

مِنَسَاجُ الْوُصُولِ

إِلَى

بِرُؤُوسِهِ عَلَيْهِ الْأُصُولُ

شَرْحُ إِحْلَافِ الثَّلَاثَةِ

مُتَأَلَّفٌ

لِلشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ

أَجْزَاءُ الْأَوَّلِ

مَشْرِفَاتُ



بَيْتُ الْبَيْتِ لِلْمُطْبَعَةِ وَالْطَبَاعَةِ بِبَغْدَادِ

منهاج الوصول

إلى

علم في علم الأصول

منهاج الوصول إلى

دروس في علم الأصول

شرح الحلقة الثالثة

تأليف

الشيخ محمد رضا الموسوي البهبهني

الجزء الأول



مستورات



مكتبة الإمام المصطفى الخميني

حقوق الطبع محفوظة لـ

مصطفى الشيخ عبد السيد آل مرهون

الطبع من اللؤلؤ ط ١

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

يطلب من:

لبنان - بيروت - جادة السيد هادي - مفرق الرويس - بناية اللؤلؤ ط ١ -

هاتف: ٠٠٩٦١١٥٤٠٦٧٢

سوريا - دمشق - ص.ب: ٧٣٣ - السيلة زينب - محمول: ٠٠٩٦٣٩٤٤٣٥٦٥٨٤

مؤسسة المصطفى: إيران - قم - خ سمية - ١٦ مترى عباس آباد بلاك ٢٤

تلفاكس: ٧٧٣٨٨٥٥ - ٠٠٩٨٢٥١

البريد الإلكتروني: E-mail: mnmnmn3@hotmail.com

مَنشورات



شركة المصطفى للحجاء الإلكتروني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وآل بيته الطيبين الطاهرين وصحبه المنتجبين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.
وبعد...

لا يخفى على الدارسين ارتباط علم الأصول - بما هو منطق الفقه وميزان استدلالاته - بحركة الاجتهاد وتطورها.

ولما كانت هذه الحركة - وبحكم التصاقها بواقع الحياة المتغيرة المتجددة - تتعمق يوماً بعد آخر، وتتعمق أكثر فأكثر كلما ابتعدنا عن عصر النص، كانت الحاجة لهذا العلم تترسخ وتتأكد.

ولذلك عرف تاريخ علم الأصول منذ الجذور الأولى إلى يومنا الحاضر مساراً تطورياً تصاعدياً.

فبذور الفكر الأصولي كانت موجودة في أحاديث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وكلمات الأئمة (عليهم السلام)، ومصنفات جمع من الأصحاب، قام الجيل الأول من المؤسسين بتوظيفها لإرساء الأسس الأولى لهذا العلم وتعزيز استقلاله عن الفقه من جهة، وعن علم الكلام من جهة أخرى في فترة لاحقة.

كالمفيد (ت ٤١٣ هـ) وسلار (ت ٤٣١ هـ) والسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) والطوسي (ت ٤٥٠ هـ) وانعكس هذا المسار التطوري لعلم الأصول في أحقاب مختلفة لم تخل من نكسات موضعية وفترات جمود نسبية، تنتهي سريعاً بمجيء

بعض المجددين الذين يدفعون ببحوث هذا العلم قدماً إلى الأمام.

كما في حالة الركود التي عرفتتها حركة الاجتهاد وعلم الأصول بعد عصر الشيخ الطوسي، والتي لم تنته إلى أن جاء ابن إدريس الحلبي (ت ٥٩٨ هـ) فخرج عن جملة من تلك القواعد والأسس في كتابه السرائر.

وفي القرن ١١ - ١٢ كانت النزعة الأخبارية هي الغالبة فتصدى لها مجموعة من العلماء توج جهودهم الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٦ هـ) الذي أعاد لعلم الأصول هيته وسيادته.

وهكذا إلى أن وصل علم الأصول إلى ذروة عالية من ذرا تبلوره على يد الشيخ الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ)، والذي يعد بالفعل مؤسساً لعصر جديد يمتد إلى يومنا هذا عبر مائة وخمسين عاماً تقريباً، عرف فيه علم الأصول نمواً وازدهاراً فاق كماً وكيفاً ما عرفه هذا العلم طوال تاريخه ومن أبرز رموز هذا العصر المشايخ الأربعة.

الشيخ الآخوند الخراساني (ت ١٣٢٩ هـ)، والآغا ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١ هـ)، والشيخ الأصفهاني (ت ١٣٦١ هـ)، والميرزا النائيني (ت ١٣٥٥ هـ)، حيث حصل تطور كبير في البحث الأصولي من حيث جدة الأفكار المطروحة وعمقها واستقصائها أغلب المسائل الأصولية التي تقوم عليها عملية الاستنباط، وقد استفاد جيل من العلماء المعاصرين من هذا الثراء ليدفعوا به أكثر فأكثر إلى النمو والازدهار، يشمخ على رأسهم السيد الشهيد محمد باقر الصدر (رحمه الله) الذي اعتبره البعض مؤسس حقبة جديدة في علم الأصول (عصر ذروة الكمال العلمي) نظراً للإبداع المنهجي والمضموني الذي جاء به، فمن إبداعاته بحثه في تفسير حقيقة الوضع، ونظرية القرن الأكيد التي تقوم عليها، ونظريته في الأصل العلمي الأولي (مسلك حق الطاعة)، واكتشافه للأسس التي تقوم عليها السيرة في إثبات حكم ما، وإدخاله نظرية حساب الاحتمالات في وسائل الإثبات الوجداني لصدور الدليل... الخ.

ومن عطاءات الصدر: صياغة علم الأصول في مستوى السطوح بشكل حلقات كمنهج دراسي يراعي النمو العلمي للطالب والتدرج في دراسة المسائل

الأصولية، كما يمنح الطالب فرصة للاطلاع على آخر النظريات الأصولية التي تهيئه بشكل جيد لتلقي دروس البحث الخارج.

وبعد أخذ ورد ومنع وقبول شق هذا الكتاب (الحلقات) طريقه إلى قاعات الدرس في الحوزات متحدياً (حرس المؤلف) مثبتاً بجدارة أنه من أفضل المناهج الدراسية، سواء من جهة الأسلوب أو من جهة المضمون، وإيماناً منا بالمكانة السامية لهذا المنهج والأهمية العلمية لهذا الكتاب قمنا بتدريس الحلقة الثالثة لأكثر من دورة كان آخرها الدورة الثالثة التي شرعنا فيها في ١٩ رجب ١٤٢٤ هـ الموافق لـ ١٦ / ٩ / ٢٠٠٣ م، في حوزة المرتضى في منطقة السيدة زينب (عليها السلام) فكانت حصيلتها هذه الدروس.

وقد سألتني العديد من الإخوة المؤمنين وجملة من أفاضل أساتذة الحوزة العلمية وطلبتها ممن يعز علينا ردهم القيام بطبع هذه الدروس ونشرها في كتاب، فاستجبت لطلبهم، وعزمت على الأمر فقمْتُ بتكليف بعض طلبتنا بهذه المهمة.

منهجية الكتاب:

اعتمدنا في ضبط المتن (الحلقة الثالثة) على طبعة المؤتمر العالمي للشهيد الصدر المنعقد في طهران عام ٢٠٠١ م، والتي تمتاز عن غيرها من طبعات الكتاب بالدقة، وجودة التحقيق، وخلو من الأخطاء الطباعية، وقد ذكرنا نص عبارة المصنف أولاً، ثم ألحقنا بها الشرح والتوضيح.

وقد راعينا في هذا الشرح توضيح المطالب العلمية التي ذكرها الشهيد الصدر أو أشار إليها، وتوسعنا في شرح بعض المطالب بإضافة بعض الآراء وذكر المناقشات والردود عليها، وأحياناً الإجابة عن تلك الردود، ولم يكن غرضنا شرح عبارات المصنف (رحمه الله) وبيان كلماته، وإن قمنا بذلك أحياناً عند اقتضاء الضرورة.

وقد أحرنا الردود والمناقشات والآراء الأخرى التي لم ترد إشارة إليها في كلمات المصنف إلى آخر البحث وجعلناها هامشاً للشرح، لكلا تختلط المطالب على الدارس ويطول الشرح، مما قد يؤدي إلى ضياع الأفكار الأساسية المقصودة من البيان.

شكر ورجاء:

وفي الختام أود أن أسجل شكري الخاص لكل من الشيخ صبري العبودي،
والشيخ علاء عبد علي، والشيخ الأسعد بن علي علي ما بذلوه في سبيل إنتاج
هذا الكتاب.

وأرجو أن ينال الكتاب رضا إخواني أساتذة علم الأصول في الحوزات العلمية
وأبنائي الطلبة، وأن يتجاوزوا عما فيه من زلات وأخطاء فإن الكمال لله وحده،
أملأ منهم ألا ييخلوا علينا بمناقشاتهم وآرائهم فيما أوردناه من طروحات وأفكار...
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين..

محمد رضا الأحمدى البهسودي

دمشق - قرية السيدة زينب (عليها السلام)

السبت ٧ جمادى الآخرة ١٤٢٥ هـ

الموافق لـ ٢٥/٧/٢٠٠٤م

تمهيد

- تعريف علم الأصول.
- موضوع علم الأصول.
- الحكم الشرعي وتقسيماته.
- تقسيم بحوث الكتاب.



تعريف علم الأصول

عُرّف علم الأصول بأنه: «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي»^(١).

(١) هذا هو التعريف المشهور بين الأصوليين، ولكن توجد عدة ملاحظات على هذا التعريف، نذكرها بعد أن نُشير إلى بعض المصطلحات التي وردت في التعريف:

١ - (العلم): ويراد به حضور صورة الشيء عند العقل، وينقسم العلم إلى قسمين: تصور وتصديق، فإذا كانت الصورة الحاضرة تحكي عن وقوع النسبة في الخارج فهذا تصديق حسب رأي البعض، وإن كان حضور الصورة غير وقوع النسبة وتحققها فهو تصور.

البعض الآخر عرّف التصديق: بالإيقاع والتثبيت، بمعنى الإذعان بوقوع النسبة بعد إدراك وقوعها، فالذهن يقوم بعملية إذعان وتسليم بوقوع النسبة في الواقع، وبتعبير آخر إن العقل ينسب هذه النسبة بين الموضوع والمحمول إلى الواقع، وهذا النشاط العقلي يسمى تثبيتاً وإيقاعاً.

٢ - (المهّدة): والتمهيد بمعنى الإعداد، فالقواعد تمهد لاستنباط الحكم الشرعي بمعنى الإعداد لذلك، فالتمهيد هو تدوين القواعد الأصولية لغرض استنباط الحكم الشرعي.

٣ - (الاستنباط): وفسر الاستنباط بتفسيرين:

(أ) الاستنتاج: بمعنى تحصيل المصداق للقاعدة عن طريق تطبيقها عليه ضمن قياس منطقي.

(ب) الاستظهار: بمعنى استكشاف الحكم وإحرازه من القاعدة.
أما الإشكالات التي ترد على تعريف المشهور لعلم الأصول فهي:

وقد لوحظ على هذا التعريف:

الإشكال الأول: فُسر علم الأصول بالعلم بالقواعد، والمقصود من العلم هنا هو التصديق، وتفسير علم الأصول بالتصديق بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي غير صحيح؛ لأن العلم - أي علم كان - هو عبارة عن الفن «وليس المقصود بذلك (الفن) الدارج في العصر الحالي»، أو الصناعة بتعبير آخر، فالعلم إذن عبارة عن مسائل معينة، ولذلك يتصور العلم والجهل بعلم الأصول، فمثلاً نقول: (فلان عالم بعلم الأصول، وفلان جاهل به)، فلا بد أن يكون المقصود بعلم الأصول هو نفس المسائل والقواعد الأصولية، حتى يتعلق العلم بهذه القواعد حيناً، فنسمي الإنسان عالماً بعلم الأصول، ويتعلق الجهل بها حيناً آخر، فنقول إنه جاهل بعلم الأصول. وحتى يتصور العلم والجهل بعلم الأصول فلا بد أن يكون المراد من علم الأصول: نفس القواعد والمسائل، وليس التصديق بالقواعد، وبعبارة أخرى: لو كان الأصول عبارة عن إدراك القواعد والمسائل، لما تصورنا الجهل به، لأن الإدراك لا يتصور تعلق الجهل به، فتعريفه بأنه العلم بالقواعد غير صحيح، فنسأل: هل هو نفس القواعد والمسائل. ولا يخفى شمول هذا الإشكال لتعريف المصنف (رحمه الله) الآتي.

الإشكال الثاني: استخدام كلمة الممهدة الواردة في التعريف بمعنى الممهدة والمدونة، أي إعداد القواعد وتدوينها لاستنباط الحكم الشرعي - هذا الاستخدام يُفهم منه أن تدوين القاعدة لغرض الاستنباط له دخل في أصولية القاعدة، ولذلك أخذ قيد (الممهدة) في التعريف، لغرض إخراج القواعد الرجالية واللغوية والنحوية - التي لها دخل في استنباط الحكم الشرعي - من التعريف، لأن بعض القواعد الرجالية تدخل في الاستنباط، فمثلاً القاعدة الرجالية التي تفيد أن رواية المشايخ الثلاثة عن شخص تكون موجبةً لوثاقة المروي عنه، هذه القاعدة الرجالية لها دخل في استنباط الحكم الشرعي، وإخراجها ذكر قيد (الممهدة)، فهي برغم كونها دخيلة في عملية الاستنباط إلا أنها لما لم تدون في علم الأصول تكون خارجة عن التعريف، وكذلك الحال في القواعد اللغوية فهي كذلك تخرج لأجل ذكر قيد (الممهدة).

ولكن تقييد القواعد بالممهدة - أي المدونة - غير صحيح؛ لأنه يُفهم من هذا

أولاً: بأنه يشمل القواعد الفقهية، كقاعدة أن (ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده)^(١).

القيّد أن أصولية المسألة أو القاعدة مرتبطة بتدوينها، فإذا كانت القاعدة مدونة في علم الأصول لغرض الاستنباط فهي أصولية، وإلا فلا، فالتمهيد والتدوين لغرض الاستنباط له دخل في أصولية المسألة. والحال أن هذا الكلام ليس صحيحاً؛ لأن التدوين متأخر ومتفرع على أصولية المسألة، فلن يكون تدوين المسألة في كتب الأصول لا بد أن تكون أصولية، لا أن التدوين هو سبب أصولية المسألة. وهذان الإشكالات لم يذكرهما السيد الشهيد (رحمه الله) في الحلقة الثالثة، إنما ذكر ثلاثة إشكالات أخرى.

(١) هذا الإشكال يتعلق بتفسير كلمة (الاستنباط) الواردة في التعريف الذي تقدم، ويرد إشكال على كل من التفسيرين، فيكون لهذا الإشكال شقان:

الشق الأول: أنه هل المقصود من كلمة (الاستنباط) في التعريف هو استنتاج الحكم الشرعي لمصداق القاعدة الأصولية، فعلى هذا المعنى تدخل القواعد الفقهية، لأن منها ما يستنتج منه حكم شرعي كلي لمصداق القاعدة، مثل قاعدة (ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده)؛ حيث يمكن استنتاج حكم شرعي عن طريق القياس التالي:

- البيع الشرعي يضمن بصحيحه (صغرى).

- وكل ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده (كبرى).

- .. فالبيع يضمن بفساده (النتيجة).

وأيضاً يمكن التمثيل للقواعد الفقهية التي يستنتج منها حكم شرعي كلي بقاعدة (ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده)، وذلك عن طريق القياس التالي:

- الهبة غير المعوضة لا تضمن بصحيحها (صغرى).

- وكل ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده (كبرى).

- .. فالهبة غير المعوضة لا تضمن بفسادها (النتيجة).

والنتيجة في المثال الأول - وهي (البيع يضمن بفساده) - حكم لمصداق القاعدة

وثانياً: بأنه لا يشمل الأصول العملية؛ لأنها مجرد أدلة عملية، وليست أدلة محرزة، فلا يثبت بها الحكم الشرعي، وإنما تحدّد بها الوظيفة العملية^(١).

الفقهية التي مثلت الكبرى، كما أن النتيجة في المثال الثاني - وهي (الهبة غير المعوضة لا تضمن بفاسدها) - حكم لمصداق الكبرى. وكذلك قاعدة أصالة الطهارة (كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه نجس) يمكن أن يستنتج منها حكم شرعي كلي هو طهارة الحيوان المتولد من الكلب والشاة - مثلاً - حيث يفتي بعض الفقهاء أن هذا الحيوان لا يلحق بالكلب، ولا بالشاة، بل هو مشكوك الطهارة، فنشكل لذلك قياساً كالتالي:

- المتولد من الكلب والشاة مشكوك الطهارة (صغرى).

- وكل مشكوك الطهارة طاهر (كبرى).

- .. فالمتولد من الكلب والشاة طاهر (النتيجة).

وهذا حكم كلي مستنتج من القاعدة الفقهية، وهي أصالة الطهارة، ولذلك فإذا كان معنى الاستنباط هو الاستنتاج والاستخراج فهذا التعريف سيشمل القواعد الفقهية.

(١) هذا هو الشق الثاني من الإشكال السابق والذي ذكره السيد الشهيد (رحمه الله) بصورة إشكال مستقل، فلو لم نفسر الاستنباط بمعنى الاستنتاج والاستخراج، بل فسرناه بالاستظهار والإحراز، فيكون معنى التعريف: أن القواعد الأصولية هي تلك التي نستظهر منها الحكم الشرعي الكلي، فيستلزم هذا خروج كثير من المسائل الأصولية، كالأصول العملية الشرعية والعقلية.

أما الأصول الشرعية التي هي عبارة عن جعل شرعي في ظرف الشك يعين الوظيفة العملية للمكلف تجاه الحكم الواقعي، كما في أصالة الحل (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام)، أو قاعدة البراءة الشرعية (رفع... ما لا يعملون) التي هي مفاد لأصلين، هما:

١ - مشكوك الحلية حلال.

٢ - مشكوك الحلية والحرمة مرفوع الحرمه.

فهذه الأصول الشرعية تكون خارجة عن تعريف علم الأصول؛ لأنها لا تحرز

- الحكم الشرعي، بل يستنتج الحكم منها.
- فمثلاً لو أجرينا قاعدة البراءة عند الشك في حرمة شرب التتن، وذلك كالتالي:
- شرب التتن مشكوك الحرمة (صغرى).
 - وكل مشكوك الحرمة ليس بحرام (كبرى).
 - .. شرب التتن ليس بحرام (النتيجة).
- الكبرى في هذا المثال من لوازم حديث الرفع (رفع عن أمي ما لا يعلمون)، أي أن الحكم المجعول مرفوع ما دام المكلف غير عالم به، أما النتيجة فهي حكم شرعي كلي من مصاديق كبرى القياس، ومستنتج منها.
- وكذلك لو طبقنا أصالة الحل على المثال حصلنا على نتيجة مشابهة:
- شرب التتن مشكوك الحلية (صغرى).
 - وكل مشكوك الحلية حلال (كبرى).
 - .. شرب التتن حلال (النتيجة).
- والنتيجة هنا أيضاً حكم شرعي كلي من مصاديق الكبرى.
- وعلى هذا فالأصول العملية الشرعية - التي هي في الحقيقة أحكام شرعية كلية تنطبق على مصاديقها ومواردها، ويستنبط منها حكم هذه المصاديق - تكون خارجة عن علم الأصول، لأن علم الأصول عبارة عن قواعد لاستنباط واستظهار الحكم الشرعي، والحكم الشرعي لا يستظهر من الأصول العملية الشرعية، بل يستنتج منها، ولذلك تكون هذه الأصول العملية خارجة عن التعريف. وكذلك الحال في الاستصحاب، حيث يكون خارجاً عن تعريف علم الأصول؛ لأن الحكم الشرعي يستنتج منه، فمثلاً: لو شككنا في بقاء وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، فنجري قياساً على الشكل التالي:
- وجوب صلاة الجمعة متيقن الحدوث ومشكوك البقاء (صغرى).
 - وكل متيقن الحدوث ومشكوك البقاء باقي (كبرى).
 - .. وجوب صلاة الجمعة باقي (النتيجة).
- والنتيجة هنا - وهي (وجوب صلاة الجمعة باقي في عصر الغيبة) - أيضاً حكم شرعي

كلي مستنتج من الأصل العملي، وهو الاستصحاب، فلذلك يكون الاستصحاب خارجاً عن تعريف علم الأصول. هذا ما يتعلق بالأصول العملية الشرعية. وأما الأصول العملية العقلية فهي أيضاً خارجة عن تعريف علم الأصول؛ لأنها مما يُستنتج منه حكم عقلي، فمثلاً: لو سلمنا بصحة قاعدة البراءة العقلية، أي (قبح العقاب بلا بيان) وأجريناها في شرب التتن، فنشكل في هذه الحالة قياساً بهذه الصورة:

- شرب التتن لا بيان على حرمة.

- وكل ما لا بيان على حرمة لا حرج في فعله عقلاً (كبرى).

- .. شرب التتن لا حرج في فعله عقلاً (النتيجة).

وهذه النتيجة تمثل في حكم عقلي استنتج من الكبرى العقلية.

فالأصول العملية العقلية لا يُستنبط منها حكم شرعي، بل تكون تطبيقاً للكبرى في مورد معين هذا أولاً، وثانياً إن النتيجة ليست حكماً شرعياً، بل هي حكم عقلي من مصاديق وتطبيقات الكبرى العقلية، فلهذين السببين تكون الأصول العملية العقلية خارجة عن التعريف.

إذن فالإشكال الثالث يكون مردداً بين شقين: إما أن الاستنباط بمعنى الاستنتاج والاستخراج فتدخل القواعد الفقهية أي لا يكون التعريف مانعاً. وإما أن الاستنباط بمعنى الاستظهار والإحراز فتخرج الأصول العملية الشرعية والعقلية من تعريف علم الأصول فلا يكون التعريف جامعاً.

أما السيد الشهيد (رحمه الله) فذكر كلاً من الشقين كإشكال مستقل، فذكر أن التعريف يشمل القواعد الفقهية على فرض أن الاستنباط بمعنى الاستنتاج والاستخراج. وذكر أنه لا يشمل الأصول العملية إذا كان الاستنباط بمعنى الاستظهار والإحراز. وعلى هذا لا يبقى داخلاً في تعريف علم الأصول إلا الملازمات العقلية التي يحصل بواسطتها العلم الوجداني بالحكم الشرعي الكلي، ومباحث الحجج: كحجية الظهور، وحجية خبر الواحد، وحجية الإجماع، وحجية الشهرة.

وثالثاً: بأنه يعمّ المسائل اللغوية، كظهور كلمة «الصعيد» مثلاً لدخولها في استنباط الحكم^(١).

(١) فقد ورد في التعريف الإشارة إلى القواعد الأصولية بأنها: (القواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي)، فهل يستنبط الحكم الشرعي من هذه القواعد دون الحاجة إلى قاعدة أخرى؟ أي أن القاعدة الأصولية تكون مقيدة بأن يستنبط منها الحكم الشرعي بنفسها (لحالها) دون أن تكون بحاجة إلى انضمام قاعدة أصولية أخرى إليها، وحينئذٍ تخرج كثير من المسائل الأصولية من علم الأصول، كمباحث الألفاظ مثل: (الأمر ظاهر في الوجوب) فهذه المسألة الأصولية لا يستنبط منها حكم شرعي إذا لم تنضم إليها مسألة أصولية أخرى وهي حجية الظهور، لذلك نحتاج هنا إلى قياسين لاستنباط الحكم الشرعي من هذه القاعدة:

القياس الأول:

- الأمر ظاهر في الوجوب (صغرى).
 - وكل ظاهر يجب العمل به (كبرى).
 - .. الأمر يجب العمل به (النتيجة).
- وهذه النتيجة ليست حكماً شرعياً، بل تدخل في قياس آخر لاستنباط الحكم الشرعي.

القياس الثاني:

- أقيموا الصلاة أمر (صغرى).
- وكل أمر يجب العمل به (كبرى).
- .. أقيموا الصلاة يجب العمل به (النتيجة).

وهذا الحكم الشرعي الوارد في النتيجة الثانية استنبط من قاعدتين أصوليتين:

الأولى: الأمر ظاهر في الوجوب.

الثانية: حجية الظهور.

أما إذا قلنا بعدم اشتراط استقلالية القاعدة في استنباط الحكم الشرعي، فإن التعريف سيشمل القواعد اللغوية والرجالية والنحوية، فمثلاً إذا كان معنى كلمة الصعيد هو التراب الخالص، فهذا سيؤدي إلى ظهور الصعيد في ذلك المعنى،

[الجواب عن الملاحظة الأولى:]

أما الملاحظة الأولى فتدفع: بأن المراد بالحكم الشرعي الذي جاء في التعريف: جعل الحكم الشرعي على موضوعه الكلي، فالقاعدة الأصولية ما يستنتج منها جعل من هذا القبيل، والقاعدة الفقهية هي بنفسها جعل من هذا القبيل، ولا يستنتج منها إلا تطبيقات ذلك الجعل وتفصيلاته^(١).

وسيتوقف استنباط الحكم الشرعي المتعلق بالتيمم بالتراب الخالص على انضمام قاعدة أخرى، وهي (حجية الظهور)، فيكون لهذه المسألة اللغوية دخل في استنباط الحكم الشرعي ولو بواسطة قاعدة أخرى وهي حجية الظهور.

ويمكن التمثيل لذلك أيضاً بما يخبر به الرجالي من وثاقة أحد الرواة التي يمكن أن يُستنتج منها حكم شرعي، ولكن بعد انضمام قاعدة أخرى إليها وهي حجية خبر الثقة، فبانضمام هذه القاعدة إلى وثاقة الرواي الثابتة بقول الرجالي نستنتج حكماً شرعياً، فيكون للقواعد الرجالية دخل في استنباط الحكم الشرعي. هذا إذا لم يكن الاستنباط من القاعدة الأصولية معتبراً بنحو الاستقلال.

إذن فالإشكال الرابع يتكون من شقين: فإذا كان استنباط الحكم الشرعي من القواعد الأصولية بنحو الاستقلال ودون الحاجة إلى انضمام قاعدة أصولية أخرى، فتخرج بذلك مباحث الألفاظ. وأما إذا لم يكن بنحو الاستقلال، فستدخل بذلك القواعد اللغوية والنحوية والرجالية.

والسيد الشهيد (رحمه الله) لم يذكر فيما يتعلق بالإشكال الرابع إلا الشق الثاني منه وبصورة إشكال مستقل.

وبسبب هذه الإشكالات الواردة على هذا التعريف، حاول المتأخرون الإجابة عنها، ففقدوا باباً لتحديد ضابط المسألة الأصولية، الذي به تتميز عن القواعد الفقهية واللغوية والرجالية.

(١) وتمهيداً لبيان رد السيد الشهيد (رحمه الله) على الملاحظة الأولى، نشير إلى أن القواعد الفقهية تقسم إلى قسمين:

القسم الأول: القواعد الفقهية التي يستنبط ويستنتج منها حكم شرعي جزئي، وتجري في خصوص الشبهات الموضوعية مثل: أصالة الصحة في عمل الغير،

ففرق كبير بين حجية خبر الثقة والقاعدة الفقهية المشار إليها، لأن الأولى يثبت بها جعل وجوب السورة تارة، وجعل حرمة العصير العنبي أخرى، وهكذا، فهي

وقاعدة الفراغ، وقاعدة التجاوز، فعند الشك في صحة النكاح الصادر من الغير نشكل قياساً منطقياً بحسب التالي:

- هذا النكاح الصادر من الغير مشكوك الصحة (صغرى).
 - وكل مشكوك الصحة صحيح (كبرى).
 - .. هذا النكاح الصادر من الغير صحيح (النتيجة).
- فنتيجة هذا القياس تتمثل في حكم جزئي بصحة نكاح الغير، يكون مستنبطاً من الكبرى الكلية المتمثلة في القاعدة الفقهية.
- وهكذا في قاعدة الفراغ نجري قياساً مماثلاً:
- هذه الصلاة مشكوك في صحتها بعد الفراغ منها (صغرى).
 - وكل مشكوك في صحته بعد الفراغ منه صحيح (كبرى).
 - .. هذه الصلاة صحيحة (النتيجة).
- والنتيجة هنا أيضاً حكم جزئي خاص بصحة صلاة المكلف المشكوك فيها بعد الفراغ منها، وهي مستنتجة من القاعدة الفقهية الكبرى.
- وكذلك الحال في قاعدة التجاوز عند الشك في الإتيان بالركوع:
- الركوع مشكوك في وجوده بعد تجاوزه محله (صغرى).
 - وكل مشكوك الوجود بعد تجاوزه المحل موجود (كبرى).
 - .. فالركوع بعد تجاوزه محل الشك موجود (النتيجة).
- والنتيجة في هذا المثال حكم جزئي مستنبط من قاعدة التجاوز التي مثلت الكبرى في القياس.

القسم الثاني: القواعد الفقهية التي يستنتج منها حكم شرعي كلي، ويمكن أن يستنتج منها حكم جزئي أيضاً، مثل قاعدة (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده)، التي يمكن توضيح كيفية استنتاج الحكم الكلي منها في القياس التالي:

- البيع يضمن بصحيحه (صغرى).
- وكل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده (كبرى).

أصولية. وأما الثانية فهي جعل شرعي للضمان على موضوع كلي، وبتطبيقه على مصاديقه المختلفة - كالإجارة والبيع مثلاً - نثبت ضمانات متعددة مجعولة كلها بذلك الجعل الواحد.

- .. البيع يضمن بفاسده (النتيجة).

والنتيجة هي كما ذكرنا حكم شرعي كلي.

ويُمثل لهذا القسم أيضاً بقاعدة (أصالة الطهارة) التي تجري في الشبهات الموضوعية والحكمية، ويستنتج منها حكم كلي، وقد تقدم التمثيل لهذه القاعدة بالمتولد من الكلب والشاة، والذي يشك في طهارته.

ويمكن أن يكون الحكم المستنتج من هذه القاعدة جزئياً لا كلياً، كما في حالة الشك في طهارة ثوب معين، وذلك حسب القياس التالي:

- هذا الثوب يشك في طهارته (صغرى).

- وكل مشكوك الطهارة طاهر (كبرى).

- .. هذا الثوب طاهر (النتيجة).

والنتيجة في هذا المثال حكم جزئي وليس كلياً.

والسيد الشهيد (رحمه الله) في دفعه للملاحظة الأولى، يرى أن المقصود من الحكم الشرعي الذي تمهد لاستنباطه القواعد الأصولية الواردة في التعريف هو: جعل حكم شرعي كلي على موضوع كلي، فالحكم المأخوذ في تعريف علم الأصول لا بد أن يتوفر فيه شرطان:

١ - أن يكون الحكم الشرعي كلياً.

٢ - أن يكون جعل الحكم الشرعي الكلي مستنبطاً من القاعدة.

والقواعد الفقهية تخرج من تعريف علم الأصول بواسطة هاتين النقطتين، فالقواعد التي تجري في الشبهات الموضوعية ويستنتج منها حكم جزئي كأصالة الصحة وقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز تخرج بقيد اشتراط كون الحكم المستنبط كلياً. أما القواعد الفقهية التي قد يستنتج منها حكم كلي، كقاعدة (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده)، وأصالة الطهارة التي تجري في الشبهات الحكمية، كما في حكم المتولد من الكلب والشاة، فتخرج بالقيد الثاني، وهو أن يكون المستنبط

[الجواب عن الملاحظة الثانية:]

وأما الملاحظة الثانية فقد يجاب عليها: تارة بإضافة قيد إلى التعريف، وهو (أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل)، كما صنع صاحب الكفاية^(١).

من القاعدة الأصولية جعلاً شرعياً، في حين أن الحكم المستنتج من هذا النوع من القواعد الفقهية ليس جعلاً شرعياً، وإنما حصة خاصة وتطبيق على أحد مصاديق القاعدة، فالنتيجة في المثال المتقدم وهي: (طهارة المتولد من الكلب والشاة)، حصة من كبرى (طهارة كل مشكوك الطهارة)، نعم نفس القاعدة الفقهية عبارة عن جعل حكم شرعي كلي لموضوع كلي، كما في جعل الطهارة للموضوع مشكوك الطهارة والنجاسة، حيث إن الطهارة المجعولة في هذه الحالة تتعلق بموضوع كلي، وهو مشكوك الطهارة، ولكن يمكن أن يستنبط منها حكم حصة خاصة، وهي طهارة المتولد من الكلب والشاة.

وإذا كانت النتيجة الاستفادة من القاعدة من حصص وتطبيقات القاعدة الفقهية، فلا بد أن يكون المراد من الاستنباط الوارد في التعريف هو الاستظهار لا الاستنتاج، حتى يستفاد الجعل الكلي الشرعي من القاعدة الأصولية، مع إن السيد الشهيد (رحمه الله) عبّر في الحلقة الثالثة بأن: (القاعدة الأصولية ما يُستنتج منها جعل من هذا القبيل).

فالحكم المستنبط من خبر الثقة الدال على وجوب السورة في الصلاة يكون مغايراً لقاعدة حجية خبر الثقة التي هي من مسائل علم الأصول، وكذلك عند قيام خبر الثقة على حرمة العصير العنبي، فهذا الحكم ليس من تطبيقات قاعدة حجية خبر الثقة، وهذا يعني أن الحكم في هذين المثالين مستظهر من القاعدة وليس مستنتجاً منها، حتى يكون من مصاديق القاعدة وحصة من حصصها. ولكن عند تفسير الاستنباط بمعنى الاستظهار سيرد إشكال بسبب خروج الأصول العملية من تعريف علم الأصول؛ لأن الحكم الشرعي المستنبط منها من نتائج وتطبيقات وحصص الأصل العملي، وليس جعلاً شرعياً كلياً مستكشفاً عن القاعدة الأصولية، وسيأتي جواب السيد الشهيد (رحمه الله) عن هذا الإشكال في ردّه على الملاحظة الثانية.

(١) ذكر السيد الشهيد (رحمه الله) جوايين عن الملاحظة الثانية:

الأول: لصاحب الكفاية (رحمه الله) الذي يرى أن تفسير الاستنباط بمعنى الاستظهار والاستكشاف مختص بالأدلة المحرزة للحكم الشرعي التي يعبر عنها بالأدلة الاجتهادية. وأما الأصول العملية التي يعبر عنها بالأدلة الفقاهية فلا يستظهر منها الحكم الشرعي، وإنما تتحدد بها الوظيفة العملية للمكلف في مقام العمل، فالفقيه حين تواجهه مسألة ما يجهل حكمها، يبحث أولاً عما يصلح أن يكون دليلاً من الصنف الأول من المسائل الأصولية، وعندما لا يجد دليلاً اجتهادياً يعين الحكم الشرعي، يبحث عما يمكن أن يحدد الوظيفة، وكيفية التطبيق والعمل للمكلف من الأصول العملية، فعند الشك في حرمة شرب التن - مثلاً - وعدم عثور الفقيه على ما يحدّد به الحكم الشرعي من الأدلة الاجتهادية، تكون الوظيفة العملية أي كيفية العمل والتطبيق العملي للحكم الواقعي لشرب التن مرددة بين جواز الفعل أو لزوم الترك، فيحدد الفقيه الوظيفة العملية على أساس أصالة الإباحة، حيث إن:

- شرب التن مشكوك الحلية (صغرى).

- وكل مشكوك الحلية حلال (كبرى).

- .. شرب التن حلال (النتيجة).

وإذا كانت النتيجة هي حلية شرب التن، فهذا يعني أن وظيفة المكلف في مقام العمل والتطبيق هي جواز الفعل.

ويمكن أن يُرد على جواب الآخوند (رحمه الله) بالاعتماد على ما ذكره هو (رحمه الله): من أنه إذا كان التمايز بين العلوم بالأغراض فلا بد أن يكون لكل علم غرض واحد، لأن الواحد لا يصدر إلا من واحد، وهذا يستلزم أن يكون (علم الأصول) علماً لا علم واحد؛ لأن الغرض من بعض القواعد الأصولية هو استنباط الحكم الشرعي، والغرض من البعض الآخر هو تعيين الوظيفة العملية.

كما ويشكل عليه: بأن ضم عناوين بعض القواعد الأصولية إلى بعض لا يعطينا الضابط الموضوعي والخصوصية التي نميز بها قواعد علم الأصول عن غيرها من القواعد، مع إن المطلوب من التعريف هو إبداء الضابط الموضوعي الذي بموجبه تدون بعض المسائل في هذا العلم دون غيرها.

وأخرى بتفسير «الاستنباط» بمعنى الإثبات التجيزي والتعذيري، وهو إثبات تشترك فيه الأدلة المحرزة والأصول العملية معاً^(١).

[الجواب عن الملاحظة الثالثة:]

وأما الملاحظة الثالثة فهناك عدّة محاولات للجواب عليها:

منها: ما ذكره المحقق النائيني (قدس الله روحه) من إضافة قيد الكبرى في

(١) هذا هو الجواب الثاني عن الإشكال الثاني، وهو للسيد الخوئي (رحمه الله) أخذه عن المحقق الأصفهاني (رحمه الله)، وقد ارتضاه السيد الشهيد (رحمه الله) وحاصله: أن معنى الاستنباط هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي، والمقصود من تحصيل الحجة هو الإثبات التجيزي والتعذيري بالنسبة للحكم الشرعي، فالمسائل الأصولية بقسميها: الأدلة المحرزة والأصول العملية، مما تحصل به الحجة على الحكم الشرعي، فعند الشك بحلية أكل لحم الأرنب، وقيام الأمانة كخبر الثقة على حرمة واقعاً، فالأمانة في هذه الحالة تكون منجزة للحرمة الواقعية، ويكون المكلف مستحقاً للعقاب عند مخالفته وعدم امتثاله للحكم الشرعي، وأما لو دلت الأمانة على حلية أكل الأرنب، فتكون الأمانة معذرة عن مخالفة الحكم الواقعي على تقدير كون الحكم الواقعي هو الحرمة. هذا بالنسبة للصنف الأول من القواعد الأصولية، وهي الأدلة المحرزة.

وكذلك الحال في الصنف الثاني من القواعد الأصولية، وهي الأصول العملية، حيث قد تكون منجزة كما في أصالة الاحتياط إذا كانت الحرمة ثابتة في الواقع، وقد تكون معذرة كأصالة البراءة التي تفيد التعذير عند مخالفة الحرمة فيما لو كانت الحرمة ثابتة في الواقع.

نعم، تبقى أصالة الطهارة داخلة في تعريف علم الأصول حتى في حالة تفسير الاستنباط بتحصيل الحجة المنجزة أو المعذرة، بالرغم من أنها من القواعد الفقهية، فمثلاً عند الشك في طهارة المتولد من الكلب والشاة، تجري أصالة الطهارة فنحكم بطهارة الحيوان المتولد من الكلب والشاة وتكون أصالة الطهارة معذرة عن مخالفة الحرمة الواقعية على فرض ثبوتها في الواقع، وخروج هذه القاعدة يأتي عند الإجابة عن الملاحظة الثالثة.

التعريف لإخراج ظهور كلمة (الصعيد)، فالقاعدة الأصولية يجب أن تقع كبرى في قياس الاستنباط، وأما ظهور كلمة (الصعيد) فهو صغرى في القياس وبحاجة إلى كبرى حجية الظهور^(١).

(١) ذكر السيد الشهيد (رحمه الله) في الحلقات جوايين عن الملاحظة الثالثة: الأول: جواب المحقق النائيني (رحمه الله): حيث يرى أن القاعدة الأصولية هي تلك التي تقع كبرى في القياس لاستنباط الحكم الشرعي، فبواسطة قيد الكبرى نستطيع إخراج المسائل الرجالية واللغوية، وسنذكر ثلاثة نماذج من الأمثلة للقواعد الأصولية التي تقع كبرى في الاستنباط الفقهي.

النموذج الأول: من باب الملازمات العقلية، ويمثل له بالسفر إلى الحج:

- السفر للحج مقدمة للواجب (صغرى).

- كل مقدمة للواجب واجبة (كبرى).

- .. السفر كمقدمة للحج الواجب واجب (النتيجة).

وهذه النتيجة الفقهيّة تمّ استنباطها من القاعدة الأصولية التي وقعت كبرى في القياس.

النموذج الثاني: من باب الحجج، ويمثل له بقيام خبر الثقة على وجوب صلاة

الجمعة في عصر الغيبة:

- صلاة الجمعة مما قام خبر الثقة على وجوبها في عصر الغيبة (صغرى).

- كلما قام خبر الثقة على وجوبه فهو واجب (كبرى).

- .. صلاة الجمعة في عصر الغيبة واجبة (النتيجة).

وهذه النتيجة الفقهيّة - أو الحكم الشرعي - مستنتجة من كبرى القياس الفقهي

التي هي من لوازم القاعدة الأصولية المتمثلة في حجية خبر الثقة.

النموذج الثالث: من باب الأصول العملية، ويمثل له بجريان أصالة الحل عند

الشك في حرمة شرب التتن:

- شرب التتن مشكوك الحرمة (صغرى).

- كل مشكوك الحرمة حلال (كبرى).

- .. شرب التتن حلال (النتيجة).

ويرد عليه: أنّ جملةً من القواعد الأصولية لا تقع كبرى أيضاً، كظهور صيغة الأمر في الوجوب، وظهور بعض الأدوات في العموم أو في المفهوم، فإنها محتاجة إلى كبرى حجّية الظهور، فما الفرق بينها وبين المسائل اللغوية^(١)؟

وفي هذا المثال استنتجنا النتيجة الفقهية من كبرى القياس التي هي نفس القاعدة الأصولية.

فبحسب رأي الشيخ النائيني (رحمه الله) لا بد أن تقع القاعدة الأصولية كبرى في قياس استنباط الحكم الشرعي، وبذلك تخرج المسائل الرجالية واللغوية والنحوية من تعريف علم الأصول، لأنها لا تقع كبرى في قياس الاستنباط الفقهي؛ فظهور كلمة (الصعيد) في التراب الخالص - وهي من المسائل اللغوية - لا يستنتج منه حكم شرعي، إلا إذا جعلناه صغرى في القياس:

- الصعيد ظاهر في التراب الخالص (صغرى).

- وكل ظاهر يجب أن يتعبد به (كبرى).

فالكبرى هنا من المسائل الأصولية. وأما المسائل اللغوية فلم تقع كبرى في القياس، بل إنها وقعت صغرى، فعن طريق أخذ قيد الكبرى في القواعد الأصولية نستطيع إخراج المسائل الرجالية واللغوية والنحوية.

(١) ويورد الشهيد الصدر (رحمه الله) على هذا الجواب إشكالاً حاصله: أن أخذ قيد الكبرى وصفاً في القاعدة الأصولية لإخراج المسائل الرجالية واللغوية يؤدي إلى إخراج بعض المسائل الأصولية التي لا تقع كبرى في قياس الاستنباط الفقهي، بل تكون من الصغريات فيه، كما في مباحث الألفاظ، ومباحث الملازمات العقلية، ويمكن أن يمثل للأولى بعدة أمثلة منها: ظهور صيغة الأمر في الوجوب، وظهور الجمع المحلى بالألف واللام في العموم، وظهور الجملة الشرطية في المفهوم، ولكننا سنقتصر في توضيح ذلك على المثال الأول، حيث إن ظهور صيغة الأمر في الوجوب لا تقع كبرى في قياس الاستنباط بل صغرى، ولذلك نحن بحاجة إلى قياسين لاستنباط الحكم الشرعي، كالتالي:

- الأمر ظاهر في الوجوب (صغرى).

- كل ظاهر يجب التعبد به (كبرى).

وكذلك أيضاً مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإن الامتناع فيها يحقق صغرى لكبرى التعارض بين خطابي: «صل ولا تغصب»، والجواز فيها يحقق صغرى لكبرى حجية الإطلاق^(١).

- .. الأمر يجب التعبد به (النتيجة).
- وهذه النتيجة ليست حكماً شرعياً، بل نستفيد منها في قياس ثانٍ نتوصل به إلى الحكم الشرعي وهو أن:
- أقيموا الصلاة أمر (صغرى).
- كل أمر يجب التعبد به (كبرى).
- .. أقيموا الصلاة يجب التعبد به (النتيجة).
- فتخرج هذه المسألة الأصولية من مباحث الأصول حسب تعريف الميرزا (رحمه الله) الذي اعتبر الكبرى قيداً في أصولية المسألة، لوقوعها صغرى في القياس.
- (١) ويمكن أن يمثل لذلك أيضاً بالملازمات العقلية كما في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فعلى القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي تكون المسألة من صغريات باب التعارض، وتترتب عليها أحكامه:
- الأمر والنهي في مورد واحد على القول بالامتناع متعارضان (صغرى).
- وكل متعارضين تترتب عليهما أحكام التعارض (كبرى).
- .. الأمر والنهي في مورد واحد تترتب عليهما أحكام التعارض (النتيجة).
- وهذه النتيجة التي توصلنا إليها عن طريق القياس الأول، نجعلها كبرى في قياس ثانٍ، حتى نستطيع الوصول بعد ذلك إلى الحكم الشرعي:
- صل ولا تغصب في مورد واحد أمر ونهي (صغرى).
- كل أمر ونهي تترتب عليهما أحكام التعارض (كبرى).
- .. صل ولا تغصب تترتب عليهما أحكام التعارض (النتيجة).
- والنتيجة الفقهية لم تتضح بواسطة هذا القياس، بل غاية ما هناك أن المورد مما تترتب عليه أحكام التعارض، وحينئذ نبحت عن أحد المرجحات لتقديم أحد الدليلين على الآخر، وعند عدم المرجح يتساقط كلا الدليلين.
- وعلى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي فإن المسألة تكون صغرى لكبرى

ومنها: ما ذكره السيد الأستاذ من استبدال قيد الكبرى بصفة أخرى، وهي: أن تكون القاعدة وحدها كافية لاستنباط الحكم الشرعي بلا ضم قاعدة أصولية أخرى، فيخرج ظهور كلمة (الصعيد)، لاحتياجه إلى ضم ظهور صيغة «افعل» في الوجوب، ولا يخرج ظهور صيغة «افعل» في الوجوب وإن كان محتاجاً إلى كبرى حجية الظهور؛ لأن هذه الكبرى ليست من المباحث الأصولية؛ للاتفاق عليها^(١).

حجية الإطلاق، إذا لم تكن هناك مندوحة (أي فرصة) للمكلف بامتنال الأمر دون التورط في مخالفة النهي، لأن الأمر يشمل بإطلاقه مورد اجتماع الأمر والنهي، كالصلاة في المكان المفصوب، كما إن النهي يشمل بإطلاقه هذا المورد أيضاً، فمقتضى إطلاق (صل) أن الصلاة مطلوبة ولو في المكان المفصوب، ومقتضى إطلاق (لا تفصب) حرمة الفصب ولو كان متمثلاً بالصلاة.

وعلى هذا فمسائل باب الملازمات العقلية تكون خارجة عن تعريف علم الأصول؛ لأنها لا تقع كبرى في قياس الاستنباط، بل تكون من الصغريات فيه. وإذن جواب الشيخ النائيني (رحمه الله) على الإشكال الثالث لإخراج المسائل الرجالية واللغوية والنحوية من تعريف علم الأصول غير تام؛ لأنه يؤدي إلى خروج بعض المسائل الأصولية أيضاً كمباحث الألفاظ، ومباحث الملازمات العقلية؛ لأنها لا تقع كبرى في القياس.

(١) جواب السيد الخوئي (رحمه الله): حيث قيد أصولية المسألة بعدم انضمام قاعدة أصولية أخرى إليها في عملية الاستنباط الفقهي، وذلك لإخراج المسائل الرجالية واللغوية والنحوية من تعريف علم الأصول، فظهور كلمة الصعيد في التراب الخالص التي هي من المسائل اللغوية مما يحتاج إلى قاعدة أصولية أخرى لاستنباط الحكم الشرعي، وهي ظهور ﴿فَتَيَمَّمُوا﴾ في الوجوب، لأنها من مصاديق صيغة الأمر.

وكذلك الحال في المسائل الرجالية، فوثيقة أحد الرواة تحتاج إلى انضمام قاعدة أصولية أخرى إليها، وهي حجية خبر الثقة، فيكون هذا النحو من المسائل خارجاً عن علم الأصول.

وأما مباحث الألفاظ مثل: ظهور صيغة الأمر في الوجوب، فإنها وإن احتاجت

ونلاحظ على ذلك:

أولاً: أن عدم احتياج القاعدة الأصولية إلى أخرى: إن أريد به عدم الاحتياج في كل الحالات فلا يتحقق هذا في القواعد الأصولية؛ لأن ظهور صيغة الأمر في الوجوب - مثلاً - بحاجة في كثير من الأحيان إلى دليل حجية السند حينما تجيء الصيغة في دليل ظني السند.

وإن أريد به عدم الاحتياج ولو في حالة واحدة فهذا قد يتفق في غيرها، كما في ظهور كلمة «الصعيد» إذا كانت سائر جهات الدليل قطعية^(١).

إلى انضمام مسألة أخرى إليها في استنباط الحكم الشرعي وهي حجية الظهور، إلا أن هذه القضية الكلية - وهي حجية الظهور - ليست مسألة أصولية، بسبب عدم الخلاف فيها بين الأصوليين، وإن وقع اختلاف في بعض تفاصيلها، حيث يرى البعض وهم الأخباريون عدم حجية ظواهر الكتاب، أو اختصاص حجية الظهور بمن قصد إفهامه، كما يرى المحقق القمي (رحمه الله) صاحب القوانين. وعلى أي حال فمباحث الألفاظ تبقى داخلة في علم الأصول بالرغم من احتياجها إلى قاعدة أخرى؛ لأن أصولية المسألة منوطة بعدم انضمام مسألة أصولية أخرى إليها، وليست منوطة بعدم انضمام أي مسألة أخرى إليها.

(١) ويستشكل السيد الشهيد (رحمه الله) على كلام السيد الخوئي (رحمه الله) بأنه ما المقصود من عدم انضمام قاعدة أصولية أخرى إلى القاعدة الأصولية في استنباط الحكم الشرعي. هل المقصود من عدم الانضمام هو عدم وجود قاعدة أصولية أخرى تكون كبرى منطبقة على هذه القاعدة الأصولية؟ فهذا المعنى يرجع إلى جواب المحقق النائيني (رحمه الله)؛ لأن معنى ما ذكره (رحمه الله) من أن القاعدة يجب أن تكون كبرى هو عدم انضمام كبرى ثانية إليها.

وأما إذا كان المقصود هو أن لا تنضم إليها قاعدة أصولية أخرى سواء كانت هذه القاعدة الأخرى كبرى في قياس الاستنباط أو لم تكن كبرى، فهنا يوجد فرضان:

الفرض الأول: ألا تنضم إلى القاعدة الأصولية قاعدة أصولية أخرى دائماً، وعلى هذا تخرج بعض مباحث حجية الظهور؛ لأنها تحتاج أحياناً إلى قاعدة حجية

وثانياً: أنّ ظهور صيغة الأمر في الوجوب وأيّ ظهورٍ آخر بحاجة إلى ضمّ قاعدة حجّية الظهور، وهي أصولية؛ لأنّ مجرد عدم الخلاف فيها لا يخرجها عن كونها أصولية؛ لأنّ المسألة لا تكتسب أصوليتها من الخلاف فيها، وإنما الخلاف ينصبّ على المسألة الأصولية^(١).

خبر الثقة، إذا كان الدليل من أخبار الآحاد، وإن كانت لا تحتاج في أحيان أخرى إلى قاعدة أصولية أخرى، إذا كان الظهور لآية قرآنية قطعية السند.

الفرض الثاني: أن لا تحتاج إلى انضمام قاعدة أصولية أحياناً وليس دائماً، فتدخل بعض المسائل اللغوية مثل ظهور كلمة الصعيد في التراب الخالص؛ لأنها لا تحتاج إلى انضمام كبرى حجّية السند، فيما لو وردت في دليل قطعي السند، كما في ظهور بعض آيات الكتاب الكريم.

(١) ويرد ثانياً على كلام السيد الخوئي (رحمه الله) أنّ ما ذكره من بيان لعدم خروج مباحث الألفاظ من مسائل علم الأصول بأن كبرى حجّية الظهور واضحة ومما لا خلاف فيه بين الأصوليين غير تام، ذلك أن الاتفاق على المسألة وعدم الخلاف فيها ليس سبباً لعدم كون المسألة أصولية، فلا بد أولاً من تحقق كون المسألة أصولية في مقام الثبوت، ثم في مقام الإثبات قد تكون هذه المسألة مورداً للخلاف بين الأصوليين، لا إن أصولية المسألة معلقة على أمر متأخر عنها وهو مقام الإثبات المتمثل في اختلاف الأصوليين أو اتفاقهم عليها.

فما أجاب به السيد الخوئي (رحمه الله) عن الإشكال الثالث غير تام.

فالإشكال الثالث حسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله) وارد على تعريف المشهور، ولهذا فنحن بحاجة إلى تعريف آخر لعلم الأصول، يتوفر على الضابط الموضوعي الذي بواسطته نميز مسائل وقواعد علم الأصول عن غيرها، ونُخرج المسائل التي قد تدخل في تعريف علم الأصول، ولذلك عرّفه (رحمه الله) بأنه: «العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط الحكم الشرعي».

وبهذا يظهر أن ضابط المسألة الأصولية يتمثل في صلاحية المسألة لأن تكون عنصراً مشتركاً في أغلب أبواب الفقه ولا ينحصر دورها في الاستنباط في بعض أبواب الفقه دون بعض، فأصالة الطهارة وإن كانت حجة بمعنى التنجيز والتعذير إلا

وهكذا يتضح أنّ الملاحظة الثالثة واردة على تعريف المشهور. والأصح في التعريف أن يقال: «علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي»، وعلى هذا الأساس تخرج المسألة اللغوية كظهور كلمة «الصعيد»؛ لأنها لا تشترك إلا في استنباط حال الحكم المتعلق بهذه المادة فقط، فلا تعتبر عنصراً مشتركاً^(٥).

أنها تختص بباب الطهارة فقط دون غيره. وهكذا قول اللغوي بالنسبة لمعنى كلمة الصعيد، فإنه لا يستنبط منه إلا الحكم الذي أخذ في موضوعه لفظ الصعيد، فليس قول اللغوي في معنى الصعيد عنصراً مشتركاً.

(٥) ولكن قد يرد على تعريف المصنف (رحمه الله) بأن مسائل علم الرجال لا تخرج بقيد الاشتراك؛ لأن وثيقة الراوي قد تدخل في استنباط الحكم الشرعي في أبواب مختلفة من الفقه، إذا كان للراوي أخبار في أكثر من باب من أبواب الفقه وقد حاول السيد الشهيد (رحمه الله) الإجابة عن هذا الإشكال في البحوث، بما حاصله: أنه ليس كل عنصر مشترك هو من علم الأصول، بل لا بد أن يكون العنصر المشترك مما يستخدمه الفقيه دليلاً على جعل الحكم الشرعي الكلي، فمسألة حجية الظهور أصولية؛ لأنها بالإضافة إلى كونها عنصراً مشتركاً، تشتمل على الخصوصية الثانية، لأن الفقيه يستعمل الظهور كدليل على جعل الحكم الشرعي الكلي، وهذا بخلافه في مثل: وثيقة زرارة، فهي تحقق الموضوع للحكم الظاهري بحجية الخبر، إذ موضوع الحجية هو وثيقة الراوي، والدليل على الجعل الشرعي هو الخبر، فوثيقة الراوي موضوع للحجية وليس دليلاً على الجعل الشرعي.

وبهذه الخصوصية وهي: استخدام الفقيه للقاعدة كدليل على الجعل الشرعي الكلي نستغني عن استخدام كلمة (الاستنباط) في تعريف علم الأصول؛ لأن هذه الخصوصية ترجع إلى تفسير الاستنباط بتحصيل الحجة على الحكم الشرعي، ولذا فالسيد الشهيد (رحمه الله) لم يستخدم في البحوث كلمة (الاستنباط) في تعريف علم الأصول حيث عرفه بأنه: «العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي»، وخلاصة ما ذكره هناك: أن القاعدة الأصولية تتميز بخصوصيتين:

الأولى: أن تكون القاعدة مشتركة في أكثر أبواب الفقه، وبهذه الخصوصية تخرج بعض القواعد الفقهية، مثل: أصالة الطهارة، والمسائل اللغوية والنحوية. وهذا ما ذكره الشيخ الآخوند (رحمه الله) في ضابط المسألة الأصولية الثانية: أن تستخدم القاعدة الأصولية

.....

من قبل الفقيه كدليل وحجة تجاه الجعل الشرعي الكلي، وبهذه الخصوصية تخرج بقية القواعد الفقهية، والمسائل الرجالية. وهذا ما ذكره المحقق الأصفهاني (رحمه الله) في تفسير الاستنباط.

موضوع علم الأصول

موضوع علم الأصول - كما تقدم في الحلقة السابقة - «الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي». والبحث الأصولي يدور دائماً حول دليتها^(١).
وعدم تمكن بعض المحققين من تصوير موضوع العلم على النحو الذي ذكرناه

(١) إن موضوع علم ما عند السيد الشهيد (رحمه الله) هو المحور الأساسي الذي تركز عليه أبحاث ذلك العلم وتدور حوله؛ لغرض الكشف عن حالاته وشؤونه، ولذلك فالموضوع في علم الأصول هو العناصر أو الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي، والبحث يدور حول حجيتها ودليتها، أي: مدى صلاحيتها للاستدلال.

والبحث الأصولي ينصب على الحصص المختلفة لهذا الموضوع، مثل: حجية خبر الثقة، حجية العلم الإجمالي في أصالة الاشتغال، حجية القطع، حجية الظهور، حجية الإجماع، فالحجة بشكل عام هي موضوع علم الأصول.
وأما مشهور الأصوليين فيرون أن الموضوع لكل علم هو: «ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية»، وتوضيحه: أن العرض الذي يراد به - هنا - «المحمول الخارج عن ذات الموضوع»، يكون بشكل عام على سبعة أقسام، حيث إن العرض عندما يلحق بمعرضه، إما أن يحتاج إلى واسطة في اتصاف المعرض بعرضه، أو أنه لا يحتاج إلى واسطة في ذلك، مثل: التعجب العارض للإنسان، حيث لا يتوقف عروض التعجب للإنسان على واسطة.

وأما القسم الأول - أي ما يحتاج إلى واسطة في الاتصاف - فالواسطة تقسم إلى قسمين:

١ - واسطة داخلية، حيث تكون الواسطة داخلة في ذات المعرض، وهي تنقسم بدورها إلى قسمين:

أدى إلى التشكك في ضرورة أن يكون لكل علم موضوع، ووقع ذلك موضعاً للبحث، فاستدل على ضرورة وجود موضوع لكل علم بدليلين:

أ) واسطة داخلية مساوية للمعروض، كإدراك الكليات الذي يعرض للإنسان، بواسطة مساوية للإنسان، وهي الناطق.

ب) واسطة داخلية أعم من المعروض، كعروض المشي للإنسان بواسطة أن الإنسان حيوان، فالحيوان واسطة داخلية، ولكنها أعم من المعروض، حيث إن الحيوان قد يكون إنساناً، أو حماراً، أو فرساً.

٢ - واسطة خارجية، حيث تكون الواسطة خارجة عن ذات المعروض، وهي على أقسام:

أ) واسطة خارجية مساوية للمعروض، مثل: عروض الضحك للإنسان بواسطة التعجب، فالتعجب واسطة خارجة عن ذات الإنسان إلا إنها مساوية له.

ب) واسطة خارجية أعم من المعروض، مثل: عروض التحيز للأبيض بواسطة كونه جسماً، فالجسم أعم من الأبيض.

ج) واسطة خارجية أخص، مثل: عروض التعجب للحيوان، بواسطة كون الحيوان إنسان، فالإنسان أخص من الحيوان.

د) واسطة خارجية مباينة، مثل: عروض الحرارة للماء بواسطة النار، فهناك تباين بين الواسطة وهي النار، والمعروض الذي هو الماء.

وباتضح المقصود من العرض وأقسامه لدى المناطقة، يكون قد اتضح المراد من العرض الذاتي في تعريف المشهور للموضوع، فهو ما تقتضيه ذات المعروض بنفسها أو بأمر مساوٍ لها، فله خصوصيتان:

الأولى: أنه أي العرض الذاتي من مقتضيات الذات.

الثانية: أن العرض مساوٍ للمعروض، ولا يوجد في غير المعروض.

وبناءً على هذا، فإن العرض الذاتي يشمل ثلاثة أقسام فقط، وهي:

١ - العرض بدون واسطة.

٢ - العرض بواسطة داخلية مساوية.

٣ - العرض بواسطة خارجية مساوية.

أحدهما: أنّ التمايز بين العلوم بالموضوعات، بمعنى أنّ استقلال علم النحو عن علم الطب إنّما هو باختصاص كلّ منهما بموضوع كليّ يتميز عن موضوع الآخر، فلا بدّ من افتراض الموضوع لكلّ علم^(١).

أما بقية الأقسام فتدخل في العرض الغريب^(٥) الذي يعبر به عادة عن الأعراض غير الذاتية.

ولهذا فيرد على تعريف المشهور للموضوع بأنه: «ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» إشكال، لأنّ محمولات المسائل تعرض للموضوع بواسطة خارجية أخص، لأنّ الموضوع في الفقه هو (فعل المكلف)، والوجوب والحرمة والإباحة... وغيرها، تعرض لفعل المكلف بواسطة موضوعاتها، فلا تتوفر خصوصيتها العرض الذاتي في هذه الأعراض، وهما: أن يكون العرض من مقتضيات الذات، وأن يكون مساوياً للمعروض، ولا يوجد في غيره، فالوجوب الذي قد يعرض لفعل المكلف بواسطة الصلاة، ليس من مقتضيات ذات فعل المكلف، كما إنه ليس مساوياً لفعل المكلف بل أخص منه، وكذلك الحرمة التي قد تعرض لفعله بواسطة شرب الخمر أو الزنا، أو الإباحة التي تعرض لفعله بواسطة شرب الماء - مع عدم الحاجة إليه - فتكون هذه المحمولات أو الأحكام أعراضاً غريبة بالنسبة للموضوع الذي هو فعل المكلف.

وبسبب الإشكالات المتعددة على التعريف المشهور لموضوع علم الأصول، وعدم تمكن بعض الأصوليين من تصوير موضوع لعلم الأصول يكون البحث فيه عن عوارضه الذاتية، شككوا في ضرورة وجود موضوع لكل علم.

(١) حاول بعض الأصوليين - ممن يرى ضرورة وجود موضوع لكل علم -

(٥) والعرض الغريب: المحمول العارض للموضوع بواسطة أمر مباين لذات الموضوع، كعروض الحرارة للماء، الذي تم بواسطة أمر مباين للمعروض (الماء) وهذه الوسطة هي النار.

والمحمول العارض لذات الموضوع بواسطة أمر خارج أعم من المعروض، مثل عروض الحركة على الأبيض، فإنّ هذا العروض تم بواسطة أن الأبيض جسم، إذ الجسم يكون أعم من الأبيض، والمحمول العارض بواسطة خارجية أخص، والمحمول العارض بواسطة داخلية أعم، فتكون أربعة أقسام من العرض داخلية في العرض الغريب.

وهذا الدليل أشبه بالمصادرة؛ لأنّ كون التمايز بين العلوم بالموضوعات فرع وجود موضوع لكل علم، وإلاّ تعيّن أن يكون التمييز قائماً على أساس آخر، كالغرض^(١).

الاستدلال على ضرورة وجوده بدليلين، ولما كان الاستدلال على ذلك مبني على مفهوم التمايز بين العلوم، فيتعيّن الإشارة إلى مقامي التمايز بين العلوم.

الأول: التمايز في مقام التعلم، أي بماذا يميز المتعلم هذا العلم عن العلم الآخر، فهل يميزه بالموضوع أو بالغرض، وللتمايز في هذا المقام فائدتان:

١ - تمييز المتعلم للعلوم بعضها عن البعض الآخر، ليعرف من أي علم يبدأ دراسته.

٢ - أن استعدادات الناس وقابلياتهم متفاوتة، وعند تمييز المتعلم لهذا العلم عن غيره، يعرف العلم الذي يتناسب مع قابليته واستعداداته.

الثاني: التمايز في مقام التدوين، أي أن المدون بماذا يختزل مجموعة من المسائل عن غيرها ويسميها علماً، وعلى أي أساس يفرد هذه المسائل عن تلك، ويضعها تحت عنوان علم معين؟ والتمايز هنا يكون إما بالموضوع أو بالغرض.

فالعلوم في مقام التدوين تمايز عن بعضها بالموضوعات، فكل علم مستقل عن الآخر، ومختص بمجموعة مسائل تشترك في موضوع كلي يميزه عن غيره من العلوم، فعلم النحو موضوعه الكلمة، أما علم الطب فموضوعه بدن الإنسان، فعلى أساس الموضوع جعل المدون مجموعة من المسائل علماً، واختصاص كل علم بموضوعه الخاص وانفراده به هو السبب في استقلالته وامتيازه عن غيره، وإذن فلا بد من وجود موضوع لكل علم؛ حتى يمتاز عن بقية العلوم.

(١) ويرد على هذا الدليل: أن جعل الموضوع سبباً لامتياز العلوم بعضها عن بعض متوقف على التسليم بوجود موضوع خاص لكل علم، وبحثنا إنما هو في ضرورة وجود موضوع لكل علم، فيكون هذا الدليل أشبه بالمصادرة^(٥)، لأن صحة الدليل متوقفة على نفس المدعى.

(٥) المصادرة اصطلاحاً يقصد بها: أن يكون الدليل على المدعى هو عين المدعى أو جزء المدعى، أو أن صحة الدليل متوقفة على نفس المدعى أو جزئه.

والآخر: أن التمايز بين العلوم إن كان بالموضوع فلا بد من موضوع لكل علم إذن لكي يحصل التمايز، وإن كان بالفرض على أساس أن لكل علم غرضاً يختلف عن الفرض من العلم الآخر، فحيث إن الفرض من كل علم واحد، والواحد لا يصدر إلا من واحد، فلا بد من افتراض مؤثر واحد في ذلك الفرض. ولما كانت مسائل العلم متعددة ومتغايرة فيستحيل أن تكون هي المؤثرة بما هي كثيرة في ذلك الفرض الواحد، بل يتعين أن تكون مؤثرة بما هي مصاديق لأمر واحد. وهذا يعني فرض قضية كلية تكون بموضوعها جامعة بين الموضوعات، وبمحمولها جامعة بين المحمولات للمسائل، وهذه القضية الكلية هي المؤثرة، وبذلك يثبت أن لكل علم موضوعاً، وهو موضوع تلك القضية الكلية فيه^(١).

فالدليل مبني على أن تمايز العلوم بعضها عن بعض بالموضوعات، وهذا يتوقف على المدعى، وهو وجود الموضوع لكل علم، هذا من جهة ومن جهة أخرى من الممكن أن يكون تمايز العلوم عن بعضها في مقام التدوين بالأغراض مثلاً فيبطل هذا الدليل.

(١) الدليل الثاني: إنه إذا كانت العلوم تتمايز بالموضوعات، فلا بد من وجود موضوع خاص لكل علم، وإن كان التمايز بالفرض، على أساس أن لكل علم من العلوم غرضاً يختص به، ويختلف عن الفرض المترتب على غيره من العلوم، وهذا الفرض المميز للعلم يتمثل في أمر واحد، فالفرض من علم النحو مثلاً شيء واحد، وهو صون اللسان عن الخطأ، وهذا الفرض يحصل بواسطة مسائل علم النحو المتعددة كـ(الفاعل مرفوع)، و(المفعول به منصوب) و(المضاف إليه مجرور) وهكذا، ولما كان الفرض المترتب على هذه المسائل واحداً، والمسائل التي يحصل بها هذا الفرض الواحد متعددة، فلا بد أن ترجع هذه المسائل المتعددة إلى قضية واحدة كلية، يكون موضوعها جامعاً لموضوعات المسائل، ومحمولها جامعاً لمحمولات المسائل؛ لأن (الواحد لا يصدر إلا من واحد)، وهذه القضية الواحدة الكلية، هي العلة المؤثرة في حصول الفرض، وهذه القضية في مثالنا المتقدم هي: (الكلمة لها حكم إعرابي)، إذ لو كانت هذه المسائل متفرقة ولم يجمع بينها جامع كلي، للزم من ذلك صدور الواحد الكلي وهو الفرض من الكثير المتعدد وهي

وقد أُجيب على ذلك:

بأنّ الواحد على ثلاثة أقسام: واحد بالشخص وواحد بالنوع وهو الجامع الذاتي لأفراده. وواحد بالعنوان، وهو الجامع الانتزاعي الذي قد ينتزع من أنواع متخالفة. واستحالة صدور الواحد من الكثير تختص بالأول، والفرض المفترض لكل علم ليست وحدته شخصية، بل نوعيّة أو عنوانية. فلا ينطبق برهان تلك الاستحالة في المقام^(١).

المسائل، وهذا خلف القاعدة المتقدمة.

فهذا الدليل يتوقف على ثلاثة أمور:

١ - الفرض المترتب على العلم هو غرض واحد.

٢ - بين هذا الفرض والمسائل التي تؤدي إليه علاقة العلة والمعلول، فالمسائل علة

للفرض.

٣ - القاعدة الفلسفية (إن الواحد لا يصدر إلا من واحد)، فمن وحدة المعلول

نعرف وحدة العلة.

فلا بد إذن من وجود قضية جامعة بين المسائل المتعددة تكون علة للفرض الواحد

المترتب على العلم.

(١) قبل الرد على هذا الدليل لا بد من ذكر مقدمة في بيان الوحدة وأقسامها:

فالوحدة إما أن تكون وصفاً للوجود العيني، فهذا الوجود العيني إما لا يمكن فرض

ثانٍ له فيسمى بـ(الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية) وهي مختصة بذات الباري تعالى،

أو أنه يمكن فرض ثانٍ له فيسمى بـ(الواحد بالوحدة العددية أو الشخصية).

وإما أن تكون الوحدة وصفاً للمفهوم، فهذا المفهوم المتصف بالوحدة إما ذاتي

لجميع أفراده الموجودة، ويمثل تمام الذات فيسمى بـ(الواحد النوعي)، أو أن هذا

المفهوم المتصف بالوحدة يمثل جزء الذات لأفراده فيسمى بـ(الواحد الجنسي). أما

لو اتصف المفهوم بالوحدة دون أن تكون له أفراد بالذات فيسمى بـ(الواحد

العنواني).

ثم إن الوحدة قد تكون بالعرض في فردين، فزيد وعمرو مشتركان في الإنسان

الذي هو واحد نوعي، مع إن كل فرد منهما واحد بالشخص مع إمكان فرض

وهكذا يرفض بعض المحققين الدليل على وجود موضوع لكل علم. بل قد يرهن

وجود الثاني، ويتصفان بالوحدة لأجل وحدة نوعهما. وقد تكون الوحدة بالعرض في نوعين، فالحمار والحصان يتصفان بالوحدة، مع أنهما نوعان مختلفان، لأجل وحدة جنسهما، ولم يتعرض المصنف (رحمه الله) إلى أقسام الوحدة بالعرض.

والمصنف (رحمه الله) أشار إلى ثلاثة أقسام للوحدة تختص بالممكنات، وهي:

أ - الواحد بالشخص: حيث إن الوجود العيني يوصف بالوحدة مع أنه يمكن فرض وجود الثاني، فزيد مثلاً واحد شخصي، مع أن وجود ثانٍ له ليس ممتنعاً.

ب - الواحد النوعي: ويعبر به المصنف (رحمه الله) عن الواحد بالنوع والواحد

بالجنس، ففي كل منهما تكون الوحدة وصفاً للمفهوم التي قد تمثل تمام الذات أو جزءها لجميع أفرادهما الموجودة، فالإنسان مفهوم واحد جامع ذاتي لزيد، وعمرو، وخالد...، ويمثل تمام الذات لأفراده، كما أن الحيوان مفهوم واحد جامع ذاتي لأنواع مثل: الحمار، والحصان، والبقر...، ويمثل جزء الذات لتلك الأنواع.

ج - الواحد بالعنوان: ويراد به المفهوم الجامع الذي ينتزع من موجودات مختلفة

عن بعضها، فيوصف هذا المفهوم الجامع بالوحدة، دون أن تكون له أفراد موجودة بالذات، فالثلج والقطن يوصفان بالوحدة؛ لأنهما يجتمعان في عنوان واحد منتزع منهما، وهو الأبيض، مع أنهما مختلفان ذاتاً.

وباتضح هذه الأقسام يتضح الرد على ما استدل به من ضرورة وجود موضوع

واحد لكل علم بناء على تمايز العلوم عن بعضها بالأغراض، ولما كان الغرض من كل علم واحد والواحد لا يصدر إلا من واحد، فلا بد أن يكون موضوع كل علم واحداً. ويرد عليه: أن قاعدة الواحد لا يصدر إلا عن واحد، لا تتم إلا في الواحد الشخصي فهو الواحد حقيقة، فلا يمكن صدوره من المتعدد، وأما الواحد بالنوع أو بالعنوان، فلا يستحيل صدوره من المتعدد بحسب مصاديقه المتعددة.

فالغرض المترتب على مسائل العلم ليس واحداً بالوحدة الشخصية الحقيقية، بل

وحدته إما وحدة نوعية، كالاقتدار على استنباط الأحكام بالنسبة لعلم الأصول - مثلاً - أو أنها وحدة عنوانية انتزاعية، كحفظ اللسان عن الخطأ بالنسبة لعلم النحو، فإن لحفظ اللسان حصص متعددة يجمعها عنوان (حفظ اللسان)، فحصة منه

على عدمه: بأن بعض العلوم تشتمل على مسائل موضوعها الفعل والوجود، وعلى مسائل موضوعها الترك والعدم، وتتسبب موضوعات مسائله إلى مقولات ماهوية وأجناس متباينة، كعلم الفقه الذي موضوع مسائله الفعل تارةً والترك أخرى، والوضع تارةً والكيف أخرى، فكيف يمكن الحصول على جامع بين موضوعات مسائله؟^(١).

تحصل من مسألة (الفاعل مرفوع)، وحصّة أخرى تحصل من مسألة (المفعول به منصوب)، وحصّة ثالثة من حفظ اللسان تحصل من مسألة (المضاف إليه مجرور) وهكذا، فلا يستحيل صدور الواحد النوعي أو العنواني من المتعدد^(٥).

(١) حاول بعض الأصوليين كالسيد الخوئي (رحمه الله) البرهنة على استحالة وجود موضوع لكل علم، وقبل ذكر دليله، لا بد من الإشارة إلى أن للموضوع حسب رأي المشهور خاصيتين:

(٥) ويمكن الرد على الأمر الثاني من الدليل الثاني بأن علاقة المسائل بالغرض ليست علاقة المعلول بالعلة، ذلك أن الغرض من مسائل علم النحو - مثلاً - إذا كان هو تحقق الكلام الصحيح في الخارج، وصون اللسان بالفعل عن الخطأ، فيلزم عدم وقوع خطأ في المقال خارجاً لثبوت المسائل النحوية في نفس الأمر والواقع. وإذا كان الغرض هو التمكن من عدم الخطأ في المقال في علم النحو، أو عدم الخطأ في الفكر في علم المنطق، فهذا الغرض لا يترتب على نفس المسائل، بل يترتب على العلم بالمسائل النحوية والمنطقية.

وإذا كان الغرض هو مطابقة الكلام مع القاعدة العلمية، فليست نسبة مسائل العلم إليه نسبة الأثر إلى المؤثر والغرض إلى ذي الغرض، وإنما هو مجرد نسبة وإضافة بين شيئين متغايرين ينتزعاها الذهن كلما افترض وجود هذين الشيئين، فمسائل علم النحو تكون طرفاً لهذه النسبة، والطرف الآخر هو الكلام، وهذه النسبة والمطابقة بين الكلام والمسائل إذا كانت غرضاً فلا تترتب على المسائل ترتب المعلول على العلة، بل الغرض بهذا المعنى يتقوم بالطرفين (الكلام والمسائل)، ووحدة هذا الغرض وتعددته تابعة لوحدة الطرفين وتعددتهما، ولما كانت مسائل علم النحو متعددة، فمطابقة الكلام لهذه المسائل متعددة، ولذلك فالغرض بمعنى صحة الكلام في النحو وصحة الفكر في المنطق ليس غرضاً واحداً، هذا أولاً. وثانياً: ترتبه على المسائل ليس ترتب المعلول على العلة، حتى يستكشف القدر الجامع بالقاعدة الفلسفية.

وعلى هذا الأساس استساغوا أن لا يكون لعلم الأصول موضوع. غير أنك عرفت أن لعلم الأصول موضوعاً كلياً على ما تقدم^(١).

الأولى: أن العلم يبحث عن العوارض الذاتية للموضوع، ولذلك فلا بد أن تكون المحمولات في المسائل أعراضاً ذاتية لموضوع العلم.
الثانية: أن موضوع العلم لا بد أن يكون قدراً جامعاً بين موضوعات المسائل. وهذا الدليل للسيد الخوئي (رحمه الله) وهو مبني على أساس رأي المشهور في تعريف موضوع العلم، حيث لا يمكن تصوير القدر الجامع الذاتي بين موضوعات المسائل لبعض العلوم، مثل علم الفقه، ذلك إن موضوع بعض مسائله من مقولة الجوهر من قبيل: (الدم نجس)، وبعضها من مقولة الوضع، مثل: (الركوع واجب)، وبعضها من مقولة الكيف، مثل: (القراءة واجبة في الصلاة)؛ لأن القراءة من الكيف المسموع، وبعض موضوعات المسائل من الأمور العدمية، كالصوم والإحرام، وهذه المقولات المختلفة أجناس عالية، لا شيء أعلى منها ليكون جامعاً بينها، فالجوهر يباين الكيف أو الوضع مباينة تامة، وإمكان وجود جامع لها معناه عدم تباينها، وإذا لم يعقل الجامع بين الأجناس العالية، فكيف يعقل الجامع الذاتي بين الوجود والعدم؟!

(١) والسيد الشهيد (رحمه الله) لا يعترف بالخصوصيتين المذكورتين للموضوع في كلام المشهور، ويرى أن موضوع العلم هو ما يكون محور البحث ومداره، سواء كان قدراً جامعاً بين موضوعات المسائل، كالكلمة في مسائل النحو، أو قدراً جامعاً بين المحمولات، كالحكم الشرعي في علم الفقه، والفقيه يبحث عن تعيينات الحكم الشرعي من الوجوب، والحرم، والطهارة، والنجاسة، والملكية، وما شابه، وهكذا في الفلسفة، إذ إن الجوهر موجود، والعرض موجود والجسم موجود، والروح موجودة، فيكون الوجود هو القدر الجامع بين محمولات المسائل الفلسفية. وعلى هذا الأساس نقول: إن موضوع علم الفقه هو (الحكم الشرعي)، ونسبة الحكم الشرعي إلى مسائل علم الفقه كنسبة الوجود إلى مسائل الفلسفة، فهو المحور الذي تدور عليه أبحاث علم الفقه.

ويرد ما يبرهن به على استحالة وجود موضوع لكل علم (ومنها علم الأصول)، تتضح تمامية ما ذهب إليه الشهيد الصدر (رحمه الله) من أن موضوع علم الأصول

.....

هو: الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي، فهي محور البحث الأصولي الذي يدور حول دليبيتها، أي مدى صلاحيتها للاستدلال الفقهي على الحكم الشرعي.

الحكم الشرعي وتقسيماته

الأحكام التكليفية والوضعية:

قد تقدّم في الحلقة السابقة أنّ الأحكام الشرعية على قسمين: أحدهما الأحكام التكليفية، والآخر الأحكام الوضعية^(١).

(١) من المفيد أن نقدم لهذا البحث بذكر جملة من الأمور:

منها: أن المفهوم الذي ليس له مصداق بالذات ينقسم إلى قسمين:

الأول: المفهوم الانتزاعي: وهو المفهوم الذي ليس له ما بازاء مستقل وحاله في الخارج، أي ليس له مصداق خارجي، ولكنه موجود بمنشأ انتزاعه، مثل: مفهوم الإمكان المنتزع من الإنسان، حيث لا يوجد له ما بازاء في الخارج متميز عن منشأ الانتزاع، بل إنه يتحقق بمنشأ الانتزاع.

الثاني: المفهوم الاعتباري: وهو ما ليس له ما يبازاء في الخارج وليس له منشأ انتزاع، مثل: الملكية، والزوجية، وغيرهما، حيث لا يوجد للملكية مصداق خارجي، وليس لها منشأ واقعي تنتزع منه، بل هي تتحقق بالاعتبار واللحاظ القائم بذهن المعبر، وأما المعبر (بالفتح) فيتحقق بهذا الاعتبار، في حين أن نفس الاعتبار واللحاظ هو أمر حقيقي قائم في نفس المعبر (بالكسر)، فالاعتبار - مثلاً - يتعلق بالملكية، ولأجل هذا التعلق حصلت الملكية بهذا الاعتبار، دون أن يكون هناك موصوف في الخارج ينتزع هذا المفهوم الاعتباري منه.

والفرق بين المفهوم الانتزاعي والاعتباري، أنّ المفهوم الانتزاعي موجود بمنشأ الانتزاع، وأما المفهوم الاعتباري فموجود بالاعتبار واللحاظ القائم في ذهن المعبر. ومنها: أن الحكم الشرعي - وحسب تعريف السيد الشهيد (رحمه الله) - هو: التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان، وهو ينقسم إلى قسمين:

وقد عرفنا سابقاً نبذةً عن الأحكام التكليفية^(١).

وأما الأحكام الوضعية فهي على نحوين:

الأول: ما كان واقعاً موضوعاً للحكم التكليفي، كالزوجية الواقعة موضوعاً لوجوب الإنفاق، والملكية الواقعة موضوعاً لحرمة تصرف الغير في المال بدون إذن المالك^(٢).

الثاني: ما كان منتزِعاً عن الحكم التكليفي^(٣)، كجزئية السورة للواجب المنتزعة

أ - الحكم التكليفي: وهو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان، وله توجيه عملي مباشر لسلوك الإنسان وأفعاله، كوجوب الصلاة، وحرمة الزنا.

ب - الحكم الوضعي: وهو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان، وليس له توجيه عملي مباشر لسلوكه وأفعاله، كالزوجية والملكية.

(١) حيث مرّ في الحلقة السابقة تقسيم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام هي: الوجوب، والحرمة، والاستحباب، والكراهة، والإباحة بالمعنى الأخص، وأما الحكم الوضعي فينقسم إلى قسمين. سيأتي بيان كل منهما.

(٢) هذا هو القسم الأول للحكم الوضعي، وهو الذي يكون موضوعاً للحكم

(٣) في هذا التعبير للسيد الشهيد (رحمه الله) مسامحة، لأن وجوب المركب هو المصحح لانتزاع الجزئية من السورة، وليس هو منشأ الانتزاع لها، بل منشأ انتزاعها هو السورة وإلا لكانت الجزئية وصفاً للوجوب، والمفروض أن مفهوم الجزئية ينتزع من الموصوف الذي هو السورة، وأن يحمل عليه بصورة المشتق (الذي يراد به كل ما يحمل على الذات بسبب قيام صفة فيها خارجة عنها، وبهذا يعم المشتق بعض الجوامد كالزوج والأخ، وتخرج الأفعال لأنها لا تحمل على الذات، وليس المقصود هنا هو المشتق بالمعنى اللغوي).

فيقال: (السورة جزء)، وأما لو كانت الجزئية منتزعة من وجوب السورة، فلا بد أن تحمل عليه الجزئية، إلا إن هذا غير ممكن فلا يقال: (الوجوب جزء للصلاة)، لأن الجزئية حكم للسورة لا لوجوب السورة. وكذلك فإن شرطية الزوال ليست منتزعة من الوجوب المشروط بالزوال، بل هي منتزعة من الزوال.

نعم، الوجوب المشروط بالزوال هو المصحح لانتزاع الشرطية، والمفروض أن الشرطية منتزعة من الموصوف (أي الزوال)، وأن يحمل المفهوم المنتزع على هذا الموصوف بعد

التكليفي، كالملكية التي هي حكم وضعي تقع موضوعاً للحكم التكليفي بجواز تصرف المالك في المملوك، وحرمة تصرف الغير فيه بدون رضا المالك، والزوجية التي تكون موضوعاً للحكم التكليفي وهو وجوب إنفاق الزوج على الزوجة،

تحويله إلى مشتق فيقال: (الزوال شرط)، وأما إذا انتزعت الشرطية عن وجوب الصلاة المشروط بالزوال، فلا بد من حمل الشرطية عليه، وهذا غير ممكن حيث لا يقال: (وجوب الصلاة شرط)، لأن الشرطية حكم للزوال، لا للوجوب.

أما كيف يكون الوجوب المتعلق بالمركب مصححاً لانتزاع الجزئية بمعنى البعضية للمركب، بهذا النحو لما يتعلق الوجوب بمجموع الصلاة المتضمنة للسورة، فبالطبع تكون السورة جزءاً وبعضاً للواجب، وهكذا الشرطية التي هي بمعنى ما يناط به الواجب، فمثلاً بالنسبة لشرطية الطهارة للصلاة، نجد أنها لا تنتزع من الطهارة إلا عندما يتعلق الوجوب بالصلاة المقترنة بالطهارة، فجعل الوجوب للصلاة المقترنة بالطهارة مصحح لانتزاع الشرطية بمعنى ما يناط به الواجب من الطهارة، فإذا المصحح لانتزاع الشرطية هو جعل الوجوب للمركب المقيد بالقييد.

وهكذا الحال بالنسبة لشرطية الزوال لوجوب الصلاة، التي تعني ما يعلق عليه الوجوب، فمثلاً: لو قال المولى في مقام الجعل: إن زالت الشمس فصل، فإن الوجوب المنشأ بهذه الصيغة عُلق على الزوال، وفي الحقيقة أن فعلية الوجوب متوقفة على تحقق الزوال، والشرطية بهذا المعنى تنتزع من الزوال عند إنشاء الوجوب المعلق عليه، فإنشاء الوجوب المعلق مصحح لانتزاع الشرطية، لا أن منشأ الانتزاع للشرطية هو الوجوب المعلق.

فالمفهوم الانتزاعي يحمل على منشأ الانتزاع إذا حولنا هذا المفهوم إلى مشتق، فمفهوم الإمكان المنتزع من الإنسان يحمل على الإنسان الذي هو منشأ الانتزاع لهذا المفهوم بعد تحويله إلى مشتق فيقال: (الإنسان ممكن)، وفي مثال جزئية السورة، الجزئية منتزعة من السورة، لا من وجوب السورة، ولكن المصحح لانتزاع الجزئية هو تعلق الوجوب بالصلاة ككل، أما منشأ الانتزاع فهو الموصوف الذي ينتزع منه هذا الحكم الوضعي، فلا بد أن يكون المنشأ لانتزاع الجزئية هو السورة ليصح حمل الجزئية عليها بصورة المشتق فيقال: (السورة جزء)، وهذا لا يتفق مع تعبير المصنف (رحمه الله) المتقدم، وعلى هذا فما يعبر به جملة من الأصوليين من أن منشأ انتزاع جزئية السورة هو وجوب السورة غير صحيح، بل الصحيح التعبير بأن مصحح انتزاع جزئية السورة هو وجوب المركب.

عن الأمر بالمركب منها، وشرطية الزوال للوجوب المجهول لصلاة الظهر المنتزعة عن جعل الوجوب المشروط بالزوال^(١).

ولا ينبغي الشك في أن القسم الثاني ليس مجعولاً للمولى بالاستقلال، وإنما هو منتزع عن جعل الحكم التكليفي؛ لأنه مع جعل الأمر بالمركب من السورة وغيرها يكفي هذا الأمر التكليفي في انتزاع عنوان الجزئية للواجب من السورة، وبدونه لا يمكن أن تتحقق الجزئية للواجب بمجرد إنشائها وجعلها مستقلاً^(٢).

وبكلمة أخرى: أن الجزئية للواجب من الأمور الانتزاعية الواقعية، وإن كان وعاء واقعها هو عالم جعل الوجوب، فلا فرق بينها وبين جزئية الجزء للمركبات الخارجية من حيث كونها أمراً انتزاعياً واقعياً، وإن اختلفت الجزئتان في وعاء

وجواز الاستمتاع بالنسبة للزوج، وهذا الحكم الوضعي من المفاهيم الاعتبارية التي تتحقق بالاعتبار، إلا إن له آثار شرعية تترتب عليه.

(١) هذا هو القسم الثاني للحكم الوضعي، وهو المنتزع من الحكم التكليفي كجزئية السورة وشرطية الزوال للصلاة، فالجزئية بالنسبة للسورة منتزعة من الوجوب المتعلق بالمركب (أي الصلاة)، إذ بعد تعلق الوجوب بالصلاة المتضمنة للسورة تنتزع الجزئية والبعضية من الوجوب بالنسبة إلى السورة، وكذلك شرطية الزوال للصلاة تنتزع من الوجوب المقيد بالزوال.

(٢) فالقسم الثاني للحكم الوضعي من المفاهيم الانتزاعية التي ليس لها ما يازاء مستقل في الخارج، والتي تتحقق بمنشأ الانتزاع، ولذلك فلا يمكن أن تكون مجعولة للمولى بنحو مستقل عن منشأ انتزاعها المتمثل في الحكم التكليفي الذي هو من الأمور الاعتبارية، لأن اعتبار الجزئية للسورة - مثلاً - إما أن يكون مسبوقاً بالأمر بالمركب أولاً، فإذا كانت مسبوقه بالأمر بالمركب، فيكون اعتبار الجزئية لغواً بعد ما تنتزع من الوجوب. وإما إن لم تكن مسبوقه بالأمر بالمركب، فلا يمكن تحقق الجزئية، لعدم وجود منشأ انتزاع لها وهو الأمر بالمركب، والجزئية لا تتحقق إذا لم يتحقق منشأ انتزاعها.

فالأحكام الوضعية من القسم الثاني ليست مجعولة بصورة مستقلة وحالها، بل هي مجعولة بجعل منشأ انتزاعها الذي هو من الأمور الاعتبارية.

الواقع ومنشأ الانتزاع، وما دامت الجزئية أمراً واقعياً فلا يمكن إيجادها بالجعل التشريعي والاعتبار^(١).

وأما القسم الأول فمقتضى وقوعه موضوعاً للأحكام التكليفية عقلاً وشرعاً هو كونه مجعولاً بالاستقلال، لا منتزَعاً عن الحكم التكليفي؛ لأن موضوعيته للحكم التكليفي تقتضي سبقه عليه رتبة، مع أن انتزاعه يقتضي تأخره عنه^(٢).

(١) يشير المصنف (رحمه الله) هنا إلى أن نكتة الدليل المتقدم تتمثل في أن جزئية السورة للواجب المركب من الأمور الانتزاعية الواقعية، مع أن وعاء واقعها الذي تنتزع منه هو عالم الجعل والاعتبار، والأمور الواقعية لا يمكن إيجادها بالاعتبار، حيث لا فرق بين الجزئية المنتزعة من الأمور الاعتبارية والجزئية المنتزعة من المركبات الخارجية، كجزئية الأوكسجين للماء، فكل من الجزئيتين من الأمور الواقعية، وإن اختلفتا في منشأ الانتزاع ووعاء الواقع الذي تنتزعان منه، فواقع كل شيء بحسبه، فقد يكون منشأ الانتزاع أمراً واقعياً فيكون المفهوم المنتزع واقعياً أيضاً، وقد يكون أمراً اعتبارياً فيكون المفهوم المنتزع واقعياً بواقعية منشئه الذي يكون واقعياً بالاعتبار، وإذا كان القسم الثاني من الأحكام الوضعية من قبيل الجزئية التي من الأمور الواقعية، فلا يمكن إيجادها بالجعل والاعتبار.

(٢) والقسم الأول من الأحكام الوضعية التي تقع موضوعاً للحكم التكليفي تكون مجعولة من قبل المولى بنحو الاستقلال، وليست منتزعة من الحكم التكليفي، لأن مقتضى موضوعيتها للحكم التكليفي، هو تقدم الحكم الوضعي على الحكم التكليفي، لأن الموضوع متقدم رتبة على الحكم، وكون الحكم الوضعي منتزَعاً من التكليفي، يستلزم تأخر الحكم الوضعي عن التكليفي، لأن المنتزع متأخر عن منشأ الانتزاع، فيكون الحكم الوضعي متقدماً رتبة على الحكم التكليفي، ومتأخراً عنه في آن واحد وهذا محال. فالزوجية - مثلاً - لا يمكن أن تكون منتزعة من جواز الاستمتاع، لأنه لما كانت الزوجية موضوعاً لجواز الاستمتاع، فهذا يعني أنها متقدمة عليه، وفرض أن الزوجية منتزعة من جواز الاستمتاع، يعني أنها متأخرة عنه، وهذا محال، لأنه يستلزم تقدم المتأخر. وبهذا يظهر خطأ ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (رحمه الله) من: أن جميع الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية.

وقد تثار شبهة لنفي الجعل الاستقلالي لهذا القسم أيضاً بدعوى أنه لغو؛ لأنه بدون جعل الحكم التكليفي المقصود لا أثر له، ومعه لا حاجة إلى الحكم الوضعي، بل يمكن جعل الحكم التكليفي ابتداءً على نفس الموضوع الذي يفترض جعل الحكم الوضعي عليه^(١).

والجواب على هذه الشبهة: أن الأحكام الوضعية التي تعود إلى القسم الأول اعتبارات ذات جذور عقلائية، الغرض من جعلها تنظيم الأحكام التكلفية وتسهيل صياغتها التشريعية فلا تكون لغواً^(٢).

(١) فالبعض يحاول أن يثير شبهة لنفي الجعل الاستقلالي للأحكام الوضعية من القسم الأول، وذلك لأن الجعل الاستقلالي للزوجية أو الملكية، إما أن يستتبع جعل حكم تكليفي يكون الحكم الوضعي موضوعاً له، أو لا يستتبع حكماً تكليفاً يترتب على الحكم الوضعي.

فعلى الأول لا نكون بحاجة إلى جعل الحكم الوضعي كالزوجية، بل يمكن جعل الحكم التكليفي بوجوب الإنفاق على نفس موضوع الحكم الوضعي الذي هو المرأة التي أجري معها العقد، دون الحاجة إلى جعل مستقل للزوجية.

وعلى الثاني يكون الجعل الاستقلالي للملكية لغواً إذا لم يترتب عليها حكم تكليفي بعدم جواز تصرف الغير في مال المالك بدون إذنه، وعمل المولى منزّه عن اللغو، ولهذا فلا يمكن جعل الحكم الوضعي بنحو مستقل عن جعل الحكم التكليفي.

(٢) ويجاب عن الشبهة المتقدمة، بأن جعل الحكم الوضعي بنحو مستقل ليكون موضوعاً للحكم التكليفي عمل جرت عليه سيرة العقلاء لغرض تنظيم تشريع الأحكام وتيسير عملية صياغتها القانونية من قبل المشرع.

وبعبارة أصولية: أن الجعل والاعتبار الاستقلالي للحكم الوضعي يعين مورد جريان الحكم التكليفي، فوجوب النفقة هل هو حكم للرجل تجاه أي امرأة كانت، أو هو مختص بالمرأة التي تجمعها بها علاقة شرعية خاصة هي (الزوجية)، وكذلك جواز التمتع، فهل هو حق للرجل تجاه أي امرأة، أو إنه حكم لخصوص الزوجين؟ وأيضاً جواز التصرف في المملوك هل هو حكم بين أي شخص والكتاب - مثلاً - أم

شمول الحكم للعالم والجاهل:

وأحكام الشريعة - تكليفية ووضعية - تشمل في الغالب العالم بالحكم والجاهل على السواء، ولا تختص بالعالم^(١). وقد ادعى أن الأخبار الدالة على ذلك مستفيضة^(٢).

ويكفي دليلاً على ذلك إطلاقات أدلة تلك الأحكام^(٣).

ولهذا أصبحت قاعدة اشتراك الحكم الشرعي بين العالم والجاهل مورداً للقبول على وجه العموم بين أصحابنا، إلا إذا دل دليل خاص على خلاف ذلك في مورد.

إنه خاص بالشخص والكتاب الذي يكون ملكاً له؟ فالجعل الاستقلالي للحكم الوضعي هو الذي يعين ويحدد المورد الذي تنطبق عليه الأحكام التكليفية، فلا يكون جعله لغواً.

(١) في هذا المبحث يشير السيد الشهيد (رحمه الله) إلى قضية مسلمة بين علماء الإمامية وهي: أن الأحكام الشرعية سواء كانت تكليفية أو وضعية تكون مشتركة بين العالم والجاهل.

(٢) حيث ادعى الشيخ الأنصاري (رحمه الله) استفاضة الأخبار الدالة على الاشتراك. وعهدة هذه الدعوى على مدعيها، حيث لا يوجد خبر واحد يمكن أن يدل على شمول الأحكام للعالم والجاهل.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾. (آل عمران: ٩٧)، ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ﴾ أعم من أن يكون عالماً بالحكم بوجوب الحج أو جاهلاً به، فالحج واجب على المستطيع مطلقاً. وكذلك قوله سبحانه: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ...﴾ (الأنعام: ٧٢)، حيث يستفاد منها الأمر بإقامة الصلاة مطلقاً، سواء كان المكلف عالماً بوجوب إقامة الصلاة أو جاهلاً بذلك. وأيضاً قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٣)، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ تفيد وجوب الصوم مطلقاً سواء كان المكلف عالماً بوجوب الصوم أو جاهلاً بوجوبه.

وهذا دليل واضح على شمول الحكم لكل من العالم به والجاهل.

وقد يبرهن على هذه القاعدة عن طريق إثبات استحالة اختصاص الحكم بالعالم؛ لأنه يعني أن العلم بالحكم قد أخذ في موضوعه، وينتج عن ذلك تأخر الحكم رتبةً عن العلم به وتوقفه عليه وفقاً لطبيعة العلاقة بين الحكم وموضوعه^(١).

(١) فقد أقيم برهان عقلي على الاشتراك في مسألة (أخذ العلم بالحكم موضوعاً لنفس الحكم)، وهذا الدليل يثبت استحالة اختصاص الحكم بالعالم، فإذا استحال اختصاص الحكم بالعالم، فلا بد أن يكون الحكم شاملاً للعالم والجاهل على السواء. وبيان استحالة اختصاص الحكم بالعالم متوقفة على مقدمتين:
المقدمة الأولى: المعروف بين أتباع مدرسة المحقق النائيني (رحمه الله) أن الحكم له مرتبتان:

أ) مرتبة الجعل والإنشاء:

وتحديد هذه المرتبة يختلف بحسب اختلاف الأصوليين في تفسير حقيقة الإنشاء، فالمشهور يرى أن الإنشاء هو: إيجاد المعنى باللفظ، وعلى هذا الأساس فمرتبة الإنشاء تعني: إنشاء الحكم بفرض التحريك للمكلف الواجد للشرائط على نحو القضية الحقيقية.

أما السيد الخوئي (رحمه الله) فيرى أن الإنشاء هو: إبراز والإظهار، ولذلك فإن مرتبة الإنشاء تعني: إبراز الاعتبار النفساني بفرض التحريك للمكلف الواجد للشرائط على نحو القضية الحقيقية. أي أن الموضوع وهو المكلف الواجد للشرائط في كلا التعريفين يكون مفترض الوجود، فمثلاً في قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (آل عمران: ٩٧)، الموضوع لوجوب الحج هو المستطيع، فتكون مفاد الآية الكريمة هو: أن المستطيع يجب عليه الحج.

والوجوب إما بمعنى الطلب اللزومي الذي يوجد بهذه الجملة، أو بمعنى ثبوت الفعل الذي يعتبره المولى في ذمة المكلف، وفي هذه الآية اعتبر المولى ثبوت الحج في ذمة المكلف على فرض تحقق الاستطاعة، والمقصود بأخذ الموضوع مفترض الوجود: أنه لو وجد مكلف وكان مستطيعاً يجب عليه الحج.

وجعل الوجوب للحج أو إبراز اعتبار ثبوت الحج في ذمة المكلف المستطيع معناه: أن الجعل أو إبراز الاعتبار علق على فرض الموضوع. وأما معنى فرض

الموضوع فسيأتي توضيحه عند البحث عن (القضية الحقيقية والقضية الخارجية).
(ب) مرتبة فعلية الحكم:

حيث يصل الحكم إلى مرحلة المحركة والفاعلية بالنسبة للمكلف عندما يتحقق الموضوع المفروض - المستطيع في المثال السابق - الذي أخذ بنحو القضية الحقيقية أي بنحو قضية شرطية، وبذلك يخرج هذا الموضوع من عالم الفرض إلى عالم التحقق والعين، وعندما يتحقق هذا الموضوع المفروض يصل الحكم إلى مرحلة الفعلية، أي يكون بنحو قضية حملية، وعندئذ يكون الحكم محرراً للمكلف، فإذا وجد مكلف وكان مستطيعاً يجب عليه الحج.

ويمكن تصوير ذلك بافتراض تحقق الاستطاعة في زيد، فالاستطاعة خرجت من عالم الفرض إلى عالم التحقق والانطباق، فيقال: (زيد مستطيع)، (كل مستطيع يجب عليه الحج)، إذا (زيد يجب عليه الحج).

والنتيجة هنا قضية حملية، والحكم الذي كان بنحو الكلي المعلق على فرض الموضوع، تحول من الفرض إلى التحقق، فأصبح حكماً بنحو القضية الحملية متوجهاً إلى شخص معين فنقول: (زيد يجب عليه الحج)، وحين يتعلق الحكم بذمة مكلف معين يحركه للامثال، ويسمى الحكم فعلياً، ومن ثم يصل إلى مرتبة الفاعلية والمحركة، ويسمى باصطلاح مدرسة المحقق النائيني، (رحمه الله) مجعولاً.

ومرتبة المجعول للحكم تعني: أن الحكم يتحول إلى قضية حملية خاصة بمكلف معين عندما يتحول الموضوع المفروض الوجود إلى حقيقة واقعة، فيكون محرراً لهذا المكلف، وبعبارة أكثر اختصاراً: أنه بيرة تحول الموضوع المفروض الوجود إلى موضوع محقق الوجود يصير الحكم فعلياً، ويتصف بالمحركة والفاعلية.

المقدمة الثانية: لوصول الحكم إلى مرتبة الفعلية وتعلقه بذمة المكلف بحيث يكون محرراً وباعثاً للعمل إذا كان أمراً، أو زجراً إذا كان نهياً، لا بد من توفر شرطين:

- أولاً: يجب أن يكون المكلف عالماً بالجعل، أي عالماً بهذه القضية الحقيقية التي

تمثل الكبرى، وهي في مثالنا (المستطيع يجب عليه الحج)، أي لا بد أن يعلم المكلف بالقضية الشرطية.

- ثانياً: لا بد أن يعلم بتحقق هذا الموضوع المفروض الوجود، فيعلم أنه مستطيع، لا إن الآخرين يعلمون أنه مستطيع وهو لا يعلم ذلك، فالحكم لا يصل إلى مرحلة الفعلية والمحركة ما لم يعلم المكلف بتحقق الموضوع فيه وأنه مستطيع، فيشكل قياساً منطقياً هذه صورته: (أنا مستطيع)، (وكل مستطيع يجب عليه الحج)، إذاً (أنا يجب عليّ الحج).

فبعد هاتين المقدمتين يعرف المكلف أن التكليف تعلق بذمته، والعقل يحكم بلزوم امثال الحكم، والذي يحركه نحو الامثال هو حكم العقل بلزوم الامثال، ذلك أن المحرك لا بد أن يكون أمراً باطنياً، وبعد حكم العقل بلزوم الامثال يكون التكليف مقتضياً للتحريك.

باتضح هاتين المقدمتين يتبين أن أخذ العلم بالحكم موضوعاً لنفس الحكم مستحيل، فأخذ العالم بوجوب الصلاة موضوعاً للحكم بوجوب الصلاة، مستحيل، لاستلزامه للدور، لأنه بناءً على المقدمة الثانية: الوجود الفعلي للصلاة متوقف على العلم بالكبرى، وهي: العلم بجعل الصلاة على العالم بوجوب الصلاة، كما أنه متوقف على العلم بالصغرى، التي هي: المكلف العالم بالوجوب الفعلي للصلاة، فالعلم بالصغرى يعني علم المكلف بعلمه بالوجوب الفعلي للصلاة، فالعلم بالوجوب الفعلي للصلاة متوقف على العلم بالكبرى وعلى العلم بالصغرى، والعلم بالعلم بوجوب الصلاة هو بالنتيجة علم بوجوب الصلاة، لأن العلم من الأمور الوجدانية، فالعلم لا يحضر بالعلم، بل هو بنفسه حاضر في الذهن. فيكون العلم بالوجوب الفعلي للصلاة متوقفاً على العلم بالوجوب الفعلي للصلاة، وهذا من توقف الشيء على نفسه، وهو ملاك الدور المستحيل، لأنه لا يوجد تغاير بين العلم الأول والثاني، فالمتوقف هو: العلم بالوجوب الفعلي للصلاة: والمتوقف عليه هو نفسه، هذا إذا كان العالم بوجوب الفعلي للصلاة هو الموضوع لفعلية الحكم.

ولكن قد مرّ بنا في الحلقة السابقة، أنّ المستحيل هو أخذ العلم بالحكم المجمعول في موضوعه لا أخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم المجمعول فيه^(١).

(١) فإذا كان العلم بالجعل (الإنشاء) هو الموضوع للمجمعول، فليس من المستحيل - كما يرى الآخوند (رحمه الله) ووافقه على ذلك السيد الشهيد (رحمه الله) - أن يؤخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم المجمعول، لأن من الواضح أن الجاعل لما يجعل وجوباً للصلاة، فإن نفس الجعل متوقف على فرض الموضوع، فالحكم في مرتبة الإنشاء يكون بنحو القضية الحقيقية والموضوع المفترض هنا هو العالم بوجوب الصلاة، فالمولى جعل وجوب الصلاة معلقاً على فرض حصول العلم في المكلف بإنشاء وجوب الصلاة، وجعل الوجوب من المولى ليس متوقفاً على تحقق العلم واقعاً بل متوقف على الفرض، وكما إن الحج في مقام الجعل معلق على فرض الاستطاعة، فإن إنشاء الوجوب للصلاة معلق كذلك على فرض العلم بالجعل وليس على واقع العلم.

وبعد إنشاء الحكم من قبل المولى للعالم بالجعل يعلم المكلف بهذا الإنشاء أي يعلم بالكبرى، فهذا العلم الذي كان مفروض الوجود في مقام جعل الوجوب يتحول إلى واقع متحقق بالنسبة لهذا المكلف، وبذلك يتحقق الموضوع لوجوب الصلاة، فيتحول الحكم بوجوب الصلاة إلى فعلي.

ففعلية وجوب الصلاة متوقفة على العلم بوجوب الصلاة، أما علم المكلف بوجوب الصلاة فليس متوقفاً على فعلية الوجوب، بل هو متوقف على الإنشاء، والإنشاء معلق على فرض العلم، فلا يوجد هنا دور ولا توقف للشيء على نفسه، لأن المتوقف على العلم هو فعلية الوجوب، والعلم متوقف على الإنشاء، ففعلية الحكم متوقفة على علم المكلف بإنشاء المولى، وإنشاء المولى ليس متوقفاً على العلم بل على فرض العلم، فلو وجد مكلف وكان عالماً بالجعل فتجب عليه الصلاة.

ولذلك فيمكن أن يختص الحكم بالعالم في بعض الموارد، ومن هذا القبيل وجوب الجهر والإخفات، ووجوب القصر والتمام، فيجب القصر إذا كان المكلف عالماً بوجوب القصر، وأما إذا كان جاهلاً وصلّى تماماً بدل القصر فصلاته صحيحة، لأن وجوب القصر يختص بالعالم بوجوب القصر، وهذا مما لا إشكال

[التخطة والتصويب:]

ويترتب على ما ذكرناه من الشمول: أن الأمارات والأصول التي يرجع إليها المكلف الجاهل في الشبهة الحكمية أو الموضوعية قد تصيب الواقع، وقد تخطئ، فللشارع إذن أحكام واقعية محفوظة في حق الجميع، والأدلة والأصول في معرض الإصابة والخطأ، غير أن خطأها مغتفر؛ لأن الشارع جعلها حجة، وهذا معنى القول بالتخطة^(١).

وفي مقابله ما يسمّى بالقول بالتصويب، وهو: أن أحكام الله تعالى ما يؤدي إليه الدليل والأصل، ومعنى ذلك أنه ليس له من حيث الأساس أحكام، وإنما يحكم تبعاً للدليل أو الأصل، فلا يمكن أن يتخلف الحكم الواقعي عنهما^(٢).

فيه كما يرى الآخوند (رحمه الله)، حيث يكون وجوب القصر الفعلي متوقفاً على العلم بوجوب القصر الإنشائي، فالمكلف حين يعلم بأن المولى أنشأ وجوب القصر للمسافر يكون وجوب القصر فعلياً بالنسبة له، أما إذا لم يعلم بهذا الإنشاء، فالحكم لا يكون فعلياً، وهذا لا يستلزم الدور.

(١) فثمررة القول باشتراك الأحكام بين العالم والجاهل هو التخطة في الأمارات والأصول التي يرجع إليها المكلف في ظرف الشك بالحكم الواقعي، فالأمارة حيناً تطابق هذا الحكم الواقعي وحيناً تخالفه، وكذلك الأصل، وسواء كان ذلك في الشبهات الحكمية^(٥) أو في الشبهات الموضوعية^(٥٥). فالأمارات والأصول التي يرجع إليها المكلف في هاتين الشبهتين قد تطابق الواقع وقد تخالفه، هذا هو معنى القول بالتخطة، وفي مقابل هذا الرأي هناك رأي آخر يقول بالتصويب، وهو على عدة أقسام، لكن المعروف منها: التصويب الأشعري، والتصويب المعتزلي.

(٢) هذا هو معنى التصويب الأشعري الذي يقصد به: أن الواقعة والحادثة بعنوانها الأولى خالية عن الحكم الشرعي بقطع النظر عن الأدلة القائمة للمكلف

(٥) معنى الشبهة الحكمية هو: الشك في جعل حكم من قبل الشارع متعلق كلي، مثل: الشك في حلية أو حرمة شرب التن.

(٥٥) معنى الشبهة الموضوعية هو: الشك في الحكم الجزئي بالنسبة لموضوع من الموضوعات الخارجية، مثل: الشك في طهارة هذا الثوب وعدم طهارته، أو حلية هذا اللحم وعدم حليته، على أساس أن هذا اللحم مذكى أو غير مذكى.

وهناك صورة مخففة للتصويب، مؤدّاهما: أن الله تعالى له أحكام واقعية ثابتة من حيث الأساس، ولكنها مقيدة بعدم قيام الحجّة من أمانة أو أصلٍ على خلافها، فإن قامت الحجّة على خلافها تبدّلت واستقرّ ما قامت عليه الحجّة^(١).

من الأمارات والأصول. وأما العالم فالفعل والحادثة بعنوانها الأولي لها حكم واقعي، وعلى هذا فالأحكام الواقعية مختصة بالعالم بالحكم.

(١) هذا هو التصويب المعتزلي والذي يعني: أن للواقعة والحادثة - بقطع النظر عن الأصول والأمارات القائمة للمكلف - حكم واقعي إنشائي، وعندما تقوم أمانة أو أصل مخالف للحكم الواقعي يتبدل هذا الحكم إلى حكم واقعي آخر مطابق لمؤدى الأمانة أو الأصل القائمين على خلاف الواقع.

فالفرق الأساسي بين التصويب الأشعري والمعتزلي، أن للواقعة - بعنوانها الأولي - في التصويب الأشعري حكم بالنسبة للمكلف العالم، وأما بالنسبة للجاهل فليس لها - بعنوانها الأولي - حكم شرعي ثابت في الواقع بقطع النظر عن مؤدى الأمانة أو الأصل. وعلى خلاف ذلك التصويب المعتزلي، فإن للواقعة - بعنوانها الأولي - حكم واقعي بالنسبة للعالم والجاهل.

الفرق الثاني، بناءً على أن الواقعة خالية من الحكم الواقعي بالنسبة للجاهل في التصويب الأشعري، فمن الطبيعي أن يكون الحكم الواقعي للجاهل مطابقاً لمؤدى الأمانة أو الأصل. أما بالنسبة للتصويب المعتزلي، فإن الحكم الواقعي يكون على طبق الأمانة أو الأصل عندما يكونان مخالفين للحكم الواقعي الأولي.

ولذلك اختلف معنى التصويب لدى الأشاعرة عن معنى التصويب لدى المعتزلة، إذ التصويب الأشعري يعني: خلو الحادثة عن الحكم الواقعي بالنسبة للجاهل، والحكم الواقعي بالنسبة له يكون على طبق مؤدى الأمانة أو الأصل. أما التصويب المعتزلي فيعني: تبدل الحكم الواقعي إلى حكم واقعي آخر بالنسبة للجاهل الذي قام له أمانة أو أصل مخالفين للواقع.

على أساس هذا الفرق يتبين أن للجاهل ثلاثة موارد يختلف فيها رأي الأشاعرة عن المعتزلة:

١ - الغافل عن الحكم الذي لم يقم عنده أصل أو أمانة مطابقة للواقع أو مخالفة

وكلا هذين النحويين من التصويب باطل:

أما الأول فلشاعته ووضوح بطلانه، حيث إن الأدلة والحجج إنما جاءت لتخبرنا عن حكم الله وتحدد موقفنا تجاهه، فكيف نفترض أنه لا حكم لله من حيث الأساس؟! (١).

له وليس للغافل حكم واقعي عند الأشاعرة. أما المعتزلي فيرى أن الحكم الواقعي الإنشائي موجود بالنسبة للغافل، لأن الحكم أنشئ على طبق المصالح والمفاسد الواقعية بالنسبة للجميع.

٢ - الجاهل بالحكم الواقعي الذي قامت عنده أمانة أو أصل مطابق للواقع، يرى الأشعري أن حكمه الواقعي يكون مطابقاً لمؤدى الأصل أو الأمانة. أما المعتزلي فيرى أن الحكم الواقعي كان في الأصل مجعولاً بقطع النظر عن الأمانة أو الأصل، وبقيام الأمانة أو الأصل المطابق للواقع يتنجز الحكم الواقعي.

٣ - يرى الأشعري أن الحكم الواقعي للجاهل الذي قامت عنده أمانة أو أصل مخالف للواقع يكون على طبق هذه الأمانة أو الأصل، فالحكم الواقعي مجعول للعالم فقط، أما الجاهل فليس له حكم واقعي بقطع النظر عن الأمانة أو الأصل المخالفين للواقع بل حكمه الواقعي يكون على طبقهما فقط. أما المعتزلي فيرى أن الحكم الواقعي، وبقطع النظر عن الأصل أو الأمانة المخالفين للواقع، يكون مجعولاً، لكن بمجرد قيام أمانة أو أصل مخالف يتنزل هذا الحكم الواقعي المجعول إلى مرتبة الشأنية، فلا يكون هناك حكم حقيقي إنما مجرد مصلحة ومفسدة لا تؤثر في جعل الحكم الواقعي، ولذلك يتبدل الحكم الواقعي إلى حكم إنشائي (واقعي) آخر يكون مطابقاً للأمانة أو الأصل.

(١) يرد على التصويب الأشعري أنه شنيع جداً، ولذلك فإن كلا الطائفتين تبرأتا منه واتهمت الطائفة الأخرى به. وهنا لابد من الرجوع إلى كتب الطائفتين لنرى أي منهما تقول به فعلاً، ومن الواضح أن كل من الأمانة أو الأصل تدل وتكشف عن الحكم الشرعي فإذا لم يكن للواقعة حكم شرعي فعلى أي شيء تدل الأمانة وعن ماذا تكشف؟! فبطلان هذا النحو من التصويب من الواضحات.

وأما الثاني فلأنه مخالف لظواهر الأدلة، ولما دلّ على اشتراك الجاهل والعالم في الأحكام الواقعية^(١).

الحكم الواقعي والظاهري:

ينقسم الحكم الشرعي - كما عرفنا سابقاً - إلى واقعي لم يؤخذ في موضوعه الشك، وظاهري أخذ في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق. وقد كنا نقصد حتى الآن في حديثنا عن الحكم: الأحكام الواقعية^(٢).

(١) يرد على التصويب المعتزلي أنه وإن كان ممكن عقلاً من الناحية الثبوتية، ولكنه على خلاف إطلاقات أدلة الأحكام، حيث يستفاد منها أن الأحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل الذي قامت له أمانة أو أصل مخالف للواقع. كما إنه مخالف للروايات الدالة على الشمول، والتي ادعى البعض استفاضتها.

(٢) يُعرف الحكم الواقعي بأنه: الحكم الثابت للفعل بقطع النظر عن شك المكلف في حكم آخر له.

أما الحكم الظاهري فهو: الحكم الثابت للفعل في حالة شك المكلف في الحكم الواقعي.

فموضوع الحكم الظاهري مقيد بالشك والجهل وعدم العلم، والمراد من الموضوع هنا هو متعلق الحكم، فإذا لم يؤخذ الشك قيداً في المتعلق، فالحكم الثابت للمتعلق الذي لم يؤخذ الشك قيداً فيه يكون حكماً واقعياً، ويسمى المتعلق موضوعاً. ولكن يفهم من بعض تعبيرات الأصوليين أن المقصود من الموضوع هنا هو المكلف نفسه، لا المتعلق^(٥).

(٥) هناك اصطلاح آخر للموضوع وهو ما يفرض وجوده في مقام الجعل، سواء كان متعلقاً لمتعلق الحكم، مثل: إن جاءك زيد فأكرمه، فزيد متعلق الإكرام، والإكرام متعلق للحكم الذي هو الوجوب، فزيد يفرض وجوده في مقام جعل الوجوب للإكرام. أو كان شرطاً مثل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ٩٧)، فالاستطاعة في الآية فرض وجودها في مقام جعل الوجوب للحج، وهي ليست موضوعاً بمعنى متعلق المتعلق، بل هي شرط للتكليف. وأما ما كان شرطاً للمكلف به فلا يسمى موضوعاً، كالطهارة للصلاة. وقد يكون الموضوع بمعنى المتعلق لمتعلق الحكم،

وقد مرّ بنا في الحلقة السابقة أنّ مرحلة الثبوت للحكم - الحكم الواقعي - تشمل على ثلاثة عناصر، وهي: الملاك، والإرادة، والاعتبار^(١).

لكن في كثير من العبارات يفهم أن مقصود الشهيد الصدر (رحمه الله) عند التعبير عن الموضوع بـ: (ما أخذ في موضوعه الشك)، هو: المتعلق، فالصلاة بعنوانها الأولي وبقطع النظر عن الشك في حكمها الواقعي يتعلق بها الوجوب الذي يكون حكماً واقعياً، فإذا تعلق الحكم بالمتعلق لكن مع قيد الشك في حكمه الواقعي يكون حكماً ظاهرياً، فشرّب التن - مثلاً - المقيد بالشك في حكمه الواقعي يكون موضوعاً للإباحة (الحلية).

(١) يشير السيد الشهيد (رحمه الله) في هذا البحث إلى العناصر الثبوتية للحكم الواقعي، فالحكم الواقعي له مرحلتان:

- ١ - مرحلة الإبراز والإظهار وتسمى مقام الإثبات.
- ٢ - مرحلة الثبوت أو مقام الثبوت، وتمثل في ثلاثة عناصر: (الملاك، الإرادة، الاعتبار).

وتوضيح ذلك: أن الحكم في مقام الإثبات هو المعنى الذي استعملت الصيغة فيه حسب الاختلاف في تحديد معنى الإنشاء، فعلى القول بأن الإنشاء هو الإظهار، يكون الغرض من استعمال الصيغة هو: إظهار الاعتبار النفساني، وأما إذا قلنا بأن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، فيكون الغرض من استعمال الصيغة في معناها ثبوت الحكم بالاعتبار، فالحكم في مرحلة الإثبات هو المعنى الذي استعمل اللفظ فيه المبرز للاعتبار النفساني على قول، وعلى قول آخر يثبت الاعتبار بالصيغة، وتفصيل ذلك يأتي في بحث (الإنشاء والإخبار).

والحكم في مقام الإثبات يكون مسبقاً ببعض المبادئ أو المقدمات، فأولاً: المولى

وهذا المعنى أخص من المعنى الأول. مثلاً: (إن جاء زيد فأكرمه)، فزيد هنا مفروض الوجود في مقام جعل وجوب الإكرام، أي لو كان زيد موجوداً فيجب إكرامه، وهذا المعنى الثاني - وهو: ما يفرض وجوده في مقام جعل الحكم - هو المقصود من الموضوع في اصطلاح الأصوليين المتأخرين، وتفصيل الكلام يأتي في بحث (مفهوم الجملة الشرطية).

وقلنا: إن الاعتبار ليس عنصراً ضرورياً، بل يستخدم غالباً كعمل تنظيمي وصياغي^(١).

يتصور الفعل، وثانياً: يصدّق بفائدة الفعل، وثالثاً: يحصل له الشوق إلى الفعل، وهذا الشوق إذا وصل إلى مرحلة معينة عندها يأمر المولى المكلف بالفعل، ويعبر عن هذا الشوق بـ(الإرادة التشريعية)^(٢).

ف(التصور، التصديق، الشوق) تمثل روح الحكم، فحقيقة الحكم الواقعي هي: أولاً: الملاك، وهو المصلحة أو المفسدة التي يصدق بها المولى. ثانياً: الإرادة المتعلقة بفعل الغير.

وأما العنصر الثالث فهو الاعتبار الذي يسبق الإظهار والإبراز على قول أو الذي يثبت بالإنشاء على قول آخر.

(١) للاعتبار بنظر السيد الشهيد (رحمه الله) دوران:

الدور الأول: دور صياغي أو تعبيري، حيث إن الاعتبار يعبر عن الإرادة التشريعية للمولى، فمثلاً: إذا كانت الإرادة المتعلقة بالفعل شديدة، فيعتبر الفعل في ذمة المكلف بحيث لا يرخص في المخالفة، وهذا الثبوت للفعل في ذمة المكلف بحيث لا يرضى المولى بتركه هو ما يعبر عنه بالوجوب، وأما إذا كان المولى يكره صدور الفعل من المكلف، فإذا كانت هذه الكراهة شديدة يُعبر عنها باعتبار حرمان المكلف من الفعل بحيث لا يرضى المولى بصدور الفعل منه، وهذه هي الحرمة، وأما إذا كانت الإرادة والشوق إلى الفعل ضعيفة فيعتبر الإذن بالفعل مع مرجوحية الترك، وهذا هو الاستحباب، وإذا كانت الكراهة ضعيفة فيعتبر الإذن في الفعل مع

(٥) والفرق بين الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية: أن الشوق إذا تعلق بفعل نفس المرید والمشتاق يسمى بالإرادة التكوينية، وأما إذا تعلق هذا الشوق بفعل الغير فيسمى بالإرادة التشريعية، وعندما يرى المولى أن الفعل لا يصدر من الغير إلا بالأمر به، فمن هذا الشوق المتعلق بفعل الغير يحصل في نفسه شوق آخر إلى الأمر، وهذا الشوق المتعلق بالأمر يسمى بالإرادة التكوينية، فالإرادة التكوينية تتعلق بفعل الأمر - وهو الأمر - أما سبب هذا الشوق المتعلق بالأمر فهو الشوق المتعلق بفعل الغير، فالإرادة التشريعية المتعلقة بفعل الغير تؤدي إلى الإرادة التكوينية المتعلقة بفعل الأمر، وهو الأمر.

ونريد أن نشير الآن إلى حقيقة العنصر الثالث الذي يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه غالباً.

وتوضيحه: أن المولى كما أن له حقَّ الطاعة على المكلف فيما يريد منه كذلك له حقَّ تحديد مركز حقَّ الطاعة في حالات إرادته شيئاً من المكلف، فليس ضرورياً - إذا تمَّ الملاك في شيءٍ وأراده المولى - أن يجعل نفس ذلك الشيء في عهدة المكلف مصباً لحقَّ الطاعة، بل يمكنه أن يجعل مقدمة ذلك الشيء - التي يعلم المولى بأنها مؤذية إليه - في عهدة المكلف دون نفس الشيء، فيكون حقَّ الطاعة منصباً على المقدمة ابتداءً، وإن كان الشوق المولوي غير متعلقٍ بها إلا تبعاً. وهذا يعني أن حقَّ الطاعة ينصبَّ على ما يحدده المولى - عند إرادته لشيءٍ - مصباً له ويدخله في عهدة المكلف، والاعتبار هو الذي يستخدم عادةً للكشف عن المصّب الذي عيّنه المولى لحقَّ الطاعة، فقد يتحد مع مصبَّ إرادته، وقد يتغاير^(١).

رجحان الترك وهذه هي الكراهة، وأما إذا لم يكن هناك لا إرادة للفعل ولا كراهة له فيعتبر الإذن في الفعل والإذن في الترك على نحو التساوي، وهذه هي الإباحة بالمعنى الأخص، لأن الإباحة بالمعنى الأعم مجرد الإذن والترخيص بالفعل، وهي قدر جامع بين الوجوب وبين الاستحباب والكراهة والإباحة بالمعنى الأخص، وهذه الأخيرة تكون على قسمين: إباحة اقتضائية. وإباحة لا اقتضائية.

وعلى أساس الدور الأول للاعتبار - الذي يتمثل في التعبير وصياغة الإرادة التشريعية للمولى - ليس بعنصر ضروري للحكم، فهو ليس مثل الملاك والإرادة بحيث لا يمكن وجود الحكم بدونهما، بل إن الحكم يمكن أن يوجد بدون الاعتبار، كما لو اطلع المكلف على مراد المولى مباشرة دون توسط الاعتبار في إبراز مراده، وذلك في القضايا الخارجية التي تكون أحكاماً شخصية في قضايا جزئية، كما لو كان المولى يريد الماء من زيد فيقول له: أريد منك ماء، حيث إن المولى أبرز إرادته المتعلقة بالإتيان بالماء بدون أن يكون هناك أي اعتبار. فالاعتبار ليس عنصراً ضرورياً للحكم، لأن حقيقة الحكم هي الإرادة المترتبة على المصلحة والملاك.

(١) يشير المصنف (رحمه الله) إلى الدور الثاني للاعتبار، فكما أن للمولى حق الطاعة في أوامره ونواهيه، كذلك له حق تعيين مركز ومصب الطاعة، وما دام

[شبهات حول الحكم الظاهري:]

وأما الأحكام الظاهرية فهي مثار لبحتٍ واسع، وُجِّهت فيه عدّة اعتراضاتٍ للحكم الظاهريّ تبرهن على استحالة جعله عقلاً، ويمكن تلخيص هذه البراهين في ما يلي:

للمولى هذا الحق، فالاعتبار يحدد ويعين مصب الطاعة، الذي قد يتوافق مع متعلق الإرادة (المراد) وقد يختلف عنه.

وتقدم أن الدور الأول للاعتبار هو دور تعبير صياغي، حيث إنه يعبر عن الإرادة المولوية بالنسبة لفعل المكلف، فيحصل تطابق بين مراد المولى سبحانه ومصب الطاعة إذا كان مصب الطاعة هو نفس الفعل الذي فيه مصلحة، ولكن قد يرى المولى المصلحة في شيء ومع ذلك يحدد مركز ومصب الطاعة في المقدمة التي تؤدي إلى ذلك الشيء، فيختلف بذلك مصب الطاعة عن متعلق الإرادة، مثال ذلك: الصلاة بالنسبة للانتهاء عن الفحشاء والمنكر، فالانتهاج عن الفحشاء والمنكر هو المراد الذي تعلقت به إرادة المولى، ولكنه مع ذلك يحدد بالاعتبار مصب الطاعة في العمل الذي يؤدي لهذا المراد، وهو الصلاة^(٥).

(٥) قد يرد هنا الإشكال المعروف في الواجب الغيري الذي عُرِّف: بأنه ما وجب لغيره، حيث استشكل على هذا التعريف بأنه على أساس مذهب العدالة من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، تكون كل الواجبات النفسية واجبات غيرية، لأنها إنما تجب بسبب المصلحة المترتبة على هذا الواجب النفسي، فيدخل في تعريف الواجب الغيري، في حين أن الواجب النفسي هو ما لا يكون واجباً لغيره.

ويجاب عن هذا الإشكال بأنه: وإن كانت المصلحة مطلوبة ومتعلق لإرادة المولى، ولكنها ليست واجباً، لأن الواجب هو ما تعلق به الاعتبار، أي اعتبار ثبوته في ذمة المكلف، أما في المثال المتقدم فشوق المولى وإرادته انصب على الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، ولكنه حدد مصب الطاعة بالصلاة، أي اعتبر الصلاة التي تؤدي إلى الانتهاء عن الفحشاء والمنكر في ذمة المكلف، فالصلاة ليست واجبة للتوصل إلى واجب آخر حتى تكون واجباً غيرياً، لذلك في الدور الثاني للاعتبار يتحدد مصب الطاعة فيتم تحديد مسؤولية المكلف بالنسبة للصلاة، وعلى هذا الأساس تختلف الإرادة عن الاعتبار، فالإرادة تعلقت بشيء والاعتبار بشيء آخر، وفي المثال تعلقت الإرادة بالانتهاج عن الفحشاء والمنكر، وأما الاعتبار فتعلق بالصلاة، أي تعلق بثبوت الصلاة في ذمة المكلف.

١ - إن جعل الحكم الظاهري يؤدي إلى اجتماع الضدين أو المثليين؛ لأن الحكم الواقعي ثابت في فرض الشك بحكم قاعدة الاشتراك المتقدمة، وحينئذ فإن كان الحكم الظاهري المجمعول على الشاك مغايراً للحكم الواقعي نوعاً كالحلية والحرمة لزم اجتماع الضدين، وإلا لزم اجتماع المثليين^(١).

وما قيل سابقاً من أنه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري لأنهما سنخان مجرد كلام صوري إذا لم يُعط مضموناً محدداً؛ لأن مجرد تسمية هذا بالواقعي وهذا بالظاهري لا يخرجهما عن كونهما حكمين من الأحكام التكليفية، وهي متضادة.

٢ - أن الحكم الظاهري إذا خالف الحكم الواقعي فحيث إن الحكم الواقعي بمبادئه محفوظ في هذا الفرض - بحكم قاعدة الاشتراك - يلزم من جعل الحكم الظاهري في هذه الحالة نقض المولى لفرضه الواقعي بالسماح للمكلف بتفويته، اعتماداً على الحكم الظاهري في حالات عدم تطابقه مع الواقع، وهو يعني إلقاء المكلف في المفسدة، وتفويت المصالح الواقعية المهمة عليه^(٢).

(١) ذكرت عدة شبهات على جعل الحكم الظاهري:

الشبهة الأولى تتلخص في: أنه يلزم من جعل الحكم الظاهري اجتماع الضدين أو المثليين، فإذا كان الحكم الظاهري مغايراً للحكم الواقعي يلزم اجتماع الضدين، وإذا كان مماثلاً للحكم الواقعي يلزم اجتماع المثليين، فمثلاً: إذا كانت صلاة الجمعة واجبة في عصر الغيبة واقعاً، وقامت الأمانة على ذلك أيضاً، فهنا يلزم اجتماع المثليين، وأما إذا كانت حراماً في الواقع وقامت الأمانة أو الاستصحاب على وجوبها، فيلزم اجتماع الضدين، أي الوجوب والحرمة، وهكذا كلما كان الحكم الواقعي إلزامياً والحكم الظاهري ترخيصياً، أو بالعكس فيلزم من ذلك اجتماع الضدين في هذه الموارد، ولذلك فمن المستحيل جعل حكم ظاهري على طبق الأمانة أو الأصل.

(٢) تتلخص الشبهة الثانية في أن جعل الحكم الظاهري يستلزم نقض الفرض، وذلك في موردين من الموارد الثلاثة التي ذكرناها في اجتماع المتضادين.
المورد الأول: إذا كان الحكم الواقعي هو الوجوب والظاهري الحرمة، فجعل

٣ - أن الحكم الظاهري من المستحيل أن يكون منجزاً للتكليف الواقعي المشكوك ومصححاً للعقاب على مخالفة الواقع، لأنّ الواقع لا يخرج عن كونه مشكوكاً بقيام الأصل أو الأمانة المثبتين للتكليف. ومعه يشمل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان - بناءً على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان - والأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص^(١).

الحرمة الظاهرية يستلزم تفويت المصلحة، لأن العمل في الواقع كان واجباً، أي مشتملاً على المصلحة، والحكم الظاهري منع المكلف من تحصيل هذه المصلحة الموجودة في الفعل، وكذا العكس فيما لو كان الحكم الواقعي هو الحرمة والحكم الظاهري الوجوب، فإن هذا يؤدي إلى وقوع المكلف في المفسدة.

المورد الثاني: إذا كان الحكم الواقعي إلزامياً والحكم الظاهري ترخيصياً، كما لو كان الحكم الواقعي هو الحرمة والحكم الظاهري هو الجواز، فجعل الحكم الظاهري في هذه الحالة يستلزم الإيقاع في المفسدة. أما إذا كان الحكم الواقعي هو الوجوب، والحكم الظاهري هو الإباحة، فهذا سيؤدي إلى تفويت المصلحة، وتفويت المصلحة على المكلف وإيقاعه في المفسدة قبيح.

أما المورد الثالث: إذا كان الحكم الواقعي ترخيصياً والحكم الظاهري إلزامياً، فجعل الحكم الظاهري في هذا المورد لا يستلزم الإيقاع في المفسدة، ولا تفويت المصلحة، لأن فرض أن الحكم الواقعي ترخيصي يعني خلوه من المصلحة والمفسدة، فلا يتعارض مع الحكم الظاهري الإلزامي.

(١) تتلخص الشبهة الثالثة في: أن جعل الحكم الظاهري يستلزم تخصيص الحكم العقلي، وهذا الحكم العقلي بنظر مشهور الأصوليين هو قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، أي أن المكلف بمخالفته التكليف غير المعلوم لا يكون مستحقاً للعقاب، فموضوع حكم العقل بعدم استحقاق المكلف للعقاب على مخالفة التكليف هو عدم العلم.

وفي مقابلها توجد قاعدة منجزية وحجية القطع بالتكليف المعلوم، فعند مخالفة المكلف للتكليف المعلوم يكون مستحقاً للعقاب، (فحسن العقاب على مخالفة التكليف المعلوم) و(قبح العقاب على مخالفة التكليف غير المعلوم) قاعدتان عقليتان

شبهة التضادّ ونقض الغرض:

أما الاعتراض الأوّل فقد أجيب عليه بوجوه:

منها: ما ذكره المحقّق النائيني (قدس سره) من أنّ إشكال التضادّ نشأ من افتراض أنّ الحكم الظاهريّ حكم تكليفي، وأنّ حجّة خبر الثقة مثلاً معناها جعل حكم تكليفيّ يطابق ما أخبر عنه الثقة من أحكام، وهو ما يسمّى بـ(جعل الحكم المماثل)، فإنّ أخبر الثقة بوجوب شيءٍ وكان حراماً في الواقع، تمثّلت حجّيته في جعل وجوب ظاهريّ لذلك الشيء وفقاً لما أخبر به الثقة، فيلزم على هذا الأساس اجتماع الضدّين، وهما: الوجوب الظاهري والحرمة الواقعية.

متضادتان، ومن المعروف بين الأصوليين أنّ التخصيص في القواعد العقلية مستحيل، ومعنى التخصيص أن يكون موضوع الحكم العقلي ثابتاً دون الحكم المترتب عليه، والوجه في استحالة التخصيص: أن الموضوع بنظر العقل بمثابة العلة للحكم، فلو كان الموضوع ثابتاً والحكم منتفياً، فهذا يعني وجود العلة وانتفاء المعلول، ويستحيل عقلاً انفكاك المعلول عن العلة.

وأما كيف يستلزم جعل الحكم الظاهري التخصيص في القاعدة العقلية، فيمكن توضيحه بمثال: كقيام الأمانة أو الأصل العملي (كالاستصحاب) على وجوب صلاة الجمعة، فلو فرضنا أن الأمانة حجة والحجّة من الأحكام الظاهرية، وأثر هذه الحجّة هو التنجيز فهذا يعني أن المكلف يكون مستحقاً للعقاب على مخالفة (عدم امتثال) التكليف الذي قامت الأمانة على ثبوته، مع أن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان - وهو عدم العلم - ثابت ومتحقق، لأنّ البيان وهو العلم لم يحصل، ومنتهى ما تفيد الأمانة هو الظن بالحكم وليس العلم، وهكذا في الأصل العملي، إذ إنّ موضوع الأصل العملي هو عدم العلم، ومع جريان الأصل يكون عدم العلم متحققاً، وهذا يعني أن موضوع قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) ثابت، ومع ذلك فإنّ حكم العقل بعدم استحقاق العقاب ينتفي بسبب حجّة الأمانة أو الأصل المنجزين للتكليف، فيكون المكلف مستحقاً للعقاب، رغم أن العلم بالتكليف لم يحصل، وهذا يستلزم التخصيص في القاعدة العقلية. إذن فجعل الأمانة أو الأصل حجة، مستحيل.

ولكن الافتراض المذكور خطأ؛ لأن الصحيح أن معنى حجية خبر الثقة مثلاً جعله علماً وكاشفاً تاماً عن مؤداه بالاعتبار، فلا يوجد حكم تكليفي ظاهري زائداً على الحكم التكليفي الواقعي ليلزم اجتماع حكمين تكليفيين متضادين؛ وذلك لأن المقصود من جعل الحجية للخبر مثلاً جعله منجزاً للأحكام الشرعية التي يحكي عنها، وهذا يحصل بجعله علماً وبيانياً تاماً؛ لأن العلم منجز، سواء كان علماً حقيقة كالقطع، أو علماً بحكم الشارع كالأمانة. وهذا ما يسمى بمسلك (جعل الطريقة)^(١).

والجواب على ذلك: أن التضاد بين الحكمين التكليفيين ليس بلحاظ اعتباريهما حتى يندفع بمجرد تغيير الاعتبار في الحكم الظاهري من اعتبار الحكم التكليفي إلى

(١) أجاب المحقق النائيني (رحمه الله) عن الشبهة الأولى بأن إشكال التضاد نشأ من افتراض أن الحكم الظاهري مجعول بنحو الحكم التكليفي، وأن حجية الأمانة تعني: جعل حكم تكليفي يطابق ويمثل مؤدى الأمانة، وهو ما يسمى بجعل الحكم المماثل، كما هو رأي مشهور الأصوليين، ومنهم الشيخ الأنصاري (رحمه الله)، فإذا أخبر الثقة بوجوب شيء وكان حراماً في الواقع تبدل حكمه وفق ما أخبر به الثقة، بمعنى أن المولى يجعل وجوباً ظاهرياً لذلك الشيء وفقاً لما أخبر به الثقة، فيكون للواقعة حكمان حكم ظاهري هو الوجوب وحكم واقعي هو الحرمة، وعلى هذا يلزم من جعل الحكم الظاهري اجتماع المتضادين، وهما الوجوب الظاهري والحرمة الواقعية.

فلافتراض السابق خاطئ، لأن معنى حجية الأمانة هو: أن الأمانة لها كاشفية ناقصة عن الواقع؛ لأنها طريق ظني، ولكن الشارع - في عالم الاعتبار - يعتبر هذا الكشف الناقص كاشفاً تاماً، وبتعبير آخر: أن هذا الظن الذي يحصل من الأمانة يعتبره الشارع علماً، واعتبار العلمية والطريقة من الأحكام الوضعية، وعلى هذا فلا يستلزم من جعل الحكم الظاهري اجتماع المتضادين في حالة مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي، فيترتب أثر العلم من المنجزية والمعدنية على الأمانة التي اعتبرها الشارع كاشفاً تاماً كما يترتب على العلم، فالكشف التام التعبدية والاعتبارية حكمه حكم الكشف التام الوجداني المتمثل في القطع.

اعتبار العلمية والطريقة، بل بلحاظ مبادئ الحكم، كما تقدّم في الحلقة السابقة. وحينئذ فإن قيل بأنّ الحكم الظاهريّ ناشئ من مصلحة ملزمة وشوق في فعل المكلف الذي تعلق به ذلك الحكم، حصل التنافي بينه وبين الحرمة الواقعية مهما كانت الصيغة الاعتبارية لجعل الحكم الظاهري. وإن قيل بعدم نشوئه من ذلك - ولو بافتراض قيام المبادئ بنفس جعل الحكم الظاهريّ - زال التنافي بين الحكم الواقعيّ والحكم الظاهري، سواء جعل هذا حكماً تكليفاً، أو بلسان جعل الطريقة^(١).

(١) ويستشكل السيد الشهيد (رحمه الله) على كلام المحقق النائيني بأن التماثل والتضاد ليس في الأحكام الشرعية بما هي اعتبارات، حيث لا تضاد بين الاعتبارات، لأن الاعتبار خفيف المؤنة^(٢)، بل إن التضاد أو التماثل اللذان ينشآن بين الأحكام يكونان من ناحية الملاك فلو كان الحكم الظاهري ناشئاً من ملاك في متعلق مؤدى الأمانة حصل التماثل بين الحكمين الواقعي والظاهري لو كان الحكم الظاهري مسانخاً للواقعي ولو كان الحكم الظاهري غير مسانخ للحكم الواقعي فيحصل التنافي.

وأما لو كان الحكم الظاهري غير ناشئ من الملاك في متعلق مؤدى الأمانة، بل إن ملاك ومبدأ الجعل للحكم الظاهري إما تابع للمصلحة في نفس الجعل كما يرى السيد الخوئي (رحمه الله)، أو أن مبدأ الحكم الظاهري هو نفس مبدأ وملاك الحكم الواقعي كما هو رأي السيد الشهيد (رحمه الله).

فعلى كلا هذين الرأيين لا يلزم اجتماع الضدين ولا المثليين، لأنه إن فرض أن الحكم الظاهري الذي جعل على نحو الحكم الوضعي يستتبع حكماً تكليفاً، فيكون هذا الحكم التكليفي ناشئاً من المصلحة في نفس الجعل، ويكون الملاك في جعل الحكم الواقعي ناشئاً من المصلحة في العمل الذي هو متعلق التكليف الواقعي، فلا يستلزم هذا اجتماع المثليين ولا الضدين، لأن مصب المصلحة في الحكم

(*) حيث يستطيع الإنسان أن يعتبر هذا الشيء أبيض ويعتبره أسود في نفس الوقت، لهذا يقال فرض المحال ليس بمحال، أي أن لحاظ وتصوير المحال ليس محالاً، نعم اجتماع البياض والسواد في شيء واحد واقعاً محال.

الظاهري هو الجعل، ومصعب المصلحة في الحكم الواقعي هو العمل الذي تعلق به التكليف الواقعي.

وكذلك إذا قلنا إن جعل الحكم الظاهري ينشأ من نفس ملاك جعل الحكم الواقعي، فهنا يوجد ملاك واحد يؤدي إلى جعل الحكم الواقعي، إلا أن الشارع لما رأى أن هذا التكليف الواقعي لا يصل إلى المكلف جعل حكماً ظاهرياً لغرض الحفاظ على ذلك الملاك الواقعي، فليس هناك ملاكين مختلفين حتى يلزم منهما اجتماع المثليين، إنما يوجد ملاك واحد يؤدي إلى جعلين: جعل للحكم الواقعي، وجعل للحكم الظاهري^(٥).

(٥) ويورد السيد الشهيد (رحمه الله) إشكالاً آخر على جواب المحقق النائيني (رحمه الله) في البحوث حيث يتساءل (رحمه الله): إن هذا الحكم الوضعي المتمثل في جعل الشارع الطريقية التامة والكشف التام للأمانة هل يستتبع حكماً تكليفاً بالنسبة للحكم الواقعي الذي هو مؤدى الأمانة أم لا؟ وبعبارة أخرى، هل تستتبع هذه الطريقية التامة للأمانة موقفاً عملياً من المكلف من حيث الفعل أو الترك بالنسبة للحكم الذي هو مؤدى الأمانة أم لا تستتبع هذا الموقف العملي؟

فإذا كانت لا تستتبع حكماً تكليفاً، أي موقفاً عملياً من المكلف، فلا أثر لهذا الحكم الوضعي، حيث إن العقل لا يحكم بلزوم الامتثال بالنسبة لهذا الحكم الوضعي، ويكون جعل هذا الحكم الوضعي لغواً، وفعل المولى منزّه عن اللغوية.

وأما إذا قلنا إن هذا الحكم الوضعي - وهو الطريقية التامة - يستتبع موقفاً عملياً، أي حكماً تكليفاً من لزوم الفعل أو الترك طبقاً لمؤدى الأمانة، فتتساءل حينئذٍ هل إن هذا الحكم التكليفي ناشئ من مبادئ واقعية في العمل غير مبادئ الحكم التكليفي الواقعي المطابق للأمانة أم إنه ناشئ من نفس مبادئ الحكم الواقعي؟

فعلى الأول: إذا كان الحكم التكليفي الواقعي لصلاة الجمعة هو الوجوب - مثلاً - وكان هذا الوجوب ناشئاً من الملاك، وقامت الأمانة التي جعل الشارع لها الكاشفية والطريقية التامة على وجوب صلاة الجمعة، فإذا كان الحكم الظاهري للأمانة، يستتبع حكماً تكليفاً بوجوب العمل بالحكم الواقعي المطابق لمؤدى الأمانة، وكان هذا الحكم ناشئاً من مبدأ آخر غير المبدأ الذي أدى إلى جعل الوجوب الواقعي فهذا يستلزم اجتماع المثليين.

ومنها: ما ذكره السيد الأستاذ من أن التنافي بين الحرمة والوجوب مثلاً ليس بين اعتباريهما، بل بين مبادئهما من ناحية؛ لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون مبعوضاً ومحبوباً، وبين متطلباتهما في مقام الامتثال من ناحية أخرى؛ لأن كلاً منهما يستدعي تصرفاً مخالفاً لما يستدعيه الآخر. فإذا كانت الحرمة واقعية والوجوب ظاهرياً فلا تنافي بينهما في المبادئ؛ لأننا نفترض مبادئ الحكم الظاهري في نفس جعله لا في المتعلق المشترك بينه وبين الحكم الواقعي، ولا تنافي بينهما في متطلبات مقام الامتثال؛ لأن الحرمة الواقعية غير واصلة - كما يقتضيه جعل الحكم الظاهري في موردها - فلا امتثال لها ولا متطلبات عملية، لأن استحقاق الحكم للامتثال فرع الوصول والتجزؤ^(١).

(١) فالسيد الخوئي (رحمه الله) يقول في دفعه لشبهة التضاد: إنه لا تضاد بين الأحكام التكليفية في مقام الاعتبار، فاعتبار الوجوب لا يضاد اعتبار الحرمة، لأن اعتبار الوجوب هو اعتبار الفعل في ذمة المكلف، واعتبار الحرمة هو اعتبار حرمان المكلف أو منعه من الفعل ولا تضاد بين هذين الاعتبارين، لأن الاعتبار خفيف المؤنة، فالاعتبار هنا هو لحاظ المتضادين في فرد واحد، كالحاظ النقيضين في شيء واحد، وهذا ممكن.

فالأحكام إما أن تتضاد فيما بينها من ناحية المبادئ أو من ناحية المنتهى، أي في

وعلى الثاني: إذا كان مؤدى الأمانة مخالفاً للواقع، كما لو كانت صلاة الجمعة حراماً في الواقع - مثلاً - وأدت الأمانة إلى وجوبها، فهذا يستلزم اجتماع الضدين بسبب وجود مبدأ آخر في صلاة الجمعة كان سبباً لإنشاء الوجوب التابع لجعل الطريقة التامة للكشف الناقص.

والخلاصة أن الحكم الوضعي للأمانة إذا استتبع حكماً تكليفاً موافقاً للحكم الواقعي المطابق لمؤدى الأمانة، وكان ناشئاً من ملاك آخر غير ملاك الحكم الواقعي، فهذا يستلزم اجتماع المثليين، وأما إذا كان الحكم الواقعي مخالفاً لمؤدى الأمانة، فيكون الحكم التابع للحكم الوضعي للأمانة مخالفاً للحكم الواقعي، وناشئاً من ملاك مغاير لملاك الحكم الواقعي، فيلزم اجتماع الضدين، سواء كانت صياغة الحكم الظاهري على نحو الحكم الوضعي كما هو رأي الشيخ النائيني (رحمه الله)، أو على نحو الحكم التكليفي كما هو رأي الشيخ الأنصاري (رحمه الله)، فإن النتيجة لا تختلف باختلاف الصياغة.

مقام الامتثال، فإذا كان أحد الحكمين ترخيصياً والآخر إلزامياً، فالحكم الإلزامي توجد فيه مبادئ للحكم من ملاك (مصلحة أو مفسدة) وإرادة (محبوية أو مبغوضية)، أما الحكم الترخيضي فلا مصلحة فيه ولا مفسدة كما لا محبوية فيه ولا مبغوضية، فمثلاً إذا كان الحكم الإلزامي للفعل هو الحرمة وورد حكم ترخيضي بالنسبة لنفس ذلك الفعل، فيكون الفعل الواحد حراماً ومباحاً في نفس الوقت، وهذا غير ممكن من ناحية المبادئ، لأنه يعني أن الفعل الواحد فيه مفسدة وليس فيه مفسدة هذا من جهة الملاك. ومن جهة الشوق والإرادة يكون في الفعل كراهة ومبغوضية، وليس فيه شيء منهما، وهذا غير ممكن. وكذلك الحال لو كان فعل واحد واجباً ومباحاً.

أما التضاد في مقام الامتثال فكل تكليف يستدعي حكماً عقلياً يضاد الحكم العقلي الذي يوجبه التكليف الآخر، فالعقل يحكم بلزوم ترك الفعل لو كان حراماً، وأما لو كان نفس الفعل مباحاً فالعقل لا يحكم بلزوم تركه، ومن غير الممكن اجتماع هذين الحكمين العقليين على فعل واحد بحيث يلزم ترك الفعل ولا يلزم ذلك.

وبعد أن اتضح هذا نرى هل هناك تضاد بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي حسب رأي السيد الخوئي (رحمه الله) أم لا؟ فمن ناحية المبادئ تكون المصلحة أو المفسدة في الحكم الواقعي الإلزامي موجودة في متعلق الحكم أي في نفس العمل، فإذا كان واجباً، فالمصلحة الموجودة في هذا العمل هي التي أدت إلى إرادة المولى لهذا الفعل وجعل الوجوب من قبله، وإذا كان الحكم الواقعي هو الحرمة، فملاك الحرمة موجود في نفس العمل الذي يكون متعلقاً للحكم، فالعمل فيه مفسدة، وهذه المفسدة أدت إلى كراهية المولى وبغضه لهذا الفعل، فمبادئ الحكم الواقعي توجد في متعلقه.

وأما ملاك ومبدأ الحكم الظاهري فمترتب على نفس الجعل، فالحكم الظاهري غير ناش من ملاك في العمل بل الملاك في طول الجعل، على خلاف الحكم الواقعي الذي يكون فيه الحكم في طول الملاك، أي إن الملاك موجود في نفس العمل،

ولكن نتساءل: هل يمكن أن يجعل المولى وجوباً أو حرمةً لملاك في نفس الوجوب أو الحرمة؟ ولو اتفق حقاً أنّ المولى أحسن بأن من مصلحته أن يجعل

فلذلك يحصل الاعتبار والجعل من قبل الشارع، وما دام الملاك متقدماً على الحكم الواقعي، فيكون مصب الملاك في الحكم الواقعي هو العمل، أما مصب الملاك في الحكم الظاهري فيوجد فيما يترتب على الجعل، لأن الملاك يكون في طول الجعل، فمصب الملاك للحكمين مختلف، فلا يلزم من جعل الحكم الظاهري اجتماع الضدين، لأن موضوع الملاكين مختلف، فلا يستلزم اجتماع الضدين في شيء واحد حتى يكون محالاً.

أما من ناحية المنتهى أي في مقام الامتثال فإن العقل يحكم بلزوم امتثال التكليف المولوي عندما يكون الحكم واصلاً إلى المكلف هذا أولاً، وثانياً: إن موضوع الحكم الظاهري هو الشك والجهل بالحكم الواقعي، أي أنه مجعول في ظرف جهل المكلف وعدم علمه بالحكم الواقعي.

والمتحصل من هاتين النقطتين: أنه إذا كان الحكم الواقعي واصلاً إلى المكلف فإن العقل يحكم بلزوم امتثال هذا التكليف الواصل، ويكون موضوع الحكم الظاهري مرتفعاً فينتفي لذلك الحكم الظاهري، فلا يوجد حكم عقلي بلزوم الامتثال بالنسبة للحكم الظاهري، فليس ثمة حكمين مختلفين للعقل. وأما إذا لم يصل الحكم الواقعي للمكلف، فيما لو كان المكلف جاهلاً به، فلا يوجد حينئذ حكم عقلي بلزوم الامتثال، لأن حكم العقل بلزوم الامتثال معلق على وصول التكليف الواقعي للمكلف، وفي هذه الحالة يكون موضوع الحكم الظاهري متحققاً، وهو الجهل وعدم العلم بالحكم الواقعي، فيحكم العقل بلزوم امتثال الحكم الظاهري، فلا يوجد تنافٍ بين الحكم الواقعي والظاهري في مقام الامتثال أيضاً، لأنه عند وصول الحكم الواقعي لا يوجد حكم ظاهري بسبب انتفاء موضوعه، وعند عدم وصول الحكم الواقعي يتحقق موضوع الحكم الظاهري، فيحكم العقل بلزوم امتثال الحكم الظاهري الواصل إلى المكلف.

فلا يوجد تضاد أو تنافٍ بين الأحكام الظاهرية والأحكام الواقعية لا من ناحية المبدأ أو الملاك، ولا من ناحية المنتهى والامتثال.

الوجوب على فعل بدون أن يكون مهتماً بوجوده إطلاقاً، وإنما دفعه إلى ذلك وجود المصلحة في نفس الجعل، كما إذا كان ينتظر مكافأة على نفس ذلك من شخص، ولا يهتم بعد ذلك أن يقع الفعل أو لا يقع، أقول: لو اتفق ذلك حقاً فلا أثر لمثل هذا الجعل، ولا يحكم العقل بوجوب امتثاله. فافتراض أن الأحكام الظاهرية ناشئة من مبادئ في نفس الجعل يعني تفرغها من حقيقة الحكم ومن أثره عقلاً^(١).

(١) اعترض الشهيد الصدر (رحمه الله) على ما ذكره السيد الخوئي (رحمه الله) باعتراضين: الأول أن افتراض الملاك في طول الحكم الظاهري وفي نفس الجعل مما لا نتعقله؛ لأنه بمجرد حصول الجعل من المولى تحصل المصلحة من غير أن تكون مرتبطة بإتيان متعلقه من قبل المكلف، فلا يكون المتعلق مطلوباً من المكلف.

الثاني: أن روح الحكم هي الإرادة التشريعية بالنسبة لعمل المكلف (متعلق الحكم)، وادعاء أن المصلحة توجد في نفس الجعل وليس في العمل، يعني عدم وجود إرادة تشريعية من المولى بالنسبة للعمل الذي يكون متعلقاً للحكم الظاهري، فيكون الحكم الظاهري حكماً خالياً من الروح، بسبب انتفاء الإرادة التشريعية للمولى، وأما الإرادة التي تعلقت بنفس الجعل فهي إرادة تكوينية، لأن الجعل فعل المولى، فلا يكون هذا الحكم موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال، لأن حكم العقل مختص بالمرادات بالإرادة التشريعية للمولى لغرض تحصيل المكلف للمصلحة الموجودة في العمل، أما هنا فبمجرد حصول الجعل من قبل المولى تتحقق المصلحة، لأنها مترتبة على نفس الجعل، فلا يوجد ما يدعو إلى حكم العقل بلزوم الامتثال، لأنه ما دام الجعل فعل المولى، فإنه يكون قائماً بالإرادة التكوينية للمولى.

والحاصل: أنه لا يمكن تصور ترتب المصلحة في نفس جعل الحكم الظاهري، هذا أولاً، وثانياً: لو فرض ترتب المصلحة على نفس الجعل فهذا الحكم يكون مجرداً عن الروح فلا يقع موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال^(٥).

(٥) هذا ما أورده السيد الشهيد (رحمه الله) على كلام السيد الخوئي (رحمه الله)، ولكن نحن لا نسلم بهذا الإيراد، وتوضيح ذلك إن الغرض على ثلاثة أنواع:

فالجواب المذكور في افتراضه المصلحة في نفس الجعل غير تام، ولكنه في

١ - غرض في العمل كالمصلحة والمفسدة اللتين تعودان إلى نفس المكلف، أي إن الغرض يرجع إلى المكلف، ولأجل حصول هذا الغرض يجعل المولى حكماً واقعياً، فيجعل الوجوب للصلاة مثلاً، وتكون المصلحة الموجودة في الصلاة راجعة إلى المكلف، أو أن يجعل المولى الحرمة لشرب الخمر حتى يُجَنَّب المكلف الوقوع في المفسدة الموجودة في شرب الخمر. ففي هذا النوع يكون الغرض في نفس العمل، ولأجل استيفاء المكلف للمصلحة الموجودة فيه أو تجنبه للمفسدة يجعل المولى حكماً واقعياً بوجوب أو حرمة ذلك العمل.

٢ - غرض في نفس الجعل، فيجعل المولى الوجوب مثلاً، والغرض من جعله هو إمكان تحريك المكلف نحو العمل إذا وصل الوجوب إليه، أما قبل وصول الحكم إلى المكلف، فلا يوجد حتى إمكان التحريك، وهكذا بالنسبة للحرمة فنستطيع القول إن المولى يجعل الحرمة لغرض إمكان التحريك إلى الترك، وهذا الغرض يترتب على الحرمة عندما تصل إلى المكلف، فإذا علم المكلف بالحرمة فيمكن أن يتحرك إلى الترك، هذا إذا كان هناك داع للانقياد والعبودية لله تبارك وتعالى. فهذا الغرض يترتب على نفس الجعل، لكن بشرط وصول الحكم إلى المكلف.

٣ - غرض يترتب على الاستناد على الحكم في مقام العمل، وليس على العمل الذي تعلق به الحكم. وفرق بين الاستناد على الحكم في مقام العمل والعمل، فالاستناد على الحكم في مقام العمل غير العمل، فالعمل ليس فيه مصلحة بعنوانه الأولي، ولا بعنوانه الثانوي، أي بعنوان أنه تبعية للحكم، فلو جعل المولى حكماً ظاهرياً بوجوب صلاة الجمعة على أساس الاستصحاب أو على أساس الأمانة، إذا قلنا إن حجية الأمانة بمعنى جعل الحكم المماثل للأمانة، فإذا قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة فالمولى يجعل الوجوب لها، فالمصلحة في هذه الحالة ليست في صلاة الجمعة، على فرض حرمة صلاة الجمعة واقعاً لا بعنوان أنها صلاة ولا بعنوان أنها تبعية للوجوب، بل المصلحة تترتب على نفس الاستناد على الوجوب في مقام العمل، فللمكلف المصلحة في هذا الاستناد على الحكم، وإلا فالعمل بما هو بعنوانه الثانوي ليس فيه ملاك للوجوب الذي يتمثل في المصلحة التي ترجع للمكلف. وبعبارة أخرى: إن المكلف بدل أن يتعب ويشقى لأجل تحصيل العلم بالحكم الواقعي والعمل به، يكون الاعتماد والاستناد على الحكم الظاهري على أساس الاستصحاب أو الأمانة وتسليمه به أسهل عليه وأخف مؤنة من التفتيش عن الحكم الواقعي.

افتراضه أن الحكم الظاهري لا ينشأ من مبادئ في متعلقه بالخصوص تام، فنحن

فإذا اتضح مما تقدم إن الأغراض المترتبة على الأحكام ثلاثة:

- ١ - غرض يترتب على العمل بعنوانه، وهذا الغرض يؤدي إلى جعل الحكم الواقعي لتحصيل المكلف لهذا الغرض.
 - ٢ - غرض يترتب على نفس الجعل، وهو إمكان تحريك المكلف نحو العمل أو الترك.
 - ٣ - غرض يترتب على الاعتماد والاستناد على الحكم في مقام العمل، ويتمثل في التسهيل والتخفيف على المكلف عند الجهل بالحكم الواقعي، فالمصلحة هنا ترجع إلى المكلف نفسه. وبعد أن عرفنا هذه الأغراض الثلاثة نأتي إلى الفرق بين الحكم الظاهري والواقعي:
- أ) من ناحية الغرض الذي يعود إلى المكلف، ففي الحكم الواقعي يكون الغرض في متعلق الحكم، أي في نفس العمل. أما في الحكم الظاهري فيكون الغرض في الاعتماد على الحكم.

ب) من ناحية غرض الجعل، فالغرض المترتب على الجعل في الحكم الواقعي هو إمكان تحريك المكلف إلى العمل أو الترك. أما الغرض المترتب على جعل الحكم الظاهري فهو التنجيز عند مطابقته للحكم الواقعي، والتعذير عند مخالفته.

فالغرض الذي يعود إلى المكلف في الحكم الظاهري لا ينصب على نفس الجعل، بل على ما يترتب على الجعل، وهو الاستناد على الجعل، وأما الغرض الذي يترتب على نفس الجعل - وهو التنجيز والتعذير - فلا يعود للمكلف، بل بمجرد حصول الجعل ووصوله إلى مرتبة الفعلية يترتب عليه التنجيز والتعذير. وأما الغرض الذي يعود للمكلف في الحكم الواقعي فهو العمل بعنوانه الأولي، فإذا فرضنا حرمة صلاة الجمعة واقعاً، فالغرض هنا يرجع إلى المكلف باجتنابه المفسدة الموجودة فيها، في حين إن الغرض الذي يترتب على نفس الجعل يتمثل في إمكان التحريك إلى الترك في فرض أن الحكم الواقعي لصلاة الجمعة هو الحرمة. وإذا تبين لنا الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري من ناحية الغرض الذي يعود إلى المكلف والغرض الذي يترتب على مجرد الجعل، فيمكن المناقشة فيما ذهب إليه الشهيد الصدر (رحمه الله) من عدم إمكان تصور غرض يترتب على مجرد الجعل، حيث أوضحنا أنه يوجد غرضان يترتبان على الجعل وهما: التنجيز والتعذير، المترتبان على نفس جعل الحكم الظاهري، والمصلحة المترتبة على الاستناد من المكلف على الجعل للحكم الظاهري، فكلا الغرضين في طول الجعل، ولكن أحدهما يترتب على نفس الجعل، والآخر يترتب على الاستناد على الجعل، والحكم الظاهري مع هذه المصلحة يكون

بحاجة إذن في تصوير الحكم الظاهري إلى افتراض أن مبادئه ليس من المحتوم تواجدها في متعلقه بالخصوص، لئلا يلزم التضاد، ولكنها في نفس الوقت ليست قائمة بالجعل فقط، لئلا يلزم تفرغ الحكم الظاهري من حقيقة الحكم، وذلك بأن نقول: إن مبادئ الأحكام الظاهرية هي نفس مبادئ الأحكام الواقعية^(١).

(١) فالسيد الشهيد (رحمه الله) بعد إشكاله على كلام السيد الخوئي (رحمه الله) بأنه لا يمكن تصور الملاك في نفس جعل الحكم الظاهري، يستدرك بأن ما أفاده السيد الخوئي (رحمه الله) فيه شيء من الصحة من جهة أن ملاك الحكم الظاهري ليس في متعلق الحكم، إلا إنه خاطئ في افتراض وجود الملاك في نفس الجعل، بل إن ملاك الحكم الظاهري هو نفس ملاك الحكم الواقعي، وتوضيح رأي السيد الشهيد (رحمه الله) يتوقف على نقاط ثلاثة:

النقطة الأولى: إذا كان الغرض تكوينياً، فإنه يكون مراداً بالإرادة التكوينية، فلو اشتبه هذا الغرض التكويني الذي تعلق به الإرادة التكوينية بين أشياء أخرى، كما لو اشتبه جوهر ثمين بين أحجار متعددة على إنسان بسبب الظلمة، فتحصيل هذا الجوهر المشتبه الذي هو غرض تكويني تعلق به الإرادة التكوينية يوجب توسيع محركة هذا الغرض، ولما كان الجوهر مردداً بين أن يكون الحجر الأول أو الثاني أو الثالث أو الرابع، فيحتمل انطباق الجوهر على الحجر الأول، وعلى الحجر الثاني، والثالث، وهكذا، فهذا الغرض - وهو تحصيل الجوهر - تتوسع محركته فيدعو إلى أن نأخذ الحجر الأول الذي يحتمل انطباق الجوهر عليه ونفحصه، كما يدعو إلى أن نأخذ الحجر الثاني، ونتحقق منه لاحتمال انطباق الجوهر عليه، وكذلك فإن تحصيل هذا الغرض يدعو إلى أن نأخذ الحجر الثالث ونفحصه، وهكذا حتى نتحقق من جميع الأحجار، ففي هذه الحالة توسعت محركة هذا الغرض، وليس معنى هذا أن كل حجر من الأحجار صار جوهرًا، فالغرض لا

موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال باعتبار الغرض المترتب على المراد، وهو الاستناد، فلا يلزم أن تكون المصلحة في متعلق الحكم وهو العمل، حتى يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال. وبهذا البيان يندفع ما أورده السيد الشهيد (رحمه الله) على جواب السيد الخوئي (رحمه الله).

وتوضيح ذلك: أنّ كلّ حرمة واقعية لها ملاك اقتضائي، وهو المفسدة والمبغوضية القائمتان بالفعل، وكذلك الأمر في الوجوب، وأما الإباحة فقد تقدم في الحلقة السابقة أنّ ملاكها قد يكون اقتضائياً وقد يكون غير اقتضائي؛ لأنها قد تنشأ عن وجود ملاك في أن يكون المكلف مطلق العنان، وقد تنشأ عن خلوّ الفعل المباح من أيّ ملاك.

يتوسع، لكن محركة هذا الغرض هي التي تتوسع، وهذه المحركة تعني العمل بجميع المحتملات، ففي مثالنا نأخذ بجميع احتملات الجوهر، وهي: الحجر الأول والثاني والثالث والرابع، فإرادة الإنسان لم تتعلق بأخذ جميع الأحجار إنما تعلقت إرادته بأخذ الجوهر فقط، وأخذ الجوهر هو الغرض التكويني الذي تتعلق به الإرادة التكوينية.

وكذلك الحال في الإرادة التشريعية، فإذا تعلقّت الإرادة التشريعية بفعل من الأفعال لوجود مصلحة فيه لا يرضى الشارع بتفويتها، واشتبه هذا الفعل بغيره، فالمحركة في هذه الحالة تتوسع لتشمل جميع المحتملات دون أن تتوسع نفس المصلحة، فلو كان لدينا (٥٠) حالة اشتبهت فيها المباحات بالواجبات، وفرض أنّ الواجب منها واقعاً هو (٢٠) حالة، وتعلقّت الإرادة التشريعية للمولى بتحصيل المصالح الموجودة في هذه الواجبات بحيث لا يرضى بتفويتها، فإذا اشتبهت هذه الواجبات بغيرها، فإن محركة الغرض التشريعي تتوسع بحيث يلزم العمل بجميع المحتملات لهذا الغرض.

وبعبارة أخرى: إن الشارع يحكم بوجوب كل محتمل الوجوب، لا أن المصلحة المترتبة على متعلق الوجوب الواقعي في (٢٠) حالة تتوسع لتشمل جميع المحتملات الأخرى، بل خصوص محركة هذا الغرض توسعت بحيث يحكم المولى بوجوب جميع المحتملات الـ(٥٠).

وهكذا إذا كان الحكم التشريعي هو الحرمة المترتبة على المفسدة التي لا يرضى الشارع بوقوع المكلف فيها، فإذا اشتبهت هذه المفسدة بالمباحات فإن محركة هذا الغرض التشريعي تتوسع فيحكم الشارع بحرمة كل محتمل الحرمة، دون أن يعني هذا توسع الغرض، وإلا فالمفسدة المترتبة على المحرمات الواقعية لم تتوسع لتشمل

وعليه فإذا اختلطت المباحات بالمحرّمات ولم يتميز بعضها عن البعض، لم يؤد ذلك إلى تغيير في الأغراض والملاكات والمبادئ للأحكام الواقعية، فلا المباح بعدم تمييز المكلف له عن الحرام يصبح مبغوضاً، ولا الحرام بعدم تمييزه عن المباح تسقط مبغوضيته، فالحرام على حرمة واقعاً ولا توجد فيه سوى مبادئ الحرمة، والمباح على إباحته ولا توجد فيه سوى مبادئ الإباحة.

بقية الحالات المشتبهة، فلو فرض إن لدينا (٢٠) حالة محرمة واقعاً مشتبهة مع (٣٠) حالة مباحة، وحكم الشارع بحرمتها جميعاً، فالغرض التشريعي المتمثل في المفسدة المترتبة على الفعل المنهي عنه لم يتوسع، ولكن محركية هذا الغرض التشريعي المشتبه بغيره تتوسع لتشمل جميع الحالات المشتبهة، فيحكم الشارع بالحرمة في كل مشتبه الحرمة.

النقطة الثانية: فسّر التزاحم بثلاث معانٍ:

١ - التزاحم الملاكي: وهذا الاصطلاح للشيخ الآخوند (رحمه الله)، كما لو كان هناك ملاكان في فعل واحد (المصلحة والمفسدة)، بحيث إن المصلحة تؤثر في جعل الوجوب وتؤثر المفسدة في جعل الحرمة، ويمكن التمثيل لهذا النحو من التزاحم بباب التعارض، فلو ورد دليل يدل على وجوب صلاة الجمعة، وورد دليل آخر يدل على حرمتها، فيحصل حينئذ التعارض بين هذين الدليلين، فما يدل على الوجوب يكشف عن وجود المصلحة في الفعل، وما يدل على الحرمة يكشف عن وجود المفسدة، فيحدث تزاحم بين ملاك الوجوب وملاك الحرمة، في تأثير الأول في جعل الوجوب، وتأثير الثاني في جعل الحرمة، وهذا غير ممكن، فلذلك لا بد في المقام من تقديم أقوى الدليلين دلالة أو مضموناً من الآخر، فيتحدد الحكم بحسب الدليل الأقوى.

٢ - التزاحم الحكمي: وهو من اصطلاحات المحقق النائيني (رحمه الله)، فإذا كان هناك حكمان يتعلق أحدهما بعمل والآخر يتعلق بعمل آخر لكن المكلف في مقام الامتثال لا يمكنه الجمع بين الحكمين، فمثلاً: لو تعلق حكم بوجوب إنقاذ الغريق، وتعلقت الحرمة بتصرف المكلف في أرض ملك للغير بغير إذنه، ففي هذه الحالة إذا أراد المكلف أن يمثل الوجوب فلا بد أن يتصرف في الأرض المملوكة

غير أن المولى في مقام التوجيه للمكلف الذي اختلطت عليه المباحات بالمحرّمات بين أمرين: إما أن يُرخصه في ارتكاب ما يحتمل إباحته، وإما أن يمنعه عن ارتكاب ما يحتمل حرّمته. وواضح أن اهتمامه بالاجتناب عن المحرّمات الواقعية يدعوه إلى المنع عن ارتكاب كلّ ما يحتمل حرّمته، لا لأنّ كلّ ما يحتمل حرّمته فهو مبغوض وذو مفسدة، بل لضمان الاجتناب عن المحرّمات الواقعية الموجودة ضمنها، فهو منع ظاهري ناشئ من مبغوضية المحرّمات الواقعية والحرص على ضمان اجتنابها.

للغير بالغصب، وهذا حرام، وإذا أراد أن يمثل الحرمة فسيكون عاجزاً عن إنقاذ الغريق، فالمكلف في هذه الحالة يكون عاجزاً عن الجمع بين التكليفين في مقام الامتثال، وهنا يترجح الأهم ملاكاً من الحكمين على الآخر، فلو فرض إن وجوب إنقاذ الغريق أهم ملاكاً من حرمة التصرف في الأرض المملوكة للغير، فيكون هذا التكليف الأهم فعلياً في ذمة المكلف، أما التكليف الآخر فلا يكون فعلياً بالرغم من بقاء ملاكه، والشارع هو الذي يحدد أهمية الحكم بالنسبة إلى غيره من الأحكام بحسب الأدلة الشرعية.

٣ - التزاحم الحفظي: وهو من اختراعات السيد الشهيد (رحمه الله)، فعندما تشبه ملاكات الأحكام بعضها ببعض لدى المكلف، وتزاحم في مقام الحفظ من قبل المولى، فيحافظ المولى على الملاك الأهم من هذه الملاكات المشتبهة ومن هنا سماه بالتزاحم الحفظي، فمثلاً لو كان عندنا (٥٠) حالة مشتبهة بين الوجوب والإباحة الاقتضائية الناشئة من المصلحة، فينشأ في هذه الحالة تزاحم في مقام الحفظ بين الملاكات، فهل يحافظ المولى على ملاكات الوجوب في هذا المشتبهات ويجعل الوجوب للكل؟ ويضحي بالملاكات الترخيضية أو يحافظ على ملاكات الإباحة ويجعل الإباحة للكل ويضحي بالملاكات الإلزامية، فلو كان اهتمام المولى منصباً على ملاكات الوجوب فإنه سيخضعكم بوجوب كل هذه المشتبهات، أما إذا كان اهتمامه بملاكات الإباحة أكثر على أساس نشوئها عن المصلحة فيحكم حينئذ بإباحة كل المشتبهات، وهكذا في المشتبهات بين الحرمة والإباحة. فالحكم في التزاحم الحفظي يتحدد بحسب اهتمام المولى بأحد الملاكات المشتبهة للأحكام الواقعية.

وفي مقابل ذلك إن كانت الإباحة في المباحات الواقعية ذات ملاك لا اقتضائي فلن يجد المولى ما يحول دون إصدار المنع المذكور، وهذا المنع سيشمل الحرام الواقعي والمباح الواقعي أيضاً إذا كان محتمل الحرمة للمكلف، وفي حالة شموله للمباح الواقعي لا يكون منافياً لإباحته، لأنه - كما قلنا - لم ينشأ عن مبغوضية نفس متعلقة، بل عن مبغوضية المحرمات الواقعية والحرص على ضمان اجتنابها.

النقطة الثالثة: الإباحة على قسمين:

- (أ) إباحة اقتضائية: إذا كانت ناشئة من وجود مصلحة في ترك المكلف مطلق العنان، وحرراً في الفعل أو الترك.
- (ب) إباحة لا اقتضائية: فيما إذا كان الفعل خالي عن المصلحة والمفسدة فهذا الخلو يؤدي إلى جعل الإباحة.

فالتزاحم الحفظي الذي يحصل بين الإباحة والوجوب في المشتبهات بين الوجوب والإباحة، وهكذا في التزاحم الحاصل بين الإباحة والحرمة في المشتبهات بين الحرام والحلال لا بد أن يكون بين الإباحة الاقتضائية وبين الوجوب أو بينها وبين الحرمة، وإلا فالإباحة اللا اقتضائية لا تتزاحم في مقام الحفظ مع الملاكات الأخرى لخلوها عن الملاك، أي يجب أن تكون الإباحة ناشئة عن المصلحة وهذه المصلحة هي التي تؤدي إلى جعل الإباحة، فإذا اشتبهت هذه المصلحة بالمصلحة التي تؤدي إلى جعل الوجوب، فتكون هذه الحالة مورداً للتزاحم الحفظي، فتتوسع محركة الغرض الأهم ويفرض أنه الوجوب ليشمل الحالات المشتبهة. وهكذا إذا اشتبهت الإباحة بالحرمة، فيجب أن تكون الإباحة التي اشتبهت معها المفسدة الموجودة في الحرمة، اقتضائية، أي ناشئة من المصلحة، فيحدث تزاحم بين ملاك كل من الحكمين، فيتقدم الحكم الأهم ملاكاً على الآخر، وتتوسع محركة هذا الغرض الأهم فيجعل المولى الحكم لكل المحتملات.

وبعد أن اتضحت هذه النقاط الثلاث نأتي إلى دفع شبهة التضاد، فنطبق ما تقدم في الشبهات الوجوبية، فلو كان لدينا (٥٠) حادثة مشتبهة بين الوجوب والإباحة. فعلى أساس النقطة الثالثة: أن الإباحة المشتبهة بغيرها من الأحكام الإلزامية يجب أن تكون اقتضائية. وعلى أساس النقطة الثانية: التزاحم الموجود بين الملاكات في هذه

وأما إذا كانت الإباحة الواقعية ذات ملاك اقتضائي، فهي تدعو - خلافاً للحرمة - إلى الترخيص في كل ما يحتمل إباحته، لا لأن كل ما يحتمل إباحته ففيه ملاك الإباحة، بل لضمان إطلاق العنان في المباحات الواقعية الموجودة ضمن محتملات الإباحة، فهو ترخيص ظاهري ناشئ عن الملاك الاقتضائي للمباحات الواقعية والحرص على تحقيقه.

المسألة هو تزاحم حفظي، بمعنى أن المولى يحاول أن يحافظ على أحد الملاكين: ملاك الوجوب في هذه المشتبهات وملاك الإباحة، ويتحدد الملاك الأهم لأحد هذين الحكمين بحسب درجة اهتمام المولى بهذا الملاك أو ذاك، فيحكم بوجوب جميع المشتبهات إذا كان اهتمامه بملاك الوجوب أكبر من اهتمامه بملاك الإباحة أو بالعكس، ويتحدد اهتمام المولى بأحد الملاكين بحسب الاستفادة من الأدلة الشرعية. وعلى أساس النقطة الأولى: أن محركية الغرض التشريعي تتوسع لتشمل الأخذ بجميع المشتبهات، فإذا كان المولى يهتم بحفظ ملاكات الوجوب، فيحكم بوجوب جميع المشتبهات، أي أن محركية هذا الملاك توسعت دون أن يعني هذا توسع الملاك في الواقع، ولكن إن كان الحكم الواقعي لـ (٢٠) حادثة هو الوجوب، فكيف أصبح حكم جميع الـ (٥٠) حادثة هو الوجوب؟

والجواب: أن ملاك الوجوب - الذي هو الغرض التشريعي الأهم - لم يتوسع إنما توسعت محركية ملاكات الوجوب لتشمل كل المشتبهات، فجعل المولى الوجوب لجميع المشتبهات، هذا إن فرضنا اهتمام المولى بملاكات الوجوب على حساب ملاكات الإباحة. أما لو فرض أن اهتمام المولى بملاكات الإباحة كان أكبر من اهتمامه بملاكات الوجوب، فهنا أيضاً تتوسع محركية ملاك الإباحة، فيحكم المولى بإباحة كل المشتبهات، فلو كان هناك (٥٠) حادثة مشتبهة، (٢٠) منها واجبة و(٣٠) مباحة واقعاً، فمحركية الملاك الأهم تتوسع، فيحكم المولى بإباحة كل هذه المشتبهات، والحال أن المباحات منها واقعاً هي (٣٠) حادثة فقط، ولكن لما كانت ملاكاتها أهم من ملاكات الوجوب، فإنها كأغراض تشريعية تتوسع محركيتها لتشمل كل الحالات المشتبهة فيحكم بإباحتها جميعاً.

فالمولى إذا غلب أهمية ملاك الوجوب، فيحكم بوجوب جميع المحتملات

وفي هذه الحالة يَزِنُ المولى درجة اهتمامه بمحرّماته ومباحاته، فإن كان الملاك الاقتضائي في الإباحة أقوى وأهمّ رخص في المحتملات، وهذا الترخيص سيّشمل

الـ(٥٠)، ففي الموارد التي لم يكن حكمها الواقعي هو الوجوب، وهي (٣٠) حادثة، فهذا يعني أن المولى جعل حكماً ظاهرياً بالوجوب بالنسبة لها، وهذا لا يستلزم اجتماع الضدين في حالة اختلاف الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي، كما لا يستلزم اجتماع المثليين في حالة تطابق الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي، وذلك لأن محرّكية ملاك الوجوب توسعت وشملت الـ(٣٠) حادثة الأخرى، أما نفس ملاك الوجوب فلم يتوسع ويصبح سارياً في الحوادث المباحة في الواقع.

وهذا الوجوب الذي نشأ من توسع محرّكية الـ(٢٠) حادثة الواجبة في الواقع معناه أن الحكم الظاهري نشأ من نفس ملاكات الحكم الواقعي الموجودة في الـ(٢٠) حادثة الواجبة واقعاً، فلا يكون ناشئاً من ملاك آخر حتى يستلزم اجتماع المثليين في حالة التطابق ولا أن هذا الملاك توسع وشمل الـ(٣٠) حادثة المتبقية ليلزم من هذا اجتماع الضدين، فملاك الإباحة في الـ(٣٠) حادثة المباحة في الواقع، وملاك الوجوب في الـ(٢٠) حادثة الواجبة في الواقع، يبقى على حاله لكن المحرّكية توسعت للمحافظة على الغرض الأهم، ولهذا حكم المولى بوجوب الجميع، كما إن اشتباه الجوهر الواحد يوجب أن يأخذ الإنسان كل الأحجار ويتحقق منها، فالـ(٢٠) حادثة الواجبة واقعاً صارت سبباً لوجوب كل المحتملات الـ(٥٠)، فالوجوب في الـ(٣٠) حادثة المتبقية نشأ من ملاكات الوجوب الموجودة في الـ(٢٠) حادثة.

ونفس الكلام المتقدم يأتي لو مثلنا لذلك باشتباه الحرمة بالإباحة، فالمولى إما أن يهتم بحفظ ملاك الحرمة المتمثل في المفسدة، أو ينصب اهتمامه على حفظ ملاكات الإباحة التي يجب أن تكون اقتضائية وناشئة من المصلحة، فلو اشتبهت (٥٠) حادثة بين الحرمة والإباحة، فهنا أيضاً تأتي مسألة التزاحم الحفظي، فيكون جعل الحكم الظاهري تابعاً لاهتمام المولى بأحد الملاكين، وأيضاً تتوسع محرّكية الغرض التشريعي الأهم لتشمل جميع المشتبهات، ولا يلزم على هذا اجتماع الضدين، ولا اجتماع المثليين.

المباح الواقعي والحرام الواقعي إذا كان محتمل الإباحة، وفي حالة شموله للحرام الواقعي لا يكون منافياً لحرمة؛ لأنه لم ينشأ عن ملاك للإباحة في نفس متعلقه، بل عن ملاك الإباحة في المباحات الواقعية والحرص على ضمان ذلك الملاك. وإذا كان ملاك المحرمات الواقعية أهمّ منع من الإقدام في الاحتمالات ضماناً للمحافظة على الأهم.

وهكذا يتضح أنّ الأحكام الظاهرية (خطابات تعين الأهم من الملاكات والمبادئ الواقعية حين يتطلب كل نوع منها الحفاظ عليه بنحو ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر).

وبهذا اتضح الجواب على الاعتراض الثاني، وهو: أنّ الحكم الظاهري يؤدي إلى تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، فإنّ الحكم الظاهري وإن كان قد يسبب ذلك، ولكنّه إنّما يسببه من أجل الحفاظ على غرض أهمّ^(١).

(١) ثبت فيما تقدم أن الحكم الظاهري جعل للحفاظ على ملاكات الأحكام الواقعية، ففي مورد الأصول العملية - مثلاً - عندما تجعل الإباحة أو البراءة فهذه الإباحة الناشئة من المصلحة تكون بنظر المولى أهم من الملاكات الإلزامية، فلو فرضنا أن هناك (٥٠) حادثة منها (٢٠) حكمها الواقعي إلزامي، و(٣٠) حكمها الواقعي هو الإباحة، فالمولى - ولأجل الاهتمام بالمصلحة الترخيضية - يحكم بإباحة كل محتمل الوجوب، أو يحكم بإباحة كل محتمل الحرمة، ففي هذه الحالة وعند مطابقة الأصل مع الواقع، حيث فرضنا أن (٣٠) حادثة من أصل (٥٠) محكومة بالإباحة فلا يوجد حينئذ تفويت للمصلحة، وأما في الموارد الأخرى (٢٠) المحكومة بالحكم الإلزامي، فإن الحكم بالإباحة الظاهرية فيها سيوقع المكلف في المفسدة إذا كان الحكم الواقعي هو الحرمة، ويفوت المصلحة على المكلف لو كان الحكم الواقعي هو الوجوب، هذا بحسب الاعتراض الثاني على جعل الحكم الظاهري.

إلا إن الشهيد الصدر (رحمه الله) يرى أنه ما دامت المصلحة الترخيضية أهم من الملاك الإلزامي فلا يوجد إشكال لجهة وقوع المكلف في المفسدة، لأن الشارع يضحى بالمهم في سبيل الأهم، والمهم في المثال هو الملاكات الإلزامية والأهم هو

شبهة تنجز الواقع المشكوك:

وأما الاعتراض الثالث فقد أُجيب: بأنّ تصحيح العقاب على التكليف الواقعي الذي أخبر عنه الثقة بلحاظ حجّية خبره لا ينافي قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ المولى حينما يجعل خبر الثقة حجّةً يعطيه صفة العلم والكاشفية اعتباراً على

ملاكات الإباحة، وهذا لا يستلزم نقض الغرض، لأنّ المولى ولأجل الحفاظ على الملاكات الترخيضية ضحى بالملاكات الإلزامية، هذا بالنسبة للأصول العملية.

وأما ما يتعلق بالأمانة فنفرض أن اهتمام المولى بالحكم الظاهري ناشئ من كاشفية الأمانة عن الواقع، أي أنه - وبتعبير السيد الشهيد (رحمه الله) - ناشئ من الاهتمام بقوة الاحتمال، فالحكم الذي يكون مطابقاً لمؤدى الأمانة يكون احتمالاً أقوى من الاحتمال الذي يكون على خلاف هذا المؤدى، وحيث إنّنا فرضنا أن الأمانة غالباً ما تطابق الواقع، فالشارع يجعل حكماً ظاهرياً بالحجّية للأمانة، فلو فرض وجود (٥٠) حادثة، وقامت الأمانة المطابقة للواقع على حكم (٤٠) حادثة من هذه الحوادث، وكانت الأمانة في الـ (١٠) حوادث الأخرى مخالفة للواقع، ففي هذه الحالة وبسبب اهتمام المولى بالأحكام الواقعية المطابقة لمؤدى الأمانة يجعل الشارع حكماً ظاهرياً بالحجّية للأمانة، وهذا الاهتمام من قبل المولى بالأحكام الواقعية نشأ من قوة الاحتمال، أي نتيجة غلبة إصابة ومطابقة الأمانة للواقع، فتكون الأمانة مطلقاً حجة سواء كانت مطابقة للواقع أو مخالفة له، فلو كانت هذه الأمانة المخالفة للواقع قائمة على نفي حكم إلزامي وكانت (١٠) من الموارد محكومة بحكم إلزامي، فهل إن جعل الحجّية للأمانة كان سبباً في وقوع المكلف في المفسدة لو كانت هذه الحوادث الـ (١٠) حراماً في الواقع؟ أو إنه سبب لتفويت المصلحة عليه لو كانت الحوادث الـ (١٠) واجباً في الواقع؟

الجواب على هذا اتضح مما تقدم، حيث إن الأمانة لما كانت إصابتها ومطابقتها للواقع أكبر من خطئها في ذلك، فإن جعلها حجة لا يستلزم نقض الغرض ولو استلزم إيقاع المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة عليه، لأنّ المهم عقلاً هو الحفاظ على الغرض الأهم ولو تطلب هذا التضحية بالأقل أهمية، لأنّ اهتمام المولى ما دام منصباً على الأحكام الواقعية التي تصيها الأمانة وتوافقها غالباً، فلا مانع عقلاً من

مسلك الطريقة المتقدم، وبذلك يخرج التكليف الواقعي عن دائرة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنه يصبح معلوماً بالتعبد الشرعي، وإن كان مشكوكاً وجداناً^(١).

جعل الحجية للأمانة مطلقاً وإن أوجب هذا الإيقاع في المفسدة أو تفويت المصلحة أحياناً، لأن هذا الجعل يحافظ على الملاكات الأهم، وهي الأحكام الواقعية التي تصيها الأمانة..

(١) من المعروف بين الأصوليين في موارد عدم العلم بالحكم الواقعي أن المكلف إذا خالف تكليفاً غير معلوم، فإن العقل يحكم بقبح العقاب على هذه المخالفة، وهذا هو مفاد القاعدة المعروفة بـ(قبح العقاب بلا بيان) أي بلا علم، فمثلاً: إذا قامت الأمانة أو قام الأصل - كالأستصحاب - على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة بعد العلم بوجوبها في عصر الظهور والشك في بقاء هذا الوجوب، فهنا مع قيام الأمانة أو الأصل على التكليف يكون موضوع حكم العقل بعدم العقاب ثابت ومتحقق، بسبب عدم العلم والبيان، في حين أن جعل الحكم الظاهري في مورد الأمانة أو الأصل يستلزم انتفاء هذا الحكم العقلي، بالرغم من تحقق موضوعه، مع أن الحكم مترتب على الموضوع ترتب المعلول على العلة، لأن معنى حجية الأمانة أو الأصل أن الحكم الثابت بهما يكون منجزاً، فإذا خالف المكلف هذا التكليف، فإن عقابه يكون حسناً بسبب هذه المخالفة، وهذا يعني انتفاء حكم العقل بقبح العقاب بالرغم من تحقق موضوعه، وهذا غير معقول، لأنه يستلزم تخصيص الحكم العقلي، وهو مستحيل، فإذا جعل الحكم الظاهري مستحيل.

وأجاب المحقق النائيني (رحمه الله) عن هذه الإشكالات: بأن جعل الحكم الظاهري لا يستلزم التخصيص، بل يضيق موضوع حكم العقل بقبح العقاب (الذي هو عدم العلم)، حيث إن الشارع اعتبر الأمانة أو الأصل المحرز علماً وكشفاً تاماً، فالشارع تصرف في الموضوع واعتبر الأمانة التي تفيد الظن والكشف الناقص كشفاً تاماً وعلماً، فينتفي موضوع حكم العقل تعبداً، وهذا ليس من قبيل التخصيص الذي يكون فيه الموضوع ثابتاً والحكم منتفياً، بل عند ورود الأمانة أو الأصل المحرز ينتفي الحكم العقلي بقبح العقاب بسبب انتفاء الموضوع تعبداً، فعدم العلم الذي اقترن بالأمانة أو الأصل خرج من موضوع الحكم العقلي، حيث إن

ونلاحظ على ذلك: أن هذه المحاولة إذا تمت فلا تجدي في الأحكام الظاهرية المجرولة في الأصول العملية غير المحرزة، كأصالة الاحتياط، على أن المحاولة غير تامة^(١). كما يأتي إن شاء الله تعالى.

والصحيح: أنه لا موضوع لهذا الاعتراض على مسلك حق الطاعة، لما تقدم من

الشارع تصرف في الموضوع فضيق (عدم العلم) ليكون مختصاً بحالة ما لو لم تقم أمانة أو أصل محرز على التكليف، فعندئذ فقط يكون العقاب قبيحاً، أي أن المقصود بالعلم الذي يقبح العقاب في حالة عدمه هو الأعم من العلم الوجداني والعلم التعبدي، فعند عدم العلم بالتكليف أو عدم قيام أمانة جعلها الشارع علماً تعبداً يكون العقاب قبيحاً.

(١) فلو سلم بصحة جواب المحقق النائيني (رحمه الله)، فإنه إنما يكون تاماً في مورد الأمارات والأصول المحرزة فقط، فالأمانة اعتبرها الشارع علماً تعبداً، فيخرج التكليف الذي قامت الأمانة على ثبوته من مورد قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، لأن الأمانة اعتبرت علماً تعبداً، ولهذا فإن موضوع الحكم العقلي يكون منتفياً.

وأما الأصل المحرز فيمكن القول: إن الشارع أنزل احتمال المشكوك بمنزلة القطع، في حين أنه لا يوجد أي نحو من أنحاء التنزيل في الأصول غير المحرزة وغير التنزيلية، على الرغم من تنجز التكليف بقيام الأصل غير المحرز على ثبوته كما في أصالة الاحتياط، فمثلاً: لو علم المكلف إجمالاً بوجوب الصلاة عليه، إلا إنه لا يعلم هل تجب عليه قصراً أو تماماً، ففي هذه الحالة وعملاً بأصالة الاحتياط يجب عليه أن يصلي قصراً وتاماً، مع أن وجوب القصر محتمل وغير معلوم، فموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بالنسبة لوجوب القصر موجود، وهكذا في الطرف الثاني، فليس لدينا علم في أطراف المعلوم بالإجمال - وهو وجوب الصلاة - أي إن موضوع قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) متحقق، ومع ذلك فالحكم العقلي بقبح العقاب منتفٍ، بسبب جريان أصالة الاحتياط في جميع أطراف العلم الإجمالي، فالقصر - مثلاً - إذا تركه المكلف، وكانت الصلاة قصراً في الواقع، فإنه يكون مستحقاً للعقاب، وكذلك الكلام لو ترك التمام

أن هذا المسلك المختار يقتضي إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً^(١).
وقد تلخص مما تقدم: أن جعل الأحكام الظاهرية ممكن.

وكان ثابتاً في الواقع^(٥).

فما أجاب به المحقق النائيني (رحمه الله) عن الإشكال المذكور ليس صحيحاً في حالة الأصول العملية غير المحرزة لعدم وجود ظن ينزل منزلة العلم، فكل طرف من أطراف العلم الإجمالي هو مجرد احتمال لا يفيد العلم، ولا ينزل بمنزلته، فلماذا يجب الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال، وتخرج هذه الأطراف عن موضوع قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)؟ ففي الطرف الأول لا يوجد إلا مجرد احتمال وجوب القصر واقعاً، فكيف يتنجز به التكليف ويحسن العقاب على مخالفته؟ مع أنه لم ينزل بمنزلة العلم من قبل الشارع، وكذلك الحال في الطرف الثاني، فالحكم بوجوب الاحتياط واستحقاق العقاب على المخالفة رغم أن المورد موضوع لحكم العقل بقبح العقاب يستلزم التخصيص في حكم العقل، لانتفاء الحكم بالرغم من تحقق الموضوع، وهذا محال.

فجواب المحقق النائيني (رحمه الله) لو سلم يكون صحيحاً في الإمارات والأصول العملية المحرزة دون الأصول العملية غير المحرزة.

(١) فمحصل جواب السيد الشهيد (رحمه الله) على الشبهة الثالثة يتلخص في: عدم الإقرار بصحة قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) رأساً، بل يذهب (رحمه الله) إلى حسن العقاب على مخالفة التكليف المنكشف بأي نحو من أنحاء الانكشاف سواء كان كشفاً تاماً أو كشفاً ناقصاً، وسواء كان ظناً أو شكاً أو وهماً فمجرد احتمال للتكليف منجز، حيث لا تجري قاعدة قبح العقاب إلا في مورد واحد وهو القطع بعدم التكليف، فإذا قطع المكلف بانتفاء التكليف الإلزامي،

(٥) ليس الكلام في وجوب الموافقة الاحتمالية بسبب استلزام الترخيص في كلا طرفي العلم الإجمالي للتخصيص بمخالفة القدر الجامع واستحقاق العقاب على مخالفة هذا المعلوم بالإجمال، فالترخيص للمكلف بترك صلاة القصر وصلاة التمام يستلزم الترخيص بترك القدر الجامع، إنما محل الكلام في جريان الاحتياط بوجوب الموافقة القطعية بإتيان كلا الطرفين في المثال.

الأمارات والأصول:

تنقسم الأحكام الظاهرية إلى قسمين:

أحدهما: الأحكام الظاهرية التي تُجعل لإحراز الواقع^(٥).

وهذه الأحكام تتطلب وجود طريق ظني له درجة كشف عن الحكم الشرعي، ويتولى الشارع الحكم على طبقه بنحو يلزم على المكلف التصرف بموجبه. ويسمى الطريق بـ(الأمانة)، ويسمى الحكم الظاهري بـ(الحجبية) من قبيل حجية خبر الثقة.

والقسم الآخر: الأحكام الظاهرية التي تُجعل لتقرير الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك^(١).

فالعقل يحكم بقبح العقاب في هذه الحالة، حتى ولو كان التكليف المقطوع بعدمه ثابتاً في الواقع، ما دام هذا التكليف غير واصل للمكلف لا بالقطع أو الظن ولا حتى بنحو الشك أو الوهم، وعلى هذا الأساس فقط يحكم العقل بقبح العقاب على مخالفة التكليف غير المنكشف.

فعلى قول السيد الشهيد (رحمه الله) بتنجز التكليف عند القطع أو الظن أو الشك أو حتى الوهم بوجود التكليف في الواقع، فإن العقل يحكم بحسن العقاب على مخالفة التكليف المنكشف ولو بالظن والاحتمال، ولذلك فعند قيام الأمانة أو الأصل على التكليف فإن حكم العقل باستحقاق العقوبة لا يتغير، ولا يستلزم هذا تخصيص الحكم العقلي، بل يكون تأييداً لحكم العقل باستحقاق العقاب، فشيبة تنجز الواقع المشكوك وتخصيص حكم العقل لا ترد على مبنى الشهيد الصدر (رحمه الله) المعبر عنه بـ(مسلك حق الطاعة). نعم، هذه الشيبة ترد على مبنى من يقول بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان).

(١) الحكم الظاهري هو: «الحكم الذي جعل في ظرف الشك بالحكم الواقعي»، أي أنه جعل للجاهل بالحكم الواقعي، وهو ينقسم إلى قسمين:

(٥) تعبير المصنف (رحمه الله) بـ(إحراز الواقع) يفهم منه: أن الأحكام الظاهرية هي التي تحرز الواقع، مع أن جعل الحكم الظاهري مترتب على إحراز الأمانة للواقع، لا أن الإحراز مترتب على الجعل.

ولا يراد بها إحرازه، وتسمى بـ(الأصول العملية).

[رأي الشيخ النائيني (قده):]

ويدو من مدرسة المحقق النائيني (قدس سرّه) التمييز بين هذين القسمين على أساس ما هو المجمعول الاعتباري في الحكم الظاهري، فإن كان المجمعول هو الطريقية

أ) الحكم الظاهري المجمعول في مورد الأمارات الذي لوحظ في جعله الكشف والطريقية إلى الواقع، مثل: جعل الحجية لخبر الثقة، بلحاظ أن خبر الثقة كاشف عن الحكم الواقعي. وهكذا في الحجية التي تجعل للظهور، حيث لوحظ فيها كشف الظهور عن مراد المتكلم والحكم الظاهري في مورد الأمارات هو الحجية.

ب) الحكم الظاهري المجمعول في مورد الأصول العملية الذي جعل لتعيين وتحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك، أي أنه جعل في ظرف استتار الحكم الواقعي دون أن يلحظ فيه جانب الكشف والإحراز للواقع، مثل: أصالة البراءة، وأصالة الإباحة، والاستصحاب، وأصالة الاحتياط، ففي أصالة البراءة يرفع الحكم الواقعي باعتبار أنه مشكوك ومستور بالنسبة للمكلف، وهكذا جعلت الإباحة باعتبار أن الحرمة الواقعية مشكوكة وغير معلومة للمكلف، وكذا في الاستصحاب حيث يحكم ببقاء الحكم السابق المتيقن باعتبار أن البقاء مشكوك ومستور عن المكلف، وهكذا يجعل الوجوب في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي باعتبار أن الوجوب في كل طرف مشكوك وغير معلوم.

الوظيفة العملية هي عبارة عن كيفية التطبيق العملي للحكم الواقعي. وبعبارة أخرى: كيفية التصرف تجاه الحكم الواقعي المشكوك، فمثلاً: الشك في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، يوجب تحير المكلف في مقام العمل، فهل يجب عليه الإتيان بصلاة الجمعة، أي يلزم العمل أم لا يلزم العمل؟ فيجوز ترك هذا التكليف المشكوك. وبتعبير آخر: هل يجب على المكلف العمل وفق الحكم الواقعي المشكوك، أم يجوز له ترك العمل وفق الحكم المشكوك؟ فكيفية التصرف سواء كان عملاً أو تركاً مشكوكة. والشارع عندما يحكم ببقاء الوجوب (لا تنقض اليقين بالشك) فهو يعين للمكلف ما يلزم عليه عمله عند الشك، فالأصول العملية تعين وظيفة المكلف في مقام امتثال الحكم المشكوك.

والكاشفية دخل المورد في (الأمارات). وإذا لم يكن المجمعول ذلك وكان الجعل في الحكم الظاهري متجهاً إلى إنشاء الوظيفة العملية دخل في نطاق (الأصول) (*).

فالقدر الجامع بين الحكم الظاهري في المورد الأول (الأمارات) والمورد الثاني (الأصول العملية) هو أن الحكم مجمعول للجاهل، لكن مرة يلحظ الكشف والإحراز الناقص للحكم الواقعي في هذا الجعل، وذلك في جعل الحكم الظاهري في مورد الأمارات، وأخرى يلحظ استتار وعدم اكتشاف الحكم الواقعي عند جعل هذا الحكم، وهذا الحكم هو مفاد الأصول العملية.

(١) فقد حاولت مدرسة المحقق النائيني (رحمه الله) أن تفرق بين هذين القسمين من الأحكام الظاهرية من ناحية المجمعول ومن ناحية الموضوع، وقبل بيان الفرق من ناحية المجمعول، نذكر أن للقطع أربع خصوصيات:

أ) القطع صفة نفسانية للقاطع، توجب الاستقرار النفسي.

ب) الكاشفية والطريقية إلى الواقع اللتان هما عين القطع، حيث إنهما ذاتيان للقطع من باب الإيساغوجي، لأن القطع هو حضور الشيء لدى العقل، فالكشف تعبير آخر عن القطع، لا أن القطع شيء ثبت له الكاشفية، بل إن نفس القطع بالشيء هو حضور صورته عند العقل، لأن الشيء الموجود حقيقة في الخارج لا يحضر إلى الذهن بنفسه، بل يحضر بمفهومه وصورته العلمية (*).

ج) التحرك العملي على طبق القطع، وهذا التحرك من آثار المقطوع به، لكن لما كان القطع كاشفاً تاماً عن المقطوع به فإن هذا الأثر يترتب على القطع، فإذا كان المقطوع به موافقاً للغرض فإن الإنسان يتحرك نحوه، مثل: القطع بوجود الماء في مكان معين، حيث يتوافق المقطوع به مع غرض العطشان المتمثل في الارتواء بالماء، فيتحرك نحوه، وإذا كان المقطوع به منافراً للغرض، فيتحرك الإنسان عنه لا إليه، مثل: القطع بوجود سبع في الطريق، فهنا المقطوع به ينافر الغرض، وهو سلامة الإنسان، فيتحرك عنه ويهرب من ذلك الطريق. فالتحرك العملي يكون على طبق القطع، وإن كان هذا التحرك العملي في الحقيقة أثر للمقطوع به، وللقطع دخل في

(*) التعبير بـ(حضور الشيء) يشمل العلم الحضورى والحصولي، والفرق بينهما: أن الشيء إذا حضر بصورته في الذهن فهذا هو العلم الحصولي، وأما إذا حضر الشيء بنفسه لدى النفس فيكون العلم حضورياً.

ترتيب هذا الأثر، الذي هو أمر تكويني لا يختلف فيه الإنسان عن الحيوان، فكما أن الإنسان يتحرك طبق علمه وقطعه كذلك الحيوان يتحرك حسب علمه.

(د) لزوم العمل عقلاً على طبق القطع لو كان القطع متعلقاً بالأوامر والنواهي المولوية، ويعبر عن هذه الخصوصية بـ(التنجيز والتعذير)، فلو تعلق القطع بأمر المولى أو نهيهِ فالعقل يحكم بلزوم الامتثال والطاعة، وهذه الخصوصية مختصة بالعلاقات الإنسانية بين الأمر والمأمور وغير موجودة بين الحيوانات.

وبعد اتضاح خصوصيات القطع نأتي إلى كلام المحقق النائيني (رحمه الله) في الفرق بين الحكم الظاهري في مورد الأمارات والحكم الظاهري في مورد الأصول العملية. حيث يرى أن الفرق بينهما من ناحية المجمعول، فالخصوصية الثانية للقطع المتمثلة في الكشف والطريقة جعلت للأمانة، فالحكم الظاهري في مورد الأمانة يعني إعطاء الأمانة صفة الكشف التام والطريقة التامة من قبل المولى، فخير الثقة - مثلاً - كاشف ناقص عن صدور القول أو الفعل أو التقرير عن المعصوم، وهذا الكشف الناقص جعله الشارع كشفاً تاماً في عالم الاعتبار.

وبتعبير آخر أن المولى نفى احتمال الخلاف عن الأمانة بالرغم من أن احتمال الخلاف وعدم مطابقة الواقع موجود وجداناً في الأمانة، فسواء قلت إن الشارع اعتبر هذا الكشف الناقص كشفاً تاماً، أو عبرت بأن الشارع نفى عن الأمانة احتمال مخالفة الواقع في عالم الاعتبار، فالحكم الظاهري المجمعول في الأمارات هو الطريقة والكشف التام، أي الخصوصية الثانية للقطع، فالقطع كاشف تام عن الواقع، وهذا الكشف التام اعتبره الشارع للأمانة.

أما في الأصول العملية المحرزة فيرى المحقق النائيني (رحمه الله): أن الخصوصية الثالثة للقطع - وهي الجري والتحرك العملي على وفق القطع - هو المجمعول بالواسطة في هذا المورد، ومع أنّ التحرك العملي أثر للمقطوع به لكن للقطع تأثير ودخل في ترتيب هذا الأثر، فمثلاً لو كان الماء موجوداً في مكان معين، لكن العطشان ليس له علم بوجود الماء فيه، فهل سيتحرك نحو ذلك المكان في طلبه؟ أو إذا كان سبع موجوداً في الطريق، والمسافر لا يعرف بوجوده، فهل سيهرب منه؟.

الجواب: بالطبع لا، لأنه يشترط في ترتيب هذا الأثر للمقطوع به حصول القطع والعلم، فلا يترتب هذا الأثر عند عدم العلم والقطع. ففي الأصول العملية المحرزة يجعل الجري العملي بواسطة جعل الاحتمال بمنزلة اليقين، وأما في الأصول العملية غير المحرزة التنزيلية فما يترتب بالتنزيل هو أثر الواقع على المشكوك، وأما إذا كانت الأصول صرفة فمن خلال الجعل تترتب الخصوصية الرابعة للقطع وهي التنجيز والتعذير^(٥).

(٥) وأما الفارق بين الأمارات والأصول من ناحية الموضوع، فنقدم له بأن الحكم الظاهري مجعول للجاهل، وبأن الاحكام الظاهرية على قسمين:

الأول: هو الذي لوحظ في جعله للجاهل كاشفيته عن الواقع، وهذا في مورد الأمارات.

الثاني: هو الذي لوحظ في جعله للجاهل استتار الواقع وعدم انكشافه، كما في مورد الأصول العملية.

والمحقق النائيني (رحمه الله) يرى أن الجهل في الحكم المجعول في الأمارات ظرف للحجية، فالحجية جعلت لخبر الثقة - مثلاً - في ظرف الجهل بالحكم الواقعي، أما العالم بالحكم الواقعي فلا تجعل الحجية لخبر الثقة بالنسبة له.

في حين أن الجهل بالحكم الواقعي قيد للموضوع في الأصول العملية، فمثلاً: استصحاب وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة يكون مقيداً بالشك في بقاء الوجوب، فلا يحكم ببقاء الوجوب إلا بوجود هذا القيد. وكذلك عند العلم بوجوب صلاة ما، لكن يشك أن الواجب هل هو القصر أو التمام، ففي هذا المورد تجري أصالة الاحتياط، فالقصر الذي هو من أطراف العلم الإجمالي لا يحكم بوجوبه إلا عند الشك في صلاة القصر، أي أن صلاة القصر التي يشك في وجوبها تكون واجبة، وكذلك الحال بالنسبة للطرف الثاني وهو وجوب التمام. وأيضاً عند الشك في وجوب السورة الذي هو مورد لجريان أصالة البراءة، يحكم بعدم وجوبها، أي أن أصالة البراءة تجري مع وجود هذا القيد وهو الشك في وجوب السورة.

فالشك والجهل قيد لموضوع الحكم الظاهري في مورد الأصول العملية، فإذا كان الحكم الظاهري هو البقاء، فالشك بالبقاء يكون قيداً لهذا الحكم، وإذا كان الحكم الظاهري هو البراءة فالشك في الحكم الواقعي يكون قيداً فيه، وهكذا في أصالة الاحتياط،

وفي هذه الحالة إذا كان إنشاء الوظيفة العملية بلسان تنزيل مؤدَى الأصل منزلة الواقع في الجانب العملي^(١).

أو تنزيل نفس الأصل أو الاحتمال المقوم له منزلة اليقين في جانبه العملي لا الإحرازي فالأصل تنزيل، أو أصل محرز^(٢). وإذا كان بلسان تسجيل وظيفة

(١) بعد ما ذكر المحقق النائيني الفرق بين الأمانة والأصول بما تقدم قسم الأصول إلى المحرزة وغير المحرزة، وقسم غير المحرزة إلى أصول تنزيلية وغير تنزيلية، وأما الأصول التنزيلية فهي التي يترتب أثر الحكم الواقعي على المشكوك بعد تنزيل المشكوك وجعله بمنزلة الواقع، كما في: أصالة الإباحة (كل شيء لك مباح حتى تعلم أنه حرام بعينه)، فعند الشك بحرمة شرب التتن يترتب أثر المباح الواقعي على طبق المشكوك، ولكن بعد تنزيل مشكوك الإباحة والحرمة بمنزلة المباح الواقعي.

(٢) حيث يجعل التحرك العملي في الأصول المحرزة بعد تنزيل الاحتمال وجعله بمنزلة القطع، فيكون الأصل في هذه الحالة أصلاً محرزاً، كما في الاستصحاب الذي جعل فيه احتمال البقاء بمنزلة القطع، فمثلاً: لو شك المكلف في بقاء وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، فيجعل الشارع احتمال البقاء بمنزلة القطع بالبقاء لكن من حيث الجري العملي.

فالشيخ النائيني (رحمه الله) جمع هنا بين نحو من الطريقية وبين كون الاستصحاب أصلاً، حيث نزل احتمال البقاء بمنزلة القطع لا من حيث أنه كاشف، حتى تجعل الطريقية للاستصحاب. بل من جهة الأثر التكويني المترتب على القطع، الذي هو الجري العملي وفق القطع، هذا في الأصول العملية المحرزة. ولذلك فإن الأصل المحرز يكون برزخاً بين الأصل الصرف وبين الأمانة.

فالشك في الحكم الواقعي يكون قيداً لموضوع الحكم بالوجوب، هذا إذا كان مشكوك الوجوب هو أحد أطراف العلم الإجمالي.

فالفارق بين الأمانات والأصول من ناحية الموضوع أن الحجية للأمانة تجعل في ظرف شك المكلف وجهه بالحكم الواقعي. وأما الأصل العملي فهو حكم مجعول للموضوع المشكوك في حكمه الواقعي، فشرب التتن - مثلاً - الذي يشك في حكمه الواقعي يكون مباحاً، وصلاة الجمعة المشكوك في وجوبها في عصر الغيبة تكون محكومة بالبقاء.

عملية محدّدة بدون ذلك فالأصل أصل عملي صرف^(١).
وهذا يعني أنّ الفرق بين الأمارات والأصول ينشأ من كيفية صياغة الحكم
الظاهري في عالم الجعل والاعتبار.

[رأي السيد الشهيد الصدر (رحمه الله):]

ولكنّ التحقيق: أنّ الفرق بينهما أعمق من ذلك، فإنّ روح الحكم الظاهري في
موارد الأمانة تختلف عن روحه في موارد الأصل بقطع النظر عن نوع الصياغة،
وليس الاختلاف الصياغي المذكور إلاّ تعبيراً عن ذلك الاختلاف الأعمق في
الروح بين الحكمين.

(١) ففي الأصول الصرفة، مثل: أصالة البراءة (رفع... ما لا يعلمون) لا يوجد
تنزيل للاحتمال بمنزلة القطع ولا تنزيل للمشكوك بمنزلة الواقع إنما يجعل حكم
ظاهري للمشكوك، ففي أصالة البراءة الشرعية ينفي ويرفع الحكم غير المعلوم
بالنسبة للمكلف، فهذا الرفع يجعل في ظرف الشك وعدم العلم. ويُمثل أيضاً
لأصول الصرفة بأصالة الاحتياط فمحتمل الوجوب يحكم عليه بأنه واجب، فهذا
جعل للحكم من دون تنزيل، فإذا كان محتمل الوجوب أو الحرمة من أطراف العلم
الإجمالي، فيحكم بوجوب أو بحرمة جميع أطراف العلم الإجمالي، فمشكوك
الوجوب يحكم بوجوبه دون أن ينزل منزلة الوجوب الواقعي، ومشكوك الحرمة
يحكم بحرمة دون إنزاله منزلة الحرام الواقعي.

فالمحقق النائيني (رحمه الله) يرى: أن المجمعول في الأمارات هو الطريقية
والكشف التام، أي الخصوصية الثانية للقطع، لكن من حيث انكشاف الواقع. وأما
المجمعول في الأصول المحرزة فهو الكشف لكن من حيث البناء، والإذعان بثبوت
الواقع ويترتب الجري العملي على هذا الكشف التعبدي. وأما المجمعول في الأصل
التنزيلية فهو تنزيل المشكوك بمنزلة الواقع، ويترتب عليه أثر الحكم الواقعي، وهو نوع
من الجري العملي. وإن كان المجمعول مجرد الحكم الظاهري بغير تنزيل فيكون من
الأصول الصرفة، ويترتب عليه التنجيز والتعذير. وبهذا البيان يُفرق الشيخ النائيني
(رحمه الله) بين الأمارات والأصول من ناحية المجمعول في كل منهما.

وتوضيح ذلك: أننا عرفنا سابقاً أنّ الأحكام الظاهرية مردّها إلى خطابات^(١) تُعيّن الأهمّ من الملاكات والمبادئ الواقعية حين يتطلّب كلّ نوع منها ضمان الحفاظ عليه بنحوٍ ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر، وكلّ ذلك يحصل نتيجة الاختلاط بين الأنواع عند المكلف، وعدم تمييزه المباحات عن المحرّمات مثلاً. والأهمية التي تستدعي جعل الحكم الظاهري وفقاً لها: تارة تكون بلحاظ الاحتمال، وأخرى بلحاظ المحتمل، وثالثة بلحاظ الاحتمال والمحمّل معاً. فإنّ شكّ المكلف في الحكم يعني وجود احتمالين أو أكثر في تشخيص الواقع المشكوك، وحينئذٍ فإنّ قُدّمت بعض المحتملات على البعض الآخر، وجعل الحكم الظاهري وفقاً لها، لقوة احتمالها وغلبة مصادفته للواقع بدون أخذ نوع المحتمل بعين الاعتبار، فهذا هو معنى الأهمية بلحاظ الاحتمال، وبذلك يصبح الاحتمال المقدم أمانة، سواء كان لسان الإنشاء والجعل للحكم الظاهري لسان جعل الطريقة، أو وجوب الجري على وفق الأمانة.

وإنّ قُدّمت بعض المحتملات على البعض الآخر لأهميّة المحتمل بدون دخل لكاشفية الاحتمال في ذلك كان الحكم من الأصول العملية البحتة، كأصالة الإباحة وأصالة الاحتياط الملحوظ في أحدهما أهميّة الحكم الترخيصي المحتمل، وفي الآخر أهميّة الحكم الإلزامي المحتمل بقطع النظر عن درجة الاحتمال، سواء كان لسان الإنشاء والجعل للحكم الظاهري لسان تسجيل وظيفة عملية، أو لسان جعل الطريقة.

وإنّ قُدّمت بعض المحتملات على البعض الآخر بلحاظ كلا الأمرين من الاحتمال والمحمّل، كان الحكم من الأصول العملية التنزيلية أو المحرزة، كقاعدة الفراغ.

نعم، الأنسب في موارد التقديم بلحاظ قوّة الاحتمال أن يصاغ الحكم الظاهري

(١) في هذا التعبير للمصنف (رحمه الله) شيء من المسامحة، لأنّ الخطابات تكون دالة على الجعول الشرعية، والجعول الشرعية هي التي تُعيّن الملاكات الأهم، فالأفضل التعبير بأنّ الأحكام الظاهرية مردّها إلى جعول تعين الأهم من الملاكات والمبادئ الواقعية.

بلسان جعل الطريقية. والأنسب في موارد التقديم بلحاظ قوة المحتمل أن يصاغ بلسان تسجيل الوظيفة، لا أن هذا الاختلاف الصياغي هو جوهر الفرق بين الأمارات والأصول^(١).

(١) فالشهيد الصدر (رحمه الله) يفرق بين نوعي الأحكام الظاهرية على أساس ما اختاره من الملاك في جعل الحكم الظاهري، حيث يرى أن هذا الملاك يتمثل في المحافظة على أهم الملاكات الواقعية المشتبهة على المكلف، فلا بد أن يكون الفرق بين الحكم الظاهري المجعول في مورد الأمارات، و الحكم الظاهري المجعول في الأصول العملية مبنياً على أساس اهتمام المولى بالملاكات الواقعية، والأحكام الظاهرية تقوم بإبراز وإظهار هذا الاهتمام عندما تشبه هذه الملاكات بغيرها على المكلف.

فإذا كان الاهتمام بملاكات الأحكام الواقعية ناشئاً من قوة الاحتمال، أي من الكشف والإحراز الناقص للملاك الواقعي، الذي يطابق الواقع - غالباً - فهذه الملاكات التي قامت عليها وسائل الكشف والإحراز الناقص يكون اهتمام المولى بها أكبر من غيرها عند شك المكلف واشتباهه فيها فيجعل الحجية للأمانة، بسبب غلبة موافقتها للواقع وأقوائية كشفها عن الملاكات الواقعية.

فمثلاً: لو قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة، وفي مقابل هذا الوجوب يوجد احتمال عدم الوجوب، فاحتمال الوجوب في هذا المثال أقوى من الاحتمال الآخر، ولما كان اهتمام المولى بالملاكات التي تكشف عنها الأمانة أكبر من اهتمامه بملاك الاحتمال الآخر، يجعل المولى حكماً ظاهرياً في مورد الأمانة، وهكذا لو قامت الأمانة على وجوب السورة فيوجد في مقابل هذا الاحتمال القوي احتمال ضعيف، وهو عدم الوجوب، وكذا في بقية الأحكام، فإذا قامت الأمانة على حرمة لحم الأرنب ففي مقابل هذا الاحتمال القوي يوجد احتمال ضعيف بعدم الحرمة (الكراهة)، وهكذا كلما قامت الأمانة لدى المكلف على شيء معين اشتمه بغيره، سواء كانت قائمة على الوجوب أو الحرمة أو غيرها من الأحكام، فهذا يكشف أن درجة اهتمام المولى بهذه الملاكات يكون أكبر من الاحتمال المقابل، وهذا الاهتمام والترجيح نشأ من قوة الاحتمال أي من غلبة مطابقة الأمانة للواقع، وعلى هذا

الأساس يجعل الشارع الحجية للأمانة حفاظاً على هذه الملاكات التي قامت الأمانة عليها في مقابل الملاكات الأخرى المحتملة.

فالحكم الظاهري الناشئ من الاهتمام بالملاكات الواقعية المشتبهة القائم على أساس قوة الاحتمال، يكون حكماً ظاهرياً في مورد الأمانة، سواء كانت صياغة هذا الحكم الظاهري بلسان جعل الطريقة والكاشفية التامة لهذه الأمانة - حسب تعبير المحقق النائيني (رحمه الله) - أو بلسان جعل المنجزية والمعدنية للأمانة - حسب تعبير الشيخ الأخوند (رحمه الله) - أو بلسان جعل الحكم المماثل للأمانة - حسب تعبير المشهور، ومنهم الشيخ الأنصاري (رحمه الله) - فهذه الفوارق الصياغية ليست مؤثرة ما دامت روح هذا الحكم واحدة.

وأما في الحكم الظاهري المجمعول في مورد الأصول غير المحرزة، فاهتمام المولى بالملاكات الواقعية المشتبهة ينشأ من قوة المحتمل، فمثلاً في أصالة الاحتياط - لو قلنا بجريانها في حالة الشك البدوي - إذا اشتبه الوجوب أو الحرمة بالإباحة، فقوة المحتمل تعني اهتمام المولى بملاك الوجوب أو ملاك الحرمة المشتبه بالإباحة، فيحكم بالاحتياط أي بجعل الوجوب أو الحرمة للمشكوك، وهذا الاهتمام بالملاك الواقعي المشتبه نشأ من قوة ملاك الوجوب أو الحرمة مقابل الإباحة أي أنه ناشئ من نفس قوة المحتمل، فيجعل المولى حكماً ظاهرياً وفقاً لقوة هذا المحتمل. كذلك لو كان الملاك الترخيصي (الإباحة) أهم بنظر المولى من ملاك الوجوب، فهذا الاهتمام بالملاك الترخيصي ينشأ من نفس قوة الملاك الترخيصي، أي من قوة المحتمل، فيحكم بإباحة مشكوك الوجوب أو مشكوك الحرمة، ففي أصالة الإباحة وأصالة الاحتياط وغيرهما من الأصول غير المحرزة يكون الحكم الظاهري ناشئاً من الاهتمام بالملاك الواقعي المشتبه، وهذا الاهتمام ناشئ من قوة المحتمل.

وأما إذا كان الأصل أصلاً محرزاً فالحكم الظاهري فيه ينشأ من الاهتمام بالملاكات الواقعية المشتبهة، لكن هذا الاهتمام ينشأ من قوة الاحتمال والمحمّل معاً، والمثال على ذلك قاعدة الفراغ، حيث إن المكلف إذا فرغ من وضوئه وشك في صحته، فهنا يحكم بالصحة، وهذا الحكم الظاهري بصحة الوضوء المجمعول في

التنافي بين الأحكام الظاهرية:

عرفنا سابقاً أنّ الأحكام الواقعية المتغايرة نوعاً - كالوجوب والحرمة والإباحة - متضادة، وهذا يعني أنّ من المستحيل أن يثبت حكمان واقعيان متغايران على

ظرف الشك والجهل بصحة الوضوء أو فساده ينشأ من الاهتمام بالملاك الواقعي الناشئ من قوة الاحتمال والمحمّل معاً، أما أنه ناشئ من قوة الاحتمال، فلأن الفراغ من العمل كاشف عن الإتيان بالعمل بشكل صحيح، ولكن بشرط الالتفات إلى العمل، فالمكلف الملتفت إلى عمله في أثناء العمل إذا فرغ من عمله، يكون هذا الفراغ كاشفاً عن تمامية العمل من ناحية الأجزاء والشرائط، وبعبارة أخرى: إن فراغ المكلف من عمله مع التفاته إليه يكون كاشفاً عن صحة العمل وضعف احتمال الفساد في حالة حصول الشك بعد الفراغ من العمل. وأما أن الحكم الظاهري ناشئ من قوة المحتمل، فلأن نفس الصحة بنظر الشارع أهم وأرجح من الطرف الآخر وهو البطلان والفساد، فلذلك حكم بالصحة في ظرف الجهل بالصحة بعد الفراغ من العمل.

وإذن - وبحسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله) - فملاك الحكم الظاهري هو المحافظة على أهم الملاكات الواقعية المشتبهة لدى المكلف، وحينئذ يجب أن يكون الفرق بين الحكم الظاهري في مورد الأمارات والحكم الظاهري في مورد الأصول العملية ناشئاً من هذا الملاك، أي من روح الفرق بين النوعين، لا من الصياغة كما يرى المحقق النائيني (رحمه الله)، فروح الحكم الظاهري هو المحافظة على أهم الملاكات الواقعية، فإذا كان الاهتمام بالملاكات الواقعية المشتبهة ناشئاً من قوة الاحتمال فهذا هو الحكم الظاهري المجمول في الأمارات، وإذا كان الاهتمام ناشئاً من قوة المحتمل فهذا هو الحكم الظاهري المجمول في مورد الأصول غير المحرزة، وإذا كان هذا الاهتمام ناشئاً من قوة الاحتمال والمحمّل فهذا هو الحكم الظاهري المجمول في مورد الأصول المحرزة.

وعندئذ لا تكون الفوارق الصياغية مهمة، وإن كان الأفضل عند تقديم بعض الملاكات بلحاظ قوة الاحتمال، صياغة الحكم الظاهري بلسان جعل الطريقية، وعند التقديم بلحاظ قوة المحتمل، صياغته بلسان تسجيل الوظيفة العملية.

شيء واحد، سواء علم المكلف بذلك، أو لا؛ لاستحالة اجتماع الضدين في الواقع.

والسؤال هنا هو: أن اجتماع حكيمين ظاهريين متغايرين نوعاً هل هو معقول، أو لا؟ فهل يمكن أن يكون مشكوك الحرمة حراماً ظاهراً ومباحاً ظاهراً في نفس الوقت؟^(١).

والجواب على هذا السؤال يختلف باختلاف المبنى في تصوير الحكم الظاهري والتوفيق بينه وبين الأحكام الواقعية^(٢).

فإن أخذنا بوجهة النظر القائلة بأن مبادئ الحكم الظاهري ثابتة في نفس جعله لا في متعلقه أمكن جعل حكيمين ظاهريين بالإباحة والحرمة معاً، على شرط أن لا يكونا واصلين معاً، فإنه في حالة عدم وصول كليهما معاً لا تنافي بينهما، لا بلحاظ نفس الجعل؛ لأنه مجرد اعتبار، ولا بلحاظ المبادئ؛ لأن مركزها ليس واحداً، بل مبادئ كل حكم في نفس جعله لا في متعلقه، ولا بلحاظ عالم الامتثال والتنجز والتعذير؛ لأن أحدهما على الأقل غير واصل فلا أثر عملي له، وأما في حالة وصولهما معاً فهما متنافيان متضادان، لأن أحدهما ينجز والآخر يؤمن^(٣).

(١) يشير السيد الشهيد (رحمه الله) هنا إلى مسألة التضاد بين الأحكام الظاهرية، فمثلاً عند الشك في حرمة شرب التتن، فهل يمكن أن يجعل المولى حكيمين ظاهريين لهذا المورد الواحد، بأن يحكم بالحرمة والإباحة على مشكوك الإباحة والحرمة، أي يجعل حكماً ظاهرياً بالإباحة على هذا المورد المشكوك، ويجعل له حكماً ظاهرياً آخر بالحرمة.

(٢) يرى المصنف (رحمه الله): أن هذا البحث يرتبط بالبحث المتقدم في مسألة الجمع بين الأحكام الظاهرية والأحكام الواقعية، وذكرنا هناك أن التنافي بين الأحكام إما أن يكون في ملاك ومبدأ الحكم أو في المنتهى ومقام الامتثال، ولا تنافي بين الأحكام بما هي اعتبارات.

(٣) حيث إن السيد الخوئي (رحمه الله) يرى أنه لا تنافي في جعل حكيمين ظاهريين على موضوع واحد، وذلك بناءً على رأيه في الملاك في جعل الحكم الظاهري.

وأما على مسلكنا في تفسير الأحكام الظاهرية وأنها خطابات تحدّد ما هو الأهمّ من الملاكات الواقعية المختلطة، فالخطابان الظاهريان المختلفان - كالإباحة والمنع - متضادّان بنفسيهما، سواء وصلا إلى المكلف أو لا؛ لأنّ الأوّل يثبت أهميّة ملاك المباحات الواقعية، والثاني يثبت أهميّة ملاك المحرّمات الواقعية، ولا يمكن أن يكون كلّ من هذين الملاكين أهمّ من الآخر، كما هو واضح^(١).

فأولاً: لا تنافي بين الأحكام الظاهرية في مرحلة الاعتبار، فيمكن - مثلاً - اعتبار الإباحة للعمل واعتبار الحرمة وحرمان المكلف من العمل، لأن الاعتبار خفيف المؤونة، ففرض أمرين متضادين ليس بمحال.

وثانياً: لا تنافي بين الأحكام الظاهرية في مرحلة المبادئ فيمكن جعل حكيمين ظاهريين مختلفين على موضوع واحد، لأن الملاك في الحكم الظاهري الأوّل مترتب على نفس جعله، كما أن الملاك في الحكم الظاهري الثاني مترتب على جعله هو، فلا يستلزم جعل حكيمين ظاهريين التنافي بينهما من جهة المبدأ والملاك، لأن مصب ملاك كل من الحكيمين مختلف عن مصب ملاك الآخر.

وثالثاً: لا تنافي بين الأحكام الظاهرية في مرحلة الامتثال، لأن فرض عدم وصول أحد الجعلين إلى المكلف، يعني عدم لزوم الامتثال من ناحيته، لأن العقل إنما يحكم بلزوم امتثال الحكم الظاهري الواصل، فلو فرض أن هناك حكيمين ظاهريين بالحرمة والإباحة ولم يعلم المكلف إلا بالحرمة الظاهرية التي وصلت إليه، فالعقل إنما يحكم بلزوم الامتثال من جهتها فقط، وأما لو وصلت الإباحة الظاهرية ولم تصل الحرمة الظاهرية، فإن العقل لا يحكم بلزوم الامتثال من جهة الحرمة الظاهرية، لأنها غير واصله. ولهذا فلا تنافي بين الأحكام الظاهرية. بحسب رأي السيد الخوئي (رحمه الله).

(١) لما كان الشهيد الصدر (رحمه الله) يرى أن الأحكام الظاهرية تنشأ من المحافظة على أهم الملاكات الواقعية، فلا يعقل جعل حكيمين ظاهريين على موضوع واحد، فعند الشك في حرمة شرب التتن وإباحته، لا يعقل جعل كلا الحكيمين على نفس الموضوع، لأن جعل الحرمة معناه أن المولى يهتم بملاك الحرمة، وهذا الاهتمام بملاك الحرمة ناشئ من قوة المحتمل، أي أن ملاك الحرمة في نظر المولى أقوى من ملاك

وظيفة الأحكام الظاهرية:

وبعد أن اتضح أن الأحكام الظاهرية خطابات لضمان ما هو الأهم من الأحكام الواقعية ومبادئها، وليس لها مبادئ في مقابلها نخرج من ذلك بنتيجة^(١)، وهي: أن الخطاب الظاهري وظيفته التنجيز والتعذير بلحاظ الأحكام الواقعية المشكوكة، فهو ينجز تارةً ويعذر تارةً أخرى^(٢)، وليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بوجوب الطاعة في مقابل الأحكام الواقعية؛ لأنه ليس له مبادئ خاصة به وراء مبادئ الأحكام الواقعية، فحين يحكم الشارع بوجوب الاحتياط ظاهراً يستقل العقل بلزوم التحفظ على الوجوب الواقعي المحتمل واستحقاق العقاب على عدم التحفظ عليه، لا على مخالفة نفس الحكم بوجوب الاحتياط بما هو^(٣).

الإباحة، كما أن جعل الإباحة يعني اهتمام المولى بملاك الترخيص الناشئ من قوة المحتمل، أي أن هذا الملاك أرجح وأقوى في نظر المولى من المحتمل الآخر، ولا يمكن أن يجتمع في عمل واحد ملاكان كل ملاك منهما أقوى وأهم من الملاك الآخر بنظر المولى، لأنه يستلزم اجتماع الضدين، فلو كان ملاك الحرمة أرجح لكان ملاك الترخيص مرجوحاً، ولو كان ملاك الترخيص أرجح فيكون ملاك الحرمة مرجوحاً، ولا يمكن أن يكون ملاك الحرمة راجحاً ومرجوحاً في وقت واحد، وكذلك لا يمكن أن يكون ملاك الإباحة مرجوحاً وراجحاً في نفس الوقت.

(١) يشير المصنف (رحمه الله) في هذا البحث إلى أن الأحكام الظاهرية طريقية، أي أنها وسيلة وطريق للحفاظ على الملاكات الواقعية المشتبهة، وما دام الحكم الظاهري طريقي فالغرض منه التنجيز بالنسبة للأحكام الواقعية، إذا كانت الأحكام الظاهرية مطابقة للأحكام الواقعية، والتعذير إذا كانت مخالفة للأحكام الواقعية. وأما الحكم الواقعي فإنه يكون حكماً حقيقياً، لأنه ناشئ من الملاك في متعلقه.

(٢) فالغرض من الحكم الظاهري هو تنجيز الحكم الواقعي إذا كان مطابقاً له، والتعذير إذا كان مخالفاً له.

(٣) أي أن الحكم الظاهري لا يكون موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بلزوم

وهذا معنى ما يقال من أن الأحكام الظاهرية طريقية لا حقيقية. فهي مجرد وسائل وطرق لتسجيل الواقع المشكوك وإدخاله في عهدة المكلف، ولا تكون هي بنفسها موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة، لعدم استقلالها بمبادئ في نفسها. ولهذا فإن من يخالف وجوب الاحتياط في مورد ويتورط نتيجة لذلك في ترك الواجب الواقعي لا يكون مستحقاً لعقابين بلحاظ مخالفة الوجوب الواقعي ووجوب الاحتياط الظاهري، بل لعقاب واحد، وإلا لكان حاله أشد ممن ترك الواجب الواقعي وهو عالم بوجوبه.

وأما الأحكام الواقعية فهي أحكام حقيقية لا طريقية، بمعنى أن لها مبادئ خاصة بها، ومن أجل ذلك تُشكل موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة، ولحكم العقل بوجوب امثالها واستحقاق العقاب على مخالفتها^(١).

الامتثال، لأن العقل إنما يحكم بلزوم الامتثال إذا كان الحكم محصلاً لغرض المولى، والحكم الظاهري ليس له ملاك في متعلقه في مقابل الملاكات الواقعية، فلا يكون محصلاً لغرض المولى، ولذلك لا يكون موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بلزوم الامتثال والطاعة، فلا يحكم العقل باستحقاق الثواب على موافقته، كما لا يحكم باستحقاق العقاب على مخالفته.

(١) وعلى هذا فيمكن التفريق بين الحكم الواقعي الحقيقي والحكم الظاهري الطريقي بثلاثة فروق:

أولاً: من ناحية الملاك، فملاك الحكم الواقعي يوجد في متعلقه، فوجوب الصلاة - مثلاً - حكم واقعي ملاك في متعلق هذا الوجوب وهو نفس الصلاة. وأما الحكم الظاهري فملاكه هو الحفاظ على أهم الملاكات الواقعية المشتبهة على المكلف، وليس للحكم الظاهري ملاك في متعلقه في مقابل الملاكات الواقعية. وعلى أساس هذا الفرق يأتي الفرقان الآخران.

ثانياً: من ناحية الغرض، فما دام الحكم الظاهري طريقاً ووسيلة للحفاظ على الملاكات الواقعية الأهم المختلطة على المكلف، فالغرض من جعله هو التنجيز في حالة مطابقة الأحكام الظاهرية للواقع، والتعذير عند مخالفته للواقع. أما الغرض من جعل الحكم الواقعي فهو تحريك المكلف نحو الفعل في الواجبات، وتحريكه نحو

التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية:

تقدّم أنّ الأحكام الواقعية محفوظة ومشتركة بين العالم والجاهل، واتّضح أنّ الأحكام الظاهرية تجتمع مع الأحكام الواقعية على الجاهل دون منافاة بينهما، وهذا يعني أنّ الحكم الظاهري لا يتصرّف في الحكم الواقعي. ولكن هناك من ذهب إلى أنّ الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية - كأصالة الطهارة - تتصرّف في الأحكام الواقعية، بمعنى أنّ الحكم الواقعي بشرطية الثوب الطاهر في الصلاة - مثلاً - يتسع بركة أصالة الطهارة، فيشمل الثوب المشكوك طهارته الذي جرت فيه أصالة الطهارة حتى لو كان نجساً في الواقع، وهذا نحو من التصويب الذي ينتج أنّ الصلاة في مثل هذا الثوب تكون صحيحة واقعاً، ولا تجب إعادتها على القاعدة؛ لأنّ الشرطية قد اتّسع موضوعها^(١).

ترك الفعل في المحرمات، لتحصيل الملاك الموجود في متعلق الفعل أو التجنب عن الوقوع في المفسدة.

ثالثاً: من ناحية حكم العقل بلزوم الامتثال، فما دام الحكم الواقعي ناشئاً من وجود الملاك في متعلقه، فالعقل يحكم بلزوم امتثال الحكم الواقعي لتحصيل غرض المولى الموجود في متعلق الحكم، فيكون الحكم الواقعي موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بلزوم الامتثال والطاعة، بحيث إن المكلف إذا خالف الحكم الواقعي فإن العقل يحكم باستحقاق العقوبة، كما يحكم باستحقاق المثوبة عند امتثال الحكم الواقعي. أما الحكم الظاهري فما دام ليس ناشئاً من ملاك في متعلق الحكم في مقابل ملاكات الأحكام الواقعية، بل الغرض من إنشائه هو الحفاظ على الملاكات الواقعية الأهم المشتبهة، لذلك فهو لا يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال، لأنّ العقل إنما يحكم بلزوم الامتثال، فيما لو كان الامتثال محققاً ومحصلاً لغرض المولى.

(١) حيث يرى المصنف (رحمه الله) أن ما ذهب إليه الآخوند (رحمه الله) من أجزاء امتثال الحكم الظاهري في مورد الأصول العملية الجارية في متعلق التكليف وعدم وجوب الإعادة حتى مع اكتشاف خطئها في الواقع يستلزم التصويب. فأولاً

نفضل رأي الآخوند (رحمه الله)، حيث يرى أن جريان الأحكام الظاهرية يتم في

موردين:

وتقريب ذلك: أن دليل أصالة الطهارة بقوله: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدره يعتبر حاكماً على دليل شرطية الثوب الطاهر في الصلاة؛ لأن لسانه لسان توسعة موضوع ذلك الدليل وإيجاد فرد له، فالشرط موجود إذن.

المورد الأول: جريان الأمارات والأصول في نفس التكليف، كما في قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة - مثلاً - فالأمانة تعلقت - هنا - بنفس التكليف، وهو الوجوب بالنسبة لصلاة الجمعة، وكذلك في حالة قيام الأصل العملي، كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة، أو الحكم بحلية شرب التتن عند شك المكلف في حليته، عن طريق جريان أصالة الحل، فالأصل في هذه الأمثلة تعلق بنفس التكليف، وفي هذا المورد لا يجزي امثال الحكم الظاهري عن امثال الحكم الواقعي، بل لابد عند اكتشاف خطأ الأمانة أو الأصل من الإعادة. وهذا المورد ليس هو محل كلام الشيخ الآخوند (رحمه الله).

المورد الثاني: جريان الأمانة أو الأصل في متعلق التكليف، إذا كان المتعلق مركباً من أجزاء وشروط وعدم المانع كالصلاة، فهي مركبة من أجزاء ك: الركوع والسجود والقيام...، ومن شروط ك: الاستقبال والطهارة...، ومن عدم المانع ك: القهقهة والكلام...، ويمكن التمثيل لجريان الأصل في متعلق التكليف بالشروط، فلو كان دليل اشتراط الطهارة هو: (صل في الثوب الطاهر) حيث نستفيد من هذا الدليل: أن طهارة الساتر شرط لصحة الصلاة، وكان دليل اشتراط حلية أكل اللحم في الساتر هو: (لا تقبل الصلاة إلا فيما يحل أكله)، فالطهارة وحلية الأكل شرطان في متعلق التكليف الذي هو الصلاة.

ففي المثال الأول لو شككنا في طهارة الثوب، فعلى أساس قاعدة الطهارة: (كل مشكوك الطهارة طاهر) يحكم بطهارة الثوب، ففي هذه الحالة يرى الآخوند (رحمه الله) أن الذي امثال الأمر بالمركب - أي الصلاة - بأن أجرى أصالة الطهارة بعد أن كان شاكاً في طهارة ثوبه، وصلى في الثوب الطاهر بالطهارة الظاهرية، فإنه يكون قد حقق الشرط لصحة الصلاة وهو طهارة الساتر الذي استفدناه من دليل: (صل في الثوب الطاهر)، حيث إنه أتى بالصلاة مع طهارة الساتر الظاهرية المستفادة من أصالة الطهارة، أي أن الشارع جعل الطهارة لمشكوك الطهارة بقطع

النظر عن الواقع، فالطهارة ثبتت للثوب المشكوك بقطع النظر عن حكمه الواقعي؛ لأن موضوع هذه الطهارة المجعولة وهو الشك متحقق في المثال، فإذا علم المكلف بعد ذلك بنجاسة الثوب في الواقع فإن هذه الطهارة الظاهرية للمشكوك تنتفي، حينما يتبين أن هذه الطهارة لم تكن متحققة في الواقع، لكن ليس من الأساس وأول جريان الأصل، بل من حين علم المكلف بخطئها، فأصالة الطهارة إنما تنتفي بانتفاء موضوعها وهو الشك بالواقع الذي تحول إلى العلم به، لذلك فالصلاة التي صلاها المكلف بالطهارة الظاهرية كانت واجدة للشرط فلا تجب إعادتها، وهذا يعني أن أصالة الطهارة وسّعت دليل الشرط: (صل في الثوب الطاهر) ليشمل الطهارة الظاهرية فضلاً عن الطهارة الواقعية، فعندما يحكم الشارع بطهارة مشكوك الطهارة فإن أحكام الطهارة الواقعية تترتب على الطهارة الظاهرية، وهذه الأحكام تتمثل في الشرطية التي هي حكم وضعي، وجواز الدخول فيما يشترط فيه الطهارة كالصلاة الذي هو حكم تكليفي.

ففي المثال الثاني الدليل لشرطية حلية الأكل في الساتر هو: (إن الله لا يقبل الصلاة إلا فيما يحل أكله)، أي أن حلية الأكل في الساتر شرط في صحة الصلاة، فلو أراد المكلف الصلاة في جلد الأرنب فهنا توجد روايتان: إحداهما في حلية لحم الأرنب، والأخرى في الحرمة، فإذا كان التعارض بين الروايتين مستحكما فتساقطان ونرجع إلى الأصل، وهو في المورد أصالة الحل: (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام)، وحينئذ إذا صلى المكلف في جلد الأرنب، فهذا يعني تحقق الشرط، وهو الصلاة فيما يحل أكل لحمه من الساتر، ولكنها حلية ظاهرية مستفادة من أصالة الحل، فأصالة الحل وسّعت دليل الشرط: (إن الله لا يقبل الصلاة إلا فيما يحل أكله) ليشمل الحلية الواقعية والحلية الظاهرية، لأن (حلية ما يؤكل لحمه) أعم من الواقعية، ولذلك فإذا صلى المكلف مع هذه الحلية الظاهرية، ثم اكتشف حرمة لحم الأرنب، فهذا الكشف لا يوجب انتفاء الحلية الظاهرية من أساسها بل من حين العلم، لأن موضوع الحلية الظاهرية هو الشك، وبانتفاء الشك تنتفي الحلية الظاهرية من حين العلم بالحرمة، وهذا لا يدل على أن الفعل كان فاقداً للشرط بل هو واجد

وليس الأمر كذلك لو ثبتت طهارة الثوب بالأمانة فقط؛ لأنّ مفاد دليل حجّية الأمانة ليس جعل الحكم المماثل، بل جعل الطريقية والمنجزية، فهو بلسانه لا يوسع موضوع دليل الشرطية؛ لأنّ موضوع دليلها الثوب الطاهر، وهو لا يقول: هذا طاهر، بل يقول: هذا محرز الطهارة بالأمانة، فلا يكون حاكماً^(١).

وعلى هذا الأساس فصل صاحب الكفاية بين الأمارات والأصول المنقحة

للشرط، لهذا فالصلاة التي أتى بها المكلف اعتماداً على الحكم الظاهري تكون مجزية.

وهذا نظير تبدل الموضوع بالنسبة لوجوب القصر، فالقصر يجب على المسافر، ولكنه إذا حضر إلى بلده ينتفي وجوب القصر، وليس معنى هذا الانتفاء أن القصر لم يكن واجباً عليه أصلاً، بل معناه أنه انتفى بسبب انتفاء موضوعه وهو السفر، فوجوب القصر على المسافر انتفى من حين تبدل موضوع الحكم من السفر إلى الحضر.

هذا إذا كان الأصل جارياً في متعلق التكليف وكان متعلق التكليف مركباً، ويعبر أصولياً عن ذلك: بأن المولى يجعل الحكم بقطع النظر عن الواقع، أي أن تشريع الحكم يكون بلسان الجعل، وامثال متعلق التكليف في الحكم الظاهري يكون مجزياً عن التكليف المتعلق بالحكم الواقعي.

(١) فإذا كانت الأمانة هي الجارية في متعلق التكليف، فإن اكتشاف خطأ الأمانة والعلم بمخالفتها للواقع معناه: عدم تحقق الشرط في متعلق التكليف الذي أتى به المكلف، فالطهارة الظاهرية للمشكوك الاستفادة من الأمانة تنتفي، ولكن من الأول، لا من حين العلم بالواقع، حيث يتبين أن الصلاة التي أتى به المكلف - في المثال الأول - لم تكن متوفرة على طهارة السائر المشروطة في صحة الصلاة، أي أن المكلف صلى بثوب غير طاهر، فلا تكون صلاته صحيحة، ولا تكون الصلاة مع الطهارة الظاهرية في مورد الأمانة مجزية عن الصلاة مع الطهارة الواقعية عند تبين خطأ الأمانة، لأن الأمانة لا تكون حاكمة على دليل الشرطية: (صل في الثوب الطاهر)، ولا توسع من موضوع دليل الشرطية.

ولا فرق في ذلك بين كون حجّية الأمانة بمعنى الطريقية - كما هو رأي مدرسة

الميرزا النائيني (رحمه الله) - أو بمعنى المنجزية والمعدرية - كما هو رأي الشيخ الآخوند (رحمه الله).

فإذا كانت الأمانة طريقاً إلى الواقع، فهذا معناه أنها كاشفة عن الطهارة الواقعية، أي أن طهارة هذا الثوب محرزة، فإذا صلى المكلف بهذا الثوب ثم اكتشف أن الثوب نجس في الواقع فهذا يعني أن الطهارة غير موجودة فيه أصلاً، لأن اكتشاف النجاسة الواقعية للثوب يعني عدم وجود الطهارة واقعاً. فالصلاة التي أتى بها المكلف اعتماداً على الأمانة القائمة على تحقق أحد شروط صحة الصلاة لا تكون مجزية، لأنها فاقدة لأحد شروطها، ولذلك يجب إعادتها في ثوب طاهر. أما إذا كانت حجية الأمانة بمعنى المنجزية والمعدرية - حسب رأي الآخوند (رحمه الله) - فإذا كانت الأمانة مطابقة للواقع فتكون منجزة للحكم الواقعي ومثبتة له، وإذا كانت مخالفه للواقع فهي معذرة عن مخالفة الحكم الواقعي ولا تثبت حكماً مقابل الحكم الواقعي، فلو فرض أن المكلف صلى بثوب قامت الأمانة على طهارته وكان الثوب نجساً في الواقع، فهذا معناه أن الطهارة لم تكن موجودة، وأما الأمانة فكانت مجرد عذر ارتفع بعد اكتشاف مخالفة الأمانة للحكم الواقعي، ولذلك فالعمل الذي أتى به المكلف بعد قيام الأمانة على تحقق شرط من شروط المأمور به واكتشاف الخلاف في الواقع يكون فاقداً للشرط، لأن الأمانة كاشفة عن الواقع الذي هو الطهارة الواقعية في مثالنا، وبعد اكتشاف الخلاف تكون الطهارة الواقعية منتفية، أي أن الصلاة كانت فاقدة لأحد شروطها، ومثل هكذا صلاة لا تكون مجزية، ولا بد من إعادتها بثوب طاهر.

وهكذا في المثال الثاني فبعد قيام الأمانة على حلية لحم الأرنب واكتشاف حرمة الواقعية، فسواء كانت الأمانة طريقاً إلى الواقع أو منجزة للحكم الواقعي أو معذرة عنه، يكون مؤدى الأمانة بعد اكتشاف خطئها وهم وسراب لا واقع له، ولذلك فالعمل الذي أتى به المكلف طبقاً للأمانة يكون فاقداً للشرط، ويجب إعادته.

ففرق بين وجود الشرط في مورد قيام الأمانة على تحقق الشرط في المركب،

للموضوع، فبنى على أنّ الأصول الموضوعية توسع دائرة الحكم الواقعي المترتب على ذلك الموضوع دون الأمارات، وهذا غير صحيح^(١)، وسيأتي بعض الحديث عنه إن شاء الله تعالى.

(التي يحرز بها الواقع، أو التي تكون منجزة ومعدرة عنه) حيث إنها تكشف عن تحقق الشرط وهو الطهارة الواقعية، وبعد انكشاف الخلاف يتبين فقدان المأتي به للشرط، وعليه لا يكون ما أتى به المكلف صحيحاً، ويجب إعادته عند اكتشاف خطأ الأمانة.

وبين شرطية الموجود في مورد الأصول العملية الجارية في متعلق التكليف، لأن موضوع دليل الشرطية يتوسع بركة أصالة الطهارة ليشمل الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، فإذا علم المكلف بأنه صلى في ثوب كان نجساً في الواقع، فإن صلاته تكون صحيحة ومجزية ولا يجب عليه الإعادة، لأن ما أتى به كان واجداً للشرط، فعند اكتشاف النجاسة الواقعية تنتفي أصالة الطهارة بانتفاء موضوعها وهو الشك والجهل بالحكم الواقعي وتبدله إلى العلم به، وهذا الانتفاء يكون من حين العلم، لأن الموضوع ينتفي بتبدل الجهل إلى العلم، أما قبل العلم بالنجاسة فما أتى به المكلف كان واجداً للشرط، فلا تجب إعادته.

(١) ويرى كل من الشهيد الصدر (رحمه الله) والسيد الخوئي (رحمه الله) أن القول بإجزاء امثال متعلق التكليف للحكم الظاهري عن متعلق التكليف للحكم الواقعي يستلزم التصويب، لأن معناه تبدل الحكم الواقعي، وهذا شبيه بالتصويب المعتزلي. ذلك أن الحكم الواقعي في المثل الأول، (وهو اشتراط الطهارة الواقعية للثوب في صحة الصلاة) مشترك بين العالم والجاهل، فالمأمور به من قبل المولى هو الصلاة المشروطة بالطهارة الواقعية للساتر، وكل من العالم والجاهل مكلف بالصلاة في ثوب طاهر واقعاً، فإذا ورد الحكم الظاهري الذي هو مفاد أصالة الطهارة عند جهل المكلف بالحكم الواقعي، فهذا يعني أن الحكم الواقعي المتمثل في وجوب الصلاة المشروطة بالطهارة الواقعية كان تعييناً بالنسبة للجاهل، ثم تبدل بعد ذلك إلى واجب تخيري، وصار الحكم بالوجوب متعلقاً بالقدر الجامع المتمثل في الصلاة المشروطة بالطهارة سواء كانت الطهارة واقعية أو ظاهرية، ويكفي للمكلف

القضية الحقيقية والخارجية للأحكام:

مرّ بنا في الحلقة السابقة أنّ الحكم تارة يُجعل على نهج القضية الحقيقية، وأخرى يُجعل على نهج القضية الخارجية^(١).

والقضية الخارجية: هي القضية التي يجعل فيها الحاكم حكمه على أفراد موجودة فعلاً في الخارج في زمان إصدار الحكم، أو في أيّ زمانٍ آخر، فلو أُتيح لحاكم أن يعرف بالضبط من وُجد ومن هو موجود ومن سوف يوجد في المستقبل من العلماء فأشار إليهم جميعاً وأمر بإكرامهم فهذه قضية خارجية^(٢).

إيقاع الصلاة بالطهارة الظاهرية، وتكون صحيحة حتى بعد العلم بنجاسة الثوب في الواقع.

والحال أنه قبل ورود الحكم الظاهري كانت الطهارة الواقعية شرطاً لصحة الصلاة - أي الحكم الواقعي - واجبة على العالم والجاهل، ولكن بسبب عدم العلم بالحكم الواقعي أصبح التكليف متعلقاً بالقدر الجامع بين الطهارتين بنحو التخيير العقلي، وهو الصلاة مع مطلق الطهارة سواء تمت مع الطهارة الواقعية أو مع الطهارة الظاهرية، وهذا نحو من التبديل في الحكم الواقعي بسبب قيام الأصل وجريانه في مشكوك الطهارة، وهذا - كما تقدم - يقترب من التصويب المعتزلي، حسب رأي الشهيد الصدر (رحمه الله) والسيد الخوئي (رحمه الله). هذا بالنسبة لجريان الأصول في متعلق التكليف أو المكلف به.

(١) في هذا البحث يشرع السيد الشهيد (رحمه الله) أولاً في تعريف القضية الخارجية والقضية الحقيقية، وبعد ذلك يذكر الفوارق بين هاتين القضيتين، ذلك أن الحكم الشرعي حيناً يجعل على نحو القضية الخارجية، وأخرى على نحو القضية الحقيقية.

(٢) اصطلاح القضية الخارجية والحقيقية من اختراعات الشيخ الرئيس ابن سينا، حيث عرّفها: «بأنها القضية التي يثبت فيها المحمول للموضوع المحقق الوجود في الخارج»، سواء كان هذا الوجود الحقيقي للموضوع في الماضي، أو الحاضر، أو المستقبل، فالمحمول في مثل: (الحديد يتمدد بالحرارة) وهو التمدد يثبت للأفراد

المحققة الوجود للموضوع وهو الحديد، سواء كانت الأفراد موجودة في الماضي، أو في الحاضر، أو في المستقبل، فعندما يوجد طبيعي الحديد بوجود حقيقي، فإنه يتصف بالتمدد بالحرارة. وقد تابع مشهور المناطقة الشيخ الرئيس في تعريفه للقضية الخارجية.

ولكن الحاج السبزواري (رحمه الله) في شرح المنظومة عرّف القضية الخارجية بتعريف آخر هو: «أنها تلك القضية التي يثبت المحمول فيها للأفراد الموجودة بالفعل في الخارج»، والموضوع الكلي - حسب هذا التعريف - ليس له دخل في ثبوت المحمول للأفراد، بل دوره يتمثل في الإشارة إلى الأفراد الموجودة بالفعل في الخارج، أي أن دوره هو تجميع هذه الأفراد تحت عنوان واحد، ففي مثل: (قتل من في المعسكر)، نجد أن (من في المعسكر) عنوان يشير إلى الأفراد الموجودة بالفعل، والقتل ثبت لهؤلاء الأفراد، فبدل أن يقول المتكلم: إن زيداً وبكراً وعمراً.. قتلوا، عبر بـ(من في المعسكر)، وليس للعنوان دور إلا تجميع الأفراد المشمولة بالحكم، وإلا فالحكم - وهو القتل - ثابت للأفراد الموجودة وليس للعنوان دخل في ثبوته، أي أن الموضوع في القضية الخارجية عبارة عن مجموعة من القضايا الجزئية وليس قضية كلية. فثبوت المحمول مختص بالأفراد الموجودة بالفعل في الخارج في الزمن الحاضر، ولا يشمل الأفراد الموجودة في الماضي أو التي ستوجد في المستقبل. وقد تابع الشيخ الأنصاري (رحمه الله)^(٥) المحقق السبزواري (رحمه الله) في تعريفه للقضية الخارجية، فأصبح تعريف المحقق السبزواري (رحمه الله) هو المعروف بين الأصوليين.

والفرق بين تعريف الشيخ الرئيس وتعريف المحقق السبزواري (رحمه الله) للقضية الخارجية: أنه حسب تعريف الشيخ الرئيس يكون الحكم (المحمول) ثابتاً للطبيعة الكلية، وعند التحقق الواقعي لهذه الطبيعة في الخارج في أحد الأزمان

(٥) درس الشيخ الأنصاري (رحمه الله) لمدة ستة أشهر الفلسفة والمنطق عند المحقق السبزواري (رحمه الله). ودرس المحقق السبزواري (رحمه الله) لمدة ستة أشهر الفقه والأصول عند الشيخ الأنصاري (رحمه الله).

والقضية الحقيقية: هي القضية التي يلتفت فيها الحاكم إلى تقديره، وذهنه بدلاً عن الواقع الخارجي، فيشكل قضيةً شرطية، شرطها هو الموضوع المقدر الوجود، وجزاؤها هو الحكم، فيقول: إذا كان الإنسان عالماً فأكرمه، وإذا قال: «أكرم العالم» قاصداً هذا المعنى فالقضية روحاً شرطية وإن كانت صياغةً حملية^(١).

الثلاثة يتحقق المحمول فتصبح هذه القضية الخارجية قضية حملية، وثبوت الحكم للطبيعة الكلية الموجودة حقيقة، يعني: أن هذا المحمول حكم ووصف للوجود الحقيقي للطبيعة، دون أن يكون هذا النحو من الوجود محصوراً بزمن دون زمن، بل شامل لكل الأزمان: الماضي والحاضر والمستقبل. وأما حسب تعريف الحاج السيزواري (رحمه الله) فإن الحكم يكون ثابتاً للأفراد، وأما الموضوع فما هو إلا عنوان مشير إلى الأفراد التي ثبت لها الحكم، أي أن الحكم ليس ثابتاً للطبيعة الكلية، بل هو ثابت للأفراد الموجودة بالفعل في الخارج.

والسيد الشهيد (رحمه الله) لم يميز في الاصطلاح بين التعريف المشهور بين الأصوليين المأخوذ عن المحقق السيزواري (رحمه الله)، وبين التعريف المشهور بين المناطق المأخوذ عن الشيخ الرئيس، ويتضح هذا في الفوارق التي يذكرها بين القضيتين، فتارة يذكر الفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية حسب المعنى المشهور بين الأصوليين، وهو ما سنصطلح عليه: المعنى الأصولي للقضية الخارجية، وأخرى يذكر الفرق بينهما حسب المعنى المشهور بين المناطق وهو ما سنصطلح عليه: المعنى المنطقي للقضية الخارجية.

(١) تعرف القضية الحقيقية: «بأنها القضية التي ثبت المحمول فيها للطبيعة المفروضة الوجود»، أي أن المحمول من مقتضيات الطبيعة التي يفرض ويقدر وجودها، وهذا شائع كثيراً في القضايا الرياضية، مثل: (الأربعة زوج)، حيث إن الزوجية من مقتضى طبيعة الأربعة، وكذلك مثل: (الإنسان حيوان)، فالحيوانية من مقتضى طبيعة الإنسان، فهذه قضايا حقيقية ثبت فيها المحمول للطبيعة المفروضة أو المقدر الوجود.

والفرض معناه لحاظ الوجود للطبيعة في الخارج، فالذهن في مثل: (الإنسان حيوان) يلحظ الإنسان موجوداً في الخارج، فالحيوانية تُحمل على الوجود الخارجي

الفرضي، ولذلك يعبر عن القضية الحقيقية بقضية شرطية: (لو وجد شيء وكان إنساناً فهو حيوان)، ذلك أن أداة الشرط تدل على أن مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير بمعنى أنه واقع موقع لحاظ وجوده في الخارج، ولما كان موضوع القضية الحقيقية مفروض الوجود صح التعبير عنها بجملة شرطية، حيث لوحظ الإنسان موجوداً في الخارج، وحكم بثبوت المحمول له، فالحكم لا ينحصر في الوجود الحقيقي للموضوع، بل يكون شاملاً للأفراد المحققة الوجود والأفراد المقدرة الوجود^(٥).

وعلى أساس تعريف القضية الحقيقية، لا يوجد فرق في الطبيعة المفروضة الوجود بين أن تكون بنفسها ممكنة الوجود مثل: (العنقاء طائر)، فالطائر ثبت للعنقاء التي يمكن أن توجد، وفرض في هذه القضية وجودها. أو تكون بنفسها ممتنعة الوجود مثل: (شريك الباري ممتنع الوجود)، فالمحمول فيها ثابت للطبيعة المفروضة الوجود، حيث لوحظ وجود لشريك الباري في الخارج، لأن فرض المحال ليس بمحال، ويمتنع وجود شريك الباري المفروض وجوداً حقيقياً. أو تكون الطبيعة موجودة في الخارج، كما في مثل: (الإنسان حيوان)، فالحكم ثابت للموضوع (طبيعي

(٥) والفرض والتقدير في الفرد يختلف عن الفرض في الموضوع، فالفرض بالنسبة للفرد يقصد به الاعتبار الذي هو إعطاء حد شيء لشيء آخر، فمثلاً في تلك الزاوية لا يوجد إنسان، ولكن يمكن أن يُنزل هذا العدم بمنزلة الوجود، أو أن هذا الكتاب ليس إنساناً، فيمكن أن نفرض أنه إنسان، أي نعطيه حد الإنسانية ونقول: هذا إنسان، فيصير الكتاب بهذا فرداً فرضياً وتقديرياً للإنسان فتثبت له الحيوانية.

أما الفرض والتقدير بالنسبة لنفس الطبيعة التي هي الموضوع في القضية الحقيقية، فهو لحاظ وجود للموضوع في الخارج فكما إن الذهن قادر على تصور نفس الطبيعة، كذلك هو قادر على تصور الوجود للطبيعة، والمحمول يكون ثابتاً لهذا الوجود الفرضي أو اللحاظي، أي أنه وجود خارجي باللحاظ والتصور، وهذا الوجود الفرضي أعم من أن يكون فرداً حقيقياً لهذه الطبيعة، أو فرداً فرضياً والحقيقي أعم من الماضي والحاضر والمستقبل. فالفرد الحقيقي والفرد التقديري داخلان في هذا المعنى للفرض، أي فرض الموضوع.

[الفرق بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية:]

وهناك فوارق بين القضيتين: منها ما هو نظري، ومنها ما يكون له مغزى عملي^(١).

١ - فمن الفوارق أننا بموجب القضية الحقيقية نستطيع أن نشير إلى أي جاهل ونقول: لو كان هذا عالماً لوجب إكرامه؛ لأن الحكم بالوجوب ثبت على الطبيعة المقدرة، وهذا مصداقها، وكلما صدق الشرط صدق الجزاء، خلافاً للقضية الخارجية التي تعتمد على الإحصاء الشخصي للحاكم، فإن هذا الفرد الجاهل ليس داخلاً فيها، لا بالفعل ولا على تقدير أن يكون عالماً. أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأن القضية الخارجية ليس فيها تقدير وافترض، بل هي تنصب على موضوع ناجز^(٢).

الإنسان) دون أن يكون منحصرأ بالأفراد الموجودة حقيقة في الخارج، بل يشمل كذلك الأفراد مقدرة الوجود، أي تلك التي أعطي لها حد الإنسان رغم عدم كونها إنساناً واقعاً.

فملخص ما سبق: أن القضية الحقيقية هي: القضية التي يثبت المحمول فيها للطبيعة المفروضة الوجود، والفرض بمعنى لحاظ وتصور الوجود في الخارج للطبيعة، وهو يختلف عن لحاظ الطبيعة مرآة للأفراد الخارجية، لأن الطبيعة تلحظ مرآة للأفراد المحققة الوجود سواء كان وجودها في الماضي أو الحاضر أو المستقبل. وأما الوجود الذي يلحظه الذهن لهذه الطبيعة قد أعطي للطبيعة تصوراً، فقد يكون حقيقياً، وقد يكون وجوداً فرضياً تقديرياً.

(١) أشرنا أن المصنف (رحمه الله) لم يميز في الاصطلاح بين المعنى الأصولي للقضية الخارجية المأخوذ عن المحقق السبزواري (رحمه الله)، وبين المعنى المنطقي للقضية الخارجية المأخوذ عن الشيخ الرئيس، حيث إنه يذكر الفرق بينها وبين القضية الحقيقية مرة على أساس المعنى الأول، وأخرى يذكر الفرق على أساس المعنى الثاني.

(٢) هذا هو الفرق الأول بين القضيتين، وهو مبني على المعنى المنطقي للقضية الخارجية، حيث إن الحكم في القضية الخارجية ثابت للأفراد محققة الوجود من

٢ - ومن الفوارق: أن الموضوع في القضية الحقيقية وصف كلي دائماً يفترض وجوده فيرتب عليه الحكم، سواء كان وصفاً عرضياً كالعالم، أو ذاتياً كالإنسان، وأما الموضوع في القضية الخارجية فهو الذوات الخارجية - أي ما يقبل أن يُشار إليه في الخارج بلحاظ أحد الأزمنة - ومن هنا استحال التقدير والافتراض فيها؛ لأنّ الذات الخارجية وما يقال عنه (هذا) خارجاً لا معنى لتقدير وجوده، بل هو محقق الوجود^(١).

الطبيعة ولا يشمل غيرها، دون أن ينحصر هذا الوجود للأفراد بزمانٍ دون آخر، فيشمل الماضي والحاضر والمستقبل. أما في القضية الحقيقية فالحكم يكون ثابتاً للطبيعة المفروضة الوجود، فيشمل لذلك الأفراد المفروضة الوجود، ففي مثل: (الإنسان حيوان)، نجد أن الحكم يكون ثابتاً حتى لأفراد الإنسان الفرضية والتقديرية، كاعتبار الحجر إنساناً بإعطائه حد الإنسان، وبذلك يتصف بالحيوانية.

ويمكن التمثيل لذلك بحكم تشريعي، كما لو قال المولى: (أكرم العالم)، حيث جعل وجوب الإكرام على نحو القضية الحقيقية، فلو وجد شخصٌ وكان عالماً وجب إكرامه، ووجوب الإكرام - هنا - ثابت للعالم المفروض الوجود سواء تمثل في أفراد محققة أو أفراد مفروضة الوجود، وثبتت الحكم للأفراد محققة الوجود واضح، ف(العالم) الموجود حقيقة في الخارج يجب إكرامه، وأما ثبوته للأفراد مفروضة الوجود، فلأننا لو اعتبرنا الجاهل عالماً، أي أعطيناه حد العالم، فإنه يكون بركة هذا الاعتبار عالماً فيجب إكرامه.

(١) وهذا الفرق مبني على المعنى الأصولي للقضية الخارجية، حيث إن الحكم فيها لا يكون ثابتاً للكلي بل للأفراد، والعنوان ليس له دخل في ثبوت الحكم للموضوع، إنما هو عنوان مشير إلى الأفراد التي ثبت الحكم لها، فدور هذا العنوان الذي جعل موضوعاً في القضية هو تجميع الأفراد التي ثبت لها الحكم، ففي مثل: (قتل من في المعسكر)، ف(من في المعسكر) عنوان كلي، إلا أنه لا دخل له في ثبوت الحكم وهو القتل، بل دوره ينحصر في تجميع الأفراد، فبدلاً من أن يقول المتكلم: إن زيداً وبكراً وعمراً... الذين كانوا موجودين في المعسكر قتلوا، يقول: من في المعسكر قتل، فالموضوع عبارة عن مجموعة من الأفراد الجزئية وليس موضوعاً كلياً كما في القضية الحقيقية.

فإن كان وصف ما دخيلاً في ملاك الحكم في القضية الخارجية تصدى المولى نفسه لإحراز وجوده، كما إذا أراد أن يحكم على ولده بوجوب إكرام أبناء عمه وكان لتدبيرهم دخل في الحكم، فإنه يتصدى بنفسه لإحراز تدبيرهم، ثم يقول: «أكرم أبناء عمك كلهم»، أو «إلا زيدا»، تبعاً لما أحرزه من تدبيرهم كلاً أو جلاً. وأما إذا قال: «أكرم أبناء عمك إن كانوا متدينين» فالقضية شرطية وحقيقية من ناحية هذا الشرط؛ لأنه قد افترض وقدر^(١).

أما في القضية الحقيقية فالحكم يكون ثابتاً للطبيعة الكلية التي فرض لها الوجود، وليس للطبيعة الكلية التي جعلت مرآة للأفراد الخارجية، لأن هذه الطبيعة حينئذٍ تشمل فقط الأفراد محققة الوجود^(٥).

هذا هو الفارق الأساس بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، والفارق التالي مبني عليه. (١) والفارق الثالث بين القضية الخارجية (الأصولية) والقضية الحقيقية، يتمثل في: أن الوصف الذي له دخل في ثبوت الحكم في القضية الحقيقية يفرض وجوده، فإذا كانت القضية من الأمور التشريعية، مثل قول المولى: (أكرم العالم)، فالعالم في المثال وصف مفروض الوجود له دخل في وجوب الإكرام، ولا بد للمكلف أن يفحص عن تحقق هذا الوصف أو الموضوع، ليرى عنوان العالم هل هو متحقق في هذا الشخص حتى يجب عليه إكرامه، أم لا.

أما في القضية الخارجية فلو كان هناك وصف له تأثير في جعل الحكم فالشارع أو المولى هو الذي يتصدى لإحراز تحقق هذا الوصف، فيرى أولاً أن هذا الوصف موجود في جميع الأفراد ثم بعد ذلك يصدر حكمه المتعلق بهذه الأفراد، فمثلاً إذا قال الوالد لولده: (أكرم أبناء عمك)، فهذه قضية خارجية، حيث إن وجوب

(٥) استشكل بعض الفضلاء المعاصرين على السيد الشهيد (رحمه الله) في ذكره لهذا الفرق فقال: إن الموضوع في القضية الخارجية كلي أيضاً. ومن الممكن أن الشيخ الفاضل اختلط عليه المعنى الفلسفي للقضية الخارجية والمعنى الأصولي لها، أو أنه اعتقد أن عنوان الموضوع هو عنوان كلي حقيقة، وله دور في ثبوت الحكم، ولم يلتفت إلى أن الحكم غير ثابت لهذا العنوان بل للأفراد التي يشير إليها العنوان، ودور العنوان هو التجميع لهذه الأفراد التي لها دخل في ثبوت الحكم.

٣ - ومن الفوارق المترتبة على ذلك: أن الوصف الدخيل في الحكم في باب القضايا الحقيقية إذا انتفى ينتفي الحكم؛ لأنه مأخوذ في موضوعه. وإن شئت قلت: لأنه شرط، والجزاء ينتفي بانتفاء الشرط، خلافاً لباب القضايا الخارجية، فإن الأوصاف ليست شروطاً، وإنما هي أمور يتصدى المولى لإحرازها فتدعوه إلى جعل الحكم، فإذا أحرز المولى تدين أبناء العم، فحكمه بوجوب إكرامهم على نهج القضية الخارجية ثبت الحكم ولو لم يكونوا متدينين في الواقع، وهذا معنى أن الذي يتحمل مسؤولية تطبيق الوصف على أفراد هو المكلف في باب القضايا الحقيقية للأحكام، وهو المولى في باب القضايا الخارجية لها^(١).

الإكرام يتعلق بأولاد العم الموجودين بالفعل فقط، أما عنوان ابن العم فدوره يتلخص في تجميع الأفراد، فلو فرض أن وصف التدين والإيمان له دخل في وجوب الإكرام، فهذا معناه أن الوالد أحرز وجود التدين في هؤلاء الأفراد، ومن ثم جعل وجوب الإكرام لهؤلاء الأفراد.

فالمولى هو من يحرز الوصف الذي له دخل في الحكم في القضية الخارجية، أما في القضية الحقيقية فالمولى يصدر حكمه على الوصف مفروض الوجود وعلى المكلف أن يحرز وجود الوصف (العنوان) في الفرد حتى يتعلق بذمته التكليف بالنسبة للفرد الذي انطبق عليه الوصف أو العنوان، أي أن فعلية الحكم بالنسبة للمكلف تابع لإحراز المكلف. وبعبارة أخرى: أن الحكم في مرحلة الجعل تعلق بالوصف المفروض الوجود، ولكن مسؤولية إحراز تحقق هذا الوصف المفروض الوجود تقع على المكلف، وبذلك يصبح التكليف فعلياً بالنسبة له.

(١) هذا هو الفارق الرابع بين القضيتين، وهو مترتب على الفرق الثالث، ومبني على المعنى الأصولي للقضية الخارجية، حيث إن الوصف الذي له دخل في ثبوت الحكم في القضية الخارجية لو لم يكن متحققاً في الموضوع، كما لو كان أحد أبناء العم - في المثال المتقدم - ليس مؤمناً، فإنه يجب إكرامه مع أن الوصف غير متحقق فيه، لأن إحراز المولى للوصف هو المؤثر والملاك في ثبوت الحكم للأفراد، وليس للوجود الواقعي للوصف (التدين) أثر في ذلك، فما دام المولى هو من أحرز وجود الوصف، فإن الحكم يكون فعلياً على المكلف، أي يجب إكرام ابن العم.

[تعلق الأحكام بالعناوين الذهنية:]

وينبغي أن يُعلم: أنّ الحاكم - سواء كان حكمه على نهج القضية الحقيقية أو على نهج القضية الخارجية، وسواء كان حكمه تشريعياً كالحكم بوجوب الحج على المستطيع، أو تكوينياً وإخبارياً كالحكم بأن النار محرقة أو أنها في الموقد - إنما

أما في القضية الحقيقية في مثل: (أكرم العالم)، فإن وجوب الإكرام يكون ثابتاً للعالم المفروض وجوده الحقيقي خارجاً، فإذا ثبت انطباق وصف العالم على فرد ما وجب إكرامه، وإن لم ينطبق هذا الوصف فإن الحكم ينفي بسبب انتفاء موضوعه، لأن موضوع وجوب الإكرام هو كون الشخص عالماً.

وملخص الفروق المتقدمة:

أولاً: أن الحكم في القضية الحقيقية ثابت للموضوع مفروض الوجود، فيشمل الأفراد الحقيقية والفرضية. في حين أن الحكم في القضية الخارجية (المنطقية) ثابت للأفراد محققة الوجود في الخارج، سواء كان وجودها في الزمن الماضي، أو الحاضر، أو المستقبل.

ثانياً: أن الحكم في القضية الحقيقة ثابت للعنوان الكلي. وأما في القضية الخارجية الأصولية فالحكم ثابت للأفراد، وأما العنوان الكلي فليس له دخل في ثبوت الحكم نهائياً، إنما دوره هو تجميع الأفراد المشمولة بالحكم، أي أنها في الحقيقة مجموعة من القضايا الجزئية وليس قضية كلية كما في القضية الحقيقية.

ثالثاً: أن الوصف الذي له دخل في ثبوت الحكم للموضوع في القضية الحقيقية يفرض وجوده، وإحراز هذا الوصف من وظيفة المكلف. أما الوصف الذي له دخل في ثبوت الحكم في القضية الخارجية (الأصولية) فإحراز المولى له هو الملاك في ثبوت الحكم.

رابعاً: ويترتب على ذلك: أن هذا الوصف المؤثر في الحكم في القضية الخارجية (الأصولية) لو كان منتفياً بالنسبة لفرد ما من أفراد الموضوع، فإنه مع ذلك يكون الحكم ثابتاً بالنسبة له، أي فعلياً على المكلف. وأما إذا كان الوصف منتفياً في فرد من الأفراد في القضية الحقيقية، فإن الحكم ينتفي في هذه الحالة، لانتفاء موضوعه.

يصبّ حكمه في الحقيقة على الصورة الذهنية، لا على الموضوع الحقيقي للحكم؛ لأنّ الحكم لما كان أمراً ذهنياً فلا يمكن أن يتعلّق إلا بما هو حاضر في الذهن، وليس ذلك إلا الصورة الذهنية، وهي وإن كانت مباينة للموضوع الخارجي بنظرٍ ولكنها عينه بنظرٍ آخر^(١).

فأنت إذا تصوّرت (النار) ترى بتصوّرك ناراً، ولكنك إذا لاحظت بنظرة ثانية إلى ذهنك وجدت فيه صورةً ذهنيةً للنار، لا النار نفسها، ولما كان ما في الذهن عين الموضوع الخارجي بالنظر التصوري وبالحمل الأولي، صحّ أن يحكم عليه بنفس ما هو ثابت للموضوع الخارجي من خصوصيات كالإحراق بالنسبة إلى النار^(٢).

(١) ينبه السيد الشهيد (رحمه الله) في هذا المبحث على نقطة مهمة، وهي تعلق الحكم بالصورة الذهنية للأشياء، لأن الحكم أمر ذهني ينصب على الصورة الذهنية، لا على الموضوعات الخارجية، إلا إنه قد يرد هنا إشكال حاصله: ما دام الحكم متعلقاً بالصورة الذهنية، فكيف يحكم على الموضوعات الخارجية بما هي ثابتة في الخارج؟ رغم المغايرة بين الصورة الذهنية والحقائق الخارجية!

(٢) يجيب المصنف (رحمه الله) عن الإشكال السابق: بأن الصورة الذهنية تلحظ بنحوين:

- النحو الأول: وسماه بالحمل الأولي أو النظر التصوري فهذه الصورة الذهنية تلحظ بالنسبة إلى الخارج كأنما هي عين الخارج، فتأتي هذه الصورة إلى الذهن بدون الالتفات إلى أنها في الواقع مرآة وآلة للخارج، بل كأن الواقع بنفسه حاضر في الذهن وفي هذا النحو من التصور صورتان تأتيان في البحوث القادمة.

- النحو الثاني: وسماه بالحمل الشائع أو النظر التصديقي، حيث تلحظ الصورة الذهنية بما هي موجود ذهني مغاير للحقائق الخارجية.

فهناك اتحاد بين الصورة الذهنية والحقائق الخارجية في النحو الأول من اللحاظ، والحكم الذي يثبت لهذه الصورة يكون ثابتاً للحقائق العينية المحكية بهذه الصورة، وأما إذا لوحظت الصورة الذهنية مرة ثانية - وبالنظر التصديقي - فتكون هذه الصورة مغايرة للحقائق الخارجية، ولذلك فالأحكام لا تثبت لهذه

وهذا يعني أنه يكفي في إصدار الحكم على الخارج إحضار صورة ذهنية تكون بالنظر التصوري عين الخارج وربط الحكم بها، وإن كانت بنظرة ثانوية فاحصة وتصديقية - أي بالحمل الشائع - مغايرة للخارج.

الصورة بالنظر التصديقي، بسبب المغايرة بين الصورة الذهنية والحقائق الخارجية. فالإشكال المتقدم لا يرد على ما ذكره المصنف (رحمه الله)، لأن الحكم ينصب على الصورة الذهنية الملحوظة بالحمل الأولي أو النظر التصوري كأنها عين الواقع، فيصح حينئذ إصدار الحكم على هذه الصورة الذهنية، من حيث إن هذه الصورة تأتي إلى الذهن دون الالتفات إلى أنها مرآة وآلة للواقع، بل كأن الموضوع الخارجي حاضر بنفسه في الذهن، فيسري الحكم من الصورة إلى واقعها العيني.

تنسيق البحوث المقبلة

وسوف نتحدث فيما يلي - وفقاً لما تقدم في الحلقتين السابقتين - عن حجية القطع أولاً - باعتباره عنصراً مشتركاً عاماً - ثم عن العناصر المشتركة التي تتمثل في أدلة محرزة، وبعد ذلك العناصر المشتركة التي تتمثل في أصول عملية، وفي الخاتمة نعالج حالات التعارض إن شاء الله تعالى.

حُجَّةُ الْقَطْعِ

- الحجية على مبنى حقّ الطاعة.
- الحجية على مبنى المشهور.
- العلم الإجمالي.
- حجة القطع غير المصيب.



الحجّية على مبنى حقّ الطاعة

تقدّم في الحلقة السابقة أنّ للمولى الحقيقيّ (سبحانه وتعالى) حقّ الطاعة بحكم مولويّته. والمتيقّن من ذلك هو حقّ الطاعة في التكاليف المقطوعة، وهذا هو معنى (منجزية القطع) كما أنّ حقّ الطاعة هذا لا يمتدّ إلى ما يقطع المكلف بعدمه من التكاليف جزماً وهذا معنى (معدّرية القطع)، والمجموع من (المنجزية) و (المعدّرية) هو ما نقصده بالحجّية^(١).

(١) يشير المصنف (رحمه الله) في هذا البحث إلى مسلكه الخاص في حجّية القطع، والذي يعبر عنه بمسلك (حقّ الطاعة)^(٥)، وهو يتبين من خلال أربع نقاط:

(٥) وهنا بحث عن الدليل في حجّية القطع من وجهة نظر السيد الشهيد (رحمه الله) فهو يرى أن إثبات الحجّية للقطع لا يحتاج إلى برهان لأن لزوم الامتثال هو تعبير آخر عن حقّ الطاعة في التكاليف التي لم يقطع بعدمها، فموضوع حكم العقل بلزوم الامتثال هو التكاليف التي لم يقطع بعدمها، وهذه التكاليف تكون صغرى لحقّ الطاعة، ولما كان التكليف ثابتاً بالقطع، فإن كبرى حقّ الطاعة تنطبق عليه، وذلك حسب القياس التالي:

- كل ما يثبت من التكاليف يجب امتثاله (كبرى).

- التكليف المقطوع مما ثبت (صغرى).

- .. التكليف المقطوع يجب امتثاله (النتيجة).

فالقطع يحقق فرداً ومصدّقاً لكبرى لزوم الامتثال الذي هو تعبير آخر عن حقّ الطاعة، وبعد ثبوت الصغرى بالقطع، وكون كبرى حقّ الطاعة معلومة، يتحقق موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال، وكذلك الحال عند قيام الظن أو الشك أو الوهم بالتكليف، حيث تكون جميع هذه الحالات من موارد ثبوت حقّ الطاعة وحكم العقل بلزوم الامتثال. ولا نحتاج إلى البرهان لإثبات المنجزية للقطع فما دامت كبرى القياس مسلمة، فالقطع يوجب ثبوت الصغرى لموضوع الكبرى الذي هو كل تكليف لم يقطع بعدمه، كما إن الظن والشك والوهم يحقق موضوع الكبرى أيضاً، فيكون حكم العقل بلزوم الامتثال الذي هو نفس حقّ

الطاعة ثابتاً. فإثبات حجية القطع - حسب رأي الشهيد الصدر (رحمه الله) - مما لا يحتاج إلى برهان.

أما الشيخ الآخوند (رحمه الله) فيرى: أن الحجية ثابتة للقطع بالوجدان، فالإنسان عندما يرجع إلى وجدانه يرى أن القطع حجة.

وأما المحقق الأصفهاني (رحمه الله) فيستدل على لزوم امتثال التكليف بحكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، لأن الامتثال عدل فهو حسن ومخالفة تكليف المولى ظلم فهي قبيحة، حيث يرى (رحمه الله) أن حسن العدل وقبح الظلم قضيتان أساسيتان في التحسين والتقيح العقليين، فالطاعة داخلية تحت عنوان العدل فيكون حسناً، ومخالفة التكليف المقطوع داخل تحت عنوان الظلم فيكون قبيحاً عقلاً، فيكون المكلف مستحقاً للعقوبة نتيجة مخالفة التكليف المقطوع.

إلا أن الشهيد الصدر (رحمه الله) يورد إشكالاً على رأي المحقق الأصفهاني (رحمه الله) حيث يرى أنه يستلزم الدور، لأن العدل الذي يحكم العقل بحسنه معناه إعطاء كل ذي حق حقه، والظلم هو سلب ذي الحق حقه، فإذا كانت مخالفة التكليف تؤدي إلى سلب الحق من ذي الحق، فهي تؤدي إلى سلب حق الطاعة الثابتة لله تبارك وتعالى منه، وهذا من مصاديق الظلم القبيح، في حين أن إعطاء المكلف هذا الحق الثابت للمولى بامتثال تكاليفه المقطوعة من العدل الحسن عقلاً، وهذا يعني أن حسن الامتثال متوقف على العدل، فمن خلال انطباق العدل أثبتنا حسن ولزوم الامتثال، والعدل متوقف على أن يكون الامتثال حقاً لله (تعالى)، حتى يكون امتثال المكلف للتكليف عدلاً وإعطاءً للحق إلى صاحب الحق، فانطباق العدل على الامتثال يتوقف على أن يكون الامتثال حقاً للمولى وحق الامتثال هو لزوم الامتثال، وهذا دور مستحيل، لأنه من توقف الشيء على نفسه، فلزوم الامتثال متوقف على العدل، ويتوقف صدق العدل على الامتثال على أن يكون الامتثال والطاعة حقاً لله (تبارك وتعالى)، وحق الطاعة هو نفسه لزوم الامتثال، فيكون لزوم الامتثال متوقفاً ومتوقفاً عليه في آن واحد.

هذا إذا أراد المحقق الأصفهاني (رحمه الله) إثبات المولوية بتطبيق العدل على الطاعة، وأما إذا أراد إثبات الحجية للقطع بعد فرض المولوية له تعالى في المرتبة السابقة، فلا نحتاج إلى إدخال الامتثال في العدل والمخالفة في الظلم، فالمولوية هي حق الطاعة

النقطة الأولى: أن للقطع ثلاث خصوصيات:

(أ) الكاشفية: لأن القطع هو حضور صورة الشيء لدى العقل، حيث إن الواقع ينكشف للذهن بحضور صورته، وهذا الحضور أو الكشف ذاتي للقطع من باب الكليات (الإيساغوجي)، ويراد بالذاتي: الجزء المقوم للماهية، كالناطقية المقومة للإنسان باعتبارها فصلاً له، والحيوانية المقومة للإنسان باعتبارها جنساً له، والإنسان المقوم لزيد وبكر وخالد، وعلى هذا فالكشف هو عين ذات القطع.

(ب) المحركة: وتعبير الشيخ النائيني (رحمه الله) الجري أو السير العملي على طبق القطع إذا كان المقطوع به موافقاً للغرض، فوجود الماء في مكان معين بالنسبة للإنسان العطشان يتوافق مع غرضه المتمثل في رفع العطش، والمقطوع به يمثل المتعلق لهذا الغرض، فهذا الغرض يحرك هذا الإنسان العطشان إلى جهة الماء فالمحركة من آثار المقطوع به، ولما كان القطع كاشفاً تاماً عن المقطوع به، فإن هذا الأثر يترتب على القطع، فلو لم يكن هذا الكشف والقطع متعلقاً بوجود الماء، لما كان غرض الإنسان في رفع العطش محركاً له إلى تلك الجهة، وهذه خصوصية

ولزومها، وبعد فرض المولوية، أي بعد ثبوت حق الطاعة ولزوم الامتثال، لا نكون بحاجة إلى إثبات الحجية بمعنى لزوم الامتثال عن طريق قاعدة حسن العدل، فيكون من تحصيل الحاصل الذي هو لغو.

ويمكن أن يكون مقصود المحقق الأصفهاني (رحمه الله) من العدل هو: (وضع الشيء في موضعه) والظلم هو: (وضع الشيء في غير موضعه)، وهذا المعنى أعم من المعنى الذي ذكره السيد الشهيد (رحمه الله).

وعلى أساس هذا التفسير لا يرد الإشكال الذي أورده السيد الشهيد (رحمه الله) على المحقق الأصفهاني (رحمه الله)، لأن الامتثال يكون عدلاً بمعنى وضع الشيء - أي الامتثال - في موضعه الذي هو العبد، والمخالفة تكون ظلماً بمعنى وضع الشيء في غير موضعه. وتوضيح ذلك يأتي عند الرد على رأي السيد الشهيد (رحمه الله) في شمول حق الطاعة للتكاليف المحتملة. وبهذا يدفع إشكال السيد الشهيد (رحمه الله) على رأي المحقق الأصفهاني (رحمه الله)، لأن حسن أو لزوم الامتثال متوقف على العدل، أما العدل فمتوقف على اقتضاء العبودية للطاعة.

[حدود حق الطاعة:]

كما عرفنا سابقاً أنّ الصحيح في حقّ الطاعة شموله للتكاليف المظنونة والمحتملة أيضاً فيكون الظنّ والاحتمال منجزاً أيضاً، ومن ذلك يُستتج أنّ المنجزية موضوعها مطلقٌ انكشاف التكاليف ولو كان انكشافاً احتمالياً، لسعة دائرة حقّ

تكوينية للقطع، لا يختلف فيها اثنان، بل لا يختلف الإنسان عن الحيوان في هذه الخصوصية.

(ج) الحجية: ذلك أن القطع إذا تعلق بحكم للمولى من أمر أو نهي فالعقل يحكم حينئذٍ بلزوم امتثاله. وبتعبير آخر: يحكم باستحقاق العقاب على مخالفته، وهذا الحكم العقلي مترتب حقيقة على مخالفة حكم المولى، ولكن بشرط أن يكون هذا الحكم المولوي منكشفاً للمكلف، فكما أن الخصوصية الثانية - وهي المحركية - ناشئة عن نفس الغرض، وشرط ترتب هذا الأثر على الغرض هو القطع بمتعلق الغرض، كذلك هنا فاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المولوي من آثار نفس حكم المولى، إلا أن ترتب هذا الأثر على الحكم مشروط بالقطع، فعند القطع يحكم العقل بلزوم امتثال الحكم المنكشف، فإذا خالف المكلف حكم المولى المنكشف له كان مستحقاً للعقاب، وهذا ما يسمى بالمنجزية، وإذا امتثل التكليف المقطوع به كان مستحقاً للثواب. وأما إذا قطع بعدم التكليف ولم يمتثله، فلا يكون مستحقاً للعقاب رغم مخالفة التكليف الواقعي ويكون معذوراً في مخالفته للتكليف، وهو ما يسمى بالمعذرية، لأن العقل لا يحكم بلزوم امتثال التكليف غير الواصل أو غير المنكشف للمكلف، لأن شرط استحقاق العقاب هو القطع بالتكليف، وعند القطع بعدمه لا يكون التكليف موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال واستحقاق العقاب، بل يكون موضوعاً لحكم العقل بقبح العقاب. فالمنجزية والمعذرية تعبير آخر عن الخصوصية الثالثة للقطع وهي الحجية، حيث إن المنجزية تعني استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الواقعي للمولى المقطوع به، والمعذرية تعني عدم استحقاق المكلف للعقاب على مخالفة الحكم الواقعي المقطوع بعدمه، ولذلك فإن السيد الشهيد (رحمه الله) يقول: إن المجموع من المنجزية والمعذرية هو ما نقصده بالحجية.

الطاعة^(١)، غير أن هذا الحق وهذا التجيز يتوقف على عدم حصول مؤمن من قبل المولى نفسه في مخالفة ذلك التكليف، وذلك بصدور ترخيص جاد منه في مخالفة

(١) النقطة الثانية: وإذا كان البحث عن الحجبية يرجع في الحقيقة إلى البحث عن مولوية المولى، أي بحث عن حق الطاعة، فلا بد أن نعرف التكليف التي يشملها هذا الحق، وهل هو منحصر في التكليف المقطوعة، أم إنه يشمل التكليف المنكشفة مطلقاً؟

هنا توجد ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن العقل يحكم بلزوم امتثال التكليف الواقعي للمولى، ولو لم يصل هذا التكليف بأي نحو من أنحاء الوصول إلى المكلف، فالتكليف المنجز هو التكليف الثابت في الواقع بغض النظر عن وصوله إلى المكلف.

وهذا الاحتمال باطل، لأن حكم العقل بلزوم الامتثال واستحقاق العقوبة لو كان ثابتاً للحكم الواقعي حتى في حالة علم المكلف بالعدم، لاستلزم هذا أن يكون القطع بعدم وجود التكليف في الواقع غير معذر، وقد تقدم أن الخصوصية الثالثة للقطع - وهي الحجبية - تعني المنجزية والمعدرية، فالقول بتنجز التكليف الواقعي حتى في حالة عدم وصوله إلى المكلف بأي شكل من الأشكال، يستلزم نفي المعدرية التي هي من اللوازم الذاتية للقطع بما هو انكشاف لأن المعدرية من الحجبية، ومن المستحيل التفكيك بين اللازم والملزوم فيكون هذا الاحتمال باطلاً.

الاحتمال الثاني: أن حكم العقل بلزوم الامتثال واستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف ثابت في حالة القطع بالتكليف فقط، أما إذا كان التكليف مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً فتجري قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) فما دام هذا التكليف لا بيان عليه فالعقاب على مخالفته قبيح.

ويرد السيد الشهيد (رحمه الله) على هذا الاحتمال: بأن دعوى أن حكم العقل بلزوم الامتثال واستحقاق العقوبة مقتصر على مخالفة التكليف المقطوع، صحيحة بالنسبة لأوامر المولى العرفي فقط، إذ يكون حق الطاعة له مختصاً بالتكاليف المقطوعة فقط، أما المولى الحقيقي فمولويته أكمل وأتم من المولويات العرفية، ولذلك فلا بد أن يكون حق الطاعة بالنسبة له أوسع بحيث يشمل التكليف المقطوعة

التكليف المنكشف، إذ من الواضح أنه ليس لشخص حق الطاعة لتكليفه والإدانة بمخالفته إذا كان هو نفسه قد رخص بصورة جادة في مخالفته.

والمظنونة والمشكوكة وحتى الموهومة، فيكون حكم العقل بلزوم الامتثال ثابتاً في جميع هذه الفروض.

وسياتي في الاحتمال الثالث الاستدلال على سعة دائرة حق الطاعة، والرد على ما ذهب إليه المشهور من اختصاصه بالتكاليف المقطوعة.

الاحتمال الثالث: أن حكم العقل بلزوم الامتثال والطاعة ثابت في التكليف غير المقطوع بعدمه، فالتكليف الذي لم يحصل القطع بعدمه يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال، سواء كان هذا التكليف مقطوعاً به أو محتملاً، ظناً كان الاحتمال، أو شكاً، أو وهماً.

ويمكن توضيح المراد من سعة دائرة حق الطاعة ببيانين:

البيان الأول:

وهو للسيد الشهيد (رحمه الله) في البحوث حيث يرى: أن حق الطاعة هو نفس المولوية، فالمولوية تكون على قسمين: ذاتية ومجمولة، والمولوية الذاتية مختصة بذات الله (سبحانه وتعالى)، وأما المولويات الأخرى فهي مولويات مجمولة، وسعة هذه المولويات أو ضيقها تابع للجعل، وانحصار حق الطاعة بالتكاليف المقطوعة يتصور فقط في الموالى العرفيين، الذين تكون مولوياتهم مجمولة. أما بالنسبة لمولوية الباري (جل وعلا) الذاتية فلا تحد بحد، لأن هذه المولوية أو (حق الطاعة) ناشئة من مالكية الله (تبارك وتعالى) لمخلوقاته التي هي مالكية تكوينية، ومعنى المالكية هو الواجدية والإحاطة والاحتواء، حيث إن إحاطته تعالى بمخلوقاته إحاطة قيومية، بمعنى أنه سبحانه مقوم لوجود هذه المخلوقات، ولذلك فهو واجد لهذه المخلوقات واجدية العلة لمعلولها، وهذا النحو من المالكية التكوينية الذاتية لوجود العبد وكافة شؤون وجوده يقتضي أن يكون حق الطاعة (أو المولوية) الناشئ من هذه المالكية التكوينية ذاتية ولا ينحصر بحالة دون أخرى، بل يشمل التكاليف المحتملة فضلاً عن المقطوعة.

وبعبارة مختصرة: إن حق الطاعة لله تعالى ومولويته تكون ذاتية، ولذا لا تحد

بحد، وهي تختلف عن المولوية المجعولة للموالي العرفيين التي تتبع الجعل، ولهذا فإن هذه المولوية تجعل فقط بالنسبة للتكليف المعلوم.

البيان الثاني:

وهو للسيد محمود الهاشمي في البحوث، ويعتمد على قياس الإرادة التشريعية للمولى - التي هي عبارة عن التكليف المولوية - بالإرادة التكوينية لله (سبحانه وتعالى) الخالق لهذا الكون وكل ما فيه، حيث يقول سبحانه: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢)، وتكون هذه الإرادة محيطية بكل شيء بما في ذلك الإنسان بجميع شؤونه، وما دامت الإرادة التكوينية لله تعالى نافذة في كل ذرة من ذرات وجود الإنسان، فلا بد أن تكون الإرادة التشريعية، وبتعبير آخر التكليف المولوية هي الأخرى نافذة في كل حالات الإنسان، سواء كان عالماً بالتكليف أو جاهلاً به، بالجهل البسيط دون الجهل المركب، فثمة فرق كبير بين كون الإنسان قاطعاً بعدم وجود التكليف، كما في حالة الجهل المركب فلا يتحقق بذلك موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال، وبين انكشاف التكليف، لأن موضوع حكم العقل يكون ثابتاً في هذه الحالة.

فقياس الإرادة التشريعية لله تعالى بإرادته التكوينية، يقتضي أن تكون إرادته التشريعية نافذة في جميع حالات الإنسان، فيجب امتثال التكليف المولوية، أي أنها تؤثر في سلوك الإنسان بما يوجب انفعاله بهذه الإرادة. وبعد هذين البرهانين يتبين أن هذا الاحتمال هو الصحيح.

وبهذا يظهر أن حكم العقل بلزوم الامتثال من آثار تكليف المولى المنكشف انكشافاً تاماً أو ناقصاً، وكلام المشهور - بأنه من آثار تكليف المولى المقطوع به، وأما عند عدم القطع يحكم العقل بقبح العقاب - غير تام^(٥).

(٥) ويمكن المناقشة في رأي السيد الشهيد (رحمه الله) بعد ذكر مقدمة، وهي:

أن أحكام العقل العملي ومنها حكمه بحسن الطاعة وحسن العقاب على المخالفة أصبح موضوعاً للخلاف بين الفلاسفة، فالمشهور منهم يرى أنها من الأمور الاعتبارية العقلانية، فالعقلاء - مثلاً - يعتبرون حسن العقاب على مخالفة التكليف المقطوع، والغرض المترتب

على هذه الاعتبارات العقلانية هو حفظ النظام، فكما أن حسن العدل، وحسن الصدق، وحسن الإحسان من الأمور الاعتبارية، كذلك حسن الامتثال وحسن العقاب على مخالفة التكليف المقطوع من الاعتبارات العقلانية التي تهدف إلى الحفاظ على النظام العام للمجتمع.

ومنهم من يرى أن حجية القطع بمعنى حسن العقاب على المخالفة عند القطع بالتكليف من الأمور الواقعية الثابتة في الواقع بقطع النظر عن اعتبار ولحاظ العقلاء، وهذا الرأي انقسم إلى قولين. فالأقوال في أحكام العقل العملي ثلاثة، وهي:

الأول: أن أحكام العقل العملي ومنها حسن الطاعة وحسن العقاب على المخالفة من الأمور الاعتبارية التي يعتبرها العقلاء للمحافظة على النظام العام.

الثاني: أن أحكام العقل العملي من الأمور الانتزاعية الواقعية، وواقعيتها تنشأ من واقعية منشأ الانتزاع، حيث إن المنجزية التي هي تعبير عن حق الطاعة تترتب على التكليف المقطوع. وبتعبير آخر: أن القطع بالتكليف - الذي هو من الأمور الواقعية - هو الموضوع لانتزاع الحق، أي حكم العقل بالحسن من الامتثال، والقطع بعدم التكليف هو الموضوع لانتزاع حكم العقل بالقبح من العقاب على مخالفة التكليف الواقعي. ويظهر من بعض المعاصرين وهو الشيخ محمد تقي المصباح تبني هذا الرأي.

الثالث: وهو مختار الشهيد الصدر (رحمه الله) نتيجة ذهابه إلى عدم إمكان التفكيك بين ما يسميه الفلاسفة ظرف الاتصاف وظرف العروض في المفاهيم العامة الفلسفية، فيرى (رحمه الله) أن الحجية للقطع من الأمور الثابتة في الواقع، حيث إن وعاء الواقع في نظره أعم من الوجود الخارجي، فمفهوم حسن الامتثال أو حسن العقاب على المخالفة أمر عيني، والخارج ظرف لنفس هذا المفهوم بقطع النظر عن إدراك الإنسان له واعتبار المعبر، وهذا معنى واقعية المفهوم من دون أن يكون الخارج ظرفاً لوجوده، لأن الواقع أعم من الوجود الخارجي، فالمفاهيم العامة الفلسفية لا نستطيع الإشارة إليها في الخارج ونقول: إنها موجودة، بالرغم من واقعيتها، كمفهوم الإمكان، ومفهوم الوحدة، والكثرة، والعلية، والمعلولية، فهي جميعاً أمور واقعية مع أنه لا وجود لها في الخارج. وبعد اتضاح ذلك نأتي إلى الملاحظة على البيان الأول وحاصلها: أن تفسير المولوية بحق الطاعة غير صحيح، وإن كان تقسيم المولوية إلى مولوية تكوينية واقعية ومولوية مجعولة أمراً صحيحاً.

ذلك أن المولى لم يفسر في اللغة العربية بـ(من له حق الطاعة) كما أفاد السيد الشهيد (رحمه الله)، إنما فُسر بـ(المالكية)، فالمولى هو المالك، ولهذا يكون حق الطاعة من آثار المولوية، لأنه ناشئ عن المالكية التي هي عبارة أخرى عن المولوية. وبيان ذلك: أن المالكية تعني الوجدان والإحاطة والاحتواء، فإذا كان هناك موجود محيط بوجود آخر إحاطة تكوينية، ومحتوٍ عليه احتواءً تكوينياً، وواجداً لموجود آخر تكوينياً، فإن من شؤون هذه المالكية والواجدية والاحتواء والإحاطة عبودية المحتوى والمحاط للموجد والمحيط وهو الله (سبحانه وتعالى)، والعبودية تعني عدم استقلال المحاط والمملوك في وجوده وجميع شؤونه، فتكون عبودية المحاط من شؤون ولوازم المالكية، فالله هو المالك والمملوك هو العبد غير المستقل في وجوده وشؤونه، ولهذا فالعقل يحكم بأن من مقتضى العبودية وعدم الاستقلال في الوجود أن يكون العبد تابعاً في سلوكه وأفعاله للإرادة التشريعية لله (تبارك وتعالى) الذي هو المولى الحقيقي، فيكون حق الطاعة من لوازم المولوية، والحلقة التي تربط بين المولوية وحق الطاعة هي العبودية.

فإذا كانت المولوية في اللغة هي المالكية، ومن شؤون هذه المالكية والمولوية: العبودية، وكان مقتضى العبودية هو حق الطاعة، وكان حق الطاعة من مدركات العقل العملي، فيرد الإشكال على السيد (رحمه الله) أنه كيف قسمه إلى: تكويني ذاتي، وجعلي، ذلك أن مدركات العقل العملي كما ذكرنا في مقدمة البحث - إما أن تكون من الاعتبارات والجمليات للعقلاء، وإما من الأمور الواقعية، فكيف قُسم حق الطاعة إلى تكويني وجعلي، لأنه إذا كان حق الطاعة جعلياً اعتبارياً فهو جعلي في كل الموالي سواء كان المولى عرفياً أو حقيقياً. وإذا كان من الأمور الواقعية، فلا يوجد قسمان لهذا الحق في الواقع. نعم، تقسيم المولوية إلى قسمين صحيح، لأن المالكية على قسمين: مالكية تكوينية واقعية ذاتية، ومالكية جعلية. والمالكية بالنسبة لله تبارك وتعالى ذاتية من باب البرهان، لأنها إحاطة واحتواء تكويني، أما مولوية الموالي العرفيين فهي اعتبارية جعلية، التي هي عبارة عن وجدان وإحاطة باعتبار المعبر، فالعقلاء اعتبروا إحاطة واحتواء المالك لهذا الشخص، ويترتب على هذا الاحتواء جواز التصرف في المملوك، ومنع الغير من التصرف فيه، فالمالكية على قسمين، تكوينية، وجعلية اعتبارية، وبناءً عليه تكون المولوية على قسمين، أما حق الطاعة فلا يقسم إلى قسمين لأنه من مدركات العقل العملي، حيث إنه من آثار العبودية التي هي من شؤون المالكية، فيكون حق الطاعة من آثار المولوية بمعنى المالكية، وما يدركه العقل العملي هو حسن الطاعة الذي إما أن يكون من

الأمر الواقعية وإما من الأمور الاعتبارية ولا يقسم هذا الحق إلى قسمين.
 وبعبارة أخرى: إن حق الطاعة للمالك بالنسبة للعبد، هل يشمل في حالة العبودية التكوينية - أي عدم الاستقلال تكوينياً - جميع تكاليف المولى المقطوعة والمحتملة، أم يقتصر - كما في العبودية الاعتبارية وعدم الاستقلال الاعتباري - على خصوص التكاليف المقطوعة، كما هو شأن العبيد تجاه الموالي العرفيين، فإذا كان هذا الحق من مدركات العقل العملي، فلا فرق - من ناحية العقل العملي - بين قسمة العبودية، لأن الطاعة من مقتضيات العبودية، ومجرد الفرق في العبودية بين التكوينية والاعتبارية لا يوجب الاختلاف في المقتضى (بالفتح). وليس الفرق بينهما بالشدة والضعف حتى تختلف العبودية التكوينية عن العبودية الاعتبارية في المقتضى - بالفتح - وهو حق الطاعة. فما ذكره السيد الشهيد (رحمه الله) في البيان الأول لا يصلح لإثبات سعة دائرة حق الطاعة، لأن حق الطاعة الذي هو تعبير آخر عن المولوية - بنظر السيد الشهيد (رحمه الله) - ليس ذاتياً حتى لا يحدد بحد معين، إنما هو حكم العقل العملي ومقتضى العبودية. وثانياً: لو كان حق الطاعة ذاتياً - والذاتي لا ينفك عن ذي الذاتي - فكيف انفك حق الطاعة الذي يُعبر عن المولوية في حالة قطع المكلف بعدم التكليف الثابت في الواقع؟
 ويلاحظ على البيان الثاني:

أن مجرد ملاحظة الإرادة التشريعية إلى الإرادة التكوينية وقياسها بها لا تثبت سعة حق الطاعة، لأن قياس إحدى الإرادتين على الأخرى غير صحيح، لأن الإرادة التكوينية لله سبحانه مؤثرة في كل شيء ولا يوجد مانع من تأثير هذه الإرادة، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (يس: ٨٢)، وأما الإرادة التشريعية فلا تؤثر في الإنسان أو تحركه إلا في فرض العلم بالتكليف، وأما الجهل فهو مانع من نفوذ هذه الإرادة وتأثيرها في الإنسان، وإذا كان الجهل مانعاً، فلماذا يُقتصر على مانعية الجهل المركب من التأثير دون الجهل البسيط، فلا بد إذن أن نرجع إلى العقل العملي لنرى هل إن حق الطاعة بالنسبة للإرادة التشريعية يشمل حالة العلم بالتكليف بالإضافة إلى الجهل البسيط أم إنه يختص فقط بحالة العلم بالتكليف.

والجواب على ذلك: أننا عندما نرجع إلى عقولنا لا نرى حكماً بوجود الامتثال في جميع حالات الانكشاف، بل يكون وجوب الامتثال مختصاً بحالة العلم بالتكليف، ولا يشمل حالة الجهل به، فالبيان الثاني لا يصح أن يكون أساساً للقول بسعة دائرة حق الطاعة.

أما متى يتأتى للمولى أن يرخص في مخالفة التكليف المنكشف بصورة جادة؟ فالجواب على ذلك: أن هذا يتأتى للمولى بالنسبة إلى التكليف المنكشفة بالاحتمال أو الظن، وذلك بجعل حكم ظاهري ترخيصي في موردها، كأصالة الإباحة والبراءة. ولا تنافي بين هذا الترخيص الظاهري والتكليف المحتمل أو المظنون، لما سبق من التوفيق بين الأحكام الظاهرية والواقعية، وليس الترخيص الظاهري هنا هزلياً، بل المولى جاد فيه ضمناً لما هو الأهم من الأغراض والمبادئ الواقعية^(١).

(١) النقطة الثالثة: يرى السيد الشهيد (رحمه الله) أن حق الطاعة للمولى في تكاليفه مشروط بعدم صدور ترخيص جاد على مخالفتها، لأن الطاعة تكون حقاً للمولى في حال عدم إسقاطه لذلك الحق، ومع صدور ترخيص في المخالفة يكون المولى هو المسقط لهذا الحق، والسيد الشهيد (رحمه الله) يرى أنه يمكن صدور مثل هذا الترخيص من المولى عندما يكون التكليف محتملاً، سواء كان مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً، وهذا الترخيص الظاهري لا يتنافى مع حكم العقل بلزوم امتثال التكليف لأن حكم العقل بلزوم الامتثال معلق على عدم ورود ترخيص من المولى بالمخالفة، أي أنه يجب الامتثال ما لم يرخص المولى بالمخالفة. وبعبارة أخرى: إن حكم العقل تعليقي، والمولى قد رخص بمخالفة التكليف المظنونة أو المحتملة التي لم تقم أمانة معتبرة شرعاً على ثبوتها، وهذا ليس من باب التخصيص في حكم العقل حتى يقال باستحالته، بل إن موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال مشروط

فإشكالنا على البيان الثاني للمصنف (رحمه الله) في إثبات سعة دائرة حق الطاعة: أن قياس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية ليس صحيحاً. وإشكالنا على البيان الأول: أن حق الطاعة من مقتضيات الملكية، وعند الرجوع إلى مدركات العقل العملي، نرى أن حق الطاعة أو حسن الطاعة والامتثال من العبد من مقتضيات عبوديته، فالعبودية من شؤون الملكية، ولذلك فهي تقسم إلى: عبودية تكوينية، وعبودية اعتبارية، ولا فرق بينهما من ناحية حق الطاعة، فالعقلاء في العبودية الاعتبارية يرون جريان حق الطاعة في التكاليف المقطوعة فقط، وعليه فلا بد أن تكون العبودية التكوينية مختصة بالتكاليف المقطوعة أيضاً، لأن حق الطاعة من مدركات العقل العملي، الذي يرى أن الطاعة مقتضى (بالفتح) للعبودية، والعبودية لا تختلف في هذا الاقتضاء سعةً وضيقاً بحسب العبودية التكوينية أو الاعتبارية.

[استحالة نفي الحجية عن القطع:]

وأما التكليف المنكشف بالقطع فلا يمكن ورود المؤمن من المولى بالترخيص الجاد في مخالفته؛ لأنّ هذا الترخيص إمّا حكم واقعي حقيقي، وإمّا حكم ظاهري طريقي، وكلاهما مستحيل.

والوجه في استحالة الأول: أنه يلزم اجتماع حكيمين واقعيين حقيقيين متافيين في حالة كون التكليف المقطوع ثابتاً في الواقع، ويلزم اجتماعهما على أي حال في نظر القاطع؛ لأنه يرى مقطوعه ثابتاً دائماً، فكيف يصدق بذلك؟!

والوجه في استحالة الثاني: أنّ الحكم الظاهري ما يؤخذ في موضوعه الشك، ولا شك مع القطع، فلا مجال لجعل الحكم الظاهري^(١).

وقد يناقش في هذه الاستحالة: بأنّ الحكم الظاهري - كمصطلح متقوم بالشك

أساساً بعدم ورود الترخيص، فإذا جاء الترخيص من المولى، ينتفي الشرط، فينتفي المشروط وهو حكم العقل بلزوم الامتثال، لأنّ المشروط عدم عند عدم شرطه، وحكم العقل ينتفي بانتفاء الموضوع، وهذا ليس من التخصيص في الحكم العقلي. والفرق بين القطع وبين الظن والاحتمال: أن المعلق عليه في القطع ضروري الثبوت حيث لا يمكن ورود الترخيص في القطع، لأنّ الترخيص لا يأتي إلا عندما يكون هناك احتمال في مخالفة الحكم للواقع، وهذا الاحتمال غير موجود في القطع، فما دام المكلف قاطعاً بالتكليف فهو لا يحتمل مخالفة قطعه للواقع، لذلك فعدم ورود الترخيص لا ينفك عن حكم العقل بلزوم الامتثال في حالة القطع بالتكليف. أما في بقية الموارد فالمكلف يحتمل مخالفة الواقع سواء كان الانكشاف ظناً أو شكاً أو وهماً، ولذا فمن الممكن أن يرد إليه ترخيص مؤمن من التكليف المحتمل سواء كان مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً.

(١) يرى السيد الشهيد (رحمه الله) أن المنجزية التي هي معلقة على عدم صدور الترخيص من لوازم القطع بما هو انكشاف، ويثبت استحالة نفي المنجزية عن القطع بوجه آخر، وملخصه أنه إذا كان حق الطاعة الثابت للمولى في تكاليفه معلق على عدم ورود الترخيص، فعند القطع بالتكليف يكون الشرط المعلق عليه حق الطاعة وهو (عدم صدور الترخيص) ثابت، وتكون المنجزية ولزوم الامتثال

- لا يمكن أن يوجد في حالة القطع بالتكليف، ولكن لماذا لا يمكن أن نفترض ترخيصاً يحمل روح الحكم الظاهري ولو لم يسمَّ بهذا الاسم اصطلاحاً؟ لأننا عرفنا سابقاً أن روح الحكم الظاهري: هي أنه خطاب يُجعل في موارد اختلاط المبادئ الواقعية وعدم تمييز المكلف لها لضمان الحفاظ على ما هو أهمّ منها، فإذا افترضنا أن المولى لاحظ كثرة وقوع القاطعين بالتكليف في الخطأ وعدم التمييز بين

ثابتة للقطع، لأن صدور الترخيص في مخالفة القطع مستحيل، فمن المستحيل - إذن - نفي المتجزية عن القطع.

وبعبارة أخرى: إنه إذا كان الكشف تاماً، فلا يمكن صدور ترخيص جاد من المولى على مخالفته، فيكون المعلق عليه لحق الطاعة ثابت وضروري لاستحالة الترخيص، فيكون حكم العقل بلزوم الامتثال ثابتاً ولا يمكن نفيه.

والدليل على استحالة الترخيص في مخالفة التكليف الثابت بالقطع: أنه لو قطع المكلف بحرمة شرب الخمر - مثلاً - فمن المستحيل صدور ترخيص من المولى بمخالفة هذه الحرمة المقطوعة، لأن الترخيص في المخالفة إما أن يكون ترخيصاً واقعياً أو ترخيصاً ظاهرياً.

فإذا كان الترخيص واقعياً أي أنه ناشئ من ملاك في نفس الفعل، وكان قطع المكلف بالحرمة مطابقاً للواقع، فهذا يستلزم اجتماع ملاكين في الفعل الواحد: أحدهما للحرمة، والآخر للترخيص، وهذا من قبيل اجتماع الضدين في الواقع وبنظر القاطع.

وأما إذا لم يكن قطع المكلف بالحرمة مطابقاً للواقع، وفرضنا صدور ترخيص واقعي بالمخالفة من قبل المولى، فهذا يستلزم اجتماع الضدين بنظر القاطع، لأن كلاً من الحرمة والترخيص بنظر القاطع ناشئ من ملاك في الفعل يغير الملاك الذي ينشأ منه الحكم الآخر.

وكذلك الحال إذا كان الترخيص بحكم ظاهري، لأن الحكم الظاهري هو: ما أخذ في موضوعه الشك بحكم شرعي مسبق، والقاطع بالحرمة لا يحتمل الخلاف، فموضوع الحكم الظاهري - وهو الشك - يكون منتفياً في هذه الحالة فلا يمكن ورود حكم ظاهري يرخص في مخالفة التكليف المقطوع.

موارد التكليف وموارد الترخيص، وكانت ملاكات الإباحة الاقتضائية تستدعي الترخيص في مخالفة ما يقطع به من تكاليف ضماناً للحفاظ على تلك الملاكات، فلماذا لا يمكن صدور الترخيص حينئذ؟^(١)

والجواب على هذه المناقشة: أنّ هذا الترخيص لما كان من أجل رعاية الإباحة الواقعية في موارد خطأ القاطعين فكل قاطع يعتبر نفسه غير مقصود جداً بهذا الترخيص؛ لأنه يرى قطعه بالتكليف مصيباً، فهو بالنسبة إليه ترخيص غير جاد، وقد قلنا في ما سبق: إنّ حق الطاعة والتنجز متوقف على عدم الترخيص الجاد في المخالفة^(٢).

(١) وقد يرد هنا إشكال حاصله: إذا كان من المستحيل ورود ترخيص ظاهري في المخالفة بحسب الاصطلاح الأصولي، فلماذا لا يمكن الترخيص بحكم يحمل روح الحكم الظاهري دون أن يكون مقيداً بالشك في الحكم الواقعي؟ حيث إن روح الحكم الظاهري - حسب مبنى السيد الشهيد (رحمه الله) - تتمثل في المحافظة على الملاكات الواقعية الأهم بالنسبة للمولى، فهنا يمكن الترخيص في مخالفة الحكم المقطوع عن طريق حكم يحمل روح الحكم الظاهري ولو لم يطلق عليه اسمه بحسب الاصطلاح، وذلك بناء على فرضين:

أ) أن المولى يعلم بأن القاطعين بالأحكام الإلزامية غالباً ما يكون قطعهم على خلاف الواقع، أي أن قطع المكلفين بالأحكام الواقعية يكون خاطئاً في أكثر الموارد.
ب) في موارد القطع بالأحكام الإلزامية يوجد في المقابل حكم ترخيصي هو الإباحة الاقتضائية الناشئة من المصلحة.

فإذا كانت هناك مصلحة في الحكم الترخيصي، وكان المولى يعلم أن قطع القاطعين بالأحكام الإلزامية غالباً ما يكون على خلاف الواقع، فلأجل المحافظة على المصالح التي تقتضي جعل الحكم الترخيصي، يجعل المولى حكماً ترخيصياً، للقاطعين بالأحكام الإلزامية الذين يكون قطعهم في الغالب مخالفاً للواقع، بجواز مخالفة هذا القطع. فموضوع الحكم الظاهري في هذه المسألة - وهو الشك - غير موجود، وإن كانت روحه موجودة.

(٢) ويجيب السيد الشهيد (رحمه الله) عن هذا الإشكال بأنه: من المستحيل صدور أي ترخيص ظاهري من المولى حتى لو كان يحمل هذا الترخيص روح

ويتلخص من ذلك:

أولاً: أن كل انكشاف للتكليف منجز، ولا تختص المنجزية بالقطع، لسعة دائرة حق الطاعة.

وثانياً: أن هذه المنجزية مشروطة بعدم صدور ترخيص جاد من قبل المولى في المخالفة.

وثالثاً: أن صدور مثل هذا الترخيص معقول في موارد الانكشاف غير القطعي، ومستحيل في موارد الانكشاف القطعي. ومن هنا يقال: إن القطع لا يعقل سلب المنجزية عنه بخلاف غيره من المنجزات^(١).

هذا هو التصور الصحيح لحجية القطع ومنجزيته، ولعدم إمكان سلب هذه المنجزية عنه.

الحكم الظاهري دون أن يُسمى باسمه، لأن كل قاطع يرى نفسه مصيباً في قطعه، ولا يحتمل الخلاف، فمثلاً من يقطع بالحرمة لا يحتمل عدم الحرمة، وما دام كل مكلف يرى نفسه مصيباً للواقع في قطعه دون أن يحتمل الخلاف، فإن كل واحد منهم يرى أن هذا الترخيص المجمعول لأجل المحافظة على المصلحة الترخيضية لا يعنيه وأنه غير مقصود به جداً. وعلى هذا يكون جعل مثل هذا الترخيص من قبل المولى لغواً، والمولى منزّه عن اللغوية، فلا يمكن صدور مثل هذا الترخيص ما دام غير مؤثر في سلوك وأفعال القاطعين. فمن المستحيل إذن سلب الحجية والمنجزية عن القطع.

(١) ويستنتج من كلام السيد الشهيد (رحمه الله) المتقدم:

النتيجة الأولى: أن التكليف يتنجز بمطلق الانكشاف، لأن دائرة حق الطاعة للمولى واسعة، ومن هنا نكتشف أن التنجز هو حق الطاعة، وهذه النتيجة تختلف مع ما يذهب إليه المشهور بنقطتين:

الأولى: المشهور يرى أن التنجز ليس له علاقة بالمولوية وحق الطاعة. أما السيد الشهيد (رحمه الله) فيرى أن التنجز تعبير آخر عن حق الطاعة الثابت للمولى.

الثانية: المشهور يرى أن التنجز ثابت لخصوص الكشف التام (القطع)، وأما غير القطع فإن العقل يحكم بقبح العقاب على مخالفة التكليف غير المقطوع.

[الحجة على مبنى المشهور:]

غير أنّ المشهور لهم تصوّر مختلف: فبالنسبة إلى أصل المنجزية ادّعوا أنّها من

أما السيد الشهيد (رحمه الله) فيرى أن مطلق الكشف - سواء كان تاماً أو ناقصاً - منجز، لأن التنجز هو حق الطاعة، وهذا الحق واسع يشمل كل تكليف لم يقطع بعدمه.

النتيجة الثانية: يذهب السيد الشهيد (رحمه الله) إلى أن التنجز في الحقيقة هو حق الطاعة، ولما كان هذا الحق تعليقياً، فالتنجز يكون معلقاً على عدم صدور الترخيص من المولى، أي أن حق الطاعة مشروط بعدم صدور ترخيص جاد بمخالفة التكليف. أما المشهور فيرى أن التنجز ولزوم الامتثال بالنسبة للتكليف المنكشف مطلق وغير مشروط.

النتيجة الثالثة: إذا كان الانكشاف تاماً فلا يمكن صدور ترخيص جاد على مخالفته، أما إذا كان الانكشاف ناقصاً فيمكن صدور ترخيص جاد بالمخالفة، وفي هذه النتيجة لا يوجد فرق بين رأي السيد الشهيد (رحمه الله) والمشهور، إلا أن المشهور استدلوا على ذلك بأدلة منها وجهان: الأول: أن مخالفة التكليف المقطوع قبيح عقلاً، والترخيص في القبيح قبيح. والثاني: أن نفي المنجزية عن القطع نفي للزام مع بقاء الملزوم، والتفكيك بين اللازم والملزوم محال.

وكل من هذين الوجهين يردهما السيد الشهيد (رحمه الله): بأنهما مبنيان على كون حق الطاعة للمولى تنجزياً وليس تعليقياً، أما لو كان هذا الحق تعليقياً ومشروطاً بعدم صدور ردع من الشارع عن العمل بالقطع فلا يمكن الاستدلال بهما.

نعم يقبل المصنف (رحمه الله) من أدلة المشهور الدليل المبني على أن الترخيص إذا كان حكماً واقعياً فيلزم منه اجتماع الضدين في الواقع وبنظر القاطع، إذا كان قطع المكلف مطابقاً للواقع، أو يلزم منه اجتماع الضدين بنظر القاطع فقط، إذا لم يكن قطع المكلف مطابقاً للواقع. وأما الترخيص بحكم ظاهري فهو غير ممكن أيضاً، لأن الحكم الظاهري لا موضوع له في هذا المورد.

لوازم القطع بما هو قطع، ومن هنا آمنوا بانتفائها عند انتفائه، وبما أسموه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان^(١).

وبالنسبة إلى عدم إمكان سلب المنجزية وردع المولى عن العمل بالقطع برهنوا على استحالة ذلك: بأن المكلف إذا قطع بالتكليف حكم العقل بقبح معصيته، فلو رخص المولى فيه لكان ترخيصاً في المعصية القبيحة عقلاً، والترخيص في القبيح محال ومنافٍ لحكم العقل^(٢).

(١) المنجزية - حسب رأي مشهور الأصوليين - من اللوازم الذاتية^(*) للقطع بما هو قطع. وأما الشهيد الصدر (رحمه الله) فيرى: أنها ليست ثابتة للقطع بما هو قطع، بل بما هو انكشاف. فللكشف درجات مختلفة، فقد يكون كشفاً تاماً عن الواقع لا يحتمل الخلاف فيه كما في القطع، وقد يكون الكشف ناقصاً مع مرجوحية احتمال الخلاف كما في الظن، وقد يكون الكشف ناقصاً إلا أنه مساير لاحتمال الخلاف كما في الشك، أو يكون احتمال الخلاف أرجح من احتمال مطابقته الواقع كما في الوهم، والحجية بمعنى المنجزية ثابتة لجميع هذه الدرجات من الكشف، حسب رأي الشهيد الصدر (رحمه الله)، وثبوت حق الطاعة ولزوم الامتثال في جميع مراتب الانكشاف المختلفة هو ما يطلق عليه بـ(مسلك حق الطاعة).

(٢) ذكر المشهور عدة وجوه في إثبات استحالة نفي المنجزية عن القطع، وسنذكر - هنا - وجهاً واحداً ذا شقين، شقه الأول ذكره المحقق العراقي (رحمه الله)، وأما شقه الثاني فذكره الآخوند (رحمه الله)، والسيد الخوئي (رحمه الله). حيث إن نفي المولى للمنجزية عن القطع، إما بمعنى أنه يحكم بحكم على خلاف المنجزية، أو ينفي هذه المنجزية، فهنا شقان:

(*) يراد من الذاتي في باب البرهان عادة المحمول الخارج عن ذات الموضوع اللازم له، ويكون هذا اللزوم ناشئاً عن مقام الذات للموضوع، وليس ثمة أمر خارج عن الذات هو الذي اقتضى ثبوت المحمول للموضوع، كما في الزوجية للأربعة فإنها من الذاتي في باب البرهان، لأنها تحمل على الأربعة، وليست جنساً أو فصلاً للأربعة، إلا أنها لازمة لذات الأربعة، وهذا اللزوم تقتضيه ذات الأربعة.

أما تصورهم بالنسبة إلى المنجزية فجوابه: هذه أن المنجزية إنما تثبت في موارد القطع بتكليف المولى، لا القطع بالتكليف من أي أحد، وهذا يفترض مولى في الرتبة السابقة، والمولوية معناها: حق الطاعة وتنجزها على المكلف، فلا بد من تحديد دائرة حق الطاعة المقوم لمولوية المولى في الرتبة السابقة، هل يختص بالتكاليف المعلومة، أو يعم غيرها^(١)؟

الشق الأول: أن العقل يحكم بالمنجزية ولزوم الامتثال بالنسبة للقطع، ومع ذلك فإن المولى يحكم بما يخالف حكم العقل بلزوم الامتثال، ويرخص في مخالفة التكليف الإلزامي المقطوع، فهذا الترخيص في المخالفة من قبل المولى مع بقاء حكم العقل بلزوم الامتثال وقبح المخالفة يكون على خلاف حكم العقل، فالترخيص بمخالفة التكليف المقطوع يكون ترخيصاً في القبيح، والترخيص في القبيح قبيح، وما دام الترخيص في المخالفة قبيح فلا يصدر من المولى، وهذا ما ذكره السيد الشهيد في المتن.

الشق الثاني: أن المولى ينفي المنجزية عن القطع، أي ينفي حكم العقل بلزوم الامتثال، وهذا يكون من قبيل انفكاك اللازم عن الملزوم، حيث إن المنجزية من لوازم القطع بالتكليف، وبنفي المولى للزوم الامتثال يحصل الانفكاك بين الملزوم، (القطع بالتكليف) واللازم (المنجزية)، حيث ينتفي اللازم ويبقى الملزوم، وهذا محال.

(١) يبين السيد الشهيد (رحمه الله) النقطة الرابعة التي يرد من خلالها على المشهور الذين يقولون بأن المنجزية ذاتية للقطع إذ يقول السيد الشهيد (رحمه الله): إن البحث عن المنجزية في الحقيقة بحث عن المولوية، لأن المراد بالمنجزية هو حسن الامتثال ولزوم الطاعة، والمقصود من المولوية هو حق الطاعة للمولى، ولا فرق بين حق الطاعة ووجوب الامتثال الذي هو معنى المنجزية.

وعلى هذا فالبحث عن منجزية القطع هو في الحقيقة بحث عن حق الطاعة، ذلك أن التكليف المقطوع به كوجوب الصلاة يكون منجزاً، أي يلزم امتثاله، ولذلك العقل يحكم بحسن العقوبة على مخالفته، ولكن هل إن العقل يحكم بلزوم الامتثال للتكليف المقطوع الصادر من أي أمر كان؟ أو إنه مختص بالتكليف المقطوع للأمر الذي يكون مولى للمكلف؟

وأما تصورهم بالنسبة إلى عدم إمكان الردع فجوابه: أن مناقضة الترخيص لحكم العقل وكونه ترخيصاً في القبيح فرع أن يكون حق الطاعة غير متوقف على عدم ورود الترخيص من قبل المولى، وهو متوقف حتماً، لوضوح أن من يرخص بصورة جادة في مخالفة تكليف لا يمكن أن يطالب بحق الطاعة فيه^(١).

وأجاب (رحمه الله): بأنه من الواضح أن العقل لا يحكم إلا بلزوم امثال التكليف الصادر من المولى دون غيره، لأن غير المولى إذا أمر لا يكون تكليفه منجزاً على الأمور ولو قطع به، والمولى هو من له حق الطاعة، أي من يحكم العقل بلزوم امثال تكليفه، واستحقاق العقاب على المخالفة، فحينما نقول إن القطع بتكليف المولى منجز - أي يجب امثاله عقلاً - فكأننا قلنا: إن القطع بتكليف من يجب امثاله يجب امثاله، فالبحث عن المنجزية ولزوم الامثال يسبقه في الرتبة السابقة بحث عن مولوية المولى الذي هو من وجب امثاله فلا بد أن نتحدث عن حدود هذه المولوية هل إنها منحصرة في التكاليف المقطوعة بها، أو إنها تشمل مطلق التكاليف سواء كان مظنوناً أو مشکوكاً أو موهوماً، وقد ثبت في النقطة الثانية أن حق الطاعة والمولوية للتكاليف المنكشفة مطلقاً، ولهذا يكون التنجز ذاتياً للكشف مطلقاً. وهكذا اتضح كيف يكون البحث عن منجزية القطع - في حقيقته - بحثاً عن حدود مولوية المولى، أي حق الطاعة.

(١) يناقش السيد الشهيد (رحمه الله) في هذا برهان استحالة نفي المنجزية عن القطع لدى المشهور على أساس ما يذهب إليه في مقام إثبات الحجية (المنجزية) للقطع، حيث يرى: أن حكم العقل بالمنجزية هو تعبير آخر عن حق الطاعة للمولى في التكاليف المنكشفة والثابتة، سواء كان الكشف تاماً أو ناقصاً، وعلى هذا يكون موضوع حكم العقل بالمنجزية ولزوم الامثال هو التكليف المنكشف سواء كان بالكشف التام أو الناقص.

وما دامت الحجية والمنجزية لازم ذاتي للانكشاف، فيتساءل السيد الشهيد (رحمه الله): هل إن حق الطاعة تجاه تكاليف المولى هو حق تنجيزي أو حق تعليقي؟ فإذا كان تنجيزياً وثابتاً في التكاليف من دون شرط، فالبرهان المذكور لإثبات استحالة نفي المنجزية عن القطع يكون صحيحاً بشقيه.

فجوهر البحث يجب أن ينصب على أنه هل يمكن صدور هذا الترخيص بنحو يكون جاداً ومنسجماً مع التكاليف الواقعية، أو لا؟ وقد عرفت أنه غير ممكن.

[استحالة نفي المعذرية عن القطع:]

وكما أن منجزية القطع لا يمكن سلبها عنه كذلك معذريته؛ لأنَّ سلب المعذرية

أما الأول: فلأنه إذا كان حكم العقل بلزوم الامتثال ثابتاً في التكاليف بدون شرط، أي أن حق الطاعة ثابت للمولى مطلقاً وليس معلقاً، فإنه من القبيح مخالفة التكليف المقطوع، فيكون ترخيص المولى بمخالفة التكاليف الثابتة بالقطع قبيح، لأنه ترخيص في القبيح، والترخيص في القبيح قبيح. فمن المحال - إذن - أن يحكم المولى بجواز مخالفة التكليف المقطوع.

وأما الثاني: فلأنه يؤدي إلى التفكيك بين اللازم و الملزوم، وهذا الحق مطلق بالنسبة لتكاليف المولى المنكشفة، فنفي لزوم الامتثال عنه يعني نفي اللازم، مع بقاء الملزوم، وهذا محال.

أما إذا قلنا كما هو رأي الشهيد الصدر (رحمه الله): إن حق الطاعة حق تعليقي، أي أن هذا الحق ثابت في التكاليف المنكشفة ما لم يرخص المولى في المخالفة، بمعنى أن حق الطاعة للمولى مشروط بعدم الترخيص بالمخالفة. وبهذا يكون البرهان المتقدم غير صحيح، لأنه إذا صدر ترخيص جاد من المولى في مخالفة التكليف، فهذا يعني أن الشرط الذي علق عليه الحق وهو عدم الترخيص منتف، فينتفي حق الطاعة بسبب انتفاء الشرط، أي إن حكم العقل بلزوم الامتثال لا يكون ثابتاً عند صدور الترخيص، وعليه فلا تكون المخالفة قبيحة، ولا يكون الترخيص في مخالفة التكليف المنكشف قبيح. هذا بالنسبة للشق الأول.

وكذلك فإن الشق الثاني يكون غير صحيح أيضاً، لأن اللازم للقطع حيثئذ هو حكم العقل بلزوم الامتثال المشروط بعدم صدور ترخيص جاد من المولى في المخالفة، ومع صدور الترخيص لا يحكم العقل بلزوم الامتثال للتكليف المقطوع، فالترخيص في المخالفة ينفي موضوع حكم العقل، لأنه ينفي خصوص حكم العقل حتى يستلزم انفكاك اللازم عن الملزوم، فلا بد أن يبحث أنه هل يمكن صدور مثل

عن القطع بالإباحة: إما أن يكون بجعل تكليف حقيقي، أو بجعل تكليف طريقي، والأول مستحيل؛ للتنافي بينه وبين الإباحة المقطوعة. والثاني مستحيل؛ لأنّ التكليف الطريقي ليس إلا وسيلةً لتنجيز التكليف الواقعي كما تقدّم، والمكلف القاطع بالإباحة لا يحتمل تكليفاً واقعياً في مورد قطعه لكي يتنجّز، فلا يرى للتكليف الطريقي أثراً^(١).

هذا الترخيص، أم لا؟ وقد اتضح مما سبق أنه غير ممكن.

(١) يمكن الاستدلال على استحالة نفي المعذرية عن القطع بنفس الدليل الذي ذكره السيد الشهيد (رحمه الله) لعدم إمكان الترخيص في مخالفة التكليف المقطوع ونفي المنجزية عنه، فلو قطع المكلف بالإباحة وكان الحكم الإلزامي ثابتاً في الواقع، فإن هذا القطع يكون معذراً، وهذه المعذرية لا يمكن سلبها عن القطع، لأن الحكم الإلزامي الذي يجعل بالنسبة لهذا المكلف القاطع بالإباحة إما أن يكون حكماً حقيقياً نفسياً، أو حكماً ظاهرياً طريقياً، فإذا كان حكماً واقعياً نفسياً، فهذا يستلزم اجتماع المتضادين اعتقاداً وفي نظر القاطع إذا لم يكن قطعه مطابقاً للواقع، أو واقعاً وبنظر القاطع في حالة مطابقة القطع للواقع.

وأما إذا كان الحكم الإلزامي طريقياً ظاهرياً يتنجز به الحكم على المكلف القاطع بالإباحة، فلا يمكن كذلك سلب المعذرية عن القطع، لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك، والقاطع بالحلية لا يحتمل الحرمة، فيكون موضوع الحكم الظاهري غير موجود.

أما لو فرضنا أن الحكم الإلزامي الذي تُنفى به المعذرية عن القطع يحمل روح الحكم الظاهري دون أن يسمى باسمه - بحسب الاصطلاح الأصولي -، فإن جعل مثل هذا الحكم يكون لغواً، لأن المكلف لا يرى نفسه معنياً بهذا الحكم الإلزامي الطريقي، لأنه يرى قطعه مصيباً للواقع، ولا يحتمل الخلاف فيه، ولذلك فإن جعل مثل هذا الحكم الإلزامي يكون لغواً، والمولى منزّه عن اللغوية.

العلم الإجمالي

كما يكون القطع التفصيلي حجةً كذلك القطع الإجمالي - وهو ما يسمّى عادةً بالعلم الإجمالي - كما إذا عُلم إجمالاً بوجود الظهر أو الجمعة^(١).

(١) البحث في العلم الإجمالي^(٥) يقع في مقامين:

الأول: البحث في ثبوت وتنجز التكليف بالعلم الإجمالي، فهل العلم الإجمالي منجز، أم لا ؟

الثاني: البحث في أن الامتثال الإجمالي هل يكون مسقطاً للتكليف، أم لا ؟
يشير السيد الشهيد (رحمه الله) في هذا البحث إلى المقام الأول فقط دون التعرض للمقام الثاني. والبحث فيه يتم في مرحلتين:

- المرحلة الأولى: تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال، أي تنجز التكليف بالنسبة للمخالفة القطعية لهذا المعلوم بالإجمال بترك جميع أطرافه.

- المرحلة الثانية: تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة الاحتمالية، بترك امتثال أحد أطراف المعلوم بالإجمال، وحرمة المخالفة الاحتمالية في هذه المرحلة يساوق وجوب الموافقة القطعية.

(٥) في تحديد هوية العلم الإجمالي ثلاثة آراء:

الأول: أن العلم الإجمالي مركب من علم تفصيلي بالقدر الجامع، وشك في خصوصية القدر الجامع، وهو رأي المشهور.

الثاني: أن العلم الإجمالي متعلق بالفرد المردد بين الأطراف المشكوكة، وهو للآخوند (رحمه الله).

الثالث: أن العلم الإجمالي هو الواقع المبهم، وهو رأي المحقق العراقي (رحمه الله).

ومنجزية هذا العلم الإجمالي لها مرحلتان:
الأولى: مرحلة المنع عن المخالفة القطعية بترك كلتا الصلاتين في المثال المذكور.
والثانية: مرحلة المنع حتى عن المخالفة الاحتمالية المساوق لإيجاب الموافقة القطعية، وذلك بالجمع بين الصلاتين.

أما المرحلة الأولى فالكلام فيها يقع في أمرين:
أحدهما: في حجية العلم الإجمالي بمقدار المنع عن المخالفة القطعية.
والآخر: في إمكان ردع الشارع عن ذلك، وعدمه.
أما الأمر الأول فلا شك أن العلم الإجمالي حجة بذلك المقدار، لأنه مهما تصوّرناه فهو مشتمل حتماً على علم تفصيلي بالجامع بين التكليفين، فيكون مُدخلاً لهذا الجامع في دائرة حق الطاعة. أما على رأينا في سعة هذه الدائرة فواضح. وأما على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلأن العلم الإجمالي يستبطن انكشافاً تفصيلياً تاماً للجامع بين التكليفين، فيخرج هذا الجامع عن دائرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان^(١).

والبحث في المرحلة الأولى: يتمثل في أن العلم الإجمالي هل يكون مؤثراً في حرمة المخالفة القطعية بنحو يكون المكلف مستحقاً للعقاب على المخالفة، أو أنه غير مؤثر في ذلك، ويقع البحث عن ذلك في نقطتين:

(أ) في أصل حجية العلم الإجمالي وتأثيره في المنع من المخالفة القطعية.
(ب) في إمكان ترخيص الشارع في المخالفة القطعية لأطراف العلم الإجمالي.
وبعبارة أخرى: إن تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية هل هو بنحو الاقتضاء، أو بنحو العلية؟

فإذا كان العلم الإجمالي يؤثر في حرمة المخالفة القطعية و استحقاق العقوبة على المخالفة مع إمكانية صدور ترخيص من الشارع في المخالفة القطعية، فإن العلم الإجمالي يكون تأثيره في حرمة المخالفة القطعية بنحو الاقتضاء.

وأما إذا كان تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية واستحقاق العقاب على المخالفة القطعية بحيث لا يمكن صدور الترخيص بالمخالفة من قبل الشارع، فإن هذا التأثير يكون بنحو العلية التامة.

(١) فبالنسبة للنقطة الأولى من المرحلة الأولى، وهي تأثير العلم الإجمالي في

[رأي المشهور:]

وأما الأمر الثاني فقد ذكر المشهور: أن الترخيص الشرعي في المخالفة القطعية

حرمة المخالفة القطعية واستحقاق العقاب على ذلك، فالمشهور بين أغلب الأصوليين الذي كاد أن يكون إجماعاً: أن العلم الإجمالي يؤثر في حرمة المخالفة القطعية لأننا سواء تصورنا أن العلم الإجمالي مركب من علم تفصيلي بالقدر الجامع، وشك في خصوصية هذا الجامع كما هو المشهور، أو أنه متعلق بالفرد المردد بين الأطراف كما يرى الآخوند (رحمه الله)، أو أنه الواقع المبهم كما هو رأي المحقق العراقي (رحمه الله)، فهو في جميع هذه التعريفات مشتمل على علم تفصيلي بالجامع، فيدخل الجامع في دائرة حق الطاعة، لأن حق الطاعة ثابت في مطلق الانكشاف سواء كان الانكشاف قطعاً أو ظناً أو شكاً، فالجامع معلوم بالتفصيل للمكلف، أي مقطوع به، فيدخل في دائرة حق الطاعة، ويحقق موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف، هذا على مسلك حق الطاعة للسيد الشهيد (رحمه الله).

أما على مسلك قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، فإنه لما كان العلم الإجمالي مشتملاً على انكشاف تفصيلي للجامع فلا يتحقق موضوع قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، لأن موضوعها هو عدم العلم، والعلم موجود بالنسبة للقدر الجامع، فيستحق المكلف العقاب بمخالفته للقدر الجامع بتركه لجميع أطراف العلم الإجمالي.

ولكن يُنسب إلى المحقق الخوانساري (رحمه الله) والمحقق القمي (رحمه الله): أن العلم الإجمالي ليس مؤثراً في ثبوت هذه الحرمة، ذلك أن العقل لا يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة المعلوم بالإجمال، ففي مثل: العلم الإجمالي بوجوب صلاة ما في يوم الجمعة من عصر الغيبة، هذه الصلاة تكون مرددة بين الظهر والجمعة، فإن هذا العلم الإجمالي لا يكون مانعاً من المخالفة القطعية بترك كل من الظهر والجمعة، أي لا يؤثر في استحقاق المكلف للعقوبة على هذه المخالفة القطعية، لأن حكم العقل باستحقاق العقاب منحصر في مورد علم المكلف

بمخالفة التكليف أثناء العمل. أما إذا حصل العلم بالمخالفة بعد العمل فهو ليس قبيحاً بنظر العقل، وفي العلم الإجمالي يحصل العلم بالمخالفة القطعية بعد العمل، فالمكلف أثناء تركه لصلاة الظهر لا يعلم أن في هذا الترك مخالفة للتكليف، لأن من المحتمل أن يكون الواجب هو صلاة الجمعة، وكذلك عند تركه لصلاة الجمعة ففي أثناء الترك هو لا يعلم يقيناً أن في تركه هذا مخالفة، لأن من المحتمل أن يكون الطرف الآخر هو الواجب.

نعم، بعد أن يترك كلاً من الظهر والجمعة يحصل له العلم والقطع بحصول المخالفة للتكليف المعلوم بالإجمال، إلا أن هذا غير مؤثر في حكم العقل باستحقاق العقاب. وهكذا إذا كان المكلف يعلم إجمالاً بأن الخمر مردد بين هذا الإناء أو ذاك الإناء، فهنا يمكنه أن يشرب من الإناء الأول، لأنه لا يعلم في أثناء العمل أن في فعله مخالفة للحرمة المعلوم بالإجمال، حيث يحتمل أن يكون الخمر موجوداً في الإناء الثاني، وكذلك عندما يشرب من الإناء الثاني، فهو لا يعلم أن في عمله مخالفة للتكليف المعلوم بالإجمال، فالعقل إنما يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف إذا كان المكلف يعلم حين العمل أن في فعله مخالفة للتشريع. والمكلف في حالة العلم الإجمالي لا يعلم أثناء العمل أو الترك أن في فعله هذا مخالفة للتكليف، ولذلك فإن العقل لا يحكم باستحقاق العقوبة، ولكن بعد تركه لكلا الطرفين يحصل له هذا العلم، فلا يكون فعله هذا قبيحاً بنظر العقل.

ويجاء عن هذا الدليل: بأن من الواضح أن أي تكليف يتنجز على المكلف ويكون موجباً لاستحقاق العقوبة على المخالفة، إذا كان التكليف واصلاً للمكلف صغرى وكبرى، وفي المثال المتقدم المفروض أن كبرى التكليف وهي: (شرب الخمر حرام) واصلة للمكلف فهو يعرف بأن شرب الخمر حرام، وكذلك فإن الصغرى وهي: (وجود خمر في الإناء الأول أو في الإناء الثاني) تكون معلومة له بالوجدان. وإذن فالعقل يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة هذا التكليف المنجز بوصول التكليف كبرى وصغرى، ومجرد أن المكلف به وهو ترك شرب الخمر مردد بين طرفين هما: الإناء الأول والإناء الثاني لا يكفي لسقوط حكم العقل، بعد

للعلم الإجمالي غير معقول؛ لأنها معصية قيحة بحكم العقل، فالترخيص فيها يناقض حكم العقل، ويكون ترخيصاً في القبيح، وهو محال^(١).

تنجز التكليف بوصوله إلى المكلف. فما استدل به المحقق الخوانساري (رحمه الله) غير صحيح.

فيثبت بذلك أصل تأثير العلم الإجمالي في استحقاق العقوبة على المخالفة القطعية.

(١) وبالنسبة للنقطة الثانية وهي أن تأثير العلم الإجمالي في استحقاق العقاب على المخالفة هل هو بنحو الاقتضاء بحيث يمكن للمولى الترخيص في المخالفة القطعية، أم أنه بنحو العلية بحيث لا يمكن للمولى أن يرخص في المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال كما هو رأي المشهور.

وقبل أن نبين دليل المشهور في هذه المسألة نذكر أن لهذا البحث علاقة بالبحث عن وجوب الموافقة القطعية أي: حرمة المخالفة الاحتمالية الذي وضحناه في النقطة الأولى، فالبحث في كل من المرحلتين يتوقف على الآخر، فتأثير العلم الإجمالي في استحقاق العقوبة على المخالفة القطعية يتوقف على عدم ثبوت المرحلة الثانية، التي هي تأثير العلم الإجمالي في وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة الاحتمالية، لأنه إذا ثبت أن العلم الإجمالي مؤثر في وجوب الموافقة القطعية، فلا يبقى مجال للبحث في مسألة تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية، لأنه إذا ثبت وجوب الموافقة القطعية أي: حرمة المخالفة الاحتمالية، فتكون المخالفة القطعية حراماً بطريق أولى. كما أن البحث في المرحلة الثانية يتوقف على ثبوت المرحلة الأولى، حيث لا بد أن يكون العلم الإجمالي مؤثراً في حرمة المخالفة القطعية حتى يبحث في تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة الاحتمالية أو عدم تأثيره، لأنه إذا قلنا في المرحلة الأولى: إن العلم الإجمالي ليس مؤثراً في حرمة المخالفة القطعية فلا يبقى مجال للبحث في المرحلة الثانية عن تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة الاحتمالية، فلا بد أولاً من إثبات أن العلم الإجمالي مؤثر في حرمة المخالفة القطعية ثم بعد ذلك يأتي دور البحث في المرحلة الثانية، وهل إنه يؤثر في حرمة المخالفة الاحتمالية، أو لا. وبهذا تتضح علاقة البحث في كل من المرحلتين بالآخر.

أما دليل المشهور على أن تأثير العلم الإجمالي في استحقاق العقوبة على المخالفة القطعية يكون بنحو العلية التامة، حيث يرى المحقق النائيني (رحمه الله) أن المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال قبيح عقلاً، ولو رخص المولى في هذه المخالفة القطعية فيكون ترخيصاً في القبيح، والترخيص في القبيح لا يصدر من المولى^(٥).

(٥) وقد بين المحقق الأصفهاني (رحمه الله) كلام المشهور في أربع نقاط، وهي:
المقدمة الأولى: إن للتكليف مرحلتان:

- ١ - مرحلة الإنشاء: حيث إن المولى ينشئ الحكم لغرض تحريك المكلف.
 - ٢ - مرحلة الفعلية التنجزية: فعندما يصل الإنشاء إلى المكلف، أي يعلم المكلف بالتكليف يكون هذا الحكم منجزاً عليه، فيتصف هذا الحكم بإمكان المحركة، وإذا كان في نفس المكلف داع للإمتثال والانقياد للأحكام الشرعية، فإن هذا الإمكان يتحول إلى المحركة بالفعل، وأما لو كان المكلف متمرداً على تكاليف المولى، فلا يتحول هذا الإمكان إلى المحركة الفعلية بل يبقى كإمكان للتحرير فقط.
- أما التكليف غير الواصل للمكلف فلا يتصف بإمكان المحركة، ذلك أن موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال واستحقاق العقوبة على المخالفة هو العلم بالتكليف، فلو لم يكن التكليف واصلًا إلى المكلف فإن العقل لا يحكم بلزوم الامتثال من جهته.

المقدمة الثانية: في تحديد هوية العلم الإجمالي، حيث يرى المشهور ومنهم المحقق الأصفهاني (رحمه الله): أن العلم الإجمالي مركب من علم تفصيلي بالقدر الجامع وشك بدوي في خصوصية هذا القدر الجامع، مثل: العلم بوجوب الصلاة يوم الجمعة هي إما الظهر أو الجمعة، فالقدر الجامع وهو (وجوب صلاة في يوم الجمعة) يكون معلوماً بالتفصيل، والشك في خصوصية هذا القدر الجامع، وأن الواجب هل هو صلاة الظهر أو صلاة الجمعة. فبناء على هذه المقدمة لا يوجد فرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي بالنسبة للقدر الجامع، والفرق بينهما فقط من ناحية الشك في أفراد أو أطراف المعلوم بالإجمال.

المقدمة الثالثة: إن العقل يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف الفعلي والمنجز، لأن في المخالفة ظلم وهتك لحرمة المولى، فيحكم العقل بقبح المخالفة واستحقاق العقوبة عليها.

المقدمة الرابعة: إن حكم العقل بالقبح لا ينفك عن عنوان الظلم، فهو من اللوازم الذاتية

للظلم، أي: أنه حكم تنجيزي وغير معلق على شرط. ومن هذه المقدمات الأربعة نستنتج: أنه على أساس المقدمة الثانية: ما دام العلم الإجمالي مركب من علم تفصيلي بالقدر الجامع وشك بدوي في الأطراف، فلا فرق بالنسبة للقدر الجامع بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي، وفي مثال العلم بوجوب الصلاة يوم الجمعة هي إما الظهر أو الجمعة، يكون القدر الجامع الذي هو (وجوب الصلاة) معلوماً بالتفصيل، وإذا كان معلوماً بالتفصيل فهذا يعني أن وجوب الصلاة وصل إلى المكلف. وعلى أساس المقدمة الأولى: فإنه بوصول التكليف إلى المكلف يكون التكليف فعلياً ومنجزاً، أي: يصل إلى مرحلة إمكان المحركة والداعوية، وبوصول القدر الجامع إلى المكلف يصل هذا التكليف إلى مرحلة الفعلية والتنجيز.

وعلى أساس المقدمة الثالثة: فإن المخالفة القطعية للتكليف الفعلي والمنجز تكون داخلة تحت عنوان الظلم، ولما كان الظلم قبيحاً فإن العقل يحكم باستحقاق العقوبة على المخالفة.

وعلى أساس المقدمة الرابعة: لما كان حكم العقل بالقبح واستحقاق العقاب الذي هو من اللوازم الذاتية للظلم تنجيزي، وغير مشروط بشيء، فإن حكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة القطعية للقدر الجامع المعلوم بالتفصيل التي هي من مصاديق الظلم يكون منجزاً وغير معلق على شيء.

وينتج عن هذا: أن ترخيص المولى في المخالفة القطعية للقدر الجامع قبيح، لأن الترخيص في القبيح قبيح، والقبيح يستحيل صدوره عن المولى، وإذا لم يمكن صدور ترخيص من المولى في المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال، فهذا يعني أن تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية واستحقاق العقاب عليها يكون بنحو العلية التامة.

والسيد الشهيد (رحمه الله) يرى أن مخالفة التكليف لا تتعنون بعنوان الظلم ما دامت هذه المخالفة تكون بإذن من المولى.

وبعبارة أخرى، على الرغم من أن حكم العقل باستحقاق العقاب على الظلم حكم تنجيزي وغير مشروط، وفي مخالفة التكليف المعلوم ظلم وهتك لحرمة المولى، إلا إن موضوع هذا الظلم هو العصيان، والعصيان معلق على عدم صدور ترخيص من المولى، ويمكن للمولى أن يرخص للمكلف في مخالفة التكليف الواصل إليه حفاظاً على أهم الملاكات المشتبهة لدى المكلف، وصدور ترخيص من المولى في حالة العلم الإجمالي

[مناقشة الشهيد الصدر (رحمه الله) لرأي المشهور:]

وهذا البيان غير متجه؛ لأننا عرفنا سابقاً أن مردّ حكم العقل بقبح المعصية ووجوب الامتثال إلى حكمه بحق الطاعة للمولى، وهذا حكم معلق على عدم ورود الترخيص الجادّ من المولى في المخالفة، فإذا جاء الترخيص ارتفع موضوع الحكم العقلي، فلا تكون المخالفة القطعية قبيحة عقلاً^(١).

وعلى هذا فالبحث ينبغي أن ينصبّ على أنه: هل يعقل ورود الترخيص الجادّ من قبل المولى على نحو يلائم مع ثبوت الأحكام الواقعية^(٢)؟

(١) إن حكم العقل باستحقاق العقوبة على المخالفة معلق على عدم الترخيص من المولى، وصدور الترخيص في حالة العلم الإجمالي ممكن، لأن موضوعه وهو (الشك) موجود، وعند ورود الترخيص من المولى ينتفي الشرط الذي عُلق عليه حكم العقل، فينتفي لذلك حكم العقل باستحقاق العقاب، وعلى هذا فتأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية واستحقاق العقاب على ذلك ليس بنحو العلية، بل بنحو الاقتضاء، بسبب إمكان صدور ترخيص ظاهري من المولى في المخالفة.

(٢) ودعوى: أن الترخيص في المخالفة ينافي ويضاد الحكم الواقعي المعلوم للمكلف، والذي يتمثل في (وجوب الصلاة المردد بين الظهر والجمعة)، فالترخيص في مخالفة أطراف العلم الإجمالي يؤدي إلى الترخيص في مخالفة القدر الجامع المعلوم، وهذا يضاد وينافي الوجوب الثابت بالقدر الجامع، فيكون تأثير العلم الإجمالي في استحقاق العقاب وحرمة المخالفة بنحو العلية.

ممكن، لأن موضوع الترخيص الظاهري وهو الشك موجود في العلم الإجمالي، فهو مركب من علم تفصيلي بالقدر الجامع وشك في الأطراف، أي في خصوصية القدر الجامع، وإذا صدر مثل هذا الترخيص ينتفي الشرط الذي علق عليه العصيان والتمرد، وإذا انتفى التمرد فإن المخالفة لا تتعنون بعنوان الظلم، وإذا لم تكن المخالفة ظلماً، فلا يستحق المكلف العقاب عليها. وعلى هذا فإن حكم العقل باستحقاق العقاب وحرمة المخالفة القطعية لا يكون منجزاً بل معلقاً على عدم ورود الترخيص، فلا يحكم العقل بقبح مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال مطلقاً حتى يكون الترخيص في المخالفة ترخيصاً في القبيح كما يرى المحقق الأصفهاني (رحمه الله).

والجواب: أنه معقول؛ لأنّ الجامع وإن كان معلوماً ولكن إذا افترضنا أنّ الملاكات الاقتضائية للإباحة كانت بدرجة من الأهمية تستدعي لضمان الحفاظ عليها الترخيص حتى في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال فمن المعقول أن يصدر من المولى هذا الترخيص، ويكون ترخيصاً ظاهرياً بروحه وجوهره؛ لأنه ليس حكماً حقيقياً ناشئاً من مبادئ في متعلقه، بل خطاباً طريقياً من أجل ضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للإباحة الواقعية. وعلى هذا الأساس لا يحصل تنافٍ بينه وبين التكليف المعلوم بالإجمال، إذ ليس له مبادئ خاصة به في مقابل مبادئ الأحكام الواقعية ليكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال^(١).

(١) ويجيب السيد الشهيد (رحمه الله) عن هذا: بأنه لا تضاد بين الحكم الترخيصي الظاهري والحكم الواقعي، ومن الممكن الجمع بينهما، حيث إن روح الحكم الظاهري تتمثل في المحافظة على الملاكات الواقعية الأهم المشتبهة بغيرها، فلو فرض: (١) أن الحكم الترخيصي بالإباحة كان اقتضائياً، أي: إنه ناشئ عن ملاك ومصلحة في جعل المكلف مطلق العنان. (٢) أن ملاك المصلحة الترخيصية أهم بنظر المولى من ملاك المصلحة للحكم الإلزامي.

فبحسب هذين الفرضين لا توجد منافاة بين الترخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي ووجوب بعضها، لأن بين ملاكي الحكمين المشتبهين تراحم حفظي، فيجعل المولى حكماً ظاهرياً للمحافظة على أهم الملاكين، فإذا كان ملاك الإباحة أهم من ملاك الوجوب، فيمكن للمولى أن يجعل حكماً ظاهرياً ويرخص في مخالفة جميع الأطراف، دون أن يستلزم هذا التضاد بين الإباحة الظاهرية والوجوب الواقعي، لأن الإباحة الظاهرية ناشئة من المحافظة على الملاك الترخيصي، كما ولا يستلزم التضاد بين الإباحة الظاهرية والحرمة الواقعية للطرف الحرام واقعاً في العلم الإجمالي، لأن المحافظة على المصلحة الترخيصية اقتضت توسع محركية هذا الغرض الأهم فعمم الحكم بالترخيص ليشمل الحرام الواقعي، دون أن يعني هذا اجتماع المصلحة والمفسدة في طرف واحد. فلا يوجد تنافٍ بين الترخيص في المخالفة القطعية لأطراف العلم الإجمالي وحكم العقل باستحقاق العقاب، فإذا لم يكن هناك مانع من هذه الناحية، فكذلك لا يوجد

فإن قيل: ما الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي، إذ تقدم أن الترخيص الطريقي في مخالفة التكليف المعلوم تفصيلاً مستحيل، وليس العلم الإجمالي إلا علماً تفصيلاً بالجامع^(١).

كان الجواب على ذلك: أن العالم بالتكليف بالعلم التفصيلي لا يرى التزامه بعلمه مفوّتاً للملاكات الاقتضائية للإباحة؛ لأنه قاطع بعدمها في مورد علمه، والترخيص الطريقي إنما ينشأ من أجل الحفاظ على تلك الملاكات، وهذا يعني أنه يرى عدم توجه ذلك الترخيص إليه جداً. وهذا خلافاً للقاطع في موارد العلم الإجمالي، فإنه يرى أن إزامه بترك المخالفة القطعية قد يعني إزامه بفعل المباح لكي

مانع من ناحية المضادة مع الحكم الواقعي المعلوم، فمن الممكن - إذن - صدور ترخيص من المولى في المخالفة القطعية في العلم الإجمالي، فيكون تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة بنحو الاقتضاء، أي أنه معلق على عدم ورود ترخيص جاد من المولى في المخالفة.

اتضح من رد السيد الشهيد (رحمه الله) على رأي المشهور استناد رأيه في مسألة تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية على ما ذهب إليه من أن حكم العقل باستحقاق العقاب ولزوم الامتثال تعليقي، فإذا صدر ترخيص جاد من المولى بالمخالفة انتفى الشرط الذي علق عليه حكم العقل، فينتفي حكم العقل بانتفاء شرطه، وبما أن العلم الإجمالي مركب من علم تفصيلي بالجامع، وشك في الأطراف، فيمكن صدور ترخيص جاد من المولى في المخالفة، أي إن تأثير العلم الإجمالي في استحقاق العقاب وحرمة المخالفة القطعية يكون بنحو الاقتضاء، لا العلية.

(١) قد يرد إشكال على رأي السيد الشهيد (رحمه الله) حاصله: إذا كان العلم الإجمالي مركباً من العلم التفصيلي بالقدر الجامع وشك بدوي في خصوصية هذا القدر الجامع، فإن العلم بالقدر الجامع لا يختلف عن العلم التفصيلي، فكيف يمكن الترخيص في مخالفة العلم الإجمالي، مع أن الترخيص في مخالفة القطع مستحيل؟ هذا الإشكال في الحقيقة هو بيان الشيخ ضياء الدين العراقي (قده) في علية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية.

لا تتحقق المخالفة القطعية، وعلى هذا الأساس يتقبل توجه ترخيص جادٍ إليه من قبل المولى في كلا الطرفين لضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للإباحة^(١).

(١) والجواب على هذا الإشكال: أن الشك الذي هو موضوع الترخيص في حالة العلم التفصيلي (القطع) غير موجود، أما في حالة العلم الإجمالي فالشك موجود، حيث إن خصوصية القدر الجامع غير معلومة فيمكن ورود الترخيص الظاهري حينئذ.

أما تفصيل هذا الجواب فهو مبني على رأي السيد الشهيد (رحمه الله) في أن الحكم الظاهري إنما يجعل للمحافظة على الملاكات الواتعية الأهم المشتبهة بغيرها، إذا كان علم المكلف التفصيلي بالحكم الإلزامي مخالفاً للواقع، وكان الحكم الواقعي هو الإباحة، فلا يمكن حينئذ جعل حكم ترخيصي للمحافظة على ملاك الإباحة، لأن موضوع الحكم الظاهري المتمثل في الشك غير موجود، وحتى لو علم المولى أن أغلب القاطعين بالحكم الإلزامي مخطئين في قطعهم، وكانت ملاكات الإباحة الاقتضائية أهم من ملاكات الحكم الإلزامي، فلا يمكن كذلك الترخيص بالمخالفة للحفاظ على ملاكات الإباحة، لأن المكلف يرى نفسه مصيباً في قطعه بالحكم الإلزامي، ولا يحتمل الخلاف، فبحسب اعتقاده فإن عمله بالحكم الإلزامي لا يفوت عليه المصلحة الترخيضية في الإباحة، لأنه يرى أن الحكم الترخيضي غير متوجه إليه وأنه غير مراد جداً، فجعل الحكم الترخيضي في هذه الحالة يكون لغواً.

وأما إذا كان العلم إجمالياً، كما في حالة علم المكلف بوجود الخمر في أحد الإناءين، فبناءً على حرمة المخالفة القطعية، أي: وجوب الموافقة الاحتمالية بترك أحد الطرفين على الأقل، فإذا ترك طرفاً وارتكب الطرف الآخر فمن المحتمل أن يكون الطرف الذي تركه محرماً كما يحتمل أن يكون مباحاً. وهكذا إذا ترك الطرف الآخر وارتكب الطرف الأول، فما يتركه المكلف لأجل الموافقة الاحتمالية قد يكون محرماً وقد يكون مباحاً. هذا إذا كان المعلوم بالإجمال مردداً بين الحرمة والإباحة؟ ولهذا فلا يوجد ما يمنع من أن يُعمم المولى الحكم بالإباحة لجميع الأطراف، وذلك لأجل الحفاظ على الملاك الترخيضي، ما دام كل طرف يترك ارتكابه بناءً على حرمة المخالفة القطعية يُحتمل فيه الإباحة.

ويبقى بعد ذلك سؤال إثباتي، وهو: هل ورد الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الإجمالي؟ وهل يمكن إثبات ذلك بإطلاق أدلة الأصول؟^(١).

والجواب: هو النفي؛ لأن ذلك يعني افتراض أهمية الغرض الترخيصي من الغرض الإلزامي، حتى في حالة العلم بالإلزام ووصوله إجمالاً، أو مساواته له على الأقل، وهو وإن كان افتراضاً معقولاً ثبوتاً ولكنه على خلاف الارتكاز العقلاني؛ لأن الغالب في الأغراض العقلانية عدم بلوغ الأغراض الترخيصية إلى تلك المرتبة، وهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينةً لُبِّيَّةً متصلةً على تقييد إطلاق أدلة الأصول^(٢).

أما لو كان المعلوم بالإجمال مردداً بين الوجوب والإباحة، كما لو علم المكلف إجمالاً بوجوب الصلاة المرددة بين الظهر والجمعة، وفرض حرمة المخالفة القطعية، أي وجوب الموافقة الاحتمالية. فبالنسبة للطرف الذي يأتيه لأجل حرمة المخالفة القطعية فيحتمل أنه أتى بالواجب، ويحتمل أنه أتى بالمباح، ومع هذا الاحتمال ما المانع من أن المولى ولأجل الحفاظ على الملاك الترخيصي يُعمم الإباحة؟ ولذلك فالترخيص في مخالفة جميع أطراف العلم الإجمالي معقول وليس لغواً، لأن المكلف يحتمل في نفسه الخطأ ومخالفة الواقع، ومع وجود هذا الاحتمال يمكن صدور ترخيص من المولى في المخالفة لجميع أطراف العلم الإجمالي، والغرض من هذا الترخيص الظاهري، هو الحفاظ على الملاكات الترخيصية الأهم في نظر المولى من ملاكات الوجوب أو الحرمة.

(١) بعد أن أثبت السيد الشهيد (رحمه الله) إمكان صدور ترخيص من قبل المولى بالمخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال، أي: إن تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية يكون بنحو الاقتضاء. يتساءل (رحمه الله): هل صدر مثل هذا الترخيص في المخالفة القطعية من قبل الشارع؟ فبعد ثبوت إمكان الترخيص، يرد السؤال الإثباتي عن تحقق مثل هذا الترخيص، فهل تشمل أدلة الأصول الترخيصية بإطلاقها أطراف المعلوم بالإجمال، بحيث تجري أصالة الإباحة - مثلاً - في جميع أطراف المعلوم بالإجمال؟

(٢) ويجيب السيد الشهيد (رحمه الله) عن هذا السؤال بالنفي، فأدلة الأصول الترخيصية لا تشمل جميع أطراف المعلوم بالإجمال، والسبب في ذلك: أنه وإن

كان من المعقول أن تكون المصلحة الترخيضية المشتبهة أهم من المصلحة أو المفسدة الإلزاميتين، أي إن الملاك الترخيضي يكون - من الناحية العقلية - أكثر أهمية من الملاك الإلزامي، إلا أن هذا غير مقبول عقلاً، حيث لا يوجد مورد يكون فيه الملاك الترخيضي أهم من الملاك الإلزامي، فالملاك الإلزامي يكون في نظر العقلاء دائماً أكثر أهمية من الملاك الترخيضي.

وهذا الارتكاز العقلاني القائم على تقديم الملاكات الإلزامية على الملاكات الترخيضية يكون قرينة على عدم شمول أدلة الأصول الترخيضية لأطراف المعلوم بالإجمال، أي أن هذا الارتكاز يكون قرينة على التفصيل في جريان أصالة الإباحة: (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام)، فتجري في حالات الشك البدوي دون حالات الشك في أطراف العلم الإجمالي، فإذا شك المكلف بوجود خمر في أحد الإناءين، فإن ملاك المفسدة في هذه الحالة يكون مشتبهاً مع الملاك الترخيضي، ولأنه من غير المتصور لدى العقلاء أن يكون الملاك الترخيضي أكثر أهمية من الملاك الإلزامي، فيكون هذا الارتكاز العقلاني قرينة على أن دليل أصالة الإباحة لا يشمل جميع أطراف هذا المعلوم بالإجمال، لأن لازم شمولها لموارد العلم الإجمالي تقديم الغرض الترخيضي على الإلزامي، وهذا خلاف الارتكاز، أي: إن أصالة الإباحة لا تجري في كلا الإناءين المشتبهين.

وبعبارة أخرى: أنه من ناحية الإثبات لا يعقل شمول دليل الحكم الترخيضي لجميع أطراف العلم الإجمالي.

ومن هنا أصبح لدينا أربعة أقوال في مسألة تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية بدلاً من ثلاثة:

١ - قول للمحقق القمي (رحمه الله) والمحقق الخوانساري (رحمه الله) بأن العلم الإجمالي ليس له تأثير في حرمة المخالفة القطعية.

٢ - قول بالتأثير، وهو على قسمين: الأول: أن تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية بنحو الاقتضاء، وهو للآخوند الخراساني (رحمه الله).

وبذلك نثبت حرمة المخالفة القطعية للعلم الإجمالي عقلاً^(١).

ويسمى الاعتقاد بمنجزية العلم الإجمالي لهذه المرحلة على نحو لا يمكن الردع عنها عقلاً أو عقلائياً بالقول بعلية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية. بينما يسمى الاعتقاد بمنجزيته لهذه المرحلة مع افتراض إمكان الردع عنها عقلاً وعقلائياً بالقول باقتضاء العلم الإجمالي للحرمة المذكورة.

وأما المرحلة الثانية فيقع الكلام عنها في مباحث الأصول العملية إن شاء الله تعالى.

حجية القطع غير المصيب و(حكم التجري):

هناك معيان للإصابة:

أحدهما: إصابة القطع للواقع، بمعنى كون المقطوع به ثابتاً.

والآخر: إصابة القاطع في قطعه، بمعنى أنه كان يواجه مبررات موضوعية لهذا

القطع ولم يكن متأثراً بحالة نفسية، ونحو ذلك من العوامل^(٢).

٣ - والقسم الثاني للقول بالتأثير: أن العلم الإجمالي علة تامة في ثبوت حرمة المخالفة القطعية، وهو للمشهور.

٤ - قول بالتفصيل بين مقام الثبوت، حيث يكون التأثير بنحو الاقتضاء، وبين مقام الإثبات، حيث لا يمكن عقلائياً أن تكون الملاكات الترخيضية أكثر أهمية من الملاكات الإلزامية، وهذا الارتكاز يكون قرينة على عدم شمول إطلاقات أدلة الأصول الترخيضية لجميع أطراف العلم الإجمالي، أي إن تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة يكون بنحو العلية في مقام الإثبات، وهذا هو رأي المصنف (رحمه الله).

(١) في هذا مسامحة؛ لأن من الممكن عقلاً الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الإجمالي، إلا أنه لما كان الارتكاز العقلائي قائم على أهمية الأغراض الإلزامية أكثر من الأغراض الترخيضية، فيكون هذا الارتكاز قرينة على عدم شمول الأصول الترخيضية لحالات العلم الإجمالي، فينتفي الترخيص الفعلي بالمخالفة، وبذلك يثبت حكم العقل بقبح المخالفة القطعية عقلائياً، فلا يكون إثباته عقلياً. فالصحيح أن حرمة المخالفة القطعية للعلم الإجمالي ثابتة عقلائياً، لا عقلاً.

(٢) هذا بحث آخر من بحوث القطع، نمهد له بتوضيح بعض المصطلحات.

ومن هذه المصطلحات: التجري الذي يعني - أصولياً - مخالفة المكلف لقطعه غير المطابق للواقع، بأن يقطع بحكم إلزامي - مثلاً - ويخالف هذا القطع غير المطابق للواقع. وفي مقابل التجري الانقياد: وهو موافقة المكلف لقطعه غير المطابق للواقع، كما لو قطع المكلف بوجوب فعل فامتثله، دون أن يكون هذا الفعل واجباً في الواقع. وفي كل من التجري والانقياد يكون الحكم المقطوع به إلزامياً، إلا أن القطع يكون غير مطابق للواقع.

ومن هذه المصطلحات: العصيان: ويُقصد به مخالفة المكلف لقطعه المطابق للواقع. ومقابل العصيان يوجد مصطلح الطاعة: الذي يعني موافقة المكلف لقطعه المطابق للواقع. فالعصيان والطاعة يتحققان في القطع المطابق للواقع. ثم إن القطع يكون على قسمين:

قطع غير القطاع: وهو القطع الحاصل من الأسباب والمبررات المتعارفة عقلاً، التي ينبغي حصول القطع منها.

قطع القطاع: وهو القطع الحاصل من الأسباب غير المتعارفة التي لا ينبغي حصول القطع منها. ومن لوازم (قطع القطاع) أن القطع يحصل لدى القطاع بسرعة^(٥).

وقبل السيد الشهيد (رحمه الله) كان البحث في التجري يدور حول مخالفة القطع غير المصيب للواقع هل هو قبيح عقلاً، فيستحق المتجري العقاب عقلاً على تجريه، أم لا؟ الشيخ الآخوند (رحمه الله) يرى: أن المتجري مستحق للعقاب على ذلك. أما الشيخ الأنصاري (رحمه الله) فيفصل في المسألة فيرى: أنه لا يستحق العقاب عقلاً، لأنه لم يخالف حكم المولى، وإن كان يستحق اللوم على سوء سريره، أي: أنه يُفصل بين القبح الفعلي والقبح الفاعلي.

(٥) بعض الشراح فسّر قطع القطاع بكثير القطع، نظير شك الشكاك الذي هو كثير الشك، وقد أخطأ في ذلك، لأن من الممكن التفكيك بين أن يكون القطع للقطاع دون أن يكون هذا القطاع كثير القطع، فلا تلازم بين كثرة القطع وقطع القطاع حتى يفسر به.

وقد يتحقق المعنى الأول من الإصابة دون الثاني، فلو أن مكلفاً قطع بوفاة إنسان لإخبار شخص بوفاته وكان ميتاً حقاً، غير أن هذا الشخص كانت نسبة الصدق في إخباراته عموماً بدرجة سبعين في المائة فقطع المكلف مصيب بالمعنى الأول، ولكته غير مصيب بالمعنى الثاني، لأن درجة التصديق بوفاة ذلك الإنسان يجب أن تتناسب مع نسبة الصدق في مجموع أخباره^(١).

وكذلك كان البحث حول الانقياد، فهل يستحق المكلف الثواب على انقياده أم لا؟ ولم يختلف الأصوليون كثيراً في هذا البحث، لأنه لا خلاف بينهم على حسن الانقياد واستحقاق الثواب على ذلك عقلاً.

أما قطع القطاع، فقد أصبح مثاراً للنقاش بين الأصوليين، فذهب الشيخ الكبير جعفر كاشف الغطاء (رحمه الله) إلى عدم حجيته، في حين أن الشيخ الأنصاري (رحمه الله) كان يذهب إلى حجيته.

أما السيد الشهيد (رحمه الله) فقد غير المصطلحات المستخدمة في دراسة هذا البحث، حيث قسم الإصابة إلى قسمين:

الأول: إصابة القطع للواقع، أي: مطابقته للواقع، فالمقطوع به يكون ثابتاً في الواقع.

الثاني: إصابة القطع لسببه، أي: نشوء القطع من الأسباب والمبررات التي ينبغي نشوء القطع منها، والتعبير بالإصابة هنا بنحو المجاز.

فالسيد الصدر (رحمه الله) بدل أن يعبر بـ(قطع غير القطاع) عبر بـ(القطع المصيب لسببه) فقسم الإصابة إلى قسمين.

(١) ففي هذه الحالة تتحقق الإصابة بالمعنى الأول ولا تتحقق بالمعنى الثاني، فلو أخبر زيد بموت شخص آخر - مثلاً - وكانت نسبة الصدق في إخبارات المخبر ٧٠٪، أي: يحتمل كذبه بنسبة ٣٠٪، فإذا كان هذا الشخص ميتاً في الواقع، وحصل لزيد القطع بموت ذلك الشخص اعتماداً على خبر المخبر، فالقطع في هذه الحالة مصيب بالمعنى الأول، أي: مطابق للواقع، وليس مصيباً بالمعنى الثاني، لأنه لم ينشأ من المبررات الموضوعية المتعارفة للقطع، فدرجة التصديق بإخبار المخبر ينبغي أن تتناسب مع النسبة المثوية لصدق المخبر في أخباره، ونسبة الـ ٧٠٪ في الصدق

ونفس المعنيين من الإصابة يمكن افتراضهما في درجات التصديق الأخرى أيضاً، فمن ظن بوفاة إنسان لإخبار شخص بذلك، وكان ذلك الإنسان حياً فهو غير مصيب في ظنه بالمعنى الأول، ولكنه مصيب بالمعنى الثاني إذا كانت نسبة الصدق في إخبارات ذلك الشخص أكثر من خمسين في المائة^(١).

ونطلق على التصديق المصيب بالمعنى الثاني اسم (التصديق الموضوعي) واليقين الموضوعي، وعلى التصديق غير المصيب بالمعنى الثاني اسم (التصديق الذاتي) والقطع الذاتي^(٢).

وانحراف التصديق الذاتي عن الدرجة التي تفترضها المبررات الموضوعية له

تناسب مع درجة التصديق الظني بالخبر، ولا تتناسب مع التصديق القطعي به، فالقطع بموت ذلك الشخص بناءً على خبر المخبر لم يحصل من أسباب متعارفة للقطع.

(١) ونفس هذين المعنيين للإصابة يمكن تحققهما في الظن الذي هو درجة أضعف من التصديق، لأنه قد يكون بنحو القطع وقد يكون بنحو الظن: كما لو أخبر شخص بموت زيد، وكانت نسبة صدق المخبر في إخباره ٧٠٪، وحصل الظن بموته مع أنه لم يكن متوفياً في الواقع، فالظن هنا مصيب بالمعنى الثاني، لأنه نشأ من الأسباب المتعارفة التي يحصل الظن منها، فكون نسبة صدق المخبر في خبره ٧٠٪ يتناسب مع درجة التصديق الظني، إلا أن هذا الظن غير مصيب بالمعنى الأول، لأنه غير مطابق للواقع. إذا ثبت أن زيدا لم يكن متوفياً في الواقع.

(٢) فالمعنى الأول للإصابة، وهو إصابة القطع لسببه بأن يكون ناشئاً من مبررات وأسباب متعارفة للقطع يطلق عليه (التصديق الموضوعي) أو (اليقين الموضوعي). وأما القطع غير المصيب لسببه، والذي لا ينشأ من مبررات متعارفة للقطع، بل إنه قد يكون متأثراً بالحالة النفسية أو المزاجية للشخص فيطلق عليه (التصديق الذاتي) أو (القطع الذاتي). هذا بحسب اصطلاح الشهيد الصدر (رحمه الله).

أما المشهور فيطلق على القطع غير المصيب بالمعنى الثاني مصطلح (قطع القطاع).

مراتب، وبعض مراتب الانحراف الجزئية مما ينغمس فيه كثير من الناس، وبعض مراتبه يعتبر شذوذاً، ومنه قطع القطاع، فالقطع إنسان يحصل له قطع ذاتي وينحرف غالباً في قطعه هذا انحرافاً كبيراً عن الدرجة التي تفترضها المبررات الموضوعية^(١).

[حكم التجري:]

وحجية القطع من وجهة نظر أصولية - وبما هي معبرة عن المنجزية والمعدرية - ليست مشروطة بالإصابة بأي واحد من المعنيين.

أما المعنى الأول فواضح، إذ يعتبر القطع بالتكليف تمام الموضوع لحق الطاعة، كما أن القطع بعدمه تمام الموضوع لخروج المورد عن هذا الحق. ومن هنا كان المتجري مستحقاً للعقاب كاستحقاق العاصي، لأن انتهاكهما لحق الطاعة على نحو واحد. ونقصد بالمتجري من ارتكب ما يقطع بكونه حراماً ولكنه ليس بحرام في الواقع^(٢).

(١) ونشوء التصديق من غير الأسباب المتعارفة التي ينبغي نشأته منها قد يكون بنحو يحصل عند كثير من الناس، كما في حصول القطع عند عامة الناس بناءً على خبر الثقة. ومثل هذا الانحراف في القطع عن مبرراته الموضوعية لا كلام فيه، إنما يدور الكلام والنقاش عن حالات الانحراف الكبير بحيث يكون نشوء القطع في هذه الحالات شذوذاً في نظر العقلاء، التي منها قطع القطاع.

(٢) فإذا قطع المكلف بتكليف غير مطابق للواقع وخالف قطعه، فيسمى هذا المكلف بـ(المتجري)، ومخالفة التكليف المقطوع به غير المطابق للواقع يُسمى بـ(التجري)، وقد بحث الأصوليون مسألة منجزية القطع بالتكليف الإلزامي غير المطابق للواقع، وهل إن مخالفة هذا القطع المخالف للواقع قبيحة عقلاً، أم لا؟

المصنف (رحمه الله) وتبعاً لبعض المحققين يرى أن هذا القطع منجز، بالرغم من عدم وجود تكليف إلزامي في الواقع، والبحث هنا يدور حول دخل ثبوت التكليف في الواقع في حق الطاعة والمنجزية أم لا؟ (وأما الاحتمالات التي ذكرت سابقاً في بحث (حجية القطع) كانت من ناحية أن مطلق الكشف موضوع لحق الطاعة أم الكشف التام)، فلاحتمالات المتصورة لحق الطاعة في هذا البحث ثلاثة:

- الاحتمال الأول: أن موضوع حق الطاعة هو التكليف الثابت في الواقع، ومن ثم إذا كان قطع المكلف غير مطابق للواقع، فهذا يعني أنه لا يوجد تكليف واقعي، حتى يتحقق موضوع حق الطاعة، فالمتجري بمخالفته للقطع لم يضيع حقاً من حقوق المولى، لأن موضوع حق الطاعة يكون منتفياً في حالة مخالفة القطع للتكليف الواقعي، فالمتجري لا يستحق العقوبة على تجريه، لأنه لا يكون قبيحاً عقلاً.

- الاحتمال الثاني: أن موضوع حق الطاعة هو مطلق وصول التكليف سواء كان وصولاً قطعياً وجدانياً أو وصولاً تعبدياً، وعلى أساس هذا الاحتمال فمجرد وصول التكليف إلى المكلف يحقق الموضوع لحق الطاعة وإن لم يكن هذا التكليف ثابتاً في الواقع، ولهذا فالمتجري بمخالفته لقطعه بالتكليف الإلزامي غير المطابق للواقع يكون قد فوت هذا الحق الثابت للمولى، فيكون التجري قبيحاً عقلاً ويستحق المتجري العقاب على تجريه.

- الاحتمال الثالث: أن موضوع حق الطاعة هو التكليف الواقعي الواصل بأي مرتبة من مراتب الوصول، سواء كان قطعياً أو ظنياً أو احتمالياً، فموضوع حق الطاعة مركب من (الحكم الواقعي) و(من الوصول للمكلف)، وبناءً على هذا الاحتمال فإن حق الطاعة يكون منتفياً في حالة التجري، حيث إن التجري - كما تقدم - هو مخالفة القطع بالتكليف غير المطابق للواقع، فالجزء الثاني لموضوع حق الطاعة متحقق وثابت، إلا أن الجزء الآخر وهو كون التكليف واقعياً غير متحقق فينتفي حق الطاعة بانتفاء الموضوع، لأن الموضوع ينتفي بانتفاء جزئه، وإذا انتفى حق الطاعة، لا يكون المتجري بتجريه قد فوت حقاً على المولى، ولا يكون التجري قبيحاً كما لا يستحق العقاب عليه.

والسيد الشهيد (رحمه الله) تبعاً للمحقق الأصفهاني (رحمه الله) اختار الاحتمال الثاني فمجرد وصول التكليف يحقق موضوع حق الطاعة، ولو لم يكن هناك تكليف إلزامي ثابت في الواقع، ويستدل السيد الشهيد (رحمه الله) على ذلك، بأن الحق على قسمين: أحدهما جعلي، والآخر ذاتي.

أما الحق الجعلي فهو الذي يُجعل ويُعتبر من قبل المعتبر لمصلحة صاحب الحق، مثل حق الاستمتاع للزوج، فهذا الحق يعتبر من قبل الشارع أو العرف العام لمصلحة الزوج، وأيضاً حق النفقة فهو يُعتبر ويُجعل من قبل الشارع أو العرف العام لمصلحة الزوجة، وكذلك حق الملك فإنه حق مجعول لمصلحة المالك، وحسب هذا الحق فإنه يجوز للمالك التصرف في ملكه. ومورد هذه الحقوق هو الواقع، فالملك واقعاً هو موضوع حق الملك، ولذلك فلو اعتقد شخص أن هذا الشيء ليس ملكاً لأحد فأتلفه، وكان في الواقع مملوكاً لزيد - مثلاً - فموضوع حق الملك في هذه الحالة متحقق، وباتلافه للشيء المملوك يكون قد ضيع حقاً ثابتاً للغير، فيثبت الضمان. وعلى هذا تكون الأحكام (الوضعية والتكليفية) المترتبة على الحقوق الجعلية منصبية على الواقع ولا تتعلق بعلم المكلف وإحرازه للواقع، فسواء كان المكلف عالماً أو جاهلاً وضّيع حقاً من حقوق الغير فهو له ضامن.

أما الحق الذاتي، فهو الذي يكون من مقتضيات ذات صاحب الحق، مثل حق الطاعة الثابت للمولى (جل شأنه)، ذلك أنه تعالى مالك لعباده وجميع مخلوقاته - التي منها الإنسان - بالكية حقيقية، وهذه المالكية تعني الإحاطة القيومية، فالله (تبارك وتعالى) محيط بإحاطة مقومة لذات العبد وجميع أفعاله وقواه، ومن لوازم وشؤون هذه المالكية القيومية لمملوكية المكلف للمالك الحقيقي وهذه المملوكية تستلزم أن لا يجوز للمكلف التصرف إلا برضا المالك، فيكون للمولى حق الطاعة على المكلف، فما دام المكلف مملوكاً لله تعالى فلا بد أن يكون مطيعاً له، فحق الطاعة من مقتضيات ذات صاحب الحق، وهو الباري سبحانه^(٥).

وإذا كان حق الطاعة ذاتياً للمولى، فلا يتحدد مورده بطاعة التكليف الثابت فقط، حتى يكون موضوع هذا الحق هو خصوص التكليف الواقعية - كما في الاحتمال الأول - بل يكون مغايراً للحقوق الجعلية في عدم تعلقه بعلم المكلف، لأنه حق

(٥) ذاتية من باب البرهان وليست ذاتية من الإيساغوجي، لأن كونها ذاتية من باب الإيساغوجي يستلزم أن يكون لله (عز اسمه) ماهية، والفلاسفة أثبتوا في محله أنه ليس لله تعالى ماهية.

[منجزية قطع القطاع:]

ويستحيل سلب الحجية أو الردع عن العمل بالقطع غير المصيب للواقع، لأن مثل هذا الردع يستحيل تأثيره في نفس أي قاطع، لأنه يرى نفسه مصيباً، وإلا لم يكن قاطعاً. وكما يستحق المتجرّي العقاب - كالعاصي - كذلك يستحق المنقاد الثواب بالنحو الذي يفترض للممثل؛ لأن قيامهما بحق المولى على نحو واحد. ونقصد بالمنقاد: من أتى بما يقطع بكونه مطلوباً للمولى فعلاً أو تركاً رعايةً لطلب المولى، ولكنه لم يكن مطلوباً في الواقع^(١).

وأما المعنى الثاني فكذلك أيضاً؛ لأن عدم التحرك عن القطع الذاتي بالتكليف يساوي عدم التحرك عن اليقين الموضوعي في تعبيره عن الاستهانة بالمولى وهدر كرامته، فيكون للمولى حق الطاعة فيهما على السواء، والتحرك عن كل منهما وفاء بحق المولى وتعظيم له^(٢).

تعظيمي احترامي، فمقتضى كون حق الطاعة ذاتياً أن للمولى حق التعظيم والاحترام، وعلى المكلف أن يراعي حرمة مقام المولى وعظمته في كل ما يرى أنه تكليف له، ولو لم يكن هذا التكليف ثابتاً في الواقع، وبهذا النحو من الامتثال يكون قد أدى حق التعظيم والإجلال لله سبحانه.

وفي حالة التجري، يتحقق موضوع حق الطاعة عند علم المكلف بالتكليف وإن لم يكن التكليف ثابتاً في الواقع، وإذا لم يمثل المكلف هذا التكليف يكون قد ضيع هذا الحق، وتضييع حق المولى قبيح، ولذلك فيستحق المتجرّي العقاب على تضييعه لحق المولى وانتهاكه لحرمة تماماً كالعاصي، حيث إنهما لا يختلفان من جهة تضييعهما لحق الطاعة للمولى وانتهاكهما لحرمة وتجرئهما على عظمته، دون أن يكون لثبوت التكليف في الواقع أو عدم ثبوته تأثير في سقوط العقوبة.

(١) فعند مراعاة المكلف لحرمة المولى حتى عند قطعه بتكليف غير ثابت في الواقع وامتثاله لهذا التكليف غير الثابت، وهو ما يسمى بالمنقاد - فإنه يكون - في هذه الحالة - مستحقاً للثواب كالمطيع، بسبب مراعاته لحق الطاعة للمولى واحترامه وتعظيمه.

(٢) ونفس البحث المتقدم في (حكم التجري) يأتي في قطع القطاع بحكم

[نفي المذرية عن قطع القطاع:]

وقد يقال: إنَّ القطع الذاتي وإن كان منجزاً - لما ذكرناه - ولكنه ليس بمعذر، فالقطّاع إذا قطع بعدم التكليف وعمل بقطعه وكان التكليف ثابتاً في الواقع فلا يعذر في ذلك^(١)؛ لأحد وجهين:

الأول: أن الشارع ردع عن العمل بالقطع الذاتي أو ببعض مراتبه المتطرفة على الأقل، وهذا الردع ليس بالنهي عن العمل بالقطع بعد حصوله، بل بالنهي عن المقدمات التي تؤدي إلى نشوء القطع الذاتي للقطّاع، أو الأمر بترويض الذهن على الاتزان، وهذا حكم طريقي يراد به تنجيز التكاليف الواقعية التي يخطئها قطع القطّاع وتصحيح العقاب على مخالفتها^(٢).

إلزامي حيث يكون مثل هذا القطع منجزاً، والدليل على منجزيته أن ترخيص المولى في مخالفة هذا القطع يستلزم اجتماع الضدين في نظر القاطع إذا كان القطع مخالفاً للواقع، أو أنه يستلزم اجتماعهما في الواقع وفي نظر القاطع إذا كان التكليف ثابتاً في الواقع، حيث إن من الممكن لقطع القطّاع أن يطابق الواقع.

(١) فإذا قطع القطّاع بنفي تكليف، كما لو كان الحكم هو الوجوب وقطع المكلف بعدم الوجوب، أو كان الحكم هو الحرمة وقطع المكلف بعدم الحرمة، فهل إن مثل هذا القطع يكون معذراً كقطع غير القطّاع، أم لا؟

وفي مقام الإجابة عن هذا السؤال ذكر المصنف (رحمه الله) وجهين لنفي المذرية عن قطع القطّاع، يأتي بيانهما.

(٢) وتوضيح هذا الوجه: من الممكن للمولى أن يمنع القطّاع عن المقدمات التي تؤدي إلى نشوء القطع الذاتي لديه، وهذا المنع والنهي عن الدخول بالأسباب غير المتعارفة للقطع ليس منعاً ناشئاً عن وجود مفسدة في القطع، بل إن الغرض من مثل هذا النهي هو تنجيز الحكم الإلزامي الموجود في مورد القطع بنفيه. فببركة هذا النهي حصل التنجيز بالنسبة للحكم الإلزامي الذي قطع المكلف بعدمه، ولا يستلزم هذا اجتماع الضدين، لأن الردع تعلق بالخوض في الأسباب غير المتعارفة لحصول القطع قبل حصول القطع. نعم، لو ورد المنع عن العمل بمثل هذا القطع بعد حصول القطع لاستلزم هذا اجتماع الضدين بنظر القاطع. وهذا المنع (الحكم) ليس

وهذا أمر معقول، غير أنه لا دليل عليه إثباتاً^(١).

الثاني: أن القَطَاع في بداية أمره إذا كان ملتفتاً إلى كونه إنساناً غير متعارفٍ في قطعه، كثيراً ما يحصل له العلم الإجمالي بأن بعض ما سيحدث لديه من قُطوع نافية غير مطابقة للواقع؛ لأجل كونه قَطَاعاً، وهذا العلم الإجمالي منجز^(٢).

منعاً نفسياً، بل طريقياً لأجل تنجيز الحكم الإلزامي الثابت في الواقع الذي قطع القطاع بنفيه، وبذلك لا يكون القطع الذاتي بعدم التكليف معذراً.

(١) وأجاب الشهيد الصدر (رحمه الله) عما تقدم: بأن هذا الوجه وإن كان معقولاً وممكناً ثبوتاً، إلا أنه لا يوجد دليل عليه إثباتاً، حيث لا بد أن يكون هناك دليل شرعي يدل على حرمة الدخول في الأسباب غير المتعارفة للقطع، ومثل هذا الدليل غير موجود^(٥).

(٢) وتوضيح الوجه الثاني: أن القطاع وقبل حصول القطع لديه، عندما يتوجه إلى الحوادث التي يمكن أن يحصل له القطع بنفي التكليف فيها يعلم إجمالاً أن الحكم في بعض هذه الحوادث يكون إلزامياً، لأنه يعرف أن بعض قُطوعه بالنفي تنشأ من أسباب غير متعارفة، ومثل هذا العلم الإجمالي يكون منجزاً، فتكون التكاليف التي قطع بعدمها ثابتة بذمته، ولا يكون قطعه معذراً، فمثلاً: إذا كان من الممكن حصول القطع لدى القطاع بنفي الحكم الإلزامي في عشرين واقعة، وكان المكلف يعرف أن قُطوعه تنشأ من أسباب غير متعارفة، فيحصل عنده علم إجمالي بأن الحكم في بعض الموارد هو إلزامي، وهذا العلم الإجمالي يكون منجزاً للحكم الإلزامي المقطوع بعدمه، وهذا يعني نفي المعذرية عن القطع بعدم التكليف.

(٥) ولكن يرد على جواب السيد الشهيد (رحمه الله)، بأنه حتى ثبوتاً لا يمكن صدور مثل هذا الردع، لأن القَطَاع لا يرى أن مبررات قطعه غير متعارفة، حتى يتوجه إليه مثل هذا النهي عن المقدمات المؤدية إلى نشوء القطع الذاتي، بل إن القَطَاع يرى أن قُطوعه موضوعية وناشئة من أسباب متعارفة، فهو لا يرى نفسه معنياً جداً بهذا النهي مما يستلزم لغوية النهي، ومن المستحيل صدور اللغو من المولى. فهذا الوجه غير صحيح ثبوتاً، ولا إثباتاً.

فإن قيل: إنَّ القَطَاع حين تتكوّن لديه قطوع نافية يزول من نفسه ذلك العلم الإجمالي؛ لأنه لا يمكنه أن يشكّ في قطعه وهو قاطع بالفعل^(١).

كان الجواب: أنّ هذا مبنيّ على أن يكون الوصول كالقدرة، فكما أنّه يكفي في دخول التكليف في دائرة حقّ الطاعة كونه مقدوراً حدوثاً - وإن زالت القدرة بسوء اختيار المكلف - كذلك يكفي كونه واصلاً حدوثاً وإن زال الوصول بسوء اختياره^(٢).

(١) فحاصل الإشكال على هذا الوجه: أن القطاع وقبل حصول قطوعه بنفي التكليف يحصل له علم إجمالي بالحكم الإلزامي في بعض الموارد، لأنه يعلم أن قطوعه قد تنشأ من أسباب غير متعارفة، ولكن بعد حصول القطع بنفي التكليف الإلزامي في كل هذه الموارد لا يبقى علم إجمالي يكون منجزاً للحكم الإلزامي، ذلك أن العلم الإجمالي ينتفي بحصول العلم التفصيلي بعدم التكليف في كل مورد مورد.

(٢) ويُجاب عن الإشكال السابق: بأن التكليف يتنجز على المكلف، ويدخل في دائرة حق الطاعة بمجرد وصوله وحصول العلم به، وإن زال هذا العلم بعد ذلك لسبب ما، تماماً كالقدرة التي يتنجز بها التكليف، حتى لو تسبب المكلف إلى زوالها عنه بعد ذلك بسبب سوء اختياره.

فالعلم الإجمالي بوجود حكم إلزامي في بعض الموارد حكمه حكم القدرة، حيث إن القدرة على الوضوء إذا كانت متحققة لدى المكلف في أول الوقت، ولكن المكلف وبسوء اختياره سلب هذه القدرة عن نفسه بأن صرف الماء في حوائجه الأخرى وترك الوضوء، فصار عاجزاً عن أداء الصلاة بالطهارة المائية في الوقت، تكون - مثل هذه القدرة - منجزة على المكلف ويكون مستحقاً للعقاب على مخالفته للتكليف المتعلق بالإتيان بالصلاة بالطهارة المائية، حتى ولو صار عاجزاً عن الطهارة المائية بعد ذلك، فالقدرة المتحققة ابتداءً كافية لتنجز التكليف حتى وإن زالت لاحقاً.

وكذلك الأمر في العلم الإجمالي، فالمكلف (القطاع) - وقبل حصول قطوعه التفصيلية بنفي التكليف - كان لديه علم إجمالي بوجود حكم إلزامي في بعض الموارد (٢٠) التي قطع بعدم التكليف فيها، لأنه يعلم أن بعض أسباب قطعه غير

متعارفة، ولكنه مع ذلك عندما يأتي إلى هذه الموارد مورداً بعد آخر يحصل له علم تفصيلي بعدم التكليف في كل واحد منها، فينتفي لذلك العلم الإجمالي. أما العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي قبل حصول هذه القطوع التفصيلية فهو كافٍ في تنجيز الحكم على المكلف، فالمكلف بسوء اختياره هو الذي أزال العلم بوجود حكم إلزامي، فتبقى منجزية هذا العلم ثابتة بحقه^(*).

(*) ويرد على الوجه الثاني بما أوردناه على جواب السيد الشهيد (رحمه الله) عن الوجه الأول، بأنه مبني على أن القطاع ملتفت إلى أن بعض أسباب قطوعه غير متعارفة، أما إذا كان غير ملتفت إلى ذلك - كما هو الواقع - فكيف يمكن أن يحصل له علم إجمالي بوجود حكم إلزامي في بعض موارد قطعه بعدم التكليف؟ فمورد النقاش مع السيد الشهيد (رحمه الله) صفروي، ذلك أن القطاع غير ملتفت إلى أن قطعه ناشئ عن مبررات وأسباب غير عقلانية، فهو يرى أن قطعه ناشئ من الأسباب المتعارفة التي ينبغي نشوء القطع منها.

الأدلة المحرزة

- مبادئ عامة.
- الدليل الشرعي.
- الدليل العقلي.

مبادئ عامة

- تأسيس الأصل عند الشك في الحجية.
- مقدار ما يثبت بدليل الحجية.
- تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية.
- وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي.
- إثبات الأمانة لجواز الإسناد.
- إبطال طريقة الدليل.
- تقسيم البحث في الأدلة المحرزة.



مبادئ عامة

تأسيس الأصل عند الشك في الحجية:

الدليل إذا كان قطعياً فهو حجة على أساس حجية القطع، وإذا لم يكن كذلك فإن قام دليل قطعي على حجته أخذ به، وأما إذا لم يكن قطعياً وشك في جعل الحجية له شرعاً مع عدم قيام الدليل على ذلك فالأصل فيه عدم الحجية^(١). ونعني

(١) يدور هذا البحث حول تأسيس قاعدة تكون هي المرجع عند الشك في حجية دليل من الأدلة، فمن المعروف بين الأصوليين: (أن الشك في الحجية يساوق أو يلزم القطع بعدم الحجية)، ويمكن تصوير هذه القاعدة بتصويرين: التصوير الأول: أن معنى (أن الشك في الحجية يساوق القطع بعدم الحجية) هو: أن الشك في جعل الحجية لدليل ما يساوق القطع بعدم جعل الحجية لهذا الدليل المشكوك.

وهذا التصوير مستحيل، لأنه يستلزم أن يكون موضوع جعل الحجية للدليل هو العلم بالجعل، وهذا يعني أن العلم (القطع) بجعل الحكم أخذ موضوعاً لنفس جعل الحكم، وهذا مستحيل، حيث تقدم في بحث سابق أن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم مستحيل.

التصوير الثاني: أن معنى (أن الشك في جعل الحجية يساوق القطع بعدم الحجية) أنه يساوق القطع بعدم الحجية التي يترتب عليها الحكم العقلي الذي هو التنجيز والتعذير.

وهذا المعنى معقول، لأن موضوع الحجية يكون هو العلم بجعل الحجية، وإذا صار المكلف عالماً بجعل الحجية لدليل من الأدلة، فتصل هذه الحجية حينئذ إلى مرحلة الفعلية، فيترتب عليها حكم العقل من التنجيز والتعذير، وقد ثبت في محله

بهذا الأصل: أن احتمال الحجية ليس له أثر عملي، وأن كل ما كان مرجعاً لتحديد الموقف بقطع النظر عن هذا الاحتمال يظل هو المرجع معه أيضاً.

ولتوضيح ذلك نطبق هذه الفكرة على خبر محتمل الحجية يدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، وفي مقابله البراءة العقلية (قاعدة قبح العقاب بلا بيان) عند من يقول بها، والبراءة الشرعية، والاستصحاب، وإطلاق دليل اجتهادي تفرض دلالة على عدم وجوب الدعاء.

أما البراءة العقلية فلو قيل بها كانت مرجعاً مع احتمال حجية الخبر أيضاً؛ لأن احتمال الحجية لا يكمل البيان، وإلا لمت باحتمال الحكم الواقعي. ولو أنكرناها وقلنا: إن كل حكم يتجزأ بالاحتمال ما لم يقطع بالترخيص الظاهري في مخالفته، فالواقع منجز باحتماله من دون أثر لاحتمال الحجية.

وأما البراءة الشرعية: فإطلاق دليلها شامل لموارد احتمال الحجية أيضاً؛ لأن موضوعها عدم العلم بالتكليف الواقعي، وهو ثابت مع احتمال الحجية أيضاً، بل حتى مع قيام الدليل على الحجية. غير أنه في هذه الحالة يقدم دليل حجية الخبر على دليل البراءة؛ لأنه أقوى منه وحاكم عليه مثلاً، وأما مع عدم ثبوت الدليل الأقوى فيؤخذ بدليل البراءة، وكذلك الكلام في الاستصحاب.

وأما الدليل الاجتهادي المفترض دلالة بالإطلاق على عدم الوجوب فهو حجة مع احتمال حجية الخبر المخصص أيضاً؛ لأن مجرد احتمال التخصيص لا يكفي لرفع اليد عن الإطلاق.

ونستخلص من ذلك: أن الموقف العملي لا يتغير باحتمال الحجية، وهذا يعني أن احتمالها يساوي عملياً القطع بعدمها^(١).

سابقاً إمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم المجمعول (أي: الفعلي).

فإذن العلم بجعل الحجية هو موضوع الحجية الفعلية، فإذا حصل الشك في جعل الحجية للدليل، فهذا يعني انتفاء الحجية الفعلية بسبب انتفاء الموضوع، وبهذا يتضح المقصود من: (أن الشك بجعل الحجية يساوق القطع بعدم الحجية).

(١) فللاستدلال على القاعدة المتقدمة يذكر المصنف (رحمه الله) ثلاثة أدلة

نذكرها تباعاً:

الدليل الأول: التمسك بإطلاق الأدلة التي تكون هي المرجع في تحديد الحكم الشرعي أو الوظيفة العملية للمكلف، لولا ورود هذا الدليل المشكوك الحجية، فمثلاً: عند قيام خبر الواحد على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال والشك في حجية خبر الواحد، تبقى القواعد العقلية أو الشرعية أو الأصول العملية التي كان يُرجع إليها قبل قيام هذا الخبر المشكوك الحجية هي المرجع، فيتحدد حكم المكلف أو وظيفته العملية على طبقها، فقيام دليل مشكوك الحجية بالنسبة لواقعة ما لا يختلف من الناحية العملية عن عدم قيام مثل هذا الدليل.

فالمرجع لتحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم الواقعي المحتمل في مثال وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، بالنسبة لمشهور الأصوليين هو قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، وحيث إن وجوب الدعاء عند رؤية الهلال لا بيان عليه، فالعقاب على مخالفته قبيح، وقيام خبر نشك في حجيته على هذا الوجوب، لا يتحول احتمال وجوب الدعاء عند رؤية الهلال الذي هو عدم بيان إلى بيان، فغاية ما هناك أنه أضيف إلى احتمال الوجوب احتمال الحجية لخبر الواحد، والاحتمال بإضافته إلى احتمال آخر لا يتحول إلى بيان، فيبقى موضوع هذه القاعدة متحققاً، فلا فرق - إذن - من الناحية العملية بين قيام خبر مشكوك الحجية، وبين عدم قيامه.

وأما على أساس مبنى السيد الشهيد (رحمه الله) من أن الأصل الأولي هو أصالة الاحتياط العقلي في كل ما لم يقطع بعدمه، فتكون المنجزية ثابتة لمطلق الانكشاف سواء كان قطعاً أو ظناً أو احتمالاً، ويكون احتمال وجوب الدعاء عند رؤية الهلال - مثلاً - منجزاً أيضاً، وقيام خبر مشكوك الحجية على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال لا يتغير هذا الموضوع، بل يبقى كاحتمال يحكم العقل بلزوم الاحتياط تجاهه بناءً على مسلك حق الطاعة.

أما بالنسبة للأدلة الشرعية كقاعدة البراءة: (رفع عن أمي ما لا يعلمون) التي تجري عند الشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال في حالة عدم وجود خبر مشكوك في حجيته، فيرفع هذا الوجوب المشكوك بهذه القاعدة، لأن موضوعها وهو (عدم العلم) متحقق، وأما لو قام دليل يشك في حجيته على ذلك - كخبر

ونضيف إلى ذلك: أن بالإمكان إقامة الدليل على عدم حجّية ما يشكّ في حجّيته، بناءً على تصوّرنا المتقدّم للأحكام الظاهرية، حيث مرّ بنا أنه يقتضي التنافي

الواحد - فمثل هذا الخبر لو كان حجة في الواقع فإنه يكون حاكماً على دليل البراءة الشرعية وبالنتيجة فهو يخصصه.

وأما لو شكّ في حجّية مثل هذا الخبر، فالشكّ في الحجّية لا يمنع من التمسك بدليل البراءة حتى مع احتمال التخصيص، فمثلاً لو قال المولى: اعتق رقبة، واحتملنا تقييد الرقبة بالإيمان، فمثل هذا الاحتمال يُدفع بالتمسك بإطلاق دليل: (اعتق رقبة). وكذلك هنا حيث نشكّ في حجّية خبر الواحد القائم على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، والشكّ في الحجّية يكون من قبيل احتمال التخصيص، فنتمسك بإطلاق دليل البراءة الشرعية لنفي التخصيص ورفع اليد عن الدليل مشكوك الحجّية القائم على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، لأنه ليس مخصصاً لدليل البراءة.

وهكذا الحال في الاستصحاب، فإذا كان هذا الخبر في الواقع حجة، فإنه يكون حاكماً على دليل الاستصحاب: (لا تنقض اليقين بالشك) ويُخصصه، وإذا كان الخبر مشكوك الحجّية، ويحتمل تخصيص دليل الاستصحاب به، فإنه لا يكون مانعاً من التمسك بدليل الاستصحاب، لأنه ليس مخصصاً له.

وهكذا إذا كان هناك دليل اجتهادي (آية أو رواية) ينفي بإطلاقه الوجوب في هذا المورد، فقيام خبر مشكوك الحجّية لا يمنع من التمسك بإطلاق الدليل الاجتهادي، وعند الشكّ في حجّية خبر الواحد الذي قام على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، نتمسك بإطلاق الدليل الاجتهادي لنفي هذا الوجوب، لأن احتمال التقييد بواسطة الخبر مشكوك الحجّية ليس تقييداً لإطلاق الدليل.

ولذلك فلا يوجد فرق بين حالة قيام دليل نشكّ في حجّيته وبين حالة عدم قيام دليل من هذا القبيل، ففي كل هذه الحالات نرجع إلى الأصول أو القواعد العقلية أو الشرعية، التي كانت هي المرجع لولا ورود الدليل الذي يشكّ في حجّيته.

وهذا هو معنى: أن الشكّ في حجّية دليل يساوق القطع بعدم الحجّية، أي: الحجّية الفعلية التي يترتب عليها الأثر العقلي من التنجيز والتعذير، فمن الناحية

بينها بوجوداتها الواقعية، وهذا يعني أنّ البراءة عن التكليف المشكوك وحجّة الخبر الدالّ على ثبوته حكمان ظاهريان متافيان، فالدليل الدالّ على البراءة دالّ بالدلالة الالتزامية على نفي الحجّة المذكورة، فيؤخذ بذلك ما لم يقم دليل أقوى على الحجّة^(١).

العملية، لا يوجد فرق بين فرض قيام دليل مشكوك الحجية في هذا المورد وبين فرض عدم قيامه.

(١) هذا هو الدليل الثاني على أن الأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية، وهو مبني على رأي السيد الشهيد (رحمه الله) في أن الغرض من جعل الحكم الظاهري هو الحفاظ على الملاكات الواقعية الأهم، وأن جعل حكّمين ظاهريين يستلزم التضاد، فبغض النظر عن وصول الحكم الظاهري إلى المكلف فإن من غير الممكن جعل حكّمين ظاهريين في مورد واحد وفي عرض واحد، لا أن يكون أحدهما في طول الآخر، فمثلاً عند قيام خبر الواحد على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فإن جعل الحكم الظاهري بالنسبة لخبر الواحد - في هذه الحالة - يعني جعل الحجية لهذا الخبر، وبسبب الشك في الحكم الواقعي يحقق هذا المورد الموضوع لجعل البراءة الشرعية، فيكون لدينا حكّمين ظاهريين في عرض واحد، هما: جعل حجية خبر الواحد بالنسبة للجاهل بالحكم الواقعي، والبراءة عن الحكم بالنسبة للجاهل بالحكم الواقعي. وجعل هذين الحكّمين الظاهريين لهذا المورد مستحيل، لأنّ ملاك جعل الحكم الظاهري هو الحفاظ على أهم الملاكات الواقعية المشبهة بغيرها، فالغرض من جعل الحجية للخبر هو المحافظة على الملاك الأهم، وأهمية الملاك في الأمارات - ومنها خبر الواحد - ناشئة من أن مطابقة الخبر للواقع أكثر من مخالفته، ولذلك فيكون كل حكم واقعي هو مؤدى لهذا الخبر موضعاً لاهتمام المولى، وللمحافظة على ملاك الوجوب الواقعي، يجعل المولى الحجية لخبر الواحد، وهذا يستلزم عدم الاهتمام بملاك الإباحة، وأما جعل البراءة الشرعية - أي: نفي الحكم بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال - فهو ناشئ من اهتمام المولى بملاك الإباحة، وهذا يستلزم عدم الاهتمام بملاك الوجوب، فجعل الحجية للخبر وجعل البراءة من ناحيته معناه الاهتمام بملاك الوجوب وعدم الاهتمام به، وهذا مستحيل.

وأما إذا كان أحد الحكمين الظاهريين في طول الآخر فلا تنافي بينهما، فمثلاً إذا شككنا في حجية خبر الواحد، وأردنا التمسك بالاستصحاب في هذا المورد، فيكون أثر جريان الاستصحاب في هذه الحالة هو نفي حجية خبر الواحد، لأنه من المتيقن أن خبر الواحد لم يكن حجة قبل الشريعة، وبعد ذلك نشك في أنه هل أصبح حجة شرعاً، أم لا؟ فنستصحب عدم حجيته، وفي هذا المثال موضوع الاستصحاب هو الحجية المشكوكة التي هي الحكم الظاهري الأول.

أما بالنسبة للحكم الظاهري الأول الذي هو الحجية، فيكون موضوعه هو الشك في الحكم الواقعي، ذلك أن الحجية جعلت على فرض ثبوتها لغير العالم بالحكم الواقعي وفي هذه الحالة لا يوجد تنافٍ بين جعل الاستصحاب وبين جعل الحجية لخبر الواحد المشكوك الحجية، لأن جعل الحجية للخبر معناه اهتمام المولى بحفظ ملاك الوجوب الواقعي، فيجعل حكماً ظاهرياً لخبر الواحد، بسبب الاهتمام بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، في حين أن الاستصحاب ينفي الحجية عن الخبر، مما يعني عدم اهتمام المولى بملاك الوجوب الواقعي، ولا يوجد تنافٍ بين الاهتمام وعدم الاهتمام، لأن موضوع الحكم الظاهري الأول هو الشك في الحكم الواقعي، ففي مرتبة الشك بالحكم الواقعي، يهتم المولى بحفظ ملاكات الوجوب الواقعية فيجعل الحجية للخبر.

أما موضوع الحكم الظاهري الثاني (الاستصحاب) فهو الشك في الحجية منضمّاً إليه الشك في الوجوب الواقعي، ومع انضمام الشك في الحجية إلى الشك في الوجوب، لا يهتم المولى بالوجوب، فينفي الحجية عن الخبر الدال عليه، ولا تنافي بين الاهتمام بالوجوب عند الشك به، وبين عدم الاهتمام بالوجوب عند الشك بعد انضمام الشك بالحجية إليه، فمن حيثية الشك في الحجية المولى لا يهتم بالوجوب الواقعي. ومن هنا يظهر أنه لا تنافي بين جعل حكمين ظاهريين إذا كان أحدهما في طول الآخر.

وبعد معرفة هذه المقدمة نأتي إلى مقام البحث، وهو قيام خبر مشكوك الحجية على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وفيه ثلاثة أحكام:

١ - حكم واقعي بالوجوب.

٢ - حكم ظاهري بالبراءة.

٣ - حكم ظاهري بالحجية.

وبين الحكمين الظاهريين الأخيرين تضاد، حيث إنهما في عرض واحد، ذلك أن موضوعهما واحد وهو الشك في الحكم الواقعي، فجعل الحجية للخبر معناه الاهتمام بالوجوب، وجعل البراءة معناه عدم الاهتمام بالوجوب.

ولكن يوجد هنا حكم ظاهري آخر هو أصالة الإطلاق بالنسبة لدليل البراءة الشرعية: «رُفِعَ عن أمتي ما لا يعلمون»، لأن موضوع الرفع الشرعي (ما لا يعلمون) ينطبق على الوجوب المشكوك مطلقاً، سواء قام دليل نشك في حجيته على الوجوب، أو لم يقم دليل من هذا القبيل، وهذا الحكم الظاهري يكون في طول دليل الحجية، فالدليل مشكوك الحجية لو كان حجة في الواقع، فإنه يكون حاكماً على دليل البراءة وبالنتيجة فهو يخصصه، وإذا لم يكن هذا الدليل حجة في الواقع، فهذا يعني أنه مشمول بدليل البراءة. فعلى فرض ثبوت الحجية للدليل المشكوك فإن أصالة البراءة تنتفي، لأن كون الدليل حجة في الواقع يعني تخصيص دليل البراءة. وأما الشك في الحجية فهو من قبيل احتمال التخصيص لدليل البراءة، فتمسك بإطلاق دليل البراءة لنفي احتمال التخصيص، فموضوع أصالة الإطلاق هو الشك في التخصيص الناشئ من الشك في الحجية، فتكون أصالة الإطلاق في طول الشك في الحجية، فلا يوجد تضاد بين إطلاق دليل البراءة وبين الحجية، فوجوب الدعاء عند رؤية الهلال بما أنه مشكوك في الواقع يكون موضوعاً للحجية، وجعل الحجية يعني اهتمام المولى بملاك الوجوب. وأما الشك بهذا الوجوب مع انضمام الشك في حجية الخبر إليه فيكون موضوعاً لإطلاق دليل البراءة، مما يعني عدم اهتمام المولى بملاك الوجوب، ولا تنافي بين عدم الاهتمام بالوجوب مع انضمام الشك في حجية الدليل بالشك بالوجوب، وبين الاهتمام به من حيث إنه شك في ثبوته في الواقع.

ونفس الكلام المتقدم يأتي في الاستصحاب، حيث إن استصحاب عدم حجية الخبر المتيقنة قبل الشريعة يتعارض مع حجية الخبر، وأما إطلاق دليل الاستصحاب

وقد يقام الدليل على عدم حجّية ما يشكّ في حجّيته من الأمارات بما اشتمل من الكتاب الكريم على النهي عن العمل بالظنّ وغير العلم، فإنّ كلّ ظنّ يشكّ في حجّيته يشمله إطلاق هذا النهي^(١).

وقد اعترض المحقّق النائيني - قدس الله روحه - على ذلك: بأنّ حجّية الأمانة معناها جعلها علماً؛ لأنّه بنى على مسلك جعل الطريقة، فمع الشكّ في الحجّية يشكّ في كونها علماً، فلا يمكن التمسك بدليل النهي عن العمل بغير العلم حينئذٍ؛ لأنّ موضوعه غير محرز^(٢).

فلا يكون معارضاً لهذه الحجّية، فلا يوجد تنافٍ بين الاهتمام بالوجوب الواقعي من ناحية، وبين عدم الاهتمام به بسبب انضمام الشكّ في دليل الحجّية إليه. فببركة إطلاق دليل الاستصحاب يحصل لنا القطع بعدم حجّية خبر الواحد القائم على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال المشكوك الحجّية، لأنه ينفى بالدلالة الالتزامية للدليل، هذا على مبنى السيد الشهيد (رحمه الله). وهكذا في إطلاق دليل البراءة.

(١) هذا هو الدليل الثالث على القاعدة المتقدمة، فقد استدل الشيخ الأنصاري (رحمه الله) على عدم حجّية الدليل مشكوك الحجّية بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ أو اتباع غير العلم، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (النجم: ٢٨)، ذلك أن الدليل الذي يُشكّ في حجّيته لا يفيد إلا الظنّ، فيكون مشمولاً بإطلاق الدليل الناهي عن العمل بالظنّ. وهكذا بالنسبة لقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾ (الإسراء: ٣٦)، حيث تنهى هذه الآية عن العمل بغير العلم، وهذا العنوان ينطبق على الدليل مشكوك الحجّية، فلا يكون مثل هذا الدليل حجة.

(٢) يشكّل المحقّق النائيني (رحمه الله) على الدليل المتقدم اعتماداً على مبناه في أن المجمعول في الأمانة يختلف عن المجمعول في الأصول، حيث يرى أن المجمعول في الأمانة هو الطريقة والكاشفية، فالكشف الناقص للأمانة اعتبره الشارع كشفاً تاماً، فدليل الحجّية يثبت أن الأمانة علم، ومن ثمّ يكون دليل الحجّية حاكماً على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، لأنّ موضوع هذا النهي هو الظنّ وعدم العلم، وما دام دليل الحجّية للأمانة يثبت أن الظنّ علم، فهو يرفع بهذا الجعل موضوع الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، ولما كانت الأمانة علماً تعبداً، فيكون انتفاء موضوع هذه

وجواب هذا الاعتراض: أن النهي عن العمل بالظن ليس نهياً تحريمياً، وإنما هو إرشاد إلى عدم حجّيته، إذ من الواضح أن العمل بالظن ليس من المحرّمات النفسية، وإنما محذوره احتمال التورّط في مخالفة الواقع، فيكون مفاده عدم الحجّية، فإذا كانت الحجّية بمعنى اعتبار الأمانة علماً فهذا يعني أن مطلقات النهي تدلّ على نفي اعتبارها علماً، فيكون مفادها في رتبة مفاد حجّية الأمانة، وبهذا تصلح لنفي الحجّية المشكوكة^(١).

الآيات تعدياً أيضاً.

وإذا كان دليل الحجّية للأمانة حاكماً على هذه الآيات، فلو كانت الحجّية ثابتة للدليل، فإنه يكون - حينئذٍ - علماً اعتبارياً، فينتفي موضوع حرمة العمل بغير علم، وإذا لم يكن الدليل حجة فإنه يحقق الموضوع لحرمة العمل بغير علم. فإذا شككنا في حجّية دليل، وأردنا أن نتمسك بإطلاق الأدلة الناهية عن العمل بغير علم لإثبات عدم حجّيته، فإن هذا يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية^(٢).

وهو غير صحيح، ولذلك لا يمكن التمسك بالآيات الناهية عن الظن واتباع غير العلم في إثبات حرمة العمل بالدليل مشكوك الحجّية، حيث إننا لم نحرز أن موضوع حرمة العمل بالظن منطبق على هذا الدليل، ومع الشك في تحقق الموضوع لا يمكن التمسك بإطلاق الدليل لإثبات الحكم له.

(١) ويجيب السيد الشهيد (رحمه الله) عن إشكال المحقق النائيني (رحمه الله): بأن الآيات الناهية عن العمل بالظن وعدم العلم، لا تدلّ على حرمة ذلك تكليفاً، بمعنى أن العمل بالظن حرام في نفسه، فإذا تورط فيه المكلف كان مستحقاً للعقوبة على ذلك، إنما هي حرمة إرشادية، بقرينة قوله تعالى في الآية الكريمة: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا

(٥) فمثلاً: لو قال المولى: (أكرم العلماء) وشككنا أن زيداً هل هو عالم أم لا، فلا يمكن التمسك بعموم أكرم العلماء لإثبات وجوب إكرام زيد، بل لا بد أولاً من التحقق من انطباق عنوان (العالم) على زيد ثم بعد ذلك يمكن التمسك بعموم الدليل للحكم بوجوب إكرامه. وفي المقام أيضاً لا بد أولاً من تحقق الموضوع، وإثبات أن الدليل المشكوك الحجّية لا يفيد العلم - ولو تعدياً - ثم بعد ذلك يمكن الاعتماد على عموم الآيات في الحكم بحرمة العمل بمثل هذا الدليل.

مقدار ما يثبت بدليل الحجية:

وكَلَمَا كان الطريق حجةً ثبت به مدلوله المطابقي، وأما المدلول الالتزامي فيثبت في حالتين بدون شك^(١)، وهما:

يُغني مِنَ الْحَقِّ شَيْعًا (يونس: ٣٦)، حيث إن الآية الشريفة تدل على عدم جواز العمل بالظن، لأنه لا يوصل إلى الحق، فلا تكون حرمة العمل بالظن نفسية، بل لأنه يؤدي إلى الوقوع بخلاف الواقع، أي: الوقوع في المفسدة؛ المترتب على العمل بالظن، لهذا فإن الحرمة في الآيات الشريفة تكون إرشاداً إلى عدم الحجية. فبناءً على هذه الآيات لا يكون الظن حجة، وتكون الآيات الناهية عن العمل بالظن دليل على عدم الحجية، فدليل حجية الدليل الظني يعتبر الظن والكشف الناقص علماً وكشفاً تاماً - حسب مبنى الشيخ النائيني (رحمه الله) - وأما الآيات الناهية عن العمل بالظن فترشد إلى عدم حجية مثل هذا الظن، أي: إنها تشير إلى أنه ليس علماً، فهذه الآيات الكريمة تكون في عرض دليل الحجية، وتشمل بإطلاقها الظن مطلقاً، سواء كان يشك في حجيته أم لا، فلا يكون مثل هذا الظن حجة.

وعند احتمال تقييد الدليل مشكوك الحجية للآيات الناهية عن العمل بالظن، بحيث إنها لا تشمل المورد الذي يُشك في حجيته، نتمسك بإطلاق هذه الآيات لنفي احتمال التقييد، ومن ثم ينفي احتمال حجية هذا الدليل، فنثبت أن هذا الدليل مشكوك الحجية ليس حجة.

(١) يتناول المصنف (رحمه الله) بالبحث - هنا - حجية الدليل بالنسبة للزام المدلول المطابقي، وأما تعبير السيد الشهيد (رحمه الله) ففيه نوع من المسامحة، لأن اللازم إن كان مدلولاً التزامياً لنفس الدليل فهو - بلا خلاف - حجة إن كان الدليل حجة، فالبحث إنما يدور حول لازم المدلول المطابقي الذي لا يكون مدلولاً لنفس الدليل، فإذا كان الدليل يدل بالمطابقة على معنى ويدل بالالتزام على معنى آخر، فهذا مما لا كلام في حجيته إلا أن يقصد السيد الشهيد (رحمه الله) من المدلول الالتزامي المدلول الالتزامي غير العرفي، فالبحث يدور حول لازم المدلول المطابقي الذي لا يدل نفس الدليل عليه. فمما لا شك فيه - حسب رأي السيد الشهيد

أولاً: فيما إذا كان الدليل قطعياً^(١).

وثانياً: فيما إذا كان الدليل على الحجية يرتب الحجية على عنوان ينطبق على الدلالة المطابقة والدلالة الالتزامية على السواء، كما إذا قام الدليل على حجية عنوان (الخبر) وقلنا: إن كلاً من الدلالة المطابقة والدلالة الالتزامية مصداق لهذا العنوان^(٢).

وأما في غير هاتين الحالتين فقد يقع الإشكال، كما في الظهور العرفي الذي قام الدليل على حجيته فإنه ليس قطعياً، كما أن دلالاته الالتزامية ليست ظهوراً عرفياً^(٣)، فقد يقال: إن أمثال دليل حجية الظهور لا تقتضي بنفسها إلا إثبات

(رحمه الله) - أن الدليل الدال على المدلول المطابقي يكون حجة في اللازم في موردين.

(١) فالدليل إذا كان قطعياً، فإنه يفيد القطع بالنسبة للمدلول المطابقي وأيضاً يستلزم القطع باللازم، وكما أن القطع بالمدلول المطابقي حجة، فإنه يكون كذلك حجة بالنسبة لللازم، لأن القطع باللازم نشأ من القطع بالملزوم، ولا خلاف بين الأصوليين في حجية مثل هذا القطع باللازم.

(٢) فإذا كان الدليل يثبت حجية عنوان من العناوين، مثل عنوان (خبر الواحد) فيما لو كان دليل الحجية يثبت حجية خبر الواحد، فمثلاً: لو حصل إخبار عن (حياة زيد)، فهذا الخبر يدل بالمطابقة على أن زيد حي، وحياة الشخص تدل بالملزمة على التنفس، لأن التنفس من لوازم الحياة، فعنوان (الخبر) ينطبق على المدلول المطابقي كما ينطبق على لازم المدلول المطابقي، ولا شك في أن دليل الحجية يثبت حجية الخبر مطلقاً، سواء كان قائماً بالملزوم أو باللازم.

(٣) والبحث في هذا المورد ينصب على حالة تحقق العنوان الذي قام دليل الحجية عليه بالنسبة للمدلول المطابقي فقط، دون تحققه بالنسبة لللازم هذا المدلول أيضاً، فالحجية في هذه الحالة ثابتة للملزوم، فهل هي ثابتة للآزم، أم لا؟ والمثال المعروف لهذه الحالة هو الظهور، فهو حجة بالنسبة للمدلول المطابقي، لأن عنوان (الظهور) ينطبق عليه، وأما لازم هذا المدلول المطابقي، فحيث إنه لا يصدق عليه عنوان (الظهور)، لأنه ليس ظهوراً عرفياً، وقع الخلاف بين الأصوليين في حجيته.

المدلول المطابقي ما لم تقم قرينة خاصة على إسراء الحجية إلى الدلالات الالتزامية أيضاً.

ولكن المعروف بين العلماء التفصيل بين الأمارات والأصول، فكل ما قام دليل على حجتيه من باب الأمارية ثبتت به مدلولاته الالتزامية أيضاً، ويقال حينئذ: إن مثبتاته حجة. وكل ما قام دليل على حجتيه بوصفه أصلاً عملياً فلا تكون مثبتاته حجة، بل لا يتعدى فيه من إثبات المدلول المطابقي، إلا إذا قامت قرينة خاصة في دليل الحجية على ذلك^(١).

(١) المعروف بين الأصوليين أن الدليل إذا كان من قبيل الأمانة، فإنه يكون حجة حتى بالنسبة للوازم المدلول المطابقي، ويعبر عادة بـ(أن مثبتات الأمانة حجة) أي: أن الأمانة حجة في لوازم مدلولاتها المطابقية. وأما إذا كان الدليل من قبيل الأصل، فهو حجة في خصوص المدلول المطابقي دون أن يكون حجة في لوازمه، ويعبر عادة بـ(أن مثبتات الأصول ليست بحجة).

ولتحرير محل النزاع - بين الأصوليين - لابد من ذكر نقطتين أخريين إضافة إلى الموردين المتقدمين، هما:

النقطة الأولى: أن المقصود من اللازم للمدلول المطابقي هو اللازم العادي (الطبيعي) أو العقلي وليس اللازم الشرعي، ففي المثال المتقدم اللازم العادي (الطبيعي) لحياة زيد هو التنفس والتغذية.

النقطة الثانية: أن لازم المدلول المطابقي لابد أن يكون لازماً له في مرحلة البقاء فقط، لا في مرحلة الحدوث والبقاء، ولذلك فالمثال المتقدم يخرج عن محل النزاع، لأن التنفس والتغذية من لوازم المدلول المطابقي للإخبار بالحياة في مرحلة الحدوث والبقاء، فهما من لوازم نشوء الإنسان وبقائه حياً. في حين أن محل النزاع يختص بحالة كون اللازم العادي أو العقلي ملازماً للإخبار في مرحلة بقاء الحياة فقط، مثل: نبات اللحية لزيد إذا بلغ العشرين من العمر، فمثل هذا اللازم لا يتحقق للمرء في أول نشوئه، بل هو من لوازم بقاء الحياة.

وبعد تحرير محل النزاع نطبق البحث في مثال معروف، فلو فرض أن شخصاً ضاع منه ولد وبعد عشرين سنة ينذر: (إذا نبتت لولده لحية يتصدق لله سبحانه)،

[رأي الميرزا النائيني (رحمه الله):^(٥)]

وقد فسر المحقق النائيني ذلك - على ما تبناه من مسلك جعل الطريقيّة في

فإذا أخبر شخص بحياة ولده، فهذا الإخبار لا يفيد القطع بحياة الولد أولاً. وثانياً: أن الإخبار عن الحياة ليس إخباراً عن اللازم وهو نبات اللحية. وثالثاً: أن نبات اللحية لازم عادي للحياة. ورابعاً: أن نبات اللحية من لوازم المدلول المطابقي في مرحلة البقاء.

فإذا قامت أمانة - كخبر الواحد - على حياة الولد، فهذه الأمانة تكون حجة بالنسبة للمدلول المطابقي (حياة الولد)، كما أنها حجة لللازم المدلول المطابقي (نبات اللحية) في مرحلة البقاء، لأن عنوان الخبر الذي انصبت عليه الحجية ينطبق على المدلول المطابقي للخبر وعلى لوازمه.

(٥) وتتميماً للفائدة، نذكر رأي الشيخ الآخوند (رحمه الله) في الموضوع:

وحاصله: أن الفرق بين الأمانة والأصول هو في مقام الإثبات، فالدليل الدال على حجية الأمانة يشمل بإطلاقه الدلالة على اللازم، أما في الأصول فلا يوجد مثل هذا الإطلاق.

وتوضيح ذلك: أن موضوع دليل حجية الأمانة كخبر الثقة هو عنوان الخبر، وهذا العنوان ينطبق على المدلول المطابقي للخبر وعلى لوازم هذا المدلول، فالخبر الواحد يكون كاشفاً عن الخبر به كما أنه كاشف عن لوازم هذا الخبر به، فالإخبار أن زيداً حي - مثلاً - له كاشفية عن حياة زيد، وله كاشفية عن لوازم هذه الحياة كنبات اللحية، فالإخبار عن شيء إخبار عن لوازم ذلك الشيء، وبذلك يتعدد موضوع الحجية لتعدد الخبر به، فيشمل دليل الحجية بإطلاقه الإخبار عن اللازم والملزوم.

وأما في الأصول العملية كالأستصحاب فإن الدليل فيه وهو: (لا تنقض اليقين بالشك)، لا يدل على أكثر من تنزيل المشكوك بمنزلة الواقع المتيقن، وموضوع دليل الاستصحاب هو مشكوك البقاء المسبوق بتيقن الحدوث، فعندما نستصحب حياة زيد - مثلاً - فإن الدليل في هذا المورد يدل على أن هذه الحياة المشكوك بقاءه نزلت منزلة الحياة الواقعية المتيقنة، والتنزيل يعني ترتيب الأثر الشرعي للمُنزَل عليه على المُنزَل، فالشارع ينزل الحياة المشكوك بمنزلة الواقع لغرض ترتيب الأثر الشرعي للحياة المتيقنة على الحياة المشكوك، ونبات اللحية ليس أثراً شرعياً للحياة، بل هو أثر (لازم) عادي طبيعي للحياة، فلا يكون

أما الاستصحاب فلا يكون حجة إلا في خصوص الموضوع المستصحب دون لوازمه، لذلك لا يكون الاستصحاب حجة في إثبات نبات اللحية للولد عن طريق استصحاب حياته، هذا بالنسبة للوالم المدلول المطابقي في مرحلة البقاء. أما بالنسبة للوالم المدلول المطابقي في مرحلة الحدوث والبقاء مثل: التنفس والتغذية، فلا نحتاج إلى استصحاب الحياة لإثباتها، بل يمكن استصحاب نفس التنفس - مثلاً - فهو كان متيقن الحدوث، والآن يُشك في بقاءه، فنستصحب المتيقن السابق.

مشمولاً بدليل الاستصحاب، ولا يمكن استصحاب نفس نبات اللحية، لأن موضوع الاستصحاب - وهو المشكوك البقاء المتيقن الحدوث - غير متحقق بالنسبة لنبات اللحية، حيث لم يحصل اليقين بحدوث نبات اللحية.

ولهذا ففي مثال نذر التصديق عند نبات اللحية للولد الغائب، لا يجب الوفاء بالنذر، لأنه ليس من الآثار الشرعية المترتبة على استصحاب الحياة، بل هو أثر لنبات اللحية، وما دام لا يمكن إثبات نبات اللحية باستصحاب الحياة، فلا يكون موضوع هذا الأثر الشرعي متحققاً فينتفي وجوب الوفاء بالنذر.

ولكن قد يستشكل: بأن وجوب الوفاء بالنذر أثر لنبات اللحية، ونبات اللحية أثر للحياة، والآخر لأثر الموضوع أثر لنفس الموضوع، فيكون وجوب الوفاء بالنذر أثر للحياة، فكما أن الآثار الشرعية تثبت للمستصحب، كذلك الآثار المترتبة على أثر المستصحب. ويُجيب الشيخ الآخوند (رحمه الله) عن ذلك: بأن دليل الاستصحاب ليس له إطلاق بحيث يشمل الآثار المترتبة على الموضوع بواسطة الآثار (اللوالم) العقلية والعادية للمستصحب.

وأورد السيد الخوئي (رحمه الله) على هذا الاتجاه: بأننا لا نُسلم بشمول إطلاق دليل حجية الأمانة للوالم المخبر به، لأن الإخبار عن المدلول المطابقي ليس إخباراً عن لوازمه، حيث إن الإخبار من العناوين القصدية، فإذا كان نبات اللحية لازماً عادياً لثبوت حياة زيد، فالإخبار عن الحياة يكون إخباراً عن نبات اللحية إذا كان المتكلم قاصداً الإخبار عن نبات اللحية أيضاً، أو على الأقل لا بد أن يكون ملتفتاً إلى الملازمة بينهما، والمتكلم - عادةً - لا يكون قاصداً الإخبار عن اللازم أو ملتفتاً إلى الملازمة بين اللازم والمزوم، فلا تكون لوازم الخبر مشمولة بإطلاق دليل الحجية، ولذلك لا يوجد فرق في مقام الإثبات بين دليل حجية الأمانة، وبين دليل حجية الأصل.

الأمارات - بأنّ دليل الحجّية يجعل الأمانة علماً، فيترتب على ذلك كلّ آثار العلم. ومن الواضح أنّ من شؤون العلم بشيء العلم بلوازمه، ولكن أدلة الحجّية في باب الأصول ليس مفادها إلاّ التبعّد بالجري العمليّ على وفق الأصل، فيتحدّد الجري بمقدار مؤدّى الأصل، ولا يشمل الجري العمليّ على طبق اللوازم إلاّ مع قيام قرينة^(١).

ولكن ما هو السر في الفرق بين الأمانة والأصول العملية، بحيث تكون مثبتات الأولى حجة دون الثانية؟.

(١) هذا هو الاتجاه الأول في المقام وهو للميرزا النائيني (رحمه الله)، حيث يفرق بين الأمانة والأصل في مقام الثبوت، لا في مقام دليل الحجّية، فالمجموع في مورد الأمانة - وهو الطريقية التامة، حيث تعتبر الأمانة كشفاً تاماً - يختلف عن المجموع في مورد الأصل وهو الجري والتطبيق العملي بالواسطة، منتهى الأمر أنّ الأصل إذا كان محرزاً - كالاستصحاب - فإنّ الشك ينزل بمنزلة اليقين من ناحية الجري العملي، أي: من ناحية أثر اليقين في المحركة، فالأثر العملي لليقين يُرتب على الشك، فالمجموع في الأصول المحرزة هو الجري العملي بعد تنزيل الشك بالبقاء بمنزلة اليقين. وعلى هذا الأساس يتبين الفرق بين الأمانة والأصل. فالإخبار عن حياة زيد يكشف كشفاً ناقصاً عن حياته، وهذا الكشف الأول يستلزم كشفاً ناقصاً آخر عن نبات لحيته، والشارع إذ يعتبر الكشف الناقص تاماً والظن علماً، لا بد أن يُرتب على هذا الكشف الناقص للملزوم أثر الكشف التام وهو الكشف عن اللازم، فيعتبر الكشف الناقص عن اللازم كشفاً تاماً، حتى يترتب على الكشف التام التعبدي ما يترتب على الكشف التام الوجداني. وبعبارة أخرى: إن جعل العلمية والطريقية للظن في الملزوم يستلزم جعل الطريقية في اللازم، فيكون كشفاً تاماً. هذا في الإمارات.

أما بالنسبة للأصول العملية كالاستصحاب، فالمجموع في الملزوم وهو الجري العملي لا يستلزم جعل الجري العملي بالنسبة للوازمه، حيث لا توجد ملازمة بين جعل الجري العملي للملزوم وجعله لللازم، لأنّ مصب الحكم في الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء مختص بالحياة، فيمكن تنزيل الشك فيه بمنزلة

[رأي السيد الخوئي (رحمه الله):]

واعترض السيد الأستاذ على ذلك: بأن دليل الحجية في باب الأمارات وإن كان يجعل الأمانة علماً ولكنه علم تعديّ جعلي، والعلم الجعلي يتقدّر بمقدار الجعل. فدعوى أنّ العلم بالمؤدى يستدعي العلم بلوازمه إنما تصدق على العلم الوجداني، لا العلم الجعلي^(١).

ومن هنا ذهب إلى أنّ الأصل في الأمارات أيضاً عدم حجية مثبتاتها

اليقين، وترتيب الجري العملي في هذا المورد لا يستلزم ترتيبه بالنسبة لللازم، لأنّ اللازم غير متيقن الحدوث. فالاستصحاب يجري في المدلول المطابقي (الملزوم) بسبب تحقق موضوعه (اليقين بالحدوث والشك في البقاء)، ولا يجري في اللازم بسبب عدم تحقق الموضوع.

(١) يورد السيد الخوئي (رحمه الله) على رأي الميرزا النائيني (رحمه الله) إشكالاً ملخصه: أن التفريق بين الأمانة والأصل لإثبات حجية اللوازم في الأول دون الثاني على أساس الفارق الثبوتي بينهما في المجمعول في كل منهما غير صحيح. فكما أن جعل الجري أو التطبيق العملي للمستصحب لا يستلزم جعله في اللازم، كذلك في الأمانة فإن الكشف الاعتباري للملزوم لا يستلزم الكشف الاعتباري لللازم، فما ذكره الشيخ النائيني (رحمه الله) من أن اعتبار الكشف الناقص بالنسبة للمدلول المطابقي للخبر كشافاً تاماً تعدياً، يستلزم اعتبار الكشف الناقص في اللازم كشافاً تاماً أيضاً غير صحيح، حيث لا توجد ملازمة بينهما، لأنّ الاعتبار فعل اختياري للمولى، فقد تكون إرادته تعلقت باعتبار خصوص الكشف الناقص للمدلول المطابقي علماً، دون تعلقها بجعل مماثل في لوازمه.

نعم، هذه الملازمة ثابتة في الكشوف الوجدانية، فالكشف الوجداني عن الملزوم يستلزم الكشف الوجداني عن اللازم، سواء كان الكشف تاماً أو ناقصاً. فلا فرق في مقام الثبوت وجعل الحجية بين الأمانة والأصل، ومن ثمّ يذهب السيد الخوئي (رحمه الله) إلى عدم الفرق بين الأمانة والأصول، فكما لا تكون مثبتات الأصول حجة كذلك الأمانة.

ومدلولاتها الالتزامية، وأن مجرد جعل شيء حجّة من باب الأمارية لا يكفي لإثبات حجّيته في المدلول الالتزامي.

[رأي السيد الشهيد (رحمه الله):]

والصحيح ما عليه المشهور من: أن دليل الحجّية في باب الأمارات يقتضي حجّية الأمانة في مدلولاتها الالتزامية أيضاً، ولكن ليس ذلك على أساس ما ذكره المحقّق النائيني من تفسير، فإنّه فسّر ذلك بنحو يتناسب مع مبناه في التمييز بين الأمارات والأصول، وقد مرّ بنا سابقاً أنّه - قدس الله روحه - يميّز بين الأمارات والأصول بنوع المجمعول والمنشأ في أدلّة حجّيتها، فضابط الأمانة عنده كون مفاد دليل حجّيتها جعل الطريقة والعلمية، وضابط الأصل كون دليله خالياً من هذا المفاد، وعلى هذا الأساس أراد أن يفسّر حجّية مثبتات الأمارات بنفس النكته التي تميّزها عنده عن الأصول، أي نكته جعل الطريقة.

مع أنّنا عرفنا سابقاً أنّ هذا ليس هو جوهر الفرق بين الأمارات والأصول، وأنّما هو فرق في مقام الصياغة والإنشاء، ويكون تعبيراً عن فرق جوهري أعمق، وهو أنّ جعل الحكم الظاهري على طبق الأمانة بملاك الأهمية الناشئة من قوة الاحتمال، وجعل الحكم الظاهري على طبق الأصل بملاك الأهمية الناشئة من قوة المحتمل، فكلاً جعل الشارع شيئاً حجّة بملاك الأهمية الناشئة من قوة الاحتمال كان أمانة، سواء كان جعله حجّة بلسان أنّه علم، أو بلسان الأمر بالجري على وفقه.

وإذا اتّضحت النكته الحقيقية التي تميّز الأمانة أمكننا أن نستنتج أنّ مثبتاتها ومدلولاتها الالتزامية حجّة على القاعدة؛ لأنّ ملاك الحجّية فيها حيثية الكشف التكويني في الأمانة الموجبة لتعيين الأهمية وفقاً لها، وهذه الحيثية نسبتها إلى المدلول المطابقي والمدليل الالتزامية نسبة واحدة، فلا يمكن التفكيك بين المدليل في الحجّية ما دامت الحيثية المذكورة هي تمام الملاك في جعل الحجّية كما هو معنى الأمارية، وهذا يعني أنّ كلّما استظهرنا الأمارية من دليل الحجّية كفي ذلك في البناء على حجّية مثبتاتها بلا حاجة إلى قرينة خاصة^(١).

(١) حيث يفسر المصنف (رحمه الله) الفرق بين مثبتات الأمارات والأصول

على أساس مبناه في ملاك إنشاء (جعل) كل منهما. ذلك أن ملاك وروح الحكم الظاهري هو الحفاظ على أهم الملاكات الواقعية المشتبهة لدى المكلف، فيجعل المولى حكماً ظاهرياً للمحافظة على أهم الملاكات الواقعية المشتبهة.

ولما كانت الأمانة - في نظر المولى - غالباً ما تطابق الواقع وتصيبه، ومن ثم تكون كاشفة عن الحكم الواقعي وملاكاته، وهذا الكشف يكون سبباً لاهتمام المولى بتلك الملاكات الواقعية للأحكام، سواء كانت تلك الملاكات إلزامية أو ترخيصية، فيجعل المولى حكماً ظاهرياً بالحجية للأمانة، بسبب كشف الأمانة وغلبة إصابتها للواقع، وبغض النظر عن نوعية الملاكات التي تكشف عنها الأمانة، وهذا الكشف لا يختلف بين المدلول المطابقي للأمانة وبين لوازمه، فملاك الحجية موجود في كل من الملزوم واللازم على السواء، ولهذا فإن الأمانة تكون حجة في مدلولها المطابقي وفي لوازمه.

وأما الحكم الظاهري في مورد الأصول العملية غير المحرزة، فهو يجعل بلحاظ قوة المحتمل، وأهميته هذه تكون ناشئة من خصوصية الملاك، أي: من نوعيته، فإذا كان الملاك المشتبه لزومياً، فالمولى ولغرض المحافظة على هذا الملاك اللزومي الأهم في نظره يجعل لزوم الاحتياط.

وإذا كان الملاك المشتبه ترخيصياً وكان هو الأهم بنظر المولى، فلأجل المحافظة على هذا الملاك يجعل أصالة البراءة، أو أصالة الإباحة، فقوة الملاك المشتبه وخصوصيته هي سبب اهتمام المولى به، والمحافظة على نوعية هذا الملاك المحتمل هي روح جعل الحكم الظاهري في مورد الأصول.

وإذا كانت خصوصية الملاك (المحتمل) هي الملحوظة في جعل الحكم الظاهري بالنسبة للأصول، فهذه الخصوصية للملاك في الملزوم تختلف عن خصوصيته في اللازم، فإذا فرض: أن الدليل دل على حرمة العصير العنبي، وكانت هذه الحرمة ملازمة لوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فلو أن المولى في مقام شك المكلف في حرمة العصير العنبي، وشكه في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، جعل حكماً

ظاهرياً بالإباحة بالنسبة لحرمة العصير العنبي، فهذا لا يستلزم جعل الإباحة بالنسبة لوجوب الدعاء، لأن خصوصية المحتمل الملحوظة في مقام جعل الحكم الظاهري بالإباحة للملزم (الحرمة) تختلف عن خصوصيته في اللازم، فمن الممكن أن يكون ملاك الترخيص في الملزم أهم بنظر المولى من ملاك الحرمة للعصير العنبي فيجعل الإباحة. وأما في اللازم فقد يكون ملاك الوجوب أهم من الملاك الترخيصي فلا يجعل الإباحة، فلا توجد ملازمة بين جريان الأصل في الملزم وجريانه في اللازم.

وأما إذا كان الأصل محرزاً فإنه يكون ناشئاً من قوة الاحتمال والمحمّل معاً كأصالة الصحة، فمثلاً: لو شك المكلف في صحة صلاته بعد الفراغ منها، وكانت صحة هذه الصلاة تستلزم صحة صلاة أخرى لم يفرغ منها، فأصالة الصحة تجري في الصلاة الأولى، لأن هذا الحكم ناشئ من قوة الاحتمال والمحمّل، وقوة الاحتمال تتمثل في كشف فراغ المكلف من الصلاة عن صحتها، لأنه أثناء صلاته يكون أكثر التفاتاً وتذكراً منه بعد الفراغ منها، أما قوة المحمّل فتتمثل في الصحة، فنفس ملاك الصحة أقوى وأكثر أهمية بنظر المولى من ملاك البطلان.

أما بالنسبة للصلاة الثانية التي فرض عدم الفراغ منها، فلا تجري أصالة الصحة فيها، لأن قوة المحمّل وإن كانت موجودة، إلا إن كاشفية الفراغ من العمل عن الصحة مفقودة، أي: أن جزء الموضوع منتفٍ، ولذلك فجريان أصالة الصحة في الملزم لا يستلزم جريانها في اللازم.

وكذلك الحال بالنسبة للاستصحاب الذي يكون ناشئاً من قوة المحمّل الذي يكون موضعاً لاهتمام المولى، بالإضافة إلى خصوصية الميل النفسي للمكلف للحكم ببقاء الأمر الذي كان متيقن الحدوث ثم طرأ الشك في بقاءه، ذلك أن السيد الشهيد (رحمه الله) لا يرى أن للاهتمام بقوة الاحتمال والكشف لليقين السابق بالحدوث عن البقاء دخل وأثر في جعل الاستصحاب، إنما هو قائم بملاك الاهتمام بقوة المحمّل، مع الميل النفسي للحكم ببقاء متيقن الحدوث، وكلا هاتين

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية:

إذا كان اللازم المدلول عليه من قبل الأمانة بالدلالة الالتزامية من قبيل اللازم الأعم، فهو محتمل الثبوت حتى مع عدم ثبوت المدلول المطابقي، وحينئذ إذا سقطت الأمانة عن الحجية في المدلول المطابقي لوجود معارض أو للعلم بخطئها فيه فهل تسقط حجيتها في المدلول الالتزامي أيضاً، أو لا^(١)؟

الخصوصيتين متحققتين في المدلول المطابقي للمستصحب، في حين أن الخصوصية الثانية غير متحققة في اللازم، فلو كان لازم استصحاب الحياة هو نبات اللحية - مثلاً - فبالنسبة للحياة، قوة المحتمل في هذه الحالة متحققة وهي الحياة، وكذلك الميل النفسي للحكم بالبقاء، فبسبب اليقين بحدوث الحياة والشك في بقائها يميل المكلف نفسياً للحكم ببقاء الحياة.

وأما فيما يتعلق بنبات اللحية، فإنه وإن كان من الممكن تحقق الخصوصية الأولى وهي قوة المحتمل المتمثل في نبات اللحية، إلا إن الخصوصية الثانية غير موجودة، حيث لا تميل نفس المكلف للحكم ببقاء اللحية، لعدم اليقين بحدوث ذلك. ولهذا فلا يكون الاستصحاب حجة في لوازم المدلول المطابقي.

(١) قبل الدخول في البحث لا بد من ذكر مقدمة لتحرير محل النزاع، فاللازم

ينقسم إلى قسمين:

أ) لازم مساوٍ للملزوم، مثل: طلوع الشمس والنهار، فطلوع الشمس ملزوم والنهار لازم له، وبينهما تساوٍ (كلما طلعت الشمس فالنهار موجود). وهكذا بين الجسم والأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والارتفاع) علاقة التساوي (كل جسم يتحدد بهذه الأبعاد الثلاثة).

ب) لازم أعم من الملزوم، مثل: دخول النار والموت، فالموت مسبب عن الدخول في النار، لكن للموت أسباب آخر غير الدخول في النار، فالملازمة بين الدخول في النار والموت متحققة، ولكن اللازم أعم من الملزوم. وهكذا فالملازمة متحققة بين نجاسة الثوب وملاقاته للبول، إلا إن النجاسة لازم أعم بالنسبة لملاقاة الثوب للبول، لأن للنجاسة أسباب أخرى غير البول، كالدم والمني.

واللازم يكون تابعاً للملزوم في مقام الثبوت (الوجود) وفي مقام الإثبات

(الدلالة)، ففي مقام الثبوت إذا وجد الملزوم وجد اللازم، سواء كان اللازم مساوياً كـ(إذا طلعت الشمس فالنهار موجود)، أو كان اللازم أعم كـ(إذا دخل زيد في النار فإنه يموت). وكذلك الحال في مقام الإثبات فالدال على الملزوم يدل على اللازم، فإذا أخبر شخص عن دخول زيد في النار، فهذا الخبر يكون إخباراً عن الدخول في النار، وإخباراً عن الموت، وهكذا لو أخبر شخص عن طلوع الشمس، فإنه يكون إخباراً عن وجود النهار.

ولا خلاف في تبعية اللازم للملزوم في هذين المقامين، وإنما الخلاف والنزاع حول تحقق التبعية في مقام الحجية، فإذا كان الدليل حجة بالنسبة للمدلول المطابقي وكذلك بالنسبة للمدلول الالتزامي، فإذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية فهل تسقط الدلالة الالتزامية عن الحجية أيضاً؟!

ولا إشكال في سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية بسقوط الدلالة المطابقية عنها، إذا كان اللازم مساوياً للملزوم، فمثلاً: لو ورد خبر عن طلوع الشمس، فهذا خبر عن الملزوم وهو خبر عن اللازم أيضاً، أي: وجود النهار، فإذا سقط هذا الخبر عن الحجية، وعرفنا أن الخبر كان كاذباً، فمن المؤكد أن الخبر عن وجود النهار يكون كاذباً كذلك، لأن كذب الدليل في المدلول المطابقي، يعني عدم طلوع الشمس، ومن غير الممكن احتمال وجود النهار بدون طلوع الشمس، حتى يحتمل أن سقوط حجية الدليل في المدلول المطابقي لا يستلزم سقوطها في المدلول الالتزامي بعد تحقق الحجية له، بل إنها تسقط عن الحجية بمجرد سقوط الدلالة المطابقية. لذلك فهذا المورد خارج عن محل النزاع.

فمحل البحث والنزاع فيما لو كان اللازم أعم من الملزوم، كما لو أخبر شخص عن دخول زيد في النار، فإن هذا الإخبار يكون خبراً عن موت زيد، فإذا سقطت حجية هذا الخبر، أي: سقط الملزوم عن الحجية بأن تبين كذب المخبر أو خطأه، فهل تسقط الحجية عن مدلوله الالتزامي؟ أم إن من الممكن أن يكون الخبر عن الموت (المدلول الالتزامي) صادقاً، لأن للموت أسباب أخرى غير الدخول في النار كالغرق - مثلاً - . وهكذا فيما لو أخبر شخص عن ملاقاته الثوب للبول وسقطت حجية هذا

قد يقال: إن مجرد تفرّع الدلالة الالتزامية على الدلالة المطابقية وجوداً لا يبرّر تفرّعها عليها في الحجية أيضاً^(١).

وقد يقرب التفرّع في الحجية بأحد الوجهين التاليين:

الأول: ما ذكره السيد الأستاذ من أنّ المدلول الالتزامي مساو دائماً للمدلول المطابقي، وليس أعمّ منه. فكلّ ما يوجب إبطال المدلول المطابقي أو المعارضة معه يوجب ذلك بشأن المدلول الالتزامي أيضاً. والوجه في المساواة - مع أنّ ذات اللازم قد يكون أعمّ من ملزومه - أنّ اللازم الأعمّ له حصتان: إحداهما مقارنة مع الملزوم الأخصّ، والأخرى غير مقارنة، والأمانة الدالة مطابقةً على ذلك الملزوم إنّما تدلّ بالالتزام على الحصّة الأولى من اللازم، وهي مساوية دائماً^(٢).

الخبر في المدلول المطابقي، واتضح بأن الثوب لم يلاق البول، فهل تسقط حجيته عن المدلول الالتزامي أيضاً، لأنه بالإمكان تحقق النجاسة بسبب ملاقاته الدم - مثلاً -.

(١) القائل هو الشيخ النائيني (رحمه الله) الذي يرى: أنه لا توجد تبعية بين سقوط حجية الدلالة المطابقية وسقوط حجية الدلالة الالتزامية، لأن موضوع الحجية وهو (الخبر) يتعدد بحسب الملزوم واللازم، فالإخبار عن الملزوم إخبار عن اللازم، ومع سقوط حجية الخبر بسبب التعارض - مثلاً - ترتفع الحجية عن خصوص المدلول المطابقي، دون أن يكون هناك سبب لسقوط الحجية في المدلول الالتزامي، ما دام موضوع الحجية الذي يصدق على كل من الملزوم واللازم، وهو (الخبر) ثابت، فلا يوجد مبرر لرفع اليد عن حجية الخبر بالنسبة لللازم، فالملتضي للحجية موجود وهو الخبر عن اللازم، والمانع مفقود وهو الدليل المعارض، ولذلك فالإخبار عن اللازم يبقى على حجيته.

(٢) وهذا الوجه ذكره السيد الخوئي (رحمه الله) ومفاده: أن حجية الدلالة في اللازم، تتبع حجيتها في الملزوم، فإذا سقطت حجية الدلالة عن الملزوم سقطت تبعاً لها حجية الدلالة في اللازم، ذلك أن كل لازم أعم يرجع في الحقيقة إلى لازم مساو للملزوم، ومما لا خلاف فيه أن الدليل على اللازم المساوي يسقط عن الحجية بسقوط الدليل على الملزوم عن الحجية، فلازم الإخبار عن دخول شخص في النار، هو الإخبار عن موت ذلك الشخص، ولكنه ليس إخباراً عن الموت مطلقاً وبأي

[مناقشة رأي السيد الخوئي (رحمه الله):]

ونلاحظ على هذا الوجه: أن المدلول الالتزامي هو طرف الملازمة، فإن كان طرف الملازمة هو الحصّة كانت هي المدلول الالتزامي، وإن كان طرفها الطبيعي وكانت مقارنته للملزوم المحصّصة له من شؤون الملازمة وتفرضاتها كان المدلول الالتزامي ذات الطبيعي^(١).

سبب كان، بل هو إخبار عن خصوص الموت الاحتراقي، أي: الموت الناشئ من الدخول في النار، فالملازمة متحققة بين الدخول في النار وبين موت خاص وهو المسبب عن الدخول في النار، وهذا الموت الخاص لازم مساوٍ للملزوم أي: الدخول في النار.

وكذلك الأمر بالنسبة لإخبار شخص عن ملاقة الثوب للبول، حيث إن لازمه هو الإخبار عن نجاسة الثوب، ولكن ليس بأي سبب كان، إنما هو إخبار عن النجاسة الناشئة من البول، ونجاسة الثوب في هذه الحالة لازم مساوٍ لملاقة البول للثوب. وهكذا فكل لازم أعم يرجع إلى اللازم المساوي للملزوم، ذلك أن اللازم الأعم له حصتان: إحداهما: حصّة مقارنة للملزوم، والثانية: غير مقارنة له، والخبر إنما يدل على الحصّة الأولى التي تكون مساوية للملزوم.

ولذلك فإذا ثبت كذب الخبر في الملزوم، فإنه يكون كاذباً في اللازم أيضاً، أي: أنه يكون غير حجة في كل منهما على السواء، وفي المثال الأول إذا ثبت كذب الخبر عن دخول زيد في النار، وتبين أنه لم يدخلها واقعاً، أي: اتضح أن الخبر لم يكن حجة في المدلول المطابقي، فإنه يثبت كذب الخبر في تحقق موته الاحتراقي، ولا يكون الخبر حجة في مدلوله الالتزامي. كما أنه إذا ثبت عدم حجية الخبر وكذبه في ملاقة الثوب للبول، يثبت عدم حجيته - أي: كذبه - في تحقق نجاسة الثوب بسبب البول، وعلى هذا الأساس فإن سقوط الحجية في المدلول المطابقي، يستلزم سقوط الحجية في المدلول الالتزامي.

(١) حيث يرى السيد الشهيد (رحمه الله): أن ما ذكره السيد الخوئي (رحمه الله) صحيح إذا كان اللازم الأعم له وجود متميز ومغاير للملزوم، هذا عندما يكون اللازم معلولاً ومسبباً عن الملزوم، فالملزوم علة وسبب لهذا اللازم، ولكن المسبب

أعم من سببه في التحقق، وذلك كما في المثالين السابقين، فالموت مسبب والدخول في النار سبب، إلا أن المسبب أعم من السبب، وذلك بتحقيق الموت بأسباب أخرى غير الدخول في النار. فالدخول في النار له وجود، كما أن الموت له وجود، ولكن وجود الثاني ناشئ من الأول، فالموت بوجوده الخاص المسبب عن الدخول في النار مخبر به، لأنه يؤثر في وجود الموت الناشئ عن الدخول في النار، لا في مطلق وجوده ولو من سبب آخر، ولهذا تكون الملازمة بين السبب وحصه من اللازم، وهذه الملازمة هي من ملازمة اللازم المساوي لمزومه. وفي المثال الثاني: فإن نجاسة الثوب معلولة لملاقاة الثوب للبول، فلكل من العلة والمعلول وجود مغاير لوجود الآخر، حيث إن النجاسة الموجودة بالملاقاة هي المعلولة من ملاقاة البول، وما دامت الملازمة بين الملزوم وحصه خاصة من اللازم، فإن اللازم الأعم يرجع إلى اللازم المساوي، فالدليل يدل على الملزوم، والملزوم يدل على اللازم، وبعبارة: إذا كانت دلالة الدليل على اللازم تتم بواسطة الملزوم، فالملازمة تكون تعبيراً عن نسبة بين الملزوم وحصه من اللازم، فيرجع اللازم الأعم إلى المساوي ويصح القول بالتفرع في الحجية.

ولكن اللازم لا يكون له وجود مغاير ومتميز عن الملزوم دائماً، بحيث تنشأ العلاقة بين الملزوم وجود اللازم حتى تكون الملازمة بين الملزوم وحصه من اللازم، إذ قد يكون اللازم من الأمور الانتزاعية، فلا يرجع اللازم الأعم إلى المساوي، لأن اللازم ليس معلولاً للملزوم، فمثلاً الإخبار عن اصفرار الورقة، ينتزع منه عدم سوادها، إذ أن عدم الضد ينتزع من الضد، وعدم السواد لازم أعم لاصفرار الورقة، إذ أنه كما ينتزع من الاصفرار ينتزع من البياض ومن الاحمرار...، وليس لعدم السواد المنتزع وجود متميز عن منشأ انتزاعه، حيث ثبت في الفلسفة أن المنتزع موجود بوجود منشأ الانتزاع، فليس ثمة أكثر من وجود واحد هو وجود الاصفرار في الورقة، هذا الوجود ينسب إلى الاصفرار بالذات وينسب إلى عدم السواد بالعرض.

فاللازم الأعم ليس له وجود متميز ومغاير لوجود ملزومه فنفس الاصفرار يتصف في الخارج بعدم السواد، لأنه ليس أشوداً في الواقع، وإن كان له وجود في عالم الذهن مغاير لوجود ملزومه، فلعدم السواد وجود ذهني مغاير لوجود الاصفرار في

ومثال الأول: اللازم الأعمّ المعلول بالنسبة إلى إحدى علله^(١)، كالموت بالاحتراق بالنسبة إلى دخول زيد في النار، فإذا أخبر مخبر بدخول زيد في النار فالمدلول الالتزامي له حصّة خاصّة من الموت، وهي الموت بالاحتراق؛ لأنّ هذا هو طرف الملازمة للدخول في النار.

ومثال الثاني: الملازم الأعمّ بالنسبة إلى ملازمه^(٢)، كعدم أحد الأضداد بالنسبة إلى وجود ضدّ معيّن من أضداده، فإذا أخبر مخبر بصفرة ورقة فالمدلول الالتزامي

الذهن، ولكنه ثابت لوجود الاصفرار في الخارج، هذا على أساس أن العروض في الذهن والاتصاف بالخارج، فالعروض في الذهن بمعنى أن هذا المفهوم المستقل لعدم السواد في الذهن ثابت للاصفرار، ولكن في الخارج لا يوجد إلا وجود واحد مطابق لمفهوم الاصفرار ولمفهوم عدم السواد، فعلى أساس هذه القاعدة يكون معنى الملازمة بين اصفرار الورقة وعدم السواد، أن مفهوم عدم السواد المستقل في الذهن يكون ثابتاً لمفهوم الاصفرار، أما محتوى هذا المفهوم في الخارج فهو موجود بوجود الإصفرار، وما دام عدم السواد ينتزع من وجود الاصفرار في الخارج فيكون الإخبار عن وجود اصفرار الورقة إخباراً عن عدم سوادها، فبواسطة دلالة الخبر على الملزوم يدل الخبر على اللازم، لأن طرف الملازمة الذي هو الملزوم منشأ للدلالة على اللازم، حيث يشترط في تحقق الدلالة الالتزامية أمران:

(أ) ثبوت الملازمة. (ب) ثبوت الملزوم.

أما الأمر الثاني: فقد حصل عن طريق الإخبار عن اصفرار الورقة، وأما الأمر الأول فهو متحقق، لأن اللازم (عدم السواد) ليس له وجود متميز عن منشأ انتزاعه (اصفرار الورقة)، بل إن وجوده يكون بوجود الاصفرار، ولذلك فلا تكون دلالة الدليل على اللازم بواسطة الملزوم، دلالة على حصّة من اللازم كما يرى السيد الخوئي (رحمه الله)، بل إن الإخبار عن وجود الاصفرار يكون إخباراً عن عدم السواد مطلقاً الذي هو أعم من الاصفرار.

(١) عبر المصنف (رحمه الله) عن الأول بـ(اللازم)، لأن وجود اللازم مغاير لمزومه كما أن المعلول مغاير لعلته. وعبر عن الثاني بـ(الملازم)، لأن اللازم في هذه الحالة ليس له وجود مغاير لمزومه، كما أن المفهوم المنتزع ليس له وجود مغاير لمنشأ انتزاعه.

له عدم سوادها، لا حصّة خاصّة من عدم السواد وهي العدم المقارن للصفرة؛ لأنّ طرف الملازمة لوجود أحد الأضداد ذات عدم ضده، لا العدم المقيد بوجود ذلك، وإنّما هذا التقيد يحصل بحكم الملازمة نفسها ومن تبعاتها، لا أنّه مأخوذ في طرف الملازمة وتطراً الملازمة عليه.

الثاني: أنّ الكشفيين في الداليتين قائمان دائماً على أساس نكتة واحدة، من قبيل نكتة استبعاد خطأ الثقة في إدراكه الحسي للواقعة، فإذا أخبر الثقة عن دخول شخص للنار ثبت دخوله واحتراقه وموته بذلك بنكتة استبعاد اشتباهه في رؤية دخول الشخص إلى النار، فإذا علم بعدم دخوله وأنّ المخبر اشتبه في ذلك فلا يكون افتراض أنّ الشخص لم يميت أصلاً متضمناً لاشتباهه أزيد ممّا ثبت. وبذلك يختلف المقام عن خبرين عرضيين عن الحريق من شخصين إذا علم باشتباه أحدهما في رؤية الحريق، فإنّ ذلك لا يبرّر سقوط الخبر الآخر عن الحجية؛ لأنّ افتراض عدم صحة الخبر يتضمّن اشتباهاً وراء الاشتباه الذي علم^(١).

(١) وهذا الوجه للسيد الشهيد (رحمه الله) الذي يرى: أن الإخبار عن الاصفرار يكون إخباراً عن عدم السواد، والإخبار عن دخول زيد في النار يكون إخباراً عن الموت، من خلال دلالة الخبر على الملزوم ودلالة الملزوم على اللازم، فإذا كان الاصفرار ثابتاً فهذا يستلزم عدم السواد، كما أن دخول زيد في النار إذا كان ثابتاً يستلزم الموت. وبناءً على هذا يكون لدينا دالتان أو خبران: خبر عن الدخول في النار، وخبر عن الموت. إلا أنّهما ليسا خبرين مستقلين كما يرى الميرزا النائيني (رحمه الله) بحيث إذا سقط أحدهما عن الحجية فهذا لا يستلزم سقوط حجية الخبر الآخر، بل إن أحدهما في طول الآخر، فالخبر عن اللازم (موت زيد)، مترتب على الخبر عن الملزوم (دخوله في النار)، ولهذا فإنّ الإخبار عن دخول زيد في النار يستلزم الإخبار عن موته، ولكن لما كان ملاك حجية الخبر هو قاعدة: (أصالة عدم مخالفة الخبر للواقع)، ومخالفة الخبر للواقع قد تنشأ من خطأ المخبر أو من كذبه، واحتمال الخطأ يُنفى على أساس استبعاد خطأ المخبر إذا كان المخبر به من الأمور الحسية، كدخول شخص في النار، وأما احتمال الكذب فينفى بإحراز وثاقة المخبر واستبعاد صدور الكذب منه. عن طريق هذه الأصالة يثبت كل من المدلول المطابقي والمدلول

فالصحيح: أن الدلالة الالتزامية مرتبطة بالدلالة المطابقية في الحجية. وأما الدلالة التضمنية فالمعروف بينهم أنها غير تابعة للدلالة المطابقية في الحجية^(١).

الالتزامي، فأصالة عدم مخالفة الخبر للواقع هي الملاك في حجية كلا الخبرين. وعليه فإذا سقط الخبر الأول عن الحجية بأن ثبت كذب المخبر أو خطأه، فهذا يعني انتفاء أصالة عدم مخالفة الخبر للواقع بالنسبة للخبر الأول، وبانتفاء هذه الأصالة يسقط الخبر الثاني عن الحجية أيضاً، لأن هذه الأصالة هي الملاك في حجية كلا الخبرين، وسقوط حجية الخبر الثاني لا يستلزم مؤونة زائدة وخطأً أو كذباً آخر بالنسبة للمخبر غير الذي حصل أولاً.

وبعبارة أخرى: أن مخالفة الخبر الأول للواقع لا يستلزم مخالفة أخرى للواقع في الخبر الثاني، ولذلك فلا يكون الخبر حجة في كل من الملزوم واللازم بعد انتفاء أصالة عدم مخالفة الخبر للواقع، ولهذا فإن ثبوت كذب الإخبار عن دخول زيد في النار، يستلزم ثبوت كذبه في الإخبار عن الموت، بسبب سقوط ملاك الحجية الذي هو واحد في كل منهما.

أما لو كان أحد الخبرين في عرض الآخر. كما في ورود خبرين عن موضوع واحد، كما لو أخبر مخبر عن دخول زيد في النار، وأخبر مخبر آخر عن ذلك أيضاً، بحيث يكون الخبران في عرض واحد، فإذا سقطت حجية الخبر الأول، فلا يعني هذا سقوط الخبر الثاني عن الحجية، لأن سقوط حجية الخبر الثاني يعني أن هناك خطأً آخر حصل لدى المخبر الثاني، غير الخطأ الذي حصل لدى المخبر الأول. وليس هناك ما يقتضي حصول هذا الخطأ الثاني، فقد يكون المخبر الأول قد أخطأ في نقله، إلا إن المخبر الثاني لم يُخطئ في ذلك.

(١) سيأتي البحث في هذه المسألة في بحث (حجية الظهور) تحت عنوان الظهور التضميني.

وملخص ذلك: أن الدليل إذا كان حجة فهو حجة في مدلوله المطابقي ومدلولاته التضمنية على السواء، ولكن إذا سقطت حجية الدليل في الدلالة المطابقية فهل تسقط حجيته في الدلالة التضمنية، فمثلاً: إذا قال المولى: (أكرم العلماء)، وقال بعد ذلك: (لا تكرم الفساق منهم)، فالمدلول المطابقي للدليل الأول

وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي:

إذا كان الدليل قطعياً فلا شك في وفائه بدور القطع الطريقي والموضوعي معاً؛ لأنه يحقق القطع حقيقة^(١).

هو إكرام جميع العلماء، ومدلوله التضمني هو إكرام هذا العالم، وذاك العالم، وهكذا بالنسبة إلى جميع العلماء، وبواسطة الدليل الثاني تسقط الدلالة المطابقة للدليل الأول عن الحجية، بسبب تخصيصه بـ(لا تكرم الفساق منهم)، فهل المداليل التضمنية تبقى حجة بعد خروج الفساق عن مؤدى الدليل، بحيث يجب إكرام العلماء العدول.

المعروف بين الأصوليين: أن العام لا تسقط حجيته في باقي الأفراد غير المشمولة بالخاص، بل تبقى حجيته فيها ثابتة. وتفصيل الكلام في المسألة يأتي في بحث حجية الظهور.

(١) وقبل الدخول في تفاصيل البحث لابد من الإشارة إلى عدة مصطلحات:

- **منها القطع الطريقي المحض:** وهو الكشف عن الحكم الواقعي بدون أن يكون هذا الكشف مؤثراً في ثبوت هذا الحكم في الواقع. ومورد هذا القطع هو كون الحكم متعلقاً بطبيعة الفعل، مثل: شرب الخمر حرام، حيث تعلقت الحرمة في المثال بطبيعي شرب الخمر، فالقطع المتعلق بهذا الحكم يكون طريقياً محضاً، أي: إنه كاشف تام عن الحكم الواقعي دون أن يكون له دخل في ثبوت الحكم واقعاً.

- **ومنها القطع الموضوعي:** وهو القطع الذي يؤخذ موضوعاً لحكم شرعي، مثل: مقطوع الخمرية يحرم بيعه، حيث يكون لهذا القطع دخل في ثبوت الحكم، فالقطع بالخمرية - هنا - أخذ موضوعاً لحكم شرعي آخر يترتب على هذا القطع وهو حرمة البيع، ومعنى هذا: أن حرمة البيع لا تترتب على الخمر الواقعي، بل إنها تتعلق بمعلوم الخمرية. ولذلك فالقطع الموضوعي يختلف عن القطع الطريقي في أن أثره شرعي، أما القطع الطريقي المحض فأثره عقلي يتمثل في التنجيز والتعذير.

والمصنف (رحمه الله) ابتدأ البحث بقوله: (إذا كان الدليل قطعياً فلا شك في وفائه بدور القطع). وفي هذا التعبير مسامحة، لأن الدليل إذا كان قطعياً فالقطع

وأما إذا لم يكن الدليل قطعياً وكان حجةً بحكم الشارع فهناك بحثان:
الأول: بحث نظري في تصوير قيامه مقام القطع الطريقي، مع الاتفاق عملياً
على قيامه مقامه في المنجزية والمعدرية^(١).

والثاني: بحث واقعي في أن دليل حجية الأمانة هل يستفاد منه قيامها مقام
القطع الموضوعي، أو لا؟^(٢).

أما البحث الأول^(٣): فقد يستشكل تارةً في إمكان قيام غير القطع مقام القطع

الحاصل منه إما طريقي أو موضوعي، فنفس الدليل إذا كان يوجب القطع والكشف
عن الواقع دون أن يكون له تأثير في ثبوت الحكم الواقعي، فالقطع يكون طريقياً في
هذه الحالة، وأما إذا ترتب على هذا الكشف أثر شرعي، فيكون القطع موضوعياً،
فما يحصل من الدليل القطعي إما قطع موضوعي، أو قطع طريقي، لا أنه يفي بدور
القطع.

وباتضح هذين القسمين نصل إلى موضوع البحث الذي يتمثل في قيام الأمانة
التي قام الدليل على حجيتها مقام القطع في كلا المعنيين، فالبحث يتركز في
نقطتين.

(١) فهو بحث في إمكان إثبات قيام الأمانة مقام القطع الطريقي بنفس دليل
حجية الأمانة.

(٢) وهذا البحث يدور حول إمكان إثبات قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي
بنفس دليل الحجية، حيث لا خلاف في إمكان قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي
إذا دلّ دليل خاص على ذلك، إنما البحث في إمكان ذلك بنفس دليل الحجية
للأمانة.

(٣) فمما لا خلاف فيه أن الأمانة التي قام الدليل على حجيتها تقوم مقام
القطع الطريقي المحض، من الناحية العملية وفي مقام الإثبات، لأن الدليل يثبت
الحجية للأمانة، وحكم العقل بالتنجيز والتعذير يترتب على الحجية بأي معنى
كانت، وهو نفس الحكم العقلي المترتب على القطع الطريقي المحض.

أما في مقام الثبوت، فقد اختلفت كلمات الأصوليين في تصوير كيفية قيام
الأمانة مقام القطع الطريقي المحض، والإشكالات التي يمكن أن تتوهم عند ذلك.

في المنجزية والمعدرية، بدعوى أنه على خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان^(١).
ويستشكل أخرى في كيفية صياغة ذلك تشريعاً وما هو الحكم الذي يحقق ذلك^(٢).

أما الاستشكال الأول فجوابه:

أولاً: أننا ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً^(٣).

وثانياً: أنه لو سلمنا بالقاعدة فهي مختصة بالأحكام المشكوكة التي لا يعلم

(١) وهذا الإشكال ثبوتي، حيث إن قيام الأمانة مقام القطع الطريقي يستلزم تخصيص حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، بأن يتحقق الموضوع دون أن يترتب عليه الحكم، وحكم العقل لا يقبل التخصيص، وذلك لأن قيام الأمانة - كخبر الثقة - على خميرية هذا السائل - مثلاً - لا يُفيد أكثر من الظن الذي هو من مصاديق عدم البيان، ولذلك فموضوع قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) وهو عدم العلم والبيان يكون متحققاً، مع إن مخالفة المكلف لمؤدى الأمانة، يؤدي إلى تنجز المؤدى إذا كان الخبر مطابقاً للواقع، أي: أن المكلف يكون مستحقاً للعقاب، والحال أن موضوع القاعدة متحقق، وهذا يستلزم التخصيص في حكم العقل وهو مستحيل.

(٢) وهذا الإشكال ثبوتي أيضاً، فبأي صورة يمكن صياغة دليل الحجية للأمانة، لتقوم مقام القطع الطريقي المحض ويترتب عليها الأثر العقلي للقطع من التنجيز والتعذير.

(٣) الجواب الأول على الإشكال الأول: وهو مبني على رأي الشهيد الصدر (رحمه الله) بإنكار قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، وتبنيه لقاعدة (أصالة الاحتياط العقلي) على أساس مسلك حق الطاعة، فالأمانة (الخبر) لو كانت مطابقة للواقع - في المثال السابق - فاحتمال التكليف قائم، منتهى الأمر أنه بقيام الأمانة على التكليف يكون التكليف مظنوناً، أي: أن حرمة شرب السائل الذي قامت الأمانة على خمريته مظنونة، والتكليف المظنون يحقق موضوع حق الطاعة للمولى المتمثل في التكليف المنكشف بأي نحو من أنحاء الانكشاف. ولذلك فمنجزية الأمانة لا تتنافى مع حكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المنكشف بأي نحو من أنحاء الانكشاف، بل إنها تؤكد.

بأهميتها على تقدير ثبوتها، وأما المشكوك الذي يعلم بأنه على تقدير ثبوته مما يهتم المولى بحفظه ولا يرضى بتضييعه فليس مشمولاً للقاعدة من أوّل الأمر، والخطاب الظاهري - أي خطاب ظاهري - يبرز اهتمام المولى بالتكاليف الواقعية في مورده على تقدير ثبوتها، وبذلك يخرجها عن دائرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان^(١).

في حين أن الأمانة إذا قامت على نفي الخمرية، وكانت الخمرية ثابتة في الواقع، فهذا يعني: أن احتمال الخمرية موهوم، وأما احتمال نفي الخمرية فمظنون، ومثل هذا الظن يكون معذراً، حيث إن الأمانة مما قام الدليل على حجيتها، دون أن يكون هذا منافياً لحق الطاعة، لأن حق الطاعة وحكم العقل بلزوم الامتثال معلق على عدم صدور ترخيص من المولى بالمخالفة، وجعل الحجية للأمانة معناه ترخيص المولى وإذنه في مخالفة التكليف المحتمل، وبذلك ينتفي الشرط الذي علق عليه حق الطاعة، فينتفي تبعاً لذلك حق الطاعة. فلا تنافي بين معذرية الأمانة ومنجزية الوهم، لأن منجزيته معلقة على عدم الترخيص، ولا محذور في جعل الحجية للأمانة من جهة حكم العقل بأصالة الاحتياط على مسلك (حق الطاعة).

(١) الجواب الثاني على الإشكال الأول: فلو سلمنا بصحة قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، فيمكن دفع هذا المحذور بافتراض أن موضوعها مركب من أمرين عديمين، هما: عدم البيان، وعدم العلم باهتمام المولى بالحكم الواقعي، بحيث لا يرضى بتفويته لو كان ثابتاً في الواقع، فمثلاً: لو أن المولى حكم بوجود إنقاذ ولده إن تعرض لما يوجب الهلاك أو الفرق، وكنا نعرف أن هذا الحكم مما يهتم به المولى جداً بحيث لا يرضى بتفويته ولو في حالة الشك، فإذا شك المكلف أن هذا الغريق هو ابن المولى، فإن العقل يحكم بالمنجزية واستحقاق العقوبة على مخالفة الحكم، فيما لو كان الغريق هو ابن المولى فعلاً، بالرغم من عدم تحقق البيان في هذا الفرض، ولكن لما كان هذا التكليف مما يهتم به المولى جداً بحيث لا يرضى بتفويته، فعلم المكلف بأهمية هذا الحكم بالنسبة للمولى هو ملاك المنجزية للحكم، ولذلك فموضوع القاعدة يكون منتفياً ويستحق المكلف للعقاب على المخالفة، بسبب انتفاء جزء الموضوع للقاعدة وهو عدم العلم بالاهتمام.

وأما الاستشكال الثاني فينشأ من أنّ الذي ينساق إليه النظر ابتداءً أنّ إقامة الأمانة مقام القطع الطريقي في المنجزية والمعدنية تحصل بعملية تنزيل لها منزلته، من قبيل تنزيل الطواف منزلة الصلاة^(١).

ومن هنا يعترض عليه: بأنّ التنزيل من الشارع إنّما يصحّ فيما إذا كان للمنزل عليه أثر شرعيّ بيد المولى توسيعه وجعله على المنزل، كما في مثال الطواف والصلاة، وفي المقام القطع الطريقيّ ليس له أثر شرعيّ بل عقليّ - وهو حكم العقل بالمنجزية والمعدنية - فكيف يمكن التنزيل^(٢)؟.

وقد تقدم أن الأحكام الظاهرية مجعولة للمحافظة على أهم الملاكات الواقعية المشتبهة لدى المكلف، فدلّيل حجية الأمانة يدل بالمطابقة على حجية الأمانة شرعاً، ويدل بالالتزام على اهتمام المولى بملاكات الأحكام التي تدل عليها الأمانة. ومع العلم بهذا الاهتمام من المولى عن طريق دليل الحجية لا يتحقق الموضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، رغم عدم تحقق البيان، نتيجة تحقق العلم باهتمام المولى بالأحكام الواقعية التي قامت عليها الأمانة من خلال المدلول الالتزامي لدليل الحجية، وتقدم أن موضوع قاعدة قبح العقاب مركب من عدم العلم باهتمام المولى بالتكليف مضافاً إلى عدم البيان على التكليف، ولذلك فدلّيل الحجية للأمانة ينفي موضوع قاعدة قبح العقاب من باب الورد، لأن عدم العلم باهتمام المولى بالتكليف تحول إلى العلم بهذا الاهتمام، فينتفي موضوع القاعدة حقيقة، فينتفي الحكم بقبح العقاب، وهذا ليس من باب التخصيص في حكم العقل، بأن يكون الموضوع ثابتاً والحكم منتفياً، حتى يستلزم المحال، إنّما هو من انتفاء الحكم تبعاً لانتفاء الموضوع حقيقة لا تبعاً ومن باب الحكومة، كما يرى المحقق النائيني (رحمه الله).

(١) وأجاب بعض الأصوليين عن الإشكال الثاني: بأنه يمكن صياغة دليل الحجية بتنزيل الشارع للأمانة بمنزلة القطع الطريقي المحض، ليرتب عليها أثره العقلي في التنجيز والتعدير.

(٢) واعترض على الجواب المتقدم: بأنّ التنزيل لا بد أن يكون باعتبار وجود أثر بحيث تكون توسعة هذا الأثر أو تضييقه، رفعه أو وضعه بيد المنزل، فمثلاً: لو قال

وقد تخلص بعض المحققين عن الاعتراض برفض فكرة التنزيل واستبدالها بفكرة جعل الحكم التكليفي على طبق المؤدى، فإذا دلّ الخبر على وجوب السورة حكم الشارع بوجوبها ظاهراً، وبذلك يتعجز الوجوب، وهذا هو الذي يطلق عليه مسلك (جعل الحكم المماثل)^(١).

وتخلص المحقق النائيني بمسلك (جعل الطريقة) قائلاً: إن إقامة الأمانة مقام القطع الطريقي لا تتمثل في عملية تنزيل لكي يرد الاعتراض السابق، بل في اعتبار الظنّ علماً، كما يعتبر الرجل الشجاع أسداً على طريقة المجاز العقلي؛ والمنجزة والمعذرة ثابتان عقلاً للقطع الجامع بين الوجود الحقيقي والاعتباري^(٢).

المولى (لا صلاة إلا بطهور)، فهذا الدليل ظاهر في أن الطهارة شرط في الصلاة، وشرطية الطهارة للصلاة معناها: أن مطلوبة الصلاة منوطة بالطهارة، وأن بيد الشارع وضع هذه الشرطية أو رفعها وتوسعتها أو تضيقها، ولذلك فلو قال الشارع في دليل آخر: (الطواف بالبيت صلاة)، فإنه ينزل الطواف بمنزلة الصلاة من جهة هذه الشرطية، فكما أن الطهارة شرط في الصلاة فهي شرط في الطواف.

ومن غير الممكن تنزيل الأمانة بمنزلة القطع الطريقي المحض بهذه الصورة، لأن الأثر المترتب على القطع المتمثل في حكم العقل بالتنجيز والتعذير أثر عقلي وليس شرعياً ليكون بيد المولى وضعه أو رفعه وتضييقه أو توسعته، وإذا لم يكن هذا الأثر بيد المولى، فمن غير الممكن صياغة دليل الحجية للأمانة بلسان التنزيل.

(١) أجاب المشهور عن الإشكال الثاني: بأن صياغة دليل الحجية للأمانة لتقوم مقام القطع الطريقي المحض تمت بلسان جعل الحكم المماثل، فإذا دلت الأمانة على: وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، فإن دليل جعل الحجية للأمانة يعني: جعل حكم بوجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، ويكون هذا الحكم مماثلاً للحكم الذي دلت عليه الأمانة، وهذا الحكم المماثل المجمعول عند عدم العلم بالحكم الواقعي يكون منجزاً للحكم الواقعي لو كانت الأمانة مطابقة للواقع، ويكون معذراً عنه عند عدم مطابقة الحكم المماثل للمحكي بالأمانة للواقع.

(٢) أجاب الشيخ النائيني (رحمه الله) عن الإشكال المتقدم: بأن صياغة دليل حجية الأمانة كانت بلسان جعل الطريقة والكاشفية، حيث إن الأمانة اعتبرت

والصحيح: أن قيام الأمانة مقام القطع الطريقي في التنجيز وإخراج مؤداهما عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان - على تقدير القول بها - إنما هو بإبراز اهتمام المولى بالتكليف المشكوك على نحو لا يرضى بتفويته على تقدير ثبوته، كما تقدم. وعليه فالهمم في جعل الخطاب الظاهري أن يكون مبرزاً لهذا الاهتمام من المولى؛ لأن هذا هو جوهر المسألة، وأما لسان هذا الإبراز وصياغته وكون ذلك بصيغة (تنزيل الظن منزلة العلم)، أو (جعل الحكم المماثل للمؤدى)، أو (جعل الطريقة) فلا دخل لذلك في الملاك الحقيقي، وإنما هو مسألة تعبير فحسب، وكلّ التعبيرات

علماً على طريقة المجاز العقلي للسكاكي، وتوضيح ذلك: أن العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي إذا كانت هي الشبه فيسمى المجاز بـ(الاستعارة)، وأما إذا كانت العلاقة غير الشبه فيسمى بـ(المجاز المرسل). وحصل خلاف بين مشهور البلاغين والسكاكي في (الاستعارة)، حيث يرى المشهور: أن المجاز فيها لغوي، بمعنى أن المستعمل يتصرف في اللفظ وينتزع من معناه، ويستعمله في معنى آخر غير ما وضع له، فلفظ الأسد - مثلاً - وضع للحيوان المفترس، فينتزع هذا اللفظ ويستعمل في معنى لم يوضع له وهو: الرجل الشجاع، فيقال له: أسد.

أما السكاكي فيرى: أن اللفظ لا يستعمل في غير معناه، فهو دائماً يستعمل في المعنى الحقيقي، منتهى الأمر أن التصرف يكون في أمر عقلي وهو المعنى أو مفهوم اللفظ، فيعتبر^(٥) الرجل الشجاع أسداً، حيث يُعطى الرجل الشجاع حد الأسد وهو الحيوان المفترس، مع أن الرجل الشجاع ليس من مصاديق الحيوان المفترس في الواقع.

والشيخ النائيني (رحمه الله) يرى أن جعل المولى الحجية للأمانة هو اعتبارها علماً فيترتب عليها أثر العلم المتمثل في التنجيز والتعذير، فيتصرف الشارع في موضوع حكم العقل بالتنجيز والتعذير الذي هو القطع الطريقي المحض ويعطيه للأمانة، فالتصرف هنا تم في موضوع حكم العقل لا في نفس حكم العقل الذي ليس للمولى التصرف فيه.

(٥) الاعتبار هو: إعطاء حد شيء لشيء آخر.

صحيحة ما دامت وافية بإبراز الاهتمام المولوي المذكور؛ لأن هذا هو المنجز في الحقيقة^(١).

وأما البحث الثاني^(٢): فإن كان القطع مأخوذاً موضوعاً لحكم شرعي بوصفه منجزاً ومعدراً فلا شك في قيام الأمانة المعتبرة شرعاً مقامه؛ لأنها تكتسب من دليل الحجية صفة المنجزية والمعدرية فتكون فرداً من الموضوع، ويعتبر دليل الحجية في هذه الحالة وارداً على دليل ذلك الحكم الشرعي المرتب على القطع؛ لأنه يحقق مصداقاً حقيقياً لموضوعه^(٣).

(١) ويجيب السيد الشهيد (رحمه الله) عن الإشكال الثاني: بأن ملاك تنجيز التكليف المظنون هو العلم باهتمام المولى بالتكليف بحيث لا يرضى بتفويته على تقدير ثبوته، مثل: وجوب إنقاذ ابن المولى لو كان معرضاً للهلاك، فعلى فرض شك المكلف في أن الغريق هو ابن المولى، فالحكم بوجوب إنقاذ الابن مما لا يرضى المولى بتفويته لو كان الغريق هو ابن المولى واقعاً، ودليل الحجية للأمانة يدل بالدلالة المطابقة على حجية الأمانة، ويدل بالدلالة الالتزامية على أن الحكم الذي تدل عليه الأمانة مما يهتم به المولى بحيث لا يرضى بتفويته، ولذلك جعل الحجية للأمانة فيكون هذا الحكم منجزاً بغض النظر عن صياغة دليل الحجية للأمانة، سواء كان بلسان التنزيل أو بلسان جعل الحكم المماثل أو بلسان جعل الطريقة، فالمهم في دليل الحجية أن يكون كاشفاً عن اهتمام المولى بالحكم بحيث لا يرضى بتفويته، وبهذا العلم بالاهتمام يكون هذا الحكم منجزاً ومعدراً.

(٢) وأما البحث عن النقطة الثانية، وهو إمكان إثبات قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي بنفس دليل الحجية فالقطع الذي يؤخذ موضوعاً للحكم الشرعي يتصور على أقسام، تأتي على ذكرها تباعاً بحسب ورودها في المتن.

(٣) القطع الموضوعي التنجيزي وهو: القطع الذي أخذ موضوعاً للحكم الشرعي من حيث إنه منجز للحكم، فمثلاً: لو قال المولى: إذا قطعت بخميرة سائل فيحرم بيعه، فحرمة البيع حكم شرعي موضوعه القطع بالخميرة، فالقطع بأن هذا السائل خمير من حيث إنه منجز لحرمة الخمر يكون موضوعاً لحرمة البيع.

ودليل الحجية للأمانة يدل على أن الأمانة تقوم مقام هذا النحو من القطع

الموضوعي من حيث التنجيز، لأن دليل الحجية يثبت أنها منجزة للحكم الواقعي، حيث إن دليل الحجية للأمانة يكون وارداً على الدليل الذي يأخذ القطع الموضوعي موضوعاً للحكم الشرعي الآخر، فحرمة الخمر المنجزة هي موضوع الحكم الشرعي الآخر المتمثل في حرمة البيع، وهذا التنجيز لحرمة الخمر إما أن يتم من خلال القطع، كما لو علم المكلف يقيناً بأن هذا السائل خمر، أو أنه يتم عن طريق الأمانة، كما لو أخبر الثقة بأن هذا السائل خمر، فهذا الخبر يكون منجزاً لحرمة الخمر، وحرمة الخمر المنجزة هي التي تكون موضوعاً للحكم الشرعي الآخر وهو حرمة البيع، أي: إن الأمانة حققت مصداقاً حقيقياً لموضوع الحكم الشرعي، ولذلك فمن الممكن قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي المنجز للحكم الشرعي. ولم يتعرض الأصوليون في أبحاثهم إلى هذا القسم من القطع.

- **القطع الموضوعي الصفتي وهو:** القطع الذي أخذ موضوعاً للحكم الشرعي من حيث إنه صفة للقاطع^(*)، كأن يقول المولى: إذا قطعت بحياة ولدك فيجب عليك التصديق بألف ليرة، فموضوع الحكم بوجوب التصديق هو حصول الكشف التام للقاطع بحياة الولد، من حيث إنه صفة للقاطع بمعنى أنه يورث سكون النفس والاطمئنان لدى القاطع، وإذا كان القطع مأخوذاً في الحكم الشرعي بهذا النحو، فمما لا خلاف فيه بين الأصوليين أن دليل الحجية للأمانة لا يكون كافياً لقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الصفتي في ترتب الأثر الشرعي، فبالنسبة للمثال المتقدم، إذا أخبر الثقة بحياة الولد، فالأثر الشرعي المتمثل في وجوب التصديق لا يترتب على الإخبار، لأن دليل حجية الأمانة لا يثبت أكثر من أنها منجزة ومعدرة،

(*) ليس المقصود أن القطع صفة للقاطع بما هو كيف نفساني للقاطع، إذ لو كان للقطع الموضوعي بما هو كيف نفساني تأثير في ثبوت الحكم الشرعي، فمن الممكن أن تقوم الصفات النفسانية الأخرى مقام هذا القطع، كالشوق - مثلاً - فهو صفة نفسانية للمشتاق، فاشتياق الإنسان إلى حياة ولده يمكن أن تقوم مقام القطع في التأثير في ثبوت الحكم الشرعي، ولو لم يحصل عند هذا الإنسان قطع بحياة ولده، لأن الاشتياق كيف نفساني كالقطع، فلا بد أن يكون مؤثراً في وجوب التصديق.

وأما إذا كان القطع مأخوذاً بما هو كاشف تامّ فلا يكفي مجرد اكتساب الأمانة صفة المنجزية والمعدّرية من دليل الحجّية لقيامها مقام القطع الموضوعي، فلا بدّ من عناية إضافية في دليل الحجّية^(١).

أما أن يترتب عليها ما يترتب على القطع من آثار شرعية، فهذا مما لا يستفاد من دليل الحجّية. ولم يُشر المصنف (رحمه الله) إلى هذا القسم من القطع في المتن. (١) القطع الموضوعي الطريقي وهو: القطع الذي يؤخذ في موضوع الحكم الشرعي بما هو كاشف تام عن المقطوع به، فمثلاً: إذا قال المولى: إذا قطعت بأن الحق لفلان فاشهد، فوجوب الشهادة في هذه الحالة أثر شرعي مترتب على القطع والكشف التام عن الحق، فموضوعية القطع للحكم الشرعي من حيث إنه كاشف تام عن المقطوع به.

وفي هذا القسم من أقسام القطع حصل خلاف بين الأصوليين، فذهب الشيخ الأنصاري (رحمه الله) إلى أن دليل حجّية الأمانة يكون كافياً لقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي في ترتيب الأثر الشرعي للقطع على الأمانة. أما الشيخ الآخوند (رحمه الله) فيرى أن دليل الحجّية للأمانة لا يدل على قيامها مقام هذا النحو من القطع، وتوضيح رأي الشيخ الآخوند (رحمه الله) متوقف على بيان نقاط خمسة:

النقطة الأولى: إن دليل حجّية الأمانة ينزل الأمانة بمنزلة القطع.

النقطة الثانية: في أي: عملية تنزيل لا بد من تصور المنزّل والمنزّل عليه، والمنزّل في محل البحث هو (الأمانة)، أما المنزّل عليه فهو (القطع).

النقطة الثالثة: إن جعل شيء بمنزلة شيء آخر لا بد أن يكون باعتبار وجود أثر للمنزّل عليه يراد ترتيبه على المنزّل، فلو قال المولى: المني قدرّ، فالمني في هذه الحالة أنزل منزلة القدر في ترتيب أثر القذارة عليه الذي يتمثل في الاجتناب عنه، فلأجل ترتيب هذا الأثر حصلت عملية التنزيل.

النقطة الرابعة: بالنسبة لدليل حجّية الأمانة يوجد تنزيلاً:

الأول: تنزيل الأمانة بمنزلة القطع الطريقي المحض، فإذا كان موضوع الحكم بحرمة البيع هو الخمر الذي يثبت عن طريق القطع بخمرية السائل، فإذا قامت

وقد التزم المحقق النائيني قدس سره بوجود هذه العناية بناءً على ما تبناه من مسلك جعل الطريقة.

الأمانة على خميرية هذا السائل، فدلّل حجية الأمانة ينزل الأمانة بمنزلة القطع الطريقي المحض بالنسبة للخمر.

الثاني: تنزيل الأمانة بمنزلة القطع الموضوعي الطريقي، ففي المثال السابق دليل الحجية ينزل خبر الثقة القائم على خميرية السائل بمنزلة القطع الموضوعي الطريقي بالنسبة للأثر الشرعي وهو حرمة البيع.

ففي التنزيل الأول لا بد من الالتفات إلى نقطتين:

النقطة الأولى: التنزيل الأول للأمانة لا يمكن أن يكون بنحو مباشر، لأن الأثر المترتب على القطع أثر عقلي ولا يمكن للشارع أن يرتبه على الأمانة مباشرة عن طريق التنزيل، وبهذه النقطة يرد على كلام المحقق النائيني (رحمه الله) الذي يأتي بعد قليل. **النقطة الثانية:** إن هذا الأثر (التنجيز) هو في الحقيقة أثر للمقطوع به، والقطع شرط لترتيب هذا الأثر.

فعلى أساس النقطة الأولى: فإن تنزيل الأمانة يتم بواسطة جعل حكم ظاهري على طبق حكم مؤدى الأمانة بعنوان أنه حكم واقعي، فكأن الواقع حصل لدى المكلف، فقيام الأمانة على خميرية السائل معناه: أن المولى جعل حكماً بالحرمة على طبق حكم مؤداها بعنوان أنها حرمة واقعية، فيكون هذا الحكم المجمول على طبق حكم المؤدى حكماً واقعياً جعلياً بحسب تعبير السيد الشهيد (رحمه الله)، أو حكماً واقعياً عنوانياً بحسب تعبير المحقق الأصفهاني (رحمه الله)، ولما كان الحكم المجمول على طبق حكم مؤدى الأمانة بعنوان أنه حكم واقعي، فوصوله للمكلف بالذات هو وصول الحكم الواقعي إليه بالعرض، أي: بواسطة وصول هذا الحكم الظاهري، فيترتب عليه أثر الحكم الواقعي، وهو التنجيز.

وعلى أساس النقطة الثانية: أن النظر إلى الأمانة (المنزّل) نظر آلي، والملاحظ بالأصالة والاستقلال هو مؤدى الأمانة الذي جعل الحكم الظاهري المماثل على طبقه. وكذلك النظر إلى القطع الطريقي المحض (المنزّل عليه) الذي نزلت الأمانة بمنزله فهو نظر آلي، والملاحظ بالاستقلال من خلال القطع هو المقطوع به،

فهو يقول: إن مفاد دليل الحجية جعل الأمانة علماً، وبهذا يكون حاكماً على دليل الحكم الشرعي المرتب على القطع؛ لأنه يوجد فرداً جعلياً وتعدياً لموضوعه، فيسري حكمه إليه^(١).

لأجل ترتيب أثر الحكم للمقطوع به على الحكم المجمعول على طبق الأمانة وهو التنجيز.

وأما في التنزيل الثاني: فلا بد من الالتفات إلى أن الحكم الشرعي أثر للقطع بالخرمية وليس أثراً للمقطوع (الخرمية)، فالنظر إلى الأمانة (المنزل) في هذا التنزيل نظر استقلالي، وكذلك النظر إلى القطع الموضوعي الطريقي (المنزل عليه) نظر استقلالي.

فإذا كان دليل الحجية كافياً لقيام الأمانة مقام القطع الطريقي المحض، ولقيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي، فهذا يستلزم تنزيلاً: الأول: أن يكون النظر فيه إلى الأمانة نظر آلي، كما إن النظر إلى القطع الطريقي المحض هو نظر آلي أيضاً، والمنظور إليه بالنظر الاستقلالي هو المقطوع به ومؤدى الأمانة. التنزيل الثاني: ويكون النظر فيه إلى الأمانة نظر استقلالي، كما إن النظر إلى القطع الموضوعي الطريقي نظر استقلالي.

النقطة الخامسة: أن دليل الحجية للأمانة إذا كان يثبت قيام الأمانة مقام القطع الطريقي المحض، وقيامها مقام القطع الطريقي الموضوعي، فهذا يستلزم اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي بالنسبة للمنزل (الأمانة)، فهي ملحوظة بلحاظ آلي في التنزيل الأول، وملحوظة بلحاظ استقلالي في التنزيل الثاني. ونفس الشيء بالنسبة للمنزل عليه (القطع)، فهو ملحوظ باللحاظ الآلي في التنزيل الأول، وملحوظ باللحاظ الاستقلالي في التنزيل الثاني. وهذا مستحيل لأنه من قبيل اجتماع الضدين، فكل من اللحاظين هو ضد للآخر، ولذلك فلا يمكن لدليل الحجية أن يدل على قيام الأمانة مقام القطع الطريقي المحض، وقيامها مقام القطع الطريقي الموضوعي.

(١) الشيخ النائيني (رحمه الله) في هذا المقام ينكر النقطة الأولى التي استند إليها الشيخ الآخوند (رحمه الله)، والتي تتلخص في أن دليل الحجية ينزل الأمانة

بمنزلة القطع، لأن التنزيل هو إسراء الأثر الذي يترتب على شيء إلى شيء آخر، وتنزيل دليل الحجية للأمانة بمنزلة القطع يعني أن المنجزية التي تترتب على القطع جعلها الشارع للأمانة، وهذا مستحيل بنظر الشيخ النائيني (رحمه الله)، لأن هذا الحكم العقلي ليس بيد الشارع حتى يوسعه ويجعله للأمانة، لذلك فهو (رحمه الله) يرى أن دليل الحجية يدل على اعتبار الأمانة قطعاً، فيعتبر المولى الكشف الناقص للأمانة علماً وكشفاً تاماً، كما في اعتبار الرجل الشجاع أسداً، بأن يعطى الرجل الشجاع حد الأسد، على طريقة المجاز العقلي للسكاكي.

فدليل الحجية يدل على أن الشارع اعتبر الأمانة قطعاً، سواء كان القطع الذي تقوم الأمانة مقامه طريقياً محضاً فيترتب على الأمانة التنجيز والتعذير، أو يكون قطعاً موضوعياً طريقياً، فدليل الحجية يكون حاكماً^(٥) على الدليل الذي جعل القطع الطريقي موضوعاً للحكم الشرعي.

(٥) الحكومة تعني: أن الدليل الحاكم يفسر ويبين موضوع أو محمول دليل المحكوم إما توسعة أو تضييقاً.

ومثال الأول: لو قال المولى: إذا شككت بين الأقل والأكثر فابن علي الأكثر، وقال في دليل آخر: لا شك للمأموم مع حفظ الإمام، فهذا الدليل يفسر الدليل الأول ويضيق موضوعه، حيث إن المكلف إذا شك بين الثالثة والرابعة في صلاة إفرادية، فعلى أساس الدليل الأول لا بد له أن يني على الأكثر وهو الأربع ركعات، وأما إذا كان المكلف مأموماً في الصلاة وشك بينهما وكان الإمام حافظاً أنهم في الركعة الثالثة، فهذا يعني أن الحكم بالبناء على الأكثر ينتفي بالنسبة لهذا المكلف بلسان نفي الموضوع، حيث ينفي الشك بالدليل الثاني: (لا شك للمأموم مع حفظ الإمام)، وبذلك تضييق موضوع الدليل الأول وأصبح لا يشمل حالات الشك بين الثلاث والأربع إذا كان المصلي مأموماً والإمام حافظاً.

أما مثال الثاني: أي: توسعة موضوع الدليل بالحكومة، فهو قول المولى: (لا صلاة إلا بطهور)، وقوله في دليل آخر: (الطواف بالبيت صلاة)، فموضوع الدليل الأول وهو الصلاة مشروط بالطهارة، والدليل الآخر يوسع موضوع الدليل الأول بلسان اعتبار الطواف صلاة تعبداً، فيكون كل منهما مشروطاً بالطهارة.

غير أنك عرفت في بحث التعارض من الحلقة السابقة أن الدليل الحاكم إنما يكون حاكماً إذا كان ناظراً إلى الدليل المحكوم، ودليل الحجية لم يثبت كونه ناظراً إلى أحكام القطع الموضوعي، وإنما المعلوم فيه نظره إلى تنجيز الأحكام الواقعية المشكوكة خاصة إذا كان دليل الحجية للأمانة هو السيرة العقلانية، إذ لا انتشار للقطع الموضوعي في حياة العقلاء لكي تكون سيرتهم على حجة الأمانة ناظرة إلى القطع الموضوعي والطريقي معاً^(١).

فبنظر المحقق النائيني (رحمه الله) دليل الحجية للأمانة يكون حاكماً على دليل الحكم الشرعي المترتب على القطع الطريقي الموضوعي لتوسعة موضوعه فيكون شاملاً للقطع الطريقي الموضوعي الوجداني والعلم التعبدية، فيترتب الأثر الشرعي على كل منهما، بعدما يدل دليل الحجية على اعتبار الأمانة علماً سواء كان علماً طريقياً محضاً فيترتب عليه الأثر العقلي، أو علماً طريقياً موضوعياً، فباعتبار الأمانة علماً يثبت الأثر العقلي للقطع الطريقي المحض، والأثر الشرعي للقطع الطريقي الموضوعي، ولا تنزيل هنا حتى يدل دليل الحجية على تنزيلين فيأتي الإشكال الذي ذكره الأخوند (رحمه الله).

(١) يرد السيد الشهيد (رحمه الله): أن الدليل على حجية الأمانة إما دليل لفظي أو دليل لبي يتمثل في السيرة العقلانية. فإذا كان الدليل لفظياً: فلم يثبت أن دليل حجية الأمانة حاكم على الدليل الذي أخذ القطع الطريقي موضوعاً للأثر الشرعي، لأن الحكومة تعني ناظرية الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم، والدليل الحاكم وهو دليل الحجية ليس ناظراً إلى دليل الحكم الشرعي المترتب على القطع، لأن دليل الحجية يدل بالمطابقة على أن الأمانة علم، ويدل بدلالة الاقتضاء العقلية على أن هذا الاعتبار تم بداعي ترتيب أثر العلم على الأمانة، وإلا فهو يستلزم لغوية الاعتبار، والخروج الاعتبار عن اللغوية لا بد من ترتيب أثر القطع عليها في الجملة، والقدر المسلم من أثر القطع المترتب على الأمانة هو أثر القطع الطريقي، وبهذا المقدار يخرج دليل الحجية عن اللغوية، ولذلك فالأثر الشرعي المترتب على القطع الطريقي الموضوعي لا يثبت بدليل الحجية. فيثبت أن دليل الحجية ليس ناظراً إلى دليل الحكم الشرعي المترتب على القطع الموضوعي الطريقي، لا بمبدوله المطابقي

ولا بمبدلوه الاقتضائي^(*)، وبذلك لا يكون دليل الحجية للأمانة حاكماً على دليل الحكم الشرعي الذي أخذ القطع الطريقي موضوعاً له، فلا تقوم الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي.

أما إذا كان دليل الحجية هو السيرة العقلانية فلا بد من النظر: هل إن العقلاء كالموالي العرفيين بالنسبة لعبيدهم والآباء بالنسبة لأبنائهم، يعتبرون أن الأمانة تقوم مقام خصوص القطع الطريقي المحض بالتكاليف والالتزامات، أم إنها تقوم كذلك مقام القطع الموضوعي الطريقي. وعند النظر في هذه السيرة يلاحظ أن الأحكام المرتبة على القطع الموضوعي الطريقي ليست منتشرة في حياة العقلاء، بحيث يمكن أن تكون سيرتهم قائمة على قيام الأمانة مقام هذا النحو من القطع، حتى تكون دليلاً على قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي.

أما إذا قيل: بأنه وإن لم تكن هناك أحكام مترتبة على القطع الموضوعي الطريقي عند العقلاء، إلا إنه من الممكن أن تكون هناك أحكام شرعية مرتبة على القطع الموضوعي الطريقي، ثم تقوم سيرة العقلاء بعد ذلك على اعتبار الأمانة علماً موضوعياً طريقياً لترتيب تلك الأحكام الشرعية عليها، لأن الأمانة تقوم عند العرف مقام العلم. فإنه يجاب عنه: بأنه إذا كانت السيرة قائمة على اعتبار الأمانة علماً لترتب عليها الأحكام الشرعية التي أخذ القطع الطريقي موضوعاً لها، فهذا يعني تدخل العرف في ترتيب الآثار الشرعية للقطع الموضوعي الطريقي على الأمانة، وهذا غير معقول، لأنه من قبيل تصرف حاكم في أحكام حاكم آخر.

وينتج من هذا: أنه لم يثبت أن دليل الحجية للأمانة - لو كان لفظياً - ناظر إلى دليل الحكم الشرعي المترتب على القطع بنحو الموضوعية، كما لم يثبت أن السيرة قائمة على قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي فلا يمكن إثبات قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي بنفس دليل الحجية، بحسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله).

(*) تُعرّف دلالة الاقتضاء بأنها: دلالة مقصودة للمتكلم تتوقف صحة الكلام عقلاً أو شرعاً عليها.

إثبات الأمانة لجواز الإسناد:

يحرم إسناد ما لم يصدر من الشارع إليه؛ لأنه كذب^(١)، ويحرم أيضاً إسناد ما لا يعلم صدوره منه إليه وإن كان صادراً في الواقع^(٢)، وهذا يعني أنّ القطع بصدور الحكم من الشارع طريق لنفي موضوع الحرمة الأولى، فهو [من هذه الناحية] قطع طريقي. وموضوع لنفي الحرمة الثانية، فهو من هذه الناحية قطع موضوعي.

وعليه فإذا كان الدليل قطعياً انتفت كلتا الحرمتين؛ لحصول القطع، وهو طريق إلى أحد النفيين وموضوع للآخر^(٣).

(١ و ٢) يرى السيد الشهيد (رحمه الله): أن هناك حرمتين في إسناد حكم ما إلى المولى سبحانه، هما:

الحرمة الأولى: وتتمثل في حرمة إسناد حكم غير صادر من الشارع إلى الشارع، لأن هذا الإسناد خبر غير مطابق للواقع، فيتعنون بعنوان الكذب، وحرمة الكذب من الواضحات، ومقابل حرمة الكذب هذه، جواز إسناد الحكم الصادر من الشارع إليه، لأن هذا الإسناد ينطبق عليه عنوان الصدق.

الحرمة الثانية: وهي حرمة إسناد حكم لا يعلم صدوره من المولى إلى المولى، لأن في هذا الإسناد تشريع وافتراء عليه سبحانه، يقول عز اسمه: ﴿... أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (يونس: ٥٩)، وفي مقابل هذا الافتراء والتشريع المحرم، الإذن في الإسناد عند العلم بصدور الحكم منه تعالى.

(٣) فالقطع بالنسبة لصدور الحكم من الشارع قطع طريقي محض، لأن موضوع جواز الإسناد، هو صدور الحكم من الشارع واقعاً، ودور هذا القطع هو الكشف عن صدور الحكم، فهذا القطع كاشف عن موضوع جواز الإسناد وتحقق الصدق في الإخبار عن صدور الحكم، وإذا كان كذلك فمن المؤكد أنه رافع لموضوع حرمة الكذب، أي: إنه طريق لنفي موضوع هذه الحرمة، الذي يتمثل في عدم صدور الحكم من الشارع واقعاً، فيكون طريقاً لنفي الحرمة الأولى..

فالقطع بالنسبة لجواز الإسناد في مقابل الحرمة الأولى يكون قطعاً طريقياً، ولما كان القطع بالنسبة لجواز الإسناد طريقياً، فيجوز إسناد الحكم إلى الشارع لتحقق

وإذا لم يكن الدليل قطعياً بل أمانة معتبرة شرعاً فلا ريب في جواز إسناد نفس الحكم الظاهري إلى الشارع؛ لأنه مقطوع به^(١).

وأما إسناد المؤدى فالحرمة الأولى تنتفي بدليل حجّة الأمانة؛ لأنّ القطع بالنسبة إليها طريقي، ولا شك في قيام الأمانة مقام القطع الطريقي، غير أنّ انتفاء

موضوعه وهو صدور الحكم، وأما القطع بالنسبة إلى جواز الإسناد في مقابل الحرمة الثانية فموضوعي لأن موضوع جواز الإسناد هو القطع، فلو لم يحصل العلم بالحكم مع إنه ثابت في الواقع فلا يجوز الإسناد، لأنه يكون من مصاديق الافتراء والتشريع المحرم، وعن طريق القطع يُنفى موضوع حرمة الافتراء هذه، بتحول عدم العلم إلى علم لتحقق موضوعه وهو القطع، فيجوز الإسناد حينئذ فيكون موضوعياً لنفي الحرمة الثانية.

(١) فلو قامت الأمانة على حكم ما، مثل: حرمة العصير العنبي إذا غلى ولم يذهب ثلثاه، فهل تقوم مقام القطع الطريقي في جواز إسناد هذا الحكم إلى الشارع ونفي حرمة الكذب عنه.

بحسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله): إن الأمانة تقوم مقام القطع الطريقي المحض، فتكون الأمانة كاشفة عن صدور الحكم من الشارع، ولكن لما كان الخبر محتمل الصدق والكذب، فلا يحرز نفي موضوع حرمة الكذب، لأن من الممكن أن لا يكون هذا الحكم صادراً عن المولى، فإسناده إليه يعتبر كذباً، فما دام لم يحرز انتفاء موضوع الكذب فكيف يجوز الإسناد؟

والجواب على ذلك: أن الخبر يدل بالمطابقة على صدور الحكم ويدل بالالتزام على نفي الكذب، فمثلاً: إذا قام خبر الثقة على حرمة العصير العنبي إذا غلى ولم يذهب ثلثاه، فهذا الخبر يدل بالمطابقة على صدور الحرمة، ويدل بالالتزام على نفي عدم الصدور، فينتفي تبعاً لذلك الكذب، لأن موضوعه هو عدم الصدور، وقد تقدم أن الأمانة حجة في مدلولاتها المطابقية والالتزامية معاً، وفي المقام فإن ثمة ملازمة عقلية بين صدور الحكم ونفي عدم الصدور، فيكون الخبر الدال على الحكم دالاً بالملازمة على عدم الكذب.

ولذا فلا إشكال في قيام الأمانة مقام القطع الطريقي المحض في جواز إسناد الحكم الثابت بها إلى الشارع.

الحرمة الأولى كذلك مرتبط بحجّة مثبتات الأمارات؛ لأنّ موضوع هذه الحرمة عنوان الكذب وهو مخالفة الخبر للواقع، وانتفاء هذه المخالفة مدلول التزامي للأمانة الدالة على ثبوت الحكم؛ لأنّ كلّ ما يدلّ على شيءٍ مطابقةً يدلّ التزاماً على أنّ الإخبار عنه ليس كذباً.

وأما الحرمة الثانية فموضوعها - وهو عدم العلم - ثابت وجداناً، فانقائها يتوقّف: إمّا على استفادة قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي من دليل حجّيتها، أو على إثبات مخصّص بما دلّ على عدم جواز الإسناد بلا علمٍ من إجماعٍ أو سيرةٍ يخرج موارد قيام الحجّة الشرعية^(١).

إبطال طريقية الدليل:

كلّ نوع من أنواع الدليل حتّى لو كان قطعياً يمكن للشارع التدخّل في إبطال حجّيته.

وذلك عن طريق تحويله من الطريقية إلى الموضوعية، بأن يؤخذ عدم قيام الدليل

(١) في قيام الأمانة مقام القطع في الحرمة الثانية اتجاهاً:

الأول: للشيخ النائيني (رحمه الله)، حيث يرى: أن دليل الحجية يعتبر الأمانة علماً مطلقاً سواءً في آثاره العقلية أو الشرعية، والأمانة تقوم مقام القطع الموضوعي بالنسبة لآثره الشرعي في جواز الإسناد، أي: أنها تقوم مقام القطع في نفي موضوع حرمة الافتراء المتمثل في عدم العلم تماماً كالعلم الوجداني، فتنتفي هذه الحرمة بانتفاء الموضوع.

الثاني: للشهيد الصدر (رحمه الله)، الذي يرى: أن حرمة الافتراء والإسناد بغير علم ثابتة إلا في حالة قيام الأمانة على الحكم، بالرغم من وجود الموضوع وهو عدم العلم، ذلك أن الأمانة لا تفيد العلم بالحكم الشرعي، ولكن مع ذلك فمثل هذا الإسناد غير محرم في حالة الاعتماد على الأمانة في ذلك، لأن عموم حرمة الافتراء والإسناد بغير علم مخصّص بالإجماع القائم على جواز الإسناد بالأمانة، وفتاوى الفقهاء المبتنية على الأمارات، تلك الفتاوى التي يسندون بها الأحكام إلى الشارع.

الخاص على الجعل الشرعي في موضوع الحكم المجمعول في ذلك الجعل، فيكون عدم قيام دليل خاص على الجعل الشرعي قيداً في الحكم المجمعول، فإذا قام هذا الدليل الخاص على الجعل الشرعي انتفى المجمعول بانتفاء قيده، وما دام المجمعول منتفياً فلا منجزية ولا معذرية.

وليس ذلك من سلب المنجزية عن القطع بالحكم الشرعي، بل من الحيلولة دون وجود هذا القطع؛ لأنّ القطع المنجز هو القطع بفعالية المجمعول، لا القطع بمجرد الجعل، ولا قطع في المقام بالمجمعول وإن كان القطع بالجعل ثابتاً، غير أنّ هذا القطع الخاص بالجعل بنفسه يكون نافياً لفعالية المجمعول نتيجة لتقيّد المجمعول بعدمه. وقد سبق في أبحاث الدليل العقلي في الحلقة السابقة أنه لا مانع من أخذ علم مخصوص بالجعل شرطاً في المجمعول، أو أخذ عدمه قيداً في المجمعول، ولا يلزم من كلّ ذلك دور^(١).

(١) وقبل الدخول في تفاصيل البحث نذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن للحكم حسب مدرسة المحقق النائيني (رحمه الله) مرتبتين: الأولى: مرتبة الجعل أو الإنشاء؛ وتتمثل في جعل الحكم على الموضوع مفروض الوجود لغرض التحريك.

الثانية: مرتبة المجمعول أو الفعلية، حيث إن الحكم إذا تعلق بذمة المكلف بتحقيق موضوعه يكون هذا الحكم محركاً للمكلف.

المقدمة الثانية: إن أخذ القطع بالحكم موضوعاً لنفس الحكم الذي تعلق به القطع ممكن، إذا كان ذلك الحكم في مرتبته الفعلية، وإذا كان القطع موضوعياً فيمكن أن تؤخذ بعض الخصوصيات قيوداً في تأثيره بفعالية الحكم، كما لو قال المولى: إذا قطعت بحرمة ضرب اليتيم فيحرم ضربه، فالقطع بجعل المولى للحرمة أخذ موضوعاً لنفس الحرمة الفعلية، وللمولى أن يقيد هذا القطع الموضوعي بقيد ما فيقول: إذا قطعت بحرمة ضرب اليتيم بدليل شرعي فيحرم ضربه، فبالرغم من أن حرمة الضرب علقت على القطع بالحرمة في مقام الجعل والإنشاء، إلا إن فعلية الحرمة في الواقع معلقة على القطع بالحرمة، كما لو قال المولى: إذا زالت الشمس فصل، ففي مقام الجعل علق إنشاء الوجوب للصلاة على الزوال، وإن كانت فعلية

وقد ذهب جملة من العلماء إلى أن العلم المستند إلى الدليل العقلي فقط ليس بحجة^(١).

وقيل في التعقيب على ذلك: إنه إن أُريد بهذا تحويله من طريقي إلى موضوعي بالطريقة التي ذكرناها بأن يكون عدم العلم العقلي بالجعل قد أخذ قيدا في المجموع فهو ممكن ثبوتاً ولكنه لا دليل على هذا التقييد إثباتاً^(٢).

الوجوب هي المشروطة بالزوال في الواقع، فإذا حصل الزوال، فإن وجوب الصلاة يكون فعلياً حقيقةً ويتعلق بذمة المكلف. ففي المثال الأول علق إنشاء حرمة ضرب اليتيم في مقام الجعل على حصول القطع بالحرمة من دليل شرعي، لكن الحرمة الفعلية لضرب اليتيم مشروطة في الواقع بتحقق العلم بحرمة الضرب من دليل شرعي، وما دام الجعل معلقاً على هذا الشرط أو القيد، فإذا قطع المكلف بأن ضرب اليتيم قبيح عقلاً، فهذا الفعل يكون حراماً من ناحية العقل، وكلما كان كذلك فهو حرام شرعاً، لأن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، فالنتيجة: أن ضرب اليتيم حرام شرعاً، فمثل هذا الحكم بالحرمة لا يصير فعلياً على المكلف بسبب فقدان القيد الذي علقت عليه فعلية الحكم، وهو تحقق العلم بالحرمة من دليل شرعي.

وإذا لم يتحول الحكم إلى مرحلة الفعلية فإنه لا يكون منجزاً، لأن مجرد العلم بالجعل والإنشاء للحكم لا يكفي لتنجيز التكليف، لأن العقل لا يحكم بلزوم الامتثال واستحقاق العقاب على المخالفة إذا لم يصل التكليف إلى مرحلة الفعلية، فمن الممكن - إذن - نفي المنجزية عن القطع بتحويله من القطع الطريقي إلى القطع الموضوعي وليس في هذا تفكيك بين القطع والمنجزية الثابتة له، إنما هو من انتفاء القطع، لأن القطع المنجز للحكم هو القطع الحاصل من طريق شرعي، فإذا حصل هذا القطع من طريق العقل، انتفى القطع المنجز للحكم، فلا يكون المكلف مستحقاً للعقاب على المخالفة.

(١) حيث ذهب الأخباريون إلى أن القطع الحاصل من الدليل العقلي ليس بحجة.

(٢) فإذا كان المقصود من عدم حجية الدليل العقلي: أن القطع الموضوعي

وإن أريد بهذا سلب الحجية عن العلم العقلي بدون التحويل المذكور فهو مستحيل؛ لأن القطع الطريقي لا يمكن تجريده عن المنجزية والمعدرية^(١).
وسياتي الكلام عن ذلك في مباحث الدليل العقلي إن شاء الله تعالى.
تقسيم البحث في الأدلة المحرزة:
وسنقسم البحث في الأدلة المحرزة وفقاً لما تقدم في الحلقة السابقة إلى قسمين:
أحدهما في الدليل الشرعي^(٢).

بحكم شرعي الحاصل من الدليل العقلي ليس بمنجز، لأن فعلية هذا الحكم معلقة على القطع بالجعل من دليل خاص هو الدليل الشرعي. فهذا يعني أن القطع الذي كان موضوعاً للحكم الفعلي لم يتحقق، ومن ثم فإن الحكم لا يصل إلى مرحلة الفعلية بعد تحول هذا القطع إلى قطع موضوعي مقيد بقيد خاص، فإذا لم يتحقق القيد ينتفي القطع الموضوعي الخاص وينتفي الحكم الذي كان القطع موضوعاً له. فهذا المعنى وإن كان من الممكن تصوره عقلاً ومن الناحية الثبوتية، ولكن ما هو الدليل عليه إثباتاً، حيث لا يوجد في السنة الأدلة ما يشير إلى تقييد الأحكام الشرعية بأن العلم بها لا بد أن يكون ناشئاً من الدليل الشرعي.

(١) وإذا كان المقصود هو عدم حجية القطع بالحكم الشرعي الناشئ من الدليل العقلي الذي يكون بنحو القطع الطريقي المحض، فسلب الحجية عن القطع الطريقي المحض محال، حيث تقدم أن من غير الممكن نفي المنجزية أو المعدرية عن القطع.
(٢) والكلام في الدليل الشرعي يقع في عدة أبحاث، فاستنباط الحكم الشرعي من قول المعصوم يتم إذا توفر البحث على عدة أمور:

أولاً: البحث عن صدور هذا القول، وهذا يتم من خلال نقطتين:

أ) وثاقة الراوي، التي ينفي احتمال الكذب عن طريقها.

ب) أصالة عدم الخطأ في المحسوسات، وهذا أصل عقلائي ينفي به احتمال خطأ الراوي في سماع قول المعصوم.

ثانياً: البحث عن ظهور الدليل، أي: دلالة الدليل على معنى معين، وهذا يتم أيضاً من خلال نقطتين:

أ) دلالة الدليل الشرعي على معنى معين عن طريق الظهور.

والآخر في الدليل العقلي.
 كما أن القسم الأول نوعان:
 أحدهما: الدليل الشرعي اللفظي.
 والآخر: الدليل الشرعي غير اللفظي.
 والبحث في الدليل الشرعي: تارة في تحديد ضوابط عامة لدلالته وظهوره،
 وأخرى في ثبوت صفاته - أي في حيثية الصدور - وثالثة في حجّية ظهوره.
 وعلى هذا المنوال تجري البحوث في هذه الحلقة.

(ب) حجّية الظهور.

وأيضاً لا بد من البحث عن جهة صدور الدليل من المعصوم، وهل إنه صدر منه
 لبيان حكم صوري بسبب التقية، أو إنه صادر منه لبيان حكم واقعي، وهنا كذلك
 يوجد أصل عقلائي يرجع إليه، حيث إن المتكلم - عادة - يكون بصدد البيان عن
 مراده الواقعي.

الدليل الشرعي

- تحديد دلالات الدليل الشرعي.
- إثبات صغرى الدليل الشرعي.
- حجية الظهور.



تحديد دلالات الدليل الشرعي

- ١ - الدليل الشرعي اللفظي.
- ٢ - الدليل الشرعي غير اللفظي.



١ - الدليل الشرعي اللفظي

الدلالات الخاصة والمشاركة:

هناك في الألفاظ دلالات خاصة^(١) لا تشكّل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط تتولّأها علوم اللغة ولا تدخل في علم الأصول. وهناك دلالات عامة^(٢) تصلح للدخول في استنباط مسائل مختلفة، وهذه يبحث عنها علم الأصول بوصفها عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، كدلالة صيغة (افعل) على الوجوب، ودلالة اسم الجنس الخالي من القيد على إرادة المطلق، ونحو ذلك. وقد يقال: إنَّ غرض الأصولي إنما هو تعيين ما يدلّ عليه اللفظ من معنى أو ما هو المعنى الظاهر للفظ عند تعدّد معانيه لغةً، وإثبات هذا الغرض إنما يكون عادةً بنقل أهل اللغة، أو بالتبادر الذي هو عملية عفوية يمارسها كل إنسان بلا حاجة إلى

(١) ويقصد بالدلالات الخاصة: تلك الدلالات التي لا تعتبر قاعدة عامة تستخدم في استنباط الحكم الشرعي في مختلف أبواب الفقه، مثل: دلالة كلمة (الصعيد) في قوله تعالى: ﴿... فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً...﴾، (النساء: ٤٣)، وكذلك كلمة (الريية) في بحث النظر إلى الأجنبية، ولا يبحث عن هذه الدلالات الخاصة في علم الأصول.

(٢) ويقصد بالدلالات العامة: تلك الدلالات التي تعتبر قاعدة عامة في استنباط الأحكام الشرعية في كثير من أبواب الفقه، مثل: دلالة صيغة الأمر على الوجوب، ودلالة اسم الجنس على الإطلاق، ودلالة الاسم الذي يقع مدخولاً لأدوات العموم على العموم، وهذه الدلالات العامة تقع موضوعاً للبحث الأصولي، وبتعبير السيد الشهيد (رحمه الله) هذه الدلالات تكون عنصراً مشتركاً في كثير من أبواب الفقه.

تَعْمَلُ ومزيد عناية، فأَيُّ مجالٍ يبقى للبحث العلمي ولإعمال الصناعة والتدقيق في هذه المسائل لكي يتولَّى ذلك علم الأصول؟^(١).

والتحقيق: أن البحوث اللفظية التي يتناولها علم الأصول على قسمين:

أحدهما: البحوث اللغوية.

والآخر: البحوث التحليلية.

أما البحوث اللغوية: فهي بحوث يراد بها اكتشاف دلالة اللفظ على معنى معين، من قبيل البحث عن دلالة صيغة الأمر على الوجوب، ودلالة الجملة الشرطية على المفهوم^(٢).

(١) قد يستشكل على ضرورة البحث في الدلالات العامة للألفاظ في علم الأصول: بأن دلالة اللفظ على المعنى الظاهر من اللفظ، تتم من خلال طريقتين: (أ) التبادر: وهذا أمر وجداني.

(ب) تنصيب أهل اللغة والرجوع إلى قول اللغوي.

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا البحث عن الدلالات العامة، إذا كان يمكن تعيين هذه الدلالات بهاتين الطريقتين؟!

في مقام الجواب عن هذا الإشكال يقسم المصنف (رحمه الله) البحوث اللفظية إلى قسمين:

القسم الأول: البحوث اللغوية.

القسم الثاني: البحوث التحليلية.

- أما القسم الأول: فيتمثل في البحوث التي تكشف عن معاني الألفاظ ودلالاتها اللغوية، وهذه البحوث تقسم إلى: بحوث اكتشافية، وبحوث تفسيرية.

(٢) ويطلق عليها أيضاً البحوث الاكتشافية، ويتعين من خلالها المعنى اللغوي

للفظ الذي يشك في معناه، وذلك في ثلاثة موارد:

المورد الأول: حيث قد يتعلق البحث بأصل معنى اللفظ، مثل: دلالة صيغة

الأمر على الوجوب أو الاستحباب، وعند الشك في معنى اللفظ لا بد من الرجوع

إلى التبادر أو غيره من العلامات التي عن طريقها يتم تعيين المعنى الموضوع له

اللفظ.

المورد الثاني: وقد يتعلق البحث في خصوصية المعنى الظاهر، فمن المسلم أن الأمر ظاهر في الوجوب، ولكن هل هذا الوجوب نفسي أم غيري؟ أو هل هو تعيني أم تخييري؟ وفي هذه الحالة لا بد من تطبيق مقدمات الحكمة، وهي:

(أ) أن المتكلم في مقام بيان مراده.

(ب) أنه لم يذكر قيداً أو قرينة متصلة في كلامه يمكن الاعتماد عليها في صرف الكلام عن ظاهره.

فمن طريق هاتين المقدمتين نكتشف أن صيغة الأمر تدل على الوجوب النفسي التعيني، بعد التمييز الدقيق بين الوجوب النفسي وغيري، وبين الوجوب التعيني والتخييري. وهذه هي الحالة الأولى التي قال السيد الشهيد (رحمه الله) إنها تحتاج إلى البحث العلمي.

المورد الثالث: حيث قد يتعلق البحث بحالة ما إذا كان اللفظ مردداً بين معنيين: أحدهما عام، والآخر خاص، وعن طريق البرهان العقلي نعين أحد هذين المعنيين، كأن ننفي وضع اللفظ للمعنى العام عن طريق العقل، فنثبت أنه موضوع للمعنى الخاص، كما في بحث المشتق، فهل معنى المشتق عام بحيث يشمل المتلبس بالمبدأ (الفعل) والمنقضي عنه المبدأ، أم أنه خاص بالمتلبس بالمبدأ فقط؟ فمن خلال إثبات استحالة تصور جامع بين المتلبس والمنقضي، نثبت أن المشتق موضوع للمتلبس بالمبدأ فقط، وكذلك في بحث الصحيح والأعم حيث يبرهن عقلاً على استحالة تصور قدر جامع بين الصحيح والفاقد، فيثبت بذلك أن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح.

البحوث التفسيرية: وهذا النحو من البحوث أشار إليه المصنف (رحمه الله) في الحالتين الأخيرتين من الحالات التي تحتاج إلى البحث العلمي، وفي هذه الحالة يكون ظهور اللفظ في معنى معين مفروغاً عنه، ولكن البحث يدور فيها حول نقطتين:

الأولى: تتعلق بالنكته الفنية والسبب والمنشأ لهذا الظهور.

والثانية: تتعلق بالتأكد من هذا الظهور، وذلك من خلال دفع شبهة ترتبط بهذا الظهور.

وأما البحوث التحليلية فيفترض فيها مسبقاً أن معنى الكلام معلوم ودلالة الكلام عليه واضحة، غير أن هذا المعنى مستفاد من مجموع أجزاء الكلام على طريقة تعدد الدال والمدلول، فكل جزء من المعنى يقابله جزء في الكلام، ومن هنا قد يكون ما يقابل بعض أجزاء الكلام من أجزاء المعنى واضحاً ولكن ما يقابل بعضها الآخر غير واضح، فيبحث بحثاً تحليلياً عن تعيين المقابل.

ومثال ذلك: البحث عن مدلول الحرف والمعاني الحرفية، فإننا حين نقول: (زيد في الدار) نفهم معنى الكلام بوضوح، ونستطيع بسهولة أن ندرك ما يقابل كلمة (زيد) وما يقابل كلمة (دار)، وأما ما يقابل كلمة (في) فلا يخلو من غموض، ومن أجل ذلك يقع البحث في معنى الحرف، وهو ليس بحثاً لغوياً، إذ لا يوجد في من

ومثال النقطة الأولى: أن ظهور الأمر في الوجوب من المسلمات بين الأصوليين المتأخرين، ولذلك فهو ليس موضوعاً للبحوث اللغوية الاكتشافية لتحديد دلالة في الوجوب، بل يبحث في النكتة الفنية والمنشأ لهذا الظهور، فهل هو: - الوضع، كما يقول الأخوند (رحمه الله).

- حكم العقل، كما يقول المحقق النائيني (رحمه الله).

- الإطلاق ومقدمات الحكمة، كما يقول المحقق العراقي (رحمه الله).

وأما السيد الشهيد فقد ذكر للنقطة الأولى مثلاً آخر وهو اسم الجنس.

وكذلك فإن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مسلّم، ولكن قد تكتنف هذا الظهور شبهة، ذلك أن مناط المفهوم هو دلالة الجملة الشرطية على أن الشرط هو علة منحصرة للجزاء، فإذا انتفت العلة (الشرط) ينتفي الجزء، ولكن قد تستخدم الجملة الشرطية في شرط يكون علة غير منحصرة للجزاء، بحيث يكون لهذا الشرط بديل يمكن أن يتحقق الجزء بتحقيقه، مثل: إن كانت النار موجودة فالحرارة متحققة، فوجود النار - هنا - ليس علة منحصرة للحرارة، لأنها قد تنشأ من الشمس، فاستعمال أداة الشرط في العلة غير المنحصرة للجزاء ليس مجازاً بل هو استعمال حقيقي، فهو ليس من قبيل استعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، فكيف نوفق بين كون المنطوق لدلالة الجملة الشرطية على المفهوم هو أن الشرط علة منحصرة للجزاء، وبين عدم مجازية استعمال الشرط الذي له بديل في الجملة الشرطية.

يفهم العربية من لا يتصور معنى (في) ضمن تصوّره لمدلول جملة (زيد في الدار)،
وأما هو بحث تحليلي بالمعنى الذي ذكرناه^(١).

ومن الواضح أنّ البحث التحليلي بهذا المعنى لا يرجع فيه إلى مجرد التبادر أو
نصّ علماء اللغة، بل هو بحث علمي تولاه علم الأصول في حدود ما يترتب عليه
أثر في عملية الاستنباط، على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

وأما البحوث اللغوية: فهي يمكن أن تقع موضعاً للبحث العلمي في إحدى
الحالات التالية:

- الحالة الأولى: أن تكون هناك دلالة كئيّة، كقرينة الحكمة، ويراد إثبات ظهور
الكلام في معنى كتطبيقي لتلك القرينة الكئيّة.

ومثال ذلك: أن يقال بأنّ ظاهر الأمر هو الطلب النفسي لا الغيري، والتعيني
لا التخيري؛ تمسكاً بالإطلاق وتطبيقاً لقرينة الحكمة عن طريق إثبات أنّ الطلب
الغيري والتخيري طلب مقيد، فينفي بتلك القرينة، كما تقدّم في الحلقة السابقة،

(١) هذا هو القسم الثاني من البحوث اللفظية، ويتمثل في البحوث التحليلية،
وهي تدور حول تفسير حقيقة المعنى الظاهر من اللفظ، بعد التسليم بظهوره في
معنى معين، كما في البحث المشهور في حقيقة المعنى الحرفي، فمعنى الجملة التي
يستخدم فيها الحرف واضح، كما أن المعنى المناسب لكل كلمة فيها واضح أيضاً،
ولكن ما هو المعنى المقابل للحرف؟ فمعنى جملة زيد في الدار ظاهر عند كل من
يعرف العربية، وكل جزء من هذا المعنى يقابل جزءاً من الكلام، فمثلاً: شخص زيد
مقابل كلمة (زيد)، ومعنى الدار مقابل كلمة (الدار)، ولكن ما هو المعنى المقابل
لكلمة (في)، فهل حقيقة هذا المعنى الحرفي هي نفس المعنى الاسمي الموازي لهذا
الحرف الذي هو الظرفية بالنسبة لكلمة (في)، والاستعلاء بالنسبة لكلمة (على)،
والابتداء بالنسبة لكلمة (من)، أو أنه معنى مختلف في حقيقته عن معاني الأسماء
الموازية لهذه الحروف، فلا بد لتحديد هوية هذا المعنى من تحليل حقيقة المعنى
الحرفي. وكذلك البحث في حقيقة المشتق، فكل من له إلمام باللغة العربية يعرف
معنى كلمة (ضارب) و(مضروب) و(شاكر)، أما حقيقة هذا المعنى، وهل هو
بسيط أم مركب، فيبحث بشكل مفصل في بحث (المشتق).

فإنّ هذا بحث في التطبيق يستدعي النظر العلمي في حقيقة الطلب الغيري والطلب التخيري، وإثبات أنهما من الطلب المقيد.

- الحالة الثانية: أن يكون المعنى متبادراً ومفروغاً عن فهمه من اللفظ، وإنما يقع البحث العلمي في تفسير هذه الدلالة؛ وهل هي تنشأ من الوضع، أو من قرينة الحكمة، أو من منشأ ثالث؟

ومثال ذلك: أنه لا إشكال في تبادر المطلق من اسم الجنس مع عدم ذكر القيد، ولكن يبحث في علم الأصول أن هذا هل هو من أجل وضع اللفظ للمطلق، أو من أجل دال آخر كقرينة الحكمة؟ وهذا بحث لا يكفي فيه مجرد الإحساس بالتبادر الساذج، بل لابد من جمع ظواهر عديدة ليستكشف من خلالها ملاك الدلالة.

- الحالة الثالثة: أن يكون المعنى متبادراً، ولكن يواجه ذلك شبهة تُعيق الأصولي عن الأخذ بتبادره ما لم يجد حلاً فنياً لتلك الشبهة.

ومثال ذلك: أن الجملة الشرطية تدلّ بالتبادر العرفي على المفهوم، ولكن في مقابل ذلك نحس أيضاً بأن الشرط فيها إذا لم يكن علّة وحيدة ومنحصرة للجزاء لا يكون استعمال أداة الشرط مجازاً، كاستعمال لفظ (الأسد) في الرجل الشجاع، ومن هنا يتحير الإنسان في كيفية التوفيق بين هذين الوجدانين، ويؤدي ذلك إلى الشك في الدلالة على المفهوم ما لم يتوصل إلى تفسير يوفق فيه بين الوجدانين.

وهناك أيضاً بعض الحالات الأخرى التي يجدي فيها البحث التحقيقي. وعلى هذا الأساس وبما ذكرنا من المنهج والأسلوب يتناول علم الأصول دراسة الدلالات المشتركة الآتية، ويبحثها لغوياً أو تحليلياً.

المعاني الحرفية:

المعنى الحرفي مصطلح أصولي تقدّم توضيحه في الحلقة السابقة^(١)، وقد وقع

(١) المعنى الحرفي - حسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله) - هو: مفهوم ربطتي غير استقلالي، لا يمكن لحاظه مستقلاً عن طرفيه، مثل: معاني الحروف، وهيئات الأفعال، وهيئات الجمل التركيبية.

البحث في تحديد المعاني الحرفية، إذ لوحظ منذ البدء أن الحرف يختلف عن الاسم المناظر له، كما مرّ بنا سابقاً، ففي تخريج ذلك وتحديد المعنى الحرفي وجد اتجاهان:

الاتجاه الأول: ما ذهب إليه صاحب الكفاية (رحمه الله) من: أن معنى الحرف هو نفس معنى الاسم الموازي له ذاتاً، وإنما يختلف عنه اختلافاً طارئاً وعرضياً، (من) و(الابتداء) يدلان على مفهوم واحد، وهذا المفهوم إذا لوحظ وجوده في الخارج فهو دائماً مرتبط بالمبتدئ والمبتدأ منه، إذ لا يمكن وقوع ابتداء في الخارج إلا وهو قائم ومرتبط بهذين الطرفين. وإذا لوحظ وجوده في الذهن فله نحوان من الوجود: فتارة يلحظ بما هو، ويسمى باللحاظ الاستقلالي، وأخرى يلحظ بما هو حالة قائمة بالطرفين مطابقاً لواقعه الخارجي، ويسمى باللحاظ الآلي، وكلمة (ابتداء) تدلّ عليه ملحوظاً بالنحو الأول، و(من) تدلّ عليه ملحوظاً باللحاظ الثاني^(١).

وهناك اتجاهان رئيسيان في تحديد حقيقة المعنى الحرفي:

الاتجاه الأول: للشيخ الآخوند (رحمه الله)، حيث يرى أن الوضع في الحروف عام والموضوع له عام والمستعمل فيه عام.

الثاني: للمحقق الشريف وتابعه عليه الأصوليون المتأخرون، الذي يذهب إلى أن الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص، والمستعمل فيه خاص.

(١) للآخوند (رحمه الله) دعويان: الأولى: أن معنى الحرف والاسم الموازي للحرف متحدان بالذات، والاختلاف باللحاظ، والثانية: أن اللحاظ الآلي ليس جزءاً لمعنى الحرف. وفي الدعوى الأولى يدعي الشيخ الآخوند (رحمه الله): أنه لا يوجد فارق ذاتي بين معنى الحرف والاسم الموازي له، فمعنى كلمة (من) هو نفس معنى البداية، الذي هو نفس معنى كلمة (الابتداء)، كما أن معنى كلمة (في) هو الظرفية، التي هي نفس معنى كلمة (الظرف). والفارق بين الحرف والاسم الموازي له يكون بلحاظ أمر عرضي، يتمثل في أن الذهن يلحظ الاسم بنحو استقلالي، ويلحظ الحرف بنحو آلي، وآلية اللحاظ أو استقلاليته لا يمكن أن تكون قيداً في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه، وتوضيح هذه النقطة مبني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: من المعروف في الفلسفة (أن كل ممكن زوج تركيبى من الوجود والماهية)، فعندما ننظر إلى الأمور الممكنة في الخارج كالمياه، والنبات، والحيوان، والتراب، والمعادن...، نرى أن هذه الأمور مشتركة في جهة واحدة هي وجودها الخارجي (العيني)، فالماء موجود في الخارج، وكذلك النبات موجود في الخارج، وهكذا بالنسبة للحيوان والتراب...، كما أن هذه الأمور تمتاز عن بعضها، فعينية المعدن الخارجي وجود للمعدن، وعينية الحيوان الخارجي وجود للحيوان، منتهى الأمر أن وجود هذا الشيء مغاير لوجود ذلك الشيء، وجهة الامتياز هذه بين الموجودات الخارجية العينية تسمى بـ (الماهيات). والعقل يدرك هذه الماهيات أو المعاني، وعندما يلاحظها بالنسبة لعالم الخارج والعين، يرى أنها على قسمين:

(أ) ماهيات مستقلة في وجودها بحيث إن لها وجوداً متميزاً ومغايراً لوجود الماهيات الأخرى، أي: إن هذه الماهيات سواء كانت من الجواهر أو الأعراض موجودة بشكل مستقل عن الوجودات الأخرى، فالمعدن - مثلاً - جوهر له وجود متميز ومغاير لبقية الماهيات، كما أن للنبات وجوداً متميزاً عن باقي الماهيات، بحيث يمكن أن يقال: إنها موجودة في الخارج، وهكذا في الأعراض، فالكم - مثلاً - الذي يتمثل في (الطول والعرض والعمق) له وجود مغاير لوجود الجسم، وإن كان وجود هذا العرض متوقف على الجسم، بحيث لا يمكن أن يوجد إلا فيه، ولكنه مع ذلك موجود متميز عن وجود بقية الأشياء، وهكذا بالنسبة للبياض والسواد، فلكل منهما وجود في الخارج متميز عن وجود بقية الأشياء، وإن كان وجودها يتحقق بواسطة الأجسام، ولا يمكن أن يكون مستقلاً بنفسه وحاله، فالأعراض بحاجة إلى موضوع يتحقق به وجودها.

(ب) ماهيات (معاني) غير مستقلة في وجودها، حيث يرى العقل أن هذه المعاني ليس لها وجود متميز ومغاير لوجود الماهيات الأخرى، مثل: معاني النسب، كالنسبة الظرفية في جملة: زيد في الدار، والكتاب في المكتبة، والطالب في المدرسة، والراكب في السيارة، فالنسبة بين زيد والدار تسمى بالنسبة الظرفية، وكذلك النسبة بين الكتاب والمكتبة تسمى بالنسبة الظرفية، وكذلك الأمر في

باللحاظ، بل تُلاحظ تبعاً لللحاظ الصورة، فتكون ملحوظة باللحاظ الآلي، هذا في الجوهر.

وكذلك الأمر في الأعراض، فالإنسان قد يسمع صوتاً يتزامن مع صوت صديق له، فهذا الصوت يلحظ بلحاظ آلي، لأنه يحسّ به الإنسان دون قصد سماعه، بل المقصود هو سماع صوت الصديق الذي يسمع بشكل استقلالي، ولذلك فالإنسان عند سماعه للصوت بشكل آلي يكون غافلاً عما يقوله هذا الشخص، لأن كل التفاته وتوجهه إلى صوت الصديق الملحوظ بلحاظ استقلالي.

ونفس الكلام المتقدم يأتي في النسب، فالنسبة الظرفية في (زيد في الدار) موجودة بوجود الطرفين، وليس لها وجود مستقل وحالها، فالذهن يتصور زيد حال كونه في الدار، أي: يتخيله منضمّاً إلى الدار، فتكون النسبة بين صورة زيد وصورة الدار موجودة في الذهن كما هي في الخارج، حيث يكون زيد في الخارج في حالة انضمام إلى الدار، فالنسبة الظرفية بين الصورتين الذهنيّتين لوحظت بلحاظ آلي، أي: إنها لوحظت بما هي حالة بين طرفين ينضم أحدهما إلى الآخر، فليس للظرفية صورة مستقلة ومتميزة عن صورة زيد وصورة الدار. وهكذا في مثال (الطالب في المدرسة)، فإذا تخيلت الطالب في المدرسة، تتصور النسبة الظرفية بين صورة الطالب وصورة المدرسة، فتتخيل الطالب حال كونه في المدرسة، فتكون النسبة الظرفية ملحوظة بما هي حالة بين الطرفين، ولا تلاحظ بلحاظ استقلالي، وهكذا - أيضاً - في مثال (الكتاب في المكتبة)، حيث تلاحظ الظرفية بما هي حالة بين صورة الكتاب وصورة المكتبة، فتلاحظ هذه الظرفية بالتبع للحواس الصورتين.

وقد تلاحظ النسبة الظرفية بلحاظ استقلالي عن الطرفين، كما لو كنت تريد الإخبار أن زيداً موجود في الدار في ساعة معينة، فتقول - مثلاً - ظرفية الدار لزيد عند الساعة التاسعة، فظرفية الدار لزيد لوحظت بلحاظ استقلالي للإخبار عنها، أي: إنها هي المقصودة باللحاظ، وأما الطرفان فملحوظان بلحاظ آلي، ولذلك أصبح هذان الطرفان قيدين للظرفية.

إذن: فعلى أساس المقدمة الأولى: العقل يدرك جهة مشتركة بين النسب

فالفارق بين مدلولي الكلمتين في نوع اللحاظ مع وحدة ذات المعنى الملحوظ فيهما معاً. إلا إن هذا لا يعني أن اللحاظ الاستقلالي أو الآلي مقوم للمعنى الموضوع له أو المستعمل فيه وقيد فيه؛ لأن ذلك يجعل المعنى أمراً ذهنياً غير قابل للانطباق على الخارج^(١)، وإنما يؤخذ نحو اللحاظ قيماً لنفس العلاقة الوضعية

الخارجية التي وجودها في الخارج في الطرفين، أي: إن العقل يدرك نسخاً واحداً من هذه النسب الخارجية، وهذه الجهة المشتركة - على أساس المقدمة الثانية - تلحظ - تارة - كما هي في الخارج بين طرفين، فيكون لحاظها آلياً، وحينئذ تكون (معنى حرفياً)، وتارة أخرى تلحظ لحالها كي يحكم عليها، فيكون لحاظها استقلالياً، وحينئذ تكون (معنى اسمياً). فسنخ واحد يمثل معنى الحرف ومعنى الاسم الموازي له، والفرق بينهما في نحو اللحاظ.

وبهذا تتضح دعوى الآخوند (رحمه الله) الأولى بأن: معنى الحرف متحد ذاتاً مع معنى الاسم الموازي له، والفرق بينهما في اللحاظ الذي هو أمر عرضي.

(١) تتركز دعوى الشيخ الآخوند في المقام على محاولة إثبات أن الوضع في الحروف عام والموضوع له عام والمستعمل فيه عام، وقد تقدم في النقطة الأولى أن لكلمة (من) وكلمة (الابتداء) معنى واحد، هو بداية الشيء بالنسبة إلى شيء آخر، كبداية السير بالنسبة للبصرة في مثل: (سرت من البصرة)، وهذا المعنى الواحد معنى كلي، ولا يوجد ما يوجب جزئية هذا المعنى، وهي الدعوى الثانية.

وتوضيح هذه الدعوى يتوقف على مقدمة وهي: أن (الشيء ما لم يوجد لا يتشخص)، فالوجود هو السبب في تشخص وجزئية الشيء، فإذا فرضنا أن معنى الابتداء هو بداية الشيء بالنسبة إلى شيء آخر، كبداية السير بالنسبة إلى البصرة، وبداية القراءة بالنسبة لفصل معين من الكتاب، وهذا القدر المشترك (المعنى) يدركه العقل، ولكنه لا يصير جزئياً ما لم ينظم إليه وجود ما، لأن سبب الجزئية والتشخص هو الوجود، فيكون هذا المعنى عاماً.

ومن هنا يستنتج الآخوند (رحمه الله): أنه إذا كان المعنى عاماً، فالواضع حين الوضع يتصور هذا المعنى العام، ويضع اللفظ له، والمستعمل يستعمله فيه، فيكون الوضع عام، والموضوع له عام، والمستعمل فيه عام، ولا يكون هذا المعنى جزئياً إلا

بانضمام الوجود إليه، وهذا النحو من الوجود الذي يتشخص بواسطته المفهوم الكلي، إما أن يكون خارجياً أو ذهنياً، فالإنسان الذي هو مفهوم كلي لا يكون جزئياً إلا بالوجود الذهني أو الخارجي، وكذلك معنى (البداية) كلي ويكون جزئياً بانضمام الوجود إليه. فإذا كان هذا الوجود خارجياً، فمعنى البداية في مثل: سرت من البصرة، يكون جزئياً بسبب الوجود الخارجي، أي: تحقق البداية في الخارج.

وهذا الفرض حسب رأي الآخوند (رحمه الله) باطل، لأن كلمة (من) تستعمل في كثير من الأحيان في معنى كلي، فيما إذا وقعت هذه الكلمة في سياق جملة طلبية، مثل: سرت من البصرة، فكلمة (من) في هذه الحالة استعملت في بداية السير من البصرة، وهذه البداية تكون بنحو كلي، لأن المكلف إذا ابتدأ سيره من أي نقطة من نقاط البصرة يعتبر ممثلاً، وهذا يعني أن بداية السير بالنسبة إلى البصرة معنى كلي يمكن انطباقه على أي نقطة لبداية السير، سواء كان من جنوب البصرة أو شرقها أو شمالها أو مركزها...، وهكذا إذا كان الحرف واقعاً في سياق جملة خبرية في زمن المستقبل، مثل: أسير من البصرة، فبداية السير من البصرة معنى كلي يمكن أن ينطبق على أي نقطة من نقاط البصرة. ولهذا فلا يمكن أن يكون الوجود الخارجي سبباً لجزئية المعنى الحرفي.

أما إذا كان الوجود الذهني (اللاحاظ) هو السبب في جزئية وتشخص المعنى، أي: أن هذا المعنى يكون جزئياً نتيجة وجوده الذهني. فهذا الفرض باطل أيضاً لعدة وجوه ذكرها الآخوند (رحمه الله).

الوجه الأول: أن استعمال اللفظ في المعنى مشروط بلحاظ كل من اللفظ والمعنى، فيكون اللاحاظ شرطاً في الاستعمال. وبعد أن فرضنا أن اللاحاظ الذي هو وجود ذهني أصبح سبباً لجزئية معنى الحرف، فيكون معنى الحرف مركباً من جزئين: المعنى، واللاحاظ، وهنا نتساءل هل أن هذا اللاحاظ الذي هو جزء المستعمل فيه هو نفسه شرط للاستعمال أم غيره؟

فإن كان غيره فيكون لدينا للاحاظان:

الأول: هو اللحاظ الذي يكون شرطاً في الاستعمال، لأن اللحاظ كما يتعلق باللفظ يتعلق بالمعنى.

الثاني: هو اللحاظ الذي يكون جزء المعنى، حيث إن المعنى مركب من معنى (البداية)، ومن اللحاظ.

وهذا خلاف الوجدان، لأنه عند استعمال الحرف في معنى (البداية) في مثل: سرت من البصرة، لا يوجد في الذهن لحاظان: يتعلق أحدهما بمعنى البداية، ويكون سبباً لجزئية المعنى، ويتعلق اللحاظ الآخر بالمركب من معنى البداية واللحاظ.

وأما إذا قلنا إن لحاظاً واحداً يكون جزء المعنى المستعمل فيه، ويكون - في نفس الوقت - شرطاً للاستعمال، فهذا يستلزم الدور، لأن اللحاظ الذي هو شرط للاستعمال، ويتعلق بالمستعمل فيه يكون متأخراً عن المستعمل فيه، والمستعمل فيه المركب من المعنى واللحاظ متقدم بالطبع على اللحاظ، فيكون اللحاظ متوقفاً على المستعمل فيه، والمستعمل فيه المركب يتوقف على اللحاظ توقف الكل على الجزء، فاللحاظ متأخر (لأنه شرط الاستعمال)، كما يكون متقدماً (لأنه جزء المستعمل فيه)، فملاك الدور موجود هنا، وهو تقدم المتأخر.

الوجه الثاني: إنه إذا كانت جزئية المعنى الحرفي (البداية) ناتجة عن اللحاظ، أي: أن الوجود الذهني يكون قيداً للمعنى، فإن من غير الممكن تحقق هذا المعنى في الخارج، فلو قال المولى: سر من البصرة، فهذا يعني أن بداية المسير مقيدة باللحاظ، ولذلك فمن غير الممكن تحقق بداية المسير في الخارج، لأنها مقيدة بأمر ذهني - وهو اللحاظ - والأمر الذهني لا يوجد في الخارج، فالمكلف لا يمكنه امتثال هذا الأمر المولوي. إلا أن يقال إنه يمكن الامتثال بعد تجريد المستعمل فيه (معنى البداية) من اللحاظ، فيستعمل لفظ (من) في معنى البداية فقط بالرغم من أنه مركب من المعنى واللحاظ، وهذا يعني أن لفظ (من) استعمال بمعنى البداية على نحو المجاز.

ويجيب الشيخ الآخوند (رحمه الله) عن هذا بأنه: ومن المعلوم في الاستعمالات

المجازية أنه لا بد من لحاظ العلاقة بين المعنى المستعمل فيه اللفظ على نحو المجاز (وهو معنى البداية بدون قيد اللحاظ)، وبين المعنى الحقيقي المركب من البداية واللحاظ. والحال أنه في استعمال الحروف في معانيها لا تلحظ هذه العلاقة بين الجزء وهو معنى البداية، وبين الكل المتمثل في المعنى الحقيقي الموضوع له الذي يكون مركباً من معنى البداية واللحاظ^(٥).

الوجه الثالث: يرى الشيخ الآخوند (رحمه الله): أنه إذا كان سبب جزئية المعنى الحرفي هو اللحاظ الآلي للمعنى الحرفي، فهل وصف الآلية هو السبب في الجزئية والتشخيص للمعنى، أو أن نفس اللحاظ هو السبب في ذلك؟ ومن الواضح أن وصف الآلية ليس له دخل في جزئية المعنى، بل إن نفس اللحاظ هو السبب في ذلك، وإذا كان اللحاظ هو سبب جزئية المعنى الحرفي، فنفس هذا اللحاظ موجود في المعنى الاسمي للفظ الابتداء الذي هو بمعنى (البداية)، وإن كان نحو اللحاظ يختلف فهو يلحظ بلحاظ استقلالي، إلا أن هذا الوصف ليس مؤثراً في جزئية المعنى كما تقدم، فيكون المعنى الاسمي الملحوظ باللحاظ الاستقلالي جزئياً أيضاً، لأن جزئية كل من المعنى الحرفي والاسمي ناتجة من نفس اللحاظ، وهذا يعني أن الموضوع له في الاسم الموازي للحرف جزئي أيضاً.

وهذا باطل، لأنه من المسلم أن المعنى الموضوع له في الاسم الموازي للحرف يكون عاماً كلياً، ولما كان معنى الحرف هو نفس معنى الاسم ذاتاً، فيكون المعنى في الحرف كلي كذلك.

والشيخ الآخوند (رحمه الله) صبَّ كل جهده في البرهنة على هذه النقطة، دون البرهنة على الدعوى الأولى التي يبنى عليها برهانه في الدعوى الثانية، وإذا كان المبنى خاطئاً فما حال البناء!

(٥) السيد الشهيد (رحمه الله) لم يذكر إلا الشق الأول لهذا الوجه، الذي يتلخص في أن جزئية المعنى الحرفي إذا كانت ناتجة عن تقييد المعنى بأمر ذهني، فإن المكلف لا يمكنه أن يمثل تكليف المولى الذي أخذ المعنى الحرفي قيداً فيه كما لو قال: سر من البصرة، لأن المعنى الحرفي مقيد باللحاظ، واللحاظ أمر ذهني لا يمكن تحققه في الخارج.

المجمولة للواضع، فاستعمال الحرف في الابتداء حالة اللحاظ الاستقلالي استعمال في معنى بلا وضع؛ لأن وضعه له مقيد بغير هذه الحالة، لا استعمال في غير ما وضع له^(١).

(١) يشير السيد الشهيد (رحمه الله) إلى دفع الآخوند (رحمه الله) لما أشكل به على الدعوى الأولى، والإشكال هو أنه إذا كان معنى الحرف هو نفس معنى الاسم الموازي له ذاتاً، والاختلاف بينهما بأمر عرضي هو نحو اللحاظ، فإذا لوحظ هذا المعنى بلحاظ آلي كان موضوعاً للحرف، وإذا لوحظ لحاظاً استقلالياً كان نفس هذا المعنى موضوعاً للاسم، فهذا يستلزم الترادف، ومقتضى الترادف: أن كل من اللفظين المترادفين يمكن أن يستعمل بدل الآخر، فإذا قلت: سرت من البصرة، وكان لفظ (من) و(الابتداء) مترادفين، فهذا يعني أنه يجوز أن تقول: سرت ابتداء البصرة. وهكذا لا بد أن يصح إبدال الحرف مكان الاسم، فكما تقول: ابتداء السير كان سريعاً، فيصح أن تقول: من السير كان سريعاً. والحال أن هذا الاستعمال غير جائز على نحو الحقيقة، ولا المجاز.

ويجب الآخوند (رحمه الله) عن هذا: بأنه صحيح أن (من) في مثل: سرت من البصرة، وضعت لبداية السير غير المقيد باللحاظ، ولكن اللحاظ قيد في العلة الوضعية بين اللفظ ومعنى البداية وهذه العلة تكون مقيدة باللحاظ الآلي، فكأنما قال الواضع: وضعت كلمة (من) لمعنى البداية، وهذا الوضع مشروط بأن يلحظ المعنى لحاظاً آلياً، فيكون وضع اللفظ للمعنى الموضوع له من قبيل القضايا الحينية، أي: إن (من) موضوع لمعنى البداية حينما يلحظ لحاظاً آلياً، دون أن يكون هذا اللحاظ قيداً للمعنى الموضوع له، فإذا لم يلحظ المعنى لحاظاً آلياً بل يلحظ لحاظاً استقلالياً، فلا تكون ثمة علة وضعية بين (من) ومعنى (البداية). وهكذا في وضع الاسم المتمثل في لفظ (الابتداء) لمعنى (البداية)، حيث يكون هذا الوضع مشروطاً بأن يلحظ المعنى لحاظاً استقلالياً، فإذا لم يلحظ المعنى بهذا النحو من اللحاظ، كما لو استعمل لفظ (الابتداء) في معنى (البداية) الملحوظ باللحاظ الآلي، فلا يكون استعمالاً للفظ بنحو الحقيقة، بسبب انتفاء العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى.

ولذلك فلا يمكن إبدال لفظ (من) بلفظ (الابتداء) في مثل: سرت من البصرة،

والإتجاه الثاني: ما ذهب إليه مشهور المحققين بعد صاحب الكفاية، من أن المعنى الحرفي والمعنى الاسمي متباينان ذاتاً، وليس الفرق بينهما باختلاف كيفية اللحاظ فقط، بل إن الاختلاف في كيفية اللحاظ ناتج عن الاختلاف الذاتي بين المعنيين، على ما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى^(١).

برغم أنها موضوعة لمعنى (البداية)، لأن العلة الوضعية بين (من) وبداية السير مشروطة بأن يلحظ المعنى بلحاظ آلي، فإذا استعملت كلمة (الابتداء) فإن معنى البداية يكون ملحوظاً بلحاظ استقلالي، وهذا يعني عدم وجود علة وضعية بين كلمة (الابتداء) ومعنى (البداية) الملحوظ بلحاظ آلي، ولهذا فلا يجوز استعمالها بدل (من) على نحو الحقيقة.

وهكذا في طرف الاسم، فلا يمكن إبدال لفظ (الابتداء) بلفظ (من)، في مثل: ابتداء السير كان سريعاً، حيث لا يجوز أن يقال: من السير كان سريعاً، لأن العلة الوضعية بين (من) و(البداية) الملحوظة بلحاظ استقلالي غير موجودة، فالعلة الوضعية بينهما تكون موجودة إذا لوحظ المعنى بنحو آلي، ولهذا فلا يستعمل الحرف استعمالاً حقيقياً بدل الاسم. أما لماذا لا يمكن استعمال الحرف بدل الاسم، أو الاسم بدل الحرف استعمالاً مجازياً؟

فأجيب عن هذا السؤال: بأنه من المعروف في علوم البلاغة اشتراط وجود علاقة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي في الاستعمالات المجازية للألفاظ، وهذه العلاقة تكون متفرعة على المغايرة بين المعنيين، والذهن عند وجود قرينة صارفة ينتقل إلى المعنى المجازي بسبب هذه العلاقة، لأن دلالة اللفظ على المعنى المجازي كالدلالة الالتزامية، وأما عند استعمال الحرف بدل الاسم الموازي له أو بالعكس، فالمغايرة غير موجودة بين معنى البداية الموضوع له الحرف ومعناها الموضوع له الاسم، فالمعنى في كل منهما واحد، والمغايرة بينهما فقط في تقييد العلاقة الوضعية لكل واحد منهما بنحو من اللحاظ يغير اللحاظ الآخر، إلا أنها ليست مغايرة في المعنى، ولهذا فلا يمكن استعمال الحرف أو الاسم أحدهما بدل الآخر على نحو المجاز.

(١) السيد الشهيد (رحمه الله) وبعد بيان الاتجاه الأول، يذكر الاتجاه الآخر

أما الاتجاه الأول فيرد عليه: أن البرهان قائم على التغير السنخي والذاتي بين معاني الحروف ومعاني الأسماء، وملخصه: أنه لا إشكال في أن الصورة الذهنية التي تدلّ عليها جملة (سار زيد من البصرة إلى الكوفة) مترابطة، بمعنى أنها تشتمل على معاني مرتبطة بعضها ببعض، فلا بدّ من افتراض معاني رابطة فيها لإيجاد الربط بين (السير) و(زيد) و(البصرة) و(الكوفة)^(١).

الذي يذهب إلى أن التغير بين معاني الأسماء ومعاني الحروف ليس بأمر عرضي هو (نحو اللحاظ) كما يفترض الاتجاه الأول، بل هما متغايران بأمر ذاتي هو خصيصة الربط بين الطرفين التي هي ذات المعاني الحرفية، وهذا ما يميزها عن المعاني الاسمية التي لها ذات بقطع النظر عن وجود الطرفين.

(١) ويتمثل ردّ المصنف (رحمه الله) على ما ذهب إليه الآخوند (رحمه الله) بأنه عندما نتصور مفاد جملة: سار زيد من البصرة إلى الكوفة، فهنا توجد عدة معاني مرتبطة ببعضها: فالسير مرتبط بزيد، كما إن السير مرتبط بالبصرة، وكذلك هو مرتبط بالكوفة، وهذا الارتباط بين هذه المعاني يكون ناشئاً من وجود رابط معين، وهذا الرابط ليس شيئاً ثبت له الربط، بل لا بد أن يكون وجوده هو عين الربط، لأنه قد تقرر في الفلسفة: (أن كل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات)، فإذا كانت المدهنية - مثلاً - وصفاً للخشب، فمدهنية الخشب وصف عرضي للخشب، ولا بد لهذا الوصف أن ينتهي إلى أمر يكون الوصف ذاتياً له وهو الدهن، فالخشب أصبح مدهناً بسبب الدهن. وأيضاً رطوبة الثوب، حيث إن الرطوبة وصف عرضي للثوب، ولا بد أن ترجع إلى شيء تكون الرطوبة ذاتية له وهو الماء، فالرطوبة وصف ذاتي للماء، فمدهنية الخشب ورطوبة الثوب أمور عرضية انتهت إلى أمور ذاتية، وهكذا، فالربط بين السير وزيد والسير والبصرة والسير والكوفة، لا يمكن أن يكون شيئاً ثبت له الربط، بل لا بد أن ينتهي إلى شيء يكون هو نفس الربط، وإذا كانت حقيقة هذا المعنى هي الربط، فلا يمكن أن يتصور هذا الربط بين المعاني في الذهن مستقلاً عن الطرفين، كما أنه لا يمكن أن يحصل في الخارج متميزاً عن الطرفين، بل إنه متقوم بهما، فالمعاني ترتبط ببعضها في الذهن عن طريق هذا المعنى الربطي المدلول للحرف. أما المعاني الاسمية في حد ذاتها شيء فيمكن للذهن أن يتصور كل معنى من

وهذه المعاني الرابطة إن كانت صفة الربط عرضية لها وطارئة فلا بد أن تكون هذه الصفة مستمدة من غيرها؛ لأن كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، وبهذا

تلك المعاني بقطع النظر عن المعاني الأخرى، فمعاني الأسماء تُتصوّر بنفسها دون أن تكون مفتقرة إلى غيرها في ذلك، خلافاً للمعاني الحرفية التي لا يمكن أن تُتصور بنفسها بحيث يكون لها وجود متميز في عالم الذهن، بل تُتصور فقط ضمن الأطراف التي يتم الربط بينها، ولو أمكن لحاظ هذه المعاني مستقلة وبقطع النظر عن طرفيها، فإنها تكون معانٍ اسميةً ليس الربط ذاتياً لها. فمفهوم الربط يحمل على نفسه ويكون ربطاً بالحمل الأولي الذاتي^(*)، وهذا المفهوم لا يحمل على نفسه ويكون ربطاً بالحمل الشائع الصناعي^(**). فحقيقة الربط في الذهن التي يحمل مفهوم الربط عليها بالحمل الشائع الصناعي هي معنى الحرف.

وكلام الآخوند (رحمه الله) السابق - أن الحرف متحد ذاتاً مع معنى الاسم الموازي له، ولا يختلف عنه إلا في نحو اللحاظ - يعني أن هناك ذاتاً تمثل الجهة المشتركة والقدر الجامع بين النسب الخارجية، هذه الذات تلاحظ مرة بلحاظ آلي، وتلاحظ أخرى بلحاظ استقلالي، أي: إن هناك معنى يلاحظ حالة وربطاً بين الأطراف، فهو شيء ثبت له الربط، وحينئذ يكون معنى حرفياً، وأخرى يلاحظ بما هو، وحينئذ يكون معنى اسمياً. وهذا غير معقول، لأن كل ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات فحقيقة النسبة أنها تقوم بالربط بين الصورتين في عالم الذهن، ومع فرض أن معنى الحرف هو عين الربط، فلا يمكن أن يكون معنى الحرف شيئاً في نفسه.

وهذا الكلام للشهيد الصدر (رحمه الله) هو كلام مشهور المحققين من أن معنى الحرف مختلف ذاتاً وسنخاً عن معنى الاسم الموازي له، وتوضيح كلام المشهور يتم من خلال مراحل ثلاث سيأتي بيانها.

(*) يكون الحمل ذاتياً أولياً، إذا كان المقصود هو إثبات الاتحاد بين الموضوع والمحمول في عالم الذهن، كأنه يراد أن يقال: إن الموضوع والمحمول مفهوم واحد، وهذا متداول في باب التعريفات.

(**) يكون الحمل شائعاً صناعياً، إذا كان المقصود هو إثبات الاتحاد بين الموضوع والمحمول في عالم الخارج لا في عالم الذهن.

نتهي إلى معاني يكون الربط ذاتياً لها، وليس شيء من المعاني الاسمية يكون الربط ذاتياً له؛ لأن ما كان الربط ذاتياً ومقوماً له - وبعبارة أخرى عين حقيقته - يستحيل تصوّره مجرداً عن طرفيه؛ لأنه مساوق لتجرّده عن الربط، وهو خلف ذاته له.

وكلّ مفهوم اسمي قابل لأن يُتصوّر بنفسه مجرداً عن أي ضميمة، وهذا يثبت أنّ المفاهيم الاسمية غير تلك المعاني التي يكون الربط ذاتياً لها، وهذه المعاني هي مداليل الحروف، إذ لا يوجد ما يدلّ على تلك المعاني بعد استثناء الأسماء إلا الحروف.

وحتى نفس مفهوم النسبة ومفهوم الربط المدلول عليهما بكلمتي (النسبة) و(الربط) ليسا من المعاني الحرفية، بل من المعاني الاسمية؛ لإمكان تصوّرهما بدون أطراف، وهذا يعني أنّهما ليسا نسبةً وربطاً بالحمل الشائع وإن كانا كذلك بالحمل الأولي. وقد مرّ عليك في المنطق أنّ الشيء يصدق على نفسه بالحمل الأولي، ولكن قد لا يصدق على نفسه بالحمل الشائع، كالجزئي فإنه جزئي بالحمل الأولي، ولكنه كليّ بالحمل الشائع.

وهذا البيان كما يطلّ الاتجاه الأول يرهن على صحة الاتجاه الثاني إجمالاً، وتوضيح الكلام في تفصيلات الاتجاه الثاني يقع في عدة مراحل:
المرحلة الأولى: أنا حين نواجه ناراً في الموقد - مثلاً - نتزع في الذهن عدّة مفاهيم^(١):

(١) وفي هذه المرحلة نريد أن نثبت أن معنى الحرف يختلف ذاتاً عن معنى الاسم الموازي له، وبيان هذا يتوقف على مقدمتين:

المقدمة الأولى: من المعروف في الفلسفة أن ماهية الموجودة في الذهن تتحد مع الموجود في الخارج، فمثلاً: معنى الإنسان هو الحيوان الناطق، وماهية الإنسان الموجودة في الذهن تتحد مع الإنسان الموجود في الخارج، الذي قد يتمثل في زيد وبكر وخالد وعمر وعلي...، وهذا ما يعبر عنه بـ(الاتحاد الماهوي)، وتوضيحه: أن ماهية الإنسان - وهي الحيوان الناطق - الموجودة في الذهن يحللها العقل إلى حشيتين:

الأولى: هي نفس هذا المعنى، أو الذات التي تعتبر محتوى الوجود الذهني.
الثانية: أن لهذا المعنى وجوداً في الذهن. وهناك حيثيات أخرى لا تتعلق
بموضوع بحثنا.

والمعنى من الحيثية الأولى يحمل على مصاديقه الموجودة في الخارج بالحمل
الشائع الصناعي، فيقال: زيد حيوان ناطق، وبكر حيوان ناطق، كما أن نفس هذا
المعنى يحمل على نفسه بالحمل الذاتي الأولي، وبهذا يتضح معنى الاتحاد الماهوي،
فهو اتحاد ما هو موجود في الذهن مع ما هو موجود في الخارج من ناحية الماهية،
أي: أن الماهية من حيث نفسها تحمل على نفسها بالحمل الأولي، وتحمل على
مصاديقها الخارجية بالحمل الشائع الصناعي.

ونفس هذا المعنى من حيثية أنه موجود في الذهن لا يحمل على نفسه بالحمل
الشائع الصناعي، فمعنى الحيوان الناطق من حيث وجوده في الذهن لا يحمل عليه
الحيوان الناطق بالحمل الشائع الصناعي، فلا يصح أن معنى الحيوان الناطق الموجود
في الذهن هو حيوان ناطق، بل إن ماهية أخرى - حسب قول المشهور - تتمثل في
الكيف النفساني هي التي تحمل عليه، فالحيوان الناطق من حيث إنه موجود في
الذهن يكون مصداقاً للكيف النفساني. وبتعبير آخر: إن معنى الحيوان الناطق من
جهة وجوده في الذهن يكون حقيقة لماهية أخرى هي الكيف النفساني.

المقدمة الثانية: أُصطلح في الفلسفة القديمة (إن الحقيقة هي عبارة عن الماهية
المقيدة بالوجود الخارجي)، فالماهية عندما تتصف بالوجود الخارجي تترتب عليها
آثارها الخاصة، فماهية النار المقيدة بالوجود الخارجي هي التي تترتب عليها آثار النار
من الحرارة والإحراق، والإنسان عندما يتحقق وجوده في الخارج بوجود زيد
وبكر... تترتب على ماهيته آثارها الخاصة من التفكير والمشى والتنفس...، وبتعبير
آخر: أن مصطلح الحقيقة يطلق على الوجود الخارجي للماهية، وبحسب هذا
الوجود الخارجي تترتب الآثار على تلك الماهية.

وبعد هاتين المقدمتين، يذكر السيد الشهيد (رحمه الله) إن عدة أمور أو صور
تحضر إلى الذهن عند ملاحظة النار في الموقد، هي:

الأول: معنى النار. الثاني: معنى الموقد. الثالث: الارتباط والعلاقة الخاصة بين النار والموقد كما هي في الخارج، وليس مفهوم الربط.

ولكن ما هي الغاية من إحضار هذه الأمور أو الأشياء في الذهن؟ فبالنسبة لمفهوم النار ومفهوم الموقد الغاية من إحضارهما في عالم الذهن هي التمكن من الحكم على الوجود الخارجي للنار والحكم على الوجود الخارجي للموقد، حيث تقدم على أساس المقدمة الأولى أن المعنى الموجود في الذهن يحمل على مصاديقه الخارجية بالحمل الشائع الصناعي ويحمل على نفسه بالحمل الأولي الذاتي، فالمعنى الموجود في الذهن والمصداق الخارجي متحدان في الماهية، ولذلك فعندما يحمل المحمول على المعنى الذهني فإن هذا المحمول يسري إلى المصاديق الخارجية، لأن المعنى يحمل على مصاديقه الخارجية بالحمل الشائع الصناعي، ولذلك فعند وصف معنى النار الموجود في الذهن بأنها في الموقد، هذا الوصف (الحكم) يتعلق بالنار الخارجية، لأن النار تحمل على نفسها بالحمل الأولي الذاتي، وتحمل على مصاديقها بالحمل الشائع الصناعي، وليس الغرض من إحضار مفهوم النار هو إحضار حقيقة النار، لأن حقيقة النار هي النار الموجودة في الخارج، كما تقدم في المقدمة الثانية، وهذا الوجود الحقيقي هو الذي تترتب عليه الآثار الخارجية للنار، كالحرارة والإحراق، وأما التمكن من إصدار الحكم على النار الخارجية فلا يتوقف على إحضار حقيقة النار، بل يتوقف على إحضار مفهوم النار، وبسبب الاتحاد الماهوي بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، يسري الحكم من النار في الذهن إلى النار في الخارج.

أما الغرض من إحضار الأمر الثالث المتمثل في الارتباط والاتصال بين النار والموقد، فهو ليس التمكن من الحكم على الأمر الخارجي، بل الغرض منه هو حصول الربط بين الطرفين الموجودين في الذهن، وهذا يتحقق بإحضار حقيقة الربط والاتصال، لا بإحضار مفهوم الربط، لأن مفهوم الربط مفهوم استقلالي أي: أنه معنى متميز عن المعاني الأخرى يمكن تصوره بقطع النظر عن الطرفين، وهذا ما يسمى في الفلسفة بـ (التقرر الماهوي)، أي: إن الماهية بحد ذاتها شيء بغض النظر عن وجودها في الذهن أو في الخارج، ومثل هذا التقرر غير متحقق في المعنى

الأول: مفهوم بإزاء (النار).

والثاني: مفهوم بإزاء (الموقد).

والثالث: مفهوم بإزاء (العلاقة والنسبة الخاصة القائمة بين النار والموقد)^(١).

غير أنّ الغرض من إحضار مفهومي النار والموقد في الذهن التمكن بتوسط هذه المفاهيم من الحكم على النار والموقد الخارجيين، وليس الغرض إيجاد خصائص حقيقة النار في الذهن. وواضح أنه يكفي لتوفير الغرض الذي ذكرناه أن يكون الحاصل في الذهن ناراً بالنظر التصوري وبالحمل الأولي، لما تقدّم منا سابقاً. في البحث عن القضايا الحقيقية والخارجية - من كفاية ذلك في إصدار الحكم على الخارج.

وأما الغرض من إحضار المفهوم الثالث الذي هو بإزاء النسبة الخارجية والربط المخصوص بين النار والموقد فهو الحصول على حقيقة النسبة والربط؛ لكي يحصل الارتباط حقيقةً بين المفاهيم في الذهن. ولا يكفي أن يكون المفهوم المنتزِع بإزاء

الحرفي، حيث إن حقيقته هي عين الربط بين الطرفين، فالربط الذهني بين صورة الموضوع وصورة المحمول لا يحصل إلا بحضور حقيقة الربط بالحمل الشائع الصناعي لا بالحمل الأولي، لأن حضوره بالحمل الأولي معناه إنه معنى اسمي استقلالي، والمفروض إنه عين الربط بين الطرفين.

ومن هذا الكلام يتضح الفارق الذاتي بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي بأن معنى الاسم ذات في الذهن بقطع النظر عن الوجود الذهني والوجود الخارجي. أما معنى الحرف فليس له ذات بهذا المعنى، بل هو حقيقة الربط بين الطرفين في الذهن. في حين يرى الشيخ الآخوند (رحمه الله) أن هناك معنى واحد لكل من الاسم والحرف، يلحظ مرة لحاظاً آلياً وحالة بين الطرفين، وأخرى يلحظ لحاظاً استقلالياً، وحاله، وعلى قول الآخوند (رحمه الله) فإن الربط والاتصال لا يكون من ذاتيات المعنى الحرفي، بل إنه يكون شيئاً عرض على المعنى الحرفي.

(١) والتعبير عن المعنى الحرفي بالمفهوم غير دقيق، لأن المعنى الحرفي الذي يتحقق به الربط والاتصال ليس من قبيل المفاهيم التي يمكن تصورها في الذهن بصورة مستقلة، بل هو من قبيل الأمور الواقعية، التي هي عين الربط والاتصال بين المفاهيم الذهنية المنتزعة من الواقع.

النسبة نسبةً بالنظر التصوري والحمل الأولي - أي: مفهوم النسبة - . وليس كذلك بالحمل الشائع والنظر التصديقي، إذ لا يتم حينئذٍ ربط بين المفاهيم ذهنياً.

وبذلك يتضح أول فرقٍ أساسيٍّ بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، وهو أن الأول سنخ مفهوم يحصل الغرض من إحضاره في الذهن بأن يكون عين الحقيقة بالنظر التصوري، والثاني سنخ مفهوم لا يحصل الغرض من إحضاره في الذهن إلا بأن يكون عين حقيقته بالنظر التصديقي.

وهذا معنى عميق لإيجادية المعاني الحرفية، بأن يراد بإيجادية المعنى الحرفي كونه عين حقيقة نفسه، لا مجرد عنوان ومفهوم يُرى الحقيقة تصوراً ويغايرها حقيقة، والأنسب أن تحمل إيجادية المعاني الحرفية التي قال بها المحقق النائيني على هذا المعنى، لا على ما تقدّم في الحلقة السابقة من أنها بمعنى إيجاد الربط الكلامي^(١).

(١) فما ذكره السيد الشهيد (رحمه الله) من تحليل حقيقة المعنى الحرفي حسب الاتجاه المشهور يمكن حمل رأي المحقق النائيني (رحمه الله) بإيجادية المعنى الحرفي عليه، حيث إن معنى الحرف ليس شيئاً في حد ذاته ويكون حاكياً عن واقع الربط، بل هو واقع الربط والاتصال بين الطرفين في الذهن، فلا يمكن تصورهما بقطع النظر عنهما. خلافاً للمعنى الاسمي الذي يمكن للذهن تصوره بقطع النظر عن وجوده في وعاء الذهن أو الخارج.

وهذا التفسير لإيجادية المعنى الحرفي وإخطارية المعنى الاسمي يختلف عن التفسير المعروف بين تلامذة الشيخ النائيني (رحمه الله)، حيث إن المعنى الاسمي في نظرهم هو: ما كان شيئاً في حد ذاته في الذهن بقطع النظر عن وجوده في الذهن أو الخارج، والاسم يكون حاكياً وكاشفاً عن هذا المعنى، كما في لفظ (النار) و(الموقد)، في حين أن الحرف يُوجد الربط بين هذه المعاني: (معنى النار، ومعنى الموقد) في جملة: النار في الموقد، في مرحلة الاستعمال، فلا يوجد هناك معنى بقطع النظر عن الكلام يكون الحرف كاشفاً عنه، ولكن عندما يأتي المتكلم بالحرف أثناء الكلام فإنه يوجد الربط بين هذه المعاني الاسمية، في مقام الاستعمال.

المرحلة الثانية: أن تكثر النوع الواحد من النسبة كنسبة الظرفية - مثلاً - لا يعقل إلا مع فرض تغاير الطرفين ذاتاً، كما في نسبة (النار) إلى (الموقد)، ونسبة الكتاب إلى الرف. أو موطناً، كما في نسبة الظرفية بين (النار) و(الموقد) في الخارج، وفي ذهن المتكلم، وفي ذهن السامع^(١).

ويرد على هذا التفسير: أن الحرف يكون حاكياً عن المعنى كما أن الاسم يكون حاكياً عن معناه، إلا أن معنى الحرف هو الربط بين المعاني الاسمية، وليس الحرف موجداً للربط في مقام استعمال الأسماء في معانيها.

(١) وهذه المرحلة مبنية على المرحلة الأولى، حيث إن معنى الحرف لما كان متقوماً بالطرفين اللذين يحقق الربط بينهما، فلا يمكن أن يكون له جامع ذاتي بين أفرادها، وأفراد النسبة تتكرر تارة بحسب التغاير الذاتي للأطراف، كما في تكثر النسبة الظرفية في مثل: النار في الموقد، والكتاب في الرف، والطالب في المدرسة، فالنسبة الظرفية بين النار والموقد تختلف عن النسبة الظرفية بين الكتاب والرف، وهاتان النسبتان تغايران النسبة الظرفية بين الطالب والمدرسة، وذلك بسبب الاختلاف الذاتي بين الطرفين في المثال الأول عن الطرفين في المثال الثاني، وهما يختلفان عن الطرفين في المثال الثالث.

وتتكرر تارة أخرى بحسب الموطن وظرف الوجود، برغم أن ذات الطرفين واحدة، ولم تتغير، إلا أن وعاء وجود كل منهما لما كان مختلفاً عن وعاء وجود الآخر، فهذا يوجب تكثر النسبة، فمثلاً: النسبة الظرفية بين النار والموقد الموجودين في الخارج، تختلف عن النسبة الظرفية بين النار والموقد الموجودين في ذهن المتكلم، كما أنها تختلف عن النسبة الظرفية بين النار والموقد الموجودين في ذهن السامع، لأن النسبة بين النار والموقد الخارجيين تقوم بالوجود الخارجي للنار والموقد، والنسبة بين النار والموقد في ذهن المتكلم تقوم بالوجود الذهني للنار والموقد في ذهن المتكلم، كما أن النسبة بين النار والموقد في ذهن السامع تقوم بالوجود الذهني لهذين المفهومين في ذهن السامع، فأطراف النسبة في كل هذه الحالات واحدة إلا أن ظرف وجودها مختلف، فهو تارة يكون الخارج، وأخرى يكون ذهن المتكلم، وثالثة يكون ذهن السامع، وأما الدليل على استحالة القدر

وكَلَمَا تَكَثَّرَت النسبة على أحد هذين النحويين استحال انتزاع جامع ذاتي حقيقي بينها، وذلك إذا عرفنا ما يلي:

أولاً: أَنَّ الجامع الذاتي الحقيقي ما تحفظ فيه المقومات الذاتية للأفراد، خلافاً للجامع العرضي الذي لا يستبطن تلك المقومات. ومثال الأول: (الإنسان) بالنسبة إلى زيد وخالد. ومثال الثاني: (الأبيض) بالنسبة إليهما^(١).

ثانياً: أَنَّ انتزاع الجامع يكون بحفظ جهة مشتركة بين الأفراد مع إلغاء ما به الامتياز^(٢).

ثالثاً: أَنَّ ما به امتياز النسب الظرفية المذكورة بعضها على بعض إنما هو أطرافها، وكل نسبة متقومة ذاتاً بطرفيها، أي: أنها في مرتبة ذاتها لا يمكن تعقلها

الجامع الذاتي بين النسب فهو متوقف على أمور:

(١) الأول: القدر الجامع هو: أمر مشترك بين الأفراد بعد إلغاء خصوصيات الأفراد، فهو أمر يدركه العقل بعد تجريد الأفراد من خصوصياتها الفردية التي تمتاز بها عن غيرها، سواء كان هذا الجامع ذاتياً أو عرضياً، فالإنسان قدر جامع بين زيد وبكر وعمرو... يدركه العقل بعد تجريد كل فرد منهم من مشخصاته الفردية، كالطول، أو الشكل، أو اللون، أو النسبة إلى الوالدين، وغيرها. كما أن الأبيض قدر جامع عرضي بين الثلج والقطن والعاج، يدركه العقل بعد تجريد هذه الأشياء من خصوصياتها التي تميزها عن بعضها، مثل: خصوصية الثلجية والقطنية والعاجية.

(٢) الثاني: حيث إن القدر الجامع بين الأفراد يكون قدراً جامعاً ذاتياً إذا اشتمل على المقومات الذاتية للأفراد، أي: ما يدخل في ذات الفرد، فمثلاً: الإنسان قدر جامع ذاتي بين زيد وبكر وعمرو...، لأنه مشتمل على المقوم الذاتي لكل واحد من هذه الأفراد، الذي هو الحيوان الناطق، فما يدخل في ذات زيد هو الحيوان الناطق، وما يدخل في ذات بكر هو الحيوان الناطق، وكذلك ما يدخل في ذات عمرو. في حين أن القدر الجامع العرضي هو ما لم يشتمل على المقومات الذاتية للأفراد، بل يكون منتزعاً من أمر عرضي غير داخل في ذات الفرد، كالأبيض الذي هو جامع بين الثلج والقطن والعاج.

بصورة مستقلة عن طرفيها، وإلا لم تكن نسبة وربطاً في هذه المرتبة^(١).
وعلى هذا الأساس نعرف أن انتزاع الجامع بين النسب الظرفية - مثلاً - يتوقف على إلغاء ما به الامتياز بينها، وهو الطرفان لكل نسبة، ولما كان طرفاً كل نسبة مقومين لها فما يحفظ من حيثية بعد إلغاء الأطراف لا تتضمن المقومات الذاتية

(١) الثالث: أن النسبة متقومة بوجود الطرفين لا بذات الطرفين، وقد تقدم أن النسبة تتكرر تارة بتكرر الذات في حالة تغاير الأطراف، كما في النسبة الظرفية بين النار والموقد، والنسبة الظرفية بين الكتاب والرف، والنسبة الظرفية بين الطالب والمدرسة، وتتكرر أخرى بحسب اختلاف موطن وجود النسبة مع وحدة الذات، كما في النسبة الظرفية بين النار والموقد في الخارج، والنسبة الظرفية بينهما في ذهن المتكلم، والنسبة الظرفية بينهما في ذهن السامع، حيث تتكرر النسبة بتكرر موطن وجود الطرفين مع أن ذات الطرفين واحدة، فمرة توجد في الخارج بسبب وجود طرفيها في الخارج، وتكون متقومة بوجودها في الخارج، وتوجد في ذهن المتكلم، بسبب وجود طرفيها في ذهنه، وتكون متقومة بوجودها فيه، وثالثة توجد في ذهن السامع بسبب وجود طرفيها في ذهنه، وتكون متقومة بوجودها فيه، وهذه النسبة الظرفية لا تحصل إلا بتحقق الطرفين في ظرف هذه النسبة، فالمقوم الحقيقي للنسبة والمميز لها عن غيرها من النسب هو وعاء وجودها، فهو الذي يوجب تعدد النسبة وامتيازها عن غيرها، فوجود الطرفين في الخارج يكون موجباً لحصول نسبة مغايرة للنسبة الموجودة بين الطرفين في ذهن المتكلم، وللنسبة الموجودة في ذهن السامع. فوجود الطرفين هو قوام النسبة وسبب امتيازها عن غيرها.

وبناءً على هذه المقدمات الثلاث يمكن إثبات استحالة وجود جامع ذاتي بين أفراد النسب، فعلى أساس المقدمة الثالثة: المقوم الذاتي للنسب والمميز لها هو وجود الطرفين، فإذا أردنا أن نحصل على قدر جامع ذاتي بين النسب - على أساس المقدمة الأولى - لا بد من تجريدها من خصوص الطرفين، فلا يكون قدراً جامعاً ذاتياً على أساس المقدمتين الثانية والثالثة.

وإذا لم تجرد النسبة عن وجود طرفيها فنكون قد خالفنا المقدمة الأولى، ولذلك فمن المستحيل أن يكون هناك قدر جامع ذاتي بين النسب.

لتلك النسب، فلا تكون جامعاً ذاتياً حقيقياً. وهذا برهان على التغير الماهويّ الذاتيّ بين أفراد النسب الظرفية وإن كان بينها جامع عرّضي اسمي، وهو نفس مفهوم النسبة الظرفية^(١).

المرحلة الثالثة: وعلى ضوء ما تقدّم أثبت المحققون أنّ الحروف موضوعة بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ لأنّ المفروض عدم تعقل جامع ذاتيّ بين النسب ليوضع الحرف له، فلا بدّ من وضع الحرف لكلّ نسبة بالخصوص، وهذا إنّما يتأتى باستحضار جامع عنوانيّ عرضي مشير، فيكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً^(٢).

(١) فمن الممكن تحقق قدر مشترك انتزاعي بين النسب بعد تجريدها من طرفيها هو مفهوم النسبة والربط، إلّا أنّ هذا الجامع الانتزاعي يكون ربطاً بالحمل الأولي الذاتيّ، لا بالحمل الشائع الصناعي، لأنه من المفاهيم الاسمية. وأما النسب والمعاني الحرفية فهي ربط بالحمل الشائع.

(٢) وبناءً على ما تقدم في المرحلة الأولى والمرحلة الثانية، يمكن ادعاء أن الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص، لأنّ الرأي المقابل - وهو رأي الآخوند (رحمه الله) القائل بأنّ الوضع في الحروف عام والموضوع له عام - لا يتصور إلّا في فرضين، كلاهما باطل، فتثبت الدعوى الأولى، حيث لا يوجد في المقام إلا دعويان، فإذا ثبت بطلان إحدهما، كانت الأخرى ضرورية الصدق. ودعوى عمومية الوضع والموضوع له في الحروف باطلة، لأنها على أحد فرضين كلاهما باطل.

الفرض الأول: إن الواضع وضع كلمة (في) - مثلاً - بإزاء مفهوم النسبة الظرفية، وحينئذ يكون الوضع في الحروف عام والموضوع له عام. إلّا أنّ هذا الفرض باطل، لأنّ مفهوم النسبة الظرفية مفهوم انتزاعي يغيّر معنى الحرف ذاتاً، فالمنتزع وهو مفهوم النسبة يغيّر المنتزع منه وهو واقع النسبة تغييراً ذاتياً، وقد ثبت في المرحلة الأولى، أنّ معنى الحرف هو: واقع النسبة والربط بين الصورتين في عالم الذهن وليس مفهوم النسبة.

الفرض الثاني: إن الواضع وضع الحرف للجامع الذاتيّ الذي يكون متحداً مع حقائق النسب اتحاداً ماهوياً، وحينئذ فيمكن أن يقال إن معنى الحرف وإن كان هو حقيقة النسبة لكنها مشتركة في جامع ذاتيّ، ويقوم الواضع بوضع الحرف لهذا الجامع الذاتيّ بين حقائق النسب. ولكن ثبت في المرحلة الثانية استحالة وجود

وليس المراد بالخاص هنا الجزئي بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين؛ لأن النسبة كثيراً ما تقبل الصدق على كثيرين بتبع كلية طرفيها، بل [المراد] كون الحرف موضوعاً لكل نسبة بما لها من خصوصية الطرفين، فجزئية المعنى الحرفي جزئية بلحاظ الطرفين، لا بلحاظ الانطباق على الخارج^(١).

جامع ذاتي لحقائق النسب، فيكون هذا الفرض باطلاً أيضاً.

وبذلك يثبت بطلان دعوى: أن الوضع في الحروف عام والموضوع له عام، وتثبت صحة دعوى: أن الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص، وتصوير ذلك: أن الواضع يتصور حين الوضع مفهوماً منتزِعاً من حقائق النسب، ويجعل هذا المفهوم الانتزاعي مشيراً إلى النسبة المتقومة بوجود الصورتين في الذهن، فالواضع يقوم في الحقيقة بوضع الحرف لأفراد النسبة.

(١) وأما كيف يمكن تصور الموضوع له الخاص بما يتفق مع كشف النسبة الواقعية

الذهنية عن النسب الخارجية المتعددة، فهذا يتوقف على عدة مقدمات، وهي:

المقدمة الأولى: عُرف الجزئي في علم المنطق بأنه: المفهوم الذي لا يقبل الصدق والانطباق على كثيرين، فالجزئية تعني امتناع الحمل والانطباق على كثيرين. وأما الكلي فهو المفهوم الذي يقبل الصدق على كثيرين، فالكلية تعني عدم امتناع الصدق والحمل على كثيرين، وبذلك يتبين أن الماهية النوعية بالقياس إلى أفرادها تتصف بالكلية في الذهن، وأما الفرد منها فيتصف بالجزئي في الذهن.

ويوجد بالإضافة إلى ما تقدم معنى آخر يمكن اعتباره معنى فلسفياً للجزئية، حيث يقصد به التشخيص، أي: سبب إباء المفهوم وامتناع صدقه على كثيرين، وهذه السببية للإباء والامتناع وصف لحقيقة الوجود، وبما أن هذا الفرد الحقيقي للوجود يتحد مع الماهية في الخارج فتكون الماهية - في هذه الحالة - فرداً، أي حصة منها مقيدة بالوجود، فهي موجودة ومشخصة بالوجود، ومن ثم يتصف الفرد منها بالجزئية بالمعنى المنطقي في الذهن وهي امتناع فرض الصدق على كثيرين. وأما الجزئية بالمعنى الفلسفي فتعرف بأنها ما يؤدي إلى امتناع العقل من فرض الصدق على كثيرين. وهذا المعنى ينطبق حتى على المعنى الانتزاعي عن معنى الحرف الذي ليس له في الواقع وجود مستقل عن وجود الطرفين، ولذلك فإنه يوجد

بالعرض تبعاً بوجود الطرفين، وهذا الوجود بالعرض يؤدي إلى تشخص المعنى الانتزاعي فيتصف بالجزئية الفلسفية.

المقدمة الثانية: تبين من تعريف الجزئي والكلي المنطقيين في المقدمة الأولى أن وصف الحمل والصدق على المصداق أخذ في تعريفهما، وأخذ هذا الوصف في التعريف يعني أن هناك مفهوماً يمكن أن يحمل على كثيرين، ومفهوم آخر يحمل على واحد، فالمفهوم الكلي هو ما لا يأتي الحمل على كثيرين، وأما المفهوم الجزئي فهو ما يأتي ذلك. وحيث إن الحمل والانطباق من صفات المفهوم، فلا بد أن يكون هذا المفهوم مستقلاً، أي: أن يكون بحد ذاته شيئاً بقطع النظر عن الوجود الذهني والوجود الخارجي حتى يتصف هذا المفهوم بالكلية إذا حمل على كثيرين، ويتصف بالجزئية إذا حمل على واحد، ومن هنا يتبين أن حقيقة الوجود لا تتصف بالكلية والجزئية المنطقية، لأن وصف الانطباق على كثيرين أو الانطباق على واحد لا يكون وصفاً لمصداق الوجود، بل يتصف بالجزئية بالمعنى الفلسفي.

المقدمة الثالثة: تقدم أن معنى الحرف هو حقيقة النسبة والربط بين الصورتين في عالم الذهن، أي: النسبة بالحمل الشائع.

فعلى أساس هذه المقدمة: تكون حقيقة النسبة هي الوجود الرابط بين الطرفين. وعلى أساس المقدمة الثانية: فإن هذا الوجود الرابط لا يتصف بالكلية أو الجزئية المنطقية، لأنها من أوصاف المفاهيم المستقلة، ومعنى الحرف ليس من قبيل المفاهيم ليصح اتصافه بهذين الوصفين. وعلى أساس المقدمة الأولى: يكون معنى الحرف جزئياً بالمعنى الفلسفي للجزئية، أي التشخص، ولما كان معنى الحرف هو حقيقة النسبة بالحمل الشائع، أي النسبة بما هي وجود رابط بين الطرفين في الذهن، فيكون هذا الوجود الرابط هو الخاص بمعنى المشخص، وهذا لا يتنافى مع اتصاف النسبة بالكلية أو الجزئية المنطقيتين بالعرض، وتبعاً لكلية أو جزئية الطرفين، فإنهما إذا كانا كليين فالربط بينهما يكون كاشفاً عن النسب الواقعية المتعددة بحسب كشف صورة الطرفين الذهنية عن وجود الطرفين المتعدد في الخارج، ففي مثل: (سر من البصرة)، السير كمفهوم كلي يكون كاشفاً عن وجود متعدد للسير،

هيئات الجمل:

كما أنّ الحروف موضوعة للنسبة على أنحائها كذلك هيئات الجمل، غير أنّ هيئة الجملة الناقصة موضوعة لنسبة ناقصة، وهيئة الجملة التامة موضوعة لنسبة تامة يصحّ السكوت عليها^(١).

وخالف في ذلك السيد الأستاذ، إذ ذهب إلى أنّ هيئة الجملة الناقصة موضوعة لِمَا هو مدلول الدلالة التصديقية الأولى، أي: لقصد إخطار المعنى، وأنّ هيئة الجملة التامة موضوعة لِمَا هو مدلول الدلالة التصديقية الثانية. وهو قصد الحكاية في الجملة الخبرية. والطلب وجعل الحكم في الجملة الإنشائية، وهكذا^(٢).

وكذلك فإن البصرة وإن كانت (كلاماً)^(٣) إلا أن السير منها يتعدد بحسب تعدد النقاط التي يمكن أن يبدأ السير منها، ولذلك فإن واقع النسبة الابتدائية في الذهن يتصف بالكلية بالعرض نتيجة لكلية طرفيها، وإن كانت النسبة في حد ذاتها لا تتصف بالكلية أو الجزئية المنطقيتين.

وأما إذا كان الطرفان جزئيين، فإن النسبة تتصف بالجزئية، بسبب جزئية طرفيها، ففي مثل: سر من مكانك، فإن مكان الشخص واحد، حيث يمتنع أن يكون الإنسان موجوداً بصورة مادية في أكثر من مكان، ولهذا فإن السير يكون واحداً، وبناءً على هذا فإن واقع النسبة الابتدائية في الذهن يتصف بالجزئية المنطقية بالعرض، والسيد الشهيد (رحمه الله) عبر عن جزئية معنى الحرف بـ (خصوصية الطرفين) ويقصد: أن معنى الحرف خاص بخصوص الطرفين وتبعاً للمحقق الأصفهاني (رحمه الله).

(١) من المعروف بين المناطق أن الجمل الناقصة - كالموصوف والوصف - موضوعة للنسبة الناقصة، والجملة التامة - كالمبتدأ والخبر - موضوعة للنسبة التامة، فالنسبة هي التي تتصف بالتمامية والنقصان، ولذلك تتميز النسبة الناقصة بعدم صحة السكوت عليها، وتتميز النسبة التامة بصحة السكوت عليها.

(٢) حيث ذهب السيد الخوئي (رحمه الله) إلى: أن هيئات الجمل موضوعة للقصد والفرق بين الجملتين في المدلول التصديقي، فهئية الجملة الناقصة موضوعة

(٥) الكل هو الشيء المكون من مجموعة محصورة من الأجزاء.

وقد بنى ذلك على مسلكه في تفسير الوضع بالتعهد الذي يقتضي أن تكون الدلالة الوضعية تصديقية والمدلول الوضعي تصديقياً^(١)، كما تقدم.

والصحيح: ما عليه المشهور من أن المدلول الوضعي تصوّري دائماً في الكلمات الأفرادية وفي الجمل، وأن الجملة حتى التامة لا تدلّ بالوضع إلا على النسبة دلالة تصوّرية، وأما الدالتان التصديقيتان فهما سياقيتان ناشتان من ظهور حال المتكلم^(٢).

لقصد إخطار النسبة في ذهن السامع، أي: إن مدلولها التصديقي هو قصد الإخطار والتفهم، في حين أن هيئة الجملة التامة موضوعة لقصد الحكاية عن وقوع النسبة، أو عدم وقوعها، هذا إذا كانت الجملة التامة خبرية. أما إذا كانت الجملة التامة إنشائية فإن هيئتها تكون موضوعة لقصد إبراز الأمر الاعتباري النفساني، فهية (صل) - مثلاً - موضوعة لقصد إبراز الوجوب الذي هو: اعتبار الفعل في ذمة المكلف، وكذلك هيئة (لا تشرب الخمر) موضوعة لقصد إبراز الحرمة التي هي: اعتبار ترك شرب الخمر في ذمة المكلف، فالفرق بين الجملتين في المدلول التصديقي لهما.

(١) حيث يرى (رحمه الله): أن الوضع عبارة عن تعهد الواضع بأنه حين يأتي باللفظ فهو يقصد هذا المعنى المعين، فإذا كان الموضوع هو هيئة الجملة الناقصة، كالموصوف والوصف في: زيد القائم، فهذا يعني أن الواضع يقصد إخطار النسبة بين القيام وزيد، فالواضع يتعهد بأنه: كلما يأتي بالموصوف والوصف فهو يقصد إخطار معنى النسبة. وأما في الجملة التامة، كالمبتدأ والخبر، فالواضع يتعهد بأنه: كلما يأتي بالمبتدأ والخبر فهو يقصد الحكاية عن وقوع، أو عدم وقوع النسبة، فعن طريق هذا التعهد تحصل الملازمة بين هيئة الجملة وقصد الإخطار في الجملة الناقصة، وبين هيئة الجملة وقصد الحكاية في الجملة الخبرية، أو قصد إبراز الأمر الاعتباري في الجملة الإنشائية، وبذلك تدل هيئة الجمل الناقصة بدلالة تصديقية على قصد إخطار النسبة، وتدل هيئة الجملة التامة بدلالة تصديقية على قصد الحكاية عن وقوع النسبة، أو تدل على قصد إبراز الاعتبار النفساني. ولكن لما كان المبني - أي: مسلك التعهد في الوضع - باطلاً، فالبناء يكون باطلاً أيضاً.

(٢) فالصحيح - حسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله) - أن الدلالة التصورية

الجملة التامة والجملة الناقصة:

ولا شك في الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة في المعنى الموضوع له، فمن اعتبر نفس المدلول التصديقي موضوعاً له ميّز بينهما على أساس اختلاف المدلول التصديقي، كما تقدّم في الحلقة السابقة. وأما بناءً على ما هو صحيح من عدم كون المدلول التصديقي هو المعنى الموضوع له فنحن بين أمرين^(١):

إما أن نقول: إنه لا اختلاف بين الجملتين في مرحلة المعنى الموضوع له والمدلول التصوري، ونحصر الاختلاف بينهما في مرحلة المدلول التصديقي.
وإما أن نسلم باختلافهما في مرحلة المدلول التصوري.

هي الناشئة من الوضع، وقد اتضح مما سبق أن محل النزاع هو: الدلالة الوضعية لكل من الجملتين الناقصة والتامة، فإذا كانت الدلالة التصورية ناشئة من الوضع، فلا بد أن نفتش عن سر الفرق بين الجملتين، وهل هو في الدلالة التصورية أم التصديقية.

(١) يرى المصنف (رحمه الله) أن تحديد الفرق بين الجملتين يتم على أساس فرضين:

الفرض الأول: المدلول التصوري لجملة: (زيد قائم)، والمدلول التصوري لجملة: (زيد القائم) واحد لا يختلف، ولكن الاختلاف يكمن في المدلول التصديقي، فالمدلول التصديقي لجملة: زيد قائم، وهو قصد الحكاية عن وقوع النسبة، يختلف عن المدلول التصديقي لجملة: زيد القائم، الذي هو قصد إخطار النسبة. ولكن إذا كان المدلول التصوري للجملتين واحداً فلماذا تختلفان في المدلول التصديقي، ولماذا لا يمكن أن نستعمل الجملة الناقصة لقصد الحكاية عن الوقوع، ونستخدم الجملة التامة لقصد إخطار المعنى؟! ومن هنا يتبين أن الفارق بين الجملتين ليس في مدلوليهما التصديقيين.

الفرض الثاني: الاختلاف بينهما يرجع إلى الاختلاف في المدلول التصوري، فالمدلول التصوري في الجملة الناقصة هو النسبة الناقصة، والمدلول التصوري في الجملة التامة هو النسبة التامة، وإذا كان كذلك فما هو المميز بين النسبتين.

والأول باطل؛ لأن المدلول التصوريّ إذا كان واحداً وكانت النسبة التي تدلّ عليها الجملة التامة هي بنفسها مدلول للجملة الناقصة فكيف امتازت الجملة التامة بمدلول تصديقيّ من قبيل قصد الحكاية على الجملة الناقصة؟ ولماذا لا يصحّ أن يقصد الحكاية بالجملة الناقصة؟

وأما الثاني: فهو يفترض الاختلاف في المدلول التصوري، ولما كان المدلول التصوري لهيئة الجملة هو النسبة فلا بدّ من افتراض نحوين من النسبة بهما تتحقّق التماميّة والنقصان.

والتحقيق: أنّ التماميّة والنقصان من شؤون النسبة في عالم الذهن لا في عالم الخارج. ف(مفيد) و(عالم) تكون النسبة بينهما تامةً إذا جعلنا منهما مبتدأً وخبراً، وناقصةً إذا جعلنا منهما موصوفاً ووصفاً. وجعل (مفيد) مبتدأً تارةً وموصوفاً أخرى أمر ذهني لا خارجي؛ لأنّ حاله في الخارج لا يتغير، كما هو واضح. وتكون النسبة في الذهن تامةً إذا جاءت إلى الذهن ووجدت بما هي نسبة فعلاً، وهذا يتطلّب أن يكون لها طرفان متغايران في الذهن، إذ لا نسبة بدون طرفين^(١).

(١) يفترّ السيد الشهيد (رحمه الله) الفرق بين النسبتين بالاعتماد على وعاء وجود كل من النسبتين فإذا كان وعاء النسبة وظرفها هو الذهن، فإن النسبة تكون تامة، كما في: زيد قائم، فالذهن يأخذ من وجود زيد في الخارج في حالة القيام مفهوميّن: الأول: هو زيد، والثاني: هو القائم، أي: من له القيام. ويكون مفهوم زيد حاكياً عن شخص زيد في الخارج، كما يكون مفهوم القائم حاكياً عن نفس هذا الشخص، فينطبق المفهومان على مصداق واحد وهو زيد في حالة القيام، فتوجد نتيجة لذلك نسبة واقعية بين هذين المفهومين في عالم الذهن، وهذه النسبة يعبر عنها السيد الشهيد (رحمه الله) بـ (النسبة التصادقية)، لأن كلا المفهومين يتصادقان وينطبقان على مصداق خارجي واحد، وتكون هذه النسبة تامة، فيصح - لذلك - السكوت عليها.

وإذا كان وعاء النسبة هو الخارج كما في مثل: (زيد القائم)، حيث إن النسبة بين القيام وزيد توجد في الخارج، والذهن يتصور زيد في حالة القيام كما هو في

الخارج، بحيث يكون القيام متحداً وجوداً مع زيد، أي: يتصور القيام منضمّاً إلى زيد، وتصور زيد بهذه الحالة يعني عدم وجود نسبة حقيقية في الذهن، فليس هناك صورتان: صورة زيد، وصورة القيام، ونسبة واقعية ذهنية بين الصورتين، بل هناك صورة واحدة فقط في الذهن.

وبتعبير آخر هناك صورة واحدة ترتسم في الذهن لزيد وهو في حالة قيام في الخارج، وبعد تحليل الذهن لهذه الصورة تتبين النسبة، فهذه الصورة الواحدة يحللها الذهن إلى ثلاثة أشياء: زيد، وقيام، ونسبة يعبر عنها السيد الشهيد (رحمه الله) بالنسبة التحليلية أو الاندماجية أو المستترة. وأما قبل تحليل الذهن للصورة فلا وجود للنسبة^(*).

(*) ويرهن السيد الشهيد (رحمه الله) بطريقة عقلية على أن النسبة في الجملة الناقصة ليست نسبة حقيقية، فالنسبة التي يمكن أن تُوجدَ الربط بين صورة زيد والقيام - عند تصورنا لزيد كما هو في الخارج، في مثل: زيد القائم - إما أن تكون مفهوم النسبة، أو واقع النسبة، ولا يوجد احتمال آخر.

فإذا كان الرابط هو مفهوم النسبة، فلا يحصل الربط بين الصورتين (زيد والقيام) بواسطته، لأن مفهوم النسبة مفهوم مستقل في حد ذاته لا يتحقق به الربط بين الصورتين.

وإذا كان الرابط هو واقع النسبة:

أ) فإما أن يكون ممثلاً للنسبة في الخارج، فكما أن النسبة في الخارج حلولية بين القيام وزيد، فلا بد أن تكون النسبة بين صورة زيد وصورة القيام حلولية أيضاً.

وهذا لا يعقل، لأن صورة زيد وصورة القيام الحاضرتين في الذهن، إما أنهما من الأعراض أي: إنهما من الكيفيات النفسانية، ولا توجد نسبة حلولية في هذه الحالة، لأن كلا الكيفيتين (الصورتين) تعرضان للنفس وتقومان بها قيام العرض بالمعروض، والكيف لا يكون حالاً في الكيف الآخر. أو أن حضور هاتين الصورتين يكون معلولاً للذهن، أي: إن الصورتين معلولتان لعلة واحدة، والمعلول لا يكون حالاً في المعلول الآخر.

ب) أو أن النسبة الواقعية الرابطة بين الصورتين تكون مغايرة ومباينة للنسبة الحلولية الخارجية بين القيام وزيد. وهذا لا يعقل أيضاً، لأن المباين لا يكون حاكياً وكاشفاً عن

مباينه، فالنسبة الواقعية الذهنية لا تكون حاكية عن النسبة الحلولية الخارجية، لأنهما متباينتان ذاتاً لتقوم كل منهما بوجود مختلف عن وجود الآخر.

ولكن يلاحظ على ما ذكره السيد الشهيد (رحمه الله) من عدم معقولية وجود نسبة واقعية ذهنية بين طرفي الجملة الناقصة، والذي استدل عليه بدليل عقلي مشتمل على فروض ثلاثة، يتمثل الفرض الثالث في أن النسبة الحاصلة في الذهن إن كانت مباينة، فلا تكون حاكية عن النسبة الخارجية، لأن المباين لا يكون حاكياً عن مباينه. حيث يرد على هذا: أن النسبة بالحمل الشائع أي: حقيقة النسبة بين الطرفين في الذهن، تكون بنظر نفس النسبة الخارجية، وتكون بنظر آخر مباينة لها على أساس تغاير طرفيها. حيث إن النسبة ليس لها تقرر ذاتي بقطع النظر عن وجود طرفيها في الخارج أو في الذهن، وإذا لم يكن للنسبة تقرر ذاتي، فلا تكون النسبة الذهنية بنفسها حاكية عن النسبة الخارجية، وإنما تكون النسبة الأولى حاكية عن الثانية بتبع حكاية طرفيها عن الخارج، فإذا كانت حكايتها عن النسبة الخارجية بتبع طرفيها، فإذا نظرنا إلى الطرفين بنظر تصوري، بحيث تكون الصورتان المنضمتان في الذهن حاكيتين عن الطرفين الخارجيين المنضم أحدهما إلى الآخر، فتكون الصورتان في الذهن هما نفس الطرفين الموجودين في الخارج، فالنسبة الذهنية هي النسبة الخارجية بالتبع.

وأما إذا نظرنا إلى الصورتين الذهنتين المنضمتين إلى بعضهما بنظر تصديقي فإنهما تكونان مباينتين للطرفين الخارجيين المنضم أحدهما إلى الآخر، ونتيجة لهذا تكون النسبة الواقعية بين الصورتين الذهنتين، مباينة ومغايرة للنسبة الواقعية بين الطرفين في الخارج بالتبع.

وبعبارة أخرى: إذا لوحظ الطرفان المنضمان - إلى بعضهما - ذهنياً فإثنين في الطرفين المنضمين في الخارج، فهما متحدان مع الطرفين في الخارج، وتكون النسبة الذهنية بين الصورتين الذهنتين متحدة مع النسبة الخارجية بين الطرفين الخارجيين بالتبع. وأما إذا نظرنا إلى الطرفين بنظر تصديقي، أي: بما هما موجودان في الذهن، فيكون الطرفان في الذهن مباينين للطرفين في الخارج، وتكون النسبة الواقعية بين الطرفين الذهنيين مباينة للنسبة الحلولية بين الطرفين الخارجيين بالتبع، ولا يكون الطرفان الذهنيان حاكيين عن الطرفين في الخارج، كما لا تكون النسبة الذهنية حاكية عن النسبة في الخارج.

فتحصل مما تقدم أن النسبة الذهنية تكون حاكية عن النسبة الخارجية ومماثلة لها إذا نظرنا إلى الطرفين بنظر تصوري، وتكون مباينة لها ولا تحكي عنها إذا نظرنا إلى الطرفين بنظر تصديقي ولذلك فلا إشكال في أن تكون حقيقة النسبة بين الصورتين حاصلة في الذهن، كما أن النسبة الواقعية موجودة بين الوجودين الخارجيين للطرفين، فيكون موطن النسبة في الجمل الناقصة هو الذهن أيضاً وليس الخارج فقط، كما ذكر السيد الشهيد (رحمه الله).

وقد استنتج السيد الشهيد (رحمه الله) من برهانه المتقدم: أن الجمل الناقصة، ك: زيد القائم، تحضر إلى الذهن كصورة واحدة يحللها الذهن إلى: زيد، وقائم، ونسبة تحليلية مستترة بينهما، يعبر عنها أيضاً بالنسبة الاندماجية.

ويرد على هذا الاستنتاج: أن وضع الحروف وهيئات الجمل لمثل هذه النسبة الاندماجية المستترة لا يمكن تعقلها، لأن النسبة الاندماجية هي التي تكون موجودة في الصورة الواحدة بتحليل من العقل، وإلا فهذه الصورة من دون التحليل لا تشمل على النسبة، فالحروف وهيئات الجمل التي وضعت لمثل هذه النسبة، هل هي موضوعة لها قبل التحليل، والمفروض أن النسبة ليست موجودة في الصورة الواحدة قبل التحليل، وهذا يعني أن الحروف وهيئات الجمل موضوعة للصورة الواحدة، ومن غير المعقول أن تكون الحروف وهيئات الجمل موضوعة للصورة المستقلة في الذهن. أو أن تكون الحروف وهيئات الجمل موضوعة لهذه النسبة بعد التحليل، وهذا لا يخلو من احتمالين:

الأول: أن تحليل العقل بمعنى: أن العقل يرى أن هذه الصورة الواحدة مركبة من خصوصيات ثلاثة: معنى زيد، ومعنى قيام، ونسبة بينهما، وعلى هذا الفرض فإن هذه النسبة بين المعنيين تكون نسبة واقعية في الذهن كالنسبة الواقعية الخارجية بين الطرفين اللذين اندمج أحدهما بالآخر مثل اندماج العارض بالمعروض، مع أن لكل واحد منهما وجود في نفسه، و متميز عن الآخر، حيث توجد نسبة بين العارض والمعروض برغم انضمام العارض إلى المعروض، وكذلك فإن الطرفين في: (زيد القائم) يكونان منضمين إلى بعضهما البعض في الذهن، وتكون بين المعنيين نسبة واقعية ذهنية تحكي عن النسبة الواقعية الخارجية بتبع حكاية المعنيين المنضمين عن الطرفين الخارجيين.

ويرد على هذا الاحتمال: أن هذه النسبة التي سماها السيد (رحمه الله) نسبة مستترة أو

مدمجة تكون نسبة واقعية ذهنية، لأن هذه النسبة توجد بين طرفين مندمجين ومنضمين إلى بعضهما، كالنسبة الخارجية التي هي أيضاً موجودة بين طرفين مندمجين، ولكن المهم إن هذه النسبة في الذهن نسبة واقعية بين معنيين ذهنيين كما قال أكثر المحققين، والسيد الشهيد (رحمه الله) فقط غير الاصطلاح في البحث، بدلاً من أن يقول: إن هناك نسبة بين الطرفين في الذهن، قال: النسبة المستترة أو المدمجة، فكلامه يرجع إلى كلام أكثر المحققين.

الاحتمال الثاني: إن تحليل العقل للصورة بمعنى أن الذهن ينتزع من الصورة الواحدة ثلاثة مفاهيم مستقلة، هي: معنى زيد، ومعنى القيام، ومفهوم النسبة، فتكون النسبة في هذه الحالة من المفاهيم الاسمية، فإذا كانت الحروف وهيئات الجمل موضوعاً لهذا المفهوم، فهذا يعني أنه لا فرق بين الأسماء والحروف، والتالي باطل فالقدم مثله، هذا أولاً. وثانياً: أن مفهوم النسبة المستقل لا ينتزع إلا من واقع النسبة، فإذا لم تكن الصورة في الذهن مشتملة على النسبة الواقعية في الذهن فكيف ينتزع مفهوم النسبة من هذه الصورة. ولذلك فما ذكره السيد الشهيد (رحمه الله) من أن مفاد الجمل الناقصة يحضر إلى الذهن كصورة واحدة، لا تتبين فيها النسبة إلا بعد التحليل (والحروف وهيئات الجمل وضعت لهذه النسبة) لا يمكن تعقله، لأن وضع الحروف لهذه النسبة لا يخلو عن فروض ثلاثة، إما أنها وضعت قبل تحليل الصورة الواحدة إلى معاني ثلاثة: الطرفان والنسبة بينهما، وهذا غير معقول، لأن الحروف وهيئات الجمل لا توضع للصورة المستقلة في الذهن، لأن هناك صورة واحدة - فقط - قبل قيام الذهن بعملية تحليل هذه الصورة. وإما أن الحروف وهيئات الجمل وضعت لهذه النسبة بعد التحليل، وهذا معناه أن الحروف وهيئات الجمل الناقصة موضوعة للنسبة بعد التحليل، وهذا لا يخلو من فرضين: أن الصورة الواحدة تحلل إلى خصوصيات ثلاث منها النسبة الواقعية بين المعنيين في الذهن، بمعنى أن العقل يرى أنها مركبة من تلك الخصوصيات، ويكون موطنها الذهن كما أن موطنها الخارج، وهذا يرجع إلى كلام مشهور المحققين. وإما أن يتم تحليل الصورة الواحدة، إلى مفاهيم ثلاثة، ومفهوم النسبة مفهوم اسمي لا توضع الحروف وهيئات الجمل الناقصة لهذا المفهوم الاسمي.

ولهذا يمكن أن يقال: إن الفرق بين النسبة التامة والنسبة الناقصة، يختلف في باب الحروف عن هيئات الجمل الناقصة، ففي باب الحروف الصحيح هو ما ذهب إليه

مشهور المحققين من أن الطرفين في مثل: سرت من البصرة، اللذين هما: السير والبصرة، عندما يتصورهما الذهن كما هما في الخارج، تتحقق نسبة حقيقية في الذهن بين معنى السير ومعنى البصرة، هذه النسبة تكون بالنظر التصوري نفس النسبة الخارجية بالتبع، وتكون بالنظر التصديقي مباينة لها.

وأما هيئات الجمل الناقصة، فتكون على نحوين: فإذا كان طرفا الجملة لا يتصادقان على مصداق خارجي واحد، كما في: قيام زيد، لأن معنى زيد بنحو اللا بشرط حاكٍ عن شخص زيد، ومعنى القيام حاكٍ عن حالة زيد، ومعنى الجملة الناقصة في هذه الحالة هو نفس المعنى المذكور في باب الحروف، أي: تتحقق بينهما نسبة واقعية ذهنية، فعند تصور زيد في حالة القيام، تحضر إلى الذهن صورتان مرتبطتان إحداهما بالأخرى، حيث تكون صورة زيد مرتبطة بالقيام في عالم الذهن، وهذا يعني أن بينهما نسبة حقيقية في الذهن، أي: واقع النسبة بالحمل الشائع.

وأما إذا كان طرفا الجملة متصادقين على مصداق خارجي واحد، كما في: زيد القائم، فلا بد لتوضيح النسبة بينهما من ذكر مقدمة تتعلق بأجزاء الجملة، حيث إن القول الصحيح في المنطق أن الجملة (القضية) مركبة من أربعة أجزاء: (١) مفهوم الموضوع (٢) مفهوم المحمول. (٣) والنسبة بين المحمول والموضوع التي تتعلق بها الحكم. (٤) والحكم بثبوت النسبة في الخارج. ففي مثل: زيد قائم، معنى (زيد) هو شخص زيد، ومعنى المحمول (قائم) هو من له القيام، والنسبة التي تتعلق بها الحكم هي ما يعبر عنها في كلمات ابن سينا والملاصدرا بالنسبة الحكمية، وأما الحكم بثبوت النسبة فيتمثل في تثبيت النسبة وإيقاعها في الخارج الذي يسمى بالإذعان.

والجزء الثالث: لهذه القضية - أي: النسبة الحكمية - يعبر عنه في المنطق بتعبير تفصيلي اسمي هو (ثبوت المحمول للموضوع)، ولكننا نريد التعبير عن حقيقة هذه النسبة، ففي مثالنا المتقدم عندما نتصور صورة زيد حاكية عن شخص زيد، ونرى معنى (قائم) - أي: من له القيام - في شخص زيد، فحقيقة النسبة الحكمية هي نسبة بين معنى زيد ومعنى القائم عندما يلاحظ معنى المحمول في مصداق الموضوع، وبهذا يتضح أن المراد من النسبة ليس تصور مفهوم الثبوت، لأنه معنى اسمي، بل إنها نسبة حقيقية ذهنية، حيث يلحظ الذهن معنى المحمول في المصداق الخارجي للموضوع، وهذه النسبة الحكمية تتحقق حتى في حالة الشك بقيام زيد، حيث يمكن أن يلحظ معنى المحمول في مصداق الموضوع

وتكون النسبة ناقصة إذا كانت اندماجية تدمج أحد طرفيها بالآخر وتكون
منهما مفهوماً فرادياً واحداً وحصّة خاصة، إذ لا نسبة حينئذٍ حقيقة في صقع
الذهن الظاهر، وإنما هي مسترة وتحليلية.

ومن هنا قلنا سابقاً: إنّ الحروف وهيئات الجمل الناقصة موضوعة لنسب
اندماجية، أي: تحليلية، وإنّ هيئات الجمل التامة موضوعة لنسب غير اندماجية.

الذي تحصل به النسبة الواقعية مع عدم إدراك وقوع المحمول الذي هو عدم العلم، أو مع
إدراك وقوعه الذي هو العلم، وبعد إدراك وقوع النسبة وتحقق المحمول في مصداق
الموضوع، فإنّ الذهن قد يحكم بثبوت النسبة في الواقع، وينسبها إلى الخارج، أي: يقوم
بتثبيت هذه النسبة في الواقع، وقد لا يحكم بثبوتها في الخارج حتى بعد إدراكه لوقوعها،
فيكون جاحداً بثبوتها في الواقع، ويعبر في الشريعة بـ(الجاحد) عن الكفار الذين يدركون
وقوع نبوة النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) - مثلاً - ولا يقرون بها، فمسألة
إدراك الواقع غير مرتبطة بالحكم وتثبيته.

فالنسبة الحكمية أو التصادقية - بحسب تعبير السيد الشهيد (رحمه الله) - إذا تعلق
الحكم بها بعد إدراك وقوعها في الخارج تكون نسبة تامة، بحيث يكون القيد - وهو
الحكم - خارجاً والتقييد داخلياً، فتكون حصّة خاصة من هذه النسبة وهي التي تعلق
بها الحكم هي نسبة تامة، وأما إذا لم يتعلق الحكم بالنسبة فإنها تكون نسبة ناقصة،
فمن حيث تعلق الحكم بالنسبة تكون النسبة تامة، ومن حيث عدم تعلقه بها تكون
ناقصة.

ولهذا فإنّ المدلول التصوري للجملة التامة يكون مختلفاً عن المدلول التصوري للجملة
الناقصة بحسب حيثية تعلق الحكم بها أو عدم تعلقه بها، وبهذا يتضح وجه الميز بين
المدلول التصوري للجملة التامة والمدلول التصوري للجملة الناقصة، فنتيجة لتعلق الحكم
بالنسبة في الجملة التامة دون الناقصة اختلف المدلول التصوري بينهما، ولهذا فإذا تعلق
الحكم بالمدلول التصوري للجملة، فما يقصد منها في هذه الحالة هو الحكاية عن وقوع
النسبة في الخارج، هذا في الجملة التامة، وأما إذا لم يتعلق الحكم بالمدلول التصوري
للجملة فإنه يقصد بها إخطار هذه النسبة الحكمية (التصادقية) في ذهن السامع. وبهذا
اتضح سر الفرق بين الجملتين، واختلاف المدلول التصديقي لهما، بحسب اختلاف
المدلول التصوري.

الجملة الخبرية والإنشائية:

وتنقسم الجملة التامة إلى (خبرية) و(إنشائية)، ولا شك في اختلاف إحداهما عن الأخرى حتى مع اتحاد لفظيهما، كما في (بعث) الخبرية و(بعث) الإنشائية، فضلاً عن (أعاد) و(أعد)^(١).

وقد وُجدت عدّة اتجاهات في تفسير هذا الاختلاف:

الأول: ما تقدم في الحلقة الأولى عن صاحب الكفاية وغيره من وحدة الجملتين في مدلولهما التصوري واختلافهما في المدلول التصديقي فقط، وقد تقدم الكلام عن ذلك^(٢).

(١) بين السيد الشهيد (رحمه الله) في هذا البحث الفرق بين الجملة الخبرية والإنشائية، وقبل الإشارة إلى الأقوال في المسألة، نشير إلى أن الجمل التامة على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الجمل المشتركة بين الإخبار والإنشاء، حيث يكون اللفظ فيهما واحداً، مثل ألقاها العقود والإيقاعات، كما في جملة: (بعث) التي هي جملة خبرية تستعمل في مقام الإخبار، وهي جملة إنشائية - أيضاً - تستعمل في مقام الإنشاء، وكذلك جملة: (أنت طالق) التي هي جملة اسمية تستعمل في الإنشاء والإخبار.

القسم الثاني: الجمل المختصة بالإنشاء، مثل صيغة الأمر أو النهي، في مثل: اضرب، و: صل، أو: لا تزن، و: لا تشرب الخمر.

القسم الثالث: الجمل المختصة بالإخبار، كالفعل المضارع، في مثل: أطلب منك الضرب.

(٢) يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى: أنه لا فرق في مرحلة المدلول التصوري بين الإخبار والإنشاء في الجمل المشتركة، فهية جملة: بعث، تستعمل في النسبة الإيجابية بين الملك والمتكلم، دون أن يكون هناك فرق بين استعمالها في الإنشاء أو الإخبار، وأن الفرق بينهما يكمن في المدلول التصديقي، فجملة بعث الإخبارية مستعملة في النسبة الإيجابية بين الملك والمتكلم بقصد الحكاية عن وقوع هذه

الثاني: أن الاختلاف بينهما ثابت في مرحلة المدلول التصوري، وذلك في كيفية الدلالة، فقد يكون المدلول التصوري واحداً ولكنّ كيفية الدلالة تختلف، فإنّ جملة (بعث) الإنشائية دلالتها على مدلولها بمعنى إيجادها له باللفظ، وجملة (بعث) الإخبارية دلالتها على مدلولها بمعنى إخطارها للمعنى وكشفها عنه.

النسبة، في حين أن جملة بعث الإنشائية مستعملة في النسبة الإيجابية، ولكن بقصد ثبوت التمليك.

ونفس الكلام يمكن أن يقال في الجمل المختصة بالإخبار أو بالإنشاء، فالمدلول التصوري لهما واحد، فمدلول هيئة (اضرب) هو الطلب باللحاظ الآلي، أي: بما هو نسبة بين المطلوب وهو (الضرب) والمطلوب منه وهو (المخاطب)، كما أن مدلول جملة: (أطلب منك الضرب) الإخبارية هو الطلب أيضاً، لكن الفرق بينهما أنه في جملة: (اضرب) المدلول التصديقي هو قصد ثبوت الطلب بهذه الصيغة، أما في جملة: (أطلب منك الضرب) فالمدلول التصديقي يتمثل في قصد الحكاية عن الطلب النفساني للضرب، أي: الشوق لصدور الضرب من المخاطب.

والشيخ الآخوند (رحمه الله) تأمل في هذا الكلام بالنسبة للجمل المختصة، لأن المدلول التصوري يختلف في الجملتين، فهية الجملة هي التي تدل على الطلب في مثل: (اضرب)، وأما هيئة جملة: (أطلب منك الضرب) فتدل على النسبة الصدورية بين المتكلم والطلب، أما الطلب فهو مدلول المادة. وعلى هذا فإن الجملتين تختلفان في المدلول التصوري، ويكون اتفاق الجملتين في المدلول التصوري واختلافهما في المدلول التصديقي مختصاً بالجمل المشتركة بين الإنشاء والإخبار.

وقد ردّ السيد الشهيد (رحمه الله) على هذا الرأي في الحلقة الأولى بما حاصله: أن هذا الكلام إنما يصح في الجمل المشتركة بين الإنشاء والإخبار، كما في (بعث)، ولا ينطبق على الجمل المختصة بالإنشاء أو بالإخبار، فصيغة الأمر - مثلاً - جملة إنشائية تدل على طلب وقوع الفعل، ولا تستعمل في الحكاية عن وقوعه، ولا يمكن القول إن المدلول التصوري لصيغة الأمر هو نفس المدلول التصوري للجملة الخبرية، وإن الفرق بينهما في المدلول التصديقي فقط. والدليل على عدم صحة هذا الكلام، أننا نحس بالوجدان بالفرق بين الجملتين حتى في حالة تجردهما

فكما ادعى في الحروف أنها إبداعية كذلك يدعى في الجمل الإنشائية، لكن

عن المدلول التصديقي وسماعهما من متكلم لا شعور له^(٥).

(٥) وأما الشيخ الآخوند (رحمه الله) فقد فسر إبداعية الجملة الإنشائية بتفسير توضيحه: أن المدلول التصوري لجملة (بعث) هو النسبة الإبداعية بين الملكية والمتكلم - أي: (التملك) - وأما المدلول التصديقي فهو قصد ثبوت هذه النسبة (التملك) في نفس الأمر والواقع، حيث إن هذه النسبة تكون ثابتة حقيقة في الواقع بقطع النظر عن فرض الفارض، ذلك أن مفهوم التملك ينتزع من الصيغة التي هي من الأمور الواقعية، فيكون هذا المفهوم الانتزاعي واقعياً بسبب واقعية منشأ انتزاعه، ولما كانت هذه الصيغة مستعملة في معناها بقصد الثبوت، فإن التملك يتحقق بهذه الصيغة، ويخرج هذا المفهوم من عالم الفرض إلى عالم الواقع، فقبل صدور الصيغة من العاقد بقصد التملك تكون ملكية المشتري للكتاب بفرض الفارض، ولكن بعد صدور صيغة (بعث) من البائع بقصد ثبوت التملك، يخرج التملك من عالم الفرض إلى الواقع، بسبب تحقق منشأ الانتزاع للتملك وهو الصيغة الصادرة من البائع.

فمعنى إبداعية الجملة الإنشائية بنظر الآخوند (رحمه الله): أن استعمال الصيغة في معناها بقصد ثبوت التملك في الواقع، يُوجد ويحقق فرداً للتملك بين المبيع والمشتري، فتحقق التملك تم عن طريق إيجاد منشأ انتزاعه، فمن طريق جملة: بعث الكتاب بدينار - مثلاً - يتحقق فرد من التملك وهو التملك بين الكتاب والمشتري.

إلا أن ما ذكره الشيخ الآخوند (رحمه الله) في بيان معنى الإبداعية مرفوض، لأن التملك ليس من المفاهيم الانتزاعية، بل هو - أي: التملك - من المفاهيم الاعتبارية التي تثبت باعتبار المعبر، وليس لها واقعية، لا بنفسها، ولا بغيرها، لأنها ليس لها منشأ انتزاع، لذلك فلا يمكن انتزاع التملك من الصيغة المستعملة في معناه، ليقال إن التملك ثابت بثبوت منشأ انتزاعه، فما ذكره الآخوند (رحمه الله) من: أن البائع يستعمل الصيغة في معناها بقصد الثبوت الواقعي تبعاً لواقعية منشأ الانتزاع غير صحيح، فالشيخ الآخوند (رحمه الله) خلط بين المفاهيم الانتزاعية^(١) والاعتبارية.

(١) المفاهيم الانتزاعية هي التي تكون واقعية بواقعية منشأ انتزاعها، وإن لم يكن لها وجود في الخارج، إلا أن منشأ انتزاعها موجود في الخارج، فمفهوم الإمكان مثلاً ليس له وجود خارجي، ولكن لما كان منشأ انتزاعه وهو مصداق الإنسان المتمثل في زيد أو بكر أو عمرو موجود في الخارج، فإن مفهوم الإمكان يكون واقعياً بواقعية منشأ الانتزاع ويكشف عن الوجود الخارجي للإنسان.

مع فارق [بين] الإيجاديتين، فتلك بمعنى كون الحرف موجداً للربط الكلامي، وهذه بمعنى كون (بعث) موجدةً للتمليك بالكلام، فما هو الموجد - بالفتح - في باب الحروف حالة قائمة بنفس الكلام، وما هو الموجد - بالفتح - في باب الإنشاء أمرٌ اعتباريٌّ مسبب عن الكلام^(١).

ويرد على ذلك: أن التملك اعتبار تشريعي يصدر من البائع ويصدر من العقلاء ومن الشارع. فإن أريد بالتمليك الذي يوجد بالكلام الأول، فمن الواضح سبقه على الكلام، وأن البائع بالكلام يُبرز هذا الاعتبار القائم في نفسه، وليس الكلام هو الذي يخلق هذا الاعتبار في نفسه.

وإن أريد الثاني، أو الثالث: فهو وإن كان مترتباً على الكلام غير أنه إنما يترتب عليه بعد فرض استعماله في مدلوله التصوري وكشفه عن مدلوله التصديقي، ولهذا لو أطلق الكلام بدون قصد أو كان هازلاً لم يترتب عليه أثر، فترتب الأثر إذن ناتج عن استعمال (بعث) في معناها، وليس محققاً لهذا الاستعمال^(٢).

(١) حيث يتمثل هذا الاتجاه في أن المدلول التصوري للجملتين واحد، إلا أن كيفية الدلالة تختلف بينهما، أي: أن كيفية تأثير الجملة في مدلولها تختلف بين الجملة الخبرية والإنشائية فجملة: (بعث) الإنشائية تحقق التملك الإنشائي في الواقع، وأما جملة: (بعث) الإخبارية فتخبر عن تحقق التملك في الواقع.

ولابد من الإشارة - هنا - إلى أن إيجادية الحروف تختلف عن إيجادية الجمل الإنشائية، لأن الموجد (بالفتح) والمنشأ في الحروف هو الربط الكلامي، فالحرف يوجد الربط بين معنى الطرفين في مرحلة استعمال لفظ الطرفين فيهما. أما المنشأ والموجد في الجمل الإنشائية فهو الأمر الاعتباري (الملكية).

(٢) ويورد السيد الشهيد (رحمه الله) على هذا الرأي إشكالاً ملخصه: أن التملك الموجد باللفظ من الأمور الاعتبارية، وهو إما أن يتحقق باعتبار نفس العاقد، أو باعتبار الشرع أو العرف، فإذا كان التملك يثبت باعتبار العاقد، فهذا يعني: أن الكلام هو الذي يوجد هذا الاعتبار في نفس العاقد، وهذا يستلزم تأخر المتقدم، لأن التملك متقدم على استعمال العاقد للصيغة في معناه، والمتكلم يقوم بإبراز هذا الأمر الاعتباري القائم في نفسه، فالصيغة متأخرة عن هذا الأمر

الثالث: أن الجملتين مختلفتان في المدلول التصوري حتى في حالة اتحاد لفظهما ودلالتهما على نسبة واحدة، فإن الجملة الخبرية موضوعة لنسبة تامة منظوراً إليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه. والجملة الإنشائية موضوعة لنسبة تامة منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها، كما تقدم في الحلقة الأولى^(١).

الاعتباري، لا أنها موجدة له، ومتقدمة عليه.

وإذا كان التملك بالصيغة يتحقق باعتبار الشرع أو العقلاء، فهذا الأمر الاعتباري إنما يترتب على جملة (بعث) الإنشائية بعد تحقق دلالتها التصورية على معنى معين هو النسبة الإيجابية بين الملكية والتكلم، وبعد تحقق دلالتها التصديقية على قصد الثبوت، وبعد تحقق بقية الشرائط المفترضة في العقد، فالأثر الشرعي أو العرفي مترتب على استعمال صيغة (بعث) في معناها، وعلى كشف الصيغة عن المدلول التصديقي وعلى تحقق الشروط، سواء كانت من شروط العوضين، أو شروط المتعاقدين، ثم بعد ذلك يترتب اعتبار الملكية من قبل الشارع أو العرف مع أن البحث يركز حول الفرق بين الجملتين من ناحية المدلول.

(١) وهذا الاتجاه للسيد الشهيد (رحمه الله)^(٥) وقد اعتمد فيه على بعض

(٥) ويوجد اتجاه رابع وهو للمحقق الأصفهاني (رحمه الله)، حيث يرى: أن النسبة الصدورية بين الملكية والتكلم هي المدلول التصوري لكل من (بعث) الإنشائية والإخبارية، والوجود الحقيقي لطبيعة الصيغة يتحقق عند الإتيان بلفظ (بعث)، وينسب هذا الوجود بالعرض إلى المعنى، فالصيغة تمثل وجوداً حقيقياً لطبيعة (بعث)، ووجوداً عرضياً للنسبة الصدورية، فالإيجابية تعني إيجاد المعنى المتمثل بالنسبة الصدورية بين الملكية والتكلم بالصيغة إيجاباً عرضياً.

والفرق بين بعث الإنشائية والإخبارية: أن (بعث) الإنشائية لا يقصد منها أمر آخر غير قصد إيجاد المعنى بالصيغة بصورة عرضية. أما (بعث) الإخبارية فيتحقق فيها قصدان: قصد إيجاد المعنى بالصيغة بالعرض، وقصد الحكاية عن وقوع النسبة الصدورية بين الملكية والتكلم في عالم الاعتبار، ولذلك تكون نسبة الجملة الإنشائية بالقياس إلى الجملة الخبرية هي نسبة الأقل إلى الأكثر.

وهذا الرأي للمحقق الأصفهاني (رحمه الله) مبني على تفسير بعض الفلاسفة للوضع بأنه: تنزيل اللفظ بمنزلة المعنى، والذي يعبر عنه في الفلسفة بمصطلح ال (هوهوية)،

كلمات المحقق العراقي بعد أن قام بتطويرها حيث يرى السيد الشهيد (رحمه الله): أن الجملة الإخبارية تختلف عن الجملة الإنشائية ولو لم يكن هناك قصد جدي للمتكلم، كما لو كان المتكلم في مقام الهزل حيث لا يوجد هناك قصد الحكاية والإخبار عن الملكية في (بعث) الإخبارية، كما لا يوجد قصد ثبوت الملكية في (بعث) الإنشائية، وهذا الفرق بين الجملتين لا بد أن يكون من ناحية المدلول التصوري لهما. ذلك أن كل معنى يكون حاكياً وكاشفاً عن واقع معين، ولهذا فالمدلول التصوري لـ (بعث) الإنشائية والإخبارية يكون واحداً من ناحية النسبة الصدورية بين الملكية والمتكلم، لكن الواقع المحكي والمنكشف بهذا المدلول يختلف بينهما، وهذا الفرق بين الجملتين: الإنشائية والخبرية يأتي في موردين، وهما:

(أ) هيئة الأمر.

(ب) ألفاظ العقود.

فبالنسبة لهيئة الأمر نحو: (ائتني بالماء)، يرى مشهور الأصوليين أنها مستعملة في النسبة الإرسالية، التي تتحقق بإرسال أو دفع شخص وتحريكه نحو الماء - مثلاً - فتحصل نتيجة لذلك نسبة بين المدفوع وهو (الشخص) والمدفوع إليه وهو (جلب الماء)، هذه النسبة الإرسالية هي المدلول الوضعي لصيغة الأمر التي يمكن أن يعبر عنها بالنسبة البعثية أو الطلبية، ولازم هذه النسبة الإرسالية هو الإرادة التي ينتزع منها مفهوم الطلب، بمعنى السعي نحو المقصود المتمثل في المدفوع إليه، فثمة ملازمة بين النسبة الإرسالية وبين مفهوم الإرادة الذي يُنتزع منه الطلب بمعنى السعي نحو المقصود، وبالتالي فالصيغة إذا دلت بالمطابقة على النسبة

فالوجود الحقيقي للفظ يكون وجوداً بالعرض للمعنى، فيتحقق الاتحاد الاعتباري بين اللفظ والمعنى. وعلى هذا فالاستعمال الذي هو في رأيهم: إيجاد اللفظ ليكون إيجاداً للمعنى بالعرض، يكون تطبيقاً للوضع، وهذا التفسير للوضع يعني: أن ثمة أمر مشترك بين الجملة الإنشائية والخبرية هو قصد إيجاد المعنى بإيجاد اللفظ إيجاداً تنزلياً وبالعرض، والذي هو في مثالنا المتقدم النسبة الصدورية بين المتكلم والملكية، إلا أن هذا المبني باطل، فيكون البناء باطلاً أيضاً.

الإرسالية، فإنها تدل بالالتزام على مفهوم الإرادة، فيكون الطلب مدلولاً التزامياً بالتبع للصيغة.

ثم إن الصيغة تدل بالدلالة التصديقية على أن هناك إرادة في نفس الأمر لحصول الفعل، أي: شوق للتحرك نحو هذا العمل، فالمدلول التصوري للصيغة هو النسبة الطلبية أو الإرسالية، والمدلول التصديقي لها هو إرادة الفعل الحاصلة في نفس الأمر، ونتيجة صدور الصيغة من المتكلم بداعي الإرادة والشوق نحو الفعل، تكون نفس الصيغة من مصاديق الطلب بمعنى السعي نحو المقصود الذي هو المدلول الالتزامي للصيغة، وبهذا اتضح أنه باستعمال الصيغة في معناها يحصل فرد للمعنى، ليس هو المعنى المطابقي للصيغة المتمثل في النسبة، بل هو المدلول الالتزامي لها الذي يتمثل في الطلب، حيث إن الصيغة تحقق فرداً ومصداقاً للطلب.

وبالنسبة للمورد الثاني: المدلول المطابقي لجملة (بعث) هو النسبة الصدورية بين الملكية والمتكلم - أي: التملك - وأما المدلول التصديقي لاستعمال جملة (بعث) في معناها فهو: قصد حصول فرد من التملك، وهو تملك المبيع للمشتري باعتبار العرف أو الشارع، وباستعمال الصيغة في معناها بقصد حصول التملك الشرعي أو العرفي حصل فرد من هذا المعنى باعتبار الشارع أو العرف، ومن هنا يتبين كيف تدل الصيغة على الطلب، ويتحقق فرد منه بالصيغة، وأيضاً كيف تدل صيغة بعث على التملك، ويتحقق فرد منه بالصيغة في اعتبار الشرع أو العرف.

والفرق بين الإنشاء والإخبار حسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله) هو: أن مدلول جملة (بعث) الإخبارية هو النسبة الصدورية بين الملكية والمتكلم، ولكن لوحظت هذه النسبة فانية في نسبة ثابتة في الواقع وثبوتها مفروغ عنه، فيكون المدلول التصوري (المطابقي) للصيغة حاكياً وكاشفاً عن ثبوت التملك وتحققه في الاعتبار. أما في (بعث) الإنشائية، فالمدلول التصوري للجملة هو نفس النسبة الصدورية، ولكنها لوحظت فانية في نسبة وتمليك يراد ثبوته وتحققه بنفس هذه الصيغة. فالمدلول التصوري للجملتين واحد وهو النسبة الصدورية، إلا أنها تلاحظ مرة بما هي فانية في واقع مفروغ عن ثبوته، كما في الجملة الخبرية، وتلاحظ مرة

أخرى بما هي فانية في واقع يحصل بنفس هذه الصيغة، أي: التملك باعتبار العرف أو الشرع الذي يحصل بهذه الصيغة المستعملة في إنشاء العقد^(٥).

(٥) ويمكن المناقشة في كلام السيد الشهيد (رحمه الله) بناءً على قاعدة عقلية، تتمثل في أن أي: مفهوم أو معنى عندما يلحظ فانياً في مصاديقه الخارجية، فإن المصاديق تلحظ بمقدار هذا المعنى أو المفهوم الفاني، دون زيادة أو نقصان في خصوصيات هذا المصدق. فالواقع المعنى فيه يلحظ من خلال المفهوم الفاني، وبمقدار هذا المفهوم الفاني، لا أقل، ولا أكثر. فمفهوم الحرارة إذا لوحظ فانياً في الحرارة الواقعية، التي تلحظ بمقدار هذا المفهوم الفاني من غير أن تلحظ خصوصيات الحرارة الموجودة في الخارج، التي منها: أن الحرارة متأخرة عن النار. ومنها: أن الحرارة إذا سلطت على الثلج فإنها تتسبب في ذوبانه، وبذلك تكون الحرارة متقدمة على ذوبان الثلج.

وبناءً على هذا يظهر وجه التأمل فيما ذكره السيد الشهيد (رحمه الله) من أن المدلول التصوري للجملة يكون حاكياً عن التملك بما هو متحقق وواقع مفروغ عنه في الجمل الخبرية، ويكون هذا المدلول حاكياً عن التملك بما هو متحقق بالصيغة في الجمل الإنشائية، لأنه يعني لحاظ خصوصية زائدة في واقع التملك المحكي لمعنى الصيغة، ففي الجملة الخبرية تلحظ النسبة بما هي واقع مفروغ عنه، وفي الجملة الإنشائية تلحظ النسبة بما هي واقع من طريق اللفظ، وهاتان الخصوصيتان زائدتان عن واقع التملك الذي لوحظت النسبة فانية فيه وحاكية عنه، فلا بد لهذا المصدق للنسبة أن يلحظ من خلال هذا المعنى الفاني وبمقداره دون أن يزيد عليه أو ينقص، فلا يمكن إذن لحاظ خصوصية زائدة عن واقع التملك: من مفروغية الوقوع، أو الوقوع الناشئ من نفس الصيغة. هذا إذا أريد من الإيجابية التصورية أن المدلول التصوري يلحظ فانياً في الواقع المرئي بذلك المدلول التصوري، وهذا الواقع المرئي مرة يرى واقعاً مفروغاً عنه من خلال الرؤية التصورية، ومرة يرى واقعاً من طريق الصيغة من خلال هذه الرؤية. وأما إذا أريد أن التملك يلحظ مرة في الخارج مفروغاً عنه، وأخرى يلحظ موجوداً بالصيغة ولو لم يوجد في الواقع، هذا يعني أن التملك الذي يرى متحققاً في الواقع هو معنى الجملة الخبرية، والتملك الذي يفرض حصوله بالصيغة هو معنى الجملة الإنشائية، وهو كما ترى؛ إذ الألفاظ موضوعة لذات المعاني من دون رؤيته واقعاً أو فرضه حاصلًا، ولذلك فإن السامع يفهم من صيغة (بعث) التملك من دون فرضه حاصلًا بالصيغة.

وأما إذا أريد أن نفس المدلول التصوري الذي هو النسبة الصدورية بين المتكلم والملكية

يُتصور على نحوين: فقد يُتصور بما هي واقعة فهذا في (بعث) الإخبارية، وقد يتصور بما يراد تحققها بالصيغة، هذا في (بعث) الإنشائية. ويرد عليه: أنه بناء على هذا البيان لا يكون هناك فرق بين الإخبار والإنشاء في المدلول التصوري؛ إذ أن ملاحظة النسبة بما هي أمر يراد تحقيقه لا يحصل إلا بقصد المتكلم ثبوتها بالصيغة، فالفرق بينهما ليس في ذات النسبة، وإنما موجدة لواقعها تصوراً في الجملة الإنشائية، وحاكية عن واقعها في الجملة الخبرية؛ بل إن الفرق بينهما ان النسبة في الجملة الخبرية حاكية عن واقعها، وفي الجملة الإنشائية يراد ثبوتها. وينتج عن ذلك أن الفرق بينهما يكون في المدلول التصديقي؛ لأنها في الجملة الإنشائية يراد ثبوتها، وفي الجملة الخبرية يراد الحكاية لأن هذه الإرادة تناسب النسبة الحاكية عن واقعها. فرجع كلام السيد الشهيد إلى القول الأول.

ففي كلام السيد الشهيد (رحمه الله) ثلاثة فروض:

الأول: أن المدلول التصوري يلحظ فانياً في الواقع، وهذا الواقع الذي هو مفنى فيه ينظر إليه مرة من حيث إن ثبوته مفروغ عنه، وأخرى من حيث تحققه بالصيغة، وقد تقدم الرد على هذا الفرض.

الثاني: أن المدلول التصوري يرى واقعاً مرة، وأخرى يفرض في طريقه إلى الوقوع. وعرفت الرد عليه.

الثالث: أن المدلول التصوري بنفسه يلحظ مرة بما هو واقع، ويلحظ أخرى بما يراد تحققها بالصيغة، وتقدم الرد عليه - أيضاً - ولذلك فالصحيح هو تعديل ما ذهب إليه المشهور، فأولاً لا بد من بيان كلام المشهور، وثانياً نذكر الإشكالات الواردة على هذا القول، وثالثاً نبين التعديل المقترح.

النقطة الأولى: فالمشهور يرى: أن المدلول التصوري للجمليتين لا يختلف، والفرق في المدلول التصديقي، فبعث الإنشائي والإخباري معناه التملك، لكن في بعث الإخباري يقصد الحكاية عن وقوع التملك في اعتبار العرف أو الشارع، أما بعث الإنشائي فالقصد منه هو ثبوت فرد من معنى الصيغة في اعتبار العرف أو الشرع.

النقطة الثانية: فالإشكال الأول للسيد الشهيد (رحمه الله) بأن الجمليتين تختلفان عن بعضهما البعض حتى في حالة صدور الصيغة في مقام الهزل، فبعث الإخباري والإنشائي يختلفان حتى في مقام الهزل، مع أن قصد الحكاية مفقود في بعث الإخباري، وكذلك قصد تحقق فرد من التملك في اعتبار الشارع أو العرف، فلا بد أن

يكون الفرق من ناحية المدلول التصوري. والإشكال الثاني: أن هذا الفرق بين الجملة الإنشائية والإخبارية لا يأتي إلا في الجمل الإنشائية في العقود والإيقاعات، وأما الإنشاءات التي يكون الداعي فيها من الأمور التكوينية النفسية فلا يأتي فيها هذا الفرق، مثل: التمني والترجي والاستفهام والطلب، إذ ليس فيها أمور اعتبارية حتى تتحقق بالإنشاء.

والإشكال الثالث: أن الإنشاء على هذا القول هو إيجاد فرد من المعنى في اعتبار الشرع أو العرف، وهو يتوقف على تحقق بعض الشروط، مثل: الإجازة في العقد الفضولي، فإذا لم يحصل الشرط لا يحصل الاعتبار، وهذا يعني أن المنشأ لم يتحقق، والحال أنه بالإنشاء يتحقق شيء وجداناً، ولو لم يحصل الأمر الاعتباري من قبل العرف أو الشرع، ومن هنا نكتشف أن الإنشاء ليس إيجاد فرد من المعنى في اعتبار الشرع أو العرف. أما النقطة الثالثة: فلا بد فيها من بيان مقدمة، وهي: أن اعتبار العاقد يأتي بمعنيين: الأول: أن الاعتبار بمعنى البناء، لأن العاقد يبني على أن الكتاب ملك للمشتري مقابل ملكيته للثمن مثلاً.

الثاني: أن الاعتبار بمعنى إعطاء حد شيء لشيء آخر، كما في إعطاء حد الأسد الذي هو الحيوان المفترس للرجل الشجاع، وهذا المعنى للاعتبار هو نفس معنى الاعتبار في الأمانة التي يجعلها الشارع علماً، وفي المقام عندما يستعمل المنشأ صيغة (بعث) في معناها المتمثل في النسبة الصدورية بين الملكية والتكلم، فإن هذه الصيغة يعتبرها العاقد تملكاً بأن يعطي الصيغة حد التملك، فيترتب على هذا التملك من قبل العاقد اعتبار الملكية الشرعية أو العرفية، أي: يقر الشارع أو العرف تملك العاقد. وبعد هذه المقدمة يمكن أن يقال: إن الفرق بين الإنشاء والإخبار في مرحلة المدلول التصديقي يتمثل في قصد الحكاية، في الجملة الخبرية، وقصد الثبوت في اعتبار العاقد لا الشارع أو العرف في الجملة الإنشائية. أما اعتبار العاقد بالمعنى الثاني الذي هو إعطاء حد شيء لشيء آخر، فعند استعمال العاقد للصيغة في معناها، فإنه يُعطي لهذه الصيغة حد التملك، أي: يعتبرها تملكاً، وهذا الاعتبار يتوقف على استعمال الصيغة في معناها، فهذه الصيغة التي تمثل طرفاً في هذا الاعتبار، حيث أعطي لها حد التملك، والطرف الآخر هو التملك، فالصيغة تستعمل في معناها حتى يتحقق بها اعتبار العاقد الذي يتوقف على الصيغة. وبهذا التفسير يندفع الإشكال الثاني بأنه إذا كان معنى الإنشاء هو الإيجاد، فهذا يتلاءم

فقط مع الجمل المشتركة، التي تستعمل في معانيها لإيجاد الأمور الاعتبارية، ولا يشمل الجمل المختصة، كالجمل الطلبية المستعملة في الإنشاء، لأن مدلول صيغة الأمر ليس إيجاباً. حيث يجاب عنه: بأن هذا الإشكال إنما يرد فيما لو كان المقصود من الاعتبار هو اعتبار الشارع أو العرف، أما لو كان المقصود اعتبار العاقد بمعنى إعطاء حد شيء لشيء آخر، فإن هذا الإشكال يندفع، لأن المنشئ بالصيغة يحقق اعتباره، ولكن بالمعنى الثاني، وهذا الكلام يأتي حتى في الجمل الإنشائية المختصة، فيقال: المدلول التصوري لصيغة الأمر وإن كان النسبة الإرسالية، إلا أن المتكلم يعطي لها حد الطلب بمعنى الشوق، فأنشأ المتكلم بالصيغة الطلب بمعنى الشوق.

ويجاب عن الإشكال الثالث: بأن التملك الاعتباري قد تتحقق في نظر العاقد وإن لم يرض هذا التملك من قبل العرف أو الشارع، فالشيء الذي تحقق بالصيغة هو اعتبار العاقد، ولو لم يحصل الاعتبار من الشارع أو العرف.

وأما الإشكال الذي ذكره السيد الشهيد (رحمه الله) بأن ثمة فرقاً في المدلول التصوري للجملتين الخبرية والإنشائية حتى في مقام الهزل. فهذا الفرق وإن كان موجوداً فعلاً بين الجملتين إلا أنه ليس من ناحية نفس المدلول التصوري، ويتوقف على بيان نقطة، وهي أن العقد متقوم بقصدتين: الأولى: قصد ثبوت التملك باعتبار العاقد، بأن تصدر الصيغة من العاقد ليعطيها حد التملك. الثاني: قصد حصول اعتراف العرف أو الشرع بهذا التملك من قبل العاقد.

وهذا القصد الثاني يكون من قبيل الداعي على الداعي، فهو السبب وراء القصد الأول، وبعد هذه النقطة نقول: إن المتكلم في مقام الهزل، يعني أنه ليس قاصداً لتحقيق الملكية العرفية أو الشرعية، أي: أن الداعي الثاني - وهو القصد الجدي في العقود - غير موجود في هذه الحالة، والقصد الجدي في الخبر هو قصد الحكاية، فبعت الإنشائية والإخبارية في مقام الهزل لا يتحقق فيهما القصد الجدي، لكن الفرق: أن قصد الثبوت في اعتبار العاقد موجود في بعت الإنشائية، وغير موجود في بعت الإخبارية.

وتكميلاً للبحث نقول: إن القصد الجدي في صيغة الأمر في مثل (اضرب) هو قصد تحريك المكلف، فاضرب قد تستعمل في معناها بقصد ثبوت الطلب باعتبار الأمر، وليس للأمر قصد جدي هو التحريك، بل للتحقق من أن المكلف يمثل هذا الأمر أم لا، وفي هذا الحالة يحصل إنشاء الأمر، أي: قصد ثبوت الطلب باعتبار المنشئ (الأمر)، أما القصد الجدي لتحريك المكلف نحو الفعل فغير موجود، وأما إذا استعملت الجملة

ويمكن أن نفسر على هذا الأساس إيجادية الجملة الإنشائية، فليست هي بمعنى أن استعمالها في معناها هو بنفسه إيجاد للمعنى باللفظ، بل بمعنى أن النسبة المبرزة بالجملة الإنشائية نسبة منظور إليها لا بما هي ناجزة، بل بما هي في طريق الإنجاز والإيجاد.

الثمرة:

قد يقال: إن من ثمرات هذا البحث أن الحروف بالمعنى الأصولي الشامل للهيئات إذا ثبت أنها موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص فهذا يعني أن المعنى الحرفي خاص وجزئي، وعليه فلا يمكن تقييده بقريية خاصة، ولا إثبات إطلاقه بقريية الحكمة العامة؛ لأن التقييد والإطلاق من شؤون المفهوم الكلّي القابل للتخصيص.

ومما يترتب على ذلك: أن القيد إذا كان راجعاً في ظاهر الكلام إلى مفاد الهيئة فلا بد من تأويله، كما في الجملة الشرطية فإنّ ظاهرها كون الشرط قيداً لمدلول هيئة الجزء، وحيث إنّ هيئة الجزء موضوعة لمعنى حرفي - وهو جزئي - فلا يمكن تقييده، فلا بد من تأويل الظهور المذكور. فإذا قيل: (إذا جاءك زيد فأكرمه) دلّ الكلام بظهوره الأوّل على أن المقيّد بالمجيء مدلول هيئة الأمر في الجزء، وهو الطلب والوجوب الملحوظ بنحو المعنى الحرفي، فيكون الوجوب مشروطاً، ولكن حيث يستحيل التقييد في المعاني الحرفية فلا بد من إرجاع الشرط إلى متعلق الوجوب، لا إلى الوجوب نفسه، فيكون الوجوب مطلقاً ومتعلقه مقيّداً بزمان المجيء على نحو الواجب المعلق، الذي تقدّم الحديث عن تصويره في الحلقة السابقة^(١).

(١) يرى السيد الشهيد (رحمه الله): أن من الممكن القول بوجود ثمرة تترتب على الخلاف في الوضع في الحروف بمعناه الأصولي الذي يشمل ألفاظ الحروف وهيئات الجمل، حيث يرى الآخوند (رحمه الله): أن الوضع في الحروف عام والموضوع له عام، فعلى رأي الآخوند (رحمه الله) يمكن إثبات التقييد للمعنى

بقصد التحريك، فإن هذا القصد حينئذ يكون هو الداعي على قصد ثبوت الطلب بصيغة الأمر. فبالنتيجة في صيغة الأمر قد يتحقق قصد الإنشاء من دون القصد الجدي، وحيناً يتحقق القصدان معاً.

ولكن الصحيح: أن كون المعنى الحرفي جزئياً ليس بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين لكي يستحيل فيه التقييد والإطلاق، بل هو قابل لذلك تبعاً لقابلية طرفه، وإنما هو جزئي بلحاظ خصوصية طرفه، بمعنى: أن كل نسبة مرهونة بطرفها، ولا يمكن الحفاظ عليها مع تغيير طرفها^(١).

الحرفي، أو التمسك بالإطلاق عند الشك في وجود القيد، وأما على رأي السيد الشهيد (رحمه الله) - الذي يرى أن الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص - فإن إثبات تقييد المعنى أو إطلاقه مستحيل، لأن الإطلاق والتقييد من أوصاف المعنى الكلي الذي يتضيق عند تقييده، ويبقى واسعاً عند عدم تقييده. والمعنى الحرفي جزئي - حسب الفرض - والجزئي غير قابل للتضييق والتوسعة، فلا يتصف بالإطلاق والتقييد.

فمثلاً: إذا قال المولى: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فالقيد حسب ظاهر الجملة - وهو (المجيء) - راجع إلى الجزء المستفاد من هيئة (أكرم)، أي: أن المجيء قيد للوجوب، فإذا كان معنى الهيئة جزئياً، والجزئي غير قابل للإطلاق والتقييد، فإن القيد لا بد أن يكون راجعاً إلى مادة الجزء (الإكرام)، لا أن المجيء قيد لمفاد الهيئة كما يرى الشيخ الأنصاري. ولكن إذا قلنا بأن المعنى الحرفي هو نفس معنى الاسم الموازي له ذاتاً، كما يرى الآخوند (رحمه الله)، فيكون مفاد هيئة (أكرم) هو الطلب الملحوظ باللحاظ الآلي، ويكون معنى هذه الهيئة قابلاً للإطلاق والتقييد، وحينئذ يمكن أن يرجع القيد إلى مفاد الهيئة ولا يرجع إلى مادة الجزء.

(١) فالصحيح حسب رأي السيد الشهيد أن هذه الثمرة لا تترتب على البحث لأن الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص، وذكرنا فيما تقدم: أنه ليس خاصاً بالمعنى المنطقي، أي المفهوم الجزئي الذي يأبى الانطباق على كثيرين، بل إن المعنى الحرفي خاص بتبع خصوصية الطرفين، فكل معنى يكون تابعاً لطرفه، فإذا كانا خاصين فمعنى الحرف لا ينطبق إلا على مصداق واحد، وأما إذا أمكن انطباق الطرفين على مصاديق متعددة، فإن المعنى الحرفي كذلك ينطبق على مصاديق متعددة، فجزئية المعنى الحرفي تعني أن النسبة متقومة بخصوص طرفها، ولا يمكن بقاء نفس النسبة في حالة تغير الطرفين.

الأمر أو أدوات الطلب:

ينقسم ما يدلّ على الطلب إلى قسمين:

أحدهما: ما يدلّ بلا عناية، كما دة الأمر وصيغته.

والآخر: ما يدلّ بالعناية، كالجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب.
فيقع الكلام في القسمين تباعاً^(١):

(١) وقبل الدخول في تفاصيل البحث، لابد أن نذكر عدة مقدمات:

المقدمة الأولى: فسّر السيد الشهيد (رحمه الله) الطلب بـ : السعي نحو المقصود، وأما الشيخ الآخوند (رحمه الله) ففسّره بـ : الشوق. ثم إن الطلب بمعنى السعي نحو المقصود على قسمين:

- ١- طلب تكويني: وهو الفعل المباشر للإنسان في سبيل تحصيل المقصود، كتحرك العطشان لتحصيل الماء.
- ٢- طلب تشريعي: وهو تحريك الغير وإرساله بالأمر أو الإشارة أو الكتابة لتحقيق عمل تعلق به غرض الأمر.

المقدمة الثانية: عند تحريك الغير وإرساله أو دفعه لتحصيل غرض معين للأمر، تحصل نسبة بين المرسل والمرسل إليه، أو بين المدفوع والمدفوع نحوه، يعبر عنها بالنسبة الطلبية أو الإرسالية أو البعثية، فلا فرق بين هذه الاصطلاحات المتعددة ما دامت تعبر عن حقيقة هذه النسبة.

المقدمة الثالثة: من المعروف بين الأصوليين المتأخرين أن هيئة الجملة موضوعة للنسبة، كما أن الحرف موضوع لها.

وعلى أساس المقدمة الأولى: يكون مفاد مادة الأمر، أي: كلمة (أ. م. ر) هو الطلب التشريعي الصادر من العالي، ففي دلالة كلمة (أمر) على الطلب يوجد قيدان، الأول: أن يكون الطلب تشريعياً، وليس تكوينياً، فهو - أي السعي نحو المقصود - الذي ينتزع من إرسال الغير المدلول لصيغة الأمر، وهذا المعنى هو المتبادر من إطلاق لفظ الأمر، في مثل قول المتكلم: أمر زيد عمراً بالضرب. الثاني: أن يكون الطلب صادراً من العالي، حتى يصدق عليه معنى الأمر، لأن الطلب إن كان

القسم الأول: [ما يدل على الطلب بلا عناية]

الطلب: هو السعي نحو المقصود، فإن كان سعيًا مباشرًا - كالعطشان يتحرك نحو الماء - فهو طلب تكويني، وإن كان بتحريك الغير وتكليفه فهو طلب تشريعي. ولا شك في دلالة مادة الأمر على الطلب بمفهومه الاسمي، ولكن ليس كل طلب، بل الطلب التشريعي من العالي.

كما لا إشكال في دلالة صيغة الأمر على الطلب؛ وذلك لأن مفاد الهيئة فيها هو النسبة الإرسالية، والإرسال يُنتزع منه مفهوم الطلب، حيث إن الإرسال سعي نحو المقصود من قبل المرسل، فتكون الهيئة دالة على الطلب بالدلالة التصورية تبعاً لدلالاتها تصوراً على منشأ انتزاعه^(١).

صادراً من المساوي أو الداني، فإنه يطلق عليه (التماس) في الأول، و(رجاء) في الثاني. وعلى أساس المقدمة الثالثة: يكون مفاد هيئة الجملة هو النسبة، فتكون هيئة الأمر نحو: (اضرب) موضوعة للنسبة. وعلى أساس المقدمة الثانية: تكون صيغة الأمر موضوعة للنسبة الإرسالية الحاصلة بين المرسل والمرسل إليه.

(١) أما كيف تدل صيغة الأمر على الطلب بمعنى السعي نحو المقصود، فيرى السيد الشهيد (رحمه الله): أن النسبة الإرسالية تنشأ من الإرسال (الدفع)، فالهيئة تدل بالدلالة المطابقة على النسبة الإرسالية، وبالدلالة الالتزامية على الإرادة، بسبب الملازمة بين النسبة الإرسالية والإرادة، ومن الإرادة ينتزع مفهوم الطلب. وبتعبير آخر: إن الهيئة تدل على منشأ الانتزاع التزاماً، وما يدل على منشأ الانتزاع يدل بالتبع على المنتزع، وعلى هذا يكون مفهوم الطلب مدلولاً التزامياً بالتبع للهيئة، ودعوى أن المقصود من النسبة الإرسالية هو الإرسال بنحو المعنى الحرفي مردودة؛ لأن هذا يعني أن النسبية في الإرسال نشأت من نحو اللحاظ، وهذا يرجع إلى رأي الشيخ الآخوند (رحمه الله) في التفريق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي الموازي من خلال كيفية اللحاظ. هذا بالنسبة للدلالة التصورية للهيئة. أما دلالتها التصديقية فهي إرادة التحريك نحو العمل المدلول عليه بالصيغة، وبذلك تكون هذه الصيغة مصداقاً للطلب بمعنى السعي نحو المقصود، لأن صدور الصيغة من

الآمر بغرض التحريك نحو العمل (المقصود) يحقق مصداقاً حقيقياً للطلب، لأن في صدور الصيغة منه بغرض التحريك سعي نحو المقصود^(٥).

(٥) ولكن قد يرد على ما ذكره (رحمه الله) من أن هيئة الأمر موضوعة للنسبة الإرسالية وأن الإرادة ملازم للنسبة الإرسالية ومن الإرادة ينتزع مفهوم الطلب، أن ملازم النسبة الإرسالية هل هو مفهوم الإرادة، أم أنه مصداق الإرادة؟ فإذا كان ملازم النسبة الإرسالية هو مفهوم الإرادة، فيرد عليه:

أولاً: أن واقع النسبة الإرسالية التي هي معنى صيغة الأمر ملازم لمصداق الإرادة وليس ملازماً لمفهوم الإرادة.

ثانياً: كيف ينتزع من مفهوم الإرادة مفهوم الطلب بمعنى السعي نحو المقصود، مع أن المفهوم لا يتصف بالطلب بمعنى السعي نحو المقصود.

فلا بد - إذن - أن يكون ملازم النسبة الذي يُنتزع منه مفهوم الطلب هو مصداق الإرادة، فهنا احتمالان: فإما أن تكون الإرادة واقعية أو اعتبارية.

والاحتمال الأول باطل، لأن الإرادة في نفس المولى تكون داعية للأمر بالصيغة بغرض تحريك المكلف وبذلك يتحقق مصداق الطلب وهو الصيغة، فلا تدل الصيغة عليه.

وإن كانت الإرادة اعتبارية، فأولاً: يستلزم أن تكون الإرادة مدلولاً مطابقاً للصيغة.

وثانياً: هذا يعني أن السيد الشهيد (رحمه الله) يعترف بإيجابية الجملة الإنشائية حسب

رأي مشهور الأصوليين، فنفس هذه الصيغة يعتبرها الأمر الإرادة بمعنى إعطائها حد

الإرادة، حيث إن الاعتبار هنا هو إعطاء حد شيء لشيء آخر، فالصيغة - إذن - إرادة

باعتبار الأمر، فيكون معنى الإيجابية في هيئات الجمل هو الإيجابية التي يذهب إليها

مشهور الأصوليين، وليس الإيجابية التصورية كما هو رأي السيد الشهيد (رحمه الله).

ولو كان المقصود من النسبة الإرسالية هو الإرسال بنحو المعنى الحرفي، فدلالة الصيغة

بهذا المعنى على الطلب من خلال دلالتها على الإرسال غير تامة، لأنه إما أن يكون المراد

من الصيغة هو مفهوم الإرسال، أو مصداقه، والمصداق إما أن يكون واقعياً خارجياً، أو

اعتبارياً.

فإن كان معنى الصيغة هو مفهوم الإرسال بنحو المعنى الحرفي، بمعنى أن يلحظ الإرسال

حالة بين المرسل والمرسل إليه، فيرد عليه أن مفهوم الطلب لا ينتزع من مفهوم الإرسال

لأن الطلب لا يحمل عليه، بل من مصداق الإرسال، وعندما لا ينتزع الطلب من

كما أنّ الصيغة نفسها بلحاظ صدورها بداعي تحصيل المقصود تكون مصداقاً حقيقياً للطلب؛ لأنها سعي نحو المقصود.

ومّا اتفق عليه المحصلون من الأصوليين تقريباً دلالة الأمر - مادةً وهيئةً - على الوجوب بحكم التبادر وبناء العرف العام على كون الطلب الصادر من المولى بلسان الأمر مادةً أو هيئةً وجوباً. وإنّما اختلفوا في توجيه هذه الدلالة وتفسيرها إلى عدة أقوال:

القول الأوّل: إنّ ذلك بالوضع، بمعنى أنّ لفظ (الأمر) موضوع للطلب الناشئ من داع لزومي، وصيغة الأمر موضوعة للنسبة الإرسالية الناشئة من ذلك^(١).

(١) القول الأول: وهو لمشهور الأصوليين ومنهم الآخوند (رحمه الله)، حيث يرون: أن ظهور الأمر في الوجوب ناشئ من الوضع، فالوجوب في مادة الأمر هو الطلب الناشئ من الإرادة الشديدة لفعل المكلف، ومعنى الطلب هو السعي نحو المقصود، أي: إن مدلول مادة الأمر هو السعي نحو المقصود المنتزع من الإرسال بالصيغة الغير الناشئ من الإرادة الشديدة لصدور الفعل من المكلف، أما الوجوب مفهوم الإرسال مع إن الصيغة دالة على ذلك، وعندئذ لا تكون الصيغة دالة على الطلب بالدلالة المطابقة بالتبع.

وإن كان معنى الصيغة هو مصداق الإرسال في الخارج بنحو المعنى الحرفي فلا بد لهذا المصداق من محقق تكويني، والصيغة لا تكون محققة للمصداق التكويني للإرسال، بل تدل عليه بالدلالة التصورية.

وإن كان معناها هو مصداق الإرسال الاعتباري بنحو المعنى الحرفي، فهذا يعني اعتبار الصيغة حالة دفع بين الأطراف الثلاثة - الدافع، المدفوع، المدفوع إليه -، فحينئذ تكون علاقة الصيغة بالإرسال - بهذا المعنى - علاقة إيجاد، لا حكاية، وهذا ما يتنافى مع ما ذهب إليه السيد الشهيد (رحمه الله) من الإيجادية التصورية لمعنى الصيغة.

وبهذا يظهر أن الصيغة لا تدل على الطلب لا بنحو الدلالة المطابقة بالتبع، ولا بنحو الدلالة الالتزامية بالتبع. وهذا وارد على فرض أمرين: الأول: أن يكون المدلول المطابقي للصيغة هي النسبة الإرسالية، أو الإرسال بالمعنى الحرفي الثاني: أن يكون الطلب بمعنى السعي نحو المقصود.

ودليل هذا القول هو التبادر مع إبطال سائر المناشئ الأخرى المدعاة لتفسير هذا التبادر^(١).

في صيغة الأمر فهو النسبة الإرسالية الناشئة من هذه الإرادة الشديدة^(٥).
(١) والدليل على أن الأمر موضوع للوجوب هو التبادر، حيث إن التبادر عند أهل اللغة عند سماع لفظ (الأمر) أو هيئته هو الوجوب. ولأجل صحة الاستدلال بالتبادر على وضع الأمر للوجوب لا بد من إبطال الأقوال الأخرى التي تفسر ذلك بحكم العقل، أو بالإطلاق وقرينة الحكمة، لأن التبادر الذي يكون علامة على

(٥) ولكن أشكل السيد محمود الهاشمي على تفسير الوجوب في هيئة الأمر بالنسبة الإرسالية الناشئة من الإرادة الشديدة، وحاصل إشكاله: أن نشوء النسبة الإرسالية من هذه الإرادة اللزومية أما أن يكون بنحو أن تؤخذ هذه الإرادة الشديدة قيداً في معنى هيئة الأمر، أو أن تكون من الحيثيات التعليلية.

فإذا قلنا إن النشوء من هذه الإرادة يكون قيداً للنسبة الإرسالية، فكيف تدل الهيئة التي هي من الحروف - حسب اصطلاح الأصوليين - على الإرادة الشديدة مع إنها من المعاني الاسمية؟! فهل إن الحروف توضع لمعانٍ اسمية!

وأما إذا كانت الإرادة الشديدة علة للنسبة الإرسالية، فهذا يعني: أن إرادة المولى الشديدة لفعل المكلف هي العلة للصيغة المستعملة في النسبة الإرسالية، فكيف تؤخذ هذه العلة في تعريف معنى الصيغة (المعلول)، مع إن العلة لا تؤخذ في تعريف المعلول لأجل المغايرة بينهما.

وهذا الإشكال مدفوع بشقيه. أما الأول فيجاب عنه: بأنه ليس المقصود من كون الإرادة قيداً، أنها مدلول للهيئة بل المقصود: أن حصة خاصة من النسبة - وهي تلك الناشئة من الإرادة الشديدة - هي مدلول هذه الهيئة، بحيث يكون التقييد داخلاً والتقييد خارجاً عن معنى الهيئة، وهذا لا يستلزم دلالة الهيئة على القيد، حتى يستشكل بأنه كيف تدل الهيئة على معنى اسمي، بل إن الهيئة تدل على نسبة إرسالية خاصة هي تلك النسبة المقيدة بالصدور عن الإرادة الشديدة.

وأما الثاني فيجاب عنه: بأن المستشكل خلط بين الوجوب والنسبة الإرسالية، والعلة - وهي الإرادة الشديدة للمولى - هي التي أخذت في تعريف الوجوب، لا في تعريف النسبة الإرسالية، فالنسبة الإرسالية معلول للإرادة، أما الوجوب فهو النسبة الإرسالية مع خصوصية أخرى وهي النشوء من الإرادة، ولهذا يمكن أخذ النشوء في تعريف الوجوب. فالإشكال المذكور ليس وارداً على تفسير الوجوب على هذا المبنى.

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقق النائيني (رحمه الله) من: أن ذلك بحكم العقل، بمعنى: أن الوجوب ليس مدلولاً للدليل اللفظي، وإنما مدلوله الطلب، وكل طلب لا يقترن بالترخيص في المخالفة يحكم العقل بلزوم امثاله، وبهذا اللحاظ يتصف بالوجوب. بينما إذا اقترن بالترخيص المذكور لم يلزم العقل بموافقته، وبهذا اللحاظ يتصف بالاستحباب^(١).

ويرد عليه:

أولاً: أن موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال لا يكفي فيه مجرد صدور الطلب

الحقيقة هو التبادر (الحاقّي) الناشئ من نفس اللفظ، لا التبادر الذي قد ينشأ من قرائن معينة قد تحف باللفظ وتجعله دالاً على ذلك المعنى المعين، وحكم العقل وقرينة الحكمة قد تمثلان قرائن عقلية أو مقامية تؤثر في تبادر الوجوب من الأمر، فلا يكون ناشئاً من نفس اللفظ، ولهذا يجب إثبات بطلان الآراء الأخرى في تفسير دلالة الأمر على الوجوب. ورأي السيد الشهيد (رحمه الله) في تفسير ذلك مردد بين القول الأول وبين التقريب الثالث من القول الثالث.

(١) حيث يرى (رحمه الله) وجملة من تلامذته كالشيخ المظفر (رحمه الله)، والسيد الخوئي (رحمه الله): أن دلالة الأمر على الوجوب ناشئة من حكم العقل، ذلك أن الأمر يدل على الطلب، فيحكم العقل بلزوم الطاعة والامتثال بالنسبة لهذا الطلب، عندما لا يصدر ترخيص من المولى في المخالفة، وبلحاظ حكم العقل ينتزع الوجوب والحتمية من الطلب، فموضوع حكم العقل باللزوم يكون في هذه الحالة مركباً من أمرين: أ) الطلب: الذي هو مدلول الأمر. ب) عدم ورود بيان من المولى على الترخيص بمخالفة هذا الطلب. وأما إذا ورد بيان على الترخيص في مخالفة الطلب فإن العقل لا يحكم بلزوم الامتثال، وينتزع الاستحباب من هذا الطلب. وبهذا يتضح أن الوجوب بمعنى حتمية الطلب بحيث لا يرضى المولى بمخالفته مترتب على حكم العقل بلزوم الطاعة والامتثال، وهذا الوجوب ينتزع من الطلب بعد حكم العقل، وهذا الطلب الحتمي لا يختلف سواء فسرنا الطلب بالسعي نحو المقصود كما يرى الشهيد الصدر (رحمه الله)، أو فسرناه بالإرادة كما يرى الآخوند (رحمه الله)، أما دلالة مادة الأمر على الطلب فواضح. أما الهيئة فهي تدل على الطلب بالالتزام بالتبع، كما شرحناه سابقاً.

مع عدم الاقتران بالترخيص، لوضوح أنّ المكلف إذا أطلع بدون صدور ترخيص من قبل المولى على أنّ طلبه نشأ من ملاك غير لزومي ولا يؤذي المولى فواته لم يحكم العقل بلزوم الامتثال، فالوجوب العقلي فرع مرتبة معيّنة في ملاك الطلب، وهذه المرتبة لا كاشف عنها إلا الدليل اللفظي، فلا بدّ من فرض أخذها في مدلول اللفظ لكي يتفحّ بذلك موضوع الوجوب العقلي^(١).

وثانياً: أنّ لازم القول المذكور أن يبنى على عدم الوجوب فيما إذا اقترن بالأمر عام يدلّ على الإباحة في عنوان يشمل بعمومه مورد الأمر^(٢).

(١) وهذا الرد حلي، حيث إننا لا نقر بما ذهب إليه الشيخ النائيني (رحمه الله) من أن موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال والطاعة مركب من: الطلب، وعدم ورود بيان على الترخيص من المولى في المخالفة، بل إن موضوع هذا الحكم العقلي هو الطلب الناشئ من الإرادة الشديدة (أو الملاك اللزومي)، فلو أصدر المولى أمراً بدون أن يقترن ببيان ترخيص في المخالفة، وعلم المكلف من الخارج أن هذا الطلب لم ينشأ من إرادة شديدة، وبتعبير آخر لم ينشأ من ملاك لزومي، بحيث إن المولى يرضى بتفويت هذا الملاك الموجود في العمل من قبل المكلف. فإن العقل - في هذه الحالة - لا يحكم بلزوم الامتثال والطاعة، مع أنه لم يرد بيان على الترخيص في المخالفة. وحكم العقل بلزوم الامتثال مترتب على الطلب الناشئ من الإرادة الشديدة (أو الملاك اللزومي)، ولا يمكن إحراز أن هذا الطلب ناشئ من ملاك لزومي، أو من ملاك غير لزومي، إلا عن طريق الدليل اللفظي، فهو الذي يحدد أن إرادة المولى لهذا الطلب شديدة بحيث لا يرضى بمخالفته، أو ضعيفة بحيث يرضى بالمخالفة. فلا بد أن يكون الدليل دالاً على نشوء الطلب من ملاك لزومي أي: على الوجوب، حتى يتحقق بذلك حكم العقل بلزوم الامتثال وعدم جواز المخالفة.

(٢) وهذا الرد نقضي، ذلك أن رأي المحقق النائيني (رحمه الله) يستلزم لازماً لا يقبله فقيه حتى الشيخ النائيني (رحمه الله) نفسه، لأن من المعروف بين الفقهاء أن الأمر إن دلّ على الوجوب في مورد معين خاص، وورد من المولى دليل ترخيصي عام يشمل بعمومه مورد الأمر، فهنا يحصل تعارض بنحو غير مستقر بين الدليلين، ويقدم دليل الأمر، لأنه أخص من دليل الإباحة العام، فمثلاً: لو قال المولى: أكرم

وتوضيح ذلك: أنه إذا بنينا على أنّ اللفظ بنفسه يدلّ على الوجوب فالأمر في الحالة التي أشرنا إليها يكون مخصّصاً لذلك العامّ الدالّ على الإباحة ومخرجاً لمورده عن عمومته؛ لأنّه أخصّ منه، والدالّ الأخصّ يقدّم على الدالّ العامّ، كما تقدم.

وأما إذا بنينا على مسلك المحقّق النائيني المذكور فلا تعارض ولو بنحو غير مستقرّ بين الأمر والعامّ، ليقدم الأمر بالأخصية؛ وذلك لأنّ الأمر لا يتكفّل الدلالة على الوجوب بناءً على هذا المسلك، بل المتعيّن بناءً عليه أن يكون العامّ رافعاً لموضوع حكم العقل بلزوم الامتثال؛ لأنّ العامّ ترخيص واردة من الشارع، وحكم العقل معلق على عدم ورود الترخيص من المولى، مع أنّ بناء الفقهاء والارتكاز العرفي على تخصيص العامّ في مثل ذلك والالتزام بالوجوب.

وثالثاً: أنه قد فرض أنّ العقل يحكم بلزوم امتثال طلب المولى معلقاً على عدم ورود الترخيص من الشارع، وحينئذٍ نتساءل: هل يراد بذلك كونه معلقاً على عدم اتصال الترخيص بالأمر، أو على عدم صدور الترخيص من المولى واقعاً ولو بصورة

الفقيه، وقال في دليل آخر: لا بأس بترك إكرام العلماء، فهذا الدليل الترخيصي يشمل بعمومه الفقهاء، بحيث لا يجب إكرامهم مع أنهم من مصاديق العلماء، وفي هذه الحالة يقدم الأمر الدال على الوجوب، لأنه أخص من دليل الإباحة، والخاص يعتبر قرينة على المراد من العام، والقرينة تقدم على ذي القرينة.

وأما على رأي الشيخ النائيني (رحمه الله) فلا تعارض بين الدليلين، ولو بنحو غير مستقر، لينتج من هذا تقديم دليل الوجوب على دليل الإباحة، لأن الأول أخص من الثاني، بل إن العقل في هذه الحالة لا يحكم بلزوم امتثال الأمر بإكرام الفقيه، لأن الأمر لا يدلّ على الوجوب، بسبب ورود بيان على الترخيص من المولى في المخالفة يتمثل في العام الدال على الإباحة، وتقدم أن موضوع حكم العقل بالوجوب - حسب رأي الميرزا النائيني (رحمه الله) - مركب من أمرين: الطلب، وعدم بيان على الترخيص في المخالفة من قبل المولى. والعام في هذا المورد يعتبر بياناً على الترخيص في المخالفة، فينتفي لذلك جزء الموضوع لحكم العقل بالوجوب ولزوم الامتثال والطاعة، فلا يدل الأمر على الوجوب حينئذٍ. وهذا ما لا يقول به فقيه.

منفصلة عن الأمر، أو على عدم إحراز الترخيص ويقين المكلف به؟ والكل لا يمكن الالتزام به^(١).

أما الأول: فلأنه يعني أن الأمر إذا ورد ولم يتصل به ترخيص تم بذلك موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال، وهذا يستلزم كون الترخيص المنفصل منافياً لحكم العقل باللزوم، فيمتنع، وهذا اللازم واضح البطلان^(٢).

وأما الثاني: فلأنه يستلزم عدم إحراز الوجوب عند الشك في الترخيص المنفصل واحتمال وروده؛ لأن الوجوب من نتائج حكم العقل بلزوم الامتثال، وهو معلق - بحسب الفرض - على عدم ورود الترخيص ولو منفصلاً، فمع الشك في ذلك يشك في الوجوب^(٣).

(١) وهذا الرد نقضي أيضاً، فما المقصود من أن موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال هو: الطلب بشرط عدم ورود بيان من المولى على الترخيص في المخالفة، فهل يقصد به: (أ) عدم صدور بيان متصل على الترخيص. أو يقصد به: (ب) عدم ورود بيان على الترخيص من المولى في المخالفة سواء كان متصلاً أو منفصلاً، أو أن المقصود هو: (ج) عدم وصول بيان على الترخيص في المخالفة إلى المكلف. فهنا احتمالات ثلاثة.

(٢) فبناء على الاحتمال الأول: إذا صدر أمر من المولى ولم يقترن هذا الأمر ببيان متصل على الترخيص في المخالفة، بل صدر بيان منفصل على الترخيص، فيكون موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال - في هذه الحالة - متحققاً، وحينئذ يمكن أن ينتزع الوجوب من الطلب المدلول عليه بهيئة الأمر، مثل: أكرم الفقهاء، ولما كان هذا البيان المنفصل على الترخيص في المخالفة مخالفاً لحكم العقل بلزوم الامتثال والطاعة، فإنه يكون قبيحاً، والقبيح لا يصدر من المولى، فيستحيل - إذن - صدور بيان منفصل على الترخيص من قبل المولى.

والحال أن من البديهي في الأصول أن للمولى أن يصدر بياناً - ولو بنحو منفصل - على الترخيص في المخالفة.

(٣) وعلى الاحتمال الثاني فلو قال المولى: أكرم الفقهاء، وشك المكلف هل صدر بيان على الترخيص من المولى، أم لا؟ ففي هذا المورد لا يحكم العقل بلزوم

وأما الثالث: فهو خروج عن محلّ الكلام؛ لأنّ الكلام في الوجوب الواقعي الذي يشترك فيه الجاهل والعالم، لا في المنجزية^(١).
القول الثالث: إنّ دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق وقرينة الحكمة^(٢)، وتقريب ذلك بوجوه:

الامتثال لأن موضوع حكم العقل - حسب رأي الشيخ النائيني (رحمه الله) - المركب من جزئين: (الطلب، وعدم البيان الواقعي على الترخيص في المخالفة) لا يكون محرزاً، بسبب عدم إحراز الجزء الثاني للموضوع، لأن المكلف شك في صدور بيان على الترخيص، وهذا يعني أن الأمر يدلّ على الطلب فقط، لا على الوجوب.

وهذا أيضاً مما لا يعترف به أصولي، بل إن الأمر ظاهر في الوجوب، سواء شك المكلف في صدور بيان واقعي على الترخيص، أم لا.

(١) وأما الاحتمال الثالث وهو: أن المقصود من عدم ورود بيان على الترخيص، هو عدم علم المكلف بصدور مثل هذا البيان. فهو يعد خروجاً عن محلّ الكلام الذي يتمثل في أن الأمر (مادة وهيئة) هل يدل على الوجوب الإنشائي، أم لا؟ وأما البحث في أنه عند علم المكلف بصدور بيان على الترخيص في المخالفة، فالعقل لا يحكم بلزوم امتثال الطلب، فيكون الطلب حينئذ غير منجز، وعند جهل المكلف بصدور بيان على الترخيص في المخالفة، فالعقل يحكم بلزوم امتثال الطلب، وحينئذ يتنجز الطلب على المكلف، فهذا يرجع إلى البحث عن منجزية الطلب المدلول للأمر، فالحكم في مرحلة التنجز والفعالية يكون مرتبطاً بحالة علم المكلف أو جهله بصدور بيان من المولى في الترخيص في المخالفة.

إذن ما ذهب إليه المحقق النائيني (رحمه الله) من أن دلالة الأمر على الوجوب عقلاً تنشأ من حكم العقل المترتب على الطلب وعدم بيان ترخيص على المخالفة باطل، ولا يمكن الالتزام به.

(٢) وهذا القول للمحقق ضياء الدين العراقي (رحمه الله)، وأشار إليه الأخوند (رحمه الله) حيث ذهب إلى أن منشأ ظهور الأمر في الوجوب هو الإطلاق ومقدمات الحكمة، وذلك بعدة تقريبات يأتي تفصيلها.

أحدها: أن الأمر يدلّ على ذات الإرادة، وهي تارةً شديدة كما في الواجبات، وأخرى ضعيفة كما في المستحبات، وحيث إنّ شدة الشيء من سنخه - بخلاف ضعفه - فتعيّن بالإطلاق الإرادة الشديدة؛ لأنها بحدها لا تزيد على الإرادة بشيء، فلا يحتاج حدها إلى بيان زائد على بيان المحدود، بينما تزيد الإرادة الضعيفة بحدها عن حقيقة الإرادة فلو كانت هي المعبر عنها بالأمر لكان اللازم نصب القرينة على حدها الزائد؛ لأنّ الأمر لا يدلّ إلاّ على ذات الإرادة^(١).

(١) وهذا التقريب للمحقق العراقي (رحمه الله) تبعاً لأستاذه الآخوند (رحمه الله)، وبيان هذا التقريب يعتمد على ثلاث نقاط:

الأولى: إن الفرق بين الوجوب والاستحباب على رأي المحقق العراقي (رحمه الله) هو في شدة وضعف إرادة المولى لفعل المكلف، فالوجوب هو الإرادة الشديدة لفعل المكلف في نفس المولى، والاستحباب هو الإرادة الضعيفة لفعل المكلف، وليس المقصود هنا هو مفهوم الإرادة، بل المقصود هو واقع الإرادة بالحمل الشائع، أما كيف يدل الأمر على الإرادة فلا بد من التسليم بأن مادة الأمر - وكذلك هيئته - تدل بدلالة تصديقية على الإرادة.

الثانية: وإذا كان الفرق بين الوجوب والاستحباب هو في شدة إرادة المولى وضعفها بالنسبة لفعل المكلف، فيكون الفرق بينهما من باب التشكيك الخاصي، الذي يقصد به: أن ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز، بمعنى أن تكون جهة الاشتراك بين الشيئين هي نفسها جهة الاختلاف بينهما، فمثلاً: البياض الشديد في الثلج، والبياض الضعيف في العاج، أمران يشتركان في شيء واحد هو البياض، ونفس هذا البياض الذي يشترك به بياض الثلج وبياض العاج يكون منشأ للاختلاف بينهما، وسبباً لامتياز أحدهما عن الآخر، ذلك أن بياض الثلج يتميز بخصوصية شدة البياض، وأما بياض العاج فهو وإن كان بياضاً إلاّ أنه فاقد لخصوصية شدة البياض، وشدة البياض بياض، وليس لوناً آخر فهو ليس أصفر ولا أخضر...، وبهذا أصبحت شدة البياض هي سبب الامتياز، حيث إن الواجد لشدة البياض هو بياض الثلج والفاقد لها هو بياض العاج.

ونفس الكلام يأتي في الوجوب والاستحباب، فما به الاشتراك بينهما هو

وقد أجب على ذلك: بأنَّ اختلاف حال الحدّين أمر عقليّ بالغ الدقة، وليس عرفياً، فلا يكون مؤثراً في إثبات إطلاق عرفيّ يعين أحد الحدّين^(١).

الإرادة بالحمل الشائع، وما به امتياز أحدهما عن الآخر هو شدة هذه الإرادة، فالوجوب واجد لهذه الشدة والاستحباب فاقد لها، وبهذا يكون ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز. والعقل عندما ينظر إلى الوجوب يحلله إلى إرادة وشدة إرادة، أي: إن الوجوب هو نفس الإرادة، ذلك أن شدة الإرادة هي نفس الإرادة، وليست شيئاً مختلفاً عنها. وعندما ينظر إلى الاستحباب يحلله إلى إرادة وفقدان الشدة، فيكون مركباً من جزئين، حيث إن فقدان الشدة يغيّر الإرادة.

وهذا التحليل للوجوب والاستحباب بحسب عالم العقل، وإلا ففي الواقع فإن كلاً من الوجوب والاستحباب إرادة، والمقصود هنا هو واقع الإرادة بالحمل الشائع، وليس مفهومها، لأن مفهوم الإرادة لا يتصف بالشدة والضعف. نعم، مفهوم الإرادة الشديدة يغيّر مفهوم الإرادة الضعيفة، ولكن الفرق بينهما ليس من باب التشكيك الخاصي، لأن المفاهيم يُغيّر ويّابن بعضها بعضاً في الذهن.

الثالثة: المتكلم إذا كان بصدد البيان وذكر الأمر دون أن يذكر قيداً يدل على الاستحباب، فالظاهر من إطلاق الأمر هو الوجوب، لأن الاستحباب - على أساس المقدمة الثانية - هو الإرادة مع فقدان الشدة، ولما كان فقدان الشدة يغيّر الإرادة، فيكون محتاجاً إلى بيان (قيد) زائد يدل عليه، وما دام لم يذكر هذا القيد فهو لا يريد هذا المعنى. في حين أن الوجوب هو الإرادة الخالصة، وليست شدة الإرادة أمراً زائداً عن نفس الإرادة، فلا يحتاج إلى بيان زائد للدلالة عليه، أي: أن الأمر يكون كافياً لبيان الوجوب، لأن الأمر (مادة وهيئة) ظاهر بالظهور التصديقي في الإرادة، فيكون الأمر ظاهراً في الوجوب، لأن الوجوب - على أساس المقدمة الأولى - هو الإرادة الشديدة التي هي ليست خصوصية زائدة على نفس الإرادة.

(١) حاصل إشكال السيد الشهيد (رحمه الله) على هذا التقريب: أن مقدمات الحكمة تحدد الظهور العرفي للكلام، فهذه المقدمات تثبت أن مراد المتكلم هو الطبيعة بدون قيد - أي: الإطلاق - عندما يكون المراد مردداً بين أمرين يرى العرف أن هذا البيان كافٍ للدلالة على أحدهما، وغير كافٍ للدلالة على الآخر، فمثلاً: لو كان

المولى بصدد البيان عن مراده الجدي، وقال: أعتق رقبة، وشككنا أن مراده الجدي هل هو: وجوب عتق مطلق الرقبة، أو هو: وجوب عتق الرقبة المقيدة بقيد الإيمان، فإذا كان المتكلم يقصد الثاني، ولم يذكر قيداً يدل عليه، فهذا يعني أنه نقض غرضه، لأن بيانه لم يكن كافياً للدلالة على هذا المعنى، في حين أنه كافٍ للدلالة على المعنى الأول بدون قيد، فيكون هو المقصود (المراد الجدي) للمتكلم، فلا بد للعرف أن يفهم الفرق بين الأمرين، حتى يرى أن هذا البيان كافٍ بالنسبة للأمر الأول وغير كافٍ بالنسبة للثاني، ويحدد المراد الجدي للمتكلم على ضوء ذلك.

وفي مقام البحث: لو قال المولى: صل، ولم نعرف هل إرادة المولى للصلاة شديدة، فيكون المقصود هو الوجوب، أو هي إرادة ضعيفة، فيكون المقصود هو الاستحباب، ومعرفة الفرق بمثل ما ذكر بين الأمرين (شدة الإرادة وضعفها) يحتاج إلى قوة نظر ودقة فلسفية ل يتم بعد ذلك تحديد أن هذا البيان كافٍ للدلالة على الأول، وغير كافٍ للثاني، وهذه الدقة الفلسفية ليست أمراً عرفياً حتى يرى العرف أن بيان المولى كافٍ لهذا أو لذاك^(٥).

(٥) ويمكن أن نورد على هذا التقريب إشكالاً آخر ملخصه: المنع من جريان الإطلاق ومقدمات الحكمة في المقام، فمقدمات الحكمة تعين المراد الجدي للمتكلم الذي هو الحكم في الجمل الإنشائية. وهذه المقدمات إما أن تعين طرف المراد الجدي الذي قد يكون موضوعاً وقد يكون متعلقاً له، أو أنها تُعين نفس المراد الجدي للمتكلم.

ومثال الموضوع قول المولى: اعتق رقبة، فموضوع وجوب العتق هو الرقبة، ومقدمات الحكمة تُعين طرف المراد الجدي، فهل إن موضوع الوجوب هو: الرقبة (لا بشرط)، أي: بدون قيد، أو إن الموضوع هو: الرقبة المؤمنة، وما دام المولى في مقام البيان ولم يذكر ما يدل على قيد الإيمان فهو لا يريد به جداً، بل إن مراده الجدي هو وجوب عتق الرقبة غير المقيدة بقيد.

ومثال المتعلق، قول المولى: صل، وشككنا - مثلاً - هل إن المراد الجدي هو وجوب الصلاة المشروطة بالطمأنينة، أو الصلاة مطلقاً غير المشروطة بالطمأنينة، وعن طريق مقدمات الحكمة نعين أن المراد هو وجوب المتعلق غير المشروط بشيء، ما دام المتكلم لم يذكر في كلامه ما يدل على الاشتراط.

ثانيها^(١): وهو مركب من مقدمتين:

(١) أي: ثاني تقرّيات القول الثالث، وهذا التقريب للمحقق الأصفهاني (رحمه الله).

ومثال تعيين مقدمات الحكمة لنفس المراد الجدي، لو قال المولى: توضاً، ولم نعلم أن هذا الوجوب المتعلق بالوضوء هل هو وجوب نفسي أو وجوب غيري، فبالإطلاق ومقدمات الحكمة ثبت أن مدلول هيئة (توضاً) هو النسبة الإرسالية إلى الوضوء غير المقيد، وإلا فلو كان المراد هو النسبة المقيدة لكان على المتكلم أن يذكر ما يدل على هذا القيد، وما دام لم يذكره فهو يريد الوجوب مطلقاً سواء كان هناك واجب آخر أم لا، وهذا يلزم الوجوب النفسي واقعاً، فالوجوب النفسي لا يحتاج إلى بيان زائد للدلالة عليه، إما الوجوب الغيري فيحتاج إلى قيد زائد لبيانه وهو أنه واجب لأجل غيره، فتمسك بمقدمات الحكمة لإثبات أن المراد الجدي هو الوجوب النفسي، وليس الغيري.

وفي المقام إذا كان مقصود المحقق العراقي (رحمه الله) أن مقدمات الحكمة تعين المراد الجدي من خلال المدلول التصوري لمادة الأمر أو هيئته، وحينئذ لا بد من تعيين المدلول التصوري للأمر، ويكون المدلول التصوري لمادة الأمر هو الطلب، كما إن المدلول التصوري الالتزامي لهيئة الأمر هو الطلب، فمفهوم الطلب لا يتصف بالشدة والضعف حتى يكون الطلب الشديد وجوباً، والطلب الضعيف استحباباً، ثم بعد ذلك يتم الاستدلال على إرادة ثبوت الوجوب، بأن الوجوب لا يحتاج إلى بيان. أما الاستحباب فهو يحتاج إلى بيان، ومادام المتكلم لم يذكر بياناً يثبت أن مراده الجدي هو ثبوت الطلب الشديد، فنحن نمنع المقدمة الأولى من المقدمات الثلاث التي ذكرناها في الشرح.

وأما إذا كان المقصود تحديد المراد الجدي من ناحية نفس الإرادة كما يستفاد من بيان المحقق العراقي (رحمه الله)، بحيث يكون الأمر كاشفاً ودالاً على الإرادة الشديدة أو الضعيفة بالدلالة التصديقية، ففي هذه الحالة تكون المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة منتفية، التي تتمثل في أن المتكلم بصدد البيان عن مراده الجدي، حيث إن المعنى المدلول للفظ إما أن يكون هو المراد الجدي للمتكلم، أو لا.

فالإرادة الشديدة ليست من قبيل واقع المعنى المدلول عليه باللفظ حتى تمثل المراد الجدي للفظ، بل هي من قبيل الداعي لصدور الأمر، فالذي حرك المولى ودفعه لإصدار الأمر هو الإرادة بمعنى الشوق، فدلالة الأمر على الإرادة ليست عن طريق دلالة الأمر على المعنى، بل عن طريق دلالة الأمر على داعيه ودلالة المعلول على علته، والمتكلم ليس

- المقدمة الأولى: أن الوجوب ليس عبارة عن مجرد طلب الفعل؛ لأن ذلك ثابت في المستحبات أيضاً، فلا بد من فرض عناية زائدة بها يكون الطلب وجوباً، وليست هذه العناية عبارة عن انضمام النهي والمنع عن الترك إلى طلب الفعل؛ لأن النهي عن شيء ثابت في باب المكروهات أيضاً، وإنما هي عدم ورود الترخيص في الترك؛ لأن هذا الأمر العدمي هو الذي يميز الوجوب عن باب المستحبات والمكروهات.

ونتيجة ذلك: أن المميز للوجوب أمر عدمي وهو عدم الترخيص في الترك، فيكون مركباً من أمر وجودي وهو طلب الفعل، وأمر عدمي وهو عدم الترخيص في الترك، والمميز للاستحباب أمر وجودي وهو الترخيص في الترك، فيكون مركباً من أمرين وجوديين^(١).

(١) المعروف بين قدماء الأصوليين أن الفرق بين الوجوب والاستحباب، يتمثل في أن الوجوب هو طلب الفعل مع النهي عن الترك، أما الاستحباب فهو طلب الفعل مع عدم النهي عن الترك، وهذا غير صحيح، لأنه يستلزم كون النهي عن الترك فصلاً للوجوب، وقد تقرر في المنطق أن النوع يدور مدار الفصل، فيتحقق النوع عند تحقق الفصل، وينتفي عند انتفائه، وهذا يعني أن الوجوب يدور مدار النهي عن الترك وجوداً وعدمياً، مع أن النهي عن الترك قد يتحقق في بعض الأحيان دون أن يتحقق الوجوب، حيث إن النهي أعم من الحرمة والكراهة، فالنهي إما لزومي فيكون الترك حراماً، أو تنزيهياً بحيث يكره الترك، فلو كان هناك طلب للفعل مع نهى لزومي عن الترك فإن الفعل يكون واجباً، ولو كان النهي المقترن بطلب الفعل تنزيهياً فإن الفعل لا يكون واجباً بل مستحباً. ومن هنا فلا يمكن للنهي عن الترك الذي هو أمر وجودي أن يكون فصلاً للوجوب، لأنه كما يتفق مع حرمة الترك فهو يتفق مع كراهة الترك.

فلا بد أن يكون فصل الوجوب أمراً عدمياً هو عدم الترخيص في الترك، وحينئذ يكون فصل الاستحباب هو الترخيص في الترك، وعلى هذا التفسير يكون الوجوب

بصدد البيان من هذه الجهة، فمقدمات الحكمة تجري لإثبات المراد الجدي من خلال المدلول التصوري للفظ، لا لتحديد المدلول التصديقي (الإرادة)، وعلى هذا الفرض نمنع من المقدمة الثالثة، وهي انطباق مقدمات الحكمة في مورد الشك في المراد الجدي للأمر.

- المقدمة الثانية: أنه كلما كان الكلام وافياً بحيثية مشتركة وبتردّد أمرها بين حقيقتين: المميّز لإحدهما أمر عدميّ والمميز للأخرى أمر وجوديّ، تعيّن بالإطلاق الحمل على الأول؛ لأنّ الأمر العدميّ أسهل مؤونةً من الأمر الوجودي.

فإذا كان المقصود ما يميّز بالأمر الوجوديّ مع أنّه لم يذكر الأمر الوجودي فهذا خرق عرفيّ واضح؛ لظهور حال المتكلّم في بيان تمام المراد بالكلام. وأمّا إذا كان المقصود ما يميّز بالأمر العدميّ فهو ليس خرقاً لهذا الظهور بتلك المثابة عرفاً؛ لأنّ المميّز حينما يكون أمراً عدميّاً كأنّه لا يزيد على الحثية المشتركة التي يفى بها الكلام^(١).

ومقتضى هاتين المقدمتين تعيّن الوجوب بالإطلاق^(٢).

هو طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك، والاستحباب هو طلب الفعل مع الترخيص في الترك.

(١) فإذا دار الأمر بين معنيين أحدهما مقيد بقيد عدميّ، والآخر مقيد بقيد وجوديّ، فالعرف يرى: أن الأمر المقيد بقيد عدمي لا يمتاز عن الطبيعة بشيء، بالرغم من أن كلا القيدين (الوجودي والعدمي) زائدان عن ذات الطبيعة.

وفي مقام البحث طبيعة الطلب هي مدلول مادة الأمر، وهذه الطبيعة تكون كذلك مدلولاً التزامياً بالتبع لصيغة الأمر، فالطلب - إذن - يمثل طبيعة مشتركة بين الوجوب المقيد بقيد عدميّ، والاستحباب المقيد بقيد وجوديّ، وإذا دار الأمر بين الوجوب المقيد بقيد عدميّ والاستحباب المقيد بقيد وجوديّ، فالعرف يرى أن الوجوب لا يمتاز عن الطبيعة (الطلب) المدلول عليها بالأمر بشيء زائد، حتى يكون محتاجاً إلى بيان زائد عن اللفظ الدال على الطبيعة للدلالة عليه، في حين أن الاستحباب المقيد بقيد وجودي يمتاز عن طبيعة الطلب بالتخصيص في الترك، فيحتاج إلى بيان زائد للدلالة على هذا القيد.

(٢) وبناءً على المقدمتين السابقتين، فإذا كان المتكلم في مقام البيان عن مراده الجديّ، وذكر الأمر دون أن يذكر قيداً، فيتمسك بالإطلاق لإثبات أن المراد من الأمر هو الوجوب، لأنه مقيد بقيد عدمي لا يزيد على الطبيعة، فيكون هذا البيان كافياً للدلالة على الخصوصية العدمية في الطلب، وبهذا تكون مادة الأمر ظاهرة

ويرد عليه المنع من إطلاق المقدمة الثانية، فإنه ليس كل أمرٍ عديمي لا يلحظ أمراً زائداً عرفاً، ولهذا لا يرى في المقام أنّ النسبة عرفاً بين الوجوب والاستحباب نسبة الأقل والأكثر، بل [هي] النسبة بين مفهومين متباينين فلا موجب لتعيين أحدهما بالإطلاق^(١).

في الوجوب بمعنى الطلب المقيد بعدم الترخيص بالترك، وأما هيئة الأمر فتكون دالة على الطلب المقيد بعدم الترخيص في الترك بالدلالة الالتزامية التبعية، وأما المدلول المطابق لها فهو النسبة الإرسالية. وفي حين أن عدم الترخيص في الترك يستفاد من عدم ذكر قيد يدل على الترخيص.

(١) ويرد السيد الشهيد (رحمه الله) على هذا التقريب: بإنكار المقدمة الثانية، فما قيل من أن العرف يرى أن المقيد بقيد عديمي لا يزيد عن الطبيعة بشيء، وهذا الأمر العدمي لا يحتاج إلى بيان للدلالة عليه غير صحيح، فأحياناً قد يكون المقيد بقيد عديمي لا يزيد عن نفس الطبيعة بشيء في نظر العرف، وليس بالنظر العقلي، وقد يكون القيد في مورد آخر زائداً على نفس الطبيعة، ولذلك فهو يحتاج إلى بيان زائد عن الطبيعة، والدليل على أن المقام من المورد الثاني أن الوجوب إذا كان مقيداً بقيد عديمي لا يزيد عن طبيعة الطلب بشيء لا يحتاج إلى بيان زائد، والاستحباب المقيد بقيد وجودي يحتاج إلى بيان يدل عليه لكانت النسبة بينهما نسبة الأقل (الوجوب) إلى الأكثر (الاستحباب)، مع أن العرف يرى أن النسبة بينهما هي التباين، ومن هنا يظهر أن هذا القيد العدمي يعتبر شيئاً زائداً عن الطبيعة، ولهذا فهو يحتاج إلى بيان من المتكلم للدلالة عليه.

نعم، ما ذكره المحقق الأصفهاني (رحمه الله) صحيح في بعض الموارد، حيث لا يزيد الأمر المقيد بقيد عديمي عن الطبيعة بشيء، كما في مسألة الإطلاق والتقييد، فلو قال المولى: اعتق رقبة، فعلى القول الصحيح في الإطلاق - وهو أن اسم الجنس موضوع للماهية المهملة، أي: للقدر الجامع بين الإطلاق والتقييد - تكون طبيعة الرقبة قدر جامع بين الرقبة المطلقة غير المقيدة بقيد، والرقبة المقيدة بقيد الإيمان، ولما كان المطلق مقيداً بقيد عديمي، وأما المقيد فالقيد فيه وجودي، فالعرف يرى أن المقيد بقيد عديمي لا يزيد عن الطبيعة بشيء، لذلك فهو لا يحتاج إلى بيان، أما

ثالثها^(١): أن صيغة الأمر تدلّ على الإرسال والدفع بنحو المعنى الحرفي، ولما

المقيد بقيد وجودي فيحتاج إلى بيان، وحينئذٍ فإذا كان المتكلم بصدد البيان وقال: اعتق رقبة، ولم يذكر ما يدل على اشتراط الإيمان فيها، فتمسك بالإطلاق ومقدمات الحكمة لإثبات عدم دخل القيد في مراده الجدي، لأن الرقبة غير المقيدة لا تزيد عن طبيعة الرقبة بشيء.

(١) أي: ثالث: تقرّيات القول الثالث، وهو للمحقق العراقي (رحمه الله)^(٥).

(٥) بيان المحقق العراقي (رحمه الله) للتقريب الثالث ذكره في تقريراته نهاية الأفكار، وهو يرتكز على ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: أن هيئة الأمر ظاهرة في النسبة الإرسالية بفرض إيجاد العمل من قبل المكلف.

النقطة الثانية: تقدم أن مادة الأمر موضوعة للطلب، وأما هيئة الأمر فتدل على النسبة الإرسالية، وهذه النسبة تلازم الطلب، فالطلب مدلول التزامي للهيئة، فالأمر (مادة وهيئة) ظاهر في الطلب، والفرض من هذا الطلب هو إيجاد الفعل من قبل المكلف، والطلب يكون مؤثراً في إيجاد العمل بنحو الاقتضاء، واقتضاء الطلب لإيجاد العمل ليس اقتضاءً تكوينياً، بل هو متوقف على المبادئ الاختيارية للفعل في نفس المكلف، التي هي:

١ - تصوره للعمل المعين.

٢ - التصديق بفائدة العمل.

٣ - الشوق إلى العمل.

٤ - إرادة إتيان العمل المعين.

ومادام اقتضاء الطلب لإيجاد العمل من المكلف ليس تكوينياً، فعند صدور الطلب من المولى يتحقق حكم العقل بالامتنال، الذي له داعيان: الأول: الرغبة في الثواب المترتب على امتثال الطلب. والثاني: الرغبة في الثواب والخوف من العقاب على مخالفة الطلب. وبوجود الداعي الأول فقط يحكم العقل بامتنال الطلب، ويكون اقتضاء الطلب حينئذٍ لإيجاد العمل اقتضاءً ناقصاً، بسبب انفتاح باب واحد لعدم إيجاد العمل من قبل المكلف، وهو عدم ترتب العقاب، ومن ثم يرخص في الترك، وهذا الاقتضاء الناقص يوجد في الطلب الندي، وبوجود الداعي الثاني (الرغبة والخوف) يحكم العقل بلزوم الامتنال، ويكون اقتضاء الطلب حينئذٍ لإيجاد العمل اقتضاءً تاماً، لانسداد جميع

كان الإرسال والدفع مساوياً لسدّ تمام أبواب العدم للتحرك والاندفاع، فمقتضى أصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي أنّ الطلب والحكم المبرز بالصيغة سنخ حكم يشتمل على سدّ تمام أبواب العدم، وهذا يعني عدم الترخيص في المخالفة^(١).

(١) وبيان هذا التقريب يتوقف على نقاط ثلاث:

أبواب العدم، فعدم ترتب الثواب كان باباً للعدم، وعدم ترتب العقاب كان باباً آخر لعدم إيجاد العمل، ومع ترتب الثواب على العمل، وترتب العقاب على المخالفة يحكم العقل بلزوم الامتثال، وهذا النحو من الاقتضاء التام يوجد في الطلب الوجوبي.

النقطة الثالثة: حيث نطبق مقدمات الحكمة في المقام، فما دام الأمر ظاهراً في الطلب بغرض إيجاد العمل من قبل المكلف، يكون هذا الأمر ظاهراً في أن الطلب مقتض لإيجاد العمل، فإذا شككنا في أن الطلب وجوبي أو ندي، فهذا يعني أننا نشك في أن اقتضاء الطلب هل هو تام أم ناقص فتمسك بالإطلاق ومقدمات الحكمة لإثبات الاقتضاء التام، فإذا كان المتكلم بصدد البيان ولم يذكر قيداً، فاقضاء الطلب للعمل لن يكون ناقصاً، لأن الاقتضاء الناقص بحاجة إلى بيان زائد للدلالة على عدم انسداد جميع أبواب العدم، ويتمثل هذا البيان في الترخيص في المخالفة والترك، ومادام المتكلم لم يذكر ما يدل على ذلك، فيكون الاقتضاء تاماً، لأن انسداد جميع أبواب العدم في الاقتضاء التام لا يحتاج إلى بيان للدلالة عليه، بل تتحقق الدلالة عليه بنفس الطلب، فيثبت بذلك دلالة مادة الأمر بالمطابقة على الطلب اللزومي، الذي هو تعبير آخر عن الوجوب، وأما دلالة الهيئة على الطلب اللزومي فهو من قبيل الدلالة الالتزامية، لأن الهيئة تدل بالمطابقة على النسبة الإرسالية، وهذه النسبة تلازم الطلب.

ويرد على هذا البيان: أن حكم العقل بلزوم الامتثال عند عدم الترخيص في المخالفة، بحيث يكون اقتضاء الطلب لإيجاد العمل تاماً متأخراً عن الطلب اللزومي، فلا بد أن يكون هناك دليل يدل على الطلب اللزومي حتى يحرز تحقق هذا النحو من الطلب ويحكم العقل بلزوم الامتثال ويكون الاقتضاء تاماً بحيث تسد جميع أبواب العدم بالنسبة لإيجاد العمل، ففي المرحلة الأولى يجب إثبات أن الأمر يدل على الوجوب، ثم يتفرع على ذلك حكم العقل بلزوم الامتثال، ومن ثم يثبت الاقتضاء التام، وهذا يستلزم أن يكون اللفظ في مرحلة سابقة دالاً على الوجوب. فما ذكره المحقق العراقي (رحمه الله) من التمسك بمقدمات الحكمة لإثبات دلالة الأمر غير المقيد بجواز المخالفة على الوجوب، لأنه من الاقتضاء التام، غير صحيح.

النقطة الأولى: إنه لا بد أن تنسد جميع أبواب العدم بالنسبة للمعلول حتى يتحقق، وفي هذا إشارة إلى قاعدة فلسفية (إن الشيء ما لم يجب لا يوجد)، ويمكن التمثيل لهذا بإحراق النار للورقة، فالعلة التامة للاحتراق مركبة من ثلاثة أجزاء: الأول: النار، وهي مقتضى للاحتراق، فبدون النار لا يمكن أن يتحقق الاحتراق. الثاني: المماس، وهي شرط الاحتراق، حيث لا بد من حدوث التماس بين النار والورقة، الثالث: عدم المانع، وهو شرط عدمي، فيجب أن لا تكون الورقة رطبة حتى يمكن حدوث الاحتراق، لأن الرطوبة تمنع النار من التأثير في الورقة. فانتفاء أي واحد من هذه الأجزاء يمنع من الاحتراق، ويسمى انتفاء كل جزء منها بباب من أبواب العدم للمعلول، ولا بد من تحقق جميع هذه الأجزاء حتى يحدث المعلول (الاحتراق)، أي: يجب أن تنسد جميع أبواب العدم بالنسبة للمعلول.

النقطة الثانية: إن النسبة الإرسالية هي الدفع نحو العمل، والإرسال والدفع يساوق انسداد جميع أبواب العدم بالنسبة لإيجاد العمل، والتي تتمثل في: (١) انتفاء الدفع والإرسال لإيجاد العمل. (٢) الترخيص في الترك. فإذا كان هناك دفع وإرسال نحو العمل مع عدم الترخيص في الترك فهذا يعني انسداد جميع أبواب العدم بالنسبة لإيجاد العمل، وإذا لم يكن هناك دفع وإرسال، فهذا يعني عدم انسداد بابين من أبواب العدم، ولو كان هناك دفع وإرسال، إلا أن المولى رخص في الترك، فإن باباً من أبواب العدم لإيجاد العمل لم ينسد، ولذلك فهو يحتاج إلى بيان للدلالة عليه، أما انسداد جميع الأبواب لا يحتاج إلى بيان زائد، لأنه لازم للدفع والإرسال.

وبعبارة أخرى: الدفع والإرسال يساوق عدم الترخيص في الترك فيما لو لم يرد بيان على الترخيص، ولهذا فإذا كان المتكلم بصدد البيان ولم يذكر قيداً يدل على الترخيص في المخالفة والترك، فهذا يعني انسداد جميع أبواب العدم بالنسبة لإيجاد العمل.

النقطة الثالثة: أن دلالة الأمر على الوجوب تتم عن طريق أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت، أي: أصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي، فإذا كان المدلول التصوري لهيئة الأمر هو الإرسال بنحو المعنى الحرفي

الذي يلزم انسداد جميع أبواب العدم بالنسبة لإيجاد العمل، فإن المدلول التصديقي (المراد الجدي) للإرسال بنحو المعنى الحرفي يكون هو الوجوب، وليس الاستحباب، لأن كون المدلول التصوري المطابق للاستحباب هو مدلول هيئة الأمر، يعني أنه بحاجة إلى بيان زائد للدلالة على الترخيص في الترك، وما دام المتكلم لم يذكر قيداً لبيان الترخيص في الترك فبيانه للإرسال المساوق لانسداد جميع أبواب العدم يكون دالاً على الوجوب^(٥).

(٥) ولكن يرد على هذا البيان للسيد الشهيد (رحمه الله) أكثر من إشكال:

الإشكال الأول: ما أورده بعض الأعلام على النقطة الأولى من بيان المحقق العراقي (رحمه الله) من عدم الإيمان والتسليم بظهور صيغة الأمر في النسبة الإرسالية لغرض إيجاد العمل. ولكن إنكار هذه النقطة مكابرة، ذلك أن أي صيغة عندما تصدر من متكلم أمر، فالظاهر أن غرضه هو إيجاد العمل بالمأمور به.

الإشكال الثاني: ما ذكره السيد الشهيد (رحمه الله) من أن الدفع والإرسال يساوق انسداد جميع أبواب العدم لإيجاد العمل وبالإطلاق ومقدمات الحكمة ثبت دلالة الإرسال على انسداد جميع أبواب العدم غير صحيح، لأن هيئة الأمر تدل بالمطابقة على الإرسال بنحو المعنى الحرفي، وتدل بالالتزام على انسداد جميع أبواب العدم، أي: أنها تدل على عدم الترخيص في الترك فكيف صار عدم الترخيص أو انسداد جميع أبواب العدم مدلولاً اطلاقاً للصيغة.

وتوضيح ذلك: أن مقدمات الحكمة تجري إما لتحديد وتعيين طرف المراد الجدي (الموضوع أو المتعلق)، أو لتحديد وتعيين نفس المراد الجدي، حيث إن الإطلاق في مقام الإثبات يكون كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت، فمثلاً لو قال المولى: اعتق رقبة، ولم يذكر قيد الإيمان، فهذا يكشف عن عدم لحاظ المولى للقيد، أي: أن المولى حين جعل وجوب العتق بالنسبة للرقبة لم يلحظ الإيمان فيها، فمن عدم ذكر القيد (الإيمان) نكتشف عدم لحاظ القيد، وبهذا يتبين أن القيد أو عدمه ليس قيداً لمدلول اللفظ (الطبيعة)، كما يثبت عدم دخل القيد في المراد الجدي. ومن ثم يتبين وجه الإشكال على ما ذكره السيد الشهيد (رحمه الله) من أن الإرسال بنحو المعنى الحرفي إذا كان مطلقاً ولم يذكر المولى قيد الترخيص في الترك فهذا يستلزم مساوقة الإرسال المدلول عليه بهيئة الأمر لانسداد جميع أبواب العدم بالنسبة لإيجاد العمل، أي: لعدم الترخيص

في الترك، وبهذا أصبح الانسداد أو عدم الترخيص مدلولاً تصورياً إلتزامياً للفظ، فمن الإطلاق وعدم ذكر الترخيص من قبل المولى يثبت مساوقة أو الإرسال لانسداد أبواب عدم بالنسبة لإيجاد العمل، وهذا الانسداد لجميع أبواب عدم حصل في مرحلة المدلول التصوري، حيث لا يجري الإطلاق فيها لإثبات المدلول التصوري. أما المراد الجدي فيتعين من خلال أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت حسب بيان السيد الشهيد (رحمه الله).

الإشكال الثالث: إن ما ذهب إليه السيد الشهيد (رحمه الله) من مساوقة الدفع والإرسال لانسداد جميع أبواب عدم لإيجاد العمل في الإرسال التشريعي ممنوع، لأن الدفع حين يلحظ إلى إيجاد العمل، فهو تارة قد يلحظ دون أن يكون هناك تضيق على المكلف، فيما لو صدر ترخيص بمخالفة العمل، وقد يلحظ الدفع بالنسبة لإيجاد العمل مع التضيق على المكلف، فيما لو لم يصدر ترخيص بالترك ومخالفة العمل، وبهذا فإن الدفع لإيجاد العمل يكون قدراً جامعاً يتلاءم مع انسداد جميع أبواب عدم، فيما لو كان هناك تضيق من المولى على المكلف، كما يتلاءم مع انسداد بعضها، فيما لو لم يكن هناك تضيق على المكلف.

وبتعبير آخر: إن الدفع والإرسال قد يتفق مع الترخيص في الترك، وقد يتفق مع عدم الترخيص في الترك، فإثبات المساوقة بين الدفع والإرسال وبين انسداد جميع أبواب عدم عن طريق الإطلاق ومقدمات الحكمة ممنوعة، لأن الدفع يتناسب مع انسداد جميع أبواب عدم، ويتناسب - أيضاً - مع انسداد بعض هذه الأبواب كما ذكرنا، فكلا الحالتين تحتاج إلى بيان، لا أن انسداد بعض أبواب عدم يحتاج إلى بيان دون انسداد جميع الأبواب وبعبارة أخرى: إن الترخيص في الترك، وعدم الترخيص في الترك ما يحتاج إلى بيان زائد، لا أن عدم بيان الترخيص كافٍ بنفسه في دلالة الأمر على عدم الترخيص من باب أن الإرسال مساوق لانسداد جميع أبواب عدم، فالمساوقة مصادرة وادعاء صرف بغير دليل.

الإشكال الرابع: وهو للسيد الهاشمي، ويتعلق بالاستدلال بأصالة التطابق بين مقام الإثبات (المدلول التصوري) ومقام الثبوت (المدلول التصديقي)، فأصالة التطابق يثبت أن المدلول التصوري للكلام هو المراد الجدي للمتكلم، وفي باب الإنشاءات تثبت أصالة التطابق هذه: أن المدلول التصوري للأمر هو المراد الجدي للمتكلم، أي: يقصد ثبوته

ولعلّ هذا التقريب أوجه من سابقه، فإن تمّ فهو، وإن لم يتمّ يتعيّن كون الدلالة على الوجوب بالوضع.

بالصيغة، فصيغة الأمر تدل على النسبة الإرسالية وبأصالة التطابق يثبت أن المقصود من هذه الصيغة هو ثبوت النسبة بغرض التحريك، الذي يمثل المراد الجدي للآمر، لا أن هذه الأصالة تثبت أن إرادة المولى الشديدة بالنسبة إلى الفعل هي التي أدت إلى إيجاد الصيغة واستعمالها في النسبة الإرسالية، حتى تكون هذه النسبة وجوباً، فهذه الإرادة ليست إرادة جدية للمولى يكشف عنها المدلول التصوري للصيغة، فالإرادة الجدية للمولى هي قصد الثبوت بغرض التحريك، وأما الإرادة الشديدة لفعل المكلف فهي من قبيل الداعي والسبب لإيجاد الصيغة المستعملة في النسبة الإرسالية، فدلالة الصيغة على إرادة المولى الشديدة بالنسبة للعمل لا تثبت بأصالة التطابق بين مقامي الإثبات والثبوت.

وفي دفع هذا الإشكال يمكن أن يقال: إن مقصود السيد الشهيد (رحمه الله) من الوجوب الذي يشكل مقام الثبوت هو اعتبار الفعل في ذمة المكلف من قبل الأمر بحيث لا يرضى بتركه، وأما مقام الإثبات فهو النسبة الإرسالية مع انسداد جميع أبواب العدم، أي: من دون الترخيص في الترك، وبأصالة التطابق هذه يثبت أن غرض الأمر هو إبراز واقع هذا المدلول التصوري، وهو اعتبار الفعل في ذمة المكلف. والمستشكل تخيل أن المدلول التصوري للصيغة هو النسبة الإرسالية الخاصة التي تنشأ من الإرادة الشديدة لفعل المكلف، لأن هذا هو معنى الوجوب المصطلح، فلا بد من إثبات أن النسبة الإرسالية نشأت من الإرادة الشديدة، ومن هنا تصور أن السيد الشهيد (رحمه الله) بصدد إثبات الإرادة الشديدة من خلال أصالة التطابق، ولذلك فقد أشكل على ما ذكره السيد الشهيد بما تقدم، مع أن الشهيد الصدر (رحمه الله) كان بصدد إثبات أن الوجوب الواقعي الذي هو نفس الأمر الاعتباري القائم في نفس الأمر، هو المراد الجدي للمتكلم، ومن خلال المدلول التصوري - الذي هو النسبة الإرسالية مع انسداد جميع أبواب العدم - يريد أن يثبت الوجوب الواقعي القائم في نفس الأمر، وذلك عن طريق ظهور التطابق بين مقام الإثبات والثبوت، والتفصيل في أصالة التطابق بين مقامي الإثبات والثبوت يأتي في بحث (قاعدة احترازية القيود).

وبهذا يتضح بطلان هذا التقريب ببيانه، كما يتضح بطلان القول الثالث بجميع تقريراته، وحيث قد تقدم بطلان القول الثاني أيضاً، فيثبت أن دلالة الأمر على الوجوب يكون بالوضع كما يقول الشيخ الآخوند (رحمه الله).

الفرق بين الأقوال الثلاثة والثمره المترتبة على ذلك:

وتترتب فوارق عملية عديدة بين هذه الأقوال على الرغم من اتفاقها على الدلالة على الوجوب.

ومن جملتها: أن إرادة الاستحباب من الأمر مرجعها على القول الأول إلى التجوز واستعمال اللفظ في غير ما وضع له، ومرجعها على القول الأخير إلى تقييد الإطلاق، وأما على القول الوسط فلا ترجع إلى التصرف في مدلول اللفظ أصلاً^(١).

وعليه فإذا جاءت أوامر متعددة في سياق واحد وعلم أن أكثرها أوامر استحبابية اختل ظهور الباقي في الوجوب على القول الأول، إذ يلزم من إرادة الوجوب منه حينئذ تغاير مدلولات تلك الأوامر مع وحدة سياقها، وهو خلاف

(١) يشير السيد الشهيد (رحمه الله) إلى وجود فارق بين القول الأول: وهو أن منشأ دلالة الأمر على الوجوب هو الوضع. والقول الثاني: وهو أن منشأ هذه الدلالة هو حكم العقل. والقول الثالث: وهو أن ذلك بالإطلاق ومقدمات الحكمة. وهو يتمثل في أن استعمال لفظ الأمر أو الهيئة في الاستحباب يكون بنحو المجاز، على القول الأول، لأن الأمر موضوع للوجوب. أما على القول الثاني، فإن الأمر لا يدل إلا على الطلب، وأما الوجوب فيثبت لمدلول اللفظ بحكم العقل بلزوم الامتثال، وأما الاستحباب فيثبت للفظ نتيجة عدم حكم العقل بلزوم الامتثال، فنفس اللفظ لا يدل على الوجوب، ولا على الاستحباب. وأما على القول الثالث، فإن دلالة مادة الأمر وهيئته على الوجوب بالإطلاق، وأما الاستحباب فيحتاج إلى قرينة تدل على التقييد.

والثمره المترتبة على الفرق بين الأقوال الثلاثة: تظهر فيما لو وردت أوامر متعددة في سياق واحد، كما لو قال المولى: إذا صليت فأذن وأقم واستعد من الشيطان، فصيغة الأمر هنا تعلق بالأذان والإقامة والاستعاذة، فلو عرفنا بقرينة خارجية أن الأذان والاستعاذة مستحبان، ولكن شككنا أن الإقامة هل هي مستحبة، أم واجبة؟ والجواب هنا يختلف بحسب اختلاف الأقوال في منشأ دلالة الأمر على الوجوب.

ظهور السياق الواحد في إرادة المعنى الواحد من الجميع^(١).
 وأما على القول الثاني: فالوجوب ثابت في الباقي؛ لعدم كونه دخيلاً في
 مدلول اللفظ لتلحم وحدة المعنى في الجميع^(٢).
 وكذلك الحال على القول الثالث؛ لأن التفكيك بين الأوامر وكون بعضها
 وجوبية وبعضها استجابية لا يعني - على هذا القول - تباين مدلولاتها، بل كلها
 ذات معنى واحد؛ ولكنه أريد في بعضها مطلقاً وفي بعضها مقيداً^(٣).

(١) فعلى القول الأول تكون صيغة (أقم) ظاهرة في الاستحباب، لأنها وردت
 في سياق واحد مع الصيغ الأخرى، حيث إن وحدة السياق تكون قرينة على
 وحدة المعنى الذي استعملت هذه الصيغ الثلاث فيه، لأن وحدة السياق تدل على
 أن المدلول اللفظي العرفي للصيغ المتعددة الواردة في سياق واحد يكون واحداً، وقد
 دلت القرينة الخارجية على أن المدلول اللفظي لـ(أذن) و(استعد) هو الاستحباب،
 فوحدة السياق تقتضي أن يكون المدلول اللفظي المقصود من لفظ (أقم) هو
 الاستحباب أيضاً.

(٢) فبناءً على القول الثاني، يثبت الوجوب لمدلول اللفظ بحكم العقل بلزوم
 الامتثال، وموضوع حكم العقل هذا هو الطلب مع عدم الترخيص في الترك، وأما
 اللفظ فيدل على الطلب، وعلى هذا فإن صيغة (أقم) تكون ظاهرة في الوجوب،
 لعدم ورود بيان على الترخيص في المخالفة، دون أن يضر هذا بوحدة السياق، لأن
 وحدة السياق تقتضي وحدة المدلول اللفظي في كل هذه الصيغ، والمدلول اللفظي
 العرفي - هنا - واحد وهو (الطلب)، منتهى الأمر أنه قامت قرينة خارجية على أن
 المقصود من الطلب في الصيغتين الأولى والثالثة هو الطلب غير الحتمي
 (الاستحباب)، وأما الصيغة الثانية فلما لم يصدر بيان من الشارع بالترخيص في
 المخالفة فإن العقل يحكم بلزوم الامتثال، ومن ثم فإن الطلب يكون حتمياً.

(٣) وعلى القول الثالث وبتقريباته الثلاثة، فإن الإرسال والدفع بالنسبة لهيئة
 (أقم) يساوق انسداد جميع أبواب عدم النسبة لإيجاد العمل، ما لم يصدر
 ترخيص جاد من المولى بالمخالفة، وبتعبير آخر: إن الإرسال يكون مساوقاً لعدم
 الترخيص في المخالفة، لأن جميع التقريبات الثلاثة المتقدمة تشترك في إثبات دلالة

الأوامر الإرشادية:

ومهما يكن فالأصل في دلالة الأمر أنه يدل على طلب المادة وإيجابها، ولكنه يستعمل في جملة من الأحيان للإرشاد^(٢).

الأمر (مادة وهيئة) على الوجوب بالإطلاق ومقدمات الحكمة، حيث إن الأمر إذا لم يذكر ما يدل على الترخيص في المخالفة والترك، فمراده الجدي هو الوجوب، فلو كانت هناك صيغة دالة على النسبة الإرسالية، ولم يصدر بيان من المولى في الترخيص بالمخالفة والترك، فبالإطلاق وقرينة الحكمة يثبت الوجوب لهذه الصيغة، وفي المثال السابق عند الشك في المراد الجدي للأمر عند استعماله لصيغة (أقم) هل هو الوجوب أو الاستحباب يتمسك بالإطلاق لإثبات الوجوب، لأن المتكلم لم يذكر قيداً يدل على الترخيص، مع إنه قيد زائد يحتاج إلى بيان للدلالة عليه، وكون الوجوب هو المدلول التصديقي لصيغة (أقم) لا يضر بوحدة السياق، لأنها تقتضي أن المدلول اللفظي العرفي يكون واحداً في الألفاظ المستعملة في سياق واحد، وهو في المقام كذلك، حيث إن المدلول اللفظي للصيغ الثلاث واحد، وهو (النسبة الإرسالية)، غاية ما هناك أن القرينة الخارجية قامت على ثبوت الترخيص في الصيغتين الأولى والثالثة، فأصبح المدلول التصديقي لهما هو الاستحباب، أما الصيغة الثانية، فحيث لا يوجد بيان على الترخيص في المخالفة فالمراد الجدي منها هو الوجوب.

(٢) يعرف الأمر الإرشادي بأنه: (إرسال ودفع بداعي وغرض إراءة المخاطب لرشده وخيره وأنه فيما يتعلق به الإرسال). وتوجد بين الأمر المولوي والأمر الإرشادي أربعة فوارق، هي:

الفرق الأول: وهو من ناحية غرض الأمر من أمره، فالأمر المولوي إرسال ودفع لغرض تحريك المكلف نحو العمل. أما الإرسال في الأمر الإرشادي فهو لغرض إراءة المكلف لرشده وخيره.

الفرق الثاني: من ناحية منشأ الدفع والإرسال، فالبعث والإرسال في الأمر المولوي ناشئ من إرادة المولى وشوقه لفعل المكلف الذي يعود عليه بالنفع، هذا بالنسبة للموالي العرفيين، أما المولى الحقيقي فإن شوقه وإرادته لفعل المكلف يرجع

فالأمر في قولهم: (استقبل القبلة بذبيحتك) ليس مفاده الطلب والوجوب؛ لوضوح أنّ شخصاً لو لم يستقبل القبلة بالذبيحة لم يكن آثماً، وإنما تحرم عليه الذبيحة. فمفاد الأمر إذن الإرشاد إلى شرطية الاستقبال في التذكية، وقد يعبر عن ذلك بالوجوب الشرطي، باعتبار أنّ الشرط واجب في المشروط. والأمر في (اغسل ثوبك من البول) ليس مفاده طلب الغسل ووجوبه، بل الإرشاد إلى نجاسته بالبول، وأنّ مطهره هو الماء. وأمر الطبيب للمريض باستعمال الدواء ليس مفاده إلاّ الإرشاد إلى ما في الدواء من نفع وشفاء.

وفي كلّ هذه الحالات تحتفظ صيغة الأمر بمدلولها التصوريّ الوضعي، وهو النسبة الإرسالية، غير أنّ مدلولها التصديقيّ الجدّيّ يختلف من موردٍ إلى آخر.

إلى حب الخير له. أما الدفع والإرسال في الأمر الإرشادي فهو ناشئ من حب الأمر الرشد والخير للمخاطب، وهذا الخير يختلف بحسب متعلق الأمر، فإذا كان متعلقه من الأمور العبادية، فهو يرشد إلى الثواب الموجود في العمل، وإذا كان متعلقه شرطاً نحو: استقبل بذبيحتك القبلة، فالأمر الإرشادي يرشد إلى شرطية الاستقبال في التذكية، وإذا كان المتعلق إحدى المعاملات نحو: بع عند النداء إلى الصلاة في يوم الجمعة، فالأمر يرشد إلى صحة المعاملة، وترتب الأثر عليها وهو الملكية، وإذا كان متعلق الأمر الإرشادي من الأفعال، كما في أمر الطبيب للمريض: اشرب الدواء مرتين، فالمرشد إليه هو المنفعة الموجودة في شرب الدواء، وإذا كان متعلقه متعلقاً لحكم العقل، مثل: (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول)، فالأمر إرشاد إلى حكم العقل.

الفرق الثالث: من ناحية داعي الامتثال بالنسبة للمكلف، فالمكلف عند امتثاله للأمر المولوي يقصد موافقة الأمر، تحصيلاً للثواب أو خوفاً من العقاب، أو يرى أنّ المولى أهل للطاعة، لأن له حق الطاعة. وأما امتثال المكلف للأمر الإرشادي فهو بقصد تحصيل الخير الموجود في متعلق الأمر الإرشادي، كما في تحصيل الشرطية أو تحصيل المنفعة الموجودة في الدواء.

الفرق الرابع: من ناحية أثر الأمر، ففي الأمر المولوي يحكم العقل بالثواب على موافقته والعقاب على مخالفته. أما في الأمر الإرشادي فالعقل لا يحكم بالثواب على الموافقة، ولا بالعقاب على المخالفة.

القسم الثاني: [ما يدلّ على الطلب بالعناية:]

ونقصد به: الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب^(١). والكلام حولها يقع في مرحلتين:

الأولى: في تفسير دلالتها على الطلب مع أنها جملة خبرية مدلولها التصوريّ يشتمل على صدور المادة من الفاعل، ومدلولها التصديقيّ قصد الحكاية^(٢). فما هي العناية التي تعمل لإفادة الطلب بها؟ وفي تصوير هذه العناية وجوه:

الأول: أن يحافظ على المدلول التصوريّ والتصديقيّ معاً، فتكون الجملة إخباراً عن وقوع الفعل من الشخص، غير أنه يقيد الشخص الذي يقصد الحكاية عنه بمن كان يطبق عمله على الموازين الشرعية، وهذا التقييد قرينته نفس كون المولى في مقام التشريع، لا نقل أنباء خارجية^(٣).

- (١) كما لو سئل المولى عمن أحلّ بركن في صلاته فأجاب: يعيد الصلاة.
- (٢) ففي المرحلة الأولى يبحث عن تفسير دلالة الجملة الخبرية على الطلب، فقول المولى مثلاً: يُعيد الصلاة، جملة خبرية فما هو منشأ دلالتها على الطلب؟ مع أن مدلولها التصوري هو النسبة الصدورية بين الفعل (المادة) والفاعل، ومدلولها التصديقي هو قصد الحكاية عن وقوع هذه النسبة الصدورية.
- (٣) وهذا الوجه للسيد الروحاني (رحمه الله)، الذي يرى أن المدلول التصوري للجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء لا يختلف عن المدلول التصوري لنفس الجملة الخبرية، فجملة (يعيد الصلاة) الإنشائية لا تختلف عن جملة: (يعيد الصلاة) الإخبارية من ناحية المدلول التصوري الذي هو النسبة الصدورية بين إعادة الصلاة والفاعل، وكذلك فالمدلول التصديقي لهما واحد، وهو قصد الحكاية عن وقوع هذه النسبة الصدورية، ولكن إذا كان المدلول التصديقي لـ(يعيد) الإنشائي هو قصد الحكاية عن وقوع النسبة الصدورية بين الفعل والفاعل، فهذا يستلزم كذب المولى، لأن بعض المكلفين لا تصدر منهم الإعادة، فلا تقع هذه النسبة في الواقع، ولهذا فلا بد من أعمال عناية، حتى لا يستلزم إخبار المولى المذكور الكذب، وهذه العناية هي تضيق المكلف الذي يخبر المولى عن وقوع النسبة منه، فالمولى لا يقصد الحكاية

الثاني: أن يحافظ على المدلول التصوري وعلى إفادة قصد الحكاية، ولكن يقال: إنَّ المقصود حكايته ليس نفس النسبة الصدورية المدلولة تصوّراً، بل أمر ملزوم لها وهو الطلب من المولى، فتكون من قبيل الإخبار عن كرم زيد بجملة (زيد كثير الرماد) على نحو الكناية^(١).

والإخبار عن وقوع النسبة الصدورية بين إعادة الصلاة وبين أي إنسان كان، بل يقصد بذلك الإنسان الخاص وهو المنقاد. وتعبير آخر: إن المقصود بقوله: (يعيد الصلاة) في مقام الإنشاء هو الإنسان الذي يكون في مقام تطبيق عمله مع الموازين أو الأحكام الشرعية، وبهذا فإن قصد الحكاية لا يستلزم كذب المولى.

والقرينة على هذا التضييق والتقييد للمكلف بالمكلف المنقاد، هي قرينة مقامية تتمثل في أن المولى في مقام التشريع، فتكون دلالة الجملة الخبرية المستعملة في الإنشاء على الطلب دلالة التزامية، فالحكاية عن وقوع النسبة بين الفعل والفاعل المنقاد الذي هو في مقام تطبيق عمله مع الموازين الشرعية يستلزم أن تكون هذه المطابقة وفق طلب المولى، لأن الإنسان المنقاد لا يصدر العمل منه إلا إذا كان هناك طلب من المولى، وبهذا يكون الطلب مدلولاً التزامياً للجملة الخبرية المستعملة في الإنشاء.

(١) وهذا الوجه ذكره الشيخ الآخوند (رحمه الله) وتلميذه المحقق الأصفهاني (رحمه الله)، ويتمثل في أن المدلول التصوري لـ(يعيد الصلاة) الإخبارية، و(يعيد الصلاة) الإنشائية واحد لا يختلف وهو النسبة الصدورية بين الفعل والفاعل، والاختلاف يكون في المدلول التصديقي، فهو في الجملة الخبرية قصد الحكاية عن وقوع النسبة، أما في الجملة الإنشائية فلما كانت هذه النسبة كثيراً ما تحصل بواسطة الطلب، فيكون الطلب سبباً، والنسبة الصدورية مسبباً، فالمدلول التصوري للجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء يكون وسيلة وواسطة للانتقال إلى وجود الطلب، فتكون من قبيل ذكر اللازم وإرادة الملزوم، كما في باب الكنايات، مثل جملة: زيد كثير الرماد، فالمدلول المطابقي لها هو كثرة الرماد، والمتكلم لا يقصد الحكاية عن وقوع كثرة الرماد، بل يقصد تحقق (الجود) في زيد الملازم لكثرة الرماد، فكثرة الرماد بمثابة القنطرة والوسيلة للانتقال إلى الجود. وعلى هذا فالفرق بين (يعيد) الإخباري (ويعيد) الإنشائي يكون في المدلول التصديقي، فهو في الأول

الثالث: أن يفرض استعمال الجملة الخبرية في غير مدلولها التصوري الوضعي مجازاً، وذلك بأن تستعمل كلمة (أعاد) أو (يعيد) في نفس مدلول (أعد)، أي: النسبة الإرسالية^(١).

ولا شك في أن الأقرب من هذه الوجوه هو الأول، لعدم اشتماله على أي: عناية سوى التقييد الذي تتكفل به القرينة المتصلة الحالية^(٢).

الثانية: في دلالتها على الوجوب^(٣).

أما بناءً على الوجه الأول في إعمال العناية فدلالته على الوجوب واضحة؛ لأن افتراض الاستحباب يستوجب تقييداً زائداً في الشخص الذي يكون الإخبار بلحاظه، إذ لا يكفي في صدق الإخبار فرضه ممن يطبق عمله على الموازين الشرعية، بل لابد من فرض أنه يطبقه على أفضل تلك الموازين^(٤).

قصد الحكاية عن وقوع النسبة، وهو في الثاني قصد الحكاية عن ثبوت الطلب.

(١) وهذا الوجه لمشهور القدماء، حيث يرون أن الفرق بين الجملتين في المدلول التصوري، فهو في (يعيد) الإخباري النسبة الصدورية بين الفعل والفاعل، أما في (يعيد) الإنشائي فالمدلول التصوري هو النسبة الإرسالية بين الفعل والفاعل، فيكون استعمال (يعيد) في الطلب استعمالاً للفظ في غير ما وضع له، لأن هيئة (يعيد) موضوعة للنسبة الصدورية لا للنسبة الإرسالية، أي: إنه استعمال مجازي. وأما القرينة على هذا المعنى المجازي فهي قرينة الحالية (مقامية) تتمثل في أن المولى في مقام الإنشاء.

(٢) والصحيح من هذه الأقوال - حسب رأي السيد الشهيد الصدر (رحمه الله) - هو الأول، ذلك لأن ظهور الجملة الخبرية في مدلولها التصوري والتصديقي يكون محفوظاً على هذا القول، ويقصد تضييق الخبر عنه وهو المكلف، والقرينة قائمة على ذلك، على خلاف القول الثاني والثالث.

(٣) ويبحث في المرحلة الثانية عن دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء على الطلب اللزومي (الوجوب).

(٤) فعلى الوجه الأول وهو أن الجملة الخبرية المستعملة في الإنشاء تدل بالدلالة الالتزامية على الطلب، وهذا الطلب قد يكون لزومياً، وقد يكون نديماً، فإذا كان

وأما بناءً على الوجه الثاني فتدلّ الجملة على الوجوب أيضاً؛ لأنّ الملازمة بين الطلب والنسبة الصدورية المصححة للإخبار عن الملزوم بيان اللازم إنّما هي في الطلب الوجوبي، وأما الطلب الاستجابي فلا ملازمة بينه وبين النسبة الصدورية، أو هناك ملازمة بدرجةٍ أضعف^(١).

لزومياً فهو يحتاج إلى تقييده بالفاعل المنقاد الذي يريد تطبيق عمله على الموازين الشرعية، وإن كان الطلب نديباً فهو يحتاج إلى قيدين:

الأول: أن يكون الفاعل منقاداً يريد تطبيق عمله وفق الموازين الشرعية.

والثاني: أن يكون التطبيق بأفضل وأحسن ما يمكن، أي: يريد التطبيق الأمثل للموازين الشرعية.

أما القيد الأول: فلا يكفي لإفادة الاستحباب، لأنّ عامة المكلفين يمكن أن يتركوا المستحب، وإن كانوا في مقام تطبيق عملهم حسب الموازين الشرعية، فلذلك نحتاج إلى قيد زائد، وهو القيد الثاني. فالطلب اللزومي يحتاج للدلالة عليه إلى قيد واحد، أما النديبي فهو بحاجة إلى قيدين، وإذا دار الأمر بين الأقل والأكثر، فالمتعين هو الأقل في مقام التقييد، لأنّ الأقل أقل مؤونة من الأكثر، وبهذا تكون الجملة الخبرية المستعملة في الإنشاء دالة على الطلب اللزومي.

وفي تعبير المصنف (رحمه الله) بـ: «... إذ لا يكفي في صدق الإخبار فرضه ممن يطبق الموازين الشرعية، بل لابد من فرض أنه يطبقه على أفضل تلك الموازين...» مسامحة، لأنّ الموازين ليست على قسمين: (أفضل) كالاستحباب، و(غير أفضل) كالوجوب، ولهذا فلا يمكن أن تتعلق الأفضلية بالموازين، بل إن الأفضلية إنّما تتعلق بالتطبيق، ففي التطبيق الأمثل والأفضل يراعي المكلف جميع الموازين أو الأحكام الشرعية من وجوب، وحرمة، وكراهة، واستحباب، وإباحة، وفي التطبيق غير الأمثل لا يراعي المكلف - عادةً - غير الأحكام الإلزامية، كما في عامة المكلفين المنقادين.

(١) وبناءً على الوجه الثاني، وهو أن دلالة الجملة على الطلب تكون من باب الكناية، عن طريق ذكر اللازم وإرادة الملزوم، ومن خلال الملازمة بين المدلول التصوري للجملة وبين الطلب اللزومي، وعلى هذا يكون الطلب اللزومي مدلولاً

وأما بناءً على الالتزام بالتجوز في مقام استعمال الجملة الخبرية - كما هو مقتضى الوجه الأخير - فيشكل دلالتها على الوجوب؛ إذ كما يمكن أن تكون مستعملة في النسبة الإرسالية الناشئة من داع لزومي، كذلك يمكن أن تكون مستعملة في النسبة الإرسالية الناشئة من داع غير لزومي^(١).

[دلالة النهي:]

وكل ما قلناه في جانب مادة الأمر وهيته، والجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب يقال عن مادة النهي وهيته والنفي الخبري المستعمل في مقام النهي^(٢).

تصديقاً للجملة، وهذه الملازمة تحصل بسبب عدم ترك المكلف المنقاد لامثال الطلب اللزومي، في حين أنه لا علاقة بين الجملة والطلب الاستجابي، نتيجة كثرة ترك المكلفين للعمل بالاستحباب. فنتيجة كثرة تخلف الطلب الندي عن الجملة الخبرية المستعملة في الإنشاء، إما أن لا تحصل أي ملازمة بين الجملة والاستحباب، أو إن الملازمة التي تحصل بينهما تكون ضعيفة، بحيث يمكن تخلف النسبة الصدورية عن الطلب الاستجابي، ولذلك فلا يكون استعمال الجملة الخبرية في مقام الإنشاء في الطلب الندي من باب الكناية.

(١) فعلى الوجه الثالث، فإن الجملة الخبرية في مقام الإنشاء لما استعملت مجازاً في النسبة الإرسالية، فهي لا تدل على أكثر من هذه النسبة، أما إن هذه النسبة ناشئة من الإرادة الشديدة حتى تكون وجوباً، أو إنها ناشئة من الإرادة الضعيفة حتى تكون استحباباً فهذا ما لا تدل عليه الجملة، وبهذا أصبح المجاز مردداً بين الوجوب والاستحباب، ولذلك فلا بد من قرينة معيّنة لنوع الطلب المقصود بالجملة. وأما كون المتكلم في مقام التشريع فهو قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي ولا تعين المعنى المجازي (وجوباً أو استحباباً)، ولا تدل على أكثر من أن المتكلم بصدده الإنشاء وليس الإخبار، فالجملة الخبرية المستعملة في الإنشاء لا تدل - حسب هذا القول - على الوجوب ولا على الإستحباب.

(٢) فكما أن مادة الأمر وهيته ظاهرتان في الوجوب، فكذلك مادة النهي (ن. هـ. ي) وهيته ظاهرتان في الحرمة، غير أن مفاد الأمر هو الطلب ومفاد النهي هو

غير أنّ مفاد الأمر طلب الفعل، ومفاد النهي الزجر عنه^(١).
وكما توجد أوامر إرشادية توجد نواه إرشادية أيضاً. والمرشد إليه: تارة يكون حكماً شرعياً، كالمانعية في (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه)، وأخرى نفي حكم شرعي من قبيل (لا تعمل بخبر الواحد) فإنه إرشاد إلى عدم الحكم بحجّيته، وثالثة يكون المرشد إليه شيئاً تكوينياً، كما في نواهي الأطباء للمريض عن استعمال بعض الأطعمة إرشاداً إلى ضررها^(٢).

[الفور والتراخي:]

ثم إنّ الأمر لا يدلّ على الفور، ولا على التراخي، أي: أنه لا يستفاد منه لزوم

الزجر. ويأتي هنا - أيضاً - البحث في أن منشأ هذه الدلالة هل هو الوضع، أو حكم العقل، أو الإطلاق وقرينة الحكمة، وكذلك يأتي هنا البحث عن ظهور الجملة الخبرية النافية في مقام النهي في الحرمة، وعن ظهورها في طلب الترك.

(١) حصل خلاف بين الأصوليين في أن الأمر والنهي هل هما متحدان حقيقة ويختلفان فقط من ناحية المتعلق، أم أنهما مختلفان عن بعضهما البعض حقيقة. هناك من الأصوليين من يرى أن حقيقة كل منهما هي الطلب، إلا أن الأمر يتعلق بإيجاد المأمور به، في حين أن النهي يتعلق بترك المنهي عنه. وأما المتأخرون من الأصوليين - كالسيد الشهيد (رحمه الله) والسيد البروجردي (رحمه الله) - فيرون أن الفرق بينهما ليس في المتعلق بل إنهما يختلفان عن بعضهما في الحقيقة، فحقيقة الأمر هي الطلب، وأما حقيقة النهي فهي الزجر، وأما المتعلق فهو واحد ويتمثل في الفعل الذي يطلب إيجاده في الأمر، ويزجر عنه في النهي.

(٢) فالنواهي تنقسم إلى نواه مولوية ونواه إرشادية، والمرشد إليه يختلف بحسب اختلاف الموارد، فقد يكون المرشد إليه حكماً شرعياً، كالمانعية في مثل: لا تصل في ما لا يؤكل لحمه، فهي إرشاد إلى عدم جواز الصلاة مع غير مأكول اللحم، وقد يكون المرشد إليه نفي حكم شرعي، نحو: لا تعمل بخبر الواحد، فهذا النهي إرشاد إلى عدم حجّية خبر الواحد، أو أن يكون المرشد إليه أمراً تكوينياً، كما

الإسراع بالإتيان بمتعلقه، ولا لزوم التباطؤ؛ لأنَّ الأمر لا يقتضي إلا الإتيان بمتعلقه، ومتعلقه هو مدلول المادّة، ومدلول المادّة طبيعيّ الفعل الجامع بين الفرد الآنيّ والفرد المتباطأ فيه^(١).

[المرّة والتكرار:]

كما أنّ الأمر لا يدلّ على المرّة، ولا على التكرار، أي: أنّه لا يستفاد منه لزوم الإتيان بفرد واحد أو بأفراد كثيرة، وأنّما تلزم به الطبيعة، والطبيعة بعد إجراء قرينة الحكمة فيها يثبت إطلاقها البدلي، فتصدق على ما يأتي به المكلف من وجود لها، سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر. فلو قال الأمر: (تصدّق) تحقّق الامتثال بإعطاء فقير واحد درهماً، كما يتحقّق بإعطاء فقيرين درهمين في وقت واحد.

في نواهي الأطباء للمرضى بعدم تناول بعض الأطعمة، فإنه إرشاد إلى الضرر الموجود فيها.

(١) يطرح السيد الشهيد (رحمه الله) في هذا البحث مسألة دلالة الأمر على الفور، أو على التراخي. ويقصد بالفور: إتيان المأمور به في أول أزمنة الإمكان. وأما التراخي فقد فسّر بتفسيرين:

الأول: هو جواز إتيان المأمور به في أي جزء من أجزاء أزمنة الإمكان، وهو لبعض علماء العامة.

الثاني: وهو وجوب إتيان المأمور به في آخر أزمنة الإمكان، ويعبر عنه بوجوب التراخي، وهذا القول ينسب إلى المعتزلة والأشاعرة.

والسيد الشهيد (رحمه الله) فسّر التراخي بالمعنى الثاني.

ومن الواضح: أن الأمر لا يدلّ لا على الفور، ولا على التراخي، فهو لا يدلّ على أكثر من لزوم الإتيان بالمتعلق الذي هو مدلول المادّة، والتي تدلّ على الطبيعة وهي الفعل غير المقيد بالوجود في أول أزمنة الإمكان، أو في آخر جزء من أجزاء أزمنة الإمكان. وبتعبير آخر: إن مدلول مادة الأمر هو طبيعيّ الفعل الجامع بين الفرد الآنيّ والفرد المتباطأ فيه، وعبر السيد الشهيد (رحمه الله) عن ذلك في البحوث: بالطبيعة غير المقيدة بوجودها السريع أو بوجودها البطيء.

وأما إذا تصدَّق المكلف بصدقتين مترتبتين زماناً، فالامثال يتحقق بالفرد الأول خاصة^(١).

(١) يشير (رحمه الله) هنا إلى أن الأمر هل هو موضوع للمرة، أو التكرار. ويمكن تفسير المرة والتكرار بتفسيرين:

فعلى التفسير الأول يقصد بالمرة: وجود فرد من الطبيعة، أي: وجود الطبيعة الواحد، ويقصد بالتكرار: الوجودات المتعددة للطبيعة، وبتعبير السيد الشهيد (رحمه الله) الذي أخذ بهذا التفسير، التكرار: هو وجود الأفراد المتعددة للطبيعة.

وعلى التفسير الثاني يقصد بالمرة: الدفعة، بمعنى وجود الطبيعة في جزء معين من أجزاء الزمن، أي: في زمن واحد، سواء كان وجود الطبيعة واحداً أو متعدداً. ويقصد بالتكرار: الدفعات، بمعنى: وجود الطبيعة في أجزاء متعاقبة من الزمن.

وتفسير المرة بالدفعة أعم من تفسيرها بالفرد كما يظهر من التعريفين، فبين المعنى الأول والمعنى الثاني عموم وخصوص مطلق، فكلما صدقت المرة بمعنى الفرد تصدق المرة بمعنى الدفعة، كما لو قال المولى: (تصدَّق)، فيتحقق الامثال لهذا الأمر بإعطاء درهم لفقير واحد، ولكن أحياناً قد تصدق المرة بمعنى الدفعة دون أن تصدق المرة بمعنى الفرد، كما لو تصدق شخص بدرهمين لفقيرين في وقت واحد، لأن الامثال تحقق في فردين.

والأمر لا يدل على المرة، ولا على التكرار، لأن المادة تدل على ذات الطبيعة غير المقيدة بالوجود الواحد للطبيعة أو الوجودات المتعددة لها، هذا على التفسير الأول. أو أن المادة تدل على ذات الطبيعة غير المقيدة بالدفعة أو الدفعات، هذا على التفسير الثاني. ولهذا فالأمر لا يدل إلا على طلب الطبيعة.

وكذلك صيغة الأمر فإنها لا تدل إلا على النسبة الإرسالية إلى طبيعة العمل، هذا بالنسبة للدلالة الوضعية. وكذلك فإن الصيغة بحسب مقدمات الحكمة لا تدل على التكرار، لأن مقدمات الحكمة تقتضي شيئاً واحداً وهو أن تكون الطبيعة الخالية من لحاظ القيد - أي: الطبيعة لا بشرط - موضوعاً للأمر أو متعلقاً له، فلو قال المولى: أكرم العالم، فالعالم هنا يمثل موضوعاً لوجوب الإكرام بمعنى متعلق المتعلق، فالوجوب متعلق بالإكرام والإكرام متعلق بالعالم، وهذا الموضوع غير مقيد بوجود

عالم واحد، كما إنه غير مقيد بالوجود المتعدد للعالم، وكذلك فالإكرام الذي هو متعلق للوجوب غير مقيد بأن يكون بزيارة العالم أو مساعدته أو السلام عليه، كما إن هذا الإكرام غير مقيد بأن يكون متعدداً بحيث يجب على المكلف الإكرام في أكثر من نوع.

ولكن قد تكون هناك خصوصية في المتعلق تقتضي أن يتحقق امثال الحكم بفرد واحد، لأن طبيعة المتعلق لم يفرض وجودها بل إنها تتحقق بالحكم، لكون الحكم يكون داعياً إلى إيجادها، والطبيعة التي يدعو الحكم إلى إيجادها تتحقق بفرد واحد، فيحصل امثال الأمر بالإكرام بفرد واحد من المتعلق وهو السلام على العالم مثلاً.

وإن كانت خصوصية الموضوع قد تقتضي التكرار، حيث إن الموضوع يفرض موجوداً في الخارج في مقام جعل الحكم، فإذا كان هناك إنساناً وكان عالماً فيجب إكرامه، ففرض الوجود في مقام الجعل يقتضي أن تكون فعلية الحكم تابعة لانطباق الموضوع على أفرادها، وانطباقه يتعدد بحسب تعدد الأفراد، فتتعدد فعلية الحكم بحسب الانطباق، وهذا معنى التكرار في امثال الحكم، فالأمر يقتضي التكرار بالنسبة لموضوعه لخصوصية في الموضوع. وكذلك فهو يقتضي المرة بالنسبة للمتعلق لخصوصية في المتعلق، فالمرة أو التكرار ليسا مدلولاً وضعياً، ولا إطلاقاً للأمر.

الإطلاق واسم الجنس

الإطلاق يقابل التقييد، فإن تصوّرت معنى وأخذت فيه وصفاً زائداً أو حالةً خاصةً - كالإنسان العالم - كان ذلك تقييداً. وإذا تصوّرت مفهوم الإنسان ولم تُضف إليه شيئاً من ذلك فهذا هو الإطلاق.

وقد وقع الكلام في أنّ اسم الجنس هل هو موضوع للمعنى الملحوظ بنحو الإطلاق فيكون الإطلاق قيداً في المعنى الموضوع له^(١)، أو لذات المعنى الذي يطرأ عليه الإطلاق تارةً والتقييد أخرى^(٢)؟.

(١) هذا التعبير يتفق مع ما يذهب إليه الفلاسفة من أن الإطلاق الذي هو الخلو عن لحاظ القيد يكون قيداً في المعنى الذي وُضع له اسم الجنس. وأما على رأي السيد الشهيد (رحمه الله) فإن الإطلاق يكون حدّاً تكوينياً للماهية^(٣) الموجودة في الذهن. (٢) في هذا الموضوع يتناول السيد الشهيد (رحمه الله) بالبحث معنى اسم الجنس، وهل إنه موضوع للماهية المهملة أو للماهية المطلقة، وهذا البحث نشأ بعد سلطان العلماء (رحمه الله)، فمن المعروف قبله أن اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة، وأما سلطان العلماء (رحمه الله) فكان يرى إن اسم الجنس موضوع للماهية المهملة التي هي قدر جامع بين المطلق والمقيد. ولا بد أولاً من ذكر اعتبارات الماهية بحسب تقسيم السيد الشهيد (رحمه الله) الذي بيّن هذه المسألة فيما إذا قيست الماهية إلى أمر خارج عنها في مراحل ثلاث:

الأولى في الخارج. والثانية في المعقول الأولي، وعُرف بأنه المفهوم المنتزع والمأخوذ من الخارج مباشرة. والثالثة في المعقول الثانوي، وهو المفهوم الكلي الذي ينتزع من المعقول الأولي، وليس له ما يإزاء يحاذيه في الخارج.

(٥) تُعرّف الماهية بأنها: «المفاهيم العاكسة لذات مصاديقها»، ولذلك فهي تؤدي إلى تحديد الأشياء الخارجية، أي أنها تبين حدود الشيء الموجود في الخارج.

[أنحاء لحاظ الماهية]:

ولتوضيح الحال نُقدّم عادةً مقدمة لتوضيح أنحاء لحاظ المعنى واعتبار الماهية في الذهن، لكي تحدّد نحو المعنى الموضوع له اللفظ على أساس ذلك. وحاصلها - مع أخذ ماهية (الإنسان) وصفة (العلم) كمثال -: أن ماهية (الإنسان) إذا تتبّعنا أنحاء وجودها في الخارج نجد أنّ هناك حصتين ممكنتين لها من ناحية صفة العلم، وهما: الإنسان الواجد للصفة خارجاً، والإنسان الفاقد لها خارجاً. ولا يتصوّر لها حصّة ثالثة ينتهي فيها الوجدان والفقدان معاً، لاستحالة ارتفاع النقيضين. ومن هنا نعرف أنّ مفهوم الإنسان الجامع بين الواجد والفاقد ليس حصّة ثابتة في الخارج في عرض الحصّتين السابقتين^(١).

ولكن إذا تجاوزنا الخارج إلى الذهن وتتبعنا عالم الذهن في معقولاته الأولية التي ينتزعاها من الخارج مباشرة نجد ثلاث حصص أو ثلاثة أنحاء من لحاظ الماهية، كل واحد يشكل صورةً للماهية في الذهن تختلف عن الصورتين الأخرتين، لأنّ لحاظ ماهية الإنسان في الذهن:

تارة: يقترن مع لحاظ صفة العلم، وهذا ما يسمّى بالمقيّد، أو لحاظ الماهية بشرط شيء. وأخرى: يقترن مع لحاظ عدم صفة العلم، وهذا نحو آخر من المقيّد، ويسمّى (لحاظ الماهية بشرط لا).

وثالثة: لا يقترن بأيّ واحد من هذين اللحاظين، وهذا ما يسمّى بـ(المطلق)، أو (لحاظ الماهية لا بشرط).

(١) هذه هي المرحلة الأولى، فالماهية عندما تلحظ بالقياس إلى أمر خارج عن ذات الماهية في عالم الخارج نجد أنها تنحصر بخصتين، فالإنسان الموجود في الخارج عندما يلحظ بالنسبة إلى وصف العلم، إما متصف بوجود العلم، أو متصف بعدم هذا الوصف، ولا يمكن أن يكون للماهية قسم ثالث في الخارج، بحيث لا تتصف بوصف العلم، ولا بعدم العلم، لأنه يستلزم ارتفاع النقيضين، فكل من وجود الوصف وعدمه نقيض للآخر، ومن المستحيل ارتفاعهما معاً. فللماهية نحوان فقط من الوجود في عالم الخارج.

وهذه حصص ثلاث عرضية في اللحاظ في وعاء الذهن^(١).

(١) هذه هي المرحلة الثانية، فإذا لاحظنا أنحاء وجود هذه الماهية في عالم الذهن بحسب التعقل الأولي، فسنجد أن لهذه الماهية قياساً إلى أمر خارج عنها ثلاث حصص، يختلف كل منها عن الحصتين الأخريين، وهي:

أ - أن تلحظ ماهية الإنسان - مثلاً - متحدة بوصف العلم، وهي المعبر عنها بالماهية بشرط شيء.

ب - أن تلحظ ماهية الإنسان مقترنة ومتحدة بعدم وصف العلم، وهي المعبر عنها بالماهية بشرط لا.

والماهية في هذين الاعتبارين تكون مقيدة، إلا أن القيد تارة يكون أمراً وجودياً كما في الماهية بشرط شيء، وأخرى يكون أمراً عدمياً كما في الماهية بشرط لا.

ج - أن تلحظ الماهية بدون لحاظ اقترانها بوصف العلم وعدم وصف العلم، أي تلحظ خالية من لحاظ وجود القيد وعدمه، ويعبر عنها بالماهية لا بشرط^(٥).

(٥) بيان كلام مشهور الفلاسفة في اعتبارات الماهية. إن الماهية إذا لوحظت بالنسبة إلى أمر خارج عن ذات الماهية، كالإنسان بالنسبة إلى وصف العلم تكون على ثلاثة أقسام:

١ - أن تلحظ الماهية مقترنة بالوصف الخارج عن ذات الماهية، كأن تلحظ ماهية الإنسان - مثلاً - مقترنة بالعلم، وتسمى الماهية (بشرط شيء).

٢ - أن تلحظ الماهية مقترنة بعدم ذلك الوصف، كأن تلحظ ماهية الإنسان مقترنة بعدم العلم، وتسمى الماهية (بشرط لا).

٣ - أن تلحظ الماهية بدون ملاحظة اقترانها بوجود الوصف واقترانها بعدم الوصف، أي تلحظ الماهية بدون لحاظ وجود القيد وعدمه، وتسمى الماهية (لا بشرط).

والفرق بين اللا بشرط المقسمي واللابشرط المقسمي، أن الماهية في اللا بشرط المقسمي مقيدة بالخلو عن لحاظ القيد. وبتعبير آخر: الماهية مقيدة بعدم لحاظ وجود القيد وعدم القيد، وأما الماهية في اللا بشرط المقسمي فتكون خالية حتى عن قيد عدم اللحاظ.

ولكن ترد عدة إشكالات على تقسيم المشهور للماهية إلى هذه الاعتبارات الثلاث:

الإشكال الأول: وهو لبعض الأعلام المعاصرين: وهو ناش من أمر مسلم يتمثل في: أن القسم هو نفس المقسم مع قيد زائد، فمثلاً: عند تقسيم الإنسان إلى إنسان مؤمن وإنسان كافر، فالإنسان المؤمن هو نفس الإنسان مع قيد المؤمن، كما أن الإنسان الكافر

هو نفس الإنسان مع قيد الكافر، ولا بد أن تكون القيود متضادة متباينة حتى يحصل التضاد بين الأقسام؛ لأن الأقسام هي نفس المقسم، ولكن مع قيد زائد عن المقسم. وعلى هذا الأساس، فإن تقسيم ماهية الإنسان بالنسبة إلى أمر خارج عنها، كالعلم - مثلاً - إلى الاعتبارات الثلاثة للماهية يتم بتقيد الماهية بأنحاء مختلفة من القيود، فما هي تلك القيود التي تضاف إلى المقسم بحيث ينقسم إلى هذه الاعتبارات الثلاثة ويكون كل منها قسماً مقابلاً لبقية الاعتبارات نتيجة اقترانه بالقيد، هل هي قيود خارجية، أو قيود ذهنية، أم أنها أعم من القيود الخارجية والقيود الذهنية؟

فإن كان تقسيم ماهية الإنسان إلى هذه الاعتبارات على أساس القيود الخارجية، فالإنسان بالنسبة إلى العلم في الخارج ينقسم إلى قسمين: عالم وغير عالم، ولا يوجد غير هذين القسمين.

وإن كان ذلك باعتبار القيود الذهنية، وهو لحاظ وصف العلم في بشرط شيء، ولحاظ وصف عدم العلم في بشرط لا، ولحاظ عدم اللحاظ في اللابشرط، فهذا يعني أن الماهية المقيدة بهذه القيود الذهنية غير موجودة في الخارج، فالإنسان المقيد بلحاظ العلم غير موجود في الخارج، لأن اللحاظ أمر ذهني لا وجود له في غير وعاء الذهن، كما أن الإنسان المقيد بلحاظ عدم العلم غير موجود في الخارج - أيضاً - لأن القيد فيه ذهني لا يوجد في الخارج، وكذلك فالإنسان الذي يلحظ مجرداً من القيد الوجودي أو العدمي غير موجود في الخارج، لأن لحاظ عدم اللحاظ، أي: لحاظ (الخلو والتجرد) قيد ذهني لا وجود له في عالم الخارج. والحال أن الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا موجودتان فعلاً في الخارج.

وأما إذا كانت القيود التي تضاف إلى المقسم بحيث ينقسم إلى الاعتبارات الثلاثة هي الأعم من القيود الخارجية والقيود الذهنية، فإذا كانت الماهية بشرط شيء المقترنة بوجود القيد أعم من أن يكون قيداً خارجياً أو قيداً ذهنياً، أي أنها مقيدة بقيد خارجي أو قيد ذهني، فتكون الماهية لا بشرط وهي المقيدة بلحاظ عدم لحاظ وجود القيد وعدمه داخلية في اعتبار الماهية بشرط شيء؛ لأن اللحاظ قيد ذهني فإذا أخذ قيداً للماهية اللابشرط، وفرضنا أن الماهية بشرط شيء أعم من القيد الخارجي أو القيد الذهني، فإن الماهية اللابشرط حينئذٍ تدخل في بشرط شيء وبدخول اللابشرط القسمي في بشرط شيء، لا يكون هناك ثلاثة اعتبارات للماهية، وإنما يوجد قسمان فقط، وهما بشرط شيء وبشرط لا.

إذن فإما أن يتم تقسيم الماهية باعتبار القيود الخارجية فحينئذ يوجد قسمان للماهية فقط، هي الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا. أو أن يتم التقسيم باعتبار القيود الذهنية، وهي لحاظ القيد ولحاظ عدم القيد ولحاظ عدم اللحاظ فالاعتبارات الثلاثة لا تتحقق في الخارج مع أن الماهية بشرط شيء وبشرط لا موجودتان في الخارج، أو أن يتم التقسيم باعتبار الأعم من القيود الخارجية والذهنية، وهذا يستلزم أن يكون اعتبار الماهية اللابشرط القسيمي داخلاً في اعتبار الماهية بشرط شيء لأن القيد في بشرط شيء أعم من أن يكون قيماً خارجياً أو ذهنياً، والماهية في اللابشرط مقيدة بلحاظ عدم القيد، ولحاظ عدم القيد أمر ذهني اعتبر في الماهية، فيوجد حينئذ اعتباران فقط.

- والجواب عن هذا الإشكال، مبني على أن هذا التقسيم للماهية إلى هذه الاعتبارات الثلاثة بالقياس إلى أمر خارج عنها، لكن ليس من جهة وجودها في الخارج بل من جهة لحاظ الماهية في الذهن، فعندما تلحظ الماهية بالنسبة لأمر خارج عنها، فهذه الماهية تلحظ مرة متحدة مع ذلك الأمر، وهذا اللحاظ في الماهية بشرط شيء يوجب أن يكون الأمر قيماً للماهية، وتلحظ هذه الماهية مرة أخرى متحدة مع عدم ذلك الأمر، وهذا اللحاظ في الماهية بشرط لا يوجب أن يكون عدم ذلك الوصف قيماً للماهية. وتلحظ هذه الماهية مرة ثالثة مع عدم لحاظ القيد أي الخلو عن لحاظ القيد، وواقع الماهية في الذهن هو الخالي عن لحاظ القيد، وعندما يلحظ في الماهية هذا الخلو عن اللحاظ تكون مقيدة بالخلو وعدم لحاظ القيد، فمن جانب اللحاظ ليس قيماً للماهية في هذه الاعتبارات الثلاثة، حتى يلزم من هذا عدم وجود الماهية في كل الاعتبارات الثلاثة، ومن جانب آخر ليس الأمر الخارج عن الماهية في واقعه الخارجي قيماً، حتى لا يمكن تجاوز التقسيم عن القسمين، بل إن هذا التقسيم هو من جهة حالات الماهية بالقياس إلى الأمر الخارج عنها باعتبار اللحاظ، ولذلك فإن الماهية تلحظ مرة متحدة مع وجود الأمر الخارج، وتلحظ أخرى متحدة مع عدم الأمر الخارج، وتلحظ ثالثة مع الخلو عن لحاظ القيد، واختلاف الملحوظ في كل اعتبار كافٍ لتحقيق التضاد بين هذه الاعتبارات الثلاثة، لأن من المعروف أن اللحاظ يتعين بالملحوظ، كما أن الملحوظ يتشخص باللحاظ، فكل اعتبار يتميز عن الآخر بملحوظه، والملحوظ في كل اعتبار يختلف عن الملحوظ في الاعتبار الآخر.

الإشكال الثاني: وهو للسيد الشهيد (رحمه الله)، حيث يرى: أن الفرق الذي ذكره

مشهور الفلاسفة بين اللا بشرط القسيمي، واللابشرط المقسيمي بناءً على أن اللا بشرط القسيمي هو: لحاظ الماهية مقيدة بعدم لحاظ وجود القيد وعدمه غير مقبول؛ لأن عدم اللحاظ من خصوصيات نفس اللحاظ فلا يكون قيداً للملحوظ وهو الإنسان في مثالنا، ولذلك فاللابشرط القسيمي لا يكون مقيداً بعدم اللحاظ، حتى يمتاز بهذه الخصوصية عن اللا بشرط المقسيمي.

ويجاب عنه: بأن الذهن حينما يلحظ الإنسان دون أن يلحظ معه اتصافه بوصف العلم وعدم العلم، فإن عدم اللحاظ هذا يكون من خصوصيات نفس اللحاظ، ولا يكون قيداً للملحوظ، ولكن هذا في التعقل الأولي، أما في التعقل الثانوي، أي: حينما يلتفت الإنسان إلى ما هو موجود في ذهنه، فيرى أن لحاظه للماهية في اللا بشرط القسيمي متميز بخصوصية عدم اللحاظ، ولا فرق بين الماهية واللحاظ إلا بالاعتبار فيلحظ الخلو وعدم اللحاظ قيداً للملحوظ، فتكون ماهية الإنسان مقيدة بعدم لحاظ العلم ولحاظ عدم العلم، وبذلك يكون عدم اللحاظ قيداً للملحوظ. ففي التعقل الأولي يكون عدم اللحاظ من خصوصيات نفس اللحاظ. أما في التعقل الثانوي يكون عدم اللحاظ من خصوصيات الملحوظ.

الإشكال الثالث: وهو مبني على قاعدة معروفة، وهي: (أن المقسم موجود بوجود الأقسام في وعاء الأقسام)، لأن المقسم إذا كان موجوداً بوجود مستقل في مقابل الأقسام فيكون حينئذٍ قسماً آخر، أي قسيماً لبقية الأقسام، ولا يكون مقسماً لها كما هو المفروض.

وفي مقام البحث فرّق الفلاسفة بين اللا بشرط المقسيمي وللا بشرط القسيمي، بأن اللا بشرط المقسيمي هو الماهية المجردة من كل قيد حتى قيد عدم اللحاظ، أما اللا بشرط القسيمي فهو الماهية المقيدة بعدم اللحاظ. واللابشرط المقسيمي إما أن يكون له لحاظ أو ليس له لحاظ، فإذا لم يكن له لحاظ كيف يكون مقسماً صادقاً على أقسامه الذهنية؟ وإذا كان له لحاظ فهذا يعني إن له وجوداً ذهنياً واعتباراً مستقلاً لحاله في مقابل الاعتبارات الثلاثة للماهية، وبذلك يكون لدينا أربعة اعتبارات للماهية:

- ١ - الماهية التي يعتبر فيها وجود القيد.
- ٢ - الماهية التي يعتبر فيها عدم القيد.
- ٣ - الماهية التي يعتبر فيها عدم لحاظ وجود القيد وعدمه.
- ٤ - الماهية التي لا يعتبر فيها أي قيد حتى عدم اللحاظ.

فهذا الاعتبار الرابع للماهية لا يكون في هذه الحالة مقسماً للأقسام، بل قسماً رابعاً، مع إن المقسم لا بد أن يكون موجوداً بوجود الأقسام لا أن يكون وجوده مستقلاً عن وجود الأقسام، فما ذكره المشهور من الفرق بين اللابشرط القسمي والمقسمي غير صحيح، لأنه يؤدي إلى إضافة اعتبار رابع للماهية، ولا يكون مقسماً للأقسام؛ لوجوده بوجود مستقل عن الأقسام.

ويمكن دفع هذا الإشكال بالاعتماد على عملية ذهنية، وهي (أن التخلية هي عين التحلية) بمعنى أن الموضوع المتحلي بوصف ما حقيقة في الذهن يكون في نفس الوقت مجرداً عن ذلك الوصف؛ لأن للذهن قدرة على تجريد الموضوع من أوصافه، فالذهن حينما يلحظ ماهية ما فهو حين يلتفت إلى نفس هذه الماهية يكون غافلاً عن لحاظ الماهية، أي يكون غافلاً عن وجودها في الذهن، فهذه تخلية وتجريد للماهية عن وجودها في الذهن، مع أنها في الواقع متحلية بوصف الوجود الذهني، وهذا نوع آخر من التجريد غير عملية تجريد الماهيات من الأوصاف الخارجية التي يقوم بها الذهن عند انتزاع المفاهيم الكلية.

فالذهن في النحو المتقدم من التجريد لا يلتفت إلى وجود الماهية ولحاظها في الذهن، والماهية في اللابشرط القسمي كما أنها موجودة في عالم الذهن حقيقة، بحيث يكون لها اعتبار في مقابل الاعتبارات الأخرى، فهي مجردة عن هذا الوجود أو اللحاظ الذهني بتعمل من العقل.

أما في اللابشرط القسمي فالماهية تلحظ ويلتفت إلى لحاظها المجرد عن لحاظ وجود الوصف وعن لحاظ عدم الوصف، ولذلك فالماهية التي غفل عن لحاظها تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة، فيرى العقل أن هذه الماهية إذا طرأ عليها اللحاظ متحدة مع الوصف تكون بنحو (بشرط شيء)، وإذا طرأ عليها اللحاظ متحدة مع عدم الوصف تكون بنحو (بشرط لا)، وإذا طرأ عليها اللحاظ متحدة بعدم اللحاظ تكون بنحو (لا بشرط)، وإن كان لحاظ عدم اللحاظ هذا في مرحلة التعقل الثانوي.

فلا إشكال إذن في أن تكون الماهية بنحو اللابشرط قسماً من جهة أن الماهية ملحوظة من قبل الذهن خالية عن لحاظ القيد وعدمه، وأن تكون في نفس الوقت مقسماً للأقسام من جهة أنها مجردة - بتعمل من العقل - عن اللحاظ، فيمكن أن تكون الماهية قسماً إذا لوحظ معها عدم اللحاظ، ومقسماً إذا لم يلحظ وجودها في وعاء الذهن.

وإذا دققنا النظر^(١) وجدنا أنّ هذه الحصص الثلاث من لحاظ الماهية تتميز بخصوصيات ذهنية وجوداً وعدمياً، وهي: لحاظ الوصف، ولحاظ عدمه، وعدم اللحاظين. وأما الحصتان الممكنتان للماهية في الخارج فتميّز كلّ واحدة منهما بخصوصية خارجية وجوداً وعدمياً، وهي: وجود الوصف خارجاً، وعدمه كذلك. وتسمى الخصوصيات التي تتميز بها الحصص الثلاث للحاظ الماهية في الذهن بعضها عن بعض بالقيود الثانوية، وتسمى الخصوصيات التي تتميز بها الحصتان في الخارج إحداهما عن الأخرى بالقيود الأولية^(٢).

ونلاحظ أنّ القيد الثانوي المميز للحاظ الماهية بشرط شيء - وهو لحاظ صفة العلم - مرآة لقيد أولي، وهو نفس صفة العلم المميز لإحدى الحصتين الخارجيتين، ومن هنا كان لحاظ الماهية بشرط شيء مطابقاً للصفة الخارجية الأولى.

(١) المقصود من هذا التعبير: أنه إذا تعقلنا هذه الصورة والتفتنا إلى أنها موجودة في الذهن، وليس المقصود منه التعقل الثانوي، وهو انتزاع الذهن للمعقول الثانوي.

فإذا أردنا أن نحلل هذه الماهية المأخوذة من الخارج مباشرة بحسب التعقل الأولي، هذا التحليل لا يحصل إلا بعد الالتفات إلى وجود الماهية في الذهن، وهذا هو المقصود من التعقل الثانوي، فالماهية بشرط شيء تحلل إلى لحاظ ماهية الإنسان ولحاظ العلم الذي هو أمر خارج عن ذات الماهية، والماهية بشرط لا، يحللها الذهن إلى لحاظ ماهية الإنسان ولحاظ عدم العلم، والماهية لا بشرط يحللها الذهن إلى الماهية، وعدم لحاظ العلم، وعدم العلم.

ولحاظ العلم، ولحاظ عدم العلم، وعدم اللحاظ، جميعها من القيود الثانوية التي تقترن بالماهية في مرحلة التعقل الأولي، فالماهية الموجودة في الذهن قد تكون مقترنة بلحاظ العلم، أو بلحاظ غير العلم، أو بعدم اللحاظ.

(٢) يُقسم السيد الشهيد (رحمه الله) القيود إلى قسمين: قيد أولي، وقيد ثانوي، ويقصد بالأول ما كان قيداً ووصفاً للماهية في عالم الخارج. في حين أن القيد الثانوي هو ما كان قيداً ووصفاً للماهية بحسب تعقلها الأولي في عالم الذهن، أي أنه يكون قيداً للمعقول الأولي.

كما نلاحظ أن القيد الثانوي المميّز للحاظ الماهية بشرط لا وهو لحاظ عدم صفة العلم مرآة لقيد أولي، وهو عدم صفة العلم المميّز للحصّة الخارجية الأخرى، ومن هنا كان لحاظ الماهية بشرط لا مطابقاً للحصّة الخارجية الثانية.

وأما القيد الثانوي المميّز للحاظ الماهية لا بشرط - وهو عدم كلا اللحاظين - فليس مرآة لقيد أولي، لأنه عدم اللحاظ، وعدم اللحاظ ليس مرآة لشيء^(١).

(١) حيث يكون قيدان من هذه القيود الثانوية كاشفين عن اقتران القيد الأولي بالوجود الخارجي للماهية، ففي لحاظ الماهية بشرط شيء يكون القيد الثانوي المتمثل في لحاظ العلم كاشفاً عن وجود القيد الأولي في الخارج وهو العلم، وفي لحاظ الماهية بشرط لا يكون لحاظ عدم العلم كاشفاً عن اقتران الإنسان بعدم العلم في الخارج. أما القيد الثانوي الثالث - وهو عدم لحاظ وجود القيد وعدمه - فلا يكون كاشفاً عن وجود وصف خارجي للماهية لا بشرط، لأنّ عدم ليس شيئاً، وما دام ليس شيئاً فلا يكون كاشفاً عن أمر وجودي^(٢).

(٢) أما في البحوث فقد استدل (رحمه الله) على ذلك بأنه إذا كان عدم اللحاظ كاشفاً عن الماهية اللابشرط في الخارج فهذا يعني أنه كاشف عن خلو الماهية الموجودة في الخارج عن القيود الوجودية والعدمية، أي أن الماهية بنحو اللابشرط تكون موجودة في الخارج في مقابل القسمين الآخرين، ولا تكون مقسماً لهما، والحال أن الماهية لا بشرط القسمي بنظر السيد الشهيد (رحمه الله) تكون مقسماً للقسمين الآخرين للماهية، لأنّ عدم اللحاظ لم يؤخذ قيداً في الماهية، على خلاف ما ذهب إليه الفلاسفة من أخذ الخلو قيداً في اللابشرط القسمي، وبذلك لا تكون مقسماً للقسمين الآخرين، وإنما قسماً آخر لهما.

فالقيد الثانوي في لحاظ الماهية بنحو اللابشرط - وهو عدم اللحاظ المعبر عن واقع خلو الماهية في عالم الذهن عن وصف العلم وعدم العلم - هذا القيد العدمي لا يمكن أن يكون كاشفاً عن قيد أولي موجود في الخارج، لأنّ كون عدم اللحاظ كاشفاً عن خلو واقع الماهية في الخارج من القيد الوجودي والعدمي، يعني أن الماهية بنحو اللابشرط موجودة في الخارج بوجود مستقل عن القسمين الآخرين وهما الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا، وفي هذه الحالة لا تكون هذه الماهية مقسماً للقسمين الآخرين بل تكون قسماً وضداً لها. وهذا خلاف فرض أن الماهية لا بشرط القسمي مقسم للاعتبارين الآخرين، حيث إنّ المقسم يكون موجوداً بوجود أقسامه وليس له وجود

ومن هنا كان المرئي بلحاظ الماهية لا بشرط ذات الماهية المحفوظة في ضمن المطلق والمقيد^(١).

وعلى هذا الأساس صح القول بأن المرئي والملاحظ باللحاظ الثالث اللابشرطي جامع بين المرئيين والملاحظين باللحاظين السابقين، لا نحفاظه فيهما، وإن كانت نفس الرؤية واللحاظ متباينة في اللحاظات الثلاثة. فاللحاظ اللابشرطي بما هو لحاظ يقابل اللحاظين الآخرين وقسم ثالث لهما، ولهذا يسمّى باللابشرط القسمي، ولكن إذا التفت إلى ملحوظه مع الملحوظ في اللحاظين الآخرين كان جامعاً بينهما، لا قسماً في مقابلهما، بدليل انحفاظه فيهما معاً،

(١) يظهر من هذا الكلام: أن الماهية المهملة في نظر السيد الشهيد (رحمه الله) - وتبعاً للمحقق العراقي (رحمه الله) - هي الملحوظ في اللابشرط القسمي، أي إن الماهية المهملة هي الماهية في نفسها التي لوحظت خالية عن كل قيد وجودي أو عدمي، بل خالية حتى من قيد عدم اللحاظ. وأما باعتبار تعلق اللحاظ بهذه الماهية الخالي عن لحاظ وصف العلم ووصف عدم العلم تكون الماهية بنحو اللابشرط القسمي.

وعلى هذا فالفرق بين الماهية المهملة والماهية في اللابشرط القسمي يكون فرقاً اعتبارياً، فالماهية في حد ذاتها التي تكون ملحوظة في اللابشرط القسمي يعبر عنها بـ (الماهية المهملة)، وباعتبار تعلق اللحاظ بهذه الماهية الخالي عن لحاظ الوصف ولحاظ عدم الوصف يُعبر عنها بـ (اللابشرط القسمي).

فللماهية المهملة خصوصيتان:

- ١ - أنها غير مقيدة بأي قيد حتى قيد الخلو وعدم اللحاظ.
- ٢ - أنها من المعقولات الأولية التي تكون صادقة على أفرادها في الخارج. كما

مستقل عن الأقسام. ولذلك فهو لا يكون كاشفاً عن وجود قيد أولي في عالم الخارج. ومن هنا نعرف أن هذه الأقسام الثلاثة للماهية إنما هي حصص ذهنية للماهية بحسب التعقل الأولي، أي: هذه الاعتبارات الثلاثة للماهية بحسب التعقل الأولي، وليست هذه الأقسام أقساماً خارجية للماهية، حيث لا وجود في الخارج إلا لخصتين فقط من هذه الماهية كما تقدم.

والقسم لا يحفظ في القسم المقابل له^(١).

أن اللابشرط القسمي يكون صادقاً على الأفراد الخارجية للماهية^(٥).

(١) في هذا المقطع من الكلام السيد الشهيد (رحمه الله) يثبت أن الماهية في اللابشرط مقسم للقسمين الآخرين وقسيم في نفس الوقت، أما مقسمة الماهية في اللابشرط للقسمين الآخرين فمن ناحية الملحوظ، لأن الملحوظ في اللابشرط هو

(٥) السيد الشهيد لم يتناول بالبحث حقيقة الماهية المهملة في الحلقات، ولذا سنكتفي بالإشارة إلى أن ثمة اصطلاحين في الماهية المهملة:

الأول: وهو لمشهور الفلاسفة، حيث يرون أنها الماهية الخالية من كل قيد حتى قيد عدم اللحاظ، فتكون من المعقولات الأولية.

الثاني: وهو للمحقق الأصفهاني (رحمه الله) وتلامذته كالشيخ المظفر (رحمه الله) والسيد الخوئي (رحمه الله)، حيث زادوا في تعريفها قيداً آخر، فبالإضافة إلى ما تقدم من أنها الماهية الخالية من القيد حتى قيد الخلو، لابد أن يكون لحاظ الماهية محصوراً في مرتبة الذات. وبهذا تختلف الماهية المهملة عن اللابشرط القسمي واللابشرط المقسمي. وأما بناء على ما اخترناه من تفسير مشهور الفلاسفة للابشرط المقسمي فإن الماهية المهملة هي نفس الماهية اللابشرط المقسمي، لأن الماهية المهملة تتميز بأنها لم يلحظ معها أي قيد حتى قيد عدم اللحاظ، وحينئذ فلا فرق بينها وبين اللابشرط المقسمي، الذي ذكرنا إنه الماهية التي لم يلحظ (يلتفت) إلى وجودها في الذهن فضلاً عن الالتفات إلى تقييده.

السيد الشهيد (رحمه الله) لم يفسر الماهية المهملة بنفس تفسير مشهور الفلاسفة، لكنه تبعاً للمحقق العراقي (رحمه الله) يرى أن الماهية المهملة هي الملحوظ في اللابشرط القسمي، حتى لا يستلزم اعتباراً آخر في مقابل الاعتبارات الثلاثة.

وينبغي هنا التنبيه على أن من غير الممكن أصولياً الالتزام بما ذهب إليه الفلاسفة من أن اللابشرط القسمي هو الماهية المقيدة بعدم اللحاظ، أي إن المطلق هو الماهية المقيدة بالإطلاق، لأن هذا يعني أن المطلق لا يمكن أن ينطبق على الخارج، لأنه مقيد بأمر ذهني والأمر الذهني لا يوجد في الخارج، والحال أن اتفاق الأصوليين قائم على انطباق المطلق على حصصه في الخارج. وحينئذ لابد من الأخذ بما ذهب إليه المحقق العراقي (رحمه الله)، وتعديل كلام الفلاسفة بنحو لا يكون عدم اللحاظ قيداً للملحوظ، بل يكون وصفاً للحاظ، كما اختار ذلك السيد الشهيد (رحمه الله).

ثم إذا تجاوزنا وعاء المعقولات الأولية للذهن إلى وعاء المعقولات الثانية التي ينتزعها الذهن من لحاظاته وتعقلاته الأولية وجدنا أن الذهن ينتزع جامعاً بين اللحاظات الثلاثة للماهية المتقدمة، وهو عنوان لحاظ الماهية من دون أن يقيد هذا اللحاظ بلحاظ الوصف، ولا بلحاظ عدمه، ولا بعد اللحاظين، وهذا جامع بين لحاظات الماهية الثلاثة في الذهن، ويسمى بالماهية اللابشرط المقسمي تمييزاً له عن

الماهية التي تكون محفوظة في البشرط شيء، وهو الإنسان العالم في المثال السابق، ومحافظة أيضاً في البشرط لا وهو الإنسان غير العالم، ولو كان الملحوظ في اللابشرط قسماً للملحوظ في الاعتبارين الآخرين لما كان محفوظاً فيهما، فيثبت مقسمة الماهية اللابشرط للاعتبارين الآخرين من ناحية الملحوظ، وبتعبير آخر: الماهية المهملة مقسم للماهية في الاعتبارين الآخرين.

أما قسيمته فمن ناحية اللحاظ، ويفهم من استدلال السيد الشهيد (رحمه الله) على مقسمة الملحوظ في اللابشرط للملحوظين في الاعتبارين الآخرين بالانحفاظ أن مقسمة الملحوظ في لا بشرط كمقسمة وجامعية المعروض لحالاته مثل جامعية زيد لحالة صحته ومرضه، وليس كمقسمة الكلي لأفراده حيث يحمل بالحمل الشائع على أفراده، في حين أن الملحوظ في اللابشرط لا يحمل على الملحوظين الآخرين بالحمل الشائع، ويمكن أن يقال: إن الملحوظ في اللابشرط مقسم للملحوظين في الاعتبارين الآخرين في الخارج، لأنه يوجد بوجود الملحوظين الآخرين في الخارج، فحينئذ تكون جامعته للملحوظين الآخرين كجامعية الكلي لأفراده.

فالقسمية والتقابل بين الأقسام ليس بحسب الملحوظ فيها، لأن هذا الملحوظ محفوظ في كل الأقسام، بل بحسب الاعتبار واللحاظ، لأن الاعتبار واللحاظ في كل اعتبار من هذه الاعتبارات تعلق بملحوظ يختلف عن الملحوظ في الاعتبار الآخر. فالملحوظ في اللابشرط القسيمي - الذي هو الماهية المهملة - مقسم للملحوظ في الاعتبارين الآخرين.

وأما الماهية في اللابشرط القسيمي فهي من حيث الاعتبار واللحاظ قسيم وضد

للماهية في الاعتبارين الآخرين^(٥).

(٥) وبهذا يتضح أن الالبشرط القسمي في نظر السيد الشهيد (رحمه الله) يختلف عما طرحه الفلاسفة، حيث إن الالبشرط القسمي - في نظرهم - هو الماهية المقيدة بعدم اللحاظ في عالم الذهن، أي المقيدة بالخلو من لحاظ وجود القيد وعدمه. أما السيد الشهيد (رحمه الله) فيرى أن الماهية في الالبشرط القسمي ليست مقيدة بعدم اللحاظ؛ لأن عدم اللحاظ ليس قيداً للملحوظ، وإنما هو من خصوصيات نفس اللحاظ، فالخلو من لحاظ القيد ليس وصفاً لماهية الإنسان الموجودة في الذهن، بل هو وصف للوجود الذهني لهذه الماهية، فواقع الماهية الموجودة في الذهن خالٍ من لحاظ القيد. وبعبارة مختصرة: أن الماهية في الذهن خالية بالحمل الشائع الصناعي عن لحاظ ذلك الأمر الخارج عن ذات الماهية.

ولكن قد تقدم في دفع الإشكال الثالث، أنه لا إشكال في جعل عدم اللحاظ قيداً للماهية في مرحلة التعقل الثانوي، وذلك حين نلتفت إلى صورة الماهية الموجودة في الذهن، وإن كان واقع الماهية الذهني في التعقل الأولي خالٍ من لحاظ وجود القيد وعدمه، وبذلك تكون الماهية الموجودة في الذهن في التعقل الأولي خالية بالحمل الشائع الصناعي من لحاظ القيد وعدمه. فالخلو في هذه الحالة ليس قيداً للماهية، بل هو خلو تكويني لوجود الماهية في الذهن.

وعلى أساس هذا الفرق يأتي فرق آخر وهو إنه بناء على رأي مشهور الفلاسفة فإن الالبشرط القسمي لا يكون مقسماً للقسمين الآخرين من ناحية الملحوظ، لأن الملحوظ في الالبشرط القسمي ليس محفوظاً في الملحوظين في الاعتبارين الآخرين، ولذا فإنه لا يمكن أن ينطبق في الخارج على أي من القسمين، ذلك أن الإنسان العالم الموجود في الخارج لا يصدق عليه الإنسان المقيد بالخلو من لحاظ وصف العلم ووصف عدم العالم، وكذلك فإن الإنسان غير العالم الموجود في الخارج لا يصدق عليه الإنسان المقيد بالخلو من لحاظ العلم وعدم العلم، فالماهية في الالبشرط القسمي لا تنطبق على الماهية بشرط شيء ولا على الماهية بشرط لا، وبهذا لا تكون الماهية بنحو الالبشرط القسمي مقسماً للقسمين الآخرين حتى في الخارج، هذا نتيجة أخذ المشهور للخلو قيداً في الماهية. أما السيد الشهيد (رحمه الله) فحيث إنه لم يأخذ الخلو قيداً في الماهية لا بشرط وإنما هو في نظره حالة واقعية للماهية الموجودة في الذهن، فلا يوجد ما يمنع من انحفاظ الملحوظ في الالبشرط القسمي في الملحوظين في الاعتبارين الآخرين، وبذلك ينطبق على كل

لحاظ الماهية اللابشرط القسمي، لأنّ ذاك أحد الأقسام الثلاثة للماهية في الذهن، وهذا هو الجامع بين تلك الأقسام الثلاثة^(١).

(١) هذه هي المرحلة الثالثة التي يتحدث فيها السيد الشهيد (رحمه الله) عن حالات الماهية حسب تعلقها الثانوي، وبيان هذه المرحلة يحتاج إلى مقدمة لتوضيح المعقولات الثانية بحسب اصطلاح الفلاسفة، حيث يقصدون بها: (المفاهيم المنتزعة من المعقولات الأولية، والتي تعرض على هذه المعقولات الأولية، ولا يحاذيها شيء في الخارج)، وهي تشمل المفاهيم المنطقية، مثل: الكلية، والجزئية، والقضية والقياس، والنوعية والفصلية...، كما تشمل المفاهيم العامة الفلسفية، مثل: الوحدة، والكثرة، والإمكان، والوجود والشيئية، وهذه المفاهيم - بنوعها - تتميز بخصوصيتين:

الأولى: أنها تنتزع من المعقولات الأولية وتعرض عليها في الذهن، فالإنسان الذي هو من المعقولات الأولية نوع، ومفهوم النوع ينتزع من الإنسان ويعرض عليه في الذهن، والإنسان كلي، ومفهوم الكلية ينتزع من الإنسان ويعرض عليه في الذهن، هذا بالنسبة للمفاهيم المنطقية، وكذلك فيما يتعلق بالمفاهيم العامة الفلسفية، فمفهوم الإمكان ينتزع من الإنسان ويعرض عليه في الذهن.

الثانية: إن هذه المفاهيم ليس لها ما يازاء يحاذيها في الخارج، كمفهوم الكلية والنوعية، وأيضاً مفهوم الإمكان والعلية، فليس لهذه المفاهيم ما يازاء في الخارج. والفرق بين المفاهيم المنطقية والمفاهيم العامة الفلسفية حسب رأي الفلاسفة: أن اتصاف المعقولات الأولية بالمفاهيم العامة الفلسفية يكون في الخارج، فالوجود

منهما في الخارج، ويكون مقسماً وقسماً لهما في نفس الوقت، فمقسّمته تكون من جهة نفس الملحوظ، ومن جهة انطباقه عليها في الخارج، أي أن اللابشرط القسمي موجود في الماهية بشرط شيء (الإنسان العالم)، كما إنه موجود في الماهية بشرط لا (الإنسان غير العالم). وقسميته للقسمين الآخرين تكون من ناحية عالم الذهن وبحسب التعقل الأولي، حيث تلحظ ماهية الإنسان مقترنة بالعلم، وتلحظ أيضاً ماهية الإنسان مقترنة بعدم العلم، كما تلحظ هذه الماهية خالية عن كلا اللحاظين، واللحاظ في كل اعتبار يختلف عن اللحاظ في الاعتبار الآخر، فلدينا - إذن - ثلاث اعتبارات للماهية، لا إن هذه الماهية في الاعتبار الأخير موجودة في الاعتبارين السابقين، فهي على هذا تمثل قسماً مقابلاً للقسمين الآخرين للماهية.

الخارجي للإنسان هو الذي يتصف بالوحدة والكثرة والإمكان. في حين أن اتصاف المعقولات الأولية يكون في الذهن بالنسبة للمفاهيم المنطقية، فالإنسان في الذهن يتصف بالكلية والنوعية، والحيوان في الذهن يتصف بالجنسية، أما الإنسان الخارجي فلا يتصف بهذه المفاهيم.

والمقصود بـ(العروض) هو الحمل، ولا بد أن تكون المفاهيم العامة الفلسفية والمفاهيم المنطقية مستقلة وتثبت للمعقولات الأولية في الذهن، حتى تحمل عليها، فالكلية مفهوم مستقل يحمل على الإنسان، وكذلك الوحدة مفهوم مستقل يحمل على الإنسان أيضاً، وهكذا في بقية المفاهيم الفلسفية والمنطقية.

وأما (الاتصاف) فهو نسبة واقعية بين المعقولات الأولية وتلك المفاهيم. وبتعبير أدق: إن الاتصاف هو ثبوت تلك المفاهيم بوجود المعقولات الأولية الذي يكون محكياً لثبوت تلك المعقولات لها في الذهن، ويكون ظرف هذه النسبة بين المفاهيم العامة الفلسفية وموضوعاتها هو الخارج، وأما ظرف النسبة بين المفاهيم المنطقية وموضوعاتها فهو الذهن.

بعد هذه المقدمة نأتي إلى كلام السيد الشهيد (رحمه الله) في الحلقة: أن الذهن عندما ينظر إلى ماهية ما بالنسبة إلى أمر خارج عنها، كالإنسان بالنسبة إلى وصف العلم، فهو يتعقل ثلاثة مفاهيم، فهو إما أن يتعقل الإنسان العالم، وهذا يمثل الماهية بشرط شيء، أو يتعقل الإنسان غير العالم، وهذا يمثل الماهية بشرط لا، أو يتعقل الإنسان خالياً عن كلا الوصفين، وهذا يمثل الماهية لا بشرط، ولهذه المفاهيم ما يازاء يحاذيها في الخارج وحينما يلتفت الذهن ثانية إلى هذه المفاهيم فهو ينتزع من كل واحد من هذه المفاهيم مقعولا ثانوياً، كما ينتزع مقعولاً ثانوياً رابعاً من هذه المعقولات الأولية يكون قدراً جامعاً بين المعقولات الأولية.

فينتزع من الإنسان العالم مفهوم لحاظ الإنسان المقترن بمفهوم لحاظ العالم، وينتزع من الإنسان غير العالم مفهوم لحاظ الإنسان المقترن بمفهوم لحاظ غير العالم، وينتزع من الإنسان الخالي عن كلا الوصفين مفهوم لحاظ الإنسان المقترن بمفهوم عدم لحاظ القيد، والمقصود هنا مفهوم عدم اللحاظ لا واقعه، حيث إن المنتزع من

الخلو هو مفهوم عدم اللحاظ، وهذه المفاهيم ليس لها ما يإزاء يحاذيها في الخارج. وينتزع بالاضافة إلى ما تقدم معقولاً ثانوياً رابعاً ينطبق على الإنسان العالم، وعلى الإنسان غير العالم، وعلى الإنسان، وهو عنوان أو مفهوم لحاظ الإنسان مجرداً عن المفاهيم المنضمة إليه، مثل: مفهوم لحاظ العلم، ومفهوم لحاظ عدم العلم، ومفهوم عدم لحاظ العلم وعدمه. فمن هذه الاعتبارات الثلاثة للماهية بحسب التعقل الأولي ينتزع قدر جامع يتمثل في مفهوم اللحاظ والاعتبارات الثلاثة السابقة تمثل مصاديقاً متعددة لذلك المفهوم. والمعنى الذي ذكرناه للمعقولات الثانية ينطبق على المفاهيم المنتزعة من الاعتبارات الثلاثة للماهية بحسب التعقل الأولي^(٥).

(٥) ويمكن أن يرد على ما ذكر في الحلقات، بأن من الواضح أن مفهوم اللحاظ ليس ماهية من الماهيات، والكلام عن ماهية تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة، وقدراً جامعاً بينها حتى تكون الماهية بنحو اللابشرط المقسمي، ولذلك فعنوان اللحاظ ليس ماهية جامعة لهذه الاعتبارات. ومن الواضح أن هذا الأمر لا يمكن أن يخفى على السيد الشهيد (رحمه الله)، فمن المؤكد أنه لا يقصده، وأن التعبير خانه، ففرضه هو البيان المذكور في البحوث.

ويوجد بيان آخر في البحوث لهذه المرحلة، حيث ذكر (رحمه الله): أن الذهن ينتزع من مفهوم الإنسان العالم معقولاً ثانوياً هو مفهوم الإنسان المقيد بالعالم، وينتزع من مفهوم الإنسان غير العالم معقولاً ثانوياً هو مفهوم الإنسان المقيد بغير العالم، وينتزع من مفهوم الإنسان الخالي من القيد معقولاً ثانوياً هو مفهوم الإنسان المقيد بعدم اللحاظ، وجدير بالذكر أن واقع التقييد الذي يحصل في الذهن بحصول طرفيه في الذهن يعتبر من المعقولات الأولية حسب رأي مشهور الفلاسفة؛ لأنه تعبير عن النسبة الموجودة بين المعقولات الأولية الموجودة في الخارج، مع إن السيد الشهيد (رحمه الله) يرى أن موطن هذا النحو من النسبة هو الخارج وليس لها وجود في عالم الذهن إلا بعد تحليل الصورة إلى طرفين ونسبة مستترة بينهما.

والذهن ينتزع من واقع التقييد مفهوماً مستقلاً للتقييد يجعل وصفاً للإنسان، ولذلك يكون الإنسان متصفاً بالتقييد بالعلم، وهذا الإنسان باعتبار اتصافه بالتقييد يكون من المعقولات الثانية، لأن مفهوم التقييد من المعقولات الثانية، وإن كان الإنسان نفسه من المعقولات الأولية، كما وينتزع من الإنسان غير العالم معقولاً ثانوياً هو مفهوم الإنسان

المقيد بمفهوم غير العالم. ويتنزع من مفهوم الإنسان الخالي من لحاظ القيد معقولاً ثانوياً هو مفهوم الإنسان المقيد بمفهوم عدم اللحاظ.

وهناك معقول ثانوي هو القدر الجامع بين هذه الاعتبارات الثلاثة هو مفهوم الإنسان المقيد بأمر خارج عن ذات الإنسان، وهذا المعقول الثانوي ينطبق على الإنسان العالم، فيصدق عليه أنه مقيد بأمر خارج وهو وصف العالم، كما وينطبق على الإنسان غير العالم، فيصدق عليه أنه مقيد بأمر خارج وهو وصف غير العالم، وكذلك ينطبق على الإنسان المجرد عن القيد أنه مقيد بأمر خارج عن ذات الإنسان، وهو الخلو وعدم اللحاظ، فهذا المعقول الثانوي الرابع يكون قدراً جامعاً بين الاعتبارات الثلاثة للماهية. وإن كان (رحمه الله) لم يذكر في البحوث ما هو هذا المعقول الثانوي، وإنما عبر بأن معقولاً ثانياً يكون قدراً جامعاً ينتزع من الاعتبارات الثلاثة للماهية. وقد ذكرنا هذا القدر الجامع وهو مفهوم الإنسان المقيد بأمر خارج عنه.

ويعبر المحقق الأصفهاني (رحمه الله) عن هذا القدر الجامع بأنه: الماهية المقيسة إلى أمر خارج عنها وإن لم يصرح بأن هذا القدر الجامع من المعقولات الثانوية، ففي الاعتبار الأول لوحظ الإنسان بالقياس إلى العالم الذي هو وصف زائد عن ماهية الإنسان، وفي الاعتبار الثاني لوحظ الإنسان بالنسبة إلى غير العالم الذي هو أمر خارج عن ذات الإنسان، وفي الاعتبار الثالث لوحظ الإنسان بالنسبة إلى عدم اللحاظ الذي هو وصف زائد عن ماهية الإنسان.

وقد يناقش ما ذكره (رحمه الله) في البحوث بعد ذكر نقطتين: الأولى: أن الماهية بنحو اللابشرط المقسمي لها تفسيران:

الأول: تفسير مشهور الفلاسفة، فالماهية في اللابشرط المقسمي هي الماهية التي لم يلحظ معها شيء حتى عدم اللحاظ، بمعنى أنها الماهية التي لم يلحظ اقترانها بأي أمر (وصف) زائد عن ذات الماهية حتى قيد الخلو وعدم لحاظ القيد.

الثاني: تفسير السيد الشهيد (رحمه الله)، فهو يرى أن الماهية بنحو اللابشرط المقسمي هي الماهية المقيدة بأمر خارج عنها.

الثانية: إن السيد الشهيد (رحمه الله) ذكر إن اللابشرط المقسمي هو أحد المعقولات الأولية، ويمثل بماهية الإنسان الخالية عن لحاظ العلم ولحاظ غير العلم، وإن عدم اللحاظ من خصوصيات نفس اللحاظ، وليس من خصوصيات الملحوظ (ماهية الإنسان)، أي أنه حد

تكويني لوجود ماهية الإنسان في الذهن. ومن هنا كان الملحوظ في اللا بشرط القسمي قدراً جامعاً بين الملحوظين في الاعتبارين الآخرين، وله وجود في الخارج. أما مشهور الفلاسفة فحيث إنهم اعتبروا عدم اللحاظ قيداً للملحوظ، لم يكن اللا بشرط القسمي موجوداً في الخارج، لأنه مقيد بقيد ذهني، والمقيد بأمر ذهني لا وجود له في الخارج. والإشكال: أنه إذا كان مقصود السيد الشهيد (رحمه الله) من اللا بشرط القسمي هو ما ذهب إليه (رحمه الله) من أنها الماهية المقيدة بأمر خارج عن ذات الماهية، فإن اللا بشرط القسمي بهذا المعنى لا يكون منطبقاً على اللا بشرط القسمي الذي هو بحسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله) الماهية غير المقيدة بعدم اللحاظ، حيث إن عدم اللحاظ ليس قيداً للملحوظ، بل هو حد تكويني لوجود الماهية في الذهن، ولذلك فهو لا يكون قيداً للملحوظ، وإذا لم يكن قيداً للملحوظ فلا يمكن أن ينتزع من الماهية بنحو اللا بشرط القسمي المعقول الثانوي الخاص به، وهو الإنسان المقيد بعدم اللحاظ، لأن الإنسان إنما يكون من المعقولات الثانوية باعتبار اتصافه بالتقييد الذي هو من المعقولات الثانوية، فما دام الإنسان في اللا بشرط القسمي غير مقيد بعدم اللحاظ، فلا ينتزع منه الإنسان المقيد بعدم اللحاظ الذي هو المعقول الثانوي الخاص به، وكذلك الإنسان في اللا بشرط القسمي لا يكون من مصاديق اللا بشرط القسمي الذي هو الإنسان المقيد بأمر خارج عنه، فالمنتزع من الإنسان المقترن بالعالم في عالم الذهن هو مفهوم الإنسان المقيد بالعالم، والمنتزع من الإنسان المقترن بغير العالم في الذهن هو مفهوم الإنسان المقيد بغير العالم. أما الإنسان غير المقترن بلحاظ العلم وبلحاظ عدم العلم فلا ينتزع منه مفهوم الإنسان المقيد بعدم اللحاظ الذي هو المعقول الثانوي الخاص به، كما لا ينتزع منه المعقول الثانوي الجامع بين الاعتبارات الثلاثة وهو الإنسان المقيد بأمر خارج عنه، ولهذا فاللا بشرط القسمي لا يكون مصداقاً للا بشرط القسمي بمعنى الماهية المقيدة بأمر خارج عن ذات الماهية، لأن الماهية في اللا بشرط القسمي غير مقيدة بأمر خارج عن ذات الماهية وهذا القدر الجامع الذي يكون من المعقولات الثانوية يصح على قول الفلاسفة في اللا بشرط القسمي الذي يعتبرون عدم اللحاظ قيداً للماهية.

وأما إذا كان مقصود السيد الشهيد (رحمه الله) من اللا بشرط القسمي هو ما اختاره مشهور الفلاسفة من أنها الماهية المجردة عن كل قيد وجودي أو عدمي حتى قيد الخلو وعدم اللحاظ، والتي تكون قدراً جامعاً بين تعقل الإنسان العالم، وتعقل الإنسان غير

العالم، وتعقل الإنسان غير المتصف بالعالم وغير العالم، فتكون الماهية اللابشرط المقسمي حينئذٍ من المعقولات الأولية، وليست من المعقولات الثانوية كما يرى السيد الشهيد (رحمه الله).

والحق في المقام هو ما ذهب إليه مشهور الفلاسفة، ولكن بعد تعديل رأيهم بما يرتئيه الشهيد الصدر (رحمه الله) حيث يرى أن الماهية في اللابشرط المقسمي هي الماهية الخالية من وجود القيد وعدمه، حيث إن عدم اللحاظ ليس قيداً للماهية (الملحوظة) بل هو وصف للحاظ، أي أن تلحظ ماهية الإنسان من دون ملاحظة وصف العالم ووصف غير العالم. وعدم اللحاظ وإن كان قيداً للماهية في اللابشرط المقسمي بنظر الفلاسفة ولكن على حسب التعقل الثانوي وأما قسيمها مقيدان بالوصف وعدم الوصف بحسب التعقل الأولي، وهذا التقسيم للماهية ولو كان بحسب اللحاظ والتعقل، لكنه في مرحلة التعقل الأولي، ولذلك ينبغي تعديل كلام الفلاسفة بموجب ما قاله السيد الشهيد (رحمه الله) في اللابشرط المقسمي.

أما الماهية في اللابشرط المقسمي فهي نفس الماهية بقطع النظر عن جميع القيود والخصوصيات حتى قيد عدم اللحاظ، حيث إن الذهن لا يلتفت إلى لحاظ هذه الماهية. ولكن قد يرد هنا الإشكال السابق، بأن الماهية بنحو اللابشرط المقسمي إذا تعلق بها اللحاظ، فإنه سيكون لها وجود مستقل في عالم الذهن في مقابل الاعتبارات الثلاثة، وإذا أصبح له وجود مستقل في الذهن، فكيف تكون مقسماً وقدرراً جامعاً للاعتبارات الأخرى؟

والجواب مبني على عملية ذهنية وهي: (التخلية هي عين التحلية)، فالماهية وإن كانت متصفة باللحاظ في الواقع الذهني، إلا أن الذهن لا يلتفت إلى لحاظها، فكأن هذه الماهية غير موجودة في الذهن، فهذه تخلية وتجريد للماهية بتعمل من العقل، وهذه الماهية الموجودة في الذهن والتي لا يلتفت إلى لحاظها تكون مقسماً وقدرراً جامعاً محفوظاً في الاعتبارات الثلاثة للماهية، من قبيل جامعية المعروض لعوارضه.

ففي المقام الماهية التي لا يلتفت إلى وجودها الذهني تكون محفوظة في الماهية التي تلحظ مقترنة بالعالم، والماهية التي تلحظ مقترنة بغير العالم، والماهية التي تلحظ بدون ملاحظة العلم وعدم العلم، ولا تكون من قبيل الكلّي المنقسم إلى أقسامه، لأن الماهية هنا لا تحمل بالحمل الشائع الصناعي على الاعتبارات الثلاثة. وإذا نظرنا إلى واقع هذه

[وضع اسم الجنس]:

إذا توّضحت هذه المقدمة فنقول: لا شك في أنّ اسم الجنس ليس موضوعاً

الماهية الذهني فسنجد أن الماهية الخالية عن لحاظ القيد موجودة فعلاً في الذهن، فيكون لهذه الماهية اعتبار في مقابل الاعتبارات الثلاثة للماهية وتكون قسيماً لها. والفرق بينها وبين اللابشرط القسيمي أن الذهن في اللابشرط القسيمي يلتفت إلى أن لحاظ الماهية خالٍ من لحاظ العالم وغير العالم، وفي الماهية اللابشرط القسيمي لا يلتفت إلى لحاظها فكيف يلتفت إلى خلو لحاظها عن لحاظ العالم ولحاظ غير العالم. فهذه الماهية تكون باعتبار وجودها في الذهن قسيماً للاعتبارات الأخرى، وباعتبار عدم الالتفات إلى وجودها في الذهن يكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة. وبهذا يكون لدينا أربعة اعتبارات للماهية وليس ثلاثة فقط.

والفرق بين اللابشرط القسيمي بالمعنى الذي اخترناه وهو مختار مشهور الفلاسفة، واللابشرط القسيمي بحسب اصطلاح السيد الشهيد (رحمه الله) يتمثل في أمرين: أ - اللابشرط القسيمي بنظر مشهور الفلاسفة من المعقولات الأولية، فهو نفس الماهية الخالية عن جميع القيود حتى قيد عدم اللحاظ، ذلك أن الذهن غير ملتفت إلى لحاظ الماهية. أما السيد الشهيد (رحمه الله) فيرى أن اللابشرط القسيمي من المعقولات الثانية، فهو منتزِع من الاعتبارات الثلاثة للماهية الموجودة في الذهن.

ب - الماهية بنحو اللابشرط القسيمي بحسب رأي مشهور الفلاسفة تكون خالية من كل قيد أولي أو ثانوي حتى قيد الخلو وعدم اللحاظ، وأما السيد الشهيد (رحمه الله) فلو كان يرى أن اللابشرط القسيمي هو ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني (رحمه الله) من أنه الماهية المقيسة إلى أمر خارج عنها، أي الملحوظة بالنسبة إلى الخارج، فهي حينئذٍ تكون مبهمة، لأنها ملحوظة إلى أمر خارج عنها بدون تعيين اللحاظ هل هو لحاظ القيد أو لحاظ عدم القيد أو لحاظ عدم اللحاظ، فالقيود الثانوية في الاعتبارات الثلاث تمثل تعيينات للماهية اللابشرط القسيمي، فتكون هذه اللابشرطية بالقياس إلى القيود الثانوية. وأما إذا كان اللابشرط القسيمي هو الماهية المقيدة بامر خارج عنها، فاللابشرطية من جهة واقع التقييد بوجود القيد في الذهن، وواقع التقييد بعدم القيد، وواقع التقييد بعدم لحاظ القيد، وواقع التقييد ناشئ من لحاظ القيد في الماهية، ولحاظ عدم القيد، ولحاظ عدم اللحاظ فيها، فتكون لا بشرطية الماهية بالنتيجة بالنسبة إلى لحاظ القيد، ولحاظ عدم القيد، ولحاظ عدم اللحاظ، وهذه اللحاظات من القيود الثانوية.

للماهية اللا بشرط القسمي، لأنّ هذا جامع - كما عرفت - بين الحصص واللحاظات الذهنية، لا بين الحصص الخارجية، كما أنّه ليس موضوعاً للماهية المأخوذة بشرط شيء أو بشرط لا، لوضوح عدم دلالة اللفظ على القيد غير الداخل في حاقّ المفهوم فيتعيّن كونه موضوعاً للماهية المعتبرة على نحو اللا بشرط القسمي.

وهذا المقدار ممّا لا ينبغي الإشكال فيه، وإنّما الكلام في أنّه هل هو موضوع للصورة الذهنية الثالثة - التي تمثّل الماهية اللا بشرط القسمي - بحدها الذي تتميز به عن الصورتين الأخرين، أو لذات المفهوم المرثي بتلك الصورة، وليست الصورة بحدها إلاّ مرآة لما هو الموضوع له؟

فعلى الأول يكون الإطلاق مدلولاً وضعياً للفظ. وعلى الثاني لا يكون كذلك، لأنّ ذات المرثي والملاحظ بهذه الصورة لا يشتمل إلاّ على ذات الماهية المحفوظة في ضمن المقيّد أيضاً، ولهذا أشرنا سابقاً^(١) إلى أنّ المرثي باللحاظ الثالث جامع بين المرثيين والملاحظين باللحاظين السابقين لانهفاظه فيهما. ولا شكّ في أنّ الثاني هو المتعين^(١)،

(١) بعد هذا البحث نأتي إلى تحرير محل النزاع بين سلطان العلماء (رحمه الله) ومن تقدم عليه من الأصوليين، فإن من الواضح أن اسم الجنس ليس موضوعاً للماهية الملاحظة بنحو بشرط شيء أو بشرط لا، ذلك أن اللفظ لا يدل على كل قيد لم يؤخذ في المفهوم الموضوع له اللفظ، والقيد في الماهية بشرط شيء أو بشرط لا أمر خارج عن ذات الماهية، فلا يكون اللفظ موضوعاً للدلالة عليه، فوصف العالم أو وصف غير العالم الذي تنقيد به ماهية الإنسان أمران زائدان عن ذات الإنسان، فلا يدل لفظ (الإنسان) على أي منهما.

إذاً فلا بد أن يكون اسم الجنس موضوعاً للدلالة على الماهية في اللا بشرط القسمي، ولكن هل إنه موضوع للماهية التي يتصف لحاظها بالخلو وعدم اللحاظ الذي يمثل حداً تكوينياً لهذه الماهية في الذهن تتميز به عن اللحاظات (الاعتبارات) الأخرى للماهية، أو إنه موضوع للماهية الملاحظة في اللا بشرط القسمي.

وبعبارة مختصرة: هل إن اسم الجنس موضوع للماهية بنحو اللا بشرط القسمي،

(٥) أي في نفس هذه المقدّمة التي وضعت لتوضيح أنحاء لحاظ الماهية.

وقد استدَلَّ على ذلك:

أولاً: بالوجدان العرفي واللغوي^(١).

وثانياً: بأنَّ الإطلاق حدٌّ للصورة الذهنية الثالثة، فأخذه قيلاً معناه وضع اللفظ للصورة الذهنية المحددة به، وهذا يعني أنَّ مدلول اللفظ أمر ذهني ولا ينطبق على الخارج^(٢).

أو إنه موضوع للماهية المهملة؟

فالصحيح حسب رأي المحققين ومنهم السيد الشهيد (رحمه الله) هو الثاني، أي أن اسم الجنس موضوع للماهية المهملة التي تحكيها الصورة الذهنية للابشرط القسمي، بحددها المميز لها عن الاعتبارين الآخرين للماهية، وهو الخلو وعدم لحاظ القيد وعدمه.

(١) حيث إن الوجدان العرفي واستعمال أهل اللغة يشهد أن اسم الجنس موضوع للماهية المهملة، وإلا فلو كان موضوعاً للماهية المطلقة، أي الماهية التي يكون لحاظها خالياً عن لحاظ القيد وعدمه، لكان استعمال اسم الجنس في القيد استعمالاً مجازياً، لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له، مع أن العرف وأهل اللغة لا يرون أي تجوز في هذا النحو من الاستعمال، ولما كان استعمال اسم الجنس في كل من المطلق والمقيد على حد واحد وبنحو الحقيقة، فيستكشف من هذا أنه موضوع للقدر الجامع بينهما، وهو الماهية المهملة.

(٢) وهذا الدليل للشيخ الآخوند (رحمه الله)، الذي يرى أن من المستحيل وضع اسم الجنس للماهية المطلقة، وهذا البرهان مبني على تفسير الماهية المطلقة بموجب ما اختاره الفلاسفة من أنها الماهية المقيدة بالخلو وعدم لحاظ القيد وعدمه، حيث إن عدم اللحاظ - بنظرهم - من قيود الملحوظ، كما في ماهية الإنسان المقيدة بعدم لحاظ العالم أو غير العالم، فهذا القيد - وهو عدم اللحاظ -، من القيود الثانوية لماهية الإنسان الموجودة في الذهن، وإذا كانت الماهية المطلقة مقيدة بأمر ذهني، فمن غير الممكن تحققها في الخارج، لأن الأمر الذهني لا وجود له في غير وعاء الذهن، مما يعني أن المعنى الموضوع له اسم الجنس لا ينطبق على الخارج، مع أن صدق وانطباق معنى اسم الجنس على عالم الخارج أمر مسلم بين الأصوليين.

وعلى هذا فاسم الجنس لا يدلّ بنفسه على الإطلاق، كما لا يدلّ على التقييد، ويحتاج إفادة كلّ منهما إلى دالّ، والدالّ على التقييد خاصّ عادةً، وأمّا الدالّ على الإطلاق فهو قرينة عامّة تسمّى بقرينة الحكمة على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

التقابل بين الإطلاق والتقييد:

عرفنا أنّ الماهية عند ملاحظتها من قبل الحاكم أو غيره: تارة تكون مطلقة، وأخرى مقيدة، وهذان الوصفان متقابلان^(١)، غير أنّ الأعلام اختلفوا في تشخيص هوية هذا التقابل.

ولذلك فمن المستحيل أن يكون اسم الجنس موضوعاً للماهية المطلقة، بل لا بد أن يكون موضوعاً للماهية المهملة التي هي قدر جامع بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة.

(١) قبل الدخول في تفاصيل البحث لا بد من ذكر عدة نقاط:

النقطة الأولى: التقابل بين الإطلاق والتقييد يكون في مقامين: مقام الإثبات ومقام الثبوت، ويقصد بالأول مقام دلالة الألفاظ، ومما لا خلاف فيه أن التقابل بين الإطلاق والتقييد في هذا المقام هو تقابل العدم والملكة، والسيد الشهيد (رحمه الله) لم يتعرض بالتفصيل للتقابل في هذا المقام.

ويقصد بالثاني التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام لحاظ الماهية عند جعل الحكم من قبل المولى، حيث إن هذه الماهية تلاحظ حيناً مطلقة وتلاحظ أخرى مقيدة، ومعنى الإطلاق في هذا المقام يختلف بحسب اختلاف المبنى الأصولي، والأصوليون مختلفون في نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد في هذا المقام، فمنهم من يرى أنه من تقابل الضدين كالسيد الخوئي (رحمه الله)، ومنهم من يرى أنه من تقابل العدم والملكة كالشيخ النائيني (رحمه الله)، والسيد السيستاني (حفظه الله)، ومنهم من يرى أنه من تقابل النقيضين كالسيد الشهيد (رحمه الله). وسيأتي تفصيل هذه الأقوال في النقطة الثالثة.

النقطة الثانية: الفرق بين تقابل السلب والإيجاب (النقيضين) وبين تقابل العدم والملكة، أن العدم في الأول مطلق غير مقيد بقيد، فمرة يثبت الوجود لشيء،

وأخرى يسلب الوجود عن نفس ذلك الشيء من دون أن يكون السلب مقيداً بشيء، والتقابل بين الوجود والعدم من تقابل الإيجاب والسلب. وأما العدم في تقابل العدم والملكة فمقيد بموضوع قابل للتقييد، مثل: التقابل بين البصر والعمى، فالعمى هو عدم البصر، ولكنه ليس مطلق عدم البصر، بل هو عدم البصر بالنسبة لموضوع قابل للاتصاف بالبصر، وأما إذا لم يكن الموضوع قابلاً للملكة (للتقييد)، فلا ينطبق عليه حينئذ الملكة ولا عدمها لانتفاء موضوع العدم، هذا أولاً.

وثانياً: في تقابل السلب والإيجاب، يستحيل ارتفاعهما معاً. أما في تقابل العدم والملكة فلا يستحيل ارتفاعهما معاً، لأن الموضوع الذي لا يقبل الملكة يسلب عنه كل من الملكة وعدمها، بسبب انتفاء الموضوع القابل للملكة الذي أخذ قيداً للعدم. وقد تقدم آنفاً اشتراط العدم بالموضوع القابل للملكة.

النقطة الثالثة: في تحرير محل النزاع يوجد تصويران:

التصوير الأول: أن الماهية المعينة إما أن تلاحظ في مقام جعل الحكم من قبل المولى موضوعاً للحكم أو متعلقاً له، كما لو قال المولى: أكرم العالم، فماهية (العالم) لوحظت من قبل المولى في مقام الجعل موضوعاً للحكم، أما الإكرام فقد لوحظ متعلقاً للحكم، فالمصلحة التي دعت إلى جعل الحكم إذا كانت مترتبة على الماهية المقيدة فتلاحظ الماهية مقيدة، كما لو قيل: أكرم العالم العادل، فالعالم - هنا - لوحظ مقيداً بالعادل، لأن المصلحة التي دعت إلى وجوب الإكرام مترتبة على إكرام خصوص العالم العادل. وإن كانت المصلحة مترتبة على الماهية فتلاحظ الماهية غير المقيدة، كما في: أكرم العالم.

وماهية في المورد الثاني تكون شائعة وسارية في حصتها المقيدة بالقيود وعدم القيد، فماهية العالم توجد بوجود حصتها المقيدة بالعادل، وبوجود حصتها المقيدة بغير العادل، وهذا الشيوع للماهية يوجب شيوع الحكم الإنشائي إلى حصتها، والسؤال: ما هو سر هذا الشيوع والسريان للماهية؟

وبناءً على تحرير محل النزاع بهذا النحو يكون لدينا احتمالان: فإما أن يكون الشيوع والسريان، ناتج عن ذات الماهية بشرط عدم لحاظ القيد، بمعنى عدم لحاظ

وجود القيد وعدمه وحينئذ يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل السلب والإيجاب، وهو مختار السيد الشهيد (رحمه الله)، أو أنه ناتج عن لحاظ الشيوع والسريان في الماهية، فيكون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الضدين، كما يذهب إلى ذلك السيد الخوئي (رحمه الله).

التصوير الثاني: إن محل البحث هو الحكم الواقعي الذي يستكشف بالكلام، وهو إما أن يكون مختصاً بالماهية المقيدة، كما لو قال: أكرم العالم العادل، فوجوب الإكرام مختص بالعالم المقيد بوصف العدالة، وإما أن يكون الحكم سارياً في الماهية بحصتها المقيدة بالقيد وبعدم القيد، كما لو قال: أكرم العالم، فوجوب الإكرام في هذه الحالة يكون سارياً في العالم العادل وفي العالم غير العادل، وسر هذا الشيوع والسريان للحكم الفعلي هو توفر شرطين في الطبيعة:

الأول: أن لا يلحظ مع الطبيعة قيد وجودي أو عدمي.

الثاني: أن تكون هذه الطبيعة مقسماً للحصتين المقيدة بالقيد وبعدم القيد في مقام جعل الحكم، بحيث يمكن أن تنطبق على كل منهما بالفعل بمعنى أن تكون الطبيعة قابلة للتقييد حتى يسري الحكم إلى حصص هذه الطبيعة.

فإذا لوحظ مع هذه الطبيعة قيد ما، أو لو لم تكن هذه الطبيعة مقسماً للحصتين، بأن كان الموضوع غير قابل للتقييد في مقام جعل الحكم، فإن الحكم لا يكون سارياً في أفراد الطبيعة، فمثلاً لو قال المولى: أيها المكلف صُمْ، فوجوب الصوم بالنسبة للمكلف لم يلحظ معه قيد الغنى - مثلاً - حيث إن من الممكن تقييد المكلف بالغنى، فالوجوب في هذه الحالة يكون شائعاً في كلتا الحصتين: المكلف الغني والفقير. وأما بالنسبة لقيد العجز، فالموضوع وهو المكلف لا يمكن أن يقيد بالعجز في مقام تعلق الحكم بالمكلف، وحينئذ فمجرد عدم لحاظ قيد العجز لا يكفي في شيوع الحكم في الحصتين: المكلف العاجز والقادر، لأن طبيعة المكلف لا تكون مقسماً للمكلف العاجز والمكلف القادر في مقام تعلق الحكم به، فلا يسري الحكم إلى أفراد الطبيعة (العاجز وغير العاجز)؛ لاختلال الشرط الثاني لشيوع الحكم وسريانه في الطبيعة، وهو أن تكون الطبيعة مقسماً للقسمين، أي أن تكون

الطبيعة قابلة للتقييد عندما تلحظ الماهية دون القيد.

والانطباق الفعلي للحكم على الماهية يتم من خلال الشرطين السابقين، وهذا يعني: أن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكية، فالإطلاق هو عدم لحاظ القيد في طبيعة قابلة للتقييد، والتقييد هو لحاظ القيد في الطبيعة، وهذا الرأي للشيخ النائيني (رحمه الله)، وتابعه عليه السيد السيستاني (حفظه الله) (٥).

(٥) ولكن يمكن أن يورد على هذا الرأي، بأنه إذا كان التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الملكية والعدم فهذا يعني: إمكان ارتفاع كل من الإطلاق والتقييد في المورد غير القابل للتقييد، فإذا استحال التقييد فإن الإطلاق يكون مستحيلاً أيضاً، حيث إن الإطلاق هو عدم لحاظ القيد في مورد قابل للتقييد، وعندما لا يكون المورد قابلاً للتقييد فينتفي الإطلاق. ولا بد أن يكون هذا الحكم - وهو استحالة التقييد يوجب استحالة الإطلاق - صحيحاً ومطرداً في جميع الموارد، وأما لو كان ثبوت الإطلاق لبعض الموارد التي يستحيل فيها التقييد، ضرورياً، فيكون ما ذهب إليه الشيخ النائيني (رحمه الله) من أن بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية غير صحيح، وبالفعل هناك بعض الموارد يكون الإطلاق ضرورياً باستحالة التقييد.

وتوضيح ذلك: إن استحالة التقييد على نحوين:

النحو الأول: إن استحالة تعلق الحكم بالمقيد تعني استحالة ثبوت الحكم للطبيعة المقيدة، كما في: يا أيها المكلف العاجز صم، فثبوت وجوب الصوم لهذا المكلف المقيد مستحيل، لاستحالة التكليف بغير المقدور، فمثل هكذا حكم يستحيل صدوره من المولى، ففي هذه الحالة لا يمكن الإطلاق، كما لو قال المولى: يا أيها المكلف صم؛ لأن المكلف يشمل بإطلاقه المكلف العاجز والقادر معاً، وقد ثبت استحالة تعلق الحكم بالعاجز، فيستحيل ثبوته لمطلق المكلف العاجز والقادر، فثبوت الحكم للمكلف العاجز مستحيل، سواء كان ذلك بنحو الاختصاص أو ضمن المطلق، ولذلك فإذا استحال التقييد كان الإطلاق مستحيلاً، وعليه فيمكن أن يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية.

النحو الثاني: إن استحالة تعلق الحكم بالمقيد تعني استحالة تخصيص الحكم به، كما لو قال المولى: يا أيها المكلف العالم بوجوب الصوم يجب عليك الصوم، فوجوب الصوم في هذا المثال مختص بالعالم بوجوب الصوم، وقد تقدم استحالة أخذ العلم بالحكم

فهناك القول بأنه من تقابل التضاد، وهو مختار السيد الأستاذ^(١) (٥).

(١) حيث يرى السيد الخوئي (رحمه الله) أن القيد إما أن يكون له دخل في غرض المولى الذي يدعو إلى جعل الحكم، أو لا يكون له دخل، ففي الفرض الأول يلحظ المولى الطبيعة مقيدة بالقيد، وهذا هو التقييد، وأما في الفرض الثاني فإن

موضوعاً لنفس الحكم، ولكن مع ذلك فإن ثبوت وجوب الصوم للمكلف العالم بوجوب الصوم ضمن ثبوت هذا الحكم للمطلق ممكن، فيجعل وجوب الصوم لمطلق المكلف، سواء كان المكلف عالماً بوجوب الصوم أو جاهلاً به، وفي هذا المورد فبالرغم من استحالة اختصاص الحكم بالمقيد إلا أن الإطلاق يكون ضرورياً، فيكون الحكم ثابتاً لمطلق المكلف.

وإذا كان كذلك فلا بد أن يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل السلب والإيجاب، لاستحالة ارتفاع النقيضين.

وبهذا يظهر أن الأقوال في المسألة أربعة:

فإذا أردنا في البحث أن نفسر شيوع وسريان الطبيعة في حصتها المقيدة بالقيد وبدعم القيد ويكون الحكم تبعاً لذلك شائعاً وسارياً في أفراد الطبيعة، فإما أن يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل السلب والإيجاب كما يرى السيد الشهيد (رحمه الله).

أو يكون التقابل بينهما من تقابل الضدين كما يرى السيد الخوئي (رحمه الله).

وأما إذا أردنا من البحث تفسير شيوع وسريان الحكم بالفعل في حصتي الطبيعة، فإما أن يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكية، كما يرى الشيخ النائيني (رحمه الله)، أو أن يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية، فيما إذا كان التقييد ممكناً أو مستحيلاً، بنحو ثبوت الحكم للمقيد. ففي فرض إمكان التقييد مع عدم لحاظ ذلك القيد الممكن، يكون الحكم ثابتاً لجميع حصص الطبيعة. وفي فرض استحالة التقييد بنحو ثبوت الحكم للمقيد، يكون الإطلاق مستحيلاً، لأن الإطلاق هو عدم لحاظ القيد في مورد قابل، وعند استحالة القيد ينتفي المورد القابل.

وأما في فرض استحالة التقييد بنحو اختصاص الحكم بالمقيد، فيكون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل السلب والإيجاب، وعند استحالة التقييد يكون الإطلاق ضرورياً. وهذا هو رأي المحقق الأصفهاني (رحمه الله) شيده بهذا النحو السيد الروحاني (رحمه الله).

(٥) المحاضرات ٢: ١٧٥ و ١٧٩.

وقول آخر: بأنه من تقابل العدم والملكة^(١) (٥).

وقول ثالث: بأنه من تقابل التناقض^(٢) (٦).

المولى يلحظ الطبيعة ويلحظ عدم دخل القيد في غرضه وحكمه، وهذا هو الإطلاق، وبكلمة أخرى: أن الغرض إما أن يترتب على الطبيعة المقيدة، فتلحظ الطبيعة مقيدة بالقيد، أو أنه يترتب على الطبيعة السارية والشائعة في حصصها، فتلحظ الطبيعة سارية وشائعة، ومن لحاظ الشيوع وانطباق الطبيعة يحصل انطباق الطبيعة بالفعل على حصصها، ولحاظ القيد ولحاظ الشيوع والسريان أمران وجوديان فيكون التقابل بينهما هو التضاد. ويطلق على هذا الرأي اسم (الإطلاق اللحاظي).

(١) وهذا الرأي مبني على التصوير الثاني الذي تقدم توضيحه. وهو ما اختاره الشيخ النائيني في أجود التقريرات، وحاصله: أن الإطلاق يعني عدم لحاظ القيد في الطبيعة القابلة للتقييد، وأما التقييد فهو لحاظ القيد في الطبيعة، واشترط أن تكون الطبيعة قابلة للتقييد حتى يمكن تحقق إطلاق الحكم فيها، فلو لم تكن كذلك فإن الحكم لا يكون مطلقاً، ولا مقيداً.

(٢) حيث يرى السيد الشهيد (رحمه الله) أن غرض المولى من جعل الحكم إما أن تحصل من الطبيعة، أو أنه يحصل من الطبيعة المقيدة، فالمولى في الصورة الأولى يلحظ الطبيعة في مقام جعل الحكم بدون لحاظ وجود القيد وعدمه، وهذا هو الإطلاق، أما في الصورة الثانية فيلحظ الطبيعة مع الخصوصية، وهذا هو التقييد. ومن هنا يتبين أن سر الشيوع في الماهية هو: أن الماهية بحد ذاتها تقتضي الشيوع والسريان في أفرادها، وتعبير آخر أنها في حد ذاتها قابلة للانطباق على حصتها المقيدة بالقيد وبعدم القيد، وهذه القابلية ذاتية للماهية، وتصل القابلية إلى مرحلة الفعلية إذا لم يلحظ القيد معها في مقام جعل الحكم، ذلك أن لحاظ القيد يكون مانعاً من تحقق الانطباق، فعدمه شرط لحصول هذا الانطباق للماهية على أفرادها،

(٥) القائل هو المحقق النائيني في أجود التقريرات ١: ١٠٣ و ٥٢٠، وحكاه عن سلطان العلماء في فوائد الأصول ١: ٥٦٥.

(٥٥) وهذا ما تبناه المؤلف نفسه (رحمه الله) كما سيأتي في المتن.

وذلك لأنَّ الإطلاق إن كان هو مجرد عدم لحاظ وصف العلم وجوداً وعدمياً
تمَّ القول الثالث. وإن كان عدم لحاظه حيث يمكن لحاظه تمَّ القول الثاني. وإن كان
الإطلاق لحاظ رفض القيد تمَّ القول الأول.

والفوارق بين هذه الأقوال تظهر في ما يلي:

١ - لا يمكن تصوّر حالةٍ ثالثةٍ غير الإطلاق والتقييد على القول الثالث،
لاستحالة ارتفاع النقيضين، ويمكن افتراضها على القولين الأولين، وتسمّى بحالة
الإهمال^(١).

فعدم اللحاظ كاف لتفسير حصول انطباق الماهية على كلتا الحصتين، لأن الماهية
بنفسها تقتضي هذا الشيوخ والسريان، ويتحقق هذا الشيوخ فعلاً عند عدم المانع
وهو لحاظ القيد، فشيوخ وسريان الماهية وانطباقها بالفعل على أفرادها ينشأ من
ذات الماهية، لأن للماهية بنفسها هذه القابلية للانطباق، ويتحقق هذا الانطباق
بالفعل على حصتها المقيدة بالقيد وبعدم القيد، عند عدم لحاظ القيد، واشتهر رأي
السيد الشهيد (رحمه الله) هذا باسم (الإطلاق الذاتي).

(١) فعلى القول بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل السلب والإيجاب،
كما يرى السيد الشهيد (رحمه الله)، لا يمكن فرض حالة ثالثة غير الإطلاق وهو
عدم لحاظ القيد، والتقييد وهو لحاظ القيد، بمعنى أن يفرض أن الماهية في مقام
جعل الحكم لم يلحظ معها القيد، ولا عدم لحاظ القيد، لأن هذا يعني ارتفاع
النقيضين، ولهذا فرض هذه الحالة الثالثة - والتي تسمى (الإهمال) - مستحيل
حسب هذا الرأي.

وأما على القولين الآخرين، فبناءً على القول أن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو
تقابل العدم والملكية وهو رأي الشيخ النائيني (رحمه الله)، يمكن فرض تحقق حالة
الإهمال؛ لأن عدم لحاظ المولى للقيد في حال إمكان التقييد يحتمل فيه الإطلاق
ويحتمل فيه الإهمال، وينفى احتمال الإهمال بالبرهان كما سيأتي لاحقاً. وأما في
حالة استحالة التقييد فيثبت الإهمال، لأن الإطلاق يكون مستحيلاً حينئذٍ،
والإهمال ينفي بطريقة أخرى.

٢ - يرتبط إمكان الإطلاق بإمكان التقييد على القول الثاني، فلا يمكن الإطلاق في كل حالة لا يمكن فيها التقييد.

ومثال ذلك: أن تقييد الحكم بالعلم به مستحيل، فيستحيل الإطلاق أيضاً على القول المذكور، لأن الإطلاق بناءً عليه هو عدم التقييد في الموضع القابل [للتقييد]، فحيث لا قابلية للتقييد لا إطلاق.

وهذا خلافاً لما إذا قيل بأن مردّ التقابل بين الإطلاق والتقييد إلى التناقض، فإن استحالة أحدهما حينئذ تستوجب كون الآخر ضرورياً لاستحالة ارتفاع النقيضين. وأما إذا قيل بأن مردّه إلى التضادّ فتقابل التضادّ بطبيعته لا يفترض امتناع أحد المتقابلين بامتناع الآخر ولا ضرورته^(١).

وكذلك يمكن افتراض تحقق حالة الإهمال على القول بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الضدين كما يرى السيد الخوئي (رحمه الله)، فمن الممكن افتراض أن المولى في مقام جعل الحكم لم يلحظ دخل القيد، ولم يلحظ عدم دخل القيد، وهو الشيعوع والسريان. ولكن يمكن إقامة البرهان على نفي الحالة الثالثة فيكون الإطلاق والتقييد من قبيل الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون، فعدم أحد هذين الضدين يعني أن الضد الآخر يكون ضرورياً. والبرهان على استحالة الإهمال هو أن الإهمال في مقام الثبوت يعني أن الحاكم لا يعرف هل إن للقيد دخل في حكمه أم لا. ولهذا فهو لم يلحظ القيد ولم يلحظ عدم دخل القيد، ومع التردد في دخل القيد وعدم دخله في الحكم فيتردد في الحكم، ولا يمكن أن يصدر الحكم من المولى، وهذا يستلزم الخلف، لأن الحكم صادر فعلاً من المولى، ولهذا يكون الإهمال مستحيلاً في مقام الثبوت. هذا هو الفرق بين قول السيد الشهيد والقولين الآخرين.

(١) حيث إن المورد إذا كان غير قابل للقيد، أي أن التقييد مستحيل، فعلى القول بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل السلب والإيجاب، يكون الإطلاق ضرورياً. وأما على القول بأن التقابل بينهما هو تقابل التضاد، فعند استحالة التقييد يكون الإطلاق ممكناً؛ لاحتمال أن يكون المورد مهماً (غير مطلق ولا مقيد)؛ ولكن يمكن إثبات استحالة الإهمال في مقام الثبوت، فيكون الإطلاق ضرورياً، ولكن بالعرض.

والصحيح: هو القول الثالث دون الأولين، وذلك لأنَّ الإطلاق نريد به الخصوصية التي تقتضي صلاحية المفهوم للانطباق على جميع الأفراد، وهذه الخصوصية يكفي فيها مجرد عدم لحاظ أخذ القيد الذي هو نقيض للتقييد، لأنَّ كلَّ مفهوم له قابلية ذاتية للانطباق على كلِّ فردٍ يحفظ فيه ذلك المفهوم، وهذه القابلية تجعله صالحاً لإسراء الحكم الثابت له إلى أفرادهِ شمولياً أو بديلاً. وهذه القابلية بحكم كونها ذاتية لازمةً له، ولا تتوقَّف على لحاظ عدم أخذ القيد، ولا يمكن أن تنفك عنه^(١).

وأما على القول بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكية، فعند استحالة التقييد يكون الإطلاق مستحيلاً؛ لأنَّ الإطلاق هو عدم لحاظ القيد في مورد قابل للتقييد، فإذا كان التقييد مستحيلاً، فالمورد ليس قابلاً للتقييد، وبذلك ينتفي الإطلاق بانتفاء شرطه، وهو الموضوع القابل للتقييد.

(١) فالصحيح حسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله) هو أن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل السلب والإيجاب؛ لأنَّ المقصود في هذا البحث هو تفسير شيوع وسريان الماهية في حصتها المقيدة بالقيد وبعدم القيد، وتحديد للخصوصية التي تكون سبباً في انطباق الماهية بالفعل على كلتا الحصتين، ويكون الحكم تبعاً لذلك شائعاً في الماهية بخصيتها.

ومن الواضح أن سبب هذا الشيوع والسريان ليس أمراً خارجاً عن ذات الطبيعة؛ بل إن نفس الطبيعة بحد ذاتها تقتضي مثل هذا الشيوع، فقابلية الطبيعة للانطباق على حصتها من اللوازم الذاتية للطبيعة، واللازم (قابلية الانطباق) لا يمكن أن ينفك عن الملزوم (ذات الطبيعة). نعم، فعليه هذا الانطباق متوقفة على عدم المانع من تأثير المقتضي، وهذا المانع يتمثل في لحاظ القيد، فحتى تكون الطبيعة شائعة ومنطبقة بالفعل على حصتها لا بد أن لا يلحظ المولى القيد في مقام جعل الحكم، فمثلاً لو قال المولى: أكرم العالم، فماهية العالم - في المثال - لم يلحظ معها قيد العدالة - مثلاً - فتكون هذه الماهية منطبقة بالفعل على كل من العالم العادل والعالم الفاسق، وأما لو قال: أكرم العالم العادل، فإن لحاظ قيد العدالة يمنع انطباق ماهية العالم على الفاسق، لانتفاء القيد منه، فلا يكون موضوعاً لوجوب الإكرام، فالطبيعة

والتقييد لا يفكك بين هذا اللازم وملزومه، وإنما يحدث مفهوماً جديداً مبانياً للمفهوم الأول، لأنّ المفاهيم كلّها متباينة في عالم الذهن، حتّى ما كان بينهما عموم مطلق في الصدق، وهذا المفهوم الجديد له قابلية ذاتية أضيق دائرة من قابلية المفهوم الأول^(١).

وإن كانت بنفسها قابلة للانطباق على كلتا الحصتين، إلا أن فعلية الانطباق مشروطة بعدم لحاظ القيد. فعند عدم لحاظ القيد يكون المانع من الشيوع مفقود، فيستفاد الشيوع والانطباق الفعلي للماهية على حصتها، وعدم لحاظ القيد مع الماهية هو الإطلاق في مقام الثبوت.

(١) يشير السيد الشهيد (رحمه الله) في كلامه هذا إلى إشكال قد يرد على ما ذكره وحاصله: أنه إذا كانت قابلية الطبيعة للانطباق على حصتها المقيدة وغير المقيدة من مقتضيات ذات الطبيعة، كما في انطباق ماهية العالم على العالم العادل وعلى العالم غير العادل، فكيف تنتفي هذه القابلية عن الطبيعة في حالة وجود القيد، مع إنه يستلزم انفكك اللازم عن الملزوم، وبعبارة أخرى: أن تقييد الطبيعة بالقيد يستلزم انفكك الذاتي عن ذي الذاتي، وهذا محال.

ويجب السيد الشهيد (رحمه الله) عن هذا الإشكال، بأن قابلية الطبيعة للانطباق على حصتها لم تنفك عن الطبيعة، حتى يلزم من هذا انفكك اللازم عن الملزوم، بل الانطباق ينتفي بانتفاء الطبيعة، فبعد ملاحظة المولى لقيد (العادل) تنتفي طبيعة العالم وتتحول إلى طبيعة أخرى؛ لأن جميع المفاهيم في الذهن تكون متباينة، وإن كان مفهوم العالم أعم مطلقاً من مفهوم العالم العادل من ناحية الصدق، وإذا كان هذان المفهومان متباينين فهذا يعني أن هناك طبيعتين، ذلك أن طبيعة العالم تتحول بعد لحاظ القيد إلى طبيعة العالم العادل، ففي حالة وجود القيد ينتفي الانطباق على الحصتين بسبب انتفاء الموضوع، وتبدل المفهوم إلى مفهوم آخر^(٥).

(٥) ولكن قد يرد على جواب السيد الشهيد (رحمه الله): بأن التباين بين مفهوم العالم ومفهوم العالم العادل في عالم الذهن على أساس أن طبيعة العالم بعد لحاظ القيد فيها تتحول إلى مفهوم مغاير لمفهوم العالم، بمعنى أن هذا المفهوم ليس ذلك المفهوم، وهذا التباين لا يمنع من أن تكون طبيعة العالم المهملة محفوظة في طبيعة العالم العادل، من

وهكذا يتضح أن الإطلاق يكفي فيه مجرد عدم التقييد.

[التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيين]:

وبهذا الصدد يجب أن نُميِّز التقابل بين الإطلاق الثبوتي والتقييد المقابل له - وهذا ما كنا نتحدث عنه فعلاً - عن التقابل بين الإطلاق الإثباتي - أي عدم ذكر القيد الكاشف عن الإطلاق بقريئة الحكمة - والتقييد المقابل له، فإن مراد التقابل بين الإطلاق الإثباتي والتقييد المقابل له إلى تقابل العدم والملكية، فعدم ذكر القيد إنما يكشف عن الإطلاق في حالة يمكن فيها للمتكلم ذكر القيد^(١)، كما مر في الحلقة السابقة^(٥).

(١) فمما لا خلاف فيه أن التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتي هو تقابل العدم والملكية، والإطلاق في مقام الإثبات - وهو عدم ذكر القيد - يكشف عن الإطلاق

باب محفوظة الجزء في الكل، وهذه الطبيعة المهملة تكون محفوظة كذلك في طبيعة العالم الخالي من لحاظ قيد العادل وعدمه، وتقتضي بنفسها الانطباق على حصتها المقيدة بالقيد وبدعم القيد، فتكون هذه القابلية والاقتضاء ذاتية للطبيعة المهملة لا تنفك عنها، حتى وإن كانت هذه الطبيعة جزءاً لمفهوم آخر، وهذا لا يستلزم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي.

وبعبارة أخرى: السيد الشهيد (رحمه الله)، إذ يرى أن الانطباق وإن كان ذاتياً للطبيعة إلا أن لحاظ القيد في الطبيعة يؤدي إلى تحولها في الذهن إلى مفهوم آخر، فينتفي الانطباق على الحصتين تبعاً لانتفاء ذلك المفهوم، والإشكال أن التغاير بين المفهومين نتيجة التحول من المفهوم إلى مفهوم آخر بلحاظ القيد بالمعنى الذي ذكرناه، لا يمنع من انحفاظ المفهوم الأول في المفهوم الآخر، ومع كون الطبيعة المهملة منحفضة وثابتة في المفهوم الثاني، ومع ذلك لا تنطبق على حصته، فهذا يعني انفكاك الذاتي عن ذاتي الذاتي.

وأما دفع الإشكال المتقدم: فيظهر من البيان الذي تقدم في الشرح أن الذاتي للطبيعة هو القابلية واقتضاء الانطباق، وهذه القابلية لا تنفك عنها بحال من الأحوال وإن أصبحت مقيدة، منتهى الأمر أن الانطباق الفعلي على الحصتين ينتفي بلحاظ القيد في الطبيعة فما هو ثابت للطبيعة هو قابلية الانطباق، وما هو منتف عندها بلحاظ القيد معها هو الانطباق الفعلي.

(٥) في بحث الإطلاق، تحت عنوان: التقابل بين الإطلاق والتقييد.

احترازية القيود وقرينة الحكمة:

قد يقول المولى: (أكرم الفقير العادل)، وقد يقول: (أكرم الفقير). ففي الحالة الأولى يكون موضوع الحكم في مرحلة المدلول التصوري للكلام حصّة خاصّة من الفقير، أي الفقير العادل. وبحكم الدلالة التصديقية الأولى، ثبت أنّ المتكلم قد استعمل الكلام لإخطار صورة حكم متعلّق بالحصّة الخاصّة، وبحكم الدلالة التصديقية الثانية ثبت أنّ المولى جادّ في هذا الكلام، بمعنى أنّ هذا الحكم مجعول وثابت في نفسه حقيقةً وليس هازلاً.

وبحكم ظهور الحال في التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية يثبت أنّ الحكم الجدّي المدلول للدلالة التصديقية الثانية متعلّق بالحصّة الخاصّة، كما هو كذلك في الدلالة التصديقية الأولى، وبهذا الطريق نستكشف من أخذ قيد العدالة في المثال، أو أي قيد من هذا القبيل في مرحلة المدلول التصوري والتصديقيّ الأولى كونه قيداً في موضوع ذلك الحكم المدلول عليه بالخطاب جدّاً، وذلك ما يسمّى بقاعدة احترازية القيود.

ومرجع ظهور التطابق^(٥) الذي يبرز هذه القاعدة إلى ظاهر حال المتكلم [في] أنّ كل ما يقوله يريدُه جدّاً.

في مقام الثبوت وهو عدم لحاظ القيد الذي يكون أعم من كون التقييد مستحيلاً، أو أنه ممكن ولكن ليس له دخل في غرض المولى. وكذلك فإن التقييد في مقام الإثبات - وهو ذكر القيد - يكون كاشفاً عن التقييد في مقام الثبوت وهو لحاظ القيد. وإذا كان الإطلاق الإثباتي كاشفاً عن الإطلاق الثبوتي، فلا بد أن يكون المتكلم متمكناً من ذكر القيد حتى يكون عدم ذكره كاشفاً عن عدم لحاظه، أي يجب أن يكون المورد قابلاً للتقييد.

وأما لو لم يكن المتكلم متمكناً من ذكر القيد، فلا يكون عدم ذكره للقيد كاشفاً عن عدم لحاظه، فقد يكون للقيد في مقام الثبوت دخل في غرض المولى،

(٥) في هذا التعبير للسيد الشهيد (رحمه الله) مسامحة، لأن أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت تعبير آخر عن ظهور حال المتكلم في أن ما يقوله يريدُه، لا أنها ترجع إليه كما هو ظاهر كلمات السيد الشهيد (رحمه الله).

والدلالة التصويرية والدلالة التصديقية الأولى بمجموعهما يكونان الصغرى لهذا الظهور، إذ يثبتان ما يقوله المتكلم، فتطبق حينئذ الكبرى التي هي مدلول لظهور التطابق المذكور^(١).

ولكنه غير متمكن من ذكره بسبب التقية - مثلاً - فحينئذ لا يكون الإطلاق الإثباتي كاشفاً عن الإطلاق الثبوتي.

(١) قبل الدخول في البحث من الضروري ذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: الدلالات على ثلاثة أقسام:

أ - الدلالة التصويرية: وتعني خطور (تبادر) المعنى إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ، وملاك هذه الدلالة هو الوضع.

ب - الدلالة التصديقية الأولى: ويعبر عنها بالدلالة التفهيمية أو الاستعمالية: ويقصد بها ظهور اللفظ في أن المتكلم يقصد تفهيم وإخطار المعنى إلى ذهن السامع، وملاك هذه الدلالة هو أصالة التطابق بين الدلالة التصويرية والدلالة التصديقية الاستعمالية، ويُعبر عنه - أيضاً - بظهور حال المتكلم الملتفت في أنه في مقام الإخطار والتفهم. وبذلك يكون اللفظ والأعلى قصد إخطار المعنى الظاهر منه.

ج - الدلالة التصديقية الثانية أو الجدية: ويقصد بها ظهور الكلام في أن المعنى الذي يقصد المتكلم إخطاره في ذهن السامع مراد له جداً وواقعاً، وملاك هذه الدلالة هو أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت، أي ظهور حال المتكلم في أن ما يقوله يريدُه جداً، ويُعبر عن ذلك - أيضاً - بظهور حال المتكلم أنه في مقام بيان المراد الجدي. وبذلك يكون الكلام دالاً على أن ما يخطره المتكلم من معنى في ذهن السامع إثباتاً يريد واقعه ثبوتاً.

ولبيان هذا الملاك لابد من معرفة واقع المعنى المدلول عليه بالكلام، حتى يكون هذا الواقع مراداً جدياً للمتكلم، فمدلول الكلام في الجملة الخبرية هو النسبة بين المحمول والموضوع التي تكون حاكية عن واقع هذه النسبة في الخارج، وأصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت تعني: أن المعنى الظاهر من الجملة الذي يخطره المتكلم في ذهن السامع يتطابق مع واقعه في قصد هذا المتكلم الحكاية عنه، فمقام

الإثبات وهو المقام الذي يخطر فيه المتكلم المعنى الظاهر من الكلام في ذهن السامع يتطابق مع مقام الثبوت المتمثل في واقع المعنى الذي يريد المتكلم الحكاية عنه، فقصد الحكاية عن واقع معنى الجملة يمثل الإرادة الجديدة للمتكلم.

أما في الجملة الإنشائية فإن الواقع الذي يقصده المتكلم يختلف بحسب الاختلاف في تفسير معنى الإنشاء، فعلى القول بأن الإنشاء هو: إبراز الأمر الاعتباري، فالواقع الذي يريده المتكلم هو نفس الأمر الاعتباري، فمفاد جملة: أكرم الفقير، هو وجوب الإكرام الثابت للفقير، وواقع هذا الوجوب يكون موجوداً في نفس المتكلم، وهو اعتبار الفعل في ذمة المكلف، والمتكلم يقصد إبراز هذا الاعتبار القائم في نفسه، وأصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت تعني: أن المعنى الذي يخطر في ذهن السامع من هيئة (أكرم) وهو الوجوب يقصد المتكلم إبراز واقعه وهو الاعتبار القائم في نفس الأمر، فقصد الإبراز هذا يمثل الإرادة الجديدة للمتكلم.

وعلى القول بأن الإنشاء هو: إيجاد المعنى باللفظ، فإن مفاد هيئة (أكرم) وإن كان هو الوجوب أيضاً، إلا أنه لا واقع لهذا الوجوب وراء هذا المعنى، بحيث يكون مغايراً له، سوى أن هذا المعنى يكون ثابتاً في عالم الاعتبار بثبوت اللفظ، كما يرى البعض، أو أن ثبوته يكون بالعرض وتبعاً لثبوت اللفظ، كما يرى المحقق الأصفهاني (رحمه الله)، وثبوت المعنى - بحسب كلا الرأيين - يكون بفرض التحريك لا نتيجة للأغراض الأخرى، فأصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت، تعني أن المعنى الذي يخطره المتكلم في ذهن السامع وهو الوجوب يتطابق مع واقع هذا المعنى وهو الوجوب بفرض التحريك الثابت في عالم الاعتبار أو بالعرض، فيكون هذا الثبوت مراداً جدياً للمتكلم.

المقدمة الثانية: إن الحكم على قسمين: سنخ الحكم وشخص الحكم. والمقصود بسنخ الحكم هو: طبيعة الحكم المجمعول على الموضوع المفروض الوجود من دون التقييد بالمبرز بالصيغة المعينة، وأما شخص الحكم فهو الحكم المبرز بالصيغة المعينة، على القول بأن الإنشاء هو الإبراز، وأما على القول بأن الإنشاء إيجاد فإن شخص

الحكم هو: الحكم الثابت بالصيغة المعينة. وعرف السيد الشهيد (رحمه الله) شخص الحكم بأنه: الحكم الناشئ من ملاك معين، وعلى هذا فيكون سنخ الحكم هو: طبيعة الحكم من دون التقييد بالنشوء من ملاك معين. ولا فرق بين المعنى الذي ذكرناه أولاً، وبين المعنى الذي ذكره السيد الشهيد (رحمه الله)، في الحلقة الثانية، إلاً بلحاظ المشخص، إذ المشخص على الأول هو الصيغة، والمشخص على رأي السيد الشهيد (رحمه الله) هو الملاك.

وبعد هاتين المقدمتين بناءً على المقدمة الأولى إذا قال المولى: أكرم الفقير العادل، فعلى أساس الدلالة التصورية، فإن وجوب الإكرام المتعلق بالفقير العادل يخطر إلى الذهن. وعلى أساس الدلالة التصديقية الأولى (الاستعمالية)، فإن اللفظ ظاهر في أن المتكلم يقصد إخطار وجوب الإكرام المتعلق بالفقير العادل إلى ذهن السامع. وعلى أساس الدلالة التصديقية الثانية (الجديّة)، فإن المتكلم ومن خلال إخطار المعنى المتبادر في (أكرم الفقير العادل)، وهو وجوب الإكرام المتعلق بالفقير العادل يقصد إبراز الوجوب الواقعي الثابت باعتبار المعبر المتعلق بالفقير العادل.

وبهذه الدلالات الثلاث أثبتنا أن المتكلم قصد إبراز الوجوب الواقعي وأراده جداً؛ ولكن لو شككنا أن الوجوب الواقعي الثابت باعتبار المعبر هل يتعلق بطبيعة الفقير أو بحصة خاصة من الفقير وهو الفقير العادل. وبحسب تعريف السيد الشهيد (رحمه الله) لشخص الحكم هل إن لقيد العدالة دخل في الحكم حتى يكون الحكم بملاك العدالة، حيث يتمسك بأصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت لإثبات أن الوجوب الواقعي متعلق بحصة خاصة من الطبيعة وهي الفقير العادل، فالمتكلم في مقام الإثبات أخطر الفقير العادل، ولذلك فهو في مقام الثبوت يرى دخله في الوجوب الثابت باعتباره.

وبتعبير آخر: يُتمسك بظهور حال المتكلم في أن (كل ما يقوله يريد)، وبتطبيق ذلك في موضوع الحكم تكون صياغة القاعدة هكذا: أن كل ما يقوله له دخل في مراده الجدي، وصغرى هذه الصياغة للقاعدة تثبت بالدلالة التصورية لـ(الفقير

وقاعدة الاحترازية التي تقوم على أساس هذا الظهور تقتضي انتفاء الحكم بانتفاء القيد، إلا أنها إنما تنفي شخص الحكم المدلول لذلك الخطاب، ولا تنفي أي حكم آخر من قبيله، وبهذا اختلفت عن المفهوم في موارد ثبوته، حيث إنه يقتضي انتفاء طبيعي الحكم وسنخه بانتفاء الشرط، على ما تقدم في الحلقة السابقة^(١) (*) .

(العادل)، والدلالة التصديقية الأولى هي أن ما يخطره المتكلم من لفظ (الفقير العادل) هو حصة خاصة من طبيعة الفقير، وحينئذ ثبت كبرى القاعدة، وهي إن موضوع حكمه واقعاً هو الحصة الخاصة من الطبيعة.

وبذلك يظهر إن لقيد العدالة دخل في ثبوت الحكم لطبيعي الفقير، حيث يجب إكرامه بملاك العدالة فيكون شخص الحكم بذلك الملاك، فإذا انتفت العدالة فإن شخص الحكم - وهو وجوب الإكرام الناشئ من ملاك العدالة - ينتفي، لا أن طبيعي الحكم بوجوب الإكرام ينتفي عنه، ولا يجب إكرامه بأي ملاك آخر، بل من الممكن ثبوت وجوب الإكرام للفقير غير العادل، ولكن بملاك التعظيم لجده لو كان علوياً. فمعنى قاعدة احترازية القيود: أن القيد مؤثر في ثبوت شخص الحكم للموضوع، بحيث إن انتفاء القيد يؤدي إلى انتفاء شخص الحكم.

(١) يشير السيد الشهيد (رحمه الله) بهذا الكلام إلى الفرق بين قاعدة احترازية القيود والمفهوم، وذلك بناءً على المقدمة الثانية التي ذكرناها في بداية البحث، حيث إن الذي ينتفي في قاعدة احترازية القيود عند انتفاء القيد المأخوذ في الموضوع هو شخص الحكم، فلو قال المولى: أكرم الفقير العادل، ولم يكن الفقير متصفاً بالعدالة فإن وجوب الإكرام بملاك العدالة ينتفي في هذه الحالة، ولكن قد يجب إكرامه بملاك آخر كتعظيم جده مثلاً أما في المفهوم فالذي ينتفي عند انتفاء القيد هو طبيعي الحكم، بحيث لا يثبت الحكم للموضوع بأي ملاك آخر فلو قال المولى: إذا كان الفقير عادلاً فأكرمه، فإن طبيعي وجوب الإكرام في هذه الجملة الشرطية معلق على قيد العدالة ولذلك فعند انتفاء هذا القيد تنتفي جميع حصص الطبيعة، فلا يثبت حينئذ وجوب الإكرام للفقير بأي ملاك آخر.

(*) في بحث المفاهيم، تحت عنوان: تعريف المفهوم.

وأما في الحالة الثانية فقد أنيط الحكم في مرحلة المدلول التصوريّ بذات الفقير، وقد تقدّم أنّ مدلول اسم الجنس لا يدخل فيه التقييد ولا الإطلاق، والدلالة التصديقة الأولى إنّما تنطبق على ذلك بمقتضى التطابق بينها وبين الدلالة التصويرية للكلام.

وبهذا يتج: أنّ المتكلم قد أفاد بقوله ثبوت الحكم للفقير، ولم يُفد دخل قيد العدالة في الحكم، ولم يقل ذلك، لا أنّه أفاد الإطلاق وقال به، لأنّ صدق ذلك يتوقف على أن يكون الإطلاق دخيلاً في مدلول اللفظ وضعاً، وقد عرفت عدمه، فقصارى ما يمكن تقريره أنّه لم يذكر القيد ولم يقله. وهذا يحقق صغرى لظهور حاليّ سياقها وهو ظهور حال المتكلم في أنّه في مقام بيان موضوع حكمه الجديّ بالكامل، وهو يستتبع ظهور حاله في أنّ ما لا يقوله من القيود لا يريده في موضوع حكمه. وبذلك ثبت أنّ قيد العدالة غير مأخوذ في موضوع الحكم في الحالة الثانية، وهو معنى الإطلاق، وهذا ما يسمّى بقريئة الحكمة، أو (مقدمات الحكمة)^(١).

(١) من هنا يشرع السيد الشهيد (رحمه الله) بالبحث في قريئة الحكمة، والبحث في قريئة الحكمة يتوقف على بيان مقدمتين:
المقدمة الأولى: إن الدلالات اللفظية ثلاث، وقد تقدم الحديث عنها في المقدمة الأولى لقاعدة احترازية القيود.

المقدمة الثانية: إن اسم الجنس موضوع للماهية المهملة، لا للماهية المطلقة، والماهية المهملة هي نفس الماهية الملحوظة في اللابشرط القسيمي.

وبعد هاتين المقدمتين نأتي إلى المثال الثاني، وهو ما لو قال المولى: أكرم الفقير، فبناء على الدلالة التصويرية، فإن المعنى الذي يخطر في ذهن السامع هو وجوب الإكرام المتعلق بالفقير، وعلى أساس الدلالة التصديقية الأولى، فإن المتكلم يقصد إخطار معنى وجوب الإكرام المتعلق بطبيعي الفقير، وعلى أساس الدلالة التصديقية الثانية، فالتكلم يقصد ثبوت هذا المعنى، أي أنه يقصد واقع هذا الوجوب. وملاك هذه الدلالة هو أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت، فمضمون الكلام الذي يخطره المتكلم في مقام الإثبات يريد واقعه في مقام الثبوت، ويتمثل مقام الإثبات

في مجموع الدالتين التصورية والتصديقية الأولى، أما مقام الثبوت فيتمثل بالوجوب الواقعي، فما يخطره المتكلم - وهو وجوب الإكرام المتعلق بطبيعي الفقير إثباتاً - يريد واقعه ثبوتاً. ولما كان محل الكلام في الجملة الإنشائية، وبناءً على تفسير الإنشاء بإبراز الأمر الاعتباري القائم في نفس الأمر، فأصالة التطابق بين المقامين تفيد: أن ما أخطره المتكلم من معنى للكلام في مقام الإثبات - وهو وجوب الإكرام المتعلق بطبيعي الفقير - يريد إبراز واقع هذا الوجوب القائم في نفسه، وهو اعتبار الفعل في ذمة المكلف في مقام الثبوت.

وبعد أن أثبتنا أن المتكلم يقصد إبراز وجوب الإكرام المتعلق بالفقير، فلو شككنا في أن لقيد العدالة - مثلاً - دخلاً في الوجوب الواقعي الذي كشف عنه الكلام والذي ثبت باعتبار المعبر - نتمسك بأصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت، حيث إن الإطلاق الإثباتي وهو عدم ذكر القيد يكون كاشفاً عن الإطلاق الثبوتي وهو عدم لحاظ القيد على رأي السيد الشهيد (رحمه الله)، فعدم ذكر قيد العدالة في موضوع الحكم يكشف عن عدم لحاظ المولى لقيد العدالة في مقام جعله للحكم.

أما كيف يكون عدم ذكر العدالة في الكلام كاشفاً عن عدم دخل قيد العدالة في المراد الجدي، فلا بد من ذكر مقدمتي الحكمة حسب بيان السيد الشهيد (رحمه الله)، حيث يقول: إن المقدمة الأولى هي ظهور حال المتكلم في أنه بصدد بيان تمام ما له دخل في المراد الجدي، وهذا الظهور يدل على الإطلاق وعدم دخل القيد في المراد الجدي، وهذه الدلالة من قبيل دلالة الملزوم على اللازم، حيث إن ظهور حال المتكلم أنه بصدد بيان تمام ما له دخل في مراده يدل بالالتزام على أن المراد الجدي للمتكلم هو المطلق، وتحقق الدلالة الالتزامية يتوقف على نقطتين:

الأولى: ثبوت الملزوم.

الثانية: ثبوت الملازمة.

وبتحقق هذين الأمرين تتم الدلالة الالتزامية للملزوم على اللازم، كما في دلالة النار على الدخان - مثلاً - فلا بد أولاً من وجود الملزوم وهو النار، كما يجب تحقق

الملازمة بين النار والدخان ثانياً، وعند تحقق هذين الأمرين يكون وجود النار (الملزوم) دالاً على وجود الدخان (اللازم)، فتتحقق الدلالة الالتزامية للملزوم على اللازم.

وفي المقام يشترط توفر هاتين النقطتين حتى تتحقق الدلالة الالتزامية بين ظهور حال المتكلم وبين أن مراده الجدي هو المطلق. وثبوت الملزوم متحقق بنفس ظهور حال المتكلم أنه بصدد بيان تمام ما له دخل في مراده الجدي.

وأما إثبات الملازمة بين الأمرين فيتم بطريقتين:

الأولى: وهي تعتمد على عكس النقيض الموافق، لأنه من لوازم القضية الأصل، وظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام مراده الجدي بكلامه، يُمثل قضية الأصل، وهي: (أن تمام ما له دخل في المراد الجدي للمتكلم مبيّن ومذكور)، والموضوع في هذه القضية هو: (تمام ما له دخل في المراد الجدي)، ونقيضه هو: (ليس تمام ما له دخل في المراد الجدي)، والمحمول في هذه القضية هو: (مبيّن ومذكور)، ونقيضه هو: (ليس بمبيّن ومذكور)، وبعكس هذين النقيضين، أي إبدال أحدهما محل الآخر نحصل على قضية لازمة، وهي: (أن ما لم يذكر ويُبيّن فليس بتمام ما له دخل في المراد الجدي)، وببركة صغرى مقدمات الحكمة، وهي عدم ذكر القيد يثبت الموضوع في عكس النقيض، وهو: (أن القيد لم يذكر ولم يبيّن، فهو ليس بتمام ما له دخل في المراد الجدي)، وبهذا المدلول الالتزامي لظهور الحال ننفي دخل القيد في المراد الجدي، ومن ثم تثبت الملازمة بين ظهور حال المتكلم وبين كون تمام ما له دخل في المراد الجدي هو المطلق، وليس بمقيد، وهذه الطريقة ذكرها السيد الشهيد (رحمه الله) في الحلقة عندما ذكر أن عدم ذكر القيد يُحقق الصغرى لظهور حالي سياقها، وهو ظهور حال المتكلم.. وهو يستتبع ظهور حاله في أن ما لا يقوله من القيود لا يريد.. وهذا الكلام يدل على أن عدم ذكر القيد يمثل الصغرى لما يستتبعه ظهور حال المتكلم، وهو عكس النقيض الموافق لذلك الظهور.

الثانية: برهان الخلف، فما دام ظاهر حال المتكلم أنه بصدد بيان تمام ما له دخل

وبالمقارنة نجد أنّ الظهور الذي يعتمد عليه الإطلاق غير الظهور الذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود، فلكل تعتمد على ظهور حال المتكلم في أنّ ما يقوله يريد، والإطلاق يعتمد على ظهور حاله في أنّ ما لا يقوله لا يريد.

ويمكن القول بأنّ الظهور الأول هو ظهور التطابق بين المدلول اللفظي للكلام والمدلول التصديقي الجدّي إيجابياً، (نريد بالمدلول اللفظي: المدلول المتحصّل من الدلالة التصويرية والدلالة التصديقية الأولى)، وأنّ الظهور الثاني هو ظهور التطابق بينهما سلبياً^(١).

في مراده الجدّي ومع ذلك لم يذكر القيد، فهذا يستلزم أن يكون تمام ما له دخل في المراد الجدّي هو المطلق، والوجه في هذه الملازمة: أن تمام ما له دخل في المراد إما المقيد، وإما المطلق، فلو كان المقيد هو تمام ما له دخل ومع ذلك لم يذكر المتكلم القيد، فهذا يعني أنه بين بعض ما له دخل في مراده الجدّي، وهو خلاف الظهور الحالي للمتكلم، فيثبت أن تمام ما له دخل في المراد هو المطلق، وبهذا تتحقّق الملازمة بين ظهور حال المتكلم وبين كون المطلق هو تمام ما له دخل في المراد، وهذه الملازمة في هذه الطريقة تتم - أيضاً - بركة صغرى مقدمات الحكمة، وهي عدم ذكر القيد، إذ لو كان المراد الجدّي للمتكلم هو المقيد ولم يذكر القيد فهذا يستلزم الخلف، فيثبت الاحتمال الآخر وهو أن مراده الجدّي هو المطلق. وهذه الطريقة هي المعروفة بين الأصوليين.

وبهذا يتبين أن عدم دخل القيد في المراد الجدّي يثبت بمقدمتي الحكمة، لا أن اللفظ يدل على أن المراد الجدّي يتعلق بالمطلق، حتى يقال: إن المولى ذكر المطلق فيريده، لأن اللفظ يدل على الطبيعة المهملة، كما أوضحنا ذلك في المقدمة الثانية.

(١) فظهور الحال الذي يعتمد عليه في قاعدة الاحترازية بالقيود - وهو: أن ما يقوله يريد جداً، والذي هو تعبير عن أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت، فما يخطره المتكلم من معنى له دخل في مراده الجدّي - يختلف عن ظهور الحال الذي يُعتمد عليه في مقدمات الحكمة وهو: أن ما لا يقوله المتكلم ليس له دخل في مراده الجدّي، وهذا الظهور يرجع إلى ظهور حالي سياقي يتمثل في أن المتكلم في

ويلاحظ أن ظهور حال المتكلم في التطابق الإيجابي - أي في أن ما يقوله يريدُه - أقوى من ظهور حاله في التطابق السلبي، أي في أن ما لا يقوله لا يريدُه.
ومن هنا صح القول بأنه متى ما تعارض المدلول اللفظي لكلام مع إطلاق كلام آخر قُدِّم المدلول اللفظي على الإطلاق وفقاً لقواعد الجمع العرفي^(١).

مقام بيان تمام ماله دخل في مراده؛ لأن الظهور الأول وهو كل ما لا يقوله المتكلم ليس له دخل في المراد الجدي لازم الظهور الثاني من قبيل عكس النقيض الموافق. والاختلاف بين ظهوري الحال في قاعدة احترازية القيود ومقدمات الحكمة واضح حيث يكون ظهور التطابق بين مقام الإثبات والثبوت في قاعدة احترازية القيود إيجابياً؛ لأنه بين أمرين وجوديين، أولهما: ذكر القيد، وثانيهما: كون القيد المذكور له دخل في المراد الجدي للمتكلم. وأما ظهور التطابق بين المقامين في قرينة الحكمة فهو سلبي، لأنه بين أمرين عدميين، فما لم يذكره المتكلم من القيود ليس له دخل في مراده الجدي.

(١) وسبب كون حال المتكلم في التطابق الإيجابي بين مقامي الإثبات والثبوت أقوى من ظهور الحال في التطابق السلبي - حسب رأي السيد الهاشمي - وجداني، فلو لم يكن لقيد العدالة دخل في الحكم بوجوب إكرام الفقير، ومع ذلك ذكره المتكلم في كلامه فقال: أكرم الفقير العادل، ففي هذا تمويه على المخاطب أكثر من التمويه على المخاطب فيما لو كان للعدالة دخل في الحكم ولم يذكرها المتكلم، بل قال: أكرم الفقير. والأقل تمويهاً أضعف ظهوراً من الأكثر تمويهاً، فيكون (ما لا يقوله لا يريدُه) أضعف ظهوراً من (ما يقوله يريدُه)، ولذلك يقدم الثاني على الأول حسب قواعد الجمع العرفي^(٢).

(٢) والتحقيق: أن سر أقوائية الظهور في قاعدة احترازية القيود من الظهور في قرينة الحكمة هو: أن المولى إذا ذكر قيد العدالة دون أن يكون لهذا القيد تأثير في الوجوب الواقعي الثابت باعتبار المعبر فقال: أكرم الفقير العادل، فإن هذا إنما يحصل - عادةً - نتيجة الغفلة وسبق لسان المتكلم، وهو نادر الحدوث في حياة العقلاء، خصوصاً مع افتراض أن المتكلم ملتفت إلى ما يقصد إخطاره من مضمون في ذهن السامع. وأما لو أنه قال: أكرم الفقير، ولم يذكر قيد العدالة، رغم أن لهذا القيد تأثير في ثبوت الوجوب الواقعي،

ويتضح مما ذكرناه أن جوهر الإطلاق يتمثل في مجموع أمرين:
 الأول: يشكّل الصغرى لقرينة الحكمة، وهو: أن تمام ما ذكر وقيل موضوعاً للحكم بحسب المدلول اللفظي للكلام هو الفقير، ولم يؤخذ فيه قيد العدالة.
 والثاني: يشكّل الكبرى لقرينة الحكمة، وهو: أن ما لم يقله ولم يذكره إثباتاً لا يريد ثبوتاً، لأنّ ظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام موضوع حكمه الجدّي بالكلام، وتسمّى هاتان المقدمتان بمقدّمات الحكمة.
 فإذا تمّت هاتان المقدمتان تكوّنت للكلام دلالة على الإطلاق وعدم دخل أيّ قيد لم يذكر في الكلام^(١).
 ولا شكّ في أنّ هذه الدلالة لا توجد في حالة ذكر القيد في نفس الكلام، لأنّ دخله في موضوع الحكم يكون طبيعياً حينئذٍ ما دام القيد داخلًا في جملة ما قاله، وتختلّ بذلك المقدمة الصغرى^(٢).

(١) يشير السيد الشهيد (رحمه الله) إلى مقدمتي الحكمة، الأولى عدم ذكر القيد، فعدم ذكر المتكلم للقيد يحقق صغرى القاعدة (إن ما لم يقله ليس له دخل في مراده الجدّي)، وهذه الكبرى هي عكس النقيض لظهور حال المتكلم أنه بصدد بيان تمام ما له دخل في مراده الجدّي، ويستكشف من هاتين المقدمتين: أن المطلق هو المؤثر في المراد الجدّي للمتكلم، وبذلك يثبت أن الموضوع لوجوب الإكرام في المثال المتقدم هو طبيعي الفقير، وليس الفقير العادل.

(٢) أما لو كان تمام ما له دخل في المراد الجدّي هو المقيد، وذكر المتكلم القيد في كلامه، فهذا لا يتنافى مع ظهور حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام ما له دخل في مراده الجدّي، ذلك أن تمام ما له دخل - في هذه الحالة - هو المقيد، فذكر

فهذا إنما يحصل بسبب النسيان الذي يكثر وقوعه في حياة العقلاء بالقياس إلى وقوع الغفلة وسبق اللسان.

وإذا كان احتمال ذكر القيد دون أن يكون له دخل في الموضوع نتيجة الغفلة قليلاً ما يحدث بالقياس إلى احتمال عدم ذكر القيد مع إن له تأثيراً في الموضوع بسبب النسيان، فلا بد أن يكون ذكر القيد الكاشف عن تأثيره في الحكم أظهر - بنظر العرف - من عدم ذكر القيد الكاشف عن عدم دخله في موضوع الحكم.

وإنما وقع الشكّ والبحث في حالتين:

[دور القيد المنفصل]:

الأولى: إذا ذكر القيد في كلام منفصلٍ آخر فهل يؤدي ذلك إلى عدم دلالة الكلام الأول على الإطلاق رأساً كما هي الحالة في ذكره متصلاً، أو أنّ دلالة الكلام الأول على الإطلاق تستقرّ بعدم ذكر القيد متصلاً، والكلام المنفصل المفترض يعتبر معارضاً لظهور قائم بالفعل، وقد يقدّم عليه وفقاً لقواعد الجمع العرفي^(١)؟

المتكلم القيد في الكلام لا يستلزم الخلف، كما لا يتحقق عكس النقيض الموافق، لأن ظهور الحال الذي يمثل قضية الأصل، والتي هي: (تمام ما له دخل في المراد الجدي مبيّن ومذكور) متحقق من قبل المتكلم؛ لأن المحمول في هذه القضية وهو مبيّن ومذكور متحقق، حيث إن المتكلم ذكر القيد فعلاً، فلا يكون نقيضه صادقاً حتى يتحقق عكس النقيض الموافق. فالنتيجة أن صغرى مقدمات الحكمة - وهي عدم ذكر القيد - تثبت الملازمة بين ظهور الحال وبين أن المطلق هو تمام ما له دخل في المراد الجدي للمتكلم. وبعبارة أخرى: إنها تثبت الملازمة بين ظهور الحال وكون المراد الجدي هو المطلق.

(١) فالسؤال الذي ينبغي أن يطرح هنا هو: هل إن المراد من صغرى مقدمات الحكمة - وهي عدم ذكر القيد - هو عدم ذكر قيد متصل بالكلام؟ كما يرى الشيخ الآخوند (رحمه الله)، وحينئذٍ فلو كان المراد الجدي للمتكلم مقيداً، ولم يذكر المتكلم قرينة متصلة على التقييد، فهذا يستلزم مخالفة ظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام ما له دخل في مراده الجدي، أو يلزم صدق عكس النقيض لقضية الأصل. أم أن المراد من الصغرى هو عدم ذكر قيد متصل أو منفصل يدل على التقييد؟ كما يرى الميرزا النائيني (رحمه الله)، وعندئذٍ يكون عدم ذكر المتكلم قرينة متصلة أو منفصلة على التقييد مع إن مراده الجدي مقيد على خلاف ظهور حاله في أنه في مقام البيان، كما يلزم من هذا صدق عكس النقيض للقضية، وهي كل ما لم يقله لا يريد، وبناءً على هذا الخلاف، فإن القرينة المنفصلة تعتبر معارضة

ويتحدّد هذا البحث على ضوء معرفة أنّ ذلك الظهور الحالي الذي يشكّل الكبرى هل يقتضي كون المتكلم في مقام بيان تمام موضوع الحكم بشخص كلامه، أو بمجموع كلماته؟

فعلى الأول يكون صفراه عدم ذكر القيد متصلاً بالكلام، ويكون ظهور الكلام في الإطلاق منوطاً بعدم ذكر القيد في شخص ذلك الكلام، فلا ينهدم بمجيء التقييد في كلام منفصل.

وعلى الثاني يكون صفراه عدم ذكر القيد ولو في كلام منفصل، فينهدم أصل الظهور بمجيء القيد في كلام آخر^(١).

لظهور الكلام الأول في الإطلاق على قول الآخوند (رحمه الله)، وتُقدم على ظهور الكلام الأول من باب الجمع العرفي.

وأما على قول الشيخ النائيني (رحمه الله) فإن القرينة المنفصلة تمنع من ظهور الكلام الأول في الإطلاق.

(١) وسرّ الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى الخلاف حول الكبرى، حيث يرى الآخوند (رحمه الله) أن الكبرى تتمثل في ظهور حال المتكلم أنه في مقام البيان عن مراده الجدي بشخص كلامه، فإذا أراد المتكلم التقييد فلا بد أن يذكر قرينة متصلة، وإلا لكان هذا خلاف ظاهر حاله في أنه بصدد البيان، فالظهور في الإطلاق يتوقف على عدم ذكر القرينة المتصلة. في حين أن المحقق النائيني (رحمه الله) يرى أن الكبرى هي ظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام ما له دخل في مراده الجدي بمجموع كلامه الحالي والذي سيأتي في المستقبل، فلو قصد المقيد، فيجب عليه أن يأتي بقرينة متصلة أو منفصلة تدل على التقييد، ولا يلزم من ذكر القرينة المنفصلة على التقييد مخالفة ظاهر حاله في أنه في مقام بيان تمام ما له دخل في مراده الجدي، والظهور في الإطلاق يتوقف على عدم ذكر القرينة مطلقاً، سواء كانت متصلة أو منفصلة.

ويرد السيد الشهيد (رحمه الله) بردين على ما ذهب إليه الميرزا النائيني (رحمه الله) من أن كبرى مقدمات الحكمة تتمثل في أن ظاهر حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام مراده بمجموع كلامه الحالي والمستقبلي.

والمتعين بالوجدان العرفي^(١). الأول، بل يلزم على الثاني عدم إمكان التمسك بالإطلاق في موارد احتمال البيان المنفصل، لأن ظهور الكلام في الإطلاق إذا كان منوطاً بعدم ذكر القيد ولو منفصلاً فلا يمكن إحرازه مع احتمال ورود القيد في كلام منفصل^(٢).

(١) الرد الأول: أن الوجدان العرفي يقضي بحمل كلام المتكلم - الذي لم يذكر فيه قيداً - على المطلق دون انتظار صدور تقييد مستقبلي لذلك الكلام، فلو قال المتكلم: أكرم الفقير، فإن هذا الكلام يدل بنظر العرف على أن المراد الجدي مطلق. ولو كان ما ذهب إليه الشيخ النائيني (رحمه الله)، صحيحاً فحمل كلام المتكلم الذي لم يذكر قيداً متصلاً في كلامه على الإطلاق يتوقف على عدم ذكر قرينة منفصلة في المستقبل، وهذا يعني أنهم ينتظرون تحقق الشرط، وهو عدم ذكر القرينة المنفصلة، ويتوقفون عن حمل الكلام على المراد الجدي المطلق، والحال أن الكلام يحمل على المطلق من دون انتظار لما سيصدر من المتكلم في المستقبل.

(٢) الرد الثاني: وهو ردّ نقضي، حيث يستلزم من رأي الشيخ النائيني (رحمه الله) - الذي يتمثل في أن يكون ظاهر حال المتكلم أنه بصدد البيان عن تمام مراده بمجموع كلامه الحالي والمستقبلي - عدم إمكان التمسك بالإطلاق عند عدم إحراز صغرى مقدمات الحكمة، وهي عدم ذكر المتكلم للقيد. وهذا ما لا يقول به أحد من الأصوليين أو الفقهاء، حيث لا يمكن عندئذ إثبات أن المراد الجدي للمتكلم مطلق، لا عن طريق برهان الخلف، ولا بالاعتماد على عكس النقيض الموافق لظهور الحال. فلا بد أولاً من إحراز عدم ذكر المتكلم للقيد في كلامه الحالي، وفي كلامه المستقبلي، ثم بعد ذلك يمكن إثبات أن المراد الجدي للمتكلم مطلق، عن طريق برهان الخلف، حيث يقال: إن المراد الجدي للمتكلم لو كان مقيداً ومع ذلك لم يذكر القيد، فهذا خلاف كونه في مقام بيان تمام ما له دخل في مراده الجدي، ففي هذه الحالة فقط يمكن أن يستكشف الإطلاق، وكذلك الأمر بالنسبة لعكس النقيض لظهور الحال، حيث إن عدم ذكر القيد وبيانه - والذي هو الموضوع في العكس النقيض - لا بد من إحرازه حتى يتحقق عكس النقيض، وهو: ما لم يقله ولم يذكره لا يريد.

[القدر المتيقن في مقام التخاطب]:

الثانية: إذا كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب فهل يمنع عن دلالة الكلام على الإطلاق، أو لا^(١)؟

وتوضيح ذلك: أنّ المطلق إذا صدر من المولى:

وأما لو لم يحرز عدم ذكر القيد، واحتملنا أن المتكلم من الممكن أن يأتي بقرينة منفصلة في المستقبل، وإن لم يذكر قرينة متصلة في كلامه تدل على التقييد، فحينئذ لا تكون صغرى مقدمات الحكمة - وهي عدم ذكر المتكلم للقيد - محرزة، مما يعني عدم إمكان التمسك بظهور حال المتكلم لإثبات أن مراده الجدي مطلق. ومن هنا يظهر أن حال المتكلم ظاهر في أنه في مقام بيان تمام ما له دخل في مراده الجدي بشخص كلامه، لا بمجموع كلماته الآن وفي المستقبل، وحينئذ فلو ذكر المتكلم قرينة منفصلة تدل على تقييد كلامه الذي صدر منه سابقاً بأن قال: لا تكرم الفقير الفاسق، فإن ظهور القرينة المنفصلة ينفي حجية الكلام السابق، دون أن ينفي نفس الظهور التصديقي للكلام الأول في الإطلاق، ذلك أن نفس هذا الظهور ثابت للكلام.

وبعبارة أخرى: إن المراد الجدي للمتكلم لا يتعين وفق ظهور الكلام الأول، بل إنه يتعين بحسب ظهور القرينة المنفصلة التي تدل على التقييد، لأن ظهور القرينة متقدم على ظهور ذي القرينة حسب قواعد الجمع العرفي المعتمدة في باب التعارض، فيكون المراد الجدي للمتكلم في المثال السابق هو: وجوب إكرام الفقير غير الفاسق (العادل).

فالحق في هذا الخلاف - حسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله) - مع الشيخ الآخوند (رحمه الله).

(١) ويتناول السيد الشهيد (رحمه الله) - هنا - بالبحث ما ذكره الشيخ الآخوند (رحمه الله) من وجود مقدمة ثالثة لمقدمات الحكمة تتمثل في: أن لا يكون هناك قدر متيقن للكلام في مقام التخاطب، حيث إن وجود قدر متيقن للكلام في مقام التخاطب يمنع من التمسك بالإطلاق.

فتارةً: تكون حصصه متكافئة في الاحتمال، فيكون من الممكن اختصاص الحكم بهذه الحصّة دون تلك، أو بالعكس، أو شموله لهما معاً. وهذا معناه عدم وجود قدرٍ متيقّن، وفي مثل ذلك تتم قرينة الحكمة بلا إشكال.

وثانيةً: تكون إحدى الحصّتين أولى بالحكم من الحصّة الأخرى، غير أنّها أولوية عُلمت من خارج ذلك الكلام الذي اشتمل على المطلق، وهذا ما يسمّى بالقدر المتيقّن من الخارج، والمعروف في مثل ذلك تمامية قرينة الحكمة أيضاً.

وثالثةً: يكون نفس الكلام صريحاً في تطبيق الحكم على إحدى الحصّتين، كما إذا كانت هي مورد السؤال وجاء المطلق كجوابٍ على هذا السؤال، من قبيل أن يسأل شخص من المولى عن إكرام الفقير العادل، فيقول له: (أكرم الفقير)، وهذا ما يسمّى بالقدر المتيقّن في مقام التخاطب^(١).

(١) وتوضيح كلام الشيخ الآخوند (رحمه الله) يتوقف على مقدمة، وهي: أن نسبة الحكم إلى حصص المطلق تكون على أنحاء مختلفة:

الأول: ثبوت الحكم لجميع حصص المطلق يكون بنحو واحد، أي أن نسبة الحكم إلى جميع الحصص متساوية، فمثلاً لو قال المتكلم: ائني بدفتر، فثبوت الحكم بوجوب الإتيان وتعلقه بحصص الدفتر متساوية، سواء كان الدفتر مغلفاً بغلاف أبيض أو أزرق، فيحتمل اختصاص الحكم بالحصّة الأولى دون الثانية، ويحتمل اختصاصه بالحصّة الثانية دون الأولى، كما يحتمل أن يكون الحكم ثابتاً للمطلق بحيث يشمل الحصّتين معاً.

الثاني: فالحكم وإن كان ثابتاً للمطلق، إلّا أن ثبوته لحصّة معينة من المطلق أولى من ثبوته للحصّة الأخرى، بحيث لا يحتمل اختصاص الحكم بالحصّة الأخرى، وحينئذٍ فهناك احتمالان: فإما أن يكون الحكم ثابتاً للمطلق، أو أنه مختص بالحصّة المعينة. وثبوت الحكم للحصّة المعينة قطعي بسبب ثبوته لها بخصوصها، أو نتيجة لثبوته لها بعنوان أنها من أفراد المطلق. وهذه الأولوية إما أن تستفاد من خارج الكلام كحكم العقل - مثلاً - أو أن تستفاد من نفس الكلام، فالأولوية إذن تكون على قسمين.

فإذا استفدنا هذه الأولوية من خارج الكلام كحكم العقل - مثلاً - كما لو قال

وقد اختار صاحب الكفاية^(*) رحمه الله أن هذا يمنع من دلالة الكلام على الإطلاق، إذ في هذه الحالة قد يكون مراده مختصاً بالقدر المتيقن وهو الفقير العادل في المثال، لأنّ كلامه وافٍ ببيان القدر المتيقن فلا يلزم حينئذ أن يكون قد أراد ما لم يقله^(١).

المولى: ساعد الفقير فثبوت الحكم في هذه الحالة بوجوب المساعدة لحصة معينة من الفقير وهي الفقير العادل يكون أولى من ثبوته للحصة الأخرى وهي الفقير الفاسق؛ لأن الفقير العادل أفضل حصص الفقير، وأولوية تعلق وجوب المساعدة بالفقير العادل تعني أن العقل لا يحتمل اختصاص الحكم بالفقير الفاسق، فثبوت الحكم للحصة المعينة من المطلق قطعي، وهي الفقير العادل إما من خلال ثبوته لمطلق الفقير، أو نتيجة اختصاص الحكم بالفقير العادل، ذلك أن اختصاص الحكم بالفقير الفاسق معناه انتفاء الحكم عن الفقير العادل، وهذا مما لا يحتمله العقل.

الثالث: تستفاد أولوية ثبوت الحكم لحصة خاصة من المطلق بحيث لا يحتمل اختصاصه بالحصة الأخرى من نفس الكلام، كما لو سئل الإمام (عليه السلام): هل يجب إكرام الفقير العادل، فأجاب الإمام (عليه السلام): أكرم الفقير، فوجوب الإكرام - في المثال - تعلق بالفقير المطلق، ولكن لما كان هذا الكلام مسبقاً بسؤال عن إكرام الفقير العادل، فيظهر منه أن ثبوت وجوب الإكرام للفقير العادل أولى من ثبوته للفقير غير العادل، بحيث لا يحتمل اختصاص الحكم بالفقير غير العادل؛ لأن اختصاصه بغير العادل يعني أن جواب الإمام (عليه السلام) الذي ينص على وجوب إكرام الفقير لا يشمل مورد السؤال، وهذا مستهجن عرفاً، فلا يمكن أن يصدر من المعصوم، وحينئذ فإما أن الحكم متعلق بالفقير المطلق، مما يعني شموله للفقير العادل، أو أنه مختص بالفقير العادل. وبهذا يظهر أن وجوب إكرام الفقير العادل قدر متيقن مستفاد من نفس الكلام.

(١) وحاصل رأي الشيخ الآخوند (رحمه الله): أنه فيما يتعلق بالمورد الأول، فما دامت مقدمات الحكمة متحققة فنتمسك بالإطلاق؛ لإثبات تعلق الحكم بجميع حصص الموضوع بقدر واحد فلو قال المتكلم: اتني بدفتر، فيجب الإتيان

بدفتر سواء كان مغلفاً بغلاف أبيض أو بغلاف أزرق، ذلك أن ظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام ما له دخل في مراده الجدي، ولما لم يأت بقرينة تدل على التقييد، فيتمسك بظهور الحال هذا لإثبات أن المراد الجدي مطلق.

أما المورد الثاني، فإن القدر المتيقن المستفاد من خارج الكلام لا يكون مانعاً من التمسك بالإطلاق ما دام المتكلم بصدد البيان، فلو قال المتكلم: ساعد الفقير؛ إن علمنا من الخارج أن وجوب المساعدة يتعلق بالفقير العادل قطعاً، فمثل هذا القدر المتيقن لا يمنع من إجراء مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق، بسبب ظهور حال المتكلم في أنه بصدد بيان تمام ما له دخل في مراده الجدي بشخص كلامه، فلو كان مراده الجدي هو مساعدة الفقير العادل، ولم يذكر قيد العدالة في كلامه، فهذا يعني أنه لم يبين تمام ما له دخل في مراده، بل يبين بعض ما له دخل في مراده الجدي. وهذا خلاف ظهور حاله في أنه في مقام البيان، وحينئذ لا بد أن يكون مراده الجدي مطلق، حتى وإن علمنا من الخارج بأن الحكم ثابت للفقير العادل قطعاً.

وأما المورد الثالث، والذي يتمثل في أولوية ثبوت الحكم لخصه خاصة من الطبيعة والتي يعبر عنها بالقدر المتيقن في مقام التخاطب، على أساس أنها مشمولة بالحكم ضمن تعلقه بالمطلق، أو بسبب اختصاص الحكم بهذه الخصه دون غيرها، وفي المثال السابق فمع أن كلام المولى خال من التنصيص على القيد، لأن المولى حين سئل عن وجوب إكرام الفقير العادل، أجاب: أكرم الفقير، ولم يرد قيد العدالة في كلامه، ولكن لما كان هذا الكلام مسبقاً بالسؤال عن إكرام الفقير العادل، فهذا يدل على أن الفقير العادل، يجب إكرامه يقيناً.

والسؤال: أنه لو كان المراد الجدي للمتكلم هو وجوب الإكرام المتعلق بالفقير العادل، أي أن تمام الموضوع هو الفقير العادل، فهل إن عدم ذكر المتكلم لقيد العدالة في كلامه يستلزم مخالفة ظهور حاله في أنه في مقام البيان، أم لا؟

ويُجيب الشيخ الآخوند (رحمه الله) عن ذلك: بأن هذا لا يستلزم مخالفة ظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام ما له دخل في مراده؛ لأن الكبرى من مقدمات الحكمة، وهي: ظهور حال المتكلم في أنه بصدد البيان بكلامه، لا تنحصر

والجواب على ذلك: أنّ ظاهر حال المتكلم - كما عرفت في كبرى قرينة الحكمة - أنه في مقام بيان تمام الموضوع لحكمه الجدّي بالكلام، فإذا كانت العدالة جزءاً من الموضوع يلزم أن لا يكون تمام الموضوع بيتاً، إذ لا يوجد ما يدلّ على قيد العدالة. ومجرد أنّ الفقير العادل هو المتيقن في الحكم لا يعني أخذ قيد العدالة في الموضوع، فقريّة الحكمة تقتضي - إذن - عدم دخل قيد العدالة حتى في هذه الحالة^(١).

بالتنصيص على القيد فقط، بل إن نفس كلام المولى المطلق يكون ظاهراً في إرادة المقيد، بسبب مسبقته بالسؤال، فالقطع بثبوت الحكم للحصة المعينة الذي استفيد من نفس الكلام، يكون بمنزلة القرينة على أن تمام ما له دخل في المراد الجدّي هو الفقير العادل، وإن كان كلامه خالياً من ذكر القيد، وعليه فلو كان التقيد داخلاً في موضوع حكمه فإنه لا يكون منافياً لظهور حاله ما دام من الممكن استفادة أن المقيد هو تمام ما له دخل في المراد الجدّي للمتكلم من نفس الكلام، بحيث يمكن للمولى أن يعتمد على ما ذكره من كلام، وعلى هذا فالقطع بثبوت الحكم للحصة الخاصة بمنزلة البيان على أن تمام الموضوع لمراده الجدّي هو الفقير العادل، وليس في هذا منافاة مع ظهور حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام مراده بكلامه.

وبعبارة أخرى: أن وجود قدر متيقن مستفاد من الكلام يعني أن نسبة الكلام إلى كل من المراد الجدّي المطلق والمراد الجدّي المقيد متساوية، ولذلك فلا يجري في المقام برهان الخلف، فلا يمكن إثبات أن المراد الجدّي مطلق بعدم التنصيص على القيد، ومن ثم فلا بد لإثبات الإطلاق للكلام من تحقق مقدمة ثالثة تضاف إلى مقدمات الحكمة، وهي: (أن لا يكون هناك قدر متيقن للكلام في مقام التخاطب)، فحينئذ فقط يمكن التمسك بظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام الموضوع لمراده الجدّي بشخص كلامه.

(١) أجاب السيد الشهيد (رحمه الله) على ما ذكره الشيخ الآخوند (رحمه الله): بجواب ذكره في الحلقة، وبيانه بحاجة إلى مقدمة، وهي: أن ثبوت الحكم للمقيد يكون على نحوين:

الأول: أن الحكم يثبت للمقيد بما هو مقيد، فوجوب الإكرام في مثل: أكرم الفقير العادل، للفقير العادل بما هو فقير عادل، أي بما هو مقيد بهذا القيد، وحينئذ

فإن الحكم ينتفي عن الأفراد الخالية من القيد، فلا يجب إكرام الفقير الفاسق مثلاً.

الثاني: أن الحكم يثبت للمقيد لا بما هو مقيد، بحيث يحتمل ثبوته لبقية الأفراد، وحينئذٍ فإذا كان المتكلم بصدده بيان تمام الموضوع الكلي للحكم في مقام الجعل، وكان للكلام قدر متيقن مستفاد من مقام التخاطب، فلا يمكن اعتبار القدر المتيقن بمنزلة القرينة المتصلة على اختصاص الحكم بالمقيد؛ لأن ثبوت الحكم للقدر المتيقن للكلام في مقام التخاطب ناتج عن استبعاد احتمال اختصاص الحكم بالحصّة الأخرى، فيحتمل حينئذٍ أن الحكم ثابت للفقير المطلق، كما يحتمل أن يكون الحكم ثابتاً للحصّة الخاصة، وهي الفقير العادل، فثبوت الحكم للفقير العادل قطعي، إما بعنوان أنه حصّة من الفقير المطلق، أو لأن الحكم مختص به، لا أن الحكم ثابت له بما هو فقير عادل، لأنه لو كان المقيد بما هو مقيد هو تمام موضوع الحكم المؤثر في المراد الجدي للمتكلم فهذا يعني أن الحكم لا بد أن ينتفي عن الأفراد الخالية من القيد بحيث لا يحتمل ثبوته لها. والحال أنه عند وجود قدر متيقن للكلام في مقام التخاطب، يحتمل أن يكون الحكم ثابتاً لبقية الأفراد، لأن القدر المتيقن ناشئ من الجمع بين احتمال أن الحكم ثابت للمقيد بعنوان أنه حصّة من المطلق، واحتمال أن الحكم مختص بالفقير العادل. وبهذا يظهر أن وجود قدر متيقن للكلام في مقام التخاطب لا يمنع من التمسك بالإطلاق؛ لأنه ليس بياناً على أن تمام الموضوع الكلي للمراد الجدي هو المقيد؛ بل يكون تمام الموضوع هو المطلق مالم يرد بيان على المقيد^(٥).

(٥) ويوجد جواب آخر ذكره المصنف (رحمه الله) في تقارير بحثه، وقبل بيان ما ذكره (رحمه الله) لا بد من التقديم له بمقدمة، وهي أن نسبة المطلق إلى المقيد تكون باعتبارين: الأول: أن تكون النسبة بينهما باعتبار ثبوت الحكم لأفراد المطلق وأفراد المقيد، فتكون النسبة بينهما من قبيل نسبة الأكثر إلى الأقل؛ لأن أفراد المطلق أكثر وجوداً من أفراد المقيد، فأفراد الفقير - في المثال السابق - أكثر من أفراد الفقير العادل.

الثاني: أن تكون النسبة بينهما باعتبار نفسيهما في مقام جعل الحكم، أي في مقام كونهما موضوعاً لجعل الحكم، فنسبة الفقير العادل إلى الفقير في مقام كونهما موضوعاً

لوجوب الإكرام هي النسبة بين نفس المطلق ونفس المقيد، وهي نسبة الأقل إلى الأكثر، خاصة على رأي السيد الشهيد (رحمه الله) الذي يرى أن المطلق هو الماهية الخالية من لحاظ القيد ومن لحاظ عدم القيد، فهذه الماهية المطلقة تكون جزءاً للماهية المقيدة، فمثلاً: ماهية الفقير - في حالة لحاظها خالية من لحاظ العدالة، وعدم العدالة - تعتبر جزءاً للفقير العادل.

وبناء على هذه المقدمة فإذا كان المقصود من ظهور حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام الموضوع لمراعاة الجدي، هو ظهور حاله أنه بصدد بيان تمام الأفراد للموضوع التي يثبت له الحكم، فلو أن المولى بين تمام الأفراد التي تمثل الموضوع للمراد الجدي دون ذكر القيد، كما لو قال: أكرم الفقير، فذكر الفقير بلا قيد يدل على أن الموضوع للمراد الجدي هو تمام أفراد الفقير؛ لأن لطبيعة الفقير صلاحية الانطباق على جميع الأفراد، فمجرد ذكر الطبيعة بلا قيد يكون بياناً لجميع أفراد الموضوع، وأما لو كان الحكم ثابتاً لبعض الأفراد وهي تلك الأفراد من الفقير المتصفة بالعدالة، ولم يذكر المتكلم قيد العدالة بشخص كلامه، فهذا يستلزم الخلف؛ لأن ذكر الطبيعة بلا قيد ليس كافياً لبيان أفراد المقيد، بحيث الحكم يثبت للأفراد المقيدة ولا يثبت لبقية الأفراد.

والشيخ الآخوند (رحمه الله) يرى أن حال المتكلم ظاهر في أنه بصدد بيان تمام الأفراد، فحينئذ تكون نسبة المطلق إلى المقيد من قبيل نسبة الأكثر إلى الأقل، فيكون كلامه المتقدم على هذا الفرض صحيحاً؛ لأن ظاهر حال المتكلم يدل على أنه بصدد بيان تمام أفراد الموضوع التي يثبت لها الحكم في مقام الفعلية، فلو كان المولى في مقام بيان تمام الأفراد المقيدة، ومع ذلك لم يذكر القيد اعتماداً على القدر المتيقن للكلام في مقام التخاطب، فإن مثل هذا القدر المتيقن يكون بمنزلة البيان لتمام أفراد الموضوع، ولا يستلزم مخالفة ظهور حال المتكلم في مقام البيان، بسبب كفاية الكلام على أساس القدر المتيقن لبيان تمام الأفراد. وبهذا تكون نسبة الكلام الخالي عن القيد إلى كل من المطلق والمقيد متساوية، فلا يمكن التمسك بالإطلاق في هذه الحالة، ويكون عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب شرطاً في إمكان إثبات الإطلاق.

إلا أن هذا الفرض خاطئ؛ لأن ظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام ما له دخل في موضوع الحكم في مقام الجعل؛ لكون الحكم الواقعي يمثل مفاد الخطاب الشرعي، ويُعتمد على هذا الظهور لرفع الشك فيما لو شككنا أن تمام الموضوع الكلي للحكم

وبذلك يتضح أنّ قرينة الحكمة - أي ظهور الكلام في الإطلاق - لا تتوقف على عدم المقيد المنفصل، ولا على عدم القدر المتيقن، بل على عدم ذكر القيد متصلًا. هذا هو البحث في أصل الإطلاق وقرينة الحكمة. وتكميلاً لنظرية الإطلاق لابدّ من الإشارة إلى عدّة تنبيهات:

[تنبيهات حول الإطلاق]:

التبيه الأول: أنّ أساس الدلالة على الإطلاق - كما عرفت - هو الظهور الحالي السياقي، وهذا الظهور دلالة تصديقية. ومن هنا كانت قرينة الحكمة الدالة على الإطلاق ناظرةً إلى المدلول التصديقي للكلام ابتداءً ولا تدخل في تكوين المدلول التصوري، خلافاً لما إذا قيل بأنّ الدلالة على الإطلاق وضعية، لأخذه قيداً في المعنى الموضوع له، فإنّها تدخل حينئذ في تكوين المدلول التصوري^(١).

(١) اتضح فيما تقدم: أن مقدمات الحكمة تدل على الإطلاق بالدلالة التصديقية الجديدة؛ لأن أساس قرينة الحكمة هو الظهور الحالي للمتكلم، وهذا الظهور يتمثل في أنه بصدد بيان تمام ما له دخل في المراد الجدي، وتماثل ما له دخل يشمل المتعلق للمراد الجدي، كما يشمل الموضوع لهذا المراد. ومثال الأول: وهو أن يكون طرف المراد الجدي هو المتعلق، كما لو قال المولى: أكرم العالم، فهل إن

هل هو مطلق أم مقيد، فلو كان تمام الموضوع الكلي للحكم مقيداً فتكون نسبة المطلق إلى المقيد من قبيل نسبة الأقل إلى الأكثر، فإذا لم يأت المتكلم بما يدل على القيد فهذا يعني أن المقيد (الأكثر) بحاجة إلى بيان زائد للدلالة عليه، فهذا يستلزم مخالفة ظاهر حاله أنه في مقام بيان تمام الموضوع الكلي للحكم في مقام الجعل. وأما لو كان موضوع الحكم مطلقاً، ولم يذكر المتكلم القيد، فليس في هذا مخالفة لظهور حاله أنه في مقام البيان، وحينئذ يمكن التمسك بظهور حال المتكلم في إثبات أن المراد الجدي هو المطلق.

إلا أن هذا الرد من السيد الشهيد (رحمه الله) مخدوش بأنه يكون تاماً فقط لو كانت مقدمات الحكمة جارية لتحديد موضوع الحكم، فالحكم بحسب الموضوع له مقامان: مقام الجعل ومقام المجمعول، أما إذا كانت مقدمات الحكمة جارية في المتعلق، فالرد السابق لا يكون تاماً؛ لأن الحكم من ناحية المتعلق ليس له مقامان.

تمام ما له دخل في الوجوب هو الإكرام المطلق، لأن مادة (أكرم) تدل لغة على طبيعة الإكرام، أم هو الإكرام مع خصوصية زائدة، وهي إكرامه بالسلام عليه - مثلاً - فيتمسك بظهور حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام ما له دخل في مراده الجدي ولم يذكر في كلامه ما يدل على القيد، فيثبت أن مراده الجدي هو وجوب الإكرام المطلق، وإلا فلو كان تمام ما له دخل في المراد هو الإكرام المقيد بالسلام على العالم ومع ذلك لم يذكر المتكلم قيداً في كلامه، فهذا خلف ظهور حاله أنه بصدد بيان تمام ما له دخل في مراده الجدي.

ومثال الثاني: وهو أن يكون طرف المراد الجدي هو الموضوع، كما لو قال المولى: أكرم العالم، فكلمة (العالم) تدل لغة على طبيعة العالم، ولكن هل إن تمام ما له دخل في الوجوب الواقعي الذي اعتبره المولى في ذمة المكلف هو طبيعة العالم، أو إنه العالم مع قيد زائد، وهو العدالة - مثلاً - فيتمسك بظهور حال المتكلم في أنه بصدد بيان تمام الموضوع المؤثر في الوجوب الواقعي، ولم يذكر في كلامه ما يدل على القيد، فيثبت أن تمام ما له دخل في المراد هو طبيعي العالم، وإلا فلو كان تمام ما له دخل هو العالم العادل ولم يذكر قيداً في كلامه، فهذا خلاف ظهور حاله أنه بصدد بيان تمام ما له دخل في مراده الجدي.

وكذلك لو شككنا أن المراد الجدي للمتكلم هل هو وجوب نفسي أو وجوب غيري، فيتمسك بمقدمات الحكمة لإثبات أن المراد الجدي هو الوجوب النفسي؛ لأن المراد الجدي للمتكلم لو كان هو الوجوب الغيري، فإنه يحتاج إلى قيد زائد للدلالة عليه، والمفروض أنه لم يذكر في كلامه قيداً.

وبناءً على هذا يتضح أن مقدمات الحكمة تكشف عن حد المراد الجدي للمتكلم هل هو نفس الحكم، أم أنه الحكم مع قيد زائد. كما تكشف عن حدود أطراف المراد الجدي، أي هي الطبيعة المطلقة أو الطبيعة مع قيد زائد، وذلك خلافاً لمن يرى أن قرينة الحكمة تعين المراد استعمالياً للفظ، فإذا كان اللفظ يدل بالدلالة التصورية على المعنى الموضوع له، وشككنا هل إن المعنى الذي يدل عليه اللفظ هو تمام ما يلحظه المتكلم في مقام الاستعمال، وتعبير آخر: إن هذا المعنى هو تمام ما

أراد المتكلم تفهيمه للسامع، كما لو قال المتكلم: أكرم العالم، فلفظ (الإكرام) يدل لغة على طبيعة الإكرام، فهل إن هذا المعنى هو تمام ما أراد المتكلم تفهيمه في مقام الاستعمال، أو إن المعنى الذي أراد تفهيمه بذكر الإكرام هو حصة خاصة من الإكرام تتمثل في إكرامه بالسلام عليه - مثلاً - فما دام المتكلم لم يذكر قيد السلام، فظاهر حاله أنه بصدد بيان أن تمام ما أراد تفهيمه هو الطبيعة.

وكذلك الأمر في الموضوع، فلفظ (العالم) يدل في اللغة على طبيعة العالم، فهل إن المتكلم أراد تفهيم هذا المعنى المطلق، أو إنه أراد تفهيم طبيعة العالم المقيد بالعدالة، فما دام المتكلم لم يذكر قيد العدالة في كلامه، فظاهر حاله أنه بصدد بيان أن تمام ما أراد تفهيمه هو الطبيعي.

إلا أن الصحيح حسب رأي السيد الشهيد (رحمه الله)، هو أن قرينة الحكمة تدل على الإطلاق بالدلالة التصديقية الجديدة؛ لأن أساس هذه القرينة هو ظهور حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام مراده الجدي بكلامه.

والمراد الجدي كما تبين مما سبق هو واقع مضمون الكلام، وواقع مدلول الكلام في الجملة الخبرية هو واقع النسبة الذي يقصد المتكلم الحكاية عنه. وأما في الجملة الإنشائية فإن واقع مضمون الكلام يختلف بحسب اختلاف معنى الإنشاء، فبناء على أن الإنشاء هو إبراز الأمر الاعتباري، فالمراد الجدي للمتكلم هو إبراز واقع مضمون الكلام في عالم الاعتبار، وبناء على أن الإنشاء هو إيجاد المعنى باللفظ، فلا يكون لمضمون الكلام واقع مغاير له، فالإرادة تتعلق بثبوت هذا المضمون باللفظ في عالم الاعتبار، أو بالعرض كما يرى المحقق الأصفهاني (رحمه الله).

والإطلاق على كلا الرأيين - (رأي السيد الشهيد (رحمه الله) في أن مقدمات الحكمة تعين المراد الجدي، والرأي الآخر الذي يقول: إن مقدمات الحكمة تعين المراد الاستعمالي) - غير داخل في المدلول التصوري للكلام؛ لأنه حينئذ يكون قيماً للموضوع له، والمفروض أنه ثابت للكلام عن طريق مقدمات الحكمة لا بالوضع.

التبيه الثاني: أن الإطلاق تارة يكون شمولياً يستدعي تعدد الحكم بتعدد ما لظرفه من أفراد، وأخرى بدلاً يستدعي وحدة الحكم. فإذا قيل: (أكرم العالم) كان وجوب الإكرام متعدداً بتعدد أفراد العالم، ولكنه لا يتعدد في كل عالم بتعدد أفراد الإكرام^(١).

وقد يقال: إن قرينة الحكمة تنتج تارة الإطلاق الشمولي، وأخرى الإطلاق البدلي. ويعترض على ذلك: بأن قرينة الحكمة واحدة، فكيف تنتج تارة الإطلاق الشمولي، وأخرى الإطلاق البدلي^(٢)؟

(١) حيث إن الإطلاق ينقسم إلى إطلاق شمولي وإطلاق بدلي. ويقصد بالأول: أن الطبيعة تكون سارية وشائعة - أي منطبقة - على كل فرد من حصصها ومن ثم فإن الحكم يتعدد بحسب تعدد أفراد هذه الطبيعة، مثل قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ...﴾ (البقرة: ٢٧٥)، فطبيعي البيع يكون سارياً في جميع الأفراد، سواء كان البيع لفظياً أو معاطاتياً ولذلك فإن الحلية تتعدد بحسب تعدد أفراد هذا الموضوع، وقد مثل المصنف (رحمه الله) للإطلاق الشمولي في موضوع الحكم بـ: أكرم العالم، حيث إن وجوب الإكرام يتعدد بتعدد أفراد العالم.

ويقصد بالإطلاق البدلي، أن صرف وجود الطبيعة يتحقق بوجود فرد واحد من أفرادها مثل قول المولى: اعتق رقبة، إذ يوجد صرف وجود طبيعة الرقبة بوجود فرد واحد منها، سواء كانت الرقبة المتحققة مؤمنة أو كافرة، ولذلك فإن ثبوت الحكم لهاتين الحصتين يكون على نحو البديل فيجب عتق رقبة مؤمنة أو رقبة كافرة، وقد مثل المصنف (رحمه الله) للإطلاق البدلي في متعلق الحكم بوجود فرد واحد من أفراد الإكرام، في مثل: أكرم العالم، فيجب على المكلف إكرام العالم بأي شكل من أشكال الإكرام سواء كان ذلك بإطعامه، أو بالسلام عليه، أو غير ذلك.

(٢) فالسؤال الذي يُثار في المقام:

أن مقدمات الحكمة المستندة إلى ظهور حال المتكلم إذا كانت واحدة، فكيف تدل في بعض الموارد على الإطلاق الشمولي، وتدل في موارد أخرى على الإطلاق البدلي؟ وبتعبير آخر: إن الدال إذا كان واحداً فكيف يتعدد المدلول؟

ولما كانت قرينة الحكمة واحدة فلا بد من وجود خصوصية أخرى في الكلام

وقد أُجيب على هذا الاعتراض بعدة وجوه:

الأول: ما ذكره السيد الأستاذ من أن قرينة الحكمة لا تثبت إلا الإطلاق بمعنى [عدم] القيد، وأما البدلية والاستغراقية فيثبت كل منهما بقرينة إضافية. فالبدلية في الإطلاق في متعلق الأمر - مثلاً - تثبت بقرينة إضافية، وهي: أن الشمولية غير معقولة، لأن إيجاب جميع أفراد الطبيعة غير مقدور للمكلف عادةً. والشمولية في الإطلاق في متعلق النهي - مثلاً - تثبت بقرينة إضافية، وهي: أن البدلية غير معقولة، لأن ترك أحد أفراد الطبيعة على البدل ثابت بدون حاجة إلى النهي^(١).

تنضم إلى قرينة الحكمة، بحيث إنها تدل حيناً على الإطلاق الشمولي، وتدل حيناً آخر على الإطلاق البدلي. وقد اختلفت كلمات الأصوليين في الجواب عن هذا الإشكال.

(١) حيث يرى السيد الخوئي (رحمه الله) أن الخصوصية التي تنضم إلى قرينة الحكمة، وتكون سبباً لدلالاتها على الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي، هي قرينة عقلية، ففي مثل قول المولى: صل، فإن قرينة الحكمة تدل على أن طبيعة الصلاة متعلق للوجوب الواقعي، دون تقييدها بالوجود الواحد أو الوجود المتعدد، فمنتهاى ما استفدناه من قرينة الحكمة هو أن الطبيعة بدون قيد هي المتعلق للوجوب الواقعي للصلاة، دون أن تدل على أن الإطلاق في الطبيعة شمولي أو بدلي.

وأما كون الإطلاق في متعلق الوجوب الواقعي بديلاً فهو مستفاد من حكم العقل؛ لأن الإطلاق في الطبيعة لو كان شمولياً، فهو يستلزم المحال، حيث يجب على المكلف - حينئذٍ - أن يأتي بجميع أفراد الصلاة الطولية التي تختلف بحسب مقاطع الزمن؛ كالإتيان بصلاة الظهر في أول الوقت، أو في وسط الوقت، أو في آخره فهذه الأفراد طولية؛ لأنه لا بد أن ينتهي وقت الفرد الأول، حتى يأتي وقت الفرد الثاني، ثم بعد نهايته يأتي الفرد الثالث. كما يجب عليه أن يأتي بجميع أفراد الصلاة العرضية، حيث يمكن للمكلف أن يصلي في المسجد أو في بيته، والإتيان بجميع الأفراد الطولية يستلزم العسر والخرج، لأن عليه أن يصلي من أول الوقت إلى آخر الوقت، والإتيان بجميع الأفراد العرضية يستلزم التكليف بغير المقدور؛ لأن المكلف لا يتمكن من الصلاة في المسجد وفي البيت في وقت واحد، فكون

ولا يصلح هذا الجواب لحل المشكلة، إذ توجد حالات يمكن فيها الإطلاق الشموليّ والبدليّ معاً، ومع هذا يُعيّن الشموليّ بقريّة الحكمة، كما في كلمة (عالم) في قولنا: (أكرم العالم)، فلا بدّ إذن من أساسٍ لتعيين الشمولية أو البدلية غير مجرد كون بديله مستحيلاً^(١).

الإطلاق في طبيعة الصلاة شمولياً يستلزم المحال، ولذلك فلا بد أن يكون الإطلاق في متعلق الأمر بديلاً أي أن صرف وجود طبيعة الصلاة هو متعلق الوجوب الواقعي، ويتحقق الامتثال بالوجود الأول للطبيعة الذي يختاره المكلف، فالمكلف قد يختار إيقاع الصلاة في المسجد أو في البيت، وقد يختار إيقاعها في أول الوقت أو في وسطه. فخصوصية استحالة الشمولية في متعلق الحكم تنضم إلى مقدمات الحكمة لإثبات أن الوجوب الواقعي (المراد الجدي) متعلق بصرف الوجود للطبيعة.

وهكذا الأمر بالنسبة للنهي، فمقدمات الحكمة لا تقتضي أكثر من أن متعلق النهي (الحرمة الواقعية) هو طبيعة الكذب بلا قيد، أي دون أن يكون مقيداً بالكذب الضار مثلاً، وأما أن هذا الحكم شائع وسار في كل فرد من أفراد الطبيعة بحيث يكون الإطلاق شمولياً، أو أنه يتحقق بترك فرد واحد من الكذب بحيث يكون الإطلاق بديلاً، فلا يمكن استفادته من نفس قريّة الحكمة؛ بل ينضم إليها حكم العقل، حيث لو كان الإطلاق بديلاً لاستلزم اللغوية؛ لأنه يعني أن المطلوب هو ترك صرف وجود الكذب الذي يتحقق بترك فرد واحد من أفراد، وترك فرد واحد من الكذب قهري الوقوع؛ لأن من غير المعقول أن المكلف يكذب في كل إخباراته في طول حياته، فلا بد أن يترك الكذب في بعض إخباراته، وما دام ترك فرد من الكذب قهري الوقوع، فيكون طلب المولى له لغواً محضاً، وصدور اللغو من المولى مستحيل. وإذا كان النهي عن الكذب على نحو البدلية يستلزم لغوية النهي، فهذا قريّة تنضم إلى مقدمات الحكمة لإثبات أن الإطلاق في متعلق النهي شمولي.

(١) يورد السيد الشهيد (رحمه الله) على الجواب المتقدم إشكالاً حاصله:

أن ظاهر كلام السيد الخوئي (رحمه الله) يفيد قاعدة عامة، وهي: أن عدم معقولية الإطلاق الشمولي، يقتضي ضرورة أن يكون الإطلاق بديلاً، كما أن عدم معقولية

الثاني: ما ذكره المحقق العراقي^(٥) رحمه الله من أن الأصل في قرينة الحكمة إنتاج الإطلاق البدلي، والشمولية عناية إضافية بحاجة إلى قرينة، وذلك لأن هذه القرينة تثبت أن موضوع الحكم ذات الطبيعة بدون قيد، والطبيعة بدون قيد تنطبق على القليل والكثير، وعلى الواحد والمتعدد. فلو قيل: (أكرم العالم) وجرت قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق كفي في الامتثال إكرام الواحد، لانطباق الطبيعة عليه. وهذا معنى كون الإطلاق من حيث الأساس بدلياً دائماً، وأما الشمولية فتحتاج إلى ملاحظة الطبيعة سارية في جميع أفرادها، وهي مؤونة زائدة تحتاج إلى قرينة^(٦).

الإطلاق البدلي، يقتضي أن يكون الإطلاق شمولياً، وأيضاً فإن كون الإطلاق بدلياً يعني عدم معقولة الإطلاق الشمولي، كما أن كون الإطلاق شمولياً يعني عدم معقولة الإطلاق البدلي. وهذا البرهان لو سُلم فهو يحدد نوع الإطلاق في متعلق الأمر أو النهي. إلا أن هذا الكلام غير صحيح بالنسبة للموضوع، ذلك أن تعيين كون الإطلاق في الموضوع شمولي لا يقتضي عدم معقولة الإطلاق البدلي، ففي مثل: أكرم العالم، فمع أن الإطلاق في الموضوع شمولي، حيث يجب إكرام تمام أفراد طبيعة العالم، فإن الإطلاق البدلي ممكن أيضاً، لأن من الممكن أن يوجب المولى إكرام أحد العلماء، فما ذكره السيد الخوئي (رحمه الله) من أن الإطلاق يحمل على الشمولية عند عدم معقولة الإطلاق البدلي، ويحمل على البدلية عند عدم إمكان الإطلاق الشمولي ليس صحيحاً بالنسبة للموضوع، فالدليل أخص من المدعى، فهو لو سلمنا به يختص بالمتعلق فقط.

(٢) فالمحقق العراقي يرى أن مقدمات الحكمة تفيد الإطلاق البدلي، وأما الإطلاق الشمولي فيحتاج إلى قرينة حيث إن مقدمات الحكمة تثبت أن الطبيعة بلا قيد متعلق الحكم، ولما كانت الطبيعة غير المقيدة تنطبق على فرد واحد وتنطبق على أكثر من فرد، فإتيان الفرد يحقق الامتثال للحكم، وهذا معنى البدلية، في حين أن الشمولية في مقام الثبوت تحتاج إلى مؤونة زائدة وهي لحاظ الطبيعة شائعة وسارية

(٥) كلماته (رحمه الله) في هذه المسألة مشوشة للغاية، ولعل أقرب ما ورد فيه إلى ما نسب إليه في المتن ما جاء في مقالات الأصول ١: ٥٠١، ولكنّه لم يتبناه بل ردّه ببيان له، وتمسك بفكرة أخرى في هذه المسألة، فراجع.

الثالث: أن يقال: - خلافاً لذلك -: إن الماهية عندما تلاحظ بدون قيد وينصب عليها حكم إنما ينصب عليها ذلك بما هي مرآة للخارج، فيسري الحكم نتيجة لذلك إلى كل فرد خارجي تنطبق عليه تلك المرآة الذهنية، وهذا معنى تعدد الحكم وشموليته.

وأما البدلية - كما في متعلق الأمر - فهي التي تحتاج إلى عناية، وهي تقييد الماهية بالوجود الأول. فقول: (صَل) يرجع إلى الأمر بالوجود الأول، ومن هنا لا يجب الوجود الثاني.

وعلى هذا فالأصل في الإطلاق الشمولية ما لم تقم قرينة على البدلية^(١). وتحقيق الحال في المسألة يوافقك في بحث أعلى إن شاء الله تعالى.

التبيه الثالث: إذا لاحظنا متعلق النهي في (لا تكذب) ومتعلق الأمر في (صَل)

في أفرادها، ولذلك فهي تحتاج في مقام الإثبات إلى قرينة للدلالة عليها، ولذلك فعند عدم وجود قرينة تفيد الشمولية يحمل الإطلاق على البدلية.

(١) وهذا الجواب: للمحقق الأصفهاني (رحمه الله)، الذي يذهب إلى أن مفاد قرينة الحكمة هو الإطلاق الشمولي، فطبيعة (العالم) في مثل: أكرم العالم، لم تؤخذ موضوعاً للحكم بما هي؛ بل بما هي مرآة لأفرادها ومصاديقها، وإذا كانت الطبيعة مرآة لأفرادها فالعالم الذي يتحقق بوجود زيد يختلف عن العالم الذي يتحقق بوجود عمرو، وهذا يختلف عن العالم الذي يتحقق بوجود بكر، وإذا كان الموضوع (العالم) ملحوظاً بما هو مرآة إلى أفرادها فإن الحكم (وجوب الإكرام) يثبت لكل فرد في الخارج، وهذا معنى الشمولية.

أما البدلية في الإطلاق فتحتاج إلى عناية زائدة وهي تقييد الطبيعة بالوجود الأول لها، فلو لوحظ الإكرام مقيداً بالوجود الأول الذي يختاره المكلف، فإن الإطلاق يكون بديلاً، وتقييد الطبيعة بالوجود الأول عناية زائدة تحتاج إلى قرينة، ولذلك فإن الإطلاق البدلي يكون بحاجة إلى قرينة خارجة عن مقدمات الحكمة للدلالة عليه.

والسيد الشهيد (رحمه الله) لم يذكر رأيه في الموضوع، وترك تفصيل البحث إلى مستوى أعلى، وإن كنا سنورد بعد تنبيهات الإطلاق رأيه في هذه المسألة.

نجد أنّ الحكم في الخطاب الأوّل يشتمل على تحريمات متعدّدة بعدد أفراد الكذب، وكلّ كذبٍ حرام بحرمة تخصّه، ولو كذب المكلف كذبتين يعصي حكّمين ويستحقّ عقابين.

وأما الحكم في الخطاب الثاني فلا يشتمل إلاّ على وجوب واحد، فلو ترك المكلف الصلاة لكان ذلك عصيانياً واحداً ويستحقّ بسببه عقاباً واحداً. وهذا من نتائج الشمولية في إطلاق متعلّق النهي التي تقتضي تعدّد الحكم، والبديّة في إطلاق متعلّق الأمر الذي يقتضي وحدة الحكم^(١).

ولكن قد يتجاوز هذا ويفترض النهي في حالة لا يبرّر إلاّ عن تحريم واحد، كما في النهي المتعلّق بماهيّة لا تقبل التكرار، من قبيل (لا تحدّث) بناءً على أنّ الحدث لا يتعدّد، ففي هذه الحالة يكون التحريم واحداً، كما أنّ الوجوب في (صلّ) واحد.

(١) فمتعلّق النهي في مثل: لا تكذب، يستفاد منه تعدّد الحكم بالحرمة بحسب تعدّد أفراد طبيعة الكذب، فيحرم كل فرد من أفراد الكذب، بحرمة تخصّه، ولذا فالمكلف إذا أتى بكذبة فإنه يكون عاصياً، ويستحقّ العقاب على ذلك بقطع النظر عن الفرد الآخر للكذب، وهكذا يكون عاصياً لو أتى بالفرد الثاني للكذب ويستحقّ عقاباً آخر عليه، وأما متعلّق الأمر في مثل: صلّ، فيستفاد منه حكماً واحداً يتعلّق بصرف وجود الطبيعة، فلو ترك المكلف صرف الوجود للطبيعة فإنه يعصي عصيانياً واحداً، ويستحقّ عقاباً واحداً على ذلك.

وهذا الفرق بين متعلّق النهي ومتعلّق الأمر من نتائج كون الإطلاق في متعلّق النهي شمولياً، فيتعدّد الحكم تبعاً لتعدد أفراد طبيعة المنهي عنه مما يقتضي تعدّد العصيان، وكون الإطلاق في متعلّق الأمر بديلياً فيكون الحكم واحداً، وهذا يقتضي وحدة العصيان، ولهذا فإن عصيان الأمر يؤدي إلى سقوط الأمر، وأما النهي فإنه لا يسقط بالعصيان، بل يبقى ثابتاً في ذمة المكلف، فالحرمة تعددت بتعدد أفراد متعلّقها، ولذا لا يسقط النهي بعصيانها في فرد، والوجوب واحد لا يتعدّد بتعدد أفراد متعلّقه، ويسقط بالعصيان. وهذا الفرق ناشئ من الإطلاق الشمولي في متعلّق النهي، والإطلاق البدلي في متعلّق الأمر.

ولكن مع هذا نلاحظ أنّ هناك فارقاً يظلّ ثابتاً بين الأمر والنهي، أو بين الوجوب والتحريم، وهو أنّ الوجوب الواحد المتعلق بالطبيعة لا يستدعي إلاّ الإتيان بفردٍ من أفرادها، وأمّا التحريم الواحد المتعلق بها فهو يستدعي اجتناب كلّ أفرادها ولا يكفي أن يترك بعض الأفراد^(١).

وهذا الفارق ليس مردّه إلى الاختلاف في دلالة اللفظ أو الإطلاق، بل إلى أمرٍ عقلي، وهو أنّ الطبيعة توجد بوجود فردٍ واحد، ولكنها لا تنعدم إلاّ بانعدام جميع أفرادها، وحيث إنّ النهي عن الطبيعة يستدعي انعدامها فلا بد من ترك سائر أفرادها، وحيث إنّ الأمر بها يستدعي إيجادها فيكفي إيجاد فردٍ من أفرادها^(٢).

(١) فإذا فرض أن متعلق النهي لا يمكن أن يتعدد بحيث تنحل الحرمة إلى تحريمات متعددة بحسب تعدد المتعلق، كما لو قال المولى: لا تُحدث، حيث إنّ التعدد لا يمكن تصوره في هذه الحالة، فالنهي في هذا المورد يدل على حرمة واحدة متعلقة بصرف وجود الطبيعة، ومع ذلك فإنّ هذا التحريم الواحد يختلف عن الوجوب الواحد المتعلق بصرف وجود الطبيعة في مثل: صلّ، بأن الامتثال في متعلق النهي شمولي، وأمّا الامتثال في متعلق الأمر فهو بدلي. فلا يمكن امتثال (لا تحدث) إلاّ بترك جميع أفراد الحدث، وأمّا امتثال (صلّ) فيتحقق بإتيان فرد واحد. والسؤال الذي يرد في المقام أنه ما هي نكتة الفرق بين متعلق الأمر والنهي في مقام الامتثال مع فرض وحدة الحكم؟

(٢) أجاب مشهور الأصوليين عن ذلك: بأن الفرق بينهما مبني على أمر عقلي، ولا يتعلق بالدلالة اللفظية لصيغة الأمر أو النهي، فما دام المطلوب في النهي هو ترك صرف الوجود للطبيعة، وهذا لا يتحقق إلاّ بترك جميع أفرادها؛ لأنّ أي فرد من الطبيعة يأتي به المكلف ينطبق عليه صرف الوجود للطبيعة، والنهي يدعو إلى تركه، وترك هذا الفرد يستلزم ترك الفرد الثاني والثالث والرابع، وهكذا بقية أفرادها فامتثال النهي بترك صرف الطبيعة يستدعي ترك جميع أفرادها.

وأما في متعلق الأمر فالطلب يتعلق بصرف وجود الطبيعة، وهو يتحقق بإيجاد فرد واحد لها. ولذلك فالامتثال بالنسبة لمتعلق النهي يتطلب ترك جميع أفراد الطبيعة، أما الامتثال بالنسبة لمتعلق الأمر فيستدعي إيجاد فرد واحد للطبيعة، فالنهي

التبيه الرابع: أنه في الحالات التي يكون الإطلاق فيها شمولياً يسري الحكم إلى كل الأفراد، فيكون كل فرد من الطبيعة المطلقة شمولياً موضوعاً لفرد من الحكم، كما في الإطلاق الشمولي للعالم في (أكرم العالم).

ولكن هذا التكثر في الحكم والتكثر في موضوعه ليس على مستوى الجعل ولحاظ المولى عند جعله للحكم بوجوب الإكرام على طبيعي العالم، فإن المولى في مقام الجعل يلاحظ طبيعي العالم ولا يلاحظ العلماء بما هم كثرة، فبنظره الجعلي ليس لديه إلا موضوع واحد وحكم واحد، ولكن التكثر يكون في مرحلة المجمعول. وقد ميزنا سابقاً^(٥) بين الجعل والمجمعول، وعرفنا أن فعلية المجمعول تابعة لفعلية موضوعه خارجاً، فيتكثر وجوب الإكرام المجمعول في المثال تبعاً لتكثر أفراد العالم في الخارج.

والخطاب الشرعي مفاده ومدلوله التصديقي إنما هو الجعل، أي الحكم على نحو القضية الحقيقية، وليس نظراً إلى فعلية المجمعول. وهذا يعني أن الشمولية وتكثر الحكم في موارد الإطلاق الشمولي إنما يكون في مرتبة غير المرتبة التي هي مفاد الدليل.

ومن هنا صح القول بأن السريان بمعنى تعدد الحكم وتكثره الثابت بقريئة الحكمة ليس من شؤون مدلول الكلام، بل هو من شؤون عالم التحليل والمجمعول^(٦).

اختلف عن الأمر في مقام الامتثال بحيث إن النهي لا يُمتثل إلا بترك جميع أفراد متعلقه، والأمر يُمتثل بإتيان متعلقه، ومرد هذا الفرق إلى أمر عقلي، وهو أن ترك صرف الطبيعة لا يتحقق إلا بترك جميع أفرادها وصرف وجود الطبيعة يتحقق بالفرد الأول الذي يأتيه المكلف.

(١) في بعض حالات الإطلاق الشمولي نجد أن الحكم يسري إلى كل فرد فرد من أفراد المطلق بحيث يكون لكل فرد حكماً خاصاً به، وشمول الحكم لكل فرد من المطلق ليس في مقام الجعل بل في مقام الانطباق والفعلية، ففي مثل: أكرم العالم نجد أن وجوب الإكرام تعلق بكل فرد من أفراد طبيعة العالم.

(٥) في بحث الدليل العقلي من الحلقة الثانية، تحت عنوان: قاعدة إمكان التكليف المشروط.

فمن الواضح أن تعلق الحكم بجميع أفراد الطبيعة ليس في مقام الجعل؛ لأن جعل الحكم واعتباره بالنسبة إلى موضوعه من قبيل نسبة المحمول إلى موضوعه على نحو القضية الحقيقية التي ترجع إلى قضية شرطية شرطها فرض الموضوع - أي لحاظ وجود الموضوع في الخارج - وجزاؤها الحكم. وبناءً على ذلك فإن: أكرم العالم، يرجع إلى قولنا: إذا وجد العالم فأكرمه، والحكم في هذه المرحلة لا شمولية له؛ لأنه ثابت للموضوع المفروض الوجود، والفرض واحد، والحكم في مقام الجعل المعلق على فرض الموضوع واحد أيضاً.

وبعد هذه المرحلة تأتي مرحلة الانطباق، فالحكم وإن علق على فرض الموضوع، إلا إن هذا في الحقيقة تعليق لثبوت الحكم على ثبوت وانطباق الموضوع؛ لأن الفرض يحدد وعاء ثبوت الحكم وانطباقه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن انطباقات الموضوع تتعدد بحسب الأفراد.

ونتيجة لهاتين الناحيتين تتعدد فعلية الحكم عقلاً تبعاً لتعدد الموضوع، وتعدد الحكم تعبير عن شمولية الحكم بحسب أفراد الموضوع^(٥).

(٥) بعد بيان كلام السيد الشهيد (رحمه الله) في التبيين الثالث والرابع، من المناسب أن نذكر رأي السيد الشهيد (رحمه الله) في نكتة شمولية الإطلاق - بمعنى تعدد الحكم - وبدلية الإطلاق - بمعنى وحدة الحكم - فقد ظهر من كلام السيد الشهيد (رحمه الله) في التبيين الرابع بأن سر شمولية الإطلاق في موضوع الحكم بمعنى المتعلق لمتعلق الحكم، هو أن الموضوع يُفرض وجوده في عالم الجعل، وفرض الموضوع يعين وعاء ثبوت الحكم وفعليته، فيكون انطباق الموضوع وتحققه شرطاً لفعلية الحكم، وتعدد الأفراد التي ينطبق عليها الموضوع يستلزم تعدد فعلية الحكم، فما دام الموضوع مفروض الوجود فلا بد أن يكون الحكم شمولياً ومتعددًا بحسب انطباق الموضوع.

ويخرج من هذه القاعدة الموضوع المنون، كما في: أكرم عالماً؛ لأن التنوين في الموضوع يدل على الوحدة، فطبيعة العالم - حينئذٍ - تكون مقيدة بالوجود الواحد، ولذلك فهي تنطبق على كل فرد للطبيعة بنحو البدلية والترديد، فلو فرض انطباق الطبيعة على زيد فإنه يجب إكرامه، دون أن يجب إكرام بقية الأفراد التي تنطبق عليها الطبيعة، وإن فرض انطباق الطبيعة على بكر، فإنه يجب إكرام بكر دون بقية الأفراد، وهكذا حتى يشمل جميع الأفراد.

ومما تقدم من بحث يتضح السبب في أن الإطلاق يكون شمولياً في الموضوع، ويكون بديلاً في بعض الحالات، فمقدمات الحكمة تثبت أن تمام الموضوع للمراد الجدي هو الطبيعة بدون قيد، فلو كان الحكم معلقاً على الطبيعة مفروضة الوجود، فإنه يكون شمولياً في مرحلة الفعلية، إلا إذا كانت هذه الطبيعة المفروضة الوجود مقيدة بالوحدة، وذلك عندما يكون الموضوع منوناً، حيث يكون الحكم بديلاً في هذه الحالة.

وأما الحكم بالنسبة للمتعلق فليس له مرتبتان (مرتبة الجعل ومرتبة المجهول)؛ لأن تقسيم الحكم إلى هاتين المرتبتين تمّ على أساس أن الحكم في مرتبة الجعل يكون نسبه إلى الموضوع كنسبة المجهول إلى الموضوع في القضية الحقيقية، وهي ترجع إلى قضية شرطية، ويكون للحكم - حينئذٍ - مرتبتان: مرتبة الجعل التي تثبت الحكم فيها بفرض الموضوع، ومرتبة المجهول التي يثبت فيها الحكم بنحو القضية الحملية، وهذا إنما يمكن تصوره في الموضوع، فالموضوع يفرض وجوده ويكون الحكم معلقاً على فرض وجود هذا الموضوع في مرتبة الجعل، وعندما يتحقق الموضوع في زيد من الأفراد - مثلاً - فإن الحكم يكون فعلياً بالنسبة إليه. فالحكم بالنسبة للمتعلق تكون له مرحلة واحدة وهي الجعل.

فالتفصيل في المقامين لا يتصور في متعلق الحكم؛ لأنه لو قلنا إن المتعلق يفرض وجوده بحيث يحدد الفرض وعاء فعلية الحكم، فهذا يعني أن المتعلق لا بد أن يتحقق حتى يدعوا إليه الحكم، ففي مثل: صل، لو كان الوجوب معلقاً على فرض وجود الصلاة بإتيان المكلف لها، فهذا يعني أن الوجوب يكون فعلياً بعد تحقق الصلاة، وما دام وجود الصلاة متعدداً فإن الوجوب يتعدد بحسب تعدد وجود الصلاة، وهذا تحصيل الحاصل، وتحصيل الحاصل لغو. ولذلك فمن المستحيل أن يكون الحكم مترتباً على حصول المتعلق في الخارج، أي لا يمكن أن يعلق الحكم على فرض وجود المتعلق بحيث يكون تعدد الانطباق موجباً لتعدد الحكم. ومن هنا يتبين أن الحكم لا يتعدد بتعدد المتعلق، بل إن الحكم يتعلق بالطبيعة بنحو صرف الوجود، فوجوب الصلاة - في المثال - يتعلق بصرف وجود الصلاة، ولذلك فالإطلاق يكون بديلاً.

وهكذا الأمر بالنسبة لصيغة النهي في مثل: لا تكذب، فالحرمة متعلقة بطبيعة الكذب، وإذا كانت الحرمة معلقة على فرض وجود الكذب، فهذا يعني أن الحرمة تكون فعلية بعد وجود الكذب من المكلف وهذا يستلزم إعدام ما هو الحاصل، وهذا مستحيل.

فالحكم سواء كان وجوباً أو حرمة لا يمكن أن يترتب على انطباق ووجود المتعلق في الخارج، حتى يتعدد الحكم بتعدد انطباق المتعلق، بل يكون الحكم واحداً ويتعلق بصرف وجود الطبيعة.

فالقاعدة العامة في المتعلق هي أن الحكم بالنسبة له واحد، وهذا معنى الإطلاق البدلي بالنسبة إلى المتعلق، عدا متعلق النهي الذي خرج عن هذه القاعدة بقريئة خارجية تدل على أن الإطلاق فيه شمولي، وهي أن متعلق النهي غالباً ما تكون فيه مفسدة، بحيث توجد في كل فرد فرد من الطبيعة، ولذلك فإن الحرمة تتعدد بحسب تعدد انطباقات الكذب على الأفراد الخارجية، فالكذب المقيد بأنه ضار توجد فيه مفسدة، فيكون هذا الفرد حراماً، والكذب المقيد بأنه كذب على الله ورسوله توجد فيه مفسدة، فيكون هذا الفرد حراماً أيضاً، وهكذا يتعدد الحكم بحسب تعدد المتعلق، وهذا يمثل قريئة على شمولية الحكم بالنسبة إلى متعلق النهي، فمقدمات الحكمة بالنسبة إلى متعلق الحكم تقتضي أن الطبيعة بلا قيد هي المتعلق للمراد الجدي، وبقريئة أن وجود المتعلق في الأمر مطلوب، والانتفاء عنه مطلوب في النهي، فلا يمكن أن يتعدد الحكم تبعاً لتعدد المتعلق فينتج أن الحكم الواحد متعلق بصرف الوجود للطبيعة، إلا أنه استثنى من هذه القاعدة متعلق النهي بقريئة عرفية، وهي المفسدة الانحلالية بحسب أفراد متعلق النهي.

ولكن قد يشكل على كلام السيد الشهيد بإشكالين:

الإشكال الأول: وهو لبعض الأعلام المعاصرين حيث اعترض على ما ذكره السيد الشهيد (رحمه الله) من أن نسبة الحكم إلى موضوعه كنسبة المحمول إلى الموضوع في القضية الحقيقية؛ بحيث يكون الموضوع مفروض الوجود، بأن الموضوع لا يكون مفروض الوجود دائماً، بل إن الحكم يكون فعلياً حتى من دون تحقق الموضوع، كما في: لا تشرب الخمر، حيث إن الخمر يمثل موضوعاً لحرمة الشرب وإن لم يُفرض وجوده، فالحكم بحرمة الشرب يكون فعلياً بالنسبة للخمر، ولو لم يوجد الخمر.

ويجاب عنه: بأن السيد الشهيد (رحمه الله) بصدد بيان قاعدة عامة، وهي: أن الظاهر أن نسبة كل حكم إلى موضوعه كنسبة المحمول إلى الموضوع في القضية الحقيقية، أي كنسبة المشروط إلى الشرط، إلا ما خرج بالدليل، فكون الحكم في بعض الموارد فعلياً بالرغم من عدم فرض الموضوع، كما في: لا تشرب الخمر، لا يضر بصحة القاعدة العامة، ويكون المورد استثناءً من القاعدة خرج بالدليل.

الإشكال الثاني: وهو يتعلق بما ذكره السيد الشهيد (رحمه الله) من أن تعدد الحكم الناشئ من تعدد انطباقات المتعلق مستحيل؛ لأن تعدد الحكم مبني على أساس تبعية فعلية الحكم لوجود المتعلق وانطباقه، ويلزم من هذه التبعية طلب الحاصل وهو لغو، فينتفي تعدد الحكم التابع لتعدد المتعلق، فلا بد من أن يكون الحكم واحداً، وهذا معنى بدلية الحكم بالنسبة إلى المتعلق.

وهذا الكلام لا يخلو من المناقشة بأن مجرد استحالة تعدد الحكم الناشئ من تعدد المتعلق لا يستلزم نفي تعدد الحكم بالانحلال قبل انطباق المتعلق، وهذا التعدد الانحلالي للحكم يؤدي بالتالي إلى تعدد الانطباق؛ لأن من المعروف أن المتعلق بما هو ليس مصباً للحكم، بل إن وجود المتعلق يُعين مركز الحكم سواء كان الحكم وجوباً أو حرمة. والمقصود من الوجود ليس مفهوم الوجود ولا الوجود الحقيقي للمتعلق، بل الوجود اللحاظي للمتعلق، فالمتعلق الذي لوحظ في الخارج يتعلق به الحكم ليدعو إلى وجوده الحقيقي في الأمر، أو الانتهاء عن إيجاده في النهي، وإذا كان الأمر كذلك فالوجود اللحاظي للمتعلق يمكن أن يتصور بتصورين:

الأول: أن تلاحظ الطبيعة موجودة في الخارج بما هي ناقضة للعدم الأزلي، فيلاحظ الوجود الخارجي للطبيعة مع خصوصية ناقضية هذا الوجود للعدم الأزلي، والطبيعة التي تلاحظ بهذا النحو تنطبق على الوجود الأول للطبيعة، والحكم يدعو إلى تحويل الخارجية اللحاظية للطبيعة إلى خارجية حقيقية عن طريق تحقيق الوجود الأول لهذه الطبيعة، فيكون الحكم متعلقاً بصرف الوجود للطبيعة الذي يكون ناقضاً للعدم الأزلي، وحينئذ فإن الحكم الذي يتعلق بالطبيعة إما أن يدعو إلى تحقيق الوجود الأول للطبيعة في الأمر، أو أن يزجر عن الوجود الأول لها في النهي.

الثاني: أن تلاحظ الطبيعة موجودة في الخارج بقطع النظر عن الخصوصيات الفردية وعن كونه ناقضاً للعدم الأزلي، والطبيعة الملحوظة بهذا النحو تكون منطبقة على كل فرد من أفرادها، وانطباق الطبيعة على جميع الأفراد يعني أن الأمر يدعو إلى إيجاد هذه الطبيعة في كل فرد من الأفراد، فيتعدد الحكم بتحليل من العقل بالقياس إلى تعدد انطباقات الطبيعة على الأفراد، وهذا التعدد الانحلالي يحصل قبل الانطباق فالوجوب الفعلي يتعدد بالقياس إلى مصاديق الطبيعة، فالطبيعة التي لوحظت موجودة في الخارج بقطع النظر عن الخصوصيات الفردية إذا كانت متعلقاً للوجوب فهذه الطبيعة بما أنها تتحقق

بالوجود الأول، فالوجوب بالقياس إلى وجودها الأول يدعو إلى إيجاد هذا الفرد، وبما أنها تتحقق في الفرد الثاني، فإن الوجوب بالقياس إلى الفرد الثاني يدعو - أيضاً - إلى إيجاد هذا الفرد، بما أنها تتحقق في الفرد الثالث، فإن الوجوب بالقياس إليه يدعو - كذلك - إلى إيجاد هذا الفرد، فالوجوب الفعلي للحكم يتعدد تعدداً تحليلياً بالقياس إلى انطباقات الطبيعة قبل تلك الانطباقات.

وكذلك الحال في النهي، حيث إنه يتعلق بالوجود الفرضي للطبيعة بالقياس إلى الفرد الأول ويزجر عن الوجود الأول، وبالقياس إلى الوجود الثاني، ويزجر عنه - أيضاً - وهكذا تتعدد الحرمة بحسب التحليل العقلي بالقياس إلى تعدد انطباقات الطبيعة على أفرادها.

ولابد من التنويه على عدة نقاط في قولنا بأن الوجود المأخوذ في متعلق الحكم هو الوجود اللحاظي:

فأولاً: لحاظ الطبيعة في الخارج يختلف عن لحاظ الطبيعة فانية في الأفراد، لأن الوجود الخارجي في اللحاظ الأول وجود بنفس اللحاظ، وفي الثاني وجود حقيقي لوحظ من خلال الطبيعة الصادقة عليه، واللحاظ الثاني يحصل في العام، والطبيعة في العام إما أن تلحظ فانية في فرد غير معين فيكون العام بدلاً. وإما أن تلحظ الطبيعة فانية في كل فرد فرد للطبيعة، فيكون العام استغراقياً.

وثانياً: إن الفرض في الموضوع يختلف عن الفرض في المتعلق ففرض الموضوع يحدد وعاء ثبوت الحكم وهو وجود الموضوع، فلذلك فعلية الحكم تتبع تحقق الموضوع بالفعل، أما الفرض في المتعلق فإن الحكم يدعو إلى تحقيق هذا الوجود الفرضي للطبيعة في الأمر ويزجر عن تحقيق هذا الوجود الفرضي للطبيعة في النهي. فلا يتبع الحكم تحقق المتعلق بالفعل.

وثالثاً: إن تعدد الحكم في المتعلق ليس كتعدد الحكم في الموضوع؛ لأن تعدد الحكم بالنسبة للموضوع ناشئ من تبعية فعلية الحكم لفعلية وتحقق الموضوع، ولذلك تعدد فعلية الحكم يحصل بعد تعدد انطباقات الموضوع. أما تعدد الحكم بالقياس إلى المتعلق فيحصل قبل الانطباق حتى يؤدي الحكم الفعلي إلى انطباقات متعددة للمتعلق. فالحكم يمكن أن يكون واحداً ويمكن أن يتعدد تعدداً تحليلياً بالقياس إلى تعدد مصاديقه، وما دام أخذ الوجود في المتعلق يعني أن الوجود يمكن أن يلحظ بنحوين. ومن هنا يظهر

أنه لا توجد قاعدة عامة للإطلاق في المتعلق بل نحن بحاجة إلى قرينة خارجية لتعيين البدلية والشمولية للحكم بالنسبة إلى المتعلق، والقرينة الخارجية في متعلق الأمر تتمثل في أن المصلحة تتحقق - غالباً - بصرف الوجود. أما القرينة في متعلق النهي فتتمثل في أن المفسدة - غالباً - ما توجد بوجود كل فرد من أفراد الطبيعة.

فمقدمات الحكمة تحدد أن تمام المتعلق للمراد الجدي هو الطبيعة بلا قيد، وبما أن الطبيعة بما هي ليس متعلقاً للمراد الجدي، بل إن وجودها هو المتعلق للمراد الجدي، فالقرينة هي التي تعين أن هذا الوجود الناقض للعدم الأزلي أخذ في المتعلق، ولذلك فالحكم يكون واحداً، كما يكون إطلاق الحكم بالنسبة إلى المتعلق بديلاً. كما أنها - أي القرينة - تُعين أن هذا الوجود أخذ بنحو اللا بشرط في المتعلق، فالحكم الواحد يتعدد بالقياس إلى تطبيقات المتعلق، ولذلك فإن إطلاق الحكم بالنسبة إلى المتعلق - في هذه الحالة - يكون شمولياً.

ولهذا فلا بد أن تلحظ الطبيعة في متعلق الأمر موجودة في الخارج بما هي ناقضة للعدم الأزلي، ومثل هذه الطبيعة تتحقق بالوجود الأول، ولا تنطبق على الوجود الثاني، لأن الوجود الثاني لا يكون ناقضاً للعدم الأزلي، بل ناقضاً لعدمه المسبوق بالوجود الأول. وأما في متعلق النهي فلا بد أن تلحظ الطبيعة موجودة في الخارج بقطع النظر عن الخصوصيات الفردية، وهذه الطبيعة تنطبق على كل فرد من أفرادها.

ومما تقدم يظهر الوجه في وحدة الحكم والعصيان بالنسبة لمتعلق الأمر، وتعددتهما بالنسبة لمتعلق النهي، كما يظهر الوجه في سقوط الأمر بالعصيان وعدم سقوط النهي بالعصيان، بل إنه يبقى ثابتاً بالنسبة لبقية أفراد المتعلق. وقرينة ملاك الأمر والنهي على كون الإطلاق في الأول بدلي وفي الثاني شمولي موجودة في كلمات كثير من المحققين، منهم الشيخ النائيني (رحمه الله)، والسيد الروحاني (رحمه الله).

الفهرس

٧ المقدمة
١١ تمهيد
١٣ تعريف علم الأصول
٢٠ الجواب على الملاحظة الأولى
٢٣ الجواب على الملاحظة الثانية
٢٥ الجواب على الملاحظة الثالثة
٣٥ موضوع علم الأصول
٤٦ الحكم الشرعي وتقسيماته
٤٥ أقسام الحكم الوضعي
٥١ شمول الحكم للعالم والجاهل
٥٦ التخطئة والتصويب
٥٩ الحكم الواقعي والظاهري
٦٣ شبهات حول جعل الحكم الظاهري
٦٦ شبهة التضاد ونقض الغرض
٨٤ شبهة تنجز الواقع المشكوك
٨٩ رأي الشيخ النائيني (قده)
٩٤ رأي السيد الشهيد الصدر (رحمه الله)
٩٨ التنافي بين الأحكام الظاهرية
١٠١ وظيفة الأحكام الظاهرية
١٠٣ التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية
١٠٩ القضية الحقيقية والخارجية للأحكام

١١٣	الفرق بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية
١١٧	تعلق الأحكام بالعناوين الذهنية
١٢١	تنسيق البحوث المقبلة
١٢٣	حجية القطع
١٢٥	الحجية على مبنى حق الطاعة
١٢٨	حدود حق الطاعة
١٣٦	استحالة نفي الحجية عن القطع
١٤٠	الحجية على مبنى المشهور
١٤٤	استحالة نفي المعذرية عن القطع
١٤٧	العلم الاجمالي
١٤٩	رأي المشهور
١٥٤	مناقشة الشهيد الصدر (رحمه الله)
١٦٠	حجية القطع غير المصيب وحكم التجري
١٦٤	حكم التجري
١٦٧	منجزية قطع القطاع
١٦٨	نفي المعذرية عن قطع القطاع
١٧٣	الأدلة المحرزة
١٧٥	مبادئ عامة
١٨٤	مقدار ما يثبت بدليل الحجية
١٨٧	رأي الميرزا النائيني (رحمه الله)
١٩٠	رأي السيد الخوئي (رحمه الله)
١٩١	رأي السيد الشهيد (رحمه الله)
١٩٤	تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية
١٩٧	مناقشة رأي السيد الخوئي (رحمه الله)
٢٠٢	وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي
٢١٧	إثبات الأمانة لجواز الإسناد