

سرشناسه: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۸۹

عنوان و نام پدید آور: دروس حوزه (پایه چهارم) / واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

مشخصات نشر: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: حوزه و دانشگاه.

موضوع: حوزه های علمیه -- ایران.

موضوع: دانشگاه ها و مدارس عالی -- ایران.

شناسه افزوده: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

الموجز فی اصول الفقه

المقدمه، و فیها أمور

الأمر الأول: تعريف علم الأصول و غايته و موضوعه

الأمر الأول: تعريف علم الأصول و غايته و موضوعه و مسائله

إن لفظه أصول الفقه تشتمل على كلمتين تدلان على أن هنا أصولاً وقواعد يتكلم الفقه عليها، فلا بد من تعريف الفقه أولاً، ثم تعريف أصوله ثانياً.

الفقه: هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية (١) عن أدلتها التفصيلية، أعني: الكتاب و السنّه و الإجماع و العقل.

فخرج بقيد «الشرعية» العقلية، و ب «الفرعية» الاعتقادية و ب «التفصيلية» علم المقلد بالأحكام، فإنه و إن كان عالماً بالأحكام، لكنّه لا- عن دليل تفصيلي، بل بتبع دليل إجمالي و هو حجّيه رأى المجتهد في حقّه في عامه الأحكام. و أمّا المجتهد فهو عالم بكلّ حكم عن دليله الخاص.

و أمّا أصول الفقه: فهي القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية عن الأدلّه.

و بذلك يعلم أنّ أصول الفقه من مبادئ علم الفقه و هي بمنزلة المنطق

١. هذا هو المعروف فى تعريف الفقه و لكنّه أعم من العلم بالأحكام الشرعيه، بل يعمّ تنقيح موضوعاتها، كتحديد الكر و الدماء الثلاثه و أوقات الفرائض و النوافل و متعلّقات الخمس و الزكاه إلى غير ذلك من الموضوعات التى هى بحاجه إلى التنقيح و التحديد.

و لأجل إكمال التعريف يجب عطف «تنقيح الموضوعات» على الأحكام الشرعيه و يقال: الفقه: هو العلم بالأحكام الشرعيه أو تنقيح

موضوعاتها عن أدلتها التفصيلية. فالفقيه هو العارف بالأحكام و المنقح لموضوعاتها.

(١٢)

إلى الفلسفه، فكما أنّ المنطق يعرّف الطالب كيفية إقامة البرهان على المسائل الفلسفيه، فهكذا علم الأصول يتكفل بيان كيفية إقامة الدليل على الحكم الشرعى.

و أما غايته: فالغايه من وراء

تدوين مسائل هذا العلم هى تحصيل ملكه استنباط الأحكام الشرعيه عن أدلتها.

و أما موضوعه: فعلم الأصول كسائر العلوم له موضوع و له مسائل ينطبق عليه قولهم: «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه» فعلينا بيان موضوعه أولاً، ثم بيان عوارضه ثانياً و يعبر عن العوارض بالمسائل أيضاً.

فنقول: اختلفت كلماتهم فى بيان موضوع علم الأصول إلى أقوال:

١. الأدله الأربعة.

٢. مطلق الأدله.

٣. الحجّه فى الفقه.

و القول الثالث هو الظاهر، و له تقريران:

الأول: أنّ الموضوع الذى يبحث عن عوارضه هو ما يصلح لأن يكون حجّه فى الفقه و من شأنه أن يقع فى طريق الاستنباط.

و عوارضه التى تعرض عليه: هو كونه حجّه بالفعل و معتبراً لدى الشارع.

توضيحه: أنه ليس كل قاعده علميه تصلح لأن تكون حجّه فى الفقه، فليس لمسائل العلوم الطبيعيه و لا الرياضيه، هذه الصلاحيه و إنّما هى لعديد من المسائل، كظواهر الكتاب و خبر الواحد و الشهره الفتوائيه و القياس و الاستحسان إلى غير ذلك.

ثم إنّ ما يصلح على قسمين: قسم تجاوز عن حد القابليه و الصلاحيه و صار حجّه بالفعل و معتبراً لدى الشارع، كبعض ما قلناه و قسم بقى على ما

(١٣)

كان عليه و لم يعتبره الشارع أو ردع عنه، كالقياس و الاستحسان.

و على ذلك فالأصولى يبحث عن الحجج الفعلية المعتبره لدى الشارع، العارضه لما هو حجّه بالشأن فيصدق على ما ذكرنا قولهم: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه». (١)

و الذى

يؤيد ما ذكرناه أمران:

١. أنّ الغايه القصوى للفقهاء من علم الأصول، هو العثور على أمور يحتج بها في الفقه على الأحكام الشرعيه، فتحصيل الحجّه بالفعل و المعتبر لدى الشارع هو الغرض المنشود.

٢. أنّ من سبر المسائل الأصوليه يقف على أنّ المحمول فيها، أمّا هو البحث عن الحجّه الفعلية في الفقه صريحاً، أو ما ينتهي إليها. أمّا الأول كالبحت عن حجّيه ظواهر الكتاب و خبر الواحد و الشهره الفتوائيه إلى غير ذلك.

و أمّا الثاني كالبحت عن الخبرين المتعارضين و ظهور الأمر في الوجوب و النهي في الحرمة. و المطلوب هو تعيين ما هو الحجّه منهما عند تعارض الخبرين و بالتالي إقامه الحجّه على لزوم الإتيان أو الترك و على ذلك فما له شأن الحجّيه في الفقه هو الموضوع و كونه حجّيه بالفعل و قاطعاً للعدر، يعدّ من العوارض الطارئه له و التي تشكل مسائل علم الأصول.

الثاني: أنّ الموضوع هو الحجّه بالفعل في الفقه، و لكن المحمول هو البحث عن تعيينه في حجّيه الظواهر و خبر الواحد و الشهره الفتوائيه إلى غير ذلك. (٢)

١. الالتزام بكون العوارض ذاتيه في العلوم الاعتباريه منظور فيه، بل يكفي في المقام كون المحمول العارض للموضوع دخيلاً في الغرض الذي دوّن لأجله العلم.

٢. الفرق بين التقريرين هو أنّ الموضوع في الأول الحجّيه الشأنيه و في الثاني الحجّيه الفعلية و مع الاختلاف في الموضوع تختلف العوارض و المحمولات.

(١٤)

فالمجتهد يعلم اجمالاً به وجود حجّيه بالفعل على الأحكام الشرعيه دون أن يميز بين حدودها و خصوصياتها، فيبحث عنها و يضع الموضوع المقطوع بوجوده (الحجّه بالفعل في الفقه) نصب عنه و يبحث عن تعييناته و خصوصياته (١).

و أنت إذا استقصيت المسائل الأصوليه، تقف على أنّ روح البحث

فى جميعها هو البحث عن ما هو الحجّج على اثبات الأحكام الشرعيه أو نفيها، أو على اثبات عذر (٢) أو عدمه (٣) و ما من مسأله من المسائل إلا و يحتج بها بنحو من أنحاء الاحتجاج.

هذا كلّه حول الموضوع، و أمّا مسأله أى محمولاته فقد اتضحت مما سبق.

فإن قلنا أنّ الموضوع هو الحجج الشائنيه فالمحمول هو البحث عن الحجج بالفعل، و إن قلنا بأنّ الموضوع هو الحجج بالفعل، فالمحمول هو البحث عن تعيناته و خصوصياته.

و مما ذكرنا يعلم وجه الحاجه إلى أصول الفقه، فإنّ الحاجه إليه كالحاجه إلى علم المنطق، فكما أنّ المنطق يرسم النهج الصحيح فى كيفية إقامه البرهان، فهكذا الحال فى علم الأصول فإنّه يبين كيفية إقامه الدليل على الحكم الشرعى.

فتلخص مما سبق تعريف علم الأصول و موضوعه و مسأله و غايته.

١. نلفت نظر القارئ إلى أنّ البحث عن تعين الحجج بخبر الواحد له نظير فى العلوم الحقيقيه كالفلسفه الالهيه، فإنّ الفيلسوف يعلم أنّ ثمه وجوداً يعبر عنه ب "الواقعيه" دون أن يقف على خصوصياته و حدوده، فيتناول الوجود بالبحث و يقول: الوجود أمّا واجب أو ممكن، إما عله أو معلول، و أمّا مجرد أو مادى، و أمّا جوهر أو عرض، فروح البحث فى الجميع واحده و هى عبارته عن البحث عن تعين الوجود بالمطلق بهذه الخصوصيات. لاحظ شرح المنظومه قسم الالهيات بالمعنى الأخص: ٢٠٠.

٢. كالبراءه التى هى بمعنى كون الجهل عذراً فى مجاريها.

٣. كقاعده الاشتغال التى هى بمعنى عدم كون الجهل عذراً فى مجاريها.

الأمر الثانى: تقسيم مباحته

الأمر الثانى: تقسيم مباحته

تنقسم المباحث الأصوليه إلى نوعين:

الأول: المباحث اللفظيه و يقع البحث فيها عن مداليل الألفاظ و ظواهرها التى تقع فى طريق الاستنباط، كالبحث عن ظهور

صيغته الأمر فى الوجوب و النهى فى الحرمة.

الثانى: المباحث العقليه و يقع البحث فيها عن الأحكام العقليه الكليه التى تقع فى طريق الاستنباط، كما إذا شككنا فى حرمة شىء أو وجوبه و لم نعر على دليل فى مظانته، فالعقل يستقل حينئذ بقبح العقاب بلا بيان واصل، فيستنتج منه أنّ حكم الشارع فى الموردین هو براءة الذمه من الوجوب و الحرمة ظاهراً. (١)

١. كما إذا علمنا بوجوب أحد الشئین أو حرمة، فالعقل يستقلّ بأنّ الاشتغال اليقینى يستدعى الفراغ اليقینى و لا يحصل إلاّ بالإتيان بهما فى الأوّل و تركهما فى الثانى فيستنبط منه حكم الشارع الظاهرى.

و كالملازمات العقليه بين وجوب الشىء و وجوب مقدّمته، أو حرمة و حرمة مقدّمته، أو وجوبه و حرمة ضده و هكذا.

الأمر الثالث: الوضع

الأمر الثالث: الوضع

إنّ دلالة الألفاظ على معانيها دلالة لفظيه وضعيه فاستدعت الحال إلى تعريف الوضع و قد عرّف بوجوه أوضحتها:

جعل اللفظ فى مقابل المعنى و تعيينه للدلالة عليه.

و ربما يعرّف: أنّه نحو اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ناشىء من تخصيصه به تاره، و يسمّى بالوضع التعيينى و كثره استعماله أخرى و يسمّى بالوضع التعيينى.

و الفرق بين التعريفين واضح، فإنّ الأوّل لا يشمل إلاّ التعيينى بخلاف الثانى فإنّه أعمّ منه و من التعيينى.

أقسام الوضع

ثمّ إنّ للوضع فى مقام التصوّر أقساماً أربعة:

١. الوضع الخاص و الموضوع له الخاص.

٢. الوضع العام و الموضوع له العام.

٣. الوضع العام و الموضوع له الخاص.

٤. الوضع الخاص و الموضوع له العام.

ثمّ إنّ الميزان فى كون الوضع خاصاً أو عاماً هو كون المعنى الملحوظ حين

الوضع جزئياً أو كلياً.

فإن كان الملحوظ خاصاً و وضع اللفظ بازائه، فهو من القسم الأول، كوضع الأعلام الشخصية.

وإن كان الملحوظ عاماً و

وضع اللفظ بازائه، فهو من القسم الثاني، كأسماء الأجناس.

وإن كان الملحوظ عاماً و لم يوضع اللفظ بازائه بل وضع لمصاديق ذلك العام، فهو من القسم الثالث، كالأدوات و الحروف على ما هو المشهور، فالواضع على هذا القول تصور مفهومى الابتداء و الانتهاء الكليين، ثم وضع لفظه «من» و «إلى» لمصاديقهما الجزئية الخارجيه و التي يعبر عنها بالمعاني الحرفيه.

وإن كان الملحوظ خاصاً و وضع اللفظ للجامع بين هذا الخاص و الفرد الآخر، فهو من القسم الرابع.

لا خلاف فى إمكان الأولين و وقوعهما فى عالم الوضع، كما لا خلاف فى إمكان الثالث و إنما الخلاف فى وقوعه. و قد عرفت أن الوضع فى الحروف من هذا القبيل.

إنما الكلام فى إمكان الرابع فضلاً عن وقوعه، فالمشهور استحالته.

ثم إنه يقع الكلام فى الفرق بين الثالث و الرابع بعد الاتفاق على إمكان الثالث دون الرابع و هو أن الملحوظ العام له قابليه الحكايه عن مصاديقه و جزئياته، فللواضع أن يتصور مفهوم الابتداء و الانتهاء و يضع اللفظ لمصاديقهما التي تحكى عنها مفاهيمهما.

و هذا بخلاف الرابع فإن الملحوظ لأجل تشخصه بخصوصيات يكون خاصاً، ليست له قابليه الحكايه عن الجامع بين الأفراد، حتى يوضع اللفظ بازائه.

و بالجمله العام يصلح لأن يكون مرآه لمصاديقه الواقعه تحته و لكن الخاص لأجل تضييقه و تقيده لا يصلح أن يكون مرآه للجامع بينه و بين فرد آخر.

(١٨)

تقسيم الوضع بحسب اللفظ الموضوع

ثم إن ما مرّ تقسيم للوضع حسب المعنى و ثمة تقسيم آخر له حسب اللفظ الموضوع إلى شخصى و نوعى.

فإذا كان اللفظ الموضوع متصوفاً بشخصه، فيكون الوضع شخصياً كتصوّر لفظ زيد بشخصه و أمّا إذا كان متصوفاً بوجهه و عنوانه، فيكون الوضع نوعياً، كهيئته الفعل الماضى التي

هى موضوعه لانتساب الفعل إلى الفاعل فى الزمان الماضى و لكن الموضوع ليس الهيئه الشخصيه فى ضرب أو نصر مثلاً، بل مطلق هيئه «فعل»، فى أى ماده من المواد تحققت.

و بذلك يعلم أنّ وضع الهيئه فى الفاعل و المفعول و المفعول هو نوعى لا شخصى.

الأمر الرابع: تقسيم الدلاله إلى تصوّريه و تصديقيه

الأمر الرابع: تقسيم الدلاله إلى تصوّريه و تصديقيه

تنقسم دلاله اللفظ إلى تصوّريه و تصديقيه.

فالدلاله التصوّريه: هى عباره عن انتقال الذهن إلى معنى اللفظ بمجرد سماعه و إن لم يقصده اللفظ، كما إذا سمعه من الساهى أو النائم.

و أما الدلاله التصديقيه: فهى دلاله اللفظ على أنّ المعنى مراد للمتكلّم و مقصود له.

فالدلاله الأولى تحصل بالعلم بالوضع و أما الثانيه فتتوقف على أمور:

أ. أن يكون المتكلم عالماً بالوضع.

ب. أن يكون فى مقام البيان و الإفاده.

ج. أن يكون جاداً لا هازلاً.

د. أن لا ينصب قرينه على خلاف مراده.

و لأجل ذلك فقد اشتهر أنّ الدلاله التصوريه غير تابعه لإرادته المتكلم خلافاً للثانيه.

الأمر الخامس: الحقيقه و المجاز

الأمر الخامس: الحقيقه و المجاز

الاستعمال الحقيقى: هو إطلاق اللفظ و إرادته ما وضع له، كإطلاق الأسد و إرادته الحيوان المفترس.

و أما المجاز: فهو استعمال اللفظ و إرادته غير ما وضع له، مع وجود علقه بين الموضوع له و المستعمل فيه بأحد العلائق المسوّغه، كإطلاق الأسد و إرادته الرجل الشجاع.

فإذا كانت العلقه هى المشابهه بين المعنيين فتطلق عليه الاستعاره و إلا فيطلق عليه المجاز المرسل كإطلاق الجزء و إرادته الكلّ كالعين و الرقبه.

هذا هو التعريف المشهور للمجاز و هناك نظر آخر موافق للتحقيق و حاصله:

أنّ اللفظ سواء كان استعماله حقيقياً أو مجازياً يستعمل فيما وضع له، غير أنّ اللفظ في الأوّل مستعمل في الموضوع له من دون أى ادعاء و مناسبه و في الثانى مستعمل في الموضوع له لغايه ادعاء أنّ المورد من مصاديق الموضوع له، كما في قول الشاعر:

لدى أسد شاكى السلاحِ مقْدَفِ

له بُد أظفاره لم تقَلَم

فاستعمل لفظ الأسد حسب الوجدان في نفس المعنى الحقيقي لادّعاء أنّ المورد أى الرجل الشجاع من مصاديقه و أفراده حتّى أثبت

له آثار الأسد من

(٢١)

اللُّبْد و الأظفار، و هذا هو المنقول عن السكاكى فى «مفتاح العلوم» و هو خيرُه أستاذنا السيد الإمام الخمينى قدّس سرّه (١) مع فارق ضئيل بينهما.

و الحاصل: أنّه لو كان تفهيم المعنى الموضوع له هو الغايه من وراء الكلام، فالاستعمال حقيقى و إن كان مقدّمه و مرآه لتفهم فرد ادّعائى و لو بالقرينه فالاستعمال مجازى.

١. تهذيب الأصول: ١/٤٤.

الأمر السادس: علامات الحقيقه و المجاز

الأمر السادس: علامات الحقيقه و المجاز

إذا استعمل المتكلم لفظاً فى معنى معين، فلو عُلِمَ أنّه موضوع له، سمّى هذا الاستعمال حقيقياً و أمّا إذا شكّ فى المستعمل فيه و أنّه هل هو الموضوع له أو لا؟ فهناك علامات تميز بها الحقيقه عن المجاز.

١. التبادر:

هو انسباق المعنى إلى الفهم من نفس اللفظ مجرداً عن كلّ قرينه و هذا يشكّل دليلاً على أنّ المستعمل فيه معنى حقيقى، إذ ليس لحضور المعنى فى الذهن سبب سوى أحد أمرين، إمّا القرينه، أو الوضع و الأوّل منتف قطعاً كما هو المفروض، فيثبت الثانى.

إشكال: و قد يظن أنّ العلم بالوضع، متوقّف على التبادر و هو بدوره متوقف على العلم بالوضع حسب الفرض، إذ لولا العلم بأنّ اللفظ موضوع لذلك المعنى، لما تبادر منه المعنى و هذا دور واضح.

و الجواب: إنّ الدور منتف، لأنّ المستعمل بالتبادر، إمّا أن يكون من أهل اللسان أو لا؟

فعلى الأوّل، فالعلم التفصيلى بأنّ المستعمل فيه هو الموضوع له موقوف على التبادر عند المستعلم و لكن التبادر عنده موقوف على العلم الارتكازى الحاصل له نتيجة نشوئه و اختلاطه مع أهل اللسان منذ صباه.

(٢٣)

فالعلم التفصيلى بالحقيقه هو الموقوف و العلم الإجمالى (١) الارتكازى بها هو الموقوف عليه، فاختلف الموقوف و الموقوف عليه.

و على الثانى، فالدور منتف أيضاً، لأنّ

علم المستعلم بالحقيقه تفصيلاً موقوف على تبادر المعنى عند أهل اللسان لاعنده و التبادر عند أهل اللسان موقوف على علمهم الارتكازى الحاصل لهم.

٢. صحه الحمل و السلب:

إن صحه الحمل دليل على أن الموضوع الوارد فى الكلام قد وضع للمحمول كما أن صحه السلب دليل على عدمه. توضيحه: أن الحمل على قسمين:

الأول: الحمل الأولى الذاتى و هو ما إذا كان المحمول نفس الموضوع مفهوماً بأن يكون ما يفهم من أحدهما نفس ما يفهم من الآخر، مع اختلاف بينهما فى الإجمال و التفصيل، كما إذا قلنا: الأسد حيوان مفترس، و الإنسان حيوان ناطق.

الثانى: الحمل الشائع الصناعى و هو ما إذا كان الموضوع مغايراً للمحمول فى المفهوم، و لكن متحداً معه فى الخارج، كما إذا قلنا: زيد إنسان، فما يفهم من أحدهما غير ما يفهم من الآخر غير أنّهما متحققان به وجود واحد فى الخارج.

إذا أتضح ما تلوناه عليك، فاعلم أن المقصود من أن صحه الحمل أو السلب علامه للحقيقه و المجاز هو القسم الأول، فصحه الحمل و الهوهويه تكشف عن وحده المفهوم و المعنى و هو عبارته أخرى عن وضع أحدهما للآخر، كما أن صحه السلب تكشف عن خلاف ذلك، مثلاً إذا صح حمل الحيوان

١. المراد من العلم الإجمالى هنا هو العلم الارتكازى الحاصل للإنسان الناشئ بين أهل اللغه من لدن صباه إلى شيخوخته و إن لم يلتفت إليه، و هذا غير العلم الإجمالى المبحوث عنه فى باب الاشتغال.

(٢٤)

المفترس على الأسد بالحمل الأولى يكشف عن أن المحمول نفس الموضوع مفهوماً و هو عبارته أخرى عن وضع أحدهما للآخر، كما أنه إذا صح سلب الحيوان الناطق عن الأسد بالحمل الأولى يكشف عن التغاير المفهومى بينهما و هو يلازم عدم

وضع أحدهما للآخر.

ثم إنَّ إشكال الدور المذكور في التبادر يأتي في هذا المقام أيضاً. و تقرير الإشكال و الجواب واحد في كلا المقامين.

٣. الإطراد:

هي العلامه الثالثه لتمييز الحقيقه عن المجاز و توضيح ذلك:

إذا اطرّد استعمال لفظ في أفراد كلي بحيثيه خاصّه، كرجل باعتبار الرجوليه، في زيد و عمرو و بكر، مع القطع بعدم كونه موضوعاً لكلّ واحد على حده، يستكشف منه وجود جامع بين الأفراد قد وضع اللفظ بازائه.

فالجاهل باللغه إذا أراد الوقوف على معانى اللغات الأجنبيه من أهل اللغه، فليس له سبيل إلاّ الاستماع إلى محاوراتهم، فإذا رأى أنّ لفظاً خاصاً يستعمل مع محمولات عديده في معنى معين، كما إذا قال الفقيه: الماء طاهر و مطهر و قال الكيمياءى: الماء رطب سيال، و قال الفيزياءى: الماء لا- لون له، يقف على أنّ اللفظ موضوع لما استعمل فيه، لأنّ المصحح له إمّا الوضع أو العلقه و الثانى لا إطراد فيه، فيتعين الأوّل.

و لنذكر مثلاً:

إنّ آيه الخمس، أعنى قوله سبحانه: (وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ لِدَى الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ) (الأنفال/٤١) توجب إخراج الخمس عن الغنيمه.

فهل الكلمه (الغنيمه) موضوعه للغنائم المأخوذه فى الحرب، أو تعمّ كلّ

(٢٥)

فائده يحوزها الإنسان من طرق شتى؟

يستكشف الثانى عن طريق الاطراد فى الاستعمال، فإذا تتبعنا الكتاب و السنّه نجد اطراد استعمالها فى كلّ ما يحوزه الإنسان من أى طريق كان.

قال سبحانه: (تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمَ كَثِيرَةٌ) (النساء/٩٤)، و المراد مطلق النعم و الرزق.

و قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم فى مورد الزكاه: «اللّهم اجعلها مغنماً» (١)، و فى مسند أحمد: «غنيمه مجالس الذكر الجنه»،

و فى وصف شهر رمضان: غنم المؤمن.

فهذه الاستعمالات الكثيره المطرده، تكشف عن وضعه للمعنى الأعم.

و هذا هو الطريق المألوف فى اقتناص مفاهيم اللغات و معانيها و فى تفسير لغات القرآن و مشكلات السنّه، و عليه قاطبه المحققين و يطلق على هذا النوع من تفسير القرآن، التفسير البيانى.

٤. تنصيب أهل اللغه

المراد من تنصيب أهل اللغه هو تنصيب مدوّنى معاجم اللغه العربيه، فإنّ مدوّنى اللغه الأوائل كالخليل بن أحمد الفراهيدى (ت ١٧٠ هـ) مؤلف كتاب «العين» و الجوهرى (ت ٣٩٨) مؤلف الصحاح قد دوّنوا كثيراً من معانى الألفاظ من ألسن القبائل العربيه و سُكان الباديه، فتنصيب مثل هؤلاء يكون مفيداً للاطمئنان بالموضوع له.

فإن قيل: إنّ كتب اللغه موضوعه لبيان المستعمل فيه لا الموضوع له (٢)، فتجد

١. للوقوف على مصادر الروايات عليك بمراجعته الاعتصام بالكتاب و السنّه، ص ٩٢.

٢. النسبه بين الموضوع له و المستعمل فيه هى العموم و الخصوص من وجه، فقد يفترقان فيما إذا وضع اللفظ لمعنى و لم يستعمل فيه بل هجر قبل الاستعمال، أو استعمل فيه و لم يكن موضوعاً له كالمجاز و قد يجتمعان كما فى الاستعمال الحقيقى.

(٢٤)

أنّها تذكر للفظ «القضاء» عشره معان (١) و هكذا الحال فى لفظ «الوحى» مع أنّهما ليسا من المشترك اللفظى فى شىء، فلا يفيد التنصيب سوى أنّ اللفظ قد استعمل فى معنى من المعانى و من المعلوم أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه.

قلت: إنّ ما ذكر ليس ضابطه كليّه لأنّ بعض معاجم اللغه أُلّف لبيان المعنى الأصلي الذى اشتق منه سائر المعانى التى استعمل فيه اللفظ ككتاب «لمقاييس» (٢) و أساس اللغه، للزمخشري فمن ألقى نظره فاحصه فيهما يميز المعنى الأصلي عن المعنى الذى استعمل فيه اللفظ

لمناسبه من المناسبات.

هذا و سيأتي الكلام في حجّيه قول اللغوى في الجزء الثاني فانتظر.

١. ستوافيك ص ٣١.

٢. معجم مقاييس اللغة، تأليف أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا المتوفى عام ٣٩٥ هـ و قد طبع الكتاب بالقاهره سنه ١٣٦٦ و لا غنى للمفسّر و الفقيه عن مراجعه هذا الكتاب.

لأمر السابع: الأصول اللفظيه

لأمر السابع: الأصول اللفظيه

إنّ الشك في الكلام يتصوّر على نحوين:

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

ب. الشك في مراد المتكلم بعد العلم بالمعنى الموضوع له.

أمّا النحو الأوّل من الشك فقد مرّ الكلام فيه في الأمر السادس و علمت أنّ هناك علامات يميز بها المعنى الحقيقي عن المجازي.

و أمّا النحو الثاني من الشك فقد عُقد له هذا الأمر، فنقول:

إنّ الشك في المراد على أقسام و في كلّ قسم أصل يجب على الفقيه تطبيق العمل عليه و إليك الإشاره إلى أقسام الشك و الأصول التي يعمل بها:

١. أصاله الحقيقيه

إذا شك في إرادته المعنى الحقيقي أو

المجازي من اللفظ، بأن لم يعلم وجود القرينه على إرادته المعنى المجازي مع احتمال وجودها، كما إذا شك في أنّ المتكلم هل أراد من الأسد في قوله: رأيت أسداً، الحيوان المفترس أو الجندي الشجاع؟ فعندئذ يعالج الشك عند العقلاء بضابطه خاصه و هي الأخذ بالمعنى الحقيقي ما لم يدل دليل على المعنى المجازي و هذا ما يعبر عنه بأصاله الحقيقيه.

و حاصلها: أنّه إذا دار الأمر بين كون مراد المتكلم هو المعنى الحقيقي أو

المجازى، فالأصل هو الأول، ما لم يدل دليل على الثانى و من خرج عن هذه الضابطه فقد خرج عما اتفق عليه العقلاء.

٢. أصاله العموم

إذا ورد عام فى الكلام كما إذا قال المولى: أكرم العلماء

و شك في ورود التخصيص عليه و إخراج بعض أفراده كالفاسق، فالأصل هو الأخذ بالعموم و ترك احتمال التخصيص و هذا ما يعبر عنه بأصالة العموم.

٣. أصالة الإطلاق

إذا ورد مطلق و شك في كونه تمام الموضوع أو بعضه، كما قال سبحانه: (أحلّ الله البيع) (البقره/٢٧٥) و احتمال أنّ المراد هو البيع بالصيغه دون مطلقه، فالمرجع عندئذ هو الأخذ بالإطلاق و إلغاء احتمال التقييد و هذا ما يعبر عنه بأصالة الإطلاق.

٤. أصالة عدم التقدير

إذا ورد كلام و احتمال فيه تقدير لفظ خاص، فالمرجع عند العقلاء هو عدم التقدير إلا أن تدلّ عليه قرينه، كما في قوله سبحانه: (وَ اسْتَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا) (يوسف/٨٢) و التقدير أهل القرية و هذا ما يعبر عنه بأصالة عدم التقدير.

٥. أصالة الظهور

إذا كان اللفظ ظاهراً في معنى خاص دون أن يكون نصّاً فيه بحيث لا يحتمل معه الخلاف، فالأصل هو الأخذ بظهور الكلام و إلغاء احتمال الخلاف و هذا ما يعبر عنه بأصالة الظهور.

و ثمّة سؤال يطرح نفسه هو أنّه ما الفرق بين أصالة الظهور و الأصول

(٢٩)

المتقدمه؟

و الجواب: أنّ الأصول المتقدمه الذكر تثبت أصل الظهور و هذا الأصل يبعث على لزوم الأخذ بالظهور.

وإن شئت قلت: إنّ الأصول السابقه تثبت الصغرى و هذا الأصل يثبت الكبرى و هو لزوم الأخذ بالظهور عند العقلاء.

و هذه الأصول ممّا يعتمد عليها العقلاء في محاوراتهم و لم يردع عنها الشارع.

الأمر الثامن: الاشتراك و الترادف

الأمر الثامن: الاشتراك و الترادف

الاشتراك عبارته عن كون اللفظ الواحد موضوعاً لمعنيين أو أكثر بالوضع التعيينى أو التعينى.

و يقابله الترادف و هو وضع اللفظين أو الأكثر لمعنى واحد كذلك.

و اختلفوا في إمكان الاشتراك أولاً و وقوعه بعد تسليم إمكانه ثانياً فذهب الأكثر إلى الإمكان، لأنّ

أدلّ دليل عليه هو وقوعه، فلفظه العين تستعمل في الباكية و الجاربه، و فى الذهب و الفضة.

و مردّ الاشتراك إلى اختلاف القبائل العربيه القاطنه فى أطراف الجزيره فى التعبير عن معنى الألفاظ، فقد كانت تُلزم الحاجه طائفه إلى التعبير عن معنى بلفظ، و تُلزم أخرى التعبير بذلك اللفظ عن معنى آخر و لما قام علماء اللغه بجمع لغات العرب ظهر الاشتراك اللفظى.

و ربّما يكون مردّه إلى استعمال اللفظ فى معناه المجازى بكثرة إلى أن يصبح الثانى معنى حقيقياً، كلفظ الغائط، فهو موضوع للمكان الذى يضع فيه الإنسان، ثم كنى به عن فضله الإنسان، إلى أن صار حقيقه فيها مع عدم هجر المعنى الأوّل.

نعم ربّما يذكر أهل اللغه للفظ واحد معانى عديده، و لكنّها من قبيل

(٣١)

المصاديق المختلفه لمعنى واحد و هذا كثير الوقوع فى المعاجم. (١)

وقد اشتمل القرآن على اللفظ المشترك، كالنجم المشترك بين الكوكب و النبات الذى لا ساق له، قال سبحانه: (وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى) (النجم/١).

و قال سبحانه: (وَالنَّجْمِ وَ الشَّجَرِ يَسْجُدَان) (الرحمن/٦).

هذا كلّه فى المشترك اللفظى.

و أمّا المشترك المعنوى، فهو عباره عن وضع اللفظ لمعنى جامع يكون له مصاديق مختلفه، كالشجر الذى له أنواع كثيره.

تنبيه

إنّ فهم المعنى المجازى بما أنّه لم يوضع له اللفظ بحاجه إلى قرينه، كقولك «يرمى» أو «فى الحمام» فى «رأيت أسداً يرمى أو فى الحمام» كما أنّ تعيين المعنى المراد من بين المعانى المتعدده للفظ المشترك يحتاج إلى قرينه كقولنا: «باكيه» أو «جاربه» فى عين باكيه، أو عين جاربه، لكن قرينه المجاز قرينه صارفه و قرينه اللفظ المشترك قرينه معينه و الأولى آيه المجازيه دون الثانيه.

١. ذكر الفيروز آبادى فى كتاب «قاموس اللغه» للقضاء معانى متعدده كالحكم، الصنع، الحتم،

البيان، الموت، الإتمام و بلوغ النهايه، العهد، الإيضاء، الأداء مع أنّ الجميع مصاديق مختلفه لمعنى فارد و لذلك أرجعها صاحب المقاييس إلى أصل واحد، فلاحظ.

الأمر التاسع: استعمال المشترك في أكثر من معنى

الأمر التاسع: استعمال المشترك في أكثر من معنى

إذا ثبت وجود اللفظ المشترك، يقع الكلام حينئذ في جواز استعماله في أكثر من معنى واحد في استعمال واحد، بمعنى أن يكون كل من المعنيين مراداً باستقلاله، كما إذا قال: اشترت العين و استعمل العين في الذهب و الفضة. فخرج ما إذا استعمله في معنى جامع صادق على كلا المعنيين، كما إذا استعمل العين في «المسمى بالعين» فإنّ الذهب و الفضة داخلان تحت هذا العنوان، فهذا النوع من الاستعمال ليس من قبيل الاستعمال المشترك في أكثر من معنى.

إذا علمت ذلك، فاعلم أنه اختلّف في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على أقوال أربعة:

أ. الجواز مطلقاً.

ب. المنع مطلقاً.

ج. التفصيل بين المفرد و غيره و التجويز في الثاني.

د. التفصيل بين الإثبات و النفي و التجويز في الثاني.

و الحق جوازه مطلقاً، و أدلّ دليل على إمكانه و قوعه و يجد المتتبع في كلمات الأدباء نماذج من هذا النوع في الاستعمال: يقول الشاعر في مدح النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

المُرتَمَى في الدجى، و المُبتلى بِعَمَى * و المُشْتكى ظمّاً و المبتغى دِيناً

يأتون سَدَّتْهُ من كلِّ ناحيه * و يستفيدون من نعمائه عيناً

(٣٣)

فاستخدم الشاعر لفظ «العين» في الشمس و البصر و الماء الجارى و الذهب؛ حيث إنّ المرتمى في الدجى، يطلب الضياء؛ و المبتلى بالعمى، يطلب العين الباصره؛ و الإنسان الظم آن يريد الماء و المستدين يطلب الذهب.

و كقول الشاعر يمدح صديقيه الملقين بشمس الدين و بدر الدين:

و لما رأيتُ الشمس و البدر معاً *

حَقَرَت نَفْسِي وَ مَضِيْتُ هَارِباً * وَ قَلتَ مَاذا مَوْضِعَ السراجِ

يجد الشاعر نفسه ضئيلاً أمام صديقيه، كما أنّ السراج ضئيل دون الشمس و القمر، فيطلق الشمس و القمر و يريد من الأولين: النيرين تاره و صديقيه «شمس الدين» و «بدر الدين» أخرى، كما يريد من السراج المصباح تاره، و نفسه الملقب بسراج الدين أخرى.

استدل القائل بعدم الجواز بأن الاستعمال عباره عن لحاظ اللفظ و جهاً و عنواناً للمعنى، كأنّ الملقى إلى المخاطب بدل اللفظ هو المعنى دونه و لأجل ذلك يسرى قبح المعنى و حسنه إلى اللفظ و ما هو كذلك لا يمكن جعله عنواناً و جهاً للمعنى الثانى أيضاً، لاستلزامه لحاظاً آخر للفظ و المفروض أنّه ليس هنا إلاّ لحاظ واحد.

يلاحظ عليه: أنّه لو كان المراد من جعل اللفظ و جهاً و عنواناً هو إفناء اللفظ فى المعنى على وجه يذوب فيه، كذوبان الملح فى الماء فهو بين البطلان، و لو كان المراد منه أنّ الغرض الذاتى تعلق بالمعنى دون اللفظ، فهو صحيح، إلاّ أنّه لامانع من تعلق الغرض الذاتى فى لفظ واحد بمعنيين و ينظر إليهما بلفظ واحد خصوصاً إذا اقترن الاستعمال بالقرينه الداله على إرادتهما.

و بثبوت الجواز يظهر بطلان التفصيلين.

الأمر العاشر: الحقيقه الشرعيه

الأمر العاشر: الحقيقه الشرعيه

ذهب أكثر الأصوليين إلى أنّ ألفاظ الصلاه و الصوم و الزكاه و الحج كانت عند العرب قبل الإسلام موضوعه لمعانيها اللغويه و مستعمله فيها، أعنى: الدعاء و الإمساك و النمو و القصد، و هذا ما يعبر عنه بالحقيقه اللغويه.

و إلى أنّ تلك الألفاظ فى عصر الصادقين عليهما السلام و قبلهما بقليل، كانت ظاهره فى المعانى الشرعيه الخاصه بحيث كلّما أطلقت الصلاه و الصوم و الزكاه تتبادر منها معانيها الشرعيه.

إنّما

الاختلاف في منشأ الأمر الثاني، وهو أنه كيف صارت هذه الألفاظ ظاهره في المعاني الشرعية في عصر الصادقين عليهما السلام و قبلهما؟ فهنا قولان:

أ. ثبوت الحقيقة الشرعية في عصر النبوة.

ب. ثبوت الحقيقة المتشريعة في عصر الصحابة و التابعين.

أمّا الأول: فحاصله: أنّ تلك الألفاظ نقلت في عصر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية بالوضع التعيني أو التعيني حتى صارت حقائق شرعية في تلك المعاني في عصره، لأنّ تلك الألفاظ كانت كثيرة التداول بين المسلمين لا سيما الصلاة التي يؤدونها كلّ يوم خمس مرّات و يسمعونها كراراً من فوق الم آذن.

و من البعيد أن لا تصبح حقائق في معانيها المستحدثة في وقت ليس بقليل.

(٣٥)

و أما الثاني فحاصله: أنّ صيروره تلك الألفاظ حقائق شرعية على لسان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يتوقف على الوضع و هو إمّا تعيني أو تعيني و الأول بعيد جداً و إلّا لنقل إلينا، و الثاني يتوقف على كثره الاستعمال التي هي بحاجة إلى وقت طويل و أين هذا من قصر مدّة عصر النبوة!؟

يلاحظ عليه: أنّ عصر النبوة استغرق ٢٣ عاماً و هي فترة ليست قصيرة لحصول الوضع التعيني على لسانه، و إنكاره مكابره.

على أنّ الوضع لا ينحصر في التعيني و التعيني، بل ثمة قسم ثالث هو الاستعمال بداعي الوضع، كما إذا أقيمت مراسيم احتفال لتسميه المولود الجديد، فقام أبوه يخاطب الأم بقوله: آتيني بولدي الحسن، فهو بهذا الاستعمال أسماء حسناً، و لعلّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سلك هذا السبيل حينما قال: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي». فبنفس الاستعمال و ضَعَّ اللفظ للمعنى.

و هناك قولان آخران يختلفان مع القولين السابقين

فى المبني لكٲهما يشتركان مع القول الثانى فى إنكار النقل:

الأول: للشىخ الباقلانى (١) و حاصله: أنّ الألفاظ المذكوره باقيه على معانيها اللغويه إلى يومنا هذا و أنّ الشارع تصرّف فى كيفيتها و هو يسلم الأمر الأول الذى عليه الأصوليون و ينكر الأمر الثانى، أى النقل عن معانيها إلى معانٍ أُخرى، فى عصر النبوه و مابعدھا.

و هو من الوهن بمكان، لأنّ الفرق بين الدعاء اللغوى و الصلاه، أو الفرق بين النمو و الزكاه الواجبه كثير على نحو يجعل المعنى الثانى مغايراً للمعنى اللغوى، فكيف تكون باقيه على معانيها اللغويه؟ فأين القصد من أعمال الحج؟!

١. أبوبكر محمد بن الطيب بن محمد الفاضى المعروف بالباقلانى، بصرى، سكن بغداد توفى عام ٤٠٣ هـ.

(٣٦)

الثانى: ما اختاره بعض الأصوليين و حقّقه سيد مشايخنا المحقّق البروجردى قدّس سرّه و حاصله: أنّ استعمال تلك الألفاظ فى المعانى الشرعيه كان رائجاً بين العرب قبل الإسلام، لأنّها كانت تشكّل جزءاً من شريعته إبراهيم و كانت تُحكى بنفس تلك الألفاظ عن معانيها الشرعيه الوارده فى شريعته. (١) و كانت شريعته عليه السّلام هى الرائجه بين العرب.

و على ضوء ذلك تكون تلك الألفاظ بالنسبه إلى معانيها الشرعيه أشبه بالحقائق اللغويه دون حاجه إلى النقل و الوضع.

و هذا القول ينكر كلا الأمرين:

١. كونها حقائق فى معان لغويه، كالدعاء و النمو ...، بل كانت قبل عصر النبوه موضوعه و مستعمله فى المعانى الشرعيه، إذ كانت حقائقها موجوده فى شريعته الخليل و الكليم و المسيحعليهم السّلام و من البعيد أن لا يكون فى لغه العرب لفظ يعبر عن هذه المعانى و كان فى الجاهليه من يصلّى و يحج مثل ما يصلّى و يحجّ المسلمون.

٢. كونها منقوله فى الشريعه الإسلاميه، بل

هي مستعمله في نفس ما استعملت فيها المعاني الشرعية، فليس هناك أى نقل.

و يؤيد هذا القول استعمال الصلاة في أوائل البعثه في نفس تلك المعاني بلا قرينه.

كقوله سبحانه: (فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى *و لَكُنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى) (القيامة/٣١٣٢)

و كقوله سبحانه: (قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصَلِّينَ) (المدثر/٤٣).

١. هذا القول هو الموافق للتحقيق، و قد أسهبنا الكلام فيه خلال دراساتنا العليا.

(٣٧)

و قال تعالى: (أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى *عَبْدًا إِذَا صَلَّى) (العلق/٩١٠)

ومن البعيد أن يكون استعمال اللفظ في هذه الآيات في معانيها الشرعية بالقرينه.

ثمره البحث

و أمّا ثمره البحث بين القولين الأولين، فتظهر في الألفاظ الواردة على لسان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ بلا قرينه، فتحمل على الحقيقة الشرعية بناءً على ثبوتها و على الحقيقة اللغوية بناءً على إنكارها، و أمّا على القولين الآخرين فلا ثمره.

و الظاهر انتفاء الثمره مطلقاً حتى على القولين الأولين، لعدم الشك في معاني الألفاظ الواردة في الكتاب و السنّه لكي يتوقف فهم معانيها على ثبوت الحقيقة الشرعية و نفيها إلا نادراً.

الأمر الحادى عشر: الصحيح و الأعم

الأمر الحادى عشر: الصحيح و الأعم

هل أسماء العبادات و المعاملات موضوعه للصحيح منهما، أو للأعم منه؟

يعرب عنوان البحث عن تفرّعه على المسأله السابقه، أعنى: ثبوت الحقيقة الشرعية.

فعندئذ وقع الكلام في أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ هل نقلها إلى القسم الصحيح من تلك المعاني، أو الأعم و أمّا على القول الآخر فلا- ينطبق عليه عنوان البحث كما لا يخفى و من أراد البحث على ضوء الأقوال الأربعة فلا بدّ من تغيير عنوان البحث على وجه ينطبق على الجميع.

و لنقدّم البحث في العبادات على المعاملات فنقول:

تطلق الصحّه في اللغة تاره على ما يقابل المرض، فيقال: صحيح و سقيم و

أخرى على ما يقابل العيب، فيقال: صحيح و معيب.

و الأولان (الصحة و السقم) أمران وجوديان عارضان على الشيء، فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد.

و الثانيان (الصحة و العيب) أمران أحدهما وجودى و الآخر عدمى و التقابل بينهما تقابل الملكة و العدم، كالمبيع الصحيح و المعيب.

و أما الصحة اصطلاحاً فى العبادات فقد عرّفت تارة بمطابقه المأتى به للمأمور به، و أخرى بما يوجب سقوط الإعادة و القضاء و يقابلها الفساد. و أما فى

(٣٩)

المعاملات فقد عرّفت بما يترتب عليه الأثر المطلوب منها، كالملكه فى البيع و الزوجيه فى النكاح و هكذا.

و المراد من وضع العبادات للصحيح هى أنّ الألفاظ موضوعه لماهيات اعتباريه لو تحققت فى الخارج لاتصفت بالصحة (١)، فكأنّ لفظ الصحة إشاره إلى المرتبه الخاصه من تلك الماهيه و هى الجامعه لجميع الأجزاء و الشرائط، كما أنّ الأعم فى العنوان إشاره إلى مرتبه أخرى شامله للصحيح و غيره.

و على كلّ تقدير فالبحت فى أنّ ألفاظ العبادات وضعت لما تمّت أجزاءها و كملت شروطها، أو للأعم منه و من الناقص.

المعروف هو القول الأول، و استدلل له بوجوه (٢) مسطوره فى الكتب الأصوليه أوضحتها:

إنّ الصلاه ماهيه إعتباريه جعلها الشارع لآثار خاصه وردت فى الكتاب و السنّه، منها: كونها ناهيه عن الفحشاء و المنكر، أو معراج المؤمن، و غيرهما و هذه الآثار إنّما تترتب على الصحيح لا على الأعمّ منه و هذا (أى ترتب الأثر على الصحيح) ممّا يبعث الواضع إلى أن يضع الألفاظ لما يحصل أغراضه و يؤمّن أهدافه و ليس هو إلاّ الصحيح. لأنّ الوضع للأعمّ الذى لا يترتب عليه الأثر، أمر لغو.

استدل القائل بالأعم بوجوه أوضحتها صحه تقسيم الصلاه إلى الصحيحه و الفاسده.

و أجيب عنه بأنّ غايه ما يفيد

هذا التقسيم هو استعمال الصلاه فى كل من الصحيح و الفاسد و الاستعمال أعم من الحقيقه.

١. احتراز عن دخول الصحه بمفهومها فى الموضوع له، فلو قلنا بوضع الأسماء للصحيح، فلا يراد منه، الصحيح بالحمل الأوّلى، بل الصحيح بالحمل الشائع الصناعى.

٢. التبادر و صحّه الحمل و صحّه السلب عن الأعم و غيرها.

(٤٠)

يلاحظ عليه: أنّ الاستعمال و إن كان أعم من الحقيقه و لكنّه فيما إذا احتمل كون الاستعمال من باب المجاز، و أمّا إذا كان الاحتمال منتفياً فالاستعمال يكون دليلاً على الحقيقه كما فى المقام و ذلك لأنّ المجاز كما مرّ قائم بالتشبيه و ادّعاء الفرديه و هو غير متحقّق فى المقام، لأنّ تقسيم الصلاه إلى الصحيح و الفاسد، بشهاده الوجدان، غير متوقّف على علاقه التشابه و ادّعاء كون الفاسد مصداقاً لها، بل يصحّ التقسيم مع الغفله عن لحاظ العلاقه و ادّعاء الفرديه.

نعم يمكن أن يقال: إنّ عدم الحاجه إلى الادّعاء إنّما هو فى عصرنا هذا الذى كثر فيه استعمال هذه الألفاظ فى الأعم، و هذا لا يكون دليلاً على عدم الحاجه إليه فى عصر النبوه و لعلّ الاستعمال فى الأعم كان متوقفاً على الادّعاء فى ذلك العصر.

الأمر الثانى عشر: المشتق

الأمر الثانى عشر: المشتق

اتفقت كلمتهم على أنّ المشتق حقيقه فى المتلبس بالمبدأ فى الحال و مجاز فيما يتلبس به فى المستقبل و اختلفوا فيما انقضى عنه التلبس، مثلاً- إذا ورد النهى عن التوضؤ بالماء المسخن بالشمس، فتاره يكون الماء موصوفاً بالمبدأ بالفعل و أخرى يكون موصوفاً به فى المستقبل و ثالثه كان موصوفاً به لكنّه زال و برد الماء، فإطلاق المشتق على الأوّل حقيقه و دليل الكراهه شامل له، كما أنّ إطلاقه على الثانى مجاز لا يشمله دليلها

و أمّا الثالث فكونه حقيقه أو مجازاً و بالتالى شمول دليلها له و عدمه مبنى على تحديد مفهوم المشتق، فلو قلنا بأنّه موضوع للمتلبس بالمبدأ فى الحال يكون الإطلاق مجازياً و الدليل غير شامل له، و لو قلنا بأنّه موضوع لما تلبس به و لو أنّ ما فيكون الإطلاق حقيقياً و الدليل شاملاً له.

و المشهور أنّه موضوع للمتلبس بالفعل.

و توضيح المقام يتوقف على تقديم أمور:

١. الفرق بين المشتق النحوى و الأصولى

المشتق عند النحاه يقابل الجامد، فالجميع غير المصدر (على القول بكونه الأصل) مشتق كالماضى و المضارع و الأمر و النهى و أسماء الفاعلين.

و أمّا المشتق عند الأصوليين، فهو عباره عمّا يجرى على الذات باعتبار اتصافها بالمبدأ و اتحادها معه بنحو من الاتحاد، فخرجت الأفعال قاطبه ماضيها و

(٤٢)

مضارعها و أمرها و نهيها ضروره أنّها تدلّ على قيام مبادئها بالذوات قيام صدور أو حلول (١) أو طلب فعل أو طلب ترك، و لا تدل على وصف الذوات بها. فكم فرق بين قولنا: قائم و قولنا: ضرب.

كما خرجت المصادر المزيده و المجزّده لعدم صحّ حملها على الذوات على نحو الهوهويه، فلم يبق إلاّ أسماء الفاعلين و المفعولين و أسماء الزمان و المكان و الآلات و الصفات المشبهه و صيغ المبالغه، لوجود الملا-ك فى جميعها و هو انتزاع مفاهيمها عن الذوات باعتبار اتصافها بالمبدأ فيشمل حتى الزوجه و الرق و الحر، فإذن النسبه بين المشتق النحوى و المشتق الأصولى عموم و خصوص من وجه. (٢)

٢. اختلاف أنحاء التلبسات حسب اختلاف المبادئ

ربّما يفصل بين المشتقات فيتوهم أنّ بعضها حقيقه فى المتلبس و بعضها فى الأعمّ، نظير الكاتب و المجتهد و المثمر، فما يكون المبدأ فيه حرفه أو ملكه أو قوه

يصدق فيه هذه الثلاثة و إن زال التلبس فهي موضوعه للأعم بشهاده صدقها مع عدم تلبسها بالكتابة و الاجتهاد و الأثمار بخلاف غيرها ممّا كان المبدأ فيه أمراً فعلياً، كالأبيض و الأسود.

يلاحظ عليه: أنّ المبدأ يؤخذ تاره على نحو الفعلية كقائم و أخرى على نحو الحرفه كتاجر و ثالثه على نحو الصناعه كنجار و رابعه على نحو القوّه كقولنا: شجره مثمره و خامسه على نحو الملكه كمجتهد و سادسه على نحو الانتساب إلى الأعيان الخارجيه كلابن و تامر.

١. القيام الصدورى: كقيام الضرب بالضارب، و الحلولى كقيام الضاحك بالإنسان.

٢. فيجتمعان فى أسماء الفاعلين و المفعولين و أمثالهما و يفترقان فى الفعل الماضى و المضارع، فيطلق عليهما المشتق النحوى دون الأصولى؛ و فى الجوامد كالزوج و الرق، فيطلق عليها المشتق الأصولى دون النحوى.

(٤٣)

فإذا اختلفت المبادئ جوهرأ و مفهوماً لاختلفت أنحاء التلبسات بتبعها أيضاً، و عندئذ يختلف بقاء المبدأ حسب اختلاف المبادئ، ففى القسم الأوّل يشترط فى صدق التلبس تلبس الذات بالمبدأ فعلاً و فى القسم الثانى و الثالث يكفى عدم إعراضه عن حرفته و صناعته و إن لم يكن ممارساً بالفعل و فى الرابع يكفى كونه متلبساً بقوه الإثمار و إن لم يثمر فعلاً و فى الخامس يكفى حصول الملكه و إن لم يمارس فعلاً، فالكلّ داخل تحت المتلبس بالمبدأ بالفعل و بذلك علم أنّ اختلاف المبادئ يوجب اختلاف طول زمان التلبس و قصره و لا يوجب تفصيلاً فى المسأله.

فما تخيله القائل مصداقاً لمن انقضى عنه المبدأ، فإنّما هو من مصاديق المتلبس و منشأ التخيل هو أخذ المبدأ فى الجميع على نسق واحد و قد عرفت أنّ المبادئ على أنحاء.

٣. ما هو المراد من الحال فى عنوان

المراد من الحال فى عنوان البحث هو الفعلية فى مقابل القوة، و مرجع النزاع إلى سعه المفاهيم و ضيقها و أنّ الموضوع له هل هو خصوص الذات المتلبسه بالمبدأ أو الأعمّ من تلك الذات المنقضى عنها المبدأ فعلى القول بالأخصّ، يكون مصداقه منحصرأ فى الذات المتلبسه، و على القول بالأعمّ يكون مصداقه أعمّ من هذه و ممّا انقضى عنها المبدأ.

و إن شئت قلت: النزاع فى أنّ الصفات تنتزع من الذات المقارنه للمبدأ، أو تنتزع منها و من الذات المنقضى عنها المبدأ و على ذلك فالحال فى عنوان البحث بمعنى فعلية التلبس و ما أشبه ذلك.

و بعبارة ثالثة: إنّ العقل يرى جامعاً حقيقياً بين الأفراد المتلبسه بالمبدأ، و لا يرى ذاك الجامع الحقيقى للأعمّ منها و ممّا انقضى عنها المبدأ و إنّما يرى بينهما

(٤٤)

جامعاً انتزاعياً. فالنزاع فى أنّ الموضوع له هل هو ذاك الجامع الحقيقى أو جامع انتزاعى آخر.

إذا وقفت على هذه الأمور. فاعلم أنّ المشتق موضوع للمتلبس بالمبدأ فى الحال و الدليل على ذلك أمران:

١. التبادر، إنّ المتبادر من المشتق هو المتلبس بالمبدأ فى الحال، فلو قيل: صلّ خلف العادل، أو أدب الفاسق، أو قيل: لا يصلين أحدكم خلف المجذوم و الأبرص و المجنون، أو لا يؤم الأعرابى المهاجرين؛ لا يفهم منه إلّا المتلبس بالمبدأ فى حال الاقتداء.

٢. صحّح السلب عمّن انقضى عنه المبدأ، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل أنّه قائم إذا زال عنه القيام و لا لمن هو جاهل بالفعل، أنّه عالم إذا نسى علمه.

و أمّا القائلون بالأعم فاستدلّوا بوجهين:

الأول: صدق أسماء الحرّف كالنجار على من انقضى عنه المبدأ، مثل أسماء الملكات كالمجتهد.

وقد عرفت الجواب عنه و أنّ الجميع من قبيل التلبس بالمبدأ لا

الزائل عنه المبدأ.

الثانى: لو تلبس بالمبدأ فى الزمان الماضى يصح أن يقال أنه ضارب باعتبار تلبسه به فى ذلك الزمان.

يلاحظ عليه: أن اجراء المشتق على الموضوع فى المثال المذكور يتصور على وجهين:

(٤٥)

أ. أن يكون زمان التلبس بالمبدأ فى الخارج متحداً مع زمان النسبه الكلاميه، كأن يقول زيد ضارب أمس، حاكياً عن تلبسه بالمبدأ فى ذلك الزمان، فهو حقيقه و معدود من قبيل المتلبس لأن المراد كونه ضارباً فى ذلك الظرف.

ب. أن يكون زمان التلبس بالمبدأ فى الخارج مختلفاً مع زمان النسبه الكلاميه، كأن يقول: زيد باعتبار تلبسه بالمبدأ أمس ضارب فى ظرف التكلم، فالجرى مجاز و من قبيل ما انقضى عنه المبدأ.

تطبيقات

١. قال رجل لعلى بن الحسين عليمها السلام: أين يتوضأ الغرباء؟ قال: «تتقى شطوط الأنهار، و الطرق النافذه و تحت الأشجار المثمره». (١)

فعلى القول بالوضع للمتلبس بالمبدء يختص الحكم بما إذا كانت مثمره و لو بالقوه، بخلاف القول بالأعم من المتلبس و غيره فيشمل الشجره غير المثمره و لو بالقوه.

٢. عن أبى عبد الله عليه السلام فى المرأه ماتت و ليس معها امرأه تغسلها، قال: «يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها إلى المرافق». (٢)

فلو قلنا بأن المشتق حقيقه فى المنقضى أيضاً، فيجوز للزوج المطلق تغسيلها عند فقد المماثل و إلا فلا.

إذا وقفت على تلك الأمور، فاعلم أن كتابنا هذا مرتب على مقاصد و كل مقصد يتضمن فصولاً:

١. الوسائل: ١، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوه، الحديث ١.

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

المقصد الأول: فى الأوامر، و فيه فصول

الفصل الأول: فى مادّه الأمر

الفصل الأول: فى مادّه الأمر

المبحث الأول: كلمه الأمر مشترك لفظى

إن كلمه الأمر مشترك لفظى بين معنيين هما:

إما الطلب و الفعل و إليهما يرجع سائر المعانى التى ذكرها

أهل اللغة.

أو الطلب و الشأن و إليهما يرجع سائر المعانى و هو خيرُه صاحب الفصول.

أو الطلب و الشئ و إليهما ترجع المعانى الأخرى و هو خيرُه المحقق الخراسانى.

لا اختلاف بين الجميع فى صحه استعماله فى الطلب لقوله سبحانه: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (النور/٦٣).

و الضمير فى أمره يرجع إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم و إنما الاختلاف فى المعنى الثانى و الظاهر صحه استعماله فى الفعل لوروده فى القرآن. قال سبحانه: (قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يَبْدُونَ) (آل عمران/١٥٤).

و قال سبحانه: (وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ) (البقره/٢١٠).

(٥٠)

و قال سبحانه: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) (آل عمران/١٥٩).

و أمّا الجمع فالأمر إن كان بمعنى الطلب أى طلب الفعل من الغير فيجمع على أوامر، كما أنه إذا كان بمعنى الفعل و الحدث فيجمع على أمور.

بقى الكلام فى استعماله فى معنيين آخرين هما: الشأن و الشئ.

فذهب صاحب الفصول إلى صحه استعماله فى الشأن مستدلاً بقولهم: شغله أمر كذا، أى شأن كذا.

يلاحظ عليه: أنّ الأمر فيما ذكره من المثال بمعنى الفعل و الحادثه لا الشأن كما هو واضح.

كما ذهب المحقق الخراسانى إلى صحه استعماله فى الشئ مستدلاً بقولهم: رأيت اليوم أمراً عجبياً، أى شيئاً عجبياً.

يلاحظ عليه: أنه لو كان الشئ من معانى الأمر لصح وضع الأمر مكان الشئ مع أنه لا يصح أن يقال: الله أمر، أو العقل أمر، أو البياض أمر، إلى غير ذلك مع صحه قولنا: الله شئ و ...

و على ذلك إذا أطلقت كلمه الأمر بلا قرينه تكون مجمله و التعيين يحتاج إلى قرينه.

المبحث الثانى: فى اعتبار العلوّ و الاستعلاء فى صدق

اختلف الأصوليون في اعتبار العلو والاستعلاء في صدق الأمر بمعنى الطلب إلى أقوال:

١. يعتبر في صدق مادة الأمر وجود العلو في الأمر دون اعتبار الاستعلاء، فيكفي فيه صدور الطلب من العالی و إن كان مستخفصاً لجناحه و هو خيرہ

(٥١)

المحقق الخراساني قدس سره.

٢. يعتبر في صدق مادة الأمر كلا الأمرين، فلا يعدّ كلام المولى مع عبده أمراً إذا كان على طريق الاستدعاء و هو خيرہ السيد الإمام الخميني قدس سره.

٣. يعتبر في صدق مادة الأمر أحد الأمرين: العلو أو الاستعلاء، أمّا كفايه العلو فلما تقدّم في دليل القول الأول، و أمّا كفايه الاستعلاء، فلاّنه يصحّ تقييح الطالب السافل المستعلى، ممّن هو أعلى منه و توييخه.

٤. لا يعتبر في صدق مادة الأمر واحد منهما و هو خيرہ المحقق البروجردی.

الظاهر هو القول الثاني، فإنّ لفظ الأمر في اللغة العربيّه معادل للفظ «فرمان» في اللغة الفارسيّه و هو يتضمن علوّ صاحبه، و لذلك يذم إذا أمر و لم يكن عالياً.

و أمّا اعتبار الاستعلاء فلعدم صدقه إذا كان بصوره الاستدعاء و يشهد له قول بريره (١) لرسول اللّٰهصلّى الله عليه و آله و سلّم: «تأمرني يا رسول الله؟ قال: إنّما أنا شافع» فلو كان مجرد العلو كافياً لما انفك طلبه من كونه أمراً.

المبحث الثالث: في دلالة مادة الأمر على الوجوب

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

الظاهر هو الأول، لأنّ السامع ينتقل من سماع لفظ الأمر إلى لزوم الامتثال

١. روى أحمد بن حنبل في مسنده عن ابن عباس: لما خُيرت بريره (بعد ما أعتقت و خُيرت بين البقاء مع زوجها أو الانفصال عنه) رأيت زوجها

يتبعها في سِيَكِكِ المدينة و دموعه تسيل على لحيته، فكَلَّمَ العباس ليكلّم فيه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لبريره أَنَّهُ زَوْجُكَ، فقالت: تأمرني يا رسول الله؟ قال: «إنما أنا شافع»، قال: فخيرها فاختارت نفسها. (مسند أحمد: ١/٢١٥).

(٥٢)

الذي يعبر عنه بالوجوب و يؤيد هذا الانسباق و التبادر بالآيات التالية:

١. قوله سبحانه: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (النور/٦٣) حيث هدد سبحانه على مخالفه الأمر و التهديد دليل الوجوب.

٢. قوله سبحانه: (مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَتَّخِذَ إِذْ أَمَرْتُكَ) (الأعراف/١٢) حيث ذم سبحانه ابليس لمخالفه الأمر و الذم آية الوجوب.

٣. قوله تعالى: (عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ) (التحریم/٦) حيث سمى سبحانه مخالفه الأمر عصياناً و الوصف بالعصيان دليل الوجوب.

٤. الإخبار عن أن الأمر بالسواك يلزم المشقة، كما في قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «لولا- أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك». (١) و لزوم المشقة آية كونه مفيداً للوجوب إذ لا مشقة في الاستحباب.

إلى غير ذلك من الآيات و الروايات.

١. وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب السواك، الباب ٣، الحديث ٤.

الفصل الثاني: في هيئته الأمر، و فيه مباحث

الفصل الثاني: في هيئته الأمر، و فيه مباحث

المبحث الأول: في بيان مفاد الهيئته

اختلفت كلمه الأصوليين في معنى هيئته افعال إلى أقوال مختلفة:

١. أنها موضوعه للوجوب.

٢. أنها موضوعه للندب.

٣. أنها موضوعه للجوامع بين الوجوب و الندب، أى الطلب إلى غير ذلك.

و الحق أنها موضوعه لإنشاء البعث إلى إيجاد متعلقه و يدلّ عليه التبادر و الانسباق، فقول المولى لعبده: اذهب إلى السوق و اشتر اللحم عبارته أخرى عن بعثه إلى الذهاب و شراء اللحم.

وإن شئت قلت: إنّ بعث العبد إلى الفعل قد يكون بالإشارة باليد،

كما إذا أشار المولى بيده إلى خروج العبد و تركه المجلس و أخرى بلفظ الأمر كقوله: اخرج، فهيهه افعل فى الصوره الثانيه قائمه مقام الإشاره باليد، فكما أنّ الإشاره باليد تفيد البعث إلى المطلوب، فهكذا القائم مقامها من صيغه افعل، و إنّما الاختلاف فى كيفية الدلاله، فدلاله الهيئه على إنشاء البعث لفظيه بخلاف دلاله الأولى.

(٥٤)

سؤال: أنّ هيهه افعل و إن كانت تستعمل فى البعث كقوله سبحانه: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ) (البقره/٤٣) أو قوله: (أوفُوا بالعقود) (المائده/١) و لكن ربما تستعمل فى غير البعث أيضاً.

كالتعجيز مثل قوله سبحانه: (وَ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ) (البقره/٢٣).

و التمنى كقول الشاعر:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى * بصبح و ما الإصباح منك بأمثل

إلى غير ذلك من المعانى المختلفه المغايره للبعث. فيلزم أن تكون الهيئه مشتركه بين المعانى المختلفه من البعث و التعجيز و التمنى.

الجواب: أنّ هيهه افعل قد استعملت فى جميع الموارد فى البعث إلى المتعلق و الاختلاف إنّما هو فى الدواعى، فتاره يكون الداعى من وراء البعث هو ايجاد المتعلق فى الخارج و أخرى يكون الداعى هو التعجيز و ثالثه التمنى و رابعه هو الإنذار و التهديد كقوله: (وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رُسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ) (التوبه/١٠٥) إلى غير ذلك من الدواعى ففى جميع الموارد يكون المستعمل فيه واحداً و إنّما الاختلاف فى الدواعى من وراء إنشائه.

و نظير ذلك، الاستفهام فقد يكون الداعى هو طلب الفهم و أخرى أخذ الإقرار مثل قوله: (هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) (الزمر/٩). و المستعمل فيه فى الجميع واحد و هو إنشاء طلب الفهم.

المبحث الثانى: دلاله هيهه الأمر على الوجوب

قد عرفت أنّ

هيئه إفعال موضوعه لإنشاء البعث و أنها ليست موضوعه للوجوب و لا- للندب و أنهما خارجان عن مدلول الهيئه و مع ذلك هناك

(٥٥)

بحث آخر، و هو أنه لا- إشكال فى لزوم امتثال أمر المولى إذا علم أنه يطلب على وجه اللزوم إنما الكلام فيما إذا لم يعلم فهل يجب امتثاله أو لا؟ الحق هو الأول.

و قبل بيان دليله نشير إلى الفرق بين الوجوب و الندب، فنقول: إنَّ البعث الإنشائي على قسمين:

فتاره يكون البعث صادراً عن إرادته أكده لا يرضى المولى بمخالفتها.

و أخرى صادراً عن إرادته غير أكده على وجه لو خالفها لما ذمه المولى.

وإن شئت قلت: البعث الإنشائي فعل اختياري للنفس فلا بدّ فى تحقّقه من سبق إرادته تكوينيه، فهى تختلف شدّه و ضعفاً حسب اختلاف الأغراض من البعث، فالذى يميز الوجوب عن الندب هو صدور أحد البعثين عن إرادته أكده و صدور الآخر عن إرادته ضعيفه مع اشتراكهما فى البعث.

و بذلك يعلم أنّ الوجوب و الندب ليسا من مداليل الألفاظ و إنّما ينتزعان من البعث الناشئ من قوه الإراده و ضعفها.

إذا تبين الفرق بين الوجوب و الندب ثبوتاً فنقول: لو دلّ الدليل على واحد من الأمرين أعنى: الوجوب أو الندب فهو المتّبع و إلفاللازم حملة على الوجوب، أى صدور البعث عن إرادته أكده و ذلك بحكم العقل على أنّ بعث المولى لا يترك بلا امتثال و احتمال أنّ البعث ناشئ من إرادته ضعيفه لا يعتمد عليه مالم يدل عليه دليل.

و بعبارة أخرى: العقل يحكم بلزوم تحصيل المؤمن فى دائره المولويه و العبوديه و لا يصحّ ترك المأمور به بمجرد احتمال أن يكون الطلب طلباً نديبياً و هذا ما يعبر عنه فى سيره العقلاء بأنّ ترك المأمور به

لابد أن يستند إلى عذر قاطع و العذر القاطع إما إحراز كون البعث ناشئاً عن إرادته غير أكيدته و المفروض عدم إحرازه، أو الامتثال و هو يتحد في النتيجة مع الحمل على الوجوب، فخرجنا بالنتيجة التالية:

(٥٦)

١. أن المدلول المطابق لهيئة إفعال هو إنشاء البعث.

٢. الوجوب و لزوم الامتثال مدلول التزامي لها بحكم العقل.

سؤال: يظهر من صاحب المعالم أنه لو افترضنا أن الأمر حقيقه في الوجوب لما صحَّ التمسك به في أخبار الأئمة المعصومين عليهم السلام عند الشك، لأنَّ صيغته الأمر مستعمله في كلماتهم في النذب كثيراً حتى صار من المجازات الراجحة، فيشكل التمسك بمجرد ورود الأمر في كلامهم على إثبات الوجوب. (١)

الجواب: أن الاستعمال في النذب و إن كان كثيراً إلا أنه لمّا كان بالقرينه، فلا يوجب صيرورته مجازاً مشهوراً فيه ليرجح أو يتوقف على الخلاف في المجاز المشهور.

نعم لو ثبت أن الأئمة كانوا يستعملون الأمر كثيراً في النذب بلا قرينه كان لما ذكره وجه.

و هناك جواب آخر و هو أن الوجوب و النذب كما مرّ ليسا من المداليل اللفظيه، لما عرفت من أن الأمر موضوع لإنشاء البعث، بل ينتزعان من شدّه الإراده و ضعفها، فإن كان في الكلام قرينه تدلّ على أحد الأمرين فهو و إلا فالعقل حاكم بأنّه يجب على العبد إطاعه الأمر مالم يعلم الإذن في الترك.

و بعبارة أخرى: يحكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن إيمانياً بالإتيان بالمأمور به، أو بالعلم بالنذب و بما أن الثاني منتف فيتعين تحصيل الأمر الأوّل و هو الإتيان و ترك المأمور به لأجل أنهم عليهم السلام يستعملون صيغته الأمر في النذب كثيراً ليس عذراً قاطعاً في مقابل حكم العقل بلزوم تحصيله.

١. المعالم، ص ٤٨ جاء تحت عنوان: فائده،

و قد استحسنة السيد المحقق البروجردى فى درسه الشريف و وافقه السيد المحقق الخوئى كما فى محاضراته: ٢/١٣٢.

المبحث الثالث: استفاده الوجوب من أساليب أُخرى

إنَّ للقرآن و السنّه أساليب أُخرى فى بيان الوجوب و الإلزام غير صيغهُ الأمر، فتاره يعبر عنه بلفظ الفرض و الكتابه مثل قوله سبحانه: (قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّهُ أَيَّمَانِكُمْ) (التحریم/٢). و قال: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) (البقره/١٨٢) و قال: (إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا) (النساء/١٠٣).

و أُخرى يجعل المكلف به فى عهده المكلف إلى أن يخرج عن عهده قال: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (آل عمران/٩٧).

و ثالثه يخبر عن وجود شىء فى المستقبل مشعراً بالبعث الناشئ عن إرادته أكيداً، قال سبحانه: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِينَ عَنْ أَوْلَادِهِنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ) (البقره/٢٣٣).

و أمّا السنّه فقد تضافرت الروايات عن أئمه أهل البيت فى أبواب الطهاره و الصلاه و غيرهما قولهم: «يَغْتَسِلُ»، «يَعِيدُ الصَّلَاةَ» أو «يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ» فالجمل الخبريه فى هذه الموارد و إن استعملت فى معناها الحقيقى، أعنى: الإخبار عن وجود الشىء فى المستقبل، لكن بداعى الطلب و البعث.

سؤال: فهل استعمال الجملة الخبريه لداعى البعث حقيقى أو استعمال مجازى و على التقديرين، إذا لم يمتثل، فهل يلزم الكذب لأجل أن المعصوم أخبر عن المستقبل، و لم يتحقق أو لا؟

الجواب: إنَّ الاستعمال حقيقى ليس بمجازى، لأنَّ المستعمل فيه هو الموضوع له و إنّما الاختلاف فى الداعى.

كما أنه لو لم يمتثل العبد لا يلزم الكذب، لأنَّ الاستعمال لم يكن بداعى الإخبار عن وجود الشىء بل بداعى البعث و الطلب، و لا يضرّ عدم تحقق المنخبر

(٥٨)

عنه إذا لم يكن الداعى الإخبار.

نعم هذا النوع من الاستعمال لغايه البعث أكد من الجملة الإنشائية، لأنَّ الإخبار عن أمر

مفروغ عنه، يكشف عن شدّه حبّ المولى بالمراد إلى حدّ يجده متحقّقاً في الخارج.

المبحث الرابع: فى التوصلى و التعبدى

الأمر الأوّل: معنى التوصلى و التعبدى

الأمر التوصلى: هو ما يتحقّق امتثاله بمجرد الإتيان بالمأمور به من دون حاجه إلى قصد القربه.

و يقابله التعبدى: و هو ما لا يحصل امتثاله بمجرد الإتيان بالمأمور به، بل لابدّ فى حصوله من الإتيان به متقرباً إلى الله سبحانه.

و الأوّل، كدفن الميت و تطهير المسجد و أداء الدين و ردّ السلام ممّا يحصل الامتثال و يسقط الأمر بمجرد الإتيان به و لو لرغبه نفسه.

و الثانى، كالصلاه و الصوم، فلا يحصل الامتثال إلاّ بالإتيان بهما متقرباً إلى الله سبحانه.

ثمّ إنّ قصد القربه يحصل بأحد أمور:

أ. الإتيان بقصد امتثال أمره سبحانه.

ب. الإتيان لله تبارك و تعالى مع صرف النظر عن الأمر.

ج. الإتيان بداعى محبوبه الفعل له تعالى، فيكون الداعى إلى الإتيان به هو

١. ستأتى تقسيمات الواجب إلى أقسام فى الفصل الخامس و منها تقسيمه إلى التعبدى و التوصلى.

(٥٩)

كونه محبوباً لله دون سائر الدواعى النفسانية.

و يراد من التعبديه فى المقام هو المعنى الأوّل و ما سيأتى من البحوث يدور حول هذا المعنى، لا المعنيين الأخيرين.

الأمر الثانى: حكم الشك فى التوصلية و التعبديه

إذا علمنا بأن الواجب تعبدى أو توصلى فيجب امتثاله على النحو الذى عليه، إنّما الكلام فيما إذا شك فى واجب أنّه توصلى أو تعبدى فهل ثمه أصل لفظى يعوّل عليه كالشك فى وجوب ردّ السلام؟ و أنّه هل هو توصلى يحصل الامتثال برده بأى داع كان، أو هو أمر تعبدى لا يحصل الامتثال إلاّ بقصد امتثال الأمر الوارد فى الكتاب؟ قال سبحانه: (وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَةٍ فَحْيُوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا) (النساء/٨٦).

التمسك بالإطلاق إنما يصح إذا أمكن أخذ الشيء المشكوك اعتباره في متعلق الأمر، فإذا خلا منه متعلقه، يحكم بعدم اعتباره فيه، مثلاً- إذا شك في وجوب السورة في الصلاة فيما أنه يمكن أخذها في متعلق الأمر بأن يقول: صل مع السورة، فيصح التمسك بالإطلاق اللفظي إذا خلا منها متعلق الأمر عند الشك.

و أما إذا تعذر أخذ المشكوك في متعلق الأمر فلا يصح التمسك بالإطلاق، لأن التمسك به فرع إمكان أخذه فيه و المفروض أنه متعذر.

ثم إن الأصوليين اختلفوا في إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلق و عدمه، فلو أمكن أخذه في متعلق الأمر، يصح التمسك بإطلاقه إذا خلا عنه، و إلا فلا.

فذهب الأكثر إلى إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، فإذا شك في اعتباره في المتعلق يتمسك بإطلاقه و يحكم بالتوصليه.

و ذهب الشيخ الأنصارى إلى امتناع أخذه في متعلق الأمر، فلا يمكن

(٦٠)

التمسك بإطلاق المتعلق و إثبات التوصليه، فإن من شرائط التمسك بالإطلاق، إمكان الإتيان بالقيد في متعلقه و المفروض عدم إمكان أخذ القيد فيه.

ثم إن محل الخلاف في أخذ «قصد امتثال الأمر» في الأمور به كما هو التفسير الأول للتعبديه، و أما التفسيران الآخريان للتعبديه، أعنى: الإتيان لله تبارك و تعالى، أو الإتيان لأجل محبوبه الفعل، فأخذهما فيه بمكان من الإمكان.

و بعبارة أخرى: أن محل الخلاف في إمكان الأخذ و عدمه هو أن يأمر المولى بالنحو التالي: صل صلاة الظهر بقصد امتثال أمرها و أما إذا قال: صل صلاة الظهر لله تبارك و تعالى، أو لكونها محبوبه لله، فأخذهما في المتعلق مما لا شبهه فيه. و نحيل التفصيل إلى دراسات عليا.

المبحث الخامس: الواجب النفسى و إطلاق الصيغه

ينقسم الواجب إلى نفسى و غيرى.

فالواجب النفسى: هو ما

وجب لنفسه، كالصلاه.

و الواجب الغيرى: هو ما وجب لغيره، كالوضوء. (١)

فإذا دار مفاد الصيغه بين أحد أمرين، كما إذا قال: اغتسل للجنابه و احتمال كون الغسل واجباً لنفسه بمعنى أنه يجب الاغتسال مطلقاً سواء أراد إقامة الصلاه أم لم يردها، أو واجباً لغيره بمعنى أنه يجب لأجل ذبيها، أعنى: الصلاه، فإذا دار الواجب بينهما فما هو مقتضى الأصل اللفظى أى إطلاق المتعلق، إذا كان المتكلم فى مقام البيان من هذه الجهه؟

فنقول: إن مقتضى الإطلاق اللفظى هو كونه نفسياً لا غيرياً، لأن النفسى يكفى فيه الأمر بالشىء على وجه الإطلاق بخلاف الغيرى فإنه لا يكفيه ذلك بل

١. ما يوافقك من التعاريف من قبيل شرح الاسم لا تعريف حقيقى، فلا يستشكل بأخذ المعرف فى المعرف.

(٦١)

يحتاج إلى بيان قيد آخر، مثلاً أن يقول: اغتسل للصلاه.

توضيحه: ان كلاً من الواجب النفسى و الغيرى و إن كان يشتركان فى كونهما واجبين و يفترقان بقيدين هما «لنفسه» و «لغيره» لكن الحاجه إلى القيد فى كل من القسمين راجع إلى مقام الثبوت و التحديد، و أمّا فى مقام الإثبات فيكفى فى بيان الواجب النفسى، الأمر بالشىء مع السكوت عن قيده بخلاف الآخر فلا يكفى الأمر بالشىء مع السكوت عن القيد، مثلاً لو كان الاغتسال واجباً نفسياً يكفى قول الشارع إغتسل و لو كان واجباً غيرياً لا يكفى الإطلاق بل يجب أن يقول: اغتسل للصلاه.

المبحث السادس: الواجب العينى و إطلاق الصيغه

ينقسم الواجب إلى العينى و الكفائى.

فالواجب العينى: هو ما يتعلق الأمر بكلّ مكلف و لا يسقط بفعل الغير، كالفرائض اليوميه.

و الواجب الكفائى: ما يتعلق الأمر بكلّ مكلف لكن يسقط بفعل الغير، كالصلاه على الميت.

فإذا دار أمر الواجب بين كونه عينياً أو كفائياً، كما

إذا قال: «قاتل في سبيل الله» و دار أمره بين كونه واجباً عينياً أو كفائياً، فمقتضى الإطلاق هو كونه عينياً لا كفائياً بالبيان السابق في النفسى و الغيرى و ذلك لأنّ الواجب العينى و الكفائى و إن كانا يشتركان فى كونهما واجبين و يفترق كلّ بقيد يخصه و لكنّ هذا (حاجه كلّ إلى القيد) يرجع إلى مقام الثبوت و التحديد المنطقى.

و أمّا فى مقام الإثبات و بيان المراد فيكفى فى بيان الواجب العينى، الأمر بالشىء و السكوت عن أى قيد بخلاف الواجب الكفائى فلا يكفى فى بيانه الأمر به مع السكوت عن القيد بل يحتاج إلى قيد آخر نظير: مالم يقم به الآخر. فالقتال

(٦٢)

فى سبيل الله لو كان واجباً عينياً يكفى فيه قول المولى: قاتل فى سبيل الله، و لو كان كفائياً فلا يكفيه ذلك إلا أن ينضم إليه قيد آخر، أعنى: مالم يقاتل غيرك.

المبحث السابع: الواجب التعيينى و إطلاق الصيغه

ينقسم الواجب إلى تعيينى و تخيرى.

فالواجب التعيينى: هو الواجب بلا أن يكون له عدل، كالفرائض اليوميه.

و الواجب التخيرى: هو الواجب الذى يكون له عدل، كخصال كفاره الإفطار العمدى فى صوم شهر رمضان، المخيره بين صوم شهرين متتابعين و إطعام ستين مسكيناً وعتق رقبه.

فإذا دار أمر الواجب بين كونه واجباً تعيينياً أو تخيرياً كقوله سبحانه: (فَاسْتَجِئُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ) (الجمعه/٩) الذى قصدت به فريضه الجمعه، فمقتضى الإطلاق كونه تعيينياً لا تخيرياً بينها و بين صلاه الظهر و ذلك لأنّ كلاً من الواجين و إن كانا يشتركان فى الواجب و يفترقان بالقيد (ما ليس له عدل و ماله عدل) و لكن ذلك يرجع إلى مقام الثبوت و التحديد المنطقى، و أمّا فى مقام الإثبات و بيان المراد فيكفى فى

بيان الواجب التعيينى إيجابه مع السكوت عن أى قيد، بخلاف التخييرى فلا يكفى إيجاب الشيء إلا مع ذكر القيد.

كل ذلك إذا كان المتكلم فى مقام البيان من الجبهه المشكوكه، كالنفسيه و الغيره و العينيه و الكفائيه، و التعيينيه و التخييريه و إلا يكون الأمر مجملاً من الناحيه المشكوكه.

و هناك بيان آخر جامع يثبت به كون الأمر نفسياً عينياً تعينياً و ذلك لما عرفت من أن حكم العقل على وجوب تحصيل المؤمن الذى هو فرع أحد أمرين.

إمّا العلم بكيفيه الأمر و أنه غيرى أو كفائى أو تخييرى، و إمّا الامتثال القطعى الذى يقتضى الأخذ بجانب الاحتياط و هو كون الأمر نفسياً و عينياً و

(٦٣)

تعينياً حتى يحصل الامتثال القطعى، فمثلاً: يغتسل و إن لم يرد إقامه الصلاه، يقاتل فى سبيل الله و إن قاتل غيره أيضاً، يصوم شهرين متتابعين و لا يكتفى بالآخرين.

المبحث الثامن: الأمر عقيب الحظر

إذا قلنا بأن الوجوب يستفاد من الهيئه لوضعها له كما عليه الأصوليون، أو قلنا بأنه يستفاد من حكم العقل على أن ترك امتثال بعث المولى قبيح إلا أن يدل دليل على جواز الترك و على كلا القولين:

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

فمثلاً: قال سبحانه: (فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ).

ثم قال: (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ) (البقره/٢٢٢).

مثال آخر:

قال سبحانه: (أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يَتلى عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُجَلّى الصَّيْدِ وَ أَنْتُمْ حُرْم).

ثم قال: (وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا...) (المائدہ/١ و ٢).

فقد اختلف الأصوليون فى مدلول هيئه الأمر عقيب الحظر إلى أقوال:

أ. ظاهره فى الوجوب.

ب. ظاهره فى الإباحه.

ج. فاقده للظهور.

و الثالث هو الأقوى، لأن الضابطه فيما إذا اكتنف الكلام بما يصلح للقرينيه هو الإجمال

و عدم الظهور و ذلك لأنّ تقدّم الحظر يصلح لأن يكون قرينه على أنّ الأمر الوارد بعده لرفع الحظر لا للإيجاب، فتكون النتيجة هي الإباحه، كما يحتمل

(٦٤)

أنّ المتكلم لم يعتمد على تلك القرينه و أطلق الأمر لغايه الإيجاب، فتكون النتيجة هي الوجوب و لأجل الاحتمالين يكون الكلام مجملًا.

نعم إذا قامت القرينه على أنّ المراد هو رفع الحظر فهو أمر آخر خارج عن البحث.

المبحث التاسع: المرّه و التكرار

إذا دلّ الدليل على أنّ المولى يطلب الفعل مرّه واحده كقوله سبحانه: (لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) (آل عمران/٩٧)، أو دلّ الدليل على لزوم التكرار كقوله سبحانه: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) (البقره/١٨٥) فيتبع مدلوله.

و أمّا إذا لم يتبين واحد من الأمرين، فهل تدل على المرّه أو على التكرار أو لا تدل على واحد منهما؟

الحقّ هو الثالث، لأنّ الدليل إمّا هو هيئه الأمر أو مادته، فالهيئه وضعت لنفس البعث و الماده وضعت لصرف الطبيعه، فليس هناك ما يدل على المرّه و التكرار و استفادتهما من اللفظ بحاجه إلى دليل آخر.

المبحث العاشر: في الفور و التراخي

اختلف الأصوليون في دلالة هيئه الأمر على الفور أو التراخي إلى أقوال:

١. أنّها تدلّ على الفور.

٢. أنّها تدلّ على التراخي.

٣. أنّها لا تدلّ على واحد منهما.

و الحقّ هو القول الثالث لما تقدّم في المرّه و التكرار من أنّ الهيئه وضعت للبعث، و الماده وضعت لصرف الطبيعه، فليس هناك في صميم الأمر ما يدلّ على واحد منهما.

(٦٥)

فمقتضى الإطلاق اللفظي عدم تقييد المتعلّق بالفور و التراخي.

استدل القائل بالفور بآيتين:

١. قوله سبحانه: (وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ) (آل عمران/١٣٣).

وجه الاستدلال: أنّ المغفرة فعل لله تعالى، فلا معنى لمسارعه العبد

إليها، فيكون المراد هو المسارعه إلى أسباب المغفره و منها فعل المأمور به.

يلاحظ عليه: بأن أسباب المغفره لا تنحصر بالواجبات إذ المستحبات أيضاً من أسبابها و عندئذ لا يمكن أن يكون الاستباق واجباً مع كون أصل العمل مستحباً.

٢. قوله سبحانه: (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) (المائدة/٤٨).

فظاهر الآيه وجوب الاستباق نحو الخير و الإتيان بالفرائض الذي هو من أوضح مصاديقه فوراً.

يلاحظ عليه: أن مفاد الآيه بعث العباد نحو العمل بالخير بأن يتسابق كل على الآخر مثل قوله سبحانه: (وَاسْتَبِقُوا الْبَابَ) (يوسف/٢٥) و لا صلته للآيه بوجوب مبادره كل مكلف إلى ما وجب عليه و إن لم يكن في مظنه السبق.

الفصل الثالث: في الإجزاء، وفيه مباحث

الفصل الثالث: في الإجزاء، وفيه مباحث

المبحث الأول: إطاعه أمر المولى على الوجه المطلوب

الإجزاء مصدر أجزأ بمعنى أغنى و المقصود في المقام هو أن المكلف إذا امتثل ما أمر به مولاة على الوجه المطلوب أى جامعاً لما هو معتبر فيه من الأجزاء أو الشرائط يعدّ ممتثلاً لذلك الأمر و مسقطاً له من دون حاجه إلى امتثال ثان.

دليل ذلك: انّ الهيئه تدلّ على البعث أو الطلب و الماده تدل على الطبيعه و هي توجد به وجود فرد واحد، فإذا امتثل المكلف ما أمر به بإيجاد مصداق واحد منه فقد امتثل ما أمر به و لا يبقى لبقاء الأمر بعد الامتثال وجه.

إذ لو بقى فاتّما هو لأحد الوجوه الآتية و كلّها مخدوشه:

أ. أن يكون المطلوب متعدداً و هو خلف، لأنّ المطلوب هو الطبيعه و هي توجد به وجود فرد واحد.

ب. عدم حصول الغرض و هو أيضاً خلف، لأنّ المفروض أنّ الإتيان بالمأمور به محصل للغرض و إلاّ لما

أمر به و المفروض أنه أتى به.

ج. بقاء الأمر مع حصول الغرض و هذا أيضاً باطل لاستلزامه الإرادة الجزافية و المفروض أن المولى حكيم.

د. أو لجواز تبديل امثال بامثال آخر، كما إذا صلّى فرادى و أراد إعادته

(٦٧)

بالجماعه.

و يلاحظ عليه: مضافاً إلى أن جواز التبديل غير عدم كون الامثال الأول مجزئاً، أن تجويزه في التعدييات يحتاج إلى دليل لثلاً يلزم التشريع فإن إعادته الصلاه الواحده و عدّها جزءاً من الشريعة يحتاج إلى ورود الدليل و إلا يكون تشريعاً إذا أفتى المجتهد بذلك و بدعه إذ دعا الناس إليه و الكلام فيما لا دليل على الإعادة و تبديل الامثال. نعم لا إشكال في تبديله في التوصليات، لعدم شرطيه اسناد العمل إلى الله في صحتها كما مرّ فلو أمر المولى بإحضار الماء فأحضره، فله أن يبدله بامثال آخر و إحضار ماء ثان أفضل منه.

المبحث الثاني: أجزاء الأمر الواقعي الاضطراري عن الاختياري

الصلوات اليوميه واجبه بالطهاره المائيه قال سبحانه: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ إِلَى المَرَافِقِ... (١)).

و ربما يكون المكلف غير واجد للماء فجعلت الطهاره التراييه مكان الطهاره المائيه لأجل الاضطرار، قال سبحانه: (وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً). (٢)

فالصلاه بالطهاره المائيه فرد اختياري و الأمر به أمر واقعي أولى، كما أن الصلاه بالطهاره التراييه فرد اضطراري و الأمر به أمر واقعي ثانوي، فيقع الكلام في أن المكلف إذا امثل المأمور به في حال الاضطرار على الوجه المطلوب، فهل يوجب امثاله سقوط الأمر الواقعي الأولى بمعنى أنه لو تمكن من الماء بعد إقامه الصلاه بالتيمم، لا تجب

عليه الإعادة و لا القضاء، أو لا يوجب؟ أمّا سقوط أمر نفسه فهو داخل في المبحث السابق و قد علمت أنّ امتثال أمر كلّ شيء

١. المائدة/٦.

٢. المائدة/٦.

(٦٨)

مسقط له.

ثمّ إنّ للمسألة صورتين:

تاره يكون العذر غير مستوعب، كما إذا كان المكلف فاقداً للماء في بعض أجزاء الوقت فصلّى متيمماً ثمّ صار واجداً له.

و أخرى يكون العذر مستوعباً، كما إذا كان فاقداً للماء في جميع الوقت فصلّى متيمماً، ثمّ ارتفع العذر بعد خروج الوقت.

فالكلام في القسم الأوّل في وجوب الإعادة في الوقت و القضاء خارجه، كما أنّ الكلام في الثاني في وجوب القضاء.

إنّ القول بالأجزاء أى عدم الإعادة في الوقت و القضاء خارجه يتوقف على وجود الإطلاق في دليل البدل الاضطرارى بأن يكون المتكلم في مقام البيان لما يجب على المكلف عند الاضطرار، فلم يذكر إلاّ الإتيان بالفرد الاضطرارى من دون إيعاز إلى شيء آخر بعد رفع العذر، فمثلاً:

إنّ ظاهر قوله سبحانه: (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً) (المائدة/٦)، و قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «يا أباذر يكفيك الصعيد عشر سنين». (١) و قوله عليه السّلام في روايه أخرى: «إنّ ربّ الماء ربّ الصعيد فقد فعل أحد الطهورين». (٢) هو الأجزاء و عدم وجوب الإعادة و القضاء، و إلاّ لوجب عليه البيان فلا بدّ في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلاله دليل بالخصوص.

هذا كلّه إذا كان دليل البدل (آيه التيمم) في مقام البيان و مفيداً للأجزاء بحكم الإطلاق.

و أمّا إذا كان دليل البدل مجملاً و لم يكن هناك دليل اجتهادى، فتصل النوبه إلى الأصول العمليه و الأصل العملى في المقام هو البراءه من إيجاب الإعادة

١. الوسائل: ج ٢، الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١٢ و

٢. الوسائل: ج ٢، الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١٢ و ١٥.

(٦٩)

و القضاء.

و مثل التيمم امثال الواجب على وجه التقية، كما إذا صَلَّى تقيه فغسل الرجلين مكان المسح و سجد على غير ما يصح عليه السجود، ثم ارتفع الاضطرار من غير فرق بين كون العذر مستوعباً أو غير مستوعب، فمقتضى إطلاق دليل البدل هو كفايه ما أتى به و عدم لزوم الإعادة و القضاء، إذ لو كانا واجبين لأمر بهما.

روى زراره، عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه قال: «التقيه في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله». (١)

و مثله قوله صَلَّى الله عليه و آله و سلّم: «رفع عن أمتي تسعه...» و عُدّ منها الاضطرار. (٢)

ولو افترضنا عدم الإطلاق في دليل البدل و كونه ساكتاً عن الإعادة و القضاء، فمقتضى الأصل هو البراءة. (٣)

فقد خرجنا بالنتائج التالية:

١. أنّ امثال كلّ أمر سواء كان واقعياً أوّلياً أو ثانوياً موجب لسقوط نفسه.

٢. أنّ امثال كلّ أمر واقعي ثانوي موجب لسقوط الأمر الواقعي الأوّلي إذا كان في دليل البدل إطلاق، فلو ارتفع العذر في الوقت أو خارجه، لا تجب الإعادة، و لا القضاء.

٣. إذا لم يكن لدليل البدل إطلاق، فمقتضى الأصل العملي هو البراءة،

١. الوسائل: ج ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ٢.

٢. رواه الصدوق في الخصال بسند صحيح في باب التسعة، ص ٤١٧، الحديث ١، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلّم رفع عن أمتي تسعه: الخطأ و النسيان، و ما أكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه و الحسد و الطيره و التفكر في

الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفه».

٣. هذا كله فيما إذا لم يكن لدليل المبدل الصلاه بالطهاره المائيه إطلاق و إلفيكون الاشتغال محكمأ و التفصيل موكول إلى دراساتعليا.

(٧٠)

لأن الشك في أصل التكليف.

المبحث الثالث: في أجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي

الكلام في أجزاء امتثال الأمر الظاهري عن امتثال الأمر الواقعي يتوقف على توضيح الأمر الظاهري أولاً، ثم البحث عن الإجزاء ثانياً.

ينقسم الحكم عند الأصوليين إلى واقعي و ظاهري.

أمياً الواقعي: فهو الحكم الثابت للشيء بما هو هو أي من غير لحاظ كون المكلف جاهلاً بالواقع أو شاكاً فيه، كوجوب الصلاه و الصوم و الزكاه و غيرهما من الأحكام القطعيه.

و أما الحكم الظاهري، فهو الحكم الثابت للشيء عند الجهل بالحكم الواقعي و هذا كالأحكام الثابته بالأمارات و الأصول. (١)

أما الأماره: فهي الدليل المعبر، لأجل كونها كاشفه عن الواقع كشفاً ظنياً كخبر الواحد.

و أما الأصول: فهي ما ينتهي إليها المجتهد عند عدم الأماره، كأصل البراءه و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب، لا لأجل كونها كاشفه و لو نسبياً عن الواقع بل لكونها وظيفه عمليه في هذا الظرف.

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في أن العمل بالأماره أو الأصول هل يقتضى الإجزاء عن امتثال الأمر الواقعي أو لا؟

فمثلاً إذا دلّ الخبر الواحد على كفايه التسيحه الواحده في الركعتين الأخيرتين، أو دلّ على عدم وجوب السوره الكامله، أو عدم وجوب الجلوس بعد

١. ما ذكر في المتن أحد الاصطلاحين في الحكم الظاهري و ربما يخصّ الظاهري بالحكم الثابت بالأصول العمليه، و يعطف الحكم الثابت بالأمارات، إلى الحكم الواقعي.

(٧١)

السجده الثانيه، فطُبّق العمل على وفق الأماره ثم تبين خطؤها، فهل يجزى عن الإعاده في الوقت و القضاء خارجه أو لا؟

أو إذا صلّى في ثوب مستصحّب الطهاره ثم

تبين أنه نجس، فهل يجزى عن الإعادة في الوقت و القضاء بعده أو لا؟ (١) ففيه أقوال:

الأول: الإجزاء مطلقاً من غير فرق بين كون الامتثال بالأماره أو الأصل و هو خيره القدماء و السيد المحقق البروجردى و هو المختار.

الثانى: التفصيل بين الامتثال بالأماره و الامتثال بالأصل، فيجزي الثانى دون الأول و هو مختار المحقق الخراسانى. ففيما إذا صلّى فى ثوب مستصحب الطهاره ثم بان خلافها لا يعيد الصلاه بخلاف ما إذا اعتمد فى عمله على الأماره و صلّى بتسيححه واحده ثم بان الخلاف، فيعيد الصلاه أو يقضيها.

الثالث: عدم الإجزاء مطلقاً و هو مختار المحقق النائنى.

و قبل إيضاح دليل القول المختار نشير إلى محلّ النزاع و هو ما إذا قامت الأماره أو الأصل على كيفية امتثال المأمور به من كفايه التسيححه الواحده ثم ظهر خلافها، أو طهاره الثوب الذى صلّى به، فيقع الكلام حينئذ فى إجزاء امتثال الأمر الظاهرى المستفاد من الأماره، أو الأصل عن الأمر الواقعى (التسيحات الثلاث أو الصلاه بالثوب الطاهر الواقعى) و عدمه.

و أمّا إذا قاما على أصل التكليف (لا- على كفيته) كما إذا قام الدليل أماره كان أو أصلاً على وجوب صلاه الظهر و تبين أنّ الواجب هو الجمع، فهذا خارج عن محلّ النزاع و قد اتفق الأصوليون على عدم الإجزاء و لم يعلم فيه مخالف.

١. الفرق بين المثالين أنّ الشبهه فى المثال الأول حكميه و المجهول حكم الشارع، و فى الثانى موضوعيه و المجهول هو المصداق أو الموضوع الخارجى.

(٧٢)

إذا اتضح ذلك، فاعلم أنّ الدليل على الإجزاء هى الملازمه العرفيه بين الأمر بتطبيق العمل على ما تفرضه الأماره و الأصل و الإجزاء عند ظهور الخلاف.

بيان الملازمه: إذا أمر المولى عبده بأن يهيئ له

دواءً ليتعافى من مرضه و أمره بالرجوع إلى صيدلى ماهر، فعين له كميته الدواء و كفيته و نوعيه الأجزاء المركبه له، فاتبع العبد إرشادات الصيدلى الذى جعل قوله حجّه فى هذا الباب، ثم بان خطأ الصيدلى فى ذلك، فالعرف يعدّ العبد ممثلاً لأمر مولاه و يرى عمله مسقطاً للتكليف، من دون إيجابه بالقيام مجدّداً بتحضير الدواء.

و مثله ما إذا أمر عبده ببناء دار و أمره بالرجوع إلى مهندس متخصص و معمار ماهر و اتبع العبد أوامره فبنى الدار، ثم بان خطأ المهندس أو المعمار، فإنّ العبد يعدّ معذوراً و العمل مجزئاً.

سؤال: انّ العبد و إن كان معذوراً لعدم تقصيره فى القيام بالمأمور به، بل التقصير يرجع إلى الأماره التى أمر المولى بتطبيق العمل على و فقها، لكن غرض المولى بعدّ لم يستوف، فتجب الإعادة و القضاء لذلك.

جوابه: أنّه لو علم العبد أنّ غرض المولى بعدّ لم يستوف لزم عليه تجديد العمل، كما إذا أمر بإحضار الماء للتوضؤ، فأتى به ثم تلف، لكن الكلام فيما إذا لم يعلم ذلك و احتمال اجتراء المولى بما أتى به العبد من العمل غير التام لما فى إيجاب الإعادة و القضاء من الحرج الذى يوجب رغبه الناس عن الدين، و عدم إقبالهم عليه و مع هذا الاحتمال لا تجب الإعادة و لا القضاء و لا يجب على المكلف تحصيل الغرض المحتمل.

تنبيه: فى تبدل القطع

لو قطع المكلف بشيء ثم بان خلافه من غير فرق بين تعلّق قطعه بكيفيه

(٧٣)

العمل أو أصله، فلا ينبغى الشك فى عدم الإجزاء و ذلك لأنّه لم يكن هناك أمر من المولى بالمقطوع به حتى يستدل بالملازمه على الإجزاء إذ القطع حجّه عقليه و الأمر بتطبيق العمل على

وفقه هو العقل لا الشرع و من جانب آخر لم يستوفَ غرض المولى، فهو بعد باق، فلا وجه للإجزاء.

الفصل الرابع: فى مقدّمه الواجب، و فيه أمور

الفصل الرابع: فى مقدّمه الواجب، و فيه أمور

مقدّمه الواجب

تعريف المقدّمه: «ما يتوصل بها إلى شىء آخر على وجه لولاها لما أمكن تحصيله» من غير فرق بين كون المقدّمه منحصره، أو غير منحصره، غايه الأمر أنّها لو كانت منحصره لانحصر رفع الاستحاله بها و إن كانت غير منحصره لانحصر رفع الاستحاله فى الإتيان بها أو غيرها و قد وقع الخلاف فى وجوب مقدمه الواجب و قبل الدخول فى صلب الموضوع نقدّم أمورا:

الأمر الأول: هل النزاع فى الوجوب العقلى أو الوجوب الشرعى؟

الأمر الأول: هل النزاع فى الوجوب العقلى أو الوجوب الشرعى؟

هل النزاع فى وجوب المقدّمه فى حكم العقل بلزوم الإتيان بها، أو فى حكم الشرع به وراء حكمه بوجوب ذيها؟ و إليك البيان:

أما الأوّل: فالمراد منه حكم العقل بأنّ الوصول إلى المقصود رهن الإتيان بالمقدّمه و هذا النوع من الوجوب الذى نعبر عنه «باللابديه العقليه» ممّا لا يختلف فيه اثنان و خارج عن محط النزاع.

أمّا الثانى: فالمراد منه أنّ العقل بفضل الملازمه بين الوجوبين فى ذهن الأمر الشارع، يكشف عن إيجاب المقدّمه شرعاً كإيجاب ذيها، فهناك وجوبان شرعيان مختلفان تعلق أحدهما بذى المقدّمه و الثانى بالمقدّمه، وأحد الوجوبين لفظى و الآخر مُستكشَف عن طريق العقل.

و مبنى القول (وجوب المقدّمه و عدم وجوبها) وجود الملازمه بين الوجوبين

(٧٥)

أو بين الإرادتين و عدمه، فمن قال بأنّ البعث إلى شىء يلازم البعث إلى مقدّمته و إن لم يصرح الباعث بالثانى، فقد قال بوجوب المقدّمه شرعاً.

و من أنكر هذه الملازمه و أنّه لا ملازمه بين طلب الشىء و إيجابه، و بين إيجاب مقدّمته،

فقد أنكر وجوب المقدمه.

و لو قلنا به وجود الملازمه و بالتالى بوجوب المقدمه، يكون الفرق بين الوجوبين أنّ أحدهما نفسى و الآخر غيرى، مطلوب لغيره.

الأمر الثانى: تقسيمات المقدمه

للمقدمه تقسيمات مختلفه:

الأول: تقسيمها إلى داخلية و خارجيه.

المقدمه الداخليه: و هى جزء الواجب المركب، أو كلّ ما يتوقف عليها الواجب و ليس لها وجود مستقل خارج عن وجود الواجب كالصلاه فإنّ كلّ جزء منها مقدمه داخلية باعتبار أنّ المركب متوقف فى وجوده على أجزائه، فكلّ جزء فى نفسه مقدمه لوجود المركب و إنّما سميت داخلية لأنّ الجزء داخل فى قوام المركب، فالحمد أو الركوع بالنسبه إلى الصلاه مقدمه داخلية.

المقدمه الخارجيه: و هى كلّ ما يتوقف عليه الواجب و له وجود مستقل خارج عن وجود الواجب، كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه.

الثانى: تقسيمها إلى عقليه و شرعيه و عاديه

المقدمه العقليه: ما يكون توقف ذى المقدمه عليه عقلاً، كتوقف الحج على قطع المسافه.

المقدمه الشرعيه: ما يكون توقف ذى المقدمه عليه شرعاً، كتوقف الصلاه على الطهاره.

(٧٤)

المقدمه العاديه: ما يكون توقف ذى المقدمه عليه عاديه، كتوقف الصعود إلى السطح على نصب السلم.

الأمر الثالث: تقسيمها إلى مقدمه الوجود و الصحه و الوجوب و العلم

و الملاك فى هذا التقسيم غير الملاك فى التقسيمين الماضيين، فإنّ الملاك فى التقسيم الأول هو تقسيم المقدمه بلحاظ نفسها و فى الثانى تقسيمها بلحاظ حاكمها و هو إما العقل أو الشرع أو العاده و فى التقسيم الثالث تقسيمها باعتبار ذبيها كما سيوافيك.

مقدمه الوجود: هى ما توقف وجود ذبيها عليها كتوقف المسبب على سببه.

مقدمه الصحه: هى ما تتوقف صحه ذى المقدمه عليها كتوقف صحه العقد الفضولى على إجازة المالك.

مقدمه الوجوب: هى ما يتوقف وجوب ذبيها عليها كتوقف وجوب الحج على الاستطاعه.

هى ما يتوقّف العلم بتحقيق ذبها عليها، كتوقّف العلم بالصلاه إلى القبلة، على الصلاه إلى الجهات الأربع.

و النزاع فى وجوب المقدمه و عدمه إنما هو فى القسمين الأولين أى مقدمه الوجود و الصحه و أمّا مقدمه الوجوب فهو خارج عن محطّ النزاع، لأنها لولا-المقدمه لما وصف الواجب بالوجوب، فكيف تجب المقدمه بالوجوب الناشئ من قبل الواجب، المشروط وجوبه بها؟

و إن شئت قلت: إنّ الغايه من إيجاب المقدمه هو البعث إلى تحصيلها و إيجادها، هذا من جانب و من جانب آخر، لا يوصف ذو المقدمه بالوجوب إلاّ بعد حصول مقدمته الوجوبيه و تحقّقها فى الخارج و معه (أى مع حصول المقدمه الوجوبيه) لا حاجه للبعث إلى تحصيل المقدمه، لأنها تحصيل للحاصل.

(٧٧)

و أمّا المقدمه العلميه فلا-شك فى خروجها عن محطّ النزاع، فإنّها واجبه عقلاً لا غير، و لو ورد فى الشرع الأمر بالصلاه إلى الجهات الأربع، فهو إرشاد إلى حكم العقل.

الأمر الرابع: تقسيمها إلى السبب و الشرط و المعدّ و المانع

و ملاك هذا التقسيم هو اختلاف كيفيه تأثير كلّ فى ذبها و الجميع داخل تحت المقدمه الوجوديه غير أنّ تأثير كلّ يغير نحو تأثير الآخر و إليك تعاريفها.

السبب: ما يكون منه وجود المسبب و يتوقّف وجوده عليه و هذا ما يطلق عليه المقتضى و ربما يعرف بأنّه ما يلزم من وجوده وجود المسبب و من عدمه عدمه و لكن التعريف الثانى يلزم العله التامه مع أنّ السبب جزء العله، فالتعريف الأول هو الأصحّ. و على أيه حال فاللدلوك سبب لوجوب الصلاه، و شغل ذمه المكلف بها لقوله سبحانه: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ) (الإسراء / ٧٨).

الشرط: ما يكون مصححاً إمّا لفاعليه الفاعل، أو لقابليه

القابل و هذا كمجاوره النار للقطن، أو كجفاف الحطب شرط احتراقه بالنار. و مثاله الشرعى كون الطهاره شرطاً لصحة الصلاة، و الاستطاعه المالىه شرطاً لوجوب الحج.

المُعَدَّ: ما يقرب المعلول إلى العلة كارتقاء السلم، فإنَّ الصعود إلى كلِّ درجه، معدّل للصعود إلى الدرجه الأخرى.

المانع: ما يكون وجوده مانعاً عن تأثير المقتضى، كالقتل حيث جعله الشارع مانعاً من الميراث، و الحدث مانعاً من صحه الصلاة.

و ربّما يقال: المانع ما يعتبر عدمه فى تأثير المقتضى، و الأولى أن يقال: ما يكون وجوده مضاداً و مزاحماً للمعلول، فربما عُبر عن هذه المضاده بأنَّ عدمه شرط و هو لا يخلو عن مسامحه.

الأمر الخامس: تقسيمها إلى مفوّته و غير مفوّته

المقدّمه المفوّته: عباره عن المقدّمه التى يحكم العقل بوجوب الإتيان بها قبل وجوب ذبيها على وجه لو لم يأت بها قبله لما تمكن من الإتيان بالواجب فى وقته، كقطع المسافه للحجّ قبل حلول أيامه بناء على تأخر وجوب الحجّ إلى أن يحين وقته، فيما أنّ ترك قطع المسافه فى وقته يوجب فوت الواجب، يعبر عنه بالمقدّمه المفوّته.

و مثله الاغتسال عن الجنابه للصوم قبل الفجر، فإنّ الصوم يجب بطلوع الفجر و لكن يلزم الإتيان بالغسل قبله و إلاّ لفسد الصوم و يكون تركه مفوّتاً للواجب. (١)

الأمر السادس: تقسيمها إلى مقدّمه عباديه و غيرها

١. و هناك سؤال: و هو أنّه إذا كان وجوب المقدّمه على القول بوجوبها مترشحاً من وجوب ذبيها، فكيف يمكن القول بوجوب المقدّمه المفوّته فى ظرفها مع عدم وجوب ذبيها؟ و هذا كالمثالين السابقين فإنّ لازم وجوب المقدّمه هناك هو تقدّم وجوبها على وجوب ذبيها حيث يجب قطع المسافه قبل حلول أيام الحجّ مع عدم وجوب الحجّ قبل أيامه و مثله الاغتسال قبل

الفجر.

و الجواب بوجهين:

الوجه الأول: أنّ وجوب المقدمه المفوته عقلي محض لا شرعي مترشح من وجوب ذبيها، فإنّ العقل يحكم بأنّه لو ترك الإتيان بالمقدمه في ظرفها لما تمكن من الواجب في وقته، فيعاقب على ترك الواجب في ظرفه لأجل ترك المقدمه.

الوجه الثاني: أنّ الوجوب شرعي ولكن وجوب المقدمه وجوب تبعي لا ترشحي، فليس وجوبها مترشحاً من وجوب ذبيها حتى يطلب لنفسه تقدّم وجوب ذبيها، بل هو تبعي لوجوب أمر آخر في ظرفه الآتي و يكفي في هذا علم المولى بحدوث الوجوب الآخر في ظرفه و لا يلزم وجود المتبوع حين الحكم بوجوبها. فتطلب المقدمه قبل طلب ذبيها.

الأمر السادس: تقسيمها إلى مقدمه عباديه و غيرها

إنّ الغالب على المقدمه هي كونها أمراً غير عبادي، كتطهير الثوب للصلاه و قطع المسافه إلى الحجّ و ربما تكون عباده، و مقدمه لعباده أخرى بحيث لا تقع

مقدمه إلا إذا وقعت على وجه عبادي و مثالها منحصر في الطهارات الثلاث الوضوء و الغسل و التيمم فالأمر المقدمي (وجوب المقدمه) إنّما يتعلّق بها بما هي عباده فلا بد أن تكون عباده قبل تعلّق الأمر الغيري بها فلا محيص من أن تكون عباديتها معلوله لشيء وراء الأمر الغيري بها، و لا مانع من القول بأنّها عبادات في نفسها، او إذا أتى بها لغايه من الغايات، كقراءه القرآن و مسّه و غيرهما و عند ذاك تقع موضوعاً للأمر الغيري و إلى هذا يرجع قول القائل بأنّ الوضوء مستحب استحباباً نفسياً، واجب وجوباً غيرياً و هكذا الغسل و التيمم.

الأمر السابع: تقسيم الشرط إلى شرط التكليف و الوضع و المأموربه

قد عرفت أنّ من المقدمات هو الشرط و لكن الشرط على أقسام:

أ. شرط للتكليف، كالأمور العامه مثل العقل و

البلوغ و القدره.

ب. شرط الوضع أى ما هو شرط الصحه، كالإجازة فى بيع الفضولى إذ لولاها لما وصف العقد الصادر من الفضولى بالصحه.

ج. شرط المأمور به كالطهاره من الحدث و الخبث.

الأقوال فيما هو الواجب من المقدمه

لو قلنا بوجوب المقدمه، فقد اختلفوا فيما هو الواجب إلى أقوال:

١. القول بوجوبها مطلقاً و هو المشهور.

٢. التفصيل بين السبب فلا يجب و بين غيره كالشرط و عدم المانع و المعدّ فيجب.

٣. عكس القول الثانى: يجب السبب دون غيره.

٤. التفصيل بين الشرط الشرعى كالوضوء فلا يجب بالوجوب الغيرى باعتبار أنه واجب بالوجوب النفسى لأنّ التقيد كون الصلاه عن وضوء جزء

(٨٠)

الواجب و بين غيره فيجب بالوجوب الغيرى.

٥. عكس القول الرابع.

٦. التفصيل بين المقدمه الموصله أى التى يترتب عليها الواجب بالوجوب النفسى فى نفس الأمر فتجب و المقدمه غير الموصله فلا تجب، و هو مختار صاحب الفصول.

فلو توقف نجاه نفس محترمه على التصرف فى المغصوب، فلا يجب من باب المقدمه إلاّ الدخول الذى يترتب عليه النتيجة و هو إنقاذ النفس المحترمه.

٧. التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على وصف الوجوب و بين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجباً و هو مختار الشيخ الأنصارى. فلو دخل فى المثال السالف الذكر لا لغايه إنقاذ النفس المحترمه، بل للتنزه، فلا يتصف بالوجوب و إن انتهى فى آخر المطاف إلى إنقاذه، كما إذا عدل عن رأيه و حاول إنقاذه.

هذه هى الأقوال المعروفة و هناك أقوال أخرى قد ذكرت فى المطولات. و كلّها مبنية على قبول الأصل و هو وجوب المقدمه.

و المختار عندنا: عدم وجوب المقدمه أساساً، فتصبح الأقوال المتقدمه كالسالبه بانتفاء الموضوع، لأنها على فرض وجوبها و

إليك بيان المختار.

وجوب المقدمه

بين اللغويه و عدم الحاجه

إنَّ الغرض من الإيجاب هو جعل الداعى فى ضمير المكلف للانبعث نحو الفعل و الأمر المقدمى فاقد لتلك الغايه، فهو إمّا غير باعث، أو غير محتاج إليه.

أمّا الأول، فهو فيما إذا لم يكن الأمر بذى المقدمه باعثاً نحو المطلوب النفسى، فعند ذلك يكون الأمر بالمقدمه أمراً لغواً لعدم الفائده بالإتيان بها.

(٨١)

و أمّا الثانى، فهو فيما إذا كان الأمر بذىها باعثاً للمكلف نحو المطلوب، فيكفى فى بعث المكلف نحو المقدمه أيضاً و يكون الأمر بالمقدمه أمراً غير محتاج إليه.

و الحاصل: أنَّ الأمر المقدمى يدور أمره بين عدم الباعثيه إذا لم يكن المكلف بصدد الإتيان بذىها، و عدم الحاجه إليه إذا كان بصدد الإتيان بذىها و إذا كان الحال كذلك فتشريع مثله قبيح لا يصدر عن الحكيم.

إذا تبين ذلك فلا- حاجه فى إفاضه القول فى تحليل الأقوال السابقه المبنيه على وجوب المقدمه الذى تبين خلافه و مع ذلك نشير إلى أهمّ تلك الأقوال و هى ثلاثه:

١. القول بوجوب المقدمه مطلقاً.

٢. القول بوجوب المقدمه الموصله.

٣. القول بوجوب المقدمه بقصد التوصل.

١. القول بوجوب المقدمه مطلقاً

لقد استدل على وجوب المقدمه مطلقاً بوجوه أمتنها ما ذكره المحقق الخراسانى قائلاً بأنَّ الوجدان أقوى شاهد على أنَّ الإنسان إذا أراد شيئاًه مقدمات، أراد تلك المقدمات و لو التفت إليها ربما يجعلها فى قالب الطلب مثله و يقول أدخل السوق و اشتر اللحم.

يلاحظ عليه: أنه لو صحَّ ما ذكره لوجب أن يكون هناك بعثان مولويان تعلق أحدهما بالمقدمه و الآخر بذىها و الحال انَّ الوجدان يشهد على خلافه و أنه ليس فى المورد إلا بعث واحد و لو صدر الأمر بالمقدمه، فهو إمّا إرشاد إلى المقدميه كما إذا لم يعرف

المخاطب ما هي المقدمه للمطلوب، أو تأكيد لأمر ذيها.

(٨٢)

٢. القول بوجوب المقدمه الموصله

استدل صاحب الفصول على هذا القول بوجوه أمتنها هو ما يلي:

إنّ الحاكم بالملازمه بين الوجوبين هو العقل ولا يرى العقل إلا الملازمه بين وجوب الشيء و وجوب ما يقع في طريق حصوله و سلسله وجوده و فيما سوى ذلك لا يدرك العقل أيه ملازمه بينهما.

و أجاب عنه المحقق الخراساني بأنّ العقل الحاكم بالملازمه دلّ على وجوب مطلق المقدمه لا- خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب لثبوت مناط الوجوب في مطلقها و عدم اختصاصه بالمقيد بذلك منها.

و حاصل كلامهما: أنّ صاحب الفصول يدعى أنّ ملاك وجوب المقدمه هو الوصول إلى ذيها، فيختص الوجوب بالموصله منها و يدعى المحقق الخراساني أنّ ملاك وجوبها هو رفع الإحاله و إيجاد التمکن و هو موجود في جميعها.

و الحقّ مع صاحب الفصول على فرض وجوب المقدمه لأنّ الغايه تُحدّد حكم العقل و تضيقه و ذلك لأنّ التمکن من ذى المقدمه و إن كان غايه لوجوبها لكنّها ليست تمامها و الغايه التامه هي كون المقدمه الممكنه موصله لما هو المطلوب و الأفلو لم تكن موصله لما أمر بها، لأنّ المفروض أنّ المقدمه ليست مطلوبه و إنّما تطلب لأجل ذيها.

وإن شئت قلت: إنّ المطلوب الذاتي هو التوصل خارجاً، دون التوقف و رفع الإحاله، فلو فرض إمكان التفكيك بينهما، لكان الملاك هو التوصل خارجاً دون التوقف.

و بما أنّ المقدمه في متن الواقع على قسمين يتعلّق الوجوب بالقسم الموصول في الواقع و نفس الأمر دون غيره.

(٨٣)

٣. القول بوجوب المقدمه بقصد التوصل

إنّ قصد التوصل معروض للوجوب و إنّ الواجب هو خصوص ما أُوتى به بقصد التوصل.

و أجاب عنه المحقق الخراساني بأنّ ملاك الوجوب

هو التوقف و به ترتفع الاستحاله، و لا معنى لأخذ ما لا دخاله له فى معروض الوجوب.

إلى هنا تم تحليل الأقوال حول وجوب المقدمه و قد عرفت أن الحق عدم وجوبها، فلا تصل النوبه إلى هذه التفاصيل.

تطبيقات

١. إنه على القول بالملازمه بين الوجوبين يترتب عليها وجوب المقدمه فى الواجبات و حرمتها فى المحرمات و بذلك تكون المسأله (وجوب المقدمه) من المسائل الأصوليه لوقوعها كبرى لاستنباط حكم شرعى.

٢. إذا تعلق النذر بالواجب، فلو قلنا بوجوب المقدمه يكفى فى الامتثال الإتيان بكل واجب غيرى و إلا فلا بد من الإتيان بواجب نفسى.

٣. إذا أمر شخص ببناء بيت، فأتى المأمور بالمقدمات، ثم انصرف الأمر، فعلى القول بأن الأمر بالشىء أمر بمقدمته يصير الأمر ضامناً لها، فيجب عليه دفع أجره المقدمات و إن انقطع العمل.

٤. لو قلنا بوجوب المقدمه شرعاً، يحرم أخذ الأجره عليها، كما إذا أخذ الأجره على تطهير الثوب الذى يريد الصلاه فيه، لما تقرّر فى محله من عدم جواز أخذ الأجره على الواجبات.

٥. لو كان لواجب واحد مقدمات كثيره، كالحجّ من أخذ جواز السفر و تذكره الطائره، يحصل الفسق بترك هذين الأمرين على وجه لا يمكن تداركهما،

(٨٤)

لصدق الإصرار على الصغيره إذا كانت مخالفه الأمر المقدمى معصيه صغيره، و لا يتوقف حصول الفسق على ترك ذبيها.

٦. إذا كانت المقدمه أمراً عبادياً، كالطهارات الثلاث، فلو قلنا بأن قصد الأمر الغيرى يكفى فى كون الشىء عباده، فعلى القول بوجوب المقدمه يكفى قصد الأمر الغيرى.

نعم فى بعض هذه التطبيقات نظر ذكرناها فى محلها.

إكمال: فى حكم مقدمه المستحب و المكروه و الحرام

لو قلنا بوجوب مقدمه الواجب لزم القول باستحباب مقدمه المستحب و ذلك لوحده البرهان، فإن الملاك فى وجوب المقدمه، إما كونها دخيله فى

تحقق الواجب، أو موصله إليه، فيكون الحال في مقدمه المستحب كذلك.

إنما الكلام في مقدمه الحرام و المكروه، فهل المحرم و المكروه هو الجزء الأخير الذى يكون تحقق الحرام و المكروه معه أمراً محققاً؟ أو جميع أجزاء المقدمه من السبب و الشرط و المعد؟ وجهان و إن كان القول بحرمه الجميع أو كراهته أوجه لوحده البرهان فى الجميع دون خصوص الجزء الأخير من دون فرق بين القول بوجوب مطلق المقدمه، أو خصوص الموصله منها، غايه الأمر يتوقف وصف الجميع بالوجوب على ترتب ذبها عليه.

الفصل الخامس: فى تقسيمات الواجب

الفصل الخامس: فى تقسيمات الواجب

١. تقسيم الواجب إلى مطلق و مشروط

إذا قيس وجوب الواجب إلى شىء آخر خارج عنه، فهو لا يخرج عن أحد

(٨٦)

نحوين:

إما أن يكون وجوب الواجب غير متوقف على تحقق ذلك الشىء، كوجوب الحج بالنسبه إلى قطع المسافه، فالحج واجب سواء قطع المسافه أو لا، غايه الأمر أنه إذا لم يقطع المسافه يكون عاصياً بترك الواجب لأجل ترك مقدمته، فوجوبه غير متوقف على وجوده. نعم وجود الحج و إيجاده فى الخارج يتوقف على قطع المسافه.

و من هذا القبيل نسبه وجوب الصلاه إلى الوضوء و الغسل و غيرهما، فإن وجوبها غير متوقف على وجود هذه الأمور، فسواء تطهر أو لم يتطهر فالصلاه واجبه عليه، لكن وجودها متوقف على وجود تلك الشروط، توقف المقيد (الصلاه متطهراً) على وجود القيد.

و إما أن يكون وجوبه متوقفاً على تحقق ذلك الشىء، بمعنى أنه لولا حصوله لما تعلق الوجوب بالواجب، كالاستطاعه الشرعيه (١) بالنسبه إلى الحج، فلولاها لما تعلق الوجوب بالحج.

و من هنا يعلم أنه يمكن أن يكون وجوب الواجب بالنسبه إلى شرط واجباً مطلقاً و بالنسبه إلى شرط آخر واجباً مشروطاً كوجوب الصلاه، بل عامه

التكاليف بالنسبه إلى البلوغ و القدره و العقل، فإنّ الصبي و العاجز و المجنون غير مكلفين بشيء و قد رفع عنهم القلم، فوجوب الصلاه مشروط بالنسبه إلى هذه الأمور الثلاثة و لكنّه في الوقت نفسه غير مشروط بالنسبه إلى الطهاره الحديثه و الخبثيه، فالصلاه واجبه سواء كان المكلف متطهراً أم لا، غير أنّه يجب على المكلف تحصيل الطهاره كسائر الأجزاء و الشرائط.

و بذلك يظهر أنّ الإطلاق و الاشتراط من الأمور النسبيه، فقد يكون الوجوب بالنسبه إلى شيء مطلقاً و إلى شيء آخر مشروطاً.

١. خرجت الاستطاعه العقليه كالحج متسكعاً فلا يجب معها الحجّ.

(٨٧)

سؤال: هل الوجوب قبل حصول الشرط فعلى أو لا؟

الجواب: أنّه ليس بفعلى و ليس هنا أى بعث أو طلب فعلى بل البعث إنشائي بمعنى أنّه لو استطاع لوجب عليه الحجّ.

و عندئذ يطرح السؤال التالى: إذا كان وجوب الواجب مشروطاً بالنسبه إلى شيء فما فائده إنشاء الوجوب قبل تحقّقه؟

الجواب: أنّه يكفى فى وجود الفائده صيروره الوجوب فعلياً بعد حصول الشرط بلا- حاجه إلى خطاب آخر و ربما لا يكون بمقدور المولى إصدار الخطاب إليه بعد حصول الشرط.

و يمكن الجواب بنحو آخر و هو أنّ السؤال (ما فائده هذا الحكم الإنشائي) إنّما يتوجّه إلى الخطابات الشخصيه و أمّا الخطابات القانونيه العامه، كما هو الحال فى الكتاب و السنه فلا تلزم فيها اللغويه، لأنّ المكلفين بين واجد للشرط و فاقد له، فالخطابات فعليه فى حقّ الواجدين للشرط و إنشائيه فى حقّ الفاقدين له و كفى هذا فى مصونه الخطاب عن اللغويه.

الفرق بين تقييد الهيئه و الماده

تنقسم القيود إلى قسمين:

قسم يكون القيد راجعاً إلى مفاد الهيئه و يكون الوجوب مشروطاً به، كالأستطاعه بالنسبه إلى الحجّ، و كالأُمور العامه

بالإضافة إلى التكليف.

و قسم يكون القيد راجعاً إلى مادة الأمر، أى ما تعلق به الوجوب، كالصلاه فى مورد الطهاره من الحدث و الخبث، فقول القائل: صل متطهراً يرجع إلى قوله: يجب الصلاه مع الطهاره.

و الثمره بين القيدين واضحه، فإنّ قيد الهيئه لا يجب تحصيله، لأنّ الشارع فرض الحج عند حصول الاستطاعه، بخلاف الآخر، فإنّه يجب تحصيله، لأنّه فرض

(٨٨)

الصلاه مطلقاً، غير أنّها لا تصحّ إلا بالطهاره. فالحكم فى القسم الأوّل مقيد، بخلافه فى الثانى فإنّه مطلق.

فلو تبين بحكم التبادر أو الفهم العرفى أنّ القيد راجع إلى أحد القسمين فهو المتّبع، و أمّا إذا دار أمره بينهما كان الكلام مجملاً ساقطاً عن الحجية فيكون المرجع حينئذ هو الأصل العملى، للضابطه المحرّره فى محلّها و هى أنّه إذا لم يكن فى المسأله دليل اجتهادى، فالمرجع هو الأصول العمليه الأربعة.

و بما أنّ نتيجة الشك فى رجوع القيد إلى الهيئه أو ماده هو وجوب تحصيل القيد على المعنى الثانى دونه على المعنى الأوّل يكون المقام من قبيل الشك فى التكليف و هو مجرى البراءه كما سيأتى فى محلّه.

٢. تقسيم الواجب إلى منجز و معلق

إنّ الواجب المشروط بعد حصول شرطه ينقلب (١) إلى واجب مطلق، كدخول الوقت بالنسبه إلى الصلاه و هذا النوع من الواجب ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: أن يكون زمان فعليه الوجوب مقارناً لزمان فعليه الواجب.

و بعباره أخرى، أن يكون زمان الوجوب و الواجب فعليين، كالصلاه عند دخول الوقت، فإنّ زمان الواجب (الصلاه) هو نفس زمان الوجوب، فهو الواجب المنجز.

الثانى: أن لا يكون زمان فعليه الوجوب مقارناً لزمان فعليه الواجب، بأن يكون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب و ذلك كالحج بعد الاستطاعه و قبل حضور الموسم، فإذا حصلت صار

الوجوب فعلياً مع أنّ الواجب ليس بفعلي، لأنّ فعلية الواجب معلقه على حضور الموسم، فالوجوب فعلي و الواجب

١. أى الحكم الجزئى فى مورد المكلف الخاص و أمّا الحكم الكلى فهو باق على كونه مشروطاً. فلا تغفل.

(٨٩)

استقبالي فهو الواجب المعلق و بذلك ظهر أنّ المنجز و المعلق قسمان من أقسام الواجب المطلق الذى كان مشروطاً (١) و صار بعد حصول شرطه مطلقاً و هو بين منجز يكون الوجوب و الواجب فعليين و معلق يكون الوجوب فعلياً و الواجب استقبالياً.

ما هو الداعى وراء هذا التقسيم

المشهور أنّ فعلية وجوب المقدمه تتبع فعلية وجوب ذبيها و مع ذلك فقد وقعت فى الشريعه الإسلاميه موارد توهم خلاف ذلك بمعنى فعلية وجوب المقدمه دون فعلية وجوب ذبيها و هذا يستلزم انخرا م القاعدة العقليه من امتناع تقدم المعلول وجوب المقدمه، على العله وجوب ذبيها و إليك تلك الموارد:

١. وجوب الاحتفاظ بالماء قبل الوقت إذا علم عدم تمكنه منه بعد دخول الوقت.

٢. وجوب الغسل ليله الصيام قبل الفجر.

٣. وجوب تحصيل المقدمات الوجوديه قبل وقت الحج، مع عدم فعلية وجوبه إلا فى الموسم. (٢)

٤. وجوب تعلم الأحكام للبالغ، قبل مجيئ وقت الوجوب إذا ترتب على تركه فوت الواجب فى ظرفه.

٥. وجوب تعلم الأحكام على الصبى إذا علم عدم تمكنه منه بعد بلوغه.

كل ذلك يستلزم تقدم وجوب المقدمه و فعليتها على وجوب ذبيها و لأجل

١. نعم ربما يستعمل المنجز فى الأوسع من هذا المعنى، كما إذا كان مطلقاً من أول الأمر، لكنّه خارج عن مصطلح صاحب الفصول الذى ينسب إليه هذا التقسيم فلاحظ.

٢. ما ذكر من المثال إنّما يتم لو قلنا بفعليه وجوب الحج عند حصول الاستطاعه سواء حلّ الموسم أو لا، و أمّا لو قلنا

بأنجوبه مشروط بحلول الموسم فلا يتم هذا المثال.

(٩٠)

ذلك اختار كل مهرباً.

فقد تفضيى صاحب الفصول عن هذه الإشكالات بهذا التقسيم، وقال بأن هذه الموارد و أمثالها من قبيل الواجب المعلق أى الوجوب فعلى و الواجب استقبالى و إن شئت قلت: بأن زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب، فلم ينفك فعليه وجوب المقدمه عن فعليه وجوب ذيه بل هما متقارنان.

و قد عرفت أن هناك مخلصاً آخر أشرنا إليه فيما سبق. (١)

٣. تقسيم الواجب إلى موسع و مضيق

ينقسم الواجب إلى مؤقت و غير مؤقت.

فالواجب غير المؤقت: ما لا يكون للزمان فيه مدخلية و إن كان الفعل لا يخلو عن زمان (٢)، كإكرام العالم و إطعام الفقير.

ثم إن غير المؤقت ينقسم بدوره إلى فوري: و هو ما لا يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه، كإزاله النجاسه عن المسجد و رد السلام، و الأمر بالمعروف.

و غير فوري: و هو ما يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه، كفضاء الصلاه الفائته، و أداء الزكاه، و الخمس.

هذا كله فى الواجب غير المؤقت.

و أما الواجب المؤقت فهو: ما يكون للزمان فيه مدخلية و له أقسام ثلاثه:

أ. أن يكون زمان الوجوب مساوياً لزمان الواجب، كالصوم و هو المسمى

١. حاصله أنوجوب المقدمه ليس مترشحاً من وجوب ذيه بل تابع لوجوب ذيه، فلا مانع من تقدم وجوب المقدمه على ذيه و إنما يلزم انخرام القاعده العقلية إذا قلنا بالأول دون الثانى. لاحظ التعليقه/٨٢.

٢ و كم فرق بين عدم انفكاك الفعل عن الزمان و مدخليته فى الموضوع كسائر الأجزاء، و غير المؤقت من قبيل القسم الأول دون الثانى.

(٩١)

بالمضيق.

ب. أن يكون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب، كالصلوات اليوميّه و يعبر عنه بالموّسع.

ج. أن يكون زمان الوجوب أضيق من زمان الواجب

و هو مجرد تصور، ولكنه محال لاستلزامه التكليف بمالا يطاق.

تممه

هل القضاء تابع للأداء؟

إذا فات الواجب المؤقت في ظرفه من دون فرق بين كونه مضيئاً أو موسعاً، فهل يجب الإتيان به خارج وقته أو لا؟

فعلى القول الأول، يقال: القضاء تابع للأداء و على الثاني يقال: القضاء بأمر جديد و يختص محلّ النزاع فيما إذا لم يكن هناك دليل يدلّ على أحد الطرفين، مثلاً:

إذا كان في دليل الواجب إطلاق يدل على وجوبه خارج الوقت أيضاً بمعنيان للآمر مطلوبين: ١ أصل العمل داخل الوقت أو خارجه، ٢ العمل في الوقت المحدد، فإذا فات الثاني بقي مطلوبه الأول على حاله، كما هو الحال في الفرائض اليومية حسب الدليل الخارجي، فلا شك حينئذ أنّ القضاء تابع للأداء.

أو كان في دليل التوقيت إشاره إلى كون الوقت ركناً و أنّه يسقط وجوب الفعل بفقدان ركنه، فلا شك أنّ القضاء هناك بأمر جديد.

إنّما الكلام فيما إذا لم يكن دليل على أحد الطرفين أي تعدّد المطلوب أو ركنيه الزمان فمقتضى القاعده سقوط الأمر المؤقت بانقضاء وقته و عدم وجوب

(٩٢)

الإتيان به خارج الوقت لأنه من قبيل الشك في التكليف الزائد و الأصل البراءة.

٤. تقسيم الواجب إلى أصلي و تبعي

إذا كان الوجوب مفاد خطاب مستقل و مدلولاً بالدلاله المطابقه، فالواجب أصلي سواء كان نفسياً كما في قوله سبحانه: (وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ) (النور/٥٦) أو غيرياً كما في قوله سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (المائدة/٦).

و أقياً إذا كان بيان وجوب الشيء من توابع ما قصدت إفادته، كما إذا قال: اشتر اللحم، الدال ضمناً على وجوب المشي إلى السوق، فالواجب تبعي لم يسق الكلام إلى بيانه

إلا تبعاً.

هذه هي بعض التقسيمات الواردة في صدر الفصل، و أما التقسيمات الأخرى التي ذكرناها بعناوينها فنحن في غنى عن إفاضة القول فيها لما بيناه من مفاهيمها عند البحث عن إطلاق صيغته افعال. (١)

١. تقدّم البحث إذا دار الأمر بين النفسى و الغيرى و العينى و الكفائى و التعينى و التخيرى و التعبدى التوصلى: ص ٦٠ ٦٣.

الفصل السادس: فى اقتضاء الأمر بالشىء، النهى عن ضد

الفصل السادس: فى اقتضاء الأمر بالشىء، النهى عن ضده

ما هو المراد من الضد؟ و فيه مسألتان

اختلف الأصوليون فى أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أو لا؟ على أقوال و قبل الخوض فى الموضوع نقدّم تفسيراً الضد.

ما هو المراد من الضد؟

قسّم الأصوليون الضدّ إلى ضدّ عام و ضدّ خاص.

و الضدّ العام: هو ترك المأمور به.

و الضدّ الخاص: هو مطلق المعاند الوجودى.

و على هذا تنحلّ المسألة فى عنوان البحث إلى مسألتين موضوع إحدیهما الضدّ العام و موضوع الأخرى الضدّ الخاص.

فيقال فى تحديد المسألة الأولى: هل الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام أو لا؟ مثلاً إذا قال المولى: صلّ صلاه الظهر، فهل هو نهى عن تركها؟ كأن يقول: «لا تترك الصلاه» فترك الصلاه ضدّ عام للصلاه بمعنى أنّه نقيض له و الأمر بها نهى عن تركها. (١)

١. كما أنّ ترك الصلاه ضدّ عام لها، كذلك الصلاه أيضاً ضدّ عام لتركها؛ و على هذا فالضد العام هو النقيض، و نقيض كلّ شىء إمّا رفعه أو مرفوعه، فترك الصلاه رفع و الصلاه مرفوع و كلّ، نقيض للآخر و ضدّ عام له. فليكن هذا بالك يفيدك فيما يأتى.

(٩٤)

كما يقال فى تحديد المسألة الثانية: إنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده الخاص أو لا؟ فإذا قال المولى: أزل النجاسه عن المسجد، فهل هى لأجل

كونها واجباً فورياً بمنزلة النهى عن كلِّ فعل وجودى يعاندها، كالصلاه فى المسجد؟ فكأنه قال: أزل النجاسه و لا تصلّ فى المسجد عند الابتلاء بالإزاله.

نعم على كلا القولين (الاقضاء و عدمه) فالصلاه غير مأوربها لسقوط أمرها بالابتلاء بالأمر الأهم المضيق.

فلنرجع إلى البحث فى المسأله الأولى، فنقول:

المسأله الأولى: الضدّ العام

إنّ للقائلين باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن الضدّ العام أقوالاً:

الأول: الاقتضاء على نحو العينيه و أنّ الأمر بالشىء عين النهى عن ضده العام، فيدلّ الأمر عليه حينئذ بالدلاله المطابقه، فسواء قلت: صلّ أو قلت: لا تترك الصلاه، فهما بمعنى واحد.

الثانى: الاقتضاء على نحو الجزئيه و أنّ النهى عن الترك جزء المدلول للأمر بالشىء، لأنّ الوجوب الذى هو مدلول مطابق للأمر ينحلّ إلى طلب الشىء و المنع من الترك، فيكون المنع من الترك الذى هو نفس النهى عن الضدّ العام، جزءاً تحليلاً للوجوب.

الثالث: الاقتضاء على نحو الدلاله الالتزاميه، فالأمر بالشىء يلازم النهى عن الضدّ عقلاً.

و الحقّ عدم الدلاله مطلقاً و ذلك:

أمّا القول بالعينيه، فلما عرفت من أنّ مفاد هيئه الأمر هو بعث المكلف إلى المأمور به و النهى هو الزجر عن المنهى عنه، فكيف يكون أحدهما عين الآخر؟!

(٩٥)

و أمّا القول بالجزئيه فهو مبنى على كون مفاد هيئه الأمر هو الوجوب المنحلّ إلى طلب الفعل مع المنع من الترك و قد عرفت أنّ مفاده هو البعث إلى المأمور به، و أمّا الوجوب فهو حكم عقلى بمعنى أنّ بعث المولى لا يترك بلا عذر قاطع و لا صلّه للوجوب بمدلول الأمر.

و أمّا القول بالدلاله الالتزاميه، فهو يتصوّر على نحوين:

الأول: الدلاله بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص بأن يكون نفس تصوّر الوجوب كافياً فى تصوّر المنع عن الترك.

الثانى: الدلاله بنحو اللزوم البين

بالمعنى الأعم بأن يكون نفس تصور الأطراف (الأمر بالشىء و النهى عن الضد العام و النسبه) كافياً فى التصديق بالاعتضاء.

أما الأول، فواضح الانتفاء إذ كثيراً ما يأمر الأمر و هو غافل عن الترك فضلاً عن النهى عنه.

و أمّا الثانى، فهو و إن كان بمكان من الإمكان، لكن النهى عن الضد العام على فرض صحته يكون نهياً مولوياً و من المعلوم عدم الحاجه إلى ذلك النهى لأنّ الأمر بالصلاه إمّا باعث للعبد نحو المأمور به أو لا، و على كلا التقديرين لا ملاك و لا موضوع لهذا النهى المولوى فيلزم اللغويه.

المسأله الثانيه: الضد الخاص

قد عرفت أنّ المراد من الضدّ الخاصّ هو الفعل الوجودى المعاند للواجب كالصلاه بالنسبه إلى الإزاله، و مصبّ البحث فيما إذا كان أحد الواجبين فورياً كالإزاله و الآخر مؤسّعاً كالصلاه، و عند التزاحم يسقط أمر الواجب الموسع لكون المضيق أهم، فيقع البحث فى أنّ الأمر بإزاله النجاسه عن المسجد هل يستلزم وراء سقوط أمر الضد الخاص النهى عنه أو لا؟

(٩٤)

وقد استدل القائلون بالملازمه بمسلكين:

الأول: مسلك الملازمه:

و الاستدلال مبني على مقدمات ثلاث:

أ. أنّ الأمر بالشىء كالإزاله مستلزم للنهى عن ضده العام و هو ترك الإزاله على القول به فى البحث السابق.

ب. أنّ الاشتغال بكل فعل وجودى (الضد الخاص) كالصلاه و الأكل ملازم للضد العام، كترك الإزاله حيث إنّهما يجتمعان.

ج. المتلازمان متساويان فى الحكم، فإذا كان ترك الإزاله منهياً عنه حسب المقدمه الأولى فالضد الملازم لها كالصلاه يكون مثله فى الحكم أى منهياً عنه فينتج أنّ الأمر بالشىء كالإزاله مستلزم للنهى عن الضد الخاص.

يلاحظ عليه: أولاً: بمنع المقدمه الأولى لما عرفت من أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العام و أنّ مثل هذا

النهي المولوى أمر لغو لا يحتاج إليه.

ثانياً: بمنع المقدمه الثالثه أى لا يجب أن يكون أحد المتلازمين محكوماً بحكم المتلازم الآخر بأن يكون ترك الإزالة حراماً و لا يكون ملازمه أعنى الصلاه حراماً، بل يمكن أن لا يكون محكوماً بحكم أبدأ على القول بجوازه، و هذا كاستقبال الكعبه الملازم لاستدبار الجدى، فوجوب الاستقبال لا يلازم وجوب استدبار الجدى. نعم يجب أن لا يكون الملازم محكوماً بحكم يصادد حكم الملازم، كأن يكون الاستقبال واجباً و استدبار الجدى حراماً، و فى المقام أن يكون ترك الإزالة محرماً و الصلاه واجبه.

الثانى: مسلک المقدميه:

و هذا الدليل مبنى أيضاً على مقدمات ثلاث:

١. أن ترك الضد الخاص كالصلاه مقدمه للمأمور به و هى الإزالة و أداء

(٩٧)

الدين.

٢. أن مقدمه الواجب واجبه، فيكون ترك الصلاه واجباً بهذا الملاك.

٣. أن الأمر بالشىء و لو أمراً غيرياً كما فى «اترك الصلاه مقدمه للإزالة» يقتضى النهى عن ضده العام أى نقيضه و هى الصلاه، و قد قرّر فى محله أن نقيض الفعل هو الترك و نقيض الترك هو الفعل.

فيستنتج حرمه الصلاه عند الأمر بالإزالة.

و المهم فى هذا الاستدلال هى المقدمه الأولى، أى جعل ترك الضد الخاص مقدمه لفعل الضد الآخر، كترك الصلاه مقدمه لفعل الإزالة، فلو تمت هذه المقدمه فهو، و إلا فالقياس عقيم.

استدل على المقدمه الأولى بما حاصله:

إنّ توقّف الشىء كالإزالة على ترك ضده كالصلاه ليس إلاّ- من باب المضاده و المعانده بين وجود «الإزالة» و «الصلاه» و الممانعه بينهما، و من الواضح أنّ عدم المانع (عدم الصلاه) من المقدمات فيكون ترك الصلاه واجباً بحكم المقدمه الأولى.

ثم تُضمّ إلى تلك المقدمه، المقدمتان الأخيرتان، فينتج مطلوب المستدلّ.

و نحن نناقش المقدمه الأولى فيبطل القياس بلا حاجه إلى الكلام

فى المقدمتين الأخيرتين.

فنعول: إن التمانع يراد منه تاره، التمانع فى الوجود، و أخرى التمانع فى التأثير.

أما الأول: فالمقصود منه أن بين الشئين تمناع و تراحم فلا يجتمعان أبداً، و هذا كالبياض و السواد و الإزالة و الصلاة.

و أما الثانى: أعنى التمانع فى التأثير فيراد منه المناع من تأثير المقتضى، و هذه كالرطوبة فى الحطب المناع من تأثير النار فيه.

(٩٨)

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن المراد من قولهم عدم المناع من مقدمات الواجب هو المناع بالمعنى الثانى أى المناع من تأثير المقتضى، فيقال إن عدم الرطوبة فى المحل من أجزاء العله التامه لاشتعال الحطب.

و أما التمانع بالمعنى الأول، فلا يعدّ عدم أحد الضدين مقدّمه للضد الآخر غايه الأمر بما أن بين الضدين (السواد و البياض) أو (الإزالة و الصلاة) كمال المنافره، فيكون بين أحدهما و عدم الآخر كمال الملائمه، فالعينان لا تجتمعان لوجود التنافر بينهما و أما وجود أحدهما مع عدم الآخر فيجتمعان دون أن يكون عدم أحدهما مقدّمه لوجود الآخر.

و بذلك ظهر وجود المغالطه فى البرهان، و هو أن المستدل خلط بين التمانع فى الوجود و التمانع فى التأثير، فضرب الجميع بسهم واحد.

شبهه الكعبى فى نفى المباح

نقل الأصوليون عن الكعبى (١) القول بانتفاء المباح قائلاً: بأن ترك الحرام يتوقف على فعل واحد من أفراد المباح فيجب المباح بحكم كونه مقدّمه، و بما أن مقدّمه الواجب واجبه، فتكون المباحات واجبه.

و الجواب ما عرفت فى تحليل الدليل السابق من أن بين الفعلين (الحرام و المباح) التضادّ فى الوجود و المعانده فى التحقق، و لكن بين أحدهما و ترك الآخر كمال الملائمه، فهما متقارنان و متلائمان لا أن فعل المباح مقدّمه لترك الحرام.

و ترك الحرام مستند إما إلى فقد

المقتضى أو وجود المقتضى للضد الآخر و ليس مستنداً إلى وجود الضد الآخر.

فمثلاً ترك السرقة مستند إلى فقد المقتضى، كعدم الرغبة إلى ارتكاب الحرام

١. هو أبو القاسم البلخي الكعبي (٢٧٣ ٣١٧ هـ) خزّيج مدرسه بغداد فى الاعتزال.

(٩٩)

لأجل الخوف من الله، أو وجود المقتضى للضدّ و هو الرغبة النفسية لتلاوه القرآن و ليس ترك السرقة مستند إلى نفس التلاوه و الأكل.

الثمره الفقهيّه للمسأله:

تظهر الثمره الفقهيّه للمسأله فى بطلان العباده إذا ثبت الاقتضاء، فإذا كان الضد عباده كالصلاه، و قلنا بتعلّق النهى بها بأحد المسلكين السابقين تقع فاسده، لأنّ النهى يقتضى الفساد، فلو اشتغل بالصلاه حين الأمر بالإزاله تقع صلاته فاسده أو اشتغل بها، حين طلب الدائن دينه.

ثم إنّ شيخنا بهاء الدين العاملى أنكر الثمره، و قال: إنّ الصلاه باطله سواء قلنا باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده أم لم نقل.

أمّا على الصوره الأولى فلاجل النهى، و أمّا على الصوره الثانيه فلاجل سقوط الأمر بالصلاه، لأنّ الأمر بالشىء و إن لم يقتض النهى عن الضد و لكن يستلزم سقوط الأمر بالضدّ فى ظرف الأمر بالإزاله لئلا يلزم الأمر بالضدين فى وقت واحد، فنفس عدم الأمر كاف فى البطلان و ان لم يتعلّق بها النهى.

فالمسأله فاقدّه للثمره على كل حال، لأنّ الصلاه باطله إمّا لكونها محرّمه على القول بالاقتضاء، أو غير واجبه على القول بإنكاره، و معنى عدم وجوبها، عدم تعلّق الأمر بها (١).

١. ثم إنّ المتأخرين من الأصوليين المنكرين للاقتضاء حاولوا إثبات الأمر بالمهم فى ظرف الأمر بالأهم عن طريق الترتب على وجه لا يلزم الأمر بالضدين فى ظرف واحد، كأن يقول: «أزل النجاسه و إن عصيت فصلّ» و بالتالى ذهبوا إلى صحّه الصلاه إذا أتى بها

فى ظرف الابتلاء بالأهم، و يطلب هذا البحث أى تعلق الأمر بالصد على نحو الترتب من الدراسات العليا.

الفصل السابع: متعلق الأوامر

الفصل السابع: متعلق الأوامر

هل الأوامر و النواهى تتعلق بالطبائع أو بالأفراد؟ فنقول: المراد من الطبيعه: هو المفهوم الكلى من غير فرق بين أن يكون من الماهيات الحقيقيه، كالأكل و الشرب؛ أو الماهيات المخترعه، كالصلاه و الصوم.

و المراد من الأفراد: هى الطبيعه مع اللوازم التى لا- تنفك عنها لدى وجودها و لا يمكن إيجادها فى الخارج منفكه عنها، فوقع النزاع فى أن متعلق الأمر هل هو نفس الطبيعه الصرفه بحيث لو قدر المكلف على الإتيان بها مجردة عن المشخصات الفرديه لكان ممثلاً لأوامر المولى، أو أن متعلقه هو الطبيعه مع اللوازم الفرديه؟

و على ذلك فالمراد من الطبيعه هو ذات الشىء بلا- ضم المشخصات، كما أن المراد من الفرد ذاك الطبيعى منضمماً إلى المشخصات الفرديه الكليه، فمثلاً:

إذا قال: المولى أكرم العالم، فهل متعلق الأمر هو نفس ذلك المفهوم الكلى أى إكرام العالم أو هو مع المشخصات الملازمه للمأمور به، كالأكرام فى زمان معين، أو مكان معين، و كون الإكرام بالضيافه، أو بإهداء هديه إلى غير ذلك من العوارض.

إذا وقفت على معنى الطبيعه و الأفراد فى عنوان البحث، فنقول:

الحق أن الأمر يتعلق بالطبيعه دون الفرد، لأنّ البعث و الطلب لا- يتعلقان إلاّ بما هو دخيل فى الغرض و يقوم هو به، و لا يتعلقان بما هو أوسع ممّا يقوم به الغرض

(١٠١)

ولا بما هو أضيّق منه، و ليس هو إلاّ ذات الطبيعه دون مشخصاتها، بحيث لو أمكن للمكلف الإتيان بذات الطبيعه بدونها لكان ممثلاً.

و على هذا فالطبيعه بما هى هى متعلقه للطلب و البعث.

و بذلك يعلم أن متعلق الزجر فى النهى

هو نفس متعلق الأمر أى الطبيعه.

و الحاصل: أنّ محصّل الغرض هو المحدّد لموضوع الأمر، و قد عرفت أنّ المحصّل هو نفس الطبيعه لا المشخصات، كالزمان و المكان و سائر عوارض الطبيعه.

ثمره المسأله:

تظهر الثمره فى باب الضمائم، كما إذا توضحاً فى الصيف بماء بارد و قصد القربه فى أصل الموضوع لا فى الضمائم، فلو قلنا بتعلق الأمر بالطبائع لكفى وجود القربه فى أصل الموضوع بالماء و إن لم يقصد القربه فى الضمائم، و أمّا لو قلنا بتعلقه مضافاً إلى الطبيعه بالأفراد أى اللوازم لبطل الموضوع لعدم قصد القربه فيها بل لأجل التبريد مثلاً.

تفسير خاطئ للفرد فى المقام:

نعم ربّما يفسر احتمال تعلق الأمر بالفرد، الفرد الخارجى أو المصداق من الطبيعه و يقال: هل الأمر يتعلق بالمفهوم الكلى كالصلاه، أو يتعلق بالفرد الخارجى الذى يمثل به المكلف.

لكنّه تفسير خاطئ، لأنّ الفرد بهذا المعنى لا يتحقق إلا فى الخارج و هو ظرف لسقوط التكليف، لا لعروضه، و البحث إنّما هو فى معروض التكليف لا- فيما يسقط به، بل المراد من الفرد فى المقام هو الطبيعه مع العوارض و المشخصات كما مثلنا و هما كالطبيعه من الأمور الكليه.

الفصل الثامن: نسخ الوجوب

الفصل الثامن: نسخ الوجوب

إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أو لا؟ و لنقدم مثلاً من الكتاب العزيز.

فرض الله سبحانه على المؤمنين إذا أرادوا النجوى مع النبى صلى الله عليه و آله و سلم تقديم صدقه قال سبحانه:

(يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقه ذلك خير لكم و أظهر فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم) (المجادله ١٢/).

فلما نزلت الآيه كفّ كثير من الناس عن النجوى، بل كفّوا عن المسأله، فلم يناجه أحد إلا على بن أبى طالب عليه

السَّلَام (١)، ثم نسخت الآية بما بعدها، وقال سبحانه:

(أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصِّيَالَةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) (المجادله / ١٣).

فوقع الكلام فى بقاء جواز تقديم الصدقه إذا ناجى أحد مع الرسول صَلَّى الله عليه و آله و سَلَّمَ فهناك قولان:

الأول: ما اختاره العلامة فى «التهذيب» من الدلالة على بقاء الجواز.

الثانى: عدم الدلالة على الجواز، بل يرجع إلى الحكم الذى كان قبل الأمر. و هو خيره صاحب المعالم.

١. الطبرسى: مجمع البيان: ٥/٢٤٥ فى تفسير سوره المجادله.

(١٠٣)

استدل للقول الأول بأن المنسوخ لما دلَّ على الوجوب، أعنى قوله: (فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً) فقد دلَّ على أمور ثلاثه:

١. كون تقديم الصدقه جائزاً.

٢. كونه أمراً راجحاً.

٣. كونه أمراً لازماً.

و القدر المتيقن من دليل الناسخ هو رفع خصوص الإلزام، و أمّا ما عداه كالجواز و كالرجحان فيؤخذ من دليل المنسوخ، نظيره ما إذا دل دليل على وجوب شىء و دلَّ دليل آخر على عدم وجوبه، كما إذا ورد أكرم زیداً و ورد أيضاً لأبأس بترك إكرامه فيحكم بأظهره الدليل الثانى على الأول و على بقاء الجواز و الرجحان.

يلاحظ عليه: أنه ليس للأمر إلا- ظهور واحد و هو البعث نحو المأمور به، و أمّا الوجوب فإنما يستفاد من أمر آخر، و هو كون البعث تمام الموضوع لوجوب الطاعة و الالتزام بالعمل عند العقلاء، فإذا دلَّ الناسخ على أن المولى رفع اليد عن بعثه، فقد دلَّ على رفع اليد عن مدلول المنسوخ فلا- معنى للالتزام ببقاء الجواز أو الرجحان إذ ليس له إلا ظهور واحد، لا ظهورات متعدده حتى يترك

المنسوخ (اللزوم) و يؤخذ بالباقي (الجواز و الرجحان).

و بعبارة أخرى: الجواز و الرجحان من لوازم البعث إلى الفعل، فإذا نسخ الملزوم فلا وجه لبقاء اللزوم.

و ربّما يقاس المقام بالدليلين المتعارضين أى ما إذا دلّ أحدهما على الوجوب و الآخر على عدمه، فيستكشف الجواز على كلّ تقدير.

لكنّه قياس مع وجود الفارق، لأنّ استكشاف الجواز هناك أنّما هو لاتفاق الدليلين على الجواز، بخلاف المقام إذ لم يتفقا على بقاء الجواز، أمّا المنسوخ فإنّ مفاده البعث و قد ارتفع، و أمّا الناسخ فإنّ مفاده منحصر في رفع الوجوب لإثبات أمر آخر.

الفصل التاسع: فى الأمر بالأمر بفعل، أمر بذلك الفعل

الفصل التاسع: فى الأمر بالأمر بفعل، أمر بذلك الفعل

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

إنّ الشارع أمر الأولياء ليأمرُوا صبيانهم بالصلاة، فعن أبى عبد الله عليه السّلام بسند صحيح عن أبيه عليه السّلام قال: «إنا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بين خمس سنين، فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بين سبع» ففى هذا الحديث أمر الإمام الأولياء بأمر صبيانهم بالصلاة.

فعندئذ يقع الكلام فى أنّ أمر الإمام يتحدّد بالأمر بالأولياء، أو يتجاوز عنه إلى الأمر بالصلاة أى (١) ضاً.

فمحصّل الكلام: أنّه لا شك إنّ الصبيان مأمورون بإقامه الصلاة إنّما الكلام فى أنّهم مأمورون من جانب الأولياء فقط، أو هم مأمورون من جانب الشارع أيضاً.

و تظهر الثمره فى مجالين:

الأوّل: شرعيه عبادات الصبيان، فلو كان الأمر بالأمر، أمراً بذلك الفعل تكون عبادات الصبيان شرعيه، فيجوز الاقتداء بهم و الاكتفاء بصلواتهم و صيامهم

١. الوسائل: ٣/ الباب ٣، من أعداد الفرائض، الحديث ٥.

(١٠٥)

عند النيايه عن الغير.

و هذا بخلاف ما إذا لم يكن أمراً بنفس ذلك الفعل

فلا تكون عباداتهم شرعية بل تصبح تمرينيه، ولا تترتب عليها الآثار السابقة.

الثانى: فى صحّحه البيع و لزومه فيما إذا أمر الوالد ولده الأكبر بأن يأمر ولده الأصغر ببيع متاعه، فنسى الواسطه إبلاغ أمر الوالد و أطلع الأصغر من طريق آخر على أمر الوالد فباع المبيع.

فإن قلنا بأن الأمر بالأمر بفعل، أمر بنفس ذلك الفعل يكون بيعه صحيحاً و لازماً، و إن قلنا بخلافه يكون بيعه فضولياً غير لازم.

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

الفصل العاشر: فى الأمر بالشىء بعد الأمر به

الفصل العاشر: فى الأمر بالشىء بعد الأمر به

هل الأمر بالشىء بعد الأمر به ظاهر فى التأكيد أو التأسيس، فمثلاً إذا أمر المولى بشىء ثم أمر به قبل امتثال الأمر الأوّل فهل هو ظاهر فى التأكيد، أو ظاهر فى التأسيس؟

أقول للمسأله صور:

أ. إذا قيّد متعلّق الأمر الثانى بشىء يدل على التعدّد و الكثره كما إذا قال: صلّ، ثم قال: صلّ صلاه أخرى.

ب. إذا ذكّر لكل حكم سبب خاص، كما إذا قال: إن ظهرت فاعتق رقبه، و إن قتلت نفساً خطأ فاعتق رقبه.

ج. أن يذكر السبب لواحد من الحكمين دون الآخر، كما إذا قال: توضأ، ثم قال: إذا بليت فتوضأ.

د. أن يكون الحكم خالياً عن ذكر السبب فى كلا الأمرين.

لا إشكال أنّ الأمر فى الصوره الأولى للتأسيس لا للتأكيد أولاً، و لا يجوز التداخل (أى امتثال كلا الواجبين بفرد واحد) ثانياً لأن الأمر الثانى صريح فى التعدّد.

و أمّا الصوره الثانيه، فهى كالصوره الأولى ظاهره فى تأسيس إيجاب، وراء إيجاب آخر.

نعم يقع الكلام فى إمكان التداخل

بأن يمثل كلا الوجوبين المتعددين

(١٠٧)

بعث رقبه واحده و عدمه، و سيأتي الكلام فيه عند البحث عن تداخل المسببات في باب المفاهيم، فيختص محل البحث بالصورتين الأخيرتين.

و لعل القول بالإجمال و عدم ظهور الكلام في واحد من التأكيد و التأسيس أولى، لأنّ الهيئتين تدلان على تعدد البعث و هو أعم من التأكيد و التأسيس. و ما يقال من أنّ التأسيس أولى من التأكيد، لا يثبت به الظهور العرفي.

تم الكلام في المقصد الأول

و الحمد لله

المقصد الثاني: في النواهي، و فيه فصول

الفصل الأول: في مادة النهي و صيغته

الفصل الأول: في مادة النهي و صيغته

النهي في اللغة الزجر عن الشيء، قال سبحانه: (أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى * عَبْدًا إِذَا صَلَّى) (العلق/٩١٠) و هو تاره يكون بالفعل و أخرى بالقول، و على الثاني لا فرق بين أن يكون بلفظ «إفعل» نحو اجتنب كذا أو بلفظه «لا تفعل». (١)

و يعتبر فيه العلو و الاستعلاء كما مرّ في الأمر، و يتبادر من مادة النهي الحرمة بمعنى لزوم الامتنال على وفق النهي.

قال سبحانه: (وَأَخِذْهُمْ الرَّبُّا وَ قَدْ نُهِوا عَنْهُ) (النساء/١٦١).

و قال تعالى: (فَلَمَّا عَتَوْا عَمَّا نُهِوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ) (الأعراف/١٦٦).

و قال تبارك و تعالى: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) (الحشر/٧) و قد مرّ نظير هذه المباحث في مادة الأمر فلا نطيل.

الكلام في صيغه النهي

المشهور بين الأصوليين أنّ النهي كالأمر في الدلالة على الطلب غير أنّ متعلّق الطلب في أحدهما هو الوجود، أعني: نفس الفعل؛ و في الآخر العدم،

١. الراغب، المفردات، ص ٥٠٧.

أعنى: ترك الفعل.

و لكن الحق أنّ الهيئه فى الأوامر وضعت للبعث إلى الفعل، و فى النواهى وضعت للزجر، لأنّ الأمر يلازم غالباً ما فيه المصلحه، و النهى يلازم غالباً ما فيه المفسده، فالأول يناسبه البعث إمّا بالجوارح

كالإشارة بالرأس و اليد، أو باللفظ كالأمر به؛ و الثاني يناسبه الزجر و هو أيضاً إمّا بالإشارة باليد و الرأس، أو باللفظ، فكأنّ الأمر و النهى يقومان مقام البعث و الزجر بالأعضاء.

و على ضوء ذلك فالأمر و النهى متّحدان من حيث المتعلّق (الطبيعه)، مختلفان من حيث الحقيقه و المبادئ و الآثار.

أمّا الاختلاف من حيث الحقيقه، فالأمر بعث إنشائي و النهى زجر كذلك.

و أمّا من حيث المبادئ فمبدأ الأمر هو التصديق بالمصلحه و الاشتياق إليها، و مبدأ النهى هو التصديق بالمفسده و الإنزجار عنها.

و أمّا من حيث الآثار فإنّ الإتيان بمتعلّق الأمر إطاعه يوجب المثوبه، و الإتيان بمتعلّق النهى معصيه توجب العقوبه.

و بذلك يظهر أنّ النزاع القائم بين الأُصوليين منذ عصور بعيدة ممّا لا- موضوع له حيث إنهم اختلفوا في أنّ متعلّق النهى هو الترك و نفس «أن لا- تفعل» أو الكف، و قد عرفت أنّ المتعلّق في النهى هو نفس المتعلّق في الأمر و هو الطبيعه بما هي هي، فهما متّحدان في المتعلّق مختلفان من حيث مفاد الهيئه حيث إنّ مفادها في الأمر بعث و في الآخر زجر.

فليس لهذا البحث موضوع إذ لا دلاله للنهى بهي (١) ثته و لا بمادته على شيء وراء ذلك حتى يبحث عنه، أعني: ترك الفعل، أو الكف عنه و يتردّد معناه بين الأمرين.

١. فالمتعلّق على الأوّل عدمي، و على الثاني (الكف) وجودي.

(١١٣)

ظهور الصيغه في التحريم

قد علمت أنّ هيئه لا تفعل موضوعه للزجر، كما أنّ هيئه إفعال موضوعه للبعث، و أمّا الوجوب و الحرمة فليسا من مداليل الألفاظ و إنّما ينتزعان من مبادئ الأمر و النهى فلو كان البعث ناشئاً من إرادته شديده أو كان الزجر صادراً عن كراهه كذلك

ينتزع منهما الوجوب أو الحرمة و أما إذا كانا ناشئين من إرادته ضعيفه أو كراهه كذلك، فينتزع منهما الندب و الكراهه.

ومع الاعتراف بأنهما ليسا من المداليل اللفظيه لكن الأمر أو النهى إذا لم يقتربنا بما يدل على ضعف الإراده أو الكراهه ينتزع منهما الوجوب و الحرمة بحكم العقل على أن بعث المولى أو زجره لا- يترك بلا- امتثال، و احتمال أنهما ناشئان من إرادته أو كراهه ضعيفه لا يعتمد عليه ما لم يدل عليه دليل.

و بعبارة أخرى: العقل يلزم بتحصيل المؤمن في دائره المولويه و العبوديه و لا- يتحقق إلا- بالإتيان بالفعل فى الأمر و تركه فى النهى.

النهى و الدلاله على المره و التكرار

إنّ النهى كالأمر لا يدل على المره و التكرار لأنّ المادة وضعت للطبيعه الصرفيه، و الهيئه وضعت للزجر، فأين الدال على المره و التكرار.

نعم لَمّا كان المطلوب هو ترك الطبيعه المنهى عنها، و لا- يحصل الترك إلا- بترك جميع أفرادها يحكم العقل بالاجتناب عن جميع محققات الطبيعه، و هذا غير دلالة اللفظ على التكرار.

و منه يظهر عدم دلالتها على الفور و التراخى بنفس الدليل.

الفصل الثانى: جواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد

الفصل الثانى: جواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد بعنوانين

جواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد بعنوانين

اختلفت كلمات الأصوليين فى جواز اجتماع الأمر و النهى على قولين:

أ. جواز الاجتماع، و هو المنقول عن الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ) و قدماء الإماميه و عليه الأشاعره (١).

ب. امتناع الاجتماع، و هو الظاهر من المتأخرين من أصحابنا و المعتزله (٢)، و سيوافيك تفصيل القولين.

و لإيضاح الحال نقدم أموراً:

الأمر الأوّل: فى أنواع الاجتماع

إنّ للاجتماع أنحاء ثلاثه:

أ. الاجتماع الأمري.

ب. الاجتماع المأمورى.

ج. الاجتماع الموردى.

أما الأول: فهو عبارة عمّا إذا اتحد الأمر و الناهى

أولاً، و المأمور و المنهى ثانياً

١. أتباع أبي الحسن الأشعري البصرى (٢٦٠ ٣٢٤ هـ).

٢. أتباع واصل بن عطاء (٨٠ ١٣٠ هـ).

(١١٥)

(المكلف) و المأمور به و المنهى عنه ثالثاً (المكلف به) مع وحده زمان الأمر و النهى فيكون التكليف عندئذ محالاً، كما إذا قال: صل في ساعه كذا و لا تصل فيها، و من المعلوم أنّ الإراده الجديه لا تتعلّق بالفعل و الترك معاً في آن واحد و يعبر عن هذا النوع، بالاجتماع الأمرى، لأنّ الأمر هو الذى حاول الجمع بين الأمر و النهى فى شىء واحد.

و أمّا الثانى: فهو عبارته عمّا إذا اتحد الأمر و الناهى أولاً، و المأمور و المنهى (المكلف) ثانياً و لكن اختلف المأمور به و المنهى عنه، كما إذا خاطب الشارع المكلف بقوله: صل، و لا تغضب، فالمأمور به غير المنهى عنه، و الماهيتان مختلفتان غير أنّ المكلف بسوء اختياره جمعهما فى مورد واحد على وجه يكون المورد مصداقاً لعنوانين و مجمعاً لهما، فيقع الكلام فى جواز مثل هذا الاجتماع، كما إذا صلّى فى الدار المغصوبه فيبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهى فى هذه الحاله؟

فعلى القول بالجواز يكون العمل محكوماً بحكمين.

و على القول بالامتناع يكون محكوماً بحكم واحد، و هو أهم الحكمين إما النهى أو الأمر.

و أمّا الثالث: و هو عبارته عمّا إذا لم يكن الفعل مطابقاً لكل من العنوانين بل يكون هنا فعالان تقارنا و تجاورا فى وقت واحد يكون أحدهما مطابقاً لعنوان الواجب و ثانيهما مطابقاً لعنوان الحرام، مثل النظر إلى الأجنبية فى أثناء الصلاه، فليس النظر مطابقاً لعنوان الصلاه و لا الصلاه مطابقاً لعنوان النظر إلى الأجنبية و لا ينطبقان على فعل واحد، بل المكلف يقوم بعملين

مختلفين متقارنين في زمان واحد، كما إذا صَلَّى و نظر إلى الأجنبيه.

الأمر الثاني: ما هو المراد من الواحد في العنوان؟

المراد من الواحد في العنوان هو الواحد وجوداً بأن يتعلّق الأمر بشيء و النهى

(١١٤)

بشيء آخر، و لكن اتحد المتعلّقان في الوجود و التحقّق، كالصلاه المأمور بها و الغصب المنهى عنه المتحدّين في الوجود عند إقامة الصلاه في الدار المغصوبه.

فخرج بقيد الاتحاد في الوجود أمران:

الأوّل: الاجتماع الموردي، كما إذا صَلَّى مع النظر إلى الأجنبيه و ليس وجود الصلاه نفس النظر إلى الأجنبيه، بل لكل تحقق و تشخص و وجود خاص.

الثاني: الأمر بالسجود لله و النهى عن السجود للأوثان، فالمتعلّقان مختلفان مفهوماً و مصداقاً، خرج هذان الأمران و بقي الباقي تحت عنوان الواحد.

الأمر الثالث: هل المسأله أصوليه؟

إذا كان الملاك في المسأله الأصوليه وقوع نتيجهتها كبرى للاستنباط، فالمسأله أصوليه، لأنّها على القول بالاجتماع و عدم سقوط شيء من الوجوب و الحرمة تترتب عليها الصّحه عند القدماء مطلقاً أو مع تمشى قصد القربه عند المتأخرين.

و على القول بامتناع الاجتماع و لزوم تقديم أحد الحكمين على الآخر في مقام الفعلية و التأثير، فإن كان المقدم هو الوجوب يترتب عليه صحّه الصلاه، كما أنّه إذا انعكس و صار المقدم هي الحرمة يترتب عليه الفساد، لأنّ المنهى عنه لا يكون مقرباً كما سيوافيك تفصيله عند البحث عن اقتضاء النهى الفساد عند تعلّقه بالعبادات و على كلّ تقدير فالمسأله أصوليه عقليه.

و بذلك يظهر أنّ المراد من الجواز في عنوان المسأله هو الجواز العقلي أي الإمكان المقابل للامتناع.

الأمر الرابع: هل النزاع كبروي أو صغروي؟

من الاصطلاحات الرائجه بين أهل المعقول تقسيم النزاع إلى كبروي و صغروي، فلو كان مصب النزاع، هو الأمر الكلي فيعتبر عنه بالنزاع الكبروي،

كان مصبُّه هو كون المورد داخلاً تحت الأمر الكلى فيعتبر عنه بالنزاع الصغرى.

و على ضوء هذا، فإذا كان النزاع فى جواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد، يكون النزاع كبروياً.

و أما إذا كان النزاع فى اجتماع الأمر و النهى فى هذا المورد بالخصوص فيكون النزاع صغرياً.

إنّ تحديد النزاع فى المقام بأنّه كبرى أو صغرى تابع لكيفية إقامة البرهان على المسألة، فإنّ بعض البراهين تعرب عن كبروية النزاع، كالبحث فى جواز الاجتماع و عدمه كما أنّ نتيجته بعضها الآخر تعرب عن صغروية النزاع و أنّ عدم الجواز أمر مسلّم به، و أنّما الكلام فى أنّ المورد (كالصلاة فى الدار المغصوبة) هل هو من مصاديق تلك الضابطة أو لا؟

و ستوافيك الإشارة إلى ذلك عند عرض البراهين.

و اعلم أنّ النزاع فيما إذا كانت هناك مندوحة أى إذا تمكن من إقامة الصلاة فى المكان المباح و إلّا- فلو انحصر المكان بالمغصوب يسقط النهى و يبقى الأمر فقط.

الأمر الخامس: الأقوال فى المسألة

إنّ القول بجواز الاجتماع هو مذهب أكثر الأشاعرة، و الفضل بن شاذان من قدمائنا، و هو الظاهر من كلام السيد المرتضى فى الدرعية و إليه ذهب فحول المتأخرين من أصحابنا كالمحقق الأردبيلي و سلطان العلماء و المحقق الخوانسارى و ولده و الفاضل المدقّق الشيروانى و السيد الفاضل صدر الدين و غيرهم، و اختاره من مشايخنا: السيد المحقّق البروجردى و السيد الإمام الخمينى قدس الله أسرارهم و يظهر من المحدث الكلىنى رضاه بذلك حيث نقل كلام الفضل بن شاذان فى كتابه و لم يعقبه بشىء من الرد و القبول، بل يظهر من كلام الفضل بن

شاذان (ت / ٢٦٠ هـ) أنّ ذلك من مسلمة الشيعة (١).

و أما القول بالامتناع،

فقد اختاره المحقق الخراساني في الكفايه و أقام برهانه.

إذا عرفت ذلك، فلنذكر دليل القولين على سبيل الاختصار و قد استدلوا على القول بالجواز بوجه يقتصر منها على وجهين:

١. لاحظ القوانين، ج ١ ص ١٤٠.

الفصل الثالث: في أدله القائلين بالجواز

الفصل الثالث: في أدله القائلين بالجواز

١. ما ذكره قدماء الأصوليين: إذا أمر المولى عبده بخياطه ثوب و نهاء عن الكون في مكان خاص، فخاطه العبد في ذلك المكان، عدّ مطيعاً لأمر مولاه، عاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان.

يلاحظ عليه: بأنّ القائل بالامتناع يعتبره إمّا عاصياً غير مطيع، أو مطيعاً غير عاص و تعيين أحدهما يتوقف على تعيين ما هو الفعلي من الحكمين.

فلو كان الحكم الفعلي هو الحرمة، فهو عاص غير مطيع. و إن كان الفعلي هو الوجوب، فهو مطيع غير عاص.

و يمكن أن يجاب عن الاستدلال بوجه آخر.

وهو أنّ متعلّق الأمر و النهي متعدّد في مقام التعلّق، و التحقّق.

أمّا الأول، فواضح، لأنّ مفهوم الخياطه غير مفهوم الغصب.

و أمّا الثاني، فلأنّ الخياطه لا تتحد مع الغصب، لأنّها عبارته عن إدخال الإبره في الثوب و أمّا الغصب فهو الكون في المكان الخاص، و لكل وجود خاص به. فالمثال أشبه بالاجتماع الموردي.

٢. ما استفدناه عن مشايخنا العظام (١)، و حاصله أنّه لو كان متعلّق الأمر و النهي شيئاً واحداً لكان للامتناع وجه، و أمّا إذا كان مختلفاً فلا مانع من تعلّق

١. السيد المحقق البروجردي، و السيد الإمام الخميني رضوان الله عليهما، لاحظ نهايه الأصول، و تهذيب الأصول، تجدد فيهما تفصيل مالخصناه، و هذا الدليل يعرب عن أنّ النزاع كبروي.

(١٢٠)

الأمر بحيثه و النهي بحيثه أخرى و اتّحادهما مصداقاً لا يستلزم اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد.

توضيحه: أنّ الأمر لا يتعلّق إلاّ بما هو

الدخيل فى الغرض دون ما يلازمه من الخصوصيات غير الدخيله.

و مثله النهى لا يتعلّق إلا بما هو المَبغوض، و فيه الملاك دون اللوازم و الخصوصيات.

و على ضوء ذلك: فاللوازم الوجوديه كاستدبار الجدى حين استقبال القبلة و المقارنات الاتفاقيه للمأمور به، كالغصب بالنسبه إلى الصلاه، خارجه عن تحت الأمر، فما هو المأمور به هو الحيشه الصلاتيه و إن اقترنت مع الغصب فى مقام الإيجاد، و المنهى عنه هو الحيشه الغصبيه و ان اقترنت مع الصلاه فى الوجود و التحقق، فالخصوصيات الملازمه أو الاتفاقيه كلّها خارجه عن موضوع الأمر و النهى و لو تعلّق الأمر أو النهى بتلك الخصوصيات لكان من قبيل تعلّق الإراده بشيء لا ملاك فيه، و ليس دخيلاً فى الغرض، و هو محال على الحكيم.

و على هذا فالجوب تعلّق بعنوان الصلاه و لا يسرى الحكم إلى غيرها من المشخصات الاتفاقيه كالغصب، كما أنّ الحرمة متعلّقه بنفس عنوان الغصب و لا تسرى إلى مشخصاته الاتفاقيه، أعنى: الصلاه، فالحكمان ثابتان على العنوان لا يتجاوزانه و بالتالى ليس هناك اجتماع.

و تظهر حقيقه الاستدلال بملاحظه ما سبق من أنّ الأحكام تتعلّق بالطبائع دون الأفراد، و قد أوضحنا هناك أنّ المراد من الأفراد هو الخصوصيات و المشخصات الفرديه.

سؤال

إنّ الأمر و النهى و إن كانا يتعلّقان بالعناوين و المفاهيم الكليه كالصلاه بما هي هي مجردة عن العوارض، و كالغصب بما هو هو مجرداً عن المشخصات، و لكن

(١٢١)

المصحح لتعلّق الأحكام بالطبائع كونها مرآه إلى الخارج و حاكيه عنه. فعلى ذلك فما هو المتعلّق للأمر و النهى هو المصداق الخارجى الذى تمثّل فيه الصلاه و الغصب به وجود واحد، فيلزم اجتماع الأمر و النهى فى شيء واحد و هو المصداق الخارجى؟

الجواب: ماذا

يراد من تعلق التكليف بالمصداق الخارجى، فإن أريد تعلقه به قبل وجوده، فهو عبارة أخرى عن تعلقه بالعنوان، لا المعنون و هو المختار و إن أريد تعلقه به بعده فهو محال لاستلزامه تحصيل الحاصل.

توضيحه: انّ هنا أمرين غير قابلين للإنكار:

١. انّ التكليف لا يتعلّق بالأمر الموجود قبله أو حينه، لاستلزامه طلب الحاصل، و هذا يجزّنا إلى القول بتعلقه بالعنوان، لا المعنون.
٢. انّ العنوان بما هو عنوان لا- يتجاوز عن كونه مفهوماً لا- يترتب عليه الأثر، و لا- يلبّي حاجه الأمر و المكلف، فلا محيص من القول بأنّه يتعلّق به لغايه الإيجاد و الامتثال و لكن كون الإيجاد غرضاً للتكليف لا- يلازم كونه متعلّقاً للأمر لخروج الغايه عن مصبّ التكليف. و لو افترضنا كون الإيجاد متعلّقاً له، فهو متعلّق للأمر بعنوانه الكلى و قبل تحقّقه، لا بعده و هذا يرجع إلى كون الإيجاد بالعنوان متعلّقاً للأمر أيضاً.

فنخرج بالنتيجه التاليه: انّ العنوان هو الموضوع بالذات للتكليف، و المعنون أى المصداق الخارجى موضوع بالعرض.

و السؤال مبنى على أنّ التكليف يسرى من العنوان إلى المعنون، و من الطبيعه إلى المصداق فيلزم فى النتيجة اجتماع الأمر و النهى فى المصداق الخارجى.

كما أنّ الجواب مبنى على أنّ التكليف لا يسرى من العنوان إلى المعنون، غايه الأمر أنّ تطبيق الأمور به على الخارج يكون هو الداعى للتكليف، فالأمر يتعلّق بالعنوان و النهى يتعلّق بعنوان آخر و المصداق الخارجى غايه للتكليف، فما

(١٢٢)

هو متعلّق التكليف لم يتحد فيه العنوانان و ما اتحد فيه العنوان أى المصداق الخارجى فليس متعلّقاً له بل هو غايه له. و على فرض كون الإيجاد جزء المكلف به، فهو بمفهومه الكلى يقع تحت دائره الطلب لا بوجوده الخارجى.

سؤال آخر:

وهو أنّ

الأمر و إن كان متعلقاً بنفس الطبعه بما هي هي، و لكن مقتضى إطلاق الطبعه هو سريان الحكم إلى جميع حالاتها التي منها اقترانها في الخارج مع الغضب، فإذا قال صل فإنّ معناه صل سواء كان هناك غضب أو لا.

أو إذا قال «لا تغضب» فإنّ معناه لا تغضب سواء كانت هناك صلاه أو لا فلازم الإطلاقين كون الفعل المعنون بالصلاه و الغضب مأموراً به و منهيّاً عنه.

و بعبارة أخرى: كون الطبعه موضوعه للحكم دون المقارنات و المشخصات لا- يكفي في رفع التعارض، فإنّ للطبعه المطلقه حالات مختلفه، فإيّا أن تكون الطبعه محكومها بالحكم في هذه الحالات أو لا، فعلى الأوّل يلزم كون الشيء الواحد و اجباً و محرماً، و على الثاني يلزم تقييد دليل الوجوب به غير هذه الحالات، كأن يكون معنى «صل» هو صل في غير حاله الغضب و هو خلاف المفروض، لأنّ الفرض هو إطلاق الموضوع من دون تقييده بعدم الآخر.

و الجواب: أنّ معنى الإطلاق هو كون الطبعه تمام الموضوع للحكم بلا- مدخله قيد آخر، فقولنا: اعتق رقبه هي أنّ الرقبه تمام الموضوع للوجوب من دون مدخله الإيمان و الكفر و غيرهما في الموضوع. و ليس معناه أنّه موضوع للحكم مع مدخله إحدى حالاته على وجه التخيير حتى يكون معنى قوله: إن ظاهرت فاعتق رقبه، هو وجوب اعتق الرقبه المؤمنه، أو الكافره العادله، أو الفاسقه، أو العالمه، أو الجاهله بحيث يكون لكل واحد من هذه القيود مدخله في الحكم، و لذلك قالوا: «الإطلاق رفض القيود لا الجمع بين القيود».

و على ضوء ذلك يظهر جواب السؤال، فإنّ الحكم و إن كان ثابتاً في جميع

(١٢٣)

الحالات لكن الموضوع للوجوب هو الحيثيه الصلاتيه، و أمّا الحيثيه الغصبيه

فإنما هي حاله من حالات الصلاة لا أنها قيد من قيودها حتى يسرى الحكم (الوجوب) من موضوعه إلى تلك الحالة المحرمة.

وإن شئت قلت: معنى الإطلاق الذاتى للماده هو كون الصلاة مأموراً بها حتى فى زمان التصادق لكن المأمور به هو نفس الحيشيه الصلاتيه ذات المصلحه، المتعلقه للإرادته، كما أنّ المنهى عنه، هو نفس الحيشيه الغصبيه ذات المفسده المنهى عنها.

وقد عرفت أنّ الحكم لا يتجاوز عن موضوعه إلى مقارنه، فالوجوب يبقى على عنوان الصلاتيه فى جميع الحالات التى منها اقترانها مع الغصب، كما أنّ الحرمة تبقى على عنوان الغصب كذلك، فالمولى يبعث إلى الأوّل ويزجر عن الثانى و فى وسع المكلف تفكيك أحد الحكمين فى مقام الامتثال عن الآخر، ولكنه بسوء اختياره جمع بين الموضوعين، فهو مطيع من جانب و عاص من جانب آخر.

و حصيله الجواب: إنّ كون الصلاة واجبه فى حاله التقارن مع الغصب غير كون الغصب متعلقاً للوجوب، أو كون الغصب محرماً حتى فى صورته التقارن مع الصلاة غير كون الصلاة متعلقه للحرمة.

و الذى يؤيد جواز الاجتماع هو عدم ورود نص على عدم جواز الصلاة فى المغصوب و بطلانها مع عموم الابتلاء به، فإنّ ابتلاء الناس بالأموال المغصوبه فى زمان الدولتين الأمويه و العباسيه لم يكن أقل من زماننا خصوصاً مع القول بحرمة ما كانوا يغنمونهم من الغنائم فى تلك الأزمان، حيث إنّ الجهاد الابتدائى حرام بلا إذن الإمام عليه السّلام على القول المشهور، فكل الغنائم ملك لمقام إمامته، و مع ذلك لم يصلنا نهى فى ذلك المورد، و لو كان لوصل، و المنقول عن ابن شاذان هو الجواز، و هذا يكشف عن صحه اجتماع الأمر و النهى إذا كان المتعلقان متصادقين على

الفصل الرابع: في أدله القائلين بالامتناع

الفصل الرابع: في أدله القائلين بالامتناع

استدل القائل بالامتناع بوجوه أتقنها و أوجزها ما أفاده المحقق الخراساني بترتيب مقدمات نذكر المهم منها:

أ. تضاد الأحكام بعضها مع بعض.

ب. أنّ متعلّق الأحكام هي الأفعال الخارجيه.

أمّا المقدمه الأولى: فتوضيحتها أنّ الأحكام الخمسه متضاده في مقام فعليتها و بلوغها إلى مرتبه البعث و الزجر، ضروره ثبوت المنافاه و المعانده التامه بين البعث في زمان، و الزجر عنه في ذلك الزمان، فاستحاله اجتماع الأمر و النهي في زمان واحد من قبيل التكليف المحال، أى يمتنع ظهور إرادتين جديتين مختلفتين في ذهن الأمر.

و أمّا المقدمه الثانيه: فتوضيحتها أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلف و ما يصدر عنه في الخارج لا ما هو اسمه و عنوانه، و إنّما يؤخذ العنوان في متعلّق الأحكام للإشاره إلى مصاديقها و أفرادها الحقيقيه.

ثم استنتج و قال: إنّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً و ذاتاً يكون تعلّق الأمر و النهي به محالاً و إن كان التعلّق به بعنوانين لما عرفت من أنّ الموضوع الواقعي للتكليف هو فعل المكلف بحقيقته و واقعيته لا عناوينه و أسمائه.

يلاحظ على ذلك: أنّ الدليل بعد تسليم المقدمه الأولى هو ما عرفت من أنّ

الموضوع للتكاليف ليس هو الهويه الخارجيه، لأنّه يستحيل أن يتعلّق البعث و الزجر بها، و ذلك لأنّ التعلّق إمّا قبل تحققها في الخارج، أو بعده، فعلى الأوّل فلا موضوع حتى يتعلّق به الأحكام بل مرجع ذلك إلى تعلّق الحكم بالعناوين، و على الثاني يلزم تحصيل الحاصل و طلب الموجود.

إن قلت: إنّ الطبيعه بما هي هي من الأمور الذهنيه التي لا- تسمن و لا- تغنى من جوع و لا تلبى حاجه المولى فكيف يتعلّق بها الأمر؟

قلت: التكليف يتعلّق بالطبيعه بما

هى هى لغايه إيجادها فى الخارج، أو لغايه الانزجار عنها فيه و إلا، فمن المعلوم أنّ الطبيعه بما هى هى ليست إلا هى لا تنفع و لا تضر.

وقد عرفت أيضاً أنّ الأمر بها لغايه الإيجاد لا يجعل وجود الطبيعه متعلقاً للتكليف، فالتقوه المقتننه إنّما تنظر إلى واقع الحياه عن طريق المناهج و العناوين الكليه و تبعث إليها لغايه الإيجاد أو تزجر عنها لغايه الترك فيكون المتعلق فاقداً لكل شىء إلا نفسه غير أنّ الهدف من تعلق التكليف بالطبيعه هو تجسيدها فى الخارج، عند الأمر أو استمرار تركها عند النهى.

ثمرات المسأله: إنّ القائل بجواز الاجتماع يذهب إلى حصول الامتثال و العصيان به عمل واحد، فهو يتحفّظ على كلا الحكيمين بلا تقديم أحدهما على الآخر، و أما القائل بالامتناع، فهو يقدّم من الحكيمين ما هو الأهم، فربما كان الأهم هو الوجوب فتكون حرمه الغضب إنشائيه، و ربما ينعكس فيكون الترك أهم من الإتيان بالواجب.

و على ضوء هذا تظهر الثمره فى الصور التاليه:

أ. حصول الامتثال مطلقاً على القول بالاجتماع:

إنّ القائل بجواز الاجتماع يحكم بحصول الامتثال فى المقام، عبادياً كان

(١٢٤)

العمل أو توصلياً و أنّ الفاعل امثل بحيشه و عصى بحيشه أخرى.

و بالجملة على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى ليس هنا إلا صورته واحده، و هى حصول الامتثال مطلقاً.

أقول: هذا هو المشهور بين أصحابنا، و لكن حصول الامتثال فى التوصليات ممّا لا غبار عليه، و أمّا التعديات فحصول الامتثال لا يخلو من غموض، لأنّ المأمور به و إن كان هو الطبيعه، لكن الامتثال إنّما هو بإيجادها مع قصد التقرب حين العمل و هو أمر مشكل فى المقام إذ كيف يتقرب بالعمل الذى يعدّ مبغوضاً للمولى و خروجاً عن رسم

العبودية وزى الرقيه؟ ولأجل ذلك ينحصر حصول الامتثال فى التوصليات دون التعبديات.

لكن يمكن أن يقال أنه لا- مانع من أن يتقرب بالمأتى به من حيثه دون حيثه، وإن كان المحبوب و المبعوض موجودين به وجود واحد، كما إذا مسح رأس اليتيم فى الدار المغصوبه، أو أطعمه فيها لأجل رضاه سبحانه، فيكون متقرباً من جهة و عاصياً من جهة أخرى، و هكذا الأمر فى المقام.

ب. القول بالامتناع و تقديم جانب الأمر:

قد عرفت أنه ليس على القول بالاجتماع إلا- صورته واحده، و أمّا على القول بالامتناع فله صور مختلفه، فتاره يقدم الأمر على النهى و يقال: بأنّ الحكم الفعلى هو الوجوب، كما إذا لم يتمكن من الصلاه فى الوقت إلا فى المكان المغصوب فيحكم بالصحه لكونها مصداقاً للمأمور به دون المنهى عنه، و أخرى يقدم النهى على الوجوب و هو الذى سيأتىك بيانه فى الفقرات التالیه.

ج. القول بالامتناع و تقديم جانب النهى مع الجهل بالحرمة قصوراً:

إذا قيل بالامتناع مقدماً جانب النهى على الأمر، و لكن إذا كان المكلف جاهلاً بالحرمة جهلاً مع القصور فيمكن الحكم بالصحه، لأنّ الحرمة حينئذ منفيه

(١٢٧)

بحديث الرفع الحاكم برفع ما لا يعلمون و ليس العمل مصداقاً للتمرد و الطغيان، و الأمر و إن كان مرتفعاً حسب الفرض (تقديم الحرمة على الأمر) لكن يكفى التقرب بالملاك و هو كون العمل فى هذه الحاله محبوباً للمولى.

د. القول بالامتناع و تقديم جانب النهى مع الجهل التقصيرى:

إذا قيل بالامتناع مقدماً جانب النهى و كان الفاعل جاهلاً بالحرمة عن تقصير فالحكم هو البطلان و ذلك لأنّ الصحه معلول أحد شيئين: إمّا الأمر و هو مفروض الانتفاء لتقديم جانب النهى على الأمر و إمّا الملاك، و هو

غير معلوم الثبوت للفرق بين العمل الصادر عن جهل قصورى للفاعل، و العمل الصادر عن جهل تقصيرى له أو غير موجود لأنّ احرازه فرع الأمر و المفروض عدمه.

و منه يعلم حال الناسى المقصّر، فلا يحكم بصحة صلاته إذا جهل بالغصب أو نسيه عن تقصير.

ه. القول بالامتناع و تقديم جانب النهى مع العلم بالحرمة:

إذا قيل بالامتناع مقدّمًا جانب النهى و كان الفاعل عالمًا بالحرمة لا جاهلاً و لا ناسياً فالحكم هو البطلان، لأنّ الصّحّه رهن أحد شيئين: إمّا الأمر و هو مفروض الانتفاء، و إمّا الملاك و هو غير معلوم، لأنّ الفاعل بعمله هذا متمرّد و خارج عن رسم العبوديه.

هذا تمام الكلام فى جواز الاجتماع و عدمه.

الفصل الخامس: فى اقتضاء النهى فى العبادات للفساد

الفصل الخامس: فى اقتضاء النهى فى العبادات للفساد

فى اقتضاء النهى فى العبادات للفساد

هذه المسأله من المسائل المهمه فى علم الأصول التى يترتب عليها استنباط مسائل فقهيه كثيره و لا يوضح عنوان البحث نقدم أمورا:

الأول: أنّ عنوان البحث بين المتأخرين هو ما عرفته (من اقتضاء النهى ...) و لكن عنوانه بين القدماء هو «دلاله النهى على الفساد» و لعلّ التعبير الأوّل ناظر إلى أنّ الدلاله عقليه و أنّ هناك ملازمه بين تعلق النهى بالعباده و فسادها.

كما أنّ التعبير الثانى ناظر إلى أنّ الدلاله لفظيه، و المسأله من مسائل مباحث الألفاظ.

و يمكن إرجاع التعبيرين إلى أمر واحد و هو أنّ مقصود القدماء من الدلاله فى العنوان هى الدلاله الالتزاميه و هى من الدلالات العقليه عند غير المنطقيين لا- اللفظيه، فيكون مرجع التعبيرين واحداً حيث إنّ القائل بأنّ النهى يدلّ على الفساد لا- يعنى كون الفساد مدلولاً مطابقاً أو تضمنياً للنهى و أنّما يعنى به الدلاله الالتزاميه و هو نفس القول به

وجود الملازمه بين النهى عن الشيء و فساده.

الثانى: انّ الفرق بين هذه المسأله و المسأله السابقه أعنى: مسأله اجتماع الأمر و النهى واضح لوجهين:

١. انّ المسألتين مختلفتان موضوعاً و محمولاً فلا قدر مشترك بينهما حتى تُبحث فى الجهه المائزّه، لأنّ عنوان البحث فى المسأله السابقه هو:

هل يجوز تعلق الأمر و النهى بشيئين مختلفين فى مقام التعلق، و متحدين فى

(١٢٩)

مقام الإيجاد أو لا؟ كما أنّ عنوان البحث فى هذا المقام هو:

هل هناك ملازمه بين النهى عن العباده و فساده أو لا؟

فالمسألتان مختلفتان موضوعاً و محمولاً، و مع هذا الاختلاف، فالبحث عن الجهه المائزّه ساقط.

٢. انّ المسأله السابقه تبتنى على وجود الأمر و النهى، و لكن هذه المسأله تبتنى على وجود النهى فقط سواء أكان هناك أمر كما فى باب العبادات، أم لا كما فى باب المعاملات، فوجود الأمر فى المسأله السابقه يعدُّ من مقوماتها دون هذه المسأله.

الثالث: انّ النهى ينقسم إلى تحريمى و تنزيهى، و إلى نفسى و غيرى، و إلى مولوى و إرشادى. (١)

و الظاهر دخول الجميع تحت عنوان البحث نعم قيل انّ فى دخول الغيرى و جهين:

١. لو قلنا بأنّ الفساد يدور حول وجود المفسده فى نفس العمل فيختص

١. يقسم الأمر إلى مولوى و إرشادى: و المراد من المولوى هو البعث الحقيقى نحو إيجاد الطبيعه لمصلحه فيها على وجه يترتب على امثاله الثواب، و هذا كغالب الأوامر الوارده فى الكتاب و السنّه، و يسمى مولوياً لأنّ البعث يصدر من المولى إعمالاً لمولويته دون فرق بين كون البعث و جوبياً أو نديباً.

و المراد من الإرشادى هو البعث الصادر من المولى بلسان النصح و الهدايه على وجه لا يترتب على امثاله شىء سوى الوصول إلى مصلحه الفعل

المرشد إليه، و يسمى إرشادياً لأنَّ البعث صدر من المولى بعنوان النصح و الهدايه لا إعمالاً للمولويه. مثلاً إذا أمر المولى و قال: صل و حجّ أو قال صل نافله الليل، فكلا الأمرين مولويان غير أنّ الأولين للوجوب و الأخير للاستحباب.

ثمّ إذا قال المولى بلسان الإرشاد «أطع ما أمرتك به» فالأمر الثانى أمر إرشادى لا يترتب عليه شىء سوى ما يترتب على موافقه القسم الأوّل من الأوامر و مخالفته، فلو صلى و حجّ أو صلى صلاه الليل لا يستحق ثوابين كما أنّه لو عصى و لم يصل و لم يصم فلا يعاقب بعقابين.

و بهذا يتبين معنى تقسيم النهى أيضاً إلى مولوى و إرشادى فلا نطيل.

(١٣٠)

البحث بالنهى النفسى دون الغيرى، لأنّ المفسده إنّما تكمن فى المنهى بالنهى النفسى، و أمّا المنهى بالنهى الغيرى فليست فيه أيه مفسده سوى كونه مقدّمه لما فيه المفسده.

٢ و لو قلنا بأنّ الفساد يدور حول مطلوبيه العمل و عدمها، فيدخل الغيرى فيه أيضاً، لأنّ المنهى بالنهى الغيرى ليس مطلوباً للمولى.

وإن شئت قلت: إنّ الفساد يدور مدار كون العمل مُبْعَداً عن المولى، و هو فى حال كونه مُبْعَداً لا يكون مقرباً، فالمنهى بالنهى الغيرى مبعّد بلا شك و إلاّ لما تعلق به النهى.

و الظاهر شمول العنوان للجميع، لكن لقائل أن يختار فى مقام التحقيق عدم اقتضاء النهى الغيرى بل التنزيه أيضاً للفساد، ولكنه لا يكون دليلاً على اختصاص البحث فى الكتب الأصوليه بغيرهما.

الرابع: المقصود من العباده فى عنوان البحث ما لا يسقط أمرها على فرض تعلّقه بها إلاّ- إذا أتى بها على وجه قربى، فخرجت التوصليات من التعريف، لأنّها أمور يسقط أمرها و لو لم يأت بها كذلك.

الخامس: قد عرفت (١) أنّ

المراد من الصحه فى العبادات هو كون المأتى به مطابقاً للمأثور به أو ما يسقط الإعاده و القضاء، كما أن المراد منها فى المعاملات ما يترتب عليها الأثر المطلوب منها كالملكيه فى البيع و الزوجيه فى النكاح.

إذا عرفت ذلك فلندخل فى صلب الموضوع، فنقول:

إن النهى المتعلق بالعبادات على أقسام:

١. أن يكون النهى المتعلق بها، نهياً مولوياً تحريمياً.

٢. أن يكون النهى المتعلق بها نهياً مولوياً تنزيهياً.

١. عند البحث عن وضع أسماء العبادات للصحيح أو للأعم، ص ٣٨.

(١٣١)

٣. أن يكون النهى المتعلق بها، نهياً إرشادياً إلى الفساد.

٤. أن يدور أمره بين كونه مولوياً أو إرشادياً.

و إليك البحث عن كل واحد منها:

القسم الأول: فى النهى المولوى المتعلق بنفس العباده:

و هذا يتصور على أنحاء:

أ. أن يتعلق النهى بنفس العباده.

ب. أن يتعلق بجزء العباده.

ج. أن يتعلق بشرطها الخارج عنها.

د. أن يتعلق بوصفها الملازم لها.

ه. أن يتعلق بوصفها المفارق عنها.

و إليك بيان أحكامها:

أ. إذا تعلق النهى التحريمى النفسى بنفس العباده، فلا شك فى اقتضائه للفساد، كما فى قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «دعى الصلاه أيام أقرئك» (١) لأن الصحه بمعنى مطابقه المأتى به للمأثور و مع تعلق النهى بنفس العباده لا يتعلق بها الأمر لاستلزامه

اجتماع الأمر و النهى فى متعلق واحد، فلا يصدق كون المأتى به مطابقاً للمأمور به لعدم الأمر، و بالتالى لا يكون مسقطاً للإعادة و القضاء.

و بعبارة أخرى: انّ الصّحة إمّا لأجل وجود الأمر، أو لوجود الملاك (المحبوبية) وكلا الأمرين منتفیان، أمّا الأوّل فلامتناع اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد تحت عنوان واحد، و أمّا الثانى فلأنّ النهى التحريمى يكشف عن المبعوضيه فلا يكون المبعوض مقرّباً.

١. المتقى الهندى: كنز العمال: ٦/٤٢ و ٢٦٢.

(١٣٢)

و

هذه هي الضابطه فى دلالة النهى على الفساد و عدمها، فى كل مورد لا يجتمع ملاك النهى (المبغوضيه) مع ملاك الصّحه (الأمر أو الملاك و المحبوبيه) يحكم عليها بالفساد (١).

ب. إذا تعلّق النهى التحريمى النفسى بجزء العباده، كالنهى عن قراءه سور العزائم فى الصلاه، فلا- شك فى أنّه يقتضى فساد الجزء، لأنّ النهى يكشف عن المبغوضيه و المبغوض لا يكون مقرباً.

نعم فساد الجزء لا- يؤثر على فساد الكل إلاّ إذا اقتصر على ذلك الجزء المبغوض، و إلاّ فلو أتى بفرد آخر من ذلك الجزء غير منهى عنه يكون الكل محققاً، كما إذا قرأ سورة أخرى من غير العزائم.

ما ذكرناه هى الضابطه الكليه، و لكن ربما يكون الإتيان بفرد آخر موجباً للفساد، لأجل طرود عنوان آخر و هو استلزامه زياده فى الصلاه المكتوبه أو استلزامه القرآن بين السورتين، و لكن الفساد من هذه الجبهه غير مطروح فى هذا المقام.

ج. إذا تعلّق النهى التحريمى النفسى بشرط العباده كما فى النهى عن الطهارات الثلاث، فلا- شك أنّه يستلزم الفساد للدليل المذكور فى القسم الثانى، فإنّ النهى المُبعد عن الله و المثير لسخطه سبحانه لا يمكن التقرب به.

هذا كلّه إذا كان الشرط عباده كما فى الطهارات الثلاث.

و أمّا إذا كان الشرط المنهى عنه أمراً توصلياً كالستر فى الصلاه فلو تستر بالحرير، فهل يكشف عن بطلان الشرط و بالتالى عن بطلان المشروط أو لا؟

١. و أمّا إذا لم تكن صحه الشىء رهن الأمر أو المحبوبيه بل دائراً مدار كونه جامعاً للأجزاء و الشرائط كما فى باب المعاملات فلا يكشف ملاك النهى أعنى: المبغوضيه عن الفساد و بذلك (أى عدم تأثير المبغوضيه) يفترق باب المعاملات عن العبادات حيث لا يحكم على

المعاملات بالفساد مع تعلق النهى النفسى بها كما سيوافيك.

(١٣٣)

الظاهر هو الأول، لأنّ الستر وإن لم يكن جزء الصلاة و لكن التستر جزء لها، فإذا تعلق به النهى يكشف عن كون التستر بهذا النحو مبغوضاً لا يمكن التقرب به فيحكم عليه بالفساد.

د. إذا تعلق النهى التحريمى النفسى بالوصف الملازم كالجهر بالنسبه إلى القراءه، و المراد من الملازم هو أن لا يكون للوصف وجود مغاير للموصوف حيث إنّ الجهر من خصوصيات القراءه و كفياتها.

فالظاهر اقتضاؤه للفساد لاستحاله كون القراءه التى يجهر بها، مقرّبه مع أنّ الجهر بها منهيّاً عنه فعلاً و المنهى عنه لا- يمكن التقرب به.

ه. إذا تعلق النهى التحريمى النفسى بالوصف المفارق و إن كان متحداً مع العباده، كالغصبيه يجرى فيه ما ذكرناه فى مسأله اجتماع الأمر و النهى.

و حاصله أنّ الصلاة تكون صحيحه فى صورتين:

١. إذا قلنا بجواز الاجتماع و إمكان قصد القربه فى هذه الحاله.

٢. إذا قلنا بامتناع الاجتماع و قدّمنا الأمر على النهى، فلا محاله تكون صحيحه، لعدم النهى كما هو واضح.

نعم لو قدّمنا النهى على الأمر، فالبطلان ظاهر.

القسم الثانى: فى النهى المولوى التنزيهى:

إذا كان النهى متضمناً حكماً شرعياً تنزيهياً كأحد الأحكام الأربعة و منشأً بداعى الردع و الزجر (١)، فهو أيضاً يلازم الفساد، لاستحاله كون المبعّد مقرّباً و إن كانت مرتبه البعد فيه أخفّ ممّا عليه فى النهى التحريمى، كاختلاف مرتبه القرب فى موافقه الأمر الوجوبى و الاستجابى، لكنهما يشتركان فى استحاله التقرب، بما لا

١. جئنا بهذا التعبير تبعاً للقوم، و إلا فليس للنهى مفهوم سوى الزجر و الردع.

(١٣٤)

يجبّه المولى و يزجر العبد عنه و إن خالف لا يترتب عليه العقاب.

و الحاصل أنّه لو أحرز أنّ النهى متضمّن لحكم شرعى

أنشأ بداعى الردع و الزجر، لكن لا على وجه ييغضه المولى و يعاقب عليه، بل على وجه لا يحبه، و لا يستحسنه فهو أيضاً يلازم الفساد، لامتناع التقرب بشيء مزجور و أمر مرغوب عنه.

سؤال: لو صح ما ذكر، يلزم بطلان العبادات المكروهه، كالصلاه عند طلوع الشمس و غروبها تجنباً عن التشبه بعبده الشمس، أو الصلاه فى مرابض الخيل، و البغال، و الحمير و معاطن الإبل، أو الصلاه على الطرق و الأرض السبخه و المالحه، أو فى بيت فيه خمر أو مسكر، مع الإجماع على صحه الصلاه إذا أتى بها المكلف فى هذه الأزمنه أو الأمكنه؟

(١) و الجواب: انّ اتفاق الأصحاب على الصحه و ورود النصوص الداله عليها (٢)، قرينه على أنّ النهى فيها لم يرد لبيان حكم شرعى تنزيهى، بل سيق لبيان قلّه الثواب مع صحّتها شرعاً لو أتى بها، و بعباره أخرى ليس النهى فيها مسوقاً لبيان الحكم التكليفى بداعى الزجر و الردع عنه، بل مسوقاً لبيان قلّه الثواب بالنسبه إلى غيرها، و لذلك تصح تلك العبادات مع الالتزام بقلّه ثوابها.

نعم لو أحرز أنّ النهى تضمّن حكماً شرعياً كراهياً أنشأ لداعى ردع العبد عن العمل، دون أن يكون بصدد بيان أقلية الثواب، يحكم على فساد العباده، و إن كان المورد قليلاً.

سؤال آخر: ما هو الفرق بين المقامين حيث قلنا فى المقام باقتضاء النهى المولى الفساد مطلقاً سواء كان تحريماً أو تنزيهاً بخلاف المقام السابق (جواز اجتماع الأمر و النهى) حيث ذهب القائل بجواز الاجتماع إلى صحه العباده، و لم

١. الوسائل: ج ٣، الباب ١٧ ٢٠ من أبواب مكان المصلّى.

٢. الوسائل: ج ٣، الباب ١٧ ٢٠ من أبواب مكان المصلّى.

(١٣٥)

يستشكل فيه إلا السيد المحقق البروجردى

الجواب: الفرق بين المقامين واضح، لأنّ النهى فى المقام تعلق بنفس العباده، أو جزئها أو شرطها أو وصفها، بخلاف المقام الآخر، فقد تعلق فيه النهى بعنوان آخر (الغضب) غير عنوان المأمور به، أعنى: الصلاه، لكن المكلف جمع بينهما فى مقام الامتثال بسوء اختياره، على وجه كان الاجتماع «مأمورياً» لا «أمرياً».

نعم لو قلنا بالامتناع وقدمنا النهى دون الأمر بحيث لم يكن فى الساحة إلاّ النهى، يكون المورد من مصاديق المقام، و يحكم عليها بالفساد.

القسم الثالث: فى النهى الإرشادى المتعلق بالعباده:

إنّ النهى كالأمر، فكما أنّ الأمر ينقسم إلى مولوى وإرشادى، فكذلك النهى ينقسم إلى مولوى، كقوله سبحانه: (وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا) (الإسراء / ٣٢).

و إلى إرشادى كقوله سبحانه: (وَلَا تَنكُحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا) (النساء / ٢٢).

فالآيه الثانيه بصدد الإرشاد إلى بطلان نكاحها.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ النهى الإرشادى على نحوين:

تاره يكون إرشاداً إلى الفساد، كما فى قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «دعى الصلاه أيامَ أقرائك» على القول بأنّ النهى فيه للإرشاد فإنّ معناه أيتها المكلفه لا تصلّى، لأنّ الصلاه فى هذه الحاله لا تكون صحيحه.

و تاره أخرى إرشاداً إلى قلّه الثواب، كما فى قوله: «لا صلاه لجار المسجد إلاّ

١. فإنّه مع القول بجواز الاجتماع ذهب إلى فساد العباده، و قد ذكرنا كلامه و ما يمكن الجواب عنه، فلاحظ.

فى المسجد» (١) فإنّه بحكم الإجماع على صحه الصلاه لو صلّى فى غيره، إرشاد إلى قلّه الثواب لا الكراهه المصطلحه.

لكنك قد عرفت فى صدر البحث أنّ مصب النزاع هو اقتضاء النهى المولوى، أى ما أنشأ بداعى

الزجر و الردع، سواء أكان تحريماً أم تنزيهاً، و أما النهى الإرشادى إلى الفساد أو قلّه الثواب، فخارج عن محل النزاع، لوضوح الحال فيهما، فإنّ العباده فاسده فى الأول و صحيحه فى الثانى بلا كلام.

القسم الرابع: إذا لم يعلم حال النهى

إذا دار أمر النهى بين كونه نهياً مولوياً أو إرشادياً (٢)، فالظاهر هو الثانى، فإنّ العبادات المخترعه كالمعاجين لها أجزاء و شرائط و موانع، فكما إذا قال الطيب: امزج ماده الفلانيه فى الدواء أو لا تمزجها فيه، يكون الأول إرشاداً إلى الجزئيه، و الثانى إرشاداً إلى المانعيه، فهكذا الحال إذا قال عليه السّلام: «لا تصل فى و بر ما لا يؤكل لحمه» (٣) فإنّه يكون ظاهراً فى الإرشاد إمّا إلى المانعيه المستلزمه للفساد كما هو الحال فى هذه الروايه، أو إلى الكراهه و قلّه الثواب، كالنهى عن الصلاه فى المواضع المكروهه.

١. الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٢.

٢. فلو كان مولوياً، فهو يستلزم الفساد مطلقاً سواء كان تحريماً أو تنزيهاً، بخلاف ما إذا كان إرشادياً، ففيه التفصيل المذكور فى المتن من استلزامه الفساد إذا كان إرشاداً إلى الجزئيه و المانعيه، و عدمه إذا كان إرشاداً إلى قلّه الثواب.

٣. الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ٧.

الفصل السادس: فى اقتضاء النهى فى المعاملات للفساد

الفصل السادس: فى اقتضاء النهى فى المعاملات للفساد

فى أقسام النهى المتعلق بالمعاملات و أحكامها

فهى على أنحاء:

أ. إذا تعلق النهى

تطبيقات:

لقد مضى أنّ مسأله النهى فى العبادات و المعاملات من المسائل المهمه، لذا استوجب الحال بأن نستعرض تطبيقات لتلك المسائل:

١. الصلاه فى خاتم الذهب:

روى عن أئمه أهل البيت عليهم السّلام الروايات التاليه:

أ. لا يلبس الرجل الذهب و لا يصلّى فيه (١).

ب. لا يصلّي الرجل و في

يده خاتم (٢).

ج. لا يصلّي الرجل و في تكته مفتاح حديد (٣).

قال شيخ مشايخنا العلامة الحائري: قد دلّت طائفه من الأخبار على اعتبار عدم كون لباس المصلّي من الذهب للرجال، و النهي في تلك الأخبار قد تعلّق بالصلاه في الذهب، و النهي المتعلّق بالعباده يقتضى الفساد كما حرّر في محله (٤).

٢. إذا فرّق الزكاه بين الفقراء مع طلب الإمام:

لو طلب الإمام الزكاه، و لكن المالك فرّقها بين الفقراء دون أن يدفعها إلى الإمام، فهل يجزى مع النهي الصادر من الإمام أو لا؟ (٥)

٣. لو تضرّر باستعمال الماء:

لو تضرّر باستعمال الماء في الوضوء ينتقل فرضه إلى التيمم، فإن استعمل

١. الوسائل: ج ٣، الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٤.

٢. الوسائل: ج ٣، الباب ٢٣ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١ و ٢.

٣. الوسائل: ج ٣، الباب ٢٣ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١ و ٢.

٤. الحائري: الصلاه: ٥٧.

٥. الجواهر: ١٥/٤٢١.

(١٤٢)

الماء و حاله هذا فهل يبطل الوضوء أو لا؟ (١)

٤. التيمم بالتراب أو الحجر المغصوبين:

إذا تيمّم بالتراب أو بالحجر المغصوبين الممنوع من التصرف فيه شرعاً، فهل يفسد تيمّمه أو لا؟ (٢)

٥. الاكتفاء بالأذان المنهى عنه:

إذا تغنى بالأذان، أو أذنت المرأه متخضعه، أو أذن في المسجد و هو جنب، فهل يصح الأذان منهم و يكتفى به أو لا؟ (٣)

٦. حرمة الاستمرار في الصلاه:

إذا وجب قطع الصلاة لأجل صيانته النفس و المال المحترمين من الغرق و الحرق، و مع ذلك استمرَّ في الصلاة فهل تبطل صلاته
أو لا؟ (٤)

٧. النهى عن التكفير في الصلاة:

قد ورد النهى عن التكفير في الصلاة أى قبض اليد اليسرى باليمنى كما ورد النهى عن إقامة النوافل جماعه فى لىالى شهر رمضان
(صلاه التراويح) فهل

تبطل الصلاة أو لا؟

٨. صوم يوم الشك بنيه رمضان:

إذا صام آخر يوم من شهر شعبان بنيه رمضان، فهل يصح صومه أو لا؟ (٥)

١. الجواهر: ٥/١١١.

٢. الجواهر: ٥/١٣٥.

٣. الجواهر: ٥٩ ٩/٥٣.

٤. الجواهر: ١١/١٢٣.

٥. الجواهر: ١٢/٣٢٨.

(١٤٣)

٩. القرآن بين الحج والعمرة:

لو قارن بين الحج والعمرة بنيه واحده، فهل يبطل عمله لأجل النهي عن القرآن كما لو نوى صلاتين بنيه واحده أو لا؟ (١)

١٠. شرط اللزوم في المضاربه:

إذا شرط اللزوم في المضاربه، فهل تبطل المضاربه للنهي عن شرط اللزوم المنكشف عن طريق الإجماع أو لا؟ (٢)

تم الكلام في المقصد الثاني

و الحمد لله

١. الجواهر: ١٧/٢٠٧.

٢. مباني العروه الوثقى، كتاب المضاربه، ص ١٣.

المقصد الثالث: في المفاهيم و فيه أمور و فصول

أمور

الأمر الأول: تعريف المفهوم و المنطوق:

إنّ مداليل الجمل على قسمين:

قسم يصفه العرف بأنّ المتكلم نطق به، و قسم يفهم من كلامه و لكن لا يوصف بأنّ المتكلم نطق به، و لأجل اختلاف المدلولين في الظهور و الخفاء ليس للمتكلم إنكار المدلول الأول بخلاف المدلول الثاني، فإذا قال المتكلم، إذا جاءك زيد فأكرمه فإنّ هنا مدلولين.

أحدهما: وجوب الإكرام عند المجيء، و هذا مما نطق به المتكلم و ليس له الفرار منه، و لا إنكاره.

و الآخر: عدم وجوب الإكرام عند عدم المجيء، و هذا يفهم من الكلام و بإمكان المتكلم التخلّص عنه بنحو من الأنحاء.

فالأول مدلول منطوق، و الثاني مدلول مفهومي.

و ربما يعدّان من أوصاف الدلالة و يقال: دلالة منطوقيه و دلالة مفهومييه، و لكن الإطلاق من باب التوسع و المجاز، و لعل ما ذكرناه هو مراد الحاجبي من تعريفه للمنطوق و المفهوم بقوله:

المنطوق: ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق.

و المفهوم: ما دلّ عليه اللفظ في غير محل النطق (١).

١. الحاجبي: منتهى السؤل و الأمل: ١٤٧، و اختصره المؤلف و اشتهر بالمختصر

وما فسرنا به كلام الحاجبي أولى ممّا فسرره العضدي في كتابه المعروف ب «شرح المختصر» فلاحظ (١).

فخرجنا بهذه النتيجة: أنّ ما دل عليه اللفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ حاملاً لذلك المعنى و قالباً له فهو منطوق (تسميه للمدلول باسم الدال).

وما دل عليه اللفظ على وجه لم يكن اللفظ حاملاً و قالباً للمعنى و لكن دل عليه باعتبار من الاعتبارات فهو مفهوم.

الأمر الثاني: تقسيم المدلول المنطوقى إلى صريح و غير صريح

إشارة

تنقسم المداليل المنطوقيه إلى قسمين: صريح و غير صريح. فالصريح، هو المدلول المطابقى؛ و أمّا غير الصريح، فهو المدلول التضمنى و الالتزامى.

ثم إنّ الالتزامى على ثلاثة أقسام:

أ. المدلول عليه بدلاله الاقتضاء.

ب. المدلول عليه بدلاله التنبيه و الإيماء.

ج. المدلول عليه بدلاله الإشارة.

الأوّل

أمّا الأوّل فهو ما يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً، كقولهمصلى الله عليه و آله و سلّم: «رفع عن أمتى تسعة الخطأ و النسيان» فإنّ المراد رفع المؤاخذه عنها و إلا كان الكلام كاذباً.

و قوله تعالى: (واسئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا) (يوسف / ٨٢) فلو لم يقدر الأهل لما صحّ الكلام عقلاً.

و قول القائل: اعتق عبدك عني على ألف، فإنّ معناه ملكه لى على ألف ثم

١. المحصول فى علم الأصول، الجزء الثانى قسم المنطوق و المفهوم.

اعتقه، إذ لا يصح العتق شرعاً إلا في ملك.

الثاني

و أما الثاني، فهو ما لا يتوقف عليه صدق الكلام و لا صحته عقلاً و شرعاً، و لكن كان مقترناً بشيء لو لم يكن ذلك الشيء عليه له، لبعد الاقتران و فقد الربط بين الجملتين فيفهم منه التعليل فالمدلول، هو عليه ذلك الشيء، لحكم الشارع كقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «اعتق رقبه» بعد قول الأعرابي: هلكت و أهلكت، وقعت على أهلى فى يوم من شهر رمضان. (١)

فيعلم من ذلك أن الوقاع عله لوجوب الكفاره عليه، و هذا يسمى مدلولاً بدلاله التنبيه و الإيماء فى مقابل المنصوص عليه كما إذا قال: «إذا وقعت فكفر» فالوقوع هنا عله منصوصه. كما هو فى الحديث عله مؤمى إليها.

الثالث

و أما الثالث، فهو لازم الكلام و ان لم يكن المتكلم قاصداً له مثل دلالة قوله سبحانه: (وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) (الأحقاف / ١٥) إذا انضم إلى قوله تعالى: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ) (البقره / ٢٣٣) على كون أقل الحمل ستة أشهر، فإن المقصود فى الآيه الأولى بيان ما تتحمّله الأم من آلام و مشاق و فى الثانية بيان أكثر مداه الرضاع، غير أن لازم هذين المدلولين مدلول ثالث، و هو أن أقل الحمل ستة أشهر

الأمر الثالث: النزاع فى باب المفاهيم صغرى

إن النزاع فى باب المفاهيم صغرى لا كبرى و أن مدار البحث هو أنه هل للقضايا الشرطيه مفهوم أو لا؟

و أما على فرض الدلاله و الانفهام العرفى فلا إشكال فى حجيته.

و بعبارة أخرى: النزاع فى أصل ظهور الجملة فى المفهوم و عدم ظهورها،

١. السنن الكبرى: ٥ / ١٨٦.

فمعنى النزاع فى مفهوم الجملة الشرطيه (إذا سلم أكرمه) هو أن الجملة الشرطيه مع قطع النظر عن القرائن الخاصه هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، و هل هى ظاهره فى ذلك أو لا؟

و أمّا بعد ثبوت دلالتها على المفهوم أو ظهورها فيه فلا نزاع في حجيته، و من خلال هذا البيان يظهر وجود التسامح في قولهم مفهوم الشرط حجه أو لا، فإنّ ظاهره أنّ وجود المفهوم مفروغ عنه و أنّما الكلام في حجيته، مع أنّ حقيقه النزاع في وجود أصل المفهوم.

الأمر الرابع: تقسيم المفهوم إلى مخالف و موافق

إنّ الحكم المدلول عليه عن طريق المفهوم إذا كان موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق فهو مفهوم موافق، كما في قوله سبحانه: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ) (الإسراء/ ٢٣) فحرمه التأنيف تدل بالأولويه على حرمة الشتم و ربما يسمّى لحن الخطاب.

و أمّا لو كان الحكم في المفهوم مخالفاً في السنخ لحكم الموجود في المنطوق فهو مفهوم مخالف و هو الشايح.

الأمر الخامس: الشرط المسوق لتحقق الموضوع

إنّ النزاع في وجود المفهوم في القضايا الشرطيه إنّما هو فيما إذا عدّ القيد شيئاً زائداً على الموضوع و تكون الجملة مشتمله على موضوع، و محمول، و شرط، فيقع النزاع حينئذ في دلاله القضييه الشرطيه على انتفاء المحمول عن الموضوع، عند انتفاء الشرط و عدمها مثل قوله عليه السّلام: «إذا كان الماء قدر كُرِّ لم ينجسه شيء» فهناك موضوع و هو الماء، و محمول و هو العاصميه (لم ينجسه) و شيء آخر باسم الشرط،

(١٤٩)

أعنى: الكريه، فعند انتفاء الشرط يبقى الموضوع (الماء) بحاله بخلاف القضايا التي يعد الشرط فيها محققاً للموضوع من دون تفكيك بين الشرط و الموضوع بل يكون ارتفاع الشرط ملازماً لارتفاع الموضوع، فهي خارجه عن محل النزاع، كقوله: إن رزقت ولداً فاخنته، فهذه القضايا فاقده للمفهوم. فإنّ الرزق هنا ليس شيئاً زائداً على نفس الولد.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنّ الموارد التي وقعت محل النزاع عبارته عما يلي:

١. مفهوم الشرط.
٢. مفهوم الوصف.
٣. مفهوم الغايه.
٤. مفهوم الحصر.
٥. مفهوم العدد.
٦. مفهوم اللقب.

و على ذلك يقع الكلام فى ستة فصول

فصول

الفصل الأول: فى مفهوم الشرط

الفصل الأول: فى مفهوم الشرط

مفهوم الشرط

إنّ دلالة الجملة الشرطيه على المفهوم أى ثبوت الجزاء لدى ثبوت الشرط و انتفاءه لدى انتفائه لا يتم إلا إذا ثبتت الأمور الثلاثة التاليه:

١. وجود الملازمه بين الجزاء و الشرط فى القضييه بأن لا يكون من قبيل القضايا الاتفاقيه، كما فى قوله: كلما كان الإنسان ناطقاً فالحيوان ناهق، فإنّ التقارن من باب الاتفاق، و لأجل ذلك يحصل الانفكاك بينهما كثيراً.

٢. أن يكون التلازم من باب الترتب أى ترتب أحدهما على الآخر، بأن يكون الشرط عله للجزاء، خرج ما إذا لم يكن هناك أى ترتب كما إذا قال: إن طال الليل قصر

النهار، أو إذا قصر النهار طال الليل، فليس بينهما أى ترتب لكونهما معلولين لعله ثالثه.

٣. أن يكون الترتب علياً انحصارياً و معنى الانحصار عدم وجود عله أخرى تقوم مقام الشرط.

فالقائل بالمفهوم لا محيص له إلا من إثبات هذه الأمور الثلاثة، و يكفي للقائل بالعدم منع واحد منها.

ثم إن دلالة الجملة الشرطية على هذه الأمور الثلاثة بأحد الوجوه التاليه:

١. الوضع: ادعاء وضع الهيئه على ما يلزم هذه الأمور الثلاثة: الملازمه، الترتب، الانحصار.

٢. الانصراف: ادعاء انصراف الجملة الشرطية فى ذهن المخاطب إلى هذه

(١٥١)

الأمور.

٣. الإطلاق: ادعاء أن المتكلم كان فى مقام بيان العلل و لم يذكر إلا واحداً منها، فيعلم انحصارها فتثبت الملازمه و الترتب بوجه أولى، أما إثباتها بالطريق الأول أى بالدلاله الوضعيه، فالحق دلالة الجملة الشرطية على الأمرين: الملازمه و الترتب، و ذلك لأن المتبادر من هيئه الجملة الشرطية هو أن فرض وجود الشرط و تقدير حصوله، يتلوه حصول الجزاء و تحققه و هذا مما لا يمكن إنكاره، و هو نفس القول بالملازمه و الترتب.

و لأجل ذلك نعبر عن القضايا الشرطية بالقضايا التعليقيه، و كأن الثانى معلق على الأول خصوصاً فيما إذا كان الجزاء إنشائياً.

نعم إذا كان الجزاء جمله خبريه فالتعليق و الترتب إنما هو فى الإخبار لا فى الوجود و التحقق، فلأجل ذلك صح قولنا: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعه، فإنه و إن لم يكن بين وجود النهار و طلوع الشمس ترتب خارجاً و لذلك يجوز الإخبار بالعكس، و لكن المتكلم أضفى الترتب عليه فى مقام الحكايه.

و أمّا الأمر الثالث، و هو أن العليه بنحو الانحصار، فهو غير ثابت، لأن تقسيم العله إلى المنحصره و غير المنحصره من المفاهيم الفلسفيه البعيده عن الأذهان العامه

فمن البعيد، أن ينتقل الواضع إلى التقسيم، ثم يضع الهيئه الشرطيه على قسم خاص منها و هي المنحصره.

و أما إثبات الانحصار بالانصراف (بعد عدم الحاجه إلى إثبات الأمرين الأولين عن هذا الطريق لثبوتهما بثبوت الانحصار بطريق أولى) فهو أيضاً بعيد، لأنّ الانصراف رهن أحد أمرين:

١. كثره الاستعمال في العله المنحصره.

٢. كون العله المنحصره أكمل من غيرها.

و كلا الأمرين منتفیان لكثره الاستعمال في غير المنحصره، و كون العله

(١٥٢)

المنحصره ليست بأكمل في العليه من غيرها، فلم يبق في إثبات الانحصار إلا الطريق الثالث و هو الإطلاق و كون المتكلم في مقام البيان و هذا يتصوّر على وجهين:

تاره يكون في مقام بيان خصوصيات نفس السبب الوارد في الجمله الشرطيه و ماله من جزء و شرط و مانع من دون نظر إلى وجود سبب آخر، و أخرى يكون في مقام بيان ما هو المؤثر في الجزء، فعلى الأول يكون مقتضى الإطلاق أنّ ما جاء بعد حرف الشرط هو تمام الموضوع و ليس له جزء أو شرط آخر و لا يتفرع عليه المفهوم، بل أقصاه أنّ ما وقع بعد حرف الشرط تمام الموضوع للجزء و أما أنّه لا يخلفه شيء آخر فلا يمكن دفعه لأنّه ليس في مقام البيان.

و على الثاني أى إذا كان بصدد بيان ما هو المؤثر في الجزء على وجه الإطلاق، فإذا ذكر سبباً واحداً و سكت عن غيره، فالسكوت يكون دالاً على عدم وجود سبب آخر قائم مقامه.

و الحاصل: أنّه لو أحرز كون المتكلم في مقام تحديد الأسباب و مع ذلك اقتصر على ذكر سبب واحد يستكشف أنّه ليس له سبب إلا ما جاء في كلامه فيحكم على السبب بأنّه عله منحصره، و هذا بخلاف ما إذا لم يكن

فى مقام بيان الأسباب كلها فإن مقتضى الإطلاق أن ما وقع تحت الشرط تمام الموضوع و ليس له جزء آخر غير موجود، و أما أنه ليس للجزاء سبب آخر يقوم مقام السبب الأول فلا يدل عليه.

تطبيقات

إن للقول بدلاله الجملة الشرطيه على المفهوم ثمرات فقيهه لا تحصي، و ربما يستظهر من خلال الروايات أن القول بالدلاله كان أمراً مسلماً بين الإمام و الراوى، و إليك تلك الروايات:

(١٥٣)

١. روى أبو بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاه تُدْبِح فلا تتحرك، و يهرق منها دم كثير عبيط، فقال: «لا تأكل، إن علياً كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طُرفَت العين فكل» (١).

ترى أن الإمام عليه السلام يستدل على الحكم الذى أفتى به بقوله: «لا تأكل» بكلام على عليه السلام، و لا يكون دليلاً عليه إلا إذا كان له مفهوم، و هو إذا لم تركض الرجل و لم تطرف العين (كما هو مفروض الروايه) فلا تأكل.

٢. روى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين يضمّن القصار و الصائغ احتياطاً للناس، و كان أبى يتطوّل عليه إذا كان مأموناً». (٢)

فالروايه على القول بالمفهوم داله على تضمينه إذا لم يكن مأموناً. (٣)

٣. روى على بن جعفر فى كتاب مسائله و قرب الإسناد: أنه سأل أخاه عن حمل المسلمين إلى المشركين التجاره، فقال: «إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس». (٤)

دلت الروايه على القول بالمفهوم على حرمة التجاره مع المشرك إذا حملوا سلاحاً من دون فرق بين زمان الحرب و الهدنه.

٤. روى معاويه بن عمار عن أبى عبد الله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء».

دلت الروايه بحكم اشتمالها على المفهوم على نجاسه القليل

بالملاقاه، و إلا كان تعليق عدم الانفعال بالكزيه أمراً لغواً. (٥)

٥. روى عبد الله بن جعفر عن أبي محمد قوله: و يجوز للرجل أن يصلّى و معه فاره مسك، فكتب: «لا بأس به إذا كان ذكياً».

١. الوسائل: ١٦/٢٦٤، الباب ١٢ من أبواب الذبائح، الحديث ١.

٢. الوسائل: ١٣/٢٧٢، الباب ٢٩ من أبواب أحكام الإجاره، الحديث ٤.

٣. مباني العروه: كتاب المضاربه: ١٧.

٤. الجواهر: ٢٢/٢٨.

٥. الجواهر: ١/١٠٦.

(١٥٤)

فلو قلنا بالمفهوم لدلّ على المنع عن حمل الميتة و إن كان جزءاً صغيراً. (١)

٦. روى محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السّلام، قلت له: الأمه تغطى رأسها، فقال: «لا، و لا على أم الولد أن تغطى رأسها إذا لم يكن لها ولد».

دلّ بمفهومه على وجوب تغطيه الرأس مع الولد. (٢)

٧. روى الحلبي عن الصادق عليه السّلام قال: «لا- بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحه الكتاب في الركعتين الأولىين إذا ما أعجلت به حاجه أو تخوف شيئاً». (٣)

دلّ على وجوب السوره بعد الحمد في غير مورد الشرط.

٨. روى ابن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السّلام: «لا- بأس أن يتكلّم إذا فرغ الإمام من الخطبه يوم الجمعة ما بينه و بين أن تقام الصلاة». (٤)

استدلّ بها صاحب الجواهر على حرمة الكلام في أثناء الخطبه.

٩. روى على بن فضل الواسطي، عن الرضا عليه السّلام قال: كتبت إليه إذا انكسفت الشمس أو القمر و أنا راكب لا أقدر على النزول، فكتب إلي: «صل على مركبك الذي أنت عليه».

استدلّ بها على عدم جواز إقامه صلاه الآيات على ظهر الدابه إلا مع الضروره. (٥)

١٠. روى معاوية بن وهب بعد أن سأله عن السريه يبعثها الإمام عليه السّلام فيصيبون غنائم كيف تقسم؟ قال: «إن

قاتلوا عليها مع أمير أمره الإمام عليه السّلام، أخرج منها الخمس لله تعالى و للرسول، و قسّم بينهم ثلاثة أخماس».

استدلّ بأنّه إذا كان هناك حرب به غير إذنه، فليس ما أخذه من الغنائم بل من الأنفال. (٦)

١. الجواهر: ٦/١٣٢.

٢. الجواهر: ٨/٢٢٢.

٣. الجواهر: ٩/٣٣٤.

٤. لجواهر: ١١/٢٩٤.

٥. الجواهر: ١١/٤٧٧.

٦. الجواهر: ١١/٢٩٤.

التنبيه الأوّل: إذا تعدّد الشرط و اتحد الجزاء

إذا كان الشرط متعدّداً و الجزاء واحداً كما لو قال: إذا خفي الأذان فقصر، و إذا خفي الجدران فقصر، فعلى القول بظهور الجملة الشرطية في المفهوم، تقع المعارضه بين منطوق أحدهما و مفهوم الآخر، فلو افترضنا أنّ المسافر بلغ إلى حدّ لا يسمع أذان البلد و لكن يرى جدرانها فيقصر حسب منطوق الجملة الأولى و يتمّ حسب مفهوم الجملة الثانية، كما أنّه إذا بلغ إلى حد يسمع الأذان و لا يرى الجدران فيتمّ حسب مفهوم الجملة الأولى و يقصّر حسب منطوق الجملة الثانية، فالتعارض بين منطوق إحداهما و مفهوم الأخرى.

و بما أنّك عرفت أنّ استفادة المفهوم مبني على كون الشرط علّه تامه أوّلاً، و منحصره ثانياً يرتفع التعارض بالتصرف في أحد ذينك الأمرين، فتفقد الجملة الشرطية مفهومها، و عندئذ لا يبقى للمعارضه إلاّ طرف واحد و هو منطوق الآخر، و إليك بيان كلا التصرفين:

أمّا الأوّل: أي التصرف في السببيه التامه بأن تكون الجملة الثانية قرينه على أنّ خفاء الأذان ليست سبباً تاماً للقصر، و أنّما السبب التام هو خفاء كلا الأمرين من الأذان و الجدران، فتكون النتيجة بعد التصرف هو إذا خفي الجدران و الأذان معاً فقصر.

و أمّا الثاني: و هو التصرف في انحصاريه الشرط بأن يكون كل منهما سبباً مستقلاً لا سبباً منحصراً، فتكون النتيجة هي استقلال كل واحد في

وجوب القصر، فكأنه قال: إذا خفى الأذان أو الجدران فقصر.

و الفرق بين التصرفين واضح، فإن مرجع التصرف في الأول إلى نفي السببيه المستقله عن كل منهما و جعلهما سبباً واحداً، كما أنّ مرجعه في الثاني إلى سلب الانحصار بعد تسليم سببيه كل منهما مستقلاً.

(١٥٦)

فعلى الأول لا يقصر إلا إذا خفى كلاهما و على الثاني يقصر مع خفاء كل منهما.

و على كلا-التقديرين يرتفع التعارض لزوال المفهوم بكل من التصرفين، لأنّ المفهوم فرع كون الشرط سبباً تاماً و منحصرأ، و المفروض أنه إما غير تام، أو غير منحصر.

إلا أنه وقع الكلام في تقديم أحد التصرفين على الآخر، و الظاهر هو التصرف في ظهور كل من الشرطين في الانحصار فيكون كل منهما مستقلاً في التأثير، فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم، و إذا حصل معاً فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق و ان تقارنا كان الأثر لهما معاً و يكونان كالسبب الواحد.

و أنّما قلنا برجحان التصرف في الانحصار على التصرف في السببيه التامه، لأجل أنّ التصرف في الانحصار مما لا بدّ منه سواء تعلّق التصرف برفع الانحصار أو تعلّق التصرف بالسببيه التامه، فالانحصار قطعى الزوال و متيقن الارتفاع، و أمّا السببيه التامه فمشكوك الارتفاع فلا ترفع اليد عنه إلاّ بدليل.

التنبیه الثاني: في تداخل الأسباب و المسببات

إذا تعدّد السبب و اتحد الجزء كما إذا قال: إذا بُلت فتوضأ و إذا نُمت فتوضأ، فيقع الكلام في تداخل الأسباب أوّلاً، و تداخل المسببات ثانياً.

و المراد من تداخل الأسباب و عدمه هو أنّ السببين هل يقتضيان وجوباً واحداً فتتداخل الأسباب في التأثير، أو يقتضيان وجوبين فلا تتداخل في مقام التأثير؟

و أمّا المراد من تداخل المسببات، فالبحت في

١. يكفى فى عقد هذا البحث القول بكون كل شرط سبباً تاماً، لا سبباً منحصراً، فليس البحث مبنياً على اشتمال القضييه الشرطيه على المفهوم، فلاحظ.

(١٥٧)

ثبوت عدم التداخل فى الأسباب، فلو قلنا بأنّ كلاً- من البول و النوم سبب مستقل فى مقام التأثير و أنّ لكل وجوباً خاصاً يقع الكلام حينئذ فى أنّ الإتيان بالطبيعه مره هل يكفى فى امتثال كلا الوجوبين و هذا ما يعبر عنه بتداخل المسببات، أو يتوقف على الإتيان بها مرتين و هذا ما يعبر عنه بعدم تداخل المسببات؟

ثم إنّ البحث فى التداخل على وجه الإطلاق، فيما إذا أمكن تكرار الجزاء كالوضوء، و أمّا إذا لم يمكن التكرار كالقتل، فيسقط البحث على وجه الإطلاق كقتل زيد لأسباب مختلفه لكونه محارباً و زانياً محصناً و مرتداً، فإنّ القتل غير قابل للتكرار، فلا معنى للبحث عن التداخل سبباً أو مسبباً، إذا عرفت ذلك فلنبحث تاره فى تداخل الأسباب، و أخرى فى تداخل المسببات.

التداخل فى الأسباب

اختلفت كلمه الأصوليين إلى أقوال:

أ. عدم التداخل مطلقاً، و هو المشهور. و إليه ذهب الشيخ الأعظم الأنصارى، و المحقق الخراسانى.

ب. التداخل مطلقاً و هو المنسوب إلى المحقق الخوانسارى.

ج. التفصيل بين اختلاف الشرط ماهيه، كالنوم و البول؛ و اتحاده، كتكرار البول. فالتداخل يتم فى الثانى دون الأوّل و هو المحكى عن ابن ادريس الحلّى.

دليل القائل بعدم التداخل

لا شبهه فى أنّه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه نأخذ به، إنّما الكلام فيما إذا لم يرد دليل خاص على أحد الأمرين، فظاهر الجملة الشرطيه حدوث الجزاء (الوجوب) عند حدوث الشرط (النوم أو البول) و لازم ذلك هو حدوث الوجوبين لا الوجوب الواحد، و قد عرفت أنّ معنى

عدم تداخل الأسباب هو تعدد التكليف و الاشتغال، و أنّ ظاهر كل قضيه أنّ الشرط علّه تامه لحدوث

(١٥٨)

الجزاء، أعنى: الوجوب مطلقاً، سواء وجد الآخر معه أو قبله أو بعده أو لم يوجد، و ليس لعدم تداخل الأسباب معنى إلاّ تعدد الوجوب.

دليل القائل بالتداخل

إنّ القائل بالتداخل يعترف بهذا الظهور (حدوث الجزاء عند حدوث الشرط) إلاّ أنّه يقول: لا- يمكن الأخذ به، لأنّ متعلّق الوجوب فى كلا-الموردين شىء واحد و هو طبيعه الموضوع، و من المعلوم أنّه يمتنع أن يقع الشىء الواحد متعلّقاً لوجوبين و موضوعاً لحكيمين متماثلين، و المفروض أنّ متعلّق الوجوب فى كليهما طبيعه الموضوع لا- طبيعه الموضوع فى أحدهما و الموضوع الآخر فى الثانى حتى يصح تعدّد الوجوب بتعدّد المتعلّق، فإطلاق الجزاء، و أنّ الموضوع بما هو موضوع لا هو مع قيد كلفظ «آخر»، يقتضى التداخل.

وما ذكرناه دليل القولين؛ فالقائل بعدم التداخل يتمسك بظهور القضييه الشرطيه فى حدوث الجزاء عند كل شرط، و هو يلازم عدم التداخل فى الأسباب؛ و القائل بالتداخل يتمسك بوحده المتعلّق و كون الموضوع للوجوبين هو نفس الطبيعه التى تقتضى وحده الحكم و لا تقبل تعدّده فلا بد من رفع اليد عن أحد الظهورين.

و الظاهر تقديم ظهور القضييه الشرطيه فى حدوث الجزاء عند كلّ شرط، على إطلاق الجزاء فى وحده المتعلّق، فتكون قرينه على تقدير لفظ مثل «فرد آخر» فى متعلّق أحد الجزائين أو لفظ «مره أخرى» و عندئذ تكون طبيعه موضوعه للوجوب فى إحدى القضيتين، و الفرد الآخر من طبيعه موضوعه للوجوب فى القضييه الأخرى.

و لعل العرف يساعد تقديم ظهور الصدر على ظهور الذيل بالتصرف فى الثانى لقوه ظهور الصدر.

(١٥٩)

و يمكن توجيه تقديم ظهور الصدر على إطلاق

الذيل بالارتكاز العرفي إذ المرتكز في الأذهان هو أنّ كل سبب تكويني يطلب معلولاً خاصاً، فكل من النار و الشمس يفيض حراره مستقله من غير فرق بين أن يتقارنا أو تتقدّم إحداهما على الأخرى فإذا كان هذا هو المرتكز في الأذهان، و سمع صاحب هذا الارتكاز من المعصوم قوله: إذا نمت فتوضاً، و إذا بليت فتوضاً، ينتقل إلى أنّ كلاً من النوم و البول يطلب وجوباً مستقلاً و أنّ أثر كل واحد غير أثر الآخر، و الارتكاز الموجود في الأذهان يوجب انعقاد ظهور خاص للقضيه و هو حدوث الوجوب عند حدوث كل شرط مستقلاً مطلقاً.

و بهذا يقدم ظهور الصدر على ظهور الجزاء في وحده المتعلّق الآيه عن تعلّق الوجوبين (١) و ليس هذا من قياس التشريع على التكوين حتى يقال بأنّه أمر باطل، بل هو من باب جعل الارتكاز العرفي في العلل التكوينية قرينه على انتقال العرف لمقتضى مثلها في العلل التشريعيه.

و بذلك ظهرت قوه الوجه الأوّل و ضعف الوجه الثاني، و أمّا التفصيل المنقول عن ابن ادريس من التفريق بين وحده الشرطين ماهيه و اختلافهما فيها، فليس له دليل صالح للذكر.

هذا كلّه حول التداخل و عدمه في الأسباب، و إليك البحث في التداخل في المسببات.

التداخل في المسببات

إذا ثبت في البحث السابق عدم التداخل و أنّ كل سبب علّه لوجوب مستقل، فحينئذ يقع الكلام في مقام آخر و هو إنّ تعدّد الوجوب هل يقتضى تعدّد الواجب أو لا؟

١. اقتباس مما ذكره الاستاذ الكبير السيد الإمام الخميني قدّس سرّه _ في دروسه الشريفه.

(١٦٠)

و بعبارة أخرى: إنّ تعدّد السبب كما يقتضى تعدّد الوجوب فهكذا يقتضى تعدّد الامتثال أيضاً، أو لا يقتضى بل يكفي في امتثال كلا الوجوبين الإتيان

بمصدق واحد نظير امثال قول القائل: أكرم العالم و اكرم الهاشمى بضيفه العالم الهاشمى.

الظاهر عدم ظهور القضييه فى أحد الطرفين، أى كفايه امثال واحد و عدم كفايته، فتصل النوبه إلى الأصل العملى و هو أنّ الأصل عدم سقوط الواجبات المتعدده بفعل واحد و لو كان ذلك بقصد امثال الجميع فى غير ما دل الدليل على سقوطها به، و بعبارة أخرى: الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقنيه و هى رهن تعدد الامثال.

نعم دلّ الدليل على سقوط أغسال متعدده بغسل الجنابه أو بغسل واحد نوى به سقوط الجميع.

فخرجنا بهذه النتيجة: أنّ مقتضى الأصل العملى هو عدم سقوط الواجبات المتعدده ما لم يدلّ دليل بالخصوص على سقوطها.

و يستثنى من ذلك ما إذا كانت النسبه بين الواجبين عمومًا و خصوصًا من وجه، كما فى قضيه أكرم عالمًا و أكرم هاشمياً، فإنّ إكرام العالم الهاشمى يكون مسقطاً لكلا الخطابين و لا يعتبر فى تحقّق الامثال إلاّ الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأمر. (١)

تطبيقات

١. إذا وجبت عليه الزكاه، فهل يجوز دفعها إلى واجب النفقه إذا كان فقيراً من جهه الانفاق؟ قال فى الجواهر: لايجوز، لكونه ليس إيتاءً للزكاه لأصالة عدم تداخل الأسباب.

١. أجود التقريرات: ١/٤٣٢.

(١٦١)

٢. إذا اجتمع للمستحق سببان يستحق بهما الزكاه، كالفقر و الجهاد فى سبيل الله جاز أن يعطى لكل سبب نصيباً، لاندارجة حينئذ فى الصنفين مثلاً، فيستحق بكل منهما.

٣. إذا اجتمع سببان للخيار، كالمجلس و العيب، أو خيار الحيوان، فلا يتداخل السببان، و فائدته بقاء أحدهما مع سقوط الآخر.

٤. لو تكرر منه و طء الحائض فى وقت واحد كالثلاث الأول، أو فى وقتين كما إذا كان الثانى فى الثلث الثانى يقع الكلام فى تكرر الكفّاره و عدمه.

٥. إذا وقعت نجاسات

مختلفه في البئر لكل نصيب خاص من النزح، فهل يجب نزح كل ما قدّر أو لا؟

٦. إذا تغيرت أوصاف ماء البئر، و مع ذلك وقعت فيه نجاسات لها نصيب من النزح، فهل يكفي نزح الجميع أو يجب معه نزح ما هو المقدّر؟

٧. إذا مات و هو جنب، فهل يكفي الغسل الواحد أو يجب الغسلان؟

الفصل الثاني: مفهوم الوصف، و فيه أمور

الفصل الثاني: مفهوم الوصف، و فيه أمور

مفهوم الوصف

و قبل الدخول في الموضوع نقدم أموراً:

الأول: المراد من الوصف في عنوان المسألة ليس خصوص الوصف النحوي بل الأصولي، فيعم الحال و التمييز ممّا يصلح أن يقع قيداً لموضوع التكليف أو لنفسه.

و بما أنّ المفهوم مبنى على أساس اشتغال المنطوق على موضوع، و محمول، و قيد، يتبين أنّ البحث يختص بما إذا كان الوصف معتمداً على موصوف و إلاّ- فيخرج عن محط البحث و يدخل في باب مفهوم اللقب، فمثل قوله سبحانه: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) (المائدة/ ٣٨) خارج عن محل البحث، فإنّ نفي الحكم عن غير السارق و السارقة أشبه بانتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع.

و مع ذلك كلّه يرى تعميم النزاع إلى الوصف غير المعتمد على الموصوف في كلمات الأصوليين حيث يستدلون بآيه النبأ على حجيّه خبر الواحد متمسكين بمفهوم الوصف و هو غير معتمد على موصوف قال سبحانه: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) (الحجرات ٦) كما يستدلون بحديث الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ: «لِي الْوَاجِدُ بِالدِّينِ يَحُلُّ عَرْضَهُ وَ عَقُوبَتَهُ» و هو مثل آيه النبأ في عدم الاعتماد على الموصوف. (١)

الثاني: يشترط في الوصف أن يكون أخصّ من الموصوف مطلقاً حتى يصح

١. الوسائل: ١٣، كتاب الدين، الباب الثامن، الحديث ٤.

(١٦٣)

فرض بقاء الموضوع مع انتفاء الوصف كالإنسان العادل.

فخرج منه الموارد

التاليه:

أ. ما إذا كانا متساويين، كالإنسان المتعجب.

ب. ما إذا كان أعم منه، كالإنسان الماشى.

وجه الخروج أنّ المفهوم فرع بقاء الموضوع مع انتفاء الوصف، ففي المتساويين ينتفيان معاً و في الأعم ينتفى الموضوع بانتفاء الوصف بطريق أولى على خلاف باب المفهوم.

ج. إذا كان أعم منه من وجه كما في الغنم السائمه زكاه فإنّ بين الغنم و السائمه عموم و خصوص من وجه، فيفترق الوصف عن الموضوع في الغنم المعلوفه، و الموضوع عن الوصف في الإبل السائمه و يجتمعان في الغنم السائمه، فهل هو داخل في النزاع أو لا؟

الظاهر دخوله في النزاع إذا كان الافتراق من جانب الوصف بأن يكون الموضوع باقياً و الوصف غير باق كالغنم المعلوفه، و أمّا إذا ارتفع الموضوع، سواء كان الوصف باقياً، كالإبل السائمه، أو كان هو أيضاً مرتفعاً كالإبل المعلوفه فلا يدل على شيء في حقهما.

الثالث: أنّ النزاع في ثبوت مفهوم الوصف و عدمه لا ينافى اتفاقهم على أنّ الأصل في القيود أن تكون احترازيه و ذلك:

لأنّ معنى كون القيد احترازياً ليس إلاّ ثبوت الحكم في مورد القيد، فإذا قال: أكرم الرجال طوال القامه، معناه ثبوت الحكم مع وجود الأمرين: الرجال و الطوال.

و أمّا نفي الحكم عن الرجال القصار فلا يدل عليه كون القيد احترازياً، بل يتوقف في الحكم بالثبوت أو العدم بخلاف القول بالمفهوم، فإنّ لازمه نفي الحكم

(١٦٤)

في غير مورد الوصف و الفرق بين الأمرين واضح، فكون القيد احترازياً يلازم السكوت في غير مورد الوصف، و القول بالمفهوم يلازم نقض السكوت و الحكم بعدم الحكم في غير مورد الوصف.

الرابع: أنّ النزاع في ثبوت المفهوم للوصف لا ينافى ما اتفقوا عليه من حمل المطلق على المقيد، فإنّ معنى حمل المطلق على

المقيد إنما هو تخصيص الحكم بالموضوع المقيد و قصره عليه، فكأنَّ الحكم ورد على المقيد من أوَّل الأمر، و أمَّا دلالته على ارتفاع الحكم في مورد انتفاء القيد فلا يدل عليه، بل هو ساكت عنه كسكوت القيد الاحترازي.

و هذا بخلاف القول بالمفهوم، فإنَّ معناه دلالة الوصف على انتفاء الحكم عن غير مورد الوصف، و شتان بين قصر الحكم على موضوع مقيد و السكوت عن انتفائه عن غير مورده، و بين دلالة الشيء على قصر الحكم على المقيد و دلالته على انتفائه عن غير مورده.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنَّ الحقَّ عدم دلالة الوصف على المفهوم و يعلم ذلك بيان أقسام القيود.

أقول: إنَّ القيود الواردة في الكلام على أقسام خمسة:

١. القيد الزائد كقولك: الإنسان الضاحك ناطق، فإنَّ الإنسان ناطق سواء كان ضاحكاً أو لا.

٢. القيد التوضيحي: و هو القيد الذي يدلُّ عليه الكلام و إن لم يذكر كقوله سبحانه: (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (النور/٣٣) فقوله: (إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) قيد توضيحي، إذ لا يصدق الإكراه إلاَّ معه و يغنى عن ذكره قوله: (وَلَا تُكْرِهُوا) و مع ذلك جيئ به لنكته خاصه، كما هو الحال في كلِّ قيد توضيحي في كلام البلغاء.

٣. القيد الغالبي: و هو القيد الوارد مورد الغالب و مع ذلك لا مدخلية له

(١٦٥)

في الحكم، كقوله سبحانه: (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) (النساء/٢٢) فكونهن في حجور الأزواج قيد غالبي، لأنَّ المرأه التي توفى عنها زوجها إذا تزوجت مره أخرى تجلب أطفالها إلى بيت زوجها الثاني، فلذلك تكون الربائب غالباً في حجر الزوج الثاني و لكن الربيبه محرّمه سواء أكانت في حُجره أم لا.

٤. القيد الاحترازي: و هو القيد

الذى له مدخله فى الحكم و لا يحكم على الموضوع بحكم إلاّ معه كالدخول فى الآيه المتقدمه فإنّ الدخول بالأم شرط لحرمه الربيه، فلو لم يدخل بها و طلقها يتوقف فى الحكم.

٥. القيد المفهومى: أو القيد ذات المفهوم و هو ما يدل على ثبوت الحكم عند وجوده و عدمه عند انتفائه، و هذا النوع من القيد يثبت أكثر ممّا يثبت القيد الاحترازى، فإنّ الثانى يثبت الحكم فى مورد القيد و يسكت عن وجوده و عدمه فى غير مورد و لكن القيد المفهومى يثبت الحكم فى مورد و ينفى عن غيره.

إذا وقعت على أقسام القيد و آثاره المختلفه، فاعلم أنّ أقصى ما يدلّ عليه القيد هو كونه قيداً احترازياً بالمعنى الذى مرّ عليك، و أمّا الزائد عليه أى الانتفاء لدى الانتفاء فلا دليل عليه.

نعم ربما تدلّ القرائن على ثبوت المفهوم للقضيه الوصفيه وراء كونه احترازياً مثل ما حُكى أنّ أبا عبيده قد فهم من قول رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: «لى الواجد يحلّ عرضه و عقوبته»: أنّ لى غير الواجد لا يحلّ.

و إن كان القول بالمفهوم فى الحديث لا يخلو من إشكال و ذلك لأنّ اللى فرع الوجدان، فإذا لم يكن واجداً فلا يطلق (١) عليه اللى، مثل قولك: إن رزقت ولداً فاختنه، فلا يدلّ على أنّه إذا لم يرزق ولداً فلا تختنه.

١ و اللى: «المطل» و الواجد: الغنى و إحلال عرضه: عقوبته و حبسه.

(١٦٦)

و على كلّ تقدير فالذى دعا الأصوليين إلى عدم القول بالمفهوم فى التقييد بالوصف، هو عدم انتفاء الحكم عند انتفاء القيد فى النصوص الشرعيه نظير قوله سبحانه: (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الرّبا أضعافاً مضاعفَةً) (آل عمران/١٣٠) فإنّ

الربا حرام مطلقاً أضعافاً كان أو لا.

و قوله سبحانه: (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ أَمْرَأَتَانِ) (البقره/٢٨٢) مع اتفاقهم على جواز القضاء بشهادة شاهد واحد و يمين المدعى.

و قوله سبحانه: (وَ رَبَائِبِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَاءِ كُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) (النساء/٢٣) مع حرمة الربيبه إذا دخل بأُمها و إن لم تكن في حجره.

و قوله سبحانه: (وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الْمَدِينُ كَفَرُوا) (النساء/١٠١).

فالتقصير قيد بالخوف من فتنه الكفار مع أنه جائز مطلقاً سواء كان هناك فتنه أو لا.

نعم خرجت عن تلك الضابطه العقود و الإيقاعات المتداوله بين الناس حتى الأقارير و الوصايا، فإنها لو اشتملت على قيد و وصف لأفاد المفهوم، فمثلاً لو قال: «دارى هذه وقف للساده الفقراء» فمعناه خروج الساده الأغنياء عن الخطاب.

(١٦٧)

الفصل الثالث: فى مفهوم الغايه، و فيه جهتان

الفصل الثالث: فى مفهوم الغايه، و فيه جهتان

مفهوم الغايه

إذا ورد التقييد بالغايه مثل قوله: (فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (المائده/٦) فقد اختلف الأصوليون فيه من جهتين:

الجهه الأولى: فى دخول الغايه «المرفق» فى حكم المنطوق «اغسلوا» و هذا ما يعبر عنه بدخول الغايه فى حكم المغيبى (غسل اليد) و عدمه.

الجهه الثانيه: فى مفهوم الغايه و هو موضوع البحث فى المقام فقد اختلفوا فى أن التقييد بالغايه هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عمّا وراء الغايه (العضد) و من الغايه نفسها (المرفق) إذا قلنا فى النزاع الأول بعدم دخولها فى المغيبى أو لا؟

الجهه الأولى: فى دخول الغايه فى حكم المنطوق

أ. خروجها مطلقاً و هو خيره المحقق الخراسانى و السيد الإمام الخمينى قدس الله سرهما.

ب. دخولها مطلقاً.

ج. التفصيل بين ما إذا كان ما قبل الغايه و ما بعدها متحدين

فى الجنس، فتدخل كما فى قوله سبحانه: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (المائدة/٦) فىجب غسل المرفق و بىن ما لم يكن كذلك فلا- ىدخل كما فى قوله تعالى: (ثُمَّ أَتَمُّوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) (البقره/١٨٧) فىإنّ اللىل (الغايه) بغير المغبى (النهار). فإنّ جنس النهار عرفاً هو النور، و جنس الآخر هو الظلمه فهما

(١٦٨)

مختلفان جنساً، و اشتراكهما فى الزمان صحىح لكنّه أمر عقلى.

د. عدم الدلاله على شىء و إنّما يتبع فى الحكم، القرائن الدالّه على واحد منهما.

و قبل بىان المختار نشير إلى أمرىن:

الأوّل: إنّ البحث فى دخول الغايه فى حكم المغبى إنّما يتصوّر فىما إذا كان هناك قدر مشترك أمكن تصویره تاره داخلاً فى حكمه و أخرى داخلاً فى حكم ما بعد الغايه، كالمرفق فأنه يصلح أن يكون محكوماً بحكم المغبى (الأيدى) و محكوماً بحكم ما بعد الغايه (العضد) و أمّا إذا لم يكن كذلك فلا، كما إذا قال: اضربه إلى خمس ضربات، فالضربه السادسة هى بعد الغايه و لىس هنا حدّ مشترك صالح لأن يكون محكوماً بحكم المغبى أو محكوماً بحكم ما بعد الغايه و بذلك يظهر أنّه لو كانت الغايه، غايه للحكم لا- يتصوّر فىه ذلك النزاع، كما إذا قال: «كلّ شىء حلال حتى تعلم أنّه حرام» فأنه لا يمكن أن يكون العلم بالحرام داخلاً فى حكم المغبى، إذ لىس بعد العلم بالحظر رخصه و «لىس وراء عبادان قرىه».

الثانى: إذا كانت أداه الغايه هى لفظ «حتى» فالنزاع فى دخول الغايه فى حكم المغبى و عدمه إنّما يتصوّر إذا كانت خافضه كما فى قوله: «أكلت السمكه حتى رأسها و مثل قوله سبحانه: (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) (البقره/١٨٧).

و أمّا العاطفه

فهي خارجه عن البحث، لأن الغايه فيها داخله تحت حكم المغيبي قطعاً، كما إذا قال: مات الناس حتى الأنبياء، فإن معناه أن الأنبياء ماتوا أيضاً والغرض من ذكر الغايه هو بيان أنه إذا كان الفرد الفائت على سائر أفراد المغيبي، محكوماً بالموت فكيف حال الآخرين ونظيره القول المعروف: مات كلُّ أب حتى آدم.

(١٦٩)

إذا عرفت ذلك فالحق هو القول الأول، أي عدم دخول الغايه في حكم المغيبي أخذاً بالتبادر في مثل المقام، قال سبحانه: (تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ * سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ) (القدر/٤ و ٥) فإن المتبادر منه أن النزول إلى مطلع الفجر لا فيه نفسه ولا بعده و كقول القائل: قرأت القرآن إلى سورة الإسراء، فإن المتبادر خروج الإسراء عن إخباره بالقراءه، فإن تم ما ذكرنا من التبادر فهو وإلا- فالقول الرابع هو الأقوى من أنه لا ظهور لنفس التقييد بالغايه في دخولها في المغيبي ولا في عدمه.

و على القول المختار تكون آيه الوضوء آيه واضحه المدلول في المرفق إلا إذا قيل إن «إلى» بمعنى «مع» أو قيل بوجوب الغسل من باب المقدمه العلميه و أما على القول الرابع يكون مجملاً، فلو لم يكن هناك دليل اجتهادي من أماره أو إجماع، ينتهي الأمر إلى الأصول العمليه، وأصل البراءه من وجوب الغسل هو المحكم عندئذ.

الجهه الثانيه: في مفهوم الغايه و انتفاء نسخ الحكم عمّا وراءها

الغايه و من الغايه نفسها إذا لم نقل بدخولها في المغيبي.

فهناك صورتان:

الأولى: أن يكون القيد غايه للحكم، فلا ريب في الدلاله على المفهوم كقولهم عليه السلام: «كلُّ شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر».

وقوله: كلُّ (١) شيء حلال حتى تعلم أنه

حرام، لامتناع بقاء الطهاره أو الحليه مع انكشاف الواقع و أنه قدر أو حرام.

الثانيه: أن يكون قيدها للموضوع كما في قولك: سر من البصره إلى الكوفه، فإن قولك: إلى الكوفه، قيد للسير لا للوجوب و كأنك تقول: «السير من البصره

١. الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(١٧٠)

إلى الكوفه واجب» و مثله قوله سبحانه: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) فقوله: (إِلَى الْمَرَافِقِ) قيد الغسل لا للوجوب فكأنه قال: غَسَلُ الأَيْدِي إِلَى المَرَافِقِ واجب و الظاهر دلالة الجملة على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغايه و حتى عن الغايه أيضاً إذا قلنا بعدم دخولها في حكم المغيبي، لأنّ المتفاهم العرفي في أمثال المقام هو تحديد الواجب و تبين ما هو الوظيفه في مقام التوضؤ و يؤيد ما ذكرنا تبادل المفهوم في أكثر الآيات الوارده فيها حتى الخافضه قال سبحانه: (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) (البقره/٢٢٢) و قال سبحانه: (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) (البقره/١٨٧) و قال: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ) (البقره/١٩٣) فإنّ المتبادر من هذه الآيات هو حصر الحكم إلى حدّ الغايه و سريان خلافه إلى ما بعدها.

فخرنا بهذه النتيجة: و هي اشتمال الغايه على المفهوم من غير فرق بين أن يكون قيدها للحكم أو للموضوع و إن كان القول بالمفهوم للأوّل أوضح.

الفصل الرابع: في مفهوم الوصف

الفصل الرابع: في مفهوم الوصف

مفهوم الحصر

المشهور أنّ الألفاظ التاليه تفيد الحصر:

١. إلا الاستثنائية.

٢. إنّما.

٣. بل الإضرابيه.

٤. تقديم ما حقه التأخير.

٥. تعريف المسند إليه باللام.

وإليك الكلام في كلّ واحد منها:

١. إلا الاستثنائية: فيقع الكلام فيها في مواضع ثلاثه:

الأول: هل الاستثناء من النفي إثبات و من الإثبات نفي و هل تدل «إلا» على

هذا أو لا-؟ فقد اتفقت كلمتهم على الدلالة و لم يخالف فيه إلا أبو حنيفة و يشهد على صحّته قولهم تبادل ما ذكرناه في عامه اللغات.

الثانى: هل الاستثناء يدلّ على الحصر أى حصر الخروج فى المستثنى و عدم خروج فرد آخر عن المستثنى منه و الظاهر هو الدلالة عليه و يكفى فى ذلك التبادر القطعى بحيث لو دلّ دليل آخر على خروج فرد غيره لعدّ مخالفاً لظاهر الدليل، فلو قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس: الطهور و القبلة و القيام و الركوع و

(١٧٢)

السجود» ثم قال فى دليل آخر بوجوب الإعادة فى غير هذه الخمسة لعدّ مخالفاً للمفهوم المستفاد من القضية الأولى و لا بدّ من علاج التعارض بوجه.

الثالث: هل الدلالة على الحصر دلالة منطوقيه أو مفهومييه، فيه وجهان، و لا- تترتب ثمره عمليه على (١) ذلك و ربما يتصوّر وجود الثمره، لأنّ الدلالة المنطوقيه أقوى من الدلالة المفهومييه، فلو قلنا بأنّ دلالتها على الحصر دلالة منطوقيه، فقد أثبتنا للحصر مقاماً أقوى فى مقام المعارضة، فلو عارضته دلالة منطوقيه يتساويان و لو عارضته دلالة مفهومييه تكون متقدّمه عليها.

يلاحظ عليه: أنّه ليست لتقديم الدلالة المنطوقيه على المفهومييه ضابطه كليه، بل التقديم تابع لأقوى الظهورين، فربما تكون الدلالة المفهومييه أقوى من المنطوقيه كما قد تكون الدلالة المنطوقيه أقوى من الأخرى.

تطبيقات

١. لو حصل التغير بملاقاه النجاسه لماء الكر أو الجارى فى غير صفاته الثلاث: اللون و الطعم و الرائحة، كالحراره و الرقه و الخفه، فهل ينجس الماء أو لا؟

الظاهر هو الثانى، للحصر المستفاد من الاستثناء بعد النفى، أعنى قوله: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شىء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه». (٢)

٢. لو ضمّ إلى نيه التقرب

فى الوضوء رباء.

قال المرتضى بالصحة مع عدم الثواب، و المشهور هو البطلان لقوله سبحانه: (وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) (البينة/٤) و المراد من

١. الوسائل: الجزء ٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

٢. الجواهر: ١/٨٣.

(١٧٣)

الدين هو الطاعة و الحصر قاض بأن العمل الفاقء للإخلاء لم يتعلق به أمر فكيف يكون صحيحاً؟ (١)

فى أدوات الحصر

من أدوات الحصر كلمه (إنما)

استدل علماء المعانى على إفادتها للحصر بوجهين:

أ. التبادر عند استعمال تلك اللفظه.

ب. تصريح اللغويين كالأزهرى و غيره على أنها تفيد الحصر. (٢)

و التبع فى الآيات الكريمة يرشدنا إلى كونها مفيدة للحصر، أى حصر الحكم فى الموضوع، قال سبحانه:

١. (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ) (المائدة/٥٥).

٢. (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنزِيرِ) (البقره/١٧٣).

٣. (لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ... * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ) (الممتحنه/٨٩).

إلى غير ذلك من الآيات المسوقه بالحصر.

تطبيقات

١. يجب أن يحنط مساجد الميت السبعه بالحنوط و هو الطيب المانع عن فساد البدن و ظاهر الأدله حصر الحنوط بالكافور، لقول الصادق عليه السلام: «إنما

١. الجواهر: ٢/٩٦٩٧.

٢. مطارج الأنظار: ١٢٢.

(١٧٤)

الحنوط بالكافور» و قوله: «الكافور هو الحنوط».

٢. روى أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كنت إماماً، فإنما التسليم (١) أن تسلم على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و تقول: السلام علينا و على عباد الله الصالحين، فإذا قلت ذلك فقد انقطعت ال (٢) صلاه».

فيدل الحصر على عدم الخروج إلا بالتسليم الثاني.

٣. من أدوات الحصر (بل الإضراييه)

تستعمل بل الإضراييه على

وجوه:

أ. ما كان لأجل أنّ المضرب عنه إنّما أوتى به غفله أو سبقه به لسانه، فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه كما إذا قال: جاءني زيد بل عمرو، إذا التفت إلى أنّ ما أتى به أولاً صدر عنه غفله فلا تدل على الحصر.

ب. ما كان لأجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئه و التمهيد لذكر المضرب إليه فلا تدل على الحصر، كقوله سبحانه: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا) (الأعلى/ ١٤ ١٦).

و قوله تعالى: (وَ لَمَدِينَا كِتَابٌ يُنطِقُ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لَا يظلمُونَ * يَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرِهِ مِنْ هَذَا وَ لَهُمْ أَعْمَالٌ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ) (المؤمنون/ ٦٢٦٣)

ج. ما كان في مقام الردع و إبطال ما جاء أولاً، فتدل على الحصر، قال سبحانه: (وَ قَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ) (الأنبياء/ ٢٦) و المعنى بل هم عباد فقط.

و نحوه قوله سبحانه: (أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ

١. الجواهر: ٤/١٧٦.

٢. الوسائل: ٤، الباب ٢ من أبواب التسليم، الحديث ٢.

(١٧٥)

لِلْحَقِّ كَارِهُونَ) (المؤمنون/ ٧٠).

و الآيه تدل على حصر ما جاء به في الحق.

٤. من أدوات الحصر تقديم ما حقه التأخير

هناك هيئات غير الأدوات تدل على الحصر، مثل تقديم المفعول على الفعل، نحو قوله: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (الحمد/ ٥).

٥. من أدوات الحصر تعريف المسند إليه باللام

إذا دخلت اللام على المسند إليه سواء كانت لام الجنس أو لام الاستغراق، فهو يفيد الحصر، كقولك: الكاتب زيد و مثله الفتى على.

(١٧٦)

الفصل الخامس: فى مفهوم العدد

الفصل الخامس: فى مفهوم العدد

إنّ العدد المأخوذ قيدياً للموضوع يتصوّر حسب الثبوت على أقسام أربعة:

١. يؤخذ على نحو لا بشرط فى جانبى الزيادة و النقيصه، كقوله سبحانه: (إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ

اللَّهُ لَهُمْ) (التوبه/٨٠) فالاستغفار لهم مادام كونهم منافقين لا يفيد قلّ أو أكثر.

٢. يؤخذ بشرط لا في كلا الجانبين، كأعداد الفرائض.

٣. يؤخذ بشرط لا في جانب النقيصه دون الزيادة، كما هو الحال في مسأله الكثر حيث يجب أن يكون ثلاثه أشبار و نصف طولاً و عرضاً و عمقاً و لا يكفي الناقص كما لا يضّر الزائد.

٤. عكس الصورة الثالثه بأن يؤخذ بشرط لا في جانب الزيادة دون النقيصه، كما في أيام العاده فيحكم عليها بالحوض إلى العشره بشرط أن لا تتجاوز العشره و مثله الفصل بين المصلين في الجماعه، فيجوز الفصل بالخطوه دون الزائد.

هذه هي أقسام العدد ثبوتاً.

و أما في مقام الإثبات، فالظاهر أو المنصرف إليه أنه بصدد التحديد قلّه أو كثره فيدلّ على المفهوم في جانب التحديد إلا إذا دلّ الدليل على خلافه، مثل قوله: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِيَ فَاعْلَمُوا كَلَّ وَاحِدٌ مِنْهُمَا مِائَةٌ جَلْمَدَه) (النور/٢) و ظاهر الآيه التحديد في كلا الجانبين.

(١٧٧)

و ربما تشهد القرينه على أنه بصدد التحديد في جانب النقيصه دون الزيادة، كقوله سبحانه: (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) (البقره/٢٨٢).

و مثله ما ورد في عدد الغسلات من إصابه البول و ملاقاه الخنزير و في منزوحات البئر و نصاب الزكاه و الخمس و عدد من تقوم به الجمعه، فهي بصدد التحديد في جانب النقيصه دون الزيادة.

و ربما ينعكس فيؤخذ التحديد في جانب الزيادة، ككون ما تراه المرأه من الدم حيضاً في عشره أيام بشرط أن لا تتجاوز العشره.

كلّ ذلك يعلم بالقرينه و إلا فيحمل على التحديد في كلا الجانبين: الزيادة و النقيصه.

تطبيقات

١. لا يفسد الصوم ما يصل إلى الجوف به غير الحلق من منافذ البدن عمداً غير الحقنه بالمائع و ذلك أخذاً بمفهوم العدد الوارد في

حديث الإمام الباقر عليه السَّلام: «لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال: الطعام و الشراب و النساء و الإرتماس». (١)

٢. هل يكفي الحجر الواحد في الاستنجاء إذا كان له أطراف ثلاثه أو لا يكفي؟!، فلو قلنا بمفهوم العدد، فالثاني هو المحكم، لورود النصّ على ثلاثه أحجار إلّا أن يحمل على الغالب. (٢)

٣. هل تكره قراءه أزيد من سبع آيات على الجنب، قيل: نعم، لمفهوم موثقه سماعه سألته عن الجنب هل يقرأ القرآن؟ قال: «ما بينه و بين سبع آيات». (٣)

١. الجواهر: ١٦/٢٩٦.

٢. الجواهر: ٦/٧١.

٣. الجواهر: ٢٣/٣٠.

(١٧٨)

٤. يسقط خيار الحيوان بانقضاء المده و هي ثلاثه أيام. (١)

٥. يستحب إرغام الأنف في حال السجود و لا يجب لمفهوم ما دلّ على أنّ السجود على سبعة أعظم أو أعضاء. (٢)

٦. لا- تتعقد الجمعه بالأقل من خمس، لقوله عليه السَّلام: «لا تكون الخطبه و الجمعه و صلاه ركعتين على أقلّ من خمس رهط: الإمام و أربعه» فيكون مفهومه لو قلنا بأنّ للعدد مفهوماً انعقادها بالخمس. (٣)

١. الجواهر: ١٠/١٧٧.

٢. الجواهر: ١/١٧٤.

٣. الجواهر: ١١/١٩٩.

الفصل السادس: في مفهوم اللقب

الفصل السادس: في مفهوم اللقب

المقصود باللقب كلّ اسم سواء كان مشتقاً أو جامداً وقع موضوعاً للحكم كالفقير في قولهم: أطعم الفقير و كالسارق و السارقه في قوله تعالى: (وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةِ) و معنى مفهوم اللقب نفى الحكم عمّا لا يتناوله عموم الاسم و بما أنّك عرفت عدم دلاله الوصف على المفهوم، فعدم دلاله اللقب عليه أولى، بل غاية ما يفهم من اللقب عدم دلاله الكلام على ثبوته في غير ما يشمله عموم الاسم و أمّا دلالاته على العدم فلا، فمثلاً إذا قلنا إنّ محمّداً رسول الله، فمفاده ثبوت رساله للنبي صلّى الله عليه و آله

و سلم و عدم دلالة الكلام على ثبوتها لموسى الكليم و أما دلالتها على العدم فلا.

و بذلك يعلم عدم ثبوت المفهوم لما يعد أحد أركان الكلام و القيود الراجعة إليه، كالفاعل و المفعول و المبتدأ و الخبر و الظروف الزمانية و المكانية، فإن أقصى ما تدل عليه هذه الأمور عدم ثبوت ما جاء فيه من الحكم فى غير ما ذكر. و أما ثبوت العدم و الحكم بالنفى فلا.

تطبيقات

١. يستدل على حرمه الصور المجسمة لذوات الأرواح، بصحيحه زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال: «لا بأس بتمثيل الشجر». (١)

١. الوسائل: ١٢، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(١٨٠)

٢. يستدل على اختصاص خيار الحيوان بالمشتري بصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: «فى الحيوان كله شرط ثلاثة أيام للمشتري و هو بالخيار فيها إن شرط أو لم يشترط». فيدل على نفيه عن البائع بمفهوم اللقب. (١)

٣. روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم نهى أن يكفن الرجال فى ثياب الحرير، فلو قلنا بمفهوم اللقب لدل على جواز تكفين المرأة به. (٢)

٤. استدل على وجوب قراءه سوره كامله بعد الحمد بصحيحه ابن سنان يجوز للمريض أن يقرأ فى الفريضه فاتحه الكتاب وحده و مفهومه عدم جواز الاكتفاء بها لغيره. (٣)

١. الوسائل: ١٢، الباب ٣، من أبواب الخيار، الحديث ١.

٢. الجواهر: ٤/١٧٠.

٣. الجواهر: ٩/٣٣٤.

المقصد الرابع: فى العموم و الخصوص

التمهيد

المقصد الرابع: فى العموم و الخصوص و فيه فصول

و لنقدم أمورا:

الأول: العام من المفاهيم الواضحه الغنيه عن التعريف، و لكن عرّفه الأصوليون بتعاريف عديده و ناقشوا فيها بعدم الانعكاس تاره و عدم الاطراد أُخرى و لنقتصر على تعريف واحد و هو:

شمول الحكم لجميع أفراد

مدخوله و يقابله الخاص.

الثانى: ينقسم العام إلى أقسام ثلاثة:

أ. العام الاستغراقى.

ب. العام المجموعى.

ج. العام البدلى.

أ. العام الاستغراقى: و هو لحاظ كل فرد فرد من أفراد العام بحياله و استقلاله و اللفظ الموضوع له هو لفظ «كل».

ب. العام المجموعى: و هو لحاظ الأفراد بصورة مجتمعه و اللفظ الدالّ عليه هو لفظ «المجموع» كقولك: أكرم مجموع العلماء.

ج. العام البدلى: و هو لحاظ فرد من أفراد العام لا بعينه و اللفظ الدالّ عليه لفظ «أى» كقولك: أطعم أى فقير شئت.

و على ذلك فالعام مع قطع النظر عن الحكم يلاحظ على أقسام ثلاثة و

(١٨٤)

لكل لفظ خاص يعرب عنه و ربما يقال (١) أنّ التقسيم إنّما هو بلحاظ تعلق الحكم، فمثلاً:

العام الاستغراقى هو أن يكون الحكم شاملاً لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعاً للحكم.

و العام المجموعى هو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعاً واحداً.

و العام البدلى هو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرد واحد على البدل موضوعاً للحكم.

الثالث: ربما يتصور أنّ فى عدّ القسم الثالث أى العام البدلى من أقسام العموم مسامحة واضحة بداهه أنّ البدليه تنافى العموم فإنّ متعلق الحكم فى العموم البدلى ليس إلاّ فرداً واحداً و هو ليس بعام. (٢)

يلاحظ عليه: أنّه مبنى على تفسير العام بشموله لجميع الأفراد فى عرض واحد إمّا بنحو الاستقلال، أو بنحو الجمع و هو اصطلاح خاص و لا مانع من أن يكون العام أعمّ من أن يشمل جميع الأفراد فى عرض واحد، أو يشملها لكن كل فرد فى طول الآخر، فيشمل العام البدلى.

إذا عرفت ذلك، فيقع الكلام فى فصول:

١. القائل هو المحقق الخراسانى.

٢. أجود التقريرات: ١/٤٤٣.

الفصل الأول: في ألفاظ العموم

الفصل الأول: في ألفاظ العموم

لا

شك انّ للعموم ألفاظاً دالّة عليه إمّا بالدلالة اللفظية الوضعيه، أو بالإطلاق و بمقتضى مقدّمات الحكمه. (١)

أمّا الدالّ بالوضع عليه فألفاظ مفرده مثل:

أ. كلّ.

ب. جميع.

ج. تمام.

د. أى.

ه. دائماً.

و الألفاظ الأربعة الأوّل تفيّد العموم فى الأفراد، و اللفظ الأخير يفيّد العموم فى الأزمان، فقولك: أكرم زيداً فى يوم الجمعة دائماً، يفيّد شمول الحكم لكلّ جمعه.

إنّما الكلام فى الألفاظ التى يستفاد منها العموم بمقتضى الإطلاق و مقدّمات الحكمه و هى عبارته عن:

١. وقوع النكره فى سياق النفى.

٢. الجمع المحلّى باللام.

١. سيأتى تفسيرها مفصلاً فى مبحث المطلق و المقيد و إجماله أن يكون المتكلم فى مقام البيان و لم يأت فى كلامه بقريته دالّة على الخصوص، فيحكم عليه بالعموم.

(١٨٦)

٣. المفرد المحلّى باللام.

فلنأخذ هذه الأمور الثلاثة بالبحث واحداً تلو الآخر.

١. وقوع النكره فى سياق النفى

المعروف أنّ «لا» النافية الداخلة على النكره تفيّد العموم، لأنّها لنفى الجنس و هو لا ينعدم إلاّ بانعدام جميع الأفراد، أو بعبارته أخرى يدل على عموم السلب لجميع أفراد النكره عقلاً (١)، لأنّ عدم طبيعه إنّما يكون بعدم جميع أفرادها.

ثمّ إنّ تعلق النفى بالطبيعه تاره يكون بملاك عدم وجودها، كقولك: لا رجل فى الدار إذا لم يكن هناك أى رجل و أخرى

بملاك عدم صحتها، كقولك: لا- صلاه إلا بفاتحه الكتاب و ثالثه بلحاظ نفى الكمال عنها، نحو: لا صلاه لجار المسجد إلا بالمسجد.

٢. الجمع المحلّى باللام

من أدوات العموم الجمع المحلّى باللام كقوله سبحانه: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (المائدة/١) و قول القائل: جمع الامير الصاغه.

وهل الدلاله على العموم بالوضع أو بالإطلاق؟ فيه وجهان.

٣. المفرد المحلّى باللام

قد عدّ من ألفاظ العموم، المفرد المحلّى باللام و استدل له بوجوه:

أ. وصفه بالجمع كقوله: أهلكت الناس الدينار

الضُّفْرُ و الدرهم البيض.

١. المراد من العقل هو العقل العرفي، لا العرف الفلسفي و إلا فحسب التحليل الفلسفي أن للطبيعة وجودات حسب تعدد أفرادها، و إعداماً حسب انعدام أفرادها.

(١٨٧)

ب. صحه ورود الاستثناء عليه، كقوله سبحانه: (وَ الْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا). (العصر/١٣).

ج. أن اللام للتعريف و المعرف هو أقصى المراتب المساويه للعموم و أما غيره فيحتاج إلى دليل يعينه.

يلاحظ عليه: أن استفاده العموم في المثال و الآيه لأجل القرينه الخارجيه، إذ لا فرق بين دينار و دينار و درهم و درهم في إلحاق الضرر بالإنسان.

كما أن ماهيه الإنسان طبيعه واحده، فيكون تمام أفراده بحكم الوحده في الجنس في خسر.

و أما الوجه الثالث، فهو وجه عقلي لا يثبت الظهور الذي هو المطلوب، مضافاً إلى أن أقل المراتب يصلح أن يكون هو المعرف.

(١٨٨)

الفصل الثاني: في أن العام بعد التخصيص حقيقه

الفصل الثاني: في أن العام بعد التخصيص حقيقه

هل العام بعد التخصيص حقيقه أو مجاز؟

إذا خُصَّ العام و أُريد به الباقي فهل هو مجاز أو لا؟ فهنا أقوال:

أ. أنه مجاز مطلقاً و هو خيره الشيخ الطوسي و المحقق و العلامة الحلّي في أحد قوليه.

ب. أنه حقيقه مطلقاً و هو خيره المحقق الخراساني و من تبعه.

ج. التفصيل بين التخصيص بمخصص متصل (والمراد منه ما إذا كان المخصص متصلاً بالكلام و جزءاً منه) كالشرط و الصفه و الاستثناء و الغايه فحقيقه، و بين التخصيص بمخصص منفصل (والمراد ما إذا كان منفصلاً و لا يعدّ جزء منه) من سمع أو عقل فمجاز و هو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب.

و الحقّ أنه حقيقه سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً.

أما الأول: أي إذا كان المخصص متصلاً بالعام، ففي مثل قولك: «أكرم كلّ عالم عادل» الوصف مخصص متصل للعام

و هو كَلَّ عالم غير أنّ كَلَّ لفظه من هذه الجملة مستعمله في معناها، فلفظه «كل» استعملت في استغراق المدخول سواء كان المدخول مطلقاً كالعالم، أو مقيداً كالعالم العادل.

كما أنّ لفظه «عالم» مستعمله في معناها سواء كان عادلاً أو غير عادل و مثله اللفظ الثالث، أعني: عادل، فالكل مستعمل في معناه اللغوي.

نعم لا ينعقد الظهور لألفاظ العموم (كلّ عالم) إلّا بعد فراغ المتكلّم عن

(١٨٩)

كلّ قيد يتصل به و لذلك لا ينعقد للكلام المذكور ظهور إلّا في الخصوص.

و إن شئت قلت: إنّ المخصص المتصل من باب تعدّد الدالّو المدلول، فهناك دوال:

١. كلّ، ٢. عالم، ٣. عادل و هناك مداليل و كلّ لفظ استعمل في معناه و إنّما تلزم المجازيه لو استعملت لفظه «كل» ، في «كل عالم عادل» أو استعملت لفظه «عالم» في «عالم عادل».

و بعبارة أخرى: أنّ أداه العموم وضعت لاستيعاب المدخول، فلو كان المدخول مطلقاً يدل على استيعابه و إن كان مقيداً فكذلك، فلفظه «كل» في قولك: أكرم كلّ ضيف مثله في قولك: أكرم كلّ ضيف عادل، فسواء قيد الموضوع، أو أطلق، فلا يحصل أى فرق في ناحيه أداه العموم وضعاً و استعمالاً و إن كان هناك تفاوت بين سعه المراد الجدّى و ضيقه.

هذا كلّه في المخصص المتصل.

و أمّا الثانى: أى المخصص المنفصل، فالتحقيق أنّ التخصيص لا يوجب المجازيه في العام بالبيان التالى:

إذا قال المتكلّم: أكرم العلماء و تعلّقت إرادته الجديه بإكرام العلماء العدول. و أشار إلى موضوع الإراده الجديه بكلام مستقل و قال: لا تكرم العالم الفاسق، فيقع الكلام في أنّ البيان الثانى هل يستلزم كون الجملة الأولى مستعمله في غير معناها أو لا؟

التحقيق أنّه لا يستلزم ذلك. وجهه أنّ للمتكلّم إرادتين:

الأولى: الإراده

الاستعمالية التي تعد مقومه للاستعمال وهو إطلاق اللفظ وإرادته معناه ويشترك فيه كل من يتكلم عن شعور وإرادته من غير فرق بين الهازل والملتجئ وذى الجد.

ثم إن له وراء تلك الإرادة إرادته أخرى وهي ما يعبر عنها بالإرادة الجديده،

(١٩٠)

فتارة لا تتعلق الإرادة الجديده بنفس ما تعلقت به الإرادة الاستعمالية، كما فى الهازل والامر امتحاناً.

وأخرى تتعلق الأولى بنفس ما تعلقت به الثانية بلا استثناء وتخصيص، كما فى العموم غير المخصص.

وثالثه تتعلق الإرادة الجديده ببعض ما تعلقت به الإرادة الاستعمالية وهذا كالعالم المخصص وعند ذاك يشير إلى ذلك البعض بدليل مستقل ويكشف المخصص عن تضيق الإرادة الجديده من رأس دون الإرادة الاستعمالية.

وعلى ضوء ذلك يكفى للمقنن أن يلقى كلامه بصورة عامه ويقول: أكرم كل عالم ويستعمل الجملة فى معناها الحقيقى من دون أن يستعملها فى معنى مضيق. ثم إنه يشير بدليل مستقل إلى ما لم تتعلق به إرادته الجديده كالفاسق مثلاً.

وأكثر المخصصات الواردة فى الشرع والقوانين العرفيه من هذا القبيل حيث نجد أنه سبحانه يقول: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذرؤا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين) (البقره/٢٧٨). ثم يرخص فى السنه الشريفه ويخصص حرمه الربا به غير الوالد والولد، والزوج والزوجه، وما أكثر التخصيص فى القوانين الوضعيه حيث يتم وضع القانون أولاً، ثم يلحق به ما يعد متمماً له بعد، مثلاً تُفرض الخدمه العسكريه على كل من بلغ العشرين عاماً، ثم يلحق به متمم آخر وهو إعفاء المريض والطالب وغيرهما منها.

كل ذلك يتم بصورة المخصص المنفصل.

فاعلم أن

التخصيص بالمنفصل إنّما يوجب مجازيه العام المخصّص إذا استعمله المتكلّم في غير معناه العام من أوّل الأمر، كأن يريد بقوله: أكرم العلماء «العلماء غير الفساق» ولكنّه أمر على خلاف المتعارف، فالمتكلّم يستعمله في نفس ما وضع له، بالإرادة الاستعماليه، أو قل بالإرادة التفهيميه.

ثمّ إنّّه لو كان المراد بالإرادة الاستعماليه نفس المراد بالإرادة الجديه لسكت،

(١٩١)

و لم يعقبه بشيء و أمّا إذا كان المراد بالإرادة الاستعماليه غير المراد بالإرادة الجديه من حيث السعه و الضيق لأشار إلى إخراج بعض ما ليس بمراد جدّاً، و يقول: لا تكرم فساق العلماء و هذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على ضيق الإراده الجديه من أوّل الأمر، و أمّا الإراده الاستعماليه فتبقي على شموليتها للمراد الجدى و غيره و هذا رائج في المحاورات العرفيه و الملاك في كون الاستعمال حقيقه أو مجازاً هي الإراده الأولى، و المفروض أنّ العام حسب تلك الإراده مستعمل في نفس ما وضع له و إن ورد التخصيص فإنّما يرد على ما هو المراد بالإرادة الجديه.

فخرجنا بهذه النتيجة: أنّ العام المخصّص سواء كان التخصيص متصلاً أم منفصلاً حقيقه لا مجاز فيه و يجمع كلا التخصيصين كون العام و الخاص من قبيل تعدّد الدال و المدلول.

سؤال: لماذا لا يستعمل المتكلّم العامّ في الخاص من أوّل الأمر أى فيما هو متعلّق الإراده الجديه، بل يستعمله منذ بدء الأمر في العموم ثمّ يشير بدليل ثان إلى التخصيص.

الجواب: إنّما يستعمله كذلك لضرب القاعده و إعطاء الضابطه فيما إذا شك المخاطب في خروج بعض الأفراد، حتى يتمسك بالعموم إلى أن يثبت المخصّص.

و هذا لا يتم إلا باستعماله من أوّل الأمر في العموم بخلاف ما إذا استعمله في الخصوص و في غير

معناه الحقيقي فلا- يمكن للمخاطب التمسك بعموم العام في موارد الشك، لأنَّ للمعنى المجازي مراتب (١) مختلفه، و لا نعلم أى مرتبه من تلك المراتب هي المراده، فيصير الكلام مجملاً في صورته الشك.

١. و حيث يحتمل أنه استعمله في تمام الباقي كما يحتمل استعماله في بعض الباقي و للبعض الباقي أصناف مختلفه، مثلاً العلماء غير القراء، العلماء غير النحاه، العلماء غير الفقهاء، فالكل يعدّ من المجاز حيث إنّ اللفظ فيها ليس بحقيقه فتعيين أحدها يحتاج إلى دليل.

(١٩٢)

الفصل الثالث: في أنّ العام المخصّص حجّه في الباقي

الفصل الثالث: في أنّ العام المخصّص حجّه في الباقي

حجّيه العام المخصّص في الباقي

إذا ورد عام و تبعه التخصيص ثم شككنا في ورود تخصيص آخر عليه غير ما علم، فهل يكون العام حجّه فيه أو لا؟ و هذا ما يعتبر عنه في الكتب الأصوليه ب «هل العام المخصّص حجّه في الباقي أو لا؟»: مثلاً إذا ورد النص بحرمة الربا، ثم علمنا بخروج الربا بين الوالد و الولد عن تحت العموم و شككنا في خروج سائر الأقربين كالأخ و الأخت، فهل العام (حرمة الربا) حجّه في المشكوك أو لا؟

هناك مبيان:

الأول: إنّ العام المخصّص مستعمل في معناه الحقيقي بالإرادته الاستعماليه و إن ورد عليه التخصيص فإنّما يخصص الإرادته الجديده و إلا فالإرادته الاستعماليه باقيه على حالها لا تمس كرامتها. هذا من جانب.

و من جانب آخر إنّ الأصل العقلائي هو تطابق الإرادته الاستعماليه مع الإرادته الجديده إلا ما علم فيه عدم التطابق.

فترتب على هذين الفرضين، حجّيته في الموارد المشكوكه، كالربا بين الأخوين.

و هذه (أى حجّيه العام المخصّص في الباقي) هي الثمره للفصل السابق في كون العام المخصّص حقيقه في الباقي و ليس مجازاً.

(١٩٣)

الثاني: إنّ العام المخصّص مستعمل في غير معناه الحقيقي، فإنّ

العالم موضوع لمن قام به العلم، فإذا خرج منه العالم الفاسق يلزم استعماله في غير ما وضع له و عندئذ يكون المعنى المستعمل فيه مردداً بين معاني متعدده لتعدد مراتب المجازات.

فلو قلنا بأن جميع المراتب سواء يلزم إجمال العام لعدم العلم بالمعنى المستعمل فيه.

ولو قلنا بأن الباقي (العالم غير الفاسق) أقرب المجازات فيتعين هو و قد قالوا إذا تعددت الحقيقه فأقرب المجازات أولى.

و لكن المبني الثاني غير تام و الصحيح ما ذكرنا و يترتب عليه حجيه العام في الباقي بلا كلام.

(١٩٤)

الفصل الرابع: في سرايه إجمال المخصّص مفهوماً إلى

الفصل الرابع: في سرايه إجمال المخصّص مفهوماً إلى العام

سرايه إجمال المخصّص مفهوماً إلى العام

كان البحث في الفصل السابق منصباً على حجيه العام في الباقي بعد كون المخصّص مبيناً لا إجمال فيه و إنّما كان الشك في تخصيص زائد بمعنى احتمال أن يكون هناك تخصيص وراء التخصيص الأوّل، فقد قلنا بحجيه العام في الباقي ما لم يثبت تخصيص آخر.

و أمّا البحث في هذا الفصل فهو فيما إذا كان المخصّص مجملاً مفهوماً و صار إجماله سبباً للشك في بقاء مورد تحت العام، أو داخلاً تحت الخاص و على هذا فالفصلان مختلفان موضوعاً و محمولاً و إن كانا يشتركان في تعلق الشك ببقاء فرد أو عنوان تحت العام، لكن منشأ الشك في الفصل السابق، احتمال طروء تخصيص زائد على العام و في المقام وجود الإجمال في المخصّص فالمسألتان متغايرتان.

ثم إنّ إجمال المخصّص مفهوماً على قسمين: فتاره يكون مفهوم المخصّص مردداً بين الأقل و الأكثر، و أخرى يكون مفهومه مردداً بين المتباينين و إليك توضيح القسمين بذكر بعض الأمثله.

أمّا المخصّص المرّد بين الأقل و الأكثر، فإليك مثالين:

أ. إذا قال: كلّ ماء طاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو رائحته،

فإنَّ المخصَّصَ مردّد بين كون المراد خصوص التغير الحسى، أو ما يعمّه و التغير التقديرى، كما إذا مزج الماء الذى وقعت فيه النجاسه، مع الطيب على فرض لولاه

(١٩٥)

لظهر التغير بإحدى صوره الثلاث، فالمخصَّص (إلّا ما تغير) مردّد بين الأقل و هو التغير الحسى و الأ-كثر و هو شموله له و التقديرى.

ب. إذا قال: أكرم العلماء إلّا الفساق و تردّد مفهوم الفاسق بين مرتكب الكبيره، أو هو و مرتكب الصغيره، فهو مردّد بين الأقل و هو مرتكب الكبيره و الأعمّو هو مرتكب الكبيره و الصغيره.

و أمّا المخصَّص المردّد بين المتباينين.

فكما إذا قال المولى: أكرم العالم إلّا-سعداً و تردّد بين سعد بن زيد و سعد ابن بكر، فالإجمال فى المفهوم صار سبباً لتردّد المخصَّص بين المتباينين.

إذا وقفت على إجمال المفهوم بقسميه، فاعلم أنّ الصور المتصوّره فى المقام أربع. لأنّ المخصَّص المجمل إمّا متصل أو منفصل و إجمال كلّ، إمّا لدورانه بين الأقل و الأكثر، أو بين المتباينين و إليك أحكام الصور الأربع:

الصوره الأولى: المخصَّص المتصل الدائر مفهومه بين الأقل و الأكثر

إذا كان العام مقروناً من أوّل الأمر بمخصَّص مجمل مفهومًا مردّد أمره بين الأقل و الأكثر كما عرفت فى المثالين، فلا شك فى أمرين:

١. أنّ الخاص حجّه فى الأقل أعنى: التغير الحسى و مرتكب الكبيره و ليس العام حجّه فيهما بلا كلام.

٢. أنّ الخاص ليس حجّه فى المصداق المشكوك، أى التغير التقديرى و مرتكب الصغيره.

إنّما الكلام فى أمر ثالث و هو هل العام حجّه فى هذا الفرد المشكوك أو لا؟ و المسأله مبنيه على سريان إجمال المخصَّص إلى العام فلا يكون حجّه فيه و عدمه فيكون حجّه.

(١٩٦)

التحقيق أنّه يسرى، لأنّ المخصَّص المتصل من قبيل القرائن المتصله بالكلام و

ما هذا شأنه يوجب «عدم انعقاد ظهور للعام إلا فيما عدا الخاص» فإذا كان الخاص مجملاً سرى إجماله إلى العام، لأنّ ما عدا الخاص غير معلوم فلا يحتج بالعام في مورد الشك.

وإن شئت قلت: إنّ التخصيص بالمتصل أشبه شيء بالتقييد حيث يعود الموضوع مركباً من العام و عنوان «غير الفاسق» فلا بدّ في الحكم بوجود الإكرام (حكم العام) من إحراز كلا الجزئين، أعنى: كونه عالماً و كونه غير فاسق و الأوّل و إن كان محرزاً بالوجدان و لكن الثاني (غير فاسق) غير محرز، لأنّه لو كان الفاسق موضوعاً لمرتكب الكبيره فمرتكب الصغيره غير فاسق و لو كان موضوعاً للأعم فهو فاسق و عندئذ لم يحرز عندنا الجزء الآخر، أى أنّه غير فاسق للجهل بالمفهوم حتى يتمسك بالعام.

الصورة الثانية: المخصص المتصل الدائر مفهومه بين المتباينين

إذا ورد العام منضمّاً إلى مخصص دائر مفهومه بين أمرين متباينين ليس بينهما قدر مشترك حتى يدور الأمر بين الأقل و الأكثر، كما إذا قال: أكرم العالم إلا سعداً و كان مردداً بين سعد بن زيد و سعد بن بكر، فلا يمكن التمسك بالعام في واحد منهما للبيان السابق حيث إنّ العام حجّه فيما عدا الخاص، فيجب إحراز كلا الجزئين: الأوّل: أنّه (عالم) و الثاني أنّه (ليس سعداً) و بما أنّ سعداً مردد مفهومّاً بين الفردين، فلا يكون موضوع العام محرزاً بتمامه في أي واحد من الفردين.

الصورة الثالثة: المخصص المنفصل الدائر مفهومه بين الأقل و الأكثر

إذا ورد العام مجرداً عن المخصص ثمّ لحقه مخصص منفصل دائر مفهومه بين الأقل و الأكثر، كما إذا قال: أكرم العلماء و قال بعد فتره: لا تكرم فساق

(١٩٧)

العلماء، فلا شك أنّ العام ليس بحجّه في مرتكب الكبيره و يقع الكلام في

كونه حجّه في مرتكب الصغيره.

المشهور بين المحققين كونه حجّه في مورد الصغيره و يقع الكلام في بيان ما هو الفرق بين المتصل و المنفصل حيث إنّ إجمال المخصص المتصل يسرى إلى العام عند دورانه بين الأقل و الأكثر و لا يسرى إليه إجمال المخصص المنفصل إذا دار أمره بينهما و إليك بيان الفرق:

إنّ اتصال المخصص يوجب عدم انعقاد ظهور للعام من أوّل الأمر إلّا في العنوان المركب، فلا يكون هنا إلّا دليل واحد و له ظهور واحد.

و هذا بخلاف ما إذا كان المخصص منفصلاً، فإنّه ينعقد للعام ظهور في العموم و يعتمّ قوله: أكرم العلماء مرتكب الصغيره و لكبيره معاً في بدء الأمر و يكون حجّه فيهما.

ثمّ إذا لحقه المخصص المنفصل فهو لا يزاحم ظهوره، لأنّ ظهوره ينعقد في العموم و إنّما يزاحم حجّيته في العموم، لأنّ ظهور الخاص أقوى و بما أنّ المخصص المنفصل ليس حجّه إلّا في مرتكب الكبيره دون الصغيره، بل كان فيها مشكوك الحجيه فيتمسك بالعام الذي ينعقد ظهوره في العموم و كان حجّه فيه ما لم يكن هناك حجّه أخرى و المفروض عدمها.

و بعبارة أخرى: العام المنفصل عن المخصص ينعقد ظهوره في العموم، فيكون حجّه في وجوب أكرام العالم أعم من مرتكب الصغيره أو الكبيره و هذا الظهور حجّه ما لم يكن هناك دليل أقوى و المفروض أنّ الدليل الأقوى مجمل مردّد بين الأقل و الأ-كثر، فلا يكون حجّه في المشكوك أى الأكثر فلا ترفع اليد عن الحجّه السابقه إلّا بمقدار ما ثبتت حجّيه الخاص فيه و ليس هو إلّا مرتكب الكبيره فيتمسك في مورد الصغيره، بالعام.

(١٩٨)

الصوره الرابعه: المخصص المنفصل الدائر مفهومه بين المتباينين

إذا ورد العام مجرداً عن المخصص، ثمّ لحقه المخصص

بعد فتره و لكن دار أمره بين متباينين، كما إذا قال: «أكرم العالم»، ثم قال بعد فتره: «لا تكرم سعداً» و كان سعد اسماً مردّداً بين شخصين، فهل يكون العام حجّه في واحد منهما؟

التحقيق: أنه لا- يكون العام حجّه بل يسرى إجمال المخصص و إن كان منفصلاً إلى العام و وجه ذلك مع أنه يشترك مع الصورة الثالثه في انفصال المخصص و لكن يفارقه في شيء آخر و هو عدم وجود العلم الإجمالى في الصورة الثالثه في مورد مرتكب الصغيره بل كان الشك فيه شكاً بدوياً بخلاف المقام، فإنّ هنا علماً إجمالياً بحرمة أو عدم وجوب إكرام أحد الشخصين و مع هذا العلم كيف يمكن التمسك بظهور العام و إن انعقد ظهوره قبل لحوق المخصص المنفصل به في العموم، بل يسقط العموم عن الحجيه في كلواحد منهما.

فخرجنا بالنتائج التاليه:

١. يسرى إجمال المخصص المتصل الدائر أمره بين الأقل و الأكثر إلى العام.
 ٢. يسرى إجمال المخصص المتصل الدائر أمره بين المتباينين إلى العام.
 ٣. يسرى إجمال المخصص المنفصل الدائر أمره بين المتباينين إلى العام. (١)
 ٤. لا يسرى إجمال المخصص المنفصل الدائر أمره بين الأقل و الأكثر إلى العام.
١. هذه هي الصورة الرابعه قدمناها في المقام لمساواه حكمها مع القسمين الأولين.

الفصل الخامس: في إجمال المخصص مصداقاً

الفصل الخامس: في إجمال المخصص مصداقاً

إجمال المخصص مصداقاً

إذا كان المخصص مبيناً مفهوماً، لكن وقع الشك في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام، فيه فمثلاً، قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» و هو عام يشمل اليد العاديه و اليد الأمينه، ثم لحقه المخصص فأخرج اليد الأمينه.

فلو تلف مال تحت يد إنسان مردّده مصداقاً بين كونها يدعاديه

أو يد أمانه، فالإجمال ليس في مفهوم العام و لا- في مفهوم الخاص، و إنما الإجمال في المصداق و الأمر الخارجى حيث إن كيفية اليد مرّده بين كونها باقيه تحت العام أو كونها خارجه عنه، فهل يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه للخاص، أو لا؟

ربما ينسب إلى القدماء صحّحه التمسك و لذلك أفتوا فى مثال اليد المشكوكه، بالضمان و لكن الحقّ خلافه.

بيانه: أنّ الخاص (اليد الأمينه) و إن لم يكن دليلاً- فى الفرد المشتبه، كما فى المقام لتردده بينها و بين غيرها و لكنه يوجب اختصاص حجيه العام فى غير عنوان المخصص، فكأنّه صلّى الله عليه و آله و سلّم قال: على اليد «إذا لم تكن أمينه ما أخذت حتى تؤدى»، فالاحتجاج بالعام فى مورد الشبهه مبنى على إحراز كلا العنوانين:

أ. استيلاؤه على العين و هو محرز بالوجدان.

ب. استيلاؤه على وجه العدوان و غير الأمانه و هو مشكوك.

(٢٠٠)

ومع الشك فى صدق الجزء الثانى على المورد كيف يتمسك بالعام و يحكم بالضمان؟

و إلى ما ذكرنا يرجع قول العلماء: «إنّ الخاص و إن لم يكن حجّه فى مورد المشتبه، لكنّه يجعل العام السابق حجّه فى غير عنوانه فيجب على المتمسك إحراز كلا العنوانين».

هذا من غير فرق بين كون المخصص متصلاً أو منفصلاً، فإنّ المخصص على وجه الإطلاق يضيق دائره الحجّيه.

نعم هنا فرق بين المخصص المتصل و المنفصل فى جميع الموارد و لكنّه غير فارق أما الفرق فهو أنّ المخصص المتصل يزاحم ظهور العام فضلاً عن حجّيته و يوجب أن لا- ينعقد له ظهور فى العموم و لكن المنفصل لانفصاله لا- يزاحم ظهور العام، لأنّ المفروض أنّ العام قد انعقد له ظهور و لم يكن للمخصص أى

أثر و إنما يزاحم حجّيته بمعنى يسلب عنه الحجّيه فى مورد التخصيص و على كلا- الفرضين فالعام لا- يحتج به فى المقام إمّا لورود الخدشه على ظهور العام فيه، إذا كان المخصص متصلًا، أو على حجّيته فيه، إذا كان منفصلاً.

وقد خرجنا بالنتيجه التاليه:

وهى أنّ العام ليس حجّه فى الشبهه المصداقيه للمخصص.

سؤال: إذا كان هذا هو مقتضى القاعده، فلماذا أفتى المشهور بضمان اليد المشكوكه مع أنّه من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص؟

الجواب: أنّ الإفتاء بالضمان ليس من هذا الباب، بل لأجل ضابطه فقهيه ساريه فى أمثالها و هى:

إذا كان طبع العمل مقتضياً للفساد و كانت الصحه حاله طارئه، عليه فلا تجرى فيه أصاله الصحه بل يحكم عليه بالفساد ما لم يحرز مسوغ الصحه. و التصرف

(٢٠١)

فى مال الغير يقتضى الضمان بطبعه، و عدم الضمان أمر طارئ استثنائى، فاللازم هو الأخذ بمقتضى طبيعه الموضوع إلى أن يثبت خلافه، و إليك نظائرها:

١. إذا باع غير الولى مال اليتيم و احتمل كون بيعه مقرونًا بالمسوغ، فلا يحكم عليه بالصحه إلاّ بالعلم و البيئه على وجوده، لأنّ طبع العمل (بيع مال اليتيم) محكوم بالفساد، فهو محكوم بمقتضى الطبع إلى أن يعلم خلافه.

٢. إذا قام الموقوف عليه ببيع الوقف فلا- يحكم عليه بالصحه إلاّ بإحراز أحد المسوغات، لأنّ طبع بيع الوقف يقتضى الفساد و الصحه أمر طارئ عليه، فيحكم بمقتضى الطبع إلى أن يعلم خلافه.

٣. إذا ترددت المرأه بين كونها ممن يجوز النظر إليها و غيرها فلا يجوز النظر إليها، لأنّ مقتضى طبع العمل فى المقام هو حرمة النظر و جواز النظر أمر طارئ على مطلق المرأه، فيحكم بحرمة النظر إلى أن يعلم المسوغ.

(٢٠٢)

الفصل السادس: فى التمسك بالعام قبل الفحص عن المخص

الفصل السادس: فى التمسك بالعام قبل الفحص

التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص

إنَّ ديدن العقلاء في المحاورات العرفيه هو الإتيان بكلِّ ما له دخل في كلامهم و مقاصدهم دون فرق بين القضايا الجزئيه أو الكليه و لذا يتمسك بظواهر كلامهم من دون أى تريبص.

و أمّا الخطابات القانونيه التي ترجع إلى جعل القوانين و سنّ السنين سواء كانت دوليه أو إقليميه، فقد جرت سيره العقلاء على خلاف ذلك، فتراهم يذكرون العام و المطلق في باب و المخصص و المقيد في باب آخر، كما أنّهم يذكرون العموم و المطلق في زمان و بعد فتره يذكرون المخصّص و المقيد في زمان آخر، لدواع و أغراض غير خفيه كقله إحاطتهم بملاكات الأحكام و مصالح العباد فربما يتراءى في أنظارهم أنّ المصلحه في جعل الحكم على وجه العام لكن يثبت مرور الزمان خلاف ذلك و أنّ الملاك قائم ببعض الأفراد. فيخصّ العام و يقيد المطلق بملحق.

وقد سلك التشريع الإسلامى هذا النحو لا لأجل عدم الإحاطه بالملاكات الواقعيه، بل لأجل وجود المصلحه في بيان الأحكام تدريجاً و إليه يشير قوله سبحانه:

(وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً) (الفرقان/٣٢).

فجعل تثبيت فؤاد النبي دليلاً على نزول القرآن نجوماً و هذا أحد الأسباب

(٢٠٣)

ليبان الأحكام عن طريق الوحي القرآنى تدريجاً و ليس ثمه سبباً منحصراً بل هناك أسباب أخرى له.

هذا هو حال التشريع القرآنى و مثله حال السنه فقد اتبع النهج القرآنى في بيان الأحكام تدريجاً في فتره تقرب من ٢٥٠ سنه، فتجد ورود العموم في كلام النبي صلى الله عليه و آله و سلّم و المخصص و المقيد في كلام الأوصياء و ما هذا شأنه لا يصحّ عند العقلاء التمسك بالعموم

قبل الفحص عن مخصصاته أو بالمطلق قبل الفحص عن مقيداته.

نعم لا يجب الفحص عن المخصص المتصل، لأن سقوطه عن كلام المتكلم على خلاف الأصل، لأن سقوطه عمداً تنفيه وثاقه الراوى و سهواً يخالفه الأصل العقلانى المجمع عليه.

هذا هو الدليل الرصين على وجوب الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام.

وقد استدل بوجوه أخرى مذكوره فى المطولات.

ثم اعلم أن المشهور بين الأصوليين أن الفحص عن المخصص بحث عمياً يزاحم الحججيه، فالعام حجه تامه بلا كلام و الفحص عن المخصص بحث عن الحججه الثانيه التى ربما تزاحم الحججه الأولى. (١)

١ و بذلك يفارق الفحص هنا عن الفحص عن الدليل الاجتهادى فى العمل بالأصول العمليه، فإن الفحص هنا فحص عن متمم الحججه، لأن موضوع الأصول العمليه هو الشك فى ظرف عدم البيان، فما لم يتحقق الفحص لا- يحرز موضوع الأصل (عدم البيان) و لا يحصل المقتضى.

(٢٠٤)

الفصل السابع: فى تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أف

الفصل السابع: فى تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

إذا كان هناك عام يتعقبه ضمير يرجع إلى بعض أفراده، فهل يوجب ذلك تخصيص العام أو لا؟ مثاله قوله سبحانه: (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا...) (البقره/٢٢٨).

فقد دلّ الدليل على أنه ليس كلّ بعل أحقّ باسترجاع مطلّته و إنّما يستحقّ إذا كان الطلاق رجعيّاً لا بائنّاً، فيقع الكلام فى أنه يوجب ذلك تخصيص العام و اختصاص التربص أيضاً (كالاسترجاع) للرجعيات، أو يبقى العام على عمومه سواء كانت رجعيه أو بائنه و يتصرف فى الضمير فقط. وجهان:

توضيحه: أنّ هنا حكمين:

١. حكم العام، أعني

قوله: (وَالْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) و ظاهره عموم حكم التبرص لعامه المطلقات رجعيه كانت أو بائنه.

٢. حكم الضمير الراجع إلى العام، أعنى: حق الرجوع فى قوله: (بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) فقوله: (أَحَقُّ) لا يشمل كل بعل بل البعض أى المطلق رجعيًا.

فعندئذ يقع التنافر بين الحكمين، حكم المرجع و حكم الضمير، فلا بد من علاجه بإحدى الصور التاليه:

أ. التصرف فى المرجع بإخراج البائنه عن حكمه و ذلك لأجل أنّ الحكم الثانى يرجع إلى بعض المطلقات، فيشكل قرينه على أنّ الحكم الأول (التبرص)

(٢٠٥)

لبعض الأفراد، فيحصل التطابق بين المرجع و الضمير.

ب. التصرف فى الضمير بارتكاب الاستخدام فيه بعوده إلى خصوص المطلقه الرجعيه و إبقاء حكم العام على عمومه.

ج. عدم التصرف فى واحد من المرجع و الضمير و التصرف فى الإسناد و ذلك بإسناد الحكم المسند إلى البعض (الرجعيه) إلى الكل (مطلق المطلقه) توسعاً و تجوزاً، فيكون مجازاً فى الإسناد، بلا تصرف فى المرجع و لا فى الضمير.

و هناك وجه رابع و هو عدم الحاجه إلى التصرف مطلقاً و ذلك لأنه يمكن أن يقال إنّ الحكمين باقيا على عمومهما.

١. فالمطلقات كلهن يتربصن بلا استثناء، و الإراده الاستعماليه فيها مطابقه للجديه.

٢ و بعولتهن أحق بردهن بلا استثناء لكن بالإيراده الاستعماليه و أمّا الإراده الجديه فقد تعلقت به خصوص الرجعيه و ذلك بشهاده الدليل القطعى على خروج بعض الأصناف كما إذا كان الطلاق بائناً عنه.

و تظهر صحه ما ذكرنا ممّا تقدّم فى الفصل الثانى من هذا المقصد (عدم استلزام التخصيص المجاز فى العام) فالعلم بتخصيص الحكم بالرجعيه لا يستلزم استعمال الضمير فى بعض ما يراد من العموم حتى يدور الأمر بين أحد المجازات، بل من الجائز أن يستعمل الضمير فى المعنى العام أيضاً

غايه الأمر علمنا بدليل خارجى اختصاص الحكم بالرجعيه. و أقصى ما يلزم من ذلك تخصيص الإراده الجديه فى جانب الضمير لا الاستعماليه كما هو الضابطه فى كلّ تخصيص.

(٢٠٤)

الفصل الثامن: فى تخصيص العام بالمفهوم

الفصل الثامن: فى تخصيص العام بالمفهوم

تخصيص العام بالمفهوم

إذا كان هناك عام و دليل آخر له مفهوم، فهل يقَدّم المفهوم على العام أو لا؟

و إنّما عقدوا هذا البحث مع اتّفاقهم على تقديم المخصص على العام لأجل تصوّر أنّ الدلاله المفهوميه (و إن كانت أخص) أضعف من الدلاله المنطوقيه (العموم) و لأجل ذلك عقدوا هذا الفصل و أنّه هل يقدم مع ضعفه أو لا؟ و يقع الكلام فى مباحث ثلاثه:

المبحث الأوّل: تخصيص العام بالمفهوم الموافق.

المبحث الثانى: تخصيص العام بالمفهوم المخالف إذا كانا متصلين.

المبحث الثالث: تخصيص العام بالمفهوم المخالف إذا كانا منفصلين.

المبحث الأوّل: تخصيص العام بالمفهوم الموافق

قد نقل الاتفاق على جواز التخصيص بالمفهوم الموافق و أنّ الاختلاف إنّما هو فى المفهوم المخالف، فمثلاً إذا قال: اضرب من فى الدار، ثمّ قال: و لا تقل للوالدين أف.

فالدليل الثانى يدل على حرمه ضرب الوالدين أيضاً إذا كانا فى الدار فيخصص العام بهذا المفهوم.

(٢٠٧)

المبحث الثانى: فى تخصيص العام بالمفهوم المخالف المتصل

إذا كان العام و ما له مفهوم فى كلام واحد على نحو يصلح أن يكون كلّ قرينه على التصرف فى الآخر، فهل يخصص العام بالمفهوم المخالف إذا كانا متصلين، كقوله سبحانه: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُكُمْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (الحجرات/٦).

فلو قلنا بمفهوم الوصف، فالصدر ظاهر في اختصاص التبين بخبر الفاسق و عدم وجوب التبين في خبر العادل.

و لكن الذيل عام يعم خبر العادل و الفاسق، أعنى قوله: (أَنَّ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ) حيث إِنَّ الجهالة بمعنى عدم العلم بالواقع

(١) و هي بعمومها توجب التبين لكلّ خبر غير علمي سواء كان المخبر فاسقاً أو عادلاً.

و على أى حال فيتردد الأمر بين رفع اليد عن المفهوم و الأخذ بالعموم، أو الأخذ بالمفهوم و التصرف فى العموم، و لا يتعين أحد الأمرين إلا بتعيين الأظهر منهما، فيقدم على الظاهر، و أمّا أنّ الأظهر هل هو المفهوم أو العام فيختلف حسب الموارد. و أمّا ما هو الأظهر فى الآيه، فسوفيفيك عند البحث فى حجيه الخبر الواحد.

المبحث الثالث: تخصيص العام بالمفهوم المخالف إذا كانا منفصلين

إذا كان العام فى كلام و ماله مفهوم فى كلام آخر منفصلين فهل يخصص العام بالمفهوم أو لا؟

فالظاهر أنّه إذا لم تكن قوّه لأحد الدليلين فى نظر العرف على الآخر يعود

١. هذا إذا قلنا بأنّ الجهالة بمعنى عدم العلم، لا بمعنى السفاهة و ما يقرب منها، و أمّا عليه، فلا يشمل العام خبر العادل حتى يكون المفهوم مخصّصاً له و سوفيفيك معناها عند البحث عن حجيه الخبر الواحد.

(٢٠٨)

الكلام مجملاً و أمّا إذا كان أحدهما أظهر من الآخر كما إذا كان حكم العام معللاً بشيء غير قابل للتخصيص، فيقدم على المخصص سواء كان مفهوماً أو منطوقاً، و إليك المثال:

أ. روى محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السّلام: أنّه سئل عن الماء يبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب، قال عليه السّلام: «إذا كان الماء قدر كرت لم ينجسه شيء». (١)

فالروايه تحمل المفهوم و هو أنّ الماء إذا لم يكن قدر كرت يتنجس بالنجس. و فى مقابله عام قابل لتخصيصه بمفهوم الحديث المتقدم.

ب. روى محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السّلام قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلاّ

أن يتغير ريحُه أو طعمُه، فيترخ حتى يذهب الريحُ و يطيب طعمُه، لأنَّ له مَادَه». (٢)

وهو يدل على اعتصام ماء البئر و عدم انفعاله بالملاقاه سواء كان كراً أو غير كر، فهل يخصص العام (لا يفسده شيء) بالمفهوم المستفاد عن الشرطيه فى الحديث المتقدم، فيختص اعتصام البئر بما إذا كان كراً لا قليلاً أو لا؟

ج. روى ابن إدريس فى أول السرائر و المحقق فى المعتمر، و المتبادر منهما انَّ الحديث متفق عليه أنه قال عليه السَّلام: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه». (٣)

و مفاده عام يعمّ القليل و الكثير، فهل يخصص بالمفهوم المستفاد من الحديث الأول أو لا؟

١. الوسائل: ١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

٢. الوسائل: ١، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

٣. الوسائل: ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

الفصل التاسع: تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

الفصل التاسع: تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

اتفق الأصوليون على الأمرين التاليين:

أ. تخصيص الكتاب بالكتاب.

ب. تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر.

و اختلفوا فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد على أقوال ثلاثه:

القول الأول: عدم الجواز مطلقاً و هو خيره السيد المرتضى فى «الذريعة» و الشيخ الطوسى فى «العدّه»، و المحقق فى «المعارج».

القول الثانى: الجواز مطلقاً و هو خيره المتأخرين.

القول الثالث: التفصيل بين تخصيص الكتاب بمخصص قطعى قبله فيجوز بالخبر الواحد و عدمه فلا يجوز به.

و الكلام يقع فى موردين:

الأول: تبين مجملات القرآن و مبهماتة بالخبر الواحد.

الثانى: تخصيص أحكامه و تقييد مطلقاته به.

أمّا الأول: فلا شك أنّ كثيراً من الآيات الواردة حول الصلاة و الزكاه و الصوم و غيرها واردة فى مقام أصل التشريع و لأجل ذلك تحتاج إلى البيان و الخبر

الواحد بعد ثبوت حجته يكون مبيناً لمجملاته و موضحاً لمبهماتة و لا يعدُّ مثل ذلك مخالفاً للقرآن و معارضاً له، بل يكون في خدمه القرآن و الغايه المهمه من وراء

(٢١٠)

حجّيه خبر الواحد هو ذلك.

أما الثاني: فقد استدلل المتأخرون على جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد بوجهين:

الوجه الأول: جريان سيره الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب و احتمال أن يكون ذلك بواسطه القرينه المفيده للعلم بعيداً، فمثلاً خصصت آيه الميراث: (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ) (النساء/١١) بالسنة كقوله: لا ميراث للقاتل. (١)

٢. كما خصصت آيه حليه النساء، أعنى قوله: (أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) (النساء/٢٤) بما ورد في السنة من أن المرأة لا تزوج على عمّتها و خالتها. (٢)

٣. خصصت آيه الربا بما دلّ على الجواز بين الولد و الوالد و الزوج و الزوجه.

الوجه الثاني: إذا لم نقل بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لزم إلغاء الخبر بالمرّه إذ ما من حكم مروى بخبر الواحد إلا بخلافه عموم الكتاب و لا يخلو الوجه الثاني عن إغراق.

هذا و لنا نظر خاص في تخصيص الكتاب بخبر الواحد أوضحناه في محاضراتنا الأصوليه.

ثمّ لو قلنا بجواز تخصيص القرآن بخبر الواحد لا نجيز نسخه به، لأنّ الكتاب قطعى الثبوت و خبر الواحد ظنى الصدور، فكيف يسوغ نسخ القطعى بالظنى خصوصاً إذا كان النسخ كلياً لا جزئياً، أى رافعاً للحكم من رأسه و إليك المثال:

١. الوسائل: ١٧، الباب ٧ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١.

٢. الوسائل: ١٤، الباب ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهره و نحوها.

(٢١١)

قال سبحانه: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأَقْرَبِينَ وَ الْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) (البقره/١٨٠).

و يدل لحن الآيه

على أنّ الوصيه أمر قطعى لا- تزول عبر الزمان بشهادته قوله: (كتب عليكم) الحاكي عن الثبوت و اللزوم، كما أنّ تذييل الآيه بقوله: (حقاً على المتقين) دليل على أنه حق ثابت على خصوص المتقين (والحق القديم لا يبطله شيء).

ومع ذلك فقد ذهب أكثر فقهاء السنّه إلى أنه منسوخ بخبر الواحد، أى ما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «لا وصيه لوارث» وقد أوضحنا حال الروايه سنداً و دلالة فى محاضراتنا الفقيهيه. (١)

١. الاعتصام بالكتاب و السنّه: ٢٣٧.

(٢١٢)

الفصل العاشر: فى تعقيب الاستثناء للجمل المتعدده

الفصل العاشر: فى تعقيب الاستثناء للجمل المتعدده

تعقيب الاستثناء للجمل المتعدده

إذا تعقب الاستثناء جملاً متعدده، ففى رجوع الاستثناء إلى الجميع أو إلى الجمله الأخيره أقوال:

أ. رجوعه إلى جميع الجمل، لأنّ تخصيصه بالأخيره فقط بحاجه إلى دليل.

ب. ظهور الكلام فى رجوع الاستثناء إلى الجمله الأخيره لكونها أقرب.

ج. عدم ظهور الكلام فى واحد منها و إن كان رجوعه إلى الأخيره متيقناً على كلّ حال، لكن الرجوع إليها شيء و ظهوره فيها شيء آخر.

د. التفصيل بين: ما إذا ذكر الموضوع فى الجمله الأولى فقط و أُشير إليه فى الجمل التاليه بالضمير، كما فى قوله: أكرم العلماء و أضفهم و أطعمهم لإفساقهم، فالظاهر الرجوع إلى الجميع، لأنّ الاستثناء يرجع إلى عقد الوضع و لم يذكر إلا فى صدر الكلام.

و بين ما إذا كرّر عقد الوضع فى الأثناء أو فى خصوص الجمله الأخيره أيضاً كما فى الآيه المباركه: (وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعِهِ شَهَادَةٍ)، فهناك أحكام ثلاثه:

١. (فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً).

٢. (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا).

٣. (وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ).

(٢١٣)

تجد انّ عقد الوضع تكرر في الجملة الثالثه باسم (الفاسقين مع تضمّنه الحكم الشرعى) ثمّ تلاها الاستثناء بقوله:

(إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ

بَعْدَ ذَلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (النور/٤٥).

فالظاهر فى مثله رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيره، لأنّ تكرار عقد الوضع فى الجملة الأخيره مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محله من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجملة الأخيره إلى دليل.

هذه هى الأقوال فى المسأله.

لا- شك فى إمكان رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيره أو الجميع و إنّما الكلام فى انعقاد الظهور لواحد منهما عند العقلاء، فالاستثناء كما يحتمل رجوعه إلى الأخيره كذلك يحتمل رجوعه إلى الجميع و التعيين بحاجه إلى دليل قاطع و ما ذكر من الدلائل للأقوال الثلاثة لا يخرج عن كونها قرائن ظنيه، غير مثبتة للظهور.

الفصل الحادى عشر: فى النسخ و التخصيص

الفصل الحادى عشر: فى النسخ و التخصيص

النسخ و التخصيص

النسخ فى اللغه: هو الإزاله و فى الاصطلاح: رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر على وجه لولاه لكان ثابتاً.

و بذلك علم أنّ النسخ تخصيص فى الأزمان، أى مانع عن استمرار الحكم، لا عن أصل ثبوته و لنذكر مثلاً:

قال سبحانه: (يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقه ذلك خير لكم و أظهر فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم) (المجادله/١٢) فرض الله سبحانه على المؤمنين إذا أرادوا مناجاه الرسول أن يقدموا قبله صدقه.

ثم إنّ الصحابه لما نهوا عن المناجاه حتى يتصدقوا ضمن كثير من الناس من التصدق حتى كفوا عن المسأله فلم يناجاه إلا على بن أبى طالب عليه السلام بعد ما تصدق.

ثم نسخت الآيه بما بعدها، قال سبحانه: (أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا و تاب الله عليكم فأقيموا الصلاه و أتوا الزكاه و أطيعوا الله و رسوله و الله خير بما تعملون) (المجادله/١٣).

إنّ النسخ فى القرآن الكريم نادر جداً و

لم نعثر على النسخ في الكتاب إلا في آيتين إحداهما ما عرفت و الثانيه قوله سبحانه: (وَ الَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ) (البقره/٢٤٠).

(٢١٥)

و اللام في الحول إشاره إلى الحول المعهود بين العرب قبل الإسلام حيث كانت النساء يعتددن إلى حول و قد أمضاه القرآن كبعض ما أمضاه من السنن السائده فيه لمصلحه هو أعلم بها.

ثم نسخت بقوله سبحانه: (وَ الَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا) (البقره/٢٣٤).

و بذلك يعلم أنه يشترط في النسخ وقوع العمل بالمنسوخ فتره، ثم ورود الناسخ بعده و إلى هذا يشير كلام الأصوليين حيث يقولون يشترط في النسخ حضور العمل.

إنّ النسخ في القوانين الوضعيه (١) يلزم البداء (٢)، أى ظهور ما خفى لهم من المصالح و المفاسد و هذا بخلاف النسخ في الأحكام الشرعيه، فإنّ علمه سبحانه محيط لا يعزب عن علمه مثقال ذره في الأرض و لا في السماء، فالله سبحانه يعلم مبدأ الحكم و غايته غير أنّ المصلحه اقتضت إظهار الحكم بلا غايه لكنّه في الواقع مغيب.

فقد خرجنا بهذه النتيجة أنّ النسخ في الأحكام الوضعيه رفع للحكم واقعاً و لكنّه في الأحكام الإلهيه دفع لها و بيان للأمد الذى كانت مغيبى به منذ تشريعها و لا مانع من إظهار الحكم غير مغيبى و هو في الواقع محدّد لمصلحه في نفس الإظهار.

هذا هو النسخ و أمّا حدّ التخصيص، فهو إخراج فرد أو عنوان عن كونه محكوماً بحكم العام من أول الأمر حسب الإراده الجديّه و إن شمله حسب الإراده الإستعماليه، فهو تخصيص في الأفراد لا في الأزمان مقابل النسخ الذى

١. المراد ما تقابل الأحكام الإلهيه. فالقوانين المجعوله بيد الإنسان

يسمى فى اصطلاح الحقوقيين قوانين وضعيه.

٢. البداء بهذا المعنى محال على الله دون الإنسان.

(٢١٦)

عرفت أنه هو تخصيص فيها و لأجل ذلك يشترط فى التخصيص وروده قبل حضور وقت العمل بالعام و إالفو عمل بالعام ثم ورد التخصيص يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجه و هو قبيح على الحكيم، فلا- محيص من وروده قبل العمل بالعام لو كان مخصّصاً، نعم لو كان ناسخاً لحكم العام فى مورده يجب تأخيره عن وقت حضور العمل بالعام.

تم الكلام فى المقصد الرابع

و الحمد لله

المقصد الخامس: فى المطلق و المقيد، و فيه فصول

الفصل الأول: فى تعريف المطلق

الفصل الأول: فى تعريف المطلق

عرّف المطلق: بأنه ما دلّ على شائع فى جنسه و المقيد على خلافه.

و المراد من الموصول فى قولهم «ما دلّ» هو اللفظ و المراد من الشائع هو المتوقّف وجوده من ذلك الجنس.

و عرّفه الشهيد الثانى: بأنه اللفظ الدالّ على الماهيه بما هى هى. (١)

ثم إنّ ظاهر التعريفين أنّ الإطلاق و التقييد عارضان للفظ بما هو هو سواء تعلّق به الحكم أو لا، فهنا لفظ مطلق و لفظ مقيد.

و لكن هذا النوع من البحث يناسب البحوث الأدبيه و الذى يهّم الأصولى الذى هو بصدد تأسيس قواعد تكون مقدّمه للاستنباط هو تعريف المطلق و المقيد بلحاظ تعلّق الحكم بالموضوع، فنقول:

المطلق: عباره عن كون اللفظ بما له من المعنى، تمام الموضوع للحكم، بلا لحاظ حيثيه أخرى، فيما أنّه مرسل عن القيد فى مقام الموضوعيه للحكم فهو مطلق.

وإن شئت قلت: إنّ الإطلاق و التقييد وصفان عارضان للموضوع باعتبار تعلّق الحكم باللفظ، فلو كان اللفظ فى مقام الموضوعيه مرسلًا عن القيد و حيثيه

١ و إنّما عدل عن التعريف الأول، لعدم شموله (لأخذ الشيعه فى التعريف) للمطلق الدالّ على الماهيه المطلقه، مثل قوله: أحلّ

أن يدلّ على الشيوع.

(٢١٩)

الزائده كان مطلقاً و إلاً كان مقيداً.

فقولنا: أعتق رقبه مطلق لكونها تمام الموضوع للحكم و مرسله عن القيد في موضوعيته و يخالفه أعتق رقبه مؤمنه فهي مقيده بالإيمان لعدم كونها تمام الموضوع و عدم إرسالها عن القيد.

و بذلك يظهر أنه لا يشترط في المطلق أن يكون مفهوماً كلياً، بل يمكن أن يكون جزئياً حقيقياً و مرسلًا عن التقييد بحاله خاصه، فإذا قال: أكرم زيداً فهو مطلق، لأنه تمام الموضوع للوجوب و مرسل عن القيد، بخلاف ما إذا قال: أكرم زيداً إذا سلم، فهو مقيد بحاله خاصه، أعنى: «إذا سلم»، فإطلاق الكلى في مقام الموضوعيه للحكم باعتبار الأفراد و إطلاق الجزئى في ذلك المقام بالنسبه إلى الحالات.

و يترتب على ما ذكرنا أمور:

الأول: لا يشترط في المطلق أن يكون أمراً شائعاً في جنسه بل يكفى كونه جزئياً و ذا أحوال، فلو كان موضوعاً للحكم بلا قيد فهو مطلق و إلاً فهو مقيد.

و بعبارة أخرى لا- يشترط في التمسك بالمطلق أن يكون ما وقع تحت دائره الطلب أمراً كلياً، بل يكفى كونه أمراً شخصياً، كالبيت العتيق و الوقوف في عرفات و المزدلفه، و السعى بين الصفا و المروه.

فمثلاً- إذا شك الحاج في جواز الطواف بالبيت مع خلو البيت عن الستر، فيصح له التمسك بقوله سبحانه: (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) (الحج/٢٩) إذ لو كان الستر شرطاً للصحة كان عليه البيان.

الثانى: إن الإطلاق و التقييد من الأمور الإضافيه، فيمكن أن يكون الحكم مطلقاً من جهه و مقيداً من جهه أخرى، كما إذا قال: أطعم إنساناً فى المسجد، فهو مطلق من جهه كون الموضوع هو الإنسان لا الإنسان العالم و مقيد بتقييد

(٢٢٠)

مكانه بالمسجد.

الثالث: يظهر من التعريف المشهور أن الإطلاق من المداليل

اللفظية كالعوموم و الحق كما سيتضح أنّ الإطلاق من المداليل العقليه، فإذا كان المتكلم حكيماً غير ناقض لغرضه و جعل الشئ بلا- قيد موضوعاً للحكم كشف ذلك أنّه تمام الموضوع و إلّا لكان ناقضاً لغرضه و هو ينافى كونه حكيماً فيكون البحث عن المطلق و المقيد في مباحث الألفاظ استطرادياً.

الرابع: إذا كانت حقيقه الإطلاق دائره مدار كون اللفظ تمام الموضوع من دون اشتراط أن يكون الموضوع اسم الجنس أو النكره أو معرفاً باللام، فنحن في غنى عن إفاضه القول في حقائق تلك الأسماء.

نعم من فسّر الإطلاق بالشيوع أو نظيره (١) فلا- محيص له عن التكلم في حقائق تلك الأسماء، و حيث إنّها ذكرت في الكتب الأصوليه نشير إليها على سبيل الإجمال.

١. قد فسر المحقق القمي تعريف المشهور بقوله: ما دلّ على حصّه محتمله الصدق على حصص كثيره مندرجه تحت جنس تلك الحصه، فقد حصر المطلق في الكلّي الذي يصدق على تلك الحصه و غيرها و عليه و على غيره تحقيق مفاهيم هذه الأسماء و لكننا في غنى عن هذه البحوث، لأنّ مقوم الإطلاق و ملاكه، هو كون الشئ تمام الموضوع، سواء كان كلياً أم جزئياً.

(٢٢١)

الفصل الثاني: في ألفاظ المطلق

الفصل الثاني: في ألفاظ المطلق

١. اسم الجنس

كان الرأي السائد بين الأصوليين قبل سلطان العلماء أنّ المطلق كاسم الجنس موضوع للماهيه بقيد الإطلاق و السريان و الشيوع على نحو كان الشيوع بين الأفراد و الحالات من مداليل اللفظ، فالرقبه في (أعتق رقبه) موضوعه للرقبه المطلقه على وجه يكون الإطلاق قيداً و هذا ما يسمّى باللا بشرط القسّمى الذي يكون الإطلاق فيه قيداً للموضوع كالمفعول المطلق.

و لكن صار الرأي السائد بعد تحقيق سلطان العلماء هو أنّه موضوع للماهيه المبهمه المرسله لا بقيد الإطلاق

و يسمونه باللا بشرط المقسمى، أعنى: ما لا يكون الإطلاق قيلاً كمطلق المفعول.

و على ذلك فاسم الجنس موضوع للماهيه المبهمه المهمله بلا شرط أصلاً ملحوظ معها حتى لحاظ أنها كذلك.

هذا ما هو المشهور و على ذلك فالأسد و الإنسان و البقر كلها موضوعه للماهيه المعزاه عن كل قيد.

نظرنا فى أسماء الأجناس

إنّ ما ذكره من أنّ أسماء الأجناس موضوعه بالوضع التعيينى للماهيه المعراه من كل قيد، متوقف على وجود واضح حكيم حتى يتصور الماهيه الكليه، فيضع

(٢٢٢)

اللفظ على حيالها و إثبات واضح بهذا النحو دونه خرط القتاد.

و غايه ما يمكن أن يقال فى تصحيحه أنّ الإنسان البدائى عندما كان يواجه شيئاً و تمسّ الحاجه إلى تفهيمه، يطلق عليه لفظاً يراه مناسباً له ثم يشاع استعماله فى الأفراد المشابهه.

و الحاصل كانت الحاجه تدعو فى مورد إلى إطلاق اللفظ فى مقابل فرد من أفراد الماهيه، ثم كثر استعماله فى الأفراد المشابهه إلى أن صارت كثره الاستعمال سبباً لوضعه التعيينى فى الجنس المشترك بين أفرادها و هذا هو المراد من كونه موضوعاً للماهيه المعراه.

و على هذا فالوضع خاص و الموضوع له كذلك بالوضع التعيينى فى بدء الأمر و حصلت عموميه الموضوع بالوضع التعيينى.

٢. علم الجنس

إنّ فى لغه العرب أسماءً ترادفُ أسماء الأجناس، لكن تُعامل معها معاملة المعرفة بخلاف أسماء الأجناس فيعامل معها معاملة النكره، فهناك فرق بين الثعلب و ثعاله، و الأسد و أسامه، حيث يقع الثانى منهما مبتدأً و ذا حال بخلاف الأولين و هذا ما دعاهم إلى تسميه ذلك بعلم الجنس و قد اختلفت أنظارهم فى بيان الفرق بينهما إلى أقوال نكتفى بما ذكره الرضى فى شرحه على الكافيه قائلاً:

«إنّ كون علم الجنس معرفه مثل كون الشمس مؤنثاً،

فكما أنّ التأنيث ينقسم إلى حقيقى و مجازى، كذلك التعريف ينقسم إلى حقيقى، كالأعلام الشخصيه و مجازى، كعلم الجنس، أى يعامل معه معامله المعرفة من صحّه وقوعه مبتدأ و ذا حال».

٣. المعرّف بالألف و اللام

إنّ اللفظ ينقسم إلى معرب و مبنى و المعرب ما يختلف آخره باختلاف

(٢٢٣)

العوامل الداخلة عليه و هو لا يستعمل إلا باللام أو التنوين أو الإضافة.

ثمّ اللام تنقسم إلى: لام الجنس و لام الاستغراق و لام العهد.

و لام الاستغراق تنقسم إلى: استغراق الأفراد و استغراق خصائصها.

و لام العهد تنقسم إلى: ذهنى و ذكرى و حضورى.

فصارت الأقسام ستة و إليك الأمثلة:

١. المحلّى بلام الجنس، مثل قولهم: التمره خير من جراه.

٢. المحلّى بلام استغراق الأفراد، مثل قولهم: جمع الأمير الصاعه.

٣. المحلّى بلام استغراق خصائص الأفراد، مثل قولهم: زيد الإنسان، أى كلّ الإنسان.

٤. المحلّى بلام العهد الذهنى كقوله:

و لقد أمرّ على اللّيم يسبني * فمررت ثمه قلت لا يعينى

و هو بمنزله النكره عندهم و الفرق بينه و بين المحلّى بلام الجنس أنّ القصد فى لام الجنس إلى نفس الطبيعه من حيث هى هى،

و فى الثانى إلى الطبيعه من حيث وجودها فى ضمن فردها.

٥. المحلّى بلام العهد الذكرى، كقوله سبحانه: (إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ

فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً) (المزمل/١٥١٦).

٦. المحلّى بلام العهد الحضورى، مثل قوله: عليك بهذا الرجل.

ثمّ على القول بأنّ اللام للتعريف، تكون الخصوصيات الماضيه مستفاده من القرائن لا من المدخول و إلا يلزم أن يكون مشتركاً

بين معانى مختلفه و لا من اللام، لأنها موضوعه للتعريف فقط، فالخصوصيات مستفاده من القرائن المحفوفه

(٢٢٤)

بالكلام.

٤. النكره

اختلفت كلمه الأصوليين فى أنّ النكره هل وضعت للفرد المرّدّ بين الأفراد،

أو الفرد المنتشر، أو موضوعه للطبيعه المقيد به بالوحده؟

و التحقيق هو الأخير، لأنها عبارته عن اسم الجنس الذي دخل عليه التنوين، فاسم الجنس يدل على الطبيعه و التنوين يدل على الوحده. و لعل المراد من الفرد المنتشر هو هذا.

و أمّا القول بأنها موضوعه للفرد المرّد بين الأفراد، فغير تام، إذ لازم ذلك أن لا يصحّ امثاله إذا وقع متعلّقاً للحكم، لأنّ الفرد الممثل به، فرد متعين مع أنّ المأمور به هو الفرد المرّد، فإذا قال: جئني بإنسان، فأى إنسان أتيت به فهو هو و ليس مرّداً بينه و بين غيره.

(٢٢٥)

الفصل الثالث: في أنّ المطلق بعد التقييد ليس مجازاً

الفصل الثالث: في أنّ المطلق بعد التقييد ليس مجازاً

اختلفت كلمه الأصوليين في أنّ المطلق بعد التقييد مجاز أو لا إلى أقوال، نذكر منها قولين:

القول الأول: إنّهُ مجاز مطلقاً و هو المشهور قبل سلطان العلماء.

القول الثاني: إنّهُ حقيقه مطلقاً و هو خيره سلطان العلماء.

حجه القول الأول هو أنّ مقوم الإطلاق هو الشيوخ و السريان و قد قيل في تعريفه ما دلّ على شائع في جنسه و بالتقييد يزول الشمول و السريان فينتج المجازيه.

و حجه القول الثاني: أنّ المطلق موضوع للحقيقه المعزاه من كلّ قيد حتى الشيوخ و السريان، فالتقييد لا يحدث أى تصرف في المطلق.

و الحقّ أنّ التقييد لا يوجب مجازيه المطلق سواء كان المطلق موضوعاً للشائع أو لنفس الماهيه المعزاه عن كلّ قيد لما قدّمناه من أنّ تخصيص العام بالتخصيص المتصل و المنفصل، لا يستلزم مجازيته. (١)

و الكلمه الجامعه في كلا المقامين هي أنّ كل لفظ مستعمل في معناه، فلو قلنا بأنّ المطلق موضوع للشائع في جنسه، فهو مستعمل في معناه و تقييده بقيد لا يوجب استعماله في غير ما وضع له، لما عرفت من حديث

تعدّد الدالّ و المدلول، فلاحظ.

١. لاحظ ص ١٨٨ من هذا الجزء.

الفصل الرابع: في مقدمات الحكمه

الفصل الرابع: في مقدمات الحكمه

الاحتجاج بالإطلاق لا يتم إلا بعد تماميه مقدمات الحكمه الحاكمه على أنّ ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع للحكم و هذا هو السرّ لحاجه المطلق إلى تلك المقدمات.

و أمّا القائل بأنّ المطلق هو الشائع و السارى فى أفراد جنسه، فقيل إنّها أيضاً بحاجه إلى تلك المقدمات، لإثبات سريان الحكم فى جميع أفراد المطلق (١) و بما أنّك عرفت أنّ المطلق ليس إلاّ كون ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع، فالحاجه إليها لتلك الغايه.

فقول: إنّ مقدمات الحكمه عباره عن:

١. كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده لا فى مقام الإهمال و لا الإجمال.

٢. انتفاء ما يوجب التعيين. و إن شئت قلت: عدم نصب القرينه على القيد.

٣. انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب.

و إليك بيانها:

١. لو كان الشيوخ مدلولاً لفظياً، فالقائل به فى غنى عن جريان مقدمات الحكمه، لأنّ الدلاله اللفظيه تغنيه عنها، نعم لو كان الشمول لحاظياً قائماً بتصور المتكلم عند استعمال المطلق، كما هو الظاهر من المتأخرين، فالحاجه إليها قائمه بحالها.

(٢٢٧)

أمّا المقدمه الأولى: فالتكلم قد يكون فى مقام بيان أصل الحكم من دون نظر إلى الخصوصيات و الشرائط، فمثلاً: إذا نظر الطبيب إلى المريض فى مكان عام و رأى عليه أمارات المرض، فيقول له: عليك بشرب الدواء، فليس للمخاطب التمسّك بإطلاق كلامه و شرب كلّ دواء، لأنّه لم يكن بصدد بيان غرضه بكافه خصوصياته و إنّما يكون بهذا الصدد إذا فحص المريض فى عيادته و كتابه وصفه من الدواء له.

و مثله قوله تعالى: (أَجَلٌ لَكُمْ الطّيبات) (المائده/٥) و قوله: (أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ) (المائده/٩٦) و قول الفقيه: الغنم حلال، فالجميع

فى مقام بيان أصل الحكم لا- فى مقام بيان خصوصياته، فلا يصحّ التمسك بأمثال هذه الإطلاقات عند الشك فى الجزئيه و الشرطيه.

و على ذلك إنّما يصحّ التمسك بالإطلاق فى نفى الجزئيه و الشرطيه بالإطلاقات الوارده لبيان الموضوع بأجزائه و شرائطه دون ما كان فى مقام الإجمال و الإهمال، فإن ترك بيان ما هو الدخيل فى الغرض قبيح فى الأوّل دون الثانى.

فلنذكر مثالين:

١. قال سبحانه: (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ) (المائدہ/٤).

فالآيه بصدد بيان أنّ ما أمسكه الكلب بحكم المذكى إذا ذكر اسم الله عليه و ليس بميته، فهى فى مقام بيان جواز حليه ما يصيده الكلب و إن مات الصيد قبل أن يصل إليه الصائد.

و هل يصحّ التمسك بإطلاق قوله: (فَكُلُوا) على طهاره موضع عَضّه و جواز أكله بدون غسله و تطهيره، أو لا؟

الظاهر، لا لأنّ الآيه بصدد بيان حليته و حرمة لا طهارته و نجاسته، فقوله

(٢٢٨)

تعالى: (فَكُلُوا) لرفع شبهه حرمة الأكل، لأجل عدم ذبحه بالشرائط الخاصه، لا بصدد بيان طهارته من أجل عَضّه.

٢. لو ورد خطاب لا بأس بالصلاه فى دم أقل من درهم و شككنا فى شموله للدماء الثلاثه أو دم الحيوان غير المأكول، فلا يصحّ لنا التمسك بإطلاقه، لأنّ الروايه بصدد بيان أنّ هذا المقدار من الدم غير مانع، و أمّا أنّ المراد منه كلّ دم حتى الدماء الثلاثه، فلم تتطرق إليه الروايه.

و أمّا المقدّمه الثانى أى انتفاء ما يوجب التعيين و المراد منه عدم وجوب نصب قرينه على التقييد لا متصله و لا منفصله، لأنّه مع القرينه المتصله لا ينعقد للكلام ظهور إلاّ فى المقيد و مع المنفصله و إن كان ينعقد

للكلام ظهور فى الإطلاق و لكن يسقط عن الحجّيه بالقرينه المنفصله.

و أمّا المقدّمه الثالثه، أى إنتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب و المحاوره، فمرجهه إلى أنّ وجود القدر المتيقن فى مقام المحاوره بمنزله القرينه الحاليه المتصله، فلا ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق.

تتميم

الأصل فى كلّ متكلم أن يكون فى مقام البيان، فلو شك أنّ المتكلم فى مقام بيان تمام مراده، فالأصل كونه كذلك إلا أن يدلّ دليل على خلافه كما أنّه يمكن أن يكون للمطلق جهات مختلفه، كأن يكون وارداً فى مقام البيان من جهه و فى مقام الإهمال من جهه أخرى، كما فى الآيه السابقه، فقد كان فى مقام البيان من جهه الحليه لا فى مقام بيان طهاره موضع العض.

الفصل الخامس: فى المطلق و المقيد المتنافيان

الفصل الخامس: فى المطلق و المقيد المتنافيان

إذا ورد مطلق و مقيد على وجه متنافيين فمثلاً قال الطيب: إذا استيقظت من النوم اشرب لبناً و قال فى كلام آخر: إذا استيقظت من النوم اشرب لبناً حلواً، فهذان الحكمان متنافيان، لأنّ الأوّل يدل على كفايه شرب مطلق اللبن بخلاف الثانى فإنّه يخصه بالحلو منه.

ثمّ إنّ علاج هذا التنافى يحصل بأحد أمرين:

أ. حمل المطلق على المقيد فيصير اللازم هو شرب اللبن الحلو.

ب. حمل المقيد على الاستحباب و أنّه من أفضل الأفراد.

و الرائج فى الخطابات القانونيه هو حمل المطلق على المقيد لا حمل المقيد على الاستحباب، و قد عرفت وجهه من أنّ التشريع تمّ تدريجاً و مثله يقتضى جعل الثانى متمماً للأوّل.

ثمّ إنّ إحراز التنافى فرع إحراز وحده الحكم و إلا فلا يحصل التنافى كما إذا اختلف سبب الحكمين مثلاً إذا قال: إذا استيقظت من النوم فاشرب لبناً حلواً و إذا أكلت فاشرب لبناً، فالحكمان غير متنافيين لاختلافهما فى السبب

و هذا كما إذا قال: إن ظهرت فاعتق رقبه، ثم قال: و إن أفطرت فاعتق رقبه مؤمنه.

فعلى الفقيه فى مقام التقييد إحراز وحده الحكم عن طريق إحراز وحده السبب و غيرها و الإفلا داعى لحمل المطلق على المقيد لتعدد الحكمين. فالملزم على التقييد هو إحراز وحده الحكم و معه لا يصحّ حمل القيد على المستحب فى قوله: أعتق رقبه مؤمنه أو الكراهه، كما إذا قال: لا تعتق رقبه كافره، إذا وردا بعد قوله: «أعتق رقبه» بل يحمل المطلق على المقيد.

(٢٣٠)

الفصل السادس: فى المجمل و المبين

الفصل السادس: فى المجمل و المبين

عرّف المجمل بأنه ما لم تتضح دلالاته و يقابله المبين.

و المقصود من المجمل ما جهل فيه مراد المتكلم و مقصوده إذا كان لفظاً، أو جهل فيه مراد الفاعل إذا كان فعلاً.

و على ذلك فالمجمل هو اللفظ أو الفعل الذى لا ظاهر له و المبين ما له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله.

و بذلك تظهر صحّحه تقسيم المجمل إلى اللفظ و الفعل و لأجله قالوا: إنّ فعل المعصوم يدل على الاستحباب أو الجواز، و لا يدل على الوجوب، فلو صلّى مع سوره كامله، أو جلسه الاستراحه، يكشف ذلك عن الاستحباب لا عن الوجوب.

ثم إنّ لإجمال الكلام أسباباً كثيره منها:

١. إجمال مفرداته كاليد الوارده فى آيه السرقة، قال سبحانه: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) (المائدہ/٣٨) فإنّ اليد تطلق على الكف إلى أصول الأصابع و على الكف إلى الزند، و عليه إلى المرفق و عليه إلى المنكب، فالآيه مجمله، فتعيين واحد من تلك المصاديق بحاجه إلى دليل.

٢. الإجمال فى متعلّق الحكم المحذوف كما فى كلّ مورد تعلّق الحكم بالأعيان كقوله سبحانه: (أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ) (المائدہ/١) فهل المتعلّق هو الأكل،

أو البيع، أو جميع التصرفات؟

و منه يعلم وجود الإجمال في قوله سبحانه: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ

(٢٣١)

وَ لَحْمِ الْخَيْزِيرِ وَ مَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمُوقُودَةُ وَ الْمَيْتَرْدِيَّةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ) (المائدة/٣).

فهل المحرم أكلها، أو بيعها، أو الانتفاع منها بكل طريق؟

٣. تردّد الكلام بين الادعاء و الحقيقة كما في قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» فهل المراد نفى الصلاة بتاتا، أو نفى صحتها، أو كمالها تنزيلاً للموجود بمنزلة المعدوم؟

و منه يظهر وجود الإجمال في مثل قوله: «لا صلاة إلا بطهور» أو «لا بيع إلا في ملك» أو «لا غيبة لفاسق» أو «لا جماعه في نافله».

و يمكن أن يكون بعض ما ذكرنا مجملاً عند فقيه و مبيناً عند فقيه آخر و بذلك يظهر أنّ المجمل و المبين من الأوصاف الإضافية.

تتميم

إذا وقفت على معنى المجمل و المبين، فلنذكر سائر العناوين:

النص: و هو ما لا- يحتمل سوى معنى واحد، فلو حاول المتكلم حمله على غير ذلك المعنى لا يقبل منه و يعدّ متهافتاً متناقضاً، مثل قوله سبحانه: (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ) (النساء/١١) فَإِنَّ دلاله الآيه على كون نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى ممّا لا يحتمل فيه وجه آخر.

الظاهر: ما يتبادر منه معنى خاص، لكن على وجه لو حاول المتكلم تأويله لقبول منه، كالأمر الظاهر في الوجوب على القول بأنّ الوجوب من المداليل اللفظية و لو ادعى فيما بعد أنّ المراد هو الاستحباب لما عدّ متهافتاً و متناقضاً و التأويل في النص غير مقبول، و في الظاهر مقبول.

المحكم: هو أم الكتاب كما قال سبحانه: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ

مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ (آل عمران/٧).

و على هذا فالمحكم هو الذى يرجع إليه فى فهم المتشابه، كآيات الدالّة على الأصول العقائديه و الأخلاقيه التى لا يمسهما النسخ و التخصيص، كآيات النازله فى تنزيهه سبحانه و صفاته و أفعاله.

المتشابه: ما احتمل أكثر من معنى. و ليس ظاهراً فى واحد منها، أو هو الذى خفى المراد منه فى بادئ النظر.

المؤول: و هو ما أُريد منه خلاف ظاهره، كقوله سبحانه: (وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلِكُ صَيِّفًا صَفًّا) (الفجر/٢٢). و المراد هو مجيء أمره سبحانه و ظهور عظمته لقوله سبحانه فى آيه أُخرى: (إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَ أَنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ) (هود/٧٤) إلى غير ذلك من الآيات الرافعه للإجمال.

تَمَّتْ مَبَاحِثُ الْأَلْفَاظِ

و تليها الحجج الشرعيه و العقليه ياذنه سبحانه

و الحمد لله ربّ العالمين

المقصد السادس الحجج و الأمارات

[الاول]

التمهيد

المقصد السادس الحجج و الأمارات

الحجج و الامارات

و هذا المقصد من أهم المقاصد فى علم الأصول، فإنّ المستنبط يبذل الجهد للعثور على ما هو حجّه بينه و بين ربّه، فيثاب إن أصاب الواقع، و يعدّر إن أخطأه.

وقد يعبر عن هذا البحث بمصادر الفقه و أدلّته، و هى عندنا منحصره فى أربعة: الكتاب، السنّه، الإجماع، و العقل و هى معتبره عند كلا الفريقين مع اختلاف بينهم فى سعه حججه العقل. غير أنّ أهل السنّه يفترون عن الشيعة فى القول بحججه أمور أُخرى ستوافيك فى محلّها.

وقبل الخوض في المقصود نذكر تقسيم المكلف حسب الحالات، فنقول:

تقسيم المكلف باعتبار الحالات

إنَّ المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي له حالات ثلاث: (١)

الأولى: القطع بالحكم الشرعي الواقعي.

الثانية: الظن بالحكم الشرعي الواقعي.

١. هذا التقسيم الثلاثي موافق لما ذكره الشيخ الأنصاري في الفرائد، وهو تقسيم طبيعي في كلّ

موضوع يقع في أفق الفكر من غير اختصاص بالحكم الشرعي و هناك تقسيم ثنائي ذكره المحقق الخراساني، يطلب من محله.

(٢٤٤)

الثالثه: الشك في الحكم الشرعي الواقعي.

فإن حصل له القطع، فيلزمه العمل به لاستقلال العقل بذلك، فيثاب عند موافقه و يعذر عند المخالفه شأن كل حجه.

و إن حصل له الظن بالحكم الواقعي، فإن قام الدليل القطعي على حجه ذلك الظن كخبر الواحد يجب العمل به، فإن الطريق إلى الحكم الشرعي و إن كان ظنياً كما هو المفروض، لكن إذا قام الدليل القطعي من جانب الشارع على حجه ذلك الطريق، يكون علمياً و حجه شرعية.

و إن لم يقيم، فهو بحكم الشاك و وظيفته العمل بالأصول العمليه التي هي حجه عند عدم الدليل. (١)

فيقع الكلام في مقامات:

المقام الأول: القطع و أحكامه.

المقام الثاني: الظنون المعبره، و يعبر عنها بالأمارات.

المقام الثالث: الظنون غير المعبره عندنا و المعبره عند أهل السنه.

إن مقتضى القاعده فصل البحث عن الإجماع المحصل و الدليل العقلي عن باقى الأمارات و الظنون، لأنهما دليلان قطعان، و لكن لأجل حفظ المنهج السائد في الكتب الأصوليه أدخلنا البحث عن حجه الإجماع المحصل في البحث عن حجه الإجماع المنقول. كما بحثنا عن الدليل العقلي بعد الفراغ عن حجه العرف و السيره، و بذلك تمّ البحث في الأدله الأربعة الكتاب و السنه و الإجماع المحصل و العقل في هذا المقصد.

١. و يبحث عن الأصول العمليه في المقصد السابع مستقلاً.

(٢٤٥)

المقام الأول القطع و أحكامه

الفصل الأول: حجه القطع

الفصل الأول: حجه القطع

لا- شك في وجوب متابعه القطع و العمل على و فقه مادام موجوداً، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع و هو حجه عقليه و ليس حجه

منطقيه أو أصوليه، و لإيضاح الحال نذكر أقسام الحجّه، فنقول: إنّ

الحجّه على أقسام:

١. الحجّه العقلية.

٢. الحجّه المنطقيه.

٣. الحجّه الأصوليه.

أمّا الأولى، فهي عباره عمّا يحتج به المولى على العبد و بالعكس و بعباره أخرى ما يكون قاطعاً للعدر إذا أصاب و معذراً إذا أخطأ و القطع بهذا المعنى حجّه، حيث يستقل به العقل و يبعث القاطع إلى العمل وفقه و يحذّره عن المخالفه و ما هذا شأنه، فهو حجّه بالذات، غنى عن جعل الحجّيه له.

و بهذا يمتاز القطع عن الظن فإنّ العقل لا يستقلّ بالعمل على وفق الظن و لا يحذّر عن المخالفه، فلا يكون حجّه إلاّ إذا أفيضت له الحجّيه من المولى، بخلاف القطع فإنّ العقل مستقلّ بالعمل على وفقه و التحذير عن مخالفته و إلى هذا يرجع قول القائل بأنّ حجّيه القطع ذاتيه دون الظن فإنّها عرضيه.

(٢٤٤)

و بذلك يتبين أنّ للقطع خصائص ثلاث:

١. كاشفيته عن الواقع و لو عند القاطع.

٢. منجزيته عند الإصابه للحكم الواقعي بحيث لو أطاع يثاب و لو عصى يعاقب.

٣. معذريته عند عدم الإصابه، فيعدّر القاطع إذا أخطأ في قطعه و بان خلافه.

و أمّا الثانيه، فهي عباره عن كون الحدّ الوسط في القياس المنطقي علّه لثبوت الأكبر للأصغر أو معلولاً لثبوت له، فيوصف بالحجّه المنطقيه، كالتغير الذي هو علّه لثبوت الحدوث للعالم.

يقال: العالم متغير و كلّ متغير حادث، فالعالم حادث.

و القطع ليس حجّيه بهذا المعنى لأنّه ليس علّه لثبوت الحكم للموضوع و لامعلولاً له، لأنّ الحكم تابع لموضوعه فإن كان الموضوع موجوداً يثبت له الحكم سواء كان هنا قطع أم لا، و إن لم يكن موجوداً فلا يثبت له، فليس للقطع دور في ثبوت الحكم و لذلك يعدّ تنظيم القياس بتوسيط القطع باطلاً، مثل قولك: هذا مقطوع الخمريه و كلّ مقطوع

الخمريه حرام فهذا حرام و ذلك لكذب الكبرى، فليس الحرام إلاّ نفس الخمر لا خصوص مقطوع الخمريه.

و أمّا الثالثه، فهى عبارته عمّا لا- يستقل العقل بالاحتجاج به غير أنّ الشارع أو الموالى العرفيه يعتبرونه حجّه فى باب الأحكام و الموضوعات لمصالح، فتكون حجّيته عرضيه مجعوله كخبر الثقه و من المعلوم أنّ القطع غنى عن إفاضه الحجّيه عليه و ذلك لاستقلال العقل بكونه حجّه فى مقام الاحتجاج و معه لا حاجه إلى جعل الحجّيه له.

أضف إليه أنّ جعل الحجّيه للقطع يتم إمّا بدليل قطعى أو بدليل ظنى،

(٢٤٧)

و على الأوّل ينقل الكلام إلى ذلك الدليل القطعى و يقال: ما هو الدليل على حجّيته و هكذا فيتسلسل و على الثانى يلزم أن يكون القطع أسوأ حالاً من الظن و لذلك يجب أن ينتهى الأمر فى باب الحجج إلى ما هو حجّه بالذات، أعنى: القطع و قد تبين فى محله «أنّ كلّ ما هو بالعرض لابد و أن ينتهى إلى ما بالذات».

و بذلك يعلم أنّه ليس للشارع الأمر المولوى بالعمل بالقطع لسبق العقل بذلك، كما ليس له المنع عن العمل بالقطع، فلو قطع إنسان بكون مايع خمراً لا- يصحّ النهى عن العمل به، لاستلزامه كون الناهى مناقضاً فى كلامه فى نظر القاطع و فى الواقع إذا أصاب قطعه للواقع.

(٢٤٨)

الفصل الثانى التجزى

الفصل الثانى التجزى

التجزى فى اللغه إظهار الجراه، فإذا كان المتجزى عليه هو المولى فيتحقق التجزى بالإقدام على خلاف ما قطع بوجوبه أو حرمة، سواء كان القطع موافقاً للواقع، أم مخالفاً، فتكون المعصيه تجزياً أيضاً.

و أمّا التجزى فى الاصطلاح و هو الإقدام على خلاف ما قطع به بشرط أن يكون قطعه مخالفاً للواقع، كما إذا أذعن بوجوب شىء أو حرمة، فترك الأوّل

و ارتكب الثانى، فبان خلافهما و أنه لم يكن واجباً أو حراماً.

و يقابله الانقياد فى الاصطلاح، فهو عباره عمّا إذا أذعن بوجوب شىء أو حرمة، فعمل بالأوّل و ترك الثانى، فبان خلافهما.

و الكلام فى التجزى يقع من وجهين:

الأوّل: فى حكم ارتكاب ما قطع بحرمة أو ترك ما قطع بوجوبه و أنه هل هو حرام أو لا؟

الثانى: فى حكم الفعل المتجزى به الذى تحقّق التجزى فى ضمنه من حيث الحرمة و عدمها و لأجل ذلك يقع الكلام فى موضعين:

الموضع الأوّل: فى حكم نفس التجزى

و فيه أقوال ثلاثة:

(٢٤٩)

الأوّل: الحرمة و استحقاق العقاب و هو خيره المحقّق الخراسانى.

الثانى: عدم الحرمة و عدم استحقاق العقاب و هو خيره الشيخ الأنصارى.

الثالث: القول بالحرمة و العقاب إلا إذا اعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربه و أتى به، فلا يبعد عدم استحقاق العقاب و هو خيره صاحب الفصول.

استدل للقول الأوّل بوجوه نذكر منها وجهين:

الأوّل: إذا فرضنا شخصين قصدا شرب الخمر فصادف أحدهما الواقع دون الآخر، فإما أن نقول بصحة عقوبتهما معاً، أو عدم عقوبتهما كذلك، أو عقوبه المخطئ دون المصيب، أو بالعكس و الأوّل هو المطلوب و الثانى و الثالث خلاف المتفق عليه و أمّا الرابع فيلزم أن يكون العقاب و الثواب منوطين بأمر خارج عن الاختيار.

يلاحظ عليه: بأننا نختار الشق الرابع و هو عقاب المصيب دون المخطئ و لكن القبيح هو إناطه العقاب بأمر خارج عن الاختيار. و أمّا إناطه عدم العقاب بأمر خارج عن الاختيار فليس بقبيح.

و بعباره أخرى: يعاقب المصيب، لأنه شرب الخمر عن اختيار، كما إذا شربها فى حالة الانفراد، و لا يعاقب المخطئ إذ لم يشربها و إن كان لا عن اختيار.

الثانى: ما ذكره المحقّق الخراسانى من

شهاده الوجدان بصحه مؤاخذته و ذمه على تجزيه و هتك حرمة مولاہ و خروجه عن رسم العبوديه و كونه بصدد الطغيان و العزم على العصيان.

يلاحظ عليه: أنّ موضوع البحث هو مخالفه الحجّ العقليه، لأجل غلبه الهوى على العقل و الشقاء على السعاده و ربما يرتكب الإنسان مع استيلاء

(٢٥٠)

الخوف عليه و أمّا ضمّ عناوين آخر عليه من الهتك و التمرد و رفع علم الطغيان فجميعها أجنبيه عن المقام، فلا شك في استحقاق العقاب إذا عدّ عمله مصداقاً للهتك و رمزاً للطغيان و إظهاراً للجرأه إلى غير ذلك من العناوين القبيحه.

و الحاصل أنّ الإنسان ربما يرتكب ما يقطع بحرمة لا لهتك الستر و إظهار الجرأه، بل لما ورد في دعاء أبي حمزه الثمالي الذي علمه إياه الإمام السجاد عليه السلام، فقال في مقطع من مناجاته:

«إلهي لم أعصك حين عصيتك و أنا بربوبيتك جاحد، و لا بأمرك مستخف، و لا لعقوبتك متعرض، و لا لوعيدك متهاون، بل خطيئه عرضت لي و سوّلت لي نفسي و غلبتني هواي و أعانني عليها شقوتي و غرّني سترك المرخي علي».

و بذلك ظهر صواب القول الثاني و هو عدم كون نفس التجري محرماً للقبح الفعلي المستلزم للعقاب. نعم لو كانت هناك عناوين مقبّحه كما أشرنا يكون حراماً

غايه ما في الباب أنّ التجري يكشف عن ضعف الإيمان، فيستحق اللوم و الذم لا العقاب.

و أمّا القول الثالث، فهو من شعب القول الأول، فإذا بان و هته فنكون في غنى عن دراسته.

الموضع الثاني: حكم الفعل المتجري به

الفرق بين التجري و المتجري به مع كونهما فعلاً الإنسان واضح، فإنّ الأول ينتزع من مخالفه المكلف الحجّ العقليه و الشرعيه، بخلاف الثاني فإنّه عباره عن نفس العمل الخارجي كشرب الماء

الذى يتحقق به مخالفه الحجه.

ثم الكلام فيه تاره من حيث كونه قبيحاً و أخرى من جهه الحرمة الشرعيه.

(٢٥١)

أمّا الأول، فهو منتف قطعاً، لأنّ الحسن و القبح يعرضان على الشىء بالملاك الواقعى فيه و المفروض أنّ الفعل المتجرى به هو شرب الماء و هو فاقد لملاك القبح.

و أمّا الثانى، فلا- دليل على الحرمة، لأنّ الحرام هو شرب الخمر و المفروض أنّه شرب الماء و ليس هناك دليل يدل على أنّ شرب ما يقطع الشارب بكونه خمرًا حرام و ذلك لأنّ الحرمة تتعلّق بواقع الموضوعات لا الموضوع المقطوع به فبذلك ظهر عدم حرمة التجزى و لا المتجرى به.

غايه الأمر أنّ الفاعل يستحقّ الدم، لأنّ عمله يكشف عن سوء سريره.

و لقد استدل على كلا الأمرين بالعديد من الآيات و الروايات و تطلب من المطولات.

الفصل الثالث تقسيم القطع إلى طريقي و موضوعي

الفصل الثالث تقسيم القطع إلى طريقي و موضوعي

و الموضوعي إلى طريقي و وصفي

إذا كان الحكم مترتباً على الواقع بلا- مدخله للعلم و القطع فيه، فالقطع طريقي كحرمة الخمر و القمار، و لا- دور للقطع حينئذسوى تنجيز الواقع و إلاّ- فمع قطع النظر عن التنجيز فالخمر و القمار حرام سواء كان هناك علم أو لا- غايه الأمر يكون الجهل عذراً للمرتكب كما يكون العلم منجزاً للواقع.

و أمّا إذا أخذ القطع فى موضوع الحكم الشرعى بحيث يكون الواقع بقاء القطع موضوعاً للحكم، فيعتبر عنه بالقطع الموضوعي، فمثلاً- إذا افترضنا أنّ الشارع حرّم الخمر بقاء القطع بحيث لولاه لما كان الخمر محكوماً بالحرمة، يكون عندئذ من قسم القطع الموضوعي و لقد وردت فى الشريعة المقدسه موارد أخذ القطع وحده أو الظن كذلك موضوعاً للحكم، نظير:

١. الحكم بالصحة، فإنّه مترتب على الإحراز القطعي للركعتين فى الثنائيه و للركعات

فى الثالثفه من الصلوات و للأولفن فى الرباعفه؁ بطف لولاه لما كانت مأومه بها.

٢. الأكم بوجب الأمام لمن فسلك طرفاً مأطوراً مأرزاً بالأقع أو الظن.

٣. الأكم بوجب الأفم لمن أأرز بالأقع أو الظن كون استعمال الماء مأزاً.

٤. الأكم بوجب الأعلل بالصلاه لمن أأرز ضفق الوقت بكلاه

(٢٥٣)

الطرففن.

فلو انكشف الألاف و أن الطرف لم فكن مأطوراً؁ و لا الماء مأزاً؁ و لا الوقت ضفقاً لما ضرر بالأعمل؁ لأن كشف الألاف إنما هو بالنسبه إلى مآلق الأقع لا بالنسبه إلى الموضوع المآرب فله الأكم.

ثم إنّه فس للشارع أى أصرف فى الأقع الطرفى فهو آبه مآلقاً و أمفا الأقع المأأوذ فى الموضوع فبما أن لكل مقنن؁ الأصرف فى موضوع آكمه بالسعه و الضفق؁ للشارع أىضاً آق الأصرف ففه؁ فآاره فآقضى المصلآه؁ آآاذ مآلق الأقع فى الموضوع سواء آصلآ من الأسباب العاففه أم من غيرها و أخرى فآقضى آعل قسم منه فى الموضوع كالأصل من الأسباب العاففه و عدم الاعتداد بالأقع الآصل من غيرها.

آطففآ

١. أن قول العالفن أو الشاهد الواحد ففما فآبر مع الففن إنما فكون آبه فى القضاة إذا اسآنآ إلى الآس لا إلى الآس فلو قآعآ البفنه أو الشاهد عن ففر طرف الآس فقطعهما آبه لهما و لا فصح للقاضى الأكم اسآنآاً إلى شهادآهما لأن المآبر فى الشهاده هو آصول الأقع للبفنه أو الشاهد من طرف الآس.

فالأقع بالنسبه إلى آصوص البفنه أو الشاهد قآع طرفى مأض لا فمكن الأصرف ففه و لكن قآعهما بالنسبه إلى القاضى قآع موضوعى و قد أصرّف الشارع فى الموضوع و آعل القسم الآص موضوعاً للأكم (القضاة) لا مآلق الأقع و كم له من نظفر.

٢. إذا آصل الففن للمآآه من ففر الآب و السنه و

الإجماع و العقل، فقطعه بالحكم حجّه لنفسه دون المقلد و ذلك لما ذكرناه في قطع الشاهد أو البيئه بالنسبه إلى القاضى.

(٢٥٤)

٣. يجوز للقاضى العمل بعلمه في حقوق الناس لا- في حقوق الله سبحانه و ذلك لأنّ الشارع أخذ قطعه موضوعاً للحكم في القسم الأوّل دون الثانى.

تقسيم القطع الموضوعى إلى طريقتى و وصفى

ثمّ إنّ القطع الموضوعى ينقسم إلى قسمين:

١. قطع موضوعى طريقتى.

٢. قطع موضوعى وصفى.

توضيح ذلك: أنّ القطع من الصفات النفسيه ذات الإضافه، فله إضافه إلى القاطع (النفس المدركه) و إضافه إلى المقطوع به (المعلوم بالذات)، فتارة يؤخذ في الموضوع بما أنّ له وصف الطريقيه و المرآتيه فيطلق عليه القطع الموضوعى الطريقي، أى أخذ في الموضوع بما أنّ له وصف الحكايه و أخرى يؤخذ في الموضوع بما أنّه وصف نفسانى كسائر الصفات مثل الحسد و البخل و الإبراده و الكراهه فيطلق عليه القطع الموضوعى الوصفى، أى المأخوذ في الموضوع لا بما أنّه حاك عن شىء وراءه بل بما أنّه وصف للنفس المدركه.

لنفترض أنّك تريد شراء مرآه من السوق، فتارة تلاحظها بما أنّها حاكيه عن الصور التى تعكسها. و أخرى تلاحظها بما أنّها صنعت بشكل جميل مثير للإعجاب مع قطع النظر عن محاكاتها للصور.

فالقطع الموضوعى الطريقي أشبه بملاحظه المرأه بما أنّها حاكيه، كما أنّ القطع الموضوعى الوصفى أشبه بملاحظه المرأه بما لها من شكل جميل ككونها مربعه أو مستطيله و غيرهما من الأوصاف.

(٢٥٥)

الفصل الرابع الموافقه الالتزاميه

الفصل الرابع الموافقه الالتزاميه

لا- شك أنّ المطلوب فى الأصول الدينيه و الأمور الاعتقاديه هو التسليم القلبى و الاعتقاد بها جزماً، إنّما الكلام فى الأحكام الشرعيه التى ثبتت و تنجزت بالقطع أو بالحجّه الشرعيه فهل هناك تكليفان.

أحدهما الالتزام بأنّه حكم الله قلباً و جناناً. ثانيهما

الامتثال عملاً و خارجاً.

و لكل، امتثال و عصيان، فلو التزم قلباً و خالف عملاً فقد عصى عملاً، كما أنه لو وافق عملاً و خالف جنائناً و التزاماً فقد ترك الفريضة القلبية، فيؤاخذ عليه.

أو أن هناك تكليفاً واحداً و هو لزوم امتثال الأحكام الفرعية في مقام العمل و إن لم يلتزم بها قلباً و جنائناً و هذا كمواراه الميت فتكفى و إن لم يلتزم قلباً بأنها حكم الله الشرعى.

فليعلم أن البحث في غير الأحكام التعبدية، فإن الإمتثال فيها رهن الإتيان بها لله سبحانه أو لامتثال أمره أو غير ذلك مما لا ينفك الإمتثال عن الإلتزام و التسليم بأنه حكمه سبحانه، فينحصر البحث عن وجوب الموافقه الإلتزاميه و عدمه في الأحكام التوصليه.

ذهب المحقق الخراسانى إلى القول الثانى، باعتبار أن الوجدان الحاكم فى باب الإطاعه و العصيان خير شاهد على عدم صحته عقوبه العبد الممتثل لأمر المولى و إن لم يلتزم بحكمه.

(٢٥٦)

و يمكن أن يقال: إن الإلتزام مع العلم بأن الحكم لله أمر قهرى، فكيف يمكن أن يوارى المسلم الميت مع العلم بأنه سبحانه أمر به و لا يلتزم بأنها حكم الله، فعدم عقد القلب على وجوبه أو على ضده أمر ممتنع و بذلك يصبح النزاع غير مفيد. كما أفاده السيد الإمام الخمينى قدس سرّه.

و على هذا، فالعلم بالحكم يلازم التسليم بأنه حكم الله. (١)

ثمره البحث

تظهر الثمره فى موارد العلم الإجمالى، فلو علم بنجاسه أحد الإناءين، فهل يجرى الأصل العملى، كأصل الطهاره فى كلّ منهما باعتبار كون كلّ واحد منهما مشكوك الطهاره و النجاسه أو لا؟

فثمه موانع عن جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى. منها: وجوب الموافقه الإلتزاميه، فلو قلنا به، لمنع عن جريان الأصول، فإن الإلتزام به وجود

نجس بين الإناءين، لا- يجتمع مع الحكم بطهاره كلواحد منهما، فمن قال بوجوب الموافقه الالتزاميه لا يصح له القول بجواز جريان الأصل في أطراف المعلوم إجمالاً و أما من نفاه فهو في فسحه عن خصوص هذا المانع و أما الموانع الأخر فيبحث عنها في فصل خاص إن شاء الله.

١. لاحظ تهذيب الأصول: ٢/٤٦. و لنا فيما أفاده قدس سره ملاحظه ذكرناها في محاضراتنا الأصوليه.

(٢٥٧)

الفصل الخامس قطع القطع

الفصل الخامس قطع القطع

يطلق القطع و يراد منه تاره من يحصل له القطع كثيراً، من الأسباب التي لو أتتحت لغيره لحصل أيضاً، و أخرى من يحصل له القطع كثيراً من الأسباب التي لا يحصل منها القطع لغالب الناس و القطع بالمعنى الأول زين و آيه للذكاء و بالمعنى الثاني شين و آيه الاختلال الفكري، و محل البحث هو القسم الثاني.

ثم إن الوسواسي في مورد النجاسات، من قبيل القطع يحصل له القطع بها كثيراً من أسباب غير عادية كما أنه في مورد الخروج عن عهده التكليف أيضاً وسواسي لا يحصل له اليقين بسهولة.

و منه يظهر حال الظنّان، فله أيضاً إطلاقان كالقطع حذو النعل بالنعل.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه حكى عن الشيخ الأ-كبر (١) عدم الاعتناء بقطع القطع، و تحقيق كلامه يتوقف على البحث في مقامين:

الأول: ما إذا كان القطع طريقاً محضاً.

الثاني: ما إذا كان القطع موضوعياً مأخوذاً في الموضوع.

أمّا الأول: فالظاهر كون قطعه حجّه عليه و لا يتصور نهيّه عن العمل به لاستلزام النهي وجود حكمين متناقضين عنده في الشريعة، حيث يقول: الدم نجس و في الوقت نفسه ينهيه عن العمل بقطعه بأنّ هذا دم.

١. الشيخ جعفر النجفي المعروف ب «كاشف الغطاء» المتوفى (١٢٢٨ هـ).

(٢٥٨)

نعم لو أراد عدم كفايته في الحكم بصحة العمل

عند انكشاف الخلاف، كما إذا قطع بدخول الوقت و تبين عدم دخوله فيحكم عليه بالبطلان فله وجه و لكن لا فرق عندئذ بين القطع و غيره.

و أمّا الشانى: أى القطع الموضوعى فبما أنّ القطع جزء الموضوع، فللمقنّن التصرف فى موضوع حكمه، فيصح له جعل مطلق القطع جزءاً للموضوع، كما يصحّ جعل القطع الخاص جزءاً له أى ما يحصل من الأسباب العاديه فللنهي عندئذ مجال، فإذا قطع بأسباب غير عاديه، فللشارع النهى عن العمل به، لأنّ المأخوذ فى الموضوع هو غيره.

ثمّ لو وقف الإنسان على خطأ القاطع قطعاً كان أم غيره فى الأحكام و الموضوعات فهل يجب على الغير إرشاده أو لا؟ فالظاهر وجوبه فى مورد الجهل بالأحكام نظراً إلى أدلّه لزوم إرشاد الجاهل من غير فرق بين البسيط و المركب و أمّا الموضوعات فلا شك فى عدم وجوب إرشاده إلاّ فى مهام الأمور كالدماء و الأعراض و الأموال الطائله.

إنّ قطع القطّاع و إن كان طريقاً إلى الموضوع عنده، لكنّه بالنسبه إلى الغير من قبيل القطع المأخوذ فى الموضوع فلو كان الشاهد أو القاضى أو المجتهد قطعاً فلا يعتد بقطعه، لأنّ المأخوذ فى العمل بقطع الشاهد أو القاضى أو المجتهد هو القطع الحاصل من الأسباب العاديه لا من غيرها.

هذا كلّه حول القطّاع.

أمّا الظنّان فيمكن للشارع سلب الاعتبار عنه، من غير فرق بين كونه طريقاً محضاً إلى متعلّقه، أو مأخوذاً فى الموضوع و الفرق بينه و بين القطع واضح، لأنّ حجّيه الظن ليست ذاتيه له و إنّما هى باعتبار الشارع و جعله إياه حجّيه فى مجال الطاعه و المعصيه، و عليه يصحّ له نهى الظنّان عن العمل بظنّه من غير فرق بين كونه طريقياً محضاً أو موضوعياً.

(٢٥٩)

ثمّ إنّ

ظن الظنّان يكون محكوماً بحكم الشك.

تطبيقات

١. لو ظنّ بعد الخروج عن المحلّ أنّه ترك التشهد، فلا- يعود، لكونه من قبيل الشك بعد المحل و الشاك بعد الخروج عن المحلّ لا يعود، نعم لو كان ظاناً متعارفاً كان عليه الرجوع لحجّيه الظن في الركعات الأخيره و في أجزاء الصلاه.

٢. لو ظنّ قبل الخروج عن المحلّ بالإتيان، فيعود لأنّه بحكم الشاك و الشاك في المحل يعود و يأتي به مع أنّه لو كان ظاناً متعارفاً كان عليه عدم الرجوع و الإتيان لما ذكرنا.

٣. و أمّا الشكاك ففيه التفصيل: ففي كلّ مورد لا- يعتدّ بالشك العادى لا- يعتنى بشك الشكاك بطريق أولى كالشك بعد المحل، و أمّا المورد الذى يعتنى بالشك العادى فيه و يكون موضوعاً للأثر، فلا يعتنى بشك الشكاك أيضاً، كما في عدد الركعتين الأخيرتين فلو شك بين الثلاث و الأربع و كان شكه متعارفاً يجب عليه صلاه الاحتياط بعد البناء على الأكثر و أمّا الشكاك، فلا- يعتنى بشكّه و لا- يترتب عليه الأثر بشهاده قوله: «لا شك لكثير الشك» فلو اعتدّ به لم يبق فرق بين الشكاك و غيره.

(٢٦٠)

الفصل السادس هل المعلوم إجمالاً كالمعلوم تفصيلاً؟

الفصل السادس هل المعلوم إجمالاً كالمعلوم تفصيلاً؟

المعروف تقسيم العلم إلى تفصيلي و إجمالي، و ربما يعترض بأنّ العلم من مقوله الكشف عن الواقع و هو يلازم التفصيل و ينافى الإجمال، فكيف ينقسم إلى التفصيلي و الإجمالي؟! و لذلك قالوا: إنّ العلم يدور أمره بين الوجود و العدم، لا الإجمال و التفصيل.

و يجاب عنه بأنّ وصفه بالإجمال من باب وصف الشئ بوصف متعلّقه أو مصداقه.

توضيحه: أنّ العلم إذا تعلّق به وجود النجاسه في البين و تردّد مصداق المعلوم بالتفصيل بين إناءين، فهناك علم تفصيلي تعلّق بمعلوم مثله و هناك

جهل تعلق بموضع المعلوم بالتفصيل. فحقيقه العلم الإجمالى ترجع إلى علم تفصيلى بالنجاسه و جهل بمصداقها و موضعها و إلى هذا يرجع قولهم: إن الإجمال ليس فى نفس العلم و إنما هو فى متعلقه و المراد منه هو المصداق لا متعلق العلم (النجاسه) و إلا فلا إجمال لا فى العلم و لا فى المتعلق.

ثم إن العلم بالتكليف قد يراد به العلم الوجدانى بالتكليف الذى لا يرضى المولى بتركه أبداً، كما إذا علم بكون أحد الشخصين محقون الدم دون الآخر و أخرى يراد به العلم بقيام الحجّه الشرعيه على التكليف، كما إذا قامت الأماره على حرمة العصير العنبى إذا غلى و تردّد المغلى بين إناءين و شمل إطلاق الأماره المعلوم بالإجمال.

(٢٦١)

و الكلام فى المقام إنّما هو فى الصورة الأولى أى العلم الوجدانى، لا ما إذا قامت الحجّه على الحرمة و ترددت بين الأمرين، فإنّ البحث عن هذا القسم موكول إلى مبحث الاحتياط من الأصول العمليه.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّهم اختلفوا فى أنّ العلم الإجمالى هل هو كالعلم التفصيلى بالتكليف ثبوتاً و إثباتاً أو لا؟ فالبحث يقع فى موضعين:

الأول: منجزيه العلم الإجمالى.

الثانى: كفايه الامتثال الإجمالى.

أمّا الأول، أى منجزيه العلم الإجمالى فلا شك فى أنّ العلم الإجمالى به وجود التكليف الذى لا يرضى المولى بتركه منجز للواقع و معنى التنجز هو وجوب الخروج عن عهده التكليف، فلو علم وجداناً بوجوب أحد الفعلين أو حرمة أحدهما، يجب عليه الإتيان بهما فى الأول و تركهما فى الثانى و لا تكفى الموافقه الاحتماليه بفعل واحد أو ترك واحد منهما.

و بهذا ظهر أنّ العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى فى لزوم الموافقه القطعيه (وعدم كفايه الموافقه الاحتماليه) و حرمة المخالفه القطعيه و ليس للشارع

فى هذا المقام جعل الترخيص بترك واحد أو كليهما إذا تعلّق العلم الإجمالى بالواجب، أو جعل الترخيص بفعل أحدهما أو كليهما إذا تعلّق بالحرام و ذلك لأنّ العلم طريق و ليس للشارع دور فى هذا النوع من العلم و الترخيص يستلزم وجود التناقض فى كلام الشارع عند القاطع و يستلزم التناقض ثبوتاً فيما إذا أصاب الواقع. و بذلك اتّضح عدم جريان الأصول فى أطراف العلم القطعى بالتكليف و إن كان المصداق مردداً بين شيئين.

و أما الثانى، أى كفايه الامتثال الإجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى، فله صور:

(٢٦٢)

الصورة الأولى: كفايه الامتثال الإجمالى فى التوصليات، كما إذا علم بوجود مواراه أحد الميتين فيواريهما من دون استعمال حال واحد منهما و مثله التردّد فى وقوع الإنشاء بلفظ النكاح، أو بلفظ الزواج، فينشئ بكلا اللفظين.

الصورة الثانية: كفايه الامتثال الإجمالى فى التعبديات فيما إذا لم يستلزم التكرار، كما إذا تردّد الواجب بين غسل الجنابه و غسل مسّ الميت، فيغتسل إمتثالاً- للأمر الواقعى أو شكك بين وجوب السوره فى الصلاه أو ندبها، فيأتى بها فى الصلاه احتياطاً مع التمكن من العلم التفصيلى أو الظن التفصيلى الذى دلّ الدليل على كونه حجّه، و هذا أيضاً لا إشكال فى جوازه و لا يجب عليه التفحص عن الواجب و إن تمكن منه، لأنّ الصحه فى العبادات رهن إتيان الفعل لأمره سبحانه و المفروض أنّه إنّما أتى به امتثالاً لأمره الواقعى.

الصورة الثالثه: كفايه الامتثال الإجمالى فى التعبديات فيما إذا استلزم التكرار، كما إذا تردّد أمر القبله بين جهتين، أو تردّد الواجب بين الظهر و لجمعه مع إمكان التعيين بالإجتهد أو التقليد فتركهما و امتثل الأمر الواقعى عن طريق تكرار العمل.

فالظاهر هو الصحه سواء تمكن من

تعيين الواجب أم لم يتمكن، لأنَّ حقيقته الطاعه هو الإنبعاث عن أمر المولى بحيث يكون الداعى و المحرّك هو أمره و المفروض أنّ الداعى إلى الإتيان بكلّواحد من الطرفين هو بعث المولى المقطوع به و لولا بعثه لما قام بالإتيان بواحد من الطرفين.

نعم لا يعلم تعلق الوجوب بالواحد المعين و لكن الداعى للإتيان بكلّ واحد هو أمر المولى فى البين و احتمال انطباقه على كلّ واحد و يكفى هذا المقدار فى حصول الطاعه.

نعم فاته أمران:

ألف: قصد الوجه، و المراد قصد الوجوب أو الندب، إذ لا يمكن له الإتيان

(٢٦٣)

بكل واحد بنيه الوجوب.

ب: تمييز الأجزاء الواجبه عن المستحبّه، كما فى مورد السوره المرّدده بين الوجوب و الندب.

و بما أنّه لا دليل على وجوبهما فلا يضّرّه الفوت.

و بذلك ظهر أنّ الاحتياط فى عرض الدليل التفصيلى: الاجتهاد و التقليد. و لذلك قالوا: يجب على كلّ مكلف فى عباداته و معاملاتة و عاديّاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً. (١)

فقد خرجنا بنتيجتين:

١. العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى فى منجزيه التكليف و معدّريته.

٢. كفايه الامتثال الإجمالى عن الامتثال التفصيلى مطلقاً سواء تمكن من التفصيلى أو لا.

و بذلك تمّ الكلام فى أحكام القطع و حان الآن البحث عن أحكام الظن الذى هو الحاله الثانيه للمكلف إذا التفت إلى الحكم الشرعى.

١. العروه الوثقى: فصل التقليد، المسأله الأولى.

المقام الثانى: احكام اظن المعبر

المقام الثانى

أحكام الظن المعبر

الهدف الأسمى فى المقصد السادس هو بيان الحجج الشرعية فى الفقه و كان البحث عن أحكام القطع بحثاً استطرادياً و لما كانت الحجج الشرعية من قبيل الظنون المعتبره مسّت الحاجه إلى البحث فى موضعين:

الأول: إمكان التعبد بالظن.

الثانى: وقوعه بعد ثبوت إمكانه.

الموضع الأول: فى إمكان التعبد بالظن

يطلق الإمكان و يراد منه أحد

١. الإمكان الاحتمالي: و هو عدم الجزم بامتناع الشيء بمجرد سماعه، فإذا سَمِعَ صعود إنسان إلى القمر كان على السامع أن لا يعدّه ممتنعاً بل يحتمل جوازه و في الوقت نفسه يمكن أن يكون في الواقع من الممكنات أو من الممتنعات، فالإمكان الاحتمالي يجتمع مع كلا الأمرين.

و إليه يشير الشيخ الرئيس في كلامه: كلّمَا قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعه الإمكان مالم يزدك عنه واضح البرهان.

٢. الإمكان الذاتى: و هو أن تكون نسبة الوجود و العدم إلى الماهية على حد سواء و يطلق عليه الإمكان الماهوى كما هو الحال في عامه الممكنات في مقابل كون وجود الشيء ضرورياً كواجب الوجود، أو كونه ممتنعاً كامتناع اجتماع

(٢٦٥)

النقيضين أو الضدين.

٣. الإمكان الوقوعى: و هو ما لا- يترتب على وقوعه مفسده بعد إمكانه ذاتاً في مقابل خلافه. مثلاً إنّ له سبحانه إدخال المطيع الجنة كما أنّ له إدخاله في النار، و لكن يتمتع الأول بالإمكان الوقوعى دون الثانى لكونه منافياً لحكمته.

إذا علمت ذلك، فاعلم أنّ البحث هنا ليس فى الإمكان الاحتمالى و لا الذاتى لعدم وجود الشك فيهما إنّما الكلام فى الإمكان بالمعنى الثالث و هو هل تترتب على التعبد بالظن مفسده أو لا؟

فالقائلون بعدم جواز العمل بالظن ذهبوا إلى الامتناع وقوعاً، كما أنّ القائلين بجواز التعبد ذهبوا إلى إمكانه كذلك.

ثمّ إنّ القائلين بامتناع التعبد منهم ابن قبه الرازى (١) استدّلوا بوجوه مذكوره فى المطولات و لكن أدلّ دليل على إمكان الشيء بكلا المعنيين (الذاتى و الوقوعى) وقوعه فى الشريعة الإسلاميه كما سيتضح فيما بعد.

الموضع الثانى: فى وقوع التعبد بالظن بعد ثبوت إمكانه

قد عرفت إمكان التعبد بالظن، فيقع البحث فى وقوعه خارجاً و قبل الدخول فى صلب

الموضوع لا بد أن نبين ما هو الأصل في العمل بالظن حتى يكون هو المرجع عند الشك، فما ثبت خروجه عن ذلك الأصل نأخذ به، و ما لم يثبت نتمسك فيه بالأصل فنقول:

إن القاعدة الأولى في العمل بالظن هو الحرمة و عدم الحجية إلا ما خرج بالدليل.

١. هو محمد بن عبد الرحمان بن قبه الرازي المتكلم الكبير المعاصر لأبي القاسم البلخي المتوفى عام (٣١٧هـ) و قد توفي ابن قبه قبله و له كتاب الانصاف في الإمامه. ترجمه النجاشي في فهرسته برقم ١٠٢٤.

(٢٦٦)

و الدليل عليه أن العمل بالظن عبارته عن صحه إسناد مؤداه إلى الشارع في مقام العمل و من المعلوم أن إسناد المؤدى إلى الشارع إنما يصح في حاله الإذعان بأنه حكم الشارع و إلا يكون الإسناد تشريعاً قولياً و عملياً دلت على حرمة الأدله الأربعة (١) و ليس التشريع إلا إسناد ما لم يعلم أنه من الدين إلى الدين.

قال سبحانه: (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَ حَلَالاً قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (يونس/٥٩).

فالآيه تدل على أن الإسناد إلى الله يجب أن يكون مقروناً بالإذن منه سبحانه و في غير هذه الصوره يعد افتراءً سواء كان الإذن مشكوك الوجود كما في المقام أو مقطوع العدم و الآيه تعم كلا القسمين و المفروض أن العامل بالظن شاك في إذنه سبحانه و مع ذلك ينسبه إليه.

و قال سبحانه: (وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَحِيدُنَا عَلَيْهَا آبَاءُنَا وَ اللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (الأعراف/٢٨).

تجد أنه سبحانه يذم التقول بما لا يعلم صدوره من الله سواء أكان مخالفاً للواقع أم لا، و

العامل بالظن يتقوّل بلا علم.

فخرجنا بالنتيجه التاليه:

إنّ الضابطه الكليه فى العمل بالظن هو المنع لكونه تشريعاً قولياً أو عملياً محرّماً و تقوُّلاً على الله به غير علم. فالأصل فى جميع الظنون أى فى باب الحجج هو عدم الحجّيه إلا إذا قام الدليل القطعى على حجّيته.

ثمّ إنّ الأصوليين ذكروا خروج بعض الظنون عن هذاالأصل. منها:

١. الكتاب و السنّه و الإجماع و العقل كما أوضحه الشيخ الأعظم فى الفرائد، و اقتصرنا فى المتن على الكتاب العزيز.

(٢٦٧)

١. ظواهر الكتاب.

٢. الشهره الفتوائيه.

٣. خبر الواحد.

٤. الإجماع المنقول بخبر الواحد.

٥. قول اللغوى.

٦. العرف و السيره.

و بما أنّ الإجماع المحصّل و دليل العقل من الأدلّه القطعيه لا الظنّيه، عقدنا للأوّل بحثاً فى ضمن الفصل الرابع المنعقد لبيان الإجماع المنقول، و أفردنا للثانى فصلاً مستقلاً و به ارتقت الفصول إلى سبعة.

كلّ ذلك حفظاً للنظام الدارج فى الكتب الأصوليه. (٢٦٨)

[الثانى]

الفصل الأوّل حجّيه ظواهر الكتاب

@الفصل الأوّل حجّيه ظواهر الكتاب

اتّفق العقلاء على أنّ ظاهر كلام كل متكلّم إذا كان جاداً لاهزلاً، حجّيه و كاشف عن مراده و لأجل ذلك يؤخذ بإقراره و اعترافه فى المحاكم و ينفذ وصاياه و يحتج برسائله و كتاباته.

و آيات الكتاب الكريم إذا لم تكن مجمله و لا- متشابهه، لها ظواهر كسائر الظواهر، فيحتج بها كما يحتج بسائر الظواهر، قال سبحانه (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ) (القمر/١٧) و في الوقت نفسه أمر بالتدبر و قال: (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) (محمد/٢٤) كل هذا يعرب عن كون ظواهر الكتاب كسائر الظواهر، حجة أُلقيت للإفاده و الاستفادة و الاحتجاج و الاستدلال.

نعم أنّ الاحتجاج بكلام المتكلم يتوقف على ثبوت أمور:

الأول: ثبوت صدوره من المتكلم.

الثاني: ثبوت جهه صدوره و أنّه لم يكن هازلاً مثلاً.

الثالث: ثبوت

ظهور مفرداته و جملة.

الرابع: حجّيه ظهور كلامه و كونه متبعاً في كشف المراد.

و الأول ثابت بالتواتر و الثاني بالضروره حيث إنّه سبحانه أجلّ من أن يكون هازلاً. و المفروض ثبوت ظهور مفرداته و مركباته و جُمّله بطرق من الطرق السابقه

(٢٦٩)

وهو التبادر و صحّحه الحمل و السلب و الإطراد و لم يبق إلا الأمر الرابع و هو حجّيه ظهور كلامه و الكتاب الكريم كتاب هدايه و برنامج لسعاده الإنسان و المجتمع، فلازم ذلك أن تكون ظواهره حجّه كسائر الظواهر، و لا- وجه للاحتجاج بكلّ الظواهر إلاّ ظواهر الكتاب.

ثمّ إنّ الأصوليين جعلوا مطلق الظواهر من الظنون و قالوا باعتبارها و خروجها عن تحت الضابطه السالفه الذكر بدليل خاص و هو بناء العقلاء على حجّيه ظواهر كلام كلّ متكلم و لكن دقه النظر تقتضى أن تكون الظواهر من القطعيات لا الظنيات.

و يظهر ذلك بالبيان التالي:

إنّ السير في المحاورات العرفيه يرشدنا إلى أنّها من الأمارات القطعيه على المراد الاستعمالي بشهادته أنّ المتعلّم يستدل بظاهر كلام المعلّم على مراده. و ما يدور بين البائع و المشتري من المفاهيم لا توصف بالظنيه، و ما يتفوّه به الطبيب يتلقّاه المريض أمراً واضحاً لا ستره فيه كما أنّ ما يتلقّاه السائل من جواب المجيب يسكن إليه دون أي تردد.

فإذا كانت هذه حال محاوراتنا العرفيه في حياتنا الدنيويه، فلتكن ظواهر الكتاب و السنّه كذلك فلماذا نجعلها ظنيه الدلاله!؟

نعم المطلوب من كونها قطعيه الدلاله هو دلالتها بالقطع على المراد الاستعمالي لا المراد الجدى، لأنّ الموضوع على عاتق الكلام هو كشفه عمّا يدل عليه اللفظ بالوضع و ما يكشف عنه اللفظ الموضوع هو المراد الاستعمالي و المفروض أنّ الظواهر كفيله لإثبات هذا المعنى فلا وجه لجعلها

ظنية الدلالة. و أما المراد الجدّي فإنّما يعلم بالأصل العقلائي أعنى أصاله تطابق الإراده الاستعماليه مع الجدّي.

و الذي صار سبباً لعدّ الظواهر ظنيّه هو تطرّق احتمالات عديده إلى كلام

(٢٧٠)

المتكلم، أعنى:

١. احتمال كون المتكلم هازلاً،

٢. أو كونه مورّياً في مقاله،

٣. أو ملقياً على وجه التقيه،

٤. أو كون المراد الجدّي غير المراد الاستعمالي من حيث السعه و الضيق بورود التخصيص أو التقييد عليه. فلأجل وجود تلك الاحتمالات جعلوا الظواهر من الظنون.

يلاحظ عليه: أنّ أكثر هذه الأمور موجوده في النص أيضاً مع أنّهم جعلوه من القطعيات و وجه ذلك أنّ نفى هذه الاحتمالات ليس على عاتق الظواهر حتى تصير لأجل عدم التمكّن من دفعها ظنيّه، بل لا صلّه لها بها و إنّما الدافع لتلك الاحتمالات هو الأصول العقلائيّه الدالّه على أنّ الأصل في كلام المتكلم كونه جاداً، لا- هازلاً- و لا مورّياً و لا ملقياً على وجه التقيه، كما أنّ الأصل هو تطابق الإراده الاستعماليه مع الإراده الجديه، ما لم يدل دليل على خلافه كما في مورد التخصيص و التقييد.

فالوظيفه الملقاه على عهدّه الظواهر هي إحضار المراد الاستعمالي في ذهن المخاطب و هي تحضره على وجه القطع و البت بلا تردد و شك. و أمّا سائر الاحتمالات فليست هي المسؤوله عن نفيها حتى توصف لأجلها بالظنيّه على أنّ أكثر هذه الاحتمالات بل جميعها منتفيه في المحاورات العرفيه و إنّما هي شكوك علميه مغفوله للعقلاء.

فخرجنا بالنتيجه التاليه:

إنّ دلالة القرآن و السنّه و كذا دلالة كلام كلّ متكلم على مراده من الأمور القطعيه شريطه أنّ تكون ظاهره لا مجمله، محكمه لا متشابهه. و يكون المراد من قطعيتها، كونها قطعيه الدلاله على المراد الاستعمالي.

نعم الفرق بين الظاهر و النص، هو أنّ الأوّل قابل

للتأويل إذا دلت عليه القرينه، بخلاف النصّ فلا يقبل التأويل و يعدّ التأويل تناقضاً.

(٢٧١)

و في خاتمه البحث نذكر أمرين:

أ. أنّ القول بعدم حجّيه ظواهر الكتاب العزيز، كما نسب إلى الأخباريين دعوى تقشعرّ منها الجلود و ترتعد منها الفرائص، إذ كيف توصف حجّة الله الكبرى و الثقل الأعظم، بعدم الحجّيه مع أنّ الكتاب هو المعجزه الكبرى للنبي صلّى الله عليه و آله و سلّم أفيمكن أن يكون معجزاً و لا يحتج بظواهره و مفاهيمه مع أنّ الإعجاز قائم على اللفظ و المعنى معاً؟!

ب. ليس المراد من حجّيه ظواهر القرآن هو استكشاف مراده سبحانه من دون مراجعه إلى ما يحكم به العقل في موردها، أو من دون مراجعه إلى الآيات الأخرى التي تصلح لأن تكون قرينه على المراد، أو من دون مراجعه إلى الأحاديث النبويه و روايات العتره الطاهره في إيضاح مجملاته و تخصيص عموماته و تقييد مطلقاته.

فالاستبداد في فهم القرآن مع غض النظر عمّا ورد حوله من سائر الحجج ضلال لا شك فيه، كيف؟ و الله سبحانه يقول: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (النحل/٤٤) فجعل النبي مبيناً للقرآن و أمر الناس بالتفكر فيه، فلرسول سهم في إفهام القرآن كما أنّ لتفكر الناس و إمعان النظر فيه سهماً آخر و بهذين الجناحين يحلّق الإنسان في سماء معارفه و يستفيد من حكمه و قوانينه.

و بذلك تقف على مفاد الأخبار المننّده بفعل فقهاء العامه كأبي حنيفه و قتاده، فإنهم كانوا يستبدون بنفس القرآن من دون الرجوع إلى حديث العتره الطاهره في مجملاته و مبهماتة و عموماته و مطلقاته. فالاستبداد بالقرآن شيء و الاحتجاج بالقرآن بعد الرجوع إلى الأحاديث شيء آخر و الأوّل هو الممنوع

و الثاني هو الذي جرى عليه أصحابنا رضوان الله عليهم.

(٢٧٢)

الفصل الثاني الشهره الفتاويه

الفصل الثاني الشهره الفتاويه

إن الشهره على أقسام ثلاثه:

أ. الشهره الروائيه.

ب. الشهره العمليه.

ج. الشهره الفتاويه.

أما الأولى، فهي الروايه التي اشتهر نقلها بين المحدثين و كثر روايتها كالأحاديث الوارده في نفى التجسيم و التشبيه و نفى الجبر و التفويض عن أئمه أهل البيت عليهم السّلام و يقابلها النادر.

ثم إنّ الخبر المشهور إنّما يكون معبراً عن الحكم الشرعي فيما إذا أفتى الفقهاء على وفقه و أمّا إذا رواه المحدثون و لكن أعرض عنه الفقهاء، فهذه الشهره موهنه لا جابره.

أما الثانيه، فهي الروايه التي عمل بها مشهور الفقهاء و أفتوا على ضوئها، فهذه الشهره تورث الاطمئنان و تسكن إليها النفس، و هي التي يصفها الإمام في مقبوله عمر بن حنظله التي وردت في علاج الخبرين المتعارضين اللّذين أخذ بكل واحد منهما أحد الحكمين في مقام فصل الخصومات بقوله: «ينظرُ إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حُكمنّا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك».

(٢٧٣)

و على ضوء (١) ذلك فالشهره العمليه تكون سبباً لتقديم الخبر المعمول به على المتروك الشاذ الذي لم يعمل به.

و هل يكون عمل الأصحاب المتقدمين بالروايه جابراً لضعف سندها و إن لم يكن لها معارض. ذهب المشهور إلى أنّه جابر لها. نعم الجابر للضعف هو عمل المتقدمين من الفقهاء الذين عاصروا الأئمه عليهم السّلام، أو كانوا في الغيبه الصغرى، أو بعدها بقليل كوالد الصدوق و ولده و المفيد و غيرهم، و أمّا المتأخرون فلا عبره بعملهم و لا إعراضهم، و قد أوضحنا ذلك في

محاضراتنا. (٢)

و أما الثالثه، فهي عباره عن اشتهار الفتوى في

مسأله لم ترد فيها روايه و هي المطروحه في المقام، فمثلاً إذا اتفق المتقدمون على حكم في مورد و لم نجد فيه نصاً من أئمه أهل البيت عليهم السلام يقع الكلام في حجّيه تلك الشهره الفتاويه و عدمها.

و الظاهر حجّيه مثل هذه الشهره، لأنها تكشف عن وجود نص معتبر وصل إليهم و لم يصل إلينا حتى دعاهم إلى الإفتاء على ضوئه، إذ من البعيد أن يفتى أقطاب الفقه بشيء بلا مستند شرعي و دليل معتدّ به و قد حكى سيد مشايخنا المحقّق البروجردى في درسه الشريف أنّ في الفقه الإمامي أربعمائه مسأله تلقّاهم الأصحاب قديماً و حديثاً بالقبول و ليس لها دليل إلا الشهره الفتاويه بين القدماء بحيث لو حذفنا الشهره عن عداد الأدلّه، لأصبحت تلك المسائل فتاوى فارغه مجردة عن الدليل.

و يظهر من غير واحد من الروايات أنّ أصحاب أئمه أهل البيت كانوا يقيمون وزناً للشهره الفتاويه السائده بينهم و يقدّمونها على نفس الروايه التي سمعوها من الإمام عليه السلام و لنأت بنموذج:

روى سلمه بن محرز، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ رجلاً مات و أوصى

١. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١ و قد رواها المشايخ الثلاثة في جوامعهم و تلقّاهم الأصحاب بالقبول و لذلك سمّيت بالمقبوله.

٢. لاحظ المحصول في علم الأصول: ٣/٢٠٧٢٠٨.

(٢٧٤)

إلى بتركته و ترك ابنته، قال: فقال لي: «أعطها النصف»، قال: فأخبرت زواره بذلك، فقال لي: اتقاك، إنّما المال لها، قال: فدخلت عليه بعد، فقلت: أصلحك الله إنّ أصحابنا زعموا أنّك اتقيتني؟ فقال: «لا و الله ما اتقيتك و لكني اتقيت عليك أن تضمن فهل علم بذلك أحد؟» قلت: لا، قال: «فأعطها ما بقي». (١)

توضيح الروايه:

أنه إذا توفى الأب و لم يكن له وارث سوى بنت، فالمال كله لها، غايه الأمر: النصف الأول فرضاً والنصف الآخر رداً.

ولكن أهل السنّه يورثون بنت في النصف و العصبه في النصف الآخر و قد كان حكم الإمام في اللقاء الأول بما يوافق فتوى العامه و لما وقف الراوى على أنّ المشهور بين أصحاب الإمام غير ما سمعه صبر حتى لقي الإمام في العام القادم و وقف على أنّ الحكم الواقعي ما هو المشهور عند أصحابه. فلولا أنّ للشهره الفتوائيه قيمه علميه لما توقّف الراوى في العمل و هذا يدل على أنّه كانت للشهره الفتوائيه يومذاك مكانه عاليه.

١. الوسائل: ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الأبوين و الأولاد، الحديث ٣.

(٢٧٥)

الفصل الثالث حجّيه السنّه المحكيه بخبر الواحد

الفصل الثالث حجّيه السنّه المحكيه بخبر الواحد

حجّيه السنّه المحكيه بخبر الواحد

السنّه في اصطلاح أكثر الفقهاء هي قول النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم أو فعله أو تقريره و المعصوم من أئمّه أهل البيت عليهم السّلام يجرى قوله و فعله و تقريره عندنا مجرى قول النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم و فعله و تقريره و لأجل ذلك تطلق السنّه على قول المعصوم و فعله و تقريره دون أن تختص بالنبي صلّى الله عليه و آله و سلّم.

و ليس أئمّه أهل البيت عليهم السّلام من قبيل الرواه و إن كانوا يروون عن جدّهم عليهم السّلام، بل هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم بتبليغ الأحكام الواقعيه، فقد رُزقوا من جانبه سبحانه علماً لصالح الأُمه كما رزق مصاحب النبي موسى عليهما السّلام علماً كذلك من دون أن يكون نبياً، قال سبحانه: (فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِيَنَاهُ رَحْمَةً

مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (الكهف/٦٥). فعندهم علم الشريعة و إن لم يكونوا أنبياء و لا رسلاً.

ثم إن الخبر الحاكي للسنة إما خبر متواتر، أو خبر واحد. ثم الثاني إما مستفيض (١) أو غيره.

ولا شك أن الأول يفيد العلم و لا كلام في حجّيته إنما الكلام في حجّيه الخبر الواحد أعم من المستفيض و غيره.

فقد اختلفت كلمه أصحابنا في ذلك:

١. هو الخبر الواحد المنقول بطرق متعدده دون أن يبلغ حد التواتر.

(٢٧٦)

أ. ذهب الشيخ المفيد و السيد المرتضى و القاضي ابن البراج و الطبرسى و ابن إدريس إلى عدم جواز العمل بخبر الواحد في الشريعة.

ب و ذهب الشيخ الطوسى (١) و قاطبه المتأخرين إلى حجّيته.

و المقصود في المقام إثبات حجّيته بالخصوص و في الجملة مقابل السلب الكلى و أما البحث عن سعه حجّيته و سنشير إليها بعد الفراغ عن الأدله.

وقد استدلوا على حجّيته بالأدله الأربعة:

الاستدلال بالكتاب العزيز

استدلوا على حجّيه خبر الواحد بآيات:

١. آيه النبأ

قال سبحانه: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (الحجرات/٦). (٢)

و تقرير الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآيه:

١. التبين يستعمل لازماً و متعدياً، فعلى الأول فهو بمعنى الظهور، قال سبحانه: (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) (البقره/١٨٧). و على الثانى فهو بمعنى طلب الثبوت كقوله سبحانه: (إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا) (النساء/٩٤) و معناه في المقام تبينوا صدق الخبر و كذبه.

١. لاحظ عده الأصول: ١/٣٣٨ من الطبعة الحديثه.

٢. قال الطبرسى: نزلت الآية فى الوليد بن عقبه، بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى جبايه صدقات بنى المصطلق، فخرجوا يتلقونه

فرحابه و كانت بينه و بينهم عداوه فى الجاهليه فظنّ انهم هموا بقتله، فرجع إلى رسول اللّهُ صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ و آله و سلّم و قال: إنّهم منعوا صدقاتهم و كان الأمر بخلافه فغضب النّبى صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ و آله و سلّم و همّ أن يغزوهم، فنزلت الآيه. لاحظ مجمع البيان: ٥/١٣٢.

(٢٧٧)

٢. قوله: (أن تصيبوا قوماً بجهاله) علّه للتثبت و المقصود خشيه أن تصيبوا قوماً بجهاله.

٣. الجهاله مأخوذه من الجهل و هى الفعل الخارج عن إطار الحكمه و التعقل.

و أما كيفيه الاستدلال، فتاره يستدل بمفهوم الشرط، و أخرى بمفهوم الوصف. و ربما يحصل الخلط بينهما، ففى تقرير الاستدلال بمفهوم الشرط ينصبّ البحث، على الشرط أى مجيئ المخبر بالنبا، دون عنوان الفاسق، بخلاف الاستدلال بمفهوم الوصف حيث ينصبّ البحث على عنوان الفاسق مقابل العادل ففى إمكان الباحث جعل لفظ آخر مكان الفاسق عند تقرير الاستدلال بمفهوم الشرط لأجل صيانه الفكر عن الخلط، فنقول:

الأول: الاستدلال بمفهوم الشرط

و يقرر بالنحو التالى:

إنّ الموضوع هو نبا الفاسق، و الشرط هو المجيئ، و الجزاء هو التبين و التثبت، فكأنّه سبحانه قال: نبا الفاسق إن جاء به فتبينه.

و يكون مفهومه:

نبا الفاسق إن لم يجيئ به فلا تتبينه.

لكنّ للشرط عدم مجيئ الفاسق مصداقين:

عدم مجيئ الفاسق و العادل فيكون عدم التبين لأجل عدم الموضوع و هو الحديث فيكون من قبيل السالبه بانتفاء الموضوع.

ب. مجيئ العادل به فلا- يتبين أيضاً فيكون عدم التبين من قبيل السالبه بانتفاء المحمول. أى النبا موجود و المنفى هو المحمول أعنى التثبت.

يلاحظ على الاستدلال: أنّ المفهوم عبارته عن سلب الحكم عن الموضوع

(٢٧٨)

الوارد فى القضية، لا سلبه عن موضوع آخر، لم يرد فيها، فالموضوع فى المنطوق هو «نبا الفاسق» فيجب أن يتوارد

التثبت منطوقاً و عدم التثبت مفهوماً على ذلك الموضوع لا على موضوع آخر كنبأ العادل، و عندئذ ينحصر مفهومه فى المصداق الأوّل و يكون من قبيل السالبه بانتفاء الموضوع.

وإن شئت قلت: إنّ الموضوع هو نبأ الفاسق فعند وجود الشرط أعنى المجيئ بالنبأ يتثبت عنده و عند عدم المجيئ به لا يتثبت لعدم الموضوع، فخبير العادل لم يكن مذكوراً فى المنطوق حتى يحكم عليه بشيء فى المفهوم.

وإن أردت التوضيح فاجعل مكان الفاسق لفظه «الوليد» الذى نزلت فى حقه الآيه و قل: الوليد إن جاء بالخبير فتثبت، فيكون مفهومه:

الوليد إن لم يجئ بالخبير فلا تثبت لعدم الموضوع.

و فرض خبر شخص آخر (عادل) مكانه كأبى ذر و سلمان خارج عن الموضوع.

و لعلّ فرض مجيئ العادل بالخبير عند عدم مجيئ الفاسق نشأ من خلط مفهوم الشرط بمفهوم الوصف.

الثانى: الاستدلال بمفهوم الوصف

و طريقه الاستدلال به واضحه لأنّه سبحانه علّق التبين على كون المخبر فاسقاً و هو يدل على عدم التبين فى خبر العادل، مثل قولك: «فى سائمه الغنم زكاه» الدالّ على عدمها فى المعلوفه.

ثمّ إنّ عدم التثبت فى العادل بحكم مفهوم الوصف ليس بمعنى تركه و شأنه، إذ يلزم أن يكون خبر العادل أسوأ حالاً من الفاسق، لأنّ خبر الفاسق يتبين عنه فيعمل به عند ظهور الصحه، و أمّا خبر العادل فيترك، فلا يتثبت عنه مطلقاً و بالتالى لا يعمل به مطلقاً، فتعين أنّ المراد من عدم التثبت هو العمل به بلا

(٢٧٩)

تريث و تردّد.

يلاحظ عليه: بما مرّ من عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم غايته أنّه قيد احترازى أى عدم الحكم عند انتفاء القيد و التوقف لا الحكم بالانتفاء عند الانتفاء و قد عرفت الفرق بين القيد الاحترازى و اشتمال

إنّ المستدل خلط بين كون القيد احترازياً، و كونه ذا مفهوم و مفاد الأوّل هو مدخليته في الحكم مقابل القيد غير الاحترازي مثل (حجوركم) في قوله سبحانه: (وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) (النساء/٢٣) و مفاد الثاني هو كونه دخيلاً منحصرّاً لا يقوم مقامه شيء آخر و هذا ما لا يدل عليه القيد.

فإن قلت: لو كان القائم في المثال المعروف: «في سائمه الغنم زكاه» هي «المعلوفه» لكان ذكر السائمه لغواً إذ معناه أنّ الزكاه لجنس الغنم و لا مدخلية لأحد الوصفين فيه.

قلت: لا- تلزم اللغويه لاحتمال أن تكون القضية جواباً لسؤال السائل عن المعلوفه فجاء الجواب وفقاً للسؤال لا- أنّ للوصف مدخلية. و منه تعلم حال ذكر الفاسق في الآيه، فالحكم (التثبت) عام شامل لخبر العادل و الفاسق و لكن ذكره لأجل التنبيه على فسق الوليد.

٢. آيه النفر

قال سبحانه: (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (التوبه/١٢٢).

تشير الآيه إلى السيره المستمره بين العقلاء من تقسيم العمل بين الأفراد، إذ لولا ذلك لاختل النظام و لا تشذ عن ذلك مسأله الإنذار و التعليم و التعلّم،

١. لاحظ الجزء الأوّل: ص ١٧٧.

(٢٨٠)

فلا- يمكن أن ينفر المؤمنون كافه لتحصيل أحكام الشريعه و لكن لماذا لا- ينفر من كلّ فرقته منهم طائفه لتعلّم الشريعه حتى يندروا قومهم عند الرجوع إليهم؟

وجه الاستدلال: أنّه سبحانه أوجب الحذر على القوم عند رجوع الطائفه التي تعلّمت الشريعه و المراد من الحذر هو الحذر العملي، أي ترتيب الأثر على قول المنذر. ثمّ إنّ إنذاره كما يتحقّق بصوره التواتر يتحقّق أيضاً بصوره إنذار بعضهم البعض، فلو كان التواتر أو حصول

العلم شرطاً في الإنذار لأشارت إليه الآية و إطلاقها يقتضى حجّيه قول المنذر سواء أُنذر إنذاراً جماعياً أو فردياً و سواء أفادا العلم أو لا.

يلاحظ على الاستدلال: أنّ الآية بصدد بيان أنّه لا يمكن نفر القوم برمتهم، بل يجب نفر طائفه منهم و أمّا كيفية الإنذار و أنّه هل يجب أن يكون جماعياً أو فردياً فليست الآية بصدد بيانها حتى يتمسك بإطلاقها و قد مرّ في مبحث المطلق و المقيد أنّه يشترط في صحّه التمسك بالإطلاق كون المتكلم في مقام البيان.

و يشهد على ذلك أنّ الآية لم تذكر الشرط اللازم، أعنى: الوثاقه و العدالة، فكيف توصف بأنّها في مقام البيان؟!

٣. آيه الكتمان

قال سبحانه: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) (البقره/١٥٩).

و الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآيه النفر، فإنّ وجوب الإظهار و تحريم الكتمان يستلزم وجوب القبول و إلغى وجوب الإظهار، نظير قوله سبحانه: (وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ) (البقره/٢٢٨) فإنّ حرمة كتمانهنّ لما في أرحامهن يقتضى قبول قولهن و إلغى التحريم.

يلاحظ على الاستدلال: أنّ الآية في مقام إيجاب البيان على علماء أهل

(٢٨١)

الكتاب لما أنزل الله سبحانه من البيّنات و الهدى و من المعلوم أنّ إيجاب البيان بلا قبول أصلاً يستلزم كونه لغواً. أمّا إذا كان القبول مشروطاً بالتعدد أو بحصول الاطمئنان أو العلم القطعي فلا تلزم اللغويه و ليست الآية في مقام البيان من هذه الناحيه كآيه النفر حتى يتمسك بإطلاقها.

٤. آيه السؤال

قال سبحانه: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (النحل/٤٣).

وجه الاستدلال على نحو ما

مضى فى آيه الكتمان حيث إن إيجاب السؤال يلازم القبول و إلاّ تلزم اللغويه.

يلاحظ عليه: أنّما تلزم اللغويه إذا لم يقبل قولهم مطلقاً، و أمّا على القول بقبول قولهم عند حصول العلم به فلا تلزم و ليست الآيه فى مقام البيان من هذه الناحيه حتى يتمسك بإطلاقها، بل الآيه ناظره إلى قاعده عقلائيّه مطّرده و هى رجوع الجاهل إلى العالم.

الاستدلال بالروايات

استدلّ القائلون بحجّيه الخبر الواحد بروايات يستفاد منها اعتبار خبر الواحد إجمالاً و هى على طوائف. (١)

١. ذكرها الشيخ الأنصارى فى فرائده و هى خمس طوائف نشير إليها على سبيل الإجمال:

الطائفة الأولى: ما ورد فى الخبرين المتعارضين من الأخذ بالمرجّحات كالأعدل و الأصدق و المشهور ثمّ التخيير.

الطائفة الثانيه: ما ورد فى إرجاع آحاد الرواه إلى آحاد أصحاب الأئمه على وجه يظهر فيه عدم الفرق فى الإرجاع بين الفتوى و الروايه.

الطائفة الثالثه: ما دلّ على الرجوع إلى الرواه الثقات و هذه ما أشرنا إليه فى المتن. الطائفة الرابعه: ما دلّ على الترغيب فى الروايه و الحث عليها و كتابتها و إبلاغها.

الطائفة الخامسه: ما دلّ على ذم الكذب عليهم و التحذير من الكذابين.

و لو لا أنّ خبر الواحد حجّه لما كان لهذه الأخبار موضوع.

(٢٨٢)

و إليك أهمّها:

الأخبار الإرجاعيه إلى آحاد الرواه الثقات من أصحابهم بحيث يظهر من تلك الطائفه أنّ الكبرى (العمل بقول الثقة) كانت أمراً مفروغاً عنه، و كان الحوار فيها بين الإمام و الراوى حول تشخيص الصغرى و أنّ الراوى هل هو ثقة أو لا؟ و إليك بعض ما يدل على ذلك:

١. روى أحمد بن إسحاق عن أبى الحسن عليه السّلام قال: سألته و قلت: من أعمل؟! و عمّن آخذ؟ و قول من أقبل؟، فقال: «العمرى ثقتى، فما

أَدَى عَنِّي، فَعَنِّي يُؤَدَى و ما قال لك عَنِّي، فَعَنِّي يقول، فاسْمَعْ له و اطع فَإِنَّهُ الثقه المأمون». (١)

٢. روى الصدوق عن أبان بن عثمان أنّ أبا عبد الله عليه السّلام قال له: «إنّ أبان ابن تغلب قد روى عَنِّي روايات كثيرة، فما رواه لك فاروه عَنِّي». (٢)

٣. عن أبي بصير قال: إنّ أبا عبد الله عليه السّلام قال له في حديث: «لولا زرارته و نظراؤه، لظننت أنّ أحاديث أبي ستذهب».

٤. عن (٣) يونس بن عمّار أنّ أبا عبد الله عليه السّلام قال له في حديث: «أما ما رواه زرارته عن أبي جعفر عليه السّلام، فلا يجوز لك أن تر (٤) ده».

٥. عن المفضل بن عمر، أنّ أبا عبد الله عليه السّلام قال للفيض بن المختار في حديث: «فإذا أردت حديثنا، فعليك بهذا الجالس» و أوماً إلى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارته بن أعين. (٥)

٦. روى القاسم بن علي التوقيع الشريف الصادر عن صاحب الزمان عليه السّلام

١. الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤، ٨، ١٦، ١٧، ١٩.

٢. الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤، ٨، ١٦، ١٧، ١٩.

٣. الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤، ٨، ١٦، ١٧، ١٩.

٤. الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤، ٨، ١٦، ١٧، ١٩.

٥. الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤، ٨، ١٦، ١٧، ١٩.

(٢٨٣)

أنّه لا عذر لأحد من مواليها في (١) التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا.

٧. روى الحسن بن علي بن يقطين عن الرضا عليه السّلام قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما احتاج إليه من

معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمان ثقه آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم». (٢)

إلى غير ذلك من الأحاديث التي تورث اليقين بأن حجّيه قول الثقه كان أمراً مفروغاً عنه بينهم و لو كان هناك كلام، فإنّما كان في الراوى.

و للشيخ الأنصارى كلام في المقام نأتى بنصّه، فإنّه بعدما نقل طوائف من الأخبار الدالّه عملاً على حجّيه خبر الواحد، قال فيما قال: «إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضا الأئمّه بالعمل بالخبر و إن لم يفتد القطع و قد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقه، إلّا أنّ القدر المتيقّن منها هو خبر الثقه الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء و يقبّحون التوقّف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دلّت عليه ألفاظ الثقه و المأمون و الصادق و غيرها الواردة في الأخبار المتقدّمه و هي أيضاً منصرف إطلاق غيرها».

أنت إذا استقرأت الروايات التي جمعها الشيخ الحرّ العاملى في الباب الثامن من أبواب صفات القاضى و الذي بعده، تقف على اتفاق أصحاب الأئمّه على حجّيه الخبر الواحد الذي يرويه الثقه، و هو ملموس من خلال روايات الباين (٣)

إنّ ظواهر ما نقلناه من الروايات تدل على حجّيه «قول الثقه» فلو كان المخبر ثقه، فخبره حجّه و إلفلا- و إن دلّت القرائن على صدوره من المعصوم.

لكن الإمعان فيها و فى السيره العقلائيه التي يأتى ذكرها يعرب عن أنّ العنايه بوثاقه الراوى فى الموضوع لكونها طريقاً إلى الاطمئنان بصدوره من

١. الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠، ٣٣.

٢. الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠، ٣٣.

٣. الوسائل: ١٨، الباب ٨ و ٩ من

المعصوم و لذلك لو كان الراوى ثقة و لكن دلت القرائن المفيده على خطئه و اشتباهه، لما اعتبره العقلاء حججه و هذه تشكل قرينه على أن العبره فى الواقع بالوثوق بالصدور لا على وثاقه الراوى و الاعتماد عليها لأجل استلزامها الوثوق بالصدور غالباً. فتكون النتيجة حججه الخبر الموثوق بصدوره سواء كان المخبر ثقة أو لا نعم الأماره العامه على الوثوق بالصدور، هو كون الراوى ثقة و بذلك تتسع دائره الحججه، فلاحظ.

٣. الاستدلال بالإجماع

نقل غير واحد من علمائنا منذ عصر الشيخ الطوسى (٣٨٥٤٦٠ هـ) إلى يومنا هذا إجماع علماء الإماميه على حججه خبر الواحد إذا كان ثقة مأموناً فى نقله و إن لم يفد خبره العلم و تقتصر فى ذلك على نقل الشيخ الطوسى فى «العهده»، قال:

«والذى يدل على ذلك إجماع الفرقه المحققه، فأتى وجدتها مجمعه على العمل بهذه الأخبار التى رووها فى تصانيفهم و دونوها فى أصولهم لا- يتناكرون ذلك، و لا- يتدافعونه، حتى أن واحداً منهم إذا أفتى بشىء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور و كان راويه ثقة لا ينكر حديثه، سكتوا و سلموا الأمر فى ذلك و قبلوا قوله و هذه عادتهم و سجيتهم من عهد النبى صلى الله عليه و آله و سلم و من بعده من الأئمه عليهم السلام و من زمن الصادق جعفر بن محمد عليهم السلام الذى انتشر العلم عنه و كثرت الروايه من جهته، فلولا- أن العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك و لأنكروه، لأن إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط و السهو.

سؤال: إذا كا (١) ن العمل بخبر الواحد أمراً

مجمعاً عليه و لو بالشروط التي

١. عدّه الأصول: ١/١٢٦١٢٧.

(٢٨٥)

ذكرها الشيخ، فلماذا أبدى أستاذ الشيخ السيد المرتضى خلافه؟ حيث يقول:

وقد أبطنا العمل في الشريعة بأخبار الآحاد، لأنها لا توجب علماً و لا عملاً و أوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، إلى أن قال: و قد تجاوز قوم من شيوخنا رحمهم الله (١) في إبطال القياس في الشريعة و العمل فيها بأخبار الآحاد، إلى أن قالوا إنه مستحيل من طريق العقول، العبادة بالقياس في الأحكام، و أحالوا أيضاً من طريق العقول، العبادة بالعمل بأخبار الآحاد و عوّلوا على أن العمل يجب أن يكون تابعاً للعلم و إذا كان غير متيقن في القياس و أخبار الآحاد لم تجز العبادة بهما.

الجواب: أن الشيخ الطوسي قد التفت إلى هذا و نقل كلام السيد المرتضى على وجه الإيجاز و أجاب عنه «بأن مرادهم عدم العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد و يختصون بطريقه، و أما ما يكون راويه عنهم و طريقه أصحابهم، فقد بينا أن المعلوم خلاف ذلك و بينا الفرق بين ذلك و بين القياس أيضاً و أنه لو كان معلوماً حظّر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس و قد علم خلاف ذلك». (٢)

٤. الاستدلال بالسيرة العقلانية

إذا تصفّحت حال العقلاء في سلوكهم، تفق على أنهم مطبقون على العمل بخبر الثقة في جميع الأزمان و الأدوار و يتضح ذلك بملاحظته أمرين:

الأول: أنّ تحصيل العلم القطعي عن طريق الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرائن في أكثر الموضوعات أمر صعب.

الثاني: حصول الاطمئنان بخبر الثقة عند العرف على وجه يفيد سكوناً

١. يريد ابن قبه و أتباعه، ثم ردّ السيد في ذيل كلامه و قال بعدم الإحالة في التعبد، لكن ادّعى عدم وقوعه.

أخذنا كلام السيد من السرائر لابن إدريس: ١/٤٧.

٢. عده الأصول: ١/١٢٧١٢٨.

(٢٨٤)

للنفس، خصوصاً إذا كان عدلاً و لو كانت السيره أمراً غير مرضى للشارع كان عليه الردع كما ردع عن العمل بقول الفاسق.

ولم يكن عمل المسلمين بخبر الثقة إلا استلهاماً من تلك السيره العقلانيه التي ارتكزت في نفوسهم.

و الحاصل: أنه لو كان العمل بأخبار الآحاد الثقاة أمراً مرفوضاً، لكان على الشارع أن ينهى عنه و ينبه الغافل و يفهم الجاهل. فإذا لم يردع كشف ذلك عن رضاه بتلك السيره و موافقته لها.

فالاستدلال بسيره العقلاء على حجيه خبر الواحد من أفضل الأدله التي لاسبيل للنقاش فيها، فإن ثبوت تلك السيره و كشفها عن رضا الشارع ممّا لاشك فيه.

سؤال: ربما يقال أنّ الآيات الناهيه عن اتباع الظن كافيه في ردع تلك السيره كقوله سبحانه: (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) (الأنعام/١١٦) و قوله سبحانه: (إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُؤْنَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَىٰ) *وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ الظَّنَّ لَا يَغْنَىٰ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (النجم/٢٧٢٨).

و الجواب: أنّ المراد من الظن في الآيات الناهيه ترجيح أحد الطرفين استناداً إلى الخرص و التخمين كما قال سبحانه: (إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) و يشهد بذلك مورد الآيه من تسميه الملائكه أنثى، فكانوا يرجحون أحد الطرفين بأمارات ظنيه و تخمينات باطله، فلا- يستندون في قضائهم لا- إلى الحس و لا- إلى العقل بل إلى الهوى و الخيال، و أين هذا من قول الثقة أو الخبر الموثوق بصدوره الذي تدور عليه رحى الحياه و يجلب الإطمئنان و الثبات؟! (١)

١ و يشهد لما ذكرنا أنّ لسان النهي عن اتباع الظن إرشاد إلى حكم العقل من أنّ الظن بما

هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه، فلا نظر له إلى ما استقرت عليه سيره العقلاء بما هم عقلاء على أتباعه، لأجل كون الراوى ثقه.

(٢٨٧)

الفصل الرابع الكلام فى الإجماع

الفصل الرابع الكلام فى الإجماع

الكلام فى الإجماع (١)

ينقسم الإجماع فى اصطلاح الأصوليين إلى إجماع محصّل و إجماع منقول بخبر الواحد، و المعدود من الأدلّه الأربعة هو الأوّل، فنقول:

الإجماع فى اللغة هو الاتفاق عن عزم، قال سبحانه: (فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ) (يوسف/١٥). و أمّا فى الاصطلاح اتفاق علماء عصر واحد على حكم شرعى. (٢) فإذا أحرزه المجتهد يسمى إجماعاً محصّلاً و إذا أحرزه مجتهد و نقله إلى الآخرين يكون إجماعاً منقولاً بالنسبه إليهم فيقع الكلام فى مقامين:

المقام الأوّل: الإجماع المحصل عند السنّه و الشيعه

اتفق الأصوليون على حجّيه الإجماع على وجه الإجمال و لكنّه عند أهل السنّه يعدّ من مصادر التشريع دونه عند الشيعه و إنّما يعدّ حجّيه عندهم لكشفه إمّا عن قول المعصوم، أو عن دليل معتبر.

توضيحه: إذا اتفق المجتهدون من أمّه محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم فى عصر من العصور على حكم شرعى، يكون المجمع عليه حكماً شرعياً واقعياً عند أهل السنّه و لا تجوز

١. الإجماع المحصل من الحجج القطعيه طرح هنا استطراداً و حفظاً للمنهج السائد فى الكتب الأصوليه.

٢. المستصفى: ١/١١٠.

(٢٨٨)

مخالفته و ليس معنى ذلك أنّ إجماعهم على حكم من تلقاء أنفسهم يجعله حكماً شرعياً، بل يجب أن يكون إجماعهم مستنداً إلى دليل شرعى قطعى أو ظنى، كالخبر الواحد و المصالح المرسله و القياس و الاستحسان.

فلو كان المستند دليلاً قطعياً من قرآن أو سنّه متواتره يكون الإجماع مؤيداً و معاضداً له و لو كان دليلاً ظنياً كما مثلناه فيرتقى الحكم حينئذ بالإجماع

من مرتبه الظن إلى مرتبه القطع و اليقين.

و مثله ما إذا كان المستند هو المصلحه و دفع المفسده، فالإتفاق على حكم شرعى استناداً إلى ذلك الدليل يجعله حكماً شرعياً قطعياً، كزياده أذان لصلاه الجمعه فى عهد عثمان لإعلام الناس بالصلاه كى لا تفوتهم، حتى صار الأذان الآخر عملاً شرعياً إلهياً و إن لم ينزل به الوحي.

هذا هو حال الإجماع عند أهل السنّه و بذلك تقف على أنه أحد المصادر الأصلية بالمعنى الذى عرفت.

و أما الشيعه، فتقول بانحصار الدليل فى الكتاب و السنّه و العقل، و أما الإتفاق فلا يضىفى عندهم على الحكم صبغته الشرعيه و لا يؤثر فى ذلك أبداً غايه الأمر أنّ المستند لو كان معلوماً فنحن و المجمعون أمام المستند سواء، لا يزيد اتفاقهم شيئاً. و أما إذا كان المستند غير معلوم، كما هو الحال فى أكثر المقامات، فربما يكشف إجماعهم عن قول المعصوم و اتفاقه معهم، كما إذا اتفق الإجماع فى عصر حضور المعصوم و ربما يكشف عن وجود دليل معتبر وصل إلى المجمعين و لم يصل إلينا، كما إذا اتفق فى الغيبه الصغرى و أوائل الكبرى إذ من البعيد أن يتفق المجتهدون على حكم بلا مستند شرعى. و على كلا التقديرين فالإجماع بما هو هو ليس بحجّه و إنّما هو كاشف عن الحجّه، و سيوافيك تفصيله.

و أما الإتفاق على إصدار الحكم على وفق المصالح و المفاسد كما هو الحال فى الأذان المبتدع، فإن أُريد منه أنّ الحكم الصادر على وفقها هو حكم شرعى

(٢٨٩)

واقعى فهو باطل، لأنّ التشريع قد ختم برحيل النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم و لا تشريع بعده و التشريع بيد الله سبحانه لا غير.

و إن أُريد

منه أنّ الحكم الصادر على وفقها هو حكم حكومي تجب رعايته حفظاً للنظام، فهو أمر معقول لكن في غير مورد العبادات بل فيما يتعلّق بالأُمور الإجتماعية التي فوضت إدارتها للحاكم الإسلامي.

و بذلك يعلم أنّ الأذان المبتدع إذا لم يكن مشروعاً في عهد النبي يعدّ بدعه و تشريعاً محرّماً في الدين و إن لم يسند إلى الهوى و الجراف و لكن نفس الاعتماد على المصالح في تشريع الحكم الشرعي الواقعي على وفقها، يعدّ بدعه و ضلاله. لأنّ العبادات أُمور توقيفيه لا تُزاد و لا تُنقص.

دليل حجّيه الإجماع عند أهل السنّه

استدل الأصوليون من أهل السنّه على حجّيه الإجماع بما هو هو، بأُمور نذكر منها أمرين:

الأمر الأوّل: قوله سبحانه: (وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصِإِلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا) (النساء/ ١١٥) حيث إنّ الآيه توجب اتباع سبيل المؤمنين، فإذا أجمع المؤمنون على حكم، فهو سبيلهم، فيجب اتباعه.

يلاحظ عليه بوجهين:

أولاً: أنّ الآيه بمنطوقها و مفهومها تقسّم الأُمّه إلى قسمين:

أ. من يشاقق الرسول و يخالفه و يعاديه من بعد ما تبين له الهدى و ظهر له الحقّ و الإسلام و قامت له الحجّيه على نبوته و رسالته و يتبع طريقاً غير سبيل المؤمنين (سبيلهم هو الإيمان به و نصرته و مؤازرته) فجزاؤه أنّه سبحانه يكله إلى من تولّى له من الأوثان و الأصنام و يلزمه بدخول جهنم عقوبه له.

(٢٩٠)

ب. من يطيع الرسول صلّى الله عليه و آله و سلّم و لا يعاديه من بعد ما تبين له اعلام الحقّ و يتبع سبيل المؤمنين في الإيمان بالنبي و مؤازرته في المواقف، فمصيره إلى الجنّه و أين هذا من

حجّيه اتفاق فقهاء الأُمَّه على حكم شرعى!؟

والمستدلّ أخذ جزءاً من الآية و هو قوله: (ويَتَّبِعْ غير سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ) و قطع النظر عن أنّه عطف على قوله: (وَمَنْ يَشَاقِقِ) و الآية تندّد بالمعانَد و التابع لغير سبيل المؤمنين و تمدح مقابله و ليس المراد من سبيل المؤمنين فى هذه الآية شىء سوى الإيمان بالنبي و مناصرته و مؤازرته. و أين هو من حجّيه اتفاق العلماء على حكم شرعى لعامه الناس!؟

ثانياً: أنّ الآية لا تشير إلى حجّيه إجماع الأُمَّه بعد عصر الرسول و إنّما توجب تبعيه سبيل المؤمنين فى عصره لأجل أنّ سبيلهم فى ذلك العصر هو سبيل نفس الرسول، فكان الرسول و المؤمنون فى جانب و المنافقون و المشركون فى جانب آخر و من المعلوم أنّ تبعيه غير سبيل المؤمنين ضلال و وبال و تبعيه مقابله هدايه و سعاده، و أين ذلك من كون نفس سبيل المؤمنين مجرداً عن الرسول حجّه!؟ و الآية ناظره إلى عصره و هى بحكم القضية الخارجيه لا الحقيقيه.

الأمر الثانى: ما روى عن النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم: «انّ أُمَّتى لا تجتمع على ضلاله» رواه أصحاب السنن (١) و لكن فى طرق الجميع ضعف صرح به المحققون.

قال الشيخ العراقى فى تخريج أحاديث البيضاوى: جاء الحديث بطرق فى كلها نظر. (٢) و قد حققنا اسناد الروايات فى رساله خاصه. و على هذا فهو خبر واحد لم ينقل بسند صحيح فلا يحتج به فى الأصول.

ثمّ إنّ المنقول هو لفظ «الضلاله» لا لفظ «الخطأ» فيرجع إلى المسائل

١. ابن ماجه، السنن ٢، الحديث ٣٩٥٠؛ و الترمذى: السنن: ٤، برقم ٢١٦٧؛ و أبى داود: السنن: ٤، برقم ٤٢٥٣؛ و مسند أحمد: ٥/١٤٥.

٢. لاحظ

العقائديه التي عليها مدار الهدايه و الضلاله و أما المسائل الفقهيه فلا يوصف المصيب و لا المخطئ فيها بالهدايه و الضلاله.
ومع غض النظر عن كل ما ذكرنا فالمصون من الضلاله هي الأئمه بما هي أمه لا الفقهاء فقط و لا أهل العلم و لا أهل الحل و العقد و على ذلك ينحصر مفاد الحديث بما اتفقت عليه جميع الأئمه في العقائد و الأصول و الأحكام و الفروع.

حجيه الإجماع عند الإماميه

قد عرفت أن الأئمه مع قطع النظر عن الإمام المعصوم غير معصومه من الخطأ في الأحكام، و أقصى ما يمكن أن يقال إن الإجماع يكشف عن قول المعصوم أو الحججه الشرعيه التي اعتمدت عليها الأئمه و الثاني أمر معقول و مقبول في عصر الغيبه غير أن كشف اتفاقهم عن الدليل يتصور على وجوه ذكرها الأصوليون في كتبهم. (١)

أوجهها: أن اتفاق الأئمه مع كثره اختلافهم في أكثر المسائل يعرب عن أن الاتفاق كان مستنداً إلى دليل قطعي لا عن اختراع للرأى من تلقاء أنفسهم نظير اتفاق سائر ذوى الآراء و المذاهب.

و بعبارة أخرى: أن فتوى كل فقيه و إن كانت تفيد الظن و لو بأدنى مرتبه إلا أنها تتقوى بفتوى فقيه ثان، فثالث إلى أن يحصل اليقين بأن فتوى الجميع كانت مستنده إلى الحججه، إذ من البعيد أن يتطرق الخلاف إلى فتوى هؤلاء و تظهر حقيقه الحال إذا وقفنا على أحوال الفقهاء في العصور الماضيه حيث إنهم صرفوا أعمارهم في حلّ مشكلات الفقه و كشف معضلاته و التزموا بالإفتاء بالسمع عن

١. لاحظ «كشف القناع عن وجه حجيه الإجماع» للعلامة التستري، فقد ذكر فيه اثني عشر طريقاً إلى كشف الإجماع عن الدليل و نقلها

المعصومين.

و بالجمله ملاحظه إطباقهم في الإفتاء على عدم العمل إلا بالنصوص دون المقاييس يورث القطع به وجود حجّه في البين وصلت إليهم و لم تصل إلينا. (١)

المقام الثاني: الإجماع المنقول بخبر الواحد

و المراد هو الاتفاق الذي لم يحصله الفقيه بنفسه و إنما ينقله غيره من الفقهاء و قد مضى أنّ القسم الأول من الإجماع حجّه قطعيه لكشفه عن وجود دليل معتبر عند المجمعين و احتمال خطئهم في سند الدليل و دلالة أمر ضعيف لا يعبا به، إنّما الكلام في حجّيه الإجماع المنقول بخبر الواحد، فاختلّفوا فيها إلى أقوال:

القول الأول: إنّ حجّه مطلقاً، لأنّ المفروض أنّ الناقل ثقّه و ينقل الحجّه أي الاتفاق الملازم لوجود دليل معتبر.

القول الثاني: إنّّه ليس بحجّه مطلقاً و ذلك لأنّ الخبر الواحد حجّه فيما إذا كان المخبر به أمراً حسياً أو كانت مقدّماته القريبه، أموراً حسّيه، كالإخبار بالعداله النفسانيه إذا شاهد منه التورّع عن المحرّمات، أو الإخبار بالشجاعه إذا شاهد قتاله مع الأبطال في ساحات الوغى و أمّا إذا كان المخبر به أمراً حدسياً محضاً لا حسياً و لم تكن له مقدّمات قريبه من الحسّ، فالخبر الواحد ليس بحجّه.

فالناقل للإجماع ينقل أقوال العلماء و هي في أنفسها ليست حكماً شرعياً و لا موضوعاً ذا أثر شرعي، و أمّا الحجّه، أعني: قول المعصوم أو الدليل المعتبر، فإنّما ينقله عن حدس لا عن حس بزعم أنّ اتفاق هؤلاء يلازم قول المعصوم أو الدليل المعتبر و الخبر الواحد حجّه في مورد الحسيات لا الحدسيات إلاّ ما خرج بالدليل

١. و على ذلك يكون الإجماع المحصل من الأدله المفيده للقطع به وجود الحجّه، الخارج عن تحت الظنون موضوعاً و تخصّصاً و قد

تناولناه بالبحث للإشارة إلى الأدلة الأربعة، و المناسب للبحث فى المقام هو الإجماع المنقول بالخبر الواحد.

(٢٩٣)

كقول المقوم فى أورش المعيب

يلاحظ عليه: أنه إذا كانت هناك ملازمه بين أقوال العلماء و الحجّه الشرعيه، فلماذا لا يكون نقل السبب الحسى دليلاً على وجود المسبب و قد تقدّم أنّ نقل الأمور الحدسيه إذا استند الناقل فى نقلها إلى أسباب حسيه، هو حجّه كما فى وصف الرجل بالعداله و الشجاعه.

و أقياً عدم حجّيه خبر الواحد فى الأمور الحدسيه، فإنّما يراد منه الحدسى المحض كتنبؤات المنجمين لا فى مثل المقام الذى يرجع واقعه إلى الاستدلال بالسبب الحسى على وجود المسبب.

القول الثالث: إنه ليس بحجّه إلا إذا كان ناقل الإجماع معروفاً بالتتابع على وجه علم أنه قد وقف على آراء العلماء المتقدمين و المتأخرين على نحو يكون ما استحصله من الآراء ملازماً عادة للدليل المعبر أو لقول المعصوم.

غير أنّ الذى يوهن الإجماعات المنقوله فى الكتب الفقهيّه، وجود التساهل فى نقل الإجماع، فربما يدعون الإجماع بعد الوقوف على آراء محدوده غير ملازمه لوجود دليل معتبر، بل ربما يدعون الإجماع لوجود الخبر.

نعم لو كان الناقل واسع الباع محيطاً بالكتب و الآراء، باذلاً جهوده فى تحصيل الأقوال فى المسأله و كانت نفس المسأله من المسائل المعنونه فى العصور المتقدمه، ربما يكشف تتبعه عن وجود دليل معتبر.

تنبيه

قد أتضح أنّ قول الثقة أو الخبر الموثوق الصدور حجّه بلا كلام و معه لاجاه للاستدلال بالدليل العقلى الذى يطلقون عليه دليل الانسداد، و أول من سلك هذا المسلك هو الشيخ حسن صاحب المعالم بقوله: «الرابع أنّ باب العلم القطعى بالأحكام الشرعيه منسقطاً» ثم تناوله المتأخرون بالبحث و لكننا فى

(٢٩٤)

غنى عنه و ذلك لأنّ دليل الانسداد مبنى على انسداد باب

العلم (الخبر المتواتر و المحفوف بالقرينه) و العلمى (الظن الذى دلّ الدليل القطعى على حجّيته كخبر الواحد و الشهره الفتوائيه و غيرهما) و قد أثبتنا فيما سبق انفتاح باب العلمى و كفايته فى مقام الاستنباط و معه تكون مقدّمات دليل الانسداد عقيمه.

الفصل الخامس حجّيه قول اللغوى

الفصل الخامس حجّيه قول اللغوى

إنّ لإثبات الظواهر طرقاً ذكرناها فى محلّها (١) بقى الكلام فى حجّيه قول اللغوى فى إثبات الظاهر و تعيين الموضوع له و قد استدل جمع من العلماء على حجّيه قول اللغوى بأنّ الرجوع إلى قول اللغوى من باب الرجوع إلى أهل الخبره و لا إشكال فى حجّيه قول أهل الخبره فيما هم خبره فيه.

أشكل عليه: بأنّ الكبرى و هى حجّيه قول أهل الخبره مسلّمه، إنّما الكلام فى الصغرى و هى كون اللغوى خبيراً فى تعيين الموضوع له عن غيره و بالتالى فى تعيين المعنى الحقيقى عن المجازى، مع أنّ ديدن اللغويين فى كتبهم ذكر المعانى التى شاع استعمال اللفظ فيها، سواء كان معنى حقيقياً أو مجازياً.

و لكن يمكن أن يقال: أنّ أكثر المعاجم اللغويه و إن كانت على ما وصفت و لكن بعضها ألفٌ لغايه تمييز المعنى الأصلى عن المعنى الذى استعمل فيه بمناسبه بينه و بين المعنى الأصلى و هذا كالمقاييس لمحمد بن فارس بن زكريا المتوفّى (٣٩٥ هـ) فقد قام ببراعه خاصه بعرض أصول المعانى و تمييزها عن فروعها و مشتقاتها و مثله كتاب أساس اللغه للزمخشرى المتوفّى (٥٣٨ هـ).

على أنّ الإنسان إذا ألف بالمعاجم الموجوده، استطاع أن يميز المعانى الأصليه عن المعانى الفرعيه المشتقه منها، و لا يتم ذلك إلّا مع قريحه أدبيه و أنس باللغه و الأدب. نعم تكون الحججه عند ذلك هو قطعه و

يقينه لا قول اللغوى.

١. راجع مقدمه الكتاب، بحث علائم الحقيقه و المجاز.

(٢٩٦)

و من سبر فى الأدب العربى يجد أنّ سيره المسلمين قد انعقدت على الرجوع إلى خبره من أهل اللغه فى معانى الألفاظ الذين يعرفون أصول المعانى عن فروعها و حقايقها عن مجازيها. و قد كان ابن عباس المرجع الكبير فى تفسير لغات القرآن و كان يقول «الشعر ديوان العرب، فإذا خفى علينا معنى اللفظ من القرآن رجعنا إلى ديوانه». (١)

١. لاحظ الاتقان للسيوطى: ١/٣٨٢.

(٢٩٧)

الفصل السادس حجّيه العقل (١)

الفصل السادس حجّيه العقل (١)

حجّيه العقل فى مجالات خاصه:

إنّ العقل أحد الحجج الأربع التى اتفق أصحابنا لإقليلاً منهم على حجّيته و لأجل إيضاح الحال نقدم أموراً:

الأول: الإدراك العقلى ينقسم إلى إدراك نظرى و إدراك عملى، فالأول إدراك ما ينبغى أن يعلم، كإدراك وجود الصانع و صفاته و أفعاله و غير ذلك و الثانى إدراك ما ينبغى أن يعمل، كإدراكه حسن العدل و قبح الظلم و وجوب ردّ الوديعه و ترك الخيانه فيها و المقسّم هو الإدراك فهو ينقسم إلى نظرى و عملى و ربما يتوسع فيقسم العقل إلى القسمين.

الثانى: أنّ الاستدلال لا يتم إلاّ بأحد طرق ثلاث:

١. الاستقراء.

٢. التمثيل.

٣. القياس المنطقى.

و الاستقراء ناقص لا يحتج به، لأنّه لا يفيد إلاّ الظنّ و لم يدلّ دليل على حجّيه مثله و أمّا الاستقراء الكامل فلا يعدّ دليلاً، لأنّ المستقرئ يصل إلى النتيجة فى ضمن الاستقراء، فلا تبقى حاجه للاستدلال به على المدعى.

١. العقل من الحجج العقلية القطعية، طرح هنا استطراداً و حفظاً للمنهج السائد في الكتب الأصولية.

(٢٩٨)

و بعبارة أُخرى: الاستقراء الكامل علوم جزئية تفصيليه تُصَبُّ في قالب قضيه كليه عند الانتهاء من الاستقراء دون أن يكون هناك مجهول يستدل به على المعلوم.

و أمّا

التمثيل، فهو عبارة عن القياس الأصولي الذي لا نقول به، كما سيوافيك تفصيله عند البحث عن مصادر التشريع عند أهل السنّة.

فتعين أن تكون الحجّة هي القياس المنطقي و هو على أقسام ثلاثة:

أ. أن تكون الصغرى والكبرى شرعيتين و هذا ما يسمّى بالدليل الشرعي.

ب. أن تكون كلتاها عقليتين، كإدراك العقل حسن العدل و حكمه بوجوب العمل على وفقه و قبح الظلم و حكمه بالاجتناب عنه و هذا ما يعبر عنه بالمستقلّات العقلية، أو التحسين و التقييح العقلين. (١)

ج. أن تكون الصغرى شرعية و الكبرى عقلية.

توضيح القسمين الأخيرين:

إنّ الأحكام الشرعية المستنبطه من الأحكام العقلية تنقسم إلى قسمين:

الأول: ما يستنبط من مقدّمتين عقليتين، و هذا كالحكم بحسن العدل و قبح الظلم، و حكمه بكونهما عند الشرع أيضاً كذلك و هذا ما يسمّى بالمستقلّات العقلية، فالدليل بعامة أجزائه عقلي فقد حكم بحسن العدل كما حكم بالملازمه بين العقل و الشرع.

الثاني: ما تكون إحدى المقدّمتين عقلية، و الأخرى شرعية و هذا كما في باب الملازمات العقلية كوجوب المقدّمه، فإنّ العقل يحكم بثبوت التلازم بين وجوب الشيء و وجوب ما يتوقّف عليه، و أنّ طالب الشيء طالب مقدّماته أيضاً، أو

١. في مقابل الأشاعره الذين لا يعترفون بهما إلا عن طريق الشرع، فالحسن عندهم ما حسنه الشارع و هكذا القبيح.

(٢٩٩)

يحكم بثبوت التلازم بين الأمر بالشيء و حرمة أضداده، و أيضاً يكشف عن أنّ حكم الشرع في كلا الموردین أيضاً كذلك.

و من المعلوم أنّه لا يمكن التوصل بهذا الحكم الكلي إلى وجوب الوضوء إلا بعد تنصيب الشارع بوجوب الصلاة و توقفها عليه، فإذا أريد ترتيب القياسو أخذ النتيجة، يقال: «الوضوء ممّا يتوقف عليه الواجب (الصلاه)» و هذه مقدّمه شرعية «وكلّ ما يتوقف

عليه الواجب فهو واجب عقلاً» و هذه مقدمه عقليه فينتج: فالوضوء واجب عقلاً. و هذا ما يعبر عنه به غير المستقلات العقليه نعم يعلم وجوب الوضوء شرعاً بالملازمه بين حكمى العقل و الشرع.

الثالث: الفرق بين هذا المقام الباحث عن حجيه العقل و بين ما مرّ في مبحث الأوامر من الملازمات العقليه بين وجوب الشئ و وجوب مقدّمته، أو وجوب الشئ و حرمة ضده إلى غير ذلك، هو أنّ البحث السابق كان يدور حول وجود الملازمه بين الإرادتين أو الوجوبين عند العقل و عدمها؟ و لكن البحث في هذا المقام يدور حول كشفه عن كون الحكم كذلك عند الشرع أيضاً؟

و بعبارة أخرى كان البحث السابق منصباً على إثبات الملازمه العقليه بين الوجوبين و عدمها، أو وجودها بين الوجوب و حرمة ضده و عدمها.

نعم بعد ثبوتها عند العقل يبحث في المقام عن وجود الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع و أنّ الواجب عقلاً، واجب شرعاً أيضاً أو لا.

و على ذلك فالبحث في السابق كان مركزاً على كشف حكم العقل في باب المقدمه كما أنّه مركز في المقام على كشفه عن حكم الشرع فيه.

الرابع: عرّف الدليل العقلي بأنّه حكم يتوصّل به إلى حكم شرعى و ربما يعرف بأنّه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب نظرى (١) مثلاً إذا حكم

١. القوانين: ٢/٢؛ مطارح الأنظار: ٢٣٣.

(٣٠٠)

العقل بأنّ الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه موجب لحصول الامتثال يستدل به على أنّه في الشرع أيضاً كذلك، فيترتب عليه براءة الذمّه عن الإعادة و القضاء، أو إذا حكم العقل عند التزاحم بلزوم تقديم الأهم كالنفس المحترمه على المهم كالتصرف في مال الغير بلا إذنه، فيستدل به على الحكم الشرعى و هو

وجوب إنقاذ الغريق و جواز التصرف في مال الغير، كل ذلك توصل بالحكم العقلي للاهتداء إلى الحكم الشرعي.

الخامس: أنّ الاستدلال بالحكم العقلي على الحكم الشرعي يتصور على وجهين:

أ. إذا أدرك العقل حكم الموضوع عند لحاظه بما هو هو مع قطع النظر عن سائر الجهات من كونه ذات مصلحة أو مفسده، موجب لبقاء النظام أو زواله، نافع للمزاج أو مضرّ به، بل استقلّ العقل بحكمه إذا نظر إلى الموضوع بما هو هو، من دون لحاظ أى ضميمة من الضمائم و من أوضح أمثله هذا القسم استقلاله بحسن العدل و حكمه بلزوم فعله و قبح الظلم و حكمه بلزوم تركه.

نعم المورد لا ينحصر بالتحسين و التقبيح و سيوافيك أنّ كلّ ما يدركه العقل بوصف كونه حكماً عاماً غير مقيد بفاعل خاص، و لا طرف معين، فهو من مصاديق هذا القسم، نظير إدراكه الملازمه بين الإرادتين و الوجوبين، أو بين وجوب شيء و حرمة ضده و هكذا فإنّ المدرك حكم عام غير مقيد بشيء. غير أنّ التحسين و التقبيح من المستقلات العقلية و غيرهما كباب الملازمات من غير المستقلات العقلية لكن يجمعهما إدراك العقل الحكم العام الذي يشارك فيه الممكن و الواجب.

ب. إذا استقل العقل بالحكم لا- بملاحظه الموضوع بما هو هو، بل بما هو ذات مصلحة أو مفسده فحكم بلزوم حيازه الأولى و الاجتناب عن الثانيه، فهل يستكشف منه الوجوب أو الحرمة عند الشارع أيضاً بحيث يكون العلم بالمصالح

(٣٠١)

و المفساد من مصادر التشريع الإسلامى.

إذا عرفت ذلك، فيقع البحث في حجّيه العقل في مقامين:

المقام الأول: استكشاف حكم الشرع عند استقلاله بالحكم بالنظر إلى ذات الموضوع، فنقول: إذا استقل العقل بالحكم على الموضوع عند دراسته بما هو هو من غير التفات إلى ما وراء

الموضوع من المصالح و المفاسد، و من امتلثه وراء ما مرّ أعنى حسن الإحسان و باب الملازمات، استقلاله بقبح تكليف غير المميز و من لم يبلغه البيان فهل يكون ذلك دليلاً على كون الحكم عند الشارع كذلك أيضاً أو لا؟ فذهب الأصوليون إلى وجود الملازمه بين الحكمين و ما ذلك إلا لأنّ العقل يدرك حكماً عاماً غير مقيد بشيء.

مثلاً- إذا أدرك العقل (حسن العدل) فقد أدرك أنّه حسن مطلقاً أى سواء كان الفاعل واجب الوجود أو ممكن الوجود و سواء كان الفعل فى الدنيا أو فى الآخرة و سواء كان مقروناً بالمصلحه أو لا، فمثل هذا الحكم العقلى المدرك يلزم كون الحكم الشرعى أيضاً كذلك و إلا لما كان المدرك عاماً شاملاً لجميع تلك الخصوصيات. و بذلك تتضح الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع فى المستقلات العقلية.

هذا كلّه فى المستقلات العقلية و به يظهر حكم غير المستقلات العقلية التى عرفت معناها، فمثلاً إذا أدرك العقل الملازمه بين وجوب الشيء و وجوب مقدّمته، أو وجوب الشيء و حرمة ضده، أو الملازمه بين ثبوت الجزاء عند ثبوت العله المنحصره و انتفائه عند انتفائها، يكشف ذلك أنّ الحكم عند الشرع كذلك، لأنّ الحكم المدرك بالعقل حكم عام غير مقيد بشيء من القيود، فكما أنّ العقل يدرك الملازمه بين الأربعة و الزوجيه بلا قيد فيكون حكماً صادقاً فى جميع الأزمان و الأحوال، فكذلك يدرك الملازمه بين الوجوبين أو بين الوجوب و الحرمة، فالقول بعدم كشفه عن حكم الشارع، كذلك يناهى إطلاق حكم العقل و عدم

(٣٠٢)

تقيده بشيء.

و بذلك يتّضح أنّ ادعاء الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع يرجع إلى أنّ الحكم المدرك بالعقل حكم مطلق غير مقيد بشيء،

فيعمّ حكم الشارع أيضاً.

فلاحتجاجات في باب الملازمات مستقلة كانت أو غير مستقلة ترجع إلى أنّ الحكم المدرك حكم مطلق، شامل لكلّ فاعل و ظرف، فأخراج الواجب و حكمه عن تحت القاعده خلاف ما يحكم به العقل على وجه الجزم، فمن حاول نفي الملازمه، فعليه أن ينفي الإدراك القطعي العام للعقل في تلك المجالات و أنّي له ذلك؟!!

المقام الثاني: استكشاف الحكم الشرعي من المصالح و المفسدات في الموضوع دون نظر إلى حكم العقل بحسنه أو قبحه بما هو هو.

فنقول: إذا أدرك العقل المصلحه أو المفسده في شيء و كان إدراكه مستنداً إلى المصلحه أو المفسده العامتين اللتين يستوي في إدراكهما جميع العقلاء، ففي مثله يصحّ استنباط الحكم الشرعي من الحكم العقلي.

نعم لو أدرك المصلحه أو المفسده و لم يكن إدراكه إدراكاً نوعياً يستوي فيه جميع العقلاء، بل إدراكاً شخصياً حصل له بالسبر و التقسيم، فلا سبيل للعقل بأن يحكم بالملازمه فيه و ذلك لأنّ الأحكام الشرعيه المولويه و إن كانت لا تنفك عن المصالح أو المفسدات و لكن أنّي للعقل أن يدركها كما هي عليها.

و بذلك يعلم أنّه لا يمكن للفقهاء أن يجعل ما أدركه شخصياً من المصالح و المفسدات ذريعه لاستكشاف الحكم الشرعي، بل يجب عليه الرجوع إلى سائر الأدلّه.

فخرجنا بالنتائج التاليه:

أولاً: أنّ حكم العقل بشيء في المستقلّات العقليه أو في غيرها يكشف عن

(٣٠٣)

كون الحكم عند الشرع كذلك شريطه أن يكون العقل قاطعاً و يكون المدرك حكماً عاماً، كما هو الحال في الأمثله المتقدمه.

ثانياً: إذا أدرك العقل وجود المصلحه أو المفسده في الأفعال إدراكاً نوعياً يستوي فيه جميع العقلاء، كوجود المفسده في استعمال المخدرات، ففي مثله يكون حكم العقل ذريعه لاستكشاف الحكم الشرعي.

ثالثاً: استكشاف ملاكات الأحكام

و استنباطها بالسبر و التقسيم، ثم استكشاف حكم الشرع على وفقه أمر محذور، لعدم إحاطه العقل بمصالح الأحكام و مفسدها، و سوف يوافقك عند البحث عن سائر مصادر الفقه عدم العبره بالاستصلاح الذي عكف عليه مذهب المالكيه.

تطبيقات

يترتب على حجيه العقل فى المجالات الثلاثه أعنى:

١. باب الملازمات العقلية.

٢. باب الحسن و القبح العقليين.

٣. باب المصالح و المفسد العامتين.

ثمرات فقهيه كثيره نستعرض قسماً منها:

أما باب الملازمات العقلية فيستنتج منها الأحكام التاليه:

١. وجوب المقدمه على القول بالملازمه بين وجوب الشئ و وجوب مقدمته.

٢. حرمة ضدّ الواجب على القول بالملازمه بين الأمر بالشئ و النهى عن ضدّه.

٣. بطلان العباده على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهى

و تقديم النهى

(٣٠٤)

على الأمر و صحّتها فى هذه الصوره على القول بتقديم الأمر و صحّتها مطلقاً على القول بجواز الاجتماع.

٤. فساد العباده إذا تعلق النهى بها.

٥. فساد العباده إذا تعلق النهى بأجزائها أو شرائطها أو أوصافها و قد مرّ أنّ الصحه رهن أحد أمرين: وجود الأمر و وجود الملاك، و الأوّل منتفٍ لوجود النهى و الثانى مثله لكشف النهى عن المبعوضيه و هى لا تجتمع مع الملاك على تفصيل مرّ ذكره.

٦. فساد معامله إذا تعلق النهى بالتصرف فى الثمن أو المثمن للملازمه بين مثل هذا النهى و فسادها.

٧. انتفاء الحكم مع انتفاء الشرط فى القضايا الشرطيه إذا ثبت كون الشرط علّه منحصره للملازمه بين انتفاء العلّه المنحصره و

انتفاء معلولها.

أما باب الحسن و القبح العقليين، فيستنتج منه الأحكام التاليه:

١. البراءه من التكليف لقبح العقاب بلا بيان.

٢. الاشتغال بالتكليف عند العلم الإجمالي، و تردد المكلف بين أمرين، لحكمه بأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءه اليقينية، و حسن عقوبه من لم يخرج عن عهده التكليف قطعاً.

٣. الإتيان بالمأمور

به مجز عن الإعادة و القضاء لقبح بقاء الأمر بعد الامتثال على تفصيل مرّفى محلّه.

٤. وجوب تقديم الأهم على المهم إذا دار الأمر بينهما لقبح العكس.

و أمّا باب إدراك المصالح و المفساد النوعيتين اللّتين يستوى فيهما كافه العقلاء، كاستعمال المخدرات فقد عرفت أنّه يمكن أن يقع ذريعه لاستكشاف

(٣٠٥)

الحكم الشرعى و يحصل منه القطع بأنّ الحكم عند الشرع نفسُ الحكم عند العقل. نعم إدراك المصالح و المفساد و مناطات الأحكام بالسبر و التقسيم فهو أمر مرغوب عنه و إن حصل القطع، فالقطع حجّه للقاطع لا- لغيره، فلا يكون حجّه على المقلّد، لاستناده فى استنباط الحكم الشرعى على مصدر غير معتبر، نظير استناده على القياس و الاستحسان.

إلى هنا انتهينا من دراسته الحجج الشرعيه الأربعة: الكتاب و السنّه و الإجماع و العقل و هى أدلّه اجتهاديه تتكفل لبيان الأحكام الشرعيه الواقعيه.

بقى الكلام فى الظنون غير المعتبره شرعاً و إن اعتبرها لفيف من أهل السنّه و هذا يطلب لنفسه عقد مقام خاص.

(٣٠٦)

(٣٠٧)

المقصد السابع الأصول العمليه و فيه فصول

التمهيد

المقصد السابع الأصول العمليه و فيه فصول:

الأصول العمليه

إنّ المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعى تحصل له إحدى حالات ثلاث:

١. القطع. ٢. الظن. ٣. الشك.

فإن حصل له القطع، فقد فرغنا عنه فى بابيه و أنّه حجّه عقليه لا مناص من العمل على وفقه.

وإن حصل له الظن، فالأصل فيه عدم الحجّيه إلّا- إذا دلّ الدليل القطعى على صحّه الاحتجاج به و غيره يدخل تحت حكم الشك.

وإن حصل له الشك (ولا- يحصل إلا-إذا لم يكن هناك دليل قطعي و لا- ظني دلّ على حجّيته دليل قطعي) يجب عليه العمل بالقواعد التي شرّعها الإسلام للشاك.

و بما ذكرنا يظهر أنّ المستنبط إنّما ينتهي إلى تلك القواعد التي تسمى بـ «الأصول العملية» إذا لم

يكن هناك دليل قطعي، كالخبر المتواتر؛ أو دليل علمي، كالظنون المعتبره التي دلّ على حجّيتها الدليل القطعي (وقد مرّ البحث عنها في الفصل الأسبق)، وتسمّى بالأمارات والأدلة الاجتهاديه، كما تسمّى الأصول العمليه بالأدلة الفقاهيه.

وبذلك تقف على ترتيب الأدله في مقام الاستنباط، فالمفيد لليقين هو الدليل المقدم على كلّ دليل، يعقّبه الدليل الاجتهادي، ثمّ الأصل العملي.

إنّ الأصول العمليه المعتبره و إن كانت كثيره، لكن أكثرها مختص بباب دون

(٣١٠)

باب، كأصل الطهاره المختص بباب الطهاره، أو أصل الحليّه المختص بباب الشك في خصوص الحلال والحرام، أو أصله الصّحّه المختصه به عمل صدر عن الشخص وشك في صحّته وفساده، وأمّا الأصول العمليه العامه التي يتمسك بها المستنبط في جميع أبواب الفقه فهي أربعه تعرف ببيان مجاريها.

لأنّ الشك إمّا تلاحظ فيه الحاله السابقه أو لا وعلى الثاني إمّا أن لا يمكن الاحتياط أو يمكن وعلى الثاني إمّا يكون الشك في التكليف أو المكلف به، فالأول مجرى الاستصحاب والثاني مجرى التخيير والثالث مجرى البراءه والرابع مجرى الاحتياط.

توضيحه (١)

١. إذا شك المكلف في حكم أو موضوع كان على يقين منه في السابق، كما إذا كان على طهاره ثمّ شك في ارتفاعها، فبما أنّ الحاله السابقه ملحوظه غير ملغاه تكون مجرى الاستصحاب على الشروط المقرّره في محلّها.

٢. إذا لم تكن الحاله السابقه موجوده أو ملحوظه و كان الاحتياط غير ممكن، كما إذا حلف في واقعه مردّده بين كونها محلوفه الفعل أو محلوفه الترك، فهي مجرى التخيير.

٣. إذا لم تكن الحاله السابقه ملحوظه، و كان الاحتياط ممكناً وتعلّق الشك بأصل التكليف؛ فهي مجرى البراءه.

٤. إذا لم تكن الحاله السابقه ملحوظه و كان

الاحتياط ممكناً، و علم بأصل التكليف و لكن شك في متعلقه، كما إذا علم بوجوب الصلاه يوم الجمعة و ترددت بين الظهر و الجمعة، أو علم به وجود النجاسه و تردّد بين الإناءين؛ فهي مجرى الاحتياط.

١. قد اختلفت كلمه الأصوليين في بيان مجارى الأصول و قد اخترنا ما في المتن لوضوحه و سهولته.

(٣١١)

و هذا التقسيم غير خال عن الإشكال، لأنّ لازمه أن يكون الشك في التكليف مطلقاً، مجرى للبراءه و أن يكون الشك في المكلف به كذلك مجرى للاشتغال، مع أنّ هذه الضابطه ليست بمطرده، إذ ربما يكون الشك في التكليف مجرى للاشتغال كما في الأمثله التاليه.

أ. إذا شك في التكليف قبل الفحص عن الدليل الاجتهادى فهو مجرى للاحتياط.

ب. إذا شك في حليه الدماء و الأعراض و الأموال فهو مجرى للاحتياط أيضاً، و أن كانت الشبهه موضوعيه، كدوران حال الشخص بين كونه محقون الدم أو مهدوره.

و ربما يكون الشك في المكلف به مجرى للبراءه كما في الشبهه غير المحصوره.

فالأولى في بيان الضابطه لمجرى البراءه و الاشتغال أن يقال:

إذا لم تكن الحاله السابقه ملحوظه و كان الاحتياط ممكناً، فإمّا أن لا يدل دليل عقلى أو نقلى على ثبوت العقاب بمخالفه الواقع المجهول، أو يدلّ؟ و الأوّل مورد البراءه و الثانى مورد الاحتياط.

و على ضوء ذلك فليس الميزان في جريان البراءه و الاشتغال، الشك في التكليف و المكلف به، بل الميزان في جريان البراءه هو عدم وجود الدليل العقلى و النقلى على العقاب، كما أنّ الميزان في جريان الاشتغال وجودهما، و بما أنّه قام الدليل العقلى و النقلى على العقاب في الموارد الثلاثه فصار مجرى للاشتغال و أن كان الشك في التكليف. كما قام الدليل على عدم

العقاب في الشبهه غير المحصوره فصار مورداً للبراءه و أن كان الشك في المكلف به.

فبذلك ظهر أنّ مجارى الأصول أربعه كنفس الأصول و لنقدم البحث عن البراءه أولاً، ثمّ التخيير، ثمّ الاحتياط، ثمّ الاستصحاب، حفظاً للنهج الدارج في الكتب الأصوليه.

(٣١٢)

الفصل الأول: في أصاله البراءه، و فيه مقامان

الفصل الأول: في أصاله البراءه، و فيه مقامان

أصاله البراءه

قد تقدّم أنّ مجرى أصاله البراءه هو الشك في أصل التكليف و هو على أقسام:

لأنّ الشك تاره يتعلّق بالحكم، أى يكون أصل الحكم مشكوكاً، كالشك في حكم التدخين هل هو حرام أو لا؟

و أخرى يتعلّق الشك بالموضوع بمعنى أنّ الحكم معلوم، و لكن تعلّق الشك بمصاديق الموضوع، كالمائع المرّد بين كونه خمراً أو خلاً.

و يسمّى الأول بالشبهه الحكميه و الثانى بالشبهه الموضوعيه، أى بمعنى الجهل بمصداق الموضوع كما سيظهر.

و الشبهه تنقسم إلى: تحريميه و وجوبيه:

أمّا التحريميه، فالمراد منها هى ما إذا احتُمِلَتْ حرمة الشىء مع العلم بأنّه غير واجب، فيدور أمره بين الحرمة و الإباحه، أو الكراهه، أو الاستحباب؛ كالتدخين الدائر أمره بين الحرمة و الإباحه.

و أمّا الوجوبيه، فالمراد منها هى ما إذا احتمل وجوبه مع العلم بأنّه غير محرّم، فيدور أمره بين الوجوب و الاستحباب؛ أو الإباحه، أو الكراهه، كالدعاء عند رؤيه الهلال الدائر أمره بين الوجوب و الاستحباب.

ثمّ إنّ منشأ الشك في الشبهه الحكميه أحد أمور ثلاثه:

(٣١٣)

أ. فقدان النص.

ب. إجمال النص.

ج. تعارض النصين.

و منشأ الشك في الشبهه الموضوعيه خلط الأمور الخارجيه.

و على ذلك يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في الشبهه الحكميه التحريميه بمسائلها الأربع

المقام الأول: الشبهه التحريميه و فيها مسائل أربع:

أ. الشبهه الحكميه التحريميه لأجل فقدان النص.

ب. الشبهه الحكميه التحريميه لأجل إجمال النص.

ج. الشبهه الحكميه التحريميه لأجل تعارض النصين.

د. الشبهه الموضوعيه التحريميه لأجل خلط الأمور الخارجيه.

و إليك الكلام فى هذه المسائل، الواحده تلو الأخرى.

المسألة الأولى: فى الشبهه الحكيمه التحريميه لفقدان النص

إذا شك فى حرمه شىء لأجل عدم النص عليها فى الشريعة فقد ذهب الأصوليون إلى البراءه و الأخباريون إلى الاحتياط. و استدلل كل بالكتاب و السنه و إليك تقرير أدله الأصوليين من الكتاب العزيز:

١. التعذيب فرع البيان

قال سبحانه: (مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدَى لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) (الإسراء/١٥).

١ و يأتى فى المقام الثانى أى الشبهه الوجوبيه نفس هذه المسائل.

(٣١٤)

قوله: (وَمَا كُنَّا) إما بمعنى: «نفى الشأن» كما فى قوله: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ) أو لنفى الإمكان، كما فى قوله: (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّوجَّلاً) (آل عمران/١٤٥).

و بعث الرسول كناية عن البيان الواصل إلى المكلف، لأنه لو بعث الرسول و لم يكن هناك بيان، أو كان هناك بيان و لم يصل إلى المكلف، لما صحَّ التعذيب و لَقَبِحُ عقابُه، فالدافع لقبح العقاب هو البيان الواصل بمعنى وجوده فى مظانّه على وجه لو تفحص عنه المكلف لعرث عليه.

و المفروض أنّ المجتهد تفحص فى مظانّ الحكم و لم يعثر على شىء يدلّ على الحرمة، لا- بالعنوان الأوّلى، كما إذا قال: لا تشرب التتن؛ و لا بالعنوان الثانوى، كما إذا أمر مولويًا بالاحتياط عند الشبهه، فينطبق عليه مفاد الآيه و هو أنّ التعذيب فرع البيان الواصل و المفروض عدم التالى (البيان بالعنوان الأوّلى أو الثانوى) فيكون المقدم مثله.

و مثله قوله سبحانه: (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ الرَّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ

فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (المائدة/١٩). فَإِنَّ ظَاهِرَهُ أَنَّهُ لَوْلَا مَجِيءُ الرَّسُولِ كَانَ لَهُمُ الْاِحْتِجَاجُ بِقَوْلِهِمْ: (مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ) وَلِأَجْلِ صِحَّةِ الْاِحْتِجَاجِ أَفْحَمَهُمْ بِإِرْسَالِ الرَّسْلِ، وَإِنْزَالِ الْكُتُبِ، وَإِصْطِلَاحِ الْبَيَانِ حَتَّى يَكُونَ لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ، وَلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرَّسْلِ. (١)

٢. الإضلال فرع البيان

قال سبحانه: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا

١. اقتباس من قوله سبحانه: (رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِيُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) (النساء/١٦٥) ولاحظ (الأحكام/١٤٩).

(٣١٥)

يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (التوبة/١١٥).

و تقرير الاستدلال بالآية كسابقها، غير أنه سبحانه فرّج التعذيب على البيان في الآية السابقة و فرّج الإضلال عليه في هذه الآية و بما أن التعذيب من آثار الضلاله، فيكون التعذيب أيضاً معلقاً عليه.

و المراد من الإضلال، هو الإضلال بعد الهدايه لأجل عدم الالتقاء عمّا حرّم الله، فلا يعدّ مثل هذا النوع من الإضلال ظلماً لأنّ العبد هو السبب لانقطاع الفيض عنه كقوله سبحانه: (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) (الأنفال/٥٣).

ثم إن أصحابنا الأصوليين استدلوا بأحاديث صحيحة نأتى بأهمها:

الحديث الأول: حديث الرفع

روى الصدوق بسند صحيح عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلم: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، و النسيان، و ما أكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه و الحسد و الطيره، و التفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفه». (١)

تقرير الاستدلال يتوقف على ذكر أمرين:

الأول:

أنَّ الرفع ينقسم إلى تكويني و هو واضح و تشريعي و المراد منه نسبة الرفع إلى الشيء بالعناية و المجاز، باعتبار رفع آثاره كقوله عليه السّلام: «لا- شك لكثير الشك» و من المعلوم أنَّ المرفوع ليس هو نفس «الشك» لوجوده، و إنّما المرفوع هو آثاره و هذا صار سبباً لنسبه الرفع إلى ذاته و نظيره حديث الرفع، فإنَّ نسبة الرفع إلى الأمور التسعة نسبة ادّعائه بشهادة وجود الخطأ و النسيان و ما عطف عليه في الحديث، بكثره بين الأمّة و لكن لما كانت الموضوعات المذكورة

١. الخصال، باب التسعة، الحديث ٩، ص ٤١٧.

(٣١٦)

مسلوبه الآثار صحّت نسبة الرفع إلى ذاتها باعتبار عدم آثارها.

الثاني: أنّ لفظه «ما» في قوله: «ما لا- يعلمون» موصوله تعمّ الحكم و الموضوع المجهولين، لوضوح أنّه إذا جهل المكلف بحكم التدخين، أو جهل بكون المايح الفلاني خلاً أو خمراً صدق على كلّ منهما أنّه من «ملا يعلمون» فيكون الحديث عاماً حجّه في الشبهه الحكميه و الموضوعيه معاً.

و ربما يتصوّر أنّ الموصول مختص بالموضوع المجهول لا الحكم المجهول، بشهادة قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم في الفقرات التي أعقبته، أعنى: «و ما أكرهوا عليه» و «ملا يطيقون» و «ما اضطروا إليه»، فإنّ المراد هو الفعل المكروه عليه و العمل الخارج عن الإطاقه و العمل المضطرّ إليه، فيلزم أن يكون المراد من الموصول في «ملا- يعلمون» هو العمل المجهول لا- الحكم المجهول، فيختص الحديث بالشبهات الموضوعيه.

يلاحظ عليه: أنّ «ما» الموصوله استعملت في جميع الفقرات في المعنى المبهم، لا في الحكم و لا في الموضوع و إنّما يعلم السعه (شمولها للحكم و الموضوع المجهولين) و الضيق (اختصاصها بالموضوع) من صلتها و الصله «فيما لا

يعلمون» قابل للانطباق على الموضوع و الحكم، دون سائر الفقرات، فإنها لا تنطبق إلا على الفعل، و لا يكون ذلك قرينه على اختصاص الفقرة الأولى بالشك في الموضوع.

أضف إلى ذلك: أنّ المرفوع في «الحسد» و«الطيّره» و «التفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفه» هو الحكم، أي حرمه الحسد و الطيره، و أمّا النسيان و الخطأ المرفوعان في الحديث فيتعلّقان بالحكم و الموضوع معاً، فيصلحان لكلا الأمرين نسيان الحكم أو الموضوع و مثله الخطأ.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الرفع كما عرفت رفع تشريعي و المراد منه رفع الموضوع بلحاظ رفع أثره، فحينئذ يقع الكلام في تعيين ما هو الأثر المسلوب

(٣١٧)

الذي صار مصحّحاً لنسبه الرفع إليها، فهنا أقوال ثلاثة:

١. المرفوع هي المؤاخذه.

٢. المرفوع هو الأثر المناسب لكل واحد من تلك الفقرات، كالمضرة في الطيره، و الكفر في الوسوسة.

٣. المرفوع هو جميع الآثار أو الآثار البارزة.

و الظاهر هو الأخير، لوجهين:

الأول: أنّه مقتضى الإطلاق.

الثاني: أنّ فرض الشيء مرفوعاً في لوح التشريع ينصرف إلى خلوه عن كلّ أثر و حكم، أو عن الآثار البارزة له. (١) فلو كان البعض مرفوعاً دون البعض، فلا يطلق عليه أنّه مرفوع.

و على ذلك فالآثار كلّها مرفوعة سواء تعلّق الجهل بالحكم كما في الشبهه الحكيمه، أو بالموضوع كما في الشبهه الموضوعيه.

نعم، إنّ مقتضى الحديث هو رفع كلّ أثر مترتب على المجهول إلا إذا دلّ الدليل على عدم رفعه، كنجاسه الملاقي فيما إذا شرب المائع المشكوك فبان أنّه خمر، فلا ترتفع نجاسه كلّ ما لاقى الخمر بضروره الفقه على عدم ارتفاع مثل هذه الآثار الوضعيه.

اختصاص الحديث بما يكون الرفع منه على الأئمه

إنّ حديث الرفع، حديث منه و امتنان كما يعرب عنه قوله: «رفع عن أمّتي» أي دون

سائر الأمم و على ذلك يختص الرفع بالأثر الذى يكون فى رفعه منه على

١. كما فى قول الإمام على عليه السّلام: «يا أشباه الرجال و لا رجال» هذا إذا كان الأثر منقسماً إلى بارز و غيره، و أمّا إذا كان الجميع على حد سواء، فالمرفوع هو جميع الآثار كما فى المقام.

(٣١٨)

الأُمَّه (لا الفرد الخاص)، فلا يعم ما لا يكون رفعه منه لهم، كما فى الموارد التاليه:

١. إذا أتلف مال الغير عن جهل و نسيان، فهو ضامن، لأنّ الحكم بعدم الغرامه على خلاف المنّه.

٢. إذا أكره الحاكم المحتكر فى عام المجاعه على البيع، فالبيع المكره يقع صحيحاً و لا يعمّه قوله: «وما أكرهوا عليه» لأنّ شموله للمقام و الحكم برفع الصّحه و ببطالان البيع على خلاف المنّه.

٣. إذا أكره الحاكم المديون على قضاء دينه و كان متمكناً، فلا يعمّه قوله: «وما أكرهوا» لأنّ شموله على خلاف الامتنان.

تنبيه

المراد من الآثار الموضوعه هى الآثار المترتبه على المعنون، أى ما يعرضه الخطأ، أو النسيان، أو الجهل، مثلاً إذا نسى السوره أو غيرها من أجزاء الصلاه فمعنى رفعها رفع وجوبها الضمنى، و أمّا الآثار المترتبه على نفس تلك العناوين العارضه فى هذه الظروف فلا ترتفع كسجدتى السهو عند نسيان الأجزاء، لأنّ هذه الآثار أثير نفس العناوين، فلا يكون طروء الخطأ رافعاً للحكم المترتب على نفس الخطأ فى لسان الدليل و مثله النسيان و إنّما تكون تلك العناوين سبباً لرفع الآثار المترتبه على معروض النسيان و الخطأ و لأجل ذلك لو قتل خطأً فالقصاص ساقط و أمّا الديه فلا، لأنّ القصاص مترتب على نفس القتل، بصوره الإطلاق، قال سبحانه: (وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ

بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنِ بِالْأُذُنِ وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ (المائدة/٤٥) و يقيد به غير الخطأ و أمّا اللديه فغير مرفوعه، لأنها أثر مترتب على عنوان الخطأ في ظرفه فلا يحكم برفعها، قال سبحانه: (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ) (النساء/٩٢).

(٣١٩)

الحديث الثاني: مرسله الصدوق

روى الصدوق مرسلًا فى «الفقيه» و قال: قال الصادق عليه السّلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى». (١)

و الحديث و إن كان مرسلًا و لكن الصدوق يسنده إلى الإمام الصادق عليه السّلام بصورة جازمه و يقول: قال الصادق عليه السّلام: و هذا يعرب عن علمه بصدور الحديث عن الإمام الصادق عليه السّلام، نعم لو قال روى عن الإمام الصادق عليه السّلام كان الاعتماد على مثله مشكلاً.

أمّا كيفية الاستدلال: فقد دلّ الحديث على أنّ الأصل فى كلّ شيء هو الإطلاق حتّى يرد فيه النهى بعنوانه، كأن يقول: الخمر حرام، أو الرشوة حرام، فما لم يرد النهى عن الشيء بعنوانه يكون محكوماً بالإطلاق و الإرسال، و بما أنّ التدخين لم يرد فيه النهى بعنوانه الأوّلى فهو مطلق و على هذا فلا يكفى فى رفع الإطلاق و ورود النهى بعنوانه الثانوى كأن يقول: إذا شككت فاحتط، بل هو باق على إطلاقه حتّى يرد النهى فيه بالعنوان الأوّلى، فتكون الشبهات البدويه التى لم يرد النهى فيها بعنوانها الأوّلى محكومه بالإطلاق و الحليه. و على هذا تمّ دليل الأخبارى بورود النهى عن ارتكاب الشبهات التحريميه بالعنوان الثانوى (الشبهه) وقع التعارض بينه و بين دليله.

نعم لو قلنا بأنّ المراد هو الأعم من ورود النهى بعنوانه الأوّلى أو بعنوانه الثانوى، يكون دليل الأخبارى مقدّمًا عليه، لأنّ الإطلاق فى المقام معلق على عدم ورود النهى مطلقاً،

لا بالعنوان الأولى و لا الثانوى و الأخبارى يدعى ورود النهى بعنوانه الثانوى و حصول المعلق عليه.

و لكن تفسير الحديث بهذا النحو الأعم خلاف الظاهر، أولاً حيث إنّ ظاهر قوله: «حتى يرد فيه» أى يرد النهى فى نفس الشىء بما هو هو و دليل الأخبارى ضعيف ثانياً، حيث سيوافيك عدم دليل يدل على لزوم الاجتناب فى

١. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٠.

(٣٢٠)

الشبهات البدويه.

فإن قلت: لعل النهى تعلق بالشىء بعنوانه الأولى، و لكن لم يصل إلينا فلا يكون الحديث حجّه فى المقام لعدم احراز عدم ورود النهى.

قلت: الظاهر أنّ المراد من الورد هو الوصول إلى المكلف بقريته أنّ الإمام بصدد بيان ضابطه كليه للبراءه، و هى لا تتم إلا أن يكون المراد هو الوصول إليه و إلا لزم تعليق الحكم بشىء لا يمكن احرازه.

إلى هنا تم الاستدلال على البراءه بالكتاب العزيز و السنّه المطهره، بقى الكلام فى الاستدلال عليها بالعقل.

الاستدلال بالعقل على البراءه

إنّ صحّه احتجاج الأمر على المأمور من آثار التكليف الواصل لأنّ صرف التكليف الواقعى من غير وصول إلى المكلف لا يكون فى الحقيقه أمراً و لا زاجراً و لا يصحّ الاحتجاج به أبداً بل يعدّ العذاب معه ظلماً و قبيحاً من المولى الحكيم و هذا ممّا يستقل به العقل و يعدّ العقاب بلا بيان واصل أمراً قبيحاً لا يصدر عن الحكيم.

و قياس الاستدلال بالشكل التالى:

العقاب على محتمل التكليف عقاب بلا بيان بعد الفحص التام و عدم العثور عليه لا بالعنوان الأولى (١) و لا بالعنوان الثانوى. (٢)

و العقاب بلا بيان يمتنع صدوره عن المولى الحكيم:

فينتج: العقاب على محتمل التكليف يمتنع صدوره من المولى الحكيم.

التعارض بين القاعدتين

سؤال: ثمه قاعده عقليه أخرى

هي على طرف النقيض من هذه القاعده

١. كأن يقول: التدخين حرام.

٢. كأن يقول: إذا شككت في حرمه شيء فلا- تركبه فالنهي هنا تعلق لا بنفس التدخين بل بعنوان ثانوي و هو الشك في حرمه التدخين.

(٣٢١)

العقلية و هي:

أنّ العقل يفرّق بين الضرر الدنيوي المحتمل فلا يحكم بوجوب دفعه إلا إذا كان خطيراً لا يتحمّل. و أمّا الضرر الأخرى الذي هو كناية عن العقاب الأخرى فيؤكد العقل على وجوب دفعه و يستقلّ به، فلا- يرخص استعمال شيء فيه احتمال العقوبه الأخرى، و لو احتمالاً- ضعيفاً و على ذلك فيمكن للقائل بالاحتياط أن يعارض القاعده الأولى بقاعده أخرى و هي قاعده «وجوب دفع الضرر المحتمل» بالبيان التالي:

احتمال الحرمة في مورد الشبهه البدويه يلزم احتمال الضرر الأخرى، و هو بدوره واجب الدفع و إن كان احتمالاً ضعيفاً و عندئذ يحكم العقل بلزوم الاحتياط بترك ارتكاب محتمل الضرر لذلك المحذور.

و إن أردت صبه في قالب القياس المنطقي المؤلف من الصغرى و الكبرى فتقول:

الشبهه البدويه التحريميه فيها ضرر محتمل و كلّ ما فيه ضرر محتمل يلزم تركه.

فينتج: الشبهه البدويه التحريميه يلزم تركها، فينتج لزوم الاحتياط و عندئذ يقع التعارض بين القاعدتين العقليتين، فمن جانب يحكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان فيرخص بالارتكاب و من جانب آخر يحكم بدفع الضرر الأخرى المحتمل فيمنع من الارتكاب.

الجواب

أنّ الصغرى في القاعده الثانيه غير محرزه، إذ المراد من الصغرى هو احتمال الضرر (العقاب) في ارتكاب الشبهه البدويه، فيجب أن يكون لاحتماله ناشئ عقلائيّه، و المفروض انتفاؤها جميعاً، لأنّ احتمال العقاب ناشئ من الأمور التاليه:

(٣٢٢)

١. صدور البيان عن المولى و وصوله إلى العبد، لكن حصل الإجمال بأحد علله، كما إذا تردّد الواجب بين صلاتي الظهر و الجمعه، أو

الحرام بين الإناءين و هذا ينطبق على الشبهه المحصوره دون الشبهه البدويه، إذ البيان فيها غير واصل أصلاً و الحرمة مشكوكه، لا معلومه على خلاف الشبهه المحصوره.

٢. إذا كان التمسك بالبراءه قبل الفحص و هو خلاف المفروض.

٣. كون العقاب بلا بيان أمراً غير قبيح، و هو مفروض البطلان.

٤. كون المولى شخصاً غير حكيم أو غير عادل و هو أيضاً منتف.

فإذا انتفت مناشئ الاحتمال عقلاً، فاحتمال العقاب الذى هو الصغرى فى القاعده الثانيه غير موجود و مع انتفائه كيف يمكن الاحتجاج بالكبرى وحدها؟ مع أنّ الاحتجاج لا يتم إلا مع إحراز الصغرى.

و بذلك ظهر عدم التعارض بين القاعدتين لفقدان الصغرى فى القاعده الثانيه و مع عدم التعارض لا- نحتاج إلى الأ-جوبه المذكوره فى المطولات.

و بذلك خرجنا بالنتيجه التاليه: «أنّ الحكم الشرعى فى الشبهات البدويه التحريميه سواء أكانت حكميه أم كانت موضوعيه هو البراءه الشرعيه، إذا استند فيها إلى الكتاب و السنه و البراءه العقليه إذا استند فيها إلى العقل.

أدله الأخباريين على وجوب الاحتياط فى الشبهه الحكميه التحريميه

استدل الأخباريون بآيات و روايات، نذكر المهم منها:

الاستدلال بالكتاب

الآيات الآمره بالتقوى بقدر الوسع و الطاقه، قال سبحانه: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَ لَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ) (آل عمران/١٠٢). (١)

١. لاحظ الآيه السادسه عشره من سوره التغابن.

(٣٢٣)

وجه الاستدلال: أنّ اجتناب محتمل الحرمة يعدّ من التقوى و كلّ ما يعدّ منها فهو واجب بحكم أنّ الأمر فى (اتَّقُوا اللَّهَ) دالّ على الوجوب، فينتج أنّ اجتناب محتمل الحرمة واجب.

يلاحظ عليه: أنّ كليه الكبرى ممنوعه، أى ليس كلّ ما يعدّ من التقوى فهو واجب و ذلك لأنّ التقوى تستعمل تاره فى مقابل الفجور و لا شك فى وجوب مثلها

بعامه مراتبها، مثل قوله: (أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ) (ص/٢٨) وقوله: (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) (الشمس/٨) وقد تطلق و يراد منها ما يعم القيام بكلّ مرغوب فيه من الواجب والمستحب و التحرّز عن كلّ مرغوب عنه من حرام و مكروه مثل قوله سبحانه: (وَ تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى) (البقره/١٩٧) ففي مثل ذلك تكون التقوى واجبه، لكن ببعض مراتبها لا بكلّ مراتبها و يحمل الأمر في (تَزَوَّدُوا) على الاستحباب كآلآيه التي استدل بها في المقام.

الاستدلال بالسنة

استدل الأخباريون بطوائف من الروايات:

الأولى: حرمة الإفتاء بلا علم

دلت طائفه من الروايات على حرمة القول و الإفتاء به غير علم، أو الإفتاء بما لم يدل دليل على حجّيته كالقياس و الاستحسان، كصحيحه هشام بن سالم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: ما حقّ الله على خلقه؟ قال: «أن يقولوا ما يعلمون و يكفّوا عمّا لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا إلى الله حقّه». (١)

١. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤ و بهذا المضمون الحديث ١٩ و ٥٤ و مثله ما دلّ على لزوم الكف عمّا لا يعلم، كالحديث ٤ و ٣٢.

(٣٢٤)

و بهذا المضمون روايات كثيره في نفس الباب.

يلاحظ عليه: أنّ الإفتاء بأنّ مورد الشبهه ليس بحرام واقعاً، يعدّ قولاً بلا علم و هو مورد الروايات و هذا ممّا يحترز عنه الأصوليون. و أمّا القول بعدم المنع ظاهراً، حتى يعلم الواقع مستنداً إلى الأدلّه الشرعيه و العقليه، فليس قولاً بلا-علم و هو نفس ما يرومه الأصوليون.

الثانيه: ما ورد من الأمر بالاحتياط قبل الفحص

روى عبد الرحمان بن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجلين أصابا صيداً و هما محرمان، الجزاء بينهما؟ أو على

كُلّ واحد منهما جزاء، قال: «لا، بل عليهما أن يجزى كلّ واحد منهما الصيد»، قلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا». (١)

إنّ هذه الرواية ناظره إلى الاحتياط قبل الفحص، و هي خارجه عن مورد الكلام و إنّما الكلام فيما إذا فحص عن دليل الحرمة في مظانه و لم يعثر على شيء.

الثالثه: التوقف فيما يرجع إلى العقيد

روى زراره عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا، لم يكفروا». (٢)

و هذه الطائفة خارجه عن محط البحث، لأنّ البحث في الفروع و الرواية في الأصول.

١. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١ و بهذا المضمون الحديث ٣ و ٢٣ و ٢٩ و ٣١ و ٤٣.

٢. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١ و ٥٣.

الرابعه: الاحتياط في الشبهات الموضوعيه

ثمّ روايات تدل على وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعيه، نظير ما كتبه على عليه السلام إلى عامله على البصره عثمان بن حنيف: «فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه و ما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه». (١)

ولا يخفى أنّ هذه الروايه محموله على الاستحباب، لا اتفاق العلماء أصوليهم و أخباريهم على استحبابه في الشبهات الموضوعيه و لم يقل أحدٌ بوجوب الاحتياط فيها.

الخامسه: ترك الشبهات يسهل الاجتناب عن الحرام

هناك روايات كثيره تدل على أنّ الاجتناب عن الشبهات تخلق في الإنسان ملكه الاجتناب عن الحرام و ذلك آيه الندب و الاستحباب.

روى الصدوق، أنّ أمير المؤمنين عليه السلام خطب في الناس و قال: «حلالٌ بينٌ، و حرامٌ

بين، وَ شبهات بين ذلك، (٢) فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك و المعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها».

السادسه: ترك الشبهات يورث الورع

يظهر من عدّه من الروايات أنّ ترك الشبهه يورث الورع، قال أمير المؤمنينعليه السّلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهه». (٣)

١. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧، و بهذا المضمون الحديث ١٨.

٢. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢ و في مضمونه الأحاديث: ٣٩، ٤٧، ٦١.

٣. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠ و في مضمونه الحديث ٢٤، ٢٥، ٣٣، ٤١، ٥٧.

(٣٢٤)

لا شك أنّها محموله على الاستحباب، لأنّ الورع أقصى مراتب التقوى و هو مستحب جدّاً.

السابعه: لزوم الوقوف عند الشبهه

هناك روايات تدل على لزوم الوقوف عند الشبهه، و أنّه خيرٌ من الاقتحام في الهلكه و إليك بعض ما يدلّ على ذلك:

١. روى داود بن فرقد، عن أبي شيبه، عن أحدهما عليهما السّلام قال: «الوقوف عند الشبهه خيرٌ من الاقتحام في (١) الهلكه».

٢. روى مسعده بن زياد، عن جعفر عليه السّلام، عن آبائه، عن النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم أنّه قال: «لا تجمعوا في النكاح على الشبهه، وقفوا عند الشبهه، فإنّ الوقوف عند الشبهه خيرٌ من الاقتحام في الهلكه». (٢)

٣. روى في «الذكري»، قال: قال النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم: «دع ما يريبك لما لا يريبك». (٣)

يلاحظ على الاستدلال بهذه الطائفه من الأحاديث أنّها إمّا راجعه إلى الشبهه المحصوره التي يعلم به وجود الحرمه فيها و ذلك بقريته «الهلكه»، كما في الحديث الأوّل.

أو راجعه إلى

الشبهه الموضوعيه، التي لم يقل أحد بالاحتياط فيها كما في الحديث الثاني، أو محموله على الاستحباب كما في الحديث الأخير.

الثامنه: الاحتياط عند التمكن من السؤال

ثمه روايات تدل على الاحتياط عند التمكن من السؤال.

روى عمر بن حنظله، عن أبي عبد الله عليه السلام في خبرين متعارضين متساويين بالنسبه إلى المرجحات أنه قال: «إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى

١. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٣ و ١٥.

٢. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٣ و ١٥.

٣. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٦.

(٣٢٧)

إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات». (١)

فمورد الحديث إذا تمكن من العلم بالحكم الواقعي و أين هو من القول بالبراءه عند عدم التمكن من العلم.

التاسعه: الوقوف عند العلم بالاشتغال اليقيني

روى عبد الرحمان بن وضاح، أنه كتب إلى العبد الصالح، يسأله عن وقت المغرب و الإفطار، فكتب إليه: «أرى لك (٢) أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطه لدينك».

و الحكم بوجوب الاحتياط، لأجل خروجه عن مجرى البراءه لاستصحاب النهار أو لاشتغال ذمته بالصلاه و الصوم، و لا يعلم ببراءتها إلا بالصلاه و الإفطار بعد ذهاب الحمرة.

هذه هي مجموع الروايات التي رواها الشيخ الحر العاملي في الباب الثاني عشر و غيره، و قد عرفت أنها ليست على نمط واحد، بل تهدف كل منها إلى مجال خاص لا مساس له ببحثنا.

العاشره: حديث التثليث

إن أقوى حجه للأخباريين هو حديث التثليث الوارد في كلام النبي و الوصى، رواه عمر بن حنظله عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث قال: «إنما الأمور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بينغيه فيجتنب، و

أمر مشكل يردّ علمه إلى الله ورسوله».

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «حلال بين، و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك

١. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

٢. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧.

(٣٢٨)

الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم».

ثم قال في آخر الحديث: «فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات».

إنّ مورد التثليث الوارد في كلام الوصي هو الشبهات الحكمية، و حاصل التثليث أنّ ما يبتلى به المكلف إمّا بين رشده فيتبع و إمّا بين غيه فيجتنب، و أمّا الأمر المشكل فلا يفتى بما لا يعلم حتى يرجع حكمه إلى الله.

و الجواب أنّ التثليث في كلام الوصي ينسجم مع الطائفة الأولى من حرمة الإفتاء به غير علم.

و أمّا التثليث في كلام الرسول، فموردها الشبهات الموضوعية التي يقطع به وجود الحرام فيها و هي تنطبق على الشبهه المحصوره، حيث إنّ ظاهر الحديث أنّ هناك حلالاً بيناً، و حراماً بيناً و شبهات بين ذلك، على وجه لو ترك الشبهات نجا من المحرمات و لو أخذ بها ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم و ما هذا شأنه فهو خارج عن الشبهه البدئية، و منطبق على الشبهه المحصوره.

وإن شئت قلت: إنّ الروايه ظاهره فيما إذا كانت الهلكه محرزه مع قطع النظر عن حديث التثليث، و كان اجتناب الشبهه أو اقترافها ملازماً لاجتناب المحرمات و اقترافها، حتى يصحّ أن يقال: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات» و ما هذا شأنه لا ينطبق إلّا على الشبهه المحصوره

لا الشبهه البدويه التي لا علم فيها أصلاً بالمحرمات.

و أنت إذا استقصيت روايات الباب تقف على أنّ أكثرها لا مساس لها بمورد البراءة و ما لها مساس محمول إمّا على الاستحباب، أو التورّع الكثير.

(٣٢٩)

الاستدلال بالعقل

نعلم إجمالاً قبل مراجعته الأدلّة به وجود محرمات كثيره فى الشريعة التي يجب الخروج عن عهدها بمقتضى قوله سبحانه: (وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا) (الحشر/٧).

و بعد مراجعته الأدلّة نقف على وجود محرمات فى الشريعة بينها الكتاب و السنّة و لكن نحتمل وجود محرمات أُخرى بينها الشارع و لم تصل إلينا، فمقتضى منجزيه العلم الإجمالى، هو الاجتناب عن كلّ ما نحتمل حرمة إذا لم يكن هناك دليل على حليّته، حتى نعلم بالخروج عن عهده التكليف القطعى، شأن كلّ شبهه محصوره.

يلاحظ عليه: أنّ العلم الإجمالى إنّما ينجّز إذا بقى على حاله و أمّا إذا انحلّ إلى علم تفصيلى وشك بدوى، فلا يكون منجزاً و يكون المشكوك مورداً للبراءة، مثلاً إذا علم بغصبيه أحد المالين مع احتمال غصبيتهما معاً، فإذا قامت البيّنة على غصبيه أحدهما المعين، انحلّ العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى بالحرمة و هو ما قامت البيّنة على غصبيته، وشك بدوى و هو المال الآخر الذى يحتمل أيضاً غصبيته.

و مثله المقام إذ فيه علمان:

أحدهما: العلم الإجمالى به وجود محرمات فى الشريعة و التي أُشير إليها فى الآيه المتقدمه.

ثانيهما: العلم التفصيلى بمحرمات وارده فى الطرق و الأمارات و الأصول المثبتة للتكليف كاستصحاب الحرمة، على وجه لو عزلنا موارد العلم التفصيلى عن موارد العلم الإجمالى، لما كان فيها علم بالمحرّمات بل تكون الحرمة أمراً محتملاً تقع مجرى للبراءة.

(٣٣٠)

و على ضوء ما ذكرنا، فالعلم الإجمالى بالمحرمات المتيقنه ينحلّ إلى علم بمحرمات تفصيليه ثبتت بالطرق و الأمارات و

إلى شك بدوى محتمل الحرمة و فى مثل ذلك ينتفى العلم الإجمالى فلا يكون مؤثراً و تكون البراءة هى الحاكمه فى مورد الشبهات.

المسألة الثانية: الشبهه الحكيمه التحريميه لإجمال النصّ

قد عرّفت فيما مضى أنّ البحث فى الشبهه التحريميه يتمّ فى ضمن مسائل أربع، لأنّ الشك ينشأ تاره من فقدان النص و قد مضى البحث عنه، أو من إجمال النص و هذه هى المسألة التى نتناولها، أو مع تعارض النصّين و هى المسألة الثالثه، أو من خلط الأمور الخارجيه و هى المسألة الرابعه. فنقول:

إذا تردّد الغناء بين كونه مطلق الترجيع أو الترجيع المطرب، فيكون الترجيع المطرب قطعى الحرام، و الترجيع بلا طرب مشكوك الحكم فيكون مجرى للبراءه.

و مثله النهى المجرد عن القرينه إذا قلنا باشتراكه بين الحرمة و الكراهه.

و نظيره أيضاً إذا شككنا فى شمول الخمر إلى الخمر غير المسكر و لم يكن هناك إطلاق (١) يؤخذ به و الحكم فى جميع الأمثله حكم ما ذكر فى المسألة الأولى، من البراءه عن الحرمة و الأدلّه المذكوره من الطرفين جاريه فى المقام إشكالاً و جواباً.

المسألة الثالثه: الشبهه الحكيمه التحريميه لتعارض النصّين

إذا دلّ دليل على الحرمة و دليل آخر على الإباحه و لم يكن لأحدهما مرجّح، فلا يجب الاحتياط بالأخذ بجانب الحرمة لعدم الدليل عليه، نعم ورد

١. نظير قوله: «ما يسكر كثيره فقليله أيضاً حرام».

(٣٣١)

الاحتياط فى روايه وردت فى «غوالى اللآلى» نقلها عن العلامة، رفعها إلى زواره عن مولانا أبى جعفر عليه السّلام أنّه قال فى الخبرين المتعارضين: «فخذ بما فيه الحائظه لدينك و اترك الآخر» (١) و الروايه ضعيفه السند لا يحتج بها.

المسألة الرابعه: الشبهه الموضوعيه التحريميه

إذا دار الأمر بين كون شىء حراماً أو مباحاً لأجل الاشتباه فى بعض

الأُمور الخارجيه، كما إذا شك في حرمه شرب (٢) مائع أو إباحته للتردد في أنه خلّ أو خمر، فالظاهر عدم الخلاف في أنّ مقتضى الأصل الإباحه، للأخبار الكثيره في ذلك، مثل قوله عليه السّلام: كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه.

ويمكن الاستدلال على البراءه بالدليل العقلي و هو أنّ الاحتجاج لا يتمّ بالعلم بالكبرى وحده و هو أنّ الخمر حرام مالم ينضم إليه العلم بالصغرى، ففي المقام، الكبرى محرزه، دون الصغرى، فلا يحتج بالكبرى المجزّده على العبد.

و بما أنّ المسأله محلّ اتّفاق لا نطيل الكلام فيها.

١. غوالي اللآلي: ٤/١٣٣ برقم ٢٢٩.

٢. الوسائل: الجزء ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

المقام الثاني: في الشبهه الحكميه الوجوبيه بمسائلها الأربع

إذا شك في وجوب شيء و عدمه، ففيها أيضاً مسائل أربع، لأنّ الشبهه إمّا حكميه أو موضوعيه، و منشأ الشك في الحكميه، إمّا: فقدان النص، أو إجمال النص، أو تعارض النصين، فتصبح المسائل أربع كالاتي:

أ. الشبهه الحكميه الوجوبيه لأجل فقدان النصّ، كالدعاء عند رؤيه الهلال، أو الاستهلال في شهر رمضان.

ب. الشبهه الحكميه الوجوبيه لأجل إجمال النصّ، كاشتراك لفظ الأمر بين الوجوب و الاستحباب.

ج. الشبهه الحكميه الوجوبيه لأجل تعارض النصّين، كما في الخبرين المتعارضين، أحدهما يأمر، و الآخر يبيح و لم يكن لأحدهما مرجح.

د. الشبهه الموضوعيه لأجل الاشتباه في بعض الأمور الخارجيه، كما إذا تردّدت الفائته بين صلاه أو صلاتين و الحكم في الجميع البراءه و عدم وجوب الاحتياط، إجماعاً.

تمّ الكلام في المقامين بمسائلهما الثمان و به تمّ الكلام في أصل البراءه، لكن بقيت تنبيهات نشير إليها:

(٣٣٣)

تنبيهات

التنبيه الأول: في حكمه الأصل الموضوعي على البراءه

أنّ موضوع البراءه العقليه هو عدم البيان و موضوع البراءه

الشرعية هو الشك في الحكم الشرعي، فلو كان هناك أصل آخر يصلح لأن يكون بياناً أو رافعاً للشك تعبداً فلا يبقى موضوع لأصل البراءة وهذا هو المعروف من أن الأصل المنقح للموضوع حاكم على أصل البراءة، أو أصله الحلية.

فمثلاً: إذا شكنا في تذكیه حیوان على النحو الوارد في الشرع فمقتضى الأصل هو الحلية و لكنّه محكوم بأصل آخر و هو أصله عدم التذكیه و هو أصل موضوعی ینقح حال الموضوع و یحرز أنه غير مذکی و بطبع الحال يكون محرماً لا حلالاً و هذا الأصل عبارة عن استصحاب عدم التذكیه، لأنه حينما كان حياً لم يكن مذکی، و بعد زهوق روحه نشك في تذكیته، فاستصحاب عدم التذكیه مقدم على أصله الحل و ذلك لأنّ الشك في الحلية مسبب عن الجهل بحال الموضوع و أنه هل وردت علیه التذكیه أو لا؟ فإذا ثبت حال الحيوان بالاستصحاب و حكم علیه بعدم التذكیه، لا يبقى الشك في حرمة و هذا ما يعبر عنه بتعيين:

أ. حكومه الأصل الموضوعی (عدم التذكیه) على الأصل الحكمی (الحلية).

ب. حكومه الأصل السببی (عدم التذكیه) على الأصل المسببی (الحلية).

مثال آخر: لو افترضنا دلالة الدليل الاجتهادی على جواز مسّ المرأة بعد النقاء و قبل الاغتسال و لكن وقع الشك في حصول النقاء، فاستصحاب كونها حائضاً حاكم على أصله الحلية لأنه بيان، فيرتفع موضوع البراءة العقلية، و رافع

(۳۳۴)

أيضاً للشك في الظاهر فيكون رافعاً لموضوع البراءة الشرعية.

التنبیه الثاني: في حسن الاحتياط

لا- شك في حسن الاحتياط (بشرط أن لا- يخل بالنظام عقلاً أو لا ينجز إلى العسر و الحرج شرعاً)، و لكن الظاهر من الشيخ الأعظم اتفاق الفقهاء على لزوم الاحتياط في الموارد الثلاثة: النفوس و الأعراس و

الأموال، فيجب الاحتياط و إن كان الاحتمال ضعيفاً، مع كون الشبهه موضوعيه.

و الظاهر أنّ اتّفاقهم على وجوب الاحتياط فيها مبني على قاعده مضى الإيعاز إليها في مبحث العام و الخاص (١) و هي أنّ كلّ موضوع كانت الحرمة و الفساد هو الحكم الأصلي فيه يجب الاجتناب عنه حتى في الشبهه الموضوعيه و لذلك حكم الفقهاء بالاحتياط وراء الموارد الثلاثه أيضاً، كما إذا ترددت المرأه بين كونها ممّن يجوز النظر إليها أو غيرها، و بيع الوقف بين احتمال وجود المسوّغ فيه و عدمه و تصرف غير الولي في مال اليتيم بين وجود الغبطه فيه، و عدمه، ففي هذه الموارد يحمل على الحرمة و الفساد، لأنّ طبيعه الموضوع تقتضي الحرمة و الفساد إلا ما خرج بالدليل.

التنبيه الثالث: قاعده التسامح في أدلّه السنن

السنن التي ورد فيها خبر ضعيف يصحّ الإتيان بها رجاءً من باب الاحتياط لاحتمال الأمر و يدل عليها صحيحه هشام بن سالم عن صفوان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير، فعمل به كان له أجر ذلك و إن كان رسول الله لم يقله». (٢)

١. راجع فصل التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه.

٢. الوسائل: الجزء ١، الباب ١٨ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ١. و لاحظ الحديث ٣ و ٤ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩.

(٣٣٥)

و صحيحه أحمد بن النضر، عن محمد بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: من بلغه عن النبي شيء من الثواب، ففعل ذلك طلب قول النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم، كان له ذلك الثواب و أن كان النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم لم يقله.

و

المهم فهم مدلولهما فالمشهور على أنّهما لا تدلان على مزيد من ترتب الثواب على عمله مطلقاً، سواء أكان الخبر صادقاً أم لا، و ذلك للائتياد حيث قام بامتنال المحتمل من المستحبات و الواجبات، و يكشف عن ترتب الثواب لأجله، قوله: ففعل ذلك طلب قول النبي.

و ربما تستظهر دلالتهما على إعطاء الحجّيه للخبر الضعيف في المندوبات و تترتب عليه صيروره نفس العمل عندئذ مستحجاً في نفسه فيصح أن يأتي به بهذا العنوان، بزعم أنّ الحديتين بصدد اعطاء الحجّيه لكلّ خبر ضعيف و الغاء شرائط الحجّيه من الوثاقه و الضبط.

لكن الاستظهار في غير محله لعدم دلالتها عليه.

و تظهر الثمره فيما ورد خبر دال على أنّ من توضع لدخول المسجد فله كذا من الثواب، فتوضاً له فعلى القول بدلالتها على صيروره العمل مستحجاً يرفع به الحدث و يدخل في الصلاه، دون ما لو قيل بعدم دلالتها إلا على ترتب الثواب على عمله.

تم الكلام في أصل البراءه و يليه البحث في أصل التخيير الذي هو الأصل الثاني من الأصول العمليه الأربعة.

الفصل الثاني: في أصله التخيير بمسائلها الأربع

الفصل الثاني: في أصله التخيير بمسائلها الأربع

أصله التخيير

إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة، فهنا مسائل أربع:

لأنّ الشبهه إمّا حكميه، أو موضوعيه، ثمّ إنّ منشأ الشك في الشبهه الحكميه إمّا فقدان النص، أو إجماله، أو تعارض النصين، كما أنّ منشأ الشك في الشبهه الموضوعيه هو خلط الأمور الخارجيه. فالكلام يقع في مسائل أربع

المسأله الأولى: دوران الأمر بين المحذورين لفقدان النص

إذا اختلفت الأمة على قولين كالتكتّف على القول بوجوبه عند طائفه و حرمة عندنا، كالولاية عن الجائر لدفع الظلامه عن الناس، فقالت طائفه بالحرمة، لأنها إعانه للظالم و أخرى بالوجوب، لأنّ فيها التمكّن من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر

حسب المقدره.

لا شك انّ المكلف مخير بين الفعل و الترك تخيراً تكوينياً على وجه ليس بإمكانه المخالفه القطعيه، لامتناع الجمع بين الفعل و الترك مع وحده زمان العمل و لا الموافقه القطعيه لنفس السبب.

هذا ممّا لا- غبار عليه، إنّما الكلام فى تبين ما هو الحكم الظاهرى فى المقام، لأنّ المفروض انّ المكلف مع العلم الإجمالى بوجود الفعل أو حرمة، شاك و هو موضوع الحكم الظاهرى و قد اختلفت كلماتهم فى تعيين ما هو الحكم الظاهرى فى المقام و سيوافيك انّ لهذا الحكم أثراً شرعياً، فهنا أقوال:

(٣٣٧)

الأول: الحكم بالبراءه عقلاً.

الثانى: الحكم بالبراءه عقلاً و شرعاً.

الثالث: الحكم بالإباحه الظاهريه.

الرابع: التخيير فى الأخذ بأحدهما تخيراً شرعياً.

الخامس: الأخذ بأحدهما تعييناً و هو جانب الحرمة.

السادس: التخيير بين الفعل و الترك عقلاً، مع التوقف عن الحكم شرعاً.

و إليك دراسته الأقوال:

أمّا جريان البراءه العقليه و الشرعيه، فلأنّ موضوع البراءه العقليه هو عدم البيان الوافى و المراد من الوافى ما لو اقتصر عليه المكلف لكفى فى نظر العقلاء و يقال أنّه أدّى الوظيفه فى مقام البيان، و لكن الحكم المرّد بين الوجوب و الحرمة ليس بياناً وافياً حتى يصحّ للمتكلّم السكوت عليه، فيكون من مصاديق، قبح العقاب بلا بيان.

كما أنّ موضوع البراءه الشرعيه هو الجهل بالحكم الواقعى و المفروض وجود الجهل و العلم بالإلزام الجامع بين الوجوب و الحرمة ليس علماً بالحكم الواقعى، فيشملة قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: «رفع عن أمتى ما لا- يعلمون» و لعلّ هذا القول هو الأقرب.

و أمّا جريان الإباحه الظاهريه، فهو لأجل شمول، مثل قوله عليه السّلام: «كلّ شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» له لدوران الأمر فيه بين المحذورين. و لا مانع عنه عقلاً

و لا نقلاً و هذا خيره المحقق الخراسانى.

يلاحظ على هذا القول: أنّ أصله الإباحه بمدلولها المطابقى تنافى المعلوم بالإجمال، لأنّ مفاد أصله الإباحه، الرخصه فى الفعل و الترك و ذلك ينافى العلم بالإلزام فلا يجتمع مع جعل الإباحه ظاهراً.

و بعبارة أخرى: إنّ أصله الإباحه تضاد العلم الإجمالى بالإلزام تضاداً

(٣٣٨)

تطابقياً، فالعلم الإجمالى به يدلّ على خروج الموضوع عن حدّ الاستواء و لكن الأصل يدلّ على كونه باقياً عليه، فلاجل ذلك لا تجرى أصله الإباحه.

فإن قيل: إذا كان المانع من جريان أصله الإباحه منافاتها مع العلم بالإلزام، فهو بنفسه موجود أيضاً فى البراءه العقلية و الشرعية، فإنّ البراءه من الحكمين ينافى العلم الإجمالى بالإلزام.

قلنا: الفرق بينهما واضح، فإنّ أصله الإباحه بمفهومها المطابقى لا تجتمع مع العلم بالإلزام و هذا بخلاف البراءه عن خصوص الوجوب وحده، فإنّها تجتمع مع العلم بالإلزام بأن يكون حراماً، كما أنّ البراءه عن خصوص الحرمة وحدها تجتمع أيضاً مع العلم بالإلزام بأن يكون واجباً.

نعم بعد جريان البراءتين يحصل علم إجمالى بمنافاه إحداهما مع العلم بالإلزام و لكن هذا العلم بالتنافى غير مخلّ و إنّما المخلّ حصول العلم بالتنافى حين الجريان.

و أمّا دليل الحكم بالتخيير شرعاً، فلقياس المقام بتعارض الخبرين الدال أحدهما على الحرمة و الآخر على الوجوب، فإنّ الحكم الظاهرى هناك هو التخيير بين الخبرين، فليكن الأمر كذلك إذا كان هناك علم إجمالى بأحدهما.

يلاحظ عليه: أنّ التخيير بين الخبرين ثبت بالدليل الخاص و قد تضافرت الأخبار على التخيير فى الخبرين المتعارضين إذا لم يكن بينهما مرجح، فاستنباط حكم المقام منه أشبه بالقياس.

و بعبارة أخرى: أنّ موضوع روايات التخيير ما إذا دار الأمر بين المحذورين لأجل تعارض النصين، لا لفقدان النص و لا لإجماله

و لا لخلط الأمور الخارجيه و التعدى عن مورد التعارض إلى مطلق الدوران قياس لا نقول به.

و أما دليل لزوم الأخذ بإحديهما تعييناً و هوجانب الحرمة فهو أنّ دفع

(٣٣٩)

المفسده أولى من جلب المنفعه.

يلاحظ عليه، أولاً: أنّ الضابطه ليست بتامه، لأنّ فى ترك الواجب أيضاً وجود المفسده و لذلك ربما يقدم الواجب على الحرمة، كإنقاذ النفس المحترمه إذا توقفت على التصرف فى مال الغير.

ثانياً: أنّ القاعده إنّما تجرى فيما إذا دار الأمر بين ارتكاب المفسده القطعيه و جلب المنفعه القطعيه، لا فى مثل المقام الذى لم يثبت وجود المفسده، غايه الأمر احتمالها.

و أما التخيير بين الفعل و الترك عقلاً، مع التوقف عن الحكم شرعاً، فلاّته لا مناص عن التخيير، مع عدم دليل على حكم ظاهرى و لكنك عرفت وجود الدليل عليه لصحة جريان البراءتين.

المسأله الثانيه: دوران الأمر بين المحذورين لإجمال النص

إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهه إجمال الدليل، كالأمر المرّد بين الإيجاب و التهديد و مثله ما لو أمر بالاحتراز عن أمر مرّد بين فعله و تركه، فالحكم فيه كالحكم فى المسأله السابقه.

المسأله الثالثه: دوران الأمر بين المحذورين لتعارض النصين

المسأله الثالثه: دوران الأمر بين المحذورين لتعارض النصين

لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهه تعارض الأدله، فالحكم هو التخيير شرعاً لإطلاق أدلته.

روى الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السّلام: قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقه بحديثين مختلفين، و لا نعلم أيهما الحق، قال: «فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت». (١)

١. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥.

(٣٤٠)

أضف إلى ذلك أنّ بعض روايات التخيير وردت فى دوران الأمر بين المحذورين. (١)

المسأله الرابعه: دوران الأمر بين المحذورين فى الشبهه

إذا وجب إكرام العادل و حرم إكرام الفاسق و اشتبه حال زيد من حيث الفسق و العدالة، فالحكم فيه كالحكم في المسأله الأولى طابق النعل بالنعل.

بقيت هنا أمور:

١. ما هي الفائده من وراء جعل الحكم الظاهري، و جريان البراءه العقليه و الشرعيه مع أنّ عمل المكلف لا يخلو عن الفعل و الترك؟

و الجواب: أنّ فائده الأصل هو دفع احتمال الأخذ بأحد الطرفين معيناً، كالحرمه، أو مخيراً، فلا يبقى لهذا الاحتمال مجال بعد جريان البراءتين: الشرعيه و العقليه.

٢. أنّ الرجوع إلى الأصل مخالف للعلم الإجمالي بكون أحد الأصلين على خلاف الواقع و عندئذ تلزم المخالفه الالتزاميه.

و الجواب: أنّ حرمه المخالفه الالتزاميه عباره أخرى عن لزوم الموافقه الالتزاميه، فلا بدّ من توضيح وجوبها.

فإن أُريد منها لزوم الموافقه القليه لما جاء به النبي من فرائض و محرّمات و سنن و مستحبات على وجه الإجمال، فهو حاصل لا ينفك عن الاعتقاد برسالته.

وإن أُريد منها الاعتقاد بالجامع بين الوجوب و الحرمة و أنّ جريان البراءه عن كلّ من الاحتمالين ينافي العلم بالإلزام عند جريانه، فهو أيضاً غير تام، لأنّ الميزان عدم مخالفه كلّ أصل منفرداً مع العلم بالإلزام و المفروض أنّ كلّ أصل

١. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥ و ٤٢.

(٣٤١)

يجتمع مع العلم بالإلزام و لذا منعنا عن جريان أصاله الإباحه.

وإن أُريد منها أنّه يجب الإلتزام به خصوص أحدهما، فهو ممنوع إلمع العلم بالحكم، و إلا كان من التشريع المحرّم.

٣. إذا دار الأمر بين المحذورين و كانت الوقعه واحده، فلا شك أنّه مخير عقلاً بين الأمرين، مع جريان البراءه عن كلا الحكمين في الظاهر، أمّا لو كانت لها أفراد في طول الزمان، كما إذا تردّد (إكرام

زيد في كلّ جمعه إلى شهر) بين الوجوب و الحرمة، فيقع الكلام في أنّ التخيير العملي هل هو حكم استمراري، فله أن يختار في الجمعه الثانيه غير ما اختاره في الجمعه الأولى، و أن استلزم ذلك، المخالفه القطعيه، أو لا، بل التخيير ابتدائي فلا يجوز له أن يكرمه في الجمعه الأولى دون الثانيه؟

الظاهر عدم كونه استمراريًا، لأنّه لا- فرق في تنجيز العلم الإجمالي و حرمة المخالفه بين كون الواقعه دفعيه أو تدريجيّه، فكما تحرم المخالفه العمليه الدفعيه كذلك تحرم التدريجيّه أيضاً، فإنّه يعلم بأنّه لو أكرم زيدا في الجمعه الأولى و ترك إكرامه في الجمعه الثانيه، فقد ارتكب مبعوضاً للشارع.

فالمانع هو تنجيز العلم الإجمالي مطلقاً في الدفعيات و التدريجيات و عدم الفرق بينهما لحكم العقل بلزوم إطاعه المولى و حرمة المخالفه حسب الإمكان و الاستطاعه.

فتلخص أنّ الحكم بالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين لا يكون حجّه على جواز المخالفه القطعيه و هذه ضابطه كليه تجب مراعاتها.

٤. قد تقدّم تضافر الروايات على التخيير في تعارض النصين من غير فرق بين أن يكون المورد من موارد الشبهه التحريميه أو الوجوبيه، أو من موارد الدوران بين المحذورين، فإنّ التخيير في هذه المسائل الثلاث تخيير شرعي، فله الأخذ

(٣٤٢)

بأحد الخبرين بحكم رواياته بخلاف التخيير في غير تعارض النصين، فإنّه تخيير عقلي يحكم به العقل لأجل عدم القدره على المخالفه القطعيه في واقعه واحده.

٥. إنّ المجرى لأصالة التخيير هو عدم التمكّن من الاحتياط و الموافقه القطعيه عقلاً، سواء لم يتمكّن من المخالفه القطعيه، كما إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة في واقعه و احده، أو تمكّن كما إذا كانت الواقعه متعدّده على ما مرّ.

ومن هنا أنّ مجرى أصاله التخيير هو

عدم التمكّن من الموافقه القطعيه يعلم أنّ التخيير كما يجرى في الشك في التكليف يجرى في الشك في المكلف به إذا لم يمكن الاحتياط، كما إذا اشتبه الواجب بالحرام بأن يعلم أنّ أحد الفعلين واجب و الآخر حرام و اشتبه أحدهما بالآخر، مثلاً إذا علم بأنّ أحد البيعين واجب و الآخر حرام، لكونه ربوياً و اشتبه الواجب بالحرام، فيكون الحكم معلوماً و المتعلّق مجهولاً و مع ذلك فالموافقه القطعيه غير ممكنه، فيكون مخيراً بين فعل أحدهما و ترك الآخر، و لو افترضنا تعدّد الواقعه، فليس له المخالفه القطعيه بأن يأتي بأحدهما و يترك الآخر في واقعته، ثمّ يعكس في واقعته أُخرى، كما ذكرناه سابقاً. (١)

١. ما ذكرناه من جريان التخيير في الشك في المكلف به قد ذكره الشيخ في مبحث الشك في المكلف به تحت عنوان المطلب الثالث في «اشتبه الواجب بالحرام». لاحظ الرسائل: ٢٩٨، طبعه رحمه الله. لكن لما عقدنا لأصالة التخيير فصلاً خاصاً على خلاف الشيخ ذكرنا جميع موارد التخيير من دون فرق بين الشك في التكليف، أو الشك في المكلف به في فصل واحد.

(٣٤٣)

الفصل الثالث: في أصالة الاحتياط، و فيه مقامان

الفصل الثالث: في أصالة الاحتياط، و فيه مقامان

أصالة الاحتياط

هذا هو الأصل الثالث من الأصول العمليه و يعبر عنه بأصالة الاشتغال أيضاً و مجراه هو الشك في المكلف به مع العلم بنوع (١) التكليف و إمكان الاحتياط.

ثمّ الشبهه تنقسم إلى تحريميه و وجوبيه، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في الشبهه التحريميه بمسائلها الأربع.

المقام الثاني: في الشبهه الوجوبيه بمسائلها الأربع.

و اليك الكلام في المقام الأوّل:

١. المراد من النوع، هو الوجوب، أو الحرمة و المراد من الجنس، هو الإلزام الجامع بينهما، أو الجواز الجامع بين الإباحه و الكراهه، ففي الشك في

المكلف به نعلم النوع، أى الوجوب وحده، أو الحرمة وحدها و لكن نجهل المتعلق و هذا هو الحدّ الغالب للشك في المكلف به فتدبر.

(٣٤٤)

المقام الأوّل: فى الشبهه الحكيمه التحريمه بمسائلها الأربع

المقام الأوّل:

أصالة الاحتياط

الشبهه التحريمه

مقتضى التقسيم السابق فى الشك فى التكليف يقتضى أن يكون هنا أيضاً مسائل أربع، لأنّ الشبهه إمّا حكميه، أو موضوعيه و منشأ الشك فى الحكميه إمّا فقدان النص، أو إجماله، أو تعارض النصين و لكن كلّ ذلك فروض نظريه لا واقع لها فى الفقه فالتى لها تطبيقات عمليه ملموسه فى الفقه هى المسأله الرابعه، أى الشبهه التحريمه الموضوعيه، و أمّا المسائل الثلاث الحكميه، فليست لها تطبيقات عمليه و لذلك نكتفى بالمسأله الرابعه. (١)

ثمّ إنّ الشبهه الموضوعيه التحريميه من الشك فى المكلف به تنقسم إلى قسمين، لأنّ الحرام المشتبه بغيره، إمّا مشتبه فى أمور محصوره، كما لو دار الحرام بين أمرين أو أمور محصوره و تسمى بالشبهه المحصوره و إمّا مشتبه فى أمور غير محصوره، و تسمى بالشبهه غير المحصوره فإليك دراسته حكم كلا القسمين.

أ. حكم الشبهه الموضوعيه التحريميه المحصوره

حكم الشبهه المحصوره:

إذا علم المكلف بتكليف (الحرمة) على وجه لا يرضى المولى بمخالفته، أو قامت أماره يعلم أنّ المولى لا يرضى بترك العمل بها على فرض صدقها، فلا- محيص عن وجوب الموافقه القطعيه فضلاً عن حرمة المخالفه القطعيه سواء كان العلم إجمالياً أو تفصيلاً، فالبحث عن إمكان جعل الترخيص لبعض الأطراف أو

١. قال الشيخ الأنصارى: إنّما قدمنا الشبهه الموضوعيه لاشتغال عنوانها فى كلام العلماء بخلاف عنوان الشبهه الحكيمه (لاحظ الرسائل: ٢٤٠، طبعه رحمه الله).

ثمّ إنّّه قدّس سرّه بحث عن المسائل الثلاث الأولى فى نهايه المطلب الأوّل من «الشك فى المكلف به» بحثاً موجزاً فى عدّه

أسطر و قال: و أما الثالث الآخر ...، فمن أراد فليرجع إلى الرسائل: ٢٦٢، طبعه رحمه الله.

(٣٤٥)

لجميعها مع العلم الوجداني بالتكليف الجدى تهافت لاستلزامه اجتماع الإرادتين المتضادتين و هذا كمثل قتل المؤمن إذا اشتبهه بغيره و هذا هو الذى قلنا أنه مناسب للبحث عنه فى باب القطع، و أما المناسب للمقام، فهو ما إذا قامت الأماره على حرمه شىء و شمل إطلاق الدليل مورد العلم الإجمالى، كما إذا قال: اجتنب عن النجس و كان مقتضى إطلاقه شموله للنجس المعلوم إجمالاً أيضاً و هذا هو المبحوث عنه فى المقام. (١) من أنه هل يجوز المخالفه الاحتماليه أو لا و ما ذكرناه هو الظاهر أيضاً من كلام الشيخ. (٢)

فيقع الكلام فى موارد ثلاثه:

الأول: ما هو مقتضى القاعده الأوليه؟

الثانى: إمكان الترخيص و تجويز المخالفه الاحتماليه أو القطعيه.

الثالث: فى ورود الترخيص فى لسان الشارع.

أما الأول: فمقتضى القاعده الأوليه وجوب الاجتناب عن الأطراف لوجود المقتضى و عدم المانع، أما وجود المقتضى فلا ن قول الشارع «اجتنب عن الخمر» يشمل الخمر المردد بين الإناءين أو أزيد، و لا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلاً.

و أمّا عدم المانع فلا ن العقل لا- يمنع من تعلق التكليف عمومًا أو خصوصاً بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه بين أمرين أو أمور، كما لا يمنع عن العقاب على مخالفه هذا التكليف.

فتبين ان مقتضى القاعده هو وجوب الاجتناب عنالطرفينلولا الترخيص.

و أما الثانى: فالحق إمكانه لأنك عرفت أن مالا يقبل الترخيص هو العلم

١. و بذلك يعلم وجه تكرار المسأله فى باب القطع مّره و فى المقام أُخرى، فإنّ المطروح فى باب القطع هو صورته وجود العلم القطعى بالحكم، بخلاف المقام، فإنّ الموجود فيه إطلاق الدليل الشامل للجنس المعلوم تفصيلاً و إجمالاً.

.٢

لاحظ الفرائد: ٢٤٠ حيث يقول: «إنَّ قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر المعلوم المشتبه بين إناءين أو أزيد، ولا وجه لتخصيصه بالخمر الموجود تفصيلاً».

(٣٤٦)

الوجدانى بالتكليف، فهو الذى لا يجتمع مع الترخيص لاستلزامه اجتماع الإرادتين المتناقضتين.

و أما لو كان سبب العلم بالتكليف هو إطلاق الدليل الشامل للصور الثلاث:

أ. المعلوم تفصيلاً. ب. المعلوم إجمالاً.

ج. المشكوك وجوداً (مع وجوده واقعاً).

فكما يصحّ تقييد إطلاقه بإخراج المشكوك و جعل الترخيص فيه، فهكذا يجوز تقييد إطلاقه بإخراج صورته المعلوم بالإجمال، فتكون النتيجة اختصاص حرمة الخمر بصوره العلم بها تفصيلاً، فالشك في إمكان التقييد كأنه شك في أمر بديهى، إنّما الكلام في الأمر الثانى.

و أما الثالث: ورود الترخيص في لسان الشارع، وهذا هو الأمر المهم في الشبهه المحصوره و أنّه هل ورد فيه الترخيص لبعض الأطراف أو لا؟ فالناظر إلى الروايات يقطع بعدم وروده.

١. روى الكلينى بسند معتبر عن سماعه، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو و ليس يقدر على ماء غيره؟ قال: «يهريقهما و يتيمّم». (١)

٢. ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم بإصابه بعضها للنجاسه.

روى زراره، قال: قلت له: إننى قد علمته أنّه قد أصابه (الدم) و لم أدر أين هو فاعسله؟ قال: «تغسل من ثوبك الناحية (٢) التي ترى أنّه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك».

١. الوسائل: الجزء ١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨٢ و فى السند عثمان بن عيسى و كان واقفياً و قد رجع عنه و سماعه بن مهران الذى قال النجاشى فى حقه: ثقّه ثقّه و روى عمار الساباطى نظيره

عن الصادق عليه السّلام باختلاف يسير و في سنده ثقات فطحيون.

٢. التهذيب: ١/٤٢١، الحديث ١٣٣٥.

(٣٤٧)

٣. ما ورد في الثوبين المشتهين من تكرار الصلاة في كلّ منهما على الانفراد. (١)

إلى غير ذلك من الروايات التي تدل على لزوم الأخذ بإطلاق الدليل و عدم ورود التقييد.

الاستدلال على جواز الترخيص

و ربما يستدل على جواز الترخيص ببعض الروايات نذكر منها ما يلي:

١. كلّ شيء هولك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه.

وجه الاستدلال: أنّ قوله: «بعينه» تأكيد للضمير في قوله: «إنّه» فيكون المعنى حتى تعلم أنّه بعينه حرام، فيكون مفاده أنّ محتمل الحرمة ما لم يتعين أنّه بعينه حرام، فهو حلال، فيعلم الإجمالي و الشبهه البدويه.

الجواب: أنّ تلك الفقرة ليست روايه مستقلة، بل هي جزء من روايه مسنده ابن صدقه، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سمعته، يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة و المملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خُدعَ فبيعَ قهراً، أو امرأه تحتك و هي أُختك أو رضيعتك و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيئه». (٢)

و الأمثلة الواردة في ذلك الحديث كلّها من الشبهه البدويه و هذا يوجب انصراف إطلاق الحديث إلى موارد و عدم عمومته لموارد العلم الإجمالي، و لو كان الحديث عاماً لكلا الموردين لكان له عليه السّلام الإتيان بمثال لصوره العلم الإجمالي.

الثاني: ما رواه عبد الله بن سنان، عن عبد الله بن سليمان، قال: سألت أبا

١. الوسائل: الجزء ٢، الباب ٦٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢. الوسائل: ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به،

جعفر عليه السّلام عن الجبن، فقال لى: «لقد (١) سألتنى عن طعام يعجبنى»، ثم أعطى الغلام درهماً، فقال: «يا غلام اتبع لنا جبناً» ثمّ دعا بالغداء، فتغذينا معه، فأتى بالجبن فأكل و أكلنا، فلمّا فرغنا من الغداء، قلت: ما تقول فى الجبن...، إلى أن قال: «سأخبرك عن الجبن وغيره، كلّما كان فيه حلال و حرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه».

و الروايه ناظره إلى الشبهه غير المحصوره، إذ كان فى المدينه المنوره أمكنه كثيره تجعل الميتة فى الجبن و كان هذا سبب السؤال، فأجاب الإمام عليه السّلام بما سمعت و يشهد على ذلك ما رواه أبو الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام فى الجبن، فقلت له: أخبرنى من رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة، حرّم فى جميع الأرضين؟!». (٢)

فخرجنا بالنتيجه التاليه: أنّ الروائتين المرخصتين خارجتان عن محط البحث و أنّ العلم الإجمالى بالتكليف منجز مطلقاً سواء كان علماً قطعياً، أو حاصلًا من إطلاق الدليل، فتحرم مخالفته القطعيه كما تجب موافقته القطعيه.

تنبيهات

التنبيه الأول: تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات

لا فرق فى تنجيز العلم الإجمالى بين أن يكون أطرافه حاصله بالفعل، أو يكون بعضها حاصله بالفعل دون بعض و هذا ما يسمّى بالعلم الإجمالى بالتدريجيات، كما إذا علم بأنّ أحد البيعين: إمّا ما يبيعه اليوم أو ما يبيعه غدًا ربوى، فلا فرق عند العقل بينه و بين ما علم أنّ أحد البيعين الحاضرين ربوى، فيجب ترك الجميع تحصيلًا للموافقه القطعيه.

١. الوسائل: ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ١.

٢. الوسائل: ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٥.

التنبيه الثانى: تنجيز العلم الإجمالى

لا- فرق في تنجيز العلم الإجمالى بين أن تكون المشتبهات من حقيقه و احده، كما إذا علم بنجاسه ماء أحد الإناءين، أو من حقيقتين، كما إذا علم إجمالاً- إمّا نجاسه هذا الماء، أو غصبيه الماء الآخر و المناط فى الجميع واحد و هو أنّ الاشتغال اليقيني بالتكليف يستلزم البراهه اليقنيه.

التنبيه الثالث: شرط التنجز كونه محدثاً للتكليف على كلّ تقدير

يشترط فى تنجيز العلم الإجمالى أن يكون محدثاً للتكليف على كلّ حال فلو وقعت النجاسه فى أحد الإناءين الطاهرين و لم يعلم أنّها وقعت فى أى واحد منهما، فهو ينجّز، لأنّها لو وقعت فى أى منهما يحدث تكليفاً بإيجاب الاجتناب عنه و أمّا إذا لم يحصل لنا علم بحدوث التكليف كذلك فلا يكون منجزاً، كما إذا علم بوقوع النجاسه إمّا فى هذا الماء القليل، أو فى ذاك الماء الكر، فإنّه لو وقع فى الماء القليل يكون محدثاً للتكليف دون ما إذا وقع فى الكر، فلا يكون محدثاً للتكليف على كلّ تقدير.

و وجه شرطيه ذلك أنّ مقوّم العلم الإجمالى أمران:

١. القطع بأصل التكليف.

٢. احتمال وجود التكليف فى كلّ من الطرفين و هذا الشرط مفقود، لأنّه لو وقعت النجاسه فى الماء الكر لا تؤثر فيه أبداً فلا يحتمل فيه التكليف، فهو طاهر قطعاً على كلّ تقدير و لو وقعت فى الإناء الآخر، فهو و أن كان يحدث تكليفاً، لكن وقوعه فيه محتمل فيكون محتمل النجاسه و يكون مجرى لأصل البراهه و بالتالى: ينحلّ العلم الإجمالى بوقوع النجاسه فى أحدهما إلى طاهر قطعى و هو الماء الكرّ و مشكوك النجاسه و هو الماء القليل فلا ينعقد العلم الإجمالى من أصله.

(٣٥٠)

و مثله ما إذا كان أحد الإناءين نجساً قطعاً و

الآخر طاهراً قطعاً، ف وقعت النجاسه فى أحدهما، فمثل هذا العلم بما أنه لا يحدث تكليفاً على كل تقدير لا يكون منجزاً، لأنه لو وقعت فى الإناء النجس لا تزيده النجاسه الجديده حكماً جديداً، و وقوعه فى الإناء الآخر مشكوك، فتجرى فيه البراءه، فلا ينعقد العلم الإجمالى، أى ليس لنا أن نقول: إما هذا نجس، أو ذاك نجس، بل الأول نجس قطعاً و الثانى مشكوك النجاسه.

و الحاصل: أنه لو لم يحدث تكليفاً فى كل طرف لا ينعقد العلم الإجمالى القائم بالتردد الذى نعبر عنه بلفظه «إما» أو بلفظه «أو».

التنبیه الرابع: حكم خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء

إذا تعلق العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإناءين اللذين يتمكن المكلف من ارتكاب أحدهما دون الإناء الآخر، لأنه فى بيت شخص لا يتفق للمكلف عاده دخوله و استعماله، فلا يكون منجزاً، لأنه لا يحدث التكليف على كل تقدير، إذ لو كانت النجاسه فى الإناء الذى ابتلى به يحسن التكليف، و أما إذا كان فيما لا يبتلى به لَقَبِح الخطاب، فلا يصحّ خطابه ب «اجتنب إما عن هذا الإناء، أو ذلك الإناء»، فإذا كان الخطاب بالنسبه إلى الإناء الخارج عن ابتلائه قبيحاً لا ينعقد العلم الإجمالى، فيكون الشك فى الإناء الأول أشبه بالشبهه البدويه.

و لأجل ذلك يشترط فى تنجيز العلم الإجمالى أن يكون كلا الطرفين مورداً للابتلاء قبل حدوث العلم الإجمالى حتى يصحّ خطابه بالنسبه إلى كلا الطرفين، و أما لو كان أحدهما خارجاً عن محلّ الابتلاء قبل حدوث العلم الإجمالى، ثم حدث فلا يكون منجزاً، لأنه ليس محدثاً للتكليف على كل تقدير.

(٣٥١)

نعم لو حدث العلم الإجمالى و الطرفان فى محلّ الابتلاء، ثم خرج أحدهما عن محلّ الابتلاء، فالاجتناب عن الإناء الآخر

لازم و ذلك لأن العلم الإجمالي و إن لم يكن باقياً بعد خروج أحد أطرافه عن محلّ الابتلاء و لكنه انعقد مؤثراً و أثره باق على حاله غير مرتفع فالاجتناب عن الإناء الباقي من آثار العلم السابق المرتفع، فوجوده آنأماً، يوجب الاجتناب عن الثاني مادام موجوداً.

و يدلّ على ذلك أنّه لو كان الخروج عن محلّ الابتلاء بعد طروء العلم موجباً لجواز ارتكاب الإناء الآخر، لما أمر الإمام بإهراقهما، بل أمر بإهراق أحدهما و التوضؤ بالآخر.

التنبيه الخامس: الاضطرار إلى بعض الأطراف

لو اضطرّ إلى ارتكاب بعض المحتملات، فهو على قسمين:

الأول: إذا اضطرّ إلى ارتكاب واحد معين.

الثاني: إذا اضطرّ إلى ارتكاب واحد لا بعينه.

أمّا القسم الأول، فله صورتان:

الأولى: إذا اضطرّ إلى ارتكاب واحد معين قبل العلم أو معه، فلا يجب الاجتناب عن الآخر.

الثانية: إذا اضطرّ إلى ارتكاب واحد معين بعد العلم، فيجب الاجتناب عن الآخر.

أمّا الصورة الأولى، أي إذا كان الاضطرار إلى طرف معين قبل العلم، أو معه، فلما عرفت من أنّه يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون محدثاً للتكليف

(٣٥٢)

على كلّ تقدير و أن يصحّ خطاب المكلف بالاجتناب عن كلّ من الطرفين و هذا الشرط غير موجود في هذه الصورة، لأنّ الحرام لو كان فيما اضطرّ إليه معيناً فلا يكون العلم محدثاً للتكليف لفرض اضطراره إليه و هو رافع للتكليف فلا يصحّ خطابه بالاجتناب عنه، و لو كان الحرام في غير ما اضطرّ إليه فهو و إن كان يحدث فيه التكليف و يصحّ خطابه بالاجتناب عنه، لكن وجوده فيه عندئذ أمر محتمل فتجرى فيه البراءة.

و إن شئت قلت: إنّ العلم الإجمالي بحرمة واحد من الأمور إنّما ينجّز فيما لو علم تفصيلاً لوجب الاجتناب عنه على كلّ حال

و هذا الشرط غير متحقق، لأنه لو علم أنّ الحرام في غير الطرف المضطرّ إليه وجب الاجتناب عنه، و أمّا لو كان في الجانب المضطرّ إليه فلا يجب و يقبح الخطاب، فالعلم التفصيلي بالحرام ليس منجزاً على كلّ حال بل منجز على حال دون حال، فيكون العلم الإجمالي مثله، فلا يكون هناك قطع بالتكليف المنجز على كلّ التقادير حتى يجب امتثاله.

و أمّا الصورة الثانية، أي إذا كان الاضطرار إلى واحد معين بعد انعقاد العلم الإجمالي، فالحقّ وجوب الاجتناب عن الآخر، لأنّ الخطاب بعد طروء الاضطرار بالاجتناب عن كلّ من الطرفين و إن لم يكن صحيحاً، لكن وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر من آثار العلم الإجمالي السابق حيث تنجز التكليف و أوجب الاجتناب و حكم العقل بوجوبه، فإذا طرأ الاضطرار فلا يتقدر إلا بقدر الضرورة، فالحكم العقلي السابق من لزوم الخروج عن عهده التكليف القطعي باق على حاله إلا ما خرج بالدليل، أي المضطرّ إليه.

هذا كلّّه إذا كان الاضطرار إلى طرف معين.

و أمّا القسم الثاني، أي إذا كان الاضطرار إلى ارتكاب واحد لا بعينه، فيجب الاجتناب عن الطرف الآخر مطلقاً سواء كان الاضطرار بعد العلم كما هو واضح، أو كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي، أو معه على خلاف ما إذا كان الاضطرار إلى

(٣٥٣)

معين و الفرق بين القسمين ظاهر ممّا سبق و هو أنّ العلم الإجمالي في هذا القسم حاصل بحرمه واحد من أمور على وجه لو علم بحرمته تفصيلاً، و جب الاجتناب عنه على كلّ تقدير، لإمكان رفع الاضطرار، به غير الحرام، فيكون العلم الإجمالي مثله غاية الأمر أنّ ترخيص بعضها على البديل لرفع الاضطرار موجب لاكتفاء الأمر، بالاجتناب عن الباقي بخلاف القسم السابق فإنّ العلم التفصيلي لم

يكن فيه منجزاً على كل تقدير، فكيف بالعلم الإجمالي؟ (١)

التنبيه السادس: حكم ملاقى أحد الأطراف

لا شك أنه يجب الاجتناب عن ملاقى النجس الواقعي، و أمّا إذا لاقى شيئاً لا نعلم بنجاسته و لكنّه محكوم عقلاً و شرعاً بوجوب الاجتناب، كأحد طرفى العلم الإجمالي، فهل يجب الاجتناب عن الملاقى أيضاً أو لا؟ و هذا كما إذا علم بنجاسه موضع من ثوبه و تردد بين أسفله و أعلاه ثم أصاب الملاقى الرطب، أحد الموضعين، فيقع الكلام فى وجوب الاجتناب عن الملاقى و فيه قولان سيوافيك بيانهما.

و بذلك اتضحت عدّه أمور:

١. نلفت نظر الأساتذه إلى البيان التالى: إذا كان هناك اضطرار إلى طرف معين لا يحصل العلم بعدم التنافى بين الحكم الواقعي بوجوب الاجتناب عن النجس و جواز ارتكاب المضطر إليه لاحتمال أن يكون النجس هو نفس المضطر إليه المعين، فلا يكون هناك علم بعدم التنافى بين الحكم الواقعي و حكم الاضطرار، فلا يكون مثل هذا العلم الإجمالي منجزاً.

و هذا بخلاف ما إذا كان الاضطرار إلى واحد غير معين، فإنّ عدم التنافى أمر قطعى لإمكان رفع الاضطرار بالحلال، غاية الأمر أنّ جهل المكلف بالظاهر من الطرفين أباح له استعمال أيهما شاء و ليس له استعمال كليهما، لأنّ الضرورات تتقدر بقدرها.

(٣٥٤)

أ. إذا لاقى الملاقى كلا الطرفين، فهو معلوم النجاسه قطعاً لا مشكوكها فيجب الاجتناب عنه.

ب. إذا تعدّد الملاقى، بأن يلاقى شىء أحد الطرفين و شىء آخر الطرف الآخر، فيحدث علم إجمالى بنجاسه أحد الملاقيين، كالعلم الإجمالى بنجاسه أحد الأصلين.

ج. أنّ البحث عن طهاره الملاقى و نجاسته إذا كان هناك مجرد ملاقاه دون أن يحمل شيئاً من أجزاء الملاقى و على ذلك فلو غمس يده فى أحد الإناءين ثم أخرجها

تكون اليد طرفاً للعلم الإجمالى لا- ملاقياً، فينقلب العلم عن كونه ثنائى الأطراف إلى ثلاثيها، نظير ما إذا قسّم أحد المشتبهين، قسّمين و جعل كلّ قسم فى إناء.

إذا علمت ذلك، فالمشهور بين الأصوليين المتأخرين عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى.

دليل القائل بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى

استدل القائل بعدم وجوب الاجتناب بأنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى من شؤون ملاقاته النجس لا من شؤون محتمل النجاسه و إن حكم عليه بوجوب الاجتناب مقدمه.

و بعبارة أخرى: أنّ الشك فى طهاره الملاقى ناشئ من طهاره الملاقى و نجاسته، فليسا فى رتبه واحده و بما أنّ أصاله الطهاره فى الملاقى معارضه لأصاله الطهاره فى الطرف الآخر فتعارضان و يتساقطان، فيجرى الأصل فى الملاقى بلا معارض.

و الحاصل أنّ الأصل يجرى فى الملاقى و الطرف الآخر ثمّ يتساقطان و لا يجرى فى الملاقى حين جريانه فى الملاقى لتأخر رتبه عن الملاقى و المفروض أنّ الأصلين فيهما تعارضاً و تساقطاً، فيكون الأصل فى جانب الملاقى بلا معارض.

استدل القائل بوجوب الاجتناب بأنّه يحصل علمان بعد العلم بالملاقاه:

(٣٥٥)

أ. العلم بنجاسه أحد الطرفين.

ب. العلم بنجاسه الملاقى أو الطرف الآخر، بحكم أنّ الملاقى متحد فى الحكم مع الملاقى فإذا كان الملاقى، طرفاً للعلم يكون الملاقى أيضاً مثله.

يلاحظ عليه: بما مرّ فى التنبيه الثالث من أنّه يشترط فى تنجيز العلم الإجمالى أن يكون محدثاً للتكليف على كلّ تقدير، فلو أحدث على تقدير دون آخر فلا يكون منجزاً.

و هذا الشرط موجود فى العلم الأوّل لأنّه لم يكن واحد من المشتبهين محكوماً بوجوب الاجتناب دون العلم الثانى، لأنّه حدث، عند ما كان الطرف الآخر محكوماً بوجوب الاجتناب بالعلم الإجمالى الأوّل، و معه لا يحدث فيه حكماً جديداً و عندئذ لا يؤثر

فى الملاقى أفضاً لفقءان الشرط المؤثر فى تنجيز العلم الإجمالى. فىجرى فىه الأصل بلا معارض فىكون بحكم الشبهه البدويه.

فإن قلت: أنّ هنا علماً إجمالياً ثالثاً و هو العلم الإجمالى بنجاسه الطرف، أو الملاقى و الملاقى معاً فالطرفان بين أحادى و ثنائى.

قلت: لىس هذا علماً ثالثاً وراء العلمين و إنما هو تلفيق منهما، و قد عرفت أنّ العلم الأول منجز دون الثانى فلىس هنا علم ثالث نبحت فى حكمه.

و اعلم أنّ محط البحث فىما إذا علم إجمالاً- بنجاسه أحد الشىئين ثم حصل الملاقاه و العلم بها فى ذلك المورد تجرى أصاله الطهاره فى الملاقى بلا معارض لأنه فرد مستقل، شك فى طهارته و نجاسته.

و أما غير هذه الصوره فىختلف حكمه مع ما ذكرناه فى المقام نظير:

١. إذا حصل العلم الإجمالى و الملاقاه و العلم به فى زمان واحد.

٢. إذا تقدمت الملاقاه و العلم بها على العلم الإجمالى بأحد الطرفين، فىختلف حكمهما مع ما سبق.

هذا خلاصه الكلام و التفصىل موكول إلى دراسات علىا.

ب. حكم الشبهه الموضوعيه التحريميه غير المحصوره

الشبهه غير المحصوره (١)

اتفق الأصوليون على عدم تنجيز العلم الإجمالى فى أطراف الشبهه التحريميه الموضوعيه غير المحصوره و يقع الكلام فى تحديد الموضوع أولاً و بىان حكمه ثانياً.

أما الأول، فقد عرفت بوجوه:

أ. أن تكون الأطراف إلى حدّ يوجب ضعف احتمال كون الحرام فى طرف خاص بحيث لا- يعتنى به العقلاء، و يتعاملون معه معامله الشك البدوى، فلو أُخبر أحد باحتراق بيت فى بلد أو اغتيال إنسان فىه و للسامع فىه بيت أو ولد لا يعتدّ بذلك الخبر.

إن قلت: على هذا لو علم بنجاسه حبه فى ألف حبه من الارز لجاز أكل الجميع لض آله الاحتمال.

قلت: إنّ تناول ألف حبه

من الأرز يتحقق بعشر لقمات مثلاً، فالحرمة مردّده بين عشرة محتملات لا ألف محتمل.

ب. غير المحصوره عباره عمّا لا يتمكن الإنسان عاده من الجمع بين الأطراف من حيث الأكل أو الشرب أو اللبس. (٢)

و لعلّ التعريف الأوّل أدق.

و أمّا حكمها، فلو علم المكلف به وجود تكليف قطعي أو احتمالي بين الأطراف على وجه لا يرضى المولى بمخالفته على فرض وجوده، فلا يجوز الترخيص لا في كلّها ولا في بعضها ولكن الكلام في مقام آخر وهو أنّه إذا دلّ الدليل على حرمة الشيء و كان مقتضى إطلاق الدليل حرمة، مطلقاً و إن كانت

١. قد مرّ أنّ الشبهه التحريميه الموضوعيه تنقسم إلى محصوره و غير محصوره و قد تقدّم الكلام في الأولى و حان حين البحث عن الثانيه.

٢. فوائد الأصول: ٤/١١٩.

(٣٥٧)

غير محصوره، فهل هناك دليل أقوى يقدم على ذلك الإطلاق؟

وقد استدل القوم على وجود دليل يقدم على الإطلاق بوجه نذكر بعضها:

الأوّل: أنّ الموافقه القطعيه في الشبهه غير المحصوره أمر موجب للعسر و الحرج و معه لا- يكون التكليف فعلياً، فيجوز ارتكاب الأطراف جميعها أو بعضها.

الثاني: الروايات الوارده حول الجبن و غيرها المحموله على الشبهه غير المحصوره، الداله على عدم وجوب الاجتناب، و قد تقدّم بعضها عند البحث في الشبهه المحصوره، و إليك بعضها الآخر:

١. روى إسحاق بن عمّار عن الرجل يشتري من العامل و هو يظلم، قال: «يشترى منه مالم يعلم أنّه ظلم فيه أحداً». (١)

٢. ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل و هو يظلم؟ فقال: «يشترى منه». (٢)

وقد وردت روايات في أخذ جوائز الظالم. (٣)

إلى غير ذلك من الروايات المورثه لليقين بعدم وجوب الموافقه

إذا كان المرّد في الشبهه غير المحصوره أفراداً كثيره نسبه مجموعها إلى المشتبهات كنسبه الشيء إلى الأمور المحصوره، كما إذا علم به وجود مائه شاه محرّمه في ضمن ألف شاه، فإنّ نسبه المائه إلى الألف نسبه الواحد إلى العشره و هذا ما يسمّى بشبهه الكثير في الكثير، فالعلم الإجمالي هنا منجز و العقلاء يتعاملون معه معاملة الشبهه المحصوره، و لا يعد احتمال الحرمة في كلّ طرف احتمالاً ضئيلاً.

١. الوسائل: ١٢، الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢ و ٣، و لاحظ الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٣. و تقدّم بعض روايات الجبن ص ٤٨ فلاحظ.

٢. الوسائل: ١٢، الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢ و ٣، و لاحظ الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٣. و تقدّم بعض روايات الجبن ص ٤٨ فلاحظ.

٣. لاحظ الوسائل: ١٢، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

المقام الثاني: في الشبهه الوجوبيه، و فيه موضعان

الشبهه الوجوبيه

قد عرفت أنّ الشك في المكلف به ينقسم إلى شبهه تحريميه و إلى شبهه وجوبيه و قد تمّ الكلام في الأولى مع الإشارة إلى مسائلها الأربع. (١)

ثمّ إنّ الشبهه الوجوبيه في المكلف به تنقسم إلى قسمين، تاره يكون الشك مرّداً بين المتباينين كترّد الأمرين وجوب الظهر أو الجمع، و أخرى بين الأقل و الأكثر (٢) كترّد الواجب بين الصلاه مع السوره أو بدونها و بذلك يقع الكلام في موضعين.

الموضع الأوّل: الشبهه الحكميه الوجوبيه الدائره بين متباينين

إذا دار الواجب بين أمرين متباينين، فمنشأ الشك إمّا فقدان النص أو إجماله، أو تعارض النصّين، أو الشبهه الموضوعيه، فهناك مسائل أربع: و إليك البحث

فيها بوجه موجز:

١. أشرنا إليها و لم نذكر من المسائل الأربع إلا الشبهه الموضوعيه، لما تقدّم من عدم وجود تطبيقات عمليه لمسائلها الثلاث: الشبهه التحريميه الحكميه لأجل عدم النص، أو لإجمال النص، أو لتعارض النصين، نعم أكثر التطبيقات تتعلق بالمسأله الرابعه.

٢. لم نذكر في الشبهه التحريميه من الشك في المكلف به صورته دوران الأمر بين الأقل والأكثر و اقتصرنا على المتبائنين لأن مرجع الدوران بينهما عندئذ إلى الشك في أصل التكليف لأن الأقل معلوم الحرمة و الشك في حرمة الأكثر. لاحظ الفرائد تحت عنوان «المطلب الثاني في اشتباه الواجب بالحرام» ص ٢٦٢، طبعه رحمه الله.

(٣٥٩)

١. إذا تردد الواجب بغيره لأجل فقدان النصّ، كتردده بين الظهر و الجمعه.

٢. إذا تردد الواجب بغيره لأجل إجمال النص بأن يتعلّق التكليف الوجوبى بأمر مجمل، كقوله تعالى: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى) (البقره/٢٣٨) حيث إنّ الصلاة الوسطى مردده بين عدّه منها.

٣. إذا تردد الواجب بغيره لأجل تعارض النصّين و تكافؤهما، كما إذا دار الأمر بين القصر و الإتمام.

٤. إذا تردد الواجب بغيره من جهه اشتباه الموضوع، كما في صورته اشتباه الفائتة بين العصر و المغرب.

إنّ الخلاف في هذه المسائل كالخلاف في الشبهه التحريميه و المختار هو المختار طابق النعل بالنعل، فيجب الاحتياط في الأولى و الثانيه و الرابعه، و أمّا الثالثه، فالمشهور فيها التخيير، لأنّ أخبار التخيير السليمه عن المعارض.

و يدل على الاحتياط فيما لا- نصّ فيه وراء الدليل العقلي بعض الروايات، كصحيحه عبد الرحمان بن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجلين أصابا صيداً و هما محرمان، الجزاء بينهما؟ أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال: «لا، بل عليهما أن يجزى كلّ منهما الصيد». قلت: إنّ بعض

أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه؟ فقال: «إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدرؤا، فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه، فتعلموا».

(١)

الموضع الثاني: الشبهه الحكميه، الوجوبيه الدائره بين الأقل والأكثر

قد عرفت أنّ الشبهه الحكميه الوجوبيه تنقسم إلى قسمين، لأنّ الواجب إمّا يكون مشتبهاً بين المتباينين و هذا هو الذى مرّ بمسائلها الأربع، أو يكون مردّداً

١. الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

(٣٦٠)

بين الأقل والأكثر، كما إذا شككنا فى جزئيه السوره، أو جزئيه جلسه الاستراحه، أو شرطيه شىء للصلاه كإباحه اللباس و المكان، أو مانعيه شىء لها كنجاسه المحمول فى الصلاه المحتمل كونها مانعه.

و هذا ما يسمّى بالأقل والأكثر الارتباطيين. (١) و يبحث عنه ضمن مسائل أربع:

المسأله الأولى: دوران الأمر بين الأقل والأكثر لأجل فقدان النص

إذا شككنا فى جزئيه السوره، أو جلسه الاستراحه، أو شرطيه إباحه ثوب المصلّى فيكون الواجب مردّداً بين الأقل كالصلاه بلا سوره و بلا جلسه الاستراحه ...، أو الأكثر كالصلاه مع السوره و مع جلسه الاستراحه، فهل الإتيان بالأكثر مجرى للبراءه، أو مجرى للاحتياط؟

فصل بعض بين البراءه العقلية و الشرعيه فنفى جريان الأولى دون الثانيه، كما فصّل بعض بين الجزء و الشرط فجعل الجزء المشكوك مصباً للبراءه دون الشرط.

و المختار هو البراءه مطلقاً و يتضح ذلك بالبيان التالى:

١. أنّ العقل يستقل بقبح مؤاخذه من أمر بمركب لم يعلم من أجزاءه إلاّعه أجزاء و يشك فى وجود جزء آخر، ثمّ بذل جهده فى طلب الدليل على

١. إنّ الأقل والأكثر ينقسمان إلى استقلالين و إرتباطيين و الفرق بينهما، هو أنّ وجوب الأقل و امتثاله فى الاستقلالى يغير وجوب الأكثر على فرض وجوبه و امتثاله، فلكل وجوب و

امثال، كالفائته المرّده بين الواحد و الكثير، والدين المرّدد بين الدينار و الدينارين، و لذلك لم يختلف أحد في وجوب امثال الأقل، و عدم لزوم امثال الأ-كثر لعدم ثبوت وجوبه، بخلاف الأقل في الإرتباطى فأنه على فرض وجوب الأكثر يكون واجباً بنفس وجوب الأكثر فلهما وجوب واحد و امثال فارد، و لذلك اختلفوا في جواز الاقتصار بالأقل، أو لزوم الإتيان بالأكثر.

(٣٦١)

جزئيه ذلك الأمر فلم يعثر فأتى بما علم و ترك المشكوك، خصوصاً مع اعتراف المولى بعدم نصب قرينه عليه، غايه الأمر أنّ ترك النصب من الأمر قبيح. فكما تقبح المؤاخذه فيما إذا لم ينصب قرينه فهكذا تقبح فيما إذا نصب و لكن لم تصل إلى المكلف بعد الفحص و هذا تقرير للبراءه العقلية.

٢. أنّ العلم الإجمالى بوجوب الصلاه بلا سوره، أو وجوبها معها، ينحلّ إلى علم تفصيلى بوجوب الأقل، لأنّه واجب إمّا نفسياً إذا لم تكن السوره واجبه، أو مقدّمياً إذا كانت السوره واجبه باعتبار أنّ الأقل مقدمه للأ-كثر و على كلّ تقدير فالعلم التفصيلى حاصل بوجوب الأقل و الشك في وجوب الأ-كثر، فينحل العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى و شك بدوى فيؤخذ بالمتيقّن و يجرى البراءه عن الأكثر.

٣. أنّ الأقل واجب نفسى على كلا التقديرين سواء كان الواجب هو الأقل أو الأكثر، لأنّ الأمر بتعلّقه بعنوان الصلاه التى ليست سوى الأ-جزاء فى لحاظ الإجمال ينسبط على الأ-جزاء، بشهاده أنّ الاتى بكل جزء منها ينوى به امثال الأمر النفسى على نحو التدرىج، لا-امثال الأمر المقدمى و لا الأمر الضمنى، و على ضوء هذا، فانبساط الأمر النفسى على الأقل محرز و على الأكثر مشكوك تجرى فيه البراءه. (١)

ثمّ اعلم أنّه يعمّد فى تقرير البراءه العقلية

على مسأله قبح العقاب بلا بيان، فيقال فى المقام انّ الجزء المشكوك لم يرد فى وجوبه بيان، فلو تركه العبد و كان

١. الفرق بين البيانين هو انّ الأوّل مبنى على انّ وجوب الأقل عند وجوب الأكثر مقدمى غيرى و البيان الثانى مبنى على انّ وجوب الأقل عند وجوب الأ-كثر نفسى بانسباط الأمر النفسى عليه و على الأكثر، و الانحلال على الوجه الثانى أوضح. و ممّا ينبغى أن نلفت النظر إليه انّ ما ذكره المحقق الخراسانى من انّ القول بالانحلال يستلزم الدور، إنّما يتم بناء على التقرير الأوّل دون الثانى. و على كلا التقريرين تجرى البراءة العقلية و الشرعية فليتدبّر.

(٣٦٢)

واجباً فى الواقع فالعقاب على تركه عقاب بلا بيان و هو قبيح على الحكيم.

كما أنّه يعتّمّد فى تقرير البراءة الشرعية لأجل رفع الوجوب الشرعى، على حديث الرفع و الحجب، فيقال انّ وجوب الأكثر بعد «مما لا يعلمون» أو «مما حجب اللّه علمه» و كلّ ما كان كذلك فهو مرفوع.

استدلال القائلين بالاحتياط بوجهين:

الأوّل: انّ الاشتغال اليقينى يستدعى البراءة اليقينية، فذمه المكلف مشغوله بالواجب المرّدّد بين الأقل و الأكثر، و لا يحصل اليقين بالبراءة إلاّ بالإتيان بالأ-كثر نظير ما إذا دار أمر الصلاة الفائته بين إحدى الصلاتين: المغرب أو العشاء، فيجب الإتيان بالأقل و الأكثر كما يجب الإتيان بكلتا الصلاتين.

يلاحظ عليه: وجود الفرق بين المشبه (دوران الواجب بين الأقل و الأكثر) و المشبه به (دوران الواجب بين المتباينين) فانّ العلم الإجمالى فى الثانى باق على حاله حيث إنّ الواجب مررد بين شيئين مختلفين غير متداخلين كصلاتي المغرب و العشاء.

و هذا بخلاف المقام فانّ الترديد زائل بأدنى تأمل حيث يعلم وجوب الأقل على كلّ حال، بنحو لا يقبل الترديد، و إنّما الشك فى

وجوب الأ-كثر أى السوره، ففى مثله يكون وجوب الأقل معلوماً على كل حال، و وجوب الأ-كثر مشكوكاً من رأس، فيأخذ بالمتيقن و تجرى البراءه فى المشكوك.

ومن ذلك يعلم أنّ عدّ الشك فى الأقل و الأ-كثر الارتباطيين من باب العلم الإجمالى إنّما هو بظاهر الحال و بدء الأمر، و أمّا بالنسبه إلى حقيقه الأمر فوجوب السوره داخل فى الشبهه البدويه التى اتفق الأخبارى و الأصولى على جريان البراءه فيها.

(٣٦٣)

الثانى: أنّ الأحكام الشرعيه تابعه لمصالح و مفسد شرعيه، فالأمر بالصلاه لمصلحه قائمه بالمتعلق و قد دعا الشارع إلى إيجابها، و حينئذ فلو أتى بالأكثر يعلم بحصول المصلحه بخلاف ما إذا أتى بالأقل فتكون مشكوكه الحصول معانّ المصلحه يلزم تحصيلها لأنّها من قبيل الدواعى و الأغراض للمولى.

يلاحظ عليه: أنّ متعلّق الأمر يتصور على قسمين:

تاره يكون تحصيل الغرض متعلقاً بالأمر مباشره و بلا واسطه، كما إذا قال المولى: حضّر دواءً يشفى من المرض، فشك فى أنّ محصّل الغرض تسعه أجزاء أو عشره ففى مثله يجب الاحتياط لأنّ المأمور به هو مفهوم بسيط لا قلبه فيه و لا كثره أعنى «الشفاء من المرض»، و إنّما القلبه و الكثره فى محصّله الذى ليس بمأمور به. فتحصيل اليقين بالإتيان بالمأمور به رهن الإتيان بالأكثر.

و أخرى يكون العنوان المنحلّ إلى عدّه أجزاء، متعلقاً للأمر و الغرض مترتباً عليه لا متعلقاً للأمر، ففى مثله يكون نفس الواجب عند التحليل مرداً بين الأقل و الأكثر فيؤخذ بالمتيقن و تجرى البراءه فى الأكثر.

و احتمال أنّ غرض المولى ربما لا يكون حاصلًا بالأقلّ، غير ملزم بالنسبه إلى المكلف إذ الواجب عليه تحصيل غرضه حسب ما قامت الحجّه على مدخليته فى الغرض. و أمّا المشكوك فى مدخليته فلا

دليل على تحصيله، و لو كان للمولى إرادته جديده تتعلق بحصول الغرض المترتب على المأمور حتى في حاله جهل المكلف بالجزء، لكان عليه إرشاده إلى كيفية تحصيله من خلال فرض الاحتياط عليه عند الشك في الجزء، كأن يقول: إذا شككت في جزئيه شيء يجب عليك الاحتياط و المفروض انتفاءه.

(٣٦٤)

المسأله الثانيه: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر لأجل إجمال النص

إذا دار الواجب بين الأقل أو الأ-كثر لأجل إجمال النص، كما إذا علق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردد معناه بين مركبين يدخل أقلها تحت الأكثر بحيث يكون اتیان الأكثر إتياناً للأقل و لا عكس، كما إذا دلّ الدليل على غسل ظاهر البدن، فيشك في أنّ الجزء الفلاني كباطن الأذن أو عكسه البطن من الظاهر أو من الباطن و الحكم فيه كالحكم في السابق و نزيد هنا بياناً:

إنّ الملا-ك في جريان البراءه الشرعيه هو رفع الكلفه، فكلّ شيء فيه كلفه زائده وراء الكلفه الموجوده في الأقل، يقع مجرى للبراءه الشرعيه.

المسأله الثالثه: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر لأجل تعارض النصين

إذا تعارض نصان متكافئان في جزئيه شيء، كأن يدل أحد الدليلين على جزئيه السوره و الآخر على عدمها و لم يكن لأحدهما مرجح، فالحكم فيه هوالتخير، لما عرفت من تضافر الروايات العديده على التخير عند التعارض.

المسأله الرابعه: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر للخلط في الأمور الخارجيه

إذا شك في جزئيه شيء للمأمور به من جهه الشبهه في الموضوع الخارجى، كما إذا أمر بمفهوم مبين مردد مصداقه بين الأقل و الأ-كثر و هذا كما إذا أمر المولى بإكرام العلماء على نحو العام المجموعى بحيث تكون للجميع إطاعه واحده و عصيان واحد، فالشك في كون زيد عالماً أو غير عالم

شك في كون الواجب هو الأقل أو الأكثر و منشأ الشك هو خلط الأمور الخارجيه و بما أنّ عنوان المجموع،

(٣٦٥)

عنوان طريقي إلى الواجب ففي الحقيقه يتردد الواجب بين الأقل و الأكثر فتجرى البراءه. (١)

حكم الشك في المانعيه و القاطعيه

كان البحث السابق يدور حول الشك في كون شيء جزءاً أو شرطاً، و لكن البحث في المقام يدور حول الشك في كون شيء مانعاً، أو قاطعاً و كلا القسمين من شعب الشك بين الأقل و الأكثر.

و قبل أن نذكر حكم الشك بين مانعيه شيء أو قاطعيته نذكر الفرق بين المانعيه و القاطعيه في مجال التكوين و الاعتبار، فاعلم أنّ هنا واقعيتين، و اعتبارين:

١. أن يكون وجود الشيء مخالفاً و مانعاً عن تأثير المقتضى، كالرطوبه في الحطب المانعه من تأثير النار فيه، فهذا ما يعبر عنه بالمانع.

٢. أن يكون وجود شيء قاطعاً لاستمرار وجود الشيء كإيقاف نزيف الدم و تسكين الوجع بالدواء.

هذا هو المانع و القاطع في عالم التكوين.

١. نلفت نظر الأساتذه الكرام إلى أنّ الشبهه الموضوعيه في الأقل و الأ-كثر غير الشك في المحصّل و ربما يحصل الخلط بينها حتى أنّ الشيخ الأنصاري عنون المسأله و لكنّه مثل بالشك في المحصّل، لاحظ الفرائد: ٢٨٤ طبعه رحمه الله و الفرق بين الأ-مرين هو أنّ نفس الواجب في الأقل و الأكثر مطلقاً حكميه كانت الشبهه أم موضوعيه مرّد بينهما، فينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي و هو وجوب الأقل و شك بدوي و هو وجوب الأكثر.

و أمّا الواجب في الشك في المحصل، فهو مفهوم ميبين لا-قله فيه و لا كثره و إنّما القله و الكثره في محصّله و محقّقه، كما إذا وجب صوم ما بين الهالين و دار

أمره بين التسعة و العشرين يوماً أو الثلاثين يوماً، أو وجب الوضوء أو الغسل الرافعان للحدث أو المبيحان للصلاه، فوقع الشك في محققه و أنه هل هو الغسلتان و المسحتان، أو بضميمه المضمضه و الاستنشاق، ففي مثله يجب الاحتياط لأن الاشتغال اليقيني بالواجب المبين يقتضى البراءه اليقنيه. لاحظ المحصول: ٣/٥٦٠.

(٣٦٦)

وقد جرى الفقهاء على ذلك الاصطلاح فى الأمور الاعتباريه فعتبروا عن بعض الأمور بالموانع، و عن أخرى بالقواطع تبعاً لكيفيه اعتبار الشارع، و استظهاره من لسان الدليل، فإن اعتبره الشارع بما أن وجوده مخل لتأثير الأجزاء فى الغرض المطلوب فيعتبر عنه بالموانع، كنجاسه الثوب فى حال الصلاه، فإنها تمنع عن تأثير الأجزاء فى الغرض المطلوب كحصول التقرب و العروج إلى الله، و أن اعتبر بما أنه قاطع للهيهه الاستمراريه كالفعل الماحى للصوره الصلاهيه فيعتبر عنه بالقاطع.

و بذلك تقف على أن اعتبار شىء مانعاً أو قاطعاً ليس إلا باعتبار كون وجوده مانعاً أو قاطعاً، لا أن عدمهما مأخوذ فى المأمور به كما هو الدائر على الألسن.

فإذا شككنا فى مانعيه شىء أو قاطعيته، فمرجع الشك إلى اعتبار أمر زائد على الواجب وراء ما علم اعتباره، فيحصل هنا علم تفصيلي، بوجوب الإجزاء و شك بدوى فى مانعيه شىء أو قاطعيته فالأصل عدم اعتبارهما إلى أن يعلم خلافه، فالشك فيهما كالشك فى جزئيه شىء أو شرطيته فى أن المرجع فى الجميع هو البراءه.

تم الكلام فى الاحتياط، و يليه البحث فى الأصل الرابع و هو الاستصحاب.

و الحمد لله رب العالمين

الفصل الرابع: الاستصحاب، و فيه أمور

الفصل الرابع: الاستصحاب، و فيه أمور

الاستصحاب

و قبل الخوض فى صلب الموضوع نقدمُ أموراً:

الأول: الاستصحاب فى اللغه أخذ الشىء مصاحباً أو طلب صحبته، و فى الاصطلاح «إبقاء ما كان على ما كان»

مثلاً إذا كان المكلف متيقناً بأنه متطهر من الحدث، و لكن بعد فتره شك في حصول حدث ناقض طهارته، فيبنى على بقائها، و أنه بعد تطهر، فتكون النتيجة: «إبقاء ما كان على ما كان» و يختلف عن الأصول الثلاثة السابقة باختلاف المجرى، فإن مجرى الأصول الثلاثة هو الشك في الشيء من دون لحاظ حاله السابقة، إما لعدمها أو لعدم لحاظها، و هذا بخلاف الاستصحاب فإن مجراه هو لحاظ حاله السابقة.

الثانى: المعروف بين المتأخرين أن الاستصحاب أصل كسائر الأصول و إن كانت مرتبه متقدمه على سائر الأصول العمليه لكن الظاهر من قدماء الأصوليين أنه أماره ظنيه، فكأنّ اليقين السابق بالحدث أماره ظنيه لبقاء الشيء في ظرف الشك، و ليس المراد من الشك هو الشك المنطقي أعنى به تساوى الطرفين حتى ينافى الظن بالبقاء، بل المراد احتمال الخلاف الجامع مع الظن بالبقاء.

و أما المتأخرون فلم يعتبروه أماره ظنيه بل تلقوه أصلاً عملياً و حجّه في ظرف الشك، و استدلوا عليه بروايات ستوايفيك.

الثالث: الاستصحاب مسأله أصوليه لا قاعده فقيهيه، و ذلك لأنّ المعيار في

(٣٦٨)

تمييز المسائل الأصوليه عن القواعد الفقيهيه هو محمولاتها.

توضيحه: أنّ المحمول في القواعد الفقيهيه لا يخلو إما أن يكون حكماً فرعياً تكليفاً كالوجوب و الحرمة و الاستحباب و الكراهه و الإباحه. أو حكماً فرعياً وضعياً كالضمان و الصحه و البطلان. مثلاً قوله: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» قاعده فقيهيه بحكم أنّ المحمول هو الحليه، التى هى من الأحكام الفرعيه التكليفيه، كما أنّ قوله: «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» قاعده فقيهيه، لأنّ المحمول فيها هو الضمان و هو حكم وضعى، و مثله قوله: «لا تعاد الصلاه إلا من خمس: الطهور و الوقت و القبلة و

الركوع و السجود» (١) فإنَّ المحمول هو البطلان في الخمسه و الصحه في غيرها.

هذا هو ميزان القاعده الفقهيه، و أما القاعده الأصوليه فتختلف محمولاً عن القاعده الفقهيه، فالمحمول فيها ليس حكماً شرعياً تكليفاً أو وضعياً، بل يدور حول الحجّيه و عدمها، فنقول: الظواهر حجّه، الشهره العمليه حجّه، خبر الواحد حجّه، أصل البراءه و الاحتياط و الاستصحاب حجّه في ظرف الشك.

و ربما يخطر في الذهن بأنَّ المحمول في المسائل الأصوليه ربما يكون غير الحجّه، كقولك: الأمر ظاهر في الوجوب و النهي ظاهر في الحرمة، ولكنّه عند التدقيق يرجع إلى البحث عن الحجّه على الوجوب و الحرمة، فالغايه من إثبات ظهورهما هي إقامه الحجّه على الوجوب و التحريم.

وإن شئت قلت: الغايه من إثبات الصغرى (كونه ظاهراً في الوجوب) هي احتجاج المولى به على العبد. و روح المسأله عبارته عن كون الأمر حجّه في الوجوب أو لا، و هكذا ما مرّ في باب الأوامر و النواهي.

الرابع: قد تضافرت الأخبار عن أئمّه أهل البيت عليهم السّلام أنّ اليقين لا ينقض

١. الوسائل: ٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاه، الحديث ٤.

(٣٦٩)

بالشك، و ظاهره اجتماعهما في زمان واحد و عدم نقض أحدهما الآخر، و هو في بادئ النظر أمر غريب، لأنهما لا يجتمعان حتى لا ينقض أحدهما الآخر، لأنّ اليقين هو الجزم بشيء، و الشك هو التردّد و انفصام الجزم، فكيف يجتمعان؟!

و الجواب أنّ اليقين و الشك لا يجتمعان إذا كان المتعلّق واحداً ذاتاً و زماناً، كما إذا فرضنا أنّه تيقّن بعداله زيد يوم الجمعه ثم شك في نفس ذلك اليوم في عدالته، ففي مثله لا يمكن اجتماع اليقين و الشك، فعندما يكون متيقناً لا يمكن أن يكون شاكاً و بالعكس.

و أما

إذا كان متعلقهما متحدين جوهرًا و متغايرين زمانًا، فاليقين و الشك يجتمعان قطعًا، مثلاً لو تيقن بعداله زيد يوم الجمعة لكن صدر منه يوم السبت فعلاً شك معه في بقاء عدالته في ذلك اليوم، ففي هذا الظرف يجتمع اليقين و الشك فهو في آن واحد متيقن بعداله زيد يوم الجمعة لا يشك فيه أبداً، و هو في الوقت نفسه شاك في عدالته يوم السبت، و بذلك صح اجتماع اليقين و الشك في زمان واحد لتغاير المتعلقين زمانًا، و إلى ذلك يؤول قولهم في باب الاستصحاب «اليقين يتعلّق بالحدوث و الشك بالبقاء» فمقتضى الاستصحاب إبقاء عداله زيد يوم الجمعة إلى يوم السبت و ترتيب أثر العداله في كلا الزمانين.

و بذلك علم أنّ الاستصحاب يتقوّم بأمرين:

- أ. فعليه اليقين في ظرف الشك، و وجودهما في آن واحد في وجدان المستصحب.
 - ب. وحده متعلقهما جوهرًا و ذاتًا و تعدده زمانًا و سبق زمان المتيقن على المشكوك.
- هذه هي أركان الاستصحاب.

(٣٧٠)

الفرق بين الاستصحاب و قاعده اليقين

و هناك قاعده أخرى تسمى في مصطلح الأصوليين بقاعده اليقين، و تختلف عن الاستصحاب في الأمرين التاليين:

- أ. عدم فعليه اليقين لزواله بالشك.
 - ب. وحده متعلقى اليقين و الشك جوهرًا و زمانًا.
- و هذا كما إذا تيقن بعداله زيد يوم الجمعة ثم طرأ عليه الشك يوم السبت في عداله زيد في نفس يوم الجمعة (لا السبت) و قد تبين بذلك أركان قاعده اليقين:

أ. عدم فعليه اليقين في ظرف الشك.

ب. وحده متعلقهما جوهرًا و زمانًا، حيث تعلّق الشك بنفس ما تعلّق به اليقين و هو عداله يوم الجمعة.

و المعروف بين الأصحاب أنّ الاستصحاب حجّاه دون قاعده اليقين. و أنّ روايات الباب منطبقه على الأوّل دون الثانيه كما سيوافيك.

و ثمه قاعده ثالثه و

هي قاعده المقتضى و المانع التي تغاير القاعدتين الماضيتين و تختلف عنهما باختلاف متعلق اليقين و الشك جوهراً و ذاتاً فضلاً عن الاختلاف في الزمان.

مثلاً إذا تيقن بصب الماء على اليد للوضوء، و شك في تحقق الغسل للشك في المانع.

أو تيقن برمي السهم و شك في القتل للشك في وجود المانع، فمتعلق اليقين غير متعلق الشك بالذات، حيث تعلق اليقين بصب الماء و الرمي، و تعلق الشك

(٣٧١)

به وجود الحاجب و المانع.

نعم يتولد من هذا اليقين و الشك، شك آخر، و هو الشك في حصول المقتضى أعني: الغسل و القطع، و القائل بحجبه تلك القاعده يتمسك بأصالة عدم المانع و الحاجب و يثبت بذلك الغسل أو القطع. بحجه ان المقتضى موجود و المانع مرفوع بالأصل فيكون «المقتضى» محققاً.

تقسيمات الاستصحاب

إن للاستصحاب تقسيمات، تاره باعتبار المستصحب، و أخرى باعتبار الشك المأخوذ فيه، و إليك البيان:

١. تقسيمه باعتبار المستصحب

ينقسم الاستصحاب باعتبار المستصحب إلى الأقسام التاليه:

١. أن يكون المستصحب أمراً وجودياً أو عدمياً، كاستصحاب الكزيه إذا كان الماء مسبوفاً بها، أو عدم الكزيه إذا كان مسبوفاً به.

٢. أن يكون المستصحب حكماً شرعياً تكليفاً سواء كان كلياً كاستصحاب حليه المتعه، أو جزئياً كاستصحاب وجوب الانفاق على الزوجه المعينه إذا شك في كونها ناشزه.

٣. أن يكون المستصحب حكماً شرعياً وضعياً لا تكليفاً كاستصحاب الزوجيه، و الجزئيه، و المانعيه و الشرطييه، و السببييه عند طرود الشك في بقائها.

٤. أن يكون المستصحب موضوعاً لحكم شرعي سواء كان موضوعاً لحكم شرعي تكليفي، أو موضوعاً لحكم وضعي، و هذا كاستصحاب حياه زيد، فترتب عليه حرمه قسمه أمواله و بقاء علقه الزوجيه بينه و بين زوجته.

(٣٧٢)

٢. تقسيمه باعتبار الشك

ينقسم الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ فيه إلى الأقسام التاليه:

أ. أن

يتعلّق الشكّ باستعداد المستصحّب للبقاء في الحاله الثانيه، كالشكّ في بقاء نجاسه الماء، المتغيرٍ أحدُ أوصافه الثلاثه، بالنجس، إذا زال تغيّره بنفسه، حيث إنّهُ يتعلّق الشكّ بمقدار استعداد النجاسه للبقاء، بعد زوال تغيّره بنفسه، و مثله الشكّ في بقاء الليل أو النهار، حيث إنّهُ يتعلّق بمقدار استعدادهما للبقاء من حيث الطول و القصر، و هذا ما يسمّى بالشكّ في المقتضى.

ب. و أخرى يتعلّق بطروء الرافع مع إحراز قابليه بقائه و دوامه لولاه، و هو على أقسام:

١. أن يتعلّق الشكّ به وجود الرافع، مع إحراز قابليه بقائه و دوامه لولا الرافع، كما إذا شكّ في وجود الحدث بعد الوضوء.
 ٢. أن يتعلّق الشكّ برافعيه الأمر الموجود للجهل بحكمه، كالمذى الخارج من الإنسان، فيشكّ في أنّه رافع للطهاره مثل البول أو لا؟ فيرجع الشكّ إلى رافعيه الأمر الموجود للجهل بحكمه.
 ٣. أن يتعلّق الشكّ برافعيه الأمر الموجود للجهل بوصفه و حاله، كالبلل المرّد بين البول و الوذى مع العلم بحكهما.
- هذه هي التقسيمات الرئيسيّه، و هناك تقسيمات أخرى تركنا ذكرها للاختصار.

أدله حجّيه الاستصحاب

اختلف الأصوليون في كيفية حجّيه الاستصحاب، فذهب القدماء إلى أنّه حجّج من باب الظن، و استدلوا عليه بالوجه التاليه:

١. بناء العقلاء على العمل على وفق الحاله السابقه، و لم يثبت الردع عنه من

(٣٧٣)

جانب الشارع.

يلاحظ عليه: مضافاً إلى عدم كليتها، فإنّ العقلاء لا يعملون في الأمور الخطيره على وفق الاستصحاب و إن أفاد الظن أنّه يكفي في الردع ما دلّ من الكتاب و السنّه على النهي عن اتّباع غير العلم، و قد مرّت تلك الآيات عند البحث عن حجّيه خبر الواحد.

٢. ما استند إليه العضدي في شرح المختصر، فقال: إنّ استصحاب الحال: أنّ الحكم الفلاني قد كان و لم يظن

عدمه، و كل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء.

يلاحظ عليه، أولاً: بعدم ثبوت الكبرى، لمنع افاده الاستصحاب الظن في كل مورد، و ثانياً سلمنا لكن الأصل في الظنون عدم الحجية إلا أن يدل دليل قاطع عليها.

٣. الاستدلال بالإجماع، قال العلامة: الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم، ثم وقع الشك في طرء ما يزيله، وجب الحكم على ما كان أولاً، و لو لا القول بأن الاستصحاب حجة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح.

يلاحظ عليه: عدم حجيه الإجماع المنقول، خصوصاً إذا علم مستند المجمعين. أضف إلى ذلك مخالفه عدّه من الفقهاء مع الاستصحاب.

و أما المتأخرون فقد استدلوا بالأخبار، و أول من استدل بها الشيخ الجليل الحسين بن عبد الصمد والد الشيخ بهاء الدين العاملي (٩١٨٩٨٤ هـ) في كتابه المعروف ب «العقد الطهماسبي» و هي عدّه روايات:

١. صحيحه زراره الأولى

روى الشيخ الطوسي بإسناده، عن الحسين بن سعيد (١) (الأهوازي) عن

١. سند الشيخ إلى الحسين بن سعيد صحيح في المشيخة و الفهرست و حمّاد، الوارد في السند، هو حماد بن عيسى المتوفى عام ٢٠٨ هـ أو ٢٠٩ هـ عن عمر يناهز التسعين المعروف بغريق الجحفة، و ليس المراد حمّاد بن عثمان المتوفى عام ١٩٠ هـ لعدم روايه الحسين بن سعيد عنه، و الإضممار في روايه، لا يضرب بها لجلاله زراره عن ان يسأل غير الإمام، مع أنّ اتقان الحديث يشهد على صدوره من المعصوم.

(٣٧٤)

حمّاد، عن حريز، عن زراره قال: قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أتوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زراره: قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن، فإذا نامت العين و الأذن و القلب و جب الوضوء».

قلت: فإن حرك

على جنبه شيء و لم يعلم به؟ قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيئ من ذلك أمر بين، و إلا فإنه على يقين من وضوئه، و لا تنقض اليقين أبداً بالشك، و إنما تنقضه بيقين آخر». (١)

وجه الدلالة: أن المورد و أن كان هو الوضوء، لكن قوله: «ولا- تنقض اليقين أبداً بالشك» إلى آخره ظاهر في أنه قضيه كلياً طبقت على مورد الوضوء، فلا- فرق بين الشك في الوضوء و غيره. و أن اللأم في قوله: «اليقين» لام الجنس لا العهد، و يدللك على هذا، أن التعليل بأمر ارتكازي و هو عدم نقض مطلق اليقين بالشك، لا خصوص اليقين بالوضوء.

ثم إن الروايه مشتمله على سؤالين:

الأول: أتوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟

الثاني: فإن حرّك على جنبه شيء و لم يعلم به؟

أمّا السؤال الأول فالشبهه فيه شبهه حكميه مفهوميّه، لا بمعنى أن الراوى كان غير عارف بمفهوم النوم إجمالاً بل كان على علم به إلا أنه لم يكن عارفاً بمفهومه الدقيق الجامع حتى يطبّقه على موارد الشبهه، لذلك شرح الإمام له مفهومه و هو أنه إذا نامت العين و الأذن و القلب، وجب الوضوء.

١. الوسائل: ١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

(٣٧٥)

و أمّا السؤال الثاني فالشبهه فيه موضوعيه، و هى السؤال عن صحّه الاستدلال بعدم الالتفات عند تحريك شيء على جنبه، على أنه قد نام، و قد أجاب الإمام بالنفى.

٢. صحيحه زراره الثانيه

روى الشيخ فى التهذيب (١) عن زراره روايه مفضّله تشتمل على أسئله و أجوبه، و نحن نقل مقاطع منها:

أصاب ثوبى دم رعا، أو غيره، أو شيء من منى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له من الماء، فأصبت و حضرت الصلاه و

نَسِيتُ أَنْ بَثُوبِي شَيْئًا وَصَلَّيْتُ ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بَعْدَ ذَلِكَ.

قال: «تعيد الصلاة و تَغْسَلُهُ».

قلت: فَإِنِّي لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ مَوْضِعَهُ، وَ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَيْهِ، فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ؟

قال: «تَغْسَلُهُ وَ تُعِيدُهُ».

قلت: فَإِنْ ظَنَنْتَ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيْقِنْ ذَلِكَ، فَانظُرْتُ فَلَمْ أَرِ شَيْئًا، ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ؟

قال: «تغسله و لا تعيد الصلاة»، قلت: لِمَ ذَلِكَ؟

قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدأ». (٢)

وجه الاستدلال: يركز الراوى فى سؤاله الثالث على أنه ظن قبل الدخول فى الصلاة بأصابه الدم بثوبه و لكن لم يتيقن ذلك فنظر فلم يرَ شيئاً فصلَّى فلما فرغ

١. رواه عن زراره بنفس السند السابق.

٢. الوسائل: ٢، الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ١، و قد تركنا نقل الأسئلة الباقية للاختصار.

(٣٧٦)

عنها رأى الدم الذى ظن بها قبل الصلاة فأجاب الإمام عليه السّلام بأنّه يغسل ثوبه للصلوات الأخرى و لكن لا يعيد ما صلّى. فسأل الراوى عن سببه مع أنه صلّى فى الثوب النجس، كالصورتين الأوليين فأجاب عليه السّلام: به وجود الفرق، و هو علمه السابق بنجاسه ثوبه فى صورتين فدخل فى الصلاة بلا مسوّغ شرعى، و شكه فيها بعد الاذعان بطهارته فى الصورة الثالثة فدخل فيها بمجوز شرعى و هو عدم نقض اليقين بالطهاره، بالشك فى النجاسه و منه يعلم أنّ ظرف الاستصحاب هو قبيل الدخول فيها.

ثم انّ للاستصحاب دوراً فقط فى احراز الصغرى: أعنى طهاره الثوب، و يترتب عليه أمر الشارع بجواز الصلاة فيه، و من المعلوم أنّ امتثال الأمر الشرعى واقعياً كان أو ظاهرياً مسقطاً للتكليف كما مرّ فى مبحث الاجزاء، فسبب عدم الاعاده مركب من أمور

١. الاستصحاب و هو محرز للطهاره.

٢. أمر الشارع باقامه الصلاه فيه و إلا يكون الاستصحاب أمراً لغواً.

٣. حكم العقل باجزاء الامتثال الظاهري و أن انكشف الخلاف.

٣. صحيحه زراره الثالثه

روى الكليني بسند صحيح عن زراره عن أحدهما عليهما السلام في حديث قال: «إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع، و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى و لا شيء عليه، و لا ينقض اليقين بالشك». (١)

«ولا يدخل الشك في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، و يتم على اليقين، فينبى عليه، (٢) و لا يعتد بالشك في حال من

١. الوسائل: ٥، الباب ١٠ من أبواب الخلل في الصلاه، الحديث ٣، رواه عن علي بن إبراهيم الثقه عن أبيه، الذي هو فوق الثقه، عن حماد بن عيسى عن حريز عن زراره و كلهم ثقات.

٢. الوسائل: ٥، الباب ٨ من أبواب الخلل في الصلاه، الحديث ٣، و نقل صدر الحديث في الباب ١١ برقم ٣.

(٣٧٧)

الحالات.

وجه الاستدلال: أن المراد من اليقين في قوله: «وينقض اليقين بالشك»، هو اليقين بعدم الاتيان بالركعه المشكوكه فلا محيص عن الاتيان به بحكم الاستصحاب أعنى عدم نقض اليقين بعدم الاتيان، بالشك في الاتيان.

و لما كان للاستصحاب في المقام أثران:

١. أصل الاتيان بالركعه المشكوكه.

٢. الاتيان بها موصوله لا مفصوله.

و كان الاتيان بها موصوله خلاف المذهب المتفق عليه، أشار الإمام بالجمل الأخرى إلى الاكتفاء بالأثر الأول، و عدم ترتيب الأثر الثاني، بفصلها عن الركعات السابقه و لذلك قال: و لا يدخل الشك في اليقين (الركعه المشكوكه في المتيقنه) و لا يخلط أحدهما بالآخر إلى آخر الحديث.

٤. موثقہ إسحاق بن عمّار

روی الصدوق باسناده، عن إسحاق بن عمار، قال: قال

لى أبو الحسن الأول: «إذا شككت فابن على اليقين» ، قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم». (١)

وجه الاستدلال: أنه لو قلنا بأن الرواية ناظره إلى خصوص الشكوك فى الصلاة يكون المراد من اليقين، هو البناء على الأقل و يترتب عليه أثران:

١. أصل الاتيان بالركعه المشكوكه.

٢. الاتيان بها موصوله.

١. الوسائل: ٥، الباب ٨ من أبواب الخلل فى الصلاة، الحديث ٢ و سند الصدوق إلى إسحاق بن عمار صحيح فى المشيخه.

(٣٧٨)

فترفع اليد عن الأثر الثانى بضروره المذهب.

وإن قلنا بأنها تعم جميع الأبواب، تكون حجه فى الجميع غير أنها لو طبقت على باب الشكوك يجرى فيها ما ذكرناه فى الصوره الأولى.

٥. حديث الأربعمائ (١)

روى أبو بصير و محمد بن مسلم، عن أبى عبد الله عن آباءه عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال: «من كان على يقين ثم شك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين» (٢).

و الروايه صالحه للاستدلال بها على حجه قاعده اليقين إذا كان متعلق اليقين و الشك واحداً ذاتاً و زماناً، بأن يكون مفادها، من كان على يقين (من عداله زيد يوم الجمعة) ثم شك (فى عدالته فى نفس ذلك اليوم و بالتالى شك فى صحه الطلاق الذى طلق عنده) فليمض على يقينه.

كما هى صالحه للاستدلال بها على حجه الاستصحاب إذا كان متعلق الشك غير متعلق اليقين زماناً ففى المثال: إذا أيقن بعدالته يوم الجمعة و شك فى بقاءها يوم السبت فليمض على يقينه (مثلاً ليطلق عنده).

لكنها فى الاستصحاب أظهر لوجهين:

١. انّ الصحاح السابقه تُشكل قرينه منفصله على تفسير هذه الروايه فتحمل إلى ما حملت عليه الروايات السابقه.

٢. انّ التعليل فى الحديث تعليل بأمر ارتكازى و هو موجود فى الاستصحاب دون قاعده اليقين لفعليه

١. المراد من حديث الأربعمائه، الحديث الذي علّم فيه أمير المؤمنين عليه السّلام أصحابه أربعمائه كلمه تصلح للمسلم في دينه و دنياه، رواه الصدوق بسند صحيح، عن أبي بصير، و محمد بن مسلم، في كتاب الخصال في أبواب المائه و مافوقها. لاحظ ص ٦١٩.

٢. الوسائل: ٧، باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

(٣٧٩)

٦. مكاتبه القاساني

كتب علي بن محمد القاساني إلى أبي محمد عليه السّلام، قال: كتبت إليه و أنا بالمدينه عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤيه و أفطر للرؤيه».

وجه الاستدلال: أنّ المراد من اليقين، إمّا هو اليقين بأنّ اليوم الماضي كان من شعبان فشك في خروجه بحلول اليوم التالي، أو اليقين بعدم دخول رمضان و قد شك في دخوله. و على كلا التقديرين لا يكون اليقين السابق منقوضاً بالشك. و هذا هو المراد من قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك». و المراد من الدخول، المزاحمه التي هي عباره أخرى عن عدم نقضه به.

٧. صحيحه عبد الله بن سنان

روى الشيخ بسند صحيح عن عبد الله بن سنان قال: سألت أبي أبا عبد الله عليه السّلام و أنا حاضر: إنّي أُعير الذمّي ثوبى و أنا أعلم أنّه يشرب الخمر، و يأكل لحم الخنزير، فيردّها على أفأغسله قبل أن أصلى فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السّلام: «صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إياه و هو طاهر، و لم تستيقن أنّه نجسه، فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنّه نجسه». (١)

وجه الاستدلال: أنّ الإمام لم يعلّل طهاره الثوب بعدم العلم بالنجاسه حتى ينطبق على قاعده

الطهاره، بل علله بأنك كنت على يقين من طهاره ثوبك و شككت في تنجيسه فمالم تستيقن أنه نجسه لا يصح لك الحكم على خلاف اليقين

١. الوسائل: ٢، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١، رواه الشيخ باسناده عن سعد بن عبد الله القمي، عن أحمد بن محمد بن عيسى المتوفى حوالى ٢٨٠ هـ، عن الحسن بن محبوب المتوفى عام ٢٢٤، عن عبد الله بن سنان، و سند الشيخ إلى سعد بن عبد الله صحيح في التهذيبين، لاحظ آخر الكتاب الذى ذكر فيه أسانيده إلى أصحاب الكتب التى أخذ الأحاديث منها.

(٣٨٠)

السابق، و المورد و إن كان خاصاً بطهاره الثوب لكنه غير مخصّص و ذلك لوجهين:

الأول: ظهور الروايه فى صدد إعطاء الضابطه الكليه.

و الثانى: التعليل بأمر إرتكازى يورث إسراء الحكم إلى غير مورد السؤال.

٨. خبر بكير بن أعين

روى بكير بن أعين قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أستيقت أنك توضأت، فإياك أن تحدث و ضوءاً حتى تستيقن أنك أحدثت». (١)

هذه هى المهمات من روايات الباب، و فيما ذكرنا غنى و كفايه.

ثم إن مقتضى إطلاق الروايات، و كون التعليل (لا تنقض اليقين بالشك) أمراً إرتكازياً، حجيه الاستصحاب فى جميع الأبواب و الموارد، سواء كان المستصحب أمراً وجودياً أو عدمياً، و على فرض كونه وجودياً لا- فرق بين كونه حكماً شرعياً تكليفاً أو وضعياً أو موضوعاً خارجياً له آثاره الشرعيه كالكرهيه، و حياه زيد، و غير ذلك.

حجيه الاستصحاب فى الشك فى المقتضى

ذهب بعضهم إلى عدم حجيته فى الشك فى المقتضى دون الرفع، و لتوضيح الفرق بين الشكين:

كل حكم أو موضوع لو ترك لبقى على حاله إلى أن يرفعه الرفع فالشك فيه شك فى الرفع، و أمّا كل حكماً و موضوع

لو ترك لزال بنفسه و إن لم يرفعه الرافع فالشك فيه من قبيل الشك في المقتضى، فمثلاً وجوب الصلاة و الصوم و الحجاج من التكاليف التي لا ترفع إلا برفع، و ذلك لأن الوجوب الجزئى منه لا يرفع إلا

١. الوسائل ١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٧، و السند صحيح إلى «بكير» غير أن بكيراً لم يوثق لكن القرائن تشهد على وثاقته.

(٣٨١)

بالامتنال، و أمّا الوجوب الكلى فبالنسخ، فالشك في الامتنال في مورد الحكم الجزئى، أو الشك في النسخ في مورد الحكم الكلى، شك في الرافع، لإحراز المقتضى لبقائه.

و هذا بخلاف ما لو شك في بقاء الخيار في الآتات المتأخره، كالخيار المجمعول للمغبون بعد علمه بالغبن و تمكنه من إعمال الخيار، إذا لم يفسخ، فيشك في بقاء الخيار، لأجل الشك في اقتضائه للبقاء بعد العلم و المساهله في إعماله، و مثله الشك في بقاء النهار إذا كانت في السماء غيوم، فالشك في تحقق الغروب يرجع إلى طول النهار و قصره، فالشك فيه شك في المقتضى.

إذا عرفت ذلك فقد استدل القائل على عدم حجيه الاستصحاب في الشك في المقتضى بوجه مبنى على أمرين:

الأول: أن حقيقه النقض هي رفع الهيئه الإتصاليه، كما في قوله نقضت الحبل، قال سبحانه: (وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا) (النحل/٩٢).

الثانى: أن إرادته المعنى الحقيقى ممتنع في المقام لعدم اشتمال اليقين على الهيئه الاتصاليه، فلا بد من حمله على المعنى المجازى، و أقرب المجازات هو ما إذا تعلق اليقين بما أحرز فيه المقتضى للبقاء و شك في رافعه، لا ما شك في أصل اقتضائه للبقاء مع صرف النظر عن الرافع، و قد قرر في محلّه أنه إذا تعذرت الحقيقه فأقرب

يلاحظ عليه: أنه لم يثبت في اللغة كون النقض حقيقه في رفع الهيئه الاتصاليه حتى لا تصح نسبته إلى اليقين لعدم اشتماله عليها، بل هو عباره عن نقض الأمر المبرم و المستحكم سواء أكان أمراً حسيماً أم قلبياً و الشاهد على ذلك صحه نسبه النقض إلى اليمين و الميثاق و العهد في الذكر الحكيم، قال سبحانه: (وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا) (النحل/ ٩١) و قال سبحانه: (فَبِمَا نَقُضِهِمْ

(٣٨٢)

مِيثَاقَهُمْ وَ كَفَرِهِمْ بِ آيَاتِ اللَّهِ) (النساء/ ١٥٥) و قال سبحانه: (وَالَّذِينَ يُنْقِضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ) (الرعد/ ٢٥) و اليقين كالميثاق و اليمين و العهد من الأمور النفسانيه المبرمه المستحكمه فتصح نسبه النقض إليه، سواء تعلق بما أحرز فيه المقتضى للبقاء أو لا، و المصحح للنسبه هو كون نفس اليقين أمراً مبرماً مستحكماً، سواء كان المتعلق كذلك، كما في الشك في الرفع، أم لم يكن كذلك كما في الشك في المقتضى.

هذا تمام الكلام في أدله الاستصحاب.

تنبيهات

التنبيه الأول: كفايه إحراز المتيقن بالأماره

قد عرفت أن اليقين بالحدوث من أركان الاستصحاب فلا كلام فيما إذا كان حدوث المتيقن محرزاً باليقين، إنما الكلام فيما إذا كان محرزاً بالأماره و شك في بقاءه، كما إذا دلّ الدليل على وجود الخيار للمغبون في الآن الأول و شك في بقاءه في الآن الثاني، أو دلت البيئه على حياه زيد أو كونه مالكاً فُشك في بقاء حياته أو مالكيته فهل يحكم بالبقاء أو لا؟ وجه الإشكال أنه لا يقين بالحدوث لعدم إفاده قول الثقه أو البيئه، اليقين فكيف يحكم بالبقاء؟

و الجواب أن المراد من اليقين في أحاديث الاستصحاب هو الحجّه على وجه الإطلاق، لا خصوص اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم، كما هو المصطلح في علم المنطق، و

الشاهد على ذلك أمران:

١. أنّ العلم و اليقين يستعملان في الحجّة الشرعيه، فما روى من حرمة الاقتفاء به غير علم، أو النهي في الإفتاء به غير علم، يراد منه الحجّة الشرعيه لا العلم الجازم القاطع.

٢. ملاحظه روايات الباب مثلاً ففي الصحيحه الأولى لزراره لم يكن له

(٣٨٣)

علم وجدانى بالطهاره النفسانيه، بل كان علمه مبنياً على طهاره مائه و بدنه و لباسه، بالأصول و الأمارات، و هكذا سائر الروايات، فإنّ حصول اليقين فيها هناك كان رهن قواعد فقهيه و أصوليه، و في الصحيحه الثانيه كان اليقين بطهاره ثوبه و الشك في طروء النجاسه مستنداً إلى جريان أصله الطهاره في الإناء و الماء الذى غسل به ثوبه إلى غير ذلك.

فكلّ ذلك دليل على أنّ المراد من اليقين في الروايات هو الحجّة، عقليه كانت كالقطع، أو شرعيه كالبينه و الأماره، و يكون المراد من «الشك» بقربنه المقابله هو اللا-حجّه من غير فرق بين الظن و الشك و الوهم. فكأنّ الشارع يقول: «لا تنقض الحجّه باللا-حجّه» لأنّ اليقين فيه صلابه، و الشك فيه رخاوه فلا ينقض الأوّل بالثاني كما لا ينقض الحجر بالقطن.

التنبيه الثاني: في استصحاب الكلّي (١)

المراد من استصحاب الكلّي هو استصحاب الجامع بين الفردين، كاستصحاب الإنسان المشترك بين زيد و عمرو، و كاستصحاب الطلب الجامع بين الوجوب و الندب، و له أقسام ثلاثه:

القسم الأوّل من استصحاب الكلّي

إذا علم بتحقيق الكلّي في ضمن فرد ثمّ شك في بقائه و ارتفاعه، فلا محاله يشك في بقاء الكلّي و ارتفاعه، فإذا علم به وجود زيد في الدار فقد علم به وجود الإنسان فيها، فإذا شك في بقائه فيها يجرى هناك استصحابان:

أ. استصحاب بقاء الفرد أعنى: زيداً.

١. المراد من الكلّي هو

«الطبيعي» ، لا- الكلى المنطقي، و لا- الكلى العقلى و الطبيعى يتكثر بتكثر الأفراد، فلو كان فى الدار زيد و بكر، ففيها إنسانان طبيعيان، لا إنسان واحد.

(٣٨٤)

ب. استصحاب بقاء الكلى أعنى: الإنسان.

فمثلاً إذا صار محدثاً بالحدث الأكبر أعنى: الجنابه و شك فى ارتفاعها بالرافع فيجوز له استصحاب الجنابه، فيترتب عليه جميع آثار الجنابه كحرمة المكث فى المساجد و عبور المسجدين الشريفين.

كما يجوز استصحاب الكلى، أى أصل الحدث الجامع بين الجنابه و سائر الأحداث، فيترتب عليه أثر نفس الحدث الجامع كحرمة مس كتابه القرآن. نعم لا يثبت باستصحاب الحدث الجامع إلا آثاره لا آثار الفرد، أعنى: الجنابه، و إنما تثبت آثار الفرد باستصحاب نفس الفرد.

القسم الثانى من استصحاب الكلى

إذا علم إجمالاً- أنّ فى الدار حيواناً مردّداً بين قصير العمر كالبق و طويله كالفيل، فقد علم تفصيلاً به وجود حيوان فيها و إن كانت المشخصات مجهوله فلا يصحّ استصحاب الفرد مثل البقّ أو الفيل، لعدم الحاله المتيقّنه للفرد، لافتراض كون المشخصات مجهوله، و لكن يصحّ استصحاب الكلى إذا مضى زمان يقطع فيه بانتفاء الفرد القصير، فيترتب عليه آثار الجامع، أى الحيوان.

و مثاله من الأمور الشرعيه ما إذا كان متطهراً (١) و خرج بلل مردّد بين البول و المنى، فعندئذ حصل له علم تفصيلى بالحدث الكلى. ثم إذا توضأ بعده فلو كان البلل بولاً ارتفع الحدث الأصغر قطعاً، و لو كان منياً فهو باق، و عندئذ لا يقطع بارتفاع الحدث الجامع لاحتمال كون الحادث هو المنى.

فلا يجوز استصحاب أى فرد من أفراد الحدث لعدم العلم بالحاله السابقه، لكن يصحّ استصحاب الجامع أى مطلق الحدث الجامع بين الأصغر و الأكبر.

القسم الثالث من استصحاب الكلى

إذا تحقّق الكلى (الإنسان) فى الدار فى

ضمن فرد كزید، ثم علم بخروجه

١. خرج ما إذا كان محدثاً أو مجهول الحال فلكل حكم خاص.

(٣٨٥)

من الدار قطعاً، و لكن يحتمل مصاحبه عمر و معه عندما كان زيد في الدار، أو دخوله فيها مقارناً مع خروجه.

ففي هذا المقام لا يجرى استصحاب الفرد أصلاً، لأن الفرد الأول مقطوع الارتفاع و الفرد الثاني مشكوك الحدوث من رأس، و لكن يجرى استصحاب الكلى أى وجود الإنسان في الدار الذي هو الجامع بين الفردين.

مثاله في الأحكام الشرعيه ما إذا علمنا بكون الشخص كثير الشك و علمنا أيضاً ارتفاع كثره شكه إجمالاً، و لكن احتملنا ارتفاعها من رأس أو انقلابها إلى مرتبه ضعيفه فلا يجوز استصحاب المرتبه الشديده لأنها قطعيه الارتفاع، و لا المرتبه الضعيفه لأنها مشكوكه الحدوث، لكن يمكن استصحاب الجامع بين المرتبتين و هو كونه كثير الشك غير مقيد بالشده و الضعف.

التنبیه الثالث: في استصحاب الزمان و الزمانيات

المستصحب تاره يكون نفس الزمان، و أخرى الشىء الواقع فيه.

أمّا الأول، فكما إذا كان الزمان موصوفاً بوصف ككونه ليلاً أو نهاراً، فشككنا في بقاء ذلك الوصف، فيستصحب بقاء الليل أو النهار.

و ربّما يقال: إنّ الزمان غير قارّ الذات و لا يتصور فيه البقاء بل سنخ تحقّقه هو الوجود شيئاً فشيئاً، و ما هذا حاله، لا يتصور فيه الحدوث و البقاء، حتى يتحقّق فيه أركان الاستصحاب.

و الجواب، إنّ بقاء كلّ شىء بحسبه، فللأمور القارّه بقاء و انقضاء، و للأمور المتصرّمه كالليل و النهار أيضاً بقاء و زوال مثلاً، يطلق على الطليعه، أوّل النهار، و على الظهيره، وسط النهار، و على الغروب، آخره، و هذا يعرب عن أنّ للنهار بقاءً حسب العرف، و أن لم يكن كذلك بالدقه العقليه.

و أمّا الثاني: أعنى الشىء

و الكتابه و المشى و سيلان الماء، فلكل منها حدوث و بقاء فى نظر العرف، فلو شرع الإنسان بالتكلم أو أخذ بالمشى، فشككنا فى بقائهما أو انقطاعهما، يصح استصحابهما كاستصحاب الزمان، و الإشكال فيه كالإشكال فى الزمان و الجواب نفس الجواب.

و مثاله الشرعى إذا كانت العين جاريه سياله و وقعت فيها نجاسه، و شككنا عند الوقوع فى بقاء السيلان، فيستصحب، و يترتب عليه الأثر الشرعى و هو عدم انفعال ماء العين بالنجاسه.

و هناك قسم ثالث و هو تقييد قار الذات بالزمان، كايجاب الجلوس إلى النهار فشك فى جلوسه بعده فيستصحب إذا كان الزمان ظرفاً لا قيداً لبقاء الموضوع فى الأول دون الثانى.

التنبه الرابع: عدم حجيه الأصل المثبت

المراد من الأصل المثبت هو إجراء الاستصحاب فى موضوع له أثر شرعى كالحياه و إثبات الأثر العقلى للمستصحب كالبلوغ لغايه إثبات آثاره الشرعيه كوجوب الانفاق من ماله على مَنْ نفقته عليه كالوالدين و الإماء و العبيد، فالمشهور عند المتأخرين عدم حجيه مثل ذلك الأصل؛ و إليك الإيضاح و البرهان:

يشترط فى الاستصحاب أن يكون المستصحب إما حكماً شرعياً كاستصحاب أحد الأحكام الشرعيه كليه أو جزئيه أو موضوعاً لحكم شرعى كاستصحاب حياه زيد، فأنها موضوعه لأحكام كثيره، مثل بقاء علقه الزوجيه و حرمة تقسيم أمواله، و وجوب الانفاق من ماله على زوجته إلى غير ذلك من الآثار الشرعيه.

فلو افترضنا أن زيداً غاب و له من العمر اثنا عشر عاماً، فشككنا فى حياته بعد مضى خمسه أعوام من غيبته، فهل يصح استصحاب حياته لغايه إثبات أثره العقلى البلوغ حتى يترتب عليه آثاره الشرعيه من وجوب الإنفاق أو لا يصح؟

ذهب المحققون إلى عدم صحته، و وجه

ذلك:

إنّ قضيه الاستصحاب عباره عن تنزيل الشارع القضيه المشكوكه منزله المتيقن لغايه ترتيب الأحكام و الآثار الشرعيه المحموله على المتيقن السابق، و أمّا تنزيلها منزله المتيقن لغايه ترتب الآثار العقليه أو العاديه كالبلوغ فلا، و ذلك لأنّ نفس تلك الآثار ليست قابله للجعل، و إنّما هي تابعه لصلب الواقع فلا تثبت بالاستصحاب، و أمّا الآثار الشرعيه المترتبه على تلك الآثار العقليه و العاديه كوجوب الإنفاق مثلاً فهي و إن كانت قابله للجعل، لكنّها ليست آثاراً شرعيه لنفس المتيقن أى الحياه الذى تعلق التعبد بإبقائه. فما تعلق التعبد بإبقائه كالحياه فليس الانفاق من آثاره، و ما هو من آثاره كالبلوغ لم يتعلّق التعبد بإبقائه.

وإن شئت قلت: إنّ الآثار العقليه و أن كانت أثراً لنفس المتيقن، ولكنّها ليست آثاراً شرعيه، بل آثار تكوينيه غير خاضعه للجعل و الاعتبار، و الآثار الشرعيه المترتبه على تلك الأمور العاديه و العقليه و إن كانت خاضعه للجعل لكنّها ليست آثاراً للمتيقن (الحياه) الذى أمرنا الشارع بإبقائه و تنزيل مشكوكه منزله المتيقن.

و إليك مثلاً آخر:

مثلاً إذا تعبدنا الشارع بإبقاء شهر رمضان، أو عدم رؤيه هلال شوال فى يوم الشك فإذا ضُمنّ هذا التعبد إلى العلم القطعى بمضى تسعه و عشرين يوماً من أول الشهر قبل هذا اليوم، يلازمه الأثر العادى و هو كون اليوم التالى هو عيد الفطر، فهل يترتب على ذلك الأثر العادى الملازم للاستصحاب الأثر الشرعى من صحّه صلاه الفطر و لزوم اخراج الفطره بعد الهلال و نحوهما؟

فالتحقيق: أنّه لا يترتب على الاستصحاب، الأثر العادى حتى يترتب عليه الأثر الشرعى، لأنّ الذى تعبدنا الشارع بإبقائه هو بقاء شهر رمضان أو عدم رؤيه هلال شوال، فلصيانه تعبد الشارع عن اللغويه يترتب كل

المستصحبين، لا الأثر العادى، لأنه غير خاضع للجعل و الاعتبار، فإنّ الأمور التكوينية تدور مدار الواقع.

و أمّا الآثار الشرعية المرتبه على ذلك الأثر العادى، فهى و أن كانت خاضعه للجعل و الاعتبار، لكنّها ليست أثراً مترتباً على ما تعبدنا الشارع بإبقائه و هو كون اليوم شهر رمضان أو عدم كونه من شوال.

نعم استثنى بعض المحقّقين من الأصل المثبت موارد تطلب من دراسات عليا.

التنبيه الخامس: فى شرطيه فعليه الشك

يشترط فى الاستصحاب فعليه الشك فلا يفيد الشك التقديرى، فلو تيقن الحدث من دون أن يشك ثم غفل و صلّى ثم التفت بعدها فشك فى طهارته من حدثه السابق فلا يجرى الاستصحاب، لأنّ اليقين بالحدث و أن كان موجوداً قبل الصلاة لكنّه لم يشك لغفلته فلا يتحقّق أركان الاستصحاب، و لأجل عدم جريانه يحكم عليه بصحّه الصلاة أخذاً بقاعده الفراغ، لاحتمال أنّه توضّأ قبل الصلاة، و هذا المقدار من الاحتمال كاف لجريان قاعده الفراغ، و لكن يجب عليه التوضّؤ بالنسبه إلى سائر الصلوات، لأنّ قاعده الفراغ لا تثبت إلّا صحّه الصلاة السابقه، و أمّا الصلوات الآتية فهى رهن إحراز الطهاره.

و هذا بخلاف ما إذا كان على يقين من الحدث ثم شك فى وضوئه و مع ذلك غفل و صلّى و التفت بعدها فالصلاه محكومه بالبطلان لتمايمه أركان الاستصحاب و أن احتمل أنّه توضّأ بعد الغفله.

التنبيه السادس: المراد من الشك مطلق الاحتمال

يطلق الظن على الاحتمال الراجع، و الوهم على الاحتمال المرجوح، فيكون الشك هو الاحتمال المساوى و هذا هو المسمّى بالشك المنطقى.

و أمّا الشك الأصولى المطروح فى باب الاستصحاب فهو عبارته عن خلاف اليقين، سواء كان البقاء مضموناً أو موهوماً أو مشكوكاً متساوى الطرفين، و هذا

هو المراد من الشك في لسان الروايات، وقد استعمل الشك بالمعنى الأصولي في الذكر الحكيم، قال سبحانه: (فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ) (يونس/٩٤).

وقال سبحانه: (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (إبراهيم/١٠)، كما استعمل الشك في مقابل اليقين في صحيحه زواره «قال: فإن حُرِّك على جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال عليه السلام: لا، حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» وذلك لأن التحريك على جنب الإنسان يفيد الظن بأنه قد نام ومع ذلك أطلق عليه الإمام الشك ولم يستفصل بين إفادته الظن بالنوم وعدمه، وهذا يدل على أن المراد من الشك هو مطلق الاحتمال المخالف لليقين، من غير فرق بين كون البقاء مضموناً أو مرجوحاً أو مساوياً.

أضف إلى ذلك ما مر من أن المراد من اليقين هو الحجج الشرعية، ويكون ذلك قرينه على أن المراد من الشك هو اللا حجة، ويكون معنى الحديث لا تنقض الحجج باللا حجة، فالملاك في الجميع عدم وجود الحجج، من دون نظر إلى كون البقاء راجحاً أو مرجوحاً أو متساوياً.

التنبيه السابع: التمسك بعموم العام أو استصحاب حكم المخصص

إذا كان هناك عموم يدل على استمرار الحكم في جميع الأزمنة، كقوله سبحانه: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) حيث يدل على وجوب الوفاء على وجه الإطلاق من غير فرق بين زمان دون زمان.

(٣٩٠)

ثم إذا فرضنا أنه خرج منه عقد في وقت خاص، كالعقد الغبني، فإن المغبون يملك الخيار وله أن يفسخ العقد بظهوره، ولكنه تساهل ولم يفسخ، فيقع الشك في

بقاء الخيار فى الآن الثانى فهل المرجع هو:

أ. عموم العام، فىكون العقد واجب الوفاء فى الآن الثانى و الخيار فورياً؟

ب. أو استصحاب حكم المخصص (١) و يكون الخيار غير فورى؟

و مثله خيار العيب إذا تساهل المشتري و لم يفسخ، فهل المرجع عموم وحب الوفاء بالعقد أو استصحاب حكم المخصص الذى دلّ على جواز الفسخ إذا ظهر العيب؟ (٢)

فالتحقيق أن يقال: إنه إن لزم من العمل بحكم المخصص عن طريق الاستصحاب، تخصيص زائد وراء التخصيص الأول فالمرجع هو عموم العام، و أما إذا لم يلزم إلا نفس التخصيص الأول فالمرجع هو استصحاب حكم المخصص.

توضيح ذلك: أن الزمان تاره يكون قيداً للموضوع، بحيث يكون العقد فى الزمان الأول موضوعاً و فى الزمان الثانى موضوعاً آخر و هكذا، و هذا ما يطلق عليه بكون الزمان مفرداً للموضوع.

و أخرى يكون الزمان ظرفاً للحكم و مبيناً لاستمراره، بمعنى أن العقد فى جميع الآت موضوع واحد، فلو خرج فى الآن الأول أو خرج فى جميع الآت لم يلزم إلا تخصيص واحد.

١. المخصص قوله عليه السّلام: «غبى المسترسل سحت» و قوله: «غبى المؤمن حرام» و قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: «لا ضرر و لا ضرار» لاحظ الوسائل: ١٢، الباب ١٧ من أبواب الخيار، الحديث ١ و ٢ و ٣.

٢. مثل قوله عليه السّلام: إن شاء رد البيع و أخذ ماله كله... لاحظ الوسائل: ١٢، الباب ١٤ من أبواب الخيار.

(٣٩١)

ففى الصورة الأولى يكون المرجع هو عموم العام، لافتراض أن الأخذ بحكم المخصص يستلزم تخصيصاً زائداً، و من المعلوم أن المرجع عند الشك فى التخصيص هو عموم الدليل الاجتهادى، مثلاً إذا قال المولى: أكرم العلماء و علمنا بخروج زيد ثم

شككنا فى خروج عمرو، فكما أنّ المرجع عندئذ هو عموم قوله: أكرم العلماء، لأنّ خروج عمرو تخصيص زائد، فهكذا المقام، فالعقد الغبى فى الآن الأوّل موضوع أوّل كما أنّه فى الآن الثانى موضوع ثان، وقد دلّ الدليل على التخصيص الأوّل، وبقى العقد فى الآن الثانى تحت العام، فيتمسك به لتقدم الدليل الاجتهادى على الأصل العملى و هو استصحاب حكم المخصص.

و هذا بخلاف ما إذا كان للفرد فى جميع الأزمنة مصداق واحد بحيث لا يلزم من خروجه فى الآن الأوّل و الثانى إلتخصيص واحد، ففى مثله يؤخذ باستصحاب حكم المخصص، لأنّه كان متيقناً و شك فى بقاءه، و لا ينقض اليقين بالشك و لا يؤخذ بالعام لخروجه عنه حسب الفرض. فرجوعه تحت العام يتوقف على دليل خاصّ.

و زبده القول: هى أنّه لو كان الزمان فى ناحيه العام قيماً للموضوع العقد و مفرداً له بحيث يلزم من خروجه بعد الآن الأوّل تخصيص ثان و ثالث فالمرجع هو عموم العام.

و أمّا إذا كان الزمان فى ناحيه العام ظرفاً لبيان استمرار الحكم بحيث يكون له فى جميع الأزمنة فرد واحد و لا يلزم من خروجه فى الآت المتأخره تخصيص زائد، فالمرجع هو استصحاب حكم المخصص.

و هذه هى النظرية المعروفة و هناك نظريات أخرى تطلب من محالها.

(٣٩٢)

التنبيه الثامن: كفايه وجود الأثر بقاءً

يكفى فى جريان الاستصحاب ترتّب الأثر حين البقاء سواء ترتّب عليه الأثر حين الحدوث أولاً، و بعبارة أخرى يشترط ترتّب الأثر فى زمان الشك و ظرف التعبد بالبقاء، دون زمان اليقين، إذ يكفى فى صحّح التعبد بالبقاء وجود أصل الأثر حتى لا يكون التعبد ببقاء المستصحب أمراً لغواً، و لذلك يصحّ الاستصحاب فى المثال التالى:

إذا كان الوالد

و الولد حين فمات الوالد و شككنا فى حياه الولد، فتستصحب حياهه، و يترتب عليها الأثر الشرعى من إرثه و بالتالى: تُعزل حصته من التركه، فحياه الولد ذات أثر الوراثه القطعيه بقاءً و أن لم يكن كذلك حدوداً، أى فى زمان حياه الوالد الأعلى وجه التعليق.

التنبيه التاسع: قياس الحادث إلى أجزاء الزمان

إذا علم بحادث فى زمان معين و لم يعلم وقته فيمكن استصحاب عدم حدوثه إلى زمان العلم به، مثلاً إذا علمنا بحدوث الكزيه و شككنا فى حدوثها يوم الخميس أو الجمعه، فتجرى أصاله عدم حدوثها إلى نهايه يوم الخميس، فيترتب عليه أثر عدم الكزيه فى ذلك اليوم، فلو غسل ثوب بهذا الماء فى يوم الخميس يحكم ببقاء النجاسه فيه.

نعم لا يثبت باستصحاب عدم حدوث الكزيه إلى يوم الخميس عنوان تأخرها عنه، لأنه لازم عقلى لا شرعى، و لو كان للتأخر أثر شرعى فلا يثبت بهذا الاستصحاب.

(٣٩٣)

التنبيه العاشر: قياس الحادث بحادث آخر

الكلام هنا حول قياس حادث بحادث آخر، كما إذا علم بحدوث حادثين كالطهاره و الحدث، و لم يعلم المتقدم و المتأخر منهما فهل يجرى الأصل أو لا؟ أو علم موت الوالد المسلم فى غزه رجب، و علم أيضاً بإسلام وارثه، و لكن شك فى تقدم موت المورث على إسلام الوارث حتى لا يرثه لأن الكافر لا يرث المسلم حتى و أن أسلم بعد موت المورث أو تأخر موته عن إسلامه حتى يرثه، فهل يجرى الأصل أو لا؟

فنعول: للمسأله صورتان:

الأولى: أن يكون أحد الحادثين معلوم التاريخ و الآخر مجهوله، فيجرى الأصل فى المجهول دون المعلوم.

أما أنه لا يجرى الأصل فى معلوم التاريخ كموت الوالد المسلم فى غزه رجب فلأجل أن حقيقه الاستصحاب هو استمرار حكم

المستصحب عدم الموت إلى الزمان الذي يشك في بقاءه، وهذا إنما يتصور فيما إذا جهل تاريخ حدوثه، و أما لو فرض العلم بزمان الحدوث و أنه مات في غزّه رجب فلا معنى لاستصحاب عدمه لعدم الشك في زمان الموت.

و بعبارة أخرى: لا بدّ في الاستصحاب من وجود زمان يشك في بقاء المستصحب فيه و هذا غير متصوّر في معلوم التاريخ، لأننا نعلم عدم موت الوالد قبل غزّه رجب و موته فيها، فليس هنا زمان خال يشك في بقاء المستصحب عدم موت الوالد فيه.

و أمّا جريانه في مجهول التاريخ، و هو إسلام الولد، حيث كان كافراً في شهر جمادى الآخرة و مسلماً في غزّه شعبان و مشكوك الإسلام بين الشهرين فيستصحب بقاءه أي عدم الإسلام في الظرف المشكوك، و يترتب عليه أثره و هو

(٣٩٤)

حرمانه من الإرث لثبوت موضوعه و هو موت الوالد حين كفر الولد.

الثانية: إذا كانا مجهولي التاريخ فيجريان و يتعارضان و يتساقطان فلا بدّ من طلب دليل آخر على إرث الولد و عدمه، و منه يظهر حال الشك في الطهاره و الحدث بصورتيهما فلاحظ.

التنبيه الحادى عشر: تقدّم الاستصحاب على سائر الأصول

الاستصحاب متقدّم على سائر الأصول، لأنّ التعيّد ببقاء اليقين السابق و جعله حجّه في الآن اللاحق يوجب إرتفاع موضوعات الأصول، أو حصول غاياتها، و إليك البيان:

أ. أنّ موضوع البراءه العقلية هو عدم البيان، فإذا كان الشىء مستصحب الحرمة أو الوجوب، فالأمر بالتعيّد با بقاء اليقين السابق بيان من الشارع، فلا يبقى موضوع للبراءه العقلية.

ب. كما أنّ موضوع البراءه الشرعيه هو «مالا يعلمون» و المراد من العلم هو الحجّه الشرعيه، و الاستصحاب كما قرّناه حجّه شرعيه على بقاء الوجوب و الحرمة في الأزمنه اللاحقه، فيرتفع موضوع

ج. أنّ موضوع التخيير هو تساوى الطرفين من حيث الاحتمال، و الاستصحاب بحكم الشرع هادم لذلك التساوى.

د. أنّ موضوع الاشتغال هو احتمال العقاب فى الفعل أو الترك، و الاستصحاب بما أنه حجّه مؤمّن، فالاستصحاب بالنسبه إلى هذه الأصول رافع لموضوعها. و أن شئت فسمّه وارداً عليها.

و ربّما يكون الاستصحاب موجباً لحصول غايه الأصل كما هو الحال فى

(٣٩٥)

أصالتى الطهاره و الحليه، فإنّ الغايه فى قولعليه السّلام: «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنه قذر»، و فى قوله عليه السّلام: «كلّ شىء حلال حتى تعلم أنه حرام» و أن كان هو العلم، لكن المراد منه هو الحجّه و الاستصحاب حجّه، و مع جريانه تحصل الغايه، فلا يبقى للقاعده مجال.

التنبيه الثانى عشر: تقدّم الأصل السببى على المسببى

إذا كان فى المقام أصلان متعارضان، غير أنّ الشك فى أحدهما مسبب عن الشك فى الآخر، مثلاً إذا كان ماء قليل مستصحب الطهاره، و ثوب متنجس قطعاً، فغسل الثوب بهذا الماء، فهنا يجرى بعد الغسل استصحابان:

أ. استصحاب بقاء طهاره الماء الذى به غسل الثوب النجس، و مقتضاه طهاره الثوب المغسول به.

ب. استصحاب نجاسه الثوب و بقائها حتى بعد الغسل.

و عندئذ يقدم الاستصحاب الأوّل على الاستصحاب الثانى، لأنّ الشك فى بقاء النجاسه فى الثوب بعد الغسل ناشئ عن طهاره الماء الذى غُسل به، فإذا تعبدنا الشارع ببقاء طهاره الماء ظاهراً يكون معناه ترتيب ما للماء الطاهر الواقعى من الآثار على مستصحب الطهاره، و من جمله آثاره طهاره الثوب المغسول به، فالتعبد ببقاء الأصل السببى يرفع الشك، فى جانب الأصل المسببى بمعنى أنّ النجاسه هناك مرتفعه غير باقيه فيكون الأصل السببى مقدماً على الأصل المسببى.

و يمكن أن يقال إنّ الأصل السببى استصحاب طهاره

الماء ينقح موضوعَ الدليل الاجتهادى، فيكون الدليل الاجتهادى مقدماً على الأصل المسببى، لأن استصحاب طهاره الماء يثبت موضوعاً، و هو أن هذا الماء طاهر، هذا من

(٣٩٦)

جانب.

ومن جانب آخر دلّ الدليل الاجتهادى أن كل نجس غسل بماء طاهر فهو طاهر، فبضم الصغرى إلى الكبرى لا يبقى شك فى طهاره الثوب و ارتفاع نجاسته.

و لما انجزّ الكلام إلى تقدّم الاستصحاب على عامّه الأصول اقتضى المقام بيان تقدّم بعض القواعد على الاستصحاب.

تمّ الكلام فى الأصول العمليه،

ويليه البحث فى تعارض الأدله الشرعيه إن شاء الله

و الحمد لله ربّ العالمين

المقصد الثامن: فى تعارض الأدله الشرعيه و فيه [الفصول]

التمهيد

المقصد الثامن: فى تعارض الأدله الشرعيه: و فيه فصلان

فى تعارض الأدله الشرعيه

يعدّ البحث عن تعارض الأدله الشرعيه، و كيفية علاجها، من أهمّ المسائل الأصوليه، إذ قلّما يتفق فى باب أن لا توجد فيه حجّتان متعارضتان، على نحو لا مناص للمستنبط من علاجهما، و لأجل تلك الأهميه أفردوا لها مقصداً.

الفصل الأوّل فى الجمع بين الدليلين

الفصل الأوّل فى الجمع بين الدليلين

أو

التعارض غير المستقر

إذا كان التعارض بين الخبرين تعارضاً غير مستقر، يزول بالتأمل بحيث لا يعدّ التكلّم بهذا النحو على خلاف الأساليب المعروفه بين المقننين و علماء الحقوق و القانون و ظرف التقنين، بل كان دارجاً بينهم، فيقدّم فيه الجمع على غيره. (١) و هذا هو المراد

من قول الأصوليين: «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» و مقصودهم هو الجمع المطلوب عند أهل الحقوق و القانون بحيث يعد أحد الدليلين قرينه على

١. سواء كان المراد من الغير هو التخيير أو الترجيح.

(٤٠٠)

التصرف فى الآخر، و هذا ما يعبر عنه بالجمع العرفى، أو الجمع مع الشاهد فى مقابل الجمع التبرعى الذى يجمع بين الدليلين بلا شاهد و قرينه، و لأجل ذلك يكون الجمع الأول مقبولاً و الآخر مرفوضاً.

وقد بذل الأصوليون جهودهم فى إعطاء ضوابط الجمع المقبول و حصروها فى العناوين التالىة:

١. التخصّص، ٢. الورد، ٣. الحكومه، ٤. التخصيص، ٥. تقديم الأظهر على الظاهر.

و إليك تعريف تلك العناوين:

١. التخصّص: هو خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الدليل الآخر حقيقه و تكويناً، كقولنا: «الخمير حرام» و «الخل حلال» فالمحمولان و أن كانا متنافيين، و لكن التنافى بينهما بدائى يزول بالنظر إلى تغاير الموضوعين.

٢. الورد: هو رفع أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر حقيقه، لكن بعنايه من الشارع بحيث لولاه لما كان له هذا الشأن كنتقدم الأماره على

الأصول العملية، فإنَّ لكلَّ من الأصول العملية موضوعاً خاصّاً، فالأماره بعد ثبوت حجّيتها بالأدله القطعيه ترفع موضوع تلك الأصول عامه.

مثلاً- موضوع البراءه العقليه هو عدم البيان و موضوع الاشتغال هو احتمال العقاب، و موضوع التخيير هو عدم المرجّح، فإذا قام الدليل القطعي على حجّيه الأماره ارتفع بذلك موضوع الأصل، فتكون الأماره بياناً لمورد الشك (في أصل البراءه)، و رافعاً لاحتمال العقاب (في أصاله الاشتغال)، و مرجحاً لأحد الطرفين على الآخر (في أصاله التخيير). كل ذلك بفضل جعل الشارع الحجّيه للأماره تأسيساً أو إمضاءً لسيره العقلاء على حجّيتها.

(٤٠١)

و بذلك يظهر ورود الأماره على أصالتي الطهاره و الحليّه، لأنهما مغياه بعدم العلم، و المراد منه هو الحجّيه الشرعيه، فالأماره بما أنّها حجّيه شرعيه داله على حصول الغايه في قولعليه السّلام: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر» أو قولعليه السّلام: «كلّ شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام».

٣. الحكومه: أن يكون لأحد الدليلين رقبه و نظر إلى الدليل الآخر، فيقدّم على الآخر بحكم أنّ له تلك الخصوصيه و يسمّى الناظر بالحاكم، و المنظور إليه بالمحكوم، و يتلخّص النظر في الأقسام التاليه:

أ: التصرف في عقد الوضع بتوسيعه، قال سبحانه: (يا أيّها اللّذين آمنوا إذا قُمتُمْ إلى الصّلاه فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إلى المرفقِ) (المائدہ/٦) فالمتبادر من الصلاه هو الفريضه، فإذا ضمّ إليه قولعليه السّلام: «الطواف بالبيت صلاه» يكون حاكماً على الآيه بتوسيع موضوعها ببيان أنّ الطواف على البيت من مصاديق الصلاه فيشترط فيه ما يشترط في الصلاه.

و مثله قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: «لا صلاه إلا بطهور» الظاهره في شرطيه الطهاره المائيه، فكأنّه قال: «الطهور شرط للصلاه» فإذا قال: التراب أحد الطهورين، فقد وسّع الموضوع (الطهور)

إلى الطهاره الترابيه أيضاً، وهذا النوع من التصرف في عقد الوضع لا يتم إلا ادعاءً، كادعاء أنّ الطواف أو التيمم صلاه أو ظهور.

ب: التصرف في عقد الوضع بتضييقه، وذلك بعدما علم أنّ للشاك في الصلوات أحكاماً خاصه وردت في الأحاديث، ثم إذا قال: «لا شك لكثير الشك»، أو قال: «لا شك للإمام مع حفظ المأموم»، أو بالعكس، فالأدلة المتأخره حاكمه على الدليل الأول بتضييق موضوعه بادعاء عدم وجود الشك في تلك الموارد الثلاثه، والغايه هي رفع الحكم برفع الموضوع ادعاءً.

(٤٠٢)

مع أنّ هذه الأمثله أشبه بالتخصيص، ولكن الذي يميزها عن التخصيص بأنّ لسانها هو لسان النظر و الرقابه إلى الدليل الآخر.

ج: التصرف في عقد الحمل أو متعلقه بتوسيعه، فإذا قال: صلّ في ثوب طاهر، وقال: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر» فقد وسّع متعلق الحكم إلى الطهاره الثابته حتى بالأصل.

د: التصرف في عقد الحمل بتضييقه، وهذا كقوله سبحانه: (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (الحج/٧٨) فإنّها بحكم نظرها إلى الأحكام الشرعيه المترتبه على العناوين الأوليه تضيق محمولاتها ويخصصها به غير صورته الحرج، ومثله قوله: «لا ضرر ولا ضرار» بالنسبه إلى سائر الأحكام.

و الحاصل: أنّ مقوم الحكومه اتخاذ الدليل لنفسه موقف الشرح و التبيين و النظر و الرقابه، فتكون النتيجة إمّا تصرفاً في عقد الوضع، أو الحمل إمّا بالتوسيع أو بالتضييق. ولكن التعارض و رفعه بالحكومه مختص بصوره التضييق لا التوسيع و ليس فيها أي تعارض حتى تُعالج بالحكومه بخلاف صورته التضييق فالتعارض محقق لكن يقدم الحاكم على المحكوم في عرف أهل التقنين فلاحظ.

٤. التخصيص: عبارته عن إخراج بعض أفراد العام عن الحكم

المحمول عليه مع التحفظ على الموضوع كما إذا قال: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم العالم الفاسد، فهو يشارك الحكومه في بعض أقسامه (القسم الرابع) لكنّه يفارقه بأنّ لسان التخصيص هو رفع الحكم عن بعض أفراد الموضوع ابتداءً من دون أن يكون لسانه، لسان الرقابه، بخلاف الحكومه فإنّ لسانها لسان النظر و الرقابه إنّما إلى المحمول أو إلى الموضوع، و لذلك ربما يقال بأنّه لو لم يرد من الشارع حكم في المحكوم لم يكن للدليل الحاكم مجال.

(٤٠٣)

ثمّ إنّ تقديم الحاكم و المخصّص على المحكوم و العام واضح، أمّا تقديم الحاكم، فلأجل لسانه و كأنّه دليل متمم للدليل الأوّل.

و أمّا تقديم المخصّص على العام، فلأنّ السيره السائده في عالم التقنين هي فصل الخصوص عن العموم لعدم إحاطه المقنن بالمصالح و المفاسد، فربّما يشرّع قانوناً ثمّ يبدو له أنّ الحكم بسعته على خلاف المصلحه العامه، فيذكر المخصّص متأخراً و ذلك ممّا حدا بعلماء الحقوق و القانون على تقديم الخاص على العام.

و التشريع الإلهي و أن كان نزيهاً عن تلك الوصمه و لكن تعلّقت مشيئته سبحانه ببيان الأحكام على سبيل التدرّج لمصالح فيها، و على ضوئه جاءت المخصّصات بعد العموم.

٥. تقديم الأظهر على الظاهر، إذا عُيِدَ أحد الدليلين قرينه على التصرف في الآخروإن لم يدخل تحت العناوين السابقه يقدم ما يصلح للقرينيه على الآخر و أن لم يدخل تحت العناوين السابقه، و هذا ما يسمّى بتقديم الأظهر على الظاهر التعرّف على الأظهر و الظاهر نذكر أمثله:

أ: دوران الأمر بين تخصيص العام و تقييد المطلق

إذا دار الأمر بين تخصيص العام و تقييد المطلق، كما إذا قال المولى: أكرم العلماء، ثمّ قال: لا تكرم الفاسق، فدار أمر العالم الفاسق بين دخوله

تحت الحكم الأوّل أو الثانی، فقد اختار الشيخ الأعظم الأنصاری تقديم العام على المطلق، و لزوم التصرف في الثانی، فتكون النتيجة وجوب إكرام الفاسق، و ما هذا إلا لأنّ دلالة العام على الشمول أظهر من دلالة المطلق عليه.

(٤٠٤)

ب: إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقن

إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقن، لتساويهما في الظهور اللفظي و كونهما بصيغه العموم كما إذا قال: أكرم العلماء ثم قال: لا تكرم الفسّاق، و لكن علمنا من حال المتكلم أنّه يبغض العالم الفاسق، فتشكل قرينه على تقديم عموم النهي على عموم الأمر، فيكون مجمع العنوانين (العالم الفاسق) محرّم الإكرام.

ج: دوران الأمر بين التقييد و الحمل على الاستحباب

إذا قال الشارع إذا أفطرت فأعتق رقبه، ثم ورد بعد مدّه إذا أفطرت فاعتق رقبه مؤمنه، فيدور الأمر بين حمل المطلق على المقيد، أو حمل الأمر المتعلّق بالمقيد على الاستحباب، فربما يقدّم الأوّل على الثاني لشيوع التقييد، و ربما يرجح العكس لشيوع استعمال الأوامر على لسان الشارع في الاستحباب. و قد مرّ تفصيله في المقصد الخامس عند البحث في المطلق و المقيد.

و يدل على هذا النوع من الجمع طائفه من الروايات.

قال الإمام الرضا عليه السّلام: «إنّ في أخبارنا محكماً كمحكّم القرآن، و متشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، و لا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا». (١)

روى داود بن فرقد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمه لتصرف على وجوه لو شاء إنسان لصرف كلامه حيث يشاء». (٢)

و الحديثان يحثّان على التأمل و التدبر في الأحاديث المرويّه، حتى لا يتسرّع السامع باتّهامها بالتعارض بمجرد السماع، دون التدبّر في أطرافها.

١. الوسائل: الجزء ١٨ الباب ٩ من أبواب

٢. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

(٤٠٥)

فتلخص أنّ التنافي غير المستقر يرتفع بأحد الأمور الخمسة التي أشرنا إليها، بقى الكلام في التنافي المستقر وهو الذي يبحث عنه في الفصل التالي.

(٤٠٦)

الفصل الثاني التعارض المستقر

الفصل الثاني التعارض المستقر

أعمال الترجيح والتخير

إذا كان هناك بين الدليلين تناقض و تدافع في المدلول على وجه لا يمكن الجمع بينهما جمعاً عرفياً مقبولاً عند أهل التقنين، فيقع البحث في أمور:

الأول: ماهي القاعده الأوليه عند التعارض؟

لا شك أنّ الأخبار حجّه من باب الطريقيه بمعنى أنّها الموصله إلى الواقع في كثير من الأحيان، هذا من جانب، و من جانب آخر أنّ دليل حجيه قول الثقة منحصره في السيره العقلانيه، و بما أنّ السيره دليل لثبتي يؤخذ بالقدر المتيقن منه لعدم وجود لسان لفظي لها حتى يؤخذ بإطلاقه، و القدر المتيقن من السيره في مورد حجيه قول الثقة هي صورته عدم التعارض، فتكون القاعده الأوليه هي سقوط الخبرين المتعارضين عن الحجيه. لما مضى من أنّ الشك في الحجيه يساوق القطع بعدمها.

الثاني: ماهي القاعده الثانويه عند التعارض؟

قد وقفت على أنّ مقتضى القاعده الأوليه في الخبرين المتعارضين هو التساقط، فلو ثبت شيء على خلاف تلك القاعده نأخذ به، و إلا فهي محكمه.

ثم إنّ الخبرين المتعارضين على صورتين:

أ: الخبران المتكافئان اللذان لا مزيه لأحدهما توجب ترجيحه على الآخر.

(٤٠٧)

ب: الخبران المتعارضان اللذان في أحدهما مزيه توجب ترجيحه على الآخر. و إليك الكلام في كلا القسمين:

الصورة الأولى: الخبران المتعارضان المتكافئان

إذا ورد خبران متعارضان متكافئان من دون مزيه لأحدهما على الآخر، (١) فقد استفاضت الروايات على التخيير بينهما:

١. روى الطبرسى في «الاحتجاج» عن الحسن بن الجهم (٢) قال: قلت له تجيئنا الأحاديث عنكم

مختلفه، فقال: «ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّ وجلّ و أحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، و أن لم يكن يشبههما فليس منّا»، قلت: يجيئنا الرجالن و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين و لانعلم أيهما الحق؟ قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت». (٣)

٢. ما رواه الطبرسى فى «الاحتجاج» عن الحارث بن المغيرة عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقة، فموسّع عليك حتى ترى القائم عليه السلام، فترد إليه». (٤)

و ربّما يتصور أنّ الروايه ناظره إلى حجّيه قول الثقة، و ليست ناظره إلى الحديثين المختلفين و لكن فى الروايه قرائن ثلاث تُدعم كون الروايه ناظره إلى الحديثين المختلفين و هى:

أ: قوله: «وكلهم ثقة» و من المعلوم أنّه لا يشترط فى حجّيه كلّ خبر إلّا وثاقه مخبره، لا وثاقه المخبر الآخر.

١. سيوافيك أنّ أخبار التخيير محموله على صورته التكافؤ.

٢. الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين الشيبانى، ترجمه النجاشى برقم ١٠٨، و قال ثقة، روى عن أبى الحسن الرضا ٧.

٣ و ٤. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠ و ٤١.

(٤٠٨)

ب: قوله عليه السلام: «فموسّع» فإنّ تلك اللفظه وردت فى روايه الحسن بن الجهم السابقه الوارده فى الخبرين المتعارضين.

ج: قوله عليه السلام: «حتى ترى القائم»، فإنّ قول الثقة حجّه مطلقاً دون أن تُغيبى بغايه، سواء أريد من القائم الإمام القائم بالأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف أو الإمام المعاصر للراوى.

٣. ما رواه الشيخ فى «التهذيب»، عن على بن مهزيار قال: قرأت فى كتاب لعبد الله بن محمد، إلى أبى الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبد الله عليه السلام

فى ركعتى الفجر فى السفر، فروى بعضهم: صلّها فى المحمل، وروى بعضهم لا تصلّها إلا على الأرض، فقال عليه السّلام: «موسّع عليك بأيه عملت». (١)

و الروايه بقرينه قوله: «موسّع عليك بأيه عملت» ناظره إلى الأخبار المتعارضة، غير أنّ مورد الروايه الأخيره هى الأمور المستحبّه، و التخيير فى المستحبات لا- يكون دليلاً- على التخيير فى الواجبات، لأنّ للأولى مراتب مختلفه فى الفضيله، فيصح التخيير بين درجاتها، و هذا بخلاف الواجبات، فإنّ أحد الطرفين تعلق به الأمر دون الآخر.

نعم فى الروايتين الأوليين كفايه فى ثبوت التخيير، حتى أنّ الشيخ الأعظم ادّعى فى رسائله تواتر الروايات على التخيير، و قال: «إنّ عليه المشهور و جمهور المجتهدين للأخبار المستفيضه بل المتواتره».

وقد قال الشيخ الكلينى فى ذلك الصدد: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» و على ذلك يمكن ادّعاء الاستفاضه دون التواتر.

هل التخيير بدائى أو استمرارى؟

إذا ورد خبران متعارضان متكافئان، فهل التخيير بينهما بدائى أو استمرارى

١. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٤.

(٤٠٩)

بمعنى أنّه له اختيار غير ما اختاره فى الواقعه الأولى؟ و الحقّ أنّه بدائى، و قد سبق بيانه فى مبحث الاشتغال، و ذكرنا فيه أنّ المخالفه القطعيه العمليه للعلم الإجمالى قبيح و حرام، من غير فرق بين أن تكون المخالفه دفعيه أو تدريجيّه، فإذا أخذ بأحد الخبرين فى واقعته، و الخبر الآخر فى واقعته أخرى، فقد علم بالمخالفه العمليه أمّا بعمله هذا أو بما سبق.

هل التخيير فقهي أو أصولى؟

إنّ التخيير على قسمين:

١. التخيير فى المسأله الفقهيّه، و المراد منه كون التخيير نفس الحكم الشرعى كالتخيير بين الخصال الثلاث فى كفاره شهر رمضان، أو كالتخيير بين القصر و الإتمام فى الأماكن الأربعة.

٢. التخيير فى المسأله الأصوليه، و

هذا نظير التخيير بين الخبرين المتعارضين، فيما أنّ المسأله أصوليه و الحكم الشرعى فى أحد الخبرين التخيير، فيتخير بينهما و تكون النتيجة إمضاء الشارع حجيه كل من الخبرين، فللمجتهد أن يعمل أو يفتى بواحد منهما.

ما هو مرجع الروايات الأمره بالتوقف؟

هناك روايات تأمر بالتوقف و الصبر إلى لقاء الإمام، أو مَنْ يخبر بحقيقه الحال من بطانه علومهمعليهم السّلام و معها كيف يكون التكليف هو التخيير بين الخبرين المختلفين؟

روى الكليني، عن سماعه، عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: «يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعه

(٤١٠)

حتى يلقاه». (١)

وفى مقبوله عمر بن حنظله المعروفه حينما انتهى السائل إلى مساواه الخبرين فى المرجّحات قال: «إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات». (٢)

و الأول يأمر بالتوقف منذ بدء الأمر، و الآخر يأمر به بعد مساواتهما فى المرجّحات، و على كلّ تقدير ينفيان التخيير.

و الجواب: أنّ هذا القسم من الروايات محمول على صورته التمكن من لقاء الإمام، أو من لقاء بطانه علومهم، و يشهد لهذا الجمع نفس الحدِيثين، ففى الأوّل: «يرجئه حتى يلقى من يخبره» أى يخبره بحقيقه الحال و ما هو الصحيح من الخبرين، و فى الثانى: «فارجه حتى تلقى إمامك» و من لاحظ الروايات الأمره بالتوقف يلمس ذلك، فإنّ من الرواه من كان يتمكن من لقاء الإمام و السماع منه، و منهم من لم يكن متمكناً من لقائه عليه السّلام إلاّ ببذل مؤن و قطع مسافه بعيده، فالأمر بالتوقف راجع إلى المتمكن، و الأمر بالتخيير إلى الثانى.

الصوره الثانيه: الخبران

إذا كان هناك خبران، أو أخبار متعارضة، و يكون لأحدهما ترجيح على الآخر؛ فيقع الكلام في الأمور الثلاثة:

١. التعرف على هذه المرجحات.

٢. هل الأخذ بذى المزيه واجب أو راجح؟

٣. هل يقتصر على المنصوص من المرجحات أو يتعدى غيره؟

و لنتناول البحث في كل واحد منها.

١ و ٢. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥، ١ و لاحظ الحديث ٤٢ و ٣٦ من هذا الباب.

(٤١١)

الأمر الأول: في بيان المرجحات الخبرية

نستعرض في هذا الأمر المرجحات الخبرية عندنا أو ما قيل إنَّها من المرجحات الخبرية و هي أمور:

أ. الترجيح بصفات الراوى

قد ورد الترجيح بصفات الراوى، مثل الأعدليه و الأفقيه و الأصدقيه و الأورعيه، في غير واحد من الروايات التى نذكرها.

روى الكليني بسند صحيح، عن عمر بن حنظله (١) قال: سألت أبا عبد الله عليه السَّلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين، أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان، و إلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، و ما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً و إن كان حقاً ثابتاً له، لأنَّه أخذه بحكم الطاغوت، و ما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: (يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ) (٢)».

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإننى قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنما استخف بحكم الله و علينا ردّ، و الراد علينا، راد على الله و هو على حدّ الشرك بالله».

فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً

أن يكونا الناظرين في

١. عمر بن حنظله و أن لم يوثق في المصادر الرجاليه، لكن الأصحاب تلقوا روايته هذه بالقبول و لذا سميت بالمقبوله، و اعتمدوا عليها في باب القضاء، و الحديث مفصل ذكرناه في مقاطع أربعه فلا تغفل.

٢. النساء: ٦٠.

(٤١٢)

حقهما، و اختلفا فيما حكما، و كلاهما اختلفا في حديثكم، فقال: «الحكم ما حكم به أعدلها و أفقههما و أصدقهما في الحديث و أورعهما، و لا يلتفت إلى ما حكم به الآخر». (١)

إنّ هذا القسم من الترجيح قد ورد في غير واحد من الروايات (٢) لكن الجميع راجع إلى ترجيح حكم أحد القاضيين على حكم القاضى الآخر، و من المحتمل جداً اختصاص الترجيح به لمورد الحكومه، حتى يرتفع النزاع و تُفصل الخصومه، و لا دليل على التعدى منه إلى غيره، و ذلك لانه لَمَّا كان إيقاف الواقعه و عدم صدور الحكم، غير خال من المفسده، أمر الإمام بإعمال المرجحات حتى يرتفع النزاع.

نعم ورد الترجيح بصفات الراوى فى مورد تعارض الخبرين، فيما رواه ابن أبى جمهور الاحسائى، عن العلامه، مرفوعاً إلى زراره، لكن الروايه فاقدته للسند، يرويه ابن أبى جمهور الاحسائى (المتوفى حوالى سنه ٩٠٠ هـ)، عن العلامه (المتوفى عام ٧٢٦ هـ)، عن زراره (المتوفى عام ١٥٠ هـ)، و مثل هذا لا يصح الاحتجاج به أبداً، ذلك، لم نعلم عليها.

ب: الترجيح بالشهره العمليه

قد ورد الترجيح بالشهره العمليه، أى عمل جَلِّ الأصحاب بالروايه، دون الروايه الأخرى، فى المقبوله السابقه، فقد طرح عمر بن حنظله مساواه الراويين فى الصفات قائلاً:

فقلت: إنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضّل واحد منهما على الآخر، قال: فقال:

١. الكافى: ١ / ٦٨، ط دار الكتب الإسلاميه.

٢. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات

القاضي، الحديث ٢٠ روايه داود بن الحصين و ٤٥، روايه موسى بن أكييل.

(٤١٣)

«ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنّا، و يترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه».

إنّما الأمور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيه فيجتنب، و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله». (١)

يلاحظ على الاستدلال بوجهين:

أولاً: أنّ الراوى لمّا فرض تساوى الراويين من حيث الصفات، و أنّه لا يفضل واحد منهما على الآخر، أرجعه الإمام إلى أخذ رأى من استند في حكمه إلى المجمع عليه، و أمر بترك حكم من استند في حكمه إلى الشاذ، و عندئذ يحتمل جداً اختصاص الترجيح بالشهره العمليه بمورد القضاء و فصل الخصومه الذي لا يصحّ فيه إيقاف الحكم فيرجح أحد الراويين على الآخر بملاحظه مصدره، و أمّا لزوم الترجيح بها أيضاً في تعارض الخبرين في مقام الإفتاء، فغير ظاهر من الحديث، لا يثبت و لا ينفيه، إلا إذا قيل بإلغاء الخصوصيه بين المقامين عرفاً.

و ثانياً: أنّ اللائح من الروايه، هي كون الشهره العمليه من مميزات الحجّه عن اللا- حجّه لا- من مرجحات إحدى الحجتين على الأخرى، كما هو موضوع البحث في المقام، و هذا يظهر بالإمعان في المقبوله.

و ذلك لأنّ المراد من قوله: «فإنّ المجمع عليه (٢) لا- ريب فيه»، هو «نفي الريب» على وجه الإطلاق كما هو مفاد النكره إذا وقعت في سياق النفي، فالروايه إذا أفتى بها جلُّ الأصحاب تكون مصداقاً لما ليس فيه ريب و شك.

و أمّا الخبر الشاذ، فيما أنّه مقابله و نقيضه، يكون لامحاله موصوفاً بضدّ

١. الكافي:

٢. المراد من المجمع عليه ليس ما اتفق الكل على روايته، بل المراد ما هو المشهور بين الأصحاب في مقابل ما ليس بمشهور بقرينه قوله: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك».

(٤١٤)

وصفه، مثلاً- إذا كان المجمع عليه ممّا لا ريب في صحّته، يكون الشاذ ممّا لا ريب في بطلانه، مثلاً إذا كانت عداله زيد ممّا لا ريب فيها، يكون فسقه ممّا لا ريب في بطلانه، و على هذا تكون الشهره العمليه من مميزات الحجّه عن اللا حجه، فلا يقام للشاذ في سوق الاعتبار وزن.

و بذلك يعلم أنّ المجمع عليه داخل في بين الرشد، و الخبر الشاذ داخل في القسم الثاني من التثليث أي بين الغي، لا في القسم الثالث أي الأمر المشكل.

ج: الترجيح بموافقه الكتاب

إنّ الإمعان في المقبوله يثبت أنّ صدر الحديث بصدد بيان مرجحات القضاء، لكن السائل لمّا وقف على أنّ الإمام عليه السّلام يقدّم رأى أحد القاضيين على الآخر بحجّه أنّ مستند أحدهما هو الخبر المجمع عليه، بدا له أن يسأله عن تعارض الخبرين و مرجحاتهما مع قطع النظر عن كونهما مصدرًا للقضاء و قال:

فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنّه (وخالف العامه) فيؤخذ به، و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنّه (ووافق العامه)». (١)

و يدل على الترجيح بموافقه الكتاب و السنّه غير واحد من الروايات:

روى عبد الرحمان بن أبي عبد الله، قال: قال الصادق عليه السّلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه». (٢)

١. أخذنا الروايه من كتاب الكافي: ١ / ٦٧، الحديث ١٠، لأنّ صاحب الوسائل

جَزَّأها على عدّه أبواب.

٢. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩؛ و لاحظ أيضاً الحديث ٢١ و ٢٠ من هذا الباب.

(٤١٥)

ثمّ إنّه ليس المراد من مخالفه الكتاب هو المخالفه بالتناقض و التباين الكلّي، لأنّ عدم حجيه المباين الصريح معلوم لا يحتاج إلى البيان أوّلاً، و لا يضعه الوضّاعون ثانياً، لأنّه يواجه من أوّل الأمر بالنقد و الرد بأنّه كذب موضوع على لسان الإمام.

فإذن المراد من مخالفه الكتاب هو المخالفه بمثل العموم و الخصوص، فلو كان أحد الخبرين موافقاً لعموم الكتاب و الآخر مخالفاً له بنحو التخصيص يؤخذ بالأوّل دون الثاني، و أن كان المخالف (الخاص) حجّه يخصص به الكتاب إذا لم يكن مبتلى بالمعارض.

نعم تقدم منّا أنّ تخصيص عموم القرآن ليس أمراً هيناً، و لا- يصلح في ذلك خبر الثقة إلاّ إذا كان على وجه يفيد الاطمئنان الذي هو علم عرفي.

د: الترجيح بمخالفه العامه

روى عمر بن حنظله، قال: قلت: جعلت فداك إن رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنّه، و وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامه و الآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: «ما خالف العامه ففيه الرشاد».

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً، قال: «ينظر إلى ما هم إليه أميل حكاهم و قضاتهم، فيترك و يؤخذ بالآخر».

(١)

و يدل عليه أيضاً ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله (البصري) قال: قال الصادق عليه السّلام: «فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه».

(٢)

١. مضي مصدر الروايه.

٢. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩؛ لاحظ الحديث ٢١، ٣٠، ٣١، ٣٤، ٤٠، ٤٢،

وجه الإفتاء بالتقيه

إِنَّ أُمَّهُ أَهْلَ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كَانُوا يَفْتُونَ بِالتَّقِيهِ خَوْفًا مِنْ شَرِّ السُّلْطَانِ أَوَّلًا، وَفَقَهَاءِ السُّلْطَانِ ثَانِيًا، وَالمَحَافِظَةَ عَلَى نَفُوسِ شِيعَتِهِمْ ثَالِثًا، وَكَانَ الْعَامِلُ الثَّالِثُ مِنْ أَكْثَرِ الدَّوَاعِي إِلَى الْإِفْتَاءِ بِهَا، وَكَفَانَا فِي ذَلِكَ مَا جَمَعَهُ المَحَدِّثُ البَحْرَانِيُّ فِي هَذَا الصِّدْدِ، فِي مَقْدَمِهِ حَدَائِقَهُ. (١)

إِنَّ الرِّوَاةَ كَانُوا عَلَى عِلْمٍ بِأَنَّ الْإِمَامَ رَبَّمَا يَفْتَى فِي مَكَاتِبِهِ بِالتَّقِيهِ بِشَهَادَةٍ مَا رَوَاهُ الصِّدِّيقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي عِمْرَانَ أَنَّهُ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي السَّنَجَابِ وَالفَنَكِ وَالخَزِ، وَقُلْتُ: جَعَلْتَ فِدَاكَ أَحَبَّ أَنْ لَا تَجِينَنِي بِالتَّقِيهِ فِي ذَلِكَ، فَكَتَبَ إِلَيَّ بِخَطِّهِ: «صَلِّ فِيهَا». (٢)

لم يكن للإمام بُيْد، من إعمالها لصيانته دمه ودم شيعته حتى نرى أنه ربما كان يذم أخلص شيعته، كزواره في غير واحد من المحافل حتى لا يؤخذ و يضرب عنقه بحججه أنه من شيعه أبي عبد الله الصادق.

و كانت بطانته علومه و خاصه شيعته يميزون الحكم الصادر عن تقيه، عن الحكم الصادر لبيان الواقع عندما كانت تصل إليهم أجوبه الإمام، فإن كان على وجه التقيه يقولون لمن جاء به: «أعطاك من جراب النوره» و عندما كان يفتى بالحكم الواقعي يقولون: «أعطاك من عين صافيه».

الأمر الثاني: الأخذ بالمرجحات لازم

لا- شك أنّ من رجع إلى لسان الروايات يقف على لزوم العمل بالمرجحات، و لا يمكن حملها على الاستحباب إذ كيف يمكن حمل الأمر في قولهم عليه السّلام: «ما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه» على

١. الحدائق: ١ / ٨٥.

٢. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٣ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

الاستحباب، و قد سبق ممّا القول بأنّ

الأمر حجّه من المولى على العبد، فليس له ترك العمل إلا بحجّه أخرى.

و أما ما هو ترتيب العمل بالمرجحات، فهل يقَدّم الترجيح بموافقه الكتاب على الترجيح بمخالفه العامه أولا؟

الجواب: إنّ الحجّه فى المقام هى المقبوله، فالمستفاد منها، هو تقديم الترجيح بالأوّل على الثانى، كما هو الظاهر من روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله، و قد مضى نصّها. (١)

الأمر الثالث: التعدّى من المنصوص إلى غير المنصوص

قد عرفت أنّ المنصوص من المرجحات لا- يتجاوز الا-ثنين «موافقه الكتاب و مخالفه العامه»، و هل يجب الاقتصار عليهما، و الرجوع فى غيرهما إلى أخبار التخيير، أو يجوز التعدّى من المنصوص إلى غيره، فيعمل بكل خبر ذى مزيه، و لا تصل النوبه إلى أخبار التخيير إلا بعد تساوى الخبرين فى كلّ مزيه توجب أقربيه أحدهما إلى الواقع؟

الحقّ هو الأوّل: لأنّ إطلاق أخبار التخيير يفرض علينا التخيير فى مطلق المتعارضين، سواء كانا متكافئين أم غير متكافئين، خرجنا عن إطلاقها بروايات الترجيح، و أمّا فى غير موردها فالمحكم هو أخبار التخيير، فلو كان فى أحد الطرفين مزيه غير منصوصه، فالتخيير هو المحكم.

و يمكن تأييد المختار بوجهين:

الوجه الأوّل: لو كان الملاك هو العمل بكل مزيه فى أحد الطرفين، لكان الأنسب فى المقام الإشاره إلى الضابطه الكليه من دون حاجه إلى تفصيل

١. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٩.

(٤١٨)

المرجحات.

ولو قيل إنّ الغايه من التفصيل هو إرشاد المخاطب إلى تلك المرجحات، و لو لا بيان الإمام لما كان المخاطب على علم بها.

قلت: نعم و لكن لا منافاه بين تفصيل المرجحات و إعطاء الضابطه ليقف المخاطب على وظيفته العمليه فى باب التعارض.

الوجه الثانى: إنّ الإمام فى مقبوله عمر بن حنظله بعد فرض تساوى الخبرين

أمر بالتوقف و إرجاء حكم الواقعة حتى يلقي الإمام، و لو كان العمل بكلّ ذى مزيه واجباً لما وصلت النوبه إلى التوقف إلا نادراً.

النتائج المحصله

قد خرجنا من هذا البحث الضافى فى هذا المقصد بالنتائج التاليه:

١. إذا كان التنافى بين الخبرين أمراً غير مستقرّ، يزول بالتدبير، فهو خارج عن باب التعارض، و داخل فى باب الجمع الدلالى بين الخبرين.

٢. أنّ القاعده الأوّليه فى الخبرين المتعارضين اللّذين يكون التنافى بينهما أمراً مستقرّاً، هو التساقط و الرجوع إلى دليل آخر، كالعمومات و الإطلاقات إن وُجدت، و إلاً فالأصل العملى، لكن خرجنا عن تلك القاعده بأخبار التخيير.

٣. أنّ مقتضى أخبار التخيير و إن كان هو التخيير بين الخبرين مطلقاً، سواء كان هناك ترجيح أو لا، لكن خرجنا عن مقتضى تلك الأخبار بلزوم إعمال المرجحات المنصوصه فقط دون غيرها.

(٤١٩)

خاتمه المطاف: التعارض على نحو العموم و الخصوص من وجه

إنّ التنافى بين الدليلين إذا كان بنحو العموم و الخصوص المطلق، أو المطلق و المقيد، فقد علمت أنّه من أقسام التعارض غير المستقر و أنّه داخل فى قاعده الجمع، و أنّ المرجح هناك هو الجمع بينهما، بتخصيص العام و تقييد المطلق.

و أمّا إذا كان التنافى بينهما بنحو التباين الكلى فالمرجح هو الترجيح، ثمّ التخيير، كما إذا ورد فى الخبر: «ثمن العذره سحت» و فى الخبر الآخر: «لا بأس بثمن العذره».

بقى الكلام فيما إذا كان التعارض بين الدليلين على نحو العموم و الخصوص من وجه، كما إذا قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم الفساق» فيكون العالم الفاسق مجمع العنوانين فيجب إكرامه باعتبار كونه عالماً، و يحرم باعتبار كونه فاسقاً، فما هى الوظيفه؟

و كما إذا ورد دليل يدل بإطلاقه على نجاسه عذره كلّ

مالا- یوکل لحمه، و ورد دلیل آخر یدل بإطلاقه علی طهاره عذره کلّ طائر، فیکون الطائر غیر المأکول مجمع العنوانین، فهل یحکم علی نجاسه عذرتہ بحکم الدلیل الأوّل، أو علی طهارتہ بحکم الدلیل الثانی؟

لا- شک فی انصراف روایات التخییر عن المقام، لأنّ المتبادر من قوله فی روایه الحسن بن الجهم «يجیننا الرجلان و کلاهما ثقہ بحدیثین مختلفین» هو اختلافهما فی تمام المدلول لا فی بعضه، و لذلك کان منصرفاً عمّا إذا کان التنافی

(۴۲۰)

بنحو العموم و الخصوص المطلق.

فیکون المرجع هو روایات الترجیح، فلو کان حکم أحد الدلیلین فی مورد الاجتماع موافقاً للکتاب، دون غیره، أو مخالفاً للعامه، فیؤخذ به دون الآخر.

نعم یعمل بهما فی موردی الافتراق و لا محذور فی ذلك لإمكان أن یكون الإمام فی مقام بیان الحكم الواقعی بالنسبه إلى أصل الحكم لا بالنسبه إلى إطلاقه، و لیس الخبر کشهاده الشاهد حیث لا یجوز الأخذ ببعض مدلولها دون بعض.

تمّ الکلام بحمد الله فی تعارض الأدلّه

وقع الفراغ من تحریر هذا الكتاب، و لاح بدر تمامه بید مؤلفه جعفر السبحانی

ابن الفقیه الشیخ محمد حسین الخیابانی التبریزی قدس الله سرّه

یوم الأحد الثامن من شهر رجب المرجب

من شهور عام ۱۴۱۸ من الهجره النبویه

علی هاجرها و آله ألف صلاه و تحیه.

آشنایی با علوم اسلامی اصول (شهید مطهری)

درس اول: مقدمه

درس اول: مقدمه

درس اول: مقدمه

موضوع بحث ما در این بخش، کلیاتی درباره «علم اصول است. فقه و اصول دو علم به هم وابسته می باشند. وابستگی آنها به یکدیگر، چنانکه بعداً روشن خواهد شد، نظیر وابستگی فلسفه و منطق است. علم اصول به منزله مقدمه ای برای «علم فقه است

و لهذا آن را «اصول فقه یعنی «پایه ها» و «ریشه ها» ی فقه می نامند.

نخست لازم است تعریف مختصری از این دو

علم به دست دهیم.

«فقه در لغت به معنی فهم است، اما فهم عمیق. اطلاعات ما درباره امور و جریانهای جهان دو گونه است. گاهی اطلاعات ما سطحی است و گاهی عمیق است. از امور اقتصادی مثال می آوریم. ما دائما مشاهده می کنیم که کالائی در سالهای پیش موجود نبود اکنون به بازار آمده است و بر عکس یک سلسله کالاهای دیگر که موجود بود اکنون یافت نمی شود، قیمت فلان کالا مرتب بالا می رود و قیمت فلان کالای دیگر فرضا ثابت است.

این اندازه اطلاعات برای عموم ممکن است حاصل شود و سطحی است. ولی بعضی افراد اطلاعاتشان درباره این مسائل عمیق است و از سطح ظواهر به اعماق جریانها نفوذ می کند و آنها کسانی هستند که به ریشه این جریانها پی برده اند، یعنی می دانند که چه جریانی موجب شده که فلان کالا فراوان شود و فلان کالای دیگر نایاب، فلان کالا گران شود و فلان کالا ارزان و چه چیز موجب شده که سطح قیمتها مرتب بالا رود. تا چه اندازه این جریانها ضروری و حتمی و غیر قابل اجتناب است و تا چه اندازه قابل جلوگیری است.

اگر کسی اطلاعاتش در مسائل اقتصادی به حدی برسد که از مشاهدات سطحی عبور کند و به عمق جریانها پی برد او را «متفقه در اقتصاد باید خواند.

مکرر در قرآن کریم و اخبار و روایات ماثوره از رسول اکرم و ائمه اطهار امر به «تفقه در دین شده است. از مجموع آنها چنین استنباط می شود که نظر اسلام این است که مسلمین، اسلام را در همه شؤون عمیقا و از روی کمال بصیرت درک کنند. البته تفقه در دین که

مورد عنایت اسلام است شامل همه شؤون اسلامی است اعم از آنچه مربوط است به اصول اعتقادات اسلامی و جهان بینی اسلامی و یا اخلاقیات و تربیت اسلامی و یا اجتماعیات اسلامی و یا عبادات اسلامی و یا مقررات مدنی اسلامی و یا آداب خاص اسلامی در زندگی فردی و یا اجتماعی و غیره. ولی آنچه در میان مسلمین از قرن دوم به بعد در مورد کلمه «فقه» مصطلح شد قسم خاص است که می توان آن را «فقه الاحکام» یا «فقه الاستنباط» خواند و آن عبارت است از: «فهم دقیق و استنباط عمیق مقررات عملی اسلامی از منابع و مدارک مربوطه».

احکام و مقررات اسلامی درباره مسائل و جریانات، به طور جزئی و فردی و به تفصیل درباره هر واقعه و حادثه بیان نشده است - و امکان هم ندارد، زیرا حوادث و واقع در بی نهایت شکل و صورت واقع می شود - بلکه به صورت یک سلسله اصول، کلیات و قواعد بیان شده است.

یک نفر فقیه که می خواهد حکم یک حادثه و مساله را بیان کند باید به منابع و مدارک معتبر که بعداً درباره آنها توضیح خواهیم داد مراجعه کند و با توجه به همه جواب نظر خود را بیان نماید. این است که فقاهت توأم است با فهم عمیق و دقیق و همه جانبه.

فقها در تعریف فقه این عبارت را به کار برده اند:

هو العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه عن ادلتها التفصیلیه.

یعنی فقه عبارت است از علم به احکام فرعی شرع اسلام (یعنی نه مسائل اصول اعتقادی یا تربیتی بلکه احکام عملی) از روی منابع و ادله تفصیلی. (بعداً درباره این منابع و مدارک توضیح

خواهیم داد).

اصول فقه

برای فقیه، تسلط بر علوم زیادی مقدماتاً لازم است. آن علوم عبارت است از:

۱. ادبیات عرب، یعنی نحو، صرف، لغت، معانی، بیان، بدیع. زیرا قرآن و حدیث به زبان عربی است و بدون دانستن - لا اقل در حدود متعارف - زبان و ادبیات عربی استفاده از قرآن و حدیث میسر نیست.

۲. تفسیر قرآن مجید. نظر به اینکه فقیه باید به قرآن مجید مراجعه کند آگاهی اجمالی به علم تفسیر برای فقیه ضروری است.

۳. منطق. هر علمی که در آن استدلال به کار رفته باشد نیازمند به منطق است. از این رو فقیه نیز باید کم و بیش وارد در علم منطق باشد.

۴. علم حدیث. فقیه باید حدیث شناس باشد و اقسام احادیث را بشناسد و در اثر ممارست زیاد با زبان حدیث آشنا بوده باشد.

۵. علم رجال. علم رجال یعنی راوی شناسی. بعدها بیان خواهیم کرد که احادیث را در بست از کتب حدیث نمی توان قبول کرد، بلکه باید مورد نقادی قرار گیرد. علم رجال برای نقادی اسناد احادیث است.

۶. علم اصول فقه. مهمترین علمی که در مقدمه فقه ضروری است که آموخته شود علم «اصول فقیه است که علمی است شیرین و جزء علوم ابتکاری مسلمین است.

علم اصول در حقیقت «علم دستور استنباط است. این علم روش صحیح استنباط از منابع فقه را در فقه به ما می آموزد. از این رو علم اصول مانند علم منطق یک علم «دستوری است و به «فن نزدیکتر است تا «علم یعنی در این علم درباره یک سلسله «باید ها سخن می رود نه درباره یک سلسله «است ها.

بعضی خیال کرده اند که مسائل علم اصول مسائلی است

که در علم فقه به آن شکل مورد استفاده واقع می شود که @مبادئ یعنی مقدمتین قیاسات یک علم در آن علم مورد استفاده قرار می گیرد. از این رو گفته اند که مسائل و نتایج در علم اصول @ «کبریات علم فقه است.

ولی این نظر صحیح نیست. همچنانکه مسائل منطق «کبریات فلسفه قرار نمی گیرند مسائل اصول نیز نسبت به فقه همین طورند. این مطلب دامنه درازی دارد که اکنون فرصت آن نیست.

نظر به اینکه رجوع به منابع و مدارک فقه به گونه های خاص ممکن است صورت گیرد و احیاناً منجر به استنباطهای غلط می گردد که بر خلاف واقعیت و نظر واقعی شارع اسلام است، ضرورت دارد که در یک علم خاص، از روی ادله عقلی و نقلی قطعی تحقیق شود که گونه صحیح مراجعه به منابع و مدارک فقه و استخراج و استنباط احکام اسلامی چیست؟ علم اصول این جهت را بیان می کند.

از صدر اسلام، یک کلمه دیگر که کم و بیش مرادف کلمه «فقه است در میان مسلمین معمول شده است و آن کلمه «اجتهاد» است. امروز در میان ما کلمه «فقیه و کلمه «مجتهد» مرادف یکدیگرند.

اجتهاد از ماده «جهد» (به ضم جیم) است که به معنی منتهای کوشش است. از آن جهت به فقیه، مجتهد گفته می شود که باید منتهای کوشش و جهد خود را در استخراج و استنباط احکام به کار ببرد.

کلمه «استنباط نیز مفید معنی ای شبیه اینها است. این کلمه از ماده «نبط مشتق شده است که به معنی استخراج آب تحت الارضی است. گوئی فقها کوشش و سعی خویش را در استخراج احکام تشبیه کرده اند به عملیات مقننانه که از زیر قشرهای

زیادی باید آب زلال احکام را ظاهر نمایند.

درس دوم: منابع فقه

درس دوم: منابع فقه

درس دوم: منابع فقه

در درس اول دانستیم که علم اصول فقیه، به ما راه و روش و دستور صحیح استنباط احکام شرعی را از منابع اصلی می آموزد. پس باید بدانیم که آن منابع چیست و چند تا است؟ و آیا همه مذاهب و فرق اسلامی درباره آن منابع از هر جهت وحدت نظر دارند یا اختلاف نظر دارند؟ اگر اختلاف نظری هست چیست؟ اول نظر علماء و فقهاء شیعه را درباره منابع فقه بیان می کنیم و ضمن توضیح هر یک از منابع، نظر علماء سایر مذاهب اسلامی را نیز بیان می کنیم:

منابع فقیه از نظر شیعه (به استثناء گروه قلیلی به نام «اخباریین که بعدا درباره نظریات آنها بحث خواهیم کرد) چهار تا است:

۱. کتاب خدا «قرآن» (و از این پس به تعبیر فقهاء و اصولیین به طور اختصار با عنوان «کتاب یاد می کنیم).

۲. سنت. یعنی قول و فعل و تقریر پیغمبر یا امام.

۳. اجماع.

۴. عقل.

این چهار منبع در اصطلاح فقهاء و اصولیون «ادله اربعه خوانده می شوند. معمولا می گویند علم اصول در اطراف ادله اربعه بحث می کند. اکنون لازم است درباره هر یک از این چهار منبع توضیحاتی بدهیم و ضمنا نظر سایر مذاهب اسلامی و همچنین گروه اخباریین شیعه را نیز بیان نمائیم.

بحث خود را از کتاب خدا آغاز می کنیم.

@قرآن

بدون شک قرآن مجید اولین منبع احکام و مقررات اسلام است. البته آیات قرآن منحصر به احکام و مقررات علمی نیست، در قرآن صدها گونه مساله طرح شده است، ولی قسمتی از آنها که گفته شده در حدود پانصد آیه از مجموع شش هزار و

ششصد و شصت آیه قرآن، یعنی در حدود یک سیزدهم [آیات قرآن است] به احکام اختصاص یافته است.

علماء اسلام کتب متعددی درباره خصوص همین آیات تالیف کرده اند. معروفترین آنها در میان ما شیعیان کتاب «آیات الاحکام مجتهد و زاهد متقی معروف ملا- احمد اردبیلی معروف به مقدس اردبیلی است که در قرن دهم هجری می زیسته است و معاصر با شاه عباس کبیر است و دیگر کتاب «کنز العرفان تالیف فاضل مقداد سیوری حلی از علماء قرن هشتم و اوایل قرن نهم هجری است. در میان اهل تسنن نیز کتابهایی در خصوص آیات الاحکام نوشته شده است.

مسلمین از صدر اسلام، برای استنباط احکام اسلامی در درجه اول به قرآن مجید رجوع کرده و می کنند، ولی تقریباً مقارن با ظهور صفویه در ایران جریانی پیش آمد و فرقه ای ظاهر شدند که حق رجوع مردم عادی را به قرآن مجید ممنوع دانستند، مدعی شدند که تنها پیغمبر و امام حق رجوع به قرآن دارند، دیگران عموماً باید به سنت یعنی اخبار و احادیث رجوع کنند.

این گروه همانطور که رجوع به قرآن را ممنوع اعلام کردند، رجوع به اجماع و عقل را نیز جایز ندانستند زیرا مدعی شدند که اجماع ساخته و پرداخته اهل تسنن است، عقل هم به دلیل اینکه جایز الخطا است قبل اعتماد نیست، پس تنها منبعی که باید به آن رجوع کرد اخبار و احادیث است. از این رو این گروه «اخباریین خوانده شدند.

این گروه به موازات انکار حق رجوع به قرآن و انکار حجیت اجماع و عقل، اساساً اجتهاد را منکر شدند، زیرا اجتهاد چنانکه قبلاً گفته شد، عبارت است از فهم دقیق و

استنباط عمیق و بدیهی است که فهم عمیق بدون به کار افتادن عقل و اعمال نظر نامیسر است. این گروه معتقد شدند که مردم مستقیماً - بدون وساطت گروهی به نام مجتهدین - باید به اخبار و احادیث مراجعه کنند، آن چنان که عوام الناس به رساله های عملیه مراجعه می کنند و وظیفه خود را در می یابند.

سر دسته این گروه مردی است به نام «امین استرآبادی که در کلیات منطق، فصل «ارزش قیاس از او نام بردیم. کتاب معروفی دارد به نام «فوائد المدینه و عقاید خود را در آن کتاب ذکر کرده است. اهل ایران است اما سالها مجاور مکه و مدینه بوده است.

ظهور اخباریین و گرایش گروه زیادی به آنها در برخی شهرستانهای جنوبی ایران و در جزایر خلیج فارس و برخی شهرهای مقدس عراق رکود و انحطاط زیادی را موجب گشت، ولی خوشبختانه در اثر مقاومت شایان و قابل توجه مجتهدین عالیمقامی، جلو نفوذشان گرفته شد و اکنون جز اندکی در گوشه و کنار یافت نمی شوند.

سنت

سنت یعنی گفتار یا کردار یا تایید معصوم. بدیهی است که اگر در سخنان رسول اکرم یک حکمی بیان شده باشد و یا ثابت شود که رسول اکرم عملاً-وظیفه ای دینی را چگونه انجام می داده است و یا محقق شود که دیگران برخی وظائف دینی را در حضور ایشان به گونه ای انجام می دادند و مورد تقریر و تایید و امضاء عملی ایشان قرار گرفته است، یعنی ایشان عملاً-با سکوت خود صحه گذشته اند، کافی است که یک فقیه بدان استناد کند.

در مورد «سنت و حجیت آن، از نظر کلی بحثی نیست و مخالفی وجود ندارد. اختلافی که در

مورد سنت است در دو جهت است: یکی اینکه آیا تنها سنت نبوی حجت است یا سنت مروی از ائمه معصومین هم حجت است؟ اهل تسنن تنها سنت نبوی را حجت می‌شمارند ولی شیعیان به حکم برخی از آیات قرآن مجید و احادیث متواتر از رسول اکرم که خود اهل تسنن روایت کرده‌اند و از آن جمله اینکه فرمود: «دو چیز گرانبها بعد از خود برای شما باقی می‌گذاریم که به آنها رجوع کنید و مادام که به این دو رجوع نمائید گمراه نخواهید شد: کتاب خدا و عترتم به قول و فعل و تقریر ائمه اطهار نیز استناد می‌کنند.

جهت دیگر این است که سنت مرویه از رسول خدا و ائمه اطهار گاهی قطعی و متواتر است و گاهی ظنی است و به اصطلاح «خبر واحد» است. آیا به سنن غیر قطعی رسول خدا نیز باید مراجعه کرد یا نه؟

اینجا است که نظریات تا حد افراط و تفریط نوسان پیدا کرده است. برخی مانند ابوحنیفه به احادیث منقوله بی‌اعتنا بوده‌اند. گویند ابوحنیفه در میان همه احادیث مرویه از رسول خدا تنها هفده حدیث را قابل اعتماد می‌دانسته است.

برخی دیگر به احادیث ضعیف نیز اعتماد می‌کرده‌اند. ولی علماء شیعه معتقدند که تنها حدیث صحیح و موثق قابل اعتماد است، یعنی اگر راوی حدیث شیعه و عادل باشد و یا لا اقل شخص راستگو و مورد وثوقی باشد به روایتش می‌توان اعتماد کرد. پس باید راویان حدیث را بشناسیم و در احوال آنها تحقیق کنیم، اگر ثابت شد که همه راویان یک حدیث مردمانی راستگو و قابل اعتماد هستند به روایت آنها اعتماد می‌کنیم.

بسیاری از علماء اهل تسنن نیز بر همین عقیده اند. به همین جهت «علم رجال یعنی علم راوی شناسی در میان مسلمین به وجود آمد.

ولی اخباریین شیعه که ذکرشان گذشت تقسیم احادیث را به صحیح و موثق و ضعیف ناروا دانستند و گفتند همه احادیث خصوصا احادیث موجود در کتب اربعه یعنی «کافی»، «من لا یحضره الفقیه»، «تهذیب الاحکام» و «استبصار» معتبرند. در میان اهل تسنن نیز برخی چنین نظریات افراطی داشته اند.

اجماع

اجماع یعنی اتفاق آراء علماء مسلمین در یک مساله. از نظر علماء شیعه، اجماع از آن نظر حجت است که اگر عموم مسلمین در یک مساله وحدت نظر داشته باشند دلیل بر این است که این نظر را از ناحیه شارع اسلام تلقی کرده اند. امکان ندارد که مسلمین در یک مساله ای از پیش خود وحدت نظر پیدا کنند. علی هذا آن اجماعی حجت است که کاشف از قول پیغمبر یا امام باشد.

مثلا اگر معلوم گردد که در یک مساله ای همه مسلمانان عصر پیغمبر بلا استثناء یک نوع نظر داشته اند و یک نوع عمل کرده اند دلیل بر این است که از پیغمبر اکرم تلقی کرده اند و یا اگر همه اصحاب یکی از ائمه اطهار که جز از ائمه دستور نمی گرفته اند در یک مساله وحدت نظر داشته باشند دلیل بر این است که از مکتب امام خود آن را فرا گرفته اند. علی هذا از نظر شیعه اجماعی حجت است که مستند به قول پیغمبر یا امام باشد و از این، دو نتیجه گرفته می شود:

الف: از نظر شیعه تنها اجماع علماء معاصر پیغمبر یا امام حجت است. پس اگر در زمان ما همه علماء اسلام بدون

استثناء بر یک مساله اجماع نمایند به هیچ وجه برای علماء زمان بعد حجت نیست.

ب: از نظر شیعه، اجماع اصالت ندارد. یعنی حجیت اجماع از آن نظر نیست که اجماع و اتفاق آراء است، بلکه از آن نظر است که کاشف قول پیغمبر یا امام است.

اما از نظر علماء اهل تسنن اجماع اصالت دارد. یعنی اگر علماء اسلامی (و به اصطلاح اهل حل و عقد) در یک مساله در یک زمان (هر زمانی و لو زمان ما) وحدت نظر پیدا کنند حتما نظرشان صائب است. مدعی هستند که ممکن است بعضی از امت خطا کنند و بعضی نه، اما ممکن نیست همه بالاتفاق خطا نمایند.

از نظر اهل تسنن توافق آراء همه امت در یک زمان در حکم وحی الهی است و در حقیقت هم امت در حین توافق در حکم پیغمبرند که آنچه بر آنها القاء می شود حکم خدا است و خطا نیست.

عقل

حجیت عقل از نظر شیعه به این معنی است که اگر در موردی عقل یک حکم قطعی داشت، آن حکم به حکم اینکه قطعی و یقینی است حجت است.

اینجا این پرسش پیش می آید که آیا مسائل شرعی در حوزه حکم عقل هست تا عقل بتواند حکم قطعی درباره آنها بنماید یا نه؟ ما به این پرسش آنگاه که به تفصیل درباره کلیات مسائل علم اصول بحث می کنیم پاسخ خواهیم گفت.

گروه اخباریین شیعه چنانکه قبلا هم بدان اشاره کردیم عقل را به هیچ وجه حجت نمی شمارند.

در میان نحله های فقهی اهل تسنن یعنی مذاهب حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، ابو حنیفه قیاس را دلیل چهارم می شمارد. از نظر حنفیها منابع فقه چهار است: کتاب، سنت، اجماع،