

الفكر المتين

بحوث أصولية عالية

(وتتضمن أيضاً شرح وتطبيق عبارات الحلقة الثالثة)

((التعريف بعلم الأصول))

تقريراً لأبحاث السيد الاستاذ

سَمَّاحَةً مَرْجِعِ الدِّينِ الأَعْلَى آيَتِنا اللّاهِطِي
السَّيِّدِ الصَّرْخِيِّ الحَسَنِ (دامت لفته)

إعداد

الدكتور غسان البهادلي

الجزء الأول + الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف
خلقه محمد ،

وعلى الهداة الميامين من آل بيته الطاهرين .

مقدمة السيد الأستاذ الصرخي الحسني(دام ظله):-

ثمانية أجزاء أولى من بحوث الخارج الاصولية العالية

((في ... رحاب الفكر المتين))

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَ اخْلُ عُنْدَهُ مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي) طه / 25-28

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَعْتَدْتُ إِلَيْكَ مِنْ مَظْلُومٍ ظَلِمَ بَحْضَرَتِي فَلَمْ أَنْصُرْهُ، وَمِنْ مَعْرُوفٍ أَسَدَيْتُ إِلَيْهِ فَلَمْ أَشْكُرْهُ، وَمِنْ مُسِيءٍ أَعْتَدَرْتُ إِلَيْهِ فَلَمْ أَعْدِرْهُ، وَمِنْ ذِي فَاقَةٍ سَأَلَنِي فَلَمْ أُؤْتِرْهُ، وَمِنْ حَقِّ ذِي حَقٍّ لَزِمَنِي لِمُؤْمِنٍ فَلَمْ أُؤَقِرْهُ، وَمِنْ عَيْبٍ مُؤْمِنٍ ظَهَرَ لِي فَلَمْ أَسْتُرْهُ، وَمِنْ كُلِّ إِثْمٍ عَرَضَ لِي فَلَمْ أَهْجُرْهُ، أَعْتَدْتُ إِلَيْكَ يَا إِلَهِي مِنْهُمْ وَمِنْ نَظَائِرِهِمْ، اعْتِدَارَ نَدَامَةٍ يَكُونُ وَاِعْظَامًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنْ أَشْبَاهِهِمْ، فَصَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدًا وَآلِهِ، وَاجْعَلْ نَدَامَتِي عَلَيَّ مَا وَقَعْتُ فِيهِ مِنَ الزَّلَّاتِ، وَعَزِّمِي عَلَى تَرْكِ مَا يَعْرُضُ لِي مِنَ السَّيِّئَاتِ، تَوْبَةً تُوجِبُ لِي مَحَبَّتَكَ يَا مُحِبَّ التَّوَابِينَ))

وبعد التوكل على الله تعالى مجده وجل ذكره فان الكلام في نقاط ::

الأولى : إن ما صدر من بحوث أصولية في أجزاء أربعة (الأول : أصالة البراءة الشرعية القسم الأول ، الثاني : أصالة البراءة الشرعية القسم الثاني، الثالث : الأوامر ، الرابع : العلم الإجمالي) فانه لا يخفى على كل نبيه إنها لا تمثل بحوثاً أصولية مرتبة ومتسلسلة ومنظرة ...بمعنى إنها لا تمثل المنهجية البحثية والتدريسية التي ننتهجها ونتبناها خلال بحوث الخارج ، وكذلك فإنها ليست بالضرورة تعبر عن النظريات والقواعد والمباني التي نعتقدها ونختارها ونبني عليها لأنها وبكل وضوح وبداهة تتضمن نقاشات وتحليلات وتعليقات وإشكالات على بحوث ونظريات أصولية مختلفة لأساتذة متعددين ((الشيخ الأستاذ الشيخ الفياض (دام ظلّه) والسيد

الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) والسيد كاظم الحائري (دام ظلّه) ...
ومن هنا فان المتوقع جداً وجود العديد من التعليقات والإشكالات التي يتم بها الاحتجاج على أحد الأساتذة (أدام الله ظل الأحياء و قدس سر الأموات) هي بحسب ما يتبناه ويبنى عليه الأستاذ نفسه في مقام الكلام أو غيره من مقام , إضافة إلى ملاحظة إن العديد منها قد سلّم بها الأستاذ نفسه حين طرحها عليه في مجلس البحث وبعيد انتهاء الدرس .

الثانية : بعد الكلام في النقطة السابقة صار واضحاً السبب الذي من أجله كان العنوان العام والجامع لتلك الاجزاء هو ((المدخل الى ... الفكر المتين)) ... بمعنى انه ليس هو الفكر المتين بل هو المدخل.

الثالثة : ان المسلك العام والنهج المتبع في بحوث المدخل يتمحور في الدفاع عن بحوث ونظريات صاحب الفكر المتين ((المعلم الاستاذ السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله ورضي عنه) وإثبات ان كل أو جل ما سجل عليها من اشكالات وتعليقات فانها غير تامة ... فتبقى أبحاثه (قدس سره) هي الأتم والأقرب الى الصحيح والواقع فتكون هي الأساس والمرجع والأصل للأصول وما يترتب عليه في الفقه .

الرابعة : بلحاظ الحيثيات المذكورة في النقاط السابقة فانه يمكن اعتبار البحوث (في مبحثي الضد وحالات خاصة للامر) من بحوث المدخل (أي من بحوث... المدخل الى .. الفكر المتين) .

الخامسة : من خلال الدراسة والتدريس للنظريات والبحوث الاصولية فاني اعتقدت ولا زلت اعتقد وجود فراغ وفارق كبير في المنهجة والاسلوب والمادة العلمية بين ما موجود في الحلقة

الثالثة وبين ما موجود ومطروح في بحوث الخارج للمعلم الاستاذ الشهيد الصدر الاول (قدس سره) ومن هنا كان المقرر سد الفراغ وتقليل الفارق بأحد طريقتين ... اما بطرح واصدار حلقة رابعة بصورة مستقلة .. واما بان يكون ذلك من خلال التعميق والتوسعة المناسبة عند التصدي لشرح الحلقة الثالثة

لكن بمشيئة الله تعالى وحكمته ... وللتقصير والقصور عندي ... فانه لم يحصل التوفيق لا للأمر الأول ولا للثاني .. وذلك للانشغال الشديد بأمر أخرى كثيرة لقلة الناصر والمعين بل لانعدامه في الغالب ونسأل الله تعالى السداد والفلاح والثبات للجميع .

السادسة : بسبب القصور والتقصير عندي وللانشغال الشديد المشار اليه مع قلة الناصر والمعين أو إنعدامه ولمواكبة الحركة العلمية قدر الامكان ... ولخطورة ما يمر به العراق وشعبه المظلوم من انتهاكات ومجازر وويلات وإرهاب وفساد ... فانه صار الاعتقاد والقرار ... انه ليس مناسباً لي في هذا الوقت شرح الحلقة الثالثة بما يناسبها ولا طرح حلقة رابعة مستقلة ولا شرح الحلقة الثالثة بما يسد الفراغ ويقلل الفرق العلمي والمنهجي ولا اعطاء البحث الخارج العالي ((الفكر المتين)) على دقته وعمقه وسعته وشموليته التي طرحت من قبل المعلم الاستاذ الشهيد الصدر الاول رحمه الله

فبعد التوكل على الله تعالى كان القرار الجمع بصورة نسبية بين الحلقة الثالثة وما يرتبط بها وبين بحوث الخارج المعمقة الشاملة الواسعة ... ومن هنا صار العنوان الجامع لهذه البحوث ليس هو ((الفكر المتين)) بل هو ((في ... رحاب ... الفكر المتين))

السابعة : إتماماً لما ذكرناه في النقطة السابقة فان بحوث ((في.. رحاب ... الفكر المتين)) تشمل بحوث أصولية عالية صالحة للمقارنة والمفاضلة مع ما يطرح في الساحة العلمية من بحوث أصولية عالية في العالم الاسلامي ... واطافة لذلك فاني قد جعلت هذه البحوث متضمنة لشرح الحلقة الثالثة وتطبيقات عباراتها , اضافة الى ان تسلسل البحوث وترتيبها يكون حسب ما مطروح في الحلقة الثالثة ..

الثامنة : بفضل الله المنعم المفضل ونعمه المتواصلة وببركة وشفاعة وتسديدات خاتم الانبياء وسيد المرسلين وآله الطاهرين وخاتمهم القائم الامين ((عليهم الصلاة والسلام أجمعين)) فانه بعد الاطلاع على اكثر ما موجود في التقارير المباركة التي تصدى لها بعض الاعلام الحجج الآيات يشير بوضوح الى الفهم الصحيح والملكة والقدرة العلمية الجيدة على الفهم والافهام للمطالب الأصولية التي تم تقريرها .. فأسأل الله تعالى المباركة والتسديد والتوفيق والثبات الثبات لأصحاب التقارير وان يجعل نتاجهم العلمي وعملهم المبارك وكل اعمالهم من الصالحات المتقبلات والمثقلات لميزان الاعمال .. وان يجعلهم من العلماء العاملين الصادقين المخلصين الثابتين ... ولا انسى نصحهم ونفسي قبلهم بأن طريق العلم والعلماء والتصدي للأمور طويل طويل وخطير خطير وهو ابتلاء عسير عسير ... فأسأل الله تعالى ان يعصمنا من الخلل والخطاء والفتنة والكسل والعجب والغرور والتغريير واصحاب التقارير المشار اليهم واقصد بهم الاعزاء الاحباب العلماء العاملين المطيعين أصحاب الهمة والإيثار الحجج الآيات المشايخ الكرام هادي البديري ورياض الكرعاوي وباسم الزيدي وغسان البهادلي أدامهم الله وسددهم وأعلى شأنهم .

التاسعة : بعون الله تعالى وتسديده وبعد التوكل عليه جلت عظمته وقدرته فان ما ذكرنا من كلام في المقام يعتبر مقدمة لكل جزء من الاجزاء الثمانية الاولى من بحوث (رحاب ... الفكر المتين) والتي قررها ونقحها وصححها وراجعها الحجج الآيات ادام الله ظلهم الشريف وكما يلي ::

- 1 - الجزء الأول / التعريف بعلم الأصول / آية الله الشيخ غسان البهادلي
- 2 - الجزء الثاني / الحكم الشرعي وتقسيماته / آية الله الشيخ غسان البهادلي
- 3 - الجزء الثالث / حجية القطع / آية الله الشيخ رياض الكرعاعي
- 4 - الجزء الرابع / القطع ومبادئ عامة / آية الله الشيخ رياض الكرعاعي
- 5 - الجزء الخامس / مباحث الدليل اللفظي - القسم الأول- / آية الله الشيخ باسم الزيدي
- 6 - الجزء السادس / مباحث الدليل اللفظي - القسم الثاني- / آية الله الشيخ باسم الزيدي
- 7 - الجزء السابع / الأوامر / آية الله الشيخ هادي البديري
- 8 - الجزء الثامن / الإطلاق / آية الله الشيخ هادي البديري

الصرخي الحسني

في التاسع والعشرين من ذي الحجة
الغدیر من سنة 1430

المقدمة :

بسم الله الرحمن الرحيم

((اللَّهُمَّ عَرَّفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْ نَبِيَّكَ ، لَلَّهُمَّ عَرَّفْنِي رَسُولَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي رَسُولَكَ لَمْ أَعْرِفْ حُجَّتَكَ ، اللَّهُمَّ عَرَّفْنِي حُجَّتَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي حُجَّتَكَ ضَلَلْتُ عَنْ دِينِي اللَّهُمَّ لَا تُمَتِّنِي مِيتَةَ جَاهِلِيَّةٍ ، وَلَا تُزِعْ قَلْبِي بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنِي..))
وبعد :

الكلام في نقاط :

أولاً : إن هذا الكتاب يمثل ((الجزء الأول)) من البحث الأصولي العالي ((التمهيد الى الفكر المتين)) الذي ألقاه علينا سماحة سيدنا الأستاذ الصرخي الحسني (دام ظله الوارف) ، ولا يخفى انه بيان وتبيين وشرح للبحوث الأصولية للسيد الأستاذ المعلم محمد باقر الصدر (قدس الله سره) .

ثانياً : ان هذه البحوث الاصولية فيها العديد من المميزات والخصائص التي تميّز هذه البحوث الاصولية عن غيرها من البحوث المطروحة في الساحة العلمية ، والدور الرئيس في ذلك يرجع إلى الأستاذين العلمين السيد محمد باقر الصدر (قدس الله سره) والسيد الأستاذ الصرخي الحسني (أدام الله ظله) ،

فالسيد المعلم الصدر (قدس سره) هو المؤلف وهو صاحب أرقى مدرسة أصولية ، فمدرسته تعد انعطافا في تاريخ تطور الفكر الاصولي ،

وسماحة سيدنا الأستاذ (دام ظله الشريف) هو الذي أحيا هذه المدرسة الفكرية المتميزة (أي مدرسة السيد محمد باقر الصدر (قدس سره)) ، وذلك بالفهم التام لها والبيان الواضح لمبادئها والدفاع عنها بالدليل والأثر العلمي...

وفي المقام أود الإشارة إلى أمور منها :

1- إن هذه المدرسة تتميز بالدقة والشمولية والتجديد للكثير من المسائل التي طرحت في علم الأصول فيوجد الكثير من النظريات الأصولية التي تطرح في هذه المدرسة لم تكن موجودة في المدارس الأخرى من حيث السعة والدقة والعمق،

ومما تميزت به هذه المدرسة هو التبيين الواضح للكثير من النكات العلمية الفنية التي يندر أو ينعدم وجودها في بحوث أخرى، وكثيراً ما تميزت به أيضاً طرح وبيان الأدلة والبراهين الوجدانية والارتكازية، فبعد التعب والجهد الفكري الذي يصيب الكثير من العلماء نجد أن السيد الأستاذ المعلم محمد باقر الصدر (قدس سره) ينتقل من المناقشة والمناظرة الفكرية والجهد والتعب والعناء، إلى الارتكاز والوجدان والبداهة وذلك بعد أن يذكر أدلة الخصم، ويدقق فيها، ويميّزها ويذكر لها كل الصور المحتملة والتي لم ترد حتى في ذهن الخصم... وهذا الكلام ليس على مستوى الفقه والأصول فحسب، بل في كافة المجالات التي كتب فيها السيد الصدر (قدس سره)، لذلك وقف الجميع عاجزاً أمام متانة ودقة علومه وأفكاره.

2- من الواضح لكل طالب علم ان البيان والشرح والتهذيب والالتفاتات الفكرية والنكات الفنية وبيانها يحتاج إلى أستاذ متمكن من فهم المطالب الأصولية العالية، لذلك ومع شديد الأسف نجد أن هذه البحوث غالباً ما تفتقد إلى مثل هذا الاستاذ الذي يبينها ويحللها ويفك رموزها بدقة ووضوح، ويرجع هذا الأمر لعدم الفهم الوافي لهذه المطالب الأصولية.

3- ومن نعم الله علينا أن وجدنا كل ذلك في بحوث سيدنا الاستاذ الصرخي الحسني (دام ظله) حيث اتسمت

بحوثه بالتمامية والوضوح وامتاز أسلوبه بالبساطة والسلاسة والتوضيح.

4- وبعد حضوري لأكثر البحوث الأصولية والفقهية، والاطلاع على بحوث البعض، وجدت أن هذه البحوث التي يعطيها سيدنا الأستاذ الصرخي الحسني (دام ظلّه) هي بحوث علمية عالية تميز وتعلو وترتقي على جميع بحوث الخارج الموجودة في الأوساط الحوزوية الحالية؛ وذلك لتميزها بعمق الطرح ودقة الأسلوب وتمامية البيان ووضوحه...

ثالثاً : وهنا أمور:

أ- هذه البحوث هي بحوث أصولية عالية.... وتتضمن أيضاً شرح وتطبيق عبارات الحلقة الثالثة، وهي تعبر عن آراء السيد الأستاذ الصرخي الحسني (دام ظلّه الشريف) وتصلح للمقارنة والمفاضلة مع ما مطروح من بحوث في الساحة العلمية مع الأخذ بنظر الاعتبار التدرج في الطرح والأسلوب.

ب- يتضمن هذا الكتاب/ الجزء الأول، والذي هو

عبارة عن مبحثين هما :

1- تعريف علم الأصول.

2- موضوع علم الأصول.

ج- إن ترتيب وتنسيق ومنهجية البحوث بصورة عامة سيكون وفق ترتيب بحوث ومطالب الحلقة الثالثة، وللتشرف والتبكر ولأمانة العلمية والوفاء للسيد الأستاذ المعلم محمد باقر الصدر (قدس سره) ستتضمن البحوث والتقارير تطبيق عبارات السيد الشهيد (قدس سره) في الحلقة الثالثة، لذلك جعلت المتن وتطبيق العبارة تحت عنوان شرح عبارات الماتن ويكون تطبيق العبارة بعد الانتهاء من أصل الموضوع مباشرة.

د- ينبغي الالتفات إلى أن ما مطروح في الحلقات الثلاث مع بيانها وتبيانها ليس بالضرورة أن يتبناه السيد المعلم (قدست نفسه الزكية)، أو السيد الأستاذ الصرخي الحسني (دام ظلّه) وهذا

يرجع إلى إنها يتسلسلان في الطرح والبيان حتى يكون عند الطالب فكرة واضحة وبعد ذلك يعطيان رأيهما ومختارهما .

هـ- هناك بعض الأمور التي طرحت خلال الدرس وجدت من المناسب أن أذكرها خلال الهامش وهي إما زيادة بيان لما مطروح في البحث أو لعلها تكون مفيدة للقارئ والباحث.

رابعاً : وفي الختام أسأل الله تعالى أن يحفظ لنا السيد الأستاذ الصرخي الحسني (دام ظله) علماً من أعلام المذهب وأن يطيل بعمره الشريف ليثري الساحة العلمية بعلمه النيّرة ،
والحمد لله ربّ العالمين والعاقبة للمتقين وصلّى اللهم على محمد وآل محمد وعجل فرج آل بيت محمد (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين)...

غسان البهادلي
النجف الاشرف

تمهيد:

الكلام في التمهيد للبحوث الأصولية سيكون في أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف علم الأصول.

المبحث الثاني: موضوع علم الأصول.

المبحث الثالث: الحكم الشرعي وتقسيماته.

المبحث الرابع: تقسيم بحوث الكتاب⁽¹⁾.

1 - وهذه المباحث الأربعة لا تعتبر من بحوث علم الأصول وإنما يقع بحثها في مقدمات علم الأصول والتمهيد له وهذا مما لا اشكال فيه.

التعريف المدرسي المشهور لعلم الأصول هو [العلم
بالقواعد الممهّدة أو الممهّدة لاستنباط الحكم
الشرعي]

إشكالات:

وقد سُجّلت على هذا التعريف المشهورى عدة إشكالات ،
ونذكر في هذا المقام أربعة إشكالات:

الإشكال الأول: التقييد بوصف التمهيد.

الإشكال الثاني: إن هذا التعريف غير مانع ؛ لأنه
يشمل القواعد الفقهية .

الإشكال الثالث: إن هذا التعريف غير مانع ؛ لأنه
يشمل المسائل اللغوية⁽¹⁾ .

الإشكال الرابع: إن هذا التعريف غير جامع ؛ لأنه لا
يشمل المسائل الأصولية (التي لا يُستنبط منها
حكم شرعي)

الإشكال الأول: التقييد بوصف التمهيد

1 - في الواقع ان الاشكالات ثلاثة وهي: الإشكال الأول: التقييد بوصف التمهيد والإشكال الثاني: إن هذا التعريف غير مانع وفيه فرعان: الفرع الأول: غير مانع لانه يشمل القواعد الفقهية ، الفرع الثاني: غير مانع لأنه يشمل المسائل اللغوية والإشكال الثالث: إن هذا التعريف غير جامع لانه لا يشمل الأصول العملية

ومن هنا يوجد بعض التداخل والترابط بين الإشكالات التي تطرح فالاشكال الأول يؤدي إلى كون التعريف غير مانع لأنه سيدخل المسائل اللغوية وهذا يرجع إلى الإشكال الثاني وهو عدم المانعية وعلى هذا للحاظ تكون الاشكالات هي: أولاً: إن التعريف غير مانع ويتضمن التقييد وشموله للقواعد الفقهية والمسائل اللغوية ، وثانياً : إن التعريف غير جامع لانه يخرج القواعد الأصولية كالأصول العملية.

إن التقييد بوصف التمهيد (الممهّدة أو الممهّدة) يُظهر في إن القواعد أو المسائل الأصولية (التي دخل في تعريفها وفي حقيقتها عنوان ووصف (التمهيد)) تكتسب أصوليتها من تمهيدها (أو تدوينها) لغرض الاستنباط ؛ وهنا فرعان⁽¹⁾ :

الفرع الأول:

إن كان المراد من التمهيد، الممهّدة (بالفتح) أي المدونة لغرض الاستنباط ، فالإشكال واضح، لأنه لولا التمهيد (التدوين) فلا تتصف المسألة بالأصولية ولا تتحقق أصولية المسألة إلا بعد التدوين ؛ أي نحتاج إلى ان تدون المسألة أولاً ، وبعد ذلك نقول هذه المسألة أصولية ، وهذا يعني إن التدوين دخل في تعريفها وان المسألة اكتسبت أصوليتها من هذا التدوين والتمهيد، وان شئت قل إن المسألة دخلت في علم الأصول بسبب وصف وعنوان التمهيد.

وهذا غير واقعي لأن المسألة الأصولية لم تأخذ أصوليتها من هذا التدوين والتمهيد، بل قبل التدوين والتمهيد فإن المسألة الأصولية لها حقيقة ومائز يميزها عن باقي المسائل،

فلو لم يحصل استنباط، أو لو لم يدون العلم، هل تنتفي المسائل (القواعد) الأصولية وهل ينتفي علم الأصول ؟.

1 - قد يقال: ان (الممهّدة) بالفتح يثبت فيها الإشكال و(الممهّدة) بالكسر لا يثبت فيها الإشكال، ولكن الصحيح على كلا الاحتمالين يثبت الإشكال وهو اشكال عدم المانعية.

الفرع الثاني:

وإن كان المراد من التمهيد هو الممهّدة (بالكسر) أي يكون التعريف هو العلم بالقواعد أو المسائل الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي.

فيمكن أن يقال بثبوت الإشكال ايضاً، باعتبار أن عملية التمهيد تدخل ضمن عملية الاستنباط، سواء حصل التدوين أم لم يحصل التدوين أي أن القواعد (الممهّدة) يُنظر إليها وهي واقعة ضمن عملية الاستنباط وقد مهّدت له.

ومعنى التمهيد (الممهّدة) في المقام إن الصورة الذهنية تنصرف في معنى وقوع هذه المسائل في عملية الاستنباط، وقد مهّدت له وهذا يعني وجود تدوين ذهني أي حصل التدوين في عالم الذهن وقد سبق اصولية المسألة وعند حصوله (أي التدوين) فإن المسألة تكتسب اصوليتها وتكون من علم الاصول .

وهذا النظر المذكور متحقق أيضاً، في مسائل اللغة ومسائل الحديث والرجال وغيرها التي تدخل في عملية الاستنباط أي تكون هذه المسائل اللغوية ممهّدة أيضاً.

بعبارة أخرى: إن هذا النظر (نظر التمهيد بكلا فرعيه) متحقق أيضاً في مسائل اللغة - مثلاً - التي تدخل في عملية الاستنباط ، والتي تمهد لعملية الاستنباط سواء بعنوان ممهّدة او ممهّدة لأن مسائل اللغة تكون ممهّدة أيضاً وهنا نذكر نقطتين:

النقطة الأولى: فهل تدخل هذه المسائل اللغوية مثل (كلمة الصعيد) في المسائل والقواعد الأصولية، وتكون من المسائل الأصولية وفي نفس الوقت هي من المسائل اللغوية؟!

أو تكون من المسائل الأصولية فقط و فقط، وتخرج وتلغى من مسائل اللغة؛ لأنها دخلت في المسائل الأصولية تحت عنوان الممهدة؟!!

النقطة الثانية: وهل إن وقوعها ودخولها في عملية الاستنباط وكونها⁽¹⁾ ممهدة للاستنباط، يجعل عنوان التمهيد داخلاً في تعريفها، أي هل يقيد تعريف المسائل اللغوية بالمهدة كما قيد المشهور تعريف المسائل الأصولية بالمهدة⁽²⁾؟!!

والجواب واضح ومتفق عليه فإن مسائل اللغة لا تدخل في المسائل الأصولية، وكذلك فإن عنوان التمهيد لا يدخل في تعريف هذه المسائل اللغوية.

والنتيجة: إنه لا فرق بين المسائل الأصولية، وبين المسائل اللغوية من هذه الجهة؛ أي لا دخل للتمهيد في تعريفها وحقيقتها.

ويبقى سؤال: إن المسائل اللغوية الداخلة في عملية الاستنباط لها مائز يميزها عن باقي المسائل الداخلة في عملية الاستنباط، وهذا المائز هو مائز قبلي، أي قبل دخولها في عملية الاستنباط الفقهي أو قل لها مائز خاص بها قبل أن تدخل في عملية التمهيد لاستنباط الحكم الشرعي، سواء وجدت عملية التمهيد أم لم توجد وسواء وجد استنباط حكم شرعي أم لم يوجد، فلا ينتفي تعريف المسألة اللغوية، بل يوجد لها تعريف مستقل قبل أن تدخل في التمهيد لعملية الاستنباط.

1 - أي وهل ان كون هذه المسائل اللغوية مهدة للاستنباط.

2 - عندما نعرّف المسائل اللغوية كلها أو المسائل اللغوية التي تدخل في عملية الاستنباط والتي تمهد لاستنباط الحكم الشرعي فهل يدخل في تعريفها عنوان (التمهيد) أم يكفي تعريفها على نحو المسائل كما تعرف المسائل اللغوية في علم اللغة فهو يعبر عن المعنى الحقيقي للمسائل اللغوية، وبالتالي تكون هذه المسائل اللغوية الداخلة في الاستنباط مشمولة بذلك المعنى أو من تطبيقاته أو من أفراد ذلك الكلي .

وهذا المائز القبلي هو الذي يجمعها مع باقي المسائل اللغوية ويميزها عن باقي مسائل العلوم الأخرى .

وبتعبير آخر :- ان للمسائل اللغوية الداخلة في عملية الاستنباط مائز وبسببه جمعت المسائل اللغوية كلها سواء المسائل اللغوية الواقعة في عملية الاستنباط او الممهدة له ام غيرها , فجمعت كل هذه المسائل اللغوية تحت عنوان مسائل علم اللغة او قواعد علم اللغة , فهل يوجد علاقة للتمهيد ودخول هذه المسألة في التمهيد لاستنباط الحكم الشرعي ؛ أي هل لهذا التمهيد في استنباط الحكم الشرعي مدخلية في التعريف؟

والجواب: إنه لا مدخلية له في التعريف.

إذن تعريف هذه المسألة اللغوية ، ودخولها في المسائل اللغوية الأخرى ليس له علاقة بالتمهيد والاستنباط الفقهي ؛ أي ليس له علاقة بعلم الفقه ومن هنا نعرف أن النظر كان إلى المسائل اللغوية بصورة مستقلة ، وبلحظات ليس لها علاقة بالفقه ، ولا بعملية التمهيد لاستنباط الحكم الشرعي ، فجمعت تلك المسائل تحت مائز معين قبل دخولها في عملية الاستنباط ، وهو مستقل عن الاستنباط والتمهيد له سمي بمسائل او قواعد اللغة

ومن الواضح ان المائز القبلي الذي جمعت بسببه المسائل تحت عنوان مسائل علم اللغة , هو الذي ميّز هذه المسائل اللغوية (التي تدخل في عملية الاستنباط وغيرها من المسائل اللغوية) عن مسائل الفلسفة والرياضيات والرجال والتاريخ والفقه والتفسير والاصول وباقي العلوم او قل ان هذه مسألة لغوية لها مائز يميزها عن باقي المسائل التي تدخل في عملية الاستنباط كمسائل الرجال والحديث والاصول والتفسير اي انها وان كانت داخلة في عملية الاستنباط لكنها تختلف عن باقي المسائل باعتبار إن

لها مائزاً قبلها يختلف عن مائز وخصوصية مسائل الرجال ويختلف عن مائز وخصوصية مسائل الحديث، ويختلف عن مائز وخصوصية مسائل التفسير، ويختلف عن مائز العلوم الأخرى كالأصول وباقي المسائل التي تدخل في عملية الاستنباط وذلك لوجود المائز والخصوصية في كل مسألة من مسائل العلم الذي بسببه تشترك مع باقي المسائل وجمعت تحت عنوان هذا العلم دون باقي العلوم، وكذلك مسائل العلوم الأخرى لها مائز خاص بها يختلف عن مسائل العلوم الأخرى، وهكذا

ونفس الكلام يجري في المسائل الرجالية الداخلة في عملية الاستنباط فالمتفق عليه أن لها مائزاً قبلها يجمعها مع باقي المسائل الرجالية والذي تتميز به عن باقي مسائل العلوم الأخرى .

وكذلك الكلام في مسائل الحديث الداخلة في عملية الاستنباط ، فلها مائز قبلي خاص، كما يكون مائز قبلي خاص لكل مسألة غير أصولية تدخل في عملية الاستنباط الفقهي كمسائل اللغة وغيرها، ويجمعها هذا المائز مع باقي مسائل العلم (علم الحديث) الذي يجمعها وهكذا باقي المسائل التي تدخل في عملية الاستنباط.....

ونرجع للسؤال ونقول : هل يشذ علم الأصول ومسائله عن باقي العلوم ومسائلها التي تدخل في عملية الاستنباط الفقهي، لان كل مسألة لها مائز قبلي فهل تشذ المسائل الأصولية ولا يكون لها مائز قبلي؟!

وبعبارة أخرى:

أ- هل إن مسائل علم الأصول يجمعها فقط و فقط إنها عبارة عن تجميع لكل المسائل التي تدخل في عملية الاستنباط وتمهد له والتي لا تنتمي لباقي مسائل العلوم الأخرى، أي بعد فرز مسائل اللغة والرجال والحديث وغيرها من العلوم فما

تبقى من مسائل داخلية وممهدة لعملية الاستنباط هي مسائل علم الأصول؟!؟!!

ب- أو إن مسائل علم الأصول كباقي مسائل العلوم الأخرى لها مائز قبلي (اي قبل عملية الاستنباط والدخول فيها، وقبل أن تكون ممهدة لعملية الاستنباط) يجمعها ويميزها عن باقي مسائل العلوم ولا دخل لعنوان وعملية التمهيد أو التدوين في تعريفها وتشخيصها وحقيقتها⁽¹⁾؟!!

بتعبير أوضح:

أ- بالنسبة الى المسائل التي تدخل في عملية الاستنباط ، والتي تمهد لاستنباط الاحكام الشرعية نلاحظ ان لها مائزا يميزها ويضعها في مسائل علم اللغة، وبهذا يكون بحثها في علم اللغة، والأخرى للرجال ويكون بحثها في علم الرجال، وهكذا الثالثة للحديث والرابعة للتفسير، والخامسة للفلسفة، والسادسة للكلام، والسابعة والثامنة والعاشرة.....الى أن تبقى عندها مجموعة من المسائل لا تنتمي لا لهذا العلم ولا للعلم الثاني ولا للثالث ولا لاي احد من العلوم فمثل هذه المسائل الداخلة في عملية الاستنباط (والتي لم تنتم لاي من العلوم وليس لها مائز قبلي يجمعها) تجمع وتبحث تحت عنوان علم الاصول.

ب- أو إن مسائل علم الأصول لها مائز قبلي كما إن لباقي المسائل مائز قبلي كاللغة والرجال والحديث .

وهذا المائز القبلي هو الذي يجمع مسائل علم الأصول ، ويميزها عن باقي مسائل العلوم ولا دخل

1 - أي لا دخل لعملية التمهيد في تعريف هذه المسائل وفي تمييزها عن باقي مسائل العلوم لأنه توجد مسائل علوم أخرى تكون ممهدة أيضاً والجميع يدخل في عملية الاستنباط باعتباره بمهد لاستنباط الحكم الشرعي، فالكل يشترك بالتمهيد لكن هذه لغوية لأن لها مائزاً قبلياً وهذه رجالية لأن لها مائزاً قبلياً وتلك من الحديث لأن لها مائزاً قبلياً، وهذه من الأصول لأن لها مائزاً قبلياً.

لعنوان ووصف وعملية التمهيد أو التدوين في
تعريف المسائل الأصولية وتشخيصها وحقيقتها ؟

واعتقد أن الجواب واضح، في وجود المائز القبلي
لعلم الأصول ومسائله، حتى لو لم تحصل عملية
التمهيد أو التدوين وحتى لو لم تحصل عملية
استنباط للحكم الشرعي.

والمتحصل: إن إشكال التقييد بالتمهيد تام ولا بد من
حذف عنوان (الممهدة) من التعريف أي لا بد من تغيير
لفظ (الممهدة) أو (الممهدة) من التعريف.

الإشكال الثاني:- غير مانع ، لأنه يشمل القواعد الفقهية

إن التعريف غير مانع، لأنه يشمل القواعد الفقهية
من قبيل (قاعدة الضمان)، و(قاعدة لا ضرر ولا
ضرار)، و(قاعدة لا حرج)، و(قاعدة الفراغ)، و(قاعدة
التجاوز)، و(قاعدة الصحة) وغيرها من القواعد
الفقهية فإنها ينطبق عليها تعريف المشهور، أي
ينطبق عليها أنها من مسائل علم الأصول، لأنها قواعد
ممهدة لاستنباط الحكم الشرعي، أي إن هذه القواعد
قبل أن نقول إنها قواعد فقهية فهي قواعد ممهدة
لاستنباط الحكم الشرعي، وعلم الأصول هو العلم
بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي، وعليه
تكون القواعد الفقهية مشمولة بتعريف علم الأصول أي

تكون من مسائل علم الأصول ومعه سيكون تعريف العلم حسب المشهور هو العلم بالقواعد الفقهية لاستنباط الحكم الشرعي، كما هو العلم بالقواعد الأصولية لاستنباط الحكم الشرعي أي أن (القواعد الممهدة) كما تشمل القواعد والمسائل الأصولية، فهي تشمل القواعد والمسائل الفقهية أيضاً، والمفروض أننا نسلم من الخارج بمعلومة قبلية يسلم بها المشهور أيضاً؛ وهي أن هذه العناوين التي ذكرت (الضمان، ولا ضرر، ولا حرج... الخ) من القواعد الفقهية، وغير داخلة في المسائل الأصولية وفي علم الأصول..

وعليه نسجل اشكالا على المشهور وذلك:-

1- لان المشهور يسلم بان القواعد المذكورة (الضمان، ولا ضرر، ولا حرج، والصحة، والتجاوز، والفراغ) هي من القواعد الفقهية .

2- ولانهم (اي المشهور) قد عرّفوا علم الاصول بانه **[العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي]** .

3- ولاننا نعلم بأن هذه القواعد الفقهية هي قواعد ممهدة لاستنباط الحكم الشرعي أيضاً .

4- النتيجة : ان القواعد الفقهية تبحث في علم الاصول لانه العلم بكل قاعدة تمهد لاستنباط الحكم الشرعي، وهذه قواعد تمهد لاستنباط الحكم الشرعي وعلى ضوء هذا يكون تعريف علم الأصول (هو العلم بالقواعد الفقهية لأنها تمهد لاستنباط الحكم الشرعي)، والواقع شاهد بوجود مسائل اخرى غير القواعد الفقهية ممهدة لاستنباط الحكم الشرعي ايضا ومعها يصبح تعريف علم الاصول بانه العلم بالقواعد الفقهية لاستنباط الحكم الشرعي، و العلم بالقواعد الاخرى أيضاً وهذا يعني ان التعريف غير مانع لانه يشمل القواعد الفقهية والقواعد الاخرى.

الدفع / للسيد الخوئي (قدس سره)

عرّف السيد الخوئي علم الأصول (في محاضرات في أصول
الفقه /ج1/ص8) تقريرات الشيخ الفياض (دام ظله): [
هو العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق

استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية من دون حاجة إلى ضميمة كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليها]

ثم قال (قدس): [وعليه فالتعريف يرتكز على ركيذتين، وتدور المسائل الأصولية مدارهما وجوداً وعمداً:

الركيزة الأولى: أن تكون استفادة الأحكام الشرعية الإلهية من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق (أي تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها) كتطبيق الطبيعي على أفرادها .

والنكته في اعتبار ذلك في تعريف علم الأصول: هي الاحتراز عن القواعد الفقهية، فإنها قواعد تقع في طريق استفادة الأحكام الشرعية الإلهية، ولا يكون ذلك من باب الاستنباط والتوسيط بل من باب التطبيق، وبذلك خرجت عن التعريف]

وربما يفهم من كلامه (قدس سره) كما في تقارير الهاشمي انه يريد ان يدافع عن المشهور وذلك بان يدفع هذا الاشكال عن تعريفهم ،

وهذا الفهم غير صحيح، لأن السيد الخوئي طرح تعريفاً لعلم الأصول وبعد ذلك قال بأن هذا التعريف يرتكز على ركيذتين (شرطين) وبتحقق الركيذتين تتحقق المسألة الأصولية أي إن المسائل الأصولية تدور أصوليتها مدار وجود الركيذتين (الشرطين) وظاهر هذا الكلام المستفاد من مبنى السيد الخوئي هو انه (قدس) خلال البحث يشير إلى أن الاشكال يثبت على تعريف المشهور وهذا يعني إن السيد الخوئي يسلم معنا بأن تعريف المشهور يرد عليه هذا الاشكال وانه غير مانع لأنه يشمل القواعد الفقهية لذلك عدل (قدس) من تعريف المشهور الى التعريف الذي طرحه وتبناه وهو (العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية من دون حاجة الى ضميمة كبرى أو صغرى أصولية أخرى)،

فلا بد أن تقع القاعدة بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية ، فلو استنبط منها حكماً شرعياً شخصياً فلا تعتبر قاعدة أصولية ؛ لأن من شروط القاعدة الأصولية **أولاً** أن يستنتج ويستنبط منها الحكم الشرعي الكلي وليس الحكم الشرعي الشخصي، **وثانياً** أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجة إلى ضمنية كبرى أو صغرى أصولية أخرى أي لا تحتاج إلى مقدمة ثانية كبرى أخرى ، ولا تحتاج إلى مقدمة صغرى أخرى بل المقدمة أو القاعدة الأصولية بنفسها تنتج حكماً شرعياً .

ثم قال (قدس سره) في نفس الصفحة بعد أن ذكر التعريف، وعليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين وتدور المسائل الأصولية مدارهما (مدار الركيزتين أو الشرطين) وجوداً وعدمًا أي:

- 1- إن وجدت الركيزتان وجدت المسألة أو القاعدة الأصولية .
- 2- وإن انعدمت الركيزتان انعدمت المسألة .
- 3- وإن انتفت إحدى الركيزتين تنتفي المسألة أو القاعدة الأصولية أيضاً .

والركيزتان هما :

الركيزة الأولى: أن تكون استفادة الأحكام الشرعية الإلهية من المسألة الأصولية من باب الاستنباط والتوسط لا من باب التطبيق أي تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها كتطبيق الطبيعي على أفرادها .

وهذه الركيزة تستفاد من نفس تعريف السيد الخوئي ؛ لأنه قال هو العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية من باب الاستنباط وليس من باب التطبيق .

والنكته في اعتبار هذه الركيزة (الشرط) في تعريف علم الأصول هي الاحتراز ومنع دخول القواعد الفقهية في تعريف علم الأصول ، لأننا اشتربنا في تعريف علم

الأصول أن تستفاد الأحكام من باب الاستنباط والتوسط ، لا من باب التطبيق وبما انه ثبت عندنا أن هذه القواعد الفقهية تستفاد منها الأحكام من باب التطبيق لا الاستنباط فلا تكون من المسائل الأصولية ؛ لأن استفادة الأحكام من القواعد الأصولية من باب الاستنباط أما القواعد الفقهية فتستفاد منها الأحكام من باب التطبيق لا الاستنباط وبهذا لا تنطبق ولا تتحقق في القواعد الفقهية الركيزة الأولى وهي استفادة الأحكام الشرعية من باب الاستنباط والتوسط ، ومعه لا تدخل القواعد الفقهية في علم الأصول ومسائله .

الركيزة الثانية: أن يكون وقوعها في طريق استنباط الحكم بنفسها من دون حاجة الى ضم كبرى أصولية اخرى وهذا بحث آخر .

وبعد أن طرح السيد الخوئي تعريف العلم الذي تبناه قال في (محاضرات في أصول الفقه/ الجزء 1/ص10) :
[ظهر الفرق بين المسائل الأصولية والقواعد الفقهية، فإن الأحكام المستفادة من القواعد الفقهية، سواء أكانت مختصة بالشبهات الموضوعية كقاعدة الفراغ واليد والحلية ونحوها، أم كانت تعم الشبهات الحكمية أيضاً كقاعدة لا ضرر ولا حرج بناء على جريانها في موارد الضرر والحرج النوعي وقاعدتي ما يضمن وما لا يضمن وغيرها، إنما هي من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، لا من باب الاستنباط والتوسط مع أن نتيجتها في الشبهات الموضوعية نتيجة شخصية]

ومن خلال هذه العبارة يتضح وجود ثلاث ركائز في المقام وليس ركيزتين ؛ أي إضافة الى الركيزتين السابقتين توجد ركيزة ثالثة وهي كلية الأحكام المستنبطة فتصبح الركائز:-

الركيزة الأولى: أن يكون الحكم المستفاد من القاعدة الأصولية حكماً كلياً .

الركيزة الثانية: أن تكون استفادة الحكم على نحو الاستنباط والتوسيط لا على نحو التطبيق أي لا من باب تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها كتطبيق الطبيعي على أفرادها .

الركيزة الثالثة: أنها لا تحتاج إلى مقدمة أصولية أخرى لا كبرى ولا صغرى .

ويرد سؤالاً وهو كيف خرجت القواعد الفقهية بناء على التعريف الذي طرحه السيد الخوئي؟

ونجيب على هذا التساؤل بأنه يكفي في خروج القواعد الفقهية انتفاء إحدى الركيزتين وذلك:

أولاً : الركيزة الأولى وهي أن تكون الأحكام المستفادة أحكاماً كلية ، فلو ثبت أن القواعد الفقهية لا تنتج إلا أحكاماً شخصية كما هو ظاهر عبارة السيد الخوئي فلا تدخل هذه القواعد الفقهية ضمن القواعد الأصولية ؛ لأن من شروط القاعدة الأصولية أنها تنتج أحكاماً كلية وهذه القواعد الفقهية لا تنتج إلا أحكاماً شخصية ، وبذلك تنتفي الركيزة الأولى في القواعد الفقهية .

ثانياً: الركيزة الثانية وهي أن تكون استفادات الأحكام على نحو الاستنباط والتوسط لا على نحو التطبيق .

فلو سلمنا بأن القواعد الفقهية تنتج أحكاماً كلية لكن نتاجها للأحكام الكلية هو من باب التطبيق ، وليس من باب الاستنباط والتوسط وهذا ما أشار إليه بقوله (الخرج النوعي)⁽¹⁾ .

وبتعبير آخر:

إن القواعد الفقهية تخرج عن تعريف علم الأصول :-

1- ويقصد بالنوعية مايقابل الشخصية.

- 1- اما لأنها لا تنتج أحكاما كلية ، بل تنتج أحكاما شخصية دائما ومن شروط القاعدة الأصولية أن تنتج أحكاما كلية .
- 2- ومع التسليم بانتاجها أحكاما كلية فان نتاجها للأحكام الكلية هو من باب التطبيق ؛ أي تطبيق الكلي على أفراده ومصاديقه وليس من باب الاستنباط والتوسط ومن شروط القاعدة الأصولية هو أن الأحكام الكلية لا بد أن تكون مستفادة من باب التوسط والاستنباط وليس من باب التطبيق ، وهذه الأحكام الكلية في القواعد الفقهية مستفادة من باب التطبيق وليس من باب الاستنباط والتوسط ، فلا تدخل في القواعد الأصولية .

وبهذا نفهم من كلامه (قدس سره) انه لا يريد الدفاع عن مبنى المشهور وإنما يريد الدفاع عن تعريفه ومبناه .

وبعد أن فهمنا هذا الأمر نذكر ما ذكره السيد الخوئي حيث قال: ظهر الفرق بين المسائل الأصولية والقواعد الفقهية ، فإن الأحكام المستفادة من القواعد الفقهية سواء كانت مختصة بالشبهات الموضوعية كقاعدة الفراغ واليد والحلية ونحوها أم كانت (القواعد الفقهية) تعم الشبهات الحكمية (مع الموضوعية) ، أي تعم الشبهات الموضوعية والحكمية أيضاً كقاعدتي لا ضرر ولا حرج بناء على جريانها في موارد الضرر والحرج النوعي (بأن قاعدة لا ضرر ولا حرج تكون عامة للشبهات الحكمية والموضوعية ، أي تشمل الشبهات الحكمية كما تشمل الشبهات الموضوعية) وقاعدتي ما يضمن وما لا يضمن وغيرها إنما هي من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها لا من باب الاستنباط والتوسط ، ولهذا خرجت عن تعريف علم الأصول لأن هذه الركيزة غير متحققة أي ركيزة الاستنباط والتوسط مقابل التطبيق بل حتى قبل هذه الخطوة والمرحلة فإن القواعد الفقهية خارجة

عن القواعد الأصولية لأن نتيجتها في الشبهات الموضوعية هي نتيجة شخصية .

تقريب:

إن القاعدة الفقهية عبارة عن جامع كجامع الإنسان، والأحكام الفقهية الاستفادة منها أفراد للجامع كأفراد (زيد وعمر وبكر) لجامع الانسان فكما أن (زيد) هو فرد وتطبيق من أفراد وتطبيقات الإنسان لذلك نقول (زيد إنسان) و(عمر إنسان) و(بكر إنسان) فـ(زيد) فرد من الإنسان، و(عمر) فرد من الإنسان، و(بكر) فرد من الإنسان فلا نحتاج الى مقدمة وسطى حتى نعرف بأن زيد إنسان فكذلك الحال بالنسبة للأحكام الشرعية فهي مصاديق للقاعدة الفقهية وكل حكم شرعي هو مصداق للقاعدة الفقهية، أو فرد من أفراد القاعدة الفقهية، أو تطبيق من تطبيقاتها .

لذلك فرّق (قدس) بين القاعدة الاصولية والفقهية بأن الأحكام الشرعية الاستفادة من القاعدة الفقهية تستفاد على نحو التطبيق أما القاعدة الأصولية فلا يستفاد منها الحكم الشرعي على نحو التطبيق، أي ليس كجامع الإنسان وأفراده وإنما نحتاج إلى مقدمة ووساطة حتى نعرف الحكم الشرعي أي ان الحكم الشرعي المستفاد من القاعدة الأصولية لا يستفاد منها كاستفادة (زيد من الإنسان)، فزيد إنسان على نحو الفرد، أو التطبيق، أو المصداق ، وإنما يستفاد الحكم الشرعي من القاعدة الأصولية (بالتوسط والاستنباط) اي يحتاج إلى فكر وتوسط وعمل اضافي لا انه عبارة عن تطبيق وعلم بديهي وضروري .

ثم قال (قدس) [مع إن نتيجتها في الشبهات الموضوعية نتيجة شخصية...] اي العنوان الشخصي الذي يقابل النوعي .

فالنتيجة في الشبهات الموضوعية هي نتيجة شخصية ، ومن هذه الناحية تخرج القواعد الفقهية المختصة

بالشبهات الموضوعية مباشرة لأنها ليست بأحكام كلية وليست لها موضوعات كلية، أي ان نتيجتها ليست كلية و نوعية وإنما هي نتيجة شخصية.

ويبقى الكلام مع الشبهات الحكمية التي تكون في موارد الأحكام النوعية أو العامة.

وهذا معناه:

إن المراد بالحكم الشرعي (الذي جاء في التعريف) هو الجعل (جعل الحكم الشرعي على موضوعه الكلي)

أ- فالقاعدة الأصولية: هي التي يستنتج منها (جعل) الحكم الشرعي على موضوعه الكلي⁽¹⁾ فمثلاً: حجية خبر الثقة قاعدة أصولية يثبت بها ويستنتج ويستنبط منها عدة جعل:

1- جعل وجوب السورة (أو الحكم الكلي لوجوب السورة)

2- وجعل حرمة العصير العنبي (أو الحكم الكلي بحرمة العصير العنبي المغلي)

3- وجعل حرمة الربا (أو الحكم الكلي لحرمة الربا) وغيرها من الأحكام

(فحجية خبر الثقة) ليست جعلاً كلياً لـ (جعل وجوب السورة، وجعل حرمة العصير العنبي، وجعل حرمة الربا،)

أي إن جعل وجوب السورة ليس من أفراد ولا من تطبيقات حجية خبر الثقة، وأن جعل حرمة العصير العنبي ليس من أفراد ولا من تطبيقات حجية خبر الثقة، وأن جعل حرمة الربا ليس من أفراد ولا من تطبيقات حجية خبر الثقة وإذا نظرنا من ناحية أخرى فإن هذه الجعول ليست أفراداً، ولا مصاديقاً، ولا من تطبيقات حجية خبر الثقة أيضاً.

1- في بعض البحوث أو الأطروحات عندما يقال (الجعل) فهي تعني عن ذكر الكلية فلا نحتاج الى ان نذكر الكلية.

ب- والقاعدة الفقهية: هي بنفسها عبارة عن جعل الحكم الشرعي على موضوعه الكلي، ويستنتج من القاعدة الفقهية تطبيقاتها.

توضيح ذلك:

إن القاعدة الأصولية (حجية الخبر) نستنتج منها الجعل (حكم كلي) ، والجعل نستنتج منه التطبيقات فالخطوة الثانية (الجعل) والثالثة (التطبيقات) بمجموعهما عبارة عن قاعدة فقهية (ليس دائما وإنما ضمن هذه النظرة الأولية والحمل الشائع) لأن القاعدة الفقهية عبارة عن جعل وتطبيق فيكون الجعل في القاعدة الفقهية يستفاد ويستنبط من القاعدة الأصولية ؛ اي انه من القاعدة الأصولية استنبطنا القاعدة الفقهية والقاعدة الفقهية لها تطبيقات، نعم توجد أحكام تستنبط من القواعد الأصولية سيأتي تفصيلها في بيان المعنى الفني للقاعدة الفقهية والأصولية إن شاء الله.

بعبارة أخرى:

أولا: في القاعدة الأصولية عندنا قاعدة أصولية يستنبط منها الجعل (حكم كلي) ، ولجعل تطبيقات وأفراد ومصاديق وهذا يعني ان الخطوة الأولى قاعدة أصولية ، والثانية جعل ، والثالثة تطبيق .

ثانيا: أما القاعدة الفقهية فهي مباشرة عبارة عن جعل لا أن نستنبط أو نستنتج منها الجعل وإنما هي عبارة عن حكم كلي وله تطبيقات، وهذا يعني انه في القاعدة الفقهية توجد خطوتان : الخطوة الأولى نفس القاعدة الفقهية وهي عبارة عن جعل (حكم كلي) ، والخطوة الثانية هي التطبيقات أو المصاديق أو الأفراد .

بعبارة أوضح:

في القاعدة الأصولية فإن الخطوة الأولى هي القاعدة الأصولية التي هي حجية خبر الثقة مثلاً، والخطوة الثانية جعل وجوب السورة، وحجية خبر الثقة يختلف عن جعل وجوب السورة، والخطوة الثالثة تطبيقات لهذا الجعل.

(مثال القاعدة الفقهية): (ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده)⁽¹⁾: هي قاعدة فقهية تمثل الجعل الشرعي للضمان على موضوعه الكلي

وهذا الجعل له تطبيقات و مصاديق مختلفة مثلاً:

1- في البيع :-

أ- ما يضمن بصحيحه ، يضمن بفساده .

ب- ما يضمن بصحيحه في البيع ، يضمن بفساده .

ج- ما يضمن في البيع الصحيح ، يضمن في البيع الفاسد

فهذه ثلاث عبارات لمضمون أو تطبيق واحد من تطبيقات قاعدة الضمان ، أو من تطبيقات الجعل الشرعي للضمان .

3- في الإجارة :-

أ- ما يضمن بصحيحه ، يضمن بفساده .

ب- ما يضمن بصحيحه في الإجارة ، يضمن بفساده .

ت- ما يضمن في الإجارة الصحيحة ، يضمن في الإجارة الفاسدة .

ثم أضاف (قدس) ص 10 [هذا والصحيح انه لا شيء من القواعد الفقهية تجري في الشبهات الحكمية، فان قاعدتي نفي الضرر والجرح لا تجريان في موارد الضرر أو الجرح النوعي،

[1- ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده فانها رواية وردت عن أهل البيت (سلام الله عليهم) عن طريق خبر واحد وهذا الجعل (أي جعل الضمان) مستفاد من قاعدة أصولية.

وقاعدة ما يضمن، أساسها ثبوت الضمان باليد مع عدم إلغاء المالك لاحترام ماله، فالقواعد الفقهية نتائجها أحكام شخصية لا محالة] وهذا يعني انه (قدس) يسلم بان نتائج كل القواعد الفقهية؛ هي عبارة عن نتائج شخصية اما في دفعه للاشكال قال [مع ان نتيجتها في الشبهات الموضوعية نتيجة شخصية] ونستظهر من هذه العبارة ان القواعد الفقهية تكون نتيجتها شخصية في الشبهات الموضوعية فقط لكنه ذكر في صفحة 10 بأن نتيجة كل القواعد الفقهية هي نتائج شخصية ، وعليه تخرج عن التعريف ؛ لأنه لا يوجد فيها نتائج أو احكام كلية .

ونستنتج مما تقدم:

1- القواعد الفقهية في الشبهات الموضوعية لا تدخل في علم الأصول لأن نتائجها شخصية.

2- أما القواعد الفقهية في الشبهات الحكمية فلا يوجد فيها حكم نوعي أو كلي وانما هي احكام شخصية لذلك قال (قدس) [والصحيح انه لا شيء من القواعد الفقهية تجري في الشبهات الحكمية فان قاعدتي نفي الضرر أو الحرج لا تجريان في الضرر أو الحرج النوعي] بينما ذكر سابقا [بناء على انها تجري في الضرر والحرج النوعي] لكن الصحيح أنها لا تجري في الضرر أو الحرج النوعي ؛ بمعنى ان القواعد الفقهية نتائجها أحكام شخصية سواء كانت في الشبهات الموضوعية ام في الشبهات الحكمية فلا تدخل في القواعد الأصولية:

1- اما لعدم كلية الأحكام الناتجة عنها اصلا .
2- أو لانها مستفادة من باب التطبيق ، وليس من باب الاستنباط أي أما بانتفاء الركيزة الأولى (كلية القاعدة) أو بانتفاء الركيزة الثانية (الاستنباط والتوسط).

وينبغي الإشارة الى وجود نقاش كثير في الشبهات الموضوعية والحكمية يأتي في مراحل دراسية لاحقة ان شاء الله تعالى ولكن مجرد الإشارة الى انه هل فعلا بان تعريف الشبهة الحكمية هي التي يستفاد منها الأحكام النوعية والكلية ، وهل هذا الكلام متفرع على التسليم بان الشبهات الحكمية هي ما تكفل المولى ببيانها وان الشبهة الموضوعية هي التي يحددها ويشخصها المكلف لان السيد الخوئي يسلم بان الشبهة الحكمية من اختصاص المولى ، ويجب عليه بيانها ولكنه (قدس) اضافة الى ذلك انه يجب ان يكون الحكم فيها حكما نوعيا اي يشترط بأن الشبهة الحكمية يجب أن تتوفر فيها شروط ، ومن شروطها أن يكون الحكم نوعيا، فلو كان الحكم شخصا فلا تكن الشبهة حكمية .

ومن هنا وقع النقاش في ذلك والصحيح انه لا يشترط أن يكون الحكم نوعيا ،

وكذلك هل النتائج في الشبهات الموضوعية عبارة عن نتائج شخصية دائما ؟

وهذا ما سيأتي توضيحه في بحوث أعلى وربما نصل الى نتيجة بأن الشبهات الموضوعية يمكن أن يستنتج أو يستفاد منها نتائج نوعية⁽¹⁾ .

1- هذا الكلام ضمن هذه المرحلة وان شاء الله سيأتي التفصيل في بحث أعلى .

الرد على السيد الخوئي(قدس سره) :

يرد على السيد الخوئي حلا ونقضا :

1- حلاً : إن التمييز بين القاعدة الفقهية بأنها من باب التطبيق وليست من باب الاستنباط ، وبين القاعدة الأصولية بأنها ليست من باب التطبيق ، بل من باب الاستنباط والتوسيط،

يؤدي⁽¹⁾ إلى

← ان العديد من المسائل والقواعد ترتبط أصوليتها بصياغة المسألة والقاعدة وبكيفية التعبير عنها مع العلم أن هذه المسألة أو القاعدة ذات نكتة وروح وحقيقة واحدة وهي تنتمي الى علم الأصول مثلا فكيف بصياغة معينة تكون من مسائل علم الأصول وبصياغة اخرى لا تكون من مسائل علم الأصول .

مثلاً: مسألة (اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها)⁽²⁾ أو النهي عن العبادة، يقتضي فساد العبادة، أو قاعدة اقتضاء النهي عن العبادة لفساد العبادة فهذه المسألة :

1- يؤدي خبر ان أي ان التمييز يؤدي.

2 - الكلام المذكور قابل للنقاش باعتبار ان القضية اعتبارية ودخول المسألة وحيثيتها وبحثها هي مسألة اعتبارية لذلك تدخل مرة في علم الأصول ولحاظ اخر تدخل في علم الفقه وحسب اللحاظ لكن في الواقع ان طريقة ومعنى وجوه وتفصيل واثبات المسألة هو نفس البحث سواء صيغت المسألة بهذه الصياغة والعبارة ام بالصياغة والعبارة الاخرى أي ان البحث والتفصيل والنهج والمنهج والثمرة والتطبيق واحد والغاية والغرض واحد سواء كانت على الصياغة الأولى أم على الثانية وهذا يختلف عن باقي المسائل التي تحدثنا عنها لأنه توجد مسائل وتكون حسب الاعتبار تدخل في هذا العلم أو في العلم الاخر لان الغرض يتغير ويتبدل ففي العلم الأول له غرض وفي العلم الثاني له غرض اخر لكن كلامنا في المقام مع وحدة الغرض وهذا مجرد للنقاش ولتنمية الازدهان والتفصيل سيأتي إن شاء الله تعالى .

أ- تكون مسألة أصولية: إذا طرحت بصيغة (البحث عن الاقتضاء وعدم الاقتضاء) لأن البطلان حينئذ مستنبط عن الاقتضاء، وليس البطلان من أفراد ولا من تطبيقات الاقتضاء.

وبعبارة اخرى :

إذا كان البحث بالاقتضاء فعند البحث بالاقتضاء نقول هل يقتضي ، أو لا يقتضي وبعد أن يثبت الاقتضاء نستفيد منه أن هذه العبادة باطلة اي حصلنا على بطلان العبادة من الاقتضاء أو استنبطنا واستفدنا وأثبتنا حكم البطلان من الاقتضاء لكن ماهي العلاقة بين (يقتضي ، أو لا يقتضي) وبين (بطلان العبادة) ، أو النهي يقتضي الفساد والنهي لا يقتضي الفساد ، فمع الاقتضاء نقول النهي يقتضي الفساد ، ونفرع عليه ان العبادة باطلة فما هي العلاقة بينهما هل هي على نحو الكلي والفرد او الكلية والتطبيق ؟

والجواب : إن القضية ليست كذلك وإنما هي على نحو الاستنباط والتوسط أي بتوسط مسألة أو قاعدة الاقتضاء يثبت عندنا بطلان العبادة ، والبطلان ليس من أفراد ولا من تطبيقات الاقتضاء .

ب- ولا تكون مسألة أصولية: إذا طرحت بصيغة البحث عن (إن العبادة المنهي عنها باطلة أو لا) ، لأن (بطلان كل عبادة محرمة) حينئذ يكون تطبيقاً للمسألة (مسألة ان العبادة المنهي عنها باطلة أو لا) ومعنى ذلك ان :-

أ- كل عبادة منهي عنها باطلة

ب- وهذه عبادة منهي عنها

ج- النتيجة تكون هذه العبادة باطلة وهذا نظير مثال انسان ناطق وزيد انسان فالنتيجة زيد الانسان ناطق, فكذلك في العبادة المنهي عنها باطلة ، وهذه الصلاة باطلة لانها منهي عنها ،

وهذا يعني ان بطلان كل عبادة يكون تطبيقا ويعتبر فرداً من أفراد (العبادة المنهي عنها الباطلة) وليس (بطلان أي عبادة محرمة) حينئذ مستنبط عن (العبادة المنهي عنها الباطلة) بل هو من تطبيقاته ومن أفرادها والتالي باطل أي أن (ارتباط أصولية المسألة بصياغتها وكيفية التعبير عنها) باطل لوضوح ان روح المسألة وحقيقتها وغايتها واحدة على كلتا الصياغتين .

2- نقضاً : ينقض على السيد الخوئي

بعدم اختصاص القواعد الفقهية بالقواعد التطبيقية، بل منها ما يستنبط به الحكم بنحو التوسيط (لا التطبيق)

وحسب فرض الكلام ان السيد الخوئي (قدس) يسلم بانها قواعد فقهية لكن يستفاد الحكم منها على نحو الاستنباط لا على نحو التطبيق أي توجد قواعد فقهية يستنبط منها الحكم الشرعي كالقاعدة الأصولية فهل تدخل هذه القواعد الفقهية في مسائل وقواعد الأصول؟

مثلاً : قاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكمية إضافة للموضوعية، وقاعدة، ظهور الأمر بالغسل في الإرشاد كما لو امر المولى بغسل الثوب الذي سقط عليه البول مثلا فهذا الامر ظاهر في الارشاد الى نجاسة هذه المادة التي سقطت على الثوب، أو يرشد في مقامات اخرى مثلا الى عدم جواز الصلاة ، أو عدم صحتها وهكذا.

وتفصيل الكلام:

المعنى الفني للقاعدة

المعنى الفني للقاعدة (الأصولية أو الفقهية) يتقوم بشرطين:

الشرط الأول: (كلية القاعدة) وهو أن تكون القاعدة أمراً كلياً.

الشرط الثاني: (النكته الثبوتية) وهي أن تكون القاعدة ذات نكته ثبوتية واحدة، بحيث ترجع إلى حقيقة واحدة أي ان القاعدة كلية ولها أفراد ومصاديق وحصص والجميع يرجع الى نكته واحدة كما في مثال زيد وعمر وبكر المتقدم فان حقيقة (زيد وعمر وبكر) الانسانية فيجمعهم نكته وحقيقة واحدة ؛ وهي الإنسانية والنطق أو الحيوانية وهكذا .

وفي الغالب ان جعل الشرعي يكشف عن وحدة النكته الثبوتية والرجوع إلى حقيقة واحدة , وبهذين الشرطين يتحقق المعنى الفني للقاعدة .

وعلى هذا الاساس:

- أ- إذا انتفى الشرطان (الأول والثاني) انتفى العنوان والمعنى الفني للقاعدة فهي لا قاعدة أصولية ولا قاعدة فقهية بالمعنى الفني.
- ب- إذا انتفى احد الشرطين (الأول أو الثاني) انتفى العنوان والمعنى الفني للقاعدة، فهي ليست قاعدة أصولية وليست قاعدة فقهية بالمعنى الفني.
- ت- إذا توفر الشرطان (أي الكلية والنكته الثبوتية) تحقق العنوان والمعنى الفني للقاعدة، فهي إما قاعدة أصولية أو قاعدة فقهية، وهنا فرعان:

الفرع الأول: القاعدة الأصولية ومتى تحقق ؟

يصدق ويتحقق عنوان ومعنى القاعدة الأصولية إذا توفر الشرطان السابقان إضافة لشرطين آخرين، أي أن المعنى الفني للقاعدة الأصولية يتقوم بأربعة شروط:

الشرط الأول: تكون القاعدة أمراً كلياً.

الشرط الثاني: تكون القاعدة ذات نكته ثبوتية واحدة .

الشرط الثالث: تكون القاعدة مشتركة ؛ أي تشترك في استنباط الحكم الشرعي في أبواب فقهية متعددة وليس في باب واحد من الابواب الفقهية , وعند اشتراكها في اكثر من باب ياتي الكلام في الفقه هل يكون بحثها في هذا الباب الفقهي او في الباب الاخر او في الثالث ولا ترجيح بين احد الابواب الفقهية ؟ وحينئذ تخرج من المسائل والقواعد الفقهية وتوضع في علم

الاصول وتبحث فيه لأنه يبحث العناصر المشتركة في ابواب متعددة من الفقه .

الشرط الرابع: تقع القاعدة في طريق إثبات (استنباط) جعل شرعي؛ (أي أن القاعدة ليست بنفسها جعلاً شرعياً)، بل يستفاد الجعل والحكم والتشريع من القاعدة على نحو الاستنباط والتوسط وليس على نحو التطبيق.

ومن هنا نعرف أن كل من القاعدة الأصولية والفقهية متقوم بالشرط الأول والثاني أي كل منهما عبارة عن قاعدة كلية ، وكل منها يجب أن تكون له نكتة ثبوتية واحدة لكن الفرق بالشرطين الاضافيين:

1- فاذا تحقق الشرطان الاضافيان ، تحقق عنوان القاعدة الأصولية .

2- واذا انتفى الشرطان الاضافيان ، تحقق عنوان القاعدة الفقهية .

3- واذا انتفى احد الشرطين الاضافيين ، تحقق عنوان القاعدة الفقهية .

ومن الواضح ان الشرط الرابع (أن يكون في طريق الاستنباط والتطبيق) غير كاف لوحده لانه من الممكن ان تقع القاعدة الفقهية في طريق استنباط الجعل ايضا ، ولكن لا تعتبر قاعدة أصولية لانتفاء الشرط الثالث لأنها لا تستنبط الحكم في ابواب متعددة من الفقه .

وعليه إذا انتفى أحد الشروط ، انتفى عنوان ومعنى القاعدة الأصولية .

الفرع الثاني: القاعدة الفقهية ومتى تتحقق:

يصدق ويتحقق العنوان والمعنى الفني للقاعدة الفقهية في عدة صور:-

أ- إذا توفر الشرطان الأول والثاني فقط، ولم يتوفر الشرط الثالث والرابع فإنه يصدق عنوان القاعدة الفقهية.

ب- إذا توفرت الشروط الثلاثة فقط الأول والثاني والثالث، ولم يتوفر الشرط الرابع فإنه يصدق عنوان القاعدة الفقهية.

ج- إذا توفرت الشروط الثلاثة فقط الأول والثاني والرابع ، ولم يتوفر الثالث فإنه ايضاً يصدق عنوان القاعدة الفقهية .

تطبيقات

تطبيق أول : قاعدة لا ضرر

المعنى الأول : إن أريد بقاعدة لا ضرر ولا ضرار في الاسلام نفس اللفظ (الكلام، العبارة) الصادر من الشارع المقدس دون النظر الى مدلوله ودون ارادة المدلول والمعنى، فعلى هذا فإن قاعدة لا ضرر لا

يصدق ولا يتحقق فيها المعنى الفني للقاعدة لانتفاء الشرط الأول (أي انتفاء ان تكون القاعدة أمراً كلياً) ؛ لان اللفظ شخصي وليس كلياً ومن شروط القاعدة بالمعنى الفني كلية الجعل والوحدة الثبوتية وفي المقام بناء على هذا المعنى لقاعدة لا ضرر لا توجد كلية لأن اللفظ شخصي باعتبار أن عبارة لا ضرر عبارة شخصية وليست كلية .

وعليه إن قاعدة لا ضرر بهذا المعنى لا ينطبق عليها قاعدة فنية ؛ اي ليست من القواعد الفنية نعم ممكن أن تدخل بعنوان قاعدة فقهية لكن تحتاج الى نوع من التسامح والاعتبار .

المعنى الثاني: إن أريد بالقاعدة مفاد اللفظ ومعناه ؛ اي المدلول أو المفاد وليس الدال، فهذا المعنى كلي فالشرط الأول متحقق، وهنا تفسيران:-

التفسير الأول: للمشهور:- مجموعة تشريعات عدمية

فسر مشهور العلماء قاعدة لا ضرر؛ بأنها مجموعة من التشريعات عدمية، جُمعت في عبارة واحدة، بمعنى لا ضرر في وجوب الوضوء، لا ضرر في وجوب الصوم، لا ضرر في وجوب الصلاة، لا ضرر في وجوب الحج، لا ضرر في وجوب الزكاة وهكذا ..

أي وجوب الحج، وجوب الصلاة، وجوب الوضوء، وجوب الزكاة، وجوب الخمس فإن كل هذه الأحكام لا ضرر فيها وهذا يعني انها تشريعات عدمية جمعت بعبارة واحدة لا ضرر ولا ضرار في احكام الاسلام، لا ضرر ولا ضرار في التشريعات، لا ضرر ولا ضرار في الجعول ؛ اي جمعت بعبارة أو بعنوان لا ضرر لكنها عبارة عن جعول وتشريعات واحكام مختلفة ، وكل حكم له ملاك واردة وله روح خاصة به تختلف عن حقيقة الروح للحكم الاخر وعبر عنها بهذه العبارة الواحدة (لا ضرر ولا ضرار) وليست هي عبارة عن تشريع وحكم واحد وواقعة واحدة وملاك واردة واحدة .

مثلاً:

- أ- اقتصار وجوب الوضوء على غير حالة الضرر.
ب- اقتصار وجوب الصوم على غير حالة الضرر .

أي يقتصر وجوب وتشريع الوضوء على غير حالة الضرر ، ويقتصر وجوب الصوم على غير حالة الضرر ، ويقتصر وجوب الحج على غير حالة الضرر وهكذا .
فهذان الحكمان (الجعلان) ليسا مجعولين لجعل واحد ، وليسا ثابتين بتقرر واحد أي ليس لهما ملاك واحد وارادة وحقيقة واحدة ، وإنما الملاك في الحكم الأول (الوضوء) يختلف عن الملاك في الحكم الثاني (الصوم) ويباينه، والإرادة في الحكم الأول تختلف عن الإرادة في الحكم الثاني وتبيانها .
ومن هنا نستنتج تعدد إرادات وملاكات وجعول الأحكام وعدم الرجوع الى حقيقة واحدة ومنه نعرف أن الشرط الثاني غير متحقق :

1- فالحكم الأول أي اقتصار وجوب الوضوء على غير حالة الضرر، ثابت بتقييد جعل وجوب الوضوء بغير حالة الضرر.

2- والحكم الثاني ثابت بتقييد جعل وجوب الصوم بغير حالة الضرر وكذلك الحكم الثالث الذي هو اقتصار وجوب الحج على غير حالة الضرر ثابت بتقييد جعل وجوب الحج بغير حالة الضرر أيضا .

أي جعل وجوب الوضوء مقيّد بغير حالة الضرر ، وجعل وجوب الصوم مقيّد بغير حالة الضرر ، وجعل وجوب الحج مقيّد بغير حالة الضرر.

والشارع المقدس جمع بين تلك التشريعات العدمية المتعددة بجعولها، وابرزها في مبرز واحد وهو لا ضرر ولا ضرار في الأحكام، لا ضرر ولا ضرار في الجعول، لا ضرر ولا ضرار في التشريعات، كما في مقامنا فإن الحكم الأول (الوضوء) مقيّد بغير حالة الضرر ، والحكم الآخر (الصوم) مقيّد بغير حالة الضرر، والحكم الثالث

(الحج) مقيد بغير حالة الضرر فلا ضرر في الحكم الأول و لا ضرر في الحكم الثاني ولا ضرر في الحكم الثالث أي لا ضرر لا ضرر، لا ضرر فقال الشارع لا ضرر ولا ضرار في الأحكام، لا ضرر ولا ضرار في الاسلام، لا ضرر ولا ضرار في الجعول و التشريعات .

وبذلك :-

أولاً: وعلى هذا التفسير لا يصدق ولا ينطبق عنوان ومعنى القاعدة الفني ؛ وذلك لانتفاء الشرط الثاني (أي انتفاء كونها ذات نكته ثبوتية واحدة) .
ثانياً: ويرجع إلى هذا المعنى والتفسير قاعدة (لا عسر ولا حرج)

وعليه بناء على هذا التفسير إن قاعدة لا ضرر ولا ضرار لا تكون قاعدة بالمعنى الفني لانتفاء الشرط الثاني و كذلك قاعدة لا عسر ولا حرج لا تعتبر من القواعد الفنية ولا يصدق عليها عنوان القاعدة الفني لانتفاء الشرط الثاني ايضاً .

التفسير الثاني:- تشريع لحرمة الضرر

لو فسرت قاعدة (لا ضرر) على أساس أنها تشريع لحرمة الضرر، فيثبت ان حرمة الضرر والإضرار تشريع له وحدة ثبوتية ونكته ثبوتية واحدة .
وعلى هذا التفسير فإنه يصدق وينطبق عنوان ومعنى القاعدة الفني لتوفر الشرط الأول والثاني، وكذلك يصدق عليها قاعدة فقهية، لكن لا يصدق ولا ينطبق عليها عنوان ومعنى القاعدة الأصولية ؛ لعدم توفر الشرط الرابع ؛ أي أنها لا يمكن أن تقع في طريق إثبات جعل شرعي، لأنها بنفسها عبارة عن جعل صادر من الشارع، وهي تقع في طريق تطبيقات وتحصيلات هذا الجعل وليست مستنبطة عنه .

تطبيق ثاني : قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده

قاعدة ما يضمن الرجعة إلى الضمان باليد، هي بنفسها تعتبر حكماً واقعياً مجعولاً بجعل واحد، وهذا يعني توفر الشرطين الأول والثاني (الكلية والنكته الثبوتية الواحدة) .

وعليه يصدق وينطبق عنوان ومعنى القاعدة الفني باعتبار تحقق الشرط الأول والثاني :

1- اما الأول فلأنه يوجد جعل واحد ، وله وحدة ثبوتية أبرز بقاعدة ما يضمن والقاعدة لها تطبيقات واحكام وتشريعات كثيرة؛ أي استفاد منها احكام كثيرة فهي كلية وليست شخصية .

2- اما الشرط الثاني فلأن لها نكته ثبوتية واحدة .

3- ويمكن ان يقال ضمن هذه المرحلة إن الشرط الثالث متحقق ايضاً باعتبار إن القاعدة تدخل في اكثر من باب فقهي اي استفاد منها الحكم الشرعي في اكثر من باب فقهي فتكون قاعدة مشتركة .

4- لكن الشرط الرابع غير متحقق أي أن قاعدة ما يضمن لا يمكن أن تقع في طريق إثبات جعل شرعي، لأنها بنفسها الجعل الصادر من الشارع، وهي تقع في طريق تطبيقات وتحصيمات هذا الجعل .

مثال / ضمان المشتري للسلعة في البيع الفاسد

إذا اشترت سلعة وكان البيع صحيحاً واستلمت السلعة لكن فيما بعد حصل فيها تلف وارتدت أن ترجع السلعة أو تفسخ البيع فما يحصل على السلعة من تلف فأنت من يتحمل مسؤوليته ويجب عليك ضمان هذه النقيصة التي حصلت مع الأخذ بنظر الاعتبار أنه لا بد أن تكون شروط الفسخ أو الخيار متوفرة في المقام .

وايضا لو حصل بيع بينك وبين الشخص الآخر ، واستلمت السلعة وحصل فيها التلف و النقص، لكن تبين أن عملية وعقد البيع فاسد وباطل فبحكم هذه القاعدة أنت من يتحمل الضرر أو التلف وتضمن ما حصل على هذه السلعة بالرغم من تبين أن البيع فاسد وعلى هذا ففي حالة البيع الصحيح عليك الضمان وفي حالة البيع الفاسد عليك الضمان ايضا .

وهذا يعني أن حكم الضمان (في المثال) يستخرج من القاعدة المذكورة (قاعدة ما يضمن في صحيحه يضمن في فاسده) ، وهو تطبيق وحصه من الحصص والتطبيقات المجعولة بذلك الجعل الواحد، فحكم ضمان المشتري ليس مجعولاً برأسه واستقلاله ، بل هو حصه وتطبيق لقاعدة ما يضمن في صحيحه يضمن في فاسده، أو ما يضمن في الاجارة الصحيحة يضمن في الاجارة الفاسدة، أو ما يضمن في البيع الصحيح يضمن في البيع الفاسد، أو ما يضمن في الصلح الصحيح يضمن في الصلح الفاسد وهكذا لو صحت التطبيقات في هذا المقام .

والنتيجة: إن قاعدة ما يضمن؛ تعتبر قاعدة بالمعنى الفني لتوفر الشرط الأول والثاني، وتعتبر قاعدة فقهية لتوفر الشروط الأول والثاني والثالث ولا تعتبر قاعدة أصولية لانتفاء الشرط الرابع.

تطبيق ثالث : قاعدة الفراغ (وقاعدة أصالة الصحة)

وكل من قاعدة الفراغ (وقاعدة أصالة الصحة) يعتبر حكماً ظاهرياً ويحرز به صغرى الحكم الشرعي .

وبهذا يتحقق ويتوفر فيه الشرطان الأول والثاني وكذلك الشرط الثالث أي ان قاعدة الفراغ والصحة لهما تطبيقات كثيرة فيتحقق فيهما الشرط الأول وهو الكلية وايضا يتحقق الشرط الثاني لأن كل منهما حكم ظاهري ، وابرزا بجعل وغالبا الجعل يدل على الوحدة أو النكته الثبوتية أي يستفاد من الجعل وحدة النكته الثبوتية .

وكذلك ان قاعدة الفراغ واصالة الصحة ايضا تجريان في ابواب فقهية متعددة ، ويستفاد منها الأحكام في ابواب فقهية متعددة ، ومعه يتحقق الشرط الثالث وهو الاشتراك لكن الشرط الرابع لا يتوفر أي لا تقع قاعدة الفراغ (وقاعدة أصالة الصحة) في طريق إثبات جعل شرعي، بل تقع في طريق إثبات مصادق وتطبيق لمتعلق جعل أو لموضوع جعل ، فهي مختصة بالشبهات الموضوعية ولا تقع عنصراً في الاستدلال المحدد للوظيفة تجاه جعل شرعي كلي أي ان قاعدة الفراغ وقاعدة أصالة الصحة لا يستنبط ولا يستفاد منها ولا يثبت بها الجعل وإنما هي عبارة عن جعل ويستفاد منها التطبيقات والحصص والتحصيمات .

وعليه إن قاعدة الفراغ (وقاعدة أصالة الصحة) لا يصدق ولا ينطبق عليها عنوان ومعنى القاعدة الأصولية لانتفاء الشرط الرابع، لكن يصدق عليها عنوان ومعنى

القاعدة الفني ويصدق عليها عنوان ومعنى القاعدة
الفقهية لتوفر وتحقق الشرط الأول والثاني والثالث.

تطبيق رابع : قاعدة الطهارة

قاعدة الطهارة حكم ظاهري (يجري في الشبهات
الحكمية والموضوعية)، وبلحاظ الشبهات الحكمية
يمكن أن يتوصل به إلى الحجة على الحكم الشرعي (أي
اثبات التنجيز والتعذير)، أي يتوصل به إلى الحجة
على أصل الجعل .

وفيها يتوفر الشروط الأول والثاني والرابع، لكن لا
يتوفر فيها الشرط الثالث، أي لا يتوفر فيها شرط
الاشتراك أي ان القاعدة مختصة بباب فقهي معين،
وليست مشتركة في استنباط الحكم في أبواب فقهية
متعددة .

بعبارة أخرى :

قاعدة الطهارة هي حكم ظاهري يمكن أن تجري في
الأحكام كما ذكرنا في النقض على السيد الخوئي بأنه
ينقض عليه بقاعدة الطهارة الجارية في الشبهات
الحكمية ، إضافة للشبهات الموضوعية وكذلك نقضنا
عليه بقاعدة ظهور الامر بالغسل في الارشاد ايضا .

فقاعدة الطهارة حكم ظاهري يمكن أن يتوصل به الى
الحجة باعتبار انها تجري في الشبهات الموضوعية
لذلك قلنا (يمكن) وهنا في الشبهات الحكمية يمكن

ان يتوصل⁽¹⁾ بها الى الحجة على الحكم الشرعي أي الى الحجة على اصل الجعل ، فيثبت بها الجعل اي تقع في طريق استنباط جعل .

وعليه يتحقق الشرط الرابع وايضا يتحقق الشرط الأول (الكلية) ويتحقق الشرط الثاني (النكته الثبوتية الواحدة) لأنها حكم ظاهري صدر من الشارع وغالبا الجعل الشرعي الذي يصدر من المولى يكشف عن وحدة النكته الثبوتية، ويكشف عن الرجوع الى حقيقة واحدة ,

وفي المقام يوجد جعل فانه يكشف عن الوحدة الثبوتية ومن هنا نعرف أن السبب في عدم كون قاعدة الطهارة من المسائل والقواعد الأصولية هو لعدم توفر الشرط الثالث ؛ أي لا يتوفر فيها شرط الاشتراك لأنها مختصة بباب فقهي معين وليست مشتركة في استنباط الحكم في ابواب فقهية متعددة ولولا انتفاء الشرط الثالث لدخلت قاعدة الطهارة في المسائل الأصولية .

ومن هنا نقضنا على السيد الخوئي ببعض القواعد الفقهية كقاعدة الطهارة فانها تدخل في المسائل والقواعد الاصولية بناءا على تعريفه والسبب في ذلك لانه (قدس) لم يلتفت الى الشرط الثالث.

1- أي يتوصل بها كقاعدة الطهارة أو يتوصل بها كحكم ظاهري.

تطبيق خامس : قاعدة (ظهور الأمر بالغسل في الإرشاد إلى النجاسة)

قاعدة (ظهور الأمر بالغسل في الإرشاد إلى النجاسة) من القواعد الفقهية الاستدلالية التي يقرّها الفقيه في الفقه ويستند إليها في استنباط الحكم الشرعي.

وفي هذه القواعد (سواء كانت قاعدة ظهور الامر في الغسل في الارشاد الى النجاسة أم غيرها من القواعد الفقهية الاستدلالية) تتوفر فيها الشروط الأول والثاني والرابع (أي تتوفر شرط الكلية، والنكته الثبوتية الواحدة، ووقوعها في طريق استنباط جعل شرعي) ،

لكن لا تتوفر فيها الشرط الثالث (أي لا تتوفر فيها شرط الاشتراك) أي أن كل واحدة من القواعد الفقهية الاستدلالية لا تشترك في استنباط الحكم في أبواب فقهية متعددة ، بل مختصة في مجال الاستنباط في باب فقهي واحد فإن هذه القاعدة مثلا مختصة في النجاسة والإرشاد للنجاسة ، والقاعدة الثانية مختصة في باب الطهارة ولا تدخل في ابواب فقهية اخرى ، والقاعدة الثالثة مختصة في باب الصلاة دون غيره ، والقاعدة الرابعة مختصة في باب الصوم دون غيره ، والخامسة

في باب الزكاة ، والسادسة في باب الحج ، وهكذا في باب الجهاد أو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ أي تكون مختصة في باب وعدم وقوعها في أبواب فقهية متعددة لذلك خرجت هذه القواعد من علم الأصول ومسائله .

العودة إلى أصل البحث

ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) في بحوث الحلقة الثالثة يشير إلى:

الإشكال، بأن التعريف غير مانع وأنه يشمل القواعد الفقهية .

يُدفع، بالقول، إن المراد بالحكم الشرعي (الذي جاء في تعريف المشهور)، هو جعل الحكم الشرعي على موضوعه الكلي؛ أي يصبح مفاد التعريف، (علم الأصول: هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط جعل الحكم الشرعي على موضوعه الكلي)

وينتج منه:

أولاً: إن القاعدة الأصولية : هي التي يستنتج منها جعل الحكم الشرعي على موضوعه الكلي ، وهذا استفدناه من التغيير الذي دفعنا به اشكال القواعد الفقهية .

مثال:- القاعدة الأصولية حجية خبر الثقة يثبت بها ويستنتج ويستنبط منها:

1- جعل وجوب السورة (جعل وجوب) حكم شرعي و(السورة) موضوع كلي .

2- وجعل حرمة العصير العنبي (جعل حرمة) حكم شرعي و(عصير عنبي) موضوع كلي .

3- وجعل حرمة الربا (جعل حرمة) حكم شرعي و(الربا) موضوع كلي.

ثانياً: والقاعدة الفقهية: هي بنفسها عبارة عن جعل الحكم الشرعي على موضوعه الكلي، ويستنتج من هذه القاعدة تطبيقاتها أي تطبيقات الجعل وتفصيلاته .

مثال / القاعدة الفقهية (ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده)، هي جعل شرعي للضمان على موضوع كلي، وعند تطبيق الجعل على مصاديقه المختلفة كالإجارة والبيع، فإنه يثبت ضمانات متعددة مجعولة كلها بذلك الجعل الواحد ؛ أي ليست جعلول وتشريعات وملاكات وارادات متعددة ، وانما ارادة واحدة ونكته ثبوتية واحدة ، وفي المقام الشروط الأول والثاني والثالث متحققة ، لكنها خرجت من المسائل الأصولية لأنها لا يستنبط منها الجعل ، وإنما هي جعل وفيها تطبيقات ؛ أي خرجت من علم الأصول لان الشرط الرابع غير متحقق .

وبهذا نفهم من ظاهر العبارة ان هذا المبنى والمختار هو للسيد الخوئي (قدس) وليس مبنى ومختار السيد الاستاذ (قدس) لانه نظر الى الشرط الرابع اي نظر الى التفريق بين الاستنباط والتطبيق وقد نقضنا

على ذلك بوجود بعض القواعد الفقهية مثل قاعدة الطهارة فإنها يستنبط بها الحكم الشرعي ، والقواعد الفقهية الاستدلالية في أبواب الفقه التي يستفيد منها الفقيه ويبحثها هناك أيضا يستفاد ويستنبط منها الجعل فلماذا لا تعتبر من القواعد الاصولية ؟

الإشكال الثالث : إن التعريف يعم المسائل اللغوية

إن التعريف غير مانع لأنه يضم ويشمل المسائل اللغوية⁽¹⁾ كمسألة ظهور كلمة (الصعيد) لدخولها في استنباط الحكم الشرعي، لأن تعريف علم الأصول : هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي، وظهور كلمة الصعيد هي قاعدة ، ومسألة تكون أيضا مهمة لاستنباط الحكم الشرعي، فبناء على تعريف المشهور لعلم الأصول فإن مسألة ظهور كلمة الصعيد تعتبر من المسائل الأصولية لدخولها في استنباط الحكم الشرعي .

في دفع الأشكال / توجد محاولتان :

المحاولة الأولى (للمحقق النائيني): إضافة قيد (الكبروية) في التعريف فالقاعدة الأصولية يجب أن تقع كبرى في قياس الاستنباط وعليه تخرج مسألة ظهور كلمة (الصعيد) لأنها صغرى في القياس وهي بحاجة إلى كبرى (مسألة حجية الظهور) .

ويكون تعريف علم الأصول بناء على هذا هو العلم بالمسائل أو القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي بشرط أن تكون هذه المسائل كبرى في قياس الاستنباط، أو هو العلم بالقواعد، أو المسائل الكبرى الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي .

إذن المحقق النائيني يشترط في المسألة أو القاعدة الأصولية أن تكون كبرى القياس حتى يدفع الاشكال الثالث الذي سجل على التعريف والذي مفاده بأنها تعم المسائل اللغوية كمسألة ظهور كلمة الصعيد لدخولها في استنباط الحكم الشرعي أي حتى يدفع هذا الإشكال قال نضيف قيد الكبروية باعتبار ان مسألة ظهور كلمة الصعيد غير منتجة بمفردها، لأنها تحتاج الى مقدمة اخرى للاستنباط أو للنتاج وهذه المقدمة التي تحتاجها مسألة ظهور كلمة الصعيد هي (مسألة) كبرى حجية الظهور.

1 - وكذلك يعم المسائل الرجالية وغيرها من المسائل الاخرى فيكون التعريف غير مانع .

وهذا يعني أنه توجد في المقام مسالتان: المسألة الأولى حجية الظهور، والمسألة الثانية ظهور كلمة الصعيد في معنى معين،

والمسألة الأولى (الكبرى) هي حجية الظهور والمسألة الثانية (الصغرى) هي ظهور كلمة الصعيد، وبهذا تخرج مسألة ظهور كلمة الصعيد، ولا ينطبق عليها التعريف بناء على محاولة المحقق النائيني لأنها في الانتاج والاستنباط وقعت صغرى في القياس ويشترط بناء على تعريفه (قدس) أن المسألة الأصولية مقيدة أو مشروطة بأن تقع كبرى في القياس وظهور كلمة الصعيد لم يقع كبرى في القياس بل وقع صغرى فيه فلا تكون مسألة أصولية لعدم انطباق القيد والشرط عليها ومعه لا يشملها التعريف.

الرد على محاولة النائيني:

إن جملة من القواعد الأصولية لا تقع كبرى (في القياس والاستنباط) أيضاً ومنها:

- 1- مسألة ظهور صيغة الأمر في الوجوب فإنها محتاجة إلى كبرى حجية الظهور كما احتاجت مسألة ظهور كلمة الصعيد إلى حجية الظهور، فهل تعتبر أيها الشيخ النائيني أن مسألة ظهور صيغة الأمر في الوجوب من المسائل الأصولية أو تخرجها من المسائل الأصولية والحال هو يُسَلَّم باصوليتها ولا يخرجها من المسائل الاصولية.
- 2- مسألة ظهور بعض الأدوات في العموم والشمول فإنها محتاجة إلى حجية كبرى الظهور حتى يكون هذا الظهور حجة.
- 3- مسألة ظهور بعض الأدوات في المفهوم فإنها محتاجة إلى كبرى حجية الظهور
- 4- مسألة اجتماع الأمر والنهي :

أ- بناء على الامتناع (امتناع الاجتماع) فإنها صغرى محتاجة إلى كبرى التعارض بين خطابين .

مثال : إن الصلاة مأمور بها ، والكون في المكان المغصوب منهي عنه ، وإنقاذ الغريق واجب ، والدخول في أرض الغير حرام ومنهي عنه لأنه غصب فلا يجتمع الأمر والنهي فبناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي يحصل التعارض بين الأمر بالصلاة والنهي عن الغصب، وحتى نصل إلى نتيجة واستنباط حكم فقهي نحتاج إلى كبرى التعارض (وهو مسألة أصولية) وأما إذا تعارض الدليلان كـ (صل ولا تغصب) فنحتاج إلى أن نجمع بينهما جمعا عرفيا (وهو مسألة أصولية) ،

وبهذا ينقض على المحقق النائيني بأنه تخرج مسألة اجتماع الامر والنهي بناء على الامتناع لانها تحتاج إلى كبرى التعارض .

بعبارة أخرى:-

إذا وصلنا إلى نتيجة في ان الامر والنهي لا يجتمعان اي امتناع اجتماعهما فما هو السبيل والحكم وما هو فعل ووظيفة المكلف؟ ومن هذه الناحية على الفقيه أن يستنبط الحكم لأن عمله وواجبه استنباط الاحكام ، ومجرد القول بامتناع اجتماع الامر والنهي أي امتناع صل ولا تغصب لا يعطينا الحكم الشرعي، بل لابد من الاحتياج إلى مسألة أخرى كبرى وهي التعارض بين الأدلة فلو ترك الحكم الأول واتى بالثاني هل يصح منه؟ أو ياتي بهما على نحو الترتب أو نحتاج إلى عملية الجمع وبأنواعه العرفية وغير العرفية وهذا نقض آخر على المحقق النائيني أيضا⁽¹⁾.

ب- وبناء على الجواز (جواز الاجتماع) فإنها صغرى محتاجة إلى كبرى حجية الإطلاق أي اطلاق دليل الصلاة يشمل الصلاة في المكان المغصوب

1 - بيان هذه الامور سيأتي في بحوث أعلى إن شاء الله وفي مرحلة مقبلة .

، واطلاق دليل الغصبية يشمل النهي حتى لو كان الإنسان يؤدي عبادة كالصلاة في المكان المغصوب، فنحتاج الى مسألة حجية الاطلاق في هذا الدليل حتى يشمل الجانب الاخر او نحتاج الى حجية الاطلاق في هذا الدليل حتى يشمل الاول.

صيغة أخرى للرد :

ينقض على النائيني بوجود كثير من المسائل الأصولية وهو يسلم بأنها مسائل أصولية لكنها تقع صغرى في القياس أو انها لا تقع كبرى في القياس ومع ذلك فاننا نستنبط منها الحكم الشرعي, وبهذا تكون المحاولة المذكورة غير تامة لانها لو دفعت اشكال دخول المسائل اللغوية فانها ستقع باشكال اخر وهو ان التعريف غير جامع لانه سيخرج كثير من القواعد والمسائل الأصولية التي لا تقع كبرى في القياس,

وان شئت قل ان هذه المحاولة دفعت اشكال عدم مانعية التعريف بدخول المسائل اللغوية ولكنها وقعت في اشكال عدم جامعية التعريف.

المحاولة الثانية (للسيد الخوئي): إضافة قيد (بلا ضميمة قاعدة أصولية أخرى)

عرّف السيد الخوئي علم الأصول: [هو العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية، من دون حاجة إلى ضميمة كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليها] محاضرات ج 8/1 .

ومن التعريف يتبين أنه (قدس) أضاف قيد [أن تكون القاعدة وحدها كافية لاستنباط الحكم الشرعي بلا ضم قاعدة أصولية أخرى]، بدل أن يضيف قيد (الكبروية) أي ان القاعدة الأصولية تكون بمفردها ووحدها منتجة ، ولا تحتاج الى مقدمة اخرى للنتاج ولاستنباط الحكم الشرعي ؛ بمعنى من المقدمة الأصولية وبصورة مباشرة يستنبط الحكم الشرعي دون الحاجة الى مقدمة اخرى، سواء كانت المقدمة الاخرى صغرى أم كبرى،

وعلى هذا الأساس طرح (قدس) تعريفا لعلم الأصول وذكر بأن علم الأصول (كما ورد في محاضرات أصول الفقه) هو العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية (من دون حاجة إلى ضميمة كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليها)

والنكتة في اعتبار هذا القيد (من دون حاجة
.....الخ) هي لتخريج بعض المسائل التي من
الممكن أن تدخل في علم الاصول بناء على تعريف
المشهور .

وعليه يستنتج:

أ- خروج مسألة [ظهور كلمة الصعيد] من علم
الأصول لاحتياجها إلى ضم مسألة [ظهور صيغة
افعل في الوجوب] أي مسألة ظهور كلمة الصعيد
(كما في تيمم صعيدا طيبا أو تيمم وتطهر
بالصعيد) لا يستنبط منها الحكم الشرعي ، ولا
تنتج الا إذا اضمنا اليها مسألة ظهور صيغة
أفعل في الوجوب .

وعليه لا تكون (مسألة ظهور كلمة الصعيد) مسألة
أصولية بناء على مبنى السيد الخوئي لأنه من شروط
المسألة الأصولية ان تكون كافية في الاستنباط دون
حاجة الى ضم قاعدة أصولية أخرى ومسألة ظهور كلمة
الصعيد تحتاج إلى ضم مسألة وقاعدة أصولية أخرى
وهي ظهور صيغة أفعل.

ب- عدم خروج مسألة [ظهور صيغة أفعل في الوجوب
] وإن كانت محتاجة إلى كبرى (مسألة حجية
الظهور) ، لأن هذه الكبرى ليست من المباحث
والمسائل الأصولية للاتفاق عليها وعدم الخلاف
فيها .

وبتعبير آخر:

- 1- عدم خروج مسألة ظهور صيغة الأمر في الوجوب .
- 2- عدم خروج مسألة ظهور بعض الأدوات في العموم .
- 3- عدم خروج مسألة ظهور بعض الأدوات في المفهوم .

عدم خروج كل هذه المسائل ، وان كانت محتاجة الى مقدمة أخرى كبرى وهي حجية الظهور لأن هذه الكبرى (حجية الظهور) ، وإن احتاجت اليها تلك المسائل لكنها (أي الكبرى) ليست من المباحث الأصولية ، للاتفاق عليها وعدم الخلاف فيها وهذا يعني أن السيد الخوئي التفت الى هذه القضية واطاف قيد (من دون حاجة الى ضمنية كبرى أو صغرى أصولية اخرى اليها) فالصغرى والكبرى التي ذكرها السيد الخوئي في هذا القيد ليست مطلقة وإنما شرط أن تكون أصولية أما هذه الظهورات التي تحتاج الى كبرى حجية الظهور فإنها لا تخرج من علم الأصول لأننا نسلم بأنها تحتاج الى ضمنية كبرى و مقدمة أخرى كبرى، لكن هذه المقدمة الاخرى الكبرى ليست من المسائل الأصولية ،لأننا قلنا ان القيد هو ان المسألة لا تحتاج الى مسألة أخرى أصولية ، لا انها لا تحتاج الى مسألة اخرى مطلقا أي قيدنا ذلك بأنها لا تحتاج الى مسألة أصولية اخرى سواء كانت هذه المسألة الأصولية الاخرى صغرى أم كبرى، وهذه المسائل (مسألة ظهور صيغة الامر ومسألة ظهور بعض أدوات العموم ومسألة ظهور الأدوات في المفهوم) احتاجت الى كبرى غير أصولية وهي حجية الظهور وبهذا ينطبق تعريف علم الأصول على هذه المسائل والظهورات وبالتالي تدخل في مباحث علم الأصول وتعتبر من المسائل الأصولية حسب تعريف ومبنى السيد الخوئي، وكأنه يوجد في المقام اشكال ودفع كما يذكره خلال مباحثه :

الإشكال: بأنه كيف تخرج كبرى حجية الظهور من المسائل الأصولية ؟

دفع الاشكال: إن كبرى حجية الظهور تخرج من المسائل الأصولية ، لأنها متفق عليها ولا خلاف فيها وهذا يعني أن كل مسألة متفق عليها ولا خلاف فيها فهي خارجة من علم الأصول والمسائل الأصولية .

الرد على محاولة السيد الخوئي :

أولاً: إن عدم احتياج القاعدة الأصولية إلى قاعدة أصولية أخرى كبرى أو صغرى :

1- إن أريد به عدم الاحتياج في كل الحالات أي دائماً وابدأ لاتحتاج الى مسألة أصولية أخرى ، فإن هذا لا يتحقق في العديد من المسائل الأصولية (مثلاً): مسألة [ظهور صيغة الأمر في الوجوب] بحاجة في كثير من الأحيان إلى دليل حجية السند، حينما تجئ الصيغة في دليل ظني السند .

مثال: لو وردت رواية عن المعصوم (عليه السلام) قال (صل أو ادفع الزكاة أو أد الخمس أو لا تغصب) أو غيرها من الأوامر و النواهي, فإذا كانت الرواية ضعيفة السند فإن ظهور صيغة الامر في هذه الرواية لا يكفي في إثبات و استنباط الحكم لان الرواية ضعيفة السند واما إذا كانت الرواية خبر احاد ثقة وورد فيها امر فظهور صيغة الامر في الوجوب يثبت الوجوب، اما انه كيف ثبت الوجوب وهذا خبر آحاد وذلك لان خبر الآحاد حجة (منجز ومعذر) ولأن مسألة حجية الاخبار هي مسألة أصولية .

إذن في هذه الحالة ظهور صيغة الامر في الوجوب احتاجت الى مسألة أصولية اخرى؛ أي احتاجت الى مسألة حجية السند فهل تخرج مسألة ظهور صيغة الامر من المسائل الأصولية لأنها احتاجت الى مسألة أصولية اخرى وهي مسألة حجية السند .

2- وإن أريد به عدم الاحتياج ولو في حالة واحدة (بمعنى أنه يكفي في دخول المسألة في علم الأصول انها لا تحتاج الى مسألة أصولية اخرى صغرى أو كبرى ولو في حالة واحدة)، فهذا قد يتفق في غير القواعد الأصولية، فيكون التعريف غير مانع .

(مثلاً) مسألة ظهور [كلمة الصعيد] إذا كانت سائر جهات الدليل قطعية كما لو وردت في القرآن الكريم فأنها لا تحتاج إلى قاعدة أصولية ؛ أي لا تحتاج الى مسألة حجية السند بل تحتاج الى حجية ظهور كلمة الصعيد في الاستنباط بناء على أن دلالة صيغة الأمر تدل على الوجوب بالنص لا بالظهور, فإذا وردت مسألة غير أصولية ولها هذه الخصوصية فإنه في مثل هذه الحالة نستطيع استنباط الحكم الشرعي منها دون الحاجة الى أي قاعدة أصولية اخرى لا صغرى ولا كبرى فهل تدخل أمثال هذه المسألة في علم الأصول ؟

ثانياً: إن المسألة الأصولية لا تكتسب أصوليتها من الخلاف وعدم الاتفاق عليها، وإن المسألة لا تخرج عن كونها أصولية لمجرد عدم الخلاف فيها بل ان المسألة تبقى اصولية حتى لو اتفق عليها وحتى لو لم يوجد خلاف عليها.

وعليه فقاعدة حجية الظهور تعتبر من المسائل الأصولية، وهذا يؤدي إلى ان تكون مسألة [ظهور صيغة الأمر في الوجوب واي ظهور اخر] بحاجة إلى ضم قاعدة أصولية كبرى وهي قاعدة حجية الظهور، فتخرج مسألة [ظهور صيغة الأمر في الوجوب] من مسائل ومباحث الأصول لاحتياجها إلى مسألة أصولية كبرى، وهذا نقض على تعريف ومبنى السيد الخوئي وأبطال لمحاولته في دفع الاشكال

المتحصّل: مما سبق اتضح ان الأشكال الثالث وارد وتم على تعريف المشهور وكذلك اتضح عدم تمامية محاولة الشيخ النائيني وعدم تمامية محاولة السيد الخوئي⁽¹⁾.

تفصيل وتعميق

1 - وهذا البيان المذكور في هذا الاشكال هو عكس البيان في الاشكال الثاني لانه في الاشكال الثاني ذكر سيدنا الاستاذ (دام ظله) تفصيل البحث وبيانه الموسع الذي يقترب من الفكر المتين وبعد ذلك رجع الى اصل البحث اما في الاشكال الثالث فطرح اصل البحث وبعد ذلك دخل في تفصيله وبيانه الموسع الذي يقترب من بحوث الفكر المتين.

الإشكال الثالث: غير مانع ، لأنه يشمل المسائل اللغوية (والرجالية...)

يُنقض على تعريف المشهور بأنه غير مانع ؛ لأنه يعم المسائل اللغوية (وكذلك المسائل الرجالية وغيرها) والتي تدخل في استنباط الحكم، فهي (أي هذه المسائل غير الأصولية) ممهدة لاستنباط الحكم أيضاً، كظهور كلمة (الصعيد) في معنى معين، ووثاقة الراوي التي هي من المسائل الرجالية .

حاول بعض الأعلام دفع الأشكال ومعالجة التعريف بحيث لا يرد عليه هذا الإشكال وهنا عدة محاولات نذكر منها :

• المحاولة الأولى: (المحقق النائيني): أخذ قيد الكبرى في التعريف

حيث ذكر المحقق النائيني (قدس سره) (في فوائد الأصول / ج 1 / 2)

[إن علم الأصول هو العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها ، استنتج منها حكم فرعي كلي]

أي أنه أضاف قيد الكبرى في التعريف، فالقاعدة الأصولية يجب أن تقع كبرى في قياس الاستنباط .

وعليه بناء على هذه المحاولة تخرج المسائل اللغوية كظهور كلمة (الصعيد)، لأن ظهور هذه الكلمة يعتبر صغرى في القياس وهو بحاجة إلى كبرى حجية الظهور .

وكذلك تخرج المسائل الرجالية كمسألة وثاقة الراوي، لأن وثاقة الراوي تقع صغرى في القياس، وهو بحاجة إلى كبرى حجية اخبار الثقة⁽¹⁾ .

1 - وبعد التدقيق في تعريف الشيخ النائيني فإنه من المحتمل كونه يشتمل على القيد الذي ذكره السيد الخوئي وكأنما المحقق النائيني وضع قيدين قيد الكبرى وقيد عدم الانضمام الى مقدمة اخرى لانه قال [علم الأصول هو العلم بالكبريات التي لو انضمت اليها صغرياتها] ولم يقل [لو انضمت اليها الصغريات] وإنما صغرى الكبرى بمعنى

فالمسألة اللغوية لا تقع كبرى في قياس الاستنباط فهي ليست من المسائل والقواعد الأصولية ، وكذلك المسألة الرجالية ، لا تقع كبرى في قياس الاستنباط فهي ليست من المسائل والقواعد الأصولية .

الرد على قيد الكبروية:

يرد على قيد الكبروية : بأنه يستلزم خروج العديد من البحوث والقواعد والمسائل الأصولية من علم الأصول منها :

تطبيقات ومصاديق وحصص وأفراد تلك الكبرى، أي ليس كبرى وصغرى ، وينتج لنا قياس بعد وجود الحد الأوسط بين المقدمتين ، وإنما هذه صغرى لنفس الكبرى فلو كانت عبارة الشيخ النائيني بهذه الخصوصية ، وبهذه الألفاظ فيحتمل أن يستفاد منها أن المراد بالصغريات هي صغرى هذه الكبرى ، ومن الواضح أن هذه الكبرى ليست هي التي تحقق الحكم الشرعي لأنه في كل واقعة يوجد لها تطبيق ومصدق وهذا المصدق أو التطبيق هو صغرى تلك الكبرى.

ولكن يمكن النقاش في هذا لأنه يمكن أن يكون خلاف هذا الاحتمال انه ذكر قيد العلم بالكبريات وكان لا يحتاج الى أن يذكر الكبريات، بل يكفي هو العلم بالقواعد أو المسائل التي لو انضمت اليها صغرياتها استنتج منها أي كان يكفي أن يقول القواعد أو المسائل التي يكفي أن تنضم اليها صغرياتها ، وبهذا يكون الاحتمال الذي طرحناه وتضمن القيد الذي ذكره السيد الخوئي يكون له الترجيح في المقام ، لكن عندما يذكر الكبريات فإنه يريد أن يشير الى أن هذه القضية مقابل الصغرى ولو يبقى ذلك الاحتمال واردا بعد الإشارة الى كبرياتها ورجوع الضمير الى المسائل والى الكبريات التي ذكرها في صدر التعريف.

أ- مسائل مرتبطة بتشخيص المداليل اللغوية أو العرفية ، فإنها تخرج عن علم الأصول لأنها لا تقع كبرى في القياس أي في قياس الاستنباط منها :

- 1- مسألة ظهور صيغة الأمر في الوجوب، فهي صغرى تحتاج إلى كبرى حجية الظهور.
 - 2- مسألة ظهور بعض الأدوات في العموم، فهي صغرى تحتاج إلى كبرى حجية الظهور .
 - 3- مسألة ظهور بعض الأدوات في المفهوم، فهي صغرى تحتاج إلى كبرى حجية الظهور .
- ب- مسائل أصولية عقلية .

كمسألة اقتضاء الأمر للنهي عن الضد ، ومسألة اجتماع الأمر والنهي والتي تقع كل منهما صغرى تحتاج إلى كبرى حجية الظهور أو كبرى تعارض الأدلة .

فمسألة اجتماع الأمر والنهي

- 1- بناءً على الامتناع (امتناع الاجتماع) ، فإنها تحقق صغرى تحتاج إلى كبرى التعارض بين الأدلة ، كالتعارض بين خطابي (صلّي) و (لا تغصب) .
- 2- وبناءً على الجواز (جواز الاجتماع) ، فإنها تحقق صغرى تحتاج إلى كبرى حجية الإطلاق ، وكما قلنا حجية الاطلاق ترجع الى حجية الظهور .

و بهذا نكون قد ابطلنا محاولة الشيخ النائيني ، واثبتنا عدم تمامية ما ذكره لدفع الاشكال الثالث ؛ وهو عدم المانعية ، أو دخول وشمول التعريف للمسائل الرجالية ومسائل اللغة وغيرها.

- المحاولة الثانية (للسيد الخوئي): عدم الحاجة إلى ضم قاعدة أصولية أخرى

ففي (محاضرات في أصول الفقه / ج 1/8)

عزّف السيد الخوئي (قدس) علم الأصول: [هو العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية، من دون حاجة إلى ضمنية كبرى (أصولية) أو صغرى أصولية أخرى إليها]

ومن التعريف يتبيّن أن السيد الخوئي بدّل قيد (الكبروية) بقيد آخر مفاده (ان تكون القاعدة وحدها كافية لإستنباط الحكم الشرعي بلا ضم قاعدة أصولية أخرى) .

وينتج من هذا التقييد :

أ- خروج مسألة [ظهور كلمة (الصعيد)] من علم الأصول، فلا تعتبر مسألة أصولية لاحتياجها إلى ضم مسألة [ظهور صيغة أفعل في الوجوب] كي يتم استنباط الحكم منها.

حيث قال (قدس) في نفس المصدر/ج 1/ 13 بعد أن ذكر التعريف أن المسألة الأصولية تعتمد على ركيّتين [الركيزة الثانية: أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها، من دون حاجة إلى ضم كبرى أصولية أخرى، ثم ان النكته في اعتبار ذلك في تعريف علم الأصول ايضاً، هو أن لا تدخل فيه مسائل غيره من العلوم، كعلم النحو والصرف واللغة والرجال والمنطق ونحوها..... فإن فهم الحكم الشرعي منها يتوقف على، (1) علم النحو ومعرفة قواعده من حيث الإعراب والبناء، (2) وعلى علم الصرف ومعرفة أحكامه من حيث الصحة والاعتلال، (3) وعلى علم اللغة من حيث معرفة معاني الألفاظ وما تستعمل فيه، (4) وعلى علم الرجال من ناحية تنقيح أسانيد الأحاديث وتمييز صحيحها عن سقيمها وجيّدتها عن رديئها، (5) وعلى علم المنطق لمعرفة صحة الدليل وسقمه، لكن كل ذلك بالمقدار اللازم في الاستنباط لا بنحو الإحاطة التامة..... إلا ان وقوعها ودخلها فيه (في الاستنباط) لا

يكون بنفسها وبالاستقلال، بل لابد من ضم كبرى أصولية
[[

وقال ص/14 [وبذلك قد امتازت المسائل الأصولية عن مسائل سائر العلوم، فإن مسائل سائر العلوم وان كانت تقع في طريق الاستنباط كما عرفت، إلا انها لا بنفسها بل لابد من ضم كبرى أصولية إليها⁽¹⁾ .

وهذا بخلاف المسائل الأصولية فإنها كبريات لو انضمت إليها صغرياتها⁽²⁾، لأنتجت نتيجة فقهية من دون حاجة إلى ضم كبرى أصولية أخرى⁽³⁾]

ثم قال (قدس) في نفس الصفحة [ونتيجة ما ذكرناه :
إن المسائل الأصولية يعتبر فيها
أمران:

الأول: أن يكون وقوعها في طريق الحكم من باب الاستنباط ، لا من باب الانطباق، وبها تتميز عن المسائل الفقهية .

الثاني: أن يكون وقوعها فيه بنفسها وبالاستقلال، من دون حاجة إلى ضم مسألة أخرى، وبها تتميز عن مسائل [سائر العلوم]

1- وهو اشترط ان القاعدة الأصولية يجب ان ينتج ويستنتج ويستنبط منها الحكم دون ضم مسألة أصولية اخرى اليها سواء كانت صغرى أم كبرى.

2- وهذه الصغريات غير أصولية لانها لو كانت أصولية لانضمت اليها مسألة أصولية اخرى وهذا يخالف تعريف ومراد السيد الخوئي.

3- وهذه النكته المستفادة بهذا العنوان قلنا [بخلاف المسائل الأصولية فانها كبريات لو انضمت اليها صغرياتها] ولا يقصد بالصغريات انها الصغرى مقابل الكبرى في قياس الاستنباط ، لذلك قلنا بان تعريف الشيخ النائيني ممكن أن يستبطن ويتضمن مايريد، لأنه اشار كبريات وصغريات لهذه الكبريات كما ذكر السيد الخوئي هنا وأراد بالصغريات ليست هي الصغريات والمقدمات الأصولية حتى تنضم الى مقدمة والى مسألة أصولية اخرى فما يقال هنا وما يستظهر من كلام السيد الخوئي هنا المفروض يستظهر من كلام الشيخ النائيني هناك.

ب- لا تخرج مسائل [الدلالات التي تنقح صغرى
الظهور]

فمثلاً مسألة [ظهور صيغة افعل في الوجوب] لا تخرج من مسائل وبحوث علم الأصول، بالرغم من احتياجها في الاستنباط إلى مسألة كبرى (مسألة حجية الظهور) لأن هذه الكبرى (مسألة حجية الظهور) ليست من المسائل والمباحث الأصولية للإتفاق عليها وعدم الخلاف فيها .

ففي (محاضرات في علم الأصول /ج1/ 6) قال (قدس)
[القسم الثاني: وهو مباحث الحجج والامارات،
وهي على ضربين :

الضرب الأول: ما يكون البحث فيه عن الصغرى بعد احراز الكبرى، والفراغ عنها، وهو مباحث الألفاظ بأجمعها، فان كبرى هذه المباحث وهي (مسألة حجية الظهور) محرزة ومفروغ عنها وثابتة من جهة بناء العقلاء وقيام السيرة القطعية عليها، ولم يختلف فيها اثنان، ولم يقع البحث عنها في أي علم .

ومن هنا قلنا انها خارجة عن المسائل الأصولية...]

الرد / على قيد عدم الحاجة إلى ضم قاعدة أصولية أخرى:

أولاً: إن إضافة القيد العدمي (عدم الحاجة الى ضم قاعدة أصولية أخرى) إلى التعريف يستلزم الدور، وذلك لان المسألة الأصولية تعرف بعدم حاجتها إلى مسألة أصولية أخرى، فلا بد من تشخيص ومعرفة المسألة الأصولية الأخرى قبل المسألة الأصولية الأولى وكذا العكس .

توضيح ذلك :

علم الأصول هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي من دون الحاجة الى قاعدة أصولية اخرى وهذا يعني :

1- إن القاعدة الأصولية هي المسألة التي يستنبط منها الحكم الشرعي ، دون حاجة الى قاعدة أصولية أخرى ، فعرفنا القاعدة الاصولية الاولى لأنها قاعدة يستنبط منها الحكم الشرعي دون الحاجة الى قاعدة أصولية أخرى .

2- وحتى نعرف القاعدة الأصولية الأولى ، علينا أن نعرف القاعدة الأصولية الثانية حتى نقول بإن الأولى لا تحتاج الى الثانية ، وحتى نعرف أن الثانية قاعدة أصولية ونطبق عليها التعريف يجب أن نعرف بأن القاعدة الأولى هي قاعدة أصولية حتى نقول إن القاعدة الثانية لا تحتاج الى الأولى في الاستنباط وهذا دور واضح .

بتعبير آخر :

1- حتى تكون القاعدة الأولى أصولية يجب أن يستنبط منها الحكم الشرعي دون الحاجة الى القاعدة الاخرى (الأصولية الثانية) .

2- لكن القاعدة الأصولية الثانية يجب أن نعرف اصوليتها قبل أن نعرف أصولية القاعدة الأولى .

3- والقاعدة الأصولية الثانية تعرف بعد أن يستنبط منها الحكم دون الحاجة الى الأولى .

والأولى تعرف بعد أن نعرف الثانية بإنها أصولية ، واننا لا نحتاج اليها والثانية ايضاً لا تعرف الا بعد أن نعرف بأن الأولى أصولية واننا لا نحتاج اليها وهكذا في باقي القواعد والمسائل الأصولية أي حتى نعرف الأولى نحتاج الى ثبوت أصولية الثانية ، وحتى نثبت أصولية الثانية نحتاج الى معرفة ، أو ثبوت أصولية الأولى وهذا دور واضح .

ويدفع هذا الإشكال بالقول إن المراد من القيد والتقييد هو ان كل مسألة لم يكن يحتاج (في مقام استنباط الحكم منها) إلى غير صغراها (المنقحة لموضوعها) فهي مسألة أصولية، فلم نذكر مسألة أصولية ومسألة أصولية اخرى بل يوجد عنوان مسألة أصولية ثانية غير المسألة الأصولية التي نريد ان نعرفها فلا يوجد دور.

ثانياً: ان قيد عدم احتياجها إلى ضميمة له عدة تفسيرات:

1- إن أريد عدم احتياجها إلى كبرى أصولية فوقها بل تكون هي كبرى القياس، فإنها ترجع إلى المحاولة الأولى للنائيني (أخذ قيد الكبرى) وقد تبين حالها وبطلانها .

2- إن أريد عدم احتياجها إلى مسألة أصولية أخرى ولو لم تكن كبرى في قياس الاستنباط كما هو الظاهر، فهذا احتمالان:

الاحتمال الأول : إن أريد عدم الحاجة إليها اصلاً أي عدم الاحتياج في كل الحالات، فإنه يستلزم خروج الكثير من المسائل الأصولية، وذلك لكثرة موارد احتياج بعضها إلى بعض في مجال استنباط الحكم الشرعي .

(مثلاً) مسألة [ظهور صيغة الأمر في الوجوب] بحاجة في كثير من الاحيان إلى دليل حجية السند، وذلك حينما

تجيء الصيغة في دليل ظني السند، ومسألة [ظهور صيغة الأمر في الوجوب] بحاجة في كثير من الأحيان إلى دليل حجية الظواهر، وذلك حينما تجيء الصيغة في دليل ظني الدلالة .

الاحتمال الثاني: إن أريد عدم الحاجة إليها في الجملة، أي تكون المسألة الأصولية مستغنية عن غيرها ولو في حالة واحدة، فإنه يستلزم عدم مانعية التعريف أي يستلزم شموله العديد من المسائل غير الأصولية التي قد يتفق استغناؤها عن المسائل الأصولية ولو في حالة واحدة .

(مثلاً) إذا وردت كلمة (الصعيد) في دليل قطعي السند (كالقرآن الكريم) وكانت قطعية من باقي الجوانب أيضا إلا من جانب المعنى والظهور، فإن مسألة [ظهور كلمة (الصعيد)] كافية في الاستنباط الفقهي دون الحاجة إلى قاعدة أصولية أخرى، مع ملاحظة أن السيد الخوئي لا يعتبر مسألة [حجية الظهور] من المسائل الأصولية كما بينا ذلك سابقاً .

ثالثاً : إن صيرورة المسألة واضحة ومسألة ولا خلاف فيها ، لا ينفي أصوليتها ولا يخرجها من مسائل وبحوث علم الأصول، فالمسألة الأصولية لا تكتسب أصوليتها من الخلاف عليها . وعليه فقاعدة حجية الظهور تعتبر من المسائل الأصولية وتكون (مثلاً) مسألة [ظهور صيغة الأمر في الوجوب ((وأي ظهور آخر))] بحاجة إلى ضم قاعدة حجية الظهور كي يتم بها الاستنباط .

رابعاً: اتماماً لما قلناه في النقطة السابقة، نذكر ان القول (بان أصولية المسألة الأصولية مرهون بالخلاف فيها)، يستلزم ان تحديد المسألة الأصولية يكون بمقياس يتعين في طول البحث الأصولي،

وهذا يؤدي إلى إمكان الاستغناء عن التعريف، بالقول (ان قواعد علم الأصول هي القواعد الدخيلة في الاستنباط، غير المبحوث عنها في علم آخر) والتالي

باطل) وهو التعريف الذي ذكرناه وهو ان قواعد علم الأصول هي القواعد الدخيلة في الاستنباط غير المبحوث عنها في علم اخر), إذن المقدم باطل, أي (رهن أصولية المسألة بالخلاف عليها باطل)

بتعبير آخر:

1- ان القول [بأن أصولية المسألة الأصولية مرهون بالخلاف فيها] يستلزم اجراء استقراء للعلماء وهل يوجد خلاف حول هذه المسألة ام لا ؟ وهكذا المسألة الثانية والثالثة نبحث عنها وهل يوجد عليها خلاف ام لا ؟

2- وبعد ان تتم عملية البحث فان المسائل التي لا يوجد فيها خلاف اي المسائل المتفق عليها فانها لا تكون مسائل أصولية .

3- وهذا يعني أن أصولية المسألة الأصولية لا يتشخص ولا يتحدد ولا يعرف إلا في طول البحث الأصولي؛ اي لابد من اجراء البحث في البحوث الأصولية اولا وبعد ذلك نعرف المسألة الأصولية

4- وهذا يستلزم الدور لانه كيف نقول هذا البحث أصولي وبحث مسائل غير أصولية اي كيف نسمي هذه البحوث بالبحوث الأصولية وبعد ذلك نصل الى نتيجة بأن المسائل المتفق عليها هي ليست أصولية إذن كيف بحثت في علم الأصول .

5- وهذا يؤدي إلى إمكان الاستغناء عن التعريف, بالقول (إن قواعد علم الأصول هي القواعد

الدخيلة في الاستنباط، غير المبحوث عنها في علم آخر) والتالي باطل، إذن المقدم باطل، أي (رهن أصولية المسألة بالخلاف عليها باطل) .

خامساً : لو سلمنا بمنى السيد الخوئي (بأن أصولية المسألة مرهون بالخلاف فيها) وسلمنا خروج مسألة حجية الظهور عن المسائل الأصولية لأنها مسلمة ولا خلاف فيها.

فإننا :

1- نقض على السيد الخوئي، بالمسائل المرتبطة بتشخيص أقوى الظهورين عن أضعفهما في باب العمومات والمطلقات .

2- أو نقض عليه في باب المنطوق والمفهوم، فإنها (أي هذه المسائل في باب المنطوق والمفهوم والمطلقات) تنقح صغرى أقوى الدليلين، فهذه المسألة الأصولية الصغرى تحتاج دائماً إلى ضم كبرى أصولية كمسألة قواعد الجمع العرفي.

والواضح إن قواعد الجمع العرفي ليست من المسائل المسلمة والمتفق عليها عند العقلاء، فلا تخرج من مسائل وبحوث الأصول بل تكون من المسائل والبحوث الأصولية حتى على مبنى السيد الخوئي (قدس)

المتحصل: إن الاشكال الثالث ((التعريف غير مانع لأنه يشمل المسائل اللغوية)) تام ، و وارد على تعريف المشهور بعد أن أثبتنا عدم تاممية المحاولتين (للنائيني والخوئي) لدفعه.

الاشكال الرابع : غير جامع ، لا يشمل المسائل الأصولية العملية

إن تعريف المشهور غير جامع ؛ لأنه لا يشمل الأصول العملية ، لأن الأصول العملية مجرد أدلة عملية ، وليست أدلة محرزة أي لا تكشف عن الحكم الواقعي ولا تبين الحكم الواقعي ، وهي غير ناظرة الى معرفة الحكم الواقعي، فلا يثبت بها الحكم الشرعي وإنما تحدد بها الوظيفة العملية .

بتعبير آخر: إن تعريف علم الأصول هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي، أو لمعرفة واثبات الحكم الشرعي والأصول العملية لا يستنبط ولايستفاد منها حكم شرعي لذلك لا تكون داخله في التعريف.

في دفع الإشكال: يوجد محاولتان في المقام :

المحاولة الأولى ((لصاحب الكفاية)): إضافة قيد (أو التي ينتهي إليها في مقام العمل)، وعليه يصبح تعريف علم الأصول : هو العلم بالقواعد الممهدة

لأستنباط الحكم الشرعي ، أو الممهدة لاستنباط الدليل الذي ينتهي إليه في مقام العمل ، أو القواعد التي ينتهي إليها في مقام العمل ، وبناء على هذا القيد فإنه يمكن أن يرد إشكال وهو إن قيد (لاستنباط الدليل الذي ينتهي اليه في مقام العمل) لا تحصل فيه عملية استنباط في المقام لأن الاصل العملي عبارة عن الجعل شرعي ، وكذلك الدليل هو عبارة عن الحكم الشرعي ، فيكون الاستنباط كأنما الحكم الشرعي الذي ينتهي اليه في مقام العمل .

وعلى هذا الأساس الأدق في التعريف أن يقال إن علم الأصول هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي أو القواعد التي ينتهي اليها في مقام العمل من دون تكرار لفظ الاستنباط ومنه نعرف شمول المسائل الاصولية غير الاصول العملية وذلك بقيد (هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي) ، وشمول سائر الاصول العملية ايضاً وذلك بقيد (أو القواعد التي ينتهي اليها في مقام العمل) .

المحاولة الثانية ((اللسيد الخوئي)) : المراد من الاستنباط هو الإثبات التنجيزي والتعذيري، بتعبير آخر ليس المراد من الاستنباط ، الاستنباط الحقيقي أو الواقعي ، بل يشمل الاستنباط الظاهري ويشمل التنجيز والتعذير تجاه الحكم الشرعي .

وعليه يصبح تعريف علم الأصول : هو العلم بالقواعد الممهدة لإثبات تنجيز أو تعذير الحكم الشرعي، فالأصول العملية تثبت لنا التنجيز والتعذير الشرعي ، وكذلك باقي القواعد الاصولية تثبت لنا التنجيز والتعذير تجاه الحكم الشرعي ايضاً ؛ أي ان الأصول العملية تثبت لنا التنجيز والتعذير بالوظيفة العملية، واما القواعد الاخرى فتثبت لنا التنجيز

والتعذير بالموقف العملي أو الوظيفة العملية لكن
بمعرفة وتحديد واستنباط الحكم الشرعي⁽¹⁾

تفصيل وتعميق

الإشكال الرابع: غير جامع، لأنه لا يشمل الأصول العملية

يرد على تعريف المشهور بأنه غير جامع لأنه لا يشمل
مسائل الأصول العملية، وهي التي لا يستنبط منها حكم
شرعي، بل يستفاد ويستنبط منها نتيجة عملية هي
المنجزية والمعذرية تجاه الحكم الشرعي .

1- وعندما نقرأ البحوث في المحاضرات نلتفت الى ان السيد الخوئي لم يناقش تعريف المشهور بصورة مستقلة وانما
طرح تعريفه واعطى شروطا للتعريف وبين ركائزه وبعد ذلك بدأ يطرح الاشكالات على تعريفه أي بدأ يناقش
التعريف الذي تبناه ويدفع الاشكالات وفي موارد يضيف بان هذه المناقشة تامة أو غير تامة على تعريف المشهور .

دفع الاشكال: يوجد ثلاث محاولات لدفع الاشكال الرابع وهي :

• **المحاولة الأولى ((لصاحب الكفاية الخراساني)) :**
لدفع الاشكال الرابع، إضافة قيد (أو الانتهاء إلى وظيفة عملية) إلى التعريف فيصير مفاد التعريف، علم الأصول: هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي والممهدة لانتهاء إلى وظيفة عملية ((أو القواعد التي ينتهي إليها في مقام العمل، أو القواعد التي يستفاد منها تحديد الوظيفة العملية..))

بتعبير آخر:

هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي والقواعد التي ينتهي إليها في مقام العمل أو هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط لحكم الشرعي ، والقواعد التي يستفاد منها تحديد الوظيفة العملية .

وبتعبير رابع هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي ، والقواعد التي يستنبط منها تحديد الوظيفة العملية أو (يستنبط منها تحديد الحجية تجاه الحكم الشرعي أي التنجيز والتعذير) هذا بناء على صحة استخدام الاستنباط في المقام ومع عدم صحته فإنه يمكن ان نخرّج الاستنباط فنقول هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي ، أو التنجيز والتعذير لأننا بناء على التعبير الرابع أدخلنا عنوان الاستنباط وقلنا بناء على امكانية استعمال الاستنباط في استنباط التنجيز والتعذير (في استنباط الوظيفة تجاه الحكم الشرعي، في استنباط تحديد الوظيفة العملية ، في استنباط الحجية والتنجيز والتعذير) فيمكن أن يكون التعريف (ان صح التعبير) : هو العلم بالقواعد الأصولية الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي ، واستنباط الوظيفة العملية ، او واستنباط الانتهاء الى وظيفة في مقام

العمل ، واستنباط تحديد الوظيفة العملية ،
واستنباط التنجيز والتعذير ، واستنباط الحجية
وهكذا

إذن يكون التعريف عبارة عن جزئين جزء خاص
باستنباط الحكم الشرعي والجزء الآخر خاص بتحديد
وتشخيص الوظيفة العملية وبالانتهاء الى الوظيفة
العملية وبتحديد وبمعرفة التنجيز والتعذير
وبمعرفة الحجية تجاه الحكم الشرعي المشكوك .

الرد على صاحب الكفاية :

ان إضافة القيد أعلاه لا يعني إبراز النكته والمائز
الحقيقي الجامع بين كافة مسائل العلم، بل هو مجرد
عطف وإضافة لمسائل لم يشملها التعريف، فيكون
للأصول العملية مائز مختلف عن المائز الحقيقي
لباقي المسائل الأصولية (حسب تعريف المشهور) ؛ أي
يكون المائز لباقي المسائل هو لاستنباط الحكم
الشرعي، واما الأصول العملية فسيكون مائزها هو
للانتهاء الى وظيفة عملية، وهذا المائز غير المائز
الاول وهذا يعني انتفاء الشرط الثاني الذي يشير
الى النكته الثبوتية الواحدة .

بتعبير آخر :

إن إضافة قيد (الانتهاء الى وظيفة عملية) لا يعني
أن الخراساني قد أعطانا المائز الحقيقي الواحد
الجامع لمسائل علم الأصول ، لأننا سبق وإن ذكرنا ان
من شروط القاعدة الفنية أن تكون لها نكته ثبوتية
واحدة ، وفي المقام توجد نكته لاستنباط الحكم
الشرعي ، ونكته اخرى لتحديد الوظيفة العملية
والانتهاء الى وظيفة عملية أو (التي ينتهي اليها
في مقام العمل التي تنجز وتعذر) وبهذا تنتفي
النكته الثبوتية الواحدة (الحقيقية) الجامعة
لكافة مسائل العلم وهذا يكشف ان القيد المذكور
عبارة عن عطف مسائل على مسائل اخرى أي ان المسائل

الأصولية هي عبارة عن هذه المسائل ، وهذه المسائل ، ولكن هذا العطف نستطيع قوله من البداية من ان المسائل الاصولية هي عبارة عن المسائل والبحوث اللفظية ، والبحوث العقلية ، والأصول العملية أو هي مسائل ومباحث القطع ، والادلة المحرزة والادلة العملية .

• المحاولة الثانية (للمحقق النائيني): المراد الحكم الواقعي أو الظاهري

إن المراد من الحكم ، هو الحكم الواقعي والظاهري كما ورد في (أجود التقريرات/ج1/3) حيث أفاد المحقق النائيني (قدس سره): [من انه إذا أريد بالحكم المأخوذ في التعريف الأعم من الحكم الواقعي أو الظاهري، دخلت مباحث الأصول العملية أيضاً]

وعليه يصير مفاد التعريف بناء على محاولة المحقق النائيني، علم الأصول: هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الواقعي ، أو لاستنباط الحكم الظاهري، أي هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الواقعي والعلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الظاهري .

الرد / على محاولة المحقق النائيني :

أولاً : إن الحكم الظاهري في موارد الأصول العملية يمثل نفس القاعدة الأصولية العملية، أي ان الحكم الظاهري ليس مستنبطاً من القاعدة الأصولية العملية ، بل هو نفس القاعدة الأصولية .

أي ان الاصل العملي : هو عبارة عن حكم ظاهري ولا نتصور استنباطا للحكم الواقعي في الاصل العملي ، وكذلك لا يستنبط منه الحكم الظاهري باعتبار ان الاصل العملي هو حكم ظاهري وهذا نظير ما ذكرناه في القواعد الفقهية من انها جعل شرعي ولا يستنبط منها الجعل الشرعي وبنفس الطرح نقول إن الاصل العملي هو الحكم الظاهري ولا يستنبط منه الحكم الظاهري .

إن قلت : إن مراد المحقق النائيني ليس ما ذكرت، بل مراده فيما يخص الحكم الظاهري هو معرفة الحكم الظاهري في مقام العمل ، وتحديد الوظيفة العملية ، أو معرفة تطبيقات الحكم الظاهري في مقام العمل وتحديد الوظيفة العملية، فيكون مفاد تعريف علم الأصول: هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي الواقعي والممهدة لمعرفة الحكم الظاهري (وهذه فيها إشكال لأن الاصل العملي هو حكم ظاهري) أو الممهدة لتحديد الوظيفة العملية وفق الحكم الظاهري ، أو الممهدة لمعرفة تطبيقات الحكم الظاهري ومعرفة الوظيفة العملية

أو الممهدة لاستنباط نتيجة عملية (المنجزية والمعذرية) تجاه الحكم الشرعي .

قلت : إن قولك يرجع إلى المحاولة الأولى لصاحب الكفاية حيث قيد التعريف بـ (أو لانتهاء إلى وظيفة عملية)، وقد عرفت الاشكال والرد على تلك المحاولة وعدم تماميتها.

ثانياً: يبقى التعريف غير جامع حتى بعد التسليم بهذه المحاولة الثانية والتسليم بتماميتها، لأنه لا يشمل الأصول العملية التي لا تتضمن الحكم الشرعي الواقعي ولا الظاهري، بل هي مجرد وظيفة عملية يقرها العقل حين يعجز عن التوصل إلى حكم شرعي (واقعي أو ظاهري) بشأن الواقعة المشتبهة لذلك لا يستطيع أن يصل إلى الحكم الواقعي وبعد الشك بالحكم الواقعي لا يستطيع أن يصل إلى الحكم الظاهري الذي يثبت بنسبة (أو درجة احتمالية وبقوة احتمال وباهمية محتمل)⁽¹⁾.

1 - بعض الاصول العملية يمكن ان يقال بوجد دخل للشارع في جعلها وفي مقابل ذلك يوجد بعض الاصول العملية العقلية والتي هي مجرد وظيفة عملية لا دخل للشارع فيها بل هي من مفررات وحكم العقل أي عندما يعجز العقل عن التوصل إلى الحكم الشرعي الواقعي او الظاهري فالعقل يقرر الوظيفة العملية .

• المحاولة الثالثة (للسيد الخوئي): الاستنباط
بمعنى التوصل إلى الحجة

إن المقصود بالاستنباط بمعنى التوصل إلى الحجة ، و كأنما السيد الخوئي لم ينظر إلى الحكم وأنه واقعي أو ظاهري ، وإنما نظر إلى ما بعد الاستنباط وماذا يقصد بالاستنباط فقال نقصد بالاستنباط التوصل إلى الحجة ، وبهذا يكون التعريف هو العلم بالقواعد الممهدة للتوصل إلى حجة تجاه الحكم الشرعي، ونتيجة ذلك أننا إذا استنبطنا الحكم الواقعي وصلنا إلى حجة (أي تنجيز وتعذير) وإذا استنبطنا أو اثبتنا الحكم الظاهري ، يثبت التنجيز والتعذير ، وإذا اثبتنا بالعقل الوظيفة العملية ، يحصل التنجيز والتعذير أيضاً، ففي كل الأحوال يحصل عندنا التنجيز والتعذير وتتحقق النكته الثبوتية الواحدة وبهذا لا يرد الأشكال .

ففي (المحاضرات /ج/9/1) أفاد السيد الخوئي (قدس سره): [ربما يورد عليه بأن اعتبار ذلك يستلزم خروج عدة من المباحث الأصولية المهمة عن علم الأصول، كمباحث الأصول العملية الشرعية والعقلية،
.....

والتحقيق في الجواب عنه، هو ان هذا الاشكال مبدن على ان يكون المراد بالاستنباط (المأخوذ ركناً في

التعريف) الإثبات الحقيقي بعلم أو علمي لكنه ليس بمراد ، بل المراد به (أي بالاستنباط) معنى جامع بينه (أي الإثبات الحقيقي بعلم أو علمي) وبين غيره، وهو الإثبات الجامع بين ان يكون وجدانياً (أي علماً) أو شرعياً (أي علمياً) أو تنجيزاً أو تعذيراً .

وعليه فالمسائل المذكورة (أي الأصول العملية العقلية والشرعية) تقع في طريق الاستنباط ، لأنها تثبت التنجيز مرة والتعذير مرة أخرى، فيصدق عليها حينئذ التعريف لتوفر هذا الشرط فيها [أي انه يراد بالاستنباط الاثبات الحقيقي بعلم أو علمي أو الاثبات الحقيقي للتنجيز والتعذير.

فإذا ثبت الحكم بالوجدان (العلم) ، أو ثبت الحكم بدليل شرعي معتبر (العلمي) ، أو ثبتت الوظيفة العملية بحكم العقل فعلى كل الاحوال يتحقق التنجيز والتعذير وبهذا صار التنجيز والتعذير هو المعنى الجامع الذي يشمل الجميع .

وهذا يعني ان التعريف يشمل الأصول العلمية لانها تقع في طريق الاستنباط ؛ أي استنباط التنجيز والتعذير ، أو لأنها تثبت التنجيز مرة والتعذير مرة اخرى فيصدق عليها حينئذ التعريف بتوفر هذا الشرط فيها .

ثم قال في ص12 [شبه ودفع، أما الشبهة: فهي توهم ان مسألتي البراءة والاحتياط الشرعيين، خارجتان عن تعريف علم الأصول

وأما الدفع : فلأن المراد بالاستنباط ليس خصوص الإثبات الحقيقي، بل الأعم منه ومن الإثبات التنجيزي والتعذيري، وقد سبق انهما ((أي البراءة والاحتياط الشرعيين)) يثبتان التنجيز والتعذير بالقياس إلى الأحكام الواقعية .

وهذا نوع من الاستنباط ، وإطلاقه عليه ليس بنحو من العناية والمجاز، بل على وجه الحقيقة، فان المعنى

الظاهر منه عرفاً هو المعنى الجامع لا خصوص حصة خاصة [

وعندما نتتبع كلام السيد الخوئي (وقد سبق الخ) فإنه يشير الى العبارة السابقة التي ذكرناها والتي هي في الصفحة التاسعة (ربما يورد عليه..... الخ) ، فقال وقد سبق انهما أي البراءة والاحتياط الشرعيين يثبتان التنجيز والتعذير بالقياس للأحكام الواقعية وهذا نوع من الاستنباط وكما قلنا يمكن أن يقال لاستنباط التنجيز والتعذير ، فقال (قدس) إثبات التنجيز والتعذير هو استنباط مادام ليس بتطبيق أي ان معرفة التنجيز والتعذير من الأصل العملي ليس بتطبيق .

وعلى نحو الاحتمال يمكن أن يطرح هذا الاشكال على بعض القواعد الفقهية من انها على نحو التطبيق ، لكن بناء على التوسيع الذي ذكره السيد الخوئي أي توسيع التعريف الى التنجيز والتعذير فإنه تكون بعض القواعد الفقهية مشمولة بهذا لأنها وإن كانت يستفاد منها التطبيق لكن بهذا التطبيق يتحقق التنجيز والتعذير أيضا فهل تدخل في التعريف أو لا ؟ وهذا اشكال يسجل على هذا المبنى ونحتاج الى الجواب وإن شاء الله سيأتي بيان ذلك في مراحل قادمة .

وبهذا يكون مفاد التعريف بناء على ما ذكره السيد الخوئي، علم الأصول هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي، والممهدة لإثبات تنجيز أو تعذير الحكم الشرعي

أو مفاده : هو العلم بالقواعد الممهدة لإثبات تنجيز أو تعذير الحكم الشرعي ، وهذا يشمل الجميع فان اثبتنا الحكم الواقعي فهو يثبت التنجيز والتعذير وإن اثبتنا الحكم الظاهري فهو يثبت التنجيز والتعذير وإن اثبتنا وظيفة عملية فإنه يثبت التنجيز والتعذير بها .

الى هذا المستوى يتبين أن الاشكال الرابع غير تام ، فيكون التعريف شاملا للأصول العملية والمحاولة الثانية للسيد الخوئي على نحو العموم تامة لدفع الاشكال لكن عندنا تعليقات عليها :

التعليق على محاولة السيد الخوئي :

أولاً : العبارة الأولى للسيد الخوئي قد أفاد فيها الاشكال بخروج الأصول العملية الشرعية والعقلية ، ثم دفع الاشكال ، ومن الواضح ان مسألتني البراءة والاحتياط الشرعيين تعتبران من الأصول العملية الشرعية .

وعليه فلا داعي لذكر الشبهة والدفع بعد ذلك ، وكما مبين في عبارة السيد الخوئي الثانية ص12، لان شبهة خروج مسألتي البراءة والاحتياط الشرعيين داخلتان ضمن الاشكال ص 9 وقد دفع الاشكال فلا داعي للتكرار، ثم إن ما ذكره في دفع الشبهة يجري بتمامه في كل مسائل الأصول العملية ولا يختص بمسألتي البراءة والاحتياط الشرعيين .

بمعنى آخر :-

إنما السيد الخوئي يقول يوجد اشكال بان البراءة الشرعية تخرج ، والاحتياط الشرعي يخرج ، والتخيير الشرعي يخرج ، والبراءة العقلية تخرج ، والاحتياط العقلي يخرج ، ويعدد الأصول العملية مسألة مسألة ، أو قاعدة قاعدة فكلها تخرج ولكن هل يوجد داعي لكي يأتي مرة اخرى في شبهه ودفع ويقول توهم خروج البراءة الشرعية والاحتياط الشرعي ، والدفع هو انها لا تخرج لوجود الخاصية الفلانية ويذكر نفس الجواب الذي ذكره عن الاشكال في خروج جميع مسائل الأصول العملية أي نفس المعنى في الجواب بخروج البراءة الشرعية والاحتياط الشرعي، علما ان البراءة الشرعية والاحتياط الشرعي دخلا في الاشكال الأول في الصفحة التاسعة وقد دفع ذاك الاشكال بنفس الدفع الذي ذكره في الصفحة الثانية عشرة ، أي بعد ثلاث صفحات فلا داعي لذكر ما ذكره في الصفحة الثانية عشرة ، لأنه لم يات بجديد وإنما خروج مسألتي البراءة والاحتياط الشرعيين مشمولة في الاشكال الأول وقد دفع بنفس الدفع السابق.

ثانياً: إن المعنى وحقيقته ووحدته وما يتعلق به شيء، والتعبير عنه وابرازه شيء آخر، فالتعبير والإبراز بيد المعتبّر إن شاء استعمل في تعبيره الألفاظ الحقيقية ، وان شاء استعمل المجاز والعناية ، والكلام في المقام في تحديد المعنى الحقيقي لعلم الأصول والمسائل الأصولية ، أما اللفظ

والتعبير فيمكن استعمال أي لفظ أو تعبير ولو مجازاً مع بيان المعنى المراد منه .

وبعد هذا يقال للسيد الخوئي لا داعي للحديث عن إطلاق لفظ ، وانه ليس بنحو العناية والمجاز بل على وجه الحقيقية ولا داعي للحديث عن الظهور العرفي وعليه لا معنى لما ذكره في العبارة الثانية في الدفع ص12 حيث قال [... وقد سبق انهما يثبتان التنجيز والتعذير بالقياس إلى الأحكام الواقعية ، وهذا نوع من الاستنباط ، وإطلاقه عليه ليس بنحو من العناية والمجاز ، بل على وجه الحقيقة ، فان المعنى الظاهر منه عرفاً هو المعنى الجامع لا خصوص حصّة خاصة] أي انه (قدس) اكد على بعض الامور قال [وهذا نوع من الاستنباط واطلاقه عليه ليس بنحو من العناية والمجاز بل على وجه الحقيقة فان المعنى الظاهر منه عرفاً هو المعنى الجامع] لكن نقول ان الكلام ليس في القرآن أو في رواية للامام المعصوم عليه السلام بل ان القضية قضية تعريف ولا بد من المحافظة على النكته الثبوتية والمائز القبلي هذا شئ ، أما كيف أعبر عن المائز فهذا هو كلامنا وقلنا المشهور ذكر تعريفه والسيد الخوئي اضاف العبارة المتقدمة بانه يقصد من الاستنباط بمعنى التوصل الى الحجة ، وكذلك في تعريف المشهور تصدى بعض العلماء وقالوا كما في بعض المحاولات انه نقصد من الحكم ، الحكم الواقعي والظاهري فالقضية في التعابير والألفاظ أي ان القضية اعتبارية وهي من شأن المعترف ، ويمكن لاي شخص ان ياتي بكلمات والفاظ مجازية توصل للمقابل المعنى بوجود القرائن ، ولا اشكال في هذا الأمر وهذا يعني ان الغرض هو تحديد وتشخيص المعنى ومعرفة النكته الثبوتية الحقيقية ، وليس الغرض بالتعامل مع الالفاظ بأي لفظ اتيت وبأي تعبير عبرت ، مادامت الفكرة تصل الى المقابل ، ومادام المعنى محددًا ومشخصًا بهذه العبارة سواء كانت عبارات وألفاظ حقيقية أم كانت عبارات والفاظ مجازية وبالعناية ، ومادام توجد قرائن تدل على

المعنى وعلى مراد المتكلم فلا اشكال باستعمال الالفاظ .

ثالثاً: إن محاولة السيد تامة في دفع الاشكال الرابع أي تامة في دفع اشكال عدم شمول التعريف للأصول العملية ، لكن تبقى إشكالات أخرى لا يمكن دفعها حتى من قبل السيد الخوئي وحتى بعد أن ذكر وتبنى تعريفاً غير تعريف المشهور .

المختار

والمختار في التعريف هو ان علم الأصول : هو العلم بالعناصر المشتركة لإستنباط جعل شرعي.

وعند ملاحظة التعريف نجد انه ينطبق عليه الشروط (الركائز) الاربعة وهي :

الشرط الأول: كلية القاعدة.

مشار إليه بقول [العناصر] : ومفادها القواعد الفنية .

الشرط الثاني: النكته الثبوتية الواحدة.

مشار إليه بقوله [العناصر]

الشرط الثالث: الاشتراك أي مشتركة في عدة ابواب فقهية .

مشار إليه بقول [المشتركة]

الشرط الرابع: ليس بنفسها جعلاً شرعياً، بل تقع في طريق إثبات جعل شرعي.

وهذا الشرط مشار إليه بقول [لاستنباط جعل شرعي]

تعميق بدون تفصيل:

ايضا يُعرّف [علم الأصول: هو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة، والتي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي] وتفصيل الكلام يأتي في مرحلة لاحقة إن شاء الله تعالى .

شرح عبارات الماتن

تمهيد

[التمهيد وفيه اربعة مباحث:]

[المبحث الأول:] تعريف علم الأصول.

[المبحث الثاني:] موضوع علم الأصول.

[المبحث الثالث:] الحكم الشرعي
وتقسيماته.

[المبحث الرابع:] تقسيم بحوث
الكتاب.

[المبحث الأول: تعريف علم الأصول]

عرف [المشهور] علم الأصول بأنه " العلم بالقواعد
الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي ".

وقد لوحظ على هذا التعريف [أي سجلت إشكالات على هذا
التعريف (أولاً، ثانياً، ثالثاً) ومن الواضح ان إشكال الوصف
بالتمهيد لم يذكر في المقام لان السيد الشهيد (قدس) التزم
بالتدرج والتنضيج في المعلومات وهو قد ذكر في مقدمة الحلقات
بأن ما يذكره في الحلقات السابقة ليس بالضرورة أن يذكره في
الحلقات اللاحقة وما يذكره في أي حلقة من الحلقات ليس بالضرورة
ان يتبناه وربما يذكر ما يخالف مبناه]

أولاً [الإشكال الأول]: بانه يشمل القواعد الفقهية [أي
انه غير مانع]، كقاعدة ان ما يضمن بصحيحه يضمن
بفاسده .

وثانياً [الإشكال الثاني]: بأنه لا يشمل الأصول العملية
[أي انه غير جامع]، لأنها مجرد أدلة عملية وليست أدلة
محركة، فلا يثبت بها الحكم الشرعي، وانما تحدد بها
الوظيفة العملية.

وثالثاً [الإشكال الثالث]: بانه يعم المسائل اللغوية
[غير مانع أيضاً]، كظهور كلمة الصعيد مثلاً لدخولها في
استنباط الحكم [الشرعي]⁽¹⁾

اما الملاحظة الأولى [أو الإشكال الأول وهو شمول التعريف
للقواعد الفقهية]: فتندفع بان المراد بالحكم الشرعي
الذي جاء في التعريف [جعل الحكم الشرعي على

موضوعه الكلي] [أي يكون مفاد التعريف ، هو العلم بالقواعد
الممهدة لاستنباط جعل الحكم الشرعي على موضوعه الكلي]

[أ-] فالقاعدة الأصولية ما يستنتج منها جعل من هذا
القبيل [أي جعل الحكم الشرعي على موضوعه الكلي] .

[ب-] والقاعدة الفقهية هي بنفسها جعل من هذا
القبيل [ولا يستنتج منها جعل من هذا القبيل وإنما هي بنفسها

1- وفي الشرح تقدم اننا جعلنا الإشكال الأول (اشكال دخول القواعد الفقهية) جعلناه الثاني بعد إشكال التمهيد
والاشكال الثالث بانه لا يعم المسائل اللغوية والإشكال الرابع عدم شمول الأصول العملية.

جعل]، ولا يستنتج منها [أي من القاعدة الفقهية] إلا تطبيقات ذلك الجعل وتفصيلاته.

ففرق كبير بين حجية خبر الثقة [لان حجية خبر الثقة قاعدة أصولية يستنبط منها جعل الحكم الشرعي على موضوعه الكلي، ويستنبط منها جعل وجوب الصلاة وجعل حرمة العصير العنبي المغلي حسب شروطه، ويستنبط منها جعل وجوب الحج، ويستنبط منها جعل وجوب الزكاة]

والقاعدة الفقهية المشار إليها [قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده]، لان الأولى [أي حجية خبر الثقة هذه القاعدة الأصولية] يثبت بها

[1-] جعل وجوب السورة تارة .

[2-] و [يثبت بها] جعل حرمة العصير العنبي [تارة] أخرى وهكذا فهي أصولية .

وأما الثانية [أي القاعدة الفقهية قاعدة الضمان] فهي جعل شرعي للضمان على موضوع كلي، وبتطبيقه على مصاديقه المختلفة، كالإجارة والبيع مثلا، نثبت ضمانات متعددة مجعولة كلها بذلك الجعل الواحد .

وأما الملاحظة الثانية [أو الإشكال الثاني وهو عدم شمول التعريف للأصول العملية]، فقد يجاب عليها [بمأولتين]:

تارة [المحاولة الأولى: لصاحب الكفاية (قدس)] بإضافة قيد إلى التعريف، وهو [أو التي ينتهي إليها في مقام العمل] كما صنع صاحب الكفاية

وأخرى [المحاولة الثانية: للسيد الخوئي (قدس)] بتفسير الاستنباط بمعنى الإثبات التجيزي والتعذيري، وهو إثبات تشترك فيه الأدلة المحرزة، والأصول العملية معا [و يرد على المحاولة الاولى بأنها لا تفيد في تحديد نكتة ثبوتية واحدة، وإنما هي عطف مسألة على مسألة أخرى من مسائل العلم، وأما المحاولة الثانية للسيد الخوئي فهي تامة في دفع هذا الإشكال لكنها غير تامة في دفع كل الإشكالات المسجلة على التعريف]

واما الملاحظة الثالثة [أو الإشكال الثالث غير مانع لأنه يشمل مسائل اللغة والمسائل الرجالية وغيرها]، فهناك عدة محاولات ، للجواب عليها :

منها [المحاولة الأولى:] ما ذكره المحقق النائيني - قدس الله روحه - من إضافة قيد [الكبروية] في التعريف لإخراج ظهور كلمة الصعيد، فالقاعدة الأصولية يجب ان تقع كبرى في قياس الاستنباط [اما اذا وقعت صغرى فهي ليست بقاعدة أصولية]، وأما ظهور كلمة الصعيد فهو صغرى في القياس، وبحاجة إلى كبرى حجية الظهور.

ويرد عليه: [أي يرد على محاولة الشيخ النائيني] ان جملة من القواعد الأصولية لا تقع كبرى أيضا [ويعطي أمثلة لهذه القواعد الأصولية التي تقع صغرى ولا تقع كبرى فهل تخرج هذه المسائل من المباحث والمسائل الأصولية كمسألة] ظهور صيغة الأمر في الوجوب، و[مسألة] ظهور بعض الأدوات في العموم أو [مسألة ظهور بعض الأدوات] في المفهوم، فإنها محتاجة إلى كبرى حجية الظهور، فما الفرق بينها وبين المسائل اللغوية؟

وكذلك ايضا مسألة اجتماع الأمر والنهي [وهي من المسائل العقلية لا تقع كبرى ايضا وهنا سجل السيد الشهيد (قدس) مسألة اجتماع الامر والنهي] لذلك سجلنا في الشرح مسألة ظهور الأمر في الوجوب وغيرها]، فان

[أ-] الامتناع [امتناع اجتماع الأمر والنهي] فيها يحقق صغرى [يحتاج الى كبرى، فهو صغرى] لكبرى التعارض بين خطابي صل ولا تغصب .

[ب-] والجواز [جواز الاجتماع] فيها يحقق صغرى [يحتاج الى كبرى، فهو صغرى] لكبرى حجية الإطلاق.

[المحاولة الثانية: للسيد الخوئي:]

ومنها ما ذكره السيد الأستاذ من استبدال قيد [الكبروية] [الذي وضعه النائيني] بصفة أخرى، وهي أن تكون القاعدة وحدها كافية لاستنباط الحكم الشرعي بلا ضم قاعدة أصولية أخرى.

[أ-] فيخرج [مسألة أو قاعدة] ظهور كلمة الصعيد لاحتياجه [أو لاحتياجها] إلى ضم [مسألة أو قاعدة] ظهور صيغة إفعال في الوجوب [لكن لم تخرج حجية الظهور لأنه (قدس) لا يعتبرها من المسائل الأصولية بناء على أنها بوحدها لا تحتاج إلى مسألة أصولية أخرى دون باقي المسائل أي حتى لو احتاجت المسائل الأخرى فهي ليست أصولية]

[ب-] ولا يخرج [مسألة أو قاعدة] ظهور صيغة افعل في الوجوب، وان كان محتاجا إلى كبرى حجية الظهور، لان هذه الكبرى ليست من المباحث الأصولية للاتفاق عليها.

[الرد على السيد الخوئي]

ونلاحظ على ذلك

أولا: ان عدم احتياج القاعدة الأصولية إلى أخرى، إن أريد به

[أ-] عدم الاحتياج في كل الحالات، فلا يتحقق هذا في القواعد الأصولية، لان [مسألة أو قاعدة] ظهور صيغة الامر في الوجوب مثلا، بحاجة في كثير من الاحيان إلى دليل حجية السند حينما تجئ الصيغة في دليل ظني السند.

[ب-] وإن أريد به عدم الاحتياج، ولو في حالة واحدة، فهذا قد يتفق في غيرها [أي في غير القواعد الأصولية]، كما في ظهور كلمة الصعيد اذا كانت سائر جهات الدليل قطعية [و فقط احتجنا إلى ظهور كلمة الصعيد فهل تعتبر أصولية؟].

وثانيا: ان [مسألة] ظهور صيغة الأمر في الوجوب، وأي [مسألة] ظهور آخر بحاجة إلى ضم قاعدة [أو مسألة] حجية الظهور، وهي أصولية، لأن مجرد عدم الخلاف فيها لا يخرجها عن كونها أصولية، لان المسألة لا تكتسب اصوليتها من الخلاف فيها، وانما الخلاف ينصب على المسألة الأصولية.

وهكذا يتضح ان الملاحظة الثالثة [النقض بمسائل اللغة] وارادة على تعريف المشهور.

والأصح في التعريف ان يقال: " علم الأصول هو العلم
بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي " وعلى هذا
الأساس تخرج المسألة اللغوية كظهور كلمة الصعيد،
لأنها لا تشترك الا في استنباط حال الحكم المتعلق
بهذه المادة فقط [فلا يتحقق فيها شرط الاشتراك]، فلا تعتبر
عنصرا مشتركا [وكذلك ايضا تندفع بها باقي الإشكالات المسجلة]

المبحث الثاني: موضوع علم الأصول

الكلام يكون في جهتين :

الجهة الأولى: موضوع العلم.

الجهة الثانية: موضوع علم الأصول.

اعتاد الأصوليون لاعتبارات معينة الحديث عن موضوع العلم عادة قبل موضوع علم الأصول، ومن تلك الاعتبارات وجود اتجاه عند الأصوليين يقول بأن علم الأصول لا موضوع له، كما أن علم الفقه لا موضوع له، لذلك يأتي الكلام هل يمكن أن نتصور علماً لا موضوع له؟ وهل بالضرورة أن يكون لكل علم موضوع خاص به أو لا؟

ونقصد بالموضوع الكلي الذي يجمع موضوعات المسائل ومن هنا يأتي الكلام في موضوع العلم، وما يبحث في العلم عن العوارض الذاتية للموضوع وعن غيرها من أمور وشروط وضوابط ومقدمات ولوازم، وبحث هذا الأمر وتحديد ما هو المتعين فيه سيكون الحديث عنه في الجهة الأولى في موضوع العلم.

الجهة الأولى: موضوع العلم

اختلفت الأقوال في ضرورة أن يكون لكل علم موضوع
أو عدم ضرورة ذلك⁽¹⁾

فالكلام في قولين :

القول الأول: ضرورة وجود موضوع لكل علم.

القول الثاني: عدم ضرورة وجود موضوع لكل علم.

القول الأول : ضرورة وجود موضوع لكل علم

1- وعدم الضرورة يتصور فيها احتمالان الأول ضرورة عدم وجود الموضوع للعلم والثاني امكان وجود الموضوع للعلم ومن الواضح ان عدم الضرورة يقابل ضرورة الابداء والتحقق أي ضرورة وجود الموضوع .

ونذكر في المقام دليين على ضرورة وجود موضوع لكل علم :

الدليل الأول :

ان التمايز بين العلوم بالموضوعات، فلا بد من افتراض موضوع لكل علم، فعلم الطب له موضوع كلي تميز به عن علم النحو الذي له موضوع كلي يختلف عن موضوع علم الأصول، أي ان علم الطب مثلاً له موضوع كلي يتميز به عن علم النحو، وعلم النحو سيكون له موضوع يتميز به عن علم الطب، الذي له موضوع كلي يختلف عن موضوع علم الأصول، وهكذا الكلام في باقي العلوم، ولولا الموضوع الخاص لكل علم واختلافه عن باقي مواضع العلوم لتداخلت العلوم فيما بينها .

الرد :

الدليل فيه مصادرة أو ما يشبه المصادرة، لان التمايز بين العلوم بالموضوعات هو فرع وجود موضوع لكل علم، فالكلام أولاً في انه هل يوجد موضوع لكل علم أو لا ؟

1- فإذا ثبت وجود موضوع لكل علم، فإنه يثبت (أو يأتي الكلام في ثبوت) التمايز بين العلوم بالموضوعات، أي لا يأتي الكلام في التمايز بين العلوم بالموضوعات، إلا بعد أن يثبت وجود موضوع لكل علم، لأنه يوجد بعض العلوم ليس فيها موضوعات وتسمى علوماً وتتميز عن غيرها، فإذا كان هذا العلم فاقداً أو سالب الموضوع فكيف يتميز عن غيره بالموضوع وهو لا موضوع له ؟

وعليه لا يأتي الكلام عن العلم السالب الموضوع، وعن تمايزه عن باقي العلوم بالموضوعات، لأنه من السالبة بانتفاء الموضوع .

2- أما إذا لم يثبت وجود موضوع لكل علم ، أو ثبت عدم وجود موضوع لكل علم ، أي ثبت:
أ- اما كل العلوم ليست لها موضوعات على نحو السالبة الكلية .
ب- أو بعض العلوم ليست لها موضوعات على نحو السالبة الجزئية .

أو قل إما ثبت عدم وجود أي موضوع لكل علم ، أو عدم وجود موضوع لبعض العلوم فعلى كلا الاحتمالين فإنه لا يثبت (ولياتي الكلام في ثبوت) التمايز بين العلوم بالموضوعات، نعم على أن اثبتت أولاً وجود موضوع لكل علم ، وبعد ذلك يأتي الكلام عن التمايز بين العلوم بالموضوعات .

وبعبارة أخرى: ان (المطلوب): هو إثبات أن يكون لكل علم موضوع

(والبرهان): يشير إلى أن التمايز بين العلوم بالموضوعات، وهذا يعني التسليم أولاً بوجود موضوع لكل علم ، ومن ثم حصل التمايز بين العلوم بالموضوعات ، ومن الواضح ان التسليم بوجود موضوع لكل علم هو نفس المطلوب .

وهذا يعني المصادرة للمطلوب ، أو شبه المصادرة وكأننا نقول [يكون لكل علم موضوع لأنه لكل علم موضوع] أو [لأنه لكل علم موضوع فإنه يثبت ان لكل علم موضوعاً] (1)

1- حصلنا على (لأنه لكل علم موضوع) من المقدمة الأولى في البرهان (لان التمايز بين العلوم بالموضوعات) وكما ذكرنا ان اثبات وثبوت التمايز بين العلوم بالموضوعات هو فرع اثبات أو ثبوت وجود موضوع لكل علم، ويمكن توضيح المصادرة بان نقول إن الدليل الأول يقول [التمايز بين العلوم بالموضوعات فلا بد من افتراض موضوع لكل علم] ، وان ((المطلوب)) هو (ضرورة وجود موضوع لكل علم) أي اريد أن اثبت هل ان لكل علم موضوعاً ، فعلي أن آتي ببرهان واسوقه الى أن أصل في النتيجة واثبت أن لكل علم موضوعاً والبرهان يقول (ان التمايز بين العلوم بالموضوعات)، وهذا يعني ان المقدمة الأولى في البرهان هي انني اتيت بالمطلوب مباشرة وصادته ووضعته في

صاحب الكفاية يناقش /

في كفاية الأصول /ج1/ ناقش صاحب الكفاية الخراساني الدليل الأول بما حاصله [إنكار أن تمايز العلوم يكون على أساس تمايز موضوعاتها، بل على أساس تمايز الأغراض المترتبة عليها، والألزم أن يكون كل باب بل كل مسألة في علم علماً مستقلاً عن سائر المسائل، لتمايز موضوعه (أي موضوع علم هذه المسألة) عن موضوعها وهو واضح الفساد]

الرد على صاحب الكفاية /

ان صاحب الدليل يدعي وجود موضوع كلي (كما أشرنا) وهذا الموضوع هو الجامع الذاتي بين موضوعات المسائل , الذي لا يندرج تحت جامع آخر والا كان الجامع الاخر هو موضوع العلم , وموضوعات المسائل او الابواب داخل علم واحد تندرج كلها تحت جامع أوسع منطبق عليها، فلا يمكن اعتبار كل منهما علماً برأسه .

ويمكن توضيح الرد بمقدمات :

1- ان صاحب الدليل لا يدعي وجود موضوع شخصي او جزئي .

2- بل يدعي وجود موضوع كلي , بدليل اننا ذكرنا في الدليل الأول (فعلم الطب له موضوع كلي

أول مقدمات البرهان ، وقلت ان التمايز بين العلوم بالموضوعات وأنا اريد أن اثبت بأن التمايز بين العلوم بالموضوعات، أي اريد أن اثبت أن لكل علم موضوعا ، فيكون التمايز بالموضوعات، فاذا ثبت مسبقا ان التمايز بين العلوم بالموضوعات فاي كلام بعد هذا في البرهان وفي الدليل وهذه مصادرة أو مايشبه المصادرة لأننا عندما نقول ان التمايز بين العلوم بالموضوعات، فاننا نسلم مسبقا بانه يوجد لكل علم موضوع لأنه لولا وجود الموضوع لكل علم ، لا نستطيع أن نميز ونقول بان التمايز بين العلوم بالموضوعات .

إن المقدمة الأولى تعتمد على وجود موضوع لكل علم وحتى نسلم بالمقدمة الأولى يجب التسليم بوجود موضوع لكل علم ولكني اريد ان اثبت بهذا البرهان والدليل وجود موضوع لكل علم فكيف اسلم بوجود موضوع لكل علم مسبقا .

يتميز به عن علم النحو ، الذي له موضوع كلي يختلف عن موضوع علم الأصول وهكذا في باقي العلوم) .

3- وهذا الموضوع هو الجامع الذاتي بين موضوعات المسائل.

4- وهذا الجامع الذاتي لا يندرج ولا يدخل تحت جامع آخر ، لانه لو دخل هذا الجامع تحت جامع آخر لكان (الجامع الآخر) هو موضوع العلم ، فمثلا لو كانت عندنا مسألة اولى وثانية وثالثة في علم الاصول ومسألة اولى وثانية وثالثة في علم الفقه وكذلك ثلاث مسائل في علم النحو وهكذا يكون لكل مسألة موضوع ، وصاحب القول الاول لا يريد بالموضوع هو الموضوع الشخصي للمسألة الاولى او الثانية في علم الاصول او الفقه او النحو وانما يريد به الجامع الذاتي لموضوعات مسائل علم الاصول ، والجامع الذاتي لموضوعات مسائل علم الفقه وهكذا في علم النحو وباقي العلوم بشرط أن يكون هذا الجامع غير مندرج ، وغير واقع تحت جامع ذاتي أعلى وأكبر منه ولو كان واقعا ومندرجا تحت جامع اكبر (وأوسع واعم) منه لدخل هذا الجامع الاصغر في ذاك الجامع ، ولكانت موضوعات الجامع الاصغر من موضوعات الجامع الاكبر ، ولانتمى الجميع للعلم الذي يضم الجامع الاكبر ومعه لا علم مستقل لهذا الجامع الاصغر ، مادام الجامع الاصغر قد دخل في الجامع الاكبر فيكون الجامع الاكبر هو موضوع العلم ، والجامع الاصغر من موضوعات مسائله .

وبهذا يثبت بطلان مناقشة صاحب الكفاية على الدليل الأول ، لكن هذا لا ينفي ما طرحنا من رد على الدليل الأول وهو المصادرة أو ما يشبه المصادرة .

الدليل الثاني: يستدل على ان لكل علم موضوعاً بما يلي :

1- إن التمايز بين العلوم لا يخلو إما أن يكون بالموضوع أو بالغرض.

2- فإن كان التمايز بالموضوع، فلا بد من موضوع لكل علم⁽¹⁾، لكي يحصل التمايز بين العلوم، وعليه يثبت المطلوب، ولا يرد هنا اشكال المصادرة أو شبه المصادرة، لأن الكلام في قضية مانعة خلو وبناءً على ثبوت أحد طرفي القضية والتسليم بهذا الاحتمال فإن النتيجة تكون مسلمة.

3- وان كان التمايز بالغرض، على أساس ان لكل علم غرضاً يختلف عن غرض العلم الآخر فهنا مقدمتان ونتيجة :

أ- الغرض من كل علم واحد: أي ينتج من كل علم غرض واحد ، أو يترتب على كل علم غرض واحد يختلف عن باقي الأغراض للعلوم الاخرى.

ب- الواحد لا يصدر إلا من واحد: والكلام في المقام بالاغراض وهذه ترجع الى قاعده فلسفية تشير الى ان ((الأمور المتباينة لا تؤثر أثراً واحداً))، وانما تؤثر اثارا متعددة، أو ان العلل المختلفة لا تنتج معلولا واحداً أو ان الاسباب المختلفة لا تنشئ مسببا واحداً ولا تؤثر اثرا واحداً ، أو لا تنشئ معلولا واحداً.

ج- النتيجة: إذن لابد من مؤثر واحد في ذلك الغرض، وهذا يعني وجود موضوع واحد لانه لو تعددت موضوعات المسائل ولم تدخل تحت موضوع كلي ذاتي واحد لكانت مختلفة ومتباينة ، ولما أنتجت غرضاً واحداً ولتعددت الاغراض، أي لو كانت موضوعات مسائل العلم متعددة ومختلفة ومتباينة لتعددت ولتباينت مسائل

1- لان التمايز بين العلوم بالموضوعات فان هذا يكشف اننا عن وجود موضوع لكل علم.

العلم ولو تباينت المسائل لكانت الاغراض المترتبة على هذه المسائل متعددة ايضا، لأن الامور المتباينة لا تؤثر اثرا واحدا ، بل تؤثر اثارا متعددة أي يكون هذا الاثر مقابل هذه المسألة والاثر الثاني مقابل المسألة الاخرى والثالث مقابل الثالثة وهكذا اي بسبب تباين موضوعات المسائل والامور والمؤثر فان الآثار تتباين ايضا.
وهنا احتمالان:

الاحتمال الاول : المؤثر هو مسائل العلم بتعددتها وتغايرها ، وهذا الاحتمال مستحيل ، لان المسائل بما هي كثيرة لا يمكن ان تكون مؤثرة ومُصدرة لغرض واحد (لان الواحد لا يصدر الا من واحد)
الاحتمال الثاني : المؤثر هو قضية كلية .

بتعبير آخر :

إن لكل علم غرضا فالعلم الأول له غرض يختلف عن غرض العلم الثاني والثالث والرابع وهكذا بالنسبة للثالث فان له غرض يختلف عن غرض العلم الثاني و الأول والخامس والسادس ، ونفس الكلام في باقي العلوم والاعراض والقاعدة تقول الواحد لا يصدر الا من واحد ، إذن هذا الغرض الواحد لم يصدر الا من واحد فالغرض بمثابة المعلول (المسبب، الاثر) .

وبهذا لا بد من وجود علة واحدة (سبب واحد ، مؤثر واحد) لأن الغرض واحد والواحد لا يصدر الا من واحد فلا بد من وجود المؤثر الواحد (السبب الواحد ، العلة الواحدة) حتى يترتب عليه وينشأ منه الغرض الواحد (المسبب الواحد ، المعلول الواحد) .

وهذا المؤثر الواحد (السبب الواحد، العلة الواحدة
(الذي ينشئ الغرض ويترتب عليه الغرض لا يخلو :

1- أما أن يكون المؤثر هو كل مسألة من مسائل
العلم باستقلالها وبتعددتها وبتغايرها.

2- أو يكون المؤثر هو وجود قضية كلية (جامع
كلي) تجمع مسائل العلم وتدخل تحتها ؛ بحيث
تكون باقي مسائل العلم من تطبيقات هذه
المسألة الكلية ومن أفرادها وكل مسألة يترتب
عليها الغرض بما هي تطبيق من تطبيقات الكلي
وبما هي فرد من أفراد الكلي إذن لا بد من مؤثر
واحد انتج هذا الغرض .

وهنا احتمالان :

الاحتمال الأول: المؤثر هو مسائل العلم بتعددتها
وتغايرها وتميزها وتشخصها وامتيازها عن باقي
المسائل في نفس العلم ، أي المسائل بتعددتها هي
مؤثرة وهي التي تنشئ الغرض وهذا الاحتمال مستحيل،
لأن المسائل بما هي كثيرة لا يمكن أن تكون مؤثرة
ومصدرة لغرض واحد (لان الواحد لا يصدر الا من
واحد) فاذا تعددت وتباينت المسائل فهي لا تؤثر
اثرا واحدا بل تؤثر آثارا متعددة أو اغراضا
متعددة أي تعدد الآثار والاغراض ونحن نتحدث في
الغرض الواحد فلا يمكن أن نتصور تعدد وتغاير
المسائل⁽¹⁾

الاحتمال الثاني: - المؤثر هو قضية كلية

بعد إثبات استحالة الاحتمال الأول يتعين هذا
الاحتمال أي ان المؤثر هو قضية كلية ، تكون:

- أ- بموضوعها، جامعة بين موضوعات مسائل العلم .
- ب- وبمحمولها، جامعة بين محمولات مسائل العلم .

1 - كأن الكلام في هذا الاحتمال وثبوت استحالته هو التسليم بالمقدمة الثانية كما سيأتي نقاش ذلك.

أي ان هذه القضية الكلية للعلم ينتج عندها الغرض الواحد (ينتج منها الأثر أو الغرض الواحد) ويوجد في هذه القضية الكلية موضوعا كلياً ومحمولاً كلياً والموضوع الكلي هو الجامع الذاتي لموضوعات المسائل الداخلة تحت هذا العلم والمحمول الكلي هو الجامع الذاتي لمحمولات المسائل الداخلة تحت هذا العلم .

وعليه تكون المسائل مؤثرة ومُصدرة لغرض واحد بما هي مصاديق لأمر واحد أي بما هي مصاديق للقضية الكلية ، وليست المسألة باستقلالها وبتمايزها عن المسألة الأخرى، وعلى هذا الأساس بناءً على ان التمايز اذا كان بالموضوع فلا بد من موضوع لكل علم واما بناءً على التمايز بالاعراض فلا بد من مؤثر واحد في ذلك الغرض وان المؤثر قضية كلية بسببها يكون التمايز وهذه القضية الكلية لها موضوع كلي يختلف عن الموضوع الكلي لقضية العلم الآخر ونتيجة ذلك يكون لهذا العلم موضوع كلي يختلف عن الموضوع الكلي للعلم الآخر لأن هذه القضية الكلية لها موضوع يختلف عن موضوعات القضايا الأخرى، أو لأن هذه الكلية لها محمول يختلف عن محمولات القضايا الأخرى، أو لأن هذه القضية لها موضوع ومحمول يختلفان عن موضوع ومحمول القضايا الكلية الأخرى لباقي العلوم وبهذا صار التمايز بين العلوم بالموضوعات .

خلاصة الدليل الثاني:

إن التمايز بين العلوم سواء كان بالموضوعات، أم كان التمايز بين العلوم بالاعراض فالنتيجة لا يتحقق التمايز بين العلوم بالموضوعات ولا يتحقق التمايز بين العلوم بالأغراض الا اذا كان لكل علم موضوعاً وبهذا يثبت أن لكل علم موضوعاً .

للدرد على الدليل الثاني/

الرد على الدليل الثاني يكون اما بابطال المقدمة الأولى، فتكون النتيجة باطلة، أو بإبطال المقدمة الثانية، فتكون النتيجة باطلة ايضاً، أو بإبطال المقدمتين ومعه تبطل النتيجة قطعاً.

أ- الرد على المقدمة الاولى

يرد على المقدمة الأولى ((الغرض من كل علم واحد)) ما ذكره السيد الخوئي في المحاضرات/ج1/ص19 حيث أفاد (قدس) [ثانياً: إن الغرض المترتب على كل علم لا يترتب على نفس مسأله الواقعية⁽¹⁾ وقواعده النفس الآمرية، ليكشف عن جامع وحداني بينها ويقال ان ذلك الجامع الوحداني موضوع العلم ومؤثر في ذلك الغرض

وهذا لعله من أبده البديهيات، فان لازم ذلك حصول ذلك الغرض لكل من كان عنده كتب كثيرة من علم واحد أو علوم مختلفة، من دون ان يكون عالماً بما فيها من القواعد والمسائل، بل هو مترتب على العلم بنسبها الخاصة وبثبوت محمولاتها لموضوعاتها .

فان الاقتدار على الاستنباط في علم الأصول انما يترتب على معرفة قواعده فإذا عرف هذه القواعد وعلم بنسبها الخاصة، يحصل له الاقتدار على الاستنباط، وصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو....] أي ان الغرض لا يترتب على مسائل العلم في ذاتها وواقعها، لأنه لو كان يترتب كذلك للزم أن لا يقع في الخارج خطأ في المقال بالنسبة الى علم النحو ولا يقع في الخارج خطأ في الفكر بالنسبة الى علم المنطق لثبوت المسائل النحوية والمنطقية في نفس الامر والواقع وكأنه ناقش وطعن في المقدمة كبروياً، بأن الغرض الواحد لا يترتب على العلم ومسائله وإنما يترتب على تعلم العلم .

1 - وهذه اشارة الى عالم الواقع ونفس الامر.

بعبارة أخرى : إن الغرض يترتب على كل علم أي ليس هو من كل علم ومسائله وإنما هو من تعلم العلم فمثلا الغرض المترتب على علم الأصول وعلى مسائله هو القدرة على الاستنباط أي الاقتدار على الاستنباط ، والغرض المترتب على علم النحو هو صون اللسان عن الخطأ في المقال، والغرض المترتب على علم المنطق هو صون الفكر عن الخطأ في الاستنباط والاستدلال ، فإذا كان الغرض هو الاقتدار على الاستنباط في علم الأصول أي ان غرض مسائل علم الأصول أو المسائل الأصولية هو الاقتدار على الاستنباط ومعنى هذا ان المسائل الأصولية (علم الأصول) هي مؤثر والقدرة على الاستنباط هي الأثر أو المسائل الأصولية (علم الأصول) هي سبب والقدرة على الاستنباط هي السبب ، أو المسائل الأصولية (علم الأصول) هي علة والقدرة على الاستنباط هي المعلول ، وفي الواقع المسائل الأصولية (علم الأصول) موجودة فهل ان الانسان الذي يمتلك الكتب الأصولية الكثيرة (وهي موجودة قطعاً في نفس الامر والواقع) يصبح قادراً على الاستنباط ؟ وهو غير عالم في الأصول وهكذا بالنسبة لمسائل علم المنطق والنحو فهي موجودة في عالم الواقع ونفس الامر.

وعليه لو كان الغرض يترتب على مسائل العلم في ذاتها ، لكان الجاهل عالماً في كل العلوم مادامت المسائل لكل علم موجودة في عالم الواقع ونفس الأمر وعلى أقل تقدير في الجاهل الذي يمتلك الكتب والمسائل الخاصة بهذا العلم وفي العلم الآخر وفي العلم الثالث والرابع ، وهكذا كل شخص يمتلك مسائل علم معين فالمفروض بناءً على هذه المقدمة يكون عالماً لأن الغرض يترتب على مسائل العلم مباشرة .

ولكن الصحيح انه يترتب على العلم بنسبها الخاصة ، لا على وجودها في الواقع أي على العلم بالنسب بين

الموضوعات والمحمولات فان الاقتدار على الاستنباط في علم الأصول إنما يترتب على معرفة قواعده وهذا يعني انه بعد العلم يحصل له الاقتدار على الاستنباط هذا في علم الأصول وهكذا في باقي العلوم .

وبهذا يثبت بطلان المقدمة الأولى (الغرض من كل علم واحد) اما لماذا طرحنا الرد الأول الذي هو (يرد على المقدمة الأولى) ؛ وذلك لأن السيد الخوئي يريد أن يطعن بقضية وجود غرض واحد من كل علم ، بل تتعدد الأغراض باختلاف حالات التدوين والتعلم باختلاف الحالات التي تعتمد على اختلاف الوقت ، واختلاف العلم ، واختلاف المرحلة الدراسية ، واختلاف الشخص الكاتب أو المؤلف أو المدون أو المدرس أو باختلاف الطلبة الحاضرين والمتلقين أو القارئين وبهذا للحاظ أعطينا للعنوان في الرد الأول بأنه يرد على المقدمة الأولى لكن عندما ندخل في عمقه يمكن أن يكون هذا الرد هو ردا على المقدمة الثانية أيضا أي ممكن ان يكون النقاش في المقدمة الأولى والثانية معا .

ب- الرد على المقدمة الثانية :

يرد على المقدمة الثانية (الواحد لا يصدر من واحد) انها غير تامة فلا تجري في المقام ، والكلام في نقاط :

أولاً: إن الواحد لا يصدر الا من واحد ، ليست على اطلاقها وعمومها ، وانما الواحد على ثلاثة أقسام :

القسم الأول: واحد بالشخص.

القسم الثاني: واحد بالنوع (وهو الجامع الذاتي لأفراده) مثل الانسان جامع ذاتي لأفراده كزيد وعمر وبكر.

القسم الثالث: واحد بالعنوان (وهو الجامع الانتزاعي الذي قد ينتزع من أنواع متخالفة) كعنوان

احدهما مثلا أو عنوان احدها أما العتق أو الصيام أو الإطعام فكل فرد من هذه الأفراد له حقيقة وخصوصية وتشخيص أو مقولة أو نوع يختلف عن النوع الآخر وجمعت تحت عنوان أحدهما أو إحدها .

ثانياً: إن استحالة صدور الواحد من الكثير تختص بالقسم الأول (الواحد بالشخص) دون القسمين الأخيرين (الواحد بالنوع، الواحد بالعنوان)؛ أي ان الواحد بالنوع والواحد بالعنوان لا ينطبق عليها استحالة صدور الواحد من الكثير وهذا يعني ان الأفراد في الواحد بالنوع يمكن ان يترتب عليها غرض واحد (أو اثر واحد) مادامت هي مؤثرة بما هي احد أفراد ذلك الكلي أو الجامع الذاتي لأفراده .

بتعبير آخر:

إن الواحد النوعي بلحاظ أفراده وتطبيقاته يكون متعددًا ومتباينًا ، ومن هذا المتعدد الذي هو ناشئ من أفراد الواحد النوعي وتطبيقاته يمكن ان ينشئ منه (ويصدر منه) الغرض الواحد أي يمكن أن يصدر الواحد من متعدد اذا كان المتعدد يرجع الى الواحد النوعي، وكذلك ممكن أن يصدر الواحد من المتعدد اذا كان المتعدد يرجع الى الواحد بالعنوان .

وعليه فإن قاعدة (الواحد لا يصدر الا من واحد) ، لا تنطبق الا في الواحد الشخصي وصاحب الدليل يريد بالواحد هو الواحد النوعي ، أو الواحد العنواني ، فلا يكون مشمولاً بهذه المقدمة .

ثالثاً: إن الغرض المفترض لكل علم، ليست وحدته شخصية حتى يكون مشمولاً بقاعدة استحالة صدور الواحد من كثير، بل هي وحدة نوعية اي من القسم الثاني أو وحدة عنوانية اي من القسم الثالث.

أي ان المقدمة (أ) (الغرض من كل علم واحد) لا يقصد بها الوحدة الشخصية ، بل النوعية أو العنوانية أي

الغرض من كل علم واحد نوعي أو عنواني لا واحد شخصي.

رابعاً: النتيجة: لا ينطبق ولا يجري برهان الاستحالة في المقام ،لأنها خارجة تخصصاً لأن المقدمة الثانية تشمل الوحدة الشخصية والكلام في المقام في الوحدة النوعية أو العنوانية فلا يجري البرهان في المقام فلا يتم الدليل الثاني لعدم تماميه برهانه .

تنبيه :

قلنا الواحد لا يصدر الا من واحد ، ولم نلتفت الى عنوان الواحد الأول وإنما التفتنا الى عنوان الواحد الثاني أي الواحد لا يصدر الا من واحد والتفتنا الى الواحد الاخير وقلنا الواحد لا يصدر الا من واحد ؛ بمعنى الغرض الواحد لا يصدر الا من موضوع واحد اي التفتنا الى الموضوع الواحد وقلنا الموضوع الواحد ممكن أن يكون واحداً بالنوع وهو متعدد وينشئ الواحد وإن شئت قل التفتنا الى العلة (السبب، المنشئ، المؤثر) وقلنا هذا واحد بالنوع والواحد بالنوع متعدد وممكن ان ينشأ المتعدد أو ينشئ الواحد أو يصدر منه الواحد أما السيد الاستاذ المعلم (قدس) فانه خطى خطوة ولم يلتفت الى السبب (العلة، المنشئ، المؤثر) وإنما التفت الى المسبب (المعلول، الاثر) ، وفي المقام الى الغرض وقال الغرض هو واحد بالنوع أي قال الواحد (المعلول، المسبب، الاثر) هو واحد بالنوع وله مصاديق وتطبيقات كثيرة ، فاذا كانت العلة متعددة فممكن أن تنشئ معلولا متعددًا، اذا كان السبب متعددًا ممكن ان ينشئ مسببات متعددة، اذا كان المؤثر متعددًا يمكن أن ينشئ اثارا متعددة، وهو غرض واحد بالنوع لكن له مصاديق وتطبيقات متعددة .

وتوضيح ذلك :

عندنا غرض أول وغرض ثاني وغرض ثالث وتطبيق أول
للغرض وتطبيق ثاني وتطبيق ثالث وتطبيق رابع

.....

والتطبيق الأول ينشأ من موضوع , اذن الموضوع الأول
هو السبب في الغرض الأول وهنا فعلا تنطبق القاعدة
الواحد أي الغرض الأول (رقم واحد) لا ينشأ الا من
واحد (من موضوع رقم واحد) أي من موضوع المسألة
الأولى والغرض الثاني (وهو واحد) لا يصدر الا من
واحد (أي من موضوع رقم اثنين) والثالث من موضوع
رقم ثلاثة والرابع من موضوع رقم اربعة وهكذا ,

اذن تعددت الاغراض فتتعدد المواضيع فلا اشكال في
المقام لأن النتيجة إن المتعدد صدر من متعدد
والبرهان والدليل الذي اعتمده ان الواحد لا يصدر
الا من واحد ومقامنا من المتعدد يصدر من متعدد
فالمقدمة لا تجري في المقام .

تفصيل الكلام

الأغراض: على قسمين:

القسم الأول: أغراض تدوينية .

القسم الثاني: أغراض ذاتية .

في المقام ندخل ببعض التفصيل لأن الكلام فيه كثير من التفريعات ، ويوجد فيه نوع من الخلط، ويحتاج الى الفرز والترتيب، وهنا نقسم الأغراض الى اغراض تدوينية واغراض ذاتية، بينما عندما نرجع الى المحاضرات نجد أن السيد الخوئي يقسم الأغراض الى أغراض للتعليم والتعلم، وأغراض للتدوين أو أغراض تعليمية وتعلمية وأغراض تدوينية .

ويرد اشكالا على تقسيم السيد الخوئي من انه أما لا ثمرة فيه اصلا ، أو تكون الثمرة نادرة ومحدودة في تقسيم الغرض الى الغرض العلمي والغرض التدويني أو الاغراض العلمية التعليمية والاعراض التدوينية، والاصح والادق أن يقسم الغرض الى غرض تدويني وذاتي وربما هذا التقسيم عند السيد الخوئي وفي ذهنه لكن عباراته لا تساعد عليه لذلك وجدنا فيها الكثير من الخلط .

وعليه إن الاغراض تقسم الى قسمين :

القسم الأول : أغراض تدوينية

وهي الأغراض التي تُطلب وتترتب من وراء تدوين العلم أو تعليمه (1) ، وتكون هذه الأغراض متنوعة ومختلفة من شخص لآخر تابعة لتنوع واختلاف اسلوب التدوين للعلم ، ولتنوع ولاختلاف طرق تعليم العلم أي تكون متنوعة حسب الحالة و الاشخاص و المعلم والمدرس و الطالب والمتلقي .

إذن يوجد علم واحد وتنشأ منه اغراض متعددة ، لكن هذا التعدد نشأ من اختلاف اللحاظ في التدوين لأن التدوين له لحاظات متعددة مثلا تدوين بلحاظ نوع الطالب أي المستوى الذهني للطالب بلحاظ نوع الأستاذ واسلوبه ووقته ، بلحاظ الدرس ومدته وقصر أو طول المدة ، بلحاظ المتلقي القارئ الخارجي أي خارج عنوان الأستاذ والطالب، بلحاظ الكاتب والمؤلف وطريقة فهم الكاتب للمطالب واسلوبه في ايصال المعلومة الى الطالب و المتلقي، ولجل هذا فإن الاغراض تختلف من شخص الى آخر ومن حالة الى حالة أخرى واما العلم فهو نفسه لكن اختلف بطريقة التدوين (بطريقة التعليم والتعلم) .

وعليه إذا كانت الأغراض متعددة كما في المقام فلا يوجد واحد حتى اقول الواحد لا يصدر الا من واحد لان الاغراض متعددة .

وهذا القسم (الأغراض التدوينية) يقابل الأغراض الذاتية لذلك وضعنا التدوين مع التعليم والتعلم ، بينما السيد الخوئي جعل القسم الأول (الاجراض التدوينية) في قسمين ولا يوجد قسم يشير الى وجود أغراض ذاتية مقابل القسمين الاخرين.

القسم الثاني: أغراض ذاتية

1 - وضعنا التدوين مع التعليم والتعلم ويقابل هذا الاغراض الذاتية .

وهي الأغراض التي تترتب على كل علم في نفس الأمر والواقع، مع قطع النظر عن مرحلة التدوين، أي مع قطع النظر عن مرحلة التعليم والتعلم⁽¹⁾

ويكون الغرض الذاتي بمثابة المسبب (المعلول ، الأثر) للعلم أو لمسائل العلم .

فالعلم أو العلم بمسائل العلم يمثل السبب (العلة ، المؤثر) والغرض الذاتي يمثل المسبب (المعلوم ، الأثر)

وعلى هذا الأساس يكون لكل علم (سبب ، علة ، مؤثر) ، غرض واحد (مسبب واحد ، معلول واحد ، اثر واحد) .

وهذا الواحد إما واحد بالشخص ، أو واحد بالنوع ومعه نستطيع أن نقول الواحد لا يصدر الا من واحد ، ويمكن أن يأتي الكلام في أن تعدد العلة لا ينشئ ولا يترتب عليه معلول واحد ، وهكذا إن تعدد الاسباب لا ينشئ ولا يترتب عليه سبب واحد أو إن تعدد المؤثرات لا ينشئ ولا يترتب عليه اثر واحد، بل الواحد لا يصدر ولا ينشأ ولا يترتب الا من واحد أو عن واحد .

وبهذا يكون لكل علم غرض واحد .

مثلاً:

1- علم النحو ~~(يتبب)~~ ← (مسبب) غرض
التمكن من الصيانة من الخطأ في المقال .

2- علم المنطق ~~(يتبب)~~ ← (مسبب) غرض
التمكن من الصيانة من الخطأ في الفكر

وبتعبير أوضح:

يترتب

1 - وهذه الاغراض واقعية قد تقدم الكلام عنها عندما تكلمنا عن المانز القبلي والنكته الثبوتية الواحدة أي قبل التدوين والبحث و الدرس والتدريس .

1- مسائل العلم أو العلم بمسائل علم النحو (سبب)
(مسبب) غرض التمكن من الصيانة من الخطأ في
المقال .

2- مسائل العلم أو العلم بمسائل علم المنطق (سبب)
(مسبب) غرض التمكن من الصيانة من
الخطأ في الفكر .

وبهذا لا بد من الالتفات الى لفظ (التمكن) لمدخليته
بدفع الاشكال ولان بدونه يكون المسبب أو الغرض
بالنسبة لعلم النحو هو الصيانة من الخطأ في
المقال ، ويكون الغرض بالنسبة الى علم المنطق هو
الصيانة من الخطأ في الفكر .
وعليه يمكن دفع الاشكال الذي ذكره السيد الخوئي
على المقدمة الأولى، بأن نقول :

أولاً: إن المراد من الغرض الواحد هو الغرض الذاتي
وليس الغرض التدويني أو التعليمي أي لا يراد به
القسم الأول الذي يشمل التدوين والتعليم ، وإنما
يراد به القسم الثاني (الغرض الذاتي) .

ثانياً: وإن المراد من ترتب الغرض ليس ترتبه على
نحو الفعلية، بل تكون مسائل العلم سبباً في ترتب
الغرض حتى لو كان ذلك مشروطاً بشروط أخرى كاشتراط
تعلم المسائل وكاشتراط معرفتها، أي ان ترتب الغرض
ليس على نحو العلة التامة بحيث عندما تتحقق هذه
العلة يتحقق المعلول مباشرة بل نحتاج الى توفر
شروط اخرى ، أو الى ارتفاع مانع معين .

وبتعبير آخر: إن مسائل العلم تكون علة وسبباً
للتمكن من تحقق أو تحقيق الغرض، فهي سبباً للتمكن
وليس سبباً لتحقيق الغرض فعلاً وواقعاً فمثلاً مسائل علم
النحو تكون سبباً للتمكن من صيانة الخطأ في المقال
، ومسائل علم المنطق تكون سبباً للتمكن من الصيانة
من الخطأ في الفكر، ومسائل علم الأصول تكون سبباً
للتمكن من القدرة على الاستنباط وليس سبباً لتصحيح
والقدرة على الاستنباط مباشرة .

النتيجة :

الى هنا توصلنا الى ابطال القول الأول (ضرورة وجود موضوع لكل علم) بإبطال الأدلة التي طرحناها للاستدلال عليه، أي ابطالنا الدليل الأول والدليل الثاني بالرغم من المناقشة مع السيد الخوئي باعتبار اننا لم نناقش الرد الثاني الذي قدح بالمقدمة الثانية ، وإن الواحد لا يصدر الا من واحد .

وبهذا تبين (الى هذا المستوى من الكلام) إن الرد على الدليل الأول تام ، كما إن الرد على الدليل الثاني تام .

وعليه لا دليل على القول الأول (أي لا دليل على ضرورة وجود موضوع لكل علم) (1)

القول الثاني : لا ضرورة في وجود موضوع لكل علم .

قيل: إنه لا يجب أن يكون لكل علم موضوع يتميز به عن موضوع العلم الآخر.

وقيل أيضاً : إنه لا يجب أن يكون للعلم موضوع اصلاً وهذا ما تبناه السيد الخوئي (قدس سره) .

الدليل: استدل على ذلك

إن بعض العلوم تشتمل على مسائل موضوعها الفعل والوجود، وتشتمل على مسائل اخرى في نفس العلم موضوعها الترك والعدم .

وهذا يعني أن موضوعات مسائله تنتسب إلى مقولات ماهوية مختلفة ، وأجناس متباينة فاذا كانت تنتسب الى مقولات ماهوية مختلفة واجناس متباينة ، فلا يمكن أن نتصور لها جامع ذاتي.

وهذا الدليل هو دليل نقضي على القول الأول اي ينقض على القول الأول بوجود علوم لا يمكن أن نتصور

1 - هذا الكلام ضمن هذا المستوى والمرحلة اما ماذا سنختار بعد ذلك فهذا شيء آخر.

فيها الوحدة الذاتية أو الجامع الذاتي لموضوعات مسائلها .

مثلاً : علمُ الفقه، بعض مسائله موضوعها الفعل، ومسائلُ أخرى موضوعها الترك، وثالثة موضوعها الوضع (وهو من العرض مقابل الجوهر)، ورابعة موضوعها الكيف (وهو من العرض ايضاً) .

وعليه لا يمكن الحصول على جامع بين موضوعات مسائل علم الفقه .

ومثلاً: علم الأصول، فإنه لا يمكن الحصول على جامع بين موضوعات مسائله، وهذا يعني أنه لا يوجد موضوع لعلم الأصول.

ويتحصل مما سبق:

ثبت عدم وجود موضوع لعلم الفقه ، وكذلك عدم وجود موضوع لعلم الأصول، وعليه يثبت بهذا النقص بعلم الفقه وعلم الأصول لا ضرورة في وجود موضوع لكل علم لوجود علوم لا موضوع لها لعدم امكان ان نتصور لها جامع ذاتي لموضوعات مسائلها ومعه لا يمكن أن نتصور التمايز بينه وبين غيره من العلوم بالموضوع لأنه من السالبة بانتفاء الموضوع .

النقض بعلم الفقه (تعميق)

السيد الخوئي أبطل دعوى (ضرورة وجود موضوع واحد في كل علم)، بدليل النقض ببعض العلوم كعلم الفقه، حيث بيّن أنه لا يعقل افتراض وتصور وجود موضوع واحد جامع بين موضوعات مسأله، وذلك لأحد أمرين:

• الأمر الأول: جعلية واعتبارية المحمولات والمسائل:

إن محمولات مسائل الفقه ومسأله، من القضايا الجعلية الاعتبارية، فلا يعقل في حقها جامع حقيقي.

وهذا يعني أن السيد الخوئي يريد أن يشير الى اننا لو سلمنا أن الغرض واحد، لكن لا نستطيع تصور الواحد في العلة (السبب، المؤثر) لأن المسائل

متباينة لتباين المحمولات ومعه لا نستطيع ان نتصور
جامعا حقيقيا بين المسائل⁽¹⁾

وبهذا لا يوجد موضوع واحد على نحو الجامع الذاتي
الحقيقي لموضوعات مسائل علم الفقه ، ولا يوجد
محمول واحد على نحو الجامع الذاتي الحقيقي
لمحمولات مسائل علم الفقه ، ولا يوجد قضية كلية
تجمع مسائل علم الفقه ؛ وذلك لانها من الامور
والقضايا الجعلية الاعتبارية ، حيث ذكر السيد الخوئي
في المحاضرات ج/16 - 21 [] الجهة الأولى: في
مدرك ما التزم به المشهور من لزوم الموضوع في كل
علم، ...

ويرد عليه: أولاً: وثانياً:

وثالثاً: إن المحمولات التي تترتب عليها مسائل علم
الفقه بأجمعها من الأمور الاعتبارية التي لا
واقع لها عدا اعتبار من بيده الاعتبار، فان محمولات
مسائل علم الفقه على قسمين:

احدها: الاحكام التكليفية، كالوجوب والحرمة،
والاباحة والكراهة، والاستحباب

والآخر: الأحكام الوضعية، كالملكية والزوجية
والرقية ونحوها

وكلتاها (الأحكام التكليفية والوضعية) من الأمور
الاعتبارية التي لا وجود لها الا في الاعتبار
.....

إذا عرفت ذلك فأقول: لو سلم ترتب الغرض الواحد
على نفس مسائل العلم الواحد، فلا يكاد يعقل ان
يكشف عن جامع واحد مقولي بينها، ليقال إن ذلك

1 - لو سلمنا بان الغرض واحد ونريد أن نطبق الواحد لا يصدر الا من واحد لكن الغرض لم ينشأ من الموضوع بما هو ، ولم ينشأ من المحمول بما هو ، وانما نشئ من المسألة التي تشمل الموضوع والمحمول فعلي ان انشئ جامعا حقيقيا يشمل المسائل حتى يكون هذا الجامع الحقيقي الواحد بمثابة السبب (العلّة، المؤثر) ويكون الغرض بمثابة المسبب (المعلول، أو الأثر).

الجامع الواحد يكشف عن جامع كذلك بين موضوعاتها¹ بقاعدة السخية والتطابق ضرورة انه كما لا يعقل وجود جامع مقولي بين الأمر الاعتباري والأمر التكويني، كذلك لا يعقل وجوده بين أمرين اعتبارين أو أمور اعتبارية، فانه لو كان بينهما جامع لكان من نسخها، لا من سنخ الأمر المقولي،⁽²⁾ فلا كاشف عن أمر وحداني⁽³⁾ مؤثر في الغرض الواحد، فإن التأثير والتأثر إنما يكونان في الأشياء المتأصلة⁽⁴⁾، كالمقولات الواقعية من الجواهر والأعراض [أي ان قاعدة الواحد لا يصدر الا من واحد ، تنطبق فقط في الأمور المتأصلة (المقولية الواقعية) لا في الامور الاعتبارية .

• الأمر الثاني: تباين وتنافر الموضوعات

إن موضوعات مسائل الفقه من مقولات متباينة ومتنافرة أحياناً، فلا يعقل أن يكون بينها جامع ذاتي⁽⁵⁾

حيث ذكر السيد الخوئي في المحاضرات/ج/21/1 []
ورابعاً: ان موضوعات مسائل علم الفقه على أنحاء مختلفة:

1 - أي يكشف عن جامعٍ واحدٍ مقولي بين موضوعات المسائل ويكشف عن جامع واحد مقولي بين محمولات المسائل.

2 - أي لو كان جامع بين أمرين اعتباريين ، أو بين أمور اعتبارية لكان الجامع من سنخ الامور الاعتبارية ايضا لا من سنخ الامر المقولي ، أو الامور التكوينية ، أو الامور الخارجية أو الواقعية.

3- أي جامع ذاتي وحداني مقولي تكويني.

4 - المتأصلة مقابل الاعتبارية كما لا يخفى .

1 - وفي هذا الامر ناقش السيد الخوئي الموضوع بالباشرة (وهذا يصلح للرد على الدليل الأول للقول الأول) بينما في الامر الأول ناقش المحمول وتحدث عن المقدمة الأولى والثانية وابطل الدليل الثاني لصاحب القول الأول .

فبعضها من مقولة الجوهر: كالماء والدم والمني وغير ذلك،

ونحو من مقولة الوضع: كالقيام والركوع والسجود، وأشباه ذلك

وثالث من مقولة كيف المسموع: كالقراءة في الصلاة ونحوها

ورابع: من الأمور العدمية: كالترك في بابي الصوم والحج وغيرها.

وقد بُرهن في محله انه لا يعقل وجود جامع ذاتي بين المقولات كالجواهر والأعراض، لأنها أجناس عالية ومتباينات بتمام الذات والحقيقية فلا اشتراك اصلاً بين مقولة الجوهر مع شيء من المقولات العرضية، ولا بين كل واحدة منها (من المقولات العرضية) مع الأخرى، وإذا لم يُعقل تحقق جامع مقولي بينها، فكيف بين الوجود والعدم؟⁽¹⁾.

وملخص ما ذكرناه أمران :

الأول: إنه لا دليل على اقتضاء كل علم وجود الموضوع⁽²⁾، بل سبق ان حقيقية العلم، عبارة عن جملة من القضايا والقواعد المختلفة بحسب الموضوع والمحمول، التي يجمعها الاشتراك في الداخل في غرض واحد دعا إلى تدوينها علماً

2- أي اذا قلنا لا يعقل تحقق جامع بين المقولات كالجواهر والعرض، أو بين احد مقولات العرض مع مقولة اخرى من العرض فكيف نتصور تحقق جامع مقولي بين الوجود والعدم؟ كما هو الحال في علم الفقه باعتبار انه يوجد من موضوعات مسائل الفقه تمثل الوجود، والبعض الآخر يمثل العدم فكيف نتصور جامعا مقوليا بينها.
1 - اي كل علم لا يقتضي وجود موضوع للعلم.

**الثاني: إن البرهان قد قام على عدم إمكان وجود
جامع مقولي بين موضوعات مسائل بعض العلوم كعلم
الفقه والأصول]]**

وبهذا ثبت عند السيد الخوئي (قدس) ان بعض العلوم
لا موضوع لها على نحو الجامع الذاتي المقولي
لموضوعات مسائله ، ومعه لا نتحدث في التمايز بين
العلوم بسبب الاختلاف والتمايز بين الموضوعات لانه
توجد علوم لا موضوع جامع ذاتي يجمع مسائلها كعلم
الفقه

وعليه لا ضرورة في وجود موضوع لكل علم

دفع النقض

تدفع مناقشه السيد الخوئي بالقول :

أ- بالنسبة للأمر الأول من الجعلية والاعتبارية،
فجوابه إن الأحكام الشرعية فيها لحاظان:

الأول: لحاظ المعتبر والمنشأ

إن الأحكام الشرعية بلحاظ المعتبر والمنشأ فهي
اعتبارية .

وتوضيح ذلك إنه في مرحلة الجعل (الحكم الشرعي)
يوجد ملاك واردة واعتبار والملاك والارادة تُبرز
بصيغة معينة (بلفظ, انشاء, عبارة, جملة, مبرز)
فاذا كان الكلام في المعتبر والمنشأ (اللفظ,
الانشاء, العبارة, الجملة, المبرز, التعبير)

فنقول: بان الأحكام الشرعية بلحاظ المعتبر والمنشأ
فهي اعتبارية

وان الأحكام الشرعية بهذا اللحاظ لا تكون موردا
لحكم العقل بحق الطاعة والعبودية ولا تدفع نحو
امثال الحكم .

وفي هذا البيان انتقلنا خطوة من الاعتبار الى المُبرز والا اذا كان الكلام بالدقة فالامر الى نفس الاعتبار وهو بما هو مُعتبر ومُنشأ يكون امرا اعتباريا جعليا بيد الشارع رفعه أو وضعه ولا حقيقة له في عالم الواقع .

وعليه بناءً على هذا اللحاظ يكون كلام السيد الخوئي ونقضه تاما

الثاني: لحاظ الاعتبار ومبادئ الحكم (الملاك والارادة والاعتبار)

وهو المقصود في المقام : بأن الأحكام الشرعية بلحاظ الاعتبار ومبادئ الحكم، فهي حقيقية⁽¹⁾، لأنها من مقولة الكيف النفساني .

وان الأحكام الشرعية بهذا اللحاظ والاعتبار (أي اللحاظ الثاني) تكون مورداً لحكم العقل بحق الطاعة والعبودية، وهذا الحكم العقلي (حق الطاعة والعبودية) هو الغرض الملحوظ في علم الفقه أي ان الغرض الملحوظ في علم الفقه هو تطبيق لحكم العقل في اطاعة المولى وتطبيق العبودية الحقنة لله سبحانه وتعالى ، لا ان الغرض الملحوظ في علم الفقه هو المسائل الاعتبارية

وعليه لا يتم ما ذكره السيد الخوئي في الأمر الأول من (ان مسائل وقضايا علم الفقه قضايا اعتبارية فلا يعقل في حقها جامع حقيقي)، لأننا أثبتنا أنها قضايا حقيقية وليست اعتبارية باعتبار ان المولى يتصور المصلحة ويصدق بها ويريدها وبعد ذلك يشترك فيها ويرغب فيها ثم يعتبرها .

أي أن المولى يؤسس ويعتبر في داخله وفي فكره ونفسه وقلبه معانٍ للملاك والارادة حتى يبرز بها الملك والارادة أو شئت عبر إن المولى ينظم الشوق

1 - والاعتبار بلحاظ الكشف عن الملك والارادة ونشؤته منهما يكون من الامور الحقيقية .

والحرقة والارادة نحو المصلحة والملاك والفائدة وكل هذه الامور هي حقيقية لا اعتبارية .

ب- أما بالنسبة للأمر الثاني الذي ذكره (قدس) من تنافر وتباين الموضوعات فجوابه : بأن الامر فيه خلط بين مرحلة التدوين والعلم والتعلم ، وبين مرحلة الذات والواقع فنقول إن الموضوع الواحد لكل علم يراد به وجود محور واحد تدور حوله كل بحوث العلم الواحد (فمثلاً) الموضوع العام (الجامع الواحد المقولي الذاتي) الذي تدور حوله بحوث علم الفقه، إنما هو الحكم الشرعي، ويكون البحث في المسائل الفقهية عن تعيّنات الحكم الشرعي وتمثله في وجوبات أو حرّمات كوجوب الصلاة ووجوب الصوم ووجوب الحج ووجوب الجهاد ووجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحرمة الظلم وحرمة المسكر وحرمة الكذب، وغيرها .

أي ان الموضوع العام الكلي (الجامع الذاتي المقولي) في علم الفقه هو الحكم الشرعي ، وهذا الموضوع له تطبيقات (تعيّنات، تعيّنات، تحصيلات، حصص، أفراد) ومن تطبيقات الحكم الشرعي (أو من تعيّنات ، تحصيلات ، تحصيلات ، تعيّنات ، تخصصات الحكم الشرعي) هو ان يتمثل وينطبق مرة على وجوب ، واخرى يتمثل وينطبق على حرمة ، وثالثة على مستحب ، ورابعة على كراهة وهكذا تكون له الكثير من التطبيقات والتحصيلات والأفراد .

وبتعبير آخر: إن الموضوع العام لعلم الفقه هو الحكم الشرعي، ووجوب الصلاة هو من تطبيقات الحكم الشرعي، ووجوب الصوم هو من تطبيقات الحكم الشرعي ومن أفرادها، وحرمة الظلم من تطبيقاته وأفرادها وغيرها من الأحكام الشرعية.

وهذا يعني أن الحكم الشرعي هو العنوان الكلي والجامع الذاتي المقولي لوجوب الصلاة والصوم والحج

والجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو
العنوان الكلي والجامع الذاتي المقولي لحرمة
الظلم والمسكر والكذب الى غيرها من الأحكام .

ومن خلال ما تقدم يتبين (بعد تصور وجود الموضوع
ووحدته) عدم تمامية الأمرين اللذين ذكرهما السيد
الخوئي .

وبهذا يثبت أن القول الثاني الذي تبناه السيد
الخوئي وهو لا ضرورة في وجود موضوع لكل علم غير
تام ؛ لأن صاحب هذا القول عليه أن يبطل ادلة
وبراهين القول الأول وبعد ذلك يثبت ما يذكره
ويتبناه من قول .

ومن الواضح أن أوضح ما طرح من دليل على القول
الثاني (ضمن هذه المرحلة) هو النقض الذي سجله
السيد الخوئي على اصحاب القول الأول ، وفي الوقت
نفسه هو اثبات لما يتبناه من قول ثانٍ باعتبار ان
الوقوع خير دليل على الاثبات, لذلك نقض السيد
الخوئي على القول الأول بعلم الفقه والأصول وهذا
خير اثبات للقول الثاني وهو لا ضرورة في وجود موضوع
لكل علم .

ولكننا ابطلنا ذلك أي ابطلنا القول الثاني وبهذا
نقول بتمامية القول الأول وهو ضرورة وجود موضوع
لكل علم لكن لا نتمسك بالادلة التي طرحت على القول
الأول (الدليل الأول والثاني) .

المختار : تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها

إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات هو المختار عندنا وذلك:

أولاً: بعد أن أبطلنا القول الثاني ((لا ضرورة في وجود موضوع لكل علم)) وأثبتنا عدم تمامية ما استدل عليه فلا اثبات للقول الثاني.

ثانياً: وبعد أن أثبتنا بطلان النقض الذي ذكره السيد الخوئي ((النقض بعلم الفقه)) .

ثالثاً: وبعد أن صورنا وحددنا معنى الموضوع الواحد لكل علم، وأنه يراد به وجود محور واحد تدور حوله كل بحوث العلم الواحد.

رابعاً: وبعد أن ثبت عندنا إمكان ذلك ، أي إمكان وجود محور واحد (موضوع واحد) .

خامساً: يأتي الكلام في وقوع ذلك⁽¹⁾ وإثباته وثم وقوع واثبات أن التمايز بين العلوم يكون بتمايز موضوعاتها .

الدليل: الارتكاز والوجدان

1- أي ان القول الأول ممكن لكن هل وقع ام لا فياتي الكلام في وقوع الضرورة.

1- يثبت بالارتكاز والوجدان أن لكل علم موضوعاً يوحد بحوثه في محور واحد، بنحو يتميز به عن العلوم الأخرى.

2- وهذه الوحدة (النكته الثبوتية الواحدة للموضوع) ثبتت بالارتكاز والوجدان أنها في مرتبة أسبق من مرتبة تدوين العلم أي قبل تدوين العلم⁽¹⁾، فمرتبة تدوين العلم لاحقة وتكون متأثرة بعوامل ثانوية خارجة عن مناسبات طبيعة العلم في نفس الأمر والواقع .

وبهذا يثبت بالارتكاز والوجدان حكمان :

الأول: ثبوت الوحدة (النكته الثبوتية الواحدة للموضوع) .

الثاني: إن هذه النكته الثبوتية الواحدة للموضوع تكون رتبها قبل مرحلة تدوين العلم .

وبعبارة أخرى : بالوجدان يثبت أن النكته الثبوتية للموضوع هي نكته واحدة ، وبالوجدان يثبت أن هذه النكته الثبوتية الواحدة لها مرتبة تسبق مرتبة التدوين ومرتبة التعليم والتعلم باعتبار انه توجد مرحلتان :

الإولى : المرحلة الواقعية أو الذاتية وهي طبيعة العلم في نفس الامر والواقع .

والثانية : مرحلة التدوين وهي المرحلة التي تكون خارج طبيعة العلم في نفس الامر والواقع ومرحلة التدوين تتأثر بعوامل خارجية خارجة عن هذه الطبيعة ، وعن مرحلة الواقع ونفس الامر أي خارجة عن المرحلة الذاتية والواقعية والطبيعية والنفس الامرية، لذلك فإن النكته الثبوتية للموضوع تكون في مرتبة تسبق مرتبة التدوين وهذا يثبت بالارتكاز والوجدان كما هو واضح.

2- وهذا الذي سميناه بالمانز القبلي .

اشكال ودفع وتحقيق

إشكال / إذا كان المطلوب ارتكازياً ووجدانياً، فليَم هذا الاختلاف والالتباس في الرؤى والتفاسير والأقوال بين علماء الأصول والحكمة و المنطق بخصوص العلم وموضوعه والتمايز بين العلوم؟!!

دفع / إن التشويش والالتباس ناشئ من أمرين لم يلتفت إليهما، ومع الالتفات والتأمل يُدفع التشويش ويُدفع الالتباس وتكون المسألة واضحة ويكون المطلوب ارتكازياً ووجدانياً وواضحاً .

التحقيق/ وبعد الالتفات وتصحيح الأمرين، يمكن ويصح أن يقال: إن لكل علم موضوعاً يوحد بحوثه في محور واحد بنحو يتميز به عن العلوم الأخرى، وهذه الوحدة ثابتة ارتكازاً ووجداناً لكل علم في مرتبة أسبق من مرتبة تدوينه، ومرتبة التدوين مرتبة لاحقة ومتأثرة بعوامل ثانوية خارجة عن مناسبات طبيعة العلم في نفس الأمر والواقع .

وعليه لا غرابة في وجود اختلاف في بعض الأحيان بين ما يكون موضوعاً لبحوث علم واقعاً (أي في مرحلة الواقع والذات ونفس الامر) ، وبين ما يحصل موضوعاً لمسألة في مرحلة التدوين والعرض والعلم والتعلم .

(مثلاً): بحوث علم النحو موضوعها الكلمة العربية واقعاً (أي في مرحلة الواقع ونفس الامر) ، والكلمة (العربية) نفسها أيضاً تقع موضوعاً في مرحلة تدوين المسائل النحوية وبحوث علم الفقه موضوعها الحكم الشرعي واقعاً وفي مرحلة الواقع ونفس الامر ، بينما في مرحلة التدوين فإن الحكم الشرعي يحتل مركز المحمول.....

وبحوث علم الصحة واقعاً (أي في مرحلة الواقع ونفس الامر) موضوعها صحة البدن، بينما في مرحلة التدوين تحتل صحة البدن الغرض حيث يبحث في مرحلة التدوين

وفي مسائل علم الصحة يبحث عن الأسباب والعلل
المؤثرة في صحة الأبدان

لذلك لا نستغرب بأن نجد موضوع علم في مرحلة الواقع
ونفس الامر ، بينما في مرحلة التدوين نجد أن
الموضوع يختلف عما حددناه موضوعا في مرحلة الواقع
ونفس الأمر بل في بعض الاحيان نجد الموضوع في مرحلة
الواقع محمولا في مرحلة التدوين كما يحصل في
الفلسفة فان موضوعها في مرحلة الواقع ونفس الامر
هو الوجود أو الموجود ، وفي مرحلة التدوين نجد أن
الوجود يحتل مركز المحمول .

الأمران المولدان للتشويش والالتباس هما :

الأمر الأول : الخلط بين مرحلة التدوين والتأليف
وبين مرحلة الذات والواقع

تَوْهُم ان المراد بالموضوع، هو الموضوع الذي جعل
موضوعاً للمسائل في مرحلة تدوينها وتأليفها⁽¹⁾ ،

1 - كما توهم مشهور الأصولين والسيد الخوئي بان المراد بالموضوع هو الموضوع في مرحلة التدوين بينما اصل
الكلام في مرحلة الواقع ونفس الامر وفي مرحلة الذات وليس في مرحلة التدوين لان الموضوع في مرحلة التدوين
يختلف عنه في مرحلة الذات والواقع ونفس الامر بل ربما لا يوجد موضوع واحد في مرحلة التدوين فالتميز يكون
بين العلوم بسبب وحدة الغرض وليس بسبب وحدة الموضوع كما اشرنا سابقا الى هذا الامر وكما اشار السيد الخوئي
لكنه (قدس) لم يفرق بين هاتين المرحلتين.

علما إن المراد بالموضوع، هو الموضوع الذي يكون محوراُ لبحوث العلم ومسائله، بحسب المناسبات الواقعية والنفس الامرية التي تتطلبها البحوث في هذه المرحلة أي في مرحلة الواقع ونفس الامر ويشهد لهذا:

إن الفلاسفة اتفقوا على ان موضوع علم الفلسفة والحكمة العالية هو الوجود أو الموجود، ومع ذلك أي مع اتفاقهم بان الموضوع هو الوجود أو الموجود نراهم قد اختلفوا في مرحلة التدوين، فإنهم في مرحلة يصوغون موضوعات مسائل الفلسفة بشكل آخر مختلف عما يتفقون عليه في مرحلة الواقع ونفس الامر حيث جعل الجوهر والعرض والواجب وغيرها موضوعاً في المسألة الفلسفية وجعل الوجود محمولاً لها، فقليل:

العرض موجود، والجوهر موجود، والواجب موجود .

علماً ان الجوهر أو العرض أو الواجب تعيّنات للوجود أو للموجود الذي هو موضوع الفلسفة ومحور أبحاثها في مرحلة الواقع وفي مرحلة الذات⁽¹⁾

الأمر الثاني: الخطأ في تفسير العرض الذاتي

بعد ثبوت قاعدة إن لكل علم موضوعاً يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، يأتي الكلام والاختلاف في تفسير العرض الذاتي، وهل يراد به، ما يعرض للشيء، أو ما يحمل على الشيء، أو ما يسند الى الشيء، بعد الفراغ عن ثبوته .

وهذا أدى إلى صعوبة تطبيق القاعدة ((ان لكل علم موضوعاً يبحث فيه عن عوارضه الذاتية)) على بحوث كثير من العلوم : لوجود الكثير من البحوث التي

2 - ومن وجد هذا الخلل في الفلسفة ولا يستطيع ان يوحد بينهما أي وجد ان موضوع الفلسفة في مرحلة التدوين متعدد كالجوهر والعرض والكيف النفساني والوضع (بمعنى مرة الموضوع عدم واخرى وجود) لذلك وجد من الصعوبة تصوير جامعا ذاتيا مقوليا بين هذه الموضوعات ولا يوجد امامه الا القول برفض وجود الموضوع الواحد لانه يسلم بوجود هذا العلم ويسلم بان هذه المسائل من مسائل العلم ويتفق مع الآخرين فلا يستطيع ان يلغي العلم ويلغي مسائله من العلم اي يسلم بانها من مسائل العلم كما يسلم الغير بانها من مسائل العلم.

تبحث في العلم ولكنها ليست من العوارض الذاتية لهذا الموضوع ، بل من العوارض الذاتية لموضوع آخر والموضوع الاخر مع الموضوع الأول لا يجتمعان تحت عنوان مقولي وجامع ذاتي واحد فلا يوجد امامنا الا ان نرفض وحدة الموضوع ونرفض وجود موضوع للعلم يتميز به عن باقي العلوم .

وأما من يرفض الموضوع كالسيد الخوئي فإنه لا ياتي الكلام عنده في العوارض الذاتية ، لأنه لا يسلم بوجود موضوع للعلم اصلاً ولا اقل في علم الفقه والأصول .

العرض الذاتي والعرض الغريب

عرفنا القاعدة الفلسفية ((ان لكل علم موضوعاً يبحث فيه عن عوارضه الذاتية))

وقد ذكر في العرض (الوصف) عدة تعريفات، والتعريف المشهور:

للعرض الذاتي هو ما يعرض على الشيء بلا واسطة أو مع واسطة مساوية، فأى وصف أو عرض يعرض على الشيء بلا واسطة أو بواسطة مساوية فهو عرض ذاتي .

أما العرض الغريب فهو ما يعرض على الشيء بواسطة أمر اخص أو اعم، سواء كان داخلياً ((جزءاً من الماهية)) أم خارجياً، أو مبايناً ((أي غير متحد مع الشيء اصلاً))، اي بواسطة اخص من ذي الواسطة (الشيء) أو بواسطة اعم من ذي الواسطة (الشيء) أو بواسطة مباينة لذي الواسطة (الشيء) سواء كانت الواسطة داخلية [اي جزء من ماهية الشيء (ذي الواسطة) فالواسطة جزء داخلي من ماهية ذي الواسطة] أم خارجية (أي خارجة عن ماهية الشيء (ذي الواسطة))

وهكذا في المبين فإن الواسطة تباين الشيء (ذي الواسطة)

والفرق بينهما:-

1- ان العرض الذاتي :

أ- ما يعرض على الشيء بلا واسطة .
ب- ما يعرض على الشيء بواسطة شرط ان تكون واسطة مساوية .

2- والعرض الغريب :

أ- ما يعرض على الشيء بواسطة .
ب- ما يعرض على الشيء بواسطة على كل الاحول شرط أن تكون الواسطة غير مساوية اي اما أن تكون اخص أو اعم أو مباينة ، ولا فرق في هذا أن تكون الواسطة جزءاً من الماهية أو ليست بجزء اي سواء كانت امرا داخليا أي جزءاً من الماهية أم كانت أمرا خارجيا .

ومن هذا التعريف واطلاقه نستظهر أمرين⁽¹⁾ :

1 - ليس بالضرورة الاستظهار لهذين الأمرين وانما يوجد أمور أخرى لكن ما يفيد في المقام هذان الأمران .

الامر الأول: إن العرض ذاتي إذا كان مع واسطة مساوية، سواء كانت الواسطة داخلية أم خارجية لأنهم قد عرّفوا العرض الذاتي بأنه مايعرض على الشيء بلا واسطة أو مع واسطة مساوية ومن اطلاق التعريف نستظهر هذا الامر.

وعلى هذا الاساس اذا ثبت عند بعض المحققين الأصوليين ان العرض ذاتي اذا كان مع واسطة مساوية شرط أن تكون الواسطة داخلية أما اذا كانت مساوية خارجية فالعرض ليس بذاتي ، بل هو من العرض الغريب، أي اذا ثبت عند المحقق بأن الواسطة اذا كانت مساوية خارجية فان العرض ليس من العرض الذاتي ، بل هو من العرض الغريب ففي هذه الحالة يقال بأن هذا التعريف أي تعريف المشهور للعرض الذاتي غير مانع لأنه أدخل الواسطة المساوية الخارجية ولم يمنع من دخولها لأنها ثبتت (عند بعض المحققين) انها من العرض الغريب .

الامر الثاني : إن العرض غريب إذا كان مع الواسطة غير مساوية، سواء كانت الواسطة اخص أم اعم أم مباينة، وسواء كانت داخلية أم خارجية، وسواء كانت واسطة تعليلية (واسطة ثبوتية) أم واسطة تقييدية (واسطة في العروض) .

وعلى هذا الاساس إذا ثبت عند بعض المحققين ان الواسطة اذا كانت واسطة تعليلية فان العرض هو عرض ذاتي حتى لو لم تكن الواسطة مساوية، اي ان العرض عرض ذاتي حتى لو كانت الواسطة اعم أو كانت الواسطة اخص أو كانت الواسطة مباينة مادامت هي تعليلية باعتبار ان الواسطة التعليلية تكون واسطة تعليلية اعم أو واسطة تعليلية اخص أو واسطة تعليلية مباينة ، ففي جميع هذه الصور يكون العرض هو من العرض الذاتي.

بينما المشهور عرف العرض الذاتي بأنه مايعرض على الشيء بلا واسطة أو مع واسطة مساوية ولم يتحدثوا

عن واسطة أعم أو أخص أو مباينة أي لم يتحدثوا عن
الواسطة التعليلية الاعم أو الاخص أو المباينة بل
اكثر من هذا فانهم في العرض الغريب ذكروا ان
الواسطة تكون اخص أو اعم أو مباينة .

وعليه بالنسبة الى تعريف العرض الذاتي عند
المشهور فانه لا يشمل الواسطة التعليلية الاخص أو
الاعم أو المباينة وهذا يعني ان التعريف غير جامع
(بناء على ان الواسطة التعليلية تدخل من ضمن
العرض الذاتي) .

اعترض المحقق العراقي على تعريف المشهور بما
حاصله :

إن الأوصاف (الأعراض) المنتسبة إلى شيء تتصور على
إحدى صور:

الأولى: الذاتي ((في كتاب الكليات الخمسة (الايساغوجي)))

والتي هي الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض
العام، وتسمية هذه الصورة بالعرض الذاتي تكون على
نحو المسامحة.

وفي هذه الصورة يكون العرض (الوصف) منتزعاً عن
مرحلة ذات الشيء، فيوصف الشيء بالعرض (الوصف)،
باعتبار العرض جزءاً من الشيء ووصفاً داخلياً له.

مثال:

1- اتصاف الإنسان (الشيء) بالنطق (العرض أو

الوصف) فيقال: الإنسان ناطق، الإنسان الناطق.

2- اتصاف الإنسان (الشيء) بالحيوانية (العرض أو

الوصف) فيقال: الإنسان حيوان، الإنسان
الحيوان.

ففي مثال الناطق نسند النطق الى الانسان ، أو
نحمل على الانسان بانه ناطق، فالنطق عبارة عن عرض
ووصف نصف الانسان به .

وهذا العرض(النطق) عرض على الشيء (الانسان) من دون
واسطة فيكون من العرض الذاتي الذي يعرض على الشيء
من دون واسطة أو بواسطة مساوية .

الثانية: الذاتي (في كتاب البرهان)

يكون العرض (الوصف) منتزعاً عن أمر خارج عن ذات الشيء، ولكن هذا الأمر من إقتضاءات وملازمات ومقارنات الذات (ذات الشيء)، بحيث ان ثبوت ذات الشيء يكفي وحده لاتصاف الشيء بالعرض بلا حاجة إلى جهة خارجية (واسطة) أي وجود الذات يقتضي وجود الشيء بالرغم من ان الشيء ليس من ذات الشيء (ذات الذات) ولا جزء من الشيء (الذات) لكنه من اقتضاءات الذات فاذا وجدت الذات وجد الشيء (الامر الخارجي) أو اذا وجد الامر الخارجي وجدت الذات وهذه الصورة من العوارض الذاتية لانه لا واسطة فيها.

مثال: اتصاف النار (الشيء) بالحرارة (العرض أو الوصف)، فيقال: النار حارة.

فان وجود النار يستلزم وجود الحرارة، أو وجود النار يقتضي وجود الحرارة، لكن الحرارة لا تدخل في تعريف النار وحقيقتها وذاتها، فالحرارة ليست من اجزاء النار بل هي شيء خارج عن النار فكما ان الماء له تعريف وحقيقة وجنس وفصل وتعرض الحرارة عليه ويكون الماء حاراً فهل تدخل الحرارة في تعريف الماء؟

ان الحرارة لا تدخل في تعريف الماء وليست جزءاً من اجزاء الماء ومن ماهيته وذاته، كذلك انها ليست جزءاً من اجزاء النار ولا تدخل في ماهية النار وليست من ذات النار وانما هي ملازمة للنار، ومن اقتضاءات النار فاذا ثبتت النار تثبتت الحرارة واذا وجدت النار وجدت الحرارة، أو وجود النار يقتضي وجود الحرارة والحرارة أمر خارج ومن هذه الحرارة ننتزع الصفة والعرض للنار، فنصف النار بهذا الشيء الخارج دون ان نحتاج الى واسطة أي ثبوت النار كافي في ثبوت الحرارة، وثبوت النار كافي في اتصاف النار بالحرارة أي ثبوت النار يقتضي ثبوت الحرارة وثبوت النار يكفي في اتصاف النار بانها حارة.

مثال آخر: اتصاف الأربعة (الشيء) بالزوجية (بالعرض أو بالوصف)، فيقال:

الأربعة زوج فوجود الأربعة يقتضي وجود القسمين المتساويين أو يقتضي وجود الزوجية ووجود ذات الأربعة يكفي في اتصاف الأربعة بالزوجية.

الثالثة: بواسطة خارجية تعليلية (الواسطة الثبوتية)

يكون العرض (الوصف) عارضاً على ذات الشيء بواسطة أمر خارج عن ذات الشيء ، وتكون الواسطة (الأمر الخارجي) واسطةً تعليلية ، أي تقتضي ثبوت العرض لنفس الشيء، فيكون الشيء هو المعروض لا الواسطة، سواء كانت الواسطة اعم أم اخص أم مساوية أم مباينة .

بتعبير آخر:

في هذه الصورة يوجد:

- 1- ذات (شيء)
- 2- واسطة
- 3- عرض (وصف)

والكلام في خطوات:

أولاً: الوصف يكون عارضاً بواسطة أمر خارج عن ذات الشيء ؛ أي ليس من ذات الشيء ولا ان ذات الشيء كافي في الاتصاف وفي العروض .

ثانياً: وإنما نحتاج إلى واسطة خارجية لأن الواسطة هي أمر خارجي لذلك قلنا يكون العرض أو الوصف عارضاً بواسطة امر خارجي عن ذات الشيء .

ثالثا: وتكون الواسطة واسطة تعليلية ؛ أي تقتضي ثبوت العرض لنفس الشيء ، وهذا الكلام يستبطن انها لا تقتضي ثبوت العرض لذاتها .

وهذا يعني ان الواسطة التعليلية علة في اتصاف الذات بالعرض ، وهي لا توصف بالعرض أي هي ليست المعروض للعرض وإنما المعروض للعرض هو الذات (الشيء) واذا وصفت فتكون على نحو المجاز والتسامح أو التبع .

رابعا: فيكون المعروض هو الشيء (الذات) لا الواسطة والواسطة عملها ووظيفتها ثبوت العرض لنفس الشيء (لذي الواسطة) كسيارة الحمل فانها تحمل وتنقل الشيء من جهة الى جهة أخرى ، وبعد أن توصل البضاعة الى الجهة الثانية وتجعلها في المخزن مثلا ينتفي دور السيارة .

مثال الصورة الثالثة : اتصاف الماء (الشيء ، الذات، ذو الواسطة) بالحرارة (العرض، الوصف) ، بواسطة المجاورة التي هي (واسطة تعليلية ، ثبوتية)

والذي اتصف بالحرارة حقيقة هو الماء لا المجاورة اي مجاورة الماء للحرارة ، لذا يقال الماء حار بواسطة المجاورة ، فالمجاورة واسطة خارجية تعليلية وهي ليست من ذات الماء ولا تدخل في تعريفه و حقيقته ولا من اجزائه .

فعنوان ومعنى ووصف وحقيقية المجاورة هي الواسطة التعليلية الخارجية التي نقلت الحرارة من النار الى الماء ، أو هي السبب الذي نقل الحرارة من الماء ، الى الجسم الآخر، الى اليد، الى الفاكهة الفلانية، الى الطعام الفلاني، إلى الوعاء الفلاني .

والمجاورة لا تتصف بالحرارة وإنما الماء يتصف بالحرارة أو اليد تتصف بالحرارة وهكذا....

والصورة الثالثة تقابل كل من الصورة الرابعة والخامسة بلحاظ التعليلية ، وعدم التعليلية ففي الصورة الثالثة الواسطة تعليلية وفي الصورة الرابعة والخامسة الواسطة تقييدية .

والفرق بين الصورة الرابعة والخامسة ، ان الواسطة التقييدية في الصورة الرابعة هي خارجية وفي الخامسة ان الواسطة التقييدية هي داخلية .

وفي هذا المقام لا بد من الرجوع الى بعض الامور المنطقية ولناخذ مثالا:

الانسان حيوان ناطق فنقول كما في المعادلة الرياضية:

النوع (الانسان) = الجنس (الحيوان) + الفصل (الناطق)

فلحاظ هذا التعريف والماهيات والحقائق (الانسان حيوان ناطق) ، أي بلحاظ النوع والجنس والفصل ، وبلحاظ هذه المعادلة نجد أن النوع يساوي جزئين وهما الجنس زائد الفصل أي الانسان يساوي حيوان زائد ناطق ، وهذا يعني ان الجنس جزء من النوع ، والفصل جزء من النوع ، وهذا الجزء هو جزء تحليلي لأن الكلام في عالم التحليل (عالم العقل) الذي يقابل عالم الخارج ففي عالم التحليل فإن الجنس (الحيوان) هو جزء تحليلي من النوع (الانسان) والفصل (الناطق) ايضا هو جزء تحليلي من النوع (الانسان) .

فالحيوان داخل الانسان لأنه جزء من الانسان بلحاظ المعادلة المذكورة ؛ أي هو احد اجزاء الانسان وبهذا يكون الحيوان جزء تحليلي داخلي في الانسان أو الجنس جزء تحليلي داخلي في النوع ونفس الكلام يقال في الفصل والناطق فالناطق جزء تحليلي من الانسان والفصل جزء تحليلي من النوع وهذا الجزء داخل في الانسان ومن اجزائه .

وبتعبير آخر:

إن الفصل جزء تحليلي داخلي من النوع ؛ أي ان الفصل جزء تحليلي داخلي بالنسبة الى النوع .
والناطق جزء تحليلي داخلي من الانسان ؛ أي ان الناطق جزء تحليلي داخلي بالنسبة الى الإنسان .
اذن كلُّ من الجزئين (جنس وفصل) أو (حيوان وناطق) هو جزء تحليلي داخلي للنوع ، أو للإنسان ومن هنا نعرف اننا نقصد بالواسطة الداخلية هي الجزء التحليلي ، واما الواسطة الخارجية فهي جزء غير تحليلي .

الرابعة: بواسطة خارجية تقييدية⁽¹⁾(واسطة في العروض)

وفرق هذه الصورة عن الصورة السابقة ، انه في السابقة كانت الواسطة تعليلية عملها ووظيفتها أنها تكون واسطة في عروض العرض والوصف على الذات (ذي الواسطة) فقط ولا يعرض عليها العرض والوصف .

أما هذه الصورة فالواسطة تقييدية ، وهي واسطة في عروض العرض والوصف على المعروض (ذي الواسطة) لكن يشترط فيها أن تكون هي المعروض ؛ اي يشترط فيها أن يعرض عليها الوصف والعرض أولاً وبالذات وبعد ذلك يكون العروض على ذي الواسطة (الشيء) فعروض العرض والوصف على ذي الواسطة مقيد بوجود الواسطة وبمعروض العرض والوصف على الواسطة .

والكلام في الصورة الرابعة يكون بعدة خطوات :

1- يكون العرض (الوصف) عارضاً بواسطة أمر خارج عن ذات الشيء ، ونقصد بذات الشيء (ذي

1- الصورة الرابعة تكون بواسطة خارجية تقييدية أو بواسطة تقييدية خارجية

الواسطة) هو الذي يعرض عليه العرض والوصف فهو المعروف الذي يسمى بالمعرض الذي تعرض فيه الأشياء حسب المصطلحات التي تستعمل .

وفي هذه الخطوة عندما نقول بواسطة أمر خارج عن ذات الشيء فلا نتصور (حسب المثال المذكور) بأن الوساطة هي الجنس أو الفصل ، ولا نتصور أن الوساطة الحيوان أو الناطق لان الجنس أو الفصل أو الحيوان أو الناطق كل منها هو جزء أو أمر داخل وليس جزءاً خارجياً .

2- يكون الشيء (ذو الوساطة) جزءاً تحليلياً من الوساطة ومثال ذلك كما ذكرنا
(الانسان) = (حيوان) + (ناطق)
(النوع) = (الجنس) + (الفصل)
فالجنس هو جزء تحليلي من النوع والفصل هو جزء تحليلي من النوع .

وفي مثال الانسان يكون الحيوان هو جزء تحليلي من الانسان ، وناطق هو جزء تحليلي من الانسان أي الجنس جزء تحليلي داخلي من النوع وداخل فيه ، والفصل هو جزء تحليلي داخلي في النوع وداخل فيه .

ونفس الكلام في الحيوان فهو جزء تحليلي داخلي في الانسان وداخل في الانسان ، والناطق هو جزء تحليلي داخلي في الانسان وداخل في الانسان .

إذا عرفت هذا فنقول هل النوع (الانسان) داخل في الجنس؟ وهل النوع (الانسان) داخل في الفصل؟

والجواب هو النفي لأن المعادلة الرياضية التي طرحت هي :

$$(الانسان) = (حيوان) + (ناطق)$$

فكل من الحيوان والناطق هو جزء من الانسان فهو داخل في الانسان ، أما الانسان حسب المعادلة فهو

ليس جزء من الحيوان ، لأن الانسان هو في طرف يساوي جزئين وهو الحيوان والناطق .

فالإنسان في المعادلة ليس جزءاً من الحيوان ولا جزءاً من الناطق .

وكذلك النوع بلحاظ المعادلة ليس جزءاً من الجنس ولا جزءاً من الفصل، فالجنس والفصل أي بلحاظ عالم التحليل هي اجزاء تحليلية من النوع، والنوع خارج عن الجنس و خارج عن الفصل وكذلك الانسان خارج عن الحيوان وخارج عن الناطق بلحاظ هذه المعادلة .

وفي هذه الصورة شيء من الغموض والتشابك لأنه كيف نتصور أن الواسطة أمر خارج عن الشيء وفي الخطوة الثانية نقول الشيء هو جزء تحليلي من الواسطة، لكن عندما نرجع الى المثال تكون المسألة واضحة .

ففي المثال السابق (الانسان = حيوان + ناطق)

إن الانسان هو الواسطة وإن الحيوان هو ذو الواسطة (الشيء) و الواسطة (الانسان) بلحاظ هذه المعادلة هي أمر خارج عن ذي الواسطة (الجنس)، أي ان الانسان هو امر خارج عن الجنس لانه ليس جزءاً من الجنس ، وكذلك ان الانسان هو امر خارج عن الفصل لانه ليس جزءاً من الفصل ، ومعه تتحقق الخطوة الأولى وهي (يكون العرض أو الوصف عارضا بواسطة امر خارج عن ذات الشيء) .

أما الخطوة الثانية (يكون الشيء (ذو الواسطة) جزءاً تحليلياً من الواسطة) فانها متحققة في المقام ايضاً وذلك لأن الشيء (ذو الواسطة) هو الحيوان ، والحيوان وهو جزء تحليلي من الواسطة (الانسان)، والجنس هو جزء تحليلي من النوع (الانسان) فالنوع خارج عن الجنس ، والجنس جزء تحليلي من النوع أو الانسان خارج عن الحيوان ،

والحيوان جزء تحليلي من الانسان فلا غرابة وتشويش في المقام .

3- تكون الواسطة (الأمر الخارج) واسطة تقييدية، أي تكون الواسطة هي المعروضة للعرض (الوصف) حقيقية .

وفي المثال المتقدم يكون النوع أو الانسان (الواسطة) هو المعروض أولاً وبالذات، وكذلك يكون (ذو الواسطة) الشيء أو الجنس معروضاً للعرض (الوصف) ضمناً وليس بالاستقلال، (لأن ما يعرض الكل فانه يعرض الجزء، فما يعرض الكل فانه يعرض جزءه التحليلي، أي إذا اتصف الكل بعرض فان جزءه التحليلي يتصف بنفس العرض ضمناً) أي ان ما يعرض على الطرف الأول يعرض على الطرف الثاني، ويعرض على اجزاء الطرف الثاني فكما ان الواسطة هي المعروض كذلك فان ذا الواسطة (الشيء) يكون معروضاً لكنه بالضمن لأنه جزء من الواسطة فالواسطة تكون معروض فالجزء يكون معروضاً ايضاً .

ولا بأس بان نقدم الكلام في الصورة اللاحقة فلو رجعنا الى المعادلة الرياضية و ضربنا الطرف الأول وهو (النوع أو الانسان) $\times 2$ وحتى تبقى المعادلة تامة ويبقى التساوي في المعادلة نحتاج الى ضرب الجزئين في الطرف الاخر أي نضرب الجنس (الحيوان) والفصل (الناطق) $\times 2$ اي اذا ضربنا الانسان $\times 2$ يجب ان نضرب الحيوان $\times 2$ ونضرب الناطق $\times 2$ أي نضرب الجزئين في الطرف الاخر في نفس العدد الذي ضرب به الطرف الأول حتى تكون المعادلة تامة ونسبة التساوي متحققة .

وهذا يعني ان العرض الذي يعرض النوع فهو يعرض الجنس وهو يعرض الفصل، أو ان الصفة التي يتصف بها النوع سيتصف بها الجنس ويتصف بها الفصل حسب ما طرحنا من معادلة لاننا قلنا لو ضربنا النوع $\times 2$ وحتى تبقى المعادلة تامة يجب أن يضرب الجنس $\times 2$

والفصل $2 \times$ واذا ضربنا النوع (الانسان) $4 \times$ أو $5 \times$ يجب ان يضرب الجنس (الحيوان) $4 \times$ أو $5 \times$ ويضرب الفصل (الناطق) $4 \times$ أو $5 \times$ وهكذا

مثال الصورة الرابعة: اتصاف الجنس (الشيء ذي الواسطة) بالعرض (الوصف)، بواسطة النوع (واسطة تقييدية)

النوع (الإنسان) = الجنس (الحيوان) + الفصل (ناطق)

الجنس (حيوان) ← النوع
(الإنسان)، الحيوان داخل الإنسان، الإنسان خارج الحيوان.

الفصل (ناطق) ← النوع
(الإنسان)، الناطق داخل الإنسان، الإنسان خارج الناطق

تطبيق الامثلة:

1- اتصاف الجنس (الحيوان) بالعرض (ضاحك) بواسطة النوع (الإنسان) فالضاحك هو عرض وصفة تعرض الانسان حقيقة وبالاستقلال، وتعرض الحيوان بالضمن أي الضحك يعرض الانسان أولا وبالذات ولا يعرض الحيوان حقيقة، وانما يعرضه بالضمن لأن الحيوان أحد اجزاء الانسان، أو لأن الحيوان هو جزء تحليلي من الانسان بتعبير أوضح الضحك يعرض الانسان بالاستقلال ويعرض الحيوان بالضمن.

2- اتصاف الجنس (الحيوان) بالعرض (في خسر، خاسر) بواسطة النوع (الإنسان) فنقول الحيوان في خسر لأن الانسان في خسر والخسران يعرض على الانسان بالاستقلال

ويعرض على الحيوان بالضمن ، أو قل في خسر يعرض
الانسان بالاستقلال ويعرض الحيوان بالضمن .

3- اتصاف الجنس (الحيوان) بالعرض (ظلوم) بواسطة
النوع (الإنسان) فنقول الحيوان ظلوم .

وهذا العروض للظلوم على الحيوان هو بالضمن وليس
بالاستقلال اما على الانسان فيعرض بالاستقلال .

الخامسة: بواسطة داخلية تقييدية⁽¹⁾

نفس الكلام المتقدم في الصورة الرابعة يأتي هنا مع
ملاحظة الفرق بين الداخلية والخارجية فالكلام في
عدة خطوات :-

1- يكون العرض (الوصف) عارضاً بواسطة أمر داخل
في ذات الشيء وفي مثال (الانسان) = (الحيوان)
+ (ناطق)

يكون الوساطة هو الحيوان أو الناطق أي
(الطرف الثاني) لأن الكلام في أمر داخلي،
والإنسان ليس داخل في الحيوان ولا في الناطق ،
بل الناطق داخل في الانسان لأنه جزء تحليلي
فهو داخل في الانسان ، والحيوان داخل في
الانسان لأنه جزء تحليلي فهو داخل في الانسان
هذا بلحاظ المعادلة الانسان = حيوان + ناطق

2- تكون الوساطة (الأمر الداخل) جزءاً تحليلياً
من الشيء (ذي الوساطة) .

3- تكون الوساطة (الأمر الداخل) واسطة تقييدية،
أي تكون الوساطة هي المعروضة للعرض (الوصف)

حقيقية وبالاستقلال⁽¹⁾

1- الصورة الخامسة تكون بواسطة داخلية تقييدية أو بواسطة تقييدية داخلية.

4- لكن لا يكون (ذو الواسطة أو الشيء) معروضاً للوصف أي ان العرض أو الوصف لا يعرض الشيء (ذو الواسطة) لا استقلالاً ولا ضمناً، لان ما يعرض الجزء لا يعرض الكل .

مثال: اتصاف النوع (الشيء، ذو الواسطة) بالعرض (الوصف) بواسطة الجنس، وهذه الواسطة (الجنس) واسطة تقييدية داخلية .

النوع (الإنسان) = الجنس (حيوان) + الفصل (ناطق)

$$8 = 5 + 3$$

إذا ضربنا الجنس في (2) أي (2 × 5)، فان بقاء المساواة في المعادلة لا يستلزم ضرب النوع في (2) لاننا اذا ضربنا الجنس في 2 يكون المجموع = 10 أي 2×5

وايضا لو ضربنا النوع في 2 يكون المجموع = 16 أي 2×8 فالطرف الأول النوع = 16 والطرف الثاني (الجنس والفصل) = 13 أي 10+3 فالطرف الأول لا يساوي الطرف الثاني .

1 - ينبغي التأكيد على كلمة حقيقية مقابل الاستقلال لانه قد يناقش بانه لا يوجد ضمنية في المقام فيبقى عنوان الحقيقية دون منازع حتى لاحتاج الى تغيير هذا العنوان واستعمال الاستقلال لانه لا يوجد ضمنية ولا يوجد عرض ضمنى في هذه الصورة .

بعبارة أخرى إذا ضربنا الجنس في (2) ، أي (5 × 2) ، فإنه لا يستلزم ضرورة ضرب النوع (2 ×) كي تبقى نسبة المساواة .

أما إذا ضربنا النوع (2 ×) أي (8 × 2) ، فإن بقاء المساواة يعني ضرب كل جزء من الأجزاء (2×) أي ضرب الجنس (2 ×) أي (5 × 2) وبهذا تكون المعادلة تامة لأننا ضربنا الطرف الأول 2× وضربنا كل جزء من الطرف الثاني 2× فتكون المعادلة

$16=2 \times 8$ هذا بالنسبة للطرف الأول الذي هو النوع (الانسان) .

$10 = 2 \times 5$ هذا بالنسبة لاجزاء الطرف الثاني الذي هو الجنس (الحيوان) .

$6 = 2 \times 3$ هذا بالنسبة للجزء الثاني من الطرف الثاني الذي هو الفصل (الناطق) .

وبهذا يكون المجموع الطرف الأول $16=$ والطرف الثاني $16=$

والفرق بين الصورة الخامسة والرابعة من جهة ، وبين الصورة السادسة والسابعة من جهة اخرى ، هو ان الواسطة في الصورة الخامسة والرابعة كانت تقييدية ، ومرة تكون داخلية واخرى تكون خارجية ، لكن يوجد نسبة اخص أو اعم بين الواسطة وذي الواسطة ، اما في الصورة السادسة والسابعة (كما سيأتي) فلا توجد هذه النسبة وانما النسبة بين الواسطة وذي الواسطة هي التباين و التباين تارة يكون في الذات والوجود معا واخرى يكون في الذات فقط دون الوجود .

السادسة: بواسطة تقييدية مباينة (ذاتاً لا وجوداً)

والكلام في عدة خطوات:

1- يكون العرض (الوصف) عارضاً بواسطة أمر مباين

2- ويكون التباين بحسب الذات ، وعالم التحليل

لا بحسب الوجود لانه في الوجود يمكن أن يكون
بينهما نسبة معينة وكما في المثال المتقدم .

(الانسان) = (حيوان) + (ناطق)

(النوع) = (الجنس) + (الفصل)

فالجنس جزء من النوع ، والفصل جزء من النوع وكذلك
الحيوان جزء من الانسان ، والناطق جزء من الانسان ،
وكل جزء يتميز عن الجزء الآخر وله اسقلاليتها لأنه لو
كان بينهما تداخل لكان الاعم الاكبر هو الجزء
والجزء الاخر داخل في ضمنه .

وإذا كان بين الجزئين تمايز فانه لا يكون بينهما
تمايز الا مع وجود تباين بين الجزئين ، فعندما
نقول الانسان حيوان ناطق ، فالحيوان يباين الناطق
، وعندما نقول النوع يساوي الجنس زائدا الفصل
فالجنس يباين النوع في عالم التحليل والذات ، لا
في عالم الخارج والوجود .

فالحيوان والناطق في عالم الوجود والخارج أي
بلحاظ الحمل الشايح تكون بينهما نسبة العموم
المطلق ، أي الحيوان أعم مطلقاً من الناطق والناطق
اخص من الحيوان .

ومعنى هذا انه في عالم الوجود يوجد اتحاد بين
الناطق وبين الحيوان ، لكن الكلام في عالم الذات
والتحليل اي بلحاظ الحمل الأولي ففي عالم الذات ،
والتحليل الناطق يباين الحيوان ، والفصل يباين
الجنس .

ومن الواضح ان الكلام اذا كان في واسطة تقييدية مباينة فانه لا نقول داخلية أو خارجية ؛ لاننا لا نتصور في المباينة الداخلية أو الخارجية .

مثال الصورة السادسة: الجنس (الحيوان) يباين الفصل (الناطق) بحسب الذات والتحليل .

والجنس (الحيوان) لا يباين (بل يشترك مع) الفصل (الناطق) بحسب الوجود اي يوجد بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق أو خصوص وعموم من وجه وليس التباين .

اتصاف الجنس (الشيء، ذو الواسطة) بالعرض (الوصف) بواسطة الفصل (واسطة تقييدية مباينة)

مثل اتصاف الحيوان بأنه مدرك الكليات بواسطة الناطق ، فالناطق يباين الحيوان ، ومدرك الكليات يعرض الناطق حقيقة وبالاستقلال وببركة وبشفاعة وبوظيفة هذه الواسطة (الناطق) يتصف الحيوان ايضا بانه مدرك الكليات .

السابعة: بواسطة تقييدية مباينة (ذاتاً ووجوداً):

والكلام في خطوات:-

1- يكون العرض (الوصف) عارضاً بواسطة أمر مباين

2- يكون التباين بين الواسطة وذو الواسطة من التباين بالذات والتحليل والوجود أي تباين بالذات والتحليل وتباين بالوجود .

مثال: اتصاف الجسم (الشيء، ذي الواسطة) بالسرعة وهي (العرض، الوصف) بواسطة الحركة (واسطة تقييدية مباينة) فالجسم يباين الحركة في الذات والتحليل وفي الوجود فان الحركة بالحقيقة والاستقلال هي الموصوفة بالسرعة أو بالبطء فنقول حركة سريعة

وحركة بطيئة اما الجسم فهو لا يوصف حقيقة بانه سريع أو انه بطيء

فاتصاف الجسم بالسرعة أو بالبطء هو بواسطة الحركة ، فالحركة هي واسطة تقييدية مباينة لأن النسبة بين الحركة وبين الجسم هي التباين فالجسم يباين الحركة في الذات أي يباين الحركة في الذات وفي عالم التحليل وكذلك الجسم يباين الحركة في الوجود .

وبهذا نعرف ونسلم بأن الصورة الأولى والصورة الثانية من العرض الذاتي .

أشار العراقي إلى ان تقسيم العرض إلى العرض الذاتي والعرض الغريب يكون بلحاظين :

الأول: لحاظ صحة الحمل والإسناد الحقيقيين:

أي من الجانب اللغوي أو من الجانب العرفي هل يصح حمل هذا على هذا ؟ وهل ان هذا هو حقيقي أو مجازي، أو اعتباري وعنائي وتنزلي ؟

فاذا كان الحمل وكان الاسناد (اسناد هذا الشيء او الشيء الاخر) هو حمل حقيقي واسناد حقيقي وحسب القوانين اللغوية والعرفية العامة فاذا صح الحمل والاسناد الحقيقيان كان من العرض الذاتي ، أما اذا لم يصح الحمل والاسناد الحقيقيان فهو من العرض الغريب .

وعلى هذا اللحاظ تكون الصور الست الأولى كلها من العرض الذاتي، وذلك لصحة الحمل والإسناد الحقيقي فيها ، أما الصورة السابعة الأخيرة، فهي من العرض الغريب، وذلك لان الإسناد والحمل فيها ليس حقيقياً، ففي المثال، فان اسناد السرعة أو البطء إلى الجسم ليس حقيقياً أي (الجسم سريع، الجسم بطيء) ليس من الإسناد الحقيقي ولا من الحمل الحقيقي، فالإسناد

الحقيقي والحمل الحقيقي يكون بإسناد السرعة أو البطء للحركة وليس للجسم .

وهذا الكلام يعتبر ردا على تعريف المشهور لو سلمنا بأن المشهور يبني على هذا التقسيم ؛ أي يلاحظ صحة الحمل والاسناد الحقيقي وقد اخذه في مناط التقسيم والصور في العرض والعروض فانه يأتي الإشكال بأننا نسلم مع المشهور بأنه في الصورة الأولى والثانية ان العرض ذاتي لانه يعرض بلا واسطة .

أما في الصورة الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة فقد يوجد اشكال على تعريف المشهور المذكور لان الصورة الثالثة (الحيثية التعليلية) بناءً على هذا التقسيم تكون من العرض الذاتي وهذا يشمل الوساطة التعليلية الأعم والأخص والمباينة بينما التعريف يقول فقط اذا كانت الوساطة مساوية ونفس الكلام في الصورة الرابعة يشمل غير المساوية ايضا وفي الخامسة الوساطة غير مساوية وفي السادسة الوساطة غير مساوية ايضا .

الثاني: لحاظ صحة الإتصاف والعروض الحقيقي:

بمعنى انه هل فعلا هذا العرض يعرض هذا الشيء أو انه يعرض الوساطة ولا يعرض الشيء ؟ وهل يعرض هذا الشيء بالاستقلال أو يعرضه بالضمن ؟ لانه يعرض الوساطة وهذا جزء من الوساطة فهو يعرض هذا الجزء بالضمن ، أو ان هذا العرض لا يعرض هذا الشيء وانما فقط يعرض الوساطة .

ومعلوم ان صحة الحمل غير صحة الاتصاف والعروض لانه يصح الحمل والإسناد الحقيقي لكن لا يصح الاتصاف والعروض الحقيقي .

وعلى هذا اللحاظ:

أ- تكون الصور الثلاث الأولى (1، 2، 3) من العرض الذاتي، وذلك لأن الموضوع (الشيء، ذا الواسطة) هو المعروض (الموصوف) الحقيقي للوصف.

1- اما كون الصورة الأولى والثانية من العرض الذاتي فلأنه لا توجد واسطة في المقام، ونحن نقول بوجود عرض يعرض المعروض (الشيء) لكنه هل يعرضه على نحو الحقيقة، أو يعرضه على نحو المجاز، أو يعرضه بالضمن أو بالاستقلال، وهذه العناوين تتصور إذا وجدت واسطة فنقول هل هذا يعرض الواسطة وبعد ذلك يعرض الشيء (ذا الواسطة)، أو يعرض الواسطة ولا يعرض ذا الواسطة اصلا أو يعرض الواسطة ويعرض ذا الواسطة بالضمن .

اما مع عدم وجود الواسطة فلا نتصور ان هذا يعرض هذا بالضمن لانه لا يوجد كل ولا نتصور جزئيته لعدم وجود الكل أي لعدم وجود الواسطة، ولا نتصور العرض لوصح التعبير غير الحقيقي في المقام أي لا نتصور العرض المجازي لاننا لم نطرح واسطة حتى نتصور فيها العرض الحقيقي والعروض الحقيقي وبعد ذلك نتحدث عن عرض مجازي وانما يوجد عندنا وصف (عرض) واحد يعرض الذات (الشيء) فلا يوجد الا العرض والاتصاف الحقيقي لذلك تكون الصورة الأولى والثانية من العرض الذاتي سواء باللحاظ الأول أو باللحاظ الثاني .

2- وأما كون الصورة الثالثة من العرض الذاتي ، فلأن الواسطة تعليلية كسيارة الحمل التي تنقل البضاعة من هذا المخزن الى المخزن الاخر، أو من هذا المعرض الى المعرض الاخر فالبضاعة أو الوصف (العرض) يعرض هذا المخزن أو المعرض أو المعروض اما السيارة وبعد ان تنقل البضاعة تذهب وينتهي دورها ومن هذا نعرف ان الموصوف أو المعروض هو المخزن أو المكان الذي وضعت عليها البضاعة أو وضع عليها الأوصاف (الاعراض) أي الموصوف هو الشيء (الذات، ذو الواسطة)

والواسطة ذهبت لانها فرغت الحمل و البضاعة أو العرض (الوصف)

اذن العروض (عروض البضاعة على المخزن) والاتصاف الحقيقي يكون على ذي الواسطة على الشيء (الذات) اما الواسطة فهي لا تتصف،

وهذا الكلام في الحيثية التعليلية والواسطة الثبوتية أي واسطة في ثبوت العرض للشيء (الذات، ذي الواسطة)

النتيجة: تكون الصورة الأولى والثانية والثالثة من العرض الذاتي لصحة الاتصاف والعروض الحقيقي فيها .

ب- تكون الصور الثلاث الأخيرة (5، 6، 7) من العرض الغريب، وذلك لان الأوصاف (الأعراض) فيها ليس عارضة حقيقية على الشيء (ذي الواسطة)، بل هي عارضة على الواسطة حقيقة وليس على ذي الواسطة

1- اما كون الصورة السابعة من العرض الغريب فواضح لان الحركة هي التي تتصف حقيقة بالبطء والسرعة اما الجسم فهو لا يتصف بها حقيقة أي ان الجسم لا تعرض عليه السرعة والبطء حقيقة وانما تعرض عليه السرعة والبطء بواسطة الحركة والحركة هي التي تتصف بهما على نحو الحقيقة

وبهذا لا يتحقق صحة الاتصاف والعروض في هذه الصورة لا بالاستقلال ولا بالضمن ومعه لا يكون من العرض الذاتي بل من العرض الغريب .

2- واما كون الصورة السادسة من العرض الغريب فلوجود التباين الذاتي بين الواسطة وذي الواسطة، اذ الى ذلك ان الواسطة في الصورة السادسة تقيدية أي الواسطة تتصف بالوصف (العرض) والعرض والوصف يعرض على الواسطة لكن

لا يعرض على ذي الواسطة لا حقيقة ولا استقلالا
ولا ضمنا :

أ- اما عدم تصور الضمنية فلان الواسطة و ذا
الواسطة بينهما التباين فلا نتصور كل وجزء حتى
نقول هذا بالاستقلال وهذا بالضمن .

ب- واما عدم تصور الحقيقة فلأن الاتصاف والعروض أي
عروض ادراك الكليات على الحيوان ليس حقيقيا وانما
يعرض على الناطق حقيقة، أي ادراك الكليات يعرض
على الناطق حقيقة أو قل الحيوان لا يتصف بادراك
الكليات حقيقة وإنما الناطق هو الذي يتصف بادراك
الكليات حقيقة .

3- واما كون الصورة الخامسة من العرض الغريب

ومثالها (كما تقدم) اتصاف النوع⁽¹⁾ بالعرض بواسطة
الجنس فنقول:

الحيوان ماشي أي الجنس (الحيوان) يتصف بالمشي
فالوصف (العرض) الذي يعرض الجنس (الحيوان) حقيقة
هل يعرض الانسان حقيقة ؟

وقد تقدم الجواب في الصورة الخامسة بأنه لا يكون
ذو الواسطة معروضا للوصف حقيقة لأن ما يعرض الجزء
لا يعرض الكل وهذا يعني ان الشيء (ذا الواسطة) لا
يعرض عليه الوصف والعرض حقيقة أي ان العرض غير
حقيقي بالنسبة الى الشيء (ذي الواسطة)، وبهذا
تكون الصورة الخامسة والسادسة والسابعة من العرض
الغريب.

ج - الصورة الرابعة، فيها فرضان:

الفرض الأول: اشتراط استقلالية العروض:

1- اتصاف النوع هي واسطة تقييدية داخلية.

إذا بنينا على انه يشترط في العرض الذاتي استقلالية العروض أي ان العرض يعرض المعارض (الشيء ، ذو الواسطة) بالاستقلال وليس بالضمن فعلى هذا الفرض تكون الصورة الرابعة من العرض الغريب، وذلك لان الوصف (العرض) ليس عارضاً على الشيء (ذي الواسطة) بالاستقلال بل هو عارض على الشيء بالضمن فينتفي الشرط المذكور اي ينتفي استقلالية العروض وبهذا لا يكون من العرض الذاتي بل يكون من العرض الغريب .

الفرض الثاني: عدم اشتراط استقلالية العروض:

إذا بنينا على عدم اشتراط استقلالية العروض في العرض الذاتي، فعلى هذا الفرض تكون الصورة الرابعة من العرض الذاتي، وذلك لأن الوصف (العرض) يكون عارضاً على الشيء (ذي الواسطة) ضمناً وليس على نحو الاستقلال وهذا لا يضر على هذا الفرض لاننا لم نشترط الاستقلالية في العروض، فالوصف (العرض) يعرض على الواسطة بالاستقلال، ويعرض على ذي الواسطة بالضمن (التضمن) .

بتعبير اخر:

ان المهم في هذا اللحاظ ان يتحقق العروض والاتصاف الحقيقي، وفي الصورة الرابعة يوجد اتصاف حقيقي بالعرض (الوصف)، لكنه ليس على نحو الاستقلالية وانما على نحو الضمن والتضمن ومع هذا نقول هو من العرض الذاتي لاننا لم نشترط استقلالية العروض، أي في هذه الصورة الرابعة يتحقق العروض والاتصاف الحقيقي، لكن لا يتحقق العروض والاتصاف الاستقلالي، أو قل يتحقق عروض واتصاف حقيقي مع عروض واتصاف ضمنى لا مع عروض واتصاف استقلالي .

بتعبير أدق وأوضح :-

نحتاج الى وجود شرطين احدهما صحة الاتصاف والعروض الحقيقي، وفي الصورة الرابعة على الفرض الأول نحتاج الى لحاظ اشتراط استقلالية العروض حتى تدخل الصورة الرابعة في العرض الغريب .

واما على الفرض الثاني فنحتاج الى لحاظ عدم اشتراط استقلالية العرض حتى تكون هذه الصورة من العرض الذاتي .

ومن خلال ما تقدم يظهر:

- 1- الصورة الأولى والثانية والثالثة تكون من العرض الذاتي بناء على اللحاظين الأول والثاني .
- 2- الصورة الخامسة والسادسة والسابعة تكون من العرض الغريب بناء على اللحاظ الثاني .
- 3- الصورة الخامسة والسادسة تكون من العرض الذاتي بناء على اللحاظ الأول .
- 4- الصورة السابعة تكون من العرض الغريب بناء على اللحاظ الأول.
- 5- الصورة الرابعة تكون من العرض الذاتي بناء على اللحاظ الأول.
- 6- الصورة الرابعة بناء على اللحاظ الثاني فيها فرضان:
أ- تكون من العرض الغريب اذا بنينا على استقلالية العروض.
ب- تكون من العرض الذاتي اذا بنينا على عدم استقلالية العروض .

اذن اصل الخلاف أولا في لحاظين وبعد ذلك في فرضين :

الخلاف الأول في لحاظين وهما لحاظ صحة الحمل والاسناد الحقيقي ، أو في لحاظ صحة الاتصاف والعروض الحقيقي فهل ان الحكماء أو الفلاسفة و المحققين ممن طرح تعريف العرض الذاتي والغريب وقسم العرض

الى عرض ذاتي وعرض غريب هل لاحظ واشترط في القسمة ان يكون اللحاظ لحاظ الإسناد والحمل الحقيقي في العرض الذاتي؟ أو انهم لاحظوا الاتصاف والعروض الحقيقي في العرض الذاتي أي هل لاحظوا اللحاظ الأول أو اللحاظ الثاني؟ فعلينا ان نستظهر ماذا اراد المحققون والحكماء فهل لاحظوا صحة الحمل والإسناد وحصل التقسيم بين العرض الذاتي والغريب أو لاحظوا صحة الاتصاف والعروض وحصل التقسيم بينهما :-

1- فاذا قلنا واستظهرنا من كلمات المشهور بانهم اختاروا اللحاظ الأول (لحاظ صحة الحمل) والاسناد فلا اشكال عندنا في الصور التي طرحت فكل الصور التي طرحت (6, 5, 4, 3, 2, 1) تكون من العرض الذاتي و تكون الصورة السابعة من العرض الغريب فقط .

2- واذا قلنا واستظهرنا بأن المشهور اختاروا اللحاظ الثاني (لحاظ صحة الاتصاف والعروض الحقيقي) فهنا يتفرع الكلام بعد أن نقول بانهم اختاروا اللحاظ الثاني فانهم يسلمون بأن الصورة الأولى والثانية والثالثة بناءً على اللحاظ الثاني هي من العرض الذاتي والصورة الخامسة والسادسة والسابعة هي من العرض الغريب ، أما الصورة الرابعة فنحتاج أن نستظهر بان المشهور هل اختار في الصورة الرابعة الفرض الأول أو الفرض الثاني وهذا هو **الخلاف الثاني** .

أ- فاذا اختاروا الفرض الأول وهو اشترط استقلالية العروض فالصورة الرابعة تكون من العرض الغريب وبهذا سيكون مبنى المشهور هو ان الصور الثلاث الأولى (3, 2, 1) فقط من العرض الذاتي والصور الاربع الاخيرة (7, 6, 5, 4) من العرض الغريب .

ب- اما اذا استظهرنا بأن المشهور اختار الفرض الثاني وهو عدم اشترط استقلالية العروض

فتكون الصورة الرابعة من العرض الذاتي وبهذا سيكون مبنى المشهور هو ان الصور الاربع الأولى (4, 3, 2, 1) من العرض الذاتي والصور الثلاث الاخيرة (7, 6, 5) من العرض الغريب .

والمحقق العراقي اختار من كلمات الحكماء ما يظهر في:

1- اللحاظ الثاني: أي اختار لحاظ صحة الإتصاف والعروض الحقيقي لا لحاظ (صحة الحمل والإسناد) وعلى هذا فالعرض الذاتي يصدق ويتحقق فيما إذا صحّ وتحقق الاتصاف والعروض الحقيقي، فتكون الصور الثلاث الأولى (3, 2, 1) من العرض الذاتي بينما تكون الصور الثلاث الأخيرة (7, 6, 5) من العرض الغريب.

2- الفرض الأول: أي اختار استقلالية العروض شرط في العرض الذاتي، فتكون الصورة الرابعة من العرض الغريب .

والمتحصل: إن المحقق العراقي يعتبر الصور الثلاث الأولى (3, 2, 1) فقط من العرض الذاتي، أما الصور الأربع الأخيرة (7, 6, 5, 4) فهي من العرض الغريب .

وبهذا يكون العراقي قد أبطل ما اشتهر بين المحققين (الحكماء والمنطقيين.....) من ان، (العرض الذاتي: هو ما يعرض بلا واسطة أو مع واسطة مساوية) فاعتبر هذا التعريف غير جامع وغير مانع وذلك :

1- غير جامع: لأنه لا يشمل العديد من حصص الصورة الثالثة، فالواسطة إذا كانت خارجية تعليلية (واسطة ثبوتية) فالعرض ذاتي سواء كانت الواسطة اعم أم اخص أم مباينة أم مساوية .

فالتعريف (للمشهور) يشمل فقط حصة واحدة وهي في حالة كون الواسطة مساوية ولا يشمل الحصاص الأخرى وهي في حالة كون الواسطة اعم أو اخص أو مباينة .

بتعبير آخر:

إن التعريف غير جامع لأنه لا يشمل العديد من حصص الصورة الثالثة لأنه بناءً على استظهار كلام المشهور بان الصورة الأولى والثانية والثالثة تكون من العرض الذاتي ، وتعريف المشهور يقول بأن العرض الذاتي هو ما يعرض بلا واسطة (وهذا فعلا يشمل الصورة الأولى والثانية بلا واسطة) أو مع واسطة مساوية .

والصورة الثالثة بناءً على استظهار المشهور تكون داخلية في العرض الذاتي ، بينما التعريف لا يشمل كل حصصها بل يشمل حصة المساواة فقط باعتبار ان مفاد تعريف المشهور هو (ما يعرض مع واسطة مساوية) وفي الصورة الثالثة يعرض مع واسطة تعليلية سواء كانت مساوية أم اعم أم اخص أم مباينة .

وهذا يعني ان تعريف المشهور للعرض الذاتي لا يشمل الواسطة الاخص أو الاعم أو المباينة من حصص الصورة الثالثة .

2- غير مانع: لأن تعريف المشهور يشمل بعض حصص الصورة الرابعة أو الصورة الخامسة، فالواسطة إذا كانت تقييدية فالعرض غريب حتى لو كانت الواسطة مساوية ، فتعريف المشهور يشمل بعض حصص صور الواسطة التقييدية ، وهي فيما إذا كانت الواسطة تقييدية وكانت مساوية، فيكون من العرض الذاتي . أما المحقق العراقي وحسب ما استظهره من كلام المشهور فيعتبر هذه الحصص من العرض الغريب

بتعبير آخر:

إن التعريف غير مانع لأن تعريف المشهور يقول (مع واسطة مساوية) ومن الاطلاق نعرف أن التعريف يشمل الواسطة المساوية سواء كانت تعليلية أم تقييدية وسواء كانت خارجية أم داخلية أم مباينة .

وبهذا سيدخل من الصور الرابعة فقط ، أو من الصورة الخامسة فقط ، أو من الرابعة والخامسة أو من الرابعة والخامسة والسادسة اذا تصورنا وجود نسبة التساوي بينهما وهذا يحتاج الى نوع من البحث والنقاش والتفصيل بأن المساواة بلحاظ الحمل الأولي و عالم التحليل أو بلحاظ الحمل الشائع وعالم الوجود فعلياً أن نفضل وندقق في اللحاظ .

وفي المقام يكفي أن ننقض على التعريف بالصورة الرابعة فقط باعتبار انه يشمل الوسطة التقييدية المساوية .

وبناءً على استظهار كلام المشهور بان الصورة الرابعة واسطة تقييدية خارجية سواء كانت مساوية أم اعم أم اخص أم مباينة .

وهذا يعني أن تعريف المشهور يشمل حصة من الصورة الرابعة وهي كون الوسطة مساوية .

وفي الصورة الخامسة التي هي واسطة تقييدية داخلية فاذا تصورنا التساوي ايضاً نقول واسطة تقييدية داخلية سواء كانت اعم أم اخص أم اعم أم مباينة أم مساوية⁽¹⁾ والتعريف يشمل فقط الوسطة التقييدية المساوية أي يشمل بعض حصص الصورة الخامسة .

وبهذا يكون التعريف غير مانع لشموله بعض الحصص من الصورة الرابعة أو من الخامسة .

وقبل ان نعلق على كلام المحقق العراقي لابد من الرجوع الى الصورة التي كانت الوسطة فيها تقييدية خارجية اي الوسطة تتصف حقيقة وبالاستقلال بالوصف (العرض) والعرض يعرض على الوسطة حقيقة وبالاستقلال وبعد ذلك يعرض على ذي الوسطة لكن هل عروضه على ذي الوسطة هو عروض حقيقي و ذاتي ؟ أو هو عروض غريب أو لا يوجد عرض أو يوجد حمل واسناد فقط

1- في المقام نذكر كل النسب تسامحا حتى تكون القضية اعم واشمل لانه يمكن ان لا نتصور بعض النسب في بعض الحالات.

ومثال الصورة الرابعة كما تقدم اتصاف الجنس بالعرض بواسطة النوع كما في المعادلة :
(النوع) = (الجنس) + (الفصل)

اتصاف الجنس بالعرض بواسطة النوع فعندما ناتي الى الوجود نجد بأن الجنس اعم من النوع وعندما نتحدث في عالم التحليل نجد أن النوع هو الكل ، والجنس هو جزء من الكل أي في عالم التحليل الجنس جزء من الكل (أي من النوع) ، وفي عالم الوجود الجنس اعم من النوع وهذا يتصور في موضوعات المسائل باعتبار ان العلم فيه مسائل (مسألة أولى وثانية وثالثة وعاشرة.....) وفي كل مسألة يوجد موضوع ، موضوع المسألة الأولى وموضوع المسألة الثانية أي يوجد موضوعات لمسائل العلم وهذه الموضوعات يجمعها موضوع كلي مقولي ذاتي فكل مسألة فيها موضوع وكل موضوع للمسألة هو موضوع لمسألة العلم كعلم الأصول فالمسألة الأولى فيها موضوع وهذا الموضوع الأول هو موضوع مسألة من مسائل علم الأصول والموضوع الثاني هو موضوع المسألة الثانية من مسائل علم الأصول وهكذا الموضوع الثالث والرابع والخامس .

ويجمع هذه المواضيع الصغيرة الموضوع العام الكلي الجامع المقولي وهو موضوع علم الأصول بينما هذه المواضيع الصغيرة (الأفراد ، التطبيقات ، التحصيلات ، المصاديق) هي موضوعات مسائل العلم ، وليست هي موضوع العلم ، ومن هنا لا بد من التفريق بين موضوع المسألة وموضوع العلم فموضوع العلم هو اعم من موضوع المسألة لأن موضوع العلم يشمل موضوع المسألة الأولى وموضوع المسألة الثانية والثالثة والرابعة وهكذا يكون هو الجامع الكلي فهو اعم . وللتقريب والتوضيح نقول بأن موضوع العلم يقابل الجنس وموضوع المسألة يقابل النوع أي موضوع العلم اعم من موضوع المسألة كاعمية الجنس من النوع فكما ان الجنس اعم من النوع كذلك ان موضوع العلم اعم من موضوع المسألة .

فمثلا عندما نريد أن نعرف المسألة الأولى كمسألة حجية خبر الواحد نقول هي مسألة أصولية أو قاعدة مشتركة و موضوع حجية خبر الواحد هو موضوع أصولي أو هو موضوع علم الأصول الذي يتميز و يتشخص بكذا وكذا وكذا وهذا يشبه القول بأن النوع هو جنس وفصل والجنس أعم ويشخص أو يحدد أو يقيد أو يميز بالفصل .

والمهم في المقام اننا نريد أن نصل الى هذه النتيجة وهي بأن المسألة الأصولية هي بمثابة النوع والمسألة الكلية لعلم الأصول (أو المسألة المقولية، المسألة الجامعة الذاتية للمسائل) هي بمثابة الجنس وفي داخل المسألة يوجد موضوع ومحمول وموضوع المسألة الأصولية هو بمثابة النوع وموضوع مسألة العلم هو بمثابة الجنس .

وفي مثال الصورة الرابعة قلنا : اتصاف الجنس بالعرض بواسطة النوع ؛ أي اتصاف موضوع علم الأصول بالعرض بواسطة موضوع المسألة الأصولية .

وبما ان الكلام في الواسطة التقييدية فيوجد عندنا عرض ويوجد عندنا واسطة تقييدية وهي موضوع المسألة الأصولية ، أي موضوع هذه المسألة واسطة وموضوع المسألة الثانية واسطة ، وموضوع المسألة الثالثة واسطة وهذا الموضوع و الموضوع الثاني والثالث والرابع له عرض وهكذا كل مسألة لها اعراض تعرض عليها .

وهذا العرض الذي يعرض على موضوع المسألة الأصولية (النوع) هل انه يعرض على الموضوع الكلي لعلم الأصول (الجنس) ؟

بمعنى آخر ان ما يعرض الجنس بواسطة النوع ، أو ما يعرض موضوع علم الأصول بواسطة موضوع المسألة الأصولية ، فالعرض (الوصف) الذي يتصف به موضوع المسألة الأصولية هو عرض ذاتي لموضوع هذه المسألة الأصولية لكنه هل يعتبر من العرض الذاتي لموضوع علم الأصول ايضا ؟

أي إذا كان عرضا ذاتيا لموضوع المسألة الأصولية هل يعتبر عرضا ذاتيا لموضوع الأصول ؟

بتعبير آخر: إذا كان عرضا ذاتيا للنوع هل يعتبر عرضا ذاتيا للجنس ؟

بمعنى ان البحث عن العرض الذاتي لموضوعات المسائل الأصولية هل يعتبر عرضا ذاتيا لموضوع العلم الكلي فيبحث عنه في العلم ؟

1- إذا قلنا إن ما يعرض على الجنس بواسطة النوع هو عرض ذاتي ، فإن بعض الاعراض (في علم الأصول) تعرض على المسائل ، فكيف تعتبر من أعراض موضوع العلم الكلي الجامع المقولي وهي بالحقيقة من اعراض موضوع مسألة من مسائل العلم ؟

والجواب انه ما يعرض على الجنس بواسطة النوع هو عرض ذاتي وليس غريب .

2 - إذا قلنا بإن ما يعرض على الجنس بواسطة النوع هو عرض غريب ، فسيكون بحث مثل هذه الاعراض والأوصاف في علم الأصول هو بحث في ، وعن العرض الغريب وليس الذاتي .

تعليقات على كلام العراقي:

التعليق الأول: ليس الحمل والعروض بل الوجود والتحليل

إن تقسيم العرض إلى ذاتي وغريب وبمناط اللحاظين اللذين أشار إليهما العراقي (لحاظ صحة الحمل والإسناد الحقيقيين، لحاظ صحة الاتصاف والعروض الحقيقي)، غير تام، لأن كل لحاظ منهما في عالم غير

عالم اللحاظ الآخر والاختلاف في التقسيمين وفي معنى العرض الذاتي والغريب يرجع إلى اختلاف العالمين (1- عالم الوجود، 2- عالم التحليل)، ولا يرجع ذلك الاختلاف (في التقسيمين وفي معنى العرض الذاتي والغريب) إلى الاختلاف في اللحاظين .

بتعبير آخر:

إن المشهور وما يستفاد من كلماتهم هو ان التفريق بين العرض الذاتي والغريب ليس بلحاظ الحمل والاسناد ولا بلحاظ العروض والاتصاف :

1- التقسيم الأول بلحاظ الاسناد والحمل قلنا الصور الست الأولى (1,2,3,3,4,5,6) من العرض الذاتي ، والصورة السابعة من العرض الغريب هذا في اللحاظ الأول، وفي اللحاظ الثاني قلنا الصور الثلاث الأولى (1,2,3) من العرض الذاتي ، والصور الثلاث الاخيرة (5,6,7) من العرض الغريب.

والصورة الرابعة صار فيها الخلاف حسب الفرض الأول أو الفرض الثاني أي حسب اشتراط استقلالية العروض أو عدم اشتراط استقلالية العروض .

2- التقسيم الثاني بلحاظ صحة الاتصاف والعروض قلنا الصور الثلاث الأولى (1,2,3) من العرض الذاتي ، والصور الثلاث الاخيرة (5,6,7) من العرض الغريب ، أما الصورة الرابعة فيبقى فيها النقاش .

وفي هذا المقام اننا لا ننكر وجود تقسيمين بل يوجد تقسيم أول وثاني ، ومن نتائج التقسيم الأول أن الصور الست الأولى تكون من العرض الذاتي ، والصورة السابعة من العرض الغريب، ومن نتائج التقسيم الثاني ان الصور الثلاثة الأولى تكون من العرض الذاتي ، والصور الثلاث الاخيرة من العرض الغريب ويبقى النقاش في الصورة الرابعة .

وهذه النتائج التي توصلنا اليها من أن الصور الست الأولى (1,2,3,3,4,5,6) من العرض الذاتي ، والصورة السابعة الاخيرة من العرض الغريب ، فإن هذه النتيجة تثبت ويثبت ذاتية العرض في الصور الست الأولى ، وغرابة العرض في الصورة الاخيرة على المبنيين أي على اللحاظين سواء بلحاظ الحمل والاسناد ، أم بلحاظ الاتصاف والعروض .

والنتيجة الثانية وهي ان الصور الثلاث الأولى من العرض الذاتي ، والصور الثلاث الاخيرة من العرض الغريب ، والصورة الرابعة على فرضين فإن هذه النتيجة تكون ثابتة باللحاظين بلحاظ الاسناد والحمل ، أو بلحاظ الاتصاف والعروض فمن هذه الناحية لا يوجد خلاف وانما الخلاف في عالم اللحاظ :

1- فاذا لاحظنا عالم الوجود فتكون النتيجة واحدة ، سواء لاحظنا الحمل والاسناد أم لاحظنا العروض والاتصاف ، أي ان الحمل والاسناد يتطابق مع العروض والاتصاف في حصول النتيجة الواحدة .

2- وإذا لاحظنا عالم التحليل فايضا تكون النتيجة واحدة ، سواء لاحظنا الحمل والاسناد أم لاحظنا العروض والاتصاف .

وعليه إن التفريق بين العرض الذاتي والغريب ليس بلحاظ الحمل والاسناد ، ولا بلحاظ العروض والاتصاف ، وإنما الاختلاف يرجع الى عالم التحليل أو الوجود وهذا يعني أن المحقق العراقي حصل عنده اللحاظ الأول، وقال الصور الست الأولى من العرض الذاتي، والصورة الأخيرة من العرض الغريب ، لأن اللحاظ هو لحاظ الحمل والاسناد بل لأن كل لحاظ منهما في غير عالم لحاظ الآخر، والاختلاف في التقسيمين وفي معنى العرض الذاتي والغريب يرجع الى اختلاف العالمين (عالم الوجود وعالم التحليل) ، لأن الاختلاف في اللحاظين يرجع الى الاختلاف في نفس اللحاظين والتقسيمين وفي تحديد معنى العرض الذاتي والغريب

وعليه الصحيح أن يقال:

1- عالم الوجود: إذا لاحظنا العرض مضافاً (عارضاً) ⁽¹⁾ إلى موضوعه (الشيء، ذي الواسطة) في عالم الوجود، فإن كل ما يكون محمولاً على الشيء ومسنداً إليه حقيقية، فإنه يكون عارضاً (ووصفاً) للشيء حقيقية أي ان التطابق يحصل بين اللحاظين ، فكلما صح الحمل والاسناد الحقيقي يصح العروض والاتصاف الحقيقي وكلما صح العروض والاتصاف الحقيقي صح الحمل والاسناد الحقيقي مادام الكلام في عالم واحد وهو عالم الوجود.

وعلى هذا تكون الصور الست الأولى كلها من العرض الذاتي، وتكون الصورة السابعة فقط من العرض الغريب، سواء بلحاظ صحة الحمل والاسناد الحقيقي، أم بلحاظ صحة الاتصاف والعروض الحقيقي .

ومن هذا نعرف أن اللحاظ الأول الذي ذكره المحقق العراقي في الحقيقة ليس لأنه لاحظ لحاظ الحمل والاسناد ، وكانت النتيجة هي ان الصور الست الأولى من العرض الذاتي ، والصورة الاخيرة من العرض الغريب ، وإنما لأنه لاحظ الحمل والاسناد في عالم الوجود فتوصل الى هذه النتيجة بأن الصور الست الأولى من العرض الذاتي ، والصورة السابعة من العرض الغريب ، وفي نفس هذا العالم لو لاحظت العروض والاتصاف كذلك ستصل الى نفس النتيجة وان الصور الست الأولى هي من العرض الذاتي ، والصورة السابعة من العرض الغريب ، أما إذا لاحظت عالم التحليل فإنه ستصل الى النتيجة الاخرى وهي ان الصور الثلاث الأولى من العرض الذاتي ، والصور الثلاث الاخيرة من العرض الغريب ، والصورة الرابعة يكون فيها خلاف وحسب الفرض واللحاظ والمبنى ، وهذا

1- التعبير ب(مضافاً) اعم من كونه على نحو الحمل والاسناد أو على نحو العرض والاتصاف حتى يكون الكلام شاملاً لكل الحصص.

لا فرق فيه سواء كان بلحاظ الاسناد والحمل الحقيقي أم كان بلحاظ الاتصاف والعروض الحقيقي .

2- عالم التحليل: إذا لا حظنا العرض (الوصف) مضافاً (عارضاً) إلى موضوعه (الشيء، ذي الواسطة) في عالم التحليل، فإن كل ما لا يكون عارضاً (ووصفاً) على شيء حقيقية، فإنه لا يصح حمله (ولا إسناده) عليه حقيقية ، وكذا العكس كل ما لا يصح حمله ولا اسناده على الشيء حقيقة فإنه لا يكون عارضاً (ولا وصفاً) على الشيء حقيقة .

وعليه تكون الصور الثلاث الأولى (2،1،3) فقط هي من العرض الذاتي، بينما تكون الصور الأربع الأخيرة (4،5،6،7) من العرض الغريب، (سواء بلحاظ صحة الحمل والإسناد الحقيقيين، أم بلحاظ صحة الاتصاف والعروض الحقيقي) ، أو نقول تكون الصور الثلاث الأخيرة (5،6،7) من العرض الغريب ، أما الصورة الرابعة فتبقى حسب لحاظ اشتراط استقلالية العروض ، أو عدم اشتراط استقلالية العروض ، فإذا قلنا باشتراط الاستقلالية تكون من العرض الغريب ، وإذا قلنا بعدم اشتراط الاستقلالية تكون من العرض الذاتي ، سواء بلحاظ صحة الحمل والاسناد الحقيقيين أم بلحاظ صحة الاتصاف والعروض الحقيقي .

فمثلاً أعراض الجنس كما لا تكون أعراضاً (ولا أوصافاً) حقيقية للفصل في عالم التحليل، كذلك فإنها لا تكون محمولة حقيقة على الفصل ؛ أي لا يصح حملها على الفصل ولا يصح اسنادها على الفصل، لأن الجنس والفصل بحسب التحليل متباينان لا ينسب أحدهما (ولا تنسب أعراضه) إلى الآخر.

التعليق الثاني: عدم فهم مراد الحكماء

إن ما استظهره العراقي (قدس سره) من كلام المحققين الحكماء (رحمهم الله) وما اسند إليهم غير تام، خاصة مع ملاحظة ما استشهد به من كلام المحقق الطوسي (قدس سره) في كتاب الإشارات مع الأخذ بنظر الاعتبار وجود عبارة واضحة في عبارة المحقق الطوسي في خلاف ما استظهره المحقق العراقي، ونقصد عدم تمامية ما استظهره عنهم من اشتراط استقلالية العروض في العرض الذاتي⁽¹⁾، وفرع عليه أي عدم تمامية ما فرع عليه من ان الصورة الرابعة ليست من العرض الذاتي، والصورة الرابعة، فيها الوسطة الخارجية تقييدية (واسطة في العروض) .

ومثالها اتصاف الجنس بالعرض بواسطة النوع فالنوع (واسطة خارجية) والجنس أعم من النوع .

وفي المقام يقال إن الأعراض الذاتية للنوع (الواسطة) هل تعتبر أعراضاً ذاتية للجنس(ذي الوسطة) أم لا ؟

والمحقق العراقي استظهر من كلام المحقق الطوسي انه في المثال المذكور فإن الأعراض الذاتية للنوع لا تعتبر أعراضاً ذاتية للجنس ، بل هي من الأعراض الغريبة للجنس، وعندما نطبق هذا على موضوع مسائل العلم وموضوعات مسائل العلم فيكون استظهار المحقق العراقي ان الأعراض الذاتية لموضوع مسائل العلم لا تعتبر أعراضاً ذاتية لموضوع العلم ، بل هي أعراض

1- حيث استظهر المحقق العراقي اللحاظ الثاني والفرض الأول ، واللحاظ الثاني هو (لحاظ الاتصاف والعروض) والفرض الأول (اشتراط الاستقلالية) والصورة الرابعة يعرض لكن ليس بالاستقلال وانما يكون بالضمن فتكون من العرض الغريب.

غريبة فكيف تبحث مثل هذه الأعراض في العلم وانتم تقولون بان العلم ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية وهذه اعراض غريبة .

وعليه فما يبحث عنه العلم الأخص (النوع، موضوع المسألة) من أعراض ذاتية لموضوعه فإنه لا يبحث عنه في العلم الأعم (الجنس) لأن تلك الأعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم الأخص لا تعتبر من الأعراض الذاتية لموضوع العلم الأعم (أو لموضوعات مسائل العلم الأعم الجامع الكلي الجامع المقولي لمسائل العلم الأعم) .

ومع اختلاف المبحوث عنه يكون كل علم مستقلاً عن الآخر ويباين احدهما الآخر فلا يكون العلم الخاص جزءاً من العلم العام .

وهذا الاستظهار يخالف ظاهر عبارة المحقق الطوسي في شرح الإشارات / الجزء الأول حيث قال [.... العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها فلا يخلو: (1) إما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص .

(2) أم لا يكون (بين موضوعاتها عموم وخصوص) فإن كان (بين موضوعاتها عموم وخصوص): (أ) فإما يكون على وجه التحقيق، (ب) أو لا يكون (على وجه التحقيق) والذي يكون على وجه التحقيق: هو الذي يكون العموم والخصوص بأمر ذاتي⁽¹⁾، وهو ان يكون العام جنساً للخاص، كالمقدار والجسم التعليمي، اللذين، احدهما موضوع الهندسة، والثاني موضوع المجسمات، والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءاً منه.....] .

ومن هذه العبارة الاخيرة يكون علم النوع بالنسبة الى علم الجنس تحت العام وجزءاً منه، بينما المحقق العراقي استنتج هذه النتيجة [فلا يكون العلم الخاص جزءاً من العلم العام] وهذا خلاف عبارة

1 - [مقولي أو ماهوي لا بامر عرضي أي بجنس أو بنوع أو بفضل]،

المحقق الطوسي في ان العلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة (أي صفة أن يكون العموم والخصوص في أمر ذاتي) يكون تحت العام وجزءاً منه .

التعليق الثالث: المحليّة والمنشئية

العرض (الوصف) والشيء (المعروض) توجد بينهما نسبتان مختلفتان:

1- نسبة المحليّة: وفيها يكون الشيء (المعروض) محلاً وموضوعاً للعرض (الوصف، العرض) فنسبة الحرارة (العرض) إلى الماء (الشيء، المعروض) هي نسبة المحليّة أي ان الماء محل للحرارة أو الماء موضوع للحرارة وتعرض فيه الحرارة و يتصف بها.

2- نسبة المنشئية (والاستتباع) وفيها يكون الشيء سبباً ومنشئاً (مستتبعاً) لوجود العرض أي كلما وجد الشيء (المعروض) فمنه ينشأ العرض والوصف وكلما وجد الشيء استتبع وجود العرض وكلما وجد المعروض استتبع وجود العرض وكلما وجد الموصوف استتبع وجود الوصف... وهكذا

ومثالها نسبة المجاورة = (مجاورة الماء للنار) من تطبيقات نسبة المنشئية ويمكن تصديقها بالقول: نسبة الحرارة (حرارة الماء) إلى المجاورة (مجاورة النار)، هي نسبة المنشئية والاستتباع، فالمجاورة للنار هي السبب (المنشأ) في وجود الحرارة (العرض) للماء وفي عروض الحرارة على الماء فبالمجاورة يصير الماء حاراً، وتنتقل الحرارة إلى الماء وتعرض الحرارة على الماء وإن شئت قل إن المجاورة

استتبع عرض الحرارة على الماء أو المجاورة
أنشأت الحرارة التي عرضت على الماء .

وهذا يعني انه في بعض الحالات تستقل نسبة المحلية
عن نسبة المنشئية ؛ أي تتحقق نسبة المحلية فقط
كما في مثال الماء الحار وعروض الحرارة على الماء
والماء محل للحرارة، وفي بعض الحالات تتحقق نسبة
المنشئية فقط كما في مثال المجاورة فان المجاورة
لا تتصف بالحرارة وإنما هي منشأً وسبب في وجود
الحرارة للماء وفي عروض الحرارة على الماء .

تنبيه: تطابق النسبتين:

النسبتان المحلية والمنشئية قد تتطابقان:

فالحرارة لها النسبتان إلى النار، فكما ان النار
محل للحرارة (وهنا نسبة المحلية)، كذلك فإن النار
منشأً للحرارة وهنا نسبة المنشئية فيتحقق بين
النار والحرارة نسبة المحلية ونسبة المنشئية .

وهنا نظران:

أ- نظر الأصوليين

إن نظر الأصوليين في تفسير ذاتية العرض، هو إلى
نسبة المحلية، أي لاحظوا نسبة المحلية فاشتروا
بأن يكون المعروض (الشيء) محل للعرض فكلما كان
الشيء (ذو الواسطة، المعروض، الموصوف) محل للعرض
(للموصف) فهذا من العرض الذاتي ، وكلما لم يكن محلاً
للعرض فهو من العرض الغريب .

بتعبير آخر: عند الأصوليين اذا تحققت نسبة
المحلية بين العرض والموصوف من جهة وبين الشيء
والمعروض من جهة اخرى فيكون العرض من العرض
الذاتي ، وإذا لم تتحقق نسبة المحلية فهو من

العرض الغريب ، ونسبة المحلية مع عدم الواسطة تكون واضحة لأنه لا يوجد واسطة حتى نتصور أن العرض يعرض على الواسطة حقيقة ولا يعرض على المعروض لذلك هو يعرض الشيء (الذات) فتتحقق نسبة المحلية فيكون من العرض الذاتي ، وهذا يعني ان الصورة الأولى والثانية من العرض الذاتي ولا خلاف في ذلك لأن نظر الأصوليين في تفسير ذاتية العرض هو الى نسبة المحلية :

وعليه نشأ عندهم القول:

1- إن الواسطة إذا كانت تقييدية فإنها تمنع ان يكون ذو الواسطة محلاً للعرض حقيقة، حتى لو كانت الواسطة مساوية، لذلك خرجت الصور الاربع الاخيرة (4،5،6،7) لانها جميعا من الواسطة التقييدية فلا تتحقق فيها نسبة المحلية بين العرض وذي الواسطة .

بتعبير آخر: إذا كانت الواسطة تقييدية بأن العرض يعرض الواسطة حقيقة ، فالواسطة هي محل للعرض حقيقة فإذا كان العرض يعرض الواسطة حقيقة ، وكانت الواسطة هي المحل الحقيقي للعرض فلا يعقل أن نقول إن ذا الواسطة (الشيء) يكون محلاً حقيقياً للواسطة ايضاً ، والواسطة واحدة ولا تحل الا في محل أو موضع أو مكان واحد .

والعرض اما يحل في الواسطة حقيقة أو يحل في ذي الواسطة حقيقة، أي اما الواسطة تكون محلاً حقيقياً للعرض أو يكون ذو الواسطة هو المحل الحقيقي للعرض وحسب الفرض ان الواسطة التقييدية هي المحل الحقيقي للعرض ، فلا نتصور ان يكون ذو الواسطة هو

المحل الحقيقي فلا تتحقق نسبة المحلية الحقيقية بين العرض وذو الواسطة فيكون العرض من العرض غريب .

2- إن الواسطة إذا كانت تعليلية، فإن ذا الواسطة يكون محلاً للعرض حقيقية، فيكون العرض من العرض الذاتي، سواء كانت الواسطة مساوية أم اعم أم اخص، فلا داعي لتخصيص الواسطة بالمساوي.
بعبارة أخرى:

إذا كانت الواسطة تعليلية كما في الصورة الثالثة ، فإن ذا الواسطة يكون محلاً ، لأننا قلنا في الواسطة التعليلية كسيارة الحمل فالواسطة لا يحل فيها ولا يحل عليها ولا تكون محلاً للعرض وإنما تكون سبباً في عروض العرض على المعارض (الشيء) ، فيكون الشيء محلاً للعرض (لوصف) حقيقة وبهذا يكون العرض من العرض الذاتي ، سواء كانت الواسطة مساوية أم اعم أم اخص فلا داعي لتخصيص الواسطة بالمساوي .

وكان الذي نشأ عندهم القول في (أولاً وثانياً) هو نقض على تعريف المشهور أو على تعريف الحكماء أي عندما نقول

1- نشأ عندهم القول إن الواسطة إذا كانت تقييدية ، فإنها تمنع أن يكون ذو الواسطة محلاً للعرض حقيقة حتى لو كانت الواسطة مساوية فمنع دخول بعض حصص الواسطة المساوية وهذا يعني أن التعريف غير مانع .

2- ونشأ عندهم القول إن الواسطة إذا كانت تعليلية ، فإن ذا الواسطة يكون محلاً للعرض حقيقة فيكون العرض من العرض الذاتي ، سواء كانت الواسطة مساوية أم اعم أم اخص فلا داعي لتخصيص الواسطة بالمساوي .

وهذا يعني ان التعريف غير جامع لانه لا يشمل
الواسطة الاعم أو الواسطة الاخص في حالات الواسطة
التعليلية .

ب - نظر الحكماء

أما الحكماء فنظرهم في تفسير ذاتية العرض، هو إلى
نسبة المنشئية والاستتباع وعليه فالعرض الذاتي هو
كل عرض كان ثبوته لموضوع بذاته (أي نشأ ثبوته من
الموضوع أو بسبب ذات الموضوع) أو الأمر يرجع إلى
ذاته من دون أن يساهم في ذلك (أي في نشوئه
واستتباعه وتحققه) واسطة خارجية أو خارجة عن حريم
الموضوع (وذاته) أي الثبوت للموضوع يكون بذات
الموضوع ؛ أي ينشأ بذات الموضوع أو من ذات
الموضوع .

وبعبارة أخرى: إن العرض الذاتي هو ما يكون بينه
وبين موضوعه المنشئية الحقيقية (والاستتباع
الحقيقي)، سواء كانت بينهما نسبة المحلية أيضاً أم
لا، أي الموضوع هو المنشأ و السبب في عروض العرض
على نفس الموضوع سواء كان العرض حالاً في الموضوع
أم لم يكن حالاً، أي سواء تحققت نسبة المحلية مع
المنشئية أم لم تتحقق .

وعليه :

1- فالعرض إذا كان يعرض بلا واسطة، فالموضوع هو
تمام المنشأ وتمام العلة لإستتباع العرض
وعروض العرض على المعروض ، فيكون من العرض
الذاتي لتتحقق نسبة المنشئية .

2- إما إذا كان العرض يعرض بواسطة أمر مساو،
فالواسطة لابد وأن تكون عارضة على الموضوع
(ذي الواسطة) أيضاً، لوجود نسبة التساوي بين
الواسطة وذي الواسطة ويكون عروض الواسطة على
الموضوع (ذي الواسطة)

(أ) إما بلا واسطة فيكون الموضوع هو تمام المنشأ والعلة في استتباع الواسطة وفي استتباع عروض العرض على الواسطة .

(ب) أو يكون عروض الواسطة على الموضوع بواسطة أمر مساو، فتكون الواسطة الثانية كالواسطة الأولى المساوية من حيث منشئية (وعليّة) الموضوع لاستتباعه، فيكون الموضوع هو تمام المنشأ والعلة في استتباع الواسطة الثانية ، وفي استتباع الواسطة الأولى وفي استتباع العرض؛ أي ان الموضوع (ذا الواسطة، الذات) هو السبب والمنشأ في وجود الواسطة الثانية وفي وجود الواسطة الأولى وفي وجود العرض أو قل في استتباع الواسطة الثانية ، وفي استتباع الواسطة الأولى وفي استتباع العرض لأنه هو السبب و المنشأ وهو الذي يستتبع الواسطة وما تعلق بالواسطة وما عرض عليها واستلزمته .

وبهذا رجع الامر الى أن الموضوع هو المنشأ في وجود الواسطة الرابعة والثالثة والثانية والأولى والعرض فتتحقق المنشئية في الواسطة الرابعة وهكذا العاشرة والتاسعة والثامنة والسابعة (هذا لو وجدت وسائط) الى الأولى الى ان نصل الى العرض ، وكل هذه ستكون من العرض الذاتي لتحقق نسبة المنشئية بين كل منها من جهة والموضوع (ذي الواسطة) من جهة أخرى ولا فرق في الواسطة سواء كانت داخلية أم خارجية .

ولا يتصور هنا عروض الواسطة الأولى المساوية على الموضوع بواسطة ثانية أعم أو اخص، لأن الواسطة الأولى لو كان عروضها كذلك أي لو كان عروضها بواسطة واسطة أعم أو اخص ، لكنت هي اعم أو اخص أيضاً وهذا خلاف كونها مساوية أي ما يعرض من الواسطة الأولى على المعروض سيعرض بمقدار ما عرض على الواسطة الثانية ، فيعرض على الموضوع (ذي الواسطة) بمقدار ما يعرض الواسطة الثانية ، فإذا كانت الواسطة الثانية أخص ، سيعرض عليها حصة الأخص

أو كانت اعم سيعرض عليها نسبة الاعم أو بمقداره ،
فالمحدّد والمشخص لمقدار ما يعرض الموضوع (الشيء)
هو الواسطة الثانية أو الواسطة الاخيرة التي تعرض
الشيء ، وما يترتب عليها يكون بمقدار ما يعرض من
الواسطة الاخيرة ، التي تعرض الشيء فإذا كانت
الواسطة الثانية اعم تكون الأولى اعم وإذا كانت
أخص تكون الأولى أخص من الموضوع وهذا خلاف كون
الأولى مساوية .

وبهذا نكون قد انتهينا من المبحث الأول ومن
التعليقات على كلام المحقق العراقي ووصلنا الى
نتيجة وهي باننا نحتاج الى تحقق نسبة المنشئية ،
سواء تحققت نسبة المحلية ام لم تتحقق ، وبهذا
التخريج يثبت مبنى المشهور والحكماء ولا يرد عليه
ماسجل من اشكالات .

المبحث الثاني: موضوع علم الأصول

الجهة الأولى: موضوع العلم

الجهة الثانية: موضوع علم الأصول

الجهة الثانية: موضوع علم الأصول

هنا أقوال:

الأول: (للمتقدمين):

إن موضوع علم الأصول، هو الأدلة الأربعة (القران، السنة، الإجماع، العقل).

ويرد عليه :

1- ينقض على التعريف، بمسائل الاستلزمات، فإن موضوعها الحكم، أي ان موضوعها ليس القرآن ولا السنة ولا الإجماع ولا العقل .

فهل تخرج هذه الاستلزمات من مسائل علم الأصول وانتم تسلمون بأنها من مسائل علم الأصول ، وهذا يعني أن الأدلة الأربعة ليست هي موضوع علم الأصول .
مثال: مسألة (قاعدة): الحكم (بالوجوب على شيء) يستلزم تحريم ضده، أو لا ؟

فالحكم بالوجوب على شيء هو الموضوع ، و يستلزم تحريم الضد أو لا يستلزم ذلك هو المحمول ، فالموضوع هو الحكم و ليس القرآن ولا السنة ولا الاجماع ولا العقل .

2- ينقض على التعريف، بالعديد من مسائل حجية الأمارات الظنية، والتي موضوعها الشهرة، وخبر الواحد .

مثال: عندما نريد أن نبحث نقول:-

الشهرة من السنة أو لا ؟ الشهرة حجة أو لا ؟ خبر الواحد من السنة أو لا ؟ خبر الواحد حجة أو لا ؟

ولم نقل: القرآن حجة أو لا؟ السنة حجة أو لا ؟ العقل حجة أو لا؟ الاجماع حجة أو لا؟

وإنما نقول الشهرة من السنة أو لا ؟ أي نريد أن نثبت اصل الشهرة وانها حجة أو لا ؟

وكذلك في خبر الواحد نقول خبر الواحد من السنة أو لا ؟ خبر الواحد حجة أو لا ؟

وهذا يعني أن الموضوع هو الشهرة وخبر الواحد وليس القرآن ولا السنة ولا الاجماع ولا العقل.

3- ينقض على التعريف بمسائل الأصول العملية، فإن موضوعها الشك في التكليف.

مثال :

عند الشك بالحكم الشرعي هل تجري البراءة ؟

عند الشك بالحكم الشرعي هل يجري الاحتياط ؟

فالموضوع هو الشك ، والمحمول هو جريان البراءة أو جريان الاحتياط ، والشك (الموضوع) ليس قرآن ولا سنة ولا عقل ولا اجماع .

القول الثاني: (للسيد الخوئي قدس سره)

ليس لعلم الأصول موضوع واحد، حيث قيل، إنه ليس من الضروري أن يكون لكل علم موضوع واحد جامع بين موضوعات مسائله، وذلك لأن بعض العلوم كعلم الأصول لا يمكن الحصول على جامع بين موضوعات مسائله.

الثالث: (المختار)

موضوع علم الأصول: هو كل ما يترقب أن يكون دليلاً وعنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط .

ويستفاد من لفظ (يترقب) ان المراد من الكلام هو في مرحلة التدوين والتعليم والبحث، وليس في مرحلة الذات، ففي مرحلة الذات الموضوع ثابت وله ضوابط وشروط تحدده وتميزه عن باقي مواضيع العلوم الأخرى ، وهذا يعطي المبرر بأن ندخل بحث القياس في البحوث الأصولية لأن بحث القياس يترقب أن يكون دليلاً كما ان الشهرة يترقب أن تكون دليلاً فتبحث الشهرة ويبحث القياس ، وبعد ذلك نقول الشهرة ليست من السنة ، والقياس ليس من السنة، أو ليس من الأدلة أو ليس من موضوع علم الأصول، ففي مثال الشهرة

والقياس لا تخرج هذه المسألة من مسائل علم الأصول ولا يخرج هذا الموضوع من موضوع علم الأصول، ولا يكون الكلام في مرحلة الذات، ويدخل عنوان ومعنى الترقب في تعريف وفي تحديد و تشخيص الموضوع في مرحلة الذات ففي مرحلة الذات كل ما يترقب أن يكون دليلا وعنصرا مشتركا في عملية الاستنباط فهو من موضوعات علم الأصول ويبحث عن عوارض الذاتية فهذا الموضوع من الموضوع الكلي لعلم الأصول يثبت بأنه حجة والآخر ليس بحجة والثالث حجة والرابع ليس بحجة وهكذا الموضوع يبقى موضوعا ويبقى شاملا لهذه الموضوعات وتبقى هذه الموضوعات في علم الأصول ومن موضوع علم الأصول فيكون الكلام في مرحلة الذات أيضا كما تصورنا أن يكون في مرحلة التدوين .

والبحث في كل مسألة أصولية يتناول الموضوع ويستدل على اثبات دليлите أو على نفيها

مثال:

خبر الواحد حجة أو لا ؟

الظهور حجة أو لا؟

الشهرة حجة أو لا؟

الحكم بوجوب شيء يدل على حرمه ضده أو لا ؟

هل يدل الحكم بوجوب شيء على استلزام الحكم بحرمة ضده أو لا ؟

هل يدل الشك بالحكم على المعذرية أو لا ؟

أي ان الموضوع هو خبر الواحد والظهور والشهرة والحكم والشك ومعه لا ياتي الاشكال الذي سجل على تعريف الاقدمين ، لأن تعريف الاقدمين ذكر فقط القرآن والسنة والعقل والاجماع، اما نحن فلم نحدد بل قلنا كل ما يترقب أن يكون دليلا وعنصرا مشتركا فيشمل

الأدلة الأربعة ، ويشمل غير الأدلة الأربعة أي يشمل خبر الواحد والظهور والشهرة والحكم والشك وكل ما يترقب ان يكون دليلا .

وعليه: يُدفع ما سجل من إشكالات نقضيه على القول الأول (للمتقدمين) ويمكن القول إن القول الثالث يرجع إلى القول الأول، حيث يُستظهر أن الأقدمين بحسب ارتكازهم العلمي أدركوا أن هذا العلم يبحث عن قواعد الاستدلال الفقهي وأدلته العامة .

الا أنه حيث لم تكن الأدلة عندهم محدودة ولا مصنفة الا في حدود الأدلة الأربعة، فإنهم اعتبروا موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة، ونحن صنفنا وتوصلنا ووصل اليها كثير من التصنيفات والتحديدات لمسائل وموضوعات علم الأصول بما يزيد على الأدلة الأربعة فأدخلنا الجميع ضمن التعريف .

وبهذا نكون قد أنهينا كلامنا من المبحث الثاني (موضوع علم الأصول).

موضوع علم الأصول

شرح عبارات الماتن

[المبحث الثاني :] موضوع علم الأصول - كما تقدم في الحلقة السابقة - ((الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي))، والبحث الأصولي يدور دائما حول دليلتها. [اي دليلية الأدلة المشتركة بناءً والبحث في الدليلية هو بحث في العرض الذاتي أي ان الموضوع هو الأدلة ، والعرض هو دليلية الأدلة وهذا العرض من العرض الذاتي ، وفي العلم يبحث عادة عن الاعراض الذاتية]

وعدم تمكن بعض المحققين [ومنهم السيد الخوئي] من تصوير موضوع العلم على النحو الذي ذكرناه، [الذي يكون مانعا جامعا كالأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي ، ونضيف إليه على نحو الجامع المقولي الذاتي فلأن البعض لم يستطع أن يصور لنا موضوع العلم الكلي الجامع المقولي الذاتي وهو يتيقن بوجود علوم فيها مسائل وموضوعات ، لا يمكن أن يصور جامعا ذاتيا مقوليا لموضوعات مسائل هذا العلم أو العلم الآخر أو الثالث وفي اعتقاده بأن هذه القضية مسلمة عنده كمحقق اصولي وعند الآخرين من اصوليين وحكماء ، فإنه بدأ ينقض على مباني واقوال وقواعد ونظريات الأصوليين أو الحكماء وعلى اقوالهم فنقض القول بضرورة وجود موضوع كلي مقولي جامع لكل علم ويتميز هذا العلم عن باقي العلوم بهذا الموضوع فأنكر هذه الضرورة وقال : لا ضرورة لهذا ، وبعد ذلك تخطى خطوة أعمق في بحثه وقال يوجد بعض العلوم لا موضوع لها اي لا موضوع على نحو الجامع الكلي المقولي] أدى إلى التشكك في ضرورة أن يكون لكل علم موضوع [تنبيه : لابد من الالتفات نكتة في المقام وهي ان السيد الاستاذ المعلم (قدس) ابتداء الكلام وقال موضوع علم الأصول كما تقدم في الحلقة السابقة ، وبعدها في الفقرة الثانية بعد سطرين قال وعدم تمكن بعض المحققين من تصوير موضوع

العلم على النحو الذي ذكرناه أدى الى التشكك في ضرورة أن يكون لكل علم موضوع أي انتقل من الجزئي الى الكلي أو من علم الأصول الى كل علم،

وهذا يعني وجود مايشير الى التفصيل بين موضوع علم الاصول وموضوع العلم بصورة عامة لذلك ذكرنا في الشرح ان الكلام في جهتين :1- في موضوع العلم .2- في موضوع علم الاصول] ، ووقع ذلك موضعاً للبحث

[القول الأول: ضرورة أن يكون لكل علم موضوع] فاستدل على ضرورة وجود موضوع لكل علم، بدليين:

[الدليل الأول:] أحدهما: إن التمايز بين العلوم بالموضوعات بمعنى ان استقلال علم النحو عن علم الطب، إنما هو باختصاص كل منهما بموضوع كلي يتميز عن موضوع الآخر، فلا بد من افتراض الموضوع لكل علم. [كأنما نستنتج من هذا الدليل أنه لا بد من افتراض الموضوع لكل علم، ونحن نقول بإنك في البرهان تفرض وجود موضوع لكل علم فكيف تستنتج وجود موضوع لكل علم من هذا البرهان الذي اخذت وجود الموضوع لكل علم اخذته على نحو التسليم والفرض ومفروض الوجود فكيف تستدل عليه]

وهذا الدليل أشبه بالمصادرة لأن كون التمايز بين العلوم بالموضوعات فرع وجود موضوع لكل علم، [بمعنى انك تسلم وتفرض وجود موضوع لكل علم فهو عندك وموجود وحاصل ومتحقق ، فكيف تستدل عليه بهذا البرهان الذي اخذت فيه التسليم بهذه القضية المسلمة ؟ اي قضية مسلمة في البرهان واعتمدت عليها في البرهان وتريد أن تستدل عليها وهذا من تحصيل الحاصل وهو نوع من المصادرة]

وإلا [اذا سلمت بعدم وجود موضوع لكل علم اذن لا بد من ان يكون التمايز ليس بالموضوعات فيكون على اساس آخر كالغرض ، أما إذا لم يثبت وجود موضوع لكل علم فهذا ايضا لا نستطيع أن نثبت أن التمايز بالموضوعات لاحتمال أن يكون التمايز على اساس آخر، وهذا يعني أن القضية على نحو جامعة الخلو لأنها

تدور بين أن يكون التمايز بالموضوعات أو يكون بالغرض فعلينا أن نثبت احدهما وما طرحه من دليل لا يفي بالغرض ولا يؤدي الى النتيجة المطلوبة] تعين أن يكون التمييز قائما على أساس آخر كالغرض.

[الدليل الثاني:] والآخر: إن التمايز بين العلوم [وفي هذا الدليل عدة مقدمات]

[أ-] إن كان بالموضوع فلا بد من موضوع لكل علم إذن [وفي هذا الفرع لا يرد اشكال المصادرة ، لأنه لم يحدد البرهان بهذا الفرض ، وإنما طرح قضية على نحو مانعة الخلق قال إما أن يكون التمايز بالموضوعات أو يكون التمايز بالاعراض ولا فرض ثالث في المقام] ، لكي يحصل التمايز.

[ب-] وإن كان بالغرض على أساس ان لكل علم غرضا يختلف عن الغرض من العلم الآخر [وحتى بناء على هذا الفرض سنصل الى نتيجة وهي انه يثبت أن لكل علم موضوعا اي اذا كان التمايز بالموضوع يثبت أن لكل علم موضوعا واذا كان التمايز بالغرض سيثبت ايضا ان لكل علم موضوعا وتكون النتيجة واحدة وهي وجود موضوع واحد لكل علم وهو المطلوب] ، فحيث إن الغرض من كل علم واحد

[مقدمة أولى:] والواحد لا يصدر الا من واحد .

[مقدمه ثانية:] فلا بد من افتراض مؤثر واحد في ذلك الغرض [فالنتيجة الغرض الواحد (الذي شخصناه في المقدمة الأولى) لا يصدر الا من واحد] .

ولما كانت مسائل العلم متعددة ومتغايرة، فيستحيل أن تكون هي المؤثرة

[عندما قال الغرض واحد سلمنا بهذا لكن من الذي يسبب (يصدر, ينشئ, يؤثر) هذا الغرض الواحد، ؟ او ما هو السبب (المؤثر) في هذا الغرض الواحد، ؟ فاذا كانت مسائل العلم فان مسائل العلم متعددة ومتغايرة والمتعدد بما هو متعدد لا يصدر الواحد وانما يصدر المتعدد] بما هي كثيرة في ذلك الغرض الواحد [لان

الكثير يؤثر في (وينشئ) الكثير ولا يؤثر في واحد ولا ينشئ الواحد، اذن ليس المسائل (الموضوعات والمحمولات) بما هي كثيرة ، فليس امامي الا أن اقول يوجد جامع ذاتي مقولي (جامع نوعي) يكون هو المؤثر وهذا الجامع الذاتي المقولي النوعي يجمع جميع مسائل العلم وهذا يعني انه يوجد عندنا مسائل ، ويوجد عندنا جامع المسائل فكما ان لكل مسألة موضوعا ومحمولا كذلك للمسألة الجامعة أو لجامع المسائل يوجد موضوع ومحمول و موضوع المسألة الكلية هو جامع موضوعات المسائل ومحمول المسألة الكلية هو جامع محمولات المسائل] .

، بل يتعين أن تكون مؤثرة بما هي مصاديق لأمر واحد، وهذا يعني فرض قضية كلية [أي جامع المسائل أو جامع كلي مقولي لمسائل العلم أو مسألة جامعة كلية مقولية لمسائل العلم لها موضوع كلي ولها محمول كلي] تكون

[أ-] بموضوعها جامعة بين الموضوعات [موضوعات مسائل العلم]

[ب-] وبمحمولها جامعة بين المحمولات للمسائل [أي مسائل العلم] . و هذه القضية الكلية هي المؤثرة، وبذلك يثبت أن لكل علم موضوعا ، وهو موضوع تلك القضية الكلية فيه.

وقد أوجب على ذلك [الرد على الدليل الثاني]، بأن الواحد على ثلاثة أقسام:

[أولاً:] واحد بالشخص،

[ثانياً:] وواحد بالنوع، وهو الجامع الذاتي لأفراده [كعنوان احدهما]

[ثالثاً:] وواحد بالعنوان وهو الجامع الانتزاعي الذي قد ينتزع من أنواع متخالفة [حتى من وجود وعدم] .

واستحالة صدور الواحد من الكثير تختص بالأول [واحد بالشخص] فالبرهان والدليل اعتمد على مقدمة تشير الى ان الواحد لا يصدر الا من واحد ، أو الواحد لا يصدر من

كثير وسقت الدليل وتوصلت الى هذه النتيجة فاذا
ابطلنا احدى المقدمتين الأولى أو الثانية فانه
يكفي في ابطال البرهان وبالتالي النتيجة تكون غير
تامة، أي اذا ابطلنا الاساس يبطل البناء فالاساس في
الدليل أو البرهان اعتمد على مقدمة الواحد لا يصدر
الا من واحد ، وفي البرهان ثبت عندنا وجود موضوع
كلي (موضوع جامع على نحو النوع) فهذا الذي
اثبتناه هو وجود موضوع كلي (موضوع جامع، نوع
الموضوع) أي نوع الموضوعات نوع موضوعات المسائل
أو جنس موضوعات المسائل وهذا النوع أو الجنس يدخل
تحت عنوان الواحد النوعي فلا تشمله قاعدة أو مقدمة
الواحد لا يصدر الا من واحد لانه واحد نوعي (واحد
جنسي، واحد كلي مقولي) وهذا الواحد النوعي
المتكثر بالمصاديق والأفراد ممكن ان يصدر منه
الواحد اي هذا الكثير الواحد النوعي بما له من
مصاديق وأفراد ممكن ان يصدر منه الواحد ،
فالنتيجة التي حصلنا عليها هي ان الكثير والمتعدد
ممكن ان يصدر منه الواحد ، فنقول الواحد لا يصدر
الا من واحد تامة في الواحد الشخصي ، وانت وصلت
الى نتيجة وهي وجود واحد نوعي والواحد النوعي فيه
كثرة بلحاظ مصاديقه وتطبيقاته وحصصه وهذا الواحد
النوعي ممكن أن يصدر منه الواحد علما ان الواحد
النوعي يكون متعددا بلحاظ أفراده وحصصه ومصاديقه
وتطبيقاته فكل واحد من هذه التطبيقات والمصاديق
والحصص يكون سببا أو علة أو منشأ للغرض الواحد
فالغرض الواحد ينشأ أو يصدر من المسألة الأولى
ونفس الغرض الواحد ممكن أن يصدر من المسألة
الثانية والثالثة والرابعة والعاشرة .. وهكذا

اذن صار عندنا الواحد صدر من المتعدد أو المتعدد
انشأ واصدر واحدا .

النتيجة ان الواحد لا يصدر الا من واحد في الواحد
الشخصي فقط

بعبارة اخرى: إن الدليل و البرهان الذي طرحته هو
اخص من المدعى (بل يباين المدعى) ، لأن البرهان
الذي طرحته يشمل الواحد الشخصي فقط بينما المدعى
في المقام الواحد النوعي] ، والغرض المفترض لكل علم ليست
وحدته شخصية بل نوعية أو عنوانية، فلا ينطبق برهان تلك الاستحالة في المقام.

[القول الثاني: لا ضرورة لوجود موضوع لكل علم أو لا
يجب ان يكون لكل علم موضوع] وهكذا يرفض بعض المحققين الدليل
على وجود موضوع لكل علم، بل قد يبرهن على عدمه [اي ليس فقط نقول لا
يوجد دليل على وجود موضوع واحد لكل علم بل يخطو
اكثر من هذه الخطوة كما خطى السيد الخوئي حيث
يقول يوجد دليل على عدم وجود موضوع لكل علم وقد
نقض عليهم ببعض العلوم كما سيأتي] ، بأن بعض العلوم تشتمل
على مسائل موضوعها الفعل والوجود [اي يوجد علوم تشتمل على
مسائل موضوعها الوجود ، ومسائل موضوعها العدم ،
أو مسائل موضوعها من الجوهر ومسائل موضوعها من
العرض أو مسائل موضوعها الكيف ومسائل موضوعها
الوضع مثلا فكيف تجمع بينها وهي لا يوجد بينها جامع
ذاتي مقولي] ، وعلى مسائل [اخرى من نفس العلم] موضوعها
الترك والعدم [أو وجود وترك، أو فعل وعدم] ، وتنتسب
موضوعات مسائله، إلى مقولات ماهوية و أجناس متباينة، كعلم الفقه الذي موضوع
مسائله الفعل تارة، والترك أخرى، والوضع تارة و الكيف أخرى، فكيف يمكن الحصول
على جامع بين موضوعات مسائله؟.

وعلى هذا الأساس استساغوا أن لا يكون لعلم الأصول موضوع. غير أنك عرفت أن لعلم
الأصول موضوعا كلياً على ما تقدم [فاستساغوا ان لا يكون لعلم
الأصول موضوعا لانهم لم يستطيعوا أن يبينوا ويحددوا
ويشخصوا الموضوع الكلي لعلم الأصول ولكن السيد
الاستاذ (قدس) ينقض على هذا ويشير الى ان المختار
وجود موضوع لكل علم واستدل على وجود موضوع لكل
علم بدليل الارتكاز والوجدان] .

المحتويات

مقدمة السيد الأستاذ الصرخي الحسني (دام ظله)	5
المقدمة	11
تمهيد	15
المبحث الأول: تعريف علم الأصول	17
الإشكال الأول: التقييد بوصف التمهيد	18
الإشكال الثاني: - غير مانع ، لأنه يشمل القواعد الفقهية	24
الردع / للسيد الخوئي (قدس سره)	26
الردع على السيد الخوئي (قدس سره)	36
المعنى الفني للقاعدة	39
الفرع الأول: القاعدة الأصولية ومتى تتحقق	40
الفرع الثاني: القاعدة الفقهية ومتى تتحقق	42
تطبيقات	43

- تعريف علم أصول.....
.....
.....
86.....
- المبحث الثالثاني: موضوع علم أصول.....
.....
.....
93.....
- الجهة الأولى: موضوع العلم.....
.....
.....
94.....
- القسم الأول: أغراض تدوينية.....
.....
.....
108.....
- القسم الثاني: أغراض ذاتية.....
.....
.....
109.....
- النقض بعلم الفقه (تعميق).....
.....
.....
114.....
- الأمر الأول: جعلية واعتبارية المحمولات والمسائل.....
.....
.....
114.....
- الأمر الثاني: تبين وتنافر الموضوعات.....
.....
.....
116.....
- المختار: تمياز العلوم بتمياز موضوعاتها.....
.....
.....
121.....
- الأمر الأول: الخلط بين مرحلة التدوين والتأليف وبين مرحلة الذات.....
.....
.....
124.....
- والواقع.....
الأمر الثاني: الخطأ في تفسير العرض الذاتي.....
.....
.....
125.....

الجهة الثانية: موضوع علم	
الأصول.....	
.....	
.....	169
(موضوع علم الأصول) شرح عبارات	
الماتن.....	
.....	173.....
.....	
.....	
.....	179.....

الفكر المتين

بحوث أصولية عالية

(وتتضمن أيضاً شرح وتطبيق عبارات الحلقة الثالثة)

((الحكم الشرعي وتقسيماته))

تقريباً لأبحاث السيد الاستاذ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
مَجْمَعُ الدِّينِ الْأَعْلَى آيَاتِنَا الْعَظِيمِ
السَّيِّدِ الصَّرْحِيِّ الْحَسَنِيِّ (دامت لفته)

تأليف

آية الله الشيخ غسان البهادلي (دام ظله)

الجزء الثاني

مقدمة السيد الأستاذ الصرخي الحسني (دام ظله):-

ثمانية أجزاء أولى من بحوث الخارج الاصولية العالية

((في ... رحاب الفكر المتين))

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَ اخْلُ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي) طه / 28-25

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(أَللَّهُمَّ إِنِّي أَعْتَدِرُ إِلَيْكَ مِنْ مَظْلُومٍ ظَلِمَ بِحَضْرَتِي فَلَمْ أَنْصُرْهُ، وَمِنْ مَعْرُوفٍ أَسَدَى إِلَيَّ فَلَمْ أَشْكُرْهُ، وَمِنْ مُسِيءٍ اعْتَدَرَ إِلَيَّ فَلَمْ أَعْذُرْهُ، وَمِنْ ذِي فَاقَةٍ سَأَلَنِي فَلَمْ أُؤِثِرْهُ، وَمِنْ حَقِّ ذِي حَقِّ لَزِمَنِي لِمُؤْمِنٍ فَلَمْ أُؤْفِرْهُ، وَمِنْ عَيْبٍ مُؤْمِنٍ ظَهَرَ لِي فَلَمْ أَسْتُرْهُ، وَمِنْ كُلِّ إِثْمٍ عَرَضَ لِي فَلَمْ أَهْجُرْهُ، أَعْتَدِرُ إِلَيْكَ يَا إِلَهِي مِنْهُنَّ وَمِنْ نَظَائِرِهِنَّ، اعْتِدَارَ نَدَامَةٍ يَكُونُ وَاِعْظَاءً لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنْ أَشْبَاهِهِنَّ، فَصَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدًا وَآلِهِ، وَاجْعَلْ نَدَامَتِي عَلَى مَا وَقَعْتُ فِيهِ مِنَ الزَّلَّاتِ، وَعَزِّمِي عَلَى تَرْكِ مَا يَعْرِضُ لِي مِنَ السَّيِّئَاتِ، تَوْبَةً تُوجِبُ لِي مَحَبَّتَكَ يَا مُحِبُّ التَّوَّابِينَ))

وبعد التوكل على الله تعالى مجده وجل ذكره فان الكلام في نقاط ::

الأولى : إن ما صدر من بحوث أصولية في أجزاء أربعة
(الأول : أصالة البراءة الشرعية القسم الأول ،
الثاني : أصالة البراءة الشرعية القسم الثاني،
الثالث : الأوامر ، الرابع : العلم الإجمالي)

فانه لا يخفى على كل نبيه إنها لا تمثل بحوثاً أصولية مرتبة ومتسلسلة ومنظرة...بمعنى إنها لا تمثل المنهجية البحثية والتدريسية التي ننتهجها ونتبناها خلال بحوث الخارج ، وكذلك فإنها ليست بالضرورة تعبر عن النظريات والقواعد والمباني التي نعتقدها ونختارها ونبني عليها لأنها وبكل وضوح وبداهة تتضمن نقاشات وتحليلات وتعليقات وإشكالات على بحوث ونظريات أصولية مختلفة لأساتذة متعددين ((الشيخ الأستاذ الشيخ الفياض (دام ظله) والسيد الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) والسيد كاظم الحائري (دام ظله) ...

ومن هنا فان المتوقع جداً وجود العديد من التعليقات والإشكالات التي يتم بها الاحتجاج على أحد الأساتذة (أدام الله ظل الأحياء و قدس سر الأممات) هي بحسب ما يتبناه ويبنى عليه الأستاذ نفسه في مقام الكلام أو غيره من مقام , إضافة إلى ملاحظة إن العديد منها قد سلم بها الأستاذ نفسه حين طرحها عليه في مجلس البحث وبعيد انتهاء الدرس .

الثانية : بعد الكلام في النقطة السابقة صار واضحاً السبب الذي من أجله كان العنوان العام والجامع لتلك الاجزاء هو ((المدخل الى ... الفكر المتين)) ... بمعنى انه ليس هو الفكر المتين بل هو المدخل.

الثالثة : ان المسلك العام والنهج المتبع في بحوث المدخل يتمحور في الدفاع عن بحوث ونظريات صاحب الفكر المتين ((المعلم الاستاذ السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله ورضي عنه) وإثبات أن كل أو جل ما سجل عليها من اشكالات وتعليقات فانها غير تامة ... فتبقى أبحاثه (قدس سره) هي الأتم والأقرب الى الصحيح والواقف فتكون هي

الأساس والمرجع والأصل للأصول وما يترتب عليه في
الفقه .

الرابعة : بلحاظ الحيثيات المذكورة في النقاط
السابقة فإنه يمكن اعتبار البحوث (في مبثني
الضد وحالات خاصة للامر) من بحوث المدخل (أي
من بحوث... المدخل الى .. الفكر المتين) .

الخامسة : من خلال الدراسة والتدريس للنظريات
والبحوث الاصولية فاني اعتقدت ولا زلت اعتقد
وجود فراغ وفارق كبير في المنهجة والاسلوب
والمادة العلمية بين ما موجود في الحلقة
الثالثة وبين ما موجود ومطروح في بحوث الخارج
للمعلم الاستاذ الشهيد الصدر الاول (قدس سره)
.... ومن هنا كان المقرر سد الفراغ وتقليل
الفارق بأحد طريقتين ... اما بطرح واصدار حلقة
رابعة بصورة مستقلة .. . واما بان يكون ذلك من
خلال التعميق والتوسعة المناسبة عند التصدي
لشرح الحلقة الثالثة
لكن بمشيئة الله تعالى وحكمته ... وللتقصير
والقصور عندي ... فإنه لم يحصل التوفيق لا للأمر
الأول ولا للثاني .. وذلك للانشغال الشديد بأمر
أخرى كثيرة لقلة الناصر والمعين بل لانعدامه في
الغالب ونسأل الله تعالى السداد والفلاح والثبات
لجميع .

السادسة : بسبب القصور والتقصير عندي ولانشغال
الشديد المشار اليه مع قلة الناصر والمعين أو
انعدامه ولمواكبة الحركة العلمية قدر
الامكان ... ولخطورة ما يمر به العراق وشعبه
المظلوم من انتهاكات ومجازر وويلات وإرهاب
وفساد ... فإنه صار الاعتقاد والقرار... انه ليس
مناسباً لي في هذا الوقت شرح الحلقة الثالثة
بما يناسبها ولا طرح حلقة رابعة مستقلة ولا شرح
الحلقة الثالثة بما يسد الفراغ ويقلل الفرق

العلمي والمنهجي ولا اعطاء البحث الخارج العالي ((الفكر المتين)) على دقته وعمقه وسعته وشموليته التي طرحت من قبل المعلم الاستاذ الشهيد الصدر الاول رحمه الله.....
فبعد التوكل على الله تعالى كان القرار الجمع بصورة نسبية بين الحلقة الثالثة وما يرتبط بها وبين بحوث الخارج المعمقة الشاملة الواسعة... ومن هنا صار العنوان الجامع لهذه البحوث ليس هو ((الفكر المتين)) بل هو ((في... رحاب... الفكر المتين))

السابعة : إتماماً لما ذكرناه في النقطة السابقة فان بحوث ((في... رحاب... الفكر المتين)) تشمل بحوث أصولية عالية صالحة للمقارنة والمفاضلة مع ما يطرح في الساحة العلمية من بحوث أصولية عالية في العالم الاسلامي... وازافة لذلك فاني قد جعلت هذه البحوث متضمنة لشرح الحلقة الثالثة وتطبيقات عباراتها , اضافة الى ان تسلسل البحوث وترتيبها يكون حسب ما مطروح في الحلقة الثالثة..

الثامنة : بفضل الله المنعم المفضل ونعمه المتواصلة وببركة وشفاعة وتسديدات خاتم الانبياء وسيد المرسلين وآله الطاهرين وخاتمهم القائم الامين ((عليهم الصلاة والسلام أجمعين)) فانه بعد الاطلاع على اكثر ما موجود في التقارير المباركة التي تصدى لها بعض الاعلام الحجج الآيات يشير بوضوح الى الفهم الصحيح والملكة والقدرة العلمية الجيدة على الفهم والافهام للمطالب الأصولية التي تم تقريرها.. فأسأل الله تعالى المباركة والتسديد والتوفيق والثبات الثبات لأصحاب التقارير وان يجعل نتاجهم العلمي وعملهم المبارك وكل اعمالهم من الصالحات المتقبلات والمثقلات لميزان الاعمال.. وان يجعلهم من العلماء العاملين الصادقين المخلصين

الثابتين ... ولا انسى نصحهم ونفسي قبلهم بأن طريق العلم والعلماء والتصدي للأمور طويل طويل وخطير خطير وهو ابتلاء عسير عسير ... فأسال الله تعالى ان يعصمنا من الخلل والخطاء والفترة والكسل والعجب والغرور والتغريير واصحاب التقريرات المشار اليهم واقصد بهم الاعزاء الاحباب العلماء العاملين المطيعين اصحاب الهمة والإيثار الحجج الآيات المشايخ الكرام هادي البديري ورياض الكرعاوي وباسم الزيدي وغسان البهادلي أدامهم الله وسددهم وأعلى شأنهم .

التاسعة : بعون الله تعالى وتسديده وبعد التوكل عليه جلت عظمته وقدرته فان ما ذكرنا من كلام في المقام يعتبر مقدمة لكل جزء من الاجزاء الثمانية الاولى من بحوث (رحاب ... الفكر المتين) والتي قررها ونقحها وصححها وراجعها الحجج الآيات ادام الله ظلهم الشريف وكما يلي ::

- 1 - الجزء الأول / التعريف بعلم الأصول / آية الله الشيخ غسان البهادلي
- 2 - الجزء الثاني / الحكم الشرعي وتقسيماته / آية الله الشيخ غسان البهادلي
- 3 - الجزء الثالث / حجية القطع / آية الله الشيخ رياض الكرعاوي
- 4 - الجزء الرابع / القطع ومبادئ عامة / آية الله الشيخ رياض الكرعاوي
- 5 - الجزء الخامس / مباحث الدليل اللفظي - القسم الأول- / آية الله الشيخ باسم الزيدي
- 6 - الجزء السادس / مباحث الدليل اللفظي - القسم الثاني- / آية الله الشيخ باسم الزيدي
- 7 - الجزء السابع / الأوامر / آية الله الشيخ هادي البديري
- 8 - الجزء الثامن / الإطلاق / آية الله الشيخ هادي البديري

الصرخي الحسني
في التاسع والعشرين من ذي الحجة
الغدير من سنة 1430

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطيبين
الطاهرين

وبعد :

يمثل هذا الكتاب الجزء الثاني من البحث
الأصولي (التمهيد الى الفكر المتين) الذي
ألقاه على أسماعنا سماحة السيد الأستاذ آية
الله العظمى السيد الصرخي الحسني (دام ظله
الشريف) ويتضمن هذا الجزء مبحثين فقط وهما
الحكم الشرعي وتقسيمه وتنسيق بحوث الكتاب

الليان يءلان آآآ اللمهيد لعلم الاصول نسال
الله تعالى أن يوفقنا لآمام بقية الاجزاء إنه
سميع مجيب .

غسان البهادلي
النصف الاشراف

المبحث الثالث

الحكم الشرعي وتقسيماته

الحكم الشرعي : هو التشريع الصادر من المولى تعالى لتنظيم حياة الإنسان، سواء كان التشريع (الحكم) متعلقاً بأفعال الإنسان أم بذاته أم بأشياء أخرى داخله في حياة الإنسان.

الخطاب الشرعي: هو الخطاب الوارد في الكتاب والسنة، وهو مبرز للحكم الشرعي (التشريع) وكاشف عنه، وليس الخطاب هو الحكم الشرعي نفسه، فالخطاب الشرعي دال والحكم الشرعي (التشريع) مدلول.

الأحكام التكليفية والوضعية

تقسم الأحكام الشرعية إلى قسمين : الأحكام
التكليفية والأحكام الوضعية

الأول: الأحكام التكليفية

الأحكام الشرعية التكليفية: هي الأحكام التي تتعلق
بأفعال وسلوك الإنسان،

وللحكم التكليفي توجيه عملي مباشر، فيعتبر الحكم
الموجه المباشر لسلوك الإنسان في مختلف جوانب
حياته، ومن هذه الجوانب مثلا :

1- الجانب الشخصي : كما في حرمة شرب الخمر حيث
يوجد فيه توجيه مباشر لسلوك الانسان والحفاظ
على نفسه وعقله وتخريج الانسان من البهيمية
الى الانسانية والسمو والعبودية الحققة وذلك
بالابتعاد والانزجار والكف عن شرب الخمر.

2- الجانب العائلي والأسري : كما في وجوب الإنفاق
على الزوجة والأطفال والآباء وغيرهم.

3- الجانب الاجتماعي : كما في إباحة إحياء الأرض
الميتة التي لآحياة فيها فأباح الشارع المقدس
أحيائها واستثمارها وهذا فيه فائدة ومصلة

اجتماعية، وكما في وجوب العدل على الحاكم
ففيه مصلحة اجتماعية أيضا.

4- الجانب العبادي : كما في وجوب الصلاة ووجوب
الصيام وغير ذلك .

مراحل الحكم التكليفي ومبادئه

عند تحليل عملية الحكم الشرعي التكليفي، أي عملية
التشريع التكليفي التي يمارسها المولى (الشرعي
والمولى العرفي)⁽¹⁾ نجد أنها تقسم إلى مرحلتين،
والمرحلتان هما الثبوت والإثبات :

الأولى: مرحلة الثبوت

وفيها ثلاثة عناصر: الملاك والإرادة والاعتبار

العنصر الأول: الملاك (المصلحة): وهو ما يشتمل
عليه الفعل من مصلحة ومنفعة، والمولى هو الذي
يحدد الملاك ويدركه .

العنصر الثاني : الإرادة أو الشوق (الحب) : بعد
أن يدرك ويحدد المولى الملاك، فإنه تتولد عنده
إرادة وشوق وحب لذلك الفعل بدرجة تتناسب مع الملاك
والمصلحة .

1- المولى العرفي له اوامر واحكام تكليفية وله احكام وضعية هذا حسب نظام السادة والماكين والعبيد .

وبتعبير اخر : المولى يدرك الملاك (المصلحة ، الفائدة ، المنفعة) في فعل المكلف وهذا أول تفاعل نفسي وذهني وفكري من قبل المولى مع عملية التشريع وهو معرفة وتحديد وتشخيص الملاك وتصوره والتصديق به ،

أي معرفة المصلحة وادراكها والتصديق بها ، وبعد ان يدرك المولى المصلحة والفائدة والملاك في الفعل تتولد عنده الإرادة والشوق والحب للفعل الذي يترتب عليه الملاك باعتبار ان المولى يريد ان ينظم حياة الانسان في كل الجوانب ومن كل النواحي لذلك تتولد عنده ارادة وشوق وحب للفعل حتى تتحقق المصلحة أو المنفعة وبعد ان شخص وحدد الملاك والمصلحة والمنفعة فانه يريد الفعل كي تتحقق المصلحة أو يشاق للفعل حتى تتحقق المصلحة أو يحب الفعل حتى تتحقق المصلحة أو المنفعة والملاك ،

اما ما هو مقدار وما هي شدة الشوق والحب والإرادة للفعل فهذه تتناسب مع قوة وشدة وعظم وحجم الملاك والمصلحة فإذا كان الملاك بدرجة كبيرة وشديدة وواسعة وعريضة وعميقة وعامة فانه بكل تأكيد سيكون الشوق والحب والإرادة بدرجة عالية وكبيرة وعميقة وتكون بدرجة ملزمة .

العنصر الثالث: الاعتبار : بعد تولد الإرادة عند المولى فانه يصوغ إرادته صياغةً جعليةً من نوع الاعتبار، ويعتبر الفعل على ذمة المكلف

مثال :

لو تفرض نفسك انك المولى وتريد ان تربي أبنائك على شيء معين ووجدت فعلا فيه ملاك لأبنائك وتصورت المصلحة أو المنفعة أو الملاك وأدركته وشخصته وحددته وصدقت وتيقنت به كما لو اشتقت ان يلتزم الأبناء بالصلاة أو بالزيارة وقراءة القرآن قبل البلوغ فانه :

أولاً: انك شخصت المصلحة والفائدة والملاك.

ثانياً : بعد ذلك اشتقت الى تحقيق الملاك وهو فعل الصلاة الذي يصدر منهم أو احببت فعل قراءة القران الذي يصدر منهم هذا كله في عالم الذهن.

ثالثاً: تعتبر في داخلك فتقول استعمل الاسلوب الفلاني واجعل مكافئة لمن يقرأ، وأبين لهم جانب ترغيبى معين، وبعد ان يتم ذلك تبين بلفظ أو بجعل واعتبار معين (وهذا يكون في داخلك) فتقول افعل كذا وكذا أو اجعل القضية بهذا الامر أو بهذا الامر أو بهذه الصورة أو بهذه الصورة اقدم هذا على هذا، وفي النتيجة تقول حتى اجعل هذا الفعل في ذهن (نفس، قلب) وفي داخل المكلف وعلى ذمة المكلف (ابنائى) وهذه القضية هي قضية اعتبارية لانه يمكنك ان تجعل الارادة مباشرة وتقول اريد كذا بدون ان تجعل أي مقدمة لهذا الكلام وانما تنقل الإرادة مباشرة تقول اريد هذا الشيء أو تنقل الملاك مباشرة فتقول هذا فيه المصلحة و الملاك.

بعبارة أخرى : بعد ادراك الملاك وبعد تولد الإرادة عند المولى فانه يصوغ ارادته صياغة جعلية من نوع الاعتبار اي في ذهنه ونفسه وفكره يعتبر هذه المعاني، انه كيف يحقق الملاك والمصلحة؟ فيتصور هذا ويتصور ان الفعل هو السبب والعللة في وجود الملاك والمصلحة وفي ترتب الملاك، وهو يريد ويشتاق الى المصلحة والملاك، فلا بد ان يحب الفعل لان الفعل هو السبب في الملاك والمصلحة أي ان المولى يريد تحقيق الملاك والمصلحة لكن الملاك (المصلحة) لا يتحقق الا بالاتيان بالفعل، والملاك (المصلحة) مترتب على الفعل فالمولى يحب ويشتاق ويريد الملاك والمصلحة فلا بد ان يريد الفعل لان الفعل هو السبب في الملاك ولا يتحقق الملاك (المصلحة) الا بالاتيان بالفعل فيشتاق الى الفعل بسبب اشتياقه للملاك والمصلحة ويحب الفعل بسبب حبه للملاك والمصلحة ويريد الفعل بسبب ارادته للملاك والمصلحة

وبعد ان يتحقق الملاك والإرادة فانه يصوغ شيئاً ويتصور معاني ويضع ويرتب وينظم تلك المعاني (مكلف، شخص، انسان، رجل، امرأة) حسب الحكم وحسب الفعل (صغير، كبير، المرحلة الفلانية، الوقت الفلاني، المكان الفلاني) فتختلف الأمور والأحكام باختلاف هذه اللحاظات فيجعل هذا له خصوصية معينة، ويوجه اليه امر معين، يرسله الى جهة معينة، يبين له الامر الفلاني، يبين له الفائدة الفلانية، يبين له المضرة والمفسدة الفلانية، يبين له الطريق الذي يُسلك، يرغبه في نتائج ومقدمات معينة، هذا كله في عالم الصور أي في ذهن ونفس وفكر المولى الشرعي أو العرفي بعد هذه الصياغة الجعلية والصور التي رتبها المولى فانه يريد ان يبرزها بصيغة معينة لذا ياتي بألفاظ ودوال تدل على هذه المعاني اي ياتي بتعبير أو انشاء ويبرز هذا الجعل والاعتبار والصياغة الجعلية الاعتبارية بمبرز معين وكل الاعتبار والصياغة الجعلية ترجع الى محور واحد وهو كما قلنا يرتب ويضع وينظم صور المعاني حتى يحقق الملاك، ولا يتحقق الملاك الا بالفعل ولا ياتي المكلف بالفعل الا ان يجعل المولى الفعل على ذمة المكلف أو يعتبر الفعل على ذمة المكلف وتعبير اخر يرسل ويبعث المكلف نحو الفعل أو يزجر المكلف عن الفعل وبهذا فان المولى بيّن وابرز الاعتبار

وفي بعض الاحيان ان المولى لا يأتي بهذه العملية الاعتبارية ، كيف يرسل وكيف يضع ومن يقدم وكيف يبلغ وكيف يوصل هذه الفكرة وكيف يجعل هذا الفعل في ذمة المكلف بجانب ترغيبى أو ترهيبى بالمباشر أو عن طريق الوسيط أو امور كثيرة يمكن ان تتصور في المقام لكن المهم ان المولى لا يصوغ صياغة جعلية ولا يعتبر اعتباراً أي يترك العنصر الثالث ويتعامل مع العنصر الثاني وهو الإرادة وذلك بابرز الإرادة مباشرة كأن يقول أريد الاتيان بالفعل الفلاني أو اريد الامتناع عن الفعل الفلاني .

تنبيهان:

التنبيه الاول : ان الاعتبار ليس عنصراً ضرورياً في مرحلة الثبوت، بل يستخدم غالباً كعمل تنظيمي وصياغي اعتاده المشرّعون والعقلاء، وقد سار الشارع

على طريقتهم في ذلك⁽¹⁾ لذلك قلنا يستطيع المولى ان يبرز مراده مباشرة بإبراز الإرادة أو الملاك .

التنبيه الثاني: مع افتراض أن الحكم الشرعي (التشريع) نفسه هو العنصر الثالث (الاعتبار) فان الملاك والإرادة يسميان — (مبادئ الحكم) وكما اشرنا انه في حقيقة الامر ان العنصر الثالث (الاعتبار) ممكن ان يفعله المولى وممكن ان لا يفعله، بل يبرز الإرادة أو الملاك مباشرة فالاعتبار ليس عنصرا ضروريا وهذا يعني ان الاعتبار في الحقيقية لا يمثل الحكم الشرعي أي لا يمثل روح وحقيقة الحكم الشرعي بل الملاك والإرادة مبادئ الحكم هي التي تمثل روح وحقيقة الحكم (التشريع)

الثانية: مرحلة الإثبات (الإبراز)

1 - إذا وجدت مصلحة معينة في فعل معين فانك تقول كيف ابلغ هذا وكيف اوصل الفكرة او كيف اجعل هذا الفعل في ذمة المكلف او في موارد اخرى كيف اجعل هذا الفعل في ذمة الابن او العبد كما هو الحال في علاقات الاب والابن او علاقات السادة والعبيد فانك تجعل في بالك الصور وترتب امرا معينة وتعتبر اعتبارا معينة وتصوغ صياغات معينة وبعد ذلك تقول هذه الصياغات هي انسب حل واسهل طريق كي يؤثر في المكلف وبالتالي حتى تشغل ذمته بالاتيان بالفعل وبعد ان تنتهي هذه العملية تبرز الصياغة بمرز او بتعبير او انشاء معين.

مرحلة الإثبات والإبراز، هي المرحلة التي يبرز فيها المولى مرحلة الثبوت بجملة انشائية أو خبرية، والإبراز له عدة صور:-

الصورة الاولى : ابراز الملاك: الإبراز قد يتعلق بالملاك والمصلحة مباشرة، كما لو قال المولى : شرب الخمر مفسدة، الأمر بالمعروف فيه مصلحة، جهاد العدو فيه منفعة و مصلحة ففي هذه الامثلة ان الابراز تعلق بالملاك والمصلحة .

الصورة الثانية: ابراز الإرادة : الإبراز قد يتعلق بالإرادة مباشرة، كما إذا قال المولى : أريد منكم التفقه في الدين، أريد تحقيق حكم الله ودولة العدل على الأرض.

الصورة الثالثة: ابراز الاعتبار : الإبراز يمكن أن يتعلق بالاعتبار، وهذا بدوره يكشف عن وجود ارادة ووجود ملك، والمولى عندما يبرز الاعتبار فهو يعتبر ابراز للإرادة والملاك لانه (ببرهان الإن) لا يوجد اعتبار الا بوجود الإرادة والملاك

وإبراز الاعتبار كما في قوله تعالى { **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ** **مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** } آل عمران/97

ففي هذه الآية الشريفة:-

أولا : المولى ادرك الملاك (المصلحة والمنفعة) في قصد بيت الله الحرام (أو في حج البيت أو في الذهاب الى مكة) بعد هذا حصلت عنده ارادة وشوق لهذا الملاك.

ثانيا : هذه المصلحة والمنفعة (الملاك) مترتبة على الفعل وهذا يعني انه حصل عند المولى ارادة وحب وشوق للفعل وهو الحج والقصد الى بيت الله الحرام وبالنتيجة تحققت الإرادة وقبل هذا تحقق الملاك فتحققت وتولدت الإرادة .

ثالثا : المولى يستطيع ان يقول بان الحج الى بيت الله الحرام أو قصد البيت فيه مصلحة وملاك ويستطيع ان يقول اريد منكم الذهاب الى البيت الحرام أو اريد منكم قصد بيت الله الحرام ، أي يستطيع ان يبرز الملاك أو الإرادة مباشرة لكنه لم يفعل بل ابرز الاعتبار فقال (**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**) فاعتبر معان في ذهنه بانه كيف الزم المكلف بالذهاب؟ وكيف اجعل هذا الفعل على ذمة المكلف؟ وصاغ هذه المعاني وبعد ذلك ابرز المعاني بهذه الالفاظ وقال تعالى (**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**) ولم يذكر الملاك والمصلحة والمنفعة والفائدة ولا الإرادة والحب والشوق وانما ذكر هذه الصياغة ومنها نعرف بان هذه الصياغة مبرزة للاعتبار وهذه الصياغة المبرزة للاعتبار تكشف عن الإرادة والملاك ايضا.

تنبيهات :

التنبيه الأول : البعث والتحرك والإرسال : عناوين ينتزعها العقل من الإبراز الصادر من المولى بقصد التوصل إلى مراده كما في الآية الشريفة (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) فان العقل انتزع من هذا الكلام (التعبير والإنشاء والمبرز) انتزع عنوان البعث والتحرك والإرسال بان المولى يبعث المكلف نحو بيت الله [أو نحو الحج، أو نحو القصد الى البيت أو نحو فعل الحج] وفي هذا التعبير والمبرز لا يوجد عندنا معنى حقيقي للبعث وللتحرك ولالإرسال أي معنى حقيقي مقصود أولاً وبالذات واستقلالاً وهو مدلول لدال يدل عليه وانما العقل ينتزع عنوان البعث والتحرك والإرسال،

وهذا يعني ان المولى في الآية الشريفة يريد ان يبعث ويحرك ويرسل المكلف نحو فعل الحج او نحو قصد بيت الله الحرام، ومن هنا نعرف انه ليست الكلمات والألفاظ بما هي ينتزع منها وانما نقول لمإذا المولى ابرز هذا الابراز والتعبير والانشاء فيبدأ التفكير ويبدأ النظر والتدقيق الى ان نعرف ان هذا الابراز هو كاشف عن مُبرز وهذا المُبَرَز هو الاعتبار (الصياغة)، أو هذا المُبَرَز هو الإرادة أو هذا المُبَرَز هو الملاك أو نقول هذا المبرز هو الاعتبار والاعتبار يكشف عن ارادة والإرادة تكشف عن ملك أو ان هذا المبرز هو الإرادة والإرادة تكشف عن ملك

والمهم في المقام بان هذا المُبرز يكشف عن مبرز
والمبرز هو الحكم الشرعي أو التشريع أو الحكم
التكليفي

التنبية الثاني: روح الحكم وحقيقته (أي الملاك
والإرادة) : هي التي تقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب
الامتثال،

وهي (أي روح الحكم وحقيقته) التي يتصدى المولى
لإبرازهما (أما الأبراز بالمباشر أو إبرازهما
بإبراز الاعتبار الكاشف عنهما) بقصد التوصل إلى
مراده سواء انشأ المولى اعتباراً أم لم ينشئ
اعتباراً وإنما مباشرة إبراز الإرادة أو إبراز الملاك.

وهذا يعني ان مجرد الالفاظ والتعبير مع عدم وجود
الملاك والإرادة عند المولى لا تقع موضوعاً لحكم
العقل بوجوب الامتثال كما في الموالى العرفيين فلو
قال المولى ((لَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ
إِلَيْهِ سَبِيلًا)) وذكر هذه الآية تطبيقاً لأحد القواعد
اللغوية فلا يمكن ان ننتزع منها عناوين البعث
والتحريك والارسال الحقيقية وناتمر أو ننتهي في
مقام اخر

بتعبير آخر : هل يحكم ويدرك العقل وجوب الامتثال
من هذا التعبير والانشاء الذي اتى في مقام التعليم
وذكر الشاهد في النحو مثلاً أو في مقام الهزل أو في
مقام التدريب على اللغة أو على النطق ؟

والجواب انه لا يقع هذا الاعتبار أو المبرز موضوعاً
لحكم العقل بوجوب الامتثال وإنما الذي يقع موضوعاً
لحكم العقل هو روح الحكم وحقيقته وهو الملاك
والإرادة، فالعقل يحكم بوجوب الامتثال إذا وجد
الملاك والإرادة اما مع عدم وجود روح الحكم الملاك
والإرادة فلا يحكم العقل بوجوب الامتثال، ومع
الاحتفاظ بالنقاش انه في حالات إبراز الملاك فقط هل
يكفي ان يكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال ام

نحتاج الى الإرادة أي الملاك مع الإرادة هو الذي يكون موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال ؟ هذا شيء اخر، ولذلك نجد في بعض البحوث بان الابرار لا يذكر فيه ابراز الملاك بل يذكر فقط ابراز الإرادة وهو يكشف عن الملاك وابرار الاعتبار الذي يكشف عن الإرادة ويكشف عن الملاك .

التنبيه الثالث: حق الطاعة : بعد ان يتم الإبراز⁽¹⁾ يصبح من حق المولى على العبد (قضاءً لحق مولويته) الإتيان بالفعل.

أقسام الأحكام التكليفية

تقسم الأحكام الشرعية التكليفية الى خمسة اقسام :

- 1- **الوجوب:** حكم شرعي تكليفي يبعث نحو الشيء (الذي تعلق به)⁽²⁾ بدرجة الإلزام، ومبادئ الوجوب الإرادة الشديدة والمصلحة البالغة درجة عالية تأبى عن الترخيص في المخالفة.
- 2- **الاستحباب:** حكم شرعي تكليفي يبعث نحو الشيء (الذي تعلق به) بدرجة دون الإلزام، ومبادئ الاستحباب الإرادة الضعيفة والمصلحة الضعيفة بدرجة يسمح المولى بترك المستحب.
- 3- **الحرمة :** حكم شرعي تكليفي يزجر (يمنع أو ينهي) عن الشيء (الذي تعلق به) بدرجة

1 - سواء ابراز الإرادة أو ابراز الملاك أو ابراز الاعتبار على قول .

1 - بدرجة الإلزام ، الجار والمجرور يتعلق بما قبله أي بالبعث فيكون بدرجة الإلزام أي يبعث نحو الشيء بدرجة الإلزام .

الإلزام ومبادئ الحرمة المبعوضة الشديدة،
والمفسدة البالغة إلى درجة شديدة تآبى عن
الترخيص في المخالفة.

وتشترك الحرمة مع الوجوب بعنوان ودرجة
الالزام لذلك عندما نقول الأحكام الالزامية
نقصد الوجوب والحرمة والأحكام غير الالزامية
نقصد بها الاستحباب والكراهة والاباحة.

4- الكراهة : حكم شرعي تكليفي يزجر عن الشيء
(الذي تعلق به) ⁽¹⁾ بدرجة دون الإلزام ومبادئ
الكراهة، المبعوضة الضعيفة والمفسدة
الضعيفة بدرجة يسمح المولى بارتكاب المكروه

5- الإباحة : حكم شرعي تكليفي يفسح فيه المولى
المجال للمكلف كي يختار الموقف الذي يريده،
والمكلف حرٌّ في الاختيار فله أن يفعل وله أن لا
يفعل، أي ان المولى في هذا الحكم لا يزجر كما
في الحرمة والكراهة ولا يبعث كما في الوجوب
والاستحباب،

والإباحة يمكن تصور الملاك فيها ويمكن تصور عدم
الملاك فيها، وبهذا اللحاظ فهي على قسمين:

القسم الأول : إباحة لا اقتضائية (لا تقتضي الملاك) :

وهي الإباحة التي تنشأ عن خلو الفعل المباح من أي
ملاك يدعو إلى الإلزام بالفعل أو الإلزام بالترك، أي
الفعل لا ملاك ولا مصلحة ولا منفعة فيه، لكن ليس كل
ملاك منفي عنه وإنما ينفي عنه ملاك الفعل والبعض
وملاك الزجر والامتناع أي ملاك الوجوب والحرمة،

وعندما نريد ان ندقق اكثر فان الحكم الشرعي لا
ينشأ الا بوجود ملاك واردة (روح وحقيقة الحكم

2 - ايضاً الجار والمجرر متعلقة ب(يزجر) كما كانت متعلقة بالبعث لذلك وضعنا بين قوسين (الذي تعلق به) لاننا لو
لم نضع القوس ربما ينصرف الذهن الى ان بدرجة (الجار والمجرور) يتعلق بتعلق يعني الذي تعلق به بدرجة دون
الالزام أي تعلق بدرجة دون الالزام ونحن لا نريد تعلق بدرجة دون الالزام ولا نريد تعلق بدرجة الالزام وإنما نريد
يزجر بدرجة دون الالزام ويزجر بدرجة الالزام و يبعث بدرجة دون الالزام و يبعث بدرجة الالزام.

(الشرعي) والاباحة حكم شرعي لذلك يحتاج الكلام الى نوع من التفصيل والالتفات وذلك لاننا إذا قلنا حكم العقل وفي ذمة المكلف وامثال المكلف أو يكون موضوعا لحكم العقل فهل هذا يختص بالأحكام الالزامية أو يشمل الأحكام غير الالزامية ؟

وهنا عندما نريد ان نؤسس على اساس وجود روح للحكم وعلى اساس ان روح الحكم وحقيقته -كما ذكرنا في تنبيه سابق- هي الملاك والإرادة وهي التي تقع موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال، وكذلك عندما نتحدث عن وجوب الامتثال فانه ينصرف الذهن الى الأحكام الالزامية وقلنا هي (أي روح وحقيقة الحكم) التي يتصدى المولى لابرازهما بقصد التوصل الى مراده سواء انشأ المولى اعتبارا أم لم ينشئ اعتبارا

ويمكن ان ياتي النقاش حتى في عنوان بقصد التوصل الى مراده لانه من الممكن ان يكون فيها نوع من الانصراف الأولي (لوصح التعبير) الى الأحكام الالزامية لكن نلتزم هنا بان عنوان يمكن التوصل الى مراده أي تحقيق الحكم الشرعي وروحه (الملاك والإرادة)

اذن روح الحكم هي التي تقع موضوعا لحكم العقل، وهي أي (روح الحكم وحقيقة الحكم) التي يتصدى المولى لابرازهما وهنا تصدى المولى لابراز حكم الاباحة وعندما تصدى المولى لابراز حكم الاباحة [لابراز تشريع الاباحة، لابراز اعتبار الاباحة، أو الصياغة الجعلية للاباحة، أو لابراز روح الاباحة، لابراز حقيقة الحكم الشرعي للاباحة، حقيقة التشريع للاباحة، حقيقة الحكم للاباحة، روح الحكم للاباحة، روح التشريع للاباحة، أو لابراز الإرادة للاباحة، لابراز الملاك في الاباحة] على نحو ننتزع ملاكا حتى يصح الكلام والتصوير الذي صورناه وسرنا فيه فما هو الملاك في الاباحة الا اقتضائية ؟

والجواب هو ان الملاك هو عدم وجود ملاك للفعل وعدم وجود ملاك للترك اي عدم وجود ملاك البعث وعدم وجود ملاك الزجر أو عدم وجود ملاك للوجوب وعدم وجود ملاك للحرمة .

القسم الثاني : إباحة اقتضائية :

وهي الإباحة التي تنشأ عن وجود ملاك ومصلحة في أن يكون المكلف مطلق العنان

والمولى هنا تصور وجود مصلحة وملاك في فسح المجال بعد ذلك اراد واحب واشتاق لهذا الملاك فاشتاق للفعل أو للموقف والوظيفة اي لموقف ووظيفة المكلف فاشتاق لافساح المجال للمكلف واعتبر اعتبارا أو ابرز الاعتبار أو ابرز الإرادة مباشرة أي ارادة الاباحة .

الفرق بين الاباحة الاقتضائية والاباحة اللاقتضائية

ان الاباحة الاقتضائية تنشأ عن وجود ملاك والاباحة اللاقتضائية تنشأ عن عدم وجود ملاك لكن يختلف للحاظ فالاباحة الاقتضائية تنشأ عن وجود ملاك ومصلحة في فسح المجال بينما في الاباحة

اللاقتضائية تنشأ عن عدم وجود ملاك (ليس عدم وجود ملاك في فسح المجال لذلك سكتنا عن فسح المجال) وانما عدم وجود ملاك للحرمة وعدم وجود ملاك للوجوب.

تنبيه: الكلام السابق والذي فيه اباحة اقتضائية واباحة لا اقتضائية هو في الإباحة بالمعنى الأخص، وهي احد اقسام الأحكام الشرعية التكليفية ويوجد معنى آخر للإباحة وهو الاباحة بالمعنى الأعم. فيوجد معنيان للإباحة :

المعنى الأول : إباحة بالمعنى الأخص :

وهي التي تقسم الى إباحة اقتضائية وإباحة لا اقتضائية وهي احد اقسام الحكم التكليفي الخمسة.

المعنى الثاني : إباحة بالمعنى الأعم (الترخيص) :

وتعني عدم الإلزام، وهي تقابل الحكم الإلزامي بالوجوب والحكم الإلزامي بالحرمة، أي تقابل الوجوب والحرمة، والذي يقابل الوجوب والحرمة هو (الاستحباب، الكراهة، الإباحة) وتسمى بالأحكام الترخيضية

وعليه: فالإباحة بالمعنى الأعم: تشمل = المكروهات + والمستحبات + والإباحة بالمعنى الأخص

التضاد بين الأحكام التكليفية :

قلنا عند تحليل عملية الحكم التكليفي أو عملية التشريع فاننا نلاحظ مرحلتين :

مرحلة الثبوت ومرحلة الاثبات أو الابرار، وذكرنا ان
مرحلة الثبوت فيها ثلاثة عناصر [الملاك (المصلحة)،
الإرادة (الحب)، الاعتبار]

وإذا قلنا بان الاعتبار هو الحكم الشرعي (التشريع)
فان مبادئ الحكم وروحه وحقيقته هي الملك والإرادة

اذن في قضية التضاد بين الأحكام مرة يكون بلحاظ
الاعتبار أي بلحاظ العنصر الثالث وأخرى بلحاظ
العنصرين الأولين أي بلحاظ مبادئ وروح الحكم
(الملاك والإرادة)

أولاً: لحاظ الاعتبار :

إذا لاحظنا الاعتبار مجرداً عن مبادئ الأحكام (الملك
والإرادة)، فإنه لا يوجد بين الاعتبارات أي تنافر،
لذلك يستطيع المولى ان يقول صل ولا تصل أو افعل ولا
تفعل هذا بلحاظ الاعتبار (الصياغة) اي في هذا
اللحاظ يستطيع المولى ان يجعل صياغة للصلاة وصياغة
لعدم الصلاة أو يجعل صياغة لوجوب الحج ويجعل صياغة
لعدم وجوب الحج وهذه الصياغة (الاعتبار) مجردة عن
الملاك والإرادة ولا اشكال في ذلك وكل مولى يستطيع
ان يصوغ ويعتبر اعتبارات كثيرة حتى لو كان الظاهر
منها هو التنافي،

وعليه لا يوجد تنافي وتضاد بين الأحكام الشرعية
(التكليفية) بلحاظ الاعتبار مجرداً عن الملك
والإرادة لعدم وجود تنافر بين الاعتبارات .

ثانياً : لحاظ مبادئ الحكم :

إذا لاحظنا مبادئ الحكم (الملاك والإرادة) فإنه يوجد بين مبادئ الحكم تنافر، كما لو اراد المولى وجوب الصلاة و اراد حرمة الصلاة في نفس الوقت، أو ادرك المولى الملاك (المصلحة، المنفعة) في فعل الصلاة وادرك المولى ملك المفسدة في فعل الصلاة في نفس الوقت والاتجاه واللحاظ وفي نفس الحالة والتوجه بمعنى انه في نفس الوقت والحالة والتوجه واللحاظ يريد الصلاة ولا يريد الصلاة وهنا يوجد بين ارادة الصلاة و ارادة عدم الصلاة تنافر أي يوجد تنافر بين وجود مصلحة في الصلاة وبين وجود مفسدة في نفس الصلاة ،

وعليه يوجد تنافي وتضاد بين الأحكام الشرعية بلحاظ مبادئ الحكم لوجود التنافر بين مبادئ الحكم، أي لوجود تنافر في مبادئ الحكم اذن يوجد تنافي وتضاد بين الأحكام الشرعية، كما قلنا في الاعتبار عدم وجود تنافر بين الاعتبارات (العنصر الثالث) اذن لا يوجد تضاد بين الأحكام الشرعية ففي الامور الاعتبارية يمكن ان تعتبر وتصوغ وتجعل صياغة الامر عدمي وتجعل صياغة الامر وجودي في نفس الوقت أي تجعل اعتبارا لوجود من الوجودات وتجعل اعتبارا للعدم، وفي المثال تجعل اعتبارا لوجوب الصلاة وتجعل اعتبارا لحرمة الصلاة وهذا لا اشكال فيه بلحاظ الاعتبار مجردا عن مبادئ الحكم واما بلحاظ مبادئ الحكم (الملاك والإرادة) فلا يمكن ذلك لانه يوجد تنافر وتضاد بين الأحكام بلحاظ المبادئ.

ويتحصل من ذلك :

أولاً : عدم استحالة اجتماع نوعين من الأحكام الشرعية التكليفية كالوجوب والحرمة في فعل واحد، إذا كان بلحاظ الاعتبار ومجرداً عن مبادئ الحكم أي بلحاظ الاعتبار وعدم لحاظ مبادئ الحكم .

فالفعل الواحد بلحاظ الاعتبار يمكن أن نعتبره اعتباراً لوجوبه ، ونعتبره اعتباراً لحرمة نفس الفعل ولا تنافر في ذلك هذا بلحاظ الاعتبار (العنصر الثالث من عناصر مرحلة الثبوت) مجرداً عن العنصر الأول والثاني (الملاك والإرادة) .

ثانياً : استحالة اجتماع نوعين من الأحكام الشرعية التكليفية في فعل واحد، إذا كان بلحاظ مبادئ الحكم .

أما بلحاظ الاعتبار المجرد عن مبادئ الحكم فلا أشكال في اجتماع نوعين من الأحكام ، ولا تضاد بين الأحكام أما بلحاظ مبادئ الحكم فيوجد تضاد بين الأحكام التكليفية لذلك يستحيل اجتماع نوعين من الأحكام الشرعية التكليفية في فعل واحد .

ثالثاً : عدم استحالة اجتماع فردين (كاجتماع الوجوديين) من نوع واحد من الأحكام في فعل واحد، إذا كان بلحاظ الاعتبار مجرداً عن مبادئ الحكم .

رابع : استحالة اجتماع فردين من نوع واحد من الأحكام في فعل واحد، إذا كان بلحاظ مبادئ الحكم، فمثلاً يستحيل أن يتصف شيء واحد بوجوبين، ويستحيل أن يتصف شيء واحد بحرمتين، وذلك لأن اجتماع الفردين يعني اجتماع إرادتين على مراد واحد، (وهذا يعني اجتماع المثليين) .

والإرادة الواحدة⁽¹⁾ لا تتكرر على شيء واحد (لأن الأولى إذا حصلت فالثانية من تحصيل الحاصل وهو مستحيل على المولى) نعم يمكن أن تقوى وتشتد الإرادة لكنها لا تتكرر.

وتوضيح ذلك:

1- من المستحيل ان يتصف شيء واحد بحرمتين (بفردين من نوع واحد) لان اجتماع الفردين يعني اجتماع إرادتين على مراد واحد ، كما لو اجتمع فردان من الوجوب على فعل الصلاة فان ذلك مستحيل.

2- لان الحكم الاول لم ينشأ ولم يصدر من المولى إلا لوجود الملاك والإرادة ، وكذلك الحال بالنسبة للفرد الثاني من الحكم لم ينشأ الا لوجود ملاك و ارادة ، والملاك في الفرد الثاني غير الملاك في الفرد الأول والإرادة غير الإرادة لأنها لو كانت نفس الملاك ونفس الإرادة لكان الحكم نفس الحكم ونفس الفرد فلم يتعدد الوجوب الا بلحاظ تعدد الإرادة والملاك.

3- فإذا ادركت الملاك والمصلحة في الفعل، فما معنى ادراك نفس مقدار المصلحة مرة اخرى في نفس الفعل فالمصلحة الثانية المدركة هي تحصيل للحاصل لأنها نفس المصلحة الأولى وإذا اردت واحببت واشتقت لمصلحة ومنفعة وملاك الفعل فإنه تحققت الإرادة الأولى، وإذا أردت نفس الفعل ونفس المصلحة ونفس الملاك مرة اخرى فما معنى ادراك نفس الإرادة للمرة الثانية فهذه الإرادة الثانية هي تحصيل للإرادة الأولى

تعميق:

1- نقصد بالإرادة الواحدة نفس الشوق ونفس الحب ونفس الارادة وبنفس اللحاظ وفي نفس الشخص وفي نفس الوقت وفي نفس الحال.

عندما تدرك الملاك فالإدراك الثاني للملاك لا محصل له لأنك تعلم بالملاك فالعلم الثاني بالملاك لا محصل له لأن العلم الأول هو علم حضوري عندك وإذا حضر عندك العلم فلا معنى لحضور العلم مرة أخرى لأنه حاضر ومادام الإدراك حاضراً وموجوداً فالإدراك الثاني لنفس الفعل، (لنفس الشيء، لنفس المنفعة، لنفس المصلحة) هو تحصيل للحاصل لأن الإدراك الأول حاصل وحاضر، والإرادة الأولى مادامت حاضرة وحاصلة فالإرادة الثانية هي تحصيل للحاصل وتحصيل الحاصل لغو على المولى ويستحيل على المولى اللغوية.

نعم ممكن أن تقوى الإرادة وتشتد ويؤكد المولى على الإرادة وتزداد شوقاً وحباً للشيء ونحوه لكنها لا تتكرر .

الثاني: الأحكام الوضعية

الأحكام الشرعية الوضعية هي الأحكام التي لا تتعلق بأفعال وسلوك الإنسان مباشرة، والتي ليس لها توجيه عملي مباشر.

والأحكام الوضعية على قسمين :

القسم الأول: حكم وضعي يكون موضوعاً للحكم التكليفي

هذا القسم مجعول بالاستقلال وليس منتزعاً عن الحكم التكليفي، وذلك لأن كونه موضوعاً للحكم التكليفي يقتضي سبقه وتقدمه رتبة على الحكم التكليفي، ولأن انتزاعه من الحكم التكليفي يقتضي تأخره وتقدم الحكم التكليفي عليه، والجمع بين الأمرين مستحيل ولذلك قلنا بأن هذا القسم مجعول بالاستقلال.

بعبارة أخرى:

1- من الواضح والبيهي ان الموضوع يسبق الحكم رتبة أي أول شيء نفرض الموضوع وبعد ذلك يتعلق به الحكم.

- 2- وعندما نقول الحكم الوضعي هو موضوع للحكم التكليفي فالحكم الوضعي موضوع والحكم التكليفي يتعلق بالموضوع والموضوع يسبق الحكم .
- 3- والنتيجة ان الحكم الوضعي يسبق الحكم التكليفي فهو متقدم رتبة عليه فيكون مفروض الوجود اي ان الحكم الوضعي موجود في عالم من العوالم قبل الحكم التكليفي .
- 4- وإذا كان سابقا ومتقدما عليه فكيف ننتزع المتقدم من اللاحق لأن المتقدم يكون مفروض الوجود أو يكون موجودا وبعد هذا يتحقق ويأتي المتأخر، فهل نتصور أن المتقدم ينتزع من المتأخر ولا يتحقق الانتزاع (انتزاع الشيء من شيء) الا إذا تحقق الشيء الأول (المنتزع منه) .
- 5- وعلى هذا لو قلنا بأن الحكم الوضعي يتقدم وفي نفس الوقت هو منتزع من الحكم التكليفي فعلينا أن نفرض أن الحكم التكليفي يكون موجودا ومفروضا وبعد هذا ننتزع منه الحكم الوضعي فصار الحكم التكليفي متقدما وسابقا اي ان الحكم التكليفي هنا يسبق الحكم الوضعي وهناك الحكم الوضعي يسبق الحكم التكليفي .
- 6- وهذا يعني أن الحكم الوضعي يسبق الحكم التكليفي ، وهذا الحكم التكليفي يسبق الحكم الوضعي فصار الحكم الوضعي يسبق الحكم الوضعي وهذا الشيء واضح الاستحالة لذلك لا يمكن القول إن هذا القسم مجعول بالاستقلال ومنتزع عن الحكم التكليفي بل هو مجعول بالاستقلال وليس منتزعا عن الحكم التكليفي لأنه موضوع والموضوع يكون متقدما وسابقا فلا بد من أن يكون مجعولا قبل الحكم التكليفي .

مثال/

1- الزوجية (عقد الزواج، صيغة الزواج، الزواج الصحيح): حكم وضعي يكون موضوعاً للحكم التكليفي (كوجوب الإنفاق) وهذا الحكم الوضعي (الزوجية) قد جعل بالاستقلال وبعد ذلك تعلق به وجوب الإنفاق أو حمل عليه وجوب الإنفاق أو اسند عليه وجوب الإنفاق أو صب عليه وجوب الإنفاق وغيرها من التعبيرات .

2- و(الملكية): حكم وضعي يكون موضوعاً للحكم التكليفي (كحرمة تصرف الغير في المال بدون اذن المالك) فبعد أن تجعل وتعتبر الملكية ، وبعد أن يوجد الحكم الوضعي بالملكية ويجعل بالاستقلال بعد هذا يسند اليه ويتعلق به ويحمل عليه الحكم التكليفي وهو حرمة تصرف الغير في المال من دون إذن المالك كما ان الزوجية (النكاح) تجعل بالاستقلال وبعد هذا يحمل عليها وجوب الإنفاق أو يسند اليها الحكم التكليفي بوجوب الإنفاق باعتبار ان الزوجية والملكية كل منهما موضوع للحكم التكليفي .

اشكال/

إن جعل الاستقلالي لهذا القسم الأول (الحكم الوضعي الذي يكون موضوعاً للحكم التكليفي) غير معقول، لأنه لغو، وذلك لأن جعل الحكم الوضعي (القسم الأول) بدون جعل الحكم التكليفي لا اثر له ، وإن جعل الحكم التكليفي يستلزم عدم الحاجة إلى جعل الحكم الوضعي المستقل، كما لو جعل الحكم التكليفي ابتداءً على نفس الموضوع الذي يفترض جعل الحكم الوضعي عليه وهذا يكفي في البيان والتبليغ وايصال الحكم واشغال الذمة ولا حاجة للحكم الوضعي فيكون جعله على كلا الاحتمالين على نحو اللغوية .

توضيح الاشكال :

1- إذا جعلنا الحكم الوضعي بمفرده وباستقلاله دون جعل الحكم التكليفي له فلا اثر له ولا ثمرة منه،

لانه لا يوجد بعث ولا ارسال ولا تحريك نحو الشيء ولا يوجد زجر ونهي ومنع عن ذلك الشيء فلم يتعلق به أي من الأحكام التكليفية ، وبالتالي يكون عبارة عن لغو لا فائدة ولا ثمرة فيه ويستحيل اللغوية على المولى هذا إذا جعلنا الحكم الوضعي بدون جعل الحكم التكليفي له .

2- وإذا جعلنا الحكم التكليفي مباشرة على نفس الموضوع فلا داعي لجعل الحكم الوضعي ومع جعله فإنه يستلزم اللغوية أيضا لأن الحكم التكليفي يكفي بمعرفة الموضوع أي معرفة الحكم الوضعي دون الحاجة الى جعل مستقل للحكم الوضعي كما لو قال المولى يجب على الزوج الانفاق على الزوجة ففي هذا الحكم التكليفي وبهذا المبرز الذي يدل على الاعتبار الكاشف عن الإرادة والملاك وبهذا الخطاب فانك ذكرت الزوج والزوجة فلا يحتاج لجعل الزوجية (الحكم الوضعي) ، بل من هذا الحكم التكليفي نعرف أنه يوجد حكم وضعي وهو الزوجية دون الحاجة الى جعل مستقل للحكم الوضعي بالزوجية ، فعلى كلا الاحتمالين يستلزم اللغوية ويستحيل اللغوية على المولى .

دفع/ إن هذا القسم من الأحكام الوضعية عبارة عن اعتبارات ذات جذور وارتكازات عقلانية ، الغرض من جعلها (وإمضاء ما عليه العقلاء) هو تنظيم الأحكام التكليفية وتسهيل صياغتها التشريعية .

مثلاً : لو لا جعل الحكم الوضعي للزوجية أو النكاح لكانت اكثر مسائل النكاح أو الكثير منها في أبواب فقهية مختلفة في الرسالة العملية أو في البحوث مما يصعب على المكلف حصرها واستيعابها والاستفادة منها، لتناثرها في أبواب فقهية متفرقة ولأن صياغات أحكامها ستكون متفاوتة ومتفرقة ومختلفة⁽¹⁾ فتجد

1 - وذلك لانك تجد صياغة مسألة في باب يختلف عن صياغتها في باب آخر وهذا الاختلاف ربما يكون في مستوى الطرح من ناحية الحجم أو العمق أو الفكر أو السعة وكذا الحال بالنسبة الى استيعاب الذهن فانه يفرق ويختلف من

صعوبة في صياغتها التشريعية وصعوبة في فهمها
واستيعابها .

وبهذا يندفع اشكال اللغوية

بتعبير آخر:

إن هذا النوع من الأحكام الوضعية عبارة عن اعتبارات لم يات بها المولى من عنده بل هذا النوع من الأحكام الوضعية كان موجودا اصلا كالزوجية والملكية وله جذور وارتكازات عقلائية ، أي كانت موجودة عند العقلاء والمولى أقرّ وامضى واعتمد هذه الأحكام الوضعية واستعملها واستخدمها لبيان الأحكام التكليفية بهذا الخصوص وفي هذه الموضوعات فاستعملها للتسهيل والبيان والصياغة المرنة السهلة الواضحة .

فمثلا لو لم يكن الجعل والاعتبار للزوجية (النكاح) أو لو لم يكن الجعل والاعتبار المستقل للملكية أو للمعاملات، بتعبير آخر لو لم يَمْضِ ويعتمد الشارع الأحكام الوضعية الخاصة بالزوجية الموجودة عند العقلاء وفي مرتكزاتهم وفي حياتهم ولم يعتمد الشارع الأحكام الوضعية للمعاملات وكانت مترامية لأصبحت المؤونة على المكلف (الانسان) أن يفهم الأحكام وليس على الشارع بيان تلك الأحكام، لذلك نرى أن احكام النكاح بعض المسائل فيها تكون في باب من ابواب الفقه ومسائل اخرى تجدها في ابواب اخرى مثلا مسالة الانفاق على الزوجة تجدها في مكان ومسألة الاطاعة تجدها في مكان اخر ومسالة التمكين في مكان آخر ومسألة النسب في مكان اخر وهكذا المسائل الاخرى في اماكن أخرى وكذا الحال بالنسبة للعدة تجدها في مكان، ومسائل النشوز في مكان ،

حالة الى حالة ومن باب الى باب ومن مقام الى مقام وعلى كل حال الذي نريد ان نقوله انه يوجد صعوبة ومؤونة ولتسهيل هذه المؤونة اعتمدت الأحكام الوضعية .

ومسائل الأولاد والرضاعة في مكان وغيرها من التفريعات تكون في ابواب مختلفة ومتفرقة لو لم يوجد كتاب النكاح أو لو لم يعتمد جعل الوضعي ، أو لو لم يعتمد ما اعتمد عند العقلاء وكذلك الكلام في الملكية وفي المعاملات ، ومن هنا نقول حتى لو لم يوجد عند العقلاء هذه الأحكام الوضعية لتصدى المولى لجعل هذه الأحكام الوضعية وذلك لكي ينظم لنا الأحكام التكليفية المتعلقة بهذه الموضوعات ويسهل عليه صياغة الأحكام الشرعية التكليفية وايصال الأحكام الى المكلفين وبهذا لا وجه للاشكال المذكور اصلاً .

القسم الثاني: حكم وضعي يكون منتزعاً عن الحكم التكليفي

هذا القسم لا يكون مجعولاً بالاستقلال، بل يكون منتزعاً عن جعل الحكم التكليفي، وذلك لأنه :

أ- مع جعل الأمر بالمركب (كالصلاة المركبة من السورة والسجود والركوع.....) فإنه يكفي في انتزاع عنوان الجزئية (جزئية السورة للواجب،

جزئية السجود للواجب أو للصلاة الواجبة، جزئية الركوع للواجب أو للصلاة الواجبة....).

ب- ومع عدم جعل الأمر بالمركب (كالصلاة من السورة والسجود والركوع....) أي لا أمر بالصلاة من السورة والسجود والركوع، فإنه لا يمكن أن تتحقق الجزئية (أي جزئية السورة للواجب) بمجرد انشائها وجعلها مستقلاً،

مثلاً: إذا انشأ المولى وقال: السورة جزء من الصلاة ولم يكن هناك أصلاً أمراً بالصلاة فإنه لا تتحقق جزئية السورة للصلاة (الواجبة)، أو لا تتحقق جزئية السورة للواجب لأنه لا أمر بالصلاة أصلاً ((أي لا وجوب للصلاة أصلاً))

، فلا يأتي الكلام عن أجزاءها (أجزاء الصلاة الواجبة) لأنها من السالبة بانتفاء موضوعها .

بتعبير آخر:

إن هذا القسم من الأحكام الوضعية لا يكون مجعولاً بالاستقلال بل يكون منتزعا عن الحكم التكليفي لأنه :

1- مع جعل الأمر بالمركب كالصلاة التي تكون من السورة والسجود والركوع إلى غيرها من الأجزاء، أي أن المولى يأمر بالصلاة المركبة من أجزاءها [التكبيرة والقيام والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم] وبمجرد ما يصدر المولى أمره بالمركب (أي بصلاة مركبة من أجزاء)، أو مجرد ما يصدر الجعل من المولى بالأمر بالمركب فإنه يكفي في انتزاع عنوان الجزئية، جزئية السورة للواجب جزئية السجود للواجب جزئية الركوع للواجب كما لو قال المولى (صل الصلاة المركبة من السورة والسجود والركوع والتشهد والتسليم) فالسورة جزء من الصلاة (الواجب) والسجود جزء من الصلاة والركوع جزء من الصلاة... وهكذا .

ومن هنا قلنا لا يكون هذا القسم الثاني مجعولاً بالاستقلال لأن المجعول بالاستقلال هو جعل الأمر بالمركب وانتزاع منه عنوان الجزئية فلا يوجد أمر مستقل بالجزء .

2- ومع عدم جعل الامر بالمركب أي لم ي صدر المولى
امرا بالصلاة المركبة من السورة والسجود
والركوع.....

فهل تتحقق الجزئية أي جزئية السورة مثلا
للوأجب أو من الواجب ؟ وهل تتحقق جزئية السجود
للوأجب أو من الواجب ؟ وهل تتحقق جزئية الركوع
للوأجب أو من الواجب بمجرد انشائها وجعلها
مستقلا ؟ بمعنى مع عدم أمر المولى بالصلاة هل
تتحقق جزئية السورة للواجب أو جزئية الركوع
للوأجب بمجرد ما يقول المولى (السورة جزء من
الصلاة، الركوع جزء من الصلاة) ؟

والجواب واضح وهو ان الجزئية لا تتحقق بمجرد
انشائها وجعلها مستقلا ، لأن الحكم الوضعي يقول
(السورة جزء من الصلاة، الركوع جزء من الصلاة)
والسؤال كان هل تتحقق الجزئية للواجب أو من الواجب
وليس للصلاة وحسب الفرض ان الصلاة غير مأمور بها، أي
مع عدم جعل الأمر بالمركب أو مع عدم جعل الأمر
بالصلاة المركبة من السورة والسجود والركوع أي صدر
من المولى الحكم الوضعي بأن السورة جزء من الصلاة
فلا تتحقق جزئية السورة من الصلاة الواجبة لأن الصلاة
غير واجبة ولم يصدر امر بوجوبها . بتعبير أوضح مع
عدم الامر بالصلاة فيكون الحكم الوضعي بجزئية السورة
للصلاة لغوا، لانه لا ثمرة فيه، أي تقول السورة جزءا
من الصلاة لكنك أيها المولى لم تأمر اصلا بالصلاة فما
فائدة هذا الحكم الوضعي الذي يصدر منك .

الخلاصة :

1- مع اصدار الامر أو الحكم أو التشريع التكليدي
بالمركب (وجوب الصلاة المركبة من السورة
والركوع.....) فلا داعي لصدور أمر وضعي
بالجزئية لأن صدور الامر التكليدي يكفي في
انتزاع عنوان الجزئية من دون الحاجة الى الامر
الوضعي بالجزئية.

2- ومع اصدار الأمر أو الحكم أو التشريع الوضعي
بالجزئية مع عدم صدور أمر تكليفي بالمركب فلا
معنى لصدور الأمر الوضعي مجردا عن الامر

التكليفي لأنه يكون على نحو الدغو واللغو
يستحيل على المولى.

الحكم الشرعي و تقسيماته

شرح عبارات الماتن

[المبحث الثالث : الحكم الشرعي وتقسيماته]

الأحكام التكليفية و الوضعية :

قد تقدم في الحلقة السابقة أن الأحكام الشرعية على قسمين :

[القسم الأول] أحدهما الأحكام التكليفية .

والآخر [القسم الثاني] الأحكام الوضعية، وقد عرفنا سابقا نبذة عن الأحكام
التكليفية [وقسمنا الأحكام التكليفية الى الوجوب
والاستحباب والحرمة والكراهة والإباحة⁽¹⁾] .

و اما الأحكام الوضعية فهي على نحوين :

[النحو] الأول: ما كان واقعا موضوعا للحكم التكليفي [أي الذي يقع
موضوعا للحكم التكليفي ولا يقصد [بما كان واقعا]
عالم الواقع مقابل عالم الذهن أو مقابل العوالم
الآخري وإنما يقصد يقع حاله أو موضعه] ، كالأزوجية الواقعة
موضوعا لوجوب الإنفاق، و الملكية الواقعة موضوعا لحرمة تصرف الغير في المال بدون
إذن المالك.

1 - في المقام الكلام عن الأحكام الوضعية وهذا البحث أي الحكم الشرعي من تطبيقات ما ذكره السيد الشهيد (قدس)
في مقدمة الحلقات عندما أشار بان بعض المواضيع والبحوث يكون طرحها على نحو التدرج اي يعطي أو يبين في
الحلقة الأولى الموضوع إجمالاً ويشرح ويفصل بعض الموضوع الكلي وفي الحلقة الثانية يشير إجمالاً الى ما بينه في
الحلقة السابقة ويكمل البعض الثاني من الموضوع ويشرح ويدخل في تفصيله ويدخل في الحلقة الثالثة ويشير الى انه
قد بين في الحلقة الأولى والثانية البعض الأول والبعض الثاني أو الجزء الأول والجزء الثاني من الموضوع والان
يكمل الجزء الثالث.

[النحو] الثاني: ما كان منتزعا عن الحكم التكليفي [الأحكام الوضعية دائما لها علاقة بالأحكام التكليفية لان الحكم الوضعي لو كان مستقلا ولا علاقة للحكم تكليفي به لكان على نحو اللغو ولا فائدة ولا ثمرة فيه]، كجزئية السورة للواجب [أي جزئية السورة للصلاة الواجبة أو جزئية السورة للواجب (الصلاة) وليس جزئية السورة للصلاة]، المنتزعة عن الأمر بالمركب منها [إذا كانت منها تعود الى السورة المنتزعة عن الامر بالمركب أي بالصلاة المركبة أو بالواجب المركب أي بالصلاة الواجبة المركبة منها من السورة ومن غيرها من الأجزاء وأيضا لأن الجزئية أعطاها على سبيل المثال فإذن الكلام في الأجزاء فيكون عن الأمر بالمركب منها أي من الأجزاء والسورة طرحت كمثال لجزء من الأجزاء والكلام في كل الأجزاء المنتزعة عن الأمر بالمركب أي بالصلاة المركبة من الأجزاء] .

[مثال اخر:] وشرطية الزوال للوجوب المجعول [ومثال السورة هو لجزئية الواجب وأما مثال الزوال فهو لجزئية أو شرطية الوجوب] لصلاة الظهر المنتزعة عن جعل الوجوب المشروط بالزوال [كما لو قال المولى تجب صلاة الظهر عند الزوال، فهذا الأمر بوجوب صلاة الظهر عند الزوال يكفي بأن ننتزع عنوان شرطية الزوال لوجوب صلاة الظهر] .

ولا ينبغي الشك في ان القسم الثاني [الانتزاعي] ليس مجعولا للمولى بالاستقلال، وإنما هو منتزع عن جعل الحكم التكليفي، لأنه مع جعل الأمر بالمركب من السورة [والركوع والسجود] وغيرها، يكفي هذا الأمر التكليفي [أي يكفي الامر أو الحكم التكليفي في أن ننتزع منه الحكم الوضعي] في انتزاع عنوان الجزئية للواجب من السورة [فالسورة تكون جزءا للواجب أو جزءا للصلاة الواجبة وليس جزءا للصلاة، ومن الطبيعي اننا عندما نتحدث عن شروط الصلاة أو شروط الصوم ونذكر مقدمات و اجزاء واجب أو أجزاء الموضوع هذه الامور كثيرا ما تكون على نحو التعداد أي ان الكثير منها هو عبارة عن احكام أو من تطبيقات الأحكام الوضعية وليست من الأحكام التكليفية، لكن هذا الحكم الوضعي اما يقع موضوعا

لحكم تكليفي أو يكون منتزعا عن حكم تكليفي وله علاقة بحكم تكليفي]، وبدونه [أي بدون الحكم التكليفي بالمركب] لا يمكن أن تتحقق الجزئية للواجب [لم يقل لا يمكن أن تتحقق الجزئية للصلاة وإنما قال لا يمكن أن تتحقق الجزئية للواجب أي للصلاة الواجبة وليس للصلاة لاننا حسب الفرض نقول لو اصدر المولى حكما وضعيا وقال بأن السورة جزء من الصلاة مع عدم وجود حكم تكليفي بالأمر بالصلاة ففي هذا الفرض لا يمكن انكار الجزئية لأن المولى يقول السورة جزء من الصلاة، لكن لا يوجد ثمرة مترتبة بل يكون هذا على نحو اللغوية لانه لا يوجد حكم تكليفي بالأمر بالصلاة] بمجرد إنشائها وجعلها مستقلا.

وبكلمة أخرى ان الجزئية للواجب [أو الشرطية للواجب أو للوجوب هذه العناوين] من الأمور الانتزاعية الواقعية [أي هذه الامور لم تنتزع من خيال ولا من اعتبارات أو ادعاءات وإنما يوجد امر واقعي انتزع منه هذا الشيء وفي المقام يوجد حكم بالأمر بالمركب من السورة والركوع والسجود أو يوجد حكم أو تشريع أو وجوب واقعي بالصلاة ينتزع منه عنوان الجزئية أو الشرطية ، وهنا يدخل السيد الاستاذ (قدس) في بيان نكتة أخرى وهي انه لا يقصد بالواقعية عالم الخارج ولا الجوهر ولا الوجود مقابل العوالم الأخرى وإنما بصورة أعم يقصد بها هو الواقع ونفس الامر فليست ادعاءات أو خيالات أي يريد ان يشير الى ان عالم الواقع يختلف من حيثية الى حيثية أخرى فعالم جعل الحكم الشرعي هو عالم واقعي في الواقع ونفس الأمر ، وفي هذه النكتة يريد السيد الاستاذ (قدس) أن لا ينصرف الذهن الى الواقع الخارجي وإنما كل ما يتصور من الواقع سواء كان الواقع خارجيا أم لم يكن خارجيا (الخارجية بالنسبة اليها نحن القاصرون المقصرون) .

بتعبير آخر: عندما نقول امور انتزاعية واقعية لا نقصد في عالم الواقع وإنما نقصد الاعم منها ومن الامور التي في عالم الجعل وكأنما يوجد في عالم

الخارج امور واقعية وامور غير واقعية من اوهام
وخيالات وادعات وتنزيلات وفي عالم الجعل والتشريع
ايضا يوجد امور واقعية وامور غير واقعية من اوهام
وخيالات وادعات وتنزيلات

ويمكن أن نقرب ذلك بالمثال الاتي : السرير أو
الكرسي الفلاني يتكون من اجزاء من الخشب ومن
المادة اللاصقة ومن المسامير ففي الواقع يوجد كرسي
أو سرير وفي الواقع توجد اجزاء للكرسي المسامير
والخشب وفي الواقع توجد اجزاء للسرير وهي
المسامير والخشب ومن هذا الواقع الخارجي تنتزع
فتقول المسامير جزء من السرير، الخشب جزء من
السرير، المسامير جزء من الكرسي، الخشب جزء من
الكرسي، فجزئية المسامير للكرسي، جزئية الخشب
للكرسي، جزئية المسامير، جزئية الخشب للسرير، هذه
العناوين عنوان الجزئية منتزع من الواقع أي من
الامور الواقعية الخارجية]

وان كان وعاء واقعها هو عالم جعل الوجوب [أي عالم الجعل]، فلا فرق
بينها [بين جزئية السورة، جزئية الواجب] وبين جزئية الجزء
للمركبات الخارجية من حيث كونها أمرا انتزاعيا واقعيا [فجزئية المركبات
الخارجية أمر انتزاعي واقعي وجزئية السورة (جزئية
الواجب) امر انتزاعي واقعي، لكن (جزئية المركبات
الخارجية) الامر الانتزاعي الواقعي هو من وعاء
الخارج واما جزئية السورة (جزئية الواجب) الأمر
الانتزاعي الواقعي هو من وعاء عالم الجعل]، وان اختلفت
الجزئيتان في وعاء الواقع ومنشأ الانتزاع [هذا المنشأ من أمور
خارجية وهذا المنشأ من امور جعلية أو شرعية او هذه
لها وعاء وواقع يختلف عن وعاء و واقع الأخرى لكن
مادام هذا تتحقق واقعيته في عالمه فهذه منتزعة
منه وهي من الأمور الانتزاعية الواقعية وهذا
واقعيته تتحقق في عالمه وفي وعائه فما ينتزع منه
هو من الامور الانتزاعية الواقعية]، ومادامت الجزئية امرا
واقعيا [إذا كانت الجزئية من الامور الواقعية هل

يمكن إيجادها بالجعل التشريعي والاعتبار⁽¹⁾ ؟ ويمكن أن نجيب على هذا التساؤل بأنه كما أن في عالم الخارج يوجد اشياء واقعية واشياء اعتبارية كذلك في عالم الجعل التشريعي يوجد اشياء واقعية و اعتبارية وكما ان في عالم الخارج إذا كانت الامور واقعية لا يمكن ان تنشأ هذه الامور الواقعية الخارجية بالاعتبار لان الاعتبار لا ينشأ ولا يولد ولا يوجد حقيقة هذا في عالم الخارج فكذلك في عالم الجعل (عالم التشريع) يوجد امور واقعية ويوجد امور اعتبارية والاعتبارات لا تنشئ الامور الواقعية بل الامور الواقعية لها علل خاصة بها و من سنخها وهي واقعية أي ان المعلولات الواقعية تنشأ من علل واقعية ولا تنشأ من اعتبارات [، فلا يمكن إيجادها بالجعل التشريعي والاعتبار] لان الاعتبار لا ينشئ الواقع والواقع لا ينشأ من الاعتبار وانما الواقع ينشأ من الواقع [.

وأما القسم الأول [الحكم الوضعي الذي يكون موضوعا لحكم تكليفي كالزوجية والملكية] فمقتضى وقوعه موضوعا للأحكام التكليفية عقلانياً وشرعاً [(عقلانياً وشرعاً) أي يوجد أمور لها ارتكازات ومناشئ وجذور عقلانية والشارع امضاها وبهذا القيد (عقلانياً وشرعاً) فان السيد الاستاذ (قدس) يريد أن يدفع به اشكالا وشبهة والتي سيطرحها بعد قليل] ، هو كونه مجعولا بالاستقلال [لأنه موضوع ولا بد أن يكون مجعولا بالاستقلال لأنه يسبق الحكم التكليفي رتبة] لا منتزعا عن الحكم التكليفي، لأن موضوعيته [لان كونه موضوعا] للحكم التكليفي تقتضي سبقه [وتقدمه] عليه رتبة مع ان انتزاعه يقتضي تأخره عنه [فكيف يتقدم عليه ويتأخر في نفس الوقت فلا يمكن لشيء أن يتقدم على غيره وفي نفس الوقت يتأخر عليه أي هو يتقدم على نفسه فلا يمكن للشيء أن يتقدم على نفسه و يتأخر في نفس الوقت] .

1 - لا يمكن أن نقول عالم الجعل التشريعي وانما الصحيح أن لا نفصل الاعتبار عن الجعل التشريعي وكأنما الاعتبار بيان لما يريد بالجعل الشرعي فنقول بالجعل التشريعي والاعتبار .

[شبهة]

وقد تثار شبهة لنفي الجعل الاستقلالي لهذا القسم [أي للقسم الأول كالزوجية والملكية بأنه لا يمكن ان يكون مستقلا] أيضا بدعوى أنه لغو، لأنه

[أ-] بدون جعل الحكم التكليفي المقصود لا أثر له [أي لا اثر للحكم الوضعي هذا فيما لو صدر الجعل الاستقلالي للحكم الوضعي من المولى بنفسه ومجردا عن الحكم التكليفي فيكون لغوا ولا ثمرة فيه] .

[ب-] ومعه [أي مع جعل الحكم التكليفي] لا حاجة إلى الحكم الوضعي، بل يمكن جعل الحكم التكليفي ابتداء على نفس الموضوع الذي يفترض جعل الحكم الوضعي عليه [أي يصدر الحكم الوضعي مع وجود الحكم التكليفي فالحكم التكليفي يكفي في البيان وفي اشغال الذمة وفي التكليف والارسال والحث وتطبيقات وموضوعية حق الطاعة فلا داعي للحكم الوضعي كما لو قال المولى يجب على الزوج الانفاق على الزوجة أو قال في حكم الزوجية أو في حكم النكاح يكون كذا وكذا على الزوج وعلى الزوجة كذا فلا نحتاج الى ذكر الحكم الوضعي ونذكر الزوجية والملكية في مقام آخر فيكون ذكر أو اصدار حكم وضعي بالملكية أو بالزوجية مع ذكر حكم تكليفي يشير اليهما، أو الى كل منهما يكون على نحو اللغو ويكفي الحكم التكليفي في بيان هذا الأمر وتحريك وبعث المكلف نحو هذا الحكم أو هذا الموضوع أو ذاك الموضوع] .

[جواب الشبهة]

والجواب على هذه الشبهة ان الأحكام الوضعيّة التي تعود إلى القسم الأول [كالزوجية والملكية هي] اعتبارات ذات جذور عقلانية [لذلك قال السيد الاستاذ المعلم (قدس سره) قبل قليل للاحكام التكليفية عقلانيا وشرعا فلم يات الشارع ابتداء ووضع هذه الأحكام وانما العقلاء وضعوها وهذا نظام عام عندهم فايصال الأحكام الشرعية وصب وتعلق الأحكام الشرعية بهذه الموضوعات الجاهزة المنظمة

عند العقلاء تكون اسهل في التبليغ و الصياغة بدل من ان يأتي المولى ويعلمهم نظاما جديدا أو يفرع الأحكام في ابواب متفرقة فيكون فيه شيء من المؤونة] ، الغرض من جعلها تنظيم الأحكام التكليفية، و تسهيل صياغتها التشريعية فلا تكون لغوا.

شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة

ذكرنا في مراحل دراسية سابقة، ما يفيد :

أولا : إن الله تعالى عالم بجميع المصالح والمفاسد التي ترتبط بحياة الإنسان في مختلف مجالاته الحياتية، فهو تعالى يدرك الملاكات (المصالح والمفاسد) فيتولد عنده الحب والشوق والإرادة للملاك (المصلحة، المنفعة) وبالتالي للفعل الذي ينشأ منه الملاك فكما ان الحب والشوق والإرادة يكون للملاك وللمصلحة وللمنفعة ، كذلك يكون للفعل الذي هو السبب والعلة والمؤثر في وجود المصلحة والملاك فالمولى يحب ويشتاق ويريد الفعل، لأنه السبب في وجود الملاك.

ثانيا : وإن الله تعالى منعم مُفضل كريم لطيف، ومن لطفه اللائق بجلاله وعظمته وكبريائه وجبروته أن يشرع للإنسان التشريع الأنسب والأفضل والاحسن وفقاً للمصالح (التي ادركها واحبها وارادها) والمفاسد (التي ابغضها واراد تركها) وفي كل جوانب الحياة التي تدخل في تنظيم حياة الإنسان الشخصية والعائلية والاجتماعية والعبادية وغيرها.

ثالثا : وعليه فإن تشريعات المولى (الأحكام الشرعية) تشمل جميع وقائع الحياة، فلا توجد واقعة تخلو من تشريع (حكم) هذا بالادراك العقلي وبتوسط قاعدة اللطف الالهي، وهذا المعنى والإدراك العقلي قد أكده الشارع المقدس في نصوص عديدة منها ((إن الواقعة لا تخلو من حكم))

قاعدة اشتراك العالم والجاهل في الأحكام الواقعية :

قاعدة الاشتراك ومعناها ان الأحكام الشرعية الواقعية التكليفية والوضعية، لا تختص بالعالم بل تشمل ((غالباً)) العالم بالحكم والجاهل به، أما إذا دلّ دليل خاص على اختصاص الحكم بالعالم في بعض الموارد فإنه يؤخذ بهذا الدليل ويُعمل به وعلى طبقه.

الاستدلال على قاعدة الاشتراك

الدليل الأول : الأخبار

قيل: بأن الأخبار الدالة على قاعدة الاشتراك كثيرة ومستفيضة.

الدليل الثاني: إطلاق أدلة الأحكام

قيل : أدلة الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية يمكن أن يستفاد من إطلاقاتها أنها تشمل العالم والجاهل، فتدل على قاعدة الاشتراك.

الدليل الثالث: استحالة اختصاص الأحكام بالعالم⁽¹⁾

ان تقييد الحكم بالعالم به مستحيل، وذلك :

1- هذا الدليل أي دليل الاستحالة له علاقة ببعض المباحث السابقة كما مر علينا في مراحل سابقة.

لأن تقييد الحكم ~~بالعلم~~ به أن العلم بالحكم قد أخذ في موضوع الحكم، - أي العلم بالحكم موضوع الحكم أو جزء من موضوع الحكم

وهذا يؤدي ~~إلى~~ تأخر الحكم رتبةً عن العلم بالحكم، وتوقف الحكم على العلم بالحكم وهذا

وبما أن : العلم بالحكم يتوقف ~~على~~ الحكم تأخر العلم بالحكم رتبةً عن الحكم (لتوقف كل علم على معلومه) .

فانه ينتج :

أ- الحكم يتأخر رتبة عن العلم بالحكم (وفي نفس الوقت) العلم بالحكم يتأخر رتبة عن الحكم وهذا يعني : ان الحكم يتأخر رتبة عن الحكم .

ب- الحكم يتوقف على العلم بالحكم (وفي نفس الوقت) العلم بالحكم يتوقف على الحكم وهذا يعني: الحكم يتوقف على الحكم، ويعني : العلم بالحكم يتوقف على العلم بالحكم وهذا دور فهو مستحيل، فينتج أن تقييد الحكم بالعلم به مستحيل (لأنه يؤدي إلى نتائج مستحيلة) .

بتعبير آخر:

1- إن الحكم يتأخر رتبة عن العلم بالحكم (الموضوع) أو العلم (الموضوع) يتقدم على الحكم أي أولاً الموضوع (العلم بالحكم) وبعد ذلك الحكم .

2- العلم بالشيء يتوقف على الشيء وفي المقام العلم بالحكم يتوقف على الحكم بمعنى لولا وجود الحكم فلا نتحدث بالعلم بالحكم، فالعلم بالحكم يتوقف على الحكم توقف كل علم على معلومه ولولا المعلوم لا نتحدث بالعلم بهذا المعلوم أو بذاك المعلوم ، فالمعلوم أو الشيء (الموضوع) يتقدم رتبة على العلم، وفي

المقام عندنا العلم بالحكم، إذن الحكم يتقدم على العلم تقدم المعلوم على العلم أي المعلوم هو الحكم إذن المعلوم (الموضوع) يتقدم على العلم أو الحكم يتقدم على العلم بالحكم فينتج :

1- من (أولاً) إن العلم بالحكم يتقدم على الحكم باعتباره موضوعاً.

2- من (ثانياً) إن الحكم يتقدم على العلم بالحكم.

وهذا يعني أن الحكم يتقدم على العلم بالحكم، والعلم بالحكم يتقدم على الحكم، فالنتيجة أن الحكم يتقدم على الحكم أي الحكم تقدم على نفسه وهذا دور واضح وهو مستحيل كما تقدم.

والاستدلال بهذا الدليل على قاعدة الاشتراك يحتاج إلى إضافة مقدمة أخرى : وهي أن النسبة بين الاطلاق والتقييد هي نسبة السلب والإيجاب ← فإذا استحال التقييد يثبت الاطلاق أي إذا انتفى أحد الطرفين يثبت الآخر وفي المقام انتفى واستحال التقييد فيثبت الاطلاق أي يثبت الاشتراك (اشتراك العالم والجاهل بالأحكام الشرعية) وهو المطلوب، هذا إذا كانت النسبة بين الاطلاق والتقييد هي من السلب والايجاب وأما إذا كانت النسبة بين الاطلاق والتقييد هي نسبة الملكة والعدم كالبصر والعمى فعندما يستحيل التقييد يستحيل الاطلاق ايضاً وتبقى القضية مهملة وتحتاج الى دليل خارجي لاثبات المراد.

تنبيه :

برهان الاستحالة السابق (في الدليل الثالث) إنما يتم فيما إذا أخذ (العلم بالحكم المجعول) قيماً (للحكم المجعول)، أي يستحيل أخذ العلم بالحكم المجعول قيماً للحكم المجعول .

ولا يتم برهان الاستحالة (في الدليل الثالث) فيما إذا اخذ (العلم بالجعل) قيده (للحكم المجعول)، أي لا دور ولا استحالة في أخذ العلم بالجعل قيدهً للحكم المجعول فيختص الحكم (على هذا الفرع الأخير) بالعالم بالجعل ولا إشكال في تقييد الحكم بالعالم بالجعل وليس بالعالم بالحكم المجعول وسيأتي التفصيل الأكثر في الدليل العقلي إن شاء الله .

وبهذا تبين أن الأحكام الشرعية كما تشمل جميع وقائع الحياة فهي تشمل العالم والجاهل اما بالأدلة أو بإطلاقات أدلة الأحكام أو ببرهان الاستحالة .

التخنة والتصويب

الكلام في مقدمين:

- 1- عرفنا أن الأحكام الواقعية تشمل العالم والجاهل .
- 2- وعرفنا أن الأحكام الظاهرية مختصة بالجاهل (أي الجاهل بالحكم الشرعي الواقعي)، أي يرجع إليها المكلف (الجاهل بالحكم الواقعي) في موارد الشبهة الحكيمة والشبهة الموضوعية .

ويترتب على ذلك القول :

إن الأحكام الظاهرية (الأمارات ((الحجج))⁽¹⁾ والأصول العملية) التي يتبعها الجاهل ويعمل على تطبيقها قد تصيب الحكم الواقعي وقد لا تصيب الحكم الواقعي باعتبار اننا ذكرنا أن المكلف الجاهل أو الشاك بالحكم الواقعي يسلك طريق الأحكام الظاهرية ويمتثل الأحكام الظاهرية، وعند امتثاله للأحكام الظاهرية تارة يصيب الحكم الواقعي أي الحكم الظاهري نفس الحكم الواقعي كما لو كان الحكم الظاهري هو الوجوب والحكم الواقعي هو الوجوب ايضاً فعندئذ يتطابق الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي، وتارة أخرى لا يصيب الحكم الواقعي :

أ- في حالة إصابة الحكم الظاهري للحكم الواقعي،
فلا اشكال⁽²⁾

وسياتي الكلام في اجتماع الحكم الظاهري والحكم الواقعي وهل يرجع الى وجود التضاد أو اجتماع المثليين وهل فيه استحالة أو لا ؟
وكما ذكرنا سابقاً ان التضاد والتنافي والتنافر بين مبادئ الأحكام هل يحصل في مقامنا، أي هل يحصل حتى لو كان الحكم الظاهري مطابقاً ومصيباً للحكم الواقعي؟
وهل يحصل اجتماع المثليين ، واجتماع المثليين مستحيل، لأنه لغو وفيه تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل مستحيل على المولى المشرع ؟

ب- في حالة عدم إصابة الحكم الظاهري للحكم الواقعي، فإنه يرد اشكال، مفاده إن المكلف الشاك الذي اطاع وامتثل الحكم الظاهري لكنه وحسب الفرض لم يصب ولم يطع ولم يمتثل الحكم الواقعي (لعدم إصابة الحكم الظاهري للحكم الواقعي) فهل يعتبر هذا المكلف عاصياً وغير

1 - والأحكام الظاهرية عبارة عن الحجية والأصول العملية، لكننا نسمي الحجج او الحجية بالامارة غير ان الحقيقة هي حجية الامارة او حجية خبر الواحد لا خبر الواحد .

2- سياتي الحديث عن بعض الاشكالات حتى في حالة اصابة الحكم الظاهري للواقعي .

ممثل للأمر ؟ وهل يحاسب ويعاقب لأنه لم يمثل
الحكم الواقعي ؟

مثال لو استنتجت واستنبطت الحكم وكان الحكم
الظاهري هو الوجوب وأنا امتثلت وفعلت واتييت
بالفعل على اساس انه واجب ولكن تبين بعد ذلك أن
هذا الفعل هو محرم في الواقع وليس بواجب والذي
يفترض تركه وعدم الاتيان به ، وكذلك لو كان الحكم
الظاهري هو الاباحة وأنا فعلت على اعتبار الاباحة
لكنه تبين في الواقع انه محرم، فانا امتثلت الحكم
الظاهري لكني خالفت الحكم الواقعي .

وفي المقدمات التي ذكرناها في التخطئة والتصويب
قلنا إننا عرفنا أن الأحكام الواقعية تشمل العالم
والجاهل إذن الحكم الواقعي بالحرمة يشملني ولكني
اتييت بالفعل على اساس الحكم الظاهري الوجوب أو
الاباحة أي لم امتثل وانتهى وانزجر عن الحكم
الواقعي (الحرمة)، فهل اعتبر عاصيا وغير ممثل
للأمر وهل احاسب واعاقب لأنني لم امتثل الحكم
الواقعي ؟

• والجواب بالاتفاق على عدم المحاسبة و المعاقبة
على مخالفة الحكم الواقعي في هذه الحالة علما
بأن الحكم الواقعي يشمل الشخص الذي عصى الحكم
الواقعي لكن لا يحاسب ولا يعاقب وهذا ما اتفق
عليه جميع العلماء .

لكن وقع الخلاف بين العلماء في تفسير ذلك، وهنا
أقوال :

الأول: التخطئة

إن لله تعالى أحكاماً واقعية ثابتة سواء أصاب الحكم
الظاهري الحكم الواقعي أم خالفه، وكذلك له أحكام

ظاهريّة ثابتة أيضاً، حيث جعلها (الأحكام الظاهريّة) حجة .

وفي حالة عدم إصابة الحكم الظاهري للحكم الواقعي، فإن المكلف الشاك يكون قد اخطأ وأنه لم يمتثل للحكم والأمر الواقعي، لكن الشارع المقدس اعتبر هذا الخطأ مغتفراً ولا عقوبة عليه .

الثاني: التصويب

إن الله تعالى ليس له أحكام واقعية ابتداءً ومن حيث الأساس، وإنما ينشأ الحكم تبعاً للدليل أو الأصل (الدليل المحرز أو الأصل العملي)⁽¹⁾ ومعنى هذا انه لا يوجد حكم قبل الحكم الظاهري (الدليل والأصل) أي قبل الامارة و الحجة لا يوجد دليل وبصورة ادق لا يوجد حكم واقعي ، وانما الحكم الواقعي هو ما يتوصل اليه العالم (الفقيه أو المجتهد) فإن اجتهد واستنبط الحكم في هذه المسألة وكان حراما فالحكم الواقعي هو الحرمة ، وإن اتى المجتهد الآخر واستنبط الحكم واثبت الوجوب صار الحكم لنفس الواقعة هو الوجوب . فاصحاب هذا القول يصوبون ويصححون الحكم الشرعي على أساس راي المجتهد و العالم .

وعليه يقال بعدم تمامية تقسيم الأحكام إلى واقعية وظاهريّة، وذلك :

لأن الثابت دائماً هو الحكم الواقعي سواء دلّ عليه دليل محرز أم دلّ عليه أصل عملي .

1 - لم نذكر في المقام حكم ظاهري وامارة واصل وانما قلنا للدليل المحرز أو الاصل العملي لاننا عندما نتحدث في التصويب فانه لا يوجد كلام في الحكم الظاهري لاننا الغينا وجود حكم واقعي اصلا حتى يقال يقابله حكم ظاهري بل الموجود هو حكم واحد وهو الذي نصل اليه بالدليل والدليل اما الدليل المحرز او الاصل العملي .

الرد على القول بالتصويب /

بإن هذا القول باطل، فالأدلة والأصول، جُعلت وجاءت لتخبرنا عن حكم الله تعالى لتحديد موقفنا تجاه الحكم، فكيف تفترض انه لا حكم لله تعالى من الأساس؟

بعبارة أخرى:

إن الأدلة والأصول جاءت للكشف والاختبار عن حكم الله ولم تات لجعل حكم الله أي هي مبرزة للحكم وتكشف عن وجود حكم حتى نحدد الموقف تجاه الحكم، فكيف نفرض أنه لا حكم لله تعالى من الأساس والحكم ينشأ من هذا الدليل أو من ذلك الدليل .

إذن الدليل هو الكاشف عن وجود حكم ووجود الحكم في مرتبة سابقة على الدليل وعن كشف الدليل المحرز (الامارة) والأصل العملي، فالحكم يسبق والدليل والأصل يكشفان ويخبران عنه .

الثالث: التصويب المخفف

الكلام في خطوات :

الخطوة الأولى: إن لله تعالى أحكاماً واقعية ثابتة ابتداءً ومن الأساس.

الخطوة الثانية: لكن تلك الأحكام الواقعية مقيدة بعدم قيام الحجة على خلافها،⁽¹⁾ ((وعلى نحو المسامحة وللتوضيح والبيان نقول: مقيدة بعدم قيام حكم ظاهري (أمانة أو أصل) على خلافها)).

الخطوة الثالثة: وفي الدقة والحقيقية ان هذا القول الثالث (التصويب المخفف) لا يتضمن الحكم الظاهري بل فيه الحكم الواقعي دائماً سواء للعالم أم للجاهل.

الخطوة الرابعة: فإذا قامت الحجة (الحكم الظاهري) على خلافها أي على خلاف الأحكام الواقعية، تبدلت تلك الأحكام واستقرت إلى ما قامت عليه، فصار الحكم الذي قامت عليه الحجة (الحكم الظاهري) هو الحكم الواقعي بالنسبة للجاهلين اللذين قامت الحجة عندهم على ذلك.

وهذا يعني: أنه يوجد قسمان من الأحكام :

الأول: قسم مختص بالعالم، والجاهل الذي قامت الحجة عنده على طبق ووفق الحكم الواقعي (وهذا الجاهل بمثابة العالم)، بتعبير آخر هذا القسم مختص بالعالم ومختص بالجاهل الذي اتبع الحجة (أوالحكم

1 - لم نقل بعدم قيام الحكم الظاهري وإنما قلنا بعدم قيام الحجة لأنه بقيام الحجة يثبت الحكم الذي ثبتت بالحجة انه هو الحكم الواقعي دون غيره .

الظاهري تسامحا الذي اصاب الحكم الواقعي) وهذا الجاهل بمثابة العالم ايضا إذن يمكن أن نقول إن هذا القسم الأول مختص بالعالم .

الثاني: قسم مختص بالجاهل، في حالة عدم إصابة الحجة (الحكم الظاهري) للحكم الواقعي (الأصلي و الأساسي) .

وفرق القول الثالث عن القول الثاني انه في القول الثاني (التصويب) لا توجد احكام اصلا وإنما يوجد الحكم الواقعي على اساس ما يتوصل اليه المجتهد، بينما في القول الثالث (التصويب المخفف) يوجد حكم واقعي عند الله لكن هنا ايضا يصوب الحكم الواقعي ويصحح أي يمحي ذلك الحكم ويتبدل ويصير الحكم على مايتوصل اليه المجتهد⁽¹⁾ .

الرد على القول بالتصويب المخفف /

إن هذا القول مخالف لظواهر الأدلة الدالة على اشتراك الجاهل والعالم في الأحكام الواقعية أي مخالف للدالة المستفيضة ، أو لاطلاقات أدلة الأحكام التي تقول بأن الأحكام الواقعية تشمل الجاهل

1 - ويمكن المناقشة في القول الثالث وذلك بأن نقول : إن القول الثاني هو التصويب المخفف لأنه لم يتعرض على مراد و ادراك و ارادة واشتياق وحب المولى لأن المولى قد حدد الحكم الواقعي وعنده أحكام واقعية في الأساس بينما في القول الثالث (التصويب المخفف) يقول سوف يتبدل شوق و ارادة وحب و ادراك المولى طبقا لارادة و ادراك المجتهد الانسان القاصر العاصي الجاني وفي الحقيقة هذا التصويب المخفف هو التصويب الاعظم والاشد لانه يتصرف بارادة وملاك وحب وشوق المولى بينما في التصويب السابق في القول الثاني انه يقول بعدم وجود الحكم الواقعي اصلا ويكون الحكم الواقعي طبق ما يتوصل اليه المجتهد فيكون التصويب في القول الثاني اخف من التصويب في القول الثالث .

لكن ممكن الرد على هذه المناقشة بأن يقال إن المولى قد قيد الأحكام الواقعية بعدم قيام الحجة من اماراة أو اصل على خلافها وهذا لا يعتبر تجاوزا على المولى وبهذا يكون من التصويب المخفف.

والعالم ، والقول بالتصويب المخفف الذي قسّم وبين لنا بأن بعض الأحكام مختصة بالجاهل والبعض الآخر مختصة بالعالم فإن هذا خلاف الاطلاقات (لوصح التعبير) وخلاف ظواهر الادلة التي ذكرت سابقا .

ومن خلال ما تقدم نعرف أن السيد الاستاذ المعلم (قدس سره) رد القول الثالث والقول الثاني اما القول الأول فبقي، وان شاء الله تعالى سيأتي لاحقا مع شيء من البيان والتوضيح.

شمول الحكم للعالم و الجاهل

شرح عبارات الماتن :

وأحكام الشريعة تكليفية ووضعية [أي الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية] تشمل في الغالب [لأنه يوجد بعض الأحكام مختصة بالعالم، وهذه بدليل خاص] العالم بالحكم، والجاهل على السواء، ولا تختص بالعالم، و[الأدلة على هذا] قدادعي [الدليل الأول:] ان الأخبار الدالة على ذلك مستفيضة، ويكفي دليلا على ذلك [غير الأخبار المستفيضة] .

[الدليل الثاني] إطلاقات أدلة تلك الأحكام، ولهذا أصبحت قاعدة اشتراك الحكم الشرعي بين العالم والجاهل موردا للقبول على وجه العموم بين أصحابنا [أي صارت قاعدة الاشتراك قضية مسلمة وارتكازية اما لدلالة واستفاضتها أو لاطلاق ادلة الأحكام]، الا إذا دل دليل خاص على خلاف [الاشتراك] ذلك في مورد [لذلك قال غالبا] .

[قاعدة اشتراك العالم والجاهل في الأحكام]

وقد يبرهن على هذه القاعدة [أي على قاعدة الاشتراك] عن [الدليل الثالث:] طريق إثبات استحالة اختصاص الحكم بالعالم، لأنه يعني

ان العلم بالحكم قد أخذ في موضوعه، وينتج عن ذلك تأخر الحكم رتبة عن العلم به،
و[ينتج] توقفه عليه [أي ينتج توقف الحكم على العلم لان
العلم قد اخذ في موضوع الحكم] وفقا لطبيعة العلاقة بين الحكم
وموضوعه [وان شاء الله سيأتي بيان ذلك في الدليل
العقلي وقد اشرنا في مراحل سابقة الى العلاقة بين
الحكم وموضوعه] .

[تنبيه]

ولكن قد مر بنا في الحلقة السابقة ان المستحيل هو أخذ العلم [بالحكم
المجعول] في موضوعه [أي في موضوع الحكم المجعول] لا
أخذ العلم [بالجعل] ، في موضوع الحكم المجعول فيه.

[التخطئة والتصويب]

ويترتب على ما ذكرناه من الشمول [أي شمول الحكم للعالم والجاهل
أي قاعدة الاشتراك] ان الأمارات والأصول التي يرجع إليها المكلف الجاهل]
وهنا يريد ان يشير الى انه عندما يقول الامارات
والاصول اي اشارة دائما للحكم الظاهري ونحن نقول
الصورة في الأفرع اللاحقة ايضا سنشير الى انه يذكر
الحجة ولا يذكر الامارة والأصول لانه إذا كان في
المقام حكم ظاهري والكلام في حكم ظاهري نذكر الامارة
واصول وإذا كان الكلام في تصويب وكل شيء عن حكم
واقعي فلا نذكر امارة بل نذكر دليل محرز أو حجة [في
الشبهة الحكمية أو الموضوعية قد تصيب الواقع، وقد تخطئ [الواقع فإذا
اصابت يكون المكلف قد علم بالحكم وإذا اخطأت يكون
جاهلا بالحكم وفي حالة الاصابة فانه يكون بمثابة
العالم بالحكم] .

فللشارع [أولا: القول بالتخطئة (المخطئة) ومفاده ان
العالم أو المجتهد يخطأ لكن حكم الله (الحكم الواقعي)
ثابت أو الامارة والأصل تخطئان لكن حكم الله (الحكم

الواقعي) ثابت للعالم وللجاهل [إذن أحكام واقعية محفوظة في حق الجميع] أي في حق العالم والجاهل والحكم الظاهري قد يصيب وقد لا يصيب [، والأدلة والأصول في معرض الإصابة والخطأ] أي ممكن أن تقع وتصيب وممكن أن تقع وتخطأ لأن الأدلة والأصول لا تكشف يقيناً عن الواقع ولا تؤسس واقعاً كما يقول أصحاب التصويب [، غير أن خطأها مغتفر لأن الشارع جعلها حجة، و هذا معنى القول بالتخطئة] الثاني: القول بالتصويب أو المصوبة [.

وفي مقابله [أي في مقابل التخطئة] ما يسمى بالقول بالتصويب، وهو أن أحكام الله تعالى ما يؤدي إليه الدليل [المحرز] والأصل [فلا توجد أحكام لله سبحانه وتعالى أي لا توجد أحكام واقعية وإنما الحكم الواقعي هو ما يصل إليه المجتهد وما يصل أو يؤدي إليه الدليل والأصل فالذي يؤدي الدليل أو الأصل والى أي حكم يصل إليه المجتهد فهذا هو الحكم الواقعي وهذا يعني أن كل ما يفعله المجتهد وكل ما يصدر منه فهو مصيب للواقع وهو الحكم الواقعي.

تنبيه: عند ملاحظة الفقرة السابقة فإن السيد الاستاذ المعلم كان يذكر الامارة والاصول وتحدث في قول التخطئة ومادام الكلام في الامارة والاصول فإنه يوجد حكم ظاهري وعندما يذكر أدلة وأصل يذكر بأنها في معرض الإصابة والخطأ [، ومعنى ذلك أنه ليس له من حيث الأساس أحكام] أي لا توجد أحكام واقعية [، وإنما يحكم تبعاً للدليل أو الأصل، فلا يمكن أن يتخلف الحكم الواقعي عنها.

وهناك صورة مخففة للتصويب [الثالث: القول بالتصويب المخفف] مؤداها أن الله تعالى له أحكام واقعية ثابتة من حيث الأساس، ولكنها مقيدة بعدم قيام الحجة من أمارة أو أصل على خلافها فإن قامت الحجة على خلافها تبدلت واستقر ما قامت عليه الحجة.

[بطلان التصويب]

وكلا هذين النحويين من التصويب باطل:

أما الأول [القول بالتصويب] فلشناعته ووضوح بطلانه، حيث أن الأدلة والحجج، إنما جاءت لتخبرنا عن حكم الله [وهذا يعني أنه يوجد حكم لله

وهذه الادلة والحجج تخبر عن حكم الله وليس حكم المجتهد
أو العالم [وتحدد موقفنا تجاهه، فكيف نفترض انه لا حكم لله من حيث الأساس.

واما الثاني [التصويب المخفف] فلأنه مخالف لظواهر الأدلة و[لأنه
مخالف] لمادل على اشتراك الجاهل والعالم في الأحكام الواقعية [أي لأنه
مخالف لظواهر الأدلة الدالة على اشتراك الجاهل
والعالم في الأحكام الواقعية].

الحكم الواقعي والظاهري

1- الحكم الواقعي: هو الحكم الذي لم يؤخذ في
موضوعه الشك، (أي لم يفترض في موضوعه الشك) في
حكم شرعي مسبق.

2- الحكم الظاهري: هو الحكم الذي أخذ في موضوعه
الشك في حكم شرعي مسبق.

وفي مقام الحكم الظاهري يوجد حكم آخر غير الحكم
الظاهري ويتصف هذا الحكم الآخر بأنه يسبق الحكم
الظاهري لذلك قلنا الشك في حكم شرعي مسبق أما في
الحكم الواقعي فلا يوجد شك في حكم مسبق.

وعليه يقال :

أولاً : إن الأحكام الظاهرية متأخرة رتبة عن الأحكام
الواقعية، وذلك لان الأحكام الظاهرية قد أخذ في
موردها الشك في الحكم الواقعي، ونقصد بالحكم
المسبق هنا الشك في حكم واقعي أي ان الحكم المسبق
هو حكم واقعي وبهذا يكون مفاد تعريف الحكم
الظاهري هو الحكم الذي أخذ في موضوعه الشك في حكم
شرعي واقعي مسبق، أي أخذ في موضوع الأحكام

الظاهرية الشك في الحكم الواقعي ، أو من شروطها الشك في الحكم الواقعي أو من موضوعها الشك في الحكم الواقعي .

وهذا يعني أن الشك في الحكم الواقعي قد وقع في موضوع الحكم الظاهري ، أو وقع موضوعاً للحكم الظاهري ، والموضوع يتقدم رتبة على الحكم إذن الشك في الحكم الواقعي يتقدم رتبة على الحكم الظاهري، والشك في الحكم الواقعي يتوقف على متعلقه أي يتوقف على الحكم الواقعي، كما أن العلم بالشيء يتوقف على الشيء، كذلك الشك في الشيء يتوقف على الشيء، فالشك يتوقف على الحكم الواقعي والحكم الظاهري يتوقف على الشك، إذن الحكم الظاهري يتوقف على الشك المتوقف على الحكم الواقعي وبالتالي الحكم الظاهري يتوقف على الحكم الواقعي فالحكم الواقعي يتقدم ويسبق الحكم الظاهري لأن الحكم الظاهري متوقف على الحكم الواقعي .

ثانياً: ويقال أيضاً أنه لولا الأحكام الواقعية في الشريعة لما كانت هناك أحكام ظاهرية، وذلك لأنه مع انتفاء الحكم الواقعي فإنه ينتفي الشك فيه (أي ينتفي الشك بالحكم الواقعي)، لأنه من السالبة بانتفاء الموضوع .

ومن الواضح أن انتفاء الشك (بالحكم الواقعي) يعني انتفاء موضوع الحكم الظاهري، ومع انتفاء الموضوع (أي مع انتفاء موضوع الحكم الظاهري) فإنه ينتفي الحكم الظاهري لانتفاء موضوعه .

وبتعبير آخر: إن الشك في الحكم الواقعي أخذ في موضوع الحكم الظاهري أي الشك في الحكم الواقعي هو موضوع الحكم الظاهري و إذا انتفى الشك في الحكم الواقعي فإنه ينتفي الموضوع، وإذا انتفى موضوع الحكم الظاهري سوف ينتفي الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه .

حقيفة الاعبار كشف مصب حق الطاعة

- 1- إن الكلام السابق في تقسيم الحكم الشرعي (الى مرحلة ثبوت واثبات) وفي تحليل مرحلة أو عملية الحكم الشرعي التكليفي، والتشريع التكليفي نقصد به هناك الحكم الشرعي التكليفي هو الحكم الواقعي أي حكم شرعي تكليفي واقعي وليس الحكم الشرعي الظاهري .
- 2- ذكرنا سابقا ان للحكم الشرعي التكليفي (الواقعي) مرحلتين :
أولا : مرحلة الثبوت.
وثانيا : مرحلة الإثبات.
وإن مرحلة الثبوت للحكم الشرعي (الواقعي) فيها ثلاثة عناصر:
الأول : الملاك

الثاني : الإرادة
الثالث : الاعتبار

وأشرنا إلى أن الاعتبار (العنصر الثالث) ليس عنصراً ضرورياً في مرحلة الثبوت، بل يستخدم غالباً (وليس دائماً) كعمل تنظيمي وصياغي اعتاده المشرعون والعقلاء في سيرتهم العامة ؛ أي اعتاده العقلاء في سيرتهم العامة واعتاده المشرعون في مقام التشريع، وقد سار الشارع المقدس على طريقتهم بمعنى أن الشارع سار على طريقة العقلاء لكن ليس بالضرورة أنه سار وانتهج هذا دائماً وإنما في كثير من الأحيان استخدم ذلك للتسهيل والافهام والبيان والتوضيح.

وهنا مقدمات :

المقدمة الأولى : للمولى حق الطاعة على المكلف فيما يريده المولى منه⁽¹⁾.

وهذه المقدمة هي مقدمة عقلية أو عقلائية فيجب على المكلف حق طاعة المولى باعتبار أن العقل يدرك أنه يجب على المكلف حق طاعة المولى ، أو إن العقل يدرك أن للمولى حق الطاعة على المكلف ، أو إن العقل يثبت على المكلف اطاعة المولى امتثالاً واطاعة واتباعاً وتطبيقاً لحق الطاعة وهذه الطاعة والاطاعة تكون في الاشياء التي يريدها المولى من المكلف ولا تكون في الاشياء التي لا يريدها المولى من المكلف .

المقدمة الثانية : وللمولى حق تحديد مركز حق الطاعة في حالات إرادته شيئاً من المكلف. **وتوضيحها :** بعد أن ثبت عندنا أنه يجب على المكلف اطاعة المولى في الاشياء التي يريدها من المكلف ، فإن للمولى الاختيار في تحديد مركز حق الطاعة أي هو من يحدد مركز حق الطاعة .

1 - اشرنا الى هذا المعنى سابقا خلال شرح الاعتبار ومعناه .

فالمولى يتصور الملاك وبعده تتولد الإرادة ارادة الملاك والمصلحة و ارادة الفعل، وبعد ذلك ينظر المولى على من يصب حق الطاعة هل يصبه على هذا الفعل، هل يصبه على فعل ملازم له ، هل يصبه على فعل يتقدم على هذا الفعل، هل يصبه على نتيجة أو أثر فلا بد من الاتيان بهذا الفعل حتى يتحقق الاثر وهذا الشيء يخص المولى .

إذن المولى من حقه اختيار مركز حق الطاعة فإذا أراد المولى شيئاً وأراد أن يشغل ذمة المكلف بالفعل مثلاً وأراد من المكلف الاطاعة والامتثال فمن حق المولى تحديد مركز حق الطاعة ، ولا مجال عند المكلف للاعتراض على مركز حق الطاعة بأن يقول لماذا لا يكون المصب في الفعل الفلاني أو في الحال الفلاني أو في القضية الفلانية أو المرحلة الفلانية فهذا ليس من حق المكلف .

المقدمة الثالثة : لا ضرورة في تطابق مصب حق الطاعة مع الملاك والإرادة للحكم، فإذا تم الملاك في شيء وأرادهُ المولى فليس ضرورياً على المولى أن يجعل نفس ذلك الشيء في عهدة المكلف بحيث يجعله مصباً لحق الطاعة، بل يمكنه أن يجعل (مثلاً) مقدمة ذلك الشيء (المقدمة التي يعلم أنها مؤدية إلى الشيء بالضرورة) يجعلها في عهدة المكلف (أي يجعلها مصباً لحق الطاعة) ولا يجعل نفس الشيء في العهدة، أي يجعل مقدمة ذلك الشيء في عهدة المكلف بأن يجعل مقدمة ذلك الشيء هو مصب حق الطاعة بشرط أن المولى لا يريد المقدمة وإنما يريد ذا المقدمة لكنه يجعل المقدمة باعتبار انه يعلم بأن المكلف لو أتى بالمقدمة سيدخل ويأتي بذى المقدمة بالضرورة فالمولى يأمر بالمقدمة ويعلم أن المكلف لو أتى بالمقدمة بالضرورة فإنه سيأتي بذى المقدمة أو يعلم أن المكلف لو دخل في المقدمة سيدخل بذى المقدمة بالضرورة .

إذن من حق المولى أن يأمر بالمقدمة ويجعل مصب حق الطاعة هو المقدمة ولكنه يعلم بان المكلف لو امتثل واتى بالمقدمة لأتى وامتثل ذو المقدمة بالضرورة .

وبتعبير آخر : إذا علم المولى بأن المقدمة تؤدي الى ذي المقدمة (الشيء) فمن حق المولى أن يأمر بالمقدمة، لكن المولى لا يريد المقدمة حقيقة وإنما يريد ذا المقدمة (الشيء) باعتبار ان الشيء هو الذي فيه الملاك والمصلحة وهو الذي اراده واشتاق اليه واحبه المولى.

بتعبير أوضح: عندنا ملاك و ارادة (روح الحكم أو حقيقة الحكم أو حقيقة التشريع) أي الملاك في الفعل والإرادة للفعل، أو الإرادة للملاك؛ والملاك لا يتحقق الا بالفعل فيكون الملاك أو المصلحة أو المنفعة في الفعل وتكون الإرادة والشوق والحب للفعل ايضاً .

وهذا يعني أن مصب الملاك ومصب الإرادة للحكم هو الفعل أي فعل المكلف أما مصب حق الطاعة فليس بالضرورة أن يتطابق مع مصب الملاك والإرادة بأن يكون على نفس الفعل بحيث المولى يطلب نفس الفعل ويشغل الذمة بامتثال نفس الفعل.

المقدمة الرابعة : وعليه يكون حق الطاعة منصباً على المقدمة ابتداءً، ولكن مع هذا فإن الشوق المولوي والحب والإرادة غير متعلق بالمقدمة إلا تبعاً .

قد يقال: إن المولى كيف لا يريد المقدمة وهو أمر بالمقدمة ؟ ومع ذلك فانه يريد ذا المقدمة والمقدمة تؤدي الى ذي المقدمة فكيف لا يشتاق الى المقدمة عندما يريد ويحب ذا المقدمة (الشيء) وهذه المقدمة تؤدي الى الشيء (ذي المقدمة) أو تؤدي الى المحبوب أو المراد أو الى تحقيق الملاك والمصلحة

والمنفعة فلماذا لا يحب هذه المقدمة ولا يشترط
إليها ؟

لكن يقال: إن المولى يحب هذه المقدمة ويشترط
إليها ، لكن بالتبع أي تبعاً لحب ذي المقدمة (
الشيء) فإنه يحب مقدمة الشيء المؤدية الى الشيء .

المقدمة الخامسة: وعليه ، فإن حق الطاعة (عند
إرادة المولى شيئاً) ينصب على ما يحدده المولى
مصباً له ويُدخله في عهدة المكلف وليس بالضرورة أن
ينصب حق الطاعة على الفعل مباشرة فالمولى:

1- إذا جعل حق الطاعة منصبا على نفس الفعل
فبها ، وبذلك يكون الفعل المراد مصبا لحق
الطاعة أي الفعل المحبوب أو المشتاق اليه
وهو الذي يحقق الملاك .

2- وإذا اراد المولى أن يجعل حق الطاعة هو
مقدمة الفعل فايضا لا اشكال ونحن نمثل ونطبع
ما يصدر من المولى أي نمثل المقدمة
والمقدمة كما ذكرنا في المثال تكون مؤدية
بالضرورة الى ذي المقدمة فالمولى يطلب هذه
المقدمة ويجعلها هي التي تدخل في عهدة
المكلف حتى يحقق ويوجد ذا المقدمة .

المقدمة السادسة: (الاعتبار) هو العنصر الذي
يُستخدم عادة للكشف عن المصّب الذي عينه المولى لحق
الطاعة وهذه المقدمة تبين روح وحقيقة وعمل
الاعتبار والصيغة لأن المولى المشرع العقلائي
(الشرعي أو العرفي) يريد من المكلف أن يمثل
فيقول المولى أنا أريد من المكلف أن يفعل فعل
الحج مثلا ، فكيف اجعل واعتبر هذا الفعل في ذمة
المكلف أوفي عهدة المكلف أو كيف اجعل المكلف
يمثل ويفعل هذا الفعل ؟

وفي هذه الحالة يوجد عند المولى عدة صور:

1- أن يجعل نفس الفعل (الحج) في عهدت المكلف .

2- أن يجعل الشيء الملازم للشيء في عهدة المكلف ؛ أي يجعل الفعل الثاني الملازم للفعل الذي يريده في عهدة المكلف فعندما يأتي المكلف بالفعل الثاني ومادام الفعل الأول ملازماً للثاني فبال تأكيد سيأتي بالفعل الأول ومادام الفعل الثاني يتحقق فالفعل الأول يتحقق قطعاً .

إذن المولى يجعل الفعل الملازم في عهدة المكلف، أو يأمر المكلف بالاتيان بالملازم أو يأمر المكلف بالاتيان بالمقدمة كما ذكرنا في المثال أن المولى يأمر المكلف بالذهاب الى الحج أو الى بيت الله الحرام أو بالذهاب الى مكة في شهر ذي الحجة ، أو يأمر المكلف بالكون في عرفة في يوم عرفة، وفي هذا المثال ان المولى لم يجعل الفعل المركب بكل اجزائه (أي فعل الحج) في عهدة المكلف، وانما جعل جزءاً من الاجزاء أو جعل فعلاً ملازماً لهذا الفعل المركب، أو جعل المقدمة لهذا الفعل وإذا تحققت المقدمة يتحقق باقي اجزاء الفعل، وبالتالي يتحقق الفعل وعندما يمثل المكلف أمر الذهاب أو الكون في مكة في شهر ذي الحجة وقلنا بوجود احكام اخرى تشير أو تأمر بأنه من يتوجد في مكة فعليه أن يؤدي المناسك بأن يقف في عرفة مثلاً ومن هذه المناسك المشعر والسعي والطواف والتقشير... الخ فإن المكلف سوف يمثل لذلك الفعل(الحج) إذا اتى بالمقدمة .

وبهذه الصورة ان المولى يجعل الذهاب الى مكة أو الكون في مكة في شهر ذي الحجة هو مصب حق الطاعة وأما ماهو الذي يكشف عن هذا المصّب ؟

والجواب على ذلك:

إن المبرز(مرحلة الإثبات) يكشف عن الاعتبار والاعتبار (الصياغة) يكشف عن المصّب وهنا احتمالان :

- 1- عندما يأمر المولى بالكون في مكة في شهر ذي الحجة كما في المثال ، فهذا المبرز كشف عن الاعتبار وهو اعتبار الكون في مكة في عهدة المكلف أو ادخال الكون في مكة في عهدة المكلف أو ادخال الذهاب الى مكة في شهر ذي الحجة في عهدة المكلف، أي ان المبرز كشف عن الاعتبار (الصياغة) والاعتبار (الصياغة) كشف عن ان المصعب هو مقدمة الفعل وهي الذهاب الى مكة (الكون فيها) وليس نفس الفعل .
- 2- عندما يأمر المولى بالحج مباشرة سيكون المصعب هو الفعل مباشرة .

وفي الحالة الأولى ان المصعب أي مصعب حق الطاعة هو المقدمة أو الفعل الملازم ، أما في الحالة الثانية فإن المصعب أي مصعب حق الطاعة هو نفس الفعل.

وهذا الكلام المتقدم (بان المولى يجعل هذا أو يجعل هذا، يعتبر هذا أو يعتبر هذا، يصوغ هذا أو يصوغ هذا)، هو في مرحلة وعنصر الاعتبار (الصياغة) وهو معنى الاعتبار ، وبعد أن يصل المولى الى نتيجة يقول اجعل المقدمة في عهدة المكلف أو اجعل الفعل في عهدة المكلف بعد ذلك يبرز هذا عندما يختار هذه الصياغة أو هذه الصياغة وهذا الاعتبار أو هذا الاعتبار وعندما يختار احد الاعتبارين أو الصياغتين يبرزه بمبرز أو بلفظ أو بخطاب أو بإنشاء معين .

المقدمة السابعة : والمتحصل، ان المصعب (مصعب حق الطاعة) الذي يُكشف عنه بالاعتبار⁽¹⁾ :

- 1- قد يتحد (أي يتحد مصعب حق الطاعة) مع الإرادة والملاك أو مع مصعب الإرادة والملاك، كما لو أراد وأحب المولى فعل الحج وفي الاعتبار اعتبر فعل الحج ايضاً ، ففي مثل هذه الحالة

1 - والاعتبار يكشف عنه بالمبرز او الخطاب.

يتحد مصب حق الطاعة مع الإرادة والملاك أو مع مصب الإرادة والملاك (إرادة الحج وفعل الحج) .
2- وقد يتغاير (أي يتغاير مصب حق الطاعة) ، مع مصب الإرادة والملاك كما لو أراد المولى مقدمة الحج (الذهاب) وفي مثل هذه الحالة يختلف مصب حق الطاعة عن الإرادة والملاك أو عن مصب الإرادة والملاك، لأنه سوف يكون مصب حق الطاعة هو الذهاب الى مكة في شهر ذي الحجة أو الكون فيها والملاك والإرادة أو مصب الإرادة والملاك هو فعل الحج .

الحكم الظاهري وبراهين استحالة جعله :

بعد أن عرفنا معنى الحكم الظاهري يقع الكلام في انه هل أن الحكم الظاهري ممكن أو لا ؟ وإذا ثبت الامكان بعد ذلك نتحدث في الوقوع والتحقق ، وأما إذا ثبت استحالة جعل الحكم الظاهري فلا نتحدث في وقوعه ، لأنه إذا كان مستحيلا لا يمكن الحديث عن امكانه فضلا عن وقوعه وعن تحققه .

وفي المقام ذكرت عدة براهين لإثبات استحالة جعل الحكم الظاهري عقلاً، ومن البراهين نذكر ثلاثة :

البرهان الأول: برهان التضاد:

قيل إن جعل الحكم الظاهري يؤدي إلى اجتماع الضدين أو المثلين، وكما بينا سابقا يستحيل اجتماع الضدين ويستحيل اجتماع المثلين، فيستحيل جعل الحكم الظاهري لأن جعله يؤدي الى اجتماع الضدين أو المثلين .

البرهان الثاني: برهان نقض الغرض:

قيل : إذا خالف الحكم الظاهري الحكم الواقعي فإنه يؤدي إلى نقض المولى لغرضه الواقعي لأنه يسمح

للمكلف بتفويت الغرض الواقعي عندما يعتمد الحكم الظاهري باعتبار ان المولى هو الذي جعل الحكم الظاهري وهو الذي جعل الحكم الواقعي، والحكم الواقعي له غرض ومبادئ (ملاك و ارادة) فعندما جعل الحكم الواقعي فانه يوجد غرض وراءه ، والمولى أراد تحقيق ذلك الغرض .

وبجعل الحكم الظاهري ، وبناء على مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي كما لو كان الحكم الواقعي هو الوجوب والحكم الظاهري هو الحرمة فإنه :

1- الحكم الواقعي الذي جعله المولى يشير الى الوجوب وغرض المولى منه هو الاتيان بالفعل أي يامر بالفعل أو يرسل الى الفعل أو يحرك نحو الفعل أو يبعث نحو الفعل.

2- الحكم الظاهري الذي جعله المولى يشير الى الحرمة أي الى الزجر أو النهي أو الترك والكف ؛ أي الحكم الظاهري يمنع المكلف من الفعل أو يزجر المكلف عن الفعل أو ينهي المكلف عن الفعل أو يأمر المكلف بالترك .

فإذا امتثلنا الحكم الظاهري وهو يمنع عن الانبعاث والإرسال وعن الفعل فامتنعنا عن الامتثال وعن الاتيان بالفعل ، لأن الحكم الظاهري يشير الى الحرمة ، وهذا يعني أننا تركنا الامتثال بلحاظ الحكم الواقعي أي تركنا امتثال الحكم الواقعي ولم نمثله فلم نحقق الغرض، وعدم امتثال الحكم الواقعي وعدم تحقيق الغرض (ان صح التعبير) ، وهذا النقض للغرض ليس بايدينا وانما بجعل المولى بمعنى ان المولى نقض غرضه بنفسه ولكن هذا العمل قبيح أي يقبح على المولى تفويت الغرض لانه ليس عقليا ولا عقلانيا ولا حكمة فيه فيستحيل صدوره من المولى .

وعليه يستحيل جعل الحكم الظاهري لأنه مع جعل الحكم الظاهري يؤدي الى تفويت أو نقض الغرض الواقعي من

قبل المولى وتفويت أو نقض الغرض قبيح ويستحيل صدور القبح من المولى .

البرهان الثالث: برهان عدم تنجز الواقع المشكوك:

قيل: إن الحكم الواقعي المشكوك لا يتنجز بل يبقى مشكوكاً حتى لو قام الحكم الظاهري (الأمانة أو الأصل) المثبت للتكليف.

ومادام الشك باقياً فإنه يشمل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فيمكنه ويجوز له المخالفة .

وبتعبير آخر: ان موضوع الحكم الظاهري هو الشك بالحكم الواقعي وبعد أن عرفنا الحكم الظاهري (الامارة أو الأصل) ، أي بعد أن قامت الامارة أو الأصل العملي فهل ان معرفة الحكم الواقعي تتحقق بمعرفة الحكم الظاهري ؟ أو هل ان العلم بالحكم الظاهري يؤسس ويُنشئ ويحقق العلم بالحكم الواقعي ؟ اي هل يتحول الشك بالحكم الواقعي الى العلم بالحكم الواقعي لاننا علمنا بالحكم الظاهري ؟ أو هل يتحول الشك بالحكم الواقعي الى القطع بالحكم الواقعي لاننا قطعنا بالحكم الظاهري أو يبقى الشك بالحكم الواقعي شكاً وعلى ما هو عليه .؟

والجواب: إن الكل متفق على ان الشك بالحكم الواقعي لا يتحول الى العلم بالحكم الواقعي بل يبقى الشك على ما هو عليه ، لأنه لو انتفى الشك وتحول الى العلم لانتفى موضوع الحكم الظاهري ولانتفى الحكم الظاهري أصلاً، إذن بعد أن عرفنا الحكم الظاهري فان الحكم الواقعي غير معلوم وغير مقطوع به بل يبقى مشكوكاً اي الحكم الواقعي بلا بيان (بلا قطع وبلا علم) ، لأنه لا يعلم به ولا يقطع به ، والقاعدة العقلية المدركة بالعقل تشير الى قبح العقاب بلا بيان وبما ان الحكم الواقعي في المقام بلا بيان فإذا تركت الحكم الواقعي ولم امثل فلا عقوبة عليّ لان المولى لو عاقبني فقد صدر

منه القبح، وصدور القبح من المولى مستحيل لأن القاعدة العقلية والمدرک العقلي تشير الى قبح العقاب بلا بيان، فيمكن أن اخالف الحكم الواقعي، ولا امثله لانه يبقى مشكوكا، وعلى كل الاحوال يبقى الواقع مشكوكا ولم يتنجز فيجوز الترك ومعه لا فائدة ولا ثمرة في الحكم الظاهري ومع جعله فانه يستلزم اللغوية لانه لم ينجز الواقع المشكوك عليّ .

والتفصيل كما يلي :

البرهان الأول (الاعتراض الأول) : التضاد

إن جعل الحكم الظاهري يؤدي إلى اجتماع الضدين أو المثلين، وبيان ذلك في نقطتين: **النقطة الأولى:** إن الحكم الواقعي ثابت (في فرض الشك) على المكلف (بحكم قاعدة الاشتراك) أي المكلف الشاك بالحكم الواقعي يشمل الحكم الواقعي بحكم قاعدة اشتراك العالم والجاهل .

وعليه :

أ- إن كان الحكم الظاهري المجعول على الشاك مغايراً للحكم الواقعي نوعاً ، كما لو كان الحكم الواقعي وجوباً ، والحكم الظاهري حرمة ، أو الحكم الواقعي حرمة والحكم الظاهري اباحة ، أو الحكم الواقعي اباحة والحكم الظاهري حرمة ، فإن كان الحكم الظاهري مغايراً للواقعي لزم اجتماع الضدين (كالحليّة والحرمة) وهذا مستحيل، لوجود التناقض بين مبادئ الحكم ولتحقق التناقض والتضاد بين الأحكام بلحاظ المبادئ (الملاك والإرادة) ومادامت المبادئ متنافرة فالأحكام تكون متنافية ومتضادة .

ب- إن كان الحكم الظاهري المجعول على الشاك مماثلاً للحكم الواقعي لزم اجتماع المثليين (كاجتماع الوجوب الواقعي والوجوب الظاهري) وهو مستحيل، لأن اجتماع فردين من نوع واحد من الأحكام يعني اجتماع إرادتين على مراد واحد، والإرادة الواحدة لا تتكرر على شيء واحد لان الإرادة الثانية تكون من تحصيل الحاصل وهو مستحيل، وبهذا يتحقق التناقض والتضاد بين فردي الحكم الواحد بلحاظ الملاك والإرادة .

النقطة الثانية : اشكال ودفع

الاشكال: لا يقال : إنه لا تنافي ولا تضاد بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري ، لأنهما من سنخين ونوعين مختلفين .

الدفع: لأنه يقال: إن ذلك مجرد كلام صوري وشكلي ولا حقيقة له ، أي ان مجرد تسمية هذا بالحكم الواقعي وتسمية ذاك بالحكم الظاهري، لا يخرجهما عن كونهما حكمن تكليفيين يثبت لهما الملاك والإرادة (أي يثبت لهما مبادئ الحكم) فيتحقق التناقض بين مبادئهما ، فيثبت التناقض والتضاد بين الحكمين .

وبتعبير آخر: إن مجرد تسمية هذا حكم ظاهري وهذا حكم واقعي لا ينفي وجود التضاد والتنافي بينهما ، لأن الكلام بلحاظ المبادئ (الملاك والإرادة) والحكم الظاهري من الأحكام وهذا يعني أن فيه ملك وإرادة (حسب الفرض) والحكم الواقعي أيضا حكم وفيه ملك وإرادة لأنه لا يصدر حكم من المولى بدون مبادئ (ملك وإرادة) والا يكون على نحو اللغوية .

النتيجة :

يثبت التضاد أو اجتماع المثلين وعلى كلا الفرضين تثبت الاستحالة ، فيثبت استحالة جعل الحكم الظاهري ولا يدفع الاشكال بأن الحكم الواقعي والحكم الظاهري من سنخين أو نوعين مختلفين ، لأن مجرد الاسم بأن هذا واقعي وهذا ظاهري لا ينفي وجود التنافي أو التضاد والتنافر لأن الكلام بلحاظ المبادئ ، والحكم الواقعي له مبادئ والحكم الظاهري له مبادئ فالتنافي يكون بين المبادئ وبذلك يحصل التنافي بين الأحكام بغض النظر عن التسميات.

إبطال البرهان الأول (إبطال التضاد):

أجيب على البرهان الأول (برهان التضاد) بعدة وجوه منها :

الوجه الأول : للمحقق النائبي (الطريقة لا الحكم المماثل):

والكلام في نقطتين :

النقطة الأولى : مسلك جعل الحكم المماثل أو جعل الحكم المماثل.

النقطة الثانية : مسلك جعل الطريقة أو جعل الطريقة.

النقطة الأولى : مسلك جعل الحكم المماثل:

إن اشكال التضاد نشأ من افتراض مسلك (جعل الحكم المماثل)، ويقصد بمسلك (جعل الحكم المماثل) : إن الحكم الظاهري هو جعل الحكم التكليفي المماثل .

فحجية خبر الثقة (مثلاً) معناها جعل حكم تكليفي يطابق ما اخبر عنه الثقة من أحكام، (أي ان حجية خبر الثقة معناها جعل الحكم المماثل) .

أ- فإذا اخبر الثقة بوجوب شيء وكان حراماً في الواقع، فإن حجية خبر الثقة تعني جعل وجوب ظاهري لذلك الشيء، وفقاً لما اخبر به الثقة، وعلى هذا يلزم اجتماع الضدين، وهما الوجوب الظاهري والحرمة الواقعية .

ب- وإذا اخبر الثقة بحرمة شيء وكان حراماً في الواقع، فإن هذا يلزم اجتماع المثليين وهو مستحيل .

وبتعبير آخر: بيان كلام الشيخ النائيني يكون في مقدمات :

1- إن اشكال التضاد الذي ذكره صاحب البرهان الأول (برهان التضاد) ، نشأ من افتراض مسلك جعل الحكم المماثل أي ان صاحب البرهان افتراض أن المسلك هو مسلك جعل الحكم المماثل وبرهن على الاستحالة .

2- بينما نحن لا نقول بإن المسلك هو مسلك جعل الحكم المماثل ، وإنما المسلك هو مسلك جعل الطريقة ، فلا يتم البرهان الذي ذكره صاحب برهان التضاد .

3- معنى الحكم المماثل حسب استظهار الشيخ النائيني ان الحكم الظاهري (الحجية (الامارة) أو الأصل العملي) هو جعل الحكم التكليفي المماثل، بمعنى الحكم الظاهري يجعل حكماً مماثلاً للحكم الواقعي أي عندنا حكم تكليفي واقعي وعندنا حكم تكليفي ظاهري والمماثلة تكون في عنوان الحكم ، اما نوع الحكم وجوب أو حرمة فهذا شيء آخر، لكن

المهم في المماثلة تعدد الحكم بغض النظر عن نوع الحكم أو نقول مماثلة للحكم الذي تكشف عنه الامارة أو الذي يكشف عنه الأصل العملي أو الذي يستفاد من الامارة أو الذي يستفاد من الأصل العملي فيماثل الحكم الذي دل عليه الدليل :

- 1- فإذا كان الحكم الواقعي هو الحرمة والثقة اخبر بالوجوب فانه يحصل التضاد وهو مستحيل.
- 2- إذا كان الحكم الواقعي هو الوجوب والثقة اخبر بالوجوب فانه يحصل اجتماع المثليين وهو مستحيل.

النقطة الثانية : مسلك جعل الطريقية

لكن : الافتراض المذكور (في النقطة الأولى) غير تام ،
أي ان المسلك ليس مسلك (جعل الحكم المماثل) ، بل
ان المسلك هو (جعل الطريقية) (1)

ويقصد بمسلك (جعل الطريقية) : ان الحكم الظاهري
معناه جعل الدليل (الأمانة كخبر الواحد) طريقاً
وعلماً وكاشفاً تاماً عن مؤداه بالاعتبار والادعاء
والجعل وليس حقيقية ، والعلم منجزٌ سواء كان علماً
حقيقة كالقطع أم كان علماً بالاعتبار وحكم الشارع
كالأمانة ، فيكون الدليل (الأمانة) منجزاً للأحكام .

مثلاً : جعل الحجية للخبر يقصد منه جعل الخبر منجزاً
للأحكام الشرعية التي يحكي عنها ، وهذا يحصل بجعل
الخبر علماً وكاشفاً وطريقاً وبياناً تاماً .

بتعبير آخر:

1- إن القطع والعلم الحقيقي (بالحكم) هو طريق
حقيقي وواقعي للحكم .

2- اما الدليل (الامارة (خبر الثقة) أو الأصل)
فهو يكشف عن الحكم الواقعي وطريق اليه وهو
علم وقطع بالحكم الواقعي ، لكن ليس على نحو
الحقيقة وانما علم وقطع وطريق تنزلاً ، والمولى
عندما يجعل الحكم الظاهري فهو قد جعل الدليل
كاشفاً وعلماً وقطعاً ادعاءً وتنزيلاً واعتباراً
وليس حقيقية .

3- والعلم منجز سواء كان بالحقيقة (كالقطع) أم
كان بالاعتبار وحكم الشارع .

1 - لايد من الالتفات الى ان الشيخ النائيني غير ناظر الى مبادئ الحكم (الملاك والارادة) بل كل كلامه في العنصر
الثالث أي في الاعتبار او الصياغة.

وعليه يقال : إنه لا يوجد حكم تكليفي ظاهري زائداً (مضافاً) على الحكم التكليفي الواقعي، وهذا يعني انه لا يوجد حكمان بل يوجد حكم تكليفي واحد وهو الحكم التكليفي الواقعي، فلا يتصور التضاد فيبطل البرهان الأول (برهان التضاد) .

جواب الوجه الأول :-

إن التضاد بين الحكمين التكليفيين ليس بلحاظ اعتباريهما أي ليس بلحاظ العنصر الثالث أو الصياغة، بل بلحاظ مبادئ الحكم (الملاك والإرادة) .

وعليه لا يندفع التضاد بمجرد تغيير الاعتبار والصياغة في الحكم الظاهري، من اعتبار الحكم التكليفي إلى اعتبار العلمية والطريقية، واما كلام الشيخ النائيني فهو كان بلحاظ العنصر الثالث (الاعتبار) والعنصر الثالث هو عنصر اعتباري وسواء اعتبر هذا الشيء أم اعتبر ذاك الشيء، وسواء اعتبر هذا العنوان أم اعتبر ذاك العنوان ، فإنه لا تأثير له لأنه حتى لو ألغي العنصر الثالث تماماً ، فلا تأثير له على الحكم وعلى روح ومبادئ وحقيقة الحكم أي ان العنصر الثالث (الاعتبار) ليس من ماهية الحكم، ولا يدخل في ماهية وحقيقة الحكم لأنك أي شيء تريد أن تعبر، وأي شيء تريد ان تعتبر، وأي شيء تريد أن تجعل، وأي شيء تريد ان تصوغ، فيمكنك ذلك ولا تأثير على الحكم والواقع، والحكم الظاهري سواء اعتبر علي نحو الطريقية أم اعتبر على نحو الحكم المماثل أو سواء كانت الصيغة الاعتبارية اعتبار الحكم التكليفي (اعتبار الحكم المماثل) ام كانت اعتبار العلمية أو الطريقية فلا يؤثر على الواقع مادام للحكم الظاهري مبادئ (ملك وإرادة) .

وهنا نقول هذه مبادئ للحكم الظاهري وتلك مبادئ للحكم الواقعي فهل يحصل التناظر بين المبادئ حتى نقول يوجد تضاد وتنافي بين الأحكام بغض النظر عن اسم وتسميات الأحكام .

وبناءً على لحاظ مبادئ الحكم يقال :

أ - إن قيل : إن الحكم الظاهري ناشئ من مصلحة ملزمة وشوق من المولى وحب وإرادة للفعل الذي تعلق به ذلك الحكم، فإنه :

أولاً: يحصل التنافي والتضاد بين الحكم الظاهري (كالوجوب الظاهري) وبين الحكم الواقعي (كالحرمة الواقعية) أو بين (الحلية الظاهرية) وبين (الحرمة الواقعية) أو بين (الحرمة الظاهرية) وبين (الوجوب الواقعي)، مهما كانت الصيغة الاعتبارية لجعل الحكم الظاهري أي سواء كانت الصيغة الاعتبارية، اعتبار الحكم التكليفي، أم كانت اعتبار العلمية والطريقة .

ثانياً: يحصل اجتماع المثليين بين الحكم الظاهري (كالوجوب الظاهري) وبين الحكم الواقعي (كالوجوب الواقعي) مهما كانت الصيغة الاعتبارية لجعل الحكم الظاهري أي سواء كانت الصيغة الاعتبارية، اعتبار الحكم التكليفي، أم كانت اعتبار العلمية والطريقة .

ومرجع هذا التنافي والتضاد واجتماع المثليين الى روح ومبادئ الحكم وقد تقدم أن اجتماع الضدين أو اجتماع المثليين مستحيل .

ب - إن قيل: إن الحكم الظاهري لم ينشأ من مصلحة ملزمة ولا شوق ولا حب ولا إرادة للفعل، ولا حتى بافتراض قيام المبادئ بنفس جعل الحكم الظاهري،⁽¹⁾

1 - بان يقال لا يوجد أي مبادئ (من مصلحة أو ملاك ولا شوق أو إرادة أو حب) سواء كانت هذه المبادئ في الفعل أو كانت في نفس جعل الحكم بمعنى عدم وجود مبادئ اسبق من الجعل وإنما يفترض ان المبادئ من ملاك وإرادة في نفس الجعل أي مجرد الجعل فقط يحقق الملاك والمصلحة .

فإنه لا يحصل التنافي والتضاد بين الحكم الظاهري (الوجوب الظاهري) وبين الحكم الواقعي (الحرمة الواقعية) ، مهما كانت الصيغة الاعتبارية لجعل الحكم الظاهري، أي سواء كانت الصيغة الاعتبارية، اعتبار الحكم التكليفي، أم كانت اعتبار العلمية والطريقة .

الخلاصة :

نجيب المحقق النائيني بأن الكلام بلحاظ المبادئ (الملاك والإرادة) ، أي العنصر الأول والثاني من مرحلة الثبوت وليس بلحاظ العنصر الثالث (الاعتبار) فإذا وجد ملك وإرادة في الحكم الظاهري وبالتأكيد يوجد ملك وإرادة في الحكم الواقعي فهنا يحصل التضاد أو يحصل اجتماع المثلين سواء كانت الصيغة الاعتبارية هي اعتبار الحكم التكليفي (اعتبار الحكم المماثل) أم كانت الصيغة اعتبار العلمية والطريقة .

أما إذا قلنا بأن الحكم الظاهري لا ملك له ولا إرادة له أصلاً ، أي لا يوجد أي مبادئ للحكم الظاهري حتى في جعله فلا يوجد تنافر بين المبادئ فلا يتحقق التضاد ولا التنافي بين الأحكام ، لأنه لا يوجد تنافر بين المبادئ لأنه من السالبة بانتفاء الموضوع ، باعتبار أن الحكم الظاهري حسب الفرض الثاني لا مبادئ له فلا يحصل تضاد ولا يحصل تنافي سواء كانت الصيغة والجعل للحكم الظاهري على مسلك الحكم المماثل أم كانت على مسلك جعل الطريقة والعلمية .

الوجه الثاني : (للسيد الخوئي) : المبادئ في نفس الجعل

ذكرنا فيما سبق أننا يمكن أن نتصور مبادئ (ملك و إرادة) في نفس الفعل ، أو في نفس المتعلق الذي يتعلق به الحكم الشرعي ، وإيضاً ممكن أن نتصور (ولو على نحو الفرض) مبادئ (ملك وإرادة) في نفس

الجعل مع عدم وجود ملك و ارادة في الفعل، أو في متعلق الفعل أو متعلق الحكم .

ولإبطال البرهان الأول (برهان التضاد)، ذكر السيد الخوئي ما يلي .

ونذكر مراده (قدس) على شكل خطوات :

الخطوة الأولى:

إننا نفترض للحكم الظاهري مبادئ، لكن هذه المبادئ تكون في نفس الجعل (أي في نفس جعل الحكم الظاهري)، ولا توجد مبادئ للحكم الظاهري في المتعلق (الفعل) المشترك بينه (بين الحكم الظاهري) وبين الحكم الواقعي.

مثال: عندما نتحدث عن الحكم الظاهري فالمفروض عندنا شك لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، والحكم يتعلق بالفعل وحينئذ نقول هذا الفعل المتعلق الذي تعلق به الحكم هو واحد أما صلاة الجمعة واجبة أو محرمة أي ان الفعل واحد و يكون مثلا اما واجبا واقعا أو حراما ظاهرا أو يكون حراما واقعا أو مباحا ظاهرا وغيرها من الصور التي يكون فيها الفعل واحدا مشتركا وبلحاظ الحكم الواقعي يوجد مبادئ (ملك و ارادة) في هذا الفعل المشترك، وبلحاظ الحكم الظاهري لا يوجد مبادئ (ملك و ارادة) في هذا الفعل المشترك، لكن المبادئ موجودة في نفس جعل الحكم الظاهري .

الخطوة الثانية :

إن الحكم الشرعي يمر بمراحل أو عوالم :

الأول: عالم الملك والإرادة (عالم المبادئ).

الثاني: عالم الاعتبار أي الصياغة وهو العنصر الثالث.

الثالث: عالم الامتثال.

وهذا التقسيم للسيد الخوئي يختلف عن التقسيم الذي ذكرناه سابقاً فهنا انتقلنا من عالم الثبوت والاثبات والابراز الى عالم الامتثال .

الخطوة الثالثة :

أ- إن التنافي والتضاد بين الأحكام (الشرعية التكليفية) لا يحصل في عالم الاعتبار وبلحاظه، فلا يوجد تنافي وتضاد بين الحرمة والوجوب في عالم الاعتبار لأنه لا يوجد تنافر بين اعتباريهما .

ب- يحصل تنافي وتضاد بين الأحكام في عالم الملاك والإرادة والمبادئ وبلحاظه، فالشيء الواحد لا يمكن ان يكون مبعوضاً ومكروهاً وفي نفس الوقت يكون مرغوباً ومحبوياً، أي ان شيء واحد يبغضه ويكرهه المولى وفي نفس الوقت يرغب اليه ويحبه المولى ويشتاق اليه وهذا لا يمكن لوجود تنافر بين البغض والرغبة أو الاشتياق والحب .

فالتنافي والتضاد يحصل ويتحقق بين الحرمة والوجوب في عالم الملاك والإرادة والمبادئ، لأنه يوجد تنافي وتنافر بين مبادئهما.

ج- يحصل تنافي وتضاد بين الأحكام في عالم الامتثال وبلحاظه، فالشيء الواحد لا يمكن أن يُرسل ويُبعث إليه ويُحرك نحوه وفي نفس الوقت يُمنع منه ويزجر عنه، أي لا يمكن للمكلف في مقام الامتثال أن ينبعث ويتحرك نحو الشيء وفي نفس الوقت يمنع وينزجر ولا يتحرك ولا ينبعث نحو نفس الشيء .

فمثلاً يحصل ويتحقق التنافي والتضاد بين الوجوب والحرمة في عالم الامتثال لأنه يوجد تنافي بين متطلباتهما في مقام الامتثال، لأن كلاً من الحكمين

(الوجوب والحرمة) يستدعي تصرفاً مخالفاً لما يستدعيه الحكم الآخر باعتبار ان الوجوب يحرك ويرسل ويبعث والحرمة تمنع وتمسك وتزجر.

وعليه :

1- لا يوجد تنافي وتضاد بين الأحكام في عالم الاعتبار.

2- يوجد تنافي وتضاد بين الأحكام في عالم الملاك والارادة والمبادئ .

3- يوجد تنافي وتضاد بين الأحكام في عالم الامثال .

الخطوة الرابعة : المتحصل:

إذا كانت الحرمة واقعية والوجوب ظاهرياً، أي نحن ابتداءً نشك بهذا الفعل الفلاني هل هو حرام أو لا، أو نشك بالحرمة الواقعية لهذا الفعل، ومادامت الحرمة الواقعية المتعلقة بالفعل مشكوكاً بها فإنه يأتي الكلام في الحكم الظاهري، لأن موضوع الحكم الظاهري الشك بالحكم الواقعي والشك بالحكم الواقعي (أو الشك بالحرمة الواقعية) متحقق، فيأتي دور الحكم الظاهري والحكم الظاهري يقول بوجوب هذا الفعل إذن الفعل الواحد تعلق به الحكم الواقعي (الحرمة الواقعية المشكوكة) وتعلق به الحكم الظاهري (الوجوب الظاهري) فيكون هذا الشيء حراماً واقعاً وفي نفس الوقت واجب ظاهراً .

وعلى هذا الأساس لو تبين أو ثبت بان هذا الشيء حرام واقعاً ، وهو قد ثبت الحكم الظاهري عليه أو في مورده وهو الوجوب أي نفس الفعل أو الشيء ثبت وجوبه ظاهراً وهو حرام واقعاً فإنه :

أ- لا تنافي ولا تضاد بين الحكمين (الحرمة الواقعية والوجوب الظاهري) في عالم الاعتبار.

ب- ولا تنافي ولا تضاد بين الحكمين (الحرمة الواقعية والوجوب الظاهري) في عالم الملاك والإرادة والمبادئ، لأننا وحسب الفرض نفترض أن الملاك والإرادة (المبادئ) للحكم الظاهري هي في نفس جعله، ولا يوجد للحكم الظاهري ملك وإرادة في نفس الشيء الذي تعلق به الحكم الواقعي، فلا تجتمع إرادتان على شيء واحد، ولا يجتمع ملاكان على شيء واحد، ولا تجتمع المبادئ للحكمين على شيء واحد فلا يتصور التناظر بين الملاكات ولا بين الإرادات والمبادئ .

وعليه لا نتصور التنافي والتضاد بين الأحكام في عالم الملاك والإرادة (المبادئ) ، أي لا نتصور التنافي والتضاد بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية لأن من شروط التضاد أن يجتمع الحكم الأول والحكم الثاني على شيء واحد، أما إذا كان الحكم الأول على شيء والحكم الثاني على شيء آخر، فلا تضاد بينهما وفي مقامنا لا يمكن أن نتصور التضاد لأن ملك وإرادة ومبادئ الحكم الواقعي (الحرمة الواقعية) متعلقة وموجودة في الفعل، أما ملك الحكم الظاهري وهو الوجوب الظاهري فهي غير موجودة في الفعل المشترك وإنما موجودة في نفس الجعل .

وهذا يعني أن مبادئ الحكم الظاهري في شيء وهو الجعل ومبادئ الحكم الواقعي في شيء آخر وهو الفعل فلا تضاد بينهما .

ج- ولا تنافي ولا تضاد بين الحكمين في عالم الامتثال، وذلك لأن الحرمة الواقعية غير واصلة⁽¹⁾، ومادام الحكم الواقعي (الحرمة) غير واصل فلا يوجد امتثال ولا متطلبات عملية من تحريك وبعث وإرسال أو زجر ومنع وامسك بالنسبة للحكم الواقعي (الحرمة الواقعية) لأن

1 - أي مشكوك بها والشك بالحكم الواقعي هو موضوع الحكم الظاهري ولولا الشك في الحكم الواقعي فلا يأتي الكلام عن الحكم الظاهري.

الحكم الواقعي غير واصل (غير معلوم) ، ولأن وجوب الامتثال واستحقاق الحكم للامتثال هو فرع الوصول (العلم، القطع، أو الجعل الشرعي) والتنجيز، والتنجز يكون اعم من العلم الواقعي ومن العلم المجعول من قبل الشارع أو العلم الاعتباري أو الحكم الظاهري بمعنى انه أول شيء يصل بالعلم أو بالقطع أو بالجعل الشرعي فيتجز الحكم وبعد ذلك يتفرع على التنجز وجوب امتثال الحكم.

النتيجة :

1- لا تنافي في عالم الاعتبار بين الحكم الظاهري والواقعي .

2- لا تنافي في عالم الملاك والإرادة والمبادئ بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري.

3- لا تنافي ولا تضاد في عالم الامتثال بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري.

وبهذا أثبت السيد الخوئي عدم تحقق التضاد بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري واثبت امكانية جعل الحكم الظاهري .

جواب الوجه الثاني :-

الجواب على ما ذكره السيد الخوئي (قدس) انه ذكر افتراضين في المقام :

الافتراض الأول: افتراض المصلحة والملاك بالنسبة للحكم الظاهري انها في نفس الجعل (أي في نفس جعل الحكم الظاهري) وهذا الافتراض غير تام، وذلك:

إننا لو سلمنا بإمكان جعل حكم شرعي (وجوب أو حرمة) لملاك في نفس الجعل (أي جعل الوجوب، جعل الحرمة)، بدون أن يكون المولى مهتماً بوجود الفعل (الذي تعلق به الوجوب) اطلاقاً (أي لم ينظر الى الفعل ولا يوجد مبادئ بالفعل) ، وإنما الذي دفع المولى لجعل الحكم هو وجود المصلحة في نفس الجعل، **أقول:** لو سلمنا بذلك فانه لا اثر لمثل هذا الجعل ولا يحكم العقل بوجوب امثاله، لأننا وحسب الفرض نعلم أن المولى غير مهتم بوجوده ولا يريد الفعل ولا يوجد ملك ولا إرادة في الفعل ...

وهذا يعني أن افتراض الأحكام الظاهرية ناشئة من مبادئ في نفس الجعل، يعني تفريغها من حقيقة الحكم ومن أثره عقلاً (أي لا روح ولا حقيقة ولا ملك ولا إرادة ولا وجوب امثال ...). وبالتالي يكون الحكم على نحو اللغوية وهذا مستحيل على المولى أو نقول ان افتراض المصلحة والملاك في نفس الجعل تستلزم أن الحكم الظاهري لا يجب امثاله وهذا (أي لا يجب امثال الحكم الظاهري) ما لا يقول به السيد الخوئي .

وبتعبير آخر:

إذا كنت تعلم بأن المولى غير مهتم بوجود الفعل ، ولا يريد الفعل ، ولا يوجد ملك وإرادة بالفعل فما هو الدافع الذي يجعلك تاتي بالفعل وتمثله ؟

فهذا يعني أنك سلبت الفعل من الحكم لأن الحكم يتعلق بالفعل وأنت سلبت الفعل من الملاك والإرادة وسلبت الحكم من روجه وحقيقته وقد أشرنا سابقا الى ان روح الحكم وحقيقته هو الملاك والإرادة في الفعل فالمولى يتصور الملاك والمصلحة في الفعل وبعد ذلك تتولد الإرادة للفعل لأن الفعل يتولد عليه، وينشأ منه الملاك، والمولى يتصور ويدرك الملاك ويصدق به وبعد ذلك يريده، فهو يريد الفعل الذي يحقق الملاك وانت عندما تسلب الفعل من الملاك والإرادة فإنك تسلب روح وحقيقة الحكم ولا يوجد ادراك للعقل يلزم أو يبين الالتزام ووجوب الامتثال .

الافتراض الثاني: افتراض ان الحكم الظاهري لا ينشأ من مبادئ (ملاك وإرادة) في متعلقه بالخصوص [أي خاصة بهذا الحكم الظاهري أي كما للحكم الواقعي مبادئ في متعلقه كذلك للحكم الظاهري مبادئ (أخرى مستقلة) في متعلقة] ، فالسيد الخوئي ينفي وجود مبادئ في متعلق الحكم الظاهري بالخصوص

وهذا الافتراض تام، ويكفي أن نبطل أحد الافتراضين وهو كافي في ابطال الوجه الذي طرحه السيد الخوئي للرد على البرهان الأول أو الاعتراض الأول .

وعلى ضوء ماتقدم، وبعد أن ابطالنا الاعتراض الذي سجله الشيخ النائيني على البرهان أو الاعتراض الأول ، وابطلنا الاعتراض الذي سجله السيد الخوئي على البرهان الأول فاما أن نقول بتمامية البرهان الأول أي بتمامية التضاد فلا جعل للحكم الظاهري أو نبين التفسير الواقعي الحقيقي التام للحكم الظاهري وبه نرد ايضا على البرهان الأول (شبهة التضاد) أي ندفع شبهة التضاد .

حقيفة الحكم الظاهري

قلنا إن الافتراض الثاني الذي ذكره السيد الخوئي تام ؛ وهو ان مبادئ الحكم (الملاك والإرادة) لا ضرورة في تواجدها في متعلقه بالخصوص، وحتى نقول بإمكانية الحكم الظاهري علينا أن نجمع بين هذا الافتراض وبين افتراض أن مبادئ الحكم الظاهري ليست قائمة بالجعل حتى لا يلزم تفريغ الحكم الظاهري من حقيفته وروحه، وهذا الافتراض هو نقيض ما ذكره السيد الخوئي في الافتراض الأول الذي قلنا بعدم تماميته .

وبهذا اللحاظ سيكون عندنا شبهتان :

- 1- الشبهة الأولى : شبهة التضاد
- 2- الشبهة الثانية : شبهة تفريغ الحكم الظاهري من حقيفته وروحه

ولدفع الشبهة الأولى أي شبهة التضاد علينا أن نقول بالافتراض الأول وهو افتراض أن مبادئ الحكم الظاهري لا ضرورة في تواجدها في متعلقه بالخصوص .

ولدفع الشبهة الثانية أي شبهة تفريغ الحكم من حقيفته وروحه علينا أن نقول بالافتراض الثاني الذي ذكرنا وهو افتراض أن مبادئ الحكم الظاهري ليست قائمة بالجعل⁽¹⁾

1 - من الواضح ان هذا الافتراض الثاني ليس كما ذكره السيد الخوئي بل هو يناقض ما ذكره لأنه (قدس) قال في الافتراض الثاني إن مبادئ الحكم الظاهري قائمة بالجعل بينما نحن نفترض أن مبادئ الحكم الظاهري ليست قائمة بنفس الجعل .

ولكن السؤال كيف نجمع بين الافتراضين ؟ والكلام في الجمع بين افتراضين وهما :

الافتراض الأول: افتراض أن مبادئ الحكم الظاهري لا ضرورة في تواجدها في متعلق الحكم الظاهري بالخصوص (لكي لا يلزم التضاد)⁽¹⁾

أ- **ففي حالة موافقة** الحكم الظاهري للحكم الواقعي، فإن مبادئ الحكم الظاهري توجد في متعلقه وهي نفسها مبادئ الحكم الواقعي وفي نفس المتعلق.

مثال :

إذا كان الحكم الواقعي الحرمة والحكم الظاهري الحرمة ايضاً، فلا يوجد اجتماع للمثلين لأن مبادئ الحكم الظاهري (الحرمة) توجد في نفس متعلق الحكم الظاهري وهو نفس متعلق الحكم الواقعي وهي نفس المبادئ فلا يوجد تعدد في المبادئ، وربما قد تسامحنا عندما قلنا توجد مبادئ (ارادة وملاك) في متعلق الحكم الظاهري وهي نفسها في متعلق الحكم الواقعي وفي نفس المتعلق لأنه ايضاً لا يوجد مبادئ ولا يوجد ارادة وملاك في متعلق الحكم الظاهري، بل دائماً تكون المبادئ (الإرادة الملاك) بلحاظ الحكم الواقعي كالحرمة في المثال فلا يحصل اجتماع المثلين .

ب- **وفي حالة المخالفة:** فإن الحكم الظاهري لا يوجد فيه مبادئ في متعلقه، بل المبادئ هي في

2 - في الافتراض الاول تكون المبادئ بلحاظ الحكم الواقعي مثلاً الحرمة فبلحاظ ملاكات الحرمة الواقعية والاباحة فبلحاظ ملاكات الاباحة الواقعية .

الحكم الواقعي ومتعلقه، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى⁽¹⁾

مثال :

إذا كان الحكم الواقعي هو الحرمة والحكم الظاهري الاباحة فان الحكم الظاهري (الاباحة) لا يوجد له مبادئ في متعلقه بل المبادئ هي في الحكم الواقعي ومتعلقه, اما إذا قلنا يوجد مبادئ (ملاك و ارادة) نشأ منها الحكم الظاهري أي يوجد ملك و ارادة في متعلق الحكم الظاهري وهي التي تنشأ منها الاباحة ويوجد ملك و ارادة للحكم الواقعي والتي تنشأ منها الحرمة الواقعية ، فيحصل تنافر وتضاد بين الملاكات والارادات وحتى ندفع هذا التضاد نقول لا يوجد للحكم الظاهري مبادئ (ارادة وملاك) في متعلقه .

الافتراض الثاني : افتراض أن مبادئ الحكم الظاهري ليست قائمة بالجعل فقط (حتى لا يلزم تفريغ الحكم الظاهري من حقيقة وروح الحكم) .

1- من الواضح ان الحكم الظاهري لا يقع الكلام عنه الا مع وجود الشك في الحكم الواقعي لان الشك بالحكم الواقعي هو موضوع الحكم الظاهري وهذا يعني اننا في الحقيقية عندنا حكم ظاهري وعندنا حكم واقعي وعندما نشك بالحكم الواقعي ننتهج و نسلك طريق او مسلك الحكم الظاهري وهذا الحكم الظاهري :

اولا : مرة نستنبط او نستفيد او نستنتج منه الحكم المخالف للحكم الواقعي كما لو كان الحكم الواقعي الحرمة لكن شككنا بهذا الحكم الواقعي وعند الشك ياتينا الحكم الظاهري ويبين ان هذه الواقعة او الحادثة وان الحكم المتعلق بها هو الاباحة وفي هذه الحالة خالف الحكم الواقعي (الحرمة) الحكم الظاهري (الاباحة) .

ثانيا : ومرة اخرى تبين عندنا ان الحكم الظاهري في هذه الواقعة هو الحرمة وحسب الفرض ان الحكم الواقعي هو الحرمة ايضا وفي هذه الحالة وافق و طابق الحكم الواقعي (الحرمة) الحكم الظاهري (الحرمة) .

ويتحقق الجمع بين الافتراضين بالقول ((ان مبادئ الأحكام الظاهرية هي نفس مبادئ الأحكام الواقعية))

بتعبير آخر:

نطبق ذلك على الافتراض الأول الذي ذكرنا فيه فرعان
فانه :

أ- لو وافق الحكم الظاهري الحكم الواقعي فإن مبادئ الحكم الظاهري هي نفس مبادئ الحكم الواقعي، كما لو وافقت الحرمة الظاهرية الحرمة الواقعية فإن مبادئ الحكم الظاهري هي نفس مبادئ الحكم الواقعي.

ب- ولو خالف الحكم الظاهري الحكم الواقعي كما لو خالفت الاباحة الظاهرية الحرمة الواقعية فكذلك ان مبادئ الحكم الظاهري هي نفس مبادئ الحكم الواقعي.

تنبيه :

قال الاستاذ المعلم (قدس) في الافتراض الأول (إن مبادئ الحكم الظاهري لا ضرورة في تواجدها في متعلق الحكم الظاهري بالخصوص) أي ممكن أن توجد في متعلق الحكم الظاهري، وممكن أن لا توجد فيه لكن لا ضرورة بوجودها في متعلق الحكم الظاهري وهنا نحتاج الى أن نفسر بأنه في حالة الموافقة يوجد مبادئ في متعلق الحكم الظاهري وفي حالة المخالفة لا يوجد مبادئ في متعلق الحكم الظاهري وهذا من تطبيقات عدم الضرورة وفعلا وجد الحكم الظاهري دون المبادئ

البيان

ندخل في البيان وفيه عدة خطوات :

• الخطوة الأولى :

أ- **الحرمة الواقعية** لها ملاك اقتضائي (وإرادة ومبادئ اقتضائية) وهي المفسدة والمبغوضية القائمتان في الفعل .
توضيح معنى الملاك:

أولاً: الملاك يراد به عادة المصلحة.

ثانياً: للتمييز بين ملاك الحرمة وملاك الوجوب يقال إن ملاك الوجوب هو المصلحة في الفعل و لتحقيق المصلحة أو المنفعة والفائدة (الملاك)

فالمولى يجعل ويعتبر الحكم، اما في الحرمة فانه يوجد مفسدة والمولى يجعل الحرمة والمنع وذلك لوجود المفسدة المترتبة على الفعل .
ثالثا : وهذا يعني أن مدلول الملاك أو المراد من الملاك تارة يكون المصلحة واخرى المفسدة وثالثة يكون النظر الى جعل الحرمة وخارج مفسدة الفعل ، فهنا المولى جعل الحرمة لمنع المفسدة وارتكاب المحرم ويلازم منع المفسدة و جعل الحرمة يلزمها وجود مصلحة وبهذا اللحاظ نستطيع أن نقول إن ملك الحرمة هي المصلحة المترتبة على منع المحرم أو هي المصلحة المترتبة على اصدار الحكم بالحرمة ومنع وزجر المكلف من الاتيان بالمحرم .

رابعا : عندما نتحدث في الملاك الاقتضائي واللاقتضائي ، المفروض يكون الكلام في الاباحة، لأننا تحدثنا عن وجود اباحة اقتضائية و اباحة لا اقتضائية، فنحتاج في الاباحة أن نذكر الاقتضائية واللاقتضائية أي الملاك الاقتضائي والملاك اللاقتضائي ، اما عندما نذكر الحرمة والوجوب فلا حاجة (ولو ضمن هذه المرحلة الدراسية وهذه البحوث) الى ذكر الاقتضاء ولو ذكرنا الاقتضاء واللا اقتضاء في الوجوب والحرمة فلا اشكال فيه ومعناه ان يكون الملاك يقتضي الإرادة والشوق والحب والبعث والتحرك، ويقتضي الجعل أي جعل الحكم، أو الذي يقتضي ابراز هذه الإرادة أو الذي يقتضي اشغال ذمة المكلف بالفعل في موارد الوجوب أو اشغال ذمة وعهدة المكلف بالانزجار والامتناع عن الفعل في موارد الحرمة .

خامسا : بهذا نعرف أن الحرمة الواقعية لها ملك اقتضائي ولها ارادة اقتضائية (أو لها مبادئ اقتضائية) وهي المفسدة والمبغوضية القائمتان في الفعل ، وهذه المبغوضية والمفسدة هي التي تدفع المولى الى المنع والزجر والنهي أو التحريم . ولهذا ان المولى

بعد أن يدرك المفسدة (الملاك) في الفعل المحرم فإنه يتولد البغض والنفور من هذه المفسدة أو عنها ، ولا يتولد عنده الحب والشوق والإرادة للفعل وإذا قلنا يريد أو يحب و يشتاق فإنه لا يشتاق للمفسدة وإنما يحب ويريد ويشتاق الى منع المفسدة ، أو يشتاق الى الحكم بالحرمة للمنع والنهي والزجر عن الفعل .

ب- الوجوب الواقعي له ملك اقتضائي (وإرادة ومبادئ اقتضائية) ، وهي، المصلحة والمحبوبية القائمتان في الفعل فالمصلحة والمحبوبية تدفع المولى الى الامر بالفعل أو الحث والارسال نحو الفعل أو طلب الفعل أو الامر بالفعل.

ج- الإباحة الواقعية :

1- إباحة اقتضائية :

ملاكها اقتضائي، فتنشأ عن وجود ملك (يقتضي، يستلزم، يستتبع، يؤثر، يسبب) في أن يكون المكلف مطلق العنان (وهذه بلحاظ عمل وموقف المكلف) أي الملك يقتضي ويدفع و يحث أو يسبب في أن يكون المكلف مطلق العنان، وهذا الاقتضاء يكون بلحاظ المكلف وعمل وموقف المكلف وهو اطلاق العنان للمكلف.

2- إباحة لا اقتضائية :

تنشأ عن خلو الفعل (المباح) من أي ملك (هذا بلحاظ الفعل، فالفعل خالي من أي ملك)

والفرق بين الإباحتين هو:

أولاً : إن الإباحة الاقتضائية تكون بلحاظ المكلف فالمكلف يكون مطلق العنان.

ثانياً : إن الإباحة اللا اقتضائية تكون بلحاظ الفعل فالفعل يكون خالياً من الملك.

• الخطوة الثانية : اختلاط الأحكام

وهنا صورتان :

أ- إذا اختلقت المباحات بالمحرمات .

ولم يستطع المكلف التمييز بينهما أي بين المباحات والمحرمات، فلا تتغير ملاكات ومبادئ الأحكام، فالحرام على حرمة واقعاً وفيه مبادئ الحرمة، والمباح على إباحته واقعاً وفيه مبادئ الإباحة .

مثلا: عندنا مجموعة من الوقائع ونعلم ونتيقن بوجود حكم لكل واقعة من الوقائع ونعلم ونتيقن ايضا أن هذه الوقائع ليست كلها محرمة وليست كلها مباحة ، وإنما قسم منها محرم والقسم الآخر مباح ، ولكن اختلقت علينا ولم نستطع تمييزها ، نعم في الواقع القضية محددة ومشخصة لكن حديثنا مع المكلف القاصر أي مع الظاهر ففي الظاهر قد اختلقت الأحكام ولا نستطيع التمييز بين المحرمات والمباحات وكما ذكرنا في الخطوة الأولى ان الحرمة لها ملاك يختلف عن ملاك المباح، ومن الواضح انه في حالات الاختلاط ان الحرام يبقى على حرمة واقعاً وفيه مبادئ الحرمة ، و المباح يبقى على إباحته واقعاً وفيه مبادئ الإباحة ، أي ان ملاكات ومبادئ الحرمة لا تتغير وتتحول الى ملاكات ومبادئ الإباحة ، وايضا ملاكات ومبادئ الإباحة لا تتغير وتتحول الى مبادئ وملاكات الحرمة ، بل كل يبقى على ما هو عليه واقعاً .

ب- إذا اختلقت الواجبات بالمحرمات

ولم يستطع المكلف التمييز بينها، فلا تتغير ملاكات ومبادئ الأحكام، فالحرام على حرمة

واقِعاً وفيه مبادئ الحرمة، والواجب على وجوبه واقِعاً وفيه مبادئ الوجوب⁽¹⁾.

• الخطوة الثالثة: توجيه المكلف

المولى في مقام توجيه المكلف ((الذي اختلقت عليه أحكام المباحات بالمحرّمات كما في (أ) من النقطة السابقة)) فهو بين أمرين :

أ- أما ان يرخص المكلف في ارتكاب كل ما يحتمل إباحته.

ب- أو أن يمنع المولى المكلف عن ارتكاب كل ما يحتمل حرّمته.

توضيح ذلك:

أولاً : بعد ان اختلقت الأحكام على المكلف(كما لو اختلقت الاباحات بالمحرّمات) ولم يستطع التمييز بينها.

ثانياً : مع وجود العلم ومع وجود المعصوم (عليه السلام) نستطيع أن نعرف الحكم الواقعي ومعه لا حاجة للحكم الظاهري لكن ومن الواضح بسبب القصور والتقصير من الناس صار الخلط بين الأحكام الواقعية.

ثالثاً : وبالرغم من القصور والتقصير فإن الله تعالى أنعم علينا بالأحكام الظاهرية وسلوكها وانتهاجها وذلك لعلمه بالقصور والتقصير ولعلمه بوقوع الخلط فجعل لنا الأحكام الظاهرية والتي تنتهج في مثل هذه الحالات.

1- وهذا ما صارت له بعض الاشارات بأن العلم بالشيء يترتب على المعلوم وكلامنا بالعلم بالحكم وعدم الاختلاط أو عدم الشك بالحكم وهذا متفرع على وجود حكم وكذلك الكلام في الأحكام الظاهرية مترتب على موضوعه وهو الشك بالحكم الواقعي ، والشك بالحكم الواقعي يتوقف على المشكوك ، أي يتوقف على الحكم الواقعي إذن توجد احكام واقعية ولها ملاكات و مبادئ ولا تتغير تلك الملاكات والمبادئ بعلم المكلف أو عدم علمه.

رابعاً : وظيفة ومنهج وعمل واسلوب المولى الرحيم الغفور العطوف اللطيف ولطفه ونظامه ورحمته ورعايته وتسديده في مثل هذه الحالات فانه مثلا :

أ- في حالة اختلاط المباحات بالمحرمات فالمولى بين أمرين :

الأمر الأول : أن يرخص المولى المكلف في ارتكاب كل ما يحتمل اباحته ، فيقول له مادام اختلطت المباحات بالمحرمات (فكل شيء لك مباح أو انت مطلق العنان) أي يصدر اباحة (ترخيص) ظاهرية وبهذا فان أي فرد من هذه الافراد ، أو أي واقعة من هذه الوقائع يحتمل فيها الاباحة ، ويحتمل فيها الحرمة اكون مطلق العنان من ناحيتها، وعندئذ اكون مطلق العنان في كل الوقائع .

الامر الثاني : وأما أن يمنع المولى المكلف عن ارتكاب كل ما يحتمل حرمة فنقول لأن الخلط بين المحرمات والمباحات واقع ، وكل فرد من هذه الافراد احتمل فيه الحرمة وكذلك احتمل فيه الاباحة والمولى إذا منع عن ارتكاب كل ما يحتمل حرمة فعند الامتثال سامتنع عن الجميع لأن الجميع فيه احتمال الحرمة , ولأن المولى حسب فرض الكلام اصدر منع لكل ما يحتمل حرمة .

ب - إذا اختلطت الواجبات بالمحرمات فالمولى بين أمرين :

الأمر الأول: أما أن يمنع المكلف عن ارتكاب كل ما يحتمل حرمة.

الأمر الثاني: وأما أن يوجب كل ما يحتمل وجوبه .

خامساً: عندما نقول المولى بين أمرين فلا نريد أن نحدد ونحجم من عمل المولى وصلاحياته ، وإن كان المولى ممكن أن يميز لكن هذا مع فرض أن الخلط وقع وفرض أن العصيان والذنب والقصور والتقصير قد تحقق

والقانون الالهي بوقوع الغيبة وفي تأجيل الظهور المقدس ايضا متحقق فالكلام في هذا العصر الذي فيه ننفي وجود التمييز بين الأحكام الواقعية لوجود الغيبة ولوجود العصيان والقصور والتقصير من الناس ومن هنا لا يبقى الا أن نقول المولى بين أمرين أما يرخص في الجميع أو يمنع عن الجميع .

• الخطوة الرابعة : بلحاظ المحرمات

أ- إن اهتمام المولى بالاجتناب (اجتناب المكلف) عن المحرمات الواقعية، يدعو إلى المنع عن ارتكاب كل ما يحتمل حرمة.

وتوضيح ذلك يكون بعدة نقاط :

أولا : تارة المولى يهتم بالمحرمات واخرى يهتم بالمباحات وبغض النظر عن المقارنة بين الاثنين أي بين المحرمات والمباحات ، أي إذا نظرنا الى المحرمات بصورة مستقلة ، والى المباحات بصورة مستقلة ايضا، فإن المولى في المحرم يدرك المفسدة وتحصل المبعوضة، والزجر والمنع، وبعدها يحصل الجعل والصياغة، ومن ثم يحصل الابرار بالمنع (الزجر، الكف، الترك) .

وفي الاباحة فان المولى يدرك الملاك ، ومن ثم تتولد ارادة وشوق وحب الى اطلاق العنان وبعد ذلك يجعل أو يصوغ أو يبرز ما يبين المراد و الملاك وهو اطلاق العنان أو قل ما يكشف عن اطلاق العنان هذا إذا كان النظر بصورة مستقلة .

ثانيا: أما إذا كان النظر الى المحرمات وهي مختلطة بالمباحات أو كان النظر الى المباحات وهي مختلطة بالمحرمات.

فمثلا إذا كان الاختلاط بين المحرمات والمباحات فالمولى بكل تأكيد سيهتم لمنع المحرم أي يحب ويرغب ويشتاق الى منع المحرم أو يشتاق ويحب ويرغب

ويهتم بمنع المكلف عن ارتكاب المحرم، أو يهتم بأن يجتنب المكلف عن المحرمات ولذا ان المولى لو أراد أن يتحقق هذا الاجتناب و المنع فإنه سيدعو المكلف الى الامتناع عن كل هذه الأمور والأحكام التي اختلطت فيما بينها حتى يضمن أن المكلف سيمتنع عن كل المحرمات باعتبار ان الأحكام كثيرة ومختلطة، لأن منها ما هو محرم ومنها ما هو مباح وحتى يضمن أن المكلف سيمتنع عن الجميع يقول له اترك الجميع لأنه لو قال افعل البعض أو اترك البعض والخيار لك لاحتمل أن يقع المكلف في بعض أو كل المحرمات أو اكثرها .

ثالثا : إذا اراد المولى أن يمنع المكلف عن جميع المحرمات فلا خيار امامه الا أن يقول للمكلف كل ما تشك بحرمته اتركه، وبهذا يضطر المكلف لترك كل هذه الامور التي وقع فيها الخلط في احكامها بين الحرمة والاباحة ولهذا قلنا ان المولى بين أمرين .

رابعا : المولى يريد أن يرشد المكلف الى الاجتناب والامتناع عن المحرمات الواقعية فقط ولكي يحقق هذا الامتناع عن الجميع اضطر أن يمنع المكلف حتى عن المباحات التي اختلطت بالمحرمات هذا حتى يضمن بانه قد منعه عن الجميع ويضمن أنه قد امتنع واجتنب عن جميع المحرمات الواقعية .

خامسا: عندما ننظر الى الملاك في الحرمة بانه عبارة عن مصلحة وفائدة ومنفعة فاننا نستطيع أن نقول إن اهتمام المولى بالاجتناب أي المولى يحب المنع والزجر والنهي والحرمة أي يحب حرمة الفعل الفاسد .

ولذا نقول : إن اهتمام و حب و اشتياق و ارادة المولى باجتنب المكلف عن المحرمات الواقعية يدعوه الى المنع عن ارتكاب كل ما يحتمل حرمة ، وليس المنع عن كل ما يعلم ويتيقن ويقطع بحرمته .

ب- لكن (المنع) غير ناشئ من مبغوضية ومفسدة كل ما يُحتمل حرمة، (لأن بعض ما يحتمل حرمة فهو مباح وليس محرماً حسب الفرض من ان الاختلاط بين المحرمات والمباحات) .

مثال :

لو كانت عندنا مئة واقعة ونعلم بأن بعضها محرّم والبعض الآخر مباح ، فاهتمام المولى بالاحكام الشرعية، وفي المقام اهتمامه بأحكام الحرمة أي اهتمام المولى بمنع المكلف عن ارتكاب المحرمات هذا الاهتمام يدعو المولى الى أن يمنع المكلف عن ارتكاب أي واحدة من هذه الوقائع المئة، فيمنع المكلف من المئة جميعاً، ومن هنا إذا كانت المحرمات بالواقع مئة وعند امتثال المكلف فانه سوف يمتنع من الكل، وإذا كانت المحرمات في الواقع خمسين سيمنع عن المحرمات جميعها ايضاً، وإذا كانت المحرمات في الواقع عشرة كذلك سيمنع عن المحرمات جميعاً .

إذن عندما يمنع المولى عن كل ما يحتمل حرمة وفي المثال يمنع عن المائة فالمولى قد ضمن وحصل عنده اليقين بأن المكلف قد امتنع عن جميع المحرمات سواء كانت مائة أم خمسين أم عشرة أم خمسة أم اقل أم اكثر باعتبار ان المولى اصدر الحرمة الظاهرية والمنع الظاهري وعلقه بكل الوقائع والافعال المحتملة في الحرمة والذي دفع المولى أولاً الى اصدار المنع والحرمة الظاهرية هو ملاك الحرمة الواقعية والذي دفعه الى تعميم هذا الاصدار وشمول المنع لكل الوقائع حتى المحتملة هو لكي يضمن تحقيق ملاك الحرمة أي دفعا المفسدة يمنع عن الجميع .

توضيح ذلك :

أولاً : المولى عندما يمنع عن ارتكاب كل ما يحتمل حرمة أي المنع عن المباح والحرام فإنه ما هو منشأ هذا المنع فهل هو ناشئ من وجود ملاك ومفسدة ومبغوضية لكل ما يحتمل حرمة ؟ **وبتعبير آخر** إن المنع عن هذه الأمور التي اختلطت هل فعلاً هذا المنع ناشئ عن وجود مفسدة ومبغوضية لكل ما يحتمل حرمة ؟

ثانياً : ونجيب على ذلك بان المنع لم ينشأ من وجود مفسدة ومبغوضية لكل ما يحتمل حرمة، لأننا نتيقن بوجود مباحات ضمن هذه الأحكام التي منع المولى عنها ومن الواضح أن المباح لا يوجد فيه مبغوضية، ولا يوجد فيه مفسدة، وفي المثال اننا نتيقن بوجود مجموعة من المائة هي مباحات فلا يوجد مبغوضية ولا مفسدة لها ، فالمنع عن المئة لا يدل على مبغوضية المائة ولم ينشأ من مبغوضية المائة .

ثالثاً: ينبغي الالتفات الى نكتة في المقام وهي :

إن الحكم الظاهري بالمنع أو الحرمة كم مصداق أو تطبيق أو متعلق له أو قل إن الحكم الظاهري بالحرمة كم فعل تعلق به أو تعلق به هذه الحرمة ؟

والجواب على ذلك ان الحرمة الظاهرية تعلقت بالمحرمات الواقعية وكذلك تعلقت بالمباحات الواقعية التي اختلطت بالمحرمات ، وهذا يعني ان الحكم الظاهري بالحرمة صار لها من الأفراد والمتعلقات أو التطبيقات أكثر من الحرمة الواقعية لأن الحرمة الظاهرية تعلقت بأفراد ومتعلقات الحرمة الواقعية، وازافة الى ذلك تعلقت بأفراد وتطبيقات المباحات الواقعية التي اختلطت بالحرمة، وبهذا للحاظ تكون الحرمة الظاهرية أوسع واعم مطلقاً من الحرمة الواقعية ، لأنها تشمل أفراد الحرمة الواقعية وازافة الى هذا تشمل افراد المباحات

الواقعية ، اي تشمل افراد الحرمة الواقعية وفي نفس الوقت تشمل افراد المباحات الواقعية ويفرغ على هذا فرعان :

الفرع الأول : إن الحكم الظاهري بالحرمة عندما يطابق الحكم الواقعي فهو بالحقيقة ناظر الى نفس افراد الحرمة الواقعية ، فلا يوجد تضاد ولا يوجد اجتماع مثلين لأن الحرمة الظاهرية كما تقدم تشمل افراد الحرمة الواقعية وافراد المباحات الواقعية ، فإذا حصل التطابق فهو في الحقيقة ناظر الى نفس افراد الحرمة الواقعية اي الحكم الظاهري ناظر الى نفس افراد الحكم الواقعي.

الفرع الثاني : وإذا خالف ففي مثل هذه الحالة ليس المقصود المباح أي هو غير ناظر الى المباح ولم يصدر ويجعل الحكم الظاهري بالحرمة الظاهرية في المثال بلحاظ هذه المصاديق ، أي بلحاظ الافراد الاعم وكأنما في الظاهر الحرمة الظاهرية شملت الاعم أي شملت أفراد الحرمة الواقعية وأفراد المباحات الواقعية التي اختلطت بالمحرمات لكن بالدقة وفي الحقيقة ان الحرمة لم تنشأ لوجود مفسدة ومبغوضية في كل هذه الافراد الاعم وانما نشأت لوجود مفسدة ومبغوضية في حصة من الحصتين وهي حصة المحرمات الواقعية فقط و فقط ولم تلاحظ المباحات الواقعية .

إذن منشأ الحكم الظاهري كالحرمة الظاهرية في المثال هو المفسدة والمبغوضية في الحكم الواقعي أي الملاك والمبادئ في الحكم الظاهري المطابق واطافة الى هذا لضمان تحقيق هذا الأمر ففي المثال الحرمة الظاهرية اصدرها وانشأها المولى لسببين :

السبب الأول: لوجود مفسدة ومبغوضية في المحرمات الواقعية أو قل لتحقيق الملاك في الأحكام الواقعية المطابقة .

السبب الثاني : حتى يضمن المولى أن المكلف سيتمتع ويجتنب عن الجميع أي ان المولى يحرم حتى المباحات المختلطة بالمحرمات حتى يضمن أن المكلف قد اجتنب الجميع وبالتالي فان المولى يضمن تحقيق الملاك .

وبمجموع هذين السببين ينشأ الحكم الظاهري والسببان هما لتحقيق الملاك والمبادئ في الأحكام الواقعية المطابقة ولضمان تحقيق هذه المبادئ.

ج- بل ان المنع صدر لضمان الاجتناب عن المحرمات الواقعية الموجودة ضمن ما يحتمل حرمة، لأنه لو قال المولى امتنع عن الخمسين أو عن الستين ، بل حتى لو قال امتنع عن التسعين أو عن تسع وتسعين حالة أو واقعة فلا يضمن أن المكلف امتنع عن جميع المحرمات الواقعية الموجودة ضمن ما يحتمل حرمة لاحتمال أن الحكم الواحد أو الواقعة الواحدة التي أتى بها المكلف وامتنع عن الباقي (التسعة والتسعين) فيحتمل أن هذه التي أتى بها المكلف هي محرمة في الواقع فلا يوجد ضمان أنه امتنع عن كل المحرمات اما إذا منع المولى المكلف عن الجميع وفي المثال عن المائة فانه يضمن لو امتنع عن المائة بالتأكيد سيكون قد امتنع عن جميع المحرمات الواقعية .

د- وعليه يقال : إن المنع هو منعٌ ظاهري، ناشئ من :

أولاً : مبغوضية المحرمات الواقعية .

ثانياً : الحرص على ضمان اجتنابها .

وبما ان المفسدة والمبغوضية موجودة بالمحرمات الواقعية فيلزم صدور المنع الظاهري ، وحتى نضمن الاجتناب عن جميع المحرمات يلزم تعميم وشمولية المنع الظاهري الى كل ما يحتمل حرمة .

خلاصة الخطوة الرابعة :

المولى إذا اراد الاهتمام بالمحرمات وبملاكات المحرمات وبدفع المفسد المترتبة على ارتكاب المحرم ، فإنه سيتصدى ويصدر أمرا بحرمة كل ما يحتمل حرمة، أي يصدر الحرمة الظاهرية في جميع الاحتمالات فتشمل المحرمات الواقعية وتشمل المباحات الواقعية ايضا.

• **الخطوة الخامسة :** بلحاظ المباحات: والكلام في الاباحة يكون في فرعين :

أ- إذا كانت الإباحة الواقعية اقتضائية (أي ذات ملاك اقتضائي) وهي ناظرة الى المكلف فيكون المكلف مطلق العنان.

ب- فإن اهتمام المولى بإطلاق عنان المكلف في المباحات الواقعية، يدعوه إلى الترخيص في كل ما يحتمل إباحته⁽¹⁾ ،

وبتعبير آخر: إن اهتمام المولى بإطلاق عنان المكلف واعطاء الحرية والخيار للمكلف وعدم منعه وعدم الزامه في المباحات الواقعية، أي حتى يريد أن يحقق اطلاق العنان للمكلف ويضمن تحقق اطلاق العنان في المباحات الواقعية كما في المثال السابق نقول عندنا مائة حالة بعضها من المباحات وبعضها من المحرمات فالمولى عندما يقول للمكلف انت مطلق العنان في المائة فإنه يضمن بان المكلف قد اطلق العنان في كل المباحات الواقعية أما إذا قال له مثلا اختر خمسين أو ستين أو تسعة وتسعين فلا يضمن أنه قد اختار كل المباحات وقد اطلق العنان في كل المباحات .

ج- لكن (الترخيص) غير ناشئ من وجود ملاك ومبادئ الإباحة (أي غير ناشئ من وجود إطلاق العنان) في كل ما يحتمل إباحته (لأن بعض ما يحتمل إباحته فهو

1 - الصحيح هو كل ما يحتمل حرمة لان الكلام في فرض اختلاط المباحات بالمحرمات فكلما يتحقق احتمال الحرمة يتحقق احتمال الاباحة وكلما يوجد احتمال الاباحة يوجد احتمال الحرمة .

حرام وليس مباحاً حسب الفرض من ان الاختلاط بين
المباحات والمحرمات) .

د- بل إن الترخيص صدر لضمان إطلاق العنان في
المباحات الواقعية الموجودة ضمن ما يحتمل إباحته
.

خلاصة الخطوة الخامسة :

إن المولى إذا اهتم بملاكات الاباحة و اراد أن يحقق
ملاكات الاباحة واطلاق العنان ، فإنه سيصدر أمرا
وتشريعا بالاباحة في كل ما يحتمل اباحته ، وهذه
الاباحة ستكون اباحة ظاهرة في كل المحتملات.

• الخطوة السادسة : الموازنة

في مثل هذه الحالة، فإن المولى يقارن ويزن بين
الملاكات ودرجات اهتمامه بالملاكات والأحكام وهنا
فرضان :

الفرض الأول: الترخيص الظاهري والإباحة الظاهرية

إن كان الملاك (الاقتضائي) في المباحات الواقعية
(أقوى واهم) من الملاك في المحرمات الواقعية :

أ- فإن المولى يرخص في المحتملات (أي يرخص في
كل ما يحتمل إباحته).

ب- هذا الترخيص يشمل = [المباح الواقعي +
والحرام الواقعي ((إذا كان الحرام الواقعي
ضمن ما يحتمل إباحته)) [أي ان الحرام الواقعي
الذي اختلط بالمباح ايضا يكون مشمولاً
بالترخيص.

ت- لكن نقول إن شمول الترخيص للحرام الواقعي لا
يكون منافياً لحرمة (أي لا يحصل التضاد)
بينهما وذلك :

لأن الترخيص لم ينشأ عن ملك للإباحة في نفس متعلق الترخيص أي في نفس المباح الواقعي والحرام الواقعي بمجموعهما، بل نشأ عن (ملك الإباحة في المباحات الواقعية + والحرص على ضمان إطلاق العنان في المباحات الواقعية وتحقق الملك) .

وبتعبير آخر: إن المولى في حالة اختلاط المباحات الاقتضائية الواقعية مع المحرمات الواقعية فإن كانت ملاكات الإباحة الاقتضائية الواقعية أقوى وأهم عندئذ :

أولا : فإن المولى يرخص في كل ما يحتمل إباحته .

ثانيا : يرخص ذلك بإباحة ظاهرية، وهذه الإباحة الظاهرية تشمل الإباحة الاقتضائية الواقعية وتشمل الحرام الواقعي .

ثالثا: ولكن شمول الترخيص للحرام الواقعي لا يكون منافيا لحرمة، ولا يحصل التضاد لأن الترخيص لم ينشأ عن ملك للإباحة في نفس متعلق الترخيص الظاهري ؛ أي ان الترخيص يشمل = المباح الواقعي + الحرام الواقعي إذا كان الحرام مختلطا وضمن ما يحتمل إباحته فهذا الطرف الثاني من المعادلة (المباح الواقعي والحرام الواقعي) هو متعلق الترخيص الظاهري أي يكون متعلق الترخيص هو المباح الواقعي والحرام الواقعي.

رابعا : ومن الواضح انه ليس ملك المجموع هو السبب في انشاء الترخيص ؛ أي ليس ملك المباح الواقعي والحرام الواقعي بمجموعهما هو السبب في انشاء الترخيص ، لذلك قلنا إن الترخيص لم ينشأ عن ملك للإباحة في نفس متعلق الترخيص الظاهري أي في نفس متعلق المباح الواقعي والحرام الواقعي ، بل نشأ عن ملك الإباحة في المباحات الواقعية فقط.

خامسا : ومن الواضح أيضا اننا اضفنا حتى الحرام الواقعي المتحمل أو الذي دخل ضمن ما يحتمل إباحته

، وذلك للحرص على ضمان اطلاق العنان في المباحات الواقعية وتحقيق ملاك الاباحة .

الفرض الثاني: المنع الظاهري والحرمة الظاهرية

إذا كان الملاك في المحرمات الواقعية (أقوى واهم) من الملاك (الاقتضائي) في المباحات الواقعية فإنه :

أ- فإن المولى يمنع من الإقدام في المحتملات (أي يمنع عن كل ما يحتمل حرمة).

ب- هذا المنع يشمل = [الحرام الواقعي + والمباح الواقعي الاقتضائي ((إذا كان المباح الواقعي الاقتضائي ضمن ما يحتمل حرمة)) [أي اختلط بالمحرم وهو حسب الفرض مختلط .

ت- لكن نقول إن شمول المنع للمباح الواقعي لا يكون منافياً لإباحته (أي لا يحصل التضاد) أي لا نقول اجتمع المنع مع الاباحة واطلاق العنان ، بتعبير آخر لا يحصل تنافر وتنافي بين الأحكام وذلك :

لأن المنع الذي يشمل الحرام الواقعي والمباح الواقعي لم ينشأ عن ملاك (أو لم ينشأ عن مبعوضة ومفسدة) للحرمة (الظاهرية) في نفس متعلق الحرمة (الظاهرية) أي في الحرام الواقعي والمباح الواقعي الاقتضائي، بل نشأ عن: (ملاك الحرمة في المحرمات الواقعية + والحرص على ضمان اجتنابها وعلى تحقق الملاك ((أي الحرص على ضمان منع المفسدة المترتبة على ارتكاب المحرمات الواقعية)) لذلك عممنا الى كل ما يحتمل حرمة حتى وإن كان من المباحات الواقعية .

بعبارة أخرى :

في حالة اختلاط المحرمات الواقعية مع المباحات الظاهرية فإن المولى يقارن ويوازن بين الملاكات ودرجة اهتمامه بالملاكات والأحكام فيضع في الميزان الكفة الأولى وهي ملاكات الحرمة أي يضع المنع المترتب على هذه المفاسد والمبغوضية، وفي الكفة الأخرى يضع ملاكات الاباحة وهي ملاكات اطلاق العنان والمصالح والمنافع التي تترتب على اطلاق العنان أو المفاسد والمضار التي تترتب على عدم اطلاق العنان ونحوها من تعبيرات ولكن المهم انه يضع ملاكات الحرمة في كفة، وملاكات الاباحة في الكفة الثانية، فيرى أي كفة التي يحصل فيها الترجيح والرجحان، والكلام في الحرمة الواقعية والاباحة الواقعية وفي الاختلاط وهذا يكون عند المولى وفي ذهنه وفكره ونفسه وفي قراره لانه هو الذي يوازن بين الملاكات وعليه :

1- إذا كانت ملاكات المحرمات الواقعية أهم وأقوى من ملاكات المباحات الواقعية، فإنه يصدر منعا عاما شاملا، وهذا المنع هو منع ظاهري فيمنع عن كل ما يحتمل حرمة لإدراك ولتحقيق الملك الأقوى والأهم.

2- اما إذا كانت ملاكات الاباحة الواقعية هي الأقوى والأهم فإن المولى يصدر اباحة ظاهرية وهي اطلاق عنان المكلف في كل ما يحتمل اباحته كي يدرك الملك الأقوى والأهم وهو ملاك الاباحة واطلاق العنان.

ومن هنا نعرف انه ليس بالضرورة أن تكون ملاكات الحرمة دائما هي الراجعة على ملاكات الاباحة لذلك وقع الشيخ الاستاذ الفياض (دام ظله) بهذا الاشكال، وهذا ما أشرنا اليه في مدخل الفكر المتين في بحوث البراءة، فإنه من ضمن الاشكالات التي سجلت على الشيخ الاستاذ الفياض انه فهم كلما حصل التزاحم أو الاختلاط بين المحرمات والمباحات فالترجيح والتقديم دائما يكون لملاكات الأحكام الالزامية، أي ان الشيخ

الفياض تمسك بأن ملاكات الأحكام الالزامية سواء كانت المحرمات أم الواجبات هي التي ترجّح على غيرها وفي المقام تكون المسألة أوضح بين المحرم والمباح فيرجّح ملك الحرمة دائما على ملك الاباحة .

وهذا الشيء غير صحيح خاصة مع وجود الاختلاط بصورة كبيرة في الاحكام وإذا قلنا بهذا فيمكن أن نقول بعدم تصور المباح واصدار احكام بالاباحة والترخيص الظاهري .

الخلاصة :

عندما يحصل الاختلاط والتزاحم في الملاكات بين المحرمات والمباحات الاقتضائية فإن الموازنة والترجيح تكون :

1- إذا كانت ملاكات الحرمة أرجح وأهم فإن المولى يصدر الحرمة الظاهرية .

2- إذا كان ملاكات الاباحة الاقتضائية أرجح فإن المولى يصدر الاباحة الظاهرية أو الترخيص الظاهري .

أما إذا كان الاختلاط بين المحرمات والإباحة اللاقتضائية، فهنا يقال للشيخ الاستاذ الفياض انه يرجّح الملك الالزامي أي يرجّح ملك الحرمة لأن الاباحة اللاقتضائية لا ملك فيها ، فيرجّح الملك على عدم الملك لذلك يجب علينا أن نميز بين الاباحة الاقتضائية والاباحة اللاقتضائية .

• الخطوة السابعة :

أ- إذا كانت الإباحة الواقعية لا اقتضائية، فالفعل فيها خالٍ من أي ملك .

ب- وعليه فهي لا تصلح لان ثنافي الحرمة، وذلك لأنها لا تدعو لخلاف ما تدعو إليه الحرمة .

ت- ولذلك فإن المولى لا يجد ما يحول دون إصدار المنع (الظاهري) .

ث- المنع (الظاهري) يشمل = (الحرام الواقعي +
والمباح اللا اقتضائي الواقعي) (إذا كان
مختلطاً بالحرام)).

ج- لكن شمول المنع الظاهري (الحرمة الظاهرية)
للمباح الواقعي (اللا اقتضائي) لا يكون منافياً
لإباحة المباح، وذلك :

لأن المنع الظاهري لم ينشأ عن مبغوضية نفس متعلقه
بل نشأ عن = (مبغوضية المحرمات الواقعية + والحرص
على ضمان اجتنابها) .

• الخطوة الثامنة :

والمتحصل وهو المختار : إن الأحكام الظاهرية : هي
خطابات تعين الأهم من الملاكات والمبادئ الواقعية ،
حيث اختلطت على المكلف الملاكات والمبادئ الواقعية
والتي يتطلب الحفاظ على كل نوع منها خلاف ما
يتطلبه الحفاظ على النوع الآخر كاختلاط ملاكات
ومبادئ الحرمة مع ملاكات ومبادئ الإباحة، وكاختلاط
ملاكات ومبادئ الحرمة مع ملاكات ومبادئ الوجوب.
ومن هنا نعرف أنه لا حقيقة للحكم الظاهري الا بلحاظ
الحكم الواقعي أي لا ملك ولا ارادة ولا مبادئ للحكم
الظاهري، الا بلحاظ مبادئ الحكم الواقعي وهذا يعني
أن الأحكام الظاهرية هي خطابات لتعين الأهم من
الملاكات (إن صح التعبير) هي عبارة عن مبرز للحكم
الواقعي الأهم وللمبادئ الواقعية الأهم اي للملاك
الواقعي الأهم وللارادة الواقعية الأهم فإذا كانت
مبادئ الحرمة أهم وأقوى من مبادئ الاباحة فالحكم
الظاهري يبرز مبادئ الحرمة أي يبين لنا بأن هذه
هي الأهم فيامر أو يشير الى الامتثال أو يشير الى
الانتهاء والانزجار وغيرها من المعاني حسب الحكم
الذي يشير اليه الحكم الظاهري وكل شئ في الحكم
الظاهري هو ناظر الى الأحكام الواقعية و الى الأهم
من الأحكام الواقعية التي حصل فيها الاختلاط عند
المكلف .

وعلى ضوء ما تقدم نعرف أن ملاكات الأحكام الظاهرية هي نفس ملاكات الأحكام الواقعية ؛ أي لا ملاك للحكم الظاهري الا ملاك الحكم الواقعي الذي يشير اليه ويبرز اهميته الحكم الظاهري فالحكم الواقعي هو الاساس، والمبادئ هي مبادئ الحكم الواقعي، والارادات هي ارادات الحكم الواقعي، والملاكات هي ملاكات الحكم الواقعي، أما الحكم الظاهري فهو يبرز ويشير الى المبادئ والملاكات والارادات والأحكام الواقعية الأهم والأقوى في حالات الاختلاط بين ملاكات و ارادات ومبادئ الأحكام .

• الخطوة التاسعة :

وبهذا يتم الجواب على البرهان الأول، فيبطل اعتراض وبرهان التضاد.

البرهان الثاني(الاعتراض الثاني): نقض الغرض

أعترض على جعل الحكم الظاهري بأنه يلزم نقض غرض المولى، وان النقض يحصل من نفس المولى حيث يسمح المولى للمكلف بتفويت الغرض الواقعي وذلك: لأن الحكم الظاهري إذا خالف الحكم الواقعي فإن :

أ- الحكم الواقعي يبقى محفوظاً بمبادئه وملاكه و اراداته حتى على المكلف الشاك (حسب قاعدة الاشتراك) أي اشترك العالم والجاهل في الأحكام .

ب- جعل الحكم الظاهري يستلزم نقض المولى لغرضه الواقعي، (لأن المولى يسمح للمكلف بتفويت الغرض الواقعي) .

ج- وتفويت الغرض الواقعي يحصل بالسماح للمكلف (بل بإلزام المكلف) اتباع واعتماد الحكم الظاهري (وهو اي الحكم الظاهري يخالف الحكم الواقعي بحسب الفرض) .

وهذا يعني إلقاء المكلف في المفسدة وتفويت المصالح الواقعية المهمة عليه، وتفويت المصالح هو نقض للغرض لأن المولى يريد تحقيق وكسب وادراك المصالح والمنافع.

بتعبير آخر: إن جعل الحكم الظاهري يستلزم نقض المولى لغرضه الواقعي باعتبار ان الحكم الواقعي يبقى محفوظا بمبادئه ؛ أي ان ملاك و ارادة ومبادئ الحكم الواقعي باقية وموجودة حتى مع وجود الحكم الظاهري فالمولى يسمح للمكلف باتباع (بل يلزم باتباع) الحكم الظاهري في موارد الأحكام الالزامية .

إذن المولى يسمح بل يلزم المكلف باتباع الحكم الظاهري والحكم الظاهري في المقام يخالف الحكم الواقعي إذن المولى سمح والزم المكلف بمخالفة الحكم الواقعي .

وهذا يعني أن المولى سمح بتفويت الغرض الواقعي وبتفويت المبادئ الواقعية اي بتفويت الملاك الواقعي وبتفويت الإرادة الواقعية لأنه سمح بترك الحكم الواقعي .

وهذا يؤدي الى ايقاع المكلف في المفسدة لأنه ترك مبادئ التكليف الواقعي وهذا بسبب الحكم الظاهري .

وعليه إن المولى بجعل الحكم الظاهري حرف المكلف عن الحكم الواقعي ، وابعد المكلف عن الملاك والمصلحة والمنفعة الواقعية وأوقع المكلف في المفسدة وهذا قبيح ، والقبيح يستحيل صدوره من المولى ، والتالي أو النتيجة باطلة فالمقدم والاساس والمقدمات التي اعتمدت عليها هذه النتائج باطلة ايضا وهي ان المولى جعل الحكم الظاهري في مقام الشك وبهذا يثبت استحالة جعل الحكم الظاهري.

إبطال البرهان الثاني :

لابطل برهان نقض الغرض نقول :

أولا : عرفنا الأحكام الظاهرية : هي خطابات تعين الأهم والأقوى من الملاكات والمبادئ الواقعية ، والتي اختلطت على أو عند المكلف كاختلاط ملاكات الحرمة وملاكات الاباحة ، وكاختلاط ملاكات الحرمة وملاكات الوجوب .

ثانيا : وعليه يجاب على برهان نقض الغرض بالقول إن الحكم الظاهري وإن كان قد يُسبب تفويت مصلحة ونقض غرض ، إلا انه يُسبب ذلك من أجل الحفاظ على مصلحة اشد وأكثر ومن أجل الحفاظ على غرض أهم

وأقوى، فلا يوجد نقض للغرض يستقبحه العقل، ولا إلقاء في المفسدة .

وبتعبير آخر :

أولا : إننا لا ننكر أن الحكم الظاهري يسبب تفويت الغرض، ويمنع من تحقيق مصلحة أو منفعة أو يمنع من ادراك ملك وهذا ثابت ولا اشكال فيه .

ثانيا : لكن تفويت هذا الغرض ليس على نحو اللغوية وبدون مقابل، وإنما تفويت هذا الغرض لادراك الغرض الأهم والاقوى، ولادراك الإرادة الأشد، ولتحقيق الملك الاكثر والأوفر والارسخ والاقوى والاشد والأهم والارجح .

ثالثا : وعليه فان العقل يدرك أن هذه القضية لا قبح فيها ، (بصورة ادق) لا قبح في تفويت هذا الغرض لأنه تفويت للأقل مقابل ادراك الاكثر، أو تفويت للجزء مقابل ادراك الكل أو تفويت للمهم مقابل ادراك الأهم فالمولى بين أمرين :

الأمر الأول: أما أن يترك المكلف دون أن يدرك ودون أن يحصل على أي غرض من الأغراض وأي فائدة من الفوائد فلا يأمر بأي شيء بل يترك الجميع .

الامر الثاني : أو ان المولى يأمر بادراك الملك والفائدة الاقل مقابل ترك الملك والفائدة الاكثر والاشد والاقوى ، أو بالعكس بأن يأمر المولى بادراك الملك والفائدة الأهم والمبادئ الاشد والاقوى والانفع والاكثر ، ومن الواضح ان العقل يحكم بهذا الفرض الاخير أي ان المولى يأمر بالملك الأهم مقابل ترك الاقل .

البرهان الثالث (الاعتراض الثالث): عدم تنجز الواقع المشكوك⁽¹⁾

1 - وهذا البرهان أيضا يسجل بعنوان تنجز الواقع المشكوك، ونحن نقول عدم تنجز الواقع المشكوك حتى نعرف بأن صاحب الاعتراض يقول إنه بجعل الحكم الظاهري لا ينتجز الواقع المشكوك ، كما هناك قلنا بجعل الحكم الظاهري يحصل التضاد وبجعل الحكم الظاهري يحصل نقض الغرض ، وفي المقام نقول بجعل الحكم الظاهري لا ينتجز الواقع المشكوك حتى نأخذ السياق والنسق الواحد لأن العناوين تشير الى مفاد ومدلول الاعتراض.

أعترض على جعل الحكم الظاهري بأنه يستلزم اللغوية، لأن الحكم الظاهري لا يمكن أن ينجز التكليف الواقعي (وحسب الفرض فإن هذا التكليف الواقعي يثبت بالحكم الظاهري) وذلك :

أ- لأن ثبوت التكليف الواقعي (بالحكم الظاهري)، ليس (الثبوت) بدرجة العلم والقطع واليقين بل بدرجة الظن.

ب- وهذا يعني أنه حتى مع قيام الحكم الظاهري (كالأمانة أو الأصل) فإن الواقع (أو التكليف الواقعي) يبقى مشكوكاً، باعتباره غير معلوم أو غير مقطوع به وغير متيقناً ومبيناً أي ليس فيه بيان العلم والقطع واليقين .

ت- ومادام الشك بالحكم أو التكليف الواقعي باقياً فإن الواقع (أو التكليف الواقعي) تشمله قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، فلا يجب أمثال التكليف الواقعي ولا عقوبة على عدم الامتثال.

ث- وهذا يعني أن التكليف الواقعي لم يُنجز ولم يتنجز، حتى مع قيام الحكم الظاهري (الأمانة أو الأصل) المثبت له (أي المثبت للتكليف الواقعي) لأنه يبقى على شكه فتشمله قاعدة قبح العقاب بلا بيان وإذا بقي الحكم أو التكليف الواقعي تحت قاعدة وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلا يجب أمثاله ولا عقوبة على عدم الامتثال لأن العقوبة قبيحة في هذا المقام لأنه في حالة شك، ولأن الحكم مشكوك به فلا فائدة ولا ثمرة من الحكم الظاهري، وهذا يعني أن جعل الحكم الظاهري هو عبارة عن لغو لأنه ينظر إلى الحكم الواقعي، والحكم الواقعي لا يجب أمثاله لأنه يبقى تحت قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إبطال البرهان الثالث :

يجاب على الاعتراض والبرهان الثالث بجوابين :

الجواب الأول:

أ- إن التكليف الواقعي الذي اخبر عنه الثقة، إذا خالفه المكلف يصح معاقبته من المولى.
ب- صحة معاقبة المكلف (عند المخالفة) لا تنافي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وذلك: لأن المولى حينما يجعل خبر الثقة حجة، فإنه يعطي للخبر صفة العلم والكاشفية (وحسب مسلك جعل الطريقة).

ج- إعطاء صفة العلم والكاشفية للخبر يعني أن التكليف الواقعي أصبح معلوماً بالتعبد الشرعي (وان كان مشكوكاً وجداناً).

ح- التكليف الواقعي إذا أصبح معلوماً بالتعبد الشرعي فإنه يخرج عن دائرة قبح العقاب بلا بيان.

بتعبير آخر:

أولاً : إن التكليف الواقعي إذا ثبت بالحجية (بالامارة أو خبر الثقة) فيصح العقاب على هذه الحجية (الامارة)، وأعلى هذا الحكم الظاهري ، أو بسبب هذا الحكم الظاهري بالرغم من ان هذا الحكم الظاهري لم يكشف قطعاً وبقيناً وعلماً عن الحكم والتكليف الواقعي.

ثانياً : إن المولى يجعل الحكم الظاهري الحجية للامارة أو لخبر الواحد مثلاً يعني أنه قد أعطى صفة العلم واليقين والقطع للخبر، أو قل أعطى صفة الكاشفية للخبر.

ثالثاً : لكن هذا القطع و العلم واليقين أو هذه الكاشفية للخبر ليست حقيقية ، وإنما اعتبارية جعلية مولوية شرعية أي ليست علماً حقيقياً [ليست يقيناً حقيقياً، ليست قطعاً حقيقياً، ليست كشفاً

حقيقيا] وإنما قطعاً اعتبارياً، [يقينا اعتباراً وتنزيلاً وادعاء، علماً ادعاءً وتنزيلاً واعتباراً، كشفاً ادعاءً وتنزيلاً واعتباراً]

إذن صار معلوماً بالشرع والبيان والتعبد والجعل الشرعي، أو صار مقطوعاً بالجعل والتعبد والبيان الشرعي، أو صار متيقناً بالجعل والتعبد والبيان الشرعي، أو قل صار معلوماً بالأمر والتنزيل والادعاء الشرعي، وإن كان وجدانا وعقلاً هو مشكوك وغير معلوم ومتيقن أو غير مقطوع به .

رابعاً : بهذا اللحاظ يعاقب المكلف وتكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان غير شاملة لهذا المورد لأنه بيان، نعم وإن كان هذا البيان غير حقيقي لكنه بيان شرعي تعبدي فيخرج عن دائرة وقاعدة قبح العقاب بلا بيان وبذلك يستحق المكلف العقاب على مخالفته .

الرد / يرد على الوجه الأول :

- 1- عدم تمامية الجواب كبروياً، فهل فعلا ان جعل الحجية لخبر الواحد هو اعطاء الخبر صفة العلم والكاشفية وسيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.
- 2- لو سلمنا بتماميته كبروياً، لكن يقال إن الدليل أخص من المدعى، لأنه لا يتم في الأحكام الظاهرية المجعولة في الأصول العملية غير المحرزة، كأصالة الاحتياط .

توضيح ذلك:

لو سلمنا ان المولى أعطى صفة العلم والكاشفية للامارة (أو لخبر الثقة) ، فإن هذا لو ثبت فإن الدليل يكون أخص من المدعى وذلك :

أولاً : في الامارات كاخبار الاحاد وغيرها يمكن أن نتصور أن المولى لاحظ فيها قوة الاحتمال أو درجة الكشف، أو لاحظ فيها الكاشفية والطريقية الى الواقع أي الكشف والطريق الى الواقع أو العلم الى الواقع أو الاحراز الى الواقع .

بتعبير آخر:

في الامارات ممكن أن نتصور العلم والكاشفية التنزيلية التعبدية وهذا واضح على مسلك الطريقية باعتبار انه في الامارات يوجد قوة احتمال وقوة كشف، أو احتمال الكشف، احتمال الاصابة، احتمال البيان، درجة بيان، قوة احتمال، قوة كشف، درجة احتمال.

ثانياً : أما في الأصل العملي فإنه :

أ- الاصول العملية المحرزة أو التنزيلية

بعض الاصول العملية قد أخذ فيها قوة الكشف أو قوة الاحتمال أو الطريقية والكشف عن الواقع أي ملاحظة الواقع والحكم الواقعي، بلحاظ الكشف عن الحكم الواقعي، بلحاظ اصابة الواقع، بلحاظ احتمال الواقع وعليه يمكن أن نتصور فيه اعطاء صفة العلم والكاشفية تعبدا وادعاء أو جعلاً وشرعاً.

ب- الاصول العملية غير المحرزة أو غير التنزيلية

يوجد بعض اخر من الاصول العملية ليس فيها لحاظ الكشف والعلم وقوة الاحتمال ودرجة الاحتمال، بل هي محضة في أهمية المحتمل، أو هي محضة في نوع المحتمل أو هي محضة في نوع الحكم وفي أهمية الحكم وغير ناظرة الى القوة الاحتمالية والدرجة الاحتمالية للكشف عن الحكم.

بتعبير آخر:

بعض الاصول العملية ليس فيها درجة احتمالية للكشف [أو ليس فيها درجة علمية أو درجة كاشفية أو قوة احتمالية] عن الواقع أو عن التكليف الواقعي بل فقط و فقط فيها نوع الحكم، أهمية الحكم، أهمية التكليف حتى لو كانت قوة الاحتمال ضعيفة جدا وغير ملحوظة لكن لأهمية الحكم يبرز ويصدر المولى هذا الأصل في هذه الواقعة أو في الواقعة الأخرى، وفي هذه الحالة [أي حالة عدم وجود درجة كشف، أو قوة احتمال أو عدم وجود ملاحظة للحكم الواقعي بلحاظ قوة احتمال، ودرجة الكشف عنه ودرجة احتمال له] لا نتصور العلم والكاشفية عن الواقع وعن التكليف الواقعي لأن الكلام في هذه الحصة من الاصول العملية ليس فيه قوة كشف وقوة احتمال؛ أي لم تؤخذ فيه قوة كشف وقوة احتمال ودرجة احتمال حتى نتحدث عن العلم والكاشفية التنزيلية أو الادعائية أو التعبدية .

ومن هنا قلنا إن الدليل لو تم فإنه اخص من المدعى لأنه يشمل الامارات ويشمل بعض الاصول العملية وهي

الأصول العملية المحرزة، ويبقى الاشكال في الأصول العملية الاخرى وهي الأصول العملية غير المحرزة أو غير التنزيلية كأصالة الاحتياط.

الجواب الثاني : بناء على مسلك حق الطاعة، فإن البرهان الثالث ينتفي أصلاً لانتفاء موضوعه بانتفاء احدى مقدمات البرهان، أي بانتفاء قاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث إن هذه القاعدة لا تجري بناء على مسلك حق الطاعة باعتبار اننا نقول بعدم تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المقام، أي ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا تجري وانما الذي يجري هو مسلك حق الطاعة فالحكم الأولي هو الاحتياط وليس البراءة، بمعنى اننا نقول مادام الشك بالحكم الشرعي الواقعي موجودا فالحكم الشرعي الواقعي منجز وثابت لأننا نقول بتنجز وتنجز الاحتمال بناء على مسلك حق الطاعة وستاتي الاشارة اليه لاحقا .

أما بالنسبة لمن لا يأخذ بمسلك حق الطاعة ولا يبني عليه بل يبني على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فيرد عليه الاشكالات التي سجلناها على الجواب الأول أي يرد عليه الاشكال الثالث وهو عدم تنجز الواقع المشكوك.

النتيجة : عدم تمامية البراهين والاعتراضات التي سجلت على جعل الحكم الظاهري .

وعليه يثبت امكانية جعل الحكم الظاهري بعد ان دفعنا الشبهات والاعتراضات وبعد أن صورنا حقيقة الحكم الظاهري.

الحكم الواقعي والظاهري

شرح عبارات الماتن

ينقسم الحكم الشرعي، كما عرفنا سابقا إلى

[1- الحكم الشرعي الواقعي] واقعي لم يؤخذ في موضوعه الشك .

[2 - الحكم الشرعي الظاهري] ظاهري اخذ في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق.

وقد كنا نقصد حتى الآن في حديثنا عن الحكم الأحكام الواقعية [وليس الظاهرية] .

[الحكم الواقعي]

وقد مر بنا في الحلقة السابقة أن مرحلة الثبوت للحكم [الحكم الواقعي] تشتمل على ثلاثة عناصر: وهي الملاك والإرادة والاعتبار، وقلنا إن الاعتبار ليس عنصرا ضروريا، بل يستخدم غالبا كعمل تنظيمي وصياغي.

ونريد أن نشير الآن إلى حقيقة العنصر الثالث [أي نشير إلى بعض التفصيل عن العنصر الثالث (الاعتبار) وما هي حقيقته] الذي يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه غالبا [قد يرد اشكالا على هذه العبارة] الذي يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه غالبا [فماذا يقصد من (دور التعبير عنه)

لأننا عندما نتحدث عن تعبير فاننا نتحدث عن عالم الاثبات والمبرز، أي عندما يقول بدور التعبير عنه غالبا فانه يتحدث في المبرز فالكلام في المبرز في مرحلة الاثبات هذا الاشكال الذي يمكن أن يسجل .

لكن لأننا شرحنا سابقا وفصلنا بين عدة امور قلنا عندنا مبرز وهو تعبير أو انشاء ، وهذا في مرحلة الاثبات وعندنا اعتبار وصياغة وهذه في مرحلة الثبوت والاعتبار دال له مدلول وكاشف يكشف عن شيء كما ان المبرز كشف عن الاعتبار و الصياغة وكشفت الصياغة عن مصب حق الطاعة .

وبهذا صار واضحا ان المقصود بالتعبير انه يعبر عن شيء أو يكشف عن شيء ولا يقصد به الانشاء أو المبرز أو اللفظ ، بمعنى ان مصب حق الطاعة يكشف عنه بالتعبير أو الصياغة والصياغة يكشف عنها بالخطاب أو المبرز وعليه يدفع الإشكال ، اما لما إذا قال غالبا في (الذي يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه غالبا) ؟

نقول : يمكن أن يكون هذا مقابل ان مصب حق الطاعة ممكن ان يكشف عنه دون الاعتبار والصياغة، كما لو ابرز المولى الإرادة مباشرة فقال أريد الحج وهذا مبرز أي عالم إثبات تعلق مباشرة وكشف عن روح الحكم (الإرادة والملاك) مباشرة وعندما قال أريد الحج فان مصب حق الطاعة ادخل في العهدة الفعل أو الحج وليس مقدمة الفعل أو مقدمة الحج ، أي مصب حق الطاعة هو نفس مصب الملاك والإرادة وهو قد ابرز المصّب دون الاعتبار ودون الصياغة .

ونفس الكلام لو أراد المقدمة التي تؤدي بالضرورة الى ذي المقدمة كما لو قال أريد الذهاب الى مكة في شهر ذي الحجة فايضا كشف بأن مصب حق الطاعة هو المقدمة وهو ارادة المقدمة دون أن يلتجئ الى الاعتبار والصياغة أي دون العنصر الثالث وانما ابرز هذا بالإرادة وهل فعلا إذا اراد المقدمة دون

الحاجة الى الاعتبار والصياغة فهو يريد ذا المقدمة لأن المقدمة لم تكن مرادة ولم يحصل الشوق اليها أو الحب لها الا بوجود الشيء (ذي المقدمة) وبارادة وبحب ذي المقدمة وبلاشتياق الى ذي المقدمة فمن هذا يشتاق الى المقدمة .

إذن ممكن أن يبرز ارادة الشيء أو ارادة مقدمة الشيء فنعرف من هذا المبرز انه أراد الشيء أو أراد المقدمة ومن ارادة هذا الشيء نستطيع أن نكشف بأن مصب حق الطاعة هو الشيء أو هو مقدمة الشيء] .

وتوضيحه [في مقدمات] إن المولى:

[1- مقدمة أولى] كما أن له حق الطاعة على المكلف فيما يريده منه

[2- مقدمة ثانية] كذلك له حق تحديد مركز حق الطاعة في حالات ارادته شيئا من المكلف .

[3- مقدمة ثالثة] فليس ضروريا إذا تم الملاك في شئ وأراده المولى أن يجعل نفس ذلك الشيء في عهدة المكلف مصبا لحق الطاعة، بل يمكنه أن يجعل مقدمة ذلك الشيء [التي يعلم المولى بانها مؤدية اليه (أي مؤدية الى الشيء)] ، في عهدة المكلف دون نفس الشيء [لا يجعل نفس الشيء في العهدة وانما يجعل المقدمة في العهدة]

[4- مقدمة رابعة] فيكون حق الطاعة منصبا على المقدمة ابتداء، وإن كان الشوق المولوي غير متعلق بها الاتبعاً [أي الشوق المولوي الحب والإرادة متعلقة بذي المقدمة وليس بالمقدمة وانما تعلق بالمقدمة تبعاً لتعلقها بذي المقدمة]

[5 - مقدمة خامسة] وهذا يعنى ان حق الطاعة ينصب على ما يحدده المولى [عند ارادته لشيء] مصباله و[على ما] يدخله في عهدة المكلف .

[6- المقدمة السادسة] و [الاعتبار] هو الذي يستخدم عادة للكشف عن المصّب [مصّب حق الطاعة] الذي عينه المولى لحق الطاعة [أي الاعتبار هو الذي يكشف عن المصّب ، والمبرز هو الذي

يكشف عن الاعتبار أو قل مرحلة الاثبات هي التي تكشف
عن الاعتبار والاعتبار يكشف عن المصّب]

فقد يتحد⁽¹⁾ مع مصب ارادته [7- المقدمة السابعة أي قد يتحد
المصّب الذي يكشف عنه بالاعتبار مع مصب الإرادة]
وقد يتغاير [مع مصب الارادة] .

[الحكم الظاهري]

واما الأحكام الظاهرية فهي مثار لبحث واسع، وجهت فيه عدة اعتراضات للحكم الظاهري،
تبرهن على استحالة جعله [أي استحالة جعل الحكم الظاهري]
عقلا، ويمكن تلخيص هذه البراهين فيما يلي:

[براهين استحالة جعل الحكم الظاهري عقلاً]

[1- البرهان الأول: التضاد] إن جعل الحكم الظاهري يؤدي إلى
اجتماع الضدين أو المثلين، لأن الحكم الواقعي ثابت [على العالم كما هو
ثابت على الجاهل (الشاك) أي يثبت بان الحكم
الواقعي يشمل العالم والجاهل بقاعدة الاشتراك] في
فرض الشك بحكم قاعدة الاشتراك المتقدمة .

وحينئذ فإن كان الحكم الظاهري المجعول على الشاك مغايرا للحكم الواقعي نوعا، كالحلية
والحرمة، لزم اجتماع الضدين، والا [أي لم يكن مغايرا للحكم
الواقعي نوعا كالوجوب والوجوب] لزم اجتماع المثلين.

[اشكال ودفع]

وما قيل سابقا [في الحلقة السابقة] من انه لا تنافي بين الحكم الواقعي
والظاهري لانهما سنخان، مجرد كلام صوري إذا لم يعط مضمونا محددًا [أي إذا
لم يعط القول السابق المفهوم المحدد وما هو
المراد بالدقة]، لأن مجرد تسمية هذا بالواقعي وهذا بالظاهري، لا يخرجهما
عن كونهما حكمين من الأحكام التكليفية [ولهما مبادئ ارادة وملاك
وهي متضادة أي المبادئ (الملاك والإرادة) أو

[1- فاعل يتحد هو المصّب

متنافرة، لأنه يوجد تنافر بين المبادئ والارادات فيوجد تضاد بين الأحكام] وهي متضادة.

[2- البرهان الثاني: نقض الغرض] إن الحكم الظاهري إذا خالف الحكم الواقعي، فحيث إن الحكم الواقعي بمبادئه محفوظ في هذا الفرض [أي حتى مع وجود الحكم الظاهري المخالف للواقعي فالحكم الواقعي ثابت بمبادئه بحكم قاعدة الاشتراك أي حتى لو كان المكلف يشك بالحكم الواقعي لكن يثبت عليه الحكم الواقعي، وتثبت عليه مبادئ الحكم الواقعي (الإرادة والملأ) بحكم الاشتراك] بحكم قاعدة الاشتراك يلزم من جعل الحكم الظاهري في هذه الحالة [وهي حالة مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي] نقض المولى لغرضه [لأنه المولى الزمنا بامثال الحكم الظاهري والحكم الظاهري يخالف الحكم الواقعي اذن المولى ادى بنا الى ترك امثال الحكم الواقعي وعدم تحقيق ملاك الحكم الواقعي، بل الى ضياع ملاك وغرض الحكم الواقعي] الواقعي بالسماح للمكلف بتفويته، اعتمادا على الحكم الظاهري [المخالف] في حالات عدم تطابقه [أي في حالات المخالفة] مع الواقع [مع الحكم الواقعي]، وهو يعني لقاء المكلف في المفسدة، وتفويت المصالح الواقعية المهمة عليه [أي على المكلف وايقاع المكلف في المفسدة قبيح على المولى].

[3- البرهان الثالث: عدم تنجز الواقع المشكوك] إن الحكم الظاهري من المستحيل ان يكون منجزا للتكليف الواقعي المشكوك، ومصححا للعقاب على مخالفة الواقع، لأن الواقع لا يخرج عن كونه مشكوكا [حتى] بقيام الأصل أو الامارة المثبتين للتكليف [فالأصل لو اثبت التكليف أو الامارة لو اثبتت التكليف (الحكم) أي حتى لو ان الحكم الظاهري اثبت التكليف (الحكم) فانه يبقى الحكم الواقعي مشكوكا، لأن الواقع لا يخرج عن كونه مشكوكا بقيام الأصل أو الامارة المثبتين للتكليف]،

ومعه يشمل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان،
والأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص⁽¹⁾.

[شبهة التضاد ونقض الغرض]

أما الاعتراض [أو البرهان] الأول [وهو التضاد] فقد اجيب عليه
بوجوه: [الأول للنائيني والثاني للخوئي] منها:

[الوجه الأول: الطريقية لا الحكم المماثل] ما ذكره
المحقق النائيني (قدس سره)، [والكلام في نقطتين:]

[النقطة الأولى: مسلك جعل الحكم المماثل] من ان اشكال
التضاد نشأ من افتراض ان الحكم الظاهري [هو جعل] حكم تكليفي، وان حجية خبر
الثقة مثلا [وهذا حكم ظاهري لان الأحكام الظاهرية اما
الحجية واما الأصل العملي ونحن نسمي الحجية
بالامارة فحجية خبر الثقة حكم ظاهري]، معناها جعل حكم
تكليفي يطابق ما أخبر عنه الثقة من أحكام، وهو ما يسمى بجعل الحكم المماثل، فان أخبر
الثقة بوجوب شيء وكان حراما في الواقع، تمثلت حجيته في جعل وجوب ظاهري لذلك
الشيء وفقا لما أخبر به الثقة، فيلزم على هذا الاساس اجتماع الضدين، وهما الوجوب
الظاهري والحرمة الواقعية [فالشيخ النائيني يقول لصاحب
البرهان الأول كلامك يعتمد علي هذا الافتراض وهو
افتراض جعل الحكم المماثل أو مسلك جعل الحكم
المماثل].

[النقطة الثانية: مسلك جعل الطريقية: أي ان
المسلك الصحيح ليس مسلك جعل الحكم المماثل وانما
هو جعل الطريقية وبجعل الطريقية لا يحصل التضاد]
ولكن الافتراض المذكور خطأ، لأن:

1 - ومن القواعد العقلية الكل اكبر من الجزء والبرهان الالهي بالاثباتين بسورة او بعشر سور او بالاثباتين بمثله والذي
يسمى ببرهان التحدي وهو عدم الرد حيث انه كان حجة وملزما لانه يعطي الدليل والاثر والبرهان واسكات الخصم
وعجزه عن الرد وبالتالي يشمل القانون الالهي (فيهت الذي كفر) لانه لا يوجد من المقابل ما يبطل هذا الاثر
والبرهان والدليل فوجود الاثر هو واحد وعدم وجود الاثر عند المقابل هو الصفر او هو لا شيء والواحد اكبر من
الصفر وهذه القضايا او البراهين عقلية لا تخصص بان يقال ان هذا خاص بالنقاشات والمناظرات العقائدية ولا
يشمل غيرها من قضايا اخرى بل يجب ان تكون هذه القضايا العقلية شاملة (بحسب دليلها) للعقائد والتاريخ
والاصول والمنطق والفقه وكل شيء.

[الخطوة الأولى:] الصحيح ان معنى حجية خبر الثقة مثلا جعله علما وكاشفا تاما عن مؤداه بالاعتبار [أو بالصياغة] ، فلا يوجد حكم تكليفي ظاهري زائدا على الحكم التكليفي الواقعي ليلزم اجتماع حكيمين تكليفيين متضادين [بتعبير اخر المراد من هذا هو جعل خبر الثقة علما وكاشفا وطريقا الى مؤداه بالاعتبار ومؤداه هو متعلق الحكم وهو الفعل فلا يوجد حكم تكليفي ظاهري زائدا على الحكم التكليفي الواقعي وانما هو يريد ان يكشف نفس الحكم]

[الخطوة الثانية:] وذلك لان المقصود من جعل الحجية للخبر مثلا، [لان المقصود] جعله [أي جعل الخبر] منجزا لاحكام الشرعية التي يحكى عنها [والمقصود من الحجية هو التنجيز والتعذير] وهذا يحصل بجعله [أي جعل الخبر] علما وبيانا تاما، لان العلم منجز سواء كان علما حقيقة كالقطع، أو علما بحكم الشارع كالامارة، وهذا ما يسمى بمسلك جعل الطريقة.

والجواب على ذلك [أي الجواب على الشيخ النائيني] إن التضاد بين الحكمين التكليفيين ليس بلحاظ اعتباريهما حتى يندفع بمجرد تغيير الاعتبار في الحكم الظاهري [من اعتبار الحكم التكليفي (أو الحكم المماثل)]، إلى اعتبار العلمية والطريقة [، بل بلحاظ مبادئ الحكم، كما تقدم في الحلقة السابقة. وحينئذ:

[أ-] فان قيل بان الحكم الظاهري ناشئ من مصلحة ملزمة وشوق [وحب وارادة من المولى نحو الفعل فعل المكلف] في فعل المكلف الذي [أي الفعل الذي] تعلق به ذلك الحكم، حصل التنافي [والتضاد] بينه وبين الحرمة الواقعية مهما كانت الصيغة الاعتبارية لجعل الحكم الظاهري [مادام هنا يوجد مصلحة ملزمة ويوجد شوق في فعل المكلف الذي تعلق به الحكم الظاهري ، وفي المقابل ايضا يوجد ملاك وارادة أي يوجد مبادئ بلحاظ الحكم الواقعي فيحصل التنافر بين الملاكات وبين الارادات فيحصل التضاد بين الأحكام]

[ب-] وإن قيل بعدم نشوئه من ذلك [أي بعدم نشوء الحكم الظاهري من مصلحة ملزمة وشوق] [ولو بافتراض قيام المبادئ بنفس جعل الحكم الظاهري] [بمعنى عدم وجود

مصلحة ملزمة أو ملك واردة اي عدم وجود مبادئ لا بالفعل (بمتعلق الحكم) ولا حتى بالجعل .

وهذا يعني ان المقصود من العبارة يكون وإن قيل بعدم نشوئه من ذلك ، وبعدم نشوئه بافتراض قيام مبادئ يعني وحتى لو بافتراض مبادئ ايضا لا نقول بوجود مصلحة حتى بوجود نفس الجعل اذن لا يوجد ملك ولا توجد ارادة ومع عدم وجود المبادئ فمن أين يحصل التنافر بين هذه الملاكات والارادات للحكم الظاهري مع الحكم الواقعي باعتبار ان الحكم الظاهري لا ارادة ولا ملك فيه حسب الفرض] زال التنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، سواء جعل هذا حكما تكليفيا أو بلسان جعل الطريقة.

ومنها: [الوجه الثاني مذكره السيد الخوئي:] مذكره السيد الاستاذ من ان التنافي بين الحرمة والوجوب مثلا

[1- عالم الاعتبار:] ليس بين اعتباريهما [أي ليس في عالم الاعتبار]

[2- عالم المبادئ] بل بين مبادئهما [أي في عالم الملاك والإرادة والمبادئ] من ناحية، لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون مبغوضا ومحبوبا [في نفس الوقت]

[3- عالم الامتثال:] وبين متطلباتهما في مقام الامتثال [أو في عالم الامتثال] من ناحية اخرى، لأن كلامهما [أي كل من الحكمين في عالم الامتثال] يستدعي تصرفا مخالفا لما يستدعيه الآخر،

[المتحصل:]

فإذا كانت الحرمة واقعية والوجوب ظاهريا، [فالسيد الخوئي يقول لا يوجد تنافي لا في عالم الامتثال ولا في عالم الإرادة والملاك والمبادئ ولا في عالم الاعتبار]

[أ- فلا تنافي بينهما في عالم الاعتبار]

[ب-] فلا تنافي بينهما في المبادئ، لاننا نفترض مبادئ الحكم الظاهري في نفس جعله، لا في المتعلق المشترك بينه وبين الحكم الواقعي .

[ج- لا تنافي في عالم الامتثال] ولا تنافي بينهما في متطلبات مقام الامتثال، لأن الحرمة الواقعية غير واصله، كما يقتضيه جعل الحكم الظاهري في موردها [ونحن لا نتحدث في الحكم الظاهري الا اذا كان الشك موجودا في الحكم الواقعي اذن لم يصل الحكم الواقعي ومعه فلا يعلم ويقطع به] فلا امتثال لها [للحرمة الواقعية]، ولا متطلبات عملية [لها]، لان استحقاق الحكم للامتثال فرع الوصول [بالعلم أو بالقطع] والتنجز. [فالسيد الخوئي ذكر افتراضين وهما :

الافتراض الأول: إن مبادئ الحكم في نفس جعله .

الافتراض الثاني : إن الحكم الظاهري لا يذش من مبادئ في متعلقه بالخصوص]

[جواب الوجه الثاني] ولكن نتساءل هل يمكن أن يجعل المولى وجوباً أو حرمة لملاك [أي هذا الوجوب والحرمة ناشئ من ملك أو يتعلق بملاك أو هو حكم يتعلق بملاك] في نفس [جعل] الوجوب أو [في نفس جعل] الحرمة [لا نريد ان نناقش في انه هل هذا ممكن أو غير ممكن لكن لو اتفق وجود مصلحة وملاك و ارادة في نفس الجعل واما نفس الفعل الذي تعلق به الحكم فهذا لا يريده المولى وغير ملتفت اليه مطلقا ولا له علاقة به لو سلمنا بوجود مثل هذا فذقول هذا غير ملزم على المكلف ولا يجب على المكلف امتثاله بل ان صدور مثل هذا يكون لغوا]

ولو اتفق حقا ان المولى أحس بان من مصلحته ان يجعل الوجوب على فعل [بدون ان يكون مهتما بوجوده اطلاقا] [أي بدون ان يكون مهتما بوجود الفعل اطلاقا بل مهتما فقط بالجعل اما الفعل لا يريده أصلا]، وانما دفعه إلى ذلك [الجعل] وجود المصلحة في نفس الجعل، [كما إذا كان ينتظر مكافأة على نفس ذلك الجعل من شخص ولا يهمله بعد ذلك أن يقع الفعل أو لا يقع] أقول : لو اتفق ذلك حقا فلا أثر لمثل هذا الجعل، ولا يحكم العقل بوجوب امتثاله [لاننا وحسب الفرض نعلم أن المولى لا يريد الفعل ولا يوجد

ملاك في الفعل أي لا ملاك ولا ارادة في الفعل نعم يوجد ملاك و ارادة في نفس الجعل لكن ليس في الفعل اذن لا يريد الفعل] ، فافتراض ان الأحكام الظاهرية ناشئة من مبادئ في نفس الجعل، يعني تفرغها من حقيقة الحكم [أي تفرغ الأحكام من الملاك والإرادة و المبادئ] ومن اثره [أي من اثر الحكم من امثال ومن استحقاق الحكم لامثال] عقلا.

فالجواب المذكور في افتراضه المصلحة في نفس الجعل غير تام.

[حقيقة الحكم الظاهري]

ولكنه [أي السيد الخوئي] في افتراضه [الثاني] [ان الحكم الظاهري لا ينشأ من مبادئ في متعلقه بالخصوص] تام [أي لكن السيد الخوئي في افتراضه الثاني تام] ، فنحن بحاجة إذن في تصوير الحكم الظاهري إلى [افتراضين :]

[1- الافتراض الأول:] افتراض ان مبادئه ليس من المحتوم تواجدها في متعلقه بالخصوص لئلا [أو لكي لا] يلزم التضاد،

[2- الافتراض الثاني:] ولكنها في نفس الوقت ليست قائمة بالجعل فقط لئلا يلزم تفرغ الحكم الظاهري من حقيقة الحكم .

[طريقة الجمع بين الافتراضين] وذلك بان نقول [إن مبادئ الأحكام الظاهرية هي نفس مبادئ الأحكام الواقعية] .

[البيان]

وتوضيح ذلك [في عدة خطوات:]

[الخطوة الأولى:] إن كل حرمة واقعية لها ملاك اقتضائي [ولها ارادة ومبادئ، اقتضائية] ، وهو المفسدة والمبغوضية القائمتان بالفعل [فالمولى عندما يدرك المفسدة تتولد عنده المبغوضية ومعها لا يريد صدور الفعل أي يمنع عن الفعل، و من هنا علينا أن نعرف أن ملاك الحرمة هي المفسدة والمبغوضية أي ان الارادة تقابل المبغوضية والمبادئ تشمل الملاك والارادة فتشمل المفسدة والمبغوضية .

ولهذا عندما نقول ملاكا فلا بد من نشوء وتولد الارادة لأن الارادة لا تنشئ الا بوجود ملاك وهكذا أي الكلام عن الملك والارادة هو كلام عن المبادئ والكلام في المبادئ كلام عن الملك والارادة لذلك ذكر الاستاذ المعلم (ملك) وبعد ذلك ينتقل الى مفسدة و مبخوضية وكأنه انتقل من الملك الى المبادئ وبعد ذلك تحدث عن المبادئ وهي المفسدة والمبخوضية].

وكذلك الأمر في الوجوب [ايضا يوجد ملاك اقتضائي و ارادة و مبادئ اقتضائية وهو المحبوبة والمصلحة القائمة بالفعل].

واما الاباحة فقد تقدم في الحلقة السابقة، ان ملاكها قد يكون اقتضائيا، وقد يكون غير اقتضائي، لأنها

[1- الاباحة الاقتضائية] قد تنشأ عن وجود ملاك في أن يكون المكلف مطلق العنان [فالاباحة الاقتضائية تكون بلحاظ المكلف]

[2- الاباحة الاقتضائية] وقد تنشأ عن خلو الفعل المباح من أي ملاك [وهذه الاباحة الاقتضائية تكون بلحاظ الفعل].

[الخطوة الثانية: اختلاط الأحكام] وعليه فإذا اختلطت المباحات بالمحرمات، ولم يتميز بعضها عن البعض، لم يؤد ذلك [الاختلاط] إلى تغير في الأغراض والملاكات [والإرادات] والمبادئ للأحكام الواقعية، فلا المباح بعدم تمييز المكلف له عن الحرام يصبح مبخوضا، ولا الحرام بعدم تمييزه عن المباح تسقط مبخوضيته، فالحرام على حرمة واقعا ولا يوجد فيه سوى مبادئ الحرمة، والمباح على اباحته ولا توجد فيه سوى مبادئ الاباحة.

[الخطوة الثالثة: توجيه المكلف] غير ان المولى في مقام التوجيه للمكلف الذي اختلطت عليه المباحات بالمحرمات [فالمولى] بين أمرين:

[1-] أما أن يرضه في ارتكاب ما يحتمل اباحته [فيصدر الحكم الترخيصي الظاهري أو الاباحة الظاهرية].

[2-] وأما أن يمنعه عن ارتكاب ما يحتمل حرمة [فيحرم عليه الجميع ويمعنه عن الجميع أي يحرم عليه ذلك بحرمة ظاهرية أو منع ظاهري]

[الخطوة الرابعة والخامسة:] وواضح ان اهتمامه [أي اهتمام المولى] بالاجتناب [أي اجتناب المكلف] عن المحرمات الواقعية يدعو إلى المنع عن ارتكاب كل ما يحتمل حرمة [أي المولى يصدر الحرمة الظاهرية فيمنعه عن كل ما يحتمل حرمة]، لأن كل ما يحتمل حرمة فهو مبعوض وذو مفسدة، بل لضمان الاجتناب عن المحرمات الواقعية الموجودة ضمنها، فهو منع ظاهري ناشئ من [(أمريين) مبعوضية المحرمات الواقعية]+ والحرص على ضمان اجتنابها]، [أي الحرص على ضمان اجتناب هذه المحرمات]

[أ- محرمات واقعية واباحة لا اقتضائية واقعية:] وفي مقابل ذلك إن كانت الاباحة في المباحات الواقعية ذات ملاك لا اقتضائي [وهنا لا اشكال في كلام الشيخ الفياض (كما تقدم) عندما يرجح الملاك الالزامي أو يرجح ملاك الحرمة لأن الاباحة لا اقتضائية اما في الاباحة الاقتضائية فلا يصح كلامه لأنه ليس بالضرورة ان تقدم الاحكام الالزامية على الاباحة الاقتضائية]، فلن يجد المولى ما يحول [أو ما يمنع] دون إصدار المنع [الظاهري] المذكور، وهذا المنع سيشمل [الحرام الواقعي]+ والمباح الواقعي ايضا، إذا كان (المباح) محتمل الحرمة للمكلف] [والمفروض انه محتمل الحرمة لأنه مختلط مع المحرمات]، وفي حالة شموله للمباح الواقعي [وهنا يشمل المباح الواقعي والحرام الواقعي] لا يكون منافيا لاباحته [فلا يحصل تضاد]، لأنه كما قلنا لم ينشأ عن مبعوضية نفس متعلقه [أي نفس متعلق المباح الواقعي الذي هو كان متعلق المنع]، بل عن مبعوضية المحرمات الواقعية]+ والحرص على ضمان اجتنابها [فلذلك عمم المنع للمحرمات الواقعية وللمباحات التي اختلطت بالمحرمات] .

[ب- محرمات واقعية واباحة اقتضائية واقعية:] واما إذا كانت الاباحة الواقعية ذات ملاك اقتضائي، فهي تدعو - خلافا للحرمة - إلى الترخيص في كل ما يحتمل اباحته، لا لأن كل ما يحتمل اباحته ففيه ملاك الاباحة، بل لضمان اطلاق العنان في المباحات الواقعية الموجودة ضمن احتمالات الاباحة فهو ترخيص ظاهري ناشئ عن [(أمريين:] الملاك الاقتضائي للمباحات الواقعية]+ والحرص على تحقيقه (أي تحقيق هذا الملاك)].

[الخطوة السادسة: الموازنة] وفي هذه الحالة يزن المولى درجة اهتمامه بمحرماته و[درجة اهتمامه بـ] مباحاته [لا نقول تترجح دائما كفة المحرمات بل المولى يعمل موازنة]

[1-] فان كان الملاك الاقتضائي في الاباحة أقوى وأهم رخص في المحتملات [أي رخص في كل ما يحتمل اباحته وذلك باصدار الترخيص الظاهري والاباحة الظاهرية وفي المقام مادام الاختلاط بين المباحات والمحرمات فكل ما يحتمل اباحته هو ما يحتمل حرمة بالتأكيد]

وهذا الترخيص سيشمل [المباح الواقعي +] والحرام الواقعي إذا كان [الحرام الواقعي] محتمل الاباحة]، [أي مختلط مع الاباحات وهو حسب الفرض مختلط معها]

[والترخيص] في حالة شموله للحرام الواقعي لا يكون منافيا [أي لا يحصل التضاد] لحرمة [لحرمة الحرام]، لأنه [أي لأن الترخيص] لم ينشأ عن ملاك للاباحة في نفس متعلقه [أي في نفس متعلق الترخيص الظاهري لأن الكلام في الترخيص الظاهري أو في الاباحة الظاهرية لذلك تمسك بعنوان الترخيص حتى لا يختلط مع الاباحة الظاهرية فالترخيص لم ينشأ عن ملاك الاباحة في نفس متعلقه وهو أي المتعلق الذي يشمل المباح الواقعي والحرام الواقعي]، بل [نشأ] عن [ملاك الاباحة في المباحات الواقعية +] والحرص على ضمان ذلك [الملاك].

[2-] وإذا كان ملاك المحرمات الواقعية أهم، منع من الاقدام في المحتملات [فيصدر الحرمة الظاهرية] ضمانا للمحافظة على الأهم.

[النتيجة:] وهكذا يتضح أن الأحكام الظاهرية خطابات تعين الأهم من الملاكات، [والأهم من] المبادئ الواقعية [أي ان حقيقة وفائدة الحكم الظاهري هو عبارة عن خطاب يبرز تعين المولى، أو يكشف عن تعين المولى للأهم من الأحكام فإذا عرفنا بأن المولى قد اصدر وابرز الحكم الظاهري بالحرمة نعرف أن المولى قد رجح ملاكات الحرمة على ملاكات الاباحة لأنه أهم وإذا وجدنا الترخيص هو الظاهر وهو المبرز فنقول إن المولى قد رجح في هذه الوقائع

والحوادث ملاك الإباحة الاقتضائية على ملاكات الحرمة وهكذا [حين يتطلب كل نوع منها الحفاظ عليه بنحو ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر .

[يعني كل تكليف تقتضي مبادئه سلوك عمل و فعمل وموقف للحفاظ عليه ينافي العمل والسلوك والموقف الذي يقتضيه والذي يدعو إليه التكليف أو الملاك الآخر للحفاظ على نفسها، فكل ملاكات تدعو إلى خلاف الملاكات الأخرى، وكل مبادئ تدعو إلى خلاف المبادئ الأخرى وكل حكم يدعو إلى خلاف الحكم الآخر فمن أجل الحفاظ على هذه المبادئ يجب عليك أن تؤدي وظيفة تخالف الوظيفة للحفاظ على الملاكات المقابلة وهكذا في المقابلة مع الأخرى وفي غيرها].

[البرهان أو الاعتراض الثاني : نقض الغرض]

وبهذا [أي بمعرفة حقيقة الأحكام الظاهرية] اتضح الجواب على الاعتراض الثاني [نقض الغرض]، وهو أن الحكم الظاهري يؤدي إلى تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، [الجواب] فإن الحكم الظاهري وإن كان قد يسبب ذلك، ولكنه إنما يسببه من أجل الحفاظ على غرض أهم [واقوى لذلك قلنا بعدم وجود مفسدة في المقام].

[البرهان أو الاعتراض الثالث:]

شبهة تنجز الواقع المشكوك [ونحن سجلنا شبهة عدم تنجز الواقع المشكوك]:

وإما الاعتراض الثالث [وهو أن الحكم الظاهري من المستحيل أن يكون منجزاً للتكليف الواقعي المشكوك ومصححاً للعقاب على مخالفة الواقع لأن الواقع لا يخرج عن كونه مشكوكاً بقيام الأصل أو الأمانة المثبتين للتكليف، أي المثبتين للتكليف الواقعي المشكوك ومعه يشمل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان والأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص] فقد أجيب

[الجواب الأول: بناء على مسلك الطريقة:] بأن تصحيح العقاب على التكليف الواقعي الذي أخبر عنه الثقة بلحاظ حجية خبره [أي يصحح العقاب ولا قبح فيه] ، لا ينافي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأن المولى حينما يجعل خبر الثقة حجة يعطيه [أي يعطي للخبر] صفة العلم والكاشفية اعتباراً [أي ادعاء وتنزيلاً وتعبدًا وشرعاً هذا بناء] على مسلك الطريقة المتقدم، وبذلك يخرج التكليف الواقعي عن دائرة قبح العقاب بلا بيان، لأنه يصبح معلوماً بالتعبد الشرعي، وإن كان مشكوكاً وجداناً.

[الرد على الجواب الأول:] ونلاحظ على ذلك [أي على الجواب الأول] أن هذه المحاولة [في الجواب الأول] إذا تمت [فإنها: 1-] [فلا تجدي في الأحكام الظاهرية المجعولة في الأصول العملية غير المحرزة كأصالة الاحتياط] [أي أن الدليل أخص من المدعى فإنه لو تم فيتم في الإمارات وفي الأصول العملية المحرزة لكن لا يتم في الأصول العملية غير المحرزة]

[2-] على أن المحاولة غير تامة [محاولة جعل الطريقة والعلم التعبدية] ، كما يأتي إن شاء الله تعالى.

[الجواب الثاني:] والصحيح أنه لا موضوع لهذا الاعتراض على مسلك حق الطاعة لما تقدم من أن هذا المسلك المختار [مسلك حق الطاعة] يقتضي إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً [فلا نقول بوجود شك وإن الحكم الواقعي في حالة شك فتشمله قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإنما الصحيح حتى لو بقي الحكم الواقعي في حالة شك فإن الشك منجز والاحتمال مذموم بناء على مسلك حق الطاعة].

وقد تلخص مما تقدم [1] البرهان الأول (شبهة التضاد) ورددناه [2] البرهان الثاني شبهة (نقض الغرض) ورددناه. [3] البرهان الثالث (عدم تنجز الواقع المشكوك) ورددناه وأعطينا حقيقة الحكم الظاهري وبهذا يثبت [أن جعل الأحكام الظاهرية ممكن.

الأمارات والأصول

الأحكام الظاهرية تقسم إلى قسمين :

القسم الأول: الحجية أو الحجيات (الأمارات، الإمارات)

القسم الثاني: الأصل العملي

القسم الأول : الحجية

والكلام في القسم الأول من الأحكام الظاهرية وهو الحجية يكون في خطوات:

الخطوة الأولى: القسم الأول الحجية أو الامارات: وهو الحكم الظاهري الذي جعل لإحراز الواقع (أو هو الحكم الظاهري الذي جعل لإحراز التكليف الواقعي، أو لإحراز الحكم الشرعي الواقعي، أو للكشف عن التكليف الواقعي أو للكشف عن الواقع ...) أي هذا القسم فيه درجة احراز وكشف بلحاظ الواقع.

الخطوة الثانية : هذا القسم من الأحكام الظاهرية يحتاج إلى وجود طريق ظني، أي ان الطريق الظني (وجود الطريق الظني) هو موضوع الحكم الظاهري القسم الأول (الحجية) أو ان الطريق الظني من موضوع الحكم الظاهري القسم الأول أو ان الطريق الظني هو جزء من موضوع الحكم الظاهري ، أو الطريق الظني يقع في موضوع الحكم الظاهري القسم الأول (الحجية أو الامارة تسامحا).

الخطوة الثالثة: الطريق الظني (المذكور) وهو موضوع الحكم الظاهري القسم الأول وهذا الطريق الظني له درجة كشف أو له (قيمة احتمالية للكشف، أو له قوة احتمال للكشف) عن الحكم الشرعي الواقعي .

الخطوة الرابعة: هذا الحكم الظاهري مرتبط بكشف الدليل الظني، وهذا الكشف الذي ارتبط به الحكم الظاهري هو الملاك التام لجعل الحكم الظاهري أي الكشف في الطريق الظني هو تمام الملاك لجعل الحكم الظاهري (القسم الأول) وهو الحجية .

بتعبير آخر:

أولاً: هذا الحكم الظاهري مرتبط بالطريق والدليل الظني، وبالتأكيد سيرتبط بالكشف الموجود في الدليل الظني فيكون هذا الحكم الظاهري مرتبطاً بكشف الدليل الظني.

ثانياً: هذا الكشف الذي ارتبط به الحكم الظاهري أي الكشف الموجود في الطريق الظني الذي ارتبط به الحكم الظاهري هو تمام الملاك لجعل الحكم الظاهري، أو قل الكشف الموجود في الطريق الظني هو تمام الملاك لجعل الحكم الظاهري وهذا يعني أنه :

1- لولا وجود الطريق الظني فلا يوجد حكم ظاهري (القسم الأول) لأن الطريق الظني موضوع لهذا الحكم الظاهري (القسم الأول).

2- لو وجد الطريق الظني لكن الطريق الظني ليس فيه كشف أو ليس فيه قيمة احتمالية للكشف، أو ليس فيه قوة احتمالية للكشف فلا نتصور الحكم الظاهري (القسم الأول) لأن عدم وجود الكشف يدل على عدم وجود الملاك، وعدم وجود الملاك يدل على عدم وجود الحكم، أي يدل على عدم جعل الحكم لأننا قلنا في الخطوة الرابعة إن هذا الحكم الظاهري (القسم الأول) يُجعل إذا تحقق ملاكه وتمام ملاكه هو الكشف في الدليل الظني .

الخطوة الخامسة: المولى الشرعي يحكم على طبق الطريق الظني (أو يحكم على طبق الحكم الواقعي المنكشف بالطريق الظني)، فيلزم المولى المكلف التصرف بموجب الطريق الظني (أو بموجب الحكم

المنكشف بالطريق الظني، بموجب الواقع المنكشف
بالطريق الظني، بموجب الحكم الشرعي الواقعي
المنكشف بالطريق الظني).

الخطوة السادسة : يسمى الطريق الظني بـ
(الامارة)، مثل، خبر الواحد يسمى امانة، والظهور
يسمى امانة فالطريق الظني = الامارة، أي [ان]
الطريق الظني الذي فيه درجة من الكشف أو فيه
احراز أو قيمة احتمالية أو قوة احتمال للكشف هذا
الطريق الظني يسمى بالامارة .

فالامارة : اسم وعنوان للطريق الظني أو هي اسم
لموضوع الحكم الظاهري (الذي هو الطريق الظني)
وليست اسما لنفس الحكم الظاهري أي ان الطريق
الظني اسمه وعنوانه الامارة ومن هنا عندما نسمع
امارة نعرف أن هذا الدليل فيه حيثية كشفية أي فيه
كشف أو فيه قوة احتمال للاحراز والكشف عن الواقع
وعن الحكم الواقعي فالامارات هي الأدلة التي تتضمن
الكشف أو الأدلة التي لها درجة كشف عن الواقع وعن
الحكم الواقعي (عن التكليف الواقعي).

الخطوة السابعة : يسمى الحكم الظاهري بـ
(الحجية)، فجعل الحكم الظاهري = جعل الحجية أي
المولى جعل الحكم الظاهري لخبر الواحد أو ان
المولى جعل الحجية لخبر الواحد ، فعندما أقول
حجية (خبر الواحد) أبدل بدل الحجية أقول الحكم
الظاهري وبدل (خبر الواحد) أقول الامارة يكون
الحكم الظاهري للامارة أو بالامارة أو أبدل فقط
اللفظ الأول أقول (حجية) خبر الواحد أبدل الحجية
بالحكم الظاهري فيكون الحكم الظاهري لخبر الواحد
أو لخبر الثقة أو لخبار الثقات أو لخبار الآحاد
وهكذا عندما أقول حجية (خبر الواحد) أغير فقط خبر
الواحد وأضع بدل خبر الواحد الامارة تصبح حجية
الامارة .

الخطوة الثامنة : يسمى الحكم الظاهري أيضاً بـ (الأمارة) (بتسمية الحكم باسم الطريق الظني الذي يحتاجه، أي باسم موضوعه⁽¹⁾) والموضوع هو الطريق الظني لكن لم يطلقوا عليه عنوان الطريق الظني، وإنما أطلقوا عليه العنوان الذي يطلق على الطريق الظني وهو الامارة فاطلقوا وعنونوا الحجية أو الحكم الظاهري القسم الأول بالامارة تسمية الحكم باسم موضوعه أو تسمية الحكم الظاهري باسم الطريق واسم الطريق الظني هو الامارة واسم الحكم الظاهري هو الحجية لكن أطلقوا على الحكم الظاهري وعلى الحجية عنوان الطريق الظني وهو الامارة .

ولهذا أتى العنوان وهو الامارات والأصول و في الحقيقة الامارة هي موضوع للقسم الأول، أي ان الأصول العملية هي القسم الثاني من الأحكام الظاهرية، والامارات ليست القسم الأول من الأحكام الظاهرية وإنما هي موضوع للحكم الظاهري القسم الأول لكن اصطلح أن يسمى الحكم الظاهري القسم الأول بالامارة أو باسم الطريق الظني الذي يحتاجه وبعد هذا لا يستشكل ويقال كيف تسمى الحكم الظاهري بالامارة، والامارة هي طريق ظني وهي موضوع الحكم الظاهري (القسم الأول) فكيف تجعلها من أقسام الحكم الظاهري وتكون قسيما للأصول العملية .

الخطوة التاسعة : وعليه فبدلاً ان يقال في العنوان (الحجية والأصل العملي) فإنه يقال (الأمارة والأصل العملي) لأننا أطلقنا على الحجية أو على الحكم الظاهري القسم الأول عنوان الامارة، أي اسم أو عنوان الطريق الظني الذي يحتاجه هذا القسم من الأحكام الظاهرية .

1 - اصطلح علماء الاصول على تسمية الحكم الظاهري او على تسمية الحجية باسم الموضوع.

القسم الثاني: الأصل العملي (الأصول)

والكلام في خطوات :

الخطوة الأولى : الأصل العملي هو الحكم الظاهري الذي جُعل لتقرير وتحديد وتشخيص وإنشاء الوظيفة العملية .

الخطوة الثانية : هذا الحكم مرتبط بنوع الحكم المشكوك أو المحتمل.

الخطوة الثالثة : نوع الحكم المشكوك:

1- قد يكون هو الملاك التام في جعل الحكم الظاهري أي القسم الثاني (الأصل العملي).

2- وقد يكون جزء الملاك، والجزء الآخر للملاك هو كشف الدليل الظني ، كما في القسم الأول أي يكون الملاك عبارة عن جزئين أحدهما نوع الحكم والآخر القيمة الاحتمالية للكشف .

وفي القسم الثاني أي الاصول العملية لابد من وجود
ولحاظ نوع الحكم المشكوك أو أهمية الحكم المشكوك،
أما لحاظ الحكم المشكوك باعتباره تمام الملاك أو
باعتباره جزء الملاك فعلى كل الأحوال لابد من لحاظ
نوع الحكم المشكوك .

الفرق بين الأمارات والأصول

ذكر في الفرق والتمييز بين الأمارات والأصول عدة
وجوه منها :

الوجه الأول : مدرسة المحقق النائيني : الفرق في
الصياغة والاعتبار

الفرق بين الأمارات والأصول ينشأ من كيفية صياغة
الحكم الظاهري في عالم الجعل والاعتبار (أي بلحاظ
العنصر الثالث من مرحلة الثبوت، أي الاعتبار
والصياغة) وعليه :

أ- الأمانة : جعل الطريقية والكاشفية

في الامارات صياغة الحكم الظاهري تكون بلسان جعل
الطريقية والكاشفية وهذه الصياغة بهذا اللسان

عرفت من خلال المبرز أو الخطاب⁽¹⁾ والكاشفية والطريقية تكون للطريق الظني وهذه الكاشفية ليست تامة بل ناقصة لكن نعطيه الكاشفية التامة تشريعا وتعبدًا أو نعطيه العلمية التامة تشريعا وتعبدًا ونجعله علما تعبدًا وشرعا .

ب- الأصل العملي : جعل انشاء الوظيفة العملية

في الأصول العلمية فإن صياغة الحكم الظاهري تكون بلسان انشاء وتسجيل الوظيفة العملية ، والصياغة بهذا اللسان تعرف من المبرز أو الخطاب .

و الأصل العملي على قسمين :

القسم الأول : أصل مُحرز (تنزيلي)

إذا كان انشاء (أو صياغة أو اعتبار) الوظيفة العملية بلسان :

1- تنزيل مؤدى الأصل منزلة الواقع في الجانب العملي.

2- أو كان انشاء وصياغة الوظيفة العملية بلسان تنزيل نفس الأصل منزلة اليقين في جانبه العملي لا الاحرازي (أي لا العلمي).

3- أو كان انشاء وصياغة الوظيفة العملية بلسان تنزيل الاحتمال المقوم للأصل منزلة اليقين في جانبه العملي لا العلمي الاحرازي.

ففي كل ذلك ان الأصل العملي هو أصل تنزيلي (أو أصل محرز) أي في جميع هذه الصور الثلاث يكون الأصل العملي هو أصلا محرزًا أو تنزيليًا ، سواء كان بلسان تنزيل المؤدى أم تنزيل نفس الأصل أو تنزيل الاحتمال المقوم للأصل فينزل الجميع منزلة الواقع أو اليقين لكن في الجانب العملي للواقع و لليقين لا الجانب

1 - في بعض الاحيان يتحدث عن المجعول أو الخطاب أو الانشاء إذا كان بلحاظ المبرز وهو يقصد المبرز أو الصياغة أي يقصد العنصر الثالث في مرحلة الثبوت .

العلمي أو لا الجانب الاحرازي أي لا الكشف والكاشفية الحقيقية وانما احكم ادعاءً وتنزيلاً أو شرعاً وتعبدًا بان هذا هو عبارة عن علم تعبدي لكنه ليس كاشفاً وجدانياً يقينياً (مائة بالمائة) عن الحكم الواقعي ، وإنما أنزله منزلة العلم واليقين والقطع بمعنى نرتب آثار القطع الحقيقي عليه أو نرتب آثار اليقين الحقيقي عليه ، أو نرتب آثار الكشف الحقيقي اليقيني عليه ، ونقصد الآثار العملية فقط وليست الآثار العلمية.

القسم الثاني: أصل غير محرز (أو غير تنزيلي)

إذا كان انشاء (أو صياغة أو اعتبار) الوظيفة العملية بلسان تسجيل وظيفة عملية محددة بدون أي تنزيل :

1- لمؤدى الأصل.

2- أو بدون أي تنزيل لنفس الأصل.

3- أو بدون أي تنزيل لاحتمال المقوم للأصل .

فإن الأصل العملي هو أصل غير تنزيلي (أو أصل غير محرز) .

الوجه الثاني: المختار: الفرق في مبادئ الحكم (الملاك، الإرادة) .

إن الحقيقة في الفرق بين الامارات والأصل العملي ، هو بلحاظ العنصر الأول والثاني من مرحلة الثبوت أي بلحاظ مبادئ وروح الحكم اي بلحاظ الملاك وبلحاظ الارادة .

والكلام في خطوات:

الخطوة الأولى: عند اختلاط الأحكام عند المكلف كعدم تمييزه المباحات عن المحرمات.

الخطوة الثانية: فإن المولى اصدر الحكم الظاهري لتعيين الملاكات والمبادئ الأهم والأقوى.

الخطوة الثالثة: الأهمية والاقوائية فيها عدة صور :

1- إما تكون بلحاظ الاحتمال (أي بلحاظ قوة الاحتمال، قوة الكشف، درجة الاحتمال، درجة الكشف، درجة الإحراز، قوة الإحراز، غلبة المصادفة للواقع)، وهذا الاحتمال المقدم والمرجح بلحاظ الأهمية والاقوائية يسمى (الامارة).

2- أو تكون بلحاظ المحتمل ويعبر عنه (بلحاظ أهمية المحتمل، بلحاظ نوع الحكم، بلحاظ نوعية المحتمل، بلحاظ أهمية الحكم، بلحاظ أهمية التكليف، بلحاظ نوع التكليف)، كأصالة الاحتياط وأصالة الإباحة وهذا المحتمل المقدم والمرجح يسمى (الأصل غير التنزيلي، والأصل غير المحرز).

3- أو تكون بلحاظ الاحتمال والمحمّل معاً كقاعدة الفراغ والطرف والمرجح والمقدم يسمى (الأصل التنزيلي، الأصل المحرز).

الخطوة الرابعة: لا فرق في كل ذلك سواء كان لسان الجعل والصيغة والإنشاء للحكم الظاهري (لسان جعل الطريقية) ، أم كان لسان تسجيل الوظيفية العملية.

النتيجة:

1- إذا كانت الأهمية والاقوائية بلحاظ الاحتمال فقط فهو امارة.

- 2- إذا كانت الأهمية والاقوائية بلحاظ المحتمل فقط فهو أصل عملي غير تنزيلي أو غير محرز.
- 3- إذا كانت الأهمية والاقوائية بلحاظ الاحتمال والمحمّل معا فهو أصل عملي تنزيلي.

وكل هذا بلحاظ الملاكات والمبادئ الأهم والأقوى أي بلحاظ العنصر الأول والثاني (الملاك والإرادة) من مرحلة الثبوت وليس بلحاظ العنصر الثالث (الاعتبار) من مرحلة الثبوت, لذلك نقول إذا كان الترجيح للأهم والأقوى بلحاظ الاحتمال فهي امارة ، وإذا كان بلحاظ المحتمل فقط فهي أصل غير محرز وإذا كان بلحاظ الاحتمال والمحمّل فهو أصل محرز أو أصل تنزيلي.

الأمارات والأصول:

تنقسم الأحكام الظاهرية إلى قسمين:

[القسم الأول:] أحدهما: الأحكام الظاهرية التي [تجعل لإحراز] أو [لكشف عن] الواقع [أو عن الحكم الشرعي الواقعي أو التكليف الواقعي]، وهذه الأحكام تتطلب وجود طريق ظني [وهذا الطريق الظني] له درجة كشف عن الحكم الشرعي، ويتولى الشارع الحكم على طبقه [أي على طبق الطريق الظني أو على طبق الحكم المنكشف بالطريق الظني] بنحو يلزم على المكلف التصرف بموجبه [بموجب هذا الطريق، أو بموجب هذا الحكم المنكشف بالطريق الظني]، ويسمى الطريق بالأمانة، ويسمى الحكم الظاهري بالحجية من قبيل حجية خبر الثقة [لكن سمي الحكم الظاهري باسم الطريق فسمي بالأمانة].

[القسم الثاني:] والقسم الآخر: الأحكام الظاهرية التي تجعل لتقرير [وتسجيل أو تحديد] الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك، ولا يراد بها إحرازه [فقط و فقط لأنه كما تقدم في الشرح إذا كان تقرير الوظيفة العملية مع شيء من الإحراز كان من الأصل المحرز أي إذا كان فيه قوة احتمال يكون من الأصل المحتمل لكن مادام يدخل مع قوة الاحتمال أو أهمية المحتمل فالنتيجة دائماً هي تقرير وظيفة عملية حتى لو لوحظ فيها الإحراز لكن ليس الدحاز هو إحراز الحكم الواقعي وليس اللحاز هو الطريقية والكشف والتنزيل وإنما هو الوظيفة العملية فقط]، وتسمى بالأصول العملية.

[الفرق بين الامارات والأصول]

[الوجه الأول: لمدرسة المحقق النائيني] ويبدو من مدرسة المحقق النائيني قدس سره، التمييز بين هذين القسمين [الامارة والأصل] على أساس ما هو [المجعول الاعتباري] [ويقصد بالمجعول الاعتباري هو العنصر الثالث من عناصر مرحلة الثبوت (الاعتبار والصياغة والجعل)، أي هو جعل من قبل المولى لكنه ليس جعل مقابل مجعول، فهو مجعول وموجود من قبل المولى].

وفي المقام عندما نتحدث في الحكم الظاهري قلنا إن الحكم الظاهري له نفس ملاكات الحكم الواقعي ، أو هو بلحاظ ملاكات الحكم الواقعي لذلك ذكرنا أن الحكم الظاهري يشار إليه بالخطاب فلا نتحدث عن روح الحكم الظاهري لأننا عندما نتحدث عن روح الحكم الظاهري اذن لابد ان نتحدث عن روح الحكم الواقعي ، وعندما نتحدث عن خطاب لابد من وجود شيء في مرحلة الثبوت فإذا كانت المبادئ (الملاك والإرادة) هي نفس الحكم الواقعي وإذا تحدثنا بها فسوف نتحدث عن الحكم الواقعي اذن كيف نتصور بوجود شيء خاص بالحكم الظاهري ؟

نقول نتصور هذا الشيء الخاص في الحكم الظاهري نتصوره في العنصر الثالث ، في الجعل ، في الصياغة ، في الاعتبار، لأننا ممكن أن نتصور الحكم الواقعي بدون صياغة باعتبار ان العنصر الثالث (الصياغة أو الاعتبار) غير ضرورية في الحكم الواقعي وغير ضرورية في مرحلة الثبوت والمهم والضروري هو روح ومبادئ الحكم (الملاك والإرادة) .

إذن ممكن أن نتصور عدم وجود العنصر الثالث في الحكم الواقعي المشكوك ، وفي نفس الوقت نتصور الصياغة في الحكم الظاهري بلحاظ هذا الحكم الواقعي المشكوك] في الحكم الظاهري .

[1- الامارة] فإن كان المجعول هو الطريقية والكاشفية دخل المورد في الأمارات .

[2- الأصل العملي] وإذا لم يكن المجعول ذلك وكان الجعل [اي الاعتبار أو الصياغة] في الحكم الظاهري متجهاً إلى إنشاء الوظيفة العملية دخل في نطاق الأصول] هنا عندما يتحدث في الجعل والمجعول فالكلام في العنصر الثالث وبقينا له مبرز وهو في عالم الاثبات وهو المبرز و الخطاب]

وفي هذه الحالة [أي في الحالة الثانية في نطاق الاصول العملية:]

[أ-] إذا كان إنشاء الوظيفة العملية

[1-] بلسان تنزيل مؤدى الأصل منزلة الواقع في الجانب العملي

[2-] أو تنزيل نفس الأصل

[3-] أو [تنزيل] الاحتمال المقوم له منزلة اليقين في جانبه العملي لا الاحرازي
[أو العلمي بلحاظ أثره لا الاحراز الواقعي] فالأصل
تنزيلي أو أصل محرز

[ب-] وإذا كان بلسان تسجيل وظيفية عملية محددة بدون ذلك [أي بدون
لسان تنزيل مؤدى الأصل منزلة الواقع في الجانب
العملي] ، فالأصل أصل عملي صرف.

وهذا [مبنى مدرسة الشيخ النائيني] يعني ان الفرق بين الأمارات و
الأصول ينشأ من كيفية صياغة الحكم الظاهري في عالم الجعل والاعتبار [أي العنصر
الثالث مقابل المبادئ وروح الحكم الملاك والإرادة].

[الوجه الثاني : المختار] ولكن التحقيق ان الفرق بينهما أعمق من
ذلك، فإن روح الحكم الظاهري [أي مبادئ الحكم الظاهري الملاك
والإرادة مع الاحتفاظ بالنقاش عندما تقول الملاك
والإرادة يكون الانصراف الى الحكم الواقعي والى
مبادئ الحكم الواقعي ، ومبادئ الحكم الظاهري هي
نفس مبادئ الحكم الواقعي لكن عندما نقول روح الحكم
فربما هذا الذي يريده السيد الاستاذ (قدس) فيميز أي
يوجد روح للحكم الظاهري غير روح الحكم الواقعي] في
موارد الأمانة تختلف عن روحه في موارد الأصل بقطع النظر عن نوع الصياغة [بقطع
النظر عن الكلام الذي تحدثت عنه مدرسة النائيني في
العنصر الثالث] ، وليس الاختلاف الصياغي [أي في العنصر
الثالث الاعتبار أو الصياغة] المذكور [التي أشارت
اليها مدرسة المحقق النائيني] الاتعبيراً عن ذلك الاختلاف الأعمق
في الروح بين الحكمين [وهذا يعني يوجد اختلاف بين الحكمين
في روح الحكم وهذا من ابداعات السيد الاستاذ المعلم
(قدس الله نفسه) حيث يعطي روحاً للحكم الظاهري ،
فعندما نتحدث عن الحكم الظاهري نتحدث عن روح الحكم
الواقعي ، لأنها نفس المبادئ لكن لأن الحكم الظاهري
نشأ من الشك في الحكم الواقعي ، ولأن الحكم الظاهري
نشأ من التزاحم بين ملاكات الأحكام الواقعية ولأنه

يرجّح بعض الملاكات على الملاكات الاخرى فبلحاظ هذا الترجيح و بلحاظ تزاحم الملاكات وبلحاظ ترجيح بعض الملاكات من ناحية الأهمية والاقوائية أشار الى ان هذا هو روح الحكم الظاهري أو هذه هي حقيقة الحكم الظاهري أو هذه هي مبادئ الحكم الظاهري ، لذلك أشار الى روح الحكم الظاهري وحقيقة الحكم الظاهري ، ولم يتطرق الى المبادئ والملاك والإرادة لأن هذا ينصرف الى الحكم الواقعي مباشرة ، فتحدث في الروح وفي الحقيقة ، وهي عبارة عن ترجيح الملاكات المتزاحمة بالأهمية والاقوائية].

وتوضيح ذلك:

[الخطوة الأولى : وهذه الخطوة الثانية كما تقدم في البيان] انا عرفنا سابقاً ان الأحكام الظاهرية، مردها إلى خطبات تعين الأهم من الملاكات [فلا يوجد عندنا حكم ظاهري واقعي أو حكم ظاهري له ملاكات وله ارادة وله مبادئ واقعية فعندما نتحدث عن ارادات ومبادئ وملاكات واقعية يكون الكلام في الحكم الواقعي سواء كان معلوما أم مشكوكا اما الحكم الظاهري لا بد من المبرز له أو لا بد من الخطاب لذلك تحدث السيد الاستاذ (قدس) مباشرة في الحكم الظاهري عن الخطاب لأن حقيقة الحكم الظاهري هو خطاب ومبرز يميز ويرجّح هذا على ذاك بلحاظ الأهمية والاقوائية] ، والمبادئ الواقعية حين يتطلب كل نوع منها ضمان الحفاظ عليه بنحو ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر.

[الخطوة الثانية : وهي الأولى كما تقدم بالبيان] وكل ذلك يحصل نتيجة الاختلاط بين الأنواع عند المكلف وعدم تمييزه [أي تمييز المكلف] [المباحات عن المحرمات مثلاً].

[الخطوة الثالثة:] والأهمية [والاقوائية] التي تستدعي جعل الحكم الظاهري وفقاً لها [أو مطابقاً لها]

[1- الامارة] تارة تكون بلحاظ الاحتمال

[2- اصل عملي غير محرز أو غير تنزيلي] وأخرى بلحاظ المحتمل،

[3- اصل عملي محرز أو تنزيلي] وثالثة بلحاظ الاحتمال و المحتمل معاً، فإن شك المكلف في الحكم يعني وجود احتمالين أو أكثر في تشخيص الواقع المشكوك .

[1- الامارة] وحينئذ فإن قدمت بعض المحتملات على البعض الآخر، وجعل الحكم الظاهري وفقاً لها [لهذه المحتملات التي قدمت والتي رجحت بسبب قوة أو] لقوة احتمالها [وبلحاظ الاحتمال] وغلبة مصادفته للواقع بدون أخذ نوع المحتمل بعين الاعتبار، فهذا هو معنى الأهمية بلحاظ الاحتمال، وبذلك يصبح الاحتمال المقدم أمانة، سواء كان لسان الإنشاء و الجعل للحكم الظاهري لسان جعل الطريقية، أو وجوب الجري [العملي] على وفق الأمانة.

[2- الأصل العملي غير المحرز أو غير التنزيلي] وان قدمت بعض المحتملات على البعض الآخر لأهمية المحتمل بدون دخل لكاشفية الاحتمال في ذلك كان الحكم من الأصول العملية البحتة، كأصالة الإباحة و أصالة الاحتياط الملحوظ في أحدهما [وهو أصالة الإباحة] أهمية الحكم الترخيصي المحتمل. وفي الآخر [وهو أصالة الاحتياط] أهمية الحكم الإلزامي المحتمل بقطع النظر عن درجة الاحتمال، سواء كان لسان الإنشاء و الجعل للحكم الظاهري لسان تسجيل وظيفة عملية، أو لسان جعل الطريقية [أي الصياغة لا مدخلية لها]

[3- الأصل العملي المحرز أو التنزيلي] وان قدمت بعض المحتملات على البعض الآخر بلحاظ كلا الأمرين من [الاحتمال و المحتمل]، كان الحكم من الأصول العملية التنزيلية أو المحرزة كقاعدة الفراغ.

نعم الانسب في موارد التقديم بلحاظ قوة الاحتمال [أي الصياغة لا مدخلية لها] أن يصاغ الحكم الظاهري بلسان جعل الطريقية، والأنسب في موارد التقديم بلحاظ قوة المحتمل [الأصل العملي تنزيلي أو غير تنزيلي محرز أو غير محرز] أن يصاغ بلسان تسجيل الوظيفة، لأن هذا الاختلاف الصياغي [في الصياغة في الاعتبار في العنصر الثالث] هو جوهر الفرق بين الأمارات والأصول [بتعبير آخر الأنسب (وليس بالضرورة) أن تكون الصياغة كما ذكرت عند مدرسة المحقق النائيني، إذا كان بلحاظ الطريقية والكشف فهي تناسب الامارة أو تناسب قوة الاحتمال، وان كانت بلحاظ تسجيل وتحديد وإنشاء الوظيفة العملية فهي تناسب المحتمل وأهمية المحتمل، أو تناسب الأصل العملي المحرز والأصل العملي غير المحرز].

التنافي بين الأحكام الظاهرية

بعد أن تقدم الكلام عن التنافي بين الأحكام ، فإنه لابد من الإشارة الى أن الكلام الذي تقدم كان في التنافي بين الحكم الواقعي والحكم الواقعي ، وايضا حصل الكلام في التنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري ، أي تقدم الكلام في التنافي بين الأحكام الواقعية فيما بينها ، وكذلك تقدم الكلام في التنافي والتضاد بين الأحكام الواقعية وبين الأحكام الظاهرية .

وأما في المقام فالتنافي يكون بين الأحكام الظاهرية فيما بينها

والكلام في نقطتين :

النقطة الأولى: الأحكام الواقعية:

عرفنا أن :

أ- الأحكام الواقعية المتغايرة نوعاً (كالوجوب والحرمة، أو كالحرمة والإباحة) متضادة .

ب- فيستحيل أن يثبت حكمان واقعيان على شيء واحد، (لاستحالة اجتماع الضدين)، ولا فرق في الاستحالة سواء علم المكلف بذلك (الجعل) أم لم يعلم وسواء وصل الحكم الى المكلف أم لم يصل .

ج- اما بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية فلا تنافي ، لأنه لا ملك للحكم الظاهري الا ملك الحكم الواقعي مع التفصيل والنقاشات التي ذكرت.

النقطة الثانية: الأحكام الظاهرية

إن اجتماع حكمين ظاهريين متغايرين نوعاً (كالوجوب الظاهري والحرمة الظاهرية، أو كالحرمة الظاهرية والإباحة الظاهرية) على شيء واحد هل يمكن أو يستحيل ؟

والجواب على هذا السؤال حسب المبنى :

أولاً : المبنى الأول : ما تبناه السيد الخوئي من أن مبادئ الحكم الظاهري ثابتة في نفس جعله لا في متعلقه ، أي الملاك والإرادة في نفس الجعل وليس في المتعلق .

وبناءً على هذا المبنى توجد صورتان :

• **الصورة الأولى:** إذا لم يكن الحكمان واصلين معاً، فإنه يمكن جعل حكمين ظاهريين بالإباحة والحرمة معاً، لأنه لا تنافي ولا تضاد بين الحكمين الظاهريين لا بلحاظ الجعل ولا بلحاظ المبادئ ولا بلحاظ عالم الامتثال،⁽¹⁾

أي لا تنافي ولا تضاد بينهما بلحاظ عالم الجعل ، ولا تنافي ولا تضاد بينهما بلحاظ عالم المبادئ، ولا تنافي ولا تضاد بينهما بلحاظ عالم الامتثال .

1- أما عدم التنافي بلحاظ نفس الجعل، فلأن الجعل مجرد اعتبار، ولا تنافي ولا تضاد ولا تنافر بين الاعتبارات ، لأنه يمكن أن أعتبر هذا وفي نفس الوقت أعتبر نقيضه، فالمسألة الاعتبارية لا مؤونة فيها ولا اشكال فيها حتى لو اعتبرت المتضادين.

2- اما عدم التنافي بلحاظ المبادئ، فلأن مركز المبادئ للحكمين ليس واحداً، بل مبادئ كل حكم في نفس جعله (لا في متعلقه)، وجعل الحكم الأول يختلف عن جعل الحكم الثاني، فيتعدد مركز المبادئ .

بتعبير آخر:

يشترط في التنافي و التضاد ان يكون المركز واحدا وفي المقام عندنا أكثر من مركز لأن مبادئ الحكم

1 - وفي المثال لم يصل الحكمان معا بل الواصل اما الحرمة الظاهرية أو الاباحة الظاهرية .

الأول في نفس الجعل ، ومبادئ الحكم الثاني في نفس جعل الحكم الثاني ، أي ان المبادئ في الحكم الأول ليست في متعلق الحكم الأول والمبادئ في الحكم الثاني ليست في متعلق الحكم الثاني .

مثال :

عندنا حكم ظاهري بوجوب الصلاة وعندنا حكم ظاهري بحرمة الصلاة ، فالمتعلق واحد لكن حسب هذا المبني ان الملاك ليس في المتعلق حتى نقول المتعلق واحدا والملاك واحدا والإرادة واحدة ، فيجتمع هذا الملاك على هذا الملاك ، أو نقول اجتمع الملاكان في شيء واحد وانما المبادئ (الملاك والإرادة) في نفس الجعل، فجعل الحكم الأول يختلف عن جعل الحكم الثاني أي مركز الملاك في الحكم الأول غير مركز الملاك في الحكم الثاني فيتعدد مركز المبادئ ، أو يتعدد مركز الملاك والإرادة فاجتمع حكمان ظاهريان على مركزين أو على شيئين فلا تضاد بينهما في المقام .

3- أما عدم التنافي بلحاظ عالم الامتثال والتنجيز والتعذير، فلأن احدهما على الأقل غير واصل (حسب الفرض)، فلا اثر عملي له أي لا توجد وظيفة ولا يوجد حث أو تصرف من قبل هذا الحكم أو نحو هذا الحكم يخالف التصرف والتحرك والبعث والموقف بالنسبة الى الحكم الثاني الواصل لأن الحكم الأول لم يصل فلا يوجد فيه ولا نحوه تصرف أو موقف أو قرار عملي أصلاً حتى ينافس الموقف والتحرك والقرار والوظيفة العملية التي تستفاد وتنشأ و التي هي بلحاظ الحكم الثاني.

• **الصورة الثانية:** إذا كان الحكمان واصلين معاً فنفس الكلام السابق المفروض يجري فإنه :

- 1- بلحاظ نفس الجعل فلا تنافي بينهما لان الجعل مجرد اعتبار.
- 2- بلحاظ المبادئ ايضا لا تنافي بينهما لأن مركز مبادئ الحكمين ليس واحدا ، بل مبادئ كل حكم في نفس جعله لا في متعلقه وجعل الحكم الأول يختلف عن جعل الحكم الثاني فيتعدد مركز المبادئ.
- 3- بلحاظ عالم الامتثال فلا يمكن جعل الحكمين الظاهريين الواصلين (كالإباحة الظاهرية والحرمة الظاهرية)، وذلك لوجود وتحقيق التنافي والتضاد بينهما في عالم الامتثال والتنجز والتعذير، لأن احدهما ينجز والآخر يؤمن أي احدهما (الحرمة الظاهرية) ينجز فيلزم بالفعل أو بالزجر والانتهاء والابتعاد والكف والترك والآخر (الإباحة الظاهرية) يطلق العنان أو يسمح بالترك، يسمح بعدم الزجر، يسمح بعدم الانتهاء، يسمح بالفعل أي واحد يحرم الوظيفة والآخر يطلق العنان ويسمح بالفعل ويجيزه ، هذا إذا كان الحكمان الظاهريان حرمة وإباحة، اما إذا كانا الحكمان هما الوجوب والحرمة فالمسألة تكون أكثر وضوحا ففي الحرمة، يزجر، ينهى، يمنع وفي الوجوب يبعث، يرسل، يحرك وهذا يعني وجود وظيفتين متنافيتين ومتضادتين أو وجود موقفين متنافرين ومتنافيين ومتضادين، وعليه لا يمكن الجعل للحكمين الظاهريين إذا وصلا معا لحصول التضاد والتنافي بين الحكمين.

ثانيا : المبنى الثاني : وهو المختار من أن الأحكام الظاهرية خطابات تحدد الأهم والأقوى من الملاكات الواقعية المختلطة ، فإذا اختلقت الأحكام الواقعية وصدرت الأحكام الظاهرية واجتمع الحكمان الظاهريان :

فعلى هذا المبني يُقال ان الخطابين أو الحكمين الظاهريين المختلطين (كالإباحة الظاهرية والحرمة الظاهرية) متضادان ومتنافيان بنفسيهما، سواء وصلا إلى المكلف أم لم يصلا ... وذلك :

1- لأن الخطاب أو الحكم الأول (الإباحة الظاهرية) يثبت أهمية ملاك المباحات الواقعية .

2- وإن الخطاب أو الحكم الثاني (الحرمة الظاهرية) يثبت أهمية ملاك المحرمات الواقعية .

3- ولا يمكن أن يكون الملاك الأول هو أهم وأقوى من الملاك الثاني ، وفي نفس الوقت يكون الملاك الثاني هو أهم وأقوى من الملاك الأول، أي لا يمكن أن يكون كل من هذين الملاكين أهم من الآخر أي لا يمكن جعل الحكمين معاً لان كلاً منهما يثبت أهمية الملاك الذي يحدده ويشخصه وانه أهم وأقوى من الملاك الآخر، ونفس الكلام في الحكم والملاك الآخر، فيتحقق التنافر بين الملاكات، فيثبت التنافي والتضاد بين الحكمين الظاهريين، وإذا ثبت التنافي والتضاد بلحاظ المبادئ فانه يثبت التنافي والتضاد بلحاظ الامتثال .

بتعبير آخر:

إن الحكم الأول (الإباحة الظاهرية) يثبت أهمية المباحات الواقعية، وفي المقابل الحكم الثاني (الحرمة الظاهرية) يثبت أهمية المحرمات الواقعية، أي الإباحة الظاهرية تشغل الذمة بإطلاق العنان لأن ملاك الإباحة أهم وأقوى من ملاك الحرمة فيقدم عليه، وفي المقابل الحرمة الظاهرية في نفس الوقت تثبت أهمية ملاك الحرمة الواقعية أي تلزمنا بالترك، بالزجر، بالكف، بالانتهاء لنفس الفعل وعلى نفس المتعلق .

إذن حكم ظاهري يطلق العنان ، وحكم ظاهري يلزم بعدم الفعل (يلزم بالزجر أو بالترك والكف) أي احد الخطابين يثبت أهمية المباحات، والخطاب الآخر يثبت أهمية المحرمات أو الخطاب الأول يقول المباحات أهم من المحرمات، والخطاب الثاني يقول المحرمات أهم من المباحات، أو الحكم الظاهري الأول يقول المباحات أهم من المحرمات ، والحكم الظاهري الثاني يقول المحرمات أهم من المباحات فكيف نجمع بين الحكمين أو الخطابين، وعليه لا يمكن للمولى ان يجعل مثل هذين الحكمين أو الخطابين.

التنافي بين الأحكام الظاهرية

شرح عبارات الماتن

[التنافي بين الأحكام الواقعية :] عرفنا سابقا ان الأحكام الواقعية المتغايرة نوعا كالوجوب والحرمة والاباحة متضادة، وهذا يعني أن من المستحيل ان يثبت

حكمان واقعيان متغايران على شيء واحد، سواء علم المكلف بذلك أو لا؟ لاستحالة اجتماع الضدين في الواقع [أي بين الأحكام الواقعية]،

[التنافي بين الأحكام الظاهرية] والسؤال هنا هو أن اجتماع حكمين ظاهريين متغايرين نوعا [كالوجوب الظاهري والحرمة الظاهرية أو كالأباحة الظاهرية والحرمة الظاهرية]، هل هو معقول أو لا، فهل يمكن أن يكون مشكوك الحرمة [الواقعية] حراما ظاهرا ومباحا ظاهرا [أي حكم بالحرمة في مشكوك الحرمة الواقعية وحكم بالأباحة في مشكوك الحرمة الواقعية، أي حرمة ظاهرية في مشكوك الحرمة الواقعية وإباحة ظاهرية في مشكوك الحرمة الواقعية] في نفس الوقت؟ والجواب على هذا السؤال يختلف باختلاف المبني في تصوير الحكم الظاهري، والتوفيق بينه وبين الأحكام الواقعية.

[أولا : المبني الأول: ما تبناه السيد الخوئي من أن المبادئ في نفس الجعل في نفس جعل الحكم الظاهري لا في متعلق الحكم]

فإن أخذنا بوجهة النظر القائلة بأن مبادئ الحكم الظاهري ثابتة في نفس جعله لا في متعلقه،

[الصورة الأولى: لا يكونا واصلين معا] أمكن جعل حكمين ظاهريين [مثلا أحدهما] بالأباحة و[الآخر] بالحرمة معا، على شرط أن لا يكونا واصلين معا، فإنه في حالة عدم وصول كليهما معا لا تنافي بينهما :

[1-] لا بلحاظ نفس الجعل لأنه مجرد اعتبار [ولا مشكلة ولا تنافي ولا تضاد في الاعتبار]

[2-] ولا [تنافي ولا تضاد] بلحاظ المبادئ لأن مركزها ليس واحدا، بل مبادئ كل حكم في نفس جعله لا في متعلقه [حسب الفرض و المبني لان المبادئ في هذا الجعل تختلف عن المبادئ في ذاك الجعل أو لان المبادئ محصورة في الجعل حسب الفرض]

[3-] ولا [تنافي ولا تضاد] بلحاظ عالم الامتثال والتنجز والتعذير، لان أحدهما على الأقل غير واصل فلا اثر عملي له .

[الصورة الثانية: ان يكونا واصلين معا] نعم [فيحصل التنافي والتضاد بين الجعلين لحصول التنافر والتنافي بلحاظ عالم الامتثال والتنجز والتعذير فلا

يمكن جعل بهذا اللحاظ] واما في حالة وصولهما معا فهما متنافيان متضادان لان احدهما ينجز والاخر يؤمن [هذا بلحاظ عالم الامتثال والتنجز والتعذير فلا يمكن جعلهما بهذا اللحاظ].

[ثانيا :المبنى الثاني: المختار] واما على مسلكتنا في تفسير الأحكام الظاهرية وانها خطابات تحدد ما هو الأهم من الملاكات الواقعية المختلطة [أو المختلطة] فالخطابان الظاهريان المختلفان، كالأباحة والمنع [أي الإباحة الظاهرية والحرمة الظاهرية أو المنع الظاهري أو كالحرمة والوجوب] متضادان بنفسيهما، سواء وصلا إلى المكلف أو لا [سواء وصلا إلى المكلف أم لا، وذلك] لان [الخطاب] الأول [الإباحة الظاهرية] يُثبت أهمية ملاك المباحات الواقعية، و [الخطاب] الثاني [المنع الظاهري أو الحرمة الظاهرية] يُثبت أهمية ملاك المحرمات الواقعية، ولا يمكن ان يكون كل من هذين الملاكين أهم من الآخر، كما هو واضح [اي لا يمكن ان نقول المباح اهم من المحرم وفي نفس الوقت نقول المحرم اهم من المباح فلو جعل الحكمان الظاهريان اي جعل المولى الحرمة الظاهرية وجعل الاباحة الظاهرية ففي الحرمة الظاهرية يقول ان ملاكات الحرمة الواقعية هي الأهم وفي الاباحة الظاهرية يقول ملاكات الاباحة الواقعية هي الأهم والنتيجة ان ملاكات الحرمة الواقعية اهم من ملاكات الاباحة الواقعية وملاكات الاباحة الواقعية اهم من ملاكات الحرمة الواقعية وهذا تنافي وتنافر واضح بين الملاكات معا فلا يمكن ان يجعل الحكمان الظاهريان على هذا المبنى].

وظيفة الأحكام الظاهرية

عرفنا أن الأحكام الظاهرية هي خطابات لضمان (أو لمعرفة، للكشف عن، لإبراز، لتحديد، لتشخيص، لبيان) ما هو الأهم والأقوى من الأحكام الواقعية ومبادئها المختلطة، وليس للأحكام الظاهرية مبادئ في مقابل مبادئ الأحكام الواقعية.

وهذا يعني :

- 1- إن الخطاب أو الحكم الظاهري وظيفته التنجيز والتعذير بلحاظ الأحكام الواقعية المشكوكة .
- 2- وليس الخطاب أو الحكم الظاهري موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بوجوب الطاعة في مقابل الأحكام الواقعية، أو ليس مبادئ الحكم الظاهري الخاصة به موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بوجوب الإطاعة في مقابل مبادئ الأحكام الواقعية وذلك: لأنه ليس للخطاب أو الحكم الظاهري مبادئ خاصة به وراء مبادئ الأحكام الواقعية، وليس له ارادات خاصة به وراء ارادات الأحكام الواقعية وليس له ملك خاص به وراء الملك للحكم الواقعي المشكوك في مورده .

إذن ليس للحكم الظاهري استقلالية في حكم العقل أي لا يكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الطاعة، وإنما موضوع حكم العقل بالحكم بوجوب الطاعة والامثال هو الحكم الواقعي أو المبادئ الواقعية (الملك والإرادة) التي أبرزها وحددها وشخصها وبين أهميتها و اقوائيتها المولى عن طريق الحكم الظاهري .

مثلاً: حينما يحكم الشارع بوجوب الاحتياط ظاهراً، فإن العقل يستقل ويدرك لزوم التحفظ على الوجوب الواقعي المحتمل، ويستقل ويدرك استحقاق العقاب على عدم التحفظ على الوجوب الواقعي المحتمل، وليس استحقاق العقاب على مخالفة نفس الحكم بوجوب الاحتياط الظاهري بما هو (1) .

بتعبير آخر:

عندما يحكم الشارع بالحكم الظاهري بوجوب الاحتياط الظاهري نستكشف أن المولى (في هذا المقام الذي اختلقت فيه الأحكام الالزامية مع المباحات) اهتم

1 - علينا ان نفرق ونميز بين لحاظ وجعل الحكم الظاهري وبين لحاظ وجعل الحكم الواقعي المشكوك في مورد

الحكم الظاهري أي بين الملاكات والارادات والمبادئ للحكم الواقعي وبين الحكم الظاهري.

وبين وحدد وشخص لنا أن الأحكام الالزامية هي الأهم والأقوى من الأحكام الترخيضية، أي أحكام الوجوب مثلا هي أهم من أحكام الإباحة أو في بعض الحالات الحكم الالزامي بالحرمة هو أهم وأقوى من الحكم الالزامي بالإباحة أي ملاكات الحرمة أهم وأقوى من ملاكات الإباحة أو مبادئ وملاكات واردة من الحكم الالزامي أقوى من ملاكات ومبادئ واردة من الحكم الترخيضي، أو ملاكات المنع أقوى من ملاكات الترخيضي واطلاق العنان فإذا حكم الشارع بوجوب الاحتياط ظاهرا (في حالات اختلاط الوجوبات مع الاباحات) :

1- فان العقل يستقل ويدرك ويحكم بلزوم التحفظ على الوجوب الواقعي المحتمل ولم يدرك العقل لزوم التحفظ على الاباحة الواقعية (الترخيضي الواقعي) المحتملة، لأن المولى ابرز الحكم الظاهري بالاحتياط, نعم لو ابرز المولى الحكم الظاهري بالاباحة لقلنا إن العقل يستقل ويدرك لزوم التحفظ على الاباحة الواقعية المحتملة.

2- ويستقل ويدرك العقل أيضا استحقاق العقاب على عدم التحفظ على الوجوب الواقعي المحتمل، لكن هذا الادراك لاستحقاق العقاب على عدم التحفظ على الوجوب الواقعي المحتمل هل هو على مخالفة نفس الحكم بوجوب الاحتياط الظاهري أو هو على مخالفة الوجوب الواقعي المحتمل ؟

بتعبير آخر : استحقاق العقاب هل هو لأن المكلف خالف الحكم الظاهري أو لأن المكلف خالف الحكم الواقعي الذي ثبتت أهميته واقوائيته بالحكم الظاهري ؟

ونجيب على ذلك بأن العقل يدرك أن استحقاق العقاب على المخالف لأنه خالف الحكم الواقعي المحتمل أي خالف المبادئ (الملاك والإرادة) الواقعية.

3- النتيجة : إن المولى اهتم وبين اقوائية هذه المبادئ (الملاك والإرادة) بالوجوب الواقعي فاصدر

الحكم الظاهري لبيان أهمية واقوائية ملاكات و ارادات ومبادئ الوجود الواقعي فالعقل يستقل بالتحفظ على هذا الوجود الواقعي المحتمل، أو على هذه الملاكات والمبادئ المحتملة المهمة والأقوى التي كشف عن اقوائيتها وأهميتها الحكم الظاهري، أي ان الحكم الظاهري هو الذي كشف عن الأهمية والاقوائية لهذه الملاكات الواقعية فالعقل يدرك التحفظ على هذه الملاكات المحتملة وذلك بالاحتياط تجاه كل الوقائع المحتملة، ويدرك العقل ان المخالفة يستحق عليها المخالف العقاب والمخالفة تكون لا لمخالفة الحكم الظاهري بل لمخالفة الحكم الواقعي، أو لمخالفة التحفظ على الملاك الواقعي والإرادة الواقعية والمبادئ الواقعية والحكم بالوجود الواقعي في المقام .

وبهذا نعرف أن وظيفة الحكم الظاهري هي التنجيز والتعذير للحكم الواقعي المشكوك، أو التنجيز والتعذير بلحاظ الحكم الواقعي المشكوك، واستحقاق العقاب على مخالفة الحكم الواقعي المشكوك الذي ثبتت أهميته واقوائيته بالحكم الظاهري .

وظيفة الأحكام الظاهرية:

شرح عبارات الماتن

وبعد أن اتضح أن الأحكام الظاهرية خطابات لضمان ما هو الأهم من الأحكام الواقعية و
مبادئها.

وليس لها مبادئ في مقابلها [أي ليس للأحكام الظاهرية مبادئ في مقابل مبادئ الأحكام الواقعية]

[النتيجة المتحصلة :] نخرج من ذلك بنتيجة، وهي ان الخطاب الظاهري وظيفته التنجيز والتعذير [ليس بلحاظ نفسه وإنما] بلحاظ الأحكام الواقعية المشكوكة فهو ينجز تارة ويعذر أخرى [فينجز الحكم الواقعي المشكوك ويلزم المكلف بالامتثال بالعمل طبق الحكم الواقعي المشكوك، ويُعذر المولى لو عاقب المكلف على مخالفة الحكم الواقعي المحتمل، ولا يستقبح عمل المولى لو عاقب المكلف الذي ترك امتثال التكليف الواقعي، لأنه ترك امتثال الحكم الظاهري الذي بين أهمية الحكم الواقعي المشكوك فلا يستقبح عمل المولى بل يكون المولى معذورا في معاقبة هذا المكلف المخالف]

وليس [الخطاب أو الحكم الظاهري] موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بوجود الطاعة في مقابل الأحكام الواقعية، لأنه ليس له [ليس للخطاب أو للحكم الظاهري] مبادئ خاصة به وراء مبادئ الأحكام الواقعية، فحين يحكم الشارع [بالحكم الظاهري] بوجود الاحتياط ظاهراً يستقل العقل [ويحكم ويدرك العقل] بلزوم التحفظ على الوجوب الواقعي المحتمل، [ففي المقام صدر الحكم الظاهري لكن العقل يستقل بلزوم التحفظ على الوجوب الواقعي المحتمل فلا يقول العقل على الوجوب الظاهري أو على الاحتياط الظاهري لأنه لا ملاك ولا ارادة ولا مبادئ للحكم الظاهري وإنما الحكم الظاهري أو الخطاب الظاهري هو بلحاظ الحكم الواقعي المحتمل في المقام]

[كما يدرك العقل ويحكم بلزوم التحفظ على الوجوب الواقعي المحتمل كذلك يستقل ويدرك ويحكم العقل بـ] استحقاق العقاب على عدم التحفظ عليه لا [أي لا يستقل العقل على مخالفة نفس الحكم الظاهري بوجود الاحتياط، أي استحقاق العقاب ولزوم التحفظ واستحقاق العقاب على عدم التحفظ هو على الوجوب الواقعي]

على مخالفة نفس الحكم [الظاهري] بوجوب الاحتياط بما هو، [بمعنى
ان حكم العقل باستحقاق العقاب ليس على مخالفة نفس
الحكم الظاهري بوجوب الاحتياط وانما هو على مخالفة
التحفظ على الحكم الواقعي المشكوك]

الأحكام الظاهرية طريقية لا حقيقية (1) :

أولاً :

1- طريقية الأحكام الظاهرية : تعني أن الأحكام أو
الخطابات الظاهرية مجرد وسائل وطرق لتسجيل
الواقع المشكوك وإدخاله في عهددة المكلف
واشغال الذمة به، وليس لتسجيل نفس الحكم
الظاهري، ولا لتسجيل ملاك خاص بالحكم الظاهري،

1 - الطريقية في المقام مقابل الحقيقية وذكرنا سابقا الطريقية مقابل الحكم المماثل أي مسلك الطريقية مقابل مسلك
الحكم المماثل.

ولا لتسجيل ارادة خاصة بالحكم الظاهري ، ولا لتسجيل مبادئ خاصة بالحكم الظاهري، وانما هي لتسجيل الواقع المشكوك أي لتسجيل مبادئ الحكم الواقعي المشكوك أو لتسجيل ملاك و ارادة الحكم الواقعي المشكوك ، وادخال هذا الحكم والمبادئ والملاكات في عهدة وذمة المكلف والزام المكلف بتحقيقها .

2- ولا تكون الأحكام الظاهرية بنفسها موضوعاً مستقلاً للدخول في عهدة المكلف ولا اشغال الذمة بها، وذلك لعدم استقلالها بمبادئ في نفسها وانما المبادئ هي مبادئ الحكم الواقعي المشكوك أي لعدم وجود المبادئ و الملاكات والارادات الخاصة بالحكم الظاهري حتى تنشغل بها الذمة وحتى تدخل في العهدة ، فالأحكام الظاهرية لا مبادئ ولا ملاكات ولا ارادات لها فكيف يشغل المولى الذمة بشيء لا مصلحة ولا ارادة فيه ولا مبادئ له .

بتعبير آخر:

إن الحكم أو الخطاب الظاهري ليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بوجوب الطاعة و الامتثال وباستحقاق العقاب أو بلزوم التحفظ، لأنه ليس للحكم الظاهري مبادئ خاصة ولا ملاكات خاصة به وراء مبادئ الأحكام الواقعية فاستقلال وحكم وادراك العقل بلزوم التحفظ على الملاكات والمبادئ هي على ملاكات ومبادئ الحكم الواقعي المشكوك والمحمتمل فالعقل يستقل ويدرك ويحكم باستحقاق العقاب على عدم التحفظ على الملاكات الواقعية أو على عدم التحفظ على المبادئ الواقعية أي مبادئ الحكم الواقعي أو على عدم التحفظ على الحكم الواقعي المشكوك المحتمل في المقام وليس استقلال وحكم وادراك العقل للزوم التحفظ هو على الحكم الظاهري ولا على ملاكات ومبادئ الحكم الظاهري الخاصة به لأنه لا ملاكات له لذلك نقول ولا يدرك العقل استحقاق العقاب على عدم

التحفظ على الحكم الظاهري وانما على عدم التحفظ على الحكم الواقعي المحتمل.

3- وعليه فإن من يخالف وجوب الاحتياط الظاهري في مورد ويتورط نتيجة لذلك في ترك الواجب الواقعي، فان هذا المكلف المخالف لا يستحق عقابين بلحاظ = (مخالفة الوجوب الواقعي + مخالفة وجوب الاحتياط الظاهري)

بل يستحق عقاباً واحداً وذلك :

لأننا لو قلنا انه يستحق عقابين لكان حاله اشد ممن ترك الواجب الواقعي وهو عالم بوجوب الواجب الواقعي، وهذا غير معقول.

بتعبير آخر:

1- من الواضح ان الجميع يسلم أن من يترك الحكم الظاهري بوجوب الاحتياط الظاهري لا يستحق عقابين، أي إذا ترك المكلف الاحتياط الظاهري وتبين ان الحكم الواقعي هو فعلا الاحتياط فبالتأكيد انه عندما ترك الاحتياط الظاهري فانه ترك الاحتياط الواقعي؛ أي تورط في ترك الاحتياط والواجب الواقعي لأنه ترك الاحتياط الظاهري ولم يمثله وبالتالي ترك كل المحتملات و من ضمن المحتملات الواجبات الواقعية وعليه فان من يخالف الاحتياط الظاهري في مورد ويتورط نتيجة لذلك في ترك الواجب الواقعي فإن هذا المكلف المخالف لا يستحق عقابين بلحاظ مخالفة الوجوب الواقعي ومخالفة وجوب الاحتياط الظاهري بمعنى ان الذي ترك الاحتياط الظاهري وتبين في الواقع هو ترك وجوبا واقعيًا ايضاً أي هو ترك الاحتياط الظاهري فترك هذه الوجوبات جميعاً، ومن ضمن الوجوبات هي الوجوبات الواقعية فهل إن هذا المكلف يستحق عقابين :

أ- عقابا على تركه وعصيانه للحكم الظاهري
بوجوب الاحتياط.

ب- وعقابا اخر على تركه وعصيانه للوجوب
الواقعي الذي تركه ضمن تركه للاحتياط
الظاهري ؟

والجواب على ذلك ان هذا المكلف لا يستحق عقابين
بلحاظ مخالفة الوجوب الواقعي، وبلحاظ مخالفة وجوب
الاحتياط الظاهري بل هو يستحق عقابا واحدا.

2- اشكال ودفع

الاشكال: لماذا لا يستحق المكلف عقابين .

الدفع : لأننا لو قلنا باستحقاقه عقابين لكان حال
هذا المكلف أشد ممن ترك الواجب الواقعي وهو عالم
بوجوب الواجب الواقعي، وهذا غير معقول.

وتوضيح ذلك :

إن المكلف وقع في مخالفة الوجوب الواقعي (أو
مخالفة وجوب الاحتياط الظاهري) لأنه في حالة شك
بالحكم الواقعي مثلا زيد وعمر.

أولا : زيد يشك بالحكم الواقعي ويحتمل ان هذا
الفعل واجب أو ليس واجبا ، أي يشك بالوجوب
الواقعي لكنه علم بوجوب ظاهري (بوجوب الاحتياط
الظاهري) فعليه أن يحتاط في هذا الأمر ويأتي بهذا
الفعل ولكنه خالف وترك الفعل، فالمكلف عندما علم
بالحكم الظاهري فهل يحصل عنده العلم بالحكم
الواقعي أو يبقى الشك وجدانا ؟ قلنا سابقا يبقى
الشك وجدانا بالحكم الواقعي، إذن هو يشك بالحكم
الواقعي لكن يوجد في هذا المورد حكم ظاهري يلزمه
الاحتياط بهذا المعنى و اللحاظ .

إذن زيد خالف في حقيقة الأمر أولاً وبالذات الحكم الظاهري، ومخالفة زيد للحكم الواقعي مخالفة بالتبع أو هي مخالفة لحكم واقعي مشكوك.

ثانياً : عمر علم يقينا (وجدانا) بوجود هذا الفعل فلا يوجد في حقه حكم ظاهري لأنه غير شك بالحكم الواقعي بل يقطع ويعلم بالحكم الواقعي .

إذن في (ثانياً) عمر يعلم يقينا بالحكم الواقعي وترك الحكم الواقعي وعصى، وأما في (أولاً) زيد قلنا هو لا يعلم بالحكم الواقعي بل يشك بالحكم الواقعي وترك الحكم الواقعي لأنه ترك الحكم الظاهري؛ أي هو يشك بالحكم الواقعي ولا يتيقن ولا يقطع بالحكم الواقعي، بل يظن ويحتمل الحكم الواقعي فعصى وترك، وهذا الشخص الآخر (عمر) يعلم بالحكم الواقعي ويتيقن به وايضا عصى وترك، ومن الواضح ان من عصى الحكم المعلوم (الحكم المقطوع، الحكم المتيقن، الوجوب المقطوع أو المتيقن) فهو اشد عصيانا وقبحا وفسادا ممن ترك الحكم المحتمل أو المظنون؛ أي من ترك الحكم المضمنون بدرجة الظن اقل ممن ترك الحكم المعلوم .

وعمر عصى الحكم الواقعي المعلوم فإذا لم نقل عمرا اشد فسادا وقبحا بعصيانه فلنقل عصيانه يساوي عصيان زيد، أي ان هذا عصى حكما معلوما وهذا عصى حكما معلوما بغض النظر عن كون هذا الحكم ظاهريا أو واقعيًا ، فالقول بان زيداً يستحق عقابين وهو قد عصى الحكم الظاهري ولم يعص الحكم الواقعي الا بالتبع لو صح التعبير لأنه لا يعلم بالحكم الواقعي بل يشك بالحكم الواقعي ، فإن هذا القول يستلزم أن عقوبة زيد وحاله أشد من حال عمر الذي ترك الحكم الواقعي الذي يعلم ويتيقن به .

ثانياً: حقيقة الأحكام الواقعية: أي ان الأحكام الواقعية حقيقية لا طريقية ، لأن لها مبادئ خاصة بها، ولهذا فهي تشكّل موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة ولحكم العقل بوجوب امثالها واستحقاق العقاب على مخالفتها .

وعليه ان اشغال الذمة أو الدخول في العهدة وحكم العقل بوجوب الامتثال واستحقاق العقاب على المخالفة هذا كله يترتب على وجود المبادئ والملاكات والارادات ، وليس على مجرد وجود حكم أو خطاب فإذا لم يوجد ملاك ولا ارادة ولا مبادئ فلا نتصور اشغال الذمة والدخول في العهدة ولا نتصور استقلال وحكم العقل بوجوب الامتثال واستحقاق العقاب على المخالفة⁽¹⁾ .

1 - كما قلنا عند من قال بإن الأحكام الظاهرية وملاكات الأحكام الظاهرية (الملاك والإرادة والمبادئ) هي فقط تكون في مجرد الجعل, ورددنا عليه بأن هذا تفرغ للحكم التكليفي من حقيقته ، أي من الإرادة و الملاكات والمبادئ فلا يكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال ولا يكون موضوعاً في حكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة.

[الأحكام الظاهرية طريقية لا حقيقية]

شرح عبارات الماتن

وهذا معنى ما يقال من أن الأحكام الظاهرية طريقية لا حقيقية

[1- الأحكام الظاهرية طريقية:] فهي [أي الأحكام أو الخطابات الظاهرية] مجرد وسائل وطرق لتسجيل الواقع المشكوك وإدخاله [أي ولادخال الواقع المشكوك فليست لها ملاكات وارادات ومبادئ] في عهدة المكلف، ولا تكون هي [أي الأحكام الظاهرية] بنفسها موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة لعدم استقلالها [لعدم استقلال الأحكام الظاهرية] بمبادئ في نفسها

[الدليل على هذا الكلام:] ولهذا فإن من يخالف [الحكم أو الخطاب الظاهري] وجوب الاحتياط في مورد و يتورط نتيجة لذلك [نتيجة لتركه الحكم الظاهري أو لتركه الاحتياط الظاهري] في ترك الواجب الواقعي [المشكوك في المورد و يقينا عندما يترك الحكم الظاهري بوجوب الاحتياط سيتورط بترك الحكم الواقعي لأن الحكم الواقعي لم يصدر الا بوجود الاختلاط في الأحكام الواقعية كما في الوجوبات والمباحات أو المحرمات والمباحات أو الوجوبات والمحرمات] لا يكون مستحقاً لعقابين بلحاظ = [مخالفة الوجوب الواقعي (+) و] [مخالفة] وجوب الاحتياط الظاهري، بل لعقاب واحد والا [لو قلنا باستحقاقه لعقابين] لكان حاله [أي حال هذا الشخص الذي ترك أو عصى الحكم الظاهري لكان حاله] أشد ممن ترك الواجب الواقعي وهو عالم بوجوبه [وهو عالم بوجوب الواجب الواقعي أي هذا يعلم بوجوب الواجب الواقعي وتركه والآخر يشك بوجوب الواجب الواقعي وتركه فلماذا الأخير يكون أشد عقاباً من الأول، فيحصل على عقابين ويستحق عقابين وهذا يستحق عقاباً واحداً وهذا غير معقول ولا يتصور]

[2- الأحكام الواقعية حقيقية:] وأما الأحكام الواقعية فهي أحكام حقيقية لا طريقية، بمعنى ان لها مبادئ خاصة بها، و من أجل ذلك [لان لها المبادئ الخاصة بها] تشكل موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة، و[تشكل موضوعاً مستقلاً] لحكم العقل بوجوب امتثالها واستحقاق العقاب على مخالفتها.

التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية

مر علينا عنوان التخطئة والتصويب وكانت من البحوث التي تتفرع على أن الأحكام الظاهرية تشمل العالم والجاهل فذكرنا أن الأحكام الواقعية تشمل العالم والجاهل وايضا ذكرنا وعرفنا أن الأحكام الظاهرية مختصة بالجاهل أي الجاهل بالحكم الشرعي الواقعي أي يرجع اليها المكلف الجاهل بالحكم الواقعي في موارد الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية وقلنا يترتب على القول بقاعدة الاشتراك وعلى القول بان الأحكام الظاهرية مختصة بالجاهل يترتب على ذلك ان الأحكام الظاهرية الحجية والأصل (الامارات والأصل) قد تصيب الحكم الواقعي وقد لا تصيب الحكم الواقعي :

1- في حالة اصابة الحكم الظاهري للحكم الواقعي فلا اشكال في هذه المسألة بهذا اللحاظ بلحاظ التخطئة والتصويب والبحث الذي ذكرناه سابقا .

2- أما في حالة عدم اصابة الحكم الظاهري للحكم الواقعي فهنا يطرح اشكال ومفاده :

إن المكلف الشاك بالحكم الواقعي والذي أطاع وامتثل الحكم الظاهري لكنه حسب الفرض لم يصب ولم يطع ويمتثل الحكم الواقعي لعدم اصابة الحكم الظاهري للحكم الواقعي فهل يعتبر هذا المكلف عاصيا وغير ممثلا للأمر ؟ وهل يحاسب ويعاقب لأنه لم يمتثل للحكم الواقعي؟

قلنا الجواب متفق عليه بعدم المحاسبة وعدم المعاقبة ولا يعتبر عاصيا فلا يترتب عليه العقاب والمحاسبة، لكن وقع الخلاف بين العلماء في ماهو التفسير لهذا الأمر، أي كيف نفسر براءة ذمة هذا المكلف من المحاسبة والمعاقبة والعصيان ؟

وذكرنا عدة أقوال:

الأول : القول بالتخطئة .

الثاني : القول بالتصويب.

الثالث : القول بالتصويب المخفف.

القول الأول : التخطئة وهو المختار من أن المنهج والمبنى أن الله تعالى أحكاما واقعية ثابتة، وكذلك الله أحكام ظاهرية ثابتة ، والمولى جعل الأحكام الظاهرية حجة فإذا أصابة الأحكام الظاهرية الحكم الواقعي فلا اشكال في الأمر، وفي حالة عدم الاصابة أي عدم اصابة الحكم الظاهري للحكم الواقعي بغض النظر عن معنى الحكم الظاهري هنا فإذا لم تحدث الاصابة فالمكلف الشاك بالحكم الواقعي قد أخطأ أي أخطأ اصابة الحكم الواقعي وانه لم يمثل الحكم والأمر الواقعي لكن الشارع المقدس في هذا المقام اعتبر هذا الخطأ مغتفرا ولا عقوبة عليه .

إذن الحكم الواقعي على ما هو عليه ، ولم يتبدل ولم يتغير ولم ينشأ حكما واقعيًا جديدًا وهذا معنى التخطئة؛ أي ان المكلف أخطأ، العالم أخطأ ، المجتهد أخطأ ، الانسان أخطأ و لم يصب الواقع ، أما الحكم الواقعي فهو ثابت بثبوت ملاكاته و اراداته المولوية وهذا حكم ظاهري يبرئ ذمة المكلف ويرفع مسؤولية المكلف أو يرفع استحقاق المكلف للعقاب أي العقاب بلحاظ الحكم الواقعي الذي تركه ولم يصبه الحكم الظاهري.

القول الثاني : التصويب: فأصحاب التصويب يقولون بإن الله سبحانه وتعالى ليس له أحكام واقعية أصلا ؛ أي من الاساس لا توجد احكام واقعية وإنما ينشأ الحكم الواقعي تبعا للدليل، تبعا للامارة، تبعا للأصل العملي، تبعا لرأي وحكم وقول العالم (المجتهد، الفقيه) فقال أصحاب التصويب بأنه لا يوجد حكم واقعي اصلا وإنما ينشأ الحكم الواقعي تبعا للدليل المحرز أو الأصل العملي .

وعليه يقال بعدم تمامية تقسيم الأحكام الى واقعية وظاهرية ، وذلك لأن الثابت دائما هو الحكم الواقعي سواء دل دليل محرز أم دل عليه أصل عملي .

الرد :

رددنا على هذا الكلام (فيما سبق) بأن الأدلة والأصول أتت للاخبار عن حكم الله وموضوع الأدلة والاصول هو الشك في الحكم الواقعي أو وجود الحكم الواقعي حتى يحصل فيه الشك وبعد ذلك يأتي الحديث عن الحكم الظاهري فكيف نفرض عدم وجود الأحكام الواقعية اصلا.

القول الثالث: التصويب المخفف يوجد احكام لله ثابتة ابتداءً ومن الاساس، لكن تلك الأحكام الواقعية الموجودة (الثابتة) مقيدة بعدم قيام الحجة على خلافها وقلنا على نحو التسامح (بعدم قيام الحكم الظاهري على خلافها) ومن الواضح اننا عندما نتحدث عن الحكم الظاهري فالمفروض يوجد شك في هذا الحكم الواقعي حتى يأتي دور الحكم الظاهري والحكم الظاهري يخالف تلك الأحكام الواقعية فهناك تتبدل .

وهذا القول الثالث ايضا لا يتضمن الحكم الظاهري بل فيه حكم واقعي دائما سواء للعالم ام للجاهل ؛ أي العالم عليه الحكم الواقعي الأصلي والجاهل عليه الحكم الواقعي الذي دل عليه الدليل (الاصل أو الامارة) ، وهذا ايضا هو عبارة عن حكم واقعي لأنه تبدل ذلك الحكم فإذا قامت الحجة (الدليل أو الحكم الظاهري تسامحا) على خلاف الحكم الواقعي الأصلي الاساسي تبدلت تلك الأحكام واستقرت الى ما قامت عليه الحجة ، فصار الحكم الذي قامت عليه الحجة أو الذي قام عليه الحكم الظاهري - تسامحا - هو الحكم الواقعي بالنسبة للجاهلين الذين قامت الحجة

عندهم على ذلك وهذا يعني انه (بناء على التصويب
المخفف) يوجد قسمان من الأحكام :

القسم الأول : مختص بالعالم وبالجاهل الذي قامت
الحجة عنده على طبق ووفق الحكم الواقعي أي مختص
بالعالم وبالجاهل الذي أصاب الدليل عنده (أو
أصاب الحكم الظاهري عنده تسامحا) الحكم الواقعي
الأصلي ، وهذا الجاهل بمثابة العالم لأنه طابق
الحكم الواقعي أو تبدل من حكم واقعي الى حكم
واقعي آخر لكن نفس الحكم وهذا يدخل في القسم الأول
المختص بالعالم وبالجاهل الذي له هذه الخصوصية .

القسم الثاني : مختص بالجاهل في حالة عدم اصابة
الحجة أو الحكم الظاهري للحكم الواقعي الأصلي

وهذا القول الثالث يخالف ظواهر الأدلة الدالة على
اشتراك العالم والجاهل بالأحكام الواقعية وعلى ضوء
ما تقدم يقال ان بعض الأحكام الظاهرية يحصل فيها
التصويب والكلام في مقدمات:

المقدمة الأولى : الأحكام الواقعية محفوظة ومشتركة
بين العالم والجاهل.

المقدمة الثانية : الأحكام الظاهرية تجتمع مع
الأحكام الواقعية على الجاهل دون منافاة ودون تضاد
بينهما ، لأننا قلنا إن العالم لا ينتهج مسلك وطريق
الحكم الظاهري لأنه لا موضوع له بحق العالم باعتبار
ان موضوع الحكم الظاهري هو الشك بالحكم الواقعي
ولا شك عند العالم بالحكم الواقعي فلا يوجد أحكام
ظاهرية بحق العالم .

بتعبير آخر:

الأحكام الظاهرية بحق الجاهل تكون مجتمعة مع الحكم
الواقعي ، لأن الحكم الواقعي بحق الجاهل موجود الا
انه يشك به فينتهج مسلك الحكم الظاهري لتحقيق

موضوعه وهو الشك بالحكم الواقعي فاجتمع الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري بحق الجاهل .

وفي حالة اجتماع الأحكام الظاهرية مع الأحكام الواقعية على الجاهل، فإنه لا يوجد منافاة ولا تضاد بينهما كما بينا ذلك بناء على المسلك المختار، وان الحكم الظاهري يبين ويبرز الملاك الأهم (الأقوى) عند الاختلاط بين الأحكام .

المقدمة الثالثة : النتيجة :

يتحصل أن الحكم الظاهري لا يتصرف في الحكم الواقعي أي ان الحكم الواقعي بقي على ما هو عليه ، والحكم الظاهري بقي على ما هو عليه باعتبار ان الحكم الواقعي موجود لكنه مشكوك والحكم الظاهري موجود ايضا لتحقق موضوعه وهو الشك بالحكم الواقعي.

اشكال / لصاحب الكفاية : التفصيل بين الأمارات والأصول المنقحة للموضوع

إن الكلام الذي ذكرناه غير تام في كل الأحكام الظاهرية، بل يوجد بعض التفصيل بين (الامارات وبعض الاصول العلمية) وبين (الأصول العملية الاخرى وهي الاصول المنقحة) للموضوع حيث ذكر صاحب الكفاية :

إن (الحكم الظاهري لا يتصرف في الحكم الواقعي) فهو كلام تام في الأمارات وبعض الأصول، لكنه لا يتم في الأصول المنقحة للموضوع باعتبار ان الاصول المنقحة للموضوع تتصرف وتوسّع دائرة الحكم الواقعي المترتب على ذلك الموضوع وتفصيل ذلك :

أ- أما الأصول / فإن بعض الأحكام الظاهرية، كالأصول العملية التي تجري في الشبهات الموضوعية، فإنها تتصرف في الحكم الواقعي.

مثلاً : الحكم الظاهري (أصالة الطهارة) تتصرف في الحكم الواقعي (شرطية الثوب الطاهر في الصلاة) أو (يشترط طهارة الثوب في الصلاة، يجب طهارة الثوب في

الصلاة، يلزم طهارة الثوب في الصلاة) وهذا الحكم لشرطية الثوب الطاهر للصلاة هو حكم واقعي فأصالة الطهارة تتصرف وتوسّع حكم شرطية الثوب الطاهر في الصلاة أي تتصرف وتوسع الحكم الواقعي الذي هو شرطية الثوب الطاهر في الصلاة، ويصبح حكم شرطية الثوب شاملاً للثوب المشكوك طهارته الذي تجري فيه أصالة الطهارة حتى لو كان الثوب نجساً في الواقع، أي ان أصالة الطهارة توسع حكم الشرطية بحيث يشمل الثوب المعلوم (المتيقن، المقطوع، المحرز) الطهارة ويشمل الثوب المشكوك (المظنون، المحتمل) الطهارة أيضاً، لكن قام الأصل المحرز على طهارتها فعندما يثبت طهارة هذا الثوب بأصالة الطهارة فلا يثبت طهارة هذا الثوب واقعا أي لا يحصل العلم واليقين والقطع بطهارة هذا الثوب بل يبقى الشك بالطهارة الواقعية للثوب، نعم يثبت عندنا طهارة هذا الثوب بطهارة ظاهرية بهذا الحكم الظاهري .

ومعنى هذا ان أصالة الطهارة وسعت حكم الشرطية وكأنها بينت بأن حكم الشرطية لا يشمل فقط الثوب المعلوم (المقطوع، المتيقن) الطهارة وإنما يشمل الثوب المشكوك الطهارة إذا ثبتت طهارته الظاهرية بأصل منقح للموضوع أي بأصل محرز كما في المقام، فينتج ان الصلاة في مثل هذا الثوب تكون صحيحة واقعا ولا تجب اعادتها حسب القاعدة (المبينة أعلاه)، وذلك لأن الشرطية قد اتسع موضوعها وهذا نحو من التصويب⁽¹⁾ .

بعبارة أخرى: إن دليل أصالة الطهارة ((كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر)).

1- وهذا معنى الحكومة التي تعني التصرف في الموضوع وذلك بتوسعته مع لحاظ الدليل الاصلي وستأتي الاشارة اليه في بحوث اخرى ان شاء الله .

يُعتبر (دليل أصالة الطهارة) حاكماً على دليل شرطية الثوب الطاهر في الصلاة فيوسع من موضوع حكم الشرطية .

وذلك لأن لسانه أي لسان دليل الأصل لسان توسعة موضوع ذلك الدليل (أي موضوع دليل الشرطية) وإيجاد فرد له⁽¹⁾، وكأنه (أي كان صاحب الكفاية) يقول إن مفاد دليل الأصل هو تنزيل مؤدى الأصل منزلة الواقع (في الجانب العملي)، وكأن مفاد أصالة الطهارة يقول هذا الثوب طاهر بمعنى انه يعتبر هذا الثوب من أفراد الثياب الطاهرة .

وهذا المعنى أشرنا إليه في (الفرق بين الإمارات والأصول) حيث ذكرت مدرسة المحقق النائيني ان الفرق في الصياغة والاعتبار، وان الامارة تكون صياغة الحكم الظاهري فيها بلسان جعل الطريقيّة والكاشفية، أما الأصل فتكون صياغة الحكم الظاهري فيه بلسان انشاء وتسجيل الوظيفة العملية، وان الأصل المحرز تكون فيه الصياغة بلسان تنزيل مؤدى الأصل منزلة الواقع في الجانب العملي وغيرها من الصور والصياغات التي ذكرت في الأصل المحرز.

ب- أما الإمارات : فليس الأمر كذلك، لأنه لو ثبت طهارة الثوب بالامارة فقط فلا تحصل توسعة لموضوع دليل الشرطية، وذلك لأن مفاد دليل حجية الامارة ليس هو عبارة عن جعل الحكم المماثل، بل ان مفاد دليل حجية الامارة هو جعل الطريقيّة والمنجزية ((أي مفاد دليل الحجية جعل الامارة علماً)) فدليل الحجية بلسانه لا يوسّع موضوع دليل الشرطية (أي غير ناظر الى موضوع دليل الشرطية)، وذلك

أولاً : لأن موضوع دليل الشرطية هو الثوب الطاهر.

ثانياً : ولان دليل حجية الامارة لا يقول (هذا الثوب طاهر) .

2 - كما لو قال المولى الطواف في البيت صلاة فكأنه اوجد فرداً جديداً للصلاة وهو الطواف بالبيت.

بل يقول هذا الثوب مُحَرَز الطهارة بالأمانة أي بهذه النسبة الاحتمالية فإنه واقعاً لکن لو تبينت عدم اصابة الواقع فلا يثبت ان هذا الثوب طاهراً لا واقعاً ولا تنزيلاً، وعليه لا يكون دليل الحجية حاكماً على دليل الشرطية .

للتقريب والبيان نقول إننا ذكرنا في دفع اشكال التضاد أن النائني يرفض كلية جعل الحكم المماثل وقال إن المسلك هو جعل الطريقية والكاشفية وهنا كأن صاحب الكفاية يريد أن يفصل:

1- في بعض الأصول العملية وهي الاصول المنقحة للموضوع يكون المسلك هو جعل الحكم المماثل ، أي ان المولى حكم على هذا الثوب المشكوك الطهارة واقعاً بحكم مماثل يماثل حكم الطهارة في الثياب الطاهرة واقعاً، أي جعل حكماً مماثلاً لهذا يماثل الحكم المطلوب في موضوع حكم الشرطية .

2- وأما في الامارات وفي الأصول الاخرى فالمسلك هو الطريقية والكاشفية، ففي الامارة إذا ثبتت طهارة الثوب بالامارة، فالامارة لا تقول (هذا الثوب طاهر) وإنما الامارة فيها كاشفية فإذا لم تصب الواقع انتفى الغرض والهدف والنتيجة المتوقعة من الامارة؛ أي الامارة لا حراز الواقع وللكشف و للعلم بالواقع وهنا لم تصب الواقع إذن هو لم يحقق الموضوع لذلك فإن الامارة لا تقول (هذا الثوب طاهر) وتنزله منزلة الواقع حتى لو كان في الواقع غير طاهر بل تقول ان هذا الثوب طاهر حسب الكشف وقوة الاحتمال اما إذا تبين الخلف فإن الاحتمال لم يصب .

أقول :

إن تفصيل صاحب الكفاية بين الأمارات وبعض الاصول العملية من جهة ، وبين الأصول الموضوعية (أي الأصول المنقحة للموضوع) من جهة أخرى، وإن بناءه على أن

الأصول الموضوعية توسع دائرة الحكم الواقعي المترتب على ذلك الموضوع، وإن الأمانة لا توسع ذلك، وإن اعتماده على مسلك جعل الطريقية والمنجزية في الأمانة دون الأصل.

فإن كل ذلك من صاحب الكفاية غير تام وغير صحيح، فالفرق بين الأمانة والأصل ليس في الصياغة والاعتبار، بل بلحاظ مبادئ الحكم (الملاك والإرادة)، من حيث الاحتمال أو المحتمل، أو الاحتمال والمحمّل معاً، وقد اشرنا الى ذلك سابقاً، وسيأتي بعض التفصيل على الرد على ذلك إن شاء الله تعالى .

الخلاصة :

إن صاحب الكفاية يقول إنه يوجد تصرف في الأحكام الواقعية بلحاظ الأصول المنقحة للموضوع، أي حصل التصويب للحكم الواقعي وفي المثال المتقدم صار الحكم الواقعي على العالم هو طهارة الثوب الواقعية، أما على الجاهل فقد توسع الموضوع أي توسع الحكم وذلك لأن أصالة الطهارة تصرفت بالحكم فأصبح الحكم على الجاهل يشمل الطهارة الثابتة بأصالة الطهارة أيضاً وتسمى هذه الطهارة بالطهارة التنزيلية أو الظاهرية أو التعبدية، وهذا يعني أن الحكم على الجاهل غير الحكم على العالم وهذا من التصويب المخفف وهو غير تام كما ذكرنا سابقاً.

التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية:

شرح عبارات الماتن

تقدم [المقدمة الأولى:] ان الأحكام الواقعية محفوظة ومشتركة بين العالم والجاهل

[المقدمة الثانية:] واتضح ان الأحكام الظاهرية تجتمع مع الأحكام الواقعية على الجاهل دون منافاة ودون تضاد بينهما

[المتحصل أو النتيجة:] وهذا يعني ان الحكم الظاهري لا يتصرف في الحكم الواقعي

[اشكال صاحب الكفاية:] ولكن هناك من ذهب

[1- اما في الأصل:] إلى ان [الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية] كأصالة الطهارة تتصرف في الأحكام الواقعية [أي ان بعض الأحكام الظاهرية تتصرف بالأحكام الواقعية]، بمعنى ان الحكم الواقعي [وهو] [بشرطية الثوب الطاهر] في الصلاة مثلا، يتسع ببركة أصالة الطهارة، فيشمل الثوب المشكوك طهارته الذي جرت فيه أصالة الطهارة، حتى لو كان نجسا في الواقع، وهذا نحو من التصويب الذي ينتج [الحكم الجديد] ان الصلاة في مثل هذا الثوب [المشكوك الطهارة] تكون صحيحة واقعا، ولا تجب اعادتها على [أو حسب] القاعدة، لان الشرطية قد اتسع موضوعها [ونقصد هنا بالتصويب انه حتى لو تبين بعد ذلك عدم طهارة هذا الثوب فان الصلاة صحيحة ولا تجب اعادتها، لان شرط الطهارة توسع بهذا الدليل أو الأصل المنقح للموضوع واشتراط الثوب الطاهر واقعا والثوب الثابت طهارته بالأصل المنقح للموضوع حتى لو تبين عدم طهارته بالواقع]

وتقريب ذلك ان دليل أصالة الطهارة [هذا الدليل المنقح للموضوع أو الأصل المنقح للموضوع] بقوله: "كل شيء طاهر حتى تعلم انه قدر" يعتبر [حاكما] على دليل شرطية الثوب الطاهر في الصلاة [أي دليل أصالة الطهارة كل شيء لك طاهر يتصرف في موضوع دليل الشرطية فهو حاكم على دليل الشرطية (شرطية الثوب الطاهر في الصلاة) لأنه أيضا يلاحظ ذلك الدليل، بتعبير آخر ان دليل الأصل (الحكم الظاهري) يكون حاكما على دليل الحكم الواقعي أي على دليل شرطية الثوب .

وهنا نقول حكم ظاهري تسامحا لان هذا حكم واقعي ، وهذا ايضا حكم واقعي صار فيه توسعة لذلك الحكم فهو حكم واقعي أيضا وهذا هو التصويب وبهذا يكون حاكما على دليل الشرطية وسيأتي النقاش إن شاء الله في معنى الحكومة وكيف يكون حاكما]، لان لسانه [أي لسان دليل أصالة الطهارة أو لسان دليل الأصل] لسان توسعة موضوع ذلك الدليل [أي دليل شرطية الثوب وايضا] لسان ايجاد فرد له [أي ايجاد فرد لموضوع دليل الشرطية]، فالشرط موجودان [وهذا فرد من أفراد الشرط اذن الشرط متحقق اذن الصلاة صحيحة]

[2- اما في الامارة] وليس الأمر كذلك لو ثبتت طهارة الثوب بالامارة فقط، لأن مفاد دليل حجية الامارة ليس جعل الحكم المماثل [ومن هذا نعرف كأنه قال إن الأصل فيه جعل الحكم المماثل]، بل جعل الطريقية والمنجزية [أو ننظر الى الامارة فقط بان المبنى فيه اما جعل الحكم المماثل ، واما جعل الطريقية فهو ينفي أن يكون هذا عبارة عن جعل الحكم المماثل وبيان الأصل شيء وفيه استقلالية وكانما هذا الكلام بصورة مستقلة عن الامارة] فهو بلسانه [أي دليل حجية الامارة الذي هو بناء على جعل الطريقية والمنجزية فبناء على هذا فهو] لا يوسع موضوع دليل الشرطية [وإنما يريد أن يكشف عن الحكم الواقعي لأنه طريق للحكم الواقعي أو طريق للواقع ومنجز للواقع وإذا ثبت بان هذا الواقع يخالف هذا اذن لا ينجز وهو ليس طريق ولم يحقق الطريقية للواقع بل حقق طريقية الى خلاف الواقع] لان موضوع دليلها [أي موضوع دليل الشرطية] الثوب الطاهر، وهو لا يقول هذا ظاهر، [أي لا يجعل هذا احد أفراد الموضوع أي ان لسانه ليس لسان توسعة الموضوع وليس لايجاد فرد للموضوع وانما يكشف عن طهارته الواقعية وينزل هذا منزلة الطاهر]

بل يقول [أي دليل حجية الامارة] هذا محرز الطهارة بالامارة [أو هذا مكشوف أو معلوم الطهارة أو محرز الطهارة لأن الامارة تكشف بنسبة احتمالية وبقوة احتمالية انه

طاهر واقعا وإذا تبين خلاف الطهارة الواقعية فاذن لا يعتبر من أفراد الموضوع فيجب إعادة الصلاة في المثال] فلا يكون حاكما [لا يتصرف في الموضوع ولا يوسع الموضوع وهنا نضيف كان صاحب الكفاية يفصل فيقول الامارة وبعض الاصول لا تكون حاكمة ولا توسع الموضوع أولا تضيق موضوع الحكم الواقعي أو الحكم الآخر أي ان الامارات وبعض الاصول لا يحصل فيها تصرف في موضوع و دليل الحكم الآخر وهو الحكم الواقعي أو الحكم الأصلي .

أما في بعض الاصول أي الاصول الاخرى كالأصول المنقحة للموضوع فتتحقق الحكومة وهذا يعني انه (قدس) يفصل بين الامارة فلا حكومة فيها وبعض الاصول كاصالة الطهارة التي يتحقق فيها الحكومة ومع تحقق الحكومة يتحقق التصرف ومعه يتحقق التصويب ومع عدم تحقق الحكومة فلا يتحقق التصرف ولا التصويب].

وعلى هذا الاساس فصل صاحب الكفاية بين الامارات والأصول المنقحة للموضوع، فبني على ان الاصول الموضوعية توسع دائرة الحكم الواقعي المترتب على ذلك الموضوع دون الامارات [فهي لا توسع] ، وهذا [الكلام] غير صحيح وسيأتي بعض الحديث عنه إن شاء الله تعالى .

القضية الحقيقية والخارجية للأحكام:

إن المولى عندما يجعل الحكم الشرعي فإنه إما يجعله على نحو القضية الحقيقية، وإما يجعله على نحو القضية الخارجية، والكلام في⁽¹⁾ نقطتين:

1- القضية الخارجية: وهي القضية التي يجعل فيها الحاكم حكمه على أفراد موجودة فعلاً في الخارج، سواء كان وجود الأفراد في الخارج في زمان إصدار الحكم، أم في زمان آخر ومعنى هذا ليس بالضرورة وجود الأفراد في الخارج وفي وقت صدور الحكم، بل من الممكن أن يكون وجود الأفراد بعد صدور الحكم، لكن المولى نظر الى وجود الأفراد في الخارج في ذلك الزمان والوقت، أي نظر الى تلك الأفراد في الخارج في ذلك الوقت وفي ذلك الزمن الذي يكون فعلاً فيه الأفراد في الخارج وحكم على تلك الأفراد وعلق الحكم بها أي حكم على ذاك الموضوع الخارجي وعلق حكمه به .

مثلاً : إذا أشار المولى إلى الأفراد الموجودين في الخارج فعلاً من العلماء فيقول : أكرمهم، أو أكرم هؤلاء،

1- وهذا البحث يكون تحت عنوان القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية للاحكام أي القضية الحقيقية للحكم والقضية الخارجية للحكم او الحكم على نحو القضية الحقيقية، والحكم على نحو القضية الخارجية، وغيرها من عناوين وعبارات.

ومن العناوين التي تذكر في علم المنطق (قضية حقيقية وقضية خارجية، موضوع حقيقي وموضوع خارجي، موضوع ذهني وقضية ذهنية، الكلي الحقيقي، والكلي الخارجي)

ولدفع بعض الشبهات اصدرنا كتاب المنطق واصول الفقه وبيننا ماهي الثمرة التي تترتب على البحوث والمعلومات او العناوين والافكار والنكات والمسائل المنطقية والتي تكون لها ثمره في علم الفقه وفي علم الاصول ولو ان الكلام في المقام في التمهيد والمقدمة لعلم الاصول وليس في اصل المسائل، لكن سياي الكلام والاشارة والابحاث التي تعتمد على ما يذكر في هذا التمهيد فسيكون لها مدخلية للبحوث الاصولية وكذلك البحوث الفقهية وسياي ايضا خلال البحث والابحاث القادمة الكلام في انه كيف ان البحوث المنطقية لها مدخلية مباشرة في صلب المسائل الاصولية وفي صلب المسائل الفقهية خلال عملية الاستنباط بصورة عامة، وهذا الكلام يعتبر ردا على من يقول بان الاصولي او الفقيه لا يحتاج الى دراسة المنطق وهذه الشبهة سجلت ومقررة في بعض البحوث التي صدرت للساحة العلمية ولا يفهم من هذا الكلام اننا نقول بضرورة التعميق والتعمق في علم المنطق بل يكفي المعرفة الاجمالية مع بعض التفصيل في تحقيق الغرض منه.

وكذلك إذا علم المولى بالضبط من وُجد ومن هو موجود ومن سوف يوجد في المستقبل من العلماء، فأشار المولى إليهم جميعاً فأمر باكرامهم بالقول، أكرمهم، أكرم هؤلاء، أكرم أولئك أي ان المولى لاحظ العلماء الموجودين أمامه والمشار اليهم وايضا لاحظ العلماء الذين يتيقن وجودهم في المستقبل فأشار الى الجميع .

أي ان المولى :

أ- اشار الى من موجود أمامه فعلا والذين يشار اليهم بعنوان هذا أو هؤلاء أو يشار اليهم بالاصبع مثلا باليد أو بأي اشارة كانت .

ب- وأشار ايضا الى العلماء الذين سيوجدون وسيكونون في مستقبل الزمان، ويعلم المولى بأنهم سيكونون، فنظر المولى الى الجميع نظرة واحدة وأشار اليهم إشارة واحدة تشير اليهم جميعا فقال : اكرم هؤلاء ، أو اكرمهم ، أو اكرم أولئك ، أو اكرم العلماء , فهذه القضية هي قضية خارجية .

مثال آخر:

إذا لم يوجد علماء في الخارج لكن المولى يعلم بأنه سيوجد علماء بعد عام أو بعد بضعة أعوام، فنظر الى أولئك العلماء الذين سيوجدون بعد عام أو بعد بضعة أعوام وأشار اليهم وقال اكرم هؤلاء ، أو اكرم أولئك فهذه قضية خارجية ايضا .

2- القضية الحقيقية : هي القضية التي يلتفت فيها الحاكم إلى تقديره وفرضه وذهنه بدلاً عن الواقع الخارجي، حتى لو لم يكن الافراد المقدرّون والمفترضون موجودين فعلاً في الخارج، أي غير موجودين الان فعلا وغير موجودين في المستقبل فعلا في الخارج، والقضية الحقيقية تُبرز بـمبرز وهو عبارة عن قضية شرطية يشكّلها المولى .

شرطها: هو الموضوع المقدر الوجود أو المفترض الوجود .

وجزاؤها: هو الحكم .

فعلى فرض وجود الموضوع يثبت الحكم أو على فرض تحقق الشرط (الموضوع) يتحقق الجزاء .

مثلاً : إذا كان الإنسان عالماً فأكرمه .

بتعبير آخر:

في القضية الحقيقية أن المولى لا ينظر الى الواقع الخارجي ، أو الى الموضوع الموجود في الخارج ؛ أي لا ينظر الى عالم الخارج وإنما ينظر الى عالم الفرض والتقدير فيفترض وجود موضوع وعلى تقدير وجود الموضوع (أو على فرض أو تقدير وجود افراد) فالحكم يكون كذا وكذا وفي مثال اكرم العالم فعلى فرض وجود العالم .

أ- فإذا وجد عالم في الخارج فعلا فانه يجب اكرامه .

ب- وإذا وجد عالم في المستقبل فانه يجب اكرامه ايضا .

تنبيه : إذا قال المولى : أكرم العالم .

وكان قاصداً إكرام كل العلماء الموجودين والمقدرين والمفترضين في هذا الزمان أو في غيره، فالقضية تُعتبر قضية حملية من ناحية الصياغة، لكنها تُعتبر قضية شرطية من ناحية الروح والحقيقية، لأن المولى يقصد بها القضية الحقيقية روحاً وحقيقةً أما كيف نعرف أن المولى يقصد بها قضية حقيقة لا خارجية ؟ فهذا شيء آخر ستأتي الإشارة إليه من أن الأحكام الشرعية هي عبارة عن قضايا حقيقية إلا إذا تبين الخلاف أي كل حكم شرعي حتى لو أتى بصيغة جملة أو قضية حملية، فالقضية هي قضية حقيقية ونتعامل معها

على انها قضية حقيقية الا إذا دل الدليل على الخلاف وإن ثبت الدليل مثلاً فان هذا الدليل يثبت أن الأحكام الشرعية هي على نحو القضايا الحقيقية حتى لو كانت بصيغة القضية الحملية لكن بمقدار الدليل.

وبهذا إذا كنا نظرننا الى الصياغة والى المعنى الحقيقي، فعندما نقول قضية حقيقية فإن هذا يكفي ولا يحتاج الى أن نذكر الشرطية، أما إذا كنا نتحدث عن المبرز وعن الخطاب فنحتاج الى أن نقول قضية حقيقية شرطية، وقضية حقيقية حملية، لكن حملية أيضاً تدل على معنى الشرطية.

الفوارق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية

الفارق الأول: الفرض والتقدير

أ- في القضية الحقيقية، فإن الحكم يتعلّق ويثبت على الطبيعة⁽¹⁾ المقدرة أو المفترضة أي على الموضوع المقدر الوجود، والطبيعة المقدرة (المفترضة) تمثل الشرط (الموضوع) في القضية الحقيقية (الشرطية)، والحكم في القضية الحقيقية يمثل الجزاء في القضية الحقيقية (الشرطية)

وكلما صدق الشرط صدق الجزاء .

كلما صدق الموضوع صدق الحكم .

كلما تحقق الموضوع تحقق الحكم .

كلما وجد الموضوع وجد الحكم .

كلما وجد الموضوع، ثبت الحكم على الموضوع ، أو ثبت تعلق الحكم بالموضوع .

وعليه :

فإننا (مثلاً) نستطيع أن نشير إلى أي جاهل، ونقول (لو كان هذا عالماً لوجب إكرامه، لو فرضنا أن هذا عالم لوجب إكرامه، أو على تقدير أن يكون هذا الجاهل عالماً لوجب إكرامه) ومع هذا فالقضية حقيقية ولا اشكال فيها لأن هذا الجاهل هو أحد مصاديق الطبيعة المقدرة والمفترضة أو أحد مصاديق موضوع

1- أي طبيعة الموضوع المقدر الوجود أو طبيعة الموضوع المفترض الوجود.

القضية في عالم الفرض والتقدير وليس في عالم الخارج، ففي عالم الفرض والتقدير يصدق على الجاهل القول والنسبة (لو كان عالماً لوجب إكرامه) .

بتعبير آخر:

نستطيع أن نشير الى الجاهل ونجعله من مصاديق موضوع القضية الحقيقية في عالم الفرض والتقدير وذلك بان نقول عنه :

لو كان عالماً لوجب اكرامه .

على فرض كونه عالماً وجب اكرامه .

على تقدير كونه عالماً وجب اكرامه .

ب- أما القضية الخارجية والتي تعتمد على الإحصاء الشخصي من قبل المولى، فلا يتم فيها ما ذكرناه في مثال الجاهل، أي ان هذا الفرد الجاهل ليس داخلياً (فعلاً) لا في القضية الخارجية ولا في موضوع القضية الخارجية :

1- فالجاهل غير داخل فعلاً، لأن موضوع القضية الخارجية العالم وليس الجاهل.

2- والجاهل غير داخل فرضاً ولا تقديراً في القضية الخارجية، لأن القضية الخارجية ليس فيها تقدير وافتراض، والكلام في القضية الخارجية في عالم الخارج وليس في عالم الفرض والتقدير .

بتعبير آخر: في القضية الخارجية فإن المولى هو الذي يجمع الأفراد ويضعهم في جهة معينة، في حجرة معينة، في غرفة معينة ويصب الحكم عليهم، (يثبت الحكم عليهم، يعلق الحكم بهم، ويشير اليهم) سواء في زمن صدور الحكم أم في زمن آخر والمهم أن يشير اليهم ويعلق الحكم بهم فالمولى هو الذي يحصي، هو

الذي يعد، هو الذي يحصر، هو الذي يحدد، هو الذي يشخص الأفراد .

وعليه فإذا كان المولى هو المتصدي لحصر الافراد فلا نستطيع أن نقول على الجاهل لو كان هذا عالماً لوجب اكرامه لأنه لو كان فعلاً عالماً ومن الافراد المشمولين بوجوب الاكرام لدخل في القضية الخارجية ولسحبه المولى ولأحصاه وعده ولجعله في نفس الحجره التي جعل فيها العلماء ولأشار اليه ضمن الاشارة الى الجميع وقال أكرم هؤلاء وهو منهم لكن المولى لم يجعل هذا الجاهل مع أولئك العلماء وقال اكرم هؤلاء فلو كان هذا (حتى على نحو الفرض) من هؤلاء لجعله المولى معهم .

ففي القضية الخارجية لا يكفي مجرد الفرض والتقدير لأن الكلام في عالم الخارج وليس في عالم الفرض والتقدير، لذلك لا نستطيع أن نقول على الجاهل لو كان عالماً لوجب اكرامه لأنه لو كان عالماً لجعله المولى في حجره، [أو خانة، أو حلبة، أو مكان، أو موضع] العلماء وأشار اليه كما أشار الى العلماء لكنه لم يضعه معهم والمولى في القضية الخارجية هو الذي يتكفل الاحصاء والعد والحصر والعزل، وفي المقام ان المولى لم يعزل هذا مع العلماء، اذن هذا ليس بعالم فلا يشمله الاكرام فلا يستطيع أن اتي واقول هذا عالم ويجب اكرامه .

الفارق الثاني: الموضوع

1- القضية الحقيقية موضوعها وصف كلي دائماً، وهو مفترض ومقدّر الوجود، فيتربط عليه (أي على موضوع القضية الحقيقية) الحكم، سواء:

(أ) كان الموضوع وصفاً عرضياً، كالعالم فنقول زيد عالم فنصف زيد بأنه عالم.

(ب) أم كان وصفاً ذاتياً كالإنسان فنقول زيد انسان، فنحمل الانسانية على زيد ونصفه بالانسانية.

بتعبير آخر:

في القضية الحقيقية التي تشير الى اكرام العالم أو على فرض تقدير كونه عالمًا وجب اكرامه فإنه حتى الجاهل صار في عالم الفرض والتقدير من مواضع القضية الحقيقية .

وهذا يعني أن موضوع القضية الحقيقية له صلاحية ادخال أفراد كثيرة وهذا يستفاد منه ان الموضوع في القضية الحقيقية هو موضوع كلي له صلاحية الانطباق على مصاديق كثيرة الآن وفي المستقبل والدليل أننا طبقناه حتى على الجاهل في المثال المذكور .

إذن القضية الحقيقية موضوعها وصف كلي دائماً أي دائماً الوصف هو عبارة عن موضوع كلي لأنه في عالم الفرض والتقدير دائماً استطيع أن أفرض وأقدر وهذا الموضوع الكلي قابل للتطبيق و للانطباق على أكثر من مصداق وتبقى صلاحية الانطباق مفتوحة مادام الكلام في عالم الفرض والتقدير .

2- أما القضية الخارجية فموضوعها الذات الخارجي .

والذات الخارجية هي التي تقبل ان يشار إليها في الخارج بلحاظ احد الأزمنة ومادامت قابلة للإشارة في الخارج فهي جزئية⁽¹⁾ وليست كلية،

1 - لا نريد الدخول بصورة اعمق لأنه ربما يبعدنا عن النقاط العلمية ولكن مجرد الإشارة الى اننا ربما نكون قضية خارجية بالنسبة لنا تكون كلية او لها تطبيقات وفي المستقبل غد وبعد غد الى يوم القيامة ولكن هذه القضية نفسها تكون بالنسبة الى المولى قضية خارجية و جزئية أي عندنا تكون خارجة وكلية وعند المولى سبحانه وتعالى تكون القضية خارجية وجزئية وهذه امور ربما ترجع الى بعض النظرات التفصيلية في علم المنطق .

وعليه : فالذات الخارجية وما يقال عنه ويشار إليه بـ (هذا) خارجاً فهو متحقق الوجود، فلا معنى لتقدير وجوده، أي يستحيل التقدير والافتراض فيها لأنه في الخارج (وجزئي) فيستحيل الافتراض والتقدير وهذا يرجع الى ما ذكرناه في الفارق الأول .

وعليه : إذا كان وصف ما (كالتدين) دخيلاً في ملك الحكم، كما إذا أراد المولى أن يحكم على المكلف بوجوب إكرام العلماء وكان لتدينهم دخل في ملك الحكم وفي الحكم فالمولى يجعل حكمه على أحد نحوين، إما على نحو القضية الحقيقية أو على نحو القضية الخارجية، وهنا فرضان :

الفرض الأول : في القضية الحقيقية⁽¹⁾ : فإن المولى لا يتصدى بنفسه لإحراز وجود الوصف (كوصف التدين) بل يأخذ وصف التدين على نحو الفرض والتقدير فيجعل المولى الحكم على نحو القضية الشرطية الحقيقية من ناحية الشرط، فيقول مثلاً (أكرم العلماء إذا كانوا متدينين)، أو (إذا كان العلماء متدينين وجب إكرامهم) أو (إذا ثبت تدين العلماء وجب إكرامهم)

بتعبير آخر:

إن الوصف أما يكون موضوعاً للحكم أو يكون جزءاً من موضوع الحكم والمولى في القضية الحقيقية لا يتصدى بنفسه لإحراز الموضوع، ولا يتصدى لإحراز أجزاء الموضوع ولا يتصدى لإحراز وصف الموضوع بمعنى أن المولى لا يحصي بنفسه الموضوع ولا أجزاء الموضوع، لا يعد بنفسه الموضوع ولا أجزاء الموضوع، لا يحسب بنفسه الموضوع ولا أجزاء الموضوع، لا يعزل بنفسه الموضوع ولا أجزاء الموضوع، لا يشخص الموضوع، ولا

1- في القضية الحقيقية قال (قدس) عبارة عن وصف كلي وفي الخارجية قال ذات فعندما نتحدث عن ذات ونضيف لها ذات خارجية فهذا يدل على التشخيص ويدل على الجزئية وفي الحقيقية وصف والوصف بما هو ممكن ان يستفاد منه الكلية، لكن عندما يضيف اليه وصف كلي فتدل عليه الكلية دائماً .

اجزاء الموضوع ولا أوصاف الموضوع، لا يشير الى الموضوع ولا الى اجزاء الموضوع ولا الى أوصاف الموضوع (بالخارج) .

الفرض الثاني: في القضية الخارجية: فإن المولى كما يتصدى بنفسه لإحراز الذات الخارجية أو الموضوع الخارجي فإنه يتصدى لإحراز وجود الوصف كوصف التدين، وتبعاً لما أحرزه من وصف التدين يجعل الحكم ويصدره حسب ما أحرز:

1- فإذا أحرز المولى وجود الوصف (التدين) عند جميع العلماء، فإنه يجعل الحكم على نحو القضية الخارجية فيقول مثلاً: أكرم العلماء كلهم أو جميعهم .

2- أما إذا أحرز المولى وجود الوصف (التدين) عند البعض دون الآخرين، فإنه يجعل الحكم على نحو القضية الخارجية فيقول مثلاً: (أكرم العلماء إلا زيداً وبكراً وفلاناً وفلاناً....) ولا يقول أكرم العلماء كلهم أو جميعهم لأنه يوجد بعضهم لا يتوفر فيه ملاك التدين أي لا يتحقق فيه وصف التدين فلا يشمل ملاك وجوب الاكرام ، لذلك فان المولى يحدد المتدين ويستثنى غير المتدين.

الخلاصة:

الموضوع في القضية الحقيقية كلي والمولى لا يتصدى لاحرازه ، وإنما يبقى على نحو الفرض والتقدير والمكلف عندما يحرز الموضوع يثبت عليه الحكم، أما في القضية الخارجية فالموضوع جزئي والمولى هو الذي يتصدى ويحرز الموضوع وأوصافه إذا كان للوصف دخل في الملاك وفي الحكم .

الفارق الثالث: تطبيق الوصف على أفراد

الوصف الذي له دخل في ملاك الحكم مسؤولية تطبيقه
على أفرادها لها فرضان :

الفرض الأول : مسؤولية المكلف

في القضايا الحقيقية للأحكام فإن المكلف هو الذي
يتحمل مسؤولية تطبيق الوصف على أفرادها والوصف إذا
انتفى ينتفى الحكم وذلك :

(أ) لأن الوصف يعتبر موضوعاً للحكم (أو جزءاً موضوع
للحكم)، وإذا انتفى الموضوع انتفى الحكم (وإذا
انتفى جزء الموضوع انتفى الموضوع وإذا انتفى
الموضوع ينتفى الحكم).

(ب) أو لأن الوصف يُعتبر شرطاً (أو جزء شرط)، والحكم
يُعتبر جزءاً وإذا انتفى الشرط انتفى الجزء (وإذا
انتفى جزء الشرط ينتفى الشرط فينتفى الجزء).

وعليه إذا لم يُحرز المكلف الوصف فإن الحكم ينتفى
ولا يثبت عليه.

الفرض الثاني : مسؤولية المولى

في القضايا الخارجية للأحكام، فإن المولى هو الذي
يتحمل مسؤولية تطبيق الوصف على أفرادها، والوصف
هنا ليس شرطاً للحكم (بلحاظ المكلف)، بل الوصف هو
أمرٌ يتصدى المولى لإحرازه فيدعوه (إحراز الوصف)
إلى جعل الحكم فيثبت الحكم على المكلف حتى لو لم
يحرز المكلف الوصف، لأن إحراز المكلف للوصف أو عدم
إحرازه لا مدخلية له في الحكم وثبوته على المكلف
في القضايا الخارجية للأحكام .

بعبارة أخرى :

1- في القضايا الخارجية المولى لا يحرز الموضوع ،
ولا يحرز أجزاء الموضوع ، و لا يحرز أوصاف الموضوع
بمعنى انه لا يتصدى للحساب وللعقد وللحصر وللتمييز
للموضوع ولا لوصف الموضوع ، وإنما يقول إذا تحقق

الموضوع أو الوصف الفلاني ، وإذا تحققت اجزاء الموضوع الفلانية ، فيثبت الحكم الفلاني ويبقى المكلف هو الذي يحدد ويشخص ويبحث عن الموضوع ، وهو الذي يحرز وجود الموضوع ، أو عدم وجود الموضوع ، أو وجود اجزاء الموضوع ، أو عدم وجود اجزاء الموضوع ، أو وجود أوصاف الموضوع ، أو عدم وجود أوصاف الموضوع فإذا أحرز المكلف الموضوع وأجزاء الموضوع أو الموضوع وأوصاف الموضوع فإنه يثبت الحكم بحقه .

وعليه انه في القضية الحقيقية فان التطبيق للموضوع وللوصف أو لاجزاء الموضوع على أفرادها من مسؤولية المكلف وليس من مسؤولية المولى.

2- أما في القضية الخارجية فإن المولى هو المسؤول عن تطبيق الوصف أو الموضوع أو اجزاء الموضوع على أفرادها ، ولا دخل للمكلف بهذا وكما ذكرنا أن المولى يبحث عن العلماء الذين يتميزون وفيهم وصف التدين فيعزل هؤلاء ويقول أكرم هؤلاء ولا تكرم الباقين أو أكرم هؤلاء الا فلانا وفلانا وفلانا ، والوصف في القضية الخارجية ليس شرطاً للحكم بلحاظ المكلف بل الوصف هو أمر يتصدى المولى لاحرازه فيدعوه أي ان احراز الوصف يدعو المولى الى جعل الحكم ، وهذا يعني ان الوصف بلحاظ المولى يعتبر هو الشرط لأنه يدخل في الملاك باعتبار ان وجود الوصف شرط في تحقق الملاك فالوصف الشرط والملاك المشروط .

إذن يشترط في جعل الحكم وجود الوصف فيثبت الحكم على المكلف حتى لو لم يحرز المكلف الوصف ، لأنه مادام المولى عزل هؤلاء وقال أكرم هؤلاء العلماء و التدين له مدخلية فأنت كمكلف يجب عليك اكرام هؤلاء العلماء الذين حددهم المولى وأحصاهم حتى لو كان في اعتقادك بان بعض هؤلاء غير متدين لأن المولى شخص والملاك في الحكم هو وجود التدين إذن هؤلاء متدينون فليس من حقه أن تقول أنا اعتقد بان هذا غير متدين

، فاعتقادك هذا باطل بل حتى لو لم تحرز تدين هؤلاء
يجب عليك اكرام هؤلاء مادام المولى هو الذي تصدى
لاحصائهم ولحصرهم ولتمييزهم ولعدهم .

القضية الحقيقية والخارجية للأحكام:

شرح عبارات الماتن

مر بنا في الحلقة السابقة ان الحكم تارة يجعل على نهج القضية الحقيقية، وأخرى يجعل على نهج القضية الخارجية.

[أولاً:] والقضية الخارجية هي القضية التي يجعل فيها الحاكم حكمه على أفراد موجودة فعلاً في الخارج في زمان اصدار الحكم، أو في أي زمان آخر [أي سواء زمان اصدار الحكم ام في أي زمان اخر]، فلو أتيح لحاكم ان يعرف بالضبط من وجد ومن هو موجود، ومن سوف يوجد في المستقبل من العلماء، فأشار اليهم جميعاً وأمر باكرامهم، فهذه قضية خارجية.

[ثانياً:] القضية الحقيقية هي القضية التي يلتفت فيها الحاكم إلى تقديره [وفرضه] وذنه بدلاً عن الواقع الخارجي فيشكل قضية شرطية شرطها هو الموضوع المقدر الوجود [المفترض أو المقدر الوجود فيقال على نحو الفرض والتقدير هذا الشرط وهو الموضوع المقدر في عالم الفرض والتقدير أي يعبر عنه على فرض أو على تقدير] وجزاؤها [جزاء هذه القضية الشرطية] هو الحكم فيقول: إذا كان الإنسان عالماً فأكرمه،

[تنبيه:] وإذا قال أكرم العالم قاصداً هذا المعنى [معنى القضية الشرطية] فالقضية - روحاً

[وحقيقة] - شرطية، وإن كانت - صياغةً - حملية.

[الفوارق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية]

وهناك فوارق بين القضيتين [الحقيقية والخارجية:] منها ما هو نظري، ومنها ما يكون له مغزى عملي.

[الفارق الأول: الفرض والتقدير] فمن الفوارق أننا بموجب القضية الحقيقية نستطيع [كما في أكرم العالم أو أكرم العلماء] أن نشير إلى أي جاهل، ونقول لو كان هذا عالماً لوجب إكرامه [ولا أشكال في ذلك]، لأن الحكم بالوجوب ثبت على الطبيعة المقدرة [المفترضة]، وهذا مصداقها [وهذا الجاهل مصداق للطبيعة في عالم الفرض والتقدير لو كان عالماً، لو صار عالماً، لو فرضنا أنه عالم، لو قدر له العلم]، وكلما صدق الشرط [كلما صدق الموضوع] صدق الجزاء خلافاً للقضية الخارجية التي تعتمد على الإحصاء الشخصي للحاكم.

[واحدة على الفرض والتقدير وليس فيها احصاء شخصي من قبل الحاكم والأخرى ليس فيها الفرض والتقدير وانما هي قضية خارجية والاحصاء فيها شخصي من قبل الحاكم] ، فان هذا الفرد الجاهل ليس داخلا فيها [أي في القضية الخارجية] ، لا بالفعل ولا على تقدير ان يكون عالما .

أما الأول [غير داخل بالفعل] فواضح [لأنه جاهل والجاهل ليس بعالم أي ليس من أفراد موضوع القضية] .

وأما الثاني [أي لا على تقدير أن يكون عالما أي على نحو الفرض والتقدير أيضا غير داخل] فلأن القضية الخارجية [هي قضية خارجية مقابل القضية الحقيقية فهي] ليس فيها تقدير وافتراس، بل هي تنصب على موضوع ناجز [أو موضوع متحقق، موضوع خارجي، ذات خارجية] .

[الفارق الثاني: الموضوع موضوع كلي، موضوع شخصي، موضوع ناجز، موضوع خارجي] ومن الفوارق:

[1-] ان [الموضوع في القضية الحقيقية] وصف كلي دائما يفترض وجوده [أي غير موجود في الخارج وهذا القيد أضافه السيد الاستاذ المعلم حتى يدفع شبهة وجود وصف كلي في الخارج والقيد هو (وصف كلي دائما) في عالم الفرض والتقدير فقال يفترض وجوده [فيرتب عليه الحكم سواء كان وصفا عرضيا كالعالم أو ذاتيا كالإنسان.

[2-] وأما [الموضوع في القضية الخارجية] فهو الذوات الخارجية، أي ما يقبل ان يشار اليه في الخارج بلحاظ احد الأزمنة ومن هنا استحالة التقدير والافتراض [لأنه ما يقبل ان يشار اليه في الخارج بلحاظ احد الأزمنة فلا يوجد فيه تقدير وافتراس لأنه مشار اليه] فيها لان الذات الخارجية وما يقال عنه (هذا) خارجا لا معنى لتقدير وجوده، بل [هو موجود ومتحقق وناجز] هو محقق الوجود [وناجز] .

[مثال أو تطبيق:] فإن كان وصف ما دخيلا في ملاك الحكم في القضية الخارجية تصدى المولى نفسه لاحتراز وجوده [وفي القضية الخارجية

المولى بنفسه يحصي ويحرز] ، كما إذا أراد ان يحكم على ولده بوجود اكرام أبناء عمه وكان لتدينهم دخل في الحكم فانه [المولى] يتصدى بنفسه لاحراز تدينهم، ثم يقول: أكرم أبناء عمك كلهم أو [أكرم أبناء عمك] إلا زيدا [وعمرًا وبكرًا فيخرج من لم يتوفر ومن لم يتحقق فيه وصف التدين لأن المولى هو الذي يحرز هذا الوصف] تبعًا لما أحرزه من تدينهم كلاً أو جلاً [فإذا أحرز تدين الجميع يقول أكرم أبناء عمك كلهم وإذا أحرز تدين البعض فيقول أكرم أبناء عمك إلا ويستثنى من لم يحرز فيه وصف التدين].

وأما إذا قال: أكرم أبناء عمك ان كانوا متدينين، فالقضية شرطية وحقيقية من ناحية هذا الشرط لأنه [اي الشرط] قد افترض وقد [فليس أبناء العم هم المفترضون والمقدرون وانما الشرط (التدين) المفترض والمقدر].

[الفارق الثالث: تطبيق الوصف على أفراده:]

ومن الفوارق المترتبة على ذلك، ان الوصف الدخيل في الحكم [كالتدين في المثال] في باب القضايا الحقيقية إذا انتفى ينتفي الحكم [ان مسؤولية التطبيق والاحراز في القضايا الحقيقية على المكلف فالمكلف إذا لم يحرز الموضوع و الوصف الذي له دخل في الملاك فينتفي الحكم أي إذا انتفى الموضوع ينتفي الحكم لان الحكم يتعلق بالموضوع فإذا انتفى الموضوع صار الحكم من السالبة بانتفاء الموضوع] لأنه مأخوذ في موضوعه. وان شئت قلت [بعبارة أخرى الوصف (التدين) هو شرط وإذا انتفى الشرط ينتفي الحكم (الجزاء)] لأنه شرط، والجزاء ينتفي بانتفاء الشرط، خلافاً لباب القضايا الخارجية [فان الذي يحرز الموضوع فيها هو المولى، [فان الأوصاف ليست شروطاً] بلحاظ المكلف باعتبار ان موضوع القضية الخارجية منجز واقع موجود خارجي، [وانما هي أمور يتصدى المولى لإحرازها] أي الأوصاف أو الموضوعات في القضايا الخارجية في الأحكام يتصدى المولى لإحرازها ، وبعد أن يتصدى المولى لإحرازها وبعد (نقول يتصور الوصف فيتصور الملاك فيدرك الملاك فيصدق بالملاك فيريد الملاك تتولد الإرادة) ذلك يصوغ

ويصدر الحكم] فتدعوه [فهي شرط في اصدار الحكم أو علة أو سبب في جعل الحكم وفي انشائه] الى جعل الحكم، فإذا أحرز المولى تدين أبناء العم فحكم بوجوب اكرامهم على نهج القضية الخارجية ثبت الحكم [ولو لم يحرز المكلف تدينهم] ولو لم يكونوا متدينين في الواقع [أي حتى لو يحرز المكلف تدينهم فان الحكم يثبت لان المولى هو الذي تصدى لبيان الوصف وهو عالم بان التدين له مدخلية فاذا قال المكلف اني لم احرز الحكم وان هذا الشخص غير متين فان اعتقاده ويقينه هذا باطل مادام المولى تصدى بنفسه فيقين وقطع وعلم المكلف هو لا قطع ولا علم ولا يقين مقابل احراز المولى وعلمه ويقينه.

اشكال ودفع:

الاشكال: ان الحكم يثبت حتى لو لم يحرز المكلف تدين هذا الشخص هذا بالنسبة للمولى الشرعي , اما بالنسبة الى المولى العرفي فانه اذا احرز تدين هذا الشخص وقال اكرم هؤلاء ولكن المكلف احرز عدم تدين هذا الشخص فهل يجب الاكرام على المكلف ام لا يجب الاكرام بتبرير ان هذا المولى عرفي والخطأ متوقع عنده وني احرزت خلاف ما احرزته , ففي مثل هذا هل يحق للمولى العرفي ان يحاسب هذا المكلف ام لا ؟

وبهذا ياتي الاشكال على عبارة السيد الاستاذ المعلم حيث قال [فإذا احرز المولى تدين أبناء العم فحكم بوجوب اكرامهم على نهج القضية الخارجية ثبت الحكم ولو لم يكونوا متدينين في الواقع]

فيقال اذا كان الكلام في المولى الشرعي فكيف نتصور انه يحرز تدين هؤلاء وهم غير متدينين في الواقع بل واقعا هم متدينون مادام المولى الشرعي هو من احرز التدين وعليه ان عبارتك [ولو لم يكونوا متدينين في الواقع] غير تامة.

دفع الاشكال :

لكن يمكن ان يدفع هذا الاشكال باضافة هذا القيد [حسب اعتقاد أو علم المكلف] أو [لو لم يحرز المكلف تدينهم] فتكون عبارة الاستاذ المعلم [ثبت الحكم ولو لم يكونوا متدينين حسب اعتقاد أو علم المكلف] أو [ثبت الحكم ولو لم يحرز المكلف تدينهم] وبالتالي فان المكلف سواء ا احرز تدينهم أو لم يحرز تدينهم وجب عليه الامتثال باكرامهم]، وهذا [الذي شرحناه] معنى [ان الذي يتحمل مسؤولية تطبيق الوصف على أفراده هو المكلف في باب القضايا الحقيقية للأحكام، و[الذي يتحمل مسؤولية تطبيق الوصف على أفراده] هو المولى في باب القضايا الخارجية لها].

الأحكام والصور الذهنية

والكلام في خطوات :

الخطوة الأولى: الأحكام الشرعية (التكليفية والوضعية)، كالحكم بوجوب الحج، وكحكم الملكية والزوجية .

الخطوة الثانية : والأحكام التكوينية الصادرة من المولى، كالحكم بأن النار محرقة .

الخطوة الثالثة : والأحكام الشرعية والتكوينية الصادرة من المولى كلها سواء كانت على نحو القضية الحقيقية أم كانت على نحو القضية الخارجية .

في كل ذلك فإن المولى يصب حكمه على الصورة الذهنية حقيقية (أي على الصورة الذهنية لموضوع الحكم)، وليس على الموضوع الحقيقي للحكم. وذلك : لان الحكم أمرٌ ذهني ولا يمكن أن يتعلق بالأشياء الخارجية، بل يتعلق بالصورة الذهنية أي يتعلق بالأشياء بما هي حاضرة في الذهن وليس بما هي بالخارج .

بتعبير آخر:

إن المولى يصب حكمه على الصورة الذهنية للموضوع (الوجود الذهني للموضوع) وليس على الفرد الخارجي (الموضوع الخارجي) لأن الحكم الشرعي هو أمر ذهني ولا يعقل تعلق شيء في عالم الذهن بشيء آخر في عالم الخارج فالأمر الذهني يتعلق بأمر ذهني والأمر الخارجي يتعلق بأمر خارجي ولا يمكن ان يتعلق الأمر الذهني بالأمر الخارجي.

والصورة الذهنية مع الموضوع الخارجي لها لحاظان :

الحاظ الأول:الحمل الأولي والنظر التصوري:

- بهذا اللحاظ فالصورة الذهنية هي عين الموضوع الخارجي،
- فمثلا إذا تصورت النار فانك بتصورك ترى النار الخارجية نفسها.
- وهذا اللحاظ يكفي في إصدار الحكم على الخارج، فالمولى يحضر الصورة الذهنية للموضوع الخارجي (وهذه الصورة الذهنية هي عين ونفس الموضوع

الخارجي بالنظر التصوري والحمل الأولي)، ويربط الحكم بالصورة الذهنية.

- وبهذا الربط يكون قد رَبَطَ الحكم بالموضوع الخارجي حسب النظر التصوري والحمل الأولي.

اللاحظ الثاني: الحمل الشائع، والنظر التصديقي الفاحص

- بهذا اللاحظ فإن الصورة الذهنية مغايرة ومباينة للموضوع الخارجي، فإذا تصورت النار ثم لاحظت إلى ذهنك وبمنظرة فاحصة تصديقية فإنك تجد صورة ذهنية للنار تغاير وتباين النار الخارجية، فمثلاً النار الخارجية حارة ومحرقة، أما صورة النار الذهنية (النار الذهنية) فغير حارة وليست محرقة.

- وهذا اللاحظ (أي الحمل الشائع والنظر التصديقي الفاحص) لا يكفي ولا يفيد المولى في إصدار الحكم وربطه بالموضوع⁽¹⁾، بل يكون إصدار الحكم وربطه بموضوعه حسب اللاحظ الأول (والحمل الأولي والنظر التصوري) وليس اللاحظ الثاني (الحمل الشائع والنظر التصديقي)

بتعبير آخر:

إن الصورة الذهنية هي نفس الموضوع الخارجي بالحمل الأولي والنظر التصوري فمثلاً إذا تصورت النار الخارجية فإنك بالحمل الأولي وبالنظر التصوري كأنك ترى النار الحقيقية، وتحكم على النار الحقيقية الخارجية.

1 - لأن هذه النار خارجية والنار الأخرى ذهنية أي يوجد تباين بينهما فإذا ربط المولى الحكم بالصورة الذهنية فما علاقة الصورة الذهنية بالموضوع الخارجي (النار الخارجية).

• وبهذا اللحاظ تقول عن النار حارة أو محرقة وغيرها من الأوصاف فلو رأيت نارا ومن ثم اغمضت عينيك فالنار التي في ذهنك بالنظر التصوري والحمل الأولي هي نفس النار أي هي هي .

• هذا اللحاظ يكفي في اصدار الحكم على الخارج فالمولى يحضر الصورة الذهنية للموضوع الخارجي وهذه الصورة الذهنية هي عين ونفس الموضوع الخارجي بالنظر التصوري والحمل الأولي ويربط الحكم بالصورة الذهنية .

• وبهذا الربط أي الربط بين الصورة الذهنية والحكم ، يكون المولى قد ربط الحكم بالموضوع الخارجي وهذا يعني أن الحكم تعلق بالموضوع الخارجي ، لأن الصورة الذهنية هي عين ونفس الموضوع الخارجي وبما ان الربط يكون بين الصورة الذهنية والحكم ، والصورة الذهنية هي عين الموضوع الخارجي ، اذن يثبت أن الحكم تعلق بالموضوع الخارجي هذا حسب اللحاظ الأول وهو الحمل الأولي والنظر التصوري .

بتعبير أوضح:

• الصورة الذهنية = الموضوع الخارجي حسب النظر الأولي والنظر التصوري .

• المولى يربط الحكم بالصورة الذهنية حسب الحمل الأولي والنظر التصوري .

• ينتج أن المولى يربط الحكم بالموضوع الخارجي لأن الموضوع الخارجي = الصورة الذهنية حسب الحمل الأولي والنظر التصوري .

[الأحكام والصور الذهنية:]

وينبغي ان يعلم ان الحاكم - سواء كان حكمه على نهج القضية الحقيقية أو على نهج القضية الخارجية وسواء كان حكمه تشريعيا كالحكم بوجوب الحج على المستطيع، أو [كان حكمه] تكوينيا واخباريا كالحكم بان النار محرقة أو انها [اي النار] في الموقد - انما يصب [المولى] حكمه في الحقيقة على [الصورة الذهنية] لا على الموضوع الحقيقي [الخارجي] للحكم، لأن الحكم لما كان امرا ذهنيا فلا يمكن ان يتعلق الا بما هو حاضر في الذهن [أي الا بما هو أمر ذهني]، وليس ذلك الا الصورة الذهنية، وهي [اي الصورة الذهنية] وان كانت [بالحمل الشايع والنظر التصديقي الفاحص] مباينة للموضوع الخارجي بنظر، ولكنها [الصورة الذهنية بالحمل الأولي والنظر التصوري] عينه [أي عين الموضوع الخارجي] بنظر آخر [وهو الحمل الأولي والنظر التصوري]، فأنت إذا تصورت النار ترى بتصورك [أي النظر التصوري و الحمل الأولي] نارا، ولكنك إذا لاحظت بنظرة ثانية [النظرة التصديقية والحمل الشايع] .

إلى ذهنك وجدت فيه صورة ذهنية للنار لا النار نفسها [اي ليست النار نفسها وانما هذه صورة ذهنية للنار]، ولما كان [ما في الذهن عين الموضوع الخارجي بالنظر التصوري وبالحمل الأولي] صح ان يحكم عليه بنفس ما هو ثابت للموضوع الخارجي من خصوصيات كالأحراق بالنسبة إلى النار، وهذا يعني انه يكفي في اصدار الحكم على الخارج [ان نحضر صورة هذا وننظر اليه باللحاظ الأولي أي بالحمل الأولي والنظرة التصورية] إحضار صورة ذهنية تكون بالنظر التصوري عين الخارج وربط الحكم بها وان كانت بنظرة ثانية فاحصة وتصديقية - اي بالحمل الشايع - مغايرة للخارج

عملية الاستنباط على نوعين :

النوع الأول : الاستنباط القائم على أساس الدليل

فالفقيه في الاستنباط القائم على أساس الدليل يستنبط الحكم الشرعي ويستدل عليه بدليل مُحرز، فالدليل المحرز هو الدليل الذي يكشف (بدرجة ما أو بقيمة احتمالية ما) عن الحكم الشرعي .

بتعبير آخر:

إن الدليل المحرز هو دليل على الواقع ، أو هو دليل على الحكم الواقعي (التكليف الواقعي) أي هو كاشف عن الحكم الواقعي أو عن التكليف الواقعي أو عن الواقع بدرجة من الكشف اما ما هي نسبة وقيمة الكشف فهذا بحث آخر.

النوع الثاني: الاستنباط القائم على أساس الأصل العملي كالاستنباط المستمد من أصالة البراءة، فالفقيه هنا يستنبط أو يحدد (يشخص أو يبين) الموقف العملي والوظيفة العملية تجاه الواقعة المجهول حكمها.

والأصل العملي: هو الدليل على الموقف العملي والوظيفة العملية تجاه الحكم الشرعي الواقعي المشكوك وليس الأصل العملي دليلاً على الواقع (ولا على الحكم الواقعي، ولا على التكليف الواقعي) .

وفرق هذا النوع عن النوع الأول ان النوع الأول يحدد الموقف العملي وذلك بالكشف عن الحكم الشرعي ، أو قل النوع الأول فيه كشف بلحاظ الواقع والتكليف الواقعي أما في النوع الثاني فإن الأصل ايضاً يحدد الموقف العملي وذلك بتعين الوظيفة العملية تجاه الحكم الشرعي الواقعي المشكوك أو المجهول وهذا يعني ان الشك يبقى موجوداً وان الحكم يبقى مجهولاً .

علم الأصول : هو العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط .

وهذا يعني أن علم الأصول يزود كلاً نوعي الاستنباط (سواء القائم على أساس الدليل أم القائم على أساس الأصل العملي) بعناصره المشتركة.

وعليه تكون البحوث الأصولية على نوعين :

(1) بحوث أصولية في العناصر المشتركة في النوع الأول من عمليات الاستنباط، والعناصر المشتركة في النوع الأول هي الأدلة المحرزة.

(2) بحوث أصولية في العناصر المشتركة في النوع الثاني هي الأصول العملية

والعناصر المشتركة في النوع الثاني هي الأصول العلمية.

ويوجد عنصر مشترك موجود في العناصر المشتركة في النوع الأول (الأدلة المحرزة) وموجود في العناصر المشتركة في النوع الثاني (الأصول العملية) أيضاً أي هذا العنصر المشترك يدخل في عمليات الاستنباط الأولى ويدخل في عمليات الاستنباط الثانية ، ونحن في مقام التنظير والتبسيط والتسهيل نخرج هذا العنصر المشترك ونبحثه في بحث مستقل ، وهذا العنصر المشترك العام يسمى بحجية القطع فحجية القطع هو العنصر المشترك العام الذي يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعي بكلاً نوعيها سواء العمليات القائمة على أساس الدليل أو العمليات القائمة على أساس الأصل العملي.

العنصر المشترك العام:

والكلام في خطوات :

الخطوة الأولى : حجية القطع : هو العنصر المشترك العام، أي هو العنصر الذي يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعي بكلا نوعيها (النوع الأول والنوع الثاني) .

الخطوة الثانية: والقطع : هو انكشاف قضية من القضايا بدرجة لا يشوبها شك.

الخطوة الثالثة : وحجية القطع : معناها معذرية القطع ومنجزية القطع :-

1- ومعذرية القطع : تعني أن العبد إذا تورط في مخالفة المولى وتشريعه بسبب اعتماده وعمله حسب وطبق قطعه واعتقاده .

ففي هذه الحالة، لا يحق للمولى معاقبته (أي يقبح على المولى معاقبته) وللعبد أن يعتذر عن مخالفته للمولى، بأن يقول اني عملت على وفق قطعي .

فالتعذير : ينفي استحقاق العقاب على العبد إذا خالف العبد مولاه نتيجة عمله بقطعه

2- منجزية القطع : تعني أن العبد إذا تورط في مخالفة المولى وتشريعه بسبب تركه الاعتماد على قطعه وبسبب عدم عمله حسب وطبق قطعه واعتقاده ، ففي هذه الحالة، يحق للمولى معاقبة العبد، ويحق للمولى الاحتجاج على العبد بقطع العبد ومخالفته للقطع.

فالتنجز : يصح ويبرر العقاب إذا خالف العبد مولاه في تكليف مقطوع به لدى العبد.

الخطوة الرابعة : الفقيه عندما يخرج من عملية الاستنباط بنتيجة (العلم والقطع بالموقف العملي تجاه الشريعة)،

فانه لترتيب وترتب الأثر على هذه النتيجة لابد من الاعتراف مسبقاً بحجية القطع

لأنه لو لم يكن القطع حجة ولم يكن صالحاً للاحتجاج به من المولى على عبده، ولم يكن صالحاً للاحتجاج به من العبد على المولى، لكانت النتيجة بل النتائج التي خرج بها الفقيه من عملية الاستنباط عبارة عن لغو، لان عمله وقطعه ليس حجة، ونفس الكلام يجري في المباحث الأصولية لأنه لو لم يكن القطع حجة ولم يكن صالحاً للاحتجاج به من المولى على الفقيه (المجتهد، الأصولي) ولم يكن صالحاً للاحتجاج من الفقيه (المجتهد، الأصولي) على المولى لكانت النتيجة بل النتائج التي خرج بها الأصولي من عملية البحث الأصولي والاستنباط الأصولي عبارة عن لغو لأنه علمه وقطعه بالمسائل والنتائج الأصولية والقواعد الأصولية ليس حجة، وهذا يعني اننا نحتاج الى التسليم بحجية القطع حتى نرتب الآثار على هذه النتيجة، وبهذا نعرف أننا نحتاج الى حجية القطع في الاصول كما نحتاجها في الفقه .

وعليه يكون البحث عن :

أولاً : حجية القطع

ثانياً: الأدلة

ثالثاً : الأصول العملية

رابعاً : تعارض الأدلة

تنسيق البحوث المقبلة:

شرح عبارات الماتن

[المبحث الرابع يكون في تقسيم بحوث الكتاب]

وسوف نتحدث فيما يلي -وفقاً لما تقدم في الحلقتين السابقتين -

[المبحث الأول] عن حجية القطع أولاً باعتباره عنصراً مشتركاً عاماً [يدخل في جميع البحوث وفي جميع عمليات الاستنباط].

[المبحث الثاني:] ثم عن العناصر المشتركة [أو المشتركة] التي تتمثل في أدلة محرزة.

[المبحث الثالث] وبعد ذلك عن العناصر المشتركة التي تتمثل في أصول عملية.

[المبحث الرابع: أو الخاتمة] وفي الخاتمة نعالج حالات التعارض إن شاء الله تعالى.

المحتويات

مقدمة السيد الأستاذ الصرخي الحسني (دام ظله)	183
المقدمة	189
المبحث الثالث : الحكم الشرعي وتقسيماته	191
الأحكام التكليفية والوضعية	192
مراحل الحكم التكليفي ومبادئه	193
تنبيهان	198
الثانية : مرحلة الإثبات (الإبراز (.....	199
تنبيهات	200
أقسام الأحكام التكليفية	202
الفرق بين الإباحة الاقتضائية والاباحة اللاقتضائية	205
التضاد بين الأحكام التكليفية	

.....

206.....

الحكم الشرعي وتقسيماته: شرح عبارات
الماتن.....

217.....

شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع
الحياة.....

223.....

قاعدة اشتراك العالم والجاهل في الأحكام
الواقعية.....

224.....

التخطئة
والتصويب.....

.....

227.....

الأول:
التخطئة.....

.....

229.....

الثاني:
التصويب.....

.....

229.....

الرد على القبول بالتصويب.....

.....

230.....

الثالث: التصويب
المخفف.....

.....

231.....

الرد على القبول بالتصويب
المخفف.....

232.....

شمول الحكم للعالم والجاهل: شرح عبارات
الماتن.....

233.....

الحكم الظاهري
والظاهري.....

البرهان الثالث (الاعتراض الثالث): عدم تنجز الواقع
المشكوك.....

287.....

إبطال البرهان الثالث.....

288.....

الحكم الواقعي والظاهري: شرح عبارات
الماتن.....

293.....

الأمم والأصول.....

308.....

القسم الأول :
الحجية.....

308.....

القسم الثاني: الأصول العملية
(الأصول).....

312.....

الفروق بين الأمم والأصول.....

313.....

الأمم والأصول: شرح عبارات
الماتن.....

317.....

التنافية بين الأحكام
الظاهرية.....

322.....

التنافية بين الأحكام الظاهرية: شرح عبارات
الماتن.....

327.....

وظيفة الأحكام
الظاهرية.....

329.....

- وظيفة الأحكام الظاهرية: شرح عبارات
الماتن.....
333.....
الأحكام الظاهرية طريقية لا
حقيقية.....
335
الأحكام الظاهرية طريقية لا حقيقية: شرح عبارات
الماتن.....
341.....
التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام
الظاهرية.....
342.....
التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية: شرح عبارات
الماتن.....
351.....
القضية الحقيقية والخارجية
للأحكام.....
354.....
الفوارق بين القضية الحقيقية والقضية
الخارجية.....
358.....
الفارق الأول: الفرض
والتقدير.....
358.....
الفارق الثاني:
الموضوع.....
362.....
الفارق الثالث: تطبيق الوصف على
أفراده.....
364.....
(القضية الحقيقية والخارجية للأحكام) : شرح عبارات
الماتن.....
367.....
الأحكام والصور
الذهنية.....

.....	372.....
والصورة الذهنية مع الموضوع الخارجي لها لحظان.....	
.....	373.....
الحفاظ الأول: الحمل الأولي والنظر التصوري.....	
.....	373.....
الحفاظ الثاني: الحمل الشائع، والنظر التصديقي الفاحص.....	
.....	373.....
المبحث الثالث الرابع: تنسيق البحوث.....	
.....	376.....
العنصر المشترك العام.....	
.....	378.....
تنسيق البحوث المقبلة: شرح عبارات الماتن.....	
.....	381.....
.....	المحتويات
.....	
.....	383.....

طبع بموافقة المركز الإعلامي لمكتب
سماحة المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى
السيد الصرخي الحسني (دام ظله)

www.al-hasany.net
www.al-hasany.com
E-mail:alhasanimahmood@yahoo.com

3