دراسات اصوليّة
مجلة فصلية تعنى بشؤون اصول الفقه
السنةالثالثة/العددالتاسع/١٤٢٨ق

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol.3/No.7/2007

قاعدة نفي الخلوّ

تقريراً لأبحاث الاستاذ الحجة الشيخ صادق اللاريجاني

تقرير: محمد حسن القمي

المقدمة:

و بعد؛ فان الماثل بين يديك رسالة في (قاعدة نفي خلوّ الوقايع من الحكم الشرعي) تحوي تقرير ما استفدناه من محاضرات شيخنا الأستاذ المعظّم سماحة الحجة الشيخ صادق اللاريجاني حفظه الله، في دورته الأصولية الثانية عند ما كان يبحث في مبادئ علم الأصول عن المبادئ الأحكامية. و قد استغرق البحث عن هذه المسألة تسعة مجالس تقريباً طيلة أسبوعين أو أكثر من السنة الدراسية الماضية (٢٧ ـ ١٤٢٦ ق).

و قد ألحقنا بها ما أفاده سماحته بعدها، أو ما كان له دخل في غِنَى البحث من تنسيقات أو زيادات أو تقديمات و تأخيرات، ممّا قد صحّحه سماحته بالكامل بعد الملاحظة النهائية سطراً بعد سطر، و قد أثبتنا في الهامش بعض الأمور ممّا قد لا يخلو من فائدة ـ و هي مُلاحَظة أيضاً مؤيدة في الغالب ـ و تركنا بعضاً آخر عسى أن يتيسّر الكلام عنها في مجال أوسع إن شاء الله، و زعمي أنّ مقتضى طبيعة هذه المسائل التي لم يشبع البحث عنها مستقلاً لدى الأصحاب، أن تكون بحاجة أكثر الى تضارب الحجج و الآراء فيها، و العصمة عند أهلها، والله المستعان.

تمهيدٌ

اشتهر في لسان الفقهاء و الأصوليين: (أن الواقعة لاتخلو من حكم) و أنّه ما من ظاهرة من ظواهر الحياة إلّا ولها حكم شرعيّ، و قد أرسلها بعضهم إرسال المسلّمات، بينما ناقش فيها بعض آخر، ولكنّهم ـ مع ذلك ـ لم يعقدوا لذلك بحثاً خاصاً على حدة، و إنّما تعرّضوا لها في أثناء البحوث الأصولية على وجه الاشارة و الاختصار، عدا من شذّ منهم كالمحقق الخراساني(ره) في فوائده على ما يأتي ذكره ان شاء الله.

و لا يخفى أنَّ هذه المسألة من المبادئ التصديقية الأحكامية لعلم الاصول، إذ قد يستعان بها في نطاق القياسات الأصولية، و يعتمد عليها في استحصال قواعدها، و هذا ما يفرض علينا أن نفرد لها بحثاً مستقلّاً؛ لكي ندرس من خلال ذلك ما يتصل بهذه القاعدة من بحوث في مختلف الجوانب و شتّى الجهات على ما هو حقّها، فنقول و بالله الاستعانة:

الكلام على هذه القاعدة يقع في مقامين:

الأول ـ في بيان المراد بالقاعدة و تحرير موضع النزاع فيها.

و الثاني ـ في تحقيق المسألة و بيان الرأى الصواب فيها، و تلحقهما:

خاتمة ـ في استعراض بعض ما يتوقّف على هذا المبدأ من المباحث الأصولية؛ لكي يتّضح بذلك أثره في هذا العلم أكثر فأكثر.

و اليك تفصيل هذا الإجمال:

المقام الأول

في تقرير المراد بالقاعدة و تحرير موضع النزاع فيها

و ينبغي من أجل ذلك استعراض الأمور التالية:

الأمر الأوّل:

في تحقيق ما هو المقصود بالحكم في موضوع القاعدة، و الكلام على ذلك في جهتين:

الجهة الأولى ـ من حيث أقسامه و أنواعه، و بما أنَّ للحكم انقسامات عديدة، فالكلام يقع ضمن عدّة نقاط:

النقطة الأولى ـ من حيث انقسامه الى الحكم التكليفي و الوضعي.

أمّا الأحكام التكليفية: فالظاهر أنّ المراد بالحكم في موضوع القاعدة مطلق أقسامها الخمسة حتى الإباحة، فيكون المعنى: أنّ الواقعة لاتخلو عن حكم شرعيّ حتى لو كان ذلك الحكم الشرعيّ هي الإباحة.

و الغرض: أنّ النزاع في هذه القاعدة إنّما هو بعد الفراغ عن كون الإباحة حكماً مجعولاً؛ إذ لو قيل: إنّ الإباحة بقسميها الإقتضائية و اللاإقتضائية ليست إلّا عدم جعل الأحكام الأربعة، لم يبق لهذا النزاع معنىً محصّل؛ لوضوح إمكان خلوّ الواقعة حينئذٍ من الحكم، بل وقوعه؛ و ذلك فيما اذا لم يكن هناك أيّ مصلحة أو مفسدة تدعو الى البعث أو الزّجر كما في الإباحة اللاإقتضائية، أو كانت المصلحة في إطلاق العنان و الترخيص، كما في الإباحة الاقتضائية.

و كذلك الأمر لو قيل: إنّ خصوص الإباحة اللاقتضائية، أمر عدميّ دون الاقتضائية، اللهم إلّا أن يبنىٰ عل ما بنينا عليه من انحصار الإباحة في الاقتضائية، كما سيأتي قريباً؛ إذ لا مجال بناءً عليه لدعوىٰ خلو الواقعة عن الحكم، فيما إذا لم يكن فيها أيّ اقتضاء للترك أو الفعل، إذ لا يوجد هناك واقعة كهذه، و سيأتي الكلام عن هذا إن شاء الله تعالى.

و أمّا الأحكام الوضعية: فالذي يقتضيه التتبع في كلماتهم، بل الرؤية العابرة لعباراتهم هو: القطع بأنها أجنبيّة عن مرامهم من حيث الأساس، كما سيظهر ممّا يأتي من النصوص إن شاء الله تعالى. غير أنّ هذا المقدار لايكفي لقصر البحث على الحكم التكليفي و إخراج الحكم الوضعي من موضوع القاعدة كما هو واضح، فمن الجدير بنا أن نتساءل: هل تخلو الواقعة من الحكم الوضعي، أم لا؟

و ربما يسبق الى الوهم: أنّه لا مجال لهذا البحث في الأحكام الوضعية إذا افترضنا أنّ المقصود بالواقعة هو الفعل؛ لأنّ الأحكام الوضعية كثيراً ممّا لا تتعلق بالأفعال، بل بالأشياء الخارجية أو ذوات المكلّفين، كما هو واضح، و حينئذٍ فمن الطبيعي ان تخلو منها بعض الأفعال، و لا حاجة في ذلك الى بحث و نظر.

ولكنك خبير بما فيه من الخبط الواضح، حتى لو افترضنا أنَّ المراد بالواقعة خصوص الأفعال، فإنَّ جواز تعلّق الأحكام الوضعية بالذوات و عدم انحصار متعلّقها بالأفعال لايلازم خلو بعض الأفعال عن الحكم الوضعي؛ بداهة أنّ بالإمكان أن لايكون هناك فعل إلّا وله حكم وضعيّ، و مع ذلك لاتكون الأحكام الوضعية خاصة بالأفعال، بل تتعلق بغيرها من الذوات و الاشياء ايضاً، و هذا يعني: أنّ بالإمكان تعميم النزاع بالنسبة اليها بتقريب أنه: هل الواقعة قد تخلو من حكم وضعيّ أم يجب أن يكون لكلّ فعل و واقعة حكم وضعيّ؟

و توهّم: أنَّ البحث عن الأحكام التكليفية سوف يغنينا عن الكلام على الأحكام الوضعية، بعد العلم بأنّه لا مجال لحكم وضعيّ إذا لم يكن هناك حكم تكليفيّ.

مدفوع: بأنّا سواءٌ بنينا على أنّ الأحكام الوضعية بأسرها منتزعة عن الأحكام التكليفية (كما عليه الشيخ الأعظم(قدس سره) و مَن تبعه)، أو قلنا: إنها بأسرها مجعولات مستقلة، أو قلنا بالتفصيل، و إنّها قد تكون منتزعةً عنها، و قد تكون مجعولاتٍ مستقلة تقع في موضوعها، فلن نكون ـ على أيّ تقدير ـ في غنىً عن هذا البحث بشأن الأحكام الوضعية خاصة؛ حتى إذا افترضنا تماميّة القاعدة في الحكم التكليفي.

و هذا واضح على الوجهين الأخيرين، و لا مجالَ ـ بناءً عليهما ـ لتوهّم الملازمة بينهما، لأنّ الأحكام الوضعية حينئذٍ ـ إمّا كلّها أو بعضها ـ بحاجة الى جعل مستقل، و لا يكفي مجرّد جعل الأحكام التكليفية لحدوثها، و هذا يعني: أنّ بالإمكان أن يكون هناك واقعة بلاحكمٍ وضعيّ على الرغم من ثبوت حكم تكليفي لها، فلابدّ من البحث عن خلوّ الواقعة عن الحكم الوضعي أيضاً.

و أمّا على الوجه الأول فكذلك، و ذلك لأنّ الحكم الوضعيَّ و إن كان ـ بناءً عليه ـ ملازماً للحكم التكليفي ملازمة المنتزع لمنشأانتزاعه، إلّا أنّ الملازمة من طرف واحد، و ليس الحكم التكليفي ملازماً لانتزاع الحكم الوضعي منه، إذ ليس كلّ حكم تكليفي ينتزع منه حكم وضعيّ، و إن كان كلّ حكمٍ وضعيّ منتزعاً من حكم تكليفي، و هذا واضح بأدنى تأمل.

و عليه فإثبات أنّ الواقعة لاتخلو من الحكم التكليفي، لا يغنينا عن الكلام في خلوّ الواقعة عن الحكم الوضعي فلابدّ من عقد بحث مستقلّ عن خصوص الأحكام الوضعية.

إلّا أنّ وجهة نظرنا في هذا الرسالة مقصورة على الأحكام التكليفية، و لا نبحث عن خلوّ الأفعال و عدم خلوّها من الحكم الوضعي؛ فإنّ ذلك ممّا يتطلّب مجالاً آخرَ من البحث لعلّ التوفيق يساعدنا عليه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و قد يقال: إنّه لا يبعد القول بعدم الخلوّ فيها أيضاً على أساس أنّ أفعال المكلّفين كلّها مملوكة لهم بالملكية الشرعية الذاتية، و الملكية حكم وضعيّ، و هذا يعني: عدم خلوّ فعل من الأفعال عن الحكم الوضعي.

و كيف كان، فتحقيق القول في ذلك إيجاباً و سلباً ـ و ما يترتّب عليه من الثّمار الأصولية أو الفقهية موكول الى مجال آخر.

النقطةالثانية: من حيث انقسامه الى الواقعي و الظاهريّ؛ فإنَّ من الواجب علينا أيضاً أن نتساءل عن موقعهما في هذا النّزاع، و أنّه هل يشملهما معاً، أو يختص بأحدهما دون الآخر؟ و الجواب: أنّ بالإمكان في بادئ النظر دخول القسمين في محلّ النزاع، إلّا أنَّ المصرّح به في بعض الكلمات ـ على ما يأتي إن شاء الله تعالى ـ اختصاص ما سيأتي من الأدلة بالحكم الواقعي، و خروج الحكم الظاهري عن موضوع القاعدة، و هذا يعني: إمكان خلوّ الواقعة من الحكم الظاهري، فتربّص.

و قد يقال: إنَّ الظاهر ممّا أفاده الشيخ الأعظم(قدس سره) في مجاري الأصول العلميّة هو: الحصر العقلي، (الأنصارى، ١٤٢٥ق: ١، ٢٥) و من الواضح: أنّ معنى ذلك حكم العقل بعدم خلوّ الواقعة من الحكم الظاهري أيضاً.

و الجواب: أنّ المقصود في المقام هو: الحكم الشرعي، فلا يعمّ الاحتياط و التخيير العقليين المشتمل عليهما ما ذكره الشيخ الأعظم(قدس سره) بذاك الصّدد.

و كيف كان، فالكلام في هذه الرسالة مقصور على الحكم الواقعي، و دراسة المسألة في الحكم الظاهرى إيجاباً و سلباً، و البحث عمّا يترتّب عليه من الآثار موكول الى مجال آخر.

النقطةالثالثة: لقد قسّم المحقق الشعراني الحكم الشرعيّ الى مولويّ و إرشاديّ، ثم ادّعى دخول القسمين في موضوع القاعدة، و اليك نصّ ما أفاده حول القاعدة:

لايجوز خلوّ الواقعة عن حكم، و هذا واضح بعد ما ثبت تبعيّة الأحكام للحسن و القبح الذاتيين، و أما بناء على مذهب الأشاعرة، فيجوز أن لا يحكم الشارع في واقعة بشيْ أصلاً، و لابدّ أن يكون الحكم ههنا أعمّ من الحكم المولوي و الإرشادي، فإنّ معرفة الله تعالى لها حكم و هو الوجوب لحسنها الذاتي، لكن ليس وجوبه مولويّاً و كذلك ملازم المحرّم له حكم ألبتة و ليس حكمه الوجوب و الاستحباب و غيرهما الا الحرمة ولكنّ حرمته إرشاديّة، و مقدّمة الواجب واجبة بالوجوب الإرشادي، و كذلك الإطاعة واجبة إرشاداً. (الشعراني، ۱۳۷۳ ش: ۲۳۵)

و يلاحظ عليه:

أولاً ـ ما سيأتي من عدم ابتناء و توقف هذه القاعدة على القول بالحسن و القبح الذاتيين للأشياء و أعميّة البحث عن المصالح و المفاسد و الحسن و القبح.

و ثانياً ـ إنّ المقسم لما ذكره من الإرشادي و المولوي هو الأمر دون الحكم؛ و ذلك لأنّ الحكم هو الإنشاء بداعي جعل الداعي المنتزع عنه البعث و الزجر، و هذا ـ كما ترى ـ لا يلائم إلّا المولوية، و أما الإرشاد فهو: الإنشاء بداعي الإرشاد، و هذا لا ينتزع عنه البعث و لا الزّجر و من ثمَّ لامجال للمولويّة فيه.

و بالجملة: فالإنشاء في كلّ مورد مصداق للداعي الذي ينشأ لأجله، فإن كان بداعي البعث، فهو بعث، و إن كان بداعي الزّجر، فهو زجر، و إن كان بداعي الإرشاد، فهو إرشاد، و ان كان بداعي الامتحان او السخرة او التعجيز او غيرها، فهو مصدق لها، و ليس الحكم إلّا خصوص الإنشاء بداعي البعث و الزجر.

و أمّا الأمر فبما أنّه عبارة عن الصيغة التي ينشأ بها البعث، من دون ملاحظة ما يدعو اليه، صحّ انقسامه الىٰ مولوي و إرشاديّ، فالأمر المولوي ما كان بداعي البعث، و الأمر الإرشادي ما كان بداعي الإرشاد، و هكذا الكلام في النهي.

نعم؛ لو قيل: إنَّ حقيقة الإرشاد تشتمل على نوع من الإلزام كما هو المختار، صحَّ ما ذكره في الجملة، و التفصيل في محلّه.

الجهة الثانية ـ من حيث مراتبه و مراحله، بمعنى: أنّ الحكم التكليفي هل هو داخل في موضوع القاعدة بجميع مراتبه أم لا؟

و التحقيق: أنّ المراد بالحكم ههنا لايخلو في بادئ النظر عن أحد المراتب الأربعة:

أوّلها: أن يراد به مرتبة الإرادة التي هي روح الحكم و حقيقته؛ فإنّ العقل إنّما يحكم من أجلها بوجوب الطاعة و الامتثال و استحقاق العقوبة بالتعدّي و العصيان.

ثانيها: أن يراد به مرتبة الإنشاء بالمعنى المختار، أي: الإنشاء بداعي جعل الداعي، لا بالمعنى الذى ذكره المحقق الخراساني(قدس سره) الفاقد للبعث و الزّجر؛ إذ قد تكرّر منّا مراراً تبعاً للمحقّق الإصفهاني(قدس سره) أنّ الإنشاء الفاقد للبعث و الزّجر إمّا أن يكون مقترناً بداع آخر غير البعث تو الزجر فيكون مصداقاً لذلك الداعى و اجنبياً عن الحكم الشرعى و إمّا أنْ لا يكون مقترناً بأيِّ داعٍ مفروض، و هو محال؛ لأن الإنشاء فعل اختياري و لا معنى للفعل الاختياري إذا لم يک هناك داعٍ يدعو اليه.

نعم؛ المصطلحان مشتركان في مقابلتهما للفعليّة، إلّا أنّ المقصود عندنا بالفعلية يختلف عمّا هو المقصود له(قدس سره) كما يأتي.

ثالثها: أن يراد به مرتبة الفعليّة، و المقصود بها: تلك المرتبة التي تحصل للحكم بعد فعليّة الشرائط و القيود المأخوذة فيه؛ و هي كونه ثابتاً في ذمّة هذا المكلّف أو ذاك بخصوصه، فوجوب الحج له فعليّة على ذمّة المكلّف المستطيع زائدةً على وجوده قبلها في عالم التشريع، و هذا يعني: أنّ البعث و الزّجر قد يتعلّقان بالعناوين و الجهات، لكن مشروطَين بأمور ربما لاتكون موجودة في نفس الحين، فتكون فعليّة البعث و الزّجر معلقة على فعليّة تلك الأمور، كما تقدّم البحث عن ذلك مشبعاً في موضعه. فليس المقصود بالفعلية ما ذكره المحقق الخراساني(قدس سره) من انقداح البعث و الزّجر في نفس المولىٰ، فإنّ ذلك ممّا يتقوّم به الحكم في مرحلة الإنشاء كما تبيّن.

رابعها: أن يراد به مرتبة التنجّز، و المقصود به: كون الحكم بحيث يقع موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة، و هذا غير الفعليّة المتقدم ذكرها، إذ ربما يكون الحكم فعلياً بفعلية موضوعه، ولكنّه غير منجز بعدُ؛ لعدم على المكل به، بناءً على اشتراط العلم في المنجزيّة فقط، إمّا عقلاً كما هو مفاد القضية القائلة بقبح العقاب بلابيان، أو شرعاً كما هو مفاد حديث الرفع و ما يشبهه.

و لا شكّ أنّ هذه المرتبة الرابعة لاتدخل في موضع النزاع، بداهة أنّ كثيراً من الأحكام الشرعية الفعليّة غير منجزة بالنسبة الى كثير من المكلّفين؛ لعدم العلم بها، فلامجالَ بعد ذلك لدعوى عدم خلوّ الواقعة ـ أيّ واقعة ـ عن الحكم التنجيزي.

نعم؛ يمكن القول بذلك على سبيل الموجبة الجزئيّة، بمعنى: أنّ الحكم المجعول لابدّ ان يبلغ مرتبة التنجّز ولو في بعض الأحيان و بالنسبة الى بعض المكلفين، وإلّا كان جعله لغواً، أمّا أنّه لابدّ في كلّ واقعةٌ من حكم تنجيزيّ على سبيل الموجبة الكلية، فهذا ممّالم يدلّ عليه دليل، بل الدليل على عدمه كما عرفت.

كما لاشكّ أنّ المرتبة الثالثة خارجة أيضاً عن مصبّ النزاع؛ لوضوح أنّ كثيراً من الأحكام المجعولة ليست بفعليّة؛ تبعاً لعدم فعليّة موضوعاتها ولو في الجملة، كما إذا لم يكن المكلّف مستطيعاً، فإنَّ وجوب الحج ليس فعليّاً بالنسبة اليه، و إنْ كان ثابتاً في مرحلة الإنشاء، و هذا المقدار ممّا لا ريب فيه و لاشكّ يعتريه.

و لا يخفي أنّ المراد بالفعليّة في مصطلح المحققين الخراساني و العراقي (قدهما) نفس الإنشاء مع انقداح البعث و الزجّر في نفس المولىٰ، و أمّا المحقق النائيني (قدس سره) و أتباعه، فالفعلية عندهم هي الإنشاء المتحقق موضوعه و قيوده.

و ما ذكرنا من خروج الفعليّة عن موضع النزاع إنّما هي الثانية، و أمّا الفعلية بالمصطلح الأول ـ التي هي الإنشاء حسب مصطلح المحقق النائيني ـ فهي داخلة في موضع النزاع بلا ريب؛ حيث يدّعى الشيخ الآخوند (قدس سره) إمكان خلوّ الواقعة منها بقوله: «و عدم خلوّ الواقعة عن الحكم فهو إنّما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي»،[1] (الخراساني، ۱۴۱۷ ق: ۱۳۲) بل وقوعه في موارد الجهل و قيام الأمارة على الخلاف بقوله: «إنّ قضية حجيتها أي: الامارات ليس إلّا تنجّز مؤدّياتها عند اصابتها و العذر عند خطئها، فلا يكون حكم أصلاً إلّا

---

۱. و في حاشية المشكيني (قده) ج ۲، ص ۲۸ (منشورات دارالحكمة): «و يشهد لما ذكرنا من أنّ عدم الخلو إنما هو في الأحكام الواقعية لا الفعلية، ما نقل عن سيدالموحدين ﷺ: إن اللّه تعالى سكت عن أشياء و لم يسكت عنها نسياناً الخبر [وسائل ۱۸: ۱۲۹ الباب ۱۲ من ابواب صفات القاضي، ح ۶۱] فإن نسيانها كناية عن عدم بلوغها الى المرتبة الفعلية». و الصحيح: «عدم نسيانها» و إلّا كانت دالّة على العكس كما لا يخفى.

الحكم الواقعي، فيصير منجزاً فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر، و يكون غير منجز بل غير فعليّ فيما لم تكن هناك حجة مصيبة، فتأمل جيداً». (الخراساني، ١٤١٧ ق: ٤٦٩) بينما ينكره آخرون إمّا لكونه على خلاف ظواهر الأخبار المتواترة و معاقد الإجماعات من اشتراك الأحكام بين العالمين و الجاهلين فحسب، أو مضافاً الى استلزامه اخذ العلم بالحكم في موضوعه، و هو دور أو لغو.

و قد عثرنا بعد ذلك على كلام يحكى عن القائد الراحل(قدس سره) بهذا الصدد في بعض تقارير بحثه؛ ففي (تنقيح الاصول): «و أمّا ثانياً ـ فلانّا لانسلّم امتناع خلوّالواقعة عن حكم، فإنّ الممتنع خلوّها عن الحكم واقعاً، لا الحكم الفعلي، فإنّه لا يمتنع خلوّها عن الحكم الفعلي»، (التقوى الاشتهاردي، ١٤١٨ ق: ٢، ١١٥) وكذا في (معتمد الأصول) حيث قال: «فإنّ هذا لو سلّم فإنما هو بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي». (الفاضل النكراني، ١٤٢٣ ق: ١، ١٢٣)

و لا يوجد عن ذلك شيء في هذا الموضع من (مناهج الوصول) الذي كتبه هو بنفسه(قدس سره)، كما لا يوجد عنه شيء في ساير التقارير.

و بهذا يتعيّن أن يكون النزاع في إحدى المرتبتين الأوليين: مرتبة الإرادة و الكراهة و مرتبة الإنشاء بداعي جعل الداعي المنتزع عنه البعث و الزّجر، و ينصبّ البحث عندئذٍ على أنّ الواقعة هل تخلو عن الإرادة و الكراهة أم لا؟ و علىٰ الثاني[1] هل تخلو عن الإنشاء أم لا؟

الأمر الثاني:

هل المراد بالواقعة هو الوقايع الكلية، او الجزئية، أو لا فرق بينهما في ذلك؟

أقول: الظاهر أنّ المراد بها الوقائع على صفة الكلّية من دون الاختصاص بالموارد الخاصة، ككلّي الحج و الصلاة و العدل و صلة الأرحام و...؛ لأنّ الكلام في الأحكام

---

١. هذا على المشهور، و أما على ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني(قدس سره) من المنع عن الإرادة و الكراهة في أحكام الله تعالى، فمن الواضح أنّ خلوّ الواقع منهما لا يعني خلوّه من البعث و الزجر، فإنهما منبعثان عنده عن المصالح و المفاسد، لا عن الإرادة و الكراهة، فيتجّه البحث عنئذ حتى على القول بخلوّ الواقع عنهما.

الشرعية المجعولة على نهج القضايا الحقيقية؛ لوضوح: أنّ النزاع ليس في الحكم المجعول على نهج القضية الخارجية التى هي مثل وجوب صلاة الليل علىٰ النبيّ الأعظم(ص)، و جواز التزويج بأكثر من أربع زوجات له(ص) و غير ذلك.

و الوجه في ذلك: خروج تلك الفئة من الأحكام عن نطاق البحث الفقهي قطعاً، بعد ما لم تكن لها شأنيّة لشمول نوع المكلّفين و عامّتهم، و من المعلوم: أنّ الكلام إنّما هو في الأحكام الشرعية التى يحاول الفقيه استنباطها من الأدلة، و التي لها نحو من الكليّة بالنسبة الى أصناف المكلّفين و شعوبهم، و أمّا الأحكام الخارجيّة الخاصة بشخص أو أشخاص محدّدين من المكلّفين، فلاصلة بينها و بين البحث الفقهي كما هو واضح.

و بهذا يتضح: أنّه لا فرق بين الكليّة و الجزئية من حيث النتيجة؛ اذ لو ادّعي أنّ كلّ واقعة جزئية لا تخلو من حكم أيضاً، كان لازمه عدم خلو تلك الواقعة بكلّيتها و طبيعتها من ذاك الحكم لنفس النكتة، و الأمر سهل بعد الوضوح.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

الأمر الثالث:

هل المسألة سنخ مسألة عقليّة ثبوتيّة يستند فيها الى الملازمات العقليّة التى تفيد عدم خلوّ الواقعة عن الحكم بمعنى عدم الإمكان، أو سنخ مسألةٍ نقليّة إثباتيّة يستند فيها الى الآيات القرآنيّة و الروايات المأثورة عن أهل بيت العصمة و الطهارة عليهم صلوات الله و ملائكته و أنبيائه و رسله و جميع خلقه؟[1]

و المتصوّر في بادئ النظر وجوه ثلاثة:

أحدها ـ أن تكون المسألة عقليّة بحتة، و لايدلّ عليها شيء من الكتاب و السنة.

و الثاني ـ أن تكون المسألة نقليّة بحتة، و لا تدلّ عليها ملازمة عقلية. و الثالث ـ ان تكون المسألة ممّا يدرك بالعقل و يؤيّد بالنقل، بمعنى: أنهما متطابقان على عدم خلوّ الواقعة من الحكم الشرعي، و لم يسكت أحدهما عن ذلك، و هذا بخلاف الوجهين المتقدّمين حيث ان

---

۱. و في حاشية المشكيني(قدس سره) على الكفاية: أنّ عدم الخلوّ لاينافي إمكانه، قال: «و هذا ايضاً ممكن و لاينافيه عدم خلوّ الواقعة عن الحكم؛ لأنه لاينافي دعوىٰ الإمكان». (المشكيني، ۱۴۱۵ ق: ۲، ۷۴)

الشرع قد سكت ـ على الأوّل ـ عن إبداء الموقف تجاه هذه المسألة، كما أنّ العقل قد عجز ـ على الثاني ـ عن تحديد الأمر، و أنّه هل تخلوالواقعة من الحكم أو لا؟

و أياً مّا كان، فسوف يتّضح من خلال البحوث الآتية ان شاءالله تعالى: أنّ الظاهر من كلمات الأصحاب اختيار واحد من الوجهين الأخيرين، و أنّ المترائي من أكثرهم هو الثاني، و أمّا الوجه الأوّل، فلم نجد قائلاً به بينهم، و إن كان قد يستظهر ذلك من كلمات المحقق الشعرانى(قدس سره) المتقدّمة، و لا يخلو من وجه إذا بني على عدم تمامية ماسيأتي إن شاءالله تعالى من الأدلة النقلية، أعني: الإجماع و الأخبار، للدلالة على المطلوب.

و يجدر بنا في الختام: أن نستعرض ما ذكره الشهيد الثاني(قدس سره) بصدد هذه القاعدة في (تمهيد القواعد) ممّا يتّضح في ضوئه الظروف التي تربّىٰ فيها هذا النزاع، و التطوّرات التي حصلت له الى اليوم، فإنّ هذا قد يساعدنا على أن نتعرّف الحدود المرتسمة لهذا البحث عند الأصحاب، حتى نكون آخذين بعين الاعتبار ـ عند تقييم الأدلة ـ دلالتها على تلك الفكرة العامّة عن القاعدة لا على تفسير نحن ندّعيه اليوم.

قال الشهيد الثاني(قدس سره):

فائدة ـ و هي خاتمة القسم الأول:

ليس كل جتهد في العقليات مصيباً بل الحقّ فيها واحد، فمن أصابه أصاب، و من أخطأه و أثم اجماعاً. و أمّا المجتهد في المسائل الفرعيّة ففيه خلاف يبنىٰ على أنّ كلّ صورة هل لها حكم معيّن أم لا؟ و قد لخّص الرازي هذا الخلاف فقال:

اختلف العلماء في الواقعة التي لانصّ فيها على قولين:

أحدهما ـ و به قالَ الأشعري و جمهور المتكلّمين: أنّه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معيّن، بل حكمه تعالى فيها تابع لظن المجتهد، و هؤلاء هم القائلون بأنّ كلّ مجتهد مصيب، واختلف هؤلاء؛ فقال بعضهم: لابد أن يوجد في الواقعة ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لم يحكم إلّا به، و قال بعضهم: لا يشترط ذلك.

و القول الثاني ـ أنّ له تعالى في كلّ واقعة حكماً معيّناً.

و على هذا فثلاثة أقوال:

أحدها ـ و هو قول طائفة من الفقهاء و المتكلمين يحصل الحكم من غير دلالة و لاأمارة، بل هو كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقاً، فمن وجده فله أجران، و من أخطأه فله أجر.

و القول الثاني ـ عليه أمارة، أي: دليل ظني، و القائلون به اختلفوا، فقال بعضهم: لم يكلّف المجتهد بإصابته، لخفائه و غموضه؛ فلذلك كان المخطئ فيه معذوراً مأجوراً، و هو قول جمهور الفقهاء، و ينسب الى الشافعي و أبي حنيفة، و قال بعضهم: إنه مأمور بطلبه أولاً، فإن أخطأ و غلب على ظنّه شئ آخر، تغيّر التكليف و صار مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه.

و القول الثالث ـ أن عليه دليلاً قطعيّاً، و القائلون به اتفقوا على أنّ المجتهد مأمور بطلبه، لكن اختلفوا؛ فقال الجمهور: إن المخطئ فيه لايأثم و لا ينقض قضاؤه، و قال البشر المريسي: بالتأثيم، و الأصمّ: بالنقض.

و الذي نذهب اليه: أن له تعالىٰ في كلّ واقعة حكماً معيناً عليه دليل ظنيّ، و أنّ المخطئ فيه معذور، و أنّ القاضي لا ينقض قضاؤه. (زين‌الدين العاملي، ۱۴۱۶ ق: ۳۲۱)

انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

هذا كلّه في المقام الاول.

المقام الثاني

في تحقيق المسألة و استعراض الأدلة

و تفصيل الكلام عن ذلك يقع في مقدمة و ثلاث مراحل:

المقدّمة:

و فيها: نستعرض بعض ما للمنكرين و المثبتين من النصوص و العبارات حتى تتبيّن من خلالها الاتجاهات المختلفة في هذا المجال، فنقول:

من جملة المنكرين للقاعدة المحقق الخراساني(قدس سره) في (فوائد الأصول) قال:

... ظهر الحق في المقامين و هو في المقام الأول جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعي بحيث لم يكن فيها بعث أوزجر و لا إرادة أو كراهة و مولويّة و لا أمراً و نهي... . (الخراساني، ١٤٠٧ ق: ٣١٣)

و قد أشبع الكلام عن ذلك بتفصيل، فشدّ النكير على دعوى عدم الخلوّ بكلتا مرتبتي الحكم الداخلتين في محلّ النزاع على ما تقدّم، و سيأتي إن شاء الله تعالى.

و منهم القائد الراحل(قدس سره) في مسألة اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضدّه العام حيث ردَّ على المقدمة الثانية من مقدمات وجهها الثاني بقوله: «و ثانياً ـ لم يقم دليل على عدم خلوّالواقعة عن‌الحكم بل‌الدليل علىٰ خلافه...» (الموسوي‌الخميني، ١٤١٥ق: ٢، ١٨)

و منهم المحقق الرشتي(قدس سره) في بدايعه حيث ردّ على ماحكاه عن صاحب (الفصول) (قدس سره) في ذيل البحث من جواز كون المتلازمين مختلفين في الحكم، بتوقفه على مقدّمتين فاسدتين: إحداهما لاتمتّ الى بحثنا بصلة:

و الثانية ـ عدم جواز خلوّ الفعل عن شئ من الأحكام الخمسة و هي أيضاً واضحة الفساد، و دعوى القطع بذلك مما ينبغي صدوره من مثله؛ اذ لا سبيل الى القطع بذلك لا من جانب العقل و لا من جانب النقل، و أيّ دليل يفيد القطع؟ أمّا العقل؛ فلأنه لايستقل بثبوت الحكم بكلّ واقعة، و أمّا النقل فقد ورد أنه ما من واقعة الاولها حكم مفرد عندالله إلّا أنّ اعتماد مثله على مثله في أمثال المسألة كما ترى. (الميرزا حبيب‌الله الرشتي، بی‌تا: ٣٨٦)

و سوف يتضح إن شاءالله تعالى من خلال الأبحاث الآتية تماميّة الدليل العقلي و النقلي في المسألة، لكنّا لم نعثر على النصّ الذى ذكره، و لعلّه نقل بالمضمون، و كيف كان ففيما يأتي من الروايات كفاية عنه.

و لا يبعد أن يكون قوله: (في مثله) إشارة الى ضعف تلك الرواية سنداً، كما يحتمل أن يكون قوله: «في أمثال المسألة» إشارة الى عدم كفاية أخبار الآحاد في المسألة بناءً على أنّها مسألة واقعيّة و ليست تعبديّة بحتة، و سوف يأتي الكلام ذلك عند البحث الإثباتي، فإنّ هذا لو تمّ لعمّ الإجماع و الروايات إذا لم يثبت تواترها.

و من جملة المثبتين للقاعدة: صاحب (الحاشية على المعالم) (قدس سره) حيث قال:

و أمّا على أصول الإمامية علىٰ ما دلّت عليه نصوصهم التواترة من أئمتهم من كون حكم‌الله تعالى في الواقعة واحداً بحسب الواقع، و أنّ له تعالى في كلّ واقعة حكماً مخزوناً عند أهله أصابه من أصابه أخطأه من أخطأ. (الإصفهاني، ۱۴۲۰ ق: ۸۵)

و ظاهره: الاكتفاء بالأخبار في مقام الاستدلال.

و منهم: صاحب الفصول(قدس سره)؛ قال في كلام له:

لأنّا نقول: هذا الاحتجاج مبنيّ على مائبت عندنا بالأخبار و الآثار من أن لله تعالى في كلّ واقعة حكماً معيناً بيّنه لنبيّه صلوات الله عليه و بيّنه النبي لأوصيائه عليهم‌السلام، فالأحكام كلّها مقررة عندهم مخزونة لديهم، و ليس في الواقع واقعة خالية عن الحكم. (الإصفهاني، بی‌تا: ۳۴۱)

و في كلام آخر له:

و منها تواترالأخبار المروية عن الأئمة الأطهار عليهم‌السلام الدالّة على أنّ الله في كلّ واقعة حكماً معيّناً بيّنه لنبيّه صلّى الله عليه و آله وسلّم و بيّنه نبيّه لوصيّه، الى أن ينتهي البيان الى آخرالأوصياء، فجميع الأحكام محفوظة عنده مخزونة لديه حتى مثل أرش الخدش فما دونه، و هذه الأخبار و إن كانت واردة بعبارات مختلفة و ألفاظ متفاوتة إلّا أنّها مشتركة الدلالة علىٰ ما ذكرناه، فهي متواترة بالمعنى. (الإصفهاني، بی‌تا: ۴۰۶)

و ظاهرهما انحصار المستند في الأدلة النقلية.

و منهم: الشيخ الأعظم الأنصاري(قدس سره) على ما في تقرير بحثه في الألفاظ:

نعم لوانضم الى ذلك مقدمة خارجية أخرى كقولهم باللطف أو قولهم بعدم جواز خلوّ الواقع الأحكام كما يستفاد من جملة من الأخبار. (الكلانتری، ۱۴۲۵ ق: ۲، ۳۳۹)

و ظاهره ايضاً الاكتفاء عليها من دون استناد الى دليل العقل. كما و يظهر منه ذلك عند ما

حكى كلاما عن المحدث الاسترآبادى(قدس سره) في مسألة الاحتياط و هو قوله:

و قد تواتر عنهم عليهم‌السلام وجوب التوقف فيما لم يعلم حكمها معللين بأنه بعد أن كملت الشريعة لاتخلو واقعة عن حكم قطعيّ وارد من الله تعالى. (الأنصاري، ١۴٢۵ ق: ٢، ١٨۵)

حيث لم يردّ عليه في ذلك بشيء، و اكتفىٰ بالقول: إنَّ ذلك لا يمتّ الى بحثنا بصلة، ممّا قد يعنى ارتضاءه له.

و منهم: المحقق الآشتياني(قدس سره) في (بحرالفوائد) إذ قال في كلام له:

و بالجملة: الذي قام عليه الدليل[١] و نطق به السنّة و الإجماع عدم جواز خلوّ الواقعة الحكم الواقعي و أمّا عدم جواز خلوّها الحكم الظاهري اذا لم يتوقّف العمل عليه، فلم يقم به دليل أصلاً، كما اعترف به دام ظلّه في الجزء الثاني من الكتاب. (الآشتياني، ١۴٠۴ ق: ١، ٨۶)

و قد تكرر هذا القول منه و من صاحب (الاوثق) (قدس سره) من عدم الدليل على عدم خلوّالواقعة عن الحكم الظاهري، إذا لم يحتج إليه في مقام العمل، تبعاً لما أفاده الشيخ(قدس سره) بقوله:

و لا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة عن حكم ظاهري اذالم يحتج اليه في العمل، نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب. (الأنصارى، ١۴٢۵ ق: ٢، ١۴۵)

و كيف كان، فعبارته غير صريحة في انحصار الدليل الأخبار و الإجماع.

و منهم: المحقق الخراساني(قدس سره) في الكفاية، قال:

فهو و إن كان خطأ من جهة تواتر الأخبار و إجماع أصحابنا الأخبار على أنَّ له تبارك و تعالى في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه الكلّ. (الخراساني، ١۴١٧ ق: ۴۶٩)

و كذا في دررالفوائد:

---

١. لا يبعد أن يكون مراده بالدليل هو: الدليل العقلي؛ نظراً الى المقابلة بينه و بين السنة و الإجماع.

كما يكون بالإجماع و الضرورة من المذهب في كلّ واقعة حكم يشترك فيه الأمّة.[۱] (الخراساني، ۱۴۱۰ ق: ۷۱)

و منهم: المحقق العراقي(قدس سره) على ما في نهاية الأفكار، قال:

إلّا أنّه مع كونه خلاف الإجماع و ما تواتر عليه الأخبار من أنّ له سبحانه في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل. (البروجردي، ۱۴۲۲ ق: القسم الثانى من الجزء الرابع، ۳۰)

و منهم: السيد الخوئي(قدس سره) في مبحث الاجتهاد و التقليد، فقد قال:

مضافاً الى الإجماع و الأخبار الكثيرة الدالة على أنّ لله حكماً في كلّ واقعة بشترك فيه العالم و الجاهل. (البهسودى، ۱۳۷۶ ق: ۳، ۴۴۵)

و كيف كان، فامشهور: أنّه ما من واقعة إلّا ولها حكم شرعيّ، و استدلّ على ذلك بالعقل و النقل، كما يمكن أن يستدلّ عليه بمايتركّب منهما، فالكلام في ثلاث مراحل:

---

۱. و لعلّ الجمع بين هذا و بين ما سبق نقله من فوائد الاصول هو: المنع من الدليل العقلى و إثبات القاعدة بالدليل النقلي، كما و يحتمل بملاحظة السياق أن يكون كلامه هذا ناظرا الى مسألة الاشتراك فحسب، بمعنى: أنّ الاجماع و الضرورة فاضيان باشتراك الأحكام الواقعيّة بين العالم و الجاهلّ و يضّعفه ماسبق منه من اختصاص القاعدة بالحكم غير الفعلى. (ولكن الغالب على ظنى: أنّ الأكثر من هذه الاجماعات المحكية و التواترات المدعاة ليست إلّا لجهة اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل دون مسألة الخلو و عدمه) كما يحتمل أن يكون ذلك كلّه بناء على مسلك القوم، لا على مختاره، أو يكون من التبدّل في الرأى.

و يضعف الكلّ: تصريحه في المصدر الأول (الفوائد) ـ بعد قليل ـ بأنّ الواقعة لا تخلو من حكم كما هو مذهبنا، و قد عاتب صاحب (وقاية الاذهان)(قدس سره) في ص ۳۶۸ و ص ۵۹۵ صاحبَ الكفاية ـ قدس سره ـ (الاصفهاني، ۱۴۱۳ ق: ۳۶۸ و ۵۹۵) على هذا التهافت فراجع.

و كيف كان، فتواتر الأخبار و قيام الإجماع على ذلك ليس بتلك الدرجة التي لا يختلف فيها اثنان، و لذلك نرى الشيخ على ما في (المطارح) يقول: «كما يستفاد من ج ملة من الأخبار (و كذا في الهداية في الأصول تقرير بحث السيّد الخوئي(قدس سره) «و ادعى بعضهم تواتر الأخبار على أنّ له تبارك و تعالى في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم به و الجاهل» و هذا ظاهر ايضاً في مسألة الاشتراك لا في الخلوّ و عدمه، كما يتضح بالمراجعة، و للتحقيق مجال.

المرحلة الأولى: في تحقيق القاعدة وفقاً للمدارك العقلية

لايخفي أنّ هذه القاعدة قد ابتنت في كلمات الأكثرين على مسألة التحسين و التقبيح الذاتيين الأشياء؛ فقد عقدوا البحث في إثبات الملازمة بين تحسينها و تقبيحها و بين تعلّق الإرادة و الكراهة بها، ف.نكر الملازمة جمع و أثبتها آخرون.

و الظاهر من كلماتهم في بادئ النظر هو: انحصار الطريق العقلي للبحث في تلك الملازمة، بحيث إذا تبتت ثبتت الدعوىٰ عقلاً، و إذا لم تثبت لم يمكن إثبات الدّعوى بوجه عقليّ آخر، و إن كان هناك مجال بعدُ للوجوه النقليّة.

ولكن الصحيح ـ كما يشعر به بعض الكلمات ـ أنَّ بالإمكان أن نستدلّ على هذه القاعدة من طريقة أخرى عقليّة أيضاً، و هي: الملازمة بين المصالح و المفاسد الواقعيّة و بين الإرادة و الكراهة، أو بينها و بين الجعل الشرعي ـ بناءً على إنكار الإرادة و الكراهة في الأحكام الشرعيّة، كما تبناه المحقق الأصفهاني (قدس سره) ـ و هذا يعني: تواجد طريقتان عقليّتان بهذا الصدد نسلكهما كالتالي:

الطريقة الأولىٰ: طريقة التحسين و التقبيح العقليين

وقد جرى البحث عن ذلك ضمن قاعدة (كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع) فإنّ هذه القاعدة قد يراد بها إثبات أصل توفّر الحكم الشرعي فيما إذا كان هناك حكم عقليّ من دون نظر أصاليّ الى إثبات المطابقة بينهما، و قد يراد بها إثبات أنّ للشرع حكماً مطابقاً للحكم العقلي بمعنى: أنّ العقل إذا كان حاكماً بحسن شئ، فللشرع أيضاً حكم مطابق له، سواء كانت هذه المطابقة في نوع الحكم من حيث كونه إلزامياً أو غير الزاميّ، أو في المتعلّق، بمعنى: أن يكون الحكم الشرعيّ متعلّقاً بنفس ما تعلّق به الحكم العقلي.

قال المحقق الخراساني (قدس سره) بهذا الصدد:

فائدة ـ قد اشتهر بين المتأخرين النزاع في الملازمة بين حكم العقل و الشرع، بمعنى: أن كلّما يكون تمام ملاك حكم العقل بحيث لو اطلع عليه العقل يحكم

بحسن الفعل به أو قبحه، يكون تمام ملاك حكم الشرع حتى يكون العقل فيما استقل به دليلاً عليه و كاشفاً عنه أو لا؟ كي لا يكون عليه دليلاً، و هذه الملازمة هي التي تكون مفاد القضيّة المعروفة: (كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع).

و لا يخفي أنّ هذه القضية قد يقال في قبال من يرىٰ جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعي، فيكون المقصود إثبات أصل الحكم الشرعي، قبالاً لمن ينفيه، فإثبات المطابقة غير ملحوظة أصالة، و قد يقال في قبال من يرى صحّة حكم الشرع علىٰ خلاف حكم العقل، فيكون المقصود بها: إثبات المطابقة بعد الفراغ عن ثبوت الحكم الشرعي فيها. (الخراسانی، ۱۴۰۷ ق: ۳۱۲)

و لا يخفي على الناقد البصير أنّ التمايز بين الجهتين إنّما هو بمجرد اللحاظ، بمعنى: أنّ النظر مقصور في الجهة الأولى على إثبات أنّ للشرع حكماً شرعيّاً في كلّ واقعة، و يستدل على ذلك بالملازمة بين الحسن و القبح الذاتيين للأشياء و بين الارادة و الكراهة، حيث أنّ الواقعة لاتخلو من حكم عقليّ و هو الحسن أو القبح، فكذا من الشرعي، و من الواضح: أنّ هذه الملازمة إذا تمّت فسوف تثبت بها المطابقة بين الحكم الشرعى و العقلي أيضاً، لأنّ العقل إنّما يدرك لزوم تعلّق الإرادة الشرعية بنفس ما هو حسن عقلاً، و تعلّق الكراهة بنفس ما هو قبيح عقلاً، إلّا أنّ هذه المطابقة غير ملحوظة في هذه الجهة و لايراد إثباتها فيها، و إنّما المقصود إثبات أنّ للشرع حكماً في كلّ مورد يكون للعقل فيه حكم، و هذا كلّه بخلاف الجهة الثانية، فإنّ المطلوب فيها إثبات المطابقة.

و الحاصل: أنّ الطريقة العقلية الأولى لإثبات القاعدة دعوىٰ الملازمة بين الحسن و القبح الذاتيين للأشياء و بين تعلّق الإرادة بها و الكراهة؛ لوضوح: أنّ العاقل إذا التفت الى ما في الفعل من حسن و فضيلة، فلا محالة يشتاق اليه، كما أنّه إذا التفت الى ما فيه من قبح و رذالة ينزجر عنه و يكرهه، و هذا يعني: أنّ الشارع الذي هو عالم بجميع المحاسن و القبائح لايخلو إمّا أن يكون مريداً لتلك الوقايع، و هذا فيما إذا كانت حسنةً، أو يكون كارهاً لها، و هذا فيما إذا كانت قبيحة، و بهذا يثبت أنّ الواقعة لاتخلو من الإرادة أو الكراهة، و قد عرفت أنهما روح الحكم و لُبّه.

و ما قيل أو يمكن أن يقال في الردّ على هذه الطريقة وجوه ثلاثة:

الوجه الأول ـ ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) بهذا الصدد، و يمكن تنسيق إفاداته ضمن الفقرات التالية:

الفقرة الأولىٰ ـ أنَّ الحكم يطلق و يراد به إمّا الإرادة و الكراهة، و إمّا الإنشاء من دون انقداح البعث و الزجر، و إمّا الفعلية، و هي: مرتبة انقداح البعث و الزّجر في نفس المولىٰ، و إمّا التنجز.

و حقيقة الحكم هي: الإرادة و الكراهة، و بهما يقع الخطاب موضوعاً لوجوب الامتثال، و الفاقد لهما صورة للحكم مجرّدة عن واقعه.

الفقرة الثانية ـ أنَّ مجرد حسن فعل أو قبحه عقلاً لا يستتبع إرادة العقلاء إيّاه أو كراهتهم له، بحيث يبعثون إليه عبيدهم أو يزجرونهم عنه، بل لابد من انضمام دواعٍ و أغراض أُخر في حصولهما.

و الدليل على ذلك أمران:

أحدهما ـ شهادة الوجدان، فإنّا لانجدُ من أنفسنا حصول الإرادة بمجرد ملاحظة حسن فعل الإحسان؛ فربما لانريد الإحسان الى شخص، بل نكره، و إن كنّا مستحقّين للتحسين لو فعلنا ذلك.

و الآخر ـ شيوع اختيار الأفعال القبيحة و ترك الأفعال الحسنة من العقلاء أنفسهم، و من الواضح: أنّ الفعل الاختياريّ مسبوق بالإرادة و الشوق الاكيد المحرّك للعضلات و لو تبعاً.[1] و هذا دليل على عدم الملازمة بين تحسين الفعل و إرادته، و السرّ: أنَّ الداعي الذي هو سبب الإرادة يختلف باختلاف الأحوال و الأشخاص و غلبة الشهوات و التفاوت في الملكات و ملاحظة نظام الكائنات.

الفقرة الثالثة ـ في تكميل البحث بذكر اعتراضين على المختار و الإجابة عنهما:

---

١. لايخفىٰ أنّ الشوق الحالة تنفسية وجدانية، و توفرها في بعض ما يُكْر عليه الإنسان قد لا يساعده الوجدان، فإنَّ مجرد كون الفعل المكروه مقدمة لدفع ما هو أشد كراهة منه، قد لا يكفي سبباً لتلك الحالة النفسية، و إن أصرّ على ذلك شيخنا الأستاذ دام ظله.

أمّا الأول: فهو أنّ الحسن و القبح إذا كانا حسب المختار عبارة عن استعجاب العقل و رضاه بالفعل او استغرابه و سخطه عليه، فلا معنى لانفكاكهما عن الإرادة و الكراهة بعد مساوقتهما لهما حسب هذا التقريب.

و الجواب عنه: واضح بعد ملاحظة ما سبق من شهادة الوجدان و عمل العقلاء.

و لعلّ الحلّ المقصود بهذا الجواب: هو أنّ إرادة المريد و رضاه بالفعل لا تتأثر برضاية العقل و استعجابه فحسب حتى تتكوّن الملازمة بينهما، بل هناك مؤثّرية لساير الدواعي و الأغراض النفسانية.

و أمّا الثاني: فهو أنّ تأثر الإرادة بتلك الأغراض و الدواعي المخالفة للحسن العقلي لو تمّ، فإنّما يتمّ فيما سوىٰ الله تبارك و تعالى، فلا وجه لتسرية الدعوىٰ من العقلاء الى الله تبارك و تعالى؛ لوضوح أنّ الإرادة و الكراهة فيه تعالى ليست إلّا علمه بمصلحة الفعل و مفسدته، و لا حسن و لا قبح إلّا بالمصلحة و المفسدة.

و قد أجاب عن ذلك بما محصله: أنّ الإرادة كساير الصفات فيه تعالى، و إنّ اتحدت مع العلم وجوداً و مصداقاً، إلّا أنّ مجرد العلم بالمصلحة كما أنّه ليس بإرادة تكوينيّة موجبة لتحقق المراد، كذلك ليس بحسب المصداق إرادة تشريعية موجبة لبعث العباد نحو المراد.

و الوجه في ذلك: إمكان توفّر ما يمنع عقلاً عن البعث و الزّجر كما في صورة مزاحمة ما فيه المصلحة الملزمة بما كان أهمّ منه، لأنّ البعث الى غير الأهم أو إليهما معاً قبيح، دون البعث الى خصوص الأهم كما لايخفى، مع أنّ المهم باقٍ على ما هو عليه من المصلحة، أو كعدم الاستعداد في بعض العباد لقرب عهدهم من الاسلام، أو أيّ أمر آخر لا نعرفه و لايلزم معرفته، كما في الصبي الذى لطفت قريحته و حسن زكاه؛ فإنّ أفعاله ذات مصالح و مفاسد، و مع ذلك فهو غير مكلّف بالأحكام بالضرورة.

و بعبارة أخرى: إنّ البعث و الزّجر باعتبارهما فعلين من أفعال المولىٰ، لابد من تبعيتهما إضافة لمصالح متعلقهما و مفاسده، للمصالح و المفاسد الكامنة في نفسيهما، فربّما يكون المتعلّق ذا مصلحة ملزمة في نفسه، إلّا أنّ البعث اليه يستوجب بعض المفاسد، فمجرد كون الفعل ذا مصلحة أو مفسدة لا يستتبع البعث و الزّجر.

و قد استنتج(قدس سره) من جميع هذه الفقرات:

أولاً ـ جواز خلو الواقع عن الخطاب و الجعل، أي: مرتبة الإنشاء و الفعلية حسب رأيه، و مرتبة الإنشاء حسب المختار.

و ثانياً ـ جواز خلوّ الواقع عن روح الخطاب و حقيقته، أعني: الإرادة و الكراهة. (الخراساني، ١٤٠٧ ق: ٣١٢)

و لنا على إفادته (قدس سره) في المقام عدة تعليقات:

التعليقة الأولى ـ أنّه لا وجه لتخصيص البحث أولاً بمسألة الحسن و القبح، و ثانياً بالأسلوب العقلي، إذ من الممكن دراسة القاعدة في ضوء المصالح و المفاسد الواقعية، كما أنّ الأسلوب النقلي، أعني: الاستدلال بالروايات و الأخبار ممّا يعيننا بكثير في هذا المجال.

و توضيح ذلك:

أمّا أوّلاً ـ فقد تقدم في مسألة الحسن و القبح العقليين عدم الملازمة بينهما و بين المصالح و المفاسد الواقعية، إلّا على بعض المباني، و قد عرفنا هناك إنكار الملازمة بينهما من لمحقق الأصفهاني(قدس سره) بالصراحة، على أساس أنّ الحسن و القبح ليسا إلّا من البناءات العقلائية على مدح طائفة من الأفعال و ذمّ طائفة أخرى منها، و هذا المدح و الذم ينشانّ من الملاكات النوعية العقلائية، و أمّا الأحكام الشرعية، فقد تنشأ من الملاكت الشخصية، و أمّا بناءً على المختر من كون الحسن و القبح و صفين واقعيين فهما متقاربان مع المصلحة و المفسدة في الموضوع، التفصيل في محله.

و أمّا ثانياً ـ فلأنّ إثبات الخلوّ و عدمه، كما قد يمكن بالأدلة العقلية، كذلك يمكن بالأدلة النقلية، و لا ينحصر طريق إثباته العقل، فلا وجه لحصر البحث المسلك العقلي، و عدم استعراض الآيات و الروايات التي ادعي في كلمات الكثيرين تواترها على المطلوب.

نعم يمكن تبرير ذلك: بأنّ القوم حيث استعرضوا البحث عن هذه القاعدة في خلال البحث عن قاعدة الملازمة، و كان موضونع هذه الملازمة أي: ما حكم به العقل، مساوقاً للحسن و القبح العقليين ـ على ما هو المشهور، لا على المختار من كون هذا العنوان ذا

جهات عديدة ـ انصب النزاع في كلامهم على الحسن و القبح العقليين، و لا يعني ذلك أنّهم يحصرون البحث بطريقه العقلي، و كيف كان فلا بد من توسيع البحث من هذه الجهة سواء تمّ التبرير المذكور أم لا.

و الحاصل: أنّ علينا البحث:

اوّلاً: عن الملازمة بين الحسن و القبح و بين الإرادة و الكراهة.

و ثانياً: عن الملازمة بين المصلحة و المفسدة و بين الإرادة و الكراهة.

و ثالثاً: عن الأدلة النقلية كالضرورة و الاجماع و الروايات التى تدّعىٰ دلالتها على عدم خلوّ الواقع عن الحكم.

التعليقة الثانية ـ أنّ ما أفاده كنقض على الملازمة من صدور الأفعال القبيحة من العقلاء، يحتاج الى ضمّ ما به يتمّ الاستدلال، و هو: أنّه مهما أمكن تعلق الإرادة التكوينية بالفعل القبيح، فلا محالة يمكن تعلّق الإرادةُ التشريعية به؛ لأنَّ الفرق بينهما في المتعلّق؛ حيث أنّ التكوينية تتعلّق بفعل النفس، و التشريعية بفعل الغير، و هذا واضح.

و يرد عليه: أنّ القوى الفاعلة في النفس الإنسانية مختلفة، و القائلين بالملازمة إنّما يريدون بها الملازمة بين الحسن و القبح العقليين و الإرادة و الكراهة العقليتين، و ما ذكره(قدس سره) عليها خارج عن موضوعها من حيث الأساس؛ لأنّ العاقل المرتكب للقبيح ليس فاعلاً بما هو عاقل، بل بما هو ظالم أو شرّ أو متوهّم أو متخيّل أو غير ذلك.

و لا سيّما إذا بنينا على ما ذهب اليه نفسه(قدس سره) في حقيقة الحسن و القبح من أنّ لكلّ قوة من القوىٰ الإنسانية ملائمات و منافرات من الأفعال، و الحسن و القبيح فعلان، أحدهما: ملائم للقوة العاقلة، و الآخر: منافر لها، بحيث يستتبع أحدهما رضاها و استعجابها و الآخر سخطها و استغرابها.

و الأول من النقاشين المتقدمين منصب على نفس هذه النكتة؛ لوضوح أنّ الفعل إذا كان ملائماً للقوة العاقلة، فلا محيص من أن يستتبع ذلك رضاها و استعجبها به، و اذا كان منافراً لها، فلا محيص من أن يستتبع ذلك سخطها و استغرابها منه، و ليس القبح و الحسن علىٰ ما تبنّاه إلّا الاستعجاب و الاستغراب.

و ما أجاب به عنه غير تام، سواء في ذلك الوجدان أو النقض بعمل العقلاء، إذ من المعلوم أنَّ العاقل بما هو عاقل لايجد من نفسه كراهة للحسن العقلي، كما أنه لا يرتكب القبيح العقلي بما هو عاقل، بل بما هو متخيل أو متوهم.

التعليقة الثالثة: أنّ ما ذكره من النقوض في الفقرة الثالثة، لا يكفي مؤونة ما هو بصدده، و ذلك للوجهين التاليين:

الأول: أنّ من الواضح أنّ القائل بالملازمة ـ سواء في ذلك الملازمة بين حسن الفعل و إرادته، أو الملازمة بين المصالح و الإرادة ـ لت يقصد إلّا المصالح و المفاسد المستقرة بعد الكسر و الانكسار، و أمّا المصلحة الثابتة في الشيء قبل ملاحظة العناوين و الجهات الثانوية، فمن الواضح: أنّه لاملازمة بينها و بين الإرادة و الكراهة، و ما ذكره المحقق الخراساني(قدس سره) من النقوض إنّما يتمّ دون هذا الأساس؛ لوضوح عدم المصلحة النهائية بعد ملاحظة تنفّر العباد، أو المصلحة المزاحمة الأُهم، أو مصلحة التسهيل في الصبي مثلاً، أو غير ذلك.

الثاني: أنّ البحث، تارة ينصب على الملازمة بين الحسن و القبح العقليين و بين الإرادة و الكراهة، و أخرىٰ على الملازمة بينهما و بين البعث و الزّجر، أو الخطاب حسب تعبير الآخوند(قدس سره)، ومن الواضح: أنّ و الكلام ههنا إنّما هو في القسم الأول كما صرح بذلك هو نفسه(قدس سره) في تحخرير محلّ النزاع و في مطاوي كلماته أيضاً، لكنّه ـ و للعجب ـ قد ساقَ البحث في الفقرة الثالثة من كلامه الى البعث و الزّجر، فذكر أنّ المصلحة في المتعلَّق لاتكفي بنفسها للبعث و الزّجر؛ لاحتمال وجود المانع، مع أنّ الكلام إنّما هو في الإرادة و الكراهة، و لا وجه للخلط بين المسألتين.

توضيح ذلك:

أنّ الارادة و إن كانت من الأفعال النفسانية، إلّا أنّها ليست فعلاً خارجياً تابعاً لأغراض مستقلة، و لا يعقل التفكيك بين ملاك المراد و ملاك الإرادة، بل هي تابعة للمراد تبعيّة المعنى الحرفي للمعنى الاسمي، و هذا بخلاف البعث و الزّجر؛ فإنّهما فعلان خارجيان تابعان

لأغراض خاصة بهما، فقد يتوفر الملاك في فعل، و لا يتوفّر في البعث اليه أو الزّجر عنه.

و المحصّل:

أولاً ـ أن الكلام إنّما هو في المصالح و المفاسد بعد مرحلة الكسر و الانكسار و تقديم الأهم على المهم، فلا تتمّ النقوض المذكورة.

و ثانياً ـ أنّه لوافترضنا تماميتها، فسوف لا يثبت بها شيئ اكثر من عدم الملازمة بين الحسن و القبح و بين البعث و الزجر، و أمّا الإرادة و الكراهة اللتان هما حقيقة الحكم و روحه و البحث منصب عليهما فلا؛ كما تبيّن.

الوجه الثاني: أنْ يقال: إنَّ الحَسَن كما قد يكون لزوميّاً كذلك قد يكون ندبيّاً غير لزوميّ، و هكذا القبيح، و هذا بخلاف الإرادة؛ فإنّها لزومية دائماً فحسب، و من الواضح: أنَّ الحسن غير اللزومي لا يصلح لأن تنقدح منه الإرادة اللزوميّة في نفس الآمر، فلا بدّ م نخلوّ بعض الوقائع عن الإرادة.

و توضيح ذلك: أنَّ الارادة التشريعية موازنة للارادة التكوينية، و الفارق بينهما أمران:

أحدهما ـ أنّ الارادة التكوينية تتعلّق بفعل النفس، و الإرادة التشريعية تتعلّق بفعل الغير.

و الآخر ـ أنّه كما أنّ الإرادة التكوينية هى الشوق المستتبع لحركة العضلات نحو المطلوب، كذلك الإرادة التشريعية هي الشوق المستتبع لحرة العضلات نحو المطلوب، إلّا أنّ المريد التشريعيّ يستخدم عضلات المخاطب كآلة للوصول الى المطلوب، و المريد التكويني يستخدم عضلات نفسه لذلك، و هذا القيد، أعني: (استتباعها لحركة العضلات) فصل مقوّم لحقيقة الإرادة.

و هذا كله يعنى: أنّه متى ما وجدت إرادة تشريعية، فلابد من أن تكون على حدّ تستتبع حركة العبد، بمعنى: أنّها لو وصلت الى العبد و كان العبد منقاداً لحركته نحو المراد، و هذا كماترىٰ لا يجامع إلّا فرض كون الإرادة لزوميّة؛ لأنّ الإرادة غير اللزومية لايشترط فيها البلوغ الىٰ حدّ الاستتباع المذكور، و اذا كان الأمر كذلك، فلا معنى لكون الحسن غير اللزوميّ مستتبعاً لإرادة لزومية، كما هو واضح، و بالتالى سوف يكون هناك حالات خالية عن الإرادة و الكراهة، و تكون القاعدة منتقضة بها.

و قد يجاب عن هذا الوجه:

أوّلاً ـ بالمنع عن الحسن و القبح غير اللزوميّ، كما هو قضية ما عليه المحقق الأصفهاني(قدس سره)، من إرجاع جميع المحاسن و القبايح العقلية الى حكم عقليّ واحد، و هو: حسن العدل و قبح الظلم، إذ من الواضح: أنّه لامجال للحسن غير اللزوميّ على هذا الأساس.

و لكنّنا لم نحضع دون القول بهذا الإتجاه فيما سبق، و قلنا: إنَّ الوجدان خير شاهد على محاسن و قبايح متكثرة لا ترجع الى حسن العدل و قبح الظلم (فإنَّ الإيثار حسن و طلب الكمال حسن من دون ملاحظة عنوان العدالة و مدخليتها فيهما، و قد وافقنا على ذلك جماعة من الأصوليين كالسيد الشهيد(قدس سره) و غيره، و هذا يعني: توفّر محاسن أو قبائح غير لزومية.

و ثانياً ـ بأنّه لا وجه لحصر الإرادة التكوينية باللزومية، لوضوح: أنّ اقتضاءَها للتحرك ـ فيما إذا كانت مستتبعة له ـ مختلفة بالشدة و الضعف، بمعنى: أنّ اقتضاءَها للتحرّك قد تكون على درجة توجب داعياً غير أكيد في نفس العبد، و هذه هي الإرادة غير اللزومية، فلزومية الإرادُ وعدمها تابعة لشدّتها و ضعفها، و بما أنها تنقسم الى شديدة و ضعيفة بلاريب ـ خلافاً للمحقق النائيني(قدس سره) (الكاظمينى، ١٤٠٤ ق: ١، ١٣٥ ـ ١٣٦) ـ فلا محالة تكون لزومية عند الشدة و غير لزومية عند الضعف.

نعم؛ نفس التحرك الخارجي من العبد لايتصف بالشدة و الضعف دائماً، و إنْ اتصف بهما غالباً ـ أمّا باعتبار السرعة و البطء، و أمّا باعتبار دفع الموانع، و أمّا باعتبارٍ آخر ـ إلّا أنّ اقتضاء التحرك مختلفة دائماً ـ كما عرفت ـ حسب اختلاف درجة شوق المولىٰ الى الفعل، الناتج من اختلاف درجة المصالح الواقعية.

و ثالثاً ـ بأنّا سلّمنا بأنّ الحسن قد يكون غير لزومى و سلّمنا ان الارادة التكوينية لا تكون الا لزومية و لكن لانسلم قياس التكوينية بالتشريعية و من ثم اسراء ما في احدهما من الخصوصية الى الأخرى.

توضيح ذلك:

أنَّ تمامية الاستدلال موقوفة على الموازنة بين الإرادتين، فيقال عندئذ: إنّه إذا ثبت عدم الملازمة بين حسن الشيء و إرادته تكويناً؛ و ذلك لكون الحسن غير لزوميّ في بعض الأحيان، فسوف يثبت عدم الملازمة بين حسن الشيء و إرادته تشريعاً؛ لنفس النكتة؛ فإنَّ الإرادتين من سنخ واحدّ و كلّ ما يمتنع في إحداهما يمتنع في الأخرى.

والجواب: أنّه لا دليل على هذه الموازنة، لوضوح أنّ إرادة فعل الغير لاتكون محركة لعضلات الآمر نفسه، و لا لعضلت المخاطب، و إنّما هي حقيقة تكوينية نفسانية متعلّقة بفعل الغير، لها مراتب عديدة، بين شديدة تستتبع عدم الرضا بالترك، و ضعيفة لا تستتبع ذلك، و هذا بخلاف الإرادة التكوينية؛ فإنّها لكونها متعلّقة بفعل النفس، فهي محركة لعضلات المريد، و لا معنى ـ على الفرض لاعلىٰ ما هو الحقّ كما سبق ـ للشدة و الضعف فيها، كما عليه عدّة من الأصوليين.

و رابعاً ـ بأنّا سلّمنا بالأمور الثلاثة المتقدمة، أعني: كون الحسن غير لزومي احياناً، و كون الإرادة التكوينية لزوميّة دائماً، و كون الإرادة التشريعية تابعةً في الخصائص للتكوينية؛ ولكن لانسلّم بأنّ الحسن غير اللزوميّ لا يستتبع إرادة لزومية؛ و ذلك لأنّنا لو افترضنا أنّ استتباع الإرادة للتحرك يساوق كونها لزومية، أمكن القول مع ذلك بالملازمة بين الحسن غير اللزومي و بين الإرادة اللزومية؛ و ذلك لأنّ العاقل بما هو عاقل إذا علم بالحسن و القبح غير اللزوميين و عرف الرجحان الموجود في الفعل أو الترك تحرك لامحالة الى إتيان الحسن و ترك القبيح، و لو اتفق أحيانا امتناعه من ذلك، فليس ذلك إلّا لتدخل الوهم أو الخيال أو الحس، و إلّا فالعاقل بما هو عاقل لايترك الراجح أخذاً بالمرجوح، و لا يأتي بالمرجوح تركاً للراجح.

إن قلت: هذا في خصوص المزاحمة، قلت: ما من مرجوح يترك إلّا و قد كان مزاحما للأخذ براجح، و ما من راجح يؤخذ إلّا و قد كان مزاحماً بترك مرجوح، فافهم جيّداً، هذا في الإرادة التكوينية.

و تطبيقها في التشريعية: أنّ العاقل بما هو عاقل إذا أدرك الحسن غير اللزومي في فعل

الغير اشتاق اليه و تكوّنت لديه إرادة الى ذاك الفعل أداءً لما يقضي به العقل، و بالتالى تصدّى لتحصيله و التسبيب الى تحريكه و جعل الداعى في نفسه، و ذلك بالبعث نحو الفعل، و هذا يعنى: أنَّ الحسن غير اللزوميّ قد استتبع إرادة لزوميّة ـ أي: مؤدّية الى التحريك كما يزعمه القائل ـ فتأمّل جيداً.

الوجه الثالث: أنَّ الملازمة المذكورة إنَّما تجدى في المقام إذا ثبت انحصار الأمور و الأشياء في القبيح و الحسن، بأن لايكون هناك واقعة إلّا و هي إمّا حسنة أو قبيحة، ولكن التالى باطل؛ لعدم البرهان عليه، لو أريد به عدم الخلوّ ولو بالعناوين الثانوية، و إن كان مظنوناً أو ممّا يطمئنّ به، و لشهادة الوجدان على خلافه، لو أريد به العناوين الأوّلية و ذوات الأشياء.

و نستخلص من جميع ذلك: قصور الطريقة الأولىٰ عن إثبات المطلوب، لا لعدم الملازمة بين الحسن و القبيح و بين الإرادة و الكراهة، بل لعدم الدليل على حصر الوقائع في الحسن و القبيح ولو بالعناوين الثانوية.

هذا من جهة قصور هذه الطريقة عن إثبات الملازمة بين حسن الفعل و إرادته.

الحسن غير اللزومى لا يستتبع ارادة لزومية. و ذلك لاننالو افترضنا ان استتباع الارادة للتحرک يساوق كونها لزومية امكن القول معذلك بالملازمة بين الحسن غير اللزومى و بين الارادة اللزومية. و ذلك لان العاقل بما هو عاقل اذا علم بالحسن و القبح غير اللزوميين و عرف الرجحان الموجود في الفعل او الترک تحرک لامحالة الى اتيان الحسن و ترک القبيح. ولو اتفق احيانا امتناعه من ذلك فليس ذلك الا لتدخل الوهم او الخيال او الجس و الا فالعاقل بما هو عاقل لايترک الراجح أخذاً بالمرجوح و لا يأتى بالمرجوح تركاً للراجح.

ان قلت: هذا في خصوص المزاحمة قلت: ما من مرجوح يترک الا و قد كان مزاحماً للأخذ براجح و ما من راجح يؤخذ الاغ و قد كان مزاحماً بترک مرجوح فافهم جيداً. هذا في الارادة التكوينية.

و تطبيقها في التشريعية: ان العاقل بما هو عاقل اذا ادرک الحسن غير اللزومى في فعل الغير اشتاق اليه و تكوّنت لديه ارادة الى ذاک الفعل اداء لما يقضى به العقل و بالتلى تصدّى

لتحصيله و التسبيب الى تحريكه و جعل الداعى في نفسه و ذلك بالبعث نحو الفعل و هذا يعنى ان الحسن غير اللزومى قد استتبع ارادة لزومية ـ اى: مؤدّية الى التحريک كما يزعمه القائل ـ فتأمل جيداً.

الوجه الثالث: ان الملازمة المذكورة انما تجدى في المقام اذا ثبت انحصار الامور و الاشياء في القبيح و الحسن بان لايكون هناک واقعة الا و هى اما حسنة او قبيحة ولكن التلى باطل لعدم البرهان عليه لو اريد به عدم الخلوّ ولو بالعناوين الثانوى و ان كان مظنوناً او ممّا يطمئنّ به و لشهادة الوجدان على خلافه لو اريد به العناوين الاوّلية و ذوات الاشياء.

و نستخلص من جميع ذلک: قصور الطريقة الاولى عن اثبات المطلوب لا لعدم الملازمة بين الحسن و القبح و بين الارادة و الكراهة بل لعدم الدليل على حصر الوقايع في الحسن و القبيح ولو بالعناوين الثانوية.

هذا من جهة قصور هذه الطريقة عن اثبات الملازمة بين حسن الفعل و ارادته.

و أمّا الملازمة بين حسنه و توجه الخطاب إليه، أو فقل: الإنشاء بداعي جعل الداعى، فهناك مانع عامّ يعيق إثباتها، و هو: أنّ الخطاب بما أنّه فعل خاص، و إن كان ناشئاً عن العلم بالملاك و توفر الإرادة، إلّا أنه تابع أيضاً لمصالح مستقلة فيه أو مفاسد كذلك كما تقدمت الإشارة الى ذلك فيما سبق، فمجرد اثبات الحسن و القبيح أو الارادة و الكراهة، لايكفي مؤنة إثبات الخطاب بعد إمكانية ابتلائه بالموانع.

نعم؛ غاية ما يمكن أن يقال عن ذلك هو: اقتضاء الارادة و الكراهة للبعث و الزّجر، و أمّا فعلية هذا الاقتضاء فمرهونة بإحراز عدم المانع من البعث و الزجر، و انّىٰ الى ذلك من سبيل قطعي؟

الطريقةالثانية: طريقة المصالح و المفاسد الواقعية

و الأفضل أن نعمّم الكلام على خصوص الحسن و القبح الى المصالح و المفاسد الواقعية، فندّعي الملازمة بين إدراكها و بين الارادة و الكراهة، و بما أنّ الله تبارك و تعالى عالم بجميع المصالح و المفاسد الكامنة و الظاهرة، صحّ القول بهذه الملازمد في شأنه تعالى شأنه.

و المشكلة الرئيسيّة التي نواجهها في هذه الطريقة هي أيضاً: إثبات عدم خلوّ واقعة من الوقائع من المصلحة أو المفسدة.

و التحقيق: أنّ الواقعة بعد تضارب المصالح و المفاسد فيها لا يخلو أمرها من أحد وجوه ثلاثة: فإمّا أن تكون ذات مصلحة، و إمّا ان تكون ذات مفسدة، و إمّا تكون خالية من أيّ ملاك مفروض، و هذا أيضاً على قسمين:

إذ قد تكون خالية منهما رأساً و من البداية، و قد تكون فيها من كلا نوعي الملاك، أعني: المصلحة و المفسدة؛ إلّا أنهما تساقطا بعد تساويهما و عدم رجحان أحدهما على الآخر، فبقيت الواقعة كأنها خالية من أيّ ملاك.

و الكلام في الوجهين الأوّلين يشابه تماماً ما تقدّم في الطريقة الأولىٰ في تقريب الملازمة، و ما يرد عليها من المشاكل و الإجابة عنها.

و أمّا الوجه الثالث بكلا قسميه، فهو علىٰ نحوين:

فتارة ـ يوجد هناك ما يقتضي جعل الاباحة لتلك الواقعة، فالإباحة المجعولة في مثل ذلك إباحة إقتضائية، كما إذا كان هناك مصلحة في تسهيل الأمر على العباد و إطلاق عنانهم في تلك الواقعة.

و أخرىٰ ـ لا يتوفّر ما يقتضي ذلك، و الإباحة في هذا القسم إباحة لا إقتضائية.

و قد حاول القائد الراحل(قدس سره) أن ينقض على القاعدة بهذا النحو الأخير على أساس أنّه لامعنىٰ لجعل الإباحة في مثل ذلك، بعد أن كان الفعل خالياً من أي ملاك يدعو إليه، فإنّه لغو، كما أنّه لامجال لتحقق الإرادة و الكراهة فيه أيضاً؛ لانهما من توابع العلم بالمصالح و المفاسد، و لا مصلحة و لا مفسدة على الفرض في البين، و هذا يعني: أنّ الإباحة في مثل ذلك إباحة عقليّة بحتة.

قال في (مناهج الأصول):

و ثانياً ـ لم يقم دليل علىٰ عدم خلوّ الواقعة من الحكم، بل الدليل على خلافه؛ فإنّ الواقعة لو لم يكن لها اقتضاء أصلاً، و لم يكن لجعل الإباحة أيضاً مصلحة، فلابد أن

لاتكون محكومة بحكم، و الإباحة العقلية غير الشرعيّة المدعاة الخ.[۱] (الخميني، ۱۴۱۵ ق: ۲، ۱۸)

و الإنصاف: أنّ افتراض كون الفعل خالياً من أيّ ملاك يدعو الى البعث و الزجر، ولو بالعناوين الثانوية الطارئة بعيدة جداً، كما عرفنا مثلَ ذلك في الحسن و القبح، و هذا مما يؤدّى الى الاطمئنان بأنّ الفعل ـ أيّ فعل ـ لا يخلو إما أن يكون ذا مصلحة أو ذا مفسدة، إما بنفسه أو بالعناوين العَرَضيّة الثانوية كما يشهد به الوجدان، إلّا أنّ هذا المقدار من البيان قد لايكفي لإثبات القاعدة إثباتاً علمياً كلياً مبرهناً، فنقول بهذ الصدد:

إنّ الجواب على ذلك يرتبط بما يتخذ من موقف في تفسير حقيقة الإباحة كحكم شرعيّ و ما يسبقها من ملاك و إرادة، و يستصعب الأمر فيها إذا قيست الى أخواتها كالوجوب و الحرمة، حيث انها احكام تتعلق بالأفعال او التروك في المراحل الثلاث، أعني: الملاك و الارادة و الإنشاء، بمعنى: أنّ الملاك في الوجوب مثلاً منصبّ على الفعل، كما أنّ الشوق و الإنشاء منصبان عليه أيضاً، و هذا بخلاف الإباحة؛ إذ المفروض أنّ متعلق الإنشاء فيها ليس متعلّقاً لملاك و الإرادة.

فهل الإباحة غير مسبوقة بشئ منهما؟ و كيف ذلك، بعد افتراض تبعيّة الأحكام للمصالح و المفاسد؟ أو أنّ الملاك و الإرادة فيها منصّبان على شئ آخر غير متعلّق الإنشاء؟ و ما هو ذاك الشئ؟

---

۱. و قد حكىٰ ذلك عنه مقرر و بحثه أيضاً على اختلاف بينهم في تقريب المعنى المراد أو التبعيد عنه؛ فمن الأول: ما في (*تهذيب الأصول*)، ج ۱، ص ۲۳۵: «على أنّ عدم خلوّ الواقعة من حكم لم يدلّ عليه دليل، لو لم يدلّ على خلافه؛ إذ الإباحة المسببة عن اقتضاء التساوي إباحة شرعيّة و تعدّ من الأحكام، و إمّا إذا فرضنا عدم اقتضاءٍ للواقعة أصلاً، فلابد أن لايكون لها حكم شرعيّ، إذ جعل الإباحة بلا ملاك لغو، فينطبق على الاباحة العقلية قهراً، و يخلو من الجواز الشرعي، و لكنّ المقام من نظائره»؛ و من الثاني: ما في (*معتمد الأصول*)، ج ۱، ص ۱۲۳ قال: «هذا مضافاً الى أنّ استحالة خلوّ الوقائع من الحكم ممنوعة؛ فإنّ هذا لو سلمّ؛ فإنّما هو بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي، مع إمكان أن يقال بعدم استحالة خلوّها من الحكم بحسب الواقع أيضاً؛ فإنّ الإباحة التي منشؤها عدم تعلّق حكم شرعيّ به، بمعنى: أنّ جواز فعله لعدم تعلّق النهي التحريمي و لا التنزيهي به، وجواز تركه لعدم تعلّق الأمر الوجوبي و لا الاستحبابي به أيضاً في الحقيقة ليس بحكم، نعم الإباحة التى منشؤها خلوّ الفعل من المصلحة و المفسدة أو تساويهما الراجعة الى جعل الشارع إياها لذلك حكم من الأحكام الخمسة، بخلاف الإباحة بالمعنىٰ الأول كما لايخفى». و لا يخفىٰ خروجه عن نطاق المراد، على أنه ممنوع في نفسه كما، يظهر بأدنى تأمل.

و قد عرفنا في الأبحاث المتقدمة: أنّ هذه الصعوبة قد أدّت ببعض المحققين الى القول: إنَّ الملاك في الإباحة قائم بنفس الجعل، كما عرفنا هناك ايضاً ما يوهن هذا الإتجاه بحيث يحتّم علينا أن نحملها على السهو و المسامحة؛ بداهة أنّه لو كان الملاك قائماً بنفس الجعل، كان معناه: السقوط بنفس الثبوت، مضافاً الى أنّ الجعل يلغو عندئذ بالنسبة الى المكلّفين، و لا يعود اليهم من ذلك أيّ نفع كما هو واضح، و سيأتي في الأبحاث القادمة ما تنحل به هذه العقدة.

و مجمعل القول: إنّ الأفضل أن يقال: إنَّ الملاك في الإباحة الاقتضائية قائم بنفس إرخاء عنان العبد و إطلاقه، و هذا شئ غير الجعل الشرعي للاباحة، و لا يسقط بنفس الثبوت، كما لايكون لغواً بالنسبة الى المكلّفين، و التفصيل في موضعه.

و الذي نريد أن ندّعيه في المقام، هو: القول بتوفر هذا الملاك، أعني: ما يقتضي جعل الإباحة ـ بالوجه الذي عرفت إجماله ـ في كلّ مورد لا ملاك فيه أو لا ترجيح لأحد الملاكين على الآخر، و ذلك بدعوىٰ: أنّ التسهيل و إطلاق العَنان بنفسه مصلحة تكفي ملاكاً لجعل الإباحة، من دون أن يلاحظ: أنّه يؤدّي الى ملاك آخر أو لا يؤدّي، فكون المكلّف مطلق العنان و مرخّصاً في مقام العمل، بحيث لا يحسّ بالضيق[1] و الكلفة من ناحية الشريعة، بنفسه أمر مشتمل على مصلحة عامة، و هذا معنىٰ ما قد يقال: من أنَّ مصلحة التسهيل مصلحة عقلائية نوعية.

و هذا الاطلاق و التسهيل يقتضي جعل الإباحة الشرعية، لو لا الموانع الرادعة عنه، و أمّا تعلّق الإرادة و الشوق بهذا الارخاء و الإطلاق، فلا يمكن أن يمنع عنه أيّ مانع، كما سبق أن عرفنا أنّ الإرادة هي لبّ الحكم و روحه.

---

١. ههنا دقيقة أصرّ عليها الاستاذ دام ظله و هي: أنَّ المقصودَ بالتسهيل ليس إحساس المكلّف بالسِّعة و عدم الضيق من جانب الشريعة، إذ لو كن كذلك لم، يكن هناك أيّ اقتضاء لجعل الاباحة في فرض الجهل، و من ثمَّ اختصت الاباحة بالعالمين بها، و عادت تلك المحاذير العقلية و النقلية، بل المقصود بمصلحة التسهيل: تلك المصلحة التي قد تفوت عن المكلف و قد لاتفوت و هي: مصلحة إرخاء عنان العبد في عالم التشريع، و عدم كونه بحسب الواقع مكلّفاً بشئ فإن اتفق أن علم المكلف بهذا الإرخاء و الاطلاق، فقد استوفىٰ ملاك الإباحة، و ان لم يعلم بذلك فالإباحة على واقعها محفوظة تبعاً لانحفاظ ملاكها، و ان لم يتيسر للمكلّف استيفاؤه بسبب جهله بها، فتأمل جيداً.

نعم؛ يبقى علينا تحقيق أنَّ هذه الإرادة إرادة تشريعيّة متعلّقة بـفعل الغـير، أو أنّـها إرادة تكوينية تتعلّق بفعل النفس، بدعوى: أنّ الإباحة و إطلاق العنان ممّا يتقوّم بالجعل الشرعي، و لاوجود لها وراءه، و هذا ما ينبغي التكلّم عليه في الأبحاث الآتية، فيما تفترق به الإحكام الخمسة بعضها عن بعض.

و نحن نعتقد: أنّ هذه الدعوىٰ ـ أي: كون إطلاق العنان بنفسه مصلحة تدعو الى جـعل الإباحة ـ ممّا يشهد به الوجدان، و هو خير برهان للإيقان، و لا أقلَّ من الاطمئنان.

و هناك طريقة أُخرى، لامجال للتشكيك فيها، و هي: أنَّ إطلاق العنان و الإرخاء إن لم يكفِ بنفسه مصلحةً مقتضية لجعلِ الإباحة، فلا أقلَّ من تسبيبه تمكّن المكلّف من إسـناد الفعل و الترك الى المولى سبحانه؛ فإنَّ الإسناد كما يتيسّر بالوجوب و الحرمة أو النـدب و الكراهة، كذلك يتيسر بالإباحة.

و من الواضح: أنّه لامجال بعد ذلك لافتراض الفعل خالياً من أيّ ملاك، بل هناك ملاك يدعو دائماً الى جعل الإباحة، فيما اذا كان الفعل خالياً من ملاك في وجوده و عدمه، و هذا يعني أنّ الإباحة لاتكون إلّا اقتضائية، خلافاً لما هو المشهور من انقسامها الى الاقتضائية و اللا إقتضائية.

و لا يخفي: أنّه لامجال للتضارب بين هذه المصلحة و بين ما قد يكون في الفع أو الترك من مفسدة، و من ثمّ سقوط الجميع عن طرفي الفعل و الترك و من ثمّ خلوّ الفعل و الترك من أيّ ملاك يدعو الى الجعل، كما قد يتوهم؛ فإنَّ هذه المـصلحة لاتـخضع دون التـضارب و الانكسار؛ لأنَّ الفعل ـ بعد افتراض هذا التضارب و التساقط ـ لايزال يـحسن إسـناده الى المولىٰ سبحانه، فيكون فيه اقتضاء لجعل الإباحة و الرخصة.

بل يكن أن يقال: إنَّ هناك طريق ثالثة، و هي: أنّ إرخاء العنان بنفسه مطلوب المولىٰ، من دول نظر الى مصلحة التسهيل، بمعنى: أنّ مطلوب المولى هنا مثل مطلوبية إرخاء العنان عند العقل، فكما أنّ العقل يرىٰ المكلف مرخى العنان عند تساوي الملاكات، فكذلك المولى، و هذا يعني: أنّنا نقطع بأنّ إرخاء عنان العبد ثابت عند الشارع أيضاً و لو لم يجعل على طبقه اباحة شرعية؛ فإنَّ هذا الثبوت بنفسه كافٍ لإضافة إرخاء العـنان الىٰ المـولى فـي وعـاء التشريع.

و المستخلص من جميع ما تقدم: أن هناك طريقتين عقليتين لاثبات المطلوب:

أولاهما ـ دعوىٰ عدم خلوّ الوقايع من الحسن و القبح و بما أنّ الله تعالى عالم بجميع ذلك، فلابد أن تكون لديه ارادة أو كراهة له، و المشكلة الرئيسيّة في هذه الطريقة هي: عدم الدليل على حصر الأمور في الحَسَن و القبيح، فلا يمكن في ضوئها الاحتجاج بالقاعدة في مقام البحث، و إن صحّ الاستناد إليها في مقام الاستنباط بعد توفّر الوثوق و الاطمئنان.

و الثانية ـ دعوى عدم خلوّ الوقايع من المصالح أو المفاسد، المقتضية للجعل و التشريع بالنسبة إليها، و هذه طريقة تامّة قطعية في ضوء ما سبق، و إن لم يثبت بها و لا بسابقتها أكثر من الإرادة و الكراهة كما عرفت، هذا كله في المرحلة الأولىٰ.

المرحلة الثانية: في تحقيق القاعدة وفقاً للمدارك النقلية

أشرنا فيما سبق الى أنّ الأصحاب لم يتعرضوا لهذه الجهة بالتفصيل، و اقتصروا علىٰ القول: إنّ المسألة ضرورية، أو إنها محلّ الاتفاق و الاجماع، أو إنّ الأخبار متواترة بها، أو غير ذلك من مختلف التعابير.

و لا يخفي أنّه لامجال في المقام لدعوىٰ الضرورة، بقعد ما تقدم من إنكار بعض كبار الأصحاب كالمحقق الخراساني و المحقق الرشتي و القائد الراحل قدس الله أسرارهم.[1]

و أمّا الإجماعه فحيث أنه مدركي قطعاً، بعد تمسك الأكثرين بها ولو بالاشارة و الإضمار، أو أنّه محتمل المدركية في الاقل، إذا احتملنا أنّ استنادهم اليها لم يكن الّا تبريراً لما انتقل إليهم من ارتكاز، فلا مجال للاستناد اله في المقام.

مضافاً الى ما قد يقال: من أنّ المسألة ليست تعبدية بحتة، بل المقصود فيها كشف الواقع و أنّه هل تخلو واقعة من حكم أم لا؟ فلا ينبغي الاستناد فيها الى ما لا يفيد الإيقان بالإتقان، كما قد يحمل عليه ما تقدّم عن المحقق الرشتي(قدس سره) في هذا المقام، و إنْ كان لايخلو

---

١. يجدر بنا الإشارة ههنا الى ما أفاده بعض محشّي *الرسائل في أوثق الوسائل*، ص ٢٣٥، إذ قال: «... أمّا أن نقول بوجود حكم واقعيّ في كلّ واقعة كما هو ظاهر مذهب الخاصة، و وردت به أخبارهم، و إنما عزوناه الى ظاهر مذهبهم؛ لأن الثابت من مذهبهم باضرورة و شهد به العقل هو عدم خلوّ الوقايع المبتلىٰ بها دون غيرها و التمسك في ذلك بالأخبار لايناسب دعوىٰ الضرورة كما هو المدّعى و ان أُدعي تواترها...».

عن إشكال أو إبهام؛ و ذلك لأنّ المسألة و إن كانت ذات وجهة كلامية، و قد حقّق في محلّه أنّه لامجال للتعبّد فيما كان المطلوب فيه الحصول على نفس الواقع؛ إلّا أنها تدرس في المقام كمبدء للمجالات الفقهيّة و الأصولية، و هي باعتبارها باحثة عن تعيين الوظيفة العمليّة ممّا يصح تدخّل التعبّد و التنزيل فيها، و يكون من الصحيح حينئذٍ أن يستند في إثبات المسألة لى الإجماع و الأخبار.

و أيّاً ما كان، فالأمر ينتهي أخيراً الى الأخبار الكثيرة التي يستند إليها بهذا الصدد.

و لا يفوتنا قبل استعراضها و دراستها أن نشير الى ما يبحث عنه في أبحاث فلسفة الدين بعنوان: نطاق الدين و مدىٰ سعته، و ما بين ذاك البحث و هذه المسألة من الصلة و الترابط، و الغرض: أنّ الروايات الآتية واضحة الدلالة في تلك المسألة دون المقام؛ إذ لاتخلو دلالتها عليه من غموض أو إبهام.

و توضيح الحال: أنّه اختلفت الكلمة في أنّ الدين الحنيف هل يتكفّل جميع الشؤون الدخيلة في الحياة الإنسانية من العقائد و المعارف و الأخلاق و العبادات و المعاملات و الشؤون الكونيّة و العلوم التجريبية و غيرها، كما هو المختار؟ أو يختص بماله دخل في هداية الإنسان و إرشاده الى السعادة الأبدية، كما عليه عدُ من الأعلام؟ أو أنّ الدين لا يتعرّض إلّا للمجالات اشخصية و الوظايف الفردية كالعبادات و قسم من الأخلاقيات، كما عليه الكثير من أتباع الغربيين المنتحلين شريعة الإسلام؟ او غير ذلك من الإتجاهات الخارجة عن قيود التديّن و التشرع؟ و عمدة المستند للمختار ـ مضافاً الى الوجوه العقلية ـ هي المستندات النقلية المتمثّلة في آية التبيان الشريفة، و ما ورد من الأخبار في تفسيرها أو ما تدلّ منها على ذلك على حدة، من دون نظر الى الآية الشريفة، و سوف يتّضح ذلك من خلال الأبحاث الآتية أكثر، فتربّص.

و كيف كان، فما يمكن الاستدلال به في بادئ النظر على المطلوب عدة روايات:

الرواية الأولىٰ: ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن على بن حديد عن مرازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله تبارك و تعالى أنزل في القران

تبيان كلّ شيئ حتى و الله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القران إلاّ و قد أنزله الله فيه. (الكليني، ١٣٩١ ق: كتاب فضل العلم، ح ١٠)

و الرواية معتبرة بناء علىٰ المختار من اعتبار روايات كتاب الكافي.

و قد فسّر الإمام عليه السلام بذلك قوله تعالى: ﴿يوم نبعث في كلّ أمّة شهيداً عليهم من أنفسهم و جئنا بك شهيداً على هؤلاء و نزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيئ و هدىً و رحمةً و بشرى للمسلمين﴾. و استظهر منها كثير من الأعلام بقرينة ما في ذيلها من كون القرآن هداية و رحمة، و كذا غيرها من القرائن العقليّ اختصاص نطاق الين بما يدخل في السعادة الأبدية للإنسان، فلا مجال للأخذ بالعموم المستفاد من «كل شيء»، و لا يبع أن تكون الروايد المتقدّمة مؤيدد لهذا الاستظهار.

ولكنّ الصحيح: هو الأخذ بعموم الحكم، بعد أن كن الظاهر منها الفرق بين صفة البيانيّة و الهداية، فكأنّ القرآن موصوف بعدة أوصاف مختلفة، منها: أنّه تبيان لكلّ شيء، و منها: أنّه هدىً و رحمة و بشرى للمسلمين، و يشهد لهذا التعميم ما تعددت روايته عن الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين من علمهم بجميع ما كان و ما يكون، بعد أن كن عندهم القرآن الّذي هو تبيان كلّ شيى. (الكليني، ١٣٩١ ق: كتاب الحجة، باب ان الائمة عليهم السلام يعلمون علم ما كان و ما يكون الخ؛ ح ٢) نعم؛ لايمكن أن يكون القرآن بهذه الظهورات العرفية التي نفهمها كذلك؛ فلابدّ أن يراد به تلك المراتب و البواطن الّتي لا يمسّها إلاّ المطهرون في كتاب مكنون و لا يعزب عنه من مثقال ذرة و الله بكلّ شئ عليم.

و أمّا دلالة الرواية على ما نحن فيه، فتقريب الاستدلال بها: أنّ هذه الرواية تدلّ على أنّ الله تبارك و تعالى لم يترك شيئاً يحتاج إليه العباد إلاّ و قد أنزله في كتابه و بيّنه لرسوله.

و لا يخفىٰ على الناظر: قصور الرواية في بادئ النظر عن إثبات المطلوب، إذ أن يكون في الفعل مصلحة أو مفسدة حتى يقال: إنّ الناس محتاجون الىٰ الحكم الشرعي، لكى يتمكّنوا من خلاله من استيفاء المصلحة و دفع المفسدة، و أما إذ كان خالياً عنهما فلا حاجة لهم حينئذ للحكم.

و بعبارة أخرى: إنّ الرواية لاتدلّ على أكثر من توفّر الجعل الشرعي في كلّ موضع

يحتاج اليه الناس، و أمّا أنهم يحتاجون الى الحكم في كلّ واقعة، فهذا ما لا دلالة لها عليه.

نعم؛ قد يقال: إنّ الحكم الشرعيّ بنفسه ممّا يحتاج اليه الناس؛ إذ به يتيسّر إسناد الفعل و الترك الى المولى سبحانه، و هذا بنفسه من مصحّحات الجعل الشرعي علىٰ ما تقدم، و هكذا تصحّح دلالة ما ورد بهذا المضمون من الأخبار الكثيرة علىٰ المطلوب.

إلّا أنّه لا يبقىٰ حينئذٍ إطلاق للقاعدة تشمل به بعض المواضع الّتي استند اليها فيه، و ذلك مثل مسألة الضدّ على ما يأتي في الخاتمة، إذ أنّ الاحتياج مرفوع بعد العلم بحرمة عدم الإزالة بناء على ثبوت الملازمة في الضد العام، و لا تبقىٰ حينئذٍ حاجة الى العلم بحكم الصلاة التي هي ملازمة لعدم الإزالة على الفرض؛ لأنّها غير جائزة علىٰ أيّ حال، سواء تعلّق بها حكم خاص أم لا.

الرواية الثانية: ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن ابن محبوب عن ابن رئاب عن أبي عبيدة قال: سأل اباعبدالله عليه السلام بعض أصحابنا عن الجفر، فقال: هو جلد ثور مملوء علماً، قال له: فالجامعة؟ قال: تلك صحيفة طولها سبعون ذراعاً في عرض الأديم مثل فخذ الفالج، فيها كلّ ما يحتاج إليه الناس و ليس من قضية الّا و هي فيها حتى أرش الخدش». (الكليني، ۱۳۹۱ ق: كتاب الحجة، باب ذكر الصحيفة و الجفر و الجامعة و مصحف فاطمة عليها السلام، ح ۵)

و موضع الاستدلال هو الفقرة القائلة: «ليس من قضيّة إلّا و هي فيها»؛ إذ قد يقال: إنّ المقصود بالقضيّة هو الواقعة و الفعل، و كون القضية فيها إنّما هو بوجودها التشريعي، بمعنى: أنّ لكلّ قضية حكماً شرعياً عندالله تعالى.

إلّا أنّ الأشبه أنّ المقصود بالقضيّة هو ما قضى الله تعالى به و حكم على و فقه، فالقضيّة تعني: الحكم و التشريع، و يكون المعنى حينئذ: أنّه ما من حكم شرعي إلّا و هو فيه، و هذا أجنبيّ عن المطلوب، و التأكيد بأرش الخدش الّذي هو موضوع الحكم لانفسه إنّما هو باعتبار حكمه على أيّ تقدير، سواءة كانت القضية تعني الحكم أو الواقعة.

الرواية الثالثة: مارواها الكليني عن علىبن ابراهيم عن محمدبن عيسى عن يونس عن حسينبن المنذر عن عمربن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «إن الله تبارك و

تعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمّة إلّا انزله في كتابه و بيّنه لرسوله صلى الله عليه و آله وسلم، و جعل لكلّ شيءٍ حدّاً و جعلَ عليه دليلاً يدل عليه، و جعل علىٰ من تعدّى ذلك الحدّ حدّاً». (الكليني، ١٣٩١ ق: كتاب فضل العلم، باب الرد الى الكتاب و السنة، ح ٢)

و كأن صاحب الفصول (قدس سره) قد استند فيما حكينا عنه سابقاً الى مثل هذه الرواية، لما أشار إليه من أنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكماً أنزله في كتابه و بيّنه لرسوله.

و فقرة الاستدلال: هي قوله عليه السلام: «و جعل لكلّ شيءٍ حدّاً»، إذ الظاهر: أنّ المقصود بالحدّ هو الحكم، سواء كان إلزاميّاً أو ترخيصيّاً.

و لا يرد الإشكال: بأنّ قوله عليه السلام: «و جعل على من تعدّى ذلك الحدّ حدّاً» انما يعقل في غير الإباحة بالمعنى الأعمّ، و الوجه في الدفع: أنّ التعدّي عن الإباحة معقول أيضاً، و لهذا نعتقد أنّ بعض الاحتياطات الفقهيّة خلاف الاحتياط.

و تؤيد المطلوب نفس هذه العبارة، أعني: قوله عليه السلام: «و جعل علىٰ من تعدّى ذلك الحدّ حدّاً»؛ فإنها تغني: أنّ تلك الحدود قابلة للتعدّي و العصيان، فلا تنطبق على الحدود الماهويّة المقدّرة في مرحلة الخلق، بل ينحصر انطباقها على الحدود الشرعية.

و الحاصل: أنّ الظاهر تماميّة هذه الرواية في إثبات المطلوب، و قد ورد بهذا المضمون روايات أخرىٰ تبلغ مستّاً جمعهاالشيخ الحر العاملي(قدس سره) في الفصول المهمّة. (الحرّ العاملي، ١٤١٨ ق: ١، ٤٨٠)

الروايةالرابعة: ما رواه أيضاً عن على بن ابراهيم عن محمدبن عيسى عن يونس عن حمّاد عن ابي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «ما من شيءٍ إلّا و فيه كتاب أوسنة». (الكليني، ١٣٩١ ق: كتاب فضل العلم، باب الرد الى الكتاب و اسنة، ح ٤)

و قد كنّا نرى أنّ هذه الرواية و ما ورد بمضمونها من الروايات لا دلالة لها على المطلوب، كما أنّ الامر كذلك لولم نلاحظ معها شيئاً آخر من القرائن الحافّة بغير هذه الرواية؛[1] إذ مجرّد ورود شيءٍ من الكتاب أو السنة على شيءٍ لا يعني: ثبوت الحكم الشرعي له، فربّما كان

---

١. راجع عن ذلك: *جامع أحاديث الشيعة*، ج ١، باب المنع عن القياس، فقد ورد فيها روايات ثلاث مشتملة على هذا التعبير مذيلة بالمنع عن القياس.

ذاك الشيء من المعارف و العقائد و الأخلاقيات أو غيرها من الأبحاث الكونية، إلّا أنّ الصحيح ـ كما تفطّن اليه بعض حاضري مجلس البحث ـ تماميّة دلالتها على المطلوب، عندما نلاحظ القرائن الحافّة بها.

و توضيح الأمر: أنّ أكثر هذه الروايات قد وردت في ذيل الأخبار الناهية عن العمل باقياس؛ و حيث أنّ القياس إنّما هو في الأحكام، كان من الواجب أن يكون المقصود بهذه الأخبار: أنّ لكل شيء حكماً مبيّناً في الكتاب و السنّة، و إلّا لم يكن هناك تناسب بين الردّو المردود، كما هو واضح.

إن قلت: إنّ القياس كما يجري في غيرها كالعقائد؛ و فليس من الواضح: أن يكون المنع الوارد في الأخبار عن خصوص القياس في الأحكام؛ بل لعلّ المنع في الأخبار الدالّة على أنّ أوّل من قاس إبليس اللعين منصبّ على القياس في الاعتقاد.

و توضيحه: أنّ ابليس لعنه الله قاس شرافة النار من الطين على شرافة نفسه من آدم، فزعم أنّه لمّا خلق هو من النار و هي أشرف ممّا خلق منه آدم، فلا محالة يكون هو أشرف من آدم، مع أنّ هذا لا يكفي دليلاً على زعمه الفاسد؛ فإنّ الشرافة بيدالله تعالى، يخرج الحيّ من الميّت و الميت من الحيّ و الشريف من الوضيع، و الوضيع من الشريف، و هذاكماترى قياس في الاعتقاد.

قلت:

أوّلاً ـ إنّ القياس الدارج في عصر الأئمّة عليهم السلام كان منصباً على الأحكام و الحلال و الحرام، كما يتّضح بأدنىٰ مراجعة.

و ثانياً ـ لو سلّم أنّ القياس كان مستعملاً في الأحكام و غيرها، كفىٰ ذلك لإثبات المطلوب أيضاً؛ و ذلك لأنّه لامجال للتشكيك في أنّ القياس كان يستعمل في الأحكام، ولو في الجملة، فيجب أن تدلّ هذه الروايات على عدم خلوّ الواقعة من الحكم الشرعي في الأقل، و إلّا لم يصلح هذا التعليل، أعني: «ما من شئ إلّا و...» للردع عن القياس في الأحكام كما ورد في بعض الأخبار، لنفس ما عرفت من النكتة، فافهم جيداً.

الرواية الخامسة: فقرة من خطبة النبيّ صلى الله عليه و آله وسلم في حجّة الوداع رواها

الكليني عن عدّة من أصحبنا عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن عاصم بن حُميد عن أبي حمزة الثمالي عن أبى جعفر عليه السلام قال: «خطب رسول الله صلى الله عليه و آله في حجة الوداع فقال: أيها الناس و الله ما من شئ يقرّبكم من الجنة و يباعدكم من النار إلّا و قد أمرتكم به، و ما من شئ يقرّبكم من النار و يباعدكم من الجنّة، إلّا و قد نهيتكم عنه» الحديث. (الكليني، ١٣٩١ ق: ٢، ٧٣) و قد ذكرها المحدّث النوري(قدس سره) في المستدرك نقلاً عن كتاب عاصم بن حُميد عن أبي حمزة مثله. (الميرزا حسين النورى، ١٤٠٨ ق: ١٣، ٢٧)

و تقريب الاستدلال: أنّ الظاهر أنّ المراد بما يقرّب من الله تعالى و جنّته هو المصالح الكامنة في الأشياء، كما أنّ المراد بما يبعّد منها هو المفاسد كذلك، و قد دلّ النّبي الأعظم صلى الله عليه و آله على كلّ ذلك بالأمر و النهي، و هذا يعني: أنّه ما من واقعة فيها مصلحة أو مفسدة إلّا و قد أمر الله تعالى بها أو نهى عنها، و حيث أنّا قد أثبتنا عدم خلوّ الوقائع من المصالح و المفاسد بناء على تومفّر مصلحة التسهيل و الإضافة العبوديّة في كلّ واقعة، كانت النتيجة: عدم خلوّ الوقائع من الأحكام الشرعيّة.

و لا يخفى: أنّ الاستدلال بها بهذا التقريب قد يعني: أنّ المصالح و المفاسد الواقعيّة مقرّبة الى الجنّة أو مبعدة عنها، قبل أن يأمر بها النبي صلى الله عليه و آله وسلم، إذا افترضنا أنّ المقصود بالمقرّبات و المبعّدات ذلك، كما هو الظاهر من الرواية.

مع أنّ هذا لامعنى معقول له؛ إذا المصالح و المفاسد الواقعيّة و إن كانت لها ثار تكوينية خاصّة، كما أن لها اقتضاءَ القرب و البعد، بمعنى: أنّ ارتكابها وفاتها قد يسبّب حالة اقتضائية لارتكاب المعاصي و ترك الفرائض، إلّا أنه لامجال للقول بكونها بأنفسها و لو لم يعلم المكلّف بها مقرّبات و مبعدّات فعلية؛ كما و قد اتفقوا علىٰ نفي ذلك في مسألة لتجرّي، إذ رأو: أن العقاب بالنار و الثواب بالجنة لا يترتّب إلّا علىٰ الدواعي دون المصالح و المفاسد الواقعيّة.

و الحاصل: أنّه لامجال للقول بأنّ المصالح و المفاسد الواقعيّة مقرّبات و مبعّدات قبل تعلّق الأمر و النهى بها.

و يبقىٰ حينئذ أن يراد بم يقرب الى الجنة أو يبعّد عنها الأفعال الخارجيّة، إلّا أنّ اتصافها

بصفة التقريب و التبعيد إنّما هو من جهة تعلّق الأمر و النهي به،ا فالمعنى: أنه ما من شيٍ يقرّبكم من الجنة و يباعدكم من النّار إلّا و هو في جملة ما أمرتكم به، و ما من شيٍ يبعدكم من الجنة و يقربكم الى النار، إلّا و هو في جملة ما نهيتكم عنه، ولكنه خلاف ظاهر الرواية كما هو واضح، و لا دلالة لها حينئذٍ على المطلوب، كما لايخفىٰ على المتأمّل.

أو يراد بذلك ما تمّ حكمه من جانب العقل كالكذب و الظلم ممّا لايخفىٰ كونها مقرّبة الى النار و مبعّدة من الجنّة، فإنّ اتصافها بالتقريب و التبعيد لا يتوق على تعلق الأمر و النهى بها، و هذا أيضاً يخالف العموم المصرّح به في الرواية بقوله صلى الله عليه و آله وسلم: «ما من شيٍ». ولكنه أقرب الوجوه، وعدم دلالة الرواية على المطلوب بناءً على هذا الوجه أوضح من سابقه، فتأمّل جيّداً.

الروايةالسادسة: النبويّ المشهور المرويّ في مقبولة عمر بن حنظلة و غيرها القائلة: «إنّما الأمور ثلاثة: أمر يبيّن رشده فيتبع، و أمر يبيّن غيّه فيجتنب، و أمر مشكل، يردّ علمه الى الله و الى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم: حلال بيّن، و حرام بيّن و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشّبهات نجا من المحرّمات، و من أخذ بالشّبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لايعلم.» (الكليني، ۱۳۹۱ ق: كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح ۱۰)

و تقريب الاستدلال بها: ـكما عن بعض المعاصرين[۱] ـأنّ الأمور قد حصرت فيها في الحلال و الحرام، و أمّا الشبهة فهي دائرة بينهما كما يظهر من الرواية، و المراد بالحلال: معناه الأعمّ، فيكون المقصود: أنّ الواقع لا يخلو أمره عن الحليّة أو الحرمة، و المكلّف في فرضش

---

۱. نبّه على ذلك بعض فضلاء مجلس البحث سلّمه الله و المستدّ هو الشيخ المحقق الميرزا جواد التبريزى المنتقل الى رحمة الله تعالى قبل شهر تقريباً ـفي الأخير من شوّال المكرم سنة ۱۴۲۷ ـحشره الله مع الصديقين و الأبرار، و ذلك في كتابه: *دروس في مسائل علم الأصول*، ج ۲، ص ۲۵، حيث ردّ على كلام المحقق الخراساني بقوله:« و اما ما ذكره الماتن من عدم خلوّ الوقايع من الأحكام الانشائية، فقد بيّنا أنّ الحكم الانشائي بالمعنى الذي ذكره ليس بحكم و لا تكليف أصلاً، مع أنّ معتبرة عمر بن حنظلة عن ابى عبدالله عليه السلام في حديث قال:... «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «حلال بيّن و حرام بيّن و شبهات بين ذلك الخبر» ظاهرة في انحصار الأفعال في المحلّل و المحرّم فعلاً و جعلاً كما لايخفى».

الشك مردّد بينهما، و من الواضح: أنّ هذا لا يجامع افتراض خلوّ الواقع من الحليّة و الحرمة معاً.

و لكن الصحيح: أنّ المقسم هنا هو المكلّف الملتفت، و لا نظر للرواية الى الواقع حتى يقال: إنّ الواقع لايخلو من غيرهما.

و دعوىٰ: انّه لو كان هناك في الواقع حالة ثالثة خالية من الحكم، لكان من الواجب أن تكون داخلة في أطراف الاشتباه، فلا تدور الشبهة بين الحلال و الحرام فقط، مدفوعة: بأنّه لا ملازمة بين علم المكلّف أو جهله، و بين ما هو الواقع وراء ذهنه، فقد لايكون هناك حكم أصلاً، مع أنّ المكلّف يتخيل دوران الأمر بين الحليّة والحرمة.[1]

نعم؛ تتمّ دلالة هذه الرواية أيضاً بناء على ما تقدّم من انحصار الإباحة في الاقتضائية، اذ الفعل لايكون خالياً من أيّة مصلحة، فيكو مقتضياً لجعل الإباحة بمعنى: أنّ الفعل إذا لم يكن حراماً و لا واجباً و لا مندوباً و لا مكروهاً، فهو مباح بالاباحة الجعلية لامحالة أو الإراديّة ـ إذا كان هناك ما يمنع من الجعل ـ و من ثمّ صحّ الحصر في الرواية.

و لكنّك خبير بأنّ هذ ليس من دلالة للرواية في شيءٍ، و إنّما هو الدليل العقلى المتقدّم، و كيف كان فلا دلالة للرواية بنفسها و لا بضمّ غيرها علىٰ المطلوب.

---

١. لاشك في ظهور الرواية في انحصار حالات المكلّف الملتفت في هذه الثلاثة، أعنى: القطع بالحرمة أو القطع بالحليّة أو التردد بين الحلية و الرحمة، و من الواضح: أنه لو كانت هناك حالة ثالثة في الواقع غير الحلية و الحرمة، و هي الخلوّ منهما المساوق للخلوّ من أيّ حكم، لكان من الواجب أن تكون داخلة أيضاً في اطراف ترددهم، إلّا أنّ يفترض ان هذه الحالة الثالثة لاتستكشف للمكلّفين أبداً و لو بدرجة ضئيلة، و هذا كماترى بعيد للغاية.

نعم؛ يمكن النقاش في الاستدلال بالرواية: إمّا بدعوى: كون الحليّة و الحرمة فيها أعم من العقلية و الشرعية ـ كما قد يؤيّدها التعبير عنهما في صدرها بالرشد و الغي ـ و قد ذكر الاستاذ دام ظلّه: أنّ هذا خلاف ظهور الرواية، و لم أعرف الوجه فيه، بعد أن كان الإمام عليه‌السلام في مقام الإرشاد الى حكم العقل بحسن الاحتياط لا بصدد التشريق كما حقّق في الأصول؛ و لا أقّل من الإجمال، فتسقط الرواية عن صلاحية الاستدلال، و إمّا بدعوى: أنّ الحليّة و إن كانت ههنا حلية شرعية إلّا أنّ الاكتفاء بها و بالحرمة و عدم التعرض لتلك الحالة الثالثة إنّما هو من أجل اتحادهما من حيث النتيجة في مقام العمل، بد اللاحرجيّة العقليّة في تلك الحالة؛ فكأن التعرّض للحليّة الشرعية يغني عنها، و إمّا بالمنع عن ظهور قوله صلى الله عليه و آله: «و شبهات بين ذلك» في حصر اطراف التردد فيهما، بدعوى: أنّ استعمال مثل هذا التعبير في بعض الأطراف عرفي أيضاً، فإنّ إثبات شيٍ لايدلّ علىٰ نفي ما سواه، فتأمّل.

هذه نبذة من الروايات و الأخبار التي يمكن أن يدّعىٰ في بـادئ النـظر دلالتـها عـلى المطلوب، و فيها ما هي تامّة في الدلالة و السند فيثبت بها القاعدة، إلّا أنّ التواتر المـدّعىٰ عند الأصحاب غير ثابت عندنا.

المرحلة الثالثة: الطريقة المركّبة من العقل و النّقل

و قد خطر بالبال أخيراً: أنّ بالإمكان الاستدلال على القاعدة بطريقة ثالثة مركّبة من الدليل العقلي و النقلي.

و تقريبه: أن يقال: إنّ الوقائع الخارجيّة إن كانت ذات مصالح أو مفاسد فلاشكّ في عدم خلوّها حينئذٍ من الحكم، و إن كانت خاليةً من ایّ مصلحة أو مفسدة ـ و ذلك على فـرض عدم تماميّة ما سبق من انحصار الإباحة في الاقتضائية ـ فلابدّ أنْ لا تكون محكومة بشئ من الأحكام الأربعة، كما هو واضح.

و حينئذٍ نستدلّ علىٰ جعل الإباحة الشرعية فيها ببعض ما ورد من الأخبار و الآيـات الدالّة على أنّ ما لايكون حراماً في الشريعة، فهو حلال، كما قد يدّعىٰ دلالة قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ (البقرة، ۲۹) على ذلك.

و قد حاول جمع من الفقهاء و المحدّثين أن يثبتوا أنّ الاشياء كلّها على الحلّ عـدا مـا استثني منها، استناداً إليها و الى مثلها من الآيات و الأخبار؛ منها ما في الكافي و المحاسن:

> **قلت لابي عبدالله عليه السلام: أخبرني جعلت فداك، لِـم حـرّم الله الخـمر و الدم و لحـم الخنزير؟ فقال: ان الله تبارك و تعالى لم يحرّم ذلك على عبده و أحلّ لهم سواه من رغبة منه فيما حرّم عليهم، و لا زهدٍ فيما أحلّ لهم، ولكنّه عزوجل خلق الخـلق و علم ما تقوم به أبدانهم و ما يصلحهم فأحلّه لهم و أباحه، تفضلاً منه عليهم به تبارك و تعالى لمصلحتهم، و علم عزوجلّ ما يضرّهم فنهاهم عنه و حرّمه عليهم، ثمّ أباحه للمضطرّ و أباحه له في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلّا به، فأمرهم أن ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك. (المجلسي، ۱۴۰۳ ق: ۶۲، ۱۳۴)**

و فقره الاستدلال هى قوله عليه السلام: «و أحلّ لهم سواه»، فإنّه ظاهرٌ في حليّة كلّ شئ سوى ما

حرّمه الله على العباد، نعم، الظاهر: أنّ المقصود بذلك خصوص الأطعمة، أو فقل: إنّه المورد في الرواية، إلّا أنها تتمّ دلالتها على المطلوب بانضمام عدم القول بالفصل بين المأكولات و غيرها، إذ لم يقل واحدٌ من الفقهاء بالتفصيل في المقام بين الأكل و سائر الأفعال.

و بالجملة، فهذه طريقة ثالثة مركبّة من العقل و النقل، و لعلّ هناك بعضَ الآيات و الروايات الأخرىٰ لها دلالة على حليّة ما لم يحرّم، قد تظهر بالفحص و التأمل أكثر من ذلك.

خاتمة:

في استعراض بعض ما يتوقف على هذا المبدأ من المباحث الأصوليّة

عرفنا فيما سبق: أنّ لهذه القاعدة تأثيراً مهمّاً في الأبحاث الكلاميّة، سيّما مسألة نطاق الدّين الاسلامي و مدىٰ سعته، و أمّا الأبحاث الأصوليّة فقد توقف البحث في شطر منها على هذا المبدأ، و نخصّ بالذكر منها:

أولاً ـ مسألة التخطئة و التصويب، و هي بناتها أيضاً تدخل في عدة أبحاث، كالاجتهاد و التقليد، و كذا في مسألة التعبّد بالظنون عند ما يعترض عليه باستلزامه التصويب أو تفويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة، و كلاهما باطل لاسبيل الى الالتزام به، فقد استند لى قاعدة نفي الخلوّ في تبرير بطلان التصويب حسب تقريبيه المعتزلي و الأشعري.

و توضيح الحال: أنّ التصويب قد يرا به: خلوّ الواقع من أيّ حكم، مع قطع النظر عمّا تؤدّي اليه الأمارة و رأى المجتهد، فيكون الحكم الواقعيّ ما يؤدّى إليه نظر المفتي و الأمارة، و لا واقع للحكم وراء ذلك، و هذا ما يسمّى بالتصويب الأشعري، و قد يراد به تقيّد الأحكام الواقعيّة بعدم قيام الأمارة على الخلاف، فإنْ قامت تبدّلت الأحكام الواقعيّة الىٰ ما تؤدّى إليه الأمارة. و هذا ما يسمّىٰ بالتصويب المعتزلي.

أمّا القسم الأول، فلا ريبَ في بطلانه؛ إذ لا معنىٰ للأمارة و حجّيتها إذا لم يكن هناك حكم في الواقع، و أمّا القسم الثاني، فلأكثر على استحالته؛ لاستلزامه أخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه، المستتبع للدور المحال، كما عليه القوم، أو اللغوية كما هو المختار، تبعاً لجملة من الأعاظم قدست أسرارهم، و خالف في ذلك الشهيد الصدر(قدس سره) إذ رأى: أنّ

أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول أمر ممكن، و لا يؤدّي الى الدور، و من هنا حاول إبطال هذا القسم من التصويب، بل كلا القسمين منه، من طريق آخر، و هو كونهما مستلزمين لخلو الواقع من الحكم، فيبطلان بالضرورة، و هكذا تتوقف المسألة على قاعدة عدم الخلوّ. (السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، ۱۴۱۷ ق: ۴، ۲۱۶)

إلّا أنّ الصحيح عندنا: عدم توقف إبطال التصويب على هذه القاعدة، لما تقدّم في محلّه من استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوعه، و إن صحّ عدّ هذه القاعدة مع ذلك من المبادئ الأحكامية؛ توقّف البحث الأصولي عليها، ولو علىٰ بعض المباني.[۱]

و ثانياً ـ مسألة أنّ الأمر باشيء هل يقتضي النهي عن ضده أم لا؟ و قد استند في تبرير ذلك الى أحد وجهين:

الأول ـ دعوىٰ مقدميّة أحد الضدّين لعدم الآخر، و بما أنّ عدمه حرام، ثبوت المسألة في الضدّ العام، كانت مقدمته حراماً أيضاً.

و الثاني ـ دعوىٰ الملازمة و السراية على أساس أنّ عدم أحد الضدّين إن لم يكن مقدمة لوجود الآخر، فلا أقلّ من كونه ملازماً له، فتسري منه الحرمة إليه؛ وقفاً لكبرىٰ يجب إثباتها مسبقاً و هي: سراية حكم أحد المتلازمين الى الآخر.

و قد اعترض على هذا الوجه: ـ مضافاً الى المنع من حرمة الضدّ العام و كبرى السراية ـ بأنّ عدم أحد الضدّين إنّما يلازم وجود الآخر إذا كانا بلا ثالث، دونما إذا لم يكونا كذلك، كالصلاة و عدم الإزالة.

و من هنا حُول دفع هذا الإعتراض على أساس أنّ الملازمة قائمة بين الصلاة و عدم الإزالة دون العكس، و بما أنّ عدم الإزالة حرام للتسليم بالقاعدة في الضد العام، فلابدّ من أن

---

۱. قد يقال: لاوجه لحصر البحث في الخاتمة على ذكر ما يتوقف من الابحاث الاصوية على هذه القاعدة و انما المهم استعراض مواضع من علم الاصول قد استفيد فيها من قاعدة عدم الخلق حتى و لو لم يتوقف تلك المسألة الاصوليّة عليها. و من الواضح ان بامكان شيخنا الاستاذ دام ظله ان يضم الى ما يدعيه من استلزام هذا التصويب للدور المحال اشكالا آخر و هو استلزام هذا التصويب خلق الواقع من الحكم. و هذا المقدار يكفي لعد القاعدة من المبادئ الاحكامية و لخروج البحث عنها عن اللغوية. فلا حاجة حينئذ الى القول بان توقف البحث الاصولي عليها و لو على بعض المباني كاف في عدها من المبادى الاحكامية؛ لعدم الحاجة الى التوقف اصلا. فافهم جيدا.

تكون الصلاة محكومة بها أيضاً: و ذلك لانها؛ لا يمكن أن تكون محكومة بغيرها من الأحكام الخمسة، لاجتماع الحكمين المتضادّين في عدم الإزالة، بعد تسرّى حكم الصلاة الى ملازمها، و لا يمكنها أن لا تكون محكومة بشيئ منها لعدم خلوّ الواقع من الحكم فينتهي الأمر أخيراً الى الحرمة، و هكذا يستند الى هذه القاعدة في هذه المسألة الأصوليّة.

و قد ذكر الشهيد الصدر(قدس سره) بهذا الصدد: أنّ ذلك موقوف على كون قاعدة عدم الخلوّ بمعنى خاص للحكم، أعني: الانشاء و التشريع، لا بمعنى عدم خلوّ الواقع من الموقف الشرعي و عدم تحيّر المكلّف شرعاً في مقام العمل بحسب الواقع، إذ لا مانع حينئذٍ من خلوّ الصلاة من أيّ حكم؛ لأنّ المكلّف ليس متحيّراً في ذلك في مقام العمل، حتّى و إن لم تكن الصلاة محرّمة شرعاً. (الهاشمي الشاهرودي، ١٤١٧ ق: ٢، ٢٩٧)

و قد سكت رحمه الله عن المسألة بهذا المقدار، و إن كان الظاهر منه الميل الى الثاني و أنّه لا يراد بالقاعدة إلّا مجرد عدم كون المكلّف متحيّراً في مقام العمل بحسب المواقف الشرعيّة الإلهية.

و قد ردّ على هذه الطريقة ـ أعني: التتميم المذكور ـ صاحب المنتقىٰ (قدس سره) بنفس البيان أيضاً. (السيد عبدالصاحب الحكيم، ١٤١٨ ق: ٢، ٣٥٦ ـ ٣٥٧) و كيف كان فالوجه في مبدئية القاعدة لهذه المسألة توقّف البحث فيها على هذه القاعدة، ولو على بعض الأسس و المباني كما سبق نظيره.

و ثالثاً ـ قاعدة لاضرر، و هي: و ان كانت في الواقع قاعدة فقهيّة، إلّا أنّ المتداول عند الأصحاب ذكرها في علم الأصول على وجه الاستطراد، و قد استند في إثبات شمولها للأحكام العدميّة الى قاعدة منع خلوّ الواقع من الحكم، و توضيح الأمر:

أنّه قد اعترض على القول بالتعميم على أساس أنّ الظاهر من أخبار الباب إنّما هى نفي التشريع و الحكم الضّرري، و من الواضح ـ كما يقتضيه التقييد بالاسلام ـ أنّ العدم ليس بحكم، فلا يدخل في موضوع النفي.

و قد أجاب عن ذلك بعضهم: بأنّ عدم الحكم يعدّ عند العرف رخصة و إباحة، و من الواضح: أنّ الترخيص و الإباحة حكم من الأحكام الخمسة، فيدخل في موضوع القاعدة،

ثم يرتفع بها عن المورد، و ينتج من ذلك ان الفعل الفلانّي ليس بمباح، و بما أنّ الواقعة لاتخلو من حكم، كان مقتضى التناسب بين الحكم و موضوعه أن يكون ذاك الفعل محرّماً، و هكذا تستعمل قاعدتنا هذه في إثبات شمول اللّاضرر و للأحكام العدميّة.

و اعترض على ذلك الشهيد الصدر(قدس سره): إذ رأىٰ: أنّ المقصود بقاعدة نفي الخلوّ ليس إلّا أنّ الشريعة كاملة تامة و لا نقصان فيها و لا إهمال، فها في كلّ واقعة موقف خاصّ بها. و هذا أعم من الإلزام و الترخيص بمعنى عدم الحكم؛ لأنّ هذا العدم يعدّ موقفاً شرعياً أيضاً إذا كان مسبوقاً بالالتفات، و الأدلة لا تقتضي أكثر من ذلك. (الهاشمي الشاهرودي، ۱۴۱۷ ق: ۵، ۴۹۲)

أقول: ههنا ملاحظتان:

الأولى: تتوجّه على أصل هذا المنهج للاستدلال؛ إذ لا يخلو من غرابة؛ و ذلك لأنّا إذا افترضنا دخول الترخيص في موضوع القاعدة بعد التسليم بكونه عدميّاً فلا حاجة بعد ذلك الى ضمّ قاعدة عدم الخلوّ و استنتاج الحرمة، و بعبارة أخرى: لا دخل لقاعدُ عدم الخلوّ في إثبات شمول اللاضرر للأحكام العدمية، اذا افترضنا أنّ الترخيص حكمٌ عرفاً، لأنّ المقصود حاصل بنفس هذا الافتراض من دون حاجة الى الاستناد الى عدم الخلوّ.

نعم؛ يمكن أن يدفع بذلك اعتراض مقدّر و هو أنّ مجرّد ارتفاع الإباحة باللاضرر لا يعني ثبوت حكم آخر فلا يبقىٰ حائل دون هذا الارتفاع.

و لكنّ الصحيح: أنّه لا حاجة مع ذلك الى هذه المحاولات؛ إذ لا يتوقف ترتب الفائدة و الثمرة العملية على إثبات الحرمة بحدّها للفعل بعد أن انتفىٰ عنه الترخيص و الإباحة باللاضرر؛ فإنّ ارتفاع الإباحة يكفي بنفسه لحكم العقل بالتنجّز و فقدان العذر.

الثانية: تتوجّه علىٰ ما أفاده الشهيد الصدر(قدس سره) بهذا الصدد من أنّ المقصود بذلك ليس إلّا أنّ للشريعة موقفاً تجاه أيّ واقعة من وقايع الحياة، و هذا أعمّ من الحكم و عدمه.

و توضيح الملاحظة: أنّ هذا المبدأ إن كان مبدأً عقلياً، فمن الواضح في ضوء ما تقدّم: أنّ الواقعة لا تخلو من لب الحكم و حقيقته، و لا يعقل خلوّها عن أيّة إرادة أو كراهة، فلا يتصوّر العدم في ايّة واقعة حتى نحتاج الى تفسير الحكم في هذا المبدأ بالموقف، و إن كان مبدأً

نقلياً، فبما أنَّ العمدة من المدارك النقلية ما تقدم بعنوان: «أن الله قد جعل لكلّ شيئ حدّاً» و أن الظاهر من الحدّ هو الحكم كما تقدّم، كان المقصود بالحكم في القاعدة خصوص الحكم بمعناه الإثباتي، و أمّا السلبي فليس من البيّن ما يبرّر إطلاق الحدّ عليه، و إن صحّ إطلاق الموقف عليه، إذا كان مسبوقاً بالالتفات.

كما أنّ ظاهر كثير من التعابير ذلك أيضاً، كقولهم عليهم‌السلام: «فيه كتاب أو سنة»، «انزل في القرآن تبيانُ كلّ شيئ»، «و بيّنه لرسوله»، إذ لا يخفىٰ ظهورها في الأمور الوجوديّة، لا في مجرد عدم الحكم، و إن كان مسبوقاً بالالتفات.

و هناك مواضع أُخرىٰ قد يستعان فيها بهذه القاعدة تظهر بالفحص و التأمل.

و بهذا نختتم الكلام على قاعدة: (عدم خلوّ الواقع من الحكم) راجين من الله سبحانه ما هو أهله، و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرس المصادر

١ـ القرآن الكريم.

٢ـ الكليني، محمد بن يعقوب، ١٣٩١ ق، **الاصول من الكافي**.

٣ـ التبريزي، الميرزا موسى، **اوثق الوسائل في شرح الرسائل**، الطبعة الحجرية.

٤ـ بحارالانوار للعلامة المجلسي.

٥ـ الاشتياني، محمدحسين، ١٤٠٤ ق، **بحرالفوائد**، الطبعة الحجرية.

٦ـ الهاشمي الشاهرودي، السيد محمود، ١٤١٧ ق، **بحوث في علم الاصول**، قم، مؤسسة دائرة المعارف فقه الاسلامي.

٧ـ الرشتي، ميرزا حبيب الله، بي‌تا، **بدايع الافكار**، الطبعة الحجرية.

٨ـ الشهيد الثاني، **تمهيد القواعد**، مكتب الاعلام الاسلام).

٩ـ التقوى الاشتهاردي، **تنقيح الاصول**، تقرير بحث القائد، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام.

١٠ـ السبحاني التبريزي، الشيخ محمدحسين، ١٣٨٢ ق، **تهذيب الاصول**، قم المقدسة، انتشارات اسماعيليان.

١١ـ جامع احايث الشيعة للسيد البروجردي.

۱۲ـ المشکینی، ابوالحسن، ۱۴۱۳ ق، **حاشیة المشکینی علی الکفایة**، قم المقدسة، انتشارات لقمان.

۱۳ـ الخراسانی، محمدالکاظم، ۱۴۰۹ق، **کفایة الاصول**، قم، مؤسسه آل البیت(ع).

۱۴ـ الفصول المهمة للحر العاملی.

۱۵ـ الإصفهاني، الشیخ محمدحسین، ۱۴۲۰ ق، **الفصول في الاصول**.

۱۶ـ الأنصاري، الشیخ مرتضی، ۱۴۲۵ ق، **فرائد الاصول** .

۱۷ـ المحقق الخراسانی، ۱۴۰۷ ق، **فوائد الاصول**.

۱۸ـ المحقق الخراسانی، ۱۴۱۷ ق، **درر الفوائد**.

۱۹ـ التبریزی، المیرزا جواد، **دروس في مسائل علم الاصول**.

۲۰ـ الفیروزآبادی، السید مرتضی، ۱۴۰۰ ق، **عنایة الاصول في شرح کفایة الاصول**، قم المقدسة، انتشارات فیروزآبادی.

۲۱ـ البهسودي، السیدمحمد الواعظ، ۱۴۱۷ ق، **مصباح الاصول**، قم، کتابفروشی داوری.

۲۲ـ الشعراني، ابوالحسن، ۱۳۷۳ ش، **المدخل الی عذب المنهل**.

۲۳ـ الفاضل اللنکرانی، ۱۴۲۳ ق، **معتمد الاصول**.

۲۴ـ الکلانتری، ۱۴۲۵ق، **مطارح الانظار**.

۲۵ـ النوري، المیرزا حسین، ۱۴۰۸ ق، **مستدرک الوسائل**.

۲۶ـ الموسوی الخمینی، السید روح الله، ۱۴۱۵ ق، **مناهج الوصول الی علم الاصول**، قم المقدسة، مؤسسة النشر للآثار.

۲۷ـ الحکیم، السیدعبدالصاحب، ۱۴۱۸ ق، **منتقی الاصول**.

۲۸ـ البروجردی، الشیخ محمدتقی، **نهایة الافکار**.

۲۹ـ الحرّالعاملی، الشیخ محمد بن الحسن، ۱۴۱۴ ق، **وسائل الشیعة**، قم المقدسة، مؤسسة آل البیت.

۳۰ـ الاصفهانی، الشیخ محمدرضا، ۱۴۱۳ ق، **وقایة الاذهان**، قم المقدسة، مؤسسة آل البیت.

۳۱ـ الاصفهانی، الشیخ محمدتقی، بی‌تا، **هدایة المسترشدین**، قم المقدسة، مؤسسة آل البیت.

۳۲ـ الاصفهانی، الشیخ حسن، ۱۴۱۷ ق، **الهدایة فی اصول الفقه**، قم المقدسة، مؤسسة صاحب الأمر.