



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عمر
عليه السلام

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

طَرِيقُ الْعِصْمَةِ

إِلَى

مَعَارِفِ عِلْمِ الْأَنْبِيَاءِ

وَأَسْرَارِ كَلِمَاتِهِمْ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تَرْجُمَانُ الْعِلْمِ وَالْحِكْمَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

طريق الوصول الى مهمات علم الاصول: اصول الفقه باسلوب حديث و آراء جديدة

كاتب:

آيت الله ناصر مكارم شيرازي

نشرت في الطباعة:

مدرسه الامام على بن ابي طالب (عليه السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٩	طريق الوصول الى مهمات علم الاصول: اصول الفقه باسلوب حديث و آراء جديده المجلد ١
١٩	اشاره
١٩	اشاره
٢٣	كلام جوهرى حول نظم الكتاب ومقاصده
٢٧	تقسيم المباحث الاصوليه و ترتيبها على ما ينبغى
٢٩	المدخل
٢٩	اشاره
٣١	١. تعريف علم الاصول وبيان موضوعه وفائده
٣٢	٢. معنى الحجّه وأقسامها
٣٥	٣. حجّيه القطع
٣٦	٤. حجّيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية
٣٦	اشاره
٣٧	الجهه الاولى: دعوى عدم حصول القطع من المقدمات العقلية
٣٨	الجهه الثانيه: عدم حجّيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية
٤١	٥. أقسام القطع
٤٣	٦. أحكام القطع الطريقي والموضوعى
٤٤	٧. مدى حجّيه العلم الإجمالى
٤٥	٨. أصله عدم حجّيه الظنّ إلّما خرج بالدليل
٤٦	٩. كيفيه الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى
٥٠	١٠. دعوى حجّيه مطلق الظنّ بدليل الانسداد
٥٠	اشاره
٥٢	الأول: حجّيه مطلق الظنّ على فرض الانسداد

- الثنائى: عدم حجيه مطلق الظن فى مقام الإمتثال ٥٣
- المقصد الأول: الكتاب العزيز ٥٥
- اشاره ٥٥
١. حجيه كتاب الله سناً ٥٨
٢. حجيه ظواهر الألفاظ عموماً ٥٩
- اشاره ٥٩
- تحديد حجيه الظواهر عند بعض ٦٠
٣. حجيه ظواهر الكتاب بالخصوص ٦١
- اشاره ٦١
- أدله الأخباريين حول تقييد حجيه ظواهر الكتاب ونقدها ٦٥
٤. الكلام فى عدم تحريف الكتاب العزيز ٦٨
- اشاره ٦٨
- الأول: تعيين موضع النزاع ٦٨
- الثنائى: أدله القائلين بعدم التحريف ٧٠
- الثالث: أدله القائلين بالتحريف ونقدها: ٧٦
- المقصد الثانى: السنه ٨٣
- اشاره ٨٣
١. الخبر المتواتر ٨٧
- اشاره ٨٧
- أقسام التواتر: ٨٨
٢. خبر الواحد ٨٩
- اشاره ٨٩
- أدله القائلين بعدم الحجيه: ٩٠
- اشاره ٩٠

- ٩٠ الدليل الأول: الكتاب
- ٩٢ الدليل الثاني: الستة
- ٩٥ الدليل الثالث: الإجماع
- ٩٦ الدليل الرابع: العقل
- ٩٧ أدلّه القائلين بحجّيه خبر الواحد
- ٩٧ اشاره
- ٩٧ الدليل الأول: الكتاب:
- ٩٧ اشاره
- ٩٩ مناقشات في دلالة الآيه و حلّها
- ١٠٩ الدليل الثاني: الستة
- ١١٤ الدليل الثالث: الإجماع
- ١١٦ الدليل الرابع: العقل
- ١١٨ نتيجة البحث في حجّيه خبر الواحد
- ١١٩ بقى هنا امور مهمّه:
- ١١٩ الأول: عدم حجّيه خبر الواحد في الاصول
- ١١٩ الثاني: خبر الواحد هل يكون حجّه في الموضوعات أو لا؟
- ١٢١ الثالث: المعيار في حجّيه خبر الواحد
- ١٢٢ الرابع: لما ذا يرجع إلى الكتب الرجاليه في إثبات وثاقه الرواه
- ١٢٢ الخامس: نظره عاجله إلى روايات الكتب الأربعة
- ١٢٤ ٣. في حكم تعارض الروايات
- ١٢٤ اشاره
- ١٢٥ الفرق بين التعارض والتزاحم
- ١٢٥ اشاره
- ١٢٦ المقام الأول: في أنحاء التعارضات البدويّه

- ١٢٦ ١. التخصيص والتخصص والحكومة والورود
- ١٢٨ ٢. عدم التعارض بين أدلة الأمارات والاصول
- ١٢٨ ٣. عدم التعارض بين العناوين الأوليه والعناوين الثانويه
- ١٣٠ ٤. عدم التعارض في موارد الجمع العرفي
- ١٣١ الضوابط العامة للجمع الدلالي العرفي
- ١٣١ اشاره
- ١٣٢ ١. تعارض العام مع المطلق
- ١٣٣ ٢. تعارض الإطلاق الشمولي مع الإطلاق البدلي
- ١٣٣ ٣. دوران الأمر بين النسخ والتخصيص
- ١٣٥ بقي شيء
- ١٣٧ ٤. دوران الأمر بين التصرف في منطوق أحد الخبرين ومفهوم الآخر
- ١٣٧ ٥. دوران الأمر بين التخصيص والمجاز
- ١٣٨ المقام الثاني: في التعارض الحقيقي
- ١٣٨ اشاره
- ١٣٩ الجبهه الاولى: مقتضى الأصل الأولى في المتعارضين
- ١٣٩ اشاره
- ١٤٠ التفصيل بين المباني في القول بالتساقط أو التخيير
- ١٤٣ عدم دلالة المتعارضين على نفي الثالث
- ١٤٤ الجبهه الثانيه: مقتضى الأصل الثانوى في المتعارضين
- ١٤٤ اشاره
- ١٤٥ الأمر الأول: في أخبار التعادل
- ١٤٥ اشاره
- ١٤٥ ١. ما يدل على التخيير
- ١٤٨ ٢. ما يدل على التوقف والاحتياط

- ١٥٣ الأمر الثاني: فى أخبار الترجيح
- ١٦٤ نتيجه الجمع بين روايات الترجيح
- ١٦٥ بقى هنا امور:
- ١٦٥ ١. لزوم الاقتصار على المرّجات المنصوصه وعدمه
- ١٦٥ ٢. أقسام الشهره وكيفيه الترجيح بها
- ١٦٧ ٣. لماذا تكون مخالفه العامه من المرّجات؟
- ١٦٩ الجبهه الثالثه: فى ترتيب المرّجات
- ١٧٠ الجبهه الرابعه: فى المرّجات الخارجيه
- ١٧١ الجبهه الخامسه: فى انقلاب النسبه
- ١٧٣ الجبهه السادسه: فى التعارض بين العامتين من وجه
- ١٧٥ تذييل: حول الألفاظ الوارده فى الكتاب والسنه
- ١٧٥ اشاره
- ١٧٧ تمهيد
- ١٧٩ الفصل الأول: حجه قول اللغوى
- ١٨٣ الفصل الثاني: الوضع وأنحاء الإستعمال
- ١٨٣ اشاره
- ١٨٣ الأمر الأول: الوضع وأحكامه
- ١٨٣ اشاره
- ١٨٤ ١. حقيقه الوضع
- ١٨٥ ٢. من هو الواضع؟
- ١٨٥ ٣. أقسام الوضع
- ١٨٦ ٤. تحقيق حول المعانى الحرفيه
- ١٨٩ ٥. أقسام الحروف
- ١٩١ ٦. الفرق بين الإخبار والإنشاء

٧. الكلام فى معنى أسماء الإشاره ١٩٢
- اشاره ١٩٢
- وتحقيق معنى هذه الأسماء يتم فى ضمن امور: ١٩٣
٨. الكلام فى الضمائر ١٩٤
٩. الكلام فى الموصولات ١٩٥
١٠. فى وضع الهيئات والمرکبات ١٩٥
- الأمر الثانى: فى المجاز ١٩٦
- اشاره ١٩٦
- صحة الاستعمالات المجازيه هل هى بالوضع أو بالطبع؟ ١٩٨
- الأمر الثالث: فى علائم الحقيقه والمجاز ١٩٨
- اشاره ١٩٨
١. التبادر ١٩٩
٢. صحة السلب ٢٠٠
٣. الاطراد وعدمه ٢٠٢
٤. تنصيص أهل اللغه ٢٠٤
- الأمر الرابع: فى الحقيقه الشرعيته ٢٠٥
- اشاره ٢٠٥
١. أدله القولين ٢٠٥
٢. حدود الحقائق الشرعيته ٢٠٨
٣. ثمره المسأله ٢٠٩
٤. حكم الشكّ فى تاريخ الاستعمال وتاريخ النقل ٢١٠
- الأمر الخامس: فى الصحيح والأعم ٢١٠
- اشاره ٢١٠
١. تحرير محل النزاع ٢١١

- ٢١١ ٢. معنى الصّحّه والفساد
- ٢١٢ ٣. دخول الشرائط في المستمى وعدمه
- ٢١٤ ٤. لزوم تصوير الجامع على القولين
- ٢١٧ ٥. ثمره المسأله
- ٢١٨ أدله القول بالصحيح
- ٢١٨ اشاره
- ٢١٨ الوجه الأول: التبادر
- ٢٢٠ الوجه الثاني: صحّه السلب عن الفاسد
- ٢٢٠ الوجه الثالث: وجود روايات ثلاثم مذهب الصحيحى فقط
- ٢٢٠ أدله القول بالأعم
- ٢٢٠ اشاره
- ٢٢١ الأول والثاني: التبادر وعدم صحّه السلب عن الفاسد
- ٢٢٢ الثالث: صحّه تقسيم الصلاه إلى صحيحها وفاسدها
- ٢٢٢ الرابع: الروايات
- ٢٢٣ وهاهنا تنبيهان:
- ٢٢٣ الأول: في دخول أسامى المعاملات في محلّ النزاع وعدمه
- ٢٢٣ الثاني: التمشك بإطلاقات المعاملات
- ٢٢٤ الأمر السادس: في الاشتراك واستعمال اللفظ في أكثر من معنى
- ٢٢٤ اشاره
- ٢٢٥ ١. إمكان وضع الألفاظ المشتركة
- ٢٢٥ ٢. عله الاشتراك ومنشؤه
- ٢٢٧ ٣. إمكان وقوعه في كلام الله تعالى
- ٢٢٧ استعمال اللفظ في أكثر من معنى
- ٢٢٨ والأقوال في المسأله كثيره أهمها أربعة:

- ٢٣٢ الفصل الثالث: الأوامر
- ٢٣٢ اشاره
- ٢٣٢ الجهه الاولى فى معنى مادّه الأمر
- ٢٣٢ اشاره
- ٢٣٤ ١. هل العلوّ أو الاستعلاء فيه شرط؟
- ٢٣٥ ٢. دلالة مادّه الأمر على الوجوب
- ٢٣٧ الجهه الثانيه: فى صيغه الأمر
- ٢٣٧ اشاره
- ٢٣٧ ١. فى مفادها
- ٢٣٨ ٢. فى دلالتها على الوجوب
- ٢٣٩ الجهه الثالثه: فى الجمل الخبرية
- ٢٣٩ اشاره
- ٢٤٠ ١. كيفيه استعمالها فى الطلب الإنشائى
- ٢٤١ ٢. حول دلالتها على الوجوب
- ٢٤١ الجهه الرابعه: حول سائر مداليل الأمر والطلب الإنشائى
- ٢٤١ اشاره
- ٢٤١ ١. الأمر بالأمر
- ٢٤٣ ٢. الأمر عقيب الحظر
- ٢٤٤ ٣. إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أو لا؟
- ٢٤٧ ٤. هل الأمر متعلق بالطبائع أو بالأفراد؟
- ٢٤٩ ٥. المرّه والتكرار
- ٢٥٢ ٦. الأمر بعد الأمر
- ٢٥٣ ٧. الفور والتراخى
- ٢٥٤ الجهه الخامسه: فى تقسيمات الواجب

- ٢٥٤ اشاره
- ٢٥٤ فأما من جهه نفس التكليف:
- ٢٥٥ وأما من جهه المتعلق والمكلف به:
- ٢٥٥ وأما من جهه المكلف:
- ٢٥٥ اشاره
- ٢٥٥ ١. المطلق والمشروط
- ٢٦١ ٢. المنجز والمتعلق
- ٢٦٣ ثمره المسأله:
- ٢٦٤ حكم الشك في رجوع القيد إلى الماده أو الهيئه
- ٢٦٥ ٣. النفسى والغيرى
- ٢٦٧ حكم الشك في النفسى والغيرى
- ٢٦٩ ترتب الثواب على الواجب الغيرى وعدمه
- ٢٧٢ كلمه حول الطهارات الثلاث
- ٢٧٣ ٤. الأصلى والتبعى
- ٢٧٤ ٥. التبعدى والتوصلى
- ٢٧٤ اشاره
- ٢٧٥ الفرق بين التبعدى والتوصلى
- ٢٧٦ إمكان أخذ قصد الأمر فى المأمور به
- ٢٧٩ هل الأصل فى الأوامر هو التبعدى أو التوصلى؟
- ٢٨٠ الأصل العملى فى المقام
- ٢٨١ ٦. الموقت وغير الموقت
- ٢٨١ اشاره
- ٢٨٣ هل القضاء تابع للأداء، أو بأمر جديد؟
- ٢٨٤ ٧. التخيبرى والتعيينى

- ٢٨٤ اشارة
- ٢٨٤ التخيير بين الأقل والأكثر
- ٢٨٤ ٨. العيني والكفائي
- ٢٨٩ ٩. المباشري والتسبيبي
- ٢٩٢ الفصل الرابع: النواهي
- ٢٩٢ اشارة
- ٢٩٢ الجهه الاولى: في حقيقه النهى ومدلول صيغته
- ٢٩٢ اشارة
- ٢٩٤ تنبيه: اختلاف الأمر والنهى في كيفيه الإمتثال
- ٢٩٤ الجهه الثانيه: دلالة النهى على التحريم
- ٢٩٤ الجهه الثالثه: دلالة النهى على التكرار
- ٢٩٨ الفصل الخامس: المشتقات
- ٢٩٨ اشارة
- ٢٩٨ ١. تعيين محلّ النزاع
- ٢٩٨ اشارة
- ٢٩٩ خروج اسم الزمان عن محلّ النزاع وعدمه
- ٣٠٠ خروج اسم المفعول واسم الآله عن حريم النزاع وعدمه
- ٣٠١ ٢. اختلاف المبادئ في المشتقات
- ٣٠٢ ٣. الأقوال في المسأله
- ٣٠٢ اشارة
- ٣٠٣ أدله القول بالأخصّ:
- ٣٠٤ أدله القول بالأعمّ:
- ٣٠٤ ٤. بساطه مفهوم المشتقّ وتركبه
- ٣٠٨ ٥. صفات البارى تعالى

- ٣٠٩ ٦. قيام المبدأ بالذات
- ٣١١ ٧. تعيين مبدأ المشتقات
- ٣١٤ الفصل السادس: المفاهيم
- ٣١٤ اشاره
- ٣١٥ أقسام المفهوم
- ٣١٧ مفهوم المخالفة
- ٣١٧ اشاره
- ٣١٧ ١. مفهوم الشرط
- ٣١٧ اشاره
- ٣١٩ المختار في المسألة هو التفصيل
- ٣٢٠ أدله المنكرين:
- ٣٢٢ بقى هنا أمران:
- ٣٢٢ الأمر الأول: حول تعدد الشرط ووحده الجزء
- ٣٢٤ الأمر الثانى: فى تداخل الأسباب والمسببات
- ٣٢٥ المقام الأول: تداخل الأسباب
- ٣٢٦ المقام الثانى: تداخل المسببات
- ٣٢٨ ٢. مفهوم الوصف
- ٣٢٨ اشاره
- ٣٢٨ أدله المنكرين للمفهوم
- ٣٣٠ أدله المثبتين:
- ٣٣٢ ٣. مفهوم الغايه
- ٣٣٥ ٤. مفهوم الحصر
- ٣٣٥ اشاره
- ٣٣٦ تنبيه:

- ٣٣٨ ومن أداه الحصر كلمه «إتّما»
- ٣٣٩ ومنها تعريف المسند إليه باللام
- ٣٣٩ ٥. مفهوم اللقب
- ٣٤٠ ٦. مفهوم العدد
- ٣٤٤ الفصل السابع: العامّ والخاصّ
- ٣٤٤ اشاره
- ٣٤٤ ١. تعريف العامّ
- ٣٤٥ ٢. أقسام العامّ
- ٣٤٥ ٣. ألفاظ العموم
- ٣٤٥ اشاره
- ٣٤٦ الأوّل: النكره في سياق النفي أو النهي
- ٣٤٧ الثاني: لفظه كلّ وما شابهها
- ٣٤٨ الثالث: الجمع المحلّي باللام
- ٣٤٨ الرابع: المفرد المحلّي باللام
- ٣٤٨ ٤. حجّيه العامّ المخصّص في الباقي
- ٣٥٣ ٥. التمشك بالعامّ في الشبهات المفهومية للمخصّص
- ٣٥٥ ٦. التمشك بالعامّ في الشبهات المصادقيه للمخصّص
- ٣٥٥ اشاره
- ٣٥٧ التفصيل بين المخصّص اللفظي واللبّي
- ٣٥٩ التمشك باستصحاب العدم الأزلي في تعيين حال الفرد المشتبّه
- ٣٦٠ حول دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص
- ٣٦١ ٧. جواز التمشك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص
- ٣٦١ اشاره
- ٣٦١ المقام الأوّل: في المخصّص المنفصل

- ٣٦٢ المقام الثاني: في المخصص المتصل
- ٣٦٣ ٨. الكلام في الخطابات الشفاهية
- ٣٦٥ ٩. إذا تعقب العام ضمير يرجع إلى البعض
- ٣٦٦ ١٠. تخصيص العام بالمفهوم
- ٣٦٧ ١١. الاستثناء المتعقب للجمل المتعدده
- ٣٦٩ ١٢. تخصيص عمومات الكتاب بخبر الواحد
- ٣٧٢ ١٣. دوران العام والخاص بين النسخ والتخصيص
- ٣٧٤ ١٤. الكلام في النسخ
- ٣٧٤ اشاره
- ٣٧٥ هل يجوز النسخ في حكم الله تعالى أو لا؟
- ٣٧٨ الفصل الثامن: المطلق والمقيد
- ٣٧٨ اشاره
- ٣٧٩ ١. أنحاء الإطلاق
- ٣٨٠ ٢. الألفاظ التي يراد منها الإطلاق
- ٣٨٠ أولها: اسم الجنس
- ٣٨١ ثانيها: علم الجنس
- ٣٨٢ ثالثها: المفرد المحلى باللام
- ٣٨٢ رابعها: النكره
- ٣٨٣ ٣. استعمال المطلق في المقيد حقيقه أو مجاز؟
- ٣٨٤ ٤. كيفيه دلالة المطلق على الشمول والسريان
- ٣٨٤ اشاره
- ٣٨٥ مقدمات الحكمه ما هي؟
- ٣٨٦ تنبيه:
- ٣٨٧ ٥. فيما إذا ورد مطلق ومقيد

- ٣٨٧ اشاره
- ٣٨٨ كيفيه الجمع بين المطلق والمقيد في المستحبات
- ٣٨٩ كيفيه الجمع بين المطلق والمقيد في الأحكام الوضعيه
- ٣٩٠ الفصل التاسع: المجمل والمبين
- ٣٩٠ اشاره
- ٣٩٤ تنبيه حول الأصول اللفظيه الجاريه عند الشك في الإجمال
- ٣٩٥ فهرس الموضوعات
- ٤١٧ تعريف مركز

طريق الوصول الى مهمات علم الاصول: اصول الفقه باسلوب حديث و آراء جديده المجلد ١

اشاره

سرشناسه: مكارم شيرازى، ناصر، ١٣٠٥ -

عنوان و نام پديدآور: طريق الوصول الى مهمات علم الاصول: اصول الفقه باسلوب حديث و آراء جديده / مكارم الشيرازى؛ الاعداد والتحقيق محمد حسين ساعى فرد .

مشخصات نشر: قم: دارالنشر الامام على بن ابى طالب عليه السلام، ١٤٣١ق. -- ١٣٨٩ -

مشخصات ظاهري: ج.

شابك: ٩٠٠٠٠ ريال: دوره ٩٧٨-٩٦٤-٥٣٣-١١٩-٩؛ ج. ١ ٩٧٨-٩٦٤-٥٣٣-١١٧-٥:

يادداشت: عربى.

يادداشت: كتابنامه.

موضوع: اصول فقه شيعه -- قرن ١٤

شناسه افزوده: ساعى فرد، محمد حسين، ١٣٤٩ -

رده بندي كنگره: BP١٥٩/٨/م٧ط٤ ١٣٨٩

رده بندي ديويى: ٢٩٧/٣١٢

شماره كتابشناسى ملي: ٢٢٩٧٩٦٠

ص: ١

اشاره

كلام جوهرى حول نظم الكتاب ومقاصده

لا شك في أن علم اصول الفقه من أهم العلوم الإسلاميه؛ لأن استنباط الأحكام الشرعيه الفقهيه على كثرتها ووسعتها مبنيه عليه.

وتاريخ هذا العلم يدل على أنه فى بدايه الأمر وفى العصر الأول كان يشتمل على قواعد طفيفه ساذجه، ولكن على مرور الزمان اضيفت إليها قواعد مهمه اخرى من ناحيه علماء هذا العلم - أعلى الله درجاتهم وأجزل لهم الأجر والجزاء - حتى صارت بهذه المرتبه التى نراها اليوم من الكمال.

ولكن مع الأسف - كل الأسف - لا نرى فى ذكر هذه القواعد والمسائل نظماً منطقياً صالحاً لها، مع أن الحاجه إليه مما لا يمكن إنكاره وإليك بعض ما فيه من المشاكل المهمه:

١. أساس هذا العلم على بيان ما هو الحججه فى الفقه وعمدتها الأدله الأربعة:

الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل

، والحال أننا لا نرى فيه بحثاً مستقلاً عن «كتاب الله» إلفى مسائل متفرقه، كما أن البحث عن «السنة» تبدلت بالبحث عن حججه خبر الواحد فقط و عمده البحث عن «الإجماع» هى البحث عن الإجماع المنقول بخبر الواحد، وهكذا البحث عن حججه «دليل العقل» القطعى والظنى على

ص: ٦

كثرة مسائله وأهميته صار مغفولاً عنه، فتبدّل بالبحث عن حجّيه القطع ومسائل العلم الإجمالي، مع أنّ الفرق بينهما ممّا لا يخفى على الخبير.

٢. نرى خلطاً عجيباً بين كثيرٍ من المسائل العقلية التي نسمّيها بـ «الاستلزامات الحكمية العقلية» مثل وجوب مقدّمه الواجب، وحرمة مقدّمه الحرام، وبحث الضدّ واجتماع الأمر والنهي، ومسأله النهي عن العباده أو المعامله، وبين مباحث الألفاظ، مع أنّها لا تدور مدار الألفاظ أبداً وليس للألفاظ تأثيرٌ فيها بل هي أبحاث عقلية في الأحكام الشرعيّة.

٣. وأخيراً توسّع بعض المسائل غير اللازمه مع عدم فائده لها في الاستنباط وتحصيل الحجّيه على الحكم الشرعي، كالبحث عن اتحاد الطلب والإراداه ومبحث الانسداد وأمثالهما.

٤. خروج عدّه من الأبحاث عن طور البحث «الاصولي الشرعي العقلاني» إلى البحث «الدقي العقلي الفلسفي» الذي لا صله له مع العلوم الاعتبارية التشريعيّة.

٥. حذف عدّه من المسائل المبحوث عنها في كتب السابقين مع شدّه الحاجه إليها في هذه الأعصار، كالبحث عن دليل عدم حجّيه القياس والاستحسان وغير ذلك من الأدلّه غير المعتره عندنا.

٦. وأخيراً اضيفت عدّه من القواعد الفقهيّة إلى علم الاصول مثل قاعده لا ضرر وقاعده اليد وقاعدتي الفراغ والتجاوز، مع أنّها أجنبيه عن علم الاصول ولا بدّ أن يكون البحث عنها في علم آخر وهو القواعد الفقهيّة وقد جمعناها في كتابنا الموسوم بنفس هذا الاسم «القواعد الفقهيّة».

وقد ألقينا جميع المباحث الاصوليه الدارجه في الحوزه العلميّه بقم المقدّسه أربع مرّات وكان حاصل الدوره الأخيره كتاب «أنوار الاصول» المطبوع في ثلاثه أجزاء وإهتم بجمعها وتقريرها العالم الفاضل المحقّق حجّيه الإسلام والمسلمين

ص: ٧

الشيخ أحمد القدسي أدام الله توفيقه وزاد في تأييده وكان كل ذلك تحت إشرافى.

ثم بعد ذلك وعدنا فيه تنظيم هذه المسائل بنظم صحيح واسلوب جديد موافق لما هو الأليق والأنسب بهذا العلم، ولذلك كله شمرنا الذيل متوكلاً على الله وطالباً منه التوفيق والهدايه للقيام باختيار نظم منطقى صالح لجميع المسائل الاصوليه وذكر كل مسأله فى محلها اللاتق بها.

وذكرنا فى كل مسأله الآراء الجديده لأكابر هذا العلم، ثم بيان ما هو المختار عندنا مع دليله، وراعينا ترك الإطناب الممل والإيجاز المخل فى جميع هذه المباحث، فليس فى الكتاب نظم جديد بديع لمسائل اصول الفقه فحسب، بل فيه آراء جديده ينحل بها كثير من مشاكل هذا العلم، فصار بحمد الله تعالى ومته على ما يراه القارئ العزيز.

وختاماً أشكر الفاضل المحقق الشيخ

محمد حسين ساعى فرد

حيث ساعدنى فى هذه المهمه وبذل غايه الجهد مدّه مديده تقرب ثلاث سنين لإعداد هذا الكتاب وتحقيقه، فشكر الله سعيه وأجزل أجره ووفقه لما يحب ويرضى.

ونسأل الله تعالى أن يجعله لنا ذخراً ولطلاب هذا العلم ذريعاً للوصول إلى مقاصدهم من هذا العلم، وسئناه ب «طريق الوصول إلى مهمات علم الاصول».

وحيث إن هذا طرح جديد لعلم الاصول لعله لا يخلو عن بعض الإشكالات فلهدا نرجو من العلماء الأفاضل أن لا يحرمونا من آرائهم القيمه فى هذا السبيل ليكون ذخراً لنا ولهم يوم القيامه إن شاء الله والحمد لله رب العالمين.

قم المقدسه

ناصر مكارم الشيرازى

محرم الحرام ١٤٣١ ق

تقسيم المباحث الاصوليه و ترتيبها على ما ينبغي

قد عرفت أن علم الاصول وإن كان من أهم العلوم الإسلاميه وله مكانه رفيعه عند علماء المذاهب الإسلاميه لا سيما شيعه أهل البيت عليهم السلام وفيها قواعد كثيره نافعه لاستنباط الأحكام الشرعيه لا ينال ذلك إلا بمعونتها، إلا أنه ليس لها نظام مطلوب وكأنها عقد درر قد انفصمت خيطاً.

ولذلك كان من الواجب القيام باختيار نظم و ترتيب صالح لها، وقد بذلنا جهدنا في هذا الطريق مستعيناً بالله تعالى وهو الهادى إلى سواء السبيل ورتبناها على الترتيب التالى:

المدخل: ويبحث فيه عن تعريف علم الاصول وبيان موضوعه وفائدته ومعنى الحجّه وأقسامها وأحكامها وفيه عدّه مقاصد:

المقصد الأول: يبحث فيه عن حجّيه كتاب الله سناً ودلاله وعدم التحريف فيه وحجّيه الظواهر عموماً وحجّيه ظواهره بالخصوص.

المقصد الثانى: يبحث فيه عن السنّه والأخبار الوارده عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله والأئمّه المعصومين من أهل بيته عليهم السلام وما يكون فيها من الأقسام والعوارض والأحكام، وفي ذيله بحوث هامه حول الألفاظ الوارده فى الكتاب والسنّه، مثل الأوامر والنواهي، والمشتقّ، ومفهوم الشرط والوصف وغيرهما، والعام والخاصّ

ص: ١٠

والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين؛ لعدم البحث عنها في كتب اللغة وأمثالها على ما ينبغي.

المقصد الثالث: يبحث فيه عن حججه الإجماع وما فيه من الأقسام وأدله حججه بين الشيعة وأهل السنه.

المقصد الرابع: يبحث فيه عن دليل العقل والملازمه بين حكمه وحكم الشرع، والاستلزمات الحكميه العقلية، مثل الإجزاء ووجوب مقدمه الواجب وحرمة مقدمه الحرام، ومسأله الضد والترتب، واجتماع الأمر والنهي، ودلاله النهي فى العبادات على الفساد وعدمها فى المعاملات، كما يبحث فيه عن الأدله العقلية الظنية، كالقياس والاستحسان والمصالح المرسله وما إلى ذلك وبيان ما هو الحق فيها عندنا.

المقصد الخامس: متكفل للبحث عن الاصول العمليه الأربعة، وهى البراءه والاشتغال و التخيير والاستصحاب.

وفى الخاتمه: يكون الكلام فى مباحث الاجتهاد والتقليد، فإنها مسأله اصوليه من بعض الجهات لوقوعها فى طريق كشف الأحكام الشرعيه للمقلدين، وإن كان يعتمد على دليل واحد وهو حججه قول المجتهد لهم.

ص: ١١

المدخل**اشاره**

وهو يشتمل على امور:

١. تعريف علم الاصول وبيان موضوعه وفائدته

٢. معنى الحجّج وأقسامها

٣. حجّج القطع

٤. حجّج القطع الحاصل من المقدمات العقلية

٥. أقسام القطع

٦. أحكام القطع الطريقي والموضوعي

٧. مدى حجّج العلم الإجمالي

٨. أصاله عدم حجّج الظنّ إلّا ما خرج بالدليل

٩. كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

١٠. دعوى حجّج مطلق الظنّ بدليل الانسداد

ص: ١٣

المدخل

وهو يشتمل على امور:

١. تعريف علم الاصول وبيان موضوعه وفائدته

قد عرفت أنه كلما اتسع نطاق الفقه من العصر الأول ترعرعت في حجره قواعد كليه واصول عامه يحتاج إليها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية لتكون دليلًا وحيثًا له يستند إليها في شتى المجالات الفقهيّة، وهذه الاصول والقواعد وإن لم تكن في الأهميّة والشمول على صعيد واحد، إلّا أنّها يجمعها سرانها في مسائل متعدّده من أبواب الفقه، فهي كاسس تشيّد أركانه وتشعب أغصانه.

ثمّ إنّ هذه القواعد وإن كانت بأجمعها تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة، فتمتاز بذلك عن المسائل الفقهيّة التي تعطى نتيجتها بأيدي المقلّدين، إلّا أنّها باعتبار آخر تنقسم إلى قسمين:

الأول: ما يشتمل على حكم كلي شرعي، تكليفي أو وضعي، وجودي أو عدمي، وهذا القسم يسمّى بـ «القواعد الفقهيّة» وينبغي البحث عنه في علم يخصّه، على ما بيّنا تفصيله في محله (١).

١- انظر: كتابنا القواعد الفقهيّة، ج ١، ص ١٣-١٨

ص: ١٤

والثاني: ما لا يشتمل على حكم شرعي، بل يكون ذريعه وحجّه لاستنتاج الأحكام الشرعيّة وتبحث عن هذه القواعد العامّة في علمنا المبحوث عنه وهو علم اصول الفقه، والقسم الأول من القواعد بما أنّها أحكام شرعيّة، ليست بغيتيه عن هذه القواعد الاصوليّة بخلاف العكس.

فتبين ممّا ذكرناه أنّ علم الاصول هو

«العلم الباحث عن القواعد التي تقع في طريق استنتاج الحكم الكلي الفرعي الإلهي من دون أن تشتمل بنفسها على حكم شرعي».

وموضوعه هو

«الحجّة في الفقه»

لا خصوص الأدلّة الأربعة، ووحده الموضوع نتيجة وحده الغرض عاده؛ فإنّ الغرض المترقّب منه:

«تحصيل قدره على استنباط الحكم الشرعي».

٢. معنى الحجّة وأقسامها

حيث قد عرفت أنّ موضوع علم الاصول هو «الحجّة في الفقه» فاللازم معرفه معنى الحجّة وأقسامها عند الاصوليين.

والحجّة في اللغة: ما يظفر به على الخصم، أو ما يقصد به الحقّ المطلوب، وهي اسم من الاحتجاج وترادف الدليل والبرهان (١).

وفي اصطلاح أهل المنطق تطلق على الوسط الذي يستدلّ به على ثبوت الأكبر للأصغر، وقد تطلق على مجموع القضيه بنتيجتها (٢).

وأما الاصوليون، فعرفوها بما يكون منجزاً للواقع وقاطعاً لعذر المكلف عند الشارع في صورته الإصابه في جميع الحجج الذاتيه كالقطع، والعرضيه كخبر الواحد

١- انظر: كتاب العين، ج ٣، ص ١٠؛ معجم مقاييس اللغة، ج ٢، ص ٣٠؛ لسان العرب، ج ٢، ص ٢٢٨؛ مجمع البحرين، ج ١، ص ٤٥٩

٢- شرح الشمسيه، ص ١٧؛ الجوهر النضيد، ص ١٩٣

ص: ١٥

ويكون عذراً له في صورته الخطأ، فعند الإصابه تكون عين الواقع وعند الخطأ تكون عذراً للمكلف عند الله تعالى شأنه.

وهي تنقسم إلى أقسام ثلاثة:

١. ما يكون له كشف تام عن الواقع، وهو حجبه بذاته فلا تنالها يد الجعل نفيًا وإثباتًا وهو منحصر في القطع واليقين؛ لأنه يكون بنفسه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه بالكشف التام بنحو لا- يمكن تخلفه عن الواقع عند القاطع، ومبادؤه هي البديهيات والفطريات والمتواترات وما شابهها من النظريات.

ومنشأ حجته هو الطريقيه التامه إلى الواقع والكاشفيه عنه من غير احتمال الخطأ في نظر القاطع، بل لا يرى القاطع إلّا الواقع ولا يرى قطعه في البين، فهو كالناظر إلى المرآه الذي يرى فيها نفسه، وأما المرآه فهي مغفول عنها عنده.

ومن لوازمها الذاتية، المنجزيه، فهي تنجز الواقع بجميع خصوصياته فيكون قاطعاً للعذر وقد يعبر عنها بوجوب المتابعه ولزوم الجرى على وفقها، فإن ما تنكشف به ليس إلّانفس الواقع، ومن لوازمها أيضاً صحه الإخبار به جزماً لأنه في وعائه ليس إلّانفس الواقع بجميع ما له من الحقائقه، وبذلك يظهر أنّ حجبه كلّ حجبه عرضيه مجعوله لا بدّ وأن تنتهي إلى العلم والقطع.

٢. ما يكون له كاشفيه ناقصه مقبوله شرعاً، وهو حجبه بالعرض وجعل الشارع المقدّس أو العقلاء، فيكون منجزاً للواقع أيضاً باعتبار طريقيته الناقصه إليه والكاشفيه عنه في صورته الإصابه، إلّا أنّه لإمكان تخلفه عن الواقع يحتاج إلى جعل المعدّريه له أو إستدراك تفويت مصلحه الواقع وجعل حكم مماثل لمؤداه من قبل الشارع.

ومنشأ حجبه هذا القسم نفس الطريقيه والكاشفيه بضميمه جعل الشارع، وعليه فلازمه القهرى في صورته الإصابه هو تنجز الواقع للمكلف وفي صورته الخطأ يكون

ص: ١٦

عذراً له أو يتدارك به مصلحه الواقع بسلوك هذا الطريق المجعول من قبل الشارع تسهياً على المكلفين أو لمصلحه اخرى، فإنه لا يمكن تفويت الواقع بلا مصلحه.

وجميع الأمارات الظنيه بشرط العلم باعتبارها من قبل الشارع تأسيساً أو إمضاءً تكون من هذا القسم وبذلك يجوز التعبد بها ويصح إسناد مؤداها إليه.

٣. ما يكون ناظراً إلى رفع التخيير في مقام العمل وليس له لسان الكشف عن الواقع (١) وحججه هذا القسم كسابقه عرضيه وهو حججه مجعوله لمن لم يقم عنده

١- وليس ذلك بمعنى عدم لحاظ الواقع طراً في هذا القسم من الحجج وكونها اموراً جزافيه؛ لأنّ الاصول العمليه أيضاً لها جهه طريقته إلى الواقع وإن كانت طريقته لا تقاس بطريقته الأمارات، فإنّ الاصول بشرط جريانها في مجاريها الثابته لها بحكم العقل والعقل ليس مفادها إلّا تقويه جانب أقرب الاحتمالين أو الاحتمالات إلى الواقع. فإنّ الأصل في التكاليف التي يريد المولى والحكام إمتثالها من العبيد والرعايا أن يبينوها لهم ومع عدم وصول الدليل إليهم بعد الفحص عنه فالبراءه عن التكليف تكون أقرب إلى الواقع من إثبات التكليف غير الواصل؛ لأنّ الشارع- أو قفل كلّ مقتن- له أحكام إزاميه وغرضه يحصل بتحقق هذه الإلزاميات، وأما ما عداها من الأحكام فليس له فيها إزام لمحدوده قدره العبيد والمكلفين في تحمّل التكاليف. ولذلك إنّ المقتن يرى أنّ تحديد الإلزاميات في الأهم من أغراضه أولى لتحصيلها من الإلزاميات الكثيره الخارجه عن وسع الناس، وعليه تحميل الإلزاميات المحتمله والمشكوكه بما لها من السعه والكثره على عاتق المكلف أمر مرغوب عنه عند الشارع المقتن ويكون موجباً لمفسده تفويت أغراضه الأصليه التي لا يرتضيها نفسه، والحكم بالبراءه عن هذه التكاليف بعد الفحص يكون أقرب إلى الواقع وأهدافه من الحكم بوجود كثير من الأحكام غير الإلزاميه. كما أنّ الحكم ببقاء المتيقن السابق مع الشك في زواله يكون أقرب إلى الواقع من الحكم بالزوال وعدم استصحابه. وهكذا في صورته إحراز التكليف واشتغال الذمه يكون الحكم بلزوم الاحتياط بإتيان ما يمكن معه الجزم بفراغ الذمه يكون أقرب إلى الواقع من ترك التكليف ولو بالمخالفه الاحتماليه. وكذلك بالنسبه إلى التخيير فإنّ التخيير بين ما يحتمل واقعيه أحد طرفيه والإتيان بأحدهما على وجه التخيير أقرب إلى الواقع من تركهما رأساً وإتيان ما يعلم معه بالمخالفه القطعيه. وعليه لا مناص من الإذعان بهذا الحد من الواقعيه فيها فإنّ الاصول إن لم تكن فيها هذا المقدار من الطريقه إلى الواقع فاللزام على العقلاء والشارع ترك العمل بها، والرجوع إلى التخيير وأمثاله دائماً. وبعبارة اخرى: إنّ طريقته الأمارات تفارق الاصول من جهه أنّ الأمارات طريق إلى نفس الحكم، والاصول طريق إلى روح الحكم وحفظ أغراض المولى فيما لم يقم طريق إليه بالخصوص، فإنّ الاستصحاب مثلما يصيب الواقع في سبعين في المائة من الأحكام وكذا البراءه، والاحتياط يصيبه في تسعين في المائة والتخيير في خمسين في المائة

ص: ١٧

طريق معتبر.

وهو أيضاً منجّز للواقع عند الإصابه ومعذّر عند الخطأ.

ويعبر عن هذا القسم من الحجج بالأدلة الفقاهتية والاصول العمليّة وهي محصوره بالحصر العقلي في البراءه والاشتغال والتخير والاستصحاب، كما سيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

٣. حجّيه القطع

قد اشتهر في ألسنه الاصوليين أنّ القطع حجّيه ذاتيه، وهو كذلك إن اريد منه العلم والقطع العقلي على ما مرّ، وإن اريد منه القطع العرفي المعبر عنه بالإطمئنان والظنّ القوى المتأخّم للعلم الذي لا ينافي وجود احتمال الخلاف، الموجود في أكثر الآراء والنظريات التي لا تنتهي إلى البدهيّات و شبهها فحجّيته تحتاج إلى جعل الجاعل وليست حجّيته ذاتيه، وأكثر ما نسّميه قطعاً من هذا القبيل؛ لأنّ كلّ إنسان يحتمل خطأه في بعض ما يقطع به إجمالاً من آرائه، وكيف يجتمع العلم التفصيلي في كلّ واحد من هذه الآراء مع احتمال الخطأ في بعضها إجمالاً، وهل تجتمع الموجه الكليه مع السالبه الجزئيه؟

وهذا دليل على أنّ ما نسّميه قطعاً في كثير من المسائل فهو في الحقيقه من قبيل الإطمئنان لا القطع الحقيقى الذي ينتهي عند التحليل العقلي إلى الضروريات والبدهيّات ولا يجتمع مع احتمال الخطأ أبداً.

وفي مثل هذا النوع من القطع العرفي تكون الحجّيه دائره مدار جعل الشارع أو

ص: ١٨

استقرار بناء العقلاء وعدم الردع من الشارع، وهو كذلك، والحاصل أنه فرق بين القطع اليقيني والقطع العرفي الإطمئنانى.

وعلى كل حال، حيث لا يرى القاطع قطعه، بل يعمل بقطعه ويرتب عليه آثاره من باب وصوله إلى الواقع، ولا يمكن ردعه حين قطعه عمّا قطع به ولو كان مخالفاً للواقع، إلا أنه يمكن سلب الحجية عنه بالنسبة إلى ما بعد زوال القطع، لأن قطعه في الحقيقة لم يكن إلا جهلاً مركباً، فلو نشأ قطعه من غير الطرق المعتبرة العقلية والشرعية، فيمكن سلب المعدّريه عنه والحكم بعدم إجزائه عن التكليف الواقعي.

فلو قال المولى: لا حجّيه للقطع الحاصل من طريق القياس أو الرمل والاسطرلاب، فهذا القطع ليس عذراً للقاطع بعد ظهور الخطأ فيصحّ مؤاخذته على تفويت مصلحة الواقع بسوء اختياره في مقدمات قطعه.

وبذلك يظهر أنّ قطع الوسواسى (١) والقطّاع في القطع العرفي المسمّى بالإطمئنان الذى قد مرّ أنّه الغالب في العلوم والآراء العلميّة يمكن النهى عنه وسلب الحجية عنه، فالقطّاع وإن كان في حاله قطعه لا يمكن نهيه وسلب الحجية عن قطعه، إلا أنه بالنسبة إلى ما بعد زوال القطع فلا- إشكال في إمكان نهيه عن ترتيب الآثار على قطعه وأمره بقضاء ما لم يأت به، لقطعه بعدم وجوبه أو عدم حصول شرائط الوجوب مثلاً، كما أنّه يمكن نهيه عن التصدّي للمقدمات التي يحصل له منها القطع.

٤. حجّيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية

إشاره

قد تبين ممّا تقدّم أنّ حجّيه العلم والقطع ذاتيه، ولكن ذهب الأخباريون إلى إنكار حجّيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية والذى يظهر من كلماتهم يتلخّص في عدّه جهات:

الاولى عدم حصول القطع من المقدمات العقلية.

١- وهو القطّاع مثلاً في الحكم بالنجاسه، الشكّاك في تحصيل الطهاره، فهو مقابل القطّاع في الاصطلاح

ص: ١٩

الثانية: منع الشارع عن الرجوع إليها وإن حصل منها القطع.

الثالثة: إنكار الملازمه بين حكم العقل والشرع.

أما الجهة الأخيرة؛ من عدم الملازمه بين حكم العقل والشرع فالبحت عنها موكول إلى البحث عن دليل العقل.

وينبغي البحث هنا حول الجهتين الأوليين:

الجهه الاولى: دعوى عدم حصول القطع من المقدمات العقلية

إستدلّ المحدّث الإسترآبادى- مروّج الفرقه الأخباريه فى زمانه- على عدم حصول القطع من المقدمات العقلية بأنّ العلوم على ثلاثه أقسام:

الأوّل: ما ينتهى إلى الحسّ كالعلوم التجريبيه.

الثانى: ما ينتهى إلى مادّه قريبه من الإحساس، كعلم الهندسه والحساب وأكثر أبواب المنطق.

الثالث: ما ينتهى إلى مادّه بعيده عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعيه وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكوره فى كتب المنطق.

ومن المعلوم عدم وقوع الخلاف بين العلماء أو الخطأ فى نتائج الأفكار فى القسمين الأولين، بخلاف القسم الثالث حيث وقعت الاختلافات والمشاجرات الكثيره بين الفلاسفه فى الحكمة الإلهية والطبيعيه وبين علماء الإسلام فى اصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك، والسبب فى ذلك بعد هذه العلوم عن الإحساس (١).

ونتيجه كلامه تنتهى إلى أنّ العلم الإجمالى بوقوع الخطأ فى هذا القسم مانع عن حصول القطع فى مسائله، لأنّ الموجه الكليّه لا تجتمع مع السالبه الجزئيه، وهذا

ص: ٢٠

يقتضى أن يتبدّل علمنا التفصيلي بكلّ واحد من تلك المسائل إلى الظنّ ويرجع هذا إلى عدم حجّيه إدراكات العقل في غير المحسوسات وما تكون مبادؤه قريبه من الإحساس، فلا يمكن الاستدلال في هذه العلوم إلّا بالأدلة النقلية.

ويرد عليه، أوّلاً: إنّ ما ذهب إليه من عدم وقوع الخطأ في الحسيّات وما ينتهي إلى مادّه قريبه من الإحساس ممنوع بالوجدان لوقوع الخطأ الكثير في المحسوسات أيضاً، وهكذا في الرياضيات، فقد يقع فيها الخطأ فيكشف الخلاف مثلاً في المحاسبات وإن لم يظهر الخطأ في قواعده.

وثانياً: إنّ كلامه يوجب بطلان نفسه، لأنّ استدلاله ليس من الحسيّات ولا من الرياضيات بل داخل في القسم الثالث الذي لا يحصل القطع فيه عنده.

وثالثاً: إنّهُ ينتقض بوقوع الاختلاف الكثير بين الذين لا- يعتمدون إلّا على الأدلة النقلية، فإنّ الأخباريين مثلاً كثيراً ما يختلفون في فهم المراد من نفس الأدلة النقلية.

ورابعاً: إنّ عزل العقل عن الإدراك والحجّيه بالمزّه في غير المحسوسات والرياضيات يوجب سدّ باب إثبات الصانع وسائر الاصول الاعتقادية، وإثباتها بالأدلة النقلية دور محال.

الجهة الثانية: عدم حجّيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية

وقد يستدل على عدم حجّيه حكم العقل والقطع الحاصل منه بطوائف من الأخبار:

الطائفة الاولى: ما تنهى عن العمل بالرأى: مثل ما روى عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال:

«مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ دَانَ اللَّهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ، وَمَنْ دَانَ اللَّهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فَقَدْ ضَادَّ اللَّهَ حَيْثُ أَحَلَّ وَحَرَّمَ فِيمَا لَا يَعْلَمُ»^(١)

، وما رواه غياث بن إبراهيم، عن الصادق عن آبائه

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، ح ١٢

ص: ٢١

عن أمير المؤمنين عليهم السلام:

«أن المؤمن أخذ دينه عن ربّه ولم يأخذه عن رأيه»^(١)

، وما رواه أبو بصير قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ترد علينا أشياء لا نجدّها في الكتاب والسنة فنقول فيها برأينا. فقال:

«أما إنك إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت كذبت على الله»^(٢).

والجواب عنها: خروجها عن محلّ النزاع أى القطع الحاصل من المقدمات العقلية؛ لأنها ناظره إمّا إلى مقابلتهم الأئمة عليهم السلام والاستغناء عن مسألتهم، ويشهد له مثل قوله عليه السلام:

«لا تكوننّ مبتدعاً، من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيه ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر»^(٣).

وإمّا إلى الآراء والقياسات الظنية كما تشهد عليه ما مرّ عن أبي جعفر عليه السلام حيث ورد فيها:

«ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضادّ الله»

ففسّر الرأى فيها بما لا يعلم.

ومن لاحظ تاريخ فقه العامه يرى أنّهم كانوا يعتقدون فى الفقه بوجود فراغ فقهى - خلافاً لما ذهب إليه علماءنا أجمع - فيتوهمون أنّ هناك مسائل لم يبين حكمها فى الكتاب والسنة ولم يرد فيها نصّ، ويعتبرون عنها بما لا نصّ فيه فيتمسّكون فيها أولاً بذيل القياس إن وجدوا لها شبيهاً ونظيراً فى الفقه، وإلّا يلتجئون إلى الاستحسان والاجتهاد بمعنى جعل القوانين وفقاً لآرائهم الظنية، وهذا هو المقصود من الرأى الوارد فى هذه الطائفة من الروايات فهى ناظره إلى هذا المعنى بحسب الحقيقة، وفى ضوء هذه النكته التاريخية يتّضح المراد من هذه الأخبار.

ويشهد له أيضاً ترادف الآراء بالمقاييس فى لسان الروايات، فمن المسلّم أنّ المقصود من القياس ليس هو قياس الأولويّه الذى يكون قطعياً، بل المراد منه

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٦، ح ٢١

٢- المصدر السابق، ح ٣٥

٣- المصدر السابق، ح ٧

ص: ٢٢

القياس الظنى.

الطائفة الثانية: ما تدل على غايه بعد العقول عن دين الله كقول الصادق عليه السلام:

«ليس شىء أبعد من عقول الرجال عن القرآن»^(١)

، وما روى عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال:

«ليس شىء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، أن الآيه ينزل أولها فى شىء، وأوسطها فى شىء، وآخرها فى شىء»^(٢).

والجواب عنها هو الجواب عن الطائفة الاولى من أنها ناظره إلى الآراء الظنية أو ناظره إلى ترك أهل بيت النبى صلى الله عليه وآله، كما يشهد له ما رواه إسماعيل بن جابر، عن الصادق عليه السلام أنه قال:

«وإنما هلك الناس فى المتشابه لأنهم لم يفقوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بأرائهم، واستغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء، ونبذوا قول رسول الله صلى الله عليه وآله وراء ظهورهم»^(٣).

الطائفة الثالثة: الأخبار الدالة على انحصار الحجج الشرعيه بالنقل مثل ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال:

«من أخذ دينه من أفواه الرجال أزالته الرجال، ومن أخذ دينه من الكتاب والسنة زالت الجبال ولم يزل»^(٤)

. وما روى عن حريز: «أن أبا حنيفة قال له: أنت لا تقول شيئاً إلا بروايه قال: أجل»^(٥)، فهو يدل على أن مثل حريز الذى كان من كبار أصحاب الصادق عليه السلام وخواصهم لا يقول شيئاً إلا بروايه ولا حججه عنده إلا الروايه.

والجواب عنها أيضاً، هو الجواب عن الطائفتين السابقتين، فلا بد من ملاحظه خصوصيات تلك الأعصار حتى يثبت لنا أن مراد أبى حنيفة فى قوله «أنت لا تقول شيئاً إلا بروايه» عدم اعتناء حريز بالقياس والاستحسان، حيث إنه لا ريب فى أن

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٣، ح ٦٩

٢- المصدر السابق، ح ٧٣

٣- وسائل الشيعه، ح ٦٢

٤- المصدر السابق، الباب ١٠، ح ٢٢

٥- المصدر السابق، الباب ١١، ح ٣٢

ص: ٢٣

حريز أيضاً كان يعمل بحكم العقل في تقديم الأهم على المهم مثلاً، كما أن المراد من أخذ الدين من أفواه الرجال أيضاً ليس إلّا أخذه من القياسات الظنيّة والاستحسانات غير القطعيّة.

أضف إلى ذلك كلّ، ورود روايات كثيرة تدلّ على حجّيه حكم العقل:

منها: ما رواه هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل:

«يا هشام أن لله على الناس حجّتين حجّه ظاهره وحجّه باطنه، فأما الظاهر فالرسل والأنبياء والأئمّة، وأما الباطن فالعقول» (١).

ومنها: ما رواه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال:

«لَمَّا خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال: وعزّتى وجلالى ما خلقت خلقاً هو أحبّ إلى منك ولا أكملتك إلّا فيمن أحبّ، أما أنى إياك أمر وإياك أنهى وإياك اعاقب وإياك اثيب» (٢).

أضف إلى ذلك أيضاً لحن خطابات القرآن، حيث إنّها متوجّهة إلى «أولى الألباب» و«قوم يعقلون» و«يتفكّرون» وفي آيات القرآن الكريم ما يقرب من سبعين آية كلّها تدلّ على اعتناء القرآن بشأن العقل والإدراكات العقليّة، وهى من أقوى الأدلّة على إثبات حجّيه العقل وإدراكاته اليقيّة.

٥. أقسام القطع

كان البحث إلى هنا عن القطع الطريقي، وهاهنا قسم من القطع يسمّى بالقطع الموضوعى الذى يؤخذ فى موضوع الحكم بحيث لا يتحقّق الموضوع بدونّه، نحو «إذا قطعت بنجاسه ثوبك فلا تصحّ الصلاة فيه» فالموضوع لبطلان الصلاة فى هذا المثال ليس النجاسه الواقعيه، بل الموضوع هو القطع بنجاسه الثوب مع كون الثوب

١- وسائل الشيعه، ج ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٨، ح ٦

٢- المصدر السابق، ح ١

ص: ٢٤

نجساً في الواقع، حيث إن القطع حينئذٍ جزء للموضوع، كما هو المشهور في محلّه وقد أفتى المشهور بعدم مانعيه النجاسه الخبيثه الواقعيه عن صحّه الصلاه إلّامع العلم، خلافاً للنجاسه الحديثه.

ثم إن القطع الموضوعى على أربعة أقسام:

الأول: ما يكون تمام الموضوع لحكم كما قيل به في مسأله «الخوف من الضرر» فإنه تمام الموضوع لبعض الأحكام الشرعيه فيرتب عليه تلك الأحكام وإن لم يكن ضرر في الواقع، كما أنه كذلك في الامور التكوينيّه أحياناً فيوجب علم الإنسان بضرر خاصّ تغير اللون أو ارتعاش البدن أو الضغط في القلب مثلاً، سواء كان الضرر موجوداً واقعاً أو لم يكن.

الثاني: ما يكون جزء الموضوع، والجزء الآخر هو الواقع الذي تعلّق به القطع كما في القطع بنجاسه الثوب الذي أخذ جزءً في موضوع بطلان الصلاه، فإذا قطعت بنجاسه الثوب وكان نجساً في الواقع تبطل الصلاه، وأما إذا قطعت بها وصلّيت مع حصول قصد القربه وانكشف الخلاف وعدم نجاسه الثوب فالحقّ صحّه الصلاه حينئذٍ، كما أنه كذلك فيما إذا كان الثوب نجساً في الواقع ولكن لم يكن قاطعاً بها.

ثم إن كلّاً من القطع المأخوذ تمام الموضوع والمأخوذ جزء الموضوع

تارة

يكون مأخوذاً بما هو

طريق وكاشف

عن الواقع،

واخرى

بما هو

صفه خاصّه

وحاله مخصوصه للقاطع أو المقطوع به.

والفرق بينهما أن القطع من الصفات ذات الإضافه التي تحتاج إلى طرف آخر كالقدره المحتاجه إلى المقدور- في قبال الصفات الحقيقيه التي لا تحتاج إلى ذلك كالحياه ونحو ذلك من الصفات القائمه بالنفس من دون حاجه إلى طرف آخر- فإن القطع في ذاته نور لنفسه ويكون كمالاً للنفس، ومن جهه اخرى نور لغيره وكاشف عن غيره- أي الأمر المقطوع به- وحينئذٍ كما يمكن أن يلاحظ بما هو صفه قائمه بالنفس، يمكن لحاظه بما أنه طريق وكاشف عن الغير، وبهذا تصير أقسام القطع

ص: ٢٥

الموضوعي أربعة.

ثم إنه قد يكون المراد من القطع المأخوذ على نحو الصفته الدرجه العاليه من العلم أى حاله المائه بالمائه، كما ورد فى باب الشهادات عن على بن غياث، عن أبى عبدالله عليه السلام أنه قال:

«لا تشهدنّ بشهاده حتّى تعرفها كما تعرف كَفَّك» (١).

وما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن الشهاده قال:

«هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دع» (٢).

وقد يكون المراد منه أعمّ منه ومن العلم العرفى، مثل ما ورد فى بعض الروايات من استحباب تعظيم العالم (٣) أو استحباب النظر إلى وجه العالم (٤)؛ حيث إنّ العلم المأخوذ فيه بعنوان الصفه الكماليه أعمّ من اليقيني القطعي وغيره.

٦. أحكام القطع الطريقي والموضوعي

لا إشكال فى قيام الأمارات بنفس دليل حجيتها- كما به النبأ مثلاً- مقام القطع الطريقي المحض، كما لا ريب فى عدم قيامها مقام القطع الموضوعي على وجه الصفته، فإنه لا شكّ فى أنه إذا أشار المولى إلى الشمس مثلاً وقال: «بمثل هذا فاشهد» فلو قلنا بأنه أخذ القطع بما أنه درجه خاصه من العلم والكشف التامّ فى موضوع الشهاده، فلا تجوز الشهاده على مالكيه زيد مثلاً بمجرد قيام البيئه على أنّ هذا ملك له، أو فيما إذا ثبتت مالكيته بالقرعه.

وأما قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي على نحو الكاشفيه، يتوقف على أنّ ما اخذ فى الموضوع هو الجامع؛ أى جنس الكاشف الذى يكون القطع مصداقاً من

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب الشهادات، الباب ٨، ح ٣

٢- المصدر السابق، الباب ٢٠، ح ٣

٣- انظر: بحار الأنوار، ج ٢، ص ٤٠، باب حقّ العالم

٤- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشره، الباب ١٦٦، ح ١

ص: ٢٦

مصاديقه، فلا ريب حينئذٍ في أنّ سائر مصاديق الكاشف يقوم مقام هذا القطع بلا إشكال.

ولكن لو كان المأخوذ على نحو الكاشفيه التامه بأخذ تلك الحالة، أي حاله المائه بالمائه، فلا إشكال في عدم قيام الأمارات مقام هذه الدرجة من العلم لأنّ كشف الأماره كشف ناقص.

وبما ذكرنا ظهر أنّ الاصول العمليّه لا تقوم مقام القطع الموضوعي مطلقاً حتّى إذا كان القطع الموضوعي مأخوذاً على نحو أخذ جامع الكاشف؛ لأنّ لسان الاصول ليس لسان الكشف وإن كان لها نظر إلى الواقع في الجملة، ولا منافاه بينهما لأنّها تنجز التكليف الواقعي في صورته الإصابه وإن لم يكن لسانها لسان التنزيل منزله الواقع.

٧. مدى حجّيه العلم الإجمالي

إذا كان العلم مشوباً بنوع من الإجمال والشكّ، فما هي قيمه ذلك العلم، وهل هو حجّيه في التنجز كالعلم التفصيلي الذي فرغنا عن حجّيته، حتّى تجب موافقته القطعيّه وتحرم مخالفته كذلك، أو لا يكون حجّيه لمكان الشكّ والتحير فيجوز التمسك بالحكم الظاهري الذي يكون موضوعه الشكّ؟

لا- ينبغي الريب في أنّ العلم الإجمالي علّه تامه بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيّه ولكن يكون مقتضياً بالنسبه إلى وجوب موافقه القطعيّه، وذلك لأنّ الحكم الظاهري وإن كان موضوعه الشكّ، ولهذا لا منافاه بينه وبين الحكم الواقعي لكن متعلّق الشكّ في العلم الإجمالي إنّما هو خصوص أحد الطرفين لا كلاهما، فإنّ مثل قوله عليه السلام:

«كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»^(١)

وإن كان يشمل كلّاً من الطرفين

١- وسائل الشيعه، ج ١٢، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، ح ٤

ص: ٢٧

لكن مجموع الطرفين من حيث المجموع داخل في الغايه، أى قوله عليه السلام:

«حتى تعلم أنه حرام»

لأن العلم فيه عام، وإن شئت قلت: ظهور الدليل مانع عن انعقاد الإطلاق في صدره وشموله لموارد العلم الإجمالى.

وبذلك يظهر أنه لا- يجوز الترخيص فى المخالفه القطعيه ويكون العلم الإجمالى علّه تامه لحرمة المخالفه القطعيه وإن فرضنا أنه لم تكن الموافقه القطعيه واجبه وجازت المخالفه الاحتماليه لبعض الأدله.

نعم، يستثنى منها موردان يجوز للشارع الترخيص فيهما:

الأول: ما إذا كان القطع الإجمالى من قبيل القطع الموضوعى، فيمكن للشارع أن يقيّد القطع الذى يأخذه فى موضوع الحكم بقيد التفصيلى بلا إشكال.

والثانى: إذا صادف الحكم أحد موانع الفعلية كالعسر والحرّج، ويؤدى الاحتياط وتنجيز العلم الإجمالى للتحفظ على الحكم الواقعى إلى العسر والحرّج فتجوز مخالفته، لكنّه لا يختص بموارد العلم الإجمالى بل هو جارٍ فى موارد العلم التفصيلى أيضاً.

ثمّ إنّه بعد كونه مقتضياً لحرمة المخالفه الاحتماليه ووجوب الموافقه القطعيه، فهل يوجد مانع عنه من قبيل عموم قوله عليه السلام:

«كلّ شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»

أو دليل خاص آخر أو لا؟ فسيأتى البحث عنه فى باب الاشتغال، وأنّ الحقّ وجوب الموافقه القطعيه لعدم المانع عنها، كما أنّه نبحت هناك إن شاء الله تعالى عن جواز الاكتفاء بالعلم الإجمالى فى مقام الإمتثال بدلاً عن العلم التفصيلى كالصلاه إلى الجهات الأربع بدلاً عن تحصيل العلم بالقبله بنحو التفصيل.

٨. أصله عدم حجية الظن إنما خرج بالدليل

لا ريب فى أنّ حجية الظن ليست ذاتيه، لنقصان كشفه واحتمال عدم إصابته

ص: ٢٨

الواقع، وإنما وقع النزاع في إمكان جعل الحجية له وجبران نقص كاشفيته لعدّه محاذير عقليته، يأتي الكلام عنها مع دفعها في كيفية الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

ولكن الكلام هنا في أنه بعد إثبات إمكان جعل الحجية له، إذا شك في ثبوت حجيه بعض الظنون كالشهره الفتوائية أو الإجماع المنقول بخبر الواحد مثلاً، ففي هذه الصورة هل الأصل حجيتها إلماً خرج بالدليل أو العكس؟

لا- خلاف في أن الأصل هو الثاني، وذلك لأن أصله حجيه الظن معناها جواز الاستناد إلى الظن والالتزام بكون مؤداه حكم الله، مع أن هذا الاستناد عند الشك فيه باطل بضروره العقل وبداهه الوجدان الحاكم على عدم ترتب آثار الحجية على أماره لم تثبت حجيتها وتقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده منه؛ وإن ظن به.

ويدل عليه أيضاً من كتاب الله مثل قوله تعالى: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ أَلَا اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (١) الدال على أن ما ليس بإذن من الله في إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء.

ومن السنّه ما استفاض من قولهم عليهم السلام:

«إِيَّاكَ وَخَصْلَتَيْنِ فِيهِمَا هَلَكٌ مِنْ هَلَكٍ:

إِيَّاكَ أَنْ تَفْتِيَ النَّاسَ بِرَأْيِكَ أَوْ تَدِينُ بِمَا لَا تَعْلَمُ» (٢).

٩. كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

قد ثبت عند الإماميه أن لله تبارك وتعالى في كلّ واقعه حكماً يشترك فيه العالم والجاهل، على ما سيأتي تفصيله في مباحث الاجتهاد والتقليد، ومن الواضح أن الأمارات الظنيّه قد تصيب هذا الحكم وقد تخطئ.

١- سورة يونس، الآية ٥٨

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، ح ٢ و ٣ و ٥

ص: ٢٩

وهذا الأمر يثير مشكله التوفيق بين الحكم الواقعي المشترك بين المخطئ والمصيب، والحكم الظاهري الذي هو مفاد الأماره، لمحاذير عقليه عديده:

أحدها: اجتماع التقيضين في صورته عدم إصابه الظن للواقع، واجتماع المثليين في صورته الإصابه، وهذا بالنسبه إلى نفس الحكم.

ثانيها: اجتماع الضدين في نفس المولى في صورته الخطأ وهو اجتماع الإراده والكراهه؛ لأنّ الأمر ينشأ من الإراده والنهي ينشأ من الكراهه وهذا يكون بالنسبه إلى مبادئ الحكم.

ثالثها: اجتماع الضدين من المصلحه والمفسده في صورته الخطأ، وهذا يكون بالنسبه إلى متعلّق الحكم.

رابعها: التكليف بما لا يطاق، لأنّ الحكم الواقعي يكلف الإنسان بالفعل في مفروض الكلام، والظاهري يكلفه بالترك مثلاً، والأمر بهما يستحيل على الحكيم الخبير.

خامسها: الإلقاء في المفسده وتفويت المصلحه في صورته الخطأ.

والشبهه المعروفه لابن قبه من أنّ جواز التعيّد بالظنّ موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال (١) لعلّها ترجع إلى بعض المحاذير المذكوره.

وهذه المحاذير مبنيه على بقاء الحكم الواقعي المشترك بين الكلّ في مورد الأماره، كما هو الصحيح لأنّ إرتفاع الحكم الواقعي يستلزم «التصويب» الباطل عندنا.

وقد حاول جماعه من الأصحاب لرفع هذه المحاذير، وكلّ سلك في حلّها طريقاً، والمختار في حلّها ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله (٢)، ويرجع إليه كلام كثير من الأعلام، وحاصله: أنّ العمل بالأماره والتعبد بها يتصوّر على وجهين:

١- انظر: معارج الاصول، ص ١٤١؛ فرائد الاصول، ج ١، ص ١٠٥

٢- راجع فرائد الاصول، ج ١، ص ١١٢

ص: ٣٠

الوجه الأول: أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع غالباً، فلا يلاحظ في التعييد بها إلا الإيصال إلى الواقع في الغالب، فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع، والأمر بالعمل في هذا القسم ليس إلا للإرشاد، ولكن هذا الوجه غير صحيح مع علم الشارع العالم بالغيب بعدم دوام موافقه هذه الأماره للواقع ومخالفتها له أحياناً.

الوجه الثاني: أن يكون ذلك لمدخلية سلوك الأماره في مصلحة العمل بها وإن خالف الواقع، فإن العمل على طبق تلك الأماره يشتمل على مصلحة فأوجه الشارع، وتلك المصلحة لا بد أن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع وإلا كان تفويتاً لمصلحة الواقع وهو قبيح، والمراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذي يحكى عنه الأماره ويتعلق به العلم، أو الظن وإن لم يلزم إمثاله فعلاً في حق من قامت عنده أماره على خلافه، ويكفي في كونه الحكم الواقعي أنه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً.

فالمراد من الحكم الواقعي هي مدلولات الخطابات الواقعيه غير المقيده بعلم المكلف ولا- بعدم قيام الأماره على خلافها، ولها آثار عقليه وشرعيه يترتب عليها عند العلم بها أو قيام أماره عليها حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع، نعم هذه ليست أحكاماً فعليته بمجرد وجودها الواقعي، بل هي أحكام شائيه إنشائيه.

وملخص ما أفاده أمران:

أحدهما: أن الحكم الواقعي الفعلي ينقلب إنشائياً إذا قامت أماره معتبره على خلافه مادام لم ينكشف خلافها.

وفائده هذا الحكم الواقعي الإنشائي هي فائده المقتضى في جميع المقامات، فإذا اجتمعت فيه شرائط الفعلية وانتفت الموانع صار فعلياً، ولذلك لا يكون الجاهل

ص: ٣١

المقصر في الفحص اجتهاداً أو تقليداً معذوراً، ومن هنا أيضاً يجب على المكلف الإعادة بعد كشف الخلاف مع عدم قيام دليل خاص على إجزائه عن الواقع.

ثانيهما: وجود مصلحة في سلوك الأماره يتدارك بها فوات مصلحة الواقع في صورته الخطأ.

وهذه المصلحة لعلها هي مصلحة التسهيل وعدم لزوم الحرج الشديد واختلال النظام من اشتراط حصول القطع دائماً، وعدم رغبة الناس عن الدين الحنيف، وإن شئت فاختر ذلك بالعمل بالقطع يوماً وليلة واحده، لا تأكل إلا الحلال القطعي ولا تلبس ولا تسكن إلا ذلك، ولا تصلى إلا في الحلال والطاهر الواقعيين، ولا تعتمد على سوق مسلم ولا على يده ولا غير ذلك من الأمارات الظنية.

وترتفع بهاتين النكتتين جميع المحاذير المتوهمه حول الأحكام الظاهرية:

أمياً المحذور الأول: من لزوم اجتماع النقيضين أو المثليين، فلائنه لا منافاه بين الحكم الفعلي والإنشائي، والمراد من الإنشائي ما يكون فيه مصلحة أو مفسده لكن يمنع عن فعليته وعن صدور البعث أو الزجر مانع أو مصلحة أقوى.

وأمياً المحذور الثاني: من لزوم اجتماع الإراداه والكراهه، فلائنه المتعلق للإراداه والكراهه متعدد، فإن إحديهما متعلقه بنفس العمل والاخرى متعلقه بنفس السلوك لا بمتعلق الأماره، ولو قلنا إن المتعلق فيهما واحد ولكن تكون إحداهما أقوى من الاخرى، فتسقط عن الفعلية وترجع إلى مرحله الإنشاء؛ لأن المفروض أن الحكم الموافق للأماره أقوى.

وأمياً المحذور الثالث: من لزوم اجتماع المصلحه والمفسده في متعلق واحد، فلائنه لا- مصلحة في متعلق الأماره حتى يلزم اجتماع المصلحه والمفسده في محل واحد، بل المصلحه في سلوك الأماره من التسهيل وشبهه.

وأمياً المحذور الرابع: من لزوم التكليف بما لا- يطاق، فلائنه إنما يلزم فيما إذا كان الحكم الواقعي أيضاً فعلياً مع أن المفروض كونه إنشائياً.

ص: ٣٢

وأما المحذور الخامس: من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسده، فلأنّ مصلحة السلوك أهّم فتجبر بها ما فاتت من مصلحة الواقع.

ثمّ لا- يخفى أنّ الإشكال حول المصلحة السلوكية بأنّ حجّيه الأمارات في الشرع غالباً ليست إلّا إمضاء ما كان في أيدي العقلاء في معاشهم، من غير أن يزيد عليه شيئاً أو ينقص منه شيئاً، ومن المعلوم أنّ اعتبار الأمارات عندهم لأجل كونها طريقاً إلى الواقع فقط من دون أن يترتب على العمل بها مصلحة وراء إيصالها إلى الواقع، فليس قيام الأماره عند العقلاء سبباً للمصلحة لا في المؤدّى ولا في العمل بها وسلوكها، في غير محلّه؛ لأنّ للعقلاء أيضاً في تشريعاتهم وتقنيناتهم مصلحة تتعلّق بسلوك الأمارات بلا إشكال؛ لأنّ عدم حجّيه الأمارات الظنيّه عندهم يوجب الحرج الشديد واختلال نظامهم ومعاشهم أيضاً ولا نعى بالمصلحة السلوكية إلّا هذا، فالإنسان إذا لم يعتمد على قاعده اليد كالدليل على الملكيه وظواهر الألفاظ وخبر الثقه وغير ذلك من الأمارات العقلانيه لا يقدر على أن يعيش ولو شهراً إلّا في حرج شديد وضيق أكيد.

ثمّ إنّ لا- فرق بين الأمارات والاصول في إمكان الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ورفع المحاذير المتوهمه، فنقول في موارد الاصول العمليه أيضاً: إنّ الحكم الواقعي إنشائي والحكم الظاهري الذي أفاده الأصل، فعلى مع وجود المصلحة في سلوكه، طابق النعل بالنعل.

١٠. دعوى حجّيه مطلق الظنّ بدليل الانسداد

اشاره

قد ذكرنا سابقاً عدم حجّيه الأمارات الظنيّه التي لم يقم على حجّيتها بالخصوص دليل قطعي، لكن قد يدعى حجّيه مطلق الظنّ - إلّا ما خرج بالدليل - ويستدلّ له بوجه عمدتها ما سمّى ب «دليل الانسداد» وله مقدّمات خمس:

ص: ٣٣

الاولى: العلم الإجمالى بوجود تكاليف كثيره فعليه فى الشريعة فى دائره التكاليف الإلزاميه المشتبهه والمحتمله موجود بلا إشكال.

الثانيه: باب العلم والأمارات المعتبره إلى معظم الأحكام بحيث لا يبقى منه شىء مسدود.

الثالثه: لا يجوز إهمال التكاليف المعلومه بالإجمال والرجوع إلى أصله البراءه؛ لحكم العقل بتنجز العلم الإجمالى ووجوب الاحتياط فى مورده، وإلا لزم الخروج عن الدين بسبب إهمال معظم الأحكام الشرعيه.

الرابعه: لا يمكن الرجوع إلى الاحتياط فى جميع الوقائع المشتبهه؛ لانتهائه إلى العسر والحرج المنفى فى الشريعة، كما لا يجوز الرجوع إلى الوظائف المقرره للجاهل، وهى الرجوع فى كلّ مسأله إلى الأصل الجارى فيها من البراءه والاستصحاب والتخيير والاحتياط.

الخامسه: أن ترجيح المرجوح على الراجح، بأخذ المشكوكات والموهومات وترك المظنونات قبيح بلا إشكال.

فإذن وجب العمل على مطلق الظنّ بالحكم الإلزامى وترك العمل بالمشكوك والموهوم، وهو المطلوب.

فلو تمت جميع هذه المقدمات فلا مناص من القول بحجّيه مطلق الظنّ، إلّا أنّ أكثرها مضيّفه مردوده:

أمّا اوليتها: فلأنّ العلم الإجمالى بوجود تكاليف كثيره وإن كان بديهيّاً، إلّمّا أنّه ينحلّ إلى دائره صغيره وهى الأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره؛ لأنّ المقدار المعلوم فى العلم الإجمالى الكبير موجود فيها، ومعه لا موجب للاحتياط إلّا فى نفس الروايات الموجوده فيها، لا مطلق الظنّ.

وأمّا ثانيتها: فلأنّ انسداد باب العلم وإن كان لا يمكن إنكاره إلّا أنّ انسداد باب العلمى إلى معظم الأحكام غير ثابت لنهوض الأدلّه على حجّيه خبر الواحد الذى

يوثق بصدوره ولو لم يكن الراوى عدلاً بل ثقه، ومثل هذا الخبر كثير وافٍ بمعظم الفقه.

وأما رابعها: فلأنّ الدليل على نفي وجوب الاحتياط هو قاعده نفي الحرج ولكنها لا تقتضى ترك الاحتياط إلّافى الجملة، فإنّ الضرورات تقدّر بقدرها، ولا يلزم العسر والحرج من العمل بالاحتياط فى مجموع الروايات الواردة فى الكتب المعتمده؛ سواء الموثوق بها وغيره، ويرجع فى غيرها إلى الاصول العمليه (١).

فالتأم من هذه المقدمات إنّما هو المقدمه الثالثه والخامسه فقط، وأنّى لهما بإثبات حجبه الظن بقول مطلق.

ثم إنه ينبغى التنبيه هنا على أمرين:

الأول: حجبه مطلق الظن على فرض الانسداد

لو قلنا بحجبه مطلق الظن على فرض الانسداد، هل هى على نحو الكشف أو الحكومه؟ والمراد من الكشف أن نستكشف من مقدمات الانسداد على تقدير القول بسلامه جميعها: إنّ الشارع جعل الظن حجّه فى هذا الحال، فيمكن حينئذٍ إسناد الحكم المكشوف إلى الشارع وتترتب عليه سائر الآثار المترتبه على شرعيه الحكم من إمكان قصد الورود وتخصيص العمومات وتقييد المطلقات به.

والمراد من الحكومه هو أنّه وإن لم نكشف من هذه المقدمات حكم الشارع فلا تترتب الآثار المذكوره عليه، لكن لا إشكال فى أنّ العقل يحكم عند حصول تلك المقدمات بكفايه العمل بالظن بحيث يكون مأموناً معه من العقاب من دون أن يثبت بها حكم شرعى، فأثرها نفي العقاب فقط لا إثبات حكم شرعى.

والظاهر من دأب الشارع وديدنه القول بالكشف؛ لأنه لا يترك الناس بلا تكليف

١- فبعد إنحلال العلم الإجمالى بكثير من التكاليف بسبب الروايات والاصول المثبتة للتكاليف الإلزاميه كالاختياط والاستصحاب على القول بجريانه فى الأحكام، يجرى الاصول النافيه من غير نكير

ص: ٣٥

ولا يسرحهم بلا إراءه طريق في كلّ ما يحتاجون إليه حتّى يستلزم منه خلافاً قانوني في عالم التشريع كما تدلّ عليه روايات كثيرة وردت في هذا المجال (١)، فهل يعقل من حكمه البارى الحكيم إهمال الامّة وعدم تعيين طريق لهم للوصول إلى أحكام الشريعة والقوانين المجعوله من ناحيته المقدّسه مع علمه تعالى بقصر مدّه الحضور وطول عصر الغيبه وانسداد باب العلم على فرض القول به؟

الثاني: عدم حجّيه مطلق الظنّ في مقام الإمتثال

إنّ الثابت بمقدّمات الانسداد على فرض القول به، إنّما هو حجّيه الظنّ في معرفه الأحكام الشرعيّه وتعيينها، لا اختصاص انسداد باب العلم والعلمى به، فلا- تثبت بها حجّيه مطلق الظنّ في مقام الإمتثال وتطبيق المأتي به على المأمور به؛ لإمكان تحصيل القطع بتطبيق الحكم المظنون عليه، فلا- تجرى فيه تلك المقدّمات، فإذا شككنا في وجوب صلاه الجمعه أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظنّ على فرض الانسداد، وأمّا إمتثال هذا الحكم خارجاً، فلا بدّ أن يكون بالعلم أو الطريق المعتمد ولا يكفي فيه الظنّ المطلق.

نعم، ربما يجرى الانسداد الصغير في مقام التطبيق والإمتثال بالنسبه إلى بعض الموضوعات فيكون الظنّ حجّه في مقام الإمتثال فيها أيضاً، وهذا كما في موضوع الضرر الذى انيط به أحكام كثيرة من جواز الإفطار والتيمّم وجواز ترك الحجّ وغيرها، فيقال: إنّ باب العلم بالضرر في المستقبل مسدود غالباً، إذ لا يعلم به فى الأغلب إلّا بعد تحقّقه ووقوعه فيستلزم من اعتبار العلم به الوقوع فى المخالفه الكثيره، فاللازم العمل فيها بمطلق الظنّ.

فإنّ إجراء أصل العلم فى تلك الموارد يوجب المحذور، وهو الوقوع فى الضرر

١- وقد عقد فى الوافى باب فى أنّه ليس شىء ممّا يحتاج إليه الناس إلّا وقد جاء فيه كتاب أو سنّه، انظر: الوافى، ج ١، ص ٢٦٥،

ص: ٣٦

كثيراً مع العلم بعدم رضا الشارع بذلك، ومن جانب آخر: الاحتياط بترك كل ما احتمال كونه ضرورياً يوجب العسر والحرج بل فى بعض الموارد غير ممكن عقلاً، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمه كصوم رمضان فإنه إن كان ضرورياً فقد حرم، وإن لم يكن ضرورياً فقد وجب، إذن فلا- محيص من حجيه الظن ولزوم اتباعه فى تعيين موارد الضرر، فكل شىء ظن كونه ضرورياً وجب تركه، وكل ما شك كونه ضرورياً جاز فعله، وهذا هو الذى يقال إن المدار فى هذه الموارد على خوف الضرر.

ص: ٣٧

المقصد الأول: الكتاب العزيز**اشاره**

وهو يشتمل على امور:

١. حجّيه كتاب الله سناً
٢. حجّيه ظواهر الألفاظ عموماً
٣. حجّيه ظواهر الكتاب بالخصوص
٤. الكلام في عدم تحريف الكتاب العزيز

ص: ٣٩

المقصد الأول: الكتاب العزيز

القرآن الكريم من أهمّ منابع الفقه الإسلامى، ويعتمد الفقهاء فى مختلف أبواب الفقه عليه، وآيات الأحكام فى القرآن تكون أكثر من خمسمائة آية، وقد كتب جماعه منهم كتباً تحت عنوان «آيات الأحكام» و «فقه القرآن» و «أحكام القرآن» و بينوا الأحكام المستنبطه منها (١).

أضف إلى ذلك، أنّ كثيراً من هذه الآيات يكون بنحو العموم أو الإطلاق، فيمكن الاستناد إليها عند إغواز النصوص الخاصه، كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٢)، و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (٣) و «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (٤) و «مَا

١- ومن أشهر مصنفات علمائنا الإمامية فى هذا الباب: فقه القرآن للقطب الراوندى (م ٥٧٣هـ). ومنها: كنز العرفان فى فقه القرآن للفاضل المقداد (م ٨٢٦هـ). ومنها: زبده البيان فى أحكام القرآن للمحقق الأردبيلي (م ٩٩٣هـ). ومنها: آيات الأحكام لميرزا محمد الإسترابادى (م ١٠٢٨هـ). ومنها: مسالك الإفهام إلى آيات الأحكام للفاضل الجواد (م ١٠٦٥هـ). وقد جمعوا أكثر من خمسين مؤلف حول آيات الأحكام من فقهاء العامه والخاصه، انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ١، ص ٤٠-٤٤؛ مقدمه مسالك الإفهام إلى آيات الأحكام، ج ١، ٥-١٤

٢- سورة المائدة، الآية ١

٣- سورة البقره، الآية ٢٧٥

٤- سورة النساء، الآية ٢٩

ص: ٤٠

جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١) و «احْتَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» (٢) «وَالْوَالِدَاتُ لِأَرْحَامٍ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (٣) و «أَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (٤) والآيات المستفاده منها قاعده «لا ضرر» (٥)، وغير ذلك من أشباهها.

وأهم من ذلك أنّ كثيراً من هذه العمومات والإطلاقات تكون من طرق حلّ المسائل المستحدثه التي نبتلى بها كثيراً في زماننا هذا. مضافاً إلى أنّه المعيار لمعرفة الروايات الصحيحه من الباطله، كما ورد في عرض الروايات على القرآن وردّ ما خالفه (٦) وأنّ من أهمّ المرجّحات في باب تعارض الأخبار هو موافقه كتاب الله.

ولذلك كلّه لا بدّ للفقيه الإهتمام بشأن تلك الآيات غايه الإهتمام والبحث عن قطعيه سند القرآن وحجّيه ظواهره في علم الاصول.

والبحث فيها يشتمل على أمور:

١. حجّيه كتاب الله سنداً

اتفقت الامه الإسلاميه على حجّيه كتاب الله سنداً ولا يشكّ فيها أحد؛ لأنّه وحى إلهي وليس من كلام البشر، وهو المعجزه الخالده للنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وقد ثبت ذلك

١- سورة الحجّ، الآيه ٧٨

٢- سورة النساء، الآيه ٢٤

٣- سورة الأنفال، الآيه ٧٥

٤- سورة الشورى، الآيه ٣٨

٥- سورة البقره، الآيات ٢٣١، ٢٣٤، ٢٨٢؛ سورة النساء، الآيه ١٢؛ سورة الطلاق، الآيه ٧

٦- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، ح ١٠-١٢ و ١٤ و ١٥

ص: ٤١

بالأدلة القاطعة في علم الكلام، كما أنه نقلت هذه الآيات الباهرات متواتره إلينا.

بل من الواضح أنه إنما ثبت نبوه نبينا صلى الله عليه وآله بهذا الكتاب؛ لأنه أكبر معجزاته وأتم دلائله، فهو المعيار في بيان اصول الإسلام وفروعه وأوامر الله ونواهيه.

ولكن غير خفى، أن مداليل هذا الكتاب القيم ومحكماته، بين نصّ وظاهر ولا ريب في حجّيه نصوصه لأحدٍ ممن أقرّ بالإسلام وصدق دعوه الرسول الصادق المصدّق صلى الله عليه وآله واعترف بأن القرآن العظيم كتاب: «أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (١)، و «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (٢)، و «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (٣).

وإنما وقع الكلام في حجّيه ظواهر الألفاظ عموماً وفي حجّيه ظواهر الكتاب بالخصوص.

٢. حجّيه ظواهر الألفاظ عموماً

إشاره

لا إشكال في حجّيه ظواهر الألفاظ إجمالاً من دون اختصاصها بالألفاظ الواردة في الكتاب والسنة، بل يشمل جميع العقود والإيقاعات والدعاوى والشهادات والأقارير، والدليل عليه:

أولاً: بناء العقلاء، فإنهم لا يزالون يستندون في أنحاء محاوراتهم ورسائلهم في العقود والعهود وأسناد المعاملات والوصايا إلى ظواهر الألفاظ، ولم يردع الشارع عن طريقتهم.

ثانياً: لزوم نقض الغرض من وضع الألفاظ لو لم نقل بحجّيه ظواهرها، لأن الغرض من وضعها التفهيم والتفهيم، والاقتصار على الألفاظ الصريحه والنصوص القطعيه التي ضاقت دائرتها بكثرة المجازات والاستعارات وأنواع التأويلات، تفويت للغرض الأصلي من وضعها.

١- سورة هود، الآية ١

٢- سورة النحل، الآية ٨٩

٣- سورة المائدة، الآية ١٦

تحديد حجّيه الظواهر عند بعض

قد ظهر ممّا مرّ أنّ أصل حجّيه الظواهر ممّا لا يمكن النقاش فيه، نعم قيد بعضهم حجّيتها عموماً أو في خصوص ظواهر الكتاب بقيود.

القول الأول: تقييد حجّيه الظواهر بحصول الظنّ الشخصى بالوفاق أو بعدم حصول الظنّ بالخلاف (١).

ويردّه: إطلاق بناء العقلاء الدالّ على الأخذ بالظواهر واتّباعها إلى أن يعلم بالخلاف، ويؤيّد هذا الإطلاق عدم صحّحه الاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها الظنّ بالوفاق ولا بوجود الظنّ بالخلاف، وأنّ العقلاء يحتجّون على مخالفتهم بهذه الظواهر.

القول الثانى: الإقتصار فى حجّيتها على خصوص من قصد إفهامه، مستدلاً بأنّ دليل حجّيه الظواهر إنّما هو عدم تحقّق نقض الغرض وهو خاصّ بالمقصودين بالإفهام فقط؛ لأنّه يكفى نصب القرائن الحاليه أو المقاليه لمن قصد إفهامه فحسب، وإختفاؤها لمن لم يقصد إفهامه لا يوجب نقض غرض المتكلم، وبعده لا يبقى دليل لحجّيه ظاهر كلامه بالنسبه إلى غيرهم (٢).

ويناقش فيه: بعدم انحصار دليل حجّيه الظواهر فى لزوم نقض الغرض، بل العمده فيها إنّما هو بناء العقلاء، ولا فرق عندهم بين الصورتين فإنّ القضاء يستندون إلى المكاتبات السريه التى يكون غير المخاطب فيها مقصوداً بالإخفاء فضلاً عن عدم كونه مقصوداً بالإفهام ويعتمدون على مثل سجلّات الأوقاف والوصايا مع أنّ المخاطب فيها شخص المتولّى أو الوصى، هذا أوّلاً.

وثانياً: سلّمنا اختصاص حجّيه الظواهر بمن قصد إفهامه إلّا أنّه لا تترتب عليه ثمره بالنسبه إلى خطابات القرآن؛ لأنّه لا إشكال فى أنّ المقصود بالإفهام من

١- انظر: فرائد الاصول، ج ١، ص ١٧٠

٢- قوانين الاصول، ج ١، ص ٣٩٨-٤٠٣

ص: ٤٣

خطاباته جميع الناس إلى الأبد، ولذلك ورد الأمر بالترتيل عند قرائتها وإجابه خطاباتها بقول القارى «لبيك ربنا» (١).

وكذا بالنسبة إلى الروايات، لأنّ قسماً منها يكون من قبيل الكتب التي ليس المقصود بالإفهام فيها شخصاً خاصاً أو أشخاصاً معينين، وقسماً منها لا يكون كذلك إلّا أنّ وثاقه الراوى وأمانته فى النقل تقتضى نقل القرائن التي لها دخل فى فهم المراد؛ بحيث يعدّ عدم نقله إيّاها من الخيانة فى النقل.

٣. حجّيه ظواهر الكتاب بالخصوص

إشاره

المشهور بين أصحابنا الإماميه حجّيه ظواهر الكتاب مستقلاً وأنكرها جماعه من الأخباريين، وقالوا بعدم حجّيتها قبل ورود تفسير من الأئمه المعصومين عليهم السلام لعدّه من الروايات الموهمه بظاهاها تخصيص عموم القاعده الأوّليه العقلانيه الداله على حجّيه الظواهر، وتقييد إطلاق آيات عديده من الكتاب العزيز الداله على حجّيه ظواهره، كقوله تعالى: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ* يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (٢)، وقوله تعالى: «وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (٣) وقوله تعالى: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (٤). بخصوص الأئمه المعصومين عليهم السلام وأنهم مخاطبون بها (٥).

ولكن لا دلالة لهذه الروايات على مختارهم، خصوصاً بعد ملاحظه كثير من

١- وسائل الشيعة، ج ٤، كتاب الصلاة، أبواب القراءه فى الصلاة، الباب ١٨، ح ١

٢- سورة المائدة، الآيتان ١٥ و ١٦

٣- سورة الشعراء، الآيات ١٩٢-١٩٥

٤- سورة محمد، الآيه ٢٤

٥- انظر: الفوائد المدنيه، ص ١٣٥؛ وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٣؛ الحدائق الناضره، ج ١، ص ٢٧

الأخبار المعارضه لها الدالّه على حجّيه ظواهره مطلقاً، وهي على طوائف:

الطائفة الاولى: حديث الثقلين، بطرقه المتواتره؛(١) فإنّه ظاهر في أنّ كلّاً من الكتاب والعترة حجّه مستقلّه، وأنّ الكتاب وهو كلام الله هو الثقل الأكبر، والعترة الطاهره عليهم السلام هو الثقل الأصغر، وأنّ كلّ واحد منهما يؤيّد الآخر ويوافقّه، نظير حكم العقل وحكم الشرع في قاعده الملازمه، فليست حجّيه حكم العقل مقتيده بدلاله الشرع وبالعكس، وإن كان يؤيّد أحدهما بالآخر، فكذلك ما نحن فيه، وإلّا لو كانت حجّيه دلاله الكتاب مقتيده بدلاله الروايات لكانت دلاله الروايات أيضاً مقتيده بدلاله الكتاب.

الطائفة الثانيه: ما يدلّ على أنّ القرآن هو الملجأ في الحوادث، والمرجع عند التباس الامور لجميع الناس، نظير قوله صلى الله عليه و آله:

«إذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنّه شافع مشفّع وماحل مصدّق، ومَن جعله أمامه قاده إلى الجنّه، ومَن جعله خلفه ساقه إلى النار، وهو الدليل يدلّ على خير سبيل»(٢).

الطائفة الثالثه: وهي من أقوى الأدلّه على ما ذكرنا، ما يدلّ على وجوب عرض الروايات على كتاب الله والأخذ بما وافقه وترك ما خالفه، مثل ما روى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله:

«إنّ على كلّ حقّ حقيقه، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»(٣)

، فلولا حجّيه ظواهره لما صحّ العرض عليه.

الطائفة الرابعه: ما ورد عند تعارض الخبرين الأمره بأخذ ما وافق كتاب الله (٤).

الطائفة الخامسه: ما يدلّ على أنّه يجب الوفاء بكلّ شرط إلّا ما خالف كتاب الله (٥).

١- انظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ١٨٩-٢١٩، الباب الرابع من أبواب المقدمه

٢- وسائل الشيعة، ج ٤، كتاب الصلاه، أبواب قراءه القرآن ولو في غير الصلاه، الباب ٣، ح ٣

٣- المصدر السابق، ج ١٨، ص ٧٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، ح ١٠-١٢ و ١٤ و ١٥

٤- المصدر السابق، ح ١٩ و ٢١ و ٣٥

٥- المصدر السابق، ج ١٢، كتاب التجاره، أبواب الخيار، الباب ٦

ص: ٤٥

الطائفة السادسة: ما ورد في الروايات من إرجاع الناس في فهم أحكام الله إلى القرآن، نظير ما ورد في باب الوضوء عن عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مراره فكيف أصنع بالوضوء؟

قال:

«يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل، قال الله تعالى:

«مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١)

، امسح عليه» (٢).

الطائفة السابعة: ما يدل على لزوم إرجاع المتشابهات من القرآن إلى محكماته، نظير ما رواه أبو حيون مولى الرضا، عن الرضا عليه السلام أنه قال:

«من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدى إلى صراط مستقيم ..»

ثم قال عليه السلام

: إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردوا متشابهها إلى محكمها ولا- تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا» (٣).

إن قلت: لعل المراد من المحكم هو خصوص النصوص من الكتاب والروايات دون الظواهر.

قلنا: إن المحكم ما يقابل المتشابه، والمتشابه بمعنى المبهم والمجمل فكل ما لا يكون مبهماً محكم، فيعم المحكم النص والظاهر معاً لأن الظاهر أيضاً لا يعد عند العرف والعقلاء من المبهم، ويشهد لذلك ذيل الخبر لأنه يدل على أن الأخبار أيضاً تنقسم إلى المحكم والمتشابه، ولم يقل أحد حتى من الأخباريين بأن ظواهر الأخبار داخله في المتشابه ولا يمكن العمل بها.

الطائفة الثامنة: ما يعبر من الروايات بقوله عليه السلام:

«أما سمعت قول الله...» (٤)

، فإن

١- سورة الحج، الآية ٧٨

٢- وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٩، ح ٥

٣- المصدر السابق، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، ح ٢٢

٤- المصدر السابق، ج ٨ ص ١٩، كتاب الحج، أبواب وجوب الحج، الباب ٧، ح ١٢ و ج ١١، ص ٤٧٩، كتاب الأمر بالمعروف، الباب ٢٩، ح ١٢ و ج ١٣، كتاب الوصايا، الباب ٨٣، ح ١ و ج ١٦، كتاب الصيد، الباب ٢٧، ح ٣١ و ج ١٨، كتاب الحدود والتعزيرات، الباب ١٨، ح ٤

ص: ٤٦

ظاهاها أيضاً أن ظاها الكتاب حججه كما لا يخفى.

الطائفة التاسعة: ما دل على

«أن الله لا يخاطب الخلق بما لا يعلمون»^(١)

، فإنه ظاها في أن خلق الله تعالى يدركون ما أنزله ويكون ظاهاه حججه عليهم.

وكل واحد من هذه الروايات تدل على المقصود مستقلاً، ولو سلمنا عدم دلاله بعضها، فلا أقل من أن في مجموعها غنى وكفايه.

أدلة الأخباريين حول تقييد حججه ظواهر الكتاب ونقدها

استدل الأخباريون لعدم حججه الظواهر قبل ورود تفسيرها من قبل العتره الطاهاه عليهم السلام بوجوده:

الوجه الأول: الروايات الناهية عن التفسير بالرأى، نظير ما روى عن الرضا عليه السلام عن آباءه عليهم السلام قال:

«قال الله عز وجل: «ما آمن بي من فسر برأيه كلامي»^(٢)

بتقريب أن الأخذ بالظاها من مصاديق التفسير بالرأى.

ويرد عليه: أن التفسير هنا بشهادة اللغويين هو كشف المراد عن اللفظ المشكل، فبناءً على هذا ينحصر تفسير القرآن ببطونه وبمتشابهاته، ولا يشمل الأخذ بظواهر الآيات نظير قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(٣) و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(٤)، كما أن الظاها من الرأى هو الآراء الباطلة التي لا أساس لها، كما يشهد به ما رواه عمارة بن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الحكومه فقال:

«من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسر آيه من كتاب الله فقد كفر»^(٥)

، وعليه فالمراد من الرأى ليس إلّا القياس وما شابهه من الآراء الباطلة.

١- وسائل الشيعه، ج ١٢، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به، الباب ٣٦، ح ١٣ والباب ١٠٤، ح ١٠

٢- المصدر السابق، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٣، ح ٢٨

٣- سورة المائدة، الآية ١

٤- سورة البقره، الآية ٢٧٥

٥- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٣، ح ٦٧

ص: ٤٧

الوجه الثاني: الروايات الناهية عن العمل بالمتشابهات، كرواية إسماعيل بن جابر، عن الصادق عليه السلام أنه قال:

«إنما هلك الناس في المتشابه؛ لأنه لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلًا من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء ونبذوا قول رسول الله صلى الله عليه وآله وراء ظهورهم» (١).

والجواب عنه واضح؛ لأنّ المتشابه هو ما يتشابه بعضه بعضاً، أى ما يشابه فيه أحد احتمالين احتمالاً آخر، ويوجب الحيره فيصير مجملاً ومبهماً، وإلّا ما لم يكن فيه تشابه بين الاحتمالين بل كان أحدهما ظاهراً والآخر مخالفاً للظاهر لا يكون متشابهاً حتى يكون مصداقاً لهذه الروايات.

والشاهد على ذلك ما ورد في نفس هذه الرواية من قوله عليه السلام:

«لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلًا من عند أنفسهم بآرائهم»

وهذا لا يكون صادقاً في العمل بالظواهر والمطلقات والعمومات؛ لأنّ المعنى فيها مفهوم واضح.

هذا مضافاً إلى ذيل آية المحكم والمتشابه من قوله تعالى:

«فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ» (٢)

حيث لا يخفى أنّ العمل بالظواهر لا يكون فيه ابتغاء الفتنة، بل الفتنة تنشأ من ناحيه أتباع الذين في قلوبهم المرض بعض الاحتمالات من دون دليل عليه، وهذا صادق في ما ليس له ظهور أو ما يخالف ظاهر اللفظ.

الوجه الثالث: أنّ ظواهر الكتاب وإن لم تكن بذاتها داخلاً في المتشابه، لكنّه مندرج فيه بالعرض، فلا يجوز العمل بها، وذلك لأجل العلم الإجمالي بطرّو التخصيص والتقييد والتجوّز في الكتاب، ومع هذا العلم الإجمالي كيف يمكن الأخذ بظواهره؟

ويناقش فيه: بأنّ العلم الإجمالي يمنع عن التمسك بالظواهر قبل الفحص لا بعده،

١- وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٣، ح ٦٢

٢- سورة آل عمران، الآية ٧

ص: ٤٨

فبعد الفحص إذا لم نظفر بما يخالف ظاهر الكتاب من تخصيص أو تقييد أو قرينه مجاز يكون ذلك الظاهر ممّا علم خروجه تفصيلاً عن أطراف الشبهه، فلا مانع حينئذٍ من إجراء أصاله الظهور فيه، وإلّا فيجب القول بعدم حجّيه ظواهر الأخبار أيضاً.

الوجه الرابع: روايات تدلّ على أنّ للقرآن مفاهيم عاليه لا تصل إليها أفهام عامّه الناس القاصره، وأنّ مخاطب القرآن إنّما هو الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّه الهادين عليهم السلام، كروايه سدير، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال:

«والله عندنا علم الكتاب كلّه» (١)

، وما رواه زيد الشحام، عن أبي جعفر عليه السلام:

«إنّما يعرف القرآن من خوطب به» (٢).

ويرد عليه: أنّ المقصود من هذه الروايات أنّ معارف القرآن بجميع شؤونه من المحكم والمتشابه والظاهر والباطن لا يفهمها غير رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّه المعصومين عليهم السلام، وإلّا فقد عرفت أنّ الأخبار الدالّه على إرجاع آحاد الناس إلى الكتاب العزيز متواتره، وقد ورد في الكتاب نفسه مخاطبه الناس بل الكفّار والمشركين منهم بمثل قوله تعالى: «يا أيّها النّاس» و «يا أهل الكتاب».

الوجه الخامس: ما يبتنى على مزعمه تحريف القرآن، وهو أن يقال: إنّنا نعلم إجمالاً بوقوع التحريف في الكتاب، وكلّ ما وقع فيه التحريف يسقط ظهوره عن الحجّيه، فظواهر كلام الله تسقط عن الحجّيه.

وفيه أوّلًا: أنّ تحريف القرآن مزعمه سخيفه باطله، كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

وثانيًا: لو فرضنا وقوع التحريف في الكتاب لكنّه لا يوجب المنع عن حجّيه ظواهره، وذلك لأنّ الأخبار الدالّه على لزوم الأخذ بظواهر كتاب الله التي مرّت سابقاً لا تدعوننا إلّا إلى العمل بهذا القرآن الموجود في أيدي المسلمين، وتلاوه آيات هذا القرآن الذي وصل إلينا من عهد الصادقين عليهما السلام سواء فرضنا - فرضاً باطلاً - تحريفه بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وقبل جمعه في عهد عثمان أو لم نقل به كما هو الحقّ

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٣، ح ١٤ و ١٦

٢- المصدر السابق، ح ٢٥

ص: ٤٩

الحقيق بالتصديق، فظواهره حججه على كل حال.

هذا مضافاً إلى ما سيأتى من الأدله الوافيه الكافيه فى إثبات عدم وقوع التحريف فى الكتاب العزيز.

٤. الكلام فى عدم تحريف الكتاب العزيز

إشاره

والبحت عن عدم تماميه دعوى وقوع التحريف فى القرآن يحتاج إلى بسط القول فى امور:

الأول: تعيين موضع النزاع

إن التحريف على قسمين: لفظى ومعنوى، والمعنوى منه تارة يكون بتغيير المعنى كما إذا قيل: إن الولي فى قوله تعالى: «إِنَّمَا وَثِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ...» (١) بمعنى الصديق والحيب لا بمعنى المولى الحاكم والولي فى التصرف، واخرى بتطبيقه على غير مورده نظير ما يحكى عن معاويه فى قصه سمره بن جندب فى قوله تعالى:

«وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاهِ اللَّهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ» (٢) فطلب منه أن يعلن أن هذه الآيه نزلت فى عبدالرحمن بن ملجم أشقى الآخرين وقاتل على عليه السلام بالسيف وأن قوله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (٣) نزل - العياذ بالله - فى على عليه السلام وقد فعله سمره بعد أن أخذ منه مائه ألف من الدراهم من بيت مال المسلمين (٤).

ولا إشكال فى وقوع هذا النوع من التحريف بكلا قسميه فى مر التاريخ بأيدى

١- سورة المائدة، الآيه ٥٥

٢- سورة البقره، الآيه ٢٠٧

٣- سورة البقره، الآيتان ٢٠٤ و ٢٠٥

٤- بحار الأنوار، ج ٣٣، ص ٢١٥

ص: ٥٠

الطواغيت والفرق الضالّة المضلّة، ولكنّه خارج عن محلّ الكلام.

وأما التحريف اللفظى فيتصوّر إمّا بالزيادة أو بالنقصه أو بالتغيير: أمّا وقوع التحريف بالزيادة مجمع على بطلانه ولم يقل به أحد، والظاهر أنّ سببه كون القرآن فى حدّ من الإعجاز بحيث لو اضيف إليه شىء يعرف عادةً، فينحصر موضع النزاع فى التحريف اللفظى بالنقصه أو التغيير.

والمشهور بين المسلمين عدم وقوع التحريف فى القرآن بهذه الصورة أيضاً، وادّعى شرذمه قليله ممن لا يعتنى بشأنهم من الفريقين - الشيعة و السنّه - وقوعه.

قال الصدوق رحمه الله: «اعتقادنا أنّ القرآن الذى أنزل الله على نبيه هو ما بين الدفتين وليس بأكثر من ذلك، ومن نسب إلينا بأننا نقول أنّه أكثر من ذلك فهو كاذب» (١).

وقال السيد المرتضى رحمه الله: «أنّه لم ينقص من القرآن، وأنّ من خالف فى ذلك من الإماميه والحشويه لا يعتدّ بخلافهم، فإنّ الخلاف فى ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث نقلوا أخباراً ضعيفه ظنّوا صحّتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحّته» (٢).

وقال شيخ الطائفة الشيخ الطوسى رحمه الله: «وأما الكلام فى زيادته ونقصانه فمما لا يليق به أيضاً لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها، والنقصان منه فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه» (٣).

وقال كاشف الغطاء رحمه الله: «لا ريب أنّه محفوظ من النقصان بحفظ الملك الديان، كما دلّ عليه صريح القرآن وإجماع العلماء فى كلّ زمان ولا عبره بنادر» (٤).

هؤلاء أكابر الشيعة قديماً و حديثاً.

١- الاعتقادات، ص ٨٤

٢- انظر: مجمع البيان، ج ١، ص ٤٣، الفنّ الخامس من المقدّمه

٣- التبيان، ج ١، ص ٣

٤- كشف الغطاء، ج ٢، ص ٢٩٩

ص: ٥١

وقد ذكر القرطبي من أهل السنّة في تفسيره: «لا خلاف بين الامّة ولا بين أئمّه أهل السنّه، أنّ القرآن اسم لكلام الله تعالى الذي جاء به محمّد صلى الله عليه وآله معجزه له، وأنّه محفوظ في الصدور، مقروء بالألسنه، مكتوب في المصاحف، مبرّأه من الزيادة عليه أو النقصان»^(١).

وقال الرافعي: «ذهب جماعة من أهل الكلام ممّن لا صناعه لهم إلّا الظنّ والتأويل واستخراج الأساليب الجدليّه من كلّ حكم وكلّ قول إلى جواز أن يكون قد سقط من القرآن شيء»^(٢).

والحاصل: أنّ جمهور العلماء من الفريقين على بطلان دعوى التحريف، ولا يقول به إلّا الشاذ الذي لا يعتنى بشأته من كلتا الطائفتين.

الثاني: أدلة القائلين بعدم التحريف

إستدلّ القائلون بعدم تحريف القرآن بوجوه:

الوجه الأول: شدّه اهتمام النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بحفظ القرآن وقراءته وجمعه، وإهتمام المسلمين بذلك ويوجد عليها قرائن كثيرة:

منها: قصّه كتياب الوحي وإهتمام النبي صلى الله عليه وآله بكتابه القرآن، وقد نقل أنّه كان عنده لهذه المهمّة كتياب كثيرون، والروايات في عددهم مختلفه من أربعة عشر كاتباً إلى ثلاثه وأربعين^(٣)، وهذا يوجب عادةً أن يكون القرآن مجموعاً على عهده صلى الله عليه وآله، مصوناً عن الزيادة والنقصان.

ومنها: روايات صرّح فيها بأنّ القرآن قد جمع على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله و آله^(٤) ومن

١- الجامع لأحكام القرآن، ج ١، ص ٨٠

٢- إعجاز القرآن، ص ٤١

٣- السيره الحلييه، ج ٣، ص ٤٢٢؛ تاريخ القرآن لأبي عبد الله الزنجاني، ص ٤٢

٤- قيل إنّ القرآن جمع على عهد أبي بكر، وقيل على عهد عمر، وجماعه كثيره يقولون بأنّه جمع في زمن عثمان، والحقّ أنّه جمع على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يقبض رسول الله صلى الله عليه وآله إلّا بعد أن جمع تمامه، وأما عثمان فهو إنّما نظّم القراءات المختلفه وجمع المسلمين على قراءه واحده وهى القراءه التي كانت مشهوره بين المسلمين التي تلقوها عن النبي صلى الله عليه وآله ومنع عن القراءات الاخرى المبنيه على أحاديث نزول القرآن على سبعة أحرف، حيث إنّ اختلاف القراءات لم يكن مقصوراً على مجرّد اختلاف الإعراب والحركات بل يعمّ التغيير لبعض الكلمات أيضاً كما روى أنّ عمر كان يقرأ في سورة الجمعة: «فامضوا» بدلاً عن قوله تعالى: «واسعوا». ونسبه الجمع إلى أبي بكر وعمر فلعلّها نشأ من حرص بعض الناس على تكثير مناقب الشيخين، وإلّا فلا دليل يعتدّ به عليه. وقد قال السيد المرتضى رحمه الله: «إنّ القرآن كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان حتّى عيّن على جماعه من الصحابه في حفظهم له وإنّه كان يعرض على النبي صلى الله عليه وآله ويتلى عليه، وإنّ جماعه من الصحابه مثل عبد الله بن مسعود و أبي بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبي صلى الله عليه وآله و آله عدّه ختمات وكلّ ذلك يدلّ بأدنى تأمل على أنّه كان

مجموعاً مرتباً غير مبتور ولا مبثوث». وما ورد في الروايات من أن علياً عليه السلام لزم بيته بعد وفاه رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يخرج من بيته حتى جمع القرآن مع تنزيله وتأويله والناسخ منه والمنسوخ، فهو بحسب الواقع جمع لتفسير القرآن الكريم، ويشهد لذلك عدّه من الروايات، لا أنه كان فيه زياده على هذه الآيات الموجودة أو تغيير. ولزياده التوضيح راجع كتابنا «أنوار الاصول» ج ٢،

ص ٣١٨ - ٣٢٠

ص: ٥٢

جملتها ما رواه البخارى فى صحيحه عن قتاده، قال: سألت أنس بن مالك: من جمع القرآن على عهد النبى صلى الله عليه وآله؟ قال: «أربعة كلهم من الأنصار، ابى بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد» (١).

ومن هذه الروايات ما رواه النسائى بسنده عن عبدالله بن عمرو قال: «جمعت القرآن فقرأت به فى كل ليلة، فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وآله فقال اقرأ به فى كل شهر» (٢).

ومن أهمها: أن من الأسمى المشهوره لسوره الحمد هو فاتحه الكتاب، والروايات التى لعلها بالغه إلى حدّ التواتر تدلّ على أن الرسول صلى الله عليه وآله نفسه سمّاها بهذا الاسم (٣)، مع أن سوره الحمد لم تكن أوّل سوره نزلت من القرآن، بل قال بعض: إنّها من السور المدنيّه لا المكيّه، فلو لم يكن القرآن قد جمع فى عهد رسول الله صلى الله عليه وآله لم

١- صحيح البخارى، ج ٦، ص ١٠٣

٢- السنن الكبرى، ج ٥، ص ٢٤

٣- انظر: تفسير نور الثقلين، ج ١، ص ٣-٩؛ الدر المنثور، ج ١، ص ٣-٦

ص: ٥٣

يكن وجه لتسميتها بفاتحه الكتاب.

ومنها: قوله تعالى: «إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنُصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَهُ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» (١)، فهذه تدلّ على شدّه إهتمام النبي صلى الله عليه وآله والمسلمين بقراءة القرآن من الصدر الأول، حتّى إنهم كانوا يقومون كثيراً من الليل لم يكن لهم همّ إلّا تلاوه القرآن.

وقد ورد في الأخبار ما يدلّ على إهتمام المسلمين بتلاوته فإذا مرّ عليهم أحد يسمع لهم دويّاً كدويّ النحل، واهتمامهم بحفظه وتعليمه حتّى صاروا يجعلون تعليمه مهراً لأزواجهم.

ومع ملاحظه هذه القرائن نقطع بعدم إمكان أن تمتد يد التحريف إليه.

الوجه الثاني: آيات من نفس الكتاب العزيز تدلّ صريحاً على عدم التحريف، ولا يخفى أن الاستدلال بها ليس دورياً؛ لأنّ المدعى يدعى التحريف بالتقيصه لا- الزيادة فإنّ الزيادة مجمع على بطلانها والقرآن الموجود فى يومنا هذا بما فيه من الآيات مقبول عند الجميع:

منها: قوله تعالى: «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * مَا نُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذًا مُنظَرِينَ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (٢).

فإنّ معنى كلمه الذكر فى قوله تعالى: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ» هو القرآن، وقوله تعالى: «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ» شاهد قطعى على ذلك، بل هذه الآيه تدلّ على شهره هذا الاسم للقرآن بحيث يستعمله الكفار المنكرون للوحى أيضاً، وحفظه بإطلاقه يشمل الحفظ من جميع الجهات من الزيادة والنقصان والتغيير والغلبه عليه وغيرها، ولا دليل على التحديد والتقيد.

١- سورة المزمل، الآيه ٢٠

٢- سورة الحجر، الآيتان ٦ و ٩

ص: ٥٤

ومنها: قوله تعالى: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (١).

والمراد من الباطل في هذه الآية هو مطلق البطلان، فيكون المقصود: لا- يأتيه أي باطل من أي جهة من الجهات كما ورد في مجمع البيان: «لا تناقض في ألفاظه ولا كذب في أخباره ولا يعارض ولا يزداد فيه ولا يغير» (٢).

ولا وجه للتقييد ما دام لم توجد قرينه عليه، وقوله تعالى في ذيلها: «تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» بمنزله التعليل للصدر؛ أي كما أن المنزل منه يكون عالماً حكيماً ومنعماً حميداً إلى الأبد، لا بد أن يكون المنزل الذي هو حكمه من جانب ونعمه من جانب آخر باقياً بين الناس أيضاً.

إن قلت: إن كان المراد من عدم إتيان الباطل عدمه على نهج القضية الكلية فهو قطعي البطلان؛ لأن كثيراً من الأعداء أرادوا بطلانه أو فسروه على غير وجهه، وإن كان المراد عدم الإتيان على نهج القضية الجزئية، فهو يصدق بالنسبة إلى المصحف الموجود عند الإمام الحجّة عليه السلام، فلا يثبت عدم إتيانه الباطل بالإضافة إلى غيره من المصاحف.

قلت: إن «الحفظ» في آياته السابقة أو «عدم إتيان الباطل» له مفهوم عرفي والقرآن كتاب للهداية فلا يصدق هذا العنوان إذا لم يكن القرآن محفوظاً بين الناس لهدايتهم وإن كان محفوظاً عند الإمام المهدي عليه السلام، فليس عنده إلهذا القرآن الذي بأيدينا.

الوجه الثالث: الروايات الدالة على عدم التحريف:

منها: حديث الثقلين المتواتر من طرق العامة والخاصة (٣) الواردة في ذيلها:

«ما إن

تمسكتم بهما لن تضلوا»

وفي بعض الطرق

«لن تضلوا أبداً»

، فإن مقتضى الذيل

١- سورة فصلت، الآيتان ٤١ و ٤٢

٢- مجمع البيان، ج ٩، ص ٢٧

٣- انظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ١٨٩-٢١٩، الباب الرابع من أبواب المقدمه

ص: ٥٥

بقاء ما يمكن أن يتمسك به بعد رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الأبد، مع أن التحريف بحذف بعض الآيات يوجب سلب الاعتماد عن سائر الآيات؛ لأن القرآن يفسير بعضه بعضاً، فتسقط بقيه الآيات عن الحجية، فالأمر بالتمسك به وعدم الضلاله لو تمسكوا به إلى الأبد- بمقتضى كلمه لن- دليل على حفظ القرآن الموجود فى عصره صلى الله عليه وآله إلى الأبد، هذا أولاً.

وثانياً: إن مقتضاه عدم ضلاله الأئمة إذا تمسكوا بهذا الكتاب العزيز، والقول بالتحريف بالنقيصه من شأنه عدم الهدايه بالقرآن، فلا يأمن من الضلاله.

ومنها: روايات ظاهرها أن القرآن معيار لمعرفة الحق والباطل فى الروايات مطلقاً، وتأمرونا بعرض الروايات جميعها عليه (١)، وهى تنافى تحريف القرآن؛ لأن تحريفه يلازم حذف ما كان معياراً للعديد من الروايات، ولازمه كون القرآن معياراً نسبياً لا مطلقاً بحيث يعم جميع الروايات.

ومنها: روايات تأمرنا وتشوقنا باتباع القرآن والاهتداء به، وهى ظاهره فى أنه سبب تام للهدايه، مثل ما ورد فى نهج البلاغه فى ذم الأخذ بالأقيسه والاستحسانات والآراء الظنيه:

«أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا نَاقِصًا فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَى إِتْمَامِهِ! أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ، فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا وَعَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى؟ أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا تَامًا فَقَصَرَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْ تَبْلِيغِهِ وَأَدَائِهِ، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ يَقُولُ:

«مَا قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»

وَقَالَ:

«فِيهِ تَبَيُّانٌ لِكُلِّ شَيْءٍ» (٢).

وقوله عليه السلام فيه أيضاً:

«وَكِتَابُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ نَاطِقٌ لَا يَغِيَا لِسَانَهُ، وَبَيِّنٌ لَا تُهْدَمُ أَرْكَانُهُ، وَعَزٌّ لَا تُتَهَزَمُ أَعْوَانُهُ» (٣).

وقوله عليه السلام:

«ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ نُورًا لَا تُطْفَأُ مَصَابِيحُهُ، وَسِرَاجًا لَا يَخْبُو

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، ح ١٠-١٢ و ١٤ و ١٥

٢- نهج البلاغه، الخطبه ١٨

٣- نهج البلاغه، الخطبه ١٣٣

ص: ٥٦

تَوَقَّدَهُ، وَبَحْرًا لَا يُدْرِكُ قَعْرَهُ، وَمِنْهَا جَاءَ لَا يُضِلُّ نَهْجَهُ، وَشُعَاعًا لَا يُظْلِمُ ضَوْؤُهُ، وَفُرْقَانًا لَا يَحْمَدُ بُرْهَانُهُ، وَتَبْيَانًا لَا تُهْدِمُ أَرْكَانُهُ» (١).

نَّ المستفاد من جميع ذلك أن كتاب الله تعالى بجميع ما أنزل على رسول الله صلى الله عليه وآله كان موجوداً بين الناس يستضاء بنور هدايته ويهتدى بهداه، ولو كان الكتاب محرّفاً أو ناقصاً في شىء من آياته لما كان له هذه المنزلة وتلك الآثار، خصوصاً قوله عليه السلام:

«وَكِتَابُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ»

شاهد لوجود جميع الكتاب بين أظهر الناس، واحتمال وقوع التحريف فيه بعد زمانه عليه السلام منفى بالإجماع.

فتلخص: أن الأدلة متضافرة على بطلان مزعمه التحريف وأن كتاب الله محفوظ بين الأمة كما نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله، مضافاً إلى الشهره القطعيه بين علماء الفريقين ومحققهم.

الثالث: أدلة القائلين بالتحريف ونقدها:

وأدلتهم ليست إلاروايات أكثرها ضعيفه سنداً أو دلالة، مشوّهه مضيفه، تشبّث بها قليل من العامه وكذا قليل من الأخباريين من الإماميه نذكرها في ضمن طوائف مع الجواب عنها:

الطائفة الاولى: الروايات التي لا شك في كونها مجعوله مثل ما دل على حذف ثلث آيات الكتاب العزيز أو أكثر من ذلك وكذا ما يدل على إسقاط آيات كثيره من سوره واحده، نظير ما روى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن القرآن الذي جاء به جبرئيل إلى محمّد صلى الله عليه وآله سبعة عشر ألف آيه» (٢)، وما رواه العامه عن زرّ قال: قال ابى بن كعب يا زرّ: كأيّن (٣) تقرأ سوره الأحزاب؟ قلت: ثلاث وسبعين آيه وقال: إن كانت

١- نهج البلاغه، الخطبه ١٩٨

٢- تفسير نور الثقلين، ج ١، ص ٣١٣

٣- كأيّ: اسم مركب من كاف التشبيه وأيّ المنونه، وجاز الوقف عليها بالنون، ويفيد معنى «كم» الاستفهاميه، راجع مغنى اللبيب، ج ١، ص ١٨٦.

ص: ٥٧

لتضاهي سورة البقره أو هي أطول من سورة البقره (١).

وهذه الطائفة من الروايات وما شابهها لا يحتاج إلى الجواب؛ لأنه كيف يمكن أن يحذف من القرآن الآلاف من آياته أو حذف ثلاثه أرباع سورة منه والقرآن بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وكان يقرأ ليلاً ونهاراً وكان له أربعة عشر أو أكثر من أربعين كاتباً ومئات من القراء والحفاظ، وهذا أمر مستحيل عادةً ولا يلتزم به عاقل ولا شك في كونها مجعولة مدسوسة (٢).

الطائفة الثانية: الأحاديث القدسيه (٣) أو النبويه التي زعم بعض الصحابه أنها من القرآن:

ومن جملتها: ما رواه العامه عن أبي موسى الأشعري: إنا كنا نقرأ سورة كنا نشبهها في الطول والشده ببراءه فأنسيتها غير أنني قد حفظت منها:

«لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب» (٤).

ومنها: ما روى عن عبيد بن عمير: أن عمر بن الخطاب قنت بعد الركوع فقال:

١- كثر العمال، ج ٢، ص ٥٦٧

٢- ذهب جماعه من العامه لتوجيه كثير من الروايات الوارده من طرقهم حول تحريف القرآن إلى القول بنسخ التلاوه وهو أن تنسخ تلاوه آيه من الآيات سواء نسخ حكمها أيضاً أو لم ينسخ- فقد يكون الحكم باقياً من دون بقاء الآيه الداله عليه- وفي مقابله نسخ الحكم، وهو أن ينسخ الحكم من دون أن تنسخ الآيه الداله عليه، أما نسخ الحكم مع بقاء التلاوه فهو أمر ظاهر مفهوماً ومصداقاً، وأما نسخ التلاوه بعد نزولها قرآناً فهو أمر لا معنى محصل له؛ لأنه لو كان المقصود منه أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن تلاوه هذا القبيل من الآيات وأن نسخ التلاوه قد وقع من رسول الله فهذا أمر غير معقول، وإن كان المراد وقوعه ممن تصدى للزعامة من بعد النبي صلى الله عليه وآله فهو عين القول بالتحريف بالنقصان واقعاً وإن لم يسم بالتحريف لفظاً، وعليه فيمكن أن يدعى أن القول بالتحريف هو مذهب كثير من علماء أهل السنه لأنهم يقولون بجواز نسخ التلاوه، بل يمكن أن يدعى أن أول من قال عندهم بالتحريف هو عائشه، والثاني عمر، والثالث ابن عباس، وقد عرفت أن المحققين منا ومنهم رفضوا القول بالتحريف مطلقاً

٣- إن المنزل من عند الله تبارك وتعالى على قسمين: قسم انزل على سبيل الإعجاز وهو القرآن، وقسم انزل لاعلى سبيل الإعجاز، وهو الحديث القدسي

٤- صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٠٠

ص: ٥٨

«بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونثنى عليك ولا- نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك، بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى نغمتك إن عذابك بالكافرين ملحق، قال ابن جريج: حكمه البسملة إنهما سورتان في مصحف بعض الصحابة»^(١).

والروايتان لو صححت إسنادهما فلا- شك في أن الأول منهما من الأحاديث القدسيه أو النبويه كما رواه أحمد بطريقه عن أنس بن مالك قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول- ولا أدري أشيء أنزل أو كان يقوله صلى الله عليه وآله:-

«لو أن لابن آدم واديين...»^(٢)

و رواه مسلم عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«لو كان لابن آدم

واديان...»^(٣).

والرواية الثانية رواها البيهقي بإسناده عن خالد بن أبي عمران قال: «بينما رسول الله صلى الله عليه وآله يدعو على مضر إذ جاءه جبرئيل ثم علمه هذا القنوت: اللهم إنا نستعينك...»^(٤)، وهذا النقل صريح في أنها كانت من الأدعية المأثوره، خصوصاً مع عدم ذكر البسملة في الرواية الأخيره.

الطائفة الثالثه: الروايات الوارده في تفسير الآيات وموارد نزولها فوقع الخلط بينها ونفس الآيات في بعض المصاحف:

ومن هذه الطائفة: ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي يونس مولى عائشه أنه قال:

أمرتني عائشه أن أكتب لها مصحفاً وقالت: إذا بلغت هذه الآية فأذني «حَافِظُوا عَلَيَّ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى»^(٥)، قال: فلما بلغت آذنتها فأملت عليّ: حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلاح العصر وقوموا لله قانتين، قالت: عائشه سمعتها من

١- الإتيان، ج ١، ص ١٧٨، وانظر أيضاً: السنن الكبرى للبيهقي، ج ٢، ص ٢١٠-٢١١

٢- مسند أحمد، ج ٣، ص ١٧٦

٣- صحيح مسلم، ج ٣، ص ٩٩

٤- السنن الكبرى، ج ٢، ص ٢١٠

٥- سورة البقره، الآية ٢٣٨

ص: ٥٩

رسول الله صلى الله عليه وآله (١).

ومنها: ما روى عن ابن مسعود قال: كنّا نقرأ على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله: يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك أنّ علياً مولى المؤمنين وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس (٢)، ولا شكّ في أنّه عليه السلام مولى المؤمنين، ولكن هذه الزيادة من تفسير الآية لا متنها.

ومنها: ما روى عن ابن عباس قال: كانت عكاظ ومجته وذو المجاز أسواق الجاهلية فتأثّموا أن يتّجروا في المواسم فنزلت: ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم في مواسم الحجّ (٣).

ومنها: ما رواه في الدر المنثور قال: أخرج ابن أبي حاتم وابن مردويه وابن عساكر عن ابن مسعود: أنّه كان يقرأ هذا الحرف «وكفى الله المؤمنين القتال بعلي بن أبي طالب» (٤).

إلى غير ذلك ممّا يعلم فيه وقوع الخلط بين متون الآيات والتفاسير الواردة حولها عن النبي صلى الله عليه وآله أو الأئمّه الهادين عليهم السلام أو غيرهم، فلا يصح الاستدلال بشيء منها على وقوع التحريف حتّى مع فرض صحه إسنادها.

الطائفة الرابعة: الروايات الدالة على التحريف المعنوي، ولكن حملها بعض الغافلين القائلين بالتحريف على التحريف اللفظي، نظير ما رواه الصدوق بإسناده عن جابر عن النبي صلى الله عليه وآله:

«يجىء يوم القيامة ثلاثه يشكون: المصحف والمسجد والعترة، يقول المصحف: ياربّ حرّفونى ومزّفونى، ويقول المسجد: عطّونى وضيعونى، وتقول العترة: ياربّ قتلونا وشردونا» (٥).

١- صحيح مسلم، ج ٢، ص ١١٢

٢- الدر المنثور، ج ٢، ص ٢٩٨

٣- صحيح البخارى، ج ٥، ص ١٥٨

٤- الدر المنثور، ج ٥، ص ١٩٢

٥- الخصال، ص ١٧٥، باب الثلاثة، ح ٢٣٢

ص: ٦٠

فقوله: «مزقوني» قرينه على أن المراد من التحريف هو التحريف المعنوي؛ لأنّ تمزيق أوراق الكتاب لا يكون إلّا من مثل الوليد بن يزيد في قصّته المعروفه، فيكون التمزيق حينئذٍ كناية عن التحريف في المعنى.

ومنها: ما رواه علي بن إبراهيم القمي بإسناده عن أبي ذرّ قال: لما نزلت هذه الآية:

«يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ...» (١)، قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«ترد على امتي يوم القيامة

على خمس رايات- إلى أن قال- فأسألهم: ما فعلتم بالثقلين من بعدى فيقولون: أمّا الأكبر فحرّفنا ونبذناه وراء ظهورنا، وأمّا الأصغر فعادينا وأبغضناه...» (٢).

فقوله صلى الله عليه وآله:

«ونبذناه وراء ظهورنا»

أيضاً قرينه على أن المراد هو التحريف المعنوي لأنّ نبذ القرآن وراء الظهر كناية عن عدم العمل به.

وهناك روايات كثيرة حول التحريف، رواها المحدث النوري في «فصل الخطاب في تحريف الكتاب» كلّها عن أحمد بن محمد السيارى الذى ضعفه من المسلمات عند الرجالين وقيل فى حقّه: ضعيف الحديث، فاسد المذهب، مجفوّ الروايه، كثير المراسيل (٣)، مع روايات اخر ظاهره فى التفسير أو التحريف المعنوى إعتد عليها المحدث النورى وأتى بكتابه الذى أوجد ضجّه فى النجف الأشرف ولاموه على هذا الأثر الضعيف الباطل، حتّى قام تلميذه الشيخ آقا بزرك الطهرانى صاحب كتاب «الذريعة» بتوجيه كلامه وكتابه واعتذر عنه بأنّ شيخنا النورى كان يقول حسبما شافهناه به وسمعناه من لسانه فى أواخر أيامه: أخطأت فى تسميه الكتاب وكان الأجدر أن يسمّى بفصل الخطاب فى عدم تحريف الكتاب، وذلك لأنّى أثبتّ فيه أنّ

١- سورة آل عمران، الآية ١٨٦

٢- تفسير القمي، ج ١، ص ١٠٩

٣- انظر للمثال: رجال النجاشي؛ ص ٨٠، الفهرست، ص ٦٦؛ تنقيح المقال، ج ١، ص ٨٧؛ معجم رجال الحديث، ج ٢، ص ٢٨٢-٢٨٤

ص: ٦١

كتاب الإسلام الموجود بين الدفتين المنتشر في أقطار العالم وحى إلهى بجميع سوره وآياته وجمله، لم يطرأ عليه تغيير أو تبديل، ولا زياده ولا نقصان من لدن جمعه حتى اليوم، وقد وصل إلينا المجموع الاولى بالتواتر القطعى، ولا شك لأحد من الإماميه فيه.

هذا ما سمعناه من قول شيخنا نفسه وأما عمله فقد رأيناه وهو لا يقيم لما ورد فى مضامين هذه الأخبار وزناً، بل يراها أخبار آحاد لا تثبت بها القرآن بل يضرب بخصوصياتها عرض الجدار سيره السلف الصالح من أكابر الإماميه (١).

١- الذريعة، ج ١٦، ص ٢٢٤؛ مستدرک الوسائل، ج ١، ص ٥٠-٥١

ص: ٦٣

المقصد الثاني: السنه

اشاره

وهو يشتمل على فصول:

١. الخبر المتواتر

٢. خبر الواحد

٣. تعارض الروايات

ص: ٦٥

المقصد الثاني: السنه

وهي عباره عن كل ما صدر من الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ما سوى القرآن؛ مما يرتبط بالأحكام الشرعيه فعلاً كان أو قولاً أو تقريراً، وهي حججه عند جميع المسلمين بمقتضى رسالته صلى الله عليه وآله و يدلّ عليه آيات من الذكر الحكيم مثل قوله تعالى: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (١) و «مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (٢).

وتلحق بسنته صلى الله عليه وآله سنّه الأئمّه المعصومين من أهل بيته و عترته عليهم السلام على ما فضله علماء الإماميه وبرهنوا عليه في محلّه من علم الكلام و يدلّ عليه قوله تعالى:

«أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (٣) وأوضح منه قوله صلى الله عليه وآله:

«إنّي تارك

فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي فتمسكوا بهما لن تضلّوا»

وفي روايه اخرى:

«ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا أبداً»

و

«مثل أهل بيتي فيكم كسفينه نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك»

وغير ذلك من الروايات الكثيره المتواتره أو المستفيضه التي رواها الفريقان (٤).

١- سورة الحشر، الآيه ٧.

٢- سورة النجم، الآيتان ٣ و ٤

٣- سورة النساء، الآيه ٥٩

٤- انظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ١٨٩-٢١٩ الباب الرابع من المقدمه، ولا يخفى أنّ الأحاديث المرويه عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام كلّها ترجع إلى أحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله ويدلّ على ذلك روايات كثيره مستفيضه، فهم رواه العلم عنه صلى الله عليه وآله منها: ما عن هشام بن سالم وحماد بن عثمان وغيره قالوا: سمعنا أبا عبد الله عليه السلام يقول: «حديثي حديث أبي عليه السلام وحديث أبي جدى عليه السلام وحديث جدى حديث الحسين عليه السلام وحديث الحسين حديث الحسن عليه السلام وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين عليه السلام وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وحديث رسول الله قول الله عزّ وجلّ». ومنها: ما رواه يونس عن قتيبه قال سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن مسأله، فأجاب فيها، فقال الرجل: رأيت إن كان كذا وكذا ما يكون القول فيها، فقال له: «مه ما أجبتك فيه من شىء فهو عن رسول الله صلى الله عليه وآله،

لسنا من رأيت في شيء». ومنها: ما رواه داود ابن أبي يزيد الأحول عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: «إنا لو كنا نفتي الناس برأينا وهوانا لكنا من الهالكين، ولكنها آثار من رسول الله صلى الله عليه وآله أصل علم نتوارثها كابر عن كابر، نكنزها كما يكنز الناس ذهبهم وفضتهم»

ص: ٦٦

والكلام فى هذا المقصد يقع فيما يثبت به السنه وكذا فى تعارض الأدله، فإنّ البحث عن تعارضها وإن كان لا يخصّ الأخبار فقط، ولكن حيث إنّ المهمّ فى باب التعارض هو البحث عن الخبرين المتعارضين وكيفية علاجهما يكون ذكره هنا أنسب من جعله خاتمه المباحث الاصوليه ويشتمل على فصول:

١. الخبر المتواتر

اشاره

وقد ذكر له تعريفان:

أحدهما: «أنه خبر جماعه يفيد بنفسه العلم»^(١) واستشكل عليه بأنه لا يوجد خبر يفيد بنفسه العلم، بل يدخل فى حصول العلم امور أربعة: نوع الخبر- أى المخبر به- حال المخبرين، حال المخبر له وكيفية الإخبار، مثل كون الخبر مكتوباً فى كتاب معتبر.

ولذلك فسّر بعض من ذهب إلى هذا التعريف لفظه «بنفسه» بما يشمل القرائن الداخليه الملازمه للخبر وأراد بها هذه الامور الأربعة، فيكون المراد من القرائن الخارجيه حينئذ شيئاً غيرها، كاعتضاد مضمون الخبر بخبر ظنى آخر أو دليل عقلى كذلك.

١- معالم الدين، ص ١٨٤؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ٤٢٩؛ الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى، ج ٢، ص ١٤

ص: ٦٧

ثانيهما: «أنه خبر جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة»^(١) وقد اورد على هذا التعريف أولًا: بأنه لا ينفى احتمال الخطأ، فلا بد من تقييد ذيله بهذا القيد: «ويحصل من قولهم العلم».

وثانيًا: بعدم فائده في أخذ قيد التواطؤ، لإمكان كذب كل واحد من المخبرين مستقلاً بدواع شتى من غير تواطؤ، أو كذبهم بداع واحد على نشر اكذوبه خاصه من غير التواطؤ.

فالصحيح في التعريف أن يقال: «إنه خبر جماعه كثيره يمتنع اجتماعهم على الكذب والخطأ في النقل عادة»، والتقييد بقيد «كثيره» إنما هو لأنه لو حصل القطع مثلاً من اجتماع ثلاثه أفراد على خبر لا يقال إنه متواتر في مصطلحهم، بل إنه خبر مستفيض قطعي، وإذا كان هذا هو معنى التواتر فإنه يختلف بحسب الأشخاص، فيمكن أن يكون خبر متواتراً عند شخص وغير متواتر عند شخص آخر، ويمكن أن يكون متواتراً عند الكل.

أقسام التواتر:

الأول: التواتر اللفظي: وهو إخبار جماعه بلفظ واحد عن واقعه واحده يوجب حصول العلم سواء كان ذلك اللفظ تمام الخبر مثل قوله عليه السلام:

«إنما الأعمال بالتيات»

كما ادعى تواتره، أو بعضه كلفظ

«من كنت مولاه فعلى مولاه»

وحديث الثقلين.

وفي هذا القسم من التواتر حيث لا يوجد اختلاف في خصوصيات الأخبار المنقوله، يمكن التمسك بها بجميع ما لها من الخصوصيات المتواتره؛ للقطع بصدوره كذلك عن المعصوم عليه السلام فعلاً كان المنقول أو قولاً أو تقريراً.

الثاني: التواتر المعنوي: وهو إخبار جماعه بألفاظ مختلفه مع اشتمال كل منها

١- انظر: الفصول الغرويه، ص ٢٦٧.

ص: ٦٨

على معنى مشترك بينها سواء كان ذلك المعنى المشترك مدلولاً مطابقاً (١) أو تضمينياً أو التزامياً، كالأخبار الواردة في غزوات مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وحروبه فإنّ كلّ واحده من تلك الحكايات خبر واحد، لكنّ اللازم المترتب على مجموعها وهو شجاعته عليه السلام متواتر قطعاً.

وفي هذا القسم تكون حجّيه التواتر ثابتة بالنسبة إلى القدر المشترك، دون ما يختصّ به كلّ فردٍ فردٍ من الأخبار؛ لأنّ المتواتر ليس إلماً يشترك الكلّ فيه، دون ما يختصّ به البعض، نعم لو ثبت حجّيه واحد منها من غير جهه التواتر يكون حجّيه لهذه الجهه لا للتواتر.

الثالث: التواتر الإجمالي: وهو أن يصل إلينا أخبار كثيره مختلفه بحسب اللفظ والمعنى يعلم بصدور بعضها إجمالاً بحيث يستحيل عادة أن تكون كلّها كاذبه، كالعلم بصدور بعض ما ورد في جواز أخذ معالم الدين عن العلماء، مع ورود هذه الأخبار في موارد متشتته وأبواب مختلفه.

وهذا القسم من التواتر ليس بحجّيه إلأى القدر المتيقن منها الذي يدلّ عليه أخصّ هذه الأخبار المتواتره وأصيقها.

وأما حجّيه الخبر المتواتر بما لها من الأقسام، فهي من قبيل القضايا التي قياساتها معها، فإنّ المفروض حصول العلم واليقين بمضمونها أو بالقدر المتيقن منها، وحجّيه العلم واليقين ممّا لا ريب فيه.

٢. خبر الواحد

إشاره

لا يخفى أنّ الخبر غير المتواتر ينقسم إلى قسمين:

الأول: الخبر المستفيض: وهو ما كانت رواته جماعه، مع عدم بلوغهم حدّ التواتر

١- ما لم يصر إلى حدّ يكون التواتر لفظياً؛ بمعنى كون المعنى المشترك مطابقاً في بعضها و تضمينياً أو التزامياً في بعضها الآخر، من غير بلوغ ما يدلّ عليه اللفظ مطابقه حدّ التواتر

ص: ٦٩

ويلحق هذا الخبر في أحكامه بخبر الواحد في الغالب.

الثانى: خبر الواحد: وهو كما يظهر من اسمه يطلق على الخبر الذى رواه واحد ويلحق به ما رواه أكثر من الواحد ما لم يصل حد الاستفاضه.

والبحث عنه من أهم المسائل الاصولية لاستناد أكثر المسائل الفقهيّة إلى خبر الواحد بحيث لولاها ولولا مسأله التعادل والتراجيح التي تعدّ تكمله لها لتعطل استنباط الأحكام عن أدلتها.

والمسأله ذات قولين:

الأول: ما هو المشهور بين المتأخرين، وهو الحجية.

والثانى: عدم حجيه خبر الواحد وهو المشهور بين جمع من القدماء، منهم السيد المرتضى والشيخ المفيد وابن زهره وابن براج وابن إدريس (١).

نعم ليس بين الطائفتين فرق فى العمل غالباً؛ لأنّ ما يكون حججه عند المشهور من أخبار الآحاد يعدّ عند القدماء محفوظاً بالقرائن القطعيه.

أدلة القائلين بعدم الحجية:

إشاره

استدلّ لعدم حجيه خبر الواحد بالأدله الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

الدليل الأول: الكتاب

واستدلّ منه بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ، وهى قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (٢)، وقوله تعالى: «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (٣)، وقوله تعالى:

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (٤).

١- انظر: فرائد الاصول، ج ١، ص ٢٤٠؛ كفايه الاصول، ص ٢٩٤

٢- سورة يونس، الآية ٣٦

٣- سورة النجم، الآية ٢٨

٤- سورة الإسراء، الآية ٣٦

ص: ٧٠

ويرد عليه: أنه بعد التأمل في الآيات السابقة على هذه الآيات واللاحقة لها نرى أنها تدلّ على أن المراد بالظنّ في هذه الآيات ليس معناه المصطلح عند الفقهاء والاصوليين، وهو الاعتقاد الراجح، بل المراد منه معناه اللغوي الذي يعتم الوهم والاحتمال الضعيف أيضاً.

ففي مقاييس اللغة: «الظنّ يدلّ على معنيين مختلفين: يقين وشكّ» واستشهد لمعنى اليقين بقوله تعالى: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ» (١) حيث إنّ معنى «يظنون» فيه «يوقنون» وقال بالنسبة إلى معنى الشكّ ما إليك نصّه: «والأصل الآخر: الشكّ، يقال ظننت الشىء إذا لم تتيقنه» (٢).

وفي المفردات: «الظنّ اسم لما يحصل عن أماره ومتى قويت أدت إلى العلم ومتى ضعفت جدّاً لم يتجاوز حدّ التوهم» (٣).

وبالجملة أنّ الظنّ الوارد في هذه الآيات إنّما هو بمعنى الأوهام التي لا أساس لها ولا اعتبار بها عند العقلاء.

أما الآية الاولى: فلأنّ الوارد قبلها هو: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْإِنثَى» (٤) فالتعبير ب «تسميه الانثى» إشاره إلى ما جاء في بعض الآيات السابقة: «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى» (٥) من أنّ هذه الأسماء

١- سورة البقره، الآية ٤٦

٢- معجم مقاييس اللغة، ج ٣، ص ٤٦٣

٣- المفردات في غريب القرآن، ص ٣١٧

٤- سورة النجم، الآية ١٧

٥- سورة النجم، الآية ٢٣

ص: ٧١

أسماء لا- مسمى لها، ولا- تعدى عن حد التسميه ولا- واقعته لها وهى مما لا يتفوه بها من له علم وعقل، بل هو أمر ناش عن الوهم والخرافه وما تهوى الأنفس.

فالمراد بالظن في الآيه هو هذا المعنى الذى ليس له مبنى ولا أساس كسائر الخرافات الموجوده بين الجهال، وحينئذ تكون أجنبيه عما نحن فيه وهو الظن الذى يكون أمراً معقولاً وموجهاً ومطابقاً للواقع غالباً والذى يكون مبنى حركه العقلاء فى أعمالهم اليوميه كباب شهاده الشهود فى باب القضاء وباب أهل الخبره وباب ظواهر الألفاظ ونحوها مما يوجب إسقاط العمل به من حياه الإنسان ولزوم العمل باليقين القطعى فقط اختلال النظام والهرج والمرج.

وأما الآيه الثانيه: فالآيات السابقه عليها: «قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ...» (١) تشهد بأن الظن الوارد فيها إشاره إلى الذين يعدونهم بأوهامهم شركاء لله تعالى، كما يشهد بهذا قوله تعالى فى نفس السوره: (أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) (٢)، فقد جعل الظن فى هذه الآيه فى عداد الخرص فى أمر الشركاء، فالممنوع الظن الذى يعادل ما تهوى الأنفس والخرص؛ أى التخمين.

هذا كله بالإضافة إلى ما استعمل فيه كلمه الظن.

أمّا قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (٣)، الذى نهى فيه عن اتباع غير العلم، فإنه وإن كان لا يجرى فيه ما ذكرناه فى الآيتين السابقتين، لكن يمكن القول فيه بالتخصيص فإنها ليست آييه عنه بخلاف الآيتين السابقتين (٤).

الدليل الثاني: السنه

ولا يمكن الاستدلال بالسنه غير المتواتره فى المقام؛ لأن الاستدلال بها يكون

١- سوره يونس، الآيه ٣٥

٢- سوره يونس، الآيه ٦٦

٣- سوره الإسراء، الآيه ٣٦

٤- مضافاً إلى أنه يمكن القول بأن ما قام على حججه الدليل القطعى يكون علماً عرفاً بحسب اللغه، وخبر الواحد كذلك على ما سيأتى تفصيله، فيخرج عن شمول الآيه الشريفه تخصصاً

ص: ٧٢

دورياً، ولا بدّ أيضاً من كون موردها في غير باب التعارض، لأنّ البحث ليس في الخبرين المتعارضين.

والأخبار الواردة في هذا المجال على طوائف خمسة لكلّ واحد منها لسان يختلف عن غيره:

الطائفة الاولى: ما يدلّ على حجّيه ما علم أنّه قولهم عليهم السلام وهي ما رواه نضر الخثعمي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«من عرف إنّنا لا نقول إلّا حقّاً فليكتف بما يعلم منّا، فإن سمع منّا خلاف ما يعلم فليعلم إنّ ذلك دفاع منّا عنه» (١).

الطائفة الثانية: ما تدلّ على حجّيه ما وافق الكتاب وهي عديده:

منها: ما رواه عبد الله بن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به، قال:

«إذا أورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلّا فالذي جاءكم به أولى

به» (٢).

، فإنّها وإن وقع السؤال فيها عن اختلاف الخبرين إنّما إنّ الجواب عامّ.

ومنها: ما رواه عبد الله بن بكير، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال:

«إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلّا فقفوا عنده ثمّ ردّوه إلينا حتّى يستين لكم» (٣).

ومنها: ما رواه العياشي في تفسيره عن سدير قال: قال أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام:

«لا تصدّق علينا إلّا ما وافق كتاب الله وسنّه نبينا صلى الله عليه وآله» (٤).

الطائفة الثالثة: ما تدلّ على عدم حجّيه ما لا يوافق كتاب الله وهي ما رواه أيوب بن راشد عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» (٥).

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، ح ٣

٢- المصدر السابق، ح ١١

٣- المصدر السابق، ح ١٨

٤- المصدر السابق، ح ٤٧

٥- المصدر السابق، ح ١٢

ص: ٧٣

وما رواه أيوب بن الحرّ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^(١).

ويمكن إدغام هذه الطائفة في الطائفة الثانية لأنها بمفهومها موافقه لها.

الطائفة الرابعة: ما تدلّ على عدم حجّيه ما خالف كتاب الله، وهي ما رواه ابن أبي عمير عن بعض أصحابه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«من خالف كتاب الله وسنّه محمّد صلى الله عليه وآله فقد كفر»^(٢).

الطائفة الخامسة: ما جمع فيها بين الأمرين: طرح ما خالف الكتاب وأخذ ما وافقه، وهي ما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ على كلّ حقّ حقيقه، وعلى كلّ صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^(٣).

وما رواه هشام بن الحكم وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال:

«أيّها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^(٤).

ويمكن الجواب عن هذه الروايات بوجوه، والمهمّ منها وجهان:

الوجه الأول: قد مرّ أنّه لا بدّ في دلالتها على المدعى من كونها متواتره، لأنها لو كانت أخبار آحاد يكون الاستدلال بها دورياً كما مرّ؛ وحيث لا تكون متواتره لفظاً ولا معنى بل إنّها متواتره إجمالاً يقتضى حصول العلم الإجمالي بصدور واحد من الأخبار على الأقلّ، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منها، وهو أخصّها مضموناً، ومن

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، ح ١٤

٢- المصدر السابق، ح ١٦

٣- المصدر السابق، ح ١٠

٤- المصدر السابق، ح ١٥

ص: ٧٤

المعلوم أن أخصيهها مضموناً هو المخالف للكتاب والسنة النبوية معاً فيختصّ عدم الحجية بذلك بنحو قضيه السالبة الجزئية، وهذا لا يضرّ بمدعى المثبتين، أي اعتبار خبر الواحد في الجملة؛ لأنّ السالبة الجزئية لا تنافي الموجه الجزئية.

ثم إنّ المراد من المخالفه هل هي المخالفه على نحو التباين، أو العموم من وجه؟

الصحيح هو الأوّل، لأنّه لا إشكال في صدور مخصّصات خصّصت بها عمومات الكتاب ويستلزم من طرحها رفع اليد عن كثير من الأحكام الشرعيه، نظير ما ورد في قبال عموم قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) ويدلّ على شرطيه عدم الجهل في المبيع وغير ذلك من الشرائط الشرعيه المجعوله في العقود، وهي كثيره جداً، ونظير ما ورد في قبال إطلاق قوله تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صِدْقَةً تُطَهِّرُهُمْ بِهَا» (٢) ممّا يدلّ على النصاب والمقدار والحوال وغيرها.

إن قلت: المخالفه على نحو التباين الكلي لا يوجد لها مصداق في جوامع الحديث التي بأيدينا اليوم، وهذا لا يناسب كثره الروايات الدالّه على طرح الخبر المخالف للكتاب وشده إهتمام الأئمة عليهم السلام به.

قلت: إنّ هذه الجوامع الروائيه قد هدّبها مؤلفوها كالشيخ الطوسي والصدوق والكليني رحمهم الله ولكن لا ريب في وجود روايات متباينه قبل تأليف هذه الجوامع المهذبّه.

الوجه الثاني: أنّه لو فرض شمول هذه الروايات لخبر الواحد فإنّها معارضه لما هو أكثر وأظهر وسيأتي ذكرها عند ذكر أدلّه المثبتين.

الدليل الثالث: الإجماع

وآدعاه السيّد المرتضى رحمه الله (٣) وهو ظاهر الطبرسي في مجمع البيان، (٤) والسيّد

١- سورة المائدة، الآية ١

٢- سورة التوبه، الآية ١٠٣

٣- الذريعه إلى اصول الشريعه، ج ٢، ص ٥٢٨؛ رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٤ و ٢٦

٤- مجمع البيان، ج ٧، ص ١٠٣، ذيل الآية ٧٩ من سورة الأنبياء.

ص: ٧٥

المرتضى جعل بطلان حجّيه خبر الواحد بمنزله القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة.

واجيب عنه بأنّ حجّيه خبر الواحد هو قول أكثر الأصحاب وعليها سيره أصحاب الأئمة عليهم السلام كما يشهد عليها ما سيأتي بيانه من الروايات الحاكية عن أحوال الرواه، خصوصاً ما ورد فيها من التعليل بأنّ فلاناً ثقة، الدالّ على أنّ الملاك في الحجّيه وثاقه الراوى.

نعم، ربّما يستشكل في ثبوت سيره بأنّها لو كانت فكيف لم يلتفت إليها السيّد المرتضى رحمه الله مع قرب عهده إلى زمن المعصومين عليهم السلام.

والجواب عن ذلك هو ما ذكره شيخ الطائفة رحمه الله، بأنّ معقد هذا الإجماع ليس هو الأخبار المحفوفة بالقرائن الشاهده على صدقها وإن لم تصل إلى حدّ حصول العلم بالصدور، بل معقد هذا الإجماع هو الأخبار التي يرويها المخالفون، من دون احتفافها بما يورث الاطمئنان بصدورها عن المعصوم عليه السلام (١).

وعلى كلّ حال، لا شكّ في بطلان دعوى الإجماع على عدم حجّيه خبر الواحد.

الدليل الرابع: العقل

استدلّ ابن قبه لعدم إمكان حجّيه خبر الواحد بوجهين: أحدهما مختصّ بخبر الواحد، والآخر عامّ يشمل جميع الأمارات الظنيّة: (٢).

الوجه الأوّل: لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النّبي الأكرم صلى الله عليه وآله لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى، والتالى باطل إجماعاً. ووجه الملازمه أنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

والجواب عنه واضح؛ لأنّه قياس مع الفارق، فإنّ التعبد بخبر الواحد في الإخبار

١- العده في اصول الفقه، ج ١، ص ١٢٧ و ١٢٨

٢- انظر: معارج الاصول، ص ١٤١؛ فرائد الاصول، ج ١، ص ١٠٥

ص: ٧٦

عن الله تعالى ملازم لدعوى النبوه، وهى من اصول الدين، التى تحتاج إلى دليل قطعى.

الوجه الثانى: إن جواز التعبد بالظن موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر مثلاً بحليته حراماً وبالعكس.

وقد مرّ الجواب عن هذا الوجه فى بيان كيفية الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى فى جميع الأمارات الظنيه.

أدلة القائلين بحجبه خبر الواحد

اشاره

إستدلّ القائلون بالحجبه أيضاً بالأدله الأربعة:

الدليل الأول: الكتاب:

اشاره

١. آيه النبأ:

وهى قول الله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (١).

قال الطبرسى رحمه الله فى مجمع البيان: «قوله: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ» نزل فى الوليد بن عقبه بن أبى معيط بعثه رسول الله صلى الله عليه و آله فى صدقات بنى المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحاً به وكانت بينهم عداوه فى الجاهليه فظنّ أنّهم همّوا بقتله، فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه و آله وقال إنّهم منعوا صدقاتهم، وكان الأمر بخلافه، فغضب النبى صلى الله عليه و آله وهمّ أن يغزوهم فنزلت الآيه» (٢).

وللاستدلال بالآيه ثلاثه وجوه:

أحدها: الاستدلال بمفهوم الشرط.

١- سورة الحجرات، الآيه ٦

٢- مجمع البيان، ج ٩، ص ٢٢٠

ص: ٧٧

والثاني: بمفهوم الوصف.

والثالث: بمناسبه الحكم والموضوع.

١. مفهوم الوصف: إن قلنا بحجيه مفهوم الوصف فلا إشكال في حجيه مفهوم كلمه الفاسق في الآيه، فتدلّ على عدم لزوم التبيين في خبر العادل وحجيته، لكن المشهور عدم حجيه مفهوم الوصف خصوصاً في الوصف غير المعتمد على الموصوف كما في المقام فإنّه حينئذٍ أشبه بمفهوم اللقب عندهم.

لا يقال: فما هي الفائده في ذكر هذا الوصف، ولماذا لم يقل: إن جاءكم أحد بنبأ؟

لأنه يقال: إنّه ورد للتنبيه على فسق الوليد.

لكن الإنصاف أنّ للوصف مفهوماً على ما يأتي في مبحث المفاهيم، خصوصاً في أمثال ما نحن فيه الذي يكون في مقام بيان ضابطه كليّه بملاحظه صدر الآيه وهو قوله تعالى: «يا أيّها الذين آمنوا».

والقول بكونه تنبيهاً على فسق الوليد، كلام غير وجيه؛ لأنّ الآيات لا تكون مختصّه بعصر دون عصر وبشخص دون شخص، بل إنّها هدى للناس في جميع القرون والأعصار.

٢. مفهوم الشرط: وللقائلين به بيانات مختلفه:

الأول: أنّه تعالى علّق وجوب التبيين على مجي ء الفاسق بالنبأ، فإذا انتفى ذلك؛ سواء انتفى بانتفاء الموضوع؛ أي «إذا لم يجي ء أحد بخبر» أو انتفى بانتفاء المحمول؛ أي «إذا جاء إنسان بخبر وكان عادلاً» ينتفى وجوب التبيين، فيستدلّ بإطلاق المفهوم لعدم وجوب التبيين في خبر العادل وأنّه حجّه.

لكن يرد عليه: أنّ القضيّه الشرطيّه هاهنا ليس لها مفهوم بحسب الظاهر؛ لأنّها سيقّت لبيان تحقّق الموضوع مثل قولك: «إن رزقت ولداً فسمّه محمّداً» بمعنى أنّ الجزاء موقوف على الشرط عقلاً لا شرعاً وبجعل الشارع من دون توقّف عقلي في البين، فعند انتفاء الشرط يكون انتفاء الجزاء بحكم العقل من قبيل قضيّه السالبه

ص: ٧٨

بانتفاء الموضوع لا السالبة بانتفاء المحمول مع وجود موضوعه، وانتفاء المحمول والحكم يكون بواسطة انتفاء ما علق عليه من شرط أو وصف.

الثاني: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله وحاصله: «أن الحكم بوجود التبين عن النبأ الذي جىء به، معلق على كون الجائي به فاسقاً- لا- على نفس مجىء الفاسق بالنبأ- بحيث يكون المفهوم هكذا: إن لم يكن الجائي بالنبأ فاسقاً بل كان عادلاً فلا- يجب التبين»(١).

ويمكن الجواب عنه: بأن الأمر كذلك لو كانت الآيه هكذا: «النبأ إن جاء به الفاسق فتبينوا» بأن يكون الموضوع القدر المطلق المشترك بين نبأ الفاسق والعاقل، ولكن سياق الآيه ليس كذلك.

٣. مناسبة الحكم والموضوع: وقد اشير إليها في كلمات الشيخ الأعظم وغيره قدس سرهم وتوضيحها: أن ظاهر الآيه كون الفسق موجباً لعدم الاعتماد والوثوق، أى أن التبين يناسب عدم الاعتبار، وهذه المناسبة تقتضى عرفاً عدم وجوب التبين في خبر العادل المعتبر الموثوق به.

هذا كله هو طرق الاستدلال بآيه النبأ، وقد ظهر أن الطريق الأول والثالث تامّ دون الطريق الثاني، ومع قطع النظر عن هذه الوجوه لو عرضنا الآيه على العرف يفهم منها المفهوم من دون أن يحتاج إلى ذكر منشئه.

مناقشات في دلاله الآيه و حلها

وقد اورد على دلاله الآيه إشكالات، ونحن نذكر هنا أهمها:

الأول: ما يرتبط بالتعليل الوارد في ذيل الآيه، وهو أن مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كلّ خبر ظني؛ لأنه لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً فيعارض المفهوم، والترجيح مع ظهور التعليل.

ص: ٧٩

ويمكن الجواب عنه بأنّ الموجب للندم هو ما كان معرضاً للندامه غالباً وخير العادل ليس كذلك، ووقوع الخطأ فيه أحياناً كوقوع الخطأ في العلم لا يوجب الندم.

مضافاً إلى أنّ الجهل هنا بمعناه العرفي لا المنطقي، وليس هذا موجوداً في خبر العادل.

الثاني: أنّه على تقدير دلاله الآيه على المفهوم يلزم خروج المورد عن مفهوم الآيه؛ لأنّ موردها وهو الإخبار عن إرتداد جماعه - وهم بنو المصطلق - من الموضوعات فلا يثبت بخبر العدل الواحد، وخروج المورد أمر مستهجن عند العرف فيكشف عن عدم المفهوم للآيه المباركه.

وفيه أولاً: إنّنا في فسحه عن هذا الإشكال؛ لأنّ المختار عندنا حجّيه خبر الواحد حتّى في الموضوعات، إلّا في باب القضاء لما ورد فيه من دليل خاصّ على اشتراط شاهدين، بل لا بدّ فيه في بعض الموضوعات كأبواب حدّ الزنا أكثر من اثنين من الشهود.

وثانياً: إنّ هذا ينافي إطلاق المفهوم لا أصله؛ حيث إنّ يدلّ على حجّيه خبر العادل مطلقاً، وقد قيد هذا الإطلاق في الموضوعات بضّم عدل آخر وعدم الاكتفاء بعدل واحد، وهذا لا ينافي حجّيه أصل المفهوم، فلو دلّت عليها الآيه الشريفه لم يكن تقييد إطلاقه بالنسبه إلى مورده مانعاً عن تحقّقه، والذي لا يجوز في الكلام إنّما هو خروج المورد على كلّ حال لا ما إذا كان داخلياً مع قيد أو شرط آخر.

الثالث: هذه الآيه معارضه للآيات الناهية عن العمل بغير علم، والنسبه بينهما العموم من وجه، فتعارضان في مورد الاجتماع وهو خبر العادل الذي يوجب الظنّ بالحكم فتقدّم ظهور الآيات الناهية على ظهور هذه الآيه لكونها أقوى ظهوراً.

وجوابه يظهر ممّا سبق عند ذكر الآيات الناهية، فقد قلنا هناك أنّ المقصود من الظنّ الوارد في تلك الآيات هو الأوهام والخرافات التي لا أساس لها وعليه لا تعارض بينهما.

ص: ٨٠

الرابع: ما لا- يختص بآيه النبأ بل يرد على جميع أدله حججه خبر الواحد، وهو عدم شمول أدله الحججه للأخبار مع الواسطه، مع أن المقصود من حججه خبر الواحد هو إثبات السنه بالأخبار التي وصلت إلينا مع الوسائط عن المعصومين عليهم السلام.

ويمكن إثباته بوجهين:

الوجه الأول: دعوى انصراف الأدله عن الأخبار مع الواسطه.

والجواب عنه واضح؛ لأنه لا وجه للانصراف، ولو سلمنا كون منصرف الآيه الأخبار بلا واسطه، إلا أن العرف يرى إلغاء الخصوصيه هنا.

الوجه الثاني: اتحاد الحكم والموضوع ببيان: أن حججه الخبر التي يعبر عنها بوجوب تصديق العادل إنما هي بلحاظ الأثر الشرعي الذي يترتب على المخبر به، إذ لو لم يكن له أثر شرعي كانت الحججه لغواً ولا- يصح التعييد به، ومن المعلوم لزوم تغاير كل حكم مع موضوعه فإذا لم يكن في مورد أثر شرعي للخبر لأنفس وجوب التصديق الثابت بدليل حججه الخبر عدم إمكان ترتيب هذا الأثر، لما سبق من لزوم وحده الحكم والموضوع وهو محال والمقام من هذا القبيل.

توضيحه: إذا أخبر الصدوق مثلاً عن الصفار وأخبر هو عن الإمام عليه السلام بحكم، فلا شك أن حججه خبر الصفار له أثر شرعي وهو حكم الإمام عليه السلام، ولكن خبر الصدوق لا- أثر له شرعاً إلا إثبات مصداق آخر لإخبار الثقة وهو خبر الصفار، ومن هنا يتحد الحكم والموضوع، فتأمل فإنه دقيق.

ويجاب عنه: بأنه يكفي في صحه التعبد كون المتعبد به ممّا له دخل في موضوع الحكم ولا دليل على لزوم ترتب تمام الأثر عليه، ففي ما نحن فيه حيث تنتهي سلسله الأخبار إلى قوله عليه السلام، فلكل واحد منها دخل في إثبات قوله الذي له الأثر الشرعي، وهذا المقدار كافٍ في صحه التعبد به، فليس هنا أحكام متعدده حتى يستشكل باتحاد الحكم والموضوع، بل هنا حكم واحد، وكل ما في سلسله السند من الرجال جزء لموضوعه.

ص: ٨١

٢. آيه النفر:

وهي قوله تعالى «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١).

قد ذكر في تفسير هذه الآيه وجوه، أهمها ثلاثة:

الوجه الأول: أن يكون المراد من النفر فيها الخروج إلى الجهاد، غايه الأمر أنها تنهى المؤمنين أن ينفروا إلى الجهاد كآفه وتأمهم بالانقسام إلى طائفتين: طائفه منهم تنفر إلى الجهاد، وطائفه اخرى تبقى عند الرسول للتفقه في الدين.

والقائلون بهذا الوجه استشهدوا له بصدر الآيه وهو قوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» فإنه يدل على أنهم كانوا ينفرون كآفه إلى الجهاد حذراً عن شمول الآيات النازله في المنافقين القاعدين لهم، فنهاهم الله عن هذا النحو من الخروج وأخبرهم بأن الجهاد مع الجهل واجب كالجهاد مع العدو.

وهذا الوجه مخالف لظاهر الآيه من بعض الجهات:

أولاً: أنه يحتاج إلى تقدير جملة «وتبقى طائفه».

وثانياً: لا بد من رجوع الضمير في قوله تعالى: «لِيَتَفَقَّهُوا» إلى الطائفه الباقية مع أن الظاهر رجوعه إلى الفرقة النافره المذكوره في الآيه.

وثالثاً: من ناحيه رجوع الضمير في قوله تعالى: «ولينذروا» إلى الطائفه الباقية، مع أن ظاهره أيضاً الرجوع إلى النافره.

الوجه الثاني: أن يكون المراد من «النفر» النفر إلى الجهاد مع عدم التقدير المذكور في الوجه الأول، فيرجع الضميران إلى الطائفه النافره، أى التفقه والإنذار يرجعان إليهم، والله تعالى حثهم على التفقه في ميدان الحرب بالتبصر والتيقن بما يريهم الله من نصره الدين وصدق قوله تعالى: «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ

اللّه» (١)، وكذلك قوله تعالى: «إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ» (٢) لترجع إلى الفرقة المتخلفة فتحذرهما.

وهذا الوجه أيضاً مخالف للظاهر من جهتين:

الاولى: أنه خلاف ظاهر التفقه في الدين وخلاف قوله: «ليتفقها» بصيغه المضارع، فإنه ظاهر في الاستمرار لا في التفقه في مقطع خاصّ وزمان معين - وهو زمان الجهاد - كما أنّ كلمه الدين أيضاً ظاهره في جمّ غفير من المسائل والمعارف الدينيه لا في خصوص صفه من صفات البارى تعالى كقدرته ونصرته.

الثانيه: أنه يبقى السؤال في الآيه بعدد من أنه لماذا منع من نفر الجميع للتفقه في الدين؟ لأنّ المفروض عدم وجود تقدير في الآيه، فالواجب على الجميع النفر للتفقه هناك.

الوجه الثالث: أن يكون المراد من النفر، النفر إلى محضر الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله لتحصيل الدين، ومعنى الآيه: لا يجوز لمؤمنى البلاد أن يخرجوا كآفه من أوطانهم إلى المدينه للتفقه، للزوم اختلال نظام معيشتهم.

وهذا الوجه وإن يوجب التخلّص من إشكال التقدير، ولكن يرد عليه، أولاً: أنّ النهى عن شىء إنما يصحّ فيما إذا كان الشخص في معرض إرتكاب ذلك الشىء، وهو ممنوع في مورد الآيه، لأننا لا نرى من نفر جميع المسلمين إلى محضر الرسول للتفقه أثراً في الأخبار والتاريخ.

وثانياً: أنه خلاف اتحاد سياق هذه الآيه مع الآيه السابقه واللاحقه لأنّ موردها هو الجهاد مع العدو.

لكن الإنصاف أن أخفها مؤونه وأقلها محذوراً هو التفسير الأول وإن كان كلّها يحتاج إلى التقدير، كما يؤيده ما ورد في شأن نزولها، فإنها وردت بعد نزول آيات

١- سوره البقره، الآيه ٢٤٩

٢- سوره الأنفال، الآيه ٦٥

ص: ٨٣

الجهاد وذم المنافقين لأجل تركهم الجهاد، فكان المؤمنون يخرجون إلى الجهاد جميعاً لئلا يعمهم ذم الآيات، فنزلت الآيه ونهت عن خروج الجميع.

ويؤيده أيضاً: ما رواه الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان قال: قال الباقر عليه السلام:

«كان هذا حين كثر الناس فأمرهم الله سبحانه أن تنفر منهم طائفه وتقيم طائفه للتفقه وأن يكون الغزو نوباً» (١)

، فقد صرحت هذه الروايه بما قدرت في الآيه بناءً على هذا التفسير، أي قوله عليه السلام:

«وتقيم طائفه»

وهو مختار كثير من المفسرين.

ثم إن الاستدلال بهذه الآيه يقوم على أساس دلالة قوله تعالى: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» على وجوب الحذر عند إنذار المتفقه في الدين مطلقاً سواء حصل منه العلم أو لا، وهو معنى حجيه خبر الواحد تعبداً، وقد ذكروا وجوهاً للاستدلال بها وأحسنها وجهان:

الوجه الأول: أن يقال: إن كلمه «لعل» وإن كانت مستعمله في معناها الحقيقي، وهو إنشاء الترجي حتى فيما إذا وقعت في كلامه تعالى، ولكن بما أن الداعي إلى الترجي يستحيل في حقه تعالى لأن منشأ عبارته عن الجهل والعجز، فلا محاله تكون مستعمله بداعي طلب الحذر، وإذا ثبت كون الحذر مطلوباً ثبت وجوبه؛ لأنه لا معنى لحسن الحذر ورجحانه بدون وجوبه، فإن مقتضى للحذر إن كان موجوداً فقد وجب الحذر وإلا فلا يحسن أبداً.

وهذا الوجه تام إلمان ناحيه ما ذكر من استحاله الترجي في حقه تعالى؛ لأن المأخوذ في مادّه الترجي هو الحاجه إلى شرائط غير حاصله، وعدم حصول الشرائط تارة يكون من جانب المتكلم وهو الله تعالى، واخرى من ناحيه المخاطب وهو الناس، ففي ما نحن فيه وإن كانت الشرائط حاصله من جانبه تعالى إلا أنها غير

حاصله من جانب الناس كاشتراطه بالتقوى والورع، فاستعملت «لعل» في معناها الحقيقي، فتأمل فإنه دقيق.

وعلى كل حال يستفاد من كلمة «لعل» في الآيه مطلوبية الحذر وهي مساوقة مع الوجوب، سواء كانت مستعملة في معناها الحقيقي أو في معناها المجازي.

الوجه الثاني: أن الحذر جعل غاية للإنذار الواجب؛ لظهور الأمر بالإنذار في قوله تعالى: «وَلْيُنذِرُوا» في الوجوب، وغاية الواجب إذا كانت من الأفعال الاختيارية واجبه، كما أن مقدمه الواجب واجبه لوجود الملازمة بينهما.

وأورد على الاستدلال بهذه الآيه إشكالات لا يتم الاستدلال بها من دون دفعها:

منها: أن المأخوذ في التفقه والإنذار في الآيه عنوان الطائفة، وهي عبارة عن الجماعة وإخبار الجماعة يوجب العلم، فتكون الآيه خارجه عن محل البحث.

والجواب عنه واضح، لأن المقصود من الطائفة هو كل واحد منهم، نظير المراد في قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» وقولك: «راجع الأطباء في مرضك» ونظائرهما مما لا شك في أن المراد فيه كل واحد من الأفراد والمصاديق مستقلاً لا الجماعة بما هي جماعة.

ومنها: أن الآيه ناظره إلى اصول الدين بقرينه الروايات التي وردت في ذيلها الدال على وظيفه المؤمنين في تعيين الإمام اللاحق بعد وفاه الإمام السابق، ولا إشكال في اعتبار حصول العلم في الاصول، فتكون الآيه خارجه عن محل البحث.

والجواب عنه: أن الآيه عامه تعم الفروع أيضاً؛ لأنه لا وجه لتخصيصها بالاصول، أمّا الروايات فإنها غاية ما تشبه أن اصول الدين مشموله للآيه ولا تدل على انحصارها بها.

وعليه فإذا كان الإخبار باصول الدين، وجب فيه تحصيل العلم بالقرائن الخارجيه، وإذا كان بالفروع كان مطلقاً، من دون اشتراط حصول العلم واليقين.

ص: ٨٥

٣. آيه الكتمان

وهي قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (١).

وتقريب الاستدلال بها: أن حرمة الكتمان ووجوب الإظهار يلزم وجوب القبول وإلا يكون لغواً.

وأورد عليها أولاً: بأنها وارده في اصول العقائد كما يشهد به شأن نزولها (٢).

واجيب عنه: بأنها مطلقه تعم الفروع والاصول معاً؛ لأن الآيه تشمل بالوجدان ما إذا كتم فقيه حرمه الربا أو الرشا مثلاً، ولا دخل لخصوصية المورد لأن المورد ليس مخصصاً.

وثانياً: أن من الممكن أن تكون فائده حرمة الكتمان ووجوب الإظهار هو حصول العلم من قولهم لأجل تعددهم لا العمل بقولهم وإن لم يحصل العلم من إخبارهم.

وإن شئت قلت: إننا فهمنا وجوب القبول من برهان اللغوية، لا من اللفظ حتى يدعى الإطلاق بالنسبة إلى مورد عدم حصول العلم.

وعليه فدلاله الآيه على حججه خبر الواحد لا تخلو من إشكال.

٤. آيه أهل الذكر

وهي قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» وقد وردت في موضعين من الكتاب الكريم: أحدهما: قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٣)، والثاني: قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا

١- سورة البقره، الآيه ١٥٩

٢- فإنها نزلت في اليهود والنصارى الذين كتموا أمر نبوه نبينا صلى الله عليه وآله وهم يجدونه مكتوباً عندهم في التوراه والإنجيل.

انظر: مجمع البيان، ج ١، ص ٤٤٦

٣- سورة النحل، الآيه ٤٣

ص: ٨٦

رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١).

وهاتان الآيتان بشهاده صدرهما نزلتا في جواب الاعتراض على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بأنه لم خلق بشراً أو لا يكون معه ملك.

فاجيب عن هذا الإشكال بأن هذا ليس أمراً جديداً بل كان الأمر كذلك في الأنبياء السلف، وإن أردتم شاهداً على هذا فاسألوا أهل الذكر- من علماء اليهود والنصارى- فمورد الآيه مسأله من اصول الدين، وهى أنه هل يمكن أن يكون النبي صلى الله عليه وآله بشراً أو لا؟

والاستدلال بهذه الآيه لحججه خبر الواحد يرجع أيضاً إلى برهان اللغويه، وتقريبه: أن ظاهر الأمر بالسؤال هو وجوبه، ووجوبه ملازم لوجوب القبول، وإنما يكون وجوب السؤال لغواً، وإطلاقه يشمل السؤال الذى يحصل من جوابه العلم وما يحصل من جوابه الظن، أى يجب القبول سواء حصل العلم أم لا؟

ولكن يرد عليه أولاً: ما أورده كثير من الأعلام وهو أنه يمكن أن تكون فائده وجوب السؤال هى حصول العلم أحياناً بالسؤال، فيخرج عن اللغويه.

ويمكن دفع هذا الإشكال بإطلاق وجوب السؤال، لأن لازمه إطلاق وجوب القبول.

وثانياً: أن مفادها أخص من المدعى؛ لأنها تدل على وجوب القبول فى خصوص مورد السؤال، بينما يكون محل النزاع مطلق أخبار الثقة؛ سواء كان فى قبال سؤال أم لم يكن.

والجواب عنه واضح وهو أن الفهم العرفى يوجب إلغاء الخصوصيه من هذه الجهه.

وثالثاً: أن قوله تعالى «أهل الذكر» ظاهر فى أهل الخبره، فيدل على حججه قول

أهل الخبره لوجود تفاسير مختلفه لأهل الذكر في كلمات المفسرين، فبعضهم فسره بأهل القرآن والمفسرين؛ لأن من أسامى القرآن «الذكر» كما ورد في قوله تعالى:

«وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ» (١)، وبعضهم فسره بأهل الكتاب من علماء اليهود والنصارى، والمقصود من السؤال منهم حينئذ هو السؤال عن علائم النبوه الموجوده في التوراه والإنجيل، وثالث فسره بأهل العلم بأخبار الماضين، ورابع فسره بالأئمه عليهم السلام لأن من أسامى الرسول أيضاً «الذكر» كما ورد في قوله تعالى: «قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا» (٢) وقد أُيد هذا التفسير بروايات وردت في هذا المعنى وأن أهل الذكر هم الأئمه عليهم السلام (٣).

لكن الصحيح أن المراد منه أهل العلم عامه وأن كل واحد من هذه الاحتمالات بيان لمصداق من المصاديق وتفسير للآيه بالمصداق كما هو المتداول في كثير من كتب التفسير والأخبار، وذلك باعتبار أن الذكر في اللغه بمعنى العلم مطلقاً من دون تقييد وخصوصيه، ويشهد له ملاحظه موارد استعمال هذه الماده ومشتقاتها في القرآن الكريم كقوله تعالى: «لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» فيكون المراد من كلمه «الأهل» كل من كان عالماً وخبيراً في موضوع من الموضوعات ومسأله من المسائل، ولا وجه لتخصيصه بمصداق دون مصداق.

وعليه يكون الاستدلال بهذه الآيه في باب التقليد أولى مما نحن فيه.

لكن المحقق الخراساني رحمه الله حاول الجواب عن هذا الإشكال بأن مثل زواره ومحمد بن مسلم وغيرهما من أجلاء الرواه كانوا من أهل العلم، فيجب قبول روايتهم، وإذا وجب قبول روايتهم وجب قبول روايه من ليس من أهل العلم بالإجماع المركب (٤).

١- سورة الأنبياء، الآيه ٥٠

٢- سورة الطلاق، الآيتان ١٠ و ١١

٣- انظر: تفسير نور الثقلين، ج ٣، ص ٥٥-٥٩

٤- كفايه الاصول، ص ٣٠٠

ص: ٨٨

والإنصاف أنه غير تام، لأنَّ المستفاد من الآيه وجوب السؤال عن مثل زواره وقبول جوابه من حيث إنه من أهل العلم والخبرويّه لا بما أنه راوٍ وناقل للروايه حتّى يتعدّى عنه إلى سائر الرواه بالإجماع.

وإن شئت قلت: إنّ الآيه دليل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم وإمضاء لبناء العقلاء في هذا الأمر، مضافاً إلى أنه لا إشكال في عدم حجّيه الإجماع المركّب لا سيما في أمثال المقام.

فقد ظهر أنّ جميع ما اورد على الاستدلال بهذه الآيه مدفوعه إلّا الإشكال الثالث، وهو أنها وارده في حجّيه قول أهل الخبره، ولهذا استدلل كثير من العلماء بها في باب الاجتهاد والتقليد بل هي من أهم الأدله في ذلك الباب.

الدليل الثاني: السنه

وقد وردت روايات متواتره داله على حجّيه خبر الواحد، وهي على طوائف:

الطائفة الاولى: الأخبار الآمره بالرجوع إلى أشخاص معينين من الرواه والأصحاب أو إلى كتبهم:

منها: ما رواه شعيب العقرقوفى قال: قلت لأبى عبدالله عليه السلام: ربّما إحتجنا أن نسأل عن الشىء فمن نسأل؟ قال:

«عليك بالأسدى»

يعنى أبا بصير(١).

ومنها: ما رواه يونس بن عمّار أنّ أبا عبدالله عليه السلام قال له فى حديث:

«أما ما رواه زواره عن أبى جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردّه»(٢).

ومنها: ما رواه المفصّل بن عمر أنّ أبا عبدالله عليه السلام قال للفيض بن المختار فى حديث:

«إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس، وأوماً إلى رجل من أصحابه

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١١، ح ١٥

٢- المصدر السابق، ح ١٧

ص: ٨٩

فسألت أصحابنا عنه. فقالوا: زراره بن أعين»(١).

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة أنها وإن لم تصرح بحججه خبر الثقة بنحو الكبرى الكليه، ولكن يستفاد ذلك من مجموعها، بل من كل واحد منها، ضروره عدم خصوصيه لأشخاصهم فلم توجب حججه كلامهم إلوثاقتهم وأمانتهم، فمن كان من غير هؤلاء وكان بصفتهم كان خبره حجه مثل أخبارهم.

الطائفة الثانيه: الأخبار التي تدل على حججه خبر الثقات بنحو الكبرى الكليه من دون اختصاص بأشخاص معينين:

منها: ما جاء في مقبوله عمر بن حنظله من قوله عليه السلام:

«الحكم ما حكم به عدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»(٢).

فيستفاد من تعبيره ب «أصدقهما» أن الصدق يوجب الحججه، ولذلك يكون مرجحاً عند التعارض.

ومنها: ما رواه محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب فيجىء منكم خلافه؟

قال:

«إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»(٣).

ومنها: ما رواه الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه، فقال:

«ما جاءك عننا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا وإن لم يكن يشبههما فليس منا»

قلت: يجيئنا الرجال وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق، قال:

«فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت»(٤).

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١١، ح ١٩

٢- المصدر السابق، الباب ٩، ح ١

٣- المصدر السابق، ح ٤

٤- المصدر السابق، ح ٤٠

ص: ٩٠

ولا- يخفى أنّ الحكم فى هذه الروايات تعلّق بعناوين كليه وهى: «الصادق فى الخبر» فى الروايه الاولى، و «غير المتهّم بالكذب» فى الروايه الثانيه، و «الثقه» فى الروايه الثالثه، فصدر الحكم على نهج القضيه الحقيقيه.

ومنها: ما رواه عبدالعزيز بن المهتدى والحسن بن على بن يقطين عن الرضا عليه السلام:

قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبدالرحمن ثقه أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال:

«نعم»(١).

فقد أمضى الإمام فى هذه الروايه ما كان مرتكزاً فى ذهن الراوى من حجّيه قول الثقه لأنّ الراوى سأل عن وثاقه يونس بن عبدالرحمن وعن أخذ معالم دينه منه لكونه ثقه، والإمام عليه السلام أجاب عن كلا السؤالين بقوله «نعم»، فكأنّه أمضى الصغرى والكبرى جميعاً.

ومنها: ما ورد فى التوقيع الشريف الوارد على القاسم بن العلاء:

«فإنّه لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك بما يرويه عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأنّنا نفاوضهم سرّاً ونحملهم إياهم»(٢).

فإنّ الحكم فيها بعدم جواز التشكيك أيضاً تعلّق بموضوع الثقه.

ومنها: ما رواه أحمد بن إسحاق، عن أبى الحسن عليه السلام سألته وقلت: من اعامل وعمّن أخذ وقول من أقبل؟ فقال:

«العمري ثقتي فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّى وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطع فإنّه الثقه المأمون»

قال: وسألت أبا محمّد عليه السلام عن مثل ذلك فقال:

«العمري وابنه ثقتان فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قال لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنّهما الثقتان المأمونان»(٣).

١- الوسائل الشيعه، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١١، ح ٣٣.

٢- المصدر السابق، ح ٤٠

٣- المصدر السابق، ح ٤

ص: ٩١

والإنصاف أن قوله عليه السلام:

«فإنه الثقة المأمون»

أو قوله عليه السلام في ذيل الحديث:

«فإنهما الثقتان المأمونان»

بمنزله تعليق حرمه الخمر بقولك: «لأنه مسكر» فيدل على أن الميزان في حجيه خبر الواحد كون المخبر ثقة.

الطائفة الثالثة: روايات اخرى ذات تعابير مختلفه تدل على كل حال على حجيه خبر الثقة:

منها: ما رواه إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام:

«أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال -: وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه أحاديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّج الله، وأمّا محمد بن عثمان العمري فرضى الله عنه وعن أبيه من قبل، فإنه ثقتي وكتابه كتابي» (١).

فهذه الروايه وإن استدلل بها في باب التقليد وباب ولاية الفقيه، لكن يمكن أن يستدل بها أيضاً في باب الحديث والإخبار بالأحاديث خصوصاً مع ملاحظه التعبير الوارد فيها ب «رواه أحاديثنا»، فإنها في الجملة تدل على حجيه خبر الواحد وإن اعتبرنا فيها شرائط وخصوصيات، ولا يخفى أن محلّ النزاع حجيه خبر الواحد في الجملة، كما يمكن إدراج هذه الروايه في الطائفة الثانيه لما ورد في ذيلها:

«فإنه ثقتي وكتابه كتابي».

ومنها: ما رواه أبو العباس الفضل بن عبد الملك قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«أحبّ الناس إلى أحياء وأمواتاً أربعه: بريد بن معاوية الجلي، وزراره، ومحمد بن مسلم، والأحول وهم أحبّ الناس إلى أحياء وأمواتاً» (٢).

فإنها تدل على حجيه خبر الثقة في الجملة بالدلاله الالتزاميه كما لا يخفى.

١- وسائل الشيعه، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ٩

٢- المصدر السابق، ح ١٨

ص: ٩٢

ومنها: ما رواه علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلها إلا على الأرض، فوقع عليه السلام:

«موسع عليك بأية عملت» (١).

هذه هي الطوائف الثلاثة من الأخبار الدالة على حججه خبر الواحد البالغة حد التواتر.

وأورد عليها أولًا: بإمكان المنع عن كونها متواترة؛ لأنها مع كثرتها منقولة عن عدده كتب خاصه لا تبلغ حد التواتر، مع أن الشرط في تحقق التواتر كونها متواترة في جميع الطبقات، والتواتر في جميعها ممنوع مع ما عرفت.

وثانيًا: بأنه لو سلمنا كونها متواترة، إلا أنه لا يوجد بين الأخبار خبر يكون جامعًا لعامة الشرائط، أي دالًا على حججه قول مطلق الثقة، لأن القدر المتيقن من تلك الأخبار هو الخبر الحاكي من الإمام بلا واسطه مع كون الراوي من الفقهاء نظراء زواره، ومحمد بن مسلم، وأبي بصير، ومعلوم أنه ليس بينها خبر واجد لجميع الشرائط حتى شرط عدم الواسطه.

ولكن يمكن الجواب عن كلا الإشكاليين:

أما عن الأول: فلا أنه لو فرضنا أنها ليست متواترة، فلا أقل من وجود خبر بينها محفوف بالقرائن القطعية أو الإطمئنانية يدل على حججه خبر مطلق الثقة، وهذا المقدار كافٍ في المطلوب؛ لأن المهم هو القطع بالصدور.

وأما عن الثاني: فإن جميع هذه الروايات باستثناء روايتين أو ثلاث روايات منها ظاهره في الأعم من الأخبار مع الواسطه ويكون القدر المتيقن، حينئذ ما كانت سلسله الرواه فيها من الفقهاء نظراء زواره من دون فرق بين كونها مع الواسطه أو بلا واسطه، فلو ظفرنا على روايه جامع لهذه الشرائط ويكون مفادها حججه خبر الثقة

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، ح ٤٤

ص: ٩٣

مطلقاً يثبت المطلوب سواء كانت مع الواسطة أو بدون الواسطة.

ويمكن أن تكون من هذا القبيل روايه أحمد بن إسحاق المذكوره آنفاً، لأنّ رجال السند فيها كلّهم من أجلاء الأصحاب الذين يعتنى بشأنهم، ولا إشكال أيضاً أنّ قوله عليه السلام:

«فإنه الثقة المأمون»

وما ورد في ذيل هذا الحديث من قوله عليه السلام:

«فإنهما الثقتان المأمونان»

بمنزله الكبرى الكليه يدلّ على حجّيه خبر الثقة مطلقاً.

فقد ثبت بحمد الله من جميع ما ذكرنا أنّ الاستدلال على حجّيه خبر الثقة بالسنة في محلّه.

الدليل الثالث: الإجماع

وتارة: يراد به الإجماع القولي من العلماء، واخرى: الإجماع العملي منهم، بل من المسلمين ويمكن التعبير عنه بسيره المسلمين أيضاً، وثالثه: السيره العقلائيه.

أمّا الإجماع بالمعنى الأوّل فهو ممنوع لكون المسأله خلافيه، وكذا الإجماع بالمعنى الثاني، ولو سلّمنا تحقّق صغرى الإجماع لكنّه ليس بحجّه؛ لأنّ مدارك المسأله معلومه، فطائفه منهم تمسّكوا بالدليل العقلي، واخرى بالأدله النقليه من الآيات والروايات.

أمّا الإجماع بمعنى السيره العقلائيه: فهو ممّا لا ريب فيه لاستقرار طريقه العقلاء طرّاً على الرجوع إلى خبر الثقة في جميع امورهم، وهو حجّه ما لم يردع عنه الشارع.

إن قلت: إنّ استقرار سيره العقلاء على العمل بخبر الثقة إنّما هو من جهه حصول الوثوق والإطمئنان منه نوعاً، وإلا فلا خصوصيّه لخبر الثقة ولا- لغيره أصلاً فعملهم بخبر الثقة خصوصاً فى الامور المهمّه إنّما يكون فيما إذا أفاد الوثوق والإطمئنان لا بما هو هو، فلا يثبت بها حجّيه الظنّ مطلقاً ولو لم يصل إلى حدّ الوثوق، ولو سلّمنا شمولها لمطلق الظنّ إلّا أنّ دائرتها تختصّ بالأخبار بلا واسطه، ولو فرضنا شمولها

للأخبار مع الواسطه أيضاً في زماننا هذا، إلّا أنّ رجوعها إلى عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام غير ثابت.

قلت: لو راجعنا سيره العقلاء في امورهم العامه، كتقسيم ضريبه ماليه وتوزيعها بين الفقراء مثلاً، ونحو ذلك ممّا يصنع به في دائره واسعه لعلمنا أنّهم يكتفون في تعيين الفقراء وتشخيص الموضوعات والمصاديق بأخبار الثقات مطلقاً ولو لم يحصل الإطمئنان المقارب للعلم، بل ولو كان الخبر مع الواسطه، كما أنّه المتعارف في الحوالات المصرفيه فإنّها تقبل من حاملها بمجرد كونهم موثّقين مع احتمال كونها مجعوله، بل على هذا يدور رحى الحياه الاعتياديّه اليوميّه، وعليه أيضاً مدار المراجعات إلى التاريخ والأخبار الماضيه فيكتفى فيها بتأليفات الموثّقين والكتب المعتمده الموجوده، وإلّا لا طريق لنا للوصول إلى أخبار الماضيين أصلاً.

وأما وجود هذه السيره في عصر الأئمة الأطهار عليهم السلام فيشهد له ملاحظه الأسئلة الوارده من الرواه وتقريبات الأئمة عليهم السلام لهم التي مرّت جملته منها ضمن نقل الأخبار الدالّه على حجّيه خبر الثقة.

ثم إنّ مخالفه أمثال السيد المرتضى رحمه الله لا تضرنّا في المقام، وذلك لجهتين:

الاولى: لعلّ مخالفتهم كانت من ناحيه الضغط الوارد من جانب المخالفين وإعتراضهم بأنّه لو كان خبر الواحد حجّه عندكم فكيف لا تعملون بأخبار الآحاد الوارده من طرقنا مع عدم إمكان جرح روايتهم من جانب هؤلاء؟ فاستندوا بعدم حجّيه خبر الواحد عندهم.

الثانيه: أنّه يمكن حمل مخالفتهم بالنسبه للأخبار غير نقيّه السند المرويّه من غير الثقات من أصحاب الأئمة عليهم السلام أو في الكتب غير المعتمده، لأنّه لا شكّ في أنّهم كانوا يعملون بالأخبار الموجوده في الكتب المعتمده للشيعه ويستندون إليها في فتاويهم.

نعم كان وجه عملهم بها اعتقادهم بأنّها محفوفه بقرائن قطعيه أو اطمئنايه، وهي

ص: ٩٥

ممنوعه عندنا فهم مشتركون معنا فى أصل حجّيه أخبار الثقات الموجوده فى الكتب المعتميره المعتمده عليها للشيعه التى هى محلّ الكلام فى ما نحن فيه، وإنّما الاختلاف فى وجه الحجّيه، فمخالفتهم ليست مضرّه بثبوت الإجماع على العمل بها.

الدليل الرابع: العقل

وتقريره من وجوه:

الوجه الأوّل: العلم الإجمالى بصدور جملة كثيره من الأخبار الموجوده فى الكتب المعتميره المشتمله على الأحكام الإلزاميه الوافيه بمعظم الفقه عن الشارع المقدّس، ولازم هذا العلم الإجمالى العمل بجميع أخبار الكتب المعتميره المثبتة للتكاليف.

ويرد على هذا الوجه أوّلًا: أنّ مقتضى هذا الوجه هو الأخذ بالأخبار احتياطاً لا حجّيتها بالخصوص، وأنّ العلم الإجمالى يقتضى هذا المقدار من العمل، ومن المعلوم أنّ الأخذ من باب الاحتياط يختلف عن الأخذ بها من باب الحجّيه فإنّ الحجّيه تخصّص وتقيّد وتقدّم على معارضها مع الرجحان وتوجب جواز إسناد الحكم إلى الشارع وجواز قصد الورود، بخلاف الأخذ بها احتياطاً فإنّه لا يترتب عليه شىء من هذه الآثار.

وثانياً: أنّه يقتضى حجّيه أخبار الثقات وغير الثقات جميعاً، مع أنّ المدعى هو حجّيه خبر الثقة فقط.

الوجه الثانى: وهو ما ذكره صاحب الوافيه من أنّا نقطع ببقاء التكاليف إلى يوم القيامه، لا سيّما بالاصول الضروريه مثل الصلاه والصوم والحجّ والزكاه وغير ذلك من الضروريات، ومن المعلوم أنّ أجزاء هذه الامور وشرائطها وموانعها لا تثبت إلّا بخبر الواحد الموجود فى الكتب، ولو لم تكن تلك الأخبار حجّيه وجاز ترك العمل بها لخرجت هذه الامور عن حقائقها وما كنّا نعرف أنّ هذه الامور ما هى، وهذا

ص: ٩٦

ينافى كونها ضروريه وبقاء التكليف بها إلى يوم القيامة (١).

وكلامه هذا مشتمل على مقدمتين:

الاولى: كون سلسله من العبادات واجبه بضروره من الدين إلى يوم القيامة.

الثانية: أن لها أجزاء وشرائط مبثوثة في كتب الأخبار لا يجوز ترك العمل بها.

ويرد عليه أولًا: أنه لا فرق بينه وبين الوجه السابق من دعوى العلم الإجمالى إلا أن دائرته أضيق منه مع أنه لا دليل على هذا التضييق؛ لأننا نعلم بدخول غير العبادات أيضًا في أطراف العلم الإجمالى، وانحصار حججه خبر الواحد بالعبادات وعدم حججه في مثل المعاملات والحدود والديات كما ترى.

وثانيًا: ما مر من عدم إثباته إلزام الأخذ بخبر الواحد من باب الاحتياط لا الحججه بالمعنى الذى يكون مخصيًا للعمومات ومقيّدًا للمطلقات والذى لأجله يكون الإسناد إلى الله تعالى جائزًا.

وثالثًا: عدم شمولها للأخبار النافيه واختصاصها بالمشبته.

ورابعًا: حججه أخبار غير الثقات وعدم اعتبار الوثاقه مع أن كل من قال بحججه خبر الواحد اعتبر قيوداً مثل قيد الوثاقه أو كون الخبر فى الكتب المعتمره، اللهم إلا أن يقال بانحلال العلم الإجمالى بخصوص أخبار الثقات أو ما فى الكتب المعتمره، فتأمل جيداً.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق صاحب الحاشيه على كتاب المعالم: بأن وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع والضروره والأخبار المتواتره، ولا شك فى بقاء هذا التكليف بالنسبه إلينا أيضاً بنفس الأدله المذكوره، وحينئذ فإن أمكن الرجوع إليهما على نحو يحصل منهما العلم بالحكم أو الظن الخاص به فهو، وإلما فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن بالطريق أو بالحكم، وإذن يجب

ص: ٩٧

العمل بالروايات التي يظنّ بصدورها للظنّ بوجود السنّة فيها(١).

والفرق بين هذا الوجه والوجهين السابقين أنّ متعلّق العلم الإجمالي في هذا الوجه هو ما ورد في الكتاب والسنّة، وفي الوجهين السابقين هو الأحكام الواقعيّة.

والصحيح في الجواب عنه أن يقال: إن كان المراد من السنّة هذه الأخبار الحاكية لقول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره الموجوده في كتب الحديث بما هي هي، أي أنّ لهذه الأخبار موضوعيّة فوجوب الرجوع إليها بهذا الوجه أوّل الكلام، وإن كان المراد أنّها بما هي طريق إلى أحكام الله الواقعيه وبما أنّنا نعلم بصدور كثير منها فإن أمكن الاحتياط والعمل بجميع الأخبار فيرجع إلى الوجه الأوّل ويكون الجواب هو الجواب، وإن لم يمكن الاحتياط فيرجع إلى دليل الانسداد.

نتيجه البحث في حجّيه خبر الواحد

قد تلخص ممّا ذكرنا من أدلّه حجّيه خبر الواحد أنّ تامّه الدلاله منها عندنا أربعة:

أحدها: آيه النبأ حيث تدلّ على حجّيه خبر العادل من باب مفهوم الوصف، بل تدلّ على حجّيه خبر الثقة لا سيّما بقريته التعليل الوارد فيها.

ثانيها: آيه النفر، وهي منصرفه إلى حجّيه خبر الثقة.

ثالثها: الأخبار التي إن لم نقل بتواترها فلا أقلّ من كونها محفوفه بالقرائن القطعيّه، وهي تدلّ على حجّيه مطلق خبر الثقة أيضاً.

رابعها: وهو العمده، بناء العقلاء، فإنّه قائم على حجّيه الأخبار الموثوق بها وإن لم يكن المخبر ثقّه، أي الملاك عندهم هو الوثوق بالمخبر به لا المخبر، والظاهر أنّ سائر الأدلّه إمضاء لبناء العقلاء في هذه المسأله.

ص: ٩٨

بقى هنا امور مهمه:

الأول: عدم حجيه خبر الواحد في الاصول

لاشك في عدم حجيه خبر الواحد في اصول الدين، لأن المقصود فيها الاعتقاد القطعي بمباني الإسلام، ولا يحصل ذلك إلا بدليل قطعي، والخبر الظني غير واف بهذا المقصود.

أما اصول الفقه، فهل يكفي في إثبات مسائلها خبر الواحد أم لا؟ لم نر بحثاً واضحاً من أكابر الأصحاب في ذلك، ومقتضى التحقيق عدم حجيته فيه؛ لما عرفت من أن العمده في حجيه خبر الواحد هو بناء العقلاء عليه، ومن البعيد جداً ركونهم في إثبات أصل من الاصول التي تترتب عليها مئات أو آلاف فرع من الفروع على خبر الواحد، بل يحتاج إثبات أمثال هذه الاصول إلى دليل أقوى من ذلك.

مثلاً الاستصحاب في الأحكام الشرعيه أصل يترتب عليه أحكام كثيره من أول أبواب الفقه إلى آخرها، فهل يمكن إثباته بمجرد خبر واحد؟ كلا، فاللازم في إثبات أمثال ذلك الرجوع إلى أخبار مستفيضه محفوفه بالقرائن، ولا أقل من الشك والأصل عدم الحجيه.

الثاني: خبر الواحد هل يكون حجه في الموضوعات أو لا؟

قد اشتهر أن خبر الواحد لا يكون حجه في الموضوعات، ولكن الحق كما ذهب إليه جمع من الأصحاب ولا سيما المتأخرون منهم حجيه فيها ويدل على ذلك امور:

الأمر الأول: آيه النبأ، خصوصاً مع أن موردها وشأن نزولها من الموضوعات لا من الأحكام وهو الخبر بارتداد قبيله بنى المصطلق، ومن الغريب جداً تخصيص العموم وتقييد الإطلاق بإخراج المورد وما هو شأن نزول الآيه.

الأمر الثاني: روايات كثيره وردت في مختلف أبواب الفقه يمكن الاستدلال بها

ص: ٩٩

على المطلوب:

منها: ما وردت في أبواب النكاح من روايه سماعه قال: سألته عن رجل تزوج جاريه أو تمتع بها، فحدّثه رجل ثقة أو غير ثقة وقال: إنّ هذه امرأتى وليست لى بينه، وقال عليه السلام:

«إن كان ثقة فلا يقربها وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه»^(١).

ومنها: ما ورد في أبواب الوكاله عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام فى رجل وكلّ آخر على وكاله فى أمر من الأمور وأشهد له بذلك شاهدين، فقام الوكيل فخرج لإمضاء الأمر، فقال: اشهدوا إننى قد عزلت الفلان عن الوكاله ... قال عليه السلام:

«نعم إن الوكيل إذا وكلّ ثمّ قام عن المجلس فأمره ماض أبداً والوكاله ثابتة حتّى يبلغه العزل عن الوكاله بثقه»^(٢).

ودلاله الخبرين على حجّيه قول الثقة فى الموضوعات واضح، وقد ذكرنا فى محلّه روايات اخرى تدلّ على ذلك^(٣) ولو نوقش فى بعضها دلاله أو سنداً ففى الباقي لا سيّما مع تضافرها وضمّ بعضها ببعض غنى وكفايه؛ لأنّها وإن وردت فى موارد خاصّه إلّا أنّه يمكن إلغاء الخصوصيّة عنها بعد ورودها فى أبواب متفرّقه.

الأمر الثالث: بناء العقلاء وهو عمدّه الأدلّه وأقواها، فإنّهم لا يزالون يعتمدون على خبر الثقة فى ما يرجع إلى معاشهم، وحيث لم يردع عنه الشارع فى ما يرجع إلى معادهم فيكون حجّجه، من دون أى فرق بين أخبار الثقة فى الموضوعات، أو فى الأحكام، فما ورد فى القرآن الكريم أو الروايات إمضاء لهذا البناء.

إن قلت: خبر الواحد لو كان حجّجه فى الموضوعات لم تبق حاجه إلى البيّنه فيها فحجّيتها نافيه لحجّيته.

قلت: إنّ عدم اعتراف كثير من الأصحاب بحجّيه خبر الواحد فى الموضوعات،

١- وسائل الشيعه، ج ١٤، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ٢٣، ح ٢

٢- المصدر السابق، ج ١٣، كتاب الوكاله، الباب ٢، ح ١

٣- انظر كتابنا القواعد الفقهيّه، ج ٢، ص ٦٧-٨٤، قاعده حجّيه خبر الواحد فى الموضوعات

ص: ١٠٠

أو ترديدهم فيها نشأ ظاهراً من هذا الإشكال، ولكنه قابل للدفع، وذلك لأن أخبار حججه البيئه ناظره في الغالب إلى المسائل المائيه والحقوقيه، والظاهر أن ذكر البيئه فيها من جهه أن هذه المسائل وإن لم تكن مورداً للدعوى بالفعل، ولكن قد يؤدى إلى المخاصمه، فلا بد من أخذ شاهدين فيها حتى إذا انتهى الأمر إلى المحكمه يكون دليلاً يمكن الاستناد إليه في إثبات المدعى.

هذا مجمل القول في المسأله والتفصيل موكول إلى محلّه.

الثالث: المعيار في حججه خبر الواحد

هل المدار في حججه خبر الواحد على الوثوق بالروايه أو وثاقه الراوى؟ الظاهر هو الأول، ولذا لو ثبت الوثوق بالروايه من طريق آخر يعمل بها.

والطرق الموجوده لذلك أربعة:

الأول: الوثوق الحاصل من وثاقه الراوى، وهذا واضح.

الثانى: الوثوق الحاصل من ناحيه شهره الفتوى بمضمونها بين الأصحاب، وهذا هو الذى يعبر عنه بانجبار ضعف الخبر بالشهره العمليه الفتوائيه.

الثالث: الوثوق الحاصل بتضافر الروايات، لا سيما إذا كانت فى الكتب المعتميره، كالكتب الأربعة، وإن كانت نفس كل واحد من تلك الروايات ضعيفه بحسب السند.

الرابع: الوثوق الحاصل من علو مضمون الروايه بحيث لا- يحتمل صدورها من غير الإمام المعصوم العارف بالامور والعالم بالعلوم الإلهيّه، كما فى خطب نهج البلاغه و الصحيفه السجاديّه عليه السلام.

ثم إعلم أن الوثوق المعتمير هنا هو الوثوق النوعى لا الشخصى، ولذا لا يمكن للعبد عند ترك العمل بخبر الثقة الاعتذار بعدم حصول الوثوق الشخصى له، بل يؤخذ على ذلك مع الوثوق النوعى الحاصل ممّا عرفت.

الرابع: لما ذا يرجع إلى الكتب الرجالية في إثبات وثاقه الرواه

قد يقال: إنَّ شهاده علماء الرجال على الوثوق وضعف الرواه غير مقبول؛ لأنَّهم كانوا غير معاصرين للرواه الوارده أسمائهم في الأسانيد، مع أنَّ المعترف في الشهاده الشهود بالعين والسمع بالأذن والإدراك بالحس، كما ورد في الحديث:

«لا تشهدنَّ بشهاده حتَّى تعرفها كما تعرف كَفَّك»^(١).

، وما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن الشهاده

قال: هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دع»^(٢).

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنَّ الملاك في الرجوع إلى علماء الرجال هو الملاك في الرجوع إلى أهل الخبره، ولا شك في أنَّهم من أهل الخبره لهذا العلم ومعرفة الرواه بالأدلة والقرائن التي وصلت إليهم.

ومن الواضح أنَّه لا يجب أن تكون معرفه أهل الخبره مستنداً إلى الحس، كما أنَّ الفقيه لا يستند فتواه إلى الحس، ومع ذلك فهو من أهل الخبره ولذلك يرجع إليه من لا معرفه له بهذا العلم من المقلدين.

الخامس: نظره عاجله إلى روايات الكتب الأربعة

لا يخفى أنَّ عمده الروايات المعترفه عند الشيعة في الأحكام الشرعيه وردت في الكتب الأربعة الحديثيه- رضوان الله على مؤلفيها- وهي المرجع للمجتهدين في استنباط الأحكام الشرعيه مدى هذه العصور المتطاولة وقد جمعت هذه الكتب الأربعة من الأصول الأربعمائه المؤلفه في زمن الأئمه عليهم السلام ومن غير هذه الأصول من الأحاديث المدونه وغير المدونه وتسمى هذه الكتب بالأصول الأربعة^(٣)، وينبغي هنا إشاره عابره إلى هذه الكتب ومؤلفيها وشطر من خصوصياتها التي لها صلته بالمقام:

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، كتاب الشهادات، الباب ٨، ح ٣

٢- المصدر السابق، الباب ٢٠، ح ٣

٣- انظر: أعيان الشيعة، ج ٩، ص ١٦١

ص: ١٠٢

١. الكافي: لأبي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني الرازي، وهو شيخ أصحابنا في وقته بالرّي وكان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم، صنّف كتابه في عشرين سنة ومات رحمه الله سنة ٣٢٩هـ (١).

وهذا الكتاب كما ذكره خزّيت فنّ الحديث العلامه المجلسي قدس سره: أضبط الاصول وأجمعها، وأحسن مؤلفات الفرقه الناجيه وأعظمها (٢)، وقد أثنى عليه المفيد قدس سره بأنّه من أجلّ كتب الشيعة وأكثرها فائده (٣)، وقال الشهيد الأوّل في حقّه: لم يعمل للإماميّة مثله (٤)، وهو يشتمل على أكثر من ١٦٠٠٠ حديثاً، وقال الشهيد قدس سره في الذكرى:

«كتاب الكافي وحده يزيد على ما في الصحاح السنّه للعامة متوناً وأسانيد» (٥).

٢. من لا يحضره الفقيه: لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، نزيل الرّي، شيخنا وفقهنا ووجه الطائفة بخراسان ورد بغداد سنة ٣٥٥ هـ وسمع منه شيوخ الطائفة وهو حدث السنّ ومات بالرّي سنة ٣٨١ هـ (٦).

وكان جليلاً حافظاً للأحاديث، بصيراً ناقداً للأخبار، لم ير في القميين مثله في حفظه وكثره علمه، له نحو من ثلاثمائة مصنّف (٧).

وهذا الكتاب أحد الاصول الأربعة المعتمده عند الشيعة وأحاديثها تكون قريباً من ٦٠٠٠ حديثاً (٨).

٣ و ٤. تهذيب الأحكام، والاستبصار في ما اختلف من الأخبار: لأبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، شيخ الإماميّة، رئيس الطائفة، جليل القدر، عظيم المنزله،

١- رجال النجاشي، ص ٣٧٧

٢- مرآة العقول، ج ١، ص ٣

٣- تصحيح الاعتقاد، ص ٧٠

٤- بحار الأنوار، ج ١٠٤، ص ١٠٩

٥- ذكرى الشيعة، ص ٥٦

٦- رجال النجاشي، ص ٣٨٩

٧- الفهرست، ص ٢٣٧

٨- الذريعة، ج ٢٢، ص ٢٣٢

ص: ١٠٣

ثقه عين صدوق، عارف بالأخبار والرجال والفقهاء والاصول والكلام والأدب، وجميع الفضائل تنسب إليه، صنّف فى كلّ فنون الإسلام، وهو المهذب للعقائد فى الاصول والفروع، والجامع لكاملات النفس فى العلم والعمل، ولد فى سنة ٣٨٥هـ، وقدم العراق سنة ٤٠٨هـ، وتوفى سنة ٤٦٠هـ (١).

د أثنى عليه العلّامة الطباطبائى بحر العلوم بما نصّه: «وأما الحديث، فإليه (الشيخ الطوسى) تشدّ الرحال، وبه تبلغ رجاله غاية الآمال، وله فيه من الكتب الأربعة التى هى أعظم كتب الحديث منزله، وأكثرها منفعة كتاب التهذيب وكتاب الاستبصار، ولهما المزية الظاهره باستقصاء ما يتعلّق بالفروع من الأخبار، خصوصاً التهذيب، فإنّه كان للفقهاء فيما يتغيه من روايات الأحكام مغنياً عمّا سواه فى الغالب، ولا يغنى عنه غيره فى هذا المرام، مضافاً إلى ما اشتمل عليه الكتابان من الفقه والاستدلال والتنبيه على الاصول والرجال، والتوفيق بين الأخبار، والجمع بينها بشاهد النقل أو الاعتبار» (٢).

وكتاب التهذيب جامع لأبواب الفقه كلّها، وأحاديثه تبلغ ١٣٥٠٠ حديثاً، كما أنّ الأحاديث الواردة فى الاستبصار تزيد على ٥٥٠٠ حديثاً.

ومن الجدير بالذكر، أنّنا لا نعتقد صحّه جميع الأخبار الواردة فى هذه الكتب المعتمره كما يعتقد أهل السنّه بالنسبه إلى صحاحهم، بل نرجع فى كلّ حديث ورد فى كتبنا إلى إسناده حتّى نميز الأحاديث الصحاح من الضعاف، ولا يضرّ ذلك بجلاله مؤلفيها قدس سرهم؛ لأنّه لم يكن بناؤهم على ذكر الأحاديث الصحاح فقط.

٣. فى حكم تعارض الروايات

إشاره

وهذه المسأله من أهمّ المسائل الاصوليه، أمّا كونها مسأله اصوليه فلاّ أنّ موضوع

١- خلاصه الأقوال، ص ٢٤٩

٢- الفوائد الرجاليه، ج ٣، ص ٢٢٩

ص: ١٠٤

علم الاصول هو «الحجّة في الفقه» ولا- إشكال في أنّ البحث عن تعارض الحجّتين والترجيح بينهما بحث عن عوارض الحجّ، وأمّا أهميتها فلجريانها في جُلّ الأبواب الفقهيّة، والكلام وإن كان في تعارض جميع الحجج الشرعيّة، ولكن العمده هو تعارض الروايات.

ثمّ إنّ المراد من التعارض تنافى الدليلين أو الأدلّة بحيث لا- يمكن الجمع بينها، فعلى هذا يخرج منه التعارضات البدويّة، كموارد التخصيص والتخصّص والحكومه والورود وموارد الجمع العرفي، ولكن ينبغي الإشارة إلى التعارضات البدويّة هنا إجمالاً.

فالكلام يقع في مقامين: الأوّل: التعارض البدوي، الثاني: التعارض الحقيقي.

وقبل الورود في ذلك ينبغي بيان الفرق بين التزاحم والتعارض:

الفرق بين التعارض والتزاحم

إشاره

المراد من التزاحم هنا ليس هو التزاحم في الملاكات بالنسبه إلى فعل واحد، كما إذا كان في فعل واحد جهة مصلحه تقتضى إيجابه، وجهه مفسده تقتضى تحريمه، فليس للمكّلف دخل في هذا التزاحم، فإنّ أمره وملاحظه الجهات وما هو الأقوى من الملاكات فيه بيد المولى، فهو خارج عن محلّ الكلام.

وإنّما المراد من التزاحم فيما نحن فيه هو تزاحم الأحكام المختلفه في مقام الإمتثال بأن توجّه إلى المكّلف تكليفان لا- يقدر على الجمع بينهما، كما إذا توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في الأرض المغصوبه، أو كان هناك غريقان لا يقدر المكّلف إلّا على إنقاذ أحدهما.

والفرق بين هذا النوع من التزاحم وبين التعارض يكون في أمرين:

١. علم المكّلف بكذب أحد الدليلين في باب التعارض مع علمه بصدقهما في باب التزاحم.

ص: ١٠٥

٢. إنّ التعارض إنّما هو بين الدليلين وفى مقام الإثبات، أى مقام الدلالة والكشف عن الواقع، وبتعبير آخر: التعارض إنّما هو بين محتواهما فى مقام الإثبات، فىكون أحدهما صادقاً فى كشفه والآخر كاذباً.

وأما التزاحم فىقع بين الحكّمين من ناحيه الإمتثال بعد الفراغ عن تماميه دليلهما وصدق كليهما، ولذلك يكون المرجّحات فى التعارض بما يرجع إلى الدلالة والسند وشبههما، وفى التزاحم بأقوائيه الملاك وأهميه أحد الحكّمين بالنسبه إلى الحكم الآخر.

نعم، قد يكون التزاحم سبباً للتعارض، وهو فيما إذا كان كلّ واحد من المتزاحمين ظاهراً فى الفعلية، فىقع التعارض حينئذٍ بين مدلوليهما للعلم بكذب أحدهما.

وقد ظهر بما ذكرنا، أنّ الترجيح أو التخيير فى باب التزاحم عقلى، لأنّ العقل يحكم بترجيح أقوى الملاكين على الآخر، ويحكم بالتخيير فى المتساويين من ناحيه الملاك، بخلاف باب التعارض حيث إنّ العقل يقضى بالتساقط فيه، ويكون الحكم بالتخيير أو بترجيح ما وافق كتاب الله وطرح ما خالفه مثلاً، شريعياً وتعبدياً على خلاف الأصل والقاعده الأولى.

نعم لو صارت المرجّحات موجهه لتمييز الحجّه عن اللاجّه، حكم العقل حينئذٍ بترجيح الحجّه فىكون الترجيح عقلياً، ولكنّه خارج عن باب التعارض لأنّه عباره عن التنافى بين الحجّتين.

المقام الأول: فى أنحاء التعارضات البدويّة

١. التخصيص والتخصّص والحكومه والورود

إعلم أنّ التخصّص عباره عن خروج شىء عن موضوع حكم آخر تكويناً كخروج زيد الجاهل عن قولك: «أكرم العلماء».

ص: ١٠٦

والتخصيص عبارته عن خروج شىء عن حكم دليل آخر مع حفظ موضوعه كإخراج زيد العالم عن قولك: «أكرم العلماء».

وأما الورود فهو خروج شىء عن موضوع حكم آخر حقيقته ولكن بعد ورود دليل شرعى، نظير غسل الحيض فيما إذا دلّ على وجوبه خبر الثقة، فإنه خارج عن موضوع الالبيان حقيقته ولكن بالتعبّد الشرعى.

والحكومه عبارته عن أن يكون أحد الدليلين شارحاً ومفسّراً للدليل الآخر بالدلاله اللفظيه المطابقيه أو التضمينيه أو الالتزاميه وموجباً للخروج عن الموضوع أو المتعلق أو الحكم ولكن تعديداً لا حقيقه، كقولك: «زيد ليس بعالم» بالنسبه إلى قولك: «أكرم العلماء»، إذا كان زيد عالماً واقعاً ولكن نفى العلم عنه لبعض النقائص، وكذلك دخول موضوع فى أحدهما توسعه بالتعبّد.

فالورود يشبه التخصيص فى كون كلّ منهما خروجاً عن الموضوع حقيقه، والفرق بينهما أن الخروج فى أحدهما حقيقى وفى الآخر شرعى.

كما أن الحكومه تشبه التخصيص فى كون كلّ منهما إخراجاً للموضوع تعديداً إلا أن التخصيص إخراج للموضوع بلسان المعارضه، ولكن الحكومه إخراج له بلسان التوضيح والتفسير.

ثم لا يخفى أن للحكومه أقساماً:

فتارة يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى التصرف فى موضوع الدليل المحكوم توسعه أو تضييقاً، ومثال الأول قول المولى: «العادل عالم»، ومثال الثانى قوله:

«الفاسق ليس عندى بعالم».

واخرى يكون ناظراً إلى التصرف فى متعلق الدليل المحكوم نظير قول المولى فى مثال «أكرم العلماء»، «إنّ مجرّد الإطعام ليس بإكرام».

وثالثه يكون ناظراً إلى التصرف فى حكم الدليل المحكوم كما إذا قال: «إنّما عنيت من وجوب إكرام العلماء وجوب إكرام الفقهاء خاصّه».

ص: ١٠٧

ورابعه يكون ناظراً إلى التصرف في النسبه كقوله «إكرام الفاسق ليس بإكرام العالم».

٢. عدم التعارض بين أدلة الأمارات والاصول

يحتمل في وجه تقديم الأمارات على الاصول وعدم التعارض بينها امور أربعة:

حكومتها عليها، وورودها عليها، وإمكان الجمع والتوفيق العرفي بينهما، وتخصيص الاصول بالأمارات.

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله هنا إلى الوجه الثالث (١)، مع أنه صرح في أواخر الاستصحاب بالورود، وأراد من التوفيق العرفي ما يقابل الحكومه (٢).

ولكنه في غير محلّه، لأنّ المراد من الجمع العرفي إمّا كون الأمارات خاصّه بالنسبه إلى الاصول مطلقاً، ولكنّها ليست كذلك، أو أنّ أدلتها أظهر من أدله الاصول، ولا دليل عليه.

وبهذا ينتفى الوجه الثالث والرابع، ويدور الأمر بين الحكومه والورود، وقد مرّ أنّ الحقّ ورود الأمارات على الاصول، لأنّ الأماره طريق إلى الواقع فيوجب رفع الحيره والتردد الذي هو معنى الشكّ المأخوذ في موضوع الاصول، ولو تنزلنا عن ذلك فلا أقلّ من الحكومه، لما مرّ أيضاً من أنّ أدله الأمارات ناظره إلى أدله الاصول ولو بمدلولها الالتزامي وشارح لها.

٣. عدم التعارض بين العناوين الأوليه والعناوين الثانويه

لا- إشكال في تقديم العناوين الثانويه على العناوين الأوليه وأنه لا تعارض بينهما كما أشار إليه الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني رحمه الله في كلمتهما، وهو متفرّع على

١- كفايه الاصول، ص ٤٣٨

٢- المصدر السابق، ص ٤٢٩

ص: ١٠٨

التعريف المذكور للتعارض، لأنه بمعنى التنافر والتضاد، ولا ريب في أنه لا تضاد بين أدله العنوانين، إنما الكلام في وجه التقدّم.

ظاهر كلمات الشيخ الأعظم رحمه الله أنه من باب الحكومه،^(١) بينما ظاهر كلمات المحقق الخراساني رحمه الله أنه من باب الجمع العرفي^(٢).

ولابدّ قبل الورود في أصل البحث من تعريف الأحكام الأوليّة والثانويّة^(٣):

فالأحكام الأوليّة: أحكام ترد على الموضوعات الخارجيّة مع قطع النظر عن الطوارئ والعوارض الخارجة عن طبيعتها كحكم حرمة الأكل العارضه على عنوان الدم أو الميتة في قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ»^(٤).

والأحكام الثانويّة: ما يرد على الموضوعات الخارجيّة مع النظر إلى الطوارئ الخارجة عن ذاتها كحكم الحليّة العارضه على الميتة بما أنّها مضطرّ إليها.

وعلى هذا ليست نجاسة الماء في صورته تغير أحد أوصافه الثلاثة من الأحكام الثانويّة؛ لأنّ عنوان التغير يكون من الإنقسامات الأوليّة للماء، فالماء بما هو ماء على قسمين: ماء متغير وماء غير متغير، كما أنّه يقسم بذاته إلى الماء المضاف والماء المطلق أو إلى الكثير والقليل، بخلاف الاضطرار فلا يقال إنّ الماء على قسمين: ماء مضطرّ إلى شربه وماء غير مضطرّ إلى شربه.

ولذلك أنّ العناوين الثانويّة وخصوصياتها، كالاضطرار وشبهه تجرى في كثير من الأبواب الفقهيّة والموضوعات المختلفه، بخلاف العناوين الأوليّة التي تجرى في موضوعات خاصّه كعنوان التغير بالنسبه إلى الماء.

ثمّ لا يخفى أنّ العناوين الثانويّة ليست منحصره بعنوان الضروره والاضطرار، بل

١- فرائد الاصول، ج ١، ص ٤٠٨ وج ٢، ص ٤٦٣

٢- كفايه الاصول، ص ٤٣٧.

٣- وقد بحثنا عنه تفصيلاً في كتاب البيع عند البحث عن ولاية الفقيه، راجع أنوار الفقيه، كتاب البيع، ج ١، ص ٤٩٧- / ٥٠٦

٤- سورة المائدة، الآية ٣

ص: ١٠٩

لها مصاديق كثيرة: كالعسر والجرح، والضرر، والإكراه، والاضطرار، والتقية، والنذر والعهد والقسم، وأمر الوالد أو نهيته، والمقدمية للواجب أو الحرام، والأهم والمهم.

إذا عرفت هذا فنقول: الحق في وجه تقديم العناوين الثانويّة على الأوّليّة ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله وهو الحكومه، وهذا واضح بعد ما ذكرنا من أنّ العناوين الثانويّة تكون طارئه وعارضه على العناوين الأوّليّة، ولازمه النظر والتفسير وأنّه لا معنى للعناوين الثانويّة بدون العناوين الأوّليّة، كما لا معنى لقوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١) إذا لم يكن في الرتبة السابقة جعل وتشريع.

وأما ما ذكره صاحب الكفایه من أنّه من باب التوفيق العرفي فإن كان مراده أنّ الجمع بينهما على وزان الجمع بين العامّ والخاصّ والظاهر والأظهر، فهذا أمر لا يمكن المساعدة عليه، لما عرفت من كون أحدهما حاكماً على الآخر، وإن كان المراد ما يشمل الحكومه - وإن كان خلاف مصطلح القوم - فلا مانع منه.

٤. عدم التعارض في موارد الجمع العرفي

إذا كان أحد الدليلين أظهر من الآخر أو كان أحدهما نصّاً والآخر ظاهراً فلا إشكال في أنّ العرف يوفق بينهما بتقديم الأظهر على الظاهر إذا كان الأظهر قرينه على التصرف في الظاهر، وبتقديم النصّ على الظاهر، فهما ليسا متعارضين عندهم إلّا في النظر البدوي.

وهذا ممّا لا إشكال فيه كبروياً، إنّما الإشكال فيما مثّلوا له بالعامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد.

أمّا المطلق والمقيّد فلاّنه إذا فهمنا الإطلاق من مقدّمات الحكمه كما هو مذهب المحقّقين من المتأخّرين، فمن المقدّمات عدم البيان في مقام البيان، ولا ريب أنّه بعد ورود المقيّد يتبدّل إلى البيان فيكون وارداً على المطلق.

ص: ١١٠

وأما العام والخاص فلما يأتي في مبحث العام والخاص إذا كان الخاص منفصلاً كما هو موضوع البحث في المقام، من أنهما من قبيل المتعارضين المتضادين عند العرف سواء صدر العام على نهج الجملة الخبرية أو الجملة الإنشائية، فإذا قال المولى لعبده: «بع جميع أفراد الغنم» ثم قال غداً: «لا تبع هذه وهذه» يحمله العرف على التناقض والتضاد أو على الغفلة أو الندم.

وكذلك إذا سأل المشتري من البائع «هل يوجد عندك شىء من ذلك الثوب؟» وقال البائع: «بعثها كلها» ثم قال في ساعه اخرى: «بعثها إلهذا المقدار» فلا إشكال في تكذيب المشتري إياه، وهكذا في المراسلات وفي المحاكم عند سؤال القاضى عن المتهم فلو أجاب بالعام في مجلس والخاص في مجلس آخر أو في مجلس واحد مع عدم اتصال الخاص بالعام، لعدّ كلامه متناقضاً.

هذا في العرف العام، وأما في العرف الخاص فقد يكون على خلاف ذلك إذا علمنا أن سيره المقنن والشارع فيه جرت على بيان أحكامه وقوانينه تدريجاً كما أنه كذلك في الشريعة الإسلامية، فالعرف بعد ملاحظه هذه السيره لا يحكم بالتعارض في موارد العام والخاص وإن كانا منفصلين.

نعم، هذا جارٍ بالنسبه إلى الواجبات أو المحرّمات، وأما في المستحبات فللشارع سيره اخرى، وهى بيان سلسله مراتب الاستجاب ودرجات المطلبية، فيحمل العام فيها على بيان درجه منها والخاص على بيان درجه أعلى منه، ونتيجته عدم كونهما فيها من باب التخصيص ولا من باب التعارض، حيث إنهما يجريان في خصوص موارد إحراز وحده المطلوب لا تعدده.

الضوابط العامّة للجمع الدلالي العرفي

إشاره

لا إشكال في أن علم الاصول لا تبحث عن القرائن الخاصه الجزئيه للجمع الدلالي بين المتعارضين التي لا تدخل تحت ضابطه كليّه، بل إنّما تبحث عن القرائن

الكليّة التي تشكّل قاعده عامّه وقانوناً كلياً للجمع الدلالي، وهذه الضوابط والقرائن كثيره نذكر منها أهمّها:

١. تعارض العام مع المطلق

أى دوران الأمر بين تخصيص عامّ وتقييد مطلق، كما إذا قال المولى: «أكرم عالماً» ثمّ قال: «لا تكرم الفساق»، ووقع التعارض فى العالم الفاسق فإنّ العالم مطلق يشمل العادل والفساق منه، والفساق جمع محلى باللام يدلّ على عموم الحكم لجميع أفراد الفاسق، فالنسبه بينهما عموم من وجه فيتعارضان فى مادّة الاجتماع وهى العالم الفاسق، ومثاله الشرعى تعارض قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) وروايه

«نهى النبى عن بيع الغرر» (٢)

فإنهما يتعارضان فى العقود الغرريّه.

قد يقال بترجيح ظهور العموم على الإطلاق أى تقديم التقييد على التخصيص، واستدلّ له بأنّ ظهور الإطلاق تعليقى أى معلق على عدم بيان التقييد بحيث كان عدم البيان جزءاً من مقتضى الإطلاق، بخلاف ظهور العامّ فإنّه تنجيزى مستند إلى الوضع، فيكون ظهور العامّ بياناً للتقييد وليس للمطلق ظهور فى ذاته.

وأورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّه مبنى على كون الإطلاق معلقاً على عدم البيان إلى الأبد، بينما هو معلق على عدم البيان فى مقام التخاطب، فإذا لم يأت من جانب المتكلم بيان فى مقام التخاطب كما هو المفروض انعقد ظهور الإطلاق وتنجز (٣).

وعلى هذا فلا إشكال فى أنّ ظهور الإطلاق أيضاً منجز، ولكن ظهور العامّ أقوى

١- سورة المائدة، الآية ١

٢- انظر: وسائل الشيعه، ج ١٧، كتاب التجاره، أبواب آداب التجاره، الباب ٤٠، ح ٣ وصحيح مسلم، ج ٥، ص ٦٣ كتاب البيوع، الباب

٣

٣- كفايه الاصول، ص ٤٥٠

ص: ١١٢

منه فى الجملة، فإذا انضمت إليه بعض القرائن الأخر قدم عليه، فلا بد حينئذ من ملاحظته المقامات المختلفة والقرائن الموجودة فى كل مقام، فإن أحرزنا من مجموع ذلك كون ظهور العموم أقوى من ظهور الإطلاق قدمناه عليه، وإلا يقع التعارض بينهما وتصل النوبة إلى المرجحات الأخر.

٢. تعارض الإطلاق الشمولى مع الإطلاق البدلى

كقوله: «أكرم عالماً» و «لا تكرم فاسق» والأول إطلاقه بدلى يدل على وجوب إكرام عالم واحد على البدل، والثانى شمولى يدل على ترك إكرام كل فاسق.

قد يقال: إن إطلاق الشمولى يقدم على الإطلاق البدلى، واستدل له بأن مقدمات الحكمه فى الإطلاق الشمولى تمنع عن جريان مقدمات الحكمه فى الإطلاق البدلى، لأن من مقدمات الحكمه فى الإطلاق البدلى كون الأفراد متساويه الأقدام، ومقدمات الحكمه فى الإطلاق الشمولى يمنع عن ذلك، ولا يمكن العكس (١).

ويمكن أن يستدل له أيضاً بأن تقديم الإطلاق الشمولى يجتمع مع إمتثال الإطلاق البدلى فى بعض أفراده بخلاف العكس، فإنه يوجب نفي بعض مصاديق المطلق الشمولى وترك العمل به.

٣. دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

كما إذا قال المولى: «لا تكرم زيداً» وفرضنا مجىء وقت العمل به، ثم قال:

«أكرم العلماء» فورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، فيدور الأمر بين أن يكون الخاص مخصصاً أو يكون العام ناسخاً، وهكذا إذا ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، فيدور الأمر بين أن يكون الخاص ناسخاً للعام أو مخصصاً له.

ومثاله الشرعى ما إذا فرضنا صدور النهى عن بيع الغرر فى ابتداء الهجره ونزول

ص: ١١٣

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بعد سنين، فإن قلنا بالتخصيص كانت النتيجة عدم وجوب الوفاء بالبيع الغررى، وإن قلنا بأنّ العامّ يكون ناسخاً للخاصّ كانت النتيجة وجوب الوفاء حتّى فى البيع الغررى.

وقد ذهب المشهور إلى تقديم التخصيص على النسخ مطلقاً، مستدلاً بأنّ النسخ قليل والتخصيص كثير حتّى يقال: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ» فيوجب شيوع التخصيص وندره النسخ أن يكون ظهور الخاصّ فى الدوام أقوى من ظهور العامّ فى العموم (١).

ولكن مال إلى تقديم النسخ المحقّق الخراسانى رحمه الله خلافاً لما ذهب إليه فى مبحث العامّ والخاصّ، وهو ضعيف (٢).

وتحقيق المسأله يستدعى تحليل ماهيه النسخ والصحيح فيه أن يقال: إنّ النسخ إبطال للإنشاء السابق، كالفسخ فى المعاملات.

توضيح ذلك: إنّ للحكم مرحلتين: مرحله الإنشاء ومرحلة الفعلية، أى: مرحله الإراده الاستعماليه ومرحلة الإراده الجدّيه، والتقييد بالمنفصل إنّما هو تصرّف فى الإراده الجدّيه وهكذا التخصيص، وأما الإراده الإستعماليه فهى باقيه بحالها بخلاف النسخ، فإنّه إبطال للإنشاء من حين وروده نظير الفسخ فإنّ الفاسخ يبطل إنشاء البيع حين الفسخ، وهذا ممّا ندركه بوجدانا العرفى وإرتكازنا العقلائي فى القوانين العقلائيّه، فكما أنّ فيها تخصيصات وتقييدات تدرج تحت عنوان «التبصره» وهى تمسّ بإرادتهم الجدّيه فى القوانين السابقه، كذلك لهم نواسخ تتعلّق بإرادتهم الإستعماليه بالنسبه إلى القوانين الماضيه.

وبالجمله، إنّ النسخ هو فسخ الإنشاء- إلّا أنّ النسخ فى القانون والفسخ فى العقود- فلا يكون من قبيل التقييد الذى يتعلّق بالإراده الجدّيه.

١- قوانين الاصول، ج ١، ص ٣١٣؛ هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٣١٥؛ فرائد الاصول، ج ٤، ص ٩٩

٢- انظر: كفايه الاصول، ص ٢٣٧ و ٤٥٠-٤٥١

ص: ١١٤

هذا مضافاً إلى أن الإنشاء في القوانين كالأيجاد، فيكون بذاته باقياً في عالم الاعتبار إلى الأبد، فدوامه واستمراره لازم لذاته وماهيته، لا أن بقاءه يستفاد من الإطلاق اللفظي لأدلته حتى نتكلم عن تقييده وعدمه.

فالحق ما ذهب إليه المشهور وهو تقديم التخصيص على النسخ؛ لأن النسخ يحتاج إلى دليل قطعي بخلاف التخصيص الذي يثبت حتى بخبر الثقة.

هذا، مضافاً إلى أن سيره الفقهاء في الفقه على تقديم التخصيص كما يشهد عليها عدم السؤال والفحص عن تاريخ صدور العام والخاص، فإن النسخ لابد فيه من الفحص عن التاريخ حتى يتبين المقدم منهما والمتأخر فيكون المتأخر ناسخاً والمتقدم منسوخاً، فعدم فحصهم عن تواريخ صدور الأحاديث من أقوى الدليل على ترجيحهم التخصيص على النسخ.

بقي شيء

لا شك في أنه بعد ملاحظه العمومات والتخصيصات الواردة في الكتاب والسنة نرى مخصّصات وردت بعد حضور العمل بالعمومات، فورد مثلاً عام في الكتاب أو السنة النبوية مع أن خاصه ورد في عصر الصادقين عليهما السلام، فإن قلنا بكونه مخصّصاً للعام يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإن قلنا بكونه ناسخاً يلزم كون الإمام عليه السلام مشرعاً، مع أنه حافظ للشريعة، ولو قبلنا إمكان تشريعه ونسخه بعد توجيهه بإرادته كشف ما بينه النبي صلى الله عليه وآله عن غايه الحكم الأول وابتداء الحكم الثاني لم يمكن قبوله هنا، لأن غلبه هذا النحو من التخصيصات تأبى عن هذا التوجيه، وإلا كثر النسخ جداً.

وقد ذكر لحل هذه المشكله وجوه:

الأول: أن يكون الخاص ناسخاً، ونزل في عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ولكنه لم تكن مصلحه في إظهاره عندئذ، فأودع أمر إبرازه بيد الأئمة عليهم السلام فهم يبينون غايه الحكم

ص: ١١٥

بعد حلول أجله.

وفيه: إن كثيراً من هذه التخصيصات من أخبار الآحاد، والنسخ يحتاج إلى دليل قطعي كما قرّر في محلّه.

الثاني: أن يكون الخاصّ مخصّصاً وصادراً في عصر النبي صلى الله عليه وآله وفي وقت الحاجة به، ولكنّه خفي علينا بأسباب مختلفة- كمنع كتابه الحديث في عصر بعض الخلفاء- فظهر بيد الإمام عليه السلام فلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وتشهد عليه روايات تدلّ على أنّ كلّ ما قال به الأئمة الهادون من أهل البيت عليهم السلام فإنّها من النبي صلى الله عليه وآله (١).

وفيه: إنّ من البعيد جداً صدور هذه المخصّصات الكثيره من جانب الرسول صلى الله عليه وآله ولم يصل إلينا شيء منها، وما دلّ على أنّ رواياتهم عليهم السلام كلّها عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يكون ناظراً إلى العلم الذي ورثه عنه لا أنّ جميع ذلك صدر عنه صلى الله عليه وآله بمرأى من الناس ومسمع منهم.

الثالث وهو الصحيح: أن نلتزم بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كان لمصلحه أهمّ، وهي مصلحه تدريجيّه بيان الأحكام، فكان تكليف السابقين هو العمل بالعموم ظاهراً مع إرادته الخصوص واقعاً.

وهنا وجه رابع يجري بالنسبه إلى كثير من التخصيصات والتقييدات، وهو أنّ كثيراً منها تطبيق لكبريات الكتاب والسنة على مصاديقها أو بيان لتعيين خصوصياتها.

فمثلاً تخصيص الإمام عليه السلام وجوب تقصير الصلاه في السفر بسفر المعصيه يرجع إلى بيان أنّ آيه التقصير قد وردت في مقام الإمتنان فلا تنطبق على سفر المعصيه، إلى غير ذلك من أمثاله وهي كثيره.

١- وهي كثيره، وقد تقدّم بعضها في أوائل هذا المقصد

٤. دوران الأمر بين التصرف في منطوق أحد الخبرين ومفهوم الآخر

مثال ذلك: قوله عليه السلام:

«إذا خفي الأذان فقصر»

، وقوله عليه السلام:

«إذا خفيت الجدران فقصر»

لو فرض صدور خبرين بهذين المضمونين (١)، فبعد قبول كبرى مفهوم الشرط يقع التعارض بينهما، لأنّ مفهوم كلّ منهما ينافى منطوق الآخر، وقد وقع الكلام في مبحث مفهوم الشرط بينهم وذكروا لحلّ هذا التعارض طرقاً عديدة، والعمده منها فيما نحن فيه طريقان:

١. تقييد إطلاق مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر، ولازمه كفايه أحد الأمرين في حصول حدّ الترخّص.

٢. تقييد إطلاق منطوق كلّ منهما بمنطوق الآخر، ولازمه اعتبار خفاء الأذان والجدران معاً في وجوب التقصير.

فإن قلنا بأنّ المنطوق أقوى ظهوراً من المفهوم فالمتعين هو الطريق الأوّل، وإلّا لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

وقد يقال: إنّ المنطوق أقوى ظهوراً من المفهوم؛ لأنّ الكلام إنّما سيق لبيان المنطوق، والمفهوم أمر تبعي ولازم للمنطوق، ولكنّ الإنصاف أنّ هذا دعوى بلا- دليل بل كثيراً ما يساق الكلام لبيان المفهوم، كقولك: «سافر إن كان الطريق آمناً» فإنّ المراد منه غالباً النهى عن السفر في صورته عدم الأمن.

فالصحيح أن يقال: إنّ المقامات مختلفه، والمتّبع هو القرائن المكتنفه بالكلام، فيسقط الطريق الأوّل عن كونه ضابطه كلياً للجمع الدلالي.

٥. دوران الأمر بين التخصيص والمجاز

وبعبارة اخرى: دوران الأمر بين التصرف في أصاله العموم أو رفع اليد عن أصاله

١- انظر: وسائل الشيعه، ج ٥، كتاب الصلاه، أبواب صلاه المسافر، الباب ٦

ص: ١١٧

الحقيقة، كقوله: «لا تكرم الفساق» مع قوله: «لا بأس بإكرام زيد الفاسق» فكما يمكن رفع اليد عن العموم بالتخصيص، كذلك يمكن رفع اليد عن ظهور النهى فى الحرمة وحملها على الكراهه حتى تجتمع مع عدم البأس.

ولا يخفى أن نظيره فى الفقه كثير، فإنه يتصور أيضاً فيما إذا كان العام بصيغه الأمر، فيدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور العام فى العموم ورفع اليد عن ظهور هيئه الأمر فى الوجوب وحملها على الاستحباب.

والصحيح فى هذه الموارد تقديم التخصيص على المجاز لأنه أمر شائع معروف، والأوامر التى تحمل على الاستحباب أو النواهى التى تحمل على الكراهه وإن كانت كثيرة إلا أن تخصيص العام أكثر وأظهر.

نعم، قد يقدم المجاز فى هذه الموارد على التخصيص لبعض القرائن الخاصه والضوابط الجزئية كما لا يخفى على من له إلمام بالمسائل الفقهية المناسبه للمقام.

المقام الثاني: فى التعارض الحقيقى

اشاره

لا يخفى أن التعارض إنما يتصور فيما إذا كان كل واحد من الدليلين ظنياً، إما من ناحيه السند، أو الدلاله، أو جهه الصدور، وأما إذا كان أحدهما قطعياً من جميع الجهات والآخر ظنياً من بعض الجهات فلا إشكال فى تقديم الأول على الثانى، ولا معنى لتعارضهما.

فالتعارض بين الآيات القرآنيه إنما يتصور فيما إذا كانت كل واحد من الآيتين المتعارضتين ظاهره فى الحكم، أى كانت ظنيه الدلاله، وهكذا فى الخبرين المتواترين ومعقد الإجماعين المحصّلين، فيتصور التعارض فيهما فيما إذا كان الخبر المتواتر ظاهراً فى الحكم وكان للإجماع المحصّل معقد لفظى ظاهر فى الحكم.

ومن ذلك يعلم أنه لا يتصور التعارض فيما إذا كان كل من الدليلين قطعياً من جميع الجهات؛ لأنه ينافى العلم بكذب أحدهما، بل لا يمكن فرض وجود دليلين

ص: ١١٨

قطعيين متخالفين حتى يتكلم فيهما من هذه الجهة.

إذا تبين ذلك فاعلم أن هنا جهات من البحث لتنتقيح أحكام المتعارضين:

الجهة الاولى: مقتضى الأصل الأولى فى المتعارضين

اشاره

هل الأصل فى التعارض التساقط، أو التخيير، أو الجمع مهما أمكن؟

قد يقال: بلزوم الجمع بينهما استناداً إلى القاعده المعروفه «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»، والأولويه هنا هى الأولويه التعيينيه، أى وجوب الجمع لا استحبابه.

والجمع يتصور على أقسام:

أولها: الجمع التام بين الدليلين بالعمل بتمامهما من دون أى تصرف فيهما فإن أمكن ذلك ولو بتدبير فلا إشكال فى وجوبه، بل هو خارج عن محل الكلام ومن التعارض.

ثانيها: أن يكون المراد منه العمل ببعض كل منهما أو بعض أحدهما وتمام الآخر عملاً يوافق العرف ويستحسنه، فلا إشكال أيضاً فى تعيينه وكونه أولى من الطرح كما فى العام والخاص، ولكنه أيضاً خارج عن محل الكلام؛ لأنه لو كان بينهما تعارض فإنما هو فى النظر البدوى.

ثالثها: أن يكون المراد منه الجمع بين الحقوق المتزاحمه فى باب التزاحم، كالجمع بين حقوق الغرماء فى المفلس، فلا ريب أيضاً فى لزوم هذا الجمع بمقدار الإمكان ولكنه أيضاً خارج عن محل الكلام.

رابعها: أن يكون المراد منه مطلق الجمع ورفع اليد عن ظاهر كليهما أو أحدهما بتأويلهما أو تأويل أحدهما من دون أى شاهد عرفى، وهو ما يسمى بالجمع التبرعى.

وهذا الجمع يرد عليه امور:

ص: ١١٩

الأول: أنه لا دليل على أولويته من الطرح عند العرف والعقلاء.

الثاني: أنه يوجب الهرج والمرج في الفقه؛ لأنه لا- ضابطه للجمع التبرعي فيمكن لكل فقيه أن يختار نوع جمع خاصّ لروايتين غير ما يختاره الآخر.

الثالث: أنه يعارضه جميع أخبار الترجيح عند وجود المرجحات أو حملها على مورد النادر، أي المورد الذي لا يمكن الجمع فيه ولو بالتأويل وإرتكاب خلاف الظاهر، وهكذا يعارض أخبار التخيير.

فلا أولويه لهذا الجمع عند التعارض، فيدور الأمر بين التخيير والتساقط.

التفصيل بين المباني في القول بالتساقط أو التخيير

ثم إن القاعدة الأوليّة هل تقتضى التساقط مطلقاً، أو التخيير مطلقاً، أو التفصيل بين المباني المختلفه في حجّيه الأمارات من الطريقيه وأنواع السببیه؟ الصحيح هو الأخير.

توضيح ذلك: إن المراد من الطريقيه أن الأماره لا- توجد مصلحه في مؤدّاها، بل إنّها مجرد طريق إلى الواقع فإن أصابت الواقع فمؤدّيه هو الواقع، وإلا فيكون عذراً فقط، والمراد من السببیه أن الأماره توجب حصول مصلحه في المؤدّي وهي على أقسام أربعة:

١. التصويب الأشعري وحاصلها: أن الفقيه يجتهد في ملاحظه المصالح والمفاسد ثم يختار حكماً بلحاظها، وفي الواقع له وضع القانون الإلهي فيما لم يرد فيه نصّ، وهذا المعنى ثابت لجميع المجتهدين على زعمهم، وإن اختلفوا في وضع هذه الأحكام، فكل واحد منها حكم إلهي يمضيه الله.

وهذا النوع من التصويب يلزم منه نقص التشريع الإلهي وحاجته إلى الإكمال من ناحيه البشر، وهو مخالف لقوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (١)، فإن الدين

ص: ١٢٠

الكامل لا- يحتاج في تشريعاته إلى أبناء البشر، وإنهم لم يقعوا في هذه المشكله إلا بترك الثقل الأصغر من الثقلين أعنى أئمه أهل البيت عليهم السلام الذى أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بالتمسك بهما.

ولنعم ما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام:

«تَرِدُّ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةَ فِي حُكْمٍ مِنْ الْأَحْكَامِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ، ثُمَّ تَرِدُّ تِلْكَ الْقَضِيَّةَ بَعَيْنَهَا عَلَى غَيْرِهِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِخِلَافِهِ، ثُمَّ يَجْتَمِعُ الْقَضَاءُ بِذَلِكَ عِنْدَ الْإِمَامِ الَّذِي أَسْتَفْضَاهُمْ فَيَصُوبُ آرَاءُهُمْ جَمِيعاً- وَاللَّهُمَّ وَاحِدًا! وَنَبِيِّهُمْ وَاحِدًا! وَكِتَابُهُمْ وَاحِدًا! أَفَأَمْرَهُمُ اللَّهُ- سُبْحَانَهُ- بِالْاِخْتِلَافِ فَأَطَاعُوهُ! أَمْ نَهَاَهُمْ عَنْهُ فَعَصَوْهُ!»(١).

ولا يخفى أنه بناءً على هذا المعنى للسببيه تدخل الأمارات المتعارضة فى باب التراحم ويكون مقتضى القاعده حينئذٍ التخيير.

٢. التصويب المعتزلى: وحاصله أن لنا واقعاً محفوظاً قد تصيبه الأماره وقد تخطى، ولكنها فى صوره الخطأ توجد مصلحة أقوى من مصلحة الواقع فى مؤديها، فتوجب سقوط الواقع عن الفعلية وانقلاب الحكم الواقعى إلى مؤدى الأماره.

وهذا المعنى أيضاً أجمع أصحابنا على بطلانه، ويكون مقتضى القاعده بناءً عليه هو التخيير؛ لأن الأخبار المتعارضة تدخل حينئذٍ فى باب التراحم أيضاً.

نعم قد فضل المحقق الخراسانى رحمه الله هنا وقال: «هذا إذا قلنا بالسببيه مطلقاً ولو فيما علم كذبه، وأما إذا قلنا بسببيه الأمارات فى خصوص ما لم يعلم كذبه من الخبرين المتعارضين بأن لا يكون ما علم كذبه مسبباً لحدوث مصلحة أو مفسده فى المتعلق، فحالهما حينئذٍ من حيث مقتضى القاعده الأوليه كحالهما بناءً على الطريقيه عيناً من التساقط»(٢)، وما ذكره قريب من الصواب.

٣. السببيه الظاهريه: والمراد منها أن أدله حججه الأماره تجعل حكماً ظاهرياً

١- نهج البلاغه، الخطبه ١٨

٢- كفايه الاصول، ص ٣٣٩- ٣٤٠

ص: ١٢١

مماثلاً لمؤدّيها، وهذا ما ذهب إليه جماعه من أعاضم أصحابنا.

والنتيجة بناءً على هذا المعنى هو التساقط بناءً على كون الحكم الظاهرى المماثل مجرد طريق إلى الواقع فحسب، من دون حصول أى مصلحة فيه، وأما إذا قلنا إنّها توجب فى مؤدّيها حصول مصلحة أقوى من مصلحة الواقع أو المساوى لها فهو يشبه حينئذٍ مبنى السببىه المعتزلىه، ونتيجته التراحم بين الأماره التى أصابت إلى الواقع والأماره التى أخطأت، ولكنّها أوجبت مصلحة فى مؤدّيها، فيكون مقتضى الأصل حينئذٍ التخيير أيضاً.

٤. السببىه السلوكيه: أو المصلحة السلوكيه، والمراد منها أنّ أدلّه حجّيه الأماره لا توجد مصلحة فى مؤدّيها فى صوره الخطأ، بل إنّها توجب حصول مصلحة فى نفس العمل على طبقها ما يعادل مصلحة الواقع، ففى مثل الأماره التى قامت على وجوب صلاه الجمعة فى زمان الغيبه، بناءً على عدم وجوبها واقعاً، لا توجب أدلّه حجّيتها حصول مصلحة فى نفس صلاه الجمعة، بل توجد مصلحة فى العمل بقول الثقة مثلاً وسلوك هذا الطريق.

فعلى هذا المبنى أيضاً يكون مقتضى القاعده التخيير والدخول فى باب التراحم على تفصيل مرّ ذكره، ولكن لا دليل على حصول هذه المصلحة فى مقام الإثبات، هذا كلّ بناءً على القول بالسببىه.

وأما على مبنى الطريقيه، وهو الصحيح المختار على ما بيناه فى محلّه، فذهب أكثر أصحابنا إلى التساقط، واستدلّوا لذلك بوجود العلم الإجمالى بكذب أحد الطريقيين، حيث إنّه يوجب عدم اعتماد العرف والعقلاء بكليهما فيسقط كلّ واحد منهما عن الطريقيه والحجّيه.

وإن شئت قلت: إنّ الطرق الشرعيه مأخوذه من الطرق العقلائيّه وإمضاء لها غالباً، ولا إشكال فى أنّ العرف والعقلاء فى باب الشهادات والدعاوى ومقام القضاء وغيرها يحكمون ببطلان كلا الطريقيين إذا شهد كلّ منهما على خلاف الآخر وتعارضاً.

ص: ١٢٢

وما ذكرنا من أن قضيه التعارض هو التساقط إنما هو بملاحظه القاعده الأوليه، فيعمل به ما لم يدل دليل خاص على خلافه، كما في الخبرين المتعارضين، فإن الإجماع والأخبار العلاقيه قائمان على عدم سقوطهما بل لا بد من العمل بأحدهما إما تعييناً أو تخيراً، نعم إنها باقيه على حالها في غير الخبرين سواء في الشبهه الحكيمه كما في الإجماعين المحصّين أو في الشبهه الموضوعيه كما في البيئتين.

عدم دلالة المتعارضين على نفي الثالث

ثم إنه بناءً على تساقط الخبرين المتعارضين هل تبقى دالتهما الالتزاميه على نفي الثالث على حالها، أو أنها أيضاً تسقط؟ فإذا قامت بينه على أن هذه الدار لزيد مثلاً وبينه اخرى على أنها لعمرو فهل يثبت بهما عدم كونها لبكر، أو لا؟ وهكذا في الشبهات الحكيمه، فإذا قام الخبر على كون نصاب المعدن عشرين ديناراً ودلّ خبر آخر على أنه دينار واحد فهل يبقى مدلولهما الالتزامي، فتكون النتيجة عدم وجوب الخمس في الأقل من دينار، أو أنه أيضاً يسقط؟ فيه قولان:

أحدهما: عدم سقوط الدلالة بالنسبه إلى نفي الثالث وهو المشهور.

ثانيهما: سقوط المتعارضين حتى من هذه الجبهه.

وقد استدلل للقول الأول بأن الخبرين المتعارضين يشتركان في نفي الثالث بالدلاله الالتزاميه فيكونان معاً حججه في عدم الثالث، وتوهم أن الدلاله الالتزاميه فرع الدلاله المطابقيه وبعد سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي لا مجال لبقاء الدلاله الالتزاميه لهما في نفي الثالث فاسد، فإن الدلاله الالتزاميه إنما تكون فرع الدلاله المطابقيه في الوجود لا في الحججه (١).

ولكن يمكن المناقشه فيه، أولاً: أن هذا صحيح في مقام الثبوت لا في مقام

ص: ١٢٣

الإثبات؛ لأن أدلّه الحجّيه فى مقام الإثبات إنّما تعمّ الدلالة الالتزاميه بتبع الدلالة المطابقية ومن طريقها وفى طولها لا فى عرضها، وبعد فرض عدم شمولها للمدلول المطابقى لا يبقى مجال لحجّيه المدلول الالتزامى.

وبعبارة اخرى: أدلّه حجّيه الأمارات لا تشمل شيئاً من المتعارضين؛ للزوم التناقض، فلا يبقى مورد للدلالة الالتزاميه كما لا يبقى مورد للدلالة المطابقية.

وثانياً: أنّه مخالف للسيره العقلانيه والإرتكازات العرفيه، فإنّها قائمه على سقوط الدلالة الالتزاميه بتبع الدلالة المطابقية، فإذا أخبر ثقّه بقدوم زيد يوم الجمعة وأخبر ثقّه آخر بقدومه يوم السبت، فلا إشكال فى سقوط كليهما عن الحجّيه عند العرف حتّى فى مدلولهما الالتزامى، وهو عدم قدوم زيد يوم الأحد، ولذا يبقى عندهم احتمال قدومه يوم الأحد.

فظهر ممّا ذكرنا، أنّ الصحيح فى المسأله هو القول الثانى، كما قد ظهرت الثمره المترتبه على هذا البحث، حيث إنّ بناءً على نفى الثالث لا يمكن الرجوع إلى الإطلاقات والاصول العمليه بعد سقوط الخبرين، ففى مثال دوران الأمر بين العشرين والواحد فى نصاب المعدن، لا بدّ من الجمع بين الخبرين والأخذ بأقلّ النصابين لانتفاء احتمال ثالث فى البين، مع أنّه بناءً على القول الثانى وهو عدم نفى الثالث يمكن الرجوع إليها، وهى فى المثال إطلاقات وجوب الخمس فى المعدن، وهى تقتضى وجوب الخمس حتّى فى الأقلّ من دينار، أى تقتضى عدم اعتبار النصاب رأساً، وهو الحقّ.

الجهة الثانية: مقتضى الأصل الثانوى فى المتعارضين

إشاره

لا شكّ فى انتقاض الأصل الأولى بالنسبه إلى الخبرين المتعارضين، لقيام الدليل على عدم سقوط كليهما عن الحجّيه، ويقع الكلام عن ذلك فى ضمن أمرين:

١. حكم الخبرين المتعارضين بعد التعادل والتكافؤ.

ص: ١٢٤

٢. أخبار التراجيح ولزوم إعمال المرجحات قبل أن تصل النوبة إلى التعادل والتكافؤ.

الأمر الأول: في أخبار التعادل

إشاره

والأخبار الواردة في هذا المجال تنقسم إلى قسمين:

١. ما يدل على التخيير

وهي روايات كثيرة:

١. ما رواه الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تبيئنا الأحاديث عنكم مختلفه فقال:

«ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عزوجل...»

، قلت: يبيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق، قال:

«فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت»^(١).

٢. ما رواه الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد إليه»^(٢).

ودلاله هاتين الروايتين تأمه على المقصود وإن أورد على سندهما بالارسال.

٣. ما رواه علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم صلها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلها إلا على الأرض، فوقع عليه السلام:

«موسع عليك بأيه عملت»^(٣).

ولكن يرد عليه: بأن مورده هو التخيير في نافله الفجر المستحب فيحمل على

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، ح ٤٠

٢- المصدر السابق، ح ٤١

٣- المصدر السابق، ح ٤٤

ص: ١٢٥

التخير بين مراتب الفضيله فلا يمكن التعدي عنه إلى الواجبات.

٤. ما رواه الطبرسي في الاحتجاج في جواب مكاتبه محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام (١)، وهو ما مرّ ذكره سابقاً من روايه التكبير حين الانتقال من حاله إلى حاله اخرى، ولكن مورده أيضاً هو التخير في المستحبات.

٥. مرسله الكليني حيث قال: وفي روايه اخرى:

«بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» (٢).

، ولكن لعلّها مأخوذه من الروايات السابقه.

٦. معتبره سماعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف فيه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟

قال عليه السلام:

«يرجئه حتّى يلقي من يخبره، فهو في سعه حتّى يلقاه» (٣).

وهي أيضاً قابله للمناقشه حيث إنّ دلالتها على المطلوب مبته على أن يكون المراد من «سعه» فيها هو التخير مع أنّه يحتمل أن يكون المراد منها الرجوع إلى الأصل؛ أي البراءه، والأول أولى.

لا يقال: إنّها معناه بملاقاه الإمام فتكون الروايه مختصّه بعصر الحضور، لأننا نقول: إنّ عصر الغيبه أولى بالسعه لعدم إمكان الوصول إلى قول المعصوم عليه السلام.

٧. ما رواه أحمد بن الحسن الميثمي: أنّه سأل الرضا عليه السلام يوماً ... إلى أن قال:

«وبأيّهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع ...» (٤).

ولكن موردها أيضاً المستحبات حيث ورد قبل فقره المذكوره: «وما كان في السنّه نهى إعافه أو كراهه ثمّ كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وكره ولم يحزّمه، فذلك الذي يسع الأخذ بها جميعاً وبأيّهما شئت ...».

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، ح ٣٩

٢- المصدر السابق، ح ٦

٣- المصدر السابق، ح ٥

٤- المصدر السابق، ح ٢١

ص: ١٢٦

٨. ما رواه في عوالي اللئالي عن العلامه بقوله: وروى العلامه مرفوعاً إلى زراره بن أعين قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان- إلى أن قال- فقلت أنهما معاً موافقان للإحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام:

«إذن فتخير أحدهما وتأخذ به وتدع الآخر»(١).

وهذه الروايه صريحه الدلاله على المقصود.

فقد ظهر إلى هنا أنّ التامّ دلالة من هذه الثمانية إنّما هو الأوّل والثاني والثامن، وقد قال شيخنا الأعظم رحمه الله: «أنّ عليه المشهور وجمهور المجتهدين»(٢) وكفى بذلك جبراً لسندها حتّى ولو كانت روايه واحده، كيف وهى روايات متضافره.

٢. ما يدلّ على التوقّف والاحتياط

١. مقبوله عمر بن حنظله حيث ورد فيها: قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جمعياً؟ قال:

«إذا كان ذلك فارجه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات»(٣).

وهى غير تامّه من جهتين:

الاولى: أنّ مفادها هو التساقط لا الأخذ بأحوط الاحتمالات، فإنّ المراد من الإرجاء هو التوقّف والتساقط وهو خلاف الإجماع؛ لأنّه قام على عدم التساقط.

الثانية: أنّ هذه فقره ناظره إلى عصر الحضور ولا تعمّ زمان الغيبه إذ إنّ الحكم بالإرجاء فيها معنى بقاء الإمام عليه السلام، وهى إنّما تدلّ على لزوم الاحتياط فى الشبهات قبل الفحص والرجوع إلى الإمام عليه السلام.

١- عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١٣٣؛ مستدرک الوسائل، ج ١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، ح ٢

٢- فرائد الاصول، ج ٤، ص ٣٩

٣- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، ح ١

ص: ١٢٧

٢. ذيل روايه الميشمى، عن الرضا عليه السلام حيث قال:

«وما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه» (١).

ومن الواضح أنه مختص بزمن الحضور وإمكان الوصول إلى الحجّه عليه السلام.

فظهر أن الطريق الصحيح فى المقام إنّما هو ما ذهب إليه المشهور وهو التخيير.

وهاهنا امور:

الأمر الأول: إنّ التخيير فى المقام إن كان واقعياً يكون نظير التخيير بين خصال الكفّارات والتخيير بين الحمد والتسيّحات الأربعة فى الركعتين الأخيرتين، وإن كان ظاهرياً يكون نظير التخيير بين الوجوب والحرمه عند دوران الأمر بين المحذورين فى الحكم الظاهرى.

والصحيح فيما نحن فيه هو الثانى؛ لأنّ المختار فى أمثال ذلك هو مبنى الطريقيه والعلم بكذب أحد الخبرين حاصل، لأنّ المصلحه حينئذ لو كانت فإنّما هى فى واحد منهما، فلا يتصوّر حينئذ التخيير الواقعى، لأنّه إنّما يتصوّر فيما إذا وجدت المصلحه فى كلّ من الأطراف.

الأمر الثانى: هل يكون التخيير هنا فى المسأله الاصوليه، أو فى المسأله الفقهيّه؟

وبعبارة اخرى: التخيير يكون للمجتهد فقط فى اختيار الأدلّه، أو له وللمقلّد فى العمل؟

قال شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله: «المحكى عن جماعه بل قيل إنّ المشهور، بل ممّا لا خلاف فيه، أنّ التعادل إن وقع للمجتهد فى عمل نفسه كان مخيراً فى عمل نفسه، وإن وقع للمفتى لأجل الإفتاء فحكمه أن يخيّر المستفتى فيختير فى العمل كالمفتى ... ويحتمل أن يكون التخيير للمفتى فقط فيفتى بما اختار ... والمسأله بعد

ص: ١٢٨

محتاجه إلى التأمل وإن كان وجه المشهور أقوى» (١).

واستدل لقول المشهور بوجهين:

الأول: إن خطابات الأمارات وإن كانت عامه تشمل المجتهد والمقلد، إلا أن المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلة من حيث تشخيص مقتضاها ودفع موانعها، فإذا ثبت للمجتهد جواز العمل بكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد والمجتهد تخير المقلد كالمجتهد.

الثاني: إن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد تعييناً لا دليل عليه، فهو تشريع محرم.

واستدل للقول الآخر؛ أي حصر التخير في المجتهد:

أولاً: بما ورد في مرفوعه زواره قلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام:

«إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر»

حيث إنه وارد بعد إعمال المرجحات ولا إشكال في أنه من عمل المجتهد لا المقلد، مضافاً إلى أن قوله:

«فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر»

كالصريح في اختيار أحد الحجّتين ورفض الآخر، وليس ذلك إلّا للمجتهد.

وثانياً: بأنّ التخير حكم للمتخير، والمتخير إنما هو المجتهد لا المقلد.

أقول: الأولى في المقام ملاحظه روايات التخير، ولا إشكال في أنها ظاهره فيما ذهب إليه المشهور فإن من جملتها ما رواه سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع؟ قال:

«فهو في سعه حتى يلقاه».

ولا إشكال في أنه ظاهر في التخير بين مدلولي الخبرين في العمل، وكذلك مرسله الكليني، وروايه الحسن بن الجهم، وروايه الحارث بن المغيرة.

ص: ١٢٩

نعم المستفاد من مرفوعه زرارته هو التخيير في المسألة الاصولية، ولكن الكلام بعد في سندها.

وأما الاستدلال بأن التخيير حاصل للمجتهد فقط، فالحكم بالتخيير يكون له، فيمكن الجواب عنه بأن الموضوع في روايات التخيير هو الخبران المتعارضان لا المتخيران، فإنه لم يرد هذا العنوان في شيء من هذه الروايات، فإذن الأظهر هو ما ذهب إليه المشهور.

ثم إنه لو شككنا في المسألة ولم نعلم أنه هل التخيير للمجتهد أو للمقلد فمقتضى الأصل هو الأول لأنه القدر المتيقن.

الأمر الثالث: هل التخيير بدوى أو استمرارى؟ والمراد من التخيير البدوى أنه لو اختار مثلاً وجوب صلاة الجمعة عند تعارض الأخبار، لا بد من العمل بها مادام عمره، ومعنى التخيير الاستمرارى أن له في المثال المذكور اختيار الجمعة في كل جمعه أراد، واختيار صلاة الظهر كذلك.

والأقوال في المسألة ثلاثة:

١. ما ذهب إليه جماعة من المحققين من أن التخيير استمرارى (١).

٢. ما يظهر من بعض كلمات شيخنا الأعظم رحمه الله من أنه بدوى (٢).

٣. بناء المسألة على المسألة السابقة، فإن قلنا بأن التخيير في المسألة الاصولية يكون التخيير هنا بدوياً، وإن قلنا بأن التخيير في المسألة الفقهيّة يكون التخيير هنا استمرارياً (٣).

واستدلّ للقول الأول بوجهين:

أحدهما: إطلاقات أخبار التخيير، فإنّ التعبير بـ «فموسّع عليك» أو «إذن فتخيّر»

١- كفاية الاصول، ص ٤٤٦؛ درر الفوائد، ج ٢، ص ٦٥٩؛ نهاية الأفكار، ج ٢ و ٤، ص ٢١٢-٢١٣

٢- فرائد الاصول، ج ٤، ص ٤٣

٣- فرائد الاصول، ج ٤، ص ٧٦٨

ص: ١٣٠

ظاهر فى السعه الاستمرارى والتخير الدائى.

ثانيهما: استصحاب التخير الثابت فى بدو الأمر على فرض الشك.

واستدل للقول الثانى أيضاً بوجهين:

أحدهما: أن الموضوع فى أخبار التخير هو التحير، وهو يرتفع بعد اختيار أحد الخبرين فلا يكون بعده مشمولاً لها، كما أنه لا يجوز حينئذ استصحاب التخير لتبدل الموضوع.

ثانيهما: لزوم المخالفة القطعية التدريجية العمليّة من استمرار التخير فإنّ المفروض كون التخير ظاهرياً فيكون أحدهما مخالفاً للواقع قطعاً.

أقول: يمكن المناقشة فى الوجه الأول بأنّ الموضوع فى أخبار التخير ليس هو عنوان المتحير بل الموضوع وجود خبرين متعارضين، ولا إشكال فى أنّ التعارض دائى.

وأما الوجه الثانى فهو تام، وقد ذكرنا فى محلّه أنّ المخالفة القطعية العمليّة للعلم الإجمالى حرام سواء كانت دفعيه أو تدريجيه، ولازم هذا الوجه كون التخير بدوياً كما تشهد به مرفوعه زواره لأنها تأمر بالأخذ بأحد الخبرين وطرده الآخر حيث تقول:

«فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر»

ولا إشكال فى أنّ ظاهر طرد الآخر طرده مطلقاً، كما أنّ ظاهر الأخذ بأحدهما أخذه دائماً.

وأما القول الثالث فاستدل له بأنّ التخير إذا كان فى المسألة الفقهيّة كان كالتخير بين القصر والإتمام فى المواطن الأربعة، فللمكلف أن يعمل بمضمون أحد المتعارضين تارة، وبمضمون الآخر اخرى، إلّا أن يقوم دليل على خلاف ذلك، وأما إذا كان التخير فى المسألة الاصوليّة فإنّ معناه هو التخير فى جعل أحد المعارضين حجّه شرعيه وأخذ أحدهما طريقاً محرراً للواقع، ولازم ذلك وجوب الفتوى بما إختاره أولاً وجعل مؤداه هو الحكم الكلى الواقعى المتعلق بأفعال المكلفين فلا معنى لاختيار الآخر بعد ذلك.

ص: ١٣١

والحقّ أنّه لا ملازمه بين القول بالتخيير في المسألة الاصولية وكونه بدوياً، لإمكان جعل المجتهد مخيراً في هذه المسألة مستمراً، كما أنّ الأمر في المسألة الفرعية أيضاً كذلك، إنّما الكلام بحسب مقام الإثبات وظواهر أدلّه التخيير، فإن كانت هي إطلاقات السعه فهي ظاهره في الاستمرار، وإن كانت هي مرفوعه زراره فهي ظاهره في التخيير البدوي، ولو شكّ في ذلك فقاعده الاحتياط حاكمه بالتخيير البدوي لعين ما مرّ في المسألة السابقة التي دار أمرها بين التعيين والتخيير، هذا كلّ مع قطع النظر عمّا عرفت من لزوم المخالفه القطعيه العمليّه التدريجيّه في التخيير الاستمراري.

الأمر الثاني: في أخبار الترجيح

المشهور وجوب أعمال المرّجحات قبل أن تصل النوبه إلى التخيير، ويدلّ عليه الأخبار الكثيره الأمره بالترجيح وهي على طوائف:

الطائفة الاولى: ما يدلّ على أنّ المرّجحات أكثر من مرّجحين

منها: مقبوله عمر بن حنظله:

قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال:

«من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً وإن كان حقّاً ثابتاً له، لأنّه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى:

«يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ»»، قلت: فكيف يصنعان؟ قال:

«ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله وهو على حدّ

ص: ١٣٢

الشرك بالله».

قلت: فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حَقِّهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم، فقال:

«الحكم ما حكم به عدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

قال: فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه؟ قال: فقال:

«ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عيه عند أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الامور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيّه فيجتنب وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم».

قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال:

«ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامّة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامّة».

قلت: جعلت فداك أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم بأى الخبرين يؤخذ؟ فقال:

«ما خالف العامّة ففيه الرشاد».

فقلت: جعلت فداك فإن وافقها الخبران جميعاً؟ قال:

«ينظر إلى ما هم إليه أميل حكّامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر».

قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً، قال:

«إذا كان ذلك فارجه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» (١).

ص: ١٣٣

فإن هذه الرواية تأمر بالترجيح بالشهره وبموافقه الكتاب ومخالفه العامه ومخالفه ما هو موافق لميل حكاهمهم، ولكنّه اورد عليها سنداً ودلاله:

أما السند فلو جود عمر بن حنظله، حيث إنه لم يوثق فى كتب الرجال و ما قيل فى توثيقه مخدوش (١)، والمهم فى المقام إنما هو عمل الأصحاب بهذه الرواية فتلقوها بالقبول حتى سميت مقبولة.

وأما الدلاله فقد نوقش فيها من جهات شتى:

١. إن ظاهرها تقدم الترجيح بالصفات على الترجيح بموافقه الكتاب مع أن المشهور خلافه.

٢. إن الاحتجاج بها على وجوب الترجيح فى مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال؛ لقوة احتمال الترجيح بها بمورد الحكومه لرفع المنازعه وفصل الخصومه كما هو موردها، ولا وجه معه للتعدى منه إلى غيره.

توضيح ذلك: إن الإمام عليه السلام بعد ذكر مرجحات القاضيين ذكر مرجحات الخبرين، ولكن الترجيح فى الخبرين إنما يكون لدفع خصومه المتخاصمين فلا يمكن الاحتجاج بها لوجوب الترجيح فى مقام الفتوى أيضاً، وذلك لقوة احتمال اختصاص الترجيح بتلك المزايا المنصوصه بمورد القضاء فقط، فإن قطع الخصومه عند اختلاف القاضيين لاختلاف ما استند إليه من الخبرين لا يكاد يمكن إلا بالترجيح، بخلاف مقام العمل والفتوى فيمكن الأخذ فيه بأيهما شاء من باب التسليم.

٣. إنها مختصه بزمان الحضور والتمكّن من لقاء الإمام عليه السلام بقريته أمره فى آخرها بالإرجاء حتى تلقى إمامك.

٤. إن صدرها معارض لذيها؛ لأن الصدر ظاهر فى أن أرباب الدعوى كانوا

١- انظر: فى هذا المجال كتابنا أنوار الاصول، ج ٣، ص ٤٨٦.

ص: ١٣٤

مقلدين والذيل ظاهر في اجتهادهم بقرينه قوله عليه السلام:

«ينظر...»

فإنَّ النظر والدقّة من عمل المجتهد لا المقلّد.

وحلّ هذه المناقشات والجواب عنها يتوقّف على بيان أنّ هذه الرواية هل هي وارده في باب القضاء أو في باب الفتوى أو تعارض الخبرين؟

والحقّ أنّ صدرها ظاهر في وروده في باب القضاء ووسطها في باب الاجتهاد والتقليد وذيلها في باب تعارض الخبرين، والشاهد على أنّ صدرها مخصوص بباب القضاء: التعبير «المنازعه في دين أو ميراث» والجمع بين تعبيرى «إلى السلطان» و «إلى القضاء» وغير ذلك من الشواهد، إذا عرفت هذا فلنرجع إلى الجواب عن الإشكالات:

أمّا الأوّل: فلأنّ الرجوع إلى الصفات إنّما هو لتقديم حاكم على حاكم أو مفتٍ على مفتٍ لا لتقديم إحدى الروايتين على الأخرى، ولذا قال:

«الحكم ما حكم به أعدلهما...»

وقال بعده:

«ينظر إلى ما كان من روايتهما...»

فالأوّل مزّيّه للحاكم أو المفتى، والثاني مزّيّه للرواية.

وأمّا الثاني: فإنّ الوارد في باب الحكومه وفصل الخصومه إنّما هو صدر الرواية لا ذيلها، فإنّه وارد في باب تعارض الخبرين في مقام الفتوى.

وأمّا الثالث: فجوابه أوّلًا: إنّ مقتضى قاعده الاشتراك في التكليف عدم الفرق بين زمان الحضور والغيبه ما لم تقم قرينه على الخلاف، وثانيًا: إذا كان الحكم في زمن الحضور مع إمكان لقاء الإمام عليه السلام هكذا، ففي زمن الغيبه وعدم إمكان اللقاء بطريق أولى.

وأمّا الرابع: فجوابه أنّه فرق بين الاجتهاد في عصر الحضور والاجتهاد في أعصارنا، فإنّ قواعد الفقه والاصول وفروعها في أعصارنا متشعبه معقّده على خلاف تلك الأعصار، فإنّها كانت بسيطه جدًّا يمكن الوصول إليها لكثير من آحاد الناس، ولا مانع من صيروره المقلّد بعد الاطلاع عليها إجمالًا مجتهدًا ولو في بعض المسائل بصوره التجزئ.

ص: ١٣٥

ومنها: مرفوعه زراره:

وقد رواها ابن أبي جمهور الأحسائي عن العلامه رحمه الله مرفوعاً إلى زراره قال:

سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال:

«يازراره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر».

فقلت: ياستيدي إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال:

«خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما فى نفسك».

فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان، فقال:

«انظر إلى ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه وخذ بما خالفهم فإن الحق فيما خالفهم».

قلت: ربما كانا معاً موافقين لها أو مخالفين فكيف أصنع؟ فقال:

«إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك واترك ما خالف الاحتياط».

فقلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال:

«إذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر»^(١).

والخبر لا يمكن الاعتماد عليه من جهة الإرسال.

نعم قال الشيخ الأعظم رحمه الله: «إنه وإن كانت ضعيفه السند، إلا أنها موافقه لسيره العلماء فى باب الترجيع، فإن طريقتهم مستمره على تقديم المشهور على الشاذ، والمقبوله وإن كانت مشهوره بين العلماء حتى سميت مقبوله إلا أن عملهم على طبق المرفوعه وإن كانت شاذه من حيث الروايه»^(٢).

ثم أورد عليها بما حاصله: أن العمل بالمرفوعه يقتضى عدم العمل بها حيث إنها معارضه مع المقبوله فى تقديم الشهره على الصفات وتأمراً بالأخذ بالمشهور من

١- عوالى اللثالى، ج ٤، ص ١٣٣؛ ورواه عنه فى مستدرک الوسائل، ج ١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، ح ٢

٢- فرائد الاصول، ج ٤، ص ٦٨-٦٩

ص: ١٣٦

الروايتين المتعارضتين، ولا إشكال في أن المشهور هي المقبولة.

أقول: ولكنه متوقف على وجود التعارض بينهما مع أنه ليس كذلك، لأن صدر المقبولة وارد في باب القضاء والفتوى لا الخبرين المتعارضين كما مرّ، وإنما المتعلق منها باب تعارض الخبرين قوله عليه السلام:

«ينظر إلى ما كان من روايتهما المجمع عليه...»

ولا يخفى أن أول المرجحات حينئذٍ الشهرة كما في المرفوعه، فهما متوافقان.

نعم، يبقى إشكال ضعف السند على حاله؛ لأن استناد عمل الأصحاب بها غير معلوم فلعلّ مدرّكهم هو المقبولة بناءً على ما ذكرنا.

فتحصّل أن المرجحات الواردة في كلّ واحد من هاتين الروايتين أربعة، أمّا ما ورد في المقبولة فهي: الشهرة، وموافقته الكتاب، ومخالفته العامّة، ومخالفته ما هو أميل إليه حكّامهم وقضاتهم، وما ورد في المرفوعة فهي: الشهرة، وصفات الراوى، ومخالفته العامّة، والموافقته مع الاحتياط.

ومنها: مرسله الكليني:

فإنّه قال في أول الكافي: «إعلم يا أخى أنّه لا يسع أحد تمييز شىء ممّا اختلفت الروايه فيه عن العلماء برأيه إلّا ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله: أعرضوهما على كتاب الله عزّوجلّ فما وافق كتاب الله عزّوجلّ فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه، وقوله عليه السلام:

دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد في خلافهم، وقوله عليه السلام: خذوا بالمجمع عليه فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» (١).

والمرجحات الواردة فيها ثلاثة: موافقه كتاب الله، ومخالفته العامّة، والشهرة، ولكن المظنون بالظنّ القوي أنّها ليست إلّا ضمّ الروايات بعضها ببعض فليست روايه مستقلّه.

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، ح ١٩

ص: ١٣٧

الطائفة الثانية: ما تدلّ على الترجيع بموافقه الكتاب ومخالفه العامة

وهى روايه واحده رواها عبدالرحمن بن أبى عبدالله قال: قال الصادق عليه السلام:

«إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١).

الطائفة الثالثة: ما تدلّ على الترجيع بموافقه الكتاب والسنة القطعيه

منها: ما رواه أحمد بن الحسن الميثمى أنه سأل الرضا عليه السلام يوماً ... قلت: فإنه يرد عنكم الحديث فى الشىء عن رسول الله صلى الله عليه وآله مما ليس فى الكتاب وهو فى السنة ثم يرد خلافه فقال:

«كذلك فقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أشياء ... فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله فما كان فى كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن فى الكتاب فأعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله ...»^(٢).

ومن الواضح أن المراد من السنة فيها هو السنة القطعيه.

ومنها: ما رواه الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه فقال:

«ما جاءك عننا فقس على كتاب الله عزّوجلّ وأحاديثنا فإن كان يشبهها فهو منا وإن لم يكن يشبهها فليس منا»^(٣).

فالأحاديث القطعيه عنهم بمنزله السنة النبويه القطعيه.

ومنها: ما رواه الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال:

«إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا فإن أشبهها فهو حقّ وإن لم يشبهها فهو باطل»^(٤).

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، ح ٢٩

٢- المصدر السابق، ح ٢١

٣- المصدر السابق، ح ٤٠

٤- المصدر السابق، ح ٤٨

ص: ١٣٨

الطائفة الرابعة: ما تدلّ على الترجيح بمخالفة العامّة فقط

منها: ما رواه الحسين بن السرى قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

«إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم» (١).

ومنها: ما رواه الحسن بن الجهم قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم لكم؟ فقال:

«لا والله لا يسعكم إلّا التسليم لنا»،

فقلت:

فيروى عن أبي عبد الله عليه السلام شىء و يروى عنه خلافه فبأيّهما نأخذ؟ فقال:

«خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه» (٢).

ومنها: ما رواه محمد بن عبد الله قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال:

«إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامّة فخذوه وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه» (٣).

ومنها: ما رواه سماعه بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام قلت: يرد علينا حديثان:

واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه قال:

«لا تعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأله»

، قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منهما، قال:

«خذ بما فيه خلاف العامّة» (٤).

الطائفة الخامسة: ما تدلّ على الترجيح بالموافقة مع الشهره فقط

وهى روايه واحده رواها فى الاحتجاج مرسلًا، قال: وروى عنهم عليهم السلام أنّهم قالوا:

«إذا اختلف أحاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا فإنّه لا ريب فيه» (٥).

ولكن لا يبعد أن تكون مأخوذه من مقبوله عمر بن حنظله.

- ١- وسائل الشيعة، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، ح ٣٠
- ٢- المصدر السابق، ح ٣١
- ٣- المصدر السابق، ح ٣٤
- ٤- المصدر السابق، ح ٤٢
- ٥- المصدر السابق، ح ٤٣

ص: ١٣٩

الطائفة السادسة: ما تدلّ على ترجيح الأحداث

منها: ما رواه الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«أرأيتك لو حدّثتك بحديث العامّ، ثمّ جئتنى من قابل فحدّثتك بخلافه بأيّهما كنت تأخذ؟»

قال: كنت آخذ بالأخير. فقال لى:

«رحمك الله» (١).

ومنها: ما رواه المعلّى بن خنيس، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيّهما تأخذ؟ فقال:

«خذوا به حتّى يبلغكم عن الحىّ فإن بلغكم عن الحىّ فخذوا بقوله»،

قال: ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام:

«إنّا والله لا ندخلكم إلّا فيما يسعكم» (٢).

ومنها: ما رواه أبو عمرو الكنانى قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام:

«يا أبا عمرو أرأيت لو حدّثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا ثمّ جئتنى بعد ذلك فسألتنى عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك بأيّهما كنت تأخذ؟»

قلت: بأحدّتهما وأدع الآخر. فقال:

«قد أصبت يا أبا عمرو، أبى الله إلّا أن يعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنّه لخير لى ولكم أبى الله عزّوجلّ لنا فى دينه إلّا التقيّه» (٣).

ولكن لا يخفى أنّ مورد هذه الرواية هو التقيّه، ولا إشكال فى أنّ المعبر فى هذا المقام إنّما هو آخر ما يصدر من صاحب التقيّه.

فإنّ التقيّه على قسمين: تقيّه القائل، وهى ما إذا كان الإمام عليه السلام فى شرائط خاصّه تقتضى بيان الحكم على خلاف الواقع، وتقيّه السائل وهى ما إذا كان للسائل ظروف وشرائط خاصّه كذلك، فإنّ الإمام عليه السلام ينظر إلى حاجه السائلين فى الظروف المختلفه من لزوم التقيّه أو رفضها، ومن الواضح أنّ الميزان فى تعيين الحكم والوظيفه العمليّه إنّما هو ما مرّ عليه فى الحال من الشرائط الجديده، ولازمه لزوم الأخذ بأحدث الخبرين.

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، ح ٧

٢- المصدر السابق، ح ٨

٣- المصدر السابق، ح ١٧

ص: ١٤٠

نتيجه الجمع بين روايات الترميز

قد يقال: إن هذه الأخبار معارضة مع أخبار التخيير التي مرّ تفصيلها في المقام الأول، فلا يمكن الأخذ بها.

ويجاب عنه: بحمل المطلق على المقيّد، حيث إنّ تلك الروايات مطلقه تعمّ موارد وجود المرجّحات وعدمها فتقيّد بهذه الروايات وتحمل على موارد تساوي الخبرين.

كما أنّه قد يورد عليها: بأنّ نفس هذه الطوائف تعارض بعضها مع بعض، فإنّ بعضها يدلّ على ثلاث مرجّحات أو أربعة، وبعضها على اثنين، وبعضها الآخر على أنّها واحده، والتي تدلّ على مرجّح واحد أيضاً مختلفه.

وهذا الإشكال أيضاً يندفع بحمل المطلق منها على المقيّد، فإنّ ما تدلّ على مرجّح واحد مثلاً تكون مطلقه بالنسبه إلى ما يدلّ على تعددها.

وهناك إيراد آخر: وهو وجود الاختلاف في ترتيب المرجّحات في هذه الأخبار، ولعلّه شاهد على الحمل على مراتب الاستجاب والفضل، كما أفتى به جمع من الأصحاب بالنسبه إلى الروايات المختلفه الوارده في باب منزوحات البئر.

وهذا أيضاً يرتفع بعد التأمل في الأخبار والنسبه الموجوده بينها، فإنّ المهمّ من الطائفه الاولى إنّما هي المقبوله، والمرجّحات الوارده فيها عباره عن الشهره وموافقه الكتاب ومخالفه العامه، ولا إشكال في أنّ الطائفه الثانيه وهي ما تدلّ على اثنين من هذه الثلاثه مطلقه بالنسبه إلى المرجّح الأوّل منها، وهكذا كلّ من الطوائف الدالّه على مرجّح واحد من الثلاثه، مطلقه بالنسبه إلى مرجّحين آخرين فيجمع بينها بالتقيّد.

فتحصّل من جميع ذلك أنّ العمده في المرجّحات ثلاثه: الشهره وموافقه الكتاب ومخالفه العامه.

ص: ١٤١

بقي هنا امور:

١. لزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصه وعدمه

هل يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصه وهى الشهره وموافقه الكتاب ومخالفه العامه، أو يتعدى منها إلى غيرها كموافقه الأصل أو موافقه الإجماع المنقول؟ فيه قولان:

١. جواز التعدى وهو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله وحكى الإجماع عليه (١).

٢. عدم جواز التعدى وهو ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله، وتبعه الآخرون (٢).

والحق هو الثانى لأنه هو مقتضى إطلاقات التخيير، حيث إنها تقتضى التخيير فى كل حال إلا ما خرج بالدليل، وما خرج بالدليل إنما هو ذو المزيه بالمزايا المنصوصه فقط؛ فإنه لو وجب التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى كل مزيه توجب أقربيه ذيهما إلى الواقع لبيّن الإمام عليه السلام من الأوّل بنحو الضابطه الكليه أنه يجب الأخذ بالأقرب من الخبرين إلى الواقع من دون حاجه إلى ذكر تلك المرجحات المخصوصه واحداً بعد واحد كى يحتاج السائل إلى إعاده السؤال مرّه بعد مرّه، اللهم إلا أن يقال: هذا من باب ذكر المثال.

ولكنه خلاف ظاهر تلك الأخبار، مضافاً إلى أنه لو وجب التعدى لما صحّ أن يأمر الإمام عليه السلام بعد ما فرض السائل تساوى الطرفين فى جميع ما ذكر من المرجحات المنصوصه بالإرجاء حتى تلقى إمامك، بل كان يأمره بالترجيح بسائر المرجحات الموجهه لأقربيه أحدهما إلى الواقع.

٢. أقسام الشهره وكيفيه الترجيح بها

الشهره على ثلاثه أقسام:

١- فرائد الاصول، ج ٤، ص ٧٥ و ٧٦

٢- كفايه الاصول، ص ٤٤٧؛ درر الفوائد، ج ٢، ص ٦٧٢؛ نهايه الأفكار، ج ٢ و ٤، ص ١٩٣؛ فوائد الاصول، ج ٤، ص ٧٧٤

ص: ١٤٢

١. الشهره الروائيه وهى عبارته عن اشتهاار الروايه بين الرواه والمحدثين.

٢. الشهره الفتوائيه وهى فتوى المشهور، سواء كان فى البين روايه أو لا.

٣. الشهره العمليه وهى عبارته عن نفس السيره العمليه للمتشرعه وأصحاب الأئمه عليهم السلام على وفق روايه.

ولا إشكال فى أن النسبه بين الأول والثانى هى العموم من وجه، فقد تتحقق الشهره الروائيه بالنسبه إلى خبر وتكون فتوى الأصحاب أيضاً على طبقه، وقد تتحقق الشهره الروائيه من دون الفتوى على طبقها، وقد تكون القضيه بالعكس، أى تكون الفتوى مطابقه لروايه مع عدم شهرتها روائيه.

كما لا إشكال فى أن النسبه بين الأول والثالث أيضاً العموم من وجه، فقد تكون روايه مشهوره بين الرواه، ومعمولاً بها عند الأصحاب، وقد تكون الروايه مشهوره من دون العمل على طبقها، وقد يكون العمل مطابقاً لروايه من دون شهرتها بين المحدثين.

نعم، النسبه بين الثانى والثالث هى العموم المطلق، فإن فتوى الأصحاب بشىء يلازم عملهم على طبقه، بينما قد يكون عمل المتشرعه على روايه من دون فتوى الأصحاب بها فى كتبهم الفتوائيه.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه لا إشكال فى كون القسم الأول من الشهره من المرجحات؛ لأن الظاهر من قوله عليه السلام فى المقبوله: «خذ ما كان من روايتهما...» هو الشهره الروائيه، نعم أنه مشروط بعدم إحراز العمل على خلافها، لأن المقبوله هى فى مقام بيان قرائن صدق الروايه ومرجحات صدورها، والمقام هذا بنفسه قرينه عقليه موجه لعدم انعقاد إطلاق للمقبوله بالنسبه إلى ما إذا كان العمل مخالفاً للروايه وانصرافها إلى غيره.

وكذلك ظاهر المرفوعه، حيث ورد فيها: «ياسيدى إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم» ولا إشكال فى ظهوره فى الشهره الروائيه.

ص: ١٤٣

وأما الشهره الفتوائيه والعملية فلا إشكال في عدم شمول المقبوله والمرفوعه لهما بإطلاقهما، ولكن لا يبعد إلغاء الخصوصيه عن الشهره الروائيه بالنسبه إليهما أو تنقيح المناط خصوصاً بعد ملاحظه التعليل الوارد في المقبوله بأن «المجمع عليه لا ريب فيه» فإنه تعليل باعتبار عقلي يوجد في الفتوائيه والعملية أيضاً كما لا يخفى.

هذا كله فيما إذا كانت الشهره الفتوائيه بين القدماء لا المتأخرين؛ حيث لا شك في أن الشهره الفتوائيه بين المتأخرين لا تكون سبباً للترجيح سواء كانت فتواهم على طبق القاعده أو لم تكن، وذلك لأن مباني فتاويهم ومصادرها موجوده بأيدينا فلا تزيدنا الشهره شيئاً، بخلاف الشهره بين القدماء، فإنهم كانوا حديث العهد بعصر الأئمه المعصومين عليهم السلام وقد وصل إليهم ما لم يصل إلينا.

٣. لماذا تكون مخالفه العامه من المرجحات؟

الاحتمالات فيه أربعة:

١. كون الترجيح بها لمجرد التعبد من الشرع.
 ٢. أن يكون الرشد في نفس المخالفه لهم لحسنها ورجحانها فيكون للمخالفه موضوعيه.
 ٣. أن يكون لها طريقته إلى ما هو الأقرب إلى الواقع فالترجيح بالمخالفه لهم من باب أن الخبر المخالف أقرب إلى الواقع؛ لأن الرشد والحق غالباً يكون فيما خالفهم والغي والباطل فيما وافقهم.
 ٤. أن يكون لها طريقته إلى احتمال وجود التقية، فيكون الترجيح بها لأجل انفتاح باب التقية فيما وافقهم وانسداده فيما خالفهم.
- لكن الوجه الأول خلاف ظاهر التعليل الوارد فيها، فإن ظاهره أنه ليس أمراً تعبدياً.
- وكذا الوجه الثاني بعيد جداً؛ لكونه مخالفاً لظاهر التعليل الوارد فيها أيضاً، فإن

ص: ١٤٤

الرشد بمعنى الوصول إلى الحق وسلوك طريق الهداية.

مضافاً إلى أنه خلاف ما ورد في روايات كثيرة من الأمر بالحضور في تشييع جنازتهم وعياده مرضاهم والحضور في جماعاتهم وغير ذلك.

وأما الوجه الثالث فيمكن أن يستشهد له بما رواه أبو إسحاق الأرجاني رفعه قال:

قال أبو عبدالله عليه السلام:

«أندري لِمَ امرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامه»،

فقلت: لا أدري، فقال:

«إنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلّاخالف عليه الامه إلى غيره إرادته لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم ليلتبسوا على الناس»^(١).

فإنّ ظاهرها أنّ هناك تعمد في المخالفة لآراء أهل البيت عليهم السلام ولازمه أنّ الغلبه في مخالفتهم للواقع.

ولكن يناقش فيها بضعف السند وبأنها مخالفة لما ثبت في كتبهم التاريخيه والفقهيّه من استنادهم إلى قول علي عليه السلام كثيراً، مضافاً إلى ما نشاهد بأعيننا من موافقه كثير من أحكام مذهب أهل البيت لأحكامهم في أبواب مختلفه من الفقه.

فيبقى الوجه الرابع، ويشهد له روايه عبيد بن زراره، عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«ما سمعته منّي يشبه قول الناس فيه التقيّه، وما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيّه فيه»^(٢).

وقوله عليه السلام في المقبوله:

«ما خالف العامه فقيه الرشد»

وإن كان ظاهراً في الطريقيه إجمالاً الدائر أمرها بين الوجه الثالث والرابع، إلّا أنّه بتناسب الحكم والموضوع يتعيّن الوجه الرابع، ولازمه اختصاص مرجّحيه مخالفه العامه بموارد احتمال التقيّه.

فلو كان الخبران المتعارضان واردان في عصر لا- يحتمل فيه التقيّه كعصر الإمام الرضا عليه السلام يشكل ترجيح المخالف على الموافق، بل لا بدّ من الرجوع إلى سائر المرجّحات.

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، ح ٢٤

٢- المصدر السابق، ح ٤٦

الجهة الثالثة: في ترتيب المرجّحات

ذهب شيخنا الأعظم رحمه الله إلى لزوم مراعاة الترتيب بين المرجّحات، فإنّها على ثلاثة أقسام: المرجّحات السندية وهي ما ترجع إلى أصل الصدور كالشهره وأعدليه الراوى أو أوثقيته، والمرجّحات الجهتيه وهي ما ترجع إلى جهة الصدور، أى التقيّه وعدمها، كمخالفة العامّة، والمرجّحات المضمونيّه، وهي ما ترجع إلى المضمون كموافقته الكتاب، فقال رحمه الله بتقديم الأوّل على الثانى والثالث، لأنّ جهة الصدور متفرّعه على أصل الصدور، فإذا كان الخبران المتعارضان مقطوعى الصدور كما فى المتواترين أو بحكم مقطوعى الصدور فتصل النوبه إلى المريجج الجهتي، وأما إذا كانا متفاضلين من حيث الصدور فيجب التعيّد حينئذٍ بالراجح صدوراً، ولا تكاد تصل النوبه إلى المرجوح صدوراً كى يلاحظ رجحانه جهه(١).

ويلاحظ عليه: أنّ المرجّحات الجهتيه أو المضمونيّه وإن كانت متأخّره عن المرجّحات الصدوريّه بحسب الوجود الخارجى؛ لأنّ جهة الصدور أو المضمون فرع لأصل الصدور، إلّا أنّه لا- دخل له فيما هو المهمّ فى المقام، فإنّ محلّ البحث فى ما نحن فيه هو الحجّيه بمعنى ترتيب الأثر العملى، ولا- ريب فى أنّ كلّاً من الجهات الثلاثه شرط فى الحجّيه والعمل، ومن أجزاء العلّه التامّه له فى عرض واحد، ولا تقدّم لأحدها على غيره من هذه الجهه، أى من ناحيه العمل.

فالحقّ عدم اعتبار الترتيب بين المرجّحات، فلا بدّ من الرجوع إلى أقوى الدليلين وأظهرهما، وهو مختلف بحسب اختلاف المقامات، ولو لم يكن أحدهما أقوى أو أظهر سقطت المرجّحات فتصل النوبه إلى التخيير، هذا كلّه بحسب القواعد الأوليه.

وأما بحسب الأدلّه الخاصّه: فالمهمّ منها هو مقبوله عمر بن حنظله كما عرفت، والمذكور فيها ثلاث مرجّحات: الشهره، وموافقته الكتاب والسّنّه، ومخالفة العامّة وما يلحق بها من مخالفه ميل حكّامهم، وظاهرها هو لزوم الترتيب بين المرجّحات الثلاثه.

ص: ١٤٦

أضف إلى ذلك، أن ما تدلّ عليه المقبوله من اعتبار الترتيب على النحو المذكور فيها موافق للاعتبار أيضاً، وأن الإمام عليه السلام كان في مقام بيان ما يوافق الاعتبار، والأخذ بالأقوى فالأقوى من المرجحات، وتطبيق قاعده تقديم الأقوى على الأضعف، إذ إن الخبر الموافق مع الشهره أقوى ظهوراً من الخبر غير المشهور الموافق مع عموم كتاب الله، وهكذا الخبر الموافق لعموم الكتاب أو إطلاقه أقوى من الخبر المخالف للعامه.

الجهة الرابعة: في المرجحات الخارجيه

جعل شيخنا الأعظم رحمه الله مجموع المرجحات على قسمين: داخلية وخارجية (١)، فالداخلية عبارته عن كل مزيه غير مستقلة بنفسها، وهي على ثلاثة أقسام كما مرّ، والخارجية عبارته عن كل مزيه مستقلة بنفسها ولو لم يكن هناك خبر أصلاً، ولها خمسة أقسام:

القسم الأول: ما لا تكون معتبره لتعلق النهى بها، وهي الأمارات الظنية غير المعتره المنهى عنها كالقياس الظنى، فلا يجوز الترجيح به وإن جوّزنا التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها.

القسم الثانى: ما لا تكون معتبره لعدم وجود دليل على اعتبارها، وهي الأمارات الظنية التي لا دليل على اعتبارها كالأجماع المنقول، وكونه من المرجحات مبنى على جواز التعدى من المرجحات المنصوصه إلى كل مرجح ظنى، وبما أن المختار هو عدم التعدى عنها فهذا القسم عندنا ليس من المرجحات.

القسم الثالث: ما تكون معتبره فى نفسها، وهي الأمارات الظنية المعتره كإطلاق الكتاب أو عمومه، ولا إشكال فى لزوم الترجيح به إذا كان من المرجحات المنصوصه.

ص: ١٤٧

القسم الرابع: المرّجحات القطعيه كالأجماع المحضّ ونصوص الكتاب، ولا ريب فى لزوم الترجيح به أيضاً، لأنّه من قبيل تمييز الحجّه عن اللاحيّه كما لا يخفى.

القسم الخامس: الاصول العمليه شرعيه كانت أو عقليه، وفيه ثلاثه أقوال:

١. تقديم الموافق للأصل، فإنّ مطابق الأصل مظنون، وكلّ ظنّ مرّجح.

ولكن يرد عليه: بأنّ الأصل العملى لا- يوجب ظنّاً بالحكم، حيث إنّه وظيفه عمليه للشاكّ فحسب، مضافاً إلى ابتناؤه على التعدى من المرّجحات المنصوصه.

٢. تقديم المخالف له، لأنّ المحتاج إلى البيان من جانب الشارع إنّما هو فى الغالب ما يكون مخالفاً للأصل، وهو الوجوب أو الحرمة، إذ إنّ المباح الموافق للبراءه أو أصله الاباحه لا يحتاج إلى بيان غالباً، وهذا ما يوجب حصول الظنّ بأنّ ما صدر من جانب الشارع إنّما هو المخالف للأصل لا الموافق.

ويرد عليه: أنّه أيضاً مبنى على التعدى من المرّجحات المنصوصه، وإلا لا حجّيه لمثل هذا الظنّ فى مقام الترجيح.

٣. عدم مرجّحه الأصل مطلقاً لا المخالف ولا الموافق، وهو الصحيح بعد عدم وجود الدليل على ترجيح الموافق أو المخالف.

الجهه الفامسه: فى انقلاب النسبه

إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين، فتارة لا يوجب تقديم إحدى الخصوصات انقلاب النسبه بين العامّ والخاصّ الآخر، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم النحويين» وقال أيضاً: «لا تكرم الصرفيين».

واخرى يوجب تقديم إحداها انقلاب النسبه، كما إذا قال: «لا تكرم الفسّاق منهم» وقال أيضاً: «لا تكرم النحويين» حيث إنّ تقديم التخصيص بالأوّل يوجب انقلاب النسبه بين «أكرم العلماء» و «لا تكرم النحويين» من العموم المطلق إلى

ص: ١٤٨

العموم من وجهه، فإنّ النسبه بين العلماء العدول والنحويين هى العموم من وجه كما لا يخفى.

والبحث هاهنا فى انقلاب النسبه السابقه على التخصيص بإحدى الخصوصات إلى النسبه اللاحقه به وعدمه، والمحكى عن المحقق النراقى رحمه الله أنه ذهب إلى الانقلاب وقال بلزوم ملاحظه النسبه اللاحقه (١).

والنزاع إنّما يتصوّر فيما إذا كان الخاصان منفصلين، وأما إذا كان أحدهما متصلاً فلا إشكال فى انقلاب النسبه، أى لزوم ملاحظه النسبه بين العامّ المخصّص بالمتّصل والخاصّ الآخر المنفصل.

وكيف كان، فهل تنقلب النسبه فيكون اللازم ملاحظه تاريخ الخاصين وتخصيص العامّ أوّلاً بما هو الأقرب زماناً، ثمّ بالأبعد، أو لا ينقلب فلا حاجه إلى ملاحظه تاريخهما؟ ولا بدّ فى الجواب من الإشاره إلى أمرين:

أحدهما: أنّ التخصيص يتعلّق بالإراداه الجدّيه لا الإراده الاستعماليه، ولذا لا يلزم منه مجاز.

ثانيهما: أنّه لا- إشكال فى أنّ المعيار فى التعارض إنّما هو الإراده الاستعماليه؛ لأنّ الدليلين يتعارضان ويتضادّان فى ظهورهما الاستعمالى واللفظى كما هو واضح.

ذلك يظهر أنّه لا وجه لانقلاب النسبه؛ لأنّ تخصيص العامّ بالخاصّ الأوّل إنّما هو فى الإراده الجدّيه ولا ربط له بالإراداه الاستعماليه، وحينئذٍ يبقى الظهور الاستعمالى للعامّ على حاله الذى كان هو المعيار فى التعارض، ولا بدّ بعد التخصيص بالخاصّ الأوّل من ملاحظه النسبه بين الخاصّ الثانى وهذا الظهور الاستعمالى للعامّ الباقي على قوّته.

والذى يؤيد ذلك هو سيره الفقهاء، فإنّهم لا يلاحظون تاريخ المخصّصات ولا

١- انظر: فرائد الاصول، ج ٤، ص ١٠٣؛ عوائد الأيام، ص ٣٤٩، العائده ٤٠

ص: ١٤٩

يقدمون التخصيص بأحد الخاصين على التخصيص بالخاص الآخر، بل يخصصون العام بكليهما فى عرض واحد.

وبعد ما ظهر الحق فى المسألة من عدم انقلاب النسبه مطلقاً، فلا يهمننا البحث عن أنواع التعارض الواقعة لأكثر من الدليلين مع ما لها من الصور العديده، لعدم طائل تحته.

الجهه السادسة: فى التعارض بين العامين من وجه

هل يكون المرجع فى الأخبار العلاجيّه فلا بدّ عند وجود المرجحات من الترجيح وعند فقدها من التخيير، أو لا، بل فى مادّه الافتراق يعمل بكلّ واحد منهما وفى مادّه الاجتماع يحكم بالتساقط ويكون المرجع هو الأصل الجارى فى المسألة؟

مثلاً إذا وردت روايه تدلّ بإطلاقها على نجاسه عذره كلّ ما لا يؤكل لحمه، وروايه اخرى تدلّ بإطلاقها على طهاره عذره كلّ طائر، فمادّه الاجتماع فيهما هو الطائر الذى لا يؤكل لحمه، فتتعارضان فيه وتدلّ إحداهما على نجاسته والاخرى على طهارته، فهل المرجع فيه الأخبار العلاجيّه أو يخير بينهما، أو يكون المرجع الأصل الجارى فيه؟

لا إشكال فى عدم جريان المرجحات الصدوريّه فيه؛ لأنّ المفروض أنّه يعمل بكلّ واحد منهما فى مادّتى الافتراق، ومعلوم أنّ الرجوع إلى المرجحات الصدوريّه وترجيح أحدهما على الآخر مستلزم لإسقاط الدليل فى مادّه الاجتماع، مع العمل به فى مادّه الافتراق.

وأما المرجحات الجهتيّه وهكذا المرجحات المضمونيّه، فلا مانع من جريانها فيهما؛ لإمكان وجود التقيّه فى خصوص مادّه الاجتماع فيؤخذ بما ليس فيه احتمال التقيّه وترجيحها على الاخرى، وفى مادّه الافتراق يعمل بكليهما من دون أن يلزم محذور.

ص: ١٥٠

هذا بالنسبة إلى الترجيح عند وجود المرجح، وأما عند فقد المرجح فالمشهور على عدم التخيير، فيتساقط الخبران فى مادّة الاجتماع، ويكون المرجع هو الأصل دون إطلاقات التخيير، وذلك لانصراف أدلّه التخيير منه، فإنّ ظاهر قوله عليه السلام فى مرفوعه زراره:

«فتخيّر أحدهما ودع الآخر»

قبول أحدهما بتمامه وترك الآخر بتمامه، لا قبول أحدهما وترك بعض الآخر.

ص: ١٥١

تذييل: حول الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة

إشاره

ويشتمل على فصول:

١. حجّيه قول اللغوى

٢. الوضع وأنحاء الاستعمال

٣. الأوامر

٤. النواهي

٥. المشتقات

٦. المفاهيم

٧. العام والخاص

٨. المطلق والمقيد

٩. المجمل والمبين

ص: ١٥٣

تمهيد

قد فرغنا عن إثبات كبرى حجيه الظواهر في المقصد الأول عند البحث عن حجيه ظواهر الكتاب، واللازم هنا البحث عن بعض صغرياتنا وأن هذا اللفظ هل هو ظاهر في هذا المعنى أو لا، وبأى شىء يثبت الظهور؟

غير خفى أنه يمكن الوقوف على ظهورات الألفاظ بسبب الفهم العرفى والتبادر والقواعد العربيه، ولا ريب في حجيتها بعد ما مر من تماميه كبرى حجيه الظواهر، إلا أنه لو شككنا في فهم تفاصيل المعانى وجزئياتها التى تكون مرهونه لما يستظهر من مواد اللغات أولًا، ومن الهيئات المفردة ثانيًا، ومن الجملات والهيئات التركيبية ثالثًا، فلا يخلو الأمر من الصور الثلاثة الآتية:

الاولى: إذا كان الشك في مادّه اللغه كما دّه الأمر أو النهى.

الثانيه: إذا كان الشك في هيئه المفرد، كما إذا شككنا في هيئه الأمر، وأنه هل هي ظاهره في مطلق الطلب، أو خصوص الطلب الإلزامى.

الثالثه: إذا كان الشك في هيئه الجمله كالشك في الجمله الشرطيّه وأنها هل تدلّ على العليه المنحصره حتى يكون لها مفهوم أو لا؟

والمرجع في جميع هذه الصور هو قول أهل اللسان وخبرائهم من مهرة علم اللغه والصرف والنحو والمعانى والبيان؛ لأنّ اللغه يبحث عن مفاد المواد، وعلم

ص: ١٥٤

الصرف باحث عن الهيئات المفردة وعلم النحو والمعاني والبيان يبحثون عن مفاد الهيئات التركيبيه.

ولكن بما أن كثيراً من مهمات مباحث الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة التي يتوقف عليها استنباط الأحكام الشرعيه، لم يبحث عنها في هذه العلوم بحثاً كافياً، لا محيص عن البحث عنها في علم الاصول.

ويتم الكلام حول هذه المباحث في ضمن فصول:

الفصل الأول: حجبه قول اللغوي

المشهور حجبه قول اللغوي، بل ادعى عليه إجماع العلماء^(١)، لكن خالف في ذلك جمع من الاصوليين، منهم المحقق الخراساني رحمه الله وقالوا بعدم الحجبه واستدلوا عليه بوجوه عمدتها: أن الأصل يقتضى عدم حجبه الظن فيه، فإنه ظن في أنه ظاهر ولا دليل إلا على حجبه الظواهر^(٢).

واستدل للحجبه بوجوه، عمدتها وجهان:

الوجه الأول: الإجماع، فإن الفقهاء لا يزالون يرجعون في استعمال معانى اللغات إلى كتب أهل اللغة، ولذلك ينقلون في الفقه أقوال اللغويين بالنسبة إلى موضوعات الأحكام كالغنيمة والكنز والمعدن وغير ذلك، كما يرجعون إليها غيرهم من العلماء في فهم معانى الحديث وتفسير الكتاب الكريم.

١- وقد حكى عن السيد المرتضى قدس سره دعوى الإجماع على ذلك، بل استظهر الشيخ الأنصاري قدس سره من كلامه المحكى اتفاق المسلمين، وحكى عن الفاضل السبزواري: «أن صحه المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم، مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر». (انظر: فرائد الاصول، ج ١، ص ١٧٤). وقال صاحب الفصول رحمه الله عند البحث عن الحقيقه والمجاز واعتبار قول اللغوي في تشخيصهما: «يعرف كل من الحقيقه والمجاز بعلامات ودلائل منها نص أهل اللغة عليه مع سلامته من المعارض ومما يوجب الريب في نقله، وكذا الخبير بكل اصطلاح إذا أخبر كذلك وهذا مما لا يعرف فيه خلاف». (الفصول الغرويه، ٣٢)

٢- كفايه الاصول، ص ٢٨٦

ص: ١٥٦

لكن يلاحظ عليه: أن الإجماع في أمثال هذه المسألة لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام تعديداً قبال الأدلة الأخرى التي استدلوها بها في المقام لإمكان استناد المجمعين إليها.

الوجه الثاني: بناء العقلاء وسيرتهم قديماً وحديثاً من الرجوع إلى أهل الخبره، وهذا أهم الوجوه في المقام.

لكن أورد عليه بامور:

منها: أن اللغوي ليس من أهل الخبره، أي أهل الرأي والاجتهاد بالنسبه إلى تشخيص المعاني الحقيقيه عن المعاني المجازيه، وإن شئت قلت: ليس شأن اللغوي إلا بيان موارد الاستعمال لا تعيين المعنى الحقيقي من بين المعاني التي يستعمل اللفظ فيها(١).

ويمكن الجواب عنه: بأن المهم في تعيين مراد المتكلم هو تشخيص ظهور اللفظ، ولا- ريب في أن اللغوي يبين المعنى الظاهر للفظ سواء كان حقيقه أو مجازاً مشهوراً.

ومنها: ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله من أنه يمكن أن يكون رجوع العقلاء إلى كتب اللغويين من جهة حصول الوثوق والاطمئنان من قولهم في بعض الأحيان لا- من جهة حصول الظن فقط وحجيه قولهم مطلقاً؛ سواء حصل منه الاطمئنان أم لا، ولا إشكال في أن الاطمئنان منزل منزله العلم أو أنه علم عرفي فيكون حجه(٢).

ولكن الإنصاف أن رجوعهم إلى أهل الخبره ليس متوقفاً على حصول الإطمئنان كما في الرجوع إلى قول المجتهد، فإن المقلد مع الإلتفات إلى اختلاف آراء الفقهاء في كثير من الموارد، لا يحصل له الإطمئنان والوثوق فيها عادة بقول المجتهد، ومع ذلك لا يتوقف عن الرجوع إليه، كما أنه كذلك في باب القضاء ورجوع

١- انظر: كفايه الاصول، ص ٢٨٧

٢- فوائد الاصول، ج ٣، ص ١٤٢

ص: ١٥٧

القضاء إلى المتخصصين والعارفين والخبراء بالموضوعات التي هي محلّ الدعوى كالغبن والتدليس وغيرهما، مع أنه لا يحصل لهم الإطمئنان بقولهم في كثير من الأحيان.

ومنها: ما ورد في تهذيب الاصول من أنّ موارد التمسك ببناء العقلاء إنّما هو فيما إذا احرز كون بناء العقلاء بمرأى ومسمع من المعصومين عليهم السلام ولم يحرز رجوع الناس إلى صناعه اللغه في زمن الأئمة بحيث كان الرجوع إليهم كالرجوع إلى الطبيب (١).

ويمكن الجواب عنه: بأنه لا-حاجه في حججه قول اللغوي الذي هو من مصاديق كبرى بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبره، إلى وجود خصوص هذا المصداق في زمن المعصومين عليهم السلام بل مجرد وجود الكبرى في ذلك الزمان كافٍ، وإلا يلزم من ذلك عدم جواز الرجوع إلى أهل الخبره بالنسبه إلى الامور المستحدثه.

مضافاً إلى أنه لا ريب في رجوع غير أهل اللسان في زمن المعصومين عليهم السلام إلى أهل اللسان في حاجاتهم عموماً، وبالخصوص في فهم ما يتعلّق بالقرآن والحديث وتبيين مفرداتهما.

فتلخص: أنّ هذا الوجه تامّ، نعم لا يبعد أن يكون المنشأ لبناء العقلاء عدم وجود طريق آخر لحلّ هذه المشاكل إلّا الرجوع إلى الخبراء، وقد يعبر عن ذلك بالانسداد الصغير.

١- تهذيب الاصول، ج ٢، ص ٤١٩-٤٢٠

الفصل الثاني: الوضع وأنحاء الإستعمال

إشاره

بناءً على ما هو الحق من عدم ذاتيه دلالة الألفاظ على معانيها وكونها ناشئه من ناحيه الوضع قطعاً، يقع الكلام في عدّه امور ترتبط بالوضع وأنحاء الاستعمالات اللفظيه، كالبحث عن:

١. حقيقه الوضع وأقسامه.

٢. أن الاستعمالات المجازيه هل هي بالطبع أو الوضع.

٣. علامات الحقيقه والمجاز.

وغير ذلك من المباحث كـ «الحقيقه الشرعيه» و «الاشتراك» و «أن ألفاظ العبادات والمعاملات أسام للصحيح منها أو للأعم منه».

الأمر الأول: الوضع وأحكامه

إشاره

قد يتوهم أن دلالة الألفاظ على معانيها ليست من ناحيه الوضع، بل إنها ذاتيه (١).

ولكنه خلاف ما نجده بوجداننا إلاً في أسماء الأصوات، فيوجد فيها خاصه ربط ذاتي بين المعاني والألفاظ، وعليه ينبغي البحث عن حقيقه الوضع وأحكامه في ضمن امور:

١- حكى ذلك عن سليمان بن عباد الصيمري، مستدلاً بأن دلالة الألفاظ على معانيها لو كانت بالوضع ومن غير مناسبه بينهما للزم منه

الترجيح من غير مرجح. انظر: تمهيد القواعد، ص ٨٢؛ الفصول الغرويه، ص ٢٣

ص: ١٦٠

١. حقيقه الوضع

وفيها أقوال:

الأول: ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله من أنه نحو اختصاص للفظ بالمعنى وإرتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارةً ومن كثره استعماله فيه اخرى (١).

ولا يخفى ما فيه من الإبهام الذي لا يغتفر مثله في مقام التعريف.

الثاني: إنه استيناس ذهني بين اللفظ والمعنى بحيث ينتقل الذهن من أحدهما إلى الآخر.

وهذا مقبول في الوضع التعيني، أما في التعيني فلا معنى محصل له، لأن الانس والعلاقة الذهنية أمر متأخر عن الوضع يحصل من كثره الاستعمال الحاصله بعد الوضع.

الثالث: إنه التزام وتعهد من ناحيه أهل اللغة بأنه كلما استعمل هذا اللفظ اريد منه هذا المعنى.

ويلاحظ عليه: أن الوجدان حاكم على أن جملة «وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى» ليس بمعنى «إني تعهدت كلما ذكرت هذا اللفظ أردت منه هذا المعنى».

الرابع: ما أفاده جمع من المحققين وهو أن حقيقه الوضع أمر اعتباري وهو جعل اللفظ علامه للمعنى في عالم الاعتبار.

وتوضيحه: إنه تارةً يوضع شىء علامه لشىء آخر في عالم الخارج كوضع علامات الفراسخ في الطرق، واخرى يجعل شىء علامه لشىء آخر في عالم الاعتبار وفقاً للعلامات الخارجيه، ومن هذا القسم جميع المفاهيم الإنشائية التي تكون اموراً اعتباريه مشابهه لمصاديقها الخارجيه من بعض الجهات، فإن ملكيه الإنسان وسلطنته على ماله عند العقلاء في عالم الاعتبار مثلاً أمر ذهني يشبه ملكيته وسلطنته على نفسه أو بعض الأشياء تكويناً، وكذلك الألفاظ بالنسبه إلى معانيها، فإن حقيقه الوضع جعل اللفظ علامه للمعنى في عالم الاعتبار وفقاً

ص: ١٦١

للعلامات التي توضع على الأشياء الخارجيه.

وهذا أحسن ما يمكن أن يقال في المقام، إلا أنه يتصور في خصوص الوضع التعيني، أما في التعيني فلا، لعدم جعل ولا إنشاء فيه.

فالأولى أن يقال: الوضع التعيني حقيقته جعل اللفظ علامه للمعنى، وأما الوضع التعيني هو الانس حاصل من كثره استعمال اللفظ التي تكون سبباً لتبادر المعنى إلى الذهن من اللفظ.

٢. من هو الواضع؟

لا شك أن الأنبياء كانوا يتكلمون بلسان قومهم كما قال تبارك وتعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» (١)، ومنه يعلم عدم نزول الألفاظ عليهم من ناحيه الله تعالى، ولو فرض ذلك في خصوص اللسان الذي كان يتكلم به آدم عليه السلام فلا شك في أنه غير مقبول بالنسبه إلى اللغات الاخرى.

وكون الواضع شخصاً خاصياً أو جماعه معينه، فهو أيضاً لا دليل عليه من التاريخ على ما بأيدينا، بل الوجدان حاكم على خلافه، لأننا نجد إبداع ألفاظ جديده على أساس الحاجات اليوميه، من دون وجود واضع خاص معروف في البين، فيتعين حينئذ كون الواضع عدّه أفراد مختلفين يضعون ألفاظاً لمعان مختلفه بحسب حاجاتهم في كل عصر من الأعصار.

٣. أقسام الوضع

حيث إن الوضع يحتاج إلى تصوّر اللفظ والمعنى ينقسم الوضع إلى أقسام بلحاظ اختلاف المعنى من حيث الكليه والجزئيه، وباعتبار أن المعنى الموضوع له تارة يتحد مع ما يتصوره الواضع، واخرى يختلف، فالأقسام الحاصله أربعه.

ص: ١٦٢

الأول: أن يكون المعنى المتصوّر مفهوماً عاماً، أى معنى كلياً، ويوضع اللفظ بإزاء نفس ذلك المفهوم، فيكون الوضع - أى المعنى المتصوّر - عاماً والموضوع له أيضاً عاماً.

الثانى: أن يكون الوضع والموضوع له كلاهما خاصين.

الثالث: أن يتصوّر معنى عاماً ويضع اللفظ لمصاديقه، فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً.

ولا كلام فى إمكان هذه الأقسام الثلاثة، كما لا إشكال فى وقوع القسم الأول والثانى فى الخارج، فمن القسم الأول أسماء الأجناس، ومن الثانى الأعلام الشخصيه، وأما القسم الثالث فالمشهور وقوعه خارجاً، وعدّوا من مصاديقه المعانى الحرفيه وما شابهها، وسيأتى تحقيقه.

الرابع: أن يتصوّر معنى جزئياً ويضع اللفظ لكليه، كأن يتصوّر زيدا مثلاً ويضع اللفظ للإنسان، فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً.

والمشهور استحاله هذا القسم وهو الصحيح؛ لأنّ الخاص من حيث كونه خاصاً لا يكون مرآه للعامّ وعنواناً له بخلاف العكس، فإنّ العامّ شامل لأفراده ووجه لها.

٤. تحقيق حول المعانى الحرفيه

اختلفوا فى المعنى الحرفى على أقوال:

الأول: إنّ الحروف لا- معانى لها، بل هى علامات للمعانى الإسميه كالإعراب فى الكلمات المعربه، فكما أنّ الرفع مثلاً علامه للفاعل، والنصب علامه للمفعول، كذلك الحروف، فكلمه «من» مثلاً علامه لابتداء السير فى جملة «سرت من البصره إلى الكوفه» و«إلى» علامه لانتهائه (١).

١- هذا القول منسوب إلى رضى الدين الإسترآبادى، لكن بعد التأمل وإمعان النظر فيما ذكره يستفاد موافقته للقول الخامس. انظر:

شرح الكافيه، ج ١، ص ٣٧

ص: ١٦٣

ويلاحظ عليه: إنه مخالف لما يتبادر من الحروف إلى الذهن عند استعمالها، وقياسه بالإعراب قياس مع الفارق، لأنه يتبادر من كلمه «في» مثلاً في جملة «زيد في الدار» معنى خاص كالظرفيه، ولا يتبادر شيء من علامه الرفع في «زيد» في تلك الجملة.

الثاني: ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله وهو عكس الأول، وحاصله عدم الفرق بين الحروف والأسماء في كون معاني كليهما استقلاليتين، فلا فرق بين «من» مثلاً وكلمه «الابتداء» في دلاله كليهما على الابتداء، وعدم إمكان استعمال أحدهما في موضع الآخر ناش من شرط الواضع لا أنه مأخوذ في الموضوع له، فإن الواضع اعتبر لزوم استعمال «من» فيما إذا لم يكن معنى الابتداء ملحوظاً استقلالياً وشرط في كلمه «الابتداء» استعمالها فيما إذا لم يكن المعنى آلياً (١).

ويلاحظ عليه: أن هذا الشرط لا- يوجب إلزاماً لغيره من المستعملين، فإن الذي يجب قبوله من الواضع إنما هو ما يكون في دائره الواضع، فإن كان هناك شيء خارج عنها وكان الموضوع له مطلقاً بالنسبه إليه فلا مانع حينئذ في استعمال تلك اللفظه على نحو عام.

الثالث: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله من أن معاني الحروف كلها إيجاديه يوجد بها الربط بين أجزاء الكلام، فإن «من» في «سرت من البصره إلى الكوفه» مثلاً توجد الربط بين كلمتي «البصره» و «سرت» (٢).

وظاهر كلامه إنها ليست حاكيات عن معانيها بل وضعت لإنشائها، فإن «في» مثلاً لا تحكى عن الظرفيه بل توجد في قولك «زيد في الدار».

وفيه: أنه لا- معنى لإيجاد النسبه بلفظ لا معنى له ولا يدل على مفهوم، فإن لم يكن لكلمه «في» مثلاً معنى الظرفيه، فلا يمكن إيجادها بها في الكلام، فاللازم

١- كفايه الاصول، ص ١٢

٢- فوائد الاصول، ج ١، ص ٣٩

ص: ١٦٤

دلالة الحروف أولًا على معنى وحكايتها عنه، ثم إيجاد النسب الكلامية بها في ضوء تلك الحكاياه، مع أنه لو كانت معانى الحروف إيجاديه فلا سبيل للصدق والكذب إليها، كما هو كذلك في جميع الإنشائيات فلا معنى لكون قضيه «زيد في الدار» صادقه أو كاذبه.

الرابع: ما أفاده سيدنا الاستاذ المحقق الخوئي رحمه الله، وملخصه: «إن الحروف بأجمعها وضعت لتضيقات المعانى الاسمية وتقييداتا بقيود خارجه عن حقائقها، ومع ذلك لا نظر لها إلى النسب الخارجيه، بل التضييق إنما هو في عالم المفهوميه.

توضيح ذلك: إن كل مفهوم اسمى له سعه وإطلاق بالإضافة إلى الحصص التي تحته سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الخصوصيات المنوعه أو المصنّفه أو المشخصه أو بالقياس إلى حالات شخص واحد، ومن الضروري أن غرض المتكلم كما يتعلّق بإفاده المفهوم على إطلاقه وسعته كذلك قد يتعلّق بإفاده حصّه خاصّه منه كما في قولك «الصلاه في المسجد حكمها كذا»، وحيث إن حصص المعنى الواحد فضلًا عن المعانى الكثيره غير متناهيه، فلا بدّ للواضع الحكيم من وضع ما يوجب تخصيص المعنى وتقييده عند الحاجه إليه، وليس ذلك إلّا بسبب الحروف والهيئات وبذلك يظهر أن إيجاد الحروف لمعانيها إنما هو باعتبار حدوث الضيق في مرحله الإثبات والدلاله، وإلّا كان المفهوم متصفاً بالإطلاق والسعه وأما باعتبار مقام الثبوت فالكاشف عن تعلق القصد بإفاده المعنى المضيق إنما هو الحروف»(١).

ولكن يلاحظ عليه أولًا: إن هناك قسمًا ثالثًا من الحروف لا يجرى فيه شيء مما ذكره، كالحروف العاطفه فإنها ليست إنشائية كما أنها ليست لبيان الحصص الخاصّه من المعانى الإسميه وغيرها.

وثانيًا: إن التضييق لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون من طريق الحكاياه والدلاله على الخارج أو بدونها، فإن لم يكن مع الدلاله فلا معنى له، وإن كان مع

١- راجع أجود التقريرات، ص ١٨ و ١٩، الهامش

ص: ١٦٥

الحكاية والدلالة فيكون دور الحروف أولاً هو الدلالة على معنى والحكاية عن الخارج، ثم توضيق المعاني الإسمية بواسطتها.

الخامس: قول كثير من المحققين؛ من أنّ الحروف وضعت للحكاية عن النسب الخارجي والمفاهيم غير المستقلة؛ لأنّ المفاهيم والمعاني على قسمين: مستقلة وغير مستقلة، فالمستقلة نحو مفهوم «السير» وغير المستقلة مثل ابتدائه وانتهائه، وكما نحتاج في بيان المعاني المستقلة والحكاية عنها إلى ألفاظ، كذلك في المعاني غير المستقلة، فمثلاً كما نحتاج في بيان معنى «زيد» و«قائم» إلى لفظ زيد وقائم، كذلك نحتاج في بيان نسبة زيد إلى قائم وصدور القيام عن زيد إلى وضع لفظ، وهو هيته «زيد قائم» ونحتاج في بيان كيفية السير من حيث الابتداء والانتها في قولك «سرت من البصره إلى الكوفه» أيضاً إلى كلمتي «من» و«إلى»، فالحروف تدلّ على مفاهيم غير مستقلة في الذهن والخارج وتكون حاكيات عنها ولا تدلّ على الإيجاد أو التضييق إلا بسبب دلالتها على ما ذكر (١).

وهذا القول وإن كان قوياً من بعض الجهات، لكن لا يشمل تمام أقسام الحروف ولتبيين ذلك لابد من بيان أقسام الحروف حتى تتضح كيفية الوضع فيها.

٥. أقسام الحروف

الحق أنّ الحروف على أقسام مختلفه لا يمكن جعلها تحت عنوان واحد، فقسم منها حاكيات عن النسب والحالات القائمة بغيرها.

وقسم آخر إيجادي إنشائي لا تحكى عن شىء بل ينشأ بها معانيها، نحو «ليت» و«لعل» و«حروف النداء» وما أشبهها.

وقسم ثالث منها علامات لربط الكلام مثل حروف الاستئناف والعطف.

وقسم رابع يكون لها معنى اسمى نحو كاف التشبيه التي تكون بمعنى «مثل»،

١- انظر: قوانين الاصول، ج ١، ص ١٠؛ نهايه الدرايه، ج ١، ص ٥١؛ لمحات الاصول، ص ٢٨ و ٢٩

ص: ١٦٦

فلا يمكن سوق جميعها في سياق واحد.

نعم، يمكن أن يتصور للثلاثة الأولى جامعاً وهو «ما ليس له معنى مستقلاً» لا في الذهن ولا في الخارج أعم من أن يكون على نحو السالبة بانتفاء الموضوع كالقسم الثالث، أو كان له معنى غير مستقلاً وهو القسم الأول والثاني.

وأما القسم الرابع فإنه وإن كان له معنى مستقلاً، إلا أنه يلحق بالثلاثة لشباهته بها لفظاً، بل ومن حيث المعنى من بعض الجهات يكون التشبيه الذي هو مفاد «الكاف» قائماً بالطرفين، وهما المشبه والمشبّه به، فيمكن إدخاله تحت ذلك الجامع ببعض الملاحظات.

نتيجة البحث في المعاني الحرفية:

فبما ذكرنا ظهر: أنّ الوضع في القسم الأول من الحروف عام والموضوع له خاص، لأنّ «من» مثلاً لم توضع للابتداء الكلي المتصور في الذهن حين الوضع، بل وضعت لمصاديقه الجزئية في الخارج، لأنها تحكى عن الابتداء الذي تكون حاله لغيره في مثل «سرت من البصره إلى الكوفه» فيكون الموضوع له خاصاً لجزئيه المصداق، والوضع عاماً؛ لعدم إمكان إحصاء هذه المصاديق لكثرتها، فنحتاج في تصوورها إلى تصور جامع وعنوان مشير إليها، ولولا ذلك لم يكن فرق بينه وبين لفظ الابتداء.

وفي القسم الثاني وهي التي تدلّ على المعاني الإيجادية، يكون الموضوع له فيها جزئياً حقيقياً خارجياً؛ لأنها وضعت للإنشاء الذي هو إيجاد، ومن المعلوم أنّ ما يوجد بكلمه «يا» مثلاً في جملة «يا زيد» هو النداء الجزئي الخارجي لا تعدّد ولا تكثّر فيه.

وأما القسم الثالث الذي يكون من قبيل العلامه، فلعدم دلالته على المعنى لا- يتصور فيه الوضع والموضوع له المعهودان في باب الألفاظ اللذين هما محلّ الكلام،

ص: ١٦٧

بل هي علامات فقط.

وفي القسم الرابع، لا نأبى من كون الوضع فيه عامّاً والموضوع له أيضاً عامّاً كأسماء الأجناس، ولكنّه قليل جداً.

تنبيه:

إنّ معانى الحروف وإن كانت غير مستقلّة لا تلاحظ في أنفسها، بل تلاحظ في غيرها، لكن ليس هذا بمعنى الغفلة عنها وعدم النظر إليها كما قيل، بل ربّما تكون هي المقصود بالبيان فقط، كما يقال: «هذا عليك لا لك» فيكون قصد المتكلّم فيها معنى «على» و«اللام»، ولا يكون غيرهما مقصوداً بالذات.

وسياتى في باب الواجب المشروط ثمره هذه النكته بالنسبه إلى القيود الواردة في الجمله وأنها هل ترجع إلى المادّه أو الهيئه؟ فقال بعض باستحاله رجوعها إلى الهيئه؛ لكونها من المعانى الحرفيه(١)، وهي مغفول عنها لا ينظر إليها، وشرحه في محلّه.

والحاصل أنّه ظهر ممّا ذكرنا في المقام أنّ عدم استقلال معانى الحروف لا يساوق عدم النظر إليها وصيرورتها مغفولاً عنها، بل المراد قيامها بالطرفين في الذهن والخارج، فلا إشكال في جواز تقييدها بالقيود الواردة في الكلام.

٦. الفرق بين الإخبار والإنشاء

اختار صاحب الكفايه رحمه الله عدم الفرق بين الإخبار والإنشاء لا- في الموضوع له ولا- في المستعمل فيه، وفرق بينهما في كفايه الاستعمال وغايته (٢)، فالموضوع له والمستعمل فيه في جمله «بعث» حال الإخبار والإنشاء واحد، إلّا أنّ «بعث»

١- انظر: مطارح الأنظار، ص ٤٥-٤٦

٢- كفايه الاصول، ص ١٢

ص: ١٦٨

الخبرية وضعت لأن يراد منها الحكاية عن الخارج و «بعث» الإنشائية وضعت لأن يراد منها إيجاد البيع وإنشاؤه فى عالم الاعتبار.

والحقّ أنّ الإنشاء والإخبار أمران مختلفان، ذاتاً وجوهرًا كما هو مقتضى حكمه الوضع، أمّا الإخبار فهو فى الواقع بمنزلة التصوير من الخارج بآله التصوير من دون تصوّف من ناحيه المصوّر، وأمّا الإنشاء فهو إيجاد معنى فى عالم الاعتبار من دون أن يكون بإزائه فى الخارج شىء يحكى عنه، لأنّ يد الجعل لا تنال عالم التكوين، بل هى مختصّة بالامور الاعتبارية، وبالنتيجة لا شباهه بين ماهيه الإنشاء وماهيه الإخبار.

والفرق بينهما هو نفس الفرق بين الامور التكوينية والاعتبارية، وأمّا نحو جملة «بعث» وأمثالها التى تستعمل فى الإخبار والإنشاء كليهما، فإنّها من قبيل الألفاظ المشتركة التى وضعت لمعنيين مختلفين ولا بأس بالالتزام به.

٧. الكلام فى معنى أسماء الإشارة

إشاره

وفيه ثلاثه أقوال:

القول الأوّل: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ المستعمل فيه فى مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عامّ وإنّ تشخصها إنّما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها(١).

وفيه: أنّ كلامه هذا نشأ من ما مرّ من المبنى الذى بنى عليه فى المعانى الحرفية فالجواب هو الجواب ولا حاجة إلى التكرار.

القول الثانى: ما قال به المحقّق الإصفهانى رحمه الله من أنّ أسماء الإشارة موضوعه لنفس المعنى عند تعلق الإشارة به خارجاً أو ذهنياً بنحو من الأنحاء، فقولك «هذا» لا يصدق على زيد مثلاً إلّا إذا صار مشاراً إليه باليد أو بالعين مثلاً، فالفرق بين

ص: ١٦٩

مفهوم لفظ المشار إليه ولفظ «هذا» هو الفرق بين العنوان والحقيقه وحينئذٍ فعموم الموضوع له لا- وجه له، بل الوضع حينئذٍ عام والموضوع له خاص كالحروف (١).

القول الثالث: ما في تقريرات الإمام الخميني قدس سره من أن ألفاظ الإشاره وضعت لإيجاد الإشاره فقط، وإنها تقوم مقام الإشاره بالإصبع وإشاره الأخرس، فكما أنه بإشاره الإصبع توجد الإشاره، كذلك بلفظ «هذا»، ولذلك يقوم أحدهما مقام الآخر، فالموضوع له في كل واحد منهما نفس الإشاره، وعلى هذا فيندرج تلك الألفاظ في باب الحروف ولا استقلال لها لا في الذهن ولا في الخارج، فكما لا- تدل كلمة «من» أو «إلى» على معنى مستقل، كذلك كلمه «هذا» فلا تدل على معنى كذلك، فألفاظ الإشاره في الحقيقه حروف لا أسماء (٢).

وتحقيق معنى هذه الأسماء يتم في ضمن امور:

الأول: أن حقيقه الإشاره تعيين شىء من بين الأشياء المتشابهه في الخارج.

الثاني: أن هناك ما يدل على الإشاره تكويناً قبل وضع الألفاظ كالإشاره باليد والعين، وهى كلها تدل على معنى معين في الخارج، ثم وضعت لها ألفاظ يقوم مقامها.

نعم، لكل من الإشاره الحسيه والإشاره اللفظيه نقصاً لا يكون في الآخر، فالإشاره الحسيه لا تدل على الأفراد والتشبيه والجمع والتذكير والتأنيث بخلاف الإشاره اللفظيه، كما أن اللفظيه لا يتعين ولا يتشخص بها المشار إليه بخلاف الحسيه، ولذا تضم إلى الإشاره اللفظيه الإشاره الحسيه لتعيين المشار إليه غالباً.

الثالث: أنه لا ينبغي الشك في كون ألفاظ الإشاره أسماء كما عليه اتفاق النحويين، وهو موافق لما نجده بالتبادر عند ذكرها، فإننا نفهم وجداناً من إطلاق لفظ

١- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٦٤

٢- تهذيب الاصول، ج ١، ص ٥٦ و ٥٧

ص: ١٧٠

«هذا» وشبهه معنىً مستقلاً وإن كان مجملاً أو مبهماً من بعض الجهات.

فمدلولات أسماء الإشارات مفاهيم إسمية وإن كانت فيها رائحة الحروف فلها من حيث دلالتها على المفرد والتثنية والجمع والمذكر والمؤنث معان إسمية، ومن حيث احتمالها على إيجاد الإشاره لها رائحة الحروف و بهذا الاعتبار يكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً.

ومما ذكرنا ظهر ضعف القول بأنّها من قبيل الحروف، كما ظهر أنّ مفادها إنشاء الإشاره بنفس ألفاظها، فالإشاره مأخوذه فى حاقّ معانيها لا أمر خارج عنها.

٨. الكلام فى الضمائر

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: «إنّ الضمائر على قسمين: بعضها وضع ليشار به إلى معنى خاصّ، وهى الضمائر الغائبه، وبعض آخر وضع لأن يخاطب به، ثم قال:

والإشاره والتخاطب حين الاستعمال يستدعيان التشخيص فلا يكونان جزءين من الموضوع له، بل الموضوع له هو المفرد المذكر الكلى المتصور حين الوضع، وعلى هذا فالوضع والموضوع له فيها عامٌّ» (١).

ولكن الحقّ فيها هو التفصيل بين الضمائر، أمّا الغائب منها فلا دلالة لها على الإشاره، ويشهد عليه قيامها مقام تكرر الاسم، فيقال بدل «جاء زيد وجلس زيد»: «جاء زيد وجلس»، فمعانيها اسميه لا تدلّ على نوع من الإشاره والموضوع له فيها عامٌّ.

وأما ضمير المخاطب أو المتكلم فيدلّ على نوع من الإشاره، ويشهد عليه عدم قيام اسم الظاهر مقامهما، فلا يمكن أن يقال بدل «أنا قائم» أو «أنت قائم»: «زيد قائم»، كما يشهد عليه أيضاً انضمام الإشاره باليد أو الرأس ونحوهما حين إطلاقهما كما فى أسماء الإشاره، فتكون شبيهه بالحروف، فيكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً.

ص: ١٧١

نعم، اسم الإشاره يدلّ على الإشاره وتعيين المشار إليه فقط، وأما ضمير المخاطب والمتكلم فمضافاً إلى دلالتها على الإشاره، يدلّان على كون المشار إليه مخاطباً أو متكلماً.

٩. الكلام فى الموصولات

قال فى تهذيب الاصول ما حاصله: «إنّ فى الموصولات أيضاً نوعاً من الإشاره فمعانيها معان إيجاديه، وضعت لإيجاد الإشاره إلى مبهم يتوقّع رفع إبهامه بالصله»^(١).

أقول: وزان الموصولات وزان ضمائر الغيبه ولا تدلّ على الإشاره أصلاً، والشاهد على ذلك قيام اسم الظاهر مقامها، فيقال بدل «جاء الذى قتل عمرواً»: «جاء قاتل عمرو» وهى بذواتها مبهمه من جميع الجهات إلّا من ناحيه الصله وإلّا من ناحيه الأفراد والتثنيه والجمع والتذكير والتأنيث.

فالمعلوم عندنا من «الذى» فى المثال هو ذات مبهمه من جميع الجهات إلّا من ناحيه اتّصافها بأنّها قاتل عمرو، ولذلك يقوم وصف «القاتل» مقامها، والظاهر أنّ الموضوع له فيها أيضاً خاصّ.

١٠. فى وضع الهيئات والمرکبات

إنّ لنا أربع أنحاء من الهيئه:

الأول: هيئات المفردات نحو هيئات الصفات مثل هيئه اسم الفاعل أو المفعول.

الثانى: هيئات النسب الناقصه كهيئه المضاف والمضاف إليه.

الثالث: هيئات النسب التامه كهيئه جمله «زيد قائم».

الرابع: هيئات وضعت لخصوصيات النسب كهيئه «تقديم ما حقّه التأخير» التى تدلّ على الحصر مثلاً.

ص: ١٧٢

والوضع في جميعها نوعي، ولذا لا يتبدل المعنى فيها بتبدل المفردات والمواد الموجودة فيها ولا يدور مدار مادّه خاصّه.

ثمّ إنّه ليس للمركّبات وضع خاصّ مضافاً إلى وضع مفرداتها وهيئاتها، ففي جملة «زيد قائم» ليس وراء وضع كلّ واحد من «زيد» و «قائم» لمعنى خاصّ، ووضع هيئته جملة المبتدأ والخبر لمعنى إخباري، وضع آخر لمجموع الجملة؛ لأنّه يستلزم أوضاعاً غير متناهية في المركّبات لعدم إحصائها، مضافاً إلى أنّه لغو، فإنّ وضعها بموادّها وهيئاتها وافٍ بتمام المقصود منها، فلا حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها.

نعم قد يقال: إنّه يمكن تصوير ذلك على نهج القضيّه الموجهه الجزئيه في خصوص الأمثال المركّبه المستعمله في كلّ لغة في مفهوم خاصّ، فيقال إنّ جملة «أراك تقدّم رجلاً وتؤخر أخرى مثلاً وضعت من حيث المجموع لبيان التحير والتردد، (١) وإن كان هذا المعنى أيضاً محلّ تأمل؛ لعدم الحاجة إليه لأنّ «المتحير» في المثال معنى كئائي يستفاد من مفردات هذه الجملة وهيئتها ولا يحتاج إلى وضع مجموع الجملة وضعاً جديداً، فإنّها كنايةات متّخذة من وضع مفرداتها مع وضع هيئاتها.

الأمر الثاني: في المجاز

إشاره

في معنى المجاز أقوال:

أحدها: ما هو المشهور من أنّ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له بالعلاقه (٢).

ثانيها: قول السكّاكي وهو التفصيل بين مجاز الاستعاره وغيرها، ففي الأوّل قال بأنّ المجاز هو استعمال اللفظ في نفس الموضوع له لكنّه في مصداقه الادّعائي،

١- الفصول الغرويه، ص ٢٨

٢- المطوّل، ص ٢٧٨؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٣؛ الفصول الغرويه، ص ٢٥.

ص: ١٧٣

فيكون المجاز حينئذٍ تصرفاً في أمر عقلي لا في الكلمة- والمراد من التصرف في الأمر العقلي جعل ما ليس بفرد فرداً له ادعاء- وفي الثاني ذهب إلى مثل ما اختاره المشهور(١).

ثالثها: ما أفاده صاحب وقايه الأذهان، فإنه ذهب إلى كون المجاز استعمالاً للفظ في الموضوع له مطلقاً سواء كان من قبيل مجاز الاستعارة أو المرسل؛ لأن الإرادة في استعمال الألفاظ على قسمين: إرادة استعماله وإرادة جديده، وهما تارة تتحدان واخرى تفتقران كما في الأوامر الامتحانية، فإن الإرادة فيها إرادة استعماله فقط لم تتعلق بمعلق الأمر جداً.

ومن موارد افتراقهما المجازات كلها، فإن الإرادة الاستعمالية فيها تعلقت بالمعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ وأما الإرادة الجديده فتعلقت بالمعنى المجازي، وهذا تعبير آخر من أن المجاز في أمر عقلي وإن التطبيق على فرد ادعائي(٢).

أقول: هذا القول هو مقتضى اللطافة المجازية فإن البداعه وجمال البيان يتحقق فيما إذا استعمل اللفظ في معناه الحقيقي كما في قوله: «هذا الذي تعرف البطحاء وطأته والبيت يعرفه والحل والحرم»(٣) فإن حسن الكلام في هذا البيت مبني على كون نفس البيت أو الحرم عارفاً بمن هو المقصود فيه لا- خصوص أهل البيت وأهل الحرم أو رب البيت ورب الحرم، وهذا لا- يكون إلا بعد ادعاء وجود قوه مدركه عاقله للبيت والحرم لمعرفة الإمام زين العابدين عليه السلام، وكذا في سائر المجازات.

مضافاً إلى أن مقتضى القرابه الشديده بين المجاز والكنايه ذلك، فإذا كان استعمال اللفظ في الكنايات في نفس الموضوع له فليكن كذلك في المجازات.

ولا إشكال ولا خلاف في أن اللفظ في الكنايات يستعمل في الموضوع له؛ لأن

١- مفتاح العلوم، ص ١٥٣-١٥٦

٢- وقايه الأذهان، ص ١٠٣ وما بعدها

٣- ديوان الفرزدق، ج ٢، ص ١٧٨

ص: ١٧٤

الكنايه عباره عن ذكر اللازم وإرادته الملزوم أو بالعكس، وتكون الإرادة الاستعماليه فيها غير الإراده الجدّيه، ففي مثال «زيد كثير الرماد» تعلقت الإراده الاستعماليه بأن الرماد كثير في دار زيد، ولكن الإراده الجدّيه تعلقت بسخاوه زيد.

وإذا كان الأمر فيها كذلك وكان المجاز والكنايه في غايه القرابه، بل يمكن إدخالهما تحت عنوان واحد وهو استعمال اللفظ وإرادته غير الموضوع له في الإراده الجدّيه، فلا مانع من أن يكون الأمر في المجازات أيضاً كذلك.

صحة الاستعمالات المجازيه هل هي بالوضع أو بالطبع؟

قال المحقق الخراساني رحمه الله: «الأظهر إنَّها بالطبع بشهاده الوجدان بحسن الاستعمال فيه إذا كان مناسباً ولو مع منع الواضع عنه وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه ولا معنى لصحته إلّا حسنه» (١).

أقول: إنَّ ما اختاره هو الحقّ الحقيق بالتصديق ويمكن أن يستدلَّ له مضافاً إلى ما أفاده بأنَّ المجازات في جميع الألسنه واللغات متشابهه متسانخه، مع أنَّه لو كان الاستعمال المجازي متوقفاً على إذن الواضع كانت وحده المجازات في الألسنه المختلفه بعيده جداً؛ لعدم إمكان التواطؤ من ناحيه الواضعين في طيّ القرون والأعصار، القاطنين في شتى البلاد والأمصار.

الأمر الثالث: في علائم الحقيقه والمجاز

اشاره

ذكر علماء الاصول والأدب لتشخيص الحقيقه عن المجاز علائم يحتاج الفقيه إليها في معرفه ظواهر الألفاظ، وهي من أهمّ مباحث الألفاظ وأتمها آثاراً في الفقه والتفسير والحديث وغيرها فتكون من المباحث الرئيسيّه في فهم معاني الألفاظ الوارده في الكتاب والسّنّه، وهي امور:

ص: ١٧٥

١. التبادر

قيل في تعريفه: إنه انسباق المعنى إلى الذهن من حاقّ اللفظ (١)، ويراد من حاقّ اللفظ ما يقابل الانسباق الحاصل من وجود القرينه، وقيل غير ذلك (٢)، والمقصود واحد.

ثم إن التبادر علامه يعول عليها كل مستعلم في اللغه صغيراً كان أو كبيراً، بل أهل اللغه أيضاً في كثير من الموارد حتى الصبي عند تعلمه من امه وأبيه، فإن الصبي إذا رأى انسباق معنى إلى أذهان والديه فيما إذا أطلق لفظ يستنتج أن هذا اللفظ وضع لذلك المعنى، مثلاً إذا سمع لفظ الماء من والديه، ثم رأى إتيان هذه الماده السياله يعلم الصبي أن معنى الماء ليس إلّهذا، وهكذا يعتمد في فهم معاني الألفاظ غالباً، بل يكون هذا هو السبيل لمعرفة معاني الألفاظ للذين يتعلمون لغه جديده بالمعاشره مع أهلها، فالتبادر من أهمّ علائم الحقيقه والمجاز، فإنه المدرك الوحيد في الغالب لفهم اللغات من أهلها.

وهنا امور ينبغي التنبيه عليها:

الأول: منشأ ظهور لفظ في معنى ومنشأ تبادر ذلك المعنى من ذلك اللفظ لا يخلو من أحد الأمرين: إما الوضع أو القرينه، فإذا انتفت القرينه وعلم أن المعنى فهم من حاقّ اللفظ كما هو المفروض في المقام يستكشف منه وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى.

الثاني: قد يقال: كون التبادر علامه للحقيقه يستلزم الدور المحال، لأن التبادر يتوقف على العلم بالوضع، والمفروض أن العلم بالوضع يتوقف على التبادر وهذا دور واضح.

١- هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٢٢٦؛ منتهى الاصول، ج ١، ص ٤٠

٢- مبادئ الوصول، ص ٧٤؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٣

ص: ١٧٦

واجيب عنه أولًا: أنّ العلم الذى يتوقّف عليه التبادر هو العلم الإجمالى الإرتكازى، والعلم المتوقّف على التبادر هو العلم التفصيلى، وبعبارة اخرى: يوجد فى حاقّ ذهن الإنسان ومركز أهل اللّغه معنى إجمالى يتبدّل إلى العلم التفصيلى بالتبادر.

وثانيًا: أنّ الدور إنّما يلزم إذا اتّحد «العالم» و «المستعلم» ولا يتصوّر بالنسبه إلى الجاهل باللغه المستعلم من التبادر عند أهلها، لأنّه يصير عالمًا بالوضع بتبادر المعنى من اللفظ إلى ذهن العالم باللغه، وقد عرفت أنّ موارد التبادر فى الغالب هو من هذا القبيل أى تعدّد العالم والمستعلم.

الثالث: يفهم استناد التبادر إلى حاقّ اللفظ غالبًا من كثره استعمال اللفظ فى المعنى وكثره تبادره منه- وإن لم يبلغ حدّ الأطراد- حتّى يعلم عدم استناد الدلالة إلى القرينه، ولا يمكن الاعتماد على أصل عدم القرينه لكونه من الاصول العقلانيه الجاربه لتعيين المراد بعد العلم بالوضع وبعد العلم بالمعنى الحقيقى والمجازى، لا عند الشكّ فى الموضوع له.

٢. صحّ السلب

والمراد منها: أنّ صحّ سلب لفظٍ بما له من المعنى من لفظٍ آخر بما له من المعنى تكون علامه لكونه مجازاً فيه وعدم صحّته علامه لكونه حقيقه فيه، كما أنّ صحّ حمل لفظٍ بما له من المعنى على لفظٍ آخر بما له من المعنى تكون أيضاً علامه لكونه حقيقه فيه.

فإذا كان معنى «المطر» معلوماً لنا ولم يكن معنى «الغيث» معلوماً إلّا إجمالاً ورأينا صحّ القول بأنّ «الغيث هو المطر» مثلاً، فنحكم حينئذٍ بأنّ «الغيث» وضع لمعنى «المطر» ومعناها واحد، كما أنّه إذا رأينا صحّ القول بأنّ «الرجل الشجاع ليس بأسد حقيقه» نعلم أنّ استعمال الأسد فى الرجل الشجاع يكون مجازاً.

ولكن المحقّق الخراسانى رحمه الله وغيره ممّن تبعه ذكروا هنا تفصيلاً حاصله: «إنّ

ص: ١٧٧

الحمل على قسمين حمل أولى ذاتى وحمل شائع صناعى، والملاك فى الحمل الاولى هو اتحاد المفهوم فقط، وأما الملاك فى الحمل الشائع فهو الاتحاد فى الوجود مع الافتراق فى المفهوم.

ثم إن صحه الحمل الأولى الذاتى يدل على كون الموضوع له فى الموضوع والمحمول واحداً، وأما الحمل الشائع الصناعى فيستفاد منه كون الموضوع أحد مصاديق المحمول حقيقه فى مقابل المصاديق المجازيه، ولا يدل على الوضع، فالعلامه هى الحمل الأولى لا الحمل الشائع، بل إنه علامه على كون الموضوع مصداقاً حقيقياً للموضوع له فى قبال المصداق المجازى^(١).

وكلامه جيد مقبول.

وهنا امور تجب الإشارة إليها لتتميم البحث:

الأول: ما هو السر فى كون صحه الحمل علامه للمعنى الحقيقى؟ وجوابه ما مرّ نظيره فى التبادر، من أن صحه الحمل تنشأ إما من القرينه أو من ناحيه الوضع وحيث إن المفروض عدم وجود القرينه يعلم أنها ناشئه من الوضع، فصحه سلب معنى عن لفظ علامه عدم وضعه له وإلا لم يكن السلب صحيحاً.

الثانى: إن إشكال الدور الذى مرّ فى مبحث التبادر يأتى هنا أيضاً، وبيانه: إن صحه الحمل يتوقف على العلم بالموضوع له، بينما يكون العلم بالوضع أيضاً متوقفاً على صحه الحمل وهذا دور واضح.

ويأتى هنا أيضاً الجوابان المذكوران فى التبادر.

الثالث: أن لبعض الأعلام هنا إشكالاً وحاصله: إن صحه الحمل وصحه السلب يكونان مسبوقين بالتبادر، فالعلامه فى الحقيقه هو التبادر^(٢)، وتوضيحه: إذا قلنا «الغيث هو المطر» فحيث إن الحمل هذا يحتاج إلى تصوّر «الغيث» و «المطر»

١- كفايه الاصول، ص ١٩

٢- تهذيب الاصول، ج ١، ص ٨٠

ص: ١٧٨

وتصوّرها يحتاج إلى العلم بمعناهما واتّحادهما في الخارج، والعلم هذا لا طريق لنا إليه إلّا التبادر، فنحن عالمون بالوضع بالتبادر قبل تحقّق الحمل، فالعلامه منحصره في التبادر.

هذا كلّه إذا كان المستعلم من أهل اللسان، أي كان المراد من صحّحه الحمل والسلب صحّتهما عند نفسه، وأمّا إذا كان المستعلم من غيره وكان جاهلاً باللسان وأراد أن يصل إلى الوضع من طريق استعمال أهل اللسان، فإنّ هذا الحمل بالنسبه إليه يرجع إلى تنصيب أهل اللغه، والتنصيب غير صحّحه الحمل، فتلخّص أنّ صحّحه الحمل إمّا أن يرجع إلى التبادر أو إلى تنصيب أهل اللغه، وليست هي نفسها من علائم الحقيقه والمجاز.

أقول: يمكن دفع هذا الإشكال بأنّه يكفي في صحّحه الحمل قضيه الإجمال والتفصيل، فما يتوقّف عليه صحّحه الحمل هو العلم الإجمالي والإرتكازي بالوضع، فلا حازه إلى التبادر لمعرفة الوضع تفصيلاً.

٣. الأطراد وعدمه

والمراد من كون الأطراد علامه: أنّ كثره استعمال لفظ في معنى وصّحه ذلك الاستعمال مع كثرته دليل على أنّ هذا الاستعمال لا يعتمد على القرينه، بل على الوضع، ولا يضرّ احتمال وجود بعض القرائن الحاليه وغيرها أحياناً؛ لأنّه يتصوّر في استعمال واحد أو بالنسبه إلى موارد معدوده من الاستعمال لا بالنسبه إلى الكثير منه، فإذا ثبت أنّ صحّحه الاستعمال في هذه الموارد لم يعتمد على القرينه نعلم بأنّها نشأت من الوضع.

فالأطراد وعدمه من أحسن علائم الحقيقه والمجاز، وعليه العمل في كشف معاني الألفاظ غالباً، وإعراض جمع من الأعلام عنه هنا قولاً (١)، غير ضارّ بعد

١- انظر: قوانين الاصول، ج ١، ص ٢٩؛ كفايه الاصول، ص ٢٠؛ تهذيب الاصول، ج ١، ص ٨٢

ص: ١٧٩

الترامهم به فى الكتب الفقهيّة عملاً.

وليت شعرى كيف نسوا ما يسلكونه عملاً فى الفقه فى مقام كشف المعانى الحقيقية للألفاظ المستعملة فى الأبواب المختلفة من الفقه؟

أو لسنا هناك فيما إذا أردنا فهم معنى «الغنيمه» مثلاً فى قوله تعالى: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ» (١)، وأنه هل يعمّ كلّ فائده، ولو كانت فى غير الحرب أو تختصّ بما تؤخذ من ساحه الحرب؟ نتمسك بذيل الاستعمالات المختلفه للفظ الغنيمه فى الآيات والروايات وأشعار العرب ونستدلّ بها على الخصم، ونقول إن أطراد استعمالها فى الروايات وغيرها فى مطلق الفوائد أو فى غير غنائم الحرب يدلّنا على كونها موضوعه لمطلق الفائده؟

وهذا هو المحقق النحرير الطبرسى؛ وغيره من المفتيرين لا- يزالون يتمسّكون لفهم معانى الألفاظ الوارده فى القرآن بأشعار العرب وسائر موارد استعمالها كما لا- يخفى على من راجع كلماتهم، كما ترى أيضاً رجوع كثير من أرباب اللّغه إلى استعمال العرب، ولذلك كانوا يستأنسون بأهل البوادي ويعاشرونهم، فإذا رأوا أطراد استعمال لفظ فى معنى فى محاوراتهم يحكمون بأنه وضع لذلك المعنى، كما أنّ هذا أيضاً منهج العلماء فى مناظراتهم فهم يقنعون بأبيات من أشعار العرب وغيرها إذا عرض عليهم فى موارد مختلفه لإثبات معانى الألفاظ فيما إذا طرد استعمال لفظ فى معنى.

بقي هنا أمران:

الأول: لا يرد الدور المذكور سابقاً هنا أيضاً؛ لأنّ المستعلم هنا يستعلم الوضع من كثره استعمالات أهل اللسان ويكون جاهلاً بالوضع وليس المستعلم والعالم

ص: ١٨٠

واحدًا.

الثاني: قد ظهر ممّا ذكرناه أنّه فرق بين مختارنا في المقام وما نسب إلى السيّد المرتضى رحمه الله من أنّ الاستعمال علامه الحقيقيه، وأنّ الأصل في الاستعمال هو الحقيقيه (١)، لأننا لا نقول بأنّ احتمال القرينه واحتمال المجاز ينتفي بمجرد الاستعمال ولو في كلام واحد، بل نقول إنّ أطراد الاستعمال يكون نافيًا وراذًا للمجاز ووجود القرينه، وفرق بين أطراد الاستعمال ومجرّد الاستعمال، وما ذكره ممّا لا دليل عليه كما أشار إليه المحقّقون من الأصحاب (٢).

٤. تنصيب أهل اللغة

قد ذكر من العلامات نصّ أهل اللغه (٣)، ولكنّه متوقّف على أمرين:

الأوّل: هنا بحث كبرى في إثبات حجّيه تنصيبهم.

الثاني: بحث صغرى حول أنّ كلمات اللغويين هل تكون ناظره إلى بيان المعاني الحقيقيه، أو بيان لمطلق موارد الاستعمال؟

وحيث قد فرغنا عن الأمر الأوّل فيما سبق وقلنا بحجّيه قول الخيره من علماء اللسان، ولو مع عدم حصول العلم منه، فلو فرضنا تنصيب أهل اللغه على كون اللفظه الفلانيه حقيقه في معنى خاصّ، فلا ريب في أنّ هذا التنصيب من أهمّ ما يمتاز به الحقيقيه عن المجاز، هذا من ناحيه الكبرى.

أمّا من ناحيه الصغرى: فظاهر كلماتهم - على خلاف ما يتداول في الألسن - أنّهم بصدد بيان المعاني الحقيقيه، لا سيّما في المعنى الذي يذكرونه مقدّمًا على سائر المعاني.

١- الذريعه إلى اصول الشريعه، ج ١، ص ١٣ و ٢٨

٢- معالم الدين، ص ٥١؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ٢٩؛ هدايه المسترشدين، ح ١، ص ٢٩٢.

٣- العدّه في اصول الفقه، ج ١، ص ٣٨؛ الفصول الغرويه، ص ٣٢؛ نهايه الأفكار، ج ١، ص ٦٦

ص: ١٨١

الأمر الرابع: في الحقيقة الشرعيه

اشاره

إنّ الألفاظ تارةً توضع لفهم عموم الناس وهي أكثر الألفاظ المتداوله بينهم، وتسمّى بالحقائق اللغويّه أو العرفيه، واخرى توضع لصنف خاصّ منهم وتسمّى بالمصطلحات نظير لفظ «الاصول العمليّه» فإنّه وضع في علم الاصول للأصول الأربعة العمليّه المعهوده، مع أنّ لفظ «الأصل» و«العمل» موضوع لما هو أوسع من ذلك لغه، والفرق بينهما واضح.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ لنا في الشرع ماهيات مخترعه نحو الصلاه والحجّ، وما شابهما، نحو عنوان «التكبير» الذي في اللغه بمعنى مطلق التعظيم، وفي الشرع وضع لصيغه «الله أكبر»، ولا- إشكال في أنّ الألفاظ الدالّه على هذه الماهيات في زماننا هذا حقيقه في المعاني الشرعيّه، ولكن لا بدّ من البحث في أنّها هل صارت حقيقه فيها في عصر الشارع حتّى تحمل هذه الألفاظ على تلك المعاني في لسانه وتسمّى بالحقيقه الشرعيّه، أو صارت حقيقه في الأزمنه اللاحقه بأيدي المتشرّعين فتسمّى بالحقيقه المتشرّعيّه حتّى تحمل الألفاظ الوارده في لسان الشارع على معانيها اللغويّه عند فقد القرينه، وعلى معانيها الشرعيّه عند وجودها.

والكلام في ذلك يتمّ في ضمن امور:

١. أدلّه القولين

استدلّ النافون بأصالة عدم النقل (١)، حيث إنّ أصل من الاصول العقلائيّه في باب الألفاظ التي تكون بحكم الأمارات وليست من الاصول التبعديّه الشرعيّه؛ لأنّ بناء العقلاء استقرّ على حمل الألفاظ على معانيها الأوليه إلّا إذا ثبت نقلها بدليل معتبر.

واستدلّ المثبتون بوجوه عمدتها التبادر (٢)، والمراد منه تبادر المعاني الخاصّه

١- انظر: قوانين الاصول، ج ١، ص ٣٦؛ الفصول الغرويه، ص ٤٥

٢- كفايه الاصول، ص ٢١؛ دررالفوائد، ج ١، ص ٤٥

ص: ١٨٢

من تلك الألفاظ إلى أذهان معاصرى النبى صلى الله عليه وآله وسلم عند استعمالها من دون قرينه، والتبادر علامه الحقيقه؛ لأنّ فهم الأصحاب المعانى الجديده من هذه الألفاظ المستعمله فى كلمات الرسول صلى الله عليه وآله والأئمه عليهم السلام ممّا لا ريب فيه. وذلك لا يخلو من أحد وجوه ثلاثه: فإمّا أن يكون لوجود قرائن لفظيه فى البين، أو لوجود قرائن حالته، أو أنّه ناش من ناحيه الوضع، ولا- إشكال فى أن لازم الأولين القول بأنّ جميع تلك القرائن ضاعت فلم تصل إلينا وهذا أمر مستبعد جدّاً، فيتعيّن الأخير وهو المطلوب.

نعم هاهنا سؤال، وهو أن منشأ هذا التبادر ما هو؟ فهل هو الوضع التعيينى أو التعيّن؟

وجوابه: إنّ الوضع التعيينى يستلزم الالتزام بأنّ النبى صلى الله عليه وآله كان يصرّح وينصّ بأئى وضعت هذا لهذا، وذاك لذاك، وهذا أمر مستبعد جدّاً؛ لأنّه لو كان لبان ونقل إلينا لتوفّر الدواعى على نقله، فيتعيّن كون المنشأ الوضع التعيينى، وحينئذ يقع البحث فى زمان تحقّق هذا الوضع، أى زمان صيروره المعنى المجازى حقيقياً؛ لأنّه يحتاج إلى كثره الاستعمال، فيقع السؤال عن أنّه هل يكفى عصر الرسول صلى الله عليه وآله لهذه الكثره حتّى نلتزم بكونه زمان الوضع، أو لا- يكفى حتّى نلتزم بأنّ الوضع والتعيّن حصل فى عصر المعصومين عليهم السلام. هذا إذا كان نوع الوضع منحصرّاً فى القسمين المذكورين.

تنبيه: حول الوضع التعيينى العملى

والمحقّق الخراسانى رحمه الله أبدع هنا قسماً ثالثاً يمكن تسميته بالوضع التعيينى العملى فإنه قال: «ربّما يكون الإنسان بصدد الوضع من دون أن يصرّح به فلا يقول:

«وضعت هذا لهذا» بل يستعمل اللفظ عملاً فى معناه بقصد إنشاء الوضع، فيقول مثلاً: «أنتى بالحسن» وهو يريد به وضع لفظ الحسن لهذا المولود، من دون أن ينصب قرينه على المجاز بل إنّما ينصب القرينه على كونه بصدد الوضع، ولعلّه من

ص: ١٨٣

هذا القبيل قول الرسول صلى الله عليه وآله: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(١)، ثم قال: لا يبعد كون هذا النوع من الوضع هو منشأ التبادر في الحقائق الشرعية^(٢).

لكن أورد عليه بعض المحققين: بأن حقيقة الاستعمال إلقاء المعنى في الخارج بحيث يكون الألفاظ مغفولاً عنها، فلا استعمال يستدعى كون الألفاظ مغفولاً عنها وتوجه النظر إليه بتبع المعنى، بخلاف الوضع فإنه يستدعى كون اللفظ منظوراً إليه باستقلاله، ومن الواضح إنه لا يمكن الجمع بينهما في آن واحد^(٣).

والتحقيق: أن الإشكال في المقام متوقف على كون اللفظ آله ومرآه للمعنى وفانياً فيه، وهو ممنوع جداً؛ لأن كل مستعمل للكلمات والألفاظ ينظر أولاً إلى كل واحد من اللفظ والمعنى نظراً استقلالياً، ثم يستعمل اللفظ في المعنى كما هو واضح بالنسبة إلى من هو حديث العهد بلغه.

نعم يحصل الغفلة عن اللفظ بعد استعمالات كثيرة وحصول السلطه على الاستعمال، ولكن هذه الغفلة المترتبة على تلك السلطه ليس معناها دخلها واعتبارها في حقيقة الاستعمال وفناء اللفظ في المعنى حين الاستعمال، مع أن الاستعمال ليس من الامور الآنيه بالدقه العقلية، بل يمكن إحضار معان متعدده في الذهن أولاً، ثم ذكر اللفظ لإفادتها، كما يأتي توضيحه في مبحث جواز استعمال اللفظ المشترك في المعاني المتعدده، فظهر من جميع ذلك أن هذا النوع من الوضع متين جداً.

ثم يبقى الكلام في أن الألفاظ الدائرة في لسان الشرع للامور المستحدثه هل وضعت لها بالوضع التعييني بأحد نوعيه، أو التعييني؟

١- هذا الخبر وإن تكرر في ألسنه فقهاؤنا وكتبهم، ولكن لم يرد من طرقنا، انظر: عوالي اللئالي، ج ١، ص ١٩٨؛ صحيح البخارى، ج ١، ص ١٥٥

٢- كفايه الاصول، ص ٢١

٣- أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٣-٣٤

ص: ١٨٤

والظاهر حصوله من طريق خصوص الوضع التعيني، فإنّ هذا هو ما نجده بوجداننا العرفي، فاخترت نفسك في الأوضاع الجديدة في حياتنا، فإنّك تشاهد عندك ألفاظاً وضعت لمعان جديدة بكثرة الاستعمال كلفظ «الشیطان الأكبر» و «الطاغوت» إلى غير ذلك من الألفاظ المتداوله اليوم في معان خاصه غير معانيها اللغويه، بل يمكن أن يقال بتحقيق الوضع في المعاني الشرعيه من هذا الطريق بكثرة الاستعمال حتّى في خصوص عصر النبی الأكرم صلى الله عليه وآله أيضاً، بل في سنه أو أقلّ.

٢. حدود الحقائق الشرعيه

والظاهر أنّ دائرتها أوسع من الألفاظ المتداوله في ألسنه الاصوليين، فيعمّ ألفاظاً كثيره، مثل ما وضعت للعبادات المخترعه في الشرع ك «الصلاه» و «الحجّ» ولأقسامها ك «صلاه الآيات» و «صلاه الليل» ولأجزائها ك «السعي» و «الوقوف» و «التشهّد» و «القنوت» ولما وضعت في غير العبادات، ك «الحدّ» و «التعزير» و «الكر» وغيرها.

والظاهر أنّ جميع هذه الألفاظ محلّ الكلام في المقام، ويشكل دعوى ثبوتها في جميعها، فاللازم الأخذ بالقدر المتيقّن منها.

نعم، هنا ألفاظ نعلم بعدم كونها حقائق شرعيه، أي لم توضع لمعانيها الخاصه في لسان الشارع، بل كانت موجوده في العرف العام وإنّما اضيف إليها من جانب الشارع شرائط وخصوصيات فحسب، بحيث لم تبدّل إلى معان جديده، مثل لفظ «النكاح» و «البيع» و «الذبح» ولذلك يصحّ التمسك في الموارد المشكوكه بإطلاق قوله تعالى:

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) وقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٢) وغير ذلك.

١- سوره البقره، الآيه ٢٧٥

٢- سوره المائده، الآيه ١

ص: ١٨٥

٣. ثمره المسأله

المعروف في ثمره المسأله حمل الألفاظ المستعمله في لسان الشارع والروايات على معانيها الشرعيه عند فقدان القرينه إن قلنا بثبوت الحقيقه الشرعيه، وإلا تحمل على معانيها اللغويه (١).

وقد اورد على هذه الثمره بأن الروايات التي وصلت عن المعصومين عليهم السلام إلينا المشتمله على هذه الألفاظ يكون المراد منها معلوماً فلا ثمره، بل لا داعي لهذا البحث (٢).

ولكن إنمّا يصحّ الإشكال لو كان النزاع في خصوص لفظ الصلاه والصيام وشبههما، أمّا لو كانت دائرته أوسع ممّا ذكر، كما هو المختار وقد مرّ بيانه آنفاً فالثمره لهذا البحث كثيره، وما أكثر الألفاظ التي وردت في روايات المعصومين عليهم السلام ولا يعلم أنّ المراد منها معانيها الشرعيه أو اللغويه.

توضيح ذلك: أنّ هذه الألفاظ على أقسام:

منها: ما صارت حقيقه في معانيها في زمان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم بلا إشكال.

ومنها ما لا دليل على صيرورتها كذلك في زمنه كأسماء أجزاء العبادات مثل السجود والركوع والتشهد وأقسامها مثل صلاه الليل وشبهها، بل لا يبعد أنّها صارت حقيقه في عصر الصادقين عليهما السلام.

ومنها: ما لا دليل ولا شاهد أيضاً على صيرورتها حقيقه إلى زمان الصادقين عليهما السلام مثل ألفاظ الأحكام الخمسه، فلا نعلم المراد من صيغه «يكره» مثلاً إذا استعملت في الروايه هل يكون المراد منها الحرمه، أو الكراهه المصطلحه في الفقه أو الأعم؟

ولا يخفى أنّ البحث عن ثبوت الحقيقه الشرعيه وعدمه يكون له ثمره عمليه بالنسبه إلى كثير من هذه الألفاظ، والشبهه نشأت من تحديد البحث في ألفاظ معدوده محدوده.

١- معالم الدين، ص ٣٥؛ الفصول الغرويه، ص ٤٥؛ كفايه الاصول، ص ٢١.

٢- محاضرات في اصول الفقه، ج ١، ص ١٣٣

٤. حكم الشك في تاريخ الاستعمال وتاريخ النقل

إذا وردت كلمه مثل «الصلاه» في حديث، ولم نعلم أن الحديث ورد قبل نقل هذه اللفظه إلى المعنى الشرعى أو بعد نقلها إليه، فبناء على الاحتمال الأول لابد من حملها على معناها اللغوى، وعلى الثانى وجب حملها على المعنى الشرعى.

وحاصل الكلام هنا: إنه تارة يكون تاريخ الاستعمال وتاريخ النقل كلاهما معلومين واخرى يكون تاريخ الاستعمال معلوماً وتاريخ النقل مجهولاً أو بالعكس، وثالثه يكون كلاهما مجهولين.

لا- كلام فى الصوره الاولى والثالثه فإن حكمهما واضح كما لا يخفى، إنما الإشكال فى الصوره الثانیه، فهل يجرى فيها أصل من الاصول العمليّه أو لا؟

لا- شك فى عدم جريان استصحاب فى المجهول إلى زمان المعلوم فى كلا شقيها؛ لأن الاستصحاب يجرى فى الأحكام الشرعيّه وموضوعاتها، فإنه من الاصول التبعديّه التى وضعها الشارع فيها، ولذلك لابد فى جريانها من أثر شرعى بلا واسطه، ولا ريب فى أن عدم الاستعمال أو عدم النقل فى ما نحن فيه ليس له أثر شرعى بلا واسطه.

نعم، تجرى أصاله عدم النقل التى هى من الاصول اللفظيّه العقلانيّه، وتكون من الأمارات فى صوره الجهل بالنقل والعلم بالاستعمال لا العكس.

لكن يرد عليه: أن أصاله عدم النقل يجرى فيما إذا شككنا فى أصل النقل لا ما إذا كان أصل النقل معلوماً وكان تاريخه مجهولاً، فإن بناء العقلاء ثابت فى الأول دون الثانى، وعلى هذا فلا أصل عملى يجرى فى المقام.

الأمر الخامس: فى الصحيح والأعم

اشاره

الأولى فى عنوان هذه المسأله أن يقال: إن ألفاظ العبادات والمعاملات وغيرهما بمقتضى الوضع الشرعى أو اللغوى أو القرينه العامه هل هى للصحيح أو للأعم منه؟

ولابد قبل ذكر الأقوال و أدلتها من تقديم مقدمات:

ص: ١٨٧

١. تحرير محل النزاع

لا فرق في جريان النزاع بين القول بثبوت الحقيقه الشرعيه وعدمه وبين أن تكون الألفاظ مجازات في المعاني الشرعيه أو حقائق فيها أو في المعاني اللغويه.

وذلك لأن المعنى الحقيقي أو المجازى هنا يشتمل على أجزاء وشرائط على كل حال ويتصور فيها الصحيح والفساد، فيجرب النزاع فيها حتى على القول بأن «الصلاح» في استعمالات الشرع مثلاً يراد منها الدعاء، فإنه لا إشكال في أن هذا الدعاء في هذه الاستعمالات مقيد بقيود خاصه معتبره في الصلاه، فيتصور فيها الصحيح والأعم؛ أي الجامع للشرائط والأجزاء، والفاقد لبعضها.

٢. معنى الصّحّه والفساد

ونكتفي فيه ببيان معنى الصّحّه حتى يعرف منها معنى الفساد أيضاً؛ فإن الأشياء تعرف بأضدادها.

وقد ذكر للصّحّه معانٍ مختلفه:

أولها: إسقاط الإعادة والقضاء، وهذا منسوب إلى الفقهاء (١).

ثانيها: موافقه الأمر، وهو منسوب إلى المتكلمين (٢).

ولا يخفى عدم تماميه شيء منهما، لأنّ كلّاً منهم أخذ بلوازم الصّحه المطلوبه له.

ثالثها: التماميه كما ذكره المحقق الخراساني (٣)، وهو أيضاً غير تام؛ لأنّه مبهم لم يعين فيه حيثيه التماميه وجهتها، فهل المراد التماميه من ناحيه الأجزاء أو من جهه الأجزاء والشرائط، أو من جهات اخرى؟

رابعها: الجامعيه للأجزاء والشرائط، وهو المعروف بين من تأخّر عن المحقق

١- انظر: جامع المقاصد، ج ٢، ص ١٢٤؛ جواهر الكلام، ج ١٦، ص ٣٣٠.

٢- المستصفي من علم الاصول، ج ١، ص ٩٤-٩٥؛ الإحكام في اصول الأحكام، ج ١، ص ١٣٠.

٣- كفايه الاصول، ص ٢٤.

ص: ١٨٨

المذكور(١).

والأصح أن يقال: إن الصحيح هو ما يكون واجداً للأثر المترقب منه، والفاقد هو ما يكون فاقداً له.

فالصحيح ما يترتب على تركيب أجزائه وإنسجامها الأثر المطلوب المترقب منه، فالصلاة المركبة من الركوع والسجود والتكبير والتسليم مع الطهارة واستقبال القبلة أمر وحداني في نظر الشارع المقدس يراد منه تحقيق أثر خاص عند اجتماعها؛ سواء كان النهي عن الفحشاء والمنكر أو غيره، وهكذا الصيام وغيره، فإذا ترتب عليها هذا الأثر كان صحيحاً، وإلا كان فاسداً.

هذا في مقام الثبوت، وأما في مقام الإثبات فقد لا نعلم بذلك ولا طريق لنا إليه إلا من ناحيه الجامعيه للأجزاء والشرائط.

ثم إنه ينبغي أن يعلم، أن الصحة والفساد أمران إضافيان، فيختلف شيء واحد صحه وفساداً بحسب الحالات المختلفه الطارئة عليه، فيكون تاماً بحسب حاله وفساداً بالنسبه إلى حاله اخرى كالصلاه الرباعيه، فإنها صحيحه بالنسبه إلى الحاضر وفساده للمسافر، إلى غير ذلك من الأمثله.

٣. دخول الشرائط في المسمى وعدمه

لا إشكال في دخول الأجزاء في المسمى عند الصحيحى، بناءً على تعريف الصحه بالجامعيه، وأما الشرائط فهي على ثلاثه أقسام:

أحدها: ما اخذ في الأمور به كالطهاره والاستقبال.

ثانيها: ما لم يؤخذ في الأمور به ولكن نفهمه من الخارج من دليل العقل وإن كان أخذه في الأمور به شرعاً أيضاً ممكناً ولكنه لم يؤخذ، فلا يلزم من أخذه محذور، مثل شرط عدم ورود النهي وعدم الابتلاء بالصد.

١- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٩٥؛ حقائق الاصول، ج ١، ص ٥٥؛ محاضرات في اصول الفقه، ج ١، ص ١٣٥

ثالثها: ما لا يمكن أخذه فى المأمور به شرعاً نحو قصد القرية على القول المشهور من استلزام أخذه الدور المحال (١).

وقد حكى عن شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله القول بعدم أخذ جميع هذه الأقسام فى المأمور به عند الصحيحى، فالصحيح هو ما كان تاماً الأجزاء، ولا يلاحظ الشرائط مطلقاً، وذلك لتأخرها عن الأجزاء رتبة، فإن الأجزاء بمنزلة المقتضى للأثر، والشرائط معدّات لها فلا يمكن أخذها فى المسمى فى عرض الأجزاء (٢).

لكنه ممّا لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ تأخر الشرائط عن الأجزاء بحسب الوجود لا ربط له بمقام التسميه، فإنّه لا مانع فى هذا المقام من الجمع بين لحاظ المتقدّم فى الوجود ولحاظ المتأخر فيه ثمّ وضع الاسم عليهما معاً كما لا يخفى، وهذا بالنسبة إلى القسم الأوّل من الشرائط أمر واضح.

أمّا القسم الثانى: فقد يقال: إنّ حيث لم يؤخذ فى المأمور به فى لسان الشارع فلا يصحّ أخذه فى المسمى أيضاً، لأنّ أخذه فى المسمى مع عدم كونه مأموراً به يستلزم تعلّق أمر الشارع بما ليس مأموراً به (٣).

ولكن يرد عليه: أنّ عدم الأخذ فى المأمور به وإطلاقه بحسب الظاهر لا يلازم عدم الأخذ فى المسمى والمأمور به بحسب الواقع، لأنّ إطلاقه الظاهرى مقتيد فى الواقع بدليل العقل، فالمأمور به واقعاً مقتيد بعدم ورود النهى عنه مثلاً، لعدم جواز اجتماع الأمر والنهى على الفرض بحكم العقل، فالقسم الثانى يرجع إلى القسم الأوّل بحسب الواقع.

وبناء على ذلك إنّ القسم الثانى والثالث فى الحقيقة يرجعان إلى القسم الأوّل،

١- ولكن سيأتى فى مبحث التوصلى والتعبدى إن شاء الله إمكان أخذه فى المأمور به شرعاً من غير لزوم محذور

٢- حكاة فى أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٧؛ انظر: مطارح الأنظار، ١٧؛ بدائع الأفكار للمحقّق الرشتى، ١٥٥

٣- محاضرات فى اصول الفقه، ج ١، ص ١٣٨ - ١٣٩

ص: ١٩٠

مثلاً إن قصد القربة في القسم الثالث وإن كان لا يمكن أخذه في المأمور به شرعاً على مذاق القائلين به إلا أنه لا إشكال في أنه متبادر من العبادة وبه قوامها، فكيف لا يكون داخلاً في مسماها؟ كما أن عدم المانع بمثل عدم الابتلاء بالمزاحم - بناء على إنكار الترتب - وعدم ورود النهي عنها في القسم الثاني يرجعان إلى قصد القربة، فيحكم عليهما بحكمه.

٤. لزوم تصوير الجامع على القولين

لا إشكال في أن ألفاظ العبادات والمعاملات كالصلاة والبيع ليست من المشترك اللفظي بالنسبة إلى أفرادها ومصاديقها الكثيرة، بل من قبيل المشترك المعنوي.

وحيث لا يخفى لزوم تصوّر قدر جامع لأفرادها ومصاديقها حتى يوضع اللفظ بإزائه، كما لا إشكال في أن الصحيحى والأعمى فيه سيان، لوجود إشكاليين في بيان القدر الجامع:

الأول: كثره أفراد العبادات والمعاملات واختلافها من حيث أجزائها وشرائطها.

الثاني: صحه صدق كلّ واحد من أسامي العبادات والمعاملات على كلّ فرد منها، فيصح إطلاق اسم الصلاة مثلاً على فاقده كلّ جزء وعلى واجده، وهو يستلزم كون كلّ جزء جزءاً عند وجوده، وعدم كونه جزءاً عند فقدانه، فيستلزم كونه مقوماً للصلاة عند وجوده، غير مقوم لها عند عدمه، ولازم هذا تبدل الماهية، أى تفاوت الأفراد في الماهية، وهو مانع عن تصوير جامع بينها كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: الصلاة التي يؤتى بها عن قيام أو مع الركوع والسجود يكون القيام والركوع والسجود أجزاءً لها، ولكن إذا أتى بها عن جلوس ومع الإيماء أو بلا إيماء عند عدم قدره عليه لا تكون هذه الأمور جزءاً لها، وهذا ممّا لا يقبله العقل ولا يمكن معه أخذ الجامع بين هذه الأفراد.

ومع ذلك تصدّى كلّ من الفريقين لبيان القدر الجامع:

ص: ١٩١

الأول: تصوير الجامع على قول الصحيحى

قد ذكروا عناوين مختلفه للقدر الجامع بين الأفراد الصحيحه، إلا أنه لا يمكن المساعدة على ما ذكروه فى المقام، كما فضلناه فى محلّه (١)، ونكتفى هنا ببيان المختار فى المسأله:

فنعول: إن ما يصحّ أن تكون مناطاً لتشخيص القدر الجامع هو الرجوع إلى الآثار المترتبه على الماهيات فإنّها قطب الرحى الذى يدور عليه مدار التسميه فى العرف والشرع.

توضيحه: أن المركبات الشرعيه والاعتباريه تكون على وزان المخترعات العرفيه الخارجيه، وهى تدور غالباً مدار الأثر، فالأثر المطلوب من «الساعه» مثلاً إنما هو تعيين الأوقات ولا دخل لمادّه خاصه بل لهيئه خاصه فى حصول هذا الأثر، ولذلك نرى تغييرها من مادّه إلى مادّه وهيئه إلى هيئه، مع ثبات الأثر المترقب منها، وهو تعيين الوقت وثبات الاسم الموضوع عليها أولاً وهو اسم «الساعه».

والشارع أيضاً مع ملاحظته الآثار والخواصّ وضع الأسماء لمعانيها فى «الصلاه» مثلاً نظر إلى أثر النهى عن الفحشاء والمنكر أو شىء آخر وجعل لفظه الصلاه لكلّ مجموعه توجب هذا الأثر، سواء كانت صلاه «المريض» أو «الصحيح» أو «المسافر» أو غيرها، فلا مانع من إطلاق الصلاه حتّى على صلاه «الغريق» إذا تحقّق بها ذلك الأثر، ولا دخل للمعرفه بهذا الأثر بعينه والعلم به تفصيلاً، بل يكفى العلم إجمالاً بأنّ وضع هذه المركب من الشارع كان لأثر خاصّ ومصلحه خاصه.

فالفرق بينها وبين المركبات العرفيه أن الأثر الذى يدور عليه رحى التسميه فى هذه المركبات معلوم غالباً، ولكن أثر العبادات لا علم لنا به إلا بمقدار ما بيّنه الشارع، فهو العالم بترتبه على أفرادها بما لها من السعه والكثره.

نعم، يمكن أن يكون لهذا الأثر مراتب مختلفه نظير مراتب النور فى الأفراد

١- انظر كتابنا: أنوار الاصول، ج ١، ص ١٠٩-١١٥

ص: ١٩٢

المختلفه للمصباح، ولكن هذا التفاوت لا يضرّ بالإطلاق والتسميه، فكلّ صلاه صحيحه يترتب عليها بعض مراتب النهى عن الفحشاء يصحّ تسميته باسم الصلاه.

فقد ظهر ممّا ذكر أنّ القدر الجامع فى المقام يدور على أساس وحده الأثر، فهو فى كلّ عبادته مجموعه من الأجزاء والشرايط التى توجب الأثر المترقب منها بنظر الشارع المقدّس.

الثانى: تصوير الجامع بناءً على القول بالأعمّ

ولا- يمكن تصوير الجامع على مسلك الأعمى وهذا من أهمّ الإشكالات الواردة على هذا القول، ومع ذلك نتعرّض للوجهين من الوجوه المذكوره لتصوير الجامع على هذا المسلك:

الوجه الأوّل: أن يكون عبارته عن الأركان، فالصلاه مثلاً وضعت لما اشتملت على الأركان (١).

ويرد عليه أوّلاً: أنّه خلاف الوجدان فى مثل الصلاه، لأنّ التسميه بالصلاه لا يدور مدار الأركان بل قد يكون تمام الأركان موجوده، ومعه لا يصحّ إطلاق الصلاه كما إذا أخلّ بجميع الأجزاء والشرايط ما عدا الأركان مثل القبلة والطهاره والتشهد والسلام، فإنّه لا يطلق عليه حتّى الصلاه الفاسده، كما أنّه قد لا يكون تمام الأركان موجوده ولكن يطلق على المأتى به عنوان الصلاه- بالمعنى الأعمّ- كما إذا أخلّ مثلاً بالركوع فقط.

وثانياً: أنّه يستلزم كون إطلاق الصلاه على ما اشتملت على جميع الأجزاء والشرايط مجازاً من باب استعمال ما وضع للجزء فى الكلّ.

وثالثاً: بأنّه أخصّ من المدعى لعدم تصوّر الأركان فى بعض العبادات كالصوم.

الوجه الثانى: أن يكون الجامع عبارته عن معظم الأجزاء التى تدور مدارها

١- قوانين الاصول، ج ١، ص ٦٠؛ وارتضاه المحقّق الخوئى فى المحاضرات، ج ١، ص ١٥٩.

ص: ١٩٣

التسميه عرفاً، ولا يخفى أن صدق الاسم عرفاً يكشف عن وجود المسمى كما أن عدم صدقه عرفاً يكشف عن عدم وجود المسمى (١).

واورد عليه أولاً: بأنه يستلزم كون الاستعمال فى المجموع مجازاً، وهو ممّا لا يرضى به الأعمى.

وثانياً: بأنه يستلزم أن يتبادل ما هو المعتبر فى المسمى من أجزاء إلى أجزاء فيكون شىء واحد داخلاً فيه تارةً وخارجاً عنه اخرى، لأن معظم الأجزاء ليست أمراً ثابتاً فى جميع أنواع الصلاة كما لا يخفى.

فتبين أنه ليس للقول بالأعمّ جامع يمكن وضع اللفظ له، وهذا من أهم الإشكالات الواردة على هذا القول كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

٥. ثمره المسأله

ذكر الأعلام للمسأله ثمرتين:

الثمره الاولى: إنه لا يمكن للصحيح التمسك بالإطلاق فى صورته الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيته، لأن المسمى بناءً على مسلكه بسيط تحتتمل دخاله الجزء المشكوك فيه، فلا- يحرز صدق المسمى على المأتى به من دون إتيان ذلك الجزء، خلافاً للأعمى لأن الصلاة مثلاً تصدق على مسلكه وإن يأت ببعض الأجزاء والشرائط.

ولكن اورد عليه: إنها مجرد فرض فحسب ولا مصداق له فى الفقه، لعدم وجود لفظ مطلق فى باب العبادات يكون فى مقام البيان حتى يمكن التمسك به عند الشكّ فى الجزئيه والشرطيه، وأما مثل قوله تعالى: «أقيموا الصلاة وآتوا الزكاه» فهو فى مقام بيان أصل وجوب الصلاة والزكاه فى الشريعة المقدسه لا فى مقام بيان حدودهما وأجزائهما وأحكامهما.

وأما الإطلاقات الواردة فى باب المعاملات فهى منصرفه إلى الصحيح عند

١- هذا الوجه منسوب إلى جماعه من القائلين بالأعمّ، انظر: مطارح الأنظار، ص ٨

ص: ١٩٤

العرف لا الصحيح عند الشرع؛ لعدم تأسيس فيها للشارع المقدّس، وحينئذٍ إذا شكّ الصحيحى فى اعتبار قيد فيها عند الشارع زائداً على القيود المعتره عند العرف والعقلاء يمكن له أيضاً أن يتمسك لدفعه بإطلاق «اوفوا بالعقود» (١) مثلاً.

الثمره الثانيه: إذا شكّ فى جزئيه السوره مثلاً للصلاه ولم يكن فى البين إطلاق يمكن التمسك به لدفعها، أمكن للأعمى الرجوع إلى أصل البراءه، لأنّ المفروض عنده أنّ الصلاه تصدق على فاقد الجزء أيضاً، وأما الصحيحى فلا يمكن له التمسك به لأنّ شكّه هذا يسرى إلى مسمى الصلاه وأنّ المسمى صادق عليه أو لا؟ ولا إشكال فى أنّ المرجع حينئذٍ إنّما هو أصله الاشتغال.

ولكن قد مرّ أنّه على المبنى المختار أيضاً يمكن الأخذ بالبراءه لما مرّ من أنّ الآثار المرغوبه من العبادات امور خفيه عناً، وبطبيعته الحال لم تؤمر بها، بل اللازم على المولى بيان الأجزاء والشرائط المؤثره فى هذا الأثر الخفى، فإذا لم يثبت أمره ببعض الأجزاء أو الشرائط فيمكن لنا الأخذ بالبراءه.

أدلة القول بالصحيح

اشاره

قد مرّ أنّ الحقّ فى المسأله وضع الألفاظ للصحيح، ويستدلّ له بوجوه:

الوجه الأول: التبادر

فإنّ التبادر من الألفاظ عند إطلاقها هو الصحيح، فيكون إطلاقها على الفاسد بنوع من المجاز والعنايه، ولا فرق فى ذلك بين المركبات الشرعيه والعرفيه، فالمعجون الفلانى لدفع بعض الأمراض ينصرف إلى الصحيح منه، لا الفاسد الذى لا أثر له، وكذا لفظ السراج والساعه وغيرهما.

ولكن هاهنا مشكلتان لا بدّ من حلّهما لكى يتمّ هذا الوجه:

ص: ١٩٥

الاولى أن التبادر فرع وجود معنى ميبين للألفاظ، مع أن هذه الألفاظ على القول بالصحيح مجملات- في مثل العبادات- إذ من الواضح وقوع الشك في جملة من أجزاء الصلاة وشروطها، فعلى هذا القول يكون معناها مجملًا مرددًا بين الأقل والأكثر، فكيف يدعى الصحيحى تبادر الصحيح التام من ألفاظها؟

وأجاب عنها المحقق الخراساني رحمه الله: «أن معاني هذه الألفاظ وإن كانت على هذا القول مجملات ولكنها مبيّنة من ناحيه بعض الخواص والآثار، فتكون الصلاة مثلًا هي التي تنهى عن الفحشاء، أو تكون معراجًا للمؤمن، وهذا يكفى في صحه التبادر»(١).

الثانيه: أن الوجدان حاكم على صحه إطلاق الألفاظ في المركبات الخارجيه على بعض الأفراد الناقصه من دون وجود عناية وتسامح في البين، نظير إطلاق لفظ الإنسان على الفاقد لعضو من الأعضاء من اليد أو الرجل مثلًا، مع أن لازم دعوى تبادر المعنى الصحيح إلى الذهن كون هذه الاستعمالات مجازيه.

والجواب واضح بناءً على ما مرّ من أن الموضوع له إنما هو المؤثر للأثر ولا إشكال في أن الأثر قد يكون أمراً ذا مراتب، مرتبه واجده لتمام الأثر، ومرتبه واجده لمعظمه، والإطلاق حقيقى بشهاده التبادر وصحه السلب فيما إذا كان العمل واجداً لمعظم الأثر، ومجاز فيما يكون فاقداً له.

ولا يخفى أنه كلما كان إطلاق اللفظ على الفاقد لجزء من الأجزاء أو لشرط من الشرائط حقيقياً بلا عناية ومجاز كشفنا منه وجود معظم الأثر، كما أنه لا- إشكال في أن الأثر المترتب على الصلاة يكون ذا مراتب عديده، فإطلاق الصلاة على صلاه المريض مثلًا حقيقى لتحقق معظم أثر الصلاة بها وذلك لحكم الشارع بصحتها؛ فإن حكمه بالصحه في كل مورد يكون كاشفاً عن وجود معظم الآثار كما أن حكمه بالفساد كاشف عن عدم وجودها.

ص: ١٩٦

الوجه الثاني: صحّ السلب عن الفاسد

وهو وجه تامّ إلّا من ناحيه ما مرّ في التبادر من الإشكال، والجواب هو الجواب.

الوجه الثالث: وجود روايات تلأئم مذهب الصحيحى فقط

وهى الروايات الدالّة على آثار الصلاة نحو قوله عليه السلام:

«الصلاه عمود الدين» (١).

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«الصلاه معراج المؤمن» (٢).

وكذلك الروايات الدالّة على نفى ماهيه الصلاة عن فاقده بعض الأجزاء، نظير قوله عليه السلام:

«لا صلاه إلا بطهور» (٣).

وقوله

«لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب» (٤).

فإنّ القول بالأعمّ يستلزم تقييد لفظه الصلاة فى هذه الروايات بقيد «الصحيحه» وهو خلاف ظواهرها، فإنّ ظاهرها ترتّب هذه الآثار على نفس الصلاة بما لها من المعنى من دون أى قيد، وحيث إنّها لا ترتّب على الفاسد منها نستكشف أنّ الصلاة فى لسان الشارع وضعت للصحيح وما ترتّب عليه هذه الآثار.

هذا بالنسبه إلى الطائفة الاولى، وكذلك بالنسبه إلى الطائفة الثانية فإنّ ظاهرها أنّ الصلاة فاقده الطهور أو فاقده الفاتحه ليست بصلاه، لا أنّها ليست بصلاه صحيحه.

أدله القول بالأعمّ**اشاره**

واستدلّ له أيضاً بامور:

الأول والثاني: التبادر وعدم صحّة السلب عن الفاسد

والجواب عنهما: أنّهما فرع تصوّر القدر الجامع وقد مرّ أنّه لا جامع للأعمى،

- ١- وسائل الشيعة، ج ٦٣، ص ١٨، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٦، ح ١٢
- ٢- لم نعثر عليه في الجوامع الروائية، نعم ذكره المجلسي رحمه الله في اعتقاداته، ص ٣٩ والفخر الرازي في تفسيره، ج ١، ص ٢٦٦
- ٣- وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١، ح ١
- ٤- مستدرک الوسائل، ج ٤، كتاب الصلاة، أبواب القرائن، الباب ١، ح ٥

ص: ١٩٧

مضافاً إلى ما مرّ من أنّ الوجدان حاكم على أنّ المتبادر إنّما هو الصحيح من الألفاظ لا الأعمّ، بل يصحّ سلب الاسم عن الفاسد، فلا يقال للسراج إذا كسر ولم يبق له أثر: أنّه سراج حقيقه، بل يقال كان سراجاً وكذا غيره من أشباهه.

الثالث: صحّته تقسيم الصلاة إلى صحيحها وفاسدها

فإنّ الصلاة تنقسم إلى الصحيحه والفاسده، والتقسيم يتوقّف على وضع الصلاة للأعمّ.

وفيه: أنّ استعمال الصلاة في الأعمّ عند ذكر المقسم أعمّ من الحقيقه والمجاز ولا يكون دليلاً على الحقيقه، والشاهد عليه صحّته سلب اسم الصلاة عن الفاسده الفاقده لمعظم الأجزاء والشرائط.

الرابع: الروايات

وقد اطلقت في الروايات لفظه الصلاة على الفاسد منها من دون نصب قرينه كقوله عليه السلام:

«دع الصلاة أيّام أقرائك»^(١)

فإنّ المراد من الصلاة فيه هو الصلاة الفاسده قطعاً، لعدم كون إتيان الصلاة الصحيحه مقدوراً لها، فيلزم عدم صحّته النهى عنها بناءً على الصحيح.

ويرد عليه: أنّ المستعمل فيه في هذه الأخبار ليس هو المعنى الأعمّ، بل هو المعنى الصحيح لولا الحيض، فتكون هذه الأخبار حينئذٍ على خلاف المقصود أدلّ؛ فكأنّه يقال فيها: الصلاة الصحيحه التي يؤتى بها في غير هذا الحال اتركها، وهذا النهى إنّما هو لبيان الشرطيّه.

١- وسائل الشيعه، ج ٤، كتاب الطهاره، أبواب الحيض، الباب ٧، ح ٢

ص: ١٩٨

وهاهنا تنبيهان:**الأول: في دخول أسامي المعاملات في محلّ النزاع وعدمه**

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى التفصيل بين ما إذا كانت أسامي المعاملات موضوعه للمسببات، وبين ما إذا كانت موضوعه للأسباب، وحاصل كلامه: أنه إذا كانت الأسامي موضوعه للمسببات فلا إشكال في أنها حينئذٍ امور بسيطه لا تتّصف بالصحة والفساد، بل أمرها دائر بين الوجود والعدم، فجريان نزاع الصحيحى والأعمى في ألفاظ المعاملات متوقّف على كونها موضوعه للأسباب.

ثم ذهب إلى أنه لا يبعد دعوى كونها موضوعه للصحيحه أيضاً وأنّ الموضوع هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً، واختلاف الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف في المعنى (١).

وهذا التفصيل متين لا غبار عليه، نعم أنه ناظر إلى مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات فهل المراد من أسامي المعاملات الأسباب أو المسببات؟

يمكن أن يقال: إذا استعملت الألفاظ في المعنى المصدرى فلا إشكال في أن المراد منها الأسباب، فهي التي تعلق بها الإيجاد وعدمه.

وأما إذا استعملت في المعنى اسم المصدرى فيكون المراد منها المسببات، لأنها هي النتائج الحاصله من الأسباب وتناسب المعنى اسم المصدرى، فلا بد حينئذٍ من ملاحظه كيفيه الاستعمال، فتختلف أسامي المعاملات بحسب اختلاف كيفيه استعمالها في لسان الشارع، فالتى استعملت في الأسباب داخله في محلّ النزاع، والتي استعملت في المسببات خارجه عنه، وكل ذلك يدلّ عليه التبادر.

الثاني: التمسك بإطلاقات المعاملات

بناءً على جريان النزاع في باب المعاملات فهل تترتب عليه أيضاً الثمره

ص: ١٩٩

المتقدمه في العبادات فيمكن التمسك بإطلاقات المعاملات بناءً على الوضع للأعم دون الوضع للأخص أو لا تترتب؟

قد يقال: بعدم ترتبها لجواز التمسك بالإطلاقات حتى على القول بالصحيح؛ لما مر من أن الصحيح في باب المعاملات هو الصحيح عند العقلاء، وأن المعاملات أمور عرفية عقلائيه وليست من الماهيات المخترعه من قبل الشارع المقدس، إذن تكون تلك الإطلاقات مسوقه لإمضاء المعاملات العرفيه العقلائيه والمراد من الصحيح هنا هو الصحيح العرفي.

فالصحيح أيضاً إذا شك في دخاله قيد من جانب الشارع في عقد من العقود، وكان ذلك العقد صحيحاً عند العرف والعقلاء بدون ذلك القيد يمكن له أن يتمسك بإطلاق «أوفوا بالعقود» مثلاً لنفي ذلك القيد ويثبت به عدم اعتباره شرعاً.

وعليه لا- مانع من التمسك بالإطلاقات في أبواب المعاملات، سواء قلنا بوضع الألفاظ للأسباب أو للمسببات، وسواء قلنا بوضعها للصحيح أو للأعم.

ثم إنه لو فرض عدم وجود إطلاقات لفظيه في البين أمكن التمسك بالإطلاق المقامي، والمراد منه أن الشارع في مقام التقنين والتشريع قد لاحظ المعاملات الرائجه بين العرف والعقلاء ثم شرع أحكامه، وحينئذ لو كان لشيء دخل فيها بعنوان الجزء أو الشرط فعليه بيانه ولو بينه لوصل إلينا، وحيث إنه لم يصل إلينا نستكشف عدم دخل ذلك الشيء.

ولو فرض عدم وجود إطلاق لفظي ولا مقامي أمكن التمسك بالسيره العقلائيه الجاربه على اعتبارهم للمعاملات الرائجه بينهم التي كانت بمرأى ومسمع من الشارع ويستكشف إمضاؤه لها من سكوتة وعدم ردعه.

الأمر السادس: في الاشتراك واستعمال اللفظ في أكثر من معنى

إشاره

أما الاشتراك فيقع البحث فيه في ضمن جهات:

ص: ٢٠٠

١. إمكان وضع الألفاظ المشتركة

وفيه مذاهب ثلاثة: الإمكان، والاستحالة، والوجوب: (١)

أما الإمكان: فاستدل له بوجوه أحسنها وقوع الاشتراك في اللغة وأدل دليل على إمكان شىء وقوعه، ووقوع الاشتراك أمر وجدانى وثابت بمثل التبادر ونحوه من سائر علائم الحقيقة، وقد تكلف بعضهم لإرجاع جميع الألفاظ المشتركة إلى معنى واحد، ولا وجه لهذا التكلف بعد تعدد الواضعين للألفاظ حتى في صقع واحد.

وأما الامتناع: فاستدل له بأن الاشتراك مخالف لحكمه الوضع؛ لأنه مانع عن التفهيم والتفهم.

وفيه: أنه يمكن حصول التفهم بالقرينه ولا- حازه إلى كونها لفظية حتى يستشكل بأنه تطويل بلا طائل، بل يمكن كونها مقامية أو حالية، مضافاً إلى أنه ليس من التطويل، بل قد يكون موافقاً للفصاحة والبلاغة.

وأما الوجوب: فاستدلوا له بأن الألفاظ محدوده والمعاني غير متناهية ولولا- الألفاظ المشتركة لوقعنا في ضيق وحرَج بالنسبة إلى المعاني التي لم توضع بإزائها ألفاظ، فلا بد لنا من المصير إلى الاشتراك.

ويرد عليه: أن المراد من عدم التناهي إن كان عدم التناهي حقيقة، فلا- ترتفع الحاجة إلى غير المتناهي بالمتناهي ولو من طريق الاشتراك فإنه أيضاً متناهٍ، وإن كان المراد منه الكثرة، فالألفاظ أيضاً كثيرة بل تتجاوز مئات الملايين.

٢. عله الاشتراك ومنشؤه

إنه من البعيد جداً أن يكون منشأ اشتراك بعض الألفاظ وضع واضع واحد، فيضع لفظاً واحداً تارةً لمعنى واخرى لمعنى آخر، بل يحتمل فيه وجهان آخران:

الوجه الأول: أن يكون المنشأ تعدد الوضع التعيينى بسبب تعدد القبائل

١- انظر: المحصول فى علم الاصول للفخر الرازى، ج ١، ص ٢٦١-٢٦٤، مفاتيح الاصول، ص ٢٣

ص: ٢٠١

والطوائف في لغة واحده كأن تضع قبيله لفظاً لمعنى، وتضع قبيله اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى آخر.

الوجه الثاني: الوضع التعيّن، فوضع لفظ العين مثلاً في بدو الأمر للعين الباكية ثم استعمل في الجارية مجازاً، وصار بعد كثره الاستعمال حقيقه، وكذلك بالنسبه إلى المتجسس يقال له «العين» بعلاقه النظر وكونه بمنزله البصر على الخصم، وهكذا بالنسبه إلى سائر معانيه، وأوضح من الجميع وضع الأعلام مثل لفظ «محمّد» أو «علي» أو «فاطمه» لعدّه أشخاص كثيره يعرفون بإضافه آبائهم.

تنبيه:

لا يخفى أنّه وإن قلنا بإمكان المشترك ووقوعه لا-سيما في باب الأعلام إلّا أنّ كثيراً من الألفاظ التي يتوهم كونها مشتركاً لفظياً، مشترك معنوي أو من قبيل الحقيقه والمجاز، نحو «القرء» فإنّ المعروف كونه مشتركاً لفظياً (١) وأنّه وضع للطهر تارة وللحيض اخرى، مع أنّه مشترك معنوي وضع لمعنى انتقال المرأه من حال إلى حال، والانتقال له فردان: الانتقال من الطهر إلى الحيض وبالعكس، ويشهد عليه استعماله في مطلق الانتقال في لسان القرآن (٢) وكلمات بعض أهل اللغه (٣).

ولعلّ لفظ «العين» بالنسبه إلى معانيها الكثيره أيضاً كذلك، كما يشهد له كلام الراغب في ذيل البحث عن العين الجارحه حيث قال: «ويستعار العين لمعانٍ هي موجوده في الجارحه بنظرات مختلفه، ويستعار للثقب في المزاده تشبيهاً بها في الهيئه وفي سيلان الماء منها، فاشتقّ منها سقاء عين ... وللمتجسس عين تشبيهاً بها في نظرها، وقيل للذهب عين تشبيهاً بها في كونها أفضل الجواهر، كما أنّ هذه

١- الصحاح، ج ١، ص ٦٤؛ لسان العرب، ج ١، ص ١٣١؛ تاج العروس، ج ١، ص ٢٢٠

٢- انظر في هذا المجال: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ذيل الآيه ٢٢٨ من سوره البقره

٣- التفسير الكبير للفخر الرازي، ج ٦، ص ٩٣-٩٤

ص: ٢٠٢

الجارحه أفضل الجوارح»(١).

ولا يخفى أن هذه العبارة تنادى بأن العين ليس مشتركاً لفظياً، والظاهر عدم اختصاص هذا المعنى بهذه اللفظة، بل يجرى فى كثير من الألفاظ التى يدعى اشتراكها.

اللهم إلبا أن يقال: إن ما ذكر هو بيان لوجه استعمال العين فى غير الجارحه المعروفه، والعلاقه الموجوده بينهما، ولكن بعد كثره الاستعمال صار حقيقه فيها كما هو حقيقه فى الجارحه المعروفه، فحصل الاشتراك اللفظى.

وعلى كل حال نحن وإن قلنا بأن كثيراً من الألفاظ التى يتصور اشتراكها لفظاً تكون من المشترك المعنوى واقعاً، ولكن ما قد يظهر من بعض من إرجاع جميع الكلمات المشتركه الوارده فى القرآن الكريم أو غيره إلى أصل واحد ممّا لا دليل عليه، بل يلزم منه تكلفات كثيره لا داعى لها كما مرّ.

٣. إمكان وقوعه فى كلام الله تعالى

ويدلّ عليه أوّلاً: إنه مقتضى بلاغه الكلام؛ لأنها تقتضى أحياناً إطلاق الكلام مجملاً مردّداً، ولا إشكال فى أن كلام الله تعالى أبلغ الكلمات.

وثانياً: ما قد يقال: إن أدلّ الدليل على إمكان شىء وقوعه، ولقد وقع استعمال المشترك فى القرآن نحو لفظ العين فإنه تارة استعمل فى العين الجارحيه فى قوله تعالى: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ»(٢)، واخرى فى العين الباكيه فى قوله تعالى:

«وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ»(٣) بعد الغضّ عمّا مرّ ممّا فى لفظ «العين».

استعمال اللفظ فى أكثر من معنى

من المعلوم أن النزاع ليس فى استعمال اللفظ المشترك فى القدر الجامع بين

١- المفردات فى غريب القرآن، ص ٣٥٥

٢- سوره الحجر، الآيه ٤٥

٣- سوره يوسف، الآيه ٨٤

ص: ٢٠٣

المعنيين، فإنه لا خلاف فيه (١)، بل البحث في استعمال لفظ واحد في كلام واحد في كل من المعنيين على استقلالهما، كما أن النزاع يعم الحقيقة والمجاز أو الحقيقة والكناية؛ أي استعمال لفظ واحد في معناه الحقيقي والمجازي أو في معناه الحقيقي والكنائي في عرض واحد، لعدم كون النزاع مختصاً بالألفاظ المشتركة، ولتداخل الجميع في كثير من الأدلة.

فالبحت يقع في جواز استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى؛ سواء كان من باب الاشتراك أو الحقيقة والمجاز أو الحقيقة والكناية.

والأقوال في المسألة كثيرة أهمها أربعة:

الأول: الاستحالة عقلاً، وذهب إليه كثير من الأعظم، بل هو المشهور بين المتأخرين مثل المحقق الخراساني والمحقق النائيني رحمهما الله وغيرهما (٢).

الثاني: الجواز عقلاً والاستحالة عرفاً ولغاً (٣).

الثالث: التفصيل بين المفرد وبين التشبه والجمع (٤).

الرابع: الجواز مطلقاً، وهو المختار وقد ذهب إليه في التهذيب والمحاضرات (٥).

١. القول بالاستحالة العقليه

واستدل له بأن استعمال لفظ واحد في المعنيين يستلزم الجمع بين اللحاظين في آن واحد وهو محال.

توضيحه: أن حقيقة الاستعمال ليست عبارته عن جعل اللفظ علامه للمعنى حتى

١- انظر: مفاتيح الاصول، ص ٢٣-٢٤

٢- كفايه الاصول، ص ٣٦؛ أجود التقريرات، ج ١، ص ٥١؛ نهاية الأفكار، ج ١، ص ١٠٨.

٣- بدائع الأفكار للمحقق الرشتي، ص ١٦٣

٤- معالم الدين، ص ٣٨-٣٩.

٥- تهذيب الاصول، ج ١، ص ١٣١؛ محاضرات في اصول الفقه، ج ١، ص ٢٠٨.

ص: ٢٠٤

يقال إنه لا مانع من جعل لفظ واحد علامه لمعنيين أو الأكثر، بل هو فناء اللفظ في المعنى وجعله وجهاً ومرآه وعنواناً للمعنى، كأن ما يجرى على اللسان هو نفس المعنى لا اللفظ، كما يشهد عليه سرايه قبح المعنى إلى اللفظ وبالعكس، واستعمال لفظ واحد في معنيين يستلزم كونه فانياً في كل واحد مستقلاً، ومن المعلوم أن لحاظه كذلك في معنى ينافي لحاظه في معنى آخر فلا يكون وجهاً لمعنيين وفانياً في اثنين.

ويرد عليه أولاً: أن القول بكون حقيقه الاستعمال فناء اللفظ في المعنى كلام شعري لا دليل عليه، بل هي عبارته عن جعل اللفظ علامه للمعنى كما عرفت بيانه في محله، وأما قضيه سرايه القبح والحسن فليست من جهه الفناء، بل هي ناشئه من كثره الاستعمال وحصول الانس أو المنافره بالنسبه إلى المعنى، ولذا لا يحس متعلم اللغه الجديده قبحاً ولا حسناً في الألفاظ لعدم حصول الانس بالنسبه إلى معانيها.

وثانياً: سلمنا كون اللفظ فانياً في المعنى لكن إنما يستلزم المحال فيما إذا تحقق اللحاظان في آن واحد، وأما ملاحظه المعنيين بلحاظين مستقلين في آئين مختلفين قبل وقوع الاستعمال ثم استعمال اللفظ فيهما ثانياً فلا مانع منه ولا يلزم منه محذور ولا حجه إلى لحاظ المعنيين في آن واحد، أي لا دليل على لزوم وحده زمان اللحاظ في الاستعمال.

وثالثاً: أن أدل دليل على إمكان شىء وقوعه، ولا ينبغي الإشكال في وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد في كلمات الفصحاء والبلغاء، كما يقال في جواب من شكى وجعاً في عينه الباكيه وجفاف عينه الجاربه: «أصلح الله عينك» ويراد منه كلا المعنيين، وهناك أشعار كثيره من فصحاء العرب والفرس كلها من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى على وجه يستحسنه الطبع والوجدان، يطول المقام بذكرها.

ورابعاً: الروايات الكثيره الوارده في بيان أن للقرآن بطناً أو سبعة أبطن أو أكثر من ذلك ظاهره في أن اللفظ الواحد استعمل في معانٍ متعدده (١).

١- راجع بحار الأنوار، ج ٨٩، ص ٩١-١٠٦، كتاب القرآن، الباب ٨ «في أن للقرآن ظهراً وبطناً» وقد أورد فيه العلامة المجلسي قدس سره أكثر من ثمانين روايه كثير منها يدل على المطلوب

ص: ٢٠٥

٢. القول بعدم الجواز لغة وعرفاً

والقائل به طائفتان: طائفه قالوا بعدم الجواز حقيقه ومجازاً، وطائفه اخرى قالوا بعدم الجواز حقيقه ومجازاً.

واستدلّ الطائفه الاولى بوجهين:

الأول: أنّ الوحده جزء للموضوع له؛ لأنّ اللفظ وضع للمعنى الواحد، فإذا استعمل في المعنيين استعمل في غير ما وضع له فيصير مجازاً.

الثاني: أنّ اللفظ وضع للمعنى في حال الوحده، فكأنّ الواضع اشترط أن يستعمل اللفظ حال الوحده، حيث إنّ اللغات توقيفيه، فلا بدّ لاستعمال اللفظ في المتعدّد إلى إذن من الواضع.

وأما الطائفه الثانيه: فاستدلّوا لعدم الجواز حقيقه بنفس ما استدللّ به الطائفه الاولى ولعدم الجواز مجازاً بعدم وجود علاقه بين الواحد والمتعدّد لأنهما ضدّان، لكون أحدهما مأخوذاً بشرط شىء والآخر بشرط لا، ولا إشكال في أنّهما متباينان، وأما علاقه الكلّ والجزء فلا تتصوّر هنا؛ لأنّ الوحده شرط للموضوع له وليست بجزء له.

والجواب عن كلتا الطائفتين: إن كان المراد من قيد الوحده أنّ اللفظ وضع لمعناه لأن يستعمل فيه باللحاظ الاستقلالي فإنّه حاصل فيما نحن فيه، لأنّ المراد من استعمال لفظ في أكثر من معنى استعماله في كلّ واحد بلحاظ مستقلّ، لا في المجموع من حيث المجموع والقدر الجامع.

وإن كان المراد منها أنّ اللفظ وضع لأن يراد منه معنى واحد لا معنيان وإن كان يلاحظ كلّ واحد منهما مستقلاً فهو دعوى بلا دليل.

وإن كان المراد أنّ اللفظ يستعمل في الاستعمالات المتعارفه في معنى واحد وهذا يوجب ظهور اللفظ في معنى واحد، فهو حقّ ولكنّه ظهور انصرافي، أي ينصرف اللفظ إلى الوحده لا ظهور حقيقي بحيث يكون في غيره مجازاً، لأنّ منشأ الظهور هنا كثره الاستعمال في العرف من دون قرينه، لا التبادر الذي يكون من

ص: ٢٠٦

علائم الوضع، فليست الوحدة جزءاً للموضوع له، بل اللفظ ظاهر في معنى واحد ولا بد لاستعماله في الأكثر من قرينه معينه للأكثر وصارفه عن المعنى الواحد.

٣. التفصيل بين المفرد وبين التشبيه والجمع

واستدل لعدم الجواز في المفرد بما مرّ من اعتبار الوحدة وللجواز في غير المفرد بأن التشبيه أو الجمع في حكم تكرار اللفظ، فلا ينافيان قيد الوحدة فإن «العينين» مثلاً بمعنى عين وعين.

والجواب عنه: أنه لا إشكال في أن معنى التشبيه هو الفردان من معنى واحد، وكذلك الجمع فإنه أفراد من كلى واحد كما أن المفرد فرد واحد من ذلك المعنى فالتشبيه والجمع في حكم تكرار الفرد لا تكرار اللفظ، فلا ربط له بما نحن فيه.

وأما في مثل «زيدان» مع أن المفرد فيه جزئي لا يتصور فيه الأفراد، فالوجدان حاكم بأن المراد منه، فردان من كلى «المسمى بزيد».

٤. القول بالجواز

ظهر ممياً ذكرنا في الرد على الأقوال السابقة: أن ما يقتضيه التحقيق هو القول بالجواز وأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى ليس بمستحيل لا- عقلاً ولا- عرفاً، بل يجوز استعماله كذلك من غير تفصيل، إلماً أنه حيث كان مخالفاً لظاهر الكلام فيحتاج إلى القرينه المفيدة للمعاني المراده، وبدونها لا يصح حمل اللفظ على المعنيين أو أكثر، بل يحمل على واحد من معانيه، فإن كان هناك قرينه معينه فيها فهو وإلا يكون مجملاً.

ص: ٢٠٧

الفصل الثالث: الأوامر

اشاره

والبحث عنها يقع في ضمن جهات:

الجهه الاولى فى معنى مادّه الأمر

اشاره

قد ذكر لكلمه الأمر معانٍ كثيره:

منها: الطلب كما يقال: «أمره بكذا» أى طلب منه كذا.

ومنها: الشأن كقولك: «هذا الأمر شغلنى».

ومنها: الفعل كقوله تعالى: «وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ»^(١)، أى وما فعل فرعون برشيد.ومنها: الفعل العجيب كقوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا»^(٢).

ومنها: الشىء، كقولك: «رأيت اليوم أمراً عجيباً».

ومنها: الحادثه كقولك: «هل حدث أمر؟».

وقد اضيف إليها معانٍ اخرى، ولكن المهمّ البحث فى أنّها هل ترجع إلى أصل واحد^(٣)، أو أكثر^(٤) أم لا؟ أى هل تكون مادّه الأمر من قبيل المشترك اللفظى أو

١- سوره هود، الآيه ٩٧

٢- سوره هود، الآيه ٨٢

٣- كما مال إليه المحقق النائنى، انظر: أجود التقريرات، ج ١، ص ٨٦

٤- يارجاعها مثلاً إلى القول المخصوص والشىء والشأن، كما اختاره المحقق فى معارج الاصول، ص ٦١، أو إلى الطلب والشأن كما فى الفصول، ص ٦٢؛ وهدايه المسترشدين، ج ١، ص ٥٦٧

ص: ٢٠٨

المعنوى؟

وفى مثل هذه الموارد لابد من الرجوع إلى اللغه والتبادر:

وقد ذكر اللغويون لمادّه الأمر أصليين:

الأول: الشىء، كما اشير إليه فى بعض الكلمات (١)، فإنّه يقال: «هذا أمر لا يعبأ به» أى هذا شىء لا يعبأ به.

والثانى: أنّه ضدّ النهى، كما قال به فى لسان العرب (٢)، وأما الطلب فهو أعمّ من الأمر لشموله الطلب النفسانى أيضاً، كقولك «اطلب ضالّتى» مع أنّه لا يمكن وضع الأمر موضعه فلا يقال: «أمر ضالّتى».

فالأمر مشترك لفظى بين المعنيين من دون أن يكون قدر جامع بينهما حتّى يصير مشتركاً معنوياً، والدليل على عدم الجامع بينهما قول أرباب اللغه وقد صرح غير واحد منهم من أنّ الأول يجمع على فواعل «أوامر» ويكون مصدراً ومبدءً للاشتقاق والثانى يجمع على فاعول «امور» ولا يشتقّ منه شىء (٣).

والتبادر أيضاً مساعد لما مرّ عن أهل اللغه، فإنّ المتبادر من قولك «جئت لهذا الأمر» أو «رأيت اليوم أمراً عجيباً» إنّما هو الشىء ولا يمكن تأويلها إلى الطلب لوجود التباين بينهما.

ومن هنا يظهر وقوع الخلط بين المفهوم والمصداق بالنسبه إلى سائر المعانى وأنّها ترجع فى الواقع إلى هذين المعنيين كالمعنى الثالث وهو الفعل، فإنّ الأمر فى قوله تعالى: «وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرِشِيدٍ» ليس بمعنى الفعل، بل إنّ عبارته عن أوامر فرعون وأحكامه فينطبق على المعنى الأول، وهكذا المعنى الرابع، فإنّ الأمر فى قوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» أيضاً بمعنى الأمر التكوينى لله تعالى بالعذاب نظير

١- انظر: أقرب الموارد، ج ١، ص ١٨؛ المنجد، ص ١٨

٢- لسان العرب، ج ٤، ص ٢٦

٣- الصحاح، ج ٢، ص ٥٨٠-٥٨١؛ لسان العرب، ج ٤، ص ٢٧؛ وانظر أيضاً: تاج العروس، ج ٦، ص ٣٢

ص: ٢٠٩

قوله تعالى: «أَتَى أَمْرُ اللَّهِ» (١)، أى أتى أمره التكويني بالعذاب.

إذا عرفت هذا فلنذكر حول مادّه الأمر بالمعنى الأوّل أمرين:

١. هل العلوّ أو الاستعلاء فيه شرط؟

والأقوال فيه خمسة: اعتبار العلوّ فقط (٢)، اعتبار الاستعلاء فقط (٣)، اعتبار العلوّ والاستعلاء معاً (٤)، كفايه أحدهما (٥)، عدم اعتبار شىء منهما (٦).

والمراد من العلوّ: أن يكون المتكلم الأمر فى مقام عالٍ؛ إمّا ظاهرياً كما فى أوامر فرعون، أو معنوياً كما فى أوامر الأنبياء.

والمراد من الاستعلاء: التكلم والأمر عن مقام عالٍ، والأمر أو النهى عن منصب عالٍ - لا عن موضع الشفيع أو الناصح أو الصديق - سواء كان له مقام عالٍ خارجاً أو لم يكن، فالعلوّ يغيّر الاستعلاء، وربّ عالٍ ليس بمستعلٍ وبالعكس.

ويظهر فى بادئ النظر: أنّ كليهما مأخوذان فى المعنى، فلذلك يقال لمن أمر من دون أن يكون له علوّ: «ما شأنك حتى تأمرنى وأنا أعلى منك» ويصحّ من القائل

١- سورة النحل، الآية ١

٢- وهو مختار السيّد المرتضى، لنظر: الذريعة إلى اصول الشريعة، ج ١، ص ٣٥؛ وارتضاه جماعه من الأعلام، انظر كفايه الاصول، ص ٦٣؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ١٢٨-١٢٩؛ نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٥٨، ونسبه فى مفاتيح الاصول، ص ١٠٩ إلى جمهور المعتزلة وعده من الأشاعره.

٣- وهو خيريه جمع منهم المحقق و العلامة رحمهما الله، لاحظ: معارج الاصول، ص ٦٢؛ مبادئ الوصول، ص ٩٠ واختاره الفخر الرازى فى المحصول، ج ٢، ص ١٦ ونسب إلى جميع النحاء وعلماء البيان انظر: مفاتيح الاصول، ص ١٠٨

٤- تهذيب الاصول، ج ١، ص ١٨٧، ونسبه فى هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٥٧٧ إلى بعض المتأخرين

٥- هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٥٧٧

٦- مال إليه المحقق البروجردى قدس سره نهاية الاصول، ص ٨٧، وهو المحكى عن العضدى وغيره لاحظ: هدايه المسترشدين، ج ١،

ص ٥٧٧

ص: ٢١٠

دفعاً لتوهم استعلائه على المخاطب الجواب بأنّ هذا ليس بأمر، بل هو استدعاء.

والتحقيق أن يقال: إنّ المتبادر من الأمر إنّما هو نوع من الإلزام- في مقابل الاستدعاء الذى ليس فيه إلزام- وهو يتصوّر فيمن كان مطاعاً بنحو من الأثناء، أى يصدر الإلزام ممّن هو مطاع إمّا شرعاً أو عرفاً أو عقلاً، وحيث إنّ لزوم الطاعة يلازم غالباً العلو والاستعلاء فتوهم من ذلك اعتبارهما فى المعنى الموضوع له الأمر، فالمتبادر من الأمر إنّما هو الإلزام، وأمّا العلو والاستعلاء فهما من اللوازم الغالبية له.

٢. دلاله مادّه الأمر على الوجوب

واستدلّ لها بوجوه:

الوجه الأول: التبادر والظهور العرفى، فإنّ المتبادر عرفاً من لفظ الأمر فيما إذا كان مجرداً عن قرينه على الاستحباب هو الطلب الإلزامى. وإن شئت قلت: أن مفاده البعث، والبعث يستدعى الانبعاث كما هو الحال فى البعث الفعلى بأن يأخذ بيده ويبعثه نحو العمل، فكما أنّ البعث الفعلى ظاهر فى الوجوب، فكذا البعث القولى يتبادر منه الوجوب.

ومع ذلك استعماله فى المستحبّ ليس بمجاز، بل المتبادر من الإطلاق هو الوجوب، فإنّ الانصراف إلى بعض أفراد المطلق ليس بمعنى كونه مجازاً فى غيره.

الوجه الثانى: قوله تعالى: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (١) من جهة اشتماله على تهديد من يخالف الأمر بالعذاب.

الوجه الثالث: قوله صلى الله عليه وآله:

«لولا أن أشقّ على امتى لأمرتهم بالسواك عند وضوء كلّ صلاة» (٢)

حيث إنّ صلى الله عليه وآله نفى الأمر مع ثبوت الاستحباب.

١- سورة النور، الآية ٦٣

٢- وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، أبواب السواك، الباب ٣، ح ٤

ص: ٢١١

إلى غير ذلك من الوجوه التي يمكن نقضها بموارد استعمال الأمر في القدر الجامع بين الوجوب والاستحباب، كقوله تعالى: «الْخَيْرُ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ» (١)، وقوله عليه السلام في كتابه لمالك:

«هذا ما أمر

به عبد الله على أمير المؤمنين، ثم قال: أمره بتقوى الله ... أمره أن يكسر نفسه عند الشهوات» (٢).

فلا إشكال في استعماله في القدر الجامع بين الوجوب والاستحباب.

إلى غير ذلك من الأمثلة التي تبلغ حدّ الأطراد، والأطراد دليل الحقيقة كما مرّ في محلّه، وأمّا استعماله في خصوص أحدهما فإنّما هو من باب تطبيق الكلّي على الفرد، وهذا لا ينافي انصراف الإطلاق إلى خصوص الوجوب.

فظهر أنّ الدليل الوحيد على كونه دالّاً على الوجوب إنّما هو الوجه الأوّل، أي التبادر والظهور العرفي، وأمّا سائر الوجوه فهي على حدّ التأييد للمدعى لا أكثر، لأنّها استعمالات لهذه المادّة في خصوص الوجوب، ومجرّد الاستعمال غير دالّ على الحقيقة ما لم يبلغ حدّ الأطراد.

ثمّ إنّّه لا- كلام في ظهوره في الوجوب، إنّما الكلام في منشأ هذا الظهور، فهل هو الوضع بحيث يكون الأمر بمادّته موضوعاً للطلب الوجوبي (٣)، أو المنشأ إنّما هو حكم العقل بوجوب طاعه المولى الأمر قضاءً لحقّ المولويّة والعبوديّة (٤)، أو أنّه قضيه الإطلاق ومقدّمات الحكمه (٥)؟

١- سورة النساء، الآية ١١٤

٢- بحار الأنوار، ج ٣٣، ص ٥٩٩، وقد ورد فيه الأمر باتّباع ما أمر الله به في كتابه من فرائضه وسننه

٣- كفاية الاصول، ص ٦٣

٤- محاضرات في اصول الفقه، ج ٢، ص ١٤

٥- نهاية الأفكار، ج ١، ص ١٦١-١٦٣

ص: ٢١٢

وبعد عدم تماميه الوجه الأول؛ لصحة الإطلاق على الطلب غير الإلزامى، وكذا الوجه الثانى؛ لأنّ العقل لا يمكنه الحكم باللزوم مع ما يرى من الأوامر الكثيره التي أذن المولى فى تركها، فالحقّ أن يقال:

إنّ منشأ هذا الظهور هو الإطلاق ومقدمات الحكمه؛ لأنّ طبيعه الطلب تنافى الإذن فى الترك، فإنّ الطلب بعث إلى الشىء، والبعث يقتضى الانبعاث كما فى البعث الفعلى، فلا سبيل لعدم الانبعاث فى ماهيته، فالإلزام والوجوب لازم لطبيعه الطلب وماهيته، فما لم يصرّح المولى بالترخيص ولم يأذن بالترك ينصرف الطلب إلى الوجوب ويتبادر منه اللزوم.

والشاهد على ذلك أنّه إذا لم يمتثل العبد أمر المولى اعتذاراً بأنّى كنت احتمل الندب، لم يقبل عذره ويقال له: «إذا قيل لك افعل فافعل».

نعم، إذا قامت قرينه على الاستحباب والترخيص لم يكن الاستعمال مجازاً؛ لأنّ الموضوع له عامّ يشمل الوجوب والاستحباب وإن كان إطلاقه ينصرف إلى الوجوب.

الجهه الثانيه: فى صيغه الأمر

إشاره

ويبحث فيها فى أمرين:

١. فى مفادها

لا إشكال فى أنّها وضعت للطلب الإنشائى؛ وبتعبير المحقق الخراسانى رحمه الله لإنشاء الطلب (١)، وعلى تعبیر بعض الأعظم وضعت لنفس البعث والإغراء (٢)؛ فإنّها تعابير مختلفه عن أمر واحد، فإنّ الإنسان تارة يطلب شيئاً بنفسه مباشرة فيتحرّك نحو الماء مثلاً لرفع العطش بنفسه، واخرى يطلبه بالتسيب، والثانى على قسمين:

تارة يحرك الإنسان الشخص المأمور نحو المأمور به بحركه تكوينيه فيبعثه نحو العمل بعثاً خارجياً ويدفعه بقوّه يده مثلاً.

واخرى يحركه ويبعثه نحو العمل بإبراز إرادته وطلبه النفسانى بلفظ خاصّ، ومن

١- كفايه الاصول، ص ٦٩

٢- تهذيب الاصول، ج ١، ص ١٩١

ص: ٢١٣

الألفاظ التى يستعملها الإنسان فى القسم الثانى صيغه الأمر، فإنها لفظ ينشئ بها الطلب، ويتوسل به إلى مطلوبه.

ثم إن دواعى هذا البعث والإنشاء مختلفه: فتارة يكون الداعى فيه الإيجاد فى الخارج جدًّا، فيكون الطلب جدًّا، واخرى لا يكون بداعى الجد بل بداعى التعجيز أو التهديد أو التمنى أو غيرها، ولكنّه لا يوجب الاختلاف فى المستعمل فيه، بل مفاد الأمر فى جميع هذه الموارد واحد، وهو البعث والطلب، والتفاوت إنّما هو فى الداعى.

فقولك: «أقم الصلاة» لا يختلف عن قولك «اعمل ما شئت» فى أنّ المستعمل فى كليهما هو الطلب الإنشائي، والفرق بينهما إنّما هو فى أنّ الداعى فى الأوّل إنّما هو الجدّ وإيجاد العمل فى الخارج حقيقه، وفى الثانى التهديد وإيجاد الخوف الرادع عن العمل، وهذا ممّا يشهد عليه الوجدان ويعضده التبادر، وحينئذ يكون الاستعمال فى جميعها حقيقياً ولا مجاز فى البين أصلاً.

٢. فى دلالتها على الوجوب

لا- ينبغى الإشكال فى أنّه إذا وردت صيغه الأمر مطلقه ومن دون القرينه فأنه يفهم منها الوجوب كما عليه سيره الفقهاء فى مقام الاستنباط، فإنهم يعدّون صيغه الأمر حجّه على الوجوب إذا استعملت فى الكلام مجرّده عن القرينه، وعليه بناء العقلاء عموماً فى أوامر الموالى والرؤساء.

وقد اختلفوا فى منشأ هذا الظهور من أنّه هل يكون بمقتضى الوضع (١) أو حكم العقل (٢) أو بناء العقلاء (٣) أو الإطلاق ومقدمات الحكمه؟ (٤)

١- كفايه الاصول، ص ٧٠

٢- فوائد الاصول، ج ١، ص ١٣٦

٣- تهذيب الاصول، ج ١، ص ١٩١، ١٩٢ و ٢٠٤.

٤- نهايه الأفكار، ج ١، ص ١٧٩ - ١٨٠

ص: ٢١٤

والكلام فى الوضع و حكم العقل أو العقلاء نفس ما مرّ من الكلام فى مادّه الأمر، فإنّنا لا نرى فى استعمال صيغه الأمر فى الندب عنايه ولا- رعايه علاقته من علاقات المجاز، ففى قوله تعالى: «أَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ» (١) لا يصحّ سلب معنى الأمر منه وجداناً، فلا يصحّ أن يقال: إنّه ليس بأمر مع أنّ المجازيه تستلزم صحّه السلب.

كما أنّ حكم العقل أو العقلاء بوجوب الانبعاث فى مقابل مطلق بعث المولى أوّل الكلام، فإنّ وجوب الانبعاث أو استحبابه متفرّع على كيفيه إرادته المولى واستعماله لصيغه الأمر، فإن استعمالها فى الوجوب يحكم العقل أو العقلاء بوجوب الانبعاث وإن استعمالها فى الندب يحكممان باستحبابه، فوجوب الإطاعه والعمل على وفق مراد المولى مسلّم، إنّما الكلام فى مراد المولى من أمره.

فالحقّ أن يقال: إنّ صيغه الأمر تدعو إلى إيجاد الفعل فى الخارج من دون أن يتطرّق إليه احتمال جواز الترك، أى أنّ طبيعه الطلب لا يتطرّق إليها الإيذن فى الترك فهى بظاهرها تقتضى الانبعاث، ولا- سبيل لعدم الانبعاث إليها ما لم يصرّح المولى الأمر بالترخيص فتصرف حينئذٍ إلى الوجوب واللزوم.

فظهر أنّ منشأ انصراف صيغه الأمر إلى الوجوب ودلالاتها عليه إنّما هو طبيعه الطلب الظاهره فى سدّ جميع أبواب عدم الطلب فيها، وإن هو إلّا نظير الدفع باليد نحو الخروج، فإذا دفعت انساناً بيدك نحو الخروج لا مجال فيه لاحتمال استحبابه وجواز تركه، وكذا البعث بصيغه الأمر كقولك: «اخرج» فإنّه كالبعث التكوينى، أى الدفع باليد.

الجهه الثالثه: فى الجمل الخبرية

اشاره

١- سوره القصص، الآيه ٧٧

ص: ٢١٥

لا- إشكال في أنه كثيراً ما تستعمل الجملة الخبرية موضع الإنشاء ويراد منها الطلب كقوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»^(١)، وقوله عليه السلام في من ترك تكبيره الافتتاح:

«يعيد صلاته»^(٢)

، وينبغي البحث في ذلك في مقامين:

١. كيفية استعمالها في الطلب الإنشائي

قد يقال: إنه مجاز لاستعمال ما وضع للإخبار في غير ما وضع له^(٣).

ولكنه بعيد؛ لأن المجاز لا بد فيه من علاقه، ومن الواضح أنه لا علاقه بين الإخبار والإنشاء.

والظاهر أنه كناية عن الطلب والإنشاء ببيان اللازم وإرادته الملزوم؛ فإن المولى إذا رأى عبده مطيعاً لأوامره، يفترض أولاً إمتثاله واطاعته في الخارج وأنه يتصدى للعمل في الخارج بمجرد علمه بطلب المولى وإرادته، ثم يخبر عن إمتثاله كناية عن طلبه، أى يذكر اللازم وهو انبعاث العبد وحرركته نحو العمل ويريد منه ملزومه وهو الطلب لذلك العمل.

وحينئذٍ لا- فرق بين قوله «يغتسل» مثلاً في مقام الإخبار وقوله «يغتسل» في مقام الإنشاء في أن كليهما استعمل في الإخبار والحكاية عن الخارج، إلا أن الأول يكون بداعى الإخبار حقيقه، والثاني يكون كناية عن الطلب النفساني للعمل^(٤).

١- سورة البقره، الآيه ٢٢٨

٢- وسائل الشيعه، ج ٤، كتاب الصلاه، أبواب تكبيره الأحرار، الباب ٣، ح ١

٣- انظر: هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٦٦١؛ المحصول للفخر الرازى، ج ٢، ص ٣٣ و ٣٤

٤- ويلحق بها غيرها من الكنايات المستعمله لإنشاء الطلب، كالجمل الاستفهاميه مثل ما قاله عيسى بن مريم عليه السلام للحواريين: «مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ» (سوره الصف، الآيه ١٤) وقول سيدنا أبى عبد الله الحسين عليه السلام في يوم عاشوراء: «هل من ذاب يذب عن حرم رسول الله صلى الله عليه وآله وهل من موحد يخاف الله فينا». (بحار الأنوار، ج ٤٥، ص ٤٦)

ص: ٢١٦

٢. حول دلالتها على الوجوب

والكلام فيه هو الكلام فى صيغته الأمر من جهة الظهور عند العقلاء وأهل العرف، فلا إشكال هنا أيضاً فى أصل الدلالة على الوجوب، كما أنّ منشأها أيضاً ما يرجع إلى طبيعه الطلب وما تقتضيه ماهيه البعث، وأنّ جواز الترك قيد زائد وهو يحتاج إلى البيان ونصب القرينه.

ثمّ إنّه قد اشتهر أنّ دلالة الجمل الخبرية على الوجوب أكد من دلالة صيغته الأمر، ببيان أنّها فى الحقيقه إخبار عن تحقّق الفعل بإدعاء أنّ وقوع الإمتثال من المكلف، أمر مفروغ عنه (١).

لكن يمكن المناقشه فيه بأنّ الجمله خبريه حيث إنّها فى مقام الكنايه عن الطلب تكون أبلغ فى الدلالة على الإنشاء كما فى سائر الكنايات فإنّها أبلغ فى بيان المقصود والدلالة على المطلوب من غيرها، لا أنّها أكد وأنّ الطلب المنشأ بها يكون أقوى وأشدّ، كما يشهد عليه الوجدان.

نعم لو كان المراد كونه أبلغ فى الدلالة على الوجوب فإنّه لا بأس به.

الجهه الرابعه: حول سائر مداليل الأمر والطلب الإنشائي**اشاره**

قد تبين أنّ الأمر بمادّته وهيئته، ظاهر فى الوجوب والطلب الإلزامى ما لم يقم قرينه على الاستحباب وجواز الترك، ويلحق به فى هذه الخصوصيه بعض الكنايات كالجمل الخبريه المستعمله لإنشاء الطلب، وقد فرغنا عن ذلك فى الجهات السابقه وينبغى هنا أن نبحث عن بعض ما له صلّه بخصوصيات الطلب الإنشائي:

١. الأمر بالأمر

هل الأمر المتعلّق بالأمر بفعل، أمر بذلك الفعل حتّى يجب على المكلف إمتثاله

١- هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٦٦٢؛ كفايه الاصول، ص ٧١؛ نهايه الأفكار، ج ١، ص ١٨١

ص: ٢١٧

إذا علم به وإن لم يصل الأمر الثاني - أى أمر الواسطة - إليه، أو لا يكون أمراً بذلك الفعل ولا يجب على المكلف الإمتثال ما لم يصل إليه من طريق الواسطة؟

لا إشكال فى أن أمثله الأمر بالأمر كثيره فى الآيات والروايات نظير قوله تعالى:

«قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ...» (١)، وقوله تعالى: «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ» (٢)، وفى الروايات نظير الوصايا التى تصدر من جانب المعصومين عليهم السلام إلى شيعتهم (٣)، وعند العرف نظير ما إذا قال المولى لابنه: «مُرْ زَيْدًا أَنْ يَفْعَلَ كَذَا» فهل هذا أمر بذاك الفعل بحيث إذا علم زيد بالأمر من قبل أن يأمره ابن المولى كان الإتيان به واجباً عليه، أو لا يكون أمراً به فلا يجب الإتيان ما لم يأمره ابن المولى؟».

ويقع الكلام فى مقامين:

الأول: فى مقام الثبوت

فإنه تارة تكون الواسطة مجرد طريق لوصول أمر المولى إلى المكلف، فلا إشكال فى وجوب الإمتثال على المكلف إذا علم به وإن لم يصل إليه من جانب الواسطة.

واخرى يكون وصول أمر المولى من ناحيه أمر الواسطة تمام الموضوع فى الوجوب، فأراد المولى مثلاً توقيره وتعظيمه وإثبات رفعه شأنه عنده، فلا إشكال أيضاً فى عدم وجوب الإمتثال على العبد ما لم يصل الأمر من طريق الواسطة.

وثالثه يكون وصول الأمر من ناحيه أمر الواسطة جزء للموضوع كما هو الغالب فى الأوامر القانونيه العقلانيه، فلا بد لوجوب امتثالها من إبلاغها بطريق خاص، ولا يجب الإمتثال إلا إذا بلغ الحكم من ذلك الطريق.

١- سورة النور، الآيه ٣٠

٢- سورة طه، الآيه ١٣٢

٣- كروايه الفضيل عن أبى جعفر عليه السلام قال: قال لى: «يا فضيل أبلغ شيعتى عنى السلام وقل لهم: إني لا اغنى عنهم إلا بالورع، فاحفظوا ألسنتكم وكفوا أيديكم». (بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ٣٠٨)

ص: ٢١٨

الثانى: فى مقام الإثبات

إنّ الذى يستظهر من الآيات والروايات هو القسم الأوّل فىكون الرسول الأ-عظم صلى الله عليه و آله فى الآيات المذكوره فى أوّل البحث مجرّد مبلّغ لاىصال الأوامر الإلهية إلى العباد، بل هو المتبادر من نفس كلمه «الرسول»، وحينئذٍ يجب على العباد الإطاعة وإمتثال الأوامر الشرعيه وإن لم تصل إليهم من جانب شخص الرسول بل وصلت إليهم من طرق اخرى.

ثمّ إنّ ثمره البحث تظهر فى آيه الغضّ مثلاً إذا فرضنا عدم وصول أمر بغضّ البصر من جانب النّبي صلى الله عليه و آله إلينا، فىمكن حينئذٍ الاستدلال بهذه الآيه بناءً على أن يكون الأمر بالأمر بشىء أمرًا بذلك الشىء كما مرّ أنّه كذلك، والفقهاء لا يزالون يستدلّون لحرمة النظر إلى الأجنبي وفروع هذه المسأله بإطلاق هذه الآيه، وقد لا يكون فى هذه الفروع دليل إلّا إطلاق هذه الآيه.

٢. الأمر عقيب الحظر

إذا ورد أمر عقيب الحظر أو عقيب توهم الحظر فهل يدلّ على الإباحه أو على الوجوب؟ كقوله تعالى: «وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» مع ما ورد فى قوله تعالى: «... غَيْرَ مُحَلِّى الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ» (١) فهل الأمر يدلّ على وجوب الصيد بعد الاستحلال أو يدلّ على جوازه فقط؟ وقوله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فى المحيض ولا تقربوهنّ حتّى يطهرنّ فإذا تطهرنّ فأتوهنّ من حيث أمركمّ الله» (٢) فما هو مقتضى القاعده عند الشكّ فيما إذا دار الأمر بين الإباحه والوجوب مع فقدان القرينه على أحد الأمرين؟

١- سورة المائده، الآيتان ١ و ٢

٢- سورة البقره، الآيه ٢٢٢

ص: ٢١٩

فيه أقوال:

١. دلالته على الإباحه، وهو منسوب إلى المشهور (١).

٢. دلالته على الوجوب كسائر الموارد، وهو المنقول عن بعض العامة (٢).

٣. دلالته على رجوع الحكم السابق من الوجوب والندب والإباحه (٣).

٤. عدم دلالته على شيء إلا رفع الحظر فمع عدم وجود القرينه على الوجوب أو الإباحه فالمرجع هو الاصول العمليه.

والصحيح هو الأخير كما ذهب إليه جمع من المحققين (٤) لما قُرر في محلّه من أنّه إذا كان الكلام محفوفاً بما يحتمل القرينيه فهو يوجب الإجمال (٥)، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ فيه أمر وهو قوله تعالى «فآتوهنّ» مثلاً وفي جنبه يوجد ما يحتمل القرينيه وهو المنع والحظر السابق، فيحتمل أن يكون قرينه على مطلق الجواز والإباحه، أي يوجب عدم انعقاد ظهور للأمر في الوجوب.

هذا إذا كان الأمر والحظر في كلام واحد كالمثال المذكور، وأمّا إذا كانا في كلامين مثل الأمر بالصيد والحظر عنه الواردين في آيتين مختلفتين فيمكن أن يقال أيضاً بأنّ العرف بعد ملاحظه النهى لا يرى ظهوراً للأمر في الوجوب، فيكون كالقرينه المنفصله على عدم الوجوب فقط.

٣. إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أو لا؟

ويمكن التعبير عنه بأنّه إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز على حدّ الاستحباب،

١- نسب ذلك إلى أكثر الاصوليين في الذريعه، ج ١، ص ٧٣ وهو مختار المفيد رحمه الله في مختصر التذكرة، ص ٣٠، وشيخنا

البهائي في زبده الاصول، ص ١١٥؛ والمحقّق القمي في القوانين، ص ٨٩

٢- كآبي اسحاق الشيرازي في اللمع، ص ٦٧؛ الفخر الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٩٦

٣- وهو ظاهر جمع من قدمائنا قدس سرهم انظر: الذريعه إلى اصول الشريعه، ج ١، ص ٧٣؛ العده في اصول الفقه، ج ١، ص ١٨٣؛

المعارج، ص ٦٥؛ مبادئ الوصول، ص ٩٣

٤- كفايه الاصول، ص ٧٧؛ نهايه الأفكار، ج ١، ص ٢١٠؛ نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٥٥

٥- على ما سيأتي تفصيله في ذيل مبحث المجمل والمبين

ص: ٢٢٠

أو لا؟

واعلم أنه لم يذكر في كلمات القوم مثلاً من الأمثلة الفقهيّة للمقام ولكن يمكن التمثيل له بقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضْ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ» (١).

حيث يمكن أن يقال بأنه يدلّ على وجوب الجهاد وإن كان المسلمون من حيث العدد عشر عدد الكفار ولكنه نسخ بقوله تعالى بعده: «الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (٢).

فإنه يدلّ على تخفيفه تعالى عن المسلمين ورفع وجوب الجهاد إلّا فيما إذا كان عدد المسلمين نصف عدد الكفار على الأقلّ، فيبحث حينئذٍ في بقاء جواز الجهاد أو استحبابه إذا كان عدد المسلمين عشر عدد الكافرين.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ المعروف بين المحققين عدم بقاء حكم الجواز فضلاً عن الاستحباب (٣)، وهو الصحيح، وذلك لأنّ بقاء الجواز إمّا يستفاد من دليل الناسخ أو من دليل المنسوخ أو من دليل آخر خارج عنهما:

أمّا الدليل الناسخ فلا إشكال في عدم دلالة عليه حيث إنه دالّ على مجرد نسخ الوجوب السابق فقط لا أكثر وهذا واضح؛ لأنّ لسانه لسان الرفع لا الوضع والإثبات.

وأمّا دليل المنسوخ فقد يقال بدلالته على بقاء الجواز ببيان أنّ الوجوب الذي يكون مدلولاً له - مركّب من أمرين: طلب الفعل والمنع من الترك، والمنفى بدليل

١- سورة الأنفال، الآية ٦٥

٢- سورة الأنفال، الآية ٦٦

٣- معالم الدين، ص ٨٦؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٢٧؛ كفاية الاصول، ص ١٤٠

ص: ٢٢١

الناسخ إنّما هو الجزء الثانى أى المنع من الترك، وأما الجزء الأول وهو طلب الفعل واستحبابه فهو باقٍ على حاله (١).

وفيه: أنّ الوجوب ليس أمراً مركّباً بل أنّ حقيقته أمر بسيط، والتعبير بتركيبه من طلب الفعل والمنع عن الترك تعبير تسامحى، فإنّ الوجوب عبارته عن البعث الشديد إلى الفعل، بخلاف الاستحباب الذى عبارته عن البعث الخفيف.

وأما الإباحة فهى إرسال تشريعى وترخيص إنشائى اعتبارى من جانب الشارع نظير الترخيص التكوينى فيما إذا فتحت باب دارك مثلاً ورفعت الموانع عن الدخول فيها، فكما أنّ الإباحة التكوينية عبارته عن رفع المانع وإطلاق السراح والترخيص كذلك الإباحة الإنشائية التشريعية.

وهكذا الأمر فى الحرمه التى هى الزجر الشديد عن الفعل فى قبال الكراهه التى حقيقته هى الزجر الخفيف عن الفعل.

و عليه فالأحكام التكميلية متباينات فى نظر العرف وإرتكازهم، حتى مع قطع النظر عن بيان الشرع.

وأما الدليل من الخارج فلا يتصور فى البين إلا استصحاب كلى الجواز، وهو فيما نحن فيه يكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلى - نظير ما إذا كان كلى الإنسان موجوداً فى الدار مثلاً ضمن وجود زيد وبعد خروجه عن الدار نشكّ فى بقاء كلى الإنسان بدخول عمرو - وقد ثبت فى محلّه عدم حجّيته، إلا إذا كان الفرد الزائل والفرد المحتمل وجوده من مراتب شىء واحد فى نظر العرف كالسواد الشديد والسواد الخفيف، حيث إنّهما وإن كانا متباينين بالدقّه العقليّه إلا أنّهما عند العرف يعدّان من المراتب الوجوديه لشيء واحد، فيستصحب كلى السواد إذا علمنا بزوال الفرد الشديد واحتملنا بقاء الفرد الخفيف.

ولكنّه لا ينعف فيما نحن فيه؛ حيث إنّ الأحكام الخمسه متباينات عند العرف،

ص: ٢٢٢

والميزان في باب الاستصحاب والحكم بتعدد المتيقن والمشكوك أو اتحادهما إنما هو العرف.

٤. هل الأمر متعلق بالطبائع أو بالأفراد؟

قد أعطى المحقق الإصفهاني قدس سره لهذه المسألة شكلاً فلسفياً ببيانات عديدة منها:

«أن الكلى الطبيعي هل يكون بنفسه موجوداً في الخارج أو أنه موجود بوجود أفراد؟»^(١) و لكن الظاهر أنها مسألة عرفية عقلانية كغالب المسائل الاصولية.

توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أن كل طبيعه إذا وجدت في الخارج يكون لها لوازم قهريه خارجيه بحسب الزمان والمكان أو الكم والكيف، كالجهر والإخفات والوقوع في زمان ومكان خاص، بالنسبه إلى طبيعه الصلاه التي هي عباره عن الركوع والسجود والقيام والتكبير والقراءه وغيرها.

وحقيقه البحث في المقام هي أنه هل تكون هذه اللوازم القهريه والخصوصيات الخارجيه داخله تحت الطلب، أو أن متعلق الطلب هو طبيعه الصلاه مجرده عن هذه اللوازم، ولا ريب أنه بحث عرفي عقلائي، ويكون عنوان البحث حينئذ أن الخصوصيات الفرديه التي لا تنفك عن طبيعه في الخارج هل هي داخله تحت الطلب، أو لا؟

ولا يخفى أن النزاع يكون فيما إذا لم يصرح المولى بخصوصيه فرديه في كلامه، وإلا فلا إشكال في أنها داخله تحت الطلب كما إذا قال مثلاً: «صلّ في أول الوقت».

ثم إن ثمره المسألة تظهر في موارد:

منها: باب اجتماع الأمر والنهي كالصلاه في الدار المغصوبه فإنه قد يقال: بأنه إذا تعلق الأمر بالطبائع كانت النتيجة جواز الاجتماع، لأن الأمر المتعلق بالصلاه لا يسرى إلى الخصوصيات الفرديه كخصبيه الدار في المثال، وإن قلنا بتعلقه بالأفراد

ص: ٢٢٣

كانت النتيجة الامتناع، لأن الغصبيّه تصير منهيّاً عنها ويستحيل تعلق الأمر بما هو مبغوض عند الأمر.

ومنها: حكم الضمائم المباحه فى الوجود وغيره من أبواب العبادات كالوجود بالماء الحارّ فى الشتاء والبارد فى الصيف، فلو توضّأ مثلاً بالماء البارد مع قصد التبريد وقلنا بتعلق الأمر بالطبيعه، فلا إشكال فى صحه الوجود لأنّ المأمور به إنّما هو مجرد الطبيعه، وقد وقعت بقصد القربه، وأمّا إن قلنا بتعلق الأمر بالأفراد يقع الوجود باطلاً، لأنّ الخصوصيّه أيضاً وقعت متعلقه للأمر العبادى فلا بدّ من إتيانها أيضاً بقصد القربه.

إذا عرفت ذلك فنقول: ذهب المحققون إلى أنّ الأوامر متعلقه بالطبائع لوجوه:

١. الوجدان، فإنّ الإنسان لا غرض له فى مطلوباته إلّا نفس الطبائع من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجيه، بحيث لا يضّرّه الإنفكاك عنها بأسرها لو فرض إمكانه (١).

٢. أنّ الطلب سعه وضيّقاً تابع للغرض فيدخل فيه ما يكون دخيلاً فى الغرض، ولا ريب أنّ الغرض قائم بطبيعه الصلاه مثلاً فحسب، لا خصوصياتها الزمانيه أو المكانيه (٢).

وهذا الوجه فى الواقع تصوير برهانى لدليل الوجدان.

٣. التبادر فإنّ المتبادر من الأوامر والنواهي إنّما هو طلب إيجاد الطبيعه أو تركها فقط، وهذا كافٍ فى إثبات المقصود (٣).

واستدلّ لتعلقها بالأفراد بوجهين:

١. إنّ الموجود فى الخارج هو الفرد لا الطبيعه، وحينئذٍ يكون تعلق الأمر

١- كفايه الاصول، ص ١٣٨

٢- تهذيب الاصول، ج ١، ص ٤٩٠

٣- قوانين الاصول، ج ١، ص ١٢١؛ الفصول الغرويه، ص ١٠٧

ص: ٢٢٤

بالطبيعه بلحاظ أنّها مرآه إلى الخارج لا بلحاظ نفسها، وينتقل الأمر من طريق الطبيعه إلى الأفراد، وهو المقصود(١).

وفيه: أنّ هذا مبنى على عدم وجود الكلى الطبيعى فى الخارج مع أنّه قد قرّر فى محلّه أنّ الطبيعى موجود فى الخارج ضمن أفرادّه، فيكون وجود الطبيعه متعلّقاً للأمر دون ضمائه.

٢. إنّ المتلازمين فى الوجود لا- يختلفان فى الحكم، وحيث إنّ اللوازم الخارجيه والخصوصيات الفرديه تكون من لوازم الوجود فى الخارج فيسرى الحكم إليها.

وفيه: أنّ غايه ما يقتضيه التلازم إنّما هو عدم اختلاف المتلازمين فى الحكم بأن يكون أحدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة مثلاً، لا اتحادهما فى الحكم أيضاً فإنّه لا دليل عليه البتّه.

٥. المَرَّة والتكرار

المشهور أنّ هيئه الأمر لا تدلّ على المَرَّة أو التكرار، بل تدلّ على صرف الطبيعه فقط، غايه الأمر أنّها تحصل بفرد واحد(٢).

واستدلّوا لدلالاتها على مجرّد الطبيعه بالتبادر، فالمتبادر من قوله: «اغتسل» إنّما هو طلب طبيعه الغسل التى تحصل بإتيان مصداق واحد وإن كانت نتيجته هى المَرَّة.

ولكن الظاهر أنّها تدلّ على المَرَّة ولكنها ليس من جهه دلالة اللفظ، بل من باب مقدّمات الحكمه، لأنّ المولى كان فى مقام البيان، فلو كان مطلوبه إتيان الطبيعه أكثر من مرّه واحده لكان عليه البيان، لأنّ القدر المتيقّن من مدلول اللفظ إنّما هو المَرَّة، وأمّا التكرار فهو يحتاج إلى مؤونه زائده.

وحيث إنّ المفروض كون المولى فى مقام البيان ولا إهمال فى مقام الثبوت- لأنّ

١- انظر: هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٦٩١

٢- معالم الدين، ص ٥٣؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ٩١؛ كفايه الاصول، ص ٧٧

ص: ٢٢٥

إرادته المولى إمّا أن تتعلّق بالمَرَّة أو التكرار- ومع ذلك لم يأت في مقام الإثبات بما يدلّ على التكرار فنستكشف أنّ مطلوبه إنّما هو إتيان العمل مرّة واحده.

وهاهنا امور:

الأمر الأوّل: إنّ الأمر يكفي في إمتثاله إتيان فرد واحد، بينما لا بدّ لإمتثال النهي من ترك جميع الأفراد مع أنّ المتعلّق في كليهما هو الطبيعه، والطبيعي موجود بوجود أفراد، ونسبه الطبيعي إلى أفراد نسبه الآباء إلى الأبناء لا نسبه أب واحد إلى الأبناء، فكما أنّه يتحقّق بفرد واحد منه وبصرف وجوده في الأمر فليتحقّق تركه أيضاً بصرّف تركه ولو بترك فرد واحد مع أنّه ليس كذلك، بل لا بدّ في النهي من ترك جميع أفراد الطبيعه.

وقد اجب عن ذلك بوجه، والأوجه أن يقال: إنّ هذا يرجع في الواقع إلى الفرق الموجود بين طبيعه المصلحه وطبيعه المفسده، فإنّ تحصيل المصالح يقتضى الإكتفاء بالمَرَّة بخلاف دفع المفساد فإنّه لا يتحقّق إلّا بترك جميع الأفراد، فإنّ مفسده الخمر أو السمّ مثلاً إنّما تترك فيما إذا تركنا جميع أفراد الخمر أو السمّ مع أنّ المصلحه الموجوده في شرب دواء خاصّ يتحقّق بفرد واحد منه.

وهذه قرينه عقليه خارجيه توجب أن يكون المتعلّق في الأوامر صرف وجود الطبيعه وفي النواهي ترك جميع الأفراد، فإنّ الأوامر كاشفه عن مصالح في المتعلّق، والنواهي كاشفه عن مفساد فيه.

الأمر الثاني: بعد ثبوت عدم دلالة الأمر على التكرار، اختلفوا في جواز التكرار وعدمه أي جواز الإمتثال بعد الإمتثال على أقوال:

١. الجواز مطلقاً (١).

١- انظر: مفاتيح الاصول، ص ١١٩

ص: ٢٢٦

٢. عدم الجواز مطلقاً (١).

٣. التفصيل بين ما إذا كان الإمتثال عله تامه لحصول الغرض الأقصى، كما إذا أمر المولى بغسل يده فغسله، فلا يجوز التكرار لحصول الغرض، وما إذا لم يكن الإمتثال عله تامه لذلك - كما إذا أمر بالماء ليشربه فأتى به ولم يشربه - فعند ذلك له الإمتثال بإتيان فرد آخر على أن يتحقق به الإمتثال أيضاً لا بخصوص الفرد الأول (٢).

و هذا التفصيل متين؛ فإنه وإن حصل الغرض من فعل العبد بإتيان الفرد الأول، ولكن حيث إن الغرض الأقصى للأمر لم يحصل بعدُ يجوز عند العرف والعقلاء إتيان فرد آخر، فإنهم يعدونه إمتثالاً آخر لأمر المولى ويمدحون فاعله في بعض الأحوال، ولعل جواز إتيان الصلاة جماعه بعد إتيانها فرادى في الشرع من هذا الباب.

فالصحيح هو إمكان تبديل الإمتثال أو تكراره في مقام الثبوت، فلو دل دليل عليه في مقام الإثبات نعمل به من دون محذور.

الأمر الثالث: هل المراد من المَرَّة والتكرار هو الفرد والأفراد، أو الدفعه والدفعات؟

والفرق بينهما واضح حيث إنه إذا كان المراد منهما هو الأول فبناءً على دلالة صيغه الأمر على المَرَّة لابد في مقام الإمتثال من إتيان فرد واحد ولا يجوز إتيان أكثر من الواحد ولو في دفعه واحده، بينما إذا كان المراد هو الدفعه والدفعات فبناءً على دلالة صيغه الأمر على المَرَّة يمكن إتيان أفراد عديده دفعه واحده.

ذهب صاحب الفصول إلى الثاني، واستدلّ بأنّه لو كان المراد هو الأول كان الأنسب، بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمه للبحث عن تعلق الأوامر بالطبائع، فإنّ المبحوث عنه هناك أنّ الأمر متعلق بالطبيعه أو بالفرد وعلى القول بتعلقه بالفرد

١- قوانين الاصول، ج ١، ص ٩١؛ نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٦١؛ محاضرات في اصول الفقه، ج ٢، ٢٠٩ و ٢١٠

٢- كفايه الاصول، ص ٧٩.

ص: ٢٢٧

هل يقتضى الفرد الواحد أو الأفراد؟ فيكون البحث هنا جارياً على أحد القولين فى تلك المسألة (١).

والحقّ جريان النزاع حتى على القول بتعلق الأمر بالطبيعة؛ لأنّه وإن كان متعلّق الأمر هو الطبيعة مع ذلك لا يجب إتيان أكثر من فرد واحد ولو فى دفعه واحده بنفس ما مرّ من اقتضاء مقدّمات الحكمه ذلك، فلو قال المولى: «اعتق الرقبه» فلا يجوز عتق رقاب متعدّده ولو فى دفعه واحده بعنوان إمتثال واحد، نعم يجوز ذلك بناءً على ما مرّ من جواز تبديل الإمتثال أو تكراره فيما إذا لم يحصل الغرض الأقصى للمولى.

٦. الأمر بعد الأمر

إذا ورد أمر بعد الأمر قبل إمتثال الأمر الأوّل فهل يدلّ على التأكيد حتى يكون المطلوب واحداً ويكفى إمتثال واحد، أو يدلّ على التأسيس وتعدّد المطلوب فلا بدّ من الإمتثال الثانى وإتيان العمل مرّه اخرى؟

وللمسألة صور:

١. أن يكون للمتعلّق أو المادّه قيد يستفاد منه التأسيس وتعدّد المطلوب، كما إذا قال: «صلّ» ثمّ قال: «صلّ صلاه اخرى» أو قال: «اعطنى درهماً» ثمّ قال: «اعطنى درهماً آخر»، فلا ريب فى أنّ المأمور به حينئذٍ يكون متعدّداً، بل إنّ خارج عن محلّ النزاع.

٢. أن تكون الهيئه مقيدّه، فصدرت القضيّه مثلاً على نهج القضيّه الشرطيّه كما إذا قال مثلاً: «إن ظاهرت فأعتق رقبه» ثمّ قال: «إن قتلت نفساً خطأ فأعتق رقبه»، فلا إشكال أيضاً فى أنّ ظاهرهما تعدّد المطلوب والمأمور به، وإنّما الكلام فى تداخل الأسباب وعدمه فيما إذا كانت الأسباب متعدّده مع وحده المسبّب وسيوافيك البحث

ص: ٢٢٨

عنه في البحث عن مفهوم الشرط.

٣. أن لا يكون قيداً لا للمادة ولا للهيئة حتى يستفاد منه التعدد، كما إذا قال:

«أقيموا الصلاة» ثم قال مره ثانيه: «أقيموا الصلاة» وهذه الصورة هي محلّ الكلام، وقال المحقق الخراساني رحمه الله: «إن مقتضى إطلاق المادة كون الأمر الثاني تأكيداً ومقتضى إطلاق الهيئة كونه تأسيساً، لأن كل أمر وكل هيئة تدلّ على طلب على حده، فيدعو إلى مطلوب يخصه، وحينئذ يقع التعارض بين الإطالقين» (١).

والإنصاف أن الهيئة في حد ذاتها لا تدلّ على التأكيد أو التأسيس، بل هما من شؤون المادة، فإذا كانت المادة مطلقه كانت قضيه إطلاقها التأكيد، فالهيئة هنا تابعة للمادة، فإن كانت عين الأول كانت تأكيداً، وإن كانت غيره كانت تأسيساً.

٧. الفور والتراخي

هل الأمر يدلّ على الفور (٢)، أو التراخي (٣)، أو عليهما بالاشتراك اللفظي (٤)، أو لا يدلّ إلا على الطبيعة المجردة؟

فيه وجوه، والمشهور هو الوجه الأخير؛ لأن مفاد صيغته الأمر ومادته بحكم التبادر ليس إلا طلب إيجاد الطبيعة التي ليس فيها مره ولا تكرار ولا فور ولا تراخي أبداً، بل تستفاد هذه الخصوصيات من دليل آخر (٥).

لكن الصحيح أنها تدلّ على الفور أيضاً كما تدلّ على المره، وذلك لأن العرف والعقلاء لا يعدّون العبد معذوراً إذا أّخر الإمثال.

١- كفايه الاصول، ص ١٤٥.

٢- مختصر التذكرة باصول الفقه، ص ٣٩؛ العده في اصول الفقه، ج ١، ص ٢٢٨؛ وانظر: مفاتيح الاصول، ص ١٢١

٣- حكاة الشيخ قدس سره في العده، ج ١، ص ٢٢٦ عن الجبائين

٤- معارج الاصول، ص ٦٥؛ مبادئ الوصول، ص ٩٦

٥- معالم الدين، ص ٥٦؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ٩٥؛ مقالات الاصول، ج ١، ص ٢٥٨

ص: ٢٢٩

مضافاً إلى أن البعث التشريعى يطلب الانبعاث فوراً عند العقل، كما فى البعث التكوينى ولا معنى لأن يكون البعث فى الحال والانبعاث فى المستقبل، فكما أن طبيعه الأمر والطلب تقتضى الوجوب، كذلك تقتضى الفوريه إلا أن يثبت خلافه.

ثم إنه مع عدم إمتثال المأمور به من جانب المكلف فوراً، فبناءً على القول بالفوريه هل يجب عليه الإتيان فوراً ففوراً، أو يسقط الحكم بالمره، أو تسقط فوريته؟

قد يقال: المسأله مبنيه على أن مفاد الصيغه على القول بالفور هو وحده المطلوب أو تعدده، فإن كان الإتيان بالمأمور به مطلوباً وإتيانه على الفور مطلوباً آخر، فالواجب الإتيان به لو عصى الفوريه، وأمّا لو كان المجموع مطلوباً واحداً سقط الوجوب بعد عصيان الفوريه(١).

ولكن قد ظهر ممّا مرّ أن طبيعه البعث تقتضى الفوريه بحيث لا يسقط المطلوب بعصيان الفوريه فى زمان، إلا أن يدلّ دليل خاصّ على سقوط الطلب عند عصيانه، ولا ربط لها بمسأله تعدد المطلوب كما يظهر من أوامر الموالى العرفيه.

الجهة الخامسة: فى تقسيمات الواجب

اشاره

إنّ الطلب الإلزامى والوجوب يتصوّر على أنحاء رئيسيه من جهه القيود المأخوذه بالنسبه إلى نفس التكليف أو المكلف أو المكلف به:

فأما من جهه نفس التكليف:

فتارة يكون مطلقاً أو مشروطاً.

واخرى يكون معلقاً أو منجزاً.

وثالثه يكون نفسياً أو غيرياً.

وقد يكون أصلياً أو تبعياً.

ص: ٢٣٠

وأما من جهة المتعلق والمكلف به:

فتارة يكون المكلف به ممّا يجب إتيانه بوجهٍ قربيّ تعبديّ وقد لا يكون كذلك.

وثانيةً يكون مقيداً بوقتٍ موسّعٍ أو مضيقٍ وقد لا يكون مقيداً بوقت.

وثالثةً يكون له عدلٌ وبديلٌ فيكون المكلف مخيراً في إتيانهما، وقد لا يكون كذلك، فالأول واجب تخيريّ، والأخير واجب تعينيّ.

وأما من جهة المكلف:**إشاره**

فقد يكون إمتثال بعض المكلفين كافياً عن غيره وقد لا يكفي إلّا إمتثال كلّ فرد بعينه، فالأول واجب كفائيّ، والأخير واجب عينيّ.

وتارةً قد تجب فيه المباشرة، فلا يقبل النيابة وقد يكفي إتيانه تسيباً أو تبرّعاً.

واللازم هنا البحث عن كيفية تصوير هذه الأقسام وخصوصياتها و تشخيص ما هو الأصل في مقام الشكّ ودوران الأمر بينها.

١. المطلق والمشروط

والمطلق نظير الصلاة بالنسبة إلى الوضوء، والمشروط كالحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة، وقد عرّف كلّ منهما بتعاريف في ألسنه الاصوليين (١)، والظاهر كما أفاد المحقّق الخراساني رحمه الله أنّه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط، بل يطلق كلّ منهما بما له من معناه العرفي، كما أنّهما وصفان إضافيان وإلّا لم يكد

١- منها: أنّ المطلق ما لا يتوقّف وجوبه على أمر زائد على الامور المعتره في التكليف، والمشروط ما كان وجوبه موقوفاً على أمر آخر أيضاً. ومنها: أنّ المطلق ما لا- يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده، والمشروط ما يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده. ومنها، أنّ المطلق ما أوجبه الشارع من غير تعليق على أمر آخر كالصلاه، والمشروط ما علّق وجوبه على حصول أمر آخر كالحجّ. انظر: تمهيد القواعد، ص ٥٤؛ مطارح الأنظار، ص ٤٣)

ص: ٢٣١

يوجد واجب مطلق، ضروره اشتراط وجوب كل واجب ببعض الامور، كالبلوغ والعقل (١).

رجوع القيد إلى الهيئه أو الماده

اختلفوا في أن القيود المأخوذه في لسان الأدله بعنوان الشرط هل هي راجعه إلى الهيئه أو الماده؟ مع تسالم الكل على أن ظاهر القضيئه الشرطيئه رجوعها إلى الهيئه، بل هو معنى الاشتراط وتعليق الجزاء على الشرط، فمعنى «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلاً أن وجوب الإكرام مقيد بمجيء زيد ومعلق عليه، لا نفس الإكرام.

وقد اعترف بهذا الظهور العرفي من هو مخالف للمشهور في المسأله وهو الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله، إلّا أنه يقول: لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور لمحذور عقلي ويجب إرجاع القيد إلى الماده، فيكون معنى قولك: «إن استطعت يجب عليك الحج» حينئذ: «أنه يجب عليك من الآن إتيان الحج عند تحقق الاستطاعه» فيكون القيد وهو الاستطاعه في المثال من قيود الواجب وهو الحج، مع أن ظاهر القضيئه أنه من قيود الوجوب.

نعم إنه يقول: فرق بين قيد الواجب الذي يستفاد من القضيئه الشرطيئه وسائر قيود الواجب، فإنه يجب تحصيل القيد وإيجاده في الخارج في الثانى دون الأول قضاء لحق القضيئه الشرطيئه (٢).

واستدل لمقاله الشيخ الأعظم رحمه الله أو يمكن أن يستدل لها بامور:

الأول: أن مفاد الهيئه من المعانى الحرفيه، وقد قرّر في محلّه أن الوضع فيها عامّ والموضوع له خاصّ، أى المعنى الحرفي جزئى حقيقى، ومن البديهى أن الجزئى لا يقبل الإطلاق والتقييد (٣).

١- كفايه الاصول، ص ٩٤ و ٩٥.

٢- مطارح الأنظار، ص ٤٨ - ٤٩.

٣- مطارح الأنظار، ص ٤٦.

ص: ٢٣٢

وبيان آخر: أن المعاني الحرفية إيجاديّة بأسرها، ولو لم يكن الجميع كذلك فلا- أقل من خصوص مفاد هيئه الأمر، أي الطلب، فلا إشكال في كونه إيجادياً، والمعنى الإيجادى جزئى حقيقى، فإنّ الإيجاد هو الوجود، ولا ريب في أنّ الوجود الخارجى عين التشخص والجزئية فلا يقبل التقييد والإطلاق.

ولكن يرد عليه: أنّ كون الموضوع له في الحروف والهيئات خاصياً ليس معناه كونه جزئياً حقيقياً، بل إنه بمعنى الجزئى الإضافى، فمعنى الابتداء المستفاد من قولنا: «سر من البصره إلى الكوفه» مثلاً كلىّ تتصوّر له أفراد كثيره، فالإمتثال لهذا الأمر له مصاديق كثيره، وكلّ ما كان له مصاديق كثيره كان كلىاً.

وأما كونها إيجاديّة وأنّ الإيجاد جزئى حقيقى فيمكن الجواب عنه بأنّ الإيجاد جزئى حقيقى، ولكن البحث هنا ليس بحثاً عن التقييد بمعنى التضييق والتخصيص، بل إنه بحث عن التقييد بمعنى التعليق، وحيث إنّ التعليق إيجاد على فرض خاص، فيمكن تعليق الإيجاد أو الوجود على شىء مفروض الوجود وإن لم يمكن تقييده، فلا- مانع مثلاً من تعليق وجود إكرام زيد ولو بنحو خاص على مجيئه، وسيأتى شرحه إن شاء الله في معنى القضيّه الشرطيّه.

الثانى: ما يستفاد من كلمات بعض الأعظم من أنّ المعنى الحرفى وإن كان كلىاً إلّا أنّه ملحوظ باللحاظ الآلى ولا يلحظ استقلالاً حتى يمكن تقييده، حيث إنّ التقييد أو الإطلاق من شؤون المعانى الملحوظه باللحاظ الاستقلالى (١).

ويرد عليه: إنّنا لم نقبل كون المعانى الحرفيه معانى مرآتيه آليه بمعنى كونها مغفولاً عنها، بل قد ذكرنا هناك أنّه ربّما يكون المعنى الحرفى مستقلاً في اللحاظ بهذا المعنى، بل يكون تمام الإلتفات والتوجه إليه كما إذا قلت: هل الطائر فى الدار أو على الدار؟ ومرادك السؤال عن «الظرفيه» و«الاستعلاء» فى مثل الطائر الذى

ص: ٢٣٣

تعلم بوجود نسبه بينه وبين الدار، لكن لاتدرى أن هذه النسبه هي الظرفيه أو الاستعلاء.

نعم، إن المعانى الحرفيه تابعه للمعاني الإسميه في الوجود الخارجى والذهنى، ولا- إشكال فى أن التبعية فى الوجود لا تلازم كون المعنى الحرفى مغفولاً عنه، فقد وقع الخلط هنا بين التبعية فى الوجود الذهنى وعدم قيام المفهوم بنفسه وبين الغفله عنه، مع أن بينهما بوناً بعيداً.

الثالث: لزوم اللغوئه حيث إنه إذا كان الوجود استقبالياً، فلا ثمره للإيجاب والإنشاء فى الحال.

والجواب عنه واضح: لأن أحكام الشارع أحكام كليّه تصدر على نهج القضايا الحقيقيه وشامله لجميع المكلفين الواجدين منهم للشرائط المذكوره فيها وغيرهم، فوجوب الحجّ مثلاً يشمل المستطيع فعلاً ومن سيستطيع، وعندئذٍ لابدّ من صدور الخطاب بشكل القضيه الشرطيّه حتّى يكون فعلياً بالنسبه إلى من كان الشرط محققاً له الآن، واستقبالياً بالنسبه إلى غيره، أى يكون الخطاب الواحد بالنسبه إلى بعض فعلياً وبالنسبه إلى آخر مشروطاً تقديرياً، والغفله عن هذه الحقيقه أوجبت الإيراد باللغوئه.

الرابع: أن رجوع الشرط إلى الهيئه دون الماده يوجب تفكيك الإنشاء عن المنشأ، فالإنشاء يكون فعلياً والمنشأ وهو وجوب الإكرام فى مثال «إن جاءك زيد فأكرمه» يكون استقبالياً حاصلًا بعد المجىء، وهذا غير معقول.

وما يرد عليه يظهر من تحليل معنى الاشتراط، والتأمل فى حقيقه مفهوم «إن» الشرطيّه وما يسمّى فى اللغه الفارسيه ب «اگر»، فنقول لا إشكال فى أن مفاد كلمه «إن» يساوق تقريباً معنى كلمه «افرض» أى أن الإنسان يفرض أولاً وجود شىء فى الخارج ثم يحكم عليه بحكم ويرتب عليه آثاراً، يفرض مثلاً طلوع الشمس أولاً ثم يرتب عليه وجود النهار، فالقضيه الشرطيّه حينئذٍ عباره عن «حكم على فرض».

نظير ما إذا تصوّر المولى عطشه واشتاق نفسه بعد ذلك الفرض والتصوّر إلى

ص: ٢٣٤

الماء، فأمر عبده بقوله «إذا كنت عطشاناً فاسقني» فاشتياقه إلى الماء ثم بعثه إلى إتيان الماء وجد في الخارج ولكنه مترتب على فرض عطشه، فبعثه متوقّف على هذا الفرض.

والحاصل: أنّ هذا الإيجاب موجود من جهة وغير موجود من جهة، فهو موجود بعد فرض وجود الشرط في افق الذهن وغير موجود من دون هذا الفرض.

وحيث إنّه فرض ولا- وجود له في الخارج فعلاً فيمكن أن يقال بأنّه لا- إيجاب ولا وجوب كما ذهب إليه المشهور، بل إيجاب على فرض معين.

ثمره النزاع في المسألة

قد يقال: تظهر ثمره هذا النزاع في تحصيل المقدمات المفوّته كتهيئه الزاد والراحله وأخذ الجوازات بالنسبة إلى الحجّ، فبناءً على مذاق المشهور لا دليل على وجوبها لعدم وجوب ذي المقدمه على الفرض، وأما على مبنى الشيخ الأعظم رحمه الله فتحصيلها واجب قبل مجيء زمان الواجب، فيجب مثلاً حفظ الماء قبل مجيء وقت الصلاة إذا كان تحصيل الطهاره بعد مجيء وقت الصلاة متوقّفاً عليه، وكذلك تحصيل مقدمات السفر إلى الحجّ بعد حصول الاستطاعه وقبل الموسم.

نعم يمكن القول بوجود تحصيل المقدمات حتّى على مبنى المشهور، وهو ما إذا علمنا بفوت غرض المولى في صورته عدم تحصيل المقدمات، فإنّ العقل يحكم حينئذٍ بحفظ غرض المولى لمكان حقّ الطاعه والمولويّه نظير ما إذا علمنا بسبب بعض القرائن مثلاً باهتمام الشارع بالصلاه مع الطهاره المائيه وأنّ غرضه منها لا يحصل غيرها، فيحكم العقل بحفظ الماء ولو قبل مجيء زمان وجوب الصلاه.

هل العلم من الشرائط العامه للتكليف؟

لا إشكال في أنّ العلم من الشرائط العامه للتكليف، ولكن مع ذلك وقع البحث

ص: ٢٣٥

في وجوب تحصيله وعدمه، وأنه هل يكون تحصيله غير واجب كسائر شرائط التكليف، أو له خصوصية من بينها فيجب تحصيله؟ وهكذا بالنسبة إلى العلم بالمكلف به، فإذا علمنا بأصل وجوب الحجج مثلاً وعلمنا أيضاً بحصول الاستطاعة في السنه اللاحقه فهل يجب تحصيل العلم بمسائل الحجج أو لا؟ المعروف والمشهور وجوب تحصيل العلم في القسم الأول، أي العلم بأصل التكليف، ويمكن أن يستدل له بوجوه:

الوجه الأول: أن تحصيل العلم واجب نفسى، فهو واجب مع قطع النظر عن كونه مقدّمه لواجب آخر، ويدل عليه ما ورد عن الصادق عليه السلام:

«ليت السياط على رؤوس أصحابي حتى يتفقهوا في الدين»^(١)

، وما ورد في بعض الأخبار من أن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟^(٢) ونظير آيه النفر^(٣) التي تدل على وجوب تحصيل العلم ووجوب تعليمه.

وفيه: أن العلم في أمثال المقام طريقي لا موضوعي، ولذا لو أتى بالواقع من طريق الاحتياط أجزاء قطعاً ولا يؤخذ على ترك تحصيل العلم مع أنه لو كان واجباً نفسياً لم يكفى العمل بالاحتياط في موارد الجهل بالحكم.

الوجه الثانى: العلم الإجمالى بوجود تكاليف فى الشريعة حيث يقتضى تحصيل العلم التفصيلى بها للإمتثال.

ويمكن النقاش فيه بأن لازمه عدم وجوب الفحص وتحصيل العلم بالتكليف إذا علم بالمقدار المعلوم إجمالاً وانحل العلم الإجمالى بسبب ذلك، مع أن الفحص واجب مطلقاً حتى مع الشك البدوى فى وجوب التكليف.

١- بحار الأنوار، ج ١، ص ٢١٣، ح ١٢

٢- المصدر السابق، ص ١٧٨، ح ٥٨.

٣- انظر: سورة التوبه، الآيه ١٢٢

ص: ٢٣٦

الوجه الثالث: حكم العقل وهو العمده، فإنه يجب على العبد لحق العبوديه وطاعه المولى أن يفحص عن تكاليفه فى مظانها، نعم له العمل بالاحتياط وترك تحصيل هذا العلم، وأما الأخذ بالبراءه من دون فحص فهو أمر غير جائز، كما يتضح ذلك بالرجوع إلى أهل العرف فى مناسبات الموالى مع عبيدهم، والرؤساء مع أتباعهم.

وبعد الفحص بالمقدار المتعارف بين العقلاء يجوز التمسك بالبراءه لعدم العلم بتحقق التكليف مع أنه لو كان من شرائط الوجود لكان الأصل فيه الاشتغال.

وأما العلم بالمكلف به فكذلك يمكن القول بوجوب تحصيله فى الجملة، وهو ما إذا علم بحصول الاستطاعه وعدم إمكان تحصيل العلم بالمناسك فى الموسم، فلا- يبعد حينئذ القول بوجوب تحصيل العلم بها من باب حفظ غرض المولى مع أنه ليس الحج واجباً فعلاً.

ثم إنه سيأتى الكلام عمّا إذا شككنا فى أن الواجب مطلق أو مشروط فى ذيل البحث عن الواجب المعلق.

٢. المنبج والمعلق

وقد عرّف الواجب المنبج فى كلام صاحب الفصول المبتكر لهذا التقسيم بما يتعلّق وجوبه بالمكلف ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة.

وعرّف الواجب المعلق بما يتعلّق وجوبه به ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور كالحج، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أول زمن الاستطاعه أو خروج الرفقه، ويتوقّف فعله على مجىء وقته وهو غير مقدور له (١)؛ لأنّ الزمان ليس تحت اختياره.

نعم، أنه عمّم المعلق فى ذيل كلامه إلى ما يتوقّف على أمر مقدور أيضاً، ويمكن

ص: ٢٣٧

التمثيل له بأمر مقدور لا يترشّح إليه الوجوب، كما إذا قال المولى: «صلّ عند ما تتطهّر» فإنّ ظاهره وجوب الصلاة فعلاً مع أنّ وجود الصلاة متوقّف على حصول الطهارة اتّفاقاً مع كونها أمراً مقدوراً للمكلّف.

ولا فرق بين الواجب المشروط على مبنى الشّيخ الأعظم رحمه الله والواجب المعلّق على التعريف المزبور حيث إنّ أخذ في الواجب المعلّق جميع ما أخذه الشّيخ في الواجب المشروط من كون القيد فيه راجعاً إلى المادّة لا الهيئته وكونه ممّا لا يترشّح عليه الوجوب، مع أنّه شرط للوجود لا الوجوب.

والفرق بين الواجب المعلّق والواجب المشروط على مبنى المشهور واضح، فإنّ القيد عندهم في الواجب المشروط راجع إلى الهيئته والوجوب لا الواجب والوجود كما مرّ.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه ذهب جماعه من الأعلام إلى استحالة الواجب المعلّق، واستدلّوا بأمور لا يخلو من إشكال (١).

والأولى في ردّه أن يقال: إنّ الواجب المعلّق مستبطن لنوع من التناقض في إنشائه حيث إنّ المولى يقول يوم الاثنين: «يجب عليك غسل يوم الجمعة أو صيامه»، فإنّه إمّا أن يكون كناية عن وجوب تهيئته المقدّمات، فلا بأس به كما سيأتي، ولكن حينئذ لا يكون الواجب معلّقاً، بل إنّ من مصاديق الواجب المشروط، لأنّ المفروض عدم وجوب ذى المقدّمه.

وإمّا أن يكون دالّاً على أنّ غسل يوم الجمعة أو صيامه واجب من يوم الاثنين مع أنّ ظرف إمتثاله هو يوم الجمعة، وهو متضمّن لنحو من التناقض، لأنّ كلّ بعثٍ يطلب انبعاثاً وكلّ طلب يتعقّب إمتثالاً، فلو كان الوجوب فعلياً يوم الاثنين كان معناه وجوب الإمتثال في ذلك اليوم مع أنّ المفروض أنّ زمان الإمتثال هو يوم الجمعة فلازم وجود الطلب يوم الاثنين هو فعليّه الوجوب في ذلك اليوم، ولازم

١- انظر: تشريح الاصول، ص ١٩١؛ درر الفوائد، ج ١، ص ١٠٨؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ١٨٦

ص: ٢٣٨

عدم وجوب إمتثاله يوم الاثنين عدم فعليته الوجوب في ذلك اليوم، وليس هذا إلا التناقض.
فالواجب المعلق أمر غير معقول.

ثمره المسأله:

والثمره التي تتصور في المسأله وهي التي دعت صاحب الفصول إلى هذا القول إنما هي حل فتاوى الأصحاب في الفقه التي لم يكن لها توجيه عنده إلا كونها من قبيل الواجب المعلق:

منها: فتواهم بوجوب تهيئه مقدمات الحج قبل الموسم وبعد الاستطاعه.

ومنها: فتواهم بوجوب الأغسال في الليل للجنب والحائض والمستحاضه في شهر رمضان قبل طلوع الفجر.

ومنها: فتواهم بوجوب تعلم أحكام الصلاة قبل مجيء وقتها إذا علم بعدم قدره على التعلم بعده.

فكان صاحب الفصول لم يجد طريقاً للتخلص عن هذه الفتاوى إلا بتصوير الواجب المعلق.

هذا، ولكن الطريق لحل هذه الفتاوى ليس منحصرأ فيه، بل هناك طرق اخرى لتوجيهها:

منها: أن الإجماع قام على وجوب هذه الامور وجوباً نفسياً تهيؤياً، أما كونه نفسياً فلعدم إمكان ترشحه من وجوب ذي المقدمه بناءً على أن المفروض عدم كون ذي المقدمه واجباً فعلاً، وأما كونه تهيؤياً فلأن الوجوب وإن لم يترشح من وجوب ذي المقدمه ولكن الحكمه فيه هي التهيؤ لإتيان ذي المقدمه في زمانه، فلا يتصور لتركه عقاب مستقل، بل حيث إن تركه يؤدي إلى ترك ذي المقدمه في ظرفه يكون العقاب مترتباً على خصوص ترك ذي المقدمه فحسب.

ص: ٢٣٩

ومنها: أنّ حفظ أغراض المولى يقتضى عقلاً وجوب الإتيان بالمقدّمات المزبوره قبل حلول زمان الواجب؛ أى العقل يكشف عن وجوبها شرعاً، فإذا علمنا أنّ غرض الشارع تعلّق بالحجّ مثلاً على أى حال وأنه لا يرضى بتركه، فلا بدّ من إيجاب الشارع تحصيل المقدّمات قبل الموسم من جهة أنّ عدم الإيجاب يساوق تعطيل الحجّ غالباً، بل هو نقض للغرض، وهو قبيح.

حكم الشك في رجوع القيد إلى المادّة أو الهيئته

إذا شككنا في أنّ القيد يرجع إلى الوجوب أو إلى الوجود، وبتعبير آخر يرجع إلى الهيئته أو إلى المادّة، فما هو مقتضى الأصل اللفظي والعملي؟

أمّا الأصل العملي فنقول: لا بدّ فيه من التفصيل بين الشرط المشكوك رجوعه إلى المادّة أو الهيئته وبين مشروطه.

أمّا الشرط: كالأستطاعه بالنسبه إلى الحجّ، فلا إشكال في رجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في وجوب تحصيله وعدمه، والأصل حينئذٍ هو البراءة، وقد أفتى بعض الفقهاء بأنّ إقامه صلاه الجمعه من شرائط الوجوب لا الواجب لظاهر قوله تعالى:

«إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» (١)، حيث إنّ ظاهرها أنّ السعى إلى ذكر الله وحضور الجمعه متوقّف على إقامتها والنداء إليها وبدونه لا يجب الحضور، ولو فرض الشكّ في ذلك فالأصل هو البراءة عن وجوب الإقامه.

وأما المشروط: كالحجّ بالنسبه إلى الاستطاعه، فيتصوّر فيه ثلاث حالات:

فتارة: لا- يحصل الشرط فلا- تتحقّق الاستطاعه فلا- إشكال أيضاً في أنّ الأصل هو البراءة عن وجوب الحجّ، لأنّ الشكّ في كون الاستطاعه شرطاً للوجوب أو للواجب يسرى إلى المشروط، ونتيجته الشكّ في أصل وجوب الحجّ والأصل فيه البراءة.

ص: ٢٤٥

واخرى: يتحقق الشرط فتتحقق الاستطاعة، فلا كلام فى وجوب الحج.

وثالثه: فيما لو تحقق الشرط ثم زال، فيتصور له أيضاً ثلاث صور:

١. ما إذا علمنا أن الشرط قد شرط حدوثاً وبقاءً فلا إشكال فى عدم وجوب الحج من دون حاجه إلى جريان البراءه، للعلم بعدم وجوبه حينئذٍ، وذلك نظير صحه البدن بالنسبه إلى الصيام فإنه شرط له حدوثاً وبقاءً.

٢. ما إذا علمنا أن الشرط هو شرط حدوثٍ فحسب، فلا كلام أيضاً فى وجوب المشروط لحصول شرطه.

٣. ما إذا شككنا فى أنه شرط حدوث وبقاء معاً أو حدوث فقط، فالأصل هو الاستصحاب؛ لثبوت وجوب المشروط بحدوث الشرط، فإذا شككنا فى بقاءه من جهه الشك فى شرطيه بقاء الشرط كان الأصل هو استصحاب بقاء الوجوب.

إن قلت: لا بد فى الاستصحاب من وحده الموضوع، وهى مفقوده فى المقام لأن الموضوع فى القضية المتيقنه إنما هو عنوان المستطيع، والمفروض زواله بقاءً.

قلت: الموضوع للقضية المتيقنه إنما هو عنوان المكلف، وأمياً الاستطاعة فهى تعد من حالات الموضوع لا مقوماته، وعنوان المكلف باقٍ على الفرض، وسيأتى فى مباحث الاستصحاب تعيين الملاك فى كون شىء من حالات الموضوع أو مقوماته.

أمياً الأصل اللغضى: فيدور الأمر فيه فى الواقع مدار إطلاق الماده وإطلاق الهيئه وأنه هل يقدم إطلاق الهيئه على إطلاق الماده حتى تكون نتيجته رجوع القيد إلى الماده وكون الشرط شرطاً للواجب، أو يكون المقدم إطلاق الماده فيرجع القيد إلى الهيئه ونتيجته كون الشرط شرطاً للوجوب؟

٣. النفسى والغيرى

وقد عرّف الأصحاب الواجب النفسى بأنه ما امر به لنفسه، والغيرى ما امر به لغيره (١).

١- هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٨٩؛ مفاتيح الاصول، ص ١٣٦؛ مطارح الأنظار، ص ٦٦

ص: ٢٤١

وهاهنا إشكال معروف وهو أن هذا التعريف يوجب كون جلّ الواجبات غيريّه لأنها إنّما وجبت لغيرها وهو المصالح التي تترتب عليها، فينحصر الواجب النفسى فى مثل معرفه الله تعالى حيث إنّها مطلوبه لذاتها(١).

وقد تصدّى الأعلام لحلّه بوجوه، والمختار فيه أن يقال: إنّ المصالح التي تترتب على الأفعال امور خارجه عن دائره علم المكلفين بتفاصيلها، وبالتبع خارجه عن دائره قدرتهم وتكليفهم، بل إنّها معلومه للمولى وتكون داعيه لأوامره، وحينئذ لا يعقل تكليف العباد بتحصيلها ولا محاله تكون فوق دائره الأمر لا تحته.

ويشهد لما ذكرنا امور:

الأمر الأول: ما اشير إليه من أن العبد غالباً يكون جاهلاً بتفاصيل المصالح التي تترتب على الأحكام، فهو يعلم إجمالاً بوجود رابطه بين الصلاه مثلاً والنهى عن الفحشاء وأنّ الصيام جنّه من النار، وأما الجزئيات والخصوصيات فهي مجهوله له، بل قد لا يعلم بعض المصالح لا تفصيلاً ولا إجمالاً كجعل صلاه الصبح ركعتين، هذا مضافاً إلى كون المصلحه فى كثير من مواردّها ليست دائميّه وبمنزله العله بل بصوره الأغلبيه وبمثابه الحكمه كعدم اختلاط المياه فى وجوب الأخذ بالعدّه.

الأمر الثانى: أن المصلحه قد تكون فى نفس أمر المولى وإنشائه ولا مصلحه فى متعلقه كما فى الأوامر الامتحنائيه فى الشرع، ونظير الأوامر التي تصدر من جانب الموالى العرفيه أو الامراء عند نصبهم لمجرّد تثبيت الموليّه أو الأماره.

الأمر الثالث: أن المصلحه قد لا تترتب على فعل مكلف خاصّ حتّى يؤمر بتحصيلها بل إنّها تترتب على أفعال جماعه من المكلفين، بل قد تترتب على أفعال أجيال منهم نظير أمر الإمام عليه السلام بكتابه الأحاديث للأجيال القادمه،(٢) فإنّ المصلحه

١- مطارح الأنظار، ص ٦٦؛ كفايه الاصول، ص ١٠٧؛ نهايه الاصول، ص ١٨٠ و ١٨١

٢- كقول الصادق عليه السلام: «احتفظوا بكتبكم، فإنكم سوف تحتاجون إليها»، وقوله عليه السلام لمفضّل بن عمر: «اكتب وبتّ علمك فى إخوانك، فإن متّ فأورث كتبك بنيك، فإنّه يأتى على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلّا بكتبهم». (وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٨، ح ١٧ و ١٨)

ص: ٢٤٢

التي تترتب على هذا الأمر تظهر بعد مضي مده طويله من الزمان.

نعم مع ذلك كله قد يبين المولى شيئاً من المصالح لترغيب الناس إلى إتيان التكليف نظير قوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (١)، وما وردت في علة الأحكام.

ومما ذكرنا ظهر أن تعريف المشهور للواجب النفسى والغيرى مما لا غبار عليه، وأن ما اورد عليه من الإشكال ليس بوارد، فالواجب النفسى هو ما امر به لنفسه، والغيرى ما امر به للتوصل إلى واجب آخر.

حكم الشك في النفس والغير

إذا شك في واجب أنه نفسى أو غيرى كما إذا شك في أن غسل الجنابه واجب نفسى مطلوب لنفسه أو أنه واجب لأجل واجب آخر كالصلاه والصيام، فما هو مقتضى الأصل اللفظى والعملى؟

أما الأصل اللفظى فقد ذهب كثير من الاصوليين إلى أن مقتضى إطلاق الصيغه كون الواجب نفسياً لا غيرياً، لأنه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم فى مقام البيان (٢).

وقد اورد عليه أولاً: بأن الصيغه موضوعه لمصاديق الطلب الحقيقى المنقذ فى نفس الطالب لا لمفهوم الطلب، فإن الفعل لا يتصف بالمطلوبه إلا بواسطة تعلق واقع الإراده وحقيقتها عليه لا بواسطة مفهومها، ومن المعلوم أن الفرد من الطلب الحقيقى المنقذ فى نفس الطالب جزئى لا يعقل فيه التقييد والإطلاق، فلا معنى للتمسك

١- سورة العنكوت، الآية ٤٥

٢- مفاتيح الاصول، ص ١٣٧؛ بدائع الأفكار للمحقق الرشتى، ص ٢٣٤؛ كفايه الاصول، ص ١٠٨

ص: ٢٤٣

بإطلاق الصيغه لكون الواجب نفسياً لا غيرياً (١).

وفيه: إن الجزئي وإن استحال تقييده بعد تحقّقه في الخارج إلّا أنه لا ريب في إمكان تقييده وتضييقه قبل الإيجاد من باب «ضيق فم الرّكبه».

وثانياً: بأنّ المعانى الحرفيه وإن كانت كليّه إلّا أنّها ملحوظه تتبع لحاظ متعلقاتها أعنى المعانى الإسميه؛ لكونها قد اتّخذت آله لملاحظه أحوال المعانى الإسميه، وما كان هذا شأنه فهو دائماً مغفول عن ملاحظته بخصوصه، وعليه فكيف يعقل توجه الإطلاق والتقييد إليه؟ لاستلزامه الالتفات إليه بخصوصه في حال كونه مغفولاً عنه بخصوصه وهذا خلف (٢).

والجواب عنه واضح أيضاً، وذلك لما مرّ من أنّ المعانى الحرفيه تابعه للمعانى الإسميه في الوجود الذهني والخارجي، وهو لا يلزم كونها مغفولاً عنها، بل إنّها قد تصير ملحوظه وملفتاً إليها بتمام اللحاظ والتوجه، نظير ما نقل عن المحقّق نصير الدين الطوسي رحمه الله حيثما حضر في درس المحقّق الحلّي رحمه الله وأفتى باستحباب التياسر في القبله لأهل العراق فسأله المحقّق الطوسي رحمه الله: التياسر من القبله أو إلى القبله؟

فأجاب المحقّق رحمه الله: «من القبله إلى القبله» (٣)، فلا مانع من إطلاق المعنى الحرفي وتقييده من هذه الناحيه.

أمّا الأصل العملي فيما إذا لم يكن هناك إطلاق فيتصوّر له ثلاث صور:

الصوره الاولى: ما إذا شككنا في النفسيه والغيريه قبل مجيء وقت ما يحتمل كون المشكوك مقدمه له، كما إذا شككنا قبل الظهر في أنّ غسل الجنابه واجب نفسى أو غيرى للصلاه، فلا إشكال في أنّ الأصل في هذه الصوره إنّما هو البراءه، فإنّه إن كان غيرياً لم يجب الإتيان به لعدم وجوب ذى المقدمه فعلاً.

١- مطارح الأنظار، ص ٦٧

٢- حكاة في بدائع الأفكار، للآملی، ج ١، ص ٣٧٣

٣- انظر: المهذب البارع، ج ١، ص ٣١٢

ص: ٢٤٤

الصورة الثانية: ما إذا شككنا فيها بعد مجيء وقت ما يحتمل كون المشكوك مقدّمه له وبعد فعلية وجوبه، وحينئذٍ يجب الإتيان بهذا الواجب على كلّ حال للعلم بوجوبه حينئذٍ، إمّا لنفسه أو لغيره.

الصورة الثالثة: ما إذا جاء وقت ما يحتمل كونه ذا المقدّمه ومضى وقته كما إذا صارت المرأه حائضاً بعد دخول وقت الصلاة بعد أن كانت جنباً، فلا نعلم أنّ غسل الجنابه واجب غيرى حتّى يظهر سقوط وجوبه بسقوط وجوب الصلاة أو أنّه واجب نفسى حتّى يكون باقياً على وجوبه، ولا- إشكال فى أنّ الأصل هو الاستصحاب حيث إنّ الشكّ هنا يرجع إلى الشكّ فى سقوط وجوب ثبت من قبل والأصل بقاؤه، لكنّه مبنى على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية وقد أشكلنا عليه فى محلّه.

ترتّب الثواب على الواجب الغيرى وعدمه

وينبغى أولاً تنقيح الكلام حول معنى الثواب وحقيقته على نحو كلّى، وأنّه هل هو من باب الاستحقاق أو التفضّل؟ والمشهور أنّه من باب الاستحقاق (١)، ولكن ذهب المفيد رحمه الله وجماعه إلى أنّه من باب التفضّل من الله سبحانه (٢)، ولا إشكال فى أنّ الظاهر من آيات الكتاب هو الأوّل حيث تعبّر عن الثواب بالأجر فى عدد كثير منها.

نعم، أنّ الاستحقاق هنا ليس من قبيل استحقاق الأجير لأجره عمله، فإنّ المكلفين هم العبيد والله تعالى هو المولى، ومن المعلوم أنّه يجب على العبد إطاعه المولى لحقّ المولويّه والطاعه لا- للأجر، فإنّ العبد بجميع شؤونه ملك للمولى، فلا اختيار له فى مقابله حتّى يطلب منه شيئاً بإزاء عمله.

- ١- رسائل الشريف المرتضى رحمه الله، ج ٣، ص ١٦؛ الاقتصاد، ص ١٠٨؛ كشف المراد، ص ٥٥١؛ كفايه الاصول، ص ١١٠
- ٢- نسب ذلك إلى المفيد فى فوائد الاصول، ج ١، ص ٢٢٤، ولعلّه لبعض عبارته الموهمه لذلك، كما فى أوائل المقالات، ص ٥٩، ولكن الظاهر موافقته مع مشهور المتكلمين، انظر النكت فى مقدمات الاصول، ص ٥١، نعم التزم بذلك جمع من المتأخرين، انظر: نهايه الاصول، ص ١٨٦؛ تهذيب الاصول، ج ١، ص ٣٥٣

ص: ٢٤٥

مضافاً إلى أنّ التكاليف الشرعيّة مشتمله على مصالح ترجع إلى العباد أنفسهم، فكيف يستحقّون بإطاعتهم وإمثالهم الأجر والاجره، بل الاستحقاق هنا بمعنى اللياقة لقبول التفضّل من جانب البارى تعالى، أى أنّ العبد المطيع يليق بإنعام الله تعالى وتفضّله عليه بمقتضى حكمته، فإنّ التسوية بين المطيع والعاصى مخالف للحكمه، ولعلّ هذا هو مراد من ذهب إلى أنّه من باب التفضّل لا الاستحقاق.

وبعبارة اخرى: استحقاق الاجره والاستعداد لها؛ بحيث يعدّ عدم إعطائها ظلماً شىء، واللياقة للتفضّل شىء آخر، والاستحقاق فيما نحن فيه بالمعنى الثانى لا الأوّل، فلا يعدّ ترك الثواب حينئذٍ من مصاديق الظلم، نعم إنّهُ ينافى حكمه البارى الحكيم لأنّ لازمه التسوية بين المطيع والعاصى.

فالاستحقاق فى المقام لا- ينافى التفضّل، بل يكون بحسب الحقيقه من مصاديقه، نعم قد يجتمع مع تفضّل أكثر يعبر عنه فى لسان الآيات بالفضل كما يعبر عن الأوّل بالأجر، ويدلّ عليه قوله تعالى: «لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ»^(١)، واختلاف التعبير ناظر إلى اختلاف مراتب الفضل، فالتعبير بالأجر مخصوص بمرتبه من التفضّل يعطى على أساس الكسب والعمل ولياقه اكتسبها العبد بالطاعة وترك المعصيه، والتعبير بالفضل مختصّ بمرتبه اخرى وليس على أساس العمل مباشره.

بعد الفراغ عن بيان حقيقه الثواب، يقع الكلام فى ترتّب الثواب على الواجب الغيرى وقد ذكر فيه وجوه:

١. عدم ترتّب الثواب مطلقاً، وهو ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله ^(٢).

٢. الفرق بين ما تعلق به الأمر الأصلى وما تعلق به الأمر التبعى، فيترتّب الثواب على الأوّل دون الثانى ^(٣).

١- سوره النساء، الآيه ١٧٣

٢- كفايه الاصول، ص ١١٠

٣- انظر: قوانين الاصول، ج ١، ص ١٠٨

ص: ٢٤٦

٣. التفصيل بين ما إذا أتى بالمقدمات بشرط قصد التوصل به إلى الواجب النفسى، وما إذا أتى بها لا بهذا القصد، فترتّب الثواب على الأوّل دون الثانى (١).

والحقّ فى المسأله هو ترتّب الثواب على المقدمه بشرط قصد التوصل بها إلى ذيهام مضافاً إلى اشتراط الوصول الفعلى إلى ذى المقدمه لولا المانع، أى يرتّب الثواب على خصوص المقدمه الموصله مع قصد التوصل بها، بل يرتّب الثواب أيضاً حتّى لو لم يصل إلى ذى المقدمه لحدوث مانع غير إختيارى.

أمّا أصل ترتّب الثواب على المقدمه فى مقابل من ينكره على الإطلاق فلما مرّ من أنّ الاستحقاق فيما نحن فيه إنّما هو بمعنى لياقه يكتسبها العبد بطاعته وتقربه، وأنّ حكمه المولى الحكيم تقتضى عدم التسويه بين المطيع والعاصى، فإنّه لا إشكال أيضاً فى أنّ هذه اللياقه وهذا التقرب يحصل وجداناً لمن أتى بالمقدمات بقصد التوصل إلى ذى المقدمه حيث إنّ العبد بإتيانه المقدمات يتقرب إلى الواجب، والوجدان حاكم بأنّ المتقرب إلى ما أوجهه الله تعالى متقرب إلى الله نفسه.

ويدلّ عليه ما ورد من ترتّب الثواب على المقدمات، نظير قوله تعالى: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَأُصِيبَهُمْ ظَمًا وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَمَّا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ * وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (٢)، ونظير ما ورد بالنسبه إلى زياره قبر الإمام أبى عبد الله الحسين عليه السلام (٣).

وأما ترتّبه على خصوص ما إذا قصد بإتيان المقدمه الوصول إلى ذى المقدمه فلأنّ التقرب المزبور إنّما يحصل فيما إذا قصد بالمقدمه إمثال التكليف والوصول إليه.

١- أجدد التقريرات، ج ١، ص ١٧٢؛ نهايه الأفكار، ج ١، ص ٣٢٥

٢- سوره التوبه، الآيتان ١٢٠ و ١٢١

٣- وسائل الشيعه، ج ١٠، كتاب الحجّ، أبواب المزار، الباب ٤١

ص: ٢٤٧

وأما ترتبه على خصوص المقدمه الموصله بالوصول الفعلى عند عدم المانع، فلأنه لو شرع فى المقدمات ثم انصرف عنها من دون عذر لم يحصل له التقرب المزبور.

كلمه حول الطهارات الثلاث

وقد استشكل فيها من جوانب ثلاثه:

الأول: أنها تعدّ من العبادات ويترتب عليها الثواب، فكيف يجتمع مع القول بعدم ترتب الثواب عليه لأجل مقدميتها؟

الثانى: أنه يشترط فيها قصد التقرب مع عدم إمكان التقرب بالأمر الغيرى المقدمى.

الثالث: أن عباديه هذه الطهارات متوقفه على قصد أمرها الغيرى مع أن قصد الأمر فيها أيضاً متوقف على عباديتها، لأن قصد الأمر متفرع على تعلق أمر بالمقدمه بما هى مقدمه، والمقدمه فى المقام هى الطهارات الثلاث بوصف أنها عباده، فيلزم الدور.

والمختار فى الجواب عن الأول والثانى ما مرّ من إمكان التقرب بالمقدمه وترتب الثواب عليها إذا أتى بها بقصد التوصل إلى ذى المقدمه.

وأما الثالث، فإننا نسلّم كون عباديه الطهارات متوقفه على قصد الأمر، ولكن توقف قصد الأمر على عباديه الطهارات إنما يوجب الدور فيما إذا كان المتوقف عليه عباديتها فى الرتبة السابقه على الأمر أو المقارنه معه، مع أنه عباره عن اجتماع شرائط العباده حين الإمتثال، أى أن تعلق أمر المولى بها لا يحتاج إلى كونها عباده حين الأمر بل إنه يأمر بها لاجتماع شرائط العباده فيها حين الإمتثال.

وذلك نظير توقف الأمر على قدره المكلف، فإنه ليس معناه لزوم قدره على الفعل حين الأمر، بل تكفى حين الإمتثال، فلو كان العاجز يقدر على العمل بعد

ص: ٢٤٨

الأمر وحين الإمتثال كان للمولى أن يأمره، ولذلك قيل: إنَّ قدره شرط للإمتثال لا التكليف.

هذا بناءً على شرطيه قصد الأمر فى عباديه العباده، وأما بناءً على ما سيأتى فى مبحث التعبدى والتوصيلى من أنها ليست منوطه بقصد الأمر فالأمر أوضح.

٤. الأصلى والتبعى

إنَّ الأصاله والتبعيه تارة تلحظان بالنسبه إلى مقام الدلاله والإثبات كما لاحظهما المحقق القمى وصاحب الفصول، فعرفهما المحقق القمى بأنَّ الواجب الأصلى ما يكون مقصوداً بالإفاده من الكلام، والواجب التبعى ما لا يكون مقصوداً بالإفاده من الكلام، وإن استفيد تبعاً، كدلاله الآيتين على أقل الحمل (١).

وعرفهما المحقق صاحب الفصول بأنَّ الأصلى ما فهم وجوبه بخطاب مستقل، أى غير لازم لخطاب آخر وإن كان وجوبه تابعاً لوجوب غيره، والتبعى بخلافه، وهو ما فهم وجوبه تبعاً لخطاب آخر وإن كان وجوبه مستقلاً كما فى المفاهيم، فالمناطق فى الأصاله والتبعيه هو الاستقلال بالخطاب وعدمه (٢).

واخرى: بلحاظ مقام الثبوت كما فى تقريرات شيخنا الأعظم رحمه الله (٣) فالأصلى حينئذٍ عبارته عما تعلقت به إرادته مستقلة من جهة الالتفات إليه بما هو عليه من المصلحه، والتبعى عبارته عما لم تتعلق به إرادته مستقلة لعدم الالتفات إليه بما يوجب إرادته كذلك، وإن تعلقت به إرادته إجماليه تبعاً لإرادته غيره كما فى الواجبات الغيريه الترشيحيه.

١- قوانين الاصول، ج ١، ص ٩٩ و ١٠٢. والمراد من الآيتين قوله تعالى فى سورة الأحقاف، الآية ١٥، «وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» وقوله تعالى فى سورة البقره، الآية ٢٣٣: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَهُ»

٢- الفصول الغرويه، ص ٨٢

٣- مطارح الأنظار، ص ٧٨

ص: ٢٤٩

ولكن لا يهَمُّنا البحث عنه، لعدم ترتّب ثمره اصوليه أو فقهيه عليه، فإنّه مجرد اصطلاح ولا مشاخه في الاصطلاح.

٥. التَّعْبُدِيّ وَالتَّوَصُّلِيّ

اشاره

المشهور أنّ الواجب التَّوَصُّلِيّ ما لا يتوقّف حصول الإمتثال أو حصول الغرض فيه على قصد القربه نظير تطهير المسجد، فإنّ الغرض فيه يحصل وبتبعه يسقط الأمر بمجرّد التطهير من دون قصد القربه أو قصد الأمر وبأى طريق حصل التطهير، وأمّا الواجب التَّعْبُدِيّ فهو ما يتوقّف حصول الغرض والإمتثال فيه على قصد القربه (١).

ولكنّه تعريف ببعض اللوازم وليس بياناً لماهيته الواجب التَّعْبُدِيّ والتَّوَصُّلِيّ، فإنّ اعتبار قصد القربه أو عدمه ينشأ من خصوصيه في ماهيه الواجب التَّعْبُدِيّ أو لتوصلي وإتّهما مع قطع النظر عن قصد القربه مفترقان ماهيه ذاتاً.

توضيح ذلك: إنّ الأفعال الاختيارية للإنسان على قسمين: ما يأتي بها لرفع حاجاته اليوميّه كالتجاره والبيع والنكاح وغيرها، وما يأتي بها لإظهار العبوديّة والخضوع في مقابل ربّه ومولاه، وهي أيضاً على قسمين:

الأول: ما يكون بذاته تعظيماً ويعدّ خضوعاً وعبودية كالسجده فإنّها تعدّ بذاتها عبوديه ولو مع عدم قصد القربه ووقوعها في مقابل أى شخص أو أى شىء، وهي عبادته ولو وقعت في مقابل الصنم.

الثاني: ما يكون عبادته ولكن لا بذاته وماهيته بل باعتبار جعل المولى كالطواف، والسعى وغير ذلك من أشباهها من العبادات الشرعيّه، فإنّها امور وضعت للخضوع والتعظيم في مقابل المولى الحكيم، فإنّه جعلها للعباده والعبوديه ووسيله للتقرّب

١- مطارح الأنظار، ص ٥٩؛ كفايه الاصول، ص ٧٢؛ نهايه الأفكار، ج ١، ص ١٨٣

ص: ٢٥٠

إليه، ولا إشكال في أن هذا القسم أيضاً تعدّ من العبادات بالجعل والاعتبار مع قطع النظر عن قصد القربة والتعظيم وقصد العبادة، ولكن العبادة المطلوبة تتحقّق بقصد القربة لا بذات العمل.

الفرق بين التَّعبدي والتَّوَصُّلي

لا ينحصر الفرق بين التَّعبدي والتَّوَصُّلي في قصد القربة وعدمه فقط، بل إنهما تفترقان في الماهية أيضاً، فماهية العمل التَّعبدي تفترق عن ماهية العمل التَّوَصُّلي، فإنّ للعبادة التي توجب التقرب إلى المولى ركنين: حسن فاعلي وهو أن يكون العبد في مقام الإطاعة والتقرب إلى المولى، وحسن فعلي وهو أن يكون ذات العمل مطلوباً للمولى.

ثمّ إنّه قد ذكر أنحاء أربعة لقصد القربة: أولها: قصد الأمر، ثانيها: قصد المحبوبيّة، ثالثها: قصد المصلحه، ورابعها: قصد كون العمل لله وأنّه أهل للعبادة(١).

أمّا الأوّل: فهو يتصوّر فيما تكون عباديته بالجعل والاعتبار؛ حيث إنّ هذا القسم من الامور العباديّة تحتاج في تحديدها وتعيين نوعها وكيفيتها إلى أمر واعتبار من ناحيه الشارع، وأمّا ما تكون عباديته ذاتيه كالسجود فلا حاجة فيها إلى قصد الأمر ليكون عباده لأنّها خضوع ذاتاً، ولا بدّ من قصد الأمر فيما إذا تصوّر لعمل واحد دواعٍ مختلفه.

وأما الثاني: فلا إشكال فيه حيث إنّ قصد المحبوبيّة أيضاً يمكن أن يصير داعياً احترازاً عن سائر الدواعي.

وأما الثالث: فإن كان المقصود من المصلحه ما يترتب على العبادة من الكمال المعنوي، فهو يرجع إلى قصد المحبوبيّة، وإن كان المراد منها المصالح الماديّة

ص: ٢٥١

كالصحة في الصيام، فلا- إشكال في عدم إمكان التقرب بقصدها، فإن هذه المصالح ليست أموراً قريبه إلا إذا لوحظ كونها مقدمه للعباده والإطاعه.

وأما الرابع: فلا يصح أيضاً، لأن التقرب بعمل خاص متفرع على عباديته في الرتبة السابقه إما ذاتاً أو بالجعل والاعتبار، فإن كان عباده ذاتاً فهو وإلا فلا بد لصيرورته عباده من أن يقصد محبوبيته عند الله أو كونه مأموراً به حتى يمتاز عن أشباهه ونظائره، وأما مجرد إتيانه لأن الله تعالى أهل للعباده لا يوجب عباديته، فإنه أهل للعباده بلا ريب، ولكن لا بد أن يكون العمل أهلاً لمقامه تعالى.

فالصحيح من الأنحاء الأربعة في العبادات المجعوله من جانب الشارع إنما هو القسم الأول والثاني فقط.

ولا حاجة إلى شيء من ذلك في العبادات الذاتية، نعم إذا أتى بالسجده بقصد كونها لله تكون عباده لله، وإن أراد بها الصنم تكون عباده للصنم، فهي عباده على كل حال ذاتاً من دون حاجة إلى جعل واعتبار.

إمكان أخذ قصد الأمر في المأمور به

قد وقع الخلاف بين الأعلام في أنه، هل يجوز أخذ قصد الأمر في متعلقه شرعاً أو لا؟ ذهب جماعة منهم إلى عدم الإمكان وأن قصد الأمر مما يعتبر في العبادات عقلاً لا شرعاً ولهم بيانات مختلفه في امتناعه (١).

ولكن الوجدان أصدق شاهد على إمكان أخذ قصد الأمر في المأمور به كأن يقول المولى: «كبر واسجد واركع ... مع قصد هذا الأمر»، وكل ما ذكر من الإشكال شبهه في مقابل الوجدان لا يعتنى به.

ولو سلمنا استحاله أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، ولكن الطريق في جعل عباديه العبادات وأخذ قصد التقرب بها في المتعلق ليس منحصرأ في أخذ قصد

١- انظر: مطارح الأنظار، ص ٦٠؛ كفايه الاصول، ص ٧٢-٧٥

ص: ٢٥٢

الأمر فيه، بل يكفي أخذ قصد المحبوبيه أو قصد المصلحه المعنويه في المتعلق فيقال مثلاً: «صلّ بقصد المحبوبيه أو بقصد المصلحه المعنويه» فإذا لم يأخذ المولى في المتعلق وأطلقه نتمسك بإطلاقه لعدم اعتبار قصد القربه وعدم كون الواجب تعبدياً.

ثم إنه قد ذكر هاهنا طريق آخر لأخذ قصد الأمر في المأمور به، وهو ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله على ما في تقريراته، من تصحيح اعتبار قصد الأمر في المأمور به من طريق أمرين: أحدهما يتعلّق بذات العمل والآخر بإتيانه بداعي أمره، فلو لم يعتبر المولى قصد القربه بواسطه أمر ثانٍ وكان هو في مقام البيان نستكشف عدم اعتباره (١).

وأورد عليه المحقق الخراساني أولاً: بأننا نقطع بأنه ليس في العبادات إلّا أمر واحد كما في الواجبات التوصلية.

وثانياً: بأنّ الأمر الأوّل المتعلّق بأصل الفعل إن كان توصيئياً يسقط بمجرد الإتيان بالفعل ولو بغير داعي أمره فلا يكاد يبقى مجال لموافقته الأمر الثاني، لسقوط الأمر الأوّل بمجرد الإتيان بالفعل لا بداعي أمره، وإن كان تعبدياً لا يسقط بمجرد الإتيان بالفعل بغير داعي أمره، فلا- وجه لعدم السقوط إلّا كون الواجب عبادياً لا- يحصل الغرض منه إلّا مع الإتيان به بداعي أمره، ومع كون الواجب كذلك يستقلّ العقل لا محاله بوجوب إتيانه على نحو يحصل به الغرض أي بداعي أمره وعلى وجه التقرب به من دون حاجه إلى أمر آخر بإتيانه كذلك (٢).

ولكن يرد على جوابه الأول: أنّه يوجد في باب العبادات أمران: أحدهما متعلّق بذات العمل، والآخر بإتيانه بداعي أمره، وهو ما يستفاد من إجماع الفقهاء على اعتبار قصد القربه (٣) فإنّه كدليل منفصل وارد بعد الأوامر العبادية، فإنّ المقصود من

١- مطارح الأنظار، ص ٦٠-٦١

٢- كفايه الاصول، ص ٧٤

٣- انظر: مفتاح الكرامه، ج ١، ص ٢١٧؛ جواهر الكلام، ج ٢، ص ٧٧

ص: ٢٥٣

الأمر إنّما هو الدليل الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام ولا إشكال في أنّ الإجماع دليل شرعى يوجب القطع بصدور أمر من المعصوم عليه السلام يدلّ على اعتبار قصد القربة.

ويرد على جوابه الثانى: أنّا نختار الشقّ الثانى وهو كون الأمر الأوّل تعديدياً لا يسقط بمجرد الإتيان بالفعل بغير داعى أمره، ولكن مع ذلك لا يكون الأمر الثانى لغواً، لأنّ الكاشف عن تعديديه الأمر الأوّل وعدم حصول الغرض منه إلّابداعى أمره إنّما هو الأمر الثانى، وليس هناك دليل آخر فى مقام الإثبات إلّالأمر الثانى.

ولو فرضنا استحاله أخذ قصد الأمر فى المأمور به بأمر واحد وانحصار طريق أخذه بأمرين، فلا إشكال فى أنّ الإطلاق الذى يتمسك به فى صورته عدم أخذ قصد الأمر بأمر ثانٍ ليس إطلاقاً لفظياً؛ لأنّ المفروض عدم إمكان تقييد الأمر الأوّل بقصد الأمر حتّى يتصوّر فيه الإطلاق، بل هو إطلاق مقامى، وهو عبارته عن كون المولى فى مقام بيان حكم أفراد كثيره من دون أن يصوغه فى صياغ واحد شامل لجميع الأفراد، بل يذكر حكم كل فرد فرد بصيغته خاصّه فيقول مثلاً: «كبر، اسجد، ار كع...».

فحينئذٍ لو شككنا فى وجوب جزء خاصّ أو قيد خاصّ فليس هنا لفظ يمكن أن يقيد به بذلك الجزء، كأن يسأل السائل: «ما هو الأغسال الواجبه» وأجاب الإمام عليه السلام: «غسل الجنابه والحوض و...» من دون ذكر غسل الجمعة، فيعلم منه بمقتضى الإطلاق المقامى عدم وجوبه، فإنّ المولى لو تعلق غرضه بجزء آخر لذكره، وحيث إنّ لم يذكره مع كونه فى مقام البيان ولم يقل مثلاً «أقت» فى عرض سائر أجزاء الصلاه نعلم منه عدم وجوب القنوت وجزئيته.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّه يمكن أخذ قصد القربة فى المأمور به بثلاثه طرق: أخذ قصد الأمر فى متعلق الأمر الأوّل، وأخذه فى الأمر الثانى، وأخذ مطلق قصد القربة فى المتعلق الأعمّ من قصد الأمر وقصد المحبوبيّه وغيرهما، على ما عرفت تفصيله.

ص: ٢٥٤

هل الأصل في الأوامر هو التعبدية أو التوصلية؟

فيه أقوال:

١. الأصل هو التوصلية وهو المختار.
 ٢. الأصل هو التعبدية وهو المنقول من الكلباسي صاحب الإشارات (١).
 ٣. فقدان الأصل اللفظي فلا بدّ من الرجوع إلى الاصول العملية (٢).
- أما القول الأول: فقد ظهر أنّه يمكن للمولى أخذ قصد الأمر ضمن أمر واحد أو أمرين فحيث لم يأخذه وكان في مقام البيان تتمسك بالإطلاق، ونثبت به عدم اعتباره عنده.
- وأما القول الثاني: فاستدلّ له بامور، أهمّها أمران:
- الأمر الأول: أنّ غرض المولى من الأمر هو إيجاد الداعي في المكلف للعمل والشعور بالمسؤولية أمام المولى، وكلّما حصل هذا الغرض حصل قصد القربة طبعاً؛ لأنّه ليس إلّا إحساس المكلف بالمسؤولية أمام المولى وانبعائه من بعثه، فالأصل الأولى في الأوامر أن تكون تعبدية، والتوصلية تحتاج إلى دليل خاصّ.
- ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّه لا- دليل على أنّ غرض المولى في أوامره هو تحريك العبد مطلقاً، حيث يمكن أن يكون غرضه تحريك العبد فيما إذا لم يكن متحرّكاً بنفسه، فلو علم المولى بتحرّك العبد بنفسه وحركته إلى الماء مثلاً لرفع عطش المولى لم يأمره بإتيان الماء.

مضافاً إلى أنّ وظيفة العبد إنّما هو تحصيل غرض المولى من الأمور به لا قصد التقرب.

الأمر الثاني قوله تعالى: «وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ» (٣)، بيان أنّها تدلّ على أنّ جميع الأوامر صدر

١- انظر: أجود التقريرات، ج ١، ص ١١٣

٢- فوائد الاصول، ج ١، ص ١٥٥

٣- سورة البينة، الآية ٥

ص: ٢٥٥

من جانب الباري تعالى للعباده مخلصاً والإخلاص عباره عن قصد التقرب في العمل، ولازمه أن تكون جميع الأوامر الشرعية تعديديه إلاما خرج بالدليل.

والجواب عنه واضح: لأن الآيه إنما تكون في مقام نفى الشرك وإثبات التوحيد كما يشهد عليه سائر آيات هذه السوره.

وأما القول الثالث: فاستدل له بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه فيتصور الإطلاق فيما يتصور التقييد فيه، وحيث إن التقييد ممتنع هنا يكون الإطلاق أيضاً ممتنعاً، فيكون الحق حينئذ هو الإهمال وعدم الإطلاق مطلقاً (١).

وجوابه يظهر مما سبق من إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلق فلا نلتزم بالإهمال.

الأصل العملي في المقام

لو أنكرنا وجود الأصل اللفظي إما من جهه عدم إمكان أخذ قصد الأمر في الأمور به، أو عدم كون المولى في مقام البيان، فما هو مقتضى الأصل العملي في المقام؟

قد يقال: بعدم جريان البراءه العقلية والشرعية، فالمرجع الاشتغال وأصالة التعديديه (٢).

واستدل لعدم جريان البراءه العقلية بأن الشك في المقام واقع في الخروج عن عهده التكليف المعلوم، والعقل يستقل بلزوم الخروج عن عهده، فإذا علمنا أن شيئاً خاصاً كالتعق مثلاً واجب قطعاً، ولم نعلم أنه تعديدي يعتبر فيه قصد القربه، أم توصيلي لا يعتبر فيه ذلك، فما لم يؤت به بقصد القربه لم يعلم الخروج عن عهده التكليف المعلوم تعلقه به، فإذا لم يؤت به كذلك وقد صادف كونه تعديدياً يعتبر فيه

١- فوائد الاصول، ج ١، ص ١٥٨ و ١٥٩

٢- كفايه الاصول، ص ٧٥

ص: ٢٥٦

قصد القربه، فلا يكون العقاب حينئذٍ عقاباً بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان.

واستدلّ لعدم جريان البراءة الشرعيّة بأنه لا بدّ في جريان أدلّة البراءة الشرعيّة كحديث الرفع وأمثاله من شيء قابل للرفع والوضع، وما نحن فيه ليس كذلك حيث إنّ دخل قصد القربه ونحوها في الغرض ليس بشرعى بل واقعى فلا يقبل الرفع.

وفيه: أنّه قد مرّ إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلّق بطرقه الثلاثة، مضافاً إلى أنّه لا دليل على وجوب تحصيل غرض المولى، بل على العبد أن يؤتى بمتعلّقات التكاليف الموجهة إليه فقط حتّى لو كانت نسبه المصالح والملاكات إلى متعلّقات التكاليف من قبيل المستببات التوليدية إلى أسبابها أو من قبيل العلّة والمعلول التكوينيّين، لأنّ الواجب في الحقيقة إنّما هو ذات المتعلّق لا بما أنّه سبب أو علّة للأمر آخر.

مثلاً الغسلتان والمسحّتان في باب الوضوء واجبتان بذاتهما لا بما أنّهما موجبتان للطهارة الباطنية، لأنّ هذا أمر خفى علينا لا بدّ للشارع من بيان أسبابه، فإذا شكّ في مدخله شيء في تماميّة عليّته أو سببته ولم يكن دليل على أخذه في متعلّق التكليف فلا دليل على لزوم الإتيان به على العبد فيكون الشكّ شكّاً في ثبوت التكليف وموجباً لجريان البراءة.

ومع ذلك لو سلّمنا وجوب تحصيل الغرض على العبد، لكن تجري قاعده قبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى الغرض أيضاً كما تجري بالنسبة إلى المأمور به؛ لأنّه يمكن للمولى أن يبيّن مقدار غرضه، فكما أنّ المأمور به أمره دائر بين الأقلّ والأكثر كذلك الغرض، فإنّه أيضاً مقول بالتشكيك، نعم لو كان الغرض أمراً بسيطاً وكان أمره دائراً بين الوجود والعدم فالأصل هو الاشتغال مع قطع النظر عمّا مرّ آنفاً.

٦. الموقّت وغير الموقّت

إشاره

يتصوّر الواجب من حيث الزمان على ثلاث صور:

ص: ٢٥٧

الصورة الاولى: أن لا يكون له أيّ تقيّد بالزمان ولا يكون للزمان أيّ دخل في تحقّق مصلحته وإن كان تحقّقه في الخارج محتاجاً إلى الزمان، نظير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونظير أداء الدين، فإنّ مقوم المصلحه فيهما إنّما هو نفس طبيعه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونفس طبيعه أداء الدين بحيث لو أمكن انفكاكهما عن الزمان لما وقع خلل في تحقّق المقصود ووقوع المصلحه فيكون واجباً مطلقاً من هذه الجهه.

الصورة الثانيه: أن يكون للزمان دخل في المصلحه ولكنّه أوسع من مقدار الواجب فيسمّى موقّتاً موسّعاً كما في الصلوات اليوميّه.

الصورة الثالثه: أن يكون للزمان دخل أيضاً في تحقّق المصلحه ولكنّه يكون بقدر الواجب فيسمّى موقّتاً مضيقاً كما في صيام شهر رمضان والوقوف في العرفات.

وقد استشكل بعضهم في تصوير كلّ واحد من المضيق والموسّع:

فبالنسبه إلى الواجب المضيق، فقد يقال: إنّه لا إشكال في أنّ زمان الانبعاث متأخّر عن زمان البعث ولو آنّما، فلو فرضنا أنّه بمجرد طلوع الفجر مثلاً وقع الإيجاب في لحظه بعد الطلوع، وأنّ إرادته المكلف وعزمه على الفعل أيضاً يحتاج إلى لحظه من الزمان فلا أقلّ من أن يتأخّر الانبعاث عن البعث بمقدار لحظتين من الزمان، ولازمه خروج كلّ واجب مضيق عن كونه مضيقاً ودخوله في الواجب الموسّع، وأن يكون كلّ واجب موقّت موسّعاً(١).

ولكنّه إشكال واه، فإنّ المفروض أنّ القضايا الشرعيّه كقضايا شرطيه حقيقه صدرت من جانب الشارع قبل مجيء زمان الواجب، والمكلف يطّلع عليها قبل دخول الوقت، فهو يعلم مثلاً أنّ وجوب الصيام يصير فعلياً بالنسبه إليه بمجرد طلوع الفجر، وأنّ عليه أن يمسك عن الأكل والشرب من أوّل طلوع الفجر، فهو يريد

١- حكى هذا الإشكال في فوائد الاصول، ج ١، ص ٢٣٦

ص: ٢٥٨

الإمساك ويعزم عليه قبل الطلوع من باب المقدمه العلميه، وبناءً عليه يكون زمان البعث منطبقاً على زمان الانبعاث.

ستشكل في الواجب الموسع بأن لازمه جواز ترك الواجب في زمان وجوبه وهذا ينافى معنى الوجوب (١).

والجواب عنه أيضاً واضح: لأن متعلق الواجب إنما هو طبيعه الصلاه الواقعه بين الحدّين من الزمان، وليس المتعلق أفرادها الطوليّه كما لا يكون المتعلق أفرادها العرضيه كإتيانها في المسجد أو في الدار.

وبعبارة اخرى: الساعات الواقعه بين الحدّين إنما هي بمنزله الأفراد والمصاديق لتلك الطبيعه التي يكون المكلف مخيراً بينها تخييراً عقلياً، ولا إشكال في أنّ اختيار المكلف فرداً من أفراد الواجب التخييري أي طرفاً من أطرافه لا يستلزم تركه للواجب، بل يتحقّق ترك الواجب بترك جميع الأفراد.

هل القضاء تابع للأداء، أو بأمر جديد؟

ثم إن هاهنا بحثاً معروفاً من أنّه هل يجب القضاء بمجرد ترك الواجب في الوقت أو يحتاج وجوبه إلى دليل خاصّ وأمر جديد؟

ولا يخفى أنّ هذه المسأله تعدّ من القواعد الفقهيّه، لأنّ النزاع إنّما هو في وجوب قضاء الواجب - أي واجب كان - إذا فات في وقته، فيكون الحكم فيه كلياً لا يختصّ بباب دون باب، فينطبق عليه تعريف القاعده الفقهيّه وهو الحكم الكليّ الشرعيّ الذي لا يختصّ بباب دون باب، فلا تكون من المسائل الفرعيّه الفقهيّه، كما أنّها ليست من المسائل الاصوليه لأنّ ملاكها وقوعها في طريق الحكم الشرعيّ، والحال أنّ هذه المسأله بنفسها حكم شرعيّ.

١- انظر: أجود التقريرات، ج ١، ص ١٩٠

ص: ٢٥٩

وعليه ينبغي البحث عنها في محلّه، ولنشر هنا إلى إجمال ما هو التحقيق في المسأله، فنقول:

إن كان التقيّد بالوقت على نحو وحده المطلوب، أى كان المطلوب الصلاة المأتى بها في الوقت مثلاً، فلا بدّ لوجوب القضاء في خارج الوقت من أمر جديد، لأنّه بعد مضيّ الوقت يرتفع الطلب، وأمّا مع تعدّد الطلب، أى كان أصل الصلاة مطلوباً وإتيانه في الوقت مطلوباً آخر، فلا إشكال في بقاء وجوب الصلاة بعد الوقت، أى بقاء المطلوب الأوّل على وجوبه بعد عدم الإتيان بالمطلوب الثاني، فإن فهمنا من لسان الدليل وحده المطلوب يسقط الأمر الأوّل بعد إتمام الوقت، وإن فهمنا منه تعدّده كان الطلب باقياً بالنسبة إلى أصل الوجوب.

وطريق استكشاف تعدّد المطلوب تارةً يكون إطلاق دليل الوجوب وفهم التوقيت من دليل منفصل مع عدم إطلاق له على التقييد بالوقت، واخرى من مناسبات الحكم والموضوع كما إذا قال المولى: «اقرأ القرآن يوم الجمعة» وقال:

«اقرأ القرآن بالصوت الحسن» فلا إشكال في أنّ مقتضى مناسبه الحكم والموضوع أنّ مطلق قراءة القرآن مطلوب، وقراءته يوم الجمعة أو بالصوت الحسن مطلوب آخر، ولكن ظاهر الأوامر المقيّده بالزمان هو وحده المطلوب، فبعد مضيّ الوقت لا يبقى وجوب إلّابأمر جديد.

٧. التخييري والتعيني

إشاره

لا- إشكال في أنّ الواجب التخييري موجود في القوانين الشرعيّه والعقلائيّه نظير التخيير في باب الكفّارات بين إطعام ستين مسكيناً وكسوتهم وتحرير الرقبه، وفي القوانين العقلائيّه نظير التخيير بين المجازاه بالمال والمجازاه بالحبس، إنّما الإشكال في بيان حقيقته وتوجيه ماهيته.

ولتحقيق الحال لا بدّ من الرجوع إلى العرف والعقلاء لتحليل ما يوجد عندهم من

ص: ٢٦٠

المصالح، فإنّ المصالح الموجوده في الأشياء على أقسام:

فتارة: تقوم المصلحه بشىء لا يقوم مقامه شىء آخر، كما إذا انحصر علاج مرض بدواء خاص ولم يوجد دواء آخر له.

واخرى: تقوم مصلحه واحده بأمرين يقوم أحدهما مقام الآخر مع كونهما من طبيعه واحده ولهما جامع حقيقى، فيكون مثلاً لمرض خاصّ طريقان من العلاج من سنخ واحد، كشرب هذا النوع من المسهل أو ذاك النوع منه.

وثالثه: تقوم مصلحه واحده بأمرين مختلفين يقوم أحدهما مقام الآخر أيضاً، ولكن لا من طبيعه واحده، فيفرض لهما جامع انتزاعى كعنوان «أحدهما» كما في مرض خاصّ يمكن علاجه بطريقتين كشرب الدواء والعملية الجراحية مثلاً.

فالواجب في الصورة الاولى واجب تعينى، كما أنّ الواجب في الصورة الثانيه هو الجامع الحقيقى فيكون التخيير فيها عقلياً، وفي الثالثه يكون متعلق الطلب عنوان أحدهما، أى الجامع الانتزاعى، لأنّ المفروض أنّه ليس في البين جامع حقيقى حتى يكون هو متعلق الغرض والطلب، بل يكون الغرض قائماً بأحدهما، فليكن الطلب أيضاً متعلقاً بعنوان أحدهما الذى يكون عنواناً مشيراً إلى أحد الفردين في الخارج، ويكون التخيير في هذه الصورة تخييراً مولويّاً(١).

وبذلك يظهر أنّ في موارد العطف بكلمه «أو» يكون المتعلق في الواقع إنّما هو عنوان «أحدهما» أو «أحدها» لأنّ المتبادر عرفاً من هذه الكلمه وكلّ ما يؤدى معناها أنّ الخصوصيات الفرديه لا دخل لها في الحكم وأنّ الحكم تعلق بأحد الشئيين أو أحد الأشياء، نظير ما ورد في قوله تعالى في باب الكفارات: «فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ»(٢).

١- ويلحق بهذه الصوره، صورتى تعارض المصلحتين وتزاحمهما؛ أى فيما لا يمكن الجمع بين أمرين في مقام الجعل لما فيهما من التباين والتضادّ كدواءين مختلفين يؤثران في علاج مرضين مختلفين يزيل كلّ منهما أثر الآخر، أو لا يمكن الجمع بينهما لعدم تمكّن المكلف منه كإنقاذ غريقين في زمان لا يسع لذلك

٢- سورة المائده، الآيه ٨٩

ص: ٢٤١

نعم، الظاهر تعدد الغرض في أمثاله؛ لأنه لو كان الغرض واحداً وهو ما يقوم بالقدر الجامع كان الأولى أن يتعلّق الخطاب به، فإنّ المتبادر من قولك: «اجعل زيداً أو عمراً صديقاً لنفسك» أنّ الخصوصيات الفرديه لزيد وعمرو تكون دخيله في الغرض، وإلا كان الأولى أن تقول: «اجعل إنساناً صديقاً لك»، فظاهر العطف بكلمه «أو» عدم كون التخيير عقلياً إلا إذا قامت قرينه على الخلاف.

التخيير بين الأقل والأكثر

قد فرغنا عن تصوير الواجب التخييري في المتباينين وقد يقال بجواز وقوع التخيير بين الأقل والأكثر في لسان الشرع نظير التخيير بين الواحد والثلاث في التسيحات الأربعة، واورد عليه بعدم إمكانه عقلاً؛ لأنه مع تحقّق الأقل في الخارج وحصول الغرض به، يكون الأمر بالأكثر لغواً لا يمكن صدوره من الحكيم.

والصحيح: التفصيل بين ما إذا كان حصول الأقل ضمن الأكثر في دفعه واحده، كما إذا أمر المولى بإدخال ثلاثة رجال أو خمسة في الدار فأدخل العبد الخمسه دفعه وبين ما إذا كان حصول الأقل ضمن الأكثر تدريجياً كما في التسيحات الأربعة، فإنّ اللغويه لا تتصوّر في القسم الأول؛ لأنّ الغرض فيه لا يحصل بخصوص الأقل إذا اختار المكلف الأكثر، بل يكون المحصل للغرض حينئذٍ تمام الأكثر.

فالتخيير بين الواحد والثلاث في مثل التسيحات الأربعة ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ الأقل يتحقّق ضمن الأكثر تدريجاً، فلا بدّ أن يقال إنّ الواجب فيها هو الأقل، وأمّا الأكثر فيحمل على الاستحباب.

٨. العيني والكفائي

لا إشكال في وجود الواجب الكفائي في العرف والشرع، ففي لسان الشرع نظير وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتجهيز الميت، وفي العرف نظير ما إذا

ص: ٢٤٢

أمر المولى عبيده بقوله: «ليفتح أحدكم الباب».

وقد اختلفوا في كيفية تصويره ولا بد في تحقيق ذلك من تبيين أقسام المصالح التي تترتب على الأشياء خارجاً:

فقسم منها لا تحصل إلا باجتماع جماعه، كحمل جسم ثقيل مثلاً من مكان إلى مكان آخر.

وقسم منها تكون المصالح فيه متعدده يحصل كل واحد منها بيد فرد واحد من الأفراد سواء كانت المصالح متحدده في النوع أو مختلفه كالصلاه، وكالعلوم التي تحتاج إليها نظام الامه.

وقسم ثالث منها تكون المصلحه فيه واحده ويكفي في تحصيله قيام فرد واحد كفتح الباب مثلاً.

ولا- إشكال في أن الوجوب يكون على نهج العام المجموعى في القسم الأول، وعلى نهج العام الأفرادى في القسم الثانى مع كونه وجوباً عينياً في كليهما، كما لا إشكال في كون الوجوب في القسم الثالث كفاًياً وأن متعلقه إنما هو عنوان أحد المكلفين مشيراً إلى الخارج.

وبعبارة اخرى: يكون متعلق الوجوب فيه صدور الفعل من صرف وجود المكلف - كما في الواجب التخييري؛ حيث إن متعلق الوجوب فيه أيضاً كان صرف وجود طبيعه المأمور بها- بينما كان المتعلق في القسمين الأولين صدور الفعل من مطلق وجود المكلف، وليس متعلق الوجوب في الواجب الكفائى جميع المكلفين على نحو من الوجوب غير الوجوب العينى؛ لأنّ الوجوب عباره عن البعث إنشاءً كالبعث التكوينى ويكون له سنخ واحد، ولا يعقل أن يكون له أنحاء مختلفه.

والقرائن الموجوده في الواجبات الكفائيه الوارده في لسان الشارع ومناسبات الحكم والموضوع فيها ترشدنا إلى أن المكلف فيها ليس جميع المكلفين، بل إنما هو عنوان أحد المكلفين أو طائفه منهم، نظير ما ورد في قوله تعالى: «السَّارِقُ

ص: ٢٤٣

وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (١)، فَإِنَّ مقتضى مناسبه الحكم والموضوع أن متعلق خطاب «فاقطعوا» بعض المكلفين لا جميعهم، كما أن مقتضى كلمه «امه» فى قوله تعالى: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (٢) أيضاً ذلك، فإن كلمه «امه» بضم «من» التبعضيه قرينه حتميه على أن المتعلق فيها ليس جميع المكلفين، بل المتعلق إنما هو عنوان بعض المكلفين المشير إلى الخارج.

ومثله قوله تعالى: «وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (٣).

بقى هنا امور:

الأول: إن العقاب فى ترك الواجب الكفائى واحد ولكنه يوزع على جميع المكلفين الذين حضروا الواجب، وذلك لأن غرض المولى يكون واحداً، أى المصلحه التى تترتب على العمل واحد، وحيث إن متعلق الخطاب كان عنوان بعض المكلفين يعد كل واحد منهم مصداقاً لهذا العنوان فاللازم توزيع العقاب على جميعهم، عند تخلف الجميع.

الثانى: قد يصير الواجب الكفائى عينياً كما أن الواجب التخييرى أيضاً قد يصير تعيينياً، وهو فيما إذا لم يتم للواجب الكفائى قدر الكفايه كما إذا لم يتم لتحصيل العلوم الدينيه من به الكفايه، وفى الواجب التخييرى ما إذا لم يمكن إتيان أحد الطرفين كتحرير الرقبه فى زماننا هذا مثلاً، فيصير الطرف الآخر واجباً تعيينياً.

الثالث: كما أن التخيير بين الأقل والأكثر فى الواجب التخييرى لا يكون معقولاً فيما إذا أتى المكلف بالأكثر تدريجاً كذلك لا يعقل فى الواجب الكفائى، نظير ما إذا خاطب المولى عبيده بقوله: «يجب أن يفعل العمل الفلانى عشره منكم أو عشرون»

١- سورة المائده، الآيه ٣٨

٢- سورة آل عمران، الآيه ١٠٤

٣- سورة النور، الآيه ٢

ص: ٢٦٤

فإن أتى العشرون بالعمل دفعه فلا إشكال في أن جميعهم ممثلون للتكليف وإن أتوا به تدريجاً فبعد إتيان العشره يتحقق المطلوب، ويكون إتيان الأكثر تحصيلاً للحاصل كما مرّ بيانه في الواجب التخييري.

٩. المباشري والتسبيبي

إنّ الأفعال الشرعيه بالنسبه إلى قبول النياه و التسبيب على ثلاثة أقسام:

فمنها: ما لا يقبل النياه قطعاً ولا بدّ فيه من المباشره كالصلاه في حياه المكلف.

ومنها: ما يقبل النياه والتسبيب قطعاً كأداء الدين، بل يسقط بالأداء تبرّعاً.

ومنها: ما يكون الأمر فيه دائراً بين الأمرين فلا نعلم هل تكفي فيه النياه أو التبرّع أو لا؟ كوجوب قضاء صلوات الأب الميت على ولده الأكبر، فهل يجب عليه القضاء بالمباشره أو يكفي التسبيب بغيره أو التبرّع من ناحيه متبرّع، ونظير بعض مناسك الحجّ كالطواف ورمى الجمرات.

لا كلام في القسمين الأولين وأما القسم الأخير فالحقّ أنّ الإطلاق يقتضى المباشره؛ لأنّه إذا تعلق خطاب المولى بعبده فما لم يحصل له اليقين بإمكان التسبيب فلا يجوز له التسبيب بالغير؛ لأنّ مقتضى ظاهر الخطاب كون المأمور هو العبد نفسه.

فإنّه ما لم يثبت انتفاء موضوع الأمر أو حصول المطلوب كانت دعوه المكلف إلى الإمتثال باقيه، وما لم يثبت التخيير بين المباشره والتسبيب كان مقتضى الإطلاق هو المباشره، فلا يجوز الاكتفاء بفعل الغير ما لم يقدّم عليه دليل.

ثمّ إنّه لو فرض عدم كون المولى في مقام البيان أو كان الدليل لئياً تصل النوبه إلى الأصل العملي، والاحتمالات فيه ثلاثه:

١. البراءه وتنتيجتها كفايه فعل الغير كما ذهب إليه المحقق العراقي رحمه الله فإنّ المكلف يعلم أنّه مخاطب بالفعل المزبور في حال ترك غيره له ويشكّ بوجوده عليه في حال

ص: ٢٤٥

إتيان الغير به فيصح له الرجوع إلى البراءة في مقام الشك المذكور (١).

٢. الاشتغال، وذلك لدوران الأمر بين التعيين والتخير، والأصل فيه هو التعيين، ولازمه الاشتغال وعدم سقوط الفعل بفعل غيره.

٣. التفصيل بين ما إذا كان التكليف دائراً بين فعل نفسه وفعل غيره تبرّعاً، فالأصل هو البراءة؛ لأنّ فعل الغير ليس عدلاً لفعل المكلف حتى يتصوّر التخير، وفي ما إذا كان التكليف دائراً بين فعل نفسه والاستنابه فالأصل هو الاشتغال، حيث إنّ الاستنابه أيضاً تكون من فعل المكلف، فيدور الأمر بين التعيين والتخير، والأصل فيه هو التعيين الذي لازمه الاشتغال بناءً على وجوب الاحتياط فيه.

١- بدائع الأفكار، ج ١، ص ٢٤٨

ص: ٢٤٧

الفصل الرابع: النواهي

اشاره

والبحث عنها يقع في جهات:

الجهة الاولى: في حقيقه النهي ومدلول صيغته

اشاره

المعروف بين القدماء (١) وكثير من المتأخرين (٢) أنّ مفاد النهي متّحد مع مفاد الأمر في دلالتهما على الطلب وإنّما الفرق في متعلّقتها، فمتعلّق النهي هو الترك، ومتعلّق الأمر هو الفعل، وذهب جماعه من المحقّقين المعاصرين إلى أنّ متعلّق الأمر والنهي واحد ومدلولهما مختلف، فمدلول النهي هو الزجر عن الفعل، ومدلول الأمر هو البعث إليه (٣)، وهذا هو المختار ويدلّ عليه:

أولاً: التبادر فإنّ المتبادر من هيئه «لا تفعل» هو الزجر والمنع عن الفعل لا طلب تركه، لأنّ النهي التشريعي كالنهي التكويني، فكما أنّ الناهي عن فعل تكوينياً وخارجاً يمنع المنهي ويزجره عن الفعل ويأخذه بيده مثلاً، لا أنّه يطلب تركه، كذلك الناهي تشريعاً.

١- معالم الدين، ص ٩١، وحكاه عن كثير من قدماء الاصوليين في مفاتيح الاصول، ص ١٤٥

٢- قوانين الاصول، ج ١، ص ١٣٧؛ كفايه الاصول، ص ١٤٩؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ٣٩٤

٣- نهايه الأفكار، ج ١، ص ٤٠٢؛ نهايه الاصول، ص ٢٤٧-٢٤٨؛ تهذيب الاصول، ج ٢، ص ١٠

ص: ٢٤٨

وثانياً: إنّ النواهي لا- تصدر من جانب الناهي إلّا لوجود مفسد في الأفعال المنهى عنها كما أنّ الأوامر تصدر من جانب الأمر لأجل مصالح موجوده في الأفعال المأمور بها، فالنهي عن شرب الخمر لا يكون إلّا لأجل مفسده فيه، كما أنّ الأمر بالصلاه لا يكون إلّا لأجل مصلحه موجوده في الصلاه، لا أنّ النهي عن شرب الخمر يكون لأجل مصلحه في تركه حتّى يكون النهي طلباً للترك، كما أنّ الأمر بالصلاه لا يكون لأجل مفسده في ترك الصلاه، بل لمصلحه في فعله.

ثمّ إنّ المراد من الترك هل هو عباره عن مجرد الترك، أو يكون بمعنى كف النفس عن الفعل، ذهب جمع إلى الأول (١)، ويمكن أن يستدل له بوجهين:

الأول: أنّه هو المتبادر إلى الذهن.

الثاني: أنّ الترك أمر عدمي، وهو يحصل بمجرد ترك الفعل، والتكليف بالكفّ تكليف بأمر وجودي زائد على مطلق الترك فيحتاج إلى مؤونه زائده من الدليل وهي مفقوده.

والقائلون بأنّ المراد من الترك هو الكفّ استدلّوا بأنّ مجرد «أن لا يفعل» معنى عدمي والعدم خارج عن تحت القدره والاختيار فلا يمكن أن يتعلّق به البعث والطلب (٢)، والشاهد على ذلك أزليته العدم بمعنى أنّه كان قبل أن يكون المكلف موجوداً.

واجيب عنه: بأنّه إذا كان وجود شيء تحت القدره والاختيار كان عدمه أيضاً كذلك لاستحاله الانفكاك بين وجود شيء وعدمه من هذه الجهه، فإنّ الجبر في جانب العدم يستلزم الجبر في جانب الوجود وهذا خلف، وأما كون العدم خارجاً عن تحت الاختيار من الأزل فهو لا ينافي كونه اختيارياً في البقاء والاستمرار.

نعم بقي هنا شيء وهو أنّه من البعيد جداً أن يكون مراد القائلين بالكفّ الكفّ

١- معالم الدين، ص ٩١؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٣٧؛ الفصول الغرويه، ص ١٢٠

٢- انظر: مفاتيح الاصول، ص ١٤٥ و ١٤٦

ص: ٢٦٩

بالفعل، فإنه يستلزم أن يكون هناك ميل نفسانى بالنسبة إلى إتيان العمل المنهى عنه حتى يتحقق كَفّ النفس عنه خارجاً، مع أنه ممّا لا يتفوّه به أحد، بل المراد منه الكَفّ التقديرى، ولا إشكال فى أنه يرجع حينئذٍ إلى المعنى الأول للترك، فيصير النزاع لفظياً.

وهذا البحث يجرى بعينه أيضاً بالنسبة إلى المذهب المختار، أى كون النهى بمعنى الزجر عن الفعل؛ حيث إنه لا بدّ من أن يبحث فى أنه هل المراد من الزجر الزجر بالفعل أو الزجر التقديرى وبالقوّه؟ ولا- إشكال فى أن المراد منه أيضاً هو الزجر بالقوّه، لأنه لا معنى للزجر الفعلى بالنسبة إلى من يكون منزجراً بنفسه وليس له ميل نفسانى إلى الفعل المنهى عنه.

تنبيه: اختلاف الأمر والنهى فى كيفية الإمتثال

إنّ النهى يدلّ على وجوب ترك جميع الأفراد العرضيّة مع كفايه تحقّق صرف الوجود للإمتثال فى الأمر وقد ذهب جمع إلى أنّ منشأ هذا الاختلاف هو خصوصيّة فى الأمور الوجوديّة والعدميّة، فإنّ وجود الطبيعه يكون بوجود فرد واحد، وعدمها لا يكون إلّا بعدم الجميع (١).

ولكنّه فى غير محلّه، لأنّ الوجود والعدم متقابلان تقابل النقيضين وأنّ أحدهما بديل للآخر، فالطبيعى يوجد بوجود أفراد ويتعدّد بتعدّدها، كما أنه ينعدم بتعداد إعدام أفراد، فإنّ العدم يتصوّر بتعداد وجودات الأفراد ويكون بإزاء كلّ وجودٍ عدمٌ خاصّ.

والحقّ أنّ منشأ هذا التفاوت أمران:

الأمر الأول: اختلاف طبيعه المصلحه وطبيعه المفسده اللتين هما الغايتان الأصليتان فى البعث والزجر، فإنّ المصلحه بمقتضى طبيعتها وذاتها تحصل بصرف

ص: ٢٧٠

الوجود، أى تحصل الغايه منها بصرف الوجود، من دون فرق بين الامور الشرعيه والعرفيه، وأما المفسده فلا يكفى فيها صرف الترك ولو فى مورد واحد؛ حيث إنَّها موجوده فى كل فرد فرد من أفراد الطبيعه المنهى عنها، وبالطبع تحصل الغايه من النهى بترك جميع الأفراد كالمفسده الموجوده فى السمّ حيث إنَّ الغايه فى النهى عن شربه إنَّما هو حفظ النفس وهو متوقّف على ترك جميع الأفراد، وحيث إنَّ هذه الخصوصيه هى الغالبه فى المصالح والمفاسد حصل من جانبها انصراف فى الأوامر والنواهي، فالأمر ينصرف إلى إمتثال فرد واحد والنهى إلى جميع الأفراد.

الأمر الثانى: أنّ المفاسد فى النواهي تتصوّر على ثلاثه أقسام:

ففى قسم منها- وهو الغالب- يكون صرف العدم من المفسده حاصلًا، فلا معنى للنهى عنها فإنَّه يكون تحصيلًا للحاصل، ويصير هذا قرينه على تعلق النهى بجميع الأفراد على نهج العامّ الأفرادى، نظير ما إذا نذر الإنسان أن يترك التدخين إلى آخر عمره، فإذا حصل الحث بالنسبه إلى بعض الأفراد لا يسقط التكليف بالترك بالنسبه إلى سائر الأفراد.

وفى قسم آخر منها تكون المفسده قائمه بصرف الوجود من المنهى، نظير ما إذا نذر أن يترك صرف الوجود من التدخين، فيحصل الحث حينئذٍ بصرف الوجود منه.

وفى قسم ثالث منها تكون المفسده قائمه بالمجموع من حيث المجموع وهو نظير ما إذا نذر أن يترك التدخين على نهج العامّ المجموعى فى هذا السنه، فيحصل الحث حينئذٍ بتدخين مجموع أيام السنه ولا مانع من التدخين فى بعضها.

وحيث إنَّ الغالب فى النواهي هو القسم الأوّل، بل لا- مصداق للقسمين الآخرين إلّا أحيانًا، فلا بدّ فيهما من نصب قرينه تصير منشأ لانصراف النواهي عن القسم الأوّل، وقرينه عامه لعدم كفايه صرف العدم، على عكس ما فى الأوامر، حيث إنَّ إتيان جميع الأفراد فيها مستحيل عادةً وصار ذلك قرينه على كفايه صرف الوجود، فتدبّر جيّدًا.

ص: ٢٧١

الجهة الثانية: دلالة النهي على التحريم

لا إشكال في دلالة النهي على الحرمة، وإنما الإشكال في أن هذه الدلالة هل هي مقتضى الوضع فيكون استعمال النهي في الكراهه مجازاً، أو أنها مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمه فيكون الاستعمال في الكراهه أيضاً استعمالاً حقيقياً؟

الحق هو الثاني، كما مرّ نظيره في الأمر، فإنّ الكلام هنا هو الكلام هناك، فكما أنّ دلالة الأمر على الوجوب كان من باب أن معناه هو الطلب مطلقاً، ولا سبيل لعدم الطلب فيه، فيكون الوجوب مقتضى هذا الإطلاق، ولازمه أن لا يكون استعمال الأمر في الاستحباب مجازاً مع احتياجه إلى قيام قرينه على الاستحباب، كذلك دلالة النهي على الحرمة، فإنّ معناه الزجر والمنع عن الفعل مطلقاً من دون تطرّق عدم الزجر فيه، وهذا يقتضى الحرمة وأن لا يكون استعماله في الكراهه بضمّ القرينه مجازاً، لأنه ليس من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

الجهة الثالثة: دلالة النهي على التكرار

هل النهي يدلّ على الاستمرار من ترك جميع الأفراد الطويله، بعد ما مرّ من دلالته على لزوم ترك جميع أفراد العرضيه؟

قد مرّ أنّ الأمر بمقتضى مقدمات الحكمه، مع عدم وجود قرينه على مطلوبيه التكرار، يدلّ على المرّه، وحيث إنّ ملاك الحرمة في النواهي وهو المفسده، قائمه بتمام الأفراد كما عرفت، كان مقتضى إطلاق النهي وعدم تقييده بحدّ زمانى الاستمرار والتكرار؛ أى ترك إتيان جميع الأفراد الطويله كأفراد العرضيه، نعم إذا قيّد بقيد زمانى كأن يقول المولى: «لا تشرب الماء إلى الغروب» فلا إشكال في عدم دلالته على التكرار بعد هذا الزمان.

إن قلت: لازم هذا لزوم الفتوى بوجوب الاستمرار في باب النذر فيما إذا نذر مثلاً على نحو الإطلاق أن يترك التدخين وأن يبقى وجوب الوفاء على حاله حتى

ص: ٢٧٢

بعد وقوع الحنث، مع أنّ الظاهر أنّه لا يقول به أحد.

قلت، أوّلاً: لقائل أن يقول في خصوص باب النذر: بأنّ النهى لخصوصيّة في المقام ليس من قبيل الزجر عن الفعل، بل إنّ من قبيل طلب الترك، لأنّ الناذر يقول:

«لله على ترك التدخين» وهذا بعد ضمّ دليل وجوب الوفاء بالنذر يفيد أنّه يجب عليك ترك التدخين، لا الزجر عن التدخين كما لا يخفى، ولا إشكال في أنّه إذا كان هذا هو متعلّق النذر لم يجب التكرار والاستمرار بل يحصل الوفاء بإتيان مصداق واحد.

ثانياً: إنّ النذر تابع لقصد الناذر، ويمكن أن يكون الغالب في النذر كون المتعلّق أمراً وحدانياً وعاماً مجموعياً بحيث لو وقع الحنث لم يجب الوفاء ثانياً، ولو شككنا فيه فمقتضى أصالة البراءة هو عدم وجوب الوفاء، وأمّا لو فرض تعلّق النذر على نهج العامّ الأفرادى فلا يبعد القول بوجوب الاستمرار، حيث إنّ الظاهر أنّ عدم فتوى الفقهاء بوجوب التكرار في باب النذر يكون من جهة تلك الغلبة، فهي منصرفه عن موارد العامّ الأفرادى.

ص: ٢٧٣

الفصل الخامس: المشتقات

إشاره

اختلفوا في أن المشتق حقيقه في خصوص ما يتلبس بالمبدأ في الحال أو في الأعم منه ومما انقضى عنه التلبس، بعد اتّفاقهم على كونه مجازاً فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل، فلفظ الصائم مثلاً هل يكون حقيقه في الصائم في زمان الحال فقط، أو يطلق حقيقه أيضاً على من كان صائماً، بعد الاتّفاق على مجازيته فيمن يصوم في الاستقبال؟

والمراد من الحال، حال النسبه، لأنه لا إشكال في كون الاستعمال في قولك:

«زيد كان ضارباً بالأمس» أو «زيد سيكون ضارباً غداً» حقيقه مع أن زمان التلبس فيهما ليس هو زمان النطق، فلو كان المراد من الحال في العنوان هو حال النطق، كان المثال الأول داخلاً في محلّ الخلاف، وكان المثال الثاني مجازاً، مع أن كلاهما من قسم الحقيقه بلا إشكال.

ويتمّ البحث عن ذلك في ضمن امور:

١. تعيين محلّ النزاع

إشاره

الظاهر أن للأصوليين اصطلاحاً خاصاً في «المشتق» والنسبه بينه وبين «المشتق في علم الصرف» عموم من وجه، ويشترط في المشتق الاصولي امور أربعة:

ص: ٢٧٤

الأول: الذات المتلبسه بالمبدأ.

والثاني: مبدأ الاشتقاق.

والثالث: تحقّق التلبس في زمان من الأزمنة الثلاثة.

والرابع: إمكان انقضاء التلبس.

وبعض المشتقات الصرفية لا يكون جامعاً لهذه الشروط كالأفعال، فإنّ الفعل هو نفس الحدث الواقع في الزمان والذات ليست جزءاً منه، وكذلك الأوصاف التي لا تنقضي تلبس الذات عنها كالمحرّقيه بالنسبه إلى النار.

ومن جانب آخر إن بعض الجوامد داخل في محلّ النزاع لاجتماع الامور الأربعة المذكوره فيه كالزوج والزوجه، فالمشتقّ الاصولي والصرفي يجتمعان في الأسماء المشتقه، ويفترقان في الأفعال وبعض الجوامد.

فظهر أنّ ثمانية أقسام من المشتقات الصرفية وهي اسم الفاعل والمفعول، والصفه المشبهه، وصيغه المبالغه، واسم الزمان والمكان، واسم التفضيل والآله تكون داخله في محلّ النزاع وكذا الجوامد الواجده للمعيار المذكور.

خروج اسم الزمان عن محلّ النزاع وعدمه

ووجه الإشكال فيه عدم بقاء ذات يتلبس بالمبدأ، لأنّ الذات فيه وهي الزمان ممّا ينقضي بانقضاء نفس المبدأ، وعليه فكيف يجري النزاع في اسم الزمان، مثل «المقتل»؛ أي زمان القتل، مع عدم وجود ما انقضى عنه في الخارج؟

ويردّه: أنّ الأزمنه والآنات وإن كانت وجودات متعدده متصرّمه بالدقه العقليه، ولكنّه حيثما لا يتخلّل بينها سكون وتكون الآنات متّصله يعدّ عرفاً أمراً وحدانياً ما لم يتجزأ بأجزاء عرفيه مثل السنه والشهر واليوم والساعه، فالمقتليه مثلاً تلاحظ بالنسبه إلى اليوم بجعل مجموع الآنات التي فيما بين طلوع الشمس مثلاً وغروبها أمراً واحداً مستمراً، فيضاف القتل إليه ويقال: «هذا اليوم مقتل الحسين عليه السلام» وإن

ص: ٢٧٥

وقع القتل في ساعه خاصه منه، فيمكن إطلاق الزمان مع انقضاء حدثه وعارضه ما لم يصل إلى الجزء العرفي اللاحق وهو اليوم الحادي عشر من المحرم في المثال، وكذلك يقال هذا الشهر مقتل الحسين عليه السلام ما لم يصل إلى الشهر اللاحق.

وبذلك يظهر أنه إذا قال الشارع «لا تصل عند مطلع الشمس» يصدق المطلع عرفاً في الدقائق اللاحقه لطولوع الشمس ما لم يخرج عن هذا الحدّ العرفي، فدخول اسم الزمان في محلّ النزاع غير ممكن بالدقّه العقليّه لعدم بقاء له، ولكن يجري فيه بنظر العرف، لأنهم يرون للزمان بقاءً بحسب الحدود المتداوله بينهم، والخطابات الشرعيّه ملقاه إلى العرف.

خروج اسم المفعول واسم الآله عن حريم النزاع وعدمه

ذهب صاحب الفصول إلى خروج اسم المفعول عن محلّ النزاع لصدقه على من وقع عليه الفعل إلى الأبد بمجرد تحقق الفعل مرّه واحده، فلا معنى للانقضاء فيه.

وكذلك في اسم الآله لصدقتها على الذات وإن لم يتحقق منها فعل كالمفتاح، فإنه يصدق على آله الفتح وإن لم يفتح بها شيء (١).

ولكن يرد عليه: بالنسبه إلى اسم المفعول: أنّ الأفعال على قسمين: فقسم منها يكون آتياً الوجود أو شبيهاً له كالقتل والضرب، وقسم لا يكون كذلك كالعلم والجهل، وقد وقع الخلط في كلامه رحمه الله بين هذين القسمين، لأنه وإن كان لا يتصور الانقضاء في القسم الأوّل لكنّه يصدق في القسم الثانی، فلا إشكال في انقضاء المعلوميّه والمجهوليّه مع بقاء الذات فيهما.

مضافاً إلى انتقاض كلامه باسم الفاعل لجريان هذين القسمين فيه أيضاً، فكما أنه لا معنى للانقضاء في مثل المقتوليه لا معنى كذلك للانقضاء في القاتليه، فإن كان وجود هذا القسم في اسم المفعول موجباً لخروجه فليكن في اسم الفاعل أيضاً كذلك.

ص: ٢٧٦

وأما بالنسبة إلى اسم الآله، فسيأتي أن التلبس بالمبدأ على أنحاء، وحيث إن التلبس في اسم الآله هو التلبس بالشأنيه فيعتبر في جريان النزاع فيه انقضاء الشأنيه والاستعداد كما في المفتاح المكسور، فيقع النزاع في أنه يصدق عليه المفتاح أو لا؟

٢. اختلاف المبادئ في المشتقات

تختلف أنحاء تلبس المشتق بالمبدأ باختلاف المبادئ:

منها: التلبس بمجرد الفعل كالضارب، فإن الضارب يطلق على من تلبس بالضرب ولو مرّه واحده.

ومنها: التلبس على نحو الحرفه كالتاجر، ولا يكفي فيه مجرد تجاره واحده.

ومنها: التلبس على نحو المنصب كالقاضي، فإنه يصدق على من تصدى القضاء، لا من قضى مرّه واحده.

ومنها: التلبس على نحو الملكه كالمجتهد، فإنه لا يطلق إلأعلى من كان عنده ملكه الاستنباط.

ومنها: التلبس على نحو الشأنيه كالقاتل في قولنا «السّم القاتل»، فإن القتل لم يصدر منه فعلاً، بل إنما يكون فيه شأنيه القتل.

ومنشأ اختلاف المشتقات في ذلك تاره تكون في نفس المبدأ والماده، واخرى في الهيئه، وثالثه في مرحله الجرى والنسبه الموجوده في الجمله.

مثلاً «التاجر» يكون التلبس فيه على نحو الحرفه، ويستفاد هذا من ماده التجاره، وأما أسم الآله فيستفاد التلبس بالشأنيه فيه من الهيئه، لأن هيئه اسم الآله إنما وضعت للشأنيه والاستعداد القريب، وأما مثل القاتل فإنما يستفاد كيفيه تلبسها من كيفيه استعمالها، لأننا إذا قلنا «اجتنب عن السّم القاتل» يدلّ المشتق فيه على الشأنيه، بخلاف ما إذا قلنا «زيد قاتل» لأنه يدلّ على التلبس بالفعل.

ص: ٢٧٧

وعليه فالتلبس في كل مورد بحسبه، وإذا كان التلبس بالشأنيه، فيمكن الانقضاء أيضاً كذلك، كالمفتاح المكسور الذي خرج من شأنيه الفتح.

٣. الأقوال في المسألة

إشاره

منها: وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ وهو مختار المتأخرين من الأصحاب (١) وبعض العامه (٢).

ومنها: وضعه للأعم منه ومما انقضى عنه التلبس وعليه المتقدمون من أصحابنا (٣) وكثير من العامه (٤).

ومنها: التفصيل بين ما اشتق من المتعدى وما اشتق من اللازم، فالأول وضع للأعم نحو السارق والقاتل، والثاني وضع للأخص كالجالس والذاهب (٥).

ومنها: التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به، فالمحكوم عليه وضع للأعم نحو «السارق» في قوله تعالى: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (٦) والمحكوم به وضع للأخص نحو جالس في «زيد جالس» (٧).

والحق وضع المشتق لخصوص المتلبس مطلقاً، واستدل له بوجوه لفظيه وعقلية، ولكن حيث لا مجال للأدلة العقلية في أمثال مباحث الألفاظ، فلنقتصر على الأدلة اللفظية:

- ١- قوانين الاصول، ج ١، ص ٧٦؛ كفايه الاصول، ص ٤٥؛ تهذيب الاصول، ج ١، ص ١٥٩؛ محاضرات، ج ١، ص ٢٥٢
- ٢- المحصول للفخر الرازي، ج ١، ص ٢٣٩ و ٢٤٠؛ نهاية السؤل، ج ١، ص ٢٧٣؛ انظر: مفاتيح الاصول، ص ١٤
- ٣- مبادئ الوصول، ص ٦٧؛ إيضاح الفوائد، ج ٣، ص ٥٢؛ رسائل المحقق الكركي، ج ٢، ص ٨٢
- ٤- المجموع، ج ٨، ص ٢٨١؛ مواهب الجليل، ج ١، ص ٢٢٤؛ وانظر: هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٣٧١
- ٥- الفصول الغرويه، ص ٦٠
- ٦- سوره المائده، الآيه ٣٨
- ٧- تمهيد القواعد، ص ٨٥

ص: ٢٧٨

أدلة القول بالأخص:

وعمدتها التبادر، فإن المتبادر من كلمه «العالم» مثلاً عند إطلاقه هو المتلبس بالعلم في الحال، ولتوضيح ذلك نقول: إن المبادئ في المشتقات على أربعة أقسام:

الأول: تكون ذات المبدأ قرينه على أن إطلاق المشتق منه في جميع الموارد يكون بلحاظ الانقضاء، نحو مبدأ التولد، فإن كلمه «التولد» المشتق منه يكون إطلاقه بلحاظ انقضاء التولد، ونفس مادّه التولد قرينه عليه، والسرّ فيه إنّه لا بقاء ولا تكرّر فيه، فلا معنى لتبادر خصوص المتلبس منه، بل يكون هذا القسم خارجاً عن محلّ النزاع لوجود القرينه.

الثاني: تكون نفس المبدأ قرينه على كون إطلاق المشتق بلحاظ التلبس في الحال في جميع الموارد نحو «الإمكان» و «الوجوب» فإن المشتقّ منهما أي الممكن والواجب، يطلق في جميع الحالات على المتلبس الفعلي؛ لأنّ المبدأ فيهما ممّا لا يزول بل يبقى بدوام الذات، فلا معنى لتبادر خصوص المتلبس في هذا القسم أيضاً.

الثالث: ما لا يكون فيه دوام وبقاء غالباً وإن كان يمكن تكراره، نحو السرقة والقتل، فحيث إن الغالب في هذا القسم عدم دوام المبدأ يصير هذا قرينه على كون التلبس بلحاظ الانقضاء وموجباً لانصراف الذهن إلى من انقضى عنه المبدأ، فإن «السارق» مثلاً أو «القاتل» إنّما يتلبس بالسرقة والقتل في ساعه معيّنه، وبعد ذلك يبقى عليه هذا العنوان وهذا الوصف وإن لم يكن متلبساً؛ لما عرفت من القرينه.

الرابع: ما يتصوّر فيه الدوام والانقضاء معاً، نحو العدالة والفسق والجلوس والقيام، وليس ذات المبدأ قرينه على أحدهما، وهذا هو محلّ النزاع ومصّب دعوى التبادر.

وعدم الالتفات إلى اختلاف هذه الأقسام أوجب إنكار التبادر، مع أن النزاع يختصّ بهذا القسم، ولا ندعى وجود التبادر في الأقسام الثلاثة الأولى، بل نعتقد وجود القرينه فيها، فإن نفس مبدأ السرقة قرينه على أن السارق بمعنى «من سرق

ص: ٢٧٩

من قبل» والسارق يستعمل في المنقضى عنه التلبس بلحاظ حال التلبس فيما قبل غالباً، من غير مجاز.

أدلة القول بالأعم:

منها: التبادر؛ أى تبادر الأعم من المتلبس والمنقضى عنه التلبس فيما إذا أطلق المشتق، كما يتبادر من «المضروب» المضروب في الآن والمضروب في ما قبل، وهكذا في القاتل والسارق، فيتبادر منها المعنى الأعم.

وفيه: أن تبادر المعنى الأعم من هذه الألفاظ لم ينشأ من حاقّ اللفظ، بل نشأ من قرينه المبدأ، وقد مرّ أنّ محلّ البحث ما يكون مبدؤه قابلاً للدوام والاستمرار وإن كان قابلاً للتكرار، والأمثلة المذكورة ليست من هذا القبيل كما لا يخفى.

ومنها: قوله تعالى: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (١)، الدالّ على أن الظالم لا يليق لمنصب الولاية بضميمه استدلال الإمام عليه السلام بها لعدم لياقه من عبد الأوثان لأمر الإمامه (٢). وحيث إن استدلاله يكون بظاهر الآيه على من لا يكون متلبساً بمبدأ الظلم في الحال بل كان ظالماً في الماضي، فلا يكون تاماً إلا إذا كان عنوان الظالم حقيقه في الأعم من المتلبس ومن انقضى عنه المبدأ.

ويمكن الجواب عنه، أولاً: إن الوصف العنوانى الذى يؤخذ موضوعاً للحكم فى لسان الدليل على أقسام ثلاثة: فقد يكون لمجرد الإشاره إلى المعنون من دون دخل للعنوان فى الحكم أصلاً كقول الإمام عليه السلام فى جواب من سأله عن عالم يرجع إليه فى مسأله الشرعيه:

«عليك بهذا الجالس» (٣)

مشيراً إلى زواره الذى كان يستحق هذه

١- سورة البقره، الآيه ١٢٤

٢- ومن جملتها: قوله عليه السلام: «قد كان إبراهيم نبيّاً ليس بإمام حتى قال الله تبارك وتعالى: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» من عبد صنماً أو وثناً أو مثلاً لا يكون إماماً». (تفسير البرهان، ج ١، ص ١٥١، ح ١١)

٣- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١١، ح ١٩

ص: ٢٨٠

المنزله لعلمه ووثاقته، ومن الواضح أنه ليس لعنوان الجلوس دخل في هذا الحكم إلّا بعنوان الإشاره إلى موضوعه الواقعي.

وقد يكون لأجل عليه العنوان للحكم لكن حدوثاً لا بقاءً؛ بحيث إذا صدق عليه العنوان ولو آنأ ما ثبت الحكم ولو بعد زوال العنوان كما في قوله تعالى: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (١)، فَإِنْ حَدُوثَ هَذَا الْفِعْلِ مِنْهُ كَافٍ فِي إِطْلَاقِ هَذَا الْعَنْوَانِ عَلَيْهِ.

وقد يكون لأجل عليه العنوان للحكم حدوثاً وبقاءً بحيث يدور الحكم مدار صدق العنوان فمهما صدق العنوان كان الحكم ثابتاً، ومهما لم يصدق لم يثبت، كما في وجوب تقليد الأعم ونحو ذلك.

ولو كان من القسم الثاني فاستدلاله بالآيه لا يبتنى على كون الظالم حقيقه في الأعم بل الاستدلال إنّما هو لأجل كفايه صدق عنوان الظالم ولو آنأ ما لعدم النيل إلى منصب الولاية إلى الأبد كما أنه كذلك في الزاني والسارق، ولا دليل على كون الآيه من قبيل القسم الثالث، بل جلاله قدر الإمامه قرينه عليه على كونها من قبيل القسم الثاني.

ونزيدك وضوحاً إنّ القرائن هنا كثيره:

منها: أنّ الآيه الشريفه في مقام بيان عظمه مقام الإمامه والخلافه الإلهيه ورفع محله وأن لها خصوصيه من بين المناصب الإلهيه، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلك أن لا يكون المتقمص بها متلبساً بالظلم أصلاً.

ومنها: ما ثبت في محله في مسأله عصمه الأنبياء أنه يعتبر في النبوه والإمامه أن يكون النبي أو الإمام معصوماً حتى قبل نبوته أو إمامته ولا يكون لهما سابقه سيئه

ص: ٢٨١

مما تنفّر النفوس به، وإلا لا يمكن أن يكون قدوه واسوه، ولا تطمئنّ النفوس إليه.

ومنها: أن حمل الآيه على القسم الثالث يستلزم أن تكون من قبيل توضيح الواضح؛ لوضوح عدم لياقه المتلبس بالظلم وعباده الأوثان لمنصب الخلافه حين تلبسه بهذا الامور.

فتخلص أن القرائن الخارجيه والداخليه هي التي أوجبت حمل الآيه على الأعمّ فلا يجوز الاستدلال بها في المقام.

وثانياً: أنه لا شك في تلبس بعض الخلفاء في زمان ما بعباده الأوثان، فإذا كان متلبساً به في زمان كان محكوماً في ذاك الزمان بقوله تعالى: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» في خطابه لإبراهيم عليه السلام ومن الواضح أنه مطلق، أي لا ينال عهدي هذا الظالم في هذا الحال وفي المستقبل، ففي الحقيقه نتمسك بإطلاق قوله تعالى: «لا ينال» في نفس زمان تلبسه بالظلم، فلا يتفاوت الحال في الاستدلال بالآيه بين القول بالأعمّ والقول بالأخصّ.

٤. بساطه مفهوم المشتق وتركيبه

والمراد من البساطه والتركيب هنا: البساطه والتركيب عند التحليل المفهومي، فالمركب ما يكون مفهومه مشتقاً على أجزاء بعد تحليل مفهومه، وإن كان قبل ذلك وحدانياً في بدء النظر، والبسيط ما ليس كذلك.

ولا نريد منهما البساطه والتركيب عند التحليل العقلي الفلسفي كتحليل الإنسان لدى العقل إلى الحيوان والناطق؛ لأنّ الكلام في المقام لفظي لا- دخل للتحليل العقلي فيه، لأنه لا مدخل للعقل في تعيين مفاهيم الألفاظ وفي تعيين الموضوع له، فيقع البحث في أن مفهوم المشتق هل يكون مركباً من «ذات» و «مبدأ» بأن يقال:

«المشتق» ذات ثبت له المبدأ، أو يكون عباره عن مجرد المبدأ اللا بشرط؟

وأهمّ الأقوال في المسأله قولان:

أولهما: أن المشتق مركب من ثلاثه امور: الذات والمبدأ والنسبه، وهو المشهور

ص: ٢٨٢

بين القدماء (١).

ثانيهما: أنه وضع للمبدأ اللابشرط عن الحمل فيكون بسيطاً، وهو المشهور بين المتأخرين من الاصوليين والفلاسفة (٢).

والمختار هو الأول.

واستدل للقول ببساطه المشتق بوجوه:

منها: أن أخذ الذات يستلزم أن يكون هناك نسبتان في قضيه واحده في عرض واحد، إحداهما نسبه تامه بين الموضوع والمحمول، وثانيتهما نسبه ناقصه في خصوص المحمول.

ويرد عليه: أنه ليس كذلك، بل إحداهما في طول الاخرى، لأن النسبه في المحمول ناقصه في نفس الخبر، فتكون رتبته مقدمه على النسبه التامه بين المبتدأ والخبر، فإن للأجزاء تقدم رتبتي على الكل.

ومنها: إن أخذ الذات في المشتق يستلزم التكرار في الموصوف فجمله «زيد قائم» تكون بمعنى: زيد زيد له القيام، وهو كما ترى.

وفيه: إنه ينتقض بمثل «زيد رجل عالم» الذي تكرر فيه المبتدأ الموصوف بالصراحه، ولا كلام في صحته وحسنه.

والوجه فيه: أن المأخوذ في المشتق هو ذات مبهم من جميع الجهات التي تنطبق على المبتدأ ولا يكون نفس المبتدأ بعينه فلا يلزم حينئذ تكرار.

ومنها وجوه عقليه ذكرناها في محلها تفصيلاً مع ما يرد عليها (٣)، إلا أن الاستدلال بها خروج عن طور البحث، فإن البحث هنا لفظي ولا ينبغي جر المسائل الفلسفيه

١- شرح المطالع، ص ١١ تعليقه مير سيد شريف، شرح العضدي على المختصر، ج ١، ص ١٧٣؛ المحصول للفخر الرازي، ج ١، ص

٢٥١

٢- شرح تجريد القوشجي، ص ٨٥ تعليقه المحقق الدواني؛ كفايه الاصول، ص ٥٥؛ منتهى الاصول، ج ١، ص ١٤٧ - ١٥٠، وانظر

أيضاً: الحكمة المتعاليه، ج ٦، ص ٦٣ وما بعده، الشواهد الربوبيه، ص ٤٣

٣- انظر كتابنا: أنوار الاصول، ج ١، ص ١٨٩ - ١٩٣

ص: ٢٨٣

إلى الأبحاث اللفظية.

ويدلّ على القول المختار امور:

الأول: التبادر عند العرف فإنهم إذا سئلوا عن معنى الضارب مثلاً يقولون: معناه «الذى يضرب»، والقاتل هو «الذى يقتل».

الثانى: صحّ حمل المشتقّ على الذات، وهى كاشفه عن أخذ الذات فيه، لأنّ الحمل يحتاج إلى اتحاد بين الموضوع والمحمول وتلبس الذات بالمبدأ لا يتصوّر من دون نسبة ناقصه.

الثالث: عدم تصوّر عدم أخذ الذات فى بعض المشتقات، كاسم الزمان والمكان واسم الآله.

ويؤيد المختار عروض الصفات المختصّه بالذات على المشتقّ مثل التأنيث والتذكير والإفراد والتثنيه والجمع، فيثنى الضارب مثلاً حينما تثنى الذات، ويؤنث حينما يكون الذات مؤنثاً.

٥. صفات البارى تعالى

هناك صفات ومشتقات تجرى على ذات الله تعالى وقد يبدو فيها أسئلة؛ عمدتها كون المبدأ فيها عين الذات مع تغايرهما فى سائر المشتقات.

وقد اجيب عنه بوجوه، والأولى أن يجاب عنه بطرق ثلاثه كلّ واحد يجرى فى قسم من الصفات، على سبيل منع الخلؤ:

الأول: ما مرّ فى مبحث الصحيح والأعمّ فى بيان القدر الجامع للصحيحى، من أنّ اللفظ وضع لما يكون منشأً للأثر المرغوب منه، فالساعه مثلاً وضعت لتعيين الأوقات، وهى يصدق على كلّ ما يكون سبباً لهذا الأثر ولو اختلفت الموادّ والهيئات كما نرى فى الساعه المائيه والرمليه والكهربائيه، ولا نشكّ فى أنّ كلّها ساعه، وهذا المعنى صادق فى قسم من صفات البارى كالسميع والبصير، فإنّ

ص: ٢٨٤

السميع مثلاً وضع لمن يكون محيطاً بالمسموعات، والبصير وضع لمن يكون محيطاً بالمبصرات، والله تعالى محيط بجميع ذلك.

الثاني: أن تكون مجازاً، ولكنه مجاز فوق الحقيقة، فإن استعمال العالم في الله تبارك وتعالى وإن فرض مجازاً، ولكنه مجاز أعلى من الحقيقة؛ فإن العلم هنا عين الذات لا أمر عارض عليه، فيكون المعنى المجازي أعلى وأشرف وأتم من المعنى الحقيقي، ولا ضير في الالتزام بذلك مع وجود القرينه، ووضوح المفهوم، وهكذا الحال في ما يشبه العالم من الصفات كالقادر وغيره.

الثالث: النقل، بأن يقال بانتقال المعنى المحدود إلى المعنى الواسع بعد كثرة استعماله في ذات البارئ تعالى، فكان العالم مثلاً موضوعاً لما يكون المبدأ فيه غير الذات، لكن لكثرة استعماله في الله عز وجل وضع تعييناً أو تعيناً للأعم منه.

٤. قيام المبدأ بالذات

لا إشكال في أن الوصف والاتصاف يحتاج إلى قيام المبدأ بذات؛ لأنه لو لم يكن المبدأ قائماً بالذات لا يتحقق اتصاف لذات دون ذات، بل يلزم اتصاف كل ذات بكل وصف، وهذا واضح لا إشكال فيه، ولكن هاهنا أمثله صارت منشأً للنزاع والإشكال، ففي قسم منها مثل الضارب والمؤلم بالكسر، ليس المبدأ فيه وهو الضرب والألم قائماً بذات الضارب والمؤلم، بل إنهما قائمان بالضراب والمؤلم بالفتح.

وفي قسم آخر منها نحو اللابن والتامر مما يكون المشتق منه من الجوامد لا معنى لقيام المبدأ وهو اللين والتمر بذات اللابن والتامر.

وفي قسم ثالث منها وهو الصفات التي تنسب إلى ذات البارئ تعالى أيضاً كذلك فليس المبدأ فيها قائماً بالذات لأنها عينه.

ولذلك أنكر بعض اعتبار قيام المبدأ بالذات في جميع المشتقات، ولكن يمكن

ص: ٢٨٥

دفع الإشكال بالنسبه إلى جميع الأقسام المذكوره:

أما القسم الأول: فيمكن أن يقال: إنَّ الإشكال فيه حصر القيام فى نوع واحد، وهو القيام الحلولى، مع أن للقيام أنواعاً متفاوتة:

منها: القيام الحلولى كما هو كذلك فى الصفات المشبهه وأسماء الفاعل المشتقه من الفعل اللازم.

ومنها: القيام الصدورى، كما فى مثل الضارب والقاتل وغيرهما.

ومنها: القيام بمعنى الوقوع فيه، كما فى اسمى الزمان والمكان.

ومنها: القيام بمعنى الوقوع به فى مثل اسم الآله.

ومنها: القيام الإنتزاعى كما فى مثل الصفات الإنتزاعى، نحو صفه الممكن الذى تنتزع من تساوى الوجود والعدم بالنسبه إلى الذوات الممكنه، فإنَّ مبدأ الإمكان فيه قائم بذات الممكن انتزاعاً، فالقيام فى جميع المشتقات حاصل ولكن كل واحد بنوع من القيام.

أمّا القسم الثانى: مثل اللابن والتامر فالجواب عنه إنه لا يشتق من الجامد وصف إلّا بعد إشراب معنى وصفى فيه، فاشرب فى اللبن والتامر مثلاً معنى البيع ويكون اللابن والتامر مشتقين فى الواقع من بيع اللبن وبيع التمر، وهما قائمان بفاعلها قياماً صدورياً.

أمّا القسم الثالث: فإنها كما مرّ مجازات فوق الحقيقه، ففى مثل العالم نقول: إنَّ الله منزّه من أن يكون العلم قائماً به، بل ذاته تعالى عين العلم، فىكون فوق الحقيقه، ولا- غرابه ولا- استهجان فيه، وعلى هذا فلا- يرد علينا إشكال تعطيل الصفات، أو كونه تعالى جاهلاً بالمقاييسه إلى الممكنات تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ثمَّ إنَّ ما ذكرنا فى صفات البارى يختصّ بصفات ذاته تعالى ولا يشمل صفات الفعل، لأنَّ المبدأ فى الصفات الفعليه غير الذات وليست عينها قطعاً بل ينتزعها العقل من الأفعال الصادره منه تعالى فينتزع مثلاً عنوان «الرازق» بعد صدور فعل

ص: ٢٨٦

«الرزق» منه تعالى، وكذلك في عنوان «الخالق» وغيره من صفات الفعل ولهذا يقال بحدوث صفات الفعل بمعنى أن الانتزاع العقلي لهذه الصفات من الأفعال حادث بحدوث الفعل، فلا يرد إشكال من ناحيه قدم الذات مع حدوث الصفات.

نعم القدره على فعل الخلق أو الرزق قديم، إلبا أن مفهوم القادر غير مفهوم الخالق والرازق، ومحل النزاع في المقام إنما هو الصفات المنتزعه من نفس هذه الأفعال، لا صفه القدره عليها.

٧. تعيين مبدأ المشتقات

وقع الخلاف بين الأعلام في أن المبدأ للمشتقات هل هو «المصدر» كما قال به البصريون أو «الفعل» كما نقل عن الكوفيين (١).

وقد اورد على القول الأول: أن المصدر مشتمل على مادّه وصوره من حيث لفظه، وحدث ونسبه من حيث المعنى، ويستحيل أن يكون مثله مبدأ لبقية المشتقات إذ لا بد وأن يكون المشتق مشتملاً على المبدأ مع شىء زائد، والمصدر مباين مع بقية المشتقات لفظاً ومعنى.

ولكن يرد عليه، أولاً: أن المراد من الأصل هو أول ما وضع في المشتقات ثم اخذ منه الباقي، ولا يخفى أن اللفظ يحتاج إلى هيئه ما، ولا يمكن وضعه بدونها لأنّ الوضع لا محاله يتعلّق بصيغه خاصّه وتركيب خاص لا بحروف مقطّعه منثوره.

وثانياً: لقائل أن يقول: إنّه لا دلالة للهيئه في المصدر على معنى خاص، بل إنّها لمجرد إمكان التلّفّظ به، فلا تفيد الهيئه فيه معنى خاصاً غير ما تفيد مادّته وإن كان اللازم علينا عند التكلّم به الاحتفاظ بتلك الهيئه لأنّه أمر سماعى لا يجوز التخلف عنه، كما أنّه لا نسبة في المصدر إلى شىء.

وأما القول الثانى: ففيه أنّه يستلزم زياده الأصل على الفرع لأنّ في الفعل زياده

١- انظر: شرح الرضى رحمه الله على الكافيه، ج ٣، ص ٣٩٩

ص: ٢٨٧

على المصدر من حيث الزمان والنسبه، لأنّ المصدر مجرّد حدث لا زمان فيه ولا نسبه، بينما الفعل واجد لكليهما، وهذا لا ينافي فهم النسبه من المصدر بالدلاله الالتزاميه، فإنّ الحدث يحتاج عند الإخبار عن وقوعه إلى نسبه خارجيه، ولكن لا يكون هذا في معناه المطابقى.

ولعلّ منشأ هذا القول أنّ علّه الحاجه إلى اللغه أوّلًا إنّما هي بيان الفعل، والحاجه إلى بيان المصدر والصفات ناشئه من الحاجه إلى فهم الأفعال، لأنّ الضارب مثلاً لا يكون ضارباً ولا يتّصف بهذا الوصف إلّا بعد أن صدر منه فعل الضرب.

ولكن مجرّد هذا لا يكون دليلاً على كون الفعل أصلاً بعد وجود زيادات فيه ليست فى المصدر.

فتبين ممّا ذكرناه أنّ الأظهر كون الأصل فى المشتقات هو المصدر.

الفصل السادس: المفاهيم

اشاره

المفهوم في اللغه عبارته عن «ما يعلم ويدرك»،^(١) فإذا اضيف إلى اللفظ كان معناه ما يفهم من اللفظ، وإذا اضيف إلى الجملة كان معناه ما يفهم من الجملة، فهو يعم حينئذ المنطوق والمعنى المصطلح للمفهوم أيًا ما كان، حيث إنه ممّا يفهم من اللفظ.

وفى الاصطلاح فقد عرّف فى كلمات القوم بتعاريف:^(٢) أصحّها أن يقال: إن المفهوم حكم غير مذكور فى الكلام يدلّ عليه المذكور.

ومن ذلك يظهر أن المفهوم يكون من صفات المعنى والمدلول لا الدلالة، فإنه «حكم غير مذكور».

كما أن المنطوق أيضاً من صفات المدلول حيث إنه «حكم مذكور».

١- فهِمّه: علمه، وفهمت الشىء: عقلته وعرفته، لسان العرب، ج ١٠، ص ٣٤٣، وقد يقال فى الفرق بين الفهم والعلم: الفهم هو العلم بمعانى الكلام، انظر: الفروق اللغويّه، ص ٤١٤.

٢- منها: ما دلّ عليه اللفظ لا فى محلّ النطق وهذا التعريف منسوب إلى الحاجبى وهو مختار كثير من المتقدمين انظر: شرح العضدى على مختصر الاصول، ص ٣٠٦؛ تمهيد القواعد، ص ١٠٨؛ قوانين الاصول ج ١، ص ١٣٧؛ الفصول الغرويّه، ص ١٤٥. ومنها: ما يكون حكماً لغير مذكور. شرح العضدى، ص ٣٠٦. أنّها: أنّه حكم إنشائى أو إخبارى تستتبعه خصوصيه المعنى الذى اريد من اللفظ بتلك الخصوصيه، وكان يلزمه لذلك وافقه فى الإيجاب والسلب أو خالفه. كفايه الاصول، ص ١٩٣.

ص: ٢٩٠

والمراد من «الدلالة المفهوميّة» الدلالة المنسوبة إلى المعنى الذى يكون مفهوماً للفظ، ويكون المفهوم فى هذا التعبير أيضاً وصفاً للمعنى والمدلول.

أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى قسمين رئيسيين: مفهوم الموافقه، وهو ما كان بينه وبين المنطوق توافق فى السلب والإيجاب، ومفهوم المخالفه، وهو ما كان بينه وبين المنطوق تخالف فى السلب والإيجاب، وأضاف بعض تقسيمين آخرين:

أحدهما: أن الموافق تارةً يكون بالأولويّه، ومثاله معروف وهو قوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (١) الذى يكون مفهومه النهى عن الضرب بطريق أولى، واخرى يكون بالمساواه نحو «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» الذى يشمل بالمفهوم سائر أفراد المسكر بالمساواه.

ثانيهما: أن كلاً من المساواه والأولويّه أيضاً على قسمين، فالمساواه تارةً تكون من قبيل منصوص العله، واخرى تكون من قبيل مستنبط العله، والأولويّه تارةً عقليه فتدخل فى المفهوم، واخرى تكون عرفيه فتدخل فى المنطوق، فالمثال المعروف «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» حيث إن الأولويّه فيه عرفيه داخله فى المنطوق لا المفهوم.

ولكن يمكن النقاش فيه بوجهين:

الوجه الأول: تقسيم مفهوم الموافقه إلى الأولويّه والمساواه لا- يكون تاماً لأنّ منصوص العله فى المساواه لا- ينطبق عليه تعريف المفهوم، لأنّ المفهوم هو حكم غير مذكور، مع أن ذكر العله فى منصوص العله نحو «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» يكون بمنزله الحكم بأنّ كلّ مسكر حرام، ولكنّه حذف وقدر لوضوحه، فلا يعدّ حكماً غير مذكور.

ص: ٢٩١

وبعبارة اخرى: الحكم هنا مرَّكَّب من صغرى وكبرى، والصغرى وهو قوله: «لأنه مسكر» مذكور في الكلام، وأما الكبرى وهو قوله: «كل مسكر حرام» فحذفت لوضوحها، فهي مقدَّره في الكلام، والمقدَّر كالمذكور، ولذلك سمى هذا القسم بمنصوص العلة، يعنى الحكم الذى نصَّ بعَلته.

وأما فى مثال «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا افٍّ» أو «إِنَّ جَاءَكَ زَيْدٌ فَأَكْرَمِهِ» فلم يقل أحد بحذف قضيه «لا تضربهما» أو قضيه «إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه» أو تقديرهما، بل يقال بأنَّ القضيتين المنطوقتين تدلَّان عليهما بالمفهوم.

الوجه الثانى: أن تقسيم المساواه إلى منصوص العلة ومستنبط العلة أيضاً تامَّ فيما إذا قلنا بحججه مستنبط العلة، مع أنه ليس بحججه عند الإمامية، لعدم إمكان استنباط ملاكات الأحكام وعللها، وما أبعد عقول الرجال عن دين الله.

إن قلت: فما معنى تنقيح المناط وإلغاء الخصوصيه فى المسائل الفقهيَّة، كما إذا قيل مثلاً: إن سافرت بين مكَّة والمدينه ثمانية فراسخ فقَصِّر، ونحن نعلم بأنَّه لا- خصوصيه لمكَّة والمدينه، ونلغى خصوصيتهما ونحكم بوجوب القصر فى سائر الأماكن إذا تحقَّق مقدار ثمانية فراسخ، فما الفرق بين هذا وقياس مستنبط العلة؟

قلت: يكون النظر فى القياس المستنبط العلة إلى علة الحكم، بينما هو فى تنقيح المناط يكون إلى موضوع الحكم، والفرق بين الموضوع والعلة واضح حيث إنَّ الموضوع هو عنوان مشتمل على جميع ما له دخل فى تنجِّز التكليف وفعليته كعنوان المستطيع فى وجوب الحجِّ، وأما العلة فإنَّها داخله فى سلسله المبادئ والأغراض.

مضافاً إلى أن إلغاء الخصوصيه وتنقيح المناط طريق إلى تعيين دائره المنطوق وتوسعتها ولا ربط له بالمفهوم، فإذا تعدَّينا من مورد دليل إلى مورد آخر بالإلغاء أو التنقيح وأثبتنا الحكم الثابت فى مورد ذلك الدليل لمورد آخر، تعدَّ دلالة الدليل حينئذٍ من قبيل المنطوق لا المفهوم.

ص: ٢٩٢

مفهوم المخالفة

إشارة

والبحث عنه في الواقع بحث في أصل وجود المفهوم خارجاً، بمعنى أن الجملة الشرطية أو ما شاكلها هل لها مفهوم أم لا؟ لا أن لها مفهوم ولكنّه حجّه أم لا؟

وأما تعبيرهم بأنّ مفهوم القضية الشرطية حجّه أم لا- وأمثال هذه التعابير، فإنّما هو لنكتة خاصّه وهي أنّه لا- خلاف في أن لجميع الموضوعات التي وقع البحث في مفهومها دلالة ما أو إشعاراً ما على المفهوم، ولكن وقع النزاع في أنّ هذه الدلالة هل تقف عند حدّ الإشعار حتّى لا تكون حجّه، أو تصل إلى حدّ الظهور اللفظي العرفي فتكون حجّه؟

١. مفهوم الشرط

إشارة

اختلفوا في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، ولا بدّ في تحقيقها من ملاحظه الخصوصيات الموجوده في منطوق الجملة الشرطية التي يمكن أن تكون منشأ له.

فمنها خصوصيه أدوات الشرط: فقد يدعى أن أداه الشرط وضعت للدلالة على عليه الشرط للجزاء عليه منحصره، وهي تقتضى انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، وهذا هو المفهوم (١).

ولكن الحق أن أداه الشرط وضعت لمطلق العلقه والملازمه بين الشرط والجزاء؛ فتارة لا يكون بين الشرط والجزاء ملازمه، بل المقارنه بينهما اتّفاقيه، كقولك: «إن لم تكن جائعاً فإنّي جائع».

واخرى توجد بينهما ملازمه لكنّها ليست من باب الملازمه بين العلّه والمعلول، بل من باب الملازمه بين معلولى علّه واحده، نحو «إن جاء النهار ذهب الليل»؛ حيث إن كلّ واحد من الشرط والجزاء يكون معلولاً لعلّه واحده، وقد يكون من باب الملازمه بين العلّه والمعلول لكن العلّه فيها هو الجزاء، والمعلول هو الشرط،

١- انظر: الفصول الغرويه، ص ١٤٧؛ مطارح الأنظار، ص ١٧٠

ص: ٢٩٣

نحو «إذا جاء النهار طلعت الشمس».

وثالثه يكون الترتب من باب ترتب المعلول على العله، لكن العليه ليست منحصره فى الشرط، نحو قوله عليه السلام:

«إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شىء»^(١)

فإنَّ عله عاصميه الماء ليست منحصره فى الكريه.

ورابعه يكون الترتب من باب ترتب المعلول على العله، والعليه منحصره فى الشرط، نحو «إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجوده».

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه لو ثبت كون القضييه الشرطييه حقيقه فى القسم الرابع وتكون مجازاً فى الثلاثه الاول تثبت دلالتها على المفهوم، ولكن أتى لنا بإثبات ذلك؟

نعم، يمكن أن نقول بالمجاز فى القسم الأوّل بل يمكن القول بوجود حذف فيه يقتضى كون المقارنه من باب العليه لا الاتفاق. أمّا القسم الثانى والثالث فإنّ الوجدان العرفى عند أهل اللسان حاكم على عدم المجاز فيهما.

الخصوصيه الثانيه: انصراف القضييه الشرطييه إلى العليه المنحصره، فقد يقال إنّها وإن وضعت أولاً وبالذات لمطلق العلقه، لكن عند الإطلاق تنصرف إلى العلقه الناشئه من العليه المنحصره لأنها أكمل فرد لمطلق العلقه^(٢).

ولكن يرد عليها: أن ما يوجب الانصراف إنّما هو كثره الاستعمال التى توجب انساً ذهتياً بالنسبه إلى المنصرف إليه، وهى كما تنشأ من كثره الأفراد، تنشأ من غيرها، ومجرد الأكمليته لا توجب ذلك، بل قد توجب الانصراف عن الفرد الأكمل لقلته وندرته.

الخصوصيه الثالثه: إطلاق الشرط، فإنّ عدم كون العله منحصره يقتضى قيدها فى الكلام؛ لأنّ معناه حينئذٍ أنّ هذا الشرط وهو الكريه مثلاً، مؤثر فى الجزاء وهو

١- وسائل الشيعه، ج ١، كتاب الطهاره، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، ح ١ و ٢ و ٦

٢- انظر: الفصول الغرويه، ص ١٤٧؛ كفايه الاصول، ص ١٩٧ و ١٩٨

ص: ٢٩٤

العاصميّه، إذا لم تتحقّق قبلها علّه اخرى مثل كون الماء جارياً، وأمّا إذا كانت العلّه منحصره فمعناه أنّ هذا الشرط يؤثّر فى الجزء مطلقاً سواء حصل قبله وصف الجريان أم لا، فلا حاجة حينئذٍ إلى التقييد، فإذا كان المتكلم فى مقام البيان ولم يأت بهذا القيد- أى عدم تحقّق علّه اخرى فيما قبل - كان المستفاد من الإطلاق انحصار العلّه فى الشرط(١).

ويرد عليه أوّلاً: أنّ غايه ما يستفاد من القضية الشرطيّه إنّما هو مطلق التلازم بين الشرط والجزء لا خصوص التلازم الموجود بين العلّه والمعلول.

وثانياً: سلّمنا كون المستفاد من الجملة الشرطيّه هو العلّيّه، لكنّها تكون على حدّ العلّيّه الاقتضائيّه لا الفعلية، أى يستفاد من قوله عليه السلام:

«الماء إذا بلغ قدر كز لم ينجسه شىء»

إمكان أن تكون الكزيه علّه لعدم التنجس والعاصميّه، لا أنّها علّه لها فعلاً ودائماً حتّى ينافى حصول علّه اخرى من قبل.

المختار فى المسأله هو التفصیل

لا شكّ فى دلالة القضية الشرطيّه على انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط فى الجملة بالتبادر والوجدان، وإلّا لو كان الحكم ثابتاً على أى تقدير لاستلزم كون تعليقه على الشرط لغواً.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه لا شكّ فى دلالة القضية الشرطيّه على المفهوم والعلّيّه المنحصره فيما إذا كان الشرط من ضدّين لا ثالث لهما، نحو «المخبر إن كان فاسقاً فتبين» حيث إنّ لا يتصوّر بالنسبه إلى المخبر حاله اخرى غير الفسق والعداله فلا ثالث لهما فيه، فإنّ مقتضى دلالة القضية الشرطيّه على الانتفاء عند الانتفاء فى الجملة دلالتها على المفهوم فى هذه الصوره كما لا يخفى.

ونظير المثال المزبور قولك: «الإنسان إن كان مسافراً فعليه القصر» أو «إن كان

١- انظر: مطارح الأنظار، ص ١٧٠؛ كفايه الاصول، ص ١٩٦

ص: ٢٩٥

مستطيعاً فعليه الحجّ» حيث لا ثالث للمسافر والحاضر، ولا للمستطيع وغير المستطيع.

وأما إذا كان للشرط حالات عديده كما في قوله عليه السلام:

«إذا كان الماء قدر كُر لم ينجسه شيء»

، حيث يتصوّر للماء إذا لم يكن كُرّاً أن يكون مطراً أو جارياً أو ماء بئر أو غيره، فهو بنفسه على صورتين:

فتارةً يوجد فيها قدر متيقّن كالماء القليل في المثال، فلا شكّ أيضاً في دلالة القضيّة الشرطيّة حينئذٍ على المفهوم بالنسبة إليه، وإلّا يلزم اللغويه ورفع اليد عن دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة.

واخرى لا يوجد فيها قدر متيقّن كأن يقول الشارع «إذا دخل شهر رمضان فصوموا» حيث نعلم أنّ لرمضان دخلاً في حكم الصيام، وهو ينتفى عند انتفائه إجمالاً، وإلّا كان الصيام واجباً في تمام أيام السنه ولم يكن تعليقه بدخول شهر رمضان صحيحاً- كما لا يصحّ تعليق وجوب الصلاه مثلاً بدخوله، فيقال: «إذا دخل شهر رمضان فصلّوا» لوجوب الصلاه في جميع أيام السنه- ففي هذه الصوره لا مفهوم صريحاً مشخّصاً للقضيّه لعدم تصوّر قدر متيقّن فيها، بل لها مفهوم مبهم إجمالي لا يستفاد منه حكم متعين مخالف للمنطوق، فنعلم إجمالاً في المثال المزبور عدم وجوب الصيام في بعض شهور السنه.

فالحقّ في المسأله هو التفصيل بين صورتين الاوليين والصوره الثالثه.

أدلة المنكرين:

منها: ما نسب إلى السيّد المرتضى رحمه الله وحاصله: «أنّه لا يمتنع أن يتخلف شرط ويقوم مقامه شرط آخر فلا ينتفى الحكم بانتفائه، واستشهد لذلك بقوله تعالى:

«وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» (١) حيث إنّ يقوم مقام شهاده الرجلين شهاده رجل

ص: ٢٩٦

واحد وامرأتين أو شهاده أربع نسوه»(١).

وأورد عليه المحقق الخراساني رحمه الله: «بأنه إن كان بصدد إمكان نيابه بعض الشروط عن بعض ثبوتاً وعدم انتفاء الحكم بانتفاء الشرط لقيام شرط آخر مكانه فالخصم لا ينكر ذلك وإنما يدعى عدم وقوعه إثباتاً، بمعنى دلالة الجملة الشرطية في مقام الإثبات على خلافه، وإن كان بصدد بيان أن هذا الاحتمال الثبوتى يؤثر في ظهور الجملة فهو ممنوع جداً، لأن هذا لا يوجب الظهور ما لم يكن الاحتمال في مقام الإثبات راجحاً»(٢).

ويرد عليه أيضاً: أن ما استشهد به في المقام خارج عن محلّ النزاع حيث إن محلّ البحث هنا مدلول الجملة الشرطية لا الشرط الفقهي، اللهم أن يقال بإمكان إرجاع الآيه إلى قضيه شرطيه لغويّه.

أضف إلى ذلك أنه بناءً على ما اخترناه من التفصيل لا يرد هذا الإشكال حيث إن أكثر ما يمكن أن يدعى ويشبه إنما هو عدم دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم تفصيلاً في بعض الموارد، وهو مقبول عندنا.

ومنها: أنه لو دلّ الشرط على المفهوم لدلّ بإحدى الدلالات الثلاث، والتالى باطل فالمقدم مثله (٣).

والجواب عنه منع بطلان التالى؛ لأن الشرط يدلّ على المفهوم عندنا بالدلاله الالتزاميه وإنكاره أول الكلام.

ومنها: قوله تعالى: «وَلَا تُكْرَهُوا قِتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا»(٤) حيث إنه لو دلّ الشرط على المفهوم لدلّ قوله تعالى هذا على جواز الإكراه على البغاء إن لم

١- الذريعه إلى اصول الشريعه، ج ١، ص ٤٠٦.

٢- كفايه الاصول، ص ١٩٧-١٩٨.

٣- انظر: هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٤٤٠.

٤- سوره النور، الآيه ٣٣.

ص: ٢٩٧

يردن التحصن وهو باطل بالضرورة.

واجيب عنه، أولًا: أن عدم دلالة الشرط على المفهوم أحياناً بسبب قرينه خارجيه كالإجماع ونحوه مما لا يكاد ينكر، وإنما القائل بالمفهوم يدعى دلالة الشرط عليه بالظهور اللفظي وهو لا ينافي قيام قرينه خارجيه على خلافه (١).

وثانياً: أن الشرط في الآيه ليس شرطاً للحكم من دون دخل له في تحقق موضوعه، بحيث إذا انتفى الشرط كان الموضوع باقياً على حاله كما في قولك «إن جاءك زيد فأكرمه» بل هو شرط للحكم مع دخله في تحقق الموضوع بحيث إذا انتفى الشرط فلا حكم ولا موضوع للحكم أصلاً كما في قولك: «إن رزقت ولداً فاختنه» فإن الفتيات إذا لم يردن التحصن فلا إكراه هناك كي يبحث عن حرمة وعدمها (٢).

ويمكن أيضاً أن يكون التعبير بجمله «إن أردن تحصناً» على نهج القضية الشرطيه مع عدم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لنكته أخلاقيه تربويه بالنسبه إلى أرباب الفتيات وهي أن إرادته التحصن والعفه من جانب الفتيات مع عدم ترقبه منهن لكونهن معدودات من طبقه سافله في المجتمع موجب لتحريك غيره والحميه في أربابهن في عدم إكراههن على البغاء.

بقي هنا أمران:**الأمر الأول: حول تعدد الشرط ووحده الجزاء**

كما إذا ورد في الروايات:

«إذا خفي الأذان فقصر»

و

«إذا خفيت الجدران فقصر» (٣)

فعلى القول بمفهوم الجملة الشرطيه لا بد من التصرف فيهما بأحد الوجهه التاليه:

- ١- معالم الدين، ص ٧٩؛ كفايه الاصول، ص ١٩٨.
- ٢- المحصول للفخر الرازي، ج ٢، ص ١٢٨؛ معالم الدين، ص ٧٩
- ٣- انظر: وسائل الشيعه، ج ٥، كتاب الصلاه، أبواب صلاه المسافر، الباب ٦

ص: ٢٩٨

الأول: التصرف في منطوق كلّ منهما وعطف أحد الشرطين على الآخر بالواو، فنقول: إذا خفى الأذان والجدران معاً فقصر، فلا يكون القصر واجباً بخفاء أحدهما.

الثاني: التصرف في المنطوقين بتقييد إطلاق كلّ منهما بالآخر فيكون العطف بأو وتكون كلّ من الشرطين علّه مستقلّه، ونتيجته كفايه أحد الشرطين في وجوب القصر.

الثالث: أن يخصّص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر فتكون النتيجة في المثال: إذا لم يخف الأذان فلا تقصّر إلا إذا خفيت الجدران، وهكذا في الطرف الآخر، أي إذا لم تخف الجدران فلا تقصّر إلا إذا خفى الأذان، وهي نفس النتيجة في الوجه الثاني، أي كفايه أحد الشرطين في ترتب الحكم.

وبناءً على المختار من أن المنشأ هو ظهور القضية في مجرّد الانتفاء عند الانتفاء في الجملة وأنّ المفهوم التامّ يستفاد من قرينه خارجيه، فلا إشكال في عدم لزوم رفع اليد عن الظهور في المقام؛ لما مرّ من أن المفهوم إنّما يتمّ فيما إذا قامت قرينه من الخارج نظير كون الشرطين مثلاً من قبيل ضدين لا ثالث لهما أو وجود قدر متيقّن في البين، وإلا لا يثبت المفهوم مع بقاء مدلول الانتفاء عند الانتفاء في الجملة على حاله.

وحينئذٍ نقول: حيث إنّ القرينه قائمه فيما نحن فيه على عدم تماميه المفهوم؛ لأنّ كلّ واحد من المنطوقين دليل على أنّ مفهوم الآخر لا يتجاوز عن حدّ الانتفاء عند الانتفاء في الجملة فلا مفهوم للقضيتين حتّى يبحث عن كيفية الجمع بينهما، ولا إشكال في أنّ النتيجة حينئذٍ هي الوجه الثاني، أي كون كلّ واحد من خفاء الجدران وخفاء الأذان علّه مستقلّه لوجوب القصر.

ولكن بناءً على القول بأنّ منشأ المفهوم هو ظهور الجملة الشرطيّه في العليه المنحصره، فالأوجه هو الوجه الثالث، أي تخصيص كلّ واحد من المفهومين بمنطوق الآخر لابتناؤه على قاعده الإطلاق والتقييد والجمع العرفي.

الأمر الثاني: في تداخل الأسباب والمسببات

وقد عنون بتعبير آخر وهو: «إذا تعدد الشرط وأتحد الجزاء فهل يجب تكرار الجزاء أو لا؟» ففي مثل «إن مسست المييت فاغتسل» و «إن أجنبت فاغتسل» فهل يجب الإتيان بالغسل مرتين أو يكفي غسل واحد؟

وهذا النزاع ليس مبتنياً على القول بمفهوم الشرط، بل يجرى بناءً على عدمه أيضاً؛ لأنّ البحث إنّما هو في تداخل منطوقى الشرطين أو منطوقى الجزاءين، سواء كان لهما مفهوم أو لا، فلا- ربط للبحث بباب المفاهيم، بل لا اختصاص له بالقضايا الشرطية؛ لأنه جارٍ في القضايا الحملية مثل «الجنب يغتسل» و «الحائض يغتسل».

نعم يمكن أن يرجع كلّ ما تركّب من حكم وموضوع إلى القضية الشرطية، كما يمكن العكس أيضاً.

وكيف كان، فقد وقع النزاع في مقامين: مقام التكليف ومقام الإمتثال، فإن كان المقام مقام التكليف والإيجاب كان النزاع في تداخل الأسباب وعدمه وأنه هل يؤثر كلّ واحد من الشروط في البعث نحو الجزاء مستقلاً، أو ليس لكلّ منها تأثير مستقلّ بل تؤثر مجموع الشروط في البعث؟

وإن كان المقام مقام الإمتثال بعد قبول دلاله كلّ شرط على وجوب مستقلّ وتأثير كلّ واحد من الشروط مستقلاً في البعث نحو الجزاء لو لم يكن معه غيره، كان البحث في تداخل المسببات وأنه هل يكفي الإتيان بمصداق واحد ويكتفى بإتيان المتعلّق مرّه واحده؟

ومن الواضح أنّ هذا النزاع يتصوّر فيما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار ولا يتصوّر في مثل القتل ونحوه ممّا لا يكون قابلاً له (١).

١- ولا- فرق في عدم قبول التكرار من أن يكون ذلك من جهة الاستحالة العقلية كالقتل، أو من جهة امتناعه شرعاً كتكرار الصلاة بصوره القصر في المبحث السابق، لقيام الضروره على عدم وجوب صلاة الظهر قصراً مثلاً في كلّ يوم إلّا مرّه واحده

المقام الأول: تدافل الأسباب

والمشهور في المسألة عدم التداخل إلّا ما خرج بالدليل واستدلّ له بوجه:

عمدتها: أنّه لا إشكال في ظهور القضيه الشرطيه في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، ومقتضى ذلك تعدّد الجزاء بتعدّد الشرط وهو يستلزم اجتماع حكّمين متمثلين أو أكثر في مورد واحد وهو محال كاجتماع الضدّين، وحينئذٍ لا بدّ من التصرف في الظهور بأحد الطرق الثلاثه:

إمّا بالالتزام بعدم دلالة الجمله الشرطيه في حال تعدّد الشرط على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، بل تدلّ على الثبوت عند الثبوت فحسب، فنرفع اليد من تأثير الشرط الثاني في حدوث الجزاء، وهذا في الحقيقه تصرف في أداء الشرط.

أو بالالتزام بتأثير الشرط الأوّل في الوجوب وتأثير الشرط الثاني في تأكد الوجوب فقط، وهو تصرف في هيئه الجزاء في الجمله الثانيه.

أو بالالتزام بكون متعلّق الحكم في الجزاء حقائق متعدده تنطبق على فعل واحد، وهذا تصرف في مادّه الجزاء.

وهذه الوجوه الثلاثه تصرفات في الظهور الوضعي، وهاهنا وجه رابع يتصرف فيه في إطلاق المادّه والفعل وتقييدها بمزّه اخرى؛ كى لا يتعلّق الحكم الثاني بعين ما تعلّق به الأوّل فيلزم اجتماع المثليين، بل تعلّق الحكم الأوّل بمصداق وتعلّق الحكم الثاني بمصداق آخر.

والقائلون بعدم التداخل ذهبوا إلى أنّ الأولى هو الوجه الأخير (١)، واستدلّوا له بأنّ التصرف في إطلاق المادّه أهون من الثلاثه الاول كلها، من باب أنّ جميعها تصرفات في الظهور ومخالفه لظاهر الكلام بخلاف التصرف في إطلاق المادّه، فإنّه ليس مخالفه لظهور الإطلاق؛ حيث إنّ الإطلاق إنّما ينعقد بمقدّمات الحكمه التي منها عدم البيان، ولا إشكال في أنّ ظهور الجمله الشرطيه في حدوث الجزاء عند

ص: ٣٠١

حدوث الشرط يكون بياناً لكون المراد من المادّة في الجزء الثاني فرداً آخر غير الفرد الذي وجب بالشرط الأوّل.

ولكن يرد عليه: أنّ هذا تامّ بناءً على ظهور القضيّة الشرطيّة في السببيّة الفعلية لا الاقتضائية حيث إنّ السببيّة الاقتضائية معناها أنّ الشرط مثلاً مقتضٍ للجزء ويؤثر فيه لولا المانع، وأمّا إذا تحقّق مانع عن تأثيره كأن يكون المحلّ مشغولاً بسبب آخر مثله فلا يؤثّر فيه.

وبعبارة أخرى: المستحيل إنّما هو توارد العلتين التامتين على معلول واحد لا توارد المقتضيين، أي العلتين الناقصتين عليه، ومن المعلوم أنّه لا تدلّ القضيّة الشرطيّة في ما نحن فيه على أكثر من السببيّة بمعنى الاقتضاء.

وعلى ما ذكرنا يظهر لزوم القول بالتداخل؛ لأنّه لا شكّ في ظهور القضيّة الشرطيّة في الحدوث عند الحدوث، فإن قلنا بكونه في حدّ الاقتضاء، أي أنّ القضيّة الشرطيّة ظاهره في اقتضاء الشرط حدوث الجزء إذا لم يكن هناك مانع، ولم يكن المحلّ مشغولاً بالمثل فهو المطلوب، وتكون النتيجة التداخل، وإن قلنا بأنّها ظاهره في الفعلية، أي في عليه الشرط لحدوث الجزء فعلاً فإنّه يعارض ظهور الجزء في الوحده فيتساقطان، وتصل النوبه إلى الاصول العمليه، والأصل الجارى في المقام إنّما هو البراءه عن الزائد.

المقام الثاني: تداخل المسببات

لو فرضنا دلالة كلّ واحد من القضيتين الشرطيتين على وجوب مستقلّ ولم نوافق على تداخل الأسباب، أو قام الدليل والقرينه الخاصّه على عدم التداخل، فهل يكتفى بإمتثال واحد عن كلا التكليفين أو لا؟

ولا يخفى أنّ النسبه بين متعلّقى دليلين تتصوّر على أربعة وجوه:

فتارة تكون النسبه هي التباين، وحينئذٍ لا موقع للتداخل.

ص: ٣٠٢

واخرى تكون النسبه بين العنوانين هي التساوى، فلا معنى أيضاً للبحث عن تداخلهما لأنهما متداخلان دائماً، بل لا يمكن أن يكلف المولى بماهيه مرتين إنما من باب التأكيد، أو أن يرجع خطابه في كل مره إلى فرد خاص من الماهيه فيتعلق كل واحد من الخطابين بأحدهما، وحينئذٍ ترجع النسبه لا محاله إلى التباين أيضاً كما في القسم الأول؛ لأن كل واحد منهما بتشخصاته الفرديه مباين للآخر.

وثالثه: نسبه العموم من وجه.

ورابعه: العموم المطلق.

ومحلّ البحث في المقام إنّما هو هذان الوجهان الأخيران، والصحيح أنّ مقتضى القاعده فيهما هو التداخل لو كنّا نحن والأدله الشرعيه وإطلاقها ما لم تنصب قرينه على التداخل أو عدمه، فإنّ مقتضى إطلاق الخطابين كفايه الإتيان بمجمع العنوان في العامين من وجه، وكفايه الإتيان بالخاص في العموم والخصوص المطلق.

ولا يتوهم أنّ الإتيان بخصوص ذلك يخالف تعدّد التكليف، لأنّ المفروض أنّ مجمع العنوانين واجد لكلتا المصلحتين، نظير ما إذا أمر الطبيب المريض بأكل مطلق الفاكهه مثلاً لرفع دائه، وأمره أيضاً بأكل فاكهه خاصه لرفع داء آخر، فلا إشكال في جواز الاكتفاء بأكل تلك الفاكهه الخاصه وحصول كلتا المصلحتين بها.

نعم، ربّما تقوم القرينه على عدم التداخل مثل تناسب الحكم والموضوع، فإنّه يقتضى عدم تداخل المسببات كتضاعف مقدار النرح من البئر إذا وقعت الهزه فيها بعد وقوع الفأره مثلاً، فإنّ لوقوع كل منهما أثراً خاصاً في قذاره الماء واقتضاءً مستقلاً يوجب تعدّد وجوب نرح المقدار أو استحبابه، كما أنّه ربما تقوم القرينه على التداخل، كما في باب الوضوء والغسل إذا تعدّد الحدث الأصغر في الوضوء والأكبر في الغسل.

ص: ٣٠٣

٢. مفهوم الوصف

أشاره

والمراد من الوصف فيما نحن فيه أعمّ من الوصف النحوي، فالوصف هنا عبارته عن كلّ ما صار قيداً للحكم في الكلام، فيعمّ «الحال» إذا صار قيداً للحكم كقولك: «من جاءك ذاكراً فأكرمه» كما يعمّ ما يكون ظرفاً للحكم كقولك: «أكرم زيداً يوم الجمعة».

وقد يقال: إنّ الوصف غير المعتمد على موصوفه خارج عن محلّ النزاع لأنه كاللقب، بل اللقب أولى منه من هذه الجهة لأنه حاكي عن الذات، بينما الوصف غير المعتمد يحكي عن الصفه، وكون الذات مناطاً للحكم بحيث ينتفى بانتفائها أولى من كون الوصف الذي يكون مبدأ عرضياً للحكم مناطاً له (١).

والظاهر أنّ محلّ النزاع أعمّ منه، والشاهد على ذلك أنّ المثبت للمفهوم قد يتمسك بأمثله تكون من مصاديق الوصف غير المعتمد من دون أن يعترض عليه النافي للمفهوم بأنّها خارجه عن محلّ الكلام، نظير التمسك بفهم أبي عبيد في قوله صلى الله عليه وآله: «لئى الواجد بالدين يحلّ عقوبته وعرضه» (٢).

ونظير التمسك بقوله تعالى: «إِنِ جَاءكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا» (٣).

أدله المنكرين للمفهوم

استدلّ القائل بعدم المفهوم بوجوه (٤) أهمّها وجهان:

- ١- أجدد التقريرات، ج ١، ص ٤٣٣-٤٣٤
- ٢- وسائل الشيعه، ج ١٣، كتاب التجاره، أبواب الدين والقرض، الباب ٨، ح ٤؛ سنن أبى داود، ج ٢، ص ١٧١، كتاب الأقضية، باب فى الحبس فى الدين، ح ٣٦٢٨. قال أبو عبيد وهو القاسم بن سلام البغدادي من قدماء اللغويين: وفى هذا الحديث باب من الحكم عظيم، فقال صلى الله عليه وآله: «الواجد فاشترط الوجد، ولم يقل: لئى الغريم، وذلك أنه قد يجوز أن يكون غريماً وليس بواجد، وإنما جعل العقوبه على الواجد خاصه، فهذا يبين لك أنه من لم يكن واجداً فلا سبيل للطالب عليه بحبس ولا غيره حتى يجد ما يقضى». (انظر: غريب الحديث، ج ٢، ص ١٧٥)
- ٣- سوره الحجرات، الآيه ٦
- ٤- انظر فى هذا المجال: الإحكام للآمدى، ج ٣، ص ٨٥ و ٨٦؛ هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٤٧٦ وما بعده، كفايه الاصول، ص ٢٠٦

ص: ٣٠٤

الوجه الأول: إن دلاله الوصف على المفهوم إما بالوضع أو بالقرينه العامه، وكلاهما ممنوعان:

أما الوضع، فلأنه لو كان الوصف دالاً على المفهوم بالوضع، لكان استعماله في غيره مجازاً وهو كما ترى.

وأما القرينه العامه، فلأنها لا تخلو من أن تكون واحده من الثلاثه: لزوم اللغويه، وكون الوصف مطلقاً مع أن المتكلم في مقام البيان، وكونه مشعراً بالعليه المنحصره.

أما لزوم اللغويه فالجواب عنه أن اللغويه إنما تلزم فيما إذا انحصرت فائده الوصف في المفهوم، مع أنه قد يترتب عليه فوائد كثيره اخرى، فقد يؤتى به لشده الاهتمام بمورد الوصف، أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف، أو لعدم حاجه السامع إلى ما سوى مورد الوصف أو لغير ذلك.

وأما الإطلاق والمقصود منه أنه لو كان للوصف عدل أو جزء آخر لذكره المتكلم لكونه في مقام البيان فإطلاقه دال على أنه لا عدل له، كما أنه دال على كونه تمام الموضوع للحكم - فيرد عليه: أن هذا الإطلاق - الذي يكون إطلاقاً مقامياً على فرض وجوده، أى على فرض كون المتكلم بصدد بيان العله المنحصره أو الموضوع المنحصر للحكم - لا يختص في دلالته على المفهوم بباب الوصف، بل إنه يجرى في اللقب أيضاً، وحينئذ تكون الدلاله على المفهوم مستنده إلى وجود القرينه لا - إلى الوصف وإنما لكانت الدلاله مختصه بالوصف فحسب.

وأما إشعار الوصف بالعليه المنحصره فالجواب عنه: أن إشعار الوصف بها وإن كان في الجملة معلوماً، إلا أنه لا يفيد في الدلاله على المفهوم ما لم يصل إلى حد الظهور.

الوجه الثاني: إن القيود الوارده في الكلام تارة ترجع إلى الموضوع أو المتعلق، واخرى إلى الجملة التركيبية بحيث يكون القيد قيماً للماده المنتسبه أى الحكم، وملاك الدلاله على المفهوم هو أن يكون القيد راجعاً إلى الحكم، أى إلى الماده

ص: ٣٠٥

المنتسبه ليرتب عليه ارتفاع الحكم عند ارتفاع قيده، إذ لو كان الحكم ثابتاً عند عدم القيد أيضاً لما كان الحكم مقيداً به بالضرورة، ففرض تقييد الحكم بشيء يستلزم فرض انتفائه بانتفائه.

وأما إذا كان القيد راجعاً إلى المفهوم الإفرادى، فغايه ما يترتب على التقييد هو ثبوت الحكم على المقيد، ومن الضروري أن ثبوت شيء لشيء لا يستلزم نفيه عن غيره، وإنما لكان كل قضيه مشتمله على ثبوت حكم على شيء دال على المفهوم وذلك واضح البطلان، وبما أن الظاهر في الأوصاف أن تكون قيوداً للمفاهيم الإفرادية يكون الأصل فيها عدم الدلالة على المفهوم كما هو الحال في اللقب عيناً (١).

ويرد على هذا الوجه: أن ما أفيد إنما هو أحد طرق إثبات المفهوم، فإنه ربما يستفاد من ناحيه احترازيه القيود مع رجوعها إلى الموضوع، بل قد لا يكون للكلام مفهوم وان رجع القيد إلى الحكم والمفهوم التركيبي إذا كان المقصود من أخذه في الكلام أمراً آخر غير الانتفاء عند الانتفاء كأن يؤتى به لكون مورده محلاً لابتلاء المخاطب مثلاً.

أضف إلى ذلك، أولاً: أن القيود بأسرها قيود للحكم وراجعه إليه إما بلا واسطه أو مع الواسطه، حتى في مثل قوله صلى الله عليه وآله: «في الغنم السائمه زكاه» (٢).

يكون وصف «السائمه» قيوداً للموضوع بلحاظ الحكم؛ لأن الموضوع المفرد من دون تعلق حكم عليه لا معنى لتقييده بقيد.

وثانياً: أن رجوع القيد إلى الحكم ليس تمام الملاك للدلالة على المفهوم كما مز.

أدلة المثبتين:

استدل المثبتون بوجوه:

- ١- أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٣٤ و ٤٣٥
- ٢- تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢٢٤، باب المياه وأحكامها، ح ٢٦

ص: ٣٠٦

منها: اللغوية لولا المفهوم، وقد مرّ جوابه.

ومنها: أنّ الأصل في القيود أن تكون احترازية وذلك لأنّ للمتكلّم في بيان مقاصده طريقتين:

فإنّه تارةً يصرّح باسم المقصود ويجعله بعنوانه موضوعاً لحكمه، وهذا يتصوّر فيما إذا كان للمقصود اسم خاصّ.

واخرى لا يكون له اسم خاصّ فيتمسّك بذيل القيود والأوصاف فيذكر مقصوده أولاً بنحو كلّى ثمّ يقيده بقيد بعد قيد حتّى يبيّن مراده بتمامه ويخرج ما ليس بمقصوده، ففائده القيود حينئذٍ هو بيان المقصود وإخراج ما ليس بمقصود، وهذا معنى احترازية القيود، ولازمها الانتفاء عند الانتفاء وهو المراد من المفهوم.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ غايه ما يقتضيه هذا البيان هو ظهور القيد في أنّه دخيل في موضوع الحكم ومقصوده وأنّ الحكم غير ثابت ومقصوده غير حاصل إلّا مقيداً بهذا القيد لا مطلقاً، ولا يقتضى نفى الحكم عن فرد آخر من ذات الموضوع ولو بملاك آخر وبقيده آخر، فمجرد أخذ القيد في العنوان لا يكون دليلاً على كونه إحترازياً، نعم لو علمنا من القرائن الحاثيه أو الكلاميه كون المتكلّم بصدد الإحتراز كان للقيود مفهوم وحتّى للألقاب.

ومنها- ولعلّه أحسنها-: فهم أهل اللسان فإنّ أهل اللسان يفهمون من الوصف المفهوم في موارد مختلفه كما فهم أبو عبيد فيما رواه عن رسول الله صلى الله عليه وآله

«لِي الْوَاجِد بِالذِّينِ يَحْلُ عَرَضُهُ وَعَقُوبَتُهُ»^(١)

أنّ لِي الْفَقِيرِ لَا يَحْلُ عَرَضُهُ وَعَقُوبَتُهُ.

ومن هذه الموارد قوله تعالى: «وَرَيَايِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»^(٢)، فالكثير من الاصوليين والمفسرين يعتدرون عن أخذ المفهوم فيها بأنّ قيد «في حجوركم» من القيود الغالبيه، ولذا لا مفهوم له، فإنّ اعتذارهم هذا دالّ على

١- مرّ تخريجه

٢- سوره النساء، الآيه ٢٣

ص: ٣٠٧

كون المفهوم فى مثل هذه الموارد أمراً وجدانياً وإرتكازياً لهم، والمانع هو كون القيد غالباً.

نعم يمكن أن يقال: إن فهم المفهوم فى هذه الموارد إنما هو لوجود قرينه مقاميه، وهى كون المتكلم فى مقام الإحتراز عمياً ليس داخلاً فى الحكم، ومحلّ النزاع هو صورته فقد القرينه.

فظهر ممياً ذكرنا عدم تماميه أدله المثبتين، ولكن مع ذلك كله يستفاد من الوجه الثانى دلالة الوصف على المفهوم غالباً لكون القيد احترازياً فى الغالب، فلا بد حينئذٍ من ملاحظه المقامات والمناسبات، وأن خصوصيه المقام هل تكون قرينه على كون القيد احترازياً أو لا؟ ولا يمكننا رفض مفهوم الوصف والقيود فى جميع المقامات، بل فى كثير منها له مفهوم.

٣. مفهوم الغايه

والتعبير عنه بمفهوم أداه الغايه أولى؛ لأن المفهوم على فرض ثبوته يكون مدلول أداه الغايه لا نفسها، وللبحث هنا جهتان:

جهه مفهوميته: وهى البحث فى أن الغايه سواء كانت داخله فى المعنى أم خارجه عنه هل تدلّ على ارتفاع الحكم عمماً بعد الغايه بناءً على دخولها فى المعنى، أو عن نفس الغايه وبعدها بناءً على خروجها عن المعنى، أو لا؟

وجهه منطوقيه: وهى البحث فى نفس الغايه وأنها هل هى داخله فى المعنى بحسب الحكم أو خارجه عنه؟

أمّا الجهه الاولى: فالمشهور دلالة الأداه على المفهوم (١)، ولعله أشهر من مفهوم الشرط، ولكن ذهب السيد المرتضى رحمه الله ومن تبعه إلى عدمه مطلقاً (٢)، وهنا قول ثالث

١- شرح العضىدى على مختصر الاصول، ص ٣٢٠؛ معارج الاصول، ص ٩١؛ معالم الدين، ص ٨١؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٨٦؛ مطارح الأنظار، ص ١٨٦.

٢- الذريعه إلى اصول الشريعة، ج ١، ص ٤٠٧؛ العده فى اصول الفقه، ج ٢، ص ٤٧٨؛ الوافيه، ص ٢٣٢.

ص: ٣٠٨

ذكره الأعلام ببيانات مختلفة، وحاصله التفصيل بين أن تكون الغايه قيداً للحكم وبين أن تكون قيداً للموضوع:

فعلى الأول تدلّ على الارتفاع عند حصولها لانسباق ذلك منها ولأنه مقتضى تقييده بها؛ بحيث لو لم تدلّ على الارتفاع لما كان ما جعل غايه له بغايه، مثل قوله عليه السلام:

«كلّ ما كان فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»^(١)

، فإنّه ظاهر في أنّ الحليّه محدوده بالعلم بالحرمة بحيث إذا حصل العلم بالحرمة لا يبقى موقع للحكم بالحليّه فإنّه تناقض بحت.

بخلاف ما إذا كانت قيداً للموضوع مثل «سر من البصره إلى الكوفه» فإنّه لا يدلّ على أزيد من أنّ تحديده بذلك إنّما يكون بملاحظه تضييق دائره موضوع الحكم الشخصى المذكور فى القضيه، والدلاله على أزيد من ذلك تحتاج إلى إقامه دليل من ثبوت الوضع لذلك أو ثبوت قرينه ملازمه لذلك، وتوهم اللغويه مدفوع بما مرّ فى مفهوم الوصف من أنّ الفائده غير منحصره فى الدلاله على الارتفاع^(٢).

هذا ولكن قد مرّ أنّ القيد فى جميع الموارد يرجع إلى الحكم إلّا أنّه تارة يرجع إليه بلا واسطه، واخرى يرجع إليه بواسطه الموضوع أو المتعلّق، وعليه فالغايه دائماً تدلّ على المفهوم لأنّ الظاهر رجوع القيد إلى الحكم فى جميع الموارد، وبالنتيجه تكون دالّه على المفهوم ما لم تقم قرينه على خلافه.

الجهه الثانيه: فى دخول الغايه فى المعنى بحسب الحكم وعدمه، ولا- إشكال فى أنّ محلّ البحث فى المقام ما إذا كانت الغايه ذات أجزاء كالكوفه فى مثال «سر من البصره إلى الكوفه» ومثل سوره الإسراء فى قولك: «اقرأ القرآن إلى سوره الإسراء»

١- وسائل الشيعه، ج ١٧، كتاب الأطمعه والأشربه، أبواب الأطمعه المباحه، الباب ٦١، ح ١

٢- كفايه الاصول، ص ٢٠٨؛ وانظر أيضاً: أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٣٧؛ نهايه الأفكار، ج ١، ص ٤٩٧ و ٤٩٨؛ المحاضرات، ج ٥،

ص: ٣٠٩

وأما إذا لم يتصور لها أجزاء مثل قولك: «اقرأ القرآن من أوله إلى آخره» فهو خارج عن محلّ البحث، فإنّ آخر القرآن في المثال ليس إلّا كلمه واحده.

وكيف كان ففيها أقوال:

الأول: الدخول مطلقاً (١).

الثاني: الخروج مطلقاً (٢).

الثالث: التفصيل بين ما إذا كانت الغايه من جنس المغيّا كقوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (٣)، حيث إنّ المرافق من جنس الأيدي فهي داخله فيه، وبين ما إذا لم تكن الغايه من جنس المغيّا كقوله تعالى: «اتَّبِعُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (٤) فهي خارجه عنه (٥).

الرابع: التفصيل بين كلمه «إلى» وكلمه «حتى»، فإن كانت الغايه مدخوله لكلمه «إلى» كانت خارجه عن المغيّا، وإن كانت مدخوله لكلمه «حتى» كانت داخله فيه (٦).

الخامس: عدم كونها داخله في المغيّا أو خارجه عنه على نحو العموم بل المقامات مختلفه بحسب اختلاف القرائن الموجوده فيها (٧).

والصحيح هو القول الأخير، من أنّه لا ظهور لأداه الغايه لا في دخول الغايه في المغيّا ولا في خروجها عنه، فلا بدّ من الأخذ بما تقتضيه القرينه، وهي مختلفه بحسب اختلاف المقامات، ومع عدم وجود قرينه يصير الكلام مجملاً، وما قيل في ترجيح ساير الأقوال لا يمكن الركون إليه؛ فإنّ بعضه من قبيل الوجوه العقليه ولا يصغى إليها في المباحث اللفظيه وبعضه الآخر وإن كان من الاستظهارات العرفيه

١- مطارح الأنظار، ص ١٨٥

٢- الفصول الغرويه، ص ١٥٣؛ كفايه الاصول، ص ٢٠٩؛ تهذيب الاصول، ج ٢، ص ١٤٨

٣- سوره المائده، الآيه ٦

٤- سوره البقره، الآيه ١٨٧

٥- المحصول في علم الاصول، للفخر الرازي، ج ١، ص ٣٧٨.

٦- مقالات الاصول، ج ١، ص ٤١٥

٧- فوائد الاصول، ج ١، ص ٥٠٤

ص: ٣١٠

المقبوله إلاً أنه لا يصار إليها كدليل عام في جميع الاستعمالات.

ويؤيد ذلك ما نشاهده في المحاورات العرفية من السؤال عن أن الغايه داخله في المعنى أو خارجه عنه؟ ففيما إذا قيل مثلاً: «اقرأ القرآن إلى الجزء العاشر» ولا توجد في البين قرينه قانته يتساءل: هل تجب قراءه الجزء العاشر أيضاً أو لا؟ ولا يخفى أن الأصل العملى فى صورته الشكّ وفقد القرينه هو البراءه لا الاستصحاب، لأن من أركان الاستصحاب وحده الموضوع، ولا إشكال فى أن ما بعد الغايه موضوع آخر غير ما قبلها، ولا أقلّ فى أنه كذلك فى أكثر الموارد.

٤. مفهوم الحصر

اشاره

إن للحصر أدوات:

منها: كلمه «إلاً» الاستثنائيه إذا وردت بعد النفي فقد وقع الاتفاق فيها- غير ما نسب إلى أبى حنيفه- على انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى (١)، والدليل عليه هو التبادر، ففى قولك «ما جاء القوم إلازیداً» لا إشكال فى أن المتبادر منه إخراج زيد عن حكم المجىء الثابت للقوم.

ونسب الخلاف كما قلنا إلى أبى حنيفه، وحكى إنه احتج لمذهبه بقوله صلى الله عليه و آله:

«لا صلاه إلا بطهور» (٢)

إذ لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً لزم كفايه الطهور فى صدق الصلاه، وإن كانت فاقده لباقي الشرائط والأجزاء (٣).

واجيب عنه بوجوه أحسنها: أنه غفل عن كلمه «الباء» فى المثالين، حيث إنها فىهما بمعنى «مع» ومفادهما حينئذ: إن من شرائط صحه الصلاه فاتحه الكتاب

١- انظر: المستصفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٠٩؛ هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٥٦٠ و ٥٦١

٢- وسائل الشيعه، ج ١، كتاب الطهاره، أبواب الوضوء، الباب ١، ح ١؛ سنن الترمذى، ج ١، ص ٣، أبواب الطهاره، الباب ١، ح ١ وفيه: لا تقبل صلاه إلا بطهور

٣- انظر: المحصول للفخر الرازى، ج ٣، ص ٣٩ و ٤٠

ص: ٣١١

والطهور، نعم لو قيل: «لا صلاه إلفاتحه الكتاب» أو «لا صلاه إلفا الطهور» من دون الباء كان لكلامه وجه مضافاً إلى أن الاستعمال أعم من الحقيقه، والميزان في تشخيص الحقيقه عن المجاز، هو التبادر ونحوه من الإطراد وغيره، ولا إشكال في أن التبادر فيما نحن فيه يقضى على دلالة كلمه «إلفا» على الاستثناء.

ثم إن دلالة كلمه إلفا الاستثنائية على الحصر هل هو من باب المفهوم أو المنطوق؟

فيه أقوال:

أحدها: إنه من المفهوم (١).

ثانيها: إنه من المنطوق (٢).

ثالثها: التفصيل بين ما إذا قلنا بأن كلمه إلفا بمعنى «استثنى» فيكون داخلاً في المنطوق، وبين ما إذا قلنا بأنها حرف من الحروف الربطية التي ليس لها معنى مستقل، فيكون مدلولها من قبيل المداليل الالتزامية، ويكون داخلاً في المفهوم (٣).

والإنصاف: إن مدلول كلمه إلفا الاستثنائية على أى حال - سواء كانت بمعنى الفعل أو كانت من الحروف - يكون من المنطوق، أما إذا كانت بمعنى الفعل فواضح، وأما إذا كانت حرفاً من الحروف فلأنها حينئذ تكون من الحروف الإيجادية يوجد بها معنى الاستثناء كحروف النداء وحروف التمني والترجي التي يوجد بها مفهوم النداء والتمني والترجي، وتصير حينئذ بمنزله كلمه «استثنى» ويصير مدلولها من قبيل المنطوق كما لا يخفى.

تنبيه:

قد يستدل لدلالة كلمه إلفا الاستثنائية على الحصر بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من يشهد بأن

«لا إله إلا الله»

حيث إنه لولا دلالة على حصر الالوهية لله تعالى لما كان

١- الفصول الغرويه، ص ١٥٤؛ مطارح الأنظار، ص ١٨٨،

٢- قوانين الاصول، ج ١، ص ١٩١

٣- انظر: هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٥٦٧؛ وتعليقه المحقق المشكيني على الكفايه، ج ١، ص ٣٢٨.

ص: ٣١٢

مفيداً لذلك (١).

واستشكل على ذلك بأن الاستعمال ليس دليلاً على الحقيقة ولا على المجاز، ودلاله كلمة التوحيد على الحصر المزبور لعلها من باب قيام قرينه حاله أو مقامه عليه لا من باب وضع كلمة إلّالحصر (٢).

ويرد عليه: أن الوجدان شاهد على أن الحصر في هذه الجملة مفهوم من نفس كلمة إلّاو من حاقها لا- من القرينه فيكون الاستدلال بكلمة التوحيد على الحصر من قبيل الاستدلال بالتبادر.

نعم هاهنا إشكال آخر، وهو المهم في المقام، وحاصله: إنه لا بدّ لكلمه «لا» في تلك الجملة من خير مقدّر، وهو إمّا لفظ «موجود» أو «ممكّن»، وعلى كلّ واحد منهما لا تدلّ الجملة على التوحيد الكامل، لأنها تدلّ على التقدير الأوّل على مجرّد حصر الإله في البارى تعالى، ولا تدلّ على نفي إمكان الغير، وعلى التقدير الثانى وإن كانت دالّة على نفي إمكان الشريك له تعالى حينئذٍ ولكنها لا تدلّ على وجوده تعالى فى الخارج (٣).

ويمكن دفع الإشكال بوجهين:

الأوّل: إن كلمة التوحيد ليست ناظره إلى توحيد الذات وإثبات أصل وجود واجب الوجود، بل إنّها سيقّت للتوحيد الأفعالى ولنفي ما يعتقدّه عبده الأوثان، ويشهد لذلك أنّ المنكرين الموجودين فى صدر الإسلام لم يكونوا مشركين فى ذات الواجب تعالى، بل كانوا معتقدين بوحده ذاته وخاطئين فى توحيد عبادته، فكانوا يعبدون الأصنام ليقربوهم - بزعمهم - إلى الله زلفى، فكلمه الإخلاص حينئذٍ وردت لردّهم ولنفي استحقاق العبودية عن غيره تعالى، فيكون معناها: «لا مستحقّ

١- المحصول للفخر الرازى، ج ٣، ص ٣٩

٢- كفايه الاصول، ص ٢١٠

٣- مطارح الأنظار، ص ١٨٨

ص: ٣١٣

للعبودية إلّا الله».

الثاني: إنّهُ لا إشكال في إمكان تقدير كلمه «موجود» و «ممكن» معاً، فكما يجوز إتيان الخبر في الظاهر متعدداً، كذلك يجوز تقديره متعدداً فيما إذا قامت القرينه عليه، والمقام كذلك.

ومن أداه الحصر كلمه «إنّما»

وهي تدلّ على الحصر عند كثير من الاصوليين (١)، واستدلّ له بوجهين:

الأول: تنصيب النحاء وأهل اللغة به (٢).

الثاني: التبادر.

واستشكل في التبادر بأنّه لا- سبيل لنا إليه؛ لأننا لا نعرف المرادف لها في عرفنا حتّى نستكشف منه ما هو المتبادر منها بخلاف ما هو بأيدينا من الألفاظ المترادفه لبعض الكلمات العربيه، كما في أداه الشرط مثلاً نظير كلمه «إنّ» حيث يوجد لها في اللغة الفارسيه ما يرادفها وهو لفظه «اگر» (٣).

ولكن يرد عليه، أوّلاً: أنّ ملاك التبادر ليس هو انسباق المعنى إلى أذهاننا فحسب، بل انسباق المعنى إلى أذهان أهل اللسان أيضاً يعتبر سبيلاً إلى العلم بالوضع، وهو موجود في المقام.

وثانياً: أنّ «أهل اللسان» ليس بمنحصر في من تولّد على ذلك اللسان، بل يعمّ كلّ من مارس تلك اللغة مدّه كثيره، فإنّا قد نرى أنّ كثيراً من الأعاجم ألقوا كتباً نافعه في العلوم العربيه من اللغة وغيرها.

١- معارج الاصول، ص ٥٨؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٩٠؛ كفايه الاصول، ص ٢١١؛ الإحكام للآمدى، ج ٣، ص ٩٧؛ المستصفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٠٦ و ٢٠٧،

٢- الصحاح، ج ٥، ص ٢٠٧٣؛ شرح الرضى رحمه الله على الكافيه، ج ٣، ص ٣٩٩؛ لسان العرب، ج ٣، ص ٣١؛ مغنى اللبيب، ج ١، ص ٣٩؛ تاج العروس، ج ١٨، ص ٣٢

٣- مطارح الأنظار، ص ١٨٨

ص: ٣١٤

ثم لا يخفى أن دلالة كلمه «إنما» على الحصر أيضاً ليست بالمفهوم بل هي بالمنطوق؛ حيث إنَّها بمنزلة كلمه «فقط» أو كلمه «منحصراً» فكما أنه لا إشكال في أن دلالتهما على الحصر يكون من باب المنطوق كذلك ما تقوم مقامهما.

ومنها تعريف المسند إليه باللام

نظير قولك: «الضارب زيد» والحصر فيه إما يستفاد من مجرد حمل الخبر على المبتدأ أو من اللام، أمَّا اللام فلا إشكال في أنها لم توضع للحصر بل تدلّ عليه فيما إذا كانت للاستغراق، وبما أنها تارة تكون للجنس، واخرى للعهد، وثالثه للاستغراق فلا تدلّ على الحصر إلّا إذا قامت قرينه على أنها للاستغراق، فيستفاد منه حينئذٍ حصر جميع الأفراد في المحمول.

وأما الحمل فيدلّ على الحصر فيما إذا كان ذاتياً وملاك الحمل الذاتى هو الوحده في المفهوم، فيدلّ حينئذٍ على أن الموضوع منحصر في المحمول ولا يكون أخصّ وأضيق منه، وأمّا إذا كان الحمل شائعاً صناعياً فلا يدلّ عليه، لأنّ ملاك الحمل الشائع هو مجرد الاتحاد الخارجى ولو كان الموضوع أخصّ وأضيق من المحمول، ولا إشكال في أن مجرد حمل شىء على جنس أو ماهية بالحمل الشائع لا يقتضى حصر ذلك الجنس به، وذلك لجواز إرادته قسم خاصّ أو فرد خاصّ منه، وحيث إنّ الحمل تارة يكون ذاتياً واخرى صناعياً وهو الغالب، فلا يدلّ على الحصر إلّا إذا قامت قرينه على أنه ذاتى.

فمجرد تعريف المسند إليه باللام لا يدلّ على الحصر، بل إنّما يدلّ عليه فيما إذا قامت القرينه إما على كون اللام للاستغراق أو على كون الحمل ذاتياً ونتيجته عدم ثبوت المفهوم في هذا القسم من الأداه.

٥. مفهوم اللقب

والمقصود منه في المقام ليس هو اللقب المصطلح عند النحاه بل كلّ اسم وقع

ص: ٣١٥

موضوعاً للحكم من دون أن يكون توصيفاً لشيء؛ سواء كان مشتقاً أو جامداً، وسواء كان نكره أو معرفه، ولا مفهوم له عند الكل؛ لأنه إنما يثبت شيئاً لشيء، ومن الواضح أن إثبات الشيء لا يكون نفيًا لما عداه (١).

م، ربما يتوهم ثبوت المفهوم له ببيان أنه إذا قال المولى مثلاً: «أكرم زيداً» يستفاد منه عرفاً عدم كفايه إكرام عمرو.

ولكنه من دفع بأن عدم كفايه عمرو في المثال ليس من باب المفهوم، بل إنما هو من باب عدم الإتيان بالمأمور به، لأن التكليف تعلق بإكرام زيد لا عمرو، كما أنه كذلك في مثل الأوقاف والوصايا والنذور، فإن عدم شمول الحكم فيها لغير المتعلق ليس من باب المفهوم، بل لأن الوصيه مثلاً تحتاج إلى الإنشاء، والإنشاء تعلق بمورد خاص لا غير.

مضافاً إلى أن الواقف أو الموصى أو الناذر إنما يكون في مقام التحديد والإحتراز، وقد ذكرنا أنه كل ما كان في مقام الاحتراز من القيود والأوصاف والألقاب فله مفهوم.

٤. مفهوم العدد

المشهور على أنه لا مفهوم للعدد (٢)، والصحيح هو التفصيل بين ذكر العدد في مقام التحديد وبين غيره، كما إذا كان مذكوراً للتكثير كقوله تعالى: «إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» (٣)، وفي هذا القسم لا مفهوم للعدد بلا إشكال، بخلاف ما يكون

١- الذريعة إلى اصول الشريعة، ج ١، ص ٣٩٤؛ هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٥٩٠؛ كفايه الاصول؛ ص ٢١٢؛ المستصفي من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٠٤؛ الاحكام للامدى، ج ٣، ص ٩٥. وقد حكى الخلاف في ذلك عن أبي بكر الدقاق وبعض الحنابلة، انظر: معارج الاصول، ص ٧٠؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٩١

٢- معارج الاصول، ص ٦٩؛ هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٥٨٣؛ كفايه الاصول، ص ٢١٢، المحصول للفخر الرازي، ج ٢، ص ١٣٠

٣- سورة التوبة، الآية ٨٠

ص: ٣١٤

في مقام التحديد، فإنه على ثلاثة أقسام:

فتارة يكون للتحديد بالإضافة إلى جانب الأقل، فيدل حينئذ مفهوماً على عدم جواز الاقتصار على الأقل، وإن جاز التعدى إلى الأكثر، نحو قوله عليه السلام:

«الكرّ ثلاثة أشبار ونصف طولها، في ثلاثة أشبار ونصف عمقها، في ثلاثة أشبار ونصف عرضها» (١).

واخرى يكون للتحديد بالإضافة إلى جانب الأكثر، فيدل حينئذ مفهوماً على عدم جواز التعدى عن ذلك العدد، وإن جاز الاقتصار على الأقل، نظير ما يدل على جواز الفصل بين المصلين بمقدار خطوه.

وثالثة يكون للتحديد بالإضافة إلى جانب الأقل والأكثر معاً، وهو نظير الأعداد الواردة في باب ركعات الصلاة وأشواط الطواف، فيدل حينئذ بالمفهوم على عدم جواز الاقتصار على الأقل وعدم جواز التعدى إلى الأكثر.

ثم إن دلالة العدد على المفهوم وكونه في مقام التحديد في هذه الأقسام وإن كانت بقرينه الحال أو المقام أو بمناسبات الحكم والموضوع ولكن جلّ الأعداد الواردة في لسان الشرع - لولا الكل - تكون في مقام التحديد والقرائن المزبوره حينئذ تكون من قبيل القرائن العامه، فينبغى للأصولي أن يتكلم فيها كما يتكلم في سائر مباحث الألفاظ، وإليك نبذه من أمثله هذا المبحث في المسائل الفقهيّة:

منها: تعداد أشبار الكرّ.

ومنها: عدد متزوحات البئر سواء كان النرح واجباً أو مستحباً.

ومنها: عدد أيام العاده في جانب الأقل أو الأكثر.

ومنها: عدد الركعات والسجادات والركوعات والقنوت والتسيحات في الصلاة.

ومنها: عدد النصاب في الزكاه والخمس.

١- الاستبصار، ج ١، ص ٣٣، باب البئر يقع فيها ما يغير أحد أوصاف الماء، ح ٩.

ص: ٣١٧

ومنها: عدد من تقوم بهم الجمعة والجماعة.

ومنها: عدد أيام الإقامة في السفر: عشره أيام مع القصد وثلاثون يوماً متردداً.

ومنها: عدد الكفارات.

ومنها: عدد الجلد في أبواب الحدود والتعزيرات.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ للعدد مفهوماً إذا كان في مقام التحديد كما أنّه كذلك في أغلب الموارد في القوانين الشرعيّة، بل في القوانين العرفيّة أيضاً.

الفصل السابع: العام والخاص

اشاره

والبحث عما يرتبط بهما يتم في ضمن امور:

١. تعريف العام

العموم لغه وعرفاً بمعنى الشمول وقد ذكر للعام تعاريف عديده (١)، واستعمله بعض الاصوليين في معناه اللغوي والعرفي، وفسروه بما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله (٢).

ولكن الظاهر عدم تماميته؛ لأن المطلق أيضاً يشمل جميع أفراده بسبب جريان مقدمات الحكمه، فلا بد من تقييد الشمول في المقام بقيد يوجب إخراج المطلق.

ولذلك نقول: العام ما كان شاملاً بمفاد اللفظ لكل فرد يصلح أن ينطبق عليه، أو ما يكون مستوعباً لجميع الأفراد التي يصدق عليها بمفاد اللفظ.

-
- ١- منها: اللفظ المفيد لاستغراق جميع ما يصلح له، العده في اصول الفقه، ١، ص ٢٧٣. ومنها: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد، مبادئ الوصول، ص ١٢٠ والمحصول للفخر الرازي، ج ٢، ص ٣٠٩. ومنها: اللفظ الواحد الدال من جهة واحده على شيئين فصاعداً، المستصفي ٢: ٣٢. ومنها: اللفظ الموضوع للدلاله على استغراق أجزائه أو جزئياته، زبده الاصول: ١٢٥، قوانين الاصول ١: ١٩٢. ومنها: ما دلّ على تمام مصاديق مدخوله مما يصحّ أن ينطبق عليه، تهذيب الاصول ٢: ١٥٨
 - ٢- انظر: محاضرات في اصول الفقه، ج ٥، ص ١٥١

ص: ٣٢٠

٢. أقسام العام

قد ذكروا للعام أقساماً ثلاثة:

الأول: العام الأفرادى؛ أى الاستغراقى، وهو ما يشمل جميع الأفراد، ولكن يلاحظ فيه كل فرد موضوعاً مستقلاً للحكم كقوله: «أكرم كل عالم» فقد لوحظ فيه كل فرد من العالم موضوعاً مستقلاً لوجوب الإكرام، بحيث لا يرتبط فرد من أفرادها فى تعلق الحكم به بفرد آخر، فإذا أكرم بعض العلماء دون بعض فقد أطاع وعصى، لأن لكل فرد حكماً مستقلاً.

الثانى: العام المجموعى، وهو ما يلاحظ فيه مجموع الأفراد موضوعاً واحداً لحكم واحد بحيث يكون كل واحد من الأفراد جزءاً من الموضوع، ويحصل الإمتثال بإتيان جميع الأفراد، فلو أتى بها إلاً واحداً مثلاً لم يتحقق الإمتثال، فيكون المجموع من حيث المجموع مشمولاً للحكم، فيكون له إطاعه واحده وعصيان واحد، والإطاعه تحصل بالإتيان بالجميع والعصيان يحصل بترك أى فرد من الأفراد.

الثالث: العام البدلى، وهو ما يشمل جميع الأفراد موضوعاً للحكم، ولكن على البدل، كما لو قال: «أكرم عالماً» فإنه يحصل الإمتثال فيه بإكرام واحد منهم ويكون له إطاعه واحده وعصيان واحد لكن الإطاعه تحصل بإتيان أى فرد من الأفراد.

٣. ألفاظ العموم

إشاره

ذهب المشهور إلى أن للعموم ألفاظاً تخصه،^(١) ويستدل له بالتبادر فإن المتبادر من بعض الألفاظ نظير «كل» ليس إلاً للعموم.

ويؤيده أيضاً حكمه الوضع، فإن الألفاظ وضعت لرفع حاجات الناس فى بيان مقاصدهم، فلا بد من وضع ألفاظ تدل على العموم؛ لأن من جمله تلك الحاجات الحاجه إلى لفظ يدل على مقصود عام.

١- العده فى اصول الفقه، ج ١، ص ٢٧٩؛ معالم الدين، ص ١٠٢؛ المستصفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٤٨

ص: ٣٢١

واستدلّ لوضع هذه الألفاظ للخاصّ بوجوده:

منها: أنّ إرادته الخصوص ولو في ضمن العموم معلومه بخلاف العموم؛ لاحتمال أن يكون المراد به الخصوص فقط، وجعل اللفظ حقيقه في المعنى المتيقّن أولى من جعله حقيقه في المعنى المحتمل (١).

وفيه: كون إرادته الخصوص متيقّناً لا يوجب اختصاص الوضع به، بل لا بدّ في وضع اللفظ من ملاحظه وجود الحاجه.

ومنها: إنّ قد اشتهر التخصيص وشاع حتّى قيل «ما من عامّ إلّا وقد خصّ» إلحاقاً للقيل بالعدم مبالغه، والظاهر يقتضى كون اللفظ حقيقه في الأشهر الأغلب تقليلاً للمجاز (٢).

ويرد عليه: أنّه يتوقّف على إيجاب التخصيص التجوّز وكون العامّ مجازاً في الباقي وسيأتي خلافه، مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا كونه مجازاً فلا محذور في كثره المجاز إذا كان بالقرينه وكان تخصيص العامّ مورداً للحاجه.

وكيف كان قد وقع النزاع في دلاله عدّه من الألفاظ على العموم وأهمّها أربعة:

الأول: النكره في سياق النفي أو النهي

كقول المولى «لا- تعتق رقيه» وكقولك «ما جاءني أحد»، والمشهور دلالتها على العموم (٣)، واستدلّ له بأنّ مدلول النكره هو طبيعه الأفراد، ولا تنعدم طبيعه إلّا بانعدام جميع أفرادها (٤).

واختار المحقق الخراساني رحمه الله أنّ دلالتها على العموم موقوفه على إحراز إطلاقها

١- الإحكام في اصول الأحكام للآمدى، ج ٢، ص ٢٠١

٢- انظر: معالم الدين، ص ١٠٣

٣- المحصول، للفخر الرازى، ج ٢، ص ٣٤٣؛ معارج الاصول، ص ٨٤؛ معالم الدين، ص ١٠٢؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ٢٢٣

٤- درر الفوائد، ج ١، ص ٢١١؛ نهايه الاصول، ص ٣٢٠

ص: ٣٢٢

بمقدمات الحكمه(١).

والأولى في المقام إلفات النظر إلى تركيب قول من سرق ماله مثلاً: «لم يبق منه شيء» أو إلى قوله تعالى في حكاية قول بلقيس: «مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ»(٢) أو كلمه «لا إله إلا الله»، فإن المتبادر والمتفاهم العرفي كما يكون معتبراً في المفردات فكذلك في المركبات.

والوجدان شاهد على أن النكره في سياق النفي أو النهي في أمثال هذه التراكيب يتبادر منه العموم من دون حاجة إلى مقدمات الحكمه.

الثاني: لفظه كل وما شابهها

وقد يقال فيها أيضاً بأن دلالتها على العموم واستيعاب المدخول يتم بمعونه مقدمات الحكمه المحرزه بها سعه المدخول وإرساله، واستشهد لذلك بعدم دلالتها في صورته تقييد مدخولها على أزيد من المقدار المقيّد فقولك: «أكرم كل رجل عادل» يدل على إكرام الرجال العدول فقط لا مطلق الرجال(٣).

وقد يقال بأنّها ظاهره في العموم من دون حاجة إلى مقدمات الحكمه وهو الصحيح فإن لفظه «كل» أو ما شاكلها تدلّ بنفسها على إطلاق مدخولها وعدم أخذ خصوصيه فيه ولا يتوقف ذلك على إجراء المقدمات، ففي مثل قولنا «أكرم كل رجل» تدلّ لفظه «كل» على سرايه الحكم إلى جميع من ينطبق عليه الرجل من دون فرق بين الغنى والفقير والعالم والجاهل وما شاكل ذلك، فتكون هذه اللفظه بيان على عدم أخذ خصوصيه وقيد في مدخولها(٤).

١- كفايه الاصول، ص ٢١٧

٢- سورة النمل، الآية ٣٢

٣- انظر: كفايه الاصول، ص ٢١٧؛ محاضرات في اصول الفقه، ج ٥، ص ١٥٧

٤- درر الفوائد، ج ١، ص ٢١١؛ تهذيب الاصول، ج ٢، ص ١٦٠؛ محاضرات في اصول الفقه، ج ٥، ص ١٥٨-١٥٩

ص: ٣٢٣

الثالث: الجمع المحلى باللام

واستدلّ لدلالته على العموم بالتبادر^(١)، وهو تامّ فالتبادر منه في صورته فقد القرينه هو العموم ولا-حاجه فيه إلى إجراء مقدمات الحكمه.

نعم لا إشكال في إرادته الجنس منه بمؤونه القرينه في كثير من الموارد، كقولنا:

«سئل العلماء ما شئت» أو «شارك الأختيار» حيث إنّ تناسب الحكم والموضوع فيها يقتضى أن لا يكون السؤال عن جميع العلماء ومشاركه جميع الأختيار.

الرابع: المفرد المحلى باللام

قيل بدلالته على العموم^(٢)، ويستدلّ لها باتّصافه أحياناً بالجمع كقوله: «أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر» وبوقوعه مستثنى منه كقوله تعالى: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا»^(٣).

وفيه: أنّ التوصيف بالجمع في موارد معدوده ووقوعه مستثنى منه كذلك لا ينافى عدم كونه حقيقه في الجمع؛ لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه والمجاز، وعليه فلا يستفاد من المفرد المحلى باللام- لولا وجود القرينه- العموم.

٤. حجبه العامّ المخصّص في الباقي

وهي مسأله يكثر الابتلاء بها، لأنّ العمومات غالباً مخصّصه مع أنّ رحي الاجتهاد تدور على العمل بها، فيشكل الأمر لو لم يكن العامّ المخصّص حجّه في الباقي.

وأهمّ الأقوال في المسأله ثلاثه:

- ١- معارج الاصول، ص ٨٤؛ هدايه المسترشدين، ج ٣، ص ١٥٩؛ درر الفوائد، ج ١، ص ٢١١-٢١٢
- ٢- الإحكام في اصول الأحكام، للآمدى، ج ٢، ص ٢٠٦؛ وانظر: شرح الرضى على الكافيه، ج ٣، ص ٢٣٧
- ٣- سوره العصر، الآيتان ٢ و ٣

ص: ٣٢٤

الأول: ما ذهب إليه مشهور الفريقين وهو كون العام حجة في الباقي مطلقاً سواء كان المخصّص متصلاً أم منفصلاً (١).

الثاني: عدم الحجية مطلقاً كما نسب إلى بعض العامة (٢).

الثالث: التفصيل بين المتصل والمنفصل فيكون حجة في الأول دون الثاني (٣).

وهذه المسألة مبتنية على مسألة اخرى لابد من تقديمها، وهي أن العام هل هو حقيقه في الباقي أو لا؟ وقد ذكر فيها أقوال كثيرة (٤)، والمهم ثلاثة منها:

القول بالحقيقه مطلقاً (٥).

والقول بالمجاز مطلقاً (٦).

والقول بالتفصيل بين المتصل والمنفصل وكونه حقيقه في الأول ومجازاً في الثاني (٧).

والأول هو ما ذهب إليه جمع من المتأخرين، واستدل له بأن التخصيص يكون في الإرادة الجديّة لا الإرادة الاستعماليّة ولا إشكال في أن المدار في الحقيقه والمجاز هي الإرادة الاستعماليّة (٨).

١- معالم الدين، ص ١١٦؛ زبدة الاصول، ص ١٢٨؛ مطارح الأنظار، ص ١٩٢؛ كفايه الاصول، ص ٢١٨؛ المستصفي من علم الاصول، ج ٢، ص ٥٧؛ الإحكام في اصول الأحكام للآمدى، ج ٢، ص ٢٣٣

٢- نسبه إلى القدريه في المستصفي، ج ٢، ص ٥٦ وإلى عيسى بن أبان وأبي ثور في الإحكام في اصول الأحكام للآمدى، ج ٢، ص ٢٣٢

٣- نسبه إلى الكرخي في المحصول للفخر الرازي، ج ٣، ص ١٧، وإلى البلخي في الإحكام في اصول الأحكام للآمدى، ج ٢، ص ٢٣٢؛ وانظر أيضاً: مطارح الأنظار، ص ١٩٢

٤- انظر: الذريعة إلى اصول الشريعة، ج ١، ص ٢٣٩؛ العده في اصول الفقه، ج ١، ص ٣٠٥ - ٣٠٧؛ الإحكام في اصول الأحكام للآمدى، ج ٢، ص ٢٢٧

٥- الوافيه في اصول الفقه، ص ١٢٧؛ كفايه الاصول، ص ٢١٨؛ فوائد الاصول، ج ٢، ص ٥١٦

٦- العده في اصول الفقه، ج ١، ص ٣٠٧؛ معارج الاصول، ص ٩٨؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ٢٦١

٧- مبادئ الوصول، ص ١٣٦؛ المستصفي من علم الاصول، ج ٢، ص ٥٥؛ وانظر: الإحكام في اصول الأحكام للآمدى، ج ٢، ص ٢٢٧

٨- كفايه الاصول، ص ٢١٨؛ تهذيب الاصول، ج ٢، ص ١٧١؛ ولاحظ أيضاً: نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٥١٣؛ نهايه الاصول، ص ٢٣٢

ص: ٣٢٥

توضيح ذلك: أنّ للمتكلّم في كلّ كلام إرادتين: إرادة جدّيه وإرادة استعماليه، وهما تارةً تتوافقان واخرى تتخالفان ويستكشف هذا من الكنايات في الجمل الإخباريّه، ومن الأوامر الامتحانيّه في الجمل الإنشائيّه؛ حيث إنّ في كلّ واحد منهما توجد إرادتان: إرادة استعماليه وإرادة جدّيه، ففي الكنايات إذا قيل مثلاً «زيد كثير الرماد» نرى بوضوح وجود إرادتين.

لأنّ كلّ واحد من لفظي «زيد» و «كثير الرماد» استعمل في معناه الحقيقي بلا شكّ، لكنّه لم يردّه المتكلّم جدّاً كما هو المفروض، بل المراد الجدّي منهما هو سخاوه زيد، فالإرادة الاستعماليه تعلّقت بما وضع له اللفظ واستعمل فيه، والإرادة الجدّيه تعلّقت بشيء آخر خارج عن دائره الوضع والاستعمال، وهو سخاوه زيد.

وكذلك في الأوامر الامتحانيّه، لأنّ الطلب الظاهري فيها تعلّق بذبح إسماعيل عليه السلام مثلاً، لكن المراد الجدّي فيها هو امتحان إبراهيم عليه السلام.

وبالجملة: إنّ هاهنا ثلاث نكات لا بدّ من التوجّه إليها:

الاولى: إنّ الأصل الأولى العقلاني اللفظي في باب الألفاظ هو تطابق الإرادتين وقد سمّي هذا بأصالة الجدّ، ولا إشكال فيه.

الثانيه: إنّّه لا تختلف الإرادتان إلّا لنيكته وداع يدعو إليه.

الثالثه: إنّ المدار في الحقيقه والمجاز هو الإراده الاستعماليه لا الجدّيه، ولذلك يعدّ الاستعمال في الكنايات استعمالاً حقيقياً، لأنّ الإراده الاستعماليه فيها تتعلّق بالمعنى الموضوع له كما مرّ، والتصرّف إنّما وقع في الإراده الجدّيه، وهذا هو الفرق بينها وبين المجازات بناءً على مذاق المشهور من أنّ المجاز إنّما هو في الكلمه لا في الأمر العقلي.

إذا عرفت هذا فاعلم: قد ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى كون العامّ حقيقه في الباقي مطلقاً سواء كان المخصّص متصلاً أم منفصلاً:

أمّا في المتّصل فاستدلّ بأنّه إذا كان المخصّص متصلاً بالعامّ تستعمل أداه العموم

ص: ٣٢٦

حينئذٍ فيما هو معناها الحقيقي من استغراق تمام أفراد المدخول، غايه الأمر إن دائرة المدخول مضيقة من جهة التقييد، فلا يتحقق إخراج بالنسبة إلى أداه العام لكي نبحت في أنه هل هو حقيقه في الباقي أو لا؟

وأما في المنفصل فاستدل بأنه وإن تحقق فيه الإخراج بالنسبة إلى أداه العام إلا أن ظهورها في العموم يكون دليلاً على استعمالها في العموم لا- في الخصوص، أي تعلق الإرادة الاستعماليه بالعموم، ويكون الخاص قرينه على إرادته الخصوص لئياً وجداً، وما تعلق بالخصوص إنما هو الإرادة الجدیه فقط، والمدار في الحقيقه والمجاز هو الإرادة الاستعماليه لا الجدیه (١).

لكن يلاحظ على ما ذكره من الفرق بين المتصل والمنفصل: أنه خاص بالوصف وما يشبهه من القيود الراجعه إلى الموضوع، مع أن التخصيص بكلمه «إلا» أيضاً تخصيص متصل وهو قيد للحكم لا للموضوع غالباً.

إن قلت: لو كان الأمر كذلك فما هو الحكم في العام المخصص بكلمه إلا؟

قلت: لا فرق بينه وبين التخصيص بالمنفصل، فكما أن التخصيص بالمنفصل إخراج عن خصوص الإرادة الجدیه، والعام فيه باقٍ على عمومته بالنسبة إلى الإرادة الاستعماليه فكذلك في التخصيص المتصل بكلمه «إلا».

إن قلت: لو كان القيد راجعاً إلى خصوص الإرادة الجدیه، والعام استعمل في عمومته واستغراقه فلماذا لم يبين المولى مراده الجدی ابتداءً؟ وما هو الداعي في استعماله العام فيما لم يردده جداً؟

قلت: يتصور لذلك فوائد كثيره:

الاولى: كونه في مقام ضرب قاعده للتمسك بها في الموارد المشكوكه.

الثانيه: عدم إمكان بيان الباقي بدون الاستثناء لعدم عنوان أو اسم له، كأن لا يكون للقوم غير زيد عنوان يختص بهم كي يرد الحكم عليه، فلا بد حينئذٍ من

ص: ٣٢٧

استثناء القوم بكلمه «إلا زيد».

الثالثه: التأكيد وبيان الشأن الذى تقتضيه البلاغه أحياناً كما فى قوله تعالى:

«فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» (١) فالفرق بين هذا التأكيد الذى يوجد فى التعبير ب «الف سنه» وبين قولنا «فلبث فيهم تسعمائه وخمسين سنه» واضح.

هذا كله فى البحث عن أن العام هل هو مجاز فى الباقي أو حقيقه فيه وأما المسأله الأصلية وهى أن العام هل هو حجّه فى الباقي أو لا؟ فنقول فيها: أما بناءً على مبنى المحقق الخراسانى رحمه الله من رجوع التخصيص فى المتصل إلى تقييد المدخول ومن تعلقه بخصوص الإراده الاستعماليه فى المنفصل فالأمر واضح، لأنه لا إشكال حينئذٍ فى تطابق الإرادتين بالنسبه إلى غير أفراد المخصص فيكون العام حجّه فيها، وكذلك بناءً على ما اخترناه من بقاء الإراده الجدّيه على حالها فى كلا القسمين وتخصيص خصوص الإراده الاستعماليه، حيث إن العام على المبنيين ليس مجازاً فى الباقي، فلا إشكال حينئذٍ فى كونه حجّه فيه.

أمّا إذا قلنا بكونه مجازاً فيه فقال بعض أيضاً بأن العام حجّه فى الباقي، لأن الباقي أقرب المجازات، فيحمل اللفظ عليه إذا علم أنه لم يستعمل فى معناه الحقيقى (٢).

والجواب عنه بأن مجرّد الأقربيه إلى المعنى الحقيقى لا- يوجب تعيناً للمجاز الأقرب (٣)، مدفوع بأن المراد من الأقربيه الأقربيه لأجل كثره استعمال لفظ العام وغلبته فى الباقي بحيث يوجب ظهور العام وتعيينه فى خصوص الباقي من بين المجازات والخصوصات.

١- سوره العنكبوت، الآيه ١٤

٢- معالم الدين، ص ١١٧؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ٢٦٦.

٣- هدايه المسترشدين، ج ٣، ص ٣٠٠

ص: ٣٢٨

٥. التمسك بالعام في الشبهات المفهوميّة للمفصّل

ربما يكون المفصّل مجملًا مفهوميًا، فاختلفوا في أنّ إجماله هل يسرى إلى العام أم لا؟

والمفصّل على أربعة أقسام:

فتارة يكون متّصلًا بالعام، واخرى يكون منفصّلًا عنه.

وكلّ منهما: تارة يكون إجماله لأجل الدوران بين الأقلّ والأكثر بأن علم في مثل «أكرم العلماء إلّا الفساق» أو «لا تكرم فساقهم» أنّ مرتكب الكبيره فاسق قطعاً، ولم يعلم أنّ المصّر على الصغيره أيضاً فاسق أو لا؟

واخرى يكون إجماله لأجل الدوران بين المتباينين بأن لم يعلم في مثل «أكرم العلماء إلّا زيدا» أو «لا تكرم زيدا» أنّ زيدا هل هو زيد بن خالد أو زيد بن بكر؟

والمراد من سرايه الإجمال إلى العامّ وعدمها هو سرايته بالنسبة إلى خصوص الفرد المشكوك وفي دائره الشكّ لا بالنسبة إلى غيرها، كما هو واضح.

ذهب المحقّق الخراساني؛ إلى جواز التمسك بالعامّ في خصوص المفصّل المنفصل إذا دار أمره بين الأقلّ والأكثر، دون سائر الصور (١).

واستدلّ لعدم جواز التمسك في المتّصل سواء كان إجماله لأجل الدوران بين الأقلّ والأكثر أو بين المتباينين بأنّ العامّ حينئذٍ ممّا لا ظهور له في الفرد المشكوك أصلاً، فضلاً عن أن يكون حججه فيه إذا كان المجمل المتّصل بالعامّ ممّا يمنع عن انعقاد الظهور للعامّ إلّا فيما علم خروجه عن المفصّل على كلّ حال.

وفي المنفصل إذا كان إجماله لأجل الدوران بين المتباينين بأنّ العامّ وإن كان ظاهراً في كليهما لانفصال المفصّل عنهما وانعقاد الظهور له في الجميع ولكن لا يكون حججه في شيء منهما لأنّهما من أطراف العلم الإجمالي، وأصالة التطابق بين

ص: ٣٢٩

الإرادتين بالنسبة إلى أحدهما تعارض أصاله التوافق الجاريه في الآخر، كما أنه لا يكون الخاص أيضاً حجّه في شىء منهما، فاللازم حينئذ هو الرجوع إلى الأصل العملي ومقتضاه مختلف باختلاف المقامات.

أما إذا كان إجماله لأجل الدوران بين الأقل والأكثر فدليله على جواز الرجوع إلى العام فيه أن العام ظاهر في القدر الزائد وحجّه فيه، أمّا ظهوره فيه فواضح؛ لجهه انفصاله عن الخاص، وأمّا حجّيته فيه فلائّن الثابت من مزاحمه الخاص لحجّيه ظهور العام إنّما هو في المتيقّن منه لا- في غيره، فيكون العام حجّه فيما لا- يكون الخاص حجّه فيه، وتكون أصاله التوافق جاريه فيما لم يثبت خروجه عن الإراده الجدّيه.

ولكن في كلامه مواقع للنظر:

الأول: ما عرفت سابقاً من أن الاستثناء ب «إلّا» يرجع إلى تقييد الحكم لا إلى تقييد الموضوع.

الثاني: أنه قد مرّ أيضاً مختارنا في الاستثناء بكلمه «إلّا» وقلنا إن التصرف فيها أيضاً تصرف في الإراده الجدّيه فقط، فالتخصيص بها وبالمخصّص المنفصل ستيان في الحكم وفي عدم تبدل عنوان العام إلى عنوان مضيق.

الثالث: ما أفاده في الدرر من أنه يمكن أن يقال: إنّه بعد ما صارت عاده المتكلم جاريه على ذكر التخصيص منفصلاً عن كلامه فحال المنفصل في كلامه حال المتصل في كلام غيره، فكما أنه يحتاج في التمسك بعموم كلام سائر المتكلمين إلى إحراز عدم المخصّص المتصل إمّا بالقطع وإمّا بالأصل، كذلك يحتاج في التمسك بعموم كلام المتكلم المفروض إلى إحراز عدم المخصّص المنفصل، فإذا احتاج العمل بالعام إلى إحراز عدم التخصيص بالمنفصل فاللازم الإجمال فيما نحن فيه؛ لعدم إحراز عدمه لا بالقطع ولا بالأصل، أمّا الأول فواضح، وأمّا الثاني فلما مضى من أن جريانه مخصوص بمورد لم يوجد ما يصلح لأن يكون مخصّصاً (١).

٤. التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه للمفصّل

إشاره

وله ثمرات ففهي مهّمه تظهر في الأبواب المختلفه من الفقه نشير إلى بعضها:

منها: ما يظهر في أبواب الضمانات إذا دار الأمر بين كون اليد عاديه وكونها غير عاديه، فهل يمكن التمسك لإثبات الضمان بعموم

«على اليد ما أخذت حتى تؤديه» (١)

الذي خرج منه اليد الأمانى أو لا؟

ومنها: ما هو معنون في أبواب النكاح من أنه إذا شك في أن الشبه المرئى من بعيد رجل أو امرأه أو من المحارم أو غيرهم فهل يجوز الرجوع إلى عموم قوله تعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أْبْصَارِهِمْ» (٢) الذي استثنى منه الجنس الموافق والمحرّم أو لا؟

ومنها: ما ذكره في أبواب الطهاره من أنه إذا دار الأمر بين كون الماء كراً فلا يتنجس بملاقاته للنجس وكونه قليلاً فيتنجس، فهل يمكن التمسك بعموم «الماء إذا لاقى النجس يتنجس» الذي يصطاد من مجموع الأدله الوارده في ذلك الباب وخرج منه الماء الكثر أو لا؟

ثم إنه يأتي هنا أيضاً الصور الأربعة المذكوره في الشبهه المفهوميه، والظاهر أنه لا كلام فيما إذا كان المفصّل متصلاً سواء كان أمره دائراً بين الأقل والأكثر أو المتباينين، وكذلك إذا كان منفصلاً وأمره دائراً بين المتباينين فإنه لا فرق بين ما نحن فيه والشبهه المفهوميه للمفصّل في عدم جواز التمسك بالعام.

إنما الكلام في الصوره الرابعه وهى ما إذا كان الخاص منفصلاً وكان أمره دائراً بين الأقل والأكثر، فاستدل لجواز التمسك حينئذ بوجه ثلاثه:

الوجه الأول: أن الخاص المنفصل إنما يزاحم حججه العام في خصوص الأفراد

١- مستدرک الوسائل، ج ١٧، کتاب الغصب، الباب ١، ح ٤

٢- سوره النور، الآيه ٣٠

ص: ٣٣١

المعلومه دخولها في الخاص كمن علم فسقه، ولا يزاحمه في الأفراد المشكوكه الفسق فيكون العام حجّه فيما لا يكون الخاص حجّه فيه.

واجيب عنه: بأنّ الخاص كما لا يكون حجّه في المصاديق المشكوكه فكذلك العام لا يكون حجّه فيها فلا بدّ فيها من الرجوع إلى الأصل العملي وذلك لأنّ الخاص المنفصل وإن لم يصادم أصل ظهور العام بل ظهوره باقي على حاله حتّى في الأفراد المعلومه الفسق فضلاً عن المشكوكه، لكنّه يتعنون بعنوان عدمي فيتبدّل عنوان العالم مثلاً إلى عنوان العالم غير الفاسق، وهذا يوجب لا محاله قصر حجّيته بما سوى الفاسق عليه، فالفرد المشتبه كما لا يعلم اندراجه تحت الخاص ولا يمكن التمسك به لإجراء حكمه عليه وهو حرمه الإكرام فكذلك لا يعلم اندراجه تحت العام كى يمكن التمسك به لإجراء حكم العام عليه وهو وجوب الإكرام.

الوجه الثانى: أنّ العام بعمومه الأفرادى يدلّ على وجوب إكرام كلّ واحد من العلماء فى مثال «أكرم العلماء» ويدلّ بعمومه الأحوالى على سرايه الحكم إلى كلّ حاله من حالات الموضوع، ومن جمله حالاته كونه مشكوك الفسق والعداله، وقد علم من قوله: «لا تكرم الفساق من العلماء» خروج معلوم الفسق منهم، فمقتضى أصاله العموم بقاء المشكوك على حاله.

والجواب عنه واضح، لأنّ العام يشمل أفراده الواقعيه كما أنّ الخاص أيضاً يشمل أفراده الواقعيه، كما أنّه كذلك فى جميع الألفاظ فإنّها ناظره إلى عناوينها الواقعيه، فالموضوع للعام فى المثال إنّما هو العالم الواقعي خرج منه الفاسق الواقعي، وحينئذٍ لا يصحّ أن يحكم بوجوب إكرام المصادق المشتبه مع احتمال كونه فاسقاً فى الواقع.

الوجه الثالث: التمسك بقاعده المقتضى والمانع، وبيانه: أنّ العام مقتضى للحكم والخاص مانع عنه، ففى موارد الاشتباه يؤول الأمر إلى الشكّ فى وجود المانع بعد إحراز المقتضى والأصل عدمه فلا بدّ من الحكم بوجود المقتضى (بالفتح).

ويمكن الجواب عنه، أوّلاً: بأنّه لا دليل على كبرى القاعده عقلاً ونقلًا كما سوف

ص: ٣٣٢

يأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله.

وثانياً: يمنع الصغرى، لأننا لا نسلم كون العام والخاص من قبيل المقتضى والمانع، بل ربما يكونان من قبيل الاقتضاء واللاقتضاء أو من قبيل المقتضيين لحكمين متخالفين.

فتلخص من جميع ما ذكرنا عدم الدليل على جواز التمسك بالعام في الشبه المصادقيه للمخصص بإطلاقه.

نعم هاهنا وجه آخر لجواز التمسك بالعام يختص بما إذا كان لسان العام لسان المنع وكشفنا من العام أن طبيعه الحكم على المنع حيث إنه حينئذٍ استقرّ بناء العقلاء على الحكم بالمنع في المصاديق المشكوكه، كما يستفاد من العمومات الواردة في باب الوقف من أن طبيعه الوقف على المنع عن بيع الموقوفه وخرج منه صورتان فحسب: صورته الضروره، وصورته ما إذا سقطت الموقوفه عن حيز الانتفاع، فلا بد من الحكم بالمنع في مصاديقه المشكوكه.

فثبت ممّا ذكر أنّ الحقّ هو ما ذهب إليه أكثر المحقّقين المتأخّرين من عدم جواز التمسك بالعام في الشبه المصادقيه للمخصّص إلّا في الموارد التي تكون طبيعه الحكم فيها على المنع، نظير أبواب الضمانات ونظير ما وقع مورداً للبحث والنزاع في يومنا هذا من السمكه المسّماه بـ «اوزون برون» فلو فرض عدم إحراز الفلّس لها وشككنا في كونها ذا فلّس أم لا قلنا: يستفاد من الأدلّه أنّ طبيعه حيوان البحر على المنع من أكله وخرج منه السمك إذا كان له فلّس، أي إذا احرز له الفلّس، وأمّا صورته المشكوكه فالقاعده تقتضى حرمة الأكل فيها.

التفصيل بين المخصص اللفظي واللبّي

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله قد فصّل في المقام بين ما إذا كان المخصّص لفظياً وما إذا كان لبّياً، فعلى الأوّل لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه

ص: ٣٣٣

دون الثاني، مثلًا إذا قال المولى: «أكرم جيرانى» وقطع العبد بأنّه لا يريد إكرام من كان عدوًّا له منهم كانت أصاله العموم باقيه على الحجّيه بالنسبه إلى المصاديق المشكوكه (١).

وتبعه فى ذلك المحقّق الخراسانى قدس سره فى خصوص ما إذا كان منفصلاً وقال ما ملخصه: «أنّ المخصّيّ ص اللبّي إن كان كالمخصّيّ ص اللفظي المتصلّ فلا يجوز التمسك بالعامّ فى المصادق المشكوك، لأنّ المخصّيّ ص حينئذٍ يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العامّ فى العموم، وإن كان كالمنفصل اللفظي فلا- يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره فى العموم ولكنّه يفترق عنه فى أمر، وهو أنّ المخصص المنفصل إذا كان لفظياً فهو مانع عن التمسك بالعامّ فى الفرد المشتبه، وأمّا إذا كان لبياً فهو غير مانع عنه، والنكته فى ذلك هى أن الأوّل يوجب تقييد موضوع العامّ بعدم عنوان المخصص من باب تحكيم الخاصّ على العامّ.

وأما المخصّيّ ص اللبّي فإنّه لا- يوجب تقييد موضوع العامّ إلّابما قطع المكلف بخروجه عن تحته، فإنّ ظهور العامّ فى العموم حجّه، والمفروض عدم قيام حجّه اخرى على خلافه إلّافىما قطع المكلف بخروجه، وأمّا فيما لا قطع بالخروج عن تحته من الموارد المشكوكه فلا مانع من التمسك بعمومه فيها» (٢).

ولكن الحقّ فيه عدم جواز التمسك بالعامّ فى جميع الأقسام الأربعة ولا- فرق بين المتصل والمنفصل، أمّا فى المتصل فلعدم انعقاد ظهور للعامّ حينئذٍ، وأمّا فى المنفصل فلأنّه لا فرق فى التنوع وتعاون العامّ بعنوان عدمى بين أن كان المخصّيّ ص لفظياً أو لبياً فإذا قال المولى مثلاً: أكرم العلماء، فلا فرق بين أن يصرح بنفسه بعداً أنّه: لا تكرم فساقهم، أو علم من الخارج أنّه لا يجب إكرام فساق العلماء، فعلى كلا التقديرين يتعاون العامّ لباً وواقعاً بعنوان عدمى، أى أكرم العلماء غير الفساق.

١- لاحظ مطارح الأنظار: ١٩٤

٢- كفايه الاصول، ص ٢٢٢

ص: ٣٣٤

فلا- وجه لما ذكره المحقق صاحب الكفاية من الفرق بين المخصّص اللبّي واللفظي وقوله بعدم جواز التمسك في اللفظي مطلقاً في جميع الصور الأربعة وبجواز التمسك في المنفصل من اللبّي.

التمسك باستصحاب العدم الأزلي في تعيين حال الفرد المشتبه

إلى هنا كان مفروض الكلام فيما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي كالاستصحاب يعين به حال الفرد المشتبه حتى يندرج تحت الخاص أو العام، فإنه إذا كان للفرد المشتبه حاله سابقه كالعدالة أو الفسق في مثال «أكرم العلماء» يجرى استصحابها، يثبت به كونه عادلاً أو فاسقاً فيحكم بوجود إكرامه أو حرمة بلا- إشكال، وأمّا إذا لم يكن له حاله سابقه فهل يمكن التمسك باستصحاب عدم النسبه من الأزل، المسمّى باستصحاب العدم الأزلي كاستصحاب عدم القرشيه في المرأه أم لا؟

توضيحه: إنّ هناك عامّ دلّ على أنّ المرأه تحيض إلى خمسين، وخاصّ دلّ على أنّ القرشيه تحيض إلى ستين، فإذا شكّ في امرأه أنّها قرشيه أو غير قرشيه فباستصحاب عدم النسبه بينها وبين قریش قبل وجودها تخرج المرأه من عنوان القرشيه وتبقى تحت العام فيكون حيضها إلى خمسين.

وهذا الاستصحاب لا يعارض باستصحاب عدم النسبه بينها وبين غير قریش؛ لأنّ النسبه بينها وبين غير قریش ممّا لا أثر له شرعاً كي يجرى استصحاب عدمها، فيكون أحد الاستصحابين حجّه والآخر غير حجّه.

وقد اختار صاحب الكفاية إمكان إحراز حال الفرد المشتبه بهذا الأصل في جميع الموارد إلّما شدّ، وهو ما إذا تبادل الحالتان- العدالة والفسق مثلاً- ولم يعلم السابق من اللاحق، فحينئذٍ لا يمكن استصحاب عدم النسبه بينه وبين الفسق قبل وجود صاحبه مثلاً بعد العلم الإجمالي بانتقاض عدم النسبه وتبدّله إلى الوجود قطعاً(١).

ص: ٣٣٥

والحقّ عدم حجّيه استصحاب العدم الأزلى وتفصيل البحث عنه موكول إلى مباحث الاستصحاب ولكن نشير هنا إلى بعض الإشكالات الواردة عليه:

الأول: إنّ القضية هنا تكون سالبة بانتفاء الموضوع، وهى غير عرفية، فلا يصحّ أن يقال: «ليس لولدى ثوب» ثمّ يقال: «لأنه ليس لى ولد» بل يحمل العرف هذا الكلام على الاضحوكة والمزاح، فأدله الاستصحاب منصرفه عن مثله عرفاً.

الثانى: ما سيأتى فى مبحث الاستصحاب من اعتبار الوحده بين القضية المتيقّنه والقضية المشكوكة موضوعاً ومحمولاً ونسباً لعدم صدق مفهوم النقض بدونها، والقضيتان فيما نحن فيه ليستا متحدتين فى النسبه؛ لأنها فى إحديهما سالبه بانتفاء الموضوع وفى الاخرى سالبه بانتفاء المحمول.

حول دوران الأمر بين التفصيل والتفصيص

إذا دار الأمر بين الخروج عن الموضوع والخروج عن الحكم، كما إذا علمنا بعدم وجوب إكرام زيد ولكن لا- نعلم أنه عالم فيكون خروجه من عموم «أكرم العلماء» تخصيصاً أو ليس بعالم فيكون خروجه من باب التخصيص، فإن كان خروجه من باب التخصيص، كان عنوان العالم منطبقاً عليه فيترتب عليه سائر الأحكام والآثار المترتبة على عنوان العالم، وإن كان من باب التخصيص فلا يترتب عليه تلك الآثار، وحينئذٍ نحتاج لإثبات التخصيص إلى قبول أمرين:

أحدهما: جواز التمسك بأصالة العموم- أى عدم التخصيص- لإثبات الموضوع أيضاً كما يجوز التمسك بها لإثبات الحكم، مع أنه ممنوع لأنها تجرى لإثبات أصل الحكم فقط، وأما إذا كان الحكم واضحاً وشككنا فى موضوعه، فلا يجرى فيه دليل جواز التمسك بالعام.

ثانيهما: أن تكون مثبتات الاصول والأمارات حجّه، مع أنّ الحقّ فيها عدم حجّيتها إلّا فيما إذا كان المولى ناظراً إلى بيان مثبتاتها ولوازمها، فتكون اللوازم

ص: ٣٣٦

العقلية والعادية حينئذٍ حجة كما في اللوازم الشرعية بالنسبة إلى خصوص ذلك المورد.

ويمكن التمثيل في ذلك بمسألة الملاقى لماء الاستنجاء؛ حيث إنه غير محكوم بالنجاسة إذا توفرت فيه الشرائط التي ذكرت في محلّه، فحينئذٍ يدور الأمر بين أن يكون خروجه عن هذا الحكم بالتخصيص أو بالتخصيص، يعنى أنّ ما دلّ على طهاره الملاقى هل يكون مخصّصاً لعموم ما دلّ على انفعال الملاقى للماء النجس فيكون ماء الاستنجاء نجساً ويترتب عليه سائر أحكام الشىء النجس، أو يكون خروجه منه بالتخصيص، فيكون ماء الاستنجاء طاهراً ويترتب عليه آثار الطهاره غير الوضوء والغسل؟

واختلف فيه الأصحاب، والظاهر من الأدلّه القول بالتخصيص فإنّ العلّه في هذا الحكم هو العسر والجرح، فنقتصر من أحكام الطهاره بما يندفع به العسر والجرح.

٧. جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص

اشاره

والبحث فيه يقع في مقامين: المخصّص المتصل والمخصّص المنفصل:

المقام الأول: في المخصّص المنفصل

المشهور عدم جواز الرجوع إلى العام قبل الفحص عنه وادّعى عليه الإجماع (١)، وعليه عمل الفقهاء في أبواب الفقه، نظير عموم قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٢)، الذى يحتمل فيه ورود مخصّصات، فلا يستدلّ فقيه به في الموارد المشكوكه قبل الفحص عن تلك المخصّصات، وكذلك قوله تعالى: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ

١- الفصول الغرويه، ص ٢٠٠؛ كفايه الاصول، ص ٢٢٦؛ المستصفي من علم الاصول، ج ٢، ص ١٥٧؛ الإحكام في اصول الأحكام

للآمدى، ج ٣، ص ٥٠

٢- سورة المائده، الآيه ١

ص: ٣٣٧

أَنْ تَقْضُوا مِنَ الصَّلَاةِ» (١) إذا شككنا مثلاً في خروج من يكون السفر عمله أو من يكون عاصياً في سفره أو يكون مقيماً للعشره، فلا يتمسك بذلك العموم قبل الفحص.

والوجه في ذلك: أنّ مدرّك حجّيه أصاله العموم هو بناء العقلاء على العمل بها، ولم يثبت بناؤهم عليه فيما إذا كانت العمومات في معرض التخصيص، وحيث إنّ دأب الشارع استقرّ على بيان الأحكام تدريجاً واعتمد في تخصيص عمومات كلامه على مخصّصات منفصلة فالعقلاء في مثل هذا المورد لا يستقرّ بناؤهم على العمل بالعمومات قبل الفحص عن المخصّص.

المقام الثاني: في المخصّص المتّصل

إنّ المخصّص المتّصل يتصوّر على أنحاء:

أحدها: ما إذا احتمل وجود مخصّص متّصل في الزمن السابق لكن لم ينقله الراوى نسياناً أو عمداً كما إذا كان في الكلام استثناء متّصل مثل أن قال الإمام عليه السلام:

«يشترط في لباس المصلّي أن يكون طاهراً إلّا فيما لا تتم فيه الصلاة»

ولم ينقله الراوى.

ثانيها: أن نحتمل عدم نقل بعض المؤلّفين كصاحب الوسائل الذي كان من دأبه تقطيع الروايات، فنحتمل وجود قرينه متّصله لم يذكرها المؤلّف في هذا الباب.

ثالثها: أن نحتمل وجوده فيما سقط عن الروايه لبعض العوارض كما إذا فقد بعض أوراق كتاب الحديث ويحتمل وجود مخصّص في تلك الورقه المفقوده.

أمّا القسم الأوّل: فلا يعتنى به بلا إشكال، لأنّه إمّا أن نحتمل عدم نقل الراوى لذلك المخصّص تعمداً، فهو لا يجتمع مع وثاقه الراوى، وإمّا أن نحتمل عدم نقله نسياناً، فأصاله عدم النسيان المعتبره عند العقلاء كافيّه في نفيه.

وأمّا الحذف عن تقيّه فهو أيضاً خلاف الأصل العقلاني؛ لأنّ الأصل في كلّ كلام

ص: ٣٣٨

حملة على الجد.

أما القسم الثانى: فهو أيضاً لا يعتنى به؛ لأنه ينافى وثاقه المؤلف، واحتمال أن عدم نقله نشأ من استنباطه الشخصى بكون الذيل منفصلاً ولذلك لم ينقله لا يعتنى به أيضاً؛ لأن غايته أن يكون من قبيل النقل بالمعنى الذى نشأ من الاستنباط الشخصى، وهو غير مضر.

أمّا القسم الثالث: فلا إشكال فى أن الفحص لازم فيه، كما إذا فقدت ورقه من وصيه أو وقف ويحتمل وجود المخصّص فى تلك الورقة المفقودة، فلا يعتمد على ذلك الكتاب بدون الفحص عن الباقي، لأن للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام متكلماً فلا يمكن الاعتماد على كلامه قبل إتمامه.

فالمقامات فى المخصّص المتصل مختلفه، ولا يمكن القول بعدم لزوم الفحص عن المخصّص المتصل مطلقاً؛ لأنّ حاله حال احتمال قرينه المجاز، وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به ولو قبل الفحص (١).

كما لا يمكن القول بلزوم الفحص فيه مطلقاً إذا كان العامّ فى معرض التخصيص بالمتصل (٢).

٨. الكلام فى الخطابات الشفاهية

لا شكّ فى أن هناك عمومات وردت فى الكتاب والسنة على نهج الخطابات الشفاهية كقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٣)، وقوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (٤)، كما لا إشكال أيضاً فى

١- انظر: كفاية الاصول، ص ٢٢٧

٢- انظر نهاية النهاية، ج ١، ص ٢٩١

٣- سورة المائدة، الآية ١

٤- سورة البقرة، الآية ١٨٣

ص: ٣٣٩

أنها تشمل جميع صيغ التخاطب حتى صيغ التخاطب من الأوامر والنواهي، ووقع الإشكال بالنسبة إلى غير الحاضرين مجلس التخاطب من جهات ثلاث:

الاولى: هل يصح تعلق التكليف الوارد فى الخطابات الشفاهية بالغائبين والمعدومين أو لا؟

الثانية: هل يصح توجيه الخطاب إلى غير الحاضرين حقيقه أو لا؟

الثالثة: أن أدوات التخاطب لماذا وضعت؟

أمّا الاولى: فالحق أن الكلام هنا ليس فى المعدوم بما هو هو، فإنه لا- معنى لتوجه التكليف إليه لا- فعلياً ولا إنشائياً، بل المراد منه المعدوم على فرض وجوده وعلى نهج القضيّة الحقيقيّة ويمكن توجه التكليف فى فرض وجود موضوعه، كما فى القضايا الشرطيّة.

وأما الثانية: وهو جواز مخاطبه المعدومين فجوابه ظهر ممّا مرّ، فإنه إن كان المراد مخاطبه المعدوم بلحاظ العدم فلا يجوز قطعاً، وأما إذا كان بلحاظ حال الوجود فلا إشكال فيه، لأن حقيقة الخطاب توجيهه نحو الغير مع الإيصال إليه بأى وسيلة كانت سواء كان الغير حاضراً أو غائباً، وليست حقيقته المشافهه حتى يختص جوازه بالحاضر فى المجلس، ولذلك تكتب الرسائل ويخاطب فيها الغائب أو تكتب الوصيه للجيل اللاحق وهم مخاطبون فيها، كما ورد فى وصيه أمير المؤمنين على عليه السلام:

«أَوْصِيكُمْ، وَجَمِيعَ وُلْدِي وَ أَهْلِي وَ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي، بِتَقْوَى اللَّهِ، وَ نَظْمِ أَمْرِكُمْ» (١)

، فإنه يشمل جميع الأجيال حتى فى عصرنا.

وأما الثالثة: فالإشكال فيه ناش عن توهم وجود الملازمه بين الخطاب والحضور وأن الحضور لازم فيه، بينما أن حقيقة الخطاب هى توجيه الكلام نحو الغير مع الإيصال إليه بأى وسيلة كما تقدّم.

ص: ٣٤٠

ثمّ إنّه لا ثمره لهذا النزاع، حتّى لو فرضنا عدم شمول الخطاب للمعدومين، فإنّه لا ريب في شمول التكليف لهم لوجود أدلّه الاشتراك في التكليف، ولا حاجة في ثبوت التكليف إلى توجيه الخطاب إليهم ولا ملازمه بين الأمرين.

٩. إذا تعقّب العامّ ضمير يرجع إلى البعض

إذا تعقّب العامّ ضمير يرجع إلى بعضه، فهل يجب ذلك تخصيصه أو لا؟ وقد اشتهر التمثيل لذلك بقوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَمَّا يَحْلُ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ» (١) فالضمير في بعولتهنّ راجع إلى خصوص الرجعيات من المطلقات لا إلى المطلقات مطلقاً حتّى البائئات، فهل عود الضمير إلى بعض أفراد المطلقات ممّا يجب تخصيصها به ويكون المراد منها هو خصوص الرجعيات فيختصّ التبرّص والعدّه بهنّ فقط، أو لا يجب ذلك بل المراد منها مطلق المطلقات.

وبعبارة اخرى: هل نأخذ بأصالة العموم فلا يجب إرجاع الضمير إلى البعض تخصيص المطلقات، أو نأخذ بأصالة عدم الاستخدام فيكون إرجاعه إلى البعض موجباً للتخصيص؟ فيه أقوال:

أولها: تقديم أصالة العموم والالتزام بالاستخدام (٢).

ثانيها: تقديم أصالة عدم الاستخدام والالتزام بالتخصيص (٣).

ثالثها: عدم جريان كليهما، أمّا أصالة عدم الاستخدام فلاختصاص مورد جريانها بما إذا كان الشكّ في المراد، فلا تجرى فيما إذا شكّ في كيفية الإرادة مع القطع بنفس المراد كما هو الحال في جميع الاصول اللفظية، وأمّا عدم جريان أصالة العموم

١- سورة البقره، الآية ٢٢٨

٢- فوائد الاصول، ج ٢، ص ٥٥٢؛ وانظر: كفايه الاصول، ص ٢٣٣

٣- محاضرات في اصول الفقه، ج ٥، ص ٢٨٨

ص: ٣٤١

فلاكتناف الكلام بما يصلح للقرينيه، فيسقط كلا الأصلين عن درجه الاعتبار(١).

والحقّ في المسأله هو القول بجريان كلا-الأصلين وظهور الضمير في نفس ما دلّ عليه المرجع من العموم، ويعامل مع الدليل المخصّص كسائر موارد التخصيص بحمله على عدم تطابق الإراده الجدّيه والاستعماليه في خصوص حكم المخصّص، فالضمير في قوله تعالى: «وبعولتهنّ أحقّ بردهنّ»، وكذلك المرجع قد استعملا في معانيهما، بمعنى أنّه اطلق «المطلقات» واريد منها جميعها واطلق لفظه «بردهنّ» واريد منها تمام أفراد المرجع، ثمّ دلّ الدليل من الخارج على أنّ الإراده الاستعماليه في ناحيه الضمير لا توافق الإراده الجدّيه، فخصّص بالبائناات وبقيت الرجعيّات بحسب الجدّ، وحينئذٍ لا معنى لرفع اليد عن ظهور المرجع لكون المخصّص لا يراحم سوى الضمير دون مرجعه.

١٠. تخصيص العام بالمفهوم

لا- إشكال في جواز تخصيص العام بالمفهوم إذا كان موافقاً كما إذا قال: «لا تكرم الفسّاق» ثمّ قال: «أكرم الضيف الكافر» فمفهومه وجوب إكرام الضيف إذا كان مسلماً فاسقاً بطريق أولى، وهذا المفهوم موافق للمنطوق في الإيجاب ويكون خاصاً بالنسبه إلى عموم «لا تكرم الفسّاق» فيستثنى منه الضيوف.

وأما إذا كان المفهوم مخالفاً ففيه أقوال، وربما يتوهم أنّ الدلاله المفهوميه أضعف من الدلاله المنطوقيه فلا يكون الخاصّ إذا كان مفهوماً مخصّصاً للعام، والإنصاف أنّ مجرد كون الخاصّ مفهوماً لا يوجب ضعفاً، بل ربما يكون المفهوم أقوى من المنطوق، بل قد يكون مقصود المتكلم هو المفهوم فقط.

وبالجمله لا المنطوق بما هو منطوق يوجب قوّه للخاصّ ولا المفهوم بما هو

١- معالم الدين، ص ١٣٧ و ١٣٨؛ وانظر: الذريعه إلى اصول الشريعة، ج ١، ص ٣٠٣ و ٣٠٤؛ زبده الاصول، ص ١٤١؛ والمحصول للفخر الرازى، ج ٣، ص ١٤٠

ص: ٣٤٢

مفهوم يوجب ضعفاً له، فيجوز تخصيص العام بالمفهوم كما يجوز تخصيصه بالمنطوق، نعم قد يكون العام أقوى من الخاص فلا يختصص العام به كما إذا كان العام آيياً عن التخصيص، لكنّه لا يختصص بالمفهوم بل المنطوق أيضاً لا يختصص العام إذا كان العام كذلك، نحو قوله عليه السلام:

«ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^(١)

، فإنّ هذا عام لا يمكن تخصيصه بشيء.

هذا كله في الواجبات والمحرمات، وأما إذا كان المورد من المستحبات، فيحمل الخاص حينئذٍ على تعدد المطلوب، مثلاً إذا دلّ دليل على أنّ صلاة الليل مستحبّ من نصف الليل إلى آخره، ونهى دليل آخر عن إتيانها فيما بعد النصف بلا- فصل، أو أمر دليل آخر بإتيانها في آخر الليل، فهذه الدليلين لا يختصص عموم الدليل الأول، بل كلّ منهما دالّ على مرتبه من المطلوبته.

١١. الاستثناء المتعقب للجمل المتعدده

هل الاستثناء المتعقب للجمل المتعدده في مثل قوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَخَصِينَ تَابَ لِمُؤْمِنٍ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْتَدَوْهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا»^(٢) ظاهر في الرجوع إلى الجميع، أو إلى خصوص الأخيره، أو لا ظهور له أصلاً بل يصير الكلام مجملاً، ولا بدّ في التعيين من قرينه؟

فيه أقوال:

منها: أن يرجع الاستثناء وهو قوله تعالى «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» إلى جميع الأحكام الثلاثة، أي الجلد بثمانين جلده، وعدم قبول الشهادة أبداً، والفسق، فتكون النتيجة حينئذٍ رفع جميعها بالتوبة^(٣).

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، ح ١٢

٢- سورة النور، الآية ٤

٣- العده في اصول الفقه، ج ١، ص ٣٢١؛ مبادئ الوصول، ص ١٣٨؛ اللمع لأبي إسحاق لشيرازي، ص ١٢٨

ص: ٣٤٣

ومنها: أن يرجع إلى خصوص الأخير فيرفع به خصوص الفسق (١).

ومنها: القول بالإجمال مع كون القدر المتيقن هو الأخير (٢).

ومنها غير ذلك من التفاصيل (٣).

والحق في المسألة أن يقال: حيث إن المتبع في باب الألفاظ هو الظهور العرفي، وهو يختلف باختلاف المقامات فحينئذ لو قامت قرينه أوجبت ظهور الكلام في الرجوع إلى الجميع أو إلى الأخير فهو المتبع وإلا فيصير الكلام مجملاً يؤخذ بالقدر المتيقن وهو الرجوع إلى الأخير.

ولا يخفى أن محل النزاع في المقام هو ما إذا لم توجد في البين قرينه مع أن آية القذف المذكوره ليست خاليه عنها، وهي أن المشهور قبول شهادة القاذف إذا تاب بل لعله إجماعي ويدل عليه الروايات (٤)، وهذه قرينه خارجيه تقتضى رجوع الاستثناء إلى الجميع، وفي الآيه قرينه اخرى داخلية تقتضى الرجوع إلى الجميع أيضاً حيث إن مقتضى الرجوع إلى الأخير عداله القاذف إذا تاب ومقتضى المناسبه بين الحكم والموضوع والفهم العرفي قبول شهادته حينئذ.

ثم إنّه لو قلنا بالإجمال وأن الاستثناء المتعقب لجمل متعدده لا- يكون ظاهراً في الرجوع إلى الجميع ولا- في الرجوع إلى خصوص الأخير بعد صلوحه لكلّ منهما، يسقط العمومات غير الأخيره عن الحجّيه، فلا يكون ما سوى الأخيره ظاهراً في العموم لكونه محفوفاً بما يصلح للقرينيه، فلا بدّ في محلّ الشكّ من الرجوع إلى الأصل العملي.

١- وهذا القول منسوب إلى الحنفية، انظر: الإحكام في اصول الأحكام للآمدى، ج ٢، ص ٣٠٠

٢- الدرعيه إلى اصول الشريعه، ج ١، ص ٢٤٩-٢٥٠؛ المستصفي من علم الاصول، ج ٢، ص ١٧٧

٣- راجع: منتهى الاصول، ج ١، ص ٤٦٤؛ تهذيب الاصول، ج ٢، ص ٢٥٠؛ المحصول للفخر الرازي، ج ٣، ص ٤٣

٤- مثل ما ورد في خبر القاسم بن سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام: «... كان أبي يقول إذا تاب ولم يعلم منه إلاخير جازت شهادته». (وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب الشهادات، الباب ٣٦، ح ٢)

ص: ٣٤٤

١٢. تخصيص عمومات الكتاب بخبر الواحد

لا إشكال في جواز تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المتواتر، إنما الكلام في تخصيصها بخبر الواحد.

واستدل للجواز بوجهين:

الأول: السيره المستمره من زمن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمه المعصومين عليهم السلام فإن أصحابهم كثيراً ما يتمسكون بالأخبار في قبال عمومات الكتاب ولم ينكر ذلك عليهم.

الثاني: أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرة، إذ ما من خبر إلا وهو مخالف لعموم من الكتاب.

ويمكن المناقشه في كل واحد من الوجهين:

أما السيره فبأن القدر المتيقن منها ما إذا كانت أخبار الآحاد محفوفه بالقرينه خصوصاً مع وجود القرائن الكثيره في عصر الحضور، ولو لم نقطع به فلا أقل من احتمالها.

وأما الوجه الثاني: ففيه أن في الكتاب عمومات كثيره لم تخصيص أصلاً حيث إن كثيراً من عمومات الكتاب ليس الشارع فيها في مقام البيان من قبيل قوله تعالى:

«خَلَقَ لَكُمْ مِا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (١) حيث إن معناه أن جميع ما خلق في الأرض يكون بِنفعكم، وليس مفاده منحصرأ في خصوص منفعة الأكل حتى يخصيص بما ورد من أدله حرمة الأكل بالنسبه إلى بعض الأشياء، وهكذا قوله تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» (٢)، فإنه ليس في مقام البيان حتى ينافيه ويخصصه ما يدل على أن الزكاه في تسعه أشياء.

والأولى في المقام أن يستدل بعمومات أدله حجيه خبر الواحد كبناء العقلاء ومفهوم آيه النبأ، فإنها تدل على العمل به ولو في مقابل عمومات الكتاب والسنة المتواتره.

١- سوره البقره، الآيه ٢٩

٢- سوره التوبه، الآيه ١٠٣

ص: ٣٤٥

وأما المانعون فاحتجوا بالمنع بوجوه عمدتها وجهان:

الأول: أن الكتاب قطعى وخبر الواحد ظنى، والظنى لا يعارض القطعى لعدم مقاومته له فيلغى بالمره.

واجيب عنه: بأن الدوران والتعارض يقع فى الحقيقه بين أصاله العموم فى العام الوارد فى الكتاب وهو من الدليل الظنى، وبين دليل حجيه الخبر، وحيث إن الخاص أقوى دلالة من العام، فلا شبهه فى تقديمه عليه بعد أن ثبتت حجيته بدليل قطعى.

وبيان آخر: أن الخبر بدلالته وسنده صالح عرفاً للقرينيه على التصرف فى أصاله العموم بخلاف أصاله العموم؛ فإنها لا تصلح لرفع اليد عن دليل اعتبار الخبر، لأن اعتبار أصاله العموم منوط بعدم قرينه على خلافها، والمفروض أن الخبر الخاص بدلالته وسنده يصلح لذلك، فلا مجال لأصاله العموم مع القرينه على خلافها.

هذا هو المشهور فى الجواب عن هذا الوجه، ويمكن الجواب عنه أيضاً بما بيناه سابقاً من أن العمومات الوارده فى الكتاب والسنة يجوز تخصيصها لحكمه تدريجيته بيان الأحكام فى الشريعة المقدسه التى جرت عليها سيره الشارع، وفى خصوص الكتاب جرت أيضاً على بيان امهات الأحكام غالباً وقوض شرحها وبيان جزئياتها إلى سنه النبى الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام، فالقرآن حينئذ بمنزله القانون الأساسى فى يومنا هذا الذى فيه بيان امهات المسائل فقط.

الثانى وهو العمده: الأخبار الكثيره الداله على أن الأخبار المخالفه للقرآن باطله أو يجب طرحها أو غيرهما من المضامين المشابهه، كقول الصادق عليه السلام:

«إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلا فالذى جاءكم به أولى به» (١)

، و

«ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» (٢)

، و

«أن على

كل حق حقيقه وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، ح ١١

٢- المصدر السابق، ح ١٢

ص: ٣٤٦

اللّه فدعوه»(١)

، ومقتضى هذه الأخبار وجوب طرح ما خالف كتاب الله.

ويمكن الجواب عنه من طريقين:

الأول: أن مخالفه الخاصّ مع العامّ ليست بمخالفه عرفاً بل يعدّ الخاصّ حينئذٍ بياناً للعامّ وشرحاً له، وهذا الجواب سليم عن الإشكال بعد ما مرّ من أن سيره الشارع استقرّت على البيان التدريجي للأحكام. نعم مع قطع النظر عن هذه النكته فلا ريب في أن ورود الخاصّ المنفصل بعد العامّ يعدّ عرفاً معارضاً للعامّ.

الثاني: سلّمنا صدق المخالفه عرفاً، إلّا أنّ المراد من المخالفه في الأخبار الآمره برّد المخالف للكتاب هو غير مخالفه العموم والخصوص مطلقاً قطعاً، وذلك للعلم بصدور أخبار كثيره مخالفه للكتاب بالعموم والخصوص إجمالاً وجريان سيره القطعيه وقيام الإجماع على العمل بها في مقابل عمومات الكتاب، ولا يكون ذلك إلّا لتخصيص المخالفه التي هي موضوع الأخبار الآمره بطرح الخبر المخالف للكتاب بالمخالفه على نحو التباين وإخراج المخالفه بالعموم والخصوص مطلقاً عنها، إذن فالأخبار الآمره برّد المخالف محموله على المخالفه على نحو التباين؛ لأنّ لسانها آت عن التخصيص.

وأورد على هذا الجواب: بأنّ إخراج المخالفه بالعموم والخصوص المطلق من الأخبار الآمره بطرح المخالف للكتاب واختصاصها بالمخالفه على نحو التباين يستلزم بقاؤها بلا مورد، لأننا لم نظفر على خبر مخالف على هذا الوجه.

وأجاب الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله عن هذه المشكله بما حاصله: «أنّ عدم الظفر على المخالف بالتباين الآن، أي بعد تنقيح الأخبار وتهذيبها مرّات عديده بأيدي أكابر أصحاب الحديث وضبطها في الاصول الأربعمائه والجوامع الأوليه ثمّ في الاصول الأربعة لا يلازم عدم وجوده فيما قبل»(٢).

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، ح ١٠

٢- مطارح الأنظار، ص ٢١٢

ص: ٣٤٧

ويؤيد ما أفاده: وجود بعض الأخبار في جوامع الحديث غير المهذب تخالف الكتاب على نحو التباين أو تخالف بعض المسلمات والضروريات.

١٣. دوران العام والخاص بين النسخ والتفصيل

إذا ورد عام وخاص فتارة يكون تاريخ كليهما معلوماً، واخرى يكون تاريخ أحدهما أو كليهما مجهولاً:

أما القسم الأول فله صور خمس:

الصورة الاولى: أن يكون الخاص مقارناً للعام، فإنه حينئذٍ مخصص له بلا إشكال نحو أكرم العلماء إلّازيداً.

الصورة الثانية: أن يكون الخاص غير مقارن للعام، لكن ورد قبل حضور وقت العمل للعام، كما إذا قال المولى في أول الاسبوع: «أكرم العلماء يوم الجمعة» ثم قال في وسطه: «لا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة» فحكمها التخصيص ولا يجوز فيها النسخ، لأن جواز النسخ من ناحيه المولى الحكيم مشروط بحضور وقت العمل بالمنسوخ.

الصورة الثالثة: أن يكون الخاص غير مقارن للعام وورد بعد حضور وقت العمل به، كما إذا قال في الاسبوع الأول: «أكرم العلماء يوم الجمعة» ثم قال في الاسبوع الثاني: «لا تكرم زيدا العالم»، فذهب جمع إلى كونه ناسخاً لا مخصصاً لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

لكن هذا إذا احرز أن العام قد ورد لبيان الحكم الواقعي، أمّا إذا كان متكفلاً لبيان الحكم الظاهري كما هو الغالب بل هكذا سنّه الشارع وسيرته العمليّة في بيان الأحكام الشرعيّة حيث إنّه من دأبه أن يبيّن الأحكام تدريجاً، فحينئذٍ يكون الخاص مخصصاً لا ناسخاً لأنّ النسخ في هذه الصورة وإن كان ممكناً ثبوتاً ولكن ندرته وشيوع التخصيص يوجب تقويه ظهور الخاص في العموم الأزمانى وتضعيف

ص: ٣٤٨

ظهور العام في العموم الأفرادي، فيقدم الظهور في الأوّل على الثاني.

الصورة الرابعة: عكس الثانيه، وهى أن يرد العام بعد الخاص غير مقارن له وقبل حضور وقت العمل بالخاص، فحكمها حكم الصورة الثانيه لنفس الدليل المذكور فيها، وهو كون النسخ قبل العمل قبيحاً للمولى الحكيم.

الصورة الخامسة: أن يكون العام بعد الخاص وغير مقارن له وورد بعد حضور وقت العمل بالخاص، فيدور الأمر فيها بين النسخ والتخصيص لجواز كلّ منهما عند الكلّ، أمّا التخصيص فلعدم استلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأمّا جواز النسخ فلكونه بعد حضور وقت العمل بالخاص، والمشهور على ترجيح التخصيص على النسخ، فيقدم عليه وذلك لندره النسخ وشيوع التخصيص كما مرّ.

وأما القسم الثاني فتأتى فيه جميع الاحتمالات الخمسه المذكوره، وبما أنّ الحكم كان فى بعضها النسخ وهو الصورة الثالثه على مبنى القوم، فيتردد الأمر فى هذا القسم بين النسخ والتخصيص على مبنى القوم، ويصير الحكم مبهماً من ناحيه الاصول اللفظيه وحينئذٍ تصل النوبه إلى الاصول العمليه.

هذا كله بناءً على ما تسلّمه جمع من عدم جواز النسخ قبل العمل أولاً وعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ثانياً، مع أنّهما قابلان للمناقشه.

أمّا المسأله الاولى: فلاّنه لا إشكال فى جواز النسخ قبل العمل فى الأوامر الامتحانيه كما وقع فى قضيه ذبح إبراهيم ولده إسماعيل عليهما السلام؛ حيث كان الأمر فيه امتحانياً يحصل بنفس التهيؤ للعمل فإذا وقع التهيؤ وحضر وقته يحصل المقصود من الامتحان، وحينئذٍ يمكن النسخ، ولا إشكال فى جوازه.

أمّا إذا كانت الأوامر غير امتحانيه وكان الغرض فيها حصول نفس العمل فى الخارج لا الامتحان، فرفع الطلب ونسخ الحكم حينئذٍ وإن كان يوجب كون الحكم لغواً، إلّا أنّه قد تكون المصلحه فى نفس الإنشاء وذلك لوجود مصلحه فى البين كالتقيّه، وحينئذٍ يجوز جعل الحكم ونسخه كالأوامر الامتحانيه.

ص: ٣٤٩

وأما المسألة الثانية: فيمكن النقاش فيه من جهة أن عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة يمكن أن يكون لواحدٍ من الثلاثة:

١. الإلقاء فى المفسده كما إذا قال: أكرم العلماء، ولم يستثن زيدا العالم مع أنه كان خارجاً عن حكم الإكرام عنده وكان إكرامه ذا مفسده فى الواقع، فإنه حينئذٍ يوجب إلقاء العبد فى تلك المفسده.

٢. تفويت المصلحه كما إذا قال: لا تكرم الفساق، وكان إكرام الضيف مثلاً ذا مصلحه فى الواقع ولم يستثنه فإنه يوجب تفويت تلك المصلحه.

٣. الإلقاء فى الكلفه كما إذا قال: أكرم جميع العلماء، ولم يكن إكرام جماعه منهم واجباً مع أن إكرامهم يستلزم تحمّل المشقه الزائده للعبد.

وهذه الثلاثة كلّها محذورات واضحه، ولكنّها لا تقاوم مصلحه أقوى كالمصلحه الموجوده فى تدريجه بيان الأحكام، فمعها لا إشكال فى جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

١٤. الكلام فى النسخ

إشاره

والوجه فى التعرّض لهذه المسأله فى مباحث التخصيص، شدّه إرتباطها بهذه المسأله، كما ظهر ممّا سبق.

وعلى كلّ -/ حال، النسخ لغه كما قال الراغب: «إزاله الشىء بشىء يتعقبه كنسخ الشمس الظلّ والظلّ الشمس والشيب الشباب، فتارة يفهم منه الإزاله وتارة يفهم منه الإثبات وتارة الأمران» (١).

فاشرب فى ماهيه النسخ أمران: الإزاله والإثبات، وقد يستعمل النسخ فى خصوص معنى الإزاله، كما قد يستعمل فى خصوص معنى الإثبات.

وأما فى الاصطلاح فذكر له تعاريف، منها: «رفع الحكم الثابت إثباتاً إلاّ أنّه فى

ص: ٣٥٠

الحقيقه دفع الحكم ثبوتاً^(١)، ومنها: «انتهاء أمد الحكم المجعول لانتهاء الحكمة الداعية إلى جعله»^(٢).

والأحسن أن يقال: إنّه رفع حكم تكليفي أو وضعي مع بقاء موضوعه؛ ثبوتاً أو إثباتاً.

هل يجوز النسخ في حكم الله تعالى أو لا؟

المشهور أو المجمع عليه بين المسلمين جوازه ونسب إلى اليهود والنصارى أنه مستحيل^(٣).

واستدلّ لذلك بأنّه إن كان الحكم المنسوخ ذا مصلحة فلا بدّ من دوامه وبقائه ولا وجه لنسخه وإزالته، وإن لم يكن ذا مصلحة فاللازم عدم جعله ابتداءً إلّا إذا كان الجاعل جاهلاً بحقائق الامور، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، كما أنّ النسخ في الأحكام العرفية أيضاً يرجع إلى أحد الأمرين: إمّا إلى جهل الجاعل من أوّل الأمر بعدم وجود المصلحة في الحكم، وإمّا إلى جهله بعدم دوام المصلحة وعدم كونه عالمًا بالمستقبل، وبما أنّ الله تعالى لا يتصوّر فيه الجهل بالمستقبل حدوداً وبقاءً يستحيل النسخ بالنسبة إليه.

والجواب عنه واضح فإنّه لا إشكال في أن يكون لشيء مصلحة في زمان دون زمان آخر كالدواء الذي نافع للمريض يوماً وضارّ يوماً آخر، كما أنّ الرجوع إلى التاريخ وشأن نزول الآيات في قصّة القبله^(٤) يرشدنا إلى هذه النكته، وحينئذٍ يكون

١- كفايه الاصول، ص ٢٣٩

٢- أجود التقريرات، ج ١، ص ٥١٣

٣- انظر: المنحول للغزالي، ص ٣٨٣؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٢٦١؛ نواسخ القرآن لابن جوزي، ص ١٤؛ البيان في تفسير القرآن، ص ٢٧٩

٤- انظر في هذا المجال: مجمع البيان، ج ١، ص ٤١٣؛ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ذيل الآية ١٤٤ من سورة البقره؛ العجائب في بيان الأسباب، ج ١، ص ٣٨٨

ص: ٣٥١

النسخ بمعنى انتهاء أمد الحكم وزوال المصلحه، ومن هنا ذهب المشهور إلى أن النسخ دفع الحكم لا رفعه.

ومما ذكرنا يظهر جواز وقوع النسخ في القرآن؛ سواء كان النسخ والمنسوخ كلاهما في القرآن كما في آية النجوى (١)، أو كان خصوص النسخ فيه كما في حكم القبلة (٢).

لا- يقال: إنه في القسم الأول مشمول لقوله تعالى: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (٣)، لأن جوابه واضح، وهو وجود القرينه في هذه الموارد إما على أن الآيه المنسوخه ستسوخ أو على ناسخيه الآيه الناسخه فتكون إحدى الآيتين ناظره إلى الاخرى، ولا إشكال حينئذ في عدم صدق الاختلاف.

١- سورة المجادله، الآيتان ١٢ و ١٣

٢- سورة البقره، الآيه ١٤٤

٣- سورة النساء، الآيه ٨٢

ص: ٣٥٣

الفصل الثامن: المطلق والمقيد

اشاره

نسب إلى المشهور «أن المطلق ما دلّ على شائع في جنسه»^(١)، وحيث إنّ كلمة «ما» الموصوله في التعريف كناية عن اللفظ - بقرينه «دلّ» - يكون المطلق والمقيد حينئذٍ من صفات اللفظ.

واستشكل عليه تارةً، بأنّ الإطلاق والتقييد من صفات المعنى لا اللفظ.

واخرى، بعدم شموله للألفاظ الدالّة على نفس الماهية من دون شيوع كأسماء الأجناس مع أنّهم عدّوا أسامي الأجناس من المطلق.

وثالثه، بعدم منعه، لشموله ل «من» و «ما» و «أى» الاستفهامية من باب دلالتها على العموم البدلي وضِعاً مع أنّها ليست من أفراد المطلق.

ويجاب عن الإشكال الأول: بأنّه كما أنّ المعنى يتّصف بصفه الإطلاق والتقييد، كذلك اللفظ أيضاً يتّصف بهما بلحاظ كونه مرآة للمعنى وكاشفاً عنه.

وعن الثاني: بأنّ الشيوخ له معنيان: أحدهما الشيوخ بمعنى العموم، وحينئذٍ يرد عليه هذا الإشكال، وهو عدم شمول التعريف لأنّه ليس للجنس شيوع بل وكذا النكرة، ثانيهما: السريان والعموم بعد ضمّ مقدمات الحكمه ولا إشكال في وجود هذا المعنى في اسم الجنس والنكرة.

١- معالم الدين، ص ١٥٠؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ٣٢١؛ كفايه الاصول، ص ٢٤٣

ص: ٣٥٤

وعن الثالث: بأننا نلتزم بأن «من» و «ما» و «أى» الاستفهامية من أفراد المطلق.

ومع ذلك يمكن تعريفهما بطريق أوضح وأسهل، فيقال إنَّ المطلق ما لا قيد فيه من المعانى أو الألفاظ، والمقيّد ما فيه قيد، فالمطلق فى مصطلح الاصوليين نفس ما ذكر فى اللغة وهو ما يكون مرسلًا وساريًا بلا قيد.

ثم إنَّ الإطلاق والتقييد أمران إضافيان، لأنّه ربما يكون معنى مقيّدًا بالنسبة إلى معنى آخر وفى نفس الوقت يعدّ مطلقًا بالنسبة إلى معنى ثالث، كالرقبه المؤمنه، فإنّها مقيّده بالنسبة إلى مطلق الرقبه بينما هى مطلقه بالنسبة إلى الرقبه المؤمنه العادله.

كما أنّهما ليسا أمرين خارجيين، بل هما من الامور الذهنيه، والتقابل بينهما تقابل العدم والملكه فالمطلق ما من شأنه أن يكون مقيّدًا وبالعكس.

إذا عرفت هذا فلنشرع فى مباحث المطلق والمقيّد فى ضمن امور:

١. أنحاء الإطلاق

سيأتى أنَّ المطلق يفيد العموم والشمول ببركه مقدّمات الحكمه، وهذا الشمول على ثلاثه أقسام، لأنّه قد يكون بدليًا وقد يكون استغراقيًا وقد يكون مجموعيًا.

فلا يصحّ ما ربما يتوهم من أنَّ المطلق إنّما يدلّ على الشمول البدلى دائماً، لأنّ كلمه البيع أو الماء مثلاً فى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(١)، وقوله عليه السلام:

«الماء إذا بلغ

قدر كتر لم ينجسه شىء»^(٢)

مطلق مع أنّه يفيد العموم الاستغراقى.

وكلمه العالم فى قضيه «أكرم العالم» أيضاً مطلق مع أنّه قد يكون الشمول فيه مجموعيًا.

نعم أنّه يتوقّف على قيام قرينه على أنّ المقصود فيه مجموع العلماء من حيث المجموع.

١- سوره البقره، الآيه ٢٧٥

٢- وسائل الشيعه، ج ١، كتاب الطهاره، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، ح ١، ٢ و ٦

ص: ٣٥٥

٢. الألفاظ التي يراد منها الإطلاق

أولها: اسم الجنس

والمراد منه في المقام ما يقابل العلم الشخصي، فيشمل الجواهر والأعراض والامور الاعتبارية كلها.

والمشهور أنّ الموضوع له فيه هو الماهية، والماهية على أربعة أقسام: الماهية بشرط لا، والماهية بشرط شيء - وليس اسم الجنس واحداً منهما قطعاً - والماهية اللابشرط القسمة، والماهية اللابشرط المقسمة، والفرق بينهما أنّ الأول ما كان للحاظ فيه جزء الموضوع له، والثاني عبارته عن ما ليس مشروطاً بشيء حتى لحاظ أنّها لا بشرط.

ولا ينبغي الشك في أنّ المراد من المطلق هو اللابشرط المقسمة لأنّ اللابشرط القسمة موطنه دائماً هو الذهن، وهو يستلزم عدم صحته حمل المطلق مثل الإنسان على الخارج حقيقته، فيكون مثل «زيد انسان» حينئذٍ مجازاً، ويستلزم أيضاً عدم صحته الإخبار عن الخارج نحو جاءني انسان، وكذلك عدم صحته الأمر نحو «جنني بانسان» فيتعيّن أنّ يكون الموضوع له اللابشرط المقسمة أي القدر الجامع بين الأقسام الثلاثة، الذي يكون مرآه للخارج.

ثم لا يخفى أنّ ما اشتهر في كلماتهم من أنّ الموضوع له في أسماء الأجناس هو الماهية من حيث هي لا موجوده ولا معدومه، فإنّه ممّا لا يمكن المساعده عليه عند الدقّة، بل الموضوع له هو الموجود الخارجي؛ لأنّه المتبادر من إطلاق مثل الإنسان والشجر وغيرهما، فيتبادر عند إطلاق الإنسان والشجر إنسان خارجي وشجر خارجي، غاية الأمر إنسان لا بعينه وشجر لا بعينه، ومن أنكر هذا أنكره بلسانه وقلبه مطمئن بالإيمان، بل يدلّ عليه حكمه الوضع فإنّ الناس في حياتهم الاعتياديّة لا حاجة لهم إلى الماهيات المطلقة حتى يضعون الألفاظ يازائها بل حاجاتهم تمسّ الوجودات الخارجيّه، فيكون وضع الألفاظ بموازات حاجاتهم إلى

ص: ٣٥٦

المعاني الخارجيه.

هذا، مضافاً إلى وجود صحه السلب في المقام، فيصح أن يقال: «الإنسان الذهني ليس بإنسان» أو «أن النار الذهنيه ليست ناراً حقيقه بل النار ذلك الوجود الخارجى الذى يحرق الأشياء» والماء «هو الوجود الخارجى الذى يروى العطشان».

إن قلت: الوجود مساوق للتشخص والجزئيه وهو ينافى كليه اسم الجنس.

قلت: المراد من الوجود هنا هو الوجود السعى وهو لا- ينافى الكليه لأنه قدر جامع بين الوجودات الجزئيه الخارجيه ويكون وعاءه الذهن لكن بما أنه مرآه ومشير إلى تلك الوجودات، وإن أبيت عن ذلك فاختر نفسك عند طلب الماء، فلا ريب فى أنك تطلب الماء الخارجى لا- ماهيته مع أنك لست فى طلب ماء مشخص معين بل تطلب مطلق الماء الخارجى أو جنس الماء الخارجى بوجوده السعى، وليس المراد من الوجود السعى إلهذا.

فتلخص أن الموضوع له فى أسماء الأجناس هو الماهيات الموجوده فى الخارج بوجودها السعى، كما أتضح أن اسم الجنس قابل لأن يكون مصب الإطلاق والتقييد.

ثانيها: علم الجنس

ولا- يبعد أن يكون الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس نظير الفرق بين زيد والرجل من بعض الجهات، فكما أنه لا- نظر فى وضع الرجل لأفراد الإنسان إلى التشخصات الفرديه والتعينات الخارجيه وأن الفرد الفلانى تولد فى أى تاريخ ومن أى شخص مثلاً بل وضع اللفظ لذوات الأفراد فقط، وأما كلمه زيد فهى وضعت للفرد بما هو فرد وللشخص بما هو متشخص ومتعين عن سائر الأفراد، كذلك فى ما نحن فيه، فإن الأسد وضع لذلك الحيوان المتعين خارجاً من دون أن يكون لتعيينه دخل فى الموضوع له، وأمياً الاسامه فإنها وضعت لذلك المتعين بما هو متعين وممتاز عن سائر الأجناس.

ص: ٣٥٧

إن قلت: ما هو حكمه الوضع حينئذٍ؟

قلت: لا يبعد أن تكون الحكمه في ذلك أنه كما أنا قد نحتاج في الاستعمال أن ننظر إلى ذلك الحيوان المفترس ونلاحظه من دون لحاظ تميزه عن سائر الحيوانات بل يكون النظر إلى مجرد الماهية، فلا بد من وضع لفظ يدل على نفس الماهية فقط، كذلك قد نحتاج إلى النظر إليه بوصف تميزه عن سائر الأجناس، فنحتاج حينئذٍ إلى وضع لفظ للماهية بوصف تميزها وتعيينها.

والظاهر أن علم الجنس أيضاً يقع مصباً للإطلاق والتقييد كاسم الجنس من دون إشكال.

ثالثها: المفرد المملّى باللام

إن الألف واللام تارة تكون لتعريف الجنس، واخرى للاستغراق وثالثة للعهد، ولا يخفى أنه بناءً على ما بيناه في علم الجنس يكون الفرق بين «إنسان» و «الإنسان» مثلاً أن الأول يدل على مجرد ماهية الإنسان من دون أن يلاحظ تميزه عن سائر الأجناس والموجودات، وأما الثاني فإنه يشار به إلى تلك الماهية بوصف كونه متميزه ومتشخصه عن غيرها.

وأما لام العهد فلا إشكال في كونها للتعريف، وهي في مثال الإنسان إما أن تكون إشاره إلى الإنسان المذكور في الكلام، أو الإنسان المعهود في الذهن، أو الإنسان الحاضر، وهكذا لام الاستغراق فهي أيضاً للتعريف، ويدل على أقصى مراتب الجمع كالجمع المملّى باللام؛ لأنه هو المتعين خارجاً بخلاف سائر المراتب.

ثم إن ما يكون مصباً للإطلاق والتقييد هو القسم الأول الذي هو لتعريف الجنس.

رابعها: النكرة

وهي نفس اسم الجنس إذا دخل عليه تنوين النكرة نحو انسانٌ ورجلٌ، وقد

ص: ٣٥٨

يقال: إن الاستعمالات مختلفه فتارة يكون مثل «جاءني رجل» فيكون مفهوم النكره حينئذ هو الفرد المعين في الواقع المجهول في الظاهر، واخرى يكون مثل «جئني برجل» فيكون مفهومها الطبيعه المقيّده بالوحده لا تعين لها لا في الواقع ولا في الظاهر لأنها حينئذ صادقه على كثيرين (١).

ولكن الظاهر أن الموضوع له فيه كلى في جميع الموارد لكن مع قيد الوحده، ففي مثل «جاء رجل من أقصى المدينة» أيضاً يكون الموضوع له كلياً لكنه ينطبق على فرد خاص وتستفاد الجزئية من تطبيق الكلى على الفرد كما في «زيد إنسان» ويكون من باب تعدد الدال والمدلول، أي استفيدت الوحده والجزئية من التنوين، واستفيدت الطبيعه من اسم الجنس الداخلة عليه التنوين لا أن تكون الجزئية جزءاً للموضوع له وإلا يستلزم تغيير الموضوع له في الاستعمالات المختلفه والجمل المستعمل فيها النكره وهو بعيد جداً.

وليس مفادها الفرد المرّد؛ لأن المتكلم إنما يقصده فيما إذا كانت الأفراد قابله للإحصاء وإلا فلا يمكن أن يكون مقصوداً بل لا بد حينئذ من تصوّر كلى جامع يكون عنواناً ومرآة للأفراد إجمالاً، وهذا الكلى لا يمكن أن يكون الفرد المرّد لأنه بمنزله «هذا أو هذا» فيحتاج فيه إلى تصوّر جميع الأفراد تفصيلاً لمكان كلمه «أو» وهو لا يمكن في مثل «جئني برجل» الذي لا يحصى عدد الأفراد فيه.

فتلخص أن الموضوع له في النكره مطلقاً هو الكلى المقيّد بقيد الوحده، والظاهر دلالتها على الشياخ والسريان إذا اجتمعت فيها مقدّمات الحكمه.

٣. استعمال المطلق في المقيّد حقيقه أو مجاز؟

الحق في المسأله التفصيل بين أنحاء الاستعمالات:

فمنها: ما إذا كان استعمال المطلق في المقيّد بنحو تعدد الدال والمدلول بأن يراد

ص: ٣٥٩

أصل الطبيعه من المطلق ويراد القيد من قرينه حاله أو مقالیه، كقوله: «اعتق رقبه مؤمنه» فإنّ الذوق السليم يقضى بأنّ لفظ المطلق وهو «رقبه» في المثال يدلّ على نفس الطبيعه وهو الماهيه اللابشرط، ولفظ «مؤمنه» يدلّ على القيد لا أنّ الرقبه استعملت في المقيّد وكانت المؤمنه قرينه على ذلك، وعليه يكون الاستعمال حقيقه.

ومنها: أن يكون من قبيل التطبيق نحو «جاءني رجل» فإنّ المراد فيه رجل خاصّ وفرد معيّن منه، وفي هذه الصوره أيضاً يكون الاستعمال حقيقه؛ لأنّ الرجل استعمل في معناه الحقيقي وهو الماهيه اللابشرط، لكنّه انطبق على فرد واحد ومصداق واحد وهو لا يوجب كونه مجازاً بلا إشكال.

ومنها: استعمال المطلق في المقيّد بأن اريد القيد من نفس المطلق لا من دالّ آخر، كما إذا اريد «الرقبه المؤمنه» من لفظ «رقبه» فلا إشكال في كونه مجازاً في هذه الصوره.

٤. كيفيه دلالة المطلق على الشمول والسريان

اشاره

نسب إلى مشهور القدماء أنّ دلالة المطلق على الشمول بمقتضى الوضع، فوضع لفظ الإنسان مثلاً للشمول والسريان في أفرادهِ (١)، لكن ذهب سلطان العلماء رحمه الله إلى أنّه ناشٍ من مقدّمات الحكمه وتبعه مشهور المتأخّرين (٢)، وهو الصحيح.

و ذلك لوجهين:

أحدهما: التبادر فإنّ المتبادر من إطلاق اسم الجنس مثل لفظ الإنسان مثلاً صرف الطبيعه مجرّده عن سريانها في أفرادها، وكذلك في النكره كقولك «رأيت إنساناً».

١- نسبه إليهم في فوائد الاصول، ج ٢، ص ٥١٦، وانظر أيضاً: العده في اصول الفقه، ج ١، ص ٣٣٤ و ٣٣٥؛ معارج الاصول، ص ٩١؛ معالم الدين، ص ١٥١ و ١٥٢

٢- انظر: حاشيه سلطان العلماء على المعالم، ص ٢٩٦ و ٣٠٥ و ٣٠٦؛ مطارح الأنظار، ص ٢١٧؛ كفايه الاصول، ص ٢٤٧؛ فوائد الاصول، ج ٢، ص ٥٦٦

ص: ٣٦٠

ثانيهما: أن كون الدلالة بالوضع يستلزم المجاز فيما إذا استعمل المطلق في المقيد نحو «جئني برجل عالم» مع أنه خلاف الوجدان.

مقدمات الحكمة ما هي؟

اختلفت كلمات الأصحاب فيها والمشهور أنها أربعة:

إحداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد.

ثانيها: عدم بيان القيد.

ثالثها: عدم الانصراف إلى مصداق أو مصاديق خاصه.

رابعها: عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب.

واللازم البحث عنها واحده بعد واحده:

أما الأولى: فهي لازمه بالوجدان حيث إن الوجدان أقوى شاهد على عدم صحه الأخذ بإطلاق كلام المولى إذا لم يكن في مقام بيان تمام المراد، فإذا قال مثلاً، «اشتر لي ثوباً» أو «اشتر أثاثاً للبيت» فلا يصح للعبد أن يشتري من السوق لباساً أو أثاثاً أيّاماً كان ويتمسك بإطلاق كلامه.

نعم إذا شك في أن المتكلم هل كان في مقام بيان تمام المراد أو لا، فالأصل كونه بصدد بيان تمام المراد، فكونه في مقام الإهمال خلاف الأصل.

وأما الثانية: وهي عدم بيان القيد، فلزومها من الواضحات حيث إن المفروض في جواز التمسك بالإطلاق وعدمه، عدم وجود قيد بالنسبة إلى الجهة التي نحاول التمسك بإطلاق الكلام فيها.

وأما الثالثة: وهي عدم الانصراف فنقول في توضيحها: أن الانصراف هو أن توجد من ناحيه كثره الاستعمال - أو غيرها - بين لفظ ومعنى علاقه في الأذهان بحيث توجب انسباق ذلك المعنى من اللفظ حين إطلاقه، وليس المراد منه صيروره اللفظ حقيقه ثانويه في ذلك المعنى، وهو نظير انصراف كلمه «أهل العلم» في يومنا هذا

ص: ٣٤١

إلى العالم الدينى مع أنّ غيره أيضاً من أهل العلم.

والانصراف ينقسم إلى قسمين: بدوى يزول بالتأمل، وثابت مستمر، والذي يعدّ من مقدّمات الحكمه هو عدم الانصراف بالمعنى الثانى، أى عدم الانصراف الثابت، لكنّ الحقّ أنّ هذه المقدّمه ترجع حقيقه إلى المقدّمه الثانيه، وهى انتفاء ما يوجب التعيين؛ حيث إنّ الانصراف يكون ممّا يوجب تعيين المعنى.

وأما الرابعه: وهى انتفاء القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، فلأنّه إذا كان المتيقّن تمام مراد المولى وهو لم يذكر القيد اعتماداً على ذلك المتيقّن لم يخلّ بغرضه.

ولكن الظاهر عدم اعتبار هذه المقدّمه لوجهين:

الأول: استلزامها عدم إمكان التمسك بكثير من الإطلاقات الوارده فى الكتاب والسّنّه؛ لوجود القدر المتيقّن فى جميعها، مع أنّ السيره العمليه للفقهاء والمشرّعين قامت على خلافه، فإنّهم لا يعتنون بشأن نزول الآيات ومورد السؤال فى الروايات إذا كان الجواب مطلقاً.

الثانى: أنّ وجود القدر المتيقّن ليس من قبيل القيود الاحترازيه التى يأخذها المتكلّم فى كلامه ويكون لها لسان إثبات لنفسها ولسان نفى الحكم عن غيرها، بل غايه ما يستفاد من وجوده ثبوت الحكم بالنسبه إلى نفسه، وأمّا عدم ثبوته بالنسبه إلى غيره فهو ساكت عنه وغير مفيد له، وحينئذٍ لا- مانع من التمسك بالإطلاق وإسراء الحكم إلى ذلك الغير، وإلّا يلزم إهمال المولى بالنسبه إلى غير القدر المتيقّن وسكوته عن بيان حكمه، مع أنّ المفروض أنّه فى مقام بيان تمام المراد.

تنبيه:

إذا شكّ فى أنّ المولى هل هو فى مقام البيان أو لا، فمقتضى الأصل والقاعده الأولى- كما عرفت- كونه فى مقام البيان ويؤيّده السيره المستمره للفقهاء والمجتهدين فى التمسك بالإطلاقات والعمومات مطلقاً إلّا فيما إذا احرز كونه فى

ص: ٣٦٢

مقام الإجمال أو الإهمال.

ثم إنه قد يكون المولى في مقام البيان من جهة ولا- يكون في مقام البيان من جهة اخرى، كما إذا سأل السائل مثلاً عن الإمام عليه السلام ب «أن لي أربعين شاه هل فيها زكاه؟» فأجاب:

«في أربعين شاه زكاه»

فإنه عليه السلام في هذا البيان إنما يكون في مقام بيان أصل النصاب في جميع أنواع الشياه، وليس في مقام بيان مقدار الزكاه، فلا يمكن الأخذ بإطلاقه من هذه الجهة، فإن الإطلاق والتقييد أمران إضافيان كما مرّ.

٥. فيما إذا ورد مطلق ومقيد

إشاره

وفيه ثلاث حالات:

الاولى: أن يكون الدليلان مختلفين في النفي والإثبات، نحو «اعتق رقبه» و «لا- تعتق رقبه كافره» فلا شك في لزوم التقييد فيها؛ لأنّ المطلق ليس ظهوره في الإطلاق أقوى من ظهور العام في العموم، فكما أنّ العامّ يخصّص بالدليل المخصّص، كذلك المطلق يقيد بالدليل المقيد، بل التقييد هنا أولى من التخصيص هناك؛ لأنّ ظهور المطلق في الإطلاق مستفاد من مقدّمات الحكمه، وأمّا الظهور في العامّ فهو مستفاد من الوضع، ولا إشكال في أنّ رفع اليد عن الظهور الإطلاقي أخفّ وأسهل من رفع اليد عن الظهور الوضعي.

أضف إلى ذلك ما مرّ في العامّ والخاصّ من أنّ ورود الخاصّ بعد العامّ يعدّ من قبيل التناقض عند العرف بخلاف المقيد، فإنّ العرف لا يرى تناقضاً بين «اعتق رقبه» مثلاً و «لا تعتق رقبه كافره».

الثانيه: أن يكون كلاهما مثبتين أو منفيين مع عدم إحراز وحده الحكم فيهما فيكون الظاهر حينئذٍ أنّهما حكمان مختلفان؛ إمّا لأجل تعدّد الشرط مثلاً نحو «إن ظاهرت فاعتق رقبه» و «إن أفطرت فاعتق رقبه مؤمنه» أو لعدم المنافاه بين الحكمين عند إحراز التعدّد، نحو «أكرم العالم» و «أكرم العالم الهاشمي»، وفي هذه

ص: ٣٦٣

الصورة أيضاً لا إشكال في عدم التقييد.

الثالث: نفس الحالة الثانية مع إحراز وحده الحكم، نحو «إن ظهرت فاعتق رقبه» و «إن ظهرت فاعتق رقبه مؤمنه» أو «صلّ صلاة الظهر» و «صلّ صلاة الظهر إخفاتاً»، والمشهور في هذه الحالة التقييد كما جرت به سيره الفقهاء في الفقه، واستدلّ له بأنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، وهو في المقام يحصل بالتقييد.

لكن يرد عليه: أنّه لا- دليل لنا على ثبوت هذه القاعده في جميع الموارد فليس الجمع أولى من الطرح حتّى فيما إذا كان الجمع جمعاً تبرعياً غير عرفي، بل الأولويّه ثابتة في باب تراحم الملاكات، فإذا ثبت هناك ملاكان لحكمين مختلفين، فمهما أمكن الجمع بين هاتين المصلحتين كان أولى.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الجمع هنا جمع دلالي عرفي؛ لأنّ ظهور المقيّد في التقييد أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق عرفاً.

كيفية الجمع بين المطلق والمقيّد في المستحبات

المشهور أنّ المطلق الوارد في المستحبات لا يحمل على المقيّد بل الدليل المقيّد يحمل على تعدّد مراتب المحبوبيّه وتعدّد المطلوب، نحو ما إذا ورد مثلاً دليل على استحباب صلاة الليل، ووردت أيضاً روايه تأمر بإتيانها في الثلث الآخر من الليل، وروايه اخرى تأمر بالقنوت في صلاة الوتر أوّلاً وبالذعاء لأربعين مؤمناً ثانياً وبالاستغفار سبعين مرّه وطلب العفو ثلاثمائة مرّه ثالثاً، ونحوه ما وردت من روايات تدلّ على استحباب زياره الحسين عليه السلام، ثمّ وردت روايات تدلّ على استحبابها في ليله الجمعه أو يوم عرفه، إلى غير ذلك، فالمشهور حملها على تعدّد المطلوب وبيان مراتب المطلوبيّه والفضل، إلّا إذا قام دليل خاصّ على التقييد.

فالقاعده الأوليه في المستحبات عدم التقييد؛ لأنّ الغالب في باب المستحبات أن يكون القيد لأجل التأكيد ومزيد المحبوبيّه لا لأجل الاحتراز وبيان أصل المطلوبيّه

ص: ٣٦٤

كى يحمل المطلق على المقيد، وهذه الغلبة توجب ظهور الأوامر فيها فى تعدد المطلوب وتفاوت مراتب المحبوبيته.

كيفية الجمع بين المطلق والمقيد فى الأحكام الوضعية

أن ما مرّ كان فى المطلق والمقيد من الأحكام التكليفية، وأما فى الأحكام الوضعية فالمسألة لا تخلو من صور:

الصوره الاولى: ما إذا كان المطلق والمقيد متخالفين فى الإثبات والنفى كقوله تعالى: «أحلّ الله البيع» (١)، وقوله عليه السلام:

«نهى النبى عن بيع الغرر» (٢)

، فلا إشكال فى لزوم الجمع بينهما بالتقييد على مرّ فى الأحكام التكليفية.

الصوره الثانيه: ما إذا كانا مثبتين أو منفيين مع كون القيد فى المقيد احترازياً، وتعبير آخر: يكون للتقييد مفهوم مثل قوله تعالى: «ولأ تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض» (٣)، فى قبال قوله تعالى: «أحلّ الله البيع» حيث إن التقييد بقوله: «عن تراض» فى مقام الاحتراز، فلا إشكال أيضاً فى التقييد لأنهما يرجعان إلى المتخالفين.

الصوره الثالثه: نفس الصوره السابقه مع عدم كون القيد فى مقام الاحتراز وعدم وجود مفهوم له، كما إذا ورد دليل يقول: «أحلّ الله البيع بالصيغه» وفرضنا عدم كون ذكر القيد للاحتراز، فى قبال «أحلّ الله البيع» الشامل لبيع المعاطاه، فى هذه الصوره ينحصر الدليل للتقييد فى إحراز وحده الحكم.

جج

١- سورة البقره، الآيه ٢٧٥

٢- وسائل الشيعه، ج ١٧، كتاب التجاره، أبواب آداب التجاره، الباب ٤٠، ح ٣

٣- سورة النساء، الآيه ٢٩

ص: ٣٦٥

الفصل التاسع: المَجْمَل والمَبِين

اشاره

الظاهر أن «المَجْمَل» على معناه اللغوى وهو فى الكلام يطلق على ما جمع من غير تفصيل و «المَبِين» بخلافه وليس لهما اصطلاح خاص فى الاصول.

وهما أمران إضافيان، فهيه الأمر مثلاً مَبِينه من حيث دلالتها على الوجوب، ومجمله من حيث الفور والتراخى.

والإجمال تارة يكون فى الهيئه كإجمال فعل المضارع بالإضافه إلى زمان الحال والاستقبال، واخرى فى المادّه، كإجمال لفظ القرء، المتردّد بين الطهر والحيض.

ومنشأ الإجمال تارة يكون الاشتراك اللفظى واخرى كون الكلام محفوفاً بما يصلح للقرينيه أو متّصلاً بلفظ مجمل يسرى إجماله إليه نحو «أكرم العلماء إلّا بعضهم».

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لا- إشكال فى حجّيه المَبِين لأنّه إمّا نصّ أو ظاهر وكلاهما حجّتان، كما لا إشكال فى عدم حجّيه المَجْمَل إلّا إذا نصبت قرينه عقليه أو حاله أو مقالیه توجب خروجه من الإجمال وهذا واضح.

إنّما الكلام فى موارد من الآيات والروايات التى وقع البحث عنها فى كلمات القوم فى أنّها هل هى مجمله أو مَبِينه؟

والبحث عن كثير منها ليس من شأن الاصولى كالبحث عن معنى القطع الوارد

ص: ٣٦٦

في قوله تعالى: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (١) في أنه هل المقصود منه مطلق القطع أو القطع مع انفصال العضو مثلاً؟

فإن هذا ونظائره التي ليس البحث فيها سارياً في الأبواب المختلفة من الفقه ليس من شأن الاصولي قطعاً، بل للبحث عنه محل آخر وهو تفسير آيات الأحكام، لكن يوجد بينها موارد ساربه في أبواب متعدده من الفقه.

أحدها: الروايات التي وردت بصيغه لا النافيه للجنس نحو

«لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل» (٢)

، «لا صلاة إلا بطهور» (٣)

و ،

«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (٤)

و ،

«لا نكاح إلا بولي» (٥)

وغير ذلك ممّا تعلق النفي فيه بنفس الفعل.

وثانيها: آيات التحريم نحو «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» (٦) و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ» (٧) و «حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا» (٨) ونظائرها من التحريم المضاف إلى الأعيان.

ولا يخفى أن البحث عن أمثالهما يمكن أن يكون من شأن الاصولي؛ لأن في كل منهما توجد قاعده كليّه تقع كبرى لاستنباط الحكم الشرعي.

فنقول: أمّا الجمل المشتمله على «لا» النافيه للجنس فاختلف في أنّها هل هي من المبين أو المجمع؟

فعدّها بعض من المجمع مستدلاً بأنّ العرف في مثلها يفهم نفي الصّحّه تارةً ونفي الكمال اخرى، وذلك يوجب التردّد الموجب للإجمال.

١- سورة المائدة، الآية ٣٨

٢- مستدرک الوسائل، ج ٧، كتاب الصوم، أبواب وجوب الصوم، الباب ٢، ح ١

٣- وسائل الشيعه، ج ١، كتاب الطهاره، أبواب أحكام الخلو، الباب ٩، ح ١

٤- مستدرک الوسائل، ج ٤، كتاب الصلاه، أبواب القراءه في الصلاه، الباب ١، ح ٥

٥- المصدر السابق، ج ١٤، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ٥، ح ١

٦- سورة النساء، الآية ٢٣

٧- سورة المائدة، الآية ٣

٨- سورة المائدة، الآية ٩٦

ص: ٣٦٧

والأكثر على أنها مبينه فيحمل النفي على نفي الماهيه إن قلنا بمذهب الصحيحى، وإن قلنا بمذهب الأعمى يحمل على نفي أقرب المجازات بالنسبه إلى الحقيقه المتعدّره وهو الصحه، وإلّا فإن تعدّر الحمل على نفي الصحه لقيام قرينه عليه مثلاً، يحمل على نفي الكمال.

والحقّ فى المسأله ما ذهب إليه المشهور من كون المورد المذكور من المبين لكن لا بالطريق الذى مشى عليه المشهور من كون المستعمل فيه فى كلّ مرتبه من المراتب الثلاثه المذكوره فى كلامهم غيره فى الآخرين، بل المستعمل فيه فى جميع المراتب إنّما هو نفي وجود الماهيه، إلّا أنّه فى المرتبه الثانيه والثالثه يكون ادعائياً، بأنّ عدم الصحه أو عدم الكمال بمنزله عدم وجود الماهيه.

وأما التحريم المضاف إلى الأعيان فعده بعضهم من المجلد نظراً إلى أنّ إضافه التحريم إلى العين غير معقوله، فلا بدّ من إضمار فعل يصلح أن يكون متعلقاً له، وحيث إنّ الأفعال كثيره ففى مثل صيد البرّ يحتمل أن يكون المحرّم اصطياًده أو أكله، فيصير الكلام مجملاً.

واجيب عنه: بأنّ مثله حيثما يطلق يتبادر منه عرفاً نفي الفعل المقصود منه والمناسب له كالأكل فى المأكل والشرب فى المشروب واللبس فى الملبوس والنكاح فى المنكوح إلى غير ذلك، فهو كافٍ فى ترجيح هذا الاحتمال.

نعم، هذا إنّما يصحّ فيما كان الفعل المناسب له واحداً، وأما إذا كان متعدداً كما فى مثال الصيد حيث يناسبه كلّ واحد من الاصطيات والأكل فالقول بالإجمال متّجه.

ثمّ إنّ المشهور أرسلوا تقدير الفعل فى المقام إرسال المسلّم بزعم أنّ إضافه التحريم إلى العين غير معقوله، مع أنّ الحقّ جواز عدم التقدير بلا إشكال، بل هو المتعين؛ لأنّ التحريم بمعنى الممنوعيه، ولا ريب فى تعلق جواز المنع بالعين فيقال:

إنّ هذا الشئ ء والعين الخارجيه محرّمه ممنوعه.

نعم، المنع ينصرف إلى الأثر الظاهر والمناسب، والانصراف غير التقدير.

تنبيه حول الأصول اللفظية الجارية عند الشك في الإجمال

إذا شككنا في وجود قرينه توجب الاختلاف في الظهور، أو شككنا في قرينه الموجود كقرينه الاستثناء ب «إلا» للجمل السابقه فيما إذا تعقبت الجمل المتعدده باستثناء واحد فما هو الأصل في ذلك؟

أمّا الصورة الاولى: فلا إشكال في أنّ الأصل فيها عدم وجود القرينه، نعم يقع الإشكال في أنّ أصله عدم القرينه هل هي أصل تعبدى وحجّه تعبدًا، أو أنّها ترجع إلى أصله الظهور فتكون حجيتها من باب حجّيه أصله الظهور؟

فعلى الأوّل يكون الأصل عدم وجود قرينه في البين فيؤخذ بالمعنى الظاهر العرفي، وأمّا على الثاني فلا بدّ من ملاحظه ظهور الكلام وأنّه هل يوجب احتمال وجود القرينه إجمال اللفظ أو الظهور باقٍ على حاله؟ فالملاك كلّ حينئذٍ هو الظهور اللفظي وعدمه.

وأمّا الصورة الثانية: أي الشكّ في قرينه الموجود، فهي أيضاً مبنيه على ما مرّ من النزاع آنفًا، فبناءً على كون أصله عدم القرينه حجّه تعبدًا فلا إشكال في الأخذ بالعمومات السابقه على العامّ الأخير.

وبناءً على أصله الظهور يصبح الكلام مجملًا وتسقط العمومات السابقه عن الحجّيه؛ لاحتفافها بما يحتمل القرينه، وبما أنّ بناء العقلاء استقرّ على حجّيه الظواهر فقط، فلا بدّ لإثبات حجّيه أصله عدم القرينه تعبدًا من دليل يدلّ عليها، مع أنّها ممّا لا دليل عليه.

الى هنا تمّ الكلام في المقصد الأوّل والثاني وما يتعلّق بمباحث الألفاظ وبها يتمّ هذا الجزء ويقع البحث عن سائر مقاصد هذا العلم في الجزء الثاني إن شاء الله تعالى

والحمد لله ربّ العالمين والصلاه على رسوله المصطفى وآله الغرّ الميامين.

ص: ٣٦٩

فهرس الموضوعات

كلام جوهرى حول نظم الكتاب ومقاصده / ٥

تقسيم المباحث الأصولية وترتيبها على ما ينبغي / ٩

المدخل / ١١

١. تعريف علم الاصول وبيان موضوعه وفائدته ١٣

٢. معنى الحجج وأقسامها ١٤

٣. حجج القطع ١٧

٤. حجج القطع الحاصل من المقدمات العقلية ١٨

الجهة الاولى: دعوى عدم حصول القطع من المقدمات العقلية ١٩

الجهة الثانية: عدم حجج القطع الحاصل من المقدمات العقلية ٢٠

٥. أقسام القطع ٢٣

٦. أحكام القطع الطريقي والموضوعى ٢٥

٧. مدى حجج العلم الإجمالى ٢٦

٨. أصاله عدم حجج الظن إلأما خرج بالدليل ٢٧

٩. كيفية الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى ٢٨

١٠. دعوى حجج مطلق الظن بدليل الانسداد ٣٢

الأول: حجج مطلق الظن على فرض الانسداد ٣٤

الثانى: عدم حجج مطلق الظن فى مقام الإمتثال ٣٥

ص: ٣٧٠

المقصد الأول: الكتاب العزيز / ٣٧

١. حجيه كتاب الله سناً ٤٠

٢. حجيه ظواهر الألفاظ عموماً ٤١

تحديد حجيه الظواهر عند بعض ٤٢

٣. حجيه ظواهر الكتاب بالخصوص ٤٣

أدله الأخباريين حول تقييد حجيه ظواهر الكتاب ونقدها ٤٤

٤. الكلام في عدم تحريف الكتاب العزيز ٤٩

الأول: تعيين موضع النزاع ٤٩

الثاني: أدله القائلين بعدم التحريف ٥١

الثالث: أدله القائلين بالتحريف ونقدها ٥٤

المقصد الثاني: السنه / ٦٣

١. الخبر المتواتر ٦٤

أقسام التواتر ٦٧

٢. خبر الواحد ٦٨

أدله القائلين بعدم الحجيه ٦٩

الدليل الأول: الكتاب ٦٩

الدليل الثاني: السنه ٧١

الدليل الثالث: الإجماع ٧٤

الدليل الرابع: العقل ٧٥

أدله القائلين بحجيه خبر الواحد ٧٤

الدليل الأول: الكتاب ٧٤

مناقشات في دلالة الآيه و حلها ٧٨

ص: ٣٧١

الدليل الثاني: السنه ٨٨

الدليل الثالث: الإجماع ٩٣

الدليل الرابع: العقل ٩٥

نتيجه البحث في حجيه خبر الواحد ٩٧

بقي هنا امور مهمه ٩٨

الأول: عدم حجيه خبر الواحد في الاصول ٩٨

الثاني: خبر الواحد هل يكون حجه في الموضوعات أو لا؟ ٩٨

الثالث: المعيار في حجيه خبر الواحد ١٠٠

الرابع: لما ذا يرجع إلى الكتب الرجاليه في إثبات وثاقه الرواه ١٠١

الخامس: نظره عاجله إلى روايات الكتب الأربعة ١٠١

٣. في حكم تعارض الروايات ١٠٣

الفرق بين التعارض والتراحم ١٠٤

المقام الأول: في أنحاء التعارضات البدويه ١٠٥

١. التخصيص والتخصص والحكومه والورود ١٠٥

٢. عدم التعارض بين أدله الأمارات والاصول ١٠٧

٣. عدم التعارض بين العناوين الأوليه والعناوين الثانويه ١٠٧

٤. عدم التعارض في موارد الجمع العرفي ١٠٩

الضوابط العامه للجمع الدلالي العرفي ١١٠

١. تعارض العام مع المطلق ١١١

٢. تعارض الإطلاق الشمولى مع الإطلاق البدلى ١١٢

٣. دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ١١٢

بقى شىء ١١٤

٤. دوران الأمر بين التصرف فى منطوق أحد الخبرين ومفهوم الآخر ١١٤

ص: ٣٧٢

٥. دوران الأمر بين التخصيص والمجاز ١١٦

المقام الثاني: فى التعارض الحقيقى ١١٧

الجهة الاولى: مقتضى الأصل الأولى فى المتعارضين ١١٨

التفصيل بين المبانى فى القول بالتساقت أو التخيير ١١٩

عدم دلالة المتعارضين على نفى الثالث ١٢٢

الجهة الثانية: مقتضى الأصل الثانوى فى المتعارضين ١٢٣

الأمر الأول: فى أخبار التعادل ١٢٤

١. ما يدلّ على التخيير ١٢٤

٢. ما يدلّ على التوقف والاحتياط ١٢٦

الأمر الثاني: فى أخبار الترجيح ١٣١

نتيجة الجمع بين روايات الترجيح ١٤٠

بقى هنا امور ١٤١

١. لزوم الاقتصار على المرجّحات المنصوصه وعدمه ١٤١

٢. أقسام الشهره وكيفيه الترجيح بها ١٤١

٣. لماذا تكون مخالفه العامه من المرجّحات؟ ١٤٣

الجهة الثالثه: فى ترتيب المرجّحات ١٤٥

الجهة الرابعه: فى المرجّحات الخارجيه ١٤٦

الجهة الخامسه: فى انقلاب النسبه ١٤٧

الجهة السادسه: فى التعارض بين العامين من وجه ١٤٩

تذييل: حول الألفاظ الوارده فى الكتاب والسّنه / ١٥١

تمهيد ١٥٣

ويشتمل على فصول ١٥١

ص: ٣٧٣

الفصل الأول: حجيه قول اللغوى ١٥٥

الفصل الثانى: الوضع وأنحاء الإستعمال ١٥٩

الأمر الأول: الوضع وأحكامه ١٥٩

١. حقيقه الوضع ١٦٠

٢. من هو الواضع؟ ١٦١

٣. أقسام الوضع ١٦١

٤. تحقيق حول المعانى الحرفيه ١٦٢

٥. أقسام الحروف ١٦٥

٦. الفرق بين الإخبار والإنشاء ١٦٧

٧. الكلام فى معنى أسماء الإشاره ١٦٨

وتحقيق معنى هذه الأسماء يتم فى ضمن امور ١٦٩

٨. الكلام فى الضمائر ١٧٠

٩. الكلام فى الموصولات ١٧١

١٠. فى وضع الهيئات والمركبات ١٧١

الأمر الثانى: فى المجاز ١٧٢

صحّه الاستعمالات المجازيه هل هى بالوضع أو بالطبع؟ ١٧٤

الأمر الثالث: فى علائم الحقيقه والمجاز ١٧٤

١. التبادر ١٧٥

٢. صحّه السلب ١٧٦

٣. الأطراد وعدمه ١٧٨

٤. تنصيص أهل اللغة ١٨٠

الأمر الرابع: فى الحقيقة الشرعية ١٨١

١. أدله القولين ١٨١

ص: ٣٧٤

٢. حدود الحقائق الشرعية ١٨٤

٣. ثمره المسأله ١٨٥

٤. حكم الشك في تاريخ الاستعمال وتاريخ النقل ١٨٦

الأمر الخامس: في الصحيح والأعم ١٨٦

١. تحرير محل النزاع ١٨٧

٢. معنى الصّحّه والفساد ١٨٧

٣. دخول الشرائط في المسمّى وعدمه ١٨٨

٤. لزوم تصوير الجامع على القولين ١٩٠

٥. ثمره المسأله ١٩٣

أدله القول بالصحيح ١٩٤

الوجه الأول: التبادر ١٩٤

الوجه الثاني: صحّه السلب عن الفاسد ١٩٤

الوجه الثالث: وجود روايات ثلاث مذهب الصحيحى فقط ١٩٤

أدله القول بالأعم ١٩٤

الأول والثاني: التبادر وعدم صحّه السلب عن الفاسد ١٩٤

الثالث: صحّه تقسيم الصلاه إلى صحيحها وفسادها ١٩٧

الرابع: الروايات ١٩٧

وهاهنا تنبيهان ١٩٨

الأول: في دخول أسامى المعاملات في محلّ النزاع وعدمه ١٩٨

الثاني: التمسك بإطلاقات المعاملات ١٩٨

الأمر السادس: فى الأشتراك واستعمال اللفظ فى أكثر من معنى ١٩٩

١. إمكان وضع الألفاظ المشتركة ٢٠٠

٢. علّ الأشتراك ومنشؤه ٢٠٠

ص: ٣٧٥

٣. إمكان وقوعه فى كلام الله تعالى ٢٠٢

استعمال اللفظ فى أكثر من معنى ٢٠٢

والأقوال فى المسأله كثيره أهمها أربعة ٢٠٣

الفصل الثالث: الأوامر ٢٠٧

الجهه الاولى فى معنى مادّه الأمر ٢٠٧

١. هل العلوّ أو الاستعلاء فيه شرط؟ ٢٠٩

٢. دلالة مادّه الأمر على الوجوب ٢١٠

الجهه الثانيه: فى صيغه الأمر ٢١٢

١. فى مفادها ٢١٢

٢. فى دلالتها على الوجوب ٢١٣

الجهه الثالثه: فى الجمل الخبريّه ٢١٤

١. كيفيه استعمالها فى الطلب الإنشائي ٢١٥

٢. حول دلالتها على الوجوب ٢١٦

الجهه الرابعه: حول سائر مداليل الأمر والطلب الإنشائي ٢١٦

١. الأمر بالأمر ٢١٦

٢. الأمر عقيب الحظر ٢١٨

٣. إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أو لا؟ ٢١٩

٤. هل الأمر متعلق بالطبائع أو بالأفراد؟ ٢٢٢

٥. المزمه والتكرار ٢٢٤

٦. الأمر بعد الأمر ٢٢٧

٧. الفور والتراخي ٢٢٨

الجهه الخامسه: فى تقسيمات الواجب ٢٢٩

ص: ٣٧٦

فأما من جهه نفس التكليف ٢٢٩

وأما من جهه المتعلق والمكلف به ٢٣٠

وأما من جهه المكلف ٢٣٠

١. المطلق والمشروط ٢٣٠

٢. المنجز والمعلق ٢٣٦

ثمره المسأله ٢٣٨

حكم الشك في رجوع القيد إلى الماده أو الهيئه ٢٣٩

٣. النفسى والغيرى ٢٤٠

حكم الشك في النفسى والغيرى ٢٤٢

ترتب الثواب على الواجب الغيرى وعدمه ٢٤٤

كلمه حول الطهارات الثلاث ٢٤٧

٤. الأصلى والتبعى ٢٤٨

٥. التبعدى والتوصلى ٢٤٩

الفرق بين التبعدى والتوصلى ٢٥٠

إمكان أخذ قصد الأمر فى المأمور به ٢٥١

هل الأصل فى الأوامر هو التبعدى أو التوصلى؟ ٢٥٤

الأصل العملى فى المقام ٢٥٥

٦. الموقت وغير الموقت ٢٥٦

هل القضاء تابع للأداء، أو بأمر جديد؟ ٢٥٨

٧. التخييرى والتعيينى ٢٥٩

التخير بين الأقل والأكثر ٢٦١

٨. العيني والكفائي ٢٦١

٩. المباشرى والتسبيى ٢٦٤

ص: ٣٧٧

الفصل الرابع: النواهي ٢٦٧

الجهة الاولى: في حقيقه النهى ومدلول صيغته ٢٦٧

تنبيه: اختلاف الأمر والنهى في كفيته الإمتثال ٢٦٩

الجهة الثانية: دلالة النهى على التحريم ٢٧١

الجهة الثالثة: دلالة النهى على التكرار ٢٧١

الفصل الخامس: المشتقات ٢٧٣

١. تعيين محلّ النزاع ٢٧٣

خروج اسم الزمان عن محلّ النزاع وعدمه ٢٧٤

خروج اسم المفعول واسم الآله عن حريم النزاع وعدمه ٢٧٥

٢. اختلاف المبادئ في المشتقات ٢٧٦

٣. الأقوال في المسألة ٢٧٧

أدله القول بالأخص ٢٧٨

أدله القول بالأعم ٢٧٩

٤. بساطه مفهوم المشتق وتركبه ٢٨١

٥. صفات البارى تعالى ٢٨٣

٦. قيام المبدأ بالذات ٢٨٤

٧. تعيين مبدأ المشتقات ٢٨٦

الفصل السادس: المفاهيم ٢٨٩

أقسام المفهوم ٢٩٠

مفهوم المخالفه ٢٩٢

١. مفهوم الشرط ٢٩٢

ص: ٣٧٨

المختار في المسأله هو التفصيل ٢٩٤

أدله المنكرين ٢٩٥

بقي هنا أمران ٢٩٧

الأمر الأول: حول تعدد الشرط ووحده الجزاء ٢٩٧

الأمر الثاني: في تداخل الأسباب والمسببات ٢٩٩

المقام الأول: تداخل الأسباب ٣٠٠

المقام الثاني: تداخل المسببات ٣٠١

٢. مفهوم الوصف ٣٠٣

أدله المنكرين للمفهوم ٣٠٣

أدله المثبتين ٣٠٥

٣. مفهوم الغايه ٣٠٧

٤. مفهوم الحصر ٣١٠

تنبيه ٣١١

ومن أداه الحصر كلمه «إنّما» ٣١٣

ومنها تعريف المسند إليه باللام ٣١٤

٥. مفهوم اللقب ٣١٤

٦. مفهوم العدد ٣١٥

الفصل السابع: العام والخاص ٣١٩

١. تعريف العام ٣١٩

٢. أقسام العام ٣٢٠

٣. ألفاظ العموم ٣٢٠

الأول: النكره فى سياق النفى أو النهى ٣٢١

ص: ٣٧٩

الثانى: لفظه كل وما شابهها ٣٢٢

الثالث: الجمع المحلى باللام ٣٢٣

الرابع: المفرد المحلى باللام ٣٢٣

٤. حجيه العام المخصص فى الباقي ٣٢٣

٥. التمسك بالعام فى الشبهات المفهوميه للمخصص ٣٢٨

٦. التمسك بالعام فى الشبهات المصادقيه للمخصص ٣٣٠

التفصيل بين المخصص اللفظى واللبى ٣٣٢

التمسك باستصحاب العدم الأزلى فى تعيين حال الفرد المشتبه ٣٣٤

حول دوران الأمر بين التخصيص والتخصص ٣٣٥

٧. جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص ٣٣٦

المقام الأول: فى المخصص المنفصل ٣٣٦

المقام الثانى: فى المخصص المتصل ٣٣٧

٨. الكلام فى الخطابات الشفاهيه ٣٣٨

٩. إذا تعقب العام ضمير يرجع إلى البعض ٣٤٠

١٠. تخصيص العام بالمفهوم ٣٤١

١١. الاستثناء المتعقب للجمل المتعدده ٣٤٢

١٢. تخصيص عمومات الكتاب بخبر الواحد ٣٤٤

١٣. دوران العام والخاص بين النسخ والتخصيص ٣٤٧

١٤. الكلام فى النسخ ٣٤٩

هل يجوز النسخ فى حكم الله تعالى أو لا؟ ٣٥٠

الفصل الثامن: المطلق والمقيد ٣٥٣

١. أنحاء الإطلاق ٣٥٤

ص: ٣٨٠

٢. الألفاظ التي يراد منها الإطلاق ٣٥٥

أولها: اسم الجنس ٣٥٥

ثانيها: علم الجنس ٣٥٦

ثالثها: المفرد المحلى باللام ٣٥٧

رابعها: النكره ٣٥٧

٣. استعمال المطلق في المقيد حقيقه أو مجاز؟ ٣٥٨

٤. كيفيه دلالة المطلق على الشمول والسريان ٣٥٩

مقدمات الحكمه ما هي؟ ٣٦٠

تنبيه ٣٦١

٥. فيما إذا ورد مطلق ومقيد ٣٦٢

كيفيه الجمع بين المطلق والمقيد في المستحبات ٣٦٣

كيفيه الجمع بين المطلق والمقيد في الأحكام الوضعيه ٣٦٤

الفصل التاسع: المجمل والمبين ٣٦٥

تنبيه حول الأصول اللفظيه الجاريه عند الشك في الإجمال ٣٦٨

فهرس الموضوعات ٣٦٩

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمتقنين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرنا أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعة إلكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمتقنين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات
الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتياب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباه اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
أصبحان

الغائمي

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الأخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للإيحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

