)»*.

ويدلّ على الترجيح بموافقة الكتاب والسنّة غير واحد من الروايات:

روى عبدالرحمان بن أبي عبدالله، قال: قال الصادق عليه السّلام: «إذاورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه»**.

ثمّ إنّه ليس المراد من مخالفة الكتاب هو المخالفة بالتناقض والتباين الكلّي، لأنّ عدم حجّيّة المباين الصريح معلوم لا يحتاج إلى البيان أوّلاً، ولا يضعه الوضّاعون ثانياً، لأنّه يواجَه من أوّل الأمر بالنقد والرد بأنّه كذب موضوع على

---

(١) هذا مضافاً إلى أنّ الشهرة العمليّة إذا كانت سبباً لطرد الريب عن نفسها وإلصاقه بمخالفها تكون أمارةً على تمييز الحجّة عن اللاحجّة، وبيّن الرشد عن بيّن الغيّ، ومثل ذلك لا يُعدّ مرجّحاً أصلاً.

(*) أخذنا الرواية من كتاب الكافي: ١/ ٦٧، الحديث ١٠، لأنّ صاحب الوسائل جزّأها على عدّة أبواب.

(**) الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩؛ ولاحظ أيضاً الحديث ٢١ و ٢٠ من هذا الباب.

لسان الإمام.

فإذن المراد من مخالفة الكتاب هو المخالفة بمثل العموم والخصوص، فلو كان أحد الخبرين موافقاً لعموم الكتاب والآخر مخالفاً له بنحو التخصيص يؤخذ بالأوّل دون الثاني، وإن كان المخالف (الخاص) حجّة يخصّص به الكتاب إذا لم يكن مبتلى بالمعارض[١].

د: الترجيح بمخالفة العامة

روى عمر بن حنظلة، قال: قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنّة، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: «ما خالف العامّة ففيه الرشاد».

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً، قال: «ينظر إلى ما هم إليه أميل ـ حكّامهم وقضاتهم ـ فيترك ويؤخذ بالآخر»*.

ويدلّ عليه أيضاً ما رواه عبدالرحمن بن أبي عبدالله (البصري) قال: قال الصادق عليه السّلام: «فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»**.

كلّ ذلك يكشف عن صدور الموافق تقيّة دون المخالف[٢].

---

(١) نعم، قد تقدّم من المصنّف «دامت بركاته» أنّ تخصيص عموم القرآن ليس أمراً هيّناً، ولا يصلح لذلك خبر الثقة إلّا إذا كان على وجهٍ يُفيد الاطمئنان الذي هو علمٌ عرفيٌ.

(*) مضى مصدر الرواية.

(**) الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩؛ لاحظ الحديث ٢١ و ٣٠ و ٣١ و ٣٤ و ٤٠ و ٤٢ و ٤٨ من ذلك الباب.

(٢) ثمّ إنّه علّل الإمام (عليه السّلام) في بعض الروايات وجهَ ترجيح مخالفة العامّة بأنّهم كانوا يخالفون عليّاً وجعل ما يشبه قول الناس ممّا فيه التقيّة وما ليس كذلك فليس فيه التقيّة وأنّهم بُعَداء عن الحنيفيّة. راجع الوسائل: ١٨/ ٨٧ و ٨٥ و ٨٣ ح ٢٤ و ٣٢ و ٤٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

وجه الإفتاء بالتقيّة

إنّ أئمّة أهل البيت عليهم السّلام كانوا يفتون بالتقيّة خوفاً من شرّ السلطان أوّلاً، وفقهاء السلطة ثانياً، والمحافظة على نفوس شيعتهم ثالثاً، وكان العامل الثالث من أكثر الدواعي إلى الإفتاء بها، وكفانا في ذلك ما جمعه المحدّث البحراني في هذا الصدد، في مقدّمة حدائقه* .

إنّ الرواة كانوا على علمٍ بأنّ الإمام ربما يفتي في مكاتيبه بالتقيّة بشهادة ما رواه الصدوق باسناده عن يحيى بن أبي عمران أنّه قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السّلام في السنجاب والفنك والخز، وقلت: جعلت فداك أحب أن لا تجيبني بالتقية في ذلك، فكتب إليّ بخطّه: «صلّ فيها»** .

لم يكن للإمام بُد، من إعمالها لصيانة دمه ودم شيعته حتى نرى أنّه ربما كان يذم أخلص شيعته، كزرارة في غير واحد من المحافل حتى لا يؤخذ ويضرب عنقه بحجّة أنّه من شيعة أبي عبدالله الصّادق عليه السّلام.

وكانت بطانة علومه وخاصّة شيعته يميّزون الحكم الصادر عن تقيّة، عن الحكم الصادر لبيان الواقع عندما كانت تصل إليهم أجوبة الإمام، فإن كان على وجه التقيّة يقولون لمن جاء به: «أعطاك من جراب النورة» وعندما كان يفتي بالحكم الواقعي يقولون: «أعطاك من عين صافية»[1] .

الأمر الثاني: الأخذ بالمرجّحات لازم

لا شكّ انّ من رجع إلى لسان الروايات يقف على لزوم العمل بالمرجّحات، ولا

(*) الحدائق: ١/ ٥ ـ ٨.

(**) الوسائل: الجزء ٣، الباب ٣ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

(١) ذكر الأصوليّون في ضمن البحث عن المرجّحات، الترجيح بالأحدثيّة؛ إذ هناك قسمٌ من الروايات يوجب تقديم الخبر الحديث على القديم، وذلك لأجل أنّ الأئمّة كانوا يُفتون لشيعتهم حسب المصالح الوقتيّة حفظاً لدمائهم. راجع المحصول في علم الأصول ٤/ ٥٠٠.

يمكن حملها على الاستحباب إذ كيف يمكن حمل الأمر في قوله عليه السّلام: «ما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه» على الاستحباب، وقد سبق أنّ الأمر حجّة من المولى على العبد، فليس له تركالعمل إلّا بحجّة أُخرى[١].

وأمّا ما هو ترتيب العمل بالمرجّحات، فهل يقدّم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامّة أو لا؟

الجواب: إنّ المستفاد من رواية عبدالرحمان بن أبي عبدالله هو تقديم الترجيح بالأوّل على الثاني وقد مضىٰ نصّها*.

الأمر الثالث: التعدّي من المنصوص إلى غير المنصوص

قد عرفت أنّ المنصوص من المرجّحات لا يتجاوز الاثنين «موافقة الكتاب ومخالفة العامّة»، وهل يجب الاقتصار عليهما، والرجوع في غيرهما إلى أخبار التخيير، أو يجوز التعدّي من المنصوص إلىٰ غيره، فيعمل بكلّ خبر ذي مزية، ولا تصل النوبة إلى أخبار التخيير إلّا بعد تساوي الخبرين في كلّ مزيّة توجب أقربيّة أحدهما إلى الواقع؟

الحقّ هو الأوّل: لأنّ إطلاق أخبار التخيير يفرض علينا التخيير في مطلق المتعارضين، سواء كانا متكافئين أم غير متكافئين، خرجنا عن إطلاقها بروايات الترجيح، وأمّا في غير موردها فالمحكّم هو أخبار التخيير، فلو كان في أحد الطرفين مزيّة غير منصوصة، فالتخيير هو المحكّم[٢].

---

(١) هذا مضافاً إلى وجوهٍ أخرىٰ كدعوى الإجماع على الأخذ بأقوى الدليلين وأنّه لو لم يجب ترجيح ذي المزيّة لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيحٌ عقلاً بل ممتنعٌ قطعاً، إلى غير ذلك من الوجوه.

(*) لاحظ صفحة ٢٣٣ من هذا الكتاب.

(٢) ويؤيّد عدم التعدّي أمران:

* * *

النتائج المحصّلة

قد خرجنا من هذا البحث الضافي في هذا المقصد بالنتائج التالية :

١ . إذا كان التنافي في الخبرين أمراً غير مستقرّ ، يزول التدبّر ، فهو خارج عن باب التعارض ، وداخل في باب الجمع الدلاليّ بين الخبرين .

٢ . إنّ القاعدة الأوّلية في الخبرين المتعارضين اللّذين يكون التنافي بينهما أمراً مستقراً ، هو التساقط والرجوع إلى دليل آخر ، كالعمومات والإطلاقات إن وُجدت ، وإلّا فالأصل العملي ، لكن خرجنا عن تلك القاعدة بأخبار التخيير .

٣ . إنّ مقتضى أخبار التخيير وإن كان هو التخيير بين الخبرين مطلقاً ، سواء كان هناك ترجيح أو لا ، لكن خرجنا عن مقتضى تلك الأخبار بلزوم إعمال المرجّحات المنصوصة فقط دون غيرها . وهي منحصرة في موافقة الكتاب ومخالفة العامّة والأوّل مقدّم على الثاني[١] .

☞

الف) لو كان الملاك هو العمل بكلّ مزيّةٍ في أحد الطرفين ، لكان الأنسب في الروايات الإشارة إلى الضابطة الكلّيّة من دون حاجةٍ إلى تفصيل المرجّحات .

ب) إنّ الإمام (عليه السّلام) في مقبولة عمر بن حنظلة ـ بعد فرض تساوى الخبرين ـ أمر بالتوقّف وإرجاء حكم الواقعة حتّى يلقى الإمام ، ولو كان العمل بكلّ ذي مزيّةٍ واجباً لما وصلت النوبة إلى التوقّف إلّا نادراً ؛ لوجود المرجّحات الغير المنصوصة غالباً .

(١) وليعلم دخول المتعارضين بالعرض تحت الأخبار العلاجيّة ، وشمولها لهما بمناطها لا بلفظها ، كما إذا دلّ دليلٌ على وجوب صلاة الجمعة والآخر على وجوب الظهر ، وعلمنا من الخارج بعدم وجوب الصلاتين في ظهر الجمعة . ومثله ما إذا كان التخصيص بخاصّين موجباً لاستهجان التخصيص ، فيعامل معهما معاملة المتعارضين ؛ لإلغاء الخصوصيّة .

خاتمة المطاف

التعارض على نحو العموم والخصوص من وجه

إنّ التنافي بين الدليلين إذا كان بنحو العموم والخصوص المطلق، أو المطلق والمقيّد، فقد علمت أنّه من أقسام التعارض غير المستقر وأنّه داخل في قاعدة الجمع، وأنّ المرجع هناك هو الجمع بينهما، بتخصيص العام وتقييد المطلق.

وإذا كان التنافي بينهما بنحو التباين الكلي فالمرجع هو الترجيح، ثمّ التخيير، كما إذا ورد في الخبر: «ثمن العذرة سحت» وفي الخبر الآخر: «لا بأس بثمن العذرة»[1].

بقي الكلام فيما إذا كان التعارض بين الدليلين على نحو العموم والخصوص من وجه، كما إذا قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق» فيكون العالم الفاسق مجمع العنوانين فيجب إكرامه باعتبار كونه عالماً، ويحرم باعتبار كونه فاسقاً، فما هي الوظيفة؟

وكما إذا ورد دليل يدلّ بإطلاقه على نجاسة عذرة كلّ ما لا يؤكل لحمه، وورد دليل آخر يدلّ بإطلاقه على طهارة عذرة كلّ طائر، فيكون الطائر غير المأكول مجمع العنوانين، فهل يحكم بنجاسة عذرته بحكم الدليل الأوّل، أو بطهارته

---

(١) لا يخفى أنّه ذكر العلماء طريقاً للجمع العرفي في هذا المثال، وذلك هو الأخذ بالقدر المتيقّن من أيّ واحدٍ منهما، فالقدر المتيقّن من الأوّل عذرة الانسان ومن الثاني عذرة مأكول اللحم. فيرفع التعارض.

بحكم الدليل الثاني ؟

لا شكّ في انصراف روايات التخيير عن المقام، لأنّ المتبادر من قوله في رواية الحسن بن الجهم «يجيئنا الرجلان ـ وكلاهما ثقة ـ بحديثين مختلفين» هو اختلافهما في تمام المدلول لا في بعضه، ولذلك كان منصرفاً عمّا إذا كان التنافي بنحو العموم والخصوص من وجه.

فيكون المرجع هو روايات الترجيح، فلو كان حكم أحد الدليلين في مورد الاجتماع موافقاً للكتاب، دون غيره، أو مخالفاً للعامّة، فيؤخذ به دون الآخر.

نعم يعمل بهما في موردي الافتراق ولا محذور في ذلك لإمكان أن يكون الإمام في مقام بيان الحكم الواقعي بالنسبة إلى أصل الحكم لا بالنسبة إلى إطلاقه، وليس الخبر كشهادة الشاهد حيث لا يجوز الأخذ ببعض مدلولها دون بعض.

تدريب

تطبيق

١ ـ عن الصادق عليه السّلام: «في الإصبع ثلث الدية إذا قطعت من أصلها أو شلّت» قيل: وسألته عن الأصباع أهنّ سواء في الدية؟ قال: نعم. وعن أميرالمؤمنين عليه السّلام: «ففي الإبهام إذا قطع ثلث دية اليد ... إلى أن قال: وفي الأصابع في كلّ إصبع سدس دية اليد. تدلّ على التفضيل في خصوص الإبهام ولا يمكن الجمع بينهما فيرجع أخبار الترجيح وحيث إنّ أدلّ المرجّحات الشهرة، ثمّ صفات الراوي وهما تقتضيان تقديم الأولى[1].

٢ ـ خبر يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق عليه السّلام: «ثمن العذرة من السحت» يدلّ على عدم جواز البيع ورواية حسن محمّد بن مضارب عنه عليه

---

(١) فقه الصادق (عليه السّلام) ٢٦ / ٢٧٩.

السّلام قال: «لا بأس ببيع العذرة» تدلّ على جواز بيع العذرة. فيتعيّن تقديم خبر الجواز لكونه مخالفاً للعامّة[١].

٣ ـ صرّح الأصحاب بجواز عدول المفرد بعد الإحرام ودخول مكّة إلى المتعة، فيجعل إحرامه عمرة للأخبار المتظافرة بأمر النبيّ صلّى الله عليه وآله أصحابه بالعدول. وخصّه جماعة من متأخّري المتأخّرين بما إذا لم يكن الإفراد عليه متعيّناً لتعارضها مع أخبار الإفراد على المكّي بالعموم من وجه، فيرجع إلى الأصل وهو استصحاب وجوب الإفراد عليه. أقول: إنّ موافقة الكتاب ـ التي هي من المرجّحات المنصوصة ـ ترجّح عدم جواز في صورة التعيين[٢].

٤ ـ إذا كان العام (إكرام العلماء) وورد أيضاً (لا تكرم فسّاق العلماء) وورد (يستحبّ إكرام العدول) فإنّ الفسّاق إذا خرجوا عن دليل وجوب الإكرام، فالمعارضة بين دليل وجوب إكرام العلماء واستحباب إكرام مطلق العدول [فصار عامّين من وجه][٣].

تفهيم

١ ـ ما هو المراد من «المجمع عليه» ؟

٢ ـ ماذا يراد بالترجيح بالأحدثيّة ؟

٣ ـ بيّن حال المتعارضين بالعرض.

٤ ـ اذكر المؤيّدين لعدم التعدّي عن المرجّحات المنصوصة إلى غيرها.

تعميق

١ ـ لماذا لا يذكر الترجيح بالشهرة الفتوائيّة والروائيّة في المرجّحات ؟

---

(١) منهاج الفقاهة ١/ ٤٥.

(٢) مستند الشيعة ١٣/ ١١٠.

(٣) تسديد الأصول ٢/ ٥١١.

٢ ـ ماذا نصنع إذا شككنا في مرجّحيّة شيءٍ ؟ هل يوجد أصلٌ في ذلك ؟

٣ ـ ألا يلزم القول بطريقيّة الأمارات في كشف الواقع، القول بالتعدّي من المرجّحات المنصوصة إلى كلّ مرجّحٍ يوجب أقربيّة الواقع ؟ لماذا ؟

تحقيق

١ ـ بماذا يفسِّر المحقّق الخوئي (ره) «المجمع عليه» في رواية الحنظلة ؟ ولماذا يرىٰ أنّ مورد الرواية خارجٌ عن محلّ النزاع ؟ (مصباح الأصول ٤١٣/٣ و ٤١٢)

٢ ـ ما هو مراد صاحب المصباح من هذه العبارة: «لو لم تكن موافقة الكتاب مرجّحةً مستقلّةً، لكان انضمامها إلى مخالفة العامّة من باب ضمّ الحجر إلى جنب الإنسان». (مصباح الأصول ٤١٥/٣)

٣ ـ ما هو المراد بمرجّحيّة تأخّر الصدور ؟ ما هو ملاحظتك عليه ؟ (مصباح الأصول ٤١٧/٣)

٤ ـ ما هو المراد من المرجّحات الجهتيّة والسنديّة والمضموتيّة ؟ (فوائد الأصول ٧٧٨/٤)

تمّ الكلام بحمد الله في تعارض الأدلّة

وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب، ولاح بدر تمامه بيد مؤلّفه جعفر السبحاني ابن الفقيه الشيخ محمّد حسين الخياباني التبريزي ـ قدّس الله سرّه ـ

يوم الأحد الثامن من شهر رجب المرجب

من شهور عام ١٤١٨ من الهجرة النبويّة

علىٰ هاجرها وآله ألف صلاة وتحيّة

فهرس المحتويات

مقدّمة المؤلف ٥
الفهرس العام لهذا الكتاب ٩
المقدّمة : ١٠
الأمر الأوّل : تعريف علم الأُصول وموضوعه وغايته ١١
الأمر الثاني : تقسيم مباحثه ١٣
تدريب : ١٤
للمطالعة (١) ١٦
القواعد الفقهيّة ١٦
الأمر الثالث : الوضع ١٩
الأمر الرابع : تقسيم الدلالة إلى تصوّريّة وتصديقيّة ٢٥
تدريب : ٢٦
الأمر الخامس : الحقيقة والمجاز ٢٧
الأمر السادس : علامات الحقيقة والمجاز ٢٩
تدريب ٣٤
الأمر السّابع : الأُصول اللفظيّة ٣٦
الأمر الثامن : الاشتراك والترادف ٣٩
الأمر التاسع : استعمال المشترك في أكثر من معنى ٤١
تدريب ٤٣
للمطالعة (٢) ٤٥
حقيقة الاستعمال ٤٥

الأمر العاشر : الحقيقة الشرعيّة ٤٩
الأمر الحادي عشر : الصحيح والأعم ٥١
تدريب ٥٤
الأمر الثاني عشر : هل المشتق حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ ٥٥
بالفعل أو أعمّ منه وممّا انقضى عنه المبدأ ٥٥
تدريب ٦٠
للمطالعة (٣) ٦٢
فلسفة علم الأصول ٦٢
المقصد الأوّل : في الأوامر ٦٥
الفصل الأوّل : في مادّة الأمر ٦٦
المبحث الأوّل : لفظ الأمر مشترك لفظي ٦٦
المبحث الثاني : اعتبار العلوّ والاستعلاء في صدق مادّة الأمر بمعنى الطلب ٦٧
المبحث الثالث : في دلالة مادّة الأمر على الوجوب ٦٨
الفصل الثاني : في هيئة الأمر ٧٠
المبحث الأوّل : في بيان مفاد الهيئة ٧٠
المبحث الثاني : دلالة هيئة الأمر على الوجوب ٧٢
المبحث الثالث : استفادة الوجوب من أساليب أخرى ٧٣
المبحث الرابع : الأمر عقيب الحظر ٧٤
المبحث الخامس : المرّة والتكرار ٧٥
المبحث السادس : الفور والتراخي ٧٥
تدريب ٧٧
الفصل الثالث : الإجزاء ٨٠
المبحث الأوّل : إجزاء الأمر الواقعي الاضطراري عن الاختياريّ ٨١
المبحث الثاني : في إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي ٨٣
تدريب ٨٥

الفصل الرابع : مقدّمة الواجب ٨٧
الأوّل : تقسيمها إلى داخليّة وخارجيّة ٨٧
الثاني : تقسيمها إلى عقليّة وشرعيّة وعاديّة ٨٨
الثالث : تقسيمها إلى مقدّمة الوجود والصحّة والوجوب والعلم ٨٨
الرابع : تقسيمها إلى السبب والشرط والمُعدّ والمانع ٨٩
الخامس : تقسيمها إلى مفوّتة وغير مفوّتة ٩٠
السادس : تقسيمها إلى مقدّمة عباديّة وغيرها ٩٠
الأقوال في المسألة ٩١
وجوب المقدّمة بين اللغوية وعدم الحاجة ٩١
تدريب ٩٢
الفصل الخامس : في تقسيمات الواجب ٩٥
١ . تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط ٩٦
٢ . تقسيم الواجب إلى المؤقّت وغير المؤقّت ٩٧
٣ . تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري ٩٩
٤ . تقسيم الواجب إلى أصلي وتبعي ٩٩
٥ . تقسيم الواجب إلى العيني والكفائي ١٠٠
٦ . تقسيم الواجب إلى التعييني والتخييري ١٠١
٧ . تقسيم الواجب إلى التوصّلي والتعبّدي ١٠٢
تدريب ١٠٢
الفصل السادس : اقتضاء الأمر بالشيء ، النهي عن ضدّه ١٠٥
المسألة الأُولى : الضدّ العام ١٠٦
المسألة الثانية : الضدّ الخاص ١٠٧
الثمرة الفقهيّة للمسألة : ١٠٨
تدريب ١٠٩
الفصل السابع : نسخ الوجوب ١١١

الفصل الثامن : الأمر بالأمر بفعل ، أمر بذلك الفعل ١١٣
الفصل التاسع : الأمر بالشيء بعد الأمر به ١١٥
تدريب ١١٦
للمطالعة (٤) ١١٨
أصول الفقه المقارن (١) ١١٨
المقصد الثاني : في النواهي ١٢٢
الفصل الأوّل : في مادّة النهي وصيغته ١٢٣
ظهور الصيغة في التحريم : ١٢٤
النهي والدلالة على المرّة والتكرار ١٢٥
الفصل الثاني : اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوانين ١٢٦
الأمر الأوّل : في أنواع الاجتماع ١٢٧
الأمر الثاني : ما هو المراد من الواحد في العنوان ؟ ١٢٨
الأمر الثالث : الأقوال في المسألة ١٢٩
الفصل الثالث : في اقتضاء النهي للفساد ١٣٤
المقام الأوّل : في العبادات ١٣٤
المقام الثاني : في المعاملات ١٣٦
تدريب ١٤٠
للمطالعة (٥) ١٤٢
أصول الفقه المقارن (٢) ١٤٢
المقصد الثالث : في المفاهيم ١٤٨
الأمر الأوّل : تعريف المفهوم والمنطوق : ١٤٩
الأمر الثاني : تقسيم المدلول المنطوقي إلى صريح وغير صريح : ١٥٠
الأمر الثالث : النزاع في باب المفاهيم صغروي : ١٥٢
الأمر الرابع : تقسيم المفهوم إلى مخالف وموافق : ١٥٣
تدريب ١٥٣

الأمر الخامس : أقسام مفهوم المخالف ١٥٥
الأوّل : مفهوم الشرط ١٥٦
الأوّل : إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء ١٦٣
الثاني : في تداخل الأسباب والمسبّبات وعدمه ١٦٥
تدريب ١٦٧
الثاني : مفهوم الوصف ١٦٩
الثالث : مفهوم الغاية ١٧٢
تدريب ١٧٥
الرابع : مفهوم الحصر ١٧٧
١ . إلّا الاستثنائية ١٧٧
٢ . كلمة «إنّما» ١٧٨
٣ . «بل الإضرابية» ١٧٩
٤ . توسيط ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر ١٨٠
٥ . تعريف المسند إليه باللام ١٨٠
٦ . تقديم ما حقّه التأخير ١٨١
تدريب ١٨٢
الخامس : مفهوم العدد ١٨٤
السادس : مفهوم اللقب ١٨٦
تدريب ١٨٧
المقصد الرابع : العموم والخصوص ١٨٩
تمهيد ١٩٠
الفصل الأوّل : ألفاظ العموم ١٩٣
تدريب ١٩٥
الفصل الثاني : هل العام بعد التخصيص حقيقة أو مجاز ؟ ١٩٨
الفصل الثالث : حجّيّة العام المخصَّص في الباقي ٢٠١

الفصل الرابع : التمسّك بالعام قبل الفحص عن المخصّص ٢٠٣
تدريب ٢٠٤
الفصل الخامس : تخصيص العام بالمفهوم ٢٠٧
المبحث الأوّل : تخصيص العام بالمفهوم الموافق ٢٠٧
المبحث الثاني : هل يخصّص العام بالمفهوم المخالف ؟ ٢٠٨
الفصل السادس : تخصيص الكتاب بخبر واحد ٢٠٩
تدريب ٢١١
الفصل السابع : تعقيب الاستثناء للجمل المتعدّدة ٢١٤
الفصل الثامن : النسخ والتخصيص ٢١٦
تدريب ٢٢٠
المقصد الخامس : في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن ٢٢٣
الفصل الأوّل : تعريف المطلق ٢٢٤
الفصل الثاني : ألفاظ المطلق ٢٢٨
١ . اسم الجنس ٢٢٨
٢ . علم الجنس ٢٢٩
٣ . المعرّف بالألف واللام ٢٢٩
الفصل الثالث : في أنّ تقييد المطلق لا يوجب المجازيّة ٢٣١
تدريب ٢٣٢
الفصل الرابع : مقدّمات الحكمة ٢٣٥
الفصل الخامس : المطلق والمقيّد المتنافيان ٢٣٩
الفصل السادس : المجل والمبيّن ٢٤١
تدريب ٢٤٢
المقصد السادس : في الحجج والأمارات وفيه مقامان : ٢٤٥
المقام الأوّل : القطع وأحكامه وفيه فصول : ٢٤٥
المقام الثّاني : الظنون المعتبرة وإمكان التعبّد بها وفيه فصول : ٢٤٥

تقسيم المكلّف باعتبار الحالات ٢٤٦
للمطالعة (٦) ٢٤٨
مباحث الحكم (١) ٢٤٨
المقام الأوّل : القطع وأحكامه ٢٥٣
الفصل الأوّل : حجّيّة القطع ٢٥٣
تدريب ٢٥٥
الفصل الثاني : التجرّي ٢٥٧
الموضع الأوّل : في حكم نفس التجرّي ٢٥٨
الموضع الثاني : في حكم الفعل المتجرّىٰ به ٢٥٩
تدريب ٢٦٠
الفصل الثالث : تقسيم القطع إلى طريقي وموضوعي ٢٦٢
الفصل الرابع : قطع القطّاع ٢٦٥
تدريب ٢٦٧
الفصل الخامس : هل المعلوم اجمالاً كالمعلوم تفصيلاً ؟ ٢٦٩
تدريب ٢٧٣
للمطالعة (٧) ٢٧٥
مباحث الحكم (٢) ٢٧٥
الفصل السادس : حجّيّة العقل ٢٨٠
حجّيّة العقل في مجالات خاصّة : ٢٨٠
تدريب ٢٨٦
للمطالعة (٨) ٢٨٨
مباحث الحكم (٣) ٢٨٨
الفصل السابع : في حجيّة العرف والسيرة ٢٩١
١ . استكشاف الجواز تكليفاً أو وضعاً ٢٩٢
٢ . تبيين المفاهيم ٢٩٤

٣ . تشخيص المصاديق ٢٩٥
٤ . حلّ الإجمالات في ظلّ الأعراف الخاصة ٢٩٥
تدريب ٢٩٦
للمطالعة (٩) ٢٩٨
السيرة ومكاتب حجّيّتها ٢٩٨
المقام الثاني : أحكام الظنّ المعتبر ٣٠٤
الموضع الأوّل : في إمكان التعبّد بالظنّ ٣٠٤
الموضع الثاني : في وقوع التعبّد بالظنّ بعد ثبوت إمكانه ٣٠٥
تدريب ٣٠٧
للمطالعة (١٠) ٣٠٨
حجّيّة الأمارات (١) ٣٠٨
الفصل الأوّل : حجّيّة ظواهر الكتاب ٣١٤
الفصل الثاني : الشهرة الفتوائيّة ٣٢٠
تدريب ٣٢١
الفصل الثالث : حجّيّة السنّة المحكيّة بخبر الواحد ٣٢٤
١ . الاستدلال بالكتاب العزيز ٣٢٦
تدريب ٣٣٠
تدريب ٣٣٦
٢ . الاستدلال بالروايات المتواترة ٣٣٨
تدريب ٣٤٢
٣ . الاستدلال بالإجماع ٣٤٤
٤ . الاستدلال بالسيرة العقلائيّة ٣٤٥
للمطالعة (١١) ٣٤٦
حجّيّة الأمارات (٢) ٣٤٧
الفصل الرابع : الكلام في الإجماع ٣٤٩

المقام الأوّل : الإجماع المحصّل عند السنّة والشيعة ٣٤٩
المقام الثاني : الإجماع المنقول بخبر الواحد ٣٥٢
الفصل الخامس : حجّيّة قول اللغوي ٣٥٥
تدريب ٣٥٧
المقصد السابع : الأُصول العمليّة ٣٦٠
الأصول العمليّة ٣٦١
تدريب ٣٦٣
الفصل الأوّل : أصالة البراءة ٣٦٦
المقام الأوّل : الشبهة التحريميّة وفيها مسائل أربع : ٣٦٧
المسألة الأُولى : في الشبهة الحكميّة التحريميّة لأجل فقدان النص ٣٦٧
تدريب ٣٧٣
أدلّة الأخباريّين على وجوب الاحتياط ٣٧٥
في الشبهة الحكميّة التحريميّة ٣٧٥
المسألة الثانية : الشبهة الحكميّة التحريميّة لإجمال النصّ ٣٨٢
المسألة الثالثة : الشبهة الحكميّة التحريميّة لتعارض النصّين ٣٨٢
المسألة الرابعة : الشبهة الموضوعيّة التحريميّة ٣٨٢
المقام الثاني : الشكّ في الشبهة الوجوبية ٣٨٣
تدريب ٣٨٤
للمطالعة (١٢) ٣٨٦
نظريّة حقّ الطاعة ٣٨٦
الفصل الثاني : أصالة التخيير ٣٩٢
المسألة الأُولى : دوران الأمر بين المحذورين لفقدان النص ٣٩٢
المسألة الثانية : دوران الأمر بين المحذورين لإجمال النص ٣٩٤
المسألة الثالثة : دوران الأمر بين المحذورين لتعارض النصّين ٣٩٤
المسألة الرابعة : دوران الأمر بين المحذورين في الشبهة الموضوعيّة ... ٣٩٥

تدريب ٣٩٦
الفصل الثالث : أصالة الاحتياط ٣٩٩
المقام الأوّل : الشبهة التحريميّة ٣٩٩
تدريب ٤٠٥
المقام الثاني : الشبهة الوجوبيّة ٤٠٧
الموضع الأوّل : الشبهة الوجوبيّة الدائرة بين متباينين ٤٠٧
الموضع الثاني : الشبهة الوجوبيّة الدائرة بين الأقل والأكثر ٤٠٨
المسألة الأُولىٰ : دوران الأمر بين الأقل والأكثر لأجل فقدان النص ٤٠٩
المسألة الثانية : دوران الأمر بين الأقل والأكثر لأجل إجمال النص ٤١٠
المسألة الثالثة : دوران الأمر بين الأقل والأكثر لأجل تعارض النصّين ٤١١
المسألة الرابعة : دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعيّة ٤١١
تدريب ٤١٣
الفصل الرابع : الاستصحاب ٤١٦
تدريب ٤٢٤
في تنبيهات الاستصحاب ٤٢٧
التنبيه الأوّل : في فعليّة الشكّ ٤٢٧
التنبيه الثاني : في استصحاب الكلّي ٤٢٨
التنبيه الثالث : عدم حجّيّة الأصل المثبت ٤٣١
التنبيه الرابع : تقدّم الأصل السببي على المسبّبي ٤٣٣
التنبيه الخامس : تقدّم الاستصحاب على سائر الأُصول ٤٣٥
تدريب ٤٣٦
للمطالعة (١٣) ٤٣٩
مباحث الحكم (٤) ٤٣٩
المقصد الثامن : في تعارض الأدلّة الشرعيّة ٤٤٣
في تعارض الأدلّة الشرعيّة ٤٤٤

الفصل الأوّل : في الجمع بين الدليلين ٤٤٦
أو التعارض غير المستقر ٤٤٦
تدريب ٤٥٢
الفصل الثاني : التعارض المستقر أو إعمال الترجيح والتخيير ٤٥٥
الأوّل : ما هي القاعدة الأوّليّة عند التعارض ؟ ٤٥٥
الثاني : ما هي القاعدة الثانويّة عند التعارض ؟ ٤٥٦
الصورة الأُولى : الخبران المتعارضان المتكافئان ٤٥٦
الصورة الثانية : الخبران المتعارضان غير المتكافئين ٤٥٩
تدريب ٤٦٠
الأمر الأوّل : في بيان المرجّحات الخبريّة ٤٦٢
الأمر الثاني : الأخذ بالمرجّحات لازم ٤٦٧
الأمر الثالث : التعدّي من المنصوص إلى غير المنصوص ٤٦٨
خاتمة المطاف ٤٧٠
التعارض على نحو العموم والخصوص من وجه ٤٧٠
تدريب ٤٧١