

# ملكي الاصول



يتناول بالشرح معظم اصطلاحات  
الاصولية وتجزئتها في الاصول  
بحسب الترتيب الهجائي

طبعة مزيدة ومنقحة

الجزء الأول

تأليف  
السيد محمد عبد نفوس علي

کتابخانه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شماره ثبت: ۰۰۷۳۸۷

تاریخ ثبت:

# لِلسَّامِعِ الْأَصْوَاتِ

يَتَنَاوَلُ بِالشَّرِّ مَعْظَمَهُ لِصَطَلِحَاتِ  
الْأَصْوَاتِ وَتَحْمِيلِ مَسَائِلِكِ الْأَصْوَاتِ  
بِحَسَبِ التَّرْتِيبِ الْمَهْجَائِيِّ

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الجزء الأول

طبعة مزيدة ومنقحة

تأليف  
السيد محمد باقر نقوی



## المعجم الأصولي / ج ١

المؤلف: الشيخ محمد صنقور

الناشر: منشورات الطيار

الطبعة: الثالثة - ١٤٢٨ هـ، ٢٠٠٧ م

المطبعة: سناره

الكمية: ٢٠٠٠ نسخة

ردمك: ٠٠-٥٣-٧٦٥٣-٩٦٤

ردمك الدورة: ٠٠-٥٤-٧٦٥٣-٩٦٤

« جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤلف »

الذی علیہ الصلوٰۃ والسلام

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين.  
وبعد ...

فإن من نعم الله عليّ أن وفّقني لكتابة هذا المعجم ، والذي تصدّيت فيه لشرح الكثير من المصطلحات الأصولية وحرّرت فيه جهات البحث في المسائل الأصولية . والذي دفعني لهذا المشروع هو ما وجدته من صعوبات تواجه الطلبة الأعزّاء في تحديد مفادات المصطلحات المستعملة في كلمات الأصوليين ، ولأنهم عادة لا يتصدّون لشرح معاني هذه المصطلحات أو أنهم إذا ما تصدّوا لبيان بعضها كان ذلك بشكلٍ مقتضب أو بلغة معقّدة ، على أن ذلك يتم في سياق البحث عن مسألة من المسائل فيشرحون المقدار المتّصل بجهة بحثهم ويُرجثون الشرح لحيثيات المصطلح الأخرى إلى بحث آخر له اتّصال بتلك الحيثيات ، وهنا يكون على الطالب تتبّع تلك البحوث وملاحظتها لغرض الوقوف على كلّ الحيثيات المتّصلة بالمصطلح ، فقد لا يتيسّر له ذلك وقد لا يتمكّن من الربط بينها، على أنه قد يجهل الموارد التي يتم فيها بيان معنى ذلك المصطلح .

وثمة مشكلة أخرى تواجه الطالب، وهي صعوبة الوقوف على جهة البحث في

كثير من المسائل الأصولية، فالعلماء وإن كانوا يحزرون جهة البحث في كل مسألة إلا أن الصعوبة التي تواجه الطلبة بالإضافة إلى التعقيد اللفظي هي المقدمات الطويلة التي يوظفون بها البحث، ولذلك قد ينتهي الطالب من دراسة ذلك البحث وبعد لم يتحرر عنده مورد النزاع والنقض والإبرام.

كل ذلك هو ما دفعني إلى كتابة هذا الكتاب الذي بين يديك، فأنا وإن كنتُ بذلك فيه جهداً مضمناً أملاً في بلوغ الغاية المذكورة إلا أنني لا أدعي بلوغ أقصى تلك الغاية ولكنني أرجو أن أكون قد ساهمت في تذليل بعض الصعوبات التي يواجهها الطلبة الأعزاء في دراساتهم الأصولية كما أطمح من ذلك في دعواتهم وأن أكون مشمولاً للرحمة التي يفيضها ربنا على طلبة العلم ورؤاد الفقه.

هذا وقد اعتمدتُ أسلوب الترتيب الهجائي في عرض المصطلحات، وعندما تتحد بعض المصطلحات في بداية الحرف يكون ضابط التقديم والتأخير في العرض هو ملاحظة الحرف الثاني ثم الثالث وهكذا.

ثم إنني عرضتُ المصطلح كما هو مستعمل في كلمات الأصوليين دون إرجاعه إلى أصله الاشتقائي ليسهل تناوله والوقوف عليه، وعندما يكون المصطلح مستعملاً بأكثر من اشتقاق فإنني أبحثه في موضع وأذكر الثاني في موضعه وأحيل القارئ على الموضع الذي تم بحث المصطلح فيه، وإذا اتفق أن اتحد أكثر من مصطلح في المعنى فإنني أبحثه تحت أحد العنوانين ثم أحيل القارئ في موضع العنوان الثاني إلى الموضع الذي تم فيه إيضاح المصطلح، وقد يتم إيضاح بعض المصطلحات في غير مواضعها لاقتضاء شرح المصطلح محل البحث لذلك، وفي مثل هذه الحالة نقوم بإحالة القارئ إلى مواضع الشرح عندما يتم التصدي لعرضها في مواضعها إلا أنه ورغم أن ذلك واحد

من موارد اهتمامنا لكننا لا ندّعي عدم الغفلة في بعض الأحيان .  
 هذا وقد شرحتُ بعض المصطلحات غير الأصوليّة، ذلك لأنها تقع - بنظري -  
 في سياق غرض الكتاب .

ثمّ إنّ هنا أمورًا ثلاثة أودُّ الإشارة إليها :

**الأمر الأوّل :** هو أنّني اعتمدتُ أسلوب التقرير لأقوال ومباني الأصوليين عند  
 التصديّ لعرضها فلم ألتزم بالفاظهم وصياغاتهم ، وذلك لأنّ الغرض هو إيضاح  
 أقوالهم ومبانيهم ، ولذا فإنّني أتحمّل مسؤوليّة ما قد يقع من خطأ وإن كنتُ قد تحرّيتُ  
 الدقّة في الفهم والعرض إلا أنّ العصمة لأهلها .

**الأمر الثاني :** إنّهُ قد نستعرض في مقام تحرير بعض المسائل شيئاً من أدلّتها،  
 وليس في ذلك خروج عن غرض الكتاب بل لأنّ تحرير تلك المسألة اقتضى ذلك  
 بنظرنا، وقد يكون ذلك استرسالاً نعتذر عنه .

**الأمر الثالث :** إنّهُ قد يجد القارئ الكريم إسهاباً في بعض الموارد، وذلك لأنّني  
 حاولتُ استيفاء البحث فيها نظراً لعدم استيفائها في كتب الأصول .

ويمكن التمثيل لذلك بقاعدة «الجمع ممّا أمكن فهو أولى من الطرح» ومثل  
 بحث «الاستحسان» .

ختاماً أسأل الله لي ولكم التوفيق والسداد وإنّ يجمعنا وإياكم في محضر نبيّه  
 الكريم وعترته الطيّبين الطاهرين عليهم جميعاً صلوات الله وسلامه .  
 والحمد لله ربّ العالمين .





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

# حَرْفُ آلِيفِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



## عناوين حرف الألف

- |                              |                                  |
|------------------------------|----------------------------------|
| الإباحة                      | ١ - الإباحة                      |
| إصالة الإباحة                | ٢ - إصالة الإباحة                |
| إتصال زمان الشك بزمان اليقين | ٣ - إتصال زمان الشك بزمان اليقين |
| الأثر الشرعي                 | ٤ - الأثر الشرعي                 |
| اجتماع الأمر والنهي          | ٥ - اجتماع الأمر والنهي          |
| الإجتهد                      | ٦ - الإجتهد                      |
| الاجتهد والرأي               | ٧ - الاجتهد والرأي               |
| الإجزاء                      | ٨ - الإجزاء                      |
| الإجماع                      | ٩ - الإجماع                      |
| الإجماع البسيط               | ١٠ - الإجماع البسيط              |
| الإجماع التشرفي              | ١١ - الإجماع التشرفي             |
| الإجماع الحدسي               | ١٢ - الإجماع الحدسي              |
| الإجماع الدخولي              | ١٣ - الإجماع الدخولي             |
| الإجماع السكوتي              | ١٤ - الإجماع السكوتي             |
| الإجماع اللبي                | ١٥ - الإجماع اللبي               |
| الإجماع اللطفي               | ١٦ - الإجماع اللطفي              |
| الإجماع المحصل               | ١٧ - الإجماع المحصل              |
| الإجماع المدركي              | ١٨ - الإجماع المدركي             |
| الإجماع المركب               | ١٩ - الإجماع المركب              |
| الإجماع المنقول              | ٢٠ - الإجماع المنقول             |
| الإجمال                      | ٢١ - الإجمال                     |
| اجمال المخصّص اللبي          | ٢٢ - اجمال المخصّص اللبي         |
| اجمال المخصّص اللفظي         | ٢٣ - اجمال المخصّص اللفظي        |
| اجمال النص                   | ٢٤ - اجمال النص                  |
| احترازية القيود              | ٢٥ - احترازية القيود             |
| الإحتمال والمحتمل            | ٢٦ - الإحتمال والمحتمل           |
| الإحتياط                     | ٢٧ - الإحتياط                    |
| الإحتياط الشرعي              | ٢٨ - الإحتياط الشرعي             |
| الإحتياط العقلي              | ٢٩ - الإحتياط العقلي             |
| الإحتياط حسن على أيّ حال     | ٣٠ - الإحتياط حسن على أيّ حال    |
| الإحتياط في التعبديات        | ٣١ - الإحتياط في التعبديات       |
| الإحتياط قبل الفحص           | ٣٢ - الإحتياط قبل الفحص          |

- |   |  |
|---|--|
| ٣٣ - أخبار من بلغ                         | ٥١ - الإستصحاب                             |
| ٣٤ - الإختيار                             | ٥٢ - الإستصحاب الإستقبالي                  |
| ٣٥ - اخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر      | ٥٣ - الإستصحاب التعليقي                    |
| ٣٦ - اخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله | ٥٤ - الإستصحاب التنجيزي                    |
| ٣٧ - اخذ القطع بحكم في موضوع ضده          | ٥٥ - الإستصحاب السببي والمسببي             |
| ٣٨ - اخذ القطع بحكم في موضوع نفس الحكم    | ٥٦ - إستصحاب الصحة عند الشك في المانع      |
| ٣٩ - اخطارية المعاني الإسمية              | ٥٧ - إستصحاب العدم الأزلي                  |
| ٤٠ - الإرادة                              | ٥٨ - إستصحاب الفرد المردد                  |
| ٤١ - الإرادة الإستعمالية                  | ٥٩ - الإستصحاب القهقرائي                   |
| ٤٢ - الإرادة الإلهية                      | ٦٠ - الإستصحاب الكلّي                      |
| ٤٣ - الإرادة التفهيمية                    | ٦١ - إستصحاب المفهوم المردد                |
| ٤٤ - الإرادة التكوينية والتشريعية         | ٦٢ - إستصحاب حال الشرع                     |
| ٤٥ - الإرادة الجدّية                      | ٦٣ - إستصحاب حال العقل                     |
| ٤٦ - الإستثناء                            | ٦٤ - إستصحاب حكم المخصص في العموم الأزماني |
| ٤٧ - الإستحالة                            | ٦٥ - إستصحاب عدم النسخ                     |
| ٤٨ - الإستحباب                            | ٦٦ - الإستصحاب في أطراف العلم الإجمالي     |
| ٤٩ - استحباب الإحتياط                     | ٦٧ - الإستصحاب في الأمور التدريجية         |
| ٥٠ - الإستحسان                            |  |

- |                                |                                      |
|--------------------------------|--------------------------------------|
| ٨٦ - الإشتراك اللفظي           | ٦٨ - الإستصحاب في الزمان             |
| ٨٧ - الإشتراك المعنوي          | ٦٩ - الإستصحاب في الزمانيات          |
| ٨٨ - أصالة الاطلاق             | ٧٠ - الإستصحاب في الشبهات الحكمية    |
| ٨٩ - أصالة الحس                | ٧١ - الإستصحاب في المحمولات الثانوية |
| ٩٠ - أصالة العموم              | ٧٢ - الإستصحاب في الموضوعات          |
| ٩١ - أصالة عدم التذكية         | المركبة                              |
| ٩٢ - أصالة عدم التقدير         | ٧٣ - الإستصحاب في حالات التقدّم      |
| ٩٣ - أصالة عدم الغفلة          | والتأخر                              |
| ٩٤ - أصالة عدم القرينة         | ٧٤ - الإستصحاب في حالات توارد        |
| ٩٥ - أصالة عدم النقل والاشترك  | الحالتين                             |
| ٩٦ - الأصل                     | ٧٥ - إستصحاب مجهولي التاريخ          |
| ٩٧ - الأصل العملي              | ٧٦ - إستصحاب معلوم التاريخ           |
| ٩٨ - الأصل المثبت              | ٧٧ - الإستعمال                       |
| ٩٩ - الأصل الموضوعي            | ٧٨ - الإستعمال الحقيقي               |
| ١٠٠ - الأصول العملية           | ٧٩ - إستعمال اللفظ في أكثر من معنى   |
| ١٠١ - الأصول العملية التنزيلية | ٨٠ - الإستعمال المجازي               |
| ١٠٢ - الأصول العملية الشرعية   | ٨١ - الإستعمال المجازي طبعي أو وضعي  |
| ١٠٣ - الأصول العملية العقلية   | ٨٢ - الإستعمال وشروطه                |
| ١٠٤ - الأصول العملية المحرزة   | ٨٣ - الإستلزامات العقلية             |
| ١٠٥ - الأصول اللفظية           | ٨٤ - الإستنباط                       |
| ١٠٦ - الأصول المؤقتة           | ٨٥ - اسم الجنس                       |

- ١٠٧ - الإضطرار
- ١٠٨ - الإضطرار الى بعض أطراف العلم  
الإجمالي
- ١٠٩ - الإضطرار بسوء الاختيار لا ينافي  
الاختيار
- ١١٠ - الإطراد علامة الحقيقة
- ١١١ - الإطراد في التعريف
- ١١٢ - الإطلاق
- ١١٣ - الإطلاق البدلي
- ١١٤ - الإطلاق الشمولي
- ١١٥ - إطلاق اللفظ وإرادة شخصه
- ١١٦ - إطلاق اللفظ وإرادة توحه أو  
صنفه أو مثله
- ١١٧ - الإطلاق اللفظي الحكمي
- ١١٨ - الإطلاق المقامي
- ١١٩ - الإطلاق في المفاهيم الافرادية  
والجمل التركيبية
- ١٢٠ - الإعتبار
- ١٢١ - إعتبارات الماهية
- ١٢٢ - الإعتبار في الاوضاع اللغوية
- ١٢٣ - اعراض المشهور
- ١٢٤ - اعراض المشهور عن الظهور
- ١٢٥ - الإقتضاء
- ١٢٦ - الأمانة
- ١٢٧ - الإمتثال الإحتمالي
- ١٢٨ - الإمتثال الظني التفصيلي  
والامتثال الاجمالي
- ١٢٩ - الإمتثال العلمي التفصيلي  
والإمتثال الإجمالي
- ١٣٠ - الإمتناع بالاختيار لا يُنافي  
الاختيار
- ١٣١ - الإمتناع بالذات
- ١٣٢ - الإمتناع بالغير
- ١٣٣ - الإمتناع بالقياس
- ١٣٤ - الأمر
- ١٣٥ - الأمر الإرشادي
- ١٣٦ - أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
- ١٣٧ - الأمر المولوي
- ١٣٨ - الأمر بالأمر
- ١٣٩ - الأمر بعد الأمر
- ١٤٠ - الأمر بعد الحظر
- ١٤١ - الأمر بين الأمرين

- ١٤٢ - الأمر هل يدلُّ على الفور أو التراخي
- ١٤٣ - الأمر هل يدلُّ على المرّة أو التكرار
- ١٤٤ - الإمكان
- ١٤٥ - الإمكان الإجمالي
- ١٤٦ - إمكان التعبُّد بالظن
- ١٤٧ - الإمكان الخاص
- ١٤٨ - الإمكان الذاتي
- ١٤٩ - الإمكان الشرعي
- ١٥٠ - الإمكان الوقوعي
- ١٥١ - الإمكان بالقياس
- ١٥٢ - الانتزاع
- ١٥٣ - إجبار ضعف الخبر بعمل المشهور
- ١٥٤ - الإنحلال التعبُّدي
- ١٥٥ - الإنحلال الحقيقي
- ١٥٦ - الإنحلال الحكمي
- ١٥٧ - إنحلال العلم الإجمالي
- ١٥٨ - إنحلال العلم الإجمالي الكبير
- بالصغير
- ١٥٩ - الإسداد
- ١٦٠ - الإسداد الصغير
- ١٦١ - الإنشاء والإنخبار
- ١٦٢ - الإنصاف
- ١٦٣ - الإنعكاس في التعريف
- ١٦٤ - انقلاب النسبة
- ١٦٥ - الإنقياد
- ١٦٦ - الأوامر الإرشادية
- ١٦٧ - إيجادية المعنى الحرفي



مركز تحقيقات كميونر علوم اسلامی

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وآله الطيبين  
الطاهرين .

### ﴿ حرف الألف ﴾

تكون الإباحة قسماً للأحكام  
التكليفية الأربعة، إذ أنها وإن كانت  
تشارك معها في أنها حكم تكليفي إلا  
أنها لا تنطبق على أحد من تلك  
الأقسام فعلاقتها مع سائر الأحكام  
علاقة التباين، وهذا هو منشأ  
تسميتها بالإباحة بالمعنى الأخص، إذ  
أنها لا تتداخل مع واحد من سائر  
الأحكام التكليفية، وذلك في مقابل  
الإباحة بالمعنى الأعم كما سيوضح ذلك.  
والإباحة بالمعنى الأخص تنقسم  
إلى قسمين :



#### ١ - الإباحة

وهي حكم من الأحكام التكليفية  
المتصلة بفعل المكلف، وثبوتها لفعل  
من أفعال المكلفين يُنتج السعة وعدم  
لزوم الالتزام به.  
وتنقسم الإباحة إلى قسمين:  
الإباحة بالمعنى الأخص: وهي  
التي يتساوى فيها الفعل والترك بنظر  
الشارع، أي أنه ليس للفعل بنظر  
الشارع أي خصوصية تقتضي ترجيح  
فعله أو ترجيح تركه، وبهذا ناسب أن



يقتضي إما ترجُّح الفعل أو ترجُّح  
الترك ، والقيد الثاني يُخرج  
الإباحة الإقتضائية .

الإباحة بالمعنى الأعم : وهي  
الترخيص وعدم الإلزام بالفعل أو  
الترك ، فهي تعم الإباحة بالمعنى  
الأخص كما تشمل الاستحباب  
والكراهة ، إذ إنَّ جامع الأحكام  
الثلاثة هو عدم الإلزام بالفعل أو  
الترك . ومن هنا لا تكون الإباحة  
بالمعنى الأعم قسماً للأحكام التكوينية  
الخمسية ، إذ إنَّ القسيم لا يتداخل مع  
قسيمه ، نعم هي قسيم للأحكام  
التكوينية الإلزامية .

\*\*\*

## ٢ - أصالة الإباحة

اضطربت الكلمات في تحديد ما هو  
المراد من أصالة الإباحة والتي هي في  
مقابل أصالة الحظر . ويمكن تصنيف  
الأقوال المحددة لهوية هذا الأصل إلى

الإباحة الإقتضائية : وهي التي  
يكون لجعلها واعتبارها من قبل  
الشارع منشأ وملاك يقتضي الإباحة  
والسعة ، كما لو كان المنشأ من جعل  
الإباحة هو التسهيل على العباد . ومن  
هنا ناسب أن يكون هذا النحو من  
الإباحة إباحة بالمعنى الأخص ، وذلك  
لان ملاك التسهيل أوجب انتفاء  
خصوصية الفعل أو الترك لو كانت ،  
وهذا بخلاف الإباحة بالمعنى الأعم  
فإن خصوصية الفعل - لو كانت - تبقى  
على حالها موجبة لترجُّحه على  
الترك ، وهكذا خصوصية الترك - لو  
كانت - تبقى على حالها موجبة  
لترجحه على الفعل .

الإباحة غير الإقتضائية : وهي  
الخالية عن أيِّ ملاك يقتضي الفعل أو  
الترك أو يقتضي جعل الإباحة . فالقيد  
الأول يُخرج الإباحة بالمعنى الأعم ، إذ  
إنَّ الإباحة بالمعنى الأعم يكون الفعل  
أو الترك فيها مشتملاً على ملاك

ثلاثة أقوال :

الأول : هو حكم العقل بإباحة كل فعلٍ وقع الشكُّ في حكمه الواقعي ، هذا بناء على القول بأصالة الإباحة وأما بناء على القول بأصالة المحظر فالمقصود من أصالة المحظر هو حكم العقل بلزوم الامتناع عن كل فعل وقع الشك في حكمه الواقعي .

وكل ذلك معلق على عدم ورود ما يُنافي الأصل من قبل الشارع ، فلو كنا نبني على أصالة الإباحة فهذا يعني أنَّ الحكم بالإباحة ثابت للأشياء إذا لم يرد من الشارع منع ، وبهذا تكون أصالة الإباحة وكذلك أصالة المحظر من الأحكام العقلية الظاهرية المتقومة بالجهل بالحكم الواقعي ، ومن هنا تكون مساوقة لأصالة البراءة العقلية وكذلك تكون أصالة المحظر مساوقة لأصالة الاشتغال أو الاحتياط العقلي ، نعم قد يفترق الأصلان عن البراءة والاشتغال العقليين فيما لو بنينا على أن

موضوع أصالة الإباحة والمحظر مختص بالشبهات التحريمية - كما هو ليس بسعيد - وبهذا تكون أصالة البراءة والاشتغال أعم من أصالتي المحظر والإباحة .

وبما يتناه يتضح عدم الطولية بين أصالتي الإباحة والمحظر وبين أصالتي البراءة والاشتغال العقليين بناء على هذا القول والذي هو منسوب لصاحب الفصول .

الثاني : هو حكم العقل بإباحة الأفعال والأشياء أو المنع عنها بغض النظر عن حكم الشارع ، فالقول بأصالة الإباحة معناه حكم العقل بحلية الأفعال وعدم استحقاق المكلف للعقاب عند ارتكابها ما لم يمنع الشارع عن ارتكابها .

وبناء على هذا القول تكون أصالة البراءة مغايرة تماماً لأصالة الإباحة وكذلك تكون أصالة الاشتغال العقلي مغايرة تماماً لأصالة المحظر ، وذلك لأن

الوقت نبي على أصالة الاشتغال العقلي وذلك لاختلاف موضوعيهما، وكذلك البناء على أصالة المحظر لا يلزم البناء على أصالة الاشتغال كما هو واضح.

الثالث: هو أن موضوع أصالة الإباحة وكذلك المحظر هو الأفعال والأشياء بما هي، أي أن البحث عما هو الحق في حكم الأشياء هل الإباحة أو المحظر بحث عن حكم هذه الأشياء واقعاً، فتكون أصالة الإباحة - لو تمت - من الأدلة الاجتهادية الكاشفة عن حكم الأشياء واقعاً، أي أن وظيفتها هي الكشف عن الحكم الشرعي الواقعي للأشياء بعناوينها الأولية.

وبهذا تفرق عن أصالة البراءة والتي تكون وظيفتها تحديد الحكم الظاهري وهذا يقتضي افتراض الشك في الحكم الواقعي في رتبة متقدمة على جريان البراءة.

ومن هنا قد يقال بعدم وصول

أصالتي البراءة والإشغال متأخرة عن الحكم الشرعي، إذ أن موضوعهما الشك في الحكم الشرعي الواقعي في حين أن أصالتي الإباحة والمحظر إنما تجريان - بناء على هذا القول - في ظرف عدم الحكم الشرعي حيث قلنا أن أصالة الإباحة تعني حكم العقل بإباحة الأفعال إلا إذا منع الشارع أي إلا إذا كان هناك منع واقعي عن الفعل معلوم أو مشكوك.

ومن هنا يتضح الفرق بين مجرى الأصلين أصالة البراءة وأصالة الإباحة، فحينما يكون المكلف قاطعاً بعدم المنع الشرعي فالمجرى هو أصالة الإباحة وحينما يكون المكلف شاكاً في الحكم الشرعي فالمجرى هو أصالة البراءة.

ثم انه لا يخفى عليكم أن البناء على أصالة الإباحة لا يلزم البناء على أصالة البراءة العقلية فمن الممكن أن نبي على أصالة الإباحة وفي نفس

الاباحة وكذلك الحظر - بناء على هذا القول - مشتمل على حثيتين الاولى: هي الاعيان الخارجية، الثانية ان يكون نحو ارتباط المكلف بها هو الانتفاع المناسب لكل واحد من تلك الاعيان. ومن هنا كان موضوع أصالة البراءة والاشتغال أوسع دائرة من موضوع أصالتي الاباحة والحظر بالإضافة الى تباين موضوعيهما.

\*\*\*

٣ - إتصال زمان الشك

بزمان اليقين

ذكر الشيخ صاحب الكفاية ﷺ في بحث استصحاب الموضوعات المركبة ان الاثر الشرعي اذا كان مترتباً على عدم أحد الحادثين في زمان تحقق الحادث الآخر بنحو العدم المحمولى ذكر ان استصحاب عدم الحادث الى زمان حدوث الآخر لا يجري سواء كان الاثر مترتباً على عدم كلي منها في

النوبة لاصالة البراءة وذلك لكونها دليلاً فقاهاً «أصلاً عملياً» وهو لا يجري في موارد قيام الدليل الاجتهادي، إلا ان المحقق النائيني ﷺ ذكر انه تبقى بعض الحالات يمكن جريان أصالة البراءة في موردها وذلك فيما لو اتفق امتناع التمسك بأصالة الاباحة في مورد من الموارد لمانع فإن الجاري حينئذ هو أصالة البراءة.

ثم ان المستظهر من عبارات المحقق النائيني هو تبني القول الثالث إلا انه ذكر ان موضوع أصالة الاباحة والحظر مختص بالانتفاع المتعلق بالموضوع الخارجي. وهذا بخلاف أصالة البراءة والاشتغال فإن موضوعهما هو مطلق الفعل الصادر عن المكلف سواء كان له ارتباط بالاعيان الخارجية من حيث انتفاع المكلف أو لم يكن.

وبهذا يتضح ان موضوع أصالة

وهذا المقدار لا إشكال فيه ، إنما الكلام فيما أفاده صاحب الكفاية رحمته والذي هو اعتبار عدم احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين ، فقد وقع الخلاف في مراده .

والتعريف على مراده يتوقف على توضيح ثلاث مقدمات :

المقدمة الاولى : هي ما قيل ان القضايا لا تتقح موضوعاتها ، بمعنى ان القضية تتكفل ببيان ثبوت حكم لموضوع وليس لها تصدٍ لاثبات ان هذا الفرد هو موضوع القضية أو أنه ليست بموضوع لها ، فإن هذا منوط بنفس المتلقي للخطاب ، فهو الذي عليه ان يحرز موضوعية هذا الفرد أو ذاك لهذه القضية ، مثلاً حينما يقال : تصدق على الفقير ، فإن هذه القضية أناطت حكماً بموضوع هو الفقير ، أما ما هو المراد من الفقير وكذلك أي الافراد هي مصداق لعنوان الفقير فهذا مالا تتكفل القضية ببيانه ، وعلى

زمان الآخر أو كان الأثر مترتباً على عدم واحد من الحادثين في زمان الآخر ، أي ان الاستصحاب في الفرض لا يجري سواء كان معارضاً باستصحاب آخر - كما في الصورة الاولى - أو لم يكن معارضاً كما في الصورة الثانية .

وذكر ان منشأ عدم جريان الاستصحاب هو احتمال عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، وهو يشير بذلك الى اختلال شرط من شرائط جريان الاستصحاب .

وقبل بيان مراده نقول : أنه لا ريب في اشتراط اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، بمعنى عدم الفصل بينهما بيقين آخر ، فلو كان المكلف على يقين من الحدث ثم تيقن بالطهارة ثم شك بعد ذلك في الحدث الاول فإنه حينئذ لا يجري استصحاب الحدث ، وذلك لانفصال زمان الشك عن زمان اليقين بالحدث .

المتلقى ان يُحرز ذلك من خارج القضية، ثم حينما يتنقح عنده الموضوع مفهوماً ومصداقاً يُرتب عليه ذلك الحكم. ومن هنا لا يصح ترتيب الحكم على فرد لا يحرز مصداقيته لموضوع الحكم. وهذا الفرد الغير المحرز مصداقيته للموضوع هو المعبر عنه بالشبهة المصداقية.

**المقدمة الثانية:** ان المتعبد به شرعاً بواسطة الاستصحاب هو بقاء المتيقن أو اليقين في ظرف الشك، وهذا معناه ان المتيقن بنفسه هو المجهول في ظرف الشك، فلو كان المتيقن حكماً شرعياً فإن المجهول في ظرف الشك هو عين الحكم الثابت في ظرف اليقين وليس المجهول في ظرف الشك حكماً جديداً مماثلاً للحكم المتيقن، وهذا ما يُبرر اعتبار عدم انفصال زمان الشك عن زمان اليقين، إذ مع انفصالهما بيقين آخر يكون التعبد بالحكم الثابت في زمان اليقين الاول تعبداً بحكم جديد،

وذلك للقطع بارتفاع الحكم الثابت في زمان اليقين الاول، وهذا ينافي ما ذكرناه من ان المتعبد به في الاستصحاب هو بقاء الحكم السابق.

مثلاً: لو كان المكلف يعلم بوجوب صلاة الجمعة ثم علم بارتفاع الوجوب ثم شك في وجوب الجمعة، فإن التعبد حينئذ بوجوب الجمعة لا يكون تعبداً استصحابياً، وذلك لأن ايجاب صلاة الجمعة لا يكون بقاء للحكم الثابت في زمان اليقين الاول وانما هو حكم جديد.

وبتعبير آخر: ان الشك في وجوب الجمعة بعد العلم بارتفاعه ليس شكاً في بقاء الوجوب وانما هو شك في حدوث وجوب جديد، إذ ان اليقين الاول بوجوب الجمعة منتقض يقيناً لعلمنا بارتفاع الوجوب كما هو الفرض.

فالمبرر لشرطية اتصال زمان الشك بزمان اليقين هو ان صدق البقاء لا يكون إلا بذلك، كما ان صدق نقض

تنقض اليقين بالشك»، فالذي هو مورد الرواية هو الشك في بقاء متعلق اليقين، وهذا لا يكون إلا في حالة يُحرز معها عدم انتقاض اليقين بيقين آخر حتى يصدق حين إهمال اليقين السابق انه نقض اليقين بالشك.

ومع اتضاح هذه المقدمات الثلاث نقول:

ان اليقين المنهي عن نقضه بالشك هو اليقين المتصل زمانه بالشك لا اليقين الذي انتقض بيقين آخر ثم وقع الشك في وجود متعلقه بعد ذلك، وهنا تتحرر عندنا قضية حاصلها «ان نقض اليقين المتصل زمانه بالشك منهي عنه»، وهذه القضية لا تتكفل بتنقيح مصاديق موضوعها وان ذلك انما هو شأن المتلقي للقضية، فحتى ما أحرز الاتصال كان مسئولاً عن عدم نقض اليقين بالشك، ومتى ما شك في الاتصال فعناه ان مورد الشك شبهة مصداقية، وقد قلنا ان ترتب حكم أي

اليقين بالشك لا يكون إلا باتصال زمان الشك بزمان اليقين وعدم انفصالها بيقين آخر.

### المقدمة الثالثة: إن روايات

الاستصحاب نهت عن نقض اليقين بالشك وأفادت بأن اليقين لا يُنقض إلا بيقين مثله، ومعنى ذلك أنه لا تُرفع اليد عن يقين بمجرد الشك في زوال متعلقه، نعم تيقن المكلف بزوال متعلق اليقين يصح الانتقاض وحينئذ لا سبيل لترتيب الاثر على بقاءه، ولازم ذلك - كما اتضح مما ذكرناه في المقدمة الثانية - ان اليقين المنهي عن نقضه بالشك هو اليقين الذي لم ينتقض بيقين آخر وإلا فلا معنى للنهي عن نقضه بالشك، إذ ان الشك بعد اليقين المناقض لا يكون شكاً في اليقين الاول وانما هو شك في الحدوث فلا يكون اهماله نقضاً لليقين الاول بالشك، فيكون هذا الفرض خارجاً موضوعاً عن قوله لا «لا

التحيض في زمان ايقاع الطلاق، فلو كنا نعلم بعدم تحيض المرأة وعدم ايقاع الطلاق في الساعة الاولى من النهار ثم علمنا بوقوع أحدهما غير المعين في الساعة الثانية وعلمنا بوقوع الآخر غير المعين في الساعة الثالثة، وفي الساعة الثالثة وقع الشك في تحيض المرأة في زمان إيقاع الطلاق، فلو استصحبنا عدم التحيض الى زمان ايقاع الطلاق فإن هذا الإستصحاب مبتل باحتمال عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وذلك لأن التحيض لو وقع في الساعة الثانية فهذا معناه ان الشك في الساعة الثالثة في عدم التحيض ليس متصلاً بزمان اليقين بعدم التحيض الثابت في الساعة الاولى، وذلك للفصل بينها باليقين بوقوع التحيض، فاليقين بعدم التحيض الثابت في الساعة الاولى قد انتقض باليقين بوقوع التحيض في الساعة الثانية فيكون الشك بعدم

قضية على فردٍ منوط باحراز مصداقته لموضوع الحكم في القضية، وهذا هو المعبر عنه بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. والمقام من هذا القبيل، وذلك لان الشك في اليقين السابق مردد بين الشك في البقاء - لو كان الحادث الآخر وقع أولاً - وليس شكاً في البقاء لو كان الحادث الذي يُراد استصحاب عدمه حدث أولاً، وعندئذ لا يكون الإتصال بين زمان الشك وزمان اليقين محرزاً، وعليه لا يمكن التمسك بحديث « لا تنقض اليقين بالشك » لإثبات جريان الاستصحاب في هذا المورد، إذ لا يحرز مصداقية هذا المورد لنقض اليقين بالشك فلا يحرز مشموليته لموضوع الإستصحاب.

وحتى يتضح المطلب أكثر نذكر هذا المثال:

لو كان موضوع الاثر الشرعي - وهو انفصال العلة الزوجية - هو عدم



وتقرب المطلب بتقريب آخر:  
 إن هنا ثلاثة أزمنة، فالساعة  
 الأولى هي زمان العلم بعدم حدوث  
 التحيُّض وبعدم ايقاع الطلاق،  
 والساعة الثانية هي زمان العلم  
 الإجمالي بحدوث أحد الحادثين إما  
 التحيُّض وإما ايقاع الطلاق، والساعة  
 الثالثة هي زمان العلم الإجمالي  
 بحدوث الحادث الآخر إما التحيُّض  
 وإما ايقاع الطلاق، فتكون الساعة  
 الثالثة هي زمان الشك في تقدم أحد  
 الحادثين على الآخر. وترتب الأثر  
 متوقف على بقاء عدم التحيُّض إلى  
 زمان ايقاع الطلاق، وهذا يستوجب  
 أن يكون الواقع في الساعة الثانية هو  
 ايقاع الطلاق حتى يكون ايقاعه في  
 زمان عدم التحيُّض، إلا أن ذلك لا  
 يمكن إثباته بواسطة الاستصحاب،  
 وذلك لأننا في الساعة الثالثة نعلم  
 بوقوع كلا الحادثين « التحيُّض  
 وايقاع الطلاق » إلا أن الشك من جهة

التحيُّض في الساعة الثالثة شكاً في  
 اليقن الأول بعد انتقاضه، فلا يكون  
 إهماله نقضاً لليقين بالشك، إذ إن  
 اليقين بعدم التحيُّض قد انتقض باليقين  
 بالتحيُّض.

وإن كان الواقع في الساعة الثانية  
 هو الطلاق فإن الشك في وقوع  
 التحيُّض وعدمه في الساعه الثالثة  
 متصل باليقين بعدم التحيُّض، لأن  
 عدم التحيُّض لم ينتقض في الساعة  
 الثانية، إذ إن الواقع في الساعة الثانية  
 هو الطلاق وهو لا ينقض اليقين بعدم  
 التحيُّض.

ولما كان المكلف متردداً من جهة  
 ماهو الواقع في الساعة الثانية فهذا  
 معناه أنه متردد في اتصال زمان الشك  
 بزمان اليقين أو عدم الاتصال، فيكون  
 المورد شبهة مصداقية، أي شك في  
 مصداقية هذا المورد للنهي عن نقض  
 اليقين بالشك أو قل شك في  
 مصداقيته لموضوع الإستصحاب.

ومن هنا يمكن استصحاب عدم التحيُّض الى زمان ايقاع الطلاق، إلا انه لما لم يكن هناك سبيل لإحراز ما هو الواقع في الساعة الثانية فإنه لا محالة يقع التردد في ان هذا المورد هل هو من موارد اتصال زمان الشك بزمان اليقين أو انه من موارد الانفصال.

ولذلك لا يمكن إجراء استصحاب عدم التحيُّض الى زمان ايقاع الطلاق للشك في مشمولية المورد للنهي عن نقض اليقين بالشك، فيكون التمسُّك بهذا الاطلاق لاثبات مصداقية هذا الفرض له من التمسُّك بالعام في الشبهة المصداقية، هذا ما نفهمه من عبارة صاحب الكفاية ❀.

❀ ❀ ❀

#### ٤ - الأثر الشرعي

المراد من الأثر الشرعي في استعمالات الاصوليين هو الحكم الشرعي الاعم من التكليفي والوضعي

تقدم أحدهما على الآخر. فلو كان متعلِّق العلم الإجمالي في الساعة الثانية هو وقوع التحيُّض فهذا معناه انَّ الشك في عدم التحيُّض في الساعة الثالثة شك بعد انتقاض اليقين بعدم التحيُّض باليقين الاجمالي بوقوع التحيُّض، فيكون الشك في عدم التحيُّض منفصلاً عن اليقين بعدم التحيُّض، والفاصل هو اليقين بالتحيُّض، وعندها لا يجري الإستصحاب لانفصال زمان الشك عن زمان اليقين.

وان كان متعلِّق العلم الإجمالي في الساعة الثانية هو ايقاع الطلاق فهذا معناه انَّ الشك في عدم التحيُّض في الساعة الثالثة متصل باليقين بعدم التحيُّض الثابت في الساعة الاولى إذ لم يفصل بينهما بفاصل في الساعة الثانية حيث ان المفترض ان الواقع في الساعة الثانية هو ايقاع الطلاق وهو لا ينقض اليقين بعدم التحيُّض كما هو واضح.

الخبر بالواسطة ، وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان الخبر بالواسطة .

كما أنه يتضح مما ذكرناه المراد من دعوى جمع من الاعلام بأن جريان الإستصحاب منوط بكون المستصحب أثراً شرعياً بنفسه أو أنه ذو أثر شرعي ، حيث أن المقصود من ذلك هو اشتراط ان يكون مجرى الإستصحاب حكماً شرعياً أو يكون موضوعاً لحكم شرعي .

فمثلاً: عندما يكون المتيقن سابقاً والمشكوك لاحقاً حكماً شرعياً كالوجوب والطهارة أو موضوعاً لحكم شرعي كالحديث أو البلوغ فإن ذلك يُصحح جريان الإستصحاب ، وعندما يكون المستصحب شيئاً آخر فإن الإستصحاب لا يجري ، نعم لا يبعد ان يكون مرادهم شاملاً للحالات الشك في عدم الحكم الشرعي لو كانت له حالة سابقة متيقنة .

\*\*\*

والظاهري والواقعي ، فحينما يقال مثلاً ان من شرائط ثبوت الحجية لخبر الثقة ان يكون مؤداه أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي فإن المقصود من الاثر الشرعي هو الحكم الشرعي .

ومنشأ التعبير عن الحكم الشرعي بالأثر الشرعي هو ان الحكم الشرعي إنما يؤثر ويُتلقى عن الشارع ، كما أنه لا يُنتظر من الشارع بما هو شارع ان تكون آثاره غير الاحكام الشرعية ، ومن هنا تكون الآثار الشرعية مساوقة للاحكام الشرعية ، وهذا هو المصحح لإطلاق عنوان الأثر الشرعي على الحكم الشرعي .

وبما ذكرناه يتضح المراد من دعوى من ذهب الى ان ثبوت الحجية لخبر الثقة منوط بكون مؤداه أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي ورتب على ذلك نفي الحجية عن أخبار الآحاد المتصلة بالقضايا التاريخية أو التكوينية ، كما أنه أحد منشأ الإشكال على حجية

ان يتبناه القائلون بالجواز .

وكيف كان فتحرير محل النزاع

يقتضي بيان امور :

### الأمر الأول :

أنه لا نزاع في استحالة تعلق الأمر

والنهي بعنوان واحد كتعلق الأمر

والنهي بالصلاة مثلاً، وذلك لما ثبت في

محله من تضاد الاحكام فيما بينها،

فتعلق الأمر بشيء معناه ان متعلق

الامر محبوب للمولى كما ان تعلق النهي

بشيء معناه مبغوضية متعلق النهي

للمولى، فإذا كان متعلق الامر ومتعلق

النهي شيئاً واحداً فهذا يعني ان هذا

المتعلق محبوب ومبغوض في آن

واحد، واستحالة ذلك من الواضح

بحيث تستوجب صرف النزاع عن

هذا الفرض - وان أوهمت عبائر

البعض ان ذلك هو محل النزاع - وعليه

فورد النزاع في هذه المسألة فرض

آخر، وهو مالو تعلق الأمر بعنوان

### ٥ - اجتماع الأمر والنهي

وقع النزاع في مسألة اجتماع الأمر

والنهي على شيء واحد من حيث

الجواز والامتناع، فقد ذكر صاحب

الكفاية رحمته ان المشهور ذهبوا الى

امتناع الإجماع مطلقاً وذهب آخرون

الى جواز الإجماع مطلقاً، وفصل

البعض بين ما يقتضيه العقل وما

يقتضيه المتفاهم العرفي، فما يقتضيه

العقل هو إمكان الإجماع وأما ما

يقتضيه الفهم العرفي فهو الإمتناع .

إلا أنه نُسب الى المحقق البروجردي

إنكار صحة نسبة القول بالإمتناع الى

المشهور، وبرّر ذلك بأن الذي أوهم

بناء المشهور على الإمتناع هو اشتهاار

الفتوى بينهم بفساد الصلاة في الأرض

المفصوبة، والحال ان ذلك لا يلزم

القول بالإمتناع، إذ لعل المدرك الذي

اعتمده هو عدم صلوح الحرام لأن

يُتقرب به للمولى، وهذا القول يمكن

وتعلق النهي بعنوان آخر واتفق ان  
تصادق العنوانان على مورد واحد، كما  
لو كان متعلق الأمر هو الصلاة ومتعلق  
النهي هو الغصب واتفق ان تطابق  
عنوانا الصلاة والغصب على مورد  
واحد بأن وقعت الصلاة في الأرض  
المغصوبة .

وهنا يقع البحث عن ان مورد  
التصادق هل هو واحد حقيقة أو هو  
متعدد وان التركيب بينهما انضمامي ،  
فلو كنا نبني على ان مورد التصادق  
متحد حقيقة وان تعدد العنوان لا  
يوجب تعدد المعنونات وان النهي يسري  
من متعلقه - وهو طبيعة المنهي عنه -  
الى منطبق متعلق الأمر لو كنا نبني على  
ذلك لكان ذلك يستلزم البناء على  
الإمتناع وأما لو كنا نبني على ان تعدد  
العنوان يوجب تعدد المعنونات وان النهي  
لا يسري من متعلقه الى منطبق متعلق  
الأمر وكذلك العكس فلا بد من  
الالتزام بجواز الاجتماع .

وبهذا اتضح ان محل النزاع في  
مسألة اجتماع الأمر والنهي صغروي،  
وذلك لان الكبرى وهي استحالة ان  
يكون شيء واحد متعلقاً للأمر والنهي  
مسلمة حتى عند القائلين بالجواز.  
فالبحت اذن انما هو عن ان مورد  
التصادق هل هو واحد حقيقة فيكون  
من صغريات الكبرى المسلمة أو ان  
الواقع هو ان ما تعلق به النهي غير ما  
تعلق به الأمر وان متعلق النهي لا  
يسري لمنطبق المأمور به فلا تكون  
المسألة من صغريات الكبرى المسلمة  
ولا يكون ثمة مانع من اجتماع الامر  
والنهي على مورد التصادق بعد ان لم  
يكن مورد التصادق واحداً حقيقة  
وذلك لأن تعدد العنوان يوجب تعدد  
المعنونات .

### الأمر الثاني :

ان المراد من الواحد المأخوذ في  
عنوان المسألة هو الواحد المقابل

مبايناً لمصداق الآخر، وهذا بخلاف عنوان الصلاة وعنوان الغصب فإنه قد يتفق اتحادهما على مورد واحد، ففي الوقت الذي تكون الافعال الخاصة مصداقاً لعنوان الصلاة تكون مصداقاً لعنوان الغصب، وذلك فيما لو أوقع المكلف الصلاة في الأرض المغصوبة، فإن الحركات المخصوصة التي يوقعها المكلف في الأرض المغصوبة تكون متعلقاً للأمر وفي الوقت نفسه تكون متعلقاً للنهي، فليس ثمة شيان متغايران أحدهما متعلق للأمر والآخر متعلق للنهي، وهذا هو المقصود من الواحد المأخوذ في عنوان المسألة، لا أن المقصود من الواحد هو المقابل للكلي حتى يكون المراد منه الواحد الشخصي الذي لا يقبل الصدق على غيره بل الواحد في المقام قد يكون كلياً وعليه يكون المراد من الواحد الأعم من الواحد الشخصي أو الواحد النوعي أو الجنسي. فالمقصود هو كل

للمتعدد لا الواحد المقابل للكلي.

وبيان ذلك: أنه قد يكون متعلق الأمر غير متعلق النهي بمعنى أن متعلقيهما شيان متغايران، وقد يكون متعلق الأمر متحداً مع متعلق النهي والثاني هو مورد البحث والاول هو ما أردنا الإحتراز عنه بواسطة التعبير بالواحد.

ومن هنا قلنا ان المراد من الواحد في المقام هو المقابل للمتعدد والذي يكون معه متعلق الأمر مبايناً لمتعلق النهي وان كان عنوان المأخوذ به وعنوان المنهي عنه متحدين مفهوماً إلا أن الأمر تعلق بخصه منه والنهي تعلق بخصه اخرى كما في الأمر بالسجود لله جلّ وعلا والنهي عن السجود للصنم، فإن متعلق أحدهما لا يتحد مع متعلق الآخر دائماً، فلا يمكن ان يتفق تصادق عنواني السجود لله جلّ وعلا والسجود للصنم على مورد واحد، فدائماً يكون مصداق أحدهما

جهة البحث عنها هي أنه هل يلزم من النهي عن العبادة فسادها أو لا يلزم، وهذا يعني أننا قد فرغنا عن تعلق النهي بالعبادة أي عن سريان النهي الى منطبق متعلق الامر وهي العبادة، ونبحث عندئذ عن أن هذا السريان هل يوجب فساد العبادة أو لا. وهو بحث كبروي.

#### الامر الرابع :

انه بناءً على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي يقع التعارض بين دليلي الامر والنهي، إذ ان مقتضى دليل الامر هو وجوب مورد التصديق ومقتضى دليل النهي هو حرمة مورد التصديق، وعندئذ يقع التكاذب بين مدلولي الدليلين فلا بد من الرجوع الى أحكام باب التعارض لترجيح أحد الدليلين على الآخر أو الحكم بتساقطها ولو في مورد التصديق أو التخيير بينهما على اختلاف المباني.

ما كان مورداً لتصادق متعلق الأمر والنهي، فالصلاة في المغصوب والتي هي مورد لاجتماع الأمر والنهي ليس واحداً شخصياً، وذلك لقابلية صدق هذا العنوان على أفراد كثيرة.

#### الامر الثالث :

في بيان الفرق بين مسألة اجتماع الأمر والنهي وبين مسألة النهي في العبادات هل يقتضي الفساد.

فنقول: ان الفرق بينهما - كما أفاد السيد الخوئي رحمته الله - انما هو من جهة البحث، وذلك لأن البحث في المسألة الاولى صغروي - كما اتضح مما تقدم - حيث قلنا ان محل البحث فيها هو ان النهي هل يسري من متعلقه الى منطبق متعلق الامر أو لا، فلو قلنا بالسريان فالنتيجة هي الامتناع ولو قلنا بعدمه فالنتيجة هي الجواز.

وأما البحث عن مسألة النهي في العبادات فهو بحث كبروي، وذلك لأن

فالمرجع هو أحكام باب التزاحم، وذلك لأن البناء على الجواز ناشئ عن دعوى عدم اتحاد مورد التصديق حقيقة وإن الواقع ونفس الأمر هو أن منطبق الأمور به مغاير لمنطبق المنهي عنه فلا يسري النهي من متعلقه إلى منطبق الأمور به، إذ إن أحدهما غير الآخر وإن الاتحاد بينهما من قبيل التركيب الإنضمامي، وعندئذ لا مانع من أن يكون مورد الاجتماع مأموراً به ومنهياً عنه، لأن الواقع إن المأمور به غير المنهي عنه فلا يكون من اجتماع الضدين، وإذا كان كذلك فالمكلف مسئول عن كلا الحكمين، غايته إن المكلف لما كان عاجزاً عن امتثالها معاً، إذ إن امتثال الأمر يؤدي في الفرض المذكور إلى عجزه عن امتثال النهي وهكذا العكس، فعندئذ يقع التزاحم في مقام الإمتثال، فلا بد من الرجوع لمرجحات باب التزاحم.

\* \* \*

وببيان أوضح: إن البناء على الإمتناع ناشئ عن دعوى اتحاد مورد التصديق حقيقة وأن منطبق متعلق الأمر هو عينه منطبق متعلق النهي وأنه ليس ثمة شيان أحدهما منطبق لعنوان المأمور به والآخر منطبق لعنوان المنهي عنه، فليس في البين سوى شيء واحد، وإذا كان كذلك فهذا الشيء الواحد حقيقة مأمور به لأنه مصداق لطبيعة المأمور به ومنهي عنه لأنه مصداق لطبيعة المنهي عنه وهو من اجتماع الحكمين المتضادين على موضوع واحد، وهو مستحيل، وعندئذ يحصل الجزم بعدم مطابقة أحد الحكمين للواقع وهذا ما يعني إن واحداً من الدليلين كاذب، ولما لم نكن نعلم أيّ الدليلين هو الكاذب وأيّهما المطابق للواقع فلا محاله يكون المرجع هو أحكام باب التعارض.

وأما بناءً على القول بالجواز



التعريف حتى لاصول العامة لو كان المراد من الظن المأخوذ في التعريف مطلق الظن، وذلك لأنهم إنما يعتمدون على الظنون الناشئة عن الإستحسان والقياس والاستقراء باعتبار انها ظنون معتبرة قام الدليل الخاص على حجيتها عندهم، ولذلك فهم لا يعتمدون على الظنون الناشئة عن وسائل غير معتبرة عندهم.

فالإختلاف بين العامة والإمامية فيما هي الظنون المعتبرة من الظنون غير المعتبرة، نعم ما أفاده السيد الخوئي رحمته وإنما يُناسب بعض العامة، وهم القائلون بحجية مطلق الظن.

ثم إن هذا التعريف كان مدخلاً لطعن الإخباريين «رضوان الله عليهم»، إذ أن ظاهره حجية مطلق الظن، ولذلك عدل السيد الخوئي رحمته عن قيد الظن بقيد الحجة، وقال إن المناسب هو تعريف الإجتهد: «باستفراغ الوسع في تحصيل الحجة

## ٦ - الإجتهد

و «هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي»، وهذا التعريف نسبة صاحب الكفاية رحمته الى العلامة والحاجي.

وعلق السيد الخوئي رحمته على هذا التعريف بقوله أنه غلط، وعلل ذلك بعدم جواز العمل بالظن إلا ان يقوم دليل خاص على اعتباره، وهذا الذي قام الدليل على اعتباره يكون حجة مطلقاً أي سواء أوجب الظن الشخصي بمؤداه أو لم يوجب الظن، بل أنه يكون حجة حتى في موارد عدم ايجابه الظن النوعي كما هو الحال في الاصول العملية غير المحرزة.

ثم أفاد أن هذا التعريف يُناسب اصول العامة، وذلك لاعتمادهم على الظنون الناشئة عن القياس والاستحسان والاستقراء.

أقول: الظاهر عدم مناسبة هذا

استبدال الظن بالحجة إلا أن ذلك غير لازم بعد القطع بإرادتها كما يتضح ذلك بأدنى تأمل في مباني الاصوليين من الامامية .

ثم إن البحث عما هو المراد من تحصيل الحجة الوارد في التعريف، وهل المراد منه التحصيل الفعلي الملازم لوجود ملكة التحصيل أو المراد منه كفاية وجود ملكة التحصيل ولو لم يكن تحصيل الحجة فعلياً .

هذا وقد أفاد السيد الخوئي رحمته الله أنه لما لم يكن الاجتهاد بعنوانه موضوعاً للاحكام المبحوث عنها في بحث الاجتهاد فلا معنى لإتعااب النفس في البحث عما هو المراد من تحصيل الحجة .

وبيان ذلك :

إن الاحكام المترتبة على الاجتهاد ثلاثة: الاول: هو جواز عمل المجتهد بما يؤدي اليه اجتهاده .

الثاني: جواز تقليد المكلف الجاهل

على الاحكام الشرعية أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول اليها» أي عدم الوصول الى الدليل الاجتهادي المعتبر، وبالقيد الثاني ينتفي الإشكال الأول على التعريف المذكور، وبالقيد الأول لا يبقى مجال لطعن الإخباري على الاصولي، إذ إن الإخباري والاصولي متفقان على ان الظن إذا قام الدليل على حجيته فإن له الصلاحية لإثبات الحكم الشرعي .

إلا إن صاحب الكفاية رحمته الله لم يتوسل بالوسيلة التي توسل بها السيد الخوئي رحمته الله للتفصي عن إشكال الإخباري بل أنه وجّه التعريف بما يرتفع معه اشكال الإخباري، وقال ما حاصله ان التعريف ليس تعريفاً بالحد ولا بالرسم وإنما هو شرح للاسم كما هو المتعارف عند اللغويين فلا وجه للنقض عليه بأنه غير جامع ولا مانع من دخول الاغيار بعد ان كان الغرض منه شرح الاسم، نعم الأنسب هو

للمجتهد.

الثالث: نفوذ حكم المجتهد على المكلف في القضايا الشخصية وغيرها. وتام هذه الاحكام لا تتوقف على تحديد المراد من تحصيل الحجة بل لا بد من ملاحظة أدلة هذه الاحكام للتعرف على حدود موضوعها من حيث السعة والضييق.

ثم انه استظهر بعد استعراض أدلة الاحكام الثلاثة ان المراد من تحصيل الحجة هو التحصيل الفعلي وعدم كفاية التوفر على ملكة التحصيل، وبهذا يكون المناسب لتعريف الاجتهاد كما أفاد هو «العلم بالاحكام الشرعية الواقعية أو الظاهرية أو بالوظيفة الفعلية عند عدم احراز الحكم الشرعي من الادلة التفصيلية».

نعم بناء على ما ذكره الشيخ الانصاري رحمته الله من أن الذي له ملكة تحصيل الحجة لا يجوز له الرجوع الى

الغير بل يلزمه التحصيل الفعلي للحجة، واستدل لذلك بالإجماع وانصراف أدلة جواز رجوع الجاهل للعالم الى الفاقد لملكة تحصيل الحجة أي ملكة إستنباط الحكم الشرعي، بناء على ذلك يكون المتعين في تعريف الاجتهاد و «هو ملكة تحصيل الحجة على الوظيفة الفعلية من الاحكام الواقعية والظاهرية»، وبهذا يكون مفهوم الاجتهاد واسعاً يشمل الواجد لملكة تحصيل الحجة وإن لم يبادر في تحصيلها أي انه جاهل فعلاً وان كان مجتهداً ملكةً.

وأورد السيد الخوئي على هذا التعريف بأنه غير مناسب للحكمين الآخرين، وذلك لأن جواز تقليد الجاهل للمجتهد، وكذلك نفوذ حكم المجتهد انما هو مختص بالمجتهد بالفعل كما هو ثابت. ثم أفاد بأنه لو تم الإجماع والانصراف فإن ذلك يقتضي تخصيص أدلة جواز تقليد الجاهل

## ٧ - الإجتهد والرأي

كان مفهوم الإجتهد مرادفاً لمصطلح الرأي في عصر الأئمة عليهم السلام فكان كلاهما يعبران عن معنى واحد، وهو التفكير الشخصي وحدث الحكم الشرعي اعتماداً على ما ينخطر في الذهن نتيجة قرائن خاصة أو عقلانية، ولذلك لا يكون النظر في النصوص الشرعية - لاستنباط الحكم الشرعي - من الإجتهد بناء على هذا المعنى.

هذا وقد كان علماء العامة يعتمدون ذلك على أساس أنه واحد من مصادر التشريع، فهو مقابل الكتاب والسنة، غاية أنهم لا يلجأون إليه إلا حين فقدان النص الشرعي، فحجية الإجتهد والرأي واقعة - بنظرهم - في طول الحجية الثابتة للكتاب والسنة الشريفة.

وبما ذكرناه يتضح أن القياس ليس

للعالم بمن ليس له ملكة الإجتهد، وهذا لا يعني أن من له ملكة الإجتهد مجتهد.

أقول: الظاهر أن النقص الذي أورده السيد الخوئي رحمته الله على التعريف المناسب لدعوى الشيخ الانصاري رحمته الله غير ناقض، وذلك لإمكان التفصي عنه بالإلتزام بأن المجتهد هو المتوفر على ملكة الإجتهد وحسب، غايته أن موضوع الحكمين الآخرين ليس هو المجتهد فحسب وإنما هو المجتهد باضافة قيد زائد وهو فعلية تحصيل الحجية، وذلك للدليل الخاص، فكما أن الدليل الخاص دل على شرطية العدالة في نفوذ حكم الحاكم وجواز الرجوع اليه فكذلك شرط الفعلية، وكما أن العدالة ليست شرطاً في صدق الإجتهد وإنما هي شرط في نفوذ الحكم وجواز التقليد فكذلك فعلية التحصيل.

\*\*\*

وذلك يعبر عن أن الرأي والاجتهاد يعني التفكير لحدس الحكم الشرعي أيًا كانت آليته هذا التفكير .  
وقد بقي هذا المعنى لمفهومي الرأي والاجتهاد رائجاً إلى مرحلة متأخرة من الزمن فكلما ذكر أحد الاصطلاحين انسبق إلى الذهن الثاني .

وبذلك يتضح منشأ ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام من ذم كثير للاجتهاد، فقد كان المقصود منه الاجتهاد المساوق لمعنى الرأي فهو الذي كان متداولاً في عصر النص عند أبناء العامة، وكان ذلك مسلك الكثير منهم في الوصول إلى الحكم الشرعي .

وهذا ما يبرر استيحاش علمائنا الأجلاء - قبل عصر المحقق الحلبي رحمته الله - من استعمال لفظ الاجتهاد للتعبير عن عملية الاستنباط للحكم الشرعي من الكتاب والسنة إلا أن هذا الاستيحاش بدأ في الذوبان بمرور

داخلاً ضمن مفهوم الاجتهاد والرأي، وذلك لأن القياس يقتضي ملاحظة الأحكام الشرعية للوقوف على موضوعاتها أو تنقيح عللها أو تخريجها أو تحقيقها، وذلك لغرض تعدية الأحكام الثابتة بالنصوص إلى الموضوعات الواقعة مورداً للبحث عن حكمها الشرعي، وأما الاجتهاد والرأي فهو يتحرك ضمن دائرة المرئيات الذاتية وحساب المصالح والمفاسد المدركة عند الفقيه بقطع النظر عن آليته الوصول لهذه المدركات، فسواء كانت عقلانية أو شخصية فالأمر سيان ما دام الغرض هو حدس الحكم الشرعي .

لذلك لا يرى المجتهد عندهم غضاظة في أن يبرر فتواه بالاجتهاد والرأي دون الحاجة إلى بيان منشأ الوصول إلى هذا الرأي، وعندها ينقطع السؤال عند السائل لأنه يرى في ذلك مبرراً تاماً .

الامر الواقعي ، واجزاء المأمور به  
بالامر الظاهري عن الامر الظاهري ،  
واجزاء المأمور به بالامر الاضطراري  
عن الامر الاضطراري .

الثانية : عن إجزاء المأمور به  
بالامر الاضطراري عن الامر  
الواقعي .

الثالثة : عن إجزاء المأمور به  
بالامر الظاهري عن الامر الواقعي ،  
وحتى تتضح معالم البحث لابد من  
بيان امور :

الأمر الأول : ان المراد من عنوان  
الإجزاء هو معناه اللغوي ، وهو  
الكفاية والإغناء فحينما يقال أجزأ فعل  
عن آخر فهو يعني أنه أغنى عنه ،  
غايته ان ما يُجزى عنه الفعل يختلف  
تبعاً للدليل ، فقد يُجزى الفعل عن  
الإعادة والقضاء كمن صلى جهراً في  
موضع الاخفاة ، فإن صلواته تُجزى عن  
الإعادة في الوقت والقضاء في  
خارجه ، وقد يُجزى الفعل عن القضاء

الزمن وأصبح مصطلح الاجتهاد يعبر  
عن معنى مختلف اختلافاً جوهرياً عن  
معنى الرأي .

فقد بقي مصطلح الرأي محتفظاً  
بمعناه الذي كان رائجاً في عصر النص  
وأما لفظ الاجتهاد فقد أصبح معناه -  
خصوصاً عند الإمامية - استنباط  
الحكم الشرعي من أدلته المعتبرة  
شريعاً .

فالاجتهاد بتعبير آخر - في  
المصطلح الحديث - يعني استقراغ  
الوسع والنظر في الكتاب والسنة  
لغرض التعرف على الحكم الشرعي .

\*\*\*

## ٨ - الإجزاء

ويقع البحث تحت هذا العنوان عن  
مسائل ثلاث :

الأولى : عن إجزاء الإتيان  
بالمأمور به عن أمره ، أي إجزاء  
الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي عن

مبحث الإجزاء من المباحث العقلية،  
 إذ إن الذي يُحدّد إجزاء الاتيان  
 بالمأمور به عن أمره أو عدم إجزائه أنّما  
 هو العقل، وأما صيغة الأمر مثلاً أو  
 مادته فليست لها دلالة على أكثر من  
 بعث المكلف نحو المأمور به، أما أنه لو  
 انبعث عن الأمر وجاء بالمأمور به على  
 وجهه فهل ذلك يقتضي الإجزاء  
 وسقوط الأمر أو فاعليته فهذا مالا  
 يمكن استفادته بواسطة نفس الأمر نعم  
 هو مستفاد بواسطة العقل، وذلك  
 بأحد بيانين، كما أفاد السيد الشهيد  
 الصدر رحمته.

**البيان الأول:** إن العقل يستقلُّ  
 بإدراك الكفاية عندما يأتي المكلف  
 بالمأمور به، وذلك لأنّ الاتيان  
 بالمأمور به محقق لغرض المولى، وهذا  
 موجب لخروج المكلف عن عهدة  
 التكليف المدركة بواسطة حكم العقل  
 بحق الطاعة للمولى جلّ وعلا، فحق  
 الطاعة للمولى ينتفي بتحقيق غرضه

دون الإعادة، كمن صلّى في السفر  
 تماماً ناسياً، فإنّ صلاته تُجزى عن  
 القضاء لو تذكر خارج الوقت دون  
 الإعادة لو تذكر في الوقت، وقد يُطلق  
 الإجزاء ويُراد منه كفاية المأتي عن  
 غير المأتي به، كإجزاء ذبح الهدي عن  
 العقيقة وإجزاء الاطعام عن العتق في  
 بعض الموارد.

والمتحصل ان المراد من الإجزاء في  
 استعمال الفقهاء هو عينه المراد منه  
 عند اللغويين.

**الأمر الثاني:** إنّ بحث الإجزاء من  
 المسائل العقلية وليس من مباحث  
 الالفاظ، وذلك يتضح بملاحظة الجهة  
 المتصدية للإجابة عن ثبوت الإجزاء  
 أو عدم ثبوته، فإن كانت الجهة  
 المتصدية لذلك هي الدلالة اللفظية  
 فالمسألة من مباحث الالفاظ، وإن  
 كانت الجهة المتصدية لذلك هي  
 مدركات العقل فالبحت يكون معها  
 عقلياً، وواضح بهذه الضابطة ان

بواسطة الإتيان بالمأمور به .

**البيان الثاني :** ان الإتيان بالمأمور به بعد امتثاله من تحصيل الحاصل، وهذا ما يُعبّر عن كفاية الإتيان به في المرة الاولى وبتعبير آخر: ان الامر حينما يتعلّق بالجامع يكون الاتيان بأحد أفراده محقق للجامع، فلا معنى للإتيان بفرد آخر، لأنّه إذا كان الغرض هو تحقق الجامع فقد تحقق بفرده الاول لان الطبيعة تنوجد بأول وجودات أفرادها، فيكون الاتيان بفرد آخر من تحصيل الحاصل، وإن كان الغرض هو تحقيق فرد آخر للجامع آخر أو لنفس الجامع فهذا مالا موجب له إلا ان يكون ثمة أمر جديد وهو خلف الفرض .

وبهذا يتنقح ان مبحث الإجزاء من المباحث العقلية .

**الأمر الثالث :** بعد اتضاح ان جهة البحث في مسألة الإجزاء هي ثبوت الملازمة العقلية بين الاتيان بالمأمور به

وبين الإجزاء عن الامر أو عدم ثبوت الملازمة، بعد اتضاح ذلك يتضح استقلالية هذه المسألة عن مسألة دلالة الامر على المرة والتكرار ومسألة تبعية القضاء للأداء، إذ ان جهة البحث في مسألة المرة والتكرار هو ما تقتضيه دلالة الامر، وان الامر هل وضع للدلالة على البعث نحو الطبيعة المقيدة بالمرة أو وضع للدلالة على الطبيعة المقيدة بالتكرار، أو انه لم يوضع إلا للدلالة على البعث نحو الطبيعة دون ان يكون قيد المرة والتكرار دخليلاً فيما هو الموضوع له لفظ الامر .

وواضح أجنبية هذا البحث عن مسألة الإجزاء، إذ اننا نبحت في المقام عن الملازمة العقلية بين الاتيان بالمأمور به وبين الإجزاء بعد الفراغ عن حدود ما تدل عليه صيغة الامر، واتحاد نتيجة القول بالإجزاء مع القول بدلالة الامر على المرة، واتحاد القول



الإجزاء هو الإتيان بالمأمور به،  
فالبحثان متباينان جهة وموضوعاً.  
هذا حاصل ما أفاده السيد  
الخوئي رحمته.

الأمر الرابع: جرت عادة  
الأصوليين على عنونة هذا البحث  
بقولهم «ان الإتيان بالمأمور به على  
وجهه هل يقتضي الإجزاء أولاً؟».

ومن هنا لا بد من إيضاح معنى  
قولهم «على وجهه» وكذلك إيضاح  
معنى «الإقتضاء».

أما قولهم «على وجهه» فقد ذكر له  
ثلاثة احتمالات:

الإحتمال الأول: وهو الذي ذكره  
صاحب الكفاية رحمته وتبناه، وحاصله  
ان المراد من الإتيان بالمأمور به على  
وجهه هو الإتيان به موافقاً لمقتضيات  
الشرع والعقل.

فالموافقة لمقتضيات الشرع معناه  
الاتيان بالمأمور به واجداً لتمام الأجزاء  
والشرائط المستفادة بواسطة الشارع.

بعدم الاجزاء مع القول بدلالة الامر  
على التكرار لا يوجب اتحاد البحثين  
بعد تباينهما من حيث الجهة المبحوث  
عنها في المسألتين، إذ هي الضابطة في  
تباين المسائل واتحادها، وليس  
للتنتيجة دخل في تصنيف المسائل كما  
هو واضح.

وأما مبحث تبعية القضاء للأداء  
فجهته ان صيغة الأمر هل تدل  
باطلاقها على تعدد المطلوب والذي  
يقتضي القضاء - أو وحدته والذي  
يستوجب عدم وجوب القضاء بعد  
انتهاء الوقت وعدم الإتيان بالمأمور به.

واتحاد القول بالإجزاء مع القول  
بعدم التبعية واتحاد القول بعدم  
الإجزاء مع القول بالتبعية لا يُصير  
البحثان بحثاً واحداً، على ان موضوع  
كل واحد من البحثين مبين لموضوع  
البحث الآخر. فموضوع بحث تبعية  
القضاء للأداء هو عدم الاتيان  
بالمأمور به في الوقت، وموضوع بحث

والموافقة لمقتضيات العقل تعني الإتيان بالشرائط أو الأجزاء التي لا يمكن استفادتها إلا بواسطة العقل، وذلك مثل قصد إمتثال الامر، حيث ثبت بالدليل استحالة استفادته بواسطة الشرع كما هو منقح في بحث التوصللي والتعبدي.

واستدل صاحب الكفاية رحمته على هذه الدعوى بأنه لو كان المراد من قولهم «على وجهه» هو خصوص الأجزاء والشرائط المعتبرة شرعاً لكان التقييد بقولهم «على وجهه» توضيحياً، وهو خلاف الأصل، إذ إن الأصل في القيود الإحترازية، هذا أولاً وثانياً يلزم من عدم القول بإرادة مجموع ما يُعتبر شرعاً وعقلاً خروج التعبديات عن محل البحث، وذلك لأن قصد الامر المعتبر في التعبديات لا يستفاد إلا بواسطة العقل، فالعقل هو المحدد لكيفية الإطاعة في التعبديات، فإذا لم يكن ما يُعتبر عقلاً مراداً من

قولهم «على وجهه» فهذا معناه خروج التعبديات عن محل البحث، وهو ما لا يمكن الالتزام به.

الإحتمال الثاني: إن المراد من قولهم «على وجهه» هو الإتيان بالمأمور به مع قصد الوجه، كقصد الوجوب أو الإستحباب.

وأجاب صاحب الكفاية رحمته عن هذا الإحتمال إن المعروف بين الفقهاء عدم اعتبار قصد الوجه مطلقاً، وإن من ذهب من الفقهاء الى اعتباره خصره في العبادات وهذا يقتضي خروج التوصليات عن محل البحث.

ثم انه لا مبرر للتنصيص عليه لو كنا نبني على اعتباره، وذلك لدخوله تحت عنوان ما يُعتبر شرعاً، فيكفي التعبير بالإتيان بالمأمور به، إذ أنه يشمل قصد الوجه لو قيل باعتباره شرعاً.

الإحتمال الثالث: إن المراد من قولهم «على وجهه» هو الإتيان بالمأمور به موافقاً لما يُعتبر شرعاً،

إذا أضيف الإقتضاء الى الفعل فإنه يكون بمعنى العلية والتأثير، فإذا قيل ان الصوم هل يقتضي الثواب أولاً؟ فإنَّ البحث عندئذٍ عن عليّة فعل الصوم لترتّب الثواب، وهكذا.

وهكذا البحث في المقام، فإنَّ الإقتضاء أضيف الى الإتيان بالمأمور به، ومن هنا كان بمعنى تأثير الإتيان بالمأمور به للإجزاء.

ثم أورد صاحب الكفاية على نفسه فقال ما حاصله: أنه وإن سلّم أنّ الإقتضاء الإجزاء عن الأمر عند الإتيان بنفس متعلق الأمر وإن سلّم انه بمعنى التأثير والعلية إلا أنه غير مسلّم عندما يقال أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الإضطراري أو الظاهري يقتضي الإجزاء عن الأمر الواقعي، فإنَّ الإقتضاء هنا ليس بمعنى التأثير وإنما هو بمعنى الدلالة والكشف، أي أنّ دليل الأمر الإضطراري هل يدل على الإجزاء عن الأمر الواقعي،

وعليه يكون التقييد توضيحياً، ومع ذلك لا يلزم خروج التعبديات عن محل البحث، إذ إنّ ذلك مبني على استحالة اعتبار قصد الأمر شرعاً أما مع القول بعدم الإستحالة كما هو مذهب السيد الخوئي رحمته الله والمحقق النائيني رحمته الله فلا معنى لإرادة الأعم مما يُعتبر شرعاً وعقلاً، وأما مخالفة ذلك للأصل وأنه يقتضي الاحترازية فلا بأس به إذا كان ذلك هو مقتضى القرينة، حيث قام الدليل على إمكان اعتبار قصد الأمر شرعاً.

وأما المراد من الإقتضاء: فهو العلية والتأثير كما أفاد صاحب الكفاية رحمته الله. وبيان ذلك:

إنَّ الإقتضاء تارة يُضاف الى الصيغة وأخرى الى الفعل، فإذا ما أضيف الى الصيغة كان بمعنى الكشف والدلالة، فحينما يُقال ان صيغة الأمر هل تقتضي الوجوب فهذا معناه البحث عن دلالتها على الوجوب، أما

الاتيان بالمأمور بالامر الاضطراري  
أو الظاهري عن الامر الواقعي لا  
ينتهي عند الوصول الى اقتضاءها  
للإجزاء كبروياً بل لا بد من البحث  
عن ان صيغة الأمر الاضطراري أو  
الظاهري هل تدل على الإجزاء عن  
الامر الواقعي أولاً؟.

ولو انتهت بنا البحث الى عدم  
الإجزاء فإنه لا معنى للبحث  
الصغروي .

وبما ذكرناه تتضح معالم بحث  
الإجزاء، ولتتميم الفائدة نشير اجمالاً  
الى المباحث الثلاثة المبحوثة في مسألة  
الإجزاء .

**المبحث الاول : إجزاء الإتيان**  
بالمأمور به عن أمره، كإجزاء المأمور  
به بالامر الواقعي عن الامر الواقعي  
وإجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري  
عن الامر الاضطراري وكذلك إجزاء  
المأمور به بالامر الظاهري عن الامر  
الظاهري .

فلاقتضاء إذن بمعنى الدلالة لا بمعنى  
التأثير والسببية .

وقد أجاب صاحب الكفاية عن  
ذلك بأن البحث في موارد الإتيان  
بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو  
الظاهري عن الامر الواقعي ينحل الى  
بمبحثين، الاول كبروي والآخر  
صغروي، أما الكبروي فهو ان محض  
الاتيان بالمأمور به هل يقتضي  
الإجزاء أولاً؟، وهنا يكون الإقتضاء  
بمعنى التأثير والعلية .

والبحث الصغروي هو عن دلالة  
الامر الاضطراري والامر الظاهري  
على الإجزاء، إلا ان هذا البحث متفرع  
على إقتضاء وتأثير الاتيان بالمأمور به  
للإجزاء وإلا لو لم يكن الإتيان  
بالمأمور به مقتضياً ومؤثراً للإجزاء لم  
يكن ثمة موقع للبحث الصغروي .

وبهذا يتضح ان البحث عن إجزاء  
الإتيان بالمأمور به عن أمره لا يكون  
إلا بحثاً كبروياً، أما البحث عن إجزاء

الظاهر انه لم يقع خلاف بين الأعلام في إقتضاء ذلك للإجزاء، واستدل صاحب الكفاية لذلك بما حاصله: انَّ الإجزاء في هذه الموارد ضروري بمقتضى ما يستقل به العقل، إذ لا معنى لبقاء الامر بعد انتفاء موضوعه بالإتيان بمتعلقه.

وأيد السيد الخوئي رحمته الله ذلك بما حاصله: انَّ عدم الإجزاء في هذه الموارد يلزم منه أحد لوازم ثلاثة على سبيل مانعة الخلو، وجميعها باطلة، وهي إما لزوم الخلف أو عدم إمكان الإمتثال الى الابد أو يكون الامر بعد الإمتثال مجرداً عن الملاك.

وبيان ذلك: انَّ الإتيان بالمأمور به محقق للغرض بلا ريب وإلا لما وقع متعلقاً للأمر، وحينئذ لو جاء المكلف بالمأمور به وقلنا بعدم الإجزاء فهذا خلف تحقق الغرض به، إذ انَّ ذلك يقتضي كون الغرض أوسع من الامر فيكون المطلوب والغرض متعددين

وهو خلف الغرض، أو نقول انَّ الغرض والمطلوب يتحققان بالإتيان بالمأمور به ومع ذلك يبقى الامر على حاله مقتضياً للبعث والتحريك، وهذا لا معنى له إلا مع افتراض كون الأمر بلا مقتضى وبلا ملاك، إلا ان نقول انَّ الامر مشتمل على الغرض وانه غير متعدد إلا انَّ الامتثال الاول لا يقتضي الإجزاء، وهذا أيضاً مستحيل، إذ ما هو الفرق بين الامتثال الاول والامتثال الثاني بعد توفرهما معاً على تمام الأجزاء والشرائط المعتبرة، فإذا كان الاول غير مجزٍ فكذلك الثاني وهكذا الثالث وهذا يعني عدم امكان الإمتثال الى الابد.

فالمتحصل انَّ إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره لم يقع محلاً للنزاع إلا من لا يعتد بقوله.

**المبحث الثاني:** وهو إجزاء الإتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري عن الامر الواقعي، والبحث في هذه

المسألة من جهتين :

الجهة الاولى : ما لو اتفق زوال العذر والاضطرار قبل انتهاء الوقت ، وتحرير محل النزاع في هذه الصورة - كما أفاد السيد الخوئي رحمته الله - يتبلور بالالتفات الى أمرين :

الامر الاول : ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري لا يكون إلا في حالة يكون معها موضوع الأمر الاضطراري هو وجود العذر ، لا أن يكون موضوعه هو استيعاب العذر لتمام الوقت ، فإن الاتيان بالمأمور به حينئذ لا يكون امتثالاً للأمر الاضطراري ، لأن موضوعه كما هو المفترض هو العذر المستوعب لتمام الوقت والحال انه بادر للإتيان بالمأمور به قبل تنقح الموضوع ، نعم لو كان جازماً بالاستيعاب واتفق مطابقة جزمه للواقع وهو الاستيعاب ، وكذلك لو دلت الامارة المعتبرة على الاستيعاب واتفق مطابقتها للواقع فإن

الاتيان بالمأمور به حينئذ يكون امتثالاً للأمر الاضطراري ، وعندئذ يقع البحث عن أنه يُجزي عن الامر الواقعي أولاً .

الأمر الثاني : ان محل البحث هو ما لو كان الملاك من الأمر الاضطراري ناشئاً عن المصلحة في متعلق الامر الاضطراري ، أي ان المصلحة في المأمور به بالامر الاضطراري هي الملاك في البعث نحو الامر الاضطراري ، أما لو كانت المصلحة من الامر الاضطراري غير متصلة بمتعلقه وانما هي متصلة بملاك خارج عن متعلق الامر الاضطراري فإن هذه الحالة غير مشمولة لمحل البحث ، إذ لا مورد معها للقول بأن المأمور به بالامر الاضطراري يفي بمعظم الملاك أو بجزء كبير أو صغير .

ومن هنا كان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري الناشئ عن التقية خارجاً عن محل البحث وغير مقتضى

المحتمل الرابع : ان يكون واجداً  
لجزء الملاك مع افتراض القدرة على  
استيفاء ما يفوت، ويكون الفئات  
بمستوى يلزم استيفاؤه بواسطة  
الإعادة في الوقت أو القضاء خارج  
الوقت .

المقام الثاني : والبحث فيه إثباتي،  
أي عما يقتضيه دليل الامر  
الاضطراري .

وقد ذهب صاحب الكفاية رحمته الى  
دلالاته على الإجزاء لاطلاق أدلته  
كقوله تعالى ﴿فَلَمَّ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا  
صَعِيداً طَيِّباً﴾<sup>(١)</sup>، ومع افتراض عدم  
تمامية الإطلاق فالمرجع هو الاصل،  
وهو في المقام البراءة، لأنَّ الشك فيه  
شك في أصل التكليف أي شك في  
التكليف بالأداء أو القضاء وهو مجرى  
لأصالة البراءة .

الجهة الثانية : مالو اتفق زوال  
العذر والاضطرار بعد خروج الوقت،  
وفي هذه الحالة ذهب المحقق

عقلاً للإجزاء إلا مع قيام الدليل  
الخاص على ذلك كما هو كذلك في  
بعض الموارد .

ثم البحث بعد تبلور محله يقع في  
مقامين كما ذكر صاحب الكفاية رحمته .

المقام الاول : والبحث فيه ثبوتي  
أي في المحتملات التي يمكن ان يكون  
واقع الامر الاضطراري مشتملاً عليها  
وهي أربعة :

المحتمل الاول : ان يكون متعلق  
الامر الاضطراري واجداً تمام ملاك  
متعلق الامر الواقعي .

المحتمل الثاني : ان يكون واجداً  
لجزء من ملاك الامر الواقعي مع  
افتراض تعذر استيفاء ما يفوت من  
الامر الواقعي .

المحتمل الثالث : ان يكون واجداً  
لجزء الملاك مع القدرة على استيفاء ما  
يفوت من الامر الواقعي إلا انَّ الفئات  
ليست بالمستوى الذي يستوجب  
لزوم استيفائه .

في الوقت بلا معنى، إذ إنَّ القضاء يكون لغرض تدارك الملاك الفائت والمفترض أن المأمور به الاضطراري واجداً لتمام الملاك فلا مقتضى للقضاء أصلاً.

وبهذا يثبت الإجزاء في موارد الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري إذا كان العذر مستوعباً لتمام الوقت، وذلك لأنَّ الامر الاضطراري يكشف بواسطة القرينة العقلية المذكورة عن عدم دخالة القيد المتعذر في ترتب الملاك وان المأمور به بالامر الاضطراري واجد لتمام الملاك في المأمور به بالامر الواقعي.

المبحث الثالث: في إجزاء المأمور به بالامر الظاهري عن الامر الواقعي، والبحث عنه في موردين:

المورد الاول: ما لو انكشف بنحو الجزم عدم مطابقة الامر الظاهري للواقع.

المورد الثاني: ما لو انكشف له أنَّ

النائبي ﷺ الى الإجزاء، وذلك لأنَّ القيد المتعذر في ظرف الاضطرار واستيعاب العذر للوقت يدور أمره ثبوتاً بين أمرين لا ثالث لهما، فإما ان يكون ذلك القيد دخيلاً في اشتغال المأمور به بالامر الواقعي على الملاك بحيث لو اتفق انتفاؤه لما كان المأمور به واجداً للملاك من غير فرق بين ان يكون القيد مقدوراً أو متعذراً، وحينئذٍ لا معنى للامر بالفاقد للقيد لانه غير واجد للمصلحة والملاك، فالامر بالمأمور به الاضطراري أمر بما لا ملاك ولا مصلحة في متعلقه.

واما ان يكون القيد المتعذر في تمام الوقت غير دخيل في الملاك حال الاضطرار وإنما هو دخيل في ظرف القدرة، وحينئذٍ يتعين الامر بالفاقد أي الامر الاضطراري، وذلك لتوفره على الملاك التام بعد تعذر ذلك القيد، وعندئذٍ يكون الامر بالقضاء بعد الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري



إلا أن هنا في هذا المورد تفصيل ذهب إليه صاحب الكفاية، وهو أن الحكم الظاهري إذا كان مستنداً إلى الامارة فالامر كما ذكروا وهو عدم الإجزاء، وأما إذا كان مستنده الأصل العملي فإن الصحيح هو الإجزاء، وذلك لحكومة الاصول على الأدلة الواقعية بمعنى أن الاصول توسع من دائرة الشرط الواقعي، فيكون ما جاء به الشاك اعتماداً على الأصل واجداً للشرط الواقعي، فالماء الذي اغتسل به اعتماداً على أصالة الطهارة أو استصحابها طاهر واقعاً، غايته أن طهارته خاصة بالشاك، وعليه تكون صلاته الواقعة بعد هذا الغسل واجدة للطهارة الواقعية. وهذا هو مبرر الإجزاء عندما يكون مستند الحكم الظاهري هو الأصل العملي.

وأما المورد الثاني فقد فصل المشهور فيه بين الشبهات الحكيمة والشبهات الموضوعية فذهبوا إلى

الامارة أو الاصل المعتمد أولاً كان معارضاً بامارة أو أصل يوجب سقوطها عن الحجية أو أن الامارة معارضة بامارة أقوى أو أن تطبيقه للكبرى المسلمة كحجية الظهور لم يكن في محله.

أما المورد الاول فلم يقع خلاف في عدم الإجزاء، لأن سقوط الأمر بناء على الطريقية بل والمصلحة السلوكية لا يكون إلا بالإتيان بالمأمور به الواقعي أو قيام دليل على إجزاء غير المأمور به عن المأمور به الواقعي أو قيام دليل على إجزاء غير المأمور به عن المأمور به والمفترض عدم تحقق كلا الأمرين.

وكذلك الحال في الشبهات الموضوعية كما لو قامت البينة على طهارة ماء وانكشف له بعد أن توضأ به عدم طهارته فإن هذا الوضوء لا يجزي عن الواقع، وذلك لأن الاحكام ثابتة لموضوعاتها الواقعية.

من الاحكام الشرعية . ومنهم من زعم ان الإجماع هو اتفاق العلماء من المسلمين على حكم من الاحكام . ومنهم من ضيق من دائرة موضوع الإجماع فادّعى ان الإجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد وهناك من ذهب الى ان الإجماع هو اتفاق أهل عصر من الاعصار على رأي ، وهناك من ذهب الى غير ذلك .

والاختلاف في ضابطة تحقق الاجماع نشأ عن الاختلاف فيما هو المدرك المعتمد لحجية الاجماع .

\*\*\*

### ١٠ - الإجماع البسيط

وهو اتفاق آراء العلماء على رأي بحيث تم استفادة هذا الاتفاق بواسطة المدلول المطابق لقول كل واحد منهم ، ولا يختلف الحال في صدق الاجماع البسيط بين إتفاقهم على الإثبات أو النفي .

الإجزاء في موارد الشبهات الحكيمة ، ومثاله لو كان المجتهد يبني على عدم شرطية الطهارة من الخبث في الطواف اعتماداً على رواية معتبرة ثم انكشف له ان هذه الرواية معارضة ، واتفق ان كان الترجيح مع الرواية التي لم يكن مطلعاً عليها والتي تقتضي شرطية الطهارة عن الخبث في الطواف ، فورد الشبهة في المثال هو شرطية الطهارة ومن هنا تكون الشبهة حكيمة ولهذا يكون ما جاء به من طواف مجزياً بنظر المشهور .

وأما في موارد الشبهات الموضوعية فذهبوا الى عدم الإجزاء .

\*\*\*

### ٩ - الإجماع

اختلفت الكلمات في تحديد ضابطة الإجماع ، فمنهم من ذهب الى ان الإجماع هو اتفاق المسلمين قاطبة - في كل الأعصار والأمصار - على حكم

باجماع العلماء على عدم حجية خبر الكذاب فإنَّ تحصيله تم بواسطة لوازم آراء العلماء في حجية خبر الواحد إذ منهم من ذهب الى حجية خبر الثقة فحسب ومنهم من خص الحجية بخبر العدل وذهب آخرون الى الحجية لخبر الامامي المدوح فإنَّ لازم تمام هذه الآراء هو عدم حجية خبر الكذاب، هذا اللازم لم ينشأ عن تلازمه للمدلول المطابق لكل واحد من هذه الأقوال وإنما هو متبني الجميع بقطع النظر عما هو الحجة من الأخبار.

\*\*\*

### ١١ - الإجماع التشرفي

وهو دعوى الإجماع على حكم بملاك التشرف برؤية الامام الحجة عجل الله فرجه وسماع الحكم منه .  
والتعبير عن مدرك الحكم المتلقى عن الامام الحجة عليه السلام بالاجماع ينشأ عن خوف التصريح بالمدرك الحقيقي

وقد يصدق الإجماع البسيط كما أفاد السيد الصدر عليه السلام في حالة يكون استفادة اتفاق العلماء على رأي بواسطة المدلول الالتزامي ولكن بشرط إحراز ان المدلول الالتزامي لم ينشأ عن تبني المجمعين لآراء مختلفة لازمها ذلك المدلول الالتزامي ، بمعنى أنه قد يتفق اختلاف الآراء في مسألة ويكون لازم جميع هذه الآراء واحداً ويقع هذا اللازم موقع التبني ولا يكون منشاؤه تبني الرأي الملزوم وإنما يكون اللازم متبني من الجميع بقطع النظر عن ملزومه ، أي حتى لو اتفق التخلي عن الملزوم فإنَّ اللازم يبقى على حاله مورداً لاتفاق الآراء .

ويمكن التمثيل للصورة الاولى باجماع العلماء على جواز رجوع العامي للمجتهد ، فإنَّ هذا الإجماع تم تحصيله بواسطة المدلولات المطابقة لكلمات الفقهاء .

كما يمكن التمثيل للصورة الثانية

للإجماع المحصل.

والمدرک المشار اليه هو ما يقال من ثبوت الملازمة العقلية بين اتفاق آراء العلماء على أمرٍ وبين قول المعصوم عليه السلام، ومن هنا كان الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام بناء على هذا المسلك هو العقل النظري، إذ إن إدراك الملازمة من شئون العقل النظري كما هو واضح.

والتعبير عن هذا المسلك بالإجماع الحدسي منشاؤه أن التعرف على قول المعصوم عليه السلام ينتج عن الحدس والنظر في كبرى الملازمة وصرافها، إذ إن الاستفادة من هذه الملازمة لا يتم إلا بواسطة البحث عن ان مثل هذه الملازمة هل يُنتج القطع بالملزوم أولاً، وهذا معناه البحث عن أن هذه الملازمة عقلية أو اتفاقيّة، وهذا هو البحث الكبروي، ثم على فرض تمامية الكبرى لا بدّ من ملاحظة أن مورد البحث من صغريات هذه الكبرى

للحكم، إذ قد يُدعى منافاته للكتان المفروض أو استيجابه التأكيد المتعبد به، كما هو المستفاد من التوقيع الشريف الذي خرج على يد علي بن محمد السمري عليه السلام آخر سفراء الغيبة الصفري.

وهذا النحو من الإجماع لم يدعه أحدٌ من العلماء، وإنما حدسه البعض حيناً لم يجدوا لبعض دعاوى الإجماع ما يعضدها. ومن هنا لا يكون هذا النحو من الإجماع من مدارك حجية الإجماع المحصل كما أنه ليس من الإجماع المنقول، إذ لا يعدو هذا الإجماع عن كونه تورية أريد منها التفصي عن التصريح بالمدرک الحقيقي للحكم.

\*\*\*

## ١٢ - الإجماع الحدسي

واضافة الحدس الى الإجماع يُراد منها الإشارة الى ما هو مدرک الحجية

انهم يتجاوزون هذا المستوى من الإحتمال ولا يعتدون به، وهذا ما يُنتج الاطمئنان بالموافقة، على أنه قد تتكرر الاقوال المتطابقة لحدٍ ينشأ عن هذا التكثر الجزم بتطابق قولهم مع الواقع، وذلك بنفس المسار الطردي المذكور، هذا هو أحد التقريبات لمسلك الحدس، ولا بأس بذكر تقريب آخر: وهذا التقريب يرتكز على ثبوت الملازمة العادية بين اتفاق الآراء وبين قول المعصوم عليه السلام، إذ من البعيد جداً أن تتفق آراء العلماء على أمرٍ ويكون رأي امامهم منافياً لما اتفقوا عليه. وهذا نظير استكشاف رأي الرئيس بواسطة تباني أتباعه قاطبة على ذلك الرأي.

\*\*\*

### ١٣ - الإجماع الدخولي

ويراد من وصف الإجماع بالدخولي الإشارة إلى ما هو مدرك

أولاً، وهذا هو البحث الصغروي. وكيف كان فقد استدلل على حجية الاجماع المحصل ببيانٍ حاصله: أن اتفاق آراء الفقهاء يستوجب الجزم بتطابق الرأي المتفق عليه مع قول المعصوم عليه السلام، وذلك بواسطة الملازمة العقلية والتي لا إشكال كبروياً في إفادتها الجزم أو الاطمئنان بوجود الملزوم عند ثبوت اللازم بنحو البرهان الإلزامي، وتقريب ذلك: إن فتوى الفقيه الواحد بمسئلة ينشأ عنه الظن أو الإحتمال بمطابقة فتواه للواقع، فإذا انضم إلى فتوى الفقيه الاول فتوى فقيه آخر فإن مستوى الظن بالمطابقة يتصاعد ومعه يتضاءل احتمال المنافاة مع الواقع، إذ إن العلاقة بينهما طردية فكلما تصاعد مستوى الظن بالمطابقة كلما تضاءل مستوى احتمال المخالفة، وهكذا يتضاءل مستوى احتمال المخالفة إلى أن يصل لدرجة لا يحتفظ العقلاء بمثله، أي

الحجية للإجماع المحصل.

وحاصل هذا المدرك هو أنه لما كانت حجية الإجماع منوطة - بنظر الامامية - بدخول المعصوم في ضمن المجمعين بنحو من أنحاء الدخول فإن اتفاق الأمة أو العلماء أو الطائفة على رأي لا يتحقق إلا حينما يكون المعصوم عليه السلام في ضمن المجمعين، فهو فرد من الأمة ومن العلماء ومن الطائفة.

فنشأ الحجية للإجماع المحصل هو دخول المعصوم عليه السلام في إطار المجمعين وعليه فالإجماع الدخولي هو الإجماع الذي يُحرز معه وجداناً دخول المعصوم عليه السلام في إطار المجمعين.

\*\*\*

#### ١٤ - الإجماع السكوتي

حينما يفتي جماعة من الفقهاء بأمر فيطلع سائر الفقهاء على تلك الفتوى فلا يعلقون عليها بالنفي أو الإيجاب

فإن ذلك يعبر عن قبولهم لمضمونها، وهذا هو ما يُسمى بالإجماع السكوتي.

وذلك في مقابل الإجماع القولي والذي يكون حينما يُصرح جميع الفقهاء بالتبني لفتوى في مسألة من المسائل.

وبناءً على ما ذكرناه من إيضاح لمعنى الإجماع السكوتي يتبين أنه لا يصح للباحث أن يدعي ثبوته إلا حينما يتم التحقق من مجموعة أمور:

الأول: هو اطلاع جميع الفقهاء على مضمون الفتوى الصادرة من بعضهم.  
الثاني: مضي زمنٍ يتمكن معه بقيّة الفقهاء من البحث في مدارك المسألة لغرض الوصول إلى النتيجة.

الثالث: عدم وجود ما يمنع من التصريح بخلاف ما أفتى به ذلك البعض.

وحينئذٍ وحينما يتم التحقق من كل ذلك فإن للباحث عن الإجماع أن

على لفظٍ واحدٍ فإنَّ الإجماع في الفرض المذكور يعبرُ عنه بالإجماع اللفظي، ومثاله ما لو قال الفقهاء إنَّ الفقاع حرام.

أمَّا حينما يعبرون عن رأيهم المتَّحد في مسألةٍ بألفاظٍ مختلفةٍ فإنَّ الإجماع في هذا الفرض يعبرُ عنه بالإجماع اللَّبِّي. ذلك لأنَّ الاتِّفاق بينهم إنما هو في المضمون دون اللفظ.

وقد ذكروا أنَّ الثمرة المترتبة على ذلك هي أنَّ الإجماع لو كان من قبيل الإجماع اللفظي فإنَّ من الممكن التمسُّك بإطلاقه أو عمومته وهكذا يمكن إجراء سائر الأصول اللفظية عليه من قبيل أصالة الظهور وأصالة عدم النقل وأصالة الحقيقة وغيرها.

وأمَّا لو كان الإجماع من قبيل الإجماع اللَّبِّي فإنَّ من غير الممكن التمسُّك بالأصول اللفظية في مورده، فليس للفقهاء إلاَّ أن يتمسَّك بالقدر المتيقن من معقد الإجماع.

يدعي ثبوت الإجماع السكوتي على مضمون الفتوى الصادرة من بعض الفقهاء. والإشكال الذي يمكن إيرادته على ذلك هو أنَّه من المحتمل أن لا يرى بعض الفقهاء لازماً للبحث عن حكم تلك المسألة فحينئذٍ لا يكون له رأي فيها كما أنَّ من المحتمل أن يكون له رأي مخالف لمضمون تلك الفتوى إلاَّ أنَّه لا يرى ضرورة للتصريح به أو أنَّه لا يرى من ثمره تقتضي التصريح به وحينئذٍ كيف يتمُّ إحرار الإجماع بمجرد السكوت.

هذا وقد نُسب إلى أكثر أتباع أبي حنيفة القول بحجية هذا النوع من الإجماع ونسب أيضاً إلى أحمد بن حنبل إمام الحنابلة وجماعة من الشافعية.

\*\*\*

### ١٥ - الإجماع اللَّبِّي

حينما تتفق كلمة الفقهاء في مسألة

## ١٦ - الإجماع اللطفي

والمراد منه الإشارة الى ماهو  
مدرك الإجماع المحصّل، والمدرك  
المشار اليه هو قاعدة اللطف.

وهذا المبنى لا يفترض دخول  
المعصوم عليه السلام في إطار المجمعين، وإنما  
يستكشف وبواسطة العقل العملي  
قبول المعصوم لمعقد الإجماع، فهذا هو  
ما يستوجب حجيته.

وهذا المبنى قد تبناه جمع من  
الأعلام المتقدمين والمتأخرين وعلى  
رأسهم الشيخ الطوسي عليه السلام والمحقق  
الداماد عليه السلام وشريف العلماء عليه السلام  
وغيرهم.

وحاصل هذا المبنى هو ان اتفاق  
الطائفة على أمر لا يخلو حاله عن أحد  
احتمالين:

الإحتمال الاول: ان يكون ما أتفق  
عليه متطابقاً مع الواقع وهذا يعني  
قبول الامام عليه السلام لمورد الاتفاق.

مثلاً لو أمكن تحصيل الإجماع على  
نجاسة العصير العنبي إلا أن كلمات  
الفقهاء في التعبير عن ذلك مختلفة  
فبعضها مثلاً كان بهذا اللفظ: «العصير  
العنبي نجس»، وبعضها كان بهذا  
اللفظ: «العصير العنبي المغلي محكوم  
بالنجاسة»، والبعض الآخر كان بهذا  
اللفظ: «يلزم المكلف تطهير الإناء  
الذي أصابه العصير العنبي والذي لم  
يذهب ثلثاه بالغليان» وهكذا.

فهنا يكون المتحصّل من مجموع  
هذه الكلمات هو نجاسة العصير العنبي  
إلا أنه لو وقع الشك في إطلاق النجاسة  
فإن من غير الممكن استظهاره، ذلك  
لعدم اتحاد كلمات الفقهاء لفظاً فهي وإن  
لم تكن متنافية إلا أنها متفاوتة سعة  
وضيقاً، فلعل من أفاد المعنى الضيق لا  
يريد الإطلاق. من هنا لا يسع المحصّل  
للإجماع إلا التمسك بالقدر المستيقن من  
مجموع الكلمات.



الإحتمال الثاني : ان يكون ما أتفق متنافياً مع الواقع ، وهنا لا بد وان يتصدى المعصوم عليه السلام لبيان الواقع أولاً أقل يحدث ما يوجب نقض الاتفاق الواقع بينهم ، حتى لا يستوجب اتفاقهم الاجماع على الباطل .

ومنشأ دعوى اللابدية هي قاعدة اللطف المستفادة بواسطة العقل العملي ، والتي تعني ان من حق العبد على مولاه بمقتضى عدالته إرشاده الى ما هو مقرب منه تعالى وعدم ايقاعه في الضلال والغواية ولو باهمال هدايته ، فإن من المستقبح عقلاً ترك الناس في ضلالهم وغوايتهم ، وهذا ما تنزه عنه ساحة المولى جلّ وعلا .

ومن هنا وجب على الله تعالى بعث الرسل وانزال الكتب ونصب الاولياء المرشدين وذلك لهداية الناس وإيقافهم على جادة الحق ، وبهذا وجب على المعصوم عليه السلام وبحكم وظيفته ان يردع الناس عن الباطل ،

فتمت ما اتفقت آراؤهم على باطل فإن مقتضى ما ذكرناه هو لزوم تنبيههم ومع عدم التنبيه يُستكشف ان ما اتفقوا عليه موافق للحق وإلا لزم نفي العدالة عن الله جلّ وعلا ، وذلك إما لأنه تعالى لم يجعل لهم مرشداً هادياً أو أنه جعل لهم مرشداً غير معصوم ، وكلاهما منفيان بقاعدة اللطف والتي تستوجب ان يجعل الله تعالى للعباد علماً هادياً معصوماً لا يتوانى ولا يتلكأ عن بيان الحق كما لا يخفى عليه ما هو الحق .

وبما بيناه يتضح ان قاعدة اللطف هي المنشأ لدعوى حجية الإجماع المحصل عند أصحاب هذا المسلك ، ويتضح أيضاً ان قاعدة اللطف - لو تمت - فهي من مدركات العقل العملي ، إذ انها تعبير آخر عما يُدرکه من استحقاق العبد للإرشاد والهداية وقبح ايقاعه في الضلالة ولو باهمال هدايته .

الإجتهادية أو الاصول العملية،  
فالمناطق في مدركية الإجماع هو احراز  
ما هو منشأ اتفاقهم في الفتوى.

وثمة اجماع آخر يُعبر عنه بالإجماع  
المحتمل للمدركية، وهو ما لو كان  
لحكم المسألة المجمع عليه مدرك تام أو  
غير تام يحتمل اعتماد المجمعين عليه أو  
اعتماد بعضهم عليه.

والإجماع المدركي وكذلك محتمل  
المدركية ليسا من الإجماع  
الاصطلاحي، إذ إن الإجماع  
الاصطلاحي يكشف بطريق الإن عن  
دخول المعصوم عليه السلام في ضمن المجمعين  
أو يكون كاشفاً عن وجود دليل  
معتبر، وذلك بواسطة الحدس أو  
قاعدة اللطف، والإجماع المدركي لا  
يصلح لذلك بعد أن كان مدركه  
محرزاً، وهكذا لو كان محتملاً  
للمدركية فإن إحراز اعتمادهم على  
دليل معتبر لم يصل لا يكون ميسوراً  
في هذا الفرض.

## ١٧ - الإجماع المحصل

وهو الإجماع المحرز وجداناً والذي  
ينشأ عن تتبع الفقيه لآراء العلماء في  
مسألة من المسائل والوقوف بعد ذلك  
على اتفاقهم عليها، وهذا في مقابل  
الإجماع المنقول والذي لا يكون فيه  
الإجماع محرزاً بالوجدان وإنما هو  
مُتلق عن فقيه آخر كان قد حصل  
الإجماع بنفسه.

\*\*\*

## ١٨ - الإجماع المدركي

وهو اجماع الفقهاء على حكم  
مسألة مع احراز مدرك اجماعهم على  
حكم تلك المسألة، ولا يختلف الحال  
بين اتفاقهم على مدرك واحد أو أنهم  
مختلفون فيما هو مدرك حكم المسألة  
مع اتفاقهم في النتيجة فإن الإجماع في  
كلا صورتين يكون مدركياً، كما أنه لا  
فرق بين كون المدرك من قبيل الأدلة

الاحكام فيما بينها، وحينئذٍ فلو كان منشأ الاتفاق على هذا اللازم هو تبني كل واحدٍ من العلماء لما ينافيه فهذا من الإجماع المركب وإلا فلو كان المنشأ من تبني عدم الكراهة هو دليل خاص ثابت بقطع النظر عن تبني الملزوم فإن هذا الاتفاق على اللازم يكون من الإجماع البسيط.

\*\*\*

## ٢٠ - الإجماع المنقول

وهو الإجماع الذي يتم إقراره بواسطة نقل المحصل للإجماع، وهذا النقل قد يكون متواتراً وقد لا يكون كذلك والثاني هو المعبر عنه بالإجماع المنقول بخبر الواحد.

ومن هنا تكون حجيته منوطة بثبوت الحجية لخبر الواحد أولاً وبأن الحجية الثابتة لخبر الواحد لا تختص بالخبر الحسني بل تشمل الخبر الحدسي.

## ١٩ - الإجماع المركب

وهو اتفاق آراء العلماء على رأي بحيث يكون الاتفاق مستفاداً من المدلول الإلزامي للآراء المختلفة لهؤلاء العلماء على ان يكون هذا اللازم ناشئاً عن تبني كل واحدٍ لرأيه، بمعنى أنه لو لم يكن كل واحدٍ متبنياً للرأي المعين لكان من الممكن ان لا يبني على اللازم.

ويمكن التمثيل للإجماع المركب بالإجماع على لازم الإختلاف الواقع في ما هو حكم صلاة الجمعة، فإن البعض ذهب الى وجوبها وذهب البعض الآخر الى حرمتها في عصر الغيبة، وذهب آخرون الى استحبابها ومجموع هذه الآراء متفقة على عدم كراهة صلاة الجمعة بالكراهة المصطلحة، إذ ان ذلك هو لازم القول بالوجوب او الحرمة أو الاستحباب، وذلك لما ثبت في محله من تضاد

وأما الامر الثاني فهو قول المعصوم عليه السلام ويُعبر عنه بالمسبب والمنكشف، وذلك لأن إحرازه مُسبب عن وجود الاجماع، للملازمة المدعاة بين الاجماع وبين قول المعصوم عليه السلام، وحينئذ يكون نقل الإجماع نقلاً للمسبب كما هو نقل للسبب، إلا أن ناقل الاجماع يُخبر عن المسبب بواسطة الحدس لا بواسطة الحس كما هو الحال في نقله للسبب، إذ إن إحراز المسبب بالنسبة لناقل الإجماع إنما تم بواسطة إيمانه بالملازمة العقلية أو العادية أو قاعدة اللطف، وكلها أمور حدسية نظرية.

وباتضح ذلك يتضح أن نقل الإجماع للمسبب لا يكون مشمولاً لأدلة الحجية لخبر الواحد، وذلك لأنه إخبار عن حدس، وأما نقل الإجماع للمسبب فلا مانع من شمول أدلة الحجية له بعد أن كان الإخبار عنه إخباراً عن حس إلا أنه مع ذلك

ولا ريب في ثبوت الأمر الاول إلا أن الأمر الثاني غير مسلم عند المشهور، ومن هنا لا يكون الاجماع المنقول مشمولاً لأدلة الحجية لخبر الواحد باعتباره من الإخبارات الحدسية من جهة نقل الإجماع للمسبب والذي هو قول المعصوم عليه السلام، نعم هو مشمول لأدلة الحجية من جهة نقله للسبب إذ أنه إخبار عن حس.

وبيان ذلك: إن نقل الاجماع على حكم يعني الإخبار عن أمرين: الاول هو الإخبار عن وجود اجماع بين العلماء على الحكم وهذا هو المدلول المطابق لنقل الإجماع، وهو المعبر عنه بنقل السبب أو نقل الكاشف، وذلك لأن إحراز وجود الإجماع يكون سبباً للكشف عن قول المعصوم عليه السلام. فالإجماع هو الكاشف فيكون نقل الإجماع معناه الإخبار عن وجود الكاشف وعن وجود السبب، وواضح أن الإخبار عن ذلك يكون إخباراً عن حس.

شرعي فإن ذلك يُصحح ثبوت الحجية له - أي للخبر الحسني وهو نقل الإجماع - لأنه سيُصبح بواسطة لازمة واجداً للأثر الشرعي، وبذلك نتفصلي عن الإشكال المذكور.

إلا أنه بذلك لا يكون المؤدى الثاني لنقل الإجماع حجة من جهة إخبار الناقل له وإنما هو من جهة ثبوته للمنقول له باعتباره مؤمناً بالملازمة، وكل ما استفاده المنقول له من ناقل الإجماع هو ثبوت الإجماع واقعاً والذي هو إخبار من الناقل عن حس، ففي الواقع يكون نقل الإجماع منقحاً لموضوع الملازمة الثابتة عند المنقول له.

\*\*\*

### ٢١ - الإجمال

وهو اشتباه المعنى وعدم وضوحه، وذلك في مقابل البيان والذي وضوح المعنى وجلائه. ووصف الإجمال قد

يواجه مشكلة أخرى، وهي دعوى أن الحجية الثابتة لخبر الثقة منوطة بترتب الأثر الشرعي على الخبر، وترتب الأثر الشرعي على النقل الكاشف منوط بثبوت مؤداه الثاني والذي هو قول المعصوم المعبر عنه بالمسبب، وقد قلنا أن هذا المؤدى لم يُخبر عنه ناقل الإجماع عن حس وإنما استفاد قول المعصوم عليه السلام - بعد تحصيل الإجماع - من أحد الوجوه الحديثة كقاعدة اللطف أو الملازمة العقلية أو العادية.

ومن هنا لا بد للتفصلي عن هذا الإشكال من أن تكون الملازمة مثلاً ثابتة للمنقول له في مرتبة سابقة حتى يكون نقل الكاشف وهو الإجماع ملازماً لنقل المنكشف، فيكون لإخبار ناقل الإجماع أثر شرعي بواسطة لازمه، أي أن المدلول المطابق للخبر الحسني ليس له أثر شرعي إلا أنه لما كان لمدلول الخبر الإلزامي أثر

معنى محصل، وكذلك بعض المطالب الغامضة التي لا يكون منشأ غموضها التعقيد اللفظي بل منشأؤها مثلاً ضعف العقل البشري عن إدراكها، كمفهوم الروح.

\*\*\*

## ٢٢ - اجمال المخصّص اللبّي

والمراد من المخصّص اللبّي هو ما يوجب خروج بعض أفراد العام عن حكم العام ولكن بواسطة غير لفظية، كأن يتم التخصيص بواسطة الإجماع أو السيرة أو الدليل العقلي أو القرنية الحالية. وهذا النحو من التخصيص تارة يكون بمثابة التخصيص بالمتصل واخرى يكون بمثابة التخصيص بالمنفصل.

أما الاول: فهو ما لو كان المخصّص اللبّي من الوضوح بحيث يمكن للمتكلم أن يعتمد عليه في تفهيم مراده الجدّي من العموم وأنه غير مرید

يعرض المفردات اللفظية وقد يعرض الهيئات التركيبية كما قد يعرض المعنى والمفهوم.

والمقصود من عروضه للمفردات اللفظية هو خفاء معناها وعدم وضوحه، فالإجمال واقعاً وصف للمعنى غاية أنه نشأ عن اللفظ فعنى اللفظ هو المجمل وإلا فاللفظ من حين مادته وهيئته ليس فيه إجمال، وهكذا الكلام في إجمال الهيئات التركيبية، وليس مرادنا من إجمال معانيها هو عدم وضوحها في نفسها بل مقصودنا الاجمال من حيث عدم معرفة أي المعاني الذي تكشف عنه هذه الالفاظ أو الهيئات. راجع إجمال النص.

وأما المقصود من الإجمال الذي يعرض المعنى والمفهوم ابتداء فهو أن المعنى قد يكون مجملاً في نفسه وبقطع النظر عن الفاظه، إذ قد لا يكون له لفظ كما في بعض الحركات والمواقف التي تصدر عن العاقل ولا يفهم منها

الطواف المستحب، فإنَّ هذا النحو من  
الاجتماعات يكون بمثابة المخصَّص  
المنفصل، لوضوح أنَّه لا يؤثر على  
انعقاد الظهور في العموم، إمَّا لأنَّه  
متأخر عن زمن الخطاب بالعموم -  
طبعاً هذا بخلاف الدليل العقلي القطعي  
فإنه لا يعقل تاخره عن الخطاب - أو  
لأنَّ صلاحيته للتخصيص تتم بعد  
الملاحظة والمتابعة وأنَّه ليس من قبيل  
الاجتماعات المدركية، وعندها لا يظُلُّ  
الخطاب معلقاً على نتيجة التبع، إذ إنَّ  
انعقاد الظهور في العموم والإطلاق لا  
يتأثر باحتمال المخصَّص كما عليه أهل  
التحقيق.

ومع اتُّضح المراد من المخصَّص  
اللبِّي وأنَّه ينقسم الى ما يشبه المخصَّص  
المتصل والى ما يُشبه المخصَّص  
المنفصل نقول انَّ الإجمال في مورد  
المخصَّص اللبِّي قد يكون مصداقياً كما  
هو العادة وقد يكون مفهوماً، وان كلاً  
منهما تارة يكون بنحو التردد بين

لإدخال بعض أفراد العام تحت حكم  
العام.

ومثاله ما لو قال السيّد المتديّن  
لعبده « اسقني من ايِّ شراب » فإنَّ من  
المقطوع به عدم إرادة الخمر من  
العموم، فالخمر خارج عن حكم  
العام تخصيصاً. وهذا المخصَّص لبِّي  
لاستفادته من غير لفظ، وهو بمثابة  
المخصَّص المتصل لوضوحه، ولذلك  
صحَّ للسيّد الإتكال على هذا الوضوح  
وعدم تكلف التلفُّظ بالمخصَّص.

وأما الثاني: والذي هو بمثابة  
المخصَّص المنفصل، فهو ما يحتاج الى  
التأمُّل والرجوع الى بعض القرائن،  
وليس من الوضوح بحيث لا ينعقد معه  
ظهور في العموم كما هو في الفرض  
الاول.

ومثاله ما لو قال المولى: « انَّ كل  
طواف فهو مشروط بالطهارة »، ثم  
بعد ملاحظة الأدلة اتُّضح وجود  
اجماع على عدم اشتراط الطهارة في

المتباينين وتارة يكون بنحو التردد بين الاقل والاكثر، على غرار ما ذكرناه في اجمال المخصّص اللفظي، فراجع.

نعم قد يُقال انّ الإجمال في المخصّص اللبّي من جهة المفهوم غير معقول، وذلك لانّ المخصّص اللبّي من قبيل ما يُدرّكه العقل، ولا يتعقل الإجمال فيما يُدرّكه العقل، إذ انّ موضوع الحكم العقلي دائماً يكون محدّد المعالم،، فلا يحكم العقل على ما هو مبهم.

ولعلّ هذا هو منشأ تركّز البحث عن اجمال المخصّص اللبّي من جهة المصداق.

والظاهر انّ الامر ليس كذلك فإنّ الاجمال من جهة المفهوم في المخصّص اللبّي معقول في بعض المخصّصات اللبّيّة، ومثاله قيام الاجماع على حجية خبر الواحد بنحو يكون معقد الاجماع المنقول هو حجية خبر الواحد، فإنّ هذا الإجماع مخصّص للأدلة النافية

لحجية العمل بالظن إلاّ أنّه قد يُدعى اجمال هذا المخصّص مفهوماً، إذ انّ خبر الواحد في عرف أهل الحديث يحتمل معنيين، الاول هو مطلق الخبر غير البالغ حد التواتر، وهذا المعنى يقتضي السعة والشمول للخبر الذي ليس له إلاّ طريق واحد، والاحتمال الثاني انّ الخبر الواحد هو الخبر المستفيض فحسب، ولو كان هذا المعنى هو المراد من خبر الواحد فهو يقتضي الضيق، وعندها يتردد مفهوم خبر الواحد بين الاقل والاكثر.

هذا هو تصوير اجمال المفهومي بين الاقل والاكثر في المخصّص اللبّي، نعم قد يُدعى انّ الإجماع لما كان دليلاً لبيّاً فيتمسك بالقدر المتيقن منه.

أقول: انّ هذا الكلام وان كان تاماً إلاّ أنّه لا يُلغى امكان تصوير اجمال المفهومي في المخصّص اللبّي وان كان سيترتب على ذلك سقوط الثمرة من التقسيم.



وأما تصوير الاجمال في المخصّص اللبّي من جهة التردد بين متباينين فثاله مالو ورد عام مفاده حرمة إطعام كل كافر ، ونقل لنا قيام الإجماع على جواز اطعام المولى وإن كان كافراً وكان هذا هو لسان الإجماع المنقول ، ولم يتضح لنا المراد من عنوان المولى وهل هو العبد أو هو السيّد ، وواضح أنّ هذا الإجمال مفهومي وأنّ التردد فيه بين متباينين ، كما أنّ التمسك بالقدر المتيقين من المخصّص في الفرض المذكور غير ممكن بعد ان كان التردد بين مفهومين متباينين ، وعندئذ يقع البحث عن سريان الاجمال للعام أو عدم سريانه .

وبتعبير آخر يقع البحث عن إمكان التمسك بالعام في الشبهات المفهومية إذا كان المخصّص لبيئاً . وللتعرّف على هذا البحث يراجع عنوان التمسك بالعام في الشبهات المفهومية .

\*\*\*

### ٢٣ - إجمال المخصّص اللفظي

المراد من المخصّص اللفظي هو القرينة اللفظية الموجبة لخروج بعض أفراد العام عن حكم العام ، ولولا تلك القرينة لكانت تلك الافراد مشمولة لحكم العام .

مثلاً لو قال المولى: «أكرم كل العلماء إلا الفساق منهم» ، فإن قوله «إلا الفساق منهم» هو المخصّص أي هو القرينة الموجبة لخروج فساق العلماء عن حكم العام وهو وجوب الإكرام ، ولولا هذا المخصّص لكان فساق العلماء مشمولين لوجوب الإكرام والذي هو حكم العام .

والمراد من إجمال المخصّص هو ان تكون تلك القرينة مشتبهة المعنى . ثم أنّ المخصّص تارة يكون متصلاً واخرى يكون منفصلاً ، والاتصال يعني انّ القرينة الموجبة للتخصيص وردت في نفس الخطاب الدال على

أما الأول: وهو التردد بين مفهومين متباينين، فمثاله ما لو ورد «لا تطعم أحد إلا الموالي» ولم يفهم المراد من مفهوم الموالي، إذ أنه يحتمل معنيين، فلعل مراد المتكلم من الموالي العبيد ولعل مراده السادة فالمفهومان متباينان.

وأما الثاني: وهو التردد بين مفهومين أحدهما أعم مطلقاً من الآخر، فمثاله ما لو قال المولى «لا تزوج من الكافرة إلا الكتابية» وكان مفهوم الكتابية مجملاً ومردداً بين اختصاصه بمعتنق الديانتين «اليهودية والنصرانية» وبين شموله لديانة ثالثة هي «المجوسية» فالثاني أعم مطلقاً من الأول، فالمرأة اليهودية والنصرانية على كلا الإحتالين كتابية وإنما التردد في المرأة المجوسية من حيث شمول عنوان الكتابية لها فتكون داخلية في عنوان المخصّص أو عدم شموله لها فتكون تحت عنوان العام.

العموم والانفصال يعني أن القرينة وردت في خطاب منفصل عن الخطاب الدال على العموم.

والإجمال في المخصّص تارة يكون من جهة المفهوم وأخرى يكون من جهة المصداق، وكل منهما ينقسم إلى قسمين، فالإجمال المفهومي تارة يكون بين الأقل والأكثر وتارة يكون بين المتباينين، وكذلك الإجمال المصداقي، فحاصل أقسام الإجمال في المخصّص اللفظي ثمانية:

ونبدأ بالإجمال المفهومي والمراد منه هو أن المعنى والمفهوم من المخصّص غير واضح أو قل غير منضبط ولا محدد المعالم، وهو على قسمين فتارة يكون الغموض والإشتباه مقتضياً للترديد بين معنيين متباينين، وتارة يكون مقتضياً للتردد بين معنيين أحدهما أعم مطلقاً من الآخر أي أحدها أوسع دائرة من الآخر.

وأما الثاني: فمثاله عين المثال الاول  
إلا انَّ الشك وقع في «زيد» وهل هو  
مصدق لعنوان الهاشمي أولاً؟  
فهنا التردد بين الاقل والأكثر  
حيث نُحَرِّزُ انَّ ثلاثة من الفقهاء  
هاشميون إلا انَّ الشك في انهم أربعة  
بإضافة «زيد» أو ثلاثة وانَّ زيدا  
ليس منهم.

ثم انَّ كل واحد من هذين القسمين  
ينقسم الى مخصَّص متصل وآخر  
متفصل، فحاصل أقسام الإجمال  
المصدق في المخصَّص أربعة.

وأما جواز التمسُّك بالعام في موارد  
إجمال المخصَّص فسيتضح تحت عنوان  
التمسُّك بالعام في الشبهات والتمسُّك  
بالعام في الشبهات المصدقية.

\*\*\*

٢٤ - إجمال النص

والمراد من اجمال النص هو  
الغموض الذي يكتنف النص إما من

وباتُّضح هذين القسمين يتضح انَّ  
الإجمال المفهومي في المخصَّص على  
أربعة أقسام، وذلك لأنَّ المخصَّص  
المجمل مفهوماً تارة يكون متصلاً  
واخرى يكون منفصلاً.

وأما الإجمال المصدق في  
المخصَّص: فهو الشك والتردد  
الناشئ عن غير المفهوم، بأن يكون  
المفهوم من المخصَّص واضحاً وبيناً،  
وأما الشك في موضوعية ومصدقية  
بعض الافراد لعنوان المخصَّص نتيجة  
اشتباه الامور الخارجية، وهذا النحو  
من الإجمال على نحوين أيضاً، فتارة  
يكون التردد بين متباينين واخرى  
يكون بين الأقل والأكثر.

أما الاول: فمثاله ما لو قال المولى:  
«تصدَّق على الفقراء إلا الهاشميين»،  
وكان مفهوم الهاشمي واضحاً ومحدداً  
إلا انه وقع الشك في «زيد وخالد»  
الفقيرين فأحدهما غير المعين هاشمي  
قطعاً.

الواقعية والذي لا يختلف الحال فيه من شخص لآخر بل ان للإجمال معنى منضبطاً ومطرداً في تمام الحالات والموارد، فكلُّ لفظ بحسب المتفاهم العرفي مشتبه المعنى فهو مجمل وإلا فهو مبين، وليس ثمة حالة يكون فيها اللفظ مجملاً بالاضافة لشخص وبيناً بالاضافة لشخص آخر، ويمكن التنظير لذلك بوصف العالم، فالشخص إما أن يكون عالماً أو لا يكون عالماً، وصحة إتصافه بالعالمية لا يرتبط بمعرفة الآخرين حتى يكون وصف العالمية لزيد وصفاً إضافياً فهو عالم بالاضافة لعمره باعتبار معرفته بعلمه وغير عالم بالاضافة لخالد باعتبار جهله بعالميته، بل ان كلَّ من هو واجد للعلم فهو عالم بقطع النظر عن معرفة الآخرين لو اجديته للعلم أو عدم واجديته.

وهكذا الكلام في الاجمال، فكلُّ لفظ مشبه المعنى بحسب الموازين

جهة مدلوله التصوري أو من جهة مدلوله الاستعمالي دون التصوري أو من جهة مدلوله الجدِّي دون الاستعمالي.

أمَّا الإجمال من جهة المدلول التصوري فهو الإجمال الناشئ عن الجهل بالوضع اللغوي للفظ، وعندها لا ينقدح أيُّ معنى في الذهن من اطلاق اللفظ.

ومن هنا ادعى صاحب الكفاية رحمته ان الإجمال من المفاهيم الإضافية باعتبار ان اللفظ قد يكون مجملاً عند شخص لجهله بوضعه اللغوي ويكون بيتاً عند آخر لعلمه بالوضع اللغوي، إلا ان السيد الخوئي رحمته لم يقبل دعوى ان الإجمال من المفاهيم الإضافية، ونقض على الشيخ الآخوند رحمته بأنه لو كان كذلك لكانت تمام الالفاظ العربية مجملة عند غير العرب باعتبار جهلهم بأوضاعها اللغوية.

فالصحيح ان الإجمال من المفاهيم

عن إرادة المتكلم لإخطار معانٍ معينة من الفاظها إلا أنه لا يكشف عن إرادته الجديدة للمعاني المنكشفة، إذ إنَّ الظهور الإستعمالي يُجامع الهزل والتقية والإيهام على المخاطب.

وعلى أيِّ حال فالإجمال في مرحلة المدلول الإستعمالي معناه عدم وضوح هذا المقدار من الدلالة، بمعنى أنَّ المخاطب يجهل أيَّ المعاني التي أراد المتكلم إخطارها من كلامه، وهذا النحو من الإجمال عبَّر عنه السيد الخوئي رحمته الله بالإجمال الحقيقي وقال: أنه على نحوين:

الاول: الإجمال بالذات: وهو الإجمال الذي ينشأ عن نفس اللفظ أو الهيئة التركيبية اللفظية، ومثاله استعمال اللفظ المشترك دون قرينة.

الثاني: الإجمال بالعرض: وهو الذي ينشأ عن احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ولولا احتفافه بذلك لكان ظاهراً في مدلوله الإستعمالي.

المقررة عند أهل المحاورة فهو مجمل وإلا فهو مبين، غايته انه قد يقع الخلاف في بعض الموارد وإنَّ هذا المورد من قبيل المجمل أو المبين، وهذا الخلاف في الواقع يرجع الى مقام الاثبات أي مقام تطبيق ضابطة المجمل على موارد، وهذا بنفسه يكشف عن انَّ للإجمال معنىً متقراً في مرحلة سابقة، والنزاع إنما هو في انَّ الضابطة منطبقة على المورد أولاً.

وبهذا البيان اتضح انَّ الإجمال لا يُتعقل في المدلول التصوري بحسب ما يُستفاد من نظر السيد الخوئي رحمته الله.

ومن هنا فالإجمال في النص منقسم الى قسمين:

القسم الاول: هو الاجمال الواقع في مرحلة المدلول الإستعمالي، والمراد من المدلول الاستعمالي هو ما يظهر من حال المتكلم أنه أراد من استعمال هذه الالفاظ إخطار معانٍ معينة، فالظهور الاستعمالي ظهور حالي سياتي يكشف

الإجمال يُجامع الظهور في الدلالة الإستعمالية، فقد يظهر من حال المتكلم أنه يريد لإخطار المعنى من كلامه إلا أن مراده الجدّي مجمل.

والمقصود من الإرادة الجدّية هي أن يظهر من حال المتكلم أنه جاد في الحكاية عن الواقع من كلامه، كأن يظهر من حال الامام عليه السلام أنه متصدّ لبيان الحكم الواقعي وإن كلامه لم يكن عن تقيّة مثلاً.

ومثال الإجمال في مرحلة المدلول الجدّي أن يرد عن المتكلم كلام ظاهر في العموم، ثم يرد عنه كلام آخر يستوجب تخصيص العموم به إلا أن هذا المخصّص كان مجملاً، فإن هذا الإجمال يسري من المخصّص الى العموم في بعض الموارد، فالإجمال في العموم ليس حقيقياً، لأنّه لم ينشأ عن نفس الكلام الاوّل بل إن الكلام الاوّل كان ظاهراً في العموم، غايته أن الإجمال قد طرأ عليه بسبب إجمال

والمراد من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية هو عدم الجزم بالقرينة وعدم الجزم بعدم القرينية.

وبتعبير آخر: أنه قد يكتنف الكلام لفظ يوجب التشويش على المراد الإستعمالي، وقد يُلقي الكلام في جوّ يستوجب التعمية على المراد، فلا هو قرينة صريحة فتستوجب صرف الظهور الأوّل الى ظهور يتناسب مع القرينة كما لا يمكن اهماله باعتبار صلاحيته لأن يُعنى به بنظر أهل المحاورة، وعندها لا يستقرّ المخاطب على معنى ثابت من كلام المتكلم بل يظلّ محتملاً لأكثر من معنى، ويمكن التمثيل لذلك بورود الأمر عقيب الخطر، فإن الأمر لو خُلّي ونفسه لكان ظاهراً في الوجوب إلا أن وروده بعد الحظر يستوجب إجمال المراد من الأمر.

القسم الثاني: الإجمال في مرحلة المدلول الجدّي، وهذا النحو من

ولاحظتم انَّ الإجمال الذي عرض  
العموم انما هو في مرحلة المدلول  
الجدِّي وإلا فالظهور الإستعمالي في  
العموم لم يتأثر باجمال المخصَّص.

وهذا النحو من الإجمال عبَّر عنه  
السيد الخوئي رحمته الله بالإجمال الحكمي،  
بمعنى أنَّه في حكم الجمل وإلا فهو  
ظاهر في نفسه، واجمال المخصَّص لم  
يسلب عنه الظهور الإستعمالي، نعم  
أوجب التشويش على ماهو المراد  
الجدِّي من العموم.

\* \* \*

### ٢٥ - احترازية القيود

المراد من القيود عادة هو كلُّ ما  
يوجب التضييق في دائرة موضوع  
الحكم أو متعلِّقه، ولهذا فهي تشمل  
النعت والحال والتمييز والإضافة  
والشرط والغاية وهكذا.

والمراد من الإحترازية هو المانعية  
عن شمول الحكم للموضوع الفاقد

المخصَّص المنفصل وإلا فهو ظاهر في انَّ  
المتكلم أراد اخطار العموم من كلامه،  
أي انَّ المدلول الإستعمالي لا إجمال  
فيه، نعم بسبب اجمال المخصَّص وقع  
التردد من جهة انَّ المتكلم هل أراد من  
كلامه الاول العموم واقعاً أولاً.

ومثال ذلك ما لو قال المولى «أكرم  
كلَّ العلماء» ثم قال في خطاب آخر  
«لا تكرم زيدا العالم»، وزيد العالم  
مردد بين شخصين ولا ندري أيهما  
أراده المولى، فعندئذ لا يمكن التمسك  
بالعموم لإثبات وجوب الإكرام لزيد  
الاول أو لزيد الثاني، إذ انَّ التردد  
فيمن هو المراد من المخصَّص أوجب  
التردد فيمن هو المشمول للعموم  
واقعاً، فواحدٌ منها قطعاً خارج عن  
العموم إلا انه غير متشخص بسبب  
اجمال المخصَّص. وهذا ما أوجب عدم  
التعرُّف على من هو الباقي تحت العموم  
منها، وهذا هو معنى سريان الإجمال  
في المخصَّص للعموم.

احترازية القيود يقع البحث عن ان  
القيود المأخوذة في مرحلة المدلول  
التصوري الوضعي هل هي مرادة في  
مرحلة المدلول الجدّي أولاً؟

فإن كان الجواب بالإيجاب فهذا  
يعني ان القيود تقتضي الإحترازية  
والإفلا.

والصحيح كما هو مقتضى الظهور  
العرفي ان القيود المذكورة في كلام  
المتكلم يُراد بها الإحتراز عن كل حالة  
لا تكون معها القيود متوفرة، أي ان  
الأصل في القيود الإحترازية، وهو  
أصل عقلائي منشأؤه هو ان المستظهر  
من حال كل متكلم ان ما يُخطره من  
معانٍ بواسطة ألفاظها تكون مرادة  
بالإرادة الجدّيّة، وهذا هو المعبر عنه  
بأصالة التطابق بين المدلول التصوري  
- المفاد بواسطة الألفاظ - والمدلول  
الجدّي.

وبهذا يتضح ان قاعدة احترازية  
القيود نحو من الدلالة الحالية السياقية

للقيود عند أخذها فيه، بحيث يكون  
موضوع الحكم روحاً هو المتحيث  
بتلك القيود المأخوذة فيه.

وبتعبير آخر: إن الإحترازية  
تقتضي دخالة القيود في ترتب الحكم  
على الموضوع بحيث يكون شخص  
الحكم منتفياً عند انتفائها، وهي في  
مقابل المثالية أو التوضيح مثلاً، إذ ان  
القيود المذكورة لغرض التمثيل تقتضي  
عدم اختصاص الحكم بمورد المثال.

مثلاً لو قال المولى: «أكرم الفقير  
العادل» واستظهرنا ان العدالة مذكورة  
لغرض التمثيل أو لغرض بيان الفرد  
الاکمل من الموضوع، فعندئذ يكون  
موضوع الحكم هو مطلق الفقير،  
وليس للعدالة دخل في ترتب وجوب  
الإكرام على الفقير. أما لو استظهرنا  
الإحترازية فهذا يقتضي عدم  
وجوب اكرام الفقير إذ لم يكن متصفاً  
بالعدالة.

ومع اتضاح المراد من عنوان



من دائرة الموضوع أو أن المراد منها التمثيل والتوضيح أو بيان الفرد الاكمل، وعندها يصح التمسك بأصالة الإحترازية في القيود، أما لو دلت القرينة على إرادة المثالية من القيد فإن القاعدة لا تجري بل المتبع حينئذ هو ما تقتضيه القرينة .

ومنشأ ذلك هو أن العقلاء عندما يشكون فيما هو المراد الجدّي للمتكلم فإنهم يستظهرون جريانه وفق الطريقة المتعارفة والتي تقتضي التطابق بين الدلالة التصورية والإرادة الجدّيّة، ولما كان المدلول التصوري من ذكر القيود هو تضيق دائرة الموضوع المتقيّد بتلك القيود المذكورة فكذلك المدلول الجدّي، أما مع إحراز أن المتكلم لم يرد جداً من ذكر القيود تضيق دائرة الموضوع فإنه لا مجال للتمسك بالقاعدة .

\*\*\*

المطردة يتعاطاها العقلاء لغرض بيان حدود مقاصدهم، وينتج عن هذه القاعدة انتفاء الحكم بانتفاء القيود المأخوذة في موضوعه، كما ينتج عنها عدم سقوط الحكم في حالات عدم توفر المتعلّق المأتي به على القيود المأخوذة فيه، كما لو كان متعلّق الحكم هو الصلاة عن طهارة وجاء المكلف بصلاة فاقدة للطهارة، فإن الحكم بالوجوب مثلاً لا يسقط بتلك الصلاة الفاقدة للطهارة .

وهنا لا بدّ من التنبيه على أمرٍ وهو أن الذي تنفيه قاعدة احترازية القيود - عند انتفاء القيود عن موضوع الحكم - إنما هو شخص الحكم لا طبيعته فهي لا تمنع عن ثبوت مثل الحكم للموضوع الفاقد أو المتقيّد بقيد آخر . كما أنه لا بدّ من الإلتفات الى أن هذه القاعدة أو هذا الأصل إنما يجري في موارد الشك فيما هو المراد الجدّي من ذكر القيود، وهل المراد منها تضيق

وهنا إما أن لا يترجح في النفس كلا الأمرين النسبة وعدمها، وهذا ما يعبر عنه بالشك، وإما أن يترجح في النفس ثبوت النسبة أو عدم ثبوتها، وهذا ما يعبر عنه بالظن، فإذا كانت النسبة هي المترجحة فالظن في جانبها، ويكون الاحتمال في جانب عدم ثبوت النسبة، أي يكون الاحتمال في جانب المرجوح في النفس من الأمرين.

وإذا كان عدم ثبوت النسبة هو المترجح في النفس فالظن في جانبه ويكون الاحتمال في جانب ثبوت النسبة.

والفرض الثاني - وهو عدم القطع أو الاطمئنان بثبوت النسبة أو عدم ثبوتها - بجميع صورته هو المراد من عنوان الاحتمال في عرف الأصوليين، غايته أن الاحتمال قد يكون قوياً فيكون بمرتبة الظن، وقد يكون ضعيفاً فيكون بمرتبة الاحتمال في استعمال المناطقة، وقد لا يترجح في النفس

## ٢٦ - الإحتمال والمحتمل

المراد من الاحتمال في عرف المناطقة هو ما يقابل الظن والشك، إلا أنه في عرف الأصوليين قد يطلق فيما يقابل اليقين والاطمئنان فيكون الظن والشك داخلين تحت عنوان الاحتمال. وفي كلا الاستعمالين يحتفظ عنوان الاحتمال بخصوصية مشتركة بينها وهي القبول بإمكانية أن لا يكون متعلق الاحتمال مطابقاً للواقع. وبيان آخر:

إذا توجهت النفس إلى نسبة بين شيئين كانتسب الموت لزيد فإما أن يحصل القطع أو الاطمئنان بثبوت نسبة الموت لزيد أو بانتفاء النسبة، وهذا الفرض خارج عن معنى الاحتمال في استعمال المناطقة والأصوليين.

وإما أن لا يحصل القطع والاطمئنان بثبوت النسبة أو انتفائها،

كذلك كان مقتضياً لجعل الاحتياط لغرض التحرُّز عن فوات الواقع ذي الأهمية الخطيرة.

فالهدف الذي يصوّب المكلف السهم نحوه يحتمل ضعيفاً أنّه إنسان إلاّ أنّه لما كان المحتمل وهو قتل الإنسان خطيراً فهذا قد يقتضي لزوم الأمر بالاحتياط لتلاّ يفوت الملاك المهمّ لو اتفق مصادفة الاحتمال للواقع.

\*\*\*

### ٢٧ - الإحتياط

الإحتياط كما هو المستفاد من كلمات اللغويين يعني التحفُّظ والتحرُّز عن الوقوع في المكروه، وهذا المعنى هو المراد في استعمالات الأصوليين، فهو يعني التحفُّظ والتحرُّز عن الوقوع في مخالفة الواقع بواسطة العمل بتمام المحتملات والذي هو أعلى مراتب الإحتياط.

ثم انه يقع البحث عندهم عن

أحد الأمرين أي ثبوت النسبة وعدم ثبوتها فيكون الاحتمال بمرتبة الشكّ.

وبذلك يتّضح أنّ كلّ واحد من صور الفرض الثاني ينحل إلى احتمالين في استعمال الأصوليين، فالظنّ بثبوت النسبة يقتضي أنّ يكون بإزائه احتمال منطقي بعدم ثبوتها، والشكّ بثبوت النسبة يقتضي أنّ يكون بإزائه شكّ بعدم ثبوت النسبة، واحتمال عدم

ثبوت النسبة احتمالاً منطقيّاً يقتضي أنّ يكون بإزائه ظنّ بثبوتها.

وأما المراد من المحتمل فهو متعلّق

الاحتمال، فلو كان ثمة احتمال بموت زيد فتعلّق الاحتمال هو موت زيد فهو إذن المحتمل.

وبذلك يتبيّن المراد من قولهم أنّ الاحتياط مثلاً قد ينشأ عن أهمية المحتمل، إذ قد تكون مرتبة الاحتمال ضعيفة إلاّ أنّ المحتمل لما كان خطيراً بمعنى أنّه لو اتفق مطابقته للواقع لما كان الشارع يرضى بتفويته، لما كان الأمر

الإحتياط لازماً يتم مراتبه كما في الشبهات البدويّة، نعم ذهب الإخباريون عليهم السلام الى لزوم الإحتياط لو كانت الشبهة حكيمية تحريمية، وهنا يكون الإحتياط مقتضياً لترك ما يُحتمل حرمة.

والمتحصّل أنّ الإحتياط في تمام الموارد المذكورة بمعنى واحد وهو التحفّظ عن مخالفة الحكم الواقعي.

\*\*\*

### ٢٨ - الإحتياط الشرعي

وهو الأصل العملي الذي بنى الإخباريون على أنّه المرجع في الشبهات الحكيمية التحريميّة وذلك في مقابل مشهور الاصوليين حيث يبنون على جريان أصالة البراءة الشرعية والعقلية في هذا المورد، وفي مقابل ما بنى عليه السيد الصدر عليه السلام من جريان خصوص البراءة الشرعية في هذا المورد.

الحالات التي يكون معها المكلف ملزماً بالاحتياط، وماهي المرتبة التي يكون المكلف ملزماً بتحصيلها، فتارة يكون المكلف مسئولاً عن الإلتزام بتمام الأطراف المحتملة كما في موارد العلم الإجمالي في الشبهات المحصورة، وتارة لا يكون ملزماً بأكثر من عدم المخالفة القطعية كما في موارد العلم الإجمالي في التدريجيات على بعض المباني، كما أنّه في بعض الفروض يكون مسئولاً عن الإمتثال الإجمالي الظنيّ دون الشكّي والوهمي كما في موارد انسداد باب العلم والعلمي بناء على الحكومة على بعض التفسيرات والمعبر عنه بالتبعيض في الإحتياط، وهناك حالة يكون معها المكلف ملزماً بالأخذ بأحوط أقوال الفقهاء الواقعيين في شبهة الأعلمية وهي حالة اختلافهم في الفتوى على بعض المباني.

ثم إنّ ثمة حالات لا يكون معها

الإحتياط في الشبهات التحريمية بيان  
 فلا موضوع لأصالة البراءة العقلية .  
 وأما الاصوليون فحيث ادعوا أنَّ  
 أدلة الإحتياط غير تامة إما من جهة  
 السند أو من جهة الدلالة فلا موجب  
 لانتفاء موضوع أصالة البراءة العقلية ،  
 فلا فرق بين الشك في الوجوب  
 « الشبهة الوجوبية » أو الشك في  
 الحرمة « الشبهة التحريمية » من جهة  
 أنها جميعاً مجرى لأصالة البراءة  
 العقلية وكذلك الشرعية .  
 أقول : يمكن دعوى أنَّ الخلاف بين  
 الاصوليين والابخاريين في المقام  
 كبروي ولكن في خصوص البراءة  
 الشرعية ، وذلك حينما نفترض أنَّ  
 الإخباريين يرون أنَّ موضوع أدلة  
 البراءة الشرعية في الشبهات التحريمية  
 هو عينه موضوع الإحتياط الشرعي  
 في الشبهات التحريمية ، فنشأ  
 الإختلاف هو دعوى التعارض بين  
 الأدلة وترجيح أدلة الإحتياط

فالإخباريون وان كانوا يبنون على  
 جريان البراءة الشرعية - بل وكذلك  
 العقلية كما هو الظاهر - في الشبهات  
 الوجوبية إلا أنهم يختلفون عن  
 المشهور في الشبهات التحريمية حيث  
 يدعون أنَّ الأدلة من الآيات  
 والروايات تُثبت لزوم مراعاة  
 الإحتياط في خصوص الشبهات  
 الحكمية التحريمية ، وهذا هو منشأ  
 التعبير عن هذا الإحتياط بالشرعي ،  
 ولذلك ادعى السيد الخوئي رحمته وهو  
 المستظهر من كلمات الشيخ الانصاري  
 بل وسائر الاصوليين أنَّ النزاع بين  
 الاخباريين والاصوليين في المقام  
 صفروي وان كانت كبرى قاعدة قبح  
 العقاب بلا بيان مسلمة عند الجميع .  
 فالنزاع إنما هو في صلاحية أدلة  
 الإحتياط لرفع موضوع البراءة  
 العقلية وعدم صلاحيتها لذلك ،  
 فالإخباريون يقولون : أنَّ البراءة  
 العقلية إنما تجري مع عدم البيان وأدلة

الاحتياط العقلي .

فالسيد الصدر رحمته حيث بنى على أن حدود حق الطاعة للمولى تتسع لتشمل التكاليف المظنونة والمحتملة ذهب الى أن أصالة الاحتياط العقلي تجري في موارد الظن بالتكليف بل وفي موارد احتماله .

وأما المشهور فحيث بنوا على تامة قاعدة قبح العقاب بلا بيان ذهبوا الى أن أصالة الاحتياط العقلي لا تجري في موارد الظن أو احتمال التكليف ، وهذا ناشئ - كما هو مقتضى الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان - عن أن حدود حق الطاعة للمولى جلّ وعلا بنظرهم لا تشمل التكاليف غير المعلومة ، ولذلك بنوا على جريان أصالة البراءة العقلية في حالات عدم العلم بالتكليف .

والظاهر أنهم لا يختلفون عن السيد الصدر رحمته في أن التكليف المحتمل موجب للإحتياط عقلاً ، وذلك دفعاً

الشرعي ، فالنزاع لو كان كذلك - كما هو ليس ببعيد في بعض الأدلة - فهو كبروي ، إذ أنهم حينئذ يبنون على عدم جريان البراءة الشرعية في الشبهات التحريمية لسقوط دليلية أدلتها بالتعارض وترجيح أدلة الإحتياط الشرعي لا أن المنشأ لذلك هو أن الإحتياط الشرعي يبنى موضوع البراءة كما أفاد السيد الخوئي رحمته .

\* \* \*

## ٢٩ - الإحتياط العقلي

وهو أحد الاصول العملية العقلية أي المدركة بواسطة العقل العملي ، ولم يختلف أحد من العلماء في أن أصالة الإحتياط العقلي جارية في كل مورد تتسع له حدود حق الطاعة للمولى جلّ وعلا ، وأما وقع الخلاف في حدود حق الطاعة فهو الذي نشأ عنه الإختلاف فيما هو مجرى أصالة

المحتملة هو المدرك الاولي وهو معلق على عدم وجود مؤمن عن التكليف المحتمل، فإذا ما جاء المؤمن لم يلزم مراعاة التكليف المحتمل، وهذا المؤمن قد يكون شرعياً - كما يؤمن بذلك السيد الصدر عليه السلام - وقد يكون عقلياً كأصالة البراءة العقلية المستندة الى القاعدة، ومن هنا لو منع مانع عن جريان البراءة العقلية فالمرجع هو أصالة الإشتغال العقلي.

مثلاً: في مورد العلم الإجمالي تسقط البراءة العقلية والشرعية عن الطرفين بسبب التعارض وعندها ينتج العلم الإجمالي، فلو اضطر المكلف بعد ذلك الى أحد الطرفين أي بعد تنجز العلم الإجمالي اضطر الى أحد الطرفين المعين أو غير المعين فإن أصالة البراءة العقلية والشرعية لا تجري فيبقى إرتكاب ذلك الطرف محتملاً للمخالفة الواقعية ولا مؤمناً عن هذا الإحتمال لسقوط المؤمن

للضرر الاخروي المحتمل، واحتمال الضرر لا يأتي لو كانت حدود حق الطاعة غير شاملة للتكاليف المحتملة، إذ ان ذلك موجب للقطع بعدم الضرر. فالخلاف بين المشهور والسيد الصدر عليه السلام هو ان المشهور يقولون ان المؤمن عن الضرر المحتمل هو العقل والذي هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان والذي يظهر من عبارة السيد الصدر عليه السلام هو ان مورد أصالة البراءة هو عينه مورد أصالة الاحتياط العقلي، فإما ان يدرك العقل البراءة أي قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو يدرك الاحتياط العقلي ولزوم التحفظ على التكاليف المحتملة، إذ من المستحيل ان يدرك العقل حكيمين متنافيين لموضوع واحد في رتبة واحدة.

فالخلاف بينهما في رتبة المدرك العقلي القاضي بالاشتغال والاحتياط، فالمشهور يقولون ان ما يدركه العقل من لزوم التحفظ على التكاليف

يُدركه العقل من لزوم الإحتياط معلق  
من أول الامر على عدم الترخيص  
الشرعي فإذا ما جاء الترخيص  
الشرعي انتفى موضوع الإحتياط  
العقلي.

وأما المشهور فيدعون ان المؤمن  
الشرعي والمؤمن العقلي كلاهما في  
رتبة واحدة وان الذي هو في رتبة  
متقدمة هو الإحتياط العقلي، وهذا هو  
معنى قولهم ان التكليف المحتملة غير  
مشمولة لحق الطاعة للمولى جلَّ  
وعلا.

والمتحصل ان المشهور يذهبون الى  
ان موضوع المدرك العقلي بلزوم طاعة  
المولى هو التكليف المحتمل غير المؤمن  
عنه عقلاً وشرعاً والسيد الصدر رحمته  
يذهب الى موضوعه هو التكليف  
المحتمل غير المؤمن عنه شرعاً  
فحسب.

هذا ما نفهمه من الخلاف الواقع بين  
المشهور والسيد الصدر رحمته ثم ان

العقلي والشرعي بالتعارض فيجب  
الإحتياط عقلاً، وهذا الإحتياط في  
الواقع يرجع الى ان حق الطاعة  
للمولى يتسع للتكاليف المحتملة لكن  
غير المؤمن عنها لا شرعاً ولا عقلاً.

وكذلك الكلام في الشبهات  
الحكمية البدوية قبل الفحص، فحيث  
لا مؤمن عنها لعدم جريان البراءة  
العقلية والشرعية فالمرجع هو أصالة  
الإحتياط العقلي.

وحاصل كلام السيد الصدر رحمته ان  
التأمين العقلي غير ممكن، وذلك لأن

موضوعه المفترض هو عينه موضوع  
أصالة الإحتياط العقلي فلا يمكن ان  
يُدرك العقل لزوم الطاعة في موارد  
التكاليف المحتملة وفي نفس الوقت  
يُدرك ان المكلف غير مسئول عن  
التكاليف المحتملة، نعم المؤمن  
الشرعي وهو أصالة البراءة الشرعية  
ينفي موضوع لزوم الإحتياط العقلي في  
التكاليف المحتملة، وذلك لأن ما



المحبوبية الطريفة، ولا ريب ان تحري ما هو محبوب للمولى من أكمل صور العبودية والتي يستقلُّ العقل برجحانها وبهذا يثبت المطلوب .

وبذلك يتضح ان الاحتياط حسن سواء امكن الامتثال التفصيلي أو لم يكن ممكناً وسواء استلزم الاحتياط التكرار أو لم يستلزم ذلك، وسواء كان في التوصليات أو كان في التعبديات، وسواء كان الاحتياط منتجاً للتحفظ على الأغراض اللزومية للمولى أو الأغراض الغير البالغة حد الإلزام .

نعم لو ترتب على مراعاة الاحتياط محذور علم من الشارع عدم قبوله باهماله كما لو استوجب الاحتياط اختلال النظام فإن حسن الاحتياط حينئذ ينتفي، وذلك لانتفاء الحيثية التعليلية لحسنه والتي هي التحفظ على الملاكات الواقعية الغير المزاحمة بما هو أهم .

وهكذا الكلام لو كان الاحتياط

المقدار المتفق عليه في الجملة هو ان أصالة الاحتياط العقلي تجري في موارد الشك في المكلف به إذا كان الاحتياط ممكناً . ولمزيد من التوضيح راجع البحث تحت عنوان الشك في المكلف به .

\*\*\*

### ٣٠ - الإحتياط حسن

#### على أي حال

والمراد من هذه القاعدة التي أطبق العلماء على تماميتها هو ان العقل يستقلُّ بإدراك حسن الإحتياط مهما أمكن ولم يلزم من مراعاته محذور .

ومنشأ إدراك العقل لحسن الإحتياط هو ما يترتب على الإحتياط من التحفظ على أغراض المولى جلّ وعلا لو اتفقت، وهو من أكمل مصاديق الشكر لوليّ النعمة جلّ وعلا، واذا كان كذلك فالإحتياط محبوب للمولى جلّ وعلا ولو بنحو

مستوجباً للوقوع في العسر والمخرج فإنَّ المعلوم من الشارع اهتمامه بعدم وقوع المكلفين في العسر والمخرج، وهذا ما ينفي الحسن عن الإحتياط لانتهاء الحيثية التعليلية لحسنه .

ومع ذلك لا يسقط الإحتياط بتام مراتبه بمجرد استلزام الإحتياط التام لاختلال النظام أو العسر والمخرج فإنَّ سقوط الإحتياط أنما هو لمزاحمته هذين الملاكين فالساقط عندئذ هو المزاحم لهما لا مطلقاً، ومن هنا يظلُّ العقل مُدركاً لحسن الإحتياط في المرتبة التي لا تكون مزاحمة لأحد هذين الملاكين، وهذه المرتبة هي المعبر عنها بالتبعض في الإحتياط أو الإمتثال الظني إن لم تكن هذه المرتبة مزاحمة أيضاً للملاكين المذكورين وإلا فعز مزاحمتها لهما فإنَّ ما يُدركه العقل عندئذ من حسن الإحتياط هو مرتبة الإمتثال الإحتيالي .

\*\*\*

### ٣١ - الإحتياط في التعبديات

والغرض من عقدهم هذا البحث هو ما وقع من اشكال في امكان الإحتياط في الاحكام التعبدية وإلا فالأحكام التوصلية - والتي لا يكون الغرض منها سوى تحقق متعلقها في الخارج - فلا مسرح للإشكال في امكان الإحتياط في موردها، فلو وقع الشك في وجوب دفن هذا الميت لإحتمال إسلامه وعدم وجوبه لإحتمال كفره فلا ريب في ان مقتضى الإحتياط هو ايقاع الدفن وليس من محذور يترتب على هذا الإحتياط، وذلك لتوفره على الحيثية التعليلية القاضية بحسنه والتي هي التحفظ على الواقع، إذ لعلَّ الواقع هو وجوب الدفن .

أنما الكلام في الاحكام التعبدية المتقومة بقصد الوجه وقصد الامر المولوي، وهنا صورتان :

الصورة الاولى : لو دار الأمر بين

وجوب الشيء واستحبابه فهل الإحتياط في هذه الصورة ممكن لو كان مورد الشك من سنخ الامور العبادية أو ان الإحتياط غير ممكن؟  
 قد يُقال بعدم الإمكان، وذلك لتعذر قصد الوجه في المقام، إذ لا يتأتى للمكلف قصد الإستحباب أو الوجوب لافتراض الشك فيما هو سنخ المطلوب المتوجه إليه، وهل هو الوجوب أو الإستحباب، فقصد أحدهما تشريع محرّم.  
 والجواب عن هذا الإشكال مبني على عدم اعتبار قصد الوجه - أي قصد سنخ الطلب من وجوب أو استحباب - وعندها ينتفي المحذور من الإحتياط، وهذا هو ما استقرّ عليه المحققون وإن أمثال الاوامر العبادية ليس منوطاً بأكثر من قصد التقرب للمولى جلّ وعلا، وقصد التقرب للمولى في هذه الصورة ممكن بلا ريب بعد احراز الأمر المولوي الأعم من

الوجوبي والإستحبابي.  
 الصورة الثانية: مالو دار الأمر بين الوجوب والإباحة أو بين الاستحباب والإباحة. والإشكال على امكان الإحتياط في هذه الصورة ينشأ عن عدم امكان قصد الأمر المولوي، وذلك لعدم إحرازه إذ من المحتمل ان يكون الواقع هو الاباحة وعندئذ إما ان يأتي بالفعل المردد بقصد الأمر وحينها يكون مشرعاً، لأن البناء على الوجوب او الاستحباب مع عدم الجزم به من أنحاء التشريع المحرّم، وان أتى بالفعل دون قصد الأمر فهذا ليس من الإحتياط بشيء، وذلك لأن الإحتياط يعني التحفّظ على الواقع بحيث يحصل الجزم بعد الإحتياط بالاثبات بالواقع لو كان، والحال أنه في الفرض الثاني ليس كذلك، إذ لو كان الواقع هو الوجوب أو الاستحباب فإن المكلف لم يأت به، لأن امثال الواجب العبادي وكذلك المستحب

العبادي متقوم بقصد الأمر .

والجواب عن هذا الإشكال هو أنه لا دليل على اعتبار قصد الأمر بخصوصه في التعدييات وإنما المعتبر في موردها هو الاتيان بالفعل مضافاً للمولى بنحو من أنحاء الإضافة كقصد التقرب والتحبب للمولى جلّ وعلا، وإذا كان كذلك فالاحتياط في هذه الصورة ممكن بلا ريب، وذلك بأن يأتي المكلف بالفعل المردد برجاء أن يكون مطلوباً للمولى وهو نحو من أنحاء الإضافة للمولى جلّ وعلا بل هو أدعى للتقرب من بعض الإضافات .

\*\*\*

### ٣٢ - الاحتياط قبل الفحص

والمراد من هذا الإحتياط هو الاحتياط العقلي وكذلك الشرعي احتمالاً، وذلك بقريئة أنهم تارة يستدلون عليه بعدم شمول قاعدة قبح

العقاب بلا بيان لهذه الصورة، وهذا ما يناسب الاحتياط العقلي، وتارة يستدلون عليه بانصراف الأدلة الشرعية اللفظية - الدالة على البراءة الشرعية - عن هذه الصورة وعليه لا مانع من التمسك بأدلة الاحتياط الشرعي لو تمت ولم تكن إرشادية وإلا فلزوم الإحتياط قبل الفحص عقلي لقاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل غير المؤمن عنه .

وعلى أي حال فالمراد من الاحتياط قبل الفحص هو لزوم الامتثال الاجمالي القطعي - أي المنتج لإحراز المطابقة للواقع - قبل مراجعة الأدلة الإجتهدية القطعية والظنيّة المعتبرة أي التي قام الدليل القطعي على حجيتها .

وموضوع قاعدة الإحتياط قبل الفحص هو خصوص الشبهات الحكيمة إذا كانت الشبهة بدويّة، أما إذا كانت إجمالية فالإحتياط معها لازم

أنه لم يختلف أحد في انها مجرى لأصالة البراءة سواء قبل الفحص أو بعده وعدم إرتفاع الشك .

ثم ان البحث عمّا هو مقدار الفحص الذي يرتفع معه موضوع أصالة الاحتياط العقلي ويُصحح جريان البراءة ، وقد ذكر السيد الخوئي رحمته أن الاحتمالات الثبوتية في المقام ثلاثة :

الإحتمال الاول : ان يكون مقدار الفحص موجباً للعلم بعدم وجود الدليل .

الإحتمال الثاني : ان يكون مقدار الفحص موجباً للظن بعدم الدليل .

الإحتمال الثالث : ان يكون مقدار الفحص موجباً للإطمئنان بعدم الدليل .

أما الإحتمال الاول فساقط جزماً ، وذلك لأنّ الدليل على لزوم الفحص لا يقتضي ذلك ، إذ أنّ الأدلة على لزوم الفحص هي إما دعوى أنّ ما يُدركه العقل من قبح العقاب بلا بيان لا

سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية على أنّ لزوم الاحتياط في موردها لا يختص بما قبل الفحص بل يظلّ الاحتياط لازماً حتى بعد الفحص لو اتفق عدم العثور على ما يُوجب انحلال العلم الإجمالي .

وأما الشبهات الحكمية البدويّة فالمرجع بعد الفحص وعدم العثور على الدليل المثبت للتكليف بل والنافي للتكليف المرجع هو أصالة البراءة العقلية والشرعية كما هو مسلك المشهور أو الشرعية فحسب كما هو مسلك السيد الصدر رحمته ، وأما الاخباريون فبناهم التفصيل بين الشبهات الحكمية التحريمية والشبهات الحكمية الوجودية ، فالثانية مجرى لأصالة البراءة بعد الفحص ، وأما الاولى فالجاري في موردها هو الإحتياط الشرعي في حال عدم العثور على ما ينفي الحرمة .

وأما الشبهات الموضوعية فالظاهر

يشمل حالات عدم الفحص ، فلو كان هذا هو الدليل على لزوم الفحص قبل إجراء البراءة فإنه لا يقتضي ان يكون مقدار الفحص هو الموجب للعلم بعدم الدليل ، إذ ان الفحص المصحح لإدراك العقل لقبح العقاب بلا بيان هو الفحص المتعارف والذي هو البحث عن الأدلة في مظانها وهو لا يوجب القطع بعدم الدليل .

وأما لو كان دليل لزوم الفحص هو دعوى الاجماع فهو لا يقتضي أكثر من لزوم الفحص في الجملة أمّا ما هو مقدار الفحص فهو خارج عن معقد الاجماع .

وأما لو كان الدليل هو العلم الاجمالي بوجود تكاليف إزامية في الشريعة فالعلم الاجمالي يمكن انحلاله ولو حكماً بالفحص المتعارف ، فلا يلزم ان يكون الانحلال حقيقياً كي يقال بلزوم ان يكون مقدار الفحص موجباً للعلم بعدم الدليل .

وأما لو كان دليل لزوم الفحص هو انصراف أدلة البراءة الشرعية عن حالات عدم الفحص فهذا الانصراف لا يكون مع الفحص المتعارف .

هذا أولاً وثانياً ان دعوى لزوم ان يكون مقدار الفحص موجباً للقطع بعدم الدليل لا تعدو عن كونها وهمية لتعذر حصول القطع بعدم الدليل ، وهذا ما يستوجب انسداد باب الإستنباط ، لأن الفقيه مهما بذل من جهد فإن القطع بعدم الدليل لا يحصل ، إلا ان يقال بأن غاية ما يلزم من شرطية حصول القطع بعدم الدليل هو عدم إمكان إجراء البراءة وهذا لا يلزم منه انسداد باب الإستنباط ، لأن هذه الدعوى لا تقتضي عدم جواز العمل بالأدلة الإجتهدية الغير الموجبة للعلم إذا كانت معتبرة .

وأما الإحتمال الثاني فنشأ سقوطه هو ان الظن بعدم الدليل ليس حجة لعدم حجية الظن في نفسه إلا مع قيام

يُستظهر من مجموعة من الروايات تبلغ حدَّ الإستفاضة وفيها ما هو معتبرٌ سنداً ، هذه الروايات معنونة بعنوان « أخبار من بلغ » وهو مقتبس من بعض هذه الروايات ، مثل رواية محمد بن مروان قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : « من بلغه ثواب من الله على عملٍ فعلم ذلك العمل إنتماس ذلك الثواب أوتيه وان لم يكن كما بلغه » (٢) .

وسوف نتعرض بشيء من التفصيل لهذا البحث تحت عنوان « التسامح في أدلة السنن » .

\*\*\*

### ٣٤ - الإختيار

الإختيار قد يطلق فيكون في مقابل الجبر ، وقد يطلق فيكون في مقابل الاضطرار ، وقد يطلق في مقابل الإكراه ، وقد يكون بمعنى الانتخاب عندما يواجه العاقل الملتفت مجموعة من الخيارات فينتخب أحدها ويهمل

الدليل القطعي على حجيته وهو مفقود في المقام ، إذ أن وجوب الفحص لا ينتهي بحصول الظن بعدم الدليل كما هو مقتضى أدلته .

وأما الإحتمال الثالث : فهو المتعين ، وذلك لأن الإطمئنان حجة شرعاً لقيام السيرة العقلانية المضادة على ذلك .

ومن هنا فحصول الإطمئنان بعدم الدليل - والذي ينشأ عن الفحص عنه في مظانه - كافٍ في انتفاء موضوع أصالة الإحتياط العقلي ومصحح لجريان البراء العقلية والشرعية .

\*\*\*

### ٣٣ - أخبار من بلغ

تُبحث تحت هذا العنوان قاعدة « التسامح في أدلة السنن » من حيث تماميتها وعدم تماميتها وماهي حدود هذه القاعدة كومت .

والمدار في البحث عن ذلك هو ما

شرب الإنسان السائل الخمري حتى لا يقع في الهلكة لعدم وجود ما يسدُّ به الرمق.

وهذا الاضطراب وان كان ينافي الاختيار بالمعنى المذكور إلا انه لا يُنافي الإختيار بمعانٍ أخرى.

**الثالثة:** ان لا يكون الفعل ناشئاً عن ضغط يُمارس ضده من قبل شخصٍ آخر بل يكون ناشئاً عن رغبة نابعة عن إدراكه للمصلحة المترتبة على الفعل، ويقابل هذا النحو من الإختيار الإكراه، بمعنى ان يكون الفعل ناشئاً عن ملاحظة المضاعفات المترتبة على ترك الفعل وكونها أسوء مما سترتب على صدور الفعل عنه. وهنا لا يكون الإكراه منافياً لتمام معاني الاختيار.

**الرابعة:** ان يكون الفعل ناشئاً عن ترجيح لأحد الخيارات، وكان بوسعه ترجيح خيارٍ آخر.

هذه حالات أربع يطلق على الفعل

سائر الخيارات. وتفصيل ذلك ان الاختيار يُستعمل في أربع حالات:

**الاولى:** ان يكون الفعل ناشئاً عن رغبة ودون ان يكون هناك قاسر أو قاهر خارجي ألجئه على القيام بالفعل، والإختيار هنا في مقابل الجبر والذي يكون الفعل معه ناشئاً عن قاسر خارجي، ولا فرق في مثل هذه الحالة بين ان يكون الفعل القسري محبوباً أو مبغوضاً كما لا فرق بين ان يكون الفاعل شاعراً وملتفتاً حين صدوره عنه أو ذاهلاً وغافلاً عن صدوره عنه، ففي تمام هذه الحالات يكون الفاعل مجبوراً وذلك لصدور الفعل عنه قهراً.

**الثانية:** ان لا يكون الفعل ناشئاً عن خوف الوقوع في محذورٍ لا يُحتمل أو يكون تحمُّله شاقاً، على ان يكون المحذور من سنخ الامور التكوينية الغير المتصلة بإنسانٍ آخر، والاختيار هنا يقابل الاضطراب، ومثاله مسالو



تحقق الاختيار ليس هو تلك الصفة النفسانية المعبر عنها بالقطع بل الاعتبار هو العلم المطابق للواقع، فلو كان قاصداً لشرب الخمر ومعتقداً أن ما يشربه خمر إلا أن الواقع أن ذلك السائل الذي صدر عنه شربه لم يكن خمرأ بل كان عصيراً عنيباً فهنا لا يكون شرب العصير العنبي بعنوانه اختارياً، وكذلك لو شرب المكلف خمرأ معتقداً أنه ماء فإن شرب الخمر بعنوانه ليس اختارياً لأنه لا يعلم بخمريته وإنما كان يقطع بكونه ماء ولم يكن قطعه واقعياً.

وبما ذكرناه يتضح أن العلم المعتبر في صدق الاختيار هو العلم بعنوان الفعل الصادر على أن يكون الفعل منطبقاً العنوان - المعلوم والمقصود - واقعاً.

ثم إن المقصود من العلم المقوم للإختيار هو العلم الإجمالي في مقابل الجهل التام بعنوان الفعل، فيكفي في

في موردها الفعل الإختياري، وحتى يتبلور معنى الاختيار نذكر ما يتقوم به مفهوم الإختيار حتى يكون تعريفه بعد ذلك واضحاً.

**المقوم الأول: الوعي والإلتفات**  
وذلك في مقابل الغفلة والذهول التام كما لو صدر الفعل عن النائم فإنه لا يتعقل في مورده الإختيار، وهذا ما يُعبر عن أن الإختيار لا يكون إلا مع مرتبة من الوعي والإدراك.

**المقوم الثاني: العلم والإلتفات**  
إلى أن ما يصدر عنه متطابقاً مع العنوان المقصود على أن يكون الواقع متطابقاً مع المعلوم، فلو قصد المكلف شرب السائل المتعنون بعنوان الخمر وصدر عنه شرب ذلك السائل الملتفت إلى أنه خمر وكان ذلك السائل خمرأ واقعاً، فهذا الفعل الصادر عنه اختياري إذا توفرت معه سائر الشروط.

وبهذا يتضح أن العلم المعتبر في

العقل باستحقاق فاعله للمدح أو الذم.

**المقوّم الثالث:** القدرة على الفعل الصادر عنه، ولا تكون ثمة قدرة على فعل حتى تكون هناك قدرة على تركه، ولهذا قالوا إنّ القدرة تعني انّ له ان يفعل وله ان لا يفعل اما لو كان صدور الفعل عنه حتمياً فإنّه لا يكون قادراً عليه لعدم قدرته على تركه.

**المقوّم الرابع:** وجود مرتبة من الرضا والرغبة في الفعل الصادر عن اختيار فلا يكون الفعل اختيارياً لو تجرّد عن الرضا بتمام مراتبه، فلو ألجأ المكلف على ايجاد فعل لم يكن له أدنى رغبة في صدوره عنه بحيث أصبح بمثابة الأداة فإنّ الفعل الصادر عنه لا يكون عندئذ اختيارياً.

وبهذا يتضح انّ صدور الفعل في ظرف الإكراه وكذلك في ظرف الاضطرار - بالمعنى الذي ذكرناه هنا - يكون من قبيل الافعال الإختيارية،

صدق الإختيار علم المكلف اجمالاً بعنوان الفعل الصادر عنه ولا يلزم ان يكون عالماً بحقيقة العنوان وبجده التام بل ولا برسمه، فلو كان المكلف يعلم بخمريّة هذا السائل - إلا انه يجهل ماهيته وممّ يتركب وماهي مضاعفاته - فإنّ ذلك كافٍ في صدق الإختيار عند اقدمه على شربه، فلا يلزم العلم بتفاصيل العنوان كما هي دعوى الاشعري، حيث استدل على عدم اختيارية ما يصدر عن المكلف بدعوى تقوّم الاختيار بالعلم بتفاصيل عنوان الفعل الصادر وهذا لا يتفق لأحد، فالنتيجة انّ صدور الأفعال عن المكلفين ليس اختيارياً.

ولا تخفى سماجة هذا الدليل لمنافاته للوجدان القطعي القاضي بكفاية العلم بالمميز لعنوان الفعل الصادر عن سائر العناوين، وهذا لا يستوجب أكثر من العلم اجمالاً بعنوان الفعل الصادر، فهذا المقدار هو الذي يقضي

### ٣٥ - أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر

والمراد من هذه الفرضية هو ان يكون الحكم الذي أخذ العلم به قيدياً في ترتب الحكم الآخر مابيناً ومغايراً للحكم الواقع في رتبة المحمول، كما لو قيل: «إذا علمت بنجاسة العصير العنبي حرم عليك شربه»، فالعلم بنجاسة اللعصير العنبي قطع موضوعي لافتراض وقوعه في رتبة الموضوع للحرمة، كما ان العلم بالنجاسة قطع طريقى لافتراض طريقته وكاشفيته عن ثبوت النجاسة للعصير العنبي.

فالقطع الطريقى صار قطعاً موضوعياً في هذه القضية، ومن هنا يكون ثبوت الحرمة متولداً عنه، إذ ان هذا هو مقتضى علاقة الموضوعات بأحكامها. وكيف كان فلا ريب في امكان هذه الفرضية.

إذ ان صدور الفعل في ظرف الاكراه والإضطرار يكون ناشئاً عن رغبة المكلف في التخلص من المحذور الأشق، فهو وإن كان لو خلى وطبعه لما اختار ذلك الفعل إلا ان ذلك لا يسلب عن فعله صفة الإختيار بعد ان كانت مرتبة من الرغبة منحفظة في مورد فعله، فالمرضى الذي يدعو الطبيب لير عضو من أعضائه يعد مختاراً وذلك لرغبته في قطع مادة المرض المقوم الخامس: ان الفعل لا يكون اختيارياً إلا مع تصوره وتصور فائدته في الجملة ثم التصديق والإذعان بالفائدة وعندها ينقدح الشوق النفساني والرغبة في تحصيله.

هذا هو حاصل المقومات التي لا يكون الفعل اختيارياً إلا مع التوفر عليها. ولا يخفى تداخل هذه المقومات فيما بينها إلا ان الغرض من بيانها بهذه الصورة هو تيسير فهمها.

قيدية العلم بحكم في موضوع حكم آخر إلا أن هذا الحكم الآخر مسانخ للحكم الذي وقع العلم به قيداً في ترتيب الحكم الآخر.

وبتعبير آخر: إن الحكم الواقع في رتبة الموضوع غير الحكم الواقع في رتبة المحمول إلا أنها متسانخان ومتثالان، نعم الحكم الواقع في رتبة الموضوع ثابت لموضوعه ابتداءً، أما الحكم الواقع في رتبة المحمول فهو مترتب على موضوعه بقيد العلم بثبوت الحكم الأول.

والمصحح لهذه الفرضية هو أن الحكم الأول الواقع في رتبة الموضوع غير الحكم الثاني، فهما وإن كانا متحدين جنساً أو نوعاً إلا أنها مختلفان شخصاً، فشخص الحكم الأول غير شخص الحكم الثاني، مثلاً: لو قيل «إذا علمت بوجوب الصلاة وجبت عليك بوجوب ثانٍ»، فالوجوب الثابت للصلاة في رتبة

ومن هنا يتضح الحال في أخذ العلم بمرتبة من الحكم في موضوع مرتبة أخرى، كما لو قال المولى: «إذا علمت بإنشاء الحرمة للخمر فإن الحرمة تصبح فعلية في حقه»، فإن الحكم بمرتبة الإنشاء غير الحكم بمرتبة الفعلية، فأخذ العلم بالأول في موضوع الثاني نظير أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر.

إلا أن يقال إن العلم بالجعل ملازم للعلم بالمجموع أي إن العلم بالإنشاء ملازم للعلم بالفعلية، وحينئذ يكون أخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم بمرتبة المجموع معناه أخذ العلم بالحكم المجموع في موضوع نفس الحكم المجموع وهذا هو الدور المحال.

\*\*\*

٣٦ - أخذ القطع بحكم

في موضوع حكم آخر مثله

والمراد من هذه الفرضية هو اعتبار

الموضوع غير الوجوب المترتب على العلم بوجوب الصلاة، فهما وإن كانا متحدين جنساً إلا أنهما متغايران شخصاً، وهذا ما يميز هذه الفرضية عن فرضية أخذ العلم بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم.

وباتضح ذلك يقع البحث عن استحالة هذه الفرضية أو امكانها، فقد يقال باستحالتها وذلك بملاك آخر غير ملاك الدور، إذ إن محذور الدور لا يأتي في المقام بعد افتراض أن الحكم الواقع في رتبة الموضوع غير الحكم الواقع في رتبة المحمول، فمنشأ القول باستحالة هذه الفرضية هو دعوى لزوم اجتماع المثليين، إذ إن موضوع أو متعلق كل من الحكمين المتسانخين واحد وهو الصلاة، ودعوى أن موضوع الحكم الثاني هو الصلاة بقيد العلم بوجوبها بخلاف الحكم الأول حيث إن موضوعه هو الصلاة فحسب غير تامة، وذلك لما ذكرناه من أنه في

ظرف العلم يكون كلا الحكمين فعليين أما الثاني فلافترض تحقق موضوعه وأما الأول فلأن العلم طريق محض لثبوته، فيكون كلا الحكمين المتماثلين ثابت في ظرف القطع بالحكم الأول.

إلا أن السيد الخوئي رحمته الله نفى هذا المحذور عن هذه الفرضية وادعى امكانها وإن الوجوب الثاني يكون مؤكداً للوجوب الأول في ظرف تحقق موضوع الوجوب الثاني. فالوجوب قد يكون ثابتاً للصلاة دون أن يكون قطع، فهنا لا يوجد إلا الحكم الأول وقد يكون الحكم الأول «وجوب الصلاة» مقطوعاً به دون أن يكون مطابقاً للواقع فهنا يكون الوجوب الثاني متحققاً دون الأول، وقد يكون الوجوب الأول مقطوعاً به ومطابقاً للواقع فهنا يترتب الوجوب الثاني لتحقق موضوعه إلا أن وظيفته هي تأكيد الوجوب الأول فحسب.

وهذا نظير ما لو ورد دليلان

وموضوعها هو العلم بحكم مصاد  
ومنافٍ للوجوب، ومنشأ التنافي هو  
افتراض وحدة موضوع الحكمين، إذ  
لو افترضنا أن موضوع الحرمة غير  
موضوع الوجوب لما لزم من ذلك أيُّ  
تنافٍ.

هذا وقد ذكر لاستحالة هذه  
الفرضية وجهان:

الوجه الاول: أنه يلزم من هذه  
الفرضية اجتماع الضدين، وذلك لأنَّ  
افتراض العلم بجرمة الميتة موضوعاً  
لثبوت الوجوب لأكل الميتة معناه أن  
أكل الميتة في الوقت الذي يكون فيه  
حراماً يكون واجباً، وهو من اجتماع  
الضدين.

وبيان ذلك: أن العلم بجرمة أكل  
الميتة طريق محض لثبوت الحرمة  
لأكل الميتة فهو يكشف عن أن أكل  
الميتة حرام واقعاً بنحو مطلق، فإذا  
كان أكل الميتة واجباً في ظرف القطع  
بالحرمة فهذا معناه أنه في ظرف القطع

أحدهما مفاده حرمة أكل الميتة  
والآخر مفاده حرمة أكل النجس، فلو  
كانت الميتة غير نجسة فالحرمة الثابتة  
لها هي الحرمة الاولى، ولو اتفق  
وجود النجس من غير الميتة فهو حرام  
بالحرمة الثانية، أما لو اتفق وجود  
الميتة النجسة - كميته ذي النفس السائلة -  
فالحرمة الثابتة للميتة بمناط النجاسة  
مؤكدة للحرمة الثابتة بمناط الميتة.

\*\*\*

### ٣٧ - أخذ القطع بحكم

#### في موضوع ضده

والمراد من هذه الفرضية هو ان  
يكون الحكم الواقع في رتبة المحمول  
منافياً للحكم الذي أخذ العلم به  
موضوعاً أو جزء موضوع لذلك  
الحكم «المحمول».

مثلاً: لو قيل «إذا علمت بجرمة  
الميتة وجب عليك تناولها» فالحكم في  
هذه القضية هو وجوب أكل الميتة

بالحرمة يكون أكل الميتة واجباً  
وحراماً، أما أنه واجب فلأن موضوع  
الوجوب هو القطع بالحرمة  
والمفروض أن ذلك متحقق، وأما أنه  
حرام فلأن المفترض أنه قاطع بالحرمة  
والتي هي طريق لثبوت الحرمة .

فالقاطع بحرمة أكل الميتة - بناء  
على هذه الفرضية - يكون أكل الميتة  
في حقه واجب لتحقق موضوع  
الوجوب وحرام الافتراض قطعه  
بذلك والذي هو طريق لثبوت  
الحرمة، وهذا هو اجتماع الضدين .

وما يقال من أن موضوع الحرمة  
مغاير لموضوع الوجوب، إذ أن  
موضوع الوجوب هو أكل الميتة  
المعلوم الحرمة، وموضوع الحرمة هو  
خصوص أكل الميتة دون قيد العلم،  
وهذا ما يستوجب إرتفاع التضاد .

إلا أنه يتضح الجواب عن ذلك بما  
ذكرناه من أن التنافي إنما يقع في ظرف  
العلم بالحرمة حيث يكون موضوع

الوجوب معه متحققاً، فباعتبار أن  
العلم طريق لثبوت الحرمة وموضوع  
لثبوت الوجوب يكون ظرف القطع  
هو الحالة التي يتحقق معها التنافي  
والتضاد، وأما مع عدم العلم بالحرمة  
كما لو كان تنجز الحرمة عليه بوسيلة  
غير القطع كالأصل العملي مثلاً فإنه لا  
تنافي أصلاً، وذلك لعدم تحقق  
موضوع الوجوب بعد افتراض أن  
موضوعه القطع بالحرمة، هذا حاصل  
ما أفاده السيد الخوئي رحمته .

الوجه الثاني: أنه يلزم من هذه  
الفرضية تعذر الإمتثال، وذلك لأن الحرمة  
تبعث نحو ترك تناول الميتة والوجوب  
يبعث نحو تناول الميتة، وواضح استحالة  
الإنبعاث عن هذين الحكيمين .

\*\*\*

٣٨ - أخذ القطع بحكم

في موضوع نفس الحكم

المراد من هذه الفرضية هو اعتبار العلم

وباتضح ذلك يتضح استحالة هذه  
الفرضية لاستلزامها الدور. وبيان  
ذلك يتم بواسطة الالتفات الى هذه  
المقدمات :

المقدمة الاولى : ان افتراض شيء  
موضوعاً أو جزء موضوع لحكم  
يقتضي تأخر ثبوت الحكم عن وجود  
الموضوع المفترض ، فالحكم عدم مالم  
يتقرر موضوعه المفترض خارجاً ،  
ولهذا قالوا ان الموضوع مولد للحكم  
وان نسبته للحكم نسبة العلة لمعلوها ،  
فالموضوع يقع في رتبة العلة والحكم  
يقع في رتبة المعلول .

المقدمة الثانية : ان العلم بالحكم  
إذا افترضنا أخذه موضوعاً لنفس  
ذلك الحكم فعني ذلك ان العلم بالحكم  
لابد وان يوجد قبل وجود نفس  
الحكم ، إذ ان هذا هو مقتضى كون  
العلم بالحكم واقعاً في رتبة الموضوع  
للحكم ، ومعنى ذلك ان العلم بالحكم  
هو المولد والعلة للحكم .

بحكم موضوعاً لنفس ذلك الحكم ،  
وهذا معناه إناطة ثبوت الفعلية للحكم  
بالعلم بثبوت الفعلية له ، وذلك لأن  
افتراض العلم بالحكم موضوعاً  
يقتضي ترتب ثبوت الحكم على تحقق  
وتحقق موضوعه في رتبة سابقة كما هو  
مقتضى علاقة الموضوعات  
بأحكامها ، فأولاً يتحقق الموضوع  
وعندئذ يترتب عليه الحكم ، فحينما  
يقال « إذا استطعت وجب عليك  
الحج » فهذا معناه إناطة فعلية  
الوجوب للحج بتحقيق الإستطاعة فما  
لم يتحقق الإستطاعة لا يكون الحج  
واجباً .

ومثال الفرضية المذكورة هو اعتبار  
العلم بحرمة الخمر موضوعاً لحرمة  
الخمر ، وهذا معناه ان ثبوت الفعلية  
لحرمة الخمر منوط بتحقيق العلم  
بثبوت الفعلية لحرمة الخمر ، وذلك  
لافتراض العلم بفعلية الحرمة  
موضوعاً لثبوت الفعلية لحرمة الخمر .



الحكم هو العلم به والعلم بشيء فرع وجود المعلوم في رتبة سابقة عن العلم به .

ويمكن تقريب الدور بشكل آخر، يُراجع في محله .

\*\*\*

### ٣٩ - اخطارية المعاني الإسمية

ذهب المحقق النائيني رحمته الله الى ان المفاهيم الإسمية مفاهيم اخطارية، أي ان لها تقرُّر وثبوت في الذهن، فهي نظير الوجودات العينية في الخارج، فكما ان الوجودات العينية - وهي الجواهر - وجودات متقررة ومستقلة في عالم الخارج ولا يُنات وجودها بوقوعها في اطار موضوع بل هي موجودة في نفسها لنفسها فكذلك المعاني الاسمية في عالم الذهن، فإنها وجودات استقلالية ولا يُنات وجودها في عالم الذهن بموضوع من قبيل المركب اللفظي بل تنقح في

المقدمة الثالثة : ان العلم والقطع بشيء معناه ثبوت ذلك الشيء المقطوع في نفس الأمر بغض النظر عن القطع به ، وان القطع به ليس له سوى دور الكشف عن المقطوع، فلا هو سابق على المقطوع ولا هو مؤد له بل هو متأخر عنه تأخر الكاشف عن منكشفه .

وباتضح هذه المقدمات يتضح استلزام الفرضية المذكورة للدور، إذ انها تفترض ان الحكم مترتب على العلم به، وهذا يعني ان الحكم متأخر عن العلم بالحكم تأخر الحكم عن موضوعه، ولما كان الموضوع هو العلم بنفس الحكم - كما هو المفترض - فهذا معناه وجود الحكم في رتبة سابقة عن وجود الموضوع، وهذا لأن العلم متأخر عن معلومه، وذلك يعني ان الحكم يكون متأخراً ومتقدماً، اما انه متأخر فلأنه واقع في رتبة الحكم واما انه متقدم فلافتراض ان موضوع

إدراكها ليس منوطاً بوجود ألفاظ موضوعة ومستعملة لغرض الدلالة عليها بل ان تصوّر وإدراك هذه المعاني متحقق بقطع النظر عن ألفاظها .

كما نلاحظ أنّ اختلاف هوية هذه المعاني - من حيث أنّ الأول منها من قبيل الجواهر والثاني من قبيل الأعراض والثالث من قبيل المفاهيم الإنتزاعية والرابع من قبيل المفاهيم الإعتبارية - لا يمنع من كون تعقلها وتصورها في الذهن استقلالياً ، بمعنى أنّ هذه المعاني وان اختلفت هوياتها إلا أنّها تقرّر وثبتت في حدّ نفسها في وعاء الذهن .

ومع اتضاح ذلك يتضح ان الألفاظ الاسمية ليس لها إلا دور إخطار مداليتها في ذهن السامع فهي لا تُوجد المعاني المدلولة لها في الذهن وأنما توجب حضورها وانخطارها في الذهن بعد ان كانت مخبوءة .

\*\*\*

الذهن ابتداء وان تجردت عن كل مركب ، فالمفاهيم الإسمية - بقطع النظر عن مداليتها وهل أنّ مدلولها من قبيل الجواهر أو الأعراض أو الإعتبارات أو الإنتزاعيات - كلها مفاهيم استقلالية غير مفتقرة لموضوع يؤهلها لأنّ تسنخر في الذهن ، ولهذا لو افترض جدلاً أنّ لا مفهوم في عالم الوجود إلا مفهوم واحد فإنّه مؤهل لأنّ ينخر في الذهن ، مما يُعبّر عن أنّ المفاهيم الإسمية كالوجودات العينية من حيث أنّها موجودة لا في موضوع ، غاية انّ الوجودات العينية متقرّرة في وعاء الخارج وأما المفاهيم الإسمية فهي متقرّرة استقلالاً في وعاء الذهن .

ولتوضيح ما ذكرناه نمثل بهذه المفاهيم ، وهي مفهوم الماء والبياض والعلية والبيع ، فإنّها جميعاً مفاهيم اسميّة ، ونلاحظ أنّها معاني متصورة ومدركة ولها تقرّر وثبتت بنحو مستقل في وعاء الذهن ، ونلاحظ أنّ

الملفت، وهذا المعنى للإرادة هو أحد معاني الإختيار.

ولا تخفى الطوليّة بين المعنيين، فإنّ أعمال القدرة مرحلة متأخرة عن الشوق الأكيد، على أن بين المعنيين عموم من وجه، فقد يتحقق الشوق ولا يترتب عليه أعمال القدرة والسلطنة كما أنه قد يتحقق أعمال القدرة والإحداث والإيجاد ولا يكون منشأه الشوق كما هو في المشيئة الإلهية، فإنّ المشيئة الإلهية تعني الإرادة وأعمال القدرة - والتي هي من صفات الأفعال - ولا يناسب ساحته المقدسة إنسباق المشيئة بالشوق أو تكون إرادته بمعنى الشوق والذي قلنا أنه من الكيفيات أو الأفعال النفسانية. ومن هنا ذكر بعض الأعلام أنّ الإرادة المناسبة للإنسان تتمحض في المعنى الأول وأما المعنى الثاني فهو الإختيار المسبوق بالإرادة بالمعنى الأول.

\*\*\*

#### ٤٠ - الإرادة

وهي تطلق على معنيين:

المعنى الأول: هو الحبّ والشوق البالغ مرتبة تستدعي سعي المرید لتحقيق المراد، وهذا المعنى يقتضي البناء على أن الإرادة من الكيفيات النفسانية المتخلقة في النفس بسبب مقدمات مرحلية تنشأ الإرادة عند آخر مرحلة منها، فأولاً يتصور ذهن الفعل ثم يتصور فائدته وحين يحصل التصديق والإذعان بالفائدة تقدح الرغبة والشوق للفعل وهذا الشوق هو المعبر عنه بالإرادة.

والإرادة بهذا المعنى لا تستتبع وجود المراد بل يتوسط بينها وبين المراد الإختيار. ولهذا فالإرادة بهذا المعنى قد تتعلّق بالمستحيل.

المعنى الثاني: وهو أعمال القدرة والسلطنة المعبر عنه بالمشيئة، وهي تعني إحداث الفعل وإيجاده من العاقل

من استعمال اللفظ ايجاد المعنى في عالم الإعتبار بنحو التنزيل، فالغرض من استعمال اللفظ هو التوصل لإيجاد المعنى بنحو الإيجاد التنزيلي، فكأنه أوجد المعنى باللفظ وأراد من ايجاد اللفظ ايجاد المعنى.

وأورد السيد الصدر على هذا المعنى، بأنه نشأ عما هو المبنى في تفسير حقيقة الوضع وما هو منشأ العلاقة الدلالية بين اللفظ والمعنى، وهذا المبنى لو تم فإنه يُفسر العلاقة الواقعة بين اللفظ والمعنى إلا أنه لا يقتضي ان يكون الإستعمال مرتبطاً بالكيفية التي انخلقت عنه العلاقة بين اللفظ والمعنى، فحيثية الإستعمال لا تتطابق بالضرورة مع حيثية العلاقة الوضعية المختارة من قبل الواضع.

وبتعبير آخر: لا يلزم المستعمل ان يحتفظ بنفس الكيفية التي نشأت عنه العلاقة الوضعية، فقد لا يقصد من الإستعمال ايجاد المعنى تنزيلاً.

#### ٤١ - الإرادة الإستعمالية

لا يخفى إن الإرادة الإستعمالية غير الدلالة الإستعمالية فالاولى تتصل بالمتكلم والثانية تتصل بالمخاطب.

والكلام هنا عن الإرادة الإستعمالية وقد ذكر لها خمسة معانٍ: المعنى الاول: هي ان يقصد المتكلم من استعمال اللفظ تفهيم المعنى بواسطته.

وأورد السيد الصدر عليه السلام على هذا التفسير للإرادة الإستعمالية، بأنه يلزم منه عدم شمول الإرادة الإستعمالية لحالات استعمال اللفظ في المشتركات مع قصد الإجمال، ولا ريب في شمول الإرادة الإستعمالية لمثل هذه الحالات، إذ ان المستعمل للفظ المشترك مرید للإستعمال رغم عدم إرادته للتفهم، فإرادة التفهم ليست مقومة للإرادة الإستعمالية.

المعنى الثاني: ان يقصد المتكلم

تكون تامة هذا التفسير للإرادة الاستعمالية مبني على تامة المسلك المذكور في تفسير الإستعمال والذي هو مسلك المشهور .

المعنى الخامس : وهو الذي تبناه السيد الصدر رحمته الله وحاصله : انَّ الإرادة الإستعمالية تعني قصد التلفظ بماله أهلية إخطار المعنى ، فالمتكلم يقصد الإتيان باللفظ المعد للكشف عن المعنى ، وتبقى في البين عوامل أخرى لا بد من تحصيلها أو حصولها حتى تترتب عن مجموعها الدلالة ، فالإرادة الإستعمالية لا تساوق الإرادة التفهيمية بل انَّ إرادة التفهيم مرحلة متأخرة أو مباينة لإرادة الإستعمال ، فهي متأخرة لو كان مريداً للإستعمال ومريداً كذلك للتفهم ، وهي مباينة لو انضم للإرادة الاستعمالية إرادة الإجمال ، وفي كلا الصورتين تكون الإرادة الاستعمالية غير إرادة التفهيم والإجمال .

والمحصّل انَّ الإرادة الاستعمالية

المعنى الثالث : انَّ المراد من الإرادة الاستعمالية هي إرادة التلفظ باللفظ المعين ، وذلك إلزاماً بتعهده ، حيث انه قصد إخطار معنى معين وقد التزم بأنّه متى ما أراد إخطار هذا المعنى فإنه يأتي بهذا اللفظ المخصوص . وهذا المعنى إنما يتناسب مع مسلك التعهد في الوضع ، على أنه لا يُفسّر معنى الإرادة التي هي محل البحث ، نعم هو يتحدث عن منشأ الإرادة الإستعمالية ، والحديث عن المنشأ غير الحديث عما هو المراد منها كما أفاد ذلك السيد الصدر رحمته الله .

المعنى الرابع : ان يقصد المتكلم إفناء اللفظ في المعنى ، فتكون الإرادة الإستعمالية بمعنى إرادة لحاظ اللفظ لحاظاً آلياً فانياً في المعنى .

وهذا مبني على انَّ الإستعمال يعني افناء اللفظ في المعنى فتكون الإرادة الاستعمالية هي إرادة الإفناء أي إرادة جعل اللفظ فانياً في المعنى . ومن هنا

يعلم الخير والصلاح والكمال وأي الأفعال التي تكون متناسبة مع الكمال والنظام الأتم.

وقد فسّر الحكيم السبزواري هذا المعنى بما حاصله: أن الإرادة الإلهية تعني وجود الداعي لفعل الخير والنظام الأحسن والأكمل، وهذا الداعي هو عين علمه تعالى بالنظام الأتم والأكمل، ولما كان علمه تعالى هو عين ذاته فالإرادة الإلهية بهذا المعنى هي عين ذاته، فالفرق بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية هو أن الإرادة الإنسانية تعني الشوق المؤكد الناشئ عن الداعي والذي هو إدراك الشيء الملائم، أما الإرادة الإلهية فهي عين الداعي والذي هو إدراك الأصلح والأكمل.

وبتعبير آخر: هي عين علمه والذي هو عين ذاته المقدسة، فيكون الداعي للإيجاد هو عين ذاته، إذ لا يُتَعَقَل في ساحته تعالى كون إرادته

هي إرادة استعمال اللفظ الذي له صلاحية الدلالة على المعنى وهذا يجمع إرادة الإجمال لكنه مع ذلك قصد اللفظ الذي له الصلاحية للدلالة على المعنى.

\* \* \*

#### ٤٢ - الإرادة الإلهية

إنّ البحث عن الإرادة الإلهية من المباحث الشائكة جداً، فقد وقع الخلاف في ماهيتها وحقيقتها، وما يهمننا في المقام هو المقدار الذي وقع في كلمات الأصوليين، فقد اختلفوا فيما هو المراد من الإرادة الإلهية، وهنا ثلاثة معانٍ أساسية:

المعنى الأول: وهو الذي تبناه صاحب الكفاية رحمته عليه وبعض الأصوليين تبعاً لما هو المشهور بين الفلاسفة وحاصله:

أنّ الإرادة الإلهية تعني العلم بالنظام الكامل والأصلح، بمعنى أنه

ذاته فهو صرف الوجود وصرف القدرة وصرف الإرادة وهكذا، إلا أن العينية في الخارج لا يعني اتحاد هذه الصفات مفهوماً، ومن هنا لا تصح دعوى أن الإرادة هي العلم بالنظام الاصلح.

المعنى الثاني: وهو الذي تبناه المحقق النائيني رحمته الله وادعى أنه مبنى أكابر الفلاسفة، وحاصله:

أن الإرادة الالهية تعني الابتهاج والعشق والرضا بذاته تعالى، وذلك لأن ذاته أتم وأكمل مدرك، فذاته حينما تدرك ذاته فإنه تمام الإدراك لأتم مدرك، فهي كل الخير والكمال والبهاء والجمال، وهذا ما يقتضي ابتهاج الذات المقدسة بذاتها - تقدست وجلت -، ثم إن ذلك يستوجب ابتهاجها بما يصدر عنها، إذ إن الذات المقدسة لما كانت في أعلى مراتب الكمال فما يصدر عنها يكون مسانحاً لكمالها، وهو تعالى لما كان مبتهجاً بكمال ذاته يكون مبتهجاً بآثارها وهو

بمعنى الشوق والذي هو كيف نفساني حادثٌ وعارض على الذات، فإرادته ليست حالة منتظرة كما أنها ليست متخلقة عن تصوّر الشيء الملائم كما هو الحال في الإرادة الإنسانية.

وأورد المحقق النائيني رحمته الله على تفسير الإرادة بهذا المعنى بأنه من خلط المفهوم بالمصداق، إذ إن البحث في المقام عن مفهوم الإرادة وعن اتّصاف المولى جلّ وعلا بها، ومن الواضح أن صفات الله جلّ وعلا متغايرة وليس أحدها عين الآخر، فالقدرة غير العلم كما أنها غير الحياة كما أن العلم غير الإرادة، فلكل واحدة منها معنى مستقل عن الآخر، غايته أن مطابق هذه الصفات واحد، إذ إن صفات الله تعالى عين ذاته، فهو كما قيل « قدرة كلّه وحياة كلّه وإرادة كلّه وعلم كلّه » فهو بسيط من تمام الجهات فليس كل واحدة من هذه الصفات يمثل جزء ذاته أو أن صفاته زائدة على

المعبر عنه بالإبتهاج في مرحلة الفعل أو بالمشيئة بحسب تعبير الروايات .

فهناك ابتهاج يكون من صفاته الذاتية وهو الابتهاج بالذات لكونها أتمُّ مُدرك، وهي الإرادة الذاتية الأزلية، وهناك ابتهاج في مرحلة الفعل وهو الرضا عن آثار الذات، إذ حينما تكون الذات مرضية ومعشوقة تكون آثارها كذلك، والرضا المتعلق بآثار الذات هي الإرادة التي من صفات الفعل المعبر عنها بالإرادة الفعلية .

وأورد السيد الخوئي رحمته عليه على هذا المعنى بأنه لا يتناسب مع مفهوم الإرادة لا لغة ولا عرفاً، ولا يبعد أن يكون منشأ هذا التكلف هو دعوى أن إرادة الله جلَّ وعلا ذاتية، وهو ما لا يلزم الإلتزام به، فنحن وإن كنا نلتزم بأن الإرادة ليست بمعنى الشوق الأكيد إلا أن ذلك لا يُعين المعنى المذكور .

ثم ادعى السيد الخوئي رحمته عليه أن الرضا

من الصفات الفعلية كالسخط، فهو ليس كالعلم والقدرة، والدليل على ذلك صحة سلبه عن الذات، وهو أمانة كونه من صفات الفعل، ولو سلمنا أنه من صفات الذات فإنه لا دليل على أن الرضا هو الإرادة .

أقول: لا تخفى غفلة السيد الخوئي رحمته عليه عن مراد المحقق النائيني رحمته عليه فإن الرضا الذي هو من صفات الفعل ليس هو الرضا المقصود عند المحقق النائيني وجمع من الفلاسفة كما أوضحنا ذلك .

المعنى الثالث: وهو الذي تبناه السيد الخوئي رحمته عليه، وحاصله: أن الإرادة لا تكون إلا من صفات الفعل، وذلك لأن المراد منها هو إعمال القدرة والسلطنة المعبر عنه في الروايات بالمشيئة . واستدل لذلك بعد إسقاط المعنيين الأولين أنه لما كان من المستحيل نسبة الإرادة بمعنى الشوق الأكيد إلى الله تعالى وأنه لا معنى معقول للإرادة غير



فالإرادة إذن متخلقة عن غير أعمال القدرة، وهذا هو معنى قوله ﷺ في معتبرة عمرو بن اذينة «خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة» (٤).

\*\*\*

#### ٤٣ - الإرادة التفهيمية

وهي تعني قصد تفهيم المعنى بواسطة اللفظ، فهي تختلف عن الإرادة الإستعمالية من جهة أن المراد في الإرادة التفهيمية هو إيجاد أو قلة أخطار صورة المعنى في ذهن المخاطب عن طريق استعمال اللفظ، وأمّا المراد في الإرادة الإستعمالية فهو - كما أفاد السيد الصدر - ليس أكثر من قصد الإتيان بما يمهد للدلالة دون أن يستلزم ذلك قصد التفهيم، إذ قد لا يكون مراد المستعمل تفهيم المعنى كما أوضحنا ذلك في بحث الإرادة الاستعمالية.

\*\*\*

إعمال القدرة والسلطنة تعين أن يكون المراد من الإرادة هو هذا المعنى خصوصاً وأن الروايات لا تثبت معنى للإرادة غير هذا المعنى، نعم لما كانت قدرة الله تعالى وسلطنته تامة لا يشوبها نقص فإن المراد الإلهي لا يناط بشيء آخر غير إعمال هذه القدرة والسلطنة.

وهذا هو معنى قوله ﷺ في معتبرة صفوان «الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله تعالى فإن إرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنه لا يروى ولا يهيم ولا يتفكر، وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق، فإن إرادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف كما أنه لا كيف له» (٣).

ثم لا يخفى أن إعمال القدرة والتي هي المشيئة والإرادة ليست ناشئة عن إعمال القدرة وإلا لزم التسلسل،

مباشرة، كما لو كان الحب والإرادة متعلقة بأن يُحبي ويميت وفي الإنسان بأن يتزوج، فهذه الإرادة هي المعبر عنها بالإرادة التكوينية، وتارة تتعلق الإرادة والرغبة بأن يصدر الفعل عن آخر، على أن يكون صدوره عنه باختياره، وهذه هي الإرادة التشريعية، كما في تعلق إرادة المولى بأن تصدر الواجبات عن المكلف عن اختيار منه.

هذا إذا بنينا على أن الإرادة تعني الحب والرغبة، وأما لو بنينا على أن الإرادة بمعنى العزم على الإنجاز والتي هي مرتبة متأخرة عن الحب فإنه لا توجد في هذه الحالة إلا إرادة تكوينية وهي العزم على إنجاز فعل، غايته أن هذا الفعل قد يكون تكوينياً وقد يكون تشريعياً، بمعنى أنه قد يكون من سنخ الأفعال التي لا تتصل بشخص آخر مختار وهذا هو المراد من الفعل التكويني، وقد يكون من سنخ

## ٤٤ - الإرادة التكوينية والتشريعية

المراد من الإرادة التكوينية - بحسب نظر صاحب الكفاية رحمته - هي العلم بالنظام الاصلح، وهذا هو المعنى الاول الذي ذكرناه للإرادة الإلهية، وهذه الإرادة تقتضي إفاضة الوجود على الاشياء بما يتناسب مع علمه تعالى بما هو الأكمل والأتم.

وأما الإرادة التشريعية فهي بمعنى علمه تعالى بمصلحة فعل إذا صدر عن مكلف بمحض اختياره، فالفعل في علم الله تعالى أنما يكون واجداً للمصلحة عندما يصدر بواسطة المكلف ويكون عن اختيار. وهذا المعنى للإرادة التكوينية والتشريعية هو ما تبناه مشهور الفلاسفة.

المعنى الثاني: هو أن الإرادة لما كانت بمعنى الحب والرغبة فهي تارة تتعلق بالأفعال الصادر عن المرید

قل افاضة الوجود للأشياء، وأما الإرادة التشريعية فتعني الأوامر والنواهي المولوية. وهذا التقسيم للإرادة ذكره بعض الأعلام، وهو يتناسب مع القول بأن الإرادة هي أعمال القدرة والسلطنة.

\*\*\*

#### ٤٥ - الإرادة الجدّية

وهي ان يكون الداعي من استعمال الألفاظ هو قصد الحكاية أو قصد الإنشاء واقعاً وحقيقة، وذلك في مقابل قصد الكذب أو الهزل أو السخرية.

ومن هنا لا تكون الإرادة الجدّية إلا في موارد استعمال الجمل التامة الإنشائية والخبريّة، إذ هي التي يُتعقل فيها الجد والهزل، وأما استعمال الجمل الناقصة والمفردات اللفظية فلا يكون استعمالها إلا لغرض الإستعمال أو إرادة التفهيم، وأما الإرادة الجدّية فهي غير

الافعال التي تتصل بشخص آخر مختار، إلا أن الجامع بينهما ان الإرادة لهما تتعلّق بفعل المرید مباشرة، إذ إنّ إيجاد الفعل وافاضته أو إيجاد التشريع كلاهما فعل مباشري للمرید. ومن هنا لا توجد إرادة تشريعية بالمعنى المتقدم، نعم يوجد - بناء على هذا المعنى - «إرادة التشريع» أي إرادة فعل التشريع والتي هي فعل مباشري للمرید.

وهذا المعنى ذكره بعض الفلاسفة، والظاهر من كلمات السيد الخوئي رحمته عليه اختيار هذا التفصيل حيث أفاد أنّ الإرادة لما كانت بمعنى البناء القلبي فإنّها دائماً تكون تكوينية، نعم يمكن تقسيمها إلى تكوينية وتشريعية بلحاظ المتعلّق، أما لو كانت الإرادة بمعنى الشوق فإنّ تقسيمها إلى إرادة تكوينية وإرادة تشريعية تام.

المعنى الثالث: انّ الإرادة التكوينية تعني الإحداث والإيجاد أو

وإلا فهم من أفراد الموضوع حقيقة،  
نعم هم خارجون عنه حكماً.

وهذا النحو من الإستثناء يُعبّر عنه  
عند النحاة بالإستثناء المتصل، ويعبّر  
عن هذا النحو من الإخراج والاقتطاع  
عند الأصوليين بالتخصيص أو  
بالخروج التخصيصي. وفي مقابل هذا

النحو من الاستثناء هناك استثناء عند  
علماء العربية يُعبّر عنه بالإستثناء  
المنقطع وهو المعبّر عنه بالخروج  
الموضوعي أو التخصّصي عند  
الأصوليين وهو لا يتصل روحاً  
بالإستثناء والذي هو التخصيص.

والمقصود من الإستثناء المنقطع هو  
إخراج موضوع عن الحكم المجعول  
لموضوع آخر بأحد أدوات الاستثناء،  
ومثاله قوله تعالى ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ  
كُلُّهُمْ أجمعُونَ﴾ (٥) إلا إبليس﴾  
عن الحكم المذكور للمستثنى منه هو  
موضوع آخر لا صلة له بالموضوع  
المستثنى منه، فالمستثنى منه هم

متصّورة في موارد الجمل الناقصة  
والمفردات اللفظية، إذ ليس لها أهلية  
الكشف عن واقع النفس بعد ان كانت  
مجرّد مفردات أو مركبات ناقصة.  
وسنوضح ذلك أكثر في الدلالة  
الجدّية.

\*\*\*

#### ٤٦ - الإستثناء

وهو إخراج بعض أفراد موضوع  
عن الحكم المجعول على ذلك الموضوع  
ولولا الإستثناء لكانت الأفراد  
الخارجة مشمولة للحكم كما هو الحال  
في سائر أفراد الموضوع، فخروجها  
بالإستثناء أنّما هو من جهة عدم شمول  
الحكم المجعول للموضوع لها وإلا فهي  
من أفراد الموضوع حقيقة.

مثلاً حينما يقال «أكرم العلماء إلا  
الفساق منهم» يكون خروج الفساق  
من جهة عدم مشموليتهم للحكم  
المجعول للمستثنى منه «الموضوع»

الملائكة والمستثنى هو ابليس وهو من غير جنس الملائكة، ومن هنا كان الاستثناء منقطعاً ظاهراً.

وهذا النحو من الاستثناء يُعبر عنه - كما ذكرنا - بالخروج الموضوعي التخصّصي عن حكم المستثنى منه، فليس هو إخراج وإنما هو خروج، فحتى لو لم يتصد المتكلم لإخراجه عن حكم الموضوع فإنه خارج من أول الأمر، إذ إن شخص الحكم إذا كان مجعولاً لموضوع فإنَّ عدم شموله لموضوع آخر لا يحتاج إلى بيان، نعم قد يتصدى المتكلم لبيان خروجه لغرض يقتضيه الحال أو نكتة بلاغية. فالإستثناء - إذن - المبحوث عند الاصوليين من حيث افادته للمفهوم وعدم افادته إنما هو الاستثناء المتصل.

ثم إنَّ الإستثناء تارة يكون راجعاً للموضوع واخرى يكون راجعاً للحكم، بمعنى أنه تارة يكون من قيود الموضوع واخرى يكون من قيود الحكم.

أما الاستثناء الراجع للموضوع فهو ما يؤتى فيه بأداة الإستثناء قبل الإسناد أي قبل الحكم على الموضوع المستثنى منه، كما لو قيل «العلماء إلا الفساق يجب اكرامهم» أو «العلماء غير الفساق يجب اكرامهم»، فالاستثناء هنا ضيق من دائرة الموضوع قبل اسناد الحكم له.

وهذا الإستثناء يُعبر عنه بالإستثناء الصفتي، إذ أنه يؤول روحاً إلى توصيف الموضوع بغير المستثنى أو قل يؤول إلى تضيق دائرة الموضوع وتخصيصه بحصة خاصة، فكان أداة الاستثناء حصّصت الموضوع إلى حصتين فكانت احدئى الحصتين هي المسند اليها الحكم دون الحصة الاخرى، ولهذا لو كنا نبحث عن المفهوم في مثل هذه الجملة الاستثنائية لكان البحث عنها داخلاً تحت البحث عن المفهوم في الجمل الوصفية.

وأما الإستثناء الراجع للحكم فهو

ما تكون فيه أداة الإستثناء واقعة بعد الإسناد أي بعد عروض الحكم على موضوعه كما لو قيل «العلماء يجب إكرامهم إلا الفساق منهم»، فإن الإستثناء هنا من قيود الحكم باعتباره واقعاً بعد الإسناد. والمقصود من كونه من قيود الحكم أن الإستثناء هو المتصدي لإخراج المستثنى من الحكم الواقع على المستثنى منه أي موجباً لاختصاص الحكم بالمستثنى منه. وبهذا يتضح أن الإستثناء الراجع للموضوع ليس استثناء حقيقة وإنما هو صورة استثناء بسبب استعمال أداة الإستثناء لغرض تضيق دائرة الموضوع فهو أشبه بالقيد النعتي الذي يضاف للموضوع لغرض تحديده.

ثم إن هنا كلاماً يُنسب إلى نجم الأئمة حاصلة: أن الإستثناء دائماً يكون راجعاً للموضوع، فسواء جيء بأداة الإستثناء قبل الإسناد أو بعده فإنه يكون موجباً لتضييق دائرة

الموضوع.

واستدل لذلك بدعوى أن المصير إلى غير ما ذكر يستوجب التناقض، إذ أن الحكم بعد ما يعرض على الموضوع بتمامه الشامل للمستثنى يكون إخراج المستثنى بعد ذلك عن الحكم من التناقض، فكأنه أثبت له الحكم ثم نفاه عنه.

وأجاب المحقق النائيني رحمته الله عن ذلك بما حاصله: أن الظهور التصديقي للكلام إنما ينعقد بعد تماميته أما قبل أن يتم المتكلم كلامه فلا يصح التعويل على ما يظهر بدواً منه، وإذا كان كذلك فلا تناقض فيما لو جاء المتكلم بحكم لموضوع ثم أخرج بعض أفراد الموضوع عن الحكم قبل أن يتم كلامه، إذ لم ينعقد لكلامه قبل الإخراج والإستثناء ظهور تصديقي في أن الحكم شامل لتمام أفراد الموضوع، والظهور البدوي ليس له استقرار قبل اتمام الكلام كما هو أوضح من أن يخفى،

## ٤٧ - الإستحالة

راجع ما ذكرناه تحت عنوان  
الامتناع بالذات والامتناع بالغير  
والامتناع بالقياس .

\* \* \*

## ٤٨ - الإستحباب

وهو أحد الأحكام التكليفية  
الخمسة ، وقد ذكروا أن تعريفه هو  
عبارة عن « طلب الشيء مع الإذن في  
تركه » ، وهذا ما يقتضي تركُّب  
الإستحباب من جزئين .

ومن هنا لم يقبل جمع من الأعلام  
بهذا التعريف ، وذلك لأن الإستحباب  
من المفاهيم البسيطة ، وهذا ما أوجب  
العدول عنه الى تعريف آخر وهو أن  
الإستحباب « هو الطلب غير  
الإلزامي » .

وكيف كان فإنَّ نظر هذين  
التعريفين إنما هو لمقام الإثبات ، وثمة

بل وحتى لو نصب المتكلم قرينة  
منفصلة على أن مراده الجدِّي لم يكن  
هو استيعاب الحكم لتمام أفراد  
الموضوع فإن ذلك لا يكون من  
التناقض بين القرينة وذو القرينة ، هذا  
هو الجواب الحلِّي .

وقد أجاب المحقِّق رحمته على دعوى  
نجم الأئمة بجواب آخر نقضي  
وحاصله : أن هذا الإشكال سئال  
ومطرَّد في تمام الحالات التي يكون فيها  
الكلام مشتملاً على قرينة موجبة  
لإخراج بعض أفراد موضوع الحكم  
عن أن تكون مشمولة للحكم ،  
كالقرائن الموجبة للتقييد  
والتخصيص ، وكذلك لو تم الإشكال  
لكانت القرينة على المجاز - والتي  
تصرف ذي القرينة عن ظهورها  
الاولي الى الظهور المناسب للقرينة -  
تقتضي التناقض بين القرينة وذو  
القرينة .

\* \* \*

الإحتياط وبقطع النظر عما يترتب عليه من التحفظ على الواقع .

ويمكن ان يكون الإحتياط مستحباً بالإستحباب الطريقي وكذلك النفسي كما مال الى ذلك السيد الصدر رحمته .

وكيف كان فشهور الاصوليين ذهبوا الى استحباب الإحتياط ، وذلك للروايات الكثيرة الآمرة بالاحتياط ، ولما كان حملها على الوجوب يواجه مجموعة من الإشكالات فإن المتعين حينئذ حملها على الإستحباب ، إلا أنه في مقابل هذه الدعوى ادعى البعض استحالة الإستحباب المولوي للإحتياط ، ولذلك لابد من حمل الروايات الآمرة بالاحتياط على أنها أوامر إرشادية بمعنى أنها متصدية للتنبيه على ما يدركه العقل من حسن الإحتياط .

واستدلّ لهذه الدعوى بدليلين :

الأول : أنه يسلم من جعل

تعريف آخر للإستحباب يتصل بمقام الثبوت حاصله ان الإستحباب عبارة عن الحكم التكليفي الناشئ عن ملاك غير بالغ حدّاً يستوجب تعلق الإرادة الملزمة بتحقيق متعلقه ، فالإرادة الموجبة لجعل الحكم الإستحبابي لم تكن شديدة تبعاً للملاك الذي تولدت عنه الإرادة حيث لم يكن تاماً .

\* \* \*

#### ٤٩ - إستحباب الإحتياط

يمكن ان يُراد من الإستحباب في المقام الإستحباب الطريقي ، بمعنى ان الأمر به نشأ عن تعلق إرادة المولى بالتحفظ على الأحكام الواقعية ، فالإحتياط ليس مطلوباً للمولى بنفسه بل ان مطلوبيته باعتباره وسيلة للتحفظ على الأحكام الواقعية .

ويمكن ان يُراد من استحباب الإحتياط الإستحباب النفسي ، بمعنى ان إرادة المولى قد تعلقت بنفس



الإستحباب المولوي للإحتياط اللغوية ، وذلك لأنه إن كان الغرض من جعل الإستحباب هو بعث المكلف نحو الإحتياط فهذا تحصيل للحاصل ، إذ إن إدراك العقل لحسن الإحتياط وحسن التحفظ على الاوامر المولوية الواقعية المحتملة كاف في بعث المكلف نحو الاحتياط فلا مبرر لجعل الإستحباب ، مما يُعبّر عن ان غرض الاوامر الباعثة نحو الإحتياط هو الإرشاد الى الحكم العقلي . وقد أجاب الأعلام عن هذا الدليل بما حاصله :

انه قد يفترض ان الأمر بالإحتياط مولوياً ومفيداً للإستحباب ومع ذلك لا تلزم اللغوية ، وذلك فيما لو كان الإستحباب نفسياً أي مطلوب بنفسه للمولى لكونه موجباً لتأكيد التقوى وترويض النفس على الطاعة وهذا الملاك بنفسه مطلوب للمولى وبقطع النظر على متعلق الإحتياط ، وحينئذ

يكون الباعث العقلي مؤكداً بالباعث المولوي فلا يكون الباعث المولوي تحصيلاً للحاصل .

ثم أنه لو فرض ان إستحباب الاحتياط طريقى فلا يلزم منه اللغوية أيضاً ، وذلك لأنه حينئذ يكشف عن تعلق إرادة المولى بالتحفظ على الواقع ولو بنحو الإرادة الغير الملزمة ، وهذا ما يمنع من تهاون المكلف بالتكاليف الواقعية المحتملة بدعوى انها موهومة وان التحفظ عليها من الوسوسة كما ربما ينقدح ذلك في بعض الأذهان ، فيكون إستحباب الإحتياط نافياً لهذه الدعوى وموكداً لما يحكم به العقل من حسن التحفظ على الواقع - وهذا الجواب ملفق من كلام المحقق النائيني رحمته الله والسيد الصدر رحمته الله .

الدليل الثاني : ان حكم العقل بحسن الإحتياط واقع في سلسلة معلولات الحكم الشرعي وكلما كان الحكم العقلي واقعاً في سلسلة

ومنشأ ذلك هو أنّ حكم العقل بلزوم طاعة المولى جلّ وعلا واقع في رتبة المعلول للأحكام الشرعية، فلو لم يكن هناك أحكام شرعية فإنّ العقل لا يُدرك لزوم طاعة المولى، إذ المفترض أنّ لا أوامر للمولى حتى يُدرك العقل لزوم طاعتها، إذن إدراك العقل للزوم الطاعة معلول لوجود الأوامر الشرعية او قل واقع في سلسلة معلولات الاوامر الشرعية، وحينئذٍ يكون الأمر بطاعة هذه الاوامر إرشادياً وإلا لزم التسلسل، إذ ما هو الملزم لطاعة المولى بأمره بالطاعة، فإن كان الملزم هو أمر آخر للمولى ينسحب الكلام لذلك وهكذا، أما لو كان القاضي بلزوم الطاعة هو العقل فإنّ التسلسل لا يلزم، إذ إنّ ثمة أوامر شرعية يُدرك العقل لزوم طاعتها.

وبهذا يثبت أنّ الأمر الصادر من الشارع إذا كان متناسباً مع ما يقتضيه

معلولات الاحكام الشرعية فإنّ الامر به من قبل الشارع يكون إرشادياً، هذا ما أفاده المحقق النائيني، وبيانه:

ان حكم العقل بحسن الإحتياط معناه إدراك العقل لحسن التحفظ على الاوامر الواقعية المجهولة، فهو إذن مترتب على وجود الأحكام الشرعية فما لم يكن في الواقع أحكام شرعية فإنّ العقل لا يحكم بحسن الإحتياط، إذ لا أوامر في الواقع حتى يحكم العقل بحسن التحفظ عليها، إذن حكم العقل بحسن الإحتياط معلول لوجود الاحكام الواقعية، وكلّما كان كذلك فالامر من الشارع بما يقتضيه الحكم العقلي لا يكون مولوياً.

ولتوضيح المطلب أكثر نمثّل بهذه الآية الشريفة وهي قوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾<sup>(١)</sup> فإنّ الأمر فيها لا بدّ من حمله على الإرشاد لما يُدركه العقل من لزوم طاعة المولى جلّ وعلا،

يُدركه العقل من حسن الإحتياط  
واقع في سلسلة معلولات الحكم  
الشرعي .

ثم انَّ الجواب الذي ذكره السيد  
الصدر رحمته على الدليل الأول يصلح  
للجواب عن هذا الدليل مع شيء من  
التعديل فتأمل .

\*\*\*

### ٥٠ - الإستحسان

المتبادر بذواً من معنى الإستحسان  
هو أعمال الذوق ومقتضيات الطبع في  
مقام التعرّف على الحكم الشرعي ،  
فتي ما وجد المجتهد انَّ هذا الفعل ملائماً  
لما يقتضيه الطبع فهذا يكشف عن ان  
حكم هذا الفعل الواقعي هو الإباحة ،  
وبخلافه ما لو كان الفعل مستبشعاً تمجُّه  
الطباع وتشمئز له النفوس ويتناقى مع  
الذوق فهذا يعبر عن انَّ حكمه الواقعي  
هو الحرمة لو كانت مرتبة الإشعزاز  
والإستقذار شديدة جداً ، أما لو كانت

الحكم العقلي وكان ذلك الحكم واقعاً  
في رتبة المعلول للحكم الشرعي فإنَّ  
المتعين هو حمل الأمر الصادر عن  
الشارع على الإرشادية ، والمقام من  
هذا القبيل ، إذ انَّ الأمر بالإحتياط  
يتناسب مع الحكم العقلي وهو حسن  
التحفظ على الحكم الشرعي الواقعي  
المجهول . وبه تسقط دعوى  
الاستحباب الشرعي بالاحتياط .

وأجاب عنه السيد الخوئي رحمته بما  
حاصله : أنه وان كنا نسلم انَّ حكم  
العقل بحسن الإحتياط واقع في  
سلسلة معلومات الحكم الشرعي إلا  
أنه مع ذلك يمكن ان يكون الأمر به  
أمراً مولوياً شرعياً ، وذلك لأنَّ مقدار  
ما يُدركه انما هو حسن الإحتياط  
وهذا لا يمنع من أن يأمر الشارع  
بوجوب الإحتياط الشرعي تحفظاً  
على أغراضه التي قد تفوت لولا حكمه  
بوجوب الإحتياط ، فالأمر  
بالاحتياط يكون مولوياً رغم انَّ ما

ملاحظته في مرتبة متأخرة عن فقدان النص يُعبر عن أن الإستحسان ليس بمعنى تقديم أقوى النصين ظهوراً أو سنداً - كما ذكر البعض - وملاحظته مترتباً على القياس يُعبر عن أن الإستحسان ليس بمعنى العدول عن قياس الى قياس أقوى - كما ذكر البعض - كما يُعبر عن أن الإستحسان لا يدخل تحت أي وجه من وجوه القياس المذكورة، ومن هنا يتمحض معنى الإستحسان - بحسب فهم الشافعي - في مجموعة من المحتملات .  
 منها أن مراد الشافعي من الإستحسان هو المصالح المرسلة، وهذا الاحتمال غير مرادٍ جزمياً، وذلك لأن المصالح المرسلة تخضع لضوابط عقلية أو عقلانية أو شرعية كما سيتضح ذلك في الحديث عن المصالح المرسلة، فلو كان مراده ذلك لكان إشكاله - وهو أنه يلزم من القول بحجية الإستحسان « ان يقول كل

مرتبة الاستقدار والإستبشاع بمستوى أدنى من الحالة السابقة فإن هذا يكشف عن ان حكم هذا الفعل عند الله تعالى هو الكراهة .

وهذا المعنى للإستحسان يمكن ان يُستفاد من كلام الشافعي - والذي لا يرى حجية الإستحسان - حيث قال في مقام الرد على دعوى حجية الإستحسان : « أفرايت اذا قال المفتي في النازلة ليس فيها نص خبر ولا قياس وقال استحسن ، فلا بد ان يزعم ان جائزاً لغيره ، ان يستحسن خلافه فيقول كل حاكم في بلد ومفت بما يستحسن ، فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا ، فإن كان هذا جائزاً عندهم فقد أهلوا أنفسهم فحكموا حيث شاءوا وان كان ضيقاً فلا يجوز ان يدخلوا فيه . »

فإن هذا النص كما تلاحظون صريح في ان الشافعي يفهم من الإستحسان المعنى الذي ذكرناه، وذلك لأن

حاكم في بلد ومفت بما يستحسن» - غير وارد، إذ أن الضوابط العقلية والعقلانية وكذلك الشرعية مطردة والإختلاف إنما هو في موارد تطبيقها وهذا حاصل حتى في الكتاب والسنة وكذلك القياس، وهذا ما يُعبرُ عن أن الشافعي لا يقصد بالإستحسان المصالح المرسلّة.

وبما ذكرناه يتضح عدم إرادته للحسن والقبح العقليين أو العقلانيين، وكذلك يتضح عدم إرادته من الإستحسان ما يعبرُ عنه بحجية العرف.

وبسقوط تمام الاحتمالات يتعين كون المراد من معنى الإستحسان هو ما ذكرناه، إذ هو الذي يرد عليه إشكال الشافعي، فالذوق وما يلائم الطبع وكذلك الإشمزاز والإستقذار والإستبشاع كلها حالات نفسانية تخضع لعوامل تربوية أو اجتماعية أو ثقافية، وهي تختلف من بلد لآخر ومن بيئة لآخرى، بل قد يتفاوت

المجتمع الواحد في ذلك فتجد أن طبقة معينة أو شريحة خاصة تنفر من بعض الأطعمة وتستقذرها والحال أن نفس هذه الأطعمة تستهوي طبقة أخرى من المجتمع أولاً أقل لا تكون مستقذرة عندهم، كما نلاحظ أن بعض المجتمعات تمارس بعض الأعمال وترى أنها ملائمة للذوق والتحضّر، ونجد مجتمعات أخرى تستبشع هذه الأعمال وترى أنها من التخلف والتسافل إلى مستوى الحيوان، وما ذلك إلا لاختلاف التربية والثقافة.

ثم إن المجتمع الواحد قد يمرُّ بأطوار وظروف تتغير معها طبائعه ومذاقاته. وبهذا اتضح أن ما يفهمه الشافعي من معنى الاستحسان هو ما ذكرناه.

ويمكن تأكيد هذا الفهم ببعض التعريفات المذكورة للإستحسان فقد نقل صاحب محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء عن المبسوط - كما ذكر ذلك السيد الحكيم - أن الاستحسان

« هو الأخذ بالسماحة وانتفاء مافيه الراحة ».

وكذلك نقل عن ابن قدامة ان الاستحسان « دليل ينقذح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه ».

والتعريف الاول يُعبر عن الحكم بمناط الإستحسان لا بد وان يكون متناسباً مع السماحة والسهولة ، فلو كان فعل من الأفعال متناسباً مع انس النفس ومتناغماً مع مذاقها وموجباً لراحتها واستجاءها فهذا يقتضي الحكم بإباحته بل وباستحبابه ، لأنه هو مقتضى الأخذ بالسماحة وانتفاء مافيه الراحة ، فلو حكمنا بحرمة لأخذنا بما فيه التعب وأوردنا المكلف موارد النصب وهو ما ينافي ما رب النفس في الطرب .

وأما التعريف الثاني فنتساءل ما هو الدليل الذي ينقذح في نفس المجتهد ويتعذر عليه التعبير عنه ، فحتماً ليس هو من قبيل النصوص الشرعية ولا

هو من قبيل البراهين العقلية ولا هو قياس من الأقيسة وإلا لأجاد التعبير عنه ، ولو كان من قبيل المصالح المرسلة أو سدّ الذرائع أو ما الى ذلك فما هو الموجب لانتفاء القدرة على التعبير عنه ، نعم لو كان الذوق هو الدليل فإن من الصعب التعبير عنه إلا ان يكون المجتهد شاعراً .

المعنى الثاني للإستحسان : هو « ما يستحسنه المجتهد بعقله » ، وهذا التعريف منقول عن ابن قدامة ، وهو يحتمل معان ثلاثة :

الإحتمال الاول : ان مراده من الإستحسان العقلي هو خصوص مدركات العقل القطعية الأعم من مدركات العقل العملي - كإدراك العقل لحسن العدل وقبح الظلم - ومدركات العقل النظري كإدراكه للملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته أو ان مراده مختص بالاول .

الإحتمال الثاني : ان مراده من

الاول : ان الإستحسان يعني تقديم الدليل المخصص من الكتاب والسنة على عمومات الكتاب واطلاقاته وكذلك عمومات السنة واطلاقاتها. مثلاً قوله تعالى ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ﴾<sup>(٣)</sup>، فالآية الكريمة تدلُّ باطلاقها على حلية أكل طعام البحر، فلو ورد دليل من السنة مفاده « حرمة أكل ما لا فلس له » فإنَّ هذا الدليل يكون مقدماً بالإستحسان أي بقاعدة حمل المطلق على المقيد والعام على الخاص.

الثاني : ان المراد من الإستحسان هو تقديم الآيات والروايات - في مقام التعرف على الحكم الشرعي - على سائر الأدلة الأخرى سواء كان من قبيل الإجماع أو العقل أو القياس أو ما الى ذلك فكل ما سوى الكتاب والسنة يكون في مرحلة متأخرة عنها في مقام المرجعية، أي لا يلجأ الى غير الكتاب والسنة في موارد اشتغالها أو أحدهما

الإستحسان العقلي هو مطلق ما يستحسنه العقل الأعم من العقل النظري والعملي والقطعي والظني.

والظاهر من التعريف ان المتعين هو الإحتال الثاني، وذلك لعدم وجود ما يُوجب اختصاصه بالاول، ومن هنا يكون الإستحسان شاملاً للقياس والاستقراء وسدِّ الذرايع، لانها جميعاً من صغريات ما يستحسنه العقل الأعم من القطعي والظني، وعليه فليس الإستحسان - بناء على هذا المعنى - دليلاً مستقلاً في مقابل الدليل

العقلي، وذلك حتى بناء على الاحتمال الاول، وهذا ما يُعبر عن وجود خلل في التعريف.

المعنى الثالث : ان الإستحسان هو « العدول بحكم مسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة ». وهذا التعريف نقله ابن قدامة أيضاً. واحتمالات المراد من هذا التعريف

ثلاثة :

على حكم المسألة المبحوث عنها.

الثالث: ان الاستحسان يعني الخروج عما يقتضيه القياس بسبب وجود دليل خاص من الكتاب والسنة، بمعنى أنه في فرض التعارض بين ما يدل عليه الكتاب والسنة وبين ما يقتضيه القياس فإن الإستحسان يقتضي تقديم ما يدل عليه الكتاب والسنة.

والظاهر إرادة هذا المعنى من التعريف بقريظة قوله «العدول بحكم مسألة عن نظائرها»، فإن هذا التعبير يناسب القياس والذي يعني إسراء حكم من مسألة الى نظائرها من المسائل، فلو كانت احدى هذه المسائل مما قام الدليل الخاص من الكتاب والسنة على ان حكمها منافٍ لحكم نظائرها من المسائل فإن مقتضى الإستحسان هو تقديم الدليل الخاص من الكتاب والسنة.

والذي يؤكد ما ذكرناه ان التعبير

بالعدول لا يُناسب التخصيص - والذي هو الاحتمال الاول - إذ ان العدول يستبطن وجود قاعدة كلية متبناة تقتضي حكماً معيناً إلا ان ثمة شيئاً أوجب العدول عن هذه القاعدة، والتخصيص ليس من هذا القبيل، وذلك لأن المخصص لو كان متصلاً فإن حكم المسألة المستفاد من المخصص ثابت بنفس الخطاب المفيد للعموم، فليس من قاعدة تقتضي حكماً مغايراً وتكون المسألة الخارجة بالتخصيص مشمولة له أولاً ثم تخرج بواسطة الدليل الخاص حتى يصدق العدول، إذ ان العموم من أول الأمر لا يشمل المسألة الخارجة بالمخصص المتصل، وأما لو كان المخصص منفصلاً فكذلك لا يكون التعبير بالعدول دقيقاً لو كان المراد منه التخصيص، إذ ان التعويل على الاطلاق أو العموم قبل الفحص عن المخصص أو المقيّد غير صحيح، وذلك للعلم الإجمالي بوجودات



يقال في موردها أن بعض مواردها خارج من أول الأمر بل أن كل ما يخرج عنها يكون عدولاً عن مقتضاها إلى شيء آخر.

هذا ما يناسب سقوط الإحتمال الأول، وأما الإحتمال الثاني فهو أبعد من الإحتمال الأول، وذلك لأن الإستحسان فيه بمعنى تقديم الكتاب والسنة على سائر الأدلة، ولا نجد مناسبة للتعبير بالعدول لو كان هذا المعنى هو المراد، إذ أن هذا المعنى لا يعني أكثر من بيان الترتيب المرحلي للأدلة في مقام المرجعية والإستنباط للأحكام الشرعية.

والمحصّل أن حمل التعريف على الدقة يقتضي كون المراد منه ما ذكرناه وهو الخروج عن القاعدة الكلية المستلهمة بواسطة القياس في موارد وجود الدليل الخاص من الكتاب والسنة، وهذا ما تؤكد مقتضيات القياس، إذ أن القياس العقلي لا يفرق

مخصّصات ومقيّدات منفصلة في الخطابات الشرعية، فمع الفحص والعثور على المخصّص المنفصل لا يكون العمل بمقتضى المخصّص أو المقيّد عدولاً عن العموم والاطلاق، وذلك لأن الاطلاق وكذلك العموم لم يكونا مراديين بالإرادة الجديدة من أول الأمر بل المراد الجدّي منها هو غير ما يقتضيه المخصّص المنفصل.

وبهذا يتنقح أن لا قاعدة كلية مبتناة تم العدول عنها في موارد التخصيص بل أن المخصّص يثبت في عرض العموم والاطلاق وإنما قد يتفق العثور على العموم قبل العثور على المخصّص وقد ينعكس الأمر فنعثر على المخصّص قبل العثور على العموم أو الاطلاق وحينئذٍ فما معنى التعبير بالعدول.

وأما الاحتمال الثالث فيناسبه التعبير بالعدول، وذلك لأن القياس ضابطة عقلية كلية محددة المعالم لا

من القياس كان ذلك موجباً للعدول عما يقتضيه القياس، وكذلك لو كان هناك قياس أقوى دليلاً من قياس آخر فلا بد من العدول عن القياس المرجوح بمقتضى الإستحسان، إلا أن هذا التعريف لم يُشر إلى ماهي الضابطة لتشخيص اقوائية أحد القياسين على الآخر، والمحمّل في ضابطة الأقوائية أحد أمور:

الأمر الأول: مناسبة القياس الأقوى للمصلحة.

ولو كانت هذه هي الضابطة لما صحَّ عدُّ الإستحسان دليلاً برأسه، فهو حينئذٍ يرجع إلى المصالح المرسله فهي المائز - بناء على هذا الاحتمال - بين القياس الأقوى من القياس الأضعف، وهذا ما يُوجب استبعاد هذا الإحتمال، إذ أن الظاهر منهم هو اعتبار الإستحسان دليلاً مستقلاً في عرض الأدلة الأخرى.

الأمر الثاني: مناسبة لسدّ الذرائع

بين مسألة وأخرى بل يُعطي ضابطة كلية لنظائر المسألة المقيس عليها إلا أن المجتهد يعدل عما يقتضيه القياس بسبب وجود الدليل الخاص من الكتاب والسنة.

والذي يُعزّز ما استظهرناه من التعريف ما نقل عن البرودي - وهو من الأحناف - قال: إن الإستحسان هو «العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه».

والمناسب لما ذكرناه هو قوله «أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه» حيث اعتبر المعدول عنه هو القياس وليس هو دليل آخر كعمومات الكتاب والسنة.

ثم إن هذا التعريف أوسع دائرة من التعريف السابق حيث جعل الموجب للعدول عن القياس مطلق الدليل الأقوى، فلو اعتبرنا أن الإجماع وكذلك المصالح المرسله أقوى دليلاً

أو العرف وهذا الإحتمال أيضاً ساقط  
لعين ما ذكرناه في الأمر الاول.

**الأمر الثالث:** ان الضابطة في  
أقوائية قياس على آخر هو الذوق  
وملائمات الطبع، وهذا الإحتمال هو  
المتعين، إذ لا يرد عليه الإشكال الوارد  
على الاحتمال الاول والثاني، كما لا  
يتصور ان تكون ضابطة الاقوائية هو  
موافقة القياس الأقوى للكتاب  
والسنة والإجماع، إذ ان ظاهر  
التعريف هو ان الدليل على حكم  
المسألة هو أحد القياسين لا غير، إلا  
أنه لما كان أحد القياسين منافياً لما  
يقتضيه الآخر كان ذلك مستوجباً  
للبحث عن الأقوى منهما.

هذا بالاضافة الى ان الثالث من  
الامور المحتملة متناسب مع مجموعة  
من التعريفات المذكورة للإستحسان  
كما بينا ذلك.

**المعنى الرابع:** ما نُقل عن  
الشاطبي من المالكية ان الإستحسان

هو « العمل بأقوى الدليلين ».

ولم نتبين المراد من هذا التعريف،  
فهل المراد منه هو إعمال الإستحسان  
لتشخيص ماهو الدليل الأقوى أو ان  
المراد من الإستحسان هو نفس الأخذ  
بالدليل الأقوى والأقوائية تثبت  
بواسطة اخرى غير الإستحسان،  
فنفس الأخذ بما يقتضيه الكتاب  
الكريم وطرح ما يقتضيه الخبر الواحد  
المنافي هو الإستحسان، أو ان  
الإستحسان معناه هذه القاعدة الكلية  
وهي كلما تعارض دليلان فالحجّة  
تكون في طرف الأقوى منهما، وهذا  
المعنى أيضاً لا يشخص لنا ضابطة  
الأقوائية.

فبناءً على الإحتمال الثاني لا يكون  
الإستحسان من الأدلة على الحكم  
الشرعي وانما يكون مجرد اصطلاح  
يُطلق على هذه الحالة التي يعمل فيها  
المجتهد بالدليل الأقوى.

وأما الإحتمال الثالث: فهو خلاف

الحكم الشرعي لولا التعارض،  
 وحينئذ لا معنى لأن يقال خذ بما هو  
 الأقوى منها، لأن ذلك لا يعالج  
 المشكلة، فهو أشبه بما لو سألك سائل  
 عن أي الطريق أسلك وكان غرضه  
 التعرف على الطريق الأقرب فتجيبه  
 بقولك «اسلك أقرب الطريقين» فهذا  
 لا يكون السائل قد تحصل على  
 الجواب الناجع، لأنه إنما يسأل عن  
 الطريق الأقرب.

نعم لو كان يعلم بالطريق الأقرب  
 إلا أنه لا يعلم أنه ملزم بسلوك  
 الطريق الأقرب أو هو مخير مثلاً فإن  
 الجواب بالقول «اسلك الطريق  
 الأقرب» يكون ناجعاً، إلا أن ذلك  
 خلاف الظاهر من مرجعية  
 الإستحسان في ظرف التعارض، لأن  
 الظاهر أنه لا يلجأ للإستحسان  
 للتعرف على هذه القاعدة فحسب بل  
 يلجأ إليه لتشخيص الدليل الأقوى من  
 الدليل الأضعف.

ظاهر التعريف، إذ إن هذه القاعدة لا  
 تعدو إما أن تكون قاعدة عقلية  
 منشأؤها إدراك العقل لاستحالة  
 ترجيح المرجوح واستحالة التخيير  
 بين المرجوح والراجع، وإما أنها  
 قاعدة مستفادة من الشرع أو من دليل  
 آخر، وإطلاق عنوان الإستحسان  
 عليها مجرد اصطلاح وهو ينافي دعوى  
 دليته على الحكم الشرعي، ولو  
 سلمنا استفادتها من الإستحسان فهذا  
 لا يقتضي أكثر من كونها من موارد ما  
 يكشف عنه الإستحسان لا أنها هي  
 الإستحسان نفسه، وحينئذ لا يصلح  
 تعريف الإستحسان بها فلا بد من  
 التماس تعريف للإستحسان لو كان هذا  
 الإحتمال هو المتعين، وهذا ما يؤكد  
 سقوط هذا الإحتمال، على أنه لا معنى  
 محصل من هذا الإحتمال، وذلك لأن  
 الظاهر من التعريف أن المجتهد إنما يلجأ  
 للإستحسان في حالة تعارض الأدلة  
 مع إحراز دليلية كل واحد منها على

لمناسبته مع تعريفات أخرى ومناسبته كذلك مع مرجعية الإستحسان في مقام التعارض .

ومع تمامية هذا الإحتمال يبقى السؤال عن الآلية المعتمدة للإستحسان لتشخيص الدليل الأقوى والتي هي جوهر الإستحسان ، حيث قلنا ان هذا التعريف - بناء على الإحتمال الاول - لا يكشف لنا سوى عن النتيجة المترتبة على الإستحسان ، وهي تشخيص الدليل الأقوى وأما الآلية المعتمدة لذلك فلا بد من استفادتها من مورد آخر .

وهنا مجموعة من الإحتمالات نوردتها لغرض البحث عما هو المتعين منها :

**الاحتمال الاول :** إن الآلية المعتمدة لتشخيص الدليل الأقوى هو الكتاب المجيد أو السنة أو العقل القطعي والظني أو مناسبة أحد الدليلين لما تقتضيه المصلحة العامة أو

ومن هنا يكون المتعين من الإحتمالات هو الإحتمال الأول ، وبهذا يكون تعريف الإستحسان - بناء على هذا الإحتمال - هو المشخص للدليل الأقوى الذي يلزم العمل به ، فيكون التعريف من قبيل التعريف بالفائدة والنتيجة ، فهذا وان كان خلاف الظاهر من التعريفات إلا ان ذلك مألوف في التعريفات التي يكون الغرض منها إعطاء صورة عن المعرف كما يقال في تعريف الخمر أنه المسكر ، فهو تعريف بما ينتج عنه .

والمتحصل ان هذا الإحتمال وان كان خلاف الظاهر من التعريف إلا أنه لما كان الإحتمال الثاني - والذي هو أقرب بحسب الصياغة اللفظية للتعريف - بعيد جداً كما ذكرنا والإحتمال الثالث ساقط لابتلائه بما ذكرناه من إشكال فيدور التعريف بين الإجمال وعدم انفهام معنى محصل له وبين الإحتمال الأول ، والظاهر تعيينه

نقول انّ هذا الكلام صحيح إلا اننا لا نحرز انّ ترجيح أحد الدليلين بالكتاب مثلاً يُصطلح عليه بالاستحسان حتى نقول لا مشاحة في الاصطلاح وانما نبحت عن ان مصطلح الاستحسان على أي شيء يطلق، وحينئذ لا بدّ من ملاحظة الإعتبارات والمناسبات بين المصطلح والمصطلح عليه، ومن الواضح عدم التناسب بين ترجيح أحد الدليلين بالكتاب المجيد وبين مصطلح الإستحسان.

وأما الاحتمال الثالث فيضعفه ما نجده في كلمات القوم من عدم انحصار الترجيح وتشخيص الاقوى بالاستحسان، فلو كان الاحتمال الثالث هو المتعين لكان جامعاً لتمام المرجحات وهذا ما لا يمكن قبوله لملاحظة انّ الاستحسان في كلماتهم يكون في عرض مرجحات اخرى وفي حالات يكون في طولها مما يُعبّر عن انّ الاحتمال الثالث ليس هو المقصود.

مناسبة أحدهما للمرتكزات العرفية أو تناسب أحدهما لسدّ الذرايع المفضية للحرام فهو حينئذ يكون الاقوى أو تناسب أحدهما لفتح الذرايع المفضية للواجب فهو الاقوى من الدليل الفاقد لهذه الخصوصية.

الاحتمال الثاني : ملائمة أحد الدليلين للطبع أو منافاة أحدهما للمذاقات العامة فيكون ما يقابله هو الأقوى.

الاحتمال الثالث : هو مجموع هذه المرجحات.

أمّا الترجيح بالكتاب أو بالسنة أو بالعقل أو بالمصلحة أو بسدّ الذرايع أو فتحها أو بالمرتكزات العرفية فن غير المناسب أن يُطلق عليها الترجيح بالاستحسان بل المناسب ان يقال ترجيح أحد الدليلين بالكتاب أو بالعقل وهكذا.

وما قد يقال أنه مجرد اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح.

من تعريفات الإستحسان هو « طلب السهولة في الأحكام مما يبتلي به الخاص والعام » وكذلك ما نقله عن بعض من أن الإستحسان هو « الأخذ بالسماحة وانتفاء مافيه الراحة » « والأخذ بالسعة وابتغاء الدعة »، فإن هذه التعريفات تعبر عن أنه يحوم في حمى الإحتمال الذي رجحناه أو يكون الإستحسان متضمناً للمعنى الذي ذكرناه.

وأما احتمال ان تكون الآلية لتشخيص الدليل الأقوى هو مجموع المرجحات باستثناء ما ذكرناه في الاحتمال الثاني فهو وان كان معقولاً إلا أنه يتناقض - كما ذكرنا - مع عدو الإستحسان مرجحاً في عرض المرجحات الاخرى وفي حالات يكون في طولها مما يؤكد عدم إرادة هذا الإحتمال.

المعنى الخامس : وهو ما نقل عن المالكية من أن الإستحسان هو

ومن هنا يتعين الإحتمال الثاني، إذ هو الذي لا يرد على الإشكال الوارد على الإحتمال الاول كما لا يرد عليه الإشكال الوارد على الإحتمال الثالث، فن المناسب جداً ان يقال حين ترجيح أحد الدليلين بما يلائم الطبع والمذاقات العامة من المناسب ان يقال ان الترجيح تم بالإستحسان، على ان هذا الإحتمال هو المناسب لبعض التعريفات المذكورة للإستحسان.

ثم أنه لو افترضنا جدلاً ان الاحتمال الثالث هو المتعين لكان علينا ان نمارس عملية الاستذواق لغرض تشخيص الدليل الاقوى ولو في الحالات التي لا يكون معها مرجح آخر، كما لو تعارض خبران ولم يكن ثمة مرجح من المرجحات الاخرى فإن علينا ان نلاحظ ما هو الدليل المناسب لمقتضيات الذوق وملائمات الطبع، وهذا هو المستفاد مما ذكره السرخسي في مبسوطه، حيث ذكر ان

« الإلتفات الى المصلحة والعدل » .

وهنا لم يُحدّد لنا التعريف متى يلجأ  
المجتهد للإلتفات الى المصلحة والعدل ،  
وهل انّ الإلتفات لذلك يكون في  
ظرف التعارض بين الأدلة ، فيكون  
الإستحسان من وسائل علاج  
التعارض أو ان الإلتفات يكون  
ابتدائياً ، بمعنى أنّه يكون وسيلة  
للكشف عن الحكم الشرعي فيكون  
في عرض الأدلة الأخرى ، أو انّ  
الإلتفات يكون لغرض محاكمة الأدلة  
الشرعية والعقلية وغيرها فما كان منها  
مناسباً للمصلحة والعدل فهي صالحة  
للدليلية ، أما مع منافاتها للمصلحة  
والعدل فهي لا تصلح للدليلية  
والكاشفية عن الحكم الشرعي  
فتكون للإستحسان فوقية على سائر  
الأدلة ، إذ هو المشخص - بناء على هذا  
الإحتمال - للحجّة منها من غير الحجّة  
حتى في ظرف عدم التعارض .

على انّ التعريف لم يُشخص لنا

مرتبة المصلحة الموجبة للترجيح لو  
كان الإحتمال الاول هو المراد ، كما أنّه لم  
يُبيّن لنا مقدار المصلحة المؤثرة في  
الكشف عن الحكم الشرعي لو كان  
الإحتمال الثاني هو المقصود ، كما أنّه لم  
يُوقفنا على ماهية وحدود المصلحة  
الموجبة لثبوت الحجية لبعض الأدلة  
وانستفائها عن أدلة أخرى لو كان  
الإحتمال الثالث هو المراد .

ومن هنا لا ندرى ماهو العلاج في  
حالة تعارض المصلحتين أو تراحمهما  
وبأي وسيلة يتوسّل المجتهد لترجيح  
احدى المصلحتين ، ثم ماذا لو تعارض  
أو تراحم العدل مع المصلحة بأن كان  
أحد الدليلين مناسباً للمصلحة وكان  
الآخر مناسباً لمقتضيات العدل أو كان  
أحد الفعلين مناسباً للمصلحة والآخر  
للعادل ولم يكن ثمة مرجح من  
المرجحات الأخرى .

مثلاً لو كان هناك رجل يحرق في  
كل ليلة بيتاً من بيوتات البلدة وكان



قطع مادة الفساد الذي يُحدثه هذا الرجل يتوقف على حبس مجموعة من الرجال وتعذيبهم لغرض التعرف على الجاني منهم ولم يكن ثمة وسيلة أخرى لقطع مادة الفساد.

فهنا يكون حبس هؤلاء الرجال وتعذيبهم متناسباً مع المصلحة العامة إلا أنه منافي للعدل، إذ لا إشكال أن حبس غير الجاني وتعذيبه من الظلم،

فهذه الحالة لا يجب عليها التعريف المذكور أيضاً.

على أنه يمكن الإيراد على التعريف بأن الإستحسان لا يكون - بناء عليه -

دليلاً مستقلاً بل هو راجع إلى المصالح

المرسلة وإلى ما يُدركه العقل من حسن العدل وقبح الظلم، وحينئذ لا

يكون الإستحسان إلا تكثيراً

للمصطلحات بلا مغزى، وهذا يتنافى

مع الصناعة العلمية، هذا بالإضافة

إلى أن الظاهر من كلمات الأصوليين

وفقهاء القوم أن الإستحسان دليل

مستقل في عرض الأدلة كالمصالح المرسلة والدليل العقلي وليس هو مصطلح ثانٍ للمصالح المرسلة والدليل العقلي. ومن هنا يكون التشكيك في دقة هذا التعريف كبيراً جداً.

هذا تمام الكلام في معنى الإستحسان، ولا بأس ببيان الأدلة التي استدل بها على حجية الإستحسان.

ذكر السيد الحكيم في كتابه الأصول العامة أنه استدل على ذلك بأيتين من الكتاب المجيد وبرواية من السنة الشريفة وبالإجماع، ونحن نعرض لهذه الأدلة تباعاً.

الدليل الأول: قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾<sup>(٨)</sup>.

وتقريب الإستدلال بهذه الآية

الكريمة لصالح القول بحجية

الإستحسان، إن الله تعالى امتدح

عباده اللذين يتبعون أحسن القول،

وهذا ما يُعبر عن حجية الإستحسان

وإلّا لما امتدح الله تعالى عباده المتصفين  
بالعمل بالإستحسان .

وقبل الجواب عن الإستدلال  
بالآية الشريفة نقول : انّ المراد من  
عنوان الأحسن يحتمل ثلاثة  
احتمالات :

الإحتمال الأول : أنّه عنوان اضافي  
نسبي ، وحينئذ يكون معنى الآية هو  
حجية كل قول أو رأي إذا أضيف  
ونُسب الى رأي آخر كان أحسن منه  
بقطع النظر عن كون القولين واجدين  
للحجّة في نفسها أو لا ، فخص  
الأحسنية هي المناط في ثبوت الحجية  
للقول المتصف بها .

وواضح انّ هذا الإحتمال غير مراد  
جزماً ، إذ من غير المعقول ان يكون  
القول أو الرأي غير واجد للحجية  
وبجرّد ان يُضاف الى رأي آخر  
ويتفوق عليه نسبياً يكون ذلك موجباً  
لاتصافه بالحجّة ، فالرأي حينما يكون  
منافياً لنظر الشارع لا يكون رجحانه

على رأي آخر منافٍ أيضاً للشارع  
موجباً لثبوت الحجّة للرأي الراجح  
وإلّا لما صحّ ان تكون للشارع متبنيات  
خاصة تثبت بموجبها حجية بعض  
الأقوال وعدم حجية أقوال أخرى ، إذ  
انّ الأقوال التي لم تثبت لها الحجّة  
متفاضلة بلا ريب ، وحينئذ يكون  
الأفضل منها حجة يلزم التعبد به وهذا  
خلاف بناء الشارع على عدم  
حجيتها ، هذا لو كان المراد من  
الأحسنية هو الأحسنية الواقعية وإلا  
لو كان المراد من الأحسنية هو  
الأحسنية بنظر كل أحد للزم الهرج  
والمرج ، إذ انّ الأحسنية بهذا المعنى  
تخضع لعوامل نفسية وملاحظة  
المصالح الشخصية وهي متفاوتة من  
شخص لآخر ومتزاحمة في غالب  
الأحيان ، وعندئذ يجرّ كل واحد النار  
الى قرصه ، وتكون لغة الغاب هي  
المحكمة في المجتمعات وبها يختل النظام ،  
وهذا ما يورث المجزم بعدم إرادة الآية

الشريفة لهذا المعنى.

**الإحتمال الثاني:** إنَّ المراد من عنوان الأحسنية هي الأحسنية الواقعية في إطار الأقوال الواجدة للحجية في نفسها وبقطع النظر عن تفاضلها، وحينئذٍ يكون المراد أحد احتمالات ثلاثة:

**الاول:** ان يكون كل واحدٍ من القولين واجداً للحجية في حدِّ نفسه ما لم يتعارضوا أو يتزاحما وإذا تعارضا أو تزاحما فإنَّ الحجية تسقط عن القول المفضول وتبقى الحجية للقول الأحسن. فما يقتضيه القياس مثلاً حجة في حدِّ نفسه وكذلك ما يقتضيه النص القرآني إلاَّ أنه حينما يتعارضان أو يتزاحمان فإنَّ الحجية تسقط عن المفضول منها وهو ما يقتضيه القياس.

**الثاني:** ان يكون كل واحد من القولين واجداً للحجیة ولا يكون التفاضل بينهما موجبا لسقوط

المفضول حتى في ظرف التعارض أو التزاحم نعم الأرجح هو الأخذ بالقول الفاضل.

**الثالث:** ان تكون الآية بصدد بيان راجحية اختيار القول الفاضل وليست متصدية لحالات التعارض أو التزاحم.

والإحتمال الراجح من هذه الاحتمالات هو الأول وذلك بقريئة ذيل الآية الشريفة ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ﴾<sup>(٩)</sup> هذا لو كنا نبنى على حجية مفهوم الوصف فيكون المتبع للأحسن هو الذي هداه الله عزَّ وجلَّ، وبمفهوم الوصف يكون غيره من أهل الضلال، إلاَّ أنَّ المعروف بين الاعلام هو عدم حجية مفهوم الوصف، وعليه لا يكون الإتصاف بالهداية لمُتَّبِعِ الأَحصن ملازماً لانفتاحها عن غير المُتَّبِعِ للأحسن خصوصاً مع ملاحظة المعطوف على وصف الهداية وهي قوله ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ أي أولوا

العقول الراجحة، فإنَّ هذا الوصف يُشعر بأنَّ الأخذ بالأحسن من صفات الكمال وليس هو الفيصل بين الحق والباطل والهداية والضلال، فالهداية والتعقل من المفاهيم المشككة، فنَّ الناس من يأخذ منها بحظِّ وافر فهذا هو الأهدى والأعقل، ومنهم من يكون حظه منها أقلَّ وهذا لا يقتضي انسلا بصفة الهداية والتعقل عنه.

ومن هنا لا يمكن استظهار المعنى الاول، ولا يبعد ان يكون المعنى الثالث هو المتعين من هذا الإحتمال، وذلك لأنَّه بعد عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم لا يكون ثمة مبرر لاستظهار تصدِّي الآية الشريفة لعلاج حالات التعارض والتزاحم، إذ المبرر لاستظهار تصدِّي الآية لذلك هو مفهوم الوصف، إذ به يثبت ان متبع غير الأحسن لا يكون مهدياً وهذا معناه سقوط الحجية عن القول غير الأحسن وذلك يقتضي ان الآية

متصدية لعلاج حالات التعارض والتزاحم، إذ لا معنى لسقوط أحد القولين عن الحجية بمجرد أن أحدهما أحسن من الآخر إذا لم يكونا متعارضين أو متزاحمين، وعليه وبعد عدم حجية مفهوم الوصف تكون الآية بصدد بيان راجحية اختيار القول الأحسن من القولين الواجدين للحجية وليست متصدية لعلاج حالات التعارض والتزاحم أصلاً، لا أقلَّ ان هذا المعنى محتمل جداً وليس المعنى الاول مترجح عليه فتكون الآية الشريفة مجملة من هذه الجهة.

على أنه لو كان المعنى الاول من هذا الإحتمال هو المتعين لما كانت الآية الشريفة صالحة للإستدلال بها على حجية الإستحسان، وذلك لأن المعنى الاول لا يقتضي أكثر من حجية القول الاحسن وسقوط الحجية عن غير الاحسن اما كيف نشخص الأحسن من القولين فهذا ما لم تتصد الآية

الشريفة لبيانه .

فالتعريف الاول والثاني والثالث والخامس كلها متصدية لتشخيص الأحسن من الأقوال والبحث إنما هو عن ثبوت الحجية لهذه الشخصيات ولا يمكن إثبات حجية ذلك بالكبرى الكلية المستفادة من الآية الشريفة ، إذ من الواضح ان القضايا لا تنفع موضوعاتها ، فحينما يقول المولى أكرم العلماء فإنه ليس متصدياً لإثبات أن زيداً عالماً وان بكرأ عالماً ، وهنا أيضاً حينما يقول «الأحسن هو الحجية» لا يكون ذلك موجباً لإثبات أن الأحسن هو المستفاد بواسطة الذوق وملائمات الطبع أو العقل أو المصلحة أو ما الى ذلك ، نعم لو ثبت من خارج الآية الشريفة أن الأحسن يتشخص بواسطة الذوق أو المصلحة أو العقل فإنه يمكن التمسك بالآية الشريفة لإثبات الحجية لهذه الصغريات ، إذن فلا بد من إتمام دليل آخر على حجية

الإستحسان في إثبات ما هو أحسن .  
نعم يبقى الكلام في التعريف الرابع وهو أن الإستحسان يعني « العمل بأقوى الدليلين » ، وقد احتملنا للمراد منه ثلاثة احتمالات ورجحنا الإحتمال الاول وبناء عليه يكون التعريف متصدياً أيضاً لتشخيص القول الأحسن وبذلك يكون مشمولاً للإشكال الوارد على التعريفات الاخرى ، وأما بناء على الإحتمال الثاني فالإستحسان ليس من أدلة الحكم الشرعي ، وأما بناء على الإحتمال الثالث فهو مطابق للآية بناء على المعنى الاول من الاحتمال الثاني لها إلا أنه لا ينفع لإثبات المطلوب بعد ان كان مفاده حجية الدليل الأقوى دون تشخيص ما هو الدليل الاقوى من الدليل الأضعف .

الاحتمال الثالث : لمعنى الآية الشريفة ان المراد من عنوان الأحسن هو الأحسن الواقعي إلا أنه في مقابل

القول الباطل ، فالآية الشريفة تمتدح  
الذين يأخذون بالقول الحق ، وذلك  
بقريئة السياق .

ولكي تتضح الدعوى نذكر الآية  
الشريفة بتمامها وكذلك التي سبقتها  
والتي تليها ﴿ وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ  
أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى  
فَبَشِّرْ عِبَادِ \* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ  
فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ  
وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ \* أَفَمَنْ حَقَّ  
عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنقِذُ مَنْ فِي  
النَّارِ \* لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ  
عُرْفٌ... ﴾ (١٠) .

فالآية الشريفة واقعة في هذا  
السياق وهي تُعبر عن ان المهديين  
واولي الألباب والذين لهم البشري  
هم الذين اجتنبوا الطاغوت واناوا  
لربهم واتبعوا أحسن القول ، وفي  
مقابلهم من حقت عليه كلمة العذاب  
وليس من سبيل لإنقاذهم من النار .  
والذي يؤكد ما ذكرناه ان الآية

الشريفة رتبت البشارة على اجتناب  
عبادة الطاغوت والى انابة الله جلّ وعلا  
ثم عطفت ذلك ببيان العلة من البشارة  
وهي اتباع أحسن القول ، فأحسن  
القول هو اجتناب الطاغوت والى انابة  
الله جلّ وعلا ، فالتوصيف هنا باتباع  
أحسن القول سيق لغرض التعليل أو  
لغرض الإحتراز وكلاهما يصبان في  
صالح المطلوب كما هو واضح .

ثم لم تكتفِ الآيات بزفّ البشري  
للذين يتبعون أحسن القول أي للذين  
اجتنبوا الطاغوت بل أوضحت مصير  
غيرهم فقالت ﴿ أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ  
الْعَذَابِ ﴾ فليس هنا حالة برزخية فاما  
اتباع أحسن القول وهو المستوجب  
للبشري وإمّا اتباع الطرق الاخرى  
وهو المستوجب للعذاب .

وبهذا اتضح ان الأحسنية في الآية  
الشريفة ليست في مقابل الحسن وإنما  
هي في مقابل سيء القول وباطله فهي  
على غرار قوله تعالى ﴿ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى

احتمالات نذكر أهمها:

الإحتمال الاول: ان الآية الشريفة في صدد التأكيد على اتباع التكاليف الإلزامية، فإنها أحسن ما أنزل من الله جلّ وعلا، وذلك في مقابل الأحكام التكليفية الغير الإلزامية، فهي وان كانت حسنة إلا التكاليف الإلزامية أحسن، ولعل منشأ الأحسنية هو ان الملاكات في موردها تامة، فالأحسنية بلحاظ ما يعود على المكلف من نفع وما يندفع عنه من ضرر، أو بلحاظ ان اتباعها هو المنجي من النار، وأما التكاليف غير الإلزامية فهي بالإضافة الى ان ما يعود منها على المكلف ليس بمستوى ما يعود عليه من اتباع التكاليف الإلزامية، فهي بالإضافة لذلك فإن اتباعها لا يوجب النجاة من النار والفوز بالجنة لو كان المتبع لها تاركاً للتكاليف الإلزامية.

الإحتمال الثاني: ان الآية الشريفة متصدية لعلاج حالات

الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى ﴿١١﴾ فأحقية الذي يهدي للحق بالاتباع ليست في مقابل استحقاق من لا يهدي للاتباع، فالذي لا يهدي لا يستحق الإلتباع بل يحرم اتباعه.

وبتامة استظهار هذا الإحتمال تكون الآية غير نافعة لاثبات ما يروم القوم إثباته من حجية الإستحسان، وما قد يقال من أنه يمكن إثبات حجية الإستحسان بواسطة التمسك بإطلاق اللذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه.

نقول انه لو تم الإطلاق - بناء على هذا الإحتمال - فإن الإشكال الوارد على المعنى الاول من الاحتمال الثاني لمعنى « الاحسن » وارد هنا أيضاً فراجع.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (١٢).

وهذه الآية الشريفة تحتل عدة

والأحسنية هنا بلحاظهم حيث انَّ  
 الاوفق بحالهم هو التوبة والى انابة لانها  
 تستوجب المغفرة. ويمكن ان يستظهر  
 هذا المعنى بواسطة سياق الآية  
 الشريفة ﴿وَأَنبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ  
 مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا  
 تُنصِرُونَ﴾ وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ  
 مِن رَّبِّكُمْ مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً  
 وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ \* أَن تَقُولَ نَفْسُ يَا  
 حَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَطتُ فِي جَنبِ  
 اللَّهِ... ﴿١٣٣﴾، وهذا المعنى استظهره  
 الشيخ محمد جواد مغنية رحمته عليه  
 وأوفق احتمال يناسب دعوى  
 دليلية الآية الشريفة على حجية  
 الإستحسان هو الإحتمال الثاني إلا أنه  
 مع مخالفته لظهور الآية الشريفة لا  
 تثبت به الدعوى .  
 أما مخالفته لظهور الآية الشريفة  
 فواضح بملاحظة سياق الآية وسابقتها  
 والتي تليها، فهي تأمر بالإنابة  
 والرجوع الى الله تعالى قبل فوات

التعارض والتزاحم وان المكلف ملزم  
 بالأخذ بأحسن ما أنزل، ولما كان  
 التعارض فيما انزل غير معقول فيتعين  
 القول إما باختصاص تصدّي الآية  
 الشريفة لحالات التزاحم أو انَّ المراد  
 مما انزل هم الأعم من القرآن الكريم  
 وسائر الأدلة - فإن التعارض حينئذٍ  
 معقول، وذلك كما لو تعارض خبر ثقة  
 مع ظهور آية - أو يكون المراد من  
 التعارض هو التعارض الصوري بين  
 متشابهات الآيات ومحكماتها  
 فالأحسن حينئذٍ هو الأخذ  
 بالمحكمات، والأحسنية هنا بلحاظ  
 المكلف لجهله بالمراد من المتشابهات .  
**الإحتمال الثالث :** انَّ الآية  
 تخاطب الكفار أو العصاة وتعظهم  
 باتباع أحسن ما أنزل اليهم، فقد انزل  
 اليهم التهديد والوعيد بالنار والعذاب  
 كما انزلت اليهم البشرى بالمغفرة عندما  
 يُتوبون الى ربهم ويتوبون اليه من قبل  
 ان يُباغتهم العذاب .



بواسطة الذوق وملائمات الطبع أو ما يستحسنه العقل أو ما يدلُّ عليه الكتاب والسنة أو ما يناسب المصلحة أو العدل فهذا ما لا يمكن استفادته من الآية الشريفة حتى بناء على الاحتمال الثاني.

وأما التعريف الرابع فكذلك يرد عليه نفس الإشكال بناء على ما استظهرنا وهو الاحتمال الأول، وأما الاحتمال الثالث للتعريف فهو صياغة ثانية للآية بناء على احتمالها الثاني، وعليه لا يكون الإستحسان أكثر من لزوم العمل بالدليل الأقوى أما ما هو الدليل الاقوى فهذا ما لا يتصدى التعريف الرابع - بناء على احتمال الثالث - لبيانه .

ثانياً: الآية - بناء على احتمالها الثاني - أخص من المدعى في بعض التعريفات كالتعريف الأول حيث لا تختص حجية الإستحسان - بناء عليه - بحالات التعارض أو التزاحم بل هو

الأوان ومباغته العذاب، وهذه اللغة لا تناسب أهل الطاعة واللذين يبحثون عن حكم الله تعالى ويتحررون مظانه، فهل من المناسب لو جاءك طالب الحق يبحث عن وظيفته الشرعية أترى من المناسب أن تهدده وتزجره وأي أحدٍ من أهل المحاورة يقبل بهذا النحو من البيان حتى نقبل ذلك على الله جلَّ وعلا، ولو تنزلنا وقلنا إنَّ المعنى المتعين من الآية الشريفة هو الإحتمال الثاني فإنه لا ينفع لإثبات الدعوى وذلك لامور:

أولاً: لأنه أجنبي عما يُراد اثباته من حجية الإستحسان - بناء على التعريف الأول والثاني والثالث والخامس - فإنها جميعاً بصدد تحديد صغرى الدليل الاقوى، وهذا ما لم تتصد الآية الشريفة لبيانه حتى بناء على الإحتمال الثاني، إذ انها - بناء عليه - بصدد بيان حجية الدليل الاقوى اما ان تشخيص الدليل الاقوى يتم

حيث ان ابن مسعود رضي الله عنه لم يُسند الرواية الى الرسول صلى الله عليه وسلم فهي مقطوعة ، وهذا ما يوهن الإستدلال بها على المطلوب إذ لعلها كلاماً لابن مسعود نفسه ، نعم بناء على حجية قول الصحابي يمكن الإستدلال بهذا النص إلا ان الإستدلال حينئذ يكون بقول الصحابي لا بالسنة الشريفة ، وعندئذ يكون الدليل مبنائياً ، فمن لا يرى حجية قول الصحابي لا يصلح هذا الدليل لإلزامه ، وذلك لا يمثل طعناً في الصحابي الجليل ابن مسعود إذ فرق بين عدالة الرجل وبين حجية قوله واجتهاده .

الجهة الثانية : إن لفظ المسلمين في قوله « فما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن » ظاهر في العموم الجموعي أي ما رآه مجموع المسلمين ، وحينئذ تكون الرواية أجنبية عن محلّ البحث ، إذ أنّها أنّما تُثبت حجية الإجماع لا حجية الإستحسان الذي

حجة حتى في غير مورديهما وكذلك الكلام في التعريف الثاني بل وحتى الخامس لو كان الالتفات الى المصلحة والعدل مطرداً حتى في غير حالات التعارض والتزاحم كما هو مقتضى اطلاق التعريف .

الدليل الثالث : وهو من السنة الشريفة وهو ما رواه أحمد بن حنبل في مسنده عن ابن مسعود أنه قال « إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد صلى الله عليه وسلم خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه فبعثه برسالته ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد صلى الله عليه وسلم فوجد أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيّه يقاتلون على دينه فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رأوه سيئاً فهو عند الله سيء » (١٤) .

والإشكال على الإستدلال بهذه الرواية من جهتين :  
الجهة الاولى : تتصل بالسند

إستحسان المسلمين يكشف عن حكم الله الواقعي بل هي تعبر عن أن قلوب المسلمين أو الصحابة لما كانت على الفطرة لم تتغلف بحجب الضلال والكفر أو أنها تخلّصت منها بالإيمان والهداية فإن لها حينئذٍ أن تتعرّف على موارد الفضيلة والرذيلة والخير والشر، إذ أن ضمير الإنسان إذا خلا من الكفر والعصية فإنه يكون دليل الخير والصلاح.

هذا ما يُستظهر من الرواية فهي من الروايات الأخلاقية التي لا صلة لها بالدعوى، والتعبير «بما رآه المسلمون» ناشئ عن أن الوقوف على موارد الفضيلة والرذيلة لا يختص بفرد دون آخر بعد افتراض سلامة الفطرة. والذي يؤكد ما ذكرناه أن الرواية رتبت الفقرة الأخيرة وهي قوله «ما رآه المسلمون حسناً» على نظر الله جلّ وعلا لقلوب العباد ووجدانه أن قلوب الصحابة خير قلوب العباد،

قد يختص به مجتهد أو مجتهدان، على أنه لا يبعد أن يكون ذلك مختص بالصحابة حيث رتبت الرواية حجية ما يراه المسلمون حسناً على نظر الله جلّ وعلا إلى قلوب العباد ووجدانه امتياز قلوب الصحابة على سائر قلوب العباد، إذ لا معنى لثبوت حجية إستحسان المسلمين بسبب أن قلوب الصحابة خير قلوب العباد إذ لا إرتباط بين السبب ونتيجته مما يوجب إستظهار أن الذي ثبت لأستحسانه الحجية هو خصوص الصحابة، فتكون الرواية أخص من المدعى - لو بنينا على أنها في صدد إثبات حجية الإستحسان وإلا فهي - كما هو الظاهر من الرواية - أجنبية عن محل البحث، إذ أنها متصدية لإثبات حجية إجماع الصحابة.

ثم إن الإنصاف أن الرواية ليست متصدية للحديث عما يكشف عن الحكم الشرعي وإن رؤية أو

الموارد التي تجمع الأمة قاطبة على صلاحيته لإثبات حكم أو نفي حكم ولا يصحُّ التعديُّ منها الى موارد اخرى، كما لا بدُّ من ملاحظة أي نحوٍ من الإستحسان الذي أجمعت الأمة على أهليته لإثبات حكم ذلك المورد ومع تشخيصه يكون هو المتعين من أنحاء الإستحسان، إذ إنَّ غيره ليس مورداً للإجماع فلا يمكن الإستدلال بالإجماع على حجيته، ومع عدم تشخيصه لا يصحُّ إعمال الحدس لتحديده، وذلك لأنه اجتهاد خاص لا يمكن تحميل اجماع الأمة عليه وإلا فهو خروج عن الإستدلال بالإجماع.

هذا كلُّه لو صُرِّح في معقد الإجماع بأن مدركه هو الإستحسان وأما مع عدم التصريح فلا مبرر للإستدلال على حجيته بالإجماع إلا الحدس والاجتهاد وهو خروج عن الإستدلال بالإجماع.

والظاهر انَّ تمام الموارد القليلة التي

وواضح انَّ القلب لا يكشف عن الحكم الشرعي وإلا فما معنى اختلاف المسلمين في فتاواهم المعتمدة على الإستحسان إلا ان يقال ان قلب المسلم مشرِّع وليس كاشفاً وحينئذٍ يجب الإلتزام بأن ما يوحيه قلب كل مسلم من حكم حجة عليه ولو لم يكن هذا المسلم مجتهداً، وذلك لأنَّ الرواية لم تجعل هذه الصفة لمسلمٍ دون آخر حتى تكون صلاحية ذلك منحصرة بالمجتهد، وهذا ما لا يلتزم به القائلون بالإستحسان.

الدليل الثالث : دعوى الإجماع

على حجية الإستحسان.

والظاهر عدم وجود دعوى بهذه السعة وانما هي موارد.. وقليلة أيضاً - ادعى انَّ اجماع الأمة عليها نشأ عن الإستحسان، وحينئذٍ نقول: إن صُرِّح حينئذٍ في معقد هذه الإجماعات أنَّها نشأت عن الإستحسان فإنَّ الاستحسان يثبت في الجملة أي في

غير حاجه لإثبات ذلك، فإن الأدلة الظنية التي لم يقم الدليل القطعي على حجيتها باقية على الأصل وهو عدم الحجية. لقوله تعالى ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾<sup>(١٥)</sup>.

\*\*\*

### ٥١ - الإستصحاب

الظاهر أنه لم يرد عنوان الإستصحاب في شيء من السنة الروايات التي استدل بها على حجية الإستصحاب، وإنما نشأ هذا العنوان عن التناسب بين ما تعطيه كلمة الإستصحاب بحسب مدلولها اللغوي وبين ما تقتضيه أدلته.

فالإستصحاب بحسب مدلوله اللغوي معناه اتخاذ شيء مصاحباً ومرافقاً وملازماً وهو في مقابل مجانية الشيء ومفارقته، وهذا المعنى يتناسب مع ما يقتضيه الإستصحاب بحسب المصطلح الأصولي، حيث يقتضي

ادعي قيام الإجماع عليها وأنه ناشئ عن الإستحسان هي من هذا القبيل، إذ من المتعذر عادة إحرز أن المنشأ من تبني كل فرد أو عالم من الأمة لهذا الحكم هو الإستحسان، وعدم وجود ما يبرر الإجماع من نص لا يقتضي تعين المدرك في الإستحسان فلعل المدرك هو السيرة العقلانية أو

المتشرعية، ولعل المناشئ مختلفة فكل فريق نشأ تبنيه للحكم عن مدرك غير الذي نشأ عنه تبني الفريق الآخر فيتكون الإجماع ولكن بمناشئ مختلفة.

هذا بالإضافة الى عدم تمامية دعوى إجماع الأمة على حجية الإستحسان، فإن هذه الدعوى منقوضة بمذهب الامامية حيث يبنون جميعاً على عدم حجيته وكذلك الظاهرية والشافعية.

وبهذا يتضح سقوط تمام الأدلة التي استدل بها على حجية الإستحسان، وهو كافٍ لسقوطه عن الحجية من

أصلاً عملياً .

ومن هنا نشأ الإختلاف في تعريف الإستصحاب، فهو بناء على كونه أمانة يُناسبه ان يُعرّف بهذا التعريف الذي نقله الشيخ الانصاري رحمته الله عن بعض العلماء من ان الإستصحاب هو «كون الحكم متيقناً في الآن السابق مشكوكاً في الآن اللاحق» .

ومنشأ تناسبه لأمارية الإستصحاب هو ان اليقين السابق بالحكم كاشف ظني عقلائي عن بقاء الحكم في مرحلة الشك، فهو تعريف له بمنشأ كاشفيته وهو اليقين السابق بالحكم، وواضح ان الإستصحاب إذا كان كاشفاً عن بقاء الحكم في مرحلة الشك فهو أمانة .

وأما بناء على كون الإستصحاب أصلاً عملياً - كما هو المعروف - فيناسبه التعريف الذي ذكره الشيخ الانصاري رحمته الله وقال انه أسدُّ التعريفات وأخصرها وهو «إبقاء ما

الإلتزام بالمتيقن في مرحلة الشك، فالمتيقن مستصحب وملتزم به وغير بجانب - بصيغة المفعول - في مرحلة الشك .

وكيف كان فالتعريفات المذكورة للإستصحاب تحوم في حمى واحد، ولذلك ذكر صاحب الكفاية رحمته الله ان تعريفات الإستصحاب تشير الى معنى واحد، إلا ان السيد الخوئي رحمته الله لم يقبل بهذه الدعوى وأفاد ان الإستصحاب لا ينبغي ان يكون له تعريف واحد بل لا بد وان يختلف باختلاف المبني فيما هو المجهول في الإستصحاب، فلو كان المجهول في الاستصحاب هو الطريقة المحضة فهذا يقتضي ان يكون نحواً من الأمارات، وحينئذ لا بد من تعريفه بما يتناسب مع كونه أمانة، ولو كان المجهول في الإستصحاب هو الوظيفة العملية فهذا يقتضي ان يكون الإستصحاب أصلاً عملياً، وعندئذ لا بد من تعريفه بما يتناسب مع كونه

فقوله « هو الحكم ببقاء » معناه أن الشارع جعل حكماً ظاهرياً على المكلف هو لزوم البناء على البقاء ولزوم ترتيب آثار البقاء والتعامل مع المتيقن السابق وكأنه لازال متيقناً، فكما أنه لو كان متيقناً فعلاً يقتضي بعض الآثار من تنجيز أو تعذير فكذلك الحال فيما لو كان متيقناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً.

ثم إن الإستصحاب لا يختص بلزوم البناء على بقاء الحكم المتيقن سابقاً بل يشمل حالة الشك في الموضوع ذي الحكم إذا كان لذلك الموضوع حالة سابقة متيقنة، وهذا هو معنى قوله « بقاء حكم أو موضوع ذي حكم » فإن المقصود من الحكم هو مثل الوجوب أو الحرمة أو الطهارة والمقصود من الموضوع ذي الحكم هو كل موضوع يترتب على تنقحه أثر شرعي مثل الكفر والخمر وعدم زوال الحمرة المشرقية وهكذا، فإن الحكم

كان « وشرحه الشيخ صاحب الكفاية رحمته بأنه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه »، وتناسب هذا التعريف مع كون الإستصحاب أصلاً عملياً واضح، وذلك لأن الأصل العملي حكم ظاهري مقرّر على المكلف في ظرف الشك في الحكم الواقعي، فقول الشيخ الأنصاري رحمته بأن الإستصحاب

« إبقاء ما كان » معناه حكم الشارع ببقاء المتيقن على حاله في ظرف الشك، وهو تعبير آخر عن جعل الشارع الحكم الظاهري على المكلف، غايته أن موضوع هذا الحكم الظاهري هو اليقين السابق والشك اللاحق، فاليقين والشك المتواردان على متعلق واحد هو المنقح لموضوع الحكم الظاهري وهو الإستصحاب أو قل لزوم البناء على البقاء.

ثم لا بأس بشرح ما أفاده صاحب الكفاية رحمته في تعريفه للإستصحاب،

ببقاء السائل الخمري على الخمرية  
يترتب عليه أثر شرعي وهو حرمة  
شربه .

ثم إن السيد الخوئي رحمته قال : إنَّ  
الصحيح في تعريف الإستصحاب -  
بناء على كونه أصلاً عملياً هو « حكم  
الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك  
من حيث المجري العملي » .

والظاهر أنَّ الفرق بين هذا التعريف  
وبين تعريف الشيخ الانصاري  
وصاحب الكفاية رحمته ليست  
جوهرية ، نعم هو الأنسب بروايات  
الإستصحاب كما أفاد السيد  
الخوئي رحمته ، وذلك لأنَّ صحاح زرارة  
الثلاث أفادت النهي عن نقض اليقين  
بالشك ، وهذا يقتضي تعريفه بلزوم  
البناء على بقاء اليقين في حالات  
الشك ، إذ هو المنهي عن نقضه وليس  
المتيقن والذي هو متعلق اليقين ، غايته  
إنَّ الحكم ببقاء المتيقن هو لازم الحكم  
بلزوم البناء على بقاء اليقين ، إذ إن

الحكم ببقاء اليقين يُنتج الحكم ببقاء  
المتيقن ، إذ من غير المعقول أن يبقى  
اليقين دون متعلقه « المتيقن » ، وذلك  
لأن اليقين من العناوين ذات الإضافة  
فلا يمكن وجود يقين دون أن يكون له  
متيقن .

وعلى أيِّ حال فقد ذكر الشيخ  
الانصاري رحمته أنَّ للإستصحاب  
أقساماً ناشئة عن لحاظات ثلاثة :

الأول : هو التقسيم بلحاظ  
المستصحب وهو المتيقن الذي حكم  
الشارع بلزوم البناء على بقائه في  
ظرف الشك كالوجوب الذي كان  
متيقناً ونشك فعلاً في بقائه ، وكالسائل  
الخمري الذي كان متيقناً ونشك فعلاً  
في بقائه على صفة الخمرية ،  
فالوجوب في المثال الأول والسائل  
الخمري في المثال الثاني يُعبر عن كلِّ  
واحدٍ منهما بالمستصحب .

ونحن إذا لاحظنا المستصحب نجده  
على أقسام ، فالإستصحاب بلحاظ ما



ناشئاً عن المدرك العقلي كما لو حدث اليقين بوجود شيء بواسطة ادراك العقل اشتتاله على المصلحة التامة الغير المزاحمة، وقد يكون اليقين بالمستصحب ناشئاً عن الإجماع، كما قد يكون ناشئاً عن الدليل اللفظي من الكتاب أو السنة، وقد يكون منشأؤه المشاهدة كما لو شاهد المكلف النجاسة وهي تسقط في الإناء، وقد يكون ناشئاً عن مناشئ أخرى.

الثالث: التقسيم بلحاظ السبب الموجب للشك في البقاء، إذ قد يكون الشك في البقاء ناشئاً من اشتباه الأمور الخارجية كالشك في الرطوبة الحادثة من حيث كونها منياً أو مذياً أو الشك في أن الدم الخارج هل هو من دم العذرة أو من دم الحيض والشبهة في المقام موضوعية والتي مآلها دائماً إلى الشك في الحكم الجزئي أو قل الشك في بلوغ الحكم مرحلة الفعلية فحينما يقع الشك في حدوث حدث الحيض

ينقسم عليه المستصحب ينقسم على نفس تلك الأقسام.

فنقول تاره يكون المستصحب أمراً وجودياً مثل الوجوب والحياة، وتارة يكون أمراً عدمياً مثل عدم الحكم وعدم الرطوبة وعدم الحاجب وعدم الحدث.

والأمر الوجودي تارة يكون حكماً شرعياً كالوجوب والطهارة، وتارة يكون من الأمور الخارجية مثل الرطوبة والعصير العنبي. والحكم الشرعي تارة يكون حكماً تكليفياً مثل الحرمة وتارة يكون حكماً وضعياً مثل الطهارة والزوجية والملكية، والحكم الشرعي أيضاً قد يكون كلياً مثل الحرمة الثابتة للخمر وقد يكون جزئياً مثل شخص وجوب النفقة على زوجة زيد الثابت على عهدة زيد نفسه.

الثاني: التقسيم بلحاظ دليل المستصحب أو قل بلحاظ منشأ اليقين، إذ قد يكون اليقين في حينه

احتمال طروء الرافع ، وهذا هو المعبر عنه بالشك في الرافع .

والاول مثل الشك في بقاء نهار شهر رمضان باعتبار الشك في قابليته للبقاء الى هذه الساعة ، والثاني مثل الشك في بقاء الزوجية لاحتمال زوالها بسبب الطلاق .

كما ان الشك في البقاء قد يكون شكاً منطقياً بمعنى ان طرفي الثبوت والإنتفاء متساوية في النفس ، وقد يكون بمعنى ترجح طرف الثبوت أو طرف الإنتفاء في النفس وقد يكون بمعنى الإحتمال .

هذه هي تمام الاقسام التي ذكرها الشيخ الانصاري رحمته الله ، وبعضها وقع محلاً للنزاع من حيث مشموليتها لأدلة الحجية للإستصحاب وبعضها ادعي الاتفاق على شمول أدلة الاستصحاب لها ، كما ان بعضها ادعي الإجماع على عدم شمول أدلة الإستصحاب لها وسوف نشير الى بعض هذه الاقسام

بسبب الشك في ان الدم الخارج هل هو دم حيض أو دم عذرة فإن الشك هنا شك في فعلية الطهارة الحديثة فهو شك في الحكم الجزئي ، ولا توضح ذلك راجع الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية .

وقد ينشأ الشك في البقاء عن الشك في حدود الحكم الشرعي الكلي كالشك في بقاء الحرمة للعصير العنبي بعد زوال ثلثيه بالشمس وكالشك في حرمة النبيذ بعد ذهاب سورته بالماء ، وهنا تكون الشبهة حكمية باعتبار ان متعلق الشك هو الحكم الشرعي الكلي أو قل ان متعلق الشك هو حدود الجعل الشرعي ، راجع الشبهة الحكمية .

وقد يكون الشك في البقاء ناشئاً عن الشك في استعداد المستصحب للبقاء الى مدة معينة ، وهذا هو المعبر عنه بالشك في المقتضي ، وقد يكون الشك في بقاء المستصحب ناشئاً عن

يُستقبل من الزمان ، فاليقين والشك وان كانا فعليين - وكذلك متعلق اليقين وهو العجز فعلي أيضاً - إلا ان متعلق الشك وهو بقاء العجز استقبالي . فهنا لو كنا نبي على جريان الإستصحاب فإن مقتضاه هو البناء على بقاء العجز فيما يُستقبل من الزمان .

وباتّضح ذلك نقول ان السيد الخوئي رحمته الله ذكر أنه لم يجد من تعرّض لهذا النحو من الإستصحاب إلا المحقق النائيني رحمته الله فإنه أشار الى هذا النحو من الإستصحاب في المقدمات المفوتة ونقل عن صاحب الجواهر رحمته الله أنه يرى عدم جريانه إلا انه لم ينقل المنشأ الذي حدى بصاحب الجواهر رحمته الله الى القول بعدم جريانه .

ولعل منشأه - كما أفاد السيد الخوئي رحمته الله - هو ان أكثر الروايات التي استدلت بها على حجية الإستصحاب تفترض فعلية المشكوك وتقدم المتيقن ، كما في مضمرة زرارة « لانك

في سياق استعراض عناوينها « إن شاء الله تعالى » .

\*\*\*

## ٥٢ - الإستصحاب الإستقبالي

المراد من الإستصحاب الإستقبالي هو ما يكون فيه المتيقن فعلياً ويكون المشكوك استقبالياً ، بمعنى ان يكون المكلف على يقين بشيء فعلاً إلا أنه يشك في استمراره فيما يُستقبل من الزمان ، فهو وان كان يشترك مع الإستصحاب الاعتيادي في تأخر المشكوك على المتيقن إلا ان الإختلاف بينهما من جهة ان الحالة المألوفة هو فعلية متعلق الشك وماضوية متعلق اليقين ، أما الاستصحاب الإستقبالي فإن الحالة الفعلية للمكلف هي اليقين بالشيء ويكون المشكوك متأخراً .

ومثاله مالمو كان المكلف متيقناً بعجزه عن الوضوء الإختياري إلا أنه يشك في استمرار هذا العجز فيما

استمرار العجز لآخر الوقت فإن  
استصحاب استمرار العجز - المتيقن  
فعلاً - الى آخر الوقت ينقح موضوع  
الأثر الشرعي وهو جواز البدار، أما  
لو لم يكن الأثر مترتباً حين إجراء  
الإستصحاب فإن الإستصحاب لا  
يجري، فلو كنا على يقين فعلاً من  
عدالة زيد ونشك في أن عدالته هل  
ستستمر الى شهر أولاً وكان هناك أثر  
مترتب على اتصافه بالعدالة في آخر  
الشهر وهي صحة الطلاق أمامه في  
ذلك الوقت مع افتراض عدم وجود  
أثر شرعي مترتب حين إجراء  
استصحاب استمرار العدالة المتيقنة  
فعلاً فإن هذا الإستصحاب لا يجري،  
إذ لا أثر مترتب حين إجرائه كما هو  
الفرض.

\*\*\*

٥٣ - الإستصحاب التعليقي

ومجرى هذا الإستصحاب - لو تمت

كنت على يقين من طهارتك  
فشككت» إلا أنه مع ذلك يمكن القول  
بحجية هذا الإستصحاب تمسكاً  
باطلاق الكبرى التي علل بها الامام  
جريان الإستصحاب وهي قوله عليه السلام  
« فإن اليقين لا يُرفع بالشك »<sup>(١٦)</sup>  
وقوله عليه السلام « وليس ينبغي لك ان  
تنقض اليقين بالشك »<sup>(١٧)</sup>.

ومن هنا ذهب السيد الخوئي رحمته الله الى  
جريان الاستصحاب الإستقبالي عليه السلام  
ان يكون الأثر الشرعي مترتباً عليه  
حين جريانه أي في حالة اليقين  
بالحادث وإرادة اسرائه لما يُستقبل من  
الزمان، لا أن يكون الأثر مترتباً على  
وجود الحادث في مستقبل الزمان، إذ  
انّ المعتبر في جريان الإستصحاب هو  
كون الأثر الشرعي مترتباً حين إجراء  
الإستصحاب، وإجراء الإستصحاب  
في المقام هو زمان المتيقن.

مثلاً: لو كان جواز البدار للعاجز  
في مثالنا السابق مترتباً على إحراز

بقاء الفعلية للحكم بعد ان كانت محرزة في مرحلة سابقة، وهذا النحو من الشك يُعبّر عنه بالشبهة الحكيمة وينشأ عن الشك سعة موضوع الحكم في مرحلة الجعل وضيقة.

ومثاله وجوب النفقة على الزوجة المطيعة، فقد يقع الشك في الوجوب بعد ان تصبح الزوجة غنية ومنشأ الشك هو الشك في سعة دائرة موضوع الوجوب، وهل ان موضوع الوجوب هو مطلق الزوجة المطيعة أو ان موضوعه هو خصوص الزوجة المطيعة الفقيرة. وهنا يجري استصحاب وجوب النفقة على الزوجة ويُعبّر عن هذا الاستصحاب باستصحاب الحكم التنجيزي، والمراد من الحكم التنجيزي هو الحكم المجمعول أي البالغ مرتبة الفعلية بسبب تحقق تمام الموضوع المأخوذ حين الجعل.

فالزوجة حينما تكون مطيعة

حجيته - هو الحكم لا الموضوع كما سيتضح ان شاء الله تعالى، ولأجل التعرف على موضوع البحث لا بد من تقديم مقدمة، وهي ان مناشئ الشك في بقاء الحكم ثلاثة:

الاول: ان يكون الشك من جهة بقاء الجعل والتشريع بعد إحرازه في مرحلة سابقة، وهذا النحو من الشك لا يُتصور إلا في حالة احتمال النسخ، ولا مبرر للشك في انتفاء الجعل إلا احتمال ان يكون المولى قد رفع الحكم بعد جعله، وهنا يجري استصحاب عدم النسخ، وتصوير معنى النسخ والبحث عن امكانه وهل يجري الاستصحاب في مورده أو لا ياتي في محله ان شاء الله تعالى.

ومثاله مالو علم المكلف بجرمة أكل النجس ثم شك في بقاء هذه الحرمة، فهذا شك في نسخ الحرمة.

الثاني: ان يكون الشك من جهة بقاء الحكم الكلي المجمعول أي الشك في

الذي نشأ عنه الشك في تحقق الفعلية  
 للحكم، إذ إن هذه الخصوصية لو  
 كانت دخيلة في موضوع الحكم فإن  
 الحكم لا يكون فعلياً جزماً بسبب  
 انتفائها. وأما لو لم تكن دخيلة في  
 موضوع الحكم فإن الحكم يكون  
 فعلياً جزماً لافتراض تحقق  
 الخصوصية التي نعلم بدخالتها.

وبتعبير آخر: لو كان لموضوع  
 الحكم ثلاث خصوصيات، اثنتان  
 منها يُحرز دخالتها في موضوع الحكم  
 وواحدة يُحتمل دخالتها في موضوع  
 الحكم، فلو اتفق وجود الخصوصية  
 الثلاث فلا كلام، إذ الحكم يكون  
 فعلياً بلا ريب، أما لو اتفق ان كانت  
 إحدى الخصوصية اللتين نعلم  
 بدخالتها في الحكم منتفية والمتحقق  
 هو إحدى الخصوصيةين منها وكذلك  
 الخصوصية الثالثة المحتمل دخالتها في  
 الحكم، فعندئذ نستطيع ان نقول لو  
 كانت الخصوصية المعلوم دخلها

وقفيرة يكون وجوب النفقة ثابتاً لها  
 على الزوج بلا ريب، أي ان وجوب  
 النفقة يكون فعلياً وتنجزياً وعندما  
 ينتفي قيد الفقر عنها والذي نحتمل  
 دخالته في موضوع وجوب النفقة يقع  
 الشك في استمرار الوجوب التنجزى  
 الفعلي، وعندئذ يجري استصحابه أي  
 استصحاب ذلك الحكم المنجز والفعلي  
 بناء على جريان الاستصحاب في  
 الشبهات الحكمية.

الثالث: ان يكون منشأ الشك هو  
 انتفاء خصوصية لو قُدِّر لها البقاء  
 لاصبح الحكم فعلياً، وذلك لتحقق  
 خصوصية كانت مفقودة حين وجود  
 الخصوصية المنتفية فعلاً أي في ظرف  
 الشك، والخصوصية التي كانت منتفية  
 وتحققت فعلاً يُعلم بدخالتها في  
 موضوع الحكم، وأما الخصوصية  
 المنتفية فعلاً والتي كانت موجودة فإنه  
 لانقطع بدخالتها في موضوع الحكم إلا  
 اننا نحتمل ذلك، وهذا الإحتمال هو

فلو اتفق ان تحققت الخصوصية الثانية المعلوم دخلها في الحكم وهي الطاعة إلا انه وقبل تحقق عنوان «المطبعة» انتفت الخصوصية الثالثة المحتمل دخلها وهو عنوان «الفقيرة»، فهنا يقع الشك في بقاء الحكم المعلق الذي كان معلوماً وهو «ان هذه الزوجة لو كانت مطبعة لوجب لها النفقة»، ومنشأ الشك هو انتفاء الخصوصية الثالثة المحتمل دخلها والتي كانت محرزة حين العلم بوجود الحكم المعلق، وحينئذ يقع البحث في امكان الإستصحاب، ولو أمكن إجراء الإستصحاب لكان منتجاً لإثبات بقاء الحكم المعلق، أي اثبات ان هذه الزوجة لو كانت مطبعة لوجب لها النفقة.

وبهذا البيان اتضح الفرق بين الإستصحاب التنجيزي والاستصحاب التعليقي، وان الاول عبارة عن استصحاب الفعلية التي لو

متحققة فعلاً لاصبح الحكم فعلياً وهذا هو المعبر عنه بالحكم المعلق، فلو اتفق بعد ذلك ان تحققت الخصوصية المنتفية إلا ان الخصوصية الثالثة المحتمل دخلها انتفت عن الموضوع قبل تحقق الخصوصية التي كانت منتفية، فهنا يقع الشك في بقاء الحكم المعلق الذي كان معلوماً قبل تحقق الخصوصية الثانية وقبل انتفاء الخصوصية الثالثة.

مثلاً: لو كان وجوب النفقة مترتب على موضوع هو الزوجة المطبعة مع احتمال دخالة الفقر في موضوع الوجوب، وهنا نقول: لو اتفق ان كانت المرأة زوجة ومطبعة وفقيرة فهنا لا ريب في تحقق الفعلية للوجوب، أما لو اتفق ان كانت المرأة زوجة وفقيرة إلا انها لم تكن مطبعة، فهنا نستطيع ان نقول: ان هذه الزوجة لو كانت مطبعة لوجب لها النفقة وهذا الوجوب يُعبر عنه بالحكم المعلق.

روحاً الى الشك في سعة دائرة موضوع الحكم إلا أن الفرق بين الاستصحابين أن الأول كان متوفراً على تمام الخصوصيات المعلوم دخالتها والمحمّل دخالتها في موضوع الحكم، وهذا إما أوجب الجزم بتحقق الفعلية في المرحلة السابقة.

أما الثاني فلم تكن تمام الخصوصيات المعلوم دخالتها متوفرة بل أن المتحقق منها هو بعض الخصوصيات المعلوم دخالتها في الموضوع والخصوصية المحتمل دخلها في الموضوع وهذا ما أوجب الجزم بالقضية التعليقية وهي أن الخصوصية المفقودة لو تحققت لأصبح الحكم فعلياً.

وتصوير جريان الإستصحاب في الحكم المعلق هو أن الحكم المعلق كان معلوماً قبل انتفاء الخصوصية المحتملة الدخّل في موضوع الحكم وبعد انتفائها وتحقق الخصوصية المفقودة

كانت محرزة في مرحلة سابقة ثم طرأ الشك في بقائها بسبب انتفاء خصوصية كانت موجودة ونحتمل انها دخيلة في تحقق الفعلية سابقاً، وهذا يؤول روحاً الى الشك في سعة دائرة موضوع الحكم.

وأما الإستصحاب التعليقي فهو عبارة عن استصحاب الحكم المعلق والذي لم يبلغ مرتبة الفعلية بسبب عدم تحقق أحد قيوده الذي لو قدر له ان تحقق سابقاً لأصبح الحكم حينها فعلياً، فالمستصحب في الاستصحاب التنجيزي هو الحكم الفعلي وأما المستصحب في الاستصحاب التعليقي فهو الحكم المعلق.

ومنشأ عروض الشك على بقاء الحكم المعلق هو انتفاء خصوصية كانت موجودة نحتمل دخالتها في موضوع الحكم وهذا الإنتفاء وقع قبل تحقق الخصوصية المعلوم دخالتها في موضوع الحكم، وهذا الشك يؤول



وقوع الشك في بقائها بسبب انتفاء خصوصية محتملة الدخول في موضوع القضية التعليقية، غايته أن الجزء في القضية التعليقية تارة يكون حكماً شرعياً وحينئذ يكون استصحابها استصحاباً للحكم المعلق، وتارة يكون موضوعاً لحكم شرعي أو متعلقاً لحكم شرعي وعندئذ يكون الاستصحاب التعليقي موضوعياً.

مثلاً: لو كان المكلف لابساً ثوباً يُحرز أنها ليست من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فعندئذ يتمكن من تشكيل قضية تعليقية حاصلها «لو وقعت الصلاة منه لكانت في غير ما لا يؤكل لحمه».

ثم لو صلى في ثوب مشكوك فهل له أن يستصحب تلك القضية التعليقية وهي «أنه لو وقعت منه الصلاة لكانت في غير ما لا يؤكل لحمه».

وتلاحظون أن منشأ الشك هو انتفاء خصوصية هو انتفاء خصوصية

نشك في بقاء الحكم المعلق فحينئذ يجري استصحاب الحكم المعلق، وذلك لليقين بالحدوث والشك في البقاء.

وبإيضاح ذلك نقول: إن السيد الصدر رحمته الله ذكر أن المشهور قبل المحقق النائيني رحمته الله هو حجية الاستصحاب التعليقي إلا أن الشهرة انقلبت بعد المحقق النائيني رحمته الله إلى عدم حجية الاستصحاب التعليقي، وذلك تأثراً بالمحقق النائيني رحمته الله.

ومقصودنا من الاستصحاب التعليقي الذي كانت الشهرة مع جريانه ثم تحولت إلى البناء على عدم جريانه هو الاستصحاب التعليقي في الأحكام، وأما الاستصحاب التعليقي في الموضوعات أو متعلقات الأحكام فهو بحث آخر، وتصويره لا يختلف عن تصوير الاستصحاب التعليقي في الأحكام، إذ كلاهما متقوم بإحراز قضية تعليقية في مرحلة سابقة ثم

المتغير بالنجاسة متنجس، واتفق ان  
أحرزنا تغير هذا الماء بالنجاسة، فإنه  
لا محالة يحصل القطع بتنجس الماء، ثم  
أنه لو اتفق ان زال التغير عن الماء  
بنفسه واحتملنا ان تنجس الماء المتغير  
بالنجاسة إنما هو في ظرف التغير الفعلي  
فإنه لا محالة يحصل الشك في بقاء  
فعلية التنجس للماء، وحينئذ يجري  
استصحاب بقاء فعلية التنجس للماء،  
وهذا الإستصحاب هو المعبر عنه  
بالاستصحاب التنجيزي.

وتلاحظون ان منشأ الشك هو  
الجهل بسعة دائرة الحكم المجعول وهل  
ان موضوعه هو التغير الفعلي بحيث لو  
زال التغير عنه لارتفعت النجاسة أو  
ان موضوعه هو حدوث التغير حتى  
لو زال بعد ذلك، فلو كان الاول  
لكانت النجاسة مرتفعة حتماً في  
الفرض المذكور، ولو كان الثاني  
لكانت النجاسة باقية إلا أنه لما لم نكن  
نحرز ماهي حدود دائرة موضوع

كانت محرزة وهي ان الثوب التي كان  
متلبساً بها لم تكن من أجزاء ما لا  
يؤكل لحمه، واما ما هو متلبس به  
فعلاً فهي ثوب لا يُحرز أنها مما لا  
يؤكل لحمه. وحينئذ لو كنا نقول  
بجريان الإستصحاب التعليقي في  
الموضوعات فإن النتيجة هي بقاء  
القضية التعليقية في ظرف الشك.

\*\*\*

#### ٥٤ - الإستصحاب التنجيزي

يطلق الإستصحاب التنجيزي على  
الاستصحاب الجاري في الشبهات  
الحكمية إذا كان منشأ الشبهة هو الشك  
في سعة دائرة الحكم المجعول مع  
افتراض وجود يقين سابق بفعلية  
الحكم المجعول ثم طرأ الشك في بقاءه  
بسببه انتفاء بعض الخصوصيات  
المحتمل دخلها في فعلية الحكم  
المجعول.

ومثاله: مالو كنا نحرز ان الماء

الإستصحاب الواقع في رتبة الموضوع دائماً يكون سبباً في ترتب الحكم كما هو الحال في سائر موضوعات الأحكام، ولهذا قالوا إن الموضوع مولد للحكم، فاستصحاب العدالة لزيد مثلاً منقطع لموضوع جواز الإلتزام به، إذ بالاستصحاب ثبت الموضوع وبشوته يترتب الحكم بجواز الإلتزام، ومن هنا تعنون هذا الإستصحاب بعنوان السببي.

ثم لا يخفى عليك إن الإستصحاب السببي لا يختص بالموضوعات بل يشمل الحكم الشرعي كما يشمل عدمه، والضابطة في كل ذلك هو أن يكون المستصحب واقعاً في رتبة الموضوع لحكم من الأحكام بقطع النظر عن أن الواقع في رتبة الموضوع موضوعاً خارجياً أو حكماً شرعياً أو عدم حكم شرعي، فاستصحاب الطهارة الحديثة استصحاب سببي لو كان الأثر المراد ترتيبه عليه حكماً من

الحكم وقع الشك في بقاء الفعلية بعد زوال التغير، وهنا يجري استصحاب بقاء الفعلية المعبر عنه بالاستصحاب التنجيزي.

ولزيد من التوضيح راجع الإستصحاب التعليقي.

ثم إن الاستصحاب التنجيزي قد يطلق على الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية والتي يكون مآل الشك فيها إلى الشك في بقاء فعلية الحكم بسبب اشتباه الأمور الخارجية.

\*\*\*

## ٥٥ - الإستصحاب السببي

### والمسببي

المراد من الإستصحاب السببي هو الإستصحاب الواقع في رتبة الموضوع ويترتب على جريانه تنقيح موضوع لحكم من الأحكام.

ومنشأ التعبير عنه بالسببي هو أن

الشرعية والتي تعني اعتبار الشارع شيئاً موضوعاً لحكم شرعي، وحينئذٍ متى ما تحقق السبب الشرعي «موضوعات الاحكام» ترتب عليه الحكم من غير فرق بين ان يكون هذا التحقق للموضوع ثابتاً بالوجدان أو بالتعبد أي الأمانة أو الاصل، ولا معنى عندئذٍ لاستصحاب المسبب، إذ ان المسبب وهو الحكم الشرعي مجعول بحسب الفرض على موضوعه المقدر الوجود، ونحن إنما نشك في وجوده بسبب الشك في وجود موضوعه، فمتى ما ثبت لنا تحقق موضوعه - بأي نحوٍ من انحاء الإثبات - ترتب عن ذلك ثبوت الحكم الواقع موقع الكبرى الثابتة بواسطة الدليل.

مثلاً لو قام الدليل على ان الزواج من ذات العدة حرام، فإنه لا معنى للشك في هذه الكبرى الكلية، نعم قد يقع الشك في جواز الزواج من هذه المرأة، وذلك بسبب احتمال كونها في

الأحكام الشرعية مثل جواز الدخول في الصلاة، كما ان استصحاب عدم الملكية - والذي هو عدم حكم شرعي - استصحاب سببي باعتباره واقعاً في رتبة الموضوع لحرمة التصرف بغير إذن المالك.

وأما الإستصحاب المسببي فهو الواقع في رتبة الحكم ولا ينتج عنه سوى ثبوت الحكم المستصحب فليس له الصلاحية لإثبات موضوعه، إذ ان الأحكام لا تنفخ موضوعاتها بخلاف العكس، ولهذا سُمِّي هذا النحو من الاستصحاب بالمسببي، أي باعتبار ترتبه على ثبوت موضوعه، ولهذا يكون الشك في مورده مسبباً عن الشك في ثبوت موضوعه، فكلُّ مستصحب يكون الشك فيه مسبباً عن الشك في موضوعه فالإستصحاب في ذلك المورد مسببي.

والمراد من السببية هي السببية

العدة، فعندما يثبت لنا أنها في العدة بواسطة الوجدان أو التعبد فإن ذلك يُنقح صغرى الدليل الشرعي القاضي بجرمة الزواج من ذات العدة، وعندها تترتب الحرمة بلا حاجة الى توسط شيء آخر، فترتب الحكم الشرعي هنا مسبب عن ثبوت موضوعه .

وبهذا اتضح المنشأ للتعبير عن الإستصحاب المنقح لموضوع الحكم بالاستصحاب السببي، واتضح أيضاً منشأ التعبير عن الاستصحاب للحكم بالاستصحاب المسببي وأن وقوعه في رتبة الحكم يقتضي ان يكون ثبوته مسبباً عن ثبوت موضوعه والشك فيه مسبب عن الشك في ثبوت موضوعه .

ثم ان نتيجة الإستصحاب السببي قد تنافي نتيجة الاستصحاب المسببي وقد لا يكون بينهما تنافٍ .

ومثال الاول : لو علم المكلف بطهارة ماء ثم شك في بقاءه على

الطهارة فإن له ان يستصحب طهارته ، ولو كان يعلم بوجوب الاغتسال ثم شك في بقاء الوجوب فإن ذلك يقتضي استصحاب الوجوب ، وهنا نقول : أنه لو كان منشأ الشك في بقاء الوجوب هو طهارة الماء الذي اغتسل به فإن استصحاب الوجوب يكون مسبباً باعتبار أنه نشأ عن الشك في الموضوع، ويكون استصحاب طهارة الماء سببياً باعتباره واقعاً في رتبة الموضوع وأن الشك في الطهارة هو السبب في الشك في بقاء الوجوب .

وتلاحظون ان مقتضى الاستصحاب السببي هو ثبوت الطهارة، وهذا ينتج عدم وجوب الاغتسال، وان مقتضى الإستصحاب المسببي هو وجوب الاغتسال، فنتيجة الإستصحابين متنافية .

وفي مثل هذا الفرض لم يختلف أحد في تقديم الاستصحاب السببي على

السببي والذي هو استصحاب طهارة الماء، فبضم الوجدان الى التعبد نستنتج ان المكلف قد اغتسل بالماء الطاهر، وعندئذ لا يكون ثمة معنى للشك في وجوب إعادة الغسل، إذ ان الشك في وجوب الإغتسال مسبب عن الشك في طهارة الماء الذي اغتسل به والاستصحاب السببي يثبت طهارة الماء.

وهناك تقريب آخر ذكره السيد الخوئي تبعاً للمحقق النائيني رحمتهما وهو ان الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي، بمعنى ان الإستصحاب السببي يُلغي الشك في مورد الاستصحاب المسببي، وذلك لأن استصحاب طهارة الماء يُلغي الشك في وجوب إعادة الإغتسال.

ومثال الثاني: وهو مالو كانت نتيجة الإستصحابين غير متنافية، هو مالو علم المكلف بأن هذه المرأة في العدة ثم شك في انقضاء العدة عنها فإن

الإستصحاب المسببي وان اختلفوا في كيفية تخريج ذلك صناعياً، والذي ذكره السيد الخوئي رحمتهما في بعض كلماته ان منشأ التقديم هو ان الاستصحاب السببي ينقح صغرى الدليل الشرعي، وبضمها مع الكبرى الثابتة بواسطة دليلها لا يكون هناك معنى لجريان الإستصحاب المسببي إذ لا شك في مورده تعبداً.

وبيان ذلك: ان الكبرى في مثالنا هي عدم وجوب الإغتسال على من اغتسل بالماء الطاهر وهذه الكبرى لا موقع للشك من جهتها لافتراض ثبوتها بواسطة دليلها، وأما الصغرى فهي ان هذا المكلف قد اغتسل بالماء الطاهر.

وثبوت هذه الصغرى يتم بواسطة أمرين أحدهما وجداني والآخر تعبدي، أما الاول فهو ان المكلف يُحرز وجداناً أنه اغتسل، وأما الثاني فهو الذي يتم بواسطة الإستصحاب

## ٥٦ - إستصحاب الصحة

## عند الشك في المانع

المراد من الصحة هو التمامية وهي تتحقق بمجموع الاجزاء والشرائط المأخوذة في المركب المأمور به، والمراد من المانع هو كل شيء أخذ عدمه في المأمور به، فحينما يُقال «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه» فإن هذا النهي يُرشد الى مانعية الكون في جلد غير ما كَوَّل اللحم للمركب العبادي وهي الصلاة. ويقع البحث في المقام عن جريان استصحاب الصحة عندما يقع الشك في بقائها بسبب الشك في تحقق المانع، وهذا الشك تارة يكون بنحو الشبهة الحكمية واخرى بنحو الشبهة الموضوعية.

أما الشك بنحو الشبهة الحكمية: فهو مالو كان منشأ الشك في الصحة هو الشك في اعتبار الشارع المانعية لشيء، ومثاله مالو وقع التنازع من

الاستصحاب يقتضي التعبد ببقائها في العدة، فهنا الاستصحاب قد نقح موضوعاً لحكم شرعي هو حرمة الزواج من هذه المرأة، فالإستصحاب ببقاء العدة صار سبباً لترتب حكم شرعي هو الحرمة.

ثم أنه لو جعلنا متعلق اليقين والشك هو حرمة الزواج من هذه المرأة فإن نتيجة الإستصحاب هي الحرمة، وتلاحظون أن هذا الاستصحاب واقع في رتبة الحكم والشك فيه مُسبَّب عن الشك في الموضوع وهو الشك في بقاء المرأة على عدتها ونتيجته هي ما تقتضيه نتيجة الاستصحاب السببي.

ثم إن الكلام يقع في أي الإستصحابين هو المقدم، والمعروف بينهم هو تقديم الإستصحاب السببي، بتقريبات منها ما ذكرناه في الفرض الاول.

المكلف أثناء الصلاة فشك في صحة الصلاة بسبب الشك في اعتبار الشارع التلحاح مانعاً عن صحة الصلاة، وهنا يقع البحث عن جريان استصحاب الصحة الثابتة قبل عروض مشكوك المانعية « التلحاح ».

وبإيضاح ذلك نقول ان الشيخ الأنصاري رحمته الله ذهب الى عدم جريان استصحاب الصحة في المقام، وذلك لعدم العلم بحدوثها، إذ من المحتمل اعتبار عدم التلحاح في الصحة، وإذا كان كذلك فلا جزم لنا بتحقيق تمام الأجزاء والشرائط، فلا يقين بحدوث الصحة إذ اليقين بحدوثها يساوق اليقين بتوفر الصلاة على تمام الأجزاء والشرائط والمفروض أننا نحتمل اعتبار عدم التلحاح في تحقق التمامية، وعندئذ كيف يُستصحب ما لا يقين بحدوثه.

قد يُقال ان الصحة المستصحابية هي الأجزاء الواقعة قبل عروض

التلحاح.

إلا أنه يقال: ان صحة الأجزاء المأتي بها قبل التلحاح لا شك فيها إلا ان هذه الصحة لا تعني أكثر من قابلية الأجزاء المأتي بها لأن تنضم اليها بقية الأجزاء فتتحقق بذلك التمامية، فهي إذن غير الصحة التي نبحت عن إمكان استصحابها، فالصحة التي هي محل البحث هي الصحة التي تعني التمامية وذلك لا يتحقق إلا بإحراز الواجدية لمجموع الأجزاء والشرائط، وأما الصحة الثابتة للأجزاء المأتي بها فهي الصحة التأهيلية وهي مما لا شك في بقائها.

فالنتيجة ان الصحة التي يُراد استصحابها لا يقين بحدوثها والتي لنا يقين بحدوثها لا شك في بقائها كما انها لا تنتج المطلوب، نعم يمكن إجراء الاستصحاب التعليقي لإثبات الصحة بمعنى التمامية، وذلك بأن يقال ان هذه الأجزاء المأتي بها قبل وقوع التلحاح



عروض محتمل القاطعية، وبهذا يكون مذهب الشيخ رحمته هو التفصيل بين الشك من جهة المانع والشك من جهة القاطع.

وقد استوجه المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمتهما ما ذكره الشيخ من عدم جريان الاستصحاب في الصحة عند الشك في المانع إلا أنهما لم يقبلا دعواه في جريان الاستصحاب عندما يكون الشك من جهة القاطع.

وأما الشك من جهة الشبهة الموضوعية: فالتصور في موردتها صورتان:

الصورة الأولى: الشك في تحقق المانع مع العلم بمانعيته كبروياً، كما لو كنا نحرز مانعية التكفير إلا أن الشك وقع من جهة تحقق التكفير خارجاً أو عدم تحققه.

الصورة الثانية: الشك في مانعية الوجود، كما لو كنا نحرز مانعية التكفير كبروياً، ونحرز صدور فعل

لو انضمت إليها بقية الأجزاء لو وقعت الصحة والآن بعد وقوع التنحج كذلك، فالمستصحب هو هذه القضية التعليقية.

هذا هو حاصل ما أفاده الشيخ الانصاري رحمته إلا أنه أفاد بعد ذلك بأنه يمكن إجراء استصحاب الصحة في مثل الفرض لو كان الشك من جهة القاطع.

وعرّف القاطع: بالشيء الذي اعتبره الشارع قاطعاً وهادماً للهيئة الإتصالية، بحيث يكون وجوده موجباً لنقض الإتصال بين أجزاء المركب من غير فرق بين وقوعه حال الإشتغال بالأجزاء أو في الأكوان المتخللة بين أجزاء المركب، وهو مثل الحدث.

ومع اتّضاح معنى القاطع - بنظر الشيخ الانصاري رحمته - نقول أنه لو وقع الشك في قاطعية شيء فإنه يمكن استصحاب بقاء الصحة المحرزة قبل

منا إلا أنه نشك أن الذي صدر هل هو تكفير أو لا، فالشك في الصورة الأولى شك بمفاد كان التامة أي الشك في أصل تحقق الوجود للمانع، وأما الشك في الصورة الثانية فهو شك بمفاد كان الناقصة أي الشك في اتصاف الموجود بما هو محرز المانعية كبروياً، كالشك في اتصاف الفعل الصادر عنه بالتكفير.

وفي كلا الصورتين لا مانع من الحكم بالصحة ولكن لا بواسطة استصحابها وإنما بواسطة استصحاب عدم صدور المانع، بمعنى أن المكلف يشك في تحقق ما اعتبر عدمه في الصلاة وقد كان على يقين بعدم صدور ما اعتبر عدمه فعند الشك يستصحب عدم صدور ما اعتبر عدمه.

\*\*\*

### ٥٧ - استصحاب العدم الأزلي

راجع عنوان «العدم الأزلي».

\*\*\*

### ٥٨ - استصحاب الفرد المردد

ليس المراد من الفرد المردد هو المردد بحسب الواقع ونفس الأمر، إذ لا نتعلل معنى لذلك، فالمحتملات المتصورة لمعنى الفرد المردد واقعاً لا تخلو عن أحد معان أربعة وكلها مستحيلة: المعنى الأول: أن يكون التردد من جهة الوجود والعدم بمعنى أن يكون الفرد المردد مرديداً واقعاً بين الوجود والعدم، وهو مستحيل، إذ لا واسطة بين الوجود والعدم، فإما أن يكون الفرد بحسب الواقع موجوداً وأما أن يكون في حيز العدم، وأما افتراض ترده بحسب الواقع بين الوجود والعدم فهذا معناه إرتفاع النقيضين في مورده، واستحالة ذلك من الوضوح بحيث لا يتعقل أن يحتمله أحد.

المعنى الثاني: أن يكون التردد

من جهة التشخيص، بمعنى أن لا يكون

بالحمل الشائع فهو مستحيل لأن الجزئي يمتنع فرض صدقه إلا على نفسه .  
وبهذا اتضح أن الفرد المردد الذي نبحث عن امكان جريان الإستصحاب في مورده ليس المقصود منه الفرد المردد واقعاً ، وإنما هو الفرد المردد عند المكلف المتشخص في نفس الأمر والواقع .

وقد ذكروا له صورتين :

الصورة الاولى : هو القسم الثاني من استصحاب الكلّي ، وهو مالو علم المكلف بتحقيق الكلّي بواسطة فردة إلا أن هذا الفرد مررد بين فردين لو كان الاول لكان قد انتفى يقيناً ، ولو كان الثاني فهو باقٍ يقيناً .

ومثاله مالو علم المكلف بجامع الحدث بواسطة العلم بصدور إما حدث البول أو حدث الجنابة ، فلو كان الصادر عنه هو حدث البول فهو مرتفع يقيناً ، وذلك لافتراض توضاً المكلف بعد العلم بصدور جامع

للفرد المردد ما يشخصه واقعاً وفي نفس الأمر ، وهذا ما أوجب نعته بالمردد ، فهو مجرد من تمام المشخصات الزمانية والمكانية وغيرها . وهذا مستحيل أيضاً ، لأن افتراض وجود الفرد المردد يساوق تشخصه ، لأن الشيء مالم يتشخص لا يوجد .

المعنى الثالث : ان يكون التردد

هو جهة التشخص للفرد المردد ، فكما ان سائر الأفراد الموجودة لها ما يشخصها ويميزها فإن ما يُشخص الفرد المردد ويميزه هو التردد ، وهذا ما لا نفهم له معنى محصلاً ، إذ ان التردد يباين التشخص فكيف يكون ما به التشخص مابيناً للتشخص .

المعنى الرابع : ان يكون التردد

من جهة قابلية الفرد المردد للصدق على كثيرين ، وهذا المعنى ان كان المراد منه الكلّي فهو معنى معقول لكنه غير مرادٍ حتماً ولو كان مراداً فهو من سوء التعبير ، وان كان المراد منه الجزئي

ممتنع قطعاً لأنه على تقدير خصوصيته الأولى « حدث البول » منتفٍ جزماً - كما هو الفرض - فلا شك في البقاء على تقدير هذه الخصوصية وعلى تقدير الخصوصية الثانية « حدث الجنابة » لا يقين بالحدوث.

الصورة الثانية: هي افتراض علم المكلف بجامع التكليف مثلاً مع التردد فيما هو متعلقه واقعاً وهل هو الفرد الأول أو الفرد الثاني، ثم يحتمل ارتفاع الجامع بسبب احتمال عروض ما يوجب ارتفاع متعلقه الواقعي.

والفرق بين هذه الصورة والصورة السابقة أن منشأ الشك في بقاء الجامع في الصورة الأولى هو الجزم بارتفاع أحد الفردين، وحينها لو كان هو المتعلق واقعاً للجامع لكان الجامع قد ارتفع، ولما لم تكن نحرز أنه متعلق الجامع واقعاً أدى ذلك للشك في بقاء الجامع، وأما منشأ الشك في بقاء الجامع في هذه الصورة فهو احتمال

الحدث، ولو كان الصادر عنه هو حدث الجنابة فهو باق يقيناً.

وهنا ذكر الأعلام أن الذي يمكن استصحابه هو كليُّ الحدث باعتبار توفُّره على أركان الاستصحاب، إلا أنه في مقابل ذلك ذكر بعض الأعلام امكانية استصحاب الفرد الواقعي المررد بين الفردين ولا حاجة لاستصحاب الكلي.

ولا يخلو كلامه من غموض، إذ إن مراده - كما أفاد المحقق النائيني - أن كان هو استصحاب الفرد الخارجي دون ملاحظة خصوصية الفردين والتي هي في المثال الجنابة والبول فهذا هو استصحاب الكلي، إذ إن تجريد الحدث عن خصوصية الجنابة وخصوصية البول تقتضي أن يكون المستصحب هو جامع الحدث، وإن كان مراده استصحاب الفرد على تقدير خصوصيته الأولى واستصحابه على تقدير خصوصيته الثانية فهو

متأخراً عن المشكوك، فهو على خلاف طبع الإستصحاب، حيث يكون فيه متعلق اليقين متقدماً على متعلق الشك، فأولاً يكون المكلف متيقناً بوجود الشيء ثم يعرض له الشك في بقاءه، أما الإستصحاب القهقرائي فهو على عكس ذلك تماماً، إذ إنَّ الحالة المتأخرة عند المكلف - في مورده - هي اليقين ويُراد منه اسراء حالة اليقين الثابتة فعلاً إلى حالة الشك الثابتة في الزمن السابق.

مثلاً: لو كان المكلف على يقين فعلي بعدالة زيد إلا أنه يشك في اتصافه بالعدالة قبل شهر، إذ لو كان عدلاً قبل شهر لكان الطلاق الذي أوقع أمامه في ذلك الوقت صحيحاً.

والظاهر أنه لم يختلف أحد في عدم حجية هذا النحو من الاستصحاب، إلا ما نسب إلى الأستاذ الشريف أو بعض تلامذته - كما ذكر ذلك المحقق النائيني رحمته - وذلك لعدم شمول أدلة

عروض ما يوجب ارتفاع متعلق الجامع واقعاً، ومن هنا وقع الشك في بقاء الجامع.

ومثال هذه الصورة مالو علم المكلف بوجوب إحدى الصلاتين، أما صلاة الطواف أو صلاة الآيات ثم احتتمل ارتفاع الوجوب بسبب نسخ أو انتفاء الموضوع.

وهنا لا يمكن استصحاب الفرد المردد لو كان بمعنى استصحاب الفرد على تقدير خصوصيته الأولى واستصحابه على تقدير خصوصيته الثانية، أما استصحابه بقطع النظر عن الخصوصيتين فهو استصحاب لجامع التكليف المعلوم تفصيلاً. والظاهر إمكان استصحاب تنجز الفرد الأول واستصحاب تنجز الفرد الثاني.

\*\*\*

٥٩ - الإستصحاب القهقرائي

وهو الذي يكون فيه المتيقن

كان ظاهراً في معنى آخر ثم انتقل  
بتأدي الزمن الى المعنى الذي عليه  
الظهور الفعلي، وبالإستصحاب  
القهقرائي نسري اليقين الثابت فعلاً الى  
زمن الشك المتقدم.

الآن السيد الصدر رحمته ذكر ان ذلك  
لا يثبت بواسطة الإستصحاب  
القهقرائي وإنما يثبت بواسطة أصالة  
الثبات، والتي هي من الاصول  
العقلانية، ولمزيد من التوضيح راجع  
عنوان أصالة الثبات.

\*\*\*

### ٦٠ - الإستصحاب الكلّي

الإستصحاب - كما ذكرنا في  
أقسامه - قد يكون جزئياً وقد يكون  
كلياً، والتعرّف على الفرق بينهما يتم  
بملاحظة المستصحب، فمتى ما كان  
المستصحب جزئياً فالإستصحاب في  
مورده جزئي، ومتى ما كان  
المستصحب كلياً فالإستصحاب

الحجية للإستصحاب لهذا الفرض، إذ  
لا يكون نقض اليقين بالشك المنهني  
عنه في أدلة الإستصحاب متحققاً في  
هذا الفرض، وعندها لا يجري  
الإستصحاب لاعتبار ذلك في  
جريانه.

ثم ان هناك حالة ذكر جمع من  
العلماء جريان الإستصحاب القهقرائي  
في موردها وهي ما لو اتفق اليقين  
بظهور لفظ في معنى إلا أنه وقع الشك  
في ان هذا الظهور الفعلي هل هو كذلك  
في زمن صدور النص مثلاً أو لا بان  
كان اللفظ ظاهراً في معنى آخر ثم  
انتقل منه الى المعنى الظاهر فعلاً.

فالإستصحاب القهقرائي يثبت به  
ان ظهور اللفظ في زمن النص هو ما  
عليه الظهور فعلاً، مثلاً لو كنّا نحرزان  
لفظ الصعيد ظاهر في مطلق وجه  
الارض إلا أننا نشك فيما هو المعنى  
الظاهر من لفظ الصعيد في زمن النص  
وهل هو ما عليه الظهور الفعلي أو أنه

عندئذٍ كلياً ، فالتقسيم في المقام بلحاظ المستصحب .

ثم أنه قد يكون المستصحب الكلي حكماً شرعياً كما قد يكون موضوعاً لحكم شرعي ، فالاول من قبيل طبيعي الوجوب وجامع الحكم التكليفي الأعم من الوجوب والإستصحاب أو جامع الحكم

الإلزامي الأعم من الحرمة والوجوب ، والثاني مثل جامع الحدث الأعم من الحدث الأكبر والأصغر .

ثم أنه لا فرق في المستصحب الكلي بين ان يكون من قبيل العناوين المتأصلة كالجواهر والأعراض أو من قبيل الإعتبارات كالأحكام الشرعية التكليفية والوضعية أو من قبيل العناوين الإنتزاعية والتي تنتزع من اضافة شيء لآخر .

ثم ان المستصحب لجريان الإستصحاب الكلي أمران :

الأول : ان يكون المستصحب كلياً ،

بمعنى ان الذي تواردت عليه حالتا اليقين والشك هو الكلي .

الثاني : ان يكون لاستصحابه بعنوانه الكلي أثر شرعي ، فلو لم يكن الأثر الشرعي مترتباً على المستصحب بعنوانه الكلي فإن الإستصحاب الكلي لا يجري في مورده .

مثلاً : لو كان المكلف على يقين بجامع الحدث الأعم من الأكبر والأصغر ثم شك بعد ذلك في بقائه فليس له ان يستصحب جامع الحدث لو كان الأثر الذي يريد ترتيبه مختصاً بالحدث الأكبر كحرمة المكث في المسجد أو عبور أحد المسجدين المعظمين ، وذلك لان الحدث الأكبر بخصوصه - والموجب لهذا الأثر الخاص - لم يكن متيقناً وإنما المتيقن هو الجامع الأعم منه ومن الحدث الأصغر .

وهذا بخلاف ما لو كان الأثر مترتباً على الأعم منها ، فإنه لا ريب في

رزق قبله بمولود فهنا يحصل له العلم بوجود جامع الولد له، ثم لو شك في بقاء ولده زيد فإن ذلك يساوق الشك في بقاء كليّ الولد.

وعندئذٍ ان كان الأثر الشرعي مرتباً على بقاء زيد الولد بعنوانه الشخصي فإن الذي يجري هو الإستصحاب الشخصي دون الكلّي، مثلاً لو كان الأب قد نذر ان يعق عن ولده زيد في اليوم السابع فإن الاستصحاب الجاري عند الشك في البقاء إنما هو الإستصحاب الشخصي، وذلك لأن الأثر الشرعي وهو وجوب العقيقة في اليوم السابع إنما هو مرتب على بقاء زيد الولد لا أنه مرتب على كليّ الولد، نعم لو كان الاثر المراد ترتيبه هو وجوب النفقة فإن الإستصحاب الجاري حينئذٍ هو الإستصحاب الكلّي، وذلك لأن موضوع هذا الأثر هو وجود كليّ الولد.

صحة جريان استصحاب الكلّي لترتيب ذلك الأثر، مثلاً: لو كان الاثر من قبيل مس كتابة القرآن المجيد أو الدخول في الصلاة أو الطواف الواجب فإن استصحاب جامع الحدث يُنتج عدم صحة الدخول في الصلاة وكذلك بقية الآثار المشتركة.

ثم انّ الشيخ الانصاري رحمه الله وتبعه الشيخ صاحب الكفاية رحمه الله قسموا الإستصحاب الكلّي الى ثلاثة أقسام وأضاف السيد الخوئي رحمه الله قسماً رابعاً: القسم الاول: ان يُفترض تحقق العلم بوجود الكلّي وذلك بواسطة العلم بوجود فرده ثم يقع الشك في بقاء ذلك الفرد وهذا يقتضي الشك في بقاء الكلّي، إذ انّ الشك في انتفاء الفرد ملازم في هذا الفرض للشك في انتفاء الكلّي، وذلك لأن العلم بالكلّي نشأ - كما هو الفرض - عن العلم بوجود فرده.

ومثاله: مالمو علم المكلف بأنه رزق غلاماً ذكراً «هو زيد» ولم يكن قد



كُلِّي الحدث أوجب ذلك الشك في بقاء  
كُلِّي الحدث.

وبهذا يتضح أن الذي يمكن  
استصحابه في هذا القسم هو الكلي  
فحسب ولكن شريطة أن يكون  
لاستصحابه أثر شرعي كما في المثال  
حيث أن لاستصحاب جامع الحدث  
أثراً شرعياً وهو حرمة مس كتابة  
القرآن الكريم والدخول في الصلاة  
والطواف الواجب، إذ أن ذلك من آثار  
كُلِّي الحدث الأعم من الأكبر  
والأصغر.

وأما استصحاب الجزئي فلا يمكن  
جريانه في هذا القسم - كما ذكرنا -  
وذلك لأن مورده مردد بين ماهو  
معلوم الإرتفاع وهو حدث البول - كما  
في المثال - وبين ماهو مشكوك  
الحدوث وهو حدث الجنابة.

ومن هنا لا يمكن ترتيب الآثار  
المختصة بأحدهما، فلا يمكن الحكم  
بجرمة المكث في المسجد والذي هو أثر

القسم الثاني : ان يُفترض تحقق  
العلم بوجود الكلي في ضمن فردٍ غير  
متشخص - فيكون الكلي وكذلك  
الفرد محرز الوجود، غايته أن الفرد  
المحرز الوجود مجهول الهوية - ثم بعد  
ذلك أحرزنا إرتفاع فردٍ معين إلا أنه  
وقع الشك من جهة أن الفرد المنتفي هل  
هو الواقع في ضمن الكلي حتى ينتفي  
مع ارتفاعه الكلي أو أنه لم يكن الواقع  
في ضمن الكلي، وهذا ما سبب الشك  
في بقاء الكلي.

ومثاله : مالو علم المكلف بصدور  
كُلِّي الحدث منه إلا أنه لم يكن يعلم أن  
الحدث الصادر عنه هل هو في ضمن  
حدث البول أو الجنابة، ثم أنه لو توضأ  
بعد ذلك فلا محالة يقع الشك منه في  
بقاء كُلِّي الحدث، إذ لو كان الحدث  
الذي صدر منه هو حدث البول فقد  
ارتفع يقيناً ولو كان الحدث الصادر  
منه هو الجنابة فهو باقٍ يقيناً، ولما لم  
يكن يعلم بهوية الفرد الواقع في ضمن

البول أو حين ارتفاعه بحيث لم يتخلل وقت لم يكن محدثاً .

وهنا يقع البحث عن امكان إجراء استصحاب الكلّي باعتبار انّ كليّ الحدث كان متيقناً ثم وقع الشك في بقائه .

هذه هي الأقسام الثلاثة التي ذكرها الشيخ الانصاري رحمته الله وأضاف إليها السيد الخوئي قسماً رابعاً وهو :

القسم الرابع : هو مالو أحرز وجود فرد معين ومشخص ، وهذا يستوجب إحراز وجود الكلّي في ضمنه ، واتفق ان كان هناك علم بفرد متعنون بعنوان معين إلاّ أنّه لا ندرى انّ هذا الفرد ذو العنوان هل هو عينه الفرد الاول أو أنّه فرد آخر ، ثم لو حصل العلم بارتفاع الفرد الاول المعين فإنّه يقع الشك في بقاء الكلّي ، لأنّه ان كان الفرد ذو العنوان هو عينه الفرد الاول فهذا يعني ارتفاعه قطعاً وبه يرتفع الكلّي ايضاً ، وان كان الفرد ذو العنوان مغايراً للفرد الاول فهذا يعني بقاء الكلّي جزماً في

شرعي للحدث الأكبر ، كما انّ الاثر الخاص بالحدث الاصغر لو اتفق لا يمكن ترتيبه لو كان الأكبر هو المعلوم الإرتفاع .

القسم الثالث : ان يُفترض تحقق العلم بالفرد وهذا يقتضي تحقق العلم بوجود الكلّي الواقع في ضمن الفرد ثم أنّه لو حصل العلم بارتفاع الفرد إلاّ أنّه نحتمل بقاء الكلّي ضمن فرد آخر كان موجوداً قبل إرتفاع الفرد الاول أو انّ الفرد الآخر حدث ساعة انتفاء الفرد الاول المعلوم الحدوث .

ومثاله : مالو علم المكلف بصدور حدث البول منه ، فهو حينئذ يعلم بصدور كليّ الحدث ، ثم لو أحرز ارتفاع حدث البول بواسطة الوضوء إلاّ أنّه احتمل طروء حدث الجنابة له قبل إرتفاع حدث البول أو ساعة ارتفاعه ، فهو حينئذ وان كان يقطع بارتفاع حدث البول إلاّ أنّه لا يقطع بارتفاع كليّ الحدث لاحتمال طروء حدث الجنابة عنه قبل ارتفاع حدث

ومثال الاول: مالو قال المولى  
« ذات القرء لا يصح طلاقها » فإن  
القرء مردد بين معنيين متباينين، فإمّا  
ان يكون المراد منه الطهر أو يكون  
المراد منه الحيض.

ومثال الثاني: عدم جواز الصلاة  
خلف الفاسق، فإن مفهوم الفاسق  
مردد بين مرتكب الكبيرة والصغيرة،  
وهذا يقتضي ضيق دائرة المفهوم، وبين  
مرتكب الكبيرة فحسب.

أما في حالات دوران المفهوم بين  
متباينين وعدم وجود قدر مشترك  
بينهما فلا مجال للإستصحاب، لأن  
الأثر الشرعي المترتب على المفهوم  
المردد لا نحرز ترتبه على المعنى الاول  
ولا على المعنى الثاني.

فلو علمنا بتحريض المرأة ثم شككنا  
في بقائها على حدث الحيض، فهنا لا  
يمكن استصحابه حدث الحيض  
لترتيب الأثر الثابت لمفهوم القرء وهو  
صحة الطلاق، وهكذا لو كانت الحالة

ضمن الفرد ذي العنوان، ولما لم تكن  
نحرز انطباق الفرد ذي العنوان على  
الفرد الاول يقع الشك في بقاء الكلّي.

ومثاله: مالو علم المكلف بغرق  
ولده زيد فهو إذن يعلم بغرق إنسان،  
ولو اتفق ان علم أيضاً بغرق شاب إلا  
أنه لم يُحرز ان هذا الشاب هو ابنه زيد  
أو أنه فرد آخر. ثم ان هذا المكلف لو  
انقذ ولده من الغرق فإنه يظلّ محتملاً  
لبقاء كلّي الإنسان في حالة الغرق،  
وذلك لاحتمال ان يكون عنوان الشاب  
المعلوم كونه في حالة الغرق هو فرد  
آخر غير ولده الذي أنقذه، وحينئذ  
يقع البحث في جريان استصحاب  
الكلّي في هذا الفرض.

\*\*\*

#### ٦١ - استصحاب المفهوم المردد

والمفهوم المردد هو الكلّي الذي  
يدور معناه بين معنيين متباينين أو بين  
معنيين أحدهما أوسع دائرة من الآخر.

نحرز عدم عدالة زيد على كلا تقديري المراد من مفهوم العدالة ثم ان زيدا ترك ارتكاب الكبائر، فشككنا ان عدم العدالة هل ارتفع بذلك أو لا، فعندئذ نستصحب عدم العدالة .

ثم لا يخفى ان المقصود من ترتب الأثر على المفهوم المردد هو ترتبه على المفهوم المتعين في نفس الأمر والواقع، وليس المقصود ترتبه على المفهوم المردد بعنوان كونه مردداً، فالتردد ليس هو موضوع الأثر الشرعي وإنما نشأ عن جهل المكلف بما هو المراد الواقعي من المفهوم، فلم يؤخذ التردد في مفهوم الأثر الشرعي .

\*\*\*

## ٦٢ - استصحاب حال الشرع

المراد منه استصحاب الحكم الأعم من الكلّي والجزئي الثابت في الشريعة في ظرف الشك في بقاءه، فالمستصحب في المقام هو الحكم الكلّي والجزئي

السابقة هي الطهر . نعم لو كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم القرء فإنه يمكن استصحاب لترتيب أثره الشرعي .

وأما في حالات دوران المفهوم بين الأقل والأكثر، فلو كان القدر المتيقن - وهو الأكثر - محرزاً ثم شك في بقاءه فإنه لا مانع من استصحابه لترتيب الأثر الشرعي المترتب على المفهوم المردد، كما لو كنا نحرز عدالة زيد على كلا تقديري المراد من مفهوم العدالة ثم شك في بقاء هذا المقدار من العدالة .

أما لو كان الأقل هو المحرز ثم شك في بقاءه فحينئذ لا يمكن استصحابه لترتيب الأثر الشرعي المترتب على المفهوم المردد، لعدم إحراز تحقق المفهوم المردد، إذ لعل الأكثر هو المراد من المفهوم المردد، فالشك في مورد الأقل شك في أصل الحدوث للمفهوم .

أما لو كان الأثر مترتباً على العدم فإنه لا مانع من جريانه لو كان العدم محرزاً ثم شك في ارتفاعه، كما لو كنا

وكيف كان فقد ذكر صاحب  
الحدائق رحمته أن الإستصحاب يطلق -  
عند قدماء الأصوليين - على معان  
ثلاثة بالإضافة الى استصحاب حال  
العقل والتي هي البراءة الأصلية .

الأول والثاني : هو استصحاب  
حكم العموم واستصحاب الإطلاق  
الى ان يثبت المخصّص والمقيّد . وعلّق  
على هذين القسمين بأنها ليسا من  
الإستصحاب في شيء وأنها يرجعان  
الى التمسك باطلاق النص أو عمومه ،  
فهما من الأدلة اللفظية الشرعية  
المحرزة . ولعل هذا هو منشأ عدم  
تعرّض الشيخ الطوسي رحمته في العدة  
وكذلك صاحب المعالم والفاضل التوني  
في الوافية لهذين القسمين .

الثالث : هو استصحاب الحكم  
الشرعي الثابت لمورد في حالة طروء  
ما يُوجب الشك في انتفاء الحكم عن  
ذلك المورد . ومنشأ الشك تارة يكون  
اشتباه الامور الخارجية وهذا هو

الأعم من الوضعي والتكليفي ، وهذا  
بخلاف استصحاب حال العقل فإنّ  
المستصحب في مورده هو نفي الحكم  
الشرعي التكليفي الإلزامي .

على أن المقصود من الاستصحاب  
في المقام هو الإستصحاب  
الإصطلاحي والذي يقتضي لزوم  
البناء على الحالة المتيقنة في ظرف  
الشك في بقائها ، وهذا بخلاف  
استصحاب حال العقل فإنه بمعنى  
الرجوع الى ما تقتضيه القاعدة العقلية  
من براءة ذمة المكلف عن التكليف  
غير المعلوم فهو تعبير آخر عن التمسك  
بالبراءة الأصلية .

ومنشأ التعبير باستصحاب حال  
الشرع هو أن المستصحب والذي هو  
الحالة السابقة المتيقنة ثبتت حكمها  
بواسطة الشرع ، ويمكن ان يكون  
المنشأ لذلك هو أن المستصحب عبارة  
عن الحكم الشرعي ، فحال الشرع هو  
الحكم الشرعي .

مقتضياً للبناء على الحالة السابقة وهي وجوب المضي في الصلاة، وهذا الفرض إنما يناسب استصحاب الحكم الكلي، وذلك لأن منشأ الشك هو الجهل بسعة دائرة موضوع الحكم المجعول كما أوضحنا ذلك تحت عنوان الإستصحاب في الشبهات الحكمية.

إلا أنه لا يختص محلُّ النزاع بهذا المورد كما يُوضح ذلك تمثيلهم بمن يتيقن الطهارة ثم شك في طروء الحدث وكذلك الشك في حياة الزوج بعد غيابه أو الشك في طهارة الثوب بعد العلم بطهارتها، فإن هذه الأمثلة تناسب الإستصحاب في الشبهات الموضوعية.

وأما شمول محلِّ النزاع لموارد الشك في نسخ الحكم فهو مستفاد من بعض كلمات الفاضل التوني رحمته الله.

وكيف كان فقد كان السائد بين قدماء الأصوليين هو تصنيف استصحاب حال الشرع في الأدلة

مورد استصحاب الحكم الجزئي أو قل الاستصحاب في الشبهات الموضوعية، وتارة يكون منشأ الشك هو احتمال ارتفاع الحكم وزواله بعد اليقين بثبوته، وهذا من استصحاب الحكم الكلي والذي هو من أقسام الشبهات الحكمية، وقد يكون منشأ الشك هو الجهل بمحدود موضوع الحكم المجعول من حيث السعة والضيق، وهذا أيضاً من الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

وكلُّ هذه الموارد داخله في محلِّ النزاع عندهم كما هو المستظهر من كلماتهم بالتأمل، نعم المثال الذي عادة ما يقربون به محلُّ النزاع هو ما ينقلونه عن بعض أصحاب الشافعي من أن المتيمم الفاقد للماء لو اتفق أن وجد الماء أثناء الصلاة، فهل يجب عليه المضي في الصلاة أو أن وجدان الماء يكون بمثابة الحدث المانع من المضي في الصلاة، وهنا يكون الإستصحاب

العقلية ، ومنشأ ذلك - بنظرهم - هو أن ثبوت الحكم في الحالة السابقة كاشف عن بقاءه ، وذلك لوجود المقتضي للحكم في ظرف الشك وليس شيء سوى الشك في صلاحية العارض للمنع عن ان يؤثر المقتضي أثره ، والشك في صلاحيته لذلك يُساقو عدم صلاحيته للمنع عن ان يؤثر المقتضي المحرز أثره .

ثم إن هنا استصحاب يُعبَّر عنه باستصحاب حال الإجماع ، وهو في الواقع من أقسام استصحاب حال الشرع ، والمقصود منه الإشارة الى مدرك الحكم الشرعي المستصحب وأنه الإجماع ، فالحكم الشرعي الثابت في حالة أو وقت بواسطة الإجماع إذا وقع الشك فيه في حالة لاحقة أو وقت آخر فإن استصحابه يقتضي لزوم البناء على بقاء الحكم الشرعي الثابت بالإجماع .

\*\*\*

### ٦٣ - استصحاب حال العقل

المراد من استصحاب حال العقل - كما هو المستظهر من عبارة صاحب الحدائق رحمته - هو البراءة الأصلية النافية للحكم الإلزامي «الوجوب والحرمة» ، والتي يُعبَّر عنها بأصالة النفي وبأصالة براءة الذمة عن التكليف ما لم يتم على ثبوته دليل ، كما سنوضح ذلك في محله .

وأما ماهو المستظهر من عبارة الفاضل التوني رحمته فهو أن استصحاب حال العقل يختلف عن البراءة الأصلية ، وذلك بقريئة اعتبار استصحاب حال العقل قسيماً للبراءة الأصلية ، نعم المراد من استصحاب حال العقل هو استصحاب البراءة الأصلية .

وما أفاده الفاضل التوني رحمته هو المناسب لكلمات قدماء الأصوليين - رغم اضطرابها - ، إذ أن كثيراً منهم

يصنّفون الدليل العقلي الى البراءة والاستصحاب - ويجعلون استصحاب حال العقل في أقسام الإستصحاب - وقد يُضيفون اليها الملازمات العقلية وكذلك غيرها .

وصاحب الحدائق رحمته الله وان كان قد ذكر هذا التصنيف وأفرد للإستصحاب عنواناً مستقلاً عن البراءة الأصلية في المقدمة الثالثة إلا أنه بعد ان ذكر أقسام الاستصحاب ذكر ان القسم الاول منها هو « استصحاب نفي الحكم الشرعي وبراءة الذمة منه الى ان يظهر دليته » ثم قال : « وهو المعبر عنه بالبراءة الأصلية الذي تقدم الكلام عليها بمعنيها » .

وكيف كان فالمراد من حال العقل هو الحالة التي عليها العقل من إدراك براءة ذمة المكلف عن كل تكليف إلزامي لم يتم دليل على ثبوته ، وبهذا يكون المراد من استصحاب حال العقل هو استصحاب المدرك العقلي .

والظاهر ان الإستصحاب هنا يعني الرجوع الى الحكم العقلي القاضي ببراءة الذمة عن التكليف الإلزامي غير المعلوم ، وليس المراد منه الإستصحاب الإصطلاحي المقضي للبناء على الحالة المتيقنة في ظرف الشك ، نعم فسّر الفاضل التووني « الحال » بالحالة السابقة ، وهذا يُعبرُ بدواً عن ان المراد من استصحاب حال العقل هو الإستصحاب الإصطلاحي إلا ان الظاهر عدم إرادته لذلك بقريئة تفسيره للحالة السابقة بعدم اشتغال الذمة في الزمن السابق ، وواضح ان عدم اشتغال الذمة أنما ثبت بواسطة حكم العقل ببراءة الذمة عن كل تكليف لم يتم على ثبوته دليل ، وهذا الافتراض وهو عدم قيام الدليل يظلُّ منقحاً لموضوع الحكم العقلي بالبراءة مطلقاً ، فليس ثمة حالة يمكن افتراضها مجرى لاستصحاب حال العقل ولا يكون موضوع الحكم العقلي بالبراءة



العقلية، وهذا هو المبرر للتعبير عن الرجوع بالإستصحاب، لأنه عبارة عن إجراء القاعدة المتيقنة على مورد الشك، فهو أشبه بتطبيق الكبرى على إحدى صغرياتها فينتفي الشك عن المورد بواسطة التطبيق والإرجاع.

نعم المستظهر من عبائه أن ثمة حالة سابقة متيقنة وحالة لاحقة مشكوكة، وهذا معناه أن المراد من الإستصحاب هو الإستصحاب الإصطلاحي، إلا أنه مع ذلك يمكن توجيهه بما يناسب ما ذكرناه من أن إستصحاب حال العقل معناه الرجوع الى البراءة الأصلية.

وهو أن المكلف قد يتمسك بالبراءة الأصلية المدركة بالعقل ابتداءً لعدم عثوره على دليل أصلاً، إلا أنه بعد ذلك يعثر على رواية ضعيفة السند أو مضطربة الدلالة فيحتمل أن ذلك موجباً لاشتغال ذمته بمفادها أو بما يترأى منها، وهنا يستصحب البراءة

متحرراً فأين اليقين السابق والشك اللاحق، فلو افترض أن المكلف قد عثر على دليل الحكم فلا مجال لاستصحاب حال العقل كما لا مجال لإجراء القاعدة العقلية، ففي كل مورد يجري فيه استصحاب حال العقل تجري فيه القاعدة وكذلك العكس.

وبهذا يتضح أن المراد من استصحاب حال العقل هو الرجوع الى القاعدة العقلية القاضية بالبراءة عن كل تكليف غير معلوم، والذي يؤكد ما ذكرناه أنهم استدلوا على حجية هذا الإستصحاب بمدرك القاعدة القاضية ببراءة الذمة عن كل تكليف لم يقم عليه دليل.

وأما وجه تفسير الفاضل التوحي «للحال» بالحالة السابقة فلعله لأجل أن الشك في كل مورد بخصوصه يكون متأخراً عن تحرر القاعدة العقلية فيكون نفي الحكم الإلزامي عن ذلك المورد بواسطة الرجوع الى القاعدة

موجب لاشتغال ذمته بوجوب النفقة على أخيه.

فهنا يستصحب البراءة الأصلية والتي هي استصحاب حال العقل، وواضح أن هذا الإستصحاب ليس أكثر من إجراء البراءة الأصلية، غاية أن المناسب هنا هو التعبير باستصحاب حال العقل، وذلك لأنه رجوع الى ما يقتضيه حكم العقل بعد ان لم يكن مبرر لهذه المؤنة الزائدة في حالته الاولى.

وكيف كان فلو كان في هذا التوجيه وسابقه شيء من التكلف فهو ناشئ عن اضطراب عبارات الفاضل التوني رحمته الله وعدم تعقل إرادة ظهورها الاولى.

وبهذا يتضح تمامية ما أفاده صاحب الحقائق رحمته الله من أن استصحاب حال العقل هو عينه البراءة الأصلية النافية للتكليف الإلزامي بمقتضى حكم العقل بعدم اشتغال ذمة المكلف بتكليف لم يتم

الأصلية المدركة بالعقل والثابتة قبل العثور على هذه الرواية، وواضح أن هذا ليس من الإستصحاب الإصطلاحي، لأن العثور على الرواية الضعيفة لا ينفي موضوع القاعدة العقلية - القاضية بالبراءة الأصلية - والذي هو عدم العثور على دليل، فالحالة التي هو عليها قبل العثور هي الحالة التي هو عليها بعد العثور على الرواية، فليس ثمة يقين سابق وشك لاحق.

نعم المناسب في المقام هو التعبير باستصحاب البراءة المدركة بالعقل، وذلك لتجدد شيء لم يكن موجوداً والذي هو العثور على الرواية.

وهناك صورة اخرى تناسب عبارات الفاضل التوني رحمته الله ولا تنافي ما ذكرناه، وهي ما لو لم يتم دليل على وجوب النفقة على الأخ، وكان حال المكلف عند ذلك هو الفقر، ثم أصبح المكلف ملياً فاحتمل أن طروء هذه الحالة

على ثبوته دليل .

ومن هنا عدّ قدماء الأصوليين هذا النحو من الإستصحاب من الأدلة العقلية ، إذ أنّ مستنده عندهم - كما أفاد ذلك الفاضل التوحي وغيره - هو ما يدركه العقل من قبح التكليف بما لا يُطاق ، ويمكن تقريب ذلك بأحد وجهين :

**الأول :** أنّ المفترض هو أنّ المكلف بذل الوسع في البحث عن التكليف ولم يتمكن من الوصول إليه ، وهذا معناه أنّ الوصول للتكليف خارج عن طاقة المكلف ، فطالبتة بالتكليف حينئذٍ تكليف بما لا يطاق .

**الثاني :** أنّ الجاهل بالتكليف يستحيل منه الإنبعاث عن التكليف ، وحينئذٍ يكون تكليفه بما لا يتمكن من الإنبعاث عنه تكليف بما لا يُطاق .

وبتقريب آخر ذكره الشيخ الأنصاري رحمته أنّ أمثال التكليف لا يكون إلا بقصد أمثاله ، ومع جهل المكلف به لا يكون قصد الإمثال منه

ممكناً ، وحينئذٍ يكون تكليفه بما لا يتمكن من أمثاله - لعدم القدرة على قصد أمثاله - تكليفاً بما لا يُطاق .

\*\*\*

### ٦٤ - إستصحاب حكم المخصص في العموم الأزمانى

والبحث في المقام عن حكم الفرد المخصص لو كان تخصيصه محرز في زمان ثم وقع الشك في حكمه بعد ذلك الزمان ، فهل المرجع هو عموم العام الأزمانى أو أنّ المرجع هو إستصحاب حكم المخصص .

مثلاً قوله تعالى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُوبِ﴾<sup>(١٨)</sup> يدلُّ باطلاقه أو عمومه على لزوم كل عقد وأنّ هذا اللزوم ثابت للعقد على امتداد الزمن ، فلو قام الدليل الخاص على أنّ البيع الذي يكون المبيع فيه معيماً ليس لازماً حين انكشاف العيب للمشتري وأنّ له خيار العيب ، بمعنى أنّ له فسخ العقد

باعتباره دليلاً اجتهادياً فالامارات دائماً مقدمة على الاصول العملية بل حتى لو كان الاستصحاب أمانة فإن العموم مقدم عليه ، فالبحث في المقام إنما هو عن الحالات والموارد التي يكون المرجع فيها هو عموم العام والموارد التي يكون المرجع فيها هو استصحاب المخصص .

ولا بأس بتقرير ما أفاده صاحب الكفاية رحمته في المقام باعتباره دخيلاً في اتضاح معالم البحث .  
فقد ذكر ان الحالات المتصورة في المقام أربع :

الصورة الاولى : ان يكون العموم الأزمامي عموماً مجموعياً ويكون الزمان الملحوظ في دليل المخصص ليس أكثر من ظرف للحكم المخصص .  
والمراد من العموم المجموعي هو ان الأفراد الطولية للعام تمثل مجموعها موضوع حكم العام فيكون كل فرد جزءاً لموضوع حكم العام ، ومن هنا لا

حين انكشاف العيب ، فلو ان المشتري لم يعمل خياره حين انكشاف العيب وتواني بحيث مضى وقت يعده العرف خروجاً عن حد الفورية المحرز معها ثبوت الخيار والخروج عن عموم العام الأزمامي ، وعندها يقع الشك في ان هذا البيع خيارى أو انه بيع لزومى كسائر البيوع .

والحكم بأن هذا البيع - بعد انتهاء الوقت المحرز للخيار - لزومى معناه ان المرجع في مثل هذا الشك هو عموم العام الأزمامي - كما ان الحكم بأن هذا البيع - بعد انتهاء الوقت المحرز للخيار - خيارى معناه ان المرجع في مثل هذا الشك هو استصحاب المخصص .

وهنا أمر لا بد من التنبيه عليه وهو ان البحث ليس عن كبرى التعارض بين عموم العام الأزمامي وبين الإستصحاب فإن نتيجة هذا البحث واضحة على ما هو محرز في محله وهي ان المقدم حينئذ هو عموم العام

الخاص فما هو المرجع عند الشك في حكم المخصّص بعد انتهاء الزمان الملحوظ فيه؟

ذهب صاحب الكفاية رحمته الله الى ان المرجع في هذا الفرض هو استصحاب المخصّص، وذلك لأن الزمان الملحوظ في حكم العام لم يكن سوى ظرفٍ للحكم، وهذا يقتضي ان لا يكون الزمان مستوجِباً لتصنيف موضوع العام الى أفراد طولية يتعدد بتعددتها الحكم، فليس في البين سوى حكم واحد ظرفه الدوام والاستمرار، وعند مجيء المخصّص يكون ذلك الاستمرار قد انقطع بواسطته، فلا يكون الفرد العرضي الذي خرج بالتخصيص مشمولاً لحكم العام بعد انتهاء الزمان الذي أخذ ظرفاً للحكم الخاص مشمولاً، وعندئذٍ لا مبرر للرجوع الى العام عند الشك في حكم الخاص بعد انتهاء زمن الخاص الذي أخذ ظرفاً له.

يكون لحكم العام إلا امتثال واحد ومعصية واحدة، فلو أخلّ المكلف بفرد من أفراد العام الممتدة في عمود الزمان فهذا معناه عدم إمتثال حكم العام، إذ ان تحقق الإمتثال لا يكون في هذا الفرض بالإتيان بتمام الأفراد المتعاقبة.

ومثاله قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا

بِالْعُقُودِ﴾<sup>(١١)</sup> فإن المطلوب هو

وجوب الوفاء بالعقد في تمام الآتات المتعاقبة، بمعنى ان ظرف وجوب

الوفاء بالعقد هو مجموع الآتات المعتدّة

في عمود الزمان، فليس الزمان مفرداً

ومصنفاً لحكم العام الى أحكام طولية

يكون لكل واحد طاعة ومعصية

مستقلة، بل هناك حكم واحد ظرفه

هو مجموع آتات الزمان، وحينئذٍ لو

قام دليل مفاده عدم وجوب الوفاء

بالعقد حين انكشاف الغبن في المعاملة،

فلو افترضنا ان الزمان الملحوظ في

المخصّص لم يكن سوى ظرفٍ للحكم

المجلس فإنه يثبت في أول أزمته العقد،  
فحتى لو لم يكن دليل على وجوب  
الوفاء بالعقد بعد التفرق عن المجلس  
فإن المرجع بعد التفرق عنه هو عموم  
العام الأزمامي، وذلك لأن حكم العام  
انما يبدأ بعد الزمان الأول كما هو  
مقتضى تخصيصه بخيار المجلس في  
الزمان الأول.

**الصورة الثانية:** هي عين الصورة  
الأولى ولكن مع افتراض أن الزمان  
الملحوظ في دليل المخصص أخذ قيدياً  
في حكم المخصص كما لو افترضنا أن  
دليل المخصص المفيد لثبوت الخيار في  
المعاملة الغبنية دليلاً على اعتبار زمان  
انكشاف الغبن قيدياً في ثبوت الخيار،  
بمعنى أن الخيار يسقط بمجرد عدم  
اعمال المشتري له حين انكشاف  
الغبن، وحينئذ فالمرجع - بنظر  
صاحب الكفاية - بعد انقضاء زمن  
الخيار وعدم أعمال المشتري له هو  
الاصول العملية الجارية في مورد

وأما التمسك باستصحاب حكم  
الخاص فباعتبار أن الزمان لم يكن  
سوى ظرف له فيكون حكم الخاص  
متوقفاً على أركان الإستصحاب وهو  
اليقين به قبل انتهاء الزمان الملحوظ  
ظرفاً له والشك في بقاءه بعد انتهاء  
الزمان والمفروض أن الزمان لم يكن  
سوى ظرف له وهذا ما يعني وحدة  
القضية المتيقنة والمشكوكة، وهذا هو  
مبرر جريان إستصحاب المخصص بعد  
أن لم يكن ما يمنع من جريانه وهو  
شمول حكم العام له حيث قلنا أن  
استمرار حكم العام قد انقطع عنه.

ثم إن صاحب الكفاية رحمته استدرك  
على ما ذكره من أن المرجع في هذه  
الصورة هو استصحاب حكم الخاص  
بقوله - بما معناه - أن التخصيص لو كان  
لاول أزمته حكم العام فإن المرجع  
حينئذ هو عموم العام، وذلك لأن  
التخصيص في هذا الفرض لا يوجب  
انقطاع حكم العام، كما في خيار

أفراده الطولية ويكون كل فرد موضوعاً مستقلاً لحكم العام، بمعنى أن حكم العام ينحلُّ أيضاً إلى أحكام بعدد أفراد موضوع العام، فيكون لكل حكم من هذه الأحكام طاعة ومعصية مستقلة، وهذا معناه أن الزمان أوجب تفريد وتصنيف موضوع العام إلى موضوعات طولية متعاقبة يتعدد الحكم بعددها.

ومثاله ما لو قال المولى «أكرم العلماء أبداً»، فإنَّ الزمان هنا أوجب تفريد موضوع العام إلى أفراد يتعدد الحكم بتعدددها ويكون لكل حكم طاعة ومعصية مستقلة، ولذلك لا يسقط عنه التكليف بمجرد إكرامهم في الزمن الأول وكذلك لو عصى المكلف ولم يكرمهم في الزمان الأول فإنه يبقى ملزماً بالاكرام في الأزمنة الأخرى المتعاقبة.

وأما كون المخصَّص ملحوظاً بنحو الظرفية فعناه أن الزمان ليس دخيلاً

حكم المخصص، فلا العموم يمكن التمسك به لعين ما ذكرناه في الصورة الأولى ولا الإستصحاب، وذلك لأنَّ تعدية حكم المخصص إلى ما بعد انقضاء زمن انكشاف الغيب معناه تعدية حكم من موضوع إلى آخر وهو من القياس.

وبتعبير آخر: لا تكون القضية المتيقنة والمشكوكة واحدة في مثل هذا الفرض بعد أن كان موضوع حكم المخصص هو زمان انكشاف الغيب في المعاملة والموضوع الذي نبحث عن حكمه هو ما بعد انكشاف الغيب في المعاملة، ثم أن هنا أيضاً يأتي نفس الاستدراك السابق.

الصورة الثالثة: أن يكون العموم الأزماني عموماً استغراقياً ويكون الزمان الملحوظ في دليل المخصص ليس إلّا ظرفاً لحكم المخصص.

والمراد من كون العموم الأزماني استغراقياً هو انحلال موضوع العام إلى

العرضية، فإنَّ خروج بعضها عن عموم العام لا يستوجب خروج حكم العام عن الباقي، وعليه يجب إكرام زيد العالم في السنين التي تلي السنة الثانية، نعم لو كان للعام ما يعارضه فإنَّ المرجع حينئذٍ هو إستصحاب حكم المخصص، وذلك لتوفره على أركان الإستصحاب مع انتفاء ما يمنع عن جريانه وهو العموم الأزماني بعد افتراض سقوطه بالمعارضة.

الصورة الرابعة: وهي عين الصورة الثالثة مع افتراض أخذ الزمان قيدياً في حكم المخصص، بمعنى اعتبار الزمان دخيلاً في حكم المخصص وليس مجرد ظرف، وهنا يكون المرجع أيضاً هو عموم العام إلا أن يبتلي بالمعارض، وحينئذٍ هل يسوغ الرجوع لاستصحاب حكم المخصص كما هو الحال في الصورة الثالثة أولاً؟

ذهب صاحب الكفاية رحمته إلى عدم جريان الاستصحاب في حكم

في حكم المخصص وإنما باعتبار ان الموجود الخارجي لا ينفك عن ان يكون مظروفاً للزمان فهذا هو الذي برّر ملاحظة الزمان وإلا فليس له دخالة في حكم المخصص.

ومثاله ما لو قال المولى: «لا يجب التصديق على زيد العالم في السنة الثانية» واستظهرنا من لسان الدليل انَّ الزمان لم يكن سوى ظرف لحكم المخصص.

وفي هذه الصورة ذهب الشيخ صاحب الكفاية رحمته إلى انَّ المرجع عند الشك في استمرار حكم المخصص أو عدم استمراره المرجع هو عموم العام الأزماني، وذلك لأن المقدار المحرز خروجه عن عموم العام هو ذلك الفرد الذي دلَّ عليه دليل المخصص وأما الفرد الواقع في طول الفرد الخارج بالتخصيص فهو باقٍ على عموم العام الأزماني ولا مقتضي لخروجه عن حكم العام كما هو الحال في الأفراد



## ٦٥ - استصحاب عدم النسخ

أما بيان المراد من معنى النسخ  
فياقي تحت عنوان النسخ .

وأما استصحاب عدم النسخ  
فمورده الشك في بقاء الحكم بمرتبة  
المجعل ، فقد يقع الشك في أن الحكم  
المجعول على موضوعه المقدّر الوجود  
هل ارتفع أو انه لا زال ثابتاً ، وهذا

معناه الشك في انتساخ الحكم وعدمه .

ثم إن صحة جريان استصحاب  
عدم النسخ - بناء على جريانه - إنما هو

في حالة لا يكون للحكم المشكوك في

بقائه اطلاق او عموم أزمارني يمكن

التمسك به في ظرف الشك وإلا فالمرجع

هو الاطلاق والعموم الأزمارني ،

وكذلك لو كان هناك دليل مفاده

استمرار أحكام الشريعة فإنه حينئذ

يكون المرجع عند الشك ولا مسوغ

معه للتمسك باستصحاب عدم

النسخ ، فقله بالتحقيق : « حلال محمد

المخصص في هذه الصورة بل المرجع  
هي الاصول العملية الاخرى الجارية  
في مورد المخصص ، وذلك لافتراض  
أخذ الزمان قيماً وهو يقتضي انتفاء  
الحكم عند انتفاء الزمان ، فإثبات  
نفس الحكم للفرد الواقع في طول الفرد  
المنقضي زمانه معناه تعدية الحكم من  
موضوع الى موضوع آخر وهذا هو  
القياس .

وبتعبير آخر : إن وحدة القضية

المتيقنة والمشكوكه غير منحفظة في

المقام ، إذ إن القضية المتيقنة هي الفرد

الواقع في الزمان الاول والقضية

المشكوكه هي الفرد الواقع في الزمان

الثاني ، فالحكم لو كان ثابتاً للفرد

الواقع في طول الفرد الاول لكان حكماً

آخر مسانحاً للحكم الاول لأنه عينه

وهذا بخلاف ما يقتضيه الاستصحاب

من اسراء عين الحكم الثابت في ظرف

اليقين الى ظرف الشك .

\*\*\*

حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة « يتكفل بإثبات استمرارية الأحكام الشرعية، وهذا ما يجعل له الصلاحية للمرجعية في ظرف الشك، نعم لو قام دليل قطعي على انتساح حكم من الأحكام فإنه لا مجال حينئذٍ للتمسك باطلاق هذه الرواية الشريفة باعتبار ان الدليل القطعي الذي ثبت به نسخ الحكم يكون مقيداً لإطلاق هذه الرواية الشريفة. وما ذكرناه مختص بأحكام الشريعة الاسلامية، أما لو وقع الشك في انتساح أحكام الشرايع السابقة فهل يمكن التمسك باستصحاب عدم النسخ أو لا؟

ذكر الأعلام «رضوان الله عليهم»: ان إجراء استصحاب عدم النسخ في الشرايع السابقة - بناء على جريانه - إنما هو مع افتراض عدم ثبوت نسخ الشرايع السابقة بكاملها، ومع عدم ثبوت ذلك لا يجري

الإستصحاب أيضاً لو قام الدليل الإجتهادي على نسخ بعض الاحكام أو على ثبوت بعض أحكام الشرايع السابقة بعينها فيتمحض جريان استصحاب عدم النسخ بالأحكام التي لم يثبت نسخها كما لم يثبت استمرارها. ومع تحرر محل النزاع نقول: ان الشيخ الانصاري وصاحب الكفاية رحمهما الله وجمعاً من الأعلام ذهبوا الى جريان استصحاب عدم النسخ، وذلك لتوفره على أركان الإستصحاب مع شمول أدلة الحجية له وعدم وجود ما يمنع من جريانه.

وأما السيد الخوئي رحمهما الله فذهب الى عدم جريانه لا في شريعتنا ولا في الشرايع السابقة، وذلك لأن النسخ ليس أكثر من بيان انقضاء أمد الحكم، واذا كان كذلك فحينما يقع الشك في استمرار حكم فهذا معناه الشك في سعة المجعول وضيقة.

وبتعبير آخر: إن الشك في استمرار

ومثاله : مالو علم المكلف بوجوب صلاة عليه إلا أنه تردد بين ان تكون صلاة الطواف أو صلاة الآيات ، واتفق أنه كان على يقين من عدم وجوب صلاة الطواف في حقه وكذلك كان على يقين من عدم وجوب صلاة الآيات عليه ، فهنا هل يجري استصحاب عدم وجوب صلاة الطواف واستصحاب عدم وجوب صلاة الآيات أو أنّها لا يجريان معاً أو انه يجري في أحدهما دون الآخر ؟

هذا وقد صنّف البحث الى قسمين :  
القسم الأول : ان يكون إجراء الإستصحاب في تمام أطراف العلم الإجمالي مستوجباً للوقوع في المخالفة العملية قطعاً .

ومثال هذا القسم ما ذكرناه ، فإن إجراء الإستصحاب في الطرف الاول والثاني وبالتالي عدم الإتيان بكلا الصلاتين معناه القطع بمخالفة التكليف - المعلوم بالإجمال - عملاً .

الحكم مآله الى الشك في سعة موضوع الحكم وضيقه ، وهل ان موضوع الحكم هو مطلق المكلف الى الأبد أو ان موضوعه هو خصوص المكلف الموجود في زمن التشريع مثلاً ، واذا كان كذلك فراجع الشك في استمرار الحكم الى الشك في أصل جعل الحكم على المكلف المعدوم زمن التشريع وهو مجرى لأصالة البراءة كما هو واضح .

\*\*\*

## ٦٦ - الإستصحاب في أطراف العلم الإجمالي

### العلم الإجمالي

ومورد البحث مالو كان متعلق التكليف المعلوم بالإجمال مردداً بين أطراف كان لكل واحد منها حالة سابقة متيقنة ، فهل يجري الإستصحاب في تمام الأطراف أو يجري في بعض دون الآخر أو لا يصح إجراء الإستصحاب في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً ؟

الصلاتين ورُتّب على ذلك الإتيان بهما لا يكون قد خالف الواقع عملاً كما هو واضح، نعم أحد الإستصحابين منافٍ للواقع قطعاً، وذلك لافتراض العلم بفراغ الذمة من أحدهما.

وفي هذا الفرض اختلف الأعلام، فذهب الشيخ الانصاري رحمته والمحقق النائيني رحمته الى عدم جريان الإستصحاب في تمام أطراف العلم الإجمالي وان لم يستلزم المخالفة العملية القطعية.

وأما الشيخ صاحب الكفاية رحمته فذهب الى جريان الإستصحاب في تمام الأطراف، ولا تظهر ثمره بين القولين من حيث تنجّز تمام الأطراف، غاية انّ التنجّز بحسب المبنى الاول مسبّب عن العلم الإجمالي، واما بحسب المبنى الثاني فإنّ التنجّز يكون مسبب عن الإستصحاب، نعم تظهر ثمره بين القولين في بعض الحالات من جهة اخرى غير التنجّز فراجع.

وفي هذه الصورة ذهب المشهور الى عدم جريان كلا الإستصحابين، لأنّه يلزم من إجرائها الترخيص في المعصية، وهو قبيح، وإجراؤه في أحد الطرفين دون الآخر بلا مرجّح، فالنتيجة هي سقوطها معاً عن الحجية، إلا ان يقوم دليل على التخيير وهو مفقود. «ومن أراد التفصيل فليراجع

أوائل بحث الإشتغال حيث يبحثون هناك عن جريان الحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي».

**القسم الثاني:** ان لا يكون إجراء الإستصحاب في تمام الأطراف مستوجباً للوقوع في المخالفة العملية القطعية.

ومثاله: مانو كان المكلف يعلم تفصيلاً باشتغال ذمته بصلاتين «الظهر والمغرب» ثم علم اجمالاً بفراغ ذمته من احدى الصلاتين، فهنا يقع الشك فيما هو الباقي على عهده، وعندئذ لو أجرى الإستصحاب في كلا

منها بتصرُّم المتقدم، فحينما يكون المتأخر موجوداً يكون المتقدم في حيز العدم، وحينئذٍ لا تنحفظ له وحدة حتى يعرضها اليقين والشك، بمعنى أن وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه - والتي هي من أركان الإستصحاب - لا يمكن تصورهما في الزمان، إذ أن الآن المعلوم غير الآن المشكوك، فالآن المعلوم هو الآن المتقدم والذي يُقطع بتصرُّمه، والآن المشكوك لم نكن على يقين من حدوثه.

والتفصِّي عن هذا الإشكال إما بدعوى أن الزمان ليس وجوداتٍ متعددة ومتعاقبة بل هو وجود واحد سيال، بمعنى أنه منقوم بعدم القرار، وقد برهن على هذه الدعوى في علم الحكمة، وحينئذٍ فالزمان وجود واحد عقلاً وبنحو الدقة.

وبذلك يمكن أن يعرضه اليقين والشك ولا يكون المتيقن غير المشكوك، وبه تبطل دعوى عدم

## ٦٧ - الإستصحاب في

### الأمر التدريجية

راجع الإستصحاب في الزمانيات.

\*\*\*

## ٦٨ - الإستصحاب في الزمان

والغرض من عقد هذا البحث هو

ملاحظة أن أركان الإستصحاب تامة

فيما لو كان المستصحب هو نفس

الزمان مثل النهار والليل، فلو كان

المكلف على يقين بحلول النهار ثم شك

في بقاءه فحينئذٍ هل له أن يستصحب

بقاء النهار أو لا؟

ومنشأ الإشكال في جريان

الإستصحاب في الزمان هو أن الزمان

من الوجودات التي من طبيعتها عدم

القرار، وذلك في مقابل الوجودات

القائمة والتي تجتمع أجزاؤها في عرض

واحد كوجود زيد.

فأنات الزمان يُناط وجود المتأخر

يحدث بشروق الشمس ويستمر حتى سقوط قرص الشمس أو زوال الحمرة المشرقية، وهذا ما يُصحح استصحابه حينما يقع الشك في بقاءه بعد اليقين بحدوثه، إذ إنَّ المدار في صدق الوحدة بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة هو النظر العرفي كما هو المحقق عندهم.

ثم لا يخفى عليك أنَّ محلَّ النزاع في صحة جريان استصحاب الزمان أمَّا هو فيما لو كان الأثر الشرعي مترتب على بقاء نفس الزمان، أمَّا لو كان مترتباً على عدمه فإنَّه لم يقع خلاف في صحة جريان استصحاب العدم، فوجوب أداء الظهرين مترتب على عدم الغروب، فلو وقع الشك في تحقق الغروب فإنَّ بالإمكان استصحاب عدمه، ومنه يترتب وجوب الاداء، إذ أنَّ موضوعه عدم الغروب وقد ثبت بواسطة الإستصحاب.

\*\*\*

تصوُّر وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة.

ومع عدم قبول هذه الدعوى يمكن اثبات وحدة القضية المتيقنة بواسطة النظر العرفي المسامحي والذي يرى أنَّ للزمان وجوداً واحداً يبدأ بوجود أول آنٍ من آناته وينتهي بآخر آنٍ من آناته، ونسبة كل آنٍ من آناته لوجود الزمان نسبة الجزء الى الكل، ولهذا يرى العرف أنَّ لهذا الكل «الزمان» حدوثاً واستمراراً ثم زوالاً وانتهاءً، فحدوث الزمان بحدوث أول آنٍ منه واستمراره باستمرار آناته وانعدامه بانعدام آخر آناته، فهذه الأوصاف الثلاثة عرضت موضوعاً واحداً هو الزمان مما يُعبَّر عن أنَّ للزمان وجوداً واحداً بحسب النظر العرفي.

والذي يؤكد هذه الدعوى ما نشاهده من تجزئة العرف للزمان الى قطعات كل قطعة يكون لها حدوث واستمرار وزوال، كالنهار مثلاً، فإنَّه

ومثاله : مالو أمر المولى المكلف  
بالكون في المسجد من شروق  
الشمس الى الغروب، فإن الكون في  
المسجد ليس من الزمانيات في حدّ  
نفسه إلا أن تقيّده بالزمان صحّح  
اطلاق عنوان الزماني عليه .

وكيف كان فإن إجراء  
الإستصحاب في الزمانيات - بالمعنى  
الاول - يواجه نفس المشكلة التي  
يواجهها إجراء الإستصحاب في  
الزمان، والعلاج الذي ذكر هناك  
يجري في المقام أيضاً فلاحظ .

ولما كان مقتضى التحقيق عندهم  
هو جريان الإستصحاب في الزمان  
ففي المقام كذلك إلا انه وقع البحث عن  
ماهي الحالات التي يصح معها إجراء  
الإستصحاب في الزمانيات .

والحالات المتصورة ثلاثة :

**الحالة الأولى :** ان يكون الشك في  
البقاء ناشئاً عن الشك في استعداد  
الوجود الزماني للبقاء الى مدّة معينة،

٦٩ - الإستصحاب في الزمانيات

المقصود من الزمانيات هي  
الوجودات غير القارّة، فهي متقوّمه  
بكون الجزء المتأخر منها منوطاً  
وجوده بانصرام المتقدم، فهي وان  
كانت غير الزمان إلا أنّها مثل الزمان  
من جهة انها وجودات متصرّمة ليس  
لها قرار، ولهذا يُعبّر عنها بالوجود  
السيال في مقابل الوجود الذي تكون  
تمام أجزائه مجتمعة في عرض واحد .

ويمثلون للزمانيات بالحركة  
وجريان الماء وانصباب الدم من  
الرحم والقراءة، فهذه الأمثلة جميعاً  
تشارك في تقوّم كل واحد منها بعدم  
اجتماع أجزائه في عرض واحد .

وهناك قسم آخر يطلق عليه  
الاصوليون الزمانيات أيضاً، وهو  
الوجود القار المقيد بزمان، فنشأ  
اطلاق عنوان الزماني على هذا النحو  
من الوجودات هو تقيّده بالزمان .

وهذا هو المعبر عنه بالشك في المقتضي، كما لو كان المكلف يعلم بجريان الماء وشك بعد ذلك في استمراره بسبب الشك في قابلية المادة التي تمده للإستمرار الى هذا الوقت.

وجريان الإستصحاب في المقام لا إشكال فيه من جهة كون المستصحب زمانياً، وإنما الإشكال من جهة جريان الإستصحاب عندما يكون الشك في البقاء ناشئاً عن الشك في المقتضي، حيث ذهب الشيخ الانصاري والمحقق النائيني رحمتهما الى عدم جريان الإستصحاب في هذا الفرض وذلك في مقابل ما عليه المشهور من جريان الإستصحاب في هذا الفرض.

الحالة الثانية: ان يكون الشك في البقاء ناشئاً عن الشك في طرؤ الرافع، أي افتراض ان هذا الوجود الزماني له قابلية لأن يبقى الى المدة التي وقع فيها الشك إلا ان احتمال طرؤ الرافع أوجب الشك في البقاء والإستمرار.

ومثاله: مالو علم الزوج بصدور حدث الحيض من زوجته، وان سيلان دم الحيض له القابلية لأن يستمر سبعة أيام - كما هو مقتضى عاداتها - إلا أنه شك بعد ذلك في استمرار السيلان بسبب الشك في طرؤ عارض - كمرض مثلاً - وهنا لا ريب في جريان الإستصحاب.

الحالة الثالثة: ان يكون الشك ناشئاً عن احتمال حدوث مقتضى آخر مع إحراز ان المقتضي الاول قد انقضى تأثيره. ومثاله: مالو علمنا بشروع زيد في صلاة رباعية وكنا نعلم ان الصلاة الرباعية لا تقتضي أكثر من عشر دقائق بالنسبة لزيد إلا أنه بعد هذه المدة شكنا في استمرار زيد في الصلاة وكان منشأ الشك هو احتمال حدوث مقتضى آخر للإستمرار، كأن احتملنا ان زيداً قد ابتلي بخلل في صلاته أوجب عليه الإحتياط بركعتين.

هذا وقد وقع الكلام بينهم في



احتياطيتين دون فصل فإن العرف يرى مجموع الركعات وجوداً زمانياً واحداً ، وهكذا الكلام فيما لو وقع الشك في استمرار جريان الماء بسبب احتمال حدوث مادة أخرى تستوجب استمرار الجريان وإلا فالمادة الأولى التي أوجبت حدوث الجريان قد نفذت جزماً ، فكما أنه لو علمنا بحدوث مادة أخرى حين نفاذ المادة الأولى لا يكون ذلك مؤثراً في صدق وحدة الجريان للماء بسبب الإتصال فكذلك الحال عندما يقع الشك .

فالمصحح لجريان الاستصحاب هو اتصال الجريان بنظر العرف المنقح لصدق وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه من غير فرق بين ان يكون المنشأ لاتصال الجريان هو نفس المادة التي أوجبت حدوثه او ان المنشأ لذلك هو حدوث مادة اخرى .

وأما الوجودات الزمانية بالمعنى الثاني : فالشك في موردها تارة يكون

جريان الاستصحاب في هذه الحالة أو عدم جريانه ، فقد ذهب المحقق النائيني رحمته الله عليه الى عدم جريان الاستصحاب بدعوى ان المقوم لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكه في الوجودات الزمانية هو وحدة الداعي ، والمقام ليس كذلك ، فعلى فرض بقاء زيد على الصلاة واقعاً لا يكون ذلك استمراراً للفعل الاول المعلوم الحدوث بل هو حدوث آخر ، ومن هنا يكون الشك في تلبسه بالصلاة فعلاً شكاً في حدوث فعل جديد وليس هو شكاً في استمرار الفعل الاول .

أما السيد الخوئي رحمته الله عليه فلم يقبل هذه الدعوى ، وانكر ان يكون الداعي هو المقوم للوحدة في الامور الزمانية وان الصحيح هو ان مناط الوحدة في الامور الزمانية - بنظر العرف - هو الإتصال وهو حاصل في المقام ، إذ ان هذا المكلف لو قام وجاء بركعتين

فهو مالو وقع الشك في حدود الحكم المعلوم، وهو تارة ينشأ عن شبهة مفهومية واخرى عن تعارض الأدلة.

أما الاول: فهو مالو كان الحدُّ المعتر شرعاً مجملاً بنحو الإجمال المفهومي، ومثال ذلك: مالو دلَّ الدليل على أن مشروعية نافلة الليل مستمرة الى طلوع الفجر إلا أنه لم يُعلم ماهو المراد من طلوع الفجر وهل هو الفجر الصادق أو الفجر الكاذب، فهنا لو طلع الفجر الكاذب وشك المكلف في بقاء مشروعية نافلة الليل فهل له استصحابها أو لا؟

وأما الثاني: فهو مالو كانت الأدلة المحددة للحكم الشرعي متعارضة، ومثال ذلك: مالو دلت الروايات على أن أداء صلاة الصبح مستمر الى شروق الشمس، ودلت روايات اخرى على أن وقت الأداء ينتهي بالإسفار فهنا لو وقع الإسفار هل يصح إستصحاب بقاء الأداء أو لا؟

بنحو الشبهة الموضوعية واخرى بنحو الشبهة الحكمية.

أما الشك بنحو الشبهة الموضوعية فهو مالو كانت حدود الحكم معلومة إلا أن الشك وقع من جهة تحقق الحدِّ المقرر من الشارع خارجاً، وهو على نحوين، فتارة يكون الحد الشرعي هو عدم الزمان وتارة يكون الحدُّ الشرعي هو الزمان.

ومثال الأول: وجوب الإمساك، فإنه محدد بعدم الغروب، فلو وقع الشك في تحقق الغروب فإن استصحاب عدم الغروب ينقح موضوع وجوب الإمساك.

ومثال الثاني: صحة طواف الحج فإنها محددة شرعاً بشهر ذي الحجة، فلو شك في بقاء ذي الحجة فإن استصحاب بقاءه ينقح موضوع صحة الطواف. والظاهر عدم الإشكال في جريان الإستصحابين.

وأما الشك بنحو الشبهة الحكمية

الإستصحاب في الشبهات الحكمية،  
فذهب المشهور الى جريانه وفي مقابل  
دعوى المشهور ذهب آخرون كالشيخ  
الزراقى والسيد الخونى رحمهما الله الى عدم  
جريانه .

ولغرض تحرير محل النزاع لا بد من  
بيان مقدمة نذكر فيها انحاء الشك في  
الحكم الشرعي :

النحو الاول : ان يكون الشك في  
بقاء أصل الجعل والتشريع ، والشك  
بهذا النحو لا يتصور إلا في حالات  
احتمال النسخ ، والإستصحاب الجاري  
في مورده هو استصحاب عدم النسخ ،  
وهو خارج عن محل البحث .

النحو الثاني : ان يكون الشك في  
بقاء المفعول والفعلية وان كان أصل  
الجعل مما لا شك في بقائه ، والشك في  
بقاء المفعول إنما يتصور في حالات  
بلوغ الحكم مرحلة الفعلية - بسبب  
تحقق موضوعه من تمام حيثياته  
خارجاً - واحراز المكلف لذلك ، ثم

ذهب الشيخ الأنصاري وصاحب  
الكفاية رحمهما الله الى التفصيل بين افتراض  
كون الزمان قيداً للحكم وبين افتراضه  
ظرفاً له فالاول لا يصح معه  
الإستصحاب بخلاف الثاني .

ثم ان هناك منشأ آخر للشك هو  
مالو كان الشك ناشئاً عن احتمال  
حدوث تكليف جديد مع احراز انتهاء  
أمد التكليف الاول . ومثاله : مالو علم  
المكلف بوجوب الكون في منى الى  
زوال يوم الثاني عشر ثم علم بتحقق  
الزوال الا أنه شك في حدوث تكليف  
جديد يستوجب البقاء الى يوم الثالث  
عشر ، كما لو تعرض للنساء أو الصيد .  
وهنا وقع الكلام في امكان جريان  
الإستصحاب أو عدمه . فراجع .

\*\*\*

٧٠ - الإستصحاب في

الشبهات الحكمية

وقع الكلام بين الأعلام في جريان

يطرأ عليه الشك .

ومنشأ الشك في بقاء فعلية الحكم  
أحد أمرين :

**الأمر الاول :** هو الشك في بقاء  
موضوع الحكم خارجاً بعد ان كان  
محرزاً ، فالشك في بقاء الموضوع هو  
الذي نشأ عنه الشك في بقاء الفعلية ،  
فلو كان الموضوع محرز البقاء لكانت

الفعلية كذلك ، إذ لا إشكال عندنا من  
جهة حدود موضوع الحكم بل ان  
حدوده معلومة لدينا - كما هو الفرض  
- غايته ان هذه الحدود - المحرز  
اعتبارها والواضح مفهومها - هل لا  
زالت متحققة خارجاً أو لا .

مثلاً : لو ان المكلف يعلم بفعلية  
طهارته من الحدث وذلك لتحقق  
موضوع الطهارة في حقه - والذي هو  
الوضوء وعدم صدور الناقض - ثم لو  
شك في بقاء الطهارة بسبب الشك في  
طروء الناقض ، فهذا الشك يكون من  
الشك في بقاء فعلية الحكم ، ومنشأؤه

احتمال انتفاء الموضوع خارجاً .

ويُعبر عن الشبهة في هذا الفرض  
بالشبهة الحكيمة الجزئية كما يُعبر عنها  
بالشبهة الموضوعية ، وقد كان السيد  
الخوئي رحمته الله - بحسب نقل السيد  
الصدر رحمته الله - يذهب الى عدم جريان  
الإستصحاب في الشبهة الحكيمة  
الجزئية إلا أنه يصحح جريان  
الاستصحاب في مثل هذا الفرض  
بطريقة اخرى أي بغير استصحاب  
فعلية الحكم الجزئي بل استصحاب  
عدم طروء الناقض مثلاً ، إذ ان لهذا  
العدم حالة سابقة متيقنة ، فحينما انتهى  
من وضوئه كان يُحرز عدم صدور  
الناقض ، أو ان نستصحب بقاء  
الموضوع الوجودي الذي كان محرز  
التحقق سابقاً ، كما لو وقع الشك في  
بقاء وجوب النفقة على الولد الفقير  
والذي كنا نعلم بفقره ، فبدلاً من ان  
نستصحب بقاء فعلية الوجوب للنفقة  
نستصحب بقاء فقر الولد وعندها

يتنقح موضوع الوجوب .

الأمر الثاني : الموجب للشك في

بقاء الحكم المجعول هو الجهل بحدود

دائرة الحكم المجعول من حيث السعة

والضيق ، وهذا ما ينشأ عن عدم

معرفة حدود موضوع الحكم والذي

يترتب على وجوده تحقق الفعلية

للحكم .

ومثاله : مالو وقع الشك في نجاسة

الماء المتغير الذي زال تغيره بنفسه ،

فالشك في الحكم المجعول هنا نشأ عن

عدم معرفة حدود موضوع الحكم

بالنجاسة ، وهل ان موضوعه هو

التغير بالنجاسة حدوثاً حتى ولو زال

التغير بعد ذلك أو ان موضوعه هو

التغير الفعلي ، بمعنى ان زوال التغير ينفي

موضوع الحكم بالنجاسة .

وهذا النحو من الشك هو المعبر

عنه بالشبهة الحكمية ، وهو محل النزاع

من حيث صحة جريان الإستصحاب

في مورده أو لا ، حيث ذهب المشهور

الى صحة جريانه وفي مقابل دعوى

المشهور ذهب الشيخ النراقي والسيد

الخوئي رحمهما الله الى عدم صحة جريانه على

تفصيل ستأتي الإشارة اليه ان شاء الله

تعالى .

أما كيفية جريان الإستصحاب في

الشبهات الحكمية فهو ان المكلف يعلم

بتحقق النجاسة للماء بسبب العلم

بتحقق التغير ، وبعد ان يزول التغير

يشك في بقاء فعلية الحكم بالنجاسة ،

وعندئذ يجري استصحاب بقاء الفعلية

للنجاسة .

وهنا ملاحظة لا بد من الإلتفات

اليها للتعرف على ماهو محل النزاع

بالدقة ، وهي ان الحكم المجعول على

موضوعه تارة يكون انحلالياً ، بمعنى

انه ينحل الى أحكام بعدد أفراد

موضوعه ، ويكون الزمان الواقع

ظرفاً لموضوع الحكم مقتضياً

لتحصيل الموضوع الى حصص طولية

أي الى حصص ممتدة في عمود الزمان .

إذ أنها القدر المتقين من موضوع الوجوبات، أمّا بعد الفقر فلا علم بالوجوب حتى يستصحب بعد الشك .  
وبتعبير آخر: إن الأفراد الطولية للنفقة بعد الفقر لم يكن لنا علم بوجوبها ومعه لا مجال لاستصحابها، إذ أنه متقوم باليقين السابق وهو منتف بحسب الفرض .

وهذا يتضح عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية إذا كانت من قبيل ما ذكرناه، ويتمحض محل النزاع بما إذا لم يكن الحكم انحلالياً ولم يكن الزمان الواقع ظرفاً للموضوع موجباً لتخصيصه الى حصص طولية .

ومثاله: الماء المتغير بالنجاسة، فإن الماء المتغير واحد برغم تمادي الزمان فهو لا يتعدد بسبب تعاقب الزمان فلا يكون الزمان موجباً لتفريده وتخصيصه الى حصص متعاقبة، وبذلك يكون الحكم بالنجاسة الثابت

ومثاله: وجوب النفقة على الزوجة، فإن هذا الوجوب ينحل الى وجوبات بعدد أفراد النفقة الممتدة في عمود الزمان، فالزمان الواقع ظرفاً للنفقة فرّد النفقة وحصصها الى حصص طولية متعاقبة بتعاقب الزمن الى حين انتهاء أمد الزوجية « المقصود من الموضوع الاعم منه ومن المتعلق ».

هذا النحو من الأحكام وإن كانت الشبهة فيه حكيمة كلية إلا أنها خارجة عن محل النزاع ولا يصح القول بجريان الإستصحاب في موردها، وذلك لأن الشك فيها دائماً يكون مسبقاً بعدم اليقين، ففي مثالنا لو كان موضوع وجوب النفقة مردداً بين الزوجة بنحو مطلق أو خصوص الزوجة الفقيرة، فلو كانت الزوجة في أول الأمر فقيرة فإن الوجوبات المتعددة والمتعاقبة في عمود الزمان الى آخر يوم من الفقر لا مجال للشك فيها،

للشك في بقاء المَجْعُولِ أَمَّا هُوَ الْجَهْلُ  
بسعة دائرة موضوع الحكم، وهناك  
قدر متيقن نحرز موضوعيته للحكم  
وما سوى ذلك لا تكون موضوعيته  
للحكم محرزة، ولذلك يقع الشك في  
جعل الشارع للحكم على غير ذلك  
المقدار المتيقن، وهذا ما يُصَحِّحُ  
استصحاب عدم الجعل الثابت من  
الأزل أو المعلوم عدمه في صدر  
التشريع الإسلامي.

ولما كانت نتيجة استصحاب عدم  
الجعل منافية لنتيجة استصحاب بقاء  
المَجْعُولِ يسقط الإستصحابان معاً عن  
الحجّية.

ففي مثالنا يكون استصحاب بقاء  
الحكم بالنجاسة الى ما بعد زوال  
التغيّر معارضاً باستصحاب عدم جعل  
النجاسة للماء بعد زوال التغيّر، ولذلك  
يسقطان عن الحجّية.

وكان نظر السيد الخوئي رحمته  
بحسب نقل السيد الصدر رحمته هو عدم

لهذا الماء واحداً وغير منحلّ الى  
نجاسات متعددة، إذ لا معنى لتعدد  
الحكم بالنجاسة بعد اتحاد الموضوع.  
وهذا النحو من الأحكام هو محلّ  
النزاع بين المشهور والسيد الخوئي رحمته.

وبيان ذلك: أنّه لو وقع الشك في  
بقاء الفعلية للنجاسة بعد زوال التغيّر  
فإنّ بالإمكان استصحاب الفعلية  
المعلومة سابقاً أي قبل زوال التغيّر،  
وهذا هو المعبر عنه باستصحاب  
الحكم المَجْعُولِ، وهو الذي يبني  
المشهور على جريانه في مثل هذه  
الموارد. والسيد الخوئي رحمته لا يختلف  
معهم في هذا المقدار، وأما يدعي أنّ  
هذا الإستصحاب معارض دائماً  
باستصحاب عدم الجعل الثابت من  
الأزل، اذ نتيجة كسل واحدٍ من  
الإستصحابين منافية لنتيجة  
الإستصحاب الآخر.

ومنشأ دعوى جريان استصحاب  
عدم الجعل هو ما ذكرناه من أنّ المنشأ

من جهة وجوده المحمولى، وتارة يكون من جهة عدمه المحمولى، بمعنى أن الشك في الموضوع تارة يكون من جهة الشك في بقاءه في حيز الوجود بعد أن كان وجوده محرزاً وهذا هو الشك من جهة الوجود المحمولى والذي هو مفاد كان التامة.

وقد يكون الشك في الموضوع من جهة الشك في انتفاء العدم عنه بعد أن كان محرزاً وهذا هو الشك من جهة العدم المحمولى والذي هو مفاد ليس التامة.

وتلاحظون أن الوجود المحمولى والعدم المحمولى يُحملان على الموضوع ويتشكل من ذلك قضية حملية موضوعها أحد المهيئات ومحمولها الوجود أو العدم وهذا النحو من القضايا هي المعبر عنها بالمحمولات الأولية. ومنشأ التعبير عنها بالمحمولات الأولية هو أنه لا تخلو مهية من المهيئات من أحد هذين

جريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية مطلقاً ثم بنى على عدم جريانه في خصوص الشبهات الحكمية الإلزامية دون الشبهات الحكمية الترخيضية.

ومثاله: مالمو وقع الشك في بقاء الحلية للعصير العنبي بعد غليانه بالشمس فإنه يمكن استصحاب الحلية الثابتة له قبل الغليان، وهذا الإستصحاب غير معارض باستصحاب عدم الجعل للإباحة، وذلك لأن الإباحة ثابتة للأشياء كلها دون جعل. ومن هنا ليس لعدم الإباحة حالة سابقة متيقنة حتى يُستصحب.

\*\*\*

### ٧١ - الإستصحاب في المحمولات الثانوية

إن المستصحب إذا كان من قبيل الموضوعات فإن الشك فيه تارة يكون



من قبيل المحمولات الأولى، وأنما الكلام فيما لو كان المستصحب من قبيل المحمولات الثانوية.

والمراد من المحمولات الثانوية هي المحمولات التي تعرض الموضوعات بنحو مفاد كان الناقصة أو ليس الناقصة ويُعبر عن الأول بالوجود النعتي وعن الثاني بالعدم النعتي، وهذا ما يقتضي الفراغ عن وجود تلك الموضوعات، إذ إن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المُشَبَّت له، فأتصاف شيء بوصف وجودي بمفاد كان الناقصة أو بوصف عدمي بمفاد ليس الناقصة لا يتم إلا بعد افتراض وجود ذلك الشيء، وعندئذ يمكن أن تعرضه المحمولات الثانوية. فيقال: زيد أي الموجود عالم أو ليس بعالم.

ثم إن المقصود من المحمولات الثانوية هو الأعم من المحمولات التي تعرض الموضوعات بعد الفراغ عن وجودها المحمولى والمحمولات التي

المحمولين، فإمّا ان تكون موجودة أو معدومة وإلا لزم إرتفاع النقيضين عن المهية، وهو مستحيل.

وبما ذكرنا يتضح أن الذي يعرضه الشك هو المهية المجردة عن الوجود والعدم وتكون جهة الشك هي حيثية الوجود والعدم، إذ ان ملاحظة المهية حال كونها موجودة معناه عدم الشك فيها من جهة بقاء الوجود وانتفائه فلا معنى لاستصحاب وجودها، وكذلك الحال لو لوحظت معدومة.

وباتضح ذلك نقول: إن المهية المجردة عن الوجود والعدم اذا وقع الشك في بقائها في حيز الوجود بعد احراز عروض الوجود لها في زمن سابق فلا ريب في جريان استصحاب وجودها، وهكذا لو كان المحرز هو عدمها ثم وقع الشك في انتفاء العدم عنها فإنه لا ريب في جريان استصحاب عدمها.

إذن لا كلام فيما لو كان المستصحب

ومع اتّضاح ما ذكرناه نقول انّ الشك في المحمولات الثانوية يمكن تصنيفه الى ثلاثة أقسام:

القسم الاول: ان يكون الشك في بقاء المحمول الثانوي مسبباً عن الشك في بقاء المحمول الأولي والذي هو الوجود، كما لو شككنا في فقر زيد بسبب الشك في وجوده بحيث لو كان وجوده محرزاً لما وقع الشك في بقاءه على الفقر بل يكون الفقر حينئذٍ محرزاً، واذا كان كذلك فالشك روحاً الى الشك في بقاء الموضوع وهو زيد، ومن هنا وقع الإشكال في جريان استصحاب فقر زيد، إذ كيف يجري استصحاب المحمول مع افتراض انّ الموضوع غير محرز، وليس من أثر يترتب على صفة الفقر إذ لم تكن هذه الصفة في موضوع، وإجراء الإستصحاب في الموضوع لا ينقح بقاء الفقر إلا بنحو الأصل المثبت، إذ انّ الفقر ليس من الآثار الشرعية لبقاء

تعرض الموضوعات بواسطة محمولات ثانوية اخرى. فإن بعض المحمولات يتوقف عروضها للموضوع على عروض محمولات ثانوية للموضوع، وهذه هي المحمولات الثالثة، وهكذا قد يتوقف عروض بعض المحمولات للموضوع على عروض محمولات ثالثة فتكون تلك المحمولات رابعة وهكذا، فقولنا: «زيد متكلم» معناه الفراغ عن وجوده المحمولى، إذ لا يتصف زيد بالتكلم ما لم يكن موجوداً فالتكلم اذن من المحمولات الثانوية، أما حينما يقال: «زيد فصيح» فإنّ الاتصاف بالفصاحة لا يتوقف على وجود زيد فحسب بل هو منوط بكون زيد متكلماً، إذ انّ الاتصاف بالفصاحة فرع الاتصاف بالتكلم فهي اذن محمول ثالثي، والتعبير عنه بالمحمول الثانوي إنما هو في مقابل المحمول الأولي.

وتلاحظون ان هذا التقريب يعتمد  
كون المستصحب هو مجموع الموضوع  
ومحموله ، ونظر السيد الخوئي رحمته لهذا  
القسم بما لو وقع الشك في بقاء الزوجية  
بسبب الشك في موت الزوج الغائب ،  
فإنه يمكن إحراز الزوجية بواسطة  
استصحاب بقاء الغائب المتصف  
بالزوجية ، وحينئذ لا يصح لزوجة  
هذا الغائب الزواج من آخر .

ثم استدرك على ذلك بأن الآثار  
الشرعية التي تترتب على هذا  
الإستصحاب هي التي لا تتوقف على  
الإحراز الوجداني للبقاء ، إلا ان ذلك  
ليس تضييقاً لمحجية الإستصحاب بل  
لأن موضوع الأثر الشرعي هو  
الوجدان فلا الإستصحاب ولا  
الأمانة يوجبان ترتب ذلك الأثر ،  
ومثاله : إطعام ذي الخمصة فإنه منوط  
بإحراز وجوده وجداناً .

التقريب الثاني : ان الأثر الشرعي  
لما كان مترتباً على موضوع مركب -

زيد وانما هو لازم عقلي استفيد من  
العلم الخارجي بأن زيداً اذا كان  
موجوداً فهو فقير .

فالنتيجة انه لا يجري استصحاب  
المحمول الثانوي اذا كان الشك فيه  
مسبباً عن عدم إحراز موضوعه أي  
عدم إحراز الوجود المحمولى  
لموضوعه ، إلا ان السيد الخوئي رحمته  
توسل بوسيلة اخرى لإثبات جريان  
الاستصحاب في هذا القسم ، وذكر  
لذلك تقريبين :

التقريب الأول : أنه يمكن إحراز  
بقاء الإلتصاف بواسطة استصحاب  
الموضوع المتصف بالوصف المشكوك  
في بقاءه ، فإن الموضوع المتصف بذلك  
الوصف كان محرزاً ثم وقع الشك في  
بقائه ، وعندئذ يمكن استصحاب  
الموضوع المتصف بذلك الوصف ،  
فزيد المتصف بالفقر كان محرزاً ثم وقع  
الشك في بقاءه وعندئذ يجري  
استصحاب متعلق اليقين .

على الفقر مع إحراز بقاء زيد، وهنا لا ريب في جريان استصحاب الفقر وذلك لتوفره على أركان الإستصحاب، فقد كان الفقر محرزاً ثم وقع الشك في بقاءه مع انحفاظ وحدة القضية المتيقنة والمشكوك، فالقضية المتيقنة هي فقر زيد والقضية المشكوك كذلك.

القسم الثالث: أن يكون الشك في بقاء المحمول الثانوي غير مُسبَّب أيضاً عن الشك في بقاء موضوعه إلا أن المفترض في هذا القسم هو الشك في بقاء الموضوع بالإضافة الى الشك في بقاء المحمول الثانوي.

ومثاله: مالو كنا نحرز وجود زيد كما نحرز إتصافه بالفقر إلا أنه وقع الشك في بقاء اتصافه بالفقر لاحتمال عروض صفة الغنى عليه، واتفق أيضاً الشك في بقاء الوجود لزيد لاحتمال موته.

وفي هذا القسم وقع الإشكال في

من الموضوع ومحموله الثانوي - فإنه يمكن إحراز الموضوع المركب بواسطة استصحاب أجزائه، فوجود زيد لما كان محرزاً سابقاً فإنه يمكن استصحابه، وكذلك لما كان الفقر لزيد محرزاً فإنه يمكن استصحابه لظرف الشك، وبهذا يتنقح الموضوع المركب ويترتب عندئذ الأثر الشرعي.

واتفاق ترتب الجزئين في الوجود لا يمنع من صحة استصحابها بعد أن كانا متوفرين على أركان الإستصحاب، وقد بينا ذلك في استصحاب الموضوعات المركبة.

القسم الثاني: أن يكون الشك في بقاء المحمول الثانوي غير مُسبَّب عن الشك في بقاء المحمول الأولي «الوجود» أي غير مُسبَّب عن الشك في بقاء الموضوع بل الشك في المحمول الثانوي متحقق رغم احراز بقاء الموضوع.

ومثاله: مالو وقع الشك في بقاء زيد

وهكذا، فإنه يمكن تقسيم الشك في المحمول الثالث الى الأقسام الثلاثة، فتارة يكون الشك في بقاء المحمول الثالث بسبب الشك في بقاء المحمول الثاني، وقد لا يكون الشك في المحمول الثالث مُسبباً عن الشك في المحمول الثاني، وهذا له حالتان فقد يكون المحمول الثاني محرز البقاء وقد لا يكون كذلك.

\*\*\*

٧٢ - الإستصحاب في

الموضوعات المركبة

موضوعات الأحكام الشرعية على نحوين، فتارة تكون بسيطة واخرى تكون مركبة، ولا إشكال في جريان الإستصحاب في الموضوعات البسيطة إذا كانت واجدة لأركان الإستصحاب، ومثاله: حدث الحيض، إذ هو موضوع المجموعة من الأحكام الشرعية، بمعنى ان هذه

جريان استصحاب الإِتصاف بالفقر، وذلك لعين الإشكال المذكور في القسم الأول، ويُضاف اليه هنا ان استصحاب الموضوع -بالإضافة الى أنه لا ينقح بقاء الفقر باعتباره ليس أثراً شرعياً لبقاء الموضوع - لا ينقح بقاء الفقر من جهة كونه لازماً عقلياً له، إذ ان بقاء زيد لا يلزم عقلاً بقاءه على صفة الفقر، وذلك لاحتمال انتفاء صفة الفقر عنه حتى مع افتراض وجوده.

وصفة الفقر إنما كانت لازماً عقلياً لبقاء زيد في القسم الاول باعتبار افتراض وجود علم خارجي ببقاء زيد على الفقر لو كان موجوداً وهذا ما لم نفترضه في هذا القسم.

وأجاب السيد الخوئي رحمته الله عن هذا الإشكال بعين ما أجاب به الإشكال في القسم الاول.

وبما ذكرناه تتضح النتيجة فيما لو كان الشك في المحمول الثالث والرابع

بالأصل المثبت، وذلك لأن إستصحاب الجزء الاول يُثبت بقاء الجزء الاول في ظرف الشك، وكذلك إستصحاب الجزء الثاني، وعندها نحرز بقاء الجزءين إلا أن ذلك ليس هو موضوع الحكم الشرعي - كما هو المفترض - حيث افترضنا أن موضوعه المجموع وهو غير المستصحب في الإستصحاب الاول والثاني، نعم لازم بقاء المستصحب الاول والمستصحب الثاني الى ظرف الشك هو تحقق المجموع في ظرف الشك، إلا أنه لما كانت الآثار الشرعية المترتبة على لوازم المستصحب العقلية غير حجة، لعدم حجية الأصل المثبت، فهذا يقتضي عدم ترتب أي فائدة على الإستصحاب، وهذا ما يساوق عدم حجيتها.

وهكذا لو كان أحد الجزئين ثابتاً بالوجدان وكان للجزء الآخر حالة سابقة متيقنة فإن إستصحابه لا ينقح

الأحكام لا يتوقف ترتبها على أكثر من حدث الحيض.

وأما الموضوعات المركبة من أكثر من جزء أو من جزء وشرط فلها صورتان:

**الصورة الأولى:** أن يكون الموضوع للحكم الشرعي هو المجموع، بمعنى أن الشارع لاحظ الأجزاء والشرائط المعتمدة عنده وانتزع عنها عنواناً بسيطاً هو عنوان المجموع أو ما يؤدي مؤداه، كأن تكون الأجزاء والشرائط لوحظ بعضها متقيداً بالآخر بحيث يكون التقيد هو المطلوب للمولى.

وفي مثل هذه الحالة لا يجري الإستصحاب إلا أن يكون عنوان المجموع مثلاً أو عنوان الإقتران متوفراً على ركني الإستصحاب، أما إستصحاب كل جزء على حدة - لو كان لكل جزء حالة متيقنة - فإنه لا يُنتج المطلوب إلا بناء على القول

موضوع الأثر الشرعي الآ بواسطة  
اللازم العقلي الساقط عن الإعتبار .

الصورة الثانية : ان يكون موضوع  
الحكم الشرعي مجموعة من الأجزاء  
بحيث يكون كل واحد منها معتبراً في  
ترتب الحكم الشرعي ، بمعنى ان  
المعتبر هو تحقق هذه الأجزاء بنفسها  
دون ان ينتزع من مجموعها عنوان  
بسيط بل هي متى ما ثبت تحققها بنحو  
من أنحاء الإثبات ترتب الحكم  
الشرعي .

وفي مثل هذه الصورة يمكن إجراء  
الإستصحاب في كل جزء كانت له  
حالة سابقة متيقنة ثم شك في بقاءه ،  
فلو كان أحد الجزئين محرزاً وجداناً  
وكان الآخر غير محرز الوجود إلا ان  
وجوده كان محرزاً ، فإن بالإمكان  
تنقيح الموضوع المركب بواسطة  
الوجدان والتعبّد الإستصحابي .

وباتضح المراد من الموضوعات  
المركبة يصل البحث لبيان أنحاء

التركب في الموضوعات لتتضح  
الحالات التي يمكن ان يكون فيها  
الموضوع المركب من قبيل الصورة  
الاولى ، وماهي الضابطة لاندرج  
الموضوعات المركبة في الصورة الاولى  
أو الثانية ، فنقول :

إن المحقق النائيني رحمته الله ذكر ان  
التركب في الموضوعات المركبة على  
أنحاء :

النحو الأول : ان يكون الموضوع  
مركباً من جوهر وعرضه ، وبتعبير  
المحقق النائيني رحمته الله ان يكون الموضوع  
مركباً من العرض ومحلّه « الجواهر » ،  
بمعنى أخذ العرض وصفاً لمعرضه  
بنحو الوجود النعتي وبمفاد كان  
الناقصة ، فيكون وجود العرض قائماً  
بالغير « الجواهر » . وهنا يكون  
الموضوع هو التقيّد المنتزع عن أخذ  
المولى العرض قيداً لمعرضه ولحاظه  
بما هو وصف قائم به .

ومثال ذلك : العدالة للإنسان

حالة سابقة فإن الإستصحاب لا يجري في مورده، فلو كان المعروض ثابتاً بالوجودان مثلاً، وكان عرضه غير محرز الوجود إلا أن له حالة سابقة فإن الإستصحاب لا يجري لغرض إحرازه، وذلك لأنه لا ينتج التقيّد - والذي هو موضوع الحكم الشرعي - إلا بواسطة الأصل المثبت، كما أوضحنا ذلك فيما سبق.

النحو الثاني: ان يكون الموضوع مركباً من الجوهر وعدم العرض على أن يكون عدم العرض قيداً لمحله «الجوهر»، بمعنى أن المولى لاحظ عدم العرض باعتباره وصفاً لمحله وانتزع عن ذلك عنواناً بسيطاً هو التقيّد - كما هو في النحو الأول -.

وعدم العرض في المقام هو المعبر عنه بالعدم النعتي، والذي يكون فيه عدم العرض وصفاً لمعروضه بمفاد ليس الناقصة، وذلك في مقابل عدم المحمول والذي يكون فيه عدم

عندما تؤخذ وصفاً وقيداً للإنسان في موضوع من موضوعات الأحكام الشرعية، فعلاقة العدالة بالإنسان حينئذٍ علاقة العرض بمحلّه بنحو الوجود النعتي والذي يعتمد ملاحظة العرض باعتباره وجوداً غيرياً أي وصفاً ونعتاً قائماً بمحلّه ومعروضه.

وهذا هو معنى وجود العرض بمفاد كان الناقصة والذي يعني حمل أحد الوجودين على الوجود الآخر على أن يكون المحمول وصفاً للمحمول عليه فنقول: كان زيد عادلاً وذلك في مقابل الوجود المحمولى والذي هو مفاد كان التامة حيث يكون فيها المحمول هو الوجود ويكون الموضوع مهية من المهيات، فالوجود النعتي هو ثبوت شيء لشيء وأما الوجود المحمولى فهو ثبوت الشيء. وقد أوضحنا ذلك في محله، فراجع.

وفي مثل هذه الصورة يكون المستصحب هو التقيّد، فلو لم تكن له



مركباً من جوهرين ، كما لو كان موضوع وجوب الصدقة المذكورة هو وجود رجلين هما زيد وبكر .

وهنا يكون جريان الإستصحاب في كل جزء على حدة أو عدم جريانه منوطاً بكيفية لحاظ المولى للموضوع المركب ، فلو لاحظ الأجزاء بنحو يكون كل واحدٍ منها متقيداً بالآخر - بحيث ينتزع عن ذلك عنوان بسيط كعنوان التقارن مثلاً - فإن الإستصحاب لا يجري بنفس التقريب السابق ، وأما إذا لوحظت الأجزاء بنحو يكون كل جزء دخيلاً في ترتب الحكم ، وليس لشيء آخر - غير تحقق نفس الأجزاء - دخل في ترتب الحكم على موضوعه .

فهنا لا مانع من جريان الإستصحاب في كل جزء على حدة لإثبات تحققه لو كان لذلك الجزء حالة سابقة ، فلو كانت بعض الأجزاء محرزة وجداناً وكان البعض الآخر

العرض مثلاً منفيماً بقطع النظر عن معروضه أي بمفاد ليس التامة النافية لوجود الشيء رأساً لا أنها تنفي اتصاف شيء بشيء كما هو الحال في ليس الناقصة .

ومثال العدم النعتي عدم الفسق إذا أخذ قيماً للإنسان في موضوع من موضوعات الأحكام ، وهذا يعني أن موضوع الحكم هو العنوان البسيط المنتزع عن أخذ عدم الفسق وصفاً لمعروضه « الإنسان » . ومن هنا لا يتأتى الإستصحاب إلا أن تكون لنفس التقيّد حالة سابقة متيقنة ، أما لو لم يكن كذلك وكان الإنسان مثلاً محرزاً وجداناً وعدم الفسق ليس محرزاً فعلاً إلا أنه كان محرزاً فإن استصحاب التقيّد بعدم الفسق غير واجد لأركانه ، وأما استصحاب عدم الفسق فإنه لا يثبت التقيّد إلا بواسطة الاصل المثبت .

النحو الثالث : أن يكون الموضوع

الموضوعات نقول: أنه قد يُحرز تواجد تمام أجزاء الموضوع، وهنا لا كلام فيما إذا لم يكن التركيب من قبيل الصورة الأولى، أما في الصورة الأولى فلا بد من إحراز العنوان البسيط المنتزع عن أخذ أحد الجزئين قيداً للآخر. وادعى المحقق النائيني رحمته أن النحو الأول والثاني لا يكونان إلا من هذا القبيل، وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان استصحاب العدم النعتي.

وقد يكون أحد الجزئين محرزاً بالوجدان والآخر غير محرز إلا أن له حالة سابقة متيقنة، وهنا يجري الإستصحاب في الجزء الآخر، ويتنقح بذلك موضوع الحكم الشرعي، طبعاً في غير الصورة الأولى.

وقد يكون كلا الجزئين غير محرزين ثم يحصل العلم بتحققها إلا أنه يقع الشك في تقدم أحدهما بالنسبة للآخر، وهذه الحالة لها ثمان صور كما أفاد السيد الخوئي رحمته.

غير محرز إلا أن لها حالة سابقة فإن بالإمكان استصحابها، فسيتنقح موضوع الحكم المركب بواسطة الوجدان والتعبّد الإستصحابي.

**النحو الرابع:** أن يكون الموضوع مركباً من عرضين لجوهر واحد أو من عرضين لجوهرين.

ومثال الأول: جواز الإستماء فإن موضوعه مركب من عرضين لمحل واحد وهما العدالة والذكورة.

ومثال الثاني: استحقاق الولد للميراث، فإن موضوعه مركب من عرضين لمحلين، الأول هو إسلام الولد، والثاني هو موت الأب، فالأول عرض لمحل وهو الولد، والثاني عرض لمحل آخر وهو الأب، ويجري في هذا النحو ما ذكرناه في النحو الثالث. ثم إن هناك أنحاء للموضوعات المركبة تُعرف بملاحظة ما ذكرناه.

إذا اتضحت أنحاء التركيب في

تقدّم اسلام الولد على موت الأب .

القسم الثاني : ان يكون الأثر الشرعي مترتباً على عدم أحد عنواني التقدم أو التأخر .

وبضرب الصورتين في القسمين يكون حاصل الصور أربع . ثم ان الأثر الشرعي المترتب على وجود أحد عنواني التقدم أو التأخر ، تارة يكون أي الأثر الشرعي مترتباً على الوجود المطلق المعبر عنه بالوجود المحمولي والذي يكون بمفاد كان التامة ، وتارة يكون الأثر الشرعي مترتباً على الوجود النعتي بمفاد كان الناقصة ، وقد أوضحنا المراد من ذلك وسيأتي مزيد توضيح لذلك .

وأما الأثر المترتب على عدم أحد العنوانين فإنه تارة يكون مترتباً على عدم المحمولي بمفاد ليس التامة ، وتارة يكون مترتباً على عدم النعتي بمفاد ليس الناقصة .

فهذه صور أربع وبضمها الى الصور

الصورة الأولى : ان نجعل بزمن تحقق كلا الجزئين ، وهذا هو المعبر عنه بمجهولي التاريخ ، ومثاله : ان نعلم بموت زيد ونعلم باسلام ولده بعد العلم بعدمها ، إلا اننا نشك في تقدم اسلام الولد على موت الأب أو العكس ، كما أنه لا نعلم بتاريخ الاسلام ولا تاريخ الموت .

الصورة الثانية : نفس الصورة الاولى إلا ان تاريخ أحدهما معلوماً ، كأن نعلم بأن موت زيد وقع يوم الجمعة إلا اننا نشك في تاريخ اسلام الولد وهل وقع قبل يوم الجمعة أو بعده .

وكل من هاتين الصورتين ينقسم الى قسمين :

القسم الاول : ان يكون الأثر الشرعي مترتباً على تأخر أحدها عن الآخر أو سبق أحدهما الآخر ، كأن يكون استحقاق الميراث مترتباً على تأخر موت الأب عن اسلام الولد أو

استمرار عدم الحكم وكذلك البناء على استمرار عدم الموضوع.

وهذا لا كلام فيه أنما الكلام فيما لو علم المكلف بالحدوث ثم علم بارتفاع الحادث إلا أنه كان يشك في زمان الإرتفاع من حيث التقدّم والتأخر، وهل ان الإرتفاع تمّ في الزمن الأول أو في الزمن الثاني، وكذلك لو كان يعلم بعدم الحدوث ثم علم بانتفاء العلم بتحقق الحادث إلا انه شك في زمان انتفاء العلم وهل تمّ ذلك في الزمن الاول أو الزمن الثاني. فهذه صورتان:

الصورة الاولى: وهي ما اذا علم المكلف بالحدوث ثم علم بانتفاء الحادث إلا أنه شك في زمان الإنتفاء من حيث التقدّم أو التأخر، وهنا لا ريب في انتفاء آثار الحادث بعد الزمان المتأخر، أنما الكلام في الزمان المتقدم وهل هو مجرى لاستصحاب بقاء الحادث أو لا؟

الاربع الآنفه الذكر يكون حاصل الصور ثمان، وسيأتي ايضاح هذه الصور جميعاً تحت عنوان استصحاب مجهولي التاريخ.

\* \* \*

### ٧٣ - الإستصحاب في حالات التقدّم والتأخر

والغرض من عقد هذا البحث هو التعرف على مجرى الإستصحاب في حالات العلم بانتفاء المستصحب أو تحققه والشك في تقدم ذلك أو تأخره. وبيان ذلك:

إنّ المكلف قد يكون على علم بالحكم أو بالموضوع ثم يشك في ارتفاعها، وهنا لا ريب ان الجاري هو استصحاب بقاء الحكم وكذلك بقاء الموضوع، وقد يكون المكلف عالماً بعدم الحكم أو بعدم الموضوع ثم يشك في انتفاء العلم، وهنا أيضاً يكون مقتضى الإستصحاب هو البناء على

والظاهر - كما ذكرنا - ان فترة ما قبل الشروق والتي تبدأ بأول الفجر مجرى لأصالة الاستصحاب إلا ان جريان الإستصحاب - كما ذكرنا - منوط بوجود أثر شرعي مترتب على بقاء حدث الحيض الى الفجر أو قل الى ما قبل الشروق، كعدم وجوب القضاء لصلاة الصبح، إذ ان عدم وجوب القضاء أثر شرعي لبقاء الحيض.

نعم لو كان عدم وجوب القضاء مترتب على انتفاء حدث الحيض عند الشروق فإن الإستصحاب لا يجري، وذلك لأن غاية ما يشبهه الإستصحاب هو بقاء حدث الحيض الى ما قبل الزمان الثاني، والمفروض ان ذلك ليس هو موضوع عدم وجوب القضاء حيث افترضنا ان موضوعه هو انتفاء الحدث عند الشروق، نعم يثبت ان انتفاء الحدث كان عند الشروق بواسطة اللزم العقلي، إذ انه حينما نستصحب بقاء الحدث الى الزمان

الظاهر انه لم يستشكل أحد في جريان الإستصحاب في الزمان المتقدم، وذلك لتوفره على ركني الإستصحاب حيث ان المكلف كان عالماً بتحقق الحادث ثم شك في بقاءه، واحتمال كونه زمان الإرتفاع لا يلغي الشك، لعدم الجزم بأن الزمان الأول هو زمان إرتفاع الحادث، وعليه لا بد من استصحاب بقاء الحادث الى حين القطع بارتفاعه والذي هو الزمان الثاني، نعم جريان الإستصحاب قبل الزمان الثاني منوط بترتب أثر شرعي على بقاء المستصحب الى الزمان الثاني.

ومثال ذلك: ما لو علمت المرأة بأنها على حدث الحيض ثم قطعت بارتفاع حدث الحيض إلا ان زمان الإرتفاع مرده عندها بين أول الفجر أو عند شروق الشمس، فهنا لا ريب في انتفاء آثار الحادث عند شروق الشمس، أما الكلام فيما قبل الشروق.

صحة صلاته ، لو افترضنا ان موضوع  
صحة الصلاة هو عدم صدور الناقص  
حينها .

\*\*\*

#### ٧٤ - الإستصحاب في حالات

##### توارد الحالتين

ومحلُّ البحث هو مالمو تعاقبت  
حالتان على موضوع مع افتراض  
الجهل بالمتقدّم منها ، وكانت كل حالة  
تقتضي أثراً منافياً للأثر الذي تقتضيه  
الحالة الأخرى ، فهنا هل يجري  
الإستصحاب في كل من الحالتين ثم  
يسقط الإستصحابان بالمعارضة أو ان  
الإستصحاب لا يجري فيها معاً أو ان  
الصحيح هو التفصيل ؟

ويمكن التمثيل لتعاقب الحالتين بمالمو  
علم المكلف بعروض حدث النوم  
عليه وبعروض الطهارة إلا أنه يجهل  
بالمتقدّم منها عن المتأخر ، فهنا لو كنا  
نبني على جريان الإستصحاب في كل

الاول فإن لازمه ان الإنقطاع حصل  
في الزمان الثاني أي عند الشروق ، ولما  
كان موضوع الأثر الشرعي تم تنقيحه  
بواسطة لازم المستصحب العقلي فإن  
هذا الاستصحاب غير حجة ، لما  
ذكروا من ان الإستصحاب انما يكون  
حجة في حالة يكون الأثر الشرعي  
مترتباً على نفس المستصحب أو لازم  
المستصحب الشرعي .

#### الصورة الثانية : مالمو علم المكلف

بعدم الحادث ثم علم بتحقيقه إلا انه  
تردّد في زمان التحقق من حيث التقدّم  
والتأخر ، والكلام في المقام هو الكلام  
في الصورة الاولى .

ومثال هذه الصورة مالمو علم  
المكلف بعدم صدور الناقض ثم علم  
بصدوره إلا أنه شك في زمان صدوره  
وهل هو حين الصلاة أو بعد الصلاة .

وفي مثل هذا الفرض يجري  
استصحاب عدم صدور الحدث في  
الزمان الاول ، ويترتب على ذلك

الإستصحاب في مجهولي التاريخ في الموضوعات المركبة وهو عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وهذا ما أوضحناه تحت عنوان اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وذهب آخرون كالسيد الخوئي والسيد الصدر رحمهما الله الى جريان الإستصحاب في كل من الحالتين وسقوطهما بالمعارضة.

الصورة الثانية : ان يكون تاريخ

عروض احدي الحالتين معلوماً والآخر مجهولاً.

مثلاً: لو كان عروض حدث النوم

معلوم التاريخ بأن كان الساعة الاولى

من النهار وكان عروض الطهارة مجهولاً

فيحتمل أنه وقع قبل الساعة الاولى

كما يُحتمل أنه وقع في الساعة الثانية .

وهنا ذهب صاحب الكفاية رحمته الله

وآخرون الى عدم جريان

الإستصحاب في مجهول التاريخ

وجريانه في معلومه بأن نستصحب

من الحالتين فهذا معناه استصحاب حدث النوم الى ما بعد الطهارة وهو يقتضي ترتيب آثار الحدث، واستصحاب الطهارة الى ما بعد حدث النوم وهذا يقتضي ترتيب آثار الطهارة .

ولما كان الإستصحابان متعارضين

فالنتيجة هي سقوطهما عن الإعتبار،

والمرجع حينئذ هي الاصول الجارية

في معروض الحالتين.

هذا وقد صُنّف البحث الى

صورتين :

الصورة الاولى : ان يكون تاريخ

عروض كل من الحالتين على

الموضوع مجهولاً .

وفي هذه الصورة وقع الخلاف بين

الأعلام، فذهب البعض كصاحب

الكفاية رحمته الله الى عدم جريان

الإستصحاب في كل من الحالتين بقطع

النظر عن التعارض، واستدل عليه

بنفس ما استدل به على عدم جريان

التاريخ شخصي فواضح ، لأن حدث النوم - مثلاً - كان معلوم الوقوع في الساعة الاولى ومشكوك البقاء بعد ذلك ، وعندئذ نستصحب نفس الحدث في ظرف الشك . وأما ان الإستصحاب في مجهول التاريخ كلي من القسم الثاني فمثاله : ما لو علم المكلف بصدور حدث النوم منه في الساعة الاولى ثم صدر منه وضوء ونوم إلا أنه يجهل المتقدم منها عن المتأخر مع افتراض العلم بصدور حدث النوم منه في الساعة الثالثة ويشك ان الوضوء الذي صدر منه هل وقع قبل حدث النوم أو بعده ، فإن كان قد صدر قبل حدث النوم فهو قد ارتفع يقيناً وان كان قد صدر منه بعد حدث النوم فهو باقٍ يقيناً فالطهارة دائرة بين البقاء يقيناً أو الإرتفاع يقيناً ، وهذه هي ضابطة القسم الثاني من استصحاب الكلي - كما أوضحنا ذلك في محله - وأما ان استصحاب الحدث شخصي

حدث النوم الى الساعة الثانية . واستدل صاحب الكفاية رحمته على عدم جريان الإستصحاب في مجهول التاريخ بنفس ما استدل به في مجهولي التاريخ . وأما السيد الخوئي رحمته فذهب الى جريان الإستصحاب في كلا الحالتين المتواردتين وعندئذ يسقطان بالمعارضة ، إلا أنه أفاد - وتبعاً للمحقق النائيني رحمته - بأن استصحاب معلوم التاريخ شخصي واستصحاب مجهول التاريخ كلي ، نعم اختلف السيد الخوئي رحمته عن المحقق النائيني رحمته في أي الأقسام من استصحاب الكلي يكون مجرى مجهول التاريخ ، فالمحقق النائيني رحمته يبني على ان الجاري هو استصحاب الكلي من القسم الثاني ، وأما السيد الخوئي رحمته فقد ذكر ان الإستصحاب في مجهول التاريخ تارة يكون استصحاباً كلياً من القسم الثاني واخرى من القسم الرابع .

أما ان الإستصحاب في معلوم



فإعتبار أن حدث النوم كان معلوم الوقوع قبل توارد الحالتين فنستصحبه الى ظرف الشك .

وأما دعوى ان استصحاب مجهول قد يكون كلياً من القسم الرابع - والذي أضافه السيد الخنوي على الأقسام الثلاثة التي ذكرها الشيخ الانصاري - فثاله : ما لو علم المكلف

بصدور حدث النوم منه في الساعة الاولى وعلم أيضاً بصدور الوضوء عنه في الساعة الثالثة إلا أنه يعلم أيضاً بصدور حدث آخر هو البول مثلاً ويشك في تقدمه على الوضوء أي الساعة الثالثة أو تأخره عنه ، فإن كان متقدماً على الوضوء فإنه لا يعد حدثاً ، وذلك لأن المكلف حينها كان محدثاً يقيناً ، وان كان قد أحدث بعد الوضوء فهو مما يترتب عليه أثر ، وهو الناقضية للوضوء ، وعندئذ نقول :

إن المكلف يعلم بصدور حدث النوم ويعلم بارتفاعه يقيناً ، ويعلم

أيضاً بصدور حدث آخر إلا أنه مردد بين الإرتفاع وعدمه ، فهو إن كان قد وقع قبل الوضوء فهو منطبق على حدث النوم ، إذ ان البول بعد النوم ليس بحدث ، وان كان قد وقع بعد الوضوء فهو حدث جديد ويترتب عليه أثر ، وهذا معناه ان عنوان حدث البول - المعلوم الوقوع - ان كان منطبقاً على حدث النوم فهو قد ارتفع يقيناً بالوضوء ، وان كان غير منطبق على حدث النوم فهو باقٍ يقيناً .

وهذا هو القسم الرابع من استصحاب الكلي حيث قلنا في بيانه أنه عبارة عن العلم بفردٍ شخصي والعلم بعنوان آخر ثم العلم بارتفاع ذلك الفرد الشخصي ، والشك يكون من جهة انطباق ذلك العنوان على الفرد الشخصي المعلوم الإرتفاع ، فلو كان منطبقاً فالعنوان مرتفع قطعاً وإلا فهو باق ، وعندها نستصحب بقاء العنوان .

ثبوت شيء لشيء كما هو الحال في الوجود النعتي .

ومثال هذه الصورة : هو مالو كان موضوع استحقاق الولد للميراث هو تقدّم موت الأب على موته على نحو يكون التقدّم المعتبر في الأثر الشرعي هو وجود التقدّم بمفاد كان التامة ، ولما كنا محرزين لعدم التقدّم حينما لم يكونا ميّتين فإنه يمكن استصحاب عدم التقدّم أي عدم تحقق وجود التقدّم لموت الأب المحرز سابقاً وبه ينتفي استحقاق الولد للميراث . ولا يجري استصحاب عدم التقدّم لموت الإبن ، وذلك لافتراض عدم وجود أثر شرعي على تقدّم موت الإبن كما لو افترضنا ان الأب كان كافراً فتقدم موت الإبن لا يوجب استحقاقه للميراث ، فلا معنى حينئذٍ لاستصحاب عدم التقدّم لموت الإبن .  
الصورة الثانية : نفس الصورة الاولى إلا أنه يُفترض فيها وجود أثر

## ٧٥ - استصحاب مجهولي التاريخ

ومحلُّ البحث هو مالو كان موضوع الحكم الشرعي مركباً من جزئين محرزين فعلاً إلا أنه وقع الشك في تقدم أحدهما بالنسبة للآخر وتأخر أحدهما بالنسبة للآخر مع افتراض الجهل بتاريخيهما .

ويمكن تصنيف هذا الفرض الى أقسام :

**القسم الأول :** هو ان يكون الأثر الشرعي مترتباً على الوجود المطلق المعبر عنه بالوجود المحمولي والذي هو مفاد كان التامة ؛ ويتضح ذلك بملاحظة صورته الخمس :

**الصورة الاولى :** ما إذا كان الأثر الشرعي مركباً من جزئين وهو تقدم أحد شيئين على الآخر بمعنى ان المعتبر هو وجود التقدّم بمفاد كان التامة المعبر عنه بالوجود المحمولي والذي هو عبارة عن ثبوت الشيء ووجوده لا

وجود التقدم لأحدهما أجمالاً، وهنا لا يأتي احتمال تزامن موتها، ولذلك يتعارض الإستصحابان للعلم الإجمالي بمنافاة أحدهما للواقع، فإجراء أحد الإستصحابين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، كما أن إجراءهما معاً يستلزم المخالفة القطعية للواقع، فلا يحص عن سقوط كلا الاستصحابين عن الاعتبار.

الصورة الرابعة: نفس الصورة الاولى إلا أنه يُفترض ان للتقدم بالنسبة للجزء الاول على الثاني أثراً شرعياً كما ان للتأخر بالنسبة للاول على الثاني أثراً شرعياً آخر، وهنا يجري استصحاب عدم التقدم كما يجري استصحاب عدم التأخر، ولا تعارض بين الإستصحابين لاحتمال تزامن الجزئين في التحقق.

ومثال ذلك: مالو كان استحقاق الوارث الوحيد لميراث المورث مترتباً على تحقق التقدم بالنسبة لاسلام

شرعي مترتب على تقدّم الجزء الثاني على الاول.

ومثاله: مالو كان استحقاق الابن للميراث مترتب على وجود التقدم لموت الأب بالنسبة لموت الابن، وكان استحقاق الأب للميراث مترتباً على وجود التقدم لموت الابن بالنسبة لموت الأب، فلو كنا نعلم بعدم موتها ثم أحرزنا ذلك ووقع الشك في التقدم بالنسبة للاول على الثاني وكذا العكس.

وهنا يجري استصحاب عدم التقدم لموت الابن على موت الاب وهذا ينتج عدم استحقاق الابن للميراث، وكذلك يجري استصحاب عدم التقدم لموت الأب على موت الابن، وهذا ينتج عدم استحقاق الأب للميراث، وليس بين الإستصحابين تعارض لإحتمال ان موتها تم في وقت واحد.

الصورة الثالثة: نفس الصورة الثانية إلا أنه يضاف عليها إحراز

الشرعي مترتباً على العدم المحمولي والذي هو مفاد ليس التامة النافية للوجود عن معروضها، وذلك في مقابل ليس الناقصة والتي تصف معروضها بوصف عدمي، فحينما يقال: ليس زيد، فهذا معناه نفي الوجود عن زيد، وأما حينما يقال: ليس زيد عالماً فإنّ ليس في المثال لا تنفي الوجود عن زيد وإنما هي متصدية لوصفه بعدم الإتيان بالعالمية، أي أنّ وظيفتها هو ربط السلب بالموضوع، وهذه هي المعبر عنها بليس الناقصة، والعدم المفاد بواسطتها هو العدم النعتي.

وكيف كان فالأثر الشرعي المفترض في هذا القسم مترتب على العدم المفاد بواسطة ليس التامة والذي هو العدم المحمولي النافي للوجود عن موضوعه.

ومثاله مالو كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم موت الأب حين

الوارث على موت المورث، وكان تحقق التأخر لإسلام الوارث موضوعاً لأثر شرعي آخر وهو استحقاق الإمام للميراث.

وهنا يجري استصحاب عدم التقدّم أي عدم تحقق التقدّم لإسلام الوارث على موت المورث، ويجري أيضاً استصحاب عدم تحقق التأخر لإسلام الوارث فلا يكون للإمام ميراث المورث، وليس بين الاستصحابين تعارض لإحتمال أن إسلام الوارث تزامن مع موت المورث.

الصورة الخامسة: نفس الصورة الرابعة إلا أنه يفترض فيها وجود علم إجمالي بتحقق التقدّم لأحدهما على الآخر، وهنا يسقط كلا الاستصحابين عن الحجية، إذ أنّ إجراءهما معاً مستوجب للمخالفة القطعية للواقع وإجراء أحدهما المعين دون الآخر بلا مرجح.

القسم الثاني: ان يكون الأثر

بزمان اليقين والحال أنه يعتبر في جريان الإستصحاب احراز اتصاها، وسياتي ايضاح ذلك تحت عنوان اتصال زمان الشك بزمان اليقين .

وعلى أيّ تقدير فإن الشيخ الانصاري وصاحب الكفاية رحمهما يتفقان على عدم حجية الإستصحاب في الفرض المذكور، والاختلاف بينهما انما هو في منشأ سقوط الإستصحاب عن الحجية، فالشيخ الانصاري رحمهما يرى انّ المنشأ لذلك هو التعارض، وهذا يعني جريان كلٍ منهما ثم سقوطها بالمعارضة، أما صاحب الكفاية رحمهما فيرى انّ المنشأ لذلك هو عدم توقُّر هذا الإستصحاب على أحد شرائط جريانه وهو إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين .

والثمرة التي تظهر بين القولين هو مالو افترضنا انّ الأثر يترتب على الإستصحاب الاول دون الآخر بأن لا يكون بقاء المستصحب في

موت الولد، وهناك أثر آخر مترتب على عدم موت الولد حين موت الأب، وهنا لو كان المكلف يعلم بعدم موتها ثم علم بموتها إلاّ أنّه شك في انّ موت الأب هل تمّ حين عدم موت الولد أو انّ موت الولد تمّ حين عدم موت الأب، وعندئذٍ يجري استصحاب عدم موت الأب حين موت الولد ويترتب على ذلك استحقاق الأب للميراث إلاّ انّ هذا الإستصحاب معارض باستصحاب عدم موت الولد حين موت الأب ويترتب على ذلك استحقاق الولد لميراث الأب، وحينئذٍ يسقطان عن الحجية .

هذا هو مبنى الشيخ الانصاري رحمهما وجمع من الأعلام إلاّ ان صاحب الكفاية رحمهما لم يقبل بذلك وبني على عدم جريان الإستصحاب في نفسه بقطع النظر عن التعارض، وذلك لاحتمال عدم اتصال زمان الشك

وجود أثر شرعي لذلك، وبهذا تتضح  
الثمرة بين المبنيين.

القسم الثالث: ان يكون موضوع  
الأثر الشرعي هو الوجود النعتي أي  
مفاد كان الناقصة، ومنشأ التعبير عنه  
بالوجود النعتي هو ان هذا الوجود  
يكون وصفاً قائماً بمعرضه كالعالمية  
بالإضافة لزيد فعلاقة العالمية بزيد  
علاقة العرض بمحلّه وهذا العرض هو  
المعبر عنه بالوجود النعتي إذا لوحظ  
قائماً بمحلّه.

ومثال هذا القسم مالو افترضنا ان  
موضوع استحقاق الإبن للميراث هو  
اسلامه قبل موت الأب بمعنى لزوم  
اتصاف اسلامه بالتقدم، فلو كنا نعلم  
بعدم اسلامه وبعدم موت الأب ثم  
علمنا بتحققها، فهل يمكن استصحاب  
عدم اتصاف اسلام الولد بالتقدم أو  
لا؟

ذهب صاحب الكفاية رحمته الى عدم  
جريان الإستصحاب بدعوى ان

الإستصحاب الآخر ذا أثر شرعي،  
وعندها يجري الإستصحاب ذو الأثر  
الشرعي دون معارض بناء على مبنى  
الشيخ الانصارى رحمته، أما بناءً على  
مبنى صاحب الكفاية رحمته فلا يجري  
الإستصحاب حتى في هذا الفرض لأن  
شبهة انفصال زمان الشك عن زمان  
اليقين لا يختلف الحال فيها بين  
الفرضين.

ومثال هذا الفرض هو مالو كان  
الأثر الشرعي - وهو تنجس الماء -  
مترتباً على عدم الكرية حين الملاقاة،  
فلو كنا نعلم بعدم الكرية وعدم  
الملاقاة، ثم علمنا بحصول الكرية  
وعلمنا كذلك بالملاقاة إلا اننا نشك في  
تقدم أحدهما على الآخر، فهنا يمكن  
استصحاب عدم الكرية الى حين  
الملاقاة ويترتب على ذلك الأثر  
الشرعي وهو تنجس الماء، ولا يجري  
استصحاب عدم الملاقاة للنجس الى  
حين حصول الكرية لو افترضنا عدم

اتصاف اسلام الولد بالتقدم وعدم  
اتصافه بذلك ليس لها حالة سابقة  
متقينة حتى تستصحب، إذ انَّ اتصاف  
شيء بشيء أو بعدم ذلك الشيء  
مترتب على وجود المتصف به ولا  
يتعلق اتصافه بوجود شيء أو بعدم  
شيء حال عدمه، وذلك لما قيل ان  
ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت  
له فلا يوصف الانسان المعدوم بأنه  
قائم أو بأنه ليس بقائم.

ومن هنا لا يمكن اتصاف عدم  
الإسلام للإبن المحرز سابقاً بعدم التقدم  
أو بالتقدم، وهذا هو المراد من عدم  
العلم باتصاف الحادث بالتقدم أو بعدم  
التقدم.

إلا انه في مقابل هذه الدعوى ادعى  
السيد الخوئي رحمته امكان استصحاب  
عدم التقدم، وذلك لأنَّ اسلام الابن  
عندما لم يكن موجوداً كان غير  
متصف بالتقدم وهذا هو مبرر  
استصحاب عدم التقدم، او دعوى انَّ

ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت  
له وان كانت تامة إلا ان نفي شيء عن  
شيء لا يتوقف على وجود المنفي عنه  
ذلك الشيء، فنحن وان كنا لا نتمكن  
من استصحاب الاتصاف بشيء أو  
بعدم شيء إلا أنه يمكن استصحاب  
عدم الاتصاف بالشيء، إذ انَّ ذلك  
كان محرزاً عندما لم يكن الموضوع  
موجوداً.

وبتعبير آخر: انَّ المستصحب في

المقام هو عدم الربط والذي هو محرز  
سابقاً عندما لم يكن المعروض  
موجوداً.

ومع اتضاح جريان الإستصحاب  
بنظر السيد الخوئي رحمته نقول: انه لا  
مانع من استصحاب عدم اتصاف  
اسلام الولد بالتقدم على موت الاب،  
ولا يعارضه استصحاب عدم اتصاف  
موت الأب بالتقدم وذلك لاحتمال  
تزامن اسلام الولد مع موت الأب إلا  
ان يكون هناك علم اجمالي بتقدم

امكان جريان الإستصحاب، وذلك لعدم العلم بالإتصاف بالتأخر أو عدمه. فنحن وان كنا نحرز سابقاً عدم الإسلام إلا أن هذا لا يعني العلم بعدم الاتصاف، وذلك لأن وصف الشيء بعدم الإتصاف فرع وجود ذلك الشيء، إذ أن القضية المعدولة المحمول تعني ربط السلب بموضوعه، وهذا يتوقف على وجود الموضوع حتى يمكن ربطه بالسلب، نعم لو كان مفاد القضية هو سلب الربط عن الموضوع لما كان وجود الموضوع لازماً، أمّا مع افتراض أن مفاد القضية هو ربط السلب فإنه لا بد من وجود الموضوع أولاً ثم ربطه بالسلب، ونحن لم يكن عندنا يقين إلا بعدم الموضوع وعندئذ لا يمكن وصفه لا بوصف وجودي ولا بوصف عدمي «ربط السلب».

أما السيد الخنوي رحمته الله فذهب الى إمكان اجراء الإستصحاب وأفاد بأن الإتصاف بعدم - بنحو ربط السلب

أحدهما على الآخر، وقد بينا ذلك في القسم الأول.

القسم الرابع: ان يكون موضوع الأثر الشرعي هو العدم ولكن بمفاد ليس الناقصة المعبر عنه بالعدم النعتي، والذي يكون فيه المعروض متصفاً بعدم العرض، أو قل يكون موضوع الحكم هو عدم العرض ومحله على ان يكون عدم العرض وصفاً لمعروضه بنحو ربط السلب والقضية الموجبة معدولة المحمول، كأن تقول: زيد ليس بقائم، أي زيد متصف بعدم القيام.

ومثاله: ما لو كان موضوع الأثر الشرعي هو اتصاف اسلام الولد بعدم التأخر عن موت الأب، فلو كنا نعلم بعدم اسلام الولد وعدم موت الأب ثم علنا باسلام الولد وموت الأب إلا أننا نشك في اتصاف إسلام الولد بعدم التأخر عن موت الأب، فهل يمكن استصحاب الاتصاف بعدم التأخر؟ ذهب صاحب الكفاية رحمته الله الى عدم



والقضية الموجبة معدولة المحمول -  
وان لم يكن متيقاً فلا يمكن استصحابه  
إلا أنه يمكن استصحاب عدم الاتصاف  
اذ انَّ عدم الاتصاف كان محرزاً عندما  
لم يكن الموضوع موجوداً، وواضح انَّ  
عدم الاتصاف - والذي هو بمعنى سلب  
الربط - لا يُنْطِإ إحرازه بوجود  
الموضوع كما ذكرنا ذلك في القسم  
الثالث .

وبهذا يتضح إمكان استصحاب  
عدم اتصاف اسلام الولد بالتأخر عن  
موت الأب والذي كان محرزاً عندما لم  
يكن اسلام الولد موجوداً . وهذا  
الإستصحاب غير معارض  
باستصحاب عدم اتصاف موت الأب  
بالتأخر عن اسلام الولد ، وذلك  
لاحتِّال تزامن موت الأب مع اسلام  
الولد إلا ان يكون هناك علم اجمالي  
بتأخر أحدهما عن الآخر ، كما ذكرنا  
نظير ذلك في القسم الاول .

\*\*\*

## ٧٦ - استصحاب معلوم التاريخ

والبحث في المقام عن جريان  
الإستصحاب في حالات العلم بتاريخ  
أحد الحادثين والجهل بتاريخ الحادث  
الآخر .

ويمكن تقسيم البحث الى أربعة  
أقسام :

القسم الأول : ان يكون الأثر  
مترتباً على تقدُّم أو تأخُّر أحد  
الحادثين عن الآخر بنحو يكون  
المعتبر هو وجود التقدم أو التأخر بمفاد  
كان التامة المعبر عنه بالوجود  
المحمولي .

ومثاله مالو كان الأثر مترتباً على  
تقدُّم انعقاد الولد على موت الاب .  
فلو كنا نعلم بانعقاد الولد وان ذلك تم  
في يوم الجمعة ونعلم أيضاً بموت الأب  
إلا انه نجهل ان ذلك تمَّ قبل الإنعقاد أو  
بعده كيوم السبت مثلاً .

فهنا يمكن استصحاب عدم التقدم

وصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمهما الى جريان الاستصحاب في الحادث المجهول التاريخ دون معلومه . وهذا معناه جريان استصحاب عدم انعقاد الوارث الى حين موت المورث، ومبرر جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ هو توفّره على أركان الاستصحاب، فعدم الانعقاد كان معلوماً ثم وقع الشك في ارتفاع العدم وتحقق الانعقاد وحينئذ يستصحب عدم الانعقاد.

وأما عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ فلأن عدم الموت كان محرزاً قبل يوم الجمعة وحدث الموت محرز في يوم الجمعة وهو محرز البقاء الى ما بعد الجمعة، فلا معنى لجريان الاستصحاب في مورده، فلا عدم الموت مشكوك البقاء ولا حدوث الموت مشكوك الحدوث والبقاء، ولما كان الاستصحاب معناه التعمد ببقاء المستصحب في عمود الزمان الى حين

للانعقاد ولا يعارضه استصحاب عدم التقدم للموت، وذلك لاحتمال تزامن الانعقاد مع الموت للأب إلا أن يكون هناك علم اجمالي بتقدم أحد الحادثين على الآخر. وتفصيل ذلك ذكرناه في القسم الأول من استصحاب مجهولي التاريخ. فراجع.

**القسم الثاني:** ان يكون الأثر مترتباً على عدم أحد الحادثين عند حدوث الحادث الآخر أو عدم أحد الحادثين قبل أو بعد الحادث الآخر، ويكون هذا العدم محمولاً أي بمفاد ليس التامة.

فلو كان الأثر مثلاً: مترتباً على عدم موت المورث عند انعقاد الوارث، فلو علمنا بموت المورث وان ذلك تم يوم الجمعة وعلمنا أيضاً بانعقاد الوارث إلا أنه لا ندري ان ذلك وقع قبل موت المورث أو بعده. وفي هذا القسم وقع الخلاف بين الأعلام، فذهب الشيخ الانصاري

مترتباً على عدم وقوع الحادث في الزمان المعلوم حتى يقال بعدم جريان الإستصحاب في مورده لكونه معلوماً بل إن الأثر الشرعي مترتب على عدم الحادث المتعنون بكون حدوثه في زمان الحادث الآخر أو بعده وهو مشكوك كما هو واضح فإن الحادث وإن كان زمان وقوعه معلوماً إلا أنه مشكوك من جهة وقوعه في زمان الحادث الآخر .

وبتعبير آخر: إن الإستصحاب الذي يُراد إجراؤه هو استصحاب عدم الحادث إلى حين وقوع الحادث الآخر المجهول التاريخ، وهذا متوفر على ركني الاستصحاب، إذ إن عدم الحادث كان محرزاً ثم وقع الشك في انتفاء عدم الحادث حين وقوع الحادث الآخر المجهول التاريخ، وعندها يمكن إجراء استصحاب عدم الحادث إلى حين وقوع الحادث المجهول .

ففي المثال: إن عدم الموت كان

التيقن بانتفائه فهذا معناه الشك في بقاء المستصحب في الحقبة الزمانية المتوسطة بين اليقين بالحدوث واليقين بالإرتفاع وهذا غير حاصل في الفرض، فلا يكون مشمولاً لأدلة الإستصحاب .

هذا هو حاصل التقريب الذي أفاده الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني رحمتهما لاثبات الدعوى إلا أن لصاحب الكفاية رحمته تقريباً آخر لاثبات عدم جريان الإستصحاب في معلوم التاريخ وهو دعوى عدم اتصال زمان الشك باليقين وهذا ما أوضحناه تحت عنوان اتصال زمان الشك بزمان اليقين .

وفي مقابل ما ذهب إليه هؤلاء الأعلام ذهب جمع من الأعلام كالسيد الخوئي رحمته إلى جريان الإستصحاب حتى في معلوم التاريخ .

وحاصل ما أفاده السيد الخوئي رحمته إن الأثر الشرعي بحسب الفرض ليس

وهنا يأتي نفس الكلام الذي ذكرناه في  
القسم الثالث والرابع من استصحاب  
مجهولي التاريخ، فراجع.

\*\*\*

### ٧٧ - الإستعمال

المراد من الإستعمال - بدوياً - هو  
إلقاء اللفظ واستخدامه أداة لغرض  
تفهم المعنى المراد في نفس المتكلم،  
فهو يختلف عن الدلالة من جهة  
ارتباطها بالمتلقي للفظ فهو ينتقل من  
اللفظ إلى المعنى بسبب العلاقة  
الحاصلة بين اللفظ والمعنى، فهو  
يستفيد من هذه العلاقة لتصور المعنى  
عند اطلاق اللفظ.

وأما الإستعمال فهو مرتبط  
بالتكلم، وهو أيضاً يستفيد من  
العلاقة بين اللفظ والمعنى ولكن  
لغرض اخطار المعاني الحاضرة في  
نفسه أي اخطارها في ذهن السامع  
وذلك باتخاذ اللفظ وسيلة لذلك.

محرزاً ثم وقع الشك في انتفاء عدم  
الموت - وتحقق الموت - حين انعتاق  
الوارث، فهنا لا محذور من جريان  
استصحاب عدم الموت إلى حين  
الإنعتاق، والعلم بأن الموت قد وقع  
يوم الجمعة لا ينافي إمكان جريان  
الإستصحاب بعد ان كان  
الاستصحاب بلحاظ الحادث الآخر  
المجهول التاريخ لا بلحاظ عمود الزمان.

وبهذا البيان يتضح إمكان جريان  
الاستصحاب إذا لم تكن بينهما  
معارضة بسبب العلم الإجمالي وكان  
لكل من الاستصحابين أثر شرعي  
يترتب على جريانه كما أوضحنا ذلك  
في استصحاب مجهولي التاريخ.

القسم الثالث والرابع : يفترضان  
ان الأثر الشرعي مترتب على الوجود  
النعتي والعدم النعتي، والاول يعني  
الاتصاف بتقدم أحد الحادثين على  
الآخر مثلاً، والثاني يعني الاتصاف  
بعدم تقدم أحد الحادثين على الآخر،

عبارة عن جعل اللفظ علامة على  
المعنى، فهو أشبه شيء بالعلامات  
الموضوعة على الطرقات لبيان أنها  
سالكة أو مغلقة وكالإشارات التي  
يُحدثها الأخرس لغرض تفهيم مراداته.

وإذا كان اللفظ كذلك فلا يلزم أن  
يكون لحاظه آلياً، إذ من الممكن جداً  
أن يُلاحظ بشكل استقلالي ويتأدى منه  
الغرض وتفهم المعنى المراد. وهذا هو  
الذي مال إليه السيد الخوئي رحمته كما  
يُستظهر من عبارته. ونبه على ذلك بما  
هو مشاهد عند إلقاء القصائد والخطب  
البليغة، إذ إن ألقاظها وتراكيبها تلحظ  
لحاطاً استقلالياً ومع ذلك يكون  
المتكلم قاصداً تفهيم معانيها.

وبما ذكرناه يتضح أن الإستعمال  
بكلام معنيه مستقوم بالإرادة  
الاستعمالية، وهذا ما أوضحناه تحت  
عنوان «الإرادة الاستعمالية».

وأما شروط الاستعمال فسنبحثها  
تحت عنوان «الاستعمال وشروطه».

وهذا المقدار لا إشكال فيه، أما  
الإشكال من جهة حقيقة هذا  
الإستعمال، فقد ذهب المحقق صاحب  
الكفاية رحمته إلى أن حقيقة الإستعمال  
هي إفناء اللفظ في المعنى حتى كأن  
الملق هو المعنى ابتداءً. ومعنى ذلك أن  
اللفظ يلاحظ باللحاط الآلي المرآتي  
ويكون المعنى ملحوظاً باللحاط  
الاستقلالي.

فالآلية بالنسبة للفظ تعني طريقته  
لإلقاء المعنى، فكيف أشبه شيء  
بالمرآة حيث يكون النظر إليها وسيلة  
للنظر إلى المنكشف عنها، فهي فانية في  
منكشفها وكأن المنظور إليه هو المنكشف  
ولهذا تكون المرآة مغفولاً عنها حين  
النظر إلى مرئيتها، وهذا هو المراد من أن  
لحاط المعنى يكون لحاطاً استقلالياً.

ومن هنا يكتسب اللفظ ما للمعنى  
من حسن وقبح وما ذلك إلا لتهاكك  
اللفظ وفنائه في معناه.

المعنى الآخر للإستعمال : وهو

## ٧٨ - الإستعمال الحقيقي

والمراد منه هو استعمال اللفظ للدلالة على معناه الحقيقي . والمعنى الحقيقي للفظ هو المعنى الذي وضع لغرض الدلالة عليه ، فالعلاقة بينهما نشأت عن الاوضاع اللغوية ، ولذلك تكون دلالة اللفظ على معناه الموضوع له دلالة ابتدائية لا تناط بشيء آخر ، وذلك في مقابل دلالة اللفظ على المعنى المجازي حيث انها منوطة بوجود تناسب بين المعنى المجازي والمعنى الموضوع له اللفظ ، فهي متأخرة عن دلالة اللفظ على معناه الحقيقي .

وبهذا يتضح ان الإستعمال الحقيقي هو استعمال اللفظ للدلالة على معناه الاولي الحقيقي والذي نشأ عن العلاقة الوضعية بينهما .

\* \* \*

## ٧٩ - استعمال اللفظ في

## أكثر من معنى

المراد من هذا العنوان هو استعمال لفظ واحد وإرادة معنيين أو أكثر من ذلك اللفظ ، ففي الوقت الذي يكون فيه المعنى الاول مراداً من اللفظ يكون المعنى الثاني كذلك وهكذا الثالث ، فبدلاً من استعمال اللفظ مرتين للكشف عن مدلولين مستقلين يستعمل اللفظ مرة واحدة لغرض الكشف عن مدلولين مستقلين .

وأوضح موارد استعمال اللفظ في أكثر من معنى هو استعمال اللفظ المشترك وإرادة مجموع معانيه من ذلك الإستعمال .

ومثاله : ان يقول المتكلم « رأيت عيناً » ويريد بذلك العين النابعة والجارحة الباصرة والذهب .

ويشمل محل النزاع استعمال اللفظ وإرادة معنيين أحدهما حقيقي والآخر

امكانه ومنهم من ذهب الى استحالة  
وهو مشهور المتأخرين، ومنهم من  
مال الى التفصيل كما سيتضح ان شاء  
الله تعالى.

وقد استدللّ للقول بالإستحالة  
بمجموعة من الأدلة، نكتفي بذكر ما  
أفاده المحقق النائيني رحمته الله وحاصله: أنّ  
صفحة النفس إذا كانت مشغولة بمعنى  
من المعاني الإستقلالية فإنّ من  
المستحيل اشتغالها بمعنى استقلالياً  
آخر.

ومدرك هذه الدعوى هو  
الوجدان، فإنّ الوجدان قاضٍ بضيق  
النفس عن استيعاب معنيين مستقلّين  
في عرض واحد، نعم عندما تنمحي  
صورة المعنى الاول عن النفس فإنّ من  
الممكن عروض صورة اخرى كما هو  
الحال في المرآة، فحينما تكون المرآة  
مستوعبة لصورة فإنّ من المستحيل  
انطباع صورة اخرى عليها دون ان  
تنمحي الصورة الاولى، وما ذلك إلاّ

مجازي، كما يشمل استعمال اللفظ  
وإرادة معنيين مجازيين، ومثال الاول  
مالو قال المتكلم: «رأيت قرأ» وأراد  
من «القمر» الكوكب السماوي  
والوجه الصبيح. ومثال الثاني: مالو  
قيل: «احذر عدوك» وأريد من العدو  
الحسد والكسل.

والمستحصّل انّ الضابطة في  
تشخيص محل البحث هو افتراض  
استقلالية المعاني التي يراد التعبير عنها  
بواسطة اللفظ الواحد، وبذلك يخرج  
عن محل البحث استعمال اللفظ في  
مجموع معانيه بنحو يكون المدلول  
عليه بواسطة اللفظ هو المجموع بما هو  
مجموع، ومنشأ خروج ذلك عن محل  
البحث هو انّ هذا الإستعمال من  
استعمال اللفظ في معنى واحد هو  
المجموع.

وكيف كان فقد وقع النزاع بين  
الأعلام في امكان استعمال اللفظ في  
أكثر من معنى، فمنهم من ذهب الى

لانشغال المرأة بالصورة الاولى  
المقتضى لامتناع انطباع الصور  
الاخري عليها، نعم يمكن للمرأة ان  
تستوعب أكثر من صورة فيما لو كانت  
تلك الصور تمثل بمجموعها صورة  
واحدة، وهكذا الحال بالنسبة للمعاني  
الحاضرة في النفس في عرض واحد  
إلا ان ذلك خروج عن محل النزاع، إذ  
ان المفترض هو استيعاب المعنى الاول  
للنفس، إذ هو معنى الإستقلالية،  
ومع اتضاح هذه المقدمة نقول: ان  
معنى استعمال اللفظ في المعنى هو ايجاد  
المعنى واخطاره في نفس المخاطب،  
فوظيفة اللفظ هي احضار المعنى  
المنطبع في نفس المتكلم وايجاده في  
نفس المخاطب. وهذا معناه ان  
الملحوظ أولاً وبالذات هو المعنى  
ولحاظ اللفظ انما هو لحاظ آلي يراد  
منه رسم الصورة الحاضرة في نفس  
المتكلم رسمها في نفس المخاطب، واذ  
كان كذلك فالمعنى مستقطباً تمام

صفحة النفس، إذ ان هذا هو مقتضى  
الاستقلالية، وعليه لا تكون النفس  
قادرة على استيعاب معنى إستقلالي  
آخر، وذلك لافتراض انشغالها بالمعنى  
الأول.

لا يقال بأن انشغال النفس  
بلحاظين عند استعمال اللفظ في المعنى  
أمر لا بد منه بدعوى ان المعنى كما  
يكون ملحوظاً عند الإستعمال كذلك  
اللفظ يكون ملحوظاً عنده.

فإنه يقال: ان لحاظ اللفظ انما هو  
لحاظ آلي تبعي، ولذلك لا يجد  
المخاطب في نفسه عند استعمال المتكلم  
اللفظ في المعنى لا يجد إلا المعنى مما يعبر  
عن ان اللفظ يكون فانياً في المعنى،  
فليس في البين سوى المعنى فهو  
الملحوظ أولاً وبالذات.

هذا هو حاصل ما أفاده المحقق  
النائبي رحمته في تقريب القول  
بالإستحالة، واذ تم ما أفاده فإن  
استحالة استعمال اللفظ في أكثر من



استقلالية في عرض واحد. ونبّه على ذلك بثلاثة أمور نذكر منها أمرين، إذ أنّ الثالث يرجع روحاً الى الثاني.

**الأمر الاول:** أنه لا ريب في أنّ القضايا الحملية مستوجبة للحاظ ثلاثة معانٍ استقلالية في آن واحد، وذلك لأنّ الحكم على الموضوع بالمحمول يستلزم ملاحظة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، فإنّ من المستحيل الحكم على الموضوع بالمحمول دون الإلتفات الى هذه المعاني الاستقلالية، وافترض غفلة المتكلم عن الموضوع والمحمول حين الحكم مستحيل، وذلك لتقومه بهما.

فحصل أنّ الموضوع والمحمول والنسبة والتي هي معاني استقلالية تكون بأجمعها حاضرة في النفس حين الحكم.

**الأمر الثاني:** أنّ الوقوع خير شاهدٍ على الإمكان، حيث نجد أنه قد يصدر من شخص واحد فعلاً إرادياً في

معنى يكون مستحيلاً حتى بناء على مسلك السيد الخوئي رحمته في الوضع - حيث بنى على ان حقيقة الوضع هي التعهد والإلتزام النفساني من المتكلم بأن لا يستعمل هذا اللفظ إلا اذا قصد تفهيم هذا المعنى - وذلك لأن الكبرى التي ينشأ عنها القول بالإستحالة هي أنّ النفس عاجزة عن استيعاب أكثر من معنى استقلالي في آن واحد، ولذلك لا يمكن للمتعهد ان يلتزم باستعمال لفظ وإرادة معنيين استقلاليين حتى وان تعهد بذلك، فإنه وان كان من الممكن ان يتعهد المتكلم بقصد معنيين مستقلّين حين استعمال لفظ معين إلا أنه عاجز عن الإلتزام بهذا التعهد، إذ ان نفسه لاتسع معنيين استقلاليين في عرض واحد.

ومن هنا كان همّ السيد الخوئي رحمته هو الخدشة في الكبرى حيث ادعى أنّ النفس جوهر بسيط، وهذا ما يقتضي سعتها وأهليتها لاستيعاب معانٍ

معناه « رأيت عيناً وعيناً »، فكما أنه لو عطف مفردات العين على بعضها فإن من الممكن إرادة الباصرة من المفرد الاول والنابعة من الثاني والذهب من الثالث فكذلك حينما يأتي بلفظ العين بصيغة التثنية أو الجمع، ثم أيد دعواه بالتثنية والجمع في الأعلام الشخصية، فإن المتكلم حينما يقول « رأيت زيدين » « وهؤلاء زيدون » فإنه يقصد بذلك ذاتين أو ثلاث ذوات، وهي معانٍ استقلالية متباينة، إذ أن لفظ زيد لا يكشف عن طبيعة لها أفراد فيكون المراد من زيدين فردان من طبيعة واحدة، إذ أن لفظ زيد علم شخصي لا يكشف إلا عن ذات واحدة ممتعة الصدق على غيرها.

وقد أجاب السيد الخوئي رحمته عن دليل صاحب المعالم رحمته بما حاصله: أن الموضوع له لفظ العين وغيره في المفرد والتثنية والجمع واحد وهو الطبيعة المهملة المجردة عن تمام الحشيات

أن واحد، وواضح استحالة صدور الفعل الإرادي دون تصويره استقلالاً في النفس، إذ أن عدم تصويره خلف إراديته.

ومثال ذلك: ان يلاعب الوالد طفله وفي نفس الوقت يقرأ كتاباً أو يصلح آلة.

وباتضح ما ذكرناه يتضح منشأ القول بالإستحالة ومنشأ دعوى الإمكان، ويبقى الكلام عن دعوى التفصيل، وهو مبنى الشيخ صاحب المعالم رحمته حيث فصل بين المفرد وبين التثنية والجمع فذهب الى الإستحالة في المفرد والى الإمكان في التثنية والجمع، واستدل على ذلك بما حاصله:

أن التثنية تعني تكرار المفرد مرتين كما أن الجمع يعني تكرار المفرد مرّات فحينما يقول المتكلم « رأيت عينين » فإن معنى ذلك « رأيت عيناً وعيناً »، وحينما يقول: « رأيت عيون » فإن

استعمال المادة في أكثر من معنى ومقتضى ما وضعت له هيئة التثنية .  
وقد اجيب عن التأيد الذي أيّد به صاحب المعالم دعواه بما حاصله : أنه مع تمامية دعوى الإستحالة لا بدّ من تأويل التثنية والجمع في الأعلام الشخصية بأن يقال انّ المراد من قولنا « هؤلاء زيديون » هو « هؤلاء المسّمون بزيديين » فيكون لفظ « زيديون » قد استعمل في المسمّى مجازاً .  
ثم انّ هنا بحث يتصل بمقام الإثبات وهو انه لو كان البناء هو امكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى فهل يُحمل اللفظ المشترك على معانيه مع خلو الكلام عن القرينة المفيدة لإرادة أحد المعاني بعينه أو انّ استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى يكون منافياً لما هو مقتضى الظهور العرفي .  
الظاهر عدم وقوع الخلاف في انّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى لما هو

والخصوصيات حتى خصوصية التجرّد عن الخصوصيات المعبرّ عنه باللابشرط ، غايته انّ هيئة التثنية وهكذا هيئة الجمع موضوعان للدلالة على التعدد ، فالمثنى اذن له وضمان وضع للمادة ووضع آخر للهيئة ، والوضع المختص بالمادة لا يختلف الحال فيه بين المفرد وغيره حيث قلنا انّ المادة وضعت للطبيعة المهملة ، نعم هيئة التثنية وضعت للدلالة على المادة المتهيئة بها مرتين ، وهيئة الجمع وضعت للدلالة على المادة المتهيئة بها مرّات ، واذا كان كذلك فالمادة المستعملة في ضمن الهيئة تظلّ محلاً للزاع ، فبناء على الإستحالة يكون استعمال المادة في أكثر من معنى مستحيلاً حتى وان وضعت في ضمن هيئة التثنية أو الجمع ، وعليه لا بدّ وان يكون المراد من المادة الواقعة في ضمن هيئة التثنية فردين من طبيعة واحدة ، إذ انّ ذلك هو مقتضى استحالة

مستعينا على ذلك اما بالتناسب بين المعنيين الحقيقي والمجازي أو بالقرينة على ما هو الخلاف بينهم في ذلك، وسيأتي مزيد توضيح تحت عنوان دلالة اللفظ على المعنى المجازي.

\*\*\*

### ٨١ - الاستعمال المجازي

#### طبعي أو وضعي

والبحث في المقام يقع عما هو المصحح لاستعمال اللفظ في المعنى المجازي، وهل ان التناسب بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي كافياً في تصحيح استعمال اللفظ في المعنى المجازي أو ان صحة الإستعمال منوطة بالوضع أي بإذن الواضع.

فالمقصود من اناطة صحة الإستعمال في المعنى المجازي بالوضع هو ترخيص الواضع استعمال اللفظ في المعنى المتناسب مع المعنى الموضوع له اللفظ، لا ان المقصود من ذلك هو

مقتضى الظهور العرفي، وذلك لأن اللفظ المشترك لم يوضع لمجموع المعاني بوضع واحد، وإنما وضع لكل معنى بوضع مستقل، فاستعماله في تمام المعاني يكون من استعمال اللفظ في غير ما وضع له وهو محتاج للقرينة كما ان استعماله في معنيين أو في أحد المعاني من غير قرينة يؤدي الى اجمال المراد، إذ لا كاشف عما هو المراد بهذا الإستعمال.

\*\*\*

### ٨٠ - الاستعمال المجازي

والمراد من الإستعمال المجازي هو استعمال اللفظ للدلالة على معنى لم يكن اللفظ قد وضع لغرض الدلالة عليه وإنما وضع للدلالة على معنى آخر، فالدلالة على المعنى المجازي واقعة في طول الدلالة على المعنى الحقيقي، إذ أنها تفترض وجود معنى حقيقي للفظ ويكون المستعمل قد تجاوز هذا المعنى الى معنى آخر

عن التناسب بين المعنى الموضوع له اللفظ والمعنى المجازي الذي يُراد استعمال اللفظ لإفادته .

وعليه فمتى ما استحسّن العرف إطلاق لفظ على معنى باعتبار تناسبه مع المعنى الموضوع له اللفظ بنحو من أنحاء التناسب فهو كافٍ في تصحيح الإستعمال دون الحاجة لوضع الواضع أو لترخيصه ، بل لو رخص الواضع في استعمال لفظ في معنى مجازي ولم يكن ذلك الاستعمال مستساغاً بنظر العرف لمنافاته مع ما تقتضيه طبيعته وسليقته فإن ذلك لا يُصحح الإستعمال ، فالمناطق اذن هو المذاق العرفي .

وهذا الإتجاه ذهب اليه جمع من الأعلام كصاحب الكفاية رحمته ، واستدلّ عليه بالوجدان . وأما الإتجاه الاول فقد ذكرت له مجموعة من المبررات أهمها :

دعوى أن انتساب استعمال لفظي الى لغة لا يكون إلا بواسطة ما تقرّره

افتقار الإستعمال في المعنى المجازي الى وضع ثانٍ ، إذ لا تتحفظ الطولية بينها عندئذٍ ويكون استعمال اللفظ في المعنى الاول والمعنى الثاني استعمالاً حقيقياً ، إلا ان يُقال أنه قد يكون المراد من اناطة صحة الاستعمال بالوضع هو سنخ الوضع في المعنى الحقيقي ومع ذلك تتحفظ الطولية بين الوضعين بافتراض مؤنة اضافية في الوضع الثاني يتميز بها الوضع في المعنى المجازي عن الوضع في المعنى الحقيقي وتحفظ بالطولية بينها .

ومع تحرّر محلّ النزاع نقول : ان في المقام اتجاهين :

الإتجاه الاول : هو اناطة صحة الإستعمال المجازي بالوضع ، وهذا الإتجاه هو المنسوب الى المشهور .

الاتجاه الثاني : هو ان المرجع في تصحيح الإستعمال المجازي هو ما يستسيغه العرف بحسب طبيعته وسليقته . واستحسانه عادة ما ينشأ

الآخر الذي يتراد استعمال اللفظ لإفادته، وهذا هو المعبر عنه بالمعنى المجازي، حيث إن منشأ دلالة اللفظ على غير معناه - الذي وضع بإزائه - هو التناسب بنحو ما بين المعنى الحقيقي للفظ والمعنى الآخر، وقد تنشأ الأهلية عن مناشئ أخرى كما في حالات إطلاق اللفظ وإرادة نوعه على ما سنوضح ذلك في محله.

والمحصّل: أنه ما لم تكن للفظ أهلية للكشف عن المعنى فإن الإستعمال لا يكون صحيحاً، وذلك لأن الإستعمال متقوم بقصد تفهيم المعنى بواسطة اللفظ.

الثاني: أنه لما كانت علاقة المستعمل - وهو اللفظ - والمستعمل فيه - وهو المعنى - علاقة الدال والمدلول فهذا معناه أنها متضايقان، وإذا كان كذلك فلا بد من تغاير المستعمل عن المستعمل فيه، بمعنى أن يكون موضوع أحدهما غير موضوع

الأوضاع اللغوية المختصة بتلك اللغة، وهذا ما يقتضي عدم صحة استحداث أي استعمال إلا في إطار المقررات المتلقاة عن الواضع.

واجب عن هذه الدعوى بأن الإستعمال المجازي المناسب مع المذاق العرفي لأهل المحاورة لا يكون خروجاً عن إطار المقررات اللغوية بعد أن كان المصحح للإستعمال هو تناسب المعنى المجازي مع المعنى الموضوع له اللفظ.

\* \* \*

## ٨٢ - الإستعمال وشروطه

ذكر السيد الصدر رحمته أن مقومات الإستعمال وشروطه ثلاثة:

الأول: هو أهلية اللفظ للكشف عن المعنى، وهذه الأهلية قد تنشأ عن العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، بأن يكون اللفظ وضع ابتداءً للدلالة على المعنى، وقد تنشأ عن التناسب بين المعنى الموضوع له اللفظ والمعنى

الآخر، إذ يستحيل ان يجتمع المتضايقان من جهة واحدة على موضوع واحد، فلا يُعقل ان يكون شخص واحد أباً لآخر وابناً له، فكذلك يستحيل ان يكون اللفظ مستعملاً ومستعملاً فيه، فالكاشف لا يكون عين المنكشف والدال لا يكون عين المدلول، ولذلك ذكرت توجيهات للتفصي عن هذا المحذور في حالات استعمال اللفظ في شخصه، كأن تقول: «زيدٌ ثلاثي» وتقصد من لفظ زيد شخص ذلك اللفظ فقد يقال: انَّ المستعمل والمستعمل فيه واحد وهو شخص لفظ زيد.

وببيانٍ أبعد عن الإشكال: انَّ المستعمل والمستعمل فيه من قبيل العلة والمعلول، واذا كان كذلك فيستحيل افتراض ان يكون الشيء علة ومعلولاً لنفسه، فالعلة والمعلول وان كانا متضايقين إلا انَّ العلية تستبطن شيئاً زائداً على ما يقتضيه

التضايق وهو امتناع تصادقهما على شيء واحد حتى مع تعدد الإعتبار، وهذا بخلاف ما يقتضيه التضايق فإنه لا يقتضي أكثر من التغير في حال اتحاد الجهة والإعتبار أما لو تعددت الجهة والإعتبار فلا مانع من تصادقهما على موضوع واحد، نعم يبقى الكلام في أصل دعوى انَّ العلاقة بينهما علاقة العلة والمعلول، والسيد الصدر رحمته الله يدعي ذلك بلحاظ الوجود الذهني.

والظاهر انَّ مراده من العلية هي العلية في مقام الكشف والدلالة وهو المستظهر من كلمات الأعلام «رضوان الله عليهم»، والمنبئ على ذلك هو انَّ الإستعمال متقوم بقصد التفهيم، فيكون اللفظ المستعمل هو العلة التي يُتوسَّل بها لتفهم المعنى فيكون المعنى حينئذٍ هو المعلول.

وواضح انَّ اللفظ المفهم للمعنى هو اللفظ المتصور للمتلقي له وهذا هو معنى انَّ العلية بلحاظ الوجود الذهني.

بواسطة العقل النظري والذي تكون وظيفته متمحضة في إدراك الواقع دون ان يكون لهذا الإدراك أي انعكاس واقتضاء للعمل على طبق ما يقتضيه ذلك المدرك، نعم يكون للمدرك النظري تأثير واقتضاء عملي لو انضمت اليه مقدمة من الخارج .

ومثال الاستلزمات العقلية هو ما يُدركه العقل من استلزام وجوب شيء لحرمة ضده، وما يُدركه من استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته، واستلزام حرمة الشيء لحرمة مقدماته التوليدية، وما يُدركه من استلزام الحكم العقلي العملي للحكم الشرعي كاستلزام قبح الظلم لحرمة شرعاً .

وحتى يتبلور المراد من الإستلزمات العقلية نذكر هذه الامور الثلاثة :

الأمر الاول : ان الإستلزمات العقلية ليس لها ان تُنتج الحكم الشرعي إلا بواسطة انضمام مقدمة خارجية، فمثلاً إستلزام وجوب

الثالث : أنه لا بد في الإستعمال من تصوّر اللفظ وتصور المعنى، غايته ان تصوّر اللفظ يكون بنحو اللحاظ الآلي المرآتي ويكون المعنى متصوراً بنحو اللحاظ الإستقلالي، هذا بناءً على ان استعمال اللفظ في المعنى يعني فناء اللفظ في معناه، أما بناءً على علامية اللفظ على المعنى فإن آية اللحاظ للفظ ليست ضرورية بل يمكن ان يكون لحاظه استقلالياً أيضاً كما أوضحنا ذلك تحت عنوان « الإستعمال » .

\*\*\*

### ٨٣ - الإستلزمات العقلية

المراد منها هو استلزام قضية لقضية اخرى واقعاً وفي نفس الأمر على ان يكون المدرك لذلك الإستلزام هو العقل، وذلك في مقابل الإستلزمات الجعلية أو الإستلزمات الواقعية التي يمكن إدراكها بواسطة الحس والتجربة .

ثم ان هذه الإستلزمات مُدركة



العقلي ، وعندها يكون القياس الذي يقع الإستلزام العقلي في كبراه منتجاً للنتيجة الشرعية ، ولولا القياس الذي وقعت حجية الدليل العقلي في كبراه لاصبح القياس الآخر الذي يُراد التعرف به على الحكم الشرعي عقيماً .

وبيان ذلك :

انَّ العقل يدرك الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته . وما يدركه العقل حجة .

النتيجة : انَّ إدراك العقل للملازمة حجة .

وبهذه النتيجة يتأهل الإستلزام العقلي للدليلية على الحكم الشرعي ، وذلك إذا انضمت اليه مقدمة خارجية تثبت وجوب شيء .

الأمر الثاني : انَّ الإستلزامات العقلية تعبر عن أنحاء العلاقات الواقعية بين القضايا أو قل الأحكام ، وهذا يقتضي ان لا تخرج هذه

الشيء لوجوب مقدمته معناه إدراك العقل للعلية وانَّ العلاقة بين الوجوب ومقدماته علاقة العلة مع معلولها ، وهذا يقتضي حتمية وجوب المقدمة عند وجوب ذبيها ، إلا انَّ هذا المقدار لا ينتج حكماً شرعياً بل انَّ النتيجة الشرعية منوطة بتوفر مقدمة خارجية عن هذا الإستلزام ، وهذه المقدمة هي ثبوت الوجوب للشيء وعندها تترتب النتيجة الشرعية والتي هي وجوب مقدمات ذلك الواجب . وبطبيعة الحال فإنَّ هذه النتيجة الشرعية منوطة بتامة مقدمة مطوية وهي حجية الدليل العقلي ، وهذه المقدمة هي التي تؤهل القضية الإستلزامية للدليلية على الحكم الشرعي ، ومن هنا يُعبر عن مثل الإستلزامات بصغرى الدليل العقلي ، لأنها تقع في صغرى قياس نتيجته دليلية الاستلزام العقلي ، وتكون كبرى ذلك القياس هو حجية المدرك

لاستحالة ثبوت شيء لشيء يساوق إدراكه لاستحالة إيجابه دون الحاجة لتوسيط مقدمة خارجية، فالعقل لو أدرك استحالة جعل الحجية للظن فإن ذلك وحده كافٍ في نفي الحجية عن الظن.

الامر الثالث: أن الاستلزمات العقلية قد تصنف في قسم المستقلات العقلية وقد تصنف في قسم غير المستقلات العقلية، وذلك يتوقف على سنخ المقدمة الخارجية التي إذا انضمت إلى القضية الإستلزامية انتجت النتيجة الشرعية، فإن كانت المقدمة عقلية فإن القضية الإستلزامية تصبح من المستقلات العقلية وإن كانت المقدمة شرعية فالقضية الإستلزامية تكون من غير المستقلات العقلية.

على أن بعض الإستلزمات العقلية لا يكون إلا من قبيل المستقلات العقلية، إذ إن المقدمة التي تنضم إليه

العلاقات عن المواد الثلاث والتي هي الوجوب والإستحالة والإمكان، فإما أن يكون الحكم ملازماً لاستحالة حكم آخر أو يكون ملازماً لضرورة ثبوت حكم آخر أو ملازماً لإمكان حكم آخر.

ومثال الأول استحالة اجتماع الأمر والنهي واستحالة اجتماع الضدين، ومثال الثاني الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، ومثال الثالث الملازمة بين مقدمات الترتيب وبين إمكان الخطاب الترتيبي.

ومن هنا يتضح أن الإستلزمات العقلية وإن كانت لا تستقل في إثبات حكم شرعي، كما في الملازمات التي هي من سنخ الوجوب والإمكان إلا أنها يمكن أن يُستنتج عن بعضها انتفاء حكم شرعي دون الحاجة لتوسيط مقدمة خارجية، كما لو أدرك العقل استحالة شيء فإن ذلك يقتضي الجزم بعدم إيجابه مثلاً، فإن إدراك العقل

يمارسها الفقيه حينما يكون بصدده  
استكشاف الحكم الشرعي من  
الكتاب والسنة، فحينما يلاحظ الفقيه  
الروايات مثلاً ويجمع بينها ويقف على  
مفرداتها ويلاحق القرائن المحيطة بها  
ويستفرغ وسعه في سبيل استظهار  
المعنى المتحصّل منها وفقاً للضوابط  
اللغوية والمناسبات العرفية فإن هذه  
العملية بمجموعها يعبر عنها  
بالاستنباط، لأنها تنتج استخراج  
الحكم الشرعي والوصول إليه.

\*\*\*

#### ٨٥ - اسم الجنس

وقع الخلاف بين الأعلام فيما هو  
الموضوع له اسم الجنس، فذهب  
المشهور إلى أن اسم الجنس موضوع  
للماهية المطلقة، أي الطبيعة الملحوظة  
فيها التجرد عن تمام القيود، فيكون  
لحافظ التجرد عن القيود مأخوذاً فيما  
وضع له اسم الجنس.

لفرض انتاج الحكم الشرعي لا تكون  
إلا عقلية.

ومثال هذا البعض من  
الإستلزمات هو الملازمة بين الحكم  
العقلي والحكم الشرعي، فإن هذه  
القضية الاستلزامية لا تنضم إليها  
لفرض انتاج الحكم الشرعي إلا  
مقدمة عقلية كما هو واضح.

\*\*\*

#### ٨٤ - الاستنباط

الاستنباط في اللغة بمعنى  
الاستخراج والإظهار بعد الخفاء،  
وهو في مصطلح الأصوليين يعني  
البحث في الأدلة المعتبرة شرعاً لفرض  
الوصول إلى الحكم الشرعي، فهو  
بذلك يساوق معنى الاجتهاد الذي هو  
استفراغ الوسع، والنظر في الأدلة  
المعتبرة شرعاً من أجل استخراج  
الأحكام الشرعية منها.

فالاستنباط هو العملية التي

قرينة الحكمة . واستدل لصالح هذه الدعوى بالوجدان وانه لا نشعر بأي عناية عندما يستعمل اسم الجنس في الطبيعة مع لحاظ أحد القيود بنحو تعدد الدال والمدلول، والحال انه لو كان موضوعاً للطبيعة المطلقة لكان لحاظ القيود معها مناف لما وضع له اسم الجنس وهذا ما لا نستشعره عند استعمال اسم الجنس في الطبيعة مع لحاظ أحد القيود، وهو أمانة وجدانية على صحة الدعوى، إذ ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له يستبطن مؤنة زائدة يستشعرها أهل الانس باللغة .

ومن هنا يتضح ان اسم الجنس موضوع لذات الطبيعة، والتقيد والإطلاق يعرضان عليها ويكون الكاشف عن عروض أحدهما هو القرينة الخارجة عن نطاق اسم الجنس، أي ان اسم الجنس يظل مفيداً للطبيعة وتكون استفادة

وبتعبير آخر: ان اسم الجنس موضوع للطبيعة بقيد الإطلاق، فيكون الإطلاق جزء المعنى الموضوع اسم الجنس والجزء الآخر هو الطبيعة . ومن هنا تكون إفادة اسم الجنس لاستيعاب أفراد الطبيعة بالوضع، فحينما يقال: «أكرم العالم» يكون العموم والاستيعاب لتمام أفراد طبيعة العالم مستفاداً بواسطة الوضع فلا تكون ثمة حاجة الى مقدمات الحكمة لاستفادة الإطلاق وفي مقابل هذه الدعوى ذهب جمع من المحققين الى ان الموضوع له اسم الجنس هو الماهية المهملة المجردة عن تمام القيود واللحافظات حتى لحاظ التجرد عن القيود، فاسم الجنس موضوع لذات الطبيعة بما هي، ويكون الإطلاق كالتقيد يعرض الطبيعة أو لا يعرضها .

ومن هنا يكون استفادة الإطلاق والاستيعاب من الطبيعة بواسطة

كلّ وضع مغايراً للمعنى الموضوع له نفس اللفظ في الوضع الآخر، فيكون اللفظ متحدداً والمعنى متعدداً بتعدد الأوضاع.

ومثاله: لفظ القراء - كما قيل - فإنه موضوع لمعنى الطهر وموضوع بوضع آخر لمعنى الحيض.

وباتضح ذلك نقول: انه قد وقع النزاع بين الأعلام في المشترك اللفظي من حيث امكانه أو امتناعه أو وجوبه، والمشهور بينهم هو الإمكان وفي مقابل دعوى المشهور ذهب البعض الى وجوب تحقق المشترك اللفظي في اللغة، وتبني السيد الخوئي رحمته عليه وآخرون امتناع وجود المشترك اللفظي في اللغة.

أما دعوى الوجوب فمدركها - كما ذكر صاحب الكفاية رحمته عليه - هو عدم تناهي المعاني رغم أنّ الألفاظ متناهية، وهذا ما يستوجب نشوء الإشتراك اللفظي لغرض استيعاب

الإطلاق والتقييد من دالٍ آخر. وهذا هو معنى ان استفادة الاطلاق والتقييد بنحو تعدد الدال والمدلول.

وكيف كان فيمكن التمثيل لإسم الجنس بتمام المفاهيم المعبر عنها في المنطق بالمفاهيم الكلية، فهو يشمل الجواهر مثل الإنسان والحجر والأعراض كالبياض والسواد والعرضيات كالأبيض والأسود والمفاهيم الاعتبارية كالملكية والزوجية والمفاهيم الإنتزاعية كالعلية والفوقية وغيرها.

ولمزيد من البيان في اسم الجنس لاحظ عنوان «اعتبارات الماهية» «والكلي الطبيعي» «النكرة».

\*\*\*

### ٨٦ - الإشتراك اللفظي

المراد من المشترك اللفظي هو اللفظ الموضوع بوضعين أو أكثر على ان يكون المعنى الموضوع له اللفظ في

وأما دعوى الامكان فدرکها عدم لزوم محذور عقلي من وقوعه كما ان الوقوع أقوى شاهد على الإمكان، ودعوى منافية الإشترک اللفظي للغرض من الوضع غير مسلمة، إذ ان الغرض من الوضع لا يختص بتفهم المراد فقد يتعلق الغرض بالإجمال، على أنه يمكن التخلّص عن الإجمال الناشئ عن الإشترک اللفظي بواسطة القرينة. وأما دعوى السيد الخوئي المناسبة مع مسلكة في الوضع فغير تامة لعدم تمامية أصل المبنى عندهم.

\*\*\*

### ٨٧ - الإشترک المعنوي

اللفظ قد يوضع بإزاء مفهوم كلي فيكون ذلك الوضع مصححاً لاستعمال اللفظ في مصاديق ذلك الكلي دون ان يكون الإستعمال ناشئاً عن وضع اللفظ بأوضاع متعددة، فلفظ الإنسان مثلاً قد يوضع بإزاء مفهوم كلي هو

تلك المعاني الغير المتناهية .

والظاهر ان المراد من عدم تناهي المعاني هو كثرتها، إذ هو المناسب للنتيجة بخلاف ما هو المستظهر من عبار صاحب الكفاية \* .

وأما دعوى امتناع الإشترک اللفظي في اللغات فدرکها ان الإشترک اللفظي يتنافى مع الغرض من الاوضاع اللغوية، وذلك لأن الغرض من الوضع هو تفهم المراد للمخاطب، وواضح ان المخاطب لا يتيأ له التعرف على المراد بواسطة الإشترک اللفظي باعتبار تحمله لأكثر من معنى .

وأما السيد الخوئي \* فسلك طريقاً آخر لإثبات الإمتناع يتناسب مع مسلكه في الوضع حيث ذهب هناك الى ان الوضع معناه التعهد والإلتزام النفساني بأنه متى ما جاء بلفظ معين فإنه لا يقصد سوى معنى معين فلو قصد معنى آخر كان ناقضاً لتعده .

وذلك في مقابل الإشتراك اللفظي ، حيث أن المصحح لاستعمال اللفظ في المعاني المختلفة هو أن اللفظ قد وضع بأوضاع متعددة لهذه المعاني وإلا فهي متباينة فيما بينها وقد لا يكون بينها جامع مشترك ، ولو كان لها جامع مشترك فإن استعمال اللفظ في تلك المعاني لا يكون بلحاظه ، فاستعمال لفظ العين في الباصرة والجارية إنما هو بماط أن لفظ العين وضع لكل واحد من المعنيين بوضع على حدة .

وبهذا يتضح أن الإشتراك المعنوي يمتاز عن الإشتراك اللفظي بأمور :

الاول : أن الإشتراك المعنوي يكون معه اللفظ موضوعاً لمفهوم كلي ، وأما الإشتراك اللفظي فقد يكون معه اللفظ موضوعاً لمعنى كلي وقد يكون موضوعاً لمعنى شخصي .

الثاني : أنه لا يوجد في الإشتراك المعنوي سوى وضع واحد وهو وضع اللفظ بإزاء معنى كلي ، وأما الإشتراك

الحيوان الناطق ، وحينئذ صح استعمال لفظ الإنسان في زيد وبكر وخالد باعتبار أن هذه الأفراد مصاديق لمفهوم الحيوان الناطق ، فاستعمال لفظ الإنسان في كل واحد من هذه الأفراد لم ينشأ عن وضع لفظ الإنسان لكل واحد بوضع على حدة بل نشأ عن وضع لفظ الإنسان للحقيقة المشتركة بين هذه الافراد ، ومن هنا كان لفظ الإنسان مشتركاً معنوياً .

فالمشترك المعنوي هو اللفظ الموضوع للمعنى الكلي والذي يكون استعماله في أفراد المعنى الكلي بلحاظ اشتراك هذه الافراد في صدق المفهوم الكلي عليها .

ومنشأ التعبير عن هذا الإشتراك بالمعنوي هو أن المصحح لاستعمال اللفظ في المعاني المختلفة هو اشتراكها في المعنى الكلي الموضوع له اللفظ ، على أن يكون استعمال اللفظ فيها بلحاظ ذلك المعنى الكلي المشترك ،

المعنوي هو عبارة عن اللفظ الموضوع للجامع ويكون استعماله في أفراد الجامع بلحاظ أن هذه الافراد منطبق لذلك الجامع .

ثم أنه ليس المقصود من الأفراد هو خصوص الأفراد الشخصية فقد تكون كذلك كما لو كانت علاقتها بالجامع علاقة النوع بأفراده، وقد لا يكون كذلك، كما لو كانت علاقة المصاديق بالجامع علاقة الجنس بأنواعه، فإن المصاديق في هذا الفرض تكون كلية، كما أنه قد تكون أفراد الجامع بمعنى مراتبه المشككة كما هو الحال في مفهوم الوجود ومفهوم النور. على أن المعنى الكلي الموضوع له اللفظ في موارد الإشتراك المعنوي لا يختص بالجامع الحقيقي لأفراده بل يشمل الجامع الصنفي كما هو الحال في استعمال لفظ رجل في زيد وبكر وخالد، رغم أن لفظ رجل ليس جامعاً حقيقياً لهذه الأفراد، وإنما هو

اللفظي فهو منوط بوضع اللفظ الواحد بأوضاع متعددة، بمعنى أن كل واحد من تلك المعاني موضوع له اللفظ بوضع مستقل .

الثالث : أن المصحح لاستعمال اللفظ في المعاني المتعددة في موارد الإشتراك المعنوي هو اشتراك هذه المعاني في معنى كلي هو المعنى الموضوع له اللفظ، وأما المصحح لاستعمال اللفظ في المعاني المتعددة في موارد الإشتراك اللفظي فهو أن ذلك اللفظ وضع لكل واحد من تلك المعاني بوضع مستقل .

الرابع : أنه لا يمكن افتراض التباين التام بين المعاني في موارد الإشتراك المعنوي، بل لابد وأن يكون بينها قاسم مشترك هذا القاسم هو المعنى الكلي الموضوع له اللفظ، وأما تباين المعاني في موارد الإشتراك اللفظي فقد يكون تبايناً تاماً .

وبما ذكرناه يتضح أن المشترك



للمتكلم وأنه أراد الإطلاق من كلامه ولم يكن مريداً للتقييد .

مثلاً: لو قال المتكلم (أكرم عالماً) فإن هذا الخطاب ظاهر في الإطلاق كما هو مقتضى الضوابط اللغوية والمناسبات العرفية إلا أنه قد نحتمل أن المتكلم أراد التقييد من كلامه أي أنه لم يكن مريداً لمطلق العالم وإنما أراد العالم العادل .

وحيث يأتي دور أصالة الإطلاق لينفي هذا الاحتمال لعدم وجود قرينة تدل عليه ، وبذلك يتم إحراز أن ما كان ظاهراً من كلام المتكلم بنحو الظهور الاقتضائي هو ما كان مريداً له جداً .

ولمزيد من التوضيح راجع ما ذكرناه تحت عنوان الأصول اللفظية وعنوان أصالة الظهور .

\*\*\*

### ٨٩ - أصالة الحس

المعروف بين الأصوليين أن حجية خبر الثقة وكذلك البيعة منوط بظهور

جامع صنفى ، بمعنى أن الجامع بين هذه الأفراد هو خصوصية عرضية مشتركة وليست خصوصية ذاتية .

نعم الظاهر أن الإشتراك المعنوي لا يصدق لو كان الجامع بين الأفراد خفياً حتى وإن كان جامعاً ذاتياً ، فليس المناط في صدق الإشتراك المعنوي هو اشتراك مجموعة من الأفراد في الجامع الموضوع له اللفظ بل لابد وأن يكون اشتراك الأفراد في ذلك الجامع مأثوماً ومألوماً عرفاً .

\*\*\*

### ٨٨ - أصالة الإطلاق

أصالة الإطلاق أصل لفظي يتمسك به في ظرف الشك في إرادة المتكلم للإطلاق إلا أن ذلك لا يصح إلا حينما يكون لكلام المتكلم ظهور اقتضائي في الإطلاق .

فحيث يكون الرجوع إلى أصالة الإطلاق منتجاً لإحراز المراد الجددي

عن حسّ، وهو بناء عقلائي يلجأ إليه العقلاء حين الشكّ في حدسيّة الخبر إلا أنّ اعتماد هذا الأصل عند العقلاء منوط بشروط ثلاثة:

الشرط الأوّل: أن لا تكون ثمة

قرينة على أنّ الخبر يخبر عن حدس.

الشرط الثاني: أن يكون مضمون

الخبر بما يمكن تحصيله بواسطة

الحسّ، أمّا إذا لم يكن كذلك فإنّ

أصالة الحسّ لا تجري في مورده.

مثلاً: لو أخبر الفلكي أنّ الهلال

ولد في ساعة كذا فإنّ مضمون هذا

الخبر لا يمكن تحصيله بواسطة الحسّ

فلا يجري فيه الأصل بخلاف ما لو

أخبر بدخول الشهر القمري فإنّ من

المحتمل أن يكون إخباره عن حسّ،

وإنّسه رأى الهلال فأخبر بدخول

الشهر. وحينئذ لو وقع الشكّ في أنّ

إخباره كان عن حدس أو حسّ فإنّه

يصحّ اللجوء لأصالة الحسّ فيتنقّح

بذلك موضوع حجّيّة خبر الثقة.

حال المخبر في أنّه يخبر عن حسّ لا عن حدس، لأنّ الخبر الحدسي اجتهاد وإعمال للنظر وهو غير حجة إلا على المجتهد نفسه ومقلّديه.

والمراد من الخبر الحسيّ هو الذي

تلقاه المخبر بواسطة واحد من مدركاته

الحسيّة. فحينما يخبر عن موت زيد فإنّ

خبره لا يكون حسيّاً إلا أنّ يكون قد

رأى بنفسه موت زيد أو سمع ممّن

رأى، أمّا لو سمع بكاءً في بيت زيد

فحدس أنّه قد مات، فلو أخبر بعدئذ

عن موته اعتماداً على ذلك فإنّ خبره

يكون حدسيّاً.

ومع اتّضح المراد من الخبر الحسيّ

نقول: إنّهُ لو وقع الشكّ في خبر مخبر

وأنّه أخبر به عن حسّ أو أخبر به عن

حدس فإنّ أصالة الحسّ في

الإخبارات تقتضي البناء على حسيّة

الخبر. وإلغاء احتمال الحدس.

فأصالة الحسّ تعني البناء على

ظهور حال المخبر في أنّ ما أخبر به كان

يكون للكلام ظهور اقتضائي في العموم، فحينئذ يكون الرجوع إلى أصالة العموم منتجاً لإحراز المراد الجدّي للمتكلّم وأنه أراد العموم من كلامه ولم يكن مريداً للخصوص.

ولمزيد من التوضيح راجع ما ذكرناه تحت عنوان الأصول اللفظية.

\*\*\*

#### ٩١ - أصالة عدم التذكية

المراد من التذكية هو إزهاق نفس الحيوان بالوسائل المقررة شرعاً مع التحفظ على الشرائط المعتمدة في وقوع التذكية عند الشارع، ومع عدم مراعاة ذلك يكون الحيوان في عداد الميتة.

ولما كانت التذكية أمراً حادثاً فهي مسبقة بالعدم، ومن هنا كان المراد من أصالة عدم التذكية هو استصحاب عدم التذكية، وفي كل مورد يكون استصحاب عدم التذكية جارياً يكون مقدماً على أصالة الحل إما بنحو

الشرط الثالث: أن يكون الإخبار عن حسّ مناسباً لشأن المخبر، أمّا لو لم تكن له شأنية الإخبار عن حسّ فإنّ البناء على أصالة الحسّ في الفرض المذكور لا يصحّ.

فمثلاً: لو كان المخبر مسجوناً وأخبر بدخول الشهر القمري وأحرزنا عدم اتّصاله بمن يمكنه رؤية الهلال، فإنّ هذا

الخبر وإن أمكن تحصيله بواسطة الحسّ إلاّ أنّه في الفرض المذكور يتعيّن صدوره عن حدس، وذلك لملاحظة شأن المخبر وأنّه من غير الممكن أن يخبر بمثل هذا الخبر عن حسّ نظراً لحيلولة السجن بينه وبين مشاهدة الأفق أو الاتصال بمن يمكنه مشاهدته.

\*\*\*

#### ٩٠ - أصالة العموم

أصالة العموم أصل لفظي يتمسك به في ظرف الشكّ في إرادة المتكلّم للعموم إلاّ أنّ ذلك لا يصحّ إلّا حينما

الحكم، والذي هو في المقام أصالة الحل.  
وحتى يكون مجرى أصالة عدم  
التذكية واضحاً لا بد من بيان أقسام  
الشك في حرمة وحلية اللحم، فنقول:  
ان الشك تارة يكون بنحو الشبهة  
الموضوعية، واخرى يكون بنحو  
الشبهة الحكمية.

أما الشك بنحو الشبهة الموضوعية  
فقد ذكر له السيد الخوئي رحمته الله أربعة  
أنحاء:

**النحو الاول:** ان يكون الشك  
ناشئاً عن الجهل بعنوان الحيوان الذي  
وقعت عليه التذكية يقيناً، بمعنى عدم  
تشخيص هوية هذا الحيوان المذكى،  
وهل هو من الحيوانات المحللة أو من  
الحيوانات المحرمة، فالشبهة في هذا  
الفرض موضوعية وإلا فنحن نعرف  
الحيوانات المحللة من المحرمة إلا ان  
الجهل من جهة عنوان هذا المذكى  
لعدم الاطلاع على رأسه مثلاً.

ومثال هذا الفرض ما لو افترض

الحكومة أو بنحو الورود، وذلك لأن  
استصحاب عدم التذكية يكون أصلاً  
موضوعياً بالنسبة لأصالة الحل فينبى  
موضوعها، إذ ان موضوعها هو الشك  
في الحلية واستصحاب عدم التذكية  
ينبى الشك في الحلية، فلا موضوع  
حينئذ لأصالة الحل.

وبتعبير آخر: ان استصحاب عدم  
التذكية يعالج موضوع الأثر الشرعي  
والذي هو الحرمة فموضوع الحرمة هو  
عدم التذكية وموضوع الحلية الواقعية  
هو وقوع التذكية كما ان موضوع  
الحلية الظاهرية لو كانت هو الشك في  
التذكية. فاستصحاب عدم التذكية  
ينقح موضوع الحرمة ويلغى موضوع  
الحلية الظاهرية «أصالة الحل»، إذ ان  
الاستصحاب ينزل الشك في التذكية  
وعدمها منزلة اليقين بعدم التذكية،  
وهذا ما يوجب عدم جريان أصالة  
الحل، إذ ان الأحكام تابعة  
لموضوعاتها وبانتفاء الموضوع ينتفى

الاطلاع على تذكية هذا الحيوان إلا أنه وقع الشك من جهة أنه شاة أو ذئب، وهنا لا إشكال في عدم جريان أصالة عدم التذكية، وذلك لإحراز وقوعها كما هو الفرض إلا أنه هل تجري أصالة الحل في هذا اللحم أو لا؟.

ذهب السيد الخوئي رحمته الله إلى جريانها دون الحاجة إلى الفحص عن هوية هذا اللحم. وذلك لعدم لزوم الفحص لإجراء الأصل في الشبهات الموضوعية. إلا أن بعض الأعلام تمسك باستصحاب حرمة الأكل، وذلك للعلم بالحرمة قبل زهاق الروح ونشك بعد التذكية في ارتفاعها بسبب الشك في كون المذكي من مأكول اللحم أو لا. ونسب للشهيد الأول رحمته الله ظاهراً التمسك بأصلٍ عبر عنه بأصالة الحرمة في اللحوم.

**النحو الثاني:** إن نحرز وقوع التذكية وانها وقعت على حيوانٍ محلل الأكل ذاتاً إلا أن الشك من جهة احتمال

أن هذا الحيوان قد طرأ عليه ما يوجب المنع من قابليته للتذكية، كاحتمال أنه وطئ من قبل انسان أو ارتضع من لبن خنزيرة أو عرض له جلل.

وهنا أيضاً لا تجري أصالة عدم التذكية لأنها محرزة كما هو الفرض، غاية اننا نشك في قابلية هذا الحيوان للتذكية من جهة احتمال عروض ما يمنع عن القابلية للتذكية، وباستصحاب عدم عروض المانع مع إحراز وقوع التذكية تثبت الحلية.

**النحو الثالث:** إن نحرز أيضاً وقوع التذكية إلا أنه يقع الشك من جهة قابلية هذا الحيوان ذاتاً لأن تقع عليه التذكية. والفرق بين هذا النحو من الشك والنحو الاول أن الشك في النحو الاول ليس من جهة قابلية المذكي للتذكية بل أن القابلية محرزة والشك انما هو من جهة حلية لحمه أو عدمها مع الفراغ عن قابليته للتذكية، إذ لا ملازمة بين القابلية للتذكية وبين حلية

لحم القابل للتذكية .

وكيف كان فثال ما نحن فيه هو  
مالو أوقع المكلف التذكية في الظلمة أو  
كان أعمى وشك في ان الحيوان الذي  
أوقع التذكية عليه هل هو شاة حتى  
يكون قابلاً للتذكية أو هو خنزير فلا  
يكون قابلاً للتذكية .

وهنا يكون جريان الإستصحاب  
وعدم جريانه يختلف باختلاف  
المباني ، فإن كان البناء هو قابلية كل  
حيوان للتذكية إلا ما قام الدليل  
الخاص في مورد على عدم قابليته لها ،  
وكان البناء أيضاً على جريان  
استصحاب عدم الأزلي في العناوين  
الذاتية فإن مجموع ذلك ينقح حلية  
اللحم الذي وقع الشك فيه من جهة  
قابليته للتذكية .

وبيان ذلك : ان استصحاب عدم  
الأزلي لو كان جارياً في العناوين  
الذاتية فإن بالإمكان استصحاب عدم  
تعنون هذا الحيوان بالعنوان الغير

القابل للتذكية ، بمعنى استصحاب عدم  
خنزيرية هذا الحيوان المحرزة حين لم  
يكن هذا الحيوان موجوداً ، فإن هذا  
الحيوان حينما كان في حيز العدم لم يكن  
متعوناً بعنوان الخنزير وبعد ان وجد  
هذا الحيوان نشك في تعنونه بعنوان  
الخنزيرية فنستصحب عدم خنزيرته  
الثابتة في الأزل . كما هو الحال في  
استصحاب عدم قرشية هذه المرأة إذ  
ان عدم القرشية كان محرزاً عندما لم  
تكن هذه المرأة موجودة ، فاستصحاب  
عدم القرشية من استصحاب العدم  
الأزلي ، غايته ان استصحاب عدم  
القرشية استصحاب لعدم عنوان غير  
ذاتي للمرأة وان كان هذا العنوان  
ملازماً لوجود المرأة لو كانت واقعاً  
قرشية .

أما استصحاب عدم الخنزيرية  
فإنه استصحاب لعدم عنوان ذاتي  
للحيوان . ولمزيد من التوضيح راجع  
عنوان « العدم الازلي » .

وباتضح ذلك نقول: لو تم استصحاب عدم الخنزيرية لتنفق بذلك مصداق لعموم ان كل حيوان قابل للتذكية، وبه تثبت حلية هذا اللحم المردد من جهة قابليته للتذكية، ولا تجري حينئذ أصالة عدم التذكية. أما لو كان البناء هو عدم تمامية هذا العسوم وعدم تمامية جريان استصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتية أو لا أقل عدم تمامية أحدهما فإن النتيجة تختلف.

فبناء على ان التذكية عبارة عن فري الاوداج الاربعة مع مراعاة الشرائط المعتبرة فإن استصحاب عدم التذكية لا يجري، وذلك لاحتراز وقوعها بهذا المعنى - كما هو المفترض - إلا ان ذلك لا يعني الحلية، إذ يمكن التمسك بأصالة الحرمة في اللحوم كما نسب الى الشهيد الاول، أو التمسك باستصحاب الحرمة الثابتة قبل زهاق الروح كما ذهب لذلك البعض، نعم

يمكن البناء على أصالة الحل على بعض المباني.

وبناء على ان التذكية أمر وجودي بسيط ينشأ عن فري الاوداج مع مراعاة الشرائط، فليس فري الاوداج إلا من قبيل السبب لتحقيق التذكية وإلا فهو غير التذكية كما هو الحال في الطهارة فإنها غير الوضوء نعم هي مسببة عنه، لو كان البناء هو ذلك فإن الجاري عندئذ هو أصالة عدم التذكية، وذلك لأنه بعد وقوع فري الاوداج نشك في تحقق التذكية بسبب الشك في قابلية هذا الحيوان لها، فنستصحب عدم تحققها.

النحو الرابع: ان نحرز قابلية هذا الحيوان للتذكية ونحرز أيضاً أنه من مأكول اللحم إلا ان الشك من جهة وقوع التذكية وعدمها، كما لو شكنا أنه مات حذف أنفه أو أزهقت روحه بواسطة التذكية، أو شكنا في توفر الذبح على تمام الشرائط المعتبرة في

النحو الثاني: ان نحرز وقوع التذكية بمعنى فري الاوداج مع مراعاة الشرائط المعتبرة إلا ان الشك نشأ من جهة قابلية الحيوان للتذكية كما لو تولد الحيوان من حيوانين أحدهما قابل للتذكية والآخر غير قابل لها ولم نكن نحرز تعنونه بأحد العنوانين.

فهنا لو كان عموم مفاده قابلية كل حيوان للتذكية إلا ما خرج بالدليل الخاص، فإنه يمكن التمسك بالعموم لاثبات قابلية هذا الحيوان للتذكية، وذلك لاحتراز حيوانيته وهو ما ينقح موضوعيته للعموم.

وأما لو لم يكن ثمة عموم من هذا القبيل فإن المرجع حينئذ هو أصالة عدم التذكية لو كان البناء على أنها أمر بسيط - كما هو مبنى السيد الخوئي رحمته - وذلك لأن الشك في القابلية للتذكية يساوق الشك في تحقق التذكية والاصل العدم، وأما مع البناء على ان التذكية هي فري الاوداج فإنه

تحقق التذكية، كما لو وقع الشك في اسلام الذابح، وهنا لا ريب في جريان أصالة عدم التذكية، وذلك للشك بتحققها والاصل عدم التحقق.

هذا حاصل ما أفاده السيد الخوئي رحمته في الشك بنحو الشبهة الموضوعية، وأما الشك بنحو الشبهة الحكمية فكذلك له أربعة أنحاء.

النحو الأول: ان نحرز وقوع التذكية خارجاً كما نحرز عنوان الحيوان الذي وقعت عليه التذكية إلا أنه يقع الشك في حلية اللحم المذكور من جهة عدم وجود دليل على الحلية، كما لو وقع الشك في حلية الغراب بعد تذكيتة بسبب عدم الدليل على الحلية أو الحرمة مثلاً.

فهنا لا تجري أصالة عدم التذكية وإنما الجاري هو أصالة الحل إلا ان يُقال بأصالة الحرمة في اللحوم أو باستصحاب الحرمة الثابتة قبل زهاق الروح كما ذكر البعض.



محرز بالوجدان فلا تجري أصالة عدم التذكية .

النحو الثالث : مثل الثاني إلا أن الشك نشأ عن احتمال عدم القابلية للتذكية بسبب ما طرأ على الحيوان من عوارض أوجبت الشك في بقاء قابليته للتذكية ، كما لو كان الشك من جهة احتمال مانعية الجلل لقابلية الحيوان للتذكية . والاصل الجاري في المقام هو عدم المانعية .

النحو الرابع : ان ينشأ الشك من جهة احتمال اعتبار شرط في التذكية بالاضافة للشروط الاخرى ، كما لو احتملنا اعتبار ان يكون الذابح امامياً أو اعتبار الذبح بالحديد .

وهنا ذهب السيد الخوئي رحمته عليه السلام الى جريان أصالة عدم التذكية ، وذلك لأن الشك في اعتبار شرط زائد يساوق الشك في تحقق التذكية بدونه ، والاصل عدمها .

\*\*\*

## ٩٢ - أصالة عدم التقدير

أصالة عدم التقدير أصل لفظي يتمسك به في ظرف الشك في وجود لفظ مقدر في كلام المتكلم أرادته إلا أنه لم يصرح به .

وفائدة الرجوع لأصالة عدم التقدير هو نفي احتمال التقدير والذي لو كان ثابتاً لكان معنى الكلام مختلفاً عما هو عليه دون تقدير .

مثلاً لو قال المولى : (الغناء حرام) فإن ظاهر هذا الخطاب هو حرمة فعل الغناء وحرمة استماعه ، وذلك لأن عدم ذكر متعلق الحرمة يقتضي الظهور في العموم الشامل أعم من فعل الغناء واستماعه .

إلا أنه لو وقع الشك في التقدير وأن المولى أراد من قوله : (الغناء حرام) (أن فعل الغناء حرام) فإن المعنى سوف يختلف عما هو المناسب للظهور الاقتضائي حيث ستمحض الحرمة

بذلك في فعل الغناء دون استماعه .

فإنّ هذا الاحتمال وراذ فإنّ نفيه يحتاج إلى مستند . وهنا يأتي دور أصالة عدم التقدير - والذي هو أصل عقلائي - لينفي هذا الاحتمال ولينتج إحراز إرادة المتكلم لما هو المناسب للظهور الاقتضائي من كلامه .

ولمزيد من التوضيح راجع ما ذكرناه تحت عنوان الأصول اللفظية وعنوان أصالة الظهور .

\*\*\*

### ٩٣ - أصالة عدم الغفلة

قد أوضحنا المراد من هذا الأصل اللفظي تحت عنوان أصالة الظهور .

\*\*\*

### ٩٤ - أصالة عدم القرينة

قد أوضحنا المراد من هذا الأصل اللفظي تحت عنوان أصالة الظهور .

\*\*\*

### ٩٥ - أصالة عدم النقل والاشتراك

إذا كان لفظ موضوعاً لمعنى ثمّ اتفق أن هجر هذا المعنى ليوضع اللفظ بإزاء معنى آخر فإنّ المعنى الأوّل يعبر عنه بالمنقول، كما يعبر عن حالة الهجران من المعنى الأوّل للفظ إلى المعنى الثاني بالنقل .

وإذا كان لفظ موضوعاً لمعنيين مختلفين كلّ وضع على حدة فإنّ هذا اللفظ يعبر عنه بالمشارك اللفظي، ومثاله لفظ (العين) فإنه مشترك لفظي لأنه موضوع للجارحة المبصرة، وموضوع بوضع آخر لينبوع الماء .

وباتّضح ذلك نقول: حين إحراز النقل فالظهور يكون في جانب المعنى المنقول إليه اللفظ، وحين إحراز الاشتراك في لفظ من الألفاظ فلا بدّ من القرينة لتعيين أحد المعنيين وإلاّ كان الكلام مجملاً .

أمّا حين لا يكون النقل محرراً وكان

الظهور والإجمال أي أن اللفظ لو كان مشتركاً لكان مجملاً أما إذا لم يكن مشتركاً فالمتعين هو إرادة المعنى المنسب للذهن .

وهنا يأتي دور أصالة عدم الاشتراك لينفي احتمال الاشتراك فينعتد بذلك الظهور في التطابق بين المعنى المستظهر بدواً من اللفظ وبين المراد الجدّي، أي يتم بأصالة عدم الاشتراك إحراز إرادة المتكلم للمعنى المستظهر بدواً من اللفظ .

ومستند هذا الأصل هو البناء العقلاني القاضي بعد الاعتناء باحتمال إرادة غير المعنى المستظهر من اللفظ .

\*\*\*

### ٩٦ - الأصل

الأصل في اللغة هو ما يُبنى عليه الشيء ويطلق كذلك على المستند والمرجع، وهذا المعنى قد يُستعمل في كلمات الأصوليين - كما هو الملاحظ

المقدار المحرز هو أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ووقع الشك في النقل إلى معنى آخر فما هو المرجع في مثل هذا الفرض؟ الجواب هو أن المرجع أصالة عدم النقل .

فأصالة عدم النقل أصل لفظي يتمسك به في حالات الشك في هجران المعنى الموضوع له اللفظ إلى معنى آخر، والمصحح للرجوع إلى هذا الأصل هو البناء العقلاني القاضي باعتماد ما يظهر من اللفظ دون الاعتناء باحتمال هجران المعنى المستظهر إلى معنى آخر، ولمزيد من التوضيح راجع ما ذكرناه تحت عنوان أصالة الثبات في اللغة .

وحيثما يشتمل كلام المتكلم على لفظ ويكون ظاهراً في معنى إلا أنه يقع الشك في أن اللفظ المذكور مشترك لفظي، أو أنه ليس كذلك . ومن الواضح أنه لو كان مشتركاً لفظياً لكان معنى اللفظ مجملاً، فيدور الأمر بين

المجيد والسنة الشريفة واعتباره الاستصحاب استعمالاً آخر للفظ الأصل، إلا أن يكون الإستصحاب دليلاً اجتهادياً فيكون مراده من الدليل هو خصوص الكتاب والسنة.

الثاني: أن الأصل يُطلق ويُراد منه الراجع، فعندما يُقال الأصل في الكلام الحقيقة يكون المراد أن الراجع عند دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز هو الحقيقة.

الثالث: الإستصحاب، فإنه كثيراً ما يطلق لفظ الأصل ويراد منه الإستصحاب.

الرابع: أن الأصل يطلق ويراد منه القاعدة، أي الضابطة الكلية المتصيدة أو الاستفادة من الأدلة المعتمدة، فعندما يُقال: «الأصل في البيع لزوم» فإن المقصود هو أن مقتضى القاعدة الاستفادة من الأدلة هو لزوم البيع في كل موردٍ وقع الشك في جوازه أو لزومه.

من اطلاقهم لفظ الأصل على بعض المجاميع الروائية - فقصودهم عندئذٍ من الأصل المرجع والمآل في مقام التعرف على الحكم الشرعي.

وبهذا يعم الاصل مطلق الوسائل العقلائية والشرعية التي يمكن الوصول بواسطتها الى النتيجة الشرعية، فوسائل المعرفة كالاخبار المتواترة والاحكام العقلية القطعية وكذلك الأمارات الظنية المعتمدة والاصول العملية الشرعية والعقلية كلها مشمولة لعنوان الأصل بهذا المعنى.

ثم إن الفاضل التوني رحمته نقل عن الشهيد الثاني رحمته في تمهيد القواعد أن الأصل يطلق على معانٍ أربعة:

الاول: هو الدليل، والظاهر أن مقصوده من الدليل هو مطلق ما ثبتت حجيته ودليليته على الحكم الشرعي الواقعي دون الظاهري كالكتاب والسنة، وذلك بقرينة تمثيله بالكتاب

والظاهر أنَّ مآل هذه الإستعمالات  
الاربعة للفظ الأصل الى معنى واحد  
وهو المرجعية ، فالمرجع للتعرف على  
الحكم الشرعي هو الدليل كما أنَّ  
المرجع لتشخيص نحو الإستعمالات  
مثلاً هو الراجحية الناشئة عن  
مبرراتها ، وهكذا الكلام في المعنى  
الثالث والرابع .

\*\*\*

الفقدان كاجمال الدليل أو ابتلاؤه  
بالمعارض ، وهذا ما يعني أنَّ مرجعية  
الأصل العملي إنما تكون بعد استفراغ  
الوسع في البحث عن الأدلة المحرزة .  
فإن عثر على ما يصلح للكشف عن  
الحكم الشرعي الواقعي فهو المعتمد  
والآ فالمرجع هو الأصل العملي ،  
فوضوح الأصل العملي الذي يترتب  
على تنقُّحه جريانه هو فقدان الدليل  
الكاشف عن الحكم الواقعي .

#### ٩٧ - الأصل العملي

الأصل العملي هو الدليل الذي  
تتحدَّد به الوظيفة العملية المقررة  
للمكلف عند الشك في الحكم الواقعي  
وعدم وجدان الدليل المحرز الأعم من  
القطعي والظني المعبر .

فلا يكون المطلوب من الأصل  
العملي الكشف عن الحكم الشرعي  
الواقعي بل ان دوره يتمحض في  
تحديد الوظيفة العملية للمكلف عند  
فقدان الدليل المحرز أو ما ينتج نتيجة

ثم أنَّ الأصول العملية برمتها  
أحكام شرعية ظاهرية أو محددة  
للاحكام الشرعية الظاهرية بنحو  
قطعي ، بمعنى أنَّ الوظيفة المقررة  
بواسطة الأصل العملي وظيفية قطعية ،  
وذلك لقيام الدليل القطعي حجيتها  
ومشبيتها للحكم الظاهري ، ومن هنا  
يصحُّ اسناد البراءة مثلاً الى الشارع -  
فيقال البراءة حكم ظاهري شرعي -  
ويكون ذلك الاسناد عن علم .

وما ذكرناه بتمامه هو ما عليه

الذي قام الدليل القطعي على حجيته -  
كالسنة الثابتة بخبر الثقة - الى الظنون  
والإعتبارات الذوقية مثل  
الإستحسان وقياس مستنبط العلة  
حيث يعولون في استنباطها على  
التخمين والحدس كما لا يخفى على كل  
من لاحظ منهجيتهم في الإستنباط .

ومن المناسب تقرير ما أفاده السيد  
الصدر عليه السلام في مقام استعراض المراحل  
التاريخية التي مرَّ بها الأصل العملي الى  
ان بلغ هذه المرحلة التي هو عليها  
فعلاً

وستلاحظون انَّ الاصل العملي في  
تمام مراحل التاريخية ظل محتفظاً  
بركنيه الأساسيين :

الاول : أنه وسيلة علمية تتحدد  
بواسطته الوظيفة العملية المقررة على  
المكلف من قبل الشارع .

الثاني : انَّ موقعه في المنهجية  
المتبعة في استنباط الحكم الشرعي  
موقع المرجع والملجأ عند فقدان

الإمامية « أعزَّهم الله » في العصر  
الحاضر وهو كذلك على امتداد تاريخ  
الفقه الإمامي ، غايته انَّ تبلور هذه  
الصياغة لم يكن بهذا الشكل إلا انَّ ما  
عليه العمل في مقام استنباط الحكم  
الشرعي من أدلته هو ما عليه العمل  
فعلاً ، فهم يبدأون بالبحث عن الأدلة  
القطعية ثم الأدلة الظنيَّة المعتمدة والتي  
قام الدليل القطعي على حجيتها  
ودليليتها ومع عدم العثور على نحو من  
أحدهما يلجأون الى الأصل العملي ،  
والتي هي وسيلة علمية أيضاً - لقيام  
الدليل القطعي على دليليتها - غايته  
انَّها تُحدد الحكم الشرعي الظاهري  
بخلاف الأدلة المحرزة فإنَّها تكشف عن  
الحكم الشرعي الواقعي .

وهذا يتضح بالتأمل السريع في  
منهجيتهم المتبعة في مقام استنباط  
الأحكام الشرعية ، وبهذا يمتاز الفقه  
الإمامي عن الفقه السنِّي حيث انَّهم  
يلجأون عند فقدان الدليل القطعي أو

الدليل الكاشف عن الحكم الواقعي أو ما ينتج نتيجة فقدان كاجمال الدليل أو ابتلاؤه بالمعارض.

فالسيد المرتضى علم الهدى والشيخ ابن ادریس الحلبي رحمتهما أفادا بأن المصادر المعتمدة عندنا في الاستنباط للحكم الشرعي هي الأدلة المنتجة للعلم فحسب، فلا يصح التعويل على الظنون والإعتبارات الذوقية المؤطرة بالقياس والاستحسان، وهذه الأدلة العلمية هي الكتاب المجيد والسنة الشريفة والإجماع المحصل والعقل المنتج للقطع.

ثم طبقا للدليل العقلي على مثل البراءة والمقصود منها البراءة العقلية المعبر عنها عندهم بالبراءة الأصلية، فهم يُدرجون الاصل العملي في اطار الدليل العقلي. ثم لما تطوّر البحث الاصولي عند الإمامية أرجعوا البراءة العقلية الى الاستصحاب، ويقصدون من الإستصحاب الذي ترجع اليه

البراءة العقلية هو استصحاب حال العقل، بمعنى استصحاب ما يُدرکه العقل من براءة ذمة المكلف عن التكليف الواقعي غير المعلوم، واستدلوا على البراءة العقلية بقاعدة قبح التكليف بما لا يُطاق، إذ انّ التكليف بغير المعلوم تكليف بما هو خارج عن القدرة فهو قبيح عقلاً، وهذا ما ينتج براءة الذمة عن التكليف غير المعلوم، وهذا هو المستظهر من عبارة المحقق الحلبي رحمته.

«ولزيد من التوضيح راجع إستصحاب حال العقل».

ثم في مرحلة متأخرة عن هذه المرحلة استدلّ على البراءة - كما في المعتبر للمحقق الحلبي والدروس للشهيد الاول رحمتهما - بقاعدة «انّ عدم الدليل دليل العدم» وذلك انّ الفقيه إذا استفرغ الوسع في بحثه عن الأدلة المحرزة للحكم الشرعي فلم يجد فيها ما يُثبت أو ينفي الحكم الشرعي المعين

فهذا ما ينقح عدم الدليل وهو دليل  
العدم .

والمراد من أنه دليل عدم هو أنه  
دليل على عدم مسئولية المكلف عن  
التكليف الواقعي الثابت في نفس الأمر  
وهو معنى آخر للبراءة العقلية والتي  
هي حكم ظاهري مجعول في ظرف  
الجهل بالحكم الواقعي ، وليس المراد  
من دليل عدم هو عدم وجود حكم  
شرعي في الواقع ، إذ أن ذلك منافٍ لما  
عليه الإمامية قاطبة من البناء على أنه  
ما من واقعة إلا ولها حكم واقعي  
يُصيبه المجتهد أو يُخطأه .

وكيف كان فهذا التعبير يُوضح أن  
البراءة عندهم من الأدلة العقلية  
القطعية إلا أن موضوعها الذي يترتب  
عليه جريانها هو عدم وجدان الدليل  
المحرز للحكم الواقعي .

ثم في مرحلة متأخرة عن المرحلة  
الآنفة الذكر صنف البراءة وكذلك  
الإستصحاب في الامارات الظنية التي

قام الدليل القطعي على حجيتها ، وتميز  
في هذه المرحلة الإستصحاب عن  
البراءة ، وهذا ما يتضح بملاحظة عبائر  
صاحب المعالم رحمته حيث صرح بأن  
أصالة البراءة من الأدلة الظنية ،  
ومقصوده التي قام الدليل القطعي على  
حجيتها .

ثم إن المرحلة التي تلت صاحب  
المعالم والشيخ البهائي رحمته تبلور فيها  
الأصل العملي بشكل أكثر مما عليه  
قبل هذه المرحلة وإن الأصل العملي لا  
يعدو عن كونه وظيفة عملية . ولعل  
أول من تنبّه لذلك - كما أفاد الشيخ  
الانصاري رحمته - هو صاحب شرح  
الوافية وهو السيد جمال الدين رحمته .

ثم إن مفهوم الأصل العملي أخذ في  
التبلور بشكل أدق وشبه متكامل في  
عصر الشيخ الوحيد البهبائي رحمته  
حيث بلغ علم الأصول عموماً في  
عصره مستوى ناضجاً جداً ، وكان  
من رواد مدرسة الوحيد البهبائي رحمته



هذا المقدار وان أقصى ما تقتضيه الأدلة هو التعبد ببقاء المستصحب، وعندئذ تثبت الاحكام المجعولة للمستصحب أو الآثار الشرعية للمستصحب والتي هي موضوعات لاحكام شرعية اخرى.

وبيان ذلك: ان الآثار الشرعية قد ترتب على نفس المستصحب - وهو المشكوك الذي له حالة سابقة متيقنة - وقد تكون الآثار الشرعية مترتبة على اللوازم الشرعية للمستصحب، وهناك حالة ثالثة تكون الآثار الشرعية مترتبة على اللوازم العقلية أو العادية للمستصحب.

ومثال الصورة الاولى: اطلاق الماء فإن الأثر الشرعي المترتب عليه هو صحة الإغتسال به وهو أثر شرعي لنفس الماء المطلق، وحينئذ لو وقع الشك في انتفاء الإطلاق عن الماء فإن استصحاب الاطلاق مصححاً لترتب الاثر الشرعي المذكور.

صاحب الحاشية الكبرى على المعالم الشيخ محمد تقي رحمته الله، وقد ساهم هذا العالم الجليل في تنضيج المفهوم من الأصل العملي. ثم بلغ الاصل العملي غايته في الدقة على يد الشيخ الانصاري رحمته الله.

والبحت عن أقسام الاصل العملي أوضحناه تحت عنوان «الاصول العملية».

\*\*\*

### ٩٨ - الأصل المثبت

والبحت في الاصل المثبت عن ترتب الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية للمستصحب بواسطة الإستصحاب، بمعنى ان الإستصحاب هل يقتضي التعبد بوجود اللوازم العقلية للمستصحب، وعندئذ لو كانت هذه اللوازم آثار شرعية يكون الإستصحاب مقتضياً لتنجزها أو ان أدلة الإستصحاب قاصرة عن إثبات

فالعجز عن التكسب من اللوازم العادية للمستصحب، فلو كان التعبد ببقاء المستصحب تعبداً بوجود اللوازم العادية فهذا معناه إحراز العجز عن التكسب بواسطة الإستصحاب وبذلك يتنقح موضوع الأثر الشرعي، حيث افترضنا أن موضوع وجوب الصدقة هو العجز عن التكسب وهو قد ثبت بواسطة التعبد ببقاء زيد إلى هذه المدة أي التعبد بالملزوم.

فلو كان التعبد بالملزوم تعبداً بلوازمه العادية والعقلية لكان معنى ذلك هو ترتب الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العادية والعقلية، وهذا هو معنى حجية الأصل المثبت والتي هي محل النزاع، فالمراد من المثبت هو اللازم العقلي أو العادي للمستصحب، والمراد من الأصل في المقام هو الإستصحاب والذي يقتضي التعبد ببقاء المستصحب في ظرف الشك.

ثم إن هنا أمر لا بد من التنبيه عليه

ومثال الصورة الثانية: هو أن صحة الإغتسال - والذي هو أثر شرعي لإطلاق الماء - موضوع لحكم شرعي آخر وهو جواز الدخول في الصلاة والطواف ومس كتابة القرآن الكريم. فهذه الأحكام جميعاً لوازم شرعية لأثر المستصحب الشرعي والذي هو صحة الإغتسال، والتعبد ببقاء المستصحب تعبداً بثبوت لوازم آثاره الشرعية كما أن التعبد ببقائه مقتضى للتعبد بالأحكام المترتبة عليه ابتداءً. وهذا المقدار لا إشكال فيه.

ومثال الصورة الثالثة: ما لو كان وجوب الصدقة مترتباً على العجز عن التكسب. فهنا نقول: لو كنا نعلم بوجود زيد قبل خمسين سنة ثم شكنا في بقاءه على قيد الحياة، وعندئذ لو استصحبنا حياته لكان الإستصحاب مقتضياً للتعبد ببقاء زيد إلى هذه المدة، وبقاء زيد إلى هذه المدة يستلزم عادة عجزه عن التكسب،

مرحلة البقاء ولم يكن لازماً له في  
مرحلة الحدوث، كما هو المفترض في  
المثال الأول حيث لم يكن زيد قبل  
خمسین عاجزاً عن التكسب إلا أن  
بقاءه الى هذه المدة يستلزم العجز.

وباتضح ذلك نقول: إن المعروف  
بين المحققين هو عدم حجية الأصل  
المثبت وأن أدلة الإستصحاب قاصرة  
عن الشمول للتعبّد بلوازم  
المستصحاب العقلية.

\*\*\*

### ٩٩ - الأصل الموضوعي

وهو الأصل النافي لموضوع أصل  
آخر، وهذا هو المنشأ للتعبير عنه  
بالأصل الموضوعي، إذ أنه يمنع عن  
جريان الأصل الآخر بواسطة إلغاء  
موضوعه - ويُعبّر عن الأصل  
الموضوعي بالأصل السببي وذلك لأنه  
يكون سبباً في انتفاء موضوع الأصل  
الآخر.

ليتحرّر محل النزاع بشكل تام وهو أن  
اللازم العقلي والعادي للمستصحاب  
والذي نبحث عن صلاحية  
الإستصحاب للتعبّد بوجوده هو لازم  
المستصحاب في مرحلة البقاء فحسب،  
لا مرحلة البقاء والحدوث، إذ لو كان  
لازم المستصحاب لازماً له في مرحلة  
الحدوث لكان معنى ذلك أن لللازم  
حالة سابقة متيقنة، وعندئذ يمكن  
استصحابه بنفسه، وبذلك تترتب  
آثاره الشرعية، إذ أنها حينئذ تصبح  
آثاراً للمستصحاب نفسه بعد افتراض  
أن المستصحاب هو نفس اللازم.

مثلاً لو كنا نعلم بوجود زيد وأنه  
عاجز عن التكسب ثم شككنا في بقاء  
زيد وبقاء عجزه عن التكسب فإن  
بالإمكان استصحاب العجز الى ظرف  
الشك وعندرها يترتب الأثر الشرعي  
على العجز وهو وجوب التصدق.

فالمحصل: إن محل البحث هو مالو  
كان لازم المستصحاب لازماً له في

موضوعي وذلك لأن الشبهة في المثال موضوعية، وقد تكون الشبهة حكيمية.

ومثاله: مالو وقع الشك في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة فإن مقتضى أصالة البراءة هو عدم الوجوب إلا أنه لو كان الشك في الوجوب مسبقاً باليقين به فإن استصحاب وجوب صلاة الجمعة ينفي موضوع أصالة البراءة وهو الشك في الوجوب، إذ لا شك حينئذٍ بعد استصحاب الوجوب فلا مجال لجريان أصالة البراءة عن الوجوب.

فأصالة الإستصحاب في المثال منعت من جريان أصالة البراءة بواسطة نفي موضوعها، وبهذا تحدد المراد من الأصل الموضوعي وأنه الأصل الجاري في رتبة موضوع الأصل الآخر والموجب لارتفاعه وإلغائه ويترتب على ذلك عدم جريانه.

ثم إن الأصل الموضوعي لا يختص بالشبهات الموضوعية، بمعنى أنه قد يكون مجراه شبهة موضوعية وقد يكون مجراه شبهة حكيمية، فالمناط في كون الأصل موضوعياً هو أن يكون نافياً لموضوع أصل آخر حتى وإن كان هذا الأصل النافي جارياً في الشبهات الحكيمية.

وبيان ذلك:

حينما يقع الشك في خمرة مائع فإن أصالة الحل قاضية بحليته. إلا أنه لو اتفق أن كان هذا المائع مسبقاً باليقين بالخمرة فعندئذٍ يكون استصحاب بقائه على الخمرة نافياً لموضوع أصالة الحل إذ إن موضوعها الشك في خمرة المائع وبالإستصحاب ينتفي الشك في الخمرة ويكون هذا المائع خمراً تعبداً فلا مجال لجريان أصالة الحل بعد أن ألغى الإستصحاب موضوعها.

وتلاحظون أن هذا الإستصحاب

التي تقع متعلقاً للشك من جهة الحكم الواقعي يتضح أنه ما من مورد إلا وهو مجرى لأحد هذه الأصول الأربعة .

فالشك تارة يقع في الحكم الشرعي وتكون لمورد الشك حالة سابقة متيقنة ومعتبرة بنظر الشارع، وتارة لا تكون له حالة سابقة أو تكون إلا أنها غير معتبرة شرعاً .

فالفرض الاول مجرى لأصالة الإستصحاب أي استصحاب الحالة السابقة والبناء على بقائها، والفرض الثاني وهي حالة الشك الغير المسبوق باليقين أو المسبوق باليقين إلا أن الشارع لم يرتب على بقائه أثراً هذا الفرض تارة يكون الشك معه شكاً في أصل التكليف كالشك في وجود الحرمة أو الوجوب، وتارة يكون الشك معه شكاً في المكلف به كالشك في امتثال التكليف مع العلم باشتغال الذمة به .

والاول وهو الشك في التكليف

ولمزيد من التوضيح راجع « الإستصحاب السببي والمسببي » .

\*\*\*

### ١٠٠ - الأصول العملية

والتي هي - كما ذكرنا تحت عنوان الأصل العملي - عبارة عن الوظائف العملية المؤمنة أو المنجزة التي يُلجأ إليها عند فقدان الدليل المحرز الأعم من القطعي أو الظني المعتبر .

والاصول العملية هي البراءة والإحتياط والتخير والاستصحاب، وهي - كما ذكر جمع من الأعلام - منحصرة في هذه الاصول الاربعة إلا أن هذا الحصر استقرائي . وهذا يعني إمكان وجود أصلٍ عمليٍّ آخر غير الذي ذكرنا إلا أنه بعد البحث في الأدلة لم يُعثر على ما يصلح لإثبات أصل آخر غير هذه الأصول الأربعة .

إلا أنهم ذكروا إنَّ الحصر بلحاظ الموارد عقلي، بمعنى أن ملاحظة الموارد

الموارد، وتتمام هذه الموارد مجرى لأحد  
الاصول الأربعة .

وذكر السيد الصدر رحمته انَّ المنشأ  
لأنحصار الاصول العملية في الاربعة  
المذكورة يتضح بملاحظة المراحل  
التاريخية التي مرَّ بها الأصل العملي الى  
ان بلغ هذه المرحلة من النضوج والتبلور .

فقد كان الأصل العملي في مراحله  
الاولى مصنفاً ضمن الدليل العقلي  
حتى أنَّك تجد انهم لم يتسدلوا على  
حجية الاستصحاب بالأخبار بل كان  
دليلهم عليه هو العقل . فهم حينما ذكروا  
انَّ الاصول العملية هي هذه الأربعة  
لأنَّ العقل بنظرهم يستقلُّ بإدراك  
البراءة العقلية في مورد وبالاحتياط  
العقلي في موردٍ ثانٍ وبالتخيير العقلي  
في موردٍ ثالثٍ وبالاستصحاب في  
موردٍ رابع .

وأما مثل أصالة الطهارة فلا يحور  
العقل في إدراكها، ولهذا لم تذكر في  
ضمن الاصول العملية، إذ لو كانت من

مجري لأصالة البراءة، والثاني وهو  
الشك في المكلف به له صورتان، فتارة  
يكون المكلف به مما يمكن الإحتياط في  
مورده كما لو علم المكلف باشتغال  
ذمته بقضاء صلاة فائتة إلا انه شك في  
ماهية هذه الصلاة وهل هي صلاة  
المغرب أو صلاة العشاء، وفي هذه  
الحالة يكون المجري أصالة الإحتياط .

والصورة الثانية يكون الشك في  
المكلف به مما لا يمكن الإحتياط في  
مورده، كما لو علم المكلف بجماع  
التكليف الإلزامي في موردٍ من الموارد  
ولم يدرك أنه الوجوب أو الحرمة، فهنا  
لا يمكن الإحتياط، لانه إن جاء بالفعل  
المشكوك فقد يكون ما فعله محرماً وان  
تركه فقد يكون ما تركه واجباً، وهذا  
مسا يُعبَّرُ عنه بدوران الأمر بين  
المحذورين، والجاري في هذه الصورة  
هو أصالة التخيير .

وتلاحظون انَّ حالات الشك في  
الحكم الشرعي الواقعي لا تعدو هذه

\* \* \*

## ١٠١ - الأصول العملية التنزيلية

المراد من الأصول العملية التنزيلية  
- كما أفاد السيد الصدر رحمته - هي ما كان  
لسان دليلها معبراً عن تنزيل الأصل  
أو قل الحكم الظاهري منزلة الحكم  
الواقعي، فالشارع في مورد الأصول  
العملية التنزيلية لاحظ الحكم  
الواقعي ونزل الحكم الظاهري  
منزله.

ويمكن التمثيل لهذا النحو من  
الأصول بأصالة الطهارة وأصالة  
الحل، حيث إن لسان جعلها يُعبر عن  
تنزيل مشكوك الطهارة ومشكوك  
الحلية منزلة الطهارة الواقعية والحلية  
الواقعية.

هذا ما أفاده السيد الصدر رحمته في  
الحلقة الثالثة إلا أنه في مباحث  
الأصول فسّر الأصول العملية  
التنزيلية بما يناسب الأصول المحرزة

الأصول العملية بنظرهم فهي ليست  
من الأصول العملية العقلية، ثم إن هذا  
التصنيف بقي سائداً حتى في مدرسة  
الوحيد البهبهاني رحمته حيث تُصنّف هذه  
الأصول ضمن الدليل العقلي رغم أن  
الأصل العملي في هذه المرحلة قد تميّز  
عن الأمانة وتبلور مفهومه بشكل  
شبه متكامل.

والذي صنّف الأصول العملية  
بالصورة التي هي عليه الآن هو الشيخ  
الانصاري رحمته إلا أنه اقتصر على بحث  
هذه الأصول الأربعة تبعاً لطريقة  
المتقدمين من الأصوليين، فلم يكن  
من منشأ في انحصار الأصول العملية  
في هذه الأربعة سوى توهم القدماء  
من الأصوليين. وإن الأصول العملية  
من الأدلة العقلية، وحيث إن العقل لا  
يُدرِك سوى هذه الأصول الأربعة،  
فهي إذن منحصرة فيهم. إلا أنه بعد  
تبلور المفهوم من الأصل العملي لا  
يكون ثمة مبرر يقتضي الانحصار.

ولكن من جهة البناء العملي لا من جهة الكاشفية كما أوضحنا ذلك، تحت عنوان «الاصول العملية المحرزة».

\*\*\*

### ١٠٢ - الاصول العملية الشرعية

وهي الوظائف العملية المقررة من قبل الشارع، والتي جعلها الشارع مرجعاً ومآلاً في ظرف الشك وعدم العثور في الأدلة المحرزة على ما ينفي الشك، وهي مثل أصالة البراءة الشرعية والإستصحاب وأصالة الاحتياط الشرعي على مبنى الاخباريين وأصالة الطهارة على بعض المباني.

ومنشأ وصفها بالشرعية هو أن التعرف عليها تم بواسطة الأدلة الشرعية «الكتاب والسنة» وذلك في مقابل الاصول العملية العقلية والتي هي من مدركات العقل العملي.

\*\*\*

بالنحو الذي شرحناه تحت عنوانها. ثم إن الظاهر من عبارة المحقق النائيني رحمته أن الاصول التنزيلية هي الاصول المحرزة - بالمعنى الذي شرحناه تحت عنوانها - كما إن المستظهر من عبارة السيد الخوئي رحمته أن الاصول العملية المحرزة هي الاصول العملية التنزيلية وانها اصطلاحان لمعنى واحد.

إلا أنه قد ذكرنا هناك - تبعاً للسيد الخوئي والسيد الصدر رحمتهما - أن الأصل المحرز هو ما يكون لسان دليلية معبراً عن تنزيل مورد الاصل منزلة اليقين إلا أن المحقق النائيني رحمته ذكر في الفوائد أن الاصول التنزيلية متكفلة لتنزيل المؤدى منزلة الواقع بلحاظ الجري العملي، ومثل لذلك بالاستصحاب وقاعدة التجاوز وأصالة الصحة.

إلا أن مراده كما هو المستظهر من عبارته هو أن الاصول التنزيلية متكفلة لتنزيل مؤداها منزلة العلم



يرخص المولى جلّ وعلا في ترك هذه التكاليف المظنونة أو المحتملة .

وأما أصالة الإشتغال « الاحتياط العقلي » في موارد العلم الإجمالي فنشاؤها إدراك العقل لسعة حق الطاعة لمطلق التكاليف المعلومة أي سواء كانت معلومة بالعلم التفصيلي أو الإجمالي ، أو أنّ منشأها إدراك العقل لحرمة المخالفة القطعية - بتقريب مذكور في محله - وهو يرجع الى دعوى أنّما يُدركه العقل من حدود حق الطاعة لا يقتضي أكثر من لزوم عدم مخالفة التكليف المعلوم اجمالاً بنحو قطعي .

وأما أصالة التخيير العقلي فنشاؤها إدراك العقل لضيق هذا الحق عن الشمول للتكليف الواقعي غير المقدور على إحراز امتثاله ، وذلك لدوران الأمر بين المحذورين .

والمتحصل مما ذكرناه أنّ مرجع الاصول العملية العقلية هو ما يُدركه

### ١٠٣ - الأصول العملية العقلية

وهي الاصول العملية التي يستقل العقل بإدراكها . أو قل : هي الوظائف العملية المدركة بواسطة العقل العملي ، إذ إنّ العقل لما كان يُدرك استحقاق المولى جلّ وعلا للطاعة على عباده يُدرك أيضاً سعة هذا الحق وحدوده .

فالبراءة العقلية - مثلاً - منشأها إدراك العقل ضيق هذا الحق عن الشمول للتكاليف غير المعلومة وأنّ حق الطاعة للمولى جلّ وعلا أنّما هو مختص بالتكاليف المعلومة فحسب ، إذ إنّ العقل يُدرك قبح مؤخذاة العبد على التكاليف الواقعية المجهولة .

وأما البناء على أنّ حق الطاعة يتسع ليشمل التكاليف الواقعية المظنونة والمحمّلة فهذا يستوجب البناء على أصالة الإشتغال العقلي وانّ المكلف مسئول تجاه المولى جلّ وعلا عن أيّ تكليف مظنون أو محتمل إلاّ ان

يقتضي التعبد ببقاء المستصحب فإن موضوع البراءة العقلية ينتفي حينئذٍ .  
وهكذا لو كان البناء هو جريان أصالة الإشتغال العقلي في الشبهات البدويّة واتفق ان وقع الشك في وجوب شيء ، فإن ما يقتضيه الأصل العملي العقلي هو الإشتغال إلا أنه اذ لم يكن ثمة مانع عن جريان البراءة الشرعية فإن أصالة الإشتغال العقلي لا تجري وذلك لانتفاء موضوعها . بعد افتراض ان جريانها معلق على عدم الترخيص الشرعي .

\*\*\*

#### ١٠٤ - الاصول العملية المحرزة

وهي من أقسام الاصول العملية الشرعية ، والمقصود من المحرزية هو ان يكون لسان دليل الأصل معبراً عن جعل الشارع مورد الأصل علماً تنزيلاً ، فالشارع مثلاً جعل مورد الإشتغال وهو الشك المسبوق

العقل من حدود حق الطاعة للمولى جلّ وعلا . كما يتضح مما ذكرناه ان الاصول العملية العقلية تقع في طول الاصول العمليّة الشرعية أو تكون في بعض الحالات مؤكّدة للأصل العملي الشرعي لاتحاد موضوعيهما .

والمراد من وقوع الاصول العملية العقلية في طول الاصول العملية الشرعية هو ان الاصول العملية العقلية لا تجري في موارد جريان الاصول العملية الشرعية ، وذلك لانتفاء موضوعها في موارد جريان الاصل العملي الشرعي .

مثلاً: التكليف المشكوك إذا كانت له حالة سابقة متيقنة مجرى لأصالة البراءة العقلية لولا جعل الإشتغال في هذا المورد وذلك لأن موضوع البراءة العقلية هو عدم العلم بالتكليف بقطع النظر عن ان له حالة سابقة متيقنة لو لم يكن كذلك إلا انه وباعتبار ان جعل الاستصحاب

بالعلم علماً تنزيراً ، وجعل مورد قاعدة التجاوز وهو الشك بعد تجاوز المحل علماً تنزيراً . إلا أنه وقع الخلاف بين الشيخ النائيني والسيد الخوئي رحمتهما فيما هو الملحوظ حين تنزيل مورد الاصل منزلة العلم ، فهل الملحوظ هو الجري العملي أو ان الملحوظ هو الطريقة والكاشفية .

وبتعبير آخر : هل ان تنزيل مورد الاصل منزلة العلم هو تنزيهه من جهة الجري العملي أو تنزيهه من جهة الكاشفية عن الواقع ؟

لا يخفى عليك ان للعلم شئون ومقتضيات مترتبة عنه ، فمن هذه الشئون هي الكاشفية عن الواقع كما ان منها اقتضاؤه للجري العملي أي اقتضاؤه للتحرك نحو الفعل المعلوم لو تعلق الغرض بفعله . وسيأتي تفصيل ذلك في محله .

ومع اتضاح هذه المقدمة نقول : ان المحقق النائيني رحمته ذهب الى ان تنزيل

مورد الاصل منزلة العلم انما هو من جهة الجري العملي ، فكما ان العلم يقتضي الجري والتحرك على وفق ما يقتضيه المعلوم فكذلك الشك المسبوق بالعلم - مثلاً - يقتضي ذلك ، فالشارع لم ينزل مورد الإستصحاب منزلة العلم من تمام حيثيات العلم وانما نزله منزلة العلم بلحاظ حيثية واحدة من حيثياته وهي الجري العملي ، وهذا ما تم التعرف عليه من ملاحظة لسان دليل أصالة الإستصحاب . كقوله عليه السلام « أنت على يقين من وضوئك » .

وأما السيد الخوئي رحمته فبنى على ان التنزيل المستفاد من لسان دليل الاصل هو التنزيل بلحاظ حيثية اخرى من حيثيات العلم وهي الكاشفية والطريقة للواقع ، فمعنى تنزيل مورد الاصل منزلة العلم هو ان لمورد الاصل ما للعلم من كاشفية عن الواقع ، فكما ان العلم طريق للواقع فكذلك مورد الاصل .

الملاكات ويجعل الأصل على ما هو  
الأهم ملاكاً ، فحينما يكون الأهم  
ملاكاً مقتضياً للترخيص فإن المولى  
يجعل الاصل مطابقاً لما يقتضيه الترخيص .  
وباتضح ذلك نقول : أنه تارة  
يكون مصبُّ نظر المولى عند جعل  
الأصل هو التحفظ على الملاك الأهم  
من هذه الملاكات المختلطة على المكلف  
فالاصل في هذا الفرض غير محرز ،  
وتارة يكون نظره حين جعل الأصل  
الى أمرين ، الاول هو أهمية الملاك على  
سائر الملاكات ، والثاني هو كاشفية  
مورد الأصل عن الواقع بنحو ما ، فهذا  
النحو من الاصل فيه جنبتان اقتضتا  
جعله من قبل المولى ، الجنبه الاولى  
هي التحفظ على الملاك الأهم ، والثانية  
انه له نحو كشف عن الواقع ، والاولى  
يعبر عنها بأهمية المحتمل ، والثانية  
يُعبّر عنها بقوة الإحتمال ، وكل أصل  
يتوفر على هاتين الحثيتين فهو أصل  
محرز .

فالشك المسبوق بالعلم مثلاً هو  
مورد الإستصحاب وقد نزل - كما هو  
المستفاد من لسان دليله - منزلة العلم  
من حيث الكاشفية عن الواقع ، فكما  
ان العلم محرز للواقع فكذلك مورد  
الاصل محرز للواقع تنزيلاً .

وهنا تقرب آخر للأصل العملي  
المحرز أفاده السيد الصدر رحمته  
وحاصله : ان الأصل العملي المحرز  
تارة يكون معمولاً بلحاظ أهمية  
المحتمل واخرى يكون معمولاً بلحاظ  
أهمية المحتمل بالإضافة الى قوة الإحتمال  
والثاني هو الأصل المحرز دون الاول .

وبيان ذلك : ان في الواقع ونفس  
الامر مجموعة من الملاكات يقتضي  
بعضها الحرمة ويقتضي بعضها  
الوجوب ويقتضي البعض الآخر  
الترخيص ، ويكون التحفظ عليها  
جميعاً غير ميسور لافتراض جهل  
المكلف بها ، وليس من وسيلة للتعرف  
عليها . فهنا يوازن المولى بين هذه

يقتضيه الظهور الناشئ عن ضوابط اللغة وطريقة العرف وأهل المحاورة، وهذا هو معنى أصالة التطابق بين الدلالة التصديقية والإرادة الجدوية .

ولكي يتضح المراد من الأصل اللفظي أكثر نذكر مثلاً :

لو قال المتكلم (أكرم كل عالم) فإن الظاهر من هذا الكلام بحسب ما تقتضيه اللغة والفهم العرفي هو طلب إيقاع الإكرام لجميع أفراد العلماء، فالعموم المستفاد من الخطاب قد تم استظهاره بواسطة لفظ (كل) الموضوع في اللغة لهذا المعنى، فلو وقع الشك بعد ذلك في أن المتكلم هل أراد العموم من لفظ (كل) وهل أراد حقاً طلب إكرام جميع العلماء أو أراد إكرام بعضهم؟

فهنا يقع البحث عما هو المرجع في مثل هذا اللفظ؟ والجواب هو أن المرجع في ذلك هو أصالة العموم، فأصالة العموم أصل لفظي يلجأ إليه

## ١٠٥ - الأصول اللفظية

الأصول اللفظية هي الأصول النافية لاحتمال إرادة غير المعنى الظاهر من الكلام .

وبتعبير أدق: الأصول اللفظية هي الظهورات الاقتضائية التي تكون مرجعاً عند الشك في إرادة المتكلم لغيرها .

والمراد من الظهور الاقتضائي - كما أوضحناه في محله - هو الظهور الناشئ عن مقتضيات الضوابط اللغوية والمناسبات العرفية .

فحينما يكون الكلام ظاهراً في معنى من المعاني بسبب ما تقتضيه الضوابط اللغوية والعرفية ووقع الشك في إرادة المتكلم للمعنى الظاهر، إذ المتكلم قد يكون مريداً لغير ما هو الظاهر من كلامه فحينئذ يكون المرجع هو الظهور الاقتضائي بمعنى أن المرجع في تحديد مراد المتكلم من كلامه هو ما

العموم فالمرجع هو أصالة العموم، وعندما يكون الشك في إرادة الإطلاق فالمرجع هو أصالة الإطلاق، وعندما يكون الشك في إرادة المعنى الحقيقي من اللفظ فالمرجع هو أصالة الحقيقة، وعندما يكون الشك في وجود قرينة متصلة أو منفصلة لم تصل إلينا فالمرجع هو أصالة عدم القرينة. وهكذا. ويمكن التعبير عن جميع هذه الأصول بأصالة الظهور لأن ما لها جميعاً هو الظهور الاقتضائي كما اتضح ذلك مما تقدم.

ثم إنَّ المستند في التمسك بالأصول اللفظية هو السيرة العقلانية المقتضية للبناء على تطابق الظهور الاقتضائي مع المراد الجدّي في ظرف الشك في المراد الجدّي للمتكلّم لذلك قد يعبر عن الأصول اللفظية بأصالة التطابق بين الدلالة التصديقية والإرادة الجدّية. فهي إذن أصول عقلانية.

\*\*\*

في ظرف الشك في إرادة المتكلّم للعموم أو عدم إرادته له.

وإنّما يصح اللجوء إلى أصالة العموم عندما يكون الكلام ظاهراً بحسب ضوابط اللغة والفهم العرفي في العموم.

وتلاحظون أنّ الأصل اللفظي ألغى احتمال إرادة المتكلّم لغير ما هو الظاهر من كلامه. وأنّ الظهور الاقتضائي في العموم كان هو المرجع في تحديد مراد المتكلّم.

وبذلك اتضح المراد من معنى الأصل وأنه بمعنى المرجع في ظرف الشك، كما اتضح المنشأ من انتسابه للفظ والتعبير عنه باللفظي، ذلك لأنّ العموم إنّما يستفاد بواسطة اللفظ أو من سياق الكلام.

ثمّ إنّ الأصول اللفظية تتحدّد عناوينها بمتعلّق الشك في مراد المتكلّم فعندما يكون الشك في إرادة المتكلّم للعموم مع كون الكلام ظاهراً في

## ١٠٦ - الأصول المؤمّنة

المراد من الأصول المؤمّنة هو الأصول العمليّة النافية للتكليف كأصالة البراءة وأصالة الحيل وأصالة الطهارة، ومنشأ التعبير عنها بالمؤمّنة هو أنّ احتمال التكليف يساوق احتمال العقوبة، فحينها لا يكون ثمة أصل نافٍ للتكليف فإنّ هذا الاحتمال يكون منجزاً ومصحّحاً للإدانة، أمّا حينما يجري الأصل النافي للتكليف في مورد الاحتمال فإنّ المكلف حينئذ يكون في أمن من العقوبة المحتملة بعد افتراض انتفاء التكليف المحتمل والمصحّح للإدانة والمسئوليّة، ولذلك حينما يتفق عدم جريان الأصل النافي للتكليف فإنّ الاحتمال يكون منجزاً ومصحّحاً لاستحقاق العقوبة.

\* \* \*

## ١٠٧ - الإضطرار

تستعمل كلمة الإضطرار في كلمات الأصوليين في معنيين:

المعنى الاول: هو ما يساوق الضرورة والتي تكون معها الإرادة منتفية بتمام مراتبها، كما في حالات وجود القاسر التكويني. فالسقوط من الشاهق بعد الإسقاط اضطراري أي ضروري الوقوع. وذلك لأنّ الإسقاط مقدمة توليدية لا يتوسط بينها وبين ذي المقدمة اختيار فاتفق الإسقاط يُنتج بالضرورة السقوط فهو إذن قاسر تكويني ينفي الإرادة بتمام مراتبها.

وهذا المعنى من الاضطرار هو المراد عادة من كلمة الاضطرار في قاعدة «الإضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار».

المعنى الثاني: للإضطرار هو ما يكون ترك متعلّقه موجِباً للوقوع في

أطراف العلم الإجمالي مصحح لجواز ارتكاب الطرف المضطر اليه أو مقدار ما يرتفع معه الإضطرار، أمّا الكلام في الاطراف الاخرى التي لم تقع محلاً للإضطرار، فهل انها تظل منجزة بالعلم الإجمالي أو ان العلم الإجمالي يسقط عن التنجيز بالاضطرار الى بعض أطراف العلم الإجمالي، ومن هنا يصح ارتكاب سائر الأطراف بعد إجراء الاصل المؤمن في موردها.

وحتى يتحرّر محل البحث لا بد من التنبيه على أمر نبّه عليه السيد الخوئي رحمته الله؛ وهو ان الاضطرار المبحوث عن مسقطيته لمنجزية العلم الإجمالي أو عدم مسقطيته هو الاضطرار النافي لتمام آثار الطرف المضطر اليه، أما لو كان نافياً لبعض الآثار الشرعية دون البعض فإن العلم الإجمالي لا يسقط عن التنجيز بلا ريب.

وذلك لان دعوى سقوط المنجزية عن العلم الإجمالي بالاضطرار أمّا هي

محدور لا يُحتمل عادة أو يكون تحمله شاقاً.

ومثاله: أكل الميتة لذي الخمصة فإنه فعل اضطراري، وذلك لأن تركه يُوجب الوقوع في الهلكة وهو محدور لا يُحتمل عادة، وكذلك حينما يبيع المكلف ما يملك ليعالج بثمانه ولده المريض، فإن هذا البيع فعل اضطراري، لأن تركه يوجب الوقوع في محدور يكون تحمله شاقاً.

وهذا المعنى هو المراد من بحث الإضطرار الى بعض أطراف العلم الإجمالي وهو المراد من قوله تعالى ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ﴾<sup>(٢٠)</sup> وقوله رحمته الله «رفع ... ما اضطروا اليه»<sup>(٢١)</sup>.

\*\*\*

١٠٨ - الإضطرار الى بعض أطراف

العلم الإجمالي

لا ريب في ان الإضطرار الى بعض



الآثار عن الطرف الواقع مورداً للاضطرار، إذ ليس الاثر الشرعي المتصور في المثال سوى الحرمة والاضطرار يوجب إرتفاعها بلا ريب، وعندها يقع البحث عن سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز للأطراف الأخرى.

أما لو كان المعلوم اجمالاً هو نجاسة أحد المائعين «الماء أو العصير» أو كان المعلوم اجمالاً هو نجاسة أحد المائين فإن الاضطرار الى شرب أحدهما المعين وهو الماء في المثال الاول، أو الى أحدهما غير المعين في المثال الثاني، فإن الاضطرار في المثالين لا يوجب انتفاء تمام الآثار الشرعية، فإن لنجاسة الماء أثرين الاول هو عدم جواز الشرب والثاني هو عدم صحة التطهر به من الحدث والخبث. والاضطرار انما يرفع الأثر الاول دون الثاني. ومن هنا لا يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية بل تبقى

لأجل أن الطرف المضطر اليه لا يتنجز بالعلم الإجمالي لافتراض اضطرار المكلف اليه فيبقى الطرف الآخر مورداً للشك لاحتمال ان يكون المحرم واقعاً هو الطرف المضطر اليه، وعندئذ يجري الأصل المؤمن عن الطرف الآخر بلا معارض، بعد ان لم يكن الطرف المضطر اليه مجري للأصل المؤمن لإحراز جواز ارتكابه.

وهذا البيان انما يناسب حالات رفع الاضطرار لتمام الآثار عن الطرف المضطر اليه، أما في حالات إرتفاع بعض الآثار الشرعية - عن الطرف المضطر اليه - بالاضطرار فلا معنى للبحث عن سقوط المنجزية عن العلم الإجمالي بعد ان لم يكن الطرف المضطر اليه خارجاً عن منجزية العلم الإجمالي.

مثلاً: لو علم المكلف اجمالاً بجرمة أحد الطعامين وكان أحدهما المعين أو غير المعين مورداً للاضطرار فإن هذا الاضطرار يكون موجباً لانتفاء تمام

بتنجس أحد الطعامين اضطر المكلف الى أحدهما .

وهنا قد يكون الاضطرار متعلقاً بأحد الطعامين بعينه وقد يكون متعلقاً بواحدٍ منهما لا بعينه .

الصورة الثانية : ان يُفترض حدوث الاضطرار بعد تنقُّح موضوع التكليف واقعاً وقبل انعقاد العلم الإجمالي به .

ومثاله : مالو وقعت النجاسة في أحد الطعامين في الساعة الاولى ثم اضطر المكلف الى أحدهما وبعد ذلك انعقد العلم الإجمالي بوقوع النجاسة في أحد الطعامين . وهنا أيضاً تارة يكون الإضطرار متعلقاً بأحدهما المعين واخرى يتعلّق بأحدهما غير المعين .

الصورة الثالثة : ان يُفترض حدوث الاضطرار قبل تنقُّح موضوع التكليف وقبل انعقاد العلم الاجمالي . ومثاله : مالو اضطر المكلف الى

منجزيته ثابتة للطرف الآخر وللطرف المضطر اليه في غير الأثر الواقع مورداً للاضطرار .

فصورة العلم الإجمالي في المثال الاول هو العلم اما بعدم جواز التطهر بالماء أو عدم جواز شرب العصير ، وصورة العلم الإجمالي في المثال الثاني هو عدم صحة التطهر إما بالماء الاول أو الماء الثاني .

ومع اتضاح محل البحث نقول : ان الاضطرار الى بعض أطراف العلم الإجمالي يُتصور على ثلاث صور ، كل صوره يمكن تصنيفها الى حالتين :

الصورة الاولى : ان يُفترض حدوث الاضطرار بعد تنقُّح موضوع التكليف واقعاً وبعد انعقاد العلم الإجمالي بالتكليف .

ومثاله مالو وقعت النجاسة في أحد الطعامين و علم المكلف بوقوعها في نفس الساعة التي وقعت فيه أو بعدها ، وبعد انعقاد العلم الإجمالي

## ١١٠ - الإطراد علامة الحقيقة

لما لم يكن الإستعمال أمانة على أن اللفظ المستعمل حقيقة في المعنى المستعمل فيه أتجه البحث عما هي الضابطة التي يمكن التمييز بواسطتها بين الإستعمال الحقيقي والإستعمال المجازي.

وقد ذكرت لهذا الغرض مجموعة من الضوابط منها الإطراد، فقد ادعى أنه أمانة على الإستعمال الحقيقي. هذا وقد ذكرت للإطراد مجموعة من المعاني.

المعنى الأول: هو صحة إستعمال لفظ في تمام أفراد معنى كلي بحيث يكون المصحح لاستعمال هذا اللفظ في تمام هذه الأفراد هو المعنى الكلي والتي تكون تلك الأفراد مصاديقه، مع العلم بأن كل فرد من تلك الأفراد ليس معنى حقيقياً لذلك اللفظ إذا لوحظ ذلك الفرد بعنوان فرديته.

أحد طعامين ثم بعد ذلك وقبل تناوله وقعت النجاسة في أحدهما وانعقد العلم الاجمالي أيضاً، وهذه الصورة تنحل أيضاً الحاليتين، فالاضطرار تارة يتعلق بأحدهما بعينه واخرى بأحدهما لا بعينه.

ثم إن الاضطرار الى بعض أطراف العلم الإجمالي لا يختص بالشبهات التحريمية بل يشمل الشبهات الوجوبية، كما لو كان متعلق العلم الإجمالي أحد واجبين إما الإنفاق على الزوجة أو أداء الدين. وكذلك يعم البحث حالات الإكراه فلا يختص بمجالات الاضطرار.

\*\*\*

## ١٠٩ - الإضطرار بسوء الاختيار

## لا ينافي الإختيار

أوضحنا المراد من هذه القاعدة تحت عنوان الامتناع بسوء الاختيار.

\*\*\*

مثلاً: لو لاحظ المستعلم للغة من اللغات أن أصحاب تلك اللغة يستعملون لفظاً معيناً في معنى معين، ولاحظ انحفاظ استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى المخصوص في تمام استعمالاتهم رغم أن الأحكام التي تُحمل على ذلك اللفظ بمعناه المعين مختلفة وليس ثمة قرينة خاصة على ذلك، فإنه يحصل الجزم حينئذٍ بأن ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنى المطرد استعماله فيه.

فلو لاحظ المستعلم أن العرب تستعمل لفظ «القمر» في ذلك الكوكب الليلي، ولاحظ أن هذا المعنى هو المراد دائماً من لفظ القمر رغم تفاوت الأحكام المحمولة عليه، فعنى القمر في قولهم: «بزغ القمر» هو عينه المعنى من قولهم «انخسف القمر» أو «غاب القمر» أو «انشق القمر» أو «خلق الله القمر» وهكذا.

وحينئذٍ ينقدح في ذهن المستعلم أن

فإذا صح استعمال اللفظ في تمام الافراد بلحاظ معناها الكلي فهذا يكشف عن أن اللفظ حقيقة في المعنى الكلي.

مثلاً: صحة استعمال لفظ الإنسان في زيد وبكر وخالد وهكذا بلحاظ أن هذه الافراد من مصاديق الحيوان الناطق، أي أن العلاقة الملحوظة حين استعمال لفظ الإنسان في زيد وبكر وخالد هي علاقة المصداق بمعناه الكلي وهو في المثال الحيوان الناطق.

والمتحصل أن هذا الإستعمال المطرد في الأفراد بلحاظ معناها الكلي يكشف عن أن لفظ الإنسان حقيقة في المعنى الكلي وهو الحيوان الناطق.

المعنى الثاني: هو صحة استعمال لفظ معين في معنى مخصوص في تمام الموارد والحالات مع أحكام ومحمولات مختلفة على أن لا تكون ثمة قرينة على إرادة المعنى المخصوص من ذلك اللفظ.

## ١١١ - الإطراد في التعريف

وهو أحد الشرائط المذكورة  
للتعريف في علم المنطق، أي أن  
التعريف لا يكون تاماً إلا أن يتوفر  
على مجموعة من الشرائط منها  
الإطراد.

والمراد منه المنع عن دخول  
الأغيار، بمعنى أن لا يكون التعريف  
شاملاً لغير المعرف.

\* \* \*

## ١١٢ - الإطلاق

عُرِّفَ الإطلاق قديماً بأنه «مادلٌّ  
على شائع في جنسه».

وحاصل المراد من هذا التعريف:  
أن المطلق هو اللفظ الذي له دلالة على  
معنى كلي قابل للصدق على أفراده  
وخصه، فالمراد من الإسم الموصول  
في التعريف هو اللفظ، فاللفظ المطلق  
هو الذي له دلالة على معنى شائع.

هذا الإستعمال أما أن يكون حقيقياً أو  
مجازياً، واحتمال مجازيته منفي لا طراد  
الإستعمال فيتعين كونه حقيقياً، فمنشأ  
انتفاء احتمال المجازية هو الإطراد  
نفسه، إذ ليس من المعقول أن تحفظ  
القرينة الحالية وكذلك المقالية في تمام  
الموارد مع اختلاف المحمولات  
وافتراض تكثر تلك الموارد  
والحالات، وهذا المعنى للإطراد هو  
الذي تبناه السيد الخوئي رحمته عليه وادعى  
أنه الوسيلة الغالبة للتعرف على  
أوضاع اللغة.

المعنى الثالث: هو اطراد التبادر،  
والمقصود منه عرض اللفظ على  
النفس في موارد عديدة وحالات  
مختلفة، فإن وجد أن المتبادر من هذا  
اللفظ في تمام هذه الموارد معنى واحد،  
فهذا يكشف عن هذا اللفظ موضوع  
لهذا المعنى.

\* \* \*

فرق بين وقوعهما في سياق النفي أو سياق الإثبات، إذ أنّها على أي حال يقبلان الصدق على أفرادهما.

وكيف كان فإنّ الظاهر من التعريف هو أنّ الإطلاق من صفات اللفظ، وهذا خلاف ما هو المتسالم عليه عند المحققين من أنّ الإطلاق وكذلك التقييد من صفات المعنى، فالمعنى تارة يكون مطلقاً واخرى يكون مقيداً، كما هو الحال في الكلية والجزئية، إذ إنّ المعنى هو الذي تارة يكون كلياً واخرى يكون جزئياً، ووصف اللفظ بالإطلاق والتقييد أنّما هو بتبع المعنى الذي وضع اللفظ للدلالة عليه.

هذا هو حاصل ما أفاده المحقق النائيني رحمته في مقام التعليق على التعريف. ثم إنّ الذي استقرّ عليه المحققون هو أنّ المراد من الإطلاق في المصطلح الأصولي هو عينه المراد منه عند اللغويين أو ما يقارب المعنى اللغوي، والذي هو الإرسال، فحينما

والمعنى الشائع هو المعنى الكلي الذي له قابلية الصدق على أفراد كثيرة.

والظاهر من كلمات المحقق النائيني رحمته أنّه فهم من التعريف أنّ المطلق هو اللفظ الدال على فعلية الصدق على أفراد كثيرة، بمعنى أنّ القابلية للصدق على كثيرين وحدها غير كافية لصحة إطلاق عنوان المطلق على اللفظ، ولهذا أورد على التعريف بأنه غير شامل للإطلاق البدلي، وأنه يقتضي اختصاص الإطلاق بالشمولي فحسب، وإنّ النكرة في سياق الإثبات مثل «أكرم عالماً» ليست من المطلق، لأنها لا تدلّ على الإطلاق الشمولي، نعم النكرة في سياق النفي أو النهي مندرجة تحت التعريف.

وهذا بخلاف ما لو فهمنا من التعريف أنّ المطلق هو اللفظ الذي له قابلية الصدق على كثيرين، فإنّ اسم الجنس النكرة وكذلك المعرف بلام الجنس مشمولان للتعريف من غير

يُقَال دابة مرسلة فهذا معناه أنّها مطلقة العنان لا يمنعها عن الإسترسال في الحركة مانع، وذلك في مقابل الدابة المعقولة والمقيدة.

وهذا المعنى هو المراد من الإطلاق عند الأصوليين، حيث عرّفوا الإطلاق بأنّه المقابل للتقييد. فالمعنى المطلق هو غير المقيد، فالطبيعة عندما تُلاحظ ولا يُلاحظ معها وصف زائد على معناها فهذا يقتضي إرادة الإطلاق لا بمعنى أن الإطلاق جزء مفهومها بل هو وصف طارئ على ماهيتها، وعندما تُلاحظ تلك الطبيعة ويُلاحظ معها شيء خارج ماهيتها فهذه الطبيعة مقيدة.

فالإنسان الملحوظ مجرداً عن كل قيد حتى قيد التجرّد عن القيود يكون معروضاً للإطلاق. ولمزيد من التوضيح راجع التقابل بين الإطلاق والتقييد.

\*\*\*

### ١١٣ - الإطلاق البدلي

هو ما كان مصب الحكم فيه هو الطبيعة بنحو صرف الوجود بمعنى أن المطلوب هو إيجاد الطبيعة، ولما كان إيجادها يتحقق بإيجاد واحد من أفرادها فهذا يقتضي أن إيجاد واحد من أفراد الطبيعة - على سبيل البدل وبنحو العطف بأو - محقق لامثال الحكم.

وبهذا يتضح عدم انحلال الحكم في الإطلاق البدلي وأنّ الانحلال في طرف الطبيعة أنّما هو لأجل أن إيجاد الطبيعة لا يكون إلّا في ضمن واحد من أفرادها.

ومنشأ التعبير عن هذه الحالة بالاطلاق هو أن جعل الحكم على صرف الوجود للطبيعة يقتضي أن يكون المكلف في سعة من جهة امثال الطبيعة في ضمن أي فرد من أفرادها، كما أن ذلك يُعبّر عن أنه لا خصوصية

بتعدد الأفراد أو الاحوال .  
ومثال ذلك وقوع الحكم على  
النكرة في سياق النهي مثل « لا تكرم  
كافراً » أو كون الحكم مجعولاً على  
مطلق الوجود للطبيعة كقوله تعالى  
﴿أَخْلُ الْمَنَةُ النَّبِيْعُ﴾ (٢٢) .

ثم أنه وقع الخلاف بين الأعلام فيما  
هو منشأ استفادة الشمولية تارة  
والبديلية اخرى من الاطلاق رغم أن  
الإطلاق في كلا الحالتين مستفاد من  
قرينة الحكمة ، ومن غير المعقول ان  
تكون قرينة الحكمة بنفسها مفيدة تارة  
للإطلاق الشمولي ومفيدة تارة اخرى  
للإطلاق البديلي .

ومن هنا تصدى الأعلام لمعالجة  
هذه المشكلة ، فالسيد الخوني رحمته  
ادعى أن استفادة الشمولية تارة  
والبديلية اخرى ناشئة عن قرينة عقلية  
أو عرفية ولا صلة في استفادة  
شمولية والبديلية بقرينة الحكمة .

وأما الشيخ صاحب الكفاية رحمته

عند المولى لفرد على فرد آخر ، فتام  
الأفراد يمكن ان تكون مورداً لامثال  
الأمر بالطبيعة في ضمنها .

ويمكن التمثيل للإطلاق البديلي  
بالنكرة في سياق الإثبات ، كما لو قال  
المولى : « أعتق رقبة » فإن المطلوب  
اعتاقه هو صرف الوجود لطبيعة  
الرقبة ، راجع « الإطلاق الشمولي » .

\*\*\*

#### ١١٤ - الإطلاق الشمولي

والمراد منه الإستغراق  
والإستيعاب لتمام أفراد أو أحوال  
الطبيعة التي عرضها الاطلاق بحيث  
يكون الحكم المجعول على الطبيعة  
منحلاً الى أحكام بعدد أفراد أو  
أحوال الطبيعة المعروضة للإطلاق ،  
وهذا يؤول روحاً الى ان الحكم  
المحمول على الطبيعة محمول على كل  
أفرادها أو أحوالها على سبيل العطف  
بالواو ، وهذا لا يكون إلا بتعدد الحكم



يتصدى لامتثال الحكم المجعول على الطبيعة يتحرى ما هو المحقق للإمتثال، وهل ان الإمتثال يتحقق بايجاد فردٍ من أفراد الطبيعة أو باعدام فردٍ من أفرادها، أو ان الإمتثال يتحقق بايجاد تمام أفراد الطبيعة وباعدام تمام أفرادها، أو ان الإمتثال تارة يكون بالنحو الاول وتارة يكون بالنحو الثاني، وهنا يأتي دور القرينة العقلية التي ذكرها الشيخ الآخوند رحمته

أما حينما نبحث عما هو المجعول على المكلف، وهل المجعول هي أحكام متعددة بعدد أفراد الطبيعة بحيث يكون لكل حكم منها طاعة ومعصية مستقلة فيكون الإطلاق شمولياً، أو ان المجعول هو حكم واحد بحيث لا يكون في البين إلا طاعة واحدة أو معصية واحدة فيكون الاطلاق بديلاً. فإن الصحيح في هذا الفرض ان الشمولية والبديلية تابعة لملاحظة الحكم، فإن لوحظ الحكم مع موضوعه فالأصل

فادعى ان منشأ استفادة الشمولية والبديلية هو قرينة عقلية مطردة، وهي ان الطبيعة توجد بوجود أحد أفرادها إلا انها لا تنعدم إلا بانعدام تمام أفرادها، ولما كان الأمر يعني طلب ايجاد الطبيعة فهذا يقتضي البديلية، إذ ان الطبيعة تتحقق بايجاد فردٍ منها وهو معنى البديلية. وأما النهي فلما كان المراد منه هو طلب اعدام الطبيعة فهذا لا يكون إلا بترك تمام أفرادها، إذ ان ايجاد فردٍ واحد منها يتنافى مع كون المطلوب هو اعدام الطبيعة، إذ ان ايجاد فردٍ منها معناه وجودها، وهو خلف المطلوب، والذي هو اعدام الطبيعة. وبهذه القرينة استفدنا الشمولية.

وهذا البيان وقع موقع القبول عند السيد الصدر رحمته إلا أنه استدرك عليه بأن ذلك انما يناسب الشمولية والبديلية في مرحلة الامتثال ولا يناسب الشمولية والبديلية بلحاظ الحكم.

وبيان ذلك: ان المكلف حينما

المفترضة يكون مصباً للحكم، وهذا بخلاف المتعلق، فإنه إنما ينشأ عن الحكم، ويكون معنى وقوعه متعلقاً للحكم هو مطلوبية تحقيقه، وهذا لا يستوجب أكثر من إيجاد طبيعة المتعلق، وطبيعة المتعلق توجد بواحد من أفرادها على نحو البديل.

\*\*\*

١١٥ - اطلاق اللفظ وإرادة شخصه

والمراد من ذلك هو ان يستعمل المتكلم اللفظ ويقصد منه شخص ذلك اللفظ، كأن يقول: «زيد ثلاثي» أو «زيد لفظ» ويقصد من المحمول شخص اللفظ المذكور في موضوع القضية.

وهذا النحو من الإستعمال يحتاج الى شيء من التأمل كما ذكر ذلك صاحب الكفاية رحمته، وذلك لأن المستعمل والمستعمل فيه واحد وهو شخص اللفظ المذكور في موضوع

الشمولية مالم تقم قرينة منافية للشمول، وان لوحظ الحكم مع متعلقه فالأصل البدلية مالم تقم قرينة مقتضية لشيء آخر.

مثلاً: «أكرم العالم» فإن الوجوب المستفاد من الهيئة اذا لاحظناه مع موضوعه فهو حينئذٍ منحل إلى أحكام بعدد أفراد طبيعة العالم، وهذا هو معنى الشمولية، واذا لاحظنا الوجوب مع متعلقه «الأكرام» فإن الحكم حينئذٍ لا يقتضي أكثر من إيجاد الطبيعة في ضمن فرد من أفرادها.

ومنشأ هذه الدعوى أن موضوع الحكم يفترض في مرحلة متقدمة على جعل الحكم، فلو كان الموضوع من قبيل الطبايع ذات المفهوم الكلي فهذا يعني أن الموضوع قبل جعل الحكم عليه قابل للصدق على أفراده، وبهذه الهيئة ينصب الحكم على الموضوع، فلا يكون للحكم أي تصرف في الموضوع، فالموضوع أيًا كانت حيثيته

انَّ المتكلم قد لاحظ اللفظ بلحاظين متنافيين في عرض واحد، أي لاحظ اللفظ بلحاظ آلي في الوقت الذي لاحظته لحاظاً استقلالياً.

وقد تفصّل المحقق الآخوند رحمته عن هذا الاشكال بما حاصله :

أنه يمكن افتراض تغاير المستعمل أنه يمكن افتراض تغاير المستعمل عن المستعمل فيه اعتباراً وهو كافٍ في تصحيح الإستعمال ودفع محذور الإتحاد، وذلك باعتبار تعدد الجهة في المستعمل والمستعمل فيه، وهذا هو الذي يُبرّر دعوى التغاير الإعتباري، فن جهة أنه صادر عن المتكلم يكون دالاً ومن جهة أن شخصه مراداً للمتكلم يكون مدلولاً. وأما محذور تركب القضية من جزئين فهو منوط بعدم كون شخص اللفظ موضوعاً واقعاً للقضية وإلا فهي متركبة من ثلاثة أجزاء.

وبتعبير آخر: إنَّ القضايا المتعارفة مثل «زيد رجل» لا يكون الموضوع

القضية، فهو عينه المحمول والحال أنه قد ذكرنا أن من شرائط الإستعمال تغاير المستعمل والمستعمل فيه حتى لا يكون الدال والمدلول واحداً وحتى لا يلزم تركيب القضية من جزئين والذي هو مستحيل عقلاً، إذ إنَّ كلَّ قضية لا بدّ وان تكون مشتملة على النسبة ولا نتعلل النسبة في المقام لافتراض عينية المحمول للموضوع، وهذا معناه أنَّ القضية متركبة من محمول ونسبة فحسب، إذ إنَّ الحاكي في مفروض القضية هو عينه المحكي، فالواقع في رتبة المحمول ليس شيئاً آخر غير الموضوع.

وأما استحالة اتّحاد الدال والمدلول فلأنه قد ذكرنا في بيان حقيقة الإستعمال أنه بمعنى فناء اللفظ في المعنى، فكأن المعنى هو الملقى، وحينئذٍ يكون لحاظ اللفظ حين الإستعمال آلياً ويكون لحاظ المعنى استقلالياً، فإذا كان الدال والمدلول واحداً فهذا معناه

## ١١٦ - اطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله

والكلام في صحة استعمال اللفظ في نوع اللفظ، بمعنى أن يقصد المتكلم من اللفظ نوعه، والذي هو الحقيقة المشتركة الجامعة والصادقة على حصصها الواقعة في جواب ما هو، فزيد وبكر وخالد حينما يُسأل عنهم «بما هو» فإنَّ الجواب هو «النوع» وهو الانسان.

وباتُّضح ذلك نقول: أنه قد يُستعمل اللفظ ويُراد منه نوعه، كما لو قال المتكلم «ضَرَبَ كلمة» فإنَّ أَراد من لفظ «ضَرَبَ» نوعه وهو «الكلمة» - والتي هي تمام الحقيقة المشتركة والجامعة والصادقة على حصصها مثل «ضَرَبَ - وشرب - وقائم - والباء» فإنَّ هذه الفاظ لو وقع عنها السؤال «بما هو» لكان الجواب هو «الكلمة» - فالمتكلم في المثال استعمل حصة من حصص النوع

فيها شخص اللفظ المتركَّب من مادة «الزاي والياء والذال»، إذ أنَّ شخص اللفظ ليس برجل، فموضوع هذه القضية هو مؤدَّى اللفظ، أما في المقام فشخص اللفظ هو موضوع القضية، وبهذا تكون متركبة من ثلاثة أجزاء. ومن هنا يكون اطلاق اللفظ وإرادة شخصه ليس من الإستعمال، وذلك لأنَّ الإستعمال منوط بكون الموضوع والذي هو المستعمل حاكياً عن معنى، وفي المقام ليس كذلك لافتراض أنَّ الموضوع هو شخص اللفظ.

وكيف كان فالذي استقرَّ عليه جمع من الأعلام كالسيد الخوئي والسيد الصدر عليه السلام أنَّ اطلاق اللفظ وإرادة شخصه ليس من قبيل الإستعمال بل هو من قبيل الدلالة الایجابیة وسیأتي توضیح ذلك في محله ان شاء الله تعالى.

وأراد منه النوع .

وأما استعمال اللفظ وإرادة صنفه :  
فهو ان يستعمل المتكلم لفظاً ويُريد  
منه صنفه .

والصنف هو الكليّ الواقع تحت  
النوع والذي يوجب تقسيم النوع الى  
أقسام كلُّ قسم يُعبّر عنه بالصنف ،  
فالأصناف وان كانت تشترك في

انضوائها تحت حقيقة واحدة هي  
النوع إلاّ أنّه لما كانت كل مجموعة من

المحصص تمتاز بخصوصية عرضية غير  
مقومة للذات أوجب ذلك تصنيف  
النوع الى أقسام كلُّ قسم يكون صنفاً  
من أصناف النوع . مثلاً : أفراد

الانسان بتمامها تشترك في حقيقة  
واحدة هي المعبر عنها بالنوع إلاّ انّ

لكل مجموعة من هذه الأفراد  
خصوصية لا تتصل بمقومها الذاتي ،

هذه الخصوصية هي التي أوجبت  
تصنيف النوع ، فأفراد الانسان بلحاظ

خصوصية العلم مصنّفه إلى صنفين

علماء وغير علماء ، وهكذا .

ومع اتّضاح ذلك نقول : انّ المتكلم  
قد يستعمل لفظاً ويكون مراده منه

صنف ذلك اللفظ ، مثلاً حينما يُسال  
عن اعراب لفظ زيد في جملة « رأيت

زيداً » فإنه يقول « زيد مفعول به » ،  
فالمتكلم استعمل في المثال لفظ زيد في

صنفه ، إذ انّ الكلمة - وهي النوع -  
يمكن تصنيف حصصها بلحاظ ما

يعرضها من خصوصيات .  
فخصوصية وقوع الكلمة في الجملة

موقع المفعول توجب تصنيف أفراد  
الكلمة الى مفعول به وغير مفعول به .

فحينما نستعمل لفظاً ونقصد منه  
المفعول به فهذا هو استعمال اللفظ في صنفه .

وأما استعمال اللفظ في مثله فذلك  
حينما يستعمل المتكلم لفظاً ويقصد به

مثل اللفظ الذي تلفظ به سابقاً أو  
تلفظ به متكلم آخر ، فحينما يقول

متكلم : « ضرب زيد عمراً » ثم يقول  
« ما هو اعراب زيد » فإنّ لفظ زيد

الثاني استعمل في مثله .

هذا وقد وقع الكلام عما هو المصحح لهذه الإستعمالات المجازية ، وأجاب المحقق الآخوند رحمته عن ذلك بأن المصحح لهذه الاستعمالات هو عينه المصحح لسائر الإستعمالات المجازية والذي هو التناسب مع الطبع العرفي ومذاقه .

وأما السيد الخوئي رحمته فادعى أن هذه الإطلاقات ليست من قبيل الإستعمالات بل هي من قبيل الدلالة الإيجادية على ما سيأتي توضيحها في محلها ، ان شاء الله تعالى .

\*\*\*

### ١١٧ - الإطلاق اللفظي الحكمي

والمراد منه نفي القيود عن الموضوع أو المتعلق للحكم بواسطة قرينة الحكمة ، وعُبر عنه باللفظي باعتبار أن الإطلاق يعرض المعنى المستفاد بواسطة اللفظ ويقتضي نفي القيود

عنه ، وهو بخلاف التقييد اللفظي فإنه يعرض المعنى أيضاً المستفاد بواسطة اللفظ والاطلاق اللفظي في مقابل الاطلاق المقامي والذي لا صلة له بالموضوع المذكور وإنما ينفي موضوعات أخرى للحكم لو قُدِّر لها ان تذكر لما أوجبت تقييداً في الموضوع المذكور ، فسواء ذكر الموضوع الآخر أو لم يذكر فإن موضوع الحكم الاول يظل مفيداً لمعناه السعي دون أن يتأثر بذكر الموضوع الآخر .

فالاطلاق اللفظي يعرض المعنى المذكور بواسطة اللفظ ، والاطلاق المقامي ينفي المعنى غير المذكور . وهذا هو منشأ تسمية الاول بالاطلاق اللفظي ، وأما منشأ التعبير عنه بالحكمي فباعتبار ان الظهور في الاطلاق تم بواسطة قرينة الحكمة .

ولمزيد من التوضيح راجع عنوان « قرينة الحكمة » وعنوان « الإطلاق المقامي » .

## ١١٨ - الإطلاق المقامي

الإطلاق المقامي هو الإطلاق المستفاد من قرائن أخرى غير قرينة الحكمة وتكون نتيجته نفي موضوع مستقل عن أن يكون مشمولاً لحكم من الأحكام على خلاف الإطلاق اللفظي، فإنه إنما يقتضي انتفاء القيود المضيقه لدائرة موضوع الحكم.

فالإطلاق المقامي ينفي موضوعاً هذا الموضوع لو قُدِّر له وذكر في الكلام لما أضاف شيئاً زائداً على الموضوع المذكور وإنما تكون فائدة ذكره هو أنه أحد موضوعات الحكم المذكور وتوضيح ذلك:

إنَّ الإطلاق اللفظي - المعبر عنه بالإطلاق الحكمي - متقوم بظهور حال كل متكلم - مرید لجعل حكم لموضوع - أنه في صدد بيان تمام موضوع حكمه وإنَّ كلَّ حيثية دخيلة - بنظره - في ترتب الحكم على

الموضوع فإنه لا بدَّ من ذكرها وتقييد الموضوع بها. فالتكلم حيناً لا يذكر أيَّ قيد لموضوع الحكم فهذا يقتضي عدم إرادته للقيود وإلا لو كان مریداً لها ولم يذكرها يكون ناقضاً لغرضه - وهو بيان موضوع حكمه بتمام حدوده - ولما كان الحكم لا ينقض غرضه فهذا يعني عدم إرادته لتلك القيود، وبذلك يتنقح الإطلاق والذي يعني نفي القيود عن موضوع الحكم.

فالمتنفي بالإطلاق اللفظي هو قيود الموضوع، والمنشأ للظهور في الإطلاق اللفظي هو ما يظهر من حال كل متكلم أنه في مقام بيان تمام موضوع حكمه وأنه عندما لا يذكر القيود في كلامه فإنها ليست له، وهذا ما تنقحه قرينة الحكمة.

أما الإطلاق المقامي فليس كذلك، إذ هو يختلف عن الإطلاق اللفظي من جهتين، الأولى في نتيجة الإطلاق المقامي، الثانية فيما هو منشأ الظهور في

الإطلاق المقامي .

أما الجهة الأولى : فإن مقتضى الإطلاق المقامي هو انتفاء موضوع مستقل عن ان يكون مشمولاً للحكم المذكور للمتكلم ، والمراد من الإستقلال هو ان الموضوع المنفي لو كان مراداً للمتكلم لما أوجب ذلك تضييقاً في دائرة الموضوع المذكور ، وهذا بخلاف الإطلاق اللفظي فإن القيد المنفي بالإطلاق لو كان مراداً لأوجب تضييقاً في دائر الموضوع المجمعول له الحكم .

مثلاً حينما يقال : « أكرم العالم » فإن مقتضى الاطلاق اللفظي ومقدمات الحكمة هو سعة دائرة الموضوع « العالم » لأن الاطلاق يعني نفي القيود المضيقه لدائرة مفهوم العالم ، أما لو كان القيد مراداً للمتكلم وذكره في كلامه فإن ذكر القيد يستوجب تضييق دائرة الموضوع ، فيصبح موضوع الحكم هو العالم العادل مثلاً .

والإطلاق المقامي ليس كذلك ، فمثلاً حينما يكون المولى في صدد تعداد موضوعات حكم من الاحكام ، كأن يقول : « مفطرات الصائم ثلاثة الأكل والشرب والجماع » ، فلو شككنا في ان الإرتماس في الماء هل هو من مفطرات الصائم أيضاً أو لا ؟ فإن مقتضى الإطلاق المقامي هو نفي موضوعية الإرتماس للإفطار والذي هو الحكم ، ومن الواضح ان الإرتماس لو كان مراداً ومذكوراً لما أوجب تضييقاً في دائر موضوعات الحكم الأخرى كالأكل ، ولهذا قلنا ان الإطلاق المقامي ينفي موضوعاً مستقلاً لا يستوجب لو اتفق ذكره تقييداً في الموضوع الآخر للحكم ، وإنما هو موضوع أضيف الى موضوعات الحكم المذكور .

الجهة الثانية : وهي البحث عن منشأ الظهور في الإطلاق المقامي .  
ومما ذكرناه سابقاً يتضح ان الإطلاق المقامي لا ينشأ عن مقدمات



مقام تعداد موضوعات الحكم المذكور، وحينئذ فكل موضوع لم يذكره فهو منفي بالإطلاق المقامي أي انه غير مشمول للحكم المذكور.

ومثاله ما لو قال المولى: «سأحصي لكم مستثنيات الغيبة» ثم أخذ في تعدادها، فلو وقع الشك - بعد ان أنهى المولى كلامه - في الطفل المميز، وأنه مشمول للحكم المذكور إلا ان المولى أهمل ذكره أو أنه غير مشمول للحكم؟

فهنا يمكن التمسك بالإطلاق المقامي لنفي موضوعية الطفل المميز للحكم بجواز الغيبة، إذ لو كان موضوعاً لجواز الغيبة لذكره المولى، وذلك لأنه في مقام تعداد موضوعات الحكم كما دل على ذلك تصريحه أو ظهور كلامه في أنه بصدده احصاء مستثنيات الغيبة.

الثاني: ان يكون الإطلاق المقامي مستفاداً من طبيعة الموضوع مع

الحكمة، إذ ان مقدمات الحكمة تفترض وجود موضوع يكون المتكلم في مقام بيان حدوده المتناسبة مع الحكم بنظره، وهذا يقتضي نفي القيود عن الموضوع - عند عدم ذكرها - وتضييق الموضوع بالقيود عند ذكرها، فيختلف حال الموضوع سعة وضيقاً باختلاف ما يعرض عليه من اطلاق أو تقييد. فالاطلاق بمعنى نفي القيود يكون ناشئاً عن مقدمات الحكمة والتقييد يكون ناشئاً عن ذكر القيود.

أما الإطلاق المقامي فالموضوع المذكور لا يختلف حاله بذكر الموضوع الآخر أو عدم ذكره، وهذا ما يكشف عن ان الظهور في الإطلاق المقامي هو شيء آخر غير مقدمات الحكمة، ومن هنا قالوا ان الإطلاق المقامي ينشأ عن قرينة خاصة. وقد ذكر السيد الصدر رحمته أنها على نحوين:

الاول: ان يصرح المتكلم أنه في

الإحجام عن البيان والمفترض أننا  
تابعنا خطابات الشارع فلم نجد ما  
يثبت الوجوب للمنطق، كل ذلك  
يكون الظهور في الإطلاق المقامي وأن  
المنطق ليس موضوعاً للوجوب.

\*\*\*

### ١١٩ - الإطلاق في المفاهيم

#### الافرادية والجمل التركيبية

المراد من المفاهيم الأفرادية هي  
المفاهيم الإسمية، كاسماء الأجناس،  
وعروض الإطلاق عليها معناه  
ملاحظتها مجردة عن كل قيد حتى قيد  
التجرد عن القيود.

وأما المراد من الجملة التركيبية فهو  
المدلول الذي تقتضيه طبيعة القضية،  
إذ إن الاختلاف في الكيفية التركيبية  
للقضية يستوجب اختلاف مدلولها.

وعروض الإطلاق عليها بمعنى  
عدم وجود ما يوجب تبدل مدلولها  
الأولي، أي أنها لو خُلِّت وطبيعة

ملاحظة ما يقتضيه حال المتكلم، فلو  
كان الموضوع من قبيل الموضوعات  
التي لا يُتعرَّف على وجوبها مثلاً إلا  
بواسطة إخبار الشارع مع الالتفات  
إلى أن هذا الموضوع لو كان واجباً لما  
كان في بيانه محذور، فحينئذ لو  
استقصينا البحث في خطابات الشارع  
فلم نجد ما يثبت الوجوب لكان ذلك  
موجباً لاستظهار انتفاء موضوعية  
هذا الموضوع للوجوب إذا ضمنا إلى  
كل ما ذكرناه القرينة العامة المسلمة  
وهي أن الشارع دائماً يكون في مقام  
التصدي لبيان ما يتصل بأغراضه.

مثلاً: لو وقع الشك في وجوب  
المنطق في الصلاة، أي وقع الشك في  
موضوعية المنطق للوجوب، فإنه لما  
كانت طبيعة هذا الموضوع تقتضي  
عدم إمكان التعرَّف على وجوبه بغير  
إخبار الشارع، فإن عدم ذكر الشارع  
لوجوبه رغم أنه حريص على بيان  
أحكامه، وليس ثمة ما يوجب

وباتضح الفرق بين الإطلاق في المفاهيم الافرادية والإطلاق في الجمل التركيبية نقول: انَّ الاطلاق في المفاهيم الأفردية يقتضي دائماً السعة في المفهوم الافرادي، وذلك في مقابل تضيق المفهوم الأفرداي وحصره ببعض أفراده أو حصصه والذي ينشأ عن التقييد للمفهوم الأفرداي.

وأما الإطلاق في الجمل التركيبية فهو يقتضي التضيق، والتقييد فيها هو الذي يقتضي التوسعة، كما لاحظتم ذلك في الجمل الطلبية وكما هو كذلك في الجمل الشرطية، حيث انَّ مقتضى الاطلاق فيها هو التضيق وانحصار ترتب الحكم على تحقق الشرط أو الوصف، بل انَّ الإطلاق في الجمل التركيبية قد يقتضي تضيق المفاهيم الافرادية الواقعة في إطارها، كما هو الملاحظ في اطلاق العقد فإنه يقتضي اختصاص النقد - الواقع ثمناً في العقد - بنقد البلد، ولولا وقوع النقد في اطار

تركيبها فإنها تقتضي الظهور في معنى معين، هذا الظهور المستفاد من الكيفية التركيبية للقضية هو المعبر عنه بالاطلاق في الجمل التركيبية.

ومن هنا يتضح المراد من تقييدها فإنه بمعنى طروء ما يوجب تبدل ظهورها الاولي - المستفاد من طبيعة تركيبها - الى ظهور آخر تقتضيه طبيعة القرينة المقيدة، فالجملة الطلبية مثلاً تقتضي العينية التعينية النفسية، وهذا الإقتضاء ناشئاً عن طبيعة الجملة الطلبية، فهي إذن مفيدة للعينية إذا لم تُقيد بما يستوجب تبدل هذا الظهور، وهذا هو معنى الاطلاق في الجمل التركيبية. أي عدم تقييد الجملة التركيبية بما يستوجب تبدل ظهورها الاولي.

وتقييد الجملة الطلبية - مثلاً - يكون باضافة قيد للجملة يقتضي ظهورها في الكفائية أو التخيرية أو الغيرية، وهذا ما ينافي ظهورها الاولي.

تكون من قبيل الوجودات المتأصلة  
مثل الجواهر «الانسان، الحجر»  
والاعراض والتي هي موجودة في  
اطار الجواهر وقائمة بها مثل القيام  
والإحاطة .

وقد تكون من قبيل الوجودات  
الانتزاعية التي ليس لها ما بإزاء في  
الخارج، بمعنى ان لا وجود لها في  
الخارج يمكن ان يُشار اليه بل انَّ  
الموجود في الخارج هو منشأ  
انتزاعها ، مثل العلوية والفوقية ، فإنَّ  
العلوية لا وجود لها في الخارج إلا انَّ  
منشأ انتزاعها له ما بإزاء في الخارج  
وهو العلة والمعلول ، فإنَّها من  
الوجودات العينية ، والعقل حينما  
لاحظ العلة والمعلول انتزع عنها  
عنوان العلوية ، فالعلوية من الوجودات  
الانتزاعية .

فكما انَّ الوجودات العينية تنقسم  
الى متأصلة وانتزاعية فكذلك  
الوجودات الإعتبارية ، فقد تكون من

العقد لكان مقتضياً للسعة .

هذا هو حاصل ما أفاده المحقق  
النائبي رحمته ، ثم أفاد بأنَّ الإطلاق في  
الجمل التركيبية ليست له ضابطة  
مطرده بل تتفاوت النتيجة فيها  
بتفاوت الحالات والمقامات ، ولذلك  
تبحث الجمل التركيبية من حيث ما  
يقتضيه اطلاقها وتقيدها في محال  
مختلفة تبعاً للحاجة لذلك .

\*\*\*

١٢٠ - الإعتبار من تحت كونه

المعتبر - بصيغة المفعول - كما أفاد  
المحقق النائبي رحمته نحو من الوجود إلا  
انَّ وعاء هذا النحو من الوجود هو  
عالم الإعتبار ، وذلك في مقابل  
الوجودات العينية فإنَّ وعاء وجودها  
هو الخارج ، ولا فرق بينهما من جهة  
الإنقسام الى الوجودات المتأصلة  
والموجودات الانتزاعية .

فكما انَّ الوجودات العينية قد

المصلحة والمفسدة ليس هو عين الاعتبار بل هما من مبادئه في بعض الأحيان.

ومن هنا صحَّ أن يُقال: أنه ليس للإعتبار وجود وراء اعتبار المعتبر، حيث أنه - كما ذكرنا - فعل نفساني اختياري، فبمجرد أن يرفع المعتبر اليد عن اعتباره فإنَّ المعتبر يكون في حيزٍ العدم.

وبما ذكرناه يتضح الفرق بين الاعتبار والمعتبر - بصيغة المفعول - فالمعتبر هو ما يوجد بواسطة الاعتبار وهو الذي ينقسم الى متأصل وانتزاعي، وأما الاعتبار فليس من قبيل الوجودات الاعتبارية حيث قلنا أنه من أفعال النفس الإختيارية، ولا يُعقل أن يكون وجود الاعتبار اعتباري لاستلزام ذلك للتسلسل، إذ لو كان الاعتبار وجود اعتباري لا نسحب الكلام الى هذا الوجود وأنه ما هو منشأ اعتباريته، فإن كان هو

قبيل الوجودات المتأصلة مثلاً الحلية والحرمة والملكية والرقيّة، فإنَّ لهذه الوجودات ما بإزاء في عالم الاعتبار، وقد تكون من قبيل الوجودات الانتزاعية والتي ليس لها ما بإزاء في عالم الاعتبار إلا أن منشأ انتزاعها موجود في عالم الاعتبار ويمكن أن يُشار إليه بالنحو المناسب للوجود الاعتباري، وذلك مثل ما لو اعتبر المولى الملكية مترتبة على الصيغة فإنَّ العقل حينئذٍ ينتزع عنوان السببية والمسببية، فالسببية والمسببية ليس لهما وجود متأصل في عالم الاعتبار إلا أن منشأ انتزاعها موجود متأصل في عالم الاعتبار.

وباتضح أن المعتبر نحو من الوجود وعاؤه هو عالم الاعتبار نقول إنَّ الاعتبار فعل نفساني اختياري، وليس هو الإرادة والكراهة، وذلك لعدم اختياريتهما، نعم الإرادة من مبادئ الاعتبار، كما أن إدراك

بينها هو عنوان الحكم، فالإعتبار هو الحكم على الشيء وليس المقصود من الحكم هو الإنشاء اللفظي، إذ إن ذلك هو المبرز للحكم والإعتبار، وأما الإعتبار والحكم فهو فعل النفس الناشئ عن الإرادة والكرهية.

ولأن الإعتبار يعني الحكم والتقنين فهذا يقتضي لزوم تصوّر الموضوع وتصور الحكم وتصور النسبة بينهما وتصور الفائدة المترتبة على النسبة ثم الإذعان والتصديق بتلك الفائدة وحينئذ ينشأ الحكم والإعتبار.

وليس من اعتبار إلا ويمرّ بهذه المراحل الذهنية وإن كان اعتبارياً، ومن هنا لا يلزم أن يكون الإعتبار ناشئاً عن ملاكات واقعية أو لا أقل وهمية - كما يتفق للمقنن غير المعصوم - فالإعتبار ليس أكثر من افتراض يتفق صدوره من كل عاقل ملتفت أيّاً كان غرضه، ولهذا قيل إن الإعتبار

الإعتبار أيضاً لزم التسلسل، فلا بدّ وأن يكون الإعتبار وجوداً حقيقياً من الوجودات الذهنية.

ويمكن تنظير ذلك بالتصوّر فإنّه غير المتصور، فالمتصور مثلاً هو مفهوم الإنسان وأما التصوّر فهو موجود واقعي حقيقي علاقته مع مفهوم الإنسان علاقة المظروف بظرفه ووعاء وجوده «التصور» هو الذهن، وهكذا الكلام في الإعتبار فإنّه موجود حقيقي واقعي وعاء وجوده النفس وأما الوجودات الإعتبارية مثل الحرمة والوجوب فهي مظروفة للإعتبار والاعتبار هو وعاؤها وموطنها كما أفاد ذلك السيد الخوئي رحمته الله.

والمتحصّل أن الإعتبار فعل نفساني يعني افتراض شيء لشيء أو افتراض أن شيئاً شيء، والاول من قبيل جعل الحرمة على موضوع والثاني من قبيل تنزيل الشك منزلة اليقين، والجامع

سهل المؤنة .

ثم إن الإعتبار ليس ملزماً ومقتضياً لأن ترتب آثاره إلا ان يكون صادراً عمّن له حق الإعتبار سواء كان هذا الحق مدركاً بواسطة العقل العملي القطعي والذي هو إدراك العقل لاستحقاق المولى جلّ وعلا للطاعة وترتيب الآثار على معتبراته أو كان هذا الحق ناشئاً عن الآراء المحمودة والمتبنيات العقلانية، وهذا النحو من الإعتبارات هو المعبر عنه بالإعتبارات العقلانية .

\*\*\*

### ١٢١ - إعتبارات الماهية

والمقصود من إعتبارات الماهية هو أنحاء لحاظها أو قل الكيفيات التي تلحظ بها الماهية . واختلاف اللحاظ في الماهية يؤول الى تباين الملحوظ دقة ، فالماهية الملحوظة بشرط شيء متباينة مع نفس الماهية الملحوظة

بشرط لا ، وحتى الماهية اللا بشرط المقسمي مباينة لأقسامها ، أي بنحو التباين المفهومي ، إذ ان مفهوم الماهية اللا بشرط المقسمي مباين للماهية اللا بشرط أو البشرط شيء .

والغرض من عقد هذا البحث هو التعرف على ماهو الموضوع له اسم الجنس ، بمعنى البحث عن أيّ اللحاظ التي لوحظت معها الماهية حين وضع اسم الجنس لها .

وكيف كان فالماهية قد تلاحظ بما هي هي أي بقطع النظر عن تمام الخصوصيات التي قد تعرضها ، فلا يُلحظ معها سوى ذاتها وذاتيتها والذي هو واقعها في نفس الأمر كجنسها وفصلها .

والماهية بهذا اللحاظ يُعبر عنها بالماهية المهملة ، فهي مهملة من تمام الجهات والحیثیات التي قد تطرأ عليها حتى خصوصية اهاها لا يكون ملحوظاً معها . وحتى خصوصية ان

المنتزع من الخارج ابتداءً. فالذهن ينتزع عن الخارج عنوان الرجل المتَّصف بالفقر - مثلاً - وعنوان الرجل المتَّصف بعدم الفقر، ثم يكون بإمكان الذهن انتزاع مفهوم آخر من هذا المفهوم المنتزع عن الخارج، هذا المفهوم يُعبَّر عنه بالمعقول الثانوي، فالذهن ينتزع عن عنوان الرجل الفقير مفهوم الرجل المتحيث بقيد الفقير، وينتزع عن عنوان الرجل غير الفقير مفهوم الرجل المتحيث بقيد عدم الفقر، كما يمكنه ان ينتزع عن مفهوم الرجل مفهوم الرجل المجرد عن التقيّد بالفقر والتقيّد بعدم الفقر، كما له ان ينتزع مفهوم الرجل الجامع لتنام هذه الأقسام أي الرجل الفقير والرجل غير الفقير والرجل، وهذه الماهية الملحوظة بما هي جامع هي المعبر عنها بالماهية اللا بشرط المقسمي. ولاستيضاح المراد من المعقول الثانوي راجعه تحت عنوانه.

اللحاظ في موردها مقتصر على الذات والذاتيات ليس ملحوظاً، ومن هنا لا يُحمل عليها شيء سوى ذاتها وذاتياتها، فيصح ان يقال: الإنسان من حيث هو حيوان ناطق أو ناطق. وهذه هي المعبر عنها بالكلّي الطبيعي - كما أفاد السيد الخوئي رحمته الله على خلاف بين الاعلام فصلناه تحت عنوان «الكلّي الطبيعي».

وقد تلاحظ الماهية بالإضافة الى خصوصية خارجة عن مقام ذاتها وذاتياتها، وهذا اللحاظ له أقسام:

القسم الاول: ان يكون الملحوظ معها هو عنوان مقسميتها، أي عنوان أنّها مقسم للأقسام الآتية دون لحاظ خصوصية أخرى، والماهية بهذا اللحاظ يُعبَّر عنها بالماهية اللا بشرط المقسمي، وهي معقول ثانوي وعاوّه الذهن فحسب.

ومنشأ كونها من المعقولات الثانوية هو أنّها تُنتزع عن المفهوم



المتحيثة به في عالم اللحاظ ، فلا تصدق على غير الوجود المتقيّد بذلك القيد الخارجي . والماهية الملحوظة بهذا النحو من اللحاظ يُعبر عنها بالماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء ، وهي على قسمين :

الاول : الماهية الملحوظ معها قيد وجودي مثل ماهية الرجل الملحوظ معه قيد الفقر .

الثاني : الماهية الملحوظ معها قيد عدمي مثل ماهية الرجل الملحوظ معه قيد عدم الفقر .

وكلا القسمين يُعبر عنها بلماهية بشرط شيء ، أي بشرط تحيُّثها بالقيد ، ولا يختلف الحال بين كون القيد وجودياً أو عدمياً بعد ان كان المراد من البشرط شيء هو بشرط الإِتِّصاف ، وهو صادق في حالات الإِتِّصاف بالقيد الوجودي والإِتِّصاف بالقيد العدمي . إلا انّ الاصوليين - كما ذكر السيد الخوئي رحمته الله يُطلقون على

القسم الثاني : ان يكون الملحوظ مع الماهية هو صفة التجرّد عن تمام الخصوصيات والحديثات الخارجة عن ذاتها وذاتياتها ، بمعنى أنّها تلاحظ مجردة عن تمام القيود الوجودية والعدمية ، وهذه هي المعبر عنها بالماهية المجردة والماهية بشرط لا .

والماهية بهذا اللحاظ تكون من قبيل الجنس والفصل والنوع ، وذلك لأنّها مفاهيم ليس لها ما بإزاءها في الخارج وأنما وعاءؤها الذهن فحسب ، ولا يمكن حمل الوجودات الخارجية عليها ، نعم يصح حمل المعقولات الثانوية عليها ، فيقال : الإنسان نوع ، والحيوان جنس ، والناطق فصل .

القسم الثالث : ان يكون الملحوظ مع الماهية صفة خارجية ، أي صفة يكون لها تقرّر في عالم الخارج ، وهذا يعني انّ الماهية تُلاحظ بما لها من وجود خارجي في اطار أفرادها ، وعندها يتحيث وجودها بالقيد الخارجي

الى ان اسم الجنس موضوع لأي نحو  
من أنحاء الماهية .

وقد وقع الخلاف بين الأعلام ،  
فبعضهم ذهب الى أنه موضوع للماهية  
المطلقة المعبر عنها بالماهية اللابشرط  
القسمي ، ومشهور المحققين ذهبوا الى  
أنه موضوع للماهية المهملة المعبر عنها  
بالماهية اللابشرط القسمي ، ويترتب  
على هذا الخلاف ، أنه بناء على المبنى  
الاول يكون الإطلاق في أسماء  
الأجناس مستفاداً بواسطة الوضع ،  
وعلى المبنى الثاني يكون الإطلاق  
مستفاداً بواسطة قرينة خارجة عما  
وُضع له اسم الجنس ، وهذه القرينة  
هي المعبر عنها بقرينة الحكمة .

ومنشأ الحاجة لإثبات الاطلاق  
الى قرينة خارجة عما وضع له اسم  
الجنس - بناء على المبنى الثاني - هو ان  
اسم الجنس عندما يكون موضوعاً  
للماهية المهملة فهذا معناه انه وضع  
للطبيعة بما هي هي الغير الملحوظ معها

الماهية الملحوظ معها القيد العدمي  
الماهية بشرط لا ، وعلق على ذلك بأنه  
اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح .

القسم الرابع : ان يكون الملحوظ  
مع الماهية هو خصوصية الإطلاق  
والإرسال ، بمعنى أنها تلحظ مع عدم  
التقيّد بأي قيد وجودي أو عدمي ،  
فيكون عدم لحاظ القيد مأخوذاً في  
اللحاظ مع الماهية .

وبتعبير آخر : تكون الماهية  
ملحوظة مع عدم التقيّد بالقيد وعدم  
التقيّد بعدم القيد ، كأن نلاحظ ماهية  
الرجل مع عدم التقيّد بشيء مثل عدم  
التقيّد بالفقر وعدم التقيّد بعدم الفقر .  
ويُعبّر عن هذه الماهية بالماهية  
اللابشرط القسمي بحسب ما أفاده  
السيد الخوني رحمته الله .

هذا تمام الكلام في إعتبرات الماهية  
وسياتي توضيح أكثر تحت كل عنوان  
من أنحاء الماهية ، وتحت عنوان الكلي  
الطبيعي . إلا أنه لا بد من الإشارة هنا

المقيدة استعمالاً مجازياً بل هو استعمال حقيقي بنحو تعدد الدال والمدلول كما هو الحال في استعمال اسم الجنس في الماهية المطلقة، ففي كلا الحالتين تكون الماهية مستعملة في الطبيعة المهمة ويكون التقييد والإطلاق مستفادين من قرائن أخرى خارجة عما وُضع له اسم الجنس.

وهذا ما يُعبر عن أن اسم الجنس موضوع للجامع بين جميع الأقسام المذكورة في أنحاء لحاظ الماهية، وحينئذٍ صح استعمال اسم الجنس في الماهية على اختلاف أنحاءها، غاية تكون اللحاظات المضافة إلى الماهية مستفادة بواسطة قرائن أخرى.

\*\*\*

## ١٢٢- الإعتبار في الأوضاع اللغوية

والبحث هنا عن نظرية الإعتبار في الوضع، وهي محاولة لتفسير العلاقة الواقعية المدركة بالوجدان بين اللفظ

أي حسيّة أو خصوصية من الخصوصيات الخارجة عن ذاتها وذاتياتها، حتى لحاظ اختصاص النظر بالماهية لم يكن ملحوظاً معها حين وضع اسم الجنس بإزائها، وهذا معناه أن الإطلاق لم يكن ملحوظاً معها حين الوضع، ولهذا عندما يكون المتكلم مریداً للإطلاق من اسم الجنس يلزمه نصب قرينة ولو من قبيل قرينة الحكمة، كما هو الحال لو كان مریداً للتقييد، فإنه لما كان اسم الجنس موضوعاً للماهية المهمة وللطبيعة بما هي يكون التقييد خارجاً عما وُضع له اسم الجنس، وهذا ما يُبرّر الحاجة إلى قرينة خارجية.

وقد استدل لصالح المبنى الثاني:

بأن اسم الجنس لو كان موضوعاً للماهية المطلقة لكان استعماله في المقيد يستبطن عناية زائدة وهي غير محسوسة بالوجدان، إذ لا يرى العرف أن استعمال اسم الجنس في الماهية

تنزيلياً للمعنى أو ان الكيفية الإعتبارية هي ان الواضع جعل اللفظ أداة لتفهم المعنى. وتشترك هذه الكيفيات الثلاث في ان المنشأ لحدوث العلاقة هي اعتبار الواضع وأنه لا وجود لها وراء اعتبار الواضع.

وكيف كان فهنا ثلاث نظريات متفرعة عن نظرية الإعتبار:

**النظرية الاولى:** هي ان الواضع اعتبر الواضع علامة على المعنى، فاللفظ - بحسب اعتبار الواضع - بمثابة العلامة الموضوعية على الطريق للتعبير عن أنه مغلق أو سالك، غايته ان الواضع في الثاني حقيقي خارجي والوضع اللغوي اعتباري وإلا فكلاهما مشتركان من جهة ان العلامة وضعت للكشف عن ذي العلامة. ولمزيد من التوضيح راجع مسلك العلامة.

**النظرية الثانية:** هي ان الواضع يعتبر اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى،

والمعنى، حيث نجد ان اللفظ سبب لانحطار المعنى في الذهن، ومن غير المعقول ان يكون هذا الانحطار قد نشأ جزافاً، فلا بد من منشأ سبب انحلاق هذه العلاقة السببية الواقعية. ومن هنا تصدّت مجموعة من النظريات للكشف عما هو السر لهذه العلاقة. ومن هذه النظريات هي نظرية الإعتبار.

واجمال المراد منها هو ان الواضع يعتبر اللفظ دالاً على المعنى، وهذا الإعتبار يحدث استيثاقاً بين اللفظ والمعنى ينشأ عنه انحطار المعنى عند اطلاق اللفظ، فالسر الذي نشأت عنه العلاقة بين اللفظ والمعنى هو اعتبار الواضع.

وهذا المقدار لا موقع للخلاف فيه بين أصحاب مسلك الإعتبار وإنما اختلفوا في كيفية الإعتبار الذي نشأت عنه العلاقة، وهل هو اعتبار اللفظ علامة على المعنى أو هو اعتبار اللفظ وجوداً

الوسيلة بذى الوسيلة، فكلما أراد المتكلم إخطار المعنى في ذهن المخاطب توّسل باللفظ لتحقيق هذا الغرض، فكما يُتوسل بالمفتاح لفتح القفل كذلك يُتوسل باللفظ لإخطار المعنى، غايته أنّ اللفظ وسيلة وأداء اعتبارية بمعنى أنّها نشأت عن اعتبار الواضع للفظ أداة، وهذا بخلاف المفتاح فإنّ صلاحيته لأن يتوسل به لفتح القفل ليس منوطاً بالإعتبار بل هي ناشئة عن علاقة تكوينية بينه وبين القفل هذه العلاقة هي علاقة الوسيلة بذى الوسيلة.

\*\*\*

### ١٢٣ - إعراض المشهور

والبحث في المقام عن سقوط الحجية عن الخبر المعتبر سنداً إذا أعرض عنه المشهور.

وشهرة الإعراض التي وقع البحث عن صلاحيتها لسلب الحجية عن

فالملقى للمخاطب هو المعنى تنزيلاً واعتباراً، ولهذا يكون لحاظ اللفظ من قبل المتكلم لحاظاً آلياً ويكون الملحوظ بنحو الإستقلال هو المعنى، فهو الموجود بالاستعمال واللفظ يكون فانياً فيه فناء العنوان في المعنوي.

ويمكن تنظير الوجود التنزيلي للمعنى باللفظ ببعض المعنويات الشرعية التي نزل فيها وجود شيء منزلة وجود شيء آخر، كتنزيل وجود الفقاع منزلة وجود الخمر، فالخمر وإن لم يكن له وجود خارجي عند وجود الفقاع إلا أنه موجود تنزيلاً وفي عالم الإعتبار، وكذلك الحال في وجود المعنى باللفظ، فهو وإن لم يكن له وجود في وعاء الخارج عندما يُطلق اللفظ إلا أنّ له وجود حقيقي في وعاء الإعتبار.

النظرية الثالثة: هي أنّ الواضع يعتبر اللفظ أداة لتفهم المعنى، وبهذا تُصبح علاقة اللفظ بالمعنى علاقة

الأخبار المنقولة عن أهل البيت عليهم السلام خصوصاً المتصل منها بالأحكام.

**الأمر الثاني:** هو إحراز أن الإعراض لم ينشأ عن إجمال الخبر أو عدم ظهوره في المعنى الذي يُراد الاستدلال به عليه، أو لم ينشأ عن أن الخبر بنظرهم كان قد صدر تقيية أو أنه معارض بما هو أقوى منه سنداً أو دلالة.

ومع احراز الإعراض واحراز أنه لم ينشأ عن أحد المناشئ المذكورة يقع البحث حينئذٍ عن أن هذا الإعراض هل هو موجب لانسلااب الحجية عن الخبر رغم سلامه طريقه من الضعف أو أن هذا الإعراض لا يؤثر في صحة الاعتماد عليه؟.

ذهب المشهور من المتأخرين إلى أن الإعراض سالب للحجية عن الخبر، وذلك لأن مناط ثبوت الحجية للخبر هو الوثوق بصدوره، وكيف يحصل الوثوق بخبر أعرض عنه

الخبر المعتبر سنداً هي الشهرة الواقعة بين قدماء الفقهاء القريبين من عصر النص كالصدوقين والشيخ المفيد والسيد المرتضى والحلي وسلار وابن البراج والشيخ الطوسي عليهم السلام.

ثم إن صدق الإعراض منوط باحراز أمرين:

**الأمر الأول:** هو إحراز اطلاعهم على الخبر، وهذا يعني أنه لو وقع الشك في اطلاعهم عليه - بحيث احتملنا أن منشأ عدم العمل بالخبر هو عدم رؤيتهم له - فإن صدق الإعراض في مثل هذا الفرض غير متحقق، فيكون هذا الفرض خارجاً عن محل النزاع.

والوسيلة التي يمكن التعرف بها على رؤيتهم للخبر هي نقلهم له باسانيده المعتبرة أو وجدانه في المجاميع الروائية المشهورة، إذ في هذه الحالة يستبعد عدم اطلاعهم عليه رغم حرصهم على التحري عن

## ١٢٤- إعراض المشهور عن الظهور

والبحث هنا عن أن إعراض المشهور عما هو المستظهر من الرواية هل يوجب سقوط الظهور عن الحجية أو لا.

ذهب مشهور المتأخرين الى عدم سقوط الحجية عن الظهور بالاعراض، وذلك لإطلاق أدلة الحجية الثابتة للظهور، بمعنى أن حجية الظهور ليست منوطة بعدم الظن بخلافه، فلو اقتضت الضوابط اللغوية المقررة عن أهل اللسان ظهوراً معيناً وكان هذا الظهور متناسباً مع المتفاهم العرفي مع ملاحظة تمام ما يكتنف الرواية من قرائن فإن هذا الظهور يكون حجة حتى ولو لم يحصل الظن الشخصي به أو كان الظن الشخصي منافياً لما هو مقتضى ذلك الظهور.

نعم اعراض المشهور يكون بمثابة

المشهور من قدماء الاصحاب القريبين من عصر النص والذين هم أعرف العلماء بالحديث وبرجال الحديث، وهل أخذ الحديث إلا منهم، فهم بحكم قربهم من عصر النص أعرف من غيرهم بما أتت به الحديث من الوضع والتدليس.

إلا أن السيد الخوئي رحمته الله خالف المشهور وذهب الى أن الإعراض غير قادح في حجية الخبر المعتبر سنداً، وذلك لأن أدلة الحجية لخبر الثقة غير قاصرة عن الشمول لهذا الفرض، وأن اعراض بعض العلماء وان كانوا الأكثر عن خبر مع عمل آخرين به لا يقدر في صحة الإعتاد عليه بعد تمامية الاطلاق لأدلة الحجية، نعم لو تسالم العلماء على الاعراض فإن ذلك يوجب الاطمئنان بوجود خلل في الخبر، وحينئذ لا يصح التعويل على مثله، إلا ان ذلك خارج عن محل البحث.

\*\*\*

أُسند الإقتضاء الى لفظ لغرض التعرّف على مدلوله فالإقتضاء حينئذ يكون بمعنى الكشف والدلالة، وان أُسند الى فعل من الافعال أو الى أمر من الامور الواقعية فالإقتضاء حينئذ يكون بمعنى العلية والمؤثرية.

مثلاً: حينما يُقال: الامر هل يقتضي المرة أو التكرار، أو يُقال الأمر بعد الأمر هل يقتضي التأسيس أو التأكيد، والأمر عقيب الحظر أو توهمه هل يقتضي الإباحة أو الوجوب، فهنا يكون الإقتضاء بمعنى الدلالة - أي ان الأمر عقيب الحظر هل يدل على الوجوب أو الإباحة - وذلك لأن الإقتضاء قد أُسند الى لفظ الأمر لغرض التعرّف على دلالاته.

وحيثما يقال: الإتيان بالمأمور به هل يقتضي الإجزاء أو ان الحرمة في العبادة هل تقتضي الفساد أو ان الوجوب هل يقتضي حرمة ضده وهكذا، فإن الإقتضاء هنا يكون بمعنى

القرينة العكسية المزاحمة للقرائن الاخرى الموجبة لظهور معين، فلو كنا نبحث عما تقتضيه الرواية من ظهور فإن إعراض المشهور عن ظهور معين يكون قرينة عكسية في مقابل القرائن الاخرى الموجبة لذلك الظهور المعرض عنه، وحينئذ نوازن بين تلك القرائن لغرض التعرّف عما هو الحقيق منها بالإتباع.

\*\*\*

### ١٢٥ - الإقتضاء

يُستعمل لفظ الإقتضاء في كلمات الاصولين في معنيين:

المعنى الاول: هو الكشف والدلالة.

المعنى الثاني: هو العلية والمؤثرية.

والتعرف على أي المعنيين هو المراد في مورد من الموارد يتم بواسطة ملاحظة المسند اليه الإقتضاء، فإن



غالباً ما تكون نفسية وغير مطردة عند العقلاء . فهذه الوسائل الشخصية لا يُعبر عنها في المصطلح الأصولي بالأمانة .

ويمكن التمثيل للأمانة بخبر الواحد وبالإجماع المنقول وبالشهرة الفتوائية وبالظهورات العرفية والقياس والإستقراء ، فإنَّ كلَّ واحدٍ من هذه الأمارات وسيلة من الوسائل الظنية العقلانية والتي لا تُعطي الإراءة التامة عن الواقع . ولهذا لا يصحُّ التعويل عليها واستكشاف الحكم بواسطتها إلا مع قيام الدليل القطعي على حجيتها ودليليتها .

وبهذا يتضح عدم اختصاص الامارة في اصطلاح الاصوليين بالدليل الظني الذي قام الدليل القطعي على حجيته - كما قد يُتوهم - فإنَّ الامارة عندهم تُطلق على الأعم من الدليل الظني المعترف شرعاً وغير المعترف كالقياس والإستقراء . ولهذا

العالية أو المؤثرية ، وذلك لأنَّ الاقتضاء لأنَّ الإقتضاء اسند الى فعل أو الى أمرٍ من الامور الواقعية وكان الغرض هو البحث عن العلاقة الواقعية بين أمرين .

هذا هو حاصل ما أفاده صاحب الكفاية رحمته في بحث الإجزاء وقد استوجهه جمع من الأعلام كالسيد الخوني رحمته .

\*\*\*



١٢٦ - الأمانة تحت كنف خبر واحد

الامارة في اللغة هي العلامة ، وهي في المصطلح الاصولي تعني الأدلة الظنية النوعية والتي لها نحو كشف عن الواقع إلا انَّ هذا الكشف ليس تاماً ، بمعنى انَّ المطلع عليها لا يصل لمرتبة اليقين والقطع بمطابقة مدلولها للواقع .

وقلنا انَّها نوعية لنحترز بها عن الوسائل غير العقلانية والتي قد تورث الظن في حالات محدودة ولعوامل

الإحتمالي هو الإمتثال الإجمالي المنتج للقطع بفراغ الذمة عن عهدة التكليف، إلا أن السيد الخوئي رحمته لم يقبل باستعمال لفظ الإمتثال الإحتمالي في الإمتثال الإجمالي.

وعليه يكون المراد من الإمتثال الإحتمالي هو التبويض في الإحتياط وقد أوضحنا المراد منه تحت عنوان « التبويض في الإحتياط »، ومثاله: ان يأتي المكلف ببعض أطراف العلم الاجمالي دون البعض الآخر، وحيث ان من المحتمل كون المأتي به هو منطبق الجامع المعلوم بالإجمال فعندئذ يكون المكلف محتملاً لامتثال المأمور به واقعاً.

وبهذا يتضح ان الإتيان بالفعل المحتمل وجوبه أو استحبابه برجاء المطلوبية، أو ترك الفعل المحتمل حرمة أو كراهته برجاء المطلوبية لا يكون من الإمتثال الإحتمالي بل هو من الإمتثال الاجمالي الذي يحصل معه القطع بفراغ الذمة عن التكليف لو كان

فهم يستعرضون الأمارات واحدة تلو الاخرى للبحث عن صلاحيتها للكشف عن الحكم الشرعي وعدم صلاحيتها لذلك، فإن قام الدليل القطعي على صلاحية واحد منها للكشف والدليلية على الحكم الشرعي عبّروا عن تلك الأمانة بالامارة المعتبرة وإلا فهي أمانة غير معتبرة، وما يُترأى من تعبيرات بعض الاصوليين - عند التفريق بين الأمانة والاصل - من ان الأمانة هي المعتبرة شرعاً فغير مرادٍ جزماً حيث انهم يبحثون هناك عما هو المعمول في الأمانة، وهذا انما هو بعد الفراغ عن حجيتها، فهي مرحلة متأخرة عن تحديد معنى الأمانة.

\*\*\*

### ١٢٧ - الإمتثال الإحتمالي

المستظهر من عبارة المحقق النائيني رحمته ان المراد من الإمتثال

ثابتاً واقعاً.

ويَتَّضِحُ أيضاً مما ذكرناه أنَّ  
الإمتثال الإجمالي هو المقابل للإمتثال  
التفصيلي لا المقابل للإمتثال اليقيني،  
فإنَّ الإمتثال الاجمالي امتثال يقيني  
أيضاً، كما أوضحنا ذلك تحت عنوان  
« الامتثال العلمي التفصيلي ».

\*\*\*

## ١٢٨ - الإمتثال الظني التفصيلي والامتثال الاجمالي

والمراد من الإمتثال الظني التفصيلي  
هو امتثال التكليف الثابت بواسطة  
الظن المعبر حيث لا يمكن العلم  
الوجداني بالتكليف، وأما الإمتثال  
الإجمالي فهو الإتيان بتمام الاحتمالات  
الموجبة للقطع بفراغ الذمة عن  
التكليف لو كان ثابتاً واقعاً. فالإمتثال  
الإجمالي هنا لا يختلف عن الإمتثال  
الإجمالي المقابل للإمتثال العلمي  
التفصيلي.

ثم إنَّ الإمتثال الظني التفصيلي على  
نحوين:

النحو الأول: هو ما يكون الظن  
فيه بالتكليف من الظنون الخاصة،  
كالظن الناشئ عن خبر الثقة بناء على  
انفتاح باب العلم والعلمي.

والإمتثال التفصيلي الظني بهذا  
النحو من الظنون يجري فيه تمام  
ما ذكرناه في الإمتثال العلمي  
التفصيلي، نعم بناء على مبنى المحقق  
النائبي رحمته الله من أنَّ الإمتثال الإجمالي  
دائماً يكون في طول الإمتثال التفصيلي  
يلزم البناء على لزوم تقديم المظنون  
على المحتمل في مقام الإمتثال  
الإجمالي، بمعنى أنه لو دار الأمر بين  
القصر والتمام مثلاً وكان مقتضى الظن  
المعتبر الخاص هو القصر فإنَّ المكلف  
لو اختار الإمتثال الإجمالي فإنه ملزم  
بتقديم القصر على التمام.

إلا أنَّ السيد الخوئي رحمته الله ادعى أنَّ  
تقديم المظنون على المحتمل غير لازم

على انسداد باب العلم والعلمي - وهو المعبر عنه بالظن الإنسدادى .

وهنا يكون الإمتثال الإجمالي صحيحاً بلا إشكال فيما لو بنينا على صحة الإمتثال الإجمالي حتى على تقدير القدرة على الإمتثال التفصيلي العلمي والظني الخاص .

أما لو بنينا هناك على الطولية بين الإمتثال التفصيلي والإمتثال الإجمالي في ظرف القدرة على الإمتثال التفصيلي فإنه يقع البحث هنا عن وجود خصوصية توجب صحة الإمتثال الإجمالي رغم أن الإمتثال التفصيلي الظني ممكن ، أو أنه لا توجد خصوصية في البين توجب التفريق بين الظن الخاص والظن الإنسدادى وعليه لا بد من البناء هنا أيضاً على الطولية بين الامتثال التفصيلي والإمتثال الإجمالي .

\*\*\*

حتى بناء على مبنى المحقق النائيني رحمته ، وذلك لأن الإتيان بالتكليف المظنون بالظن الخاص يكون بداعي الأمر المتوجه للمكلف بنحو اليقين التعبدى ، بمعنى أن المكلف يكون انبعائه نحو التكليف المظنون عن جزم تعبدى بالتكليف ، وهذا الجزم كما يمكن ان يكون هو الداعي للمكلف للإتيان بالتكليف المظنون أولاً وقبل الإتيان بالتكليف المحتمل كذلك يكون هو الداعي لو جيء به بعد التكليف المحتمل ، فلا فرق بين الحالتين ، وكذلك الكلام في التكليف المحتمل ، فكما يكون الإتيان به بعد التكليف المظنون بداعي احتمالته فكذلك يكون الداعي والباعث للإتيان به قبل التكليف المظنون هو داعي احتمالته ، فأى فرق بين التقديم والتأخير إذا كان كذلك .

النحو الثانى : هو يكون الظن فيه بالتكليف من قبيل الظن المطلق - بناء

الوجوب بين القصر والتمام بنحو  
الشبهة الحكمية أو بين كون القبلة في  
الشرق أو الغرب وهذه شبهة  
موضوعية .

وفي الحالة الثانية : يكون الإمتثال  
الإجمالي مستوجبا للإتيان بتمام ما هو  
محتمل الدخل في التكليف ، كما لو وقع  
الشك في وجوب السورة في الصلاة أو  
لزوم مراعاة الإطمئنان في القراءة ،  
فإن الإمتثال الإجمالي يقتضي الإتيان  
بالصلاة مع السورة ومراعاة  
الإطمئنان .

ثم أنه وقع البحث بين الأعلام عن  
صحة الإمتثال الإجمالي مع القدرة  
على الامتثال التفصيلي وهل بين  
الإمتثال التفصيلي القطعي والامتثال  
الإجمالي القطعي طولية أو ان للمكلف  
اختيار أيهما شاء في مقام الإمتثال  
للتكليف .

ولا يخفى عليك ان المراد من القدرة  
على الإمتثال التفصيلي هو القدرة على

## ١٢٩ - الإمتثال العلمي التفصيلي والإمتثال الإجمالي

ويتحدّد الفرق بينهما بواسطة  
ملاحظة التكليف ، فتارة يكون  
التكليف معلوماً تفصيلاً ومن تمام  
الجهات وتارة لا يكون كذلك ، وفي  
الحالة الاولى حينما يمثل المكلف  
التكليف المعلوم يكون امتثاله  
تفصيلاً ، وفي الحالة الثانية - أي حينما  
يكون التكليف مبهماً من بعض جهاته  
- لا يمكن امتثال التكليف إلا بنحو  
الإمتثال الاجمالي .

والمراد من الامتثال الإجمالي  
العلمي هو الإتيان بما يُوجب القطع  
بفراغ الذمة عن التكليف ، ولهذا النحو  
من الإمتثال حالتان ، فتارة يكون  
التكليف دائراً بين أمرين متباينين  
واخرى لا يكون كذلك .

ففي الحالة الاولى : يكون الإمتثال  
الإجمالي مستوجبا للتكرار ، كما لو دار

كما في الشبهات الحكمية قبل الفحص وموارد العلم الإجمالي، هذا فيما لو كان التكليف المراد امتثاله من التعبديات، وأما التوصليات وكذلك الأحكام الوضعية كالطهارة فالظاهر انها لم تقع محلاً للنزاع، نعم أثار الشيخ الأنصاري رحمته اشكالاً في خصوص العقود والإيقاعات، وقال ما حاصله: ان العقود وكذلك الإيقاعات لما كانت من قبيل الإنشاء والذي يُعتبر فيه الجزم والبت فهو لا يناسب الإمتثال الإجمالي والاحتياط بتكرار الإنشاء المحتمل اعتباره في تحقق العقد أو الإيقاع، إذ ان كل إنشاء حينئذٍ سوف يكون معلقاً على كونه هو المعترف شرعاً.

فحينما يقع الشك في ان طلاق الكارهة الباذلة هل يكون بصيغة الخلع أو بصيغة الطلاق، أي هل يلزم المكلف ان يُنشأ الإيقاع بصيغة «انت مخلوعة» أو «انت طالق»، فإن

معرفة التكليف تفصيلاً، إذ ان المكلف تارة يكون قادراً على الوصول الى الحكم الشرعي بواسطة الفحص عنه في مظانه، واخرى يكون عاجزاً عن الوصول اليه حتى مع الفحص، وفي الحالة الثانية لا ريب في صحة الإمتثال الإجمالي القطعي سواء كان مستوجباً للتكرار أو لم يكن مستوجباً لذلك وسواء كان في التوصليات أو في التعبديات، وسواء كان التكليف متنجزاً على المكلف كما في موارد العلم الإجمالي أو لم يكن متنجزاً كما في الشبهات البدوية بعد الفحص أو قبل الفحص لو لم يكن الفحص نافعاً في التعرف على الحكم الشرعي.

وأما الحالة الأولى - وهي التي يكون فيها المكلف قادراً على الإمتثال التفصيلي القطعي وذلك بواسطة الفحص عن الحكم الشرعي - فهي التي وقعت محلاً للنزاع بين الأعلام إلا ان النزاع يختص بمحالات تنجز الواقع

اختياريته، ولهذا لا تقبح معاقبة الواقع تحت سلطانه بعد ان كانت ناشئة عن اختياره.

ومثال ذلك المقدمات التوليدية بالنسبة لذيها، فذو المقدمة وان كان ضروري الوقوع عند اتفاق وقوع المقدمة التوليدية إلا ان مقدمته لما كانت اختيارية فإن ذلك يقتضي اختيارية ذي المقدمة، ومن هنا يصح اسناد ذي المقدمة الى فاعل المقدمة التوليدية عن اختيار، رغم ان ذا المقدمة خارج عن الاختيار.

وحتى يتجلى المراد من القاعدة نقول: ان مورد البحث عنها في علم الكلام يختلف عن مورد البحث عنها في علم الاصول، ومنشأ الاختلاف هو ان الغرض من بحثها في علم الكلام هو الاستفادة منها للرد على شبهة الأشعري فيما هو واقع الأفعال الصادرة عن العباد، حيث ان مبنى الأشعري في ذلك هو الجبر.

الإتيان بكل واحد من الإنشائين سوف لن يكون بنحو الجزم المعتبر في الإيقاعات، وذلك لأن المكلف حينئذ سوف يكون عاجزاً عن الجزم بكون الإنشاء الاول هو الموجب شرعاً لانتفاء العلقه وكذلك الإنشاء الثاني، ولذلك يكون الإمتثال الإجمالي في العقود والإيقاعات داخل في محل النزاع.

\*\*\*

### ١٣٠ - الإمتناع بالاختيار

#### لا يُنافي الاختيار

وهي من القواعد العقلية المشتهرة بين علماء الكلام وكذلك علماء الأصول، وكثيراً ما ترد في كلمات الاصوليين بعنوان «الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار».

وكيف كان فالمراد من القاعدة - اجمالاً - هو ان الضرورة المستندة الى الاختيار لا تنفي عن متعلقها صدق

فكلُّ فعل يصدر عن الإنسان فهو ضروري الوقوع، إذ لو لم يكن كذلك لم يقع فالشيء ما لم يجب لا يوجد، وما هو ضروري الوقوع لا يمكن ان يكون اختيارياً، إذ انَّ اختياريته تنافي ضرورة وقوعه.

هذا هو حاصل الشبهة المثارة من الأشعري لغرض الإنتصار لمذهبه.

وقد أجاب عن هذه الشبهة الحاجة نصير الدين الطوسي وكذلك العلامة الحلي رحمتهما بقولهم انَّ الامتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار، ومرادهم من الإمتناع هو الإمتناع بالغير، بمعنى انَّ وجوب الوجود للفعل إذا كان ناشئاً عن اختيار المكلف فإنَّ ذلك لا يسلب الإختيارية عن الفعل، فنحن وان كنا نسلم بأن الوقوع لم يكن ليحصل لولا وجوبه وضرورته إلا انَّ هذه الضرورة ليست ذاتية للفعل، بمعنى انَّ ضرورة الوقوع لم تكن ناشئة عن مقام الذات للفعل وإنما كانت

وأما الغرض من بحثها في علم الاصول فهو التعرف على ماهو حكم الأفعال الإضطرابية الناشئة عن مقدمات اختيارية، وهل تسقط المسؤولية عنها بعد ان كانت ثابتة لولا الإضطراب. ولهذا يبحث عن هذه القاعدة عادة في موردين: الاول: في بحث اجتماع الأمر والنهي، والمورد الثاني في بحث المقدمات المفوتة.

وقبل بيان المراد من القاعدة في علم الأصول لا بأس بالإشارة الى المراد منها في علم الكلام فنقول: انَّ الأشاعرة في مقام الإنتصار لمذهبهم ادعوا انَّ الأفعال لا تخلو عن ان تكون ضرورة الوقوع أو ضرورة العدم، فليس ثمة فعل إلا وهو كذلك، بمعنى انه لا يوجد فعل ممكن الوجود فهو إما واجب أو ممتنع، فهو واجب الوقوع لو كانت علته تامة، وهو ممتنع الوقوع مع عدم علته أو كانت علته ناقصة، واذا تمَّ ذلك



للوجود، فالوجوب الثابت لذاته تعالى ناشئ عن مقام ذاته «جلت أسماؤه»، وهكذا ضرورة العدم الثابتة لشريك الباري فإنها ناشئة أيضاً عن مقام الذات لشريك الباري، فيكون حاصل المراد من القاعدة هو أن الضرورة المستندة الى اختيار علتها يقتضي اختيارية ذي الضرورة.

وأما المراد من القاعدة في كلمات الأصوليين فالظاهر أنه لا يختلف عما هو المراد منها في علم الكلام، إلا أن السيد الخوئي رحمته الله عليه في المحاضرات ذكر أن المراد من الإمتناع في القاعدة هو الإمتناع الوقوعي، وذكر في الدراسات أن المراد من الإمتناع هو الإمتناع الحقيقي.

والظاهر أن مقصوده من الإمتناع الوقوعي هو ضرورة وقوع الفعل عند إيجاد مقدماته الإختيارية التوليدية، وهذا بخلاف ما هو المراد من الإمتناع عند المتكلمين حيث أن مقصودهم منه

ناشئة عن علته التامة، فهي ضرورية ولكن بالغير، وعندئذ يقع البحث عن منشأ الضرورة فإذا كانت ناشئة عن مقدمات وكانت بعض هذه المقدمات هي إرادة واختيار الفاعل فإن الفعل المترتب عليها يكون اختيارياً، إذ إن الفاعل كان قادراً على عدم ايقاع الفعل بواسطة عدم إيجاد علته ومن الواضح أن القدرة على ترك الفعل بواسطة ترك علته معناه اختيارية الفعل، إذ إن الفعل الإختياري هو الفعل الذي يكون للمكلف فعله وتركه ولو بواسطة إيجاد علته الاختيارية أو اعدامها.

وبهذا يتضح أن المراد من الإمتناع هو الإمتناع بالغير والذي هو ضرورة الوجود أو ضرورة العدم الناشئة عن غير مقام الذات لمتعلق الضرورة، وذلك في مقابل الضرورة الذاتية أي الناشئة عن مقام الذات لمتعلقها كإقتضاء ذات الباري جلّ وعلا

إرادته واختياره .

وواضح ان كلا الصورتين يكون الإمتناع في موردهما هو الإمتناع بالغير . غايته ان الصورة الاولى تتوقف ضرورة الفعل في موردها على مقدمات خارجية اختيارية ، وأما الصورة الثانية فصدور الفعل في موردها لا يتوقف على أكثر من الإرادة والإختيار ، إلا ان الضرورة في كلا الصورتين لم تكن ناشئة عن مقام الذات لمتعلقها وإنما هي ناشئة عن علة خارجية عن مقتضى ذاتها .

وحيث ان نظر الأشعري كان منصباً على الأفعال الصادرة ابتداء عن المكلف لا الأفعال الناشئة عن مقدمات خارجية ، إذ لا معنى للبحث عنها بعد ان كانت هذه المقدمات أفعالاً صادرة عن المكلف ابتداء ، فحيث ان هذه الأفعال الصادرة عن المكلف ضرورية بنظره فالأفعال المترتبة عليها تكون ضرورتها أوضح .

هو الضرورة الناشئة عن العلة التامة لو كانت هذه العلة هي نفس الإختيار الذي يترتب عليه الفعل ابتداء .

وبيان ذلك : ان الفعل الواقع خارجاً عن المكلف قد يحتاج وقوعه الى إيقاع أفعال جوارحية تكون هي المقدمات التوليدية للفعل ، وهذا هو مورد القاعدة في كلمات الاصوليين .

وقد لا يكون الفعل الصادر عن المكلف مفتقراً الى أكثر من إرادة إيقاعه ، بمعنى ان ضرورة وقوعه لا يتوقف على مقدمات خارجية ، فبمجرد ان تتعقد الإرادة لإيجاده فإن الفاعل يقوم بالفعل ابتداءً .

ومثال الاول : القتل ، فإن القتل لا يتم إلا بواسطة مقدمات توليدية مثل الإلقاء من شاهق ، فإن الإلقاء من الشاهق ليس هو القتل نفسه بل هو مقدمة توليدية له .

ومثال الثاني : الكذب ، فإن هذا الفعل لا يفتقر وجوده الى أكثر من

فنظر الأشعري مقتصر على  
الافعال من سنخ الصورة الثانية ، نعم  
نفس الافعال التوليدية مشمولة  
لإشكاله إلا أنها حينئذ تكون من سنخ  
الصورة الثانية أيضاً ، فالقاء الغير من  
شاهق فعل صادر ابتداء عن المكلف .  
وإذا كان كذلك فالمراد من الامتناع  
في القاعدة لا يكون بمعنى الإمتناع  
الوقوعي بالمعنى الذي استظهرناه من  
عبائر السيد الخوئي رحمته والذي هو  
عبارة عن ضرورة الوقوع الناشئة عن  
المقدمات الإختيارية التوليدية .

وأما نظر الاصولي فهو منصب على  
الأفعال من سنخ الصورة الاولى والتي  
هي الأفعال الضرورية الوقوع بسبب  
وقوع مقدماتها الإختيارية التوليدية ،  
إذ لا اشكال في مسئولية المكلف عن  
الفعل الصادر ابتداء عنه بمحض  
اختياره .

هذا حاصل ما نفهمه من عبائر  
السيد الخوئي رحمته المقتضية في المقام

والتي وردت في المحاضرات .  
وأما ما نسب اليه في الدراسات من  
أن الإمتناع في القاعدة - في البحث  
الاصولي - هو الإمتناع الحقيقي فلم  
نجد له توجيهاً مناسباً ، إذ لا إشكال في  
عدم إرادته من الإمتناع الحقيقي  
الإمتناع بالذات ولا الإمتناع بالقياس  
ولا الإمتناع بالغير ، لأنه جعله مقابلاً  
للإمتناع الحقيقي وان عبّر عنه في  
الدراسات بالإمتناع العرضي إلا أن  
مقصوده منه هو الإمتناع بالغير ، كما  
هو واضح .

نعم قد يكون مراده من الإمتناع  
الحقيقي هو نفسه الإمتناع الحقيقي -  
بالمعنى الذي ذكرناه - وذلك لأن الفعل  
الناشئ عن مقدماته التوليدية لا  
يكون المكلف معه قادراً على التراجع  
وهذا ما ناسب التعبير عنه بالإمتناع  
الحقيقي ، بخلاف الإمتناع في مورد  
الصورة الثانية فإن حصول الإرادة  
والإختيار لا يُعجزُ المكلف عن

لكانت اختياريتها بسبب اختيارية مقدماتها، هذه الأفعال يمكن ان يقع التشكيك حتى من غير الأشعري في اختياريتها.

فالسقوط من الشاهق ضروري الوقوع وعدمه خارج عن اختيار المكلف بعد الإسقاط، وحينئذ يمكن ان يقال بأن السقوط ليس اختيارياً وان كان الاسقاط اختيارياً، وهنا يتصدى المؤمن بالقاعدة للقول: بأن السقوط وان كان ضرورياً إلا ان الضرورة الناشئة عن مقدمات اختيارية لا تنفي مسؤولية المكلف عن ذلك الفعل الذي نشأت ضرورته عن اختياره.

وبأوضح المراد من القاعدة نقول ان الاقوال فيها ثلاثة:

القول الاول: ان الإمتناع بالإختيار لا يُنافي الإختيار عقاباً وخطاباً.

القول الثاني: ان الإمتناع بالإختيار

التراجع، فهذا النحو من الإمتناع من الإمتناع بالغير إلا ان خصوصيته هي عدم القدرة على التراجع بعد حصول المقدمات التوليدية، بخلاف الإمتناع بالغير في مورد الصورة الثانية، فإن المكلف حتى لو أراد الفعل واختاره فإن له ان لا يفعل فلا يتحقق الإمتناع معه إلا حين ايجاد الفعل. وهذا

التوجيه هو المتناسب مع مبناه في العلل الإرادية، وذلك في مقابل دعوى استحالة تخلف المعلول عن علته التامة حتى في موارد العلل الإرادية.

وكيف كان فالإمتناع المراد في القاعدة هو الإمتناع بالغير إلا ان نظر الأصولي مقتصر على الإمتناع الناشئ عن المقدمات الخارجية الإختيارية، إذ لا إشكال في مسؤولية المكلف عن الأفعال الإختيارية الصادرة عنه ابتداء، نعم الأفعال التي لا تكون اختيارية لو قطع النظر عن مقدماتها، بمعنى أنها لو كانت اختيارية

بسبب عبثية الخطاب، وهذا ما يتنزّه عنه المولى جلّ وعلا.

والقول الاول منسوب الى أبي هاشم المعتزلي وما اليه المحقق القمي رحمته، وأورد عليه السيد الخوئي رحمته: بأن الخطاب بالأمر أو النهي إنما يكون بغرض احداث الداعي في نفس المكلف، فمع افتراض عجز المكلف عن الإنبعاث عن الخطاب لا يكون ثمة معنى لإحداث الباعث في نفسه، إذ لن ينحدث الداعي في النفس للإنبعاث بعد افتراض عدم قدرة المكلف على الإمتثال، فيكون الخطاب بالأمر أو النهي عبثياً. وهذا لا يختلف الحال فيه بين العجز عن قاسرٍ خارجي أو استناد العجز الى سوء الإختيار، فإنّ عبثية الخطاب في كلا الفرضين منحفظه.

ثم أورد على هذا القول ايراداً نقضياً، حاصله: أنّه لو كان الخطاب

ينافي الإختيار عقاباً وخطاباً.

القول الثالث: انّ الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار عقاباً ولكن ينافيه خطاباً.

والمراد من عدم منافاة الإمتناع للخطاب هو انّ الضرورة الناشئة عن مقدمات اختيارية لا تمنع من نهي أو أمر المكلف عن الفعل الضروري أي غير المقدور، وذلك لأنّ الضرورة نشأت عن الإختيار.

وأما المراد من منافاة الإمتناع للخطاب فهو انّ الضرورة وعدم القدرة على الترك أو الفعل تمنع من نهي المكلف أو أمره وان كانت هذه الضرورة وعدم القدرة قد نشأت عن مقدمات اختيارية، وذلك للغوية نهيته أو أمره بعد ان كان عاجزاً عن الإمتثال. فلا معنى لنهيته عن فعل لا يتمكن من تركه وان كان عدم تمكنه من الترك ناشئاً عن اختياره.

فنافاة الإمتناع للخطاب إنما هو

ناشئاً عن الدخول الاختياري فإن ذلك يقتضي - كما هو مقتضى الحكم العقلي القطعي - صحة إدانة المكلف على الكون في الارض المغصوبة، إذ لا يفرق العقل بين الفعل الذي تكون اختياريته ابتدائية وبين الفعل الذي تكون اختياريته ناشئة عن اختيارية مقدماته.

وبهذا تتضح تمامية القول الثالث والذي هو مبنى المشهور من ان ضرورة المستندة للإختيار لا تنفي اختيارية الفعل الممتنع، ومن هنا يكون المكلف مسئولاً عن ذلك الفعل أو الترك ولا تقبح معاقبته، نعم لا تصح مخاطبة المكلف بالترك أو الفعل، وذلك لعبثية الخطاب بعد افتراض العجز عن الإمتثال.

\*\*\*

### ١٣١ - الإمتناع بالذات

وهو الإستحالة الناشئة عن مقام الذات. أو قل: هو ضرورة انتفاء

في صورة العجز المستند الى الإختيار ممكناً لصح تكليف المكلف بالمحال إذا كان ذلك التكليف منوطاً بفعل اختياري كأن يقول: إذا أفطرت في نهار شهر رمضان وجب عليك الجمع بين النقيضين أو الضدين، وواضح استحالة هذا الخطاب.

وأما القول الثاني فقد أورد عليه السيد الخوئي رحمته الله بأن العجز عن التكليف لما كان مستنداً الى الإختيار فهذا معناه اختيارية الفعل، إذ ان الفعل الإختياري هو ما كان للمكلف فعله وتركه ولو بواسطة فعل أو ترك مقدماته الإختيارية، فكونه ضروري الوقوع لا ينافي اختياريته بعد ان كان المكلف قادراً على الامتثال بواسطة مقدماته الإختيارية، وهذا ما يصح مسؤولية المكلف عن الفعل الضروري المستند للإختيار.

فالكون في الارض المغصوبة وان كان ضروري الوقوع إلا أنه لما كان

الموضوع إلا أن هذه الضرورة لا تنشأ  
عن مقام الذات للموضوع بل تنشأ  
عن سبب خارج عن الذات  
مستوجب لانتفاء المحمول عن الذات.  
ومثاله الإنسان - والذي يكون  
وجوده ممكناً بالإمكان الذاتي - إذ قد  
يعرضه الإمتناع بالغير فيكون ممتنع  
الوجود بالغير، وذلك حيناً لا تكون  
هناك علة تامة مقتضية لضرورة  
وجوده، فعدم العلة هي الواسطة في  
امتناع وضرورة عدمه، فلم يكن  
الإمتناع ناشئاً عن مقام الذات  
للإنسان بل أنه نشأ عن سبب خارج  
عن ذاته.

\*\*\*

### ١٣٣ - الإمتناع بالقياس

المراد من الإمتناع بالقياس هو  
امتناع عدم شيء عند افتراض وجود  
ملازمه بقطع النظر عن ان علاقته  
بملازمه علاقة العلة والمعلول أو علاقة

المحمول عن الموضوع وتكون هذه  
الضرورة ناشئة عن مقام الذات  
للموضوع.

فالإمتناع بالذات يقابل الوجوب  
بالذات والذي يكون فيه ثبوت  
المحمول للموضوع ضرورياً على ان  
تكون الضرورة ناشئة عن مقام الذات  
للموضوع.

ومثال الممتنع بالذات شريك  
الباري حيث ان انتفاء الوجود عن  
شريك الباري ضروري وأن هذه  
الضرورة نشأت عن ان ذات شريك  
الباري تقتضي ذلك.

وبهذا يتضح ان المقصود من امتناع  
اجتماع الأمر والنهي هو الإمتناع  
بالذات، إذ ان المدعى هو ان ذات  
الأمر والنهي يقتضيان امتناع الاجتماع.

\*\*\*

### ١٣٢ - الإمتناع بالغير

وهو ضرورة انتفاء المحمول عن

افتراض وجود أحدهما مقتضياً  
لامتناع عدم وجود الآخر بالقياس .

\*\*\*

١٣٤ - الأمر

وقع الخلاف بين الأعلام فيما هو  
المعنى الموضوع له لفظ الأمر، إلا أن  
الظاهر عدم الخلاف في أن مادة الأمر  
مفيدة لمعنى الطلب في الجملة، نعم  
الخلاف فيما هو منشأ هذه الإستفادة،  
فقد ذهب المحقق النائيني رحمته إلى أن  
مادة الأمر موضوعة لإفادة معنى  
الواقعة التي لها خطر وأهمية، وتقام  
المعاني المذكورة لمادة الأمر ترجع  
روحاً إلى هذا المعنى بما فيها الطلب،  
فإنه من الأمور التي لها خطر، وعليه  
يكون منشأ استفادة الطلب من مادة  
الأمر - بناء على هذه الدعوى - هو أنه  
من مصاديق المعنى الموضوع له لفظ  
الأمر.

وفي مقابل هذه الدعوى ذهب جمع

المعلول بعلة أو كونها معلولين لعلة  
ثالثة .

وبتعبير آخر: أن كل شيء واجب  
الوجود بالقياس إلى وجود شيء آخر  
فإنَّ عدمه ممتنع بالقياس عند وجود  
الآخر، حتى ولو لم يكن الوجود  
الآخر علة لوجود لازم. فعندما  
نفترض أنَّ وجود زيد ملازم لوجود  
عمرو فهذا معناه أن افتراض وجود  
عمرو يقتضي امتناع عدم وجود زيد.  
فالعلة - مثلاً - لما كانت واجبة  
الوجود بالقياس إلى وجود المعلول -  
بمعنى أن افتراض وجود المعلول  
يقتضي ضرورة وجود العلة - فهذا  
معناه أن افتراض وجود المعلول  
يقتضي امتناع عدم وجود العلة،  
وهكذا لو كان بين شيئين تلازم في  
الوجود - رغم أن أحدهما ليس علة  
للآخر بل هما معلولان لعلة ثالثة -  
فإنَّ كل واحد منهما واجب الوجود  
بالقياس إلى الآخر، وحينئذ يكون



عن ذكرها لعدم ترتب ثمرة تذكر من  
بيانها، والمهم في المقام هو التعرُّض  
لمسألتين :

**المسألة الأولى :** هي أنه هل يُعتبر  
في صدق الأمر صدوره من العالي  
للداني وإنَّ الأمر في مقام الإستعلاء،  
أو لا يُعتبران معاً، أو يُعتبر الأول دون  
الثاني أو الثاني دون الأول؟ أقوال :

ذهب جمع من الأعلام كصاحب  
الكفاية والسيد الخوئي والسيد  
الصدر عليه السلام إلى اعتبار العلو في صدق  
الأمر وإنَّ صدور الأمر من المستعلي  
إذا لم يكن عالياً لا يكون أمراً، كما إنَّ  
صدور الأمر من العالي على غير وجه  
الإستعلاء يُعدُّ بنظر العرف أمراً،  
واستدلَّ السيد الخوئي عليه السلام على ذلك  
بالوجدان وإنَّ صدوره من العالي هو  
المصحح لانتزاع عنوان البعث  
والتحريك والتكليف وأنه يصحُّ سلب  
الأمر عن الطلب إذا صدر من الداني  
المستعلي، بأن يُقال : إنَّ طلب المستعلي

من الأعلام إلى أنَّ الطلب من المعاني  
التي وضع لفظ الأمر للدلالة عليه،  
فتكون مادة الأمر - بناء على هذه  
الدعوى - من المشتركات اللفظية .  
والخلاف بين هؤلاء الأعلام فيما هي  
المعاني الأخرى التي وضعت مادة  
الأمر للدلالة عليها . فمنهم من زعم أنَّ  
مادة الأمر موضوعة - بالإضافة  
للطلب - للشيء والحادثة والغرض  
والشيء العجيب والفعل .

وذهب صاحب الكفاية عليه السلام إلى أنَّ  
مادة الأمر موضوعة للطلب وللشيء  
فحسب، وإنَّ سائر المعاني المذكورة  
ترجع لمعنى الشيء وأنه وقع خلط بين  
المفهوم والمصداق، وإنَّ لفظ الأمر لم  
يُستعمل في هذه المعاني، نعم هو  
مستعمل في مصاديقها، وهو خارج  
عن محل البحث، إذ إنَّ البحث إنما هو  
عن المفهوم الذي وضعت مادة الأمر  
بإزائه وللدلالة عليه .

ثم إنَّ هناك أقوالاً أخرى أعرضنا

الداني ليس أمراً.

وذهب السيد الإمام عليه السلام الى اعتبار الإستعلاء بالإضافة الى العلو، فإن مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾<sup>(٢٣)</sup> وكذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾<sup>(٢٤)</sup> لا يُعدُّ أمراً لأنه لم يصدر على وجه الإستعلاء.

المسألة الثانية: في دلالة الأمر على الوجوب فنقول: أنه قد وقع الإتفاق على أن الأمر ظاهر في الوجوب، وأن ذلك هو مقتضى المتفاهم العرفي من الأمر عند اطلاقه وعدم وجود ما يُوجب صرفه عن ذلك.

نعم وقع الخلاف بين الأعلام فيما هو منشأ هذا الظهور، فالمشهور زعموا أن منشأ الظهور هو الوضع، وأن مادة الأمر كذلك صيغته وضعتا للدلالة على الطلب الوجوبي.

واستدلوا لذلك: باستعمالات أهل

اللسان والمحاورة لمادة الأمر وهيئته كقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ إذ لا معنى للتحذير عن مخالفة الأمر لو لم يكن مفيداً للطلب الوجوبي، وكان عليه عندئذ ان يُقيد الأمر المحذّر عن مخالفته بالأمر الوجوبي.

وفي مقابل دعوى المشهور ذهب المحقق النائيني والسيد الخوئي عليهما السلام الى أن المنشأ لظهور الأمر في الوجوب هو حكم العقل بتقريب حاصله: أن العقل يُدرك عند صدور الطلب من المولى لزوم الطاعة وأنه ليس للمكلف التخلف عنه، إذ أن ذلك هو ما تقتضيه عبوديته للمولى جلّ وعلا، نعم لو رخص المولى في ترك متعلق الطلب فإن للمكلف عندئذ تجاوزه وعدم الجري على وفقه، أما مع عدم الترخيص فالعقل يُدرك مسئولية المكلف عن امتثال أمر المولى أداء لحقّ المولوية.

فالأمر في حدّ نفسه ليست له دلالة

يكون مفيداً للطلب المولوي ، وهذا يعني انسلاخه عن ظهوره الاولي الى الظهور في الإرشاد . ومن هنا لا يكون الأمر الإرشادي موجباً للبعث نحو متعلقه ، وإنما يكون له دور الكشف عن ان متعلقه حكم وضعي مثلاً .

ولمزيد من التوضيح نقول : ان الأوامر الإرشادية يمكن تصنيفها الى قسمين :

القسم الاول : ان يكون متعلق الأمر فيها مدركاً من المدركات العقلية والتي لها تقرّر في نفس الأمر والواقع بقطع النظر عن صدور الأمر عن الشارع أو عدم صدوره ، وهنا تكون فائدة الأمر متمحضة في الإرشاد والتنبيه على الحكم العقلي ، فلا يكون متعلقه مطلوباً مولوياً ، وإنما تكون مطلوبيته - لو كانت - ناشئة عن إدراك العقل لذلك .

ومثاله قوله تعالى : ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾<sup>(٢٥)</sup> إذ ان متعلق الأمر الوارد في

على أكثر من الطلب واستفادة الوجوب من اوامر المولى إنما هي من مدركات العقل العملي .

\*\*\*

### ١٣٥ - الأمر الإرشادي

هو ما يكون مدلوله حكماً عقلياً أو حكماً شرعياً وضعياً ، فيكون دور الأمر حينئذٍ دور المنبّه والمرشد الى الحكم العقلي أو الحكم الشرعي الوضعي . وبيان ذلك : ان الظهور الاولي للأمر - سواء المدلول عليه بالمادة أو بالصيغة أو بشيء آخر - يقتضي الطلب المولوي لمتعلقه إلا ان هذا الظهور لا يكون مستقراً إلا مع فقدان القرائن الموجبة لصرف الظهور الى معنى آخر أما لو كان ثمة قرينة منافية لذلك فإن الظهور يكون مع ما يناسبها .

وإذا كان كذلك فالأمر الصادر بداعي التنبيه والإرشاد الى شيء لا

الآية الشريفة هو إطاعة الله جلّ وعلا، ومطلوبية الطاعة لله سبحانه لا يمكن ان تكون حكماً شرعياً لاستلزام ذلك لمحذور عقلي وهو الدور أو التسلسل، إذ لو كان الموجب للزوم امتثال الأمر بالطاعة الله جلّ وعلا هو الأمر بالطاعة في الآية الشريفة لكان ذلك مقتضياً للبحث عما هو الموجب لإطاعة الأمر بالطاعة فإن كان هو نفس قوله «أطيعوا الله» لزم الدور وان كان هو أمر إلهي آخر رجع السؤال وهو ما الذي يُلزم بالطاعة الله تعالى في أمره بلزوم طاعة قوله «أطيعوا الله» وهكذا يتسلسل.

أما لو كان الموجب لإطاعة الله عز وجل هو ما يُدركه العقل من لزوم طاعة أوامر المولى أداءً لحق المولوية فإنه حينئذٍ ينقطع التسلسل ولا يلزم الدور، وبهذا يتعين ان الأمر في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾<sup>(٢٦)</sup> أمر إرشادي لما يحكم به العقل من لزوم

طاعة الله جلّ وعلا.

وبهذه القرينة العقلية - القاضية باستحالة ان يكون الأمر في الآية الشريفة مولوياً - ينصرف الأمر عن ظهوره الاولي في الطلب الشرعي الى الظهور في الإرشادية.

والمتحصّل ان الأمر الإرشادي في هذا القسم هو ما يلزم من افتراض مولويته محذور عقلي.

وهنا بيان آخر للأمر الإرشادي أفاده المحقق النائيني رحمته الله وحاصله: ان الأمر الإرشادي هو ما كان متعلقه مُدركاً عقلياً واقعاً في سلسلة معلولات الحكم الشرعي.

وبيان ذلك:

ان بعض الأحكام العقلية تقع في طول الحكم الشرعي فما لم يكن حكم شرعي فإنّ العقل لا يستقل بإدراكها، وهذا هو معنى وقوع الحكم العقلي في سلسلة معلولات الحكم الشرعي، بمعنى ان وجود الحكم الشرعي واحد

الشرعية، وحينئذ لو وقعت متعلقاً  
للأمر الصادر عن الشارع فهذا الأمر  
لابدً وان يكون إرشادياً .

فلو أمر المولى بالطاعة فهذا الأمر  
لا يكون إلا إرشادياً حتى لا يلزم  
التسلسل، إذ ما هو الملزم لطاعة  
المولى في أمره بالطاعة فإن كان هو  
أمره بالطاعة الأمر بالأمر بالطاعة  
ينسحب السؤال الى هذا الأمر وهكذا  
يتسلسل، فيتعين كون الملزم لطاعة  
المولى هو ما يُدرکه العقل من لزوم  
طاعة المولى جلّ وعلا في أوامره .

ومن هنا أعطى المحقق النائيني رحمته  
ضابطة كلية يتميز بواسطتها الأمر  
الإرشادي عن الأمر المولوي وهي:  
انّ الحكم العقلي الواقع في سلسلة  
معلولات الحكم الشرعي يكون الأمر  
به من قبل الشارع إرشادياً .

إلا أنّ هذا البيان لم يقبله بعض  
الأعلام كالسيد الخوئي والسيد  
الصدر رحمتهما وأورد عليه السيد

من المقدمات التي نشأ عنها الحكم  
العقلي، فيكون الحكم العقلي معلولاً  
للحكم الشرعي بهذا المعنى .

ومثال ذلك: حكم العقل بلزوم  
طاعة المولى جلّ وعلا وحكمه بحسن  
الإحتياط، فإنّ حكم العقل بلزوم  
طاعة المولى مترتب على وجود أوامر  
شرعية للمولى جلّ وعلا، فما لم تكن  
أوامر للمولى جلّ وعلا لا معنى لحكم  
العقل بلزوم طاعة المولى، وهكذا  
الكلام في حكم العقل بحسن  
الإحتياط، فإنّ الإحتياط معناه  
التحفّظ على الاوامر الواقعية، فما لم  
تكن أوامر لا معنى لحكم العقل بحسن  
الإحتياط أي بحسن التحفظ على  
الاورام الواقعية، إذ لا أوامر حتى  
يدرك العقل حسن التحفظ عليها .

ومن هنا فكلّ حكم عقلي يقع في  
رتبة متأخرة عن وجود الحكم  
الشرعي فهو من الاحكام العقلية  
الواقعة في سلسلة معلولات الأحكام

القسم الثاني : ان يكون مدلول الأمر حكماً من الأحكام الوضعية الشرعية . وهنا أيضاً لا يكون الأمر مولوياً ، إذ ان قوام الأمر المولوي هو صدوره عن المولى بداعي البعث والتحرك نحو ايجاد متعلقه ، والأمر الكاشف عن الحكم الوضعي لا يكون كذلك ، إذ ان الحكم الوضعي مجعول شرعي يُعبّر عن اعتبار الشارع شيئاً بقطع النظر عن اختيار المكلف ، وذلك مثل الطهارة والنجاسة والصحة والفساد وهكذا .

فلو كان مدلول الأمر حكماً وضعياً فحينئذ يكون الأمر إرشادياً ، لان متعلقه لا يكون مطلوباً من المكلف ايجاده ، وهذه هي القرينة على إرشادية الأمر والموجبة لصرفه عن الظهور في المولوية ، فكلما كان مدلول الأمر مجعولاً من المجعولات الشرعية الغير المقتضية لبعث المكلف فهذا معناه ان الأمر في موردها إرشادي .

الخوئي رحمه الله بما حاصله : أنه لا ملازمة بين وقوع الحكم العقلي في سلسلة معلولات الحكم الشرعي وبين تعيين الأمر به في الإرشادية ، إذ من الممكن ان يكون متعلق الامر الصادر عن الشارع حكماً عقلياً واقعاً في سلسلة معلولات الحكم الشرعي ويكون الأمر به مولوياً بداعي البعث والتحرك كما هو الحال في حكم العقل بحسن الإحتياط فرغم أنه واقع في سلسلة معلولات الحكم الشرعي إلا أنه مع ذلك يمكن ان يكون الأمر به مولوياً ، وذلك لأن مقدار ما يُدرکه العقل هو حسن الإحتياط وهذا لا يمنع عن ان يأمر الشارع بالاحتياط بنحو الوجوب الشرعي أو الإستحباب تحفظاً على أغراضه التي قد تفوت لولا أمر الشارع مولوياً بالاحتياط فالصحيح ان ضابطة الأمر الإرشادي هو ما يلزم من افتراض مولويته محذور عقلي كما هو كذلك في الأمر بالطاعة .

الإحتمال الاول : ان المراد من انتفاء شرط الأمر هو انتفاء علله أو بعضها. وعلل الأمر هي المعبر عنها بمبادئ الحكم، وهي تصوّر الفعل والذي يقع متعلقاً للأمر وتصور فائده والمصلحة المترتبة عليه ثم التصديق بها ثم تولد الشوق والإرادة المناسبة مع حجم المصلحة والملاك.

فلو كان المراد من انتفاء شرط الأمر هو انتفاء بعض علله لكان حاصل المراد من عنوان البحث هو أنه هل يمكن صدور الأمر من المولى مع علمه بعدم تمامية علله الموجبة لوجوده.

والظاهر ان المقصود من الإمكان - بناء على هذا الإحتمال - هو الإمكان الوقوعي، بمعنى أنه هل يلزم من وقوع الأمر مع العلم بعدم توفره على علة وجوده محال أو لا، وأما احتمال ان يكون المراد من الإمكان هو الإمكان الذاتي فبعيد جداً - كما أفاد صاحب

مثلاً: لو قال المولى: « طهر ثوبك من الدم بالماء » فإن الأمر بالتطهير ليس مولوياً للقطع بعدم وجوب تطهير الثوب، وهذه القرينة هي التي أوجبت انصراف ظهور الأمر الى الإرشادية وان الشارع يعتبر الماء من المطهرات.

ثم ان هنا قسماً آخر من الأوامر يُعبر عنها في بعض الأحيان بالأوامر الإرشادية. وهي الأوامر التي تصدر من الشارع لغرض التنبيه على فائدة طيبة مثلاً، كما في قول الامام أبي عبد الله عليه السلام لموسى بن بكر « كله كباباً » يعني اللحم وكما في قوله عليه السلام « كل الرمان بشحمه فإنه يدبغ المعدة ».

\*\*\*

١٣٦ - أمر الأمر مع علمه  
بانتفاء شرطه

وهنا احتمالان للمراد من هذه  
الفرضية :

وبتعبير آخر: إن الأمر فعل اختياري للأمر، وكل فعل اختياري فهو متقوم بمبادئه والتي هي تصور الفعل وفائدته ثم التصديق بها ثم تولد الشوق والإرادة المناسبة لحجم الفائدة. ومن المستحيل صدور الأمر بالفعل دون أن يمر عبر هذه السلسلة الذهنية.

**الإحتمال الثاني:** ان يكون المراد من انتفاء شرط الأمر هو انتفاء بعض مراتبه المقتضية لفعليته لو اتفق تحققها، فيكون المراد من العنوان - بناء على هذا الإحتمال - هو انه هل يمكن أمر الأمر بأمر مع علمه بعدم بلوغ الأمر مرتبة الفعلية بسبب فقدانه لما يوجبها.

وهذا الإحتمال ذكره صاحب الكفاية رحمته وتبنى إمكان أمر الأمر مع علمه بعدم بلوغ الأمر مرتبة الفعلية الموجبة لتنجز الأمر على المكلف، بدعوى أنه قد يصدر الأمر من بغير

الكفاية رحمته - وذلك لوضوح الإمكان الذاتي، إذ إن وجود الأمر ممكن ذاتاً وإن لم تكن علة وجوده متحققة، وذلك مثل الإنسان فإنه ممكن الوجود ذاتاً حتى مع عدم وجود علته التامة، ومن هنا يتعين المراد من الإمكان وأنه الإمكان الوقوعي.

وكيف كان فاحتمال ان يكون هذا الفرض هو المراد من البحث بعيد جداً كما أفاد ذلك جمع من الأعلام كالسيد الخوئي والسيد الصدر رحمتهما، نعم احتمله صاحب الكفاية رحمته وذهب إلى استحالة أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه لو كان هذا الفرض هو محل النزاع. وأما منشأ استبعاد ان يكون هذا الفرض هو محل النزاع فهو وضوح استحالة وجود الأمر مع انتفاء علته، إذ ان وجود الشيء فرع تامة علته، فإذا لم يكن هناك تصور للأمر لفائدته كيف يوجد والحال أنه متقوم بذلك.



داعي البعث والتحرك بل بداعي الإمتحان مثلاً أو بداعي الكشف عن أن متعلق الأمر محبوب في نفسه وواجد لملاك جعله ، وهذا ما تشهد به الأعراف العقلانية .

وقد قبل السيد الخوئي والسيد الصدر عليهما السلام ان يكون هذا الاحتمال هو محل النزاع إلا ان التوجيه الذي ذكره صاحب الكفاية عليه السلام لإثبات دعوى الإمكان غير مقبول بنظر السيد الخوئي عليه السلام ، وذلك لأنه خروج عن محل البحث ، إذ ان محل البحث انما هو الأوامر الحقيقية والتي لا تكون إلا بداعي البعث ، ومن الواضح ان الإنبعاث إذا لم يكن ممكناً لعدم بلوغ الأمر مرتبة الفعلية فإن داعي البعث يكون مستحيلاً ، لافتراض علم الأمر بعدم بلوغ الأمر مرتبة الفعلية وذلك لانتفاء شرط الفعلية .

ومن هنا انتهج السيد الخوئي عليه السلام وكذلك السيد الصدر عليه السلام مع فارق

بينها طريقة اخرى لعلاج المسألة .  
فقد أفاد السيد الخوئي عليه السلام ما حاصله : أنه قد يُقال بأن أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرط الفعلية مستحيل بالاستحالة الوقوعية ، وذلك لأنه لغو محض يتنزه عنه الحكيم جلّ وعلا ، إذ كيف يُنشأ أمراً وبداعي البعث والحال أنه يُدرك عدم بلوغ الفعل مرتبة الفعلية لانتفاء شرط الفعلية أبداً . إلا ان هذه الدعوى ليست تامة على اطلاقها ، وانما الصحيح هو التفصيل بين فرضيتين :

الفرضية الأولى : ان يكون عدم تحقق الفعلية للأمر مستنداً لنفس الجعل ، بمعنى افتراض ان يعلم المولى بأنه اذا جعل الحكم فإنه لن يتحقق موضوعه خارجاً وان منشأ عدم التحقق هو نفس الجعل .

مثلاً : لو قال المولى : « تجب الكفارة عند الافطار في نهار شهر رمضان » وهو يعلم أنه اذا جعل الحكم

وعلا. ومثاله: ان يقول المولى:  
للمكئف « اذا طرت فسبح الله جلَّ  
وعلا » رغم علمه بعدم قدرة المكئف  
على الطيران.

\*\*\*

### ١٣٧ - الأمر المولوي

وهو الأمر الصادر عن الشارع  
بداعي البعث والتحريك، وبذلك  
تخرج الأوامر الإمتحانية، إذ أنها لا  
تكون بداعي البعث والتحريك، كما انَّ  
الأوامر الإرشادية لا تكون أوامر  
مولوية حتى وان كان متعلقها مطلوباً  
للمولى، إذ انَّ المناط في مولوية الأمر  
هو ان يكون صدوره عن المولى  
بداعي البعث والتحريك لا ان يكون  
متعلقه مطلوباً للمولى فحسب حتى  
وان كان صدوره بداعي البعث مبتلياً  
بحدور عقلي، كما هو الحال في الطاعة  
في قوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ فإنَّ  
متعلق هذا الأمر وان كان مطلوباً

بوجوب الكفارة بشرط الإفطار فإنَّه  
لن يتحقق الإفطار خارجاً - والذي  
هو شرط الفعلية - بسبب ان ذلك  
يوجب الكفارة.

فصار منشأ عدم تحقق فعلية  
الوجوب للكفارة هو نفس جعل  
الوجوب للكفارة، وهذا هو معنى  
عدم تحقق الفعلية للجعل بسبب نفس  
الجعل. وهنا لا ريب في امكان مثل  
هذا الجعل وان علم بعدم تحقق  
موضوعه، إذ انَّ الغرض من الجعل هو  
سد باب الوجود للإفطار - في المثال -  
وهو غرض عقلائي تشهد له الأعراف  
السائدة في المجتمعات.

الفرضية الثانية: ان يكون عدم  
تحقق الفعلية ناشئاً من مناشئ اخرى  
لا تتصل بالجعل كعدم قدرة المكئف  
على الإمتثال أبداً أو عدم تحقق  
الموضوع المترتب عليه الحكم أبداً.

وهنا يستحيل صدور الأمر لكونه  
لغوياً محضاً يتنزّه عنه الحكيم جلَّ

وجه إليه الأمر مباشرة أو ليس له دلالة على ذلك .

مثلاً: قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾<sup>(٢٧)</sup> فَإِنَّ الْمَوْلَى فِي الْآيَةِ الشريفة قد أمر المكلف بأن يأمر أهله «المكلف الثاني» بالصلاة «متعلق الأمر الثاني»، فهل إن الأمر بالأمر يدل على مطلوبية المأمور به الثاني من المكلف الثاني أو ليس له دلالة على

ذلك أو إن الصحيح هو التفصيل؟

وفي المقام احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الاول: إن المأمور به الثاني ليس مطلوباً مطلقاً، فلا يلزم المكلف الثاني الجري على وفقه .

ومنشأ هذا الإحتمال هو استظهار اختصاص تعلق إرادة المولى بمتعلق الأمر الاول، بمعنى إن مصب غرض المولى هو ان يمتثل المكلف الاول الأمر بالأمر ولا غرض له في ان يجري المكلف الثاني على وفق المأمور به الثاني. وهذا ما قد يتفق في الأوامر

للمولى جلّ وعلا إلا ان هذا الأمر مع ذلك لم يصدر بداعي البعث والتحريك وإنما صدر بداعي الإرشاد والتنبيه الى ما يدركه العقل من لزوم طاعة المولى، وذلك لأن صدور بداعي البعث التأسيسي مبتل بمحذور عقلي هو الدور أو التسلسل، كما أوضحنا ذلك تحت عنوان «الأمر الإرشادي» .

\*\*\*

### ١٣٨ - الأمر بالأمر

ومورد البحث هو مالو أمر المولى مكلفاً بأن يأمر مكلفاً آخر بشيء، فهل يلزم المكلف الآخر امتثال متعلق الأمر الثاني بحيث يصبح مسئولاً عنه وان لم يأمره المكلف الاول به .

وبتعبير آخر إن الأمر بالأمر بشيء هل يدل على ان متعلق الامر الثاني مطلوب من المكلف الثاني وان المولى قد تعلقت إرادته بايجاد المكلف الثاني لمتعلق الأمر الثاني عيناً كما لو كان قد

مسئولاً عن امتثال المأمور به الثاني، فيكون لامتثال المكلف الاول موضوعية بمعنى ان التكليف بالمكلف به الثاني قد اخذ في موضوعه امتثال المكلف الاول الأمر بالأمر.

ومن الثمرات المهمة المترتبة على هذا البحث هو مسألة مشروعية عبادات الصبي، حيث وردت مجموعة من الروايات تأمر الأب بأمر الصبي بالصلاة والصوم وكذلك الحج.

منها: معتبرة الحلبي «... فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين». فلو كان المتعين هو الإحتمال الاول فحينئذ لا تكون هذه الروايات صالحة للدلالة على مشروعية عبادات الصبي، وذلك لافتراض عدم دلالة الأمر بالأمر على مطلوبية متعلق الأمر الثاني فلا تكون ثمة دلالة للرواية على مطلوبية الصلاة «العبادة» من الصبي، ومع عدم كونها مطلوبة لا تكون مشروعة من الصبي،

التمرينية والتي يكون غرض المولى فيها تعليم ابنه مثلاً طريقة الأمر والنهي.

**الإحتمال الثاني:** ان المأمور به الثاني مطلوب للمولى مطلقاً حتى وان لم يمثل المكلف الاول الأمر بالأمر.

ومنشأ هذا الإحتمال هو استظهار طريقة الأمر الأول للأمر الثاني وأنه ليس للأمر الاول والمكلف الاول سوى دور الوساطة، ومن هنا يكون المكلف الثاني مسئولاً عن متعلق الأمر الثاني حتى لو لم يمثل المكلف الاول الأمر بالأمر إلا أنه اتفق ان اطلع المكلف الثاني على تعلق إرادة المولى بايجاد المأمور به الثاني من طريق آخر، أي اطلع على الأمر بالأمر من غير طريق المأمور بالأمر.

**الإحتمال الثالث:** ان تكون مطلوبية المأمور به الثاني معلقة على امتثال المكلف الاول للأمر بالأمر، أما مع عدم امتثال المكلف الاول الأمر بالأمر فإن المكلف الثاني لا يكون

إذ إنَّ مشروعية العبادة فرع  
مطلوبيتها.

أما لو كان المتعين هو الإحتمال  
الثاني فإنَّ مثل هذه الروايات صالحة  
للدلالة على مشروعية عبادات  
الصبي ، بعد افتراض تعيُّن الاحتمال  
الثاني وان متعلق الأمر الثاني مطلوب  
من المأمور الثاني.

وكذلك لو كان المتعين هو الإحتمال  
الثالث ، إذ يكون متعلِّق الأمر الثاني  
« الصلاة » مطلوباً من الصبي غايةً أن ذلك  
منوط بامتنال الأب للأمر بالأمر بالصلاة.

\*\*\*

### ١٣٩ - الأمر بعد الأمر

مورد البحث تحت هذا العنوان هو  
مالو ورد أمر بشيء ثم ورد بعد ذلك  
أمر بنفس ذلك الشيء ، فهل انَّ تعقُّب  
الامر للأمر يقتضي حمل الأمر الثاني  
على التأكيد أو انَّ الأمر الثاني يبقى على  
ظهوره في التأسيس كما لو لم يكن

مسبوقاً بأمر .

ومحل البحث بالإضافة الى وحدة  
متعلقي الأمرين هو مالو لم يكن  
أحدهما مشروطاً بشرط دون الآخر ،  
بأن كان كلا الأمرين مطلقين ، كما لو  
قال المولى « أقم الصلاة » ثم قال « أقم  
الصلاة » ، وكذلك يدخل في محل  
البحث حالة اتحاد الأمرين في  
الشروط ، بأن يُفترض انَّ الشروط  
المعتبرة في الأمر الاول هي عينها  
المعتبرة في الأمر الثاني .

أما لو كان أحد الأمرين مشروطاً  
بشرط وكان الآخر مطلقاً من جهته ،  
أو كان أحدهما مشروطاً بشرط وكان  
الآخر مشروطاً بغيره فإنَّ ذلك خارج  
عن محل البحث .

ثم لا يخفى عليك انَّ مورد البحث  
يشمل حالتي وقوع الأمرين بنحو  
التعاقب في كلام متصل ووقوعهما في  
كلامين منفصلين . وكيف كان فالبناء  
على التأسيس يقتضي البناء على

إلا أن هذا الإستظهار يتنافى مع اطلاق المادة والتي هي الطبيعة الواقعة متعلقاً للصيغة، مثل الصلاة في قوله « صلّ »، فإن مقتضى اطلاق المادة في الأمر الثاني وعدم التقييد بمثل « مرة اخرى » معناه اتحاد متعلقي الأمرين وإن إرادة المولى قد تعلقت بإيجاد الطبيعة في ضمن واحد من أفرادها.

إلا أنه مع هذا التنافي - بين ما هو مقتضى الظهور في الصيغة وما هو مقتضى اطلاق المادة - يكون المستظهر من هذا الفرض هو التأكيد فهو المنسب من صيغة الأمر الثاني. وذلك لوجود خصوصية اقتضت ذلك وهي كون الصيغة الثانية مسبوقه بمثلها مع عدم اختصاص أحدهما بشرط أو سبب. هذا هو حاصل ما أفاده صاحب الكفاية رحمته في المقام، وعلق السيد الصدر رحمته على ذلك بما حاصله: ان صيغة الأمر ليس لها دلالة على أكثر من الوجوب، وإن التأسيس والتأكيد

وجود وجوبين متعلقين بمتعلق وموضوع واحد، وأما البناء على التأكيد فهو يعني البناء على أن الأمر الثاني يقتضي اشتداد مرتبة الوجوب. ومع اتضاح مورد البحث نقول: أن صاحب الكفاية رحمته ادعى وقوع التنافي بين ما هو مقتضى ظهور الصيغة وبين ما هو مقتضى اطلاق المادة، فمقتضى ظهور الصيغة هو التأسيس، أي أن صيغة الأمر ظاهرة في تعلق إرادة المولى للزومية بإيجاد متعلق الأمر، ولا يختلف الحال في هذا الظهور بين أمر وأمر، فكما أن الأول ظاهر في ذلك فكذلك الثاني المتعقب للأول، وهذا ما يستوجب ايجاد فردين من الطبيعة المأمور بها، إذ أن ظهور صيغة الأمر في التأسيس يكشف عن أن المولى قد تعلقت إرادته بإيجاد الطبيعة مرتين، لأن هذا هو مقتضى التكرار بعد استظهار التأسيس من صيغة الأمر.

وبعد أتضح المراد من عنوان البحث نقول: أنه وقع الخلاف فيما هو المستظهر من الأمر بعد الحظر أو بعد توهم الحظر، فقد نسب الى العامة القول بدلالة الأمر على الوجوب حتى بعد الحظر أو توهمه، وأما المشهور بين علمائنا فهو القول بدلالة الامر في الفرض على الإباحة، وذهب البعض الى ان دلالة الامر بعد الحظر تكون تابعة لما قبل الحظر، فإن كان متعلق الأمر قبل الحظر واجباً فهو بعد ارتفاع الحظر كذلك، وان كان مستحباً أو مباحاً فهو كذلك بعد ارتفاع الحظر، إلا ان ذلك مختص بما لو كان المنشأ من الأمر بعد الحظر هو انتهاء الملاك الذي من أجله وقع الحظر.

وفي مقابل هذه الأقوال ذهب السيد الخوئي رحمته الله الى اجمال المراد من الأمر بعد الحظر أو توهمه. ومن هنا نحتاج لتعيين المراد الى قرينة خاصة وعندئذ يكون الظهور مع ما يناسب

خارج عن مفاد الصيغة، ولهذا لا بد من التماس قرينة على إرادة أحدهما، فقد تختلف النتيجة باختلاف الحالات.

\*\*\*

### ١٤٠ - الأمر بعد الحظر

والمراد من هذا البحث هو أنه لو ورد أمر بشيء بعد النهي عنه أو ورد أمر بشيء بعد ان كان المتوهم حرمة. ومثال الاول: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾<sup>(٢٨)</sup> فإنه أمرٌ بالصيد بعد النهي عنه في قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾<sup>(٢٩)</sup>.

ومثال الثاني: رواية يونس بن يعقوب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يُريد ان يتزوج المرأة، وأحب أن ينظر اليها، قال عليه السلام: «تحتجز ثم لتقع وليدخل فلينظر»<sup>(٣٠)</sup>، فإن الأمر بالنظر الواقع في جواب الامام عليه السلام ورد بعد توهم السائل الحظر.

وإنَّ الإنسان مجبر عليها، فلا فرق بين حركة الدم الجارية في عروقه وبين حركة يده الواقعة على إنسان آخر والموجبة لقتله. فتأم ما يصدر عن الإنسان هو فعل الله تعالى دون أن تكون للإنسان أيُّ مشيئة في ذلك. وبهذه النظرية سُلِبَت عن الله جلُّ وعلا صفة العدالة، فهو يُعَذَّب ويعاقب الإنسان على فعلٍ لم يصدر عنه.

وفي مقابل هذه النظرية ذهب المعتزلة إلى أنَّ الأفعال الصادرة عن الإنسان واقعة تحت تأثيره بنحو الإستقلال دون أن يكون للمشيئة الإلهية أيُّ تأثير في صدورها عنه، فليس ثمة من دور الله جلُّ وعلا سوى افاضة الوجود على الإنسان، فتى ما أفيض الوجود عليه استغنى عن الله جلُّ وعلا.

وبتعبير آخر يتناسب مع التفويض الفلسفي: إنَّ الله جلُّ وعلا خلق العقل الأول وفوَّض إليه الأمر، فكلُّ ما هو علة في عالم الإمكان فهو مستقلُّ في

القرينة، أما مع عدم القرينة فالمراد من الأمر مجمل، وذلك لأنَّ مجيئه بعد المحظر أو توهمه صالح للقرينية على صرف الظهور عن الوجوب. ومن الواضح أنَّ احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية موجب لإجمال المراد من الكلام، فكما لا يمكن استظهار المدلول الوضعي للكلام كذلك لا يمكن استظهار معنى آخر، لأنَّ الذي يوجب انعقاد الظهور في المعنى الآخر هو القرينة أما مع عدم القرينة واحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية فإنَّ الكلام عندئذٍ يصبح مجملاً، بمعنى أنَّ العرف لا يستقرُّ معه على معنى معين.

\*\*\*

### ١٤١ - الأمر بين الأمرين

اختلف المتكلمون في واقع الأفعال الصادرة عن الإنسان، فذهب الأشاعرة منهم إلى أنَّ الواقع هو صدورها عن الله جلُّ وعلا استقلالاً



الأمر بين الأمرين ، وهي مستفادة من أعتهم المعصومين عليهم السلام ، وهي برزخ بين النظريتين ، ومعها يُتحفظ على الإيمان بعدالة الله جلّ وعلا وعلى سلطنته المطلقة .

وحاصل هذه النظرية على ما أفاده السيد الخوئي رحمته الله ان صدور الفعل عن العباد منوط بأمرين :

الأمر الاول : ان يكون العبد واجداً للحياة والعلم والقدرة والإرادة وما الى ذلك ، وكل ذلك مفاض من قبل الله جلّ وعلا ، وهذه الإفاضة لا تختص بالإحداث والايجاد فحسب ، بل هي فيض بعد فيض ، فالفقر الذاتي للإنسان - ولسائر الممكنات - يستوجب احتياجه الى مفيض الوجود جلّ وعلا حدوثاً واستمراراً .  
وبتعبير آخر : ان وجود الإنسان بالنسبة لوجود الله جلّ وعلا وجود ربطي تعلّقي ، أي ان وجوده عين الربط وعين التعلّق لا أنها شيئان متغايران

تأثيره عن المفيض الاول ، فالنار مستقلة في تأثيرها للإحراق كما انّ النور مستقل في تأثيره للإنارة ، وهكذا الإنسان فإنه مستقل في تأثيره للأفعال الصادرة عنه .

ومن هنا قالوا : لو افترض انعدام الله - تعالى عما يقولون علواً كبيراً - لما أدى ذلك الى اختلال عالم الوجود ، إذ انّ الله جلّ وعلا لم يكن سوى علة الايجاد والمفيض للعلة الاولى ، وأما البقاء والتأثير في عالم الممكنات فهو مستقل عنه .

ومن هنا عبّر عن هذا الفرقة بالمفوضة ، فهي وان أرادت بهذا المذهب التفصّي عن محذور سلب العدل عن الله سبحانه وتعالى إلا انها وقعت في محذور آخر لا يقل شأناً عن المحذور الاول حيث سلبت عن الله جلّ وعلا سلطنته المطلقة عن مملكته .  
وفي مقابل هاتين النظريتين ذهب الامامية - رفع الله شأنهم - الى نظرية

الصادرة عن الإنسان الى الله تعالى باعتبارها المفيض للحياة والعلم والقدرة والأهلية لإعمال القدرة، كما يصح اسنادها للإنسان لأنها صدرت عن إرادته واختياره.

وهذا هو الأمر بين الأمرين فلا هو استقلال محض عن مفيض الوجود جلّ وعلا ولا أن أفعال العباد صادرة عن الله ابتداء دون أن يكون لإرادتهم واختيارهم أي دخل في صدورهما كما ذهبت لذلك الأشاعرة.

ويمكن تقريب نظرية الأمر بين الأمرين بهذا المثال الذي ذكره السيد الخوئي رحمته الله: وهو أنه لو كان هناك مولى له عبد مشلول الحركة تماماً، واتفق ان كان للسيد وسيلة يتمكن بها من دبّ الحركة الإرادية في جسد عبده، وكانت هذه الوسيلة خاضعة لإرادة السيد، بمعنى أنه متى ما أراد ان يبعث الحركة الإرادية في جسد عبده فعل ومتى ما أراد اعادته الى حالة الشلل

بينها نسبة ربطية بل ان الوجود الممكن هو عين الربط وصرف التعلّق والتدلّي واذا صحّ التعبير فوجوده امتداد للوجود الواجب «جلّ ثناؤه»، ومن هنا لا تتعلّق الإستقلالية في وجوده بعد ان كان الربط والتعلّق هو واقعه وذاته.

وهذا هو معنى الفقر الذاتي للممكنات، فإفاضة الوجود عليها لا يسلب عنها صفة الفقر بعد ان كان الفقر هو ذاتها، ومن هنا لو انقطع عنها الفيض لانقطعت عنها كل الكمالات مثل الحياة والقدرة أو قل «لم تكن شيئاً مذكوراً».

الأمر الثاني: الذي يُنَاط به صدور الفعل عن العبد هو إعماله لقدرته المفاضة عليه من قبل الله جلّ وعلا، وهو المعبر عنه بالإختيار.

وهذه الأهلية والتي هي اعمال القدرة لم تكن لولا ان الله تعالى أعطاها للإنسان. ومن هنا صحّ اسناد الأفعال

أفعال وكان بإمكانه ان يقطع عنه الحركة بواسطة قطع التيار إلا أنه لم يفعل ذلك، لانه شاء ان يكون العبد مختاراً فيما يصدر عنه من أفعال .

وبهذا المثال أتضح المراد من الأمر بين الأمرين ، فلا العبد مستقل في فعله ولا هو مجبر عليه ، وهذا هو المطابق للبراهين العقلية القطعية وكذلك النصوص الشرعية .

\*\*\*

١٤٢ - الأمر هل يدلُّ على الفور أو التراخي

ويقع البحث تحت هذا العنوان عما هو مدلول الأمر، وهل هو الفورية المقتضية للزوم المبادرة لامثال الأمر، أو هو التراخي وعدم لزوم المبادرة للإمتثال فيكون المكلف في سعة من جهة اختيار زمن الإمتثال، فله ان يمثل الأمر في الزمن الاول المتعقب للأمر وله ان يؤخره للزمن الثاني

تمكن من ذلك، كما لو كانت الوسيلة من قبيل التيار الكهربائي ويكون التحكُّم في بعثه وقطعه بيد السيد .

فعندئذ لو وضع الجهاز الكهربائي وضغط على زرّه الذي بيده فإنَّ العبد حينئذٍ يصبح قادراً على الحركة الإرادية، بمعنى أنَّ التيار الكهربائي يؤهله للحركة لانه يُلجأه على الحركة فإنه يمكن للعبد ان لا يتحرك وان كانت له أهلية التحرك الإرادي .

فلو قام العبد بعد بعث التيار في جسده بقتل شخص أو مساعدة يتيم وكان ذلك بمرأى من السيد المتحكم في التيار الكهربائي فإنَّ الفعل الذي صدر عن العبد يمكن نسبته الى العبد باعتبار أنَّه صدر عن إرادته واختياره وكان له ان لا يفعل ذلك، إذ أنَّ الحركة المنبعثة له بواسطة التيار كانت من سنخ الحركات الإرادية. كما يمكن نسبته الى السيد لأنَّه الباعث للحركة وكان ملتفتاً الى ما يصدر عن العبد من

والثالث وهكذا.

ذهب المحققون الى عدم دلالة الأمر على الفور وعدم دلالتها على التراخي. وأنَّ هيئة الامر لا تدل على أكثر من البحث أو النسبة الطلية أو اعتبار الوجوب على عهدة المكلف. وان المادة المتهيئة بهيئة الأمر لا تدل على أكثر من الطبيعة المهملة، نعم قد تُستفاد الفورية أو التراخي من قرائن خارجية، فإن كانت وإلا فالمرجع هو الأصل اللفظي كالإطلاق أو الاصل العملي.

\*\*\*

١٤٣ - الأمر هل يدلُّ على

المرة أو التكرار

ويقع البحث تحت هذا العنوان عمَّا هو مدلول الأمر وهل هو طلب إيجاد متعلِّق الأمر مرةً أو طلب إيجاد بنحو التكرار.

وهنا معنيان للمرة والتكرار:

المعنى الاول : انَّ المراد من المرَّة هو الفرد من الطبيعة المأمور بها، والمراد من التكرار هو الافراد. فلو كان الأمر يدلُّ على المرَّة فهذا معناه انَّ المطلوب هو الاتيان بالطبيعة المأمور بها في ضمن فرد واحد من أفرادها، ولو كان الأمر يدلُّ على التكرار فعنى ذلك انَّ المطلوب هو الاتيان بالطبيعة في ضمن أفراد من غير فرق بين أن يكون ذلك بنحو طولي أو عرضي.

المعنى الثاني : انَّ المراد من المرَّة هو الدفعة، أي انَّ المطلوب هو الإنبعاث عن الأمر إنبعاثاً واحداً سواء كان بواسطة الاتيان بطبيعة المأمور به في ضمن فرد واحد أو في ضمن أفراد متعددة بمعنى انَّ المكلف لو جاء بطبيعة المأمور به في ضمن فردين أو أكثر فإنَّ ذلك يكون امثالاً واحداً لو كان الاتيان بهما عرضي عيناً كما لو كان قد جاء بطبيعة المأمور به في ضمن

الإضافية لا تكون من الإمتثال لو كان  
المستظهر من الأمر هو الدلالة على  
المرّة بالمعنى الأول.

والتكرار - بناء على الدفعات - لا  
يتحقق إلا بنحو طولي حتى وان  
تضمنت كل دفعة مجموعة من الأفراد  
وأما بناء على أنه بمعنى الأفراد فهو كما  
يتحقق بنحو طولي كذلك يتحقق  
بالإتيان بالطبيعة في ضمن أفراد عرضية.

وكيف كان فقد ذهب المحققون الى  
عدم دلالة الأمر لا على المرّة ولا على  
التكرار، نعم قد تُستفاد مطلوبة المرّة  
أو التكرار من قرائن خارجة عن  
حاق الأمر.

\*\*\*

### ١٤٤ - الإمكان

وهو ما يقابل الضرورة، فحينما  
يقال هذا الشيء ممكن أي أنه غير  
ممتنع. والإمكان هو أحد المواد  
الثلاث التي لا تخلو نسبة وقضية عن

فرد واحد.

والمراد من التكرار هو الدفعات،  
أي أنّ المطلوب هو الإنبعاث بعد  
الانبعاث بقطع النظر عن أنّ الانبعاث  
الأول كان بواسطة الإتيان بطبيعة  
المأمور به في ضمن فرد أو في ضمن  
أفراد وهكذا الإنبعاث الثاني والثالث.

فلو أمر المولى بالتصدّق على فقير  
فإنّ المطلوب - بناء على الدفعات - هو  
التصدّق بعد التصدّق من غير فرق بين  
المجبي بطبيعة التصدّق - في الإمتثال  
الأول - في ضمن فرد أو أفراد وهكذا  
الامتثال الثاني والثالث.

وبهذا اتضحت الثمرة المترتبة على  
الإختلاف في معنى المرّة والتكرار، إذ  
أنّ المرّة بناء على أنّها بمعنى الدفعة  
تتحقق بالفرد وبالأفراد، وأما بناء  
على المعنى الأول فهي لا تكون إلا  
بفرد واحد والإتيان بأكثر من فرد  
يكون من التكرار - بناء وعلى المعنى  
الأول للتكرار - على أنّ هذه الافراد

من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه قاطع البرهان « أي كل حكم على شيء بالنفي أو الإثبات يحتمله عقلك فهو ممكن بالإمكان الإحتمالي إلا ان يقوم برهان على الإمكان أو الإمتناع أو الوجوب ، ومع عدم قيام البرهان لا سبيل للحكم بالإمتناع أو الوجوب .

\* \* \*

التكليف باحدها ، فكل قضية لا يخلو ثبوت محمولها لموضوعها عن ان يكون ممكناً أو واجباً أو ممتنعاً . والوجوب والإمتناع هما المعبر عنها بالضرورة . ومن هنا قالوا ان الإمكان يُقابل الضرورة ، فالشيء ما لم يكن ممكناً فهو أمّا واجب او ممتنع .

\* \* \*

#### ١٤٥ - الإمكان الإحتمالي

وهو ان يحتمل العقل ثبوت شيء لشيء او انتفاؤه عنه دون ان يكون برهان عقلي نشأ عنه هذا الإحتمال ، وهذا بخلاف الإمكان الخاص مثلاً أو الإمكان الوقوعي وهكذا سائر الإمكانات فإنها جميعاً مفتقرة الى البرهان العقلي المقتضي لنفي الضرورة المناسب لكل واحد منها .

فالإمكان الإحتمالي هو المراد من الإمكان الذي ذكره الشيخ ابن سينا في عبارته المعروفة « كل ما قرع سمعك

#### ١٤٦ - إمكان التعبد بالظن

ومبرر البحث عن امكان التعبد بالظن هو ان كشفه عن الواقع ليس تاماً ومن هنا لا تكون الحجية له ذاتية ، كما ان احتمال منافاة متعلقه للواقع تستلزم قابليته للمنع عن ترتيب الأثر عليه شرعاً .

واذا كان كذلك فثبوت الحجية له مفتقر للجعل الشرعي ، وثبوت الجعل له منوط بامكان جعل الحجية له ، إذ مع عدم امكان ثبوت الحجية له لا

عليه الأعلام حيث أنهم يستدلون على إمكان التعبد بالظن بعدم وجود ما يوجب المنع عن التعبد به، والحال ان الإمكان الذاتي وكذلك الوقوعي لا يثبتان بنفي امتناعهما بل إنهما يحتاجان الى برهان عقلي يدل على ثبوتها، نعم استدلال الشيخ الأنصاري رحمته على إمكان التعبد بالظن ببناء العقلاء على الحكم بالإمكان مالم تثبت الإستحالة، وهذا استدلال على الإمكان لا على نفي امتناعه ليكون من الإمكان الإحتالي.

إلا ان السيد الإمام رحمته أجاب عن ذلك بأن الإمكان الذاتي وكذلك الوقوعي لا يثبتان ببناء العقلاء وإنما يثبتان بالبرهان العقلي، ومن هنا ذهب رحمته الى ان الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان الإحتالي وأفاد ان ذلك هو الذي نحتاجه في المقام، إذ يكفي للحكم بإمكان التعبد بالظن عدم وجود دليل عقلي أو شرعي صالح لنفي

معنى للبحث الاثباتي، وهذا ما يبرر البحث عن إمكان التعبد بالظن بعد عدم اقتضائه للحجية عقلاً، نعم بناء على الحكومة حين انسداد باب العلم والعلمي يكون العقل حاكماً بثبوت الحجية للظن فلا معنى للبحث عن إمكانه ثبوتاً، إلا ان هذا إنما يتم بناء على تفسير صاحب الكفاية رحمته للحكومة على ما سيأتي ايضاحه في محله ان شاء الله تعالى.

وكيف كان فقد وقع الخلاف فيما هو المراد من إمكان التعبد بالظن، فهل المراد منه الإمكان الذاتي أو الإمكان الإحتالي أو الإمكان الوقوعي.

وقد ذهب السيد الإمام رحمته الى ان المراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان الإحتالي، إذ هو الذي لا يحتاج الى برهان عقلي، ويكفي في ثبوته عدم قيام الدليل على امتناعه، وهذا يتضح من خلال ملاحظة مسار البحث الذي جرى

الإمكان .

وفي مقابل ما ذهب إليه السيد الإمام عليه السلام ذهب جمع من الأعلام كالسيد الخوئي عليه السلام إلى أن المراد من الإمكان في المقام هو الإمكان الوقوعي ، وذلك لأن التعبد بالظن ممكن ذاتاً بلا ريب لعدم اقتضائه في حد نفسه ضرورة التعبد به كما أنه أي الظن لا يقتضي امتناع التعبد به ، وأما الإمكان الإحتمالي فهو واضح ، وهذا يُبعد وقوعه محلاً للنزاع بعد كونه مدركاً بالوجدان .

ومن هنا يتعين كون المراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان الوقوعي ، حيث يقع البحث عن أن التعبد بالظن هل يلزم من فرض وقوعه محذور عقلي كاجتماع الضدين أو المثلين بعد الفراغ عن إمكانه ذاتاً ، فإذا قادنا البحث إلى استلزام التعبد بالظن لاجتماع الضدين أو المثلين فإن ذلك يقتضي استحالة

التعبد بالظن بنحو الإستحالة الوقوعيّة .

\* \* \*

## ١٤٧ - الإمكان الخاص

عُرِفَ الإمكان الخاص بأنه «سلب الضرورة عن الطرفين» فالسلب هو النفي ، والضرورة هما الوجوب والإمتناع ، والطرفان هما النفي والإثبات .

وبه يتضح أن الإمكان الخاص يعني انتفاء الوجوب وانتفاء الإمتناع عن القضية في طرفي الثبوت والانتفاء أي في جهتي الثبوت والانتفاء . فالقضية التي يكون ثبوت وانتفاء محمولها عن موضوعها غير واجب وغير ممتنع فهي ممكنة بالإمكان الخاص بمعنى أن الثبوت ممكن بالإمكان الخاص وكذلك الانتفاء .

أما لو كان جانب الإثبات واجباً كقولنا «الله موجود» أو كان جانب الإثبات ممتنعاً كما لو قيل «شريك



## ١٤٨ - الإمكان الذاتي

وهو انتفاء ضرورة الوجود العدم عن الذات من حيث هي، أي أنّ الذات التي يكون شأنها عدم الإقتضاء للوجود والعدم هي ذات ممكنة الوجود بالإمكان الذاتي، وذلك في مقابل الوجوب الذاتي، والذي يعني ضرورة المحمول للموضوع وتكون تلك الضرورة ناشئة عن مقام الذات للموضوع، وفي مقابله الإمتناع الذاتي والذي ينشأ عن مقام الذات للموضوع.

\* \* \*

## ١٤٩ - الإمكان الشرعي

وهو الذي لا يلزم من افتراض وقوعه محذور شرعي، فوجوب طاعة الأبوين - في غير معصية الله جلّ وعلا - لما لم يكن مستلزماً لمحذور شرعي فهو ممكن بالإمكان الشرعي،

الباري موجود» فإنه لا يصدق سلب الوجوب في الأول ولا سلب الامتناع في الفرض الثاني، ومن هنا لا تكون هاتان القضيتان ممكنتان بالإمكان الخاص.

ومثال الإمكان الخاص قولنا «الإنسان موجود» فإن جانب إثبات الوجوب منتف، أي أنّ ثبوت الوجود للإنسان غير واجب، وجانب إثبات الامتناع منتف، أي أنّ نفي الوجود عن الإنسان غير ممتنع.

وكذلك لو قلنا «الإنسان غير موجود» فإنّ نفي الوجود عن الإنسان غير واجب كما أنّ نفي الوجود عن الإنسان غير ممتنع.

والمتحصل ان ثبوت شيء لشيء إذا لم يكن ضروري الوجود ولا ضروري العدم فهو ممكن بالامكان الخاص المعبر عنه بالامكان الحقيقي وهو عينه الإمكان الذاتي.

\* \* \*

فالإمكان الوقوعي هو ما يكون  
ممكناً في حد نفسه ولا يلزم من فرض  
وقوعه أي محذور عقلي، وهو في  
مقابل الإمتناع الوقوعي حيث يكون  
ممكناً ذاتاً إلا ان وقوعه مستلزماً  
لمحذور عقلي. كصدور الظلم من الله  
جلّ وعلا فإنه وان كان ممكناً ذاتاً إلا  
أنه ممتنع وقوعاً.

\*\*\*

### ١٥١ - الإمكان بالقياس

إذا لوحظ شيء بالإضافة الى شيء  
آخر فلم يكن هذا الشيء الآخر  
موجباً لوجوده ولا موجباً لعدمه فهذا  
الشيء ممكن بالقياس الى ذلك الشيء  
الآخر.

فالإمكان بالقياس معناه عدم  
صلاحية شيء معين لأن يكون سبباً  
في امتناع شيء أو وجوبه عند  
ملاحظته بالإضافة اليه.

مثلاً: إذا لاحظنا النهي عن الضد

وهذا بخلاف استحباب الناقل المفقوت  
للفريضة فإنه لما كان مستلزماً لمحذور  
شرعي فإنه لا يكون ممكناً شرعاً.

\*\*\*

### ١٥٠ - الإمكان الوقوعي

وهو الذي لا يلزم من فرض  
وقوعه محال أي ان وجوده لو اتفق لا  
يكون مستلزماً لأحد المحاذير العقلية  
كاجتماع الضدين أو النقيضين،  
ومثاله: امكان التعبد بالظن، فقد  
ذهب جمع من الأعلام الى ان المراد من  
الإمكان المبحوث عنه في هذا البحث  
هو الإمكان الوقوعي. فالقائلون  
بإمكان التعبد بالظن يقصدون عدم  
استلزام أي محذور عقلي من وقوع  
التعبد بالظن، وذلك في مقابل من  
ذهب استحالة التعبد بالظن بدعوى  
استلزام فرض وقوعه لمحاذير عقلية  
كاجتماع الضدين أو المثليين، وهذا هو  
الامتناع الوقوعي.

حيضيته فهو حيض بالامكان  
القياسي .

\*\*\*

### ١٥٢ - الانتزاع

الانتزاع هو وصف للعملية الذهنية  
المنتجة لاستنباط عنوان من ملاحظة  
الوجود الخارجي أو الاعتباري ،  
وبذلك لا يكون للأمر الانتزاعي أو  
قل المنتزَع ما بإزاء في عالم الوجود  
الخارجي ولا في عالم الاعتبار .  
فالأمر الانتزاعي ليس له تقرّر  
ووجود في العالمين إلا بالإضافة إلى  
منشأ انتزاعه ، فنشأ الانتزاع هو الذي  
يكون له تقرّر ووجود ، فهو إما أن  
يكون من الموجودات المتأصلة  
الخارجية وإما أن يكون وجوداً  
اعتبارياً ، وأما الأمر الانتزاعي فليس  
كذلك ، ولهذا ليس من شي في عالم  
الوجود العيني أو الاعتباري يقال له  
بأنه أمر انتزاعي .

الخاص بالإضافة الى وجوب الصلاة  
فإننا نجد ان إيجاب الصلاة لا يكون  
سبباً في امتناع النهي عن الضد الخاص  
كما أنه ليس سبباً في إيجاب النهي عن  
الضد الخاص ، فالنهي عن الضد  
الخاص بالإضافة الى وجوب الصلاة  
ممكن بالقياس .

ومثال آخر أكثر وضوحاً : إذا  
لاحظنا وجوب الصوم بالإضافة الى  
وجوب الصلاة نجد ان وجوب الصلاة  
ليس سبباً لضرورة إيجاب الصوم كما  
أنه ليس سبباً لامتناعه ، فوجوب  
الصوم بالقياس الى إيجاب الصلاة  
ممكن بالقياس .

وقد ذهب السيد الخوئي رحمته الله الى ان  
المراد من قاعدة الإمكان في الحيض  
هو الإمكان بالقياس ، أي ان كل دم اذا  
لوحظ بالإضافة الى الشروط  
المستفادة من الروايات فلم تكن تلك  
الشروط موجبة لانتفاء حيضية ذلك  
الدم كما انها لا تكون موجبة لتعيين

هذا فيما يتصل بالانتزاع عن الوجودات العينية، وأما الانتزاع عن الأمور الاعتبارية - والتي هي نحو من الوجود أيضاً إلا أن وعاءها هو عالم الاعتبار - فيمكن التمثيل لذلك بما لو اعتبر المولى الزوجية مترتبة عن العقد، فإن العقل ينتزع من ملاحظة ذلك عنوان السببية أي أن العقد سبب لاعتبار الزوجية.

وهكذا لو قال المولى (إذا استطعت وجب عليك الحج) فإن العقل ينتزع عن ذلك عنوان الشرطية أي أن الاستطاعة شرط في اعتبار الحج واجباً. وكذلك لو قال المولى (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) فإن العقل ينتزع عن عنوان المانعية أي مانعية اشتغال المكلف على جلد مما لا يؤكل لحمه لصحة الصلاة.

فالسببية والشرطية والمانعية ليس لها وجود وتقرر في عالم الاعتبار والموجود إنما هو منشأ انتزاعها،

وبما ذكرناه يتضح أن الأمر الانتزاعي هو كل عنوان تم تحصيله واستنباطه من ملاحظة العقل للوجودات العينية أو الاعتبارية. مثلاً: حينما يلاحظ العقل الترتب بين وجود النار والاحتراق بحيث يكون وجود الآخر مترتباً على وجود الأول فإن العقل ينتزع من ذلك عنواني العلية والمعلولية، وهما - كما تلاحظون

- ليس لهما ما بإزاء ما في الخارج يمكن أن يشار إليه، والموجود خارجاً ليس سوى النار والاحتراق. فالموجود هو منشأ الانتزاع وهما النار والاحتراق، وأما الأمر الانتزاعي فهو عنوان استنبطه الذهن من ملاحظة الوجود العيني في المثال.

وهكذا الحال بالنسبة لعنوان الفوقية والتحتية والقبلية والبعديّة فإنها جميعاً عناوين انتزاعية استنبطها الذهن من ملاحظة نحو العلاقة بين شيئين.

استنادهم الى خبرٍ آخر منافٍ لهذا  
لخبر أو مطابق لمؤداه أو كانوا  
مستنديين الى أصل عملي أو عقلائي أو  
كانوا يفتون بما يُنافي الخبر الضعيف  
دون التصريح بمنشأ فتواهم أو لم تكن  
لهم فتوى منافية لمضمون الخبر  
الضعيف ولا مطابقة، كل ذلك يُنقح  
موضوع القاعدة والذي هو انجبار  
ضعف الخبر بعمل المشهور، إذ لو  
تسلم جميع الفقهاء على العمل بالخبر  
الضعيف فإن ذلك لا يكون من  
صغريات هذه القاعدة، وهكذا لو كان  
غير العاملين من القلة بحيث لا يؤثر  
على صدق التسالم.

ثم إن الشهرة المبحوث عن  
جابريتها لضعف الخبر هي الشهرة  
الواقعة بين القدماء، كالصدوقين  
والشيخ المفيد والسيد المرتضى وسائر  
والحلي وابن البرّاج وشيخ الطائفة  
الطوسي عليه السلام وكل من هو في طبقتهم  
ممن هم قرييون من عصر الأئمة عليهم السلام.

فالموجود في عالم الاعتبار - مثلاً - هو  
الزوجية المترتبة عن العقد، وأما  
السببية فهي منتزعة عن ذلك وهكذا.

\*\*\*

### ١٥٣ - إنجبار ضعف الخبر

#### بعمل المشهور

المراد من الإنجبار هو التوسل بعمل  
المشهور بالخبر لغرض الاستعاضة به  
عن الضعف السندي للخبر، فيكون  
عمل المشهور موجبا لإعتبار الخبر  
وحجيته بعد ان كان من المفترض  
سقوطه عن الإعتبار بسبب ضعفه  
السندي.

والمراد من عمل المشهور هو  
استناد المشهور للخبر في مقام العمل  
والفتيا، فالشهرة الموجبة لانجبار  
الضعف السندي للخبر هي الشهرة  
العملية. وفي مقابل المشهور يكون  
هناك جمع من الفقهاء لم يُحرز استنادهم  
لهذا الخبر في مقام العمل أو أحرز

استناد مشهور القدماء للخبر الضعيف في مقام العمل ودون ذلك خرط القتاد ، وذلك لأنه ليس للمشهور كتب استدلالية يمكن التعرف بواسطتها على ما هو مستندهم في هذه الفتوى أو تلك وهل ان مستند هذه الفتوى المطابقة لمؤدى الخبر الضعيف هو نفس الخبر أو ان المستند لذلك هو دليل آخر، وبهذا لو سلمنا بتامة كبرى الإنجبار فإنه لا ثمره مترتبة عليها بعد ان لم يكن احراز الصغرى وهو الاستناد ميسوراً .

\*\*\*

### ١٥٤ - الإنحلال التعبدي

والمراد من الإنحلال التعبدي هو زوال العلم الإجمالي بواسطة الأمانة أو الأصل التنزيلى ، بمعنى أنه لو كان القائم بدل الأمانة أو الأصل التنزيلى هو العلم الوجداني لكان العلم الإجمالي منحللاً حقيقة إلا أنه لما كان

وباتضح ما ذكرناه نقول : أنه قد ذهب مشهور المتأخرين الى تمامية هذه القاعدة ، واستدلوا لذلك بوجوده عمدتها : ان موضوع الحجية لخبر الواحد هو الخبر الموثوق بقطع عن منشأ الوثوق ، فقد يكون منشأه وثاقة الراوي ، وقد يكون منشأه استناد مشهور الفقهاء من قدماء الطائفة اليه ، فوثاقة الراوي ليس هو المناط الوحيد في تنقيح موضوع الحجية لخبر الواحد .

وفي مقابل دعوى المشهور ذهب السيد الخوئي رحمته الله الى عدم تمامية هذه القاعدة ، وذلك جرياً على مبناه فيما هو موضوع الحجية لخبر الواحد وان موضوع الحجية هو خبر الثقة إلا ان يحصل الإطمئنان بصدوره بسبب قيام قرينة داخلية أو خارجية على ذلك .

ثم ان السيد الخوئي رحمته الله أورد على المشهور اشكالا صغرياً حاصله : ان تمامية دعوى الإنجبار منوط بإحراز

الإحلال، وذلك لكونه أثراً تكوينياً للعلم، وليس للشارع بما هو شارع التصرف في الآثار التكوينية من حيث توسيع دائرتها أو تضيقها، وأما لو كان دليل الأمانة مقتضياً لاعتبار الأمانة علماً بنحو المجاز السكّاسي العقلي فإن الآثار المترتبة حينئذ إنما هي الآثار الإعتبارية لا الآثار الحقيقية التكوينية والتي منها الانحلال.

قد يُقال: إن المقصود من التعبد بالإنحلال هو أن دليل الأمانة لما كان قد نزل الأمانة منزلة العلم أو اعتبرها علماً فإن ذلك يقتضي التعبد بآثارها، فالإنحلال الثابت بواسطة الأمانة انحلال تعبدي لا أنه انحلال حقيقي تكويني تم بواسطة التعبد بعلمية الأمانة، فلا يقال حينئذ أنه أثر تكويني للعلم وليس للشارع التصرف في الآثار التكوينية بل هو تعبد بعلمية الأمانة، وهذا بنفسه يقتضي التعبد بآثارها.

القائم هو الأمانة والتي هي علم تعبداً فإن العلم الإجمالي ينحل تعبداً للتعبد بعلمية الأمانة أو الأصل التنزيلي - بناء على أن المجعول فيه هو العلمية والطريقة - فالعلم الإجمالي وإن كان لا يزول وجداناً بقيام الأمانة إلا أن التعبد بعلميتها اقتضى تنزيل العلم الإجمالي منزلة المنحل.

فلو كنا نعلم بنجاسة أحد الإنانين ثم قامت البيئة على أن النجاسة قد وقعت في الإناء الأول فإن ذلك لا يقتضي زوال العلم الإجمالي حقيقة إلا أنه لما كانت الأمانة منزلة منزلة العلم تعبداً فإن هذا يقتضي التعبد بزوال العلم الإجمالي.

هذا حاصل ما يُستفاد من كلمات السيد الخوئي رحمته الله إلا أن السيد الصدر رحمته الله لم يقبل بدعوى وجود انحلال تعبدي، وذلك لأن دليل الأمانة لو كان قد نزل الأمانة منزلة العلم فإن هذا التنزيل لا يبطال

الا ان الصحيح عدم صلاحية هذه  
 المحاولة لحل الإشكال، وذلك لأن  
 التعبد بعلمية الأمانة إنما هو تعبد  
 بالعلة، ونحتاج الى تعبد آخر  
 للمعلول، إذ لا ملازمة بين التعبدين،  
 ثم انه لا معنى للتعبد بالإحلال لأنه لا  
 ينتج التأمين عن الطرف الآخر - لو بقي  
 الشك في مورده - بل لابد من التأمين  
 عنه بإجراء الأصل المؤمن وأما التعبد  
 بالإحلال وحده فغير كاف في التأمين  
 عن الطرف الآخر، واذا سلم يلزوم  
 إجراء الأصل المؤمن عن الطرف الذي  
 لم يكن مورداً للأمانة فإن التعبد  
 بالإحلال لا تبقى له فائدة، إذ ان التعبد  
 بالأمانة يقتضي رفع التعارض بين  
 الاصول الجارية في أطراف العلم  
 الإجمالي، حيث ان مورد الأمانة لا  
 يكون مجرى للأصل المؤمن، فيجري  
 الأصل المؤمن في الطرف الآخر بدون  
 معارض حتى لو لم يكن هناك تعبد  
 بالإحلال.

مثلاً: لو علم اجمالاً بنجاسة أحد  
 الإنائين ثم قامت البيئة على ان  
 النجاسة وقعت في الإناء الاول،  
 فحينئذ لا يجري الأصل المؤمن في  
 مورد الأمانة وهو الطرف الاول، وأما  
 الطرف الثاني فيجري فيه الاصل  
 المؤمن بلا معارض، وعندئذ لا تكون  
 ثمة فائدة من التعبد بالإحلال، لأن  
 الطرف الآخر مجرى للأصل المؤمن  
 على كلاتقدي القول بالتعبد  
 بالإحلال أو القول بعدم التعبد  
 بالإحلال.

نعم تكون للتعبد بالإحلال فائدة  
 لو بنينا على جواز ارتكاب الطرف  
 الآخر دون إجراء الاصل المؤمن،  
 وهذا ما لا يمكن الإلتزام به، وذلك لأن  
 الشك البدوي مسادم منحفظاً في  
 الطرف الآخر فإنه لا يسع المكلف  
 ارتكابه دون مؤمن شرعي أو عقلي،  
 وذلك للإتفاق على ان الشك إذا لم يكن  
 مؤمناً عنه شرعاً أو عقلاً - ولو بقاعدة



وواقعاً. وسراية العلم من الجامع الى طرفه المعين هو المنشأ لانحلال العلم الإجمالي حقيقة، إذ ان بقاء العلم الإجمالي منوط بعدم السراية والفرض هو تحققها.

وهنا لا بد من التنبيه على ان منشأ الجزم عادة يكون منطبق الجامع هو هذا الفرد المعين هو العلم باشتغال الطرف الواقعي المعلوم بالإجمال على علامة خاصة. فهذا هو ما أوجب حصول الجزم بانطباق المعلوم بالإجمال على الفرد المعين باعتبار ان ذلك الفرد مشتمل على نفس العلامة المعلوم اشتغال الطرف الواقعي عليها.

ففي مثالنا لو كانت النجاسة المعلومه بالإجمال مسببة عن العلم بخميرية واحد من الإنائين غير المعين، فحينئذ لو علم ان الإناء المشتمل على الخمر هو الأول فإن العلم بالجامع يسري للفرد المعلوم خمريته.

التطبيق الثاني: لو علم المكلف

قبح العقاب بلا بيان - فإنه يصبح منجزاً عقلاً. هذا حاصل ما أفاده السيد الصدر رحمته.

\* \* \*

### ١٥٥ - الإنحلال الحقيقي

المراد من الإنحلال الحقيقي هو زوال العلم الإجمالي وجداناً بحيث لو راجع المكلف نفسه لوجد ان العلم الإجمالي قد زال.

ولكي يتضح المراد من ذلك نذكر بعض التطبيقات التي ينحل معها العلم الإجمالي حقيقة ووجداناً، ثم نستخلص من ذلك الضابطة للإنحلال الحقيقي.

التطبيق الاول: لو علم المكلف بنجاسة أحد إنائين ثم علم بأن منطبق المعلوم بالإجمال هو الإناء الاول، فهنا لا إشكال في انحلال العلم الإجمالي وسراية العلم من الجامع الى الفرد المعلوم أنه هو منطبق الجامع حقيقة

بنجاسة أحد الإنائين ثم علم بنجاسة أحدهما المعين، وهو الأول مثلاً، ولم تكن هناك خصوصية للمعلوم بالإجمال تقتضي احتمال أن يكون المعلوم تفصيلاً غير متطابق مع المعلوم بالإجمال، فلو كانت النجاسة المعلومة بالإجمال ليست ذات علامة ثم علمنا بعد ذلك بنجاسة إناء معين منها فإن العلم الإجمالي هنا ينحل بالعلم التفصيلي بالفرد، وذلك لعدم وجود خصوصية في المعلوم بالإجمال تستوجب الحيلولة دون العلم بأنطبق المعلوم بالإجمال على ما هو المعلوم بالتفصيل.

هذا وقد وقع الخلاف في هذا الفرض بين المحقق النائيني رحمته الله والمحقق العراقي رحمته الله فذهب الأول إلى الإحلال والثاني إلى عدمه. وعلى أي حال لو كنا نبنى على الإحلال فهو من قبيل الإحلال الحقيقي، وذلك لزوال العلم الإجمالي حقيقة بالعلم التفصيلي بالفرد.

**التطبيق الثالث:** ما لو علم المكلف باشتغال ذمته باحدى صلاتين أما الظهر أو المغرب، ثم بعد ذلك علم بعدم وجوب كلا الصلاتين وان علمه الإجمالي السابق لم يكن سوى وهم. وهنا لا ريب في سقوط العلم الإجمالي، وذلك لزوال ركنه الركين وهو العلم بالجامع حيث انقلب العلم بالجامع إلى علم بعدم مطابقته للواقع.

**التطبيق الرابع:** ما لو علم المكلف باشتغال ذمته باحدى صلاتين ثم تبدل اليقين إلى الشك، بمعنى أنه شك في واقعية المعلوم بالإجمال، وهذا هو المعبر عنه بالشك الساري، حيث يتعلّق الشك بعين ما تعلّق به اليقين. ولا ريب في انحلال العلم الإجمالي بذلك حقيقة، إذ لا علم إجمالي بحسب الفرض - بعد سراية الشك إلى عين ما تعلّق به اليقين، وهذا ما يقتضي أن يكون كل طرف مشكوكاً بالشك البدوي. وبهذه التطبيقات يمكن أن نستنتج

الضابطة للإنحلال الحقيقي، وهي أن كل حالة نحرز معها زوال العلم بالجامع أو نحرز سرايته من الجامع إلى أحد الأطراف فإن العلم الإجمالي ينتفي بذلك حقيقة وواقعاً. فالتطبيق الأول والثاني أحزرنا فيهما سريان العلم من الجامع إلى أحد أطرافه، وفي التطبيق الثالث والرابع أحزرنا فيهما زوال العلم بالجامع.

وهنا أمر لا بد من التنبيه عليه: وهو أنه يشترط في الإنحلال الحقيقي اتحاد المعلومات بالتفصيل - في التطبيقات الثلاثة - مع المعلومات بالإجمال زماناً، واتحاد متعلق الشك ومتعلق العلم الإجمالي زماناً في التطبيق الرابع.

وهذا واضح بأدنى تأمل، إذ إن سراية العلم بالجامع إلى الطرف المعين في التطبيق الأول والثاني لا تتحقق لو كان المعلومات بالتفصيل متأخراً عن المعلومات بالإجمال، إذ لا يمكن في هذه الحالة أن يكون المعلومات بالتفصيل

مصدقا للمعلوم بالإجمال.

مثلاً: لو كنا نعلم بنجاسة أحد الإنائين وانها وقعت في الساعة الأولى ثم علمنا بأن نجاسة وقعت في الإناء الأول ولكن في الساعة الثانية، أي إن وقوع النجاسة تم في الساعة الثانية.

فهنا لا ينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، وذلك لأن المعلوم في العلم الإجمالي غير المعلوم تفصيلاً، فليس المعلوم بالتفصيل مصداقاً للمعلوم بالإجمال.

وأما عدم الإنحلال في التطبيق الثالث - لو كان زمان المعلومين مختلفاً - فلأن أحدهما غير الآخر. مثلاً: لو علم المكلف باشتغال ذمته باحدى صلاتين من يوم السبت ثم علم بعدم وجوب كلا الصلاتين من يوم الأحد. فالمعلوم إجمالاً هو وجوب أحد صلاتي يوم السبت، وأما المعلوم تفصيلاً فهو عدم وجوب كلا صلاتي يوم الأحد، وحينئذ كيف يمكن انحلال

## ١٥٦ - الإنحلال الحكمي

والمراد منه انتفاء المنجزية والتأثير عن العلم الإجمالي دون ان يزول العلم الإجمالي حقيقة، وهذا إنما يتفق في حالات قيام الأمانة أو الاصل العملي على ثبوت التكليف لبعض أطراف العلم الإجمالي، فيكون اجراء الأصل المؤمن في الأطراف الاخرى بلا معارض، فتنتفي حينئذٍ منجزية العلم الاجمالي عن هذه الاطراف.

ومنشأ ذلك هو دعوى ان العلم الإجمالي مقتضى للتنجيز وليس علة تامة لتنجيز أطرافه، بمعنى ان ثبوت المنجزية إنما هو باعتبار امتناع إجراء الاصول المؤمنة في كل الأطراف لاستلزامه الترخيص في المعصية، وامتناع اجرائها في بعض الاطراف دون بعض لاستلزامه الترجيح بلا مرجح، فيتعين سقوط الاصول المؤمنة عن تمام الأطراف، وبهذا

الاول بالثاني والحال ان متعلق أحدهما غير متعلق الآخر.

وأما عدم الإنحلال في التطبيق الرابع - لو كان متعلق اليقين متفاوتاً زماناً مع متعلق الشك - فكذلك لتباين المتعلقين. مثلاً لو كان المكلف يعلم بوجوب احدي الصلاتين من يوم السبت ثم شك في وجوب احدي صلاتي يوم الأحد، فعدم الإنحلال هنا باعتبار ان متعلق العلم الإجمالي هو احدي صلاتي يوم السبت ومتعلق الشك هو احدي صلاتي يوم الأحد، بل لا يمكن فرض ان يكون هذا الشك من نحو الشك الساري، والذي هو مفترض التطبيق الرابع.

ثم لا يخفى ان المقصود من اشتراط الإتحاد الزماني هو الاتحاد من ناحية المعلوم لا من العلم، فلا ضير في تأخر العلم التفصيلي عن العلم الاجمالي إذا كان متعلق العلمين متحداً زماناً.

تتنجز أطراف العلم الإجمالي، فلو  
 اختلَّت هذه المقدمة بحيث كانت بعض  
 الأطراف متنجزة بمنجز آخر من أمانة  
 أو أصل مثبت للتكليف فإنَّ الأطراف  
 الأخرى يُصبح جريان الاصل المؤمن  
 فيها ممكناً لانتفاء محذور التعارض  
 الذي يترتب عليه سقوط الاصول  
 المؤمَّنة، إذ لما كانت بعض الأطراف  
 مورداً لتنجز الأمانة أو الأصل  
 المثبت للتكليف فإنَّ الأطراف  
 الأخرى تكون مجرى للأصول المؤمَّنة  
 بلا معارض، وهذا هو معنى سقوط  
 العلم الإجمالي عن المنجزية بسبب  
 الإنحلال الحكمي .

وهنا شروط ثلاثة لا بدَّ من  
 تواجدها في موارد الإنحلال الحكمي :  
 الشرط الاول : ان يكون مقدار ما  
 كشفت عنه الأمانة أو نجزته الاصول  
 المثبتة للتكليف مساوياً لمقدار ما هو  
 المعلوم بالإجمال، وحينئذٍ تجري  
 الاصول المؤمَّنة عن بقية الاطراف بلا

معارض .

مثلاً: لو علمنا بتنجُّس خمسة من  
 الاواني العشرة ثم كشفت الأمانة عن  
 انَّ الخمسة المتنجسة هي الخمسة  
 الواقعة في الطرف الشمالي، فإنَّ العلم  
 الإجمالي عندئذٍ ينحل بالانحلال  
 الحكمي، وذلك لأن المقدار الذي  
 كشفت عنه الأمانة مساوياً للمقدار  
 المعلوم بالإجمال، وهكذا لو كانت  
 الخمسة الشمالية مجرى لاستصحاب  
 النجاسة، ففي كلا الحالتين يسقط العلم  
 الاجمالي عن المنجزية بمعنى انَّ  
 الأطراف الباقية تكون مجرى للأصول  
 المؤمَّنة دون معارض . وهذا هو  
 الانحلال الحكمي .

أما لو كان المنكشف بواسطة  
 الأمانة هو نجاسة أربعة من الاواني  
 العشرة وهي الاربعة الشمالية فإنَّ العلم  
 الاجمالي حينئذٍ لا ينحل، نعم تخرج  
 الأطراف المنكشف نجاستها بالامارة  
 عن أطراف العلم الإجمالي وتصبح

العلم الاجمالي لا ينحل ، وذلك لأن المنجز بالعلم الإجمالي غير المنجز بالأمانة أو الاستصحاب .

الشرط الثالث : ان لا يكون انعقاد العلم الإجمالي متقدماً على قيام الامارة أو الاصل المنجز ، فلو افترضنا ان العلم الإجمالي قد انعقد ثم قامت الامارة على ان المعلوم بالاجمال هو الطرف الاول مثلاً فإن العلم الإجمالي لا ينحل بذلك ، بمعنى ان العلم الإجمالي يظل منجزاً للأطراف التي لم تقع مورداً للأمانة ، وذلك بسبب ان منجزية الامارة انما هو عند قيامها ، وهذا معناه ان الاصول المؤمنة في مورد الامارة جارية قبل قيام الامارة وعندئذ تسقط لتعارضها مع الاصول المؤمنة الجارية في غير مورد الامارة ، وبذلك يتنجز العلم الإجمالي ويكون قيام الامارة بعد ذلك غير نافع في سقوط المنجزية عن العلم الاجمالي بالنسبة للأطراف غير الواقعة مورداً للامارة .

أطرافه ستة ، ومنشأ ذلك هو عدم امكان إجراء الاصول المؤمنة في الستة ، إذ ان إجراء الاصل المؤمن في كل طرفٍ معارض باجرائه في الأطراف الاخرى .

الشرط الثاني : ان لا يكون السبب للتنجيز الذي تكشف عنه الامارة أو يثبت الاصل مختلفاً عن سبب التنجيز في المعلوم بالاجمال ، فلا بد وان يكون المنكشف بواسطة الامارة مطابقاً لما هو المعلوم بالاجمال وكذلك لا بد وان تكون جهة التنجيز في الاصل متطابقة مع جهة التنجيز في العلم الإجمالي .

مثلاً : لو علم اجمالاً بجرمة أكل أحد الطعامين بسبب كونه من الأعيان النجسة ثم قامت الامارة على ان الذي هو من الأعيان النجسة هو الطعام الاول فإن العلم الإجمالي حينئذ يسقط عن المنجزية ، أما لو كان المنكشف بالامارة هو مغصوبية الطعام الاول أو كان الاستصحاب مقتضياً لذلك فإن

عن زوال العلم بالجامع ، أمّا لانقلابه الى شك وأمّا لانقلابه الى علم بالنقيض ، كما لو كان يعلم بنجاسة أحد الإنائين ثم انكشف له عدم مطابقة معلومه للواقع وأنّ الواقع هو طهارة كلا الإنائين وأنّ العلم الإجمالي بالنجاسة لم يكن سوى وهم .

وقد يكون زوال العلم بالجامع من جهة سريان المعلوم بالاجمال من الجامع الى أحد أطرافه المعين ، كما أنّ سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز لأطرافه قد ينشأ عن قيام الأمانة بتعيين ما هو منطبق للجامع ، وقد ينشأ السقوط عن عدم جريان الاصول المؤمّنة في بعض الاطراف ، فتجري الاصول المؤمّنة في الطرف الآخر بلا معارض ، وقد ينشأ عن مناشيء اخرى .

والمتحصل أنّه في كل حالة يسقط فيها العلم الاجمالي عن المنجزية لتتمام أطرافه يُعبّر عن هذه الحالة بانحلال العلم الاجمالي .

مثلاً: لو علمنا بجرمة أحد الطعامين ثم قامت البيّنة على حرمة الطعام الاول ، فإنّ العلم الإجمالي لا ينحل ، إذ إنّ منجزية الامارة أمّا تبدأ من حين قيامها ، وعندئذ يكون قيام الامارة غير نافع في سقوط المنجزية عن الطرف الآخر الذي لم يقع مورداً للأمانة ، وذلك لأنّه لو لاحظنا مورد الامارة قبل قيامها ولاحظنا الطرف الآخر لوجدنا أنّ في البين علم اجمالي اما بجرمة الطعام الاول الى حين قيام الامارة ويكون المنجز بعد قيامها هو الامارة أو بجرمة الطعام الثاني الى ما بعد قيام الامارة .

\*\*\*

### ١٥٧ - انحلال العلم الإجمالي

المراد من انحلال العلم الإجمالي هو سقوطه عن منجزية تمام أطرافه بقطع النظر عمّا هو المنشأ لسقوطه عن المنجزية ، فقد يكون السقوط ناشئاً

١٥٨ - إنحلال العلم الإجمالي

الكبير بالصغير

والمقصود من الإنحلال في هذا  
الفرض هو سريان العلم بالجامع الى  
جامع آخر واقع في ضمن دائرة أضيق  
من دائرة العلم الأول.

ومعنى الإنحلال انَّ العلم الإجمالي  
الكبير لا ينجز تمام أطرافه ، وتنجز  
الأطراف الواقعة في ضمن دائرة العلم  
الاجمالي الصغير أنما هو بسبب العلم  
الاجمالي الصغير ، وأما العلم الإجمالي  
الكبير فقد سقط عن المنجزية تمام  
أطرافه .

وهذا النحو من الإنحلال يمكن  
تصويره بنحو الإنحلال الحقيقي كما  
يمكن تصويره بنحو الإنحلال  
الحكمي .

ومثال الصورة الاولى ما لو علم  
المكلف انَّ خمساً من شياه في قطع -  
يساوي عشرين شاة - قد تغذت على

لبن خنزيرة ، فجامع العلم الإجمالي في  
المثال هو خمس شياه من عشرين ،  
فلو تحوّل العلم بعد ذلك الى علم  
بتغذي خمس شياه من عشر من  
القطع هي العشر البيض منها فإنَّ  
العلم الإجمالي ينحلُّ حينئذٍ الى علم  
اجمالي آخر بحرمة خمس شياه من  
العشر البيض وشك بدوي في العشرة  
الباقية .

ومنشأ الإنحلال هو سراية الجامع  
من العلم الإجمالي الاول الى جامع  
آخر واقع في دائرة أضيق من دائرة  
العلم الاجمالي الاول الكبير .

ومثال الصورة الثانية هو عينه  
مثال الصورة الاولى إلا انَّ الإنحلال لم  
ينشأ عن العلم بسريان الجامع من  
العلم الاول الكبير الى العلم الاجمالي  
الصغير وأنما نشأ عن قيام الأمانة أو  
أصل منجز بالتفصيل الذي ذكرناه في  
الإنحلال الحكمي .

وبهذا يتضح ان انحلال العلم



الثاني: ان يكون مقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الثاني مساوياً للمقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير كما هو في المثال . أما لو كان مقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الثاني أقل من مقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الأول الكبير فإن العلم الإجمالي الكبير لا ينحل . فلو علمنا ان أربعاً من الشياه الخمس واقعة في ضمن العشر البيض فإن العلم الإجمالي الكبير يظل منجزاً لتمام أطرافه بسبب العلم الإجمالي بوجود شاة واحدة من بين العشرين قد تغذت على لبن خنزيرة ، وهذا ما يُبرر عدم الإنحلال .

\*\*\*

١٥٩ - الإنسداد

دليل الإنسداد أحد الأدلة التي يُستدلُّ بها على حجية الظن المطلق . والمراد من الإنسداد هو انسداد

الإجمالي الكبير بالصغير منوط بتوفره على شرطين :

الأول : ان تكون أطراف العلم الإجمالي الصغير بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير ، فلو كانت أطراف العلم الإجمالي الثاني مباينة لأطراف العلم الإجمالي الكبير فإنه لا يكون من انحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير ، فلو علمنا ان خمساً من عشرين شاة قد تغذت على لبن خنزيرة ثم علمنا ان خمساً من عشرة قد تغذت على لبن خنزيرة ولم تكن هذه العشرة بعض أطراف العلم الأول ، فإن العلم الإجمالي الأول لا ينحل بالثاني بل هما علمان إجماليان متباينان ، وهكذا لو كانت بعض أطراف العلم الإجمالي الثاني من غير أطراف العلم الإجمالي الأول ، كما لو كانت خمس شياه من العلم الإجمالي الثاني من غير أطراف العلم الإجمالي الأول على تفصيل في هذا الفرض .

باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية، بمعنى عدم وجود طرق تُورث العلم بالأحكام الشرعية، وعدم وجود طرق ظنية خاصة قام الدليل القطعي على حجيتها.

ودليل الإسداد مكوّن من أربع أو خمس مقدمات - على الخلاف - وتسميته بذلك ناشئ عن أن إحدى مقدماته هي دعوى إسداد باب العلم والعلمي، والمراد من العلم هو العلم الوجداني بالأحكام الإلهية الشرعية، وأما المراد من العلمي فهو العلم التعبدى الناشئ عن الأدلة الظنية الخاصة والتي قام الدليل القطعي على حجيتها بالخصوص دون سائر الظنون.

ولو تمت مقدمات الإسداد لكانت النتيجة المتحصلة عنها هي حجية الظن المطلق، بمعنى منجزية ومعدريّة مطلق الظن وبقطع النظر عن منشئه، فحينما يحصل الظن بوجوب شيء يكون المكلف مسئولاً عن ذلك

الوجوب حتى وإن كان منشأ الظن به خبر الواحد الضعيف أو النص الشرعي المجمل أو غير ذلك، وحينما يحصل الظن بحليّة شيء فإن المكلف يكون في سعة من جهته بقطع النظر عن منشأ الظن بالحليّة.

وحتى يتجلى المراد من دليل الإسداد أكثر، وما هو وجه الاستدلال به على حجية مطلق الظن لا بدّ من استعراض مقدمات هذا الدليل بما يتناسب مع الغرض، فنقول: إن الشيخ الأنصاري رحمته الله ذكر أن لهذا الدليل أربع مقدمات اذا تمت فإنها تُنتج حجية الظن:

المقدمة الأولى: هي العلم اجمالاً بثبوت تكاليف بالغة مرتبة الفعلية، وهذا معناه مسئولية المكلف عن التصدي لامتنائها ولا يجوز له إهمالها وتجاوزها.

وهذه المقدمة مكوّنة من دعويين: الأولى: هي العلم الإجمالي بوجود

المتصلة بحياة الإنسان الخاصة والعامة  
ضئيلة جداً لا تكاد تُذكر. والوسيلة  
الوحيدة - دون مجازفة - التي يمكن  
الإتكال عليها في مقام التعرف على  
الأحكام الشرعية هي الروايات  
المودعة في الكتب المعتمدة عند  
الطائفة، وهي وان كانت مستوعبة  
تقريباً لتمام الأحكام المتصلة بحياة  
الإنسان الخاصة والعامة إلا أن  
المشكلة في طريقيّتها لإثبات الأحكام  
الشرعية، بمعنى أن طريقيّتها وحجيتها  
منوط بتامية دعويين:

الاولى: حجّية أخبار الثقات، ثم  
إثبات وثاقة الواقعين في طرق هذه  
الروايات.

الثانية: حجّية ظواهر هذه  
الروايات، أي حجّية ما يفهمه العرف  
من متون هذه الأخبار.

ومع سقوط كلا الدعويين او  
احدهما تكون النتيجة هي انسداد  
باب العلمي. فلو لم تتمكن من اثبات

تكاليف شرعية، والثانية: هي ان هذه  
التكاليف المعلوم ثبوتها اجمالاً بالغة  
مرتبة الفعلية والتنجز.

والشيخ الاخوند صاحب  
الكفاية رحمته فصل بين الدعويين،  
وجعل الدعوى الاولى هي المقدمة  
الاولى، وجعل الدعوى الثانية المقدمة  
الثالثة، ولذلك فإن مقدمات دليل  
الانسداد خمس بنظر صاحب  
الكفاية رحمته.

المقدمة الثانية: هي عدم وجود  
طرق تُورث العلم بالأحكام  
الشرعية، وعدم وجود طرق ظنيّة  
خاصة قام الدليل القطعي على  
حجيتها واعتبارها، وهذا هو معنى  
انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام  
الشرعية.

ومدرك هذه المقدمة هو ان  
الأحكام الواصلة لنا بواسطة العلم  
الوجداني قليلة جداً، حيث ان نسبتها  
الى الكم الهائل من الأحكام الشرعية

حجّية خبر الثقة أو لم نتمكن من اثبات وثاقة الواقعين في طرق هذه الروايات فإنه حينئذٍ لا تكون ثمة قيمة علمية لهذه الروايات، ولو أمكن إثبات حجّية خبر الثقة وإثبات وثاقة الواقعين في طرق هذه الروايات إلا أنه لم نتمكن من إثبات حجّية ما يظهر من متون هذه الروايات أو كان الدليل مقتضياً لعدم حجّية الظواهر لغير المشافهين أو المقصودين بالافهام فإن النتيجة هي انسداد باب العلمي أيضاً، إذ إن ما يفهم من الروايات لا مبرر لاعتماده بعد أن كانت حجّية ودليّة هذا الفهم ساقطة عن الاعتبار.

وأما القرآن الكريم فهو وإن كان لا يُواجه المشكلة الأولى، حيث إن صدوره قطعي إلا أن المشكلة الثانية وهي عدم حجّية الظواهر تشمل ظواهر الكتاب المجيد - لو تمّت - وهي كافية في انسداد باب العلمي بالاحكام المودعة في القرآن المجيد.

المقدمة الثالثة: إن العمل بالإحتياط - وذلك بواسطة الإتيان بكل ما يُحتمل وجوبه وترك كل ما يُحتمل حرمة - غير لازم أو غير جائز، أمّا أنه غير لازم فهو مالو كان الإحتياط متعذراً، وحينئذٍ يكون التكليف به تكليفاً بغير المقدور، أو كان الإلتزام به موجباً للوقوع في العسر والمخرج المنفيين شرعاً. وأمّا أنه غير جائز فهو مالو كان الإلتزام به موجباً لاختلال النظام.

والعمل بالاصول العمليّة في كل مسألة ينافي العلم الإجمالي، كما إن العمل بمثل القرعة مما لم يقم الدليل على اعتباره خصوصاً في الشبهات الحكمية، بل الضرورة الفقهية قاضية بعدم صحة الإعتاد على مثل هذه الوسائل لإثبات الأحكام الشرعية، فلم يبق إلا تقليد الإنفتاحي والذي تمّت عنده حجّية الروايات سنداً ودلالة، وهذا ما لا يمكن المصير إليه،

على وفق الظنون الخاصة التي يرى  
الإنفتاحي حجيتها، وحينئذ لا يكون  
العمل بها من ترجيح المرجوح، لأنها  
إذا لم تكن أرجح من سائر الظنون فهي  
في عرضها.

والجواب عن ذلك هو أن العمل  
بالظنون الخاصة وإن لم يكن من  
ترجيح المرجوح إلا أنه من الترجيح  
بلا مرجح، وذلك لعدم قيام الدليل  
الخاص على حجية الظنون الخاصة كما  
هو مقتضى الفرض.

هذا تمام الكلام في مقدمات دليل  
الإنسداد. وتلاحظون أن هذا الدليل  
لا يكون منتجاً لحجية مطلق الظن ما لم  
تكن جميع مقدماته تامة، إذ يكفي في  
سقوطه سقوط إحدى مقدماته، فحينما  
نتمكن من إثبات حجية أخبار الثقات  
وإثبات وثاقة الواقعيين في طرق  
الروايات أو إثبات حجيتها بطريق  
آخر، هذا بالإضافة إلى التمكن من  
إثبات حجية الظواهر وأنها غير

وذلك لأن الذي يبني على انسداد باب  
العلم والعلمي يرى أن الإنفتاحي  
مخطئ في مذهبه وعليه يكون الرجوع  
إليه معناه رجوع العالم للجاهل وهو  
غير جائز كما هو واضح.

المقدمة الرابعة: هي أن عدم  
العمل بمطلق الظن يستلزم ترجيح  
المرجوح على الراجح وهو قبيح  
عقلاً، وذلك لأن المكلف لما كان يعلم  
بشوت تكاليف بالغة مرتبة الفعلية  
وكان الإحتياط متعذراً أو موجباً  
لاختلال النظام أو الوقوع في العسر  
والحرج، وكان الرجوع إلى الأصول  
العملية ينافي العلم الإجمالي،  
والرجوع إلى مثل القرعة أو  
الإنفتاحي غير جائز، فالعمل حينئذ  
بغير الظن لا يكون إلا عملاً بالشك أو  
الوهم، ومن الواضح أن الأخذ  
بمقتضاها وترك ما يؤدي إليه الظن  
من ترجيح المرجوح على الراجح.

وقد يقال أنه لماذا لا يكون العمل

يكون مسئولاً عن الإمتثال الموجب للظن بفراغ الذمة عن التكليف ولا يكون معذوراً حين الإكتفاء بالإمتثال الموجب للشك أو احتمال الخروج عن عهدة التكليف، بمعنى أنه لا يصح منه التنزُّل من الإمتثال الظني الى الامتثال الشكّي أو الإجمالي. وهذا هو معنى التبعض في الإحتياط، إذ إنَّ العقل يُدرك أنَّ المكلف لما لم يكن قادراً على الإحتياط التام لكونه متعذراً أو موجباً للعسر والخرج او اختلال النظام فإنه يتنزل منه الى التبعض في الإحتياط. وهذا التبعض له مراتب، فمنه ما يكون موجباً للظن بفراغ الذمة، ومنه ما يكون موجباً لاحتمال فراغ الذمة، ولا تصل النوبة للمراتب النازلة عندما تكون المرتبة العليا مقدورة وغير موجبة لمحدور العسر والخرج أو اختلال النظام، نعم لو أوجبت ذلك فإنَّ العقل يُدرك ان التنزُّل إنما يكون للمرتبة التي تليها وهكذا.

مختصة بالمشافهين فحينئذ يكون باب العلمي منفتحاً وبه ينحل العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، فلا يكون الإلتزام بأطرافه متعذراً أو موجباً للعسر والخرج أو اختلال النظام.

وكيف كان لو تمت مقدمات الإسداد فإنها تنتج حجية مطلق الظن إلا ان الكلام في ان ذلك هل هو من باب الكشف أو الحكومة أي هل ان الحجية الثابتة لمطلق الظن - لو تمت مقدمات الإسداد - حجية شرعية أو حجية عقلية.

والمراد من الكشف هو ان مقدمات الإسداد تكون كاشفة - لو تمت - عن جعل الشارع الحجية لمطلق الظن فالكاشف هي مقدمات الإسداد والمنكشف هو الجعل الشرعي للحجية. وأما المراد من الحكومة فهو انَّ العقل - عندما تكون مقدمات الإسداد تامة - يُدرك بأنَّ المكلف

الى فتوى الإفتاحي أو الإعتماد على مثل القرعة أو الاصول العملية الجارية في كل مورد، باعتبار ان كل هذه الطرق ساقطة - كما هو مقتضى الفرض - فإن ذلك يكشف عن ان الشارع قد جعل الحجية لمطلق الظن، إذ هو المتعين بعد سقوط كل الطرق الاخرى. وبتعبير آخر: أنه بعد افتراض تمامية مقدمات الإنسداد يدور الأمر بين التبويض في الإحتياط والذي هو الإمتثال الاجمالي الظني وبين جعل الشارع الحجية لمطلق الظن والاول ساقط بسبب العلم بعدم رضا الشارع به، وذلك لقيام الإجماع فالمتعين هو الثاني. وأما الوجه في تبني حجة مطلق الظن من باب الحكومة فهو لأن الإحتياط التام لما كان محرماً باعتباره موجباً لاختلال النظام أو أنه غير واجب لاستلزامه العسر والمخرج فإن العقل يدرك لزوم التنزل من مرتبة الإحتياط التام الى مرتبة التبويض في

وتلاحظون ان هذا يعني استقلال العقل في إدراك لزوم العمل بما هو مقتضى الظن وعندئذ يكون المكلف معذوراً في مخالفة الواقع الناتج عن التبويض في الإحتياط وعدم الإلتزام بتمام الاطراف المحتملة أي عدم العمل بالإمتثال الإجمالي القطعي. وهذا هو المراد من الحكومة بحسب مبنى السيد الخوئي رحمته، وأما بحسب مبنى صاحب الكفاية رحمته فهو ان المراد من الحكومة هو حكم العقل بحجية الظن المطلق لو تمت مقدمات الإنسداد. والفرق بين المسنين أوضحناه تحت عنوان «الحكومة الانسدادية».

وعلى أي حال فالوجه في تبني حجة الظن المطلق من باب الكشف هو دعوى ان الشارع لا يرضى بالإحتياط إذا كان مستوجباً للإمتثال الإجمالي في أكثر الأحكام، إذ ان ذلك يُنافي قصد الوجه المعبر في العبادات، وباعتبار ان الطرق الاخرى كالرجوع

دخيل في عملية الاستنباط للحكم الشرعي مع افتراض انفتاح طريق القطع والظنّ المعترف بمستوى يمكن معه الوصول إلى معظم الأحكام الشرعية.

فالانسداد الصغير يقع في مقابل الانسداد الكبير والذي يفترض فيه عدم وجود أي طريق قطعي أو علمي للوصول للأحكام الشرعية.

والانسداد بكلا قسميه يتمسك به لإثبات حجّة الظنّ، غايته أن الانسداد الكبير يُنتج بحسب الدعوى حجّة مطلق الطرق الموجبة للظنّ بالحكم الشرعي، وأمّا الانسداد الصغير فهو يُثبت حجّة الظنّ لخصوص الطريق الذي لم يتيسر إثبات حجّيته بواسطة الطرق القطعية أو الظنّية المعترفة.

فمثلاً قول الرجالي عندما لا نجد طريقاً خاصاً لإثبات حجّيته فهذا معناه انسداد باب العلم بقول الرجالي، ومعه ينغلق عنّا طريق مهمّ

الإحتياط، ولا يُصار إلى المرتبة الدنيا إذا كانت المرتبة العليا من التبويض مقدورة وغير موجبة لاختلال النظام أو العسر والحرج.

وإذا كانت هذه المرتبة من الإحتياط غير محرمة لسقوط دعوى الإجماع بتحريمها يكون المتعين حينئذٍ هو الحكومة، إذ لا مجال لانكشاف

جعل الشارع الحجية للظن بعد امكان ان يتكلل الشارع على ما يُدرکه العقل من لزوم الإمثال الإجمالي الظني أو التبويض في الإحتياط، وبه تتعين الحكومة دون الكشف، إذ مبنى الكشف معتمد على تمامية الإجماع على حرمة التبويض في الإحتياط ومع سقوط دعوى الإجماع لا مجال للكشف.

\*\*\*

#### ١٦٠ - الانسداد الصغير

الانسداد الصغير يعني عدم وجود طريق قطعي أو علمي على حجّة شي



منها عدم إمكان الاحتياط في نفسه لتباين مضامين بعض الروايات ومنها أنه قد ينشأ عن ذلك العسر والجرح كما لو كان مفاد بعض الروايات التكفير ببقرة، ومفاد الأخرى التكفير بيدنة ومفاد الثالثة التكفير بشاة فإن الاحتياط يقتضي التكفير بكل ذلك .  
وإذا تمت هذه المقدمات تكون النتيجة هي حجية الظن الحاصل من قول الرجالي .

ولأن الغرض لا يتسع لمناقشة هذه المقدمات نكتفي بهذا القدر بما ذكرناه .

\*\*\*

### ١٦١ - الإنشاء والإخبار

المراد من الإنشاء - كما هو مذهب المشهور - هو إيجاد المعنى واحداً به بواسطة اللفظ . والمقصود من الإيجاد هو التسبب لخلق معنى في عالمه المناسب له على أن يكون قصد الإيجاد باللفظ دخيلاً في ذلك .

للوصول لبعض الأحكام الشرعية ، وذلك لأن قول الرجالي في التعديل والجرح لو كان معتبراً لكان طريقاً لتصحیح الكثير من الروايات المتضمنة لبيان الأحكام الشرعية .

من هنا قد يقال بصحة التمسك بالظن الحاصل من قول الرجالي ، وذلك بدليل الانسداد الصغير والذي يتقوم بثلاث مقومات أساسية :

الأولى: عدم وجود طريق قطعي أو ظني معتبر لإثبات حجية قول الرجالي مثلاً .

الثانية: العلم الإجمالي بمطابقة قول الرجالي في بعض ما أفاده للواقع ، وهذا معناه العلم الإجمالي بصحة بعض الروايات المتضمنة لبيان الأحكام الشرعية .

الثالثة: إن الاحتياط بالعمل بجميع الروايات المتوقف تصحيحها وتضعيفها على قول الرجالي غير ممكن لاستلزامه مجموعة من المحاذير ،

## ١٦٢ - الإنصراف

هو انسباق بعض أفراد الطبيعة الى  
الذهن عند اطلاق لفظ الطبيعة ، أو قل  
هو انسباق معنى معين من اللفظ  
للذهن رغم ان المدلول الوضعي للفظ  
يتسع لأكثر مما هو المنسب منه . وهو  
على قسمين :

القسم الاول : الإنصراف المستقر ،

وهو الذي يوجب انسلاخ الظهور  
عن الإطلاق واستقراره مع الأفراد أو  
الحصص المنصرف اليها أو يُوجب  
اجمال المراد من اللفظ ، وهل المراد هو  
المدلول الوضعي على سعته أو  
خصوص الأفراد والحصص المنصرف  
اليها مما هو مشمول للمدلول الوضعي  
للفظ ، فيكون القدر المتيقن من المراد  
هو المعنى المنصرف اليه .

القسم الثاني : هو الإنصراف

البدوي والذي يزول بالتأمل ولا يؤثر  
على الظهور في الإطلاق .

فحينما يقول المتكلم : « بعت » بقصد  
الإنشاء فإنه يُسبب في انخلاق معنى في  
عالم الاعتبار العقلائي وهو اعتبار  
العقلاء للتمليك ، فالعقلاء حينما كانوا  
قد تباثوا على ان التلفظ بلفظ « بعت »  
- بقصد ايجاد معناه - يوجب اعتبار  
وجود التمليك فهذا معناه ان التلفظ  
بذلك بقصد ايجاد المعنى يوجب  
انخلاق فرد حقيقي في عالم الاعتبار  
العقلائي . هذا ما سلكه المشهور في  
تفسير الإنشاء وهو يتناسب مع ما  
سلكه صاحب الكفاية رحمته على  
اختلاف بينهما ، وسيأتي مزيد توضيح  
تحت عنوان « الجمل الإنشائية » .

وأما المراد من الإخبار فهو  
الكشف باللفظ عن ثبوت المؤدى في  
ظرفه ووعائه الخارجسي أو الذهني ،  
على ان يكون قصد الكشف والحكاية  
عن ذلك دخيلاً في صدق الإخبار ،  
ولمزيد من التوضيح راجع عنوان  
« الجمل الخبرية » .

بعض أفراد الطبيعة خارجاً، وهذه الغلبة لها مراتب، فقد يكون ما يقابل الأفراد الغالبة موجوداً ومألوفاً أيضاً، وقد يكون ما يقابلها نادراً، وقد يكون معدوماً.

وواضح أن المرتبة الأولى لا يكون الإنصراف معها موجباً لاستقرار الظهور مع المنصرف إليه بل يبقى الظهور في الإطلاق على حاله، وذلك لأن هذه المرتبة من الغلبة لم توجب نشوء علاقة بين اللفظ وبين الأفراد الغالبة، بل يبقى اللفظ الدال على الطبيعة بمعناها السعي محتفظاً بصلاحيته للدلالة عليها، والعلاقة التي نشأت بواسطة الغلبة في الوجود إنما هو بين واقع الطبيعة وبين الأفراد الغالبة، بمعنى أن هذه الغلبة أوجبت أنساً ذهنياً بين الأفراد الغالبة الوجود وبين واقع الطبيعة، وهذا الأنس الذهني ليس من الوثاقة والإستحكام بحيث يُوجب التصرف في دلالة لفظ

ولا إشكال كبروياً في لزوم الإعتناء بما يقتضيه القسم الأول من الإنصراف، كما لا إشكال في عدم تأثير الإنصراف البدوي على الظهور في الإطلاق، نعم وقع النزاع بين الأعلام في تحديد موارد الإنصرافين، فالنزاع إذن بين الأعلام صغروي.

ثم إن تحديد موارد كلٍ من الإنصرافين يتم عادة بواسطة البحث عن مناشئ الإنصراف، وذلك لأن الإنصراف وجداني لا يقع محلاً للنزاع، فتحديد مناشئ الإنصراف هو الوسيلة التي يتوصل بها لغرض التعرف على أن الإنصراف الوجداني هل هو من قبيل الإنصراف الأول أو هو من قبيل الإنصراف الثاني.

ولا بأس باستعراض بعض المناشئ المذكورة عند الأعلام لملاحظة ما تقتضيه من نحوي الإنصراف.

المنشأ الأول: هو غلبة وجود

الطبيعة وتضييق دائرة مدلوله .

ومن هنا فالإنصراف الناشئ عن هذه المرتبة من الغلبة ليس إلا انصرافاً بدوياً يزول بمجرد الإلتفات الى أن دلالة اللفظ على الطبيعة بمعناها السعي لم تتأثر بهذا الأنس الذهني .

وأما المرتبة الثالثة بل وكذلك الثانية فلا يبعد أن يكون الإنصراف الناشئ عنها موجباً لعدم انعقاد الظهور في الاطلاق، فهو وإن وقع التشكيك في ايجاب هذا الاصراف لاستقرار الظهور في المنصرف اليه إلا أن صلاحيته للمنع عن الظهور في الإطلاق يصعب التشكيك فيها، وذلك لوثاقه واستحكام العلاقة بين الافراد الغالبة وبين واقع الطبيعة بحيث أوجبت هذه الوثاقه انحداث خلل في العلاقة بين لفظ الطبيعة وبين مدلوله السعي، ولذلك لو أراد المتكلم الإطلاق من لفظ الطبيعة فإنه يحتاج الى نصب قرينة غير قرينة الحكمة

للدلالة على إرادة الاطلاق وإلا لكان مجازاً بغرضه .

المنشأ الثاني: كثرة استعمال اللفظ الدال على الطبيعة في بعض أفرادها مع نصب قرينة على ذلك . وهذه الكثرة لها مراتب أيضاً، فقد تكون كثرة الإستعمال موجبة لانتقال اللفظ من معناه والذي هو الطبيعة بسعتها الى حصص خاصة منها، فيكون المعنى الاول مهجوراً وتكون كثرة الإستعمال موجبة للوضع التعييني في الثاني .

وهنا لا إشكال في أن الانصراف الناشئ عن هذه المرتبة من الكثرة موجباً لانعقاد الظهور في المعنى المنصرف اليه دون المعنى الاول، وذلك لأن هذه المرتبة من الكثرة أوجبت استثناساً ذهنياً شديداً بين اللفظ والمعنى الثاني بحيث نشأ عن هذا الإستثناس تبدل دلالة اللفظ .

ولا يخفى عليك أن هذه العلاقة المستوثقة لم تنتج عن العلاقة بين

المرتبة من الكثرة في الإستعمال منع  
عن انعقاد الظهور في الإطلاق وان كان  
لم يوجب انعقاد الظهور في المعنى الثاني  
المنصرف اليه ، والسُرُّ في صلاحية هذا  
الانصراف للمنع عن الظهور في  
الإطلاق هو ما ذكرناه من ان الكثرة في  
الإستعمال أوجبت نشوء استثناس  
ذهني بين نفس اللفظ والمعنى الثاني ،  
وهذا ما أوجب التعتميم على المدلول ،  
وبه يفقد اللفظ صلاحيته للدلالة على  
المعنى الاول .

وبتعبير آخر : انَّ استظهار الإطلاق  
من اللفظ منوط بمقدمات الحكمة  
والتي منها صلاحية اللفظ لعروض  
الإطلاق عليه ، ونحن في المقام لا نُحرز  
هذه الصلاحية بعد ان كان المعنى الثاني  
- والذي لا يصلح لأن يعرض عليه  
الإطلاق - مأنوساً من اللفظ بنحو  
تكون دلالة اللفظ عليه وضعيّة  
تعينيّة ، فهو والمعنى الاول يشتركان في  
وضع اللفظ للدلالة عليهما ، غايته انَّ

الصورة الذهنية للطبيعة والأفراد  
الخارجية باعتبار غلبة وجودها ،  
وذلك لإمكان ان لا تكون الأفراد التي  
استعمل اللفظ فيها بالخصوص هي  
الأفراد الغالبة الوجود ، إذ يمكن ان  
تكون مساوية من حيث الوجود  
للأفراد الأخرى للطبيعة .

فالعلاقة إذن نشأت عسناً  
الإستثناس الواقع بين نفس اللفظ  
والافراد التي غلب استعماله فيها . ومن  
هنا يصح للمتكلم ان يتكل على هذا  
الانصراف لو كان مريداً للأفراد  
الخاصة ولا يصح منه التعويل على  
السعة اللفظية لو كان مريداً للإطلاق .  
والمرتبة الثانية لكثرة الإستعمال  
هي الموجبة لنشوء وضع ثان للفظ  
فيكون اللفظ بذلك من المشتركات  
اللفظية ، وحينئذ لا يمكن استظهار  
أحد المعنيين من اللفظ مالم ينصب  
المتكلم قرينة على إرادة أحدهما .

فالانصراف الناشئ عن هذه

للتعريف في علم المنطق، بمعنى أن  
التعريف لا يكون تاماً إلا أن يتوفر  
على مجموعة من الشرائط منها  
الإنعكاس.

والمراد منه جامعية التعريف لتمام  
أفراد وخصوصيات المعرف، فمتى ما  
كان التعريف قاصراً عن الشمول  
لبعض أفراد أو خصوصيات المعرف  
فهذا يعني أنه غير منعكس.

\*\*\*

### ١٦٤ - انقلاب النسبة

مورد البحث في مسألة انقلاب  
النسبة هو ما لو وقع التعارض بين أكثر  
من دليلين وكانت النسب بينهم  
متفاوتة وتختلف باختلاف كيفية  
ملاحظة العلائق بينهم، فحينما تلحظ  
الأدلة في عرض واحد تكون النسب  
بينهم مغايرة عما لو لوحظ دليلان منهم  
- مثلاً - في عرض واحد ثم لوحظت  
النسبة بين أحدهما والدليل الثالث بعد

دلالة اللفظ على المعنى الثاني نشأ عن  
الوضع التعيُّني.

وأما المرتبة الثالثة لكثرة الإستعمال  
فهي التي لا توجب النقل ولا تُوجب  
الإشتراك لكنها تستوجب نشوء  
علاقة بين اللفظ وبين بعض حصص  
الطبيعة، هذه العلاقة تبلغ حداً من  
الإستيثاق تكون معه صالحة  
للقرينية، ومن هنا يكون الإنصراف

الناشئ عن هذه المرتبة من الكثرة  
الإستعمالية مانعاً عن انعقاد الظهور في  
الإطلاق، وإن كان لا يقتضي الظهور  
في المعنى المنصرف إليه.

ومن مناشئ الانصراف مناسبات  
الحكم والموضوع وكذلك القدر المتيقن  
في مقام التخاطب، وهذا ما سيتم بيانه  
في محله إن شاء الله تعالى.

\*\*\*

### ١٦٣ - الإنعكاس في التعريف

وهو أحد الشرائط المذكورة

ملاحظة النتيجة المتحصلة عن النسبة بين الدليل الاول والدليل الثاني .

فالمراد من انقلاب النسبة هو تبدل النسبة عند ملاحظتها بين أحد الدليلين والدليل الثالث في طول ملاحظة النسبة بين الدليلين الأولين تبداً عما كانت عليه عند ملاحظة الأدلة الثلاثة في عرض واحد .

والنزاع الواقع بين الأعلام هو في كيفية ملاحظة الأدلة المتعارضة ، فهل تلاحظ تمام الأدلة في عرض واحد أو تلاحظ النسبة بين الدليلين الأولين وبعد تقرُّرها يلاحظ الدليل الثالث مع الدليل الاول المراعى معه علاقته بالدليل الثاني ، وعندها تنقلب النسبة عما لو لوحظت الأدلة في عرض واحد .

مثلاً : لو ورد دليل مفاده « تصدق على الفقراء » وورد دليل آخر مفاده « لا تصدق على الفقير الفاسق » وورد دليل ثالث « لا تصدق على

الفقير الشاب » .

فحينئذ لو لاحظنا الأدلة في عرض واحد لاقتضت تلك الملاحظة تقييد الدليل الاول بالثاني والثالث ، فيكون حاصل الجمع بين هذه الأدلة هو وجوب التصديق على الفقير غير الفاسق وغير الشاب ، وذلك لأن النسبة بين الدليل الاول والدليل الثاني هي العموم المطلق وكذلك النسبة بين الدليل الاول والثالث .

أما لو لاحظنا النسبة بين الدليل الاول والدليل الثالث بعد ملاحظة النسبة بين الدليل الاول والثاني ومراعاة تلك النسبة حين ملاحظة العلاقة بين الدليل الاول والثالث فإن النسبة تنقلب من العموم المطلق الى العموم من وجه ، وذلك لأن حاصل الجمع بين الدليل الاول والثاني هو وجوب التصديق على الفقير العادل ، وعندئذ لو لاحظنا النسبة بين الفقير العادل والفقير والشاب لوجدنا أنها

العموم من وجه .

فورد الافتراق في الدليل الاول هو الفقير العادل الشيخ ، حيث يكون مشمولاً للدليل الاول ولا يكون مشمولاً للدليل الثالث ، ومورد الافتراق في الدليل الثالث هو الفقير الشاب الفاسق حيث يكون مشمولاً للدليل الثالث ولا يكون مشمولاً للدليل الاول ، ومورد الإجماع بين الدليلين الاول والثالث هو الفقير الشاب العادل ، فقتضى الدليل الاول هو وجوب التصدق عليه ومقتضى الدليل الثالث هو حرمة التصدق عليه .

ونذكر مثلاً آخر ليكون المطلب أكثر وضوحاً : إذا ورد دليلان بينها عموم من وجه وكان أحدهما مخصص بدليل ثالث ، فلو لوحظت الأدلة في عرض واحد فإن النتيجة هي استحكام المعارضة بين العامين من وجه في مورد الإجماع وتخصيص

الدليل الذي له مخصص بمخصّصه .  
أما لو خصّصنا الدليل الذي له مخصص بمخصّصه ثم لاحظنا نسبه بعد تخصيصه مع الدليل الآخر فإن النسبة سوف تنقلب الى العموم المطلق .  
مثلاً : لو ورد دليل مفاده استحباب اكرام الفقراء وورد دليل آخر مفاده حرمة اكرام الفساق ، وورد دليل ثالث مفاده وجوب اكرام الفقراء العدول . فإنه تارة نلاحظ الأدلة الثلاثة في عرض واحد ، وحينئذ يقع التعارض بين الدليل الاول والدليل الثاني في مادة الإجماع وهي « الفقراء الفساق » ، فقتضى الدليل الاول هو استحباب اكرامهم لكونهم فقراء ، ومقتضى الدليل الثاني هو حرمة اكرامهم لكونهم فساقاً ، ونخصّص الدليل الاول بالدليل الثالث بقطع النظر عن علاقة الدليل الاول بالثاني .  
أما لو لاحظنا النسبة بين الدليل الاول مع الدليل الثالث وخصصنا



المتصدية لعلاج موضوع واحد تلاحظ في عرض واحد ويكون المتبع هو ما تقتضيه تلك النسبة الملحوظة في عرض واحد، وذلك لعدم وجود ما يُبرر ملاحظة النسبة بين دليلين ثم ملاحظة أحد الدليلين بعد تخصيصه مثلاً مع الدليل الثالث، فإنَّ الشابت بحسب ما تقتضيه طريقة أهل المحاورة هو ملاحظة الظهورات الأولى لتمام الأدلة في عرض واحد وإنَّ القرائن المنفصلة لا تهدم الظهور، ولذلك التزم بأنَّ العام حجة في الباقي.

وبيان ذلك: أنه حينما يرد دليل مفاده «استحباب النفقة على الأقرباء» و «حرمة النفقة على الفساق» و «وجوب النفقة على الأولاد الصغار» فأبى مبرر يقتضي تقديم ملاحظة الدليل الأول مع الدليل الثالث ومن ثم تخصيص الأول بالثالث، ثم ملاحظة الأول بعد تخصيصه مع الثاني، ولماذا لا تلاحظ

الدليل الأول بالثالث ثم لاحظنا العلاقة بين الدليل الأول - بعد التخصيص - وبين الدليل الثاني فإنَّ النسبة بينهما سوف تنقلب وتصبح من العموم المطلق، وذلك لأنَّ النتيجة الحاصلة من ملاحظة العلاقة بين الدليل الأول والثالث هي استحباب إكرام الفقراء إلا أن يكونوا عدولاً فإنه يجب، وهذا معناه أن مفاد الدليل الأول هو استحباب إكرام الفقراء الفساق، وحينئذ تكون نسبته إلى الدليل الثاني هي العموم المطلق أي أن الدليل الأول أخص مطلقاً من الدليل الثاني، إذ أن مفاد الدليل الثاني هو حرمة إكرام الفساق، فيكون حاصل الجمع بينهما هو حرمة إكرام الفساق إلا الفقراء منهم.

وبعد اتضح المراد من انقلاب النسبة وما هو محل النزاع بين الاعلام نقول: إنَّ صاحب الكفاية رحمته الله ذهب إلى عدم انقلاب النسبة وإنَّ الأدلة

الأدلة الثلاثة في عرض واحد فتكون النتيجة هي استحكام التعارض في مورد الإجماع وهو القريب الفاسق فيلتزم بالترجيح أو التخيير وفي نفس الوقت نلتزم بوجوب النفقة على الأولاد الصغار « لعدم وقوعه طرفاً في المعارضة وعندئذ يكون حاصل الجمع هو وجوب النفقة على الأولاد الصغار وللذين هم من الأقرباء واستحباب النفقة على الأقرباء غير الفاسق، وأما القريب الفاسق فحكمه تابع لما هو المبني من الترجيح أو التخيير فإن كنا نبنى على الترجيح وكان الراجح هو الدليل الأول فإن المتعين حينئذ هو استحباب النفقة على القريب الفاسق وإن كان الراجح هو الدليل الثاني يكون المتعين هو حرمة النفقة على القريب الفاسق وإن لم يكن ثمة مرجح لاحد الدليلين الأول والثاني فالنتيجة هي التسايط والرجوع الى الاصل العملي إن لم يكن

ثمة عموم فوقاني .

ودعوى انّ الدليل الثالث يكون قرينة على الدليل الاول لأنه أخص منه مطلقاً غير مسموعة ، وذلك لأن الدليل الثالث إنما هو قرينة منفصلة ، والقرينة المنفصلة لا تهدم الظهور ، فعليه يبقى الاول ظاهراً في العموم ، وهذا ما يوجب بقاء النسبة بينه وبين الدليل الثاني العموم والخصوص من وجه . وفي مقابل ما ذهب اليه صاحب الكفاية ❦ ذهب جمع من الأعلام الى انقلاب النسبة واستدلّ لهم السيد الخوئي ❦ بما حاصله : انّ الثابت في محلّه هو انّ القرائن المنفصلة تكشف عمّا هو المراد الجدّي فإذا ورد دليل عام ثم ورد بعد ذلك دليل خاص فإنه يكشف عن انّ العموم لم يكن مراداً جدّاً من أول الأمر . ومن الواضح انّ الحجية الثابتة للظهور إنما هي ثابتة لخصوص ما تقتضيه الإرادة الجدّية للمتكلّم ، وعندئذ لا يمكن ان يعارض

وذلك في مقابل التجري والتي هي المعصية الاعتقادية، بمعنى أن المكلف حينما يكون بصدد الإتيان بما يعتقد كونه مطلوباً للمولى ويتفق عدم مطابقة اعتقاده للواقع يكون بذلك منقاداً، وهذا في مقابل التصدي لمخالفة ما يعتقد لزوم الإلتزام به شرعاً مع اتفاق عدم مطابقة معتقده للواقع، فإنه عندئذ يكون متجربياً.

فالتجري هو مخالفة ما يعتقد لزومه شرعاً مع منافية المعتقد للواقع، والإنقياد هو موافقة ما يعتقد مطلوبيته شرعاً مع منافية المعتقد للواقع، على أنه يمكن أن يقال إن دائرة الانقياد أوسع من دائرة التجري، وذلك لأن الانقياد يصدق في حالة التصدي لموافقة ما يحتمل مطلوبيته شرعاً، وهذا بخلاف التجري فإنه لا يصدق إلا في حالة المخالفة لما يعتقد لزومه شرعاً، نعم التجري لا يختص بحالات المخالفة لما هو مقطوع اللزوم بل يشمل

دليل ثالث عام بهذا الدليل العام، وذلك لعدم كونه مراداً جدياً، أي أنه غير حجة في العموم، وغير الحجة لا يعارض ما هو حجة، نعم هو حجة في الخصوص باعتبار أن الخصوص هو المراد الجدي للمتكلم.

والخصوص حينما يلاحظ مع الدليل الثاني العام تنقلب النسبة عما لو كانت الملاحظة للنسبة بين العام قبل التخصيص والدليل الثاني العام، إذن لما كان الدليل الصالح لوقوعه طرفاً في المعارضة هو الدليل الحجة فهذا يقتضي تخصيص العام قبل ملاحظة علاقته بالدليل الثالث، وهذا ما ينتج انقلاب النسبة أي تبدها عما لو لوحظت الأدلة في عرض واحد.

\*\*\*

### ١٦٥ - الإنقياد

المراد من الانقياد هو الطاعة الاعتقادية مع اتفاق عدم الأمر واقعاً،

ما تقتضيه عبوديته لمولاه. ومن هنا ذهب جمع من الأعلام الى استحقاق المكلف للمثوبة على الانقياد ومنهم الشيخ الانصاري وصاحب الكفاية رحمته.

\*\*\*

### ١٦٦ - الأوامر الإرشادية

تنقسم الأوامر سواء المدلول عليها بالصيغة أو بالمادة أو بشي آخر إلى قسمين: أوامر مولوية وأوامر إرشادية، وهذا التقسيم إنما هو بلحاظ ما تكشف عنه الأوامر.

أما الأوامر المولوية: فهو ما يكون مدلولها حكماً من الأحكام التكليفية الطولية والتي هي الوجوب والاستحباب، ومولويتها ناشئة عن أن المولى يجعل هذه الأحكام على عهدة المكلف بحيث يكون المكلف مبعوثاً نحو تحقيق متعلقاتها أداءً لحق المولوية للمولى، غايته أن المولى قد

المخالفة لما قامت الحجة الشرعية على لزومه.

فحينما يكون مقتضى الإستصحاب أو الإشتغال هو اللزوم فإن مخالفة المكلف لما هو مقتضى الاستصحاب يُعدُّ تجريباً لو اتفق عدم مطابقة مؤدى المنجز الشرعي للواقع، وهذا بخلاف الإنقياد فإنه لو كان الجاري في مورد من الموارد أصل البراءة المقتضية للسعة إلا أن المكلف وبسبب احتماله للمطلوب الشرعي عمل بما هو مقتضى احتماله فإنه يُعدُّ منقاداً.

وكيف كان فالإنقياد يكشف عن حسن سريرة المنقاد، وهل يستحق المثوبة على ذلك أو لا؟

يحتمل عدم الإشتقاق، وذلك لأن الثواب مترتب على موافقة المأتي به للأمر المولوي. كما يُحتمل الاستحقاق للثواب، وذلك لأن بناء العقلاء قاضٍ بترتب الثواب بمجرد كون العبد في مقام الجريان على وفق

وبتعبير آخر: الأمر الإرشادي دوره دور الكاشف وليس له دور البعث نحو متعلق الأمر كما في الأوامر المولوية.

ولمزيد من التوضيح نقول: إن الأوامر الإرشادية يمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: ما يكون فيه الأمر كاشفاً عن مُدْرَكٍ مِنَ المُدْرَكَاتِ العقلية، أو قل عن حكم من الأحكام العقلية والتي يكون لها تقرر وثبوت في مرحلة سابقة على صدور الأمر ويكون دور الأمر الإرشادي فيها دور المنبّه والمرشد إلى الحكم العقلي وبالتالي يكون المطلوب في مثل هذه الأوامر ليس مطلوباً مولوياً بل هو مطلوب يقتضيه العقل، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ﴾ فإن صيغة الأمر هنا استعملت في الأمر الإرشادي، والذي صرف ظهور هذه الصيغة عن الأمر المولوي الوجوبي هو

يُرْخَصُ فِي تَرْكِ بَعْضِ مَتَعَلِّقَاتِ هَذِهِ الْأَوَامِرِ إِلَّا أَنَّ التَّرْخِيفَ لَا يَسْقُطُهَا عَنِ الطَّلَبِ.

وأما الأوامر الإرشادية: فهي ما يكون مدلولها حكماً عقلياً أو حكماً شرعياً وضعياً.

وتوضيح ذلك: أن الأمر سواء المدلول عليه بالصيغة أو بالمادة ظاهر - كما قلنا - في الوجوب أي ظاهر في الأمر المولوي إلا أنه قد تقوم قرينة تصرف هذا الظهور إلى مدلول آخر تبعاً للقرينة. فحين الموارد الذي استعمل فيها الأمر في غير الأوامر المولوية الوجوبية هو هذا المورد الذي نحن بصدد الحديث عنه، وهو «الأوامر الإرشادية» وهي التي لا يكون متعلقها مبعوثاً نحوه ومطلوباً من المكلف تحصيله، وإذا كان فيه طلب فهو ليس من مقتضيات نفس الأمر الإرشادي، إذ الأمر الإرشادي لا يبعث بنفسه نحو متعلقه.

وجود قرينة عقلية تمنع من هذا الظهور بل وتكون ظهوراً آخر وهو الظهور في الإرشادية، وهذه القرينة هي حكم العقل باستحالة أن يكون هذا الأمر مولوياً إذ لو كانت طاعة الله عز وجل مستندة إلى أمر الله جل وعلا لكانت قد احتجنا إلى أمر يبعثنا نحو طاعة أمر الله الذي يقتضي طاعة الله.

وهكذا الكلام في هذا الأمر الأخير، فإما أن يدور أو ينتسب وكلاهما مستحيل، أما إذا استندت طاعة الله عز وجل إلى ما يقتضيه العقل من لزوم طاعة المولى جل وعلا انتفى كلا المحذورين، وهذه القرينة هي التي صرفت صيغة الأمر عن ظهورها في الوجوب وكوّنت ظهوراً جديداً للأمر وهو الظهور في الإرشادية، فالمراد من الإرشادية إذن في المقام هو التنبيه على ما يحكم به العقل من لزوم طاعة المولى جل وعلا، إذن الأمر الإرشادي لا يبعث بنفسه نحو متعلقه.

القسم الثاني: - من الأوامر الإرشادية - ما يكون مدلوله حكماً وضعياً - وقد قلنا - أن الأحكام الوضعية هي مجعولات شرعية لا تتصل بفعل المكلف مباشرة، أي أنها ليست حكماً تكليفاً مجعولاً على عهدة المكلف بحيث يكون المكلف مبعوثاً نحوها ومطلوباً منه إيجادها، نعم قد تكون موضوعاً لحكم تكليفي - كما بينا ذلك في محله -، والأحكام الوضعية هي مثل الطهارة والنجاسة والملكية والصحة والفساد لأن هذه المجعولات الشرعية لا يكون المكلف مسؤولاً عن تحصيلها، ولهذا لو صدر أمرٌ وكان متعلقه أحد هذه المجعولات الشرعية فإن هذا الأمر يكون إرشادياً، والقرينة على إرشاديته هي معرفة عدم مطلوبيته بنفسه من المكلف، فلو قال المولى: «طهر ثوبك من الدم بالماء» فإن هذا الأمر ليس ظاهراً في الوجوب، وذلك لوجود قرينة صارفة

عرض في غير موضوع مستحيل،  
فوجوده متقوم دائماً بوجود  
موضوعه .

وهكذا الكلام في المعاني الحرفية  
فإنها وجودات منوط وجودها  
بوقوعها في اطار مركبات لفظية وهذا  
هو شأنها مطلقاً ، فليس من وعاء من  
الاعوية تكون فيه الحروف وجودات  
مستقلة ، ولها تجد ان اطلاقها بصورة  
مستقلة عن المركب اللفظي لا يُعبر  
عن أي معنى ، فلا ينخطر من اطلاقها  
أي مضمون ، وهذا كما أفاد المحقق  
النائبي رحمته الله ناشئ عن نقصان في ذاتها ،  
فعدم استقلاليتها ليس ناشئاً عن  
لحاظها لحاظاً آلياً فحسب بل لكونها  
وجوداً ناقصاً متدلياً ومتقوماً بالغير  
كما هو الحال في الوجودات العرضية  
كالمقولات التسع .

والفائدة المناطة بالوجودات  
الحرفية هي الربط بين المفاهيم الاسمية  
المستقلة ، وذلك لأن المفاهيم الاسمية

عن ظهور هذا الأمر في الوجوب ،  
وهذه القرينة هي أن متعلق الأمر وهو  
الطهارة ليس مطلوباً من المكلف  
تحصيله ، إذ أن للمكلف أن لا يطهر  
الثوب عن الدم ولا يكون بذلك قد  
خالف أمر المولى ، إذن يكون هذا  
الأمر مرشداً إلى حكم وضعي وهو أن  
الدم من النجاسات وأن الماء من  
المطهرات .

\*\*\*

### ١٦٧ - إيجادية المعنى الحرفي

ذهب المحقق النائبي رحمته الله الى ان  
المعاني الحرفية معانٍ إيجادية .  
ومقصوده ان المعاني الحرفية ليست  
استقلالية وليس لها تقرّر في عالم  
المفهوم بل ان وجودها منوط بوقوعها  
في اطار مركب لفظي ، فهي نظير  
الأعراض من جهة أنها وجودات غير  
مستقلة ولا يكون لها وجود إلا في  
إطار موضوع ، وافترض وجود

سوى ما ينخلق بواسطة المعاني الحرفية .

على أن المعاني الحرفية - كما ذكرنا - يستحيل أن يكون لها نصيب من الوجود غير الوجود الربطي ، إذ لو افترضت استقلالية لكانت مفتقرة الى وجود ربطي وليس سوى الاسماء وقد افترضناها استقلالية . ومن هنا يتمحض وجودها بالوجود الربطي التعلقي ، وهذا ما أهلها لايجاد الربط بين المعاني الاسميّة .

فكلمة « في » وُضعت لإيجاد معنى ربطي بين الظرف ومظروفه ولولاها لما كانت بين المعنيين الإسميين المستقلين « الظرف والمظروف » أيّة رابطة ، وهكذا كلمة « من » إذ أنّها وُضعت لإيجاد الربط بين المبتدأ به والمبتدأ منه .

على أن ذلك لا يختص بالمعاني الحرفية النسبية مثل « من ، في ، الباء » بل يشمل المعاني الحرفية غير النسبية

مفاهيم متباينة في نفسها من جهة ، ومن جهة اخرى أنّ المفاهيم الاسميّة مفاهيم استقلالية ومتقرّرة في عالم الذهن ، ومن هنا لا يتأتى للاسماء ايجادها بعد ان كانت اخطارية أي مستقلة ومتقرّرة لافي موضوع .

وبتعبير أدق : أنّها ليست من الوجودات الربطية حتى تتأهل للايجادية ، فلا بدّ لايجادها من معاني ربطية تؤلف بين هذه المعاني المتباينة والمتقرّرة في نفسها في الذهن ، وهذا ما تصدئ المعاني الحرفية لايجاده .

ومن هنا كانت المعاني الحرفية ايجادية أي انها تُوجد الربط بين المفاهيم الإسمية المستقلة والمتباينة والتي يستحيل ان تنوجد بواسطة الاسماء والتي تتمحض وظيفتها في ابراز المعاني المستقلة المتباينة والفاقدة للرباط الذاتي فيما بينها ، فلا بدّ من وجود روابط بين هذه المعاني المستقلة ، وليس ثمة وجودات ربطية



مثل حروف النداء والتمني والترجّي ،  
 فحرف التمني يربط بين المتمني - بصيغة  
 الفاعل - والمتمنى وهو متعلق التمني .  
 وبما بيناه اتضح ان المعاني الحرفية  
 معان ربطية لا استقلال لها في عالم  
 المفاهيم بل وفي تمام العوالم ، فهي  
 متقومة دائماً بالمركبات ولا وعاء لها  
 سوى ذلك ، وتتمحّض وظيفتها في  
 ايجاد الربط بين المعاني الاسمية  
 المستقلة .

وهذا ما عبّرت عنه الرواية  
 المنسوبة لأمر المؤمنين على ابن أبي  
 طالب عليه السلام « ان الحرف ما أوجد معنى  
 في غيره » .

## هوامش حرف الألف

- |                                     |                                      |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| نواقض الوضوء، الحديث ٤.             | (١) سورة النساء : ٣٠.                |
| (١٧) الوسائل : باب ٤٤ من أبواب      | (٢) الوسائل : باب ١٨ من أبواب مقدمات |
| التجاسات الحديث ١.                  | العبادات .                           |
| (١٨) سورة المائدة : ١.              | (٣) اصول الكافي : ١٠٩/١ الحديث ٣.    |
| (١٩) سورة المائدة : ١.              | (٤) اصول الكافي : ١٣٠/١ الحديث ٤.    |
| (٢٠) سورة المائدة : ٣.              | (٥) سورة الحجر : ٣٠.                 |
| (٢١) الوسائل : باب ٥٦ من أبواب جهاد | (٦) سورة الأنفال : ٢٠.               |
| النفس الحديث ١.                     | (٧) سورة المائدة : ٩٦.               |
| (٢٢) سورة البقرة : ٢٧٥.             | (٨) سورة الزمر : ١٨.                 |
| (٢٣) سورة التوبة : ١١١.             | (٩) سورة الزمر : ١٨.                 |
| (٢٤) سورة البقرة : ٢٤٥.             | (١٠) سورة الزمر : ١٧ - ٢٠.           |
| (٢٥) سورة الأنفال : ٢٠.             | (١١) سورة يونس : ٢٥.                 |
| (٢٦) سورة الأنفال : ٢٠.             | (١٢) سورة الزمر : ٥٥.                |
| (٢٧) سورة طه : ١٣٢.                 | (١٣) سورة الزمر : ٥٣ - ٥٦.           |
| (٢٨) سورة المائدة : ٢.              | (١٤) مسند أحمد : مسند المكثرين من    |
| (٢٩) سورة المائدة : ٩٥.             | الصحابة الحديث ٣٤١٨.                 |
| (٣٠) الوسائل : باب ٣٦ من أبواب      | (١٥) سورة النجم : ٢٨.                |
| مقدمات النكاح الحديث ١٠.            | (١٦) مستدرک الوسائل : باب ١ من أبواب |



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

# حَرْفُ أَلْبَاءِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



## عناوين حرف الباء

١٦٨ - البداء

١٦٩ - البراءة

١٧٠ - البراءة الأصلية

١٧١ - البراءة الشرعية

١٧٢ - البراءة العقلية

١٧٣ - البراءة في المستحبات

١٧٤ - البرهان اللّمي والبرهان الإنّي

١٧٥ - بساطة المشتق



مركز بحوث الدراسات الإسلامية  
بجامعة الإمام محمد سعود

## ﴿ حرف الباء ﴾

١٦٨ - البداء

البداء في اللغة بمعنى الظهور، يقال «بدالي أمر» أي ظهر بعد خفائه أو بعد أن لم يكن ظاهراً.

والبداء بهذا المعنى مستحيل على الله تعالى، إذ لا يتفق ذلك إلا لمن يجوز عليه الجهل وهو تعالى منزّه عن النقص فهو الكمال المطلق الغير المتناهي، وإذا كان كذلك فهو عالم بكل شيء ولا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو عليم بذات الصدور.

فليس ثمة عالم من العوالم إلا وهو تعالى محيط به ومطلع عليه، على أن علمه تعالى أزلي بأزلية ذاته المقدسة، هذا ما عليه الإمامية «رفع الله شأنهم».

وأما قولهم بالبداء فليس المقصود منه الظهور بعد الخفاء، إذ أنهم مجمعون قاطبة ودون استثناء على استحالة ذلك على الله تعالى، فما نسب اليهم من المصير إلى هذا القول محض افتراء وإرجاف فهذه كتبهم تعبر عن فساد هذه النسبة، وإلى الله المشتكى ربنا «ان كنت قلتة فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك».

والبداء الذي تقول به الامامية إنما هو الإظهار بعد الإخفاء، والتعبير عن

قوله تعالى: ﴿لِيُمَيِّزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾<sup>(٢)</sup>، فإن تمييز الخبيث من الطيب منوط بالإمتحان، وهذا يعني الجهل بالواقع قبل الإمتحان، وهو مستحيل على الله تعالى، إلا أن استعمال لفظ التمييز هنا للمشاكلة التقديرية حيث لم يذكر لفظ التمييز بمعناه الحقيقي في نفس الكلام إلا أنه مقدر بمعنى أن المولى أراد تقريب المعنى المراد عنده تعالى بالمعنى المألوف للتمييز وهو المعنى المناسب للإنسان. واستعمال لفظ البداء في الإبداء من قبيل المشاكلة التقديرية، والتي هي مجرد استبدال لفظ بلفظ دون أن يكتسب المعنى الذي استعمل اللفظ فيه مجازاً ما يعبر عنه المعنى الحقيقي للفظ، غاية أن هذا اللفظ لما كان مألوفاً أكثر ومعناه الحقيقي أقرب للفهم أخذ هذا اللفظ معبراً وطريقاً لإفهام المعنى الآخر اللاحق والذي هو الإبداء.

ذلك بالبداء إنما هو مجرد اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح. ومنشأ الاصطلاح عليه بالبداء هو علاقة المشاكلة، والتي تعني - كما ذكر علماء البديع - «ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديراً».

كما في قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾<sup>(١)</sup>، فإن نسبة المكر الى الله تعالى ليس بمعنى المكر المنسوب الى الكفار والذي يستبطن معنى الخديعة، إذ هو تعالى منزّه عنها، فالمكر المنسوب الى الله تعالى يعني الغلبة والقهر، وإنما جيء بلفظ المكر لغرض المشاكلة بمعنى أنه استعاض عن لفظ الغلبة والقهر أو ما يراد فهما بلفظ المكر لمناسبته ومشاكلته للفظ المكر المستعمل - في صدر الآية الشريفة - في معناه الحقيقي.

هذا فيما تكون فيه المشاكلة تحقيقية، وقد تكون تقديرية كما في

على ان هذا الإستعمال لسنا مختصين به بل ذكر في روايات السنة أيضاً، فقد نقل البخاري في صحيحه باسناده عن أبي عمرة ان أبا هريرة حدثه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول « ان ثلاثة في بني اسرائيل أبرص وأعمى وأقرع بدا الله عز وجل ان يبتليهم... »<sup>(٣)</sup>.

وكيف كان فالمراد من البداء هو ان المشيئة الالهية اقتضت تدبير بعض الامور على أساس القابلية للتغير أو التقديم والتأخير وربط بعض المقدرات بأخرى بنحو التعليق، على أنه تعالى مطلع من الأزل على المتقدم منها من المتأخر وعلى ان المعلق منها هل سيتم لتحقيق المعلق عليه أو أنه لن يتم لأن المعلق عليه لن يتحقق.

فالمحو والإثبات والتغير والتأخير والتقديم والتعليق لا يتناقض مع علمه بما ستصير اليه الامور، وإنما اقتضت حكمته وشاءت إرادته تدبير خلقه

بهذا النحو من التدبير « لا يسأل عما يفعل » .

وقد دلّت على هذا النحو من المشيئة آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَأَلِّوْا سِتْقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾<sup>(٤)</sup>، ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾<sup>(٥)</sup>، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾<sup>(٦)</sup>، ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾<sup>(٧)</sup>، ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾<sup>(٨)</sup>، ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾<sup>(٩)</sup>، ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾<sup>(١٠)</sup>، ﴿وَلَنُؤَخِّرَنَّهُمْ عَنِ الْعَذَابِ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَخْبِئُهُ﴾<sup>(١١)</sup>، ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾<sup>(١٢)</sup>.

فالبركات المنفتحة عن السماء والنصر الذي يؤيد الله به أنصاره



في تمام الموارد التي ذكرناها - بالقضاء غير المحتوم وبالقضاء الموقوف، وهو المقصود من لوح المحو والإثبات المستفاد من الآية الكريمة ﴿يَمْخُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثَبُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾<sup>(١٣)</sup>.  
وقد دللت على البداء بهذا المعنى روايات كثيرة من طرفنا:

منها: ما عن علي بن ابراهيم في تفسيره عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة والروح والكتابة إلى سماء الدنيا فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنة، فإذا أراد الله أن يُقدِّم شيئاً أو يؤخره أو ينقص شيئاً أمر الملك أن يمحو ما يشاء ثم أثبت الذي أراد، قلت: وكل شيء هو عند الله مثبت في كتاب الله، قال: نعم، قلت: فأى شيء يكون بعده، قال: سبحان الله ثم يحدث الله أيضاً ما يشاء تبارك وتعالى»<sup>(١٤)</sup>.

ومنها: ما عن علي بن ابراهيم

والنور المفاض عن الله تعالى على المؤمنين وتعجيل الخير بدلاً عن تأخيره وتأخير العذاب بدلاً عن تعجيله كلها مظاهر للقدره الإلهية والتي هي مكنونة في مخزون علمه، غايته أن حكمته اقتضت التعجيل أو التأخير أو التعليق.

فالتعبير عن ذلك بالبداء نشأ عن أنه تعالى يظهر مشيئته لعباده فيظهر لهم ما كان خفياً عنهم، فقد يعدهم بالنصر فيؤخره عنهم لأن مشيئته اقتضت تعليق النصر على التوكل على الله، فلما خلت نفوسهم عنه أخر النصر عنهم، فتظهر لهم مشيئته في التأخير بعد أن لم تكن ظاهرة لهم لوعده إياهم بالنصر، وهذا لا يستلزم الكذب لأنه علق وعده بالنصر على التوكل وهم قد خلو منه وقد لا يصرح بالمعلق عليه لمصلحة اقتضتها حكمته البالغة.

ويُعبَّر عن هذا النحو من القضاء -

منها: ما رواه الصدوق في إكمال الدين باسناده عن أبي بصير وسماعه عن أبي عبد الله عليه السلام: «من زعم أن الله عز وجل يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابراً أو آمنه»<sup>(١٦)</sup>.

ومنها: ما رواه العياشي عن ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام يقول: «إن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وعنده أم الكتاب، وقال فكلُّ أمرٍ يريدُه الله فهو في علمه قبل أن يصنعه ليس شيء يبدو له إلا وقد كان في علمه، إن الله لا يبدو له من جهل»<sup>(١٧)</sup>.

هذا هو مراد الإمامية من البداء، والظعن عليهم انما جاء من عدم فهم مرادهم ومع انفهامه لا معنى لعرض أدلتهم ومن أراد فليراجع.

\*\*\*

١٦٩ - البراءة

وهي إحدى الأصول العملية

أيضاً في تفسيره عن عبد الله بن مسكان عن أبي جعفر وأبي عبد الله وأبي الحسن عليهم السلام عند تفسير قوله تعالى: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ أي يُقَدَّرُ الله كل أمر من الحق ومن الباطل وما يكون في تلك السنة وله فيه البداء والمشئنة، يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء من الآجال والارزاق والبلايا والأعراض والأمراض ويزيد فيها ما يشاء وينقص ما يشاء»<sup>(١٥)</sup>.

فالمراد من البداء هو أن الله تعالى المشئنة فيما يقضيه ويقدره، إلا أن ذلك لا يعني أن مشيئته التي قد تقتضي التقديم أو التأخير أو عدم وقوع المعلق عند عدم وقوع المعلق عليه نشأت عن عدم علمه بمجاري الأمور حيث يظهر له بعد ذلك أن الأوفق هو تقديم ما قدر تأخيره أو تأخير ما قدر تقديمه، وانما مشيئته اقتضت تدبير خلقه بهذا النحو من التدبير.

ولهذا أكدت الروايات على هذا المعنى:

أربعة، إذ إنَّ الشك في الوجوب وكذلك الشك في الحرمة تارة ينشأ عن فقدان الدليل وتارة ينشأ عن اجماله وثالثة ينشأ عن تعارض الأدلة وعدم وجود مرجح لأحدهما على الآخر، وقد يكون الشك ناشئاً عن اشتباه الامور الخارجية .

وصاحب الكفاية رحمته الله استعاض عن تقسيم أنحاء الشك بإعطاء ضباطة عامة وهي انَّ مجرى أصالة البراءة هو الشك في التكليف وهو يشمل تمام الأقسام المذكورة، إلاَّ أنه استثنى من هذه الاقسام قسماً واحداً لم يرتض جريان البراءة في مورده، وهو مالو كان منشأ الشك هو تعارض النصين حيث يبني هو رحمته الله على انَّ المرجع في حالات التعارض هو التخيير اعتماداً على مجموعة من الروايات .

وأما السيد الخوئي رحمته الله فأورد على الشيخ الانصاري رحمته الله بأنَّ مجرى أصالة البراءة ليس منحصرأ في هذه الأقسام

المجارية في ظرف الشك في التكليف الواقعي، وبها تتحدّد الوظيفة العملية للمكلف تجاه التكليف المشكوك دون ان يكون لها كشف عن الحكم الواقعي .

والوظيفة المقررة بواسطة البراءة هي السعة وعدم لزوم امتثال التكليف المشكوك. ومجرى هذا الاصل هو الشبهات البدوية الحكيمة والموضوعية فمورد هذا الاصل هو الشك في التكليف لا الشك في المكلف به إذ انَّ الثاني مجرى لأصالة الإشتغال، وسيأتي توضيح ذلك فيما بعد.

ثم انَّ الشك في التكليف والذي هو مجرى لأصالة البراءة - أو قل هو موضوع لجريان هذا الاصل - يمكن تقسيمه الى ثمانية أقسام كما ذكر الشيخ الانصاري رحمته الله، وذلك لأن الشك تارة يكون في الوجوب وعدمه، وتارة يكون الشك في الحرمة وعدمها، وكل واحد من القسمين ينقسم الى أقسام

وهي عينها أصالة البراءة الأعم من العقلية والشرعية ، ولهذا تجدهم - قدماء الاصوليين - يستدلون عليها تارة بقاعدة قبح التكليف بما لا يطاق ، وتارة اخرى يستدلون عليها بالروايات .

نعم البراءة الأصلية العقلية كانت تصنف في ضمن الأدلة العقلية القطعية ، وذلك لأنهم كانوا يرجعون البراءة الأصلية الى استصحاب حال العقل ، وحيث ان دليله عندهم هو قاعدة قبح التكليف بما لا يطاق لذلك كانت البراءة الأصلية - كاستصحاب حال العقل - من الأدلة العقلية القطعية . ثم انها بعد ذلك صُنِّفت في ضمن الأدلة الظنية ، وذلك تبعاً للإستصحاب أيضاً حيث أنه اعتبر من الأدلة الظنية لإفادته الظن ببقاء الحالة السابقة ، فحيث ان الحالة السابقة كانت عدم التكليف فإن ذلك يوجب الظن ببقاء الحالة على ما هي عليه .

الثمانية ، إذ قد يكون الشك دائراً بين الوجوب والحرمة والإباحة ، ولا ريب في جريان أصالة البراءة في هذا المورد أيضاً ، وبه تكون الأقسام اثني عشر قسماً ، لأن هذا النحو من الشك ينشأ أيضاً إما عن فقدان الدليل أو إجماله أو تعارض الأدلة أو اشتباه الأمور الخارجية .

وأما الاخباريون باستثناء الاسترآبادي فالأقسام عندهم منحصرة في خمسة ، وذلك لبنائهم على عدم جريان أصالة البراءة في موارد الشك في الحرمة إلا أن تكون الشبهة موضوعية .

\*\*\*

### ١٧٠ - البراءة الأصلية

المراد من البراءة الأصلية هي « أصالة خلو الذمة من الشواغل الشرعية » كما هو تعبير المحقق الحلبي رحمته الله . ويعبر عنها بأصالة النفي ،

تحت عنوان «استصحاب حال العقل» .

\*\*\*

### ١٧١ - البراءة الشرعية

وهي البراءة المستفادة بواسطة الأدلة الشرعية وهي الكتاب والسنة وكذلك الإستصحاب، فإن كبرى حجية الاستصحاب مستفادة عن الشارع، ولذلك صحَّ أن يُعد الإستصحاب من الأدلة الشرعية على حجية البراءة.

أمَّا الكتاب المجيد فقد استدل به على البراءة بمثل قوله تعالى ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾<sup>(١٨)</sup> وكذلك قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾<sup>(١٩)</sup>.

وأما السنة الشريفة فقد استدل لها بروايات كثيرة، منها حديث الرفع وحديث السعة وروايات الحل.

وكيف كان فأصالة براءة الذمة عن كل تكليف الزامى محتمل لم تكن موضع خلاف على امتداد تاريخ الفقه الامامى وان كان تبلور هذا الاصل لم يكن بالصورة التي هي عليه فعلاً، نعم فصل الاخباريون في ذلك فقبلوا بالبراءة الاصلية في موارد الشبهات الوجوبية وبنوا على جريان أصالة الإحتياط الشرعي في الشبهات الحكمية التحريمية.

والمتحصل ان البراءة الأصلية هي عبارة عن أصالة نفي الحكم الإلزامى المحتمل ما لم يقم دليل على إثباته فهي إذن من الاصول النافية للتكليف والمؤمنة عن العقاب لو اتفق ثبوته واقعاً ولا شأن لها بإثبات حكم ظاهري.

وقد استعرضنا تاريخ هذا الاصل بشيء من التفصيل تحت عنوان «البراءة العقلية»، كما أوضحنا المراد من قاعدة قبح التكليف بما لا يطاق

هو عدم محمولي بمفاد ليس التامة، أي  
 أن المتيقن هو عدم وجود جعل لعدم  
 وجود الشريعة، وحينئذ لا يكون  
 استصحابه منتجاً لعدم النعني إلا بناء  
 على حجية الأصل المثبت، بمعنى أن  
 استصحاب عدم الجعل المحمولى ينتج  
 عدم الجعل المحمولى ولازمه عدم  
 الجعل النعني المنتسب للشريعة، فحينما  
 نشك في ايجاب الشارع لصلاة الجمعة  
 فإن عدم وجوب صلاة الجمعة في  
 الشريعة ليست له حالة سابقة متيقنة  
 حتى تستصحاب، نعم نحن على يقين  
 من عدم وجوب صلاة الجمعة حينما لم  
 تكن شريعة إلا أن ذلك لا ينفع لمعالجة  
 الشك الفعلي، إذ أن الشك الفعلي في  
 وجوب صلاة الجمعة إنما هو شك في  
 عدم الوجوب المنتسب للشريعة  
 والمستصحب إنما هو عدم الجعل  
 الثابت قبل الشريعة، نعم لو كنا نبني  
 على حجية اللازم العقلي للمستصحب  
 لكان استصحاب عدم الجعل الثابت

وأما الاستصحاب فقد ذكرت له  
 ثلاثة تقرّيات :

**التقريب الأول:** استصحاب عدم  
 الجعل الثابت قبل الشريعة، فحينما  
 نشك في وجوب شيء أو حرمة  
 شيء، فإن جعل الوجوب لما كان  
 متيقن عدم - قبل ان يصدع الرسول  
 الكريم ﷺ بالرسالة - كان ذلك  
 مستوجبا لجريان استصحاب عدم  
 الجعل في ظرف الشك .

وقد صاغ السيد الخوئي رحمته هذا  
 التقريب بصياغة اخرى حاصلها: أن  
 تشريع الاحكام لم يكن دفعياً بل كان  
 بنحو التدرّج، وعندئذ لو وقع الشك  
 في جعل المولى الوجوب على شيء  
 فإن لحاظ الصدر الاول من التشريع  
 يُورث القطع بعدم جعل الوجوب لهذا  
 الفعل حينذاك فلو وقع الشك بعد ذلك  
 فإنه يمكن استصحاب عدم الجعل .

والإيراد على هذا التقريب بأن  
 عدم الجعل الذي كنا على يقين منه إنما

والمراد من الشروط هنا هي الشروط الخاصة بالتكليف المشكوك، كما لو شك في وجوب صلاة العيد يوم العيد فإن له ان يستصحب عدم الوجوب المتيقن قبل يوم العيد أي قبل تحقق موضوعه لو كان ثابتاً واقعاً. بمعنى ان صلاة العيد لو كانت واجبة لكانت فعلية الوجوب منوطة بتحقيق يوم العيد، فقبل يوم العيد لا يكون وجوب الصلاة فعلياً جزماً فعندما يقع الشك يوم العيد في تحقق الفعلية فإنه يمكن استصحاب عدم الفعلية الثابت قبل يوم العيد.

وقد استدلل أيضاً لحجية البراءة بالإجماع، وذكرت للإجماع على حجية البراءة ثلاثة تقرّيات:

**التقريب الأول:** هو دعوى ان الطائفة مجمعة على ان الحكم الشرعي الأعم من الواقعي والظاهري حينما لا يصل للمكلف، فإن الوظيفة المقررة له حينئذ هي البراءة.

قبل الشريعة نافعاً، وذلك لأن لازم استصحاب عدم الوجوب الثابت قبل الشريعة هو عدم الوجوب في الشريعة إلا ان الإشكال من جهة عدم حجية اللوازم العقلية للمستصحب.

هذا الإيراد لو تم فإنه لا يرد بناء على صياغة السيد الخوئي لهذا التقريب، وذلك لافتراض ان عدم الذي نحن على يقين منه عدم نعتي، إذ ان المفترض هو ان اليقين بعدم الجعل منتسب للشريعة لأنه انما كان بلحاظ الصدر الاول من الشريعة حيث لم تُشرع فيه أكثر الاحكام. فالمتيقن سابقاً هو عدم الجعل المتصف به الشارع.

**التقريب الثاني:** هو استصحاب عدم فعلية التكليف والذي كان متيقناً حينما لم يكن المكلف بالغاً.

**التقريب الثالث:** استصحاب عدم فعلية التكليف والذي كان متيقناً حينما لم تكن شروط التكليف متحققة،

وهذه الدعوى وان كانت تامة كبروياً إلا ان الإشكال من جهة الصغرى حيث يدعي الإخباريون - القائلون بعدم جريان البراءة في الشبهات التحريمية - ان الحكم الظاهري بالنسبة لموارد الشك في الحرمة واصل للمكلف وهو الاحتياط الشرعي، ففي كل مورد يشك فيه المكلف في حرمة شيء فإن حكمه الظاهري هو الاحتياط الشرعي كما دلت على ذلك الروايات، وحينئذ لا تكون هذه الكبرى الكلية المجمع عليها نافعة لإثبات البراءة في موارد الشبهات التحريمية.

التقريب الثاني: ان الطائفة مجمعة على ان الحكم الظاهري الثابت في حالات الجهل بالحكم الواقعي هو الترخيص والسعة، وهذا الإجماع لو تم فإنه نافع لإثبات حجية البراءة إلا ان الإشكال فيه من جهة عدم قبول الإخباريين لذلك في حالات الجهل

بالحرمة.

التقريب الثالث: هو دعوى الإجماع على قبح المؤاخذة على ترك تكليف لم يكن معلوماً.

والإشكال على هذا التقريب أنه معلوم المدركية أو لا أقل أنه محتمل المدركية، فلا يكون اجماعاً تعبدياً، إذ لا يبعد ان الاتفاق على قبح المؤاخذة على ترك التكليف غير الواصل ناشئ عما يُدرکه العقل من قبح العقاب بلا بيان، أو ان المنشأ هو البناء العقلاني على ذلك، بناء على ان الحسن والقبح من الآراء المحمودة وليس من مدركات العقل العملي.

\*\*\*

### ١٧٢ - البراءة العقلية

وهي الاستفادة بواسطة ما يُدرکه العقل من قبح العقاب بلا بيان، وهو من مدركات العقل العملي المقتضي لتحديد حق الطاعة للمولى جلّ وعلا



وأما الشيخ المفيد رحمته وكذلك الشيخ الطوسي رحمته فكانا يبنيان على خلاف هذه القاعدة، فقد ذهبا إلى التوقف وعدم إدراك العقل للإباحة أو الحظر، بمعنى أنّهما لا يريان أنّ العقل في حالات عدم إدراك المصلحة أو المفسدة يحكم بالإباحة أو الحظر. ومن هنا رتب الشيخ الطوسي رحمته على ذلك لزوم الإحتياط في مقام العمل وأفاد أنّ ذلك من مدركات العقل حينما لا يكون ثمة مؤمن من الوقوع في المفسدة، فالعقل يحكم في مورد لا يؤمن معه من المفسدة بالإحتياط ولزوم التجنب عن الخوض فيه، وهذا أنّما هو في مقام العمل، وأما أنّ الأشياء على الإباحة أو الحظر فهو مما لا يُدركه العقل.

ثمّ أنّه بعد أن اعتبر الإحتياط أصلاً أولاً ذكر أنّ هذا الأصل لا يصح الخروج عنه إلا أن يقوم دليل شرعي على المحلية في حالات الشك كما هو كذلك بمقتضى ما وصل من أدلة

وإنّ مورده يختص بحالات العلم بالتكليف، ففي كل مورد لم يصل التكليف للمكلف وصولاً علمياً فإنّ المكلف مؤمن عن العقاب من جهة ذلك التكليف.

والمؤمن عن العقاب والمؤاخذه هو ما يُدركه العقل من قبحه حين عدم البيان، فالمسألة إذن من صغريات قاعدة الحسن والقبح العقليين.

ومن المناسب هنا تقرير ما أفاده السيد الصدر رحمته في تاريخ هذه القاعدة والتي هي من مهات المباحث الأصولية، فقد ذكر السيد الصدر رحمته أنّ هذه القاعدة لم تكن معروفة بل ولا مذكورة قبل الشيخ المفيد رحمته وما ذكره الشيخ الصدوق رحمته من جريان أصالة الإباحة في موارد الشك لا يقتضي اعتياده على هذه القاعدة بل من القريب جداً أنّه عوّل في ذلك على الروايات الدالة بالإباحة فيكون مراده من الإباحة هي الإباحة الشرعية.

تقتضي الإباحة أو البراءة الشرعية .  
 وحتى يتجلى مبنى الشيخ المفيد  
 والشيخ الطوسي رحمتهما نقول : أنه نشأ  
 عن خلاف بين علماء الاصول والذين  
 يبنون على التحسين والتقييح  
 العقليين ، فهم يذهبون الى ان الفعل اذا  
 كان حسنه تاماً - بنظر العقل - فحكمه  
 الشرعي هو الوجوب ، أما اذا كانت  
 مرتبة الحسن فيه ضعيفة فإن حكمه  
 الإستحباب الشرعي ، وهذا بخلاف  
 ما لو كان الفعل قبيحاً - بنظر العقل -  
 وكان قبحه شديداً فإن حكمه لا محالة  
 يكون الحرمة ، ولو كان القبح ضعيفاً  
 فإن حكمه الكراهة .

وهذه الحالات لا إشكال في إدراك  
 العقل لأحكامها والخلاف إنما هو في  
 حالة يكون العقل فيها غير مدرك لما  
 عليه الفعل وهل هو ذو مصلحة أو هو  
 ذو مفسدة . وهنا اختلف العلماء فيما  
 يحكم به العقل وهل هو القبح المساوق  
 للحظر أو هو عدم القبح المساوق

للإباحة . والشيخ المفيد وكذلك الشيخ  
 الطوسي قالوا بالتوقف وعدم إدراك  
 العقل لواحدٍ منها .  
 والمتحصّل ان قاعدة قبح العقاب  
 بلا بيان لم يكن لها ذكر في تلك الحقبة ،  
 وبعد مائة عام من هذه الحقبة جاء  
 الشيخ ابن زهرة رحمته وبني على حكم  
 العقل بالبراءة إلا أنه لم يكن يقصد من  
 حكم العقل بالبراءة هو قاعدة قبح  
 العقاب بلا بيان بل هو قاعدة قبح  
 التكليف بما لا يُطاق ، وهي لا تتصل  
 بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، إذ  
 التكليف بلا بيان ليس من التكليف بما  
 لا يُطاق بعد ان كان التكليف غير  
 المعلوم مما يمكن امتثاله بواسطة  
 الإحتياط المعبر عنه بالإمتثال  
 الإجمالي .

والشيخ الأنصاري رحمته يفهم من  
 كلام ابن زهرة رحمته ان التكليف بقصد  
 الإمتثال إذا لم يكن معلوماً تكليف بما  
 لا يُطاق ، إذ أنه لا يمكن قصد الإمتثال

بالقبول حيث بنوا على أن حجية البراءة إنما نشأت عن الإستصحاب والذي هو حجة بحكم العقل بمقتضى كاشفية الحالة السابقة عمّا عليه الواقع في ظرف الشك، وهذا لا يتصل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ثم إن للمحقق عليه السلام كلاماً آخر حاصله:

إنّ الفقيه عند ممارسته لاستنباط الحكم الشرعي من أدلته يبحث عن الحكم في الأدلة التي يعلم أنّ الشارع قد ارتضاها وسائل للوصول للحكم الشرعي، فهو يبحث عن الحكم في الكتاب والسنة والإجماع فإذا لم يجد في هذه الأدلة ما يساعد على ثبوت أو نفي الحكم المبحوث عنه بحيث يحصل له القطع - من جرّاء الفحص - بعدم وجود دليل على الحكم المبحوث عنه فإنّ بإمكانه نفي هذا الحكم، أي نفي التكليف به، وذلك لأنّ التكليف بما لا دليل عليه تكليف بما لا يُطاق.

ودعوى أنّه قد يكون هناك دليل لم

والانبعثت عن الأمر بعد أن كان التكليف غير معلوم، والإحتياط لا يحقق الامتثال المطلوب بعد تعذر قصد الإمتثال المعتبر في الامتثال، ومن هنا يقبح التكليف بالامتثال مع قصد الإمتثال لأنّه تكليف بما لا يطاق. ولمزيد من التوضيح راجع «استصحاب حال العقل».

وكيف كان فلا صلة لما ذكره ابن زهرة عليه السلام - حتى بناء على توجيه الشيخ الأنصاري عليه السلام - بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ثم إنّ المحقق الحلي عليه السلام والذي يأتي في مرحلة متأخرة عن الشيخ ابن زهرة عليه السلام ذكر أنّ المدرك لحجية البراءة هو استصحاب حال العقل، بمعنى أنّ المكلف كان محرراً لبراءة ذمته عن التكليف فحين الشك يستصحب البراءة الأصلية إلا أن يقوم دليل على الخلاف، وهذا الذي بنى عليه المحقق الحلي عليه السلام تلقّاه كثير ممن جاء بعده

يتم العثور عليه خلف ما افترضناه من ان الفقيه يحصل له الجزم بعدم الدليل بعد الفحص والتنقيب في الأدلة .

وهنا تمسك المحقق رحمته الله بقاعدة قبح التكليف بما لا يُطاق في دائرة أضيق من الدائرة التي تمسك ابن زهرة رحمته الله بالقاعدة في موردها، حيث ان المحقق الحلبي رحمته الله يرى ان الرجوع لهذه القاعدة انما هو في حالة الجزم بعدم الدليل،

وأما الشيخ ابن زهرة رحمته الله فافترض ان جريان هذه القاعدة يتم في حالة عدم العلم بوجود دليل يثبت الحكم المشكوك حتى لو كنا نحتمل دليل لم يتيسر لنا الاطلاع عليه . وعلى أي حال فلا صلة لما أفاده المحقق الحلبي بقاعدة قبح العقاب بلا بيان .

ثم انه تلت هذه المرحلة مرحلة اخرى بنى فيها الاصوليون على ان البراءة من الأدلة الظنية، وذلك لانها مستفادة من الاستصحاب، وحجية الاستصحاب انما هي لافادته الظن

ببقاء الحالة السابقة . وبتعبير أدق : ان الحالة السابقة كاشف ظني على البقاء في ظرف الشك .

وتلاحظون ان ذلك عدول عما كانت عليه المرحلة السابقة من اعتبار البراءة من الأدلة القطعية ، وكيف كان فقد شاع هذا المبنى في زمن الشيخ صاحب المعالم والشيخ البهائي رحمته الله ولم يُنقل عن أحدهم البناء في حجية البراءة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

فأول من استدلل بهذه القاعدة على البراءة هو الشيخ الوحيد البهبائي رحمته الله إلا انها لم تكن متبلورة بالشكل الذي هي عليه الآن، فإن الإتجاه في فهم هذه القاعدة كان يبدو اتجاها لغوياً ، ولهذا وقع التشكيك في اطلاق هذه القاعدة وعدم اطلاقها كما استشكل جمع من المحققين في امكان التمسك بالقاعدة في الشبهات المفهومية كما في قوله تعالى ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَازِلْكُمْ إِلَى الْكُفَّيْنِ﴾<sup>(٢٠)</sup> فإن مفهوم الكعب دائر

شؤون المولى، إذ ليس عليه سوى بيان الحكم الكليّ وأما تنقيح موضوع الحكم والتحرّي من وجوده خارجاً فهو من شؤون المكلف.

ثم إن القاعدة أخذت منحى عقلياً أكثر دقة وعمقاً حين فسّر البيان فيها على أساس ما يُدرّكه العقل حيث ادعي أنّ المدرك بالعقل العملي هو استقباح المؤاخذ والإدانة على ترك تكليف لم يصل للمكلف وصولاً علمياً ولهذا لا تختص القاعدة بالشبهات الحكيمية بل تعم الشبهات الموضوعية أيضاً.

وسياتي إيضاح أكثر للقاعدة تحت عنوان «قبح العقاب بلا بيان».

\*\*\*

### ١٧٣ - البراءة في المستحبات

قد يقال بعدم إمكان تصوير جريان البراءة فيما لو كان الشك في الإِسْتِحْبَاب، وذلك لأنّ البراءة

بين كونه قبة القدم أو المفصل الواقع بين الساق والقدم، فهنا هل يمكن التمسك بالقاعدة لنفي لزوم المسح الى المفصل أو لا يصح التمسك بالقاعدة، فقد استشكل جمع من المحققين في إمكان التمسك بالقاعدة بدعوى أنّ موضوعها عدم البيان ومفروض المثال أنّ البيان على لزوم المسح واضح، غايته أنّ المفهوم مجمل وهذا لا يتصل بالقاعدة.

ثم تبلورت القاعدة بشكل أكبر، حيث أفاد بعض المحققين أنّ المراد من البيان هو البيان بلحاظ المتلقي للخطاب فإذا لم يكن يفهم فإنّ البيان لم يتحقق في حقه، فيكون مشمولاً للقاعدة. وواضح مما ذكرناه أنّ الاعلام اتجهوا في فهم القاعدة على أساس لغوي وكأَنَّها من الخطابات الشرعية. هذا وقد ذهب بعض العلماء بعد ذلك الى عدم جريان القاعدة في موارد الشبهات الموضوعية، لأنها ليست من

الإدانة عن ترك التكليف في ظرف  
الشك لا يُتعلل شمولها للتكاليف غير  
الإلزامية .

إلا أنه مع ذلك يمكن تصوير جريان  
البراءة في المستحبات بلحاظ  
النصوص التي مفادها رفع التكليف في  
مرحلة الظاهر في ظرف عدم العلم  
كحديث الرفع وحديث المحجب،  
والرفع والوضع يتعلقان في حالات  
الجهل بالتكليف غير الإلزامي،  
وعندئذ لا يكون ثمة مانع عن  
ظهورهما في الاطلاق، غاية ان رفع  
التكليف بلحاظ الاحكام الإلزامية  
يقتضي عدم وجوب الإحتياط، واما  
رفع التكليف بلحاظ التكاليف غير  
الإلزامية يلازم عدم استحباب  
الإحتياط، إذ من غير المعقول ان  
يكون التكليف مرفوعاً في مرحلة  
الظاهر ومع ذلك يكون الإحتياط  
واجباً أو مستحباً، إذ الإحكام  
متضادة فيما بينها حتى في مرحلة

العقلية إنما تقتضي نفي المؤاخذة  
والعقوبة عند عدم البيان، وواضح ان  
ذلك إنما يختص بالتكاليف الإلزامية،  
إذ هي التي يترتب على مخالفتها  
المؤاخذة والعقوبة، وبهذا تكون  
البراءة العقلية مؤمنة عن العقاب  
والمؤاخذة في حالات عدم العلم  
بالتكليف واتفق مخالفته واقعاً، أما  
التكاليف غير الإلزامية فتركها غير  
مستوجب للمؤاخذة والعقوبة في  
ظرف العلم فضلاً عن حالات عدم  
العلم، فعليه لا معنى لإجراء البراءة  
العقلية لنفي التكليف غير الإلزامي،  
لأنه أشبه بتحصيل الحاصل .

وأما البراءة الشرعية فكذلك لا  
معنى لجريانها لو كان دليلها مثل قوله  
تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ  
رَسُولاً﴾<sup>(٢١)</sup> وقوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ  
نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾<sup>(٢٢)</sup> وكذلك قوله ﷺ  
« الناس في سعة ما لا يعلمون »<sup>(٢٣)</sup> .

فكل النصوص التي مفادها نفي

لدينك»<sup>(٢٥)</sup> يمكن استفادة شمولها للمستحبات إلا أن الروايتين غير معتبرتين سنداً. وأما أخبار من بلغ ففادها - بنظر السيد الخوئي رحمته في أحد قوليهِ - هو الإستحباب النفسي ولكن لا لنفس الفعل وإنما للسعنوان الثانوي وهو البلوغ، وهذا لا يمنع من عدم استحباب الاحتياط لنفس الفعل بعنوانه.

والمستحصل هو امکان تصوير جريان البراءة في المستحبات حتى بالنسبة للإستقلال منها، وتكون نتيجة البراءة في موردها هو نفي استحباب الاحتياط. فلو شككنا في استحباب صلاة الغفيلة - مثلاً - فإن إجراء البراءة يقتضي عدم استحباب الاحتياط في موردها.

وأما المستحبات الضمنية والتي يكون استحبابها تابعاً لاستحباب المركب الواقعة في ضمنه فقد تبني السيد الخوئي رحمته إمكان جريان البراءة

الظاهر. وعليه تكون نتيجة جريان البراءة في المستحبات هي رفع الإستحباب عن الإحتياط.

والسيد الخوئي رحمته وإن كان قد ذكر هذا التصوير وارتضاه إلا أنه أورد عليه بأن رفع الإستحباب عن الإحتياط في المستحبات الإستقلالية غير ممكن، وذلك للقطع باستحباب الإحتياط في حالات الشك.

وأورد عليه السيد الصدر رحمته أنه لا معنى للجزم باستحباب الإحتياط حتى في موارد الشك في الاستحباب، وذلك لأن دليل الإستحباب للاحتياط إن كان هو أخبار التثليث فواضح أنها غير شاملة للمستحبات، نعم ما نقله الشيخ الانصاري رحمته عن الشهيد رحمته أن الامام عليه السلام قال: «ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الإحتياط»<sup>(٢٤)</sup> وكذلك ما نقله عن ابن الشيخ الطوسي رحمته في أماليه عن الإمام عليه السلام «أخوك دينك فاحتط

في موردها، بمعنى أن المكلف لو شك في جزئية جزء للمركب الإستحبابي أو شك في شرطية شرط له فإن بإمكانه إجراء البراءة عنه، وبالتالي يمكنه أن يأتي بالمركب الإستحبابي بقصد أمره دون أن يكون معه الجزء أو الشرط المشكوك، وذلك لأن هذا الجزء أو الشرط وإن لم يحتمل كونه واجباً نفسياً إلا أنه يحتمل كونه واجباً شرطياً، بمعنى اشتراط أن يكون المركب الإستحبابي متوفراً عليه ومع عدم توفره عليه لا يكون المكلف قد جاء بما هو مستحب أو يكون ما جاء به تشريعاً محرماً، فإجراء البراءة ينفع لرفع هذا الوجوب الشرطي.

ومن هنا يصح للمكلف أن يأتي بالمركب الإستحبابي دون الإلتزام بالشرط أو الجزء ويقصد منه امتثال أمره ولا يكون بذلك مخالفاً بالمأمور به كما لا يستوجب التشريع المحرم.

فلو كانت السورة جزء من النافلة

لكان ذلك معناه وجوب السورة وجوباً شرطياً بحيث لا يكون المكلف محتثلاً للإستحباب إلا مع الإلتزام بالسورة، والإتيان بالنافلة مجردة عن السورة مع قصد الأمر الإستحبابي تشريع محرم إلا أنه لو وقع الشك في استحباب السورة فإن إجراء البراءة عنها يصحح الإتيان بالنافلة مجردة عنها مع قصد الأمر، وهذا بخلاف ما لو قلنا بعدم جريان البراءة فإنه من غير الممكن الإتيان بالمركب مع قصد الأمر، نعم يمكن الإتيان به مع السورة أو بدونها بوجوب المطلوبية.

\*\*\*

١٧٤ - البرهان اللقي

والبرهان الإني

يطلق البرهان في مصطلح المناطقة على خصوص القياس، وذلك لأنه الوسيلة الوحيدة بنظرهم لتحصيل اليقين بالنتيجة، إلا أن المقصود من



يعبر عنها بالبرهان اللّمي، وحينئذ يكون الحد الأوسط بالإضافة الى أنه واسطة ثبوتية هو واسطة في الإثبات، فهو واسطة في الثبوت لافتراضه علة لوجود الأكبر، وهو واسطة في الإثبات باعتبار كاشفيته عن ثبوت الأكبر للأصغر.

فالبرهان اللّمي هو الحد الأوسط الكاشف عن ثبوت الحد الأكبر للأصغر على أن تكون علاقته بالحد الأكبر علاقة العلة بالمعلول، وبتعبير آخر: أن البرهان اللّمي هو ما يكون واسطة ثبوتية وواسطة إثباتية في آن واحد.

وبهذا يتضح بأن الوصول للنتيجة في البرهان اللّمي يتوقف على احراز عليّة الحد الأوسط للحد الأكبر، وهذا ما يكون واقعاً موقع الكبرى في القياس البرهاني، كما يتوقف على احراز وجود الحد الأوسط والذي هو العلة للأكبر، وهذا ما يكون في موقع صغرى القياس البرهاني، وعندها

القياس البرهاني هو ما يتألف من كبرى وصغرى يقينيتين من جهة المادة والصورة، وحينئذ يكون منتجاً لليقين المطلوب المعبر عنه بالمجهول التصديقي.

ومنتجيّة القياس لليقين بالمطلوب ينشأ عن الحد الأوسط، إذ هو علة اليقين بثبوت الأكبر للأصغر «النتيجة»، وذلك لوجود علاقة ثبوتية واقعية بين الحد الأوسط والحد الأكبر ينشأ عنها صلاحية الحد الأوسط للوسطية في الإثبات، أي إن صلاحية الحد الأوسط للكشف عن ثبوت الأكبر للأصغر ينشأ عن العلاقة الواقعية بين الحد الأوسط والحد الأكبر، فلا بد وأن يكون الحد الأوسط علة للحد الأكبر أو معلولاً له أو تكون بينهما ملازمة واقعية ناشئة عن كونها معلولين لعلة ثالثة.

وباتضح ذلك نقول: إن الحد الأوسط إذا كان علة لوجود الأكبر فإن كاشفيته عن ثبوت الأكبر للأصغر

الأكبر علاقة المعلول بعلة، فالمعلول هو الحد الأوسط وعلة هي الحد الأكبر، أو تكون العلاقة بينهما علاقة المعلولين لعلة ثالثة، وحينئذ لا يكون الحد الأوسط واسطة ثبوتية بل يتمحض دوره في الوسطية في الإثبات والكاشفية عن ثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر، وهذا يتقوم باحراز نحو العلاقة بين الحد الأوسط والحد الأكبر وأنها من قبيل علاقة المعلول بعلة أو علاقة المعلولين لعلة ثالثة، وهذا ما يقع موقع الكبرى في القياس البرهاني، كما يتقوم باحراز وجود المعلول، وهذا ما يكون في موقع الصغرى. فحينما نحرز وجود النهار والذي هو معلول لشروق الشمس أو أنها معلولان لعلة ثالثة فإنه يمكن استكشاف شروق الشمس، وذلك بواسطة ضمّ الصغرى والتي هي احراز وجود النهار الى الكبرى والتي هي التلازم بين وجود النهار وشروق الشمس.

نصل للنتيجة والتي هي ثبوت الحد الأكبر للأصغر.

فعندما نحرز انّ النار علة للحرارة والتي هي الكبرى ونحرز انّ النار موجودة، وهذه هي الصغرى يمكن بذلك استكشاف وجود الحرارة، فاستكشاف وجود الحرارة نشأ عن احراز وجود النار والتي هي علة وواسطة ثبوتية لوجود الحرارة.

وتلاحظون انّ النار هي الحد الأوسط المنتج للكشف عن ثبوت الوجود للحرارة، أي ثبوت الحد الأكبر وهو الوجود لحرارة وهي الأصغر، كما تلاحظون انّ العلاقة بين الحد الأوسط والحد الأكبر هي علاقة العلة بالمعلول، فالنار هي علة الوجود للحرارة، ولهذا كانت النار واسطة ثبوتية بالإضافة الى أنها واسطة إثباتية.

وأما البرهان الإنّي فهو الحد الأوسط والذي تكون علاقته بالحد

## ١٧٥ - بساطة المشتق

المراد من المشتق إجمالاً - وسيأتي  
ايضاحه تحت عنوانه - هو المبدأ أو  
الحدث المتحد مع الذات بنحو من  
أنحاء الإتحاد كمفهوم الضارب .

والبحث في المقام عن أن مفهوم  
المشتق هل هو بسيط أو مركب ، بمعنى  
أن مفهوم المشتق مثل مفهوم العالم هل  
هو بسيط بحسب التحليل العقلي أي  
مفهوم واحد بحسب الدقة العقلية أو  
هو مفهوم اندماجي ومركب من  
شيئين أو أكثر ، فحل النزاع هو ما  
عليه المفهوم الإشتقائي بحسب  
التحليل العقلي ، وليس محل النزاع ما  
يظهر من كلمات صاحب الكفاية رحمته  
من أن البساطة والتركيب المبحوث  
عنها للمشتق هي البساطة والتركيب  
باعتبار ما يحدثه المشتق من تصور  
عند اطلاقه مثلاً المعبر عنه باللحاظ  
الإدراكي .

أي ان قلنا ان الصورة المرسمة في  
الذهن عند اطلاق المشتق هي صورة  
مفهوم وحداني فهذا معناه ان مفهوم  
المشتق بسيط وان قلنا ان ما يرسم في  
الذهن عند اطلاق المشتق هي مجموعة  
مفاهيم مثل الذات والمبدأ « الحدث »  
فهذا معناه ان مفهوم المشتق مركب ، إذ  
أنه لا ريب في ان ما ينقدح في الذهن  
من اطلاق المشتق ليس إلا معنى  
واحداً ، وليس هذا محل خلاف بين  
الأعلام ، فالبساطة بحسب الإدراك  
والتصور لا تتنافى مع التركيب بحسب  
التحليل العقلي ، والذي يكون البحث  
فيه عن واقع المفهوم الإشتقائي وهو  
الذي يقتضيه الوجدان وما عليه  
المتفاهم العرفي من غير فرق بين  
المشتق وسائر الألفاظ ، فالبساطة إذن  
بحسب الإدراك والتصور ليست محور  
النزاع بين الأعلام كما أنها لا تتنافى مع  
التركيب بحسب التحليل العقلي .

فحل البحث هو ما عليه واقع

المفهوم الإشتقائي، وهل إنَّ واقعه هو البساطة أو التركيب.

ومع تحرُّر محل النزاع نقول: إنَّه وقع الخلاف بين الأعلام فيما هو واقع المشتق، فذهب مشهور الفلاسفة والمتأخرين من الأصوليين هو أنَّ مفهوم المشتق مفهوم بسيط، وفي مقابل دعوى المشهور ذهب جمع منهم المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي رحمهما الله إلى تركب المفهوم الإشتقائي.

فالقائلون ببساطة المشتق ادعوا أنَّ المشتق بحسب التحليل العقلي ليس إلاَّ المبدأ وأما الذات المنتسبة له فهي والنسبة خارجان عن مدلول المشتق، وعليه لا فرق بين المشتق والمصدر إلاَّ بالإعتبار، فكما إنَّ مدلول المصدر هو الحدث فكذلك مدلول المشتق، فكلاهما لم تؤخذ الذات والانتساب إليها في مدلولها.

فالمتحصل إنَّ مدلول المصدر ومدلول المشتق معنى واحد بسيط

وهو الحدث إلاَّ أنَّه لما لم يكن من الممكن حمل الحدث على الذات جيء بالمشتق لغرض التمكّن من حمله على الذات. فكما إنَّ النطق بمادة «ش-ر-ب» لا يتيسر إلاَّ بواسطة هيئة المصدر وليس معنى ذلك إنَّ الهيئة دخيلة في مدلول المادة فكذلك هيئة المشتق أنما وضعت لغرض التمكّن من الحمل على الذات إلاَّ أنَّ ذلك لا يقتضي إنَّ الذات والنسبة دخيلان في مدلول المشتق.

فالنتيجة أنَّه لا فرق بين المصدر والمشتق إلاَّ من جهة اعتبارية، وهي - كما قالوا - بشرط لا واللابشرط، فالمشتق لا بشرط من جهة الحمل، وهذا يقتضي صحة حمل الذات عليه وعدم إيائه للحمل فيقال «زيد عالم»، وهذا بخلاف المصدر فإنَّ شأنه الإيلاء للحمل وهو معنى بشرط لا. وسيأتي إيضاح ذلك تحت عنوان المشتق والمبدأ.

وهناك معنيان للبساطة ذكرهما

المحقق العراقي رحمته الله.

الذات لحاظاً آلياً، وهذا اللحاظ  
دخيل في مدلول المشتق.

وبتعبير آخر: إن المشتق معناه  
المبدأ والنسبة الربطية بينه وبين الذات  
على أن تكون الذات خارجة عن  
مدلوله وتكون النسبة داخلية.  
فبساطة المشتق بهذا المعنى إنما هي من  
جهة عدم دخالة الذات في مدلوله وإلا  
فالمشتق بهذا المعنى مركب من المبدأ  
بالإضافة إلى قيامه بالذات والذي  
عبرنا عنه بالنسبة الربطية. وهذا  
المعنى منسوب إلى المحقق الشريف  
وتبناه المحقق العراقي رحمتهما.

وأما القائلون بتركب المفاهيم  
الإشتقاقية فادعوا أن مفهوم المشتق  
بحسب التحليل العقلي مركب من  
المبدأ والذات المنتسبة إلى المبدأ على  
أن النسبة بينهما نسبة اندماجية ناقصة  
كما هو الحال في الجمل الناقصة بحسب  
مبنى بعض الاعلام في الجمل الناقصة  
... وليس هذا محلاً للنزاع عند القائلين

المعنى الاول: هو أن مدلول  
المشتق عبارة عن المبدأ أيضاً ولكن لا  
بنحو مطلق بل بنحو القضية الحينية،  
بمعنى أن مدلوله المبدأ حين قيامه  
بالذات، فقيام المبدأ بالذات ليس  
مأخوذاً في مدلول المشتق بنحو  
القضية التقييدية إلا أن المبدأ لا يكون  
مدلولاً للمشتق إلا حين قيامه بالذات  
واتحاده معها.

ويمكن تنظيره - لغرض التوضيح

فحسب - بالقمر، فإن الليل ليس  
دخيلاً في مدلوله إلا أنه لا يكون القمر  
قراً إلا حينما يكون مظروفاً لليل.  
وهذا هو المراد من التوأمة في عبارات  
المحقق العراقي رحمتهما، فكما أن التوأم ليس  
مقوماً للتوأم الآخر فكذلك الذات  
والنسبة لا يقومان مدلول المشتق، نعم  
تحقق مدلول المشتق «المبدأ» يكون  
حين قيامه بالذات.

المعنى الثاني: أن مدلول المشتق

عبارة عن المبدأ مع لحاظ جريانه على

بالتركيب، وإنما النزاع فيما هو المراد من الذات وهل هو واقع الذات أي مصداق الذات أو قل الحمل الشايح أو هو مفهوم الذات .

والذي يرتضيه السيد الخوئي رحمته الله هو أن المشتق مركب من المبدأ ومفهوم الذات، وذلك لأنه لو كان المراد من الذات هو واقع الذات للزم ان يكون للمشتق معانٍ كثيرة متباينة، وهو منافٍ للوجدان، فلو قيل «زيد عالم» و «بكر عالم» و «خالد عالم» فإنّ الذوات في كلّ واحد من هذه المشتقات متباينة فيما بينها فيلزم ان يكون «عالم» في القضية الاولى غير «عالم» في القضية الثانية وهكذا الثالثة.

وبهذا يتضح انّ الذات المتركب منها مفهوم المشتق هو مفهوم الذات، فيكون المراد من العالم هو الشيء الذي ثبت له العلم، وبهذا لا يكون معنى عالم متبايناً بحسب اختلاف القضايا. فواقع الذات ليس دخيلاً في مدلول المشتق

والذي هو دخيل في مدلوله إنما هو عنوان جامع صالح للصدق على كل ذات. ولكي يتّضح المراد من الذات المتركّب منها المشتق نقول: إنّما هو متركب منه مدلول المشتق عبارة عن ذات مبهمه ومجردة عن تمام الخصوصيات والحيثيات الموجبة لتشخصها، فهي مبهمه من تمام الجهات إلاّ جهة جريانها على المبدأ وقيامه بها، فهي أشبه شيء بالاسم الموصول من حيث ايهامه، ولأنّ الذات المتركب منها المشتق مبهمه صحّ حملها على تمام الذوات من غير فرق بين كون الذات من قبيل الجواهر أو الأعراض أو الإعتباريات أو الإنتزاعيات وكذلك الزمان، ومن غير فرق بين الواجب والممكن والمنتنع، فحينما يقال «الضارب» فهو لا يعني أكثر من شيء ثبت له الضرب، وهكذا حينما يقال «الناطق» فإنّه يعني شيء ثبت له النطق.

## هوامش حرف الباء

- |  |   |
|--|---|
| (١٦) البحار: ١١١/٤ الحديث ٣٠.                        | (١) سورة آل عمران: ٩٤.  |
| (١٧) البحار: ١٠٢/٤ الحديث ١٤.                        | (٢) سورة الأنفال: ٢٧.   |
| (١٨) سورة التوبة: ١٥.                                | (٣) صحيح البخاري: كتاب الأنبياء، باب ما ذكره عن بني اسرائيل، الحديث ٣٢٧٧. |
| (١٩) سورة الإسراء: ١٥.                               | (٤) سورة الجن: ١٦.  |
| (٢٠) سورة المائدة: ٦.                                | (٥) سورة الأعراف: ٩٦.   |
| (٢١) سورة الإسراء: ١٥.                               | (٦) سورة الرعد: ١١.   |
| (٢٢) سورة الطلاق: ٥٢.                                | (٧) سورة محمد ﷺ: ٧.   |
| (٢٣) الوسائل: باب ٥٠ من أبواب النجاسات الحديث ١١.    | (٨) سورة الزخرف: ٥٥.  |
| (٢٤) الحقائق الناضرة: ٧٦/١ المقدمة الرابعة.          | (٩) سورة الحديد: ٢٨.  |
| (٢٥) الوسائل: باب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٤٦. | (١٠) سورة الإسراء: ١٨.  |
|  | (١١) سورة هود: ٨.   |
|  | (١٢) سورة فاطر: ١١.   |
|  | (١٣) سورة الرعد: ٢٩.  |
|  | (١٤) البحار: ١٢/٤ الحديث ١٨.  |
|  | (١٥) البحار: ١١/٤ الحديث ١٢.  |

# حَرْفُ النَّاءِ



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های علوم اسلامی





## عناوين حرف التاء

- ١٧٦ - تأخير البيان عن وقت الحاجة  
١٧٧ - تأسيس الأصل الثانوي عند التعارض  
١٧٨ - تأسيس الأصل عند الشك في الحجية  
١٧٩ - تأسيس الأصل في باب التعارض  
١٨٠ - التبادر  
١٨١ - التبعض في الإحتياط  
١٨٢ - التبعض في الحجية  
١٨٣ - تبعية الدلالة الإلتزامية للمطابقية  
١٨٤ - تبعية الدلالة للإرادة  
١٨٥ - تميم الكشف  
١٨٦ - التجزي  
١٨٧ - التجزي  
١٨٨ - تحقيق المناط  
١٨٩ - تخريج المناط  
١٩٠ - التخصّص  
١٩١ - التخصيص  
١٩٢ - التخصيص بالمتصل  
١٩٣ - التخصيص بالمخصّص اللبّي  
١٩٤ - التخصيص بالمنفصل  
١٩٥ - التخطيطة والتصويب  
١٩٦ - أصالة التخيير  
١٩٧ - التخيير الشرعي والعقلي  
١٩٨ - التخيير العقلي الشرعي  
١٩٩ - التخيير الفقهي والأصولي  
٢٠٠ - التخيير بين الأقل والأكثر  
٢٠١ - التخيير في باب التعارض  
٢٠٢ - تداخل الأسباب والمسببات  
٢٠٣ - الترادف  
٢٠٤ - الترئب  
٢٠٥ - الترجيح بالأحدثية  
٢٠٦ - الترجيح بالتقية  
٢٠٧ - الترجيح بالشهرة

٢٢٨ - تعارض الإطلاق البدلي والإطلاق

### الشمولي

٢٢٩ - تعارض الإطلاقين من وجه

٢٣٠ - التعارض العرضي

٢٣١ - التعارض بين الأدلة

٢٣٢ - التعارض بين الأصلين وبين

### الأصل والامارة

٢٣٣ - التعارض بين الإطلاق والعموم

٢٣٤ - التعارض بين الدليل اللفظي

### والدليل العقلي

٢٣٥ - التعارض بين العامين من وجه

٢٣٦ - التعبدية والتوصلي

٢٣٧ - تعدد الدال والمدلول

٢٣٨ - تعقب الإستثناء لجمل متعددة

٢٣٩ - تعقب العام بضمير يرجع الى

### بعض مدلوله

٢٤٠ - نظرية التمهيد

٢٤١ - التفويض

٢٤٢ - التقابل بين الإطلاق والتقييد

٢٤٣ - التقسيمات الأولية والثانوية للواجب

٢٤٤ - التقليد

٢٠٨ - الترجيح بالصفات

٢٠٩ - الترجيح بالظن غير المعتبر

٢١٠ - الترجيح بموافقة الكتاب المجيد

٢١١ - التزاحم

٢١٢ - تزاحم الملاكات

٢١٣ - التزاحم في المستحبات

٢١٤ - التزاحم في الواجبات الضمنية

٢١٥ - التسامح في أدلة السنن

٢١٦ - التشريع

٢١٧ - التشريع العملي

٢١٨ - التصويب الأشعري

٢١٩ - التصويب المعتزلي

٢٢٠ - التضاد

٢٢١ - التضاد بين الأحكام التكليفية

٢٢٢ - التعادل والترجيح

٢٢٣ - تعارض الأحوال

٢٢٤ - تعارض الإستصحاب مع الأمانة

٢٢٥ - تعارض الإستصحاب مع سائر

### الاصول

٢٢٦ - تعارض الإستصحاب مع قاعدة اليد

٢٢٧ - تعارض الإستصحابين

- ٢٤٥ - التقيّة
- ٢٤٦ - التقيّة المداراتيّة
- ٢٤٧ - التكليف
- ٢٤٨ - تمايز العلوم
- ٢٤٩ - التنجيز والتعذير
- ٢٥٠ - التنجيز والتعليق
- ٢٥١ - تنزيل الأمانة منزلة القطع
- ٢٥٢ - تنزيل المؤدى منزلة الواقع
- ٢٥٣ - تنقيح المناط
- ٢٥٤ - التواتر
- ٢٥٥ - التواتر الإجمالي
- ٢٥٦ - التواتر اللفظي
- ٢٥٧ - التواتر المعنوي
- ٢٥٨ - توقف الوضع على تصوّر المعنى  
واللفظ



مركز بحوث الكمبيوتر علوم إرسودي

## ﴿ حرف التاء ﴾

تلك الأحكام وتبليغها للمكلفين لا يكون من تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلو افترض عدم وجود سارق خارجاً فإنّ عدم بيان حدّ السارق لا يكون من تأخير البيان عن وقت الحاجة، أمّا لو اتفق وجود السارق فإنّ عدم بيان حدّ السارق يكون من تأخير البيان عن وقت الحاجة.

هذا وقد ذكر بعضهم أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، وذلك لأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها. فإذا كان الواقع هو ثبوت الوجوب لشيء فإنّ معنى ذلك هو اشتماله على المصلحة التامة،

١٧٦ - تأخير البيان

عن وقت الحاجة

عندما تكون هناك أحكام مولوية ثابتة في نفس الأمر والواقع وتكون موضوعاتها متحققة فإنّ عدم تبليغها للمكلفين رغم افتراض تحقق موضوعاتها يكون من تأخير البيان عن وقت الحاجة.

فمعنى البيان هو تبليغ الأحكام، وتأخير ذلك عن وقت الحاجة يتحقق حينما تكون موضوعات تلك الأحكام المجعولة موجودة خارجاً.

أمّا حينما يُفترض عدم تحقق موضوعات الأحكام فإنّ عدم بيان

وحيثُذ يكون عدم بيانه في وقته تفويتاً لمصلحة الواقع، وهكذا لو كان الواقع هو ثبوت الحرمة لشي فإن معنى ذلك هو اشتماله على المفسدة التامة، وحيثُذ يكون تأخير البيان للحكم عن وقته إيقاعاً للمكلف في مفسدة الواقع.

ومن الواضح أن تفويت المصلحة على المكلف أو إيقاعه في مفسدة الواقع قبيح، ولذلك أشكل على من يقول بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة تفسير ظاهرة تأخر المخصّصات عن العمومات في كلمات أهل البيت عليهم السلام، إذ كثيراً ما يتأخر بيان المخصّصات عن بيان العمومات في كلماتهم عليهم السلام رغم مجي وقت العمل بالمخصّصات، فقد يرد خطاب عن الإمام مفاده «إن كل سمك فهو حلال» ثم بعد مدة من الزمن يصدر عنه خطاب آخر مفاده «إن السمك الذي ليس له فلس حرام»، فبيان مورد

الحرمة قد تأخر عن وقت الحاجة، وأنتج ذلك وقوع المكلف في مفسدة الحرمة الواقعية لأنه كان يتناول السمك الذي ليس له فلس اعتماداً على الخطاب الأول.

فبناء على قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة يشكل تفسير هذه الظاهرة الشائعة في خطابات المعصومين عليهم السلام، من هنا قد يلتزم البعض بحمل هذه المخصّصات على أنها نواسخ للأحكام المفادة بالخطابات الأولى، حتى لا يلزم من ذلك الوقوع في محذور القبح الناشئ عن تأخير البيان عن وقت الحاجة. وهذا معناه الالتزام مثلاً بحلّية السمك الذي ليس له فلس قبل صدور الخطاب بالحرمة، وأن الحلّية قد نُسخت بالخطاب الآخر المفيد للحرمة.

إلا أن معالجة هذا الإشكال بالحمل على النسخ يقتضي البناء على

ولهذا ليس من محذور في تأخير بيان  
المخصّص عن مجي العام كما أن العكس  
فاقد للمحذور أيضاً فمن الممكن أن  
يسبق بيان المخصّص مجي العام.

\*\*\*

### ١٧٧ - تأسيس الأصل الثانوي

#### عند التعارض

والبحث في المقام عما هو المرجع  
عند التعارض بحسب ما تقتضيه  
الروايات العلاجية، والتعبير عنه  
بالأصل الثانوي بلحاظ ما يقتضيه  
الأصل الاولي في التعارض المستفاد  
بواسطة العقل والذي لا تصل النوبة  
اليه لو أمكن الإستفادة من الأصل  
الثانوي في علاج التعارض.

والظاهر من روايات العلاج على  
اختلاف طوائفها أنّها تعالج التعارض  
الواقع بين الأخبار ولا تصدّي لها  
لعلاج التعارض الذي قد يتفق وقوعه  
في سائر الأدلة، كما أنّها مختصة بحالات

وقوع النسخ في أكثر الأحكام  
الشرعية، إذ ما من عام تقريباً إلا وقد  
ورد عليه مخصّص بعد ذلك أو أكثر.  
من هنا كان لا بد من البحث عن مخرج  
آخر لهذا الإشكال، وذلك للقطع  
بمحدودية الموارد التي وقع فيها  
النسخ.

هذا وقد تصدّى الأعلام (رضوان  
الله تعالى عليهم) إلى إسقاط الإشكال  
من الأساس وإثبات أن تأخير البيان  
عن وقت الحاجة ليس قبيحاً في نفسه  
بمحيث لا يمكن انفكاك القبح عن هذا  
الفرض كما هو الحال في قبح الظلم  
حيث يستحيل انفكاك وصف القبح عنه.  
فتأخير البيان حينما يكون ناشئاً  
عن ملاك ومصلحة أهم من المصلحة  
الكامنة في متعلّق الفعل أو كان أكثر  
أهمية من إيقاع المكلف في مفسدة  
الواقع فتأخير البيان في مثل هذا  
الفرض لن يكون قبيحاً بل هو عندئذ  
يكون راجحاً.

الى العمومات والإطلاقات وكذلك  
الأصول العملية عند فقدها.

**الطائفة الثانية:** هي مرفوعة زرارة  
الأمرة بالاحتياط في ظرف  
التعارض، والظاهر منها هو العمل  
بأوفسق الخبرين المتعارضين  
بالاحتياط، فليس معنى الاحتياط في  
المقام هو التحفظ على الواقع بواسطة  
العمل بما يوجب القطع بمطابقة الواقع  
بل المراد هو ملاحظة الروايتين  
المتعارضتين والعمل بالرواية التي هي  
أنسب للاحتياط من الرواية الأخرى.

فلو كان مؤدئ الخبر الأول هو  
لزوم استيناف الوضوء عند عروض  
الحدث أثناء الطواف ثم اتمامه من  
حيث القطع، وكان مفاد الخبر الآخر  
هو عدم لزوم تجديد الوضوء وصحة  
اتمامه ولو من غير وضوء، فإن الخبر  
الأوفق بالاحتياط هو الأول، ولهذا  
يلزم العمل به رغم أن ذلك لا يحصل  
القطع بمطابقة الواقع، إذ لعل الواقع هو

التعارض بين الأخبار المظنونة  
الصدور، وعليه يكون المرجع في غير  
ذلك - لو اتفق التعارض - هو ما  
تقتضيه القاعدة العقلية.

وكيف كان فروايات العلاج على  
طوائف أربع:

**الطائفة الأولى:** هي الروايات  
الأمرة بالتوقف، والظاهر أن المراد من  
التوقف هو عدم الإعتماد على كلا  
الخبرين المتعارضين في مقام العمل  
وإرجاء ذلك الى حين الالتقاء  
بالامام عليه السلام، وحيثئذ يكون المرجع في  
حكم المسألة التي تصدى الخبران  
المتعارضان لبيانها هو العمومات  
والإطلاقات إن وجدت وإلا فالمرجع  
عند ذلك هو الأصول العملية، إلا أن  
يقال بأن روايات التوقف في حالات  
التعارض ظاهرة في أن الوظيفة التي  
يلزم المكلف التزامها بالإضافة الى  
التوقف وعدم الأخذ بكلا الخبرين  
هي الاحتياط وعدم صحة الرجوع

استيناف الطواف من رأس .

والإشكال على الطائفة الأولى  
القاضية بلزوم التوقف في ظرف  
التعارض هو ان بعض رواياتها ضعيف  
السند وبعضها خارج موضوعاً عن  
بحث التعارض بين الاخبار وهي  
مقبولة عمر بن حنظلة، إذ ان موردها  
هو فصل الخصومة بين المتخاصمين،

على ان الظاهر منها اختصاصها بظرف  
القدرة على لقاء الإمام عليه السلام فهي لا  
تشمل ظرف عدم القدرة والذي هو  
محل الإبتلاء، على انها غير متحدة  
المفاد مع خبر سماعة حيث ان مفاده  
لزوم التوقف ابتداءً ومع الإضطرار  
للعمل بأحد الخبرين يكون المرجع  
هو المرجحات، وأما المقبولة فمفادها  
ان التوقف انما يأتي في رتبة متأخرة  
عن فقد المرجحات .

وأما الروايات الدالة على لزوم  
التوقف عند الشبهة فغير مشمولة لمحل  
الكلام، إذ انها لا تفترض التعارض في

لزوم التوقف وانما تأمر بالتوقف عند  
الشبهة مطلقاً، ولو سلم شمولها  
لمحالات التعارض فإنه حينئذ لا مانع  
من تخصيصها بروايات العلاج  
القاضية بالتخير أو الرجوع  
للمرجحات، إذ العلاقة بينها وبين  
روايات العلاج هي علاقة الإطلاق  
والتقييد .

وان أبيت وقلت ان روايات  
الوقوف عند الشبهة آبية عن  
التخصيص، فإننا نقول ان روايات  
التخير والترجيح تقتضي خروج  
الخبرين أو الخبر الراجع عن الشبهة  
موضوعاً، إذ أنه لا شبهة في حال قيام  
الروايات على جعل الحجية للخبرين  
المتعارضين بنحو التخير أو جعل  
الحجية للخبر الراجع .

وأما الاحتياط فدليله منحصر  
بمرفوعة زرارة المنقولة عن ابن أبي  
جمهور الإحساني في غوالي اللثالي،  
فهي إذن غير قابلة لأن يعتمد عليها .



التخيير في الاخبار المتعارضة في بحث منفصل ان شاء الله تعالى .

الطائفة الرابعة: هي روايات الترجيح، وقد اعتمدها المشهور وجعلها في رتبة متقدمة على التخيير، فمتى ما وجد المرجح المنصوص لا تصل النوبة للتخيير. وقد أفردنا لكل مرجح عنواناً برأسه، فراجع.

والمتحصل ان مبنى المشهور هو ان القاعدة عند تعارض خصوص الاخبار هي الرجوع للمرجحات ومع فقدها يكون المرجح هو التخيير ولا تصل النوبة للقاعدة الاولى وهي التسايط .

وفي مقابل هذه الدعوى دعويان، الاولى هي الرجوع الى التخيير ابتداء والدعوى الثانية هي الرجوع الى القاعدة الاولى وهي التسايط عند فقد المرجح .

\*\*\*

الطائفة الثالثة: هي روايات

التخيير وقد اعتمدها صاحب الكفاية رحمته الله وبني على ان المرجحات الواردة في الطائفة الرابعة من روايات العلاج لا تقتضي أكثر من استحباب اختيار الخبر المشتمل عليها، على ان أكثر المرجحات المذكورة ليست من المرجحات للخبرين المتكافئين من حيث الحجية لولا التعارض بل هي من قبيل تمييز الحجة عن اللاحجة . واستدل لدعواه بمجموعة من الأدلة والمنهات لا نرى من المناسب ذكرها في المقام .

وفي مقابل دعوى صاحب الكفاية رحمته الله ذهب المشهور الى التخيير ولكن عند فقدان المرجح، وادعى الشيخ الانصاري رحمته الله تواتر الاخبار أو لا أقل استفاضتها في ان الروايات المتعارضة لا تسقط عن الحجية في ظرف فقدان المرجح بل المرجح عندئذ هو التخيير. وسوف نتحدث عن

حيز العدم، وحينئذٍ لا بدّ من الرجوع الى ما تقتضيه الاصول العملية المناسبة لمورد الشك، هذا اذا لم يكن ثمة عموم أو إطلاق أو دليل اجتهادي متقدم في مقام المرجعية على الأصل العملي.

وبهذا اتضح أنّ المراد من مساوقة الشك في الحجية للقطع بعدم الحجية هو أنّ الشك في جعل الحجية لدليل مقتض لعدم ترتيب آثار الحجية على الدليل المشكوك الحجية، لا أنّ المراد من ذلك هو ان الشك في جعل الحجية مقتض للقطع بعدم جعل الحجية، إذ إنّ الشك في جعل الحجية والقطع بعدم جعلها ضدان لا يجتمعان، فن المستحيل ان يكون الدليل مشكوك الحجية وفي نفس الوقت مقطوع بعدم حجيته.

والمستحصل أنّ الشك في الحجية يقتضي عدم ترتيب آثار الحجية على الدليل والتي هي - كما ذكروا - صحة الإسناد الى الدليل وصحة اسناد

## ١٧٨ - تأسيس الأصل

### عند الشك في الحجية

والبحث في المقام عمّا هو المرجع عند الشك في حجية دليل من الأدلة، فهل المرجع عند الشك في حجية شيء هو ترتيب آثار الحجية عليه أو أنّ المرجح في ذلك هو البناء عملاً على عدم حجيته؟

المعروف بين الاعلام «رضوان الله عليهم» أنّ المرجع عند الشك في حجية شيء هو البناء عملاً على عدم حجيته، وهذا هو معنى قولهم «انّ الشك في الحجية يساوق القطع بعدم الحجية».

فكما أنّ القطع بعدم حجية دليل يقتضي عدم ترتيب أي أثر على ذلك الدليل المقطوع بعدم حجيته فكذلك الحال لو وقع الشك في حجية دليل فإنّ ذلك يقتضي عدم ترتيب آثار مؤدى الدليل المشكوك الحجية، فكأنّه في

مؤداه الى الشارع.

فالحجّية عندما تكون ثابتة للدليل فإنها تصحح الإسناد الى مؤداه، فلو كان مؤداه الترخيص فإنّ المكلف يكون معذوراً في تركه للفعل، ولو كان مؤداه الإلزام فإنّ المكلف يكون مسئولاً عنه. كما تصحح الحجّية الإسناد الى الشارع بمعنى اسناد مؤدى الدليل الى الشارع، فلو كان مؤداه الحرمة فإنّ للمكلف ان ينسب الحرمة الى الشارع.

أما لو كانت الحجّية مشكوكة فإنّ هذين الأثرين لا يترتبان بل يحرم على المكلف اسناد المؤدى الى الشارع، كما لا يصح له رفع اليد عن الإطلاقات والعمومات وعمّا تقتضيه الاصول العمليّة، إذ مجرد قيام الدليل المشكوك الحجّية لا يبرّر نفي الحجّية عن الإطلاقات والعمومات وكذلك الاصول العمليّة.

\*\*\*

١٧٩ - تأسيس الأصل

في باب التعارض

والبحث في المقام عمّا هو المرجع في حالات استحكام التعارض بين الأدلة وعدم امكان الجمع العرفي. والإستفادة من هذا البحث انما هو في موارد قصور الروايات العلاجية عن الشمول لها، كالتعارض الواقع بين الأدلة الإجتهدية التي ليست من قبيل الأخبار أو التعارض بين الأخبار مع فقد المرجح وعدم القول بالتخيير أو التوقف والإرجاء.

هذا وقد اختلف الأعلام فيما هو الأصل الأولي عند التعارض، فالمشهور ذهبوا الى ان مقتضى الأصل الأولي هو سقوط كلا الدليلين عن الحجّية، وفي مقابل دعوى المشهور ذهب بعض القدماء الى ان المرجع هو قاعدة انّ الجمع مهما أمكن فهو أولى من الطرح، وذهب بعض آخر الى

المحتمل الاول: ان تكون الحجية ثابتة للدليلين المتعارضين، وهذا الاحتمال ساقط جزمًا، إذ من المستحيل ان يتعبدنا الشارع بالمتناقضين، فحينما يكون مؤدئ الدليل الاول هو وجوب شيء ومؤدئ الدليل الثاني هي حرمة نفس ذلك الشيء فهذا معناه ان الدليل الاول ينفي الحرمة عن متعلقه بعد ان يُثبت الوجوب له وكذا العكس، فلو جعلت الحجية لكلا الدليلين فهذا معناه ان الشارع يتعبدنا بوجوب الشيء بمقتضى المدلول المطابق للدليل الاول وبعدم وجوبه بمقتضى المدلول الإلزامي للدليل الثاني.

المحتمل الثاني: ان تكون الحجية ثابتة لأحد الدليلين بعينه دون الآخر، وهذا الاحتمال ساقط أيضاً، وذلك لاستيجابه الترجيح بلا مرجح، وهو مستحيل.

المحتمل الثالث: ان تكون

التخير. وهناك من ذهب الى التفصيل بين التعارض الذاتي فحكم بالتساقط والتعارض العرضي فحكم بثبوت الحجية لكلا الدليلين. وهذا هو المنسوب للشيخ العراقي رحمته الله.

ونقتصر في المقام على بيان مسلك المشهور وهو التساقط، فقد استدلل له السيد الخوئي رحمته الله بما حاصله:

ان الدليلين المتعارضين لو كان دليل حجيتها هو السيرة العقلانية - كما في حالات التعارض بين الخبرين أو حالات التعارض بين ظهور آية وظهور اخرى - فإن القول بالتساقط ناشئ عن عدم جريان السيرة العقلانية على العمل بالمتعارضين، بمعنى قصور دليزية السيرة عن الشمول لموارد التعارض، وان لم يكن دليل الحجية للمتعارضين من قبيل السيرة فالقول بالتساقط منشأؤه ان المحتملات المتصورة لما عليه دليل الحجية أربعة:

المحتمل الرابع : ان تكون الحجية ثابتة لكلا الدليلين بنحو التخيير على ان تكون حجية كل واحد منها منوطة بعدم العمل بالآخر، وهذا الاحتمال ساقط أيضاً، لأن المكلف لو لم يعمل بكلا الدليلين يصبح كلا الدليلين حجة في حقة لتوفر كل واحد منها على شرط الحجية وهو ترك الآخر. وعندها تكون النتيجة هي التعبد بكلا الدليلين وهو مستحيل لاستلزامه التعبد بالمتناقضين.

وبهذا يتعين القول بسقوط كلا الدليلين المتعارضين عن الحجية، ويكون المتحصّل هو ان القاعدة الاولية عند تعارض الأدلة هو التساقت.

\*\*\*

١٨٠ - التبادر

وأحد العلامات التي يتميز بواسطتها المعنى الحقيقي للفظ من

الحجية ثابتة للكلا الدليلين ولكن بنحو التخيير بحيث يكون ثبوت الحجية لأحدهما منوطاً باتفاق العمل بمقتضاه، فلو عمل المكلف بمقتضى الدليل الاول - مثلاً - فإنه يصبح الحجة دون الآخر وهكذا العكس.

والجواب عن هذا الاحتمال أنه لو اتفق ان أهمل المكلف كلا الدليلين فإنها يسقطان عندئذ عن الحجية، إذ ان حجة كل واحد منها منوط بالعمل به والمفترض انه لم يعمل بأي واحد منهما، وحينئذ يصبح المكلف في سعة من كلا الدليلين ويكون له الرجوع الى الاصول المؤمنة لو لم يكن عموم فوقاني وهذا ما لا يمكن الإلتزام به حتى عند القائلين بالتخيير، كما أنه لا يمكن تنظير هذا الاحتمال بالتخيير الوارد في الروايات العلاجية، إذ ان مفادها هو لزوم العمل بأحد الدليلين، غاية ان المكلف في سعة من جهة اختيار أحدهما.

المعنى المجازي .

والتبادر في اللغة يعني التسابق والتسارع ، والمقصود منه في المقام هو انسباق تصوّر المعنى من اللفظ بمجرد اطلاق اللفظ بحيث يكون هذا المعنى هو المتصوّر الاول في الذهن دون بقية المعاني . وهذا الانسباق والتصور المتسارع للذهن لا يكون علامة الحقيقة إلا إذا استند الى حاقّ اللفظ بحيث لا تُساهم في هذا الانسباق عوامل اخرى كالقرائن الحالية أو المقالة .

فإذا كان كذلك فإنّ التبادر يُعبّر عن أنّ اللفظ المستعمل في المعنى المتبادر حقيقة في ذلك المعنى أي يُعبّر عن ان اللفظ قد وضع للدلالة على المعنى المتبادر ، إذ أنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى لما لم تكن ذاتية فيتعين كونها جعلية ، ولما لم تكن هناك عوامل شخصية نشأ عنها التبادر فيتعين أن يكون المنشأ للتبادر هو الوضع ، أي

انّ التبادر معلول للوضع وبهذا يثبت انّ تبادر المعنى من اللفظ أمانة على ان اللفظ قد وضع للدلالة على ذلك المعنى .  
إلا انّ مقدار ما يثبت بالتبادر - كما أفاد السيد الخوئي رحمته الله - هو انّ اللفظ حقيقة في المعنى المتبادر منه في زمان التبادر أمّا أنّه حقيقة في المعنى المتبادر في الزمان السابق على التبادر فهذا ما لا يتكفل التبادر لاثباته ، فلا بدّ من التماس دليل آخر غير التبادر لاثبات ذلك .

ومن هنا يتمسك بأصالة الثبات في اللغة - المعبر عنها بالاستصحاب القهقرائي - لاثبات انّ هذا اللفظ حقيقة في المعنى المتبادر . وهذا الاستصحاب والذي هو حجة في باب الظهورات فحسب مدركه البناء العقلاني القاضي بثبات اللغة وعدم تبدل أوضاعها .

ولو كان بناء العقلاء وما عليه أهل المحاوراة غير ذلك لانسدّ باب

على العلم بالوضع والعلم بالوضع متوقف عليه .

وقد اجيب عن هذا الإشكال بمجموعة من الاجوبة ، ومن أهمها ما أجاب به صاحب الكفاية رحمته عن هذا الاشكال ، وحاصله :

انّ الذي يتوقف عليه التبادر هو العلم الإرتكازي والذي يجمع الغفلة ويكون مخبوءاً في ما وراء الشعور ، وينشأ عن الانس الحاصل من الممارسة الساذجة والغير الواعية لتفاصيل الاوضاع اللغوية ، فابن اللغة حينما يعيش في الاوساط اللغوية يكتسب منهم اللغة ، وتظلّ مختمة في ذهنه دون ان يلتفت لتمام الحيشيات الموجبة لانفهام المعاني من ألفاظها وماهي سعة مداليل هذه الالفاظ ، وهذا هو المعبر عنه بالعلم الإرتكازي ، وهو المنشأ للتبادر .

وأما ما ينتجه التبادر ويتسبب في الكشف عنه هو العلم التفصيلي

الاستنباط للإحكام الشرعية ، إذ انّ الاستنباط يعتمد أكثر ما يعتمد على النصوص الشرعية وما يُستظهر من الفاظها ، فلو لم يكن التباني العقلائي جارياً على انّ ما هو المستظهر فعلاً هو المستظهر في زمن النص لما كان لنا وسيلة اخرى للتعرف على معظم الاحكام الشرعية .

فالتبادر مع انضمام أصالة الثبات في اللغة أمانة على انّ المعنى المتبادر من اللفظ هو المعنى الحقيقي للفظ .

وباتضاح المراد من التبادر نقول :  
انه قد أورد على صلاحية التبادر للكشف عن الوضع بايراد مشهور حاصله : انّ التبادر ليس معلولاً للوضع ولهذا لا يحصل التبادر للجاهل بالاوضاع اللغوية ، نعم هو معلول للعلم بالوضع ، وعليه فالتبادر الذي علة للعلم بالوضع هو معلول للعلم بالوضع ، وهذا هو الدور المحال ، إذ انه متوقف ومتوقف عليه ، فهو متوقف

بالوضع والذي يعني التوجُّه لمدلول اللفظ من حيث سعته وضيقه وخصوصياته .

والمتحصِّل انَّ العلم بالوضع والذي هو علة للتبادر هو العلم الإرتكازي ، وأما العلم بالوضع والذي هو معلول للتبادر فهو العلم التفصيلي . فالتوقف على التبادر غير المتوقف عليه التبادر .

ثم انَّ التبادر الذي هو علامة الحقيقة هل هو التبادر الشخصي أو التبادر النوعي ؟

لا ريب في علمية التبادر النوعي على الحقيقة وأنما الكلام في التبادر الشخصي ، فقد يقال بعدم صلاحيته للعلمية ، وذلك لأن التبادر الشخصي قد ينشأ عن عوامل أجنبية لا تتصل بحاقِّ اللفظ وإنما تنشأ عن المرتكزات الشخصية التي كثيراً ما تُساهم الظروف الخاصة في تكوينها ، ومن هنا لا يصح الإعتقاد على التبادر الشخصي لاستكشاف الوضع .

إلا انَّ هذا الكلام خروج عن محل الفرض ، إذ المفترض انَّ التبادر الذي يكون علامة الحقيقة هو الذي ينشأ عن نفس اللفظ دون تدخُّل أيِّ عامل من العوامل الشخصية أو غيرها ، فعلى الذي يحصل له التبادر أن يسبر أغوار النفس كما عليه ان يلاحظ العوامل الخارجية فإن وجد انها ساهمت في نشوء التبادر فإنَّ هذا لا يكون مؤهلاً للكشف عن الوضع ، أما اذا وجد انَّ منشأه هو حاقِّ اللفظ فإنَّ بإمكانه ان يستعين بأصالة التطابق بين الظهور الشخصي والظهور النوعي - والتي هي من الاصول العقلانية - ليثبت بواسطة مجموع الأمرين كون اللفظ حقيقة في المعنى المتبادر كما أفاد ذلك السيد الصدر رحمته .

\*\*\*

١٨١ - التبعيض في الإحتياط

وهو في مقابل الإحتياط التام



خلاف في الشبهات التحريمية  
الحكمية . أمّا الكلام فيما لو افترض  
انسداد باب العلم والعلمي ، وقد  
تحدثنا في محله عن الإحتياط التام ،  
وأما الإحتياط الناقص والذي هو  
التبويض في الاحتياط فهل هو لازم لو  
افترض الإنسداد أو جائز أو محرم ؟  
وقع الخلاف بين الاعلام في ذلك ،  
فمنهم من ذهب الى حرمة التبويض في  
الإحتياط ، وذلك بدعوى قيام  
الإجماع على ان الإمتثال الإجمالي غير  
سائغ شرعاً ، هذا أولاً ، وثانياً ان  
الامتثال الإجمالي لا يمكن معه قصد  
الوجه المعبر في العبادات .

وأجاب السيد الخوئي رحمته عن هذه  
الدعوى بأنها غير مسلمة ، وذلك لان  
هذه المسألة مستحدثة على ان هذا  
الإجماع مبتل باحتمال المدريكة ، إذ  
لعل مدركه هو البناء على لزوم قصد  
الوجه في العبادات ، فلا يكون اجماعاً  
تعديلاً .

والذي يُحرز معه إدراك الواقع  
والتحفظ عليه . فالمراد من التبويض في  
الإحتياط هو الإتيان بما يوجب الظن  
أو احتمال الموافقة للواقع ، فهو معنى  
آخر للإمتثال الإجمالي الإحتيالي  
والإمتثال الإجمالي الظني ، فلو كان  
للمكلف علم اجمالي بالنجاسة وكانت  
دائرة أطرافه خمسة ، فلو ترك تمام  
الأطراف فهذا هو الاحتياط التام ولو  
ترك بعضها فهو تبويض في الإحتياط .  
ولو كانت هناك شبهات تحريمية  
متعددة وشبهات وجوبية متعددة  
فاحتاط في بعضها وترك البعض  
الأخر فهذا تبويض في الاحتياط  
بلحاظ مجموع الشبهات واحتياط تام  
بالنسبة للشبهات التي رتب الأثر عليها .  
ولا ريب في لزوم الاحتياط التام في  
الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي في  
ظرف انفتاح باب العلم والعلمي ،  
وكذلك لا ريب في عدم وجوب  
الاحتياط في الشبهات البدوية على

وأما دعوى وجوب التبويض في الإحتياط فلأنه إذا تمت مقدمات الإنسداد بما فيها حرمة الإحتياط التام فإن المتعين هو التبويض في الإحتياط وليس حجية مطلق الظن، إذ لا صلاحية لتامة مقدمات الإنسداد لإثبات حجية مطلق الظن بعد التمكن من التبويض في الإحتياط، كما أن العقل ليس له شأن الحكم بحجية الظن المطلق كما اتضح ذلك مما ذكرناه في بحث الإنسداد وبحث الحكومة الإنسدادية.

وأما البناء على جواز التبويض في الإحتياط فلأنه بعد سقوط دعوى الحرمة والقول بحجية الظن المطلق بناء على الحكومة أو الكشف فإنه لا مانع من التبويض في الإحتياط إذا لم يكن منافياً لحجية الظن، كالتبويض في الإحتياط في التكاليف المحتملة.

\*\*\*

### ١٨٢ - التبويض في الحجية

والمراد من التبويض في الحجية هو ثبوت الحجية لبعض الخبر وسقوطها عن البعض الآخر منه.

والبحث في المقام عن امكان التبويض في الحجية وعدم امكانه.

الصورة الاولى: ان يكون الخبر مشتملاً على أكثر من مدلول ويكون أحد مدلولاته منافياً لمضمون الكتاب أو السنة القطعية أما المدلولات الأخرى فليس بينها وبين الكتاب والسنة الشريفة أي منافاة.

وهنا لا ريب في امكان التبويض في الحجية، بمعنى إمكان ان تجعل الحجية لمدلولات الخبر الغير المنافية للكتاب والسنة ويكون المدلول المنافي لهما هو الساقط عن الحجية على ان لا تؤدي منافاة بعض مدلولات الخبر للكتاب والسنة الى إحراز كذب المخبر كأن نحتمل عدم إرادة المنافي جداً وواقعاً

منافاة بعض مدلولات الخبر للواقع تستوجب عدم الوثوق بصدور تمام الخبر، وهذا غير مبرر في كثير من الأحيان.

الصورة الثانية: أن يكون الخبر مشتملاً أيضاً على أكثر من مدلول وتكون بعض مدلولاته منافية لخبر آخر، واتفق ان كان المدلول المنافي موافقاً للعامة وكان مدلول الخبر الآخر بعضه أو تمامه غير موافق لمذهب العامة.

وهنا أيضاً لا مانع من ثبوت الحجية لمدلولات الخبر غير المنافية للخبر الآخر ويكون الساقط عن الحجية هو المدلول المنافي. ومنشأ سقوطه هو المرجح الجهتي القاضي بترجح الخبر الغير الموافق للعامة على الموافق لمذهبهم. والتفكيك في الحجية بين المدلول المنافي والمدلولات غير المنافية لا محذور فيه، وذلك لعدم قصور أدلة الحجية عن الشمول

أو أن الخبر قد اشتبه في النقل فأضاف ما لم يسمع الى ما سمع، وحينئذ يكون منشأ سقوط الحجية عن المنافي هو إحراز المنافاة ويكون ثبوت الحجية لغير المنافي مبنياً على وثاقة الراوي وأصالة عدم الغفلة والاشتباه في النقل، وهذا هو المصحح لشمول أدلة الحجية للمقدار غير المنافي، إذ لا مانع من شمولها لغير المنافي بعد امكان صدقه وعدم اشتباهه وبعد توفره على شرط الحجية وهي الوثاقة.

أما امكان صدقه فلعدم وجود ما يحرز معه الكذب في المدلول المنافي، وأما عدم اشتباهه فلأصل العقلائي القاضي بأصالة عدم الاشتباه والغفلة في ظرف الشك في وقوعها، واحتمال الكذب والاشتباه ليس مختصاً بالحالة المفترضة بل يشمل كل الاخبار المظنونة الصدور والتي جعل الشارع لها الحجية لتوفرها على شرط الحجية وهي وثاقة الراوي إلا أن يدعى ان

التضمنية منافياً لمدلول تضمني واقع في اطار مدلول خبر آخر، وهذا هو المعبر عنه بالتباين الجزئي أو التعارض بين العامين من وجه.

ومثاله: ماله كان لسان الخبر الاول هو وجوب اكرام كل العلماء، وكان لسان الدليل الثاني هو حرمة اكرام كل الفساق، فالتنافي بين مدلول الخبر الاول ومدلول الخبر الثاني إنما هو في مادة الاجتماع وهي العالم الفاسق، فإن مقتضى العموم في الخبر الاول هو وجوب اكرامه ومقتضى العموم في الخبر الثاني هو حرمة اكرامه.

ونتيجة التعارض هنا تحتل أحد احتمالات أربعة:

الاول: هو سقوط الخبرين بتمام مدلوليهما عن الحجية، وهذا معناه عدم الايمان بالتبعيض في الحجية في هذا المورد.

الثاني: سقوط أحدهما بتمام مدلوله

لمدلولات الخبر غير المنافية لعين ما ذكرناه في الصورة الاولى.

الصورة الثالثة: ان يكون الخبر مشتملاً أيضاً على أكثر من مدلول إلا ان بعض مدلولاته محتملاً لاكثر من معنى بحيث لا يمكن استظهار واحد من المحتملات، وهذا بخلاف المدلولات الاخرى للخبر فإنها ظاهر في معانيها.

وهنا لا إشكال في سقوط المدلول المجمل دون سائر المدلولات، إذ لا مبرر لسقوط الحجية عن سائر المدلولات بعد افتراض ظهورها في معانيها، ثم ان سقوط المدلول المجمل عن الحجية لا يختلف الحال فيه بين أن يكون منشأ اجماله هو عدم وضوحه بنفسه أو يكون منشأ الإجمال مسبب عن أدلة اخرى.

الصورة الرابعة: أن يكون للخبر مدلول واحد استقلالي إلا ان لهذا المدلول مدلولات تضمنية متعددة، ويستفق أن يكون أحد المدلولات

فلو افترض مثلاً أن المدلول المرجوح جهة أو مضموناً هو حرمة اكرام العالم الفاسق فحينئذ يكون الساقط عن الحجية هو خصوص هذا المدلول، وعليه يثبت وجوب اكرام العالم الفاسق بواسطة الدليل الاول.

الرابع: الرجوع بالإضافة الى المرجحات الجهتية والمضمونية الى المرجحات الصدورية في مادة الاجتماع فيكون الساقط عن الحجية هو المدلول التضمني المرجوح.

والإيمان بأحد هذه الاحتمالات الأربعة من الإحتمال الرابع معناه الإيمان بالتبعيض في الحجية، وذلك لأن الاحتمال الاول معناه ثبوت الحجية لبعض مدلول الخبر الاول وبعض مدلول الخبر الثاني والمعبر عنها بمادتي الإفتراق وسقوط الحجية عن بعض مدلول الخبر الاول وبعض مدلول الخبر الثاني وهما مادة الاجتماع.

عن الحجية اعتماداً على أحد المرجحات، وهذا معناه أيضاً عدم الإيمان بالتبعيض في الحجية.

الثالث: الحكم بالتخيير بين الخبر الاول بتمام مدلوله أو الخبر الثاني بتمام مدلوله، وهذا معناه عدم التبعيض في الحجية أيضاً.

الرابع: التسليم بثبوت الحجية لكلا الخبرين في مادة الافتراق، وأما مادة الاجتماع فلها عدة احتمالات: الاول: سقوط الحجية عن الدليلين في مادة الاجتماع.

الثاني: ثبوت الحجية لهما في مادة الاجتماع ولكن بنحو التخيير.

الثالث: الرجوع للمرجحات الجهتية والمضمونية دون الصدورية في مادة الاجتماع، وعندها تسقط الحجية عن الفاقد للمرجح دون الواجد، والساقط عن الحجية هو خصوص المدلول التضمني المنافي للواجد للمرجح.

والاحتمال الثاني معناه التبويض في الحجية في الخبر الذي لم يختر المكلف مدلوله التضمني، فتكون مادة الافتراق فيه حجة دون مادة الاجتماع.

وأما الإحتمال الثالث والرابع فعناه ثبوت الحجية لبعض الخبر المشتمل على المدلول التضمني المرجوح فالمقدار الواجد للحجية هو مادة الافتراق.

وكيف كان فالاحتمالات الثلاثة للصورة الرابعة وان كانت ممكنة إلا أنها ساقطة جزماً، وذلك لعدم وجود مبرر لسقوط الخبرين أو أحدهما عن الحجية من رأس بعد افتراض عدم التعارض التام بينهما وبعد ان لم تكن أدلة الحجية قاصرة عن الشمول لمادتي الافتراق فيهما.

وأما الاحتمال الرابع والقاضي بالتبويض في الحجية فالاحتمال الاول منه وهو سقوط الحجية عن مادة

الاجتماع في الخبرين مبني على القول بتساقط المتعارضين وعدم شمول روايات الترجيح لهذا الفرض، والاحتمال الثاني مبني على القول بأن المرجع عند التعارض هو التخيير مطلقاً حتى مع وجود المرجحات المنصوصة كما هو مبني صاحب الكفاية رحمته، وأما الإحتمال الثالث فمبني على ان المرجع عند التعارض هو المرجحات بعد افتراض امكان ان يصدر بعض الخبر تقية أو بنحو لا يكون مراداً جداً، وعندئذ لا مانع من شمول أدلة الحجية لمادتي الافتراق وثبوتها أيضاً للمدلول الواجد للمرجح الجهتي أو المضموني.

وأما عدم الرجوع للمرجح الصدوري مثل الشهرة أو الصفات فلأنه يلزم منه أحد محذورين، أما المحذور الاول فهو إسقاط أحد الخبرين من رأس، فالخبر الذي يكون راويه أعدل أو أصدق أو أفقه

بعضه الآخر فهذا ما لا نتعقله، هذا حاصل ما أفاده المحقق النائيني رحمته. وأجاب عنه السيد الخوئي رحمته بأن الرجوع الى المرجحات الصدورية لا يلزم منه التبويض في السند، أي التبويض في الصدور، فالرجوع الى المرجح الصدوري لا يعني القول بأن بعض الكلام صادر وبعضه غير صادر بل إن الرجوع الى المرجح الصدوري معناه أن الشارع جعل الحجية لبعض المدلول ولم يجعلها للبعض الآخر من مدلول الخبر.

وبيان ذلك: إن الحكم الشرعي تارة يكون موضوعه الدال وتارة يكون موضوعه المدلول، فإذا كان موضوعه الدال فحينئذ لا يتعدد الحكم بتعدد المدلول، ومثاله حرمة الكذب، فإن موضوعه الدال أي الخبر بقطع النظر عن تعدد مدلوله أو اتحاده، فلا فرق بين أن يقول زيد: «مات عمرو» أو أن يقول: «مات كل

تشبت له الحجية دون الخبر الآخر الذي يكون راويه عدلاً أو صادقاً، ومن الواضح أن ذلك لا يمكن قبوله، إذ يلزم منه إسقاط الحجية عن الخبر المرجوح في مادة الإفتراق وهو غير مبرر بعد أن لم تكن مادة الإفتراق طرفاً في المعارضة، وإذا قلت: نرجع للمرجح الصدوري في مادة الاجتماع فحسب فهذا معناه التبويض في السند، وهذا هو المحذور الثاني، إذ من غير المعقول أن يتعدنا الشارع بصدور بعض الخبر دون البعض، فالخبر له مدلول واحد فإما أن يكون صادراً أو لا يكون صادراً، فالحجية من حيث السند لا يتصور فيها التبويض بخلاف الحجية من جهة المضمون، إذ من الممكن أن يكون بعض مدلول الخبر ليس جدياً، وكذلك الحجية من حيث الجهة، إذ من الممكن أن يكون بعض مدلول الخبر صدر تقية أما أن يتعدنا الشارع بصدور بعض الخبر دون

من في القرية « فإنه في كلا الإخبارين لو كانا كاذبين يكون قد ارتكب حراماً واحداً وان كان المدلول متعدداً في الإخبار الثاني، أي أنه كما لو أخبر بالخبر الأول يكون قد ارتكب كذباً واحداً فكذلك في الإخبار الثاني يكون قد كذب كذبة واحدة، فدعوى انحلال الحرمة بعدد مدلولات الخبر غير معقولة بعد ان كان موضوع حرمة الكذب هو الدال وهو واحد كما هو الفرض .

وأما لو كان موضوع الحرمة هو المدلول فتعدد الحرمة واتحادها منوط بتعدد المدلول واتحاده، فلو كان المدلول متعدداً لكانت الحرمات متعددة بعدده لافتراض ان موضوع الحرمة هو المدلول، ومثاله: حرمة الغيبة، فإن موضوع الحرمة هو المدلول، فلو قال زيد: « كل من في القرية فساق » فإن الحرمة تتعدد بعدد أفراد من في القرية، إذ ان ذلك يتحل

الى نسبة الفسق لكل فرد من أفراد من في القرية، أي ينحل هذا الخبر الى مدلولات بعدد أفراد الطبيعة، وهذا ما يعني تعدد الحرمات باعتبار ان موضوعها المدلول كما هو الفرض .

وباتضح هذه المقدمة نقول: ان الحجية حكم يعرض الخبر من حيث مدلوله، واذا كان كذلك فهي متعددة بتعدد المدلول، ولا يكون اتحاد الدال موجبا لاتحاد الحجية، بمعنى ان تكون ثابتة أو غير ثابتة بل انها قد تكون ثابتة لبعض مدلول الخبر ولا تكون ثابتة للبعض الآخر، وذلك لأن كل مدلول من مدلولات الخبر يكون موضوعاً مستقلاً للحكم بالحجية .

ومن هنا لو رجعنا للمرجحات الصدورية في مادة الإجماع لا يكون ذلك موجبا لطرح الخبر من رأس بل ان الساقط هو خصوص المدلول التضمني المرجوح وتكون مادة الافتراق باقية على الحجية، لأنها



لا مانع من ثبوت حجية البيئة لها دون الخمسة الاخرى الواقعة طرفاً في المعارضة.

وهذا يتضح وجه الإحتمال الرابع من أنه لا مانع من الرجوع للمرجحات الصدوريه في مادة الإجتماع، ولا يلزم من ذلك التبويض في السند.

ويتضح أيضاً مما ذكرناه الفرق بين التبويض في الحجية من حيث المدلولات التضمنية وبينه من حيث المدلولات الالتزامية، فإن الأول لا مانع عنه، أما الثاني فيمكن المنع عنه باعتبار تبعية الدلالة الإلتزامية للمطابقية ثبوتاً وانتفاءً، فالمدلولات التضمنية لا يتصل أحدها بالآخر، إذ ليس أحدها منتجاً للآخر، بخلاف المدلول الإلتزامي فإن منشأه هو المدلول المطابق، ولهذا يمكن ان يقال بأن سقوط المدلول المطابق موجباً لسقوط المدلول الإلتزامي.

موضوع مستقل لها ولم تقع طرفاً في المعارضة حتى يستوجب ذلك سقوطها عن الحجية بالمرجح الصدوري، فالرجوع للمرجح الصدوري لا يوجب التبويض في السند بل هو موجب للتبويض في الحجية، باعتبار ان موضوعها المدلول فيكون معنى الرجوع للمرجح الصدوري هو اثبات الحجية لمدلول دون مدلول.

ونبّه على ذلك بمجموعة من الامثلة، منها: أنه لو قامت البيئة على ان ما في يد زيد من عشرة دراهم هي لعمره، ثم قامت بيئة اخرى على ان خمسة منها لخالد، فإنه لا ريب في ان الخمسة الاولى من الدراهم تكون لعمره، وما ذلك إلا لأن الحجية الثابتة للبيئة ثابتة لمدلولاتها كل مدلول على حدة، بمعنى ان كل مدلول يكون موضوعاً مستقلاً للحجية، ولما لم تكن الخمسة الاولى طرفاً في المعارضة فإنه

### ١٨٣ - تبعية الدلالة الإلزامية للمطابقية

لم يقع خلاف بين الأعلام في تبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقية في الثبوت إذا كان المدلول الإلزامي للإمارة دون الأصل، نعم لم يقبل السيد الخوئي رحمته بذلك في غير الإمارة التي تكون من قبيل الاخبارات، حيث ذهب الى ان الإمارة ليست حجة في مثبتاتها إلا ان تكون خبراً أو بينة.

وكيف كان فقد وقع الخلاف بين الأعلام في تبعية الدلالة الإلزامية للمطابقية في السقوط، بمعنى أنه لو اتفق سقوط المدلول المطابقي للإمارة عن الحجية فهل يسقط المدلول الإلزامي عن الحجية أيضاً أو أن سقوط المدلول المطابقي للإمارة لا يستلزم سقوط مدلولها الإلزامي.

ذهب جمع من الأعلام الى عدم

ثم ان ما ذكرناه مختص بمجالات التعارض الجزئي إذا كان كلا الخبرين عاماً، أما لو كان التعارض بين عام ومطلق فقد ذكرنا ان المشهور هو تقديم العام في مادة الاجتماع على المطلق، وأما لو كان التعارض الجزئي بين اطلاقين فهو ما سيأتي الحديث عنه مستقلاً ان شاء الله تعالى.

الصورة الخامسة: أن يكون للخبر مدلول إلزامي واتفق سقوط المدلول المطابقي عن الخبر بعد ثبوته، فهنا يمكن القول ببقاء المدلول الإلزامي على الحجية، وبهذا يثبت التبعية في الحجية، فيكون المدلول الإلزامي حجة ويكون المدلول المطابقي ساقطاً عن الحجية، وقد فصلنا ذلك تحت عنوان «تبعية الدلالة الإلزامية للمطابقية».

وهناك صور أخرى أعرضنا عن ذكرها لاتضاحها بما تقدم من صور، فتأمل.

التلازم في السقوط وان اتفقوا على التلازم في الثبوت ، بمعنى أنه كلما كان للامارة مدلولان مطابق والتزامي فإن ثبوت الحجية للاول يلازم ثبوت الحجية للثاني إلا ان سقوط الحجية عن الاول لا يلازم سقوط الحجية عن الثاني .

وفي مقابل هذه الدعوى ذهب آخرون كالسيد الخوئي والسيد الصدر رحمهما الله الى التلازم في السقوط أيضاً .

ولكي يتحرر محل النزاع تبين أقسام المدلول الالتزامي :

ان المدلول الالتزامي إما أن يكون مساوياً للمدلول المطابق وأما أن يكون أخص منه أو يكون أعم منه .

أما ما كان منه مساوياً للمدلول المطابق فهو ما كان علة منحصرة للمدلول المطابق أو معلولاً أو لازماً كذلك ، بمعنى ان كل واحد منحصر بالآخر . ومثاله الإخبار عن ان زيداً

يرى فإن لازمه ان لزيد عيناً يبصر بها ، إذ ان الرؤية معلول منحصر بامتلاك الرائي لجراحة العين المبصرة . وهنا لا خلاف في سقوط المدلول الإلتزامي عن الحجية لو اتفق العلم بسقوط المدلول المطابق عن الحجية ، وذلك لأن المدلول الإلتزامي منحصر بثبوته بتحقق المدلول الإلتزامي ، فمع انتفائه لا شيء يوجب بقاء أو تحقق المدلول الإلتزامي بعد افتراض ان تحققه منحصر بتحقق المدلول المطابق ، فيكون العلم بسقوطه علماً بسقوط المدلول الإلتزامي .

وأما ما كان منه أخص من المدلول المطابق فهو ما كان معلولاً أو لازماً منحصراً للمدلول المطابق مع كون المدلول المطابق علة للسوازم اخرى . ومثاله الإخبار عن موت زيد فإن لازمه توقف نفس زيد ، وهذا اللازم أخص من المدلول المطابق ، إذ ان لموت زيد مدلولات التزامية اخرى

فانحصار اللازم بالمدلول المطابقي هو الذي يوجب العلم بسقوط اللازم عند سقوط المدلول المطابقي، وهذا هو المبرر للقول بتبعية المدلول الإلزامي للمطابقي في السقوط عن الحجية في كلا القسمين.

وبهذا يتضح خروج القسمين الاول والثاني عن محل النزاع، إذ لم يختلف أحد في التبعية.

وأما القسم الثالث - وهو ما كان اللازم في أعم من المدلول المطابقي - فهو ما كان معلولاً أو لازماً مع امكان ان ينشأ هذا اللازم عن ملزوم آخر أو علة اخرى، ومثاله الإخبار عن غرق زيد في الماء فإن لازمه موت زيد، وهذا اللازم أعم من المدلول المطابقي، إذ ان الفرق ليس هو الموجب الوحيد للموت بل قد يحدث الموت بموجب آخر غير الغرق من الإحترق أو السقوط من شاهق.

وهذا القسم هو الذي وقع فيه

بالإضافة الى توقف نفسه وهي مثلاً امتناعه عن الكلام والأكل والشرب والحركة الإرادية.

وهنا أيضاً لا بد من الإلتزام بسقوط المدلول الإلزامي عن الحجية إذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية، وذلك لعين ما ذكرناه في القسم الاول، إذ أنهما يشتركان في كون اللازم منحصراً بالمدلول المطابقي، بمعنى أنه

لا موجب للمدلول الإلزامي غير هذا المدلول المطابقي، نعم هما يفترقان من حيث أن القسم الاول يكون فيه المدلول المطابقي منحصراً أيضاً باللازم، وهذا بخلاف هذا القسم، فهو وان كان اللازم فيه منحصراً بالمدلول المطابقي بحيث لا يوجد عن غيره إلا أن المدلول المطابقي غير منحصر باللازم فهو يوجد اللازم ويوجد غيره من اللوازم الاخرى، إلا أن هذا الفرق لا يؤثر في النتيجة بعد افتراض كون اللازم منحصراً.

ينشأ احراز مطابقتها للواقع عن الأصل العقلائي وهو أصالة عدم الإشتباه في النقل وكذلك ينشأ عن احراز عدم الكذب لافتراض وثاقة الراوي، أما إذا أحرزنا اشتباه الناقل في المدلول المطابق فإن احراز اشتباهه في المدلول الإلتزامي لا يعني افتراض اشتباه آخر.

ففي المثال الذي ذكرناه - وهو الاخبار بغرق زيد والذي لازمه الإخبار بموته - لا يكون الحكم باشتباه الناقل في الإخبار بالموت مستتباً لافتراض اشتباه آخر غير الإشتباه الثابت لنقله بغرقه، إذ إن الأصل العقلائي لما لم يكن جارياً في المدلول المطابق فهو غير جارٍ في المدلول الإلتزامي، إذ إن منشأ الأصل العقلائي هو استبعاد اشتباه الناقل، وهذا الاستبعاد نشأ عنه المدلولان معاً ومع احراز الإشتباه يكون الأصل العقلائي غير جارٍ في المدلولين، لأنه

الخلاف بين الأعلام، حيث ذهب المشهور إلى التبعية في السقوط عن الحجية وذهب آخرون إلى عدم التلازم بين سقوط المدلول المطابق وسقوط المدلول الإلتزامي.

واستدل لصالح القول بالتلازم بما أفاده المحقق النائيني رحمته الله وحاصله:

إن الإخبار عن الملزوم - والذي هو المدلول المطابق - يؤول روحاً إلى الإخبار عن مدلولين، الأول هو المدلول المطابق والثاني هو المدلول الإلتزامي، وكل واحد منها موضوع مستقل للحجية، فلو اتفق سقوط المدلول المطابق عن الحجية بسبب التعارض أو العلم باشتباه المخبر في خصوص المدلول المطابق فإن ذلك لا يستوجب سريان سقوط الحجية إلى المدلول الإلتزامي بعد أن كان المدلول الإلتزامي موضوعاً مستقلاً للحجية.

وأجاب السيد الصدر رحمته الله عن ذلك بأن كلا المدلولين المطابق والإلتزامي

لا معنى للإستبعاد حينئذٍ بعد إحراز الإشتباه في المدلول المطابق والذي تولّد عنه المدلول الإلتزامي . ومن هنا أتضح وجه التبعية في السقوط .

\*\*\*

#### ١٨٤ - تبعية الدلالة للإرادة

لا خلاف بين الاعلام في تبعية الدلالة الإستعمالية التفهيمية وكذلك الدلالة التصديقية الجدّية للإرادة ، فإن الدلالة التفهيمية والتي تعني ظهور حال المتكلم أنه في مقام تفهيم المعنى من اللفظ لا تكون إلا مع إحراز إرادة المتكلم للتفهم ، غايته ان إحراز الإرادة لا يتوقف على تصريحه بل يكفي ظهور حاله أنه في صدد التفهم مع عدم وجود قرينة - أو ما يصلح للقرينية - تقتضي غير ذلك ، وهكذا الكلام في الدلالة التصديقية الجدّية فإنّها تعني ظهور حال المتكلم في أنّ ما قصد تفهيمه باللفظ يريده جداً

وواقعاً ، وهذا كما هو واضح منوط باحراز كون المتكلم بصدد ذلك .  
فتبعية الدلالة للإرادة في الدالّتين ليس محلاً للنزاع بين الاعلام ، أمّا الكلام في الدلالة الوضعية فقد وقع البحث في تبعيتها للإرادة ، بمعنى أنّ دلالة اللفظ على المعنى هل هي منوطة بقصد المتكلم تفهيم المعنى من اللفظ أو أنّ دلالة اللفظ على المعنى ليست متوقفة على إرادة المتكلم تفهيم المعنى من اللفظ بل الدلالة الوضعية تتحقّق حتى مع عدم إرادة المتكلم لذلك بل وحتى لو صدر اللفظ من غير عاقل أو من غير ذي الشعور .

فبناء على الرأي الاول تكون الدلالة الوضعية دائماً دلالة تصديقية ، وأما بناء على الرأي الثاني فالدلالة الوضعية دلالة تصورية لا تستوجب أكثر من انخطار المعنى في الذهن عند اطلاق اللفظ من غير فرق بين ان يكون اللفظ قاصداً لتفهم المعنى من

اللفظ أو لم يكن قاصداً، كما لو صدر منه غفلة أو حال نومه، والرأي الثاني هو مذهب المشهور .

ولعل أول من أثار هذا البحث هو الحاجة نصير الدين الطوسي والشيخ الرئيس ابن سينا رحمهما الله حيث أن المستظهر من عبارتهما هو تبعية الدلالة للإرادة، إلا أن الاعلام اختلفوا في أي الدلالات هي التابعة للإرادة في نظرهما، فبعضهم استظهر أن مرادهما هو تبعية الدلالة التصديقية للإرادة واستظهر البعض الآخر من كلامهما تبعية الدلالة الوضعية للإرادة، وذهب السيد الخوئي رحمته الله إلى أن مقصودهما هو تبعية الدلالة الوضعية - والتي لا تكون إلا تصديقية - للإرادة.

أما دعوى أن التبعية المقصودة هي تبعية الدلالة التصديقية - الأولى والثانية - للإرادة فلاستبعاد أن تكون الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني المرادة

بمحيث تكون الإرادة جزء المعنى الموضوع له اللفظ، إذ إن الوجدان قاض بأن الألفاظ موضوعة لنفس المعاني بقطع النظر عن إرادتها، ولهذا نجد أن دلالة الألفاظ على معانيها تتحقق ولو مع إحراز عدم إرادتها من الألفاظ، كأن كان يقصد معنى غير المعنى الموضوع له اللفظ أو كان اللفظ من غير ذي الشعور، مع أنه يلزم كون الوضع دائماً من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، لأنه يستلزم دائماً تقيّد المعنى بالإرادة الحقيقية والتي هي جزئية فيكون الموضوع له وهو المعنى المراد خاصاً والوضع عاماً إلا أن يكون المقصود من الإرادة هو مفهومها لا واقعها، وهذا معناه عدم توقف الدلالة على الإرادة الحقيقية المستوجبة لكون المتكلم ملتفتاً، فتكون الدلالة تصورية، غايته أن المعنى المدلول عليه باللفظ هو عبارة عن المعنى بالإضافة إلى مفهوم

أكثر من دلالة انسية نشأت عن كثرة الإستهمال أو عن منشأ آخر وليست ناشئة عن الوضع، والدلالة التي تنشأ عن الوضع لا تكون إلا اختيارية، أما على مسلكه في الوضع - وأنه عبارة عن الإلتزام والتعهد بأن لا يأتي باللفظ إلا إذا كان قاصداً لتفهم المعنى - فواضح، إذ من غير المعقول أن تحصل الدلالة الوضعية دون أن يكون المتكلم عاقلاً ملتفتاً ومريداً لتفهم المعنى من اللفظ، إذ لو كانت الدلالة تحصل من غير ذلك لما كان الوضع بمعنى التعهد والالتزام والذي يستتبعن الإرادة والاختيار.

ومن هنا كانت الدلالة الوضعية دائماً تصديقية بمعنى أن العلاقة بين اللفظ والمعنى لا تكون إلا في حالة قصد تفهم المعنى باللفظ، ومع عدم القصد لا تكون هناك علاقة وضعية بين اللفظ والمعنى، فتقوم الدلالة الوضعية بالإرادة حتمي بناء على مسلك التعهد.

الإرادة، وهو غير مقصود حتماً، فيكون المستفاد من لفظ الأسد عند إطلاقه الحيوان المفترس بالاضافة الى مفهوم الإرادة وهذا غير مقصود حتماً.

وبهذا يتعين كون المراد من التبعية هو تبعية الدلالة التصديقية للإرادة، وواضح أن ذلك لا يتصل بالوضع، إذ أن الدلالة التصديقية «الاستعمالية والجدية» إنما تستفاد من الظهور الحالي السياقي للمتكلم وأنه في مقام تفهم المعنى من اللفظ وأن مراده الجدي مطابق للدلالة الاستعمالية التفهيمية.

وأما دعوى أن التبعية المقصودة هي تبعية الدلالة الوضعية - والتي لا تكون إلا تصديقية - للإرادة فهي دعوى السيد الخوئي رحمته عليه، ومنشأؤها هو انكاره للدلالة التصورية والتي تعني انخطار المعنى من اللفظ بمجرد إطلاقه ولو من غير ذي الشعور، حيث يرى أن مثل هذه الدلالة ليست



## ١٨٥ - تكميم الكشف

وهو مسلك المحقق النائيني رحمته فيما هو المجعول في الامارات وتبعه السيد الخوئي رحمته، وحاصله: ان الامارات والطرق والتي هي معتمدة عند العقلاء في مقام التعرف على الواقعيات ليس لها الآ دور الكشف عن الواقع كما هو الحال في الوسائل العلمية والتي تكشف عن الواقع كشفاً قطعياً، غايته ان الامارات والطرق تكشف عن الواقع كشفاً ظنياً، ولهذا يحتاج التعبّد بها الى جعل من الشارع.

وباتضح ذلك نقول: ان الحجية لما لم تكن ذاتية للأمارات لافتراض النقص في كاشفيتها عن الواقع - بخلاف الوسائل العلمية فإن حجيتها ذاتية - فحينئذ يكون جعل الحجية لها من قبل الشارع - ولو بواسطة امضاء ما عليه العقلاء اعتماد الطرق والامارات - معناه إلغاء احتمال منافاة

وأما بناء على مسلك الإعتبار فهل الدلالة الوضعية تابعة للإرادة أيضاً، ذهب السيد الخوئي رحمته لذلك بدعوى ان الغرض من الوضع إنما هو تفهيم المعنى من اللفظ، وهذا الداعي من اعتبار اللفظ دالاً على المعنى يكون هو المحدد لدائرة الدلالة الوضعية، إذ لا معنى لأن يكون الإعتبار أوسع من الداعي والغرض من الوضع، فلو كانت الدلالة الوضعية مفيدة لاخطار المعنى من اللفظ مع عدم إرادة تفهيم المعنى لكان ذلك يعني كون الإعتبار أوسع من الوضع وهو لغو لا يتعقل من مثل الواضع الحكيم.

فالمتحصل ان الدلالة تابعة للإرادة مطلقاً وعلى تمام المباني وان مقصود المحقق الطوسي والشيخ الرئيس رحمتهما هو تبعية الدلالة الوضعية - والتي لا تكون إلا تصديقية - للإرادة. هذا هو مبنى السيد الخوئي رحمته.

مؤدى الامارة للواقع ، وهذا الإلغاء  
والذي يثبت بواسطة جعل الحجية  
للامارة هو المراد من تتميم الكشف ،  
إذ ان جعل الحجية للامارة يؤول  
روحاً الى ان الشارع قد تم الكشف  
الناقص الذي عليه الأمانة ، وهذا  
التتميم يعنى ان الشارع قد أعطى  
للأمانة ما للعلم من صلاحية الكشف  
عن الواقع .

ومبرر دعوى ان المجهول في  
الامارات هو الطريقة وتتميم الكشف  
هو ان الطرق والامارات المعتمدة عند  
الشارع ليست من اختراع الشارع بل  
انها جميعاً معتمدة عند العقلاء ، فهي  
المعول عليها في مقام ابلاغ المقاصد  
والتعبير عن المرادات وفي مقام المعول  
عليها في مقام ابلاغ المقاصد والتعبير  
عن المرادات وفي مقام الإدانة .  
ونلاحظهم لا يعتنون باحتمال مخالفتها  
للوواقع اتفاقاً .

وواضح ان ذلك ليس ناشئاً عن

الاحتياط ورجاء إدراك الواقع ، إذ انه  
لو كان كذلك لما اعتمدوا عليها في  
الموارد الخطيرة كمسائل الدماء  
والأعراض والاموال الخطيرة والذي  
يكون الاحتياط في موردها مقتضياً  
لعدم الإعتماد على الطرق والامارات  
الظنية مما يُعبر عن ان منشأ الإعتماد  
على الطرق والامارات ليس هو  
الإحتياط ، كما ان منشأ الإعتماد لا  
يمكن ان يكون هو العلم بمطابقة  
مؤديات الامارات للواقع ، إذ ان مما لا  
ريب فيه ان الامارات لا تكشف عن  
الواقع كشفاً قطعياً كما يشهد لذلك  
الوجدان ، وهذا ما يؤكد ان المنشأ  
لتعويلهم على الطرق والامارات هو  
انها بنظرهم كالوسائل العلمية من  
حيث غالبية مطابقة مؤدياتها للواقع ،  
بمعنى ان هذا الإعتبار العقلاني نشأ عن  
مبرر هو من الاستحكام والإتقان  
بحيث اقتضى اعتبار الامارات  
كالوسائل العلمية .

بمورد مخالفة ما يقتضيه القطع، فهو وان كان أجلى مصاديق التجري إلا أن التجري لا يختص به بل يشمل مخالفة كل حكم قام الدليل على تنجزه على المكلف، ومن هنا لو خالف المكلف ما تقتضيه الامارة المعتبرة أو ما يقتضيه الإستصحاب مثلاً أو الاشتغال أو أجرى البراءة عن الحكم الإلزامي قبل الفحص فإنه حينئذ يكون متجرباً لو اتفق عدم مطابقة هذه الحجج للواقع.

ثم إن هنا أمراً لا بد من التنبيه عليه ليتحرر معنى التجري أكثر، وهو أن القطع أو الظن المعتبر انما يكونان قواماً لتحقيق التجري لو انكشف الخلاف انما يكونان كذلك لو لوحظا على انهما طريقان لإحراز الواقع، بمعنى أن القطع مثلاً لم يكن سوى كاشف عن الواقع وهكذا الظن، أما لو كان القطع - أو الظن - موضوعياً بمعنى أخذه موضوعاً أو جزء موضوع للحكم

ومن هنا جاء الجعل التشريعي على أساس صوابية هذا البناء العقلائي، وهذا ما استفدناه بواسطة الامضاء، فالامضاء وقع على ماهو البناء العقلائي من الغاء احتمال الخلاف فيما تكشف عنه الامارة.

\*\*\*

### ١٨٦ - التجري

التجري هو العمل على خلاف ما قامت الحجة على تنجزه، على ان يكون المنتجز بالحجة غير مطابق للواقع وإلا فلو طابق الواقع لكان معصية، فالفرق بين المعصية والتجري انما هو من حيث مطابقة المنتجز بالحجة للواقع وعدم مطابقتها، فني ظرف المطابقة يكون الفعل المنافي لما عليه الحجة معصية وفي ظرف عدم المطابقة للواقع يكون الفعل المنافي للحجة تجريباً.

وبهذا اتضح ان التجري لا يختص

والظن الموضوعي وكذلك الاحتمال الموضوعي مما يترتب على مخالفتها المعصية حتى لو لم يكن متعلقها مطابقاً للواقع، فالتجري انما يتصور في القطع والظن الطريقيين.

ثم ان هنا حالة وقع الكلام في انها داخلة تحت عنوان التجري أو انها خارجة عنه. وهذه الحالة هي مالو قامت الامارة أو المؤمن الشرعي على اباحة شيء فمن الواضح انحفاظ احتمال منافاة الاباحة للواقع فلو ان المكلف ارتكب هذا الفعل برجاء ان يكون حراماً واقعاً، اي ان الدافع من ارتكاب الفعل المباح ظاهراً هو رجاء ان يكون محرماً في نفس الأمر والواقع.

مثلاً: لو قامت البينة على ان هذا المائع خلٌّ فشربه المكلف برجاء ان يكون خمراً، فهل ان هذا المكلف الجسور على المولى جلّ وعلا يُعدُّ متجرباً وان الفعل الذي ارتكبه

بمحيث يكون مساهماً في توليد الحكم لا الكشف عنه - كما هو في القطع الطريقي - فإن التجري لا يكون حينئذ متصوراً حتى مع انكشاف منافاة القطع للواقع.

فلو قال المولى: إذا قطعت بأن هذا الحكم ليس شرعياً فيحرم عليك اسناده للشارع، فلو قطع المكلف بذلك ومع ذلك أسند الحكم للشارع فإنه يكون عاصياً حتى لو انكشف ان هذا الحكم مطابقاً للواقع، فإن مطابقته للواقع لا ينفي عن المكلف المعصية ويصيّره متجرباً، وذلك لأن حرمة الإسناد انما هي مترتبة على القطع وهو متحقق وجداناً كما هو الفرض وعليه تكون حرمة الاسناد ثابتة واقعاً وعدم مطابقة المقطوع للواقع لا ينفي موضوعية القطع للحرمة، وهكذا الكلام في الظن اذا كان موضوعياً.

وبهذا اتضح ان القطع الموضوعي

متجرى به أو لا؟

ذهب المحقق النائيني رحمته إلى أن هذا المكلف متجراً، ومن هنا يكون مشمولاً للأحكام المترتبة على المتجري، وعلق السيد الصدر رحمته على دعوى المحقق النائيني رحمته بأن التجري إذا كان بالإضافة إلى نفس الفعل فدعوى المحقق النائيني رحمته ليست تامة، وذلك لافتراض أن الفعل الذي ارتكبه مؤمن عنه شرعاً، وإن كان التجري بلحاظ ما عليه المكلف من خبث نفساني من حيث رغبته فيما يسخط المولى جلّ وعلا يكون ما أفاده المحقق النائيني تاماً ويكون المكلف في الفرض متجرباً على حدود الحق المولوي والمقتضي لعدم التعرض لإسقاط وانتهاك حرمة المولى جلّ وعلا.

\*\*\*

### ١٨٧ - التجري

وقد عرّف الإجتهد بنحو التجري

بأنه الاقتدار على استنباط بعض الاحكام دون بعض، وذلك في مقابل الإجتهد المطلق فإن الواجد له يقتدر على استنباط تمام الاحكام على اختلاف أبوابها وتفاوتها من حيث الصعوبة والسهولة وابتناؤها على مقدمات كثيرة أو قليلة.

والبحث عن الإجتهد بنحو التجري يقع في جهتين: الجهة الاولى في امكانه، والجهة الثانية في حكم المتجري:

أما الجهة الاولى: فهي مورد خلاف بين الأعلام حيث ذهب بعضهم إلى استحالة التجري وذهب صاحب الكفاية رحمته إلى وجوبه عقلاً، وأما المعروف بين الأصوليين فهو الإمكان.

أما القائلون بالاستحالة فاستدلوا على ذلك بأن الإجتهد ملكة يقتدر بها المجتهد على استنباط الاحكام أمر بسيط غير قابل للتجزئة، فإما ان

موضوع هذه الملكة هو كل مسألة مسألة من المسائل الشرعية ، ولهذا قد يكون المكلف متوفراً على الملكة في مسألة لقلة مقدماتها وسهولة الوصول الى نتيجتها ولا يكون واجداً للملكة في مسألة اخرى لكثرة مقدماتها وصعوبة الوصول الى نتيجتها ، وهذا هو معنى التجزي في الاجتهاد ، وواضح ان هذا المعنى لا يلزم منه تجزئة الأمر البسيط .

ولا يخفى ان المراد من واجدية المكلف للملكة في بعض المسائل معناه التوفر على تمام ما يتصل بالمسألة وإلا لم يكن واجداً لملكة الوصول لنتيجتها ، فمثلاً : واجدية المكلف للملكة الاجتهاد في مسألة حرمة لحم الأرنب معناه التوفر على مجموعة من المقدمات ، منها ان له رأياً عن علم بحجية خبر الثقة وحجية الظهور وان النهي ظاهر في الحرمة وان الرواية معتبرة سنداً وانه ليس لها معارض او

يكون المكلف متوفراً عليها فهو حينئذ مجتهد مطلق وإلا فليس هو بمجتهد ، ولا برزخ بين الحالتين . وكذا لو كان المراد من الاجتهاد هو الاقتدار الفعلي وانه ليس من قبيل الملكة ، وانما هو استفراغ الوسع لغرض الوصول للنتيجة الشرعية فإنه غير قابل للتجزء لبساطته .

وأجاب السيد الخوئي رحمته الله عن هذه الدعوى بأن التجزء في الاجتهاد يعني التبويض في أجزاء الكلي لا أنه التبويض في أجزاء الكل ، بمعنى ان الملكة تنحل الى ملكات بعدد أفراد المسائل فكل مسألة يحتاج استنباط حكمها الى ملكة ، لأن الملكة أشبه بالكلي ويكون الاقتدار على كل مسألة من قبيل الجزئي لذلك الكلي فهو عيناً كعلاقة أفراد الانسان بطبيعة الإنسان لا كعلاقة المركب بأجزائه .

فنحن وان كنا نسلّم بأن الملكة أمر بسيط غير قابل للتجزئة إلا ان

على المسائل مستقلة وعرضية ، نعم لا يتفق عادة حصول الملكة والاقتدار على كل المسائل في عرض واحد ، فلو كان صاحب الكفاية عليه السلام يقصد من الوجوب الوجوب العادي فكلامه تام إلا أن المستظهر من كلامه ينافي أن يكون هذا مقصوده ، وذلك لاستدلاله على الوجوب باستحالة الطفرة .

وأما الجهة الثانية : فالبحت فيها يقع عن ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : في جواز عمله برأيه في المسائل التي يتمكن من الوصول لتأنيدها . وقد بنى جمع من الأعلام كالسيد الخوئي عليه السلام على جواز استقلاله في العمل برأيه وإن رجوعه الى غيره في المقدار الذي استنبطه عن علم وملكة يكون من رجوع العالم الى مثله ، وهو غير جائز ، لأنه في موارد الاختلاف يُحرز أن ما عليه المجتهد الآخر خطأ وغير مطابق للواقع ، وفي موارد الاتفاق لا يكون ثمة مسوغ

أن معارضها ساقط عن الحجية أو أنه مرجوح جهة أو مضموناً وهكذا سائر ما يتصل بالمسألة ، ولهذا لا يبعد تداخل المسائل في الجملة من حيث أن الاقتدار على بعضها اقتدار على البعض الآخر . وبهذا أتضح مدرك القائلين بإمكان التجزي في الاجتهاد .  
وأما ما ادعاه صاحب الكفاية عليه السلام

من أن التجزي في الاجتهاد ضروري الوقوع قبل الوصول لمرحلة الاجتهاد المطلق فنشاؤه ما ذكره من استحالة الطفرة ، ولذلك لا بد وأن يمر المجتهد بمرحلة التجزي قبل الوصول لمرحلة الاجتهاد .

وأجاب عنه السيد الخوئي عليه السلام بأن الاجتهاد في كل مسألة لا يتصل بالاجتهاد في مسألة اخرى ، وعليه يمكن عقلاً ان يتوفر المكلف على ملكات المسائل في عرض واحد ولو بنحو الإعجاز ، ولا يلزم من ذلك الطفرة بعد ان كانت ملكات الاقتدار

شرعي للرجوع للمجتهد الآخر، وذلك لأن أدلة جواز التقليد قاصرة عن الشمول لمثله في ذلك المقدار الذي تمكن من الوصول لنتائجه.

**المسألة الثانية:** في جواز رجوع الغير له في الموارد التي هو مجتهد فعلاً فيها. وقد تبني السيد الخوئي رحمته عدم الجواز، وذلك لقصور أدلة جواز التقليد عن الشمول لهذا المورد، فإن الظاهر من الأدلة ترتيب جواز التقليد على المجتهد المطلق والذي هو العارف بمقدار كبير ومعتد به من الأحكام الشرعية، كما هو المستظهر من عنوان الفقيه وأهل الذكر والعارف بالأحكام.

وأما السيرة العقلائية الجارية على الرجوع للعالم في المقدار الذي يعلمه وإن كان يجهل مقداراً آخر كما هو الحال في الطبيب الذي لا يعلم بسوى جهة خاصة من الطبابة. فإن هذه السيرة وإن كانت مسلمة إلا أن ثبوت حجية السيرة العقلائية منوط بامضاء

الشارع لها، وهو غير محرز في المقام خصوصاً مع ملاحظة ما هو المستظهر من أدلة جواز التقليد والتي رتب جوازه على صدق عنوان العارف بالأحكام والفقيه، وهو غير صادق على المتجزي والذي لا يعلم بسوى مقدار محدود من الأحكام.

**المسألة الثالثة:** في جواز تصدي المتجزي للقضاء بناء على القول بلزوم التوفر على ملكة الاجتهاد في التصدي لهذا المنصب. وهنا أيضاً تبني السيد الخوئي رحمته عدم الجواز، وفي المقابل تبني البعض الجواز فيما لو كان المتجزي مجتهداً في مقدار معتد به من الأحكام على أن يكون منها المسائل المتصلة بالقضاء.

واستدل السيد الخوئي رحمته على عدم الجواز بقصور أدلة جواز التصدي للقضاء عن الشمول للمتجزي، فإنها رتب جواز القضاء على العالم والعارف بالأحكام.



## ١٨٨ - تحقيق المناط

قد أوضحنا المراد من المناط تحت عنوان تنقيح المناط وخلصنا هناك إلى أن المراد من المناط هو العلة، وذلك لإناطة الشارع الحكم بها. بمعنى أن الشارع إنما جعل الحكم على موضوع بسبب اشتماله على علة أوجبت ذلك.

وما يهتئنا في المقام هو بيان المراد من عنوان تحقيق المناط، وقد ذكرناه معنيين:

الأول: هو التحقق من اشتمال موضوع من الموضوعات على مناط حكم ثابت لموضوع آخر بالنص أو الإجماع.

بمعنى أن المجتهد بعد أن يقف على مناط حكم لموضوع ثبت بواسطة النص أو الإجماع يسعى للتحقق من وجود ذلك المناط في موضوع آخر، وحينما يتحقق من اشتمال ذلك الموضوع على المناط يسري ذلك الحكم

المنصوص على مناطه إلى الموضوع الآخر الواجد لنفس ذلك المناط.

ومثاله الحكم بوجوب قطع يد السارق، فإن مما لا ريب فيه أن المناط في ذلك نصاً أو إجماعاً هو السرقة، فهي منشأ الحكم بوجوب قطع يد المتلبس بها، وعندئذ لو وقع البحث عن إيجاب قطع يد النابش للقبر فإن ذلك يكون بحثاً عن اشتمال النباش على مناط الحكم بوجوب القطع فإن وجد أن النباش للقبر مشتمل على مناط وجوب القطع فإنه بذلك يحكم بوجوب قطع يده.

فوجوب قطع يد النابش ثبت بواسطة تحقيق المناط، والعملية الاجتهادية التي مارسها المجتهد في الفرض المذكور تتمحّض في التحقق من اشتمال نبش القبر على مناط الحكم المنصوص أو المحرز بواسطة الإجماع.

الثاني: هو التحقق من مصداقية بعض الأفراد للموضوع الكلي

المنصوص أو المجمع على حكمه، فالعملية الاجتهادية هنا تتمحّض في تشخيص أفراد الموضوع الكلي المجمع عليه الحكم. ومثاله قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ﴾ فالآية الشريفة توجب التكفير بواحد من الأنعام الثلاثة على المُحْرَم عندما يقدم على قتل واحد من الحيوانات على أن يراعي في التكفير المماثلة بين الحيوان المقتول وبين ما يكفّر به من النعم.

فالمماثلة هنا موضوع كلي جعل عليه الحكم بوجوب التكفير ولم تنصدّ الآية لبيان مصاديق ذلك الموضوع، لذلك لو اتفق أن قتل المُحْرَم حماراً وحشياً فإنّ على المجتهد تحديد ما يجب على المُحْرَم التكفير به من الأنعام، هذا النحو من التحديد هو ما يعبر عنه بتحقيق المناط.

فتحقيق المناط يعني الاجتهاد في تشخيص أفراد الموضوع الكلي

المجمعول عليه الحكم.

ويمكن أن نعرّف تحقيق المناط بالمعنى الثاني ببيان آخر، وهو الاجتهاد في تحديد صغريات قاعدة شرعية كلية منصوص عليها أو مجمع على ثبوتها في الشريعة، ومثاله: (كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام) فعندما تشكّ في حرمة نوع من الطعام ولا تجد دليلاً محرّزاً على حرمة فإنه يكون مصداقاً لهذه القاعدة وصغرى هذه الكبرى الكلية.

والمعنى الأوّل من تحقيق المناط من أقسام القياس الفاقد للحجّة بنظر الإمامية وذلك لأنّ القطع بالمناط لا يصحّ تسرية الحكم من موضوعه إلى موضوع آخر بعد عدم القطع باشتغال الموضوع الآخر على مناط الحكم في الموضوع الأوّل ومجرّد الظن لا يغني من الحق شيئاً.

نعم لو قطع المجتهد باشتغال الموضوع الآخر على مناط الحكم في

القاعدة الكلية لا تتكفل إثبات  
مصادقية ذلك الفرد للقاعدة بل لا بد  
من إحراز ذلك بقطع النظر عن  
القاعدة، فلو كان الخطاب الشرعي  
هو وجوب إكرام العلماء فإن هذا  
الخطاب لا يتكفل إثبات أن زيدا من  
العلماء وأن بكرأ ليس منهم.

\*\*\*

### ١٨٩ - تخريج المناط

المراد من عنوان تخريج المناط هو  
استنباط علة الحكم من خطاب  
شرعي لم يتصدّ لبيان العلة وإنما  
يحدسها المجتهد حدساً ويرتب على  
ذلك تعدية الحكم لموضوع آخر  
لاشتماله على العلة المستنبطة.

ويمثّل لذلك عادةً بتحريم الربا في  
البرّ وهذا الخطاب لم يتصدّ لبيان مناط  
الحرمة ولكنّ المظنون أنّ المناط هو أنّ  
البرّ من المكيل لذلك تثبت حرمة الربا  
لمطلق المكيل.

الموضوع الأوّل فإنّ ذلك يصحّ  
تسرية الحكم منه إلى الموضوع الآخر  
إلا أنّ ذلك غير متاح غالباً لاحتمال أنّ  
لخصوصيّة الموضوع الأوّل دخل في  
ثبوت الحكم، وحينئذ تكون تسرية  
الحكم من الاجتهاد الظنيّ الفاقد للاعتبار.  
وقد تبين ممّا ذكرناه أنّ تحقيق

المناط بالمعنى الأوّل لم يشترط في  
تصحيح التعديّ القطع بواجديّة  
الموضوع الآخر لمناط الحكم في  
الموضوع الأوّل بل إنّ لو كان ثمة قطع  
بذلك فإنّه لا نحتاج إلى الاجتهاد في  
تحقيق المناط، فهذا الفرض خارج عن  
تحقيق المناط بالمعنى الأوّل.

وأما المعنى الثاني لتحقيق المناط  
فهو وإنّ عدّ من أقسام القياس إلا أنّ  
الواقع أنّه ليس منه أو لا ينبغي أن  
يكون منه لأنّه لا يزيد على تطبيق  
الموضوع على مصاديقه المحرز أنّها من  
مصاديقه، ومع الشكّ في ذلك أي في  
مصادقية فرد للموضوع الكليّ فإنّ

وبما ذكرنا يتضح منشأ التعبير عن هذا النحو من الاجتهاد بتخريج المناط، إذ أن المجتهد يتصدى بنفسه لاستخراج المناط من الحكم الثابت لموضوع منصوص. دون أن يعتمد في ذلك على نص صريح أو حتى غير صريح. وهذا بخلاف تنقيح المناط فإن المجتهد يعتمد في استنباطه للعلّة على ملاحظة النص كما أوضحنا ذلك في محله.

وعلى أي حال فإن هذا النحو من الاجتهاد فاقد للحجّة بنظر الإمامية لأنه لا يعدو الظن بالمناط والذي لا يعني من الحق شيئاً. نعم قد يقتضي الفهم العرفي إلغاء خصوصية الموضوع إلا أن ذلك يكون من الاستظهار الذي قام الدليل القطعي على حجّيته.

\*\*\*

### ١٩٠ - التخصُّص

هو الخروج الموضوعي عن موضوع الحكم، فكل موضوع مغاير

لموضوع الحكم فخروجه عن موضوع الحكم بالتخصُّص.

مثلاً: الدليل المستفاد منه حرمة الغناء لا يشمل الحداء، وذلك للتباين بين مفهوم الحداء ومفهوم الغناء، ولهذا يقال إن خروج الحداء عن موضوع الحرمة بالتخصُّص، وهذا بخلاف الغناء للعرائس فإن خروجه عن دليل الحرمة بالتخصُّص، أي بإخراج بعض أفراد الموضوع عن حكم الموضوع فلولا الإخراج لكان ذلك الفرد مشمولاً لحكم الموضوع.

والتعرُّف على الخروج الموضوعي لا يُنات بالمخاطب الشرعي بل هو منوط بمعرفة حدود موضوع الحكم، وعندئذ يترتب على ذلك عدم شمول الحكم لكل ما هو خارج عن حدود الموضوع، إذ أن الأحكام تابعة لموضوعاتها ثبوتاً وانتفاءً، ولما كان موضوع الحكم منتفياً وغير صادق على الموضوعات الخارجة عن

التخصيص المتصل واخرى يكون بنحو التخصيص المنفصل، وكلاهما ينقسم الى قسمين، فتارة يكون التخصيص بمخصص لفظي واخرى يكون بمخصص لبي.

\*\*\*

### ١٩٢ - التخصيص بالمتصل

وهو عبارة عن إخراج بعض أفراد الطبيعة عن حكم العام بواسطة القرينة المتصلة بالكلام الدال على العموم، ولا ريب في تقديم المخصص على العموم، وانما الكلام عما هو الوجه الصناعي لهذا التقديم.

وقد صنّف السيد الصدر رحمته التخصيص بالمتصل الى ثلاثة أقسام: القسم الاول: ان يكون المخصّص المتصل واقعاً في اطار الطبيعة المدخولة لأداة العموم، فيكون المخصص من توابع القضية المدخولة لأداة العموم، فلا هو كلام مستأنف

حدوده فهذا يقتضي انتفاء الحكم الثابت للموضوع عنها.

ولهذا لا نحتاج في الخروج الموضوعي الى تحرير الموضوعات الأخرى بل يكفي إحراز حدود الموضوع، فكل ما هو خارج عن الحد لا يكون مشمولاً للحكم ويكون خروجه بالتخصص. راجع عنوان «الورود».

\*\*\*

### ١٩١ - التخصيص

وهو عبارة عن إخراج بعض أفراد موضوع الحكم العام بواسطة القرينة الدالة على ذلك، فلولا القرينة لكان الحكم العام الواقع على الطبيعة شاملاً لتلك الأفراد. فالتخصيص كالتقييد، غايته ان التخصيص يطلق في حالات إخراج بعض أفراد موضوع الحكم العام والذي ثبت عمومته بواسطة الوضع.

ثم انّ التخصيص تارة يكون بنحو

متصل بالكلام الدال على العموم ولا هو من أركان القضية الدالة على العموم، وهذا ما يُعبر عنه بالفضلة في اصطلاح النحاة، كوصف الطبيعة المدخولة للعموم أو تمييزها أو نصب حال لها وهكذا.

ومثاله: ان يقال: «أكرم كل العلماء العدول» أو يقال: «أكرم كل أعلم فقهاً واصولاً» أو «أكرم كل العلماء زاهدين في الدنيا»، فالاول نعت والثاني تمييز والثالث حال. وهنا يكون التقديم على أساس أن موضوع الحكم العام واقعاً ليس هو الطبيعة المدخولة للأداة فحسب بل أن موضوع الحكم العام هو مجموع الطبيعة والمتصل بها من نعت أو حال، وبتعبير آخر ان موضوع الحكم روحاً هو الطبيعة المتحيثة بالنعت أو التمييز وليس هو الطبيعة على سعتها.

وواضح ان ذلك لا يؤثر على افادة الأداة للعموم، إذ ان مفادها هو عموم

مدخولها، والمقام يكون مدخولها هو الطبيعة مع ملاحظة القيود المذكورة لها، ومن هنا تكون دائرة العموم من أول الامر مختصة بالطبيعة المتحيثة بتلك القيود، وتكون الأفراد الخارجة عن الحكم الثابت للطبيعة - خارجة حتى في مرحلة المدلول التصوري فضلاً عن المدلول الإستعمالي والجدّي.

وإذا صحَّ ان نطلق على هذا القسم عنوان التخصيص بالمتصل فهو بمعنى تضيق دائرة الطبيعة المدخولة للأداة من أول الأمر.

القسم الثاني: التخصيص بنحو الإستثناء، وهو بطبيعته تكملة للقضية المثبتة أو المنفية ويقتضي حكماً منافياً للحكم الثابت او المنفي عن المستثنى منه فهو إفرار لبعض أفراد المستثنى منه بحكم مستقل عن حكم المستثنى منه، وهذه الأفراد هي المعبر عنها بالمستثنى.

الدلالة ، وهذا هو مبرر الإلتزام بتقديم التخصيص بالمتصل في مثل هذه الحالة .  
 وبتعبير آخر : أن موضوع الحجية للظهور هو الدلالة النهائية للكلام ، إذ لا معنى للتمسك بما ينقذ بدواً من الكلام قبل تمامه ، ولما كانت الحالة السياقية القاضية بتضييق موضوع الحكم المدخول لأداة العموم واعطاء حكماً منافياً للأفراد المقتطعة عن الطبيعة هي الدلالة الاخيرة المستفادة من تمام الكلام فهذا يقتضي ان تكون الحجية ثابتة لهذا المقدار من الدلالة .

القسم الثالث : التخصيص بجملة مستأنفة إلا أنها متصلة بالجملة الاولى الدالة على العموم ، على ان تكون النسبة بين موضوع حكم العام وموضوع حكم المخصص هي نسبة العموم والخصوص المطلق .

ومثاله : ما لو قال المولى : « أكرم كل العلماء ولا تكرم العالم الفاسق » .  
 وفي هذا القسم بُذلت محاولات

وواضح أنه في حالات الإستثناء - اذا كانت الطبيعة مدخولة لأداة العموم - يكون الحكم الثابت للمستثنى منه منعقداً في العموم ولو بدواً ويكون مجيء أداة الاستثناء موجباً لنفي هذه الدلالة على العموم ، لأنه يقتطع جزءاً من الطبيعة المدخولة للعموم ويفرد لها حكماً منافياً للحكم الثابت للطبيعة في عقد المستثنى منه ، وهذا ما يوجب التنافي البدوي في داخل الجملة الإستثنائية إلا ان هذا التنافي لا يبقى طويلاً ، إذ يتنقح عند المتلقي للجملة الإستثنائية دلالة ثانية مستلهمة من سياق مجموع الجملة ، هذه الدلالة السياقية هي الموجبة لرفع التنافي الواقع بين عقد المستثنى منه وعقد المستثنى وكأنه لا تنافي أصلاً وإنما هو نحو من التفنن في الكلام ، الغرض منه ابراز حكمين أحدهما ثابت لمدخول أداة العموم والآخر ثابت لمدخول أداة الإستثناء ، ويستقر المتلقي على هذه

التطابق بين الظهور التصوري والظهور الاستعمالي والجدي في ظرف الشك في الإرادة الاستعمالية والجديّة، ويعبر عن هذا الأصل العقلائي في الإرادة الاولى بأصالة الحقيقة وفي الثانية بأصالة الجهة أو الجدد، وهم انما يلجأون الى هذين الأصلين في ظرف الشك في المراد.

ومع اتضاح هذه المقدمة نقول: ان العموم إذا اكتنف بقريئة قطعية على عدم الإرادة الاستعمالية والجديّة للعموم فإنه لا معنى للتمسك بالعموم اعتماداً على الظهور التصوري المستفاد بواسطة الوضع، إذ لا مبرر لذلك بعد إحراز عدم الإرادة، واللجوء الى اصالة الحقيقة وأصالة الجهة والجدد انما هو في ظرف الشك والفرض أنه لا شك بعد ان كانت القرينة مفيدة للقطع بعدم المراد، وهكذا الكلام لو كانت القرينة ظنية إلا أنه قام الدليل القطعي على حجيتها، كما لو كانت خبر ثقة، فهي

عديدة لإبراز المبرر الفني لتقديم هذا النحو من المخصص على العام. منها ما ذكرناه في القسم الثاني. ومنها دعوى أظهرية الخاص على العام، فيكون التقديم بملاك تقديم الأظهر على الظاهر. ومنها ما ذكره السيد الخوئي رحمته، وحاصله:

ان التمسك بأصالة الظهور في الإرادة الاستعمالية وكذلك الإرادة الجديّة انما هو في ظرف الشك في مراد المتكلم، أما مع إحراز عدم إرادة المتكلم لظاهر كلامه في مرحلة المدلول الاستعمالي أو الجدي فإنه لا معنى للتمسك بالظهور التصوري وترتيب الأثر على مقتضاه، إذ ان موضوع الحجية انما هو المراد الجدي كما هو مقتضى البناء العقلائي، ومتى أحرزنا عدم الإرادة الجديّة للظهور التصوري فإنّ العقلاء لا يرتبون الأثر على ذلك الظهور التصوري الوضعي، نعم البناء للعقلائي قاض بأصالة



## ١٩٣ - التخصيص بالمخصص اللبّي

والمراد من المخصص اللبّي هو دليل معتبر غير لفظي تكون علاقته بالعموم علاقة العموم والمخصوص المطلق مثل الإجماع والدليل العقلي والسيرة العقلانية والمشرعية .

وتقديم المخصص اللبّي - لو تمت دليليته وأخصيته - على العام لم يقع محلاً للإشكال . وأما الوجه الصناعي لذلك فيمكن تعديده بعض المحاولات المذكورة في تقديم المخصص المتصل وكذلك المنفصل . كمحاولة السيد الخوئي رحمته الله التي ذكرناها في القسم الثالث من أقسام المخصص المتصل .

ثم إن المخصص اللبّي قد يكون في قوة المخصص المتصل وقد يكون في قوة المخصص المنفصل ، فلو كان المخصص اللبّي ن قبيل الدليل العقلي الذي هو من الوضوح بحيث لا ينعقد معه ظهور في العموم إلا بعد تحيُّث

قرينة قطعية ثابتة بواسطة التعبد ، غايته أن تقدم القرينة القطعية يكون بالورود ، وأما التقدم بالقرينة الظنية يكون بالحكومة .

والمراد من ذلك أن الحجية الثابتة للعموم إنما هي في ظرف الشك من جهة أنه مراد جداً أو لا ، فإذا قامت القرينة القطعية فإنها تلغي موضوع الحجية حقيقة ، فلا موضوع لثبوت الحجية للعموم ، إذ إن موضوعها الشك في إرادة العموم ولا شك عند قيام القرينة القطعية بل هو قطع بعدم إرادة العموم .

وأما القرينة الظنية فإنها لا تلغي الشك في إرادة العموم وجداناً إلا أنها تلغيه تعبداً ، وهذه هي الحكومة المتصرفة في عقد الوضع « أي الموضوع » . ومن هنا يتقدم المخصص على العموم بالحكومة ، بمعنى أن دليل حجية المخصص حاكم على دليل حجية العام .

التقريب المذكور في المخصص المتصل من القسم الثالث، وذكر البعض أنه لا فرق بين المخصص المتصل والمخصص المنفصل بعد ان تعارف عن المشرع الإسلامي اعتماد القرائن المفصلة في مقام بيان مراداته، وعليه لا بد من ان يُعامل المخصص المنفصل وكأنه متصل بالكلام، ويكون تحديد المراد من الخطاب الشرعي بعد الجمع بين القرينة وذو القرينة، ولا يصح التعويل على العموم ابتداءً.

\*\*\*

#### ١٩٥ - التخطئة والتصويب

المراد من التخطئة - اجمالاً وسيأتي ايضاحها - ان الأحكام التي يصل اليها المجتهد بواسطة بذل الوسع والتنقيب في الأدلة ليس من الضروري ان تكون جميعها متطابقة مع الواقع، فقد يكون الحكم الذي وصل اليه المجتهد مصيباً للواقع وقد يكون مخطئاً للواقع.

مدخول أداة العموم بغير المخصص فهو في قوة المخصص المتصل، ولو لم يكن كذلك فهو في قوة المخصص المنفصل والذي ينعقد معه ظهور في الإرادة الإستعمالية للعموم.

\*\*\*

#### ١٩٤ - التخصيص بالمنفصل

وهو عبارة عن إخراج بعض أفراد الطبيعة عن حكم العام بواسطة القرينة المنفصلة عن الكلام الدال على العموم، ومثاله: لو قال المولى: «أكرم العلماء» ثم في مجلس آخر قال: «لا تكرم العلماء الفساق».

وهنا ذهب صاحب الحدائق رحمته الى ان المرجع هو أحكام باب التعارض، وذكر هذا العلاج صاحب الكفاية رحمته بنحو الإحتمال، والمعروف بين العلماء هو تقديم المخصص المنفصل على العام إلا أنهم اختلفوا في توجيه ذلك صناعياً. وتسبى السيد الخوئي رحمته نفس

فالتخطة تعني امكان ان لا يطابق ما وصل اليه المجتهد ما عليه الواقع أي إمكان ان يُخطئ المجتهد الواقع . وأما التصويب فهو يعني صوابية كل ما يصل اليه المجتهد من أحكام .

ولكي يتضح المراد من التخطة والتصويب أكثر لا بأس بذكر تمهيد أفاده السيد الخوئي رحمته الله ، وحاصله :

ان الامور الواقعية لا يمكن ان تنقلب عما هي عليه ، من غير فرقي بين ان تكون من قبيل الجواهر والاعراض أو ان تكون من قبيل الأمور العقلية الثابتة كالمدرجات العقلية النظرية أو العملية ، فهي امور ثابتة في نفس الأمر والواقع أدركها مدرك أو لا ، كما أنها لا تتغير بالاعتبار ، فالموجود واقعاً لا يكون معدوماً بالاعتبار كما ان المعدوم لا يكون موجوداً بالاعتبار ، كما ان القطع بوجود شيء لا يُصيرُه موجوداً لو كان ذلك الشيء في نفس الأمر والواقع

معدوماً .

ومن هنا لا يُتعقل التصويب في الامور الواقعية وإلا لزم اجتماع الضدين أو النقيضين ، فلو كان شخص يقطع بوجود شيء والآخر يقطع بعدمه فإن القول بصوابية كلا القطعين معناه اجتماع النقيضين ، وهكذا لو قطع شخص بوجود الليل وقطع آخر بأن الوجود فعلاً للنهار فإن افتراض صوابية القطعين معناه اجتماع الضدين ، فلا بد من ان يكون أحدهما مخطأ للواقع .

وهذا المقدار لا إشكال فيه ولا خلاف وأتمنا الخلاف في الامور الاعتبارية كالأحكام الشرعية ، فهل هي كالأمر الواقعية بحيث لا يمكن أن يكون الحكمان المتخالفان الواردان على موضوع واحد من جهة واحدة مصيبين بل لا بد من خطأ أحدهما ، أو ان الحال في الامور الاعتبارية يختلف عن الامور الواقعية ، فمن الممكن أن

الخمر وأكل الميتة والكذب فإن منشأ  
تحرّمها هو ما تشتمل عليه واقعاً من  
مفاسد.

وإذا كان كذلك فإن الأحكام وان  
كانت أموراً اعتبارية إلا أن لهذه  
الإعتبرات مناشئ واقعية، وحينئذ لو  
صح أن تكون الصلاة واجبة ومحرمة  
لكان معنى ذلك أن الصلاة في الوقت  
التي هي ذات مصلحة هي ذات  
مفسدة، وهذا هو اجتماع الضدين  
المحال، على أنه لو سلم أن أحكام الله  
عز وجل ليست تابعة للملاكات  
الكامنة في متعلقاتها فإن التصويب  
محال أيضاً لاستلزامه اجتماع النقيضين  
أو الضدين، وذلك لأن كل واقعة فلله  
عز وجل فيها حكم، فلو صوبنا  
مذهب إليه المجتهد من حرمة شيء  
وصوبنا مذهب إليه المجتهد الآخر من  
عدم حرمة ذلك الشيء أو وجوبه  
لكان معنى ذلك أن الله عز وجل في  
الوقت الذي يعتبر أن هذا الشيء حرام

يكون كلا الحكمين مصيبين للواقع بل  
أن ذلك هو المتحقق خارجاً.

والاول هو المعبر عنه بالتخطة  
والثاني هو المعبر عنه بالتصويب،  
والقول بالتخطة هو مذهب الامامية،  
وأما القول بالتصويب فهو مذهب جمع  
من الاشاعرة والمعتزلة على خلاف  
بينهما، سيأتي ايضاحه تحت عنوان  
«التصويب الاشعري» و«التصويب  
المعتزلي».

ومنشأ القول بالتخطة عند  
الامامية هو ما ثبت بالنصوص  
الشرعية أن الله عز وجل في كل واقعة  
حكم، وأن أحكام الله عز وجل تابعة  
للمصالح والمفاسد في متعلقاتها،  
وبهاتين المقدمتين يثبت القول  
بالتخطة، وذلك لأن الأحكام إذا  
كانت تابعة للمصالح والمفاسد في  
متعلقاتها، مثل الحج والصلاة والصوم  
فإن منشأ ايجابها هو ما تشتمل عليه  
من مصالح واقعية، وكذلك مثل شرب

يعتبره أيضاً غير حرام أو واجباً، وهذا من اجتماع النقيضين أو الضدين، إذ إنَّ المعبر وإن كان غير واقعي وإن وعاءه عالم الإعتبار إلا أنَّ نفس الإعتبار من الامور الواقعية كما هو واضح، فلا يصح ان يكون للمولى اعتباران متباينان في عرض واحد، ولو صح فهو من العبث الذي يتنزه عنه المولى جلَّ وعلا، وهذا الجواب الاخير انما يرد على التصويب الاشعري - كما سيأتي.

هذا بالنسبة للأحكام الواقعية، وأما بالنسبة للأحكام الظاهرية فتارة يقع البحث عنها من جهة عالم الجعل واخرى من جهة عالم المجمعول المعبر عنه بالفعلية، والقول بالتخطئة انما هو في عالم الجعل دون عالم المجمعول.

وبيان ذلك: انَّ عالم الجعل هو الذي تجعل فيه الاحكام على موضوعاتها المقدره الوجود، فالبراءة مثلاً من الاحكام الظاهرية المجمعولة

على موضوعها المقدر وهو مالو افترض وقوع الشك في الحكم الواقعي، كما انَّ الاحتياط كذلك. فهنا لو بنى أحد المجتهدين على انَّ البراءة هي المجمعولة في ظرف الشك وبنى آخر على انَّ الاحتياط هو المجمعول في ظرف الشك فإن من المستحيل أن يكون كلا المجتهدين مصيباً للواقع وإلا لزم اجتماع الضدين، فلا بدَّ وان يكون أحد المجتهدين قد أخطأ الواقع.

وأما مرحلة الفعلية فلا يتعقل فيه إلا التصويب، وذلك لأنَّ مرحلة الفعليَّة تعني تحقق الموضوع خارجاً، وعندئذ يكون المكلف مسئولاً عن ترتيب الحكم، ولا مجال للتردد في مثل هذا الظرف، فالمكلف الذي كان يبني على البراءة في ظرف الشك تكون وظيفته البراءة متى ما تحقق الشك وتكون وظيفته من يبني على الاحتياط هي الاحتياط، ولا معنى للخطأ في هذه الحالة، إذ انَّ هذه الحالة ليست

## ١٩٦ - أصالة التخيير

وهو من الاصول العملية العقلية ،  
ومجرى هذا الاصل هو حالات العلم  
الإجمالي الذي يتعذر معه الاحتياط ،  
كموارد دوران الامر بين المحذورين  
مثل دوران الامر بين الوجوب  
والحرمة ، وسياتي تفصيل هذا البحث  
بما يناسب الغرض ان شاء الله تعالى  
تحت عنوان « دوران الامر بين  
المحذورين » .

\* \* \*

## ١٩٧ - التخيير الشرعي والعقلي

المراد من التخيير بين شيئين أو  
أشياء هو جعل المكلف في سعة من  
جهة اختيار أحد البدائل الواقعة  
متعلقاً للأمر .

ويقصدون من التخيير الشرعي  
هو التخيير الذي تصدئ الشارع  
للنص عليه وعلى أطرافه ، كما في

أكثر من ترتيب الحكم المتبني على  
موضوعه المتحقق قطعاً ، فهو مصيب  
فيما هي الوظيفة الفعلية في حقه ،  
واحتمال الخطأ والصواب إنما هو في عالم  
المجعل ، وحتى لو تغير رأيه فيما هي  
الوظيفة في ظرف الشك وبني على  
الاحتياط بعد ان كان يبني على البراءة  
فإنه لم يكن مخطئاً في الجريان على  
البراءة سابقاً ، إذ أنه رتبها على  
موضوعها ، غاية أنه كان مخطئاً في  
البناء على البراءة وان الواقع لم يكن  
كذلك .

وبتعبير آخر : لا يقال لمن شرب  
العصير العنبي بانياً على البراءة أنه لا  
ينبغي له أن يشربه ، نعم يصح ان يقال  
أنه لا ينبغي له البناء على البراءة ، لأن  
الواقع هو لزوم البناء على الإحتياط في  
ظرف الشك .

فالتخطة إنما تتعقل في مرحلة  
المجعل لا مرحلة المجهول .

\* \* \*

من القرينة الخارجية، إذ أنها لا تقتضي أكثر من ذلك.

وبتعبير آخر: لو دار الأمر بين سقوط الحكم وسقوط تعيينه فإنَّ العقل يحكم بسقوط التعيّن دون أصل الحكم، لأنه القدر المتيقن.

ومثاله لو ورد خطاب شرعي مفاده وجوب صلاة الجمعة، وكان مقتضى اطلاقه هو الوجوب التعييني، وورد خطاب آخر مفاده وجوب صلاة الظهر، وكان مقتضى اطلاقه هو الوجوب التعييني، ودلّت القرينة الخارجية على عدم وجوب الصلاتين تعييناً، فاما أن يكون الوجوب ساقط عنها أو يكون الوجوب ثابت لها تخبيراً والاول يقتضي سقوط الخطابين رأساً، والثاني يقتضي سقوط الاطلاق - المقتضي للتعين - عن كلا الخطابين، وهنا يكون القدر المتيقن هو سقوط الاطلاق، إذ القرينة لا تستوجب سقوط كلا الخطابين،

التخيير بين خصال الكفارة والتخيير بين الخبرين المتعارضين المستفاد بواسطة روايات العلاج.

وأما التخيير العقلي فهو الذي تتم استفادته بواسطة العقل كما في حالات ايقاع الأمر على الطبيعة بنحو الاطلاق البدلي وكما في حالات التزاحم بين المتساويين.

وسياتي مزيد توضيح وتعميق للفرق بين التخيرين تحت عنوان «الواجب التخيري».

\* \* \*

### ١٩٨ - التخيير العقلي الشرعي

هو الذي عبّر عنه السيد الخوئي رحمته بالتخيير العقلي الثابت بضميمة الدليل الشرعي، ومراده أنه لو ورد خطاب شرعي ودار الأمر بقرينة خارجية بين سقوط أصل الخطاب وسقوط اطلاقه المقتضي للتعين فإنَّ المتعين هو سقوط الاطلاق، لأنه القدر المتيقن

نعم هي لا تقتضي التخيير أيضاً إلا أنه  
القدر المتيقن من مفاد القرينة بعد  
دوران مفادها بين سقوط الخطابين  
وعدم سقوط كلا الخطابين بواسطة  
ثبوت الوجوب لهما تخيراً.

وذكر السيد الخوئي رحمته مثلاً آخر  
نذكره ليتضح المراد أكثر، وحاصله:

أنه لورود خطاب شرعي عام  
وكان له اطلاق احوالي إلا أنه قامت

القرينة الخارجية على خروج فردين  
من العموم، إلا أن القرينة لا تتكفل

ببيان نحو خروجها، وهل وانها  
خارجان عن العموم مطلقاً أو أن

خروجها عن حكم العام بمعنى عدم  
صحة ترتيب حكم العام عليهما في

عرض واحد، وأما ترتيب حكم العام  
على أحدهما عند عدم ترتيب الحكم

على الآخر فهو مما لا تنفيه القرينة .  
فهنا يكون القدر المتيقن هو الثاني

دون الاول، مثلاً: لو قال المولى:  
« أكرم كل العلماء » فإن هذا العموم له

اطلاق احوالي، بمعنى انه يجب اكرام  
الفرد الاول حتى في حالة اكرام الثاني  
وهكذا يجب اكرامه حتى في حالة اكرام  
الاول والثالث، فلو كانت هناك قرينة  
مقتضية لعدم وجوب اكرام زيد  
وخالد من العلماء إلا أنه لم يحرز نحو  
الخروج لهذين الفردين عن حكم  
العام، وهل أنه لا يجوز اكرامهما معاً أو  
أنه لا يجوز اكرام زيد في حالة اكرام  
خالد، كما لا يجوز اكرام خالد في حالة  
اكرام زيد.

فإن مفاد القرينة يدور بين اخراج  
كلا الفردين عن حكم العام أو

اخراجها عن حكم العام تخيراً،  
والقدر المتيقن من القرينة هو الخروج

التخييري، وذلك لأن القرينة لا  
تكشف عن أكثر من عدم إرادة

الإطلاق الاحوالي في الفردين  
الخارجين فهي لا تثبت خروجها معاً

عن حكم العام، بمعنى أنه وان كنا  
نسلم بأن مقتضى الاطلاق الاحوالي



أحد التكليفين وتطبيقه في مقام العمل، بمعنى أن وظيفة هي اختيار أحد التكليفين ابتداءً، فالنص الشرعي المتكفل لبيان التخيير الفقهي يُحدّد التكاليف الواقعة كلّ واحدٍ منها طرفاً للتخيير، ويكون المكلف عندها مسؤولاً عن اتخاذ أحد التكاليف وتطبيقها في مقام الإمتثال.

وأما التخيير الأصولي فهو بمعنى جعل الحجية لأحد الدليلين تخييراً، ومع اختيار أحد الدليلين بعد ثبوت الحجية له تخييراً يكون المكلف مسؤولاً عن العمل بالتكليف المستفاد بواسطة الدليل المختار، ويكون ذلك التكليف هو المتعين عليه بعد اختيار دليله، وكأنّه لا يوجد تكليف آخر مفاد بواسطة دليل آخر.

وبتعبير آخر: التخيير الأصولي لا نظر له إلى مؤدّي الدليلين وما يشتملان عليه من تكليفين، وإنما نظره إلى نفس الدليلين وجعل الحجية لهما

في الفردين هو وجوب اكرام كل فرد حتى في حال اكرام الآخر إلا أنه ثمة علم بعدم إرادة الاطلاق، إما من جهة عدم وجوب اكرامهما من رأس فيكون الاطلاق ساقط عنها لخروجها عن حكم العام، أو أنّ الإطلاق الاحوالي هو وحده الساقط عن الفردين دون العموم، وحينئذ يتعين الإحتمال الثاني، إذ لا مقتضى لاسقاط حكم العام عنها معاً بعد عدم دلالة القرينة على ذلك، نعم هي محتملة لذلك إلا أنها محتملة للمعنى الآخر أيضاً، ولما كان المعنى الآخر هو القدر المتيقن فإن العقل يحكم بتعيينه، لتسامية العموم وعدم وجود ما يوجب سقوطه عن الفردين رأساً.

\*\*\*

### ١٩٩ - التخيير الفقهي والأصولي

المراد من التخيير الفقهي هو أنّ المكلف في سعة ابتداء من جهة اختيار

تخييراً، ويكون لزوم العمل بتكليف دون آخر مترتباً على اختيار أحد الحجتين، وبعد اختيار إحدى الحجتين تكون وظيفة المكلف العمل بمؤداها تعييناً.

\* \* \*

## ٢٠٠ - التخيير بين الأقل والأكثر

والبحث فيه يقع عن امكان وقوع التخيير بين الأقل والأكثر، وقد اختلف الأعلام في ذلك، فذهب صاحب الكفاية رحمته الى امكانه وذهب آخرون الى عدم الامكان.

وتحرير البحث يستدعي - كما أفاد السيد الخوئي رحمته - تصنيف التخيير بين الأقل والأكثر الى ثلاث صور:

الصورة الاولى: ان يفترض عدم وجود الأقل في ضمن الاكثر وان وجود الأقل يغير وجود الأكثر. وفي هذه الصورة لا ريب في امكان التخيير بين الأقل والأكثر، وذلك لان واقع

التخيير بينها تخيير بين متباينين.

ومثاله: لو أمر السيد عبده بايجاد خطين، إما خط طويل أو خط قصير، وواضح ان الخط القصير مباين للخط الطويل، فلا يقال ان الخط الطويل مشتمل على خطين قصيرين، وذلك لأن الإتصال في كل خط يقوم الوحدة للخط بنحو الدقة العقلية وبحسب النظر العرفي.

أما بحسب الدقة العقلية فلأن عدم القول بالوحدة في الخط المتصل معنا القول بوجود الجزء الذي لا يتجزأ، إذ كل جزء تفترضه مهما صغر فهو قابل للتجزئة العقلية على الأقل، ومع عدم القول بالوحدة في الخط المتصل معنا القول بالكثرة الوجودية للخط المتصل، وحينئذ لا بد من الرجوع الى منشأ الكثرة الوجودية وليست هي سوى الوحدات التي تنشأ عن اجتماعها الكثرة وهذه الوحدات هي الجزء الذي لا يتجزأ والذي أطبق

لو جاء بالصلاة الرباعية إلا أنه لما اعتبر فيها عدم الزيادة تكون الأربع مباينة للركعتين .

الصورة الثالثة : ان يفترض امكان وقوع الأقل في ضمن الأكثر مع عدم اعتبار الشرط لا في الأقل ، بمعنى عدم اشتراط عدم الزيادة أو قل ان الأقل مأخوذ بنحو اللا بشرط من جهة الزيادة .

وفي هذه الصورة يستحيل التخيير بين الأقل والأكثر ، وذلك لأنه حينما يأتي بالأقل يكون قد امتثل الأمر وتحقق بذلك الغرض وسقط الوجوب عن المكلف ، فلا معنى لاعتبار الأكثر صدقاً للواجب ، نعم يمكن ان يكون الأكثر مستحباً .

ومثاله : التخيير بين التسبيح مرة أو ثلاث مرات لو كان التسبيح مرة مأخوذاً بنحو اللا بشرط .

\*\*\*

الفلاسفة على استحالته .

وأما بحسب النظر العرفي فإننا نجد بالوجدان ان الحبل الطويل غير الحبل القصير ، ولا يقال ان الحبل الطويل مشتمل على حبلين قصيرين . على أنه قد يتعلّق غرض المولى بالإتيان بحبلين أحدهما قصير والآخر طويل إلا أنه ولمعرفته بضيق قدرة المكلف عن الإتيان بهما معاً يأمره بأن يأتي بأحدهما بنحو التخيير .

الصورة الثانية : ان يفترض امكان وجود الأقل في ضمن الأكثر إلا ان غرض المولى قد تعلّق بإيجاد الأقل بشرط لا ، أي بشرط عدم الزيادة .

وفي هذه الصورة لا ريب في امكان التخيير بين الأقل والأكثر ، إلا ان التخيير بينها شكلياً والواقع ان التخيير بينها من التخيير بين المتباينين .

ومثاله : التخيير بين القصر والتمام ،

فإن الركعتين وان كانتا في ضمن الأربع

## ٢٠١ - التخيير في باب التعارض

ذكرنا في بحث تأسيس الأصل الثانوي عند تعارض الأخبار أن جمعاً من الأعلام - كصاحب الكفاية رحمته الله - ذهبوا الى أن المرجع عند تعارض الأخبار هو التخيير، اعتماداً على بعض روايات العلاج، وفي مقابل هذه الدعوى ذهب المشهور الى أن التخيير لا تصل النوبة إليه إلا بعد فقدان المرجحات.

وكيف كان فقد وقع البحث عن هذا التخيير من جهات نشير الى جهتين منها :  
**الجهة الاولى :** أن التخيير بناء على مرجعيته في حالات التعارض بين الاخبار هل هو من التخيير في المسألة الفقهية أو هو من التخيير في المسألة الاصولية ؟

المعروف بينهم أن التخيير في الاخبار المتعارضة هو التخيير في المسألة الاصولية، وهذا معناه أن أدلة

العلاج المفيدة للتخيير جعلت الحجية التخيرية للخبرين، والمناسب لجعل الحجية التخيرية - كما ذكر المشهور - هو جعل الحجية المشروطة، بمعنى أن الشارع أناط حجية الدليل الذي له معارض بالتزام المجتهد به أو المكلف، فمتى ما التزم المكلف بأحد الخبرين فإن الحجية تثبت لذلك الخبر الملتزم به دون الآخر، وهكذا لو التزم بالآخر فإن الحجية تثبت له دون الاول .

**الجهة الثانية :** أن التخيير - والذي

هو المرجع عند تعارض الاخبار - هل هو ابتدائي أو استمراري ؟

فبناء على الاول تكون الحجية التخيرية ثابتة قبل اختيار أحد الخبرين والالتزام به أما بعد اختيار أحدهما والالتزام به فإنه ليس للمجتهد اختيار الخبر الآخر، بل يكون ساقطاً عن الحجية بمجرد الالتزام بالأول مثلاً، وهذا بخلاف ما لو بنينا على استمرارية التخيير فإن

ظرف الإنفراد . وعدم التداخل معناه  
التحفظ على استقلالية الأسباب  
واقضاء كل واحدٍ منها جزءاً مستقلاً .  
ومع البناء على تداخل الأسباب لا  
تصل النوبة للبحث عن تداخل  
المسببات إنما الكلام لو كان البناء هو  
عدم التداخل بين الأسباب فهل  
القاعدة تقتضي تداخل المسببات ،  
بمعنى أن المكلف وان كانت ذمته  
مشغولة بتكاليف متعددة إلا أن  
بإمكانه الخروج عن عهدة هذه  
التكاليف المتعددة بواسطة امتثال  
تكليف واحد ، أو أن القاعدة تقتضي  
عدم تداخل المسببات وأن الجزء  
يتعدد بتعدد أسبابه وأن المكلف يكون  
مسئولاً عن امتثال تمام التكاليف  
المتعددة بعد تحقق أسبابها .

والثمرة المترتبة على هذا البحث -  
كما أفاد المحقق النائيني رحمته - هي أنه بناء  
على القول بتداخل الأسباب يكون  
الجزء واحداً ، وعليه يكون الإتيان

للمجتهد ان يختار أولاً أحدهما ثم بعد  
ذلك يختار الآخر .

وقد ذهب صاحب الكفاية رحمته الى  
استمرارية التخيير وأنه لا يسقط  
بمجرد اختيار أحدهما والالتزام به ،  
واستدل لذلك باستصحاب التخيير  
المستيقن ثبوته قبل اختيار أحد  
الخبرين ، هذا بالإضافة الى اطلاقات  
أدلة التخيير فإنها تقتضي صحة  
اختيار الآخر حتى في حال اختيار  
الاول قبل ذلك .

\*\*\*

## ٢٠٢- تداخل الأسباب والمسببات

والبحث في المقام عما لو تعدد  
الشرط وأتحد الجزء فهل ان القاعدة  
تقتضي تداخل الأسباب والتي هي  
الشروط أو عدم التداخل ؟ والمراد من  
التداخل هو ترتب جزء واحد من  
مجموع الأسباب فيكون كل سبب  
جزء علة بعد ان كان علة مستقلة في

بالجزاء متعدداً تشريعاً محرماً، إذ لا أمر بأكثر من تكليف بعد البناء على التداخل.

وأما بناء على عدم تداخل الأسباب مع البناء على تداخل المسببات فإنَّ المكلف وإن كان بإمكانه الإكتفاء بتحصيل جزء واحد إلا أنَّ الإتيان بالجزاءات الأخرى لا يكون تشريعاً محرماً، إذ إنَّ تداخل المسببات لا يقتضي أكثر من الرخصة. ومع البناء على عدم تداخل المسببات يكون المكلف مسئولاً عن تحصيل تمام الجزاءات المتعددة بتعدد أسبابها.

ويمكن التمثيل لذلك بما لو اجتمعت على المكلف مجموعة من الأسباب الموجبة للغسل كالجنابة ومسّ الميت والحيض فهل القاعدة تقتضي تداخل هذه الأسباب، وعندئذٍ لا يترتب عن مجموع هذه الأسباب إلا وجوب غسل واحد، أو أنَّ القاعدة تقتضي عدم التداخل وإنَّ كلَّ سبب يوجب

غسلاً مستقلاً، ومع البناء على عدم تداخل الأسباب فهل القاعدة تقتضي تداخل المسببات، بمعنى كفاية غسل واحد للخروج عن عهدة التكليف بالأغسال الثلاثة، أي أنَّ المكلف وإن كان مسئولاً عن ثلاثة أغسال إلا أنَّ الإتيان بواحدٍ يكفي عن الأغسال الأخرى، أو أنَّ القاعدة تقتضي عدم التداخل، وعندئذٍ يجب على المكلف الإتيان بثلاثة أغسال وإنَّ الإتيان بغسل واحد لا يوجب الخروج عن عهدة الأغسال الأخرى.

ثمَّ إنَّ محلَّ البحث عن تداخل الأسباب والمسببات وعدم تداخلها مختصٌّ بحالات قابلية الأسباب والمسببات للتعدد كما في المثال، أمَّا لو كان السبب غير قابل للتعدد كالإفطار في نهار شهر رمضان، فإنَّ الإفطار غير قابل للتعدد، إذ بعد أن يأكل الصائم في المرة الأولى يكون قد أفطر، وعندئذٍ لا يقال للأكل الثاني أنه افطار

فقد يقال بعدم امكان الترادف في اللغة، وذلك لأنه لا معنى لوضع لفظين أو أكثر لمعنى واحد بعد ان كان الغرض من الوضع هو تفهيم المعنى، وهو يحصل بوضع لفظ واحد لافادة المعنى المراد، ومن هنا يكون وضع أكثر من لفظ لافادة معنى واحد منافٍ لحكمة الوضع، والمفترض من واضع اللغة أنه حكيم لا يقدم على ما هو عبث ومنافٍ للحكمة.

الآن هذه الدعوى غير تامة بعد شهادة الوجدان على وقوع الترادف في اللغة، والوقوع أقوى شاهد على الامكان، على أن ذلك لا ينافي مقتضى الحكمة من الوضع، إذ ما هو المحذور في أن يتوسل الواضع أو المتكلم بأكثر من لفظ لافادة المعنى المراد عنده.

والمتحصل أن امكان الترادف في اللغة مما لا ينبغي الإشكال فيه على تمام المباني فيما هو واقع الوضع، نعم يمكن الإستشكال في امكانه بناء على

كما هو واضح، أو كان المسبب غير قابل للتعدد كما في القصاص بالقتل مثلاً فإن هذين الفرضين خارجان عن محل البحث.

\*\*\*

### ٢٠٣ - الترادف

وهو في اللغة بمعنى التتابع، وأردفت الرجل إذا أركبته خلفك فوق الدابة.

والمراد من الترادف في المقام هو اشتراك لفظين متغايرين في معنى واحد، والمترادف هو ما يكون فيه المعنى قد وضع له أكثر من لفظ لغرض الدلالة عليه. ومثاله: الحيوان المفترس فإن له مجموعة من الالفاظ قد وضعت للدلالة عليه، مثل لفظ الأسد والليث والهزبر.

والبحث في المقام من جهتين:

الجهة الاولى: في امكان الترادف

في اللغة:

نظرية التعهد في الوضع والتي يتبناها السيد الخوئي رحمته ، وذلك لأن المتعهد إذا التزم بأن لا يقصد تفهيم هذا المعنى إلا إذا جاء بهذا اللفظ فهذا يعني أنه لا يكون ملتزماً بتعده إذا جاء باللفظ الآخر المرادف وقصد تفهيم نفس المعنى إلا أن يكون قد التزم بالتزامين ، وهو ان لا يقصد تفهيم هذا المعنى إلا ان يأت بهذا اللفظ ثم يلتزم التزاماً آخر بأن لا يقصد نفس المعنى إلا إذا جاء باللفظ الآخر المرادف .

ولا يخفى التهاوت بين الإلتزامين ، إذ ان أحد الإلتزامين ينافي الآخر ، نعم يمكن ان يلتزم بأن لا يقصد تفهيم هذا المعنى إلا إذا جاء بكلا اللفظين وهذا الإلتزام وان كان ممكناً إلا أنه خلاف المتعارف ، إذ من غير المألوف الإلتزام بالإتيان بكل المترادفات لغرض تفهيم معنى واحد .

الآن أنه يمكن التفصي - كما أفاد السيد الصدر رحمته بأحد حلول ثلاثة

نذكرها بنحو الإجمال .

**الأول :** افتراض تعدد الواضع ، بمعنى 'تعدد المتعهدين بتعدد المترادفات . وهذا الجواب لو تم فإنه يصلح لتفسير المترادفات في اللغة بناء على مسلك التعهد .

**الثاني :** هو افتراض اتحاد المتعهد إلا ان التعهد يكون بهذه الكيفية ، وهي ان يتعهد بأن لا يقصد تفهيم هذا المعنى إلا إذا جاء بأحد هذه الألفاظ المترادفة .

**الثالث :** افتراض اتحاد المتعهد أيضاً إلا ان التعهد يكون مشروطاً ، بمعنى ان نفترض ان المتعهد يتعهد بأن لا يقصد تفهيم المعنى إلا أن يأت بهذا اللفظ ولكن بشرط ان لا يأت باللفظ الآخر ثم يتعهد تعهداً آخر بان لا يقصد تفهيم المعنى إلا أن يأت باللفظ الآخر على ان لا يأت باللفظ الأول .

وبهذا البيان اتضح امكان الترادف في اللغة على جميع المباني .



الإحتمال الثاني .

على أن ههنا احتمالاً لا ينبغي اغفاله ، وهو أن الوضع قد يكون تعينياً ، بمعنى أنه ينشأ عن كثرة استعمال لفظ في معنى ولا يكون لأحد تصدٍ للوضع ، وإذا كان كذلك فمن الممكن أن يكثر استعمال لفظ في معنى بدرجة ينشأ عن هذه الكثرة الاستعمالية الوضع ، ثم يكثر استعمال لفظ آخر من نفس القبيلة - في المعنى نفسه فينشأ عن ذلك وضع آخر .

\*\*\*

#### ٢٠٤ - الترتب

المراد من الترتب هو التكليف بالمهم بشرط عدم امتثال التكليف بالأهم ، فيكون التكليف بالأهم مطلقاً من جهة امتثال التكليف بالمهم أو عدم امتثاله ، وأما التكليف بالمهم فهو مشروط بعدم امتثال الأهم أو قل أنه مشروط بعصيان الأهم ، وبهذا

الجهة الثانية : فيما هو منشأ وقوع

الترادف في اللغة ، وقد ذكر لذلك احتمالان : الإحتمال الأول : أن يكون ذلك قد نشأ عن تصدي الواضع لوضع لفظين أو أكثر لمعنى واحد ، أما في عرض واحد أو على فترات متعاقبة ، وقد قلنا أن ذلك لا محذور فيه ولا منافاة معه لحكمة الوضع .

الإحتمال الثاني : أن يكون ذلك

قد نشأ عن اختلاف الواضع ، بمعنى أن كل قبيلة من قبائل العرب قد وضعت للمعنى المراد لفظاً خاصاً ثم أنه لما جمعت الفاظ اللغة أو تداخلت القبائل فيما بينها صار للمعنى الواحد ألفاظ متعددة .

وهذان الإحتمالان يمكن أن يكون أحدهما هو المنشأ لوقوع الترادف في اللغة ، كما يمكن أن يكون مجموعهما هو المنشأ لذلك ، بمعنى أنه من الممكن أن يكون بعض المترادفات نشأ عن الاحتمال الأول وبعضها نشأ عن

تكون فعلية التكليف بالمهم منوطة  
بعضيان التكليف الأهم .

ثم إنَّ مورد الأمر الترتبي هو  
حالات التزاحم وضيق قدرة المكلف  
عن الجمع بين التكليفين وإلا فلو كان  
المكلف قادراً على الجمع بين  
التكليفين في عرض واحد فلا معنى  
للأمر الترتبي ، وليس المقصود من  
ضيق قدرة المكلف عن الجمع بين  
التكليفين هو ضيق القدرة عن امتثال  
أحدهما حتى في طول الآخر بل إنَّ  
الترتب يتصوّر حتى في حال قدرة  
المكلف على الجمع بين التكليفين  
طولياً إذا كان عاجزاً عن الجمع بينهما  
في عرض واحد ، كما في الواجب  
الموسع والمضيق ، فلو وقعت النجاسة  
في المسجد عند زوال الشمس فإنَّ هنا  
يمكن تصوير الأمر الترتبي ، بأن يقال  
إنَّ فعلية الأمر بالصلاة - والذي هو  
الواجب الموسع - مشروط بعدم  
امتثال الأمر بالإزالة ، وهذا بخلاف

الأمر بالإزالة فإنه مطلق من جهة  
امتثال الأمر بالصلاة أو عدم امتثاله .  
فمورد الأمر الترتبي هو ضيق قدرة  
المكلف عن الجمع بين التكليفين  
المتضادين - بنحو الضد الخاص - في  
عرض واحد .

وباتضح ذلك نقول : إنَّ البحث  
عن الترتب إنما هو عن امكانه  
وامتناعه ، بمعنى إنَّ البحث عنه بحث  
ثبوتي ، وواضح أنه لو ثبت امتناعه  
فإنَّه لا تصل النوبة للبحث الإثباتي إنما  
الكلام فيما لو ثبت امكانه فقد أفاد  
السيد الخوئي رحمته إنَّ ثبوت الامكان  
للأمر الترتبي كاف في ثبوت وقوعه  
بلا حاجة الى تجشم عناء البحث  
الإثباتي ، وذلك يتّضح بهذا البيان :

إنَّ افتراض مسئولية المكلف عن  
تكليفين يعجز عن الجمع بينهما في  
عرض واحد مستحيل لاستحالة  
التكليف بغير المقدور ، أو قل إنَّ الأمر  
بالضدين بنحو يكون كلّ واحدٍ منهما

المقدور، إلا أن الأول لا مبرر له بعد  
امكان التفصي عن محذور التكليف  
بغير المقدور بواسطة الحل الثاني.

وبتعبير آخر: يدور الأمر بين  
سقوط أصل الأمر بالمهم وبين سقوط  
اطلاقه، ولا معنى للإلتزام بسقوط  
أصل الأمر بالمهم بعد أن كان واجداً  
لملاك جعله، وبعد إمكان التفصي عن  
محذور التكليف بغير المقدور بواسطة  
تقييد الأمر بعدم امتثال التكليف  
بالأهم.

ومن هنا يتعين سقوط الإطلاق  
عن الأمر بالمهم، لأنه القدر المتيقن  
الذي تقتضيه القرينة العقلية والتي هي  
استحالة التكليف بغير المقدور. وقد  
أوضحنا ما يتصل بهذا البيان تحت  
عنوان «التخيير العقلي الشرعي».

وبهذا يتمحض البحث في الترتب  
عن إمكانه وامتناعه، وقد اختلف  
الأعلام في ذلك، ونسب السيد  
الخوئي رحمته إلى الشيخ الانصاري رحمته

مطلق من جهة امتثال الآخر أو  
عصيانه مستحيل لاستحالة طلب  
الجمع بين الضدين، فالأمر بانقاذ  
الغريق الأول بنحو مطلق، والأمر  
بانقاذ الغريق الثاني بنحو مطلق - رغم  
ضيق قدرة المكلف عن امتثال  
الأمرين - مستحيل وإلا لزم التكليف  
بما لا يطاق، وحينئذ لا بد من أحد  
علاجين، إما البناء على سقوط الأمر  
بالمهم من رأس، بمعنى أن المكلف  
مسئول عن امتثال التكليف بالأهم  
فحسب وليس مسئولاً عن التكليف  
بالمهم سواء امتثل الأمر بالأهم أو لم  
يمثله، وأما الإلتزام بتقييد الأمر  
بالمهم، أي الإلتزام بمسئولية المكلف  
عن الأمر بالمهم عند عصيان الأمر  
بالأهم، وهذا معناه سقوط الإطلاق  
عن الأمر بالمهم دون سقوط أصل  
الأمر به.

وتلاحظون أن كل واحد من هذين  
الحلّين يرتفع معه محذور التكليف بغير

القول بامتناعه خلافاً لجمع من الأعلام كالمحقق النائيني رحمته. هذا وقد استدلل صاحب الكفاية رحمته للقول بالإمتناع بما ملخصه :

أنه يلزم من الأمر الترتبي طلب الجمع بين الضدين، وذلك في زمان فعلية الأمر بالمهم، أي حين عصيان الأمر بالأهم أو العزم على تركه وعصيانه، إذ من الواضح عدم سقوط الأمر بالأهم بمجرد عصيانه أو العزم على عصيانه، وحينئذ يكون كل من الأمر بالأهم والأمر المهم فعلياً، وهذا معناه مسئولية المكلف عن كلا التكليفين، إذ إن كلاً منهما يدعو لامتنال نفسه حينئذ، إذ إن ذلك هو مقتضى افتراض فعلية كل منهما.

وأما ما استدل به على إمكان الترتب فوجوه إلا أن عمدة القول بإمكانه يتضح بهذا البيان - بعد الاستدلال عليه بالوجدان وملاحظة الخطابات العرفية - وهو أن المفترض

هو عدم التنافي بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم ذاتاً، بمعنى أنه ليس ثمة محذور من جعل الوجوب على الفعل الأهم وجعل الوجوب على الفعل المهم، وذلك لكون كل واحدٍ منهما واجداً لملاك جعله، نعم التنافي إنما هو من جهة ضيق قدرة المكلف عن الجمع بين متعلقي الجعلين، وحينئذ لو كان كلا التكليفين مطلقين لكان المكلف عاجزاً عن امتثالهما، أما لو افترضنا أن فعلية التكليف بالمهم مقيدة بعدم امتثال الأهم فإنه لا محذور من جهة استحالة التكليف بغير المقدور، وذلك واضح عندما يمثل المكلف الأمر بالأهم، حيث لا مسئولية على المكلف من جهة التكليف بالمهم بعد أن لم تكن فعليته متحققة بسبب انتفاء موضوعها وهو عصيان الأمر الأهم، إذ المفترض أنه لم يعص الأهم.

وأما حينما يعصي التكليف بالأهم فكذلك لا محذور من جهة لزوم

التكليف بغير المقدور، إذ إنَّ المكلف لم يكن مسئولاً عن غير التكليف بالأهم، فالتكليف بالأهم ليس مزاحماً بتكليف آخر، وذلك لأنَّ التكليف بالمهم لا يدعو لاجاد موضوعه وهو عصيان الأمر بالأهم فلا يكون التكليف بالمهم منافياً ومعانداً للتكليف بالأهم، غايته أنَّ المكلف لما شاء عدم امتثال التكليف بالأهم تنقح موضوع التكليف بالمهم، فالمكلف إذن قادر على امتثال الأهم بواسطة اعدام موضوع الأمر بالمهم. وبتعبير آخر: لما لم تكن التكاليف مقتضية لاجاد موضوعاتها، إذ هي لا تدعو إلا إلى امتثال نفسها في ظرف اتفاق تحقق موضوعاتها خارجاً، لما لم يكن كذلك فالأمر بالمهم لا يزاحم الأمر بالأهم، إذ إنَّ الأمر بالمهم لا يكون كذلك إلا إذا افترضنا اقتضائه لاجاد موضوعه وهو معصية الأمر بالأهم، والأمر ليس كذلك حيث قلنا إنَّ الأمر

بالمهم لا يدعو لمعصية الأمر بالأهم. وحينئذٍ نقول: إذا لم يكن الأمر بالمهم نافياً للأمر بالأهم فما هو المانع من الأمر به بنحو الترتب، بأن يقال: تجب عليك الإزالة مطلقاً ولكن اذا عصيت الأمر بها وجبت عليك الصلاة، فالأمر بالصلاة لا يزاحم الأمر بالإزالة، إذ أنه لا يدعو لعصيان الأمر بالإزالة وإنما يدعو للإتيان بالصلاة لو عصى المكلف الأمر بالإزالة، وواضح أنه حين عصيانه الأمر بالإزالة قادر على امتثال الأمر بالصلاة تكويناً وشرعاً، اما تكويناً فواضح، وأما شرعاً فلأن ترك الإزالة لم يكن مستنداً إلى الشارع بعد ان لم يكن الأمر بالصلاة مقتضياً وداعياً لعصيان الأمر بالإزالة.

\*\*\*

٢٠٥ - الترجيح بالأحدثية

والمقصود من الترجيح بالأحدثية

المقطوع الصدور واجد للحجية بنحو  
لا يصلح الخبر الواحد لمعارضته ولو  
كان هذا الخبر معتبراً سنداً.

ولو كان المراد من الترجيح  
بالأحدثية هو التخصيص والتقييد  
للاطلاقات المتقدمة صدوراً فهذا  
خروج أيضاً عن مرجحات باب  
التعارض، إذ إن التخصيص والتقييد  
أما يكونان في حالات امكان الجمع  
العرفي، وعندئذ لا يكون الأحدث  
مرجحاً.

على أن بعض الروايات التي استدلل  
بها على الترجيح بالأحدثية مشتملة  
على خصوصية نحتل دخالتها في  
الترجيح بالمتأخر، وهو العلم بصدور  
الخبرين المتعارضين، وهذا ما لا تتوفر  
عليه فعلاً، وذلك لتساوي الخبرين  
عندنا من حيث احتمال صدورهما  
وعدم صدورهما، وإيها صدر لبيان  
الحكم الواقعي وإيها صدر تقيّة مثلاً.  
على أن الرواية اشتملت على قرينة

هو لزوم التعبد بالخبر المتأخر صدوراً  
في ظرف تعارضه مع المتقدم صدوراً،  
وليس المراد من ذلك هو لزوم التعبد  
بالمتأخر مطلقاً حتى مع امكان الجمع  
العرفي بين الخبر المتقدم والمتأخر.

وقد تبنى بعض الفقهاء هذا المرجح  
في ظرف التعارض إلا أن المعروف  
بينهم هو عدم الترجيح بالأحدثية،  
لأن المتأخر لو كان ناسخاً فإنه يلزم  
التعبد به دون المتقدم بقطع النظر عن  
مرجحات باب التعارض، وذلك لأن  
الناسخ ليس من قبيل المرجحات وإنما  
هو من قبيل الكاشف عن انتهاء أمد  
الحكم المتقدم وضرورة الحكم  
المتأخر هو الحكم الفعلي والذي يلزم  
العباد التعبد به إلا أنه لو سلمنا امكان  
النسخ بعد الرسول ﷺ فإن من  
المقطوع به عدم ثبوت النسخ إلا بدليل  
قطعي، وهذا موجب آخر لخروج  
الترجيح بالأحدثية عن مرجحات  
باب التعارض، وذلك لأن الخبر

ظرف صدوره .

أما نحن فلما لم نكن مطلعين على أيّ الخبرين صدر تقيّة وأيهما صدر لبيان الحكم الواقعي فإنّ اللازم هو الرجوع لمرجح آخر للتعرف بواسطة على ما يلزم العمل به منها .

\*\*\*

### ٢٠٦ - الترجيح بالتقيّة

المراد من الترجيح بالتقيّة هو أنّه لو تعارضت روايتان تعارضاً مستحكماً موجباً للعلم بمنافاة احدهما للواقع وكانت كلا الروايتين واجدتين لشرائط الحجية بقطع النظر عن التعارض فإنّه يلاحظ مفاد كلا الروايتين فإن كانت احدهما موافقة لروايات العامة والاخرى مخالفة أو غير موافقة فإنّ الموافقة لروايات العامة تسقط عن الحجية بسبب التعارض .

ومنشأ الترجيح هو أنّه من غير

تكشف عن أنّ الملاك من لزوم الأخذ بالتأخر هو التقيّة وأنّ الامام عليه السلام قد يعطي حكماً لمسألة ثم في وقت آخر يعطي حكماً آخر لنفس المسألة وقد يكون المتأخر هو المناسب للتقيّة ومع ذلك يلزم التعبد به ، وذلك لمناسبة زمن صدور الخبر للتقيّة ، وواضح أنّه لو كان كذلك فإنّ العمل بالخبر المتأخر أمّا هو لتشخيص الامام عليه السلام الأعراف بمجاري الامور وأنّ المناسب في ذلك الوقت هو العمل بالتقيّة وإلا فالخبر المتقدم هو الذي صدر لبيان الحكم الواقعي ، ولو كان الخبر المتقدم هو الذي صدر لبيان الحكم الواقعي فإنّ لزوم العمل به أمّا هو لأجل كونه الحكم الواقعي وأنّ الخبر المتقدم صدر لمناسبات اقتضتها التقيّة ، وعليه لا يكون الخبر المتأخر مترجحاً بسبب تأخره بل إنّ الترجيح أمّا نشأ اما عن كون المتأخر صدر لبيان الحكم الواقعي وأمّا لأنّه كان مناسباً للتقيّة في

المعقول ان تكون كلا الروایتين  
 صادرتين لبيان الحكم الواقعي ، فلا بد  
 وان تكون احدهما صادرة تقيّة أو انها  
 غير صادرة ، ولما كان عدم الصدور  
 ينافي اعتبار السند ووثاقة جميع رواته  
 فيتعين صدور احدهما تقيّة ، ولما كان  
 الأقرب للتقية هي الرواية الموافقة  
 لروايات العامة تعين عدم صدورها  
 لبيان الحكم الواقعي ، وهذا ما يوجب  
 سقوطها عن الحجية .

وبهذا اتضح المراد من الترجيح  
 بالتقية وأنه عبارة عن ترجيح  
 الرواية المنافية للتقية أو غير  
 المناسبة لها في مقابل الرواية المناسبة  
 للتقية .

ثم ان الترجيح بالتقية هل يختص  
 باتفاق موافقة احدى الروایتين  
 لروايات العامة - كما هو مقتضى  
 معتبرة الراوندي - أو تشمل الموافقة  
 لفتاوى العامة المستندة لغير الروايات  
 كالمستندة للقياس أو الاستحسان .

الظاهر من كلمات الفقهاء ان  
 الترجيح بالتقية لا يختص بموافقة  
 احدى الروایتين المتعارضتين لروايات  
 العامة بل يشمل الموافقة لفتاواهم  
 المستندة لمدارك اخرى غير  
 الروايات ، وذلك بمقتضى اطلاق بعض  
 الروايات كمقبولة عمر بن حنظلة ،  
 على ان ذلك هو مقتضى مناسبات  
 الحكم والموضوع ، إذ ان المستظهر من  
 روايات الترجيح بالتقية ان ذلك ليس  
 حكماً تعبيرياً صرفاً بل انه نشأ عن  
 الظروف التي اكتنفت عصر النص ،  
 حيث كان العامة ذوا شوكة واقتدار  
 فتكون مناوءتهم واطهار ما ينافي  
 متبنياتهم مسوغاً لإساءتهم أو لا أقل  
 استيحا شهم والذي قد يترتب عليه  
 التشنيع والتوهين ، وقد تفضي  
 مخالفتهم للوقوع في الضرر والذي كان  
 يحرص أهل البيت عليه على التحفظ  
 من ايقاع شيعتهم في محذوره .

واذا كان هذا هو الملاك للترجيح

المعقول ان تكون كلا الروایتين  
 صادرتين لبيان الحكم الواقعي ، فلا بد  
 وان تكون احدهما صادرة تقيّة أو انها  
 غير صادرة ، ولما كان عدم الصدور  
 ينافي اعتبار السند ووثاقة جميع رواته  
 فيتعين صدور احدهما تقيّة ، ولما كان  
 الأقرب للتقية هي الرواية الموافقة  
 لروايات العامة تعين عدم صدورها  
 لبيان الحكم الواقعي ، وهذا ما يوجب  
 سقوطها عن الحجية .

وبهذا اتضح المراد من الترجيح  
 بالتقية وأنه عبارة عن ترجيح  
 الرواية المنافية للتقية أو غير  
 المناسبة لها في مقابل الرواية المناسبة  
 للتقية .

ثم ان الترجيح بالتقية هل يختص  
 باتفاق موافقة احدى الروایتين  
 لروايات العامة - كما هو مقتضى  
 معتبرة الراوندي - أو تشمل الموافقة  
 لفتاوى العامة المستندة لغير الروايات  
 كالمستندة للقياس أو الاستحسان .



## ٢٠٧ - الترجيح بالشهرة

وقد ورد الترجيح بالشهرة في مقبولة عمر بن حنظلة<sup>(٢)</sup> والمرفوعة التي رواها ابن أبي جمهور الإحسائي<sup>(٣)</sup>. هذا وقد اختلف الفقهاء في المراد من الشهرة الواردة في الروايتين، فقد ذهب البعض إلى أن المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية، بمعنى اشتهاً نقل الرواية في المجاميع الروائية بحيث تكون الرواية بالغة حد التواتر أو الإستفاضة، وحينئذ يكون صدورها مطمئناً به وتكون الرواية الواقعة في مقابلها شاذة.

ومن هنا يخرج الترجيح بالشهرة عن مرجحات باب التعارض، لأنَّ الترجيح بالشهرة - بهذا المعنى - يكون من قبيل ترجيح الحجة على اللاحجة، إذ لا ريب في سقوط الرواية الشاذة المنافية للرواية المشتهرة والتي هي مقطوعة الصدور.

بالتقيّة فأبى فرق بين موافقة الخبر لروايات العامة أو موافقته لفتاواهم الغير المستندة لأخبارهم.

ثم إنَّ الترجيح بالتقيّة أنما يأتي في مرحلة متأخرة عن الترجيح بالموافقة للكتاب المجيد والسنة القطعيّة، فلو تعارض خبران وكان أحدهما موافقاً للكتاب المجيد والآخر مخالفاً للكتاب فإنَّ الذي يسقط عن الحجية هو الخبر المخالف للكتاب وإن كان مخالفاً للعامة وكان الخبر الموافق للكتاب موافقاً للعامة، فالترجيح بالتقيّة إذن أنما هو في حالة عدم موافقة ومخالفة كلا الخبرين للكتاب المجيد كأن لم يكن الكتاب المجيد متصدياً لحكم المسألة المشتمل عليها الخبران المتعارضان، وعندئذ يلاحظ الموافق لمذهب العامة فيكون مرجوحاً.

وهذه الطولية مستفادة من معتبرة الراوندي<sup>(١)</sup>.

كان هو الشهرة الروائية إلا أنه مع ذلك تكون الشهرة من المرجحات في باب التعارض لا أن تقدمها من باب تمييز الحجّة عن اللاحجّة، وذلك لأنّ المراد من الشذوذ في الخبر المقابل للمشهور إنما هو قلة النقل، والتعبير عنه بالشذوذ إنما هو بالإضافة للخبر المشهور النقل، كما أنّ التعبير عن المشهور بأنّه من المجمع عليه لا يعني أكثر من اشتار النقل، فليس المقصود منه الإجماع الإصطلاحي، وذلك بقريظة وجود ما يقابله، فإنّه منقول أيضاً في كتب الرواة، غايةً إن نقله أقل من نقل الخبر المقابل له، ومن هنا يكون التعبير بنفي الريب عن الخبر المشهور معناه نفي الريب بالإضافة إلى الخبر الآخر.

وأما السيد الصدر رحمته فقد أبرز قرينتين على أنّ الشهرة المقصودة في المرفوعة هي الشهرة الفتوائية، ومقصوده من الشهرة الفتوائية هي

واستدلّ السيد الخوئي رحمته لذلك بأن الظاهر من الشهرة في المقبولة والمرفوعة هو الوضوح، وذلك لأنّ التعبير في المقبولة بالمجمع عليه ونفي الريب عما هو مجمع عليه ثم تصنيفها في قسم الأمر البين الرشد يؤكد المعنى المذكور وأنّ التعارض إنما هو بين السنة القطعيّة والخبر الشاذ، وواضح أنّ كل خبر ينافي السنة القطعية يكون ساقطاً عن الحجية من أول الأمر وأنّ التقديم حينئذٍ يكون من باب الأخذ بما هو حجة والاعراض عما هو ساقط عن الحجية.

وأما افتراض اشتهاار كلا الخبرين في المقبولة فهو بمعنى الإجماع على نقلها وإنهما مقطوعا الصدور، ومن هنا يكون الافتراض خارج عن محل الكلام باعتبار أنّ البحث إنما هو عن الخبرين الظنيين.

وفي مقابل هذه الدعوى ذهب المشهور إلى أنّ المراد من الشهرة وأن

الترجيح بصفات الراوي، فلو كان راوي أحد الخبرين المتعارضين أعدل أو أفقه أو أصدق أو أوثق من الراوي للخبر الآخر - على ان يكون الراوي للخبر الآخر ثقة - فإن ذلك يكون موجباً لترجيح الخبر المروي عن المتفوق في الصفات المذكورة.

وعمدة ما يستدل به على الترجيح بالصفات هو مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة ابن ابي جمهور الاحسائي. وقد اورد على الاستدلال بالمقبولة انها بصدد ترجيح أحد الحكمين على الآخر وهو مما لا يتصل بمحل الكلام، ويؤيد ذلك اهمال الشيخ الكليني رحمته للترجيح بالصفات رغم أنه في مقام تعداد المرجحات. وأجاب الشيخ الانصاري رحمته عن ذلك باحتمال أن يكون اهماله نشأ عن وضوح الترجيح بالصفات.

ونقض عليه السيد الخوئي رحمته بأن عدم ذكره الترجيح بالصفات لو كان

الشهرة الفتوائية العملية والتي تعني استناد الفتوى والعمل الى رواية.

**القرينة الاولى:** ان زرارة رحمته حينما أمره الامام عليه السلام بالأخذ بما اشتهر بين الاصحاب افترض ان يكون كلا الخبرين مشهورين، وهذا الافتراض انما يناسب الشهرة الفتوائية العملية، وذلك بقرينة ان الامام عليه السلام أمر حين اتفاق هذا الافتراض بالأخذ بما يقول به أعدلهما وأوثقهما، فلو كان المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية - والتي تقتضي قطعاً صدور كلا الخبرين - لما كان من المناسب الترجيح بالأعدلية والاثنية بعد القطع بصدورهما، إذ ان الترجيح بالأعدلية والاثنية - والتي هي من صفات الراوي - انما تناسب الظن بالصدور.

\*\*\*

### ٢٠٨ - الترجيح بالصفات

والمراد من الترجيح بالصفات هو

المنصوصة فهل يصح التعويل على هذه القرينة لترجيح ذي القرينة على الفاقد لها؟.

ذهب الشيخ الانصاري رحمته الله لذلك،  
وقرب ذلك بوجهين:

الوجه الاول: ان المستظهر من الترجيح بالأعدلية والأصدقية هو ان ملاك الترجيح في الأخبار المتعارضة هو ما يوجب الأقربية للواقع، ومن هنا يكون اشتغال أحد الخبرين على قرينة - موجبة لا قرينة بالنسبة للآخر للواقع - سبباً لترجيحه على الآخر، فلا موضوعية للمرجحات المنصوصة بعد ان كانت الأقربية هي ملاك الترجيح.

الوجه الثاني: ان المراد من نفي الريب عن الرواية المشهورة هو نفي الريب بالإضافة للرواية الاخرى الشاذة لان نفي الريب المساوق لليقين والإطمئنان، وعليه يكون الخبر المكتنف بالقرينة المقوية لاحتمال

ناشئاً عن الوضوح لكان قد أهمل ذكر الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، إذ لا ريب في وضوحها بل أوضحيتها على الترجيح بالصفات، على ان الشيخ الكليني رحمته الله في مقام تعداد المرجحات فلا يكون الوضوح حينئذ مسوغاً لاهماله هذا المرجح لو كان يتبنى صلاحيته للترجيح.

وأما المرفوعة فهي ساقطة سنداً فلا يصح التعويل عليها.

\*\*\*

### ٢٠٩ - الترجيح بالظن غير المعتبر

ويقع البحث في المقام عن صلاحية المرجحات الظنية غير المنصوصة لترجيح الخبر ذي المرجح على الخبر الفاقد له، فلو اتفق تعارض خبرين وكان أحدهما مشتملاً على قرينة ظنية مقتضية لا قرينة مطابقتة للواقع بالنسبة للخبر الآخر على ان تكون هذه القرينة من غير المرجحات

٢١٠ - الترجيح بموافقة

الكتاب المجيد

عالجت مجموعة من الروايات  
العلاجية التعارض في الأخبار  
بواسطة الأمر بلزوم الأخذ بالخبر  
الموافق لكتاب الله جلّ وعلا وترك  
الخبر المخالف لكتاب الله عز وجل أو  
بلزوم ترجيح الموافق على المخالف .

والطائفة الاولى خارجة عن محلّ  
الكلام لظهورها في تمييز الحجّة عن  
اللاحجة، إذ إنّ محلّ الكلام إنّما هو  
الروايات المتكافئة والواجدة لشروط  
الحجّة لولا التعارض .

ومن هنا لا بدّ من بيان المراد من  
الموافقة والمخالفة في الروايات  
المتصدية لعلاج التعارض بين الأخبار  
الواجدة للحجّة في نفسها لولا  
التعارض . فنقول :

إنّ الظاهر بدوياً من الموافقة هي  
مطابقة مفاد أحد الخبرين لكتاب الله

صدوره ممّا لا ريب فيه بالاضافة الى  
الخبر المعارض والذي هو فاقد لتلك  
القرينة، وهذا ما يوجب ترجحه عليه  
بعد ان لم يكن الملاك في الترجيح هو  
عدم الريب المطلق، وأنما هو عدم  
الريب الإضافي، وهذا ما يتفق في غير  
المرجحات المنصوصة .

إلا أنّ الإشكال على التقريب الاول  
هو ان المرفوعة ساقطة سنداً،  
والمقبولة أنّما هي متصدية لبيان ما هو  
المرجح لأحد الحكمين على الآخر،  
فلا صلة لها بمحلّ الكلام .

وأما الإشكال على التقريب الثاني  
فهو عدم التسليم بأن المراد من نفي  
الريب هو نفي الريب الإضافي وإنّ  
الصحيح هو القطع بصدور الرواية التي  
نفي الإمام عليه السلام عنها الريب، وبه تكون  
المقبولة بصدد تمييز الحجّة عن  
اللاحجة .

وبسقوط كلا التقريبين لا يكون ثمة  
مبرر للترجيح بالظن غير المعتبر .

أحدهما مشمولاً لعمومات أو  
اطلاقات الكتاب وكان مؤدى الآخر  
منافياً أو غير موافق - ولو بهذا النحو  
من الموافقة - فإن الترجيح يكون  
للاول.

وأما المخالفة لكتاب الله عز وجل  
فإن من المقطوع به عدم إرادة المباشرة  
لمفاد الكتاب المجيد، وذلك لأنه لو كان  
المراد منه ذلك لكان من تمييز الحجّة  
عن اللاحجة، إذ لا ريب في أن الخبر  
المخالف بنحو المباشرة للكتاب المجيد  
يكون ساقطاً عن الحجية حتى مع  
عدم وجود المعارض، وذلك  
لروايات المتواترة القاضية بسقوط  
المخالف لكتاب الله عز وجل - بهذا  
النحو من المخالفة - عن الحجية في  
نفسه وبقطع النظر عن التعارض، في  
حين أن البحث إنما هو عن الروايات  
المتعارضة والتي تكون متكافئة من  
حيث واجديتها للحجية في نفسها لولا  
التعارض.

عز وجل، إلا أن هذا الظهور يزول  
بمجرد الالتفات إلى أن القرآن الكريم لم  
يتصدّ لبيان كثير من تفاصيل الأحكام  
الشرعية وأوكل ذلك للسنة الشريفة،  
فلو كان المراد من الموافقة هو المطابقة  
لكانت فائدة هذا المرجح محدودة  
جداً، وهذا ما ينافي التأكيد عليه كثيراً  
في روايات العلاج، ومن هنا لا  
يستبعد أن يكون المراد من الموافقة هو  
عدم المنافاة لكتاب الله جلّ وعلا،  
وذلك في مقابل الخبر المنافي لكتاب الله  
عز وجل، وحينئذ يلاحظ الخبران  
فإن كان أحدهما مخالفاً للكتاب  
والآخر غير منافي له فإن الترجيح  
يكون للخبر الغير المنافي للكتاب.

ولو لم يقبل هذا الاستظهار فإن  
الموافقة لا تعني التطابق التام بين مفاد  
الكتاب العزيز ومفاد أحد الخبرين بل  
يكفي دخوله تحت عمومات أو  
اطلاقات الكتاب المجيد، وحينئذ  
يلاحظ الخبران فلو كان مؤدى

أخرى ليست منافية للكتاب ولو بهذا النحو من التنافي أو كانت موافقة للكتاب المجيد فإن ذلك يستوجب - بمقتضى روايات العلاج - سقوط الرواية الأولى عن الحجية، والسقوط هنا لم ينشأ إلا بسبب التعارض وإلا فالرواية الأولى واجدة للحجية في نفسها، غاية أن الرواية الثانية مترجحة عليها ويلزم العمل بها دون الأولى بسبب وقوع الأولى طرفاً في المعارضة.

وهنا أمر نبيه عليه السيد الصدر عليه السلام وهو أن معتبرة الراوندي جعلت المرجح هو مجموع الموافقة والمخالفة، وحينئذ لو كنا نفهم من الموافقة هي التطابق ولو بنحو الدخول تحت اطلاق أو عموم الآية فهذا معناه أن يكون أحد الخبرين مطابقاً والآخر مسنانياً وإلا لم يصح ترجيح أحدهما على الآخر، إذ إن هذا هو مقتضى كون المرجح هو مجموع

وحينئذ يتعين أن يكون المراد من المخالفة هو المخالفة التي لا تنافي الجمع العرفي بين مفاد الكتاب المجيد وبين الرواية، بحيث لو لا التعارض لكان على المجتهد أن يجمع بين مفاد الكتاب والرواية جمعاً عرفياً ويعمل بمفادهما معاً بعد الجمع العرفي إلا أنه وبسبب التعارض يسقط الخبر المنافي للكتاب - بهذا النحو من التنافي - عن الحجية وتكون الحجية حينئذ للخبر الآخر الغير المنافي للكتاب ولو بهذا النحو من التنافي.

مثلاً: لو كان الخبر مخصصاً أو مقيداً للعمومات أو اطلاقات الكتاب المجيد أو كان حاكماً أو وارداً أو مشتملاً على قرينة صارفة لظهور الكتاب عن ظهوره الأولي فإن ذلك لا يوجب سقوط الرواية عن الحجية بل أنها حينئذ تصلح للتصرف في الظهور الأولي لمفاد الكتاب المجيد، إلا أنه لو كانت هذه الرواية معارضة برواية

الوجوبين يفضي الى العجز عن امتثال  
الوجوب الآخر.

ومن هنا يتضح الفرق بين التزاحم  
والتعارض، إذ أن التعارض معناه  
التنافي بين مؤدى الدليلين في مرحلة  
الجعل، بمعنى أن كل مدلول ينفي واقعية  
مدلول الدليل الآخر بعد أن يثبتته  
لنفسه، ومن هنا تكون مرجحات  
باب التعارض موجبة لطرح الدليل  
المرجوح، وهذا بخلاف التزاحم فإنه  
لا تنافي بين مؤدى الدليلين في مورده  
بل يمكن الجزم بصدورها ومطابقة  
مضمونها للواقع، غايته أن المكلف  
عاجز عن امتثالها معاً. وهذا ما  
أوجب دعوى أن امتثال أحدهما  
مقتضى لسقوط فعلية الآخر،  
لافتراض عدم قدرته بعد امتثال  
الاول على امتثال الثاني، فيكون  
سقوط التكليف الثاني بسبب انتفاء  
موضوعه وهو القدرة، وهذا لا يتصل  
بأصل جعله وصدوره لبيان الحكم

الأمرين، إلا أنه مع الإلتفات الى قلة  
الأحكام التي تصدى القرآن الكريم لبيانها  
يُستظهر من الرواية كفاية اشتغال أحد  
الخبرين على ما ينافي اطلاقاً أو  
عمومات الكتاب المجيد لترجيح الخبر  
الآخر حتى وإن لم يكن موافقاً بالنحو  
المذكور للموافقة كأن كان مفاده ممّا  
سكت القرآن الكريم عن بيانه.

\*\*\*

### ٢١١ - التزاحم

هو التنافي بين الأحكام التكليفية  
الإلزامية في مقام الامتثال على أن  
يكون منشأ التنافي هو ضيق قدرة  
المكلف عن الجمع بينهما في مقام  
الامتثال.

ومثاله ما لو اتفق أن عجز المكلف  
عن الجمع بين وجوب النفقة على  
الزوجة ووجوب النفقة على الأب  
فإنه يحصل التنافي في مقام الامتثال بين  
الوجوبين، أي أن امتثال أحد



جارية في حقه بخلاف مكلف آخر كانت قدرته أضيق من ان تجمع بين تكليفين، فالمكلف الاول مثلاً قادر على ان يجمع بين امتثال وجوب النفقة على الزوجة ووجوب النفقة على الأب وأما الآخر فإنه لا يقدر على الجمع بين الوجوبين، كما قد تنعكس الحالة فيصبح القادر عاجزاً والعاجز قادراً، وهذا يعني ان حالة التزامه قد لا تظل مطردة في المكلف الواحد فقد تعرضه ثم تزول عنه ثم تعرضه وهكذا، فتكون أحكام التزامه جارية في حقه متى ما طرأت حالة التزام عليه ومتى ما زالت يكون مسئولاً عن الجمع بين التكليفين.

وأما التعارض فليس كذلك، إذ ان ترجح أحد الدليلين لا يختلف باختلاف المكلفين، فلو كان المرجح مقتضياً لتقديم الدليل الاول على الآخر فإن ذلك يكون مطرداً في تمام الأزمنة ولتمام المكلفين.

الواقعي بل لأن الأحكام مجعولة على موضوعاتها المقدرة الوجود، فحينئذ لا يكون الموضوع متحققاً خارجاً لا يكون الحكم المجعول فعلياً.

فالتزامه إذن يوجب انتفاء فعلية أحد الحكمين بسبب اقتضائه لانتفاء موضوعه، وهذا بخلاف التعارض فإن الحكم في كل دليل ينفي - في مورد التعارض - الحكم في الدليل الآخر حتى لو اتفق تحقق موضوعه خارجاً وحتى لو كان المكلف قادراً على الجمع بين مؤدئ الدليلين المتعارضين، كما في بعض حالات التعارض العرضي فإن بإمكان المكلف ان يصلي الجمعة والظهر، وأما في فرض التزامه فإن هذه الحالة لا تتفق أصلاً.

ثم ان هنا منه آخر على الفرق بين التزامه والتعارض، فالتزامه يختلف باختلاف المكلفين، فقد يتفق ان يكون المكلف قادراً على الجمع بين التكليفين فلا تكون أحكام التزامه

مثلاً - فإنَّ التكليف المهم يصبح فعلياً في حقه ، وهذا هو الترتب المقتضي لترتب الفعلية للتكليف الآخر عند عدم امتثال التكليف الاول .

فلو بنينا على عدم امكان الترتب لافضى ذلك الى التنافي بين الحكيم في مقام الجعل والذي هو التعارض ، وذلك لأنه لما كان كل حكم مشروط بالقدرة على امتثاله ، فهذا معناه تحقق القدرة على التكليفين في ظرف عدم امتثالها فيكون التكليفان فعليين في ظرف عدم الامتثال ، وهو مستحيل ، لأنه من غير المعقول ان يكونا مشروطين بالقدرة ومع ذلك يكونان فعليين في ظرف عدم امتثال الاله ، إذ أنه لو بادر لامتثال الاله فإنه يكون عاجزاً عن امتثال الآخر ، ومن هنا لابد من الالتزام بأن التكليف المهم ينفي اطلاق الأهم لحالات عدم امتثاله وانَّ التكليف الأهم ينفي تشريع المهم وجعله حتى في ظرف القدرة على

وبهذا اتضح انَّ الفرق بين التزام والتعارض بين جدأ ، ومن هنا لا يقع الشك في مورد من جهة أنه من باب التعارض أو التزام ، ولهذا لا تكون هناك حاجة لتأسيس أصل يكون مرجعاً في حالات الشك كما أفاد السيّد الخوئي رحمته ونقل انَّ المحقق النائيني رحمته كان يقول : بأنَّ القول ان الأصل في موارد الشك هو التعارض أو التزام أشبه شيء بان يقال : انَّ الأصل في الاشياء الطهارة أو صحة بيع الفضولي .

وهنا أمر يجدر التنبيه عليه ، وهو انَّ خروج التزام عن التعارض يرتكز على كبريين لا بدَّ من التسليم بهما في مرحلة سابقة وإلا فع عدم التسليم بهما أو باحدهما يكون التزام داخلاً في التعارض .

الاولى : هي إمكان الترتب بين الاحكام المتزامنة ، بأن تقول انَّ المكلف لو عصي التكليف الاول الاله

انَّ كلَّ تكليف فهو مطلق ، أي سواء اشتغلت بالتكليف الأهم أو لم تشتغل فهذا معناه انَّ اطلاق الأمر بالتكليف الاول ينفي اطلاق الأمر بالتكليف الثاني وهكذا العكس ، وهذا هو التعارض .

وبتعبير آخر : انَّ مقتضى اطلاق الأمر بالتكليف الاول هو انه لا شيء من التكاليف المضادة يضاهيه في الأهمية وأنَّه يلزم امتثاله على كل تقدير حتى لو استوجب ترك تكليف آخر وحتى لو اشتغلت بالتكليف الآخر الموجب للعجز عن التكليف الاول فالعجز لا يمنع عن بقاء الخطاب بالتكليف الاول . كما انَّ مقتضى اطلاق الأمر بالتكليف الثاني كذلك ، وليس لهذا معنى سوى التنافي بين التكليفين في مقام الجعل وان كل واحدٍ منهما ينفي جعل الآخر ، وبهذا اتضح تقوم التزاحم بهاتين الكبرىين .

\*\*\*

امثاله والتي هي حالة عدم امتثال الأهم ، وهذا هو التعارض .

وأما لو قلنا بإمكان الترتب فإنَّ عدم امتثال الأهم ينقح موضوع المهم وهو القدرة على امتثاله ، وعندها يكون وجوبه فعلياً ، ومع امتثال الأهم يكون المنفي هو فعلية المهم لانتهاء موضوعه لا أنه منتفٍ عن موضوعه .

الثانية : انَّ كلَّ حكم فهو مقيد بالقدرة على امتثاله ، وبتعبير آخر : انَّ كلَّ حكم فهو غير مطلق من جهة لزوم امتثاله حتى مع الإشتغال بواجب آخر أهم منه ، وعليه يكون كلَّ تكليف مشروط بعدم امتثال ضده الأكثر أهمية منه ، وحين الالتزام بذلك لا يكون التكليف نافياً لجعل التكليف المهم وأنا هو نافي لموضوعه عند الإشتغال بالتكليف الأهم ، فغاية ما يصنعه الإشتغال بالتكليف الأهم هو نفي الفعلية عن التكليف المهم .

أما لو لم نلتزم بهذه الكبرى وقلنا

الحكم المجعول على الفعل بقطع النظر  
عن ملاكه، فحتى لو كان الحكم خالياً  
عن الملاك في متعلقه أو نفس جعله أو  
كان الملاك منافياً لمقتضى الحكم فإن  
المكلف مستثول عن امتثاله وليس  
عليه البحث عن توفره على الملاك  
المناسب أو عدم توفره بعد إحراز  
صدور الحكم عن المولى وان جعله  
جدياً.

وملاحظة ملاكات الاحكام  
ومزاحماتها وماهي النتيجة المترتبة  
عن التزامها فما هي راجعة للمولى  
وهو المشرع للأحكام، ومن هنا لا  
تكون أحكام التزامها جارية في  
تزامم الملاكات.

الصورة الثانية: ان يكون الفعل  
مشمئلاً على ملاك مقتضى للإيجاب  
مثلاً أو مقتضى للحرمة إلا أنه مزاحم  
بملاك في فعل آخر بحيث تكون هذه  
المزاحمة مقتضية لملاحظة مجموع  
الفعلين وما يشتملان عليه من

## ٢١٢ - التزام الملاكات

وهو التزام الواقع بين ملاكات  
ومقتضيات الأحكام، وهذا يتصور  
على صورتين:

الصورة الاولى: هو ان يفترض

اشتغال الفعل على ملاك مقتضى لجعل  
الوجوب عليه إلا ان هذا الملاك  
مزاحم بملاك آخر يقتضي تحريم هذا

الفعل أو يقتضي اباحته بالإباحة  
بالمعنى الأعم التي تجامع اشتغال الفعل

على مزية مقتضية لإيجابه، غاية ان  
هذه المزية مزاحمة بما يستوجب عدم

مراعاتها، كما لو زومت مصلحة  
الإيجاب بمصلحة التسهيل المقتضية

للإباحة، وكذلك قد يشتمل الفعل  
على مفسدة شديدة إلا أنها مزاحمة

بمصلحة تستوجب عدم جعل الحرمة  
على الفعل وهكذا.

وهذا النحو من التزام لا إرتباط

له بالمكلف، إذ ان وظيفة هي امتثال

نفس الحكم، والثاني التزمي وهو اشتاله على الملاك التام المناسب له.

\*\*\*

### ٢١٣ - التزاحم في المستحبات

والبحث في المقام عن امكان وقوع التزاحم في المستحبات، فقد يقال بعدم امكانه كما هو مبنى السيد الخوئي رحمته بحسب نقل السيد الصدر رحمته وانه ذكر ذلك خارج بحثه. وقرب ذلك بما حاصله:

ان المكلف لما كان في سعة من جهة ترك المستحبات حتى مع اتفاق عدم التزاحم فإن ذلك يقتضي عدم وجود مانع عن التحفظ على اطلاقها حتى في ظرف التزاحم، إذ ان المحذور من الإطلاق في الأحكام الإلزامية إنما هو التكليف بغير المقدور، فلو كان الحكم الإلزاميان مطلقين حتى في ظرف عدم القدرة - يعني أنه يلزم امتثالها حتى في ظرف العجز - لكان

ملاكات للخلوص بنتيجة هي ترجيح أحد الملاكين مثلاً أو الموازنة بينهما بحيث يترتب على ذلك جعل حكم لا يتناسب مع الملاك الاول لو قطع النظر عن الملاك الثاني وهكذا، ومثاله: صلاة الفريضة في الوقت المشتملة على مصلحة مقتضية لا يجابها واتفق تحقق موضوع صلاة الآيات والتي هي مشتملة أيضاً على ملاك مقتض لا يجابها إلا ان المولى يعلم بضيق قدرة المكلف عن الجمع بينهما. فهنا يتزاحم الملاكان، وعندها يلاحظ المولى مجموع الملاكين المتزاحمين ويُناسب بينهما بالنحو الذي يتفق مع غرضه. وهذا النحو من التزاحم أيضاً لا يتصل بالمكلف.

ثم ان هذا النحو من التزاحم مبني على القول بأن الاحكام ناشئة عن ملاكات في متعلقاتها أو في نفس جعلها. ومن هنا يكون لصدور الحكم عن المولى مدلولين الاول مطابق وهو

باختلاف المباني . فبناءً على القول بأن المناط في وقوع التزام هو محذور طلب الجمع بين الضدين - كما تبين ذلك القائلون باستحالة الترتب - بناء على هذا المبني لا يختلف الحال بين الاوامر الإلزامية والواامر الإستحبابية ، فكما ان إيجاب الصلاة مثلاً وإيجاب الإزالة بنحو مطلق يكون من طلب الجمع بين الضدين فكذلك الأمر استحباً بالصوم يوم الخميس واجابة دعوة المؤمن على الطعام يوم الخميس يكون من طلب الجمع بين الضدين ، وهذا ما يستوجب ترتيب أحكام التزام حتى في الواامر الإستحبابية .

وكذلك يثبت التزام في الواامر الإستحبابية لو كان البناء هو ان الواامر مطلقاً انما تكون لغرض البعث والتحرك نحو متعلق الأمر الأعم من الوجوبي والإستحبابي ، فإن غرض البعث والتحرك لا يتعقل في ظرف

معنى ذلك التكليف بغير المقدور ، وهو مستحيل ، ومن هنا ينشأ التزام ، إلا ان هذا المحذور لا يأتي في المستحبات لو التزمنا باطلاق استحبابها حتى في ظرف التزام وعدم القدرة على الجمع بين المستحبين ، وذلك لجواز ترك المستحب حتى مع عدم التزام ، فلا محذور يلزم من القول باستحبابها في ظرف عدم القدرة على الجمع بينهما .

وبتعبير آخر : ان التكليف بغير

المقدور والذي هو قوام التزام لا يتصور في المستحبات بعد عدم الإلزام بامثالها مطلقاً ، فلا معنى للقول بأن المستحب المهم - مثلاً - يكون فعلياً في حال عدم امثال المستحب الأهم ، إذ ان للمكلف الإتيان بالمهم ابتداء كما له تركها معاً .

وأجاب السيد الصدر رحمته عما أفاده

السيد الخوئي رحمته بأن كلامه لا يتم على اطلاقه ، فعدم جريان التزام في المستحبات أو جريانه يختلف

واحكامه في الاوامر الاستجابية  
يختلف باختلاف المباني .

\*\*\*

### ٢١٤ - التزاحم في الواجبات الضمنية

والمراد من التزاحم بين الواجبات  
الضمنية هو ضيق قدرة المكلف عن  
الجمع بين امثال جزئين مثلاً من  
اجزاء مركب واجب، كما لو دار الأمر  
عند المكلف بين الصلاة قائماً مع الإيلاء  
للكوع والسجود أو بين الصلاة عن  
جلوس مع الركوع والسجود  
الإختياريين . وقد يكون التزاحم بين  
جزء وشرط، وقد يكون بين شرطين .

ومثال الاول: مالو كان المكلف  
قادراً إما على التحفظ على الإطمئنان  
دون القيام - بأن كان غير قادر على  
الإطمئنان إلا في حال الجلوس - أو  
التحفظ على القيام ولكن دون الإطمئنان .  
ومثال الثاني: مالو كان المكلف

الإشتغال بالضد المساوي أو الأهم،  
من غير فرق بين البعث الإلزامي أو  
البعث الإستجابي، والتفاوت بينهما  
أنما هو من جهة شدة البعث وضعفه .

وبتعبير آخر: أنه من غير الممكن  
أن يبعث المولى المكلف نحو فعل حال  
انبعاثه نحو امثال أمر آخر مساوٍ  
للمأمور به الثاني أو أهم منه إلا ان  
يكون غرضه صرف المكلف عن  
المأمور به الاول المساوي أو الأهم،  
وهذا غير معقول إلا في حال التنازل  
عن الأمر الاول، وهو خلف الفرض،  
وعليه يكون التزاحم وأحكامه  
جارية حتى في الاوامر الإستجابية .

نعم لو كان المبنى في الأوامر  
الاستجابية هو انها لا تعبر عن أكثر  
من محبوبة المولى لمتعلق هذه الاوامر  
لكان التزاحم غير جارٍ في موردها،  
وذلك لأن الإشتغال بأحد المحبوبين لا  
ينفي محبوبة متعلق الاستحباب الآخر .

والمستحصل ان جريان التزاحم

قادراً إما على طهارة اللباس أو طهارة البدن، وليس قادراً على مراعاة كلا الشرطين، وذلك كما لو كان الماء الذي بحوزته لا يكفي إلا لتطهير أحدهما.

وفي هذا النحو من التزاحم ذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى أن المرجع هي مرجحات باب التزاحم، وأما السيد الخوئي رحمته الله فنفي أن يكون التزاحم في الواجبات الضمنية من التزاحم المبحوث عنه، وبني على دخوله تحت التعارض، وذلك لان الوجوب عندما يتعلق بالمركب فإن الواجب هو تمام الأجزاء والشرائط، فلو تعذر الإتيان ببعض الأجزاء والشرائط يكون تمام المركب غير مقدور، إذ إن عدم القدرة على بعض الأجزاء أو الشرائط معناه عدم القدرة على تمام المركب، ولهذا يسقط المركب من رأس ويكون إيجاب الناقص مفتقراً إلى دليل، فلا معنى حينئذٍ للتزاحم بين أجزاء المركب بعد أن كان الوجوب ساقطاً

بتعذر امتثال تمام المركب.

نعم في خصوص الصلاة قام الدليل الخاص على أنها لا تسقط بحال، وعليه لو عجز المكلف عن الجمع بين جزءين أو شرطين أو جزء وشرط يكون المرجع هو ملاحظة أدلة الأجزاء والشرائط، وذلك للعلم بعدم وجوب أحدها في ظرف العجز عن الجمع، إذ من غير المقبول أن يكون كلا الجزئين واجبين رغم عدم القدرة على امتثالهما معاً، وهذا ما يُعبر عن عدم واقعية أحد الوجوبين، وحينئذٍ يحصل التنافي بين دليلي الجزئين، إذ كل واحدٍ يثبت الجزئية لمتعلقه وينفيها عن الآخر، وهذا هو التعارض الموجب لملاحظة الأدلة والتوفيق بينها إن أمكن الجمع العرفي أو الترجيح بأحد المرجحات إن كان وإلا كان المرجع هو ما تقتضيه القاعدة عند استحكام التعارض وعدم وجود المرجح من تساقط أو تخيير على الخلاف.



الثواب على شيء فسنعه كان له أجره  
وان لم يكن على ما بلغه»<sup>(٤)</sup>.

وهذه الروايات يعبر عنها بروايات  
«من بلغ»، ومفادها كما اتضح من  
معتبرة هشام أن كل من بلغه أن الفعل  
الكذائي يترتب على الإتيان به الثواب  
ففعله فإن له ذلك الثواب وان كان ما  
بلغه لا يطابق الواقع.

وتقريب الاستدلال بروايات من  
بلغ على القاعدة هو أن هذه الروايات  
تصحح العمل بكل رواية متضمنة  
لحكم استحبابي، وهذا هو معنى جعل  
الحجية لأخبار السنن أيًا كان اسنادها  
ودرجة الوثوق بصدورها.

هذا وقد ذهب جمع من الأعلام إلى  
عدم صلاحية أخبار من بلغ لاثبات  
حجية الخبر الضعيف المتصدي لبيان  
حكم استحبابي، ولهذا تكون شرائط  
الحجية معتبرة حتى في موارد اثبات  
الأحكام الإستحبابية، فلا يجوز  
للمجتهد أن يفتي باستحباب شيء إلا

٢١٥ - التسامح في أدلة السنن

والمراد من قاعدة التسامح في أدلة  
السنن هو أن ما يعتبر في ثبوت الحجية  
للخبر من وثاقة الراوي أو احتفائه بما  
يوجب الوثوق بصدوره غير معتبر في  
الأخبار المتضمنة للمستحبات وكذلك  
المكروهات على قول.

فالمراد من التسامح هو التساهل  
وعدم متابعة السند للتعرف على وثاقة  
الواقعين في سلسلته، وكذلك التساهل  
في تحصيل القرائن الموجبة للوثوق  
بصدور الخبر.

والمراد من أدلة السنن هي  
الروايات الواردة عن النبي ﷺ  
وأهل بيته عليه السلام المتصدية لبيان  
المستحبات والمكروهات.

ومدرك هذه القاعدة مجموعة من  
الروايات، وفيها ما هو معتبر سنداً،  
كمعتبرة هشام بن سالم عن أبي عبد  
الله عليه السلام قال: «من سمع شيئاً من

الشارع بغير علم مع اتفاق عدم مطابقة هذه النسبة للواقع، وبناءً على هذا التعريف يكون الإسناد بغير علم حين اتفاق مطابقته للواقع تجريباً، بخلافه بناءً على ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله فإن مجرد الإسناد بغير علم يكون تشريعاً محرماً حتى مع اتفاق مطابقة النسبة للواقع.

وهناك تعريف ثالث للتشريع، وهو عبارة عن البناء القلبي بأن حكماً معيناً صادر عن الشارع مع العلم بعدم صدوره أو الشك في صدوره، وبناءً على هذا التعريف يكون التشريع فعلاً جواًحياً لا يناط تحريمه بترتيب أثر عملي عليه من قول أو فعل.

وكيف كان فقد استدلل على حرمة التشريع - كما عن الشيخ الأنصاري رحمته الله - بالأدلة الأربعة، وبملاحظة هذه الأدلة يتضح أن المراد من التشريع هو ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله.

فقد استدلل على حرمة التشريع

أن يكون الخبر الدال على الإستحباب واجداً لشرائط الحجية. ولهذا تعارف عنهم القول بلزوم الاتيان ببعض الآداب والسنن برجاء المطلوبة، إذ لم يثبت استحبابها بدليل معتبر.

\*\*\*

### ٢١٦ - التشريع

المراد من التشريع - بحسب ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله - هو إسناد حكم إلى الشارع بغير علم بقطع النظر عن علم المكلف بعدم كون الحكم من الشارع أو أنه يظن بصدوره عن الشارع أو يشك في ذلك، في تمام هذه الصور يكون إسناد الحكم إلى الشارع من التشريع حتى لو اتفق واقعية هذا الحكم المنسوب للشارع، فمناط التشريع هو النسبة للشارع بغير علم. وفي مقابل ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله ذهب البعض إلى أن التشريع عبارة عن نسبة الحكم إلى

بقوله تعالى ﴿قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾<sup>(٥)</sup> فإنَّ عدم الإذن بالاسناد لا يختص بما لو اتفق عدم مطابقة الإسناد للواقع، إذ إنَّ هنا صورتين افترضتهما الآية الشريفة الإذن والافتراء، فكل ما لا يكون عن إذنٍ فهو افتراء إمَّا حقيقة كما لو اتفق عدم المطابقة وأمَّا حكماً كما لو اتفقت المطابقة، فع مطابقة الإسناد للواقع لا يكون الإسناد بغير علم مأذوناً به، فهو إذنٌ في حكم الافتراء، وبذلك يثبت المطلوب، وهو الحرمة حتى مع اتفاق مطابقة الإسناد بغير علم للواقع لعدم وجود حالة ثالثة لا يكون فيها الإسناد بغير علم مأذوناً به ومع ذلك لا يكون افتراءً.

واستدلَّ أيضاً بقوله ﷺ: «رجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار» فرغم مطابقة قضائه للواقع إلاَّ أنَّه مع ذلك يكون قد ارتكب محرماً بمجرد أنَّ قضاءه كان بغير علم.

كما استدلَّ لذلك بما يدركه العقل من قبح إسناد العبد للمولى حكماً بغير علم، إذ إنَّ ذلك ظلم للمولى وخروج عن مقتضى العبودية.

ثم إنَّ صاحب الكفاية ﷺ ذهب الى أنَّ الآيات المانعة عن التشريع ليس لها دلالة على الحرمة المولوية، وأمَّا هي إرشاد الى ما يدركه العقل من قبح التشريع، نظير قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾<sup>(٦)</sup>. إلاَّ أنَّ المحقق النائيني ﷺ ذهب الى دلالتها على الحرمة المولوية، وذلك لأنَّ ضابطة الاوامر والنواهي الإرشادية هو ما كان متعلقها حكماً عقلياً واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام الشرعية، أما لو كانت واقعة في سلسلة علل الاحكام الشرعية فإنَّها حينئذٍ راجعة الى ما يدركه العقل من الحسن والقبح والذي ينشأ عن إدراك المصالح والمفاسد، وهذا ما يقتضي كون الخطابات الشرعية في موارد خطابات تأسيسية، بمعنى ان

وأما المقام فليس من هذا القبيل ،  
فإن إدراك العقل لقبح التشريع ليس  
منوطاً بوجود حكم شرعي في  
مرحلة متقدمة على إدراك العقل بل إن  
قبح التشريع مدرك عقلي بقطع النظر  
عن وجود حكم شرعي في مرحلة  
سابقة على المدرك العقلي بل إن هذا  
المدرك يكون سبباً وعلة في جعل  
حكم شرعي هو حرمة التشريع ،  
فقبح التشريع واقع في سلسلة علل  
الحكم الشرعي بحرمة التشريع .

\*\*\*

### ٢١٧ - التشريع العملي

ما ذكرناه سابقاً يعبر عنه بالتشريع  
القولی ، وأما التشريع العملي فهو ان  
يمارس المكلف فعلاً بعنوان أنه من  
الدين مع عدم العلم بكونه من الدين ،  
كما لو كان المكلف يجهل بجزئية السورة  
في الصلاة أو يعلم بعدم جزئيتها ومع  
ذلك يأتي بها بقصد الجزئية .

الاوامر والنواهي في موردها مولوية ،  
وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان « الأمر  
الإرشادي » .

ومع اتضاح ذلك يتضح ان ما  
يُدركه العقل من قبح التشريع لا يصير  
النواهي الواردة في الآيات إرشادية بل  
هي مولوية ومقتضية للحرمة المولوية .

وبيان ذلك : ان قبح التشريع حكم  
مدرك بالعقل ابتداءً لاشتماله على  
المفسدة التامة ، وليس ناشئاً عن حكم  
الشرع بشيء ، مثلاً ثم يدرك العقل قبح  
مخالفته ، فيكون واقعاً في سلسلة  
معلولات الحكم الشرعي ، كما هو  
الحال في إدراك اللعقل لحسن الطاعة  
وقبح المعصية ، إذ ان هذا المدرك منوط  
بصدور أمر عن الشارع ، وحينئذ  
يدرك العقل حسن الطاعة ، ولو لم  
يكن أمر لما أدرك العقل حسن الطاعة  
لعدم وجود موضوع للطاعة ، وهكذا  
الكلام في إدراك العقل لقبح المعصية  
فإنه منوط بوجود نهي .

وهذا النحو من التشريع يتفق حكماً مع التشريع القولي المعبر عنه بالإسناد، وذلك لما يدركه العقل من قبح التصرف في سلطنة المولى جلّ وعلا، إذ من الواضح أنّ صيرورة الشيء من الدين من شئون المولى جلّ وعلا وليس لأحد إدخال ما ليس من الدين في الدين، إذ إنّ في ذلك تجاوز عن حدود العبودية وتقمص لرداء الربوبية، وليس من شيء أشنع من التجاسر على حق المولى جلّ وعلا.

\*\*\*

### ٢١٨ - التصويب الأشعري

وهو التصويب الذي يبني عليه جمع من الأشاعرة، وحاصله: أنّه ليس لله عز وجل أحكام واقعية يصيبها المجتهد أو يُخطئها بل إنّ الأحكام تابعة لما تقتضيه الأدلة والأمارات، فقيام الأمانة هو السبب في نشوء مصلحة في مؤداها ويترتب

عن هذه المصلحة جعل الحكم الشرعي بنحو يتطابق مع مؤدى الأمانة، ومن هنا يكون كلّ مجتهد مصيباً، وذلك لأنّه عوّل فيما تبناه على ما أدت إليه الأمانة والمفترض أنّه ليس ثمة واقع وراء الأمانة حتى نحتمل عدم مطابقتها له، فالأحكام إنّما تتخلّق عن الأمانة، فالمجتهد الذي يبني رأيه على هذه الأمانة يكون رأيه هو الواقع، والمجتهد الآخر الذي يبني رأيه على أمانة أخرى - متصلة بنفس موضوع الأمانة الأولى - يكون ما يبني عليه هو الواقع وهكذا لو قامت أمانة ثالثة مباينة في مؤداها للأمارتين، فيمكن أن يكون للواقعة الواحدة حكمان أو ثلاثة أو أكثر، وتكون تمام هذه الأحكام مصيبة للواقع، لأنّ الواقع إنّما يتخلّق عن قيام الأمانة.

وهذا الرأي منافع للنصوص الشرعية الكثيرة الدالة على أنّ الله عز وجل أحكام واقعية، وإنّ له في كل

عليه الواقع فإن قيامها يكون سبباً في نشوء مصلحة في مؤداها أقوى من مصلحة الواقع، وهذا ما يؤهلها للحجّة ولزوم العمل على طبقها دون الواقع، فيبقى الواقع مجرد حكم إنشائي لا يصلح لأن يُتعبّد به بعد أن كان مرجوحاً بسبب قيام الأمانة على خلافه. وهذا الرأي غير مقبول عند الامامية وإن كان ممكناً في نفسه، إذ من الممكن أن تكون فعلية الأحكام الواقعية منوطة بكشف الأمانة عنها، فتكون فعلية الأحكام الواقعية خاصة بالعالمين بها ويكون الجاهل غير مشمول هذه الأحكام، إلا أن ذلك مناف لما عليه اجماع الطائفة من أن أحكام الله مشتركة بين العالم والجاهل، وإن الأمانة انما لها دور الكشف عن الواقع فقد تصيبه وقد تخطئه، ومع تخطيها الواقع ومجاورتها له لا يكون ذلك مقتضياً لنشوء مصلحة في مؤداها أقوى من مصلحة

واقعة حكم، وإن التعرّف عليها يتم بواسطة الرسول الكريم ﷺ إما بسؤاله وأما إن يبدأ الرسول ﷺ المسلمين فيبين لهم الأحكام فهو الذي يعلمهم الكتاب والحكمة، كما أن هناك أحكام ناسخة وأخرى منسوخة وهو ما يعبر أن الله أحكام في نفس الأمر والواقع يقطع النظر عن قيام الأمانة كما هو واضح بأدنى تأمل.

\*\*\*

### ٢١٩ - التصويب المعتزلي

وهو التصويب الذي تعتمده المعتزلة، وحاصله: التسليم بأن الله جلّ وعلا أحكاماً في نفس الأمر والواقع، وأن هذه الأحكام ناشئة عن مصالح ومفاسد في متعلقاتها إلا أن هذه الأحكام إنشائية غير بالغة مرحلة الفعلية والتنجز، ولا تبلغ هذه المرحلة إلا أن تقوم الأمانة على طبقها، وحينما تكون الأمانة مودية لمعنى غير ما

الواقع، نعم يكون المكلف معذوراً في ارتكابه ما ينافي الواقع.

هذا وقد ادعى الشيخ الانصاري رحمته تواتر الأخبار على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل، ولعلّه - كما أفاد بعض الاعلام - يشير الى روايات الاحتياط الكثيرة جداً والتي تعبر عن راجحية التحفظ على الواقع حتى في ظرف الجهل به، فلو كانت الأمانة مقتضية لمصلحة أقوى من مصلحة الواقع فما معنى الاحتياط لغرض التحفظ على الواقع، وما معنى الحث البالغ حد التأكيد عليه في الشبهات البدوية وحد الوجوب في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، فذلك يعبر عن ان الواقع لا يترجح عليه شيء، غايته ان المكلف لا يكون مسؤولاً عنه في ظرف الجهل، إلا ان ذلك غير دعوى ان الواقع مختص بالعالم به وأنه مرجوح لمن قامت عنده الامارة على خلافه.

والذي يؤكد دعوى الإجماع والروايات الكثيرة الدالة على الاحتياط هي اطلاقات الأدلّة، حيث رتبت الأحكام على موضوعاتها دون ان تأخذ العلم قسيداً في تلك الموضوعات، فالحرمة ثابتة للخمر والميتة والزنا علم المكلف أو لم يعلم وكذلك النجاسة فإنها ثابتة للبول والدم بقطع النظر عن علم المكلف أو عدم علمه وهكذا استحقاق الولد للميراث فإنه غير منوط بعلمه.

وأما دعوى استلزام ذلك لاجتماع حكيم متضادين في مورد الجهل - وهما الحكم الواقعي والظاهري - فهو مما لا محصل له، وقد اجيب عنه في بحث امكان التعبد بالظن.

\*\*\*

### ٢٢٠ - التضاد

التضاد هو التنافي والتباين التام بين الامرين الوجوديين بحيث لا يصدق

القضية الثانية كما انَّ محمول القضية الاولى هو موضوع القضية الثانية.

ثم انَّ هنا أمرين لا بدَّ من الإشارة اليهما:

الأمر الاول: انَّ العلاقة بين المفاهيم - بالحمل الأولي - دائماً تكون بنحو التضاد حتى وان كانت العلاقة بينهما بالحمل الشائع هي علاقة التساوي، كما في مفهومي الإنسان والناطق، فإنَّ العلاقة بينهما بالحمل الشائع هي علاقة التساوي إلا أنَّهما في عالم المفاهيم متضادان، وذلك يتضح بواسطة الضابطة التي ذكرناها للتعرف على علاقة التضاد، فمفهوم الإنسان يقطع النظر عن وجوده الخارجي لا يلتقي مع مفهوم الناطق ولو بنحو الموجبة الجزئية.

الأمر الثاني: انَّ استحالة اجتماع الضدين من القضايا الأولية البديهية، والتي يكفي في الإذعان والتصديق بواقعيتها مجرد تصوُّر طرفيها والنسبة

أحدهما على شيء من الآخر، ومن هنا يستحيل اجتماعهما، أي تصادقهما على موضوع واحد من جهة واحدة وفي زمان واحد وان جاز ارتفاعهما عنه، بمعنى انسلاهما معاً عن الموضوع.

ويمكن التعرف على علاقة التضاد بين عنوانين بواسطة ما ينشأ عن ملاحظتهما من قضايا، فإن كانت ملاحظتهما منتجة لقضيتين سالتين كليتين يكون موضوع احدهما أحد العنوانين ومحمولها العنوان الآخر، وموضوع الثانية العنوان الثاني ومحمولها العنوان الاول كان معنى ذلك انَّ العنوانين متضادان.

مثلاً: لو كان العنوانان اللذان نبحث عن علاقتهما هما الاسود والأبيض فإنَّ ما ينحل عن ملاحظتهما هو قضيتان سالتان كليتان، فيقال: «لا شيء من الاسود أبيض»، ويقال: «لا شيء من الابيض أسود»، فنلاحظ انَّ موضوع القضية الاولى هو محمول



بامكان اجتماع حكمين متغايرين على موضوع واحد معناه اشتغال الموضوع الواحد على ملاكين متنافيين وهو مستحيل كما هو واضح .

فالوجوب الثابت لفعل معناه اشتغال الفعل على مصلحة تامة ومحبوبية شديدة، وحينئذٍ يستحيل ثبوت الحرمة أو سائر الاحكام التكليفية لذلك الفعل، إذ ان ثبوت الحرمة له معناه اشتغاله على المفسدة التامة والمبغوضية الشديدة، وهو غير معقول، كما ان افتراض ثبوت الاستحباب له معناه ان المصلحة المشتمل عليها غير تامة وان محبوبيته ليست شديدة، وهكذا افتراض سائر الأحكام له .

وبهذا يتبين ان دعوى التضاد بين الأحكام لا تكون تامة إلا مع افتراض تبعية الاحكام للملاكات في متعلقاتها وإلا فلو كانت الاحكام اعتبارات محضة لما كان هناك أي محذور في

بينهما، ولهذا تكون قاعدة استحالة اجتماع الضدين من المراجع التي تحاكم بها القضايا النظرية، إذ أنه كلما آلت قضية نظرية الى قضية بديهية فهذا يُعبر عن تماميتها وإلا فهي غير تامة، إذ لا يمكن إثبات قضية نظرية بقضية نظرية وإلا لزم الدور أو التسلسل - كما هو محرر في محله - ولهذا قالوا ان كل ما هو نظري لابد وان يرجع الى ما هو بديهي .

\* \* \*

## ٢٢١ - التضاد بين الأحكام التكليفية

لا ريب ان الاحكام التكليفية متضادة فيما بينها، فليس ثمة حكم من الأحكام التكليفية يمكن ان يجتمع مع حكم آخر على موضوع واحد، وذلك لأن الأحكام ليست اعتبارات محضة وجزافية بل انها ناشئة عن ملاكات في متعلقاتها، وحينئذٍ يكون الإلتزام

عنوان البحث بعنوان يكون مقسماً  
وجامعاً للحالات التي تلحق الأدلة  
المتعارضة.

\*\*\*

### ٢٢٣ - تعارض الأحوال

والبحث في المقام عن تعارض  
الأحوال في اللفظ، والمراد من أحوال  
اللفظ هو ما يتّصف به اللفظ -  
باعتبارات مختلفة - من حقيقة ومجاز  
والنقل والإشراك والتخصيص  
والتقييد والإستخدام وغيرها.

فقد يكون حال اللفظ محرزاً، كما لو  
كنا نحرز استعماله فيما وضع له، أي  
بنحو الحقيقة، أو نحرز استعماله في  
المعنى المنقول. وهنا لا إشكال في لزوم  
ترتيب الأثر على ما هو محرز، أمّا  
الكلام فيما لو دار أمر اللفظ بين حالين  
أو أكثر ولم يكن في البين قرينة على  
تعيين أحدها.

كما لو دار الأمر بين النقل

اجتماعها على موضوع واحد، إذ إنَّ  
الإعتبار - كما قيل - سهل المؤنة.

\*\*\*

### ٢٢٢ - التعادل والترجيح

يبحث الأصوليون تحت هذا  
العنوان مسألة التعارض بين الأدلة.  
والمقصود من التعادل هو تكافؤ  
الدليلين المتعارضين في المزايا كأن  
يكون كلٌّ منهما صحيح السند واضح  
المعنى غير مخالف لكتاب الله عزَّ وجلَّ.  
وأما الترجيح فالمقصود منه هو

اشتغال أحد الدليلين المتعارضين على  
مزية يفتقدها الآخر كأن يكون واجداً  
للمرجح السندي أو الدلالي أو الجهتي  
أو غير ذلك وقد بحثنا كل ذلك في محلّه.

هذا وقد أفاد المحقق النائيني رحمته أنَّ  
الأولى تبديل العنوان بالتعارض بين  
الأدلة، وذلك لأنَّ التعادل والترجيح  
من الحالات والأوصاف التي تلحق  
الدليلين المتعارضين، فالمناسب هو

بين دليلي حجيتها، فالتعارض بين الإستصحاب والأمانة يرجع روحاً الى التعارض بين دليل حجية الاستصحاب ودليل حجية الأمانة .

ولم يستشكل أحد من الأصوليين في تقدم دليل الأمانة على دليل الإستصحاب إلا أنهم اختلفوا فيما هو المبرر لهذا التقديم، فذهب البعض الى أن المبرر هو أن العلاقة بين دليل الأصل ودليل الأمانة هو علاقة العام والخاص فدليل الأمانة مخصص ولهذا فهو يتقدم على عموم دليل الأصول، وذهب البعض الى أن العلاقة بينهما هي علاقة الوارد والمورود، والوارد هو دليل الأمانة. وذهب آخرون الى أن العلاقة بينهما هي علاقة الحاكم والمحكوم، ودليل الأمانة هو الحاكم.

وبيان ذلك :

أما تقدم دليل الأمانة على دليل الإستصحاب بالتخصيص فدليله أن دليل الإستصحاب وان كانت علاقته

والإشتراك أو بين العموم والاستخدام أو بين المجاز والإشتراك، فما هو المرجع حينئذ؟

وقد أطال العلماء في بيان ما هو المرجع عند تعارض أحوال اللفظ، إلا أن صاحب الكفاية رحمته - وتبعه جمع من الأعلام - أفاد بأن الوجوه المذكورة في ذلك لا تعدو عن كونها استحسانات ظنيّة لا يصح اللجوء إليها، وأن الصحيح هو اعتماد ما تقتضيه الظهورات العرفيّة في كلّ حالة من حالات الدوران، إذ هي التي جرت عليها السيرة العقلائية في مقام الإحتجاج والتفهم.

\*\*\*

## ٢٢٤ - تعارض الإستصحاب

### مع الأمانة

ذكرنا في بحث التعارض بين الاصلين والأصل والأمانة أن مآل التعارض في الموردين الى التعارض

مع دليل الأمانة هي علاقة العموم من وجه ، باعتبار أن دليل الأمانة قد يجري مورد لا يجري فيه دليل الاستصحاب ، وهكذا دليل الإستصحاب قد يجري في مورد لا يجري فيه دليل الأمانة ، وقد يتحدان في مورد واحد ، إلا أنه حينما يلاحظ دليل الأمانة مع دليل الاصول العملية - والتي منها الاستصحاب - تكون النتيجة هي عدم وجود مورد تجري فيه الأمانة إلا وهو مجرى لأحد الاصول العملية ، فلو كان البناء هو تقديم الاصول العملية لما بقي مورد تجري فيه الأمانة ، وعندها تكون الأمانة ملغية ، وهذا بخلاف العكس ، فلو كان البناء هو تقديم الأمانة على الاصول فإن الاصول تبقى لها موارد كثيرة تجري فيها . وهذا ما يُعبر عن أن العلاقة بين دليل الأمانة ودليل الاصول هي علاقة العام والخاص . ومن هنا يلتزم بتقدمها في كل مورد

تجري فيه .

والمبرر لملاحظة دليل الأمانة مع دليل تمام الاصول العملية دون الإستصحاب وحده هو أن العلاقة بين دليل الأمانة ودليل كل أصل هي علاقة العموم من وجه ، ومن هنا لا بد من ملاحظة دليل الأمانة مع دليل تمام الاصول ، وعندها تنقلب النسبة من العموم من وجه الى العموم والخصوص المطلق .

وأما دعوى تقدم دليل الأمانة على دليل الإستصحاب بالورود فقد ذكر صاحب الكفاية رحمته الله لذلك ثلاثة تقرّيات تقتصر على بيان أحدها :

وهو أن المراد من قوله رحمته الله « ولكن انقضه بيقين آخر » <sup>(٧)</sup> هو الأمر بالنقض عند قيام الحجّة ، فاليقين ليس إلا أحد مصاديق الحجّة ، فليس له موضوعيّة بحيث لا يُنقض اليقين السابق إلا باليقين والذي هو القطع والكاشف التام ، نعم اليقين أجلى

تعبداً، فـدليل الإـستصحاب مفاده جريان الإـستصحاب عند الشك في بقاء الحالة السابقة المتيقنة أمّا دليل الأمانة فيتصرّف في موضوع الإـستصحاب ويقول أنه في مورد قيام الأمانة لا شك في البقاء، فلا صلة لدليل الأمانة بالحكم المجعول في مورد الشك.

وبتعبير آخر: إن دليل الأمانة يُلغي موضوع الإـستصحاب تعبداً ويسقتضي ان لا شك في مورد قيام الأمانة، وبه يكون الاستصحاب غير جارٍ لانتفاء موضوعه تعبداً، فهو مثل قوله ﷺ « لا ربا بين الوالد وولده»، فإنّ هذا التعبير لا يتصرّف في الحكم بجرمة الربا، وأنما يتصرّف في موضوع الحكم وهو الربا، فيضيّق من دائرته ويُخرج منها الربا بين الوالد والولد ويعتبره ليس من الربا، ومن هنا ينتفي الحكم بالجرمة لانتفاء موضوعه تعبداً.

\*\*\*

مصاديق الحجّة، باعتبار ان حجّيته ذاتية إلا أنه ليس المصداق الوحيد الصالح لنقض اليقين السابق، وعليه تكون الأمانة المعتبرة أيضاً ناقضة لليقين السابق، وهذا معناه أنّها كاليقين من حيث إلغاء موضوع الإـستصحاب حقيقة، وذلك لأنّ موضوع الإـستصحاب هو اليقين السابق وعدم قيام الحجّة على انتفاضة، ومع قيام الأمانة الحجّة ينتفي موضوع الإـستصحاب.

وبتعبير آخر: إن موضوع الإـستصحاب هو اليقين السابق مع عدم قيام الحجّة على انتفاضة، فإذا قامت الأمانة - والتي هي حجة حقيقة بالتعبّد - انتفى موضوع الإـستصحاب، وهذا هو معنى الورود.

وأما دعوى تقدم دليل الأمانة على الإـستصحاب بالحكومة فلأنّ دليل الأمانة أنما يتصرّف في موضوع الإـستصحاب فيضيّق من دائرته

العقلية فتقريبه أن موضوع البراءة العقلية مثلاً هو عدم البيان، ودليل الحجية للإستصحاب بيان حقيقة ولكن ثبت بواسطة التعبد الشرعي، فلا موضوع للبراءة في مورد جريان الإستصحاب.

وأما تصوير حكومة الاستصحاب على سائر الاصول الشرعية فهو بنفس التصوير الذي ذكرناه في دعوى حكومة الأمانة على الاستصحاب، غاية ان دليل الإستصحاب في المقام حاكم وهناك محكوم.

\*\*\*

## ٢٢٦ - تعارض الإستصحاب

### مع قاعدة اليد

والكلام عما هو المراد من قاعدة اليد سيأتي ايضاحه تحت عنوان « قاعدة اليد »، والبحث في المقام متمحّض عما لو تعارض الإستصحاب مع قاعدة اليد، بأن كان مقتضى

## ٢٢٥ - تعارض الإستصحاب

### مع سائر الاصول

لا خلاف في تقدم الإستصحاب على سائر الاصول سواء منها العقلية - وهي البراءة العقلية والإحتياط العقلي والتخير العقلي - أو الشرعية مثل البراءة الشرعية والإحتياط الشرعي، وأنما الكلام فيما هو المبرر للتقديم، وهل هو الحكومة أو الورود أو التخصيص. والوجه التي ذكرناها في بحث « تعارض الإستصحاب مع الأمانة » يمكن تصويرها في المقام، فتأمل.

وقد تبنى السيد الخوئي رحمته الله في المقام التفصيل بين تعارض الإستصحاب مع الاصول العقلية وتعارضه مع الاصول الشرعية، فذهب الى ان الاول يكون معه تقدم الإستصحاب بالورود وأما الثاني فالتقدم يكون بالحكومة.

أما تصوير ورود دليل الإستصحاب على سائر الاصول

غالباً ما يكون بواسطة الانتقال عن ملكية شخص آخر، وهذا ما يعني امكان جريان استصحاب عدم الملكية في حالات الشك كما هو مورد القاعدة، إذ أنها تجري في حالات الشك في الملكية. بل لو قلنا باستصحاب عدم الأزمي الثابت قبل تكوّن المملوك فإنه لا يبقى مورد - حتى المباحات الأولية - إلا ويجري فيها الإستصحاب في عرض قاعدة اليد.

ومن هنا تتقدم قاعدة اليد على الإستصحاب في موارد جريانها وإلا كانت قاعدة اليد لاغية أو كانت محمولة على الفرد النادر. على أن الملاك الذي نصت عليه بعض الروايات من جعل القاعدة وهو قوله عليه السلام «لولاها لما قام للمسلمين سوق» يكون منتفياً لو كان البناء هو تقديم الاستصحاب - في موارد جريانه - على قاعدة اليد، وذلك لغالبية اتحاد مورديهما.

الاستصحاب هو عدم ملكية هذا المال لذي اليد، وكان مقتضى القاعدة هو ملكيته لما في يده.

وهنا لم يستشكل أحد في تقدم قاعدة اليد على الإستصحاب، أما بناء على كون الاستصحاب أصلاً عملياً وان قاعدة اليد أمانة فواضح، إذ لا ريب في تقدم الأمانة على الاصول العملية إما بالتخصيص أو الورود أو الحكومة. وأما لو بنينا على أمانة الإستصحاب أو على أن قاعدة اليد أصل عملي كالاستصحاب فهذا أيضاً يلزم تقديم قاعدة اليد على الإستصحاب، وذلك لأنه لو كان البناء على تقديم الإستصحاب لاستوجب ذلك حمل أدلة القاعدة على الفرد النادر، إذ إن غالب الموارد التي تجري فيها قاعدة اليد هي مجرى لاصالة الإستصحاب، فقاعدة اليد تقتضي ملكية ذي اليد لما في يده، وواضح أن ملكية الشخص لشيء

## ٢٢٧ - تعارض الإستصحابين

التعارض بين الإستصحابين له صورتان:

الصورة الأولى: ان يُفترض التعارض في مورد يكون فيه أحد الإستصحابين أصلاً سببياً والآخر أصلاً مسبباً، ويكون كل واحد منهما مقتضياً لغير ما يقتضيه الآخر.

ومثاله: مالو شك المكلف في طهارة ماء كان على يقين من طهارته، واتفق ان اغتسل عن الجنابة بهذا الماء، فإن مقتضى استصحاب الطهارة هو إرتفاع حدث الجنابة، ومقتضى استصحاب الجنابة هو البقاء على حدث الجنابة. ومن هنا يتنافى الاستصحابان ويحصل الجزم بعدم واقعية أحدهما.

والمعروف في مثل هذه الصورة هو تقديم الإستصحاب الجاري في الموضوع - المعبر عنه بالإستصحاب

السببي - على الاستصحاب الجاري في رتبة الحكم والمعبر عنه بالاستصحاب المسببي، وقد بينا المراد من ذلك ومنشأ التقديم تحت عنوان «الاستصحاب السببي والمسببي».

الصورة الثانية: أن يكون التعارض بينهما بنحو التنافي العرضي والذي يكون منشأ التنافي في مورده هو العلم الإجمالي الخارجي بعدم واقعية أحدهما وإلا لو قطع النظر عن العلم الإجمالي الخارجي لما كان بينهما أي تناف.

ومثاله: مالو علمنا إجمالاً بسقوط نجاسة في أحد مائعين، واتفق ان كان المائعان معلومي الطهارة قبل ذلك، فهذا معناه ان كل واحد من المائعين مجرى لاصالة الإستصحاب إلا ان اجراءهما معاً يصطدم بالعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما.

وقد صنّف هذا النحو من التعارض الى قسمين:



سقوطها معاً عن الحجية .

القسم الثاني : أن لا يكون إجراء الإستصحاب في الطرفين مؤدياً للعلم بالمخالفة العملية للواقع ، أي لا يكون مؤدياً للوقوع في المعصية ، غايته ان إجراء الاستصحاب في الطرفين موجباً للعلم بالمخالفة الإلزامية للواقع .

ومثاله : مالو علم المكلف باشتغال ذمته بقضاء صلاتين هي صلاة الظهر وصلاة المغرب ثم علم اجمالاً بقضاء أحدهما ، فهنا لو أجرى استصحاب اشتغال الذمة بصلاة الظهر واستصحاب اشتغال الذمة بصلاة المغرب لما لزم من ذلك العلم بمخالفة الواقع عملاً .

وهنا اختلف الاعلام ، فذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله والمحقق النائيني رحمته الله الى عدم جريان كلا الإستصحابين بل يسقطان بالمعارضة ويكون المرجع هو منجزية العلم

القسم الاول : أن يكون إجراء الإستصحاب في الطرفين مؤدياً للعلم بالمخالفة العملية للواقع ، أي مؤدياً للوقوع في المعصية .

ومثاله : مالو كان المكلف يعلم بعدم وجوب الإنفاق على زوجته لنشوزهما ، ثم علم اجمالاً برجوع أحدهما للطاعة . فهنا لو أجرينا استصحاب عدم وجوب الإنفاق على الزوجة الاولى وكذلك الثانية لكان ذلك مقتضياً للمخالفة القطعية العملية .

وفي هذه الصورة ذهب جمع من الاصوليين الى سقوط الإستصحابين عن الحجية ، وذلك لأن نسبتها لدليل حجية الإستصحاب واحدة ، فجعل الحجية لأحدهما دون الآخر بلا مرجح ، وجعلها لهما معاً يستلزم الترخيص في المعصية ، فلا يبقى سوى التخيير أو التساقت ، والأول مفتقر الى دليل مفقود فيتعين الثاني ، وهو

هو تنجُّز العلم الإجمالي بعد سقوط كلا الإستصحابيين عن الحجية، وأما بناء على ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته فالمنشأ هو جريان كلا الاستصحابيين المنجِّزين، فنتيجة المبنيين واحدة من جهة لزوم الإجتنب عن كلا المائعين إلا أن الثمرة تظهر لو لاقى شيء أحد المائعين، فإنه بناء على مذهب الشيخ رحمته لا يكون ذلك الشيء الذي لاقى أحد الطرفين متنجساً، وأما بناء على جريان الاستصحاب في الطرفين فإن الملاقى يكون محكوماً بالتنجُّس، وذلك لأن الملاقى للطرف ملاقٍ للمتنجِّس تعبداً بالاستصحاب. فإن الملاقى يكون محكوماً بالتنجُّس، وذلك لأن الملاقى للطرف ملاقٍ للمتنجِّس تعبداً بالاستصحاب.

وكيف كان فقد استدلل صاحب الكفاية رحمته على جريان الاستصحاب في تمام أطراف العلم الإجمالي بدعوى أن موضوع الإستصحاب متحقق في

الإجمالي، وذهب الشيخ صاحب الكفاية رحمته إلى جريان الإستصحاب في كلا الطرفين، ونتيجة المبنيين واحدة من حيث تنجُّز كلا الصلاتين على المكلف، غايته أن الأول بمقتضى العلم الإجمالي، والثاني بالاستصحاب، إلا أنه تترتب ثمرة على الخلاف في بعض الموارد، وهو الحكم بنجاسة الملاقى لبعض اطراف العلم الاجمالي بناء على جريان الإستصحاب في الطرفين، وأما على المبني الأول فلا يلزم منه الحكم بنجاسة الملاقى لبعض أطراف العلم الإجمالي.

وبيان ذلك: أنه لو كان المكلف يعلم بنجاسة مائعين ثم علم بطهارة أحدهما اجمالاً، فإنه بناء على مذهب الشيخ الانصاري رحمته وكذلك بناء على مذهب صاحب الكفاية رحمته يلزم التجنب عن كلا المائعين، غايته أن المنشأ للزوم الإجتنب بناء على مذهب الشيخ رحمته

الصدر والذيل يوجب اجمال المراد من الرواية من هذه الجهة، وذلك لأن مقتضى الصدر جريان الإستصحاب في كل طرف لأنه متوفر على شرط الجريان وهو اليقين السابق والشك اللاحق، وهذا من حفظ في كل طرف. وملاحظة الذيل تقتضي عدم جريان الإستصحاب في تمام الاطراف، وذلك لانتناقض الحالة السابقة بالعلم الإجمالي، فيحصل التنافي بين الصدر والذيل، وهذا ما يوجب الإجمال في الرواية.

وأجاب عنه السيد الخوئي رحمته الله أن اليقين الآخر الموجب لانتقاض اليقين السابق إنما هو اليقين التفصيلي، وذلك لظهور الرواية في وحدة متعلق اليقينين، ولما كان متعلق اليقين الاول هو النجاسة التفصيلية - مثلاً - لهذا الطرف ولذاك الطرف فلا بد وان يكون اليقين متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين السابق، بأن يحصل العلم تفصيلاً

كل طرف فيكون مشمولاً لدليل الحجية هذا مع افتراض عدم المانع من جريانه، إذ المانع المتصور في إجراء الاستصحاب في تمام أطراف العلم الإجمالي هو لزوم المخالفة العملية القطعية وهو غير متحقق في هذا الفرض كما هو واضح.

وأما الشيخ الأنصاري رحمته الله فقد استدلل على عدم الجريان في تمام الأطراف بدعوى اجمال دليل الحجية للاستصحاب، وذلك لأن قوله رحمته الله « لا تنقض اليقين بالشك » يقتضي جريان الإستصحاب في كل طرف لتوفره على موضوع الاستصحاب، إذ أنه كان متيقناً ثم وقع الشك في بقائه إلا أنه مع ملاحظة ذيل الرواية « ولكن تنقضه بيقين آخر » يحصل الإجمال، وذلك لأن مقتضى اطلاق اليقين الآخر الشمول لليقين الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة.

وبتعبير آخر ان ملاحظة مجموع

معه الجمع العرفي .

ومثال ذلك هو ما لو ورد دليل بهذا اللسان « لا تكرم الفاسق » ، وورد دليل آخر بهذا اللسان « أكرم عالماً » ، فإن مقتضى الإطلاق الاول هو حرمة اكرام كل فرد من أفراد الفاسق ، ومقتضى الإطلاق الثاني هو وجوب اكرام أي فرد من أفراد العلماء حتى لو كان فاسقاً ، فالتنافي يقع في مادة الإجتاع وهو العالم الفاسق ، فإن مقتضى الدليل الاول هو حرمة اكرامه ، ومقتضى الدليل الثاني هو صحة تطبيق امثال الأمر بالطبيعة عليه ، فلو أكرم العالم المتصف بالفسق لكان قد امثل الأمر باكرام عالم .

فالإطلاق في الدليل الاول شمولي بمعنى ان الحكم فيه بالحرمة ينحل الى حرمان بعدد أفراد طبيعة الفاسق ، والإطلاق في الدليل الثاني بدلي ، بمعنى ان الأمر متعلق بصرف الطبيعة ، والمكلف في سعة من جهة تطبيق

بطهارة الإناء الاول - مثلاً - فينتقض اليقين الاول في مورده ، على أنه لو سلّم الإجمال في أحد أدلة الإستصحاب لا يكون ذلك موجباً لسريان الإجمال للأدلة الاخرى .

والنتيجة - بنظر السيد الخوئي رحمته أنه لا مانع من جريان الإستصحاب في تمام أطراف العلم الإجمالي إذا لم يكن ذلك مستوجباً للمخالفة القطعية العملية .

\*\*\*

## ٢٢٨ - تعارض الإطلاق البدلي

### والإطلاق الشمولي

والبحث في المقام عما لو اتفق ورود دليلين أحدهما مطلق بالإطلاق الشمولي والآخر مطلق بالإطلاق البدلي ووقع التنافي بينهما في مادة الاجتاع ، فهل يكون هذا المورد من صغريات التعارض المستقر أو أنه من موارد التعارض البدوي والذي يمكن

انَّ تقديم الإطلاق البدلي معناه نفي الحكم المفاد بواسطة الإطلاق الشمولي عن الفرد الواقع في مادة الإجماع بخلاف العكس، فإنَّ القول بتقديم الشمولي لا يلزم منه ذلك، وغاية ما يلزم هو تضيق دائرة الخيار للمكلف، بحيث لولا الإطلاق الشمولي لكانت دائرة التخيير للمكلف أوسع، إذ يمكنه تطبيق امثال الأمر بالطبيعة على الفرد الواقع في مادة الإجماع.

وبيان ذلك: انَّ الإطلاق الشمولي - كما ذكرنا - يقتضي انحلال الحكم الى أحكام بعدد أفراد الطبيعة، فكل واحد من هذه الأحكام له طاعة ومعصية مستقلة فلا يكون امثال واحد منها مجزياً عن امثال الآخر، فلا بد من امثال الآخر وما بعده وهكذا.

وأما الإطلاق البدلي فليس كذلك بل هو حكم واحد متعلقه صرف

الطبيعة على أي فرد من أفرادها، فالحكم واحد في مورد الإطلاق البدلي ومتعلق بصرف طبيعة العالم.

وباتّضح ذلك تقول: انَّ المعروف بينهم انَّ هذا المورد من صغريات التعارض البدوي والذي يمكن معه الجمع العرفي، وانَّ مقتضى الجمع العرفي هو تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي. ومن هنا يكون

المقدم في المثال - في مادة الإجماع - هو حرمة اكرام الفاسق العالم، وبه لا يكون إكرامه امثالاً للأمر بالطبيعة في الدليل الثاني.

وفي مقابل هذه الدعوى ذهب الشيخ صاحب الكفاية رحمته الله الى عدم وجود ما يُبرّر التقديم بعد ان كان الإطلاق في كلا الدليلين مستفاداً من مقدمات الحكمة.

وقد ذكر المحقق النائيني رحمته الله لصالح الدعوى الاولى ثلاثة وجوه نبيّن واحداً منها:

المستقر أو من صغريات التعارض البدوي والذي يمكن معه الجمع العرفي. ومثاله: ما لو ورد دليل لسانه «أكرم العلماء»، وورد دليل آخر لسانه «لا تكرم الفاسق»، فإنه لو تمّ الإطلاق في الدليلين فإنه يحصل التنافي في مادة الإجماع وهي العالم الفاسق، فإن مقتضى الإطلاق الأول هو وجوب اكرامه ومقتضى الإطلاق الثاني هو حرمة اكرامه إلا أن المعروف هو عدم تمامية الإطلاق في كلا الدليلين، وذلك لأن الإطلاق ليس مستفاداً من الوضع - كما هو مبني - البعض - بل هو مستفاد من قرينة الحكمة والتي لا تتصل بنفس اللفظ، فالحكم إنما هو مجعول على الطبيعة المهملة، والإطلاق - وكذلك التقييد - إنما يعرضها بواسطة دالٍ آخر، فتقييد الطبيعة مستفاد من ذكر القيد، وأما الإطلاق فيستفاد بواسطة مقدمات الحكمة والتي منها عدم نصب قرينة

الوجود للطبيعة، غايته أن المكلف في سعة من جهة اختيار أي فرد من أفراد الطبيعة لجعله مورداً لامتنال الأمر بالطبيعة، وحينئذ لا يكون المنع عن تطبيق امتثال الأمر على فرد من أفراد الطبيعة موجباً لرفع اليد عن الحكم، وهذا بخلاف المنع عن فرد من أفراد الطبيعة في الإطلاق الشمولي فإنه يعني رفع اليد عن الحكم الوارد على ذلك الفرد، وذلك لما ذكرناه من أن لكل فرد حكم مستقل عن الأحكام الأخرى الثابتة لسائر أفراد الطبيعة، فلو قدمنا الإطلاق البدلي للزم من ذلك رفع اليد عن حكم بلا مبرر لذلك بعد إمكان التحفظ عليه والتحفظ على الحكم الوارد في الإطلاق البدلي.

\*\*\*

٢٢٩ - تعارض الإطلاقين من وجه

وهو من الموارد التي وقع البحث عن انها من صغريات التعارض

وما ذكرناه مختص بالاطلاقين المتساخين كأن يكون كل منهما اطلاقاً شمولياً أو بديلاً، أما لو كان أحدهما شمولياً والآخر بديلاً فقد أفردنا لهذا الفرض عنواناً مستقلاً.

\*\*\*

### ٢٣٠ - التعارض العرضي

وهو في مقابل التعارض الذاتي الناشئ عن استحالة اشتغال متعلق واحد على حكمين متغايرين، ومن هنا كان دليل كل واحد من الحكمين مقتضياً لنفي مدلول الدليل الآخر، بمعنى أن وحدة المتعلق لمدلولي الدليلين هي التي نشأ عنها نفي مدلول الدليل الاول لمدلول الدليل الثاني وإلا لو كان المتعلق متعدداً لما كان لمدلول الدليل الاول صلاحية النفي لمدلول الدليل الآخر وهكذا العكس، فلو كان متعلق الحرمة هو شرب الخمر ومتعلق الوجوب هو الصلاة فإن

على عدم إرادة الاطلاق او عدم وجود ما يصلح للقرينية .

والمقام من موارد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية على عدم إرادة الإطلاق، وذلك لأن إرادة الاطلاق في الدليل الاول منافية لإرادة الإطلاق في الدليل الثاني، فالتعبّد بكلا الإطلاقين تعبّد بالمتناقضين، والتعبّد باطلاق أحدهما دون الآخر بلا مرجح، فيتعين عدم انعقاد الإطلاق في كلا الدليلين.

فالاطلاق إنما هو مستفاد من حكم العقل وهو قرينة الحكمة، والعقل لا يمكن ان يحكم بالاطلاق في كلا الدليلين أو في أحدهما المعين، فلا موجب لانعقاد الاطلاق فيتعين الاهمال في كلا الدليلين من جهة مادة الإجتماع وهي العالم الفاسق، فلا محيص من الرجوع الى الاصول العملية لو لم يكن ثمة عمومات أو اطلاقات لبيان حكم العالم الفاسق.

الإجمالي المستفاد من خارج الدليلين  
أوجب ان ينفي كل واحد من مدلولي  
الدليلين مدلول الدليل الآخر بعد ان  
يثبت مدلول نفسه ، فالمدلول الاول  
يثبت الوجوب المتعلقة وينفي الحرمة  
عن متعلق المدلول الآخر  
وكذلك العكس ، ومن هنا نشأ التنافي  
والتكاذب بين الدليلين .

\*\*\*

### ٢٣١ - التعارض بين الأدلة

المراد من التعارض هو التنافي بين  
مؤدى دليلين بنحو يعلم بعدم واقعية  
أحدهما ، وهذا التنافي قد يكون بنحو  
التناقض كما لو كان مفاد أحد الدليلين  
الإيجاب وكان مفاد الآخر عدم  
الإيجاب ، وقد يكون بنحو التضاد كما  
لو كان مفاد أحدهما الإيجاب ومفاد  
الآخر الحرمة .

ومنشأ التنافي هو ان الاحكام  
متضادة فيما بينها ، وذلك لنشوتها عن

الاول لا يقتضي نفي الثاني ولا العكس .  
والمتحصل ان التعارض الذاتي هو  
ما يكون فيه مؤدى كل واحد من  
الدليلين نافياً لمؤدى الدليل الآخر  
بنفسه . أي ان ملاحظة كلا الدليلين  
بنفسهما تكون مفضية للجزم بعدم  
واقعية مؤدى أحدهما .

وأما التعارض العرضي فهو التنافي

بين مدلولي الدليلين الناشئ عن العلم

الإجمالي الخارجي بعدم واقعية

أحدهما وإلا فلا تنافي بينهما لو قطع

النظر عن العلم الإجمالي الخارجي ،

وذلك لافتراض ان متعلق كل واحد من

مدلولي الدليلين يختلف عن متعلق الآخر .

ومثاله : ما لو كان مدلول الدليل

الاول هو وجوب شيء ، وكان مدلول

الدليل الآخر هو حرمة شيء آخر فإنه

لا منافاة بين مدلولي الدليلين أصلاً ،

إلا أنه لو اتفق ان علمنا بعدم واقعية

أحدهما غير المعين فإنه يحصل

التعارض ، وذلك لأن هذا العلم



ان الاحكام ناشئة عن ملاكات في متعلقاتها لما كان لكل حكم مدلول التزامي، إذ لا مانع حينئذ من ان يكون للفعل الواحد حكمان أو أكثر. ويترتب على ما ذكرناه ان التعارض دائماً يؤول الى التناقض، فلو كان مفاد الدليل الاول هو الوجوب وكان مؤدى الدليل الثاني هو حرمة نفس الفعل الذي أثبت الدليل الاول وجوبه، فهذا معناه التناقض بين مؤدى الدليلين، إذ ان الدليل الاول في الوقت الذي يكشف عن الوجوب لمتعلقه ينفي الحرمة عنه كما ينفي سائر الأحكام، والدليل الثاني يثبت بواسطة مدلوله المطابق الحرمة لمتعلقه وينفي بمدلوله الإلزامي سائر الاحكام بما فيها الوجوب، فالمدلول المطابق لكلا الدليلين وان كانا متضادين إلا ان مدلول أحدهما المطابق يناقض مدلول الآخر الإلزامي. وحتى يتبلور مركز التعارض بين

ملاكات في متعلقاتها، وحينئذ لا يتعقل ان يكون لفعل واحد من جهة واحدة حكمان متغايران، إذ ان ذلك معناه اشتغال الفعل على ملاكين يقتضي كل واحد منها غير ما يقتضيه الآخر. ومن هنا يتضح ان التعارض لا يختص بما لو كان مؤدى الدليلين حكمان إلزاميين متغايرين، إذ ان معنى وجوب الفعل أنه مشتمل على مصلحة تامة موجبة لا يجابه، ومعنى كراهة أو استحباب نفس الفعل أنه مشتمل على مفسدة مانعة عن ايجابه أو مشتمل على مصلحة ليست بالغة حداً تستوجب جعل الوجوب عليه. كما اتضح أيضاً ان كل حكم فهو يتحمل مدلولين، الاول مطابق والآخر التزامي، فالوجوب مثلاً مدلوله المطابق هو الإلزام وجعل العهدة على المكلف تجاه متعلقه وأما مدلوله الإلزامي فهو نفي تمام الاحكام الأخرى عن متعلقه. وواضح أنه لولا

وان تعبر عما عليه مقام الثبوت وهو ان المتعلق الواحد لا يكون له أكثر من حكم واحد يتناسب مع ملاكه ، فلو كانت الأدلة الإثباتية والتي تتصدى للكشف عن الجعل مقتضية لثبوت حكمين متغايرين لمتعلق واحد فإنه يحصل الجزم بعدم واقعية أحدهما ، إلا أنه لما لم نكن مطلعين على الحكم المتعين ثبوته يحصل التردد في أي الحكمين هو المطابق للواقع .

فالتعارض إذن بين الأدلة المثبتة لحكمين متغايرين لمتعلق واحد إنما هو باعتبار تصديها للكشف عن الاحكام الإنشائية المعبر عنها بالجعل ، وباعتبار ان الاحكام الإنشائية متقررة في نفس الأمر ويستحيل ان يثبت أكثر من حكم إنشائي لمتعلق واحد لأجل ذلك يحصل التنافي بين الأدلة الإثباتية إذا كان مؤدى أحدها يقتضي حكماً منافياً لما يقتضيه مؤدى الدليل الآخر رغم اتحاد المتعلق .

الأدلة نقول : ان التنافي المبحوث عنه في المقام إنما هو التنافي في مرحلة الجعل ، أي مرحلة انشاء الاحكام وجعلها على موضوعاتها المقدره الوجود ، وذلك لما ذكرناه من ان الاحكام ناشئة عن ملاكات في متعلقاتها ، وهذا معناه ان كل حكم يراد جعله على موضوع لا بد وان يتناسب مع نحو الملاك ومرتبته ، ومن هنا ينشأ التنافي بين الأحكام ، إذ ملاكاتهما لها تقرّر ووجود في نفس الأمر والواقع ، ومن المستحيل ان يكون المتعلق واجداً للمصلحة التامة والمفسدة التامة ، واذا كان كذلك فالمتعلق له حكم واحد متعين واقعاً ويستحيل ان يثبت له حكم آخر غير الحكم المسبب عن الملاك المتقرّر له في نفس الأمر والواقع .

هذا بحسب مقام الثبوت ، وأما مقام الإثبات والذي هو الأدلة الإثباتية المحاكية عما عليه الواقع فلا بد

## ٢٣٢ - التعارض بين الأصليين وبين الأصل والامارة

والتعارض بين الأصليين هو مالو  
اتفق ان كانت البراءة - مثلاً - المقتضية  
للإباحة جارية في موردٍ، وكان  
الإستصحاب المقتضي للحرمة جارياً  
في نفس المورد .

وفي الواقع ان هذا النحو من  
التعارض ليس تعارضاً بين الأصليين  
وإنما هو تعارض بين دليلي حجيتها،  
إذ ان التعارض بين الأصليين غير  
معقول ، وذلك لأن دور الأصل هو  
بيان ماهو الوظيفة المقررة على  
المكلف، وليس وراء الأصل منكشف  
يكشف عنه، فالبراء لا تقتضي أكثر  
من التأمين والتعذير والإستصحاب لا  
يقتضي في المثال أكثر من التنجيز، وإذا  
كان كذلك فليس لأبي واحدٍ نفي  
الآخر، والذي هو قوام التعارض .

وهذا بخلاف دليلي حجيتها فإنها

يكشفان عن واقع وراءهما، وهو ان  
الشارع جعل الحجية للبراءة مثلاً في  
هذا المورد دون غيرها من الاصول،  
وجعل الحجية للاستصحاب في هذا  
المورد دون غيره من الأصول، وعليه  
لا بد من ملاحظة دليلي الحجية لهما  
للتعرف على المتقدم منهما من المتأخر،  
وبأي نحو يكون ذلك التقدم أو  
للتعرف مثلاً على سقوطهما عن  
الحجية .

وأما التعارض بين الأمانة وبين  
الأصل العملي كما لو كان مفاد الأمانة  
هو الحلية ومقتضى الأصل وهو  
الإستصحاب مثلاً هو التنجيز،  
فالتعارض هنا أيضاً يؤول الى  
التعارض بين دليلي حجيتها، وذلك  
لأن الاستصحاب ليس له محكي  
يحكي عنه حتى يكون صالحاً لنفي  
مفاد الأمانة .

ومن هنا لا يكون بين مقتضى  
الأصل ومفاد الأمانة تعارض، نعم

أما تجري في ظرف استحكامه ، أما مع  
امكان الجمع العرفي بالتخصيص أو  
الحكومة أو الورد أو غير ذلك فإن  
أحكام التعارض من الرجوع الى  
المرجحات أو التخيير أو التساقل لا  
تجري .

إلا أنه وقع البحث صغرياً في  
بعض الموارد ، وهل انها من حالات  
التعارض المستحكم أو انها من  
التعارض البدوي والذي يمكن معه  
الجمع العرفي . ومن هذه الموارد مالو  
وقع التعارض بين عام ومطلق .

كما لو ورد عام مفاده يجب اكرام كل  
العلماء ، وورد مطلق مفاده يحرم اكرام  
الفساق ، فإن مقتضى العموم هو  
وجوب اكرام العلماء الفساق ،  
ومقتضى الاطلاق هو حرمة اكرام  
العلماء الفساق ، فالتنافي بينهما في مادة  
الإجتاع .

والكلام هنا عن أنه هل يمكن  
الجمع العرفي بين الدليلين بحيث ترتفع

دليل الأصل والقاضي مجريان  
الإستصحاب وبالتالي التنجّز ينافي  
دليل حجّة الامارة المقتضية للحليّة ،  
وذلك لأن دليل الحجّة للأصل يثبت  
الإستصحاب المقتضي للتنجّز ، وإثباته  
للحجّة له معناه نفي الحجّة عن  
الأمارة المقتضية للحليّة ، وكذلك دليل  
الحجّة للأمارة فإنه في الوقت الذي  
يثبت الحجّة لما تقتضيه الأمارة ينفيها  
عن الأصل المقتضي للتنجّز .

والمتحصل ان التعارض لا يتصور  
إلا بين الأدلة المحرزة المعبر عنها  
بالأدلة الإجهادية ، وأما التعارض بين  
الاصول أو بين الاصول والأمارات  
فإنه يؤول روحاً الى التعارض بين  
الأدلة المحرزة .

\*\*\*

٢٣٣ - التعارض بين

الإطلاق والعموم

من الواضح ان أحكام التعارض

أقل ان العموم صالح للقرينية على عدم  
إرادة الإطلاق ، فتكون النتيجة هي  
وجوب اكرام العلماء حتى الفساق ،  
ويكون مفاد الدليل الآخر « المطلق »  
هو حرمة اكرام الفساق من غير  
العلماء .

إلا ان الشيخ صاحب الكفاية رحمته لم  
يقبل بهذه الدعوى وذهب الى  
استحكام المعارضة في مادة الإجماع ،  
وقرب ذلك بأن الإطلاق وان كان  
انعقاده معلقاً على تمامية مقدمات  
الحكمة والتي منها عدم وجود ما  
يصلح للقرينية إلا ان ذلك ليس للأبد  
وإلا لم ينعقد اطلاق أصلاً ، وذلك  
لاحتمال وجود قرينة لم يتم العثور  
عليها . والمتحصل ان الظهور في  
الاطلاق ينعقد بمجرد انتهاء المتكلم  
من كلامه مع عدم نصب قرينة على  
عدم إرادة الإطلاق جداً وعدم وجود  
قرينة لبيته محتفة بالكلام بحيث تصلح  
لأن يتكل عليها المتكلم في مقام البيان .

المنافاة بينها أو ان التعارض بينها  
مستحکم ، وعليه يكون المرجع هو  
أحكام باب التعارض .

والمعروف بين العلماء ان حالة من  
هذا القبيل تكون مورداً للتعارض  
البدوي الذي يكون علاجه بواسطة  
الجمع العرفي . وقد وُجِّهت هذه  
الدعوى بما حاصله :

ان العموم لما كانت دلالتة على  
الإستيعاب والشمول وضعية فظهوره  
في ذلك يكون تنجيزياً ، بمعنى أنه غير  
منوط بشيء آخر غير ما يفتضيه  
الوضع اللغوي لألفاظ العموم . وأما  
الاطلاق فظهوره في الإستيعاب  
والشمول منوط بتمامية مقدمات  
الحكمة ، والتي منها عدم وجود قرينة  
صارفة للكلام عن الإطلاق ، فظهوره  
إذن في الإطلاق تعلقي أي معلق على  
مقدمات الحكمة ، وحينئذ يكون  
المقدم في المقام هو العموم ، إذ أنه قرينة  
على عدم إرادة الإطلاق جداً أو لا

المتصلة والمنفصلة من حيث عدم صحة الإعتاد على الإطلاق، غايته أن القرينة المتصلة تمنع من انعقاد الظهور الإستعمالي للإطلاق، وأمّا القرينة المنفصلة فهي تهدم الظهور الجدّي للإطلاق، وبهذا يكون مقتضى الجمع العرفي بين العموم والإطلاق المتنافيين هو العمل بمقتضى العموم في مادة الاجتماع واختصاص الإطلاق بمادة الإفتراق.

\*\*\*

### ٢٣٤ - التعارض بين الدليل اللفظي والدليل العقلي

التعارض قد يكون بين دليلين لفظيين، وقد يكون بين دليلين عقليين، وقد يكون بين دليل عقلي ودليل لفظي، وروايات العلاج سواء المفيد منها للترجيح بالمرجحات أو المفيد للتخير أو التوقف والإرجاء كلها متصدية لمعالجة التعارض في

واجيب عن دعوى صاحب الكفاية رحمته بأن الظهور في الإطلاق وإن كان ينعقد بمجرد انتهاء المتكلم من كلامه مع عدم وجود قرينة على عدم إرادة الإطلاق إلا أن هذا الظهور في الإطلاق يسقط عن الحجية بعد ورود القرينة على المخلاف أو بعد ورود ما يصلح للقرينية، بمعنى أن القرينة المنفصلة لا تنفي الإرادة الإستعمالية للإطلاق إلا أنها تنفي الإرادة الجدّية والتي هي مناط الحجية، على أنه لا مانع من انعقاد الإطلاق لو جرت عادة المتكلم - كما هو الحال في خطابات الشارع - على اعتماد القرائن المنفصلة، وحينئذ لا بد من الفحص قبل الإعتاد على الإطلاق، فمتى ما تمّ العثور على القرينة فإن ذلك يستوجب انكشاف عدم إرادة الإطلاق جداً وإن كان الإطلاق مراداً استعمالاً لغرض في نفس المتكلم.

فالنسبة أنه لا فرق بين القرينة

الحكمين أو أن موضوع كل واحد منهما  
مباين لموضوع الآخر. ومن هنا لا يتعقل  
التعارض في الأحكام العقلية القطعية .

الثانية : ما لو كان التعارض بين  
حكمين عقليين إلا أن أحدهما قطعي  
والآخر ظني ، كما لو كان مقتضى  
الدليل العقلي القطعي هو الحرمة  
باعتبار أن متعلقه من الظلم القبيح ،  
وكان مقتضى الدليل العقلي الظني هو  
الجواز باعتبار أن ذلك هو المتناسب  
مع القياس - بناء على حجيته - ، وهنا  
يكون المقدم هو الدليل العقلي  
القطعي ، وذلك لوروده على الدليل  
الظني .

وورود الدليل العقلي القطعي إنما  
هو بلحاظ مرحلة الحجية للدليل  
الظني العقلي ، بمعنى أنه تلاحظ علاقة  
الدليل العقلي القطعي مع دليل الحجية  
للدليل العقلي الظني فتكون النتيجة  
هي الورود باعتبار أن الحجية الثابتة  
للدليل العقلي الظني إنما هو في حالة

الأدلة اللفظية ، وهي خارجة هنا عن  
محل الكلام ، ونقتصر في المقام على  
الفرضين الآخرين .

أما الفرضية الأولى : وهي ما إذا  
كان التعارض بين دليلين عقليين  
فيمكن تصنيفها إلى ثلاث حالات :

الأولى : ما لو كان التعارض بين  
دليلين عقليين قطعيين ، وهذا ما لا

يمكن اتفاهه ، وذلك لاستحالة أن

يدرك العقل بنحو قطعي حكمين

متغايرين لموضوع واحد ، إذ إن إدراك

العقل القطعي لحكم معناه تصديه أولاً

لتحديد موضوعه من تمام حيثياته

بحيث لا يسدع مجالاً للمرونة في

الموضوع ، وبعد ذلك يدرك الحكم

المتناسب له ، وحينئذ لا يتعقل أن

يكون له حكمان متغايران رغم اتحاد

الموضوع ، ولو توهم وقوع التعارض

في الفرض المذكور فإنه بأدنى التفات

إلى حدود الموضوع يرتفع التعارض

ويتضح أما عدم إدراك العقل لأحد

الشك في الحكم الواقعي ، والدليل العقلي القطعي يلغي موضوع الحجية للدليل الظني حقيقة ، أي أنه يلغي الشك في الحكم الواقعي والذي هو موضوع الدليل العقلي الظني ، وهذا هو الورود .

وبتعبير آخر : الدليل العقلي الظني إنما هو حجة في اثبات الجواز لو كان هناك شك في الحكم الواقعي ، ومع قيام الدليل القطعي لا يكون هناك شك في الحكم الواقعي ، ومن هنا يكون مآل التعارض بين الدليل العقلي القطعي والدليل العقلي الظني هو توهم اتحاد الموضوع في الحكمين ، والواقع ليس كذلك ، فمثلاً لو حكم العقل بنحو قطعي بأن التصرف في أموال الغير قبيح لأنه ظلم ، وكان مقتضى القياس هو جواز التصرف ، فإن موضوع الحكم العقلي القطعي هو التصرف في أموال الغير وأما القياس فهو التصرف في الأموال باعتبار الشك مثلاً في

مملوكيتها لمالك محترم ، فموضوع كل واحد من الحكمين مباين لموضوع الآخر .  
الثالثة : ما لو كان التعارض بين دليلين عقليين ظنيين كأن كان أحدهما يقتضي الايجاب والآخر عدمه ، فهنا يكون مآل التعارض الى التعارض بين دليلي حجيتها ، فلا بد من ملاحظتها لغرض العلاج بحسب ما تقتضيه الضوابط المقررة في باب التعارض ، فقد يكون دليلاً الحجية لفظيين ، وقد يكونان عقليين قطعيين ، وقد يكونان شرعيين غير لفظيين .

وأما الفرضية الثانية : وهي ما لو كان أحد الدليلين عقلياً والآخر لفظياً ، فله ثلاث حالات أيضاً :

الاولى : ان يكون الدليل العقلي قطعياً ويكون الدليل اللفظي ظنياً ، وحينئذ يكون الدليل العقلي القطعي وارداً على الدليل اللفظي الظني ، ووروده إنما هو على دليل الحجية للدليل اللفظي الظني بنفس البيان السابق .



دليلي الحجية لهما. وهذا بخلاف التعارض بين الدليلين اللفظيين فإن من الممكن الجمع العرفي بينهما لغرض الكشف عن المراد الجدّي للشارع، وبذلك يزول التعارض، ولا نحتاج عندئذٍ لملاحظة دليلي الحجية للدليلين المتعارضين، نعم تكون الحاجة للرجوع الى دليلي الحجية في الأدلة اللفظية المتعارضة في حالة تعذر الجمع العرفي، إذ يكون المرجع هو أدلة العلاج والتي يكون نظرها الى دليلي الحجية، فتقول مثلاً: إن خبر الثقة إذا منافياً للكتاب المجيد أو كان موافقاً للعامة يكون ساقطاً عن الحجية بخلاف الخبر الموافق للكتاب أو المخالف للعامة، ولو لم يكن الاستفادة من روايات العلاج فإن المرجع هو ما تقتضيه القاعدة من التساقت مثلاً، والملاحظ هنا هو دليلاً الحجية للخبرين أيضاً.

\*\*\*

الثانية: ان يفترض العكس، وهنا يكون الدليل اللفظي القطعي وارداً على الدليل العقلي الظني بنفس البيان.

الثالثة: ان يفترض كون الدليلين العقلي واللفظي ظنيين، وهنا يكون مآل التعارض بينهما الى التعارض في دليلي الحجية فيأتي نفس البيان المذكور في الحالة الثالثة من الفرضية الاولى.

وهنا أمر نبه عليه السيد الصدر رحمته وهو ان التعارض الذي يكون أحد طرفيه أو كلاهما عقلياً لا يتصور فيه الجمع العرفي والذي تكون وظيفته الكشف عن المراد الجدّي للشارع، نعم يتصور الجمع العرفي - في مورده - بالورود فحسب في بعض حالات التعارض كما أوضحنا ذلك.

فالتعارض بين الدليلين العقليين الظنيين وكذلك العقلي الظني واللفظي الظني يؤول دائماً الى التعارض بين

فإن مقتضى الدليل الاول هو وجوب  
اكرامه ومقتضى مدلول الدليل الثاني  
هو حرمة اكرامه ، وأما مورد الافتراق  
في كلٍ من الدليلين فليس بين المدلولين  
من جهتهما أي تناف .

وهنا وقع البحث فيما هو المرجع لو  
اتفقت هذه الحالة ، وهل يلتزم  
بالتبعيض في الحجية ، بمعنى الالتزام  
بسقوط الحجية عن الدليلين في مورد  
الإجماع وبقاء مادتي الافتراق على  
الحجية أو أن المرجع في مثل هذه  
الحالة هو المرجحات الجهتية  
والمضمونية دون المرجحات  
الصدورية ، بمعنى ملاحظة مادة  
الافتراق للدليلين فإن كان أحدهما  
موافقاً لمذهب العامة والآخر غير  
موافق فإن الرجيح يكون لغير  
الموافق ، وهذا هو معنى الرجوع  
للمرجح الجهتي ، ومعناه يسقط الدليل  
الموافق للعامة في مادة الإجماع . أو  
كان أحد الدليلين في مادة الاجتماع

## ٢٣٥ - التعارض بين العامين

### من وجه

التعارض قد يكون بنحو التباين  
التام ، كما لو دلّ أحد الخبرين على  
وجوب شيء ودلّ الآخر على حرمة ،  
فإن مدلول الخبر الاول هو نفي الحرمة  
عن الشيء ومدلول الخبر الثاني هو  
نفي الوجوب عن ذلك الشيء ، فليس  
ثمة مورد في مؤدى الدليل الثاني غير  
منفي بالاول وكذلك العكس .

وقد يكون التعارض بنحو التباين  
الجزئي المعبر عنه بالتباين بنحو العموم  
والخصوص من وجه ، وهو ما لو كان  
التنافي بين مدلولي الدليلين في مورد  
دون مورد .

ومثاله ما لو دلّ الدليل الاول على  
وجوب اكرام كل العلماء ودلّ الدليل  
الآخر على حرمة اكرام كل الفساق ،  
فإن مورد التنافي بين المدلولين انما هو  
في مادة الإجماع وهي العالم الفاسق ،

والحج ، فلو لم يقصد المكلف التقرب للمولى والامتثال لأمره لما كان ممثلاً .  
وأما الواجب التوصل فيطلق على معانٍ أربعة :

المعنى الاول : هو ما لا يعتبر في سقوطه عن عهدة المكلف قصد القرية حين امتثاله بل يكفي الإتيان به ولو مجرداً عن قصد القرية والامتثال لأمر المولى جلّ وعلا ، نعم يترتب على قصد القرية استحقاق المكلف للشواب إلا أنه ليس شرطاً في الإجزاء والسقوط عن العهدة .

ويمثل لذلك بدفن الميت والنفقة على الزوجة فإن الأمر بهما يسقط بمجرد الإتيان بمتعلقه .

المعنى الثاني : هو ما لا يعتبر في سقوطه عن عهدة المكلف مباشرة الإمتثال بل يكفي في سقوطه قيام الغير به سواء بنحو الإستنابة أو التبرع .

ومثاله : الصلوات الفائتة عن الميت فإنها لازمة على وليّه ، وهي تسقط

متحداً من حيث المضمون من أحد مضامين الكتاب المجيد ، أو كان الآخر مخالفاً للكتاب فإن الترجيح حينئذ يكون مع الموافق أو غير المخالف ، وهذا هو المرجح المضموني .

وأما عدم الرجوع للمرجح الصدوري - كالترجيح بالصفات أو الشهرة - فلأنه يقتضي سقوط الدليل المرجوح من رأس ، وهذا وإن كان له مبرر في مادة الإجتماع إلا أنه لا مبرر لسقوطه عن الحجية في مادة الإفتراق بعد أن لم تكن طرفاً في المعارضة إلا أن يلتزم بالتبعيض في السند .

وقد أوضحنا كل ذلك تحت عنوان

« التبعيض في الحجية » .

\*\*\*

### ٢٣٦ - التعبدى والتوصلى

المراد من الواجب التعبدى هو ما يعتبر في سقوطه عن عهدة المكلف قصد القرية حين امتثاله كالصلاة

فالنسبة بين الواجب التعبدي وبين المعنى الاول للواجب التوصلي هي التباين، اذ لا شيء من الواجبات التعبدية إلا ويعتبر فيها قصد القرية، ولا شيء من الواجبات التوصلية بالمعنى الاول إلا وهي غير مشروطة بقصد القرية، وبهذا تكون النسبة بينهما هي التباين.

وأما النسبة بين الواجب التعبدي وبين المعنى الثاني للواجب التوصلي فهي العموم من وجه، ومورد الإجماع هو الواجبات التي يعتبر في سقوطها قصد القرية مع أنه لا يعتبر فيها المباشرة، فإنها واجبات تعبدية من جهة اعتبار قصد القرية في أمثالها وتوصلية من جهة عدم اعتبار المباشرة في موردها.

ومثاله: قضاء الصلوات عن الميت فإنها واجبة على الولي ويعتبر في سقوطها قصد القرية إلا أنه لا يعتبر فيها المباشرة بل تسقط بالإستناة

عن عهدة الولي بقيام الغير بها سواء بنحو الإستناة أو التبرع.

المعنى الثالث: هو ما لا يعتبر فيه الإختيار والإلتفات بل يسقط بمجرد وقوعه خارجاً حتى وان كان عن غير اختيار بل ولا التفات.

ومثاله: إزالة النجاسة عن المسجد، فلو اتفق ان أزال المكلف النجاسة عنه من غير قصد للتطهير فإن التكليف بإزالة النجاسة يسقط بذلك.

المعنى الرابع: ما لا يعتبر في سقوطه عن العهدة أمثاله في ضمن فردٍ جائز، كما لو أزال النجاسة عن المسجد بماءٍ مغصوب، فإن التكليف بوجود الإزالة يسقط بذلك وان كان المكلف قد ارتكب محرماً بتصرفه في الماء المغصوب، وكما لو أنقذ ذا مخمصة بطعام مغصوب وهكذا.

وتلاحظون ان النسب بين الواجب التعبدي وبين المعاني الأربعة للواجب التوصلي مختلفة.

وبالتبرع.

وأما النسبة بين الواجب التعبدي وبين المعنى الثالث فهو التباين ، وذلك لأنه لا يتعقل قصد القرية إلا في ظرف الإختيار والإلتفات ، ومعه لا يكون ثمة واجب تعبدي إلا ويعتبر فيه الإختيار والإلتفات ، نعم بناء على صحة الإمتثال الإجمالي في التعبديات وكان الإلتفات بمعنى الإلتفات الى ان ما يأتي به واجب ، بناء على ذلك يجتمع الواجب التعبدي مع الواجب التوصلّي بالمعنى الثالث ، إذ ان المكلف يكرّر الفعل مثلاً لغرض امتثال الواجب الواقعي دون ان يعلم أي الأفعال التي جاء بها هو الواجب الواقعي ، كمن صلى الى الجهات الأربع ، فإنه لا يعلم أي الصلوات هي المطلوبة واقعا ، وحينئذ تكون العلاقة بين الواجب التعبدي والواجب التوصلّي - بهذا المعنى - هي العموم المطلق ، ومورد الإلتفات هي الواجبات

التعبديّة التي يتم امتثالها اجمالاً ، ومورد الافتراق في الواجب التوصلّي هي الواجبات التي لا يعتبر فيها قصد القرية كما لا يعتبر فيها الإختيار والإلتفات .

هذا بناء على صحة الامتثال الإجمالي مطلقاً حتى في ظرف القدرة على الإمتثال التفصيلي وإلا فلو بنينا على ان صحة الإمتثال الاجمالي منوطة بعدم القدرة على الإمتثال التفصيلي فالعلاقة بينهما هي العموم من وجه ، ومورد الإجتاع هي الواجبات التعبديّة التي يتم امتثالها اجمالاً لعدم القدرة على الامتثال التفصيلي ، ومورد الافتراق في الواجب التعبدي هي الواجبات التي يتمكن المكلف معها من الإمتثال التفصيلي ، كما ان مورد الإفتراق في الواجب التوصلّي هي الواجبات التي لا يعتبر فيها قصد القرية كما لا يعتبر فيها الإلتفات والإختيار .

ومورد الافتراق من جهة المعنى  
الاول وطئ الزوجة كل أربعة أشهر  
فإنه مشروط بالمباشرة ولا يعتبر فيه  
قصد القربة، ومورد الافتراق من جهة  
المعنى الثاني هو الصلاة على الميت  
بالنسبة للولي، فإنه واجب توصلي  
باعتبار عدم اشتراطه بالمباشرة.

وأما النسبة بين المعنى الاول  
والمعنى الثالث فالعموم من وجه  
أيضاً، ومورد الإجماع هو الواجب  
الذي لا يعتبر فيه قصد القربة كما لا  
يعتبر فيه الإختيار والإلتفات، كما في  
إزالة النجاسة عن المسجد، ومورد  
الإفتراق من جهة المعنى الاول هو رد  
السلام مثلاً إذ يعتبر فيه الإختيار لو  
كان بمعنى القصد لا ما اذا كان بمعنى  
يقابل الاكراه، ومورد الافتراق في  
المعنى الثالث فهو الإمتثال الإجمالي في  
التعدييات فإنه يكون توصلياً بمعنى  
عدم اشتراطه بالإلتفات.

وأما النسبة بين المعنى الأول

وأما النسبة بين الواجب التعبدي  
وبين المعنى الرابع للتوصلي  
فهي العموم من وجه بناء على أن  
امتثال الواجب التعبدي في ضمن الفرد  
المحرّم في ظرف الجهل يكون مجزياً،  
وأما بناء على عدم الإجزاء وأن الفرد  
المحرّم ليس مأموراً به مطلقاً فالنسبة  
بينهما التباين، إذ لا شيء من  
التعدييات إلا ويعتبر في أمثاله ان يقع  
في ضمن فرد محلل، فكل واجب  
يسقط بامثاله في ضمن فرد محرّم فهو  
ليس واجباً تعديياً.

وأما النسبة بين المعنى الاول  
للوأجب التوصلي والمعاني الثلاثة  
فالعموم من وجه، فمورد الإجماع بين  
المعنى الاول والمعنى الثاني هو الواجب  
الغير منوط بقصد القربة ولا يعتبر فيه  
المباشرة، ومثاله: دفن الميت - بناء  
على وجوبه على ولي الميت ابتداء -  
فإنه لا يعتبر فيه قصد القربة كما يسقط  
بالاستنابة والتبرع.

### ٢٣٧ - تعدد الدال والمدلول

المراد من الدال هو اللفظ وغيره المعبر عن المعنى، وأما المراد من المدلول فهو المعنى المنكشف بواسطة الدال. كما أن المقصود من المدلول هو خصوص المدلول المطابق دون سائر المدلولات، فحينما يقال «تعدد الدال والمدلول» يقصدون تعدد المدلولات المطابقة لتعدد الدوال وهي الألفاظ مثلاً المفيدة والمعبرة عن المدلولات. وبهذا تخرج المدلولات التضمنية وكذلك الالتزامية، إذ إن تعددها ليس منوطاً بتعدد الألفاظ، فقد يكون لفظ واحد له -بالإضافة إلى المدلول المطابق- مدلولات تضمنية ومدلولات التزامية متعددة.

فالمقصود من «تعدد الدال والمدلول» هو تعدد المدلولات المطابقة بتعدد الفاظها، كما لو قيل «أكرم الرجل العالم» فإن لفظ الرجل

والمعنى الرابع فالعموم من وجه، ومورد الاجتماع مثل إزالة النجاسة عن المسجد فإنه لا يعتبر فيه قصد القربة كما لا يعتبر في سقوطه امتثاله في ضمن فردٍ محلل.

ومورد الافتراق من جهة المعنى الأول هو مثل النفقة على الزوجة فإنه يعتبر فيه أن يكون بمالٍ محلل، ومورد الافتراق في المعنى الرابع هو الصلاة في الأرض المغصوبة في ظرف الجهل فإنها مشروطة بقصد القربة إلا أنها وقعت في ضمن فردٍ محرم واقعاً، فهى واجب توصلي بالمعنى الرابع.

وأما النسبة بين المعاني الأخرى فيما بينها فتعرف بالتأمل. وبتوضيح ما ذكرناه نقول: أنه لا كلام فيما لو أحرزنا طبيعة الواجب وأنه من أي الأقسام إنما الكلام فيما لو وقع الشك في ذلك، وهذا ما سيتم الحديث عنه تحت عنوان «المرجع عند الشك في التعبدية والتوصلية».

جمل متعددة في كلام متصل ثم تعقب هذه الجمل استثناء. فهل ان هذا الإستثناء راجع الى خصوص الجملة الاخيرة أو الى تمام الجمل فيقتضي بذلك تخصيصها به جميعاً، أو ان رجوع الإستثناء الى الجملة الأخيرة هو القدر المتيقن وتكون الجمل الاولى جملة بسبب احتفافها بما يصلح للقرينية على تخصيصها.

والمثال المعروف لذلك هو قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ \* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾، فإن قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ تعقب جملاً متعددة، وهي الأمر بالجلد والنهي عن قبول شهادتهم والحكم بالفسق.

ومن هنا يقع البحث عن ان الإستثناء، هل هو راجع الى الجملة الأخيرة وبذلك تكون الجملتان

دال ومدلوله الطبيعة بما هي، ومن هنا لا يكون لفظ الرجل استعمال في غير ما وضع له وهو الحصة الخاصة والتي هي الرجل المتصف بالعالمية، بل هو مستعمل في معناه الموضوع، وهكذا الكلام في لفظ العالم فإنه مستعمل في معناه الموضوع له وهو طبيعة العالم، وعليه نكون قد استفدنا مدلولين بواسطة دالين.

هذا من جهة ما هو مستفاد من اللفظين، وأما استفادة اختصاص موضوع الحكم بالحصة الخاصة وهي الرجل المتصف بالعالمية فهو ما يتم بواسطة النسبة الحاصلة عن اتصاف الرجل بالعالمية، وهو اجنبي عما يدل عليه كلا اللفظين.

\*\*\*

٢٣٨ - تعقب الإستثناء

لجمل متعددة

والبحث في المقام عما لو وردت



واحدة في صدر الكلام كما في الآية الشريفة، وكما لو قلنا «العلماء يجب اكرامهم واحترامهم واطاعتهم إلا الفساق منهم».

وفي هذه الصورة يكون الإستثناء - كما أفاد السيّد الخوئي رحمته الله - راجعاً الى تمام الجمل وبهذا يجب تقييدها جميعاً بما يقتضيه الإستثناء، وذلك لأنها ترجع روحاً الى جملة واحدة بحسب المفاهم العرفي، وتكرار المحمولات إنما هو لعدم جامع بينها، وهذا ما أوجب ذكرها جميعاً بنحو التعاقب.

**الصورة الثانية:** ان يتكرر ذكر الموضوع، بمعنى ان يذكر الموضوع أكثر من مرة في الجمل المتعاقبة، كما لو قال المتكلم: «العلماء يجب اكرامهم واحترامهم والعلماء تجب طاعتهم إلا الفساق منهم».

وفي هذه الصورة لا بد من البناء على اختصاص الإستثناء بالجملة التي اشتملت على ذكر الموضوع ووقع

الأوليان على اطلاقهما ولزوم امتثالهما حتى في ظرف التوبة، أو ان الاستثناء راجع الى جميع الجمل، وعليه يلزم تخصيصها جميعاً بعدم التوبة، أو ان تخصيص الجملة الأخيرة هو القدر المتيقن إلا ان الجملتين الاوليين لا ظهور لهما في الإطلاق كما لا ظهور لهما في التقييد، وذلك لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية والذي هو الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة، وبهذا تكون الجمل غير الجملة الأخيرة مجملة من حيث إرادة الاطلاق أو التقييد.

وتحرير البحث - كما أفاد السيّد الخوئي رحمته الله - يستدعي تصنيف مورد الإستثناء المتعقب للجمل المتعددة الى ثلاثة أنحاء:

**النحو الاول:** أن يكون الموضوع في الجمل متحداً مع تعدد المحمولات، وهذا النحو له صورتان:

**الصورة الاولى:** ان يكون ذكر الموضوع متحداً، بمعنى ذكره مرة

الموضوعات ويتّحد المحمول، ومثاله :  
ان يقول المتكلم : « العلماء والزهاد  
والسادة يجب اكرامهم إلا الفساق  
منهم »، وهنا يأتي التفصيل المذكور في  
النحو الاول بصورتيه .

**النحو الثالث :** ان تعدّد  
الموضوعات ويكون لكل واحد منها  
محمول مستقل، ومثاله : ان يقول  
المتكلم « أكرم العلماء وعاشر الصلحاء  
وتصدق على الفقراء إلا الفساق  
منهم ».

وواضح هنا رجوع الإستثناء الى  
الجملة الاخيرة دون الجمل الاولى،  
وذلك لأن كل جملة تعبر عن كلام  
مستأنف ومستقل، فتكون الجملة  
التي تعقبها الاستثناء هي التي يراد  
تقييدها بما يقتضيه الاستثناء، ولا  
مبرر لتقييد الجمل الاولى بعد ان كانت  
جملاً مستقلة، وتسوهم سريان  
الاستثناء لها كان بسبب اتصال الكلام  
وهو غير موجب لذلك، وكان على

الاستثناء بعدها أو لو افترض تعدد  
المحمولات بعد ذكر الموضوع ثانياً فإنّ  
الاستثناء يكون مقيداً أو مخصّصاً  
لخصوص المحمولات بعد الموضوع  
المذكور ثانياً، كما لو قال المتكلم  
« العلماء يجب اكرامهم واحترامهم  
والعلماء تجب طاعتهم ومراعاة  
أقربائهم إلا الفساق منهم » فإنّ  
الاستثناء يكون من الجملة الاولى  
والثانية الواقعتين بعد ذكر العلماء ثانياً  
دون الجمل الاولى الواقعة قبل ذكر  
العلماء ثانياً، وذلك لأن ذكر الموضوع  
ثانياً بعد ذكره في المرّة الاولى لا يكون  
له مبرر بنظر العرف إلا أن يكون  
غرض المتكلم بيان خصوصيّة مفقودة  
في المحمولات الاولى المذكورة عقب  
ذكر الموضوع أولاً، وليس هنا من  
خصوصيّة سوى إرادة تقييد  
المحمولات المذكورة بعد ذكر الموضوع  
ثانياً بما يقتضيه الاستثناء .

**النحو الثاني :** ان تعدّد

المتعددة بل يشمل مطلق المقيدات  
والمخصصات والقرائن المتعقبة للجمل  
المتعددة.

\*\*\*

### ٢٣٩ - تعقب العام بضمير

#### يرجع الى بعض مدلوله

والبحث في المقام عما لو ورد حكم  
على موضوع عام ثم تعقب هذا العموم  
بضمير يرجع الى بعض أفراد العام،  
فهل المرجع هو أصالة العموم أو أن  
المرجع هو أصالة عدم الإستخدام؟  
فلو التزمنا بأصالة العموم كانت  
النتيجة هي التمسك بالعموم في غير  
الأفراد التي يعود إليها الضمير، ولو  
التزمنا بأصالة عدم الإستخدام كانت  
النتيجة هي تخصيص تمام أفراد العموم  
بما يقتضيه الضمير، إذ المراد من  
الإستخدام في المقام هو عود الضمير  
الى بعض أفراد العام دون البعض  
الآخر، وهذا هو معنى ما ذكره علماء

المتكلم لو كان مريداً لتقييدها هي  
أيضاً أن يأتي بما يناسب إرادة التقييد.  
إذ إن تعقب الإستثناء لجملة مستقلة لا  
يناسب إرادة التقييد للجمل التي  
سبقتها، ومع الشك في إرادة الاطلاق  
أو العموم بسبب الاستثناء المتعقب  
للجملة الأخيرة يكون المرجع هو  
أصالة الإطلاق وأصالة العموم، وهما  
من الاصول اللفظية العقلانية التي  
يُلجأ إليها في ظرف الشك في المراد.  
ودعوى احتفاف الكلام بما يصلح  
للقرينية ليست تامة، وذلك لأن المراد  
من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية  
أن تكون هناك قرينة يمكن للمتكلم ان  
يتكل عليها لبيان مراده وهذا  
يستوجب ان يكون للقرينة ظهور لا  
ان تكون جملة في نفسها كما أفاد السيد  
الخوئي رحمته الله.

ثم ان هنا أمراً لا بد من التنبيه عليه  
وهو ان ما ذكرناه في هذا البحث ليس  
مختصاً بالإستثناء المتعقب للجمل

قُرُوءٍ وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ  
أَرَادُوا إِصْلَاحًا<sup>(٨)</sup>، فالضمير في قوله  
تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾  
يرجع الى خصوص المطلقات  
الرجعيات والحال ان صدر الآية  
الشريفة يدل على العموم الشامل  
للرجعيات والبائئات.

وهنا يقع البحث في ان المرجع هل  
هو أصالة العموم، وهذا ما يستوجب  
ترتب الأحكام المذكورة غير الحكم  
الأخير على عموم المطلقات ويكون  
حق الرجوع وهو الحكم الأخير  
مختصاً بالرجعيات وتكون النتيجة  
حينئذ هي الالتزام بالاستخدام في  
الضمير.

أو ان المرجع هو أصالة عدم  
الإستخدام، وعليه يلتزم بتخصيص  
تمام الأحكام بخصوص المطلقات  
الرجعيات دون البائئات، وتكون

البديع من ان الإستخدام عبارة عن  
عود الضمير الى أحد معنيي اللفظ  
ويكون المراد من اللفظ هو المعنى  
الآخر. فاللفظ العام له معنيان، الاول  
هو دلالته على استيعاب تمام الأفراد،  
وهذا هو المدلول المطابقي والثاني هو  
دلالته على بعض أفراد العام، وهذا هو  
المدلول التضميني.

فلفظ العام يدل على استيعاب  
أفراد العام والضمير يرجع الى بعض  
أفراد العام، وهذا هو أحد مصاديق  
الإستخدام، فلو بنينا على أصالة عدم  
الإستخدام كان اللازم هو البناء على  
عود الضمير الى تمام الأفراد كما هو  
الحال في دلالة لفظ العموم على تمام  
الأفراد، أما لو بنينا على أصالة العموم  
فإنه لا بد من الإلتزام بالإستخدام وان  
العموم منحفظ في غير الأفراد التي  
يرجع اليها الضمير.

ويمكن التمثيل لذلك بقوله تعالى:

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ

ظرف الشك في المراد من اللفظ ، فهم يتمسكون بأصالة عدم الإستخدام لإثبات أن الضمير راجع الى عموم المطلقات في المثال ، وأما إذا كان المراد معلوماً والشك إنما هو في كيفية إرادته فإنّ العقلاء لا يتمسكون بالأصل اللفظي لإثبات كيفية الإرادة .

وبتعبير آخر : أنه لا ريب في إرادة خصوص الرجعيّات من الضمير وأما الإشكال في كيفية ذلك وأن ذلك تمّ بواسطة الإستخدام أو لا ؟ فحينئذ لا يمكن التمسك بأصالة عدم الإستخدام باعتباره أصلاً لفظياً لا يلجأ إليه إلا في حالة الشك فيما هو المراد ، والمراد من الضمير محرز ، غايته أن كيفية الإرادة هي الواقعة موقع الشك .

وذهب السيد الخوئي رحمته الله الى تقديم أصالة عدم الإستخدام في موارد الدوران بينها وبين أصالة العموم ، وذلك لأنّ هذا الدوران يؤول الى الشك فيما هو المراد من الضمير ، وهل

النتيجة حينئذ هي استظهار عدم إرادة العموم في تمام الأحكام ، وان اللاتي يتربصن ثلاثة قروء واللاتي لا يحلّ لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن هو خصوص الرجعيّات كما هو الحال في الحكم باستحقاق الزوج للرجوع في العدة .

أو أن الصحيح هو عدم امكان الرجوع الى أصالة العموم وعدم امكان الرجوع الى أصالة عدم الاستخدام ؟ ذهب صاحب الكفاية رحمته الله الى القول الثالث ، وذلك لأنّ الرجوع الى أصالة العموم متعذر بسبب احتفاف العام بما يصلح للقرينية على التخصيص وهو الضمير ، إذ يحتمل قرينته على إرادة خصوص الرجعيّات من المطلقات في تمام الاحكام المذكورة في الآية الكريمة .

وأما عدم امكان الرجوع الى أصالة عدم الاستخدام فلأنّه أصل لفظي عقلائي يتمسك به العقلاء في

## ٢٤٠ - نظرية التعهد

وهي إحدى النظريات المتصدية لتفسير العلاقة الواقعة بين اللفظ والمعنى والموجبة لتصوير المعنى عند إطلاق اللفظ، حيث وقع الخلاف بين الأعلام عما هو حقيقة الوضع ونشأ عن ذلك مجموعة من النظريات، ونظرية التعهد هي إحدى هذه النظريات، وقد تبناها السيد الخوئي رحمته الله وأصرَّ على أنها التفسير الوحيد لحقيقة الوضع وما هو واقع العلاقة بين اللفظ والمعنى.

وحاصل المراد من هذه النظرية هو أن حقيقة الوضع عبارة عن التباني النفساني من كل متكلم بأن يأتي بلفظ مخصوص عندما يقصد تفهيم معنى معين، فالوضع إذن - بناء على هذه النظرية - هو التعهد والالتزام والتباني النفساني على الإتيان بلفظ مخصوص عند قصد تفهيم معنى معين، وهذا

أريد به بعض أفراد العام أو تمام أفراد العام، وحينئذ يكون الظهور السياقي مقتضياً لعود الضمير إلى تمام أفراد العموم، وهذا هو معنى عدم الإستخدام، وقرينة ذلك هو الظهور السياقي، فوحدة السياق مستوجبة لكون المراد من مرجع الضمير هو عين المعنى المراد من اللفظ الواقع موقع المرجع للضمير.

وهذا هو المستأنس من المتفاهم العرفي، إذ إن وحدة السياق تقتضي بحسب الفهم العرفي تقديم ما يظهر من مدلولها حتى على المعنى الحقيقي. ومن هنا لا بد من صرف ظهور اللفظ عن العموم والبناء على أن المراد جداً من لفظ العموم هو الخاص وإن تمام الأحكام المحمولة على لفظ العام مختصة ببعض أفرادها التي يقتضيها الضمير.

\*\*\*

واحد لما كان الوضع بمعنى 'التعهد'، إذ  
 أنَّ التَّعْهَدُ يستبطن معنى 'الاختيار' ولا  
 يكون إلْتِزَامُ الواضع اختياريّاً لغيره إلاّ  
 أن نفترض قبول سائر المتكلمين بتعهد  
 الواضع الاول، وهذا معناه أن كلَّ  
 متكلم عندما يتلقى تعهد الواضع الاول  
 بالقبول يكون قد تعهد والتزم بمثل ما  
 تعهد به الواضع الاول، وهذا يرجع الى  
 ما ذكرناه أولاً من أن كلَّ متكلم  
 واضح، أي ملتزم ومتعهد بأن لا يأت  
 باللفظ المخصوص إلاّ عند قصد تفهيم  
 معنى معين، ولا فرق بين أن يكون  
 المتكلم قد ابتكر اللفظ الذي يريد  
 الإلتزام بإبرازه عند قصد تفهيم المعنى  
 وبين أن يقبل بتعهد متكلم آخر فيلتزم  
 بما التزم به المتكلم الآخر، إذ في كلا  
 الحالتين يكون فيها كلُّ متكلم واضح.  
 وبهذا يرتفع الاستيحاش عن  
 دعوى أن كلَّ متكلم واضح، إذ أن ذلك  
 لا يعني أن يكون لكلِّ متكلم ألفاظ  
 مخصوصة تعهد بأن يبرزها عند إرادة

التعهد والتباني هو الذي نشأت عنه  
 العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى.  
 وبناء على هذه النظرية تكون  
 الدلالة الوضعية دلالة تصديقية دائماً،  
 إذ أن صدور اللفظ من غير الالفاظ  
 العاقل الشاعر القاصد لتفهم المعنى  
 المخصوص لا يكون فعلاً اختياريّاً لمن  
 صدر عنه اللفظ والحال أن الدلالة بناء  
 على هذه النظرية منوطة بالتعهد  
 والإلتزام وهو لا يكون إلاّ اختياريّاً،  
 والإختيار متقوم بالقصد كما هو واضح.  
 فالدلالة الوضعية إذن لا تكون إلاّ  
 في حالة قصد المتكلم تفهيم المعنى من  
 اللفظ، وهذا هو معنى الدلالة  
 التصديقية، وأما ما يتبادر من اللفظ  
 عند صدوره من غير الشاعر فهو  
 ناشئ عن أنس السامع باللفظ والمعنى  
 وهو ما يُعبر عنه بتداعي المعاني.  
 ثمَّ أنه يترتب على هذه النظرية  
 افتراض كلِّ متكلم واضح، إذ أن  
 الإلتزام والتعهد لو كان من واضح

التعهد ، بأن يقال : انَّ الإلتزام بإبراز اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى يتوقف على العلم بالوضع أي بوضع هذا اللفظ للمعنى ، فلو كان الوضع هو نفس الإلتزام والتعهد للزم من ذلك الدور ، بمعنى انَّ الإلتزام بالإلتيان بشخص هذا اللفظ عند إرادة تفهيم هذا المعنى متوقف على العلم بوضع هذا اللفظ لهذا المعنى ولما كان الوضع بمعنى التعهد والإلتزام فهذا معناه ان التعهد والإلتزام متوقف على التعهد والإلتزام ، وهذا هو الدور المحال .

ويتضح الجواب مما ذكرناه ، إذ انَّ الإلتزام والتعهد في مرحلة الوضع غير الإلتزام والتعهد في مرحلة الإستعمال ، فالإلتزام في مرحلة الوضع عبارة عن التعهد بإبراز طبيعي لفظ مخصوص عند إرادة طبيعي المعنى ، وأمَّا التعهد في مرحلة الإستعمال فهو بمعنى استعمال فرد من طبيعي اللفظ في المعنى ، والذي يتوقف على العلم بالوضع هو الثاني

معانٍ معينة بل بمعنى انَّ كلَّ متكلم ملتزم بأن يأت باللفظ المخصوص عند إرادة تفهيم المعنى وإن كان هذا الإلتزام ملتزم به عند الآخرين أيضاً ، وبهذا يتضح السرُّ في ثبات الدلالات الوضعية رغم تعاقب الأجيال ، إذ انَّ كلَّ جيل يتعهد بعين ما تعهد به الجيل السابق وهكذا .

ثمَّ انَّ التعهد الذي يلتزم به كلُّ متكلم يكون بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى على نهج القضية الحقيقية ، بمعنى أنه يلاحظ طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى ويلتزم بأنه كلما أراد هذا المعنى فإنه يبرزه بهذا اللفظ ، وعليه يكون المتكلم في مقام الإستعمال - أي مقام تطبيق التزامه - يوجد فرداً من طبيعي اللفظ لغرض تفهيم المعنى ، وهكذا يبرز فرداً آخر من طبيعي اللفظ في استعمال آخر .

ومن هنا يندفع اشكال الدور الذي قد يدعى وروده بناء على نظرية



دون الأول .

وبهذا العرض الإجمالي اتضح المراد من نظرية التعهد وإن حقيقة الوضع عبارة عن التزام كل متكلم بإبراز لفظ مخصوص عند إرادة تفهيم معنى معين .

\*\*\*

### ٢٤١ - التفويض

وهو مذهب المعتزلة ، وحاصل المراد منه أن صدور الأفعال الاختيارية للإنسان معلولة - بنحو الإستقلال التام - للإنسان نفسه دون أن يكون لله جلّ وعلا أي دخل ، فهي مخلوقة للإنسان أولاً وبالذات .

ومنشأ التعبير عن هذه النظرية بالتفويض هي ما ذكره من الله جلّ وعلا حين خلق العباد ففوضهم فيما يصدر عنهم من أفعال ، فكل ما يصدر عنهم فهو بمحض إرادتهم وسلطنتهم دون أن يكون وراء هذه السلطنة سلطنة أخرى ، فكل ما يفعلونه من

خير أو شرّ فهو مخلوق لهم وناشئ عن محض إرادتهم .

وهذه النظرية قد توسلوا بها لنفي ما يلزم من مذهب الأشاعرة من نسبة الأفعال القبيحة الصادرة عن العباد لله جلّ وعلا والذي يستوجب نسبة الظلم إليه تعالى ونفي صفة العدالة عنه ، وهم وإن كانوا قد تفصوا عن هذه المشكلة إلا أنهم وقعوا فيما هو أشكل منها وهو نفي السلطنة المطلقة عن الله جلّ وعلا واثبات الشريك لله عز وجل ، وهو أحد أنحاء الشرك الأفعالي ، حيث إن العباد يشتركون معه في الخلق والايجاد ، فدعواهم تشبه دعوى الجوس القائلين بوجود الهين أحدهما للخير والآخر للشر وإنّ الأول يصدر عنه كلها هو خير ويصدر عن الآخر كلها هو شر ، ولهذا عبرت الروايات عنهم بجوس هذه الأمة . وقد تعرضنا بشيء من التفصيل عن هذه النظرية في بحث « الأمر بين

التقييد بمعنى لحاظ القيد فهو من الأمور الوجودية أيضاً، ولأنّ لحاظ القيد ولحاظ عدمه في آن واحد غير ممكن كانت النتيجة هي أنّ العلاقة بين الإطلاق والتقييد هي علاقة التضادّ.

وأما بناء على أنّ الإطلاق يعني عدم لحاظ القيد كما ذهب لذلك السيّد الصدر عليه السلام فالعلاقة بين الإطلاق والتقييد هي علاقة التناقض، وذلك لأنّ التناقض يكون بين الوجود والعدم لذلك الوجود، ولهذا يستحيل اجتماعهما كما يستحيل ارتفاعهما.

فإذا افترضنا أنّ الإطلاق معناه عدم لحاظ أخذ القيد فهذا معناه أنّ الإطلاق أمر عدمي، ولما كان التقييد هو لحاظ أخذ القيد فهو أمر وجودي كانت النتيجة هي أنّ العلاقة بين الإطلاق والتقييد هي التناقض.

وأما بناء على أنّ الإطلاق يعني عدم لحاظ القيد في مورد قابل للتقييد

الأمرين» وهي نظرية الامامية «أعزّهم الله تعالى».

\*\*\*

## ٢٤٢- التقابل بين الإطلاق والتقييد

والبحث في هذا العنوان يكون عن نحو العلاقة بين الإطلاق والتقييد، فهل هي التضادّ أو التناقض أو تقابل العدم والملكية، احتمالات بل أقوال ثلاثة نشأت عن اختلاف المبنى فيما هو المراد من الإطلاق.

فبناء على أنّ الإطلاق يعني لحاظ عدم القيد كما ذهب لذلك السيّد الخوئي عليه السلام فالعلاقة بين الإطلاق والتقييد هي علاقة التضادّ، وذلك لأنّ علاقة التضادّ تكون بين أمرين وجوديين يستحيل اجتماعهما وإن كان يصحّ ارتفاعهما.

فحينما نفترض أنّ الإطلاق يعني لحاظ عدم القيد فهذا معناه افتراض أنّ الإطلاق أمر وجودي، ولما كان

الإطلاق، وذلك لأنّ الضدّين يمكن ارتفاعهما، عينا كما هو الحال بالنسبة للسواد والبياض فإنه من الممكن حين استحالة أن يكون الشيء أبيضاً أن لا يكون أسوداً أيضاً بأن يتفق كونه أخضراً.

وبذلك اتضح أنّ استحالة تقييد الحكم بالعلم به لا يقتضي ضرورة تعيين الإطلاق كما لا يقتضي استحالته، فمن الممكن أن يكون الحكم مطلقاً من جهة العلم به وأن لا يكون مطلقاً من هذه الجهة.

وأما بناء على مبنى التناقض فإنّ استحالة التقييد تُنتج ضرورة تعيين الإطلاق، وذلك لأنّ المتناقضين يستحيل ارتفاعهما، فإذا كان التقييد مستحيلاً كان الإطلاق ضروري الثبوت حتى لا تخلو الواقعة من الوجود والعدم.

ولذلك كان استحالة تقييد الحكم بالعلم به مقتضية - بناء على التناقض -

فالعلاقة بين الإطلاق والتقييد هي علاقة العدم والملكية، وذلك لأنّ هذا النحو من العلاقة يعني التقابل بين الوجود والعدم في مورد تكون له قابليّة ذلك الوجود، فإذا افترضنا أنّ الإطلاق يعني عدم لحاظ القيد في مورد قابلٍ للتقييد بمعنى لحاظ أخذ القيد فإنّ نتيجة ذلك هو أنّ العلاقة بينهما هي علاقة العدم والملكية. والثمرّة التي يمكن تحصيلها من المباني الثلاثة هي أنّه بناء على مبنى التضادّ لا تكون استحالة التقييد منتجة لاستحالة الإطلاق، لأنّ افتراض كون العلاقة بينهما هي التضادّ معناه أنّ الإطلاق والتقييد أمران وجوديّان فمن الممكن وجود أحدهما عند استحالة الآخر عينا كما هو الحال بالنسبة للبياض والسواد، فإنّ استحالة وجود السواد لشي لا يُلزم استحالة وجود البياض له.

وكذلك لا يكون - بناء على التضادّ - امتناع التقييد مقتضياً لتعيين

استحالة أخذه ولو لم يكن منشأ عدم أخذ القيد هو استحالة أخذه فإن عدم التقييد لا تُنتج عدم الإطلاق كما لا تنتج تعين ثبوته .

\*\*\*

### ٢٤٣- التقسيمات الأولية والثانوية

#### لِلوَاجِبِ

قلنا إن المراد من الواجب هو متعلق الحكم (الوجوب)، وعليه تكون تقسيمات الواجب هي تقسيمات لمتعلق الحكم .

ومتعلق الحكم تارة يلاحظ بقطع النظر عن الحكم المتعلق به، وتارة يلاحظ بالإضافة إلى الحكم، فإذا كان المتعلق ملحوظاً في ذاته بقطع النظر عن الحكم فإن له تقسيمات بحسب الإمكان العقلي، هذه التقسيمات يعبر عنها بالتقسيمات الأولية .

وإذا لوحظ المتعلق بالإضافة إلى الحكم فإن له تقسيمات أخرى تلاحقه

للزوم إطلاق الحكم من جهة قيد العلم به .  
وأما بناء على مبنى العدم والملكية فإن استحالة التقييد تلازم استحالة الإطلاق لأن الإطلاق - بناء على العدم والملكية - لا يكون إلا في مورد قابل للتقييد، فإذا كان المورد غير قابل للتقييد فهذا معناه عدم قابليته للإطلاق .

وعليه تكون استحالة تقييد الحكم بالعلم به تلازم عدم قابلية الحكم لأن يكون مطلقاً من جهة العلم به، بخلاف ما لو كان المورد قابلاً للتقييد فإن عدم أخذ القيد لا ينتج استحالة الإطلاق كما لا ينتج تعين ثبوته .

والنتيجة هي أن عدم أخذ القيد لا يستلزم الإطلاق بناء على مبنى التضاد، ويستلزم عدم أخذ القيد تعين الإطلاق بناء على مبنى التناقض، وأما بناء على مبنى العدم والملكية فإن عدم أخذ القيد يستلزم استحالة الإطلاق لو كان منشأ عدم أخذ القيد هو

ملاحظة المتعلق في نفسه ، فهي ثابتة له بالنظر إلى ذاته .

وأما إذا لوحظت الصلاة باعتبارها متعلقاً للوجوب (الحكم) فحينئذ يمكن تقسيمها ثبوتاً إلى تقسيمات أخرى ، أي يمكن للعقل أن يفترض لها تقسيمات لوحظ فيها ثبوت الوجوب لها .

فمثلاً يمكن تقسيم الصلاة بهذا اللحاظ إلى صلاة بقصد الأمر (الوجوب) وصلاة دون قصد الأمر ، كما يمكن تقسيمها إلى صلاة معلومة الوجوب وصلاة مجهولة الوجوب .

وتلاحظون أن مثل هذه التقسيمات لا تتعلّق دون افتراض ثبوت الوجوب للصلاة ، فلا يمكن تقسيم الصلاة إلى صلاة بقصد الوجوب وصلاة دون قصد الوجوب إلا حين افتراض كون الصلاة واجبة ، وهكذا الحال في التقسيم الثاني إذ أن العلم بوجوب الصلاة أو الجهل به فرع افتراض الوجوب في مرحلة سابقة

بسبب تعلّقه بالحكم ، هذه التقسيمات يعبر عنها بالتقسيمات الثانوية .

فالصلاة مثلاً والتي يمكن أن تكون متعلقاً للوجوب تارة تلاحظ في نفسها وبقطع النظر عن الوجوب وحينئذ يمكن تقسيمها ثبوتاً بمجموعة من التقسيمات أي يمكن للعقل أن يفترض لها حالات وأفراداً متعدّدة .

كأن تقسم الصلاة إلى صلاة بطهارة وصلاة دون طهارة وإلى صلاة في المسجد وصلاة في الحمام وصلاة في الصحراء كما يمكن تقسيمها إلى صلاة واجدة للسورة وصلاة فاقدة لها وإلى صلاة واجدة للاستقبال وصلاة دون استقبال وهكذا .

وتلاحظون أن هذه التقسيمات يمكن افتراضها حتى لو لم يثبت الوجوب للصلاة بل حتى لو لم يكن ثمة شريعة . ولذلك يعبر عن هذه التقسيمات بالتقسيمات الأولية وذلك لأنّ هذه التقسيمات نشأت عن

تقسيمه إلى القاصد للوجوب وغير القاصد له .

\*\*\*

### ٢٤٤ - التقليد

وهو بحسب المتفاهم اللغوي يعني تطويق القلادة على العنق أو على جزء آخر من الجسم على أن يكون العنق مشمولاً للتطويق كما في تقلد الرجل بمائل سيفه ، والمقلد - بصيغة المفعول - هو المطوق ، والمقلد - بصيغة الفاعل - هو الذي يقوم بجعل الطوق أو القلادة في العنق ، فتقليد المرأة هو جعل القلادة في عنقها ، وتقليد الهدي بمعنى تطويقه بجبل مشتمل على نعالي قد صلى فيه .

ثم استعير هذا المعنى لإفادة معنى المسئولية ، ووجه المناسبة بين هذا المعنى وبين المعنى الوضعي واضحة ، إذ إن المسئولية تعني تقيد المسئول وانحباسه وعدم تمكنه من التفصي عما

على التقسيم ، لذلك يعبر عن هذه التقسيمات بالتقسيمات الثانوية لأنها تلحق المتعلقة حين يلاحظ بالإضافة إلى الوجوب .

ثم إن التقسيمات الأولية والثانوية يمكن لحوقها بموضوع الحكم أيضاً ، فحين يلاحظ بقطع النظر عن الحكم تكون التقسيمات المفترضة له تقسيمات أولية ، وحين يلاحظ بالإضافة إلى الحكم تكون التقسيمات المفترضة ثبوتاً له تقسيمات ثانوية .

فالإنسان حين يُلاحظ بقطع النظر عن وجوب الصلاة عليه يمكن تقسيمه إلى بالغ وغير بالغ ، وعاقل وغير عاقل ، ويمكن تقسيمه إلى ذكر وأنثى ، وإلى عربي وأعجمي ، وهذه هي التقسيمات الأولية لموضوع الحكم .

وحين يُلاحظ الإنسان بالإضافة إلى وجوب الصلاة عليه يمكن تقسيمه إلى العالم بالحكم ، والجاهل به ويمكن

فسكت ربيعة الرأي، فقال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «هو في عنقه قال أو لم يقل، وكل مفتٍ ضامن»<sup>(٩١)</sup>.

وكيف كان فقد ذكرت للتقليد مجموعة من التعريفات يرجع بعض منها لبعض روحاً، ونحن هنا نذكر تعريفين:

**التعريف الأول:** ما ذكره صاحب

العروة عليه السلام: وهو «الإلتزام بالعمل بقول مجتهد معين وان لم يعمل بعد بل ولم يأخذ بفتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بما فيها كفى في تحقق التقليد».

وهذا التعريف يعبر عن أن التقليد لا يتقوم بأكثر من القصد، فمتى ما قصد المكلف تقليد مجتهد معين وعقد العزم على ذلك فإنه قد تحقق التقليد منه، وتترتب بذلك آثاره، والتي منها كما ذكر جمع من الأعلام أنه لو اتفق موت المجتهد بعدئذ فإن المكلف ملزم بالبقاء على تقليده أو لا أقل يجوز له البقاء على تقليده، ولا يكون الرجوع إليه

هو مسئول عنه، وهو يناسب تطويق العنق، إذ معه تسهل قيادة المطوق ومعه يكون مضطراً للتحرك باتجاه الجهة المرادة لماسك الطوق، فتطويق العنق أسهل وسيلة لجرّ المطوق نحو الجهة المرادة.

وهذا هو السرّ في التعبير عن جعل السلطان الولاية على عملٍ من الأعمال لأحد الرعية بالتقليد، إذ معه يكون العامل مطوقاً من قبل السلطان بذلك العمل.

ثم إن التقليد بالمعنى المصطلح لا يتعد كثيراً عن المعنى الإستعاري، إذ إن المقلد - بصيغة الفاعل - يجعل عمله قلادة وطوقاً في عنق المجتهد أي يلقى عليه مسئولية وتبعات العمل الذي يمارسه في إطار التعبد للمولى جلّ وعلا، ومن هنا جاء في بعض الأخبار أن الإمام عليه السلام خاطب أعرابياً كان قد سأل ربيعة الرأي عن مسألة فلما أفتاه، سأله الإعرابي أهو في عنقك؟

تكن منوطة بالإستناد الى فتواه بل  
يكفي في حجّية فتواه توفره على  
الشرائط المعتبرة مثل الأعلميّة  
والحياة، واذا توفّر على ذلك لزم  
تقليده، فلو مات بعد ذلك كانت  
الحجّية ثابتة لفتواه على كلّ من كان  
مسئولاً في حياته عن العمل بفتواه  
حتى وان لم يعمل بها غفلة أو عصيانياً  
وذلك بالإستصحاب.

وأما لو كان الدليل هو السيرة  
والإطلاقات القاضية بلزوم تقليد  
المجتهد الواحد للشرائط فكذلك يلزم  
المكلّف تقليده بعد موته حتى ولو لم  
يعمل بفتواه في حياته، إذ إنّ قول أهل  
الذكر ووجوب قبول إنذار المنذر غير  
منوط بالعمل ولا بالإلتزام، فسواء  
عمل أو لم يعمل التزم أو لم يلتزم فهو  
مسئول عن العمل بانذار المنذر وبقول  
أهل الذكر. وأمّا الثمرة الثانية فيتّضح  
جوابها ممّا هو مذكور في الجواب عن  
الثمرّة الاولى.

من التقليد الإبتدائي بل هو من  
الإستمرار على التقليد، إذ أنّه كما هو  
الفرض قد تحقق منه التقليد في حياة  
المجتهد، وذلك لافتراض إلتزام  
المكلّف بالرجوع اليه في حياته وان  
كان لم يعمل بفتاواه في حياته.

كما أنّ من آثاره - كما هو مدعى  
جمع من الأعلام - عدم جواز العدول  
عنه حال حياته الى غيره من الأحياء،  
إذ أنّه بالإلتزامه يكون قد تحقّق التقليد  
في حقّه، ومعه لا يصحّ له العدول إلاّ  
أن ينكشف له أعلميّة الآخر إلاّ أنّ  
السيد الخوئي رحمته لم يقبل بهاتين الثمرتين.

أمّا الثمرة الاولى فلأنّ تقليد الميت لم  
يرد بعنوانه في المخطّبات الشرعيّة  
حتى يترتب على تحديده هذه الثمرة بل  
انّ المرجع في هذه المسألة هو الأدلّة  
التي استدلّ بها على جواز تقليد الميت  
أو عدم الجواز، فلو كان الدليل هو  
الإستصحاب فهذا معناه جواز البقاء،  
إذ إنّ حجّية قول المجتهد حال حياته لم



الفتوى للأعرابي لا تكون إلا بعمل الإعرابي بالفتوى، فلو لم يعمل بها لا يكون المجتهد مسؤولاً عنها إلا من جهة أصل الإفتاء، وهذا أجني عن المقام، إذ أنها تبعة أخرى لا ترتبط بالتقليد بل هي مرتبطة بأسناد الفتوى إلى الشارع.

\*\*\*

### ٢٤٥ - التقيّة

التقيّة من الوقاية وهي التحفظ عن الوقوع في المحذور، وصيانة النفس - أو ما يتصل بها - عن الضرر، والتدرّع بأسباب الحماية عن كلّ ما هو مخوف. ومن هنا تكون التقيّة شاملة لموارد الحيلة والمحذر من الطوارئ التكوينية، هذا بحسب المتفاهم العرفي لعنوان التقيّة وقد استعملت في الآيات والروايات بهذا المعنى.

وأما التقيّة المبحوث عنها في المقام فقد استعملت في كلمات الفقهاء وتبعاً لكثير من الروايات وبعض الآيات في معنيين:

التعريف الثاني: هو أن التقليد عبارة عن « العمل المستند إلى فتوى المجتهد »، وقد تبين هذا التعريف جمع من الأعلام منهم السيد الخوئي رحمته الله وقال أنه المناسب للمعنى اللغوي وكذلك الأخبار.

أما مناسبته للمعنى اللغوي فباعتبار أن التقليد يعني جعل القلادة في العنق، فتقليد المكلف للمجتهد أشبه بجعل عمله قلادة في عنق المجتهد، وعندها يكون المجتهد مسؤولاً عن عمل المكلف، وهذا لا يناسب غير العمل، إذ لا مسؤولية على المجتهد تجاه التكاليف الملقاة على المكلف بمجرد التزام المكلف بفتوى المجتهد حتى ولو لم يعمل بها.

وأما مناسبته للأخبار فلأن الرواية التي ذكرناها والتي أكد الإمام عليه السلام فيها بأن فتوى المجتهد طوق في عنقه لا يمكن التزامه بمجرد إلقائه للفتوى وإن لم يعمل بها الإعرابي، إذ إن تبعات

الإسلام أو كيان المسلمين أو مقدراتهم أو مقدّساتهم.

المعنى الثاني : التقية بالمعنى الأخص وهي التقية من أبناء العامة، وذلك بواسطة العمل على وفق ما تقتضيه متبنياتهم، والقول بمقالتهم، والتقية بهذا المعنى لا تتحقق إلا في حالة تكون تلك المتبنيات والأقوال منافية للواقع، وأما موافقتهم لاتفاق مطابقة ما يبنون عليه للواقع فليس هذا من التقية.

وهل التقية بهذا المعنى متقومة بخوف الضرر كما هو الحال في التقية بالمعنى الأعم، الظاهر من كلمات الفقهاء عدم تقومها بذلك، ولو كانت متقومة بالضرر فهو مسمى الضرر والذي يتحمل عادة أو يكون احتمال وقوعه ضعيفاً أو كان احتمال وقوعه قوياً ولكن على المدى البعيد، ففي تمام هذه الموارد يكون اظهار الموافقة من التقية بالمعنى الأخص.

المعنى الاول : التقية بالمعنى الأعم : وهي التحفظ عن كل ما يوجب عدم التحفظ عنه الوقوع في الضرر يقيناً أو احتمالاً عقلاً سواء كان هذا الضرر المخوف مرتبطاً بالحوادث الكونية، كالجلوس تحت جدار يُريد أن ينقض أو تناول السموم، فإن التقية عن الحوادث الكونية يكون بالتحفظ عن تعريض النفس - أو ما يتصل بها - لمضاعفات هذه الحوادث، أو كان الضرر المخوف مرتبطاً بالانسان كالسلطان الجائر أو القوي الأحمق بقطع النظر عن متبنياته ودينه ومذهبه، فإن التقية من هؤلاء يكون بالتحفظ عن الإسائة إليهم.

ثم إن الضرر المخوف قد يكون من قبيل الضرر المتصل بالنفس وقد يكون متصلاً بما يتعلق بالنفس من المال والعرض، وقد يتصل بالقرابة القريبة، وقد يرتبط بالمؤمنين، كما قد يكون الضرر المخوف مرتبطاً ببيضة

## ٢٤٦ - التقيّة المداراتيّة

وهي من أقسام التقيّة بالمعنى الأخص، والمراد منها مسaire العامة في أقوالهم ومتبنيّاتهم رغم عدم ترتب الضرر على المخالفة.

ومنشأ التعبير عن هذا النحو من التقيّة بالمداراتية هو أنّ الحكمة من تشريعها هو مداراة العامة وتآلفهم وتوحيد الصف الإسلامي وبيان ما عليه الشيعة من الخلق الرقيق والسماحة في التعامل المعبرة عن الروح الأخويّة التي ينعم بها المذهب الشيعي «أعزه الله تعالى».

وقد دلّ على مشروعية التقيّة المداراتيّة مجموعة من الروايات، منها معتبرة هشام بن الحكم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أيّاكم ان تعملوا عملاً نعيّر به، فإنّ ولد السوء يُعيّر والده بعمله، كونوا لمن انقطعتم إليه زيناً، ولا تكونوا علينا شيناً،

صلّوا في عشائهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنازهم، ولا يسبقونكم الى شيء من الخير، فأنتم أولى به منهم، والله ما عبد الله بشيء أحبّ إليه من الخباء» قلت: وما الخباء؟ قال عليه السلام: «التقيّة» (١٠).

وهذه الرواية تعبر عن أنّ الاختلاف الفكري والعقدي بيننا وبين سائر المذاهب لا ينبغي أن يحول دون معاشرتهم بالمعروف ومسايرتهم في ترك ما يأنفون فعله أو فعل ما يستمجون تركه، وهذا النحو من التقيّة لا يختصّ بحالات الخوف من الضرر المحتمل وقوعه عند المخالفة والمنافرة، وذلك لاطلاق بعض الروايات واشتمال البعض الآخر على حكمة التشريع لهذا النحو من التقيّة، ومن هنا فرّع السيد الخوئي عليه السلام على ذلك مشروعية هذا النحو من التقيّة حتى في حالات ضعف العامّة وذهاب شوكتهم، وذلك في مقابل دعوى

مجزياً عن المأمور به بالأمر الواقعي أو لا؟ وقع الخلاف في ذلك ولعلنا نشير إليه فيما بعد.

\*\*\*

### ٢٤٧ - التكليف

التكليف هو تحميل الغير بشيء فيه مشقة وتعيب، ومن هنا ناسب أن يطلق عنوان التكليف على الأحكام الإلزامية وإن كانت تستتبع مصلحة أو تندفع بها مفسدة، إذ إن عنوان التكليف لم يؤخذ فيه لغة خلو مافيه كلفة ومشقة عن المصلحة بل يصدق حتى في موارد ترتب المصلحة على المكلف به أو التوسل به لدفع مفسدة، كما إن التكليف لا يختص بموارد الحمل على الفعل الشاق بل يشمل موارد الحمل على ترك فعل يكون في تركه عناية ومؤنة زائدة لولاه لكان المكلف في سعة من جهة فعله وتركه. ومن هنا يصدق التكليف على

الفقيه الهمداني رحمته الله حيث ذهب إلى اختصاص مشروعية التقية بحالات اقتدار العامة وقدرتهم على إيقاع الضرر. ثم إن هنا تنبيه أضح ممّا ذكرناه وهو إن التقية المداراتية لا دليل على مشروعيتها مع غير العامة كما في المجتمعات الكافرة أو مع السلطان الذي يتبنى التشيع مذهباً له إلا أن يكون عدم التقية موجباً للوقوع في الضرر، وحينئذ لا تكون من التقية المداراتية وإنما هي من التقية الإلزامية أو الإكراهية. ثم إن التقية المداراتية لا تستوجب اباحة الفعل المحرم كشرب الخمر أو قتل النفس المحترمة أو غيرهما من المحرمات، كما لا تسوّغ ترك الواجب مثل الصوم أو حج بيت الله الحرام، نعم هي مسوّغة لمراعاة ما يعتبرونه شرطاً في الصلاة مثلاً أو ترك ما يعتبرونه مانعاً. ثم إن الفعل المأتي به لأجل التقية المداراتية هل يكون

الإتفاق على جيرانه وان كان لا ملزم له بالقيام بذلك .

هذا كله بحسب المدلول اللغوي لعنوان التكليف ، وأما بحسب الإصطلاح فإنَّ التكليف يطلق ويراد منه الأحكام الشرعية المتصلة بفعل المكلف ابتداءً ، فهي إما ان تعني اعتبار الفعل على عهدة المكلف ودينياً ، وهذا هو المستحب ، وإما اعتباره مرجوحاً دون اعتبار المكلف محروماً منه ، وهذا هو المكروه . وتارة يعتبر الفعل غير مترجع من حيث ارتكابه وعدمه ، وهذا هو الإباحة بالمعنى الأخص .

وبهذا تكون الأحكام التكليفية اعتبارات شرعية متصلة بفعل المكلف ، ولمزيد من التوضيح راجع الحكم التكليفي والحكم الوضعي .

\*\*\*

٢٤٨ - تمايز العلوم

راجع عنوان « موضوع العلم » .

التحريم ، إذ أنه يستوجب حرمان المكلف ، وهذا ما يستبطن تقييده وحبسه المساوق للكلفة ، فالتحريم كالإيجاب يمنع المكلف عن الإسترسال مع مشتريات النفس ، فهو ينافي السعة ويناسب المشقة ولو النفسية .

وبهذا البيان يتضح انَّ التكليف لا يشمل المستحبات والمكروهات ، لأنَّ المكلف في سعة من جهتها إلا أنه قد يقال بصدق المعنى اللغوي عليها ، وذلك لأنَّ التكليف - كما قلنا - هو تحميل الغير بما فيه مشقة وتعب ، فالمناط في صدق التكليف هو متعلقه ، فإن كان فيه كلفة زائدة فهو تكليف بقطع النظر عن لزوم الإلتزام به أو عدم لزومه ، إذ لم يؤخذ في مفهوم التكليف لغة قيد الإلتزام بل يكفي في صدق التكليف ان الإلتزام به ولو من غير ملزم موجب لتحمل الكلفة والمشقة ، ولهذا يصح أن يقال : انَّ زيدا قد تكلف صوم يوم مستحباً أو

## ٢٤٩ - التنجز والتعذير

التنجز والتعذير هو المراد من الحجية الاصولية، والمراد من التنجز المقابل للتعذير هو ثبوت المسؤولية على المكلف، فحينما يقال ان هذا الحكم منجز على المكلف فعناه ان المكلف مسئول عن امتثاله.

والتنجز تارة يثبت بواسطة الجعل الشرعي وتارة لا يكون كذلك بل يكون ثبوته بواسطة الجعل الشرعي مستحيلاً.

أما ما يثبت بواسطة الجعل الشرعي فهو الحكم الواصل بطريق الظن المعتبر، فلولا اعتبار الشارع للظن وجعل الحجية له لما كان الحكم الواصل بواسطة منجزاً، أي مثبتاً للمسئولية على المكلف تجاهه.

والواقع ان الجعل هنا لا يقع على التنجز ابتداء بل ان الجعل الشرعي واقع على الطريق الظني، ويجعل الحجية للطريق الظني يتنقع موضوع

التنجز، فهو موضوع التنجز هو الحكم الصادر عن المولى جلّ وعلا، والظن ليست له صلاحية اثبات ذلك إلا بواسطة الجعل الشرعي، فمتى ما تحقق الجعل الشرعي للطريق الظني اكتسب صلاحية الكشف عن الحكم الشرعي والذي هو موضوع التنجز.

فتنجز الحكم الشرعي حكم عقلي مدرك بواسطة العقل العملي، وهذا المدرك هو المعبر عنه بحق الطاعة للمولى جلّ وعلا.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية رحمته من ان المجعول في الامارات هو المنجزية والمعدرية فعناه ان الشارع جعل الحجية للأمارات وعندها تنقع موضوع الحكم العقلي والذي هو المنجزية والمعدرية، وسيأتي ايضاح ذلك تحت عنوان «المنجزية والمعدرية».

وأما التنجز الذي يثبت بغير الجعل الشرعي فهو التنجز الثابت بواسطة القطع. والقطع هنا أيضاً ليس

علة في ثبوت التنجيز للحكم المقطوع، نعم هو ينقح موضوع تنجيز الحكم الشرعي، والفرق بين القطع والطريق الظني هو أن صلاحية القطع لتنقيح موضوع التنجيز ليست منوطة بالجعل الشرعي كما هو الحال في الطريق الظني، فالقطع بنفسه ينقح الموضوع بخلاف الطريق الظني كما أتضح مما سبق.

وهناك حالة ثالثة ادعي ثبوت التنجيز في موردها بغير واسطة الجعل الشرعي للظن، وهذه الحالة هي المعبر عنها بالإحتياط العقلي في الشبهات البدوية، حيث تبنى السيد الصدر رحمته عليه أن الحكم الواصل بواسطة الظن غير المعبر بل وكذلك الإحتمال منجز عقلاً، وذلك بدعوى أن حق الطاعة يتسع ليشمل الاحكام المظنونة والمحتملة، فالظن والإحتمال ينقحان موضوع التنجيز وعندها يدرك العقل - بواسطة إدراكه لحق الطاعة المطلقة -

لزوم الاحتياط والذي هو التنجيز. وفي مقابل هذه الدعوى ذهب المشهور الى عدم صلاحية الظن غير المعبر وكذلك الإحتمال لتنقيح موضوع التنجيز، وذلك لأن ما يدرك بالعقل في حالات الظن والإحتمال هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، نعم يكون الظن والإحتمال منقحين لموضوع التنجيز لو جعل الشارع الحجية للظن والاحتمال كما هو في الشبهات التحريمية عند الإخباريين، وكما هو في الدماء والفروج عند البعض.

وأما التعذير فالمقصود منه نفي المسؤولية عن المكلف تجاه الحكم الواقعي، وهذا أيضاً من الأحكام العقلية التي قد يثبت موضوعها بواسطة الجعل الشرعي للظن، كما في موارد جعل الحجية للأمارات النافية للتكليف، وكما في موارد البراءة الشرعية، وقد يتنقح موضوع التعذير بواسطة ما يدركه العقل كما موارد

والثاني يُعبر عنه بالواجب المنجز، وهو الذي لا تناط صحة الإتيان به بوقت متأخر عن زمان الوجوب، ومثاله الصلاة فإن وجوبها يثبت عند دخول الوقت وكذلك الإتيان بها فإنه يصح من حين دخول الوقت، فالتعبير عن الصلاة بالواجب المنجز منشاؤه أن صحه الإتيان بها ليست معلقة على زمن متأخر عن زمان تحقق الفعلية للوجوب.

ويطلق التنجيز على القضية العملية وذلك في مقابل القضية الشرطية التقديرية، ومنشأ التعبير عن القضايا العملية بالقضايا التنجيزية هو أن ثبوت محمولها لموضوعها لا يناط بشيء بل يثبت المحمول للموضوع في موردها ابتداءً. كما قد يُطلق التنجيز على الحكم البالغ مرحلة الفعلية، وذلك في مقابل الحكم الإنشائي. وبلوغ الحكم مرحلة الفعلية والتنجيز يكون بتحقيق

القطع وكذلك الشبهات البدوية بناء على تامة قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وبما بيناه يتضح السر في تعريف الحجية بالمنجزية والمعدرية، وسيوضح ذلك أكثر في تعريف الحجية ان شاء الله تعالى.

\*\*\*

### ٢٥٠ - التنجيز والتعليق

يُطلق التنجيز المقابل للتعليق ويراد منه الإطلاق وعدم الإناطة بشيء، وهو يقع تارة وصفاً للحكم واخرى يكون وصفاً لمتعلق الحكم. والاول يعبر عنه بالحكم التنجيزي، وهو الذي يكون ثبوته لموضوعه غير معلق ولا منوط بشيء، كثبوت الحرمة للخمر أو يكون ثبوته لموضوعه غير معلق على الجهة المنظورة، كوجوب الصلاة بالنسبة للطهارة أو القبلة فإن ثبوته غير معلق على تحقق الطهارة واحراز القبلة.



## ٢٥١ - تنزيل الأمانة منزلة القطع

ويراد من هذا العنوان الإشارة الى أحد المباني فيما هو المجعول في الإمارات. وحاصل المراد من هذا المبنى هو:

ان أدلة الحجية للأمانات قد نزلت الأمانة منزلة العلم من حيث لزوم العمل بمؤداها، فالتنزيل هنا بلحاظ الأثر التكويني للقطع وهو المنجزية والمعذرية.

والمحصل ان الكيفية التي تم بها جعل الحجية للأمانة عبارة عن التصرف في عقد الوضع وهو العلم وذلك بواسطة التوسيع من دائرة العلم واعتبار الأمانة فرداً منه ادعاء على طريقة المجاز السكّافي، فهو نظير قوله عليه السلام «الفقاع خمرة استصغرها الناس»، إذ ان واقع الفقاع مباين لواقع الخمرة إلا ان الشارع نزله منزلتها لغرض ترتيب الآثار الثابتة

موضوعه وشرائطه التي انيط تحقق الفعلية للحكم بتحققها خارجاً.

وأما التعليق فيراد منه التوقيف والربط، وهو أيضاً تارة يقع وصفاً للحكم واخرى يكون وصفاً لمتعلق الحكم، والاول يعبر عنه بالحكم التعليقي أو الحكم المشروط، وهو ما يكون الحكم فيه منوطاً بشرط، ويُعبر عن هذا الشرط بالمقدمة الوجوبية.

وأما ما يكون وصفاً لمتعلق الحكم فهو المعبر عنه بالواجب المعلق، وهو ما يكون معه الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، أي منوطاً بوقت متأخر عن زمان الفعلية للوجوب، ويمثل له بالصوم حيث يكون ثبوت الوجوب له من حين رؤية الهلال وأما زمان الواجب «الصوم» فهو من طلوع الفجر. وسيأتي ايضاح كل ذلك في مباحث أقسام الوجوب والواجب ان شاء الله تعالى.

للخمرة على الفقاع .

وقد أورد على هذا المبنى بأن المنجزية والمعدرية من الآثار العقلية للقطع ، وعندئذ لا يكون للشارع بما هو شارع التصرف في المنزل عليه - وهو القطع - وتوسيع دائرته لغرض تعدية آثاره العقلية للمنزل وهي الأمانة .

وبتعبير آخر : إن الشارع بما هو شارع ليس له شأنية التصرف في الآثار التكوينية، إذ أنها تابعة لأسبابها الواقعية، فهي غير قابلة للتصرف، وهذا ما يُعبر عن أن المنجزية والمعدرية لو كانت ثابتة للأمانة، فهي ثابتة بواسطة الاعتبار الشرعي ابتداءً نتيجة مبررات نشأ عنها الإعتبار، ومن هنا لو كان دليل الحجية ظاهراً في التنزيل فلا بد من التصرف فيه بما يتناسب مع هذا المحذور .

\*\*\*

٢٥٢ - تنزيل المؤدى منزلة الواقع

ويراد من هذا العنوان الإشارة الى أحد المباني فيما هو المجعول في الامارات والاصول، فقد ذهب البعض أو جرى على لسانه ان أدلة الحجية للأمارات والاصول تقتضي تنزيل مؤديات الأمارات والاصول منزلة الواقع، بمعنى ان الشارع قد نزل الحكم المفاد بواسطة الأمانة أو الاصل منزلة الواقع، فكان قيام الأمانة يحقق موضوعاً لنشوء حكم واقعي مطابق لمفادها، وكذلك الحال عند قيام الأصل .

مثلاً عندما يرد خبر مفاده حرمة أكل لحم الأرنب فإن ورود الخبر ينقح موضوعاً لنشوء حكم واقعي مطابق لمؤدى الخبر وهو حرمة أكل لحم الأرنب، وهكذا الكلام لو أجرينا أصالة الطهارة فيما هو مشكوك الطهارة، فإن جريان هذا الأصل

يوجب تحقق حكم واقعي هو طهارة المشكوك .

وقد أورد السيّد الخوئي رحمه الله على هذا المبنى بأنّه يستلزم التصويب . والمراد من التصويب هنا أمّا التصويب المعتزلي والذي يعني تبدل الواقع عما هو عليه وانقلابه الى ما يتناسب مع مؤدى الأمانة أو الأصل ، أو بمعنى انخلاق واقع جديد بسبب قيام الأمانة أو الأصل ، والظاهر أنّ المعنى الثاني هو الأنسب ، وذلك لإلتزام صاحب هذا المبنى بانحفاظ الواقع .

والايراد الآخر أنّه لا شيء من أدلة الحجية للأمارات تصلح لإثبات تنزيل مؤديات الأمارات منزلة الواقع .

\*\*\*

### ٢٥٣ - تنقيح المناط

التنقيح هو التنقية والتهذيب والتمييز ، ويقال نقّحت الشيء ، أي خلّصته من الشوائب ، ونقّحت الحنطة ،

أي خلّصت جيدها من رديئها .

والمناط اسم لموضع التعليق ، فيقال ناظهُ نوطاً ، أي علّقه ، ونياط القربة عروتها ، وشجرة ذات أنواط أي ذات أغصان يمكن ان تُعلّق عليها الثياب والسيوف بواسطة حمائلها .

ولهذا يطلق لفظ المناط ويراد منه العلة ، وذلك لإناطة الشارع الحكم بها ، وعليه يكون معنى تنقيح المناط هو تمييز علة الحكم عن سائر الاوصاف والحيثيات المذكورة في الخطاب ، ومع تميّزها تكون النتيجة هي امكان الإستفادة من العلة لإثبات نفس الحكم لموضوعات اخرى غير الموضوع المنصوص عليه في الخطاب ، بمعنى امكان تعدية الحكم من مورد النص الذي اکتنف بمجموعة من الاوصاف والحيثيات الى موارد اخرى ليست واجدة لتلك الاوصاف والحيثيات ما عدى العلة المنقّحة .

ومن هنا قالوا انّ تنقيح المناط

منصوصة للعلة المنصوصة في الخطاب ، بمعنى التعرف على حكم فروع اخرى بواسطة العلة المنصوصة في الخطاب .

وباتّضاح المراد من تنقيح المناط نقول : انّ تنقيح المناط تارة يكون قطعياً واخرى يكون ظنياً ، ولا إشكال في عدم جواز ترتيب الأثر الشرعي على تنقيح المناط الظني ، وذلك لعدم قيام الدليل القطعي على حجّيته ، فيكون مشمولاً لأدلة المنع عن العمل بالظن كقوله تعالى ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾<sup>(١١)</sup> . وأمّا تنقيح المناط القطعي فهو حجّة لحجّة القطع بلا إشكال ، نعم الإشكال في تحديد صغريات تنقيح المناط القطعي . ولكي يتّضح المراد من تنقيح المناط أكثر نذكر هذا المثال :

لو ورد دليل بهذا اللسان « سألت الامام عليه السلام عن الدم يسقط في هذا العصير من الرمان فيقول الامام عليه السلام لا

يتقوم بعمليتين يعالج بهما المجتهد النص ، العملية الاولى هي الحذف ، أي حذف الاوصاف والحيثيات الغير دخيلة في ثبوت الحكم لموضوعه ، والعملية الثانية هي التعيين ، وهي تعني السعي للوقوف على علة ثبوت الحكم لموضوعه من نفس النص .

وعرّف تنقيح المناط بتعريف آخر لا يبتعد كثيراً عن التعريف الاول وهو « إرجاع الفرع الى الأصل » ويحتمل معنيين ولعلهما جميعاً مرادان :

الإحتمال الأول : أن يكون المراد من الإرجاع هو التعيين الذي ذكر في التعريف الاول ، والذي يعني تمييز العلة - التي ترتب عليها ثبوت الفرع - عن سائر الأوصاف المذكورة في الخطاب ، فالإرجاع يعني تحديد المرجع الذي نشأ عنه ثبوت الحكم لموضوعه المنصوص .

الإحتمال الثاني : أن المراد من الإرجاع هو إرجاع فروع اخرى غير

الاعتصار، وذلك لانتفاء الإحتمال الثالث.  
وتلاحظون أننا مارسنا هنا  
عمليتين، الأولى هي التعيين، حيث  
عيننا بعد ملاحظة الدليل العلة الموجبة  
لثبوت الحكم لموضوعه، والعملية  
الثانية هي الحذف، أي حذف  
الأوصاف والحیثیات المكتنفة  
بموضوع الحكم المذكور في الخطاب،  
فحذفنا خصوصية الفرد المسئول  
عنه، كما حذفنا خصوصية الرمان،  
وحذفنا أيضاً خصوصية الإعتصار،  
وليكن هذا من تنقيح المناط القطعي.

وأما تنقيح المناط الظني فهو ان  
نقول: ان العلة من ثبوت الحرمة  
لعصير الرمان هو سقوط النجاسة،  
فلنغي خصوصية الدم ونفترض العلة  
هي مطلق النجاسة، كما نلغي  
خصوصية العصير ونجعل الموضوع  
مطلق السائل الشامل للماء المطلق.

وليكن هذا من تنقيح المناط  
الظني، والذي قلنا بعدم خجيته.

تشر به « فإن من المقطوع به ان العلة  
من ثبوت الحرمة لعصير الرمان هو  
سقوط الدم فيه، واحتمال ان تكون  
الحرمة مسببة عن سقوط الدم  
بالإضافة الى كونه عصير رمان منفي  
قطعاً، كما ان احتمال ان يكون لشخص  
العصير المسئول عنه خصوصية  
اقتضت ثبوت الحرمة منفي أيضاً، كما  
ان احتمال ان لا تأخذ ماء الرمان من  
العصر خصوصية منفي كذلك، وهذا  
يتنقح ان لا علة لثبوت الحرمة سوى  
سقوط الدم في العصير.

ومن هنا يمكن الاستفادة من العلة  
المنقحة لإثبات الحرمة لفرد آخر من  
عصير الرمان، وذلك لانتفاء الإحتمال  
الثاني، كما يمكن الاستفادة من العلة  
لإثبات الحرمة لمطلق ما يعتصر من  
الاجسام حين سقوط الدم فيه، وذلك  
لانتفاء الإحتمال الاول، كما يمكن تعدية  
الحرمة لمطلق الماء المضاف حتى وان  
كانت الإضافة بسبب الإمتزاج لا

## ٢٥٤ - التواتر

يُعرّف التواتر عادةً باخبار جماعة  
يمتنع تواطؤهم على الكذب كما يمتنع  
اتّفاق خطئهم واشتباههم.

وهذا التعريف - كما أفاد السيّد  
الصدر رحمته يستبطن قياساً منطقياً  
مكوناً من صغرى وكبرى، أما  
الصغرى فهي تكثّر عدد المخبرين  
للخبر، وأمّا الكبرى فهي أنّ هذه  
الكثرة من المخبرين يمتنع تواطؤهم  
على الكذب واتفاق اشتباههم.

وهذه الكبرى قضية عقلية أولية،  
ومن هنا اعتبروا المتواترات من  
القضايا الضرورية الست، والتي  
تؤدي الى قطعية النتيجة المستفادة عن  
القياس المشتمل على احدي هذه  
القضايا الست، واذا كان هناك خلل  
فهو من الصغرى، إذ وقع الخلاف فيما  
هي حدود الكثرة التي تقع صغرى  
لكبرى امتناع التواطئ على الكذب.

فقطعية الخبر المتواتر إذن ناشئ  
عن يقينية الكبرى التي يتألف منها  
القياس المنطقي وعن تكثّر عدد  
المخبرين، فهو إذن عين الوسيلة التي  
يتوسّل بها المناطقة لإثبات يقينية  
القضايا التجريبية، وهي أيضاً من  
القضايا العقلية الاولى الست من  
قضايا البرهان، حيث يعتمد المناطقة  
لإثبات يقينية القضايا التجريبية على  
تأليف قياس منطقي صغراه اقتران  
حادثة باخرى في حالات متعدّدة  
وكثيرة، وكبراه هي أنّ الصدفة لا  
تكون أكثرية ودائمة، إذ إنّ اتّفاق  
الإقتران بين الحادثتين قد يكون  
صدفة في المرّة الاولى والثانية إلاّ أنّه  
الصدفة لا تتثنى ولا تتكرّر الى حد  
الكثرة، ومن هنا يكون الإقتران  
الدائمي أو الأكثرية بين الحادثتين يعبر  
عن علاقة العلية والمعلولية بين  
الحادثتين أو علاقة التلازم.  
ولو لاحظتم لوجدتم أنّ الكبرى

باليقين الموضوعي الإستقرائي الناتج عن حساب الإحتمالات، والذي هو عبارة عن تراكم القرائن الإحتمالية لدرجة ينشأ عن هذا التراكم اليقين الإستقرائي، والذي هو في مقابل اليقين الرياضي، إذ لا يبقى مع اليقين الرياضي احتمال منافاة الواقع مهما كان هذا الإحتمال ضئيلاً بخلاف اليقين الإستقرائي فإنه لا يتمكن من إلغاء احتمال المنافاة للواقع، نعم هو يتمكن من تحجيمه وإيصاله الى مستوى لا يحتفظ معه العقل البشري، وهذا هو مبرر إطلاق اليقين على ما ينتج من حساب الإحتمالات.

وحاصل ما أفاده السيد الصدر رحمته

في ذلك:

انّ مسار الوصول للنتيجة القطعية في القضايا المتواترة ينشأ عن تراكم الإحتمالات الحاصلة من كلّ خبر، إذ انّ كل خبر فهو يحتمل المطابقة للواقع كما يحتمل المنافاة مع الواقع بسبب انّ

التي تعتمد عليها القضايا المتواترة في الوصول للنتيجة القطعية هي عينها التي تعتمد عليها القضايا التجريبية في الوصول الى النتيجة القطعية، وذلك لأنّ افتراض كذب المخبر لمصلحة شخصية دعت له لذلك أو اشتباهه لظرف خاص قد يتفق إلا انّ هذا الإتفاق لا يكون أكثرياً، لأنّ معناه ان تقترن مصلحة المخبر الاول مع مصلحة المخبر الثاني وهكذا الثالث والرابع صدفة، بحيث تكون تلك المصالح الشخصية مجتمعة صدفة على نقل خبر ذي مضمون واحد بالرغم من تفاوت الظروف والمشارب والأحوال، وبهذا تثبت قطعية القضايا التجريبية والمتواترة.

هذا حاصل ما قرّب به المناطقة -

أمثال ابن سنيا - كيفية إثبات قطعية القضايا المتواترة والتجريبية إلا انّ السيد الصدر رحمته لم يرتض هذه الطريقة، وتبني وسيلة اخرى لإثبات قطعية القضايا المتواترة وعبر عنها

الكسر<sup>١</sup>، فلو ضربنا قيمة كلٍّ من الإحتمالين في الآخر لوجدنا أن مستوى الإحتمال للكذب والإشتباه يتضاءل هكذا  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{4} = \frac{1}{8}$  فإن نسبة الكسر<sup>١</sup> الى الواحد<sup>٢</sup> أقل كما هو واضح من نسبة الكسر<sup>٤</sup> الى الواحد<sup>٢</sup>، وهكذا ينخفض احتمال عدم المطابقة ويرتفع معه مستوى احتمال مطابقة الخبر للواقع، إذ أن العلاقة بين الإحتمالين - كما قلنا - طردية.

ولو تعدد الخبر ذو المضمون الواحد الى أكثر من الإثنين فإن القيم الإحتمالية الناشئة عن الإخبارات المتعددة تضرب في بعضها، وسنجد أن مستوى الإحتمال لعدم المطابقة يتضاءل أكثر كلما كان العدد أكبر، فإذا بلغ العدد حداً يكون احتمال عدم المطابقة ضئيلاً جداً بحيث لا يحتفظ العقل بهذا المستوى من الإحتمال لعدم المطابقة فعندئذ يكون الخبر قد بلغ حداً التواتر.

اخيار المخبر قد يكون بدافع الكذب لمصلحة شخصية دعته لذلك أو بسبب الإشتباه إلا أن احتمال الكذب والإشتباه يبدأ في التضاؤل كلما تعدد المخبرون للخبر، ومعه ترتفع نسبة احتمال الصدق والمطابقة، إذ أن العلاقة بين الإحتمالين المتعاكسين طردية، فكلما تضاءل احتمال الكذب والإشتباه كلما تصاعد احتمال الصدق والمطابقة، وهذا هو معنى تراكم القرائن الإحتمالية للصدق والمطابقة.

فتضاؤل احتمال الكذب والإشتباه ينشأ عن ضرب القيم الاحتمالية للكذب والإشتباه في بعضها، فلو كان احتمال الكذب والإشتباه في الخبر الاول هو ٥٠% واحتمال الكذب والإشتباه في الخبر الثاني - المتحد مضموناً مع الخبر الاول - هو ٥٠% أيضاً لكان قيمة الإحتمال في الخبر الاول تساوي الكسر<sup>١</sup> وكذلك الخبر الثاني فإن قيمة احتمالته تساوي



والذي يعبر عن ان يقينية الخبر المتواتر تنشأ عن تراكم القيم الاحتمالية ما نجده من تفاوت الحالات في الأخبار المتواترة، بمعنى أنه لا ضابط في الخبر المتواتر من جهة عدد المخبرين، فقد يحصل اليقين من عدد قليل من المخبرين، وقد لا يحصل من عدد أكبر، وما ذلك إلا لأن القيمة الاحتمالية للصدق والمطابقة في الحالة الاولى كبيرة بخلاف في الحالة الثانية، إذ أنه عندما تكون القيم الاحتمالية لكل خبر كبيرة فإن حصول اليقين من تراكم الاحتمالات أسرع منه عندما تكون القيمة الاحتمالية لكل خبر ضعيفة. وبتعبير آخر: عندما تكون القيم الاحتمالية لعدم المطابقة لكل خبر ضئيلة فإن الوصول الى اليقين الاستقرارى سريعة بخلافه عندما تكون القيم الاحتمالية لعدم المطابقة لكل خبر كبيرة فإن الوصول الى اليقين يكون أبطأ، ولهذا نحتاج الى

عدد أكبر من المخبرين.

فلو كانت قيمة الاحتمال لعدم المطابقة في كل خبر من الأخبار الثلاثة مثلاً هي قيمة الكسر  $\frac{1}{3}$  فإن ضرب كل قيمة من هذه القيم الثلاثة في بعضها ينتج ضئالة الاحتمال الى حد لا يعتد العقلاء بمثل هذا المستوى من الاحتمال، وهذا بخلاف ما لو كانت قيمة الاحتمال هي الكسر  $\frac{1}{2}$  فإن ضربها في مثلها ثلاث مرات يساوي الكسر  $\frac{1}{8}$ ، ومن الواضح ان مستوى الاحتمال الناتج عن الكسر  $\frac{1}{8}$  مما يعتني العقلاء بمثله، فلذلك نحتاج في تكوين التواتر الى عدد أكبر من المخبرين.

والتفاوت في القيم الاحتمالية من حيث الضعف والقوة يخضع لمجموعة من المبررات تتصل تارة بحالة كل مخبر، فقد يكون المخبر ثقة وقد لا يكون كذلك، وقد يكون ضبطاً وقد لا يكون كذلك. وتتصل تارة اخرى بمضمون الخبر، فقد يكون غريباً وقد

الصدر ﷺ ، وقد أجملناه خشية الإطالة على القارئ الكريم .

\*\*\*

### ٢٥٥ - التواتر الإجمالي

وقد ذكر للتواتر الإجمالي معانٍ ثلاثة :

**المعنى الأول :** هو اشتراك

الإخبارات الكثيرة في المدلول

التضمني أو الإلزامي دون المدلول

المطابق ، وهذا التعريف هو عينه

التعريف الثاني للتواتر المعنوي .

**المعنى الثاني :** هو ان تصدئ

مجموعة كبيرة من الإخبارات لبيان

موضوع واحد إلا أنها تتفاوت من

حيث السعة والضيق ، فيكون القدر

المتيقن من مجموع الإخبارات متواتراً

اجمالياً .

ومثاله : الإخبارات الكثيرة

المتصدئية لبيان موضوع الحجية لخبر

الواحد ، فإن مفاد بعضها حجية خبر

العدل الامامي ، ومفاد البعض الآخر

يكون مألوفاً . ويتصل كذلك

بالصياغة اللفظية للخبر ، فقد تكون

الإخبارات متحدة لفظاً وقد تتفاوت

الألفاظ مع اتحاد المضمون وقد تكون

المضامين متفاوته إلا أنها متحدة من

حيث اشتغالها على خصوصية مشتركة .

فلو كان المخبر ثقة ضبطاً وكان

مضمون الخبر مألوفاً ومتوقعاً وكان

منافياً لمذهب المخبر وكانت صياغته

متحدة لفظاً مع خبر المخبر الآخر فإن

القيمة الإحتمالية لعدم المطابقة تكون

ضعيفة ، فيكون العدد الذي يحتاجه

لتكوين التواتر أقل ، ويكون الوصول

الى مرحلة اليقين معه أسرع .

والمتحصل مما ذكرناه ان تفاوت

القيم الإحتمالية التي ينشأ عنها التفاوت

في مقدار الكثرة التي نحتاجها لتكوين

التواتر ناتج عن عوامل نوعية تتصل

تارة بالمخبر واخرى بمضمون الخبر

وثالثة بصياغته .

هذا حاصل ما أفاده السيد

بعضها غير المعين ينشأ عن المضعف الكمي فحسب، وذلك بواسطة ضرب القيم الاحتمالية لعدم الصدور - لكل خبر - في بعضها فإن ذلك سينتج تساؤل القيم الإحتمالية الى حدٍّ يحصل معه الإطمئنان بصدور بعضها غير المعين.

وهذا التعريف للتواتر الإجمالي ذكره السيد الصدر رحمته في دورته التي حضرها السيد الحائري، وقد ذكر أن

السيد الصدر رحمته قد عدل عن ذلك وقال بعدم كفاية المضعف الكمي في تحقق التواتر.

وعلق السيد الحائري « حفظه الله » على التواتر الإجمالي بالمعنى الأخير بأنه غريب لا يقول به الاصحاب، إذ لا بدّ لحصول التواتر في الخبر ان يكون لمجموع الاخبارات مصبّ واحد ثم نقل وجه العدول وحاصله :

أنه لو لم يكن للإخبارات المقتطعة عشوائياً مصبّ واحد فإنه حينئذٍ لن يكون سوى المضعف الكمي، وهو وان

ان موضوع الحجية هو خبر الثقة، كما ان مفاد بعض الأخبار هو حجية الخبر الموثوق، وبملاحظة مجموع هذه الأخبار يحصل القطع بصدور بعضها اجمالاً دون القدرة على الجزم بما هو الصادر منها من غير الصادر، إلا ان لهذه الاخبار قدراً متيقناً يمكن الجزم بثبوتها، وهذا القدر المتيقن هو حجية خبر العدل الموثوق.

المعنى الثالث: هو عبارة عن اقتطاع مجموعة كبيرة من الاخبارات بشكل عشوائي بحيث لا يكون لهذه الاخبارات مصبّ واحد تحكي عنه أو قدر متيقن تتفق عليه، وحينئذٍ لا يكون للمضعف الكمي وجود ظاهر، وان كان يمكن التماس جهة مشتركة من بين هذه الاخبارات بنحو الدقة، كأن تكون جميع هذه الاخبارات متصدية لأحكام الفروع أو تكون الجهة المشتركة هو جامع الخبرية.

وكيف كان فالوثوق بصدور

مصّبّ واحد لكان في البين مضعف  
كيفي يمكن ان يعالج به محذور الترجيح  
بلا مرجّح، بمعنى انّ المضعف الكيفي  
يوجب الإطمئنان أو القطع بخروج  
المائة عن أطراف العلم الإجمالي.

\*\*\*

### ٢٥٦ - التواتر اللفظي

وهو ان تتحد الإخبارات -  
المتكررة - لفظاً، كما في حديث الثقلين،  
وحصول التواتر من هذا النحو من  
الإخبارات يكون أسرع، وذلك  
لاشتماله - بالاضافة الى المضعف الكمي  
وهو كثرة عدد المخبرين للخبر، على  
المضعف الكيفي، إذ انّ احتمال اتفاق أن  
تكون مصلحة كلّ واحد من المخبرين  
منوطة بالتحفظ على لفظ واحد بعيد جداً.  
وعرّف السيد الصدر رحمته التواتر  
اللفظي بتعريف أوسع من التعريف  
المذكور واعتبر ما ذكرناه أكمل مراتب  
التواتر اللفظي. وأفاد انّ التواتر

كان يوجب ضلالة احتمال عدم المطابقة  
لبعضها غير المعين بواسطة ضرب  
القيم الإحتالية لكلّ في خبر في بعضها  
إلا انّ ذلك لا يُنتج زوال الإحتمال من  
النفس، إذ انّ هذه الإخبارات الكثيرة  
المقتطعة عشوائياً معارضة دائماً  
بمقدارها من الإخبارات التي يعلم  
اجملاً بكذبها.

وبتعبير آخر: اننا نعلم اجمالاً  
بكذب مائة من الأخبار الواصلة لنا،  
فلو كانت الاخبار المقتطعة عشوائياً  
بمقدار مائة فإنّ من المحتمل أن تكون  
المائة المعلوم كذبها اجمالاً هي التي  
اقتطعناها من الأخبار ولا موجب لنفي  
هذا الإحتمال، إذ انّ كلّ مائة من  
الأخبار يحتمل أن تكون هي منطبق  
المعلوم بالاجمال.

ودعوى انّ هذه المائة المقتطعة  
ليست هي منطبق المعلوم بالاجمال بلا  
مبرر بعد ان كانت طرفاً للعلم  
الإجمالي، نعم لو كان هذه الأخبار

الحلقة الثالثة، حيث عرّف التواتر اللفظي باتّحاد الإخبارات في المدلول المطابق بقطع النظر عن الإتحاد اللفظي، واعتبر الاتحاد اللفظي بين الإخبارات المتكثرة أكمل مراتب التواتر اللفظي.

وهناك تعريف آخر للتواتر المعنوي ذكره السيد الصدر رحمته وذكره بعض آخر من الأعلام، وهو اتحاد الإخبارات - المتكثرة - في المدلول التضميني أو الالتزامي دون أن يكون بينها اتحاد في المدلول المطابق.

ويمكن التمثيل لذلك بالإخبارات الكثيرة التي تحدثت عن بطولات الإمام علي عليه السلام، فإنها مختلفة المضامين، وكل واحد منها يحكي موقفاً بطولياً مغايراً لما يحكيه الخبر الآخر إلا أنها تشترك جميعاً في مدلول تضميني أو التزامي واحد وهو شجاعة علي ابن أبي طالب صلوات الله وسلامه عليه.

اللفظي هو ما تكون معه الإخبارات متّحدة من حيث المدلول المطابق.

وهنا مراتب للتواتر اللفظي بهذا المعنى، إذ قد تشترك تمام الإخبارات في التفاصيل، وعندها يكون المضعف الكيفي أشدّ منه عندما لا تكون التفاصيل المذكورة في تمام الإخبارات، ومنشأ الأشدّية واضحة، إذ كلما كانت التفاصيل متّحدة في تمام الإخبارات أو متقاربة فإنّ القيمة الإحتالية لعدم المطابقة تكون أضعف بسبب استبعاد اتّفاق اقتضاء المصالح الشخصية لكل مخبر للتحفظ على تفاصيل الخبر.

\*\*\*

### ٢٥٧ - التواتر المعنوي

ويراد منه اتّحاد الإخبارات - المتكثرة - في المضمون دون الإلفاظ، وبناء على هذا التعريف يكون التواتر المعنوي أحد مراتب التواتر اللفظي بحسب تعريف السيّد الصدر رحمته في

## ٢٥٨ - توقف الوضع على تصوّر

## المعنى واللفظ

من الواضح أنه لا يتأتى الحكم على شيء إلا بعد تصوّره، إذ إن إثبات شيء لشيء فرع ثبوت المشبث له في عالمه، ولما كان وعاء الحكم هو الذهن فحينئذ لا بدّ من تصوّر موضوعه في رتبة سابقة عن جعل الحكم عليه.

وباتّضح هذه المقدمة نقول: إن

الوضع عبارة عن جعل لفظ دالاً على معنى، فالوضع بهذا حكم على المعنى كما هو حكم على اللفظ، أي إن المعنى واللفظ كلّ منهما يمثل جزء موضوع لقضية يكون المحمول فيها هو الوضع، فكأنما الواضع يشكل قضية هذه صورتها «اللفظ والمعنى يدلّ الاوّل منهما على الثاني»، فاللفظ والمعنى يمثلان موضوع القضية و«يدلّ الاوّل منهما على الثاني» هو محمول القضية وهو عينه الوضع كما هو واضح.

فإذا كان الوضع هو الحكم على اللفظ والمعنى فهذا يقتضي أن يتصوّر الواضع اللفظ والمعنى في رتبة سابقة على جعل الحكم أي جعل الوضع، وذلك لاستحالة جعل الاحكام قبل تقرّر موضوعاتها. وبهذا البيان اتّضح المراد من توقف الوضع على تصوّر المعنى واللفظ، وبعد ذلك نقول إن تصوّر المعنى الذي يتوقّف عليه الوضع على نحوين:

النحو الاوّل: ان نتصور المعنى -

الذي نريد جعل اللفظ دالاً عليه - بنفسه، بحيث نستحضره في ذهننا كاملاً ومن تمام حيثياته وبماله من سعة أو ضيق، وذلك مثل ان نستحضر ونتصوّر معنى «زيد» بماله من مشخصات ثم نضع اللفظ بإزاء هذا المعنى المتشخص والمحدد، وكذلك مثل ان نتصور معنى «الإنسان» - بماله من حيثيات تميّزه عن سائر المعاني، وبماله من سعة بحيث يقبل الصدق على أفراده - ثم نضع اللفظ بإزاء هذا المعنى المحدد.

والوضع الخاص والموضوع له العام،  
وهذا ما سيأتي ايضاحه تحت عنوانه .  
وأما الوضع بلحاظ تصوّر اللفظ  
فهو منقسم الى قسمين :  
الاول يُعبّر عنه بالوضع الشخصي،  
والثاني يعبر عنه بالوضع النوعي  
وايضاحهما تحت عنوانيهما .

النحو الثاني : ان نستحضر  
ونتصوّر المعنى ولكن ليس بنفسه وإنما  
بعنوانه المنطبق عليه ، فيكون هذا  
العنوان مشيراً ومنوهاً بالمعنى الذي  
يُراد جعل اللفظ دالاً عليه ، وذلك مثل  
ان نتصور معنى زيد ولكن ليس بنفسه  
وبمبخصاته الخاصة به وإنما بعنوان  
هذا العنوان صالح لأن ينطبق عليه ،  
وهو مثلاً عنوان الإنسان أو الرجل ،  
فهنا نكون قد تصوّرنا معنى زيد  
بعنوان كلي صالح للإنطباق عليه .  
ومع اتّضاح هذين النحويين من  
تصوّر المعنى نكون قد توفّرنا على  
الشرط المصحح للوضع ، إذ قلنا انّ  
الوضع لا يمكن إلا بعد تصوّر  
الموضوع ، والمعنى أحد جزئي  
الموضوع كما اتّضح ممّا تقدم .  
ثم انّ الوضع بلحاظ المعنى المتصوّر  
منقسم الى ثلاثة أقسام وهي الوضع  
العام والموضوع له العام ، والوضع  
الخاص والموضوع له الخاص ،

## هوامش حرف التاء

(١) الوسائل : باب ٩ من أبواب صفات

القاضي الحديث ٢٩ .

(٢) الوسائل : باب ٩ من أبواب صفات

القاضي الحديث ١ .

(٣) مستدرك الوسائل : باب ٩ من أبواب

صفات القاضي الحديث ٢ .

(٤) الوسائل : باب ١٨ من أبواب مقدمات

العبادات الحديث ٦ .

(٥) سورة يونس : ٥٩ .

(٦) سورة الأنفال : ٢٠ .

(٧) الوسائل : باب ١ من أبواب نواقض

الوضوء الحديث ١ .

(٨) سورة البقرة : ٢٨ .

(٩) الوسائل : باب ٧ من أبواب آداب

القاضي الحديث ٢ .

(١٠) الوسائل : باب ٢٦ من كتاب الأمر

بالمعروف الحديث ٢ .

(١١) سورة النجم : ٢٨ .





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

# حَرْفُ الْأَشْيَاءِ



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



## عناوين حرف التاء

٢٥٩ - أصالة الثبات



مركز بحوث ودراسات في اللغة والأدب العربي

## ﴿ حرف الثاء ﴾

لإثبات أن المعنى المنسب فعلاً من اللفظ هو المعنى المتبادر في عصر النص، ولعل المنشأ لهذا الأصل العقلاني هو غلبة بقاء اللغة على ما هي عليه حين نشأتها، وإن المدليل اللغوية هي آخر ما يمكن أن يطرأ عليه التغيير بسبب تمادي العصور.

ويعبر عن أصالة الثبات في اللغة بالإستصحاب الفهقراي، إذ أنه على خلاف طبع الاستصحاب من حيث أن المعهود من الإستصحاب هو تأخر زمان الشك عن زمان اليقين والمقام ليس كذلك، إذ يكون اليقين معه فعلياً والشك يكون في حدوث المستيقن في الزمان المتقدم، ولذلك أفاد جمع من

### ٢٥٩ - أصالة الثبات

وهي من الاصول العقلانية المقتضية للبناء على ثبات المعنى اللغوي المتبادر في زمن الشك، بمعنى أنه لو كان المتبادر من لفظٍ معيّن إلا أنه وقع الشك في أن هذا المعنى هل هو المتبادر من اللفظ في زمن النص أو أن المتبادر منه معنى آخر إلا أنه وبتمادي الزمن هُجر المعنى الاول الموضوع له اللفظ وصار المعنى الثاني المتبادر فعلاً هو المعنى المنسب عند اطلاق اللفظ.

وهنا يأتي دور الاصل العقلاني - المعبر عنه بأصالة الثبات في اللغة -

الأعلام بأن الأدلة قاصرة عن اثبات الحجية للإستصحاب الفهقراي في غير اللغة، وأن ثبوت الحجية له في خصوص اللغة مستفاد من السيرة العقلائية المقتضية لثبات اللغة.

وقد ذكرنا ما يتصل بهذا البحث تحت عنوان «التبادر» وعنوان «الإستصحاب الفهقراي» فراجع.



# حَرْفُ الْجِيمِ



مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی



## عناوين حرف الجيم

٢٧٦ - الجملة التامة والجملة الناقصة

٢٧٧ - الجملة الخبرية

٢٧٨ - أصالة الجهة

٢٦٠ - الجامع الانتزاعي

٢٦١ - الجامع الذاتي الحقيقي

٢٦٢ - الجامع العرضي

٢٦٣ - نظرية الجبر

٢٦٤ - أصالة الجِد

٢٦٥ - الجزء

٢٦٦ - الجزء الخارجي

٢٦٧ - الجزء الذهني التحليلي

٢٦٨ - الجزء الصوري

٢٦٩ - الجعل البسيط

٢٧٠ - الجعل التأليفي « المركب »

٢٧١ - الجعل الشرعي

٢٧٢ - الجمع التبرعي

٢٧٣ - الجمع العرفي

٢٧٤ - الجمع مهما أمكن أولى من الطرح

٢٧٥ - الجملة الإنشائية



مركز بحوث ودراسات في اللغة والأدب العربي

## ﴿ حرف الجيم ﴾

### ٢٦٠ - الجامع الانتزاعي

هو العنوان المشترك المنتزَع مِن أفراد مختلفة .

فحينما تلحظ زيدا وخالداً

والقرطاس والثلج تجد أن لكل واحد من

هذه الأفراد ما يشخصه ويميزه عن الآخر،

وتجد في ذات الوقت أن شيئاً مشتركاً يجمع

بينها وهو البياض، هذا الشيء الأبيض

يمكن أن يجعله جامعاً لهذه الأفراد .

وسمّي هذا الجامع بالانتزاعي لأنه

تمّ انتزاعه من بين أفراد مختلفة، فهو

عنوان تقرّر بواسطة إلغاء الفوارق

الشخصيّة لأفراد بعد التحفظ على الجهة

المشتركة بينها .

### ٢٦١ - الجامع الذاتي الحقيقي

المراد من الجامع الذاتي هو العنوان

المقوم لأفراده وهو ما يعبر عنه بالنوع

عند المناطقة .

ومثاله عنوان الإنسان، فإنه

الجامع الذاتي لأفراده وهم زيد وبكر

وخالد، وذلك لأن زيد وبكر وخالد

وإن كان لكل واحد منهم ما يشخصه

ويميزه إلا أنهم جميعاً يشتركون في شيء

واحد هو الإنسانية، فالإنسانية هي

المقومة لذواتهم وهي تمام حقيقتهم

بحيث لو افترض انتفاؤها عن واحد

منهم فإن معنى ذلك هو انتفاؤه .

ومنشأ التعبير عن عنوان الإنسان



عنوان الأبيض جامعاً مشتركاً بينها،  
ولأنّ البياض لا يمثل حقيقة هذه  
الأفراد وليس ذاتياً لها كان عنوان  
الأبيض جامعاً عرضياً.

ولذلك يمكن أن يقال أنّ الجامع  
العرضي هو ما يعبر عنه المناطقة  
بالعرض الخاصّ - كالضاحك بالنسبة  
لأفراد الإنسان - والعرض العامّ  
كالماشي بالنسبة للحيوان، فالضاحك  
جامع لأفراد الإنسان وليس ذاتياً له،  
والماشي جامع لأفراد الحيوان وليس  
ذاتياً له.

\* \* \*

### ٢٦٣ - نظرية الجبر

وهي النظرية المنسوبة للاشاعرة،  
وحاصلها:

هو نفي قانون العلية والمعلولية بين  
الممكنات، وأنّه لا شيء في عالم  
الممكنات إلّا وهو معلول مباشرة لله  
جلّ وعلا، فليس ثمة ممكن من

مثلاً بالجامع الذاتي لأفراده هو أنّه  
يشير إلى ما به تتقوم ذواتهم، وأمّا أنّه  
جامع حقيقيّ فنه يشير إلى حقيقة  
أفراده.

وقد يطلق الجامع الذاتي الحقيقي  
على ما يسمّيه المناطقة بالجنس.  
ومثاله عنوان الحيوان والذي هو  
جامع للإنسان والأسد والثعلب  
والخيل، فهو ذاتي لأنّه يمثل جزء  
الذات المقوم لهذه الحقائق، وهو جامع  
حقيقيّ لأنّه - واقعاً - جزء الحقيقة  
المقوم لهذه الأنواع.

\* \* \*

### ٢٦٢ - الجامع العرضي

هو العنوان المشترك بين مجموعة  
من الأفراد بشرط أن لا يكون ذاتياً  
لتلك الأفراد.

ومثاله عنوان الأبيض بالنسبة  
لزيد وبكر والقرطاس والثلج فإنّ كلّ  
هذه الأفراد متّصفة بالبياض كان

«الكلّ أعظم من الجزء» لا تنتج  
«زوجية الأربعة» فكذلك قضيتنا  
«العالم متغيّر» «وكلّ متغيّر حادث»  
لا ينتجان «ان العالم حادث».

ومن هذه النظرية نشأ القول بالجبر  
وانّ الأفعال الصادرة عن الإنسان  
معلولة مباشرة لله جلّ وعلا وليس  
للإنسان أيّ نحو من أنحاء الدخّل في  
حدوثها، فكلامه وصلاته وظلمه  
وعدله وكذبه وصدقه وإيمانه وكفره  
كلها أفعال معلولة لله جلّ وعلا أولاً  
وآخرأ ومباشرة واستقلالاً.

هذا هو حاصل المراد من نظرية  
الجبر، وهي منافية للبراهين العقلية  
ومباينة للأدلة الشرعية القطعية،  
وبيان ذلك خارج عن المقصود إلاّ أنّه  
قد أوضحنا ماهو المذهب الحقّ في  
هذه المسألة تحت عنوان «الأمر بين  
الأمرين».

\*\*\*

الممكنات له تأثير استقلالي او تبعي  
على ممكنٍ آخر، فلا النار علة  
للإحراق ولا الشمس سبب للإنارة  
كما أنّ البرودة ليست أثراً للثلج ولا  
الحلاوة أثر من آثار العسل.

وكلّ ما نشاهده من تلازم خارجي  
بين النار والإحراق والشمس والإنارة  
نشأ عن أنّه قد جرت عادة الله جلّ  
وعلا ان يُفيض النور مثلاً عندما  
يوجد الشمس وان يخلق الحلاوة  
عندما يخلق العسل، وإلا فليس بين  
الشمس والنور علاقة عليّة ومعلولية  
وهكذا الكلام في سائر الممكنات التي  
توهم أنّ بينها علاقة عليّة ومعلولية.

هذا وقد ترقى بعضهم وادعى ان  
حصول العلم بالنتيجة من القياس  
ليس ناشئاً واقعاً عن مقدمتي القياس  
بل لأنّ عادة الله جلّ وعلا قد جرت  
على إحداث العلم بالنتيجة بعد تأليف  
القياس وإلا فلا علاقة بين النتيجة  
وبين مقدمتي القياس، فكما أنّ قضية

عليه واقعاً وفي نفس الأمر، واخرى  
يُلحظ بالإضافة الى شيء آخر  
وحيثُ ينتزع العقل له عنواناً بواسطة  
هذا اللحاظ الإضافي إذا صح التعبير.

\*\*\*

### ٢٦٦ - الجزء الخارجي

وهو الذي اذا انضم اليه غيره  
خارجاً تشكل عن مجموعها مركب  
واحد ويكون انفصاله عنه موجِباً  
لنقص المركب أو انعدامه أو تبديل  
صورته الى صورة مركب آخر، ومن  
هنا كان الجزء مقوم لحقيقة المركب،  
بمعنى استحالة ان يحتفظ المركب بواقعه  
الذي هو عليه مع الجزء - حينئذ لا  
يكون الجزء موجوداً مع سائر أجزاء  
المركب.

ومن هنا وقع الكلام في الأجزاء  
المستحبة في المركب، وهل هي جزء  
حقيقي للمركب أو لا؟.

فالنافون لجزئية الجزء الإستحبابي

### ٢٦٤ - أصالة الجِد

وهي من الاصول اللفظية العقلانية  
المقتضية للبناء على جدية ما أخطره  
المتكلم. وقد أوضحنا المراد من هذا  
الأصل وما هو منشأ حجته في بحث  
«أصالة الجهة».

\*\*\*

### ٢٦٥ - الجزء

الجزء من المفاهيم النسبية  
الإضافية والتي ينتزعها الذهن  
بواسطة ملاحظة شيء بالإضافة الى  
شيء آخر، كملاحظة السورة  
بالإضافة الى الصلاة، فإنَّ العقل  
ينتزع من ذلك جزئية السورة  
للصلاة.

وكون الجزء من المفاهيم الإنتزاعية  
لا يعني انَّ معنونه ممَّا ليس له ما يإزاء  
في الخارج بل انَّ هذا المعنون تارة  
يلحظ بنفسه فيأخذ عنوانه الذي هو

خارجاً لا يختلف الحال فيه بين تقيده بالشرط وعدم تقيده به ، بمعنى أن ذات المركب المتقيد بالشرط ليس فيه شيء زائد يمكن ان يشار اليه خارجاً إلا أنه في صقع الذهن مباين لذات المركب الفاقد للتقيد بالشرط .

وهذا هو منشأ التعبير عنه بالجزء الذهني ، فالفرق بين الجزء الذهني والجزء الخارجي أن الجزء الخارجي يمكن أن يشار اليه ، فيقال هذا جزء المركب ، وأما الجزء الذهني فليس كذلك بل أن جزئته الذهنية ناشئة عن تحليل العقل للمركب وأنه مركب من ذات المركب والتقيد بالشرط ، ولهذا قالوا ان الأمر عندما يجعل على المركب فإنه ينحل على أجزائه الخارجية ، بمعنى ان الأمر بالمركب أمر بأجزائه ، إلا أنه لا ينبسط على شرائطه وقيوده بل انها خارجة عن الأمور به ، والداخل في الأمور به إنما هو التقيد بها ، بمعنى ان الأمور به إنما هو الحصّة

يتمسكون بدعوى ان جزئية الجزء لمركب منوطة بتقوم المركب بذلك الجزء ، وهذه الضابطة غير منطبقة على الجزء الإستحبابي باعتبار ان المركب لا يتقوم به ، وافترض تقومه به خلف افتراض استحبابه ، إذ ان استحباب الجزء يعني عدم تأثير المركب بانعدامه ، وقد قلنا ان انعدام الجزء يعني نقص أو انعدام أو تبدل صورة المركب ، وهذا ما يُعبر عن ان المستحب ليس أكثر من فعل ظرف مطلوبته هو المركب .

\*\*\*

### ٢٦٧ - الجزء الذهني التحليلي

وهو الذي تكون دخالته في المركب بنحو الشرطية ، بمعنى ان يكون خارجاً عن ذات المركب إلا ان المركب يكون متقيداً به . ومن الواضح ان التقيد ليس له ما يزاء في الخارج بل ان موطنه الذهن ، فذات المركب

## ٢٦٩ - الجعل البسيط

والمراد من الجعل البسيط هو جعل الشيء، أي إيجاده بمفاد كان التامة . ويعرف الجعل البسيط بواسطة ان فعل « جَعَلَ » لا يتعدى في مورده إلا لمفعول واحد، كأن تقول « جعل الله الانسان » أي أوجده .

ثم ان الجعل البسيط يختص بإيجاد أو بافاضة الذات والذاتيات، فأيجاد الإنسان أو إيجاد الحيوانية أو الناطقية للإنسان يكون من الجعل البسيط، وذلك لأن جعل الإنسان من جعل الشيء، لا من جعل شيء شيئاً أو من جعل شيء لشيء، فإن من غير المعقول ان تنفك الإنسانية عن الإنسان حتى يصح جعل الإنسانية له، فجعل الإنسانية للإنسان يكون من جعل الشيء لنفسه، وهو مستحيل، نعم إذا كان جعل الإنسانية للإنسان بمعنى جعل الإنسان أي

المتقيده بهذه القيود، فالقيود خارجة والتقيدها داخل في المأمور به . فالطهارة مثلاً وكذلك السائر والإستقبال ليست داخله في المأمور به وهي الصلاة، المتقيده بالطهارة . وبهذا يتضح ان منشأ التعبير عن الجزء الذهني بالقيود هو أنه يوجب تقيده المأمور به، وذلك في مقابل اطلاقه وإرساله، وعلى هذا الأساس يكون الجزء الذهني شاملاً للقيود الوجودي مثل الطهارة وللقيود العدمي المعبر عنه بالمانع مثل الغصبيه، إذ ان كلا منهما يوجب تقيده المأمور به، فالاول يوجب تقيده الصلاة مثلاً بالطهارة، والثاني يوجب تقيده الصلاة بعدم الغصب .

\* \* \*

## ٢٦٨ - الجزء الصوري

قد أوضحنا المراد منه تحت عنوان « القاطع والمانع » .

## ٢٧٠ - الجعل التأليفي « المركب »

والمراد منه جعل الشيء شيئاً آخر أو جعل شيء لشيء بمفاد كان الناقصة ، فالمعلول عندما يكون موجوداً وتأتي العلة لتجعل له وجوداً زائداً على أصل وجوده يكون هذا النحو من الجعل جعلاً مركباً ، كما في جعل التراب طيناً ، فإن الجاعل قد أفاض على التراب وجوداً زائداً على أصل وجوده وهي صفة الطينية والتي كان التراب فاقداً لها قبل الجعل .

ويُعرف الجعل المركب بواسطة ملاحظة فعل « جَعَلَ » فإن كان متعدياً لمفعولين فهو من الجعل المركب .

ثم إن هذا النحو من الجعل يختص بالصفات والأعراض الأعم من اللازمة والمفارقة . ومرادنا من الجعل هنا هو خصوص الجعل التكويني الحقيقي وإلا فالجعل الاعتباري

أيجاده فهذا صحيح ، وعنده يكون جعلاً بسيطاً .

وهكذا الكلام في جعل مقوم الإنسانية للإنسان كجعل الحيوانية أو الناطقية له فإنه لا يكون إلا بنحو الجعل البسيط وإلا لزم جعل الشيء لنفسه ، إذ أنه حينما لا تكون الناطقية مجعولة فهذا معناه عدم جعل الإنسان ، ولذلك لا يكون جعل الناطقية للإنسان من جعل شيء لشيء بل هو من جعل الشيء .

وهنا معنى ثان للجعل البسيط يذكره الفلاسفة كصاحب المنظومة رحمته ويقول الشيخ المطهري رحمته أن أول من نقَّحه هو المير الداماد رحمته وهو ان الجعل البسيط هو جعل الوجود النفسي ، وذلك في مقابل الجعل المركب فهو بمعنى جعل الوجود الرابط ، ولما لم يكن هذا المعنى هو المراد من كلمات الاصوليين فإننا لن نتعرض لبيانه .

على ذلك اعتبار مولوي ينسجم بنظر المولى مع نحو الملاك ومرتبته، وحينها يُبرز المولى هذا الاعتبار بوسيلة من وسائل الإبراز فيكون ذلك الاعتبار المبرز هو الجعل الشرعي، وعادة ما يتم ذلك بواسطة جعل الحكم واعتباره على الموضوع المقدر الوجود، أي أن الجعولات الشرعية عادة ما تكون مصوغة على نهج القضايا الحقيقية.

ومن هنا لا يناط الجعل الشرعي بتحقق موضوعه خارجاً فقد لا يتحقق تحققه خارجاً، وقد يكون اتفاق تحققه نادراً إلا أن ذلك لا يؤثر على أصل الجعل، إذ لا صلة للجعل بتحقق الموضوع خارجاً بل هو منوط - كما ذكرنا - بمبادئه وملاكاته، والمفروض أنها متقررة في نفس الأمر والواقع. فالفقير في نفس الأمر والواقع واجد لملاك استحقاقه للزكاة وإن لم يكن ثمة فقير خارجاً، فبرر جعل

كالجعولات الشرعية لا يتعقل معها جعل اللوازم الذاتية. ولهذا قالوا بأن جعل الحجية واعتبارها للقطع غير ممكن لا بنحو الجعل البسيط كما هو واضح ولا بنحو الجعل المركب، وذلك لأنه الحجية لازم ذاتي للقطع، فجعل الحجية له من تحصيل الحاصل.

\*\*\*

### ٢٧١ - الجعل الشرعي

والمراد منه تمام الأحكام المجعولة على موضوعاتها المقدره الوجود. وبيان ذلك: إن الحكم قبل أن يصل لمرتبة الجعل يمرُّ بمراحل يُعبر عنها بعقل الحكم أو قل بمبادئ الحكم والتي هي الملاك والإرادة كما سنوضح ذلك في محله، فحينما يتوفر فعل من الأفعال على مصلحة أو مفسدة تنشأ عن ذلك إرادة أو مبعوضة تتناسبان مع مستوى المصلحة والمفسدة، ويترتب

الاستحقاق إنما هو واجدية الفقير  
لملاك الجعل لو اتفق وجوده خارجاً.

\*\*\*

### ٢٧٢ - الجمع التبرعي

وهو الجمع بين مدلولات الأدلة  
المتعارضة بنحو لا يتناسب مع  
الضوابط المقررة عند العرف، ومن هنا  
يكون هذا النحو من الجمع ساقطاً عن  
الحجّة لعدم استناده الى الظهورات  
العرفية والتي هي موضوع أدلة  
الحجّة.

وغالباً ما يكون هذا الجمع مستنداً  
الى قاعدة انّ الجمع مهما أمكن فهو  
أولى من الطرح، وقد يكون المنشأ لهذا  
الجمع هو الغفلة عن الضوابط العرفية  
للجمع وإلا فكبرى سقوط الجمع  
التبرعي عن الحجّة مسلّمة عند  
الأكثر.

\*\*\*

### ٢٧٣ - الجمع العرفي

والمراد منه الجمع بين مدلولات  
الأدلة المتعارضة بنحو التعارض  
البدوي، على أن يكون ذلك الجمع  
متناسباً مع الضوابط المقررة عند أهل  
المحاورة، ولهذا عبّر عنه بالجمع العرفي  
لتناسبه مع المتفاهم العرفي، وذلك في  
مقابل الجمع التبرعي.

ومن هذا التعريف تتضح أمور  
يتشكل من مجموعها المراد من الجمع  
العرفي:

الأمر الاول: انّ الجمع العرفي إنما  
يكون بين مدلولات الأدلة ولا صلة له  
باسنادها، ومن هنا لا بدّ من الفراغ  
عن صدور الأدلة التي يُراد الجمع بين  
مفاداتها، ولذلك يُعبّر عن الجمع  
العرفي بالجمع الدلالي.

الأمر الثاني: انّ مورد الجمع العرفي  
هو الأدلة المتعارضة بدوياً، وبذلك  
تخرج الأدلة المتعارضة بنحو التعارض



بنحو التعارض المستقر، ويخرج أيضاً  
الدليل المشتمل على قرينة متصلة  
منافية لظهوره التصوري، وذلك لأن  
اشتغال الدليل على قرينة متصلة يمنع  
عن انعقاد الظهور التصديقي للدليل من  
أول الأمر، ويكون الظهور التصديقي  
مع ما تقتضيه القرينة.

وبهذا يتمحض مورد الجمع العرفي  
بالدليلين اللذين يكون أحدهما قرينة  
على ما هو المراد النهائي لمجموع  
الدليلين، فالدليل الذي يمثل القرينة  
على ما هو المراد من الدليل الآخر وأن  
كان لا يهدم الظهور التصديقي للدليل  
الآخر إلا أنه ينفي حجتيه، بمعنى أن  
الحجتيه تثبت لما ينتج عن الجمع بين  
القرينة وذو القرينة.

الأمر الثالث: أن منشأ ثبوت  
الحجتيه للجمع العرفي هو أنه من  
صغريات الظهور التصديقي الثاني  
المعبر عنه بالمراد الجدي والنهائي،  
والظهور التصديقي هو موضوع

الحجتيه كما هو واضح.

وتقريب دعوى صغرية الجمع  
العرفي للظهور التصديقي هو أن الجمع  
العرفي يستند الى ما يُعدّه المتكلم من  
قرائن لغرض بيان مراده الجدّي من  
كلامه أمّا بنحو الإعداد الشخصي أو  
بنحو الإعداد النوعي، وواضح أن هذا  
المستند هو الوسيلة العقلانيّة المعتمدة  
ليبان المراد، كما هو الوسيلة للتعرف  
على ما هو مراد المتكلم. ولهذا لا  
يُلتفت الى ما يظهر بدوّاً من كلامه  
الاول بعدما تصدّى لبيان مراده  
الجدّي والنهائي.

والمراد من الإعداد الشخصي هو  
القرينة الخاصة التي يتصدّى المتكلم  
نفسه لإبرازها لغرض تفسير كلامه  
الاول، كأن يُبرز المتكلم قرينة على أنه  
ناظر لكلامه الاول لغرض شرحه  
وتفسيره، ويُعبّر عن الدليل المشتمل  
على قرينة النظر بالدليل الحاكم  
ويكون الدليل الآخر محكوماً، ويُعبّر

عن الجمع العرفي عندما يكون منشاؤه هذا النحو من القرائن بالحكومة .

والمراد من الإعداد النوعي هو القرينة النوعية التي أعدها العرف لغرض التوسل بها لتحديد المراد، وعندما يستعمل المتكلم هذا النحو من القرائن يستظهر العرف جريانه على وفق ما هو مقرّر عندهم . ومنشأ هذا الإستظهار هو أصالة متابعة كل متكلم ما هو مقرّر عند من يتكلم بلغتهم ، إذ هم المقصودون بالفهم فلا بدّ من جريه على وفق الطريقة التي يفهمون بواسطتها مراداته وإلا كان ناقضاً لغرضه ، وهو خُلف الحكمة المفترضة للمتكلم .

ومثال القرائن النوعية التي يعتمدها المتكلم لبيان مراده هو قرينة الأظهر على الظاهر والخاص على العام والمطلق على المقيد .

ثمّ إنّ الوسيلة التي يعتمدها العرف غالباً - كما أفاد المحقق النائيني -

للتعرّف على صلاحية الدليلين لأنّ يجمع بينهما جمعاً عرفياً هي افتراض الدليلين كلاماً واحداً متصلاً ، وعندئذٍ ان احتفظ كلُّ من الكلامين بظهوره التصديقي الثابت قبل افتراض اتّصالها فهذا معناه ان لا أحد من الدليلين قرينة على الآخر ، بمعنى انّ هذين الدليلين لا يصلحان لأن يجمع بينهما جمعاً عرفياً ، وذلك لأن القرينة المتصلة تمنع من انعقاد الظهور التصديقي للدليل الآخر وتحوّل ظهوره البدوي الى ما يتناسب مع مقتضاها ، ومن هنا قلنا حين انحفاظ كلٍ من الدليلين بظهوره التصديقي بعد افتراض اتّصالها قلنا بأن لا أحد منها قرينة على الآخر وإلاّ لمنع عن استقرار ظهوره .

وأما إذا لم يحتفظ أحد الدليلين بظهوره التصديقي - الثابت قبل افتراض الإِتصال - وتحوّل ظهوره بعد افتراض الإِتصال الى ظهور آخر

ومنها: ما قيل من لزوم إحراز جهة الصدور بمعنى - ظاهراً - ان لا نعلم اجمالاً أو تفصيلاً بأن أحد الدليلين صادر لغير بيان الحكم الواقعي، كأن يكون صادراً تقيّة.

ومنها: أن لا يكون الجمع مقتضياً لإلغاء الدليل المغلوب رأساً.

\*\*\*

### ٢٧٤ - الجمع مهما أمكن

#### أولى من الطرح

وهي من القواعد المشتهرة بين قدماء الاصوليين، وقد ادعى الميرزا حبيب الله الرشدي رحمته - في بدايع الافكار - اجمال المراد من هذه القاعدة، والذي يظهر من بعض كلمات العلامة الحلي رحمته ان المراد من الجمع هو الجمع الدلالي، أمّا ما يظهر من بعض كلمات الشهيد رحمته في تمهيد القواعد فهو ان المراد من الجمع هو الجمع العملي، أي التبويض في العمل

يتناسب مع ظهور الدليل الآخر فإنّ هذا يعبر عن انّ الظهور الآخر يمثل قرينة على الدليل الاول. وعلى اساس قرينة الدليل الآخر المستكشفة بواسطة افتراض اتصالتها على هذا الاساس يتمّ الجمع العرفي.

وبما بيناه تتضح معالم الجمع العرفي. ثمّ أنّه لا بدّ من توفر الجمع العرفي على مجموعة من الشروط يتّضح بعضها بالتأمل فيما ذكرناه.

منها: أن يكون الكلامان صادرين من متكلم واحد أو من جهة واحدة، كالروايات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام، فانهم عليهم السلام يمثلون بمجموعهم جهة واحدة هي الشريعة المقدسة.

ومنها: احراز صدور الدليلين اللذين يُراد الجمع بينهما وإلا فلو علمنا اجمالاً بعدم صدور أحدهما فإنّ التعارض هنا يكون بين السندين، وقد قلنا انّ الجمع العرفي جمع دلالي لا صلة له بالسند.

بالدليلين .

ولكي يتضح المراد من هذه القاعدة نصّف البحث الى ثلاثة جهات ، وقبل بيان ذلك نقول : انّ مورد القاعدة هل هو الأخبار المتعارضة مطلقاً ، أي سواء كان التعارض مستقراً ومستحكماً أو كان تعارضاً بدوياً ، أو انّ مورد القاعدة هو خصوص التعارض البدوي ، كالتعارض بين الاطلاق والتقييد ؟

المستظهر من كلمات بعض الأعلام هو الاول وأن مورد القاعدة هو مطلق التعارض ، ويترتب على كلٍ من الاحتمالين ثمرات مهمة تتصل بفهم القاعدة ، وهذا ما سيتضح من مطاوي الحديث عن الجهات الثلاث التي نرجوا بواسطتها اتّضاح المراد من القاعدة :

الجهة الاولى : ويقع البحث فيها عمّا هو المراد من الجمع ، وهل هو الجمع الدلالي أو هو الجمع العملي ؟

والمقصود من الجمع الدلالي أحد احتمالات ثلاثة :

الإحتمال الاول : هو التوفيق بين مدلولي الخبرين المتعارضين بتأويل أحدهما أو كلاهما بنحو ينتفي معه التعارض الواقع بينهما بحسب الظهور الاول قبل الجمع .

كما لو ورد « انّ ثمن العذرة سحت » وورد « أنّه لا بأس ببيع العذرة » فنحمل العذرة في الرواية الاولى على عذرة الإنسان وفي الرواية الثانية على عذرة الحيوان .

الإحتمال الثاني : هو التحفظ على مدلولي الدليلين والتعبّد بهما معاً ولكن بنحو التخيير ، إمّا التخيير الإستمراري أو التخيير الإبتدائي .

الإحتمال الثالث : الجمع بين مدلولي الدليلين بنحو يتناسب مع الضوابط العرفيّة ، بمعنى أنّه لو ألقينا هذين الدليلين الى العرف لفهم من مجموعهما المعنى الذي حصلناه من

الجمع بينهما، ومثاله حمل الأظهر على الظاهر والمقيّد على المطلق .  
وأما المقصود من الجمع العملي فهو أحد احتمالات .  
الاحتمال الاول : هو التبويض العملي للخبرين بمعنى ان نعمل ببعض مدلول الخبر الاول وبعض مدلول الخبر الثاني .  
الاحتمال الثاني : تبويض العمل بمدلول أحد الخبرين مع العمل بتمام مدلول الخبر الآخر، ومثاله المطلق والمقيّد، أما المقيّد فنعمل بتمام مدلوله ، وأما المطلق فنعمل بالمقدار الذي لا يتنافى مع المقيّد .  
الإحتمال الثالث : التبويض العملي بنحو التردد، أي ان نعمل تارة بتمام مدلول الخبر الاول، ونعمل تارة اخرى بتمام مدلول الخبر الثاني .  
وبملاحظة مجموع احتمالات المراد من الجمع الدلالي واحتمالات المراد من الجمع العملي ينقدح في الذهن احتمال

عدم الفرق بينهما، إذ لو كان المراد من الجمع الدلالي هو الاحتمال الثالث وكان المراد من الجمع العملي هو الاحتمال الثاني لكان المراد من الجمعين واحداً والإختلاف إنما هو في التعبير، بل لو كان المراد من الجمع الدلالي هو الإحتمال الاول وكان المراد من الجمع العملي هو الإحتمال الاول لكان من الممكن القول باتّحاد المراد منهما بأن يقال ان التوفيق بين مدلولي الخبرين يلزم دائماً العمل ببعض مدلول الخبر الاول وبيعض مدلول الخبر الثاني، ففي المثال الذي ذكرناه للاحتمال الاول من الجمع الدلالي عندما حملنا العذرة في الرواية الاولى على عذرة الإنسان نكون قد عملنا ببعض مدلول الخبر الاول، وهو اجتناب بيع عذرة الإنسان وان كنا لم نعمل باطلاقه المقتضي لترك بيع مطلق العذرة، وعملنا أيضاً ببعض مدلول الخبر الثاني من حيث التزامنا بصحة بيع

الجمع بينهما، ومثاله حمل الأظهر على الظاهر والمقيّد على المطلق .  
وأما المقصود من الجمع العملي فهو أحد احتمالات .  
الاحتمال الاول : هو التبويض العملي للخبرين بمعنى ان نعمل ببعض مدلول الخبر الاول وبعض مدلول الخبر الثاني .  
الاحتمال الثاني : تبويض العمل بمدلول أحد الخبرين مع العمل بتمام مدلول الخبر الآخر، ومثاله المطلق والمقيّد، أما المقيّد فنعمل بتمام مدلوله ، وأما المطلق فنعمل بالمقدار الذي لا يتنافى مع المقيّد .  
الإحتمال الثالث : التبويض العملي بنحو التردد، أي ان نعمل تارة بتمام مدلول الخبر الاول، ونعمل تارة اخرى بتمام مدلول الخبر الثاني .  
وبملاحظة مجموع احتمالات المراد من الجمع الدلالي واحتمالات المراد من الجمع العملي ينقدح في الذهن احتمال

الاحتمال الثاني : تبويض العمل بمدلول أحد الخبرين مع العمل بتمام مدلول الخبر الآخر، ومثاله المطلق والمقيّد، أما المقيّد فنعمل بتمام مدلوله ، وأما المطلق فنعمل بالمقدار الذي لا يتنافى مع المقيّد .

الإحتمال الثالث : التبويض العملي بنحو التردد، أي ان نعمل تارة بتمام مدلول الخبر الاول، ونعمل تارة اخرى بتمام مدلول الخبر الثاني .

وبملاحظة مجموع احتمالات المراد من الجمع الدلالي واحتمالات المراد من الجمع العملي ينقدح في الذهن احتمال

عذرة الحيوان ، ولو كنا واطلاق  
الرواية الثانية لجاز لنا بيع عذرة  
الإنسان أيضاً .

نعم بناء على ان المراد من الجمع  
الدلالي هو الإحتمال الثاني وان المراد  
من الجمع العملي هو الاحتمال الثالث  
أو الثاني أو الاول لكان الفرق بينها  
بيناً ، إذ ان الاحتمال الثالث للجمع  
العملي يقتضي العمل بكلا الخبرين  
ولكن بنحو الطولية في حين ان  
الإحتمال الثاني للجمع الدلالي - بناء  
على التخيير الابتدائي - لا يصح  
للمكلف العمل بالخبر الثاني لو اختار  
أولاً العمل بالخبر الاول وهكذا  
العكس . وأمّا بناء على التخيير  
الإستمراري فإن المكلف لا يكون معه  
ملزماً بالعمل بالخبر الثاني لو اختار  
الاول ، نعم له ان يعمل بالثاني بعد  
العمل بالاول إلا ان ذلك غير ملزم  
وهذا بخلاف الإحتمال الثالث للجمع  
العملي ، نعم لو اخترنا في معنى

الأولية ان المراد منها الراجحية لكان  
من الممكن التوفيق بين الإحتمال الثاني  
للجمع الدلالي - بناء على التخيير  
الإستمراري - والإحتمال الثاني للجمع  
العملي .

وبهذا الطريقة يُعرف الفرق بين  
سائر احتمالات الجمعين .

الجهة الثانية : ويقع البحث فيها  
عمّا هو المراد من الإمكان في القاعدة ،  
وهل هو الإمكان العقلي أو هو  
الإمكان العرفي ؟

نسب الميرزا الرشتي رحمته الله الى كتاب  
غوالي اللثالي وغيره من الكتب ان  
المراد من الإمكان في القاعدة هو  
الإمكان العقلي ثم ادعى ان القول بأن  
المراد من الإمكان هو الإمكان العرفي  
هو من الخلط والاشتباه ، ثم أفاد بأن  
أول من تبني القول بأن المراد من  
الإمكان هو الإمكان العرفي هو  
الاستاذ الوحيد البهبهاني رحمته الله .

وكيف كان فالمقصود من الإمكان

الكراهة والأخرى على الإباحة فإنَّ هذا الجمع لا يلزم منه محذور عقلي، ولذلك يكون أولى من الطرح.

ومن هنا قالوا في مقام الجواب على الجمع العملي بناء على الإحتمال الأول وهو العمل ببعض مدلول الخبر الأول والعمل ببعض مدلول الخبر الثاني بأنه مستحيل، وذلك لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية، والترخيص في المخالفة القطعية مستحيل وقوعاً.

فلو قال المولى «أكرم كل العلماء» وقال: «لا تكرم كل العلماء» وكان مقتضى الجمع هو العمل ببعض مدلول الخبر الأول وببعض مدلول الخبر الثاني لكان ذلك معناه الترخيص في المخالفة القطعية، وذلك لأنَّ الواقع لا يخلو إما أن يكون مدلول الخبر الأول أو يكون مدلول الخبر الثاني، وعلى كل تقدير تحصل المخالفة لجزء الواقع. هذا ما يمكن ان يُقَرَّب به إشكال

العقلي هو الإمكان الوقوعي، وهو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي أنَّ وجوده لو اتَّفَق لا يكون مستلزماً لأحد المحاذير العقلية كاجتماع النقيضين.

وبناء على هذا المعنى يكون المصحح للجمع بين الروايات هو ان لا يلزم من نتيجة الجمع محذور عقلي، فلو كان يلزم من نتيجة الجمع بين الروايتين نسبة الظلم الى الله تعالى فهذا الجمع غير ممكن فلا يكون أولى من الطرح، وهكذا لو كان يلزم من نتيجة الجمع التعبد بالمتناقضين أو بالضدَّين فإنَّ الجمع غير ممكن فلا يكون أولى من الطرح.

ومن هنا لو وردت روايتان، إحداهما تحرِّم أكل لحم الأرنب والأخرى تحلُّله فإنَّ الجمع بين هاتين الروايتين بالقول انَّ لحم الأرنب حرام شرعاً وحلال شرعاً غير ممكن، نعم لو جمعنا بينهما بجمل الأولى على

الكاذب، فإنَّ هذا الجمع وان كان ممكناً وقوعاً اذ لا يترتب من تبنيه محذور عقلي إلاَّ أنه غير متناسب مع المتبنيات العقلائية كما هو واضح.

**المعنى الثاني:** انَّ المراد من الإمكان العرفي هو التناسب مع الضوابط المعتمدة عند أهل المحاورة، فمتى ما كان الجمع متناسباً مع هذه الضوابط كان ممكناً، وعندئذ يكون أولى من الطرح، ومتى كان الجمع منافياً لما عليه أهل المحاورة فهو غير ممكن، فلا يكون أولى من الطرح.

والظاهر انَّ هذا هو المراد من الإمكان العرفي بنظر الوحيد البهبهاني رحمته الله، إذ هو المتناسب مع النقوضات التي نقض بها على مسلك الإمكان العقلي، من قبيل استلزامه فقهاً جديداً واستلزامه اطراح روايات العلاج للاخبار المتعارضة والقاضية بالتخير أو الترجيح، إذ لو كان مراده من الإمكان العرفي هو

القائلين بالجمع الدلالي على الجمع العملي، وهو مخدوش كما هو واضح إلاَّ أنَّه يعزَّز دعوانا من ان المراد من الإمكان العقلي هو الإمكان الوقوعي. وأما المقصود من الإمكان العرفي فيحتمل معنيين:

**المعنى الاول:** انَّ المراد من الإمكان العرفي هو الإمكان العقلائي، بمعنى ان لا تتنافى نتيجة الجمع مع المتبنيات العقلائية وان كان متنافياً مع الضوابط المقررة عند أهل المحاورة، وبهذا تكون دائرة الجمع الممكن بناء على هذا المعنى أضيق من دائرة الجمع الممكن بناء على انَّ المراد من الإمكان هو الإمكان العقلي، إذ ليس كلَّ ممكن وقوعاً يتناسب مع المتبنيات العقلائية.

مثلاً: لو ورد خبر مفاده « لا تعمل بخبر الكاذب » وورد خبر آخر مفاده « أعمل بخبر الكاذب » وجمعنا بينهما بهذا الجمع وهو جواز العمل بخبر



على عبده صلاتين في ظهر يوم الجمعة إلا أن هذا الجمع منافيًا لروايات العلاج والتي تقتضي في حالات التعارض المستقر - كما في المثال - إما التخيير أو الترجيح بمرجحات باب التعارض، كما أن هذا النحو من الجمع يستلزم استحداث فقه جديد.

ومن هنا استظهرنا أن مراد الوحيد البهبهاني رحمته الله من الإمكان العرفي هو تناسب الجمع مع الضوابط المعتمدة عند أهل المحاورة، وواضح أن هذه الضوابط تقتضي عدم إمكان الجمع في حالات التعارض المستقر.

إلا أن ما أفاده الوحيد البهبهاني ليس تفسيراً للإمكان في القاعدة، بمعنى أنه لا يدعي أن مراد العلماء من الإمكان في القاعدة هو الإمكان العرفي، بل أن غرضه بيان ما هو مقتضى التحقيق بنظره وأنه يستوجب حمل الإمكان في القاعدة على الإمكان العرفي لا العقلي بل ولا العقلاني كما

الإمكان العقلاني لكان ما نقض به على مبنى الامكان العقلي صالحاً لأن يكون نقضاً على مبناه أيضاً.

إذ من الواضح أن الجمع على أساس الإمكان العقلاني يستلزم أيضاً أطراح روايات العلاج كما يستلزم أيضاً استحداث فقه جديد، لوضوح أن كثيراً من المجموعات المفترضة لا تتنافى مع المتبنيات العقلانية، بمعنى عدم استيحاشهم من افتراضها إلا أنها تتنافى مع روايات العلاج، ومستلزمة لاستحداث فقه جديد.

مثلاً: لو ورد أن الواجب في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الظهر، وورد خبر آخر مفاده أن الواجب في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الجمعة، وجمعنا بين هذين الخبرين بالقول أن الواجب في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الجمعة والظهر معاً. فإن هذا الجمع لا يكون متنافياً مع الإمكان العقلاني، إذ لا يستوحش العقلاء من إيجاب المولى

أوضحنا ذلك . وإلا أفراد المشهور من الإمكان في القاعدة هو الإمكان العقلي كما وقع التصريح بذلك في بعض كلماتهم وكما يشعر به النقض الذي نقض به الوحيد عليه السلام عليهم .

الجهة الثالثة : ويقع البحث فيها عما هو المراد من الأولوية في القاعدة . فنقول : إنَّ للمراد من الأولوية مجموعة من الاحتمالات :

الإحتمال الاول : إنَّ المراد من الأولوية هو اللزوم ، بمعنى أنه إذا دار الأمر بين الطرح وبين الجمع الممكن فإنه يلزم تقديم الجمع الممكن على الطرح ، فلا يسوغ للفقهاء طرح الروايتين أو احدهما إذا كان الجمع ممكناً .

الإحتمال الثاني : إنَّ المراد من الأولوية هو الراجحية ، بمعنى أنه إذا دار الأمر بين الطرح وبين الجمع الممكن فإنَّ الفقيه مخير بينهما إلا أنَّ الراجع له هو اختيار الجمع الممكن .

الإحتمال الثالث : إنَّ الجمع اذا كان ممكناً بالإمكان العرفي فالاولوية بمعنى اللزوم ، وإذا كان ممكناً بالإمكان العقلي فالاولوية بمعنى الرجحان .

الإحتمال الرابع : أنه اذا دار الأمر بين طرح كلا الروايتين وبين الجمع الممكن فالاولوية بمعنى اللزوم ، أما اذا دار الأمر بين طرح احدى الروايتين وبين الجمع الممكن بينهما فالاولوية بمعنى الرجحان .

والإحتمال الاول هو المتناسب مع مبنى الوحيد عليه السلام بعد بنائه على انَّ المراد من الإمكان هو الإمكان العرفي بالمعنى الثاني ، وهو لا يكون إلا في حالات التعارض البدوي والذي يكون معه الجمع عرفياً ، وقد قلنا بحجتيه أي بمنجزيته باعتباره الوسيلة الوحيدة لتسقيح الظهور التصديقي والذي هو موضوع الحجية ، فلا مناص للفقهاء من اعتياده لتشخيص المراد من الخطابات الشرعية

المتعارضة بنحو التعارض البدوي .

ومن هنا كان المراد من الأولوية - بناء على هذا المبنى - هو اللزوم وان كان ذلك منافياً للمدلول اللغوي للفظ الأولوية إلا أنه لا مشاحة في الاصطلاح بعد معرفة المراد، وبهذا يتضح أن المراد من الجمع بناء على هذا المسلك هو الجمع الدلالي بنحو الاحتمال الثالث، ويمكن أن يراد الجمع العملي ولكن بنحو الاحتمال الثاني .  
وأما بناء على مسلك المشهور وأن

المراد من الإمكان هو الإمكان العقلي فيحتمل أن المراد من الأولوية هو اللزوم أيضاً بل أن ذلك هو المستوحى من طريقتهم وكذلك استيحاشهم من طرح الروايات المتعارضة .

كما يحتمل إرادة المعنى الثالث للأولوية وهي اللزوم في حالات الإمكان العرفي بالمعنى الثاني والراجحية في حالات الإمكان العقلي، وهذا ما تشعره بعض كلماتهم

إلا أنهم قالوا أنه في حالات الامكان العرفي لا تكون الروايات متعارضة أصلاً لا بنحو التعارض المستقر ولا بنحو التعارض البدوي .

وعليه يكون الإحتمال الثاني هو المتبع عملياً إلا أنه مختص بمجالات التعارض المستقر، فكلما كان الجمع ممكناً بالإمكان العقلي فلا غضاضة على الفقيه في تقديمه على الطرح بل أن ذلك هو الراجح خصوصاً إذا دار الأمر بين طرح كلا الروايتين وبين الجمع بينهما جمعاً ممكناً .

هذا تمام الكلام في شرح مفردات القاعدة . ثم إن المتحصل مما ذكرناه هو :

أنه لو كان المراد من الجمع هو الجمع الدلالي وان المتعين من احتمالاته هو الأول، وأن المراد من الامكان هو الإمكان العقلي، وأن الأولوية بمعنى اللزوم يكون حاصل المراد من القاعدة هو لزوم التوفيق بين الروايات

وما هي قيمتها العلميّة، وحتى لا يتبرّم الطالب الكريم من الإطالة نوكل ذلك الى نباهته ونكتفي ببيان ماهو مناسب لمبتنيات الاصوليين فعلاً.

فنعول: انّ الذي ينبغي أن يكون المراد من الجمع هو الجمع الدلالي، والمتعين من احتمالاته هو الإحتمال الثالث، وانّ المراد من الاولوية هو اللزوم، فيكون حاصل المراد من القاعدة هو لزوم التوفيق بين مدلولي الخبرين المتعارضين تعارضاً بدوياً بنحو يكون ذلك التوفيق متناسباً مع الضوابط المقررة عند أهل المحاورة، وبهذا يكون التعبير «بمهما أمكن» احترازاً عن حالات التعارض المستقرّ والذي لا يمكن معه الجمع بحسب الضوابط المعتمدة عند العرف، ومن هنا تكون القاعدة مساوقة لقاعدة الجمع العرفي.

\*\*\*

المتعارضة مطلقاً بنحو لا يلزم من ذلك التوفيق محذور عقلي، وانّ الطرح حينئذ لا يكون سائغاً، وحينئذ تكون القاعدة في عرض روايات العلاج ومنافية لها، كما أنّها منافية للأصل الأولي للتعارض والذي هو التساقت أو التخيير، كما أنّها مستلزمة لاستحداث فقه جديد، على أنّها منافية لما عليه البناء العقلاني والعرفي في علاج الأدلّة المتعارضة، وهذا ما يوجب سقوط هذه القاعدة عن الحجية لو كان هذا هو المراد منها. وهكذا لو كان المراد من الجمع هو الجمع العملي، وكان المتعين هو الإحتمال الاول، وكان المراد من الإمكان هو الإمكان العقلي، وكانت الاولوية بمعنى اللزوم أو حتى بمعنى الراجحية - في هذه الصورة والتي سبقتها.

وبهذه الطريقة يمكن التعرف على ماهو حاصل المراد من القاعدة،

## ٢٧٥ - الجملة الإنشائية

اختلف الأعلام فيما هو المراد من الإنشاء، فذهب المشهور الى أن الإنشاء معناه ايجاد المعنى الاعتباري - باللفظ في عالم الاعتبار العقلائي.

وبيان ذلك: ان للعقلاء مجموعة من الإعتبارات والمتبنيات نشأت عن مبررات عقلائية مرتبطة بشؤونهم الحياتية سواء منها الفردية أو الإجتماعية، وكذلك ما تقتضيه علاقتهم مع الكون والدين، على أساس كل ذلك نشأت الإعتبارات العقلائية، كالزوجية والملكية والولاية والوجوب والحرمة والإستفهام والتمني والترجي وهكذا.

ودور الجملة الإنشائية أمّا هو خلق فرد حقيقي لنحو من أنحاء هذه الإعتبارات، فقول البائع «بعث» والمشتري «قبلت» ايجاد لفرد حقيقي - بواسطة هذه الألفاظ - لما هو معتبر

عقلائياً، فالعقلاء اعتبروا - وقبل صدور هذه الألفاظ من أحد - التملك والتملك كلّمًا صدر هذا القول من شخصين، ومن أجل هذا ينخلق فرد حقيقي للتمليك والتملك بمجرد صدور هذا القول من شخصين.

ومن هنا قالوا انّ الإنشاء هو ايجاد المعنى الاعتباري حقيقة بواسطة اللفظ إلا انّ وعاء ذلك الوجود هو عالم الاعتبار العقلائي.

ويترتب على ذلك انّ الجملة الإنشائية لا تكون انشائية لو لم يكن لمضمونها منطبق في عالم الاعتبار، فلو قال شخص «ملك كل شيء على هذه الأرض» فإنّ هذا القول لا يترتب عليه الملكية في عالم الاعتبار لعدم وجود اعتبار عقلائي قاضٍ بأنّه كلّمًا قال شخص ذلك تحققت الملكية الاعتبارية، ومن هنا لا تكون هذه الجملة انشائية، لعدم وجود منطبق لها في عالم الاعتبار وعندئذٍ لا يوجد بها

المراد من الجملة الإنشائية، أعرضنا  
عن ذكرها خشية الإطالة .

\*\*\*

### ٢٧٦ - الجملة التامة

#### والجملة الناقصة

لا إشكال في أن هناك فرقاً بين  
الجمل التامة والجمل الناقصة، وذلك  
لأننا نرى وبالوجدان أن الجمل التامة  
توجب الإكتفاء بمدلولها والإستغناء به  
عن الإستزادة من المتكلم، فالسامع لا  
ينتظر معها شيئاً آخر، وهذا بخلاف  
الجمل الناقصة، فإن السامع يبقى معها  
منتظراً للمزيد.

ومن هنا أتجه البحث عما هو السر  
في هذا الفارق الوجداني بين  
الجملتين، ونذكر لذلك اتجاهين:  
الاتجاه الأول: وهو أن منشأ  
الفرق بين الجملة الناقصة والجملة  
التامة هو الوضع، بمعنى أن الوضع  
وضع الجملة الناقصة للتخصيص أي

فرد حقيقي لما هو معتبر عقلياً.

والمتحصّل أن الجملة الإنشائية -  
بنظر المشهور - هي كلّ جملة يتحقّق  
بواسطة ألفاظها فرد حقيقي للإعتبار  
العقلاني، فقول القائل « صلّ » إيجاد  
لفرد حقيقي للطلب أي إيجاده في عالم  
الإعتبار.

وأما بنظر السيّد الخوئي رحمته  
فالجملة الإنشائية موضوعة لإبراز  
أمرٍ نفسي لا يتّصل بقصد الحكاية،  
وهذا ما يميّزها عن الجملة الخبرية،  
فالواضع - والذي هو المتعهد بنظره -  
التزم بأنّه كلّما أراد إبراز أمرٍ نفسي  
كاعتبار الملكية أو الزوجية فإنه يبرزه  
بواسطة الجملة الإنشائية.

فالجملة الإنشائية هي ما يبرز بها  
المتكلم مقاصده على أن لا يكون منها  
قصد الحكاية، فليس للجملة  
الإنشائية دور الإيجاد للمعنى، بل هو  
دور الإبراز لما انوجد في النفس.  
وهناك مبانٍ أخرى ذكرت لما هو

المدلول التصديقي الجدّي متقوم بقصد الحكاية، والجملة الناقصة لا تصلح لذلك كما هو واضح.

وأما أنها موضوعة للدلالة الإستعمالية - أي التصديقية الأولى - وليس للدلالة التصورية فلأن الدلالة الوضعية دائماً تكون تصديقية كما هو مقتضى مسلك التعهد في الوضع.

وأما المعنى الموضوع بإزاء الجملة التامة فهو قصد الحكاية، أو قل إن الجملة التامة موضوعة لإبراز أمر نفسي، وهذا المبرز إما هو قصد الحكاية أو هو قصد أمر لا يتصل بالخارج، وعلى أيّ تقدير فالجملة التامة موضوعة للدلالة التصديقية الجدّية.

هذا هو حاصل مبنى السيد الخوئي رحمته في الفرق بين الجملتين.

الإتجاه الثاني: أن المبرر للفرق بين الجملتين هو أن النسبة في الجملة التامة تكون في صقع الذهن واقعية،

لتضييق دائرة المفهوم الإسمي، وذلك لأن المفهوم الإسمي قابل للصدق على حصصه على حدٍ سواء، فمتى ما أراد المتكلم تفهيم ذات المعنى جاء بالمفهوم الإسمي مطلقاً عن كل قيد، ومتى ما أراد حصّة خاصة منه فإنّ عليه أن يأتي بدالٍ آخر يُعبّر عن إرادته للحصّة الخاصة، فحمل الصفة على الموصوف والمضاف إليه على المضاف يكون بغرض تفهيم إرادة حصّة خاصة من المفهوم الإسمي «الموصوف - المضاف».

وبهذا اتضح أن الجملة الناقصة تدلّ على تخصيص المعنى الإسمي بنحو تعدّد الدال والمدلول، ومن هنا كانت الجملة الناقصة موضوعة للمدلول الإستعمالي، إذ أنها لا تعدو عن كونها دالة على قصد المتكلم لإخطار المفهوم الإسمي المتخصص بخصّة خاصة، ولا يتعلّق في موردها أن تكون موضوعة للمدلول التصديقي الجدّي، إذ إنّ

المفهوم الأفرادي فإذا صح ان نسَمي هذا نسبة فهو نسبة تحليلية .

ومن هنا يتضح الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة وان النسبة في الجملة التامة تكون في الذهن واقعية وأما في الجملة الناقصة فالنسبة في الذهن تحليلية اندماجية ، بمعنى ان المضاف والمضاف إليه يُعبران عن مفهوم افرادي .

فإذن الفرق بينها إنما هو في كيفية حضورهما في الذهن وإلا فالنسبة في الواقع الخارجي واحدة ، إذ لا فرق خارجياً بين « زيد عالم » و « زيد العالم » من حيث تامة النسبة خارجاً .

هذا حاصل ما أفاده السيد الصدر رحمته ولمزيد من التوضيح راجع عنوان « النسبة » .

\*\*\*

### ٢٧٧ - الجملة الخبرية

اختلف الاعلام في المعنى الموضوع

بمعنى أنها متوفرة في صقع الذهن على ما ينبغي ان تتوفر عليه النسبة من وجود طرفين تكون النسبة موجبة للربط بينهما . فالجملة التامة عندما تأتي للذهن تكون بهذا النحو ، إذ ان الذي يحضر في الذهن من سماع الجملة التامة هو مجموع الطرفين والنسبة ، ولهذا قلنا ان النسبة في الجملة التامة تكون في صقع الذهن واقعية .

وأما الجملة الناقصة فهي تحضر في الذهن على أنها مفهوم أفرادي ، ولهذا فهو يحتاج الى طرف آخر ينتسب اليه ، غايته ان الذهن هو الذي يحلل هذا المفهوم الأفرادي .

وبتعبير آخر : ان الجملة الناقصة مثل « غلام زيد » تحضر في الذهن على أنها مفهوم واحد ، فلا نسبة حقيقية له ، إذ ان النسبة الحقيقية متقومة بطرفين والحال أنه لم يحضر في الذهن إلا بوصفه مفهوماً أفرادياً ، غايته ان الذهن بعد ذلك يحلل هذا



له الجملة الخبرية، ونقتصر في المقام على ذكر اتجاهين:

**الاتجاه الأول:** وهو المنسوب للمشهور، وحاصله: أن الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على ثبوت النسبة بين - الموضوع والمحمول - في الواقع أو عدم ثبوتها لهما في الواقع، ففي الحالة الأولى تكون الجملة الخبرية ايجابية وفي الحالة الثانية تكون سلبية، فقولنا «زيد قائم» تدل على ثبوت النسبة بين زيد والقيام في الخارج، وقولنا «زيد ليس بقائم» تدل على نفي النسبة بينهما في الخارج.

**الاتجاه الثاني:** أن الجملة الخبرية وضعت للدلالة على قصد الإخبار والحكاية عن ثبوت النسبة في الواقع أو عدم ثبوتها، ففي الواقع لا فرق بين الجملة الإنشائية والجملة الخبرية في مرحلة الدلالة الوضعية من حيث أن كلا منهما موضوع للدلالة على أمر نفساني، فهما يشتركان في أصل

الإبراز للأمر النفساني، غايته أن المبرز في الجملة الخبرية هو قصد الحكاية والذي هو أمر نفساني، وأما المبرز في الجملة الإنشائية فهو كل أمر نفساني لا يتصل بالخارج.

ومن هنا لا تتصف الجملة الخبرية - كما هو الشأن في الجملة الإنشائية - بالصدق والكذب فسواء كانت النسبة مطابقة للواقع أو لم تكن مطابقة فإن الجملة الخبرية قد استعملت في المعنى الموضوعة له وهو قصد الحكاية عن الواقع، نعم المتصف بالصدق والكذب إنما هو مدلول الجملة الخبرية، فدلؤها متى ما طابق الواقع فهو صادق وإلا فهو كاذب، وتتصف الجملة الخبرية بالصدق والكذب إنما هو بتبع اتصاف مدلولها بذلك.

وبيان آخر: أن الوضع - بنظر السيد الخوئي رحمته الله - تعهد والتزام من المتكلم على أنه متى ما جاء بلفظ معين فإنه يقصد معنى معين، وإذا كان كذلك

الواقع أو غير متطابقة، فالموضوع له الجملة الخبرية ليس أكثر من إبراز أمر نفسي كما هو الحال في الجملة الإنشائية، فكما أن إبراز الإعتبار لا يتصف بالصدق والكذب فكذلك إبراز قصد الحكاية، غايته أن مدلول الجملة الخبرية يصلح لأن يوصف بالصدق والكذب وهذا بخلاف مدلول الجملة الإنشائية.

هذا حاصل ما أفاده السيد الخوئي

في معنى الجملة الخبرية.

\*\*\*

### ٢٧٨ - أصالة الجهة

وهو من الاصول العقلية أو قل هو من الاصول اللفظية المستفادة من البناء العقلائي، كما سيوضح.

ومورد هذا الاصل هو الشك في الإرادة الجدية للمتكلم من حيث أن الكلام هل صدر عنه تقيّة أو لبيان الواقع، ففي مثل هذه الحالة يتمسك

فالدلالة الوضعية دائماً تكون اختيارية، ومن الواضح أن ثبوت النسبة أو عدم ثبوتها ليس اختيارياً للمتكلم، ومن هنا لا بد من البناء على أن الذي وضعت له الجملة الخبرية هو قصد الحكاية عن ثبوت النسبة أو عدم ثبوتها فهو الذي يكون اختيارياً للمتكلم، وإذا كانت الجملة الخبرية موضوعة لقصد الحكاية فلا يصح

اتصافها بالصدق والكذب، إذ أن قصد الحكاية هو مدلول الجملة بقطع النظر عن ثبوت النسبة واقعا أو عدم

ثبوتها، نعم نعم المحكي بواسطة الجملة تارة يكون مطابقاً للواقع وتارة لا يكون كذلك إلا أن هذا لا يتصل بالمعنى الذي وضعت له الجملة الخبرية بعد افتراض أنها وضعت لقصد الحكاية، وواضح أن قصد الحكاية والذي هو المعنى الموضوع له الجملة الخبرية لا يتصف بالصدق والكذب بسبب أن النسبة متطابقة مع

من صغريات الظهور الذي قام الدليل القطعي على حجتيه .

وأما دعوى أن أصالة الجهة من موارد أصالة التطابق بين المراد الإستعمالي والمراد الجدّي فلأن أصالة الجهة تعبير آخر عن أصالة الجدّ والتي تعني أن كلّ متكلم أراد من كلامه إخطار معنى معين فإنه إن لم ينصب قرينة على أن ما أراد إخطاره لا يُريده جداً فإنّ الظاهر من حاله هو إرادة ما أخطره بنحو الإرادة الجدّية ، وهذا هو الذي عليه البناء العقلائي في مقام التفهيم والتفهم .

وبيان آخر : أن أصالة الجدّ تركز على أصلين عقلائين :

الأول : هو أصالة التطابق والتي تعني تباني العقلاء على أن كلّ متكلم أراد من كلامه معنى غير المعنى الذي أخطره بواسطة الألفاظ فإنه ملزم بنصب قرينة على ذلك ، ومع عدم نصب القرينة رغم عدم إرادته الجدّية

بأصالة الجهة لإثبات أن المتكلم جاد فيما أفاده وقاصد لبيان الواقع ، فأصالة الجهة تنفي أن تكون جهة الصدور هي التقيّة ، إلا أن دورها لا ينحصر بهذه المهمة بل يتسع ليشمل نفي تمام الجهات التي يحتمل أن يكون الكلام قد صدر عنها كاحتمال أن تكون جهة الصدور هي الهزل أو الإمتحان ، فكلّ جهة لا تتصل ببيان الواقع فهي منفيّة بأصالة الجهة ، نعم غالباً ما يستفاد من هذا الأصل لنفي صدور الكلام تقيّة .

وبما بيّناه اتضح منشأ التعبير عن هذا الأصل بأصالة الجهة ، وبقي الكلام عمّا هو منشأ الحجّية لهذا الأصل ، فنقول : أن منشأ الحجّية لهذا الأصل هو أنه من موارد قاعدة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدّي ، وهذه القاعدة هي المنقحة لظهور حال المتكلم في أن ما أراد إخطاره من معنى هو مراده الجدّي واقعاً ، ومن هنا تثبت الحجّية لأصالة الجهة باعتبارها

خلاف ذلك ، فعندما نحتمل ان جهة صدور الكلام من المتكلم هي التقيّة فإنّ علينا ان نلاحظ ان كان لهذا الاحتمال ما يُبرّره وإلا فلا بدّ من نفي هذا الاحتمال وحمل كلام المتكلم على الجدل وبيان الواقع ، بمعنى البناء على انّ ما أخطره بكلامه هو ما يُريده واقعاً .

لما أخطره يكون ناقضاً لغرضه ، لأنّ العقلاء سيحملون ما أخطره من معنى على الجديّة .

الثاني : أصالة متابعة كلّ متكلم ما هو مقرّر عند من يخاطبهم ، إذ هم المقصودون بالافهام ، فلا بدّ من جريه على وفق الطريقة التي يفهمون بواسطتها مراداته .

وحيث نقول : أنّه قد تنقح بواسطة الأصل الأوّل انّ الطريقة المتبعة عند العقلاء هي انّ المتكلم عندما لا يكون مريداً جداً لما أخطره فإنّ عليه انّ ينصب قرينة على ذلك ، وأما مع عدم نصبه للقرينة فإنّ ما أخطره سيحمل على الجدل ، وباعتبار انّ كلّ متكلم - بحكم كونه عاقلاً - متحفّظ على أغراضه فإنّه يجري على وفق الطريقة التي يفهمون بواسطتها مراداته .

وبهذا يثبت المطلوب وهو ظهور حال كلّ متكلم أنّه مريد جداً لما أخطره عند عدم نصب القرينة على

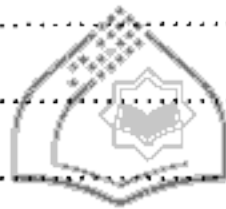


مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

# الإجماع

## حرف الألف

١٥	.....	الإباحة
١٦	.....	إصالة الإباحة
١٩	.....	إتصال زمان الشك بزمان اليقين
٢٥	.....	الأثر الشرعي
٢٧	.....	اجتماع الأمر والنهي
٣٢	.....	الإجتهد
٣٥	.....	الاجتهاد والرأي
٣٧	.....	الإجزاء
٤٩	.....	الإجماع
٤٩	.....	الإجماع البسيط
٥٠	.....	الإجماع التشريفي
٥١	.....	الإجماع الحدسي
٥٢	.....	الإجماع الدخولي
٥٣	.....	الإجماع السكوتي
٥٤	.....	الإجماع اللبي
٥٥	.....	الإجماع اللطفي
٥٧	.....	الإجماع المحصل



مركز تحقيقات كميته في علوم حسدي

- ٥٧ ..... الإجماع المدركي
- ٥٨ ..... الإجماع المركب
- ٥٨ ..... الإجماع المنقول
- ٦٠ ..... الإجمال
- ٦١ ..... اجمال المخصّص اللبّي
- ٦٤ ..... اجمال المخصّص اللفظي
- ٦٦ ..... اجمال النص
- ٧٠ ..... احترازية القيود
- ٧٣ ..... الإحتمال والمحتمل
- ٧٤ ..... الإحتياط
- ٧٥ ..... الإحتياط الشرعي
- ٧٧ ..... الإحتياط العقلي
- ٨٠ ..... الإحتياط حسن على أيّ حال
- ٨١ ..... الإحتياط في التعدييات
- ٨٣ ..... الإحتياط قبل الفحص
- ٨٦ ..... أخبار من بلغ
- ٨٦ ..... الإختيار
- ٩٠ ..... اخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر
- ٩١ ..... اخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله
- ٩٣ ..... اخذ القطع بحكم في موضوع ضده
- ٩٤ ..... اخذ القطع بحكم في موضوع نفس الحكم
- ٩٦ ..... اخطارية المعاني الإسميّة
- ٩٨ ..... الإرادة
- ٩٩ ..... الإرادة الإستعمالية
- ١٠١ ..... الإرادة الإلهية



مركز الدراسات والبحوث الإسلامية

المحتويات ..... ٦٣١

الإرادة التفهيمية ..... ١٠٤

الإرادة التكوينية والتشريعية ..... ١٠٥

الإرادة الجدئية ..... ١٠٦

الإستثناء ..... ١٠٧

الإستحالة ..... ١١٠

الإستحباب ..... ١١٠

إستحباب الإحتياط ..... ١١١

الإستحسان ..... ١١٤

الإستصحاب ..... ١٤١

الإستصحاب الإستقبالي ..... ١٤٦

الإستصحاب التعليقي ..... ١٤٧

الإستصحاب التنجيزي ..... ١٥٣

الإستصحاب السببي والمسببي ..... ١٥٤

إستصحاب الصحة عند الشك في المانع ..... ١٥٨

إستصحاب العدم الأزلي ..... ١٦١

إستصحاب الفرد المردد ..... ١٦١

الإستصحاب القهقرائي ..... ١٦٤

الإستصحاب الكلي ..... ١٦٥

إستصحاب المفهوم المردد ..... ١٧٠

إستصحاب حال الشرع ..... ١٧١

إستصحاب حال العقل ..... ١٧٤

إستصحاب حكم المخصص في العموم الأزمانى ..... ١٧٨

إستصحاب عدم النسخ ..... ١٨٤

الإستصحاب في أطراف العلم الإجمالى ..... ١٨٦

الإستصحاب في الأمور التدريجية ..... ١٨٨



مركز بحوث ودراسات إسلامية



١٨٨	الإستصحاب في الزمان
١٩٠	الإستصحاب في الزمانيات
١٩٤	الإستصحاب في الشبهات الحكيمية
١٩٩	الإستصحاب في المحمولات الثانوية
٢٠٤	الإستصحاب في الموضوعات المركبة
٢١١	الإستصحاب في حالات التقدّم والتأخّر
٢١٣	الإستصحاب في حالات توارد الحالتين
٢١٧	إستصحاب مجهولي التاريخ
٢٢٤	إستصحاب معلوم التاريخ
٢٢٧	الإستعمال
٢٢٩	الإستعمال الحقيقي
٢٢٩	إستعمال اللفظ في أكثر من معنى
٢٣٥	الإستعمال المجازي
٢٣٥	الإستعمال المجازي طبعي أو وضعي
٢٣٧	الإستعمال وشروطه
٢٣٩	الإستلزامات العقلية
٢٤٢	الإستنباط
٢٤٢	اسم الجنس
٢٤٤	الإشتراك اللفظي
٢٤٥	الإشتراك المعنوي
٢٤٨	أصالة الاطلاق
٢٤٨	أصالة الحسّ
٢٥٠	أصالة العموم
٢٥٠	أصالة عدم التذكية
٢٥٦	أصالة عدم التقدير

٢٥٧	أصالة عدم الغفلة
٢٥٧	أصالة عدم القرينة
٢٥٧	أصالة عدم النقل والاشترك
٢٥٨	الأصل
٢٦٠	الأصل العملي
٢٦٤	الأصل المثبت
٢٦٦	الأصل الموضوعي
٢٦٨	الأصول العملية
٢٧٠	الأصول العملية التنزيلية
٢٧١	الأصول العملية الشرعية
٢٧٢	الأصول العملية العقلية
٢٧٣	الأصول العملية المحرزة
٢٧٦	الأصول اللفظية
٢٧٨	الأصول المؤمنة
٢٧٨	الإضطرار
٢٧٩	الإضطرار الى بعض أطراف العلم الإجمالي
٢٨٢	الإضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الإختيار
٢٨٢	الإطراد علامة الحقيقة
٢٨٤	الإطراد في التعريف
٢٨٤	الإطلاق
٢٨٦	الإطلاق البدلي
٢٨٧	الإطلاق الشمولي
٢٨٩	إطلاق اللفظ وإرادة شخصه
٢٩١	إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله
٢٩٣	الإطلاق اللفظي الحكمي



مركز بحوث ودراسات في الفقه الإسلامي

- ٢٩٤ ..... الإطلاق المقامي
- ٢٩٧ ..... الإطلاق في المفاهيم الافرادية والجمل التركيبية
- ٢٩٩ ..... الإعتبار
- ٣٠٢ ..... إعتبارات الماهية
- ٣٠٦ ..... الإعتبار في الاوضاع اللغوية
- ٣٠٨ ..... اعراض المشهور
- ٣١٠ ..... اعراض المشهور عن الظهور
- ٣١١ ..... الإقتضاء
- ٣١٢ ..... الأمانة
- ٣١٣ ..... الإمتثال الإحتالي
- ٣١٤ ..... الإمتثال الظني التفصيلي والامتثال الاجمالي
- ٣١٦ ..... الإمتثال العلمي التفصيلي والإمتثال الإجمالي
- ٣١٨ ..... الإمتناع بالاختيار لا ينافي الإختيار
- ٣٢٥ ..... الإمتناع بالذات
- ٣٢٦ ..... الإمتناع بالغير
- ٣٢٦ ..... الإمتناع بالقياس
- ٣٢٧ ..... الأمر
- ٣٣٠ ..... الأمر الإرشادي
- ٣٣٤ ..... أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
- ٣٣٧ ..... الأمر المولوي
- ٣٣٨ ..... الأمر بالأمر
- ٣٤٠ ..... الأمر بعد الأمر
- ٣٤٢ ..... الأمر بعد الحظر
- ٣٤٣ ..... الأمر بين الأمرين
- ٣٤٦ ..... الأمر هل يدل على الفور أو التراخي



مركز بحوث النحو والصرف العربي

٦٣٥	المحتويات
٣٤٧	الأمر هل يدلُّ على المرَّة أو التكرار
٣٤٨	الإمكان
٣٤٩	الإمكان الإحتمالي
٣٤٩	إمكان التعبُّد بالظن
٣٥١	الإمكان الخاص
٣٥٢	الإمكان الذاتي
٣٥٢	الإمكان الشرعي
٣٥٣	الإمكان الوقوعي
٣٥٣	الإمكان بالقياس
٣٥٤	الانتزاع
٣٥٦	إنجبار ضعف الخبر بعمل المشهور
٣٥٧	الإنحلال التعبُّدي
٣٦٠	الإنحلال الحقيقي
٣٦٣	الإنحلال الحكمي
٣٦٦	إنحلال العلم الإجمالي
٣٦٧	إنحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير
٣٦٨	الإنسداد
٣٧٥	الإنسداد الصغير
٣٧٦	الإنشاء والإخبار
٣٧٧	الإنصراف
٣٨١	الإنعكاس في التعريف
٣٨١	انقلاب النسبة
٣٨٦	الإنقياد
٣٨٧	الأوامر الإرشادية
٣٩٠	إيجادية المعنى الحرفي



مركز بحوث الدراسات الحاسوبية

## حرف الباء

٣٩٧	البداء
٤٠١	البراءة
٤٠٣	البراءة الأصلية
٤٠٤	البراءة الشرعية
٤٠٧	البراءة العقلية
٤١٢	البراءة في المستحبات
٤١٥	البرهان اللّمي والبرهان الإثني
٤١٨	بساطة المشتق

## حرف القاء

٤٢٧	تأخير البيان عن وقت الحاجة
٤٢٩	تأسيس الأصل الثانوي عند التعارض
٤٣٣	تأسيس الأصل عند الشك في الحجية
٤٣٤	تأسيس الأصل في باب التعارض
٤٣٦	التبادر
٤٣٩	التبعيض في الإحتياط
٤٤١	التبعيض في الحجية
٤٤٩	تبعية الدلالة الإلتزامية للمطابقة
٤٥٣	تبعية الدلالة للإرادة
٤٥٦	تتميم الكشف
٤٥٨	التجزئي
٤٦٠	التجزئي
٤٦٤	تحقيق المناط

٦٣٧	المحتويات
٤٦٦	تخريج المناط
٤٦٧	التخصُّص
٤٦٨	التخصيص
٤٦٨	التخصيص بالمتصل
٤٧٢	التخصيص بالمخصَّص اللبِّي
٤٧٣	التخصيص بالمنفصل
٤٧٣	التخطئة والتصويب
٤٧٧	أصالة التخيير
٤٧٧	التخيير الشرعي والعقلي
٤٧٨	التخيير العقلي الشرعي
٤٨٠	التخيير الفقهي والأصولي
٤٨١	التخيير بين الأقل والأكثر
٤٨٣	التخيير في باب التعارض
٤٨٤	تداخل الأسباب والمسببات
٤٨٦	الترادف
٤٨٨	الترتب
٤٩٢	الترجيح بالأحدثية
٤٩٤	الترجيح بالتقيّة
٤٩٦	الترجيح بالشهرة
٤٩٨	الترجيح بالصفات
٤٩٩	الترجيح بالظن غير المعتبر
٥٠٠	الترجيح بموافقة الكتاب المجيد
٥٠٣	التزاحم
٥٠٧	تزاحم الملاكات
٥٠٨	التزاحم في المستحبات



مركز بحوث ودراسات إسلامية

- ٥١٠ ..... التزامم في الواجبات الضمنية
- ٥١٢ ..... التسامح في أدلة السنن
- ٥١٣ ..... التشريع
- ٥١٥ ..... التشريع العملي
- ٥١٦ ..... التصويب الأشعري
- ٥١٧ ..... التصويب المعتزلي
- ٥١٨ ..... التضاد
- ٥٢٠ ..... التضاد بين الأحكام التكليفية
- ٥٢١ ..... التعادل والترجيح
- ٥٢١ ..... تعارض الأحوال
- ٥٢٢ ..... تعارض الإستصحاب مع الأمانة
- ٥٢٥ ..... تعارض الإستصحاب مع سائر الاصول
- ٥٢٥ ..... تعارض الإستصحاب مع قاعدة اليد
- ٥٢٧ ..... تعارض الإستصحابين
- ٥٣١ ..... تعارض الإطلاق البدلي والإطلاق الشمولي
- ٥٣٣ ..... تعارض الإطلاقين من وجه
- ٥٣٤ ..... التعارض العرضي
- ٥٣٥ ..... التعارض بين الأدلة
- ٥٣٨ ..... التعارض بين الأصليين وبين الأصل والامارة
- ٥٣٩ ..... التعارض بين الإطلاق والعموم
- ٥٤١ ..... التعارض بين الدليل اللفظي والدليل العقلي
- ٥٤٥ ..... التعارض بين العامين من وجه
- ٥٤٦ ..... التعبدي والتوصلي
- ٥٥٠ ..... تعدد الدال والمدلول
- ٥٥١ ..... تعقب الإستثناء لجعل متعددة

٦٣٩	المحتويات
٥٥٤	تعقُّب العام بضمير يرجع الى بعض مدلوله
٥٥٧	نظرية التعهّد
٥٦٠	التفويض
٥٦١	التقابل بين الإطلاق والتقييد
٥٦٣	التقسيمات الأولية والثانوية للواجب
٥٦٥	التقليد
٥٦٨	التقيّة
٥٧٠	التقيّة المداراتيّة
٥٧١	التكليف
٥٧٢	تمايز العلوم
٥٧٣	التنجيز والتعذير
٥٧٥	التنجيز والتعليق
٥٧٦	تنزيل الأمانة منزلة القطع
٥٧٧	تنزيل المؤدّي منزلة الواقع
٥٧٨	تنقيح المناط
٥٨١	التواتر
٥٨٥	التواتر الإجمالي
٥٨٧	التواتر اللفظي
٥٨٨	التواتر المعنوي
٥٨٩	توقف الوضع على تصوّر المعنى واللفظ

## حرف الناء

٥٩٥	أصالة الثبات
-----	--------------



## حرف الجيم

٥٩٩	..... الجامع الانتزاعي
٥٩٩	..... الجامع الذاتي الحقيقي
٦٠٠	..... الجامع العرضي
٦٠٠	..... نظرية الجبر
٦٠٢	..... أصالة الجيد
٦٠٢	..... الجزء
٦٠٢	..... الجزء الخارجي
٦٠٣	..... الجزء الذهني التحليلي
٦٠٤	..... الجزء الصوري
٦٠٤	..... الجعل البسيط
٦٠٥	..... الجعل التأليفي « المركب »
٦٠٦	..... الجعل الشرعي
٦٠٧	..... الجمع التبرعي
٦٠٧	..... الجمع العرفي
٦١٠	..... الجمع مهما أمكن أولى من الطرح
٦٢٠	..... الجملة الإنشائية
٦٢١	..... الجملة التامة والجملة الناقصة
٦٢٣	..... الجملة الخبرية
٦٢٥	..... أصالة الجهة
٦٢٩	..... المحتويات