



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا  
عليكم يا صابغ  
الرماد

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

١٢

# طريق الوصول

إلى

## مبارك غلام الرسول

بسم الله الرحمن الرحيم



بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

كاتب:

آيت الله ناصر مكارم شيرازي

نشرت في الطباعة:

مدرسه الامام على بن ابي طالب ( عليه السلام )

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

الفهرس	٥
طريق الوصول الى مهمات علم الاصول: اصول الفقه باسلوب حديث و آراء جديده	٣٠
اشاره	٣٠
الجزء الأول	٣٠
اشاره	٣٠
كلام جوهرى حول نظم الكتاب ومقاصده	٣١
تقسيم المباحث الاصوليه و ترتيبها على ما ينبغى	٣٣
المدخل	٣٤
اشاره	٣٤
١. تعريف علم الاصول وبيان موضوعه وفائدته	٣٤
٢. معنى الحجّه وأقسامها	٣٥
٣. حجّيه القطع	٣٨
٤. حجّيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية	٣٨
اشاره	٣٨
الجهه الاولى: دعوى عدم حصول القطع من المقدمات العقلية	٣٩
الجهه الثانيه: عدم حجّيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية	٤٠
٥. أقسام القطع	٤٣
٦. أحكام القطع الطريقي والموضوعي	٤٤
٧. مدى حجّيه العلم الإجمالي	٤٥
٨. أصاله عدم حجّيه الظنّ إلّما خرج بالدليل	٤٦
٩. كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري	٤٧
١٠. دعوى حجّيه مطلق الظنّ بدليل الانسداد	٥٠
اشاره	٥٠
الأول: حجّيه مطلق الظنّ على فرض الانسداد	٥١

٥٢	الثاني: عدم حجّيه مطلق الظنّ في مقام الإمتثال
٥٢	المقصد الأول: الكتاب العزيز
٥٣	اشاره
٥٤	١. حجّيه كتاب الله سنناً
٥٥	٢. حجّيه ظواهر الألفاظ عموماً
٥٥	اشاره
٥٥	تحديد حجّيه الظواهر عند بعض
٥٦	٣. حجّيه ظواهر الكتاب بالخصوص
٥٦	اشاره
٥٩	أدلّه الأخباريين حول تقييد حجّيه ظواهر الكتاب ونقدها
٦٢	٤. الكلام في عدم تحريف الكتاب العزيز
٦٢	اشاره
٦٢	الأوّل: تعيين موضع النزاع
٦٣	الثاني: أدلّه القائلين بعدم التحريف
٦٨	الثالث: أدلّه القائلين بالتحريف ونقدها:
٧٢	المقصد الثاني: السنه
٧٢	اشاره
٧٤	١. الخبر المتواتر
٧٤	اشاره
٧٥	أقسام التواتر:
٧٦	٢. خبر الواحد
٧٦	اشاره
٧٧	أدلّه القائلين بعدم الحجّيه:
٧٧	اشاره
٧٧	الدليل الأوّل: الكتاب
٧٨	الدليل الثاني: السنه

٨١	الدليل الثالث: الإجماع
٨٢	الدليل الرابع: العقل
٨٣	أدلة القائلين بحجّيه خبر الواحد
٨٣	إشاره
٨٣	الدليل الأول: الكتاب
٨٣	إشاره
٨٥	مناقشات في دلالة الآيه و حلّها
٩٢	الدليل الثاني: السنّه
٩٧	الدليل الثالث: الإجماع
٩٨	الدليل الرابع: العقل
١٠٠	نتيجه البحث في حجّيه خبر الواحد
١٠٠	بقي هنا امور مهمّه:
١٠٠	الأول: عدم حجّيه خبر الواحد في الاصول
١٠١	الثاني: خبر الواحد هل يكون حجّه في الموضوعات أو لا ؟
١٠٢	الثالث: المعيار في حجّيه خبر الواحد
١٠٣	الرابع: لما ذا يرجع إلى الكتب الرجاليه في إثبات وثاقه الرواه
١٠٣	الخامس: نظره عاجله إلى روايات الكتب الأربعة
١٠٥	٣. في حكم تعارض الروايات
١٠٥	إشاره
١٠٦	الفرق بين التعارض والتزاحم
١٠٦	إشاره
١٠٧	المقام الأول: في أنحاء التعارضات البدويه
١٠٧	١. التخصيص والتخصّص والحكوميه والورود
١٠٨	٢. عدم التعارض بين أدلّه الأمارات والاصول
١٠٨	٣. عدم التعارض بين العناوين الأوليه والعناوين الثانويه
١٠٩	٤. عدم التعارض في موارد الجمع العرفي

- ١١٠ ..... الضوابط العامه للجمع الدلالى العرفى
- ١١٠ ..... اشاره
- ١١١ ..... ١. تعارض العام مع المطلق
- ١١٢ ..... ٢. تعارض الإطلاق الشمولى مع الإطلاق البدلى
- ١١٢ ..... ٣. دوران الأمر بين النسخ والتخصيص
- ١١٣ ..... بقى شى ء
- ١١٤ ..... ٤. دوران الأمر بين التصرف فى منطوق أحد الخبرين ومفهوم الآخر
- ١١٥ ..... ٥. دوران الأمر بين التخصيص والمجاز
- ١١٦ ..... المقام الثانى: فى التعارض الحقيقى
- ١١٦ ..... اشاره
- ١١٦ ..... الجبهه الاولى: مقتضى الأصل الأولى فى المتعارضين
- ١١٦ ..... اشاره
- ١١٧ ..... التفصيل بين المبانى فى القول بالتساقط أو التخيير
- ١١٩ ..... عدم دلالة المتعارضين على نفي الثالث
- ١٢٠ ..... الجبهه الثانيه: مقتضى الأصل الثانوى فى المتعارضين
- ١٢٠ ..... اشاره
- ١٢١ ..... الأمر الأول: فى أخبار التعادل
- ١٢١ ..... اشاره
- ١٢١ ..... ١. ما يدلّ على التخيير
- ١٢٣ ..... ٢. ما يدلّ على التوقف والاحتياط
- ١٢٧ ..... الأمر الثانى: فى أخبار الترجيح
- ١٣٥ ..... نتيجة الجمع بين روايات الترجيح
- ١٣٦ ..... بقى هنا امور:
- ١٣٦ ..... ١. لزوم الاقتصار على المرجّحات المنصوصه وعدمه
- ١٣٧ ..... ٢. أقسام الشهره وكيفيه الترجيح بها
- ١٣٨ ..... ٣. لماذا تكون مخالفه العامه من المرجّحات؟



- ١٤٠ ..... الجبهه الثالثه: فى ترتيب المرّجحات
- ١٤٠ ..... الجبهه الرابعه: فى المرّجحات الخارجيه
- ١٤١ ..... الجبهه الخامسه: فى انقلاب النسبه
- ١٤٢ ..... الجبهه السادسه: فى التعارض بين العامين من وجه
- ١٤٣ ..... تذييل: حول الألفاظ الوارده فى الكتاب والسنه
- ١٤٣ ..... اشاره
- ١٤٤ ..... تمهيد
- ١٤٥ ..... الفصل الأول: حجيه قول اللغوى
- ١٤٧ ..... الفصل الثانى: الوضع وأنحاء الإستعمال
- ١٤٧ ..... اشاره
- ١٤٧ ..... الأمر الأول: الوضع وأحكامه
- ١٤٧ ..... اشاره
- ١٤٨ ..... ١. حقيقه الوضع
- ١٤٩ ..... ٢. من هو الواضع؟
- ١٤٩ ..... ٣. أقسام الوضع
- ١٥٠ ..... ٤. تحقيق حول المعانى الحرفيه
- ١٥٢ ..... ٥. أقسام الحروف
- ١٥٣ ..... ٦. الفرق بين الإخبار والإنشاء
- ١٥٤ ..... ٧. الكلام فى معنى أسماء الإشاره
- ١٥٤ ..... اشاره
- ١٥٥ ..... وتحقيق معنى هذه الأسماء يتم فى ضمن أمور:
- ١٥٥ ..... ٨. الكلام فى الضمائر
- ١٥٦ ..... ٩. الكلام فى الموصولات
- ١٥٦ ..... ١٠. فى وضع الهيئات والمرّكبات
- ١٥٧ ..... الأمر الثانى: فى المجاز
- ١٥٧ ..... اشاره

- ١٥٩ ..... صحته الاستعمالات المجازيه هل هي بالوضع أو بالطبع؟
- ١٥٩ ..... الأمر الثالث: في علائم الحقيقه والمجاز
- ١٥٩ ..... اشاره
- ١٥٩ ..... ١. التبادر
- ١٦٠ ..... ٢. صحه السلب
- ١٦٢ ..... ٣. الاطراد وعدمه
- ١٦٣ ..... ٤. تنصيص أهل اللغه
- ١٦٤ ..... الأمر الرابع: في الحقيقه الشرعيه
- ١٦٤ ..... اشاره
- ١٦٤ ..... ١. أدله القولين
- ١٦٦ ..... ٢. حدود الحقائق الشرعيه
- ١٦٦ ..... ٣. ثمره المسأله
- ١٦٧ ..... ٤. حكم الشك في تاريخ الاستعمال وتاريخ النقل
- ١٦٨ ..... الأمر الخامس: في الصحيح والأعم
- ١٦٨ ..... اشاره
- ١٦٨ ..... ١. تحرير محل النزاع
- ١٦٨ ..... ٢. معنى الصحه والفساد
- ١٦٩ ..... ٣. دخول الشرائط في المسمى وعدمه
- ١٧١ ..... ٤. لزوم تصوير الجامع على القولين
- ١٧٣ ..... ٥. ثمره المسأله
- ١٧٤ ..... أدله القول بالصحيح
- ١٧٤ ..... اشاره
- ١٧٤ ..... الوجه الأول: التبادر
- ١٧٥ ..... الوجه الثاني: صحه السلب عن الفاسد
- ١٧٥ ..... الوجه الثالث: وجود روايات ثلاثه مذهب الصحيحى فقط
- ١٧٦ ..... أدله القول بالأعم

- ١٧٦ ..... اشاره
- ١٧٦ ..... الأوّل والثاني: التبادر وعدم صحّه السلب عن الفاسد
- ١٧٦ ..... الثالث: صحّه تقسيم الصلاه إلى صحيحها وفاسدها
- ١٧٧ ..... الرابع: الروايات
- ١٧٧ ..... وهاهنا تنبيهان:
- ١٧٧ ..... الأوّل: في دخول أسمى المعاملات في محلّ النزاع وعدمه
- ١٧٨ ..... الثاني: التمسك بإطلاقات المعاملات
- ١٧٨ ..... الأمر السادس: في الاشتراك واستعمال اللفظ في أكثر من معنى
- ١٧٩ ..... اشاره
- ١٧٩ ..... ١. إمكان وضع الألفاظ المشتركة
- ١٧٩ ..... ٢. علّه الاشتراك ومنشؤه
- ١٨١ ..... ٣. إمكان وقوعه في كلام الله تعالى
- ١٨١ ..... استعمال اللفظ في أكثر من معنى
- ١٨١ ..... والأقوال في المسألة كثيره أهمها أربعة:
- ١٨٤ ..... الفصل الثالث: الأوامر
- ١٨٤ ..... اشاره
- ١٨٤ ..... الجهه الاولى في معنى مادّه الأمر
- ١٨٤ ..... اشاره
- ١٨٦ ..... ١. هل العلوّ أو الاستعلاء فيه شرط؟
- ١٨٧ ..... ٢. دلالة مادّه الأمر على الوجوب
- ١٨٩ ..... الجهه الثانيه: في صيغه الأمر
- ١٨٩ ..... اشاره
- ١٨٩ ..... ١. في مفادها
- ١٩٠ ..... ٢. في دلالتها على الوجوب
- ١٩١ ..... الجهه الثالثه: في الجمل الخيريّه
- ١٩١ ..... اشاره

- ١٩١ ..... ١. كيفية استعمالها في الطلب الإنشائي
- ١٩٢ ..... ٢. حول دلالتها على الوجوب
- ١٩٢ ..... الجبهة الرابعة: حول سائر مداليل الأمر والطلب الإنشائي
- ١٩٢ ..... اشارة
- ١٩٢ ..... ١. الأمر بالأمر
- ١٩٤ ..... ٢. الأمر عقيب الحظر
- ١٩٥ ..... ٣. إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أو لا؟
- ١٩٧ ..... ٤. هل الأمر متعلق بالطبائع أو بالأفراد؟
- ١٩٩ ..... ٥. المزه والتكرار
- ٢٠١ ..... ٦. الأمر بعد الأمر
- ٢٠١ ..... ٧. الفور والتراخي
- ٢٠٢ ..... الجبهة الخامسة: في تقسيمات الواجب
- ٢٠٢ ..... اشارة
- ٢٠٣ ..... فأتما من جهه نفس التكليف:
- ٢٠٣ ..... وأتما من جهه المتعلق والمكلف به:
- ٢٠٣ ..... وأتما من جهه المكلف:
- ٢٠٣ ..... اشارة
- ٢٠٣ ..... ١. المطلق والمشروط
- ٢٠٨ ..... ٢. المنجز والمعلق
- ٢٠٩ ..... ثمره المسأله:
- ٢١٠ ..... حكم الشك في رجوع القيد إلى الماده أو الهيئه
- ٢١١ ..... ٣. النفسى والغيرى
- ٢١٢ ..... حكم الشك في النفسى والغيرى
- ٢١٤ ..... ترتب الثواب على الواجب الغيرى وعدمه
- ٢١٦ ..... كلمه حول الطهارات الثلاث
- ٢١٦ ..... ٤. الأصلى والتبعى

- ٢١٧ ..... ٥. التبعدي والتوضلي
- ٢١٧ ..... اشاره
- ٢١٨ ..... الفرق بين التبعدي والتوضلي
- ٢١٩ ..... إمكان أخذ قصد الأمر في الأمور به
- ٢٢٠ ..... هل الأصل في الأوامر هو التبعديته أو التوضليته؟
- ٢٢٢ ..... الأصل العملي في المقام
- ٢٢٣ ..... ٦. الموقت وغير الموقت
- ٢٢٣ ..... اشاره
- ٢٢٤ ..... هل القضاء تابع للأداء، أو بأمر جديد؟
- ٢٢٥ ..... ٧. التخييري والتعيني
- ٢٢٥ ..... اشاره
- ٢٢٦ ..... التخيير بين الأقل والأكثر
- ٢٢٦ ..... ٨. العيني والكفائي
- ٢٢٨ ..... ٩. المباشر والتسبيبي
- ٢٢٩ ..... الفصل الرابع: النواهي
- ٢٢٩ ..... اشاره
- ٢٢٩ ..... الجبهه الاولى: في حقيقه النهي ومدلول صيغته
- ٢٢٩ ..... اشاره
- ٢٣١ ..... تنبيه: اختلاف الأمر والنهي في كفيته الإمثال
- ٢٣٢ ..... الجبهه الثانيه: دلالة النهي على التحريم
- ٢٣٢ ..... الجبهه الثالثه: دلالة النهي على التكرار
- ٢٣٣ ..... الفصل الخامس: المشتقات
- ٢٣٣ ..... اشاره
- ٢٣٣ ..... ١. تعيين محلّ النزاع
- ٢٣٣ ..... اشاره
- ٢٣٤ ..... خروج اسم الزمان عن محلّ النزاع وعدمه

- ٢٣٥ ..... خروج اسم المفعول واسم الآله عن حريم النزاع وعدمه
- ٢٣٥ ..... ٢. اختلاف المبادئ في المشتقات
- ٢٣٦ ..... ٣. الأقوال في المسألة
- ٢٣٦ ..... اشاره
- ٢٣٧ ..... أدله القول بالأخص:
- ٢٣٨ ..... أدله القول بالأعم:
- ٢٣٩ ..... ٤. بساطه مفهوم المشتق وتركبه
- ٢٤١ ..... ٥. صفات البارى تعالى
- ٢٤٢ ..... ٦. قيام المبدأ بالذات
- ٢٤٣ ..... ٧. تعيين مبدأ المشتقات
- ٢٤٤ ..... الفصل السادس: المفاهيم
- ٢٤٤ ..... اشاره
- ٢٤٥ ..... أقسام المفهوم
- ٢٤٦ ..... مفهوم المخالفة
- ٢٤٦ ..... اشاره
- ٢٤٦ ..... ١. مفهوم الشرط
- ٢٤٦ ..... اشاره
- ٢٤٨ ..... المختار في المسألة هو التفصيل
- ٢٤٩ ..... أدله المنكرين:
- ٢٥٠ ..... بقى هنا أمران:
- ٢٥٠ ..... الأمر الأول: حول تعدد الشرط ووحده الجزء
- ٢٥٢ ..... الأمر الثانى: فى تداخل الأسباب والمسببات
- ٢٥٢ ..... المقام الأول: تداخل الأسباب
- ٢٥٢ ..... المقام الثانى: تداخل المسببات
- ٢٥٤ ..... ٢. مفهوم الوصف
- ٢٥٤ ..... اشاره

- ٢٥٥ ..... أدله المنكرين للمفهوم
- ٢٥٧ ..... أدله المثبتين:
- ٢٥٨ ..... ٣. مفهوم الغايه
- ٢٦٠ ..... ٤. مفهوم الحصر
- ٢٦١ ..... اشاره
- ٢٦٢ ..... تنبيه:
- ٢٦٣ ..... ومن أداه الحصر كلمه «إِثْمًا»
- ٢٦٤ ..... ومنها تعريف المسند إليه باللام
- ٢٦٤ ..... ٥. مفهوم اللقب
- ٢٦٥ ..... ٦. مفهوم العدد
- ٢٦٦ ..... الفصل السابع: العام والخاص
- ٢٦٦ ..... اشاره
- ٢٦٦ ..... ١. تعريف العام
- ٢٦٧ ..... ٢. أقسام العام
- ٢٦٧ ..... ٣. ألقاظ العموم
- ٢٦٨ ..... اشاره
- ٢٦٨ ..... الأول: التكره فى سياق النفى أو النهى
- ٢٦٩ ..... الثانى: لفظه كلّ وما شابهها
- ٢٦٩ ..... الثالث: الجمع المحلى باللام
- ٢٧٠ ..... الرابع: المفرد المحلى باللام
- ٢٧٠ ..... ٤. حجّيه العامّ المخصّص فى الباقي
- ٢٧٤ ..... ٥. التمسك بالعامّ فى الشبهات المفهوميه للمخصّص
- ٢٧٥ ..... ٦. التمسك بالعامّ فى الشبهات المصادقيه للمخصّص
- ٢٧٥ ..... اشاره
- ٢٧٧ ..... التفصيل بين المخصّص اللفظى واللبى
- ٢٧٨ ..... التمسك باستصحاب العدم الأزلى فى تعيين حال الفرد المشته

- ٢٧٩ ..... حول دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص
- ٢٨٠ ..... ٧. جواز التمشك بالعام قبل الفحص عن المخصّص
- ٢٨٠ ..... اشاره
- ٢٨٠ ..... المقام الأول: في المخصّص المنفصل
- ٢٨١ ..... المقام الثاني: في المخصّص المتّصل
- ٢٨٢ ..... ٨. الكلام في الخطابات الشفاهيته
- ٢٨٣ ..... ٩. إذا تعقّب العام ضمير يرجع إلى البعض
- ٢٨٤ ..... ١٠. تخصيص العام بالمفهوم
- ٢٨٥ ..... ١١. الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّده
- ٢٨٦ ..... ١٢. تخصيص عمومات الكتاب بخبر الواحد
- ٢٨٩ ..... ١٣. دوران العام والخاصّ بين النسخ والتخصيص
- ٢٩٠ ..... ١٤. الكلام في النسخ
- ٢٩٠ ..... اشاره
- ٢٩١ ..... هل يجوز النسخ في حكم الله تعالى أو لا؟
- ٢٩٢ ..... الفصل الثامن: المطلق والمقيّد
- ٢٩٢ ..... اشاره
- ٢٩٣ ..... ١. أنحاء الإطلاق
- ٢٩٤ ..... ٢. الألفاظ التي يراد منها الإطلاق
- ٢٩٤ ..... أولها: اسم الجنس
- ٢٩٥ ..... ثانيها: علم الجنس
- ٢٩٥ ..... ثالثها: المفرد المحلّي باللام
- ٢٩٦ ..... رابعها: النكرة
- ٢٩٦ ..... ٣. استعمال المطلق في المقيّد حقيقه أو مجاز؟
- ٢٩٧ ..... ٤. كيفيه دلالة المطلق على الشمول والسريان
- ٢٩٧ ..... اشاره
- ٢٩٨ ..... مقدمات الحكمة ما هي؟



٢٩٩	تنبيه: .....
٢٩٩	٥. فيما إذا ورد مطلق ومقتيد .....
٣٠٠	اشاره .....
٣٠٠	كيفية الجمع بين المطلق والمقتيد في المستحبات .....
٣٠١	كيفية الجمع بين المطلق والمقتيد في الأحكام الوضعيه .....
٣٠٢	الفصل التاسع: المجمع والمبني .....
٣٠٢	اشاره .....
٣٠٤	تنبيه حول الأصول اللفظية الجارية عند الشك في الإجمال .....
٣٠٥	فهرس الموضوعات .....
٣١٨	المقصد الثالث: الإجماع .....
٣١٩	اشاره .....
٣١٩	الفصل الأول: الإجماع المحصل .....
٣١٩	اشاره .....
٣١٩	١. الإجماع عند أهل السنه .....
٣٢٢	٢. الإجماع عند الأصحاب .....
٣٢٢	اشاره .....
٣٢٢	المسلک الأول: الإجماع الدخولى .....
٣٢٢	المسلک الثاني: الإجماع اللطفي .....
٣٢٤	المسلک الثالث: الإجماع التشرفي .....
٣٢٤	المسلک الرابع: الإجماع الحدسى .....
٣٢٥	الفصل الثاني: الإجماع المنقول بخبر الواحد .....
٣٢٥	اشاره .....
٣٢٦	تقويم الإجماعات المنقوله من جهه كيفية النقل .....
٣٢٧	بقى هنا أمران: .....
٣٢٧	الأمر الأول: الإجماع القاعده .....
٣٢٧	الأمر الثاني: في لزوم ملاحظه ألفاظ نقل الإجماع .....

٣٢٨	الفصل الثالث: الشهره الكاشفه عن قول المعصوم عليه السلام
٣٢٨	اشاره
٣٢٨	١. القول بحجّيه الشهره مطلقاً
٣٣٠	٢. القول بالتفصيل بين الشهره عند القدماء وعند المتأخرين
٣٣١	تذييل حول الشهره العمليه
٣٣٢	وفيه مراحل:
٣٣٢	المقصد الرابع: دليل العقل
٣٣٢	اشاره
٣٣٣	المرحله الاولى: علل الاحكام و مبادئها
٣٣٣	اشاره
٣٣٤	المقام الأول: هل للأشياء حسن وقبح ذاتاً؟
٣٣٤	اشاره
٣٣٤	أدله المثبتين
٣٣٥	أدله المنكرين للحسن والقبح:
٣٣٦	المقام الثاني: فى إمكان إدراك الحسن والقبح الذاتيين
٣٣٦	المقام الثالث: فى الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع
٣٣٧	المختار فى المسأله:
٣٣٧	أدله منكرى الملازمه:
٣٣٩	القول بالتفصيل فى ثبوت الملازمه
٣٤٠	المرحله الثانيه: معلولات الاحكام
٣٤١	المرحله الثالثه: الاستلزامات الاحكام
٣٤١	الفصل الأول: الإجزاء
٣٤١	اشاره
٣٤٢	المقام الأول: إجزاء المأمور به عن أمر نفسه
٣٤٢	اشاره
٣٤٣	تنبيه حول جواز الإمتثال بعد الإمتثال

المقام الثاني: إجزاء المأمور به الاضطرارى عن الاختيارى	٣٤٤
اشاره	٣٤٤
مقتضى الأدله بحسب مقام الإثبات	٣٤٤
المقام الثالث: إجزاء الأوامر الظاهريه الشرعيه	٣٤٤
اشاره	٣٤٤
١. الأحكام الظاهريه التى تجرى لتنقيح موضوع تكليف آخر	٣٤٧
٢. الأحكام الظاهريه التى تجرى لإثبات أصل التكليف	٣٤٨
المقام الرابع: فى إجزاء الأوامر الظاهريه العقليه	٣٥٠
اشاره	٣٥٠
تنبيه: الإجزاء ومسأله التصويب	٣٥١
الفصل الثانى: مقدمه الواجب	٣٥٢
اشاره	٣٥٢
الأمر الأول: حول مكانه البحث	٣٥٢
الأمر الثانى: تقسيمات المقدمه	٣٥٣
اشاره	٣٥٣
١. المقدمه الداخليه والمقدمه الخارجيه	٣٥٣
٢. المقدمه العقليه والشرعيه والعياديه	٣٥٥
٣. مقدمه الوجود ومقدمهالصحه ومقدمه الوجوب ومقدمه العلم	٣٥٥
٤. الشرط المتقدم والمقارن والمتأخر	٣٥٦
الأمر الثالث: ثمره القول بوجوب المقدمه	٣٥٧
الأمر الرابع: تأسيس الأصل فى المسأله	٣٥٨
الأمر الخامس: أدله القائلين بوجوب المقدمه	٣٥٩
الأمر السادس: كيفيه وجوب المقدمه	٣٦٢
اشاره	٣٦٢
المختار فى المسأله هو وجوب المقدمه الموصله	٣٦٤
ثمره القول بوجوب المقدمه الموصله	٣٦٥

٣٦٦	الأمر السابع: في مقدمه المستحب
٣٦٧	الأمر الثامن: في مقدمه الحرام
٣٦٨	الفصل الثالث: مسأله الضد
٣٦٨	اشاره
٣٦٩	المقام الأول: في الضد العام
٣٧٠	المقام الثاني: في الضد الخاص
٣٧٠	اشاره
٣٧٢	تفصيل في المقام بين صور المسأله
٣٧٣	ثمره البحث في مسأله الضد
٣٧٤	الكلام في الترتب
٣٧٥	بيان المختار في المسأله
٣٧٧	بقي هنا امور:
٣٧٧	١. المناقشه في بعض الأمثله المذكوره للأمرين المترتبين
٣٧٨	٢. عدم تعدد العقاب في صورته مخالفه الأمر الترتبى
٣٧٨	٣. ثمرات البحث عن الترتب
٣٧٩	الفصل الرابع: اجتماع الامر والنهى
٣٧٩	اشاره
٣٧٩	١. هذه المسأله من المسائل الاصوليه العقليه
٣٨٠	٢. اعتبار قيد المندوحه ولزوم أخذه في محل النزاع
٣٨١	٣. في اعتبار وجود الملاكين في المجمع
٣٨٢	٤. في بيان ما يحرز به الملاكان في المجمع
٣٨٣	٥. ثمره بحث الاجتماع
٣٨٤	٦. الأقوال في المسأله
٣٨٤	٧. المختار في المسأله
٣٨٤	اشاره
٣٨٧	بحث صغرى حول الأمثله المذكوره لمسأله الاجتماع

٣٨٨	٨. العبادات المكروهه -
٣٨٨	٩. تنبيهات مسأله الاجتماع -
٣٨٩	التنبيه الأول: الاضطرار إلى المحزم
٣٨٩	اشاره -
٣٨٩	الجهه الاولى: حكم الخروج في نفسه
٣٩٠	الجهه الثانيه: حكم الصلاه حين الخروج
٣٩٠	التنبيه الثاني: في آثار باب التزام
٣٩١	التنبيه الثالث: في مرجحات النهى على الأمر
٣٩٣	الفصل الخامس: النهى عن العبادات والمعاملات
٣٩٣	اشاره -
٣٩٣	١. عدم كون المسأله من المسائل اللفظيه -
٣٩٣	٢. بيان المراد من النهى -
٣٩٤	٣. المراد من العباده والمعامله في محلّ النزاع -
٣٩٥	٤. محلّ النزاع في المسأله -
٣٩٦	٥. الأصل في المسأله -
٣٩٦	٦. أقسام تعلق النهى بالعباده -
٣٩٧	جريان الأقسام المتقدمه في المعاملات وعدمه
٣٩٨	٧. الأقوال في المسأله وبيان المختار فيها
٣٩٨	النهى في المعاملات
٤٠٠	الاستدلال ببعض الروايات في المقام
٤٠١	تنبيه:
٤٠٢	الأدلّه العقليه الظنيه
٤٠٢	اشاره
٤٠٢	الأول: القياس
٤٠٢	اشاره
٤٠٢	١. تعريف القياس

٤٠٣	٢. أقسام القياس
٤٠٤	٣. الأقوال في المسأله
٤٠٥	٤. أدلّه النافين
٤٠٧	٥. أدلّه القائلين بالحجّيه
٤١٠	الثاني: الاستحسان
٤١٠	اشاره
٤١٠	١. تعريفه
٤١١	٢. الأقوال فيه
٤١٢	٣. أدلّه المثبتين
٤١٥	٤. أدلّه النافين
٤١٥	الثالث: المصالح المرسله
٤١٥	اشاره
٤١٥	١. المراد من المصالح المرسله
٤١٦	٢. الأقوال في المسأله
٤١٧	٣. أدلّه المثبتين
٤١٨	الرابع: سدّ الذرائع
٤١٨	١. بيان المراد منه
٤١٩	٢. ما يمكن أن يقال في حجّيته
٤٢٠	المقصد الخامس: الأصول العمليه
٤٢٠	اشاره
٤٢٠	١. تعريف الاصول العمليه
٤٢١	٢. حصر الاصول العمليه في الأربعة
٤٢١	٣. حكومه الأمارات والأدلّه الاجتهاديّه على الاصول العمليه
٤٢٣	الأصل الأول: اصاله البراءه
٤٢٣	اشاره
٤٢٣	أدلّه الاصوليين على البراءه:

- الأول: الآيات - ٤٢٣
- اشاره - ٤٢٣
- بقي هنا شىء - ٤٢٤
- الثاني: الروايات - ٤٢٤
- اشاره - ٤٢٤
١. حديث الرفع - ٤٢٤
٢. حديث الحجب - ٤٣٢
٣. حديث الحلّ - ٤٣٢
٤. حديث السعه - ٤٣٤
٥. حديث الإطلاق - ٤٣٥
- الثالث: دليل العقل - ٤٣٤
- الرابع: الإجماع - ٤٤٠
- أدله الأخباريين على وجوب الاحتياط: - ٤٤١
- اشاره - ٤٤١
- الأول: الآيات - ٤٤١
- الثاني: الروايات - ٤٤٢
- الثالث: العقل - ٤٤٥
- مسأله الحظر والإباحه - ٤٤٤
- تنبيهات أصاله البراه: - ٤٤٧
١. اشتراط عدم وجود أصل موضوعى - ٤٤٧
٢. حسن الاحتياط وترتب الثواب عليه وإمكانه فى العبادات - ٤٤٩
- اشاره - ٤٤٩
- تذييل حول أخبار من بلغ والتسامح فى أدله السنن - ٤٥١
٣. جريان البراه فى الشبهات الموضوعيه - ٤٥٤
٤. المناط فى حسن الاحتياط - ٤٥٤
- الأصل الثانى: أصاله التخيير - ٤٥٥

- ٤٥٥ ..... اشارة
- ٤٥٦ ..... بقى هنا امور: .....
- ٤٥٦ ..... ١. جريان التخيير فى الواقعه المتكززه .....
- ٤٥٦ ..... ٢. التخيير فى التعديتات .....
- ٤٥٧ ..... ٣. دوران الأمر بين التعيين و التخيير .....
- ٤٥٧ ..... ٤. ترجيح جانب الحرمه فى دوران الأمر بين المحذورين .....
- ٤٥٨ ..... الأصل الثالث: اصاله الاشتغال .....
- ٤٥٨ ..... اشارة .....
- ٤٥٨ ..... المقام الأول: فى دوران الأمر بين المتباينين .....
- ٤٥٨ ..... اشارة .....
- ٤٦٠ ..... الجبهه الاولى: حرمه المخالفه القطعيه .....
- ٤٦٢ ..... الجبهه الثانيه: حرمه المخالفه الاحتماليه .....
- ٤٦٤ ..... تنبيهات: .....
- ٤٦٤ ..... ١. الاضطرار إلى بعض الأطراف .....
- ٤٦٤ ..... اشارة .....
- ٤٦٥ ..... بيان المختار فى المسأله .....
- ٤٦٦ ..... ٢. خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء .....
- ٤٦٦ ..... اشارة .....
- ٤٦٧ ..... بقى هنا شى ء: .....
- ٤٦٨ ..... حكم الشكّ فى الخروج عن محلّ الابتلاء .....
- ٤٦٩ ..... ٣. وجه عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى .....
- ٤٧١ ..... ٤. الفرق بين الشبهات «المحصوره» و «غير المحصوره» .....
- ٤٧١ ..... اشارة .....
- ٤٧٢ ..... بقى هنا أمران: .....
- ٤٧٣ ..... الأول: تعيين الضابط فى الشبهه غير المحصوره وتحديدها .....
- ٤٧٣ ..... الثانى: الشبهه غير المحصوره الوجوبيه .....



- ٤٧٤ ..... ٥. حول اعتبار اندراج طرفى العلم الإجمالى تحت عنوان واحد
- ٤٧٤ ..... ٦. حكم ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره
- ٤٧٥ ..... المقام الثانى: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين
- ٤٧٥ ..... اشاره
- ٤٧٦ ..... الجبهه الاولى: فى الأجزاء
- ٤٧٦ ..... اشاره
- ٤٧٨ ..... بقى هنا أمر:
- ٤٧٩ ..... الجبهه الثانيه: فى الشرائط
- ٤٨٠ ..... الجبهه الثالثه: فى القيود
- ٤٨٠ ..... اشاره
- ٤٨١ ..... تنبيه:
- ٤٨١ ..... المقام الثالث: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين
- ٤٨٢ ..... الأصل الرابع: اصاله الاستصحاب
- ٤٨٢ ..... اشاره
- ٤٨٢ ..... ١. تعريف الاستصحاب
- ٤٨٣ ..... ٢. هل الاستصحاب من المسائل الاصوليه؟
- ٤٨٣ ..... ٣. أركان الاستصحاب
- ٤٨٣ ..... ٤. هل الاستصحاب من الاصول أو الأمارات؟
- ٤٨٤ ..... ٥. استصحاب الحكم الشرعى المستكشف من دليل العقل
- ٤٨٥ ..... ٦. الفرق بين الاستصحاب وقاعدتى اليقين والمقتضى والمانع
- ٤٨٦ ..... حجيه الاستصحاب وبيان أدلتها
- ٤٨٦ ..... اشاره
- ٤٨٦ ..... الأول: بناء العقلاء
- ٤٨٨ ..... الثانى: الأخبار المستفيضه
- ٤٨٨ ..... اشاره
- ٤٨٨ ..... ١. الصحيحه الاولى لزراره

٢. الصحيحه الثانيه لزراره ..... ٤٩٠
٣. الصحيحه الثالثه لزراره ..... ٤٩٣
٤. خبر الخصال ..... ٤٩٥
٥. خبر على بن محمّد القاساني ..... ٤٩٦
- التفصيل بين الشبهات الحكيمه والشبهات الموضوعيه ..... ٤٩٨
- تنبيهات: ..... ٤٩٩
١. في المراد من الشكّ الذي هو من أركان الاستصحاب ..... ٤٩٩
٢. اعتبار فعليته اليقين والشكّ في الاستصحاب ..... ٥٠١
٣. لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي ..... ٥٠١
٤. جريان الاستصحاب فيما ثبت بالأماره ..... ٥٠١
٥. اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب ..... ٥٠٢
- اشاره ..... ٥٠٢
- تبدل الموضوع في الشبهات الحكيمه والموضوعيه ..... ٥٠٣
- المعيار في بقاء الموضوع ..... ٥٠٤
٦. جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعيه ..... ٥٠٥
- اشاره ..... ٥٠٥
- بيان الفرق بين الاعتبارات و الانتزاعات ..... ٥٠٦
- بيان الأقوال في حقيقه الأحكام الوضعيه ..... ٥٠٦
- نتيجه البحث ..... ٥٠٩
٧. استصحاب الكلّي ..... ٥٠٩
- اشاره ..... ٥٠٩
- جريان الاستصحاب في الأقسام الأربعة وعدمه ..... ٥١٠
٨. استصحاب الامور التدريجيّه ..... ٥١٤
٩. الاستصحاب التعليقي ..... ٥١٦
- اشاره ..... ٥١٦
- بقي أمران: ..... ٥١٧

٥١٨	١٠. استصحاب أحكام الشرائع السابقه
٥١٨	اشاره
٥١٩	كلمه حول حقيقه نسخ الشرائع
٥١٩	١١. الاصول المثبتة وعدم حجيتها
٥١٩	اشاره
٥٢٤	القول الفصل في حجيه مثبتات الأمارات
٥٢٥	١٢. استصحاب تأخر الحادث
٥٢٥	اشاره
٥٢٨	القول في توارد الحالتين المتضادتين في محل واحد
٥٢٩	١٣. استصحاب حكم المخصص
٥٣٠	١٤. تقدم الأمارات على الاستصحاب
٥٣٢	١٥. النسبه بين الاستصحاب وسائر الاصول العمليه
٥٣٤	١٦. تعارض الاستصحابين
٥٣٤	اشاره
٥٣٥	ما هو الوجه في تقديم الأصل السببي على المستبى
٥٣٦	تعارض الاستصحابين إذا كان أحدهما في عرض الآخر
٥٣٧	١٧. نسبه الاستصحاب مع القواعد الجاربه في الشبهات الموضوعيه
٥٣٨	وجه تقديم الاستصحاب على القرعه
٥٤٠	الخاتمه: شرايط جريان الأصول
٥٤٠	اشاره
٥٤٠	المقام الأول: في شرائط جريان أصله الاحتياط
٥٤٠	اشاره
٥٤١	جواز العمل بالاحتياط مع إمكان الاجتهاد أو التقليد
٥٤٢	المقام الثاني: في شرائط جريان سائر الأصول
٥٤٢	اشاره
٥٤٢	المورد الأول: الشبهات الموضوعيه

٥٤٤	في مقدار الواجب من الفحص
٥٤٤	المورد الثاني: الفحص في الشبهات الموضوعية
٥٤٥	تنبيه:
٥٤٦	الخاتمة: الاجتهاد والتقليد
٥٤٦	اشاره
٥٤٦	المقام الأول في مباحث الاجتهاد
٥٤٧	المقام الثاني في مباحث التقليد
٥٤٧	المقام الأول: مباحث الاجتهاد
٥٤٧	اشاره
٥٤٧	١. الاجتهاد في اللغة والاصطلاح
٥٤٨	٢. الاجتهاد بالمعنى العام والخاص
٥٥٠	٣. المجتهد المطلق والمتجزى
٥٥٠	اشاره
٥٥١	المرحلة الاولى: في أحكام المجتهد المطلق
٥٥١	اشاره
٥٥١	المسألة الاولى: إمكان تحقق الاجتهاد المطلق
٥٥٢	المسألة الثانية: جواز العمل برأى المجتهد المطلق
٥٥٣	المسألة الثالثة: جواز القضاء للمجتهد المطلق
٥٥٤	المسألة الرابعة: حول منصب الولاية والحكومته
٥٥٥	المرحلة الثانية: في أحكام المجتهد المتجزى
٥٥٥	اشاره
٥٥٦	الأول: جواز عمل المجتهد المتجزى برأيه
٥٥٦	الثاني: جواز رجوع الغير إليه
٥٥٧	الثالث: تصدى المجتهد المتجزى لمنصب القضاء
٥٥٧	اعتبار الإذن من المجتهد المطلق
٥٥٨	٤. مبادئ الاجتهاد والعلوم اللازمة له

٥٥٨	.....	اشاره
٥٦٠	.....	بقي هنا امور:
٥٦٠	.....	الأمر الأول: القواعد الفقهيته و دوره الأساسى فى الاستنباط
٥٦٠	.....	الأمر الثانى: شأن الفقيه فى تشخيص الموضوعات الفقهيته
٥٦٢	.....	الأمر الثالث: دور الزمان والمكان فى الاجتهاد
٥٦٣	.....	٥. التخطئه والتصويب
٥٦٣	.....	اشاره
٥٦٤	.....	بطلان القسم الأول من التصويب
٥٦٦	.....	بطلان القسم الثانى والثالث
٥٦٧	.....	المصلحه السلوكيه وخروجها عن التصويب موضوعاً
٥٦٨	.....	٦. تبدل رأى المجتهد
٥٦٨	.....	اشاره
٥٦٩	.....	التفصيل فى المسأله بين القطع والأمارات
٥٧٠	.....	مقتضى إطلاقات أدله حجّيه الأمارات
٥٧١	.....	المقام الثانى: مباحث التقليد
٥٧١	.....	اشاره
٥٧٢	.....	نقد أدله القول بأنّ التقليد ليس من مقوله العمل
٥٧٤	.....	مسائل التقليد
٥٧٤	.....	اشاره
٥٧٤	.....	١. جواز التقليد للعامة
٥٧٧	.....	٢. تقليد الأعلم
٥٨١	.....	٣. تقليد الميّت
٥٨٢	.....	مصادر التحقيق
٦٠٧	.....	تعريف مركز

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

### اشاره

سرشناسه: مكارم شيرازى، ناصر، ۱۳۰۵ -

عنوان و نام پديد آور: 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، ۱۴۳۱ق. = ۱۳۸۹ -

مشخصات ظاهري: ج.

شابك: ۹۰۰۰۰ ريال: دوره ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۳-۱۱۹-۹: ؛ ج. ۱ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۳-۱۱۷-۵:

يادداشت: عربى.

يادداشت: كتابنامه.

موضوع: اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده: ساعى فرد، محمد حسين، ۱۳۴۹ -

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸/م ۷ط ۴ ۱۳۸۹

رده بندي ديويى: ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملي: ۲۲۹۷۹۶۰

ص: ۱

### الجزء الأول

### اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

## كلام جوهرى حول نظم الكتاب ومقاصده

لا شكّ في أنّ علم اصول الفقه من أهمّ العلوم الإسلاميّة؛ لأنّ استنباط الأحكام الشرعيّة الفقهية على كثرتها ووسعتها مبنيّه عليه.

وتاريخ هذا العلم يدلّ على أنّه في بدايه الأمر وفي العصر الأوّل كان يشتمل على قواعد طفيفة ساذجه، ولكن على مرور الزمان اضيفت إليها قواعد مهمّة اخرى من ناحيه علماء هذا العلم - أعلى الله درجاتهم وأجزل لهم الأجر والجزاء - حتّى صارت بهذه المرتبه التي نراها اليوم من الكمال.

ولكنّ مع الأسف - كلّ الأسف - لا نرى في ذكر هذه القواعد والمسائل نظماً منطقياً صالحاً لها، مع أنّ الحاجه إليه ممّا لا يمكن إنكاره وإليك بعض ما فيه من المشاكل المهمّة:

١. أساس هذا العلم على بيان ما هو الحجّج في الفقه وعمدتها الأدلّه الأربعة:

الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل

، والحال أنّنا لا نرى فيه بحثاً مستقلاً عن «كتاب الله» إلّا في مسائل متفرّقه، كما أنّ البحث عن «السنة» تبدّلت بالبحث عن حجّيه خبر الواحد فقط و عمده البحث عن «الإجماع» هي البحث عن الإجماع المنقول بخبر الواحد، وهكذا البحث عن حجّيه «دليل العقل» القطعي والظني على

ص: ٦

كثره مسائله وأهمّيته 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 كثير من المسائل العقليه التي نسميها ب «الاستلزامات الحكمية العقليه» 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 تأثير فيها بل هي أبحاث عقليه في الأحكام الشرعيّه.

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

٤. خروج عدّه من الأبحاث عن طور البحث «الاصولي الشرعي العقلاني» إلى البحث «الدقي العقلي الفلسفي» الذي لا صلّه له مع العلوم الاعتباريه التشريعيّه.

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 المعتمده عندنا.

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

وقد ألقينا جميع المباحث الاصوليه الدارجة فى الحوزه العلميه بقم المقدسه أربع مرّات وكان حاصل الدوره الأخيره كتاب «أنوار الاصول» المطبوع فى ثلاثه أجزاء وإهتم بجمعها وتقريرها العالم الفاضل المحقّق حجّه الإسلام والمسلمين

ص: ٧

الشيخ أحمد القدسى أدام الله توفيقه وزاد فى تأييده وكان كلّ ذلك تحت إشرافى.

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

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

وختاماً أشكر الفاضل المحقّق الشيخ

محمّد حسين ساعى فرد

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

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

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

قم المقدسه

ناصر مكارم الشيرازى



### تقسيم المباحث الاصوليه و ترتيبها على ما ينبغي

قد عرفت أنّ 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 الهادي إلى سواء السبيل ورتبناها على الترتيب التالي:

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 سنناً ودلاله وعدم التحريف فيه وحجّيه الظواهر عموماً وحجّيه ظواهره بالخصوص.

المقصد الثاني: 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 في الكتاب والسنّه، مثل الأوامر والنواهي، والمشتقّ، ومفهوم الشرط والوصف وغيرهما، والعامّ والخاصّ

والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن؛ لعدم البحث عنها في كتب اللغه وأمثالها على ما ينبغي.

المقصد الثالث: يبحث فيه عن حجّيه الإجماع وما فيه من الأقسام وأدله حجّيته بين الشيعه وأهل السنّه.

المقصد الرابع: يبحث فيه عن دليل العقل والملازمه بين حكمه وحكم الشرع، والاستلزمات الحكميّه العقليّه، مثل الإجزاء ووجوب مقدّمه الواجب وحرمة مقدّمه الحرام، ومسأله الضدّ والترتب، واجتماع الأمر والنهي، ودلاله النهي في العبادات على الفساد وعدمها في المعاملات، كما يبحث فيه عن الأدله العقليّه الظنيّه، كالقياس والاستحسان والمصالح المرسله وما إلى ذلك وبيان ما هو الحقّ فيها عندنا.

المقصد الخامس: متكفّل للبحث عن الاصول العمليّه الأربعة، وهي البراءه والاشتغال والتخيير والاستصحاب.

وفى الخاتمة: 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 الحجّه وأقسامها

٣. حججه القطع

٤. حججه القطع الحاصل من المقدمات العقلية

٥. أقسام القطع

٦. أحكام القطع الطريقي والموضوعي

٧. مدى حججه العلم الإجمالى

٨. أصاله عدم حججه الظنّ إلّا ما خرج بالدليل

٩. كيفيه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

١٠. دعوى حججه مطلق الظنّ بدليل الانسداد

ص: ١٢

ص: ١٣

## المدخل

وهو يشتمل على امور:

١. تعريف علم الاصول وبيان موضوعه وفائدته

قد عرفت أنه كلما اتسع نطاق الفقه من العصر الأوّل ترعرت في حجره قواعد كليّه واصول عامّه يحتاج إليها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعيّه لتكون دليلًا وحجّة له يستند إليها في شتى المجالات الفقهيّه، وهذه الاصول والقواعد وإن لم تكن في الأهميه والشمول على صعيد واحد، إلّا أنّها يجمعها سرّياتها في مسائل متعدّده من أبواب الفقه، فهي كاسس تشيّد أركانه وتشعّب أغصانه.

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

الأوّل: ما يشتمل على حكم كليّ شرعيّ، تكليفي أو وضعي، وجودي أو عدمي، وهذا القسم يسمّى بـ «القواعد الفقهيّه» وينبغي البحث عنه في علم يخصّه، على ما بيّنا تفصيله في محله (١).

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

ص: ١٤

والثاني: ما لا يشتمل على حكم شرعيّ، بل يكون ذريعه وحجّه لاستنتاج الأحكام الشرعيّه وتبحث عن هذه القواعد العامّه في علمنا المبحوث عنه وهو علم اصول الفقه، والقسم الأوّل من القواعد بما أنّها أحكام شرعيّه، ليست بغايه عن هذه القواعد الاصوليّه بخلاف العكس.

فتبيّن ممّا ذكرناه أنّ علم الاصول هو

«العلم الباحث عن القواعد التي تقع في طريق استنتاج الحكم الكليّ الفرعيّ الإلهي من دون أن تشتمل بنفسها على حكم شرعيّ».

وموضوعه هو

«الحجّه في الفقه»

لا خصوص الأدلّه الأربعة، ووحده الموضوع نتيجه وحده الغرض عاده؛ فإنّ الغرض المترقّب منه:

«تحصيل قدره على استنباط الحكم الشرعيّ».

## ٢. معنى الحجّه وأقسامها

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

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

وفى اصطلاح أهل المنطق تطلق على الوسط الذى يستدلّ به على ثبوت الأ-كبر للأصغر، وقد تطلق على مجموع القضيه بنتيجتها(٢).

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

١- انظر: كتاب العين، ج ٣، ص ١٠؛ معجم مقاييس اللغه، 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 فى صورته الخطأ، فعند الإصابه تكون عين الواقع وعند الخطأ تكون عذراً للمكلف عند الله تعالى شأنه.

وهى تنقسم إلى أقسام ثلاثه:

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

ومنشأ حجّيته هو الطريقيه التامه إلى الواقع والكاشفيه عنه من غير احتمال الخطأ فى نظر القاطع، بل لا يرى القاطع إلا الواقع ولا يرى قطعه فى البين، فهو كالناظر إلى المرآه الذى يرى فيها نفسه، وأما المرآه فهى مغفول عنها عنده.

ومن لوازمها الذاتيه، المنجزيه، فهى تنجز الواقع بجميع خصوصياته فيكون قاطعاً للعذر وقد يعبر عنها بوجوب المتابعه ولزوم الجرى على وفقها، فإنّ ما تنكشف به ليس إلّأنفس الواقع، ومن لوازمها أيضاً صحّه الإخبار به جزماً لأنه فى وعائه ليس إلّأنفس الواقع بجميع ما له من الحقانيه، وبذلك يظهر أنّ حجّيه كلّ حجّه عرضيه مجعوله لا بدّ وأن تنتهى إلى العلم والقطع.

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

ومنشأ حجّيه هذا القسم نفس الطريقيه والكاشفيه بضميمه جعل الشارع، وعليه فلازمه القهرى فى صورته الإصابه هو تنجز الواقع للمكلف وفى صورته الخطأ يكون

ص: ١٦

عذراً له أو يتدارك به مصلحه الواقع بسلوك هذا الطريق المجمعول 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 التحير 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؛ لأن الاصول العمليه أيضاً لها جهه طريقته إلى الواقع وإن كانت طريقته لا تقاس بطريقته الأمارات، فإن الاصول بشرط جريانها في مجاريها الثابته لها بحكم العقل والعقله ليس مفادها إلتاقويه جانب أقرب الاحتمالين أو الاحتمالات إلى الواقع. فإن الأصل في التكليف التي يريد الموالى 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؛ لأن الشارع - أو قفل كل مقنن - له أحكام إزاميه وغرضه يحصل بتحقق هذه الإلزاميات، وأما ما عداها من الأحكام فليس له فيها إزام لمحدوديه قدره العبيد والمكلفين في تحمّل التكليف. ولذلك إن المقنن يرى أن تحديد الإلزاميات في الأهم من أغراضه أولى لتحصيلها من الإلزامات الكثيره الخارجه عن وسع الناس، وعليه تحميل الإلزامات المحتمله والمشكوكه بما لها من السعه والكثره على عاتق المكلف أمر مرغوب عنه عند الشارع المقنن ويكون موجباً لمفسده تفويت أغراضه الأصلية التي لا يرتضيها نفسه، والحكم بالبراءه عن هذه التكاليف بعد الفحص يكون أقرب إلى الواقع وأهدافه من الحكم بوجوب كثير من الأحكام غير الإزاميه. كما أن 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 فإن 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 فإن الاصول إن لم تكن فيها هذا المقدار من الطريقيه إلى الواقع فاللائزم على العقلاء والشارع ترك العمل بها، والرجوع إلى التخيير وأمثاله دائماً. وبعبارة اخرى: إن طريقته الأمارات تفارق الاصول من جهه أن الأمارات طريق إلى نفس الحكم، والاصول طريق إلى روح الحكم وحفظ أغراض المولى فيما لم يقم طريق إليه بالخصوص، فإن الاستصحاب مثلاً 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 منجز للواقع عند الإصابه ومعدّر 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 ألسنة 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 القوي المتناخم للعلم الذي لا ينافي وجود احتمال الخلاف، الموجود في أكثر الآراء والنظريات التي لا تنتهي إلى البديهيّات و شبهها فحجّيته تحتاج إلى جعل الجاعل وليست حجّيته ذاتيه، وأكثر ما نسمّيه قطعاً من هذا القبيل؛ لأنّ كلّ إنسان يحتمل خطؤه 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 الكليّه مع السالبه الجزئيه؟

وهذا دليل على أنّ ما نسمّيه قطعاً في كثير من المسائل فهو في الحقيقه من قبيل الإطمئنان لا القطع الحقيقي الذي ينتهي عند التحليل العقلي إلى الضروريات والبديهيّات 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 أنّه فرق بين القطع اليقيني والقطع العرفي الإطمئنانى.

وعلى كلّ 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، إلّا أنّه يمكن سلب الحجّيه عنه بالنسبه إلى ما بعد زوال القطع، لأنّ قطعه في الحقيقه لم يكن إلّا جهلاً مركباً، فلو نشأ قطعه من غير الطرق المعبره العقلانيّه والشرعيّه، فيمكن سلب المعذريه 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 مصلحه الواقع بسوء اختياره في مقدّمات قطعه.

وبذلك يظهر أنّ قطع الوسواسى (١) والقطّاع في القطع العرفي المسمّى بالإطمئنان الذي قد مرّ أنّه الغالب في العلوم والآراء العلميه يمكن النهي عنه وسلب الحجّيه عنه، فالقطّاع وإن كان في حاله قطعه لا يمكن نهيه وسلب الحجّيه عن قطعه، إلّا أنّه بالنسبه 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 للمقدّمات التي يحصل له منها القطع.

### ٤. حجّيه القطع الحاصل من المقدّمات العقليّه

إشاره

قد تبين مِمَّا تقدّم أنّ حجّيه العلم والقطع ذاتيه، ولكن ذهب الأخباريون إلى إنكار حجّيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية والذي 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

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

الثالثه: إنكار الملازمه بين حكم العقل والشرع.

أمّا الجبهه الأخيره؛ من عدم الملازمه بين حكم العقل والشرع فالبحت عنها موكول إلى البحت عن دليل العقل.

وينبغي البحت هنا حول الجهتين الاوليين:

### **الجبهه 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:

الأول: 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 الإلهيه والطبيعيه وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهيه 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 الإلهيه والطبيعيه وبين علماء الإسلام فى اصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك، والسبب فى ذلك بُعد 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 الكليه لا تجتمع مع السالبه الجزئيه، وهذا

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

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

وثالثًا: إنّهُ ينتقض بوقوع الاختلاف الكثير بين الذين لا يعتمدون إلّا على الأدلة النقلية، فإنّ الأخباريين مثلًا كثيرًا ما يختلفون في فهم المراد من نفس الأدلة النقلية.

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

### الجهه الثانيه: عدم حجّيه القطع الحاصل من المقدّمات العقليه

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

الطائفه 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»<sup>(١)</sup>

، وما رواه غياث بن إبراهيم، عن الصادق عن آبائه

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

عن أمير المؤمنين عليهم السلام:

«أَنَّ الْمُؤْمِنَ أَخَذَ دِينَهُ عَنِ رَبِّهِ وَلَمْ يَأْخُذْهُ عَنِ رَأْيِهِ»<sup>(١)</sup>

، 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 ناظرة إمّا إلى مقابلتهم الأئمة عليهم السلام والاستغناء عن مسألتهم، ويشهد له مثل قوله عليه السلام:

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

وإمّا إلى الآراء والقياسات الظنّية 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 العامّة يرى أنّهم كانوا يعتقدون فى الفقه بوجود فراغ فقهى - خلافاً لما ذهب إليه علماؤنا أجمع - فيتوهمون أنّ هناك مسائل لم يبيّن حكمها فى الكتاب والسنة ولم يرد فيها نصّ، ويعتبرون عنها بما لا نصّ فيه فيتمسّكون فيها أوّلًا بذيل القياس إن وجدوا لها شبيهاً ونظيراً فى الفقه، وإلّا يلتجئون إلى الاستحسان والاجتهاد بمعنى جعل القوانين وفقاً لآرائهم الظنّية، وهذا هو المقصود من الرأى الوارد فى هذه الطائفة من الروايات فهى ناظرة إلى هذا المعنى بحسب الحقيقة، وفى ضوء هذه النكته التاريخيّة يتّضح المراد من هذه الأخبار.

ويشهد له أيضاً ترادف الآراء بالمقاييس فى لسان الروايات، فمن المسلّم أنّ المقصود من القياس ليس هو قياس الأولويّة 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 الظنّى.

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

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

، وما روى عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال:

«ليس شىء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، أنّ الآية 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 النبي صلى الله عليه و آله، كما يشهد له ما رواه إسماعيل بن جابر، عن الصادق عليه السلام أنه قال:

«وإنما هلك الناس في المتشابه لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء، ونبذوا قول رسول الله صلى الله عليه و آله وراء ظهورهم» (٣).

الطائفة الثالثة: الأخبار الدالة على انحصار الحجّة الشرعيّة 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: «أنّ أبا حنيفة قال له: أنت لا تقول شيئاً إلّا بروايه قال: أجل» (٥)، فهو يدلّ على أنّ مثل حريز الذى كان من كبار أصحاب الصادق عليه السلام وخواصهم لا يقول شيئاً إلّا بروايه ولا حجّجه عنده إلّا الروايه.

والجواب عنها أيضاً، هو الجواب عن الطائفتين السابقتين، فلا بدّ من ملاحظه خصوصيات تلك الأعصار حتّى يثبت لنا أنّ مراد أبى حنيفة فى قوله «أنت لا تقول شيئاً إلّا بروايه» عدم اعتناء حريز بالقياس والاستحسان، حيث إنّه لا ريب فى أنّ

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

٢- المصدر السابق، ح ٧٣

٣- وسائل الشيعة، ح ٦٢

٤- المصدر السابق، الباب ١٠، ح ٢٢

٥- المصدر السابق، الباب ١١، ح ٣٢

ص: ٢٣

حريز أيضاً كان يعمل بحكم العقل فى تقديم الأهمّ على المهمّ مثلاً، كما أنّ المراد من أخذ الدين من أفواه الرجال أيضاً ليس إلّا أخذه من القياسات الظنية والاستحسانات غير القطعيّة.

أضف إلى ذلك كلّه، ورود روايات كثيرة تدلّ على حجّجه حكم العقل:

منها: ما رواه هشام بن الحكم، عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث طويل:

«يا هشام إنّ لله على الناس حجّتين حجّبه ظاهره وحجّبه باطنه، فأما الظاهر فالرسل والأنبياء والأئمّة، وأما الباطن فالعقول» (١).

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

«لَمَّا خلق الله العقل استنطقه ثمّ قال له: أقبّل فأقبّل، ثمّ قال له أدبر فأدبر، ثمّ قال: وعزّتى وجلالى ما خلقت خلقاً هو أحبّ إلىّ

منك ولا أكملتكم إلابمين أحب، اما أنى إياك أمر وإياك أنهى وإياك اعاقب وإياك ائيب»(٢).

أضف إلى ذلك أيضاً لحن خطابات القرآن، حيث إنها متوجهة إلى «اولى الألباب» و «قوم يعقلون» و «يتفكرون» وفي آيات القرآن الكريم ما يقرب من سبعين آية كلها تدل على اعتناء القرآن بشأن العقل والإدراكات العقلية، وهي من أقوى الأدلة على إثبات حججه العقل وإدراكاته اليقينية.

## ٥. أقسام القطع

كان البحث إلى هنا عن القطع الطريقي، وهاهنا قسم من القطع يسمّى بالقطع الموضوعى الذى يؤخذ فى موضوع الحكم بحيث لا يتحقق الموضوع بدونه، نحو «إذا قطعت بنجاسه ثوبك فلا تصح 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 فى الواقع، حيث إن القطع حينئذ جزء للموضوع، كما هو المشهور فى محلّه وقد أفتى المشهور بعدم مانعيه النجاسه الخبيثه الواقعيه عن صحه الصلاة إلامع العلم، خلافاً للنجاسه الحديثه.

ثم إن القطع الموضوعى على أربعة أقسام:

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

الثانى: ما يكون جزء الموضوع، والجزء الآخر هو الواقع الذى تعلق به القطع كما فى القطع بنجاسه الثوب الذى أخذ جزء فى موضوع بطلان الصلاة، فإذا قطعت بنجاسه الثوب وكان نجساً فى الواقع تبطل الصلاة، وأمّا إذا قطعت بها وصلّيت مع حصول قصد القربه وانكشف الخلاف وعدم نجاسه الثوب فالحقّ صحه الصلاة حينئذٍ، كما أنه كذلك فيما إذا كان الثوب نجساً فى الواقع ولكن لم يكن قاطعاً بها.

ثم إن كلاً من القطع المأخوذ تمام الموضوع والمأخوذ جزء الموضوع

تارة

يكون مأخوذاً بما هو

طريق وكاشف

عن الواقع،

واخرى

بما هو

صفه خاصه

وحاله مخصوصه للقاطع أو المقطوع به.

والفرق بينهما أنّ القاطع من الصفات ذات الإضافه التي تحتاج إلى طرف آخر كالتقديره 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- فإنّ القاطع 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 أنّه طريق وكاشف عن الغير، وبهذا تصير أقسام القاطع

ص: ٢٥

الموضوعي أربعة.

ثمّ إنّّه قد يكون المراد من القاطع المأخوذ على نحو الصفتيه الدرجه العاليه من العلم أي حاله المائه بالمائه، كما ورد في باب الشهادات عن علي بن غياث، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال:

«لا تشهدنّ بشهاده حتّى تعرفها كما تعرف كَفَك» (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 العرفي، مثل ما ورد في 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 القاطع الطريقي والموضوعي

لا إشكال في قيام الأمارات بنفس دليل حجّيتها- كما يه النبأ مثلاً- مقام القاطع الطريقي المحض، كما لا ريب في عدم قيامها مقام القاطع الموضوعي على وجه الصفتيه، فإنّه لا شكّ في أنّه إذا أشار المولى إلى الشمس مثلاً وقال: «بمثل هذا فاشهد» فلو قلنا بأنّه أخذ القاطع بما أنّه درجه خاصه من العلم والكشف التامّ في موضوع الشهاده، فلا تجوز الشهاده على مالكيه زيد مثلاً بمجرد قيام

البينه على أنّ هذا ملك له، أو فيما إذا ثبتت مالكيته بالقرعه.

وأما قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى على نحو الكاشفيّه، يتوقّف 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 فى أنّ سائر مصاديق الكاشف يقوم مقام هذا القطع بلا إشكال.

ولكن لو كان المأخوذ على نحو الكاشفيه التامه بأخذ تلك الحاله، أى حاله المائه بالمائه، فلا إشكال فى عدم قيام الأمارات مقام هذه الدرجه من العلم لأنّ كشف الأماره كشف ناقص.

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

## ٧. مدى حجّيه العلم الإجمالى

إذا كان العلم مشوباً بنوع من الإجمال والشكّ، فما هى قيمه ذلك العلم، وهل هو حجّيه فى التنجز كالعلم التفصيلى الذى فرغنا عن حجّيته، حتّى تجب موافقته القطعيّه وتحرم مخالفته كذلك، أو لا يكون حجّيه لمكان الشكّ والتحير فيجوز التمسك بالحكم الظاهرى الذى يكون موضوعه الشكّ؟

لا- ينبغى الريب فى أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيّه ولكن يكون مقتضياً بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيّه، وذلك لأنّ الحكم الظاهرى وإن كان موضوعه الشكّ، ولهذا لا منافاه بينه وبين الحكم الواقعى لكن متعلّق الشكّ فى العلم الإجمالى إنّما هو خصوص أحد الطرفين لا كلاهما، فإنّ مثل قوله عليه السلام:

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

وإن كان يشمل كلياً من الطرفين

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

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

«حتّى تعلم أنّه حرام»

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

وبذلك يظهر أنّه لا يجوز الترخيص في المخالفه القطعيّه ويكون العلم الإجمالى علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيّه وإن فرضنا أنّه لم تكن الموافقه القطعيّه واجبه وجازت المخالفه الاحتماليه لبعض الأدلّه.

نعم، يستثنى منها موردان يجوز للشارع الترخيص فيهما:

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

والثانى: إذا صادف الحكم أحد موانع الفعليه كالعسر والحرص، ويؤدّى الاحتياط وتنجيز العلم الإجمالى للتحمّض على الحكم الواقعى إلى العسر والحرص فتجوز مخالفته، لكنّه لا يختصّ بموارد العلم الإجمالى بل هو جارٍ في موارد العلم التفصيلى أيضاً.

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

«كلّ شىء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»

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

## ٨. أصله عدم حجّيه الظنّ إلّا ما خرج بالدليل

لا ريب في أنّ حجّيه الظنّ ليست ذاتيه، لنقصان كشفه واحتمال عدم إصابته

الواقع، وإنّما وقع النزاع في إمكان جعل الحجّيه له وجبران نقص كاشفيته لعدّه محاذير عقليّه، يأتى الكلام عنها مع دفعها في كيفية الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى.

ولكن الكلام هنا في أنه بعد إثبات إمكان جعل الحجية له، إذا شك في ثبوت حجيه بعض الظنون كالشهره الفتاويه 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 الحجيه 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 أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (١) الدال على أن ما ليس بإذن من الله في إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء.

ومن السنه ما استفاض من قولهم عليهم السلام:

«إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك:

إياك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم» (٢).

## ٩. كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

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

١- سورة يونس، الآية ٥٨

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

ص: ٢٩

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

أحدها: اجتماع النقيضين فى صوره عدم إصابه الظن للواقع، واجتماع المثليين فى صوره الإصابه، وهذا بالنسبه إلى نفس الحكم.

ثانيها: اجتماع الضدين فى نفس المولى فى صوره الخطأ وهو اجتماع الإراده والكراهه؛ لأن الأمر ينشأ من الإراده والنهى ينشأ من الكراهه وهذا يكون بالنسبه إلى مبادئ الحكم.

ثالثها: اجتماع الضدين من المصلحه والمفسده فى صوره الخطأ، وهذا يكون بالنسبه إلى متعلق الحكم.

رابعها: التكليف بما لا يطاق، لأن الحكم الواقعي يكلف الإنسان بالفعل فى 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 الأوّل: أن يكون ذلك من باب مجرّد الكشف عن الواقع غالباً، فلا يلاحظ في التعيّد بها إلّا الإيصال إلى الواقع في الغالب، فلا- مصلحه في سلوك هذا الطريق وراء مصلحه الواقع، والأمر بالعمل في هذا القسم ليس إلّا 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 مصلحه العمل بها وإن خالف الواقع، فإنّ العمل على طبق تلك الأماره يشتمل على مصلحه فأوجه الشارع، وتلك المصلحه لا بدّ أن تكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع وإلّا كان تفويتاً لمصلحه الواقع وهو قبيح، والمراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلّق بالعباد الذي يحكى عنه الأماره ويتعلّق به العلم، أو الظنّ وإن لم يلزم إمتثاله فعلاً في حقّ من قامت عنده أماره على خلافه، ويكفي في كونه الحكم الواقعي أنّه 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 مؤدّاه هو الواقع، نعم هذه ليست أحكاماً فعليته بمجرّد وجودها الواقعي، بل هي أحكام شأنيته إنشائيته.

وملخص ما أفاده أمران:

أحدهما: أنّ 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 مصلحه في سلوك الأماره يتدارك بها فوات مصلحه الواقع في صورته الخطأ.

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

وترتفع بهاتين النكتتين جميع المحاذير المتوهمه حول الأحكام الظاهرية:

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

وأما المحذور الثاني: من لزوم اجتماع الإراده والكراهه، فلائنه المتعلق للإراداه والكراهه متعدد، فإن إحداهما 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.

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

وأما 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 المصلحه والإلقاء في المفسده، فلائنه مصلحه السلوك أهم فتجبر بها ما فاتت من مصلحه الواقع.

ثم لا يخفى أن الإشكال حول المصلحه السلوكيه بأن حجيه الأمارات في الشرع غالباً ليست إلا إمضاء ما كان في أيدي العقلاء

فى 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 فى المؤدى ولا فى العمل بها وسلوكها، فى غير محلّه؛ لأنّ للعقلاء أيضاً فى تشريعاتهم وتقنيناتهم مصلحة تتعلق بسلوك الأمارات بلا إشكال؛ لأنّ عدم حجّيه الأمارات الظنيّه عندهم يوجب الحرج الشديد واختلال نظامهم ومعاشهم أيضاً ولا نعى بالمصلحة السلوكيه إلّما هذا، فالإنسان إذا لم يعتمد على قاعده اليد كالدليل على الملكيه وظواهر الألفاظ وخبر الثقه وغير ذلك من الأمارات العقلانيّه لا يقدر على أن يعيش ولو شهراً إلّافى حرج شديد وضيق أكيد.

ثمّ إنّه لا- فرق بين الأمارات والاصول فى إمكان الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى ورفع المحاذير المتوهمه، فنقول فى موارد الاصول العمليه أيضاً: إنّ الحكم الواقعى إنشائى والحكم الظاهرى الذى أفاده الأصل، فعلى مع وجود المصلحة فى سلوكه، طابق النعل بالنعل.

## ١٠. دعوى حجّيه مطلق الظنّ بدليل الانسداد

### إشاره

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

ص: ٣٣

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

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

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

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

الخامسه: أنّ 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 تمّت 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، إلّا أنّه ينحلّ إلى دائره صغيره وهى الأخبار الموجوده فى الكتب المعتمره؛ 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

ص: ٣٤

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

وأمّا رابعها: فلأنّ الدليل على نفى وجوب الاحتياط هو قاعده نفى الحرج ولكنّها لا تقتضى ترك الاحتياط إلّا فى الجمله، فإنّ الضرورات تقدّر بقدرها، ولا- يلزم العسر والحرج من العمل بالاحتياط فى مجموع الروايات الوارده فى الكتب المعتمره؛ سواء الموثوق بها وغيره، ويرجع فى غيرها إلى الاصول العمليّه (١).

فالتأمّ من هذه المقدمات إنّما هو المقدمه الثالثه والخامسه فقط، وأتى لهما بإثبات حجّيه الظنّ بقول مطلق.

ثمّ إنّّه ينبغى التنبيه هنا على أمرين:

### الأول: حجّيه مطلق الظنّ على فرض الانسداد

لو قلنا بحجّيه مطلق الظنّ 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 الظنّ حجّجاً 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 بالظنّ بحيث يكون مأموناً معه من العقاب من دون أن يثبت بها حكم شرعى، فأثرها نفى العقاب فقط لا إثبات حكم شرعى.

والظاهر من دأب الشارع ودينده القول بالكشف؛ لأنّه 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

ولا يسرحهم بلا إراءه طريق في كل ما يحتاجون إليه حتى يستلزم منه خلاً قانوني في عالم التشريع كما تدل عليه روايات كثيرة وردت في هذا المجال (١)، فهل يعقل من حكمه الباري الحكيم إهمال الامه وعدم تعيين طريق لهم للوصول إلى أحكام الشريعة والقوانين المجعوله من ناحيته المقدسه 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 الشرعيه وتعيينها، لاختصاص انسداد باب العلم والعلمى به، فلا تثبت بها حجّيه مطلق الظنّ في مقام الإمتثال وتطبيق المأتمى به على المأمور به؛ لإمكان تحصيل القطع بتطبيق الحكم المظنون عليه، فلا- تجرى فيه تلك المقدمات، فإذا شككنا في وجوب صلاه الجمعه أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظنّ على فرض الانسداد، وأما إمتثال هذا الحكم خارجاً، فلا بدّ أن يكون بالعلم أو الطريق المعبر ولا يكفي فيه الظنّ المطلق.

نعم، ربما يجرى الانسداد الصغير في مقام التطبيق والإمتثال بالنسبه إلى بعض الموضوعات فيكون الظنّ حجّيه في مقام الإمتثال فيها أيضاً، وهذا كما في موضوع الضرر الذى انيط به أحكام كثيره من جواز الإفطار والتميم 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 العدم فى تلك الموارد يوجب المحذور، وهو الوقوع فى الضرر

١- وقد عقد فى الوافى باب فى أنّه ليس شىء مما يحتاج إليه الناس إلّا وقد جاء فيه كتاب أو سنّه، انظر: الوافى، ج ١، ص ٢٦٥، أبواب العقل والعلم، الباب ٢٣

كثيراً مع العلم بعدم رضا الشارع بذلك، ومن جانب آخر: الاحتياط بترك كل ما احتمال كونه ضررياً يوجب العسر والحرّج بل فى بعض الموارد غير ممكن عقلاً، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة كصوم رمضان فإنّه إن كان ضررياً فقد حرم، وإن لم يكن ضررياً فقد وجب، إذن فلا محيص من حجّيه الظنّ ولزوم اتباعه فى تعيين موارد الضرر، فكلّ شىء ظنّ كونه ضررياً وجب تركه، وكلّ ما شكّ كونه ضررياً جاز فعله، وهذا هو الذى يقال إنّ المدار فى هذه الموارد على خوف الضرر.

وهو يشتمل على امور:

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

ص: ٣٨

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 خمسمائه آيه، وقد كتب جماعه منهم كتباً تحت عنوان «آيات الأحكام» و «فقه القرآن» و «أحكام القرآن» وبيّنوا الأحكام المستنبطه منها(١).

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

١- ومن أشهر مصنفات علمائنا الإماميه 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 للمحقّق الأردبيلى (م ٩٩٣هـ). ومنها: آيات الأحكام لميرزا محمّد الإسترابادى (م ١٠٢٨هـ). ومنها: مسالك الإفهام إلى آيات الأحكام للفاضل الجواد (م ١٠٦٥هـ). وقد جمعوا أكثر من خمسين مؤلّف حول آيات الأحكام من فقهاء العامّه والخاصّه، انظر: الذريعه إلى تصانيف الشيعه، ج ١، ص ٤٠-٤٤؛ مقدّمه مسالك الإفهام إلى آيات الأحكام، ج ١، ٥-١٤

٢- سورة المائده، الآيه ١

٣- سورة البقره، الآيه ٢٧٥

٤- سورة النساء، الآيه ٢٩

ص: ٤٠

جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١) و «احْتَلَّ لَكُمْ مَيَا وَرَاءَ ذَلِكَ» (٢) «وَأَلُوا الْأَرْحَامَ 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 المستحدثة التي نبتلى بها كثيراً في زماننا هذا.

مضافاً إلى أنّه المعيار لمعرفة الروايات الصحيحة من الباطلة، كما ورد في عرض الروايات على القرآن وردّ ما خالفه (٦) وأنّ من أهمّ المرجحات في باب تعارض الأخبار هو موافقه كتاب الله.

ولذلك كلفه 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 الامة الإسلاميه على حجّيه كتاب الله سنداً ولا يشكّ فيها أحد؛ لأنّه وحى إلهى وليس من كلام البشر، وهو المعجزه الخالده للنبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله، وقد ثبت ذلك

١- سورة الحجّ، الآية ٧٨

٢- سورة النساء، الآية ٢٤

٣- سورة الأنفال، الآية ٧٥

٤- سورة الشورى، الآية ٣٨

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

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

ص: ٤١

بالأدله القاطعه في علم الكلام، كما أنّه نقلت هذه الآيات الباهرات متواتره إلينا.

بل من الواضح أنّه إنّما ثبت نبوّه نبينا صلى الله عليه و آله بهذا الكتاب؛ لأنّه أكبر معجزاته وأتمّ دلائله، فهو المعيار في بيان اصول الإسلام وفروعه وأوامر الله ونواهيه.

ولكن غير خفى، أنّ مداليل هذا الكتاب القيم ومحكّماته، بين نصّ وظاهر ولا ريب في حجّيه نصوصه لأحدٍ ممّن أقرّ بالإسلام وصدق دعوه الرسول الصادق المصدّق صلى الله عليه و آله واعترف بأنّ القرآن العظيم كتاب: «أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (١)، و «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (٢)، و «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ

رِضْوَانُهُ 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

### إشارة

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، فإنّهم لا يزالون يستندون في أنحاء محاوراتهم ورسائلهم في العقود والعهود وأسناد المعاملات والوصايا إلى ظواهر الألفاظ، ولم يردع الشارع عن طريقتهم.

وثانياً: لزوم نقض الغرض من وضع الألفاظ لو لم نقل بحجّيه ظواهرها، لأنّ الغرض من وضعها التفهيم والتفهيم، والاقتصار على الألفاظ الصريحة والنصوص القطعية 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

ص: ٤٢

### تحديد حجّيه الظواهر عند بعض

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

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

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

القول الثاني: الإقتصار في حجّيتها على خصوص من قصد إفهامه، مستدلاً بأنّ دليل حجّيه الظواهر إنّما هو عدم تحقّق نقض الغرض وهو خاصّ بالمقصودين بالإفهام فقط؛ لأنّه يكفي نصب القرائن الحاليه أو المقاليه لمن قصد إفهامه فحسب، وإختفاؤها

لمن لم يقصد إفهامه لا يوجب نقض غرض المتكلم، وبعده لا يبقى دليل لحججه ظاهر كلامه بالنسبة إلى غيرهم (٢).

ويناقش فيه: بعدم انحصار دليل حججه الظواهر في لزوم نقض الغرض، بل العمده فيها إنما هو بناء العقلاء، ولا فرق عندهم بين صورتين فإن القضاء يستندون إلى المكاتبات السريه التي يكون غير المخاطب فيها مقصوداً بالإخفاء فضلاً عن عدم كونه مقصوداً بالإفهام ويعتمدون على مثل سجلات الأوقاف والوصايا مع أن المخاطب فيها شخص المتولى أو الوصى، هذا أولاً.

وثانياً: سلّمنا اختصاص حججه الظواهر بمن قصد إفهامه إلا أنه لا تترتب عليه ثمره بالنسبة إلى خطابات القرآن؛ لأنه لا إشكال في أن 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 بالترتيب عند قرائتها وإجابه خطاباتها بقول القارى «ليتك 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 إلا أن وثاقه الراوى وأمانته في النقل تقتضى نقل القرائن التي لها دخل في فهم المراد؛ بحيث يعدّ عدم نقله إيها من الخيانة في النقل.

### ٣. حججه ظواهر الكتاب بالخصوص

#### إشارة

المشهور بين أصحابنا الإمامية حججه ظواهر الكتاب مستقلاً وأنكرها جماعه من الأخباريين، وقالوا بعدم حجيتها قبل ورود تفسير من الأئمة المعصومين عليهم السلام لعدّه من الروايات الموهمة بظاهرها تخصيص عموم القاعدة الأولى العقلية الداله على حججه الظواهر، وتقييد إطلاق آيات عديده من الكتاب العزيز الداله على حججه 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 \* بَلِّغْ إِنَّ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (٣)، وقوله تعالى: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (٤) بخصوص الأئمة المعصومين عليهم السلام وأنهم مخاطبون بها (٥).

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



٢- سورة المائدة، الآيتان ١٥ و ١٦

٣- سورة الشعراء، الآيات ١٩٢-١٩٥

٤- سورة محمد، الآية ٢٤

٥- انظر: الفوائد المدنيّة، ص ١٣٥؛ وسائل الشيعه، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٣؛ الحدائق الناضره، ج ١، ص

٢٧

ص: ٤٤

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

الطائفة الاولى: حديث الثقلين، بطرقه المتواتره؛<sup>(١)</sup> 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 يؤيد الآخر ويوافقه، نظير حكم العقل وحكم الشرع في قاعده الملازمه، فليست حجّيه حكم العقل مقيده بدلاله الشرع وبالعكس، وإن كان يؤيد أحدهما بالآخر، فكذلك ما نحن فيه، وإلّا لو كانت حجّيه دلاله الكتاب مقيده بدلاله الروايات لكانت دلاله الروايات أيضاً مقيده بدلاله الكتاب.

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

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

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 وآله:

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

، فلولا حجّيه ظواهره لما صحّ العرض عليه.

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

الطائفة الخامسه: ما يدلّ على أنّه يجب الوفاء بكلّ شرط إلّما خالف كتاب الله<sup>(٥)</sup>.

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

٢- وسائل الشيعه، 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 القاضي، الباب ٩، ح ١٠-١٢ و ١٤ و ١٥

٤- المصدر السابق، ح ١٩ و ٢١ و ٣٥

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، فردّوا متشابهها إلى محكمها ولا- تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا» (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 يعدّ عند العرف والعقلاء من المبهم، ويشهد لذلك ذيل الخبر لأنه يدل على أنّ الأخبار أيضاً تنقسم إلى المحكم والمتشابه، ولم يقل أحد حتّى من الأخباريين بأنّ ظواهر الأخبار داخله في المتشابه ولا يمكن العمل بها.

الطائفة الثامنة: ما يعبر من الروايات بقوله عليه السلام:

«أما سمعت قول الله...» (٤)

، فإنّ

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: ٤٤

ظاهرها أيضاً أنّ ظاهر الكتاب حجّه كما لا يخفى.

الطائفة التاسعة: ما دلّ على

«أنّ الله لا يخاطب الخلق بما لا يعلمون»<sup>(١)</sup>

، فإنّه ظاهر في أنّ خلق الله تعالى يدركون ما أنزله ويكون ظاهره حجّه عليهم.

وكلّ واحده من هذه الروايات تدلّ على المقصود مستقلاً، ولو سلّمنا عدم دلالة بعضها، فلا أقلّ من أنّ في مجموعها غنى وكفايه.

### أدلة الأخباريين حول تقييد حجّيه ظواهر الكتاب ونقدها

استدلّ الأخباريون لعدم حجّيه الظواهر قبل ورود تفسيرها من قبل العتره الطاهره عليهم السلام بوجوه:

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

«قال الله عزّوجلّ: «ما آمن بي من فسر برأيه كلامي»<sup>(٢)</sup>

بتقريب أنّ الأخذ بالظاهر من مصاديق التفسير بالرأى.

ويرد عليه: أنّ التفسير هنا بشهادة اللغويين هو كشف المراد عن اللفظ المشكل، فبناءً على هذا ينحصر تفسير القرآن ببطونه وبمشتاباته، ولا يشمل الأخذ بظواهر الآيات نظير قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»<sup>(٣)</sup> و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»<sup>(٤)</sup>، كما أنّ الظاهر من الرأى هو الآراء الباطلة التي لا أساس لها، كما يشهد به ما رواه عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الحكومه فقال:

«من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسر آيه من كتاب الله فقد كفر»<sup>(٥)</sup>

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

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- سوره المائده، الآيه ١

٤- سوره البقره، الآيه ٢٧٥

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

ص: ٤٧

الوجه الثانى: الروايات الناهيه عن العمل بالمتشابهات، كروايه إسماعيل بن جابر، عن الصادق عليه السلام أنه قال:

«إنما هلك الناس فى المتشابه؛ لأنه لم يقفوا 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» (١).

والجواب عنه واضح؛ لأنّ المتشابه هو ما يتشابه بعضه بعضاً، أى ما يشابه فيه أحد احتمالين احتمالاً آخر، ويوجب الحيره فيصير مجملًا ومبهمًا، 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 فى نفس هذه الروايه من قوله عليه السلام:

«لأنّهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بأرائهم»

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

هذا مضافاً إلى ذيل آيه 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 اتّباع الذين فى قلوبهم المرض بعض الاحتمالات من دون دليل عليه، وهذا صادق فى ما ليس له ظهور أو ما يخالف ظاهر اللفظ.

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

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

١- وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، 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 عامه الناس القاصره، وأنّ مخاطب القرآن إنّما هو الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّه الهادين عليهم السلام، كروايه سدير، عن أبى عبدالله عليه السلام فى حديث قال:

«والله عندنا علم الكتاب كله»<sup>(١)</sup>

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

«إنّما يعرف القرآن من خوطب به»<sup>(٢)</sup>.

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 فى الكتاب نفسه مخاطبه الناس بل الكفار والمشركين منهم بمثل قوله تعالى: «يا أيّها الناس» و «يا أهل الكتاب».

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

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

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

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

٢- المصدر السابق، ح ٢٥

ص: ٤٩

الحقيق بالتصديق، فظواهره حجّه على كلّ حال.

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

#### ٤. الكلام فى عدم تحريف الكتاب العزيز

##### إشاره

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

##### الأول: تعيين موضع النزاع

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

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاهِ اللَّهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ» (٢) فطلب منه أن يعلن أنّ هذه الآيه نزلت فى عبدالرحمن بن ملجم أشقى الآخرين وقاتل على عليه السلام بالسيف وأنّ قوله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ 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 مرّ 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 الضالّه المضلّه، ولكنّه خارج عن محلّ الكلام.

وأما التحريف اللفظى فيتصوّر إمّا بالزياده أو بالنقصه أو بالتغيير: أمّا وقوع التحريف بالزياده 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 الصوره أيضاً، وادّعى شردمه قليله ممن لا يعتنى بشأنهم من

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

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

وقال شيخ الطائفة الشيخ الطوسي رحمه الله: «وأمرنا الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به أيضاً لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها، والنقصان منه فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه»<sup>(٣)</sup>.

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

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 السنّه في تفسيره: «لا خلاف بين الامّه ولا بين أئمّه أهل السنّه، أنّ القرآن اسم لكلام الله تعالى الذي جاء به محمّد صلى الله عليه و آله معجزه له، وأنّه محفوظ في الصدور، مقروء بالألسنه، مكتوب في المصاحف، مبرّاه من الزيادة عليه أو النقصان»<sup>(١)</sup>.

وقال الرافعي: «ذهب جماعه 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»<sup>(٢)</sup>.

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

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: قصه كتاب الوحي وإهتمام النبي صلى الله عليه وآله بكتابه القرآن، وقد نقل أنّه كان عنده لهذه المهمّة كتاب كثير، والروايات في عددهم مختلفه من أربعة عشر كاتباً إلى ثلاثة 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 (٤) ومن

١- الجامع لأحكام القرآن، ج ١، ص ٨٠

٢- إعجاز القرآن، ص ٤١

٣- السيرة الحلبية، 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، وأمّا عثمان فهو إنّما نظّم القراءات المختلفه وجمع المسلمين على قراءه واحده وهى القراءه الّتى كانت مشهوره بين المسلمين الّتى تلقّوها عن النبي صلى الله عليه وآله ومنع عن القراءات الاخرى المبتنيه 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 عبدالله بن مسعود وابي بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبي صلى الله عليه وآله عدّه ختمات وكلّ ذلك يدلّ بأدنى تأمل على أنّه كان مجموعاً مرتباً غير مبتور ولا مبثوث». وما ورد في الروايات من أنّ عليّاً عليه السلام لزم بيته بعد وفاه رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يخرج من بيته حتّى جمع القرآن مع تنزيله وتأويله والناسخ منه والمنسوخ، فهو بحسب الواقع جمع لتفسير القرآن الكريم، ويشهد لذلك عدّه من الروايات، لا أنّه كان فيه زياده على هذه الآيات الموجوده أو تغيير. ولزياده التوضيح راجع كتابنا «أنوار الاصول» ج ٢، ص ٣١٨ - ٣٢٠

ص: ٥٢

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

ومن هذه الروايات ما رواه النسائي بسنده عن عبدالله بن عمرو قال: «جمعت القرآن فقرأت به في كلّ ليله، فبلغ ذلك النبي صلى



الله عليه وآله فقال اقرء به فى كل شهر»(٢).

ومن أهمها: أنّ من الأسماء المشهوره لسوره الحمد هو فاتحه الكتاب، والروايات التى لعلها بالغه إلى حدّ التواتر تدلّ على أنّ الرسول صلى الله عليه وآله نفسه سمّاها بهذا الاسم (٣)، مع أنّ سوره الحمد لم تكن أول 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 وَنَضِيفَهُ وَتُلْتَهُ وَطَائِفَهُ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عِلْمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ»(١)، فهذه تدلّ على شدّه إهتمام النبى صلى الله عليه وآله والمسلمين بقراءه القرآن من الصدر الأول، حتّى إنّهم كانوا يقومون كثيراً من الليل لم يكن لهم همّ إلّا تلاوه القرآن.

وقد ورد فى 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 الثانى: آيات من نفس الكتاب العزيز تدلّ صريحاً على عدم التحريف، ولا يخفى أنّ الاستدلال بها ليس دورياً؛ لأنّ المدعى يدعى التحريف بالنقيضه 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 إِذَا مُنْظَرِينَ 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 والتقييد.

١- سوره المزمل، الآيه ٢٠

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

والمراد من الباطل فى هذه الآيه هو مطلق البطلان، فىكون المقصود: لا- يأتيه أى باطل من أى جهه من الجهات كما ورد فى مجمع البيان: «لا تناقض فى ألفاظه ولا كذب فى أخباره ولا يعارض ولا يزداد فيه ولا يغير» (٢).

ولا- وجه للتقييد ما دام لم توجد قرينه عليه، وقوله تعالى فى ذيلها: «تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» بمنزله التعليل للصدر؛ أى كما أن المنزل منه يكون عالماً حكيماً ومنعماً حميداً إلى الأبد، لابد أن يكون المنزل الذى 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 الكليه فهو قطعى البطلان؛ لأن كثيراً من الأعداء أرادوا بطلانه أو فسروه على غير وجهه، وإن كان المراد عدم الإتيان على نهج القضية الجزئيه، فهو يصدق بالنسبه إلى المصحف الموجود عند الإمام الحجه عليه السلام، فلا يثبت عدم إتيانه الباطل بالإضافه إلى غيره من المصاحف.

قلت: إن «الحفظ» فى الآيهالسابقه أو «عدم إتيان الباطل» له مفهوم عرفى والقرآن كتاب للهدايه فلا يصدق هذا العنوان إذا لم يكن القرآن محفوظاً بين الناس لهدايتهم وإن كان محفوظاً عند الإمام المهدي عليه السلام، فليس عنده إلهذا القرآن الذى بأيدينا.

الوجه الثالث: الروايات الداله على عدم التحريف:

منها: حديث الثقلين المتواتر من طرق العامه والخاصه (٣) الوارده فى ذيلها:

«ما إن

تمسكتم بهما لن تضلوا»

وفى بعض الطرق

«لن تضلوا أبداً»

، فإن مقتضى الذيل

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 يفسر بعضه بعضاً، فتسقط بقيه الآيات عن الحججه، 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 الامه 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، وتأمنا 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 فَاسْتَبَعَانَ بِهِمْ عَلَىٰ إِتْمَامِهِ! أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ، فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا وَعَلَيْهِ أَنْ يَرْضَىٰ؟ أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا تَامًا فَقَصَرَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْ تَبْلِيغِهِ وَأَدَائِهِ، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ يَقُولُ:

«مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»

وَقَالَ:

«فِيهِ تَبَيَانٌ لِكُلِّ شَيْءٍ» (٢).

وقوله عليه السلام فيه أيضاً:

«وَكِتَابُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ نَاطِقٌ لَيَعْيَا لِسَانُهُ، وَيَتُّ لَاتُهِدُمْ أَرْكَانُهُ، وَعِزٌّ لَاتُهْزَمُ أَعْوَانُهُ» (٣).

وقوله عليه السلام:

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

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

٢- نهج البلاغه، الخطبه ١٨

تَوَقُّدُهُ، وَبَحْرًا لَا يُدْرِكُ قَعْرُهُ، وَمِنْهَا جَا لَا يُصِلُّ نَهْجُهُ، وَشُعَاعًا لَا يُظْلِمُ ضَوْؤُهُ، وَفُرْقَانًا لَا يَحْمَدُ بُرْهَانُهُ، وَتَبْيَانًا لَا تُهْدِمُ أَرْكَانُهُ» (١).

نَّ الاستفادة من جميع ذلك أَنَّ 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 منفي بالإجماع.

فتلخص: أَنَّ الأدلة متضافره على بطلان مزعمه التحريف وَأَنَّ كتاب الله محفوظ بين الأمم كما نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله، مضافاً إلى الشهره القطعيه بين علماء الفريقين ومحققهم.

### الثالث: أدله القائلين بالتحريف ونقدها:

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

الطائفه 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 أبى عبدالله عليه السلام قال: «إِنَّ الْقُرْآنَ الَّذِي جَاءَ بِهِ جَبْرَيْلُ إِلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَبْعَةَ عَشَرَ أَلْفَ آيَةٍ» (٢)، وما رواه العامه عن زرّ قال: قال ابى بن كعب يا زرّ: كأين (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- كأى: اسم مركب من كاف التشبيه وأى المنونه، وجاز الوقف عليها بالنون، ويفيد معنى «كم» الاستفهاميه، راجع مغنى اللبيب، ج ١، ص ١٨٦.

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 القدسية (٣) أو النبوية التي زعم بعض الصحابة 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 لا بتغى 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 الواردة 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، أمياً 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 لا على 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 وترتك من يفجرك، بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى نكمتك إن عذابك بالكافرين ملحق، قال ابن جريج: حكمه البسملة إنهما سورتان في مصحف بعض الصحابه» (١).

والروایتان لو صحّت إسنادهما فلا شكّ في أنّ الأوّل منهما من الأحاديث القدسيّه أو النبويّه كما رواه أحمد بطريقه عن أنس بن مالك قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول- ولا أدري أشىء انزل أو كان يقوله صلى الله عليه وآله:-

«لو أنّ لابن آدم واديين...»(٢)

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

«لو كان لابن آدم

واديان...»(٣).

والروايه الثانيه رواها البيهقي بإسناده عن خالد بن أبي عمران قال: «بيننا رسول الله صلى الله عليه وآله يدعو على مضر إذ جاءه جبرئيل... ثمّ علّمه هذا القنوت: اللهمّ إنّنا نستعينك...»(٤)، وهذا النقل صريح في أنّها كانت من الأدعيه المأثوره، خصوصاً مع عدم ذكر البسمله في الروايه الأخيره.

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

ومن هذه الطائفه: ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي يونس مولى عائشه أنّه قال:

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

١- الإتيقان، 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 أيّها الرسول بلغ ما انزل إليك من ربّك أنّ عليّاً 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 ومجناه وذو المجاز أسواق الجاهليه فتأثموا أن يتجروا في المواسم فنزلت: ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم في مواسم الحج (٣).

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

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

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: يارب حرفوني ومزقوني، ويقول المسجد: عطّلوني وضيعوني، وتقول العترة: يارب قتلونا وشردونا» (٥).

١- صحيح مسلم، ج ٢، ص ١١٢

٢- الدرّ المنتور، ج ٢، ص ٢٩٨

٣- صحيح البخارى، ج ٥، ص ١٥٨

٤- الدرّ المنتور، 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 فى قصته المعروفه، فيكون التمزيق حينئذٍ كناية عن التحريف فى المعنى.

ومنها: ما رواه على بن إبراهيم القمى بإسناده عن أبي ذرّ قال: لما نزلت هذه الآية:

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

«ترد علىّ ائمتى يوم القيامة

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

فقوله صلى الله عليه وآله:

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

وهناك روايات كثيرة حول التحريف، رواها المحدّث النورى فى «فصل الخطاب فى تحريف الكتاب» كلّها عن أحمد بن محمّد السيارى الذى ضعفه من المسلّمات عند الرجالين وقيل فى حقّه: ضعيف الحديث، فاسد المذهب، مجفّق الروايه، كثير المراسيل (٣)، مع روايات اخر ظاهره فى التفسير أو التحريف المعنوى إعتمد عليها المحدّث النورى وأتى بكتابه الذى أوجد ضجّه فى النجف الأشرف ولاموه على هذا الأثر الضعيف الباطل، حتّى قام تلميذه الشيخ آقا بزرك الطهرانى صاحب كتاب «الذريعه» 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 القمى، ج ١، ص ١٠٩

٣- انظر للمثال: رجال النجاشى؛ 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 فى أقطار العالم وحى إلهى بجميع سوره وآياته وجمله، لم يطرأ عليه تغيير أو تبديل، ولا زياده ولا نقصان من لدن جمعه حتّى اليوم، وقد وصل إلينا المجموع الاولى بالتواتر القطعى، ولا شكّ 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- الذريعه، ج ١٦، ص ٢٢٤؛ مستدرک الوسائل، ج ١، ص ٥٠-٥١

ص: ٦٢

ص: ٦٣

## المقصد الثانى: السنه

### اشاره

وهو يشتمل على فصول:



١. الخبر المتواتر

٢. خبر الواحد

٣. تعارض الروايات

ص: ٦٤

ص: ٦٥

المقصد الثاني: السنه

وهي عبارته عن كل ما صدر من الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ما سوى القرآن؛ مما يرتبط بالأحكام الشرعية فعلًا كان أو قولًا أو تقريرًا، وهي حجة 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 بسنّته صلى الله عليه وآله سنّه الأئمّه المعصومين من أهل بيته و عترته عليهم السلام على ما فضّله علماء الإماميّة 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 و عترتي أهل بيتي فتمسكوا بهما لن تضلّوا»

وفي روايه اخرى:

«ما إن تمسّكتم 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، الآية ٧.

٢- سورة النجم، الآيتان ٣ و ٤

٣- سورة النساء، الآية ٥٩

٤- انظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ١٨٩-٢١٩ الباب الرابع من المقدمه، ولا يخفى أنّ الأحاديث المرويه عن أئمه 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 وحمّاد بن عثمان وغيره قالوا: سمعنا أبا عبد الله عليه السلام يقول: «حديثي حديث أبي عليه السلام وحديث أبي حديّ عليه السلام وحديث جدى عليه السلام وحديث الحسين عليه السلام وحديث الحسن عليه السلام وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين عليه السلام وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وحديث رسول الله عزّ وجلّ». ومنها: ما رواه يونس عن قتيبه قال سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام عن مسأله، فأجابها فيها، فقال الرجل: أرأيت 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 فى شىء». ومنها: ما رواه داود ابن أبي يزيد الأحول عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: «إنّا لو كنّا نفتى الناس برأينا وهوانا لكنّا من الهالكين، ولكنّها آثار من رسول الله صلى الله عليه وآله أصل علم نتوارثها كابر عن كابر، نكنزها كما يكنز الناس ذهبهم وفصّتهم»

ص: ٦٦

والكلام فى هذا المقصد يقع فيما يثبت به السنّه 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 وكيفيه علاجهما يكون ذكره هنا أنسب من جعله خاتمه المباحث الاصوليه ويشتمل على فصول:

## ١. الخبر المتواتر

### إشاره

وقد ذكر له تعريفان:

أحدهما: «أنّه خبر جماعه يفيد بنفسه العلم»<sup>(١)</sup> واستشكل عليه بأنّه لا يوجد خبر يفيد بنفسه العلم، بل يدخل فى حصول العلم امور أربعة: نوع الخبر - أى المخبر به - حال المخبرين، حال المخبر له وكيفيه الإخبار، مثل كون الخبر مكتوباً فى كتاب معتبر.

ولذلك فسّير بعض من ذهب إلى هذا التعريف لفظه «بنفسه» بما يشمل القرائن الداخليه الملازمه للخبر وأراد بها هذه الامور الأربعة، فيكون المراد من القرائن الخارجيه حينئذٍ شيئاً غيرها، كاعتضاد مضمون الخبر بخبر ظنّى 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: «أنّه خبر جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة»<sup>(١)</sup> وقد اورد على هذا التعريف أوّلًا: بأنّه لا ينفى احتمال الخطأ، فلا بدّ من تقييد ذيله بهذا القيد: «ويحصل من قولهم العلم».

وثانياً: بعدم فائده في أخذ قيد التواطؤ، لإمكان كذب كل واحد من المخبرين مستقلاً بدواع شتى من غير تواطؤ، أو كذبهم بداعٍ واحدٍ 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 بالنيات»

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 ٢٤٧.

ص: ٤٨

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

وفي هذا القسم تكون حجيه التواتر ثابتة بالنسبه إلى القدر المشترك، دون ما يختص به كل فردٍ من الأخبار؛ لأن المتواتر ليس إلماً يشترك الكل فيه، دون ما يختص به البعض، نعم لو ثبت حجيه واحد منها من غير جهه التواتر يكون حججه لهذه الجبهه

لا للتواتر.

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

وهذا القسم من التواتر ليس بحجّه إلّا في القدر المتيقّن 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 المتيقّن 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 وتضميناً 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.

الثاني: خبر الواحد: وهو كما يظهر من اسمه يطلق على الخبر الذي رواه واحد ويلحق به ما رواه أكثر من الواحد ما لم يصل حدّ الاستفاضه.

والبحث عنه من أهمّ المسائل الاصوليه لاستناد أكثر المسائل الفقهيّه إلى خبر الواحد بحيث لولاها ولولا مسأله التعادل والتراجع التي تعدّ تكمله لها لتعطّل استنباط الأحكام عن أدلتها.

والمسأله ذات قولين:

الأول: ما هو المشهور بين المتأخرين، وهو الحجّيه.

والثاني: عدم حجّيه خبر الواحد وهو المشهور بين جمع من القدماء، منهم السيّد المرتضى والشيخ المفيد وابن زهره وابن بزّاج

وابن إدريس (١).

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

### أدله القائلين بعدم الحجية:

#### إشاره

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

### الدليل الأول: الكتاب

واستدلّ منه بالآيات الناهية عن العمل بالظن، وهي 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 التأميل في الآيات السابقة على هذه الآيات واللاحقة لها نرى أنها تدلّ على أنّ المراد بالظن في هذه الآيات ليس معناه المصطلح عند الفقهاء والاصوليين، وهو الاعتقاد الراجح، بل المراد منه معناه اللغوي الذي يعمّ الوهم والاحتمال الضعيف أيضاً.

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

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

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

أما الآية الأولى: فلأنّ الوارد قبلها هو: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُسْمَوْنَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْإِنثَى» (٤) فالتعبير بـ «تسميه الانثى» إشارة إلى ما جاء في بعض الآيات السابقة: «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ 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 ٤٤

٢- معجم مقاييس اللغة، ج ٣، ص ٤٤٣

٣- المفردات في غريب القرآن، ص ٣١٧

٤- سورة النجم، الآية ١٧

٥- سورة النجم، الآية ٢٣

ص: ٧١

أسماء لا مسمّى لها، ولا تتعدّى عن حدّ التسميه ولا واقعيتها لها وهى ممّا لا يتفوّه بها من له علم وعقل، بل هو أمر ناشٍ عن الوهم والخرافه وما تهوى الأنفس.

فالمراد بالظنّ في الآية هو هذا المعنى الذى ليس له مبنى ولا أساس كسائر الخرافات الموجوده بين الجهال، وحينئذٍ تكون أجنبيه عمّا نحن فيه وهو الظنّ الذى يكون أمراً معقولاً وموجّهاً ومطابقاً للواقع غالباً والذى يكون مبنى حركه العقلاء فى أعمالهم اليوميّه كباب شهاده الشهود فى باب القضاء وباب أهل الخبره وباب ظواهر الألفاظ ونحوها ممّا يوجب إسقاط العمل به من حياه الإنسان ولزوم العمل باليقين القطعى فقط اختلال النظام والهرج والمرج.

وأما الآية الثانيه: فالآيات السابقه عليها: «قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ...» (١) تشهد بأنّ الظنّ الوارد فيها إشارة إلى الذين يعدّونهم 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 الظنّ فى هذه الآية فى عداد الخرص فى أمر الشركاء، فالممنوع الظنّ الذى يعادل ما تهوى الأنفس والخرص؛ أى التخمين.

هذا كلّه بالإضافة إلى ما استعمل فيه كلمه الظنّ.

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

**الدليل الثاني: السنّه**

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

١- سورة يونس، الآية ٣٥

٢- سورة يونس، الآية ٦٦

٣- سورة الإسراء، الآية ٣٦

٤- مضافاً إلى أنه يمكن القول بأن ما قام على حججته الدليل القطعى يكون علماً عرفاً بحسب اللغة، وخير الواحد كذلك على ما سيأتى تفصيله، فيخرج عن شمول الآية الشريفه تخصصاً

ص: ٧٢

دورياً، ولا بد أيضاً من كون موردها فى غير باب التعارض، لأن البحث ليس فى الخبرين المتعارضين.

والأخبار الواردة فى هذا المجال على طوائف خمسة لكل واحد منها لسان يختلف عن غيره:

الطائفة الاولى: ما يدل على حججه ما علم أنه قولهم عليهم السلام وهى ما رواه نضر الخثعمى قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«من عرف إننا لا نقول إلحاقاً فليكتف بما يعلم منا، فإن سمع منا خلاف ما يعلم فليعلم إن ذلك دفاع منا عنه»<sup>(١)</sup>.

الطائفة الثانية: ما تدل على حججه ما وافق الكتاب وهى عديده:

منها: ما رواه عبد الله بن أبى 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، وإلا فالذى جاءكم به أولى به»<sup>(٢)</sup>.

، فإنها وإن وقع السؤال فيها عن اختلاف الخبرين إلا أن الجواب عام.

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

«إذا جاءكم عننا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما رواه العياشى فى تفسيره عن سدير قال: قال أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام:

«لا تصدق علينا إلا ما وافق كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وآله»<sup>(٤)</sup>.

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»<sup>(٥)</sup>.

١- وسائل الشيعة، 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 والسنة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»<sup>(١)</sup>.

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»<sup>(٢)</sup>.

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»<sup>(٣)</sup>.

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»<sup>(٤)</sup>.

ويمكن الجواب عن هذه الروايات بوجوه، والمهم 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 الأقل، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منها، وهو أخصها مضموناً، ومن

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

٢- المصدر السابق، ح ١٦

٣- المصدر السابق، ح ١٠

٤- المصدر السابق، ح ١٥

ص: ٧٤

المعلوم أنّ أخصّها مضموناً هو المخالف للكتاب والسنة النبويّة معاً فيختصّ عدم الحجّية بذلك بنحو قضيه السالبه الجزئيه، وهذا لا يضرّ بمدعى المثبتين، أى اعتبار خبر الواحد فى الجملة؛ لأنّ السالبه الجزئيه لا تنافى الموجهه الجزئيه.

ثمّ إنّ المراد من المخالفه هل هى المخالفه على نحو التباين، أو العموم من وجه؟

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

إن قلت: المخالفه على نحو التباين الكلى لا- يوجد لها مصداق فى جوامع الحديث التى بأيدينا اليوم، وهذا لا- يناسب كثره الروايات الداله على طرح الخبر المخالف للكتاب وشده إهتمام الأئمه عليهم السلام به.

قلت: إنّ هذه الجوامع الروائيه قد هدّبها مؤلّفوها كالشيخ الطوسى والصدوق والكلينى رحمهم الله ولكن لا- ريب فى وجود روايات متباينه قبل تأليف هذه الجوامع المهذبّه.

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

### الدليل الثالث: الإجماع

وإدعاء السيّد المرتضى رحمه الله (٣) وهو ظاهر الطبرسى فى مجمع البيان، (٤) والسيّد

١- سورة المائده، الآيه ١

٢- سورة التوبه، الآيه ١٠٣

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

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

واجيب عنه بأن حجّيه خبر الواحد هو قول أكثر الأصحاب وعليها سيره أصحاب الأئمة عليهم السلام كما يشهد عليها ما سيأتي بيانه من الروايات الحاكيه عن أحوال الرواه، خصوصاً ما ورد فيها من التعليل بأن فلاناً ثقته، 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 المحفوفه 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 الظنيّه: (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

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

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

### أدله القائلين بحجبه خبر الواحد

#### إشاره

إستدلّ القائلون بالحجبه أيضاً بالأدله الأربعة:

### الدليل الأول: الكتاب:

#### إشاره

١. آيه النبأ:

وهى قول الله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ بَنِي فَاسِقٍ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحِحُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (١).

قال الطبرسى رحمه الله فى مجمع البيان: «قوله: «إِنْ جَاءَكُمْ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحِحُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (١) نزل فى الوليد بن عقبه بن أبى معيط بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله فى صدقات بنى المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحاً به وكانت بينهم عداوه فى الجاهليه فظنّ أنّهم همّوا بقتله، فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال إنّهم منعوا صدقاتهم، وكان الأمر بخلافه، فغضب النبى صلى الله عليه وآله وهم 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

والثانى: بمفهوم الوصف.

والثالث: بمناسبه الحكم والموضوع.

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

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

لأنّه 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:

الأوّل: أنّه تعالى علّق وجوب التبيّن على مجيئ الفاسق بالنبأ، فإذا انتفى ذلك؛ سواء انتفى بانتفاء الموضوع؛ أي «إذا لم يجيء أحد بخبر» أو انتفى بانتفاء المحمول؛ أي «إذا جاء إنسان بخبر وكان عادلاً» ينتفى وجوب التبيّن، فيستدلّ بإطلاق المفهوم لعدم وجوب التبيّن في خبر العادل وإنّه حجّه.

لكن يرد عليه: أنّ القضيّه الشرطيّه هاهنا ليس لها مفهوم بحسب الظاهر؛ لأنّها سيقت لبيان تحقّق الموضوع مثل قولك: «إن رزقت ولداً فسّمه 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- السالبه بانتفاء المحمول مع وجود موضوعه، وانتفاء المحمول والحكم يكون بواسطه انتفاء ما علّق عليه من شرط أو وصف.

الثاني: ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله وحاصله: «أنّ الحكم بوجوب التبيّن عن النبأ الذي جيئ به، معلّق على كون الجائي به فاسقاً- لا على نفس مجيئ الفاسق بالنبأ- بحيث يكون المفهوم هكذا: إن لم يكن الجائي بالنبأ فاسقاً بل كان عادلاً فلا يجب التبيّن» (١).

ويمكن الجواب عنه: بأنّ الأمر كذلك لو كانت الآيه هكذا: «النبأ إن جاء به الفاسق فتبيّنوا» بأن يكون الموضوع القدر المطلق المشترك بين نبأ الفاسق والعادل، 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 والثوق، أي أن التبين يناسب عدم الاعتبار، وهذه المناسبة تقتضى عرفاً عدم وجوب التبين في خبر العادل المعتمد 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 دلالة الآيه و حلّها

وقد اورد على دلالة الآيه إشكالات، ونحن نذكر هنا أهمّها:

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

١- كفايه الاصول، ص ٢٩٦

ص: ٧٩

ويمكن الجواب عنه بأنّ الموجب للندم هو ما كان معرضاً للندامه غالباً وخبر 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 دلالة 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 إنّه يدلّ على حجّيه خبر العادل مطلقاً، وقد قيد هذا الإطلاق في الموضوعات بضمّ 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 الذى 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 فى تلك الآيات هو الأوهام والخرافات التى لا أساس لها وعليه لا تعارض بينهما.

ص: ٨٠

الرابع: ما لا يختصّ بآيه النبأ بل يرد على جميع أدلّه حجّيه خبر الواحد، وهو عدم شمول أدلّه الحجّيه للأخبار مع الواسطه، مع أنّ المقصود من حجّيه خبر الواحد هو إثبات السنّه بالأخبار التى وصلت إلينا مع الوسائط عن المعصومين عليهم السلام.

ويمكن إثباته بوجهين:

الوجه الأول: دعوى انصراف الأدلّه عن الإخبار مع الواسطه.

والجواب عنه واضح؛ لأنّه لا- وجه للانصراف، ولو سلّمنا كون منصرف الآيه الإخبار بلا- واسطه، إلّمّا أنّ العرف يرى إلغاء الخصوصيّة هنا.

الوجه الثانى: اتّحاد الحكم والموضوع ببيان: أنّ حجّيه الخبر التى يعبر عنها بوجوب تصديق العادل إنّما هى بلحاظ الأثر الشرعى الذى يترتب على المخبر به، إذ لو لم يكن له أثر شرعى كانت الحجّيه لغواً ولا يصحّ التعبد به، ومن المعلوم لزوم تغاير كلّ حكم مع موضوعه فإذا لم يكن فى مورد أثر شرعى للخبر إلّانفس وجوب التصديق الثابت بدليل حجّيه 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 الصّفار و أخبر هو عن الإمام عليه السلام بحكم، فلا- شكّ أنّ حجّيه خبر الصّفار له أثر شرعى وهو حكم الإمام عليه السلام، ولكن خبر الصدوق لا أثر له شرعاً إلّالإثبات مصداق آخر لإخبار الثقة وهو خبر الصّفار، ومن هنا يتّحد الحكم والموضوع، فتأمل فإنّه دقيق.

ويجاب عنه: بأنّه يكفى فى صحّحه التعبد كون المتعبد به ممّا له دخل فى موضوع الحكم ولا دليل على لزوم ترتب تمام الأثر عليه، ففى ما نحن فيه حيث تنتهى سلسله الأخبار إلى قوله عليه السلام، فلكلّ واحد منها دخل فى إثبات قوله الذى له الأثر الشرعى، وهذا المقدار كافٍ فى صحّحه التعبد به، فليس هنا أحكام متعدّده حتّى يستشكل باتّحاد الحكم والموضوع، بل هنا حكم واحد، وكلّ ما فى سلسله السند من الرجال جزء لموضوعه.

ص: ٨١

٢. آيه النفس:

وهى قوله تعالى «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا

إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»(١).

قد ذكر في تفسير هذه الآية وجوه، أهمها ثلاثة:

الوجه الأول: أن يكون المراد من النفر فيها الخروج إلى الجهاد، غايه الأمر أنها تنهى المؤمنين أن ينفروا إلى الجهاد كآفه وتأمروهم بالإنقسام إلى طائفتين: فطائفة منهم تنفر إلى الجهاد، وطائفة أخرى تبقى عند الرسول للتفقه في الدين.

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

وهذا الوجه مخالف لظاهر الآية من بعض الجهات:

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

وثانياً: لا بد من رجوع الضمير في قوله تعالى: «ليتفقها» إلى الطائفة الباقية مع أن الظاهر رجوعه إلى الفرقة النافرة المذكورة في الآية.

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

الوجه الثاني: أن يكون المراد من «النفر» النفر إلى الجهاد مع عدم التقدير المذكور في الوجه الأول، فيرجع الضميران إلى الطائفة النافرة، أي التفقه والإنذار يرجعان إليهم، والله تعالى حثهم على التفقه في ميدان الحرب بالتبصير والتيقن بما يريهم الله من نصره الدين وصدق قوله تعالى: «كَمْ مِنْ فُتَّةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فُتَّةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ

١- سورة التوبة، الآية ١٢٢

ص: ٨٢

الله»(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» بصيغته المضارع، فإنه ظاهر في الاستمرار لا في التفقه في مقطع خاصّ وزمان معين- وهو زمان الجهاد- كما أن كلمة الدين أيضاً ظاهره في جم غفير من المسائل والمعارف الدينيه لا في خصوص صفة من صفات البارى تعالى كقدرته ونصرته.

الثانية: أنه يبقى السؤال في الآية بعد من أنه لماذا منع من نفر الجميع للتفقه في الدين؟ لأن المفروض عدم وجود تقدير في الآية،

فالواجب على الجميع النفر للتفقه هناك.

الوجه الثالث: أن يكون المراد من النفر، النفر إلى محضر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله لتحصيل الدين، ومعنى الآية: 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، أوّلاً: أنّ النهى عن شىء إنما يصحّ فيما إذا كان الشخص فى معرض ارتكاب ذلك الشىء، وهو ممنوع فى مورد الآية، لأننا لا نرى من نفر جميع المسلمين إلى محضر الرسول للتفقه أثراً فى الأخبار والتاريخ.

وثانياً: أنّه خلاف اتحاد سياق هذه الآية مع الآية السابقه واللاحقه لأنّ موردها هو الجهاد مع العدو.

لكن الإنصاف أنّ أخفها مؤونه وأقلها محذوراً هو التفسير الأول وإن كان كلّها يحتاج إلى التقدير، كما يؤيّد ما ورد فى شأن نزولها، فإنّها وردت بعد نزول آيات

١- سورة البقره، الآية ٢٤٩

٢- سورة الأنفال، الآية ٦٥

ص: ٨٣

الجهاد وذمّ المنافقين لأجل تركهم الجهاد، فكان المؤمنون يخرجون إلى الجهاد جميعاً لئلا يعتمهم ذمّ الآيات، فنزلت الآية ونهت عن خروج الجميع.

ويؤيّد أيضاً: ما رواه الطبرسى رحمه الله فى 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 صرّحت هذه الروايه بما قدّرت فى الآية بناءً على هذا التفسير، أى قوله عليه السلام:

«وتقيم طائفه»

وهو مختار كثير من المفسرين.

ثمّ إنّ الاستدلال بهذه الآية يقوم على أساس دلالة قوله تعالى: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» على وجوب الحذر عند إنذار المتفقه فى الدين مطلقاً سواء حصل منه العلم أو لا، وهو معنى حجّيه خبر الواحد تعبدًا، وقد ذكروا وجوهاً للاستدلال بها وأحسنها وجهان:

الوجه الأول: أن يقال: إنّ كلمه «لعلّ» وإن كانت مستعمله فى معناها الحقيقى، وهو إنشاء الترجّى حتّى فيما إذا وقعت فى كلامه تعالى، ولكن بما أنّ الداعى إلى الترجّى يستحيل فى حقّه تعالى لأنّ منشأه عباره عن الجهل والعجز، فلا محاله تكون مستعمله



بداعى طلب الحذر، وإذا ثبت كون الحذر مطلوباً ثبت وجوبه؛ لأنه لا معنى لحسن الحذر ورجحانه بدون وجوبه، فإنّ المقتضى للحذر إن كان موجوداً فقد وجب الحذر وإلا فلا يحسن أبداً.

وهذا الوجه تامّ إلّا من ناحيه ما ذكر من استحاله الترجي في حقّه تعالى؛ لأنّ 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 إلّا أنّها غير

١- مجمع البيان، ج ٥، ص ١٤٤

ص: ٨٤

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

وعلى كلّ حال يستفاد من كلمه «لعلّ» في الآيه مطلوبية الحذر وهي مساوقه مع الوجوب، سواء كانت مستعمله في معناها الحقيقي أو في معناها المجازي.

الوجه الثاني: أنّ الحذر جعل غايه للإندار الواجب؛ لظهور الأمر بالإندار في قوله تعالى: «وَلْيُنذِرُوا» في الوجوب، وغايه الواجب إذا كانت من الأفعال الاختيارية واجبه، كما أنّ مقدّمه الواجب واجبه لوجود الملازمه بينهما.

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

منها: أنّ المأخوذ في التفقه والإندار في الآيه عنوان الطائفة، وهي عباره عن الجماعه وإخبار الجماعه يوجب العلم، فتكون الآيه خارجه عن محلّ البحث.

والجواب عنه واضح، لأنّ المقصود من الطائفة هو كلّ واحد منهم، نظير المراد في قوله تعالى: «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» وقولك: «راجع الأطباء في مرضك» ونظائرهما ممّا لا شكّ في أنّ المراد فيه كلّ واحد من الأفراد والمصاديق مستقلاً لا الجماعه بما هي جماعه.

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

والجواب عنه: أنّ الآيه عامّه تعمّ الفروع أيضاً؛ لأنه لا وجه لتخصيصها بالاصول، أمّا الروايات فإنّها غايه ما تثبتته أنّ اصول الدين مشموله للآيه ولا تدلّ 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.

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: أنَّ حرمة الكتمان ووجوب الإظهار يلزم وجوب القبول وإلا يكون لغواً.

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

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

وثانياً: أنَّ 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 اللغويه، لا من اللفظ حتى يدعى الإطلاق بالنسبه إلى مورد عدم حصول العلم.

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

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 نُوحِيَ 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 و النصارى الذين كتموا أمر نبوه نبينا صلى الله عليه و آله وهم يجدونه مكتوباً عندهم في التوراه والإنجيل. انظر: مجمع البيان، ج ١، ص ٤٤٦

٣- سورة النحل، الآيه ٤٣

رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١).

وهاتان الآيتان بشهادته صدرهما نزلتا في جواب الاعتراض على النبي الأكرم صلى الله عليه و آله بأنه لم يخلق 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، وإلّا 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، لأنّ لازمه إطلاق وجوب القبول.

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

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

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

١- سورة الأنبياء، الآيه ٧

ص: ٨٧

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

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

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

بمصدق دون مصداق.

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

لكن المحقق الخراساني رحمه الله حاول الجواب عن هذا الإشكال بأنّ مثل زراره ومحمّد 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 المركّب (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 أنّه غير تامّ، لأنّ الاستفادة من الآيه وجوب السؤال عن مثل زراره وقبول جوابه من حيث إنّهُ من أهل العلم والخبرويّه لا بما أنّه 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 أنّه لا إشكال في عدم حجّيه الإجماع المركّب لا سيّما في أمثال المقام.

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

### الدليل الثاني: السنّه

وقد وردت روايات متواتره دالّه 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 العرقوفى قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربّما إحتجنا أن نسأل عن الشىء فمن نسأل؟ قال:

«عليك بالأسدی»

يعنى أبا بصير (١).

ومنها: ما رواه يونس بن عمار أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال له في حديث:

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

ومنها: ما رواه المفصل بن عمر أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال للفيض بن المختار في حديث:

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

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ١٥

٢- المصدر السابق، ح ١٧

ص: ٨٩

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

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة أنّها وإن لم تصرح بحجّيه خبر الثقة بنحو الكبرى الكلّيه، ولكن يستفاد ذلك من مجموعها، بل من كلّ واحد منها، ضروره عدم خصوصيه لأشخاصهم فلم توجب حجّيه كلامهم إلّا وثاقتهم وأمانتهم، فمن كان من غير هؤلاء وكان بصفتهم كان خبره حجّيه مثل أخبارهم.

الطائفة الثانيه: الأخبار التي تدلّ على حجّيه خبر الثقات بنحو الكبرى الكلّيه من دون اختصاص بأشخاص معينين:

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

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

فيستفاد من تعبيره ب «أصدقهما» أنّ الصدق يوجب الحجّيه، 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:

«إنّ 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 عنّا فقس على كتاب الله عزّوجلّ وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا وإن لم يكن يشبههما فليس منّا»

قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيُّهما الحقُّ، قال:

«فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيُّهما أخذت» (٤).

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، 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 في هذه الروايات تعلّق بعناوين كليّه وهي: «الصادق في الخبر» في الروايه الاولى، و «غير المتهّم بالكذب» في الروايه الثانيه، و «الثقه» في الروايه الثالثه، فصدر الحكم على نهج القضيه الحقيقيه.

ومنها: ما رواه عبدالعزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين عن الرضا عليه السلام:

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

«نعم» (١).

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

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

«فإنّه لا عذر لأحد من مواليها في التشكيك بما يرويه عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأنّنا نفاوضهم سرّنا ونحملهم إياهم» (٢).

فإنّ الحكم فيها بعدم جواز التشكيك أيضاً تعلّق بموضوع الثقة.

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

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

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

«العمري وابنه ثققتان فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان، وما قالالا- لك فعنى يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثققتان 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 أنّ قوله عليه السلام:

«فإنه الثقة المأمون»

أو قوله عليه السلام فى ذيل الحديث:

«فإنهما الثققتان المأمونان»

بمنزله تعليق حرمه الخمر بقولك: «لأنه مسكر» فيدلّ على أنّ الميزان فى حجّيه خبر الواحد كون المخبر ثقّه.

الطائفة الثالثه: روايات اخرى ذات تعابير مختلفه تدلّ على كلّ حال على حجّيه خبر الثقّه:

منها: ما رواه إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمري أن يوصل لى كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت على، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام:

«أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك- إلى أن قال:- وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه أحاديثنا فإنهم حجّتى عليكم وأنا حجّه الله، وأمّا محمّد بن عثمان العمري فرضى الله عنه وعن أبيه من قبل، فإنه ثقّتى وكتابه كتابى»(١).

فهذه الروايه وإن استدللّ بها فى باب التقليد وباب ولايه الفقيه، لكن يمكن أن يستدلّ بها أيضاً فى باب الحديث والإخبار بالأحاديث خصوصاً مع ملاحظه التعبير الوارد فيها ب «رواه أحاديثنا»، فإنّها فى الجمله تدلّ على حجّيه خبر الواحد وإن اعتبرنا فيها شرائط وخصوصيات، ولا- يخفى أنّ محلّ النزاع حجّيه خبر الواحد فى الجمله، كما يمكن إدراج هذه الروايه فى الطائفة الثانيه لما ورد فى ذيلها:

«فإنه ثقّتى وكتابه كتابى».

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

«أحبّ الناس إلىّ أحياء وأمواتاً أربعة: بريد بن معاويه البجلي، وزراره، ومحمّد بن مسلم، والأحول وهم أحبّ الناس إلىّ أحياء»

فإنها تدلّ على حجّيه 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 صلّاهما في المحمل، وروى بعضهم لا- تصلّاهما إلا على الأرض، فوقع عليه السلام:

«موسّع عليك بأية عملت»(١).

هذه هي الطوائف الثلاثة من الأخبار الدالّة على حجّيه خبر الواحد البالغه حدّ التواتر.

وأورد عليها أولاً: بإمكان المنع عن كونها متواتره؛ لأنها مع كثرتها منقوله عن عدّه كتب خاصّه لا تبلغ حدّ التواتر، مع أنّ الشرط في تحقّق التواتر كونها متواتره في جميع الطبقات، والتواتر في جميعها ممنوع مع ما عرفت.

وثانياً: بأنّه لو سلّمنا كونها متواتره، إلّا أنّه لا يوجد بين الأخبار خبر يكون جامعاً لعامّه الشرائط، أي دالّاً على حجّيه قول مطلق الثقة، لأنّ القدر المتيقّن من تلك الأخبار هو الخبر الحاكي من الإمام بلا واسطه مع كون الراوي من الفقهاء نظراء زرارته، ومحمد بن مسلم، وأبي بصير، ومعلوم أنّه ليس بينها خبر واحد لجميع الشرائط حتّى شرط عدم الواسطه.

ولكن يمكن الجواب عن كلا الإشكاليين:

أمّا عن الأوّل: فلاّنه لو فرضنا أنّها ليست متواتره، فلا أقلّ من وجود خبر بينها محفوف بالقرائن القطعيّه أو الإطمئنائيّه يدلّ على حجّيه خبر مطلق الثقة، وهذا المقدار كافٍ في المطلوب؛ لأنّ المهمّ هو القطع بالصدور.

وأما عن الثاني: فإنّ جميع هذه الروايات باستثناء روايتين أو ثلاث روايات منها ظاهره في الأعمّ من الأخبار مع الواسطه ويكون القدر المتيقّن، حينئذٍ ما كانت سلسله الرواه فيها من الفقهاء نظراء زرارته من دون فرق بين كونها مع الواسطه أو بلا واسطه، فلو ظفرنا على روايه جامع لهذه الشرائط ويكون مفادها حجّيه خبر الثقة

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

ص: ٩٣



مطلقاً يثبت المطلوب سواء كانت مع الواسطه أو بدون الواسطه.

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

«فإنّه الثقة المأمون»

وما ورد في ذيل هذا الحديث من قوله عليه السلام:

«فإنّهما الثقتان المأمونان»

بمنزله الكبرى الكلّيه يدلّ على حجّيه خبر الثقة مطلقاً.

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

### الدليل الثالث: الإجماع

وتارة: يراد به الإجماع القولى من العلماء، واخرى: الإجماع العملى منهم، بل من المسلمين ويمكن التعبير عنه بسيره المسلمين أيضاً، وثالثه: السيره العقلانيه.

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

أمّا الإجماع بمعنى السيره العقلانيه: فهو ممّا لا ريب فيه لاستقرار طريقه العقلاء طرّاً على الرجوع إلى خبر الثقة فى 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 خصوصيته لخبر الثقة ولا- لغيره أصلاً فعملهم بخبر الثقة خصوصاً فى الامور المهمه 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

ص: ٩٤

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

قلت: لو راجعنا سيره العقلاء فى امورهم العامه، كتقسيم ضريبه ماليه وتوزيعها بين الفقراء مثلاً، ونحو ذلك ممّا يصنع به فى دائره

واسعه لعلنا 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 رحي 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 الماضي أصلاً.

وأما وجود هذه السيره في عصر الأئمّه الأطهار عليهم السلام فيشهد له ملاحظه الأسئلة الوارده من الرواه وتقريرات الأئمّه عليهم السلام لهم التي مرّت جملها منها ضمن نقل الأخبار الدالّه على حجّيه خبر الثقه.

ثمّ إنّ مخالفه أمثال السيّد المرتضى رحمه الله لا تضرنا 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 طرفنا 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 الأئمّه 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 في أصل حجّيه أخبار الثقات الموجوده في الكتب المعتمده عليها للشيعه التي هي محلّ الكلام في ما نحن فيه، وإنّما الاختلاف في وجه الحجّيه، فمخالفتهم ليست مضرّه بثبوت الإجماع على العمل بها.

## الدليل الرابع: العقل

وتقريره من وجوه:

الوجه الأول: العلم الإجمالي بصدور جملته كثيره من الأخبار الموجوده في الكتب المعتمده المشتمله على الأحكام الإلزاميه الوافيه بمعظم الفقه عن الشارع المقدّس، ولازم هذا العلم الإجمالي العمل بجميع أخبار الكتب المعتمده المثبتة للتكاليف.

ويرد على هذا الوجه أولاً: أنّ مقتضى هذا الوجه هو الأخذ بالأخبار احتياطاً لا حجّيتها بالخصوص، وأنّ العلم الإجمالي 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

فإنه لا يترتب عليه شيء من هذه الآثار.

وثانياً: أنه يقتضى حججه أخبار الثقات وغير الثقات جميعاً، مع أن المدعى هو حججه خبر الثقة فقط.

الوجه الثانى: وهو ما ذكره صاحب الوافيه من أننا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، لا سيما بالاصول الضرورية مثل الصلاة والصوم والحج والزكاة وغير ذلك من الضروريات، ومن المعلوم أن أجزاء هذه الامور وشرائطها وموانعها لا تثبت إلا بخبر الواحد الموجود فى الكتب، ولو لم تكن تلك الأخبار حججه وجاز ترك العمل بها لخرجت هذه الامور عن حقائقها وما كنا نعرف أن هذه الامور ما هي، وهذا

ص: ٩٦

ينافى كونها ضرورية 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 مبنوثة فى كتب الأخبار لا يجوز ترك العمل بها.

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

وثانياً: ما مر من عدم إثباته إللزام الأخذ بخبر الواحد من باب الاحتياط لا الحججه بالمعنى الذى يكون مخصّصاً للعمومات ومقيداً للمطلقات والذى لأجله يكون الإسناد إلى الله تعالى جائزاً.

وثالثاً: عدم شمولها للأخبار النافيه واختصاصها بالمشبهه.

ورابعاً: 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، وإلا فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن بالطريق أو بالحكم، وإذن يجب

العمل بالروايات التى يظنّ بصدورها للظنّ بوجود السنّه فيها(١).

والفرق بين هذا الوجه والوجهين السابقين أنّ متعلّق العلم الإجمالى فى هذا الوجه هو ما ورد فى الكتاب والسنّه، وفى الوجهين السابقين هو الأحكام الواقعيّه.

والصحيح فى الجواب عنه أن يقال: إن كان المراد من السنّه هذه الأخبار الحاكيه لقول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره الموجوده فى كتب الحديث بما هى هى، أى أنّ لهذه الأخبار موضوعيّة فوجوب الرجوع إليها بهذا الوجه أوّل الكلام، وإن كان المراد أنّها بما هى 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 فى حجّيه خبر الواحد

قد تلخّص 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، وهى منصرفه إلى حجّيه خبر الثقة.

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

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

بقى هنا امور مهمّه:

**الأوّل: عدم حجّيه خبر الواحد فى الاصول**

لاشكّ في عدم حجّيه خبر الواحد في اصول الدين، لأنّ المقصود فيها الاعتقاد القطعي بمباني الإسلام، ولا- يحصل ذلك إلّابدليل قطعي، والخبر الظنّي غير وافٍ بهذا المقصود.

أمّا اصول الفقه، فهل يكفي في إثبات مسائلها خبر الواحد أم لا؟ لم نر بحثاً واضحاً من أكابر الأصحاب في ذلك، ومقتضى التحقيق عدم حجّيته فيه؛ لما عرفت من أنّ العمده في حجّيه خبر الواحد هو بناء العقلاء عليه، ومن البعيد جدّاً 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 الشرعيّه أصل يترتب عليه أحكام كثيرة من أوّل أبواب الفقه إلى آخرها، فهل يمكن إثباته بمجرد خبر واحد؟ كلّما، فاللازم في إثبات أمثال ذلك الرجوع إلى أخبار مستفيضه محفوفه بالقرائن، ولا أقلّ من الشكّ والأصل عدم الحجّيه.

### الثاني: خبر الواحد هل يكون حجّه في الموضوعات أو لا؟

قد اشتهر أنّ خبر الواحد لا يكون حجّه في الموضوعات، ولكن الحقّ كما ذهب إليه جمع من الأصحاب ولا سيّما المتأخرون منهم حجّيته فيها ويدلّ على ذلك امور:

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

الأمر الثاني: روايات كثيرة 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 تزوّج جاريه أو تمّتع بها، فحدّثه رجل ثقه أو غير ثقه وقال: إنّ هذه امرأتى وليست لى بينه، وقال عليه السلام:

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٠٠

أو ترديدهم فيها نشأ ظاهراً من هذا الإشكال، ولكنّه قابل للدفع، وذلك لأنّ أخبار حجّيه البيّنه ناظره في الغالب إلى المسائل الماليّه والحقوقيه، والظاهر أنّ ذكر البيّنه فيها من جهه أنّ هذه المسائل وإن لم تكن مورداً للدعوى بالفعل، ولكن قد يؤدّي إلى المخاصمه، فلا بدّ من أخذ شاهدين فيها حتّى إذا انتهى الأمر إلى المحكمه يكون دليلاً يمكن الاستناد إليه في إثبات المدّعى.

هذا مجمل القول في المسأله والتفصيل موكول إلى محلّه.

### الثالث: المعيار في حجّيه خبر الواحد

هل المدار في حجّيه خبر الواحد على الوثوق بالروايه أو وثاقه الراوي؟ الظاهر هو الأوّل، ولذا لو ثبت الوثوق بالروايه من طريق آخر يعمل بها.

والطرق الموجوده لذلك أربعة:

الأوّل: الوثوق الحاصل من وثاقه الراوي، وهذا واضح.

الثاني: الوثوق الحاصل من ناحيه شهره الفتوى بمضمونها بين الأصحاب، وهذا هو الذي يعبر عنه بانجبار ضعف الخبر بالشهره العمليّه الفتوائيه.

الثالث: الوثوق الحاصل بتضافر الروايات، لا سيّما إذا كانت في الكتب المعتمّره، كالكتب الأربعة، وإن كانت نفس كلّ واحد من تلك الروايات ضعيفه بحسب السند.

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

ثمّ أعلم أنّ الوثوق المعتمّره هنا هو الوثوق النوعي لا الشخصي، ولذا لا يمكن للعبد عند ترك العمل بخبر الثقة الاعتذار بعدم حصول الوثوق الشخصي له، بل يؤاخذ على ذلك مع الوثوق النوعي الحاصل ممّا عرفت.

ص: ١٠١

### الرابع: لما ذا يرجع إلى الكتب الرجاليه في إثبات وثاقه الرواه

قد يقال: إنّ شهاده علماء الرجال على الوثوق وضعف الرواه غير مقبول؛ لأنّهم كانوا غير معاصرين للرواه الوارده أسمائهم في الأسانيد، مع أنّ المعتمّره في الشهاده الشهود بالعين والسمع بالأذن والإدراك بالحسّ، كما ورد في الحديث:

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

، وما ورد عن رسول الله صلى الله عليه و آله وقد سئل عن الشهاده

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

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ الملا-ك في الرجوع إلى علماء الرجال هو الملا-ك في الرجوع إلى أهل الخبره، ولا-شكّ في أنّهم من أهل الخبره لهذا العلم ومعرفه الرواه بالأدله والقرائن التي وصلت إليهم.

ومن الواضح أنّه لا-يجب أن تكون معرفه أهل الخبره مستنداً إلى الحسّ، كما أنّ الفقيه لا يستند فتواه إلى الحسّ، ومع ذلك فهو من أهل الخبره ولذلك يرجع إليه من لا معرفه له بهذا العلم من المقلّدين.

### الخامس: نظره عاجله إلى روايات الكتب الأربعة

لا- يخفى أنّ عمده الروايات المعتمّره عند الشيعه في الأحكام الشرعيّه وردت في الكتب الأربعة الحديثيه- رضوان الله على مؤلفيها- وهي المرجع للمجتهدين في استنباط الأحكام الشرعيّه مدى هذه العصور المتطاولة وقد جمعت هذه الكتب الأربعة من الأصول الأربعة المؤلّفه في زمن الأئمّه عليهم السلام ومن غير هذه الاصول من الأحاديث المدوّنه وغير المدوّنه وتسمّى هذه الكتب بالاصول الأربعة (٣)، وينبغي هنا إشاره عابره إلى هذه الكتب ومؤلفيها وشطر من خصوصياتها التي لها صلّه 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 محمّد 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 خزيت فنّ الحديث العلّامة المجلسي قدس سره: أضبّط الاصول وأجمعها، وأحسن مؤلفات الفرقة الناجية وأعظمها (٢)، وقد أثنى عليه المفيد قدس سره بأنّه من أجلّ كتب الشيعة وأكثرها فائدة (٣)، وقال الشهيد الأوّل في حقّه: لم يعمل للإماميّة مثله (٤)، وهو يشتمل على أكثر من ١٦٠٠٠ حديثاً، وقال الشهيد قدس سره في الذكري:

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

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

وكان جليلاً حافظاً للأحاديث، بصيراً ناقداً للأخبار، لم ير في القميين مثله في حفظه وكثرة 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 محمّد بن الحسن بن علي الطوسي، شيخ الإماميّة، رئيس الطائفة، جليل القدر، عظيم المنزلة،

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 في كلّ فنون الإسلام، وهو المهذب للعقائد في الاصول والفروع، والجامع لكمالات النفس في العلم والعمل، ولد في سنة ٣٨٥هـ، وقدم العراق سنة ٤٠٨هـ، وتوفّي سنة ٤٦٠هـ (١).

دأبني عليه العلماء الطباطبائي بحر العلوم بما نصّه: «وأمرًا الحديث، فيأليه (الشيخ الطوسي) تشدّ الرحال، وبه تبلغ رجاله غايه الآمال، وله فيه من الكتب الأربعة التي هي أعظم كتب الحديث منزله، وأكثرها منفعه كتاب التهذيب وكتاب الاستبصار، ولهما المزيه الظاهره باستقصاء ما يتعلّق بالفروع من الأخبار، خصوصاً التهذيب، فإنّه كان للفقهاء فيما يتبعه من روايات الأحكام مغنياً عمياً سواه في الغالب، ولا- يغني عنه غيره في 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 في الاستبصار تزيد على ٥٥٠٠ حديثاً.

ومن الجدير بالذكر، أنّنا لا- نعتقد صحّه جميع الأخبار الواردة في هذه الكتب المعتمره كما يعتقد أهل السنّه بالنسبه إلى صحاحهم، بل نرجع في كلّ حديث ورد في 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. في حكم تعارض الروايات

#### إشارة

وهذه المسألة من أهمّ المسائل الاصولية، أمّا كونها مسألة اصولية فلاّن موضوع

١- خلاصه الأقوال، ص ٢٤٩

٢- الفوائد الرجالية، ج ٣، ص ٢٢٩

ص: ١٠٤

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

ثمّ إنّ المراد من التعارض تنافى الدليلين أو الأدلّه 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

### إشارة

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

وإنما المراد من التزاحم فيما نحن فيه هو تزاحم الأحكام المختلفه في مقام الإمتثال بأن توجه إلى المكلف تكليفان لا يقدر على الجمع بينهما، كما إذا توقّف إنقاذ الغريق على التصرف في الأرض المغصوبه، أو كان هناك غريقان لا يقدر المكلف إلأعلى إنقاذ أحدهما.

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

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

ص: ١٠٥

٢. إن التعارض إنما هو بين الدليلين وفي مقام الإثبات، أى مقام الدلالة والكشف عن الواقع، وبتعبير آخر: التعارض إنما هو بين محتوئهما في مقام الإثبات، فيكون أحدهما صادقاً في كشفه والآخر كاذباً.

وأما التزاحم فيقع بين الحكمين من ناحية الإمتثال بعد الفراغ عن تماميه دليلهما وصدق كليهما، ولذلك يكون المرجحات في التعارض بما يرجع إلى الدلالة والسند وشبههما، وفي التزاحم بأقوائيه الملاك وأهميه أحد الحكمين بالنسبه إلى الحكم الآخر.

نعم، قد يكون التزاحم سبباً للتعارض، وهو فيما إذا كان كل واحد من المتزاحمين ظاهراً في الفعلية، فيقع التعارض حينئذ بين مدلوليهما للعلم بكذب أحدهما.

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

نعم لو صارت المرجحات موجه لتمييز الحجّه عن اللاحجّه، حكم العقل حينئذ بترجيح الحجّه فيكون الترجيح عقلياً، ولكنّه خارج عن باب التعارض لأنّه عباره عن التنافى بين الحجّتين.

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

وأما الورد فهو خروج شىء عن موضوع حكم آخر حقيقه ولكن بعد ورود دليل شرعى، نظير غسل الحيض فيما إذا دلّ على وجوبه خبر الثقة، فإنّه خارج عن موضوع اللابيان حقيقه ولكن بالتعبّد الشرعى.

والحكومه عباره عن أن يكون أحد الدليلين شارحاً ومفسّراً للدليل الآخر بالدلاله اللفظيه المطابقيه أو التضمّنيه أو الالتزاميه وموجباً للخروج عن الموضوع أو المتعلّق أو الحكم ولكن تعبّداً 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.

فالورد يشبه التخصّص فى كون كلّ منهما خروجاً عن الموضوع حقيقه، والفرق بينهما أنّ الخروج فى أحدهما حقيقى وفى الآخر شرعى.

كما أنّ الحكومه تشبه التخصيص فى كون كلّ منهما إخراجاً للموضوع تعبّداً إلّما أنّ التخصيص إخراج للموضوع بلسان المعارضه، ولكن الحكومه إخراج له بلسان التوضيح والتفسير.

ثمّ لا يخفى أنّ للحكومه أقساماً:

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

«الفاسق ليس عندى بعالم».

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

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

ص: ١٠٧

ورابعه يكون ناظرًا إلى التصرف في النسبه كقوله «إكرام الفاسق ليس يا كرام العالم».

## ٢. عدم التعارض بين أدلته 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، ولكنها ليست كذلك، أو أنّ أدلتها أظهر من أدلّه 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 أدلّه الأمارات ناظره إلى أدلّه الاصول ولو بمدلولها الالتزامى 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 كلماتهما، وهو متفرّع على

١- كفايه الاصول، ص ٤٣٨

٢- المصدر السابق، ص ٤٢٩

ص: ١٠٨

التعريف المذكور للتعارض، لأنه بمعنى التنافر والتضادّ، ولا ريب في أنه لا تضادّ بين أدلّه العناوين، إنّما 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 الأوليه والثانويه (٣):

فالأحكام الأوليه: أحكام ترد على الموضوعات الخارجيه مع قطع النظر عن الطوارئ والعوارض الخارجه عن طبيعتها كحكم حرمة الأكل العارضه على عنوان الدم أو الميته في قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ» (٤).

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

وعلى هذا ليست نجاسة الماء في صورته تغيّر أحد أوصافه الثلاثة من الأحكام الثانويّة؛ لأنّ عنوان التغيّر يكون من الإنقسامات الأوّليّة للماء، فالماء بما هو ماء على قسمين: ماء متغيّر وماء غير متغيّر، كما أنّه يقسّم بذاته إلى الماء المضاف والماء المطلق أو إلى الكثير والقليل، بخلاف الاضطرار فلا يقال إنّ الماء على قسمين: ماء مضطرٌّ إلى شربه وماء غير مضطرٌّ إلى شربه.

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

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

١- فرائد الاصول، ج ١، ص ٤٠٨ و ج 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 والخرج، والضرر، والإكراه، والاضطرار، والتقيّة، والنذر والعهد والقسم، وأمر الوالد أو نهيّه، والمقدّمته للواجب أو الحرام، والأهم والمهمّ.

إذا عرفت هذا فنقول: الحقّ 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 السابقه جعل وتشريع.

وأما ما ذكره صاحب الكفايه من أنّه من باب التوفيق العرفي فإن كان مراده أنّ الجمع بينهما على وزان الجمع بين العامّ والخاصّ والظاهر والأظهر، فهذا أمر لا يمكن المساعده 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 التصرّف في الظاهر، وبتقديم النصّ على الظاهر، فهما ليسا متعارضين عندهم إلّا في النظر

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

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

١- سورة الحجّ، الآيه ٧٨

ص: ١١٠

وأما العامّ والخاصّ فلما يأتى فى مبحث العامّ والخاصّ إذا كان الخاصّ منفصلاً كما هو موضوع البحث فى المقام، من أنّهما من قبيل المتعارضين المتضادين عند العرف سواء صدر العامّ على نهج الجملة الخبرية أو الجملة الإنشائية، فإذا قال المولى لعبده: «بع جميع أفراد الغنم» ثمّ قال غداً: «لا تبع هذه وهذه» يحمله العرف على التناقض والتضادّ أو على الغفله أو الندم.

وكذلك إذا سأل المشتري من البائع «هل يوجد عندك شىء من ذلك الثوب؟» وقال البائع: «بعثها كلّها» ثمّ قال فى ساعه اخرى: «بعثها إلّاهذا المقدار» فلا إشكال فى تكذيب المشتري إياه، وهكذا فى المراسلات وفى المحاكم عند سؤال القاضى عن المتهم فلو أجاب بالعامّ فى مجلس والخاصّ فى مجلس آخر أو فى مجلس واحد مع عدم اتّصال الخاصّ بالعامّ، لُعِدَ كلامه متناقضاً.

هذا فى العرف العامّ، وأمّا فى العرف الخاصّ فقد يكون على خلاف ذلك إذا علمنا أنّ سيره المقنّن والشارع فيه جرت على بيان أحكامه وقوانينه تدريجاً كما أنّه كذلك فى الشريعة الإسلاميه، فالعرف بعد ملاحظه هذه السيره لا يحكم بالتعارض فى موارد العامّ والخاصّ وإن كانا منفصلين.

نعم، هذا جارٍ بالنسبه إلى الواجبات أو المحرّمات، وأمّا فى المستحبات فللشارع سيره اخرى، وهى بيان سلسله مراتب الاستحباب ودرجات المطلوبيه، فيحمل العامّ فيها على بيان درجه منها والخاصّ على بيان درجه أعلى منه، ونتيجته عدم كونهما فيها من باب التخصيص ولا من باب التعارض، حيث إنّهما يجريان فى خصوص موارد إحراز وحده المطلوب لا تعدّده.

### الضوابط العامه للجمع الدلالى العرفى

#### إشاره

لا إشكال فى أنّ علم الاصول لا تبحث عن القرائن الخاصه الجزئيه للجمع الدلالى بين المتعارضين التى 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 العامّ مع المطلق

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

«نهى النّبى عن بيع الغرر» (٢)

فإنّهما 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 المتكلّم 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

منه فى الجملة، فإذا انضمت إليه بعض القرائن الاخر قدّم عليه، فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظه المقامات المختلفه والقرائن الموجوده فى كلّ مقام، فإنّ أحرزنا من مجموع ذلك كون ظهور العموم أقوى من ظهور الإطلاق قدّمناه عليه، وإلّا يقع التعارض بينهما وتصل النوبه إلى المرجّحات الاخر.

## ٢. تعارض الإطلاق الشمولى مع الإطلاق البدلى

كقوله: «أكرم عالماً» و «لا تكرم الفاسق» والأوّل إطلاقه بدلى يدلّ على وجوب إكرام عالم واحد على البدل، والثانى شمولى يدلّ على ترك إكرام كلّ فاسق.

قد يقال: إنّ إطلاق الشمولى يقدّم على الإطلاق البدلى، واستدلّ له بأنّ مقدّمات الحكمه فى الإطلاق الشمولى تمنع عن جريان مقدّمات الحكمه فى الإطلاق البدلى، لأنّ من مقدّمات الحكمه فى الإطلاق البدلى كون الأفراد متساويه الأقدام، ومقدّمات الحكمه فى الإطلاق الشمولى يمنع عن ذلك، ولا يمكن العكس (١).

ويمكن أن يستدلّ له أيضاً بأنّ تقديم الإطلاق الشمولى يجتمع مع إمتثال الإطلاق البدلى فى بعض أفراده بخلاف العكس، فإنّه يوجب نفى بعض مصاديق المطلق الشمولى وترك العمل به.

## ٣. دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

كما إذا قال المولى: «لا تكرم زيدا» وفرضنا مجىء وقت العمل به، ثمّ قال:

«أكرم العلماء» فورد العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، فيدور الأمر بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً أو يكون العامّ ناسخاً، وهكذا إذا ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، فيدور الأمر بين أن يكون الخاصّ ناسخاً للعامّ أو مخصّصاً له.

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

١- فوائد الاصول، ج ٤، ص ٧٣٢

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، مستدلّاً 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 و مرحله الفعلية، أى: مرحله الإراده الاستعماليه و مرحله الإراده الجدّيه، والتقييد



بالمفصل إنما هو تصرف في الإرادة الجديّة وهكذا التخصيص، وأمّا الإرادة الإستعماليّة فهي باقيه بحالها بخلاف النسخ، فإنّه إبطال للإنشاء من حين وروده نظير الفسخ فإنّ الفاسخ يبطل إنشاء البيع حين الفسخ، وهذا ممّا ندركه بوجداننا العرفي وإرتكازنا العقلاني في القوانين العقلانيّة، فكما أنّ فيها تخصيصات وتقييدات تندرج تحت عنوان «التبصره» وهي تمسّ بإرادتهم الجديّة في القوانين السابقة، كذلك لهم نواسخ تتعلّق بإرادتهم الإستعماليّة بالنسبة إلى القوانين الماضيّة.

وبالجملة، إنّ النسخ هو فسخ الإنشاء- إلّا أنّ النسخ في القانون والفسخ في العقود- فلا يكون من قبيل التقييد الذي يتعلّق بالإرادة الجديّة.

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

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

ص: ١١٤

هذا مضافاً إلى أنّ الإنشاء في القوانين كالإيجاد، فيكون بذاته باقياً في عالم الاعتبار إلى الأبد، فدوامه واستمراره لازم لذاته وماهيته، لا أنّ بقاءه يستفاد من الإطلاق اللفظي لأدلّته حتّى نتكلّم عن تقييده وعدمه.

فالحقّ ما ذهب إليه المشهور وهو تقديم التخصيص على النسخ؛ لأنّ النسخ يحتاج إلى دليل قطعي بخلاف التخصيص الذي يثبت حتّى بخبر الثقة.

هذا، مضافاً إلى أنّ سيره الفقهاء في الفقه على تقديم التخصيص كما يشهد عليها عدم السؤال والفحص عن تاريخ صدور العامّ والخاصّ، فإنّ النسخ لا بدّ فيه من الفحص عن التاريخ حتّى يتبيّن المقدم منهما والمتأخّر فيكون المتأخّر ناسخاً والمتقدّم منسوخاً، فعدم فحصهم عن تواريخ صدور الأحاديث من أقوى الدليل على ترجيحهم التخصيص على النسخ.

**بقي شيء**

لا شكّ في أنّه بعد ملاحظه العمومات والتخصيصات الواردة في الكتاب والسنة نرى مخصّصات وردت بعد حضور العمل بالعمومات، فورد مثلها عامّ في الكتاب أو السنة النبويّة مع أنّ خاصّه ورد في عصر الصادقين عليهما السلام، فإن قلنا بكونه مخصّصاً للعامّ يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإن قلنا بكونه ناسخاً يلزم كون الإمام عليه السلام مشرعاً، مع أنّه حافظ للشريعة، ولو قبلنا إمكان تشريعه ونسخه بعد توجيهه بإرادته كشف ما بينه النبيّ صلى الله عليه وآله عن غايه الحكم الأوّل وابتداء الحكم الثاني لم يمكن قبوله هنا، لأنّ غلبه هذا النحو من التخصيصات تأبى عن هذا التوجيه، وإلّا كثر النسخ جدّاً.

وقد ذكر لحلّ هذه المشكله وجوه:

الأوّل: أن يكون الخاصّ ناسخاً، ونزل في عصر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله ولكنه لم تكن مصلحه في إظهاره عندئذٍ، فأودع

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 مختلفه- 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: إن من البعيد جداً صدور هذه المخصّصات الكثيره من جانب الرسول صلى الله عليه وآله ولم يصل إلينا شىء 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، وهى مصلحه تدريجيه بيان الأحكام، فكان تكليف السابقين هو العمل بالعموم ظاهراً مع إرادته الخصوص واقعاً.

وهنا وجه رابع يجرى 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 وهى كثيره.

١- وهى كثيره، وقد تقدّم بعضها فى أوائل هذا المقصد

#### ٤. دوران الأمر بين التصرف فى منطوق أحد الخبرين ومفهوم الآخر

مثال ذلك: قوله عليه السلام:

«إذا خفى الأذان فقصر»

، وقوله عليه السلام:

لو فرض صدور خبرين بهذين المضمونين (1)، 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 ليبيان المنطوق، والمفهوم أمر تبعي ولازم للمنطوق، ولكنّ الإنصاف أنّ هذا دعوى بلا دليل بل كثيراً ما يساق الكلام ليبيان المفهوم، كقولك: «سافر إن كان الطريق آمناً» فإنّ المراد منه غالباً النهي عن السفر في صورته عدم الأمن.

فالصحيح أن يقال: إنّ المقامات مختلفه، والمتبع 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

الحقيقه، كقوله: «لا تكرم الفساق» مع قوله: «لا بأس بإكرام زيد الفاسق» فكما يمكن رفع اليد عن العموم بالتخصيص، كذلك يمكن رفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة وحملها على الكراهه حتّى تجتمع مع عدم البأس.

ولا يخفى أنّ نظيره في الفقه كثير، فإنّه يتصوّر أيضاً فيما إذا كان العام بصيغه الأمر، فيدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور العام في العموم ورفع اليد عن ظهور هيئه الأمر في الوجوب وحملها على الاستحباب.

والصحيح في هذه الموارد تقديم التخصيص على المجاز لأنّه أمر شائع معروف، والأوامر التي تحمل على الاستحباب أو النواهي التي تحمل على الكراهه وإن كانت كثيره إلّا أنّ تخصيص العام أكثر وأظهر.

نعم، قد يقدّم المجاز في هذه الموارد على التخصيص لبعض القرائن الخاصّه والضوابط الجزئيه كما لا يخفى على من له إلمام بالمسائل الفقهيّه المناسبه للمقام.

## المقام الثاني: في التعارض الحقيقي

### إشاره

لا يخفى أنّ التعارض إنّما يتصوّر فيما إذا كان كلّ واحد من الدليلين ظنيّاً، إمّا من ناحيه السند، أو الدلاله، أو جهه الصدور، وأمّا إذا كان أحدهما قطعياً من جميع الجهات والآخر ظنيّاً من بعض الجهات فلا إشكال في تقديم الأوّل على الثاني، ولا معنى لتعارضهما.

فالتعارض بين الآيات القرآنيه إنّما يتصوّر فيما إذا كانت كلّ واحده من الآيتين المتعارضتين ظاهره في الحكم، أي كانت ظنيّه الدلاله، وهكذا في الخبرين المتواترين ومعقد الإجماعين المحصّين، فيتصوّر التعارض فيهما فيما إذا كان الخبر المتواتر ظاهراً في الحكم وكان للإجماع المحصّل معقد لفظي ظاهر في الحكم.

ومن ذلك يعلم أنّه لا يتصوّر التعارض فيما إذا كان كلّ من الدليلين قطعياً من جميع الجهات؛ لأنّه ينافي العلم بكذب أحدهما، بل لا يمكن فرض وجود دليلين

ص: ١١٨

قطعيين متخالفين حتّى يتكلّم فيهما من هذه الجهه.

إذا تبين ذلك فاعلم أنّ هنا جهات من البحث لتنقيح أحكام المتعارضين:

### الجهه الاولى: مقتضى الأصل الأوّلي في المتعارضين

### إشاره

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

قد يقال: بلزوم الجمع بينهما استناداً إلى القاعده المعروفه «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»، والأولويّه هنا هي الأولويّه التعيينيه، أي وجوب الجمع لا استحبابه.

والجمع يتصوّر على أقسام:

أولها: الجمع التام بين الدليلين بالعمل بتمامهما من دون أيّ تصرّف فيهما فإن أمكن ذلك ولو بتدبير فلا إشكال في وجوبه، بل

هو خارج عن محلّ الكلام ومن التعارض.

ثانيها: أن يكون المراد منه العمل ببعض كلّ منهما أو بعض أحدهما وتام الآخر عملاً يوافقه العرف ويستحسنه، فلا إشكال أيضاً في تعيينه وكونه أولى من الطرح كما في العامّ والخاصّ، ولكنّه أيضاً خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّه لو كان بينهما تعارض فإنّما هو في النظر البدوي.

ثالثها: أن يكون المراد منه الجمع بين الحقوق المتزاحمه في باب التزام، كالجمع بين حقوق الغرماء في المفلس، فلا ريب أيضاً في لزوم هذا الجمع بمقدار الإمكان ولكنّه أيضاً خارج عن محلّ الكلام.

رابعها: أن يكون المراد منه مطلق الجمع ورفع اليد عن ظاهر كليهما أو أحدهما بتأويلهما أو تأويل أحدهما من دون أيّ شاهد عرفي، وهو ما يسمّى بالجمع التبرّعي.

وهذا الجمع يرد عليه امور:

ص: ١١٩

الأول: أنّه لا دليل على أولويّته من الطرح عند العرف والعقلاء.

الثاني: أنّه يوجب الهرج والمرج في الفقه؛ لأنّه لا ضابطه للجمع التبرّعي فيمكن لكلّ فقيه أن يختار نوع جمع خاصّ لروايتين غير ما يختاره الآخر.

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

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

### **التفصيل بين المباني في القول بالتساقط أو التخيير**

ثمّ إنّ القاعده الأوليّة هل تقتضى التساقط مطلقاً، أو التخيير مطلقاً، أو التفصيل بين المباني المختلفه في حجّيه الأمارات من الطريقيّته وأنواع السببيّه؟ الصحيح هو الأخير.

توضيح ذلك: إنّ المراد من الطريقيّته أنّ الأماره لا توجد مصلحه في مؤدّاهها، بل إنّها مجرّد طريق إلى الواقع فإنّ أصابت الواقع فمؤدّيها هو الواقع، وإلّا فيكون عذراً فقط، والمراد من السببيّه أنّ الأماره توجد حصول مصلحه في المؤدّي وهي على أقسام أربعة:

١. التصويب الأشعري وحاصلها: أنّ الفقيه يجتهد في ملاحظه المصالح والمفاسد ثمّ يختار حكماً بلحاظها، وفي الواقع له وضع

القانون الإلهي فيما لم يرد فيه نص، 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»<sup>(١)</sup>، فَإِنَّ الدِّينَ

١- سورة المائدة، الآية ٣

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 الذي أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بالتمسك بهما.

ولنعم ما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام:

«تَرَدُّ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةُ فِي حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ، ثُمَّ تَرَدُّ تِلْكَ الْقَضِيَّةُ بِعَيْنِهَا عَلَى غَيْرِهِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِخِلَافِهِ، ثُمَّ يَجْتَمِعُ الْقَضَاءُ بِذَلِكَ عِنْدَ الْإِمَامِ الَّذِي اسْتَيْقَضَاهُمْ فَيَصُوبُ آرَاءَهُمْ جَمِيعًا - وَإِلَهُمْ وَاحِدٌ! وَنَبِيُّهُمْ وَاحِدٌ! وَكِتَابُهُمْ وَاحِدٌ! أَفَأَمْرَهُمُ اللَّهُ - سُبْحَانَهُ - بِالْاِخْتِلَافِ فَطَاعُوهُ! أَمْ نَهَاَهُمْ عَنْهُ فَعَصَوْهُ!»<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى أنه بناءً على هذا المعنى للسبب تداخل الأمارات المتعارضة في باب التراحم ويكون مقتضى القاعده حينئذٍ التخيير.

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

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

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

٣. السبب 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 أعظم أصحابنا.

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

٤. السبب السلوكي: أو المصلحة السلوكي، 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 الجمعه فى زمان الغيبه، بناءً على عدم وجوبها واقعاً، لا توجد أدلّه حجّيتها حصول مصلحة فى نفس صلاه الجمعه، 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 بالسبب.

وأما على مبنى الطريقيه، وهو الصحيح المختار على ما بيناه فى محلّه، فذهب أكثر أصحابنا إلى التساقط، واستدلّوا لذلك بوجود العلم الإجمالى بكذب أحد الطريقتين، 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 الطريقتين إذا شهد كلّ منهما على خلاف الآخر وتعارضاً.

ص: ١٢٢

وما ذكرنا من أنّ قضيه التعارض هو التساقط إنّما هو بملاحظه القاعده الأوليه، فيعمل به ما لم يدلّ دليل خاصّ على خلافه، كما فى الخبرين المتعارضين، فإنّ الإجماع والأخبار العلاجيّه قائمان على عدم سقوطهما بل لا بدّ من العمل بأحدهما إمّا تعييناً أو تخييراً، نعم إنّها باقيه على حالها فى غير الخبرين سواء فى الشبهه الحكميّه كما فى الإجماعين المحصّين أو فى الشبهه الموضوعيه كما فى البيئتين.

### عدم دلاله المتعارضين على نفي الثالث

ثمّ إنّ بناءً على تساقط الخبرين المتعارضين هل تبقى دلالتهما الالتزاميه على نفي الثالث على حالها، أو أنّها أيضاً تسقط؟ فإذا قامت بينه على أنّ هذه الدار لزيد مثلاً وبينه اخرى على أنّها لعمره فهل يثبت بهما عدم كونها لبكر، أو لا؟ وهكذا فى الشبهات

الحكميّة، فإذا قام الخبر على كون نصاب المعدن عشرين ديناراً ودلّ خبر آخر على أنّه دينار واحد فهل يبقى مدلولهما الالتزامي، فتكون النتيجة عدم وجوب الخمس في الأقلّ من دينار، أو أنّه أيضاً يسقط؟ فيه قولان:

أحدهما: عدم سقوط الدلالة بالنسبة إلى نفي الثالث وهو المشهور.

ثانيهما: سقوط المتعارضين حتّى من هذه الجهة.

وقد استدللّ للقول الأوّل بأنّ الخبرين المتعارضين يشتركان في نفي الثالث بالدلالة الالتزامية فيكونان معاً حجّة في عدم الثالث، وتوهم أنّ الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقية وبعد سقوط المتعارضين في المدلول المطابق لا مجال لبقاء الدلالة الالتزامية لهما في نفي الثالث فاسد، فإنّ الدلالة الالتزامية إنّما تكون فرع الدلالة المطابقية في الوجود لا في الحجّية (1).

ولكن يمكن المناقشة فيه، أولاً: أنّ هذا صحيح في مقام الثبوت لا في مقام

١- فوائد الاصول، ج ٤، ص ٧٥٥-٧٥٦

ص: ١٢٣

الإثبات؛ لأنّ أدلّه الحجّية في مقام الإثبات إنّما تعمّ الدلالة الالتزامية بتبع الدلالة المطابقية ومن طريقها وفي طولها لا في عرضها، وبعد فرض عدم شمولها للمدلول المطابق لا يبقى مجال لحجّية المدلول الالتزامي.

وبعبارة اخرى: أدلّه حجّية الأمارات لا تشمل شيئاً من المتعارضين؛ للزوم التناقض، فلا يبقى مورد للدلالة الالتزامية كما لا يبقى مورد للدلالة المطابقية.

وثانياً: أنّه مخالف للسيره العقلية والإرتكازات العرفية، فإنّها قائمه على سقوط الدلالة الالتزامية بتبع الدلالة المطابقية، فإذا أخبر ثقه بقدوم زيد يوم الجمعة وأخبر ثقه آخر بقدومه يوم السبت، فلا إشكال في سقوط كليهما عن الحجّية عند العرف حتّى في مدلولهما الالتزامي، وهو عدم قدوم زيد يوم الأحد، ولذا يبقى عندهم احتمال قدومه يوم الأحد.

فظهر ممّا ذكرنا، أنّ الصحيح في المسألة هو القول الثاني، كما قد ظهرت الثمره المترتبة على هذا البحث، حيث إنّ بناءً على نفي الثالث لا يمكن الرجوع إلى الإطلاقات والاصول العمليّة بعد سقوط الخبرين، ففي مثال دوران الأمر بين العشرين والواحد في نصاب المعدن، لا بدّ من الجمع بين الخبرين والأخذ بأقلّ النصابين لانتفاء احتمال ثالث في البين، مع أنّه بناءً على القول الثاني وهو عدم نفي الثالث يمكن الرجوع إليها، وهي في المثال إطلاقات وجوب الخمس في المعدن، وهي تقتضى وجوب الخمس حتّى في الأقلّ من دينار، أي تقتضى عدم اعتبار النصاب رأساً، وهو الحقّ.

**الجهة الثانية: مقتضى الأصل الثانوي في المتعارضين**



لا- شك في انتقاض الأصل الأولى بالنسبة إلى الخبرين المتعارضين، لقيام الدليل على عدم سقوط كليهما عن الحجية، ويقع الكلام عن ذلك في ضمن أمرين:

١. حكم الخبرين المتعارضين بعد التعادل والتكافؤ.

ص: ١٢٤

٢. أخبار التراجيح ولزوم أعمال المرجحات قبل أن تصل النوبه إلى التعادل والتكافؤ.

## الأمر الأول: في أخبار التعادل

### إشاره

والأخبار الواردة في هذا المجال تنقسم إلى قسمين:

### ١. ما يدل على التخيير

وهي روايات كثيره:

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 ثقه بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحقّ، قال:

«فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»(١).

٢. ما رواه الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقه فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتردّ إليه»(٢).

ودلاله هاتين الروايتين تامّه على المقصود وإن أُورد 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 صلّها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلّها إلّاعلى الأرض، فوقع عليه السلام:

«موسّع عليك بأية عملت» (٣).

ولكن يرد عليه: بأنّ مورده هو التخيير في نافله الفجر المستحبّه 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

التخيير بين مراتب الفضيله فلا يمكن التعدي عنه إلى الواجبات.

٤. ما رواه الطبرسي في الاحتجاج في جواب مكاتبه محمّد 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 التخيير في المستحبات.

٥. مرسله الكليني حيث قال: وفي روايه اخرى:

«بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» (٢).

، ولكن لعلها 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 يلقى من يخبره، فهو في سعه حتّى يلقاه» (٣).

وهي أيضاً قابله للمناقشه حيث إنّ دلالتها على المطلوب مبنيّه على أن يكون المراد من «سعه» فيها هو التخيير مع أنه يحتمل أن يكون المراد منها الرجوع إلى الأصل؛ أي البراءه، والأوّل أولى.

لا- يقال: إنّها مغيّاه 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 يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بها جميعاً وبأيهما 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 اللثالي عن العلامه بقوله: وروى العلامه مرفوعاً إلى زراره بن أعين قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتني عنكم الخبران أو الحديتان المتعارضان- إلى أن قال- فقلت أنهما معاً موافقان للإحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام:

«إذن فتختر أحدهما وتأخذ به وتدع الآخر»(١).

وهذه الروايه صريحه الدلاله على المقصود.

فقد ظهر إلى هنا أنّ التأمّ دلاله من هذه الثمانيه إنّما هو الأوّل والثاني والثامن، وقد قال شيخنا الأعظم رحمه الله: «أنّ عليه المشهور وجمهور المجتهدين»(٢) وكفى بذلك جبراً لسندا حتى ولو كانت روايه واحده، كيف وهي روايات متضافره.

## ٢. ما يدلّ على التوقّف والاحتياط

١. مقبوله عمر بن حنظله حيث ورد فيها: قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟ قال:

«إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»(٣).

وهي 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.

الثانيه: أنّ هذه الفقره ناظره إلى عصر الحضور ولا تعمّ زمان الغيبه إذ إنّ الحكم بالإرجاء فيها معيّن بلقاء الإمام عليه السلام، وهي إنّما تدلّ على لزوم الاحتياط في الشبهات قبل الفحص والرجوع إلى الإمام عليه السلام.

١- عوالى اللئالى، 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 الميتمى، عن الرضا عليه السلام حيث قال:

«وما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه» (١).

ومن الواضح أنه مختصّ بزمان الحضور وإمكان الوصول إلى الحجّه عليه السلام.

فظهر أنّ الطريق الصحيح فى المقام إنّما هو ما ذهب إليه المشهور وهو التخيير.

وهاهنا امور:

الأمر الأوّل: إنّ التخيير فى المقام إن كان واقعياً يكون نظير التخيير بين خصال الكفّارات والتخيير بين الحمد والتسبيحات الأربعة فى الركعتين الأخيرتين، وإن كان ظاهرياً يكون نظير التخيير بين الوجوب والحرمة 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 حينئذٍ لو كانت فإنّما هى فى واحد منهما، فلا يتصوّر حينئذٍ 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 الأعمش 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 فيتخيّر فى العمل كالمفتى ... ويحتمل أن يكون التخيير للمفتى فقط فيفتى بما اختار ... والمسأله بعد

١- وسائل الشيعه، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، ح ٢١

ص: ١٢٨

محتاجه إلى التأمل وإن كان وجه المشهور أقوى» (١).

واستدلّ لقول المشهور بوجهين:

الأول: إنّ خطابات الأمارات وإن كانت عامّة تشمل المجتهد والمقلّد، إلّا أنّ المقلّد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلة من حيث تشخيص مقتضاها ودفع موانعها، فإذا ثبت للمجتهد جواز العمل بكلّ من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلّد والمجتهد تخيير المقلّد كالمجتهد.

الثاني: إنّ إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلّد تعييناً لا دليل عليه، فهو تشريع محرّم.

واستدلّ للقول الآخر؛ أي حصر التخير في المجتهد:

أولاً: بما ورد في مرفوعه زراره قلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام:

«إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر»

حيث إنّّه وارد بعد إعمال المرجّحات ولا إشكال في أنّه من عمل المجتهد لا المقلّد، مضافاً إلى أنّ قوله:

«فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر»

كالصريح في اختيار أحد الحجّتين ورفض الآخر، وليس ذلك إلّا للمجتهد.

وثانياً: بأنّ التخير حكم للمتخير، والمتخير إنّما هو المجتهد لا المقلّد.

أقول: الأولى في المقام ملاحظه روايات التخير، ولا إشكال في أنّها ظاهرة فيما ذهب إليه المشهور فإنّ 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 حتّى يلقاه».

ولا إشكال في أنّه ظاهر في التخير بين مدلولي الخبرين في العمل، وكذلك مرسله الكليني، وروايه الحسن بن الجهم، وروايه الحارث بن المغيرة.

١- فرائد الاصول، ج ٤، ص ٤١

ص: ١٢٩

نعم الاستفادة من مرفوعه زراره هو التخير في المسألة الاصولية، ولكن الكلام بعد في سندها.

وأما الاستدلال بأنّ التحير حاصل للمجتهد فقط، فالحكم بالتخير يكون له، فيمكن الجواب عنه بأنّ الموضوع في روايات التخير

هو الخبران المتعارضان لا المتخبر، فإنه لم يرد هذا العنوان في شيء من هذه الروايات، فإذاً الأظهر هو ما ذهب إليه المشهور.

ثم إنّه لو شككنا في المسأله ولم نعلم أنّه هل التخيير للمجتهد أو للمقلد فمقتضى الأصل هو الأوّل لأنّه القدر المتيقن.

الأمر الثالث: هل التخيير بدوى أو استمرارى؟ والمراد من التخيير البدوى أنّه لو اختار مثلاً وجوب صلاه الجمعه عند تعارض الأخبار، لا بدّ من العمل بها مادام عمره، ومعنى التخيير الاستمرارى أنّ له فى المثال المذكور اختيار الجمعه فى كلّ جمعه أراد، واختيار صلاه الظهر كذلك.

والأقوال فى المسأله ثلاثه:

١. ما ذهب إليه جماعه من المحققين من أنّ التخيير استمرارى (١).

٢. ما يظهر من بعض كلمات شيخنا الأعظم رحمه الله من أنّه بدوى (٢).

٣. بناء المسأله على المسأله السابقه، فإن قلنا بأنّ التخيير فى المسأله الاصوليه يكون التخيير هنا بدوياً، وإن قلنا بأنّ التخيير فى المسأله الفقهيّه يكون التخيير هنا استمرارياً (٣).

واستدلّ للقول الأوّل بوجهين:

أحدهما: إطلاقات أخبار التخيير، فإنّ التعبير ب «فموسّع عليك» أو «إذن فتخيّر»

١- كفايه الاصول، ص ٤٤٦؛ درر الفوائد، ج ٢، ص ٦٥٩؛ نهايه 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 والتخيير الدائمى.

ثانيهما: استصحاب التخيير الثابت فى بدو الأمر على فرض الشك.

واستدلّ للقول الثانى أيضاً بوجهين:

أحدهما: أنّ الموضوع فى أخبار التخيير هو التخيير، وهو يرتفع بعد اختيار أحد الخبرين فلا يكون بعده مشمولاً لها، كما أنّه لا يجوز حينئذٍ استصحاب التخيير لتبدّل الموضوع.

ثانيهما: لزوم المخالفة القطعيّه التدريجيّه العمليّه من استمرار التخيير فإنّ المفروض كون التخيير ظاهرياً فيكون أحدهما مخالفاً

أقول: يمكن المناقشه في الوجه الأول بأن الموضوع في أخبار التخيير ليس هو عنوان المتخيّر بل الموضوع وجود خبرين متعارضين، ولا إشكال في أنّ التعارض دائمى.

وأما الوجه الثانى فهو تام، وقد ذكرنا في محلّه أنّ المخالفه القطعيه العمليه للعلم الإجمالى حرام سواء كانت دفعيه أو تدريجيّه، ولازم هذا الوجه كون التخيير بدويّاً كما تشهد به مرفوعه زراره لأنّها تأمر بالأخذ بأحد الخبرين وطرد الآخر حيث تقول:

«فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر»

ولا إشكال في أنّ ظاهر طرد الآخر طرده مطلقاً، كما أنّ ظاهر الأخذ بأحدهما أخذه دائماً.

وأما القول الثالث فاستدلّ له بأنّ التخيير إذا كان في المسأله الفقهيّه كان كالتخيير بين القصر والإتمام في المواطن الأربعة، فللمكلف أن يعمل بمضمون أحد المتعارضين تارة، وبمضمون الآخر اخرى، إلّا أن يقوم دليل على خلاف ذلك، وأما إذا كان التخيير في المسأله الاصوليه فإنّ معناه هو التخيير في جعل أحد المعارضين حجّه شرعيه وأخذ أحدهما طريقاً محرزاً للواقع، ولازم ذلك وجوب الفتوى بما إختاره أوّلماً وجعل مؤداه هو الحكم الكلى الواقعي المتعلّق بأفعال المكلفين فلا معنى لاختيار الآخر بعد ذلك.

ص: ١٣١

والحقّ أنّه لا ملازمه بين القول بالتخيير في المسأله الاصوليه وكونه بدويّاً، لإمكان جعل المجتهد مخيراً في هذه المسأله مستمرّاً، كما أنّ الأمر في المسأله الفرعيه 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 البدوى، ولو شكّ في ذلك فقاعده الاحتياط حاكمه بالتخيير البدوى لعين ما مرّ في المسأله السابقه التى دار أمرها بين التعيين والتخيير، هذا كلّه مع قطع النظر عمّا عرفت من لزوم المخالفه القطعيه العمليه التدريجيّه في التخيير الاستمرارى.

### الأمر الثانى: في أخبار الترجيح

المشهور وجوب أعمال المرّجحات قبل أن تصل النوبه إلى التخيير، ويدلّ عليه الأخبار الكثيره الآمره بالترجيح وهى على طوائف:

الطائفه 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 القضاء

أیحل ذلك؟ قال:

«من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه 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 ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله وهو على حد

ص: ١٣٢

الشرك بالله».

قلت: فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم، فقال:

«الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما 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 عناً في ذلك الذي حكما به المجمع عيه عند أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا-ريب فيه، وإنما الامور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيئه فيجتنب وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال:

«ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامه فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامه».

قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامه والآخر مخالفاً لهم بأى الخبرين يؤخذ؟ فقال:

«ما خالف العامه ففيه الرشاد».

فقلت: جعلت فداك فإن وافقها الخبران جميعاً؟ قال:

«ينظر إلى ما هم إليه أميل حكاهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر».



قلت: فإن وافق حکامهم الخبرين جميعاً، قال:

«إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»(١).

١- الكافي، ج ١، ص ٦٧، كتاب العقل والجهل، باب اختلاف الحديث، ح ١٠

ص: ١٣٣

فإن هذه الرواية تأمر بالترجيح بالشهره وبموافقه الكتاب ومخالفه العائمه ومخالفه ما هو موافق لميل حکامهم، ولكنّه اورد عليها سنداً ودلاله:

أما السند فوجود عمر بن حنظله، حيث إنه لم يوثق في كتب الرجال و ما قيل في توثيقه مخدوش (١)، والمهم في المقام إنما هو عمل الأصحاب بهذه الرواية فتلقوها بالقبول حتى سميت مقبولة.

وأما الدلاله فقد نوقش فيها من جهات شتى:

١. إن ظاهرها تقدّم الترجيح بالصفات على الترجيح بموافقه الكتاب مع أنّ المشهور خلافه.

٢. إن الاحتجاج بها على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال؛ لقوّه احتمال الترجيح بها بمورد الحكومه لرفع المنازعه وفصل الخصومه كما هو موردها، ولا وجه معه للتعدّي منه إلى غيره.

توضيح ذلك: إن الإمام عليه السلام بعد ذكر مرجحات القاضيين ذكر مرجحات الخبرين، ولكن الترجيح في الخبرين إنما يكون لدفع خصومه المتخاصمين فلا يمكن الاحتجاج بها لوجوب الترجيح في مقام الفتوى أيضاً، وذلك لقوّه 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. إنّه مختصّه بزمان الحضور والتمكّن من لقاء الإمام عليه السلام بقرينه أمره في آخرها بالإرجاء حتى تلقى إمامك.

٤. إن صدرها معارض لذيلها؛ لأنّ الصدر ظاهر في أنّ أرباب الدعوى كانوا

١- انظر: في هذا المجال كتابنا أنوار الاصول، ج ٣، ص ٤٨٦.

ص: ١٣٤

مقلّدين والذيل ظاهر في اجتهادهم بقرينه قوله عليه السلام:

«ينظر...»

فإنَّ النظر والدقّه من عمل المجتهد لا المقلّد.

وحلّ هذه المناقشات والجواب عنها يتوقّف على بيان أنّ هذه الروايه 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 ب«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: فلأدّن الرجوع إلى الصفات إنّما هو لتقديم حاكم على حاكم أو مفتٍ على مفتٍ لا- تقديم إحدى الروايتين على الاخرى، ولذا قال:

«الحكم ما حكم به أعدلهما...»

وقال بعده:

«ينظر إلى ما كان من روايتهما...»

فالأوّل مزيه للحاكم أو المفتى، والثانى مزيه للروايه.

وأمّا الثانى: فإنّ الوارد في باب الحكومه وفصل الخصومه إنّما هو صدر الروايه 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 فبطريق أولى.

وأمّا الرابع: فجوابه أنّه فرق بين الاجتهاد في عصر الحضور والاجتهاد في أعصارنا، فإنّ قواعد الفقه والاصول وفروعاهما 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 إجمالاً مجتهداً ولو في بعض المسائل بصوره التجزّى.

ص: ١٣٥

ومنها: مرفوعه زراره:

وقد رواها ابن أبى 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 الشاذَّ النادر».

فقلت: ياسيدي إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال:

«خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك».

فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان، فقال:

«انظر إلى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فإنَّ الحقَّ فيما خالفهم».

قلت: ربّما 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»<sup>(١)</sup>.

والخبر لا يمكن الاعتماد عليه من جهة الإرسال.

نعم قال الشيخ الأعظم رحمه الله: «إنه وإن كانت ضعيفه السند، إلّا أنّها موافقه لسيره العلماء في باب الترجيح، فإنَّ طريقتهم مستمرّه على تقديم المشهور على الشاذِّ، والمقبوله وإن كانت مشهوره بين العلماء حتّى سمّيت مقبولة إلّا أنّ عملهم على طبق المرفوعه وإن كانت شاذّه من حيث الروايه»<sup>(٢)</sup>.

ثمّ أورد عليها بما حاصله: أنّ العمل بالمرفوعه يقتضى عدم العمل بها حيث إنّها معارضه مع المقبولة في تقديم الشهره على الصفات وتأمّر بالأخذ بالمشهور من

---

١- عوالى اللئالى، 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 فى أنّ المشهور هى المقبولة.

أقول: ولكنّه متوقّف على وجود التعارض بينهما مع أنّه ليس كذلك، لأنّ صدر المقبولة وارد فى باب القضاء والفتوى لا الخبرين المتعارضين كما مرّ، وإنّما المتعلّق منها باب تعارض الخبرين قوله عليه السلام:

«ينظر إلى ما كان من روايتهما المجمع عليه...»

ولا يخفى أنّ أوّل المرجّحات حينئذٍ الشهره كما في المرفوعه، فهما متوافقان.

نعم، يبقى إشكال ضعف السند على حاله؛ لأنّ استناد عمل الأصحاب بها غير معلوم فلعلّ مدرّكهم هو المقبوله بناءً على ما ذكرنا.

فتحصّل أنّ المرجّحات الوارده في كلّ واحده من هاتين الروايتين أربعه، أمّا ما ورد في المقبوله فهى: الشهره، وموافقه الكتاب، ومخالفه العامه، ومخالفه ما هو أميل إليه حكمهم وقضاتهم، وما ورد في المرفوعه فهى: الشهره، وصفات الراوى، ومخالفه العامه، والموافقه مع الاحتياط.

ومنها: مرسله الكلينى:

فإنّه قال فى أوّل الكافى: «إعلم ياأخى 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 فى خلافهم، وقوله عليه السلام: خذوا بالمجمع عليه فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»(1).

والمرجّحات الوارده فيها ثلاثه: موافقه كتاب الله، ومخالفه العامه، والشهره، ولكن المظنون بالظنّ القوى 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

الطائفه الثانيه: ما تدلّ على الترجيح بموافقه الكتاب ومخالفه العامه

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 العامه، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»(1).

الطائفه الثالثه: ما تدلّ على الترجيح بموافقه الكتاب والسّنّه القطعيّه

منها: ما رواه أحمد بن الحسن الميثمى أنّه سأل الرضا عليه السلام يوماً... قلت: فإنّه يرد عنكم الحديث فى الشىء عن رسول الله صلى الله عليه وآله ممّا ليس فى الكتاب وهو فى السنّه ثمّ 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 في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فأعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله...»(٢).

ومن الواضح أنّ المراد من السنّه فيها هو السنّه القطعيّه.

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

«ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّوجلّ وأحاديثنا فإن كان يشبهها فهو منّا وإن لم يكن يشبهها فليس منّا»(٣).

فالأحاديث القطعيّه عنهم بمنزله السنّه النبويه القطعيّه.

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 الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، ح ٢٩

٢- المصدر السابق، ح ٢١

٣- المصدر السابق، ح ٤٠

٤- المصدر السابق، ح ٤٨

ص: ١٣٨

الطائفة الرابعه: ما تدلّ على الترجيح بمخالفه العامّه 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 ويروى عنه خلافه فبأيّهما نأخذ؟ فقال:

«خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه»(٢).

ومنها: ما رواه محمد بن عبدالله قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال:

«إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامه فخذوه وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه» (٣).

ومنها: ما رواه سماعة بن مهران، عن أبي عبدالله عليه السلام قلت: يرد علينا حديثان:

واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه قال:

«لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله»

، قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما، قال:

«خذ بما فيه خلاف العامه» (٤).

الطائفة الخامسة: ما تدلّ على الترجيح بالموافقه مع الشهره فقط

وهي روايه واحده رواها في الاحتجاج مرسلًا، قال: وروى عنهم عليهم السلام أنهم قالوا:

«إذا اختلف أحاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا فإنه لا ريب فيه» (٥).

ولكن لا يبعد أن تكون مأخوذه من مقبوله عمر بن حنظله.

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، 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 الأحدث

منها: ما رواه الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«أرأيتك لو حدّثتك بحديث العامّ، ثمّ جئني من قابل فحدّثتك بخلافه بأيّهما كنت تأخذ؟»

قال: كنت آخذ بالآخر. فقال لي:

«رحمك الله»<sup>(١)</sup>.

ومنها: ما رواه المعلّى بن خنيس، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيّهما نأخذ؟ فقال:

«خذوا به حتّى يبلغكم عن الحيّ فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله»،

قال: ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام:

«إنا والله لا ندخلكم إلّا فيما يسعكم»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما رواه أبو عمرو الكنانى قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام:

«يا أبا عمرو رأيت لو حدّثتك بحديث أو أفيتك بفتيا ثمّ جئنى بعد ذلك فسألتنى عنه فأخبرتكم بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفيتك بخلاف ذلك بأيّهما كنت تأخذ؟»

قلت: بأحدتهما وأدع الآخر. فقال:

«قد أصبت يا أبا عمرو، أباي الله إلما أن يعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنّه لخير لى ولكم أباي الله عزّوجلّ لنا فى دينه إلّا التقيّه»<sup>(٣)</sup>.

ولكن لا يخفى أنّ مورد هذه الروايه 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

قد يقال: إنّ هذه الأخبار معارضة مع أخبار التخيير التي مرّ تفصيلها في المقام الأوّل، فلا يمكن الأخذ بها.

ويجاب عنه: بحمل المطلق على المقيّد، حيث إنّ تلك الروايات مطلقه تعمّ موارد وجود المرّجّحات وعدمها فتقيّد بهذه الروايات وتحمل على موارد تساوى الخبرين.

كما أنّه قد يورد عليها: بأنّ نفس هذه الطوائف تعارض بعضها مع بعض، فإنّ بعضها يدلّ على ثلاث مرّجّحات أو أربعة، وبعضها على اثنين، وبعضها الآخر على أنّها واحدة، والتي تدلّ على مرّجّح واحد أيضاً مختلفه.

وهذا الإشكال أيضاً يندفع بحمل المطلق منها على المقيّد، فإنّ ما تدلّ على مرّجّح واحد مثلاً تكون مطلقه بالنسبة إلى ما يدلّ على تعدّها.

وهناك إيراد آخر: وهو وجود الاختلاف في ترتيب المرّجّحات في هذه الأخبار، ولعلّه شاهد على الحمل على مراتب الاستحباب والفضل، كما أفتى به جمع من الأصحاب بالنسبة إلى الروايات المختلفه الوارده في باب منزوحات البئر.

وهذا أيضاً يرتفع بعد التأمّل في الأخبار والنسبه الموجوده بينها، فإنّ المهمّ من الطائفة الاولى إنّما هي المقبوله، والمرّجّحات الوارده فيها عباره عن الشهره وموافقه الكتاب ومخالفه العامّه، ولا إشكال في أنّ الطائفة الثانيه وهي ما تدلّ على اثنين من هذه الثلاثه مطلقه بالنسبه إلى المرّجّح الأوّل منها، وهكذا كلّ من الطوائف الدالّله على مرّجّح واحد من الثلاثه، مطلقه بالنسبه إلى مرّجّحين آخرين فيجمع بينها بالتقييد.

فتحصّل من جميع ذلك أنّ العمده في المرّجّحات ثلاثه: الشهره وموافقه الكتاب ومخالفه العامّه.

ص: ١٤١

**بقي هنا امور:**

### **١. لزوم الاقتصار على المرّجّحات المنصوصه وعدمه**

هل يجب الاقتصار على المرّجّحات المنصوصه وهي الشهره وموافقه الكتاب ومخالفه العامّه، أو يتعدّى منها إلى غيرها كموافقه الأصل أو موافقه الإجماع المنقول؟ فيه قولان:

١. جواز التعدّي وهو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله وحكى الإجماع عليه (١).

٢. عدم جواز التعدّي وهو ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله، وتبعه الآخرون (٢).

والحقّ هو الثاني لأنّه هو مقتضى إطلاقات التخيير، حيث إنّها تقتضى التخيير في كلّ حال إلّما خرج بالدليل، وما خرج بالدليل إنّما هو ذو المزيّه بالمزايا المنصوصه فقط؛ فإنّه لو وجب التعدّي عن المرّجّحات المنصوصه إلى كلّ مزيه توجب أقربيه ذيهها إلى



الواقع لبين الإمام عليه السلام من الأول 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 مره بعد مره، اللهم إلاً أن يقال: هذا من باب ذكر المثال.

ولكنه خلاف ظاهر تلك الأخبار، مضافاً إلى أنه لو وجب التعدى لما صح 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 عباره عن اشتهار الروايه بين الرواه والمحدثين.

٢. الشهره الفتوائيه وهى فتوى المشهور، سواء كان فى البين روايه أو لا.

٣. الشهره العمليه وهى عباره 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 طبقه، 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 طبقه، 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 في ظهوره في 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 العائمه 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 موضوعيته.
٣. أن يكون لها طريقه 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 طريقه إلى احتمال وجود التقيّه، فيكون الترجيح بها لأجل انفتاح باب التقيّه 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 الهدايه.

مضافاً إلى أنه خلاف ما ورد في روايات كثيرة من الأمر بالحضور في تشييع جنازتهم وعباده مرضاهم والحضور في جماعاتهم وغير ذلك.

وأما الوجه الثالث فيمكن أن يستشهد له بما رواه أبو إسحاق الأرجاني رفعه قال:

قال أبو عبد الله عليه السلام:

«أتدرى لِمَ امرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة»،

فقلت: لا أدري، فقال:

«إنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلّا خالف عليه الائمة إلى غيره إرادته لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فإذا أفاتهم جعلوا له ضدّاً من عندهم ليلتبسوا على الناس»<sup>(١)</sup>.

فإنّ ظاهرها أنّ هناك تعمد في المخالفة لآراء أهل البيت عليهم السلام ولازمه أنّ الغلبة في مخالفتهم للواقع.

ولكن يناقش فيها بضعف السند وبأنّها مخالفة لما ثبت في كتبهم التاريخيّة والفقهية 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 عبد الله عليه السلام قال:

«ما سمعته منّي يشبه قول الناس فيه التقيّه، وما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيّه فيه»<sup>(٢)</sup>.

وقوله عليه السلام في المقبوله:

«ما خالف العامة ففیه الرشاد»

وإن كان ظاهراً في الطريقيه إجمالاً الدائر أمرها بين الوجه الثالث والرابع، إلّا أنّه بتناسب الحكم والموضوع يتعيّن الوجه الرابع، ولازمه اختصاص مرجّحيه مخالفة العامة بموارد احتمال التقيّه.

فلو كان الخبران المتعارضان واردين 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 القاضي، الباب ٩، ح ٢٤

٢- المصدر السابق، ح ٤٦

## الجهه الثالثه: فى ترتيب المرجحات

ذهب شيخنا الأعظم رحمه الله إلى لزوم مراعاة الترتيب بين المرجحات، فإنها على ثلاثه أقسام: المرجحات السنديه وهى ما ترجع إلى أصل الصدور كالشهره وأعدليه الراوى أو أوثقيته، والمرجحات الجهتيه وهى ما ترجع إلى جهه الصدور، أى التقيته وعدمها، كمخالفه العامه، والمرجحات المضموتيه، وهى ما ترجع إلى المضمون كموافقه الكتاب، فقال رحمه الله بتقديم الأول على الثانى والثالث، لأن جهه الصدور متفرعه على أصل الصدور، فإذا كان الخبران المتعارضان مقطوعى الصدور كما فى المتواترين أو بحكم مقطوعى الصدور فتصل النوبه إلى المرجح الجهتى، وأما إذا كانا متفاضلين من حيث الصدور فيجب التعبد حينئذ بالراجح صدوراً، ولا تكاد تصل النوبه إلى المرجوح صدوراً كى يلاحظ رجحانه جهه(1).

ويلاحظ عليه: أن المرجحات الجهتيه أو المضموتيه وإن كانت متأخره عن المرجحات الصدوريه بحسب الوجود الخارجى؛ لأن جهه الصدور أو المضمون فرع لأصل الصدور، إلا أنه لا دخل له فيما هو المهم فى المقام، فإن محل البحث فى ما نحن فيه هو الحجيه بمعنى ترتيب الأثر العملى، ولا ريب فى أن كلاً من الجهات الثلاثه شرط فى الحجيه والعمل، ومن أجزاء العلله التامه له فى عرض واحد، ولا تقدم لأحدها على غيره من هذه الجهه، أى من ناحيه العمل.

فالحق عدم اعتبار الترتيب بين المرجحات، فلا بد من الرجوع إلى أقوى الدليلين وأظهرهما، وهو مختلف بحسب اختلاف المقامات، ولو لم يكن أحدهما أقوى أو أظهر سقطت المرجحات فتصل النوبه إلى التخيير، هذا كله بحسب القواعد الأوليه.

وأما بحسب الأدله الخاصه: فالمهم منها هو مقبوله عمر بن حنظله كما عرفت، والمذكور فيها ثلاث مرجحات: الشهره، وموافقه الكتاب والسنة، ومخالفه العامه وما يلحق بها من مخالفه ميل حكاهمهم، وظاهرها هو لزوم الترتيب بين المرجحات الثلاثه.

١- فرائد الاصول، ج ٤، ص ١٣٦

ص: ١٤٦

أضف إلى ذلك، أن ما تدل عليه المقبوله من اعتبار الترتيب على النحو المذكور فيها موافق للاعتبار أيضاً، وأن الإمام عليه السلام كان فى 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.

## الجهه الرابعه: فى المرجحات الخارجيه

جعل شيخنا الأعظم رحمه الله مجموع المرجحات على قسمين: داخلية وخارجية(1)، فالداخلية عبارته عن كل مزيه غير مستقله بنفسها، وهى على ثلاثه أقسام كما مر، والخارجية عبارته عن كل مزيه مستقله بنفسها ولو لم يكن هناك خبر أصلاً، ولها خمس أقسام:

القسم الأول: ما لا تكون معتبره لتعلق النهى بها، وهى الأمارات الظنيه غير المعتمره المنهى عنها كالقياس الظنى، فلا يجوز

الترجيح به وإن جوّزنا التعدي عن المرجّحات المنصوصه إلى غيرها.

القسم الثاني: ما لا- تكون معتبره لعدم وجود دليل على اعتبارها، وهي الأمارات الظنيّه التي لا- دليل على اعتبارها كالإجماع المنقول، وكونه من المرجّحات مبني على جواز التعدي من المرجّحات المنصوصه إلى كلّ مرجّح ظني، وبما أنّ المختار هو عدم التعدي عنها فهذا القسم عندنا ليس من المرجّحات.

القسم الثالث: ما تكون معتبره في نفسها، وهي الأمارات الظنيّه المعتره كإطلاق الكتاب أو عمومه، ولا إشكال في لزوم الترجيح به إذا كان من المرجّحات المنصوصه.

١- فرائد الاصول، ج ٤، ص ١٣٩

ص: ١٤٧

القسم الرابع: المرجّحات القطعيّه كالإجماع المحصل ونصوص الكتاب، ولا ريب في لزوم الترجيح به أيضاً، لأنّه من قبيل تمييز الحجّه عن اللاحجّه كما لا يخفى.

القسم الخامس: الاصول العمليّه شرعيّه كانت أو عقليّه، وفيه ثلاثه أقوال:

١. تقديم الموافق للأصل، فإنّ مطابق الأصل مظنون، وكلّ ظنّ مرجّح.

ولكن يرد عليه: بأنّ الأصل العملي لا يوجب ظناً بالحكم، حيث إنّّه وظيفه عمليّه للشاكّ فحسب، مضافاً إلى ابتناؤه على التعدي من المرجّحات المنصوصه.

٢. تقديم المخالف له، لأنّ المحتاج إلى البيان من جانب الشارع إنّما هو في 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 مبني على التعدي من المرجّحات المنصوصه، وإلّا لا حجّيه لمثل هذا الظنّ في مقام الترجيح.

٣. عدم مرجّحيه الأصل مطلقاً لا المخالف ولا الموافق، وهو الصحيح بعد عدم وجود الدليل على ترجيح الموافق أو المخالف.

### الجهه الخامسه: في 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 الصرّفين».

واخرى يوجب تقديم إحداها انقلاب النسبه، كما إذا قال: «لا- تكرم الفسّاق منهم» وقال أيضاً: «لا تكرم النحويين» حيث إنّ

تقديم التخصيص بالأول يوجب انقلاب النسبه بين «أكرم العلماء» و «لا تكرم النحويين» من العموم المطلق إلى

ص: ١٤٨

العموم من وجه، فإنّ النسبه بين العلماء العدول والنحويين هي العموم من وجه كما لا يخفى.

والبحت هاهنا في انقلاب النسبه السابقه على التخصيص بإحدى الخصوصات إلى النسبه اللاحقه به وعدمه، والمحكى عن المحقق النراقي رحمه الله أنّه ذهب إلى الانقلاب وقال بلزوم ملاحظه النسبه اللاحقه (١).

والنزاع إنّما يتصوّر فيما إذا كان الخاصان منفصلين، وأمّا إذا كان أحدهما متصلاً فلا إشكال في انقلاب النسبه، أى لزوم ملاحظه النسبه بين العامّ المخصّص بالمتّصل والخاصّ الآخر المنفصل.

وكيف كان، فهل تنقلب النسبه فيكون اللازم ملاحظه تاريخ الخاصّين وتخصيص العامّ أوّلاً بما هو الأقرب زماناً، ثمّ بالأبعد، أو لا يتقلب فلا حازه إلى ملاحظه تاريخهما؟ ولا بدّ في الجواب من الإشاره إلى أمرين:

أحدهما: أنّ التخصيص يتعلّق بالإراداه الجدّيه لا الإراده الاستعماليه، ولذا لا يلزم منه مجاز.

ثانيهما: أنّه لا- إشكال في أنّ المعيار في التعارض إنّما هو الإراده الاستعماليه؛ لأنّ الدليلين يتعارضان ويتضادّان في ظهورهما الاستعمالي واللفظي كما هو واضح.

ذلك يظهر أنّه لا- وجه لانقلاب النسبه؛ لأنّ تخصيص العامّ بالخاصّ الأوّل إنّما هو في الإراده الجدّيه ولا ربط له بالإراداه الاستعماليه، وحينئذٍ يبقى الظهور الاستعمالي للعامّ على حاله الذي كان هو المعيار في التعارض، ولا بدّ بعد التخصيص بالخاصّ الأوّل من ملاحظه النسبه بين الخاصّ الثاني وهذا الظهور الاستعمالي للعامّ الباقي على قوّته.

والذي 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 الخاصّين على التخصيص بالخاصّ الآخر، بل يخصّصون العامّ بكليهما في عرض واحد.

وبعد ما ظهر الحقّ في المسأله من عدم انقلاب النسبه مطلقاً، فلا يهّمنا البحت عن أنواع التعارض الواقعه لأكثر من الدليلين مع ما لها من الصور العديده، لعدم طائل تحته.

**الجهه السادسه: في التعارض بين العامّين من وجه**

هل يكون المرجع فيه الأخبار العلاجيّ فلا بدّ عند وجود المرجّحات من الترجيح وعند فقدها من التخيير، أو لا، بل في مادّه الافتراق يعمل بكلّ واحد منهما وفي مادّه الاجتماع يحكم بالتسايط ويكون المرجع هو الأصل الجارى فى المسأله؟

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، فتعارضان فيه وتدلّ إحداهما على نجاسته والاخرى على طهارته، فهل المرجع فيه الأخبار العلاجيّ أو يختر بينهما، أو يكون المرجع الأصل الجارى فيه؟

لا إشكال فى عدم جريان المرجّحات الصدوريّه فيه؛ لأنّ المفروض أنّه يعمل بكلّ واحد منهما فى مادّتي الافتراق، ومعلوم أنّ الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّه وترجيح أحدهما على الآخر مستلزم لإسقاط الدليل فى مادّه الاجتماع، مع العمل به فى مادّه الافتراق.

وأما المرجّحات الجهتيه وهكذا المرجّحات المضموتيّه، 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 بالنسبه إلى الترجيح عند وجود المريجّح، وأما عند فقد المريجّح فالمشهور على عدم التخيير، فيتسايط الخبران فى مادّه الاجتماع، ويكون المرجع هو الأصل دون إطلاقات التخيير، وذلك لانصراف أدلّه التخيير منه، فإنّ ظاهر قوله عليه السلام فى مرفوعه زراره:

«فتختر أحدهما ودع الآخر»

قبول أحدهما بتمامه وترك الآخر بتمامه، لا قبول أحدهما وترك بعض الآخر.

ص: ١٥١

## تذييل: حول الألفاظ الوارده فى 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: ١٥٢

ص: ١٥٣

#### تمهيد

قد فرغنا عن إثبات كبرى حجّيه الظواهر في المقصد الأول عند البحث عن حجّيه ظواهر الكتاب، واللازم هنا البحث عن بعض صغرياتها وأنّ هذا اللفظ هل هو ظاهر في هذا المعنى أو لا، وبأى شيء يثبت الظهور؟

غير خفى أنّه يمكن الوقوف على ظهورات الألفاظ بسبب الفهم العرفي والتبادر والقواعد العربية، ولا ريب في حجّيتها بعد ما مرّ من تمامية كبرى حجّيه الظواهر، إلّا أنّه لو شككنا في فهم تفاصيل المعاني وجزئياتها التي تكون مرهونه لما يستظهر من مواد اللغات أولاً، ومن الهيئات المفردة ثانياً، ومن الجملات والهيئات التركيبية ثالثاً، فلا يخلو الأمر من الصور الثلاثة الآتية:

الاولى: إذا كان الشكّ في مادّة اللغة كما دّه الأمر أو النهي.

الثانية: إذا كان الشكّ في هيئه المفرد، كما إذا شككنا في هيئه الأمر، وأنّه هل هي ظاهره في مطلق الطلب، أو خصوص الطلب الإلزامي.

الثالثة: إذا كان الشكّ في هيئه الجملة كالشكّ في الجملة الشرطيّه وأنّها هل تدلّ على العليّه المنحصره حتّى يكون لها مفهوم أو لا؟

والمرجع في جميع هذه الصور هو قول أهل اللسان وخبرائهم من مهرة علم اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان؛ لأنّ اللغة يبحث عن مفاد المواد، وعلم

ص: ١٥٤



الصرف باحث عن الهيئات المفردة وعلم النحو والمعاني والبيان يبحثون عن مفاد الهيئات التركيبيه.

ولكن بما أنّ كثيراً من مهمّات مباحث الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة التي يتوقّف عليها استنباط الأحكام الشرعيّه، لم يبحث عنها في هذه العلوم بحثاً كافياً، لا محييص عن البحث عنها في علم الاصول.

ويتمّ الكلام حول هذه المباحث في ضمن فصول:

ص: ١٥٥

## الفصل الأول: حجيه قول اللغوى

المشهور حجيه قول اللغوى، بل ادعى عليه إجماع العلماء (١)، لكن خالف في ذلك جمع من الاصوليين، منهم المحقّق الخراساني رحمه الله وقالوا بعدم الحجّيه واستدلّوا عليه بوجوه عمدتها: أنّ الأصل يقتضى عدم حجّيه الظنّ فيه، فإنّه ظنّ في أنّه ظاهر ولا دليل إلأعلى حجّيه الظواهر (٢).

واستدلّ للحجّيه بوجوه، عمدتها وجهان:

الوجه الأوّل: الإجماع، فإنّ الفقهاء لا يزالون يرجعون في استعمال معاني اللغات إلى كتب أهل اللغة، ولذلك ينقلون في الفقه أقوال اللغويين بالنسبه إلى موضوعات الأحكام كالغنيمة والكنز والمعدن وغير ذلك، كما يرجعون إليها غيرهم من العلماء في فهم معاني الحديث وتفسير الكتاب الكريم.

١- وقد حكى عن السيّد المرتضى قدس سره دعوى الإجماع على ذلك، بل استظهر الشيخ الأنصاري قدس سره من كلامه المحكى اتفاق المسلمين، وحكى عن الفاضل السبزواري: «أنّ صحّحه المراجعته إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنّهم فيما اختصّ بصناعتهم، ممّا أتفق عليه العقلاء في كلّ عصر». (انظر: فرائد الاصول، ج ١، ص ١٧٤). وقال صاحب الفصول رحمه الله عند البحث عن الحقيقة والمجاز واعتبار قول اللغوى في تشخيصهما: «يعرف كلّ من الحقيقة والمجاز بعلامات ودلائل منها نصّ أهل اللغة عليه مع سلامته من المعارض وممّا يوجب الريب في نقله، وكذا الخبير بكلّ اصطلاح إذا أخبر كذلك وهذا ممّا لا يعرف فيه خلاف». (الفصول الغرويه، ٣٢)

٢- كفايه الاصول، ص ٢٨٦

ص: ١٥٦

لكن يلاحظ عليه: أنّ الإجماع في أمثال هذه المسأله لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام تعبداً قبال الأدلّه الاخرى التي استدلّوا بها في المقام لإمكان استناد المجمعين إليها.

الوجه الثاني: بناء العقلاء وسيرتهم قديماً وحديثاً من الرجوع إلى أهل الخبره، وهذا أهمّ الوجوه في المقام.

لكن أورد عليه بامور:

منها: أنّ اللغوى ليس من أهل الخبرة، أى أهل الرأى والاجتهاد بالنسبه إلى تشخيص المعانى الحقيقيه عن المعانى المجازيه، وإن شئت قلت: ليس شأن اللغوى إلّا بيان موارد الاستعمال لا تعيين المعنى الحقيقى من بين المعانى التى يستعمل اللفظ فيها(١).

ويمكن الجواب عنه: بأنّ المهم فى تعيين مراد المتكلم هو تشخيص ظهور اللفظ، ولا- ريب فى أنّ اللغوى يبيّن المعنى الظاهر للفظ سواء كان حقيقه أو مجازاً مشهوراً.

ومنها: ما ذكره المحقق النائنى رحمه الله من أنه يمكن أن يكون رجوع العقلاء إلى كتب اللغويين من جهه حصول الوثوق والاطمئنان من قولهم فى بعض الأحيان لا من جهه حصول الظنّ فقط وحجّيه قولهم مطلقاً؛ سواء حصل منه الاطمئنان أم لا، ولا إشكال فى أنّ الاطمئنان منزّل منزله العلم أو أنه علم عرفى فيكون حجّه(٢).

ولكنّ الإنصاف أنّ رجوعهم إلى أهل الخبرة ليس متوقفاً على حصول الإطمئنان كما فى الرجوع إلى قول المجتهد، فإنّ المقلد مع الالتفات إلى اختلاف آراء الفقهاء فى كثير من الموارد، لا يحصل له الإطمئنان والوثوق فيها عادةً بقول المجتهد، ومع ذلك لا يتوقّف عن الرجوع إليه، كما أنه كذلك فى باب القضاء ورجوع

١- انظر: كفايه الاصول، ص ٢٨٧

٢- فوائد الاصول، ج ٣، ص ١٤٢

ص: ١٥٧

القضاء إلى المتخصّصين والعارفين والخبراء بالموضوعات التى هى محلّ الدعوى كالغبن والتدليس وغيرهما، مع أنه لا يحصل لهم الإطمئنان بقولهم فى كثير من الأحيان.

ومنها: ما ورد فى 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 فى زمن الأئمه بحيث كان الرجوع إليهم كالرجوع إلى الطبيب(١).

ويمكن الجواب عنه: بأنّه لا- حاجه فى حجّيه قول اللغوى الذى هو من مصاديق كبرى بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة، إلى وجود خصوص هذا المصداق فى زمن المعصومين عليهم السلام بل مجرّد وجود الكبرى فى ذلك الزمان كافٍ، وإلّا يلزم من ذلك عدم جواز الرجوع إلى أهل الخبرة بالنسبه إلى الامور المستحدثه.

مضافاً إلى أنّه لا- ريب فى رجوع غير أهل اللسان فى زمن المعصومين عليهم السلام إلى أهل اللسان فى حاجاتهم عموماً، وبالخصوص فى فهم ما يتعلّق بالقرآن والحديث وتبيين مفرداتها.

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

ص: ١٥٨

ص: ١٥٩

## 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 فى عدّه امور ترتبط بالوضع وأنحاء الاستعمالات اللفظيه، كالبحث عن:

١. حقيقه الوضع وأقسامه.

٢. أنّ الاستعمالات المجازيه هل هى بالطبع أو الوضع.

٣. علامات الحقيقه والمجاز.

وغير ذلك من المباحث ك «الحقيقه الشرعيّه» و «الاشتراك» و «أنّ ألفاظ العبادات والمعاملات أسام للصحيح منها أو للأعم منه».

### الأمر الأوّل: الوضع وأحكامه

### إشاره

قد يتوهم أنّ دلالة الألفاظ على معانيها ليست من ناحيه الوضع، بل إنّها ذاتيه(١).

ولكنّه خلاف ما نجدّه بوجداننا إلّا فى أسماء الأصوات، فيوجد فيها خاصّه ربط ذاتى بين المعانى والألفاظ، وعليه ينبغى البحث عن حقيقه الوضع وأحكامه فى ضمن امور:

١- حكى ذلك عن سليمان بن عبّاد الصيمرى، مستدلّاً بأنّ 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. حقيقة الوضع

وفيها أقوال:

الأول: ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله من أنه نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وإرتباط خاصّ 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، أمّا في التعيني فلا معنى محصّل له، لأنّ الانس والعلاقه الذهنيه أمر متأخر عن الوضع يحصل من كثره الاستعمال الحاصله بعد الوضع.

الثالث: إنه التزام وتعهد من ناحيه أهل اللغه بأنّه كلّما استعمل هذا اللفظ اريد منه هذا المعنى.

ويلاحظ عليه: أنّ الوجدان حاكم على أنّ 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 أنّ حقيقة 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، فإنّ 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، فإنّ حقيقة الوضع جعل اللفظ علامه للمعنى في عالم الاعتبار وفقاً

١- كفايه الاصول، ص ٩

ص: ١٦١

للعلامات التي توضع على الأشياء الخارجيه.

وهذا أحسن ما يمكن أن يقال في المقام، إلّا أنّه يتصوّر في خصوص الوضع التعيني، أمّا في التعيني فلا، لعدم جعل ولا إنشاء فيه.

فالأولى أن يقال: الوضع التعيينى حقيقته جعل اللفظ علامه للمعنى، وأما الوضع التعيينى هو الانس الحاصل من كثره استعمال اللفظ التى 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 فى خصوص اللسان الذى كان يتكلم به آدم عليه السلام فلا شك فى أنه غير مقبول بالنسبه إلى اللغات الاخرى.

وكون الواضع شخصاً خاصاً 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 واضح خاص معروف فى البين، فيتعين حينئذ كون الواضع عدّه أفراد مختلفين يضعون ألفاظاً لمعان مختلفه بحسب حاجاتهم فى كل عصر من الأعصار.

## ٣. أقسام الواضع

حيث إنّ الوضع يحتاج إلى تصوّر اللفظ والمعنى ينقسم الوضع إلى أقسام بلحاظ اختلاف المعنى من حيث الكليته والجزئيه، وباعتبار أنّ المعنى الموضوع له تارة يتحد مع ما يتصوّره الواضع، واخرى يختلف، فالأقسام الحاصله أربعة.

١- سورة إبراهيم، الآية ٤

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 الثلاثه، كما لا إشكال فى وقوع القسم الأول والثانى فى الخارج، فمن القسم الأول أسماء الأجناس، ومن الثانى الأعلام الشخصيه، وأمّا 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 الخاصّ 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:

الأوّل: 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 الكافي، ج ١، ص ٣٧

ص: ١٦٣

ويلاحظ عليه: أنّه مخالف لما يتبادر من الحروف إلى الذهن عند استعمالها، وقياسه بالإعراب قياس مع الفارق، لأنّه يتبادر من كلمه «فى» مثلاً فى جملة «زيد فى الدار» معنى خاصّ كالظرفيه، ولا يتبادر شىء من علامه الرفع فى «زيد» فى تلك الجملة.

الثانى: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله وهو عكس الأوّل، وحاصله عدم الفرق بين الحروف والأسماء فى كون معانى كليهما استقلاليتين، فلا- فرق بين «من» مثلاً وكلمه «الابتداء» فى دلالة كليهما على الابتداء، وعدم إمكان استعمال أحدهما فى موضع الآخر ناش من شرط الواضع لا- أنّه مأخوذ فى الموضوع له، فإنّ الواضع اعتبر لزوم استعمال «من» فيما إذا لم يكن معنى الابتداء ملحوظاً استقلالياً وشرط فى كلمه «الابتداء» استعمالها فيما إذا لم يكن المعنى آلياً (١).

ويلاحظ عليه: أنّ هذا الشرط لا يوجب إلزاماً لغيره من المستعملين، فإنّ الذى يجب قبوله من الواضع إنّما هو ما يكون فى دائره الوضع، فإن كان هناك شىء خارج عنها وكان الموضوع له مطلقاً بالنسبه إليه فلا مانع حينئذٍ فى استعمال تلك اللفظه على نحو عامّ.

الثالث: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ معانى الحروف كلّها إيجاديه يوجد بها الربط بين أجزاء الكلام، فإنّ «من» فى «سرت من البصره إلى الكوفه» مثلاً توجد الربط بين كلمتى «البصره» و «سرت». (٢)

وظاهر كلامه إنّها ليست حاكيات عن معانيها بل وضعت لإنشائها، فإنّ «فى» مثلاً لا تحكى عن الظرفيه بل توجدتها فى قولك «زيد فى الدار».

وفيه: أنه لا- معنى لإيجاد النسبه بلفظ لا- معنى له ولا- يدل على مفهوم، فإن لم يكن لكلمه «فى» مثلاً معنى الظرفيه، فلا يمكن إيجادها بها فى الكلام، فاللازم

١- كفايه الاصول، ص ١٢

٢- فوائد الاصول، ج ١، ص ٣٩

ص: ١٦٤

دلالمه الحروف أولمأ على معنى وحكايتها عنه، ثم إيجاد النسبه الكلاميه بها فى ضوء تلك الحكايه، مع أنه لو كانت معانى الحروف إيجاديه فلا سبيل للصدق والكذب إليها، كما هو كذلك فى جميع الإنشائيات فلا معنى لكون قضيه «زيد فى الدار» صادقه أو كاذبه.

الرابع: ما أفاده سيدنا الاستاذ المحقق الخوئى رحمه الله، وملخصه: «إن الحروف بأجمعها وضعت لتضييق المعانى الاسميه وتقييداتها بقيود خارجه عن حقائقها، ومع ذلك لا نظر لها إلى النسب الخارجيه، بل التضييق إنما هو فى عالم المفهوميه.

توضيح ذلك: إن كل مفهوم اسمى له سعه وإطلاق بالإضافة إلى الحصص التى تحته سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الخصوصيات المنوعه أو المصنّفه أو المشخصه أو بالقياس إلى حالات شخص واحد، ومن الضرورى أن غرض المتكلم كما يتعلّق بإفاده المفهوم على إطلاقه وسعته كذلك قد يتعلّق بإفاده حصّه خاصه منه كما فى قولك «الصلاه فى المسجد حكمها كذا»، وحيث إن حصص المعنى الواحد فضلاً عن المعانى الكثيره غير متناهيه، فلا بد للواضع الحكيم من وضع ما يوجب تخصيص المعنى وتقييده عند الحاجه إليه، وليس ذلك إلا بسبب الحروف والهيئات وبذلك يظهر أن إيجاد الحروف لمعانيها إنما هو باعتبار حدوث الضيق فى مرحله الإثبات والدلاله، وإلا كان المفهوم متصفاً بالإطلاق والسعه وأما باعتبار مقام الثبوت فالكاشف عن تعلّق القصد بإفاده المعنى المضيق إنما هو الحروف»(١).

ولكن يلاحظ عليه أولاً: إن هناك قسماً ثالثاً من الحروف لا يجرى فيه شىء مما ذكره، كالحروف العاطفه فإنها ليست إنشائيه كما أنها ليست لبيان الحصص الخاصه من المعانى الإسميه وغيرها.

وثانياً: إن التضييق لا- يخلو من أحد أمرين: إمّا أن يكون من طريق الحكايه والدلاله على الخارج أو بدونها، فإن لم يكن مع الدلاله فلا معنى له، وإن كان مع

١- راجع أجدود التقريرات، ص ١٨ و ١٩، الهامش

ص: ١٦٥

الحكايه والدلاله فيكون دور الحروف أولاً هو الدلاله على معنى والحكايه عن الخارج، ثم تضييق المعانى الإسميه بواسطتها.

الخامس: قول كثير من المحققين؛ من أن الحروف وضعت للحكاية عن النسب الخارجي والمفاهيم غير المستقلة؛ لأن 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 نسبه زيد إلى قائم وصدور القيام عن زيد إلى وضع لفظ، وهو هيئه «زيد قائم» ونحتاج في بيان كيفية السير من حيث الابتداء والانهاء في قولك «سرت من البصره إلى الكوفه» أيضاً إلى كلمتي «من» و«إلى»، فالحروف تدل على مفاهيم غير مستقلة في الذهن والخارج وتكون حاكيات عنها ولا تدل على الإيجاد أو التضييق إلا بسبب دلالتها على ما ذكر (1).

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 أن الحروف على أقسام مختلفة 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؛ نهاية الدراية، ج ١، ص ٥١؛ لمحات الاصول، ص ٢٨ و ٢٩

ص: ١٦٦

فلا يمكن سوق جميعها في سياق واحد.

نعم، يمكن أن يتصور للثلاثة الاولى جامعاً وهو «ما ليس له معنى مستقل» لا في الذهن ولا في الخارج أعنى من أن يكون على نحو السالبة بانتفاء الموضوع كالقسم الثالث، أو كان له معنى غير مستقل وهو القسم الأول والثاني.

وأما القسم الرابع فإنه وإن كان له معنى مستقل، إلا أنه يلحق بالثلاثة لشباهته بها لفظاً، بل ومن حيث المعنى من بعض الجهات يكون التشبيه الذى هو مفاد «الكاف» قائماً بالطرفين، وهما المشبه والمشبه به، فيمكن إدخاله تحت ذلك الجامع ببعض الملاحظات.

نتيجة البحث في المعانى الحرفيه:



فيما ذكرنا ظهر: أنّ الوضع في القسم الأوّل من الحروف عامّ والموضوع له خاصّ، لأنّ «من» مثلاً لم توضع للابتداء الكلّي المتصوّر في الذهن حين الوضع، بل وضعت لمصاديقه الجزئية في الخارج، لأنّها تحكى عن الابتداء الذي تكون حاله لغيره في مثل «سرت من البصره إلى الكوفه» فيكون الموضوع له خاصّاً لجزئيه المصداق، والوضع عامّاً؛ لعدم إمكان إحصاء هذه المصاديق لكثرتها، فنحتاج في تصوّرها إلى تصوّر 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؛ لأنّها وضعت للإنشاء الذي هو إيجاد، ومن المعلوم أنّ ما يوجد بكلمه «يا» مثلاً في جملة «يا زيد» هو النداء الجزئي الخارجى لا تعدّد ولا تكثّر فيه.

وأما القسم الثالث الذي يكون من قبيل العلامه، فلعدم دلالته على المعنى لا يتصوّر 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 معاني الحروف وإن كانت غير مستقلّة لا تلاحظ في أنفسها، بل تلاحظ في غيرها، لكن ليس هذا بمعنى الغفله 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 الجملة وأنّها هل ترجع إلى المادّه أو الهيئه؟ فقال بعض باستحاله رجوعها إلى الهيئه؛ لكونها من المعاني الحرفيه (١)، وهي مغفول عنها لا ينظر إليها، وشرحه في محله.

والحاصل أنّه ظهر ممّا ذكرنا في المقام أنّ عدم استقلال معاني 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، وفرّق بينهما في كفايه الاستعمال وغايته (٢)، فالموضوع له والمستعمل فيه في جملة «بعث» حال الإخبار والإنشاء واحد، إلّا أنّ «بعث»

الخبريّه وضعت لأن يراد منها الحكايه عن الخارج و «بعت» الإنشائيّه وضعت لأن يراد منها إيجاد البيع وإنشاؤه في عالم الاعتبار.

والحقّ أنّ الإنشاء والإخبار أمران مختلفان، ذاتاً وجوهرًا كما هو مقتضى حكمه الوضع، أمّا الإخبار فهو في الواقع بمنزله التصوير من الخارج بآله التصوير من دون تصرّف من ناحيه المصوّر، وأمّا الإنشاء فهو إيجاد معنى في عالم الاعتبار من دون أن يكون بإزائه في الخارج شيء يحكى عنه، لأنّ يد الجعل لا تنال عالم التكوين، بل هي مختصّه بالامور الاعتباريّه، وبالنتيجه لا شباهاه بين ماهيه الإنشاء وماهيه الإخبار.

والفرق بينهما هو نفس الفرق بين الامور التكوينيّه والاعتباريّه، وأمّا نحو جمله «بعت» وأمثالها التي تستعمل في الإخبار والإنشاء كليهما، فإنّها من قبيل الألفاظ المشتركة التي وضعت لمعنيين مختلفين ولا بأس بالالتزام به.

## ٧. الكلام في معنى أسماء الإشارة

### إشاره

وفيه ثلاثه أقوال:

القول الأول: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من أنّ المستعمل فيه في 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 الذي بنى عليه في المعاني الحرفيّة فالجواب هو الجواب ولا حاجة إلى التكرار.

القول الثاني: ما قال به المحقق الإصفهاني رحمه الله من أنّ أسماء الإشارة موضوعه لنفس المعنى عند تعلّق 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

مفهوم لفظ المشار إليه ولفظ «هذا» هو الفرق بين العنوان والحقيقه وحينئذٍ فعموم الموضوع له لا وجه له، بل الوضع حينئذٍ عامّ والموضوع له خاصّ كالحروف(١).

القول الثالث: ما في تقريرات الإمام الخميني قدس سره من أنّ ألفاظ الإشارة وضعت لإيجاد الإشارة فقط، وإنّها تقوم مقام

الإشارة بالإصبع وإشاره الأخرس، فكما أنه بإشاره الإصبع توجد الإشارة، كذلك بلفظ «هذا»، ولذلك يقوم أحدهما مقام الآخر، فالموضوع له في كل واحد منهما نفس الإشارة، وعلى هذا فيندرج تلك الألفاظ في باب الحروف ولا استقلال لها لا في الذهن ولا في الخارج، فكما لا تدلّ كلمه «من» أو «إلى» على معنى مستقلّ، كذلك كلمه «هذا» فلا تدلّ على معنى كذلك، فألفاظ الإشارة في الحقيقة حروف لا أسماء (٢).

### وتحقيق معنى هذه الأسماء يتم في ضمن أمور:

الأول: أن حقيقة الإشارة تعيين شيء من بين الأشياء المتشابهة في الخارج.

الثاني: أن هناك ما يدلّ على الإشارة تكويناً قبل وضع الألفاظ كالإشارة باليد والعين، وهي كلّها تدلّ على معنى معيّن في الخارج، ثم وضعت لها ألفاظ يقوم مقامها.

نعم، لكلّ من الإشارة الحسيّة والإشارة اللفظية نقصاً لا يكون في الآخر، فالإشارة الحسيّة لا تدلّ على الأفراد والشّيء والجمع والتذكير والتأنيث بخلاف الإشارة اللفظية، كما أن اللفظية لا يتعيّن ولا يتشخص بها المشار إليه بخلاف الحسيّة، ولذا تضمّ إلى الإشارة اللفظية الإشارة الحسيّة لتعيين المشار إليه غالباً.

الثالث: أنه لا ينبغي الشكّ في كون ألفاظ الإشارة أسماء كما عليه اتفاق النحويين، وهو موافق لما نجده بالتبادر عند ذكرها، فإننا نفهم وجداناً من إطلاق لفظ

١- نهاية الدراية، ج ١، ص ٦٤

٢- تهذيب الأصول، ج ١، ص ٥٦ و ٥٧

ص: ١٧٠

«هذا» وشبهه معنىً مستقلاً وإن كان مجملاً أو مبهماً من بعض الجهات.

فمدلولات أسماء الإشارات مفاهيم إسميّة وإن كانت فيها رائحة الحروف فلها من حيث دلالتها على المفرد والشّيء والجمع والمذكر والمؤنث معان إسميّة، ومن حيث اشتغالها على إيجاد الإشارة لها رائحة الحروف وبهذا الاعتبار يكون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً.

وممّا ذكرنا ظهر ضعف القول بأنّها من قبيل الحروف، كما ظهر أنّ مفادها إنشاء الإشارة بنفس ألفاظها، فالإشارة مأخوذة في حاقّ معانيها لا أمر خارج عنها.

### ٨. الكلام في الضمائر

قال المحقق الخراساني رحمه الله: «إن الضمائر على قسمين: بعضها وضع ليشار به إلى معنى خاص، وهي الضمائر الغائبة، وبعض آخر وضع لأن يخاطب به، ثم قال:

والإشارة والتخاطب حين الاستعمال يستدعيان التشخيص فلا يكونان جزءين من الموضوع له، بل الموضوع له هو المفرد المذكور الكلي المتصوّر حين الوضع، وعلى هذا فالوضع والموضوع له فيها عام» (١).

ولكن الحقّ فيها هو التفصيل بين الضمائر، أمّا الغائب منها فلا دلالة لها على الإشارة، ويشهد عليه قيامها مقام تكرار الاسم، فيقال بدل «جاء زيد وجلس زيد»: «جاء زيد وجلس»، فمعانيها اسميه لا تدلّ على نوع من الإشارة والموضوع له فيها عام.

وأما ضمير المخاطب أو المتكلم فيدلّ على نوع من الإشارة، ويشهد عليه عدم قيام اسم الظاهر مقامهما، فلا يمكن أن يقال بدل «أنا قائم» أو «أنت قائم»: «زيد قائم»، كما يشهد عليه أيضاً انضمام الإشارة باليد أو الرأس ونحوهما حين إطلاقهما كما في أسماء الإشارة، فتكون شبيهة بالحروف، فيكون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً.

١- كفايه الاصول، ص ١٢ و ١٣

ص: ١٧١

نعم، اسم الإشارة يدلّ على الإشارة وتعيين المشار إليه فقط، وأما ضمير المخاطب والمتكلم فمضافاً إلى دلالتها على الإشارة، يدلّان على كون المشار إليه مخاطباً أو متكلماً.

## ٩. الكلام في الموصولات

قال في تهذيب الاصول ما حاصله: «إنّ في الموصولات أيضاً نوعاً من الإشارة فمعانيها معان إيجاديّة، وضعت لإيجاد الإشارة إلى مبهم يتوقّع رفع إبهامه بالصلة» (١).

أقول: وزان الموصولات وزان ضمائر الغيبة ولا تدلّ على الإشارة أصلاً، والشاهد على ذلك قيام اسم الظاهر مقامها، فيقال بدل «جاء الذي قتل عمرواً»: «جاء قاتل عمرو» وهي بذواتها مبهمه من جميع الجهات إلّا من ناحيه الصلة وإلّا من ناحيه الأفراد والتثنيه والجمع والتذكير والتأنيث.

فالمعلوم عندنا من «الذي» في 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. في وضع الهيئات والمرّبات

إن لنا أربع أنحاء من الهيئه:

الأول: هيئات المفردات نحو هيئات الصفات مثل هيئه اسم الفاعل أو المفعول.

الثاني: هيئات النسب الناقصه كهيئه المضاف والمضاف إليه.

الثالث: هيئات النسب التامه كهيئه جمله «زيد قائم».

الرابع: هيئات وضعت لخصوصيات النسب كهيئه «تقديم ما حقه التأخير» التي تدلّ على الحصر مثلاً.

١- تهذيب الاصول، ج ١، ص ٥٨

ص: ١٧٢

والوضع في جميعها نوعي، ولذا لا يتبدل المعنى فيها بتبدل المفردات والمواد الموجودة فيها ولا يدور مدار مادّه خاصه.

ثم إنّه ليس للمركبات وضع خاصّ مضافاً إلى وضع مفرداتها وهيئاتها، ففي جمله «زيد قائم» ليس وراء وضع كلّ واحد من «زيد» و«قائم» لمعنى خاصّ، ووضع هيئه جمله المبتدأ والخبر لمعنى إخباري، وضع آخر لمجموع الجملة؛ لأنّه يستلزم أوضاعاً غير متناهيه في المركبات 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 المركبه المستعمله في كلّ لغه في مفهوم خاصّ، فيقال إنّ جمله «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 كئيب يستفاد من مفردات هذه الجملة و هيئتها ولا يحتاج إلى وضع مجموع الجملة وضعاً جديداً، فإنّها كنايةات متّخذة من وضع مفرداتها مع وضع هيئاتها.

## الأمر الثاني: في المجاز

### إشارة

في معنى المجاز أقوال:

أحدها: ما هو المشهور من أنّ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له بالعلاقة (٢).

ثانيها: قول السكاكي وهو التفصيل بين مجاز الاستعارة وغيرها، ففي الأول قال بأنّ المجاز هو استعمال اللفظ في نفس الموضوع له لكنّه في مصداقه الادّعائي،

١- الفصول الغرويه، ص ٢٨

٢- المطّول، ص ٢٧٨؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٣؛ الفصول الغرويه، ص ٢٥.

ص: ١٧٣

فيكون المجاز حينئذٍ تصرّفًا في أمر عقلي لا في الكلمه- والمراد من التصرف في الأمر العقلي جعل ما ليس بفرد فرداً له ادعاءً- وفي الثاني ذهب إلى مثل ما اختاره المشهور(١).

ثالثها: ما أفاده صاحب وقايه الأذهان، فإنّه ذهب إلى كون المجاز استعمالاً للفظ في الموضوع له مطلقاً سواء كان من قبيل مجاز الاستعاره أو المرسل؛ لأنّ الإراده في استعمال الألفاظ على قسمين: إرادته استعماليه وإرادته جدّيه، وهما تارة تتحدان واخرى تفترقان كما في الأوامر الامتحانيه، فإنّ الإراده فيها إرادته استعماليه فقط لم تتعلّق بمتعلّق الأمر جدّاً.

ومن موارد افتراقهما المجازات كلّها، فإنّ الإراده الاستعماليه فيها تعلّقت بالمعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ وأما الإراده الجدّيه فتعلّقت بالمعنى المجازي، وهذا تعبير آخر من أنّ المجاز في أمر عقلي وإنّ التطبيق على فرد ادعائي (٢).

أقول: هذا القول هو مقتضى اللطافه المجازيه فإنّ البداعه وجمال البيان يتحقّق فيما إذا استعمل اللفظ في معناه الحقيقي كما في قوله: «هذا الذي تعرف البطحاء وطأته والبيت يعرفه والحلّ والحرم» (٣) فإنّ حسن الكلام في هذا البيت مبني على كون نفس البيت أو الحرم عارفاً بمن هو المقصود فيه لا خصوص أهل البيت وأهل الحرم أو ربّ البيت وربّ الحرم، وهذا لا يكون إلّا بعد ادعاء وجود قوّه مدركه عاقله للبيت والحرم لمعرفة الإمام زين العابدين عليه السلام، وكذا في سائر المجازات.

مضافاً إلى أنّ 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 أنّ اللفظ في الكنايات يستعمل في الموضوع له؛ لأنّ

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 الإراده الاستعماليه فيها غير الإراده الجدّيه، ففي مثال «زيد كثير الرماد» تعلّقت الإراده الاستعماليه بأنّ الرماد كثير في دار زيد، ولكن الإراده الجدّيه تعلّقت 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 الإرادة 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 إنها بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه إذا كان مناسباً ولو مع منع الواضع عنه وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه ولا معنى لصحته إلا حسنه» (١).

أقول: إن ما اختاره هو الحقّ الحقيقي بالتصديق ويمكن أن يستدل له مضافاً إلى ما أفاده بأنّ المجازات في جميع الألسنه واللغات متشابهه متسانخه، مع أنّه لو كان الاستعمال المجازي متوقفاً على إذن الواضع كانت وحده المجازات في الألسنه المختلفه بعيده جدّاً؛ لعدم إمكان التواطؤ من ناحيه الواضعين في طيّ القرون والأعصار، القاطنين في شتى البلاد والأمصار.

### الأمر الثالث: في علائم الحقيقه والمجاز

#### إشاره

ذكر علماء الاصول والأدب لتشخيص الحقيقه عن المجاز علائم يحتاج الفقيه إليها في معرفه ظواهر الألفاظ، وهي من أهم مباحث الألفاظ وأتمها آثاراً في الفقه والتفسير والحديث وغيرها فتكون من المباحث الرئيسيّه في فهم معاني الألفاظ الوارده في الكتاب والسّنّه، وهي امور:

١- كفايه الاصول، ص ١٣

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 إنّ التبادر علامه يعول عليها كلّ مستعلم في اللغه صغيراً كان أو كبيراً، بل أهل اللغه أيضاً في كثير من الموارد حتّى الصبّي عند تعلّمه من امّه وأبيه، فإنّ الصبّي إذا رأى انسباق معنى إلى أذهان والديه فيما إذا أطلق لفظ يستنتج أنّ هذا اللفظ وضع لذلك المعنى، متلماً إذا سمع لفظ الماء من والديه، ثم رأى إتيان هذه المادّه السيّاله يعلم الصبّي أنّ معنى الماء ليس إلّاهذا، وهكذا يعتمد في فهم معاني الألفاظ غالباً، بل يكون هذا هو السبيل لمعرفة معاني الألفاظ للذين يتعلّمون لغه جديده بالمعاشره مع أهلها، فالتبادر من أهمّ علائم الحقيقه والمجاز، فإنّه المدرك الوحيد في الغالب لفهم اللغات من أهلها.

وهنا امور ينبغي التنبيه عليها:

الأول: منشأ ظهور لفظ في معنى ومنشأ تبادل ذلك المعنى من ذلك اللفظ لا يخلو من أحد الأمرين: إما الوضع أو القرينه، فإذا انتفت القرينه وعلم أنّ 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، لأنّ التبادر يتوقّف على العلم بالوضع، والمفروض أنّ العلم بالوضع يتوقّف 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 الذي يتوقّف عليه التبادر هو العلم الإجمالي الإرتكازي، والعلم المتوقّف على التبادر هو العلم التفصيلي، وبعبارة اخرى: يوجد في حاقّ ذهن الإنسان ومرتكز أهل اللغه معنى إجمالي يتبدّل إلى العلم التفصيلي 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 في الغالب هو من هذا القبيل أي تعدّد العالم والمستعلم.

الثالث: يفهم استناد التبادر إلى حاقّ اللفظ غالبًا من كثره استعمال اللفظ في المعنى وكثره تبادره منه- وإن لم يبلغ حدّ الأطراد- حتّى يعلم عدم استناد الدلاله إلى القرينه، ولا يمكن الاعتماد على أصل عدم القرينه لكونه من الاصول العقلانيه الجاريه لتعيين المراد بعد العلم بالوضع وبعد العلم بالمعنى الحقيقي والمجازي، لا عند الشكّ في الموضوع له.

## ٢. صحّه السلب

والمراد منها: أنّ صحّه سلب لفظٍ بما له من المعنى من لفظٍ آخر بما له من المعنى تكون علامه لكونه مجازًا فيه وعدم صحّته علامه لكونه حقيقه فيه، كما أنّ صحّه حمل لفظٍ بما له من المعنى على لفظٍ آخر بما له من المعنى تكون أيضاً علامه لكونه حقيقه فيه.

فإذا كان معنى «المطر» معلومًا لنا ولم يكن معنى «الغيث» معلومًا إلّا إجمالًا ورأينا صحّه القول بأنّ «الغيث هو المطر» مثلًا، فنحكم حينئذٍ بأنّ «الغيث» وضع لمعنى «المطر» ومعناها واحد، كما أنّه إذا رأينا صحّه القول بأنّ «الرجل الشجاع ليس بأسد حقيقه» نعلم أنّ استعمال الأسد في الرجل الشجاع يكون مجازًا.

ولكن المحقّق الخراساني رحمه الله وغيره ممّن تبعه ذكروا هنا تفصيلًا حاصله: «إنّ



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، وأمّا 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 السرّ 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

وتصوّرها يحتاج إلى العلم بمعناهما واتحادهما فى الخارج، والعلم هذا لا طريق لنا إليه إلا التبادر، فنحن عالمون بالوضع بالتبادر قبل تحقّق الحمل، فالعلامه منحصره فى التبادر.

هذا كله إذا كان المستعلم من أهل اللسان، أى كان المراد من صحه الحمل والسلب صحتهما عند نفسه، وأما 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 صحه الحمل، فتلخص أنّ صحه الحمل إما أن يرجع إلى التبادر أو إلى تنصيب أهل اللغه،

وليست هي نفسها من علائم الحقيقه والمجاز.

أقول: يمكن دفع هذا الإشكال بأنه يكفي في صحّحه الحمل قضيه الإجمال والتفصيل، فما يتوقّف عليه صحّحه الحمل هو العلم الإجمالي والإرتكازى بالوضع، فلا حازه إلى التبادر لمعرفه الوضع تفصيلاً.

### ٣. الأطراد وعدمه

والمراد من كون الأطراد علامه: أنّ كثره استعمال لفظ في معنى وصحّحه ذلك الاستعمال مع كثرته دليل على أنّ هذا الاستعمال لا يعتمد على القرينه، بل على الوضع، ولا يضّر احتمال وجود بعض القرائن الحائثه 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 معانى 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

التزامهم به في الكتب الفقهيّه عملاً.

وليت شعري كيف نسوا ما يسلكونه عملاً في الفقه في مقام كشف المعانى الحقيقه للألفاظ المستعمله في الأبواب المختلفه من الفقه؟

أو لسنا هناك فيما إذا أردنا فهم معنى «الغنيمة» مثلاً في قوله تعالى: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ» (١)، وأنه هل يعمّ كلّ فائده، ولو كانت في غير الحرب أو تختصّ بما تؤخذ من ساحه الحرب؟ نتمسك بذيّل الاستعمالات المختلفه للفظ الغنيمة في الآيات والروايات وأشعار العرب ونستدلّ بها على الخصم، ونقول إنّ أطراد استعمالها في الروايات وغيرها في مطلق الفوائد أو في غير غنائم الحرب يدلّنا على كونها موضوعه لمطلق الفوائد؟

وهذا هو المحقّق التحرير الطبرسي؛ وغيره من المفسّرين لا يزالون يتمسّكون لفهم معانى الألفاظ الوارده في القرآن بأشعار العرب وسائر موارد استعمالها كما لا يخفى على من راجع كلماتهم، كما ترى أيضاً رجوع كثير من أرباب اللغه إلى استعمال العرب، ولذلك كانوا يستأنسون بأهل البوادي ويعاشرونهم، فإذا رأوا أطراد استعمال لفظ في معنى في محاوراتهم يحكمون بأنّه وضع لذلك المعنى، كما أنّ هذا أيضاً منهج العلماء في مناظراتهم فهم يقنعون بأبيات من أشعار العرب وغيرها إذا عرض عليهم في موارد مختلفه لإثبات معانى الألفاظ فيما إذا أطراد استعمال لفظ في معنى.

بقي هنا أمران:

الأوّل: لا- يرد الدور المذكور سابقاً هنا أيضاً؛ لأنّ المستعلم هنا يستعلم الوضع من كثره استعمالات أهل اللسان ويكون جاهلاً بالوضع وليس المستعلم والعالم

١- سورة الأنفال، الآية ٤١

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 ينتفى بمجرد الاستعمال ولو في كلام واحد، بل نقول إنّ أطراد الاستعمال يكون نافياً وراذلاً 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 اللغه

قد ذكر من العلامات نصّ أهل اللغه (٣)، ولكنه 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 الخبره 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- الذريعة إلى اصول الشريعة، 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

إنّ الألفاظ تارةً توضع لفهم عموم الناس وهي أكثر الألفاظ المتداوله بينهم، وتسمّى بالحقائق اللغويّة أو العرفيّة، واخرى توضع لصنف خاصّ منهم وتسمّى بالمصطلحات نظير لفظ «الاصول العمليّة» فإنّه وضع في علم الاصول للأصول الأربعة العمليّة المعهودة، مع أنّ لفظ «الأصل» و«العمل» موضوع لما هو أوسع من ذلك لغه، والفرق بينهما واضح.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ لنا في الشرع ماهيّات مخترعه نحو الصلاة والحجّ، وما شابههما، نحو عنوان «التكبير» الذي في اللغة بمعنى مطلق التعظيم، وفي الشرع وضع لصيغه «الله أكبر»، ولا إشكال في أنّ الألفاظ الدالّة على هذه الماهيات في زماننا هذا حقيقة في المعاني الشرعيّة، ولكن لا بدّ من البحث في أنّها هل صارت حقيقة فيها في عصر الشارع حتّى تحمل هذه الألفاظ على تلك المعاني في لسانه وتسمّى بالحقيقة الشرعيّة، أو صارت حقيقة في الأزمنة اللاحقه بأيدي المتشرّعين فتسمّى بالحقيقة المتشرّعيّة حتّى تحمل الألفاظ الواردة في لسان الشارع على معانيها اللغويّة عند فقد القرينه، وعلى معانيها الشرعيّة عند وجودها.

والكلام في ذلك يتمّ في ضمن امور:

### 1. أدلّة القولين

استدلّ النافون بأصاله عدم النقل (1)، حيث إنّ أصل من الاصول العقلائيّة في باب الألفاظ التي تكون بحكم الأمارات وليست من الاصول التبعديّة الشرعيّة؛ لأنّ بناء العقلاء استقرّ على حمل الألفاظ على معانيها الأولى إلا إذا ثبت نقلها بدليل معتبر.

واستدلّ المثبتون بوجوه عمدتها التبادر (2)، والمراد منه تبادر المعاني الخاصّه

1- انظر: قوانين الاصول، ج 1، ص 36؛ الفصول الغرويه، ص 45

2- كفايه الاصول، ص 21؛ دررالفوائد، ج 1، ص 45

من تلك الألفاظ إلى أذهان معاصري النبي صلى الله عليه وآله وسلم عند استعمالها من دون قرينه، والتبادر علامه الحقيقة؛ لأنّ فهم الأصحاب المعاني الجديده من هذه الألفاظ المستعمله في كلمات الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّه عليهم السلام ممّا لا ريب فيه. وذلك لا يخلو من أحد وجوه ثلاثه: فإنّما أن يكون لوجود قرائن لفظيّة في البين، أو لوجود قرائن حالّيّه، أو أنّه ناش من ناحيه الوضع، ولا إشكال في أنّ 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 التعيني أو التعيني؟

وجوابه: إنَّ الوضع التعيني يستلزم الالتزام بأنَّ النَّبى صلى الله عليه وآله كان يصرِّح وينصُّ بأئى وضعت هذا لهذا، وذاك لذاك، وهذا أمر مستبعد جدًّا؛ لأنَّه لو كان لبان ونقل إلينا لتوفّر الدواعى على نقله، فيتعيّن كون المنشأ الوضع التعيني، وحينئذٍ يقع البحث فى زمان تحقّق هذا الوضع، أى زمان صيروره المعنى المجازى حقيقياً؛ لأنَّه يحتاج إلى كثره الاستعمال، فيقع السؤال عن أنّه هل يكفى عصر الرسول صلى الله عليه وآله لهذه الكثرة حتّى نلتزم بكونه زمان الوضع، أو لا. يكفى حتّى نلتزم بأنَّ الوضع والتعيّن حصل فى عصر المعصومين عليهم السلام. هذا إذا كان نوع الوضع منحصرًا فى القسمين المذكورين.

تنبيه: حول الوضع التعيني العملى

والمحقّق الخراسانى رحمه الله أبدع هنا قسماً ثالثاً يمكن تسميته بالوضع التعيني العملى فإنَّه قال: «ربّما يكون الإنسان بصدد الوضع من دون أن يصرِّح به فلا يقول:

«وضعت هذا لهذا» بل يستعمل اللفظ عملاً فى معناه بقصد إنشاء الوضع، فيقول مثلاً: «اتننى 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 رأيتمونى أصلى»<sup>(١)</sup>، ثم قال: لا يبعد كون هذا النوع من الوضع هو منشأ التبادر فى الحقائق الشرعيّه»<sup>(٢)</sup>.

لكن أورد عليه بعض المحقّقين: بأنَّ حقيقه الاستعمال إلقاء المعنى فى الخارج بحيث يكون الألفاظ مغفولاً عنها، فلاستعمال يستدعى كون الألفاظ مغفولاً عنها وتوجّه النظر إليه بتبع المعنى، بخلاف الوضع فإنَّه يستدعى كون اللفظ منظوراً إليه باستقلاله، ومن الواضح إنَّه لا يمكن الجمع بينهما فى آنٍ واحد<sup>(٣)</sup>.

والتحقيق: أنّ الإشكال فى المقام متوقّف على كون اللفظ آله ومرآه للمعنى وفانياً فيه، وهو ممنوع جدًّا؛ لأنَّ كلّ مستعمل للكلمات والألفاظ ينظر أوّلاً إلى كلّ واحد من اللفظ والمعنى نظراً استقلالياً، ثمَّ يستعمل اللفظ فى المعنى كما هو واضح بالنسبه إلى من هو حديث العهد بلغه.

نعم يحصل الغفله عن اللفظ بعد استعماله كثيره وحصول السلطه على الاستعمال، ولكن هذه الغفله المترتبه على تلك السلطه ليس معناها دخلها واعتبارها فى حقيقه الاستعمال وفناء اللفظ فى المعنى حين الاستعمال، مع أنّ الاستعمال ليس من الامور الآنيه بالدقه العقلية، بل يمكن إحضار معان متعدّده فى الذهن أوّلاً، ثمَّ ذكر اللفظ لإفادتها، كما يأتى توضيحه فى مبحث جواز استعمال اللفظ المشترك فى المعانى المتعدّده، فظهر من جميع ذلك أنّ هذا النوع من الوضع متين جدًّا.

ثمَّ يبقى الكلام فى أنّ الألفاظ الدائره فى لسان الشرع للامور المستحدثه هل وضعت لها بالوضع التعيني بأحد نوعيه، أو التعيني؟

١- هذا الخبر وإن تكرر في ألسنه فقهائنا وكتبهم، ولكن لم يرد من طرفنا، انظر: عوالى اللئالى، 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 التعينى، فإنّ هذا هو ما نجده بوجداننا العرفى، فاخترت نفسك فى الأوضاع الجديده فى حياتنا، فإنّك تشاهد عندك ألفاظاً وضعت لمعان جديده بكثره الاستعمال كلفظ «الشیطان الأكبر» و «الطاغوت» إلى غير ذلك من الألفاظ المتداوله اليوم فى معان خاصه غير معانيها اللغويّه، بل يمكن أن يقال بتحقيق الوضع فى المعانى الشرعيّه من هذا الطريق بكثره الاستعمال حتّى فى خصوص عصر النّبى الأكرم صلى الله عليه و آله أيضاً، بل فى سنه أو أقلّ.

## ٢. حدود الحقائق الشرعيّه

والظاهر أنّ دائرتها أوسع من الألفاظ المتداوله فى ألسنه الاصوليين، فيعمّ ألفاظاً كثيره، مثل ما وضعت للعبادات المخترعه فى الشرع ك «الصلاه» و «الحجّ» ولأقسامها ك «صلاه الآيات» و «صلاه الليل» ولأجزائها ك «السعى» و «الوقوف» و «التشهد» و «القنوت» ولما وضعت فى غير العبادات، ك «الحدّ» و «التعزير» و «الكرّ» وغيرها.

والظاهر أنّ جميع هذه الألفاظ محلّ الكلام فى المقام، ويشكل دعوى ثبوتها فى جميعها، فاللازم الأخذ بالقدر المتيقّن منها.

نعم، هنا ألفاظ نعلم بعدم كونها حقائق شرعيه، أى لم توضع لمعانيها الخاصه فى لسان الشارع، بل كانت موجوده فى العرف العامّ وإنّما اضيف إليها من جانب الشارع شرائط وخصوصيات فحسب، بحيث لم تتبدّل إلى معان جديده، مثل لفظ «النكاح» و «البيع» و «الذبح» ولذلك يصحّ التمسك فى 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 فى ثمره المسأله حمل الألفاظ المستعمله فى لسان الشارع والروايات على معانيها الشرعيّه عند فقدان القرينه إن قلنا

بثبوت الحقيقة الشرعية، وإلاّ تحمل على معانيها اللغويّة (١).

وقد اورد على هذه الثمره بأنّ الروايات التي وصلت عن المعصومين عليهم السلام إلينا المشتمله على هذه الألفاظ يكون المراد منها معلوماً فلا ثمره، بل لا داعى لهذا البحث (٢).

ولكن إنّما يصحّ الإشكال لو كان النزاع فى خصوص لفظ الصلاة 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 فى روايات المعصومين عليهم السلام ولا يعلم أنّ المراد منها معانيها الشرعيّة أو اللغويّة.

توضيح ذلك: أنّ هذه الألفاظ على أقسام:

منها: ما صارت حقيقة فى معانيها فى زمان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم بلا إشكال.

ومنها ما لا دليل على صيرورتها كذلك فى زمنه كأسماء أجزاء العبادات مثل السجود والركوع والتشهد وأقسامها مثل صلاة الليل وشبهها، بل لا يبعد أنّها صارت حقيقة فى عصر الصادقين عليهما السلام.

ومنها: ما لا دليل ولا شاهد أيضاً على صيرورتها حقيقة إلى زمان الصادقين عليهما السلام مثل ألفاظ الأحكام الخمسه، فلا نعلم المراد من صيغته «يكره» مثلاً إذا استعملت فى الروايه هل يكون المراد منها الحرمه، أو الكراهه المصطلحه فى الفقه أو الأعمّ؟

ولا يخفى أنّ البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه يكون له ثمره عمليّه بالنسبه إلى كثير من هذه الألفاظ، والشبهه نشأت من تحديد البحث فى ألفاظ معدوده محدوده.

١- معالم الدين، ص ٣٥؛ الفصول الغرويّه، ص ٤٥؛ كفايه الاصول، ص ٢١.

٢- محاضرات فى اصول الفقه، ج ١، ص ١٣٣

ص: ١٨٦

#### ٤. حكم الشكّ فى تاريخ الاستعمال وتاريخ النقل

إذا وردت كلمه مثل «الصلاه» فى حديث، ولم نعلم أنّ الحديث ورد قبل نقل هذه اللفظه إلى المعنى الشرعى أو بعد نقلها إليه، فبناء على الاحتمال الأوّل لابدّ من حملها على معناها اللغوى، وعلى الثانى وجب حملها على المعنى الشرعى.

وحاصل الكلام هنا: إنّه 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 فإنّ حكمهما واضح كما لا يخفى، إنّما الإشكال فى الصوره الثانیه، فهل يجرى فيها أصل من

الاصول العمليّه أو لا؟

لا شكّ في عدم جريان استصحاب في المجهول إلى زمان المعلوم في كلا شقيها؛ لأنّ الاستصحاب يجرى في الأحكام الشرعيّه وموضوعاتها، فإنّه من الاصول التبعديّه التي وضعها الشارع فيها، ولذلك لا بدّ في جريانها من أثر شرعي بلا واسطه، ولا ريب في أنّ عدم الاستعمال أو عدم النقل في ما نحن فيه ليس له أثر شرعي بلا واسطه.

نعم، تجرّى أصاله عدم النقل التي هي من الاصول اللفظيه العقلانيّه، وتكون من الأمارات في صوره الجهل بالنقل والعلم بالاستعمال لا العكس.

لكن يرد عليه: أنّ أصاله عدم النقل يجرى فيما إذا شكنا في أصل النقل لا ما إذا كان أصل النقل معلوماً وكان تاريخه مجهولاً، فإنّ بناء العقلاء ثابت في الأوّل دون الثاني، وعلى هذا فلا أصل عملي يجرى في المقام.

### الأمر الخامس: في الصحيح والأعمّ

#### إشاره

الأولى في عنوان هذه المسأله أن يقال: إنّ ألفاظ العبادات والمعاملات وغيرها بمقتضى الوضع الشرعي أو اللغوي أو القرينه العامه هل هي للصحيح أو للأعمّ منه؟

ولا بدّ قبل ذكر الأقوال و أدلتها من تقديم مقدّمات:

ص: ١٨٧

### ١. تحرير محلّ النزاع

لا فرق في جريان النزاع بين القول بثبوت الحقيقه الشرعيّه وعدمه وبين أن تكون الألفاظ مجازات في المعاني الشرعيّه أو حقائق فيها أو في المعاني اللغويّه.

وذلك لأنّ المعنى الحقيقي أو المجازي هنا يشتمل على أجزاء وشرائط على كلّ حال وبتصوّر فيها الصحيح والفاسد، فيجرى النزاع فيها حتّى على القول بأنّ «الصلاه» في استعمالات الشرع مثلاً يراد منها الدعاء، فإنّه لا إشكال في أنّ هذا الدعاء في هذه الاستعمالات مقيّد بقيود خاصّه معتبره في الصلاه، فيتصوّر فيها الصحيح والأعمّ؛ أي الجامع للشرائط والأجزاء، والفاقد لبعضها.

### ٢. معنى الصخه والفساد



ونكتفى فيه ببيان معنى الصحه حتى يعرف منها معنى الفساد أيضاً؛ فإن الأشياء تعرف بأضدادها.

وقد ذكر للصحه معانٍ مختلفه:

أولها: إسقاط الإعادته والقضاء، وهذا منسوب إلى الفقهاء (١).

ثانيها: موافقه الأمر، وهو منسوب إلى المتكلمين (٢).

ولا يخفى عدم تماميه شىء منهما، لأن كلاً منهم أخذ بلوازم الصحه المطلوبه له.

ثالثها: التماميه كما ذكره المحقق الخراساني (٣)، وهو أيضاً غير تام؛ لأنه مبهم لم يعين فيه حيثه 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 تأخر 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؛ الاحكام فى 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، والفساد هو ما يكون فاقداً له.

فالصحيح ما يترتب على تركيب أجزائه وإنسجامها الأثر المطلوب المترقب منه، فالصلاه المركبه من الركوع والسجود والتكبير والتسليم مع الطهاره واستقبال القبله أمر وحداني فى نظر الشارع المقدس يراد منه تحقيق أثر خاص عند اجتماعها؛ سواء كان النهى عن الفحشاء والمنكر أو غيره، وهكذا الصيام وغيره، فإذا ترتب عليها هذا الأثر كان صحيحاً، وإلا كان فاسداً.

هذا فى مقام الثبوت، وأما فى مقام الإثبات فقد لا نعلم بذلك ولا طريق لنا إليه إلا من ناحيه الجامعيه للأجزاء والشرائط.

ثم إنه ينبغى أن يعلم، أن الصحه والفساد أمران إضافيان، فيختلف شىء واحد صحه وفساداً بحسب الحالات المختلفه الطارئه 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 فى المسمى وعدمه

لا إشكال في دخول الأجزاء في المسمى عند الصحيحى، بناءً على تعريف الصحّح بالجامعيّه، وأمّا الشرائط فهي على ثلاثة أقسام: أحدها: ما اخذ في المأمور به كالطهاره والاستقبال.

ثانيها: ما لم يؤخذ في المأمور به ولكن نفهمه من الخارج من دليل العقل وإن كان أخذه في المأمور به شرعاً أيضاً ممكناً ولكنّه لم يؤخذ، فلا يلزم من أخذه محذور، مثل شرط عدم ورود النهى وعدم الابتلاء بالصدّ.

١- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٩٥؛ حقائق الاصول، ج ١، ص ٥٥؛ محاضرات في اصول الفقه، ج ١، ص ١٣٥

ص: ١٨٩

ثالثها: ما لا يمكن أخذه في المأمور به شرعاً نحو قصد القربه على القول المشهور من استلزام أخذه الدور المحال (١).

وقد حكى عن شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله القول بعدم أخذ جميع هذه الأقسام في المأمور به عند الصحيحى، فالصحيح هو ما كان تامّ الأجزاء، ولا يلاحظ الشرائط مطلقاً، وذلك لتأخرها عن الأجزاء رتبته، فإنّ الأجزاء بمنزله المقتضى للأثر، والشرائط معدّات لها فلا يمكن أخذها في المسمى في عرض الأجزاء (٢).

لكنّه ممّا لا- يمكن المساعده عليه، لأنّ تأخر الشرائط عن الأجزاء بحسب الوجود لا ربط له بمقام التسميه، فإنّه لا مانع في هذا المقام من الجمع بين لحاظ المتقدّم في الوجود ولحاظ المتأخّر فيه ثمّ وضع الاسم عليهما معاً كما لا يخفى، وهذا بالنسبه إلى القسم الأوّل من الشرائط أمر واضح.

أمّا القسم الثانى: فقد يقال: إنّه حيث لم يؤخذ في المأمور به في لسان الشارع فلا يصحّ أخذه في المسمى أيضاً، لأنّ أخذه في المسمى مع عدم كونه مأموراً به يستلزم تعلق أمر الشارع بما ليس مأموراً به (٣).

ولكن يرد عليه: أنّ عدم الأخذ في المأمور به وإطلاقه بحسب الظاهر لا يلازم عدم الأخذ في المسمى والمأمور به بحسب الواقع، لأنّ إطلاقه الظاهريّ مقيد في الواقع بدليل العقل، فالمأمور به واقعاً مقيد 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 في الحقيقه يرجعان إلى القسم الأوّل،

١- ولكن سيأتى في مبحث التوصلى والتعبدى إن شاء الله إمكان أخذه في المأمور به شرعاً من غير لزوم محذور

٢- حكاة في أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٧؛ انظر: مطارح الأنظار، ١٧؛ بدائع الأفكار للمحقّق الرشتى، ١٥٥

٣- محاضرات في اصول الفقه، ج ١، ص ١٣٨-١٣٩

ص: ١٩٠

مثلاً إنَّ قصد القربة في القسم الثالث وإن كان لا يمكن أخذه في المأمور به شرعاً على مذاق القائلين به إلّاأنه لا إشكال في أنه متبادر من العبادة وبه قوامها، فكيف لا يكون داخلاً في مسماها؟ كما أنّ عدم المانع بمثل عدم الابتلاء بالمزاحم - بناء على إنكار الترتب - وعدم ورود النهى عنها في القسم الثاني يرجعان إلى قصد القربة، فيحكم عليهما بحكمه.

#### ٤. لزوم تصوير الجامع على القولين

لا إشكال في أنّ ألفاظ العبادات والمعاملات كالصلاة والبيع ليست من المشترك اللفظي بالنسبة إلى أفرادها ومصاديقها الكثيره، بل من قبيل المشترك المعنوي.

وحينئذٍ لا يخفى لزوم تصوّر قدر جامع لأفرادها ومصاديقها حتّى يوضع اللفظ بإزائه، كما لا إشكال في أنّ الصحيحى والأعمى فيه سيان، لوجود إشكاليين في بيان القدر الجامع:

الأول: كثره أفراد العبادات والمعاملات واختلافها من حيث أجزائها وشرائطها.

الثاني: صحّه صدق كلّ واحد من أسامي العبادات والمعاملات على كلّ فرد منها، فيصحّ إطلاق اسم الصلاة مثلاً على فاقده كلّ جزء وعلى واجده، وهو يستلزم كون كلّ جزء جزءً عند وجوده، وعدم كونه جزءً عند فقدانه، فيستلزم كونه مقوّمًا للصلاة عند وجوده، غير مقوّم لها عند عدمه، ولازم هذا تبدّل ماهيه، أى تفاوت الأفراد في ماهيه، وهو مانع عن تصوير جامع بينها كما لا يخفى.

وبعبارة اخرى: 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 القدره عليه لا تكون هذه الامور جزءً 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، إلّاأنه لا يمكن المساعده على ما ذكروه في المقام، كما فضلناه في محلّه (١)، ونكتفى هنا ببيان المختار في المسأله:

فنقول: إنّ ما يصحّ أن تكون مناطاً لتشخيص القدر الجامع هو الرجوع إلى الآثار المترتبه على الماهيات فإنّها قطب الرحي الذي يدور عليه مدار التسميه في العرف والشرع.

توضيحه: أنّ المركبات الشرعيه والاعتباريه تكون على وزان المخترعات العرفيه الخارجيه، وهي تدور غالباً مدار الأثر، فالأثر

المطلوب من «الساعة» مثلًا إنّما هو تعيين الأوقات ولا- دخل لمادّه خاصّه بل لهيئته خاصّه في حصول هذا الأثر، ولذلك نرى تغييرها من مادّه إلى مادّه وهيئته إلى هيئته، مع ثبات الأثر المترقّب منها، وهو تعيين الوقت وثبات الاسم الموضوع عليها أوّلًا وهو اسم «الساعة».

والشارع أيضاً مع ملاحظته الآثار والخواصّ وضع الأسماء لمعانيها ففي «الصلاه» مثلاً نظر إلى أثر النهي 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 المركّب من الشارع كان لأثر خاصّ ومصلحه خاصّه.

فالفرق بينها وبين المركّبات العرفيّة أنّ الأثر الذى يدور عليه رحي التسميه فى هذه المركّبات معلوم غالباً، ولكن أثر العبادات لا علم لنا به إلّا بمقدار ما بيّنه الشارع، فهو العالم بترتّبته على أفرادها بما لها من السعه و الكثره.

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، فكّل صلاه صحيحه يترتّب عليها بعض مراتب النهي 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 والشرائط التى توجب الأثر المترقّب منها بنظر الشارع المقدّس.

الثانى: تصوير الجامع بناءً على القول بالأعمّ

ولا يمكن تصوير الجامع على مسلك الأعمى وهذا من أهمّ الإشكالات الوارده 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 أوّلًا: 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 أُخِلّ بجميع الأجزاء والشرائط 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 أُخِلّ مثلاً بالركوع فقط.

وثانياً: أنه يستلزم كون إطلاق الصلاه على ما اشتملت على جميع الأجزاء والشرائط مجازاً من باب استعمال ما وضع للجزء في الكل.

وثالثاً: بأنه أخص من المدعى لعدم تصوّر الأركان في بعض العبادات كالصوم.

الوجه الثاني: أن يكون الجامع عبارته عن معظم الأجزاء التي تدور مدارها

١- قوانين الاصول، ج ١، ص ٦٠؛ وارتضاه المحقق الخوئي في المحاضرات، ج ١، ص ١٥٩.

ص: ١٩٣

التسميه عرفاً، ولا يخفى أنّ صدق الاسم عرفاً يكشف عن وجود المسمى كما أنّ عدم صدقه عرفاً يكشف عن عدم وجود المسمى (١).

واورد عليه أولاً: بأنه يستلزم كون الاستعمال في المجموع مجازاً، وهو ممّا لا يرضى به الأعمى.

وثانياً: بأنه يستلزم أن يتبادل ما هو المعتبر في المسمى من أجزاء إلى أجزاء فيكون شىء واحد داخلاً فيه تارةً وخارجاً عنه اخرى، لأنّ معظم الأجزاء ليست أمراً ثابتاً في جميع أنواع الصلاه كما لا يخفى.

فتبين أنّه ليس للقول بالأعمّ جامع يمكن وضع اللفظ له، وهذا من أهمّ 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 في صورته الشكّ في جزئيه شىء أو شرطيته، لأنّ المسمى بناءً على مسلكه بسيط تحتل دخاله الجزء المشكوك فيه، فلا يحرز صدق المسمى على الماتى به من دون إتيان ذلك الجزء، خلافاً للأعمى لأنّ الصلاه مثلاً تصدق على مسلكه وإن لم يأت ببعض الأجزاء والشرائط.

ولكن اورد عليه: إنها مجرد فرض فحسب ولا مصداق له في الفقه، لعدم وجود لفظ مطلق في باب العبادات يكون في مقام البيان حتى يمكن التمسك به عند الشكّ في الجزئيه والشرطيه، وأمّا مثل قوله تعالى: «أقيموا الصلاه وآتوا الزكاه» فهو في مقام بيان أصل وجوب الصلاه والزكاه في الشريعه المقدسه لا في مقام بيان حدودهما وأجزائهما وأحكامهما.

وأما الإطلاقات الواردة في باب المعاملات فهي منصرفه إلى الصحيح عند

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 «أوفوا 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 أصاله الاشتغال.

ولكن قد مرّ أنّه على المبنى المختار أيضاً يمكن الأخذ بالبراءه لما مرّ من أنّ الآثار المرغوبه من العبادات امور خفيه عنّا، 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.

### أدله القول بالصحيح

#### إشاره

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 المركّبات الشرعيّه والعرفيه، فالمعجون الفلانى لدفع بعض الأمراض ينصرف إلى الصحيح منه، لا الفاسد الذى لا أثر له، وكذا لفظ السراج والساعه وغيرهما.

ولكن هاهنا مشكلتان لابدّ من حلّهما لكى يتمّ هذا الوجه:

الاولى أنّ التبادر فرع وجود معنى مبين للألفاظ، مع أنّ هذه الألفاظ على القول بالصحيح مجملات- فى مثل العبادات- إذ من الواضح وقوع الشكّ فى جمله من أجزاء الصلاه وشروطها، فعلى هذا القول يكون معناها مجملاً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، فكيف يدعى الصحيحى تبادر الصحيح التامّ من ألفاظها؟

وأجاب عنها المحقق الخراساني رحمه الله: «أن معاني هذه الألفاظ وإن كانت على هذا القول مجملات ولكنها ميّنت من ناحيه بعض الخواص والآثار، فتكون الصلاه مثلما هي التي تنهى عن الفحشاء، أو تكون معراجاً للمؤمن، وهذا يكفي 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 مثلاً، 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 حقيقي 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 الصلاه يكون ذا مراتب عديده، فإطلاق الصلاه على صلاه المريض مثلاً حقيقي لتحقق معظم أثر الصلاه 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.

١- كفايه الاصول، ص ٢٩

ص: ١٩٦

### الوجه الثاني: صحه السلب عن الفاسد

وهو وجه تامّ إلمن ناحيه ما مرّ في التبادر من الإشكال، والجواب هو الجواب.

### الوجه الثالث: وجود روايات ثلاث مذهب الصحيحى فقط

وهي الروايات الداله على آثار الصلاه نحو قوله عليه السلام:

«الصلاه عمود الدين»(١).

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«الصلاه معراج المؤمن»(٢).

وكذلك الروايات الداله على نفي ماهيه الصلاه عن فاقد بعض الأجزاء، نظير قوله عليه السلام:

فإنّ القول بالأعمّ يستلزم تقييد لفظه الصلاة في هذه الروايات بـ «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 في لسان الشارع وضعت للصحيح وما ترتّب عليه هذه الآثار.

هذا بالنسبة إلى الطائفة الاولى، وكذلك بالنسبة إلى الطائفة الثانية فإنّ ظاهرها أنّ الصلاة فاقدته الطهور أو فاقدته الفاتحة ليست بصلاة، لا أنّها ليست بصلاة صحيحه.

### أدله القول بالأعمّ

#### إشاره

واستدلّ له أيضاً بامور:

#### الأول والثاني: التبادر وعدم صحّه السلب عن الفاسد

والجواب عنهما: أنّهما فرع تصوّر القدر الجامع وقد مرّ أنّه لا جامع للأعمّ،

١- وسائل الشيعه، ج ٦٣، ص ١٨، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٦، ح ١٢  
٢- لم نعثر عليه في الجوامع الروائيه، نعم ذكره المجلسي رحمه الله في اعتقاداته، ص ٣٩ والفخر الرازي في تفسيره، ج ١، ص ٢٦٦

٣- وسائل الشيعه، ج ١، كتاب الطهاره، أبواب الوضوء، الباب ١، ح ١

٤- مستدرک الوسائل، ج ٤، كتاب الصلاة، أبواب القرائه، 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: صحّه تقسيم الصلاة إلى صحيحها وفاسدها

فإنّ الصلاة تنقسم إلى الصحيحه والفاسده، والتقسيم يتوقّف على وضع الصلاة للأعمّ.



وفيه: أنّ استعمال الصلاه في الأعمّ عند ذكر المقسم أعمّ من الحقيقه والمجاز ولا يكون دليلاً على الحقيقه، والشاهد عليه صحّه سلب اسم الصلاه عن الفاسده الفاقده لمعظم الأجزاء والشرائط.

#### الرابع: الروايات

وقد اطلقت في الروايات لفظه الصلاه على الفاسد منها من دون نصب قرينه كقوله عليه السلام:

«دع الصلاه أيام أقرائك»<sup>(١)</sup>

فإنّ المراد من الصلاه فيه هو الصلاه الفاسده قطعاً، لعدم كون إتيان الصلاه الصحيحه مقدوراً لها، فيلزم عدم صحّه 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: الصلاه 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 المحقّق الخراساني رحمه الله إلى التفصيل بين ما إذا كانت أسامي المعاملات موضوعه للمسببات، وبين ما إذا كانت موضوعه للأسباب، وحاصل كلامه: أنّه إذا كانت الأسامي موضوعه للمسببات فلا إشكال في أنّها حينئذٍ امور بسيطه لا تتّصف بالصّحّه والفساد، بل أمرها دائر بين الوجود والعدم، فجريان نزاع الصحيحى والأعمى في ألفاظ المعاملات متوقّف على كونها موضوعه للأسباب.

ثمّ ذهب إلى أنّه 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<sup>(١)</sup>.

وهذا التفصيل متين لا غبار عليه، نعم أنّه 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 كيفية الاستعمال، فتختلف أسامي المعاملات بحسب اختلاف كيفية استعمالها في لسان الشارع، فالتى استعملت في الأسباب داخله في محل النزاع، والتي استعملت في المسببات خارجه عنه، وكل ذلك يدل عليه التبادر.

### الثانى: التمسك بإطلاقات المعاملات

بناءً على جريان النزاع في باب المعاملات فهل تترتب عليه أيضاً الثمره

١- كفايه الاصول، ص ٣٢ و ٣٣

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 عرفيه عقلائيّه وليست من الماهيات المخترعه من قبل الشارع المقدس، إذن تكون تلك الإطلاقات مسوقه لإمضاء المعاملات العرفيه العقلائيّه 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 المقامى، والمراد منه أن الشارع في مقام التقنين والتشريع قد لاحظ المعاملات الرائجه بين العرف والعقلاء ثم شرع أحكامه، وحينئذٍ 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 مقامى أمكن التمسك بالسيره العقلائيّه الجاربه على اعتبارهم للمعاملات الرائجه بينهم التي كانت بمرأى ومسمع من الشارع ويستكشف إمضاؤه لها من سكوته وعدم ردعه.

الأمر السادس: في الاشتراك واستعمال اللفظ في أكثر من معنى

أما الاشتراك فيقع البحث فيه في ضمن جهات:

ص: ٢٠٠

### ١. إمكان وضع الألفاظ المشتركة

وفيه مذاهب ثلاثه: الإمكان، والاستحالة، والوجوب: (١)

أمّا الإمكان: فاستدلّ له بوجوه أحسنها وقوع الاشتراك في اللغة وأدلّ دليل على إمكان شىء وقوعه، ووقوع الاشتراك أمر وجداني وثابت بمثل التبادر ونحوه من سائر علائم الحقيقه، وقد تكلف بعضهم لإرجاع جميع الألفاظ المشتركة إلى معنى واحد، ولا وجه لهذا التكلف بعد تعدد الواضعين للألفاظ حتى في صقع واحد.

وأما الامتناع: فاستدلّ له بأنّ الاشتراك مخالف لحكمه الوضع؛ لأنه مانع عن التفهيم والتفهيم.

وفيه: أنه يمكن حصول التفهيم بالقرينه ولا حاجة إلى كونها لفظية حتى يستشكل بأنه تطويل بلا طائل، بل يمكن كونها مقامية أو حالته، مضافاً إلى أنه ليس من التطويل، بل قد يكون موافقاً للفصاحه والبلاغه.

وأما الوجوب: فاستدلّوا له بأنّ الألفاظ محدوده والمعاني غير متناهيه ولولا الألفاظ المشتركة لوقعنا في ضيق وحرَج بالنسبه إلى المعاني التي لم توضع بإزائها ألفاظ، فلا بدّ لنا من المصير إلى الاشتراك.

ويرد عليه: أنّ المراد من عدم التناهي إن كان عدم التناهي حقيقه، فلا ترتفع الحاجه إلى غير المتناهي بالمتناهي ولو من طريق الاشتراك فإنه أيضاً متناهٍ، وإن كان المراد منه الكثره، فالألفاظ أيضاً كثيره بل تتجاوز مئات الملايين.

### ٢. عله الاشتراك ومنشؤه

إنّه 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 في علم الاصول للفخر الرازى، ج ١، ص ٢٦١-٢٦٤، مفاتيح الاصول، ص ٢٣

والطوائف في لغة واحده كأن تضع قبيله لفظاً لمعنى، وتضع قبيله اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى آخر.

الوجه الثانى: الوضع التعينى، 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 «على» أو «فاطمه» لعدّه أشخاص كثيره يعرفون بإضافه آبائهم.

تنبيه:

لا يخفى أنه وإن قلنا بإمكان المشترك ووقوعه لا سيّما في باب الأعلام إلّا أنّ كثيراً من الألفاظ التي يتوهم كونها مشتركاً لفظياً، مشترك معنوى أو من قبيل الحقيقه والمجاز، نحو «القرء» فإنّ المعروف كونه مشتركاً لفظياً (١) وأنه وضع للطهر تارة وللحيض اخرى، مع أنه مشترك معنوى 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 للفيخر الرازى، ج ٦، ص ٩٣-٩٤

ص: ٢٠٢

الجارحه أفضل الجوارح» (١).

ولا- يخفى أنّ هذه العبارة تنادى بأنّ العين ليس مشتركاً لفظياً، والظاهر عدم اختصاص هذا المعنى بهذه اللفظه، بل يجرى في كثير من الألفاظ التي يدعى اشتراكها.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ ما ذكر هو بيان لوجه استعمال العين في غير الجارحه المعروفه، والعلاقه الموجوده بينهما، ولكن بعد كثره الاستعمال صار حقيقه فيها كما هو حقيقه في الجارحه المعروفه، فحصل الاشتراك اللفظى.

وعلى كلّ حال نحن وإن قلنا بأنّ كثيراً من الألفاظ التي يتصور اشتراكها لفظاً تكون من المشترك المعنوى واقعاً، ولكن ما قد يظهر من بعض من إرجاع جميع الكلمات المشتركه الوارده في القرآن الكريم أو غيره إلى أصل واحد ممّا لا دليل عليه، بل يلزم

منه تكلفات كثيرة لا داعى لها كما مرّ.

### ٣. إمكان وقوعه فى كلام الله تعالى

ويدلّ عليه أوّلاً: إنّه مقتضى بلاغه الكلام؛ لأنها تقتضى أحياناً إطلاق الكلام مجملاً مردّداً، ولا إشكال فى أنّ كلام الله تعالى أبلغ الكلمات.

وثانياً: ما قد يقال: إنّ أدلّ الدليل على إمكان شىء وقوعه، ولقد وقع استعمال المشترك فى القرآن نحو لفظ العين فإنّه تارةً استعمل فى العين الجارية فى قوله تعالى: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ» (٢)، واخرى فى العين الباكية فى قوله تعالى: «وَأَبْيَضَتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ» (٣) بعد الغضّ عمّا مرّ منّا فى لفظ «العين».

### استعمال اللفظ فى أكثر من معنى

من المعلوم أنّ النزاع ليس فى استعمال اللفظ المشترك فى القدر الجامع بين

١- المفردات فى غريب القرآن، ص ٣٥٥

٢- سورة الحجر، الآية ٤٥

٣- سورة يوسف، الآية ٨٤

ص: ٢٠٣

المعنيين، فإنّه لا خلاف فيه (١)، بل البحث فى استعمال لفظ واحد فى كلام واحد فى كلّ من المعنيين على استقلالهما، كما أنّ النزاع يعمّ الحقيقة والمجاز أو الحقيقة والكناية؛ أى استعمال لفظ واحد فى معناه الحقيقى والمجازى أو فى معناه الحقيقى والكنائى فى عرض واحد، لعدم كون النزاع مختصّاً بالألفاظ المشتركة، ولتداخل الجميع فى كثير من الأدلّة.

فالبحث يقع فى جواز استعمال لفظ واحد فى أكثر من معنى؛ سواء كان من باب الاشتراك أو الحقيقة والمجاز أو الحقيقة والكناية.

### والأقوال فى المسألة كثيرة أهمّها أربعة:

الأوّل: الاستحالة عقلاً، وذهب إليه كثير من الأعظم، بل هو المشهور بين المتأخّرين مثل المحقّق الخراسانى والمحقّق النائينى رحمهما الله وغيرهما (٢).

الثاني: الجواز عقلاً والاستحاله عرفاً ولغته (٣).

الثالث: التفصيل بين المفرد وبين التشبيه والجمع (٤).

الرابع: الجواز مطلقاً، وهو المختار وقد ذهب إليه في التهذيب والمحاضرات (٥).

١. القول بالاستحاله العقليه

واستدل له بأن استعمال لفظ واحد في المعنيين يستلزم الجمع بين اللحاظين في آن واحد وهو محال.

توضيحه: أن حقيقه الاستعمال ليست عباره عن جعل اللفظ علامه للمعنى حتى

١- انظر: مفاتيح الاصول، ص ٢٣-٢٤

٢- كفايه الاصول، ص ٣٦؛ أجود التقريرات، ج ١، ص ٥١؛ نهايه 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 عباره عن جعل اللفظ علامه للمعنى كما عرفت بيانه في محلّه، 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: سلّمنا كون اللفظ فانياً في المعنى لكن إنّما يستلزم المحال فيما إذا تحقّق اللحاظان في آن واحد، وأما ملاحظه المعنيين بلحاظين مستقلّين في آئين مختلفين قبل وقوع الاستعمال ثم استعمال اللفظ فيهما ثانياً فلا مانع منه ولا يلزم منه محذور ولا حاجه 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 الجاريه: «أصلح الله عينك» ويراد منه كلا

المعنيين، وهناك أشعار كثيرة من فصحاء العرب والفرس كلّها من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى على وجه يستحسنه الطبع والوجدان، يطول المقام بذكرها.

ورابعاً: الروايات الكثيره الواردة في بيان أنّ للقرآن بطناً أو سبعة أبطن أو أكثر من ذلك ظاهره في أنّ اللفظ الواحد يستعمل في معانٍ متعدّده (١).

١- راجع بحار الأنوار، ج ٨٩، ص ٩١-١٠٦، كتاب القرآن، الباب ٨ «في أنّ للقرآن ظهراً وبطناً» وقد أورد فيه العلامة المجلسي قدس سره أكثر من ثمانين روايه كثير منها يدلّ على المطلوب

ص: ٢٠٥

٢. القول بعدم الجواز لغه وعرفاً

والقائل به طائفتان: طائفه قالوا بعدم الجواز حقيقه والجواز مجازاً، 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 توقيفيّه، 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 لأنّهما 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 باللاحظ 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 معنيين 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 فى العرف من دون قرينه، لا التبادر الذى يكون من

ص: ٢٠٦

علائم الوضع، فليست الوحده جزءاً للموضوع له، بل اللفظ ظاهر فى معنى واحد ولا بدّ لاستعماله فى الأكثر من قرينه معينه للأكثر وصارفه عن المعنى الواحد.

٣. التفصيل بين المفرد وبين التثنيه والجمع

واستدلّ لعدم الجواز فى المفرد بما مرّ من اعتبار الوحده وللجواز فى غير المفرد بأنّ التثنيه أو الجمع فى حكم تكرار اللفظ، فلا ينافيان قيد الوحده فإنّ «العينين» مثلاً بمعنى عين وعين.

والجواب عنه: أنّه لا- إشكال فى أنّ معنى التثنيه هو الفردان من معنى واحد، وكذلك الجمع فإنّه أفراد من كلّى واحد كما أنّ المفرد فرد واحد من ذلك المعنى فالتثنيه والجمع فى حكم تكرار الفرد لا تكرار اللفظ، فلا ربط له بما نحن فيه.

وأما فى مثل «زيدان» مع أنّ المفرد فيه جزئى لا- يتصوّر فيه الأفراد، فالوجدان حاكم بأنّ المراد منه، فردان من كلّى «المسمّى بزيد».

٤. القول بالجواز

ظهر ممّا ذكرنا فى الردّ على الأقوال السابقه: أنّ ما يقتضيه التحقيق هو القول بالجواز وأنّ استعمال اللفظ فى أكثر من معنى ليس بمستحيل لا عقلاً ولا عرفاً، بل يجوز استعماله كذلك من غير تفصيل، إلّا أنّه حيث كان مخالفاً لظاهر الكلام فيحتاج إلى القرينه المفيده للمعانى المراده، وبدونها لا يصحّ حمل اللفظ على المعنيين أو أكثر، بل يحمل على واحد من معانيه، فإن كان هناك قرينه معينه فيها فهو وإلّا يكون مجملاً.

ص: ٢٠٧

### الفصل الثالث: الأوامر

إشاره

والبحث عنها يقع فى ضمن جهات:

الجهه الاولى فى معنى مادّه الأمر

إشاره



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 أنها هل ترجع إلى أصل واحد (٣)، أو أكثر (٤) أم لا؟ أى هل تكون مادّه الأمر من قبيل المشترك اللفظى أو

١- سورة هود، الآية ٩٧

٢- سورة هود، الآية ٨٢

٣- كما مال إليه المحقق النائينى، 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 لابدّ من الرجوع إلى اللغه والتبادر:

وقد ذكر اللغويون لمادّه الأمر أصليين:

الأول: الشىء، كما اشير إليه فى بعض الكلمات (١)، فإنه يقال: «هذا أمر لا يعبأ به» أى هذا شىء لا يعبأ به.

والثانى: أنه ضدّ النهى، كما قال به فى لسان العرب (٢)، وأمّا الطلب فهو أعمّ من الأمر لشموله الطلب النفسانى أيضاً، كقولك «اطلب ضالّتى» مع أنه لا يمكن وضع الأمر موضعه فلا يقال: «آمر ضالّتى».

فالأمر مشترك لفظى بين المعنيين من دون أن يكون قدر جامع بينهما حتى يصير مشتركاً معنوياً، والدليل على عدم الجامع بينهما

قول أرباب اللّغه وقد صرّح غير واحد منهم من أنّ الأوّل يجمع على فواعل «أوامر» ويكون مصدراً ومبدئاً للاشتقاق والثاني يجمع على فعول «امور» ولا يشتقّ منه شيء (٣).

والتبادر أيضاً مساعد لما مرّ عن أهل اللّغه، فإنّ المتبادر من قولك «جئت لهذا الأمر» أو «رأيت اليوم أمراً عجبياً» إنّما هو الشيء ولا يمكن تأويلها إلى الطلب لوجود التباين بينهما.

ومن هنا يظهر وقوع الخلط بين المفهوم والمصداق بالنسبه إلى سائر المعاني وأنها ترجع في الواقع إلى هذين المعنيين كالمعنى الثالث وهو الفعل، فإنّ الأمر في قوله تعالى: «وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» ليس بمعنى الفعل، بل إنّ عبارته عن أوامر فرعون وأحكامه فينطبق على المعنى الأوّل، وهكذا المعنى الرابع، فإنّ الأمر في قوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» أيضاً بمعنى الأمر التكويني 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 مادّة 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 شيء منهما (٦).

والمراد من العلوّ: أن يكون المتكلّم الأمر في مقام عالٍ؛ إمّا ظاهرياً كما في أوامر فرعون، أو معنوياً كما في أوامر الأنبياء.

والمراد من الاستعلاء: التكلّم والأمر عن مقام عالٍ، والأمر أو النهي 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 في بادئ النظر: أنّ كليهما مأخوذان في المعنى، فلذلك يقال لمن أمر من دون أن يكون له علوّ: «ما شأنك حتّى تأمرني وأنا أعلى منك» ويصحّ من القائل

٢- وهو مختار السيد المرتضى، لنظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٣٥؛ وارتضاه جماعه من الأعلام، انظر كفايه الاصول، ص ٦٣؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ١٢٨-١٢٩؛ نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٥٨، ونسبه في مفاتيح الاصول، ص ١٠٩ إلى جمهور المعتزله وعدّه من الأشاعره.

٣- وهو خيره جمع منهم المحقق و العلّامه رحمهما الله، لاحظ: معارج الاصول، ص ٦٢؛ مبادئ الوصول، ص ٩٠ واختاره الفخر الرازى فى المحصول، ج ٢، ص ١٦ ونسب إلى جميع النحاه و علماء 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 نهايه الاصول، ص ٨٧، وهو المحكى عن العضدى وغيره لاحظ: هدايه المسترشدين،

ج ١، ص ٥٧٧

ص: ٢١٠

دفعاً لتوهم استعلائه على المخاطب الجواب بأن هذا ليس بأمر، بل هو استدعاء.

والتحقيق أن يقال: إن المتبادر من الأمر إنما هو نوع من الإلزام- فى مقابل الاستدعاء الذى ليس فيه إلزام- وهو يتصور فيمن كان مطاعاً بنحو من الأنحاء، أى يصدر الإلزام ممن هو مطاع إما شرعاً أو عرفاً أو عقلاً، وحيث إن لزوم الطاعه يلازم غالباً العلو والاستعلاء فتوهم من ذلك اعتبارهما فى المعنى الموضوع له الأمر، فالمتبادر من الأمر إنما هو الإلزام، وأما العلو والاستعلاء فهما من اللوازم الغالبيه له.

## ٢. دلالة مادّه الأمر على الوجوب

واستدل لها بوجوه:

الوجه الأوّل: التبادر والظهور العرفى، فإنّ المتبادر عرفاً من لفظ الأمر فيما إذا كان مجرداً عن قرينه على الاستجاب هو الطلب الإلزامى.

وإن شئت قلت: أنّ 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 جهه اشتماله على تهديد من يخالف الأمر بالعذاب.

الوجه الثالث: قوله صلى الله عليه وآله:

«لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند وضوء كل صلاة»<sup>(٢)</sup>

حيث إنه 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: «الْأَخْيَرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ»<sup>(١)</sup>، 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»<sup>(٢)</sup>

فلا إشكال في استعماله في القدر الجامع بين الوجوب والاستحباب.

إلى غير ذلك من الأمثلة التي تبلغ حدَّ الأطراد، والأطراد دليل الحقيقة كما مرَّ 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 الأول، أي التبادر والظهور العرفي، وأمّا سائر الوجوه فهي على حدّ التأييد للمدعى لا أكثر، لأنها استعمالات لهذه المادّة في خصوص الوجوب، ومجرّد الاستعمال غير دالّ على الحقيقة ما لم يبلغ حدّ الأطراد.

ثمّ إنّه لا كلام في ظهوره في الوجوب، إنّما الكلام في منشأ هذا الظهور، فهل هو الوضع بحيث يكون الأمر بمادّته موضوعاً للطلب الوجوبي<sup>(٣)</sup>، أو المنشأ إنّما هو حكم العقل بوجوب طاعه المولى الأمر قضاءً لحقّ المولويّة والعبوديّة<sup>(٤)</sup>، أو أنّه قضيّه الإطلاق ومقدّمات الحكمه<sup>(٥)</sup>؟

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 الأصول، ص ٦٣

٤- محاضرات في اصول الفقه، ج ٢، ص ١٤

٥- نهاية الأفكار، ج ١، ص ١٦١-١٦٣

وبعد عدم تمامية الوجه الأول؛ لصحة الإطلاق على الطلب غير الإلزامي، وكذا الوجه الثاني؛ لأنّ العقل لا يمكنه الحكم باللزوم مع ما يرى من الأوامر الكثيره التي أذن المولى في تركها، فالحق أن يقال:

إنّ منشأ هذا الظهور هو الإطلاق ومقدمات الحكمه؛ لأنّ طبيعه الطلب تنافي الإذن في الترك، فإنّ الطلب بعث إلى الشىء، والبعث يقتضى الانبعاث كما في البعث الفعلي، فلا سبيل لعدم الانبعاث في ماهيته، فالإلزام والوجوب لازم لطبيعه الطلب وماهيته، فما لم يصرح المولى بالترخيص ولم يأذن بالترك ينصرف الطلب إلى الوجوب ويتبادر منه اللزوم.

والشاهد على ذلك أنه إذا لم يمثل العبد أمر المولى اعتذاراً بأنّي 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: في صيغه الأمر

#### اشاره

ويبحث فيها في أمرين:

#### ١. في مفادها

لا- إشكال في أنّها وضعت للطلب الإنشائي؛ وبتعبير المحقق الخراساني رحمه الله لإنشاء الطلب (١)، وعلى تعبير 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، والثاني على قسمين:

تارة يحرك الإنسان الشخص المأمور نحو المأمور به بحركه تكوينيه فيبعثه نحو العمل بعثاً خارجياً ويدفعه بقوه يده مثلاً.

واخرى يحركه ويبعثه نحو العمل بإبراز إرادته وطلبه النفساني بلفظ خاصّ، ومن

١- كفايه الاصول، ص ٦٩

٢- تهذيب الاصول، ج ١، ص ١٩١

الألفاظ التي يستعملها الإنسان في القسم الثاني صيغه الأمر، فإنها لفظ ينشئ بها الطلب، ويتوسل به إلى مطلوبه.

ثم إن دواعي هذا البعث والإنشاء مختلفه: فتارة يكون الداعي فيه الإيجاد في الخارج جدًّا، فيكون الطلب جدًّا، واخرى لا يكون بداعي الجد بل بداعي التعجيز أو التهديد أو التمني أو غيرها، ولكنّه لا يوجب الاختلاف في المستعمل فيه، بل مفاد الأمر في جميع هذه الموارد واحد، وهو البعث والطلب، والتفاوت إنما هو في الداعي.

فقولك: «أقم الصلاة» لا يختلف عن قولك «اعمل ما شئت» في أنّ المستعمل في كليهما هو الطلب الإنشائي، والفرق بينهما إنما هو في أنّ الداعي في الأوّل إنّما هو الجدّ وإيجاد العمل في الخارج حقيقه، وفي الثاني التهديد وإيجاد الخوف الرادع عن العمل، وهذا ممّا يشهد عليه الوجدان ويعضده التبادر، وحينئذٍ يكون الاستعمال في جميعها حقيقياً ولا مجازاً في البين أصلاً.

## ٢. في دلالتها على الوجوب

لا ينبغي الإشكال في أنّه إذا وردت صيغه الأمر مطلقه ومن دون القرينه فأنّه يفهم منها الوجوب كما عليه سيره الفقهاء في مقام الاستنباط، فإنّهم يعدّون صيغه الأمر حجّه على الوجوب إذا استعملت في الكلام مجرّده عن القرينه، وعليه بناء العقلاء عموماً في أوامر الموالى والرؤساء.

وقد اختلفوا في 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 في الوضع و حكم العقل أو العقلاء نفس ما مرّ من الكلام في مادّه الأمر، فإنّا لا نرى في استعمال صيغه الأمر في الندب عناية ولا- رعايه علاقته من علاقات المجاز، ففي 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 في مقابل مطلق بعث المولى أوّل الكلام، فإنّ وجوب الانبعاث أو استحبابه متفرّع على كيفية إرادته المولى واستعماله لصيغه الأمر، فإن استعمالها في الوجوب يحكم العقل أو العقلاء بوجوب الانبعاث وإن استعمالها في الندب يحكمان باستحبابه، فوجوب الإطاعة والعمل على وفق مراد المولى مسلّم، إنّما الكلام في مراد المولى من أمره.

فالحق أن يقال: إن صيغه الأمر تدعو إلى إيجاد الفعل في الخارج من دون أن يتطرق إليه احتمال جواز الترك، أي أن طبيعه الطلب لا يتطرق إليها الإذن في الترك فهي بظاهرها تقتضى الانبعاث، ولا سبيل لعدم الانبعاث إليها ما لم يصرح المولى الأمر بالترخيص فتصرف حينئذٍ إلى الوجوب واللزوم.

فظهر أن منشأ انصراف صيغه الأمر إلى الوجوب ودلالاتها عليه إنما هو طبيعه الطلب الظاهره في سد جميع أبواب عدم الطلب فيها، وإن هو إلا نظير الدفع باليد نحو الخروج، فإذا دفعت انساناً بيدك نحو الخروج لا مجال فيه لاحتمال استحبابه وجواز تركه، وكذا البعث بصيغه الأمر كقولك: «اخرج» فإنه كالبعث التكويني، أي الدفع باليد.

### الجهه الثالثه: فى الجمل الخبريّه

#### اشاره

١- سورة القصص، الآيه ٧٧

ص: ٢١٥

لا- إشكال فى أنه كثيراً ما تستعمل الجمله الخبريه موضع الإنشاء ويراد منها الطلب كقوله تعالى: «وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» (١)، وقوله عليه السلام فى من ترك تكبيره الافتتاح:

«يعيد صلاته» (٢)

، وينبغى البحث فى ذلك فى مقامين:

#### ١. كيفيه استعمالها فى الطلب الإنشائي

قد يقال: إنه مجاز لاستعمال ما وضع للإخبار فى غير ما وضع له (٣).

ولكنه بعيد؛ لأنّ المجاز لا بدّ فيه من العلاقه، ومن الواضح أنّه لا علاقته بين الإخبار والإنشاء.

والظاهر أنّه كناية عن الطلب والإنشاء بيان اللازم وإرادته الملزوم؛ فإنّ المولى إذا رأى عبده مطيعاً لأوامره، يفترض أولاً إمتثاله واطاعته فى الخارج وأنّه يتصدى للعمل فى الخارج بمجرد علمه بطلب المولى وإرادته، ثمّ يخبر عن إمتثاله كنايه عن طلبه، أى يذكر اللازم وهو انبعاث العبد وحر كته نحو العمل ويريد منه ملزومه وهو الطلب لذلك العمل.

وحينئذٍ لا- فرق بين قوله «يغتسل» مثلاً فى مقام الإخبار وقوله «يغتسل» فى مقام الإنشاء فى أنّ كلّاً منهما يستعمل فى الإخبار والحكايه عن الخارج، إلّا أن الأول يكون بداعى الإخبار حقيقه، والثانى يكون كنايه عن الطلب النفسانى للعمل (٤).

١- سورة البقره، الآيه ٢٢٨

٢- وسائل الشيعه، ج ٤، كتاب الصلاه، أبواب تكبيره الأحرام، الباب ٣، ح ١

٣- انظر: هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٦٦١؛ المحصول للفخر الرازي، 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 الصفّ، الآيه ١٤) وقول سيدنا أبي عبد الله الحسين عليه السلام في يوم عاشوراء: «هل من ذابّ يذبّ 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 في صيغه الأمر من جهه الظهور عند العقلاء وأهل العرف، فلا إشكال هنا أيضاً في أصل الدلاله 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 دلاله الجمل الخبريه على الوجوب أكد من دلاله صيغه الأمر، بيان أنّها في الحقيقه إخبار عن تحقّق الفعل بإدعاء أنّ وقوع الإمتثال من المكلف، أمر مفروغ عنه (١).

لكن يمكن المناقشه فيه بأنّ الجمله خبريه حيث إنّها في مقام الكنايه عن الطلب تكون أبلغ في الدلاله على الإنشاء كما في سائر الكنايات فإنّها أبلغ في بيان المقصود والدلاله على المطلوب من غيرها، لا أنّها أكد وأنّ الطلب المنشأ بها يكون أقوى وأشدّ، كما يشهد عليه الوجدان.

نعم لو كان المراد كونه أبلغ في الدلاله على الوجوب فإنّه لا بأس به.

## الجهه الرابعه: حول سائر مداليل الأمر والطلب الإنشائي

### إشاره

قد تبين أنّ الأمر بمادّته وهيئته، ظاهر في الوجوب والطلب الإلزامي ما لم يقم قرينه على الاستحباب وجواز الترك، ويلحق به في هذه الخصوصيه بعض الكنايات كالجمل الخبريه المستعمله لإنشاء الطلب، وقد فرغنا عن ذلك في الجهات السابقه وينبغي هنا أن نبحت عن بعض ما له صلّه بخصوصيات الطلب الإنشائي:

### ١. الأمر بالأمر



هل الأمر المتعلق بالأمر بفعل، أمر بذلك الفعل حتى يجب على المكلف إيمثاله

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 الثانى - أى أمر الواسطه - إليه، أو لا يكون أمراً بذلك الفعل ولا يجب على المكلف الإمتثال ما لم يصل إليه من طريق الواسطه؟

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 الواسطه مجرد طريق لوصول أمر المولى إلى المكلف، فلا إشكال فى وجوب الإمتثال على المكلف إذا علم به وإن لم يصل إليه من جانب الواسطه.

واخرى يكون وصول أمر المولى من ناحيه أمر الواسطه 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 الواسطه.

وثالثه يكون وصول الأمر من ناحيه أمر الواسطه جزء للموضوع كما هو الغالب فى الأوامر القانونيه العقلانيه، فلا بد لوجوب امتثالها من إبلاغها بطريق خاص، ولا يجب الإمتثال إلّا 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: إنى لا اغنى عنهم إلّا بالورع، فاحفظوا ألسنتكم وكفّوا أيديكم». (بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ٣٠٨)

ص: ٢١٨

إنّ الذى يستظهر من الآيات والروايات هو القسم الأوّل فىكون الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله فى الآيات المذكوره فى أوّل البحث مجرد مبلّغ لا يصلح الأوامر الإلهيه إلى العباد، بل هو المتبادر من نفس كلمه «الرسول»، وحينئذٍ يجب على العباد الإطاعه وإمتثال الأوامر الشرعيّه وإن لم تصل إليهم من جانب شخص الرسول بل وصلت إليهم من طرق اخرى.

ثمّ إنّ ثمره البحث تظهر فى آيه الغضّ مثلما إذا فرضنا عدم وصول أمر بغضّ البصر من جانب النّبى صلى الله عليه وآله إلينا، فيمكن 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 أذىً فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» (٢) فما هو مقتضى القاعدة 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. دلالتة على الإباحه، وهو منسوب إلى المشهور (١).

٢. دلالتة على الوجوب كسائر الموارد، وهو المنقول عن بعض العامه (٢).

٣. دلالتة على رجوع الحكم السابق من الوجوب والندب والإباحه (٣).

٤. عدم دلالتة على شىء إلّا 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 قرّر فى محلّه من أنّه إذا كان الكلام محفوفاً بما يحتمل القرينته

فهو يوجب الإجمال (٥)، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ فيه أمر وهو قوله تعالى «فآتوهنّ» مثلاً وفي جنبه يوجد ما يحتمل القرينه وهو المنع والحظر السابق، فيحتمل أن يكون قرينه على مطلق الجواز والإباحه، أى يوجب عدم انعقاد ظهور للأمر فى الوجوب.

هذا إذا كان الأمر والحظر فى كلام واحد كالمثال المذكور، وأمّا إذا كانا فى كلامين مثل الأمر بالصيد والحظر عنه الواردين فى آيتين مختلفتين فيمكن أن يقال أيضاً بأنّ العرف بعد ملاحظه النهى لا يرى ظهوراً للأمر فى 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 فى الذريعه، ج ١، ص ٧٣ وهو مختار المفيد رحمه الله فى مختصر التذكره، ص ٣٠، وشيخنا البهائى فى زبده الاصول، ص ١١٥؛ والمحقّق القمى فى القوانين، ص ٨٩
- ٢- كأبى اسحاق الشيرازى فى اللمع، ص ٦٧؛ الفخر الرازى فى المحصول، ج ٢، ص ٩٦
- ٣- وهو ظاهر جمع من قدمائنا قدس سرهم انظر: الذريعه إلى اصول الشريعه، ج ١، ص ٧٣؛ العده فى 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 سيأتى تفصيله فى ذيل مبحث المجمل والمبين

ص: ٢٢٠

أو لا؟

واعلم أنّه لم يذكر فى كلمات القوم مثلاً من الأمثله الفقهيّه للمقام ولكن يمكن التمثيل له بقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضْ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ» (١).

حيث يمكن أن يقال بأنّه يدلّ على وجوب الجهاد وإن كان المسلمون من حيث العدد عشر عدد الكفار ولكنّه نسخ بقوله تعالى بعده: «الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (٢).

فإنّه يدلّ على تخفيفه تعالى عن المسلمين ورفع وجوب الجهاد إلأفياً إذا كان عدد المسلمين نصف عدد الكفار على الأقلّ، فيبحث حينئذٍ فى 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 دلالاته عليه حيث إنّه دالّ على مجرد نسخ الوجوب السابق فقط لا أكثر وهذا واضح؛ لأنّ لسانه لسان الرفع لا الوضع والإثبات.

وأمّا دليل المنسوخ فقد يقال بدلالاته على بقاء الجواز ببيان أنّ الوجوب الذى يكون مدلولاً له - مرّكب 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؛ كفايه الاصول، ص ١٤٠

ص: ٢٢١

الناسخ إنّما هو الجزء الثانى أى المنع من الترك، وأمّا الجزء الأوّل وهو طلب الفعل واستحبابه فهو باقٍ على حاله (١).

وفيه: أنّ الوجوب ليس أمراً مرّكباً 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.

وأمّا 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 الحرمة التى هى الزجر الشديد عن الفعل فى قبال الكراهة التى حقيقتها هى الزجر الخفيف عن الفعل.

و عليه فالأحكام التكليفية متباينات فى نظر العرف وإرتكازهم، حتّى مع قطع النظر عن بيان الشرع.

وأمّا الدليل من الخارج فلا- يتصوّر فى البين إلاّ استصحاب كلّى الجواز، وهو فيما نحن فيه يكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّى - نظير ما إذا كان كلّى الإنسان موجوداً فى الدار مثلاً ضمن وجود زيد وبعد خروجه عن الدار نشكّ فى بقاء كلّى الإنسان بدخول عمرو- وقد ثبت فى محلّه عدم حجّيته، إلاّ إذا كان الفرد الزائل والفرد المحتمل وجوده من مراتب شىء واحد فى نظر العرف كالسواد الشديد والسواد الخفيف، حيث إنّهما وإن كانا متباينين بالدقّة العقلية إلاّ أنّهما عند العرف يعدّان من المراتب الوجودية لشيء واحد، فيستصحب كلّى السواد إذا علمنا بزوال الفرد الشديد واحتملنا بقاء الفرد الخفيف.

ولكنّه لا ينعف فيما نحن فيه؛ حيث إنّ الأحكام الخمسة متباينات عند العرف،

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 عديده منها:

«أن الكلى الطبيعي هل يكون بنفسه موجوداً في الخارج أو أنه موجود بوجود أفراد؟» (١) و لكن الظاهر أنها مسأله عرفيه عقلائيه كغالب المسائل الاصوليه.

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 عبارته 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 مجردة عن هذه اللوازم، ولا ريب أنه بحث عرفي عقلائي، ويكون عنوان البحث حينئذ أن الخصوصيات الفرديه التي لا تنفك عن الطبيعه 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: «صل في أول الوقت».

ثم إن ثمره المسأله 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 كغصبيه الدار في المثال، وإن قلنا بتعلقه بالأفراد

كانت النتيجة الامتناع، لأن الغصبيه تصير منهيأ عنها ويستحيل تعلق الأمر بما هو مبغوض عند الأمر.

ومنهما: حكم الضمائم المباحه في الوضوء وغيره من أبواب العبادات كالوضوء بالماء الحار في الشتاء والبارد في الصيف، فلو

توضّأ مثلما بالماء البارد مع قصد التبريد وقلنا بتعلّق الأمر بالطبيعه، فلا إشكال في صحّه الوضوء لأنّ المأمور به إنّما هو مجرّد الطبيعه، وقد وقعت بقصد القربه، وأمّا إن قلنا بتعلّق الأمر بالأفراد يقع الوضوء باطلاً، لأنّ الخصوصيّه أيضاً وقعت متعلّقه للأمر العبادى فلا بدّ من إتيانها أيضاً بقصد القربه.

إذا عرفت ذلك فنقول: ذهب المحقّقون إلى أنّ الأوامر متعلّقه بالطبائع لوجوه:

١. الوجدان، فإنّ الإنسان لا- غرض له في مطلوباته إلّانفس الطبائع من دون نظر إلى خصوصيّاتها الخارجيّة، بحيث لا يضرّه الإنفكاك عنها بأسرها لو فرض إمكانه (١).

٢. أنّ الطلب سعه وضيّقاً تابع للغرض فيدخل فيه ما يكون دخيلاً في الغرض، ولا ريب أنّ الغرض قائم بطبيعه الصلاه مثلاً فحسب، لا خصوصيّاتها الزمانيه أو المكانيه (٢).

وهذا الوجه في الواقع تصوير برهانيّ لدليل الوجدان.

٣. التبادر فإنّ المتبادر من الأوامر والنواهي إنّما هو طلب إيجاد الطبيعه أو تركها فقط، وهذا كافٍ في إثبات المقصود (٣).

واستدلّ لتعلّقها بالأفراد بوجهين:

١. إنّ الموجود في الخارج هو الفرد لا الطبيعه، وحينئذٍ يكون تعلّق الأمر

١- كفايه الاصول، ص ١٣٨

٢- تهذيب الاصول، ج ١، ص ٤٩٠

٣- قوانين الاصول، ج ١، ص ١٢١؛ الفصول الغرويّه، 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 مبني على عدم وجود الكلّي الطبيعي في الخارج مع أنّه قد قرّر في محلّه أنّ الطبيعي موجود في الخارج ضمن أفراد، فيكون وجود الطبيعه متعلّقاً للأمر دون ضمائمها.

٢. إنّ المتلازمين في الوجود لا يختلفان في الحكم، وحيث إنّ اللوازم الخارجيّة والخصوصيّات الفرديّه تكون من لوازم الوجود في الخارج فيسرى الحكم إليها.

وفيه: أنّ غايه ما يقتضيه التلازم إنّما هو عدم اختلاف المتلازمين في الحكم بأن يكون أحدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة مثلاً، لا اتّحادهما في الحكم أيضاً فإنّه لا دليل عليه البتّه.

## ٥. المَرَّة والتكرار

المشهور أنَّ هيئته الأمر لا تدلُّ على المَرَّة أو التكرار، بل تدلُّ على صرف الطبيعه فقط، غايه الأمر أنَّها تحصل بفرد واحد(٢).

واستدلُّوا لدلالاتها على مجرَّد الطبيعه بالتبادر، فالمتبادر من قوله: «اغتسل» إنَّما هو طلب طبيعه الغسل التي تحصل بإتيان مصداق واحد وإن كانت نتيجته هي المَرَّة.

ولكن الظاهر أنَّها تدلُّ على المَرَّة ولكنها ليس من جهه دلالة اللفظ، بل من باب مقدّمات الحكمه، لأنَّ المولى كان فى مقام البيان، فلو كان مطلوبه إتيان الطبيعه أكثر من مرّة واحده لكان عليه البيان، لأنَّ القدر المتيقّن من مدلول اللفظ إنَّما هو المَرَّة، وأمّا التكرار فهو يحتاج إلى مؤونه زائده.

وحيث إنَّ المفروض كون المولى فى مقام البيان ولا إهمال فى مقام الثبوت- لأنَّ

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 إما أن تتعلّق بالمَرَّة أو التكرار- ومع ذلك لم يأت فى مقام الإثبات بما يدلُّ على التكرار فنستكشف أنَّ مطلوبه إنَّما هو إتيان العمل مرّة واحده.

وهاهنا امور:

الأمر الأوّل: إنَّ الأمر يكفى فى إمثاله إتيان فرد واحد، بينما لا بدّ لإمثال النهى من ترك جميع الأفراد مع أنَّ المتعلّق فى كليهما هو الطبيعه، والطبيعى موجود بوجود أفراد، ونسبه الطبيعى إلى أفراد نسبه الآباء إلى الأبناء لا نسبه أب واحد إلى الأبناء، فكما أنَّه يتحقّق بفرد واحد منه وبصرف وجوده فى الأمر فليتحقّق تركه أيضاً بصرف تركه ولو بترك فرد واحد مع أنَّه ليس كذلك، بل لا بدّ فى النهى من ترك جميع أفراد الطبيعه.

وقد اجيب عن ذلك بوجوه، والأوجه أن يقال: إنَّ هذا يرجع فى الواقع إلى الفرق الموجود بين طبيعه المصلحه وطبيعه المفسده، فإنَّ تحصيل المصالح يقتضى الإكتفاء بالمَرَّة بخلاف دفع المفاسد فإنَّه لا يتحقّق إلّا بترك جميع الأفراد، فإنَّ مفسده الخمر أو السمّ مثلاً إنَّما تترك فيما إذا تركنا جميع أفراد الخمر أو السمّ مع أنَّ المصلحه الموجوده فى شرب دواء خاصّ يتحقّق بفرد واحد منه.

وهذه قرينه عقليه خارجيه توجب أن يكون المتعلّق فى الأوامر صرف وجود الطبيعه وفى النواهى ترك جميع الأفراد، فإنَّ الأوامر كاشفه عن مصالح فى المتعلّق، والنواهى كاشفه عن مفاسد فيه.

الأمر الثاني: بعد ثبوت عدم دلالة الأمر على التكرار، اختلفوا في جواز التكرار وعدمه أى 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 للآمر 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 المزمه والتكرار هو الفرد والأفراد، أو الدفعه والدفعات؟

والفرق بينهما واضح حيث إنه إذا كان المراد منهما هو الأول فبناءً على دلالة صيغه الأمر على المزمه 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 المزمه 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؛ نهایه الدراییه، 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 المسأله (١).

والحقّ جريان النزاع حتى على القول بتعلق الأمر بالطبيعه؛ لأنه وإن كان متعلق الأمر هو الطبيعه مع ذلك لا يجب إتيان أكثر من



فرد واحد ولو في دفعه واحده بنفس ما مرّ من اقتضاء مقدمات الحكمه ذلك، فلو قال المولى: «اعتق الرقبه» فلا يجوز عتق رقاب متعدده ولو في 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 ويكفي إمتثال واحد، أو يدلّ على التأسيس وتعدّد المطلوب فلا بدّ من الإمتثال الثاني وإتيان العمل مرّه اخرى؟

وللمسأله صور:

١. أن يكون للمتعلّق أو المادّه قيد يستفاد منه التأسيس وتعدّد المطلوب، كما إذا قال: «صلّ» ثمّ قال: «صلّ صلاه اخرى» أو قال: «اعطني درهماً» ثمّ قال: «اعطني درهماً آخر»، فلا ريب في أنّ المأمور به حينئذٍ يكون متعدّداً، بل إنّّه خارج عن محلّ النزاع.

٢. أن تكون الهيئه مقيدّه، فصدرت القضيّه مثلاً على نهج القضيّه الشرطيّه كما إذا قال مثلاً: «إنّ ظهرت فأعتق رقبه» ثمّ قال: «إنّ قتلت نفساً خطأ فأعتق رقبه»، فلا إشكال أيضاً في أنّ ظاهرهما تعدّد المطلوب والمأمور به، وإنّما الكلام في تداخل الأسباب وعدمه فيما إذا كانت الأسباب متعدده مع وحده المسبّب وسيوافيك البحث

١- الفصول الغرويه، ص ٧٣

ص: ٢٢٨

عنه في البحث عن مفهوم الشرط.

٣. أن لا يكون قيداً لا للمادّه ولا للهيئه حتى يستفاد منه التعدّد، كما إذا قال:

«أقيموا الصلاه» ثمّ قال مرّه ثانيه: «أقيموا الصلاه» وهذه الصوره هي محلّ الكلام، وقال المحقّق الخراساني رحمه الله: «إنّ مقتضى إطلاق المادّه كون الأمر الثاني تأكيداً ومقتضى إطلاق الهيئه كونه تأسيساً، لأنّ كلّ أمر وكلّ هيئه تدلّ على طلب على حده، فيدعو إلى مطلوب يخصّه، وحينئذٍ يقع التعارض بين الإطلاقين» (١).

والإنصاف أنّ الهيئه في حدّ ذاتها لا تدلّ على التأكيد أو التأسيس، بل هما من شؤون المادّه، فإذا كانت المادّه مطلقه كانت قضيّه إطلاقها التأكيد، فالهيئه هنا تابعه للمادّه، فإن كانت عين الأوّل كانت تأكيداً، وإن كانت غيره كانت تأسيساً.

## ٧. الفور والتراخي

هل الأمر يدل على الفور (٢)، أو التراخي (٣)، أو عليهما بالاشتراك اللفظي (٤)، أو لا يدل إلا على طبيعته المجزؤه؟

فيه وجوه، والمشهور هو الوجه الأخير؛ لأن مفاد صيغته الأمر وماذته بحكم التبادر ليس إلا طلب إيجاد طبيعته التي ليس فيها مره ولا تكرار ولا فور ولا تراخي أبداً، بل تستفاد هذه الخصوصيات من دليل آخر (٥).

لكن الصحيح أنها تدل على الفور أيضاً كما تدل على المره، وذلك لأن العرف والعقلاء لا يعدون العبد معذوراً إذا أخرج الإمتثال.

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 أنّ البعث التشريعي يطلب الانبعاث فوراً عند العقل، كما في البعث التكويني ولا معنى لأن يكون البعث في الحال والانبعاث في المستقبل، فكما أنّ طبيعته الأمر والطلب تقتضي الوجوب، كذلك تقتضي الفوريه إلا أن يثبت خلافه.

ثمّ إنّه 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 أنّ 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، وأما لو كان المجموع مطلوباً واحداً سقط الوجوب بعد عصيان الفوريه (١).

ولكن قد ظهر ممّا مرّ أنّ طبيعته البعث تقتضي الفوريه بحيث لا يسقط المطلوب بعصيان الفوريه في زمان، إلا أن يدل دليل خاص على سقوط الطلب عند عصيانه، ولا ربط لها بمسأله تعدد المطلوب كما يظهر من أوامر الموالي العرفيه.

## الجهه الخامسه: في تقسيمات الواجب

### اشاره

إنّ الطلب الإلزامي والوجوب يتصور على أنحاء رئيسيه من جهه القيود المأخوذه بالنسبه إلى نفس التكليف أو المكلف أو المكلف به:

## فأما من جهة نفس التكليف:

فتارة يكون مطلقاً أو مشروطاً.

واخرى يكون معلقاً أو منجزاً.

وثالثه يكون نفسياً أو غيرياً.

وقد يكون أصلياً أو تبعياً.

١- انظر: كفايه الاصول، ص ٨٠

ص: ٢٣٠

## وأما من جهة المتعلق والمكلف به:

فتارة يكون المكلف به ممّا يجب إتيانه بوجهٍ قربيّ تعبديّ وقد لا يكون كذلك.

وثانيه يكون مقيداً بوقتٍ موسّعٍ أو مضيقٍ وقد لا يكون مقيداً بوقتٍ.

وثالثه يكون له عدلٌ وبديلٌ فيكون المكلف مخيراً في إتيانهما، وقد لا يكون كذلك، فالأول واجب تخيريّ، والآخر 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، والآخر واجب عينيّ.

وتارة قد تجب فيه المباشرة، فلا يقبل النيابة وقد يكفي إتيانه تسببياً 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 الصلاه بالنسبه إلى الوضوء، والمشروط كالحج بالنسبه إلى الاستطاعه، وقد عرّف كلّ منهما بتعاريف في ألسنه الاصوليين (١)، والظاهر كما أفاد المحقق الخراساني رحمه الله أنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط، بل يطلق كلّ منهما بما له من معناه العرفي، كما أنّهما وصفان إضافيان وإلا لم يكد

١- منها: أنّ المطلق ما لا يتوقّف وجوبه على أمر زائد على الامور المعتمبره 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 علق وجوبه على حصول أمر آخر كالحج. (انظر: تمهيد القواعد، ص ٥٤؛ مطارح الأنظار، ص ٤٣)

ص: ٢٣١

يوجد واجب مطلق، ضروره اشتراط وجوب كلّ واجب ببعض الامور، كالبلوغ والعقل (١).

رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه

اختلفوا في أنّ القيود المأخوذه في لسان الأدلّه بعنوان الشرط هل هي راجعه إلى الهيئه أو المادّه؟ مع تسالم الكلّ على أنّ ظاهر القضيّه الشرطيّه رجوعها إلى الهيئه، بل هو معنى الاشتراط وتعليق الجزاء على الشرط، فمعنى «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلاً أنّ وجوب الإكرام مقيد بمجيء زيد ومعلق عليه، لا نفس الإكرام.

وقد اعترف بهذا الظهور العرفي من هو مخالف للمشهور في المسأله وهو الشّيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله، إلّا أنّه يقول: لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور لمحذور عقلي ويجب إرجاع القيد إلى المادّه، فيكون معنى قولك: «إن استطعت يجب عليك الحجّ» حينئذ: «أنّه يجب عليك من الآن إتيان الحجّ عند تحقّق الاستطاعه» فيكون القيد وهو الاستطاعه في المثال من قيود الواجب وهو الحجّ، مع أنّ ظاهر القضيّه أنّه من قيود الوجوب.

نعم إنّّه يقول: فرق بين قيد الواجب الذي يستفاد من القضيّه الشرطيّه وسائر قيود الواجب، فإنّه يجب تحصيل القيد وإيجاده في الخارج في الثاني دون الأوّل قضاء لحقّ القضيّه الشرطيّه (٢).

واستدلّ لمقاله الشّيخ الأعظم رحمه الله أو يمكن أن يستدلّ لها بامور:

الأوّل: أنّ مفاد الهيئه من المعاني الحرفيه، وقد قرّر في محلّه أنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له خاصّ، أي المعنى الحرفي جزئي حقيقي، ومن البديهي أنّ الجزئي لا يقبل الإطلاق والتقييد (٣).

١- كفايه الاصول، ص ٩٤ و ٩٥.

٢- مطارح الأنظار، ص ٤٨-٤٩

٣- مطارح الأنظار، ص ٤٦

وبيان آخر: أنّ المعاني الحرفية إيجاديّة بأسرها، ولو لم يكن الجميع كذلك فلا أقلّ من خصوص مفاد هيئه الأمر، أى الطلب، فلا- إشكال فى كونه إيجادياً، والمعنى الإيجادى جزئى حقيقى، فإنّ الإيجاد هو الوجود، ولا ريب فى أنّ الوجود الخارجى عين التشخص والجزئية فلا يقبل التقييد والإطلاق.

ولكن يرد عليه: أنّ كون الموضوع له فى الحروف والهيئات خاصاً ليس معناه كونه جزئياً حقيقياً، بل إنّهُ بمعنى الجزئى الإضافى، فمعنى الابتداء المستفاد من قولنا: «سر من البصره إلى الكوفه» مثلاً كلىّ تتصوّر له أفراد كثيره، فالإمثال لهذا الأمر له مصاديق كثيره، وكلّ ما كان له مصاديق كثيره كان كلياّ.

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 إنّهُ بحث عن التقييد بمعنى التعليق، وحيث إنّ التعليق إيجاد على فرض خاصّ، فيمكن تعليق الإيجاد أو الوجود على شىء مفروض الوجود وإن لم يمكن تقييده، فلا- مانع مثلاً من تعليق وجود إكرام زيد ولو بنحو خاصّ على مجيئه، وسيأتى شرحه إن شاء الله فى معنى القضيّه الشرطيّه.

الثانى: ما يستفاد من كلمات بعض الأعاظم من أنّ المعنى الحرفى وإن كان كلياّ إلّا أنّه ملحوظ باللحاظ الآلى ولا يلحظ استقلالاً حتّى 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 فى اللحاظ بهذا المعنى، بل يكون تمام الإلتفات والتوجّه إليه كما إذا قلت: هل الطائر فى الدار أو على الدار؟ ومرادك السؤال عن «الظرفيه» و«الاستعلاء» فى مثل الطائر الذى

١- فوائد الاصول، ج ١، ص ١٨١

تعلم بوجود نسبه بينه وبين الدار، لكن لاتدرى أنّ هذه النسبه هى الظرفيه أو الاستعلاء.

نعم، إنّ المعانى الحرفيه تابعه للمعانى الإسميه فى الوجود الخارجى والذهنى، ولا إشكال فى أنّ التبعيه فى الوجود لا تلازم كون المعنى الحرفى مغفولاً عنه، فقد وقع الخلط هنا بين التبعيه فى الوجود الذهنى وعدم قيام المفهوم بنفسه وبين الغفله عنه، مع أنّ بينهما بوناً بعيداً.

الثالث: لزوم اللغويّه حيث إنّهُ إذا كان الوجوب استقبالياً، فلا ثمره للإيجاب والإنشاء فى الحال.

والجواب عنه واضح: لأنّ أحكام الشارع أحكام كليه تصدر على نهج القضايا الحقيقيه وشامله لجميع المكلفين الواجدين منهم

للشروط المذكوره فيها وغيرهم، فوجوب الحجّ مثلاً يشمل المستطيع فعلاً ومن يستطيع، وعندئذٍ لا بدّ من صدور الخطاب بشكل القضيّه 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 باللغويّه.

الرابع: أنّ رجوع الشرط إلى الهيئه دون المادّه 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، والتأميل فى حقيقه مفهوم «إن» الشرطيّه وما يسمّى فى اللغه الفارسيه بـ «اگر»، فنقول لا إشكال فى أنّ مفاد كلمه «إن» يساوق تقريباً معنى كلمه «افرض» أى أنّ الإنسان يفرض أولاً وجود شىء فى الخارج ثمّ يحكم عليه بحكم ويرتب عليه آثاراً، فيفرض مثلاً طلوع الشمس أولاً ثمّ يرتب عليه وجود النهار، فالقضيّه 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 فاسقنى» فاشتياقه إلى الماء ثمّ بعثه إلى إتيان الماء وجد فى الخارج ولكنّه مترتب على فرض عطشه، فبعثه متوقّف على هذا الفرض.

والحاصل: أنّ هذا الإيجاب موجود من جهه وغير موجود من جهه، فهو موجود بعد فرض وجود الشرط فى افق المذهن وغير موجود من دون هذا الفرض.

وحيث إنّ فرض ولا- وجود له فى الخارج فعلاً فيمكن أن يقال بأنّه لا إيجاب ولا وجوب كما ذهب إليه المشهور، بل إيجاب على فرض معيّن.

ثمره النزاع فى المسأله

قد يقال: تظهر ثمره هذا النزاع فى تحصيل المقدمات المفوّته كتهيئه الزاد والراحله وأخذ الجوازات بالنسبه إلى الحجّ، فبناءً على مذاق المشهور لا دليل على وجوبها لعدم وجوب ذى المقدمه على الفرض، وأمّا على مبنى الشيخ الأعظم رحمه الله فتحصيلها واجب قبل مجىء زمان الواجب، فيجب مثلاً حفظ الماء قبل مجىء وقت الصلاه إذا كان تحصيل الطهاره بعد مجىء وقت الصلاه متوقّفاً عليه، وكذلك تحصيل مقدمات السفر إلى الحجّ بعد حصول الاستطاعه وقبل الموسم.

نعم يمكن القول بوجوب تحصيل المقدمات حتّى على مبنى المشهور، وهو ما إذا علمنا بفوت غرض المولى فى صوره 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 مجىء 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 خصوصيته من بينها فيجب تحصيله؟ وهكذا بالنسبة إلى العلم بالمكلف به، فإذا علمنا بأصل وجوب الحجّ مثلاً وعلمنا أيضاً بحصول الاستطاعه في السنه اللاحقه فهل يجب تحصيل العلم بمسائل الحجّ أو لا؟ المعروف والمشهور وجوب تحصيل العلم في القسم الأول، أي العلم بأصل التكليف، ويمكن أن يستدلّ له بوجوه:

الوجه الأول: أنّ تحصيل العلم واجب نفسى، فهو واجب مع قطع النظر عن كونه مقدّمه لواجب آخر، ويدلّ عليه ما ورد عن الصادق عليه السلام:

«ليت السياط على رؤوس أصحابي حتى يتفقّوها في الدين»<sup>(١)</sup>

، وما ورد في بعض الأخبار من أنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال له أفلا- تعلّمت حتى تعمل؟<sup>(٢)</sup> ونظير آيه النفر<sup>(٣)</sup> التي تدلّ على وجوب تحصيل العلم ووجوب تعليمه.

وفيه: أنّ العلم في أمثال المقام طريقي لا- موضوعى، ولذا لو أتى بالواقع من طريق الاحتياط أجزاء قطعاً ولا يؤخذ على ترك تحصيل العلم مع أنّه لو كان واجباً نفسياً لم يكفى العمل بالاحتياط في موارد الجهل بالحكم.

الوجه الثانى: العلم الإجمالى بوجود تكاليف في الشريعة حيث يقتضى تحصيل العلم التفصيلى بها للإمتثال.

ويمكن النقاش فيه بأنّ لازمه عدم وجوب الفحص وتحصيل العلم بالتكليف إذا علم بالمقدار المعلوم إجمالاً وانحلّ العلم الإجمالى بسبب ذلك، مع أنّ الفحص واجب مطلقاً حتى مع الشكّ البدوى في وجوب التكليف.

١- بحار الأنوار، ج ١، ص ٢١٣، ح ١٢

٢- المصدر السابق، ص ١٧٨، ح ٥٨.

٣- انظر: سوره التوبه، الآيه ١٢٢

ص: ٢٣٦

الوجه الثالث: حكم العقل وهو العمده، فإنّه يجب على العبد لحقّ العبوديه وطاعه المولى أن يفحص عن تكاليفه في مظانّها، نعم

له العمل بالاحتياط وترك تحصيل هذا العلم، وأما الأخذ بالبراءة من دون فحص فهو أمر غير جائز، كما يتضح ذلك بالرجوع إلى أهل العرف في مناسبات الموالى مع عبيدهم، والرؤساء مع أتباعهم.

وبعد الفحص بالمقدار المتعارف بين العقلاء يجوز التمسك بالبراءة لعدم العلم بتحقق التكليف مع أنه لو كان من شرائط الوجود لكان الأصل فيه الاشتغال.

وأما العلم بالمكلف به فكذلك يمكن القول بوجوب تحصيله في الجملة، وهو ما إذا علم بحصول الاستطاعة وعدم إمكان تحصيل العلم بالمناسك في الموسم، فلا يبعد حينئذ القول بوجوب تحصيل العلم بها من باب حفظ غرض المولى مع أنه ليس الحجج واجباً فعلاً.

ثم إنه سيأتى الكلام عمّا إذا شككنا في أن الواجب مطلق أو مشروط في ذيل البحث عن الواجب المعلق.

## ٢. المنجز والمعلق

وقد عرّف الواجب المنجز في 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 كالحجّ، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقه، ويتوقّف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له (١)؛ لأنّ الزمان ليس تحت اختياره.

نعم، أنه عمّم المعلق في ذيل كلامه إلى ما يتوقّف على أمر مقدور أيضاً، ويمكن

١- الفصول الغرويه، ص ٧٩

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 الطهاره اتفاقاً مع كونها أمراً مقدوراً للمكلف.

ولا فرق بين الواجب المشروط على مبنى الشّيخ الأعمش رحمه الله والواجب المعلق على التعريف المزبور حيث إنّ أخذ في الواجب المعلق جميع ما أخذه الشّيخ في الواجب المشروط من كون القيد فيه راجعاً إلى المادّه لا الهيئه وكونه ممّا لا يترشّح عليه الوجوب، مع أنه شرط للوجود لا الوجوب.

والفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط على مبنى المشهور واضح، فإنّ القيد عندهم في الواجب المشروط راجع إلى الهيئه والوجوب لا الواجب والوجود كما مرّ.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه ذهب جماعه من الأعلام إلى استحاله الواجب المعلق، واستدلّوا بأمور لا يخلو من إشكال (١).



والأولى في رده أن يقال: إن الواجب المعلق مستبطن لنوع من التناقض في إنشائه حيث إن المولى يقول يوم الاثنين: «يجب عليك غسل يوم الجمعة أو صيامه»، فإنه إما أن يكون كناية عن وجوب تهيئه المقدمات، فلا بأس به كما سيأتي، ولكن حينئذ لا يكون الواجب معلقاً، بل إنه من مصاديق الواجب المشروط، لأن المفروض عدم وجوب ذي المقدمه.

وإما يكون دالاً على أن غسل يوم الجمعة أو صيامه واجب من يوم الاثنين مع أن ظرف إمتثاله هو يوم الجمعة، وهو متضمن لنحو من التناقض، لأمد كل بعث يطلب انبعثاً وكل طلب يتعقب إمتثالاً، فلو كان الوجوب فعلياً يوم الاثنين كان معناه وجوب الإمتثال في ذلك اليوم مع أن المفروض أن زمان الإمتثال هو يوم الجمعة فلازم وجود الطلب يوم الاثنين هو فعليته الوجوب في ذلك اليوم، ولازم

١- انظر: تشریح 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 إلّا 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 إلّا 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 الصلاه قبل مجيء وقتها إذا علم بعدم القدره على التعلم بعده.

فكأن صاحب الفصول لم يجد طريقاً للتخلص عن هذه الفتاوى إلّا 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 تهيئياً، أما كونه نفسياً فلعدم إمكان ترشحه من وجوب ذي المقدمه بناءً على أن المفروض عدم كون ذي المقدمه واجباً فعلياً، وأما كونه تهيئياً 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.

ومنها: أنّ حفظ أغراض المولى يقتضى عقلاً وجوب الإتيان بالمقدمات المزبوره قبل حلول زمان الواجب؛ أى العقل يكشف عن وجوبها شرعاً، فإذا علمنا أنّ غرض الشارع تعلق بالحجّ مثلاً على أى حال وأنه لا يرضى بتركه، فلا بدّ من إيجاب الشارع تحصيل المقدمات قبل الموسم من جهة أنّ عدم الإيجاب يساوق تعطيل الحجّ غالباً، بل هو نقض للغرض، وهو قبيح.

### حكم الشكّ فى رجوع القيد إلى المادّه أو الهيئته

إذا شككنا فى أنّ القيد يرجع إلى الوجوب أو إلى الوجود، وبتعبير آخر يرجع إلى الهيئته أو إلى المادّه، فما هو مقتضى الأصل اللفظى والعملى؟

أما الأصل العملى فنقول: لا بدّ فيه من التفصيل بين الشرط المشكوك رجوعه إلى المادّه أو الهيئته وبين مشروطه.

أما الشرط: كالأستطاعه بالنسبه إلى الحجّ، فلا إشكال فى رجوع الشكّ فيه إلى الشكّ فى وجوب تحصيله وعدمه، والأصل حينئذٍ هو البراءه، 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 فى ذلك فالأصل هو البراءه عن وجوب الإقامه.

وأما المشروط: كالحجّ بالنسبه إلى الاستطاعه، فيتصوّر فيه ثلاث حالات:

فتارة: لا يحصل الشرط فلا تتحقّق الاستطاعه فلا إشكال أيضاً فى أنّ الأصل هو البراءه عن وجوب الحجّ، لأنّ الشكّ فى كون الاستطاعه شرطاً للوجوب أو للواجب يسرى إلى المشروط، ونتيجته الشكّ فى أصل وجوب الحجّ والأصل فيه البراءه.

١- سورة الجمعه، الآية ٩

ص: ٢٤٠

واخرى: يتحقّق الشرط فتتحقّق الاستطاعه، فلا كلام فى وجوب الحجّ.

وثالثه: فيما لو تحقّق الشرط ثمّ زال، فيتصوّر له أيضاً ثلاث صور:

١. ما إذا علمنا أنّ الشرط قد شُروط حدوداً وبقاءً فلا إشكال فى عدم وجوب الحجّ من دون حاجه إلى جريان البراءه، للعلم بعدم وجوبه حينئذٍ، وذلك نظير صحّه البدن بالنسبه إلى الصيام فإنّه شرط له حدوداً وبقاءً.

٢. ما إذا علمنا أنّ الشرط هو شرط حدوثٍ فحسب، فلا كلام أيضاً فى وجوب المشروط لحصول شرطه.

٣. ما إذا شككنا في أنه شرط حدوث وبقاء معاً أو حدوث فقط، فالأصل هو الاستصحاب؛ لثبوت وجوب المشروط بحدوث الشرط، فإذا شككنا في بقاءه من جهة الشك في شرطه بقاء الشرط كان الأصل هو استصحاب بقاء الوجوب.

إن قلت: لا بد في الاستصحاب من وحده الموضوع، وهي مفقوده في المقام لأن الموضوع في القضية المتيقنه إنما هو عنوان المستطيع، والمفروض زواله بقاءً.

قلت: الموضوع للقضية المتيقنه إنما هو عنوان المكلف، وأما الاستطاعة فهي تعدد من حالات الموضوع لا مقوماته، وعنوان المكلف باقٍ على الفرض، وسيأتي في مباحث الاستصحاب تعيين الملاك في كون شيء من حالات الموضوع أو مقوماته.

أما الأصل اللفظي: فيدور الأمر فيه في الواقع مدار إطلاق المادة وإطلاق الهيئه وأنه هل يقدم إطلاق الهيئه على إطلاق المادة حتى تكون نتيجته رجوع القيد إلى المادة وكون الشرط شرطاً للواجب، أو يكون المقدم إطلاق المادة 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 أنّ هذا التعريف يوجب كون جلّ الواجبات غيريه لأنها إنما وجبت لغيرها وهو المصالح التي تترتب عليها، فينحصر الواجب النفسى في مثل معرفه الله تعالى حيث إنّها مطلوبه لذاتها (١).

وقد تصدّى الأعلام لحله بوجوه، والمختار فيه أن يقال: إنّ المصالح التي تترتب على الأفعال امور خارجه عن دائره علم المكلفين بتفاصيلها، وبالتالي 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 الأوّل: ما اشير إليه من أنّ 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 في كثير من موارد ليست دائميّه وبمنزله العله بل بصوره الأغلبيه وبمثابه الحكمه كعدم اختلاط المياه في وجوب الأخذ بالعدّه.

الأمر الثانى: أنّ المصلحه قد تكون في نفس أمر المولى وإنشائه ولا مصلحه في متعلّقه كما في الأوامر الامتحتايّه في الشرع،

ونظير الأوامر التي تصدر من جانب الموالى العرفية أو الامراء عند نصبهم لمجرد تثبيت المولوية أو الأماره.

الأمر الثالث: أنّ المصلحه قد لا- تترتب على فعل مكلف خاص حتى يؤمر بتحصيلها بل إنها 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 لمفضل بن عمر: «اكتب وبث علمك في إخوانك، فإن مت فأورث كتبك بنيك، فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم». (وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، ح ١٧ و ١٨)

ص: ٢٤٢

التي تترتب على هذا الأمر تظهر بعد مضي مدّه طويله من الزمان.

نعم مع ذلك كلّ قد يبين المولى شيئاً من المصالح لترغيب الناس إلى إتيان التكاليف نظير قوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»(١)، وما وردت في علة الأحكام.

ومما ذكرنا ظهر أنّ تعريف المشهور للواجب النفسي والغيري ممّا لا- غبار عليه، وأنّ ما اورد عليه من الإشكال ليس بوارد، فالواجب النفسي هو ما امر به لنفسه، والغيري ما امر به للتوصل إلى واجب آخر.

### حكم الشك في النفسية والغيرية

إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري كما إذا شك في أنّ غسل الجنابه واجب نفسي مطلوب لنفسه أو أنه واجب لأجل واجب آخر كالصلاه والصيام، فما هو مقتضى الأصل اللفظي والعملي؟

أمّا الأصل اللفظي فقد ذهب كثير من الاصوليين إلى أنّ مقتضى إطلاق الصيغه كون الواجب نفسياً لا غيرياً، لأنه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم في مقام البيان (٢).

وقد اورد عليه أولاً: بأنّ الصيغه موضوعه لمصاديق الطلب الحقيقي المنقذ في نفس الطالب لا لمفهوم الطلب، فإنّ الفعل لا يتّصف بالمطلوبيه إلا بواسطة تعلق واقع الإراده وحقيقتها عليه لا- بواسطة مفهومها، ومن المعلوم أنّ الفرد من الطلب الحقيقي المنقذ في نفس الطالب جزئي لا يعقل فيه التقييد والإطلاق، فلا معنى للتمسك

١- سورة العنكوت، الآية ٤٥

٢- مفاتيح الاصول، ص ١٣٧؛ بدائع الأفكار للمحقّق الرشتي، ص ٢٣٤؛ كفايه الاصول، ص ١٠٨

ص: ٢٤٣

بإطلاق الصيغه لكون الواجب نفسياً لا غيرياً (١).

وفيه: إنَّ الجزئي وإن استحال تقييده بعد تحقُّقه في الخارج إلَّا أنَّه لا ريب في إمكان تقييده وتضييقه قبل الإيجاد من باب «ضيق فم الركيه».

وثانياً: بأنَّ المعانى الحرفيه وإن كانت كلياً إلَّا أنَّها ملحوظه بتبع لحاظ متعلقاتها أعنى المعانى الإسميه؛ لكونها قد اتخذت 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 مرَّ من أنَّ المعانى الحرفيه تابعه للمعانى الإسميه في الوجود الذهني والخارجي، وهو لا يلزم كونها مغفولاً عنها، بل إنَّها قد تصير ملحوظه وملفتاً إليها بتمام اللحاظ والتوجه، نظير ما نقل عن المحقق نصير الدين الطوسي رحمه الله حيثما حضر في درس المحقق الحلِّي رحمه الله وأفتى باستحباب التياسر في القبله لأهل العراق فسأله المحقق الطوسي رحمه الله: التياسر من القبله أو إلى القبله؟

فأجاب المحقق رحمه الله: «من القبله إلى القبله» (٣)، فلا مانع من إطلاق المعنى الحرفي وتقييده من هذه الناحيه.

أمَّا الأصل العملي فيما إذا لم يكن هناك إطلاق فيتصوّر له ثلاث صور:

الصوره الاولى: ما إذا شككنا في النفسيه والغيريه قبل مجيئ وقت ما يحتمل كون المشكوك مقدمه له، كما إذا شككنا قبل الظهر في أنَّ غسل الجنابه واجب نفسي أو غيري للصلاه، فلا إشكال في أنَّ الأصل في هذه الصوره إنَّما هو البراءه، فإنَّه إن كان غيرياً لم يجب الإتيان به لعدم وجوب ذى المقدمه فعلاً.

١- مطارح الأنظار، ص ٦٧

٢- حكاة في بدائع الأفكار، للآملي، ج ١، ص ٣٧٣

٣- انظر: المهذب البارع، ج ١، ص ٣١٢

ص: ٢٤٤

الصوره الثانيه: ما إذا شككنا فيها بعد مجيئ وقت ما يحتمل كون المشكوك مقدمه له وبعد فعله وجوبه، وحينئذٍ يجب الإتيان بهذا الواجب على كلِّ حال للعلم بوجوبه حينئذٍ، إمَّا لنفسه أو لغيره.

الصوره الثالثه: ما إذا جاء وقت ما يحتمل كونه ذا المقدمه ومضى وقته كما إذا صارت المرأه حائضاً بعد دخول وقت الصلاه بعد أن كانت جنباً، فلا نعلم أنَّ غسل الجنابه واجب غيري حتَّى يظهر سقوط وجوبه بسقوط وجوب الصلاه أو أنَّه واجب نفسي حتَّى يكون باقياً على وجوبه، ولا إشكال في أنَّ الأصل هو الاستصحاب حيث إنَّ الشكَّ هنا يرجع إلى الشكِّ في سقوط وجوب ثبت من قبل والأصل بقاؤه، لكنَّه مبنى على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه وقد أشكلنا عليه في محلّه.

وينبغى أولاً تنقيح الكلام حول معنى الثواب و حقيقته على نحو كلّي، 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 في أنّ الظاهر من آيات الكتاب هو الأوّل حيث تعبّر عن الثواب بالأجر في 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 في 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 في فوائد الاصول، ج ١، ص ٢٢٤، ولعلّه لبعض عبارته الموهمه لذلك، كما في أوائل المقالات، ص ٥٩، ولكن الظاهر موافقته مع مشهور المتكلمين، انظر النكت في 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 الشرعيّه مشتمله على مصالح ترجع إلى العباد أنفسهم، فكيف يستحقّون بإطاعتهم وإمتثالهم الأجر والاجر، بل الاستحقاق هنا بمعنى اللياقه لقبول التفضّل من جانب الباري تعالى، أي أنّ العبد المطيع يليق بإنعام الله تعالى وتفضّله عليه بمقتضى حكمته، فإنّ التسويه بين المطيع والعاصي 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، واللياقه للتفضّل شىء آخر، والاستحقاق فيما نحن فيه بالمعنى الثانى لا الأوّل، فلا يعدّ ترك الثواب حينئذٍ من مصاديق الظلم، نعم إنّه ينافى حكمه البارى الحكيم لأنّ لازمه التسويه بين المطيع والعاصي.

فالاستحقاق فى المقام لا ينافى التفضّل، بل يكون بحسب الحقيقه من مصاديقه، نعم قد يجتمع مع تفضّل أكثر يعبّر عنه فى لسان الآيات بالفضل كما يعبّر عن الأوّل بالأجر، ويدلّ عليه قوله تعالى: «لِيُؤْفِقَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ» (١)، واختلاف التعبير ناظر إلى اختلاف مراتب الفضل، فالتعبير بالأجر مخصوص بمرتبته من التفضّل يعطى على أساس الكسب والعمل ولياقه اكتسبها العبد بالطاعه وترك المعصيه، والتعبير بالفضل مختصّ بمرتبته 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 المحقّق الخراسانى رحمه الله (٢).

٢. الفرق بين ما تعلّق به الأمر الأصلي وما تعلّق به الأمر التبعي، فيترتب الثواب على الأوّل دون الثاني (٣).

١- سورة النساء، الآية ١٧٣

٢- كفاية 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 النفسي، وما إذا أتى بها لا بهذا القصد، فيترتب الثواب على الأوّل دون الثاني (١).

والحقّ في المسألة هو ترتّب الثواب على المقدمه بشرط قصد التوصل بها إلى ذيهام مضافاً إلى إشتراط الوصول الفعلي إلى ذى المقدمه لولا المانع، أى يترتب الثواب على خصوص المقدمه الموصله مع قصد التوصل بها، بل يترتب الثواب أيضاً حتى لو لم يصل إلى ذى المقدمه لحدوث مانع غير إختياري.

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 لَأَيُّصِيئُهُمْ ظَمًا وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا 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 عبدالله الحسين عليه السلام (٣).

وأمّا ترتّبه على خصوص ما إذا قصد إتيان المقدمه الوصول إلى ذى المقدمه فلأنّ التقرب المزبور إنّما يحصل فيما إذا قصد بالمقدمه إمتثال التكليف والوصول إليه.

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٧٢؛ نهايه الأفكار، ج ١، ص ٣٢٥

٢- سورة التوبه، الآيتان ١٢٠ و ١٢١

٣- وسائل الشيعه، ج ١٠، كتاب الحجّ، أبواب المزار، الباب ٤١

ص: ٢٤٧

وأمّا ترتّبه على خصوص المقدمه الموصله بالوصول الفعلي عند عدم المانع، فلأنّه لو شرع فى المقدمات ثمّ 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 مقدّميتها؟

الثاني: أنه يشترط فيها قصد التقرب مع عدم إمكان التقرب بالأمر الغيرى المقدّمى.

الثالث: أن عباديه هذه الطهارات متوقّفه على قصد أمرها الغيرى مع أن قصد الأمر فيها أيضاً متوقّف على عباديتها، لأنّ قصد الأمر متفرّع على تعلق أمر بالمقدّمه بما هي مقدّمه، والمقدّمه فى المقام هي الطهارات الثلاث بوصف أنها عباده، فيلزم الدور.

والمختار فى الجواب عن الأول والثانى ما مرّ من إمكان التقرب بالمقدّمه وترتب الثواب عليها إذا أتى بها بقصد التوصل إلى ذى المقدّمه.

وأما الثالث، فإننا نسلم كون عباديه الطهارات متوقّفه على قصد الأمر، ولكن توقّف قصد الأمر على عباديه الطهارات إنّما يوجب الدور فيما إذا كان المتوقّف عليه عباديتها فى الرتبة السابقه على الأمر أو المقارنه معه، مع أنه عباره عن اجتماع شرائط العباده حين الإمتثال، أى أنّ تعلق أمر المولى بها لا يحتاج إلى كونها عباده حين الأمر بل إنه يأمر بها لاجتماع شرائط العباده فيها حين الإمتثال.

وذلك نظير توقّف 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: إنّ 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 والتبعي

إنّ الأصاله والتبعيه تارةً تلحظان بالنسبه إلى مقام الدلاله والإثبات كما لاحظهما المحقّق القمى وصاحب الفصول، فعرفهما المحقّق القمى بأنّ الواجب الأصلى ما يكون مقصوداً بالإفاده من الكلام، والواجب التبعي ما لا يكون مقصوداً بالإفاده من الكلام، وإن استفيد تبعاً، كدلاله الآيتين على أقلّ الحمل (١).

وعرفهما المحقّق صاحب الفصول بأنّ الأصلى ما فهم وجوبه بخطاب مستقلّ، أى غير لازم لخطاب آخر وإن كان وجوبه تابعاً



لوجوب غيره، والتبعي بخلافه، وهو ما فهم وجوبه تبعاً لخطاب آخر وإن كان وجوبه مستقلاً كما في المفاهيم، فالمناطق في الأصالة والتبعي هو الاستقلال بالخطاب وعدمه (٢).

واخرى: بلحاظ مقام الثبوت كما في تقارير شيخنا الأعظم رحمه الله (٣) فالأصلي حينئذٍ عبارته عما تعلقت به إرادته مستقلة من جهة الالتفات إليه بما هو عليه من المصلحة، والتبعي عبارته عما لم تتعلق به إرادته مستقلة لعدم الالتفات إليه بما يوجب إرادته كذلك، وإن تعلقت به إرادته إجمالية تبعاً لإرادته غيره كما في الواجبات الغيرية الترشيحية.

١- قوانين الاصول، ج ١، ص ٩٩ و ١٠٢. والمراد من الآيتين قوله تعالى في سورة الأحقاف، الآية ١٥، «وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» وقوله تعالى في سورة البقرة، الآية ٢٣٣: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْتَمِ الرِّضَاعَهُ»

٢- الفصول الغرويه، ص ٨٢

٣- مطارح الأنظار، ص ٧٨

ص: ٢٤٩

ولكن لا يهمننا البحث عنه، لعدم ترتب ثمره اصوليه أو فقهيه عليه، فإنه مجرد اصطلاح ولا مشاخه في الاصطلاح.

## ٥. التبعدي والتوصلي

### إشاره

المشهور أنّ الواجب التوصلي ما لا يتوقف حصول الإمتثال أو حصول الغرض فيه على قصد القربه نظير تطهير المسجد، فإنّ الغرض فيه يحصل ويتبعه يسقط الأمر بمجرد التطهير من دون قصد القربه أو قصد الأمر وبأى طريق حصل التطهير، وأمّا الواجب التبعدي فهو ما يتوقف حصول الغرض والإمتثال فيه على قصد القربه (١).

ولكنّه تعريف ببعض اللوازم وليس بياناً لماهيته الواجب التبعدي والتوصلي، فإنّ اعتبار قصد القربه أو عدمه ينشأ من خصوصيه في ماهيه الواجب التبعدي أو لتوصلي وإنهما مع قطع النظر عن قصد القربه مفترقان ماهيه وذاتاً.

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 وعبوديه كالسجده فإنّها تعدّ بذاتها عبوديه ولو مع عدم قصد القربه ووقوعها في مقابل أى شخص أو أى شىء، وهي عباده ولو وقعت في مقابل الصنم.

الثاني: ما يكون عباده 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، فإنه جعلها للعباده والعبوديه ووسيله للتقرب

ص: ٢٥٠

إليه، ولا إشكال في أنّ هذا القسم أيضاً تعدّد من العبادات بالجعل والاعتبار مع قطع النظر عن قصد القربه والتعظيم وقصد العباده، ولكنّ العباده المطلوبه تتحقّق بقصد القربه لا بذات العمل.

### الفرق بين التبعدي والتوصلي

لا ينحصر الفرق بين التبعدي والتوصلي في قصد القربه وعدمه فقط، بل إنّهما تفترقان في الماهيه أيضاً، فماهيه العمل التبعدي تفترق عن ماهيه العمل التوصلي، فإنّ للعباده التي توجب التقرب إلى المولى ركنين: حسن فاعلي وهو أن يكون العبد في مقام الإطاعه والتقرب إلى المولى، وحسن فعلي وهو أن يكون ذات العمل مطلوباً للمولى.

ثمّ إنّّه قد ذكر أنحاء أربعة لقصد القربه: أولها: قصد الأمر، ثانيها: قصد المحبوبيه، ثالثها: قصد المصلحه، ورابعها: قصد كون العمل لله وأنه أهل للعباده(١).

أمّا الأول: فهو يتصوّر فيما تكون عباديته بالجعل والاعتبار؛ حيث إنّ هذا القسم من الامور العباديه تحتاج في تحديدها وتعيين نوعها وكيفيتها إلى أمر واعتبار من ناحيه الشارع، وأمّا ما تكون عباديته ذاتيه كالسجود فلا حاجه فيها إلى قصد الأمر ليكون عباده لأنها خضوع ذاتاً، ولا بدّ من قصد الأمر فيما إذا تصوّر لعمل واحد دواعٍ مختلفه.

وأمّا الثاني: فلا إشكال فيه حيث إنّ قصد المحبوبيه أيضاً يمكن أن يصير داعياً احترازاً عن سائر الدواعي.

وأمّا الثالث: فإن كان المقصود من المصلحه ما يترتب على العباده من الكمال المعنوي، فهو يرجع إلى قصد المحبوبيه، وإن كان المراد منها المصالح الماديّه

ص: ٢٥١

كالصحه في الصيام، فلا إشكال في عدم إمكان التقرب بقصدها، فإنّ هذه المصالح ليست اموراً قربيّه إلّا إذا لوحظ كونها مقدّمه للعباده والإطاعه.

وأمّا الرابع: فلا يصحّ أيضاً، لأنّ التقرب بعمل خاصّ متفرّع على عباديته في الرتبه السابقه إمّا ذاتاً أو بالجعل والاعتبار، فإن كان عباده ذاتاً فهو وإلّا فلا بدّ لصيرورته عباده من أن يقصد محبوبيته عند الله أو كونه مأموراً به حتّى يمتاز عن أشباهه ونظائره، وأمّا مجرد إتيانه لأدب الله تعالى أهل للعباده لا- يوجب عباديته، فإنّه أهل للعباده بلا ريب، ولكن لا بدّ 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 شىء من ذلك في العبادات الذاتية، نعم إذا أتى بالسجده بقصد كونها لله تكون عبادته لله، وإن أراد بها الصنم تكون عبادته للصنم، فهي عبادته على كل حال ذاتاً من دون حاجه 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 ممّا 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»، وكلّ ما ذكر من الإشكال شبهه في مقابل الوجدان لا يعتنى به.

ولو سلّمنا 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 يأخذه المولى في المتعلق وأطلقه نتمسك بإطلاقه لعدم اعتبار قصد القربه وعدم كون الواجب تعبدياً.

ثم إنّه 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 بداعى 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 إلأمر واحد كما في الواجبات التوصلية.

وثانياً: بأن الأمر الأول المتعلق بأصل الفعل إن كان توصلياً يسقط بمجرد الإتيان بالفعل ولو بغير داعى أمره فلا يكاد يبقى مجال لموافقه الأمر الثانى، لسقوط الأمر الأول بمجرد الإتيان بالفعل لا بداعى أمره، وإن كان تعبدياً لا يسقط بمجرد الإتيان بالفعل بغير داعى أمره، فلا وجه لعدم السقوط إلأكون الواجب عبادياً لا يحصل الغرض منه إلأمع الإتيان به بداعى أمره، ومع كون الواجب كذلك مستقلّ العقل لا محاله بوجوب إتيانه على نحو يحصل به الغرض أى بداعى أمره وعلى وجه التقرب به من دون حاجه

إلى أمر آخر يأتيناه كذلك (٢).

ولكن يرد على جوابه الأول: أنه يوجد في باب العبادات أمران: أحدهما متعلق بذات العمل، والآخر يأتيناه بداعي أمره، وهو ما يستفاد من إجماع الفقهاء على اعتبار قصد القربة (٣) فإنه كدليل منفصل وارد بعد الأوامر العبادية، فإن المقصود من

١- مطارح الأنظار، ص ٦٠-٦١

٢- كفاية الاصول، ص ٧٤

٣- انظر: مفتاح الكرامه، ج ١، ص ٢١٧؛ جواهر الكلام، ج ٢، ص ٧٧

ص: ٢٥٣

الأمر إنما هو الدليل الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام ولا إشكال في أن الإجماع دليل شرعي يوجب القطع بصدور أمر من المعصوم عليه السلام يدل على اعتبار قصد القربة.

ويرد على جوابه الثاني: أننا نختار الشق الثاني وهو كون الأمر الأول تعديداً لا يسقط بمجرد الإتيان بالفعل بغير داعي أمره، ولكن مع ذلك لا يكون الأمر الثاني لغواً، لأن الكاشف عن تعديده الأمر الأول وعدم حصول الغرض منه إلأبداعي أمره إنما هو الأمر الثاني، وليس هناك دليل آخر في مقام الإثبات إلأ الأمر الثاني.

ولو فرضنا استحاله أخذ قصد الأمر في المأمور به بأمر واحد وانحصار طريق أخذه بأمرين، فلا إشكال في أن الإطلاق الذي يتمسك به في صورته عدم أخذ قصد الأمر بأمر ثانٍ ليس إطلاقاً لفظياً؛ لأن المفروض عدم إمكان تقييد الأمر الأول بقصد الأمر حتى يتصور فيه الإطلاق، بل هو إطلاق مقامي، وهو عبارته عن كون المولى في مقام بيان حكم أفراد كثيره من دون أن يصوغه في صياغ واحد شامل لجميع الأفراد، بل يذكر حكم كل فرد فرد بصيغته خاصه فيقول مثلاً: «كبر، اسجد، ار كع...».

فحينئذ لو شككنا في وجوب جزء خاص أو قيد خاص فليس هنا لفظ يمكن أن يقيد به ذلك الجزء، كأن يسأل السائل: «ما هو الأغسال الواجبه» وأجاب الإمام عليه السلام: «غسل الجنابه والحوض و...» من دون ذكر غسل الجمع، فيعلم منه بمقتضى الإطلاق المقامي عدم وجوبه، فإن المولى لو تعلق غرضه بجزء آخر لذكره، وحيث إنه لم يذكره مع كونه في مقام البيان ولم يقل مثلاً «اقتت» في عرض سائر أجزاء الصلاه نعلم منه عدم وجوب القنوت وجزئيته.

فتلخص مما ذكرنا أنه يمكن أخذ قصد القربة في المأمور به بثلاثة طرق: أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر الأول، وأخذه في الأمر الثاني، وأخذ مطلق قصد القربة في المتعلق الأعم من قصد الأمر وقصد المحبوبيه وغيرها، على ما عرفت تفصيله.

ص: ٢٥٤

**هل الأصل في الأوامر هو التعديده 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 بد من الرجوع إلى الاصول العملية (٢).

أمّا القول الأول: فقد ظهر أنه يمكن للمولى أخذ قصد الأمر ضمن أمر واحد أو أمرين فحيث لم يأخذه وكان في مقام البيان نتمسك بالإطلاق، وثبت به عدم اعتباره عنده.

وأما القول الثاني: فاستدل له بامور، أهمها أمران:

الأمر الأول: أنّ غرض المولى من الأمر هو إيجاد الداعي في المكلف للعمل والشعور بالمسؤولية أمام المولى، وكلما حصل هذا الغرض حصل قصد القربة طبعاً؛ لأنه ليس إلّا إحساس المكلف بالمسؤولية أمام المولى وانبعثه من بعثه، فالأصل الأولى في الأوامر أن تكون تعبدية، والتوصلية تحتاج إلى دليل خاص.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنه 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 بتحرك العبد بنفسه وحركته إلى الماء مثلاً لرفع عطش المولى لم يأمره بإتيان الماء.

مضافاً إلى أنّ وظيفه العبد إنّما هو تحصيل غرض المولى من الأمور به لا قصد التقرب.

الأمر الثاني قوله تعالى: «وَمَا امْرُؤًا 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: أجدود التقريرات، ج ١، ص ١١٣

٢- فوائد الاصول، ج ١، ص ١٥٥

٣- سورة البينة، الآية ٥

ص: ٢٥٥

من جانب البارئ تعالى للعباده مخلصاً والإخلاص عباره عن قصد التقرب في العمل، ولازمه أن تكون جميع الأوامر الشرعية تعبدية إلّا ما خرج بالدليل.

والجواب عنه واضح: لأنّ الآية إنّما تكون في مقام نفى الشرك وإثبات التوحيد كما يشهد عليه سائر آيات هذه السورة.

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 العملى فى المقام

لو أنكرنا وجود الأصل اللفظى إما من جهة عدم إمكان أخذ قصد الأمر فى المأمور به، أو عدم كون المولى فى مقام البيان، فما هو مقتضى الأصل العملى فى المقام؟

قد يقال: بعدم جريان البراءة العقلية والشرعية، فالمرجع الاشتغال وأصاله التعبدية (٢).

واستدل لعدم جريان البراءة العقلية بأن الشك فى المقام واقع فى الخروج عن عهده التكليف المعلوم، والعقل يستقل بلزوم الخروج عن عهده، فإذا علمنا أن شيئاً خاصاً كالعتق مثلاً واجب قطعاً، ولم نعلم أنه تعبدى يعتبر فيه قصد القربة، أم توصىلى لا يعتبر فيه ذلك، فما لم يؤت به بقصد القربة لم يعلم الخروج عن عهده التكليف المعلوم تعلقه به، فإذا لم يؤت به كذلك وقد صادف كونه تعبدياً يعتبر فيه

١- فوائد الاصول، ج ١، ص ١٥٨ و ١٥٩

٢- كفاية الاصول، ص ٧٥

ص: ٢٥٦

قصد القربة، فلا يكون العقاب حينئذ عقاباً بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان.

واستدل لعدم جريان البراءة الشرعية بأنه لا بد فى جريان أدله البراءة الشرعية كحديث الرفع وأمثاله من شىء قابل للرفع والوضع، وما نحن فيه ليس كذلك حيث إن دخل قصد القربة ونحوها فى الغرض ليس بشرعى بل واقعى فلا يقبل الرفع.

وفيه: أنه قد مر إمكان أخذ قصد الأمر فى المتعلق بطرقه الثلاثة، مضافاً إلى أنه لا دليل على وجوب تحصيل غرض المولى، بل على العبد أن يؤتى بمتعلقات التكليف الموجه إليه فقط حتى لو كانت نسبة المصالح والملاكات إلى متعلقات التكليف من قبيل المسببات التوليدية إلى أسبابها أو من قبيل العلة والمعلول التكوينيين، لأن الواجب فى الحقيقة إنما هو ذات المتعلق لا بما أنه سبب أو علة لأمر آخر.

مثلاً الغسلتان والمسحتان فى باب الوضوء واجبتان بذاتهما لا بما أنهما موجبتان للطهارة الباطنية، لأن هذا أمر خفى علينا لا بد للشارع من بيان أسبابه، فإذا شك فى مدخله شىء فى تمامية علية أو سببته ولم يكن دليل على أخذه فى متعلق التكليف فلا دليل على لزوم الإتيان به على العبد فيكون الشك شكاً فى ثبوت التكليف وموجباً لجريان البراءة.

ومع ذلك لو سلمنا وجوب تحصيل الغرض على العبد، لكن تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان بالنسبه إلى الغرض أيضاً كما تجرى بالنسبه إلى المأمور به؛ لأنه يمكن للمولى أن يبين مقدار غرضه، فكما أن المأمور به أمره دائر بين الأقل والأكثر كذلك الغرض، فإنه أيضاً مقول بالتشكيك، نعم لو كان الغرض أمراً بسيطاً وكان أمره دائراً بين الوجود والعدم فالأصل هو الاشتغال مع قطع النظر عما مرّ آنفاً.

## ٦. الموقت وغير الموقت

### إشاره

يتصور الواجب من حيث الزمان على ثلاث صور:

ص: ٢٥٧

الصورة الاولى: أن لا- يكون له أيّ تقييد بالزمان ولا- يكون للزمان أيّ دخل في تحقق مصلحته وإن كان تحققه 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 تحقق المقصود ووقوع المصلحه فيكون واجباً مطلقاً من هذه الجبهه.

الصورة الثانيه: أن يكون للزمان دخل في المصلحه ولكنّه أوسع من مقدار الواجب فيسمى موقتاً موسعاً كما في الصلوات اليوميّه.

الصورة الثالثه: أن يكون للزمان دخل أيضاً في تحقق المصلحه ولكنّه يكون بقدر الواجب فيسمى موقتاً مضيقاً كما في صيام شهر رمضان والوقوف في العرفات.

وقد استشكل بعضهم في تصوير كلّ واحد من المضيق والموسع:

فبالنسبه إلى الواجب المضيق، فقد يقال: إنه لا- إشكال في أنّ زمان الانبعاث متأخر عن زمان البعث ولو آنأما، 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 يتأخر الانبعاث عن البعث بمقدار لحظتين من الزمان، ولازمه خروج كلّ واجب مضيق عن كونه مضيقاً ودخوله في الواجب الموسع، وأن يكون كلّ واجب موقت موسعاً(١).

ولكنّه إشكال واه، فإنّ المفروض أنّ القضايا الشرعيّه كقضايا شرطيّه 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 أول طلوع الفجر، فهو يريد

الإمساك ويعزم عليه قبل الطلوع من باب المقدمه العلميه، وبناءً عليه يكون زمان البعث منطبقاً على زمان الانبعاث.

ستشكل فى الواجب الموسع بأن لازمه جواز ترك الواجب فى زمان وجوبه وهذا ينافى معنى الواجب (١).

والجواب عنه أيضاً واضح: لأن متعلق الواجب إنما هو طبيعه الصلاه الواقعه بين الحدّين من الزمان، وليس المتعلق أفرادها الطوليه كما لا يكون المتعلق أفرادها العرضيه كإتيانها فى المسجد أو فى الدار.

وبعبارة اخرى: الساعات الواقعه بين الحدّين إنما هى بمنزله الأفراد والمصاديق لتلك الطبيعه التى يكون المكلف مخيراً بينها تخيراً عقلياً، ولا إشكال فى أنّ اختيار المكلف فرداً من أفراد الواجب التخييري أى طرفاً من أطرافه لا يستلزم تركه للواجب، بل يتحقّق ترك الواجب بترك جميع الأفراد.

### هل القضاء تابع للأداء، أو بأمر جديد؟

ثم إنّ هاهنا بحثاً معروفاً من أنّه هل يجب القضاء بمجرد ترك الواجب فى الوقت أو يحتاج وجوبه إلى دليل خاصّ وأمر جديد؟ ولا يخفى أنّ هذه المسأله تعدّ من القواعد الفقهيّه، لأنّ النزاع إنّما هو فى وجوب قضاء الواجب - أى واجب كان - إذا فات فى وقته، فيكون الحكم فيه كلياً لا يختصّ بباب دون باب، فينطبق عليه تعريف القاعده الفقهيّه وهو الحكم الكلى الشرعى الذى لا يختصّ بباب دون باب، فلا- تكون من المسائل الفرعيه الفقهيّه، كما أنّها ليست من المسائل الاصوليه لأنّ ملاكها وقوعها فى طريق الحكم الشرعى، والحال أنّ هذه المسأله بنفسها حكم شرعى.

١- انظر: أجود التقريرات، ج ١، ص ١٩٠

وعليه ينبغى البحث عنها فى محلّه، ولنشر هنا إلى إجمال ما هو التحقيق فى المسأله، فنقول:

إن كان التقيّد بالوقت على نحو وحده المطلوب، أى كان المطلوب الصلاه المأتى بها فى الوقت مثلاً، فلا بدّ لوجوب القضاء فى خارج الوقت من أمر جديد، لأنّه بعد مضيّ الوقت يرتفع الطلب، وأمّا مع تعدّد الطلب، أى كان أصل الصلاه مطلوباً وإتيانه فى الوقت مطلوباً آخر، فلا- إشكال فى بقاء وجوب الصلاه بعد الوقت، أى بقاء المطلوب الأوّل على وجوبه بعد عدم الإتيان بالمطلوب الثانى، فإن فهمنا من لسان الدليل وحده المطلوب يسقط الأمر الأوّل بعد إتمام الوقت، وإن فهمنا منه تعدّده كان الطلب باقياً بالنسبه إلى أصل الوجوب.

وطريق استكشاف تعدّد المطلوب تارة يكون إطلاق دليل الوجوب وفهم التوقيت من دليل منفصل مع عدم إطلاق له على التقيّد



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 قراءه 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

### إشارة

لا إشكال في أنّ الواجب التخييري موجود في القوانين الشرعيّة والعقلائيّة نظير التخيير في باب الكفّارات بين إطعام ستين مسكيناً وكسوتهم وتحرير الرقبة، وفي القوانين العقلائيّة نظير التخيير بين المجازاة بالمال والمجازاة 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 الموجودة في الأشياء على أقسام:

فتارة: تقوم المصلحه بشيء لا يقوم مقامه شيء آخر، كما إذا انحصر علاج مرض بدواء خاصّ ولم يوجد دواء آخر له.

واخرى: تقوم مصلحه واحده بأمرين يقوم أحدهما مقام الآخر مع كونهما من طبيعه واحده ولهما جامع حقيقي، 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 انتزاعي كعنوان «أحدهما» كما في مرض خاصّ يمكن علاجه بطريقتين كشرب الدواء والعملية الجراحية مثلاً.

فالواجب في الصورة الاولى واجب تعيني، كما أنّ الواجب في الصورة الثانيه هو الجامع الحقيقي فيكون التخيير فيها عقلياً، وفي الثالثه يكون متعلّق الطلب عنوان أحدهما، أي الجامع الانتزاعي، لأنّ المفروض أنّه ليس في البين جامع حقيقي حتّى يكون هو متعلّق الغرض والطلب، بل يكون الغرض قائماً بأحدهما، فليكن الطلب أيضاً متعلّقاً بعنوان أحدهما الذي يكون عنواناً مشيراً إلى أحد الفردين في الخارج، ويكون التخيير في هذه الصورة تخييراً مولوياً<sup>(١)</sup>.

وبذلك يظهر أنّ في موارد العطف بكلمه «أو» يكون المتعلّق في الواقع إنّما هو عنوان «أحدهما» أو «أحدها» لأنّ المتبادر عرفاً من هذه الكلمه وكلّ ما يؤدّي معناها أنّ الخصوصيّات الفرديه لا دخل لها في الحكم وأنّ الحكم تعلق بأحد الشئيين أو أحد الأشياء، نظير ما ورد في قوله تعالى في باب الكفّارات: «فكفّارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم

١- ويلحق بهذه الصورة، صورتى تعارض المصلحتين وتزاحمهما؛ أى فيما لا يمكن الجمع بين أمرين فى مقام الجعل لما فيهما من التباين والتضاد كدواءين مختلفين يؤثران فى علاج مرضين مختلفين يزيل كل منهما أثر الآخر، أو لا يمكن الجمع بينهما لعدم تمكن المكلف منه كإنقاذ غريقين فى زمان لا يسع لذلك

٢- سورة المائدة، الآية ٨٩

ص: ٢٦١

نعم، الظاهر تعدد الغرض فى أمثاله؛ لأنه لو كان الغرض واحداً وهو ما يقوم بالقدر الجامع كان الأولى أن يتعلّق الخطاب به، فإنّ المتبادر من قولك: «اجعل زيدا أو عمراً صديقاً لنفسك» أنّ الخصوصيات الفردية لزيد وعمرو تكون دخيله فى الغرض، وإلا كان الأولى أن تقول: «اجعل إنساناً صديقاً لك»، فظاهر العطف بكلمه «أو» عدم كون التخيير عقلياً إلّا إذا قامت قرينه على الخلاف.

### التخيير بين الأقل والأكثر

قد فرغنا عن تصوير الواجب التخييري فى المتباينين وقد يقال بجواز وقوع التخيير بين الأقل والأكثر فى لسان الشرع نظير التخيير بين الواحد والثلاث فى التسيحات الأربعة، وأورد عليه بعدم إمكانه عقلاً؛ لأنه مع تحقق الأقل فى الخارج وحصول الغرض به، يكون الأمر بالأكثر لغواً لا يمكن صدوره من الحكيم.

والصحيح: التفصيل بين ما إذا كان حصول الأقل ضمن الأكثر فى دفعه واحده، كما إذا أمر المولى بإدخال ثلاثة رجال أو خمسة فى الدار فأدخل العبد الخمسة دفعهً وبين ما إذا كان حصول الأقل ضمن الأكثر تدريجياً كما فى التسيحات الأربعة، فإنّ اللغويه لا- تتصور فى القسم الأول؛ لأنّ الغرض فيه لا- يحصل بخصوص الأقل إذا إختار المكلف الأ-كثر، بل يكون المحصل للغرض حينئذٍ تمام الأكثر.

فالتخيير بين الواحد والثلاث فى مثل التسيحات الأربعة ممّا لا يمكن مساعدته عليه؛ لأنّ الأقل يتحقّق ضمن الأكثر تدريجاً، فلا بدّ أن يقال إنّ الواجب فيها هو الأقل، وأمّا الأكثر فيحمل على الاستحباب.

### ٨. العينية والكفائية

لا- إشكال فى وجود الواجب الكفائى فى العرف والشرع، ففى لسان الشرع نظير وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وتجهيز الميت، وفى العرف نظير ما إذا

ص: ٢٦٢

أمر المولى عبده 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 متحدته 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 الثاني مع كونه وجوباً عينياً في كليهما، كما لا إشكال في كون الوجوب في القسم الثالث كفاً وأناً 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 الطبيعه المأمور بها - بينما كان المتعلق في القسمين الأولين صدور الفعل من مطلق وجود المكلف، وليس متعلق الوجوب في الواجب الكفائي جميع المكلفين على نحو من الوجوب غير الوجوب العيني؛ لأن الوجوب عباره عن البعث إنشاءً كالبعث التكويني 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: «السارق»

ص: ٢٦٣

وَالسَّارِقُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (١)، فإن مقتضى مناسبه الحكم والموضوع أن متعلق خطاب «فاقطعوا» بعض المكلفين لا جميعهم، كما أن مقتضى كلمه «امه» في 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).

بقي هنا امور:

الأول: إن العقاب في ترك الواجب الكفائي واحد ولكنه يوزع على جميع المكلفين الذين حضروا الواجب، وذلك لأن غرض المولى يكون واحداً، أى المصلحه التي تترتب على العمل واحد، وحيث إن متعلق الخطاب كان عنوان بعض المكلفين يعد كل

واحد منهم مصداقاً لهذا العنوان فاللزام توزيع العقاب على جميعهم، عند تخلف الجميع.

الثانى: قد يصير الواجب الكفائى عينياً كما أنّ الواجب التخييرى أيضاً قد يصير تعيينياً، وهو فيما إذا لم يقدّم للواجب الكفائى قدر الكفايه كما إذا لم يقدّم 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 أنّ 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 عبده 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 فى أنّ جميعهم ممثلون للتكليف وإن أتوا به تدريجاً فبعد إتيان العشره يتحقق المطلوب، ويكون إتيان الأكثر تحصيلاً للحاصل كما مرّ بيانه فى الواجب التخييرى.

## ٩. المباشري والتسيبي

إنّ الأفعال الشرعيه بالنسبه إلى قبول النياه و التسيب على ثلاثة أقسام:

فمنها: ما لا يقبل النياه قطعاً ولا بدّ فيه من المباشره كالصلاه فى حياه المكلف.

ومنها: ما يقبل النياه والتسيب قطعاً كأداء الدين، بل يسقط بالأداء تبرعاً.

ومنها: ما يكون الأمر فيه دائراً بين الأمرين فلا نعلم هل تكفى فيه النياه أو التبرع أو لا؟ كوجوب قضاء صلوات الأب الميت على ولده الأ-كبر، فهل يجب عليه القضاء بالمباشره أو يكفى التسيب بغيره أو التبرع من ناحيه متبرّع، ونظير بعض مناسك الحج كالطواف ورمى الجمرات.

لا- كلام فى القسمين الأولين وأما القسم الأخير فالحق أنّ الإطلاق يقتضى المباشره؛ لأنّه إذا تعلق خطاب المولى بعبده فما لم يحصل له اليقين بإمكان التسيب فلا يجوز له التسيب 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 والتسيب كان مقتضى الإطلاق هو المباشره، فلا يجوز الاكتفاء بفعل الغير ما لم يقدّم عليه دليل.

ثمّ إنّه لو فرض عدم كون المولى فى مقام البيان أو كان الدليل لئياً تصل النوبه إلى الأصل العملى، والاحتمالات فيه ثلاثه:

١. البراءة ونتيجتها كفايه فعل الغير كما ذهب إليه المحقق العراقي رحمه الله فإنَّ المكلف يعلم أنَّه مخاطب بالفعل المزبور في حال ترك غيره له ويشكُّ بوجوبه عليه في حال

ص: ٢٦٥

إتيان الغير به فيصح له الرجوع إلى البراءة في مقام الشكِّ 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؛ لأنَّ فعل الغير ليس عدلاً لفعل المكلف حتّى يتصوّر التخير، وفي ما إذا كان التكليف دائراً بين فعل نفسه والاستنابه فالأصل هو الاشتغال، حيث إنَّ الاستنابه أيضاً تكون من فعل المكلف، فيدور الأمر بين التعيين والتخير، والأصل فيه هو التعيين الذى لازمه الاشتغال بناءً على وجوب الاحتياط فيه.

١- بدائع الأفكار، ج ١، ص ٢٤٨

ص: ٢٦٦

ص: ٢٦٧

## الفصل الرابع: النواهي

### إشاره

والبحت عنها يقع في جهات:

### الجهه الاولى: فى حقيقه النهى ومدلول صيغته

### إشاره

المعروف بين القدماء(١) وكثير من المتأخرين(٢) أنَّ مفاد النهى متّحد مع مفاد الأمر في دلالتها على الطلب وإنّما الفرق في متعلّقيهما، فمتعلّق النهى هو الترك، ومتعلّق الأمر هو الفعل، وذهب جماعه من المحقّقين المعاصرين إلى أنّ متعلّق الأمر والنهى واحد ومدلولهما مختلف، فمدلول النهى 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 النهى التشريعى كانهى التكوينى، فكما أنّ الناهى عن فعل تكويناً وخارجاً يمنع المنهى ويزجره عن الفعل ويأخذه بيده مثلاً، لا أنّه يطلب تركه، كذلك الناهى

- 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 عبارته عن مجرّد الترك، أو يكون بمعنى كفّ النفس عن الفعل، ذهب جمع إلى الأوّل (١)، ويمكن أن يستدلّ له بوجهين:

الأوّل: أنّه هو المتبادر إلى الذهن.

الثاني: أنّ الترك أمر عدمي، وهو يحصل بمجرّد 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 استدّلوا بأنّ مجرّد «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، وأمّا كون العدم خارجاً عن تحت الاختيار من الأزل فهو لا ينافي كونه اختيارياً في البقاء والاستمرار.

نعم بقي هنا شيء وهو أنّه من البعيد جدّاً 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: ٢٤٩

بالفعل، فإنّه يستلزم أن يكون هناك ميل نفساني بالنسبه إلى إتيان العمل المنهى عنه حتّى يتحقّق كفّ النفس عنه خارجاً، مع أنّه

مما لا يتفوّه به أحد، بل المراد منه الكفّ التقديرى، ولا إشكال فى أنّه يرجع حينئذٍ إلى المعنى الأوّل للترك، فيصير النزاع لفظياً.

وهذا البحث يجرى بعينه أيضاً بالنسبة إلى المذهب المختار، أى كون النهى بمعنى الزجر عن الفعل؛ حيث إنّه لا بدّ من أن يبحث فى أنّه هل المراد من الزجر الزجر بالفعل أو الزجر التقديرى وبالقوّه؟ ولا إشكال فى أنّ المراد منه أيضاً هو الزجر بالقوّه، لأنّه لا معنى للزجر الفعلى بالنسبة إلى من يكون منزجراً بنفسه وليس له ميل نفسانى إلى الفعل المنهى عنه.

### تنبيه: اختلاف الأمر والنهى فى كَيْفِيَةِ الإِمْتِثَالِ

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 أفراده ويتعدّد بتعدّدّها، كما أنّه ينعدم بتعداد إعدام أفراده، فإنّ العدم يتصوّر بتعداد وجودات الأفراد ويكون بإزاء كلّ وجودٍ عدمٌ خاصّ.

والحقّ أنّ منشأ هذا التفاوت أمران:

الأمر الأوّل: اختلاف طبيعه المصلحه وطبيعه المفسده اللتين هما الغايتان الأصليتان فى البعث والزجر، فإنّ المصلحه بمقتضى طبيعتها وذاتها تحصل بصرف

١- كفايه الاصول، ص ١٤٩

ص: ٢٧٠

الوجود، أى تحصل الغايه منها بصرف الوجود، من دون فرق بين الامور الشرعيّه والعرفيه، وأمّا المفسده فلا يكفى فيها صرف الترك ولو فى مورد واحد؛ حيث إنّها موجوده فى كلّ فرد فرد من أفراد الطبيعه المنهى عنها، وبالطبع تحصل الغايه من النهى بترك جميع الأفراد كالمفسده الموجوده فى السّم حيث إنّ الغايه فى النهى عن شربه إنّما هو حفظ النفس وهو متوقّف على ترك جميع الأفراد، وحيث إنّ هذه الخصوصيّة 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 المفساد فى النواهي تتصوّر على ثلاثه أقسام:

ففى قسم منها- وهو الغالب- يكون صرف العدم من المفسده حاصلًا، فلا معنى للنهى عنها فإنّه يكون تحصيلًا للحاصل، ويصير هذا قرينه على تعلّق النهى بجميع الأفراد على نهج العامّ للأفرادى، 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 العام المجموعى فى هذا السنه، فيحصل الحث حينئذٍ بتدخين مجموع أيام السنه ولا مانع من التدخين فى بعضها.

وحيث إنّ الغالب فى النواهي هو القسم الأوّل، بل لا مصداق للقسمين الآخرين إلّا أحياناً، فلا بدّ فيهما من نصب قرينه تصير منشأً لانصراف النواهي عن القسم الأوّل، وقرينه عامه لعدم كفايه صرف العدم، على عكس ما فى الأوامر، حيث إنّ إتيان جميع الأفراد فيها مستحيل عادةً وصار ذلك قرينه على كفايه صرف الوجود، فتدبرّ جيداً.

ص: ٢٧١

### الجهه الثانيه: دلالة النهى على التحريم

لا- إشكال فى دلالة النهى على الحرمة، وإنّما الإشكال فى أنّ هذه الدلاله هل هى مقتضى الوضع فيكون استعمال النهى فى الكراهه مجازاً، أو أنّها مقتضى الإطلاق ومقدّمات الحكمه فيكون الاستعمال فى الكراهه أيضاً استعمالاً حقيقياً؟

الحقّ هو الثانى، كما مرّ نظيره فى الأمر، فإنّ الكلام هنا هو الكلام هناك، فكما أنّ دلالة الأمر على الوجوب كان من باب أنّ معناه هو الطلب مطلقاً، ولا سبيل لعدم الطلب فيه، فيكون الوجوب مقتضى هذا الإطلاق، ولازمه أن لا يكون استعمال الأمر فى الاستحباب مجازاً مع احتياجه إلى قيام قرينه على الاستحباب، كذلك دلالة النهى على الحرمة، فإنّ معناه الزجر والمنع عن الفعل مطلقاً من دون تطرّق عدم الزجر فيه، وهذا يقتضى الحرمة وأن لا يكون استعماله فى الكراهه بضمّ القرينه مجازاً، لأنّه ليس من قبيل استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.

### الجهه الثالثه: دلالة النهى على التكرار

هل النهى يدلّ على الاستمرار من ترك جميع الأفراد الطويله، بعد ما مرّ من دلالاته على لزوم ترك جميع أفراد العرضيه؟

قد مرّ أنّ الأمر بمقتضى مقدّمات الحكمه، مع عدم وجود قرينه على مطلوبته التكرار، يدلّ على المرّه، وحيث إنّ ملاك الحرمة فى النواهي وهو المفسده، قائمه بتمام الأفراد كما عرفت، كان مقتضى إطلاق النهى 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 فى عدم دلالاته على التكرار بعد هذا الزمان.

إن قلت: لازم هذا لزوم الفتوى بوجوب الاستمرار فى باب النذر فيما إذا نذر مثلاً على نحو الإطلاق أن يترك التدخين وأن يبقى وجوب الوفاء على حاله حتّى



بعد وقوع الحنث، مع أنّ الظاهر أنّه لا يقول به أحد.

قلت، أوّلاً: لقائل أن يقول في خصوص باب النذر: بأنّ النهي 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 وعمماً مجموعياً بحيث لو وقع الحنث لم يجب الوفاء ثانياً، ولو شككنا فيه فمقتضى أصله 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.

## الفصل الخامس: المشتقات

### إشارة

اختلفوا في أنّ المشتقّ حقيقه في خصوص ما يتلبس بالمبدأ في الحال أو في الأعمّ 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 مجازيّته فيمن يصوم في الاستقبال؟

والمراد من الحال، حال النسبه، لأنّه لا إشكال في كون الاستعمال في قولك:

«زيد كان ضارباً بالأمس» أو «زيد سيكون ضارباً غداً» حقيقه مع أنّ زمان التلبس فيهما ليس هو زمان النطق، فلو كان المراد من الحال في العنوان هو حال النطق، كان المثال الأوّل داخلاً في محلّ الخلاف، وكان المثال الثاني مجازاً، مع أنّ كلاهما من قسم الحقيقه بلا إشكال.

ويتمّ البحث عن ذلك في ضمن امور:

### ١. تعيين محلّ النزاع

### إشارة

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: تحقق التلبس في زمان من الأزمنه الثلاثه.

والرابع: إمكان انقضاء التلبس.

وبعض المشتقات الصرفيه لا يكون جامعاً لهذه الشروط كالأفعال، فإنّ الفعل هو نفس الحدث الواقع في الزمان والذات ليست جزءاً منه، وكذلك الأوصاف التي لا تنقضى تلبس الذات عنها كالمحرّقيه بالنسبه إلى النار.

ومن جانب آخر إنّ 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 الصرفيه 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 ينقضى بانقضاء نفس المبدأ، وعليه فكيف يجري النزاع في اسم الزمان، مثل «المقتل»؛ أي زمان القتل، مع عدم وجود ما ينقضى عنه في الخارج؟

ويردّه: أنّ الأزمنه والآنات وإن كانت وجودات متعدده متصّره بالدقه العقلية، ولكنّه حيثما لا يتخلل 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 تصلّ عند مطلع الشمس» يصدق المطلع عرفاً في الدقائق اللاحقه لطلوع الشمس ما لم يخرج عن هذا الحدّ العرفي، فدخل 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 تحقّق الفعل مرّه واحده، فلا معنى للانقضاء فيه.

وكذلك في اسم الآله لصدقتها على الذات وإن لم يتحقّق منها فعل كالمفتاح، فإنه يصدق على آله الفتح وإن لم يفتح بها شىء (١).

ولكن يرد عليه: بالنسبه إلى اسم المفعول: أنّ الأفعال على قسمين: فقسم منها يكون آنى الوجود أو شبيهاً له كالقتل والضرب، وقسم لا- يكون كذلك كالعلم والجهل، وقد وقع الخلط في كلامه رحمه الله بين هذين القسمين، لأنّه وإن كان لا يتصوّر الانقضاء في القسم الأوّل لكنّه يصدق في القسم الثاني، فلا إشكال في انقضاء المعلوميّه والمجهوليّه مع بقاء الذات فيهما.

مضافاً إلى انتقاض كلامه باسم الفاعل لجريان هذين القسمين فيه أيضاً، فكما أنّه 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.

١- الفصول الغرويه، ص ٥٩ و ٦٠

ص: ٢٧٦

وأما بالنسبه إلى اسم الآله، فسيأتى أنّ التلبس بالمبدأ على أنحاء، وحيث إنّ التلبس في اسم الآله هو التلبس بالشأنيّه فيعتبر في جريان النزاع فيه انقضاء الشأنيّه والاستعداد كما في المفتاح المكسور، فيقع النزاع في أنّه يصدق عليه المفتاح أو لا؟

## ٢. اختلاف المبادئ في المشتقات

تختلف أنحاء تلبس المشتقّ بالمبدأ باختلاف المبادئ:

منها: التلبس بمجرد الفعل كالضارب، فإنّ 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 تصدّى القضاء، لا من قضى مرّه واحده.

ومنها: التلبس على نحو الملكة كالمجتهد، فإنه لا يطلق إلّا على من كان عنده ملكه الاستنباط.

ومنها: التلبس على نحو الشائيه كالقاتل في قولنا «السّم القاتل»، فإنّ القتل لم يصدر منه فعلاً، بل إنّما يكون فيه شائيه القتل.

ومنشأ اختلاف المشتقات في ذلك تاره تكون في نفس المبدأ والمادّه، واخرى في الهيئه، وثالثه في مرحله الجرى والنسبه الموجوده في الجملة.

مثلاً «التاجر» يكون التلبس فيه على نحو الحرفه، ويستفاد هذا من مادّه التجاره، وأمّا أسم الآله فيستفاد التلبس بالشائيه فيه من الهيئه، لأنّ هيئه اسم الآله إنّما وضعت للشائيه والاستعداد القريب، وأمّا مثل القاتل فإنّما يستفاد كيفيه تلبسها من كيفيه استعمالها، لأنّما إذا قلنا «اجتنب عن السّم القاتل» يدلّ المشتقّ فيه على الشائيه، بخلاف ما إذا قلنا «زيد قاتل» لأنّه يدلّ على التلبس بالفعل.

ص: ٢٧٧

وعليه فالتلبس في كلّ مورد بحسبه، وإذا كان التلبس بالشائيه، فيمكن الانقضاء أيضاً كذلك، كالمفتاح المكسور الذي خرج من شائيه الفتح.

### ٣. الأفعال في المسأله

#### اشاره

منها: وضع المشتقّ لخصوص المتلبس بالمبدأ وهو مختار المتأخرين من الأصحاب (١) وبعض العامه (٢).

ومنها: وضعه للأعمّ منه ومما انقضى عنه التلبس وعليه المتقدّمون من أصحابنا (٣) وكثير من العامه (٤).

ومنها: التفصيل بين ما اشتقّ من المتعدّي وما اشتقّ من اللازم، فالأول وضع للأعمّ نحو السارق والقاتل، والثاني وضع للأخصّ كالجالس والذاهب (٥).

ومنها: التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به، فالمحكوم عليه وضع للأعمّ نحو «السارق» في قوله تعالى: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (٦) والمحكوم به وضع للأخصّ نحو جالس في «زيد جالس» (٧).

والحقّ وضع المشتقّ لخصوص المتلبس مطلقاً، واستدلّ له بوجوه لفظيه وعقليه، ولكن حيث لا مجال للأدله العقليه في أمثال مباحث الألفاظ، فلنقتصر على الأدله اللفظيه:

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؛ نهايه السؤل، ج ١، ص ٢٧٣؛ انظر: مفاتيح الاصول، ص ١٤

٣- مبادئ الوصول، ص ٦٧؛ إيضاح الفوائد، ج ٣، ص ٥٢؛ رسائل المحقّق 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

### أدله القول بالأخص:

وعمدتها التبادر، فإنَّ المتبادر من كلمه «العالم» مثلاً عند إطلاقه هو المتلبس بالعلم في الحال، ولتوضيح ذلك نقول: إنَّ 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، فإنَّ 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» فإنَّ المشتق منهما أي الممكن والواجب، يطلق في جميع الحالات على المتلبس الفعلي؛ لأنَّ 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 إنَّ الغالب في هذا القسم عدم دوام المبدأ يصير هذا قرينه على كون التلبس بلحاظ الانقضاء وموجباً لانصراف الذهن إلى من انقضى عنه المبدأ، فإنَّ «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 أنّ النزاع يختصّ بهذا القسم، ولا ندعى وجود التبادر في الأقسام الثلاثة الاولى، بل نعتقد وجود القرينه فيها، فإنَّ نفس مبدأ السرقة قرينه على أنّ السارق بمعنى «من سرق

ص: ٢٧٩

من قبل» والسارق يستعمل في المنقضى عنه التلبس بلحاظ حال التلبس فيما قبل غالباً، من غير مجاز.

منها: التبادر؛ أي 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»<sup>(١)</sup>، الدالّ على أنّ الظالم لا يليق لمنصب الولاياته بضميمه استدلال الإمام عليه السلام بها لعدم لياقه من عبد الأوثان لأمر الإمامه<sup>(٢)</sup>. وحيث إنّ استدلاله يكون بظاهر الآية 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: إنّ الوصف العنوانى الذى يؤخذ موضوعاً للحكم فى لسان الدليل على أقسام ثلاثه: فقد يكون لمجرد الإشارة إلى المعنون من دون دخل للعنوان فى الحكم أصلاً كقول الإمام عليه السلام فى جواب من سأله عن عالم يرجع إليه فى مسائله الشرعيّه:

«عليك بهذا الجالس»<sup>(٣)</sup>

مشيراً إلى زواره الذى كان يستحقّ هذه

١- سورة البقره، الآية ١٢٤

٢- ومن جملتها: قوله عليه السلام: «قد كان إبراهيم نبياً ليس بإمام حتى قال الله تبارك وتعالى: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمَنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» من عبد صنماً أو وثناً أو مثالاً 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 أنّه ليس لعنوان الجلوس دخل فى هذا الحكم إلا بعنوان الإشارة إلى موضوعه الواقعى.

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 فى قوله تعالى: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»<sup>(١)</sup>، فإنّ حدوث هذا الفعل منه كافٍ فى إطلاق هذا العنوان عليه.

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 فى وجوب تقليد الأعم ونحو ذلك.

ولو كان من القسم الثانى فاستدلاله بالآيه لا يبنى على كون الظالم حقيقه فى الأعم بل الاستدلال إنّما هو لأجل كفايه صدق عنوان الظالم ولو أنّاً ما لعدم النيل إلى منصب الولايه إلى الأبد كما أنّه كذلك فى الزانى والسارق، ولا دليل على كون الآيه من قبيل القسم الثالث، بل جلاله قدر الإمامه قرينه جليه على كونها من قبيل القسم الثانى.

ونزيدك وضوحاً إنّ القرائن هنا كثيره:

منها: أنّ الآيه الشريفه فى مقام بيان عظمه مقام الإمامه والخلافه الإلهيه ورفعها محلّها وأنّ لها خصوصيه من بين المناصب الإلهيه، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلك أن لا يكون المتقمّص بها متلبساً بالظلم أصلاً.

ومنهما: ما ثبت فى محلّه فى مسأله عصمه الأنبياء أنّه يعتبر فى النبوه والإمامه أن يكون النبى أو الإمام معصوماً حتّى قبل نبوته أو إمامته ولا يكون لهما سابقه سيئه

١- سورة النور، الآيه ٢

ص: ٢٨١

مما تتنّفّر النفوس به، وإلا لا يمكن أن يكون قدوه واسوه، ولا تطمئنّ النفوس إليه.

ومنهما: أنّ 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.

فتخلّص أنّ القرائن الخارجيه والداخليه هى التى أوجبت حمل الآيه على الأعم فلا يجوز الاستدلال بها فى المقام.

وثانياً: أنّه لا شكّ فى تلبس بعض الخلفاء فى زمان ما بعباده الأوثان، فإذا كان متلبساً به فى زمان كان محكوماً فى ذاك الزمان بقوله تعالى: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» فى خطابه لإبراهيم عليه السلام ومن الواضح أنّه مطلق، أى لا ينال عهدى هذا الظالم فى هذا الحال وفى المستقبل، ففى الحقيقه نتمسك بإطلاق قوله تعالى: «لا ينال» فى نفس زمان تلبسه بالظلم، فلا يتفاوت الحال فى الاستدلال بالآيه بين القول بالأعم والقول بالأخص.

#### ٤. بساطه مفهوم المشتق وتركيبه

والمراد من البساطه والتركيب هنا: البساطه والتركيب عند التحليل المفهومى، فالمركب ما يكون مفهومه مشتقاً على أجزاء بعد تحليل مفهومه، وإن كان قبل ذلك وحدانياً فى بدء النظر، والبسيط ما ليس كذلك.

ولا نريد منهما البساطه والتركيب عند التحليل العقلى الفلسفى كتحليل الإنسان لدى العقل إلى الحيوان والناطق؛ لأنّ الكلام فى المقام لفظى لا دخل للتحليل العقلى فيه، لأنّه لا مدخل للعقل فى تعيين مفاهيم الألفاظ وفى تعيين الموضوع له، فيقع البحث فى أنّ مفهوم المشتق هل يكون مركباً من «ذات» و «مبدأ» بأن يقال:

«المشتق» ذات ثبت له المبدأ، أو يكون عبارته عن مجرد المبدأ اللا بشرط؟

وأهم الأقوال في المسألة قولان:

أولهما: أن المشتق مركب من ثلاثة أمور: 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 والفلاسفه(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، وثانيتها 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 رتبى 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» الذى تكرر فيه المبتدأ الموصوف بالصراحه، ولا كلام فى صحته وحسنه.

والوجه فيه: أن المأخوذ فى المشتق هو ذات مبهم من جميع الجهات التى تنطبق على المبتدأ ولا يكون نفس المبتدأ بعينه فلا يلزم حينئذ تكرار.

ومنها وجوه عقليه ذكرناها فى محلها تفصيلاً مع ما يرد عليها(٣)، إلماً أن الاستدلال بها خروج عن طور البحث، فإن البحث هنا لفظى ولا ينبغى جز المسائل الفلسفيه

---

١- شرح المطالع، ص ١١ تعليقه مير سيد شريف، شرح العضدى على المختصر، ج ١، ص ١٧٣؛ المحصول للفخر الرازى، ج ١، ص ٢٥١

٢- شرح تجريد القوشجى، ص ٨٥ تعليقه المحقق الدوانى؛ 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



إلى الأبحاث اللفظية.

ويدل على القول المختار امور:

الأول: التبادر عند العرف فإنهم إذا سئلوا عن معنى الضارب مثلاً يقولون: معناه «الذى يضرب»، والقاتل هو «الذى يقتل».

الثاني: صحه حمل المشتق على الذات، وهى كاشفه عن أخذ الذات فيه، لأن الحمل يحتاج إلى اتحاد بين الموضوع والمحمول وتلبس الذات بالمبدأ لا يتصور من دون نسبة ناقصه.

الثالث: عدم تصور عدم أخذ الذات فى بعض المشتقات، كاسم الزمان والمكان واسم الآله.

ويؤيد المختار عروض الصفات المختصه بالذات على المشتق 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 تبايرهما فى سائر المشتقات.

وقد اجيب عنه بوجوه، والأولى أن يجاب عنه بطرق ثلاثه كل واحد يجرى فى قسم من الصفات، على سبيل منع الخلو:

الأول: ما مرّ فى مبحث الصحيح والأعم فى بيان القدر الجامع للصحيحى، من أن اللفظ وضع لما يكون منشأ للأثر المرغوب منه، فالساعه مثلاً وضعت لتعيين الأوقات، وهى يصدق على كل ما يكون سبباً لهذا الأثر ولو اختلفت المواد والهيئات كما نرى فى الساعه المائيه والرمليه والكهربائيه، ولا- نشكّ فى أن كلّها ساعه، وهذا المعنى صادق فى قسم من صفات البارى كالسميع والبصير، فإنّ

السميع مثلاً وضع لمن يكون محيطاً بالمسموعات، والبصير وضع لمن يكون محيطاً بالمبصرات، والله تعالى محيط بجميع ذلك.

الثانى: أن تكون مجازاً، ولكنّه مجاز فوق الحقيقه، فإن استعمال العالم فى الله تبارك وتعالى وإن فرض مجازاً، ولكنّه مجاز أعلى من الحقيقه؛ فإن العلم هنا عين الذات لا أمر عارض عليه، فيكون المعنى المجازى أعلى وأشرف وأتم من المعنى الحقيقى، ولا ضير فى الالتزام بذلك مع وجود القرينه، ووضوح المفهوم، وهكذا الحال فى ما يشبه العالم من الصفات كالقادر وغيره.

الثالث: النقل، بأن يقال بانتقال المعنى المحدود إلى المعنى الواسع بعد كثره استعماله فى ذات البارى تعالى، فكان العالم مثلاً

موضوعاً لما يكون المبدأ فيه غير الذات، لكن لكثرة استعماله في الله عزوجل وضع تعييناً أو تعييناً للأعم منه.

## ٦. قيام المبدأ بالذات

لا إشكال في أنّ الوصف والاتّصاف يحتاج إلى قيام المبدأ بذات؛ لأنه لو لم يكن المبدأ قائماً بالذات لا يتحقّق اتّصاف لذات دون ذات، بل يلزم اتّصاف كلّ ذات بكلّ 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 إنّهما قائمان بالمضروب والمؤلم بالفتح.

وفي قسم آخر منها نحو اللابن والتامر ممّا يكون المشتقّ منه من الجوامد لا معنى لقيام المبدأ وهو اللبن 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 بالنسبة إلى جميع الأقسام المذكورة:

أمّا القسم الأوّل: فيمكن أن يقال: إنّ الإشكال فيه حصر القيام في نوع واحد، وهو القيام الحلولى، مع أنّ للقيام أنواعاً متفاوتة:

منها: القيام الحلولى كما هو كذلك في الصفات المشبّهة وأسماء الفاعل المشتقّة من الفعل اللازم.

ومنها: القيام الصدورى، كما في مثل الضارب والقاتل وغيرهما.

ومنها: القيام بمعنى الوقوع فيه، كما في اسمى الزمان والمكان.

ومنها: القيام بمعنى الوقوع به في مثل اسم الآله.

ومنها: القيام الإنتزاعى كما في مثل الصفات الإنتزاعى، نحو صفه الممكن الذى تنتزع من تساوى الوجود والعدم بالنسبة إلى الذوات الممكنة، فإنّ مبدأ الإمكان فيه قائم بذات الممكن انتزاعاً، فالقيام في جميع المشتقات حاصل ولكن كلّ واحد بنوع من القيام.

أمّا القسم الثانى: مثل اللابن والتامر فالجواب عنه إنّ لا يشتقّ من الجامد وصف إلّا بعد إشراب معنى وصفى فيه، فاشرب في اللبن والتمر مثلاً معنى البيع ويكون اللابن والتامر مشتقين في الواقع من بيع اللبن وبيع التمر، وهما قائمان بفاعلها قياماً صدورياً.

أمّا القسم الثالث: فإنّها كما مرّ مجازات 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 علوّاً كبيراً.

ثمّ إنّ ما ذكرنا في صفات الباري يختصّ بصفات ذاته تعالى ولا يشمل صفات الفعل، لأنّ المبدأ في الصفات الفعلية غير الذات وليست عينها قطعاً بل ينتزعا 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 أنّ 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، إلّا أنّ مفهوم القادر غير مفهوم الخالق والرازق، ومحلّ النزاع في المقام إنّما هو الصفات المنتزعه من نفس هذه الأفعال، لا صفه القدره عليها.

## ٧. تعيين مبدأ المشتقات

وقع الخلاف بين الأعلام في أنّ المبدأ للمشتقات هل هو «المصدر» كما قال به البصريون أو «الفعل» كما نقل عن الكوفيين (١).

وقد اورد على القول الأوّل: أنّ المصدر مشتمل على مادّه وصوره من حيث لفظه، وحدث ونسبه من حيث المعنى، ويستحيل أن يكون مثله مبدأ لبقية المشتقات إذ لا بدّ وأن يكون المشتقّ مشتملاً على المبدأ مع شىء زائد، والمصدر مباين مع بقية المشتقات لفظاً ومعنى.

ولكن يرد عليه، أوّلًا: أنّ المراد من الأصل هو أوّل ما وضع في المشتقات ثمّ اخذ منه الباقي، ولا يخفى أنّ اللفظ يحتاج إلى هيئته ما، ولا يمكن وضعه بدونها لأنّ الوضع لا محاله يتعلّق بصيغه خاصّه وتركيب خاصّ لا بحروف مقطّعه منشوره.

وثانيًا: لقائل أن يقول: إنّ لا دلالة للهيئه في المصدر على معنى خاصّ، بل إنّها لمجرد إمكان التلفّظ به، فلا تفيد الهيئه فيه معنى خاصاً غير ما تفيد مادّته وإن كان اللازم علينا عند التكلّم به الاحتفاظ بتلك الهيئه لأنّه أمر سماعي لا يجوز التخلف عنه، كما أنّه لا نسبة في المصدر إلى شىء.

وأما القول الثاني: ففيه أنّه يستلزم زياده الأصل على الفرع لأنّ في الفعل زياده

١- انظر: شرح الرضى رحمه الله على الكافيه، ج ٣، ص ٣٩٩

على المصدر من حيث الزمان والنسبه، لأنَّ المصدر مجرّد حدث لا زمان فيه ولا نسبه، بينما الفعل واجد لكليهما، وهذا لا ينافي فهم النسبه من المصدر بالدلاله الالتزاميه، فإنَّ 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 أوّلاً 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 في المصدر.

فتبيّن ممّا ذكرناه أنّ الأظهر كون الأصل في المشتقات هو المصدر.

ص: ٢٨٨

ص: ٢٨٩

## الفصل السادس: المفاهيم

### إشارة

المفهوم في اللغه عبارته عن «ما يعلم ويدرك»،<sup>(١)</sup> فإذا اضيف إلى اللفظ كان معناه ما يفهم من اللفظ، وإذا اضيف إلى الجملة كان معناه ما يفهم من الجملة، فهو يعمّ حينئذ المنطوق والمعنى المصطلح للمفهوم أيّاً ما كان، حيث إنّهُ ممّا يفهم من اللفظ.

وفي الاصطلاح فقد عرّف في كلمات القوم بتعاريف:<sup>(٢)</sup> أصحّها أن يقال: إنّ المفهوم حكم غير مذكور في الكلام يدلّ عليه المذكور.

ومن ذلك يظهر أنّ المفهوم يكون من صفات المعنى والمدلول لا الدلاله، فإنّه «حكم غير مذكور».

كما أنّ المنطوق أيضاً من صفات المدلول حيث إنّهُ «حكم مذكور».

---

١- فهمه: علمه، وفهمت الشىء: عقلته وعرفته، لسان العرب، ج ١٠، ص ٣٤٣، وقد يقال في الفرق بين الفهم والعلم: الفهم هو العلم بمعانى الكلام، انظر: الفروق اللغويّه، ص ٤١٤.

٢- منها: ما دلّ عليه اللفظ لا- في 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. ومنها: أنّه حكم إنشائى أو إخبارى تستتبعه خصوصيه المعنى الذى اريد من اللفظ بتلك الخصوصيه، وكان يلزمه لذلك واقفه 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: أنّ الموافق تارة 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 لأنّه مسكر» الذى يشمل بالمفهوم سائر أفراد المسكر بالمساواه.

ثانيهما: أنّ كلّاً من المساواه والأولويّه أيضاً على قسمين، فالمساواه تارة تكون من قبيل منصوص العله، واخرى تكون من قبيل مستنبط العله، والأولويّه تارة عقلية فتدخل فى المفهوم، واخرى تكون عرفيه فتدخل فى المنطوق، فالمثال المعروف «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» حيث إنّ الأولويّه فيه عرفيه داخله فى المنطوق لا المفهوم.

ولكن يمكن النقاش فيه بوجهين:

الوجه الأوّل: 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 أنّ ذكر العله فى منصوص العله نحو «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر» يكون بمنزله الحكم بأنّ كلّ مسكر حرام، ولكنّه حذف وقدّر لوضوحه، فلا يعدّ حكماً غير مذكور.

١- سورة الإسراء، الآية ٢٣

ص: ٢٩١

وبعبارة اخرى: الحكم هنا مركّب من صغرى وكبرى، والصغرى وهو قوله: «لأنّه مسكر» مذكور فى الكلام، وأمّا الكبرى وهو قوله: «كلّ مسكر حرام» فحذفت لوضوحها، فهى مقدّره فى الكلام، والمقدّر كالمذكور، ولذلك سمى هذا القسم بمنصوص العله، يعنى الحكم الذى نصّ بعلته.

وأما فى مثال «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» أو «إنّ جاءك زيد فأكرمه» فلم يقل أحد بحذف قضيه «لا تضربهما» أو قضيه «إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه» أو تقديرهما، بل يقال بأنّ القضيتين المنطوقتين تدلان عليهما بالمفهوم.

الوجه الثانى: أنّ تقسيم المساواه إلى منصوص العله ومستنبط العله أيضاً تامّ فيما إذا قلنا بحجّيه مستنبط العله، مع أنّه ليس بحجّيه عند الإماميّه، لعدم إمكان استنباط ملاكات الأحكام وعللها، وما أبعد عقول الرجال عن دين الله.

إن قلت: فما معنى تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية في المسائل الفقهيّة، كما إذا قيل مثلاً: إن سافرت بين مكّة والمدينه ثمانيه فراسخ فقصر، ونحن نعلم بأنّه لا- خصوصيه لمكّه والمدينه، ونلغى خصوصيتهما ونحكم بوجود القصر في سائر الأماكن إذا تحقّق مقدار ثمانيه فراسخ، فما الفرق بين هذا وقياس مستنبط العله؟

قلت: يكون النظر في القياس المستنبط العله إلى عله الحكم، بينما هو في تنقيح المناط يكون إلى موضوع الحكم، والفرق بين الموضوع والعله واضح حيث إنّ الموضوع هو عنوان مشتمل على جميع ما له دخل في تنجز التكليف وفعليته كعنوان المستطيع في وجوب الحجّ، وأمّا العله فإنّها داخله في سلسله المبادئ والأغراض.

مضافاً إلى أنّ إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط طريق إلى تعيين دائره المنطوق وتوسعتها ولا ربط له بالمفهوم، فإذا تعدّينا من مورد دليل إلى مورد آخر بالإلغاء أو التنقيح وأثبتنا الحكم الثابت في مورد ذلك الدليل لمورد آخر، تعدّد دلالة الدليل حينئذٍ من قبيل المنطوق لا المفهوم.

ص: ٢٩٢

## مفهوم المخالفة

### إشارة

والبحث عنه في الواقع بحث في أصل وجود المفهوم خارجاً، بمعنى أنّ الجملة الشرطيّه أو ما شاكلها هل لها مفهوم أم لا؟ لا أنّ لها مفهوم ولكنّه حجّه أم لا؟

وأما تعبيرهم بأنّ مفهوم القضيّه الشرطيّه حجّه أم لا وأمثلة هذه التعابير، فإنّما هو لنكته خاصّه وهي أنّه لا خلاف في أنّ 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 الشرطيّه على المفهوم، ولا بدّ في تحقيقها من ملاحظه الخصوصيّات الموجوده في منطوق الجملة الشرطيّه التي يمكن أن تكون منشأ له.

فمنها خصوصيه أدوات الشرط: فقد يدعى أنّ أداء الشرط وضعت للدلالة على عليه الشرط للجزاء عليه منحصره، وهي تقتضي انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط، وهذا هو المفهوم (١).

ولكن الحقّ أنّ أداء الشرط وضعت لمطلق العلقه والملازمه بين الشرط والجزاء؛ فتارةً 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 العله والمعلول، بل من باب الملازمه بين معلولي عله واحده، نحو «إن جاء النهار ذهب الليل»؛ حيث إنّ كلّ واحد من الشرط والجزاء يكون معلولاً لعله واحده، وقد يكون من باب الملازمه بين العله والمعلول لكن العله فيها هو الجزاء، والمعلول هو الشرط،

١- انظر: الفصول الغرويه، ص ١٤٧؛ مطرح الأنظار، ص ١٧٠

ص: ٢٩٣

نحو «إذا جاء النهار طلعت الشمس».

وثالثه يكون الترتّب من باب ترتّب المعلول على العله، لكن العليه ليست منحصره في الشرط، نحو قوله عليه السلام:

«إذا كان الماء قدر كزّ لم ينجسه شيء» (١)

فإنّ عله عاصميه الماء ليست منحصره في الكزيه.

ورابعه يكون الترتّب من باب ترتّب المعلول على العله، والعليه منحصره في الشرط، نحو «إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجوده».

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه لو ثبت كون القضيّه الشرطيّه حقيقه في القسم الرابع وتكون مجازاً في الثلاثه الاول تثبت دلالتها على المفهوم، ولكن أنّى لنا بإثبات ذلك؟

نعم، يمكن أن نقول بالمجاز في القسم الأوّل بل يمكن القول بوجود حذف فيه يقتضى كون المقارنه من باب العليه لا الاتّفاق. أمّا القسم الثانی والثالث فإنّ الوجدان العرفي عند أهل اللسان حاكم على عدم المجاز فيهما.

الخصوصيه الثانيه: انصراف القضيّه الشرطيّه إلى العليه المنحصره، فقد يقال إنّها وإن وضعت أوّلاً وبالذات لمطلق العلقه، لكن عند الإطلاق تنصرف إلى العلقه الناشئه من العليه المنحصره لأنّها أكمل فرد لمطلق العلقه (٢).

ولكن يرد عليها: أنّ ما يوجب الانصراف إنّما هو كثره الاستعمال التي توجب انساً ذهنيّاً بالنسبه إلى المنصرف إليه، وهي كما تنشأ من كثره الأفراد، تنشأ من غيرها، ومجرد الأكمليه لا توجب ذلك، بل قد توجب الانصراف عن الفرد الأكمل لقلته وندرته.

الخصوصيه الثالثه: إطلاق الشرط، فإنّ عدم كون العله منحصره يقتضى قيدها في الكلام؛ لأنّ معناه حينئذٍ أنّ هذا الشرط وهو الكزيه مثلاً، مؤثّر في الجزاء وهو

١- وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، 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 في الجزاء مطلقاً سواء حصل قبله وصف الجريان أم لا، فلا حاجه حينئذٍ إلى التقييد، فإذا كان المتكلم في مقام البيان ولم يأت بهذا القيد- أى عدم تحقّق علّه اخرى فيما قبل - كان المستفاد من الإطلاق انحصار العلّه في الشرط (١).

ويرد عليه أولاً: أنّ غايه ما يستفاد من القضيّه الشرطيّه إنّما هو مطلق التلازم بين الشرط والجزاء 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 كثر لم يتنجسه شيء»

إمكان أن تكون الكثرية علّه لعدم التنجس والعاصميّه، لا أنّها علّه لها فعلاً ودائماً حتّى ينافى حصول علّه اخرى من قبل.

### المختار في المسأله هو التفصيل

لا شكّ في دلالة القضيّه الشرطيّه على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط في الجملة بالتبادر والوجدان، وإلّا لو كان الحكم ثابتاً على أى تقدير لاستلزم كون تعليقه على الشرط لغواً.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه لا شكّ في دلالة القضيّه 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 القضيّه الشرطيّه على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة دلالتها على المفهوم في 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

مستطیعاً فعليه الحجّ» حيث لا ثالث للمسافر والحاضر، ولا للمستطیع وغير المستطیع.

وأما إذا كان للشرط حالات عديده كما في قوله عليه السلام:



«إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شىء»

، حيث يتصور للماء إذا لم يكن كثرًا أن يكون مطراً أو جارياً أو ماء بئر أو غيره، فهو بنفسه على صورتين:

فتارةً يوجد فيها قدر متيقن كالماء القليل في المثال، فلا شك أيضاً في دلالة القضيّة الشرطيّة حينئذٍ على المفهوم بالنسبة إليه، وإلّا يلزم اللغوي ورفع اليد عن دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة.

واخرى لا يوجد فيها قدر متيقن 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 فصلوا» لوجوب الصلاه في جميع أيام السنه - ففي هذه الصورة لا - مفهوم صريحاً مشخّصاً للقضيّه لعدم تصوّر قدر متيقن فيها، بل لها مفهوم مبهم إجمالى 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 الصورتين الاولىين والصورة الثالثه.

### أدله 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 إنّهُ يقوم مقام شهاده الرجلين شهاده رجل

١- سورة البقره، الآيه ٢٨٢

ص: ٢٩٦

واحد وامرأتين أو شهاده أربع نسوه» (١).

وأورد عليه المحقق الخراسانى رحمه الله: «بأنّه إن كان بصدد إمكان نيابه بعض الشروط عن بعض ثبوتاً وعدم انتفاء الحكم بانتفاء الشرط لقيام شرط آخر مكانه فالخصم لا ينكر ذلك وإنّما يدعى عدم وقوعه إثباتاً، بمعنى دلالة الجملة الشرطيّة في مقام الإثبات على خلافه، وإن كان بصدد بيان أنّ هذا الاحتمال الثبوتى يؤثّر في ظهور الجملة فهو ممنوع جدّاً، لأنّ هذا لا يوجب الظهور ما لم يكن الاحتمال في مقام الإثبات راجحاً» (٢).

ويرد عليه أيضاً: أنّ ما استشهد به في المقام خارج عن محلّ النزاع حيث إنّ محلّ البحث هنا مدلول الجملة الشرطيّة لا الشرط الفقهي، اللهمّ أن يقال بإمكان إرجاع الآيه إلى قضيّه شرطيّه لغويّه.

أضف إلى ذلك أنّه بناءً على ما اخترناه من التفصيل لا يرد هذا الإشكال حيث إنّ أكثر ما يمكن أن يدعى ويشبهه إنّما هو عدم

دلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم تفصيلاً في بعض الموارد، وهو مقبول عندنا.

ومنها: أنّه لو دلّ الشرط على المفهوم لدلّ بإحدى الدلالات الثلاث، والتالي باطل فالمقدّم مثله (٣).

والجواب عنه منع بطلان التالي؛ لأنّ الشرط يدلّ على المفهوم عندنا بالدلالة الالتزاميّة وإنكاره أوّل الكلام.

ومنها: قوله تعالى: «وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» (٤) حيث إنّهُ لو دلّ الشرط على المفهوم لدلّ قوله تعالى هذا على جواز الإكراه على البغاء إن لم

١- الذريعة إلى اصول الشريعة، ج ١، ص ٤٠٦.

٢- كفاية الاصول، ص ١٩٧-١٩٨

٣- انظر: هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٤٤٠

٤- سورة النور، الآية ٣٣

ص: ٢٩٧

يردن التحصّن وهو باطل بالضرورة.

واجيب عنه، أوّلًا: أنّ عدم دلالة الشرط على المفهوم أحياناً بسبب قرينه خارجيّ كالإجماع ونحوه ممّا لا يكاد ينكر، وإنّما القائل بالمفهوم يدّعي دلالة الشرط عليه بالظهور اللفظي وهو لا ينافي قيام قرينه خارجيّ على خلافه (١).

وثانيًا: أنّ الشرط في الآية ليس شرطاً للحكم من دون دخل له في تحقّق موضوعه، بحيث إذا انتفى الشرط كان الموضوع باقياً على حاله كما في قولك «إن جاءك زيد فأكرمه» بل هو شرط للحكم مع دخله في تحقّق الموضوع بحيث إذا انتفى الشرط فلا حكم ولا- موضوع للحكم أصلاً كما في قولك: «إن رزقت ولداً فأختنه» فإنّ الفتيات إذا لم يردن التحصّن فلا إكراه هناك كي يبحث عن حرمة وعدمها (٢).

ويمكن أيضاً أن يكون التعبير بجمله «إن أردن تحصّناً» على نهج القضيّة الشرطيّة مع عدم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لنكته أخلاقيّه تربويّه بالنسبة إلى أرباب الفتيات وهي أنّ إرادته التحصّن والعفّة من جانب الفتيات مع عدم ترقّبه منهنّ لكونهنّ معدودات من طبقه سافله في المجتمع موجب لتحريك الغيره والحميه في أربابهنّ في عدم إكراههنّ على البغاء.

**بقي هنا أمران:**

**الأمر الأوّل: حول تعدّد الشرط ووحده الجزاء**

كما إذا ورد في الروايات:

«إذا خفي الأذان فقصر»

«إذا خفيت الجدران فقصر» (٣)

فعلى القول بمفهوم الجملة الشرطيّة لا بدّ من التصرّف فيهما بأحد الوجوه 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 الشيعة، ج ٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٦

ص: ٢٩٨

الأول: التصرّف في منطوق كلّ منهما وعطف أحد الشرطين على الآخر بالواو، فنقول: إذا خفى الأذان والجدران معاً فقصر، فلا يكون القصر واجباً بخفاء أحدهما.

الثاني: التصرّف 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 تقصر إلماً إذا خفيت الجدران، وهكذا في الطرف الآخر، أي إذا لم تخف الجدران فلا تقصر إلماً إذا خفى الأذان، وهي نفس النتيجة في الوجه الثاني، أي كفايه أحد الشرطين في ترتّب الحكم.

وبناءً على المختار من أنّ المنشأ هو ظهور القضيّه في مجرّد الانتفاء عند الانتفاء في الجملة وأنّ المفهوم التام يستفاد من قرينه خارجيه، فلا إشكال في عدم لزوم رفع اليد عن الظهور في المقام؛ لما مرّ من أنّ المفهوم إنّما يتمّ فيما إذا قامت قرينه من الخارج نظير كون الشرطين مثلاً من قبيل ضدّين لا ثالث لهما أو وجود قدر متيقّن في البين، وإلّا 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 كيفيه 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 العليّه المنحصره، فالأوجه هو الوجه الثالث، أي تخصيص كلّ واحد من المفهومين بمنطوق الآخر لا بتناؤه على قاعده الإطلاق والتقييد والجمع العرفي.

ص: ٢٩٩

## 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 الميْت فاغتسل» و «إن أجنبْت فاغتسل» فهل يجب الإتيان بالغسل مرّتين 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 الشرطيّة؛ لأنّه جارٍ في القضايا الحمله مثل «الجنب يغتسل» و «الحائض يغتسل».

نعم يمكن أن يرجع كلّ ما تركّب من حكم وموضوع إلى القضيّة الشرطيّة، 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 وأنّه هل يؤثّر كلّ واحد من الشروط في البعث نحو الجزاء مستقلاً، أو ليس لكلّ منها تأثير مستقلّ بل تؤثّر مجموع الشروط في البعث؟

وإن كان المقام مقام الإمتثال بعد قبول دلالة 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 وأنّه 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 (1).

١- ولا فرق في عدم قبول التكرار من أن يكون ذلك من جهة الاستحالة العقليّة 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

ص: ٣٠٠

## المقام الأوّل: تداخل الأسباب

والمشهور في المسأله عدم التداخل إلّا ما خرج بالدليل واستدلّ له بوجوه:

عمدتها: أنّه لا إشكال في ظهور القضيّة الشرطيّة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، ومقتضى ذلك تعدد الجزاء بتعدد الشرط وهو يستلزم اجتماع حكّمين متماثلين أو أكثر في مورد واحد وهو محال كاجتماع الضدين، وحينئذٍ لا بدّ من التصرّف في الظهور بأحد الطرق الثلاثه:

إمّا بالالتزام بعدم دلالة الجملة الشرطيّة في حال تعدد الشرط على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، بل تدلّ على الثبوت عند الثبوت فحسب، فترفع اليد من تأثير الشرط الثاني في حدوث الجزاء، وهذا في الحقيقه تصرّف في أداه الشرط.

أو بالالتزام بتأثير الشرط الأول في الوجوب وتأثير الشرط الثاني في تأكد الوجوب فقط، وهو تصرّف في هيئه الجزاء في الجملة الثانيه.

أو بالالتزام بكون متعلق الحكم في الجزاء حقائق متعدده تنطبق على فعل واحد، وهذا تصرّف في مادّه الجزاء.

وهذه الوجوه الثلاثه تصرّفات في الظهور الوضعي، وهاهنا وجه رابع يتصرّف فيه في إطلاق المادّه والفعل وتقييدها بمره اخرى؛ كى لا- يتعلّق الحكم الثانى بعين ما تعلّق به الأوّل فيلزم اجتماع المثليين، بل تعلّق الحكم الأوّل بمصداق وتعلّق الحكم الثانى بمصداق آخر.

والقائلون بعدم التداخل ذهبوا إلى أنّ الأولى هو الوجه الأخير(1)، واستدلّوا له بأنّ التصرّف في إطلاق المادّه أهون من الثلاثه الاول كلها، من باب أنّ جميعها تصرّفات في الظهور ومخالفه لظاهر الكلام بخلاف التصرّف في إطلاق المادّه، فإنّه ليس مخالفه لظهور الإطلاق؛ حيث إنّ الإطلاق إنّما ينعقد بمقدّمات الحكمه الّتى منها عدم البيان، ولا إشكال في أنّ ظهور الجملة الشرطيّه في حدوث الجزاء عند

١- انظر: كفايه الاصول، ص ٢٠٤

ص: ٣٠١

حدوث الشرط يكون بياناً لكون المراد من المادّه في الجزاء الثانى فرداً آخر غير الفرد الذى وجب بالشرط الأوّل.

ولكن يرد عليه: أنّ هذا تامّ بناءً على ظهور القضيّه الشرطيّه في السببيّه الفعلية لا الاقتضائية حيث إنّ السببيّه الاقتضائية معناها أنّ الشرط مثلاً مقتضى للجزاء ويؤثر فيه لولا المانع، وأمّا إذا تحقّق مانع عن تأثيره كأن يكون المحلّ مشغولاً بسبب آخر مثله فلا يؤثّر فيه.

وبعبارة اخرى: المستحيل إنّما هو توارد العلتين التامتين على معلول واحد لا توارد المقتضيين، أى العلتين الناقصتين عليه، ومن المعلوم أنّه لا تدلّ القضيّه الشرطيّه في ما نحن فيه على أكثر من السببيّه بمعنى الاقتضاء.

وعلى ما ذكرنا يظهر لزوم القول بالتداخل؛ لأنّه لا شكّ في ظهور القضيّه الشرطيّه في الحدوث عند الحدوث، فإن قلنا بكونه في حدّ الاقتضاء، أى أنّ القضيّه الشرطيّه ظاهره في اقتضاء الشرط حدوث الجزاء إذا لم يكن هناك مانع، ولم يكن المحلّ مشغولاً بالمثل فهو المطلوب، وتكون النتيجة التداخل، وإن قلنا بأنّها ظاهره في الفعلية، أى في عليّه الشرط لحدوث الجزاء فعلاً فإنّه يعارض ظهور الجزاء في الوحده فيتساقطان، وتصل النوبه إلى الاصول العمليّه، والأصل الجارى في المقام إنّما هو البراءه عن الزائد.

## المقام الثانى: تداخل المسببات

لو فرضنا دلاله كلّ واحد من القضيتين الشرطيتين على وجوب مستقلّ ولم نوافق على تداخل الأسباب، أو قام الدليل والقرينه

الخاصه على عدم التداخل، فهل يكتفى بامثال 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 مرّتين إلّا من باب التأكيد، أو أن يرجع خطابه في كلّ مرّه إلى فرد خاصّ من الماهيه فيتعلّق كلّ واحد من الخطابين بأحدهما، وحينئذٍ ترجع النسبه لا محاله إلى التباين أيضاً كما في القسم الأول؛ لأنّ كلّ 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 والأدلّه الشرعيه وإطلاقها ما لم تنصب قرينه على التداخل أو عدمه، فإنّ مقتضى إطلاق الخطابين كفايه الإتيان بمجمع العنوان في العامين من وجه، وكفايه الإتيان بالخاصّ 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 كلّ 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 الأكبر في الغسل.

ص: ٣٠٣

٢. مفهوم الوصف

إشاره

والمراد من الوصف فيما نحن فيه أعَمّ من الوصف النحوي، فالوصف هنا عبارته عن كَلِّ 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 لأنّه كاللقب، بل اللقب أولى منه من هذه الجهة لأنّه حاكٍ عن الذات، بينما الوصف غير المعتمد يحكى عن الصفه، وكون الذات مناطاً للحكم بحيث يتنفى بانتفائها أولى من كون الوصف الذى يكون مبدأً عرضياً للحكم مناطاً له (١).

والظاهر أنّ محلّ النزاع أعَمّ منه، والشاهد على ذلك أنّ المثبت للمفهوم قد يتمسّك بأمثله تكون من مصاديق الوصف غير المعتمد من دون أن يعترض عليه النافى للمفهوم بأنّها خارجه عن محلّ الكلام، نظير التمسّك بفهم أبى عبيد فى قوله صلى الله عليه وآله:

«لئى الواجد بالدين يحلّ عقوبته وعرضه» (٢).

ونظير التمسّك بقوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِإِ فَتَبَيَّنُوا» (٣).

### أدله المنكرين للمفهوم

استدلّ القائل بعدم المفهوم بوجه (٤) أهمّها وجهان:

- ١- أجود 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 الأفضيه، 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 أنّه قد يجوز أن يكون غريماً وليس بواجد، وإنّما جعل العقوبه على الواجد خاصه، فهذا يبيّن لك أنّه من لم يكن واجداً فلا سبيل للطالب عليه بحبس ولا غيره حتى يجد ما يقضى». (انظر: غريب الحديث، ج ٢، ص ١٧٥)
- ٣- سورة 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: إنّ دلالة الوصف على المفهوم إمّا بالوضع أو بالقرينه العامه، وكلاهما ممنوعان:

أمّا الوضع، فلأنّه لو كان الوصف دالاً على المفهوم بالوضع، لكان استعماله فى غيره مجازاً وهو كما ترى.

وأما القرينه العامه، فلائها لا- تخلو من أن تكون واحده من الثلاثه: لزوم اللغويه، وكون الوصف مطلقاً مع أن المتكلم فى مقام البيان، وكونه مشعراً بالعليه المنحصره.

أما لزوم اللغويه فالجواب عنه أن اللغويه إنما تلزم إذا انحصرت فائده الوصف فى المفهوم، مع أنه قد يترتب عليه فوائد كثيره اخرى، فقد يوتى 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 فى مقام البيان فإطلاقه دال على أنه لا عدل له، كما أنه دال على كونه تمام الموضوع للحكم- فيرد عليه: أن هذا الإطلاق- الذى يكون إطلاقاً مقامياً على فرض وجوده، أى على فرض كون المتكلم بصدد بيان العله المنحصره أو الموضوع المنحصر للحكم- لا- يختص فى دلالتة على المفهوم بباب الوصف، بل إنه يجرى فى اللقب أيضاً، وحينئذ تكون الدلاله على المفهوم مستنده إلى وجود القرينه لا- إلى الوصف وإلا لكانت الدلاله مختصه بالوصف فحسب.

وأما إشعار الوصف بالعليه المنحصره فالجواب عنه: أن إشعار الوصف بها وإن كان فى الجملة معلوماً، إلا أنه لا يفيد فى الدلاله على المفهوم ما لم يصل إلى حد الظهور.

الوجه الثانى: إن القيود الوارده فى الكلام تارة ترجع إلى الموضوع أو المتعلق، واخرى إلى الجملة التركيبية بحيث يكون القيد قيداً 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 بالضروره، ففرض تقييد الحكم بشىء يستلزم فرض انتفائه بانتفائه.

وأما إذا كان القيد راجعاً إلى المفهوم الإفرادى، فغايه ما يترتب على التقييد هو ثبوت الحكم على المقيد، ومن الضرورى أن ثبوت شىء لشىء لا يستلزم نفيه عن غيره، وإلا لكان كل قضيه مشتمله على ثبوت حكم على شىء داله على المفهوم وذلك واضح البطلان، وبما أن الظاهر فى الأوصاف أن تكون قيوداً للمفاهيم الإفراديه يكون الأصل فيها عدم الدلاله على المفهوم كما هو الحال فى 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 التركيبى إذا كان المقصود من أخذه فى الكلام أمراً آخر غير الانتفاء عند الانتفاء كأن يوتى 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 فى مثل قوله صلى الله عليه و آله:



يكون وصف «السائمه» قيذاً للموضوع بلحاظ الحكم؛ لأن الموضوع المفرد من دون تعلق حكم عليه لا معنى لتقييده بقيد.

وثانياً: أن رجوع القيد إلى الحكم ليس تمام الملاك للدلاله على المفهوم كما مرّ.

### أدله المثبتين:

استدلّ 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: اللغويه لولا المفهوم، وقد مرّ جوابه.

ومنها: أن الأصل فى القيود أن تكون احترازيه وذلك لأن للمتكلّم فى بيان مقاصده طريقين:

فإنه تارة 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 كلّي ثم يقيد بقيد بعد قيد حتّى يبيّن مراده بتمامه ويخرج ما ليس بمقصوده، ففائده القيود حينئذ هو بيان المقصود وإخراج ما ليس بمقصود، وهذا معنى احترازيه القيود، ولازمها الانتفاء عند الانتفاء وهو المراد من المفهوم.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ غايه ما يقتضيه هذا البيان هو ظهور القيد فى أنه دخيل فى موضوع الحكم ومقصوده وأنّ الحكم غير ثابت ومقصوده غير حاصل إلّا مقيداً بهذا القيد لا- مطلقاً، ولا- يقتضى نفي الحكم عن فرد آخر من ذات الموضوع ولو بملا-ك آخر وبقيد آخر، فمجرد أخذ القيد فى العنوان لا- يكون دليلاً على كونه إحترازياً، نعم لو علمنا من القرائن الحائيه أو الكلاميه كون المتكلّم بصدد الإحتراز كان للقيود مفهوم وحتّى للألقاب.

ومنها- ولعله أحسنها-: فهم أهل اللسان فإنّ أهل اللسان يفهمون من الوصف المفهوم فى موارد مختلفه كما فهم أبو عبيد فيما رواه عن رسول الله صلى الله عليه و آله

«لّى الواجد بالدين يحلّ عرضه وعقوبته» (١)

أنّ لىّ الفقير لا يحلّ عرضه وعقوبته.

ومن هذه الموارد قوله تعالى: «وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِمَّنْ نَسِئَ لَكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ» (٢)، فالكثير من الاصوليين والمفسرين يعتذرون عن أخذ المفهوم فيها بأن قيد «في حجوركم» من القيود الغالبية، ولذا لا مفهوم له، فإن اعتذارهم هذا دال على

١- مرّ تخريجه

٢- سورة النساء، الآية ٢٣

ص: ٣٠٧

كون المفهوم في مثل هذه الموارد أمراً وجدانياً وإرتكازياً لهم، والمانع هو كون القيد غالبياً.

نعم يمكن أن يقال: إنّ فهم المفهوم في هذه الموارد إنّما هو لوجود قرينه مقاميه، وهي كون المتكلم في مقام الإحتراز عمّا ليس داخلاً في الحكم، ومحلّ النزاع هو صورته فقد القرينه.

فظهر ممّا ذكرنا عدم تماميه أدلّه المثبتين، ولكن مع ذلك كلّ يستفاد من الوجه الثاني دلالة الوصف على المفهوم غالباً لكون القيد احترازياً في الغالب، فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظه المقامات والمناسبات، وأنّ خصوصيته المقام هل تكون قرينه على كون القيد إحترازياً أو لا؟ ولا يمكننا رفض مفهوم الوصف والقيود في جميع المقامات، بل في كثير منها له مفهوم.

### ٣. مفهوم الغايه

والتعبير عنه بمفهوم أداء الغايه أولى؛ لأنّ المفهوم على فرض ثبوته يكون مدلول أداء الغايه لا نفسها، وللبحث هنا جهتان:

وجهه مفهوميه: وهي البحث في أنّ الغايه سواء كانت داخله في المغيّا أم خارجه عنه هل تدلّ على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغايه بناءً على دخولها في المغيّا، أو عن نفس الغايه وبعدها بناءً على خروجها عن المغيّا، أو لا؟

وجهه منطوقيه: وهي البحث في نفس الغايه وأنها هل هي داخله في المغيّا بحسب الحكم أو خارجه عنه؟

أمّا الوجهه الاولى: فالمشهور دلالة الأداء 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 العضدى 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 الشريعه، ج ١، ص ٤٠٧؛ العده في اصول الفقه، ج ٢، ص ٤٧٨؛ الوافيه، ص ٢٣٢.

ص: ٣٠٨

ذكره الأعلام ببيانات مختلفه، وحاصله التفصيل بين أن تكون الغايه قيداً للحكم وبين أن تكون قيداً للموضوع:

فعلى الأوّل تدلّ على الارتفاع عند حصولها لانسباق ذلك منها ولأنّه 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»<sup>(١)</sup>.

، فإنّه ظاهر فى 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 تضيق دائره موضوع الحكم الشخصى المذكور فى الفضيّه، 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<sup>(٢)</sup>.

هذا ولكن قد مرّ منّا أنّ القيد فى جميع الموارد يرجع إلى الحكم إلماً 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 الأطعمه والأشربه، أبواب الأطعمه 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 ١٣٧-١٤٠

ص: ٣٠٩

وأمرًا إذا لم يتصوّر لها أجزاء مثل قولك: «اقرأ القرآن من أوّله إلى آخره» فهو خارج عن محلّ البحث، فإنّ آخر القرآن فى المثال ليس إلأكلمه واحده.

وكيف كان ففيها أقوال:

الأوّل: الدخول مطلقاً<sup>(١)</sup>.

الثانى: الخروج مطلقاً<sup>(٢)</sup>.

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: «اتَّمُوا الصَّيَامَ 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 العقليّه ولا يصغى إليها في المباحث اللفظيّه وبعضه الآخر وإن كان من الاستظهارات العرفيّه

١- مطارح الأنظار، ص ١٨٥

٢- الفصول الغرويّه، 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 إلّا أنّه لا يصار إليها كدليلٍ عامّ في جميع الاستعمالات.

ويؤيد ذلك ما نشاهده في المحاورات العرفيّه من السؤال عن أنّ الغايه داخله في المغيّا أو خارجه عنه؟ ففيما إذا قيل مثلاً: «اقرأ القرآن إلى الجزء العاشر» ولا توجد في البين قرينه قانّه يتساءل: هل تجب قراءه الجزء العاشر أيضاً أو لا؟

ولا- يخفى أنّ الأصل العملي في صوره الشكّ وفقد القرينه هو البراءه لا- الاستصحاب، لأنّ من أركان الاستصحاب وحده الموضوع، ولا إشكال في أنّ ما بعد الغايه موضوع آخر غير ما قبلها، ولا أقلّ في أنّه كذلك في أكثر الموارد.

إنَّ للحصر أدوات:

منها: كلمة «إلّا» الاستثنائية إذا وردت بعد النفي فقد وقع الاتفاق فيها- غير ما نسب إلى أبي حنيفة- على انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى (١)، والدليل عليه هو التبادر، ففي قولك «ما جاء القوم إلّا زيدا» لا إشكال في أنّ المتبادر منه إخراج زيد عن حكم المجيء الثابت للقوم.

ونسب الخلاف كما قلنا إلى أبي حنيفة، وحكى أنّه احتجّ لمذهبه بقوله صلى الله عليه وآله:

«لا صلاة إلّا بطهور» (٢).

إذ لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً لزم كفايه الطهور في صدق الصلاة، وإن كانت فاقده لباقي الشروط والأجزاء (٣).

واجب عنه بوجه أحسنها: أنّه غفل عن كلمة «الباء» في المثالين، حيث إنّها فيهما بمعنى «مع» ومفادهما حينئذٍ: إنّ من شرائط صحّة الصلاة فاتحه الكتاب

١- انظر: المستصفي من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٠٩؛ هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٥٦٠ و ٥٦١

٢- وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١، ح ١؛ سنن الترمذی، ج ١، ص ٣، أبواب الطهارة، الباب ١، ح ١ وفيه: لا تقبل صلاة إلّا بطهور

٣- انظر: المحصول للفخر الرازي، ج ٣، ص ٣٩ و ٤٠

ص: ٣١١

والطهور، نعم لو قيل: «لا صلاة إلّا فاتحه الكتاب» أو «لا صلاة إلّا الطهور» من دون الباء كان لكلامه وجه مضافاً إلى أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، والميزان في تشخيص الحقيقة عن المجاز، هو التبادر ونحوه من الإطراد وغيره، ولا إشكال في أنّ التبادر فيما نحن فيه يقضى على دلالة كلمة «إلّا» على الاستثناء.

ثمّ إنّ دلالة كلمة إلّا الاستثنائية على الحصر هل هو من باب المفهوم أو المنطوق؟

فيه أقوال:

أحدها: إنّ من المفهوم (١).

ثانيها: إنّ من المنطوق (٢).

ثالثها: التفصيل بين ما إذا قلنا بأنّ كلمة إلّا بمعنى «استثنى» فيكون داخلاً في المنطوق، وبين ما إذا قلنا بأنّها حرف من الحروف

الربطيه التي ليس لها معنى مستقل، فيكون مدلولها من قبيل المدليل الالتزامية، ويكون داخلاً في المفهوم (٣).

والإنصاف: إنَّ مدلول كلمه إلاً 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 فلائها حينئذ تكون من الحروف الإيجادية يوجد بها معنى الاستثناء كحروف النداء وحروف التمني والترجى التي يوجد بها مفهوم النداء والتمنى والترجى، وتصير حينئذ بمنزله كلمه «استثنى» ويصير مدلولها من قبيل المنطوق كما لا يخفى.

#### تنبيه:

قد يستدل لدلاله كلمه إلاً الاستثنائية على الحصر بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من يشهد بأن

«لا إله إلا الله»

حيث إنه لولا دلالة على حصر الالهية 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 الحقيقه ولا على المجاز، ودلاله كلمه التوحيد على الحصر المزبور لعلها من باب قيام قرينه حاله أو مقاميه عليه لا من باب وضع كلمه إلاً للحصر (٢).

ويرد عليه: أن الوجدان شاهد على أن الحصر في هذه الجملة مفهوم من نفس كلمه إلاً ومن حاقها لا من القرينه فيكون الاستدلال بكلمه التوحيد على الحصر من قبيل الاستدلال بالتبادر.

نعم هاهنا إشكال آخر، وهو المهم في المقام، وحاصله: إنه لا بد لكلمه «لا» في تلك الجملة من خير مقدر، وهو امراً لفظ «موجود» أو «ممکن»، وعلى كل واحد منهما لا تدل الجملة على التوحيد الكامل، لأنها تدل على التقدير الأول على مجرد حصر الإله في البارى تعالى، ولا تدل على نفي إمكان الغير، وعلى التقدير الثانى وإن كانت دالة على نفي إمكان الشريك له تعالى حينئذ ولكنّها لا تدل على وجوده تعالى في الخارج (٣).

ويمكن دفع الإشكال بوجهين:

الأول: إنَّ كلمه التوحيد ليست ناظره إلى توحيد الذات وإثبات أصل وجود واجب الوجود، بل إنَّها سيقى للتوحيد الأفعالى

ولنفي ما يعتقدُه عبده الأوثان، ويشهد لذلك أنّ المنكرين الموجودين في صدر الإسلام لم يكونوا مشركين في ذات الواجب تعالى، بل كانوا معتقدين بوحده ذاته وخاطئين في 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 الرازي، ج ٣، ص ٣٩

٢- كفايه الاصول، ص ٢١٠

٣- مطارح الأنظار، ص ١٨٨

ص: ٣١٣

للعبودية إلّا الله».

الثاني: إنّه لا إشكال في إمكان تقدير كلمه «موجود» و «ممكن» معاً، فكما يجوز إتيان الخبر في الظاهر متعدّداً، كذلك يجوز تقديره متعدّداً 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 اللغه به (٢).

الثاني: التبادر.

واستشكل في التبادر بأنّه لا سبيل لنا إليه؛ لأنّنا 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 مثلما نظير كلمه «إنّ» حيث يوجد لها في اللغه الفارسيه ما يرادفها وهو لفظه «اگر» (٣).

ولكن يرد عليه، أولّماً: 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 اللغه مدّه كثيره، فإنّنا قد نرى أنّ كثيراً من الأعاجم ألفوا كتباً نافعاً في العلوم العربيه من اللغه وغيرها.

١- معارج الاصول، ص ٥٨؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٩٠؛ كفايه الاصول، ص ٢١١؛ الإحكام للآمدي، ج ٣، ص ٩٧؛

المستصفي 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

ثم لا- يخفى أنّ دلالة كلمة «إنّما» على الحصر أيضاً ليست بالمفهوم بل هي بالمنطوق؛ حيث إنّها بمنزلة كلمة «فقط» أو كلمة «منحصراً» فكما أنّه لا إشكال في أنّ دلالتهما على الحصر يكون من باب المنطوق كذلك ما تقوم مقامهما.

### ومنها تعريف المسند إليه باللام

نظير قولك: «الضارب زيد» والحصر فيه إمّا يستفاد من مجرّد حمل الخبر على المبتدأ أو من اللام، أمّا اللام فلا إشكال في أنّها لم توضع للحصر بل تدلّ عليه فيما إذا كانت للاستغراق، وبما أنّها تارة تكون للجنس، واخرى للعهد، وثالثه للاستغراق فلا تدلّ على الحصر إلّا إذا قامت قرينه على أنّها 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 أنّ الموضوع منحصر في المحمول ولا يكون أخصّ وأضيق منه، وأمّا إذا كان الحمل شائعاً صناعياً فلا يدلّ عليه، لأنّ ملاك الحمل الشائع هو مجرّد الاتحاد الخارجى ولو كان الموضوع أخصّ وأضيق من المحمول، ولا إشكال في أنّ مجرّد حمل شئ 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 أنّه ذاتى.

فمجرّد تعريف المسند إليه باللام لا يدلّ على الحصر، بل إنّما يدلّ عليه فيما إذا قامت القرينه إمّا 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

موضوعاً للحكم من دون أن يكون توصيفاً لشئ؛ سواء كان مشتقاً أو جامداً، وسواء كان نكره أو معرفه، ولا مفهوم له عند الكلّ؛ لأنّه إنّما يثبت شيئاً لشئ، ومن الواضح أنّ إثبات الشئ لا يكون نفيّاً لما عداه (١).

م، ربما يتوهم ثبوت المفهوم له ببيان أنّه إذا قال المولى مثلاً: «أكرم زيدا» يستفاد منه عرفاً عدم كفايه إكرام عمرو.

ولكنّه مندفع بأنّ عدم كفايه عمرو في المثال ليس من باب المفهوم، بل إنّما هو من باب عدم الإتيان بالمأمور به، لأنّ التكليف تعلق بإكرام زيد لا عمرو، كما أنّه كذلك في مثل الأوقاف والوصايا والندور، فإنّ 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 أنّ الواقف أو الموصى أو الناذر إنّما يكون في مقام التحديد والإحتراز، وقد ذكرنا أنّه كلّ ما كان في مقام الاحتراز من القيود والأوصاف والألقاب فله مفهوم.

## ٦. مفهوم العدد

المشهور على أنّه لا مفهوم للعدد (٢)، والصحيح هو التفصيل بين ذكر العدد في مقام التحديد وبين غيره، كما إذا كان مذكوراً للتكثير كقوله تعالى: «إِنْ تَسِيءُوا لَهُمْ شَيْئاً فَمَنْ يَعْرِفَ اللَّهُ لَهُمْ» (٣)، وفي هذا القسم لا مفهوم للعدد بلا إشكال، بخلاف ما يكون

١- الذريعة إلى اصول الشريعة، ج ١، ص ٣٩٤؛ هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٥٩٠؛ كفايه الاصول؛ ص ٢١٢؛ المستصفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٠٤؛ الإحكام للآمدى، 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؛ هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٥٨٣؛ كفايه الاصول، ص ٢١٢، المحصول للفخر الرازى، ج ٢، ص ١٣٠

٣- سورة التوبه، الآية ٨٠

ص: ٣١٦

في مقام التحديد، فإنّه على ثلاثه أقسام:

فتارة يكون للتحديد بالإضافة إلى جانب الأقل، فيدلّ حينئذٍ مفهوماً على عدم جواز الاقتصار على الأقل، وإن جاز التعدى إلى الأكثر، نحو قوله عليه السلام:

«الكثر ثلاثة أشبار ونصف طولها، في ثلاثة أشبار ونصف عمقها، في ثلاثة أشبار ونصف عرضها» (١).

واخرى يكون للتحديد بالإضافة إلى جانب الأ-كثر، فيدلّ حينئذٍ مفهوماً على عدم جواز التعدى عن ذلك العدد، وإن جاز الاقتصار على الأقل، نظير ما يدلّ على جواز الفصل بين المصلين بمقدار خطوه.

وثالثه يكون للتحديد بالإضافة إلى جانب الأقل والأكثر معاً، وهو نظير الأعداد الواردة في باب ركعات الصلاه وأشواط الطواف، فيدلّ حينئذٍ بالمفهوم على عدم جواز الاقتصار على الأقل وعدم جواز التعدى إلى الأكثر.

ثمّ إنّ دلالة العدد على المفهوم وكونه في مقام التحديد في هذه الأقسام وإن كانت بقرينه الحال أو المقام أو بمناسبات الحكم والموضوع ولكنّ جلّ الأعداد الواردة في لسان الشرع- لولا الكلّ- تكون في مقام التحديد والقرائن المزبوره حينئذٍ تكون من

قبييل القرائن العامه، فينبغى للأصولى أن يتكلم فيها كما يتكلم فى سائر مباحث الألفاظ، وإليك نبذه من أمثله هذا المبحث فى المسائل الفقهيّه:

منها: تعداد أشبار الكثر.

ومنها: عدد منزوحات البئر سواء كان النرح واجباً أو مستحباً.

ومنها: عدد أيام العاده فى جانب الأقلّ أو الأكثر.

ومنها: عدد الركعات والسجّادات والركوعات والقنوت والتسيّحات فى الصلاه.

ومنها: عدد النصاب فى الزكاه والخمس.

---

١- الاستبصار، ج ١، ص ٣٣، باب البئر يقع فيها ما يغيّر أحد أوصاف الماء، ح ٩.

ص: ٣١٧

ومنها: عدد من تقوم بهم الجمعه والجماعه.

ومنها: عدد أيام الإقامه فى السفر: عشره أيام مع القصد وثلاثون يوماً متردداً.

ومنها: عدد الكفّارات.

ومنها: عدد الجلد فى أبواب الحدود والتعزيرات.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ للعدد مفهوماً إذا كان فى مقام التحديد كما أنّه كذلك فى أغلب الموارد فى القوانين الشرعيّه، بل فى القوانين العرفيه أيضاً.

ص: ٣١٨

ص: ٣١٩

## الفصل السابع: العامّ والخاصّ

### إشاره

والبحت عمّا يرتبط بهما يتمّ فى ضمن امور:

### ١. تعريف العامّ

العموم لغه وعرفاً بمعنى الشمول وقد ذكر للعامّ تعاريف عديده (١)، واستعمله بعض الاصوليين فى معناه اللغوى والعرفى، وفسروه بما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله (٢).

ولكن الظاهر عدم تماميته؛ لأنّ المطلق أيضاً يشمل جميع أفراده بسبب جريان مقدّمات الحكمه، فلا بدّ من تقييد الشمول فى المقام بقيد يوجب إخراج المطلق.

ولذلك نقول: العامّ ما كان شاملاً بمفاد اللفظ لكلّ فرد يصلح أن ينطبق عليه، أو ما يكون مستوعباً لجميع الأفراد التى يصدق عليها بمفاد اللفظ.

١- منها: اللفظ المفيد لاستغراق جميع ما يصلح له، العده فى اصول الفقه، ١، ص ٢٧٣. ومنها: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد، مبادئ الوصول، ص ١٢٠ والمحصول للفخر الرازى، ج ٢، ص ٣٠٩. ومنها: اللفظ الواحد الدالّ من جهه واحده على شيئين فصاعداً، المستصطفى 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 ممّا يصحّ أن ينطبق عليه، تهذيب الاصول ٢: ١٥٨

٢- انظر: محاضرات فى اصول الفقه، ج ٥، ص ١٥١

ص: ٣٢٠

## ٢. أقسام العامّ

قد ذكروا للعامّ أقساماً ثلاثه:

الأول: العامّ الأفرادى؛ أى الاستغراقى، وهو ما يشمل جميع الأفراد، ولكن يلاحظ فيه كلّ فرد موضوعاً مستقلاً للحكم كقوله: «أكرم كلّ عالم» فقد لوحظ فيه كلّ فرد من العالم موضوعاً مستقلاً لوجوب الإكرام، بحيث لا يرتبط فرد من أفراده فى تعلق الحكم به بفرد آخر، فإذا أكرم بعض العلماء دون بعض فقد أطاع وعصى، لأنّ لكلّ فرد حكماً مستقلاً.

الثانى: العامّ المجموعى، وهو ما يلاحظ فيه مجموع الأفراد موضوعاً واحداً لحكم واحد بحيث يكون كلّ واحد من الأفراد جزءً من الموضوع، ويحصل الإمتثال بإتيان جميع الأفراد، فلو أتى بها إلواحداً مثلاً لم يتحقّق 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: العامّ البدلى، وهو ما يشمل جميع الأفراد موضوعاً للحكم، ولكن على البدل، كما لو قال: «أكرم عالماً» فإنّه يحصل الإمتثال فيه بإكرام واحد منهم ويكون له إطاعه واحده وعصيان واحد لكن الإطاعه تحصل بإتيان أى فرد من الأفراد.

## ٣. ألفاظ العموم

ذهب المشهور إلى أنّ للعموم ألفاظاً تخصّه،<sup>(١)</sup> ويستدلّ له بالتبادر فإنّ المتبادر من بعض الألفاظ نظير «كلّ» ليس إلّا للعموم. ويؤيده أيضاً حكمه الوضع، فإنّ الألفاظ وضعت لرفع حاجات الناس في بيان مقاصدهم، فلا بدّ من وضع ألفاظ تدلّ على العموم؛ لأنّ من جملة تلك الحاجات الحاجة إلى لفظ يدلّ على مقصود عامّ.

١- العده في 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 بوجوه:

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<sup>(١)</sup>.

وفيه: كون إرادته الخصوص متيقّناً لا يوجب اختصاص الوضع به، بل لا بدّ في وضع اللفظ من ملاحظه وجود الحاجة.

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 تقيلاً للمجاز<sup>(٢)</sup>.

ويرد عليه: أنّه يتوقّف على إيجاب التخصيص التجوّز وكون العامّ مجازاً في الباقي وسيأتى خلافه، مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا كونه مجازاً فلا محذور في كثره المجاز إذا كان بالقربينه وكان تخصيص العامّ مورداً للحاجة.

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 رقبه» وكقولك «ما جاءنى أحد»، والمشهور دلالتها على العموم<sup>(٣)</sup>، واستدلّ له بأنّ مدلول النكره هو طبيعه الأفراد، ولا تنعدم طبيعه إلّا بانعدام جميع أفرادها<sup>(٤)</sup>.

واختار المحقّق 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 الرازي، 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»، فإنَّ المتبادر والمتفاهم العرفي كما يكون معتبراً في المفردات فكذلك في المركبات.

والوجدان شاهد على أنَّ النكره في سياق النفي أو النهي في أمثال هذه التراكيب يتبادر منه العموم من دون حاجه إلى مقدمات الحكمه.

### الثاني: لفظه كل وما شابهها

وقد يقال فيها أيضاً بأنَّ 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 كلَّ رجل عادل» يدلّ على إكرام الرجال العدول فقط لا مطلق الرجال(٣).

وقد يقال بأنّها ظاهره في العموم من دون حاجه إلى مقدمات الحكمه وهو الصحيح فإنَّ لفظه «كلّ» أو ما شاكلها تدلّ بنفسها على إطلاق مدخولها وعدم أخذ خصوصيه فيه ولا يتوقف ذلك على إجراء المقدمات، ففي مثل قولنا «أكرم كلَّ رجل» تدلّ لفظه «كلّ» 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- سوره 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:

«سَلِ 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 المحلّى باللام

قيل بدلالته على العموم (٢)، ويستدلّ لها بتّصافه 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 المحلّى باللام- لولا وجود القرينه- العموم.

#### ٤. حجّيه 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 حجّيه 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 العامّ حجّيه في الباقي مطلقاً سواء كان المخصّص متّصلاً أم منفصلاً(١).

الثاني: عدم الحجّيه مطلقاً كما نسب إلى بعض العامّه(٢).

الثالث: التفصيل بين المتّصل والمنفصل فيكون حجّيه في الأوّل دون الثاني(٣).

وهذه المسأله مبتنيه على مسأله اخرى لا بدّ من تقديمها، وهي أنّ العامّ هل هو حقيقه في الباقي أو لا؟ وقد ذكر فيها أقوال

كثيره (٤)، والمهمّ ثلاثه منها:

القول بالحقيقه مطلقاً (٥).

والقول بالمجاز مطلقاً (٦).

والقول بالتفصيل بين المتّصل والمنفصل وكونه حقيقه فى الأوّل ومجازاً فى الثانى (٧).

والأوّل هو ما ذهب إليه جمع من المتأخّرين، واستدلّ له بأنّ التخصيص يكون فى الإراده الجدّيه لا الإراده الاستعماليه ولا إشكال فى أنّ المدار فى الحقيقه والمجاز هى الإراده الاستعماليه (٨).

- ١- معالم الدين، ص ١١٦؛ زبده الاصول، ص ١٢٨؛ مطارح الأنظار، ص ١٩٢؛ كفايه الاصول، ص ٢١٨؛ المستصفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٥٧؛ الإحكام فى اصول الأحكام للآمدى، ج ٢، ص ٢٣٣
  - ٢- نسبه إلى القدرية فى المستصفى، ج ٢، ص ٥٦ وإلى عيسى بن أبان وأبى ثور فى الإحكام فى اصول الأحكام للآمدى، ج ٢، ص ٢٣٢
  - ٣- نسبه إلى الكرخى فى المحصول للفخر الرازى، ج ٣، ص ١٧، وإلى البلخى فى الإحكام فى اصول الأحكام للآمدى، ج ٢، ص ٢٣٢؛ وانظر أيضاً: مطارح الأنظار، ص ١٩٢
  - ٤- انظر: الذريعه إلى اصول الشريعه، ج ١، ص ٢٣٩؛ العده فى اصول الفقه، ج ١، ص ٣٠٥-٣٠٧؛ الإحكام فى اصول الأحكام للآمدى، ج ٢، ص ٢٢٧
  - ٥- الوافيه فى اصول الفقه، ص ١٢٧؛ كفايه الاصول، ص ٢١٨؛ فوائد الاصول، ج ٢، ص ٥١٦
  - ٦- العده فى اصول الفقه، ج ١، ص ٣٠٧؛ معارج الاصول، ص ٩٨؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ٢٦١
  - ٧- مبادئ الوصول، ص ١٣٦؛ المستصفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٥٥؛ وانظر: الإحكام فى 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 فى كلّ كلام إرادتين: إرادته جدّيه وإرادته استعماليه، وهما تارة تتوافقان واخرى تتخالفان ويستكشف هذا من الكنايات فى الجمل الإخباريه، ومن الأوامر الامتحتايه فى الجمل الإنشائيه؛ حيث إنّ فى كلّ واحد منهما توجد إرادتان: إرادته استعماليه وإرادته جدّيه، وفى الكنايات إذا قيل مثلاً «زيد كثير الرماد» نرى بوضوح وجود إرادتين.

لأنّ كلّ واحد من لفظى «زيد» و «كثير الرماد» استعمل فى معناه الحقيقى بلا شكّ، لكنّه لم يرد المتكلّم جدّاً كما هو المفروض، بل المراد الجدّى منهما هو سخاوه زيد، فالإرادته الاستعماليه تعلقت بما وضع له اللفظ واستعمل فيه، والإرادته الجدّيه

تعلقت بشىء آخر خارج عن دائره الوضع والاستعمال، وهو سخاوه زيد.

وكذلك فى الأوامر الامتحانيه، لأن الطلب الظاهرى فيها تعلق بذبح إسماعيل عليه السلام مثلاً، لكن المراد الجدّى فيها هو امتحان إبراهيم عليه السلام.

وبالجملة: إنّ هاهنا ثلاث نكات لابدّ من التوجّه إليها:

الاولى: إنّ الأصل الأوّلى العقلاى اللفظى فى باب الألفاظ هو تطابق الإرادتين وقد سمى هذا بأصالة الجدّ، ولا إشكال فيه.

الثانيه: إنّ لا تختلف الإرادتان إلّا لئلاّ يندفع يدعى إليه.

الثالثه: إنّ المدار فى الحقيقه والمجاز هو الإراده الاستعماليّه لا الجدّيه، ولذلك يعدّ الاستعمال فى الكنايات استعمالاً حقيقياً، لأنّ الإراده الاستعماليّه فيها تتعلّق بالمعنى الموضوع له كما مرّ، والتصرف إنّما وقع فى الإراده الجدّيه، وهذا هو الفرق بينها وبين المجازات بناءً على مذاق المشهور من أنّ المجاز إنّما هو فى الكلمه لا فى الأمر العقلى.

إذا عرفت هذا فاعلم: قد ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى كون العامّ حقيقه فى الباقي مطلقاً سواء كان المخصّص متصلاً أم منفصلاً:

أمّا فى المتّصل فاستدلّ بأنّه إذا كان المخصّص متصلاً بالعامّ تستعمل أداه العموم

ص: ٣٢٦

حينئذٍ فيما هو معناها الحقيقى من استغراق تمام أفراد المدخول، غايه الأمر إنّ دائره المدخول مضيقه من جهه التقييد، فلا يتحقّق إخراج بالنسبه إلى أداه العامّ لكى نبحث فى أنّه هل هو حقيقه فى الباقي أو لا؟

وأما فى المنفصل فاستدلّ بأنّه وإن تحقّق فيه الإخراج بالنسبه إلى أداه العامّ إلّا أنّ ظهورها فى العموم يكون دليلاً على استعمالها فى العموم لا- فى الخصوص، أى تعلقت الإراده الاستعماليّه بالعموم، ويكون الخاصّ قرينه على إرادته الخصوص لباً وجداً، وما تعلقت بالخصوص إنّما هو الإراده الجدّيه فقط، والمدار فى الحقيقه والمجاز هو الإراده الاستعماليّه لا الجدّيه (١).

لكن يلاحظ على ما ذكره من الفرق بين المتّصل والمنفصل: أنّه خاصّ بالوصف وما يشبهه من القيود الراجعه إلى الموضوع، مع أنّ التخصيص بكلمه «إلّا» أيضاً تخصيص متّصل وهو قيد للحكم لا للموضوع غالباً.

إن قلت: لو كان الأمر كذلك فما هو الحكم فى العامّ المخصّص بكلمه إلّا؟

قلت: لا فرق بينه وبين التخصيص بالمنفصل، فكما أنّ التخصيص بالمنفصل إخراج عن خصوص الإراده الجدّيه، والعامّ فيه باقٍ على عمومته بالنسبه إلى الإراده الاستعماليّه فكذلك فى التخصيص المتّصل بكلمه «إلّا».



إن قلت: لو كان القيد راجعاً إلى خصوص الإرادة الجدّيه، والعامّ استعمل في عمومه واستغراقه فلماذا لم يبيّن المولى مراده الجدّي ابتداءً؟ وما هو الداعي في استعماله العامّ فيما لم يردّه جدّاً؟

قلت: يتصوّر لذلك فوائد كثيره:

الاولى: كونه في مقام ضرب قاعده للتمسكّ بها في الموارد المشكوكه.

الثانيه: عدم إمكان بيان الباقي بدون الاستثناء لعدم عنوان أو اسم له، كأن لا يكون للقوم غير زيد عنوان يختصّ بهم كي يرد الحكم عليه، فلا بدّ حينئذٍ من

١- كفايه الاصول، ص ٢١٨

ص: ٣٢٧

استثناء القوم بكلمه «إلا زيد».

الثالثه: التأكيد وبيان الشأن الذي تقتضيه البلاغه أحياناً كما في قوله تعالى:

«فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» (١) فالفرق بين هذا التأكيد الذي يوجد في التعبير ب «الف سنه» وبين قولنا «فلبث فيهم تسعمائه وخمسين سنه» واضح.

هذا كلّه في البحث عن أنّ العامّ هل هو مجاز في الباقي أو حقيقه فيه وأما المسأله الأصليه وهى أنّ العامّ هل هو حجّه في الباقي أو لا؟ فنقول فيها: أمّا بناءً على مبنى المحقّق الخراساني رحمه الله من رجوع التخصيص في المتّصل إلى تقييد المدخول ومن تعلّقه بخصوص الإراده الاستعماليه في المنفصل فالأمر واضح، لأنّه لا إشكال حينئذٍ في تطابق الإرادتين بالنسبه إلى غير أفراد المخصّص فيكون العامّ حجّه فيها، وكذلك بناءً على ما اخترناه من بقاء الإراده الجدّيه على حالها في كلا القسمين وتخصيص خصوص الإراده الاستعماليه، حيث إنّ العامّ على المبنيين ليس مجازاً في الباقي، فلا إشكال حينئذٍ في كونه حجّه فيه.

أمّا إذا قلنا بكونه مجازاً فيه فقال بعض أيضاً بأن العامّ حجّه في الباقي، لأنّ الباقي أقرب المجازات، فيحمل اللفظ عليه إذا علم أنّه لم يستعمل في معناه الحقيقي (٢).

والجواب عنه بأنّ مجرد الأقربيه إلى المعنى الحقيقي لا- يوجب تعيّنًا للمجاز الأقرب (٣)، مدفوع بأنّ المراد من الأقربيه الأقربيه لأجل كثره استعمال لفظ العامّ وغلبته في الباقي بحيث يوجب ظهور العامّ وتعيّنه في خصوص الباقي من بين المجازات والخصوصيات.

١- سورة العنكبوت، الآية ١٤

٢- معالم الدين، ص ١١٧؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ٢٦٦.

### ٥. التمسك بالعام في الشبهات المفهوميّه للمخصّص

ربما يكون المخصّص مجملاً مفهوماً، فاختلفوا في أنّ إجماله هل يسرى إلى العام أم لا؟

والمخصّص على أربعة أقسام:

فتارة يكون متصلاً بالعام، واخرى يكون منفصلاً 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 العام وعدمها هو سرايته بالنسبه إلى خصوص المَشكوك وفي دائره الشك لا بالنسبه إلى غيرها، كما هو واضح.

ذهب المحقّق الخراساني؛ إلى جواز التمسك بالعام في خصوص المخصّص 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 العام حينئذٍ ممّا لا ظهور له في الفرد المشكوك أصلاً، فضلاً عن أن يكون حجّه فيه إذا كان المجمل المتّصل بالعام ممّا يمنع عن انعقاد الظهور للعام إلّا فيما علم خروجه عن المخصّص على كلّ حال.

وفي المنفصل إذا كان إجماله لأجل الدوران بين المتباينين بأنّ العام وإن كان ظاهراً في كليهما لانفصال المخصّص عنه وانعقاد الظهور له في الجميع ولكن لا يكون حجّه في شيء منهما لأنّهما من أطراف العلم الإجمالي، وأصالة التطابق بين

١- كفايه الاصول، ص ٢٢٠

الإرادتين بالنسبه إلى أحدهما تعارض أصاله التطابق الجاريه في الآخر، كما أنّه لا يكون الخاصّ أيضاً حجّه في شيء منهما، فاللازم حينئذٍ 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 وحججه فيه، أما ظهوره فيه فواضح؛ لوجه انفصاله عن الخاص، وأما حججه فيه فلأن الثابت من مزاحمه الخاص لحججه ظهور العام إنما هو في المتيقن منه لا- في غيره، فيكون العام حججه فيما لا يكون الخاص حججه فيه، وتكون أصاله التطابق جاريه فيما لم يثبت خروجه عن الإراده الجدیه.

ولكن في كلامه مواقع للنظر:

الأول: ما عرفت سابقاً من أن الاستثناء ب «إلا» يرجع إلى تقييد الحكم لا إلى تقييد الموضوع.

الثاني: أنه قد مرّ أيضاً مختارنا في الاستثناء بكلمه «إلا» وقلنا إن التصرف فيها أيضاً تصرف في الإراده الجدیه فقط، فالتخصيص بها وبالمخصص المنفصل سيان في الحكم وفي عدم تبدل عنوان العام إلى عنوان مضيّق.

الثالث: ما أفاده في الدرر من أنه يمكن أن يقال: إنه 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 المخصيص المتصل إمّا بالقطع وإمّا بالأصل، كذلك يحتاج في التمسك بعموم كلام المتكلم المفروض إلى إحراز عدم المخصيص المنفصل، فإذا احتاج العمل بالعام إلى إحراز عدم التخصيص بالمنفصل فالإجمال فيما نحن فيه؛ لعدم إحراز عدمه لا- بالقطع ولا بالأصل، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلما مضى من أن جريانه مخصوص بمورد لم يوجد ما يصلح لأن يكون مخصّصاً(1).

١- درر الفوائد، ج ١، ص ٢١٥

ص: ٣٣٠

## ٦. التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه للمخصص

### إشاره

وله ثمرات فقيهيه مهمه 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»(1)

الذي خرج منه اليد الأمانى أو لا؟

ومنها: ما هو معنون في أبواب النكاح من أنه إذا شك في أن الشبه المرثى من بعيد رجل أو امرأه أو من المحارم أو غيرهم فهل يجوز الرجوع إلى عموم قوله تعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» (٢) الذي استثنى منه الجنس الموافق والمحارم أو لا؟

ومنها: ما ذكره في أبواب الطهارة 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 الأدلة الواردة في ذلك الباب وخرج منه الماء الكراً أو لا؟

ثم إنه يأتي هنا أيضاً الصور الأربعة المذكورة في الشبه المفهومية، والظاهر أنه لا كلام فيما إذا كان المخصّص 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 والشبه المفهومية للمخصّص في عدم جواز التمسك بالعام.

إنما الكلام في الصورة الرابعة وهي ما إذا كان الخاص منفصلاً وكان أمره دائراً بين الأقل والأكثر، فاستدل لجواز التمسك حينئذٍ بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن الخاص المنفصل إنما يزاحم حجّيه العام في خصوص الأفراد

١- مستدرک الوسائل، ج ١٧، کتاب الغصب، الباب ١، ح ٤

٢- سورة النور، الآية ٣٠

ص: ٣٣١

المعلومه دخولها في الخاص كمن علم فسقه، ولا يزاحمه في الأفراد المشكوكه الفسق فيكون العام حجّيه فيما لا يكون الخاص حجّيه فيه.

واجيب عنه: بأنّ الخاص كما لا يكون حجّيه في المصاديق المشكوكه فكذلك العام لا يكون حجّيه 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 حرمة 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 جملة 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، لأنَّ العامَّ يشمل أفراده الواقعيه كما أنَّ الخاصَّ أيضاً يشمل أفراده الواقعيه، كما أنَّه كذلك في جميع الألفاظ فإنَّها ناظره إلى عناوينها الواقعيه، فالموضوع للعامَّ في المثال إنَّما هو العالم الواقعي خرج منه الفاسق الواقعي، وحينئذٍ لا يصحَّ أن يحكم بوجود إكرام المصداق المشتبه مع احتمال كونه فاسقاً في الواقع.

الوجه الثالث: التمسُّك بقاعده المقتضى والمانع، وبيانه: أنَّ العامَّ مقتضى للحكم والخاصَّ مانع عنه، ففي موارد الاشتباه يؤول الأمر إلى الشكِّ في وجود المانع بعد إحراز المقتضى والأصل عدمه فلا بدَّ من الحكم بوجود المقتضى (بالفتح).

ويمكن الجواب عنه، أوَّلاً: بأنَّه لا دليل على كبرى القاعده عقلاً ونقلاً كما سوف

ص: ٣٣٢

يأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله.

وثانياً: بمنع الصغرى، لأنَّنا لا نسلم كون العامَّ والخاصَّ 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 التمسُّك بالعامَّ في الشبهه المصداقيه للمخصَّص بإطلاقه.

نعم هاهنا وجه آخر لجواز التمسُّك بالعامَّ يختصُّ بما إذا كان لسان العامَّ لسان المنع وكشفنا من العامَّ أنَّ طبيعه الحكم على المنع حيث إنَّه حينئذٍ استقرَّ بناء العقلاء على الحكم بالمنع في المصدايق المشكوكه، كما يستفاد من العمومات الوارده في باب الوقف من أنَّ طبيعه الوقف على المنع عن بيع الموقوفه وخرج منه صورتان فحسب: صورته الضروره، وصورته ما إذا سقطت الموقوفه عن حيز الانتفاع، فلا بدَّ من الحكم بالمنع في مصدايقه المشكوكه.

ثبت ممَّا ذكر أنَّ الحقَّ هو ما ذهب إليه أكثر المحقِّقين المتأخِّرين من عدم جواز التمسُّك بالعامَّ في الشبهه المصداقيه للمخصَّص إلغافى الموارد التي تكون طبيعه الحكم فيها على المنع، نظير أبواب الضمانات ونظير ما وقع مورداً للبحث والنزاع في يومنا هذا من السمكه المسماه بـ «اوزون برون» فلو فرض عدم إحراز الفلاس لها وشككنا في كونها ذا فلس أم لا قلنا: يستفاد من الأدلَّه أنَّ طبيعه حيوان البحر على المنع من أكله وخرج منه السمك إذا كان له فلس، أى إذا احرز له الفلاس، وأمَّا صورته المشكوكه فالقاعده تقتضى حرمة الأكل فيها.

### التفصيل بين المخصَّص اللفظي واللبّي

ثمَّ إنَّ الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله قد فصّل في المقام بين ما إذا كان المخصَّص لفظياً وما إذا كان لبياً، فعلى الأوّل لا يجوز التمسُّك بالعامَّ في الشبهات المصداقيه

ص: ٣٣٣

دون الثاني، مثلما إذا قال المولى: «أكرم جيرانى» وقطع العبد بأنه لا يريد إكرام من كان عدوًّا له منهم كانت أصله العموم باقيه على الحجّيه بالنسبه إلى المصاديق المشكوكه (١).

وتبعه فى ذلك المحقق الخراسانى قدس سره فى خصوص ما إذا كان منفصلاً وقال ما ملخصه: «أنّ المخصّص اللبى إن كان كالمخصّص اللفظى المتصل فلا يجوز التمسك بالعامّ فى المصادق المشكوك، لأنّ المخصّص حينئذ يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العامّ فى العموم، وإن كان كالمنفصل اللفظى فلا يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره فى العموم ولكنه يفترق عنه فى أمر، وهو أنّ المخصّص المنفصل إذا كان لفظياً فهو مانع عن التمسك بالعامّ فى الفرد المشتبه، وأمّا إذا كان لئبياً فهو غير مانع عنه، والنكته فى ذلك هى أنّ الأوّل يوجب تقيّد موضوع العامّ بعدم عنوان المخصّص من باب تحكيم الخاصّ على العامّ.

وأما المخصّص اللبى فإنّه لا يوجب تقيّد موضوع العامّ إلّابما قطع المكلف بخروجه عن تحته، فإنّ ظهور العامّ فى العموم حجّجه، والمفروض عدم قيام حجّجه اخرى على خلافه إلّافيه 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 وتعنون العامّ بعنوان عدمى بين أن كان المخصّص لفظياً أو لئبياً فإذا قال المولى مثلما: 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 يتعنون العامّ لئباً 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 الكفايه من الفرق بين المخصّص اللبى واللفظى وقوله بعدم جواز التمسك فى اللفظى مطلقاً فى جميع الصور الأربعة وبجواز التمسك فى المنفصل من اللبى.

### التمسك باستصحاب العدم الأزلى فى تعيين حال الفرد المشتبه

إلى هنا كان مفروض الكلام فيما إذا لم يكن هناك أصل موضوعى كاستصحاب يعين به حال الفرد المشتبه حتّى يندرج تحت الخاصّ أو العامّ، فإنّه إذا كان للفرد المشتبه حاله سابقه كالعَداله أو الفسق فى مثال «أكرم العلماء» يجرى استصحابها، يثبت به كونه عادلاً أو فاسقاً فيحكم بوجوب إكرامه أو حرمة بلا- إشكال، وأمّا إذا لم يكن له حاله سابقه فهل يمكن التمسك باستصحاب عدم النسبه من الأزلى، المسمّى باستصحاب العدم الأزلى كاستصحاب عدم القرشيه فى المرأه أم لا؟

توضيحه: إنّ هناك عامّ دلّ على أنّ المرأه تحيض إلى خمسين، وخاصّ دلّ على أنّ القرشيه تحيض إلى ستين، فإذا شكّ فى

امرأه أنّها قرشيّة أو غير قرشيّة فباستصحاب عدم النسبه بينها وبين قريش قبل وجودها تخرج المرأه من عنوان القرشيّة وتبقى تحت العامّ فيكون حيضها إلى خمسين.

وهذا الاستصحاب لا يعارض باستصحاب عدم النسبه بينها وبين غير قريش؛ لأنّ النسبه بينها وبين غير قريش ممّا لا أثر له شرعاً كي يجرى استصحاب عدمها، فيكون أحد الاستصحابين حجّه والآخر غير حجّه.

وقد اختار صاحب الكفايه إمكان إحراز حال الفرد المشتبه بهذا الأصل في جميع الموارد إلّما شدّد، وهو ما إذا تبادل الحالان- العداله 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).

١- كفايه الاصول، ص ٢٢٣

ص: ٣٣٥

والحقّ عدم حجّيه استصحاب العدم الأزلي وتفصيل البحث عنه موكول إلى مباحث الاستصحاب ولكن نشير هنا إلى بعض الإشكالات الوارده عليه:

الأوّل: إنّ القضيّه هنا تكون السالبه بانتفاء الموضوع، وهي غير عرفيه، فلا يصحّ أن يقال: «ليس لولدى ثوب» ثمّ يقال: «لأنّه ليس لى ولد» بل يحمل العرف هذا الكلام على الاضحوكة والمزاح، فأدّله الاستصحاب منصرفه عن مثله عرفاً.

الثاني: ما سيأتى في مبحث الاستصحاب من اعتبار الوحده بين القضيّه المتيقّنه والقضيّه المشكوكة موضوعاً ومحمولاً ونسبه لعدم صدق مفهوم النقض بدونها، والقضيتان فيما نحن فيه ليستا متّحدتين في النسبه؛ لأنّها في إحديهما سالبه بانتفاء الموضوع وفي الاخرى سالبه بانتفاء المحمول.

### حول دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

إذا دار الأمر بين الخروج عن الموضوع والخروج عن الحكم، كما إذا علمنا بعدم وجوب إكرام زيد ولكن لا- نعلم أنّه عالم فيكون خروجه من عموم «أكرم العلماء» تخصيصاً أو ليس بعالم فيكون خروجه من باب التخصّص، فإن كان خروجه من باب التخصيص، كان عنوان العالم منطبقاً عليه فيترتب عليه سائر الأحكام والآثار المترتبه على عنوان العالم، وإن كان من باب التخصّص فلا يترتب عليه تلك الآثار، وحينئذٍ نحتاج لإثبات التخصّص إلى قبول أمرين:

أحدهما: جواز التمسك بأصالة العموم- أي عدم التخصيص- لإثبات الموضوع أيضاً كما يجوز التمسك بها لإثبات الحكم، مع أنّه ممنوع لأنّها تجري لإثبات أصل الحكم فقط، وأمّا إذا كان الحكم واضحاً وشككنا في موضوعه، فلا يجرى فيه دليل جواز التمسك بالعامّ.

ثانيهما: أن تكون مثبتات الاصول والأمارات حججه، مع أن الحق فيها عدم حجيتها إلفيما إذا كان المولى ناظراً إلى بيان مثبتاتها ولوازمها، فتكون اللوازم

ص: ٣٣٦

العقلية والعادية حينئذٍ حججه كما في اللوازم الشرعية بالنسبه إلى خصوص ذلك المورد.

ويمكن التمثيل في ذلك بمسأله الملاقى لماء الاستنجاء؛ حيث إنه غير محكوم بالنجاسه إذا توفرت فيه الشرائط التي ذكرت في محلّه، فحينئذٍ يدور الأمر بين أن يكون خروجه عن هذا الحكم بالتخصيص أو بالتخصيص، يعني أن ما دلّ على طهاره الملاقى هل يكون مخصّياً عاماً لعموم ما دلّ على انفعال الملاقى للماء النجس فيكون ماء الاستنجاء نجساً ويترتب عليه سائر أحكام الشئء النجس، أو يكون خروجه منه بالتخصيص، فيكون ماء الاستنجاء طاهراً ويترتب عليه آثار الطهاره غير الوضوء والغسل؟

واختلف فيه الأصحاب، والظاهر من الأدله القول بالتخصيص فإنّ العله في هذا الحكم هو العسر والخرج، فنقتصر من أحكام الطهاره بما يندفع به العسر والخرج.

## ٧. جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص

### إشاره

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)، الذي 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- سوره المائده، الآية ١

ص: ٣٣٧

أَنْ تَفْضُرُوا 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 منفصله 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 احتل 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 المصلّى أن يكون طاهراً إلّا فيما لا تتمّ 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 روايه لبعض العوارض كما إذا فقد بعض أوراق كتاب الحديث ويحتمل وجود مخصّص في تلك الورقه المفقوده.

أمّا القسم الأوّل: فلا يعنى 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 تقيه فهو أيضاً خلاف الأصل العقلائي؛ لأنّ الأصل في كلّ كلام

١- سورة النساء، الآية ١٠١

ص: ٣٣٨

حملة على الجدل.

أمّا القسم الثاني: فهو أيضاً لا يعنى به؛ لأنّه ينافى وثاقه المؤلّف، واحتمال أنّ عدم نقله نشأ من استنباطه الشخصى بكون الذيل منفصلاً ولذلك لم ينقله لا يعنى به أيضاً؛ لأنّ غايته أن يكون من قبيل النقل بالمعنى الذى نشأ من الاستنباط الشخصى، وهو غير

أمّا القسم الثالث: فلا- إشكال في أنّ الفحص لازم فيه، كما إذا فقدت ورقه من وصيه أو وقف ويحتمل وجود المخصّص في تلك الورقة المفقودة، فلا- يعتمد على ذلك الكتاب بدون الفحص عن الباقي، لأنّ للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام متكلّمًا فلا يمكن الاعتماد على كلامه قبل إتمامه.

فالمقامات في المخصّص ص المتّصل مختلفه، ولا- يمكن القول بعدم لزوم الفحص عن المخصّص ص المتّصل مطلقاً؛ لأنّ حال احتمال قرينه المجاز، وقد اتّفتت كلماتهم على عدم الاعتناء به ولو قبل الفحص (١).

كما لا يمكن القول بلزوم الفحص فيه مطلقاً إذا كان العامّ في معرض التخصيص بالمتّصل (٢).

## ٨. الكلام في الخطابات الشفاهية

لا- شكّ في أنّ هناك عمومات وردت في 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 مِن قَبْلِكُمْ» (٤)، كما لا إشكال أيضاً في

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

أنّها تشمل جميع صيغ التخاطب حتّى صيغ التخاطب من الأوامر والنواهي، ووقع الإشكال بالنسبة إلى غير الحاضرين مجلس التخاطب من جهات ثلاث:

الاولى: هل يصحّ تعلق التكليف الوارد في الخطابات الشفاهية بالغائبين والمعدومين أو لا؟

الثانية: هل يصحّ توجيه الخطاب إلى غير الحاضرين حقيقه أو لا؟

الثالثة: أنّ أدوات التخاطب لماذا وضعت؟

أمّا الاولى: فالحقّ أنّ الكلام هنا ليس في المعدوم بما هو هو، فإنّه لا معنى لتوجّه التكليف إليه لا فعلياً ولا إنشائياً، بل المراد منه المعدوم على فرض وجوده وعلى نهج القضية الحقيقيه ويمكن توجّه التكليف في فرض وجود موضوعه، كما في القضايا الشرطيّه.

وأما الثانية: وهو جواز مخاطبه المعدومين فجوابه ظهر ممّا مرّ، فإنّه إن كان المراد مخاطبه المعدوم بلحاظ العدم فلا يجوز قطعاً، وأمّا إذا كان بلحاظ حال الوجود فلا إشكال فيه، لأنّ حقيقه الخطاب توجيهه نحو الغير مع الإيصال إليه بأيّ وسيلة كانت سواء كان الغير حاضراً أو غائباً، وليست حقيقته المشافهه حتّى يختصّ جوازه بالحاضر في المجلس، ولذلك تكتب الرسائل ويخاطب فيها الغائب أو تكتب الوصيه للجبل اللاحق وهم مخاطبون فيها، كما ورد في وصيه أمير المؤمنين على عليه السلام:

«أَوْصِيكُمْ، وَجَمِيعَ وَلَدِي وَ أَهْلِي وَ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي، بِتَقْوَى اللَّهِ، وَ نَظْمِ أَمْرِكُمْ» (١)

، فإنّه يشمل جميع الأجيال حتّى في عصرنا.

وأما الثالثة: فالإشكال فيه ناشٍ عن توهم وجود الملازمه بين الخطاب والحضور وأنّ الحضور لازم فيه، بينما أنّ حقيقه الخطاب هي توجيه الكلام نحو الغير مع الإيصال إليه بأيّ وسيلة كما تقدّم.

١- نهج البلاغه، الكتاب ٤٧

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 يوجب ذلك تخصيصه أو لا؟ وقد اشتهر التمثيل لذلك بقوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَمَّا يَحْلُلْ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعولَتُهُنَّ 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 يوجب تخصيصها به ويكون المراد منها هو خصوص الرجعيات فيختصّ التربص والعدّه بهنّ فقط، أو لا يوجب ذلك بل المراد منها مطلق المطلقات.

وبعبارة اخرى: هل نأخذ بأصالة العموم فلا- يوجب 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 الإراده مع القطع بنفس المراد كما هو الحال في جميع الاصول اللفظية، وأمّا عدم جريان أصالة العموم

١- سورة البقره، الآيه 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 «المطلّقات» واريدها جميعها واطلق لفظه «بردهنّ» واريدها منها تمام أفراد المرجع، ثمّ دلّ الدليل من الخارج على أنّ الإراده الاستعماليه في ناحيه الضمير لا توافق الإراده الجدّيه، فخصّص بالبائتات وبقيت الرجعيّات بحسب الجدّ، وحينئذٍ لا معنى لرفع اليد عن ظهور المرجع لكون المخصّص لا يزاحم سوى الضمير دون مرجعه.

#### ١٠. تخصيص العامّ بالمفهوم

لا- إشكال في جواز تخصيص العامّ 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 خاصّاً 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 للعامّ، والإنصاف أنّ مجرد كون الخاصّ مفهوماً لا- يوجب ضعفاً، بل ربما يكون المفهوم أقوى من المنطوق، بل قد يكون مقصود المتكلم هو المفهوم فقط.

وبالجملة لا المنطوق بما هو منطوق يوجب قوّه للخاصّ ولا المفهوم بما هو

١- معالم الدين، ص ١٣٧ و ١٣٨؛ وانظر: الذريعه إلى اصول الشريعه، ج ١، ص ٣٠٣ و ٣٠٤؛ زبده الاصول، ص ١٤١؛

والمحصول للفخر الرازي، ج ٣، ص ١٤٠

ص: ٣٤٢

مفهوم يوجب ضعفاً له، فيجوز تخصيص العامّ بالمفهوم كما يجوز تخصيصه بالمنطوق، نعم قد يكون العامّ أقوى من الخاصّ فلا يخصّص العامّ به كما إذا كان العامّ آبياً عن التخصيص، لكنّه لا يختصّ بالمفهوم بل المنطوق أيضاً لا يخصّص العامّ إذا كان العامّ كذلك، نحو قوله عليه السلام:

«ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»<sup>(١)</sup>

، فإنّ هذا عامّ لا يمكن تخصيصه بشىء .

هذا كلّه فى الواجبات والمحرمات، وأما إذا كان المورد من المستحبات، فيحمل الخاصّ حينئذٍ على تعدّد 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 فى آخر الليل، فهذه الدليلين لا يخصّص عموم الدليل الأوّل، بل كلّ منهما دالّ على مرتبه من المطلوبية.

## ١١. الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّده

هل الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّده فى مثل قوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَحْصِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْتَبَاهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا»<sup>(٢)</sup> ظاهر فى الرجوع إلى الجميع، أو إلى خصوص الأخيره، أو لا ظهور له أصلاً بل يصير الكلام مجملاً، ولا بدّ فى التعيين من قرينه؟

فيه أقوال:

منها: أن يرجع الاستثناء وهو قوله تعالى «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» إلى جميع الأحكام الثلاثة، أى الجلد بثمانين جلده، وعدم قبول الشهاده أبداً، والفسق، فتكون النتيجة حينئذٍ رفع جميعها بالتوبه<sup>(٣)</sup>.

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، ح ١٢

٢- سورة النور، الآية ٤

٣- العده فى اصول الفقه، ج ١، ص ٣٢١؛ مبادئ الوصول، ص ١٣٨؛ اللمع لأبى إسحاق لشيرازى، ص ١٢٨

ص: ٣٤٣

ومنها: أن يرجع إلى خصوص الأخير فيرفع به خصوص الفسق<sup>(١)</sup>.

ومنها: القول بالإجمال مع كون القدر المتيقّن هو الأخير<sup>(٢)</sup>.

ومنها غير ذلك من التفاصيل<sup>(٣)</sup>.

والحقّ فى المسأله أن يقال: حيث إنّ المتّبع فى باب الألفاظ هو الظهور العرفى، وهو يختلف باختلاف المقامات فحينئذٍ لو قامت قرينه أوجبت ظهور الكلام فى الرجوع إلى الجميع أو إلى الأخيره فهو المتّبع وإلّا فيصير الكلام مجملاً يؤخذ بالقدر المتيقّن وهو الرجوع إلى الأخيره.

ولا- يخفى أنّ محلّ النزاع فى المقام هو ما إذا لم توجد فى البين قرينه مع أنّ آيه القذف المذكوره ليست خاليه عنها، وهى أنّ

المشهور قبول شهادته القاذف إذا تاب بل لعله إجماعى ويدلّ عليه الروايات (٤)، وهذه قرينه خارجيه تقتضى رجوع الاستثناء إلى الجميع، وفي الآيه قرينه اخرى داخلية تقتضى الرجوع إلى الجميع أيضاً حيث إنّ مقتضى الرجوع إلى الأخير عداله القاذف إذا تاب ومقتضى المناسبه بين الحكم والموضوع والفهم العرفى قبول شهادته حينئذٍ.

ثمّ إنّه لو قلنا بالإجمال وأنّ الاستثناء المتعقب لجمل متعدده لا يكون ظاهراً فى الرجوع إلى الجميع ولا فى الرجوع إلى خصوص الأخير بعد صلوحه لكلّ منهما، يسقط العمومات غير الأخيره عن الحجّيه، فلا يكون ما سوى الأخيره ظاهراً فى العموم لكونه محفوفاً بما يصلح للقرينيه، فلا بدّ فى محلّ الشكّ من الرجوع إلى الأصل العملى.

١- وهذا القول منسوب إلى الحنفية، انظر: الإحكام فى اصول الأحكام للآمدى، ج ٢، ص ٣٠٠

٢- الذريعه إلى اصول الشريعه، ج ١، ص ٢٤٩-٢٥٠؛ المستصطفى من علم الاصول، ج ٢، ص ١٧٧

٣- راجع: منتهى الاصول، ج ١، ص ٤٦٤؛ تهذيب الاصول، ج ٢، ص ٢٥٠؛ المحصول للفخر الرازى، ج ٣، ص ٤٣

٤- مثل ما ورد فى خبر القاسم بن سليمان عن أبى عبد الله عليه السلام: «... كان أبى يقول إذا تاب ولم يعلم منه إلّاخير جازت شهادته». (وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب الشهادات، الباب ٣٦، ح ٢)

ص: ٣٤٤

## ١٢. تخصيص عمومات الكتاب بخبر الواحد

لا إشكال فى جواز تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المتواتر، إنّما الكلام فى تخصيصها بخبر الواحد.

واستدلّ للجواز بوجهين:

الأول: السيره المستمرّه من زمن النّبى الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّه المعصومين عليهم السلام فإنّ أصحابهم كثيراً ما يتمسكون بالأخبار فى قبال عمومات الكتاب ولم ينكر ذلك عليهم.

الثانى: أنّه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمّرّه، إذ ما من خبر إلّا هو مخالف لعموم من الكتاب.

ويمكن المناقشه فى كلّ واحد من الوجهين:

أمّا السيره فبأنّ القدر المتيقّن منها ما إذا كانت أخبار الآحاد محفوفه بالقرينه خصوصاً مع وجود القرائن الكثيره فى عصر الحضور، ولو لم نقطع به فلا أقلّ من احتمالاه.

وأما الوجه الثانى: ففيه أنّ فى الكتاب عمومات كثيره لم تخصّص أصلاً حيث إنّ كثيراً من عمومات الكتاب ليس الشارع فيها فى مقام البيان من قبيل قوله تعالى:

«خَلَقَ لَكُمْ مِا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (١) حيث إنّ معناه أنّ جميع ما خلق فى الأرض يكون بِنفعكم، وليس مفاده منحصرأ فى

خصوص منفعه الأكل حتى يخصّص بما ورد من أدلّه حرمة الأكل بالنسبه إلى بعض الأشياء، وهكذا قوله تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» (٢)، فإنه ليس في مقام البيان حتى ينافيه ويخصّصه ما يدلّ على أنّ الزكاه في تسعه أشياء.

والأولى في المقام أن يستدلّ بعمومات أدلّه حجّيه خبر الواحد كبناء العقلاء ومفهوم آيه النبأ، فإنّها تدلّ على العمل به ولو في مقابل عمومات الكتاب والسنة المتواتره.

١- سورة البقره، الآيه ٢٩

٢- سورة التوبه، الآيه ١٠٣

ص: ٣٤٥

وأما المانعون فاحتجّوا للمنع بوجوه عمدتها وجهان:

الأول: أنّ الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني، والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته له فيلغى بالمره.

واجيب عنه: بأنّ الدوران والتعارض يقع في الحقيقه بين أصاله العموم في العامّ الوارد في الكتاب وهو من الدليل الظني، وبين دليل حجّيه الخبر، وحيث إنّ الخاصّ أقوى دلالة من العامّ، فلا شبهه في تقديمه عليه بعد أن ثبتت حجّيته بدليل قطعي.

وبيان آخر: أنّ الخبر بدلالته وسنده صالح عرفاً للقرينيه على التصرّف في أصاله العموم بخلاف أصاله العموم؛ فإنّها لا تصلح لرفع اليد عن دليل اعتبار الخبر، لأنّ اعتبار أصاله العموم منوط بعدم قرينه على خلافها، والمفروض أنّ الخبر الخاصّ بدلالته وسنده يصلح لذلك، فلا مجال لأصاله العموم مع القرينه على خلافها.

هذا هو المشهور في الجواب عن هذا الوجه، ويمكن الجواب عنه أيضاً بما بيناه سابقاً من أنّ العمومات الوارده في الكتاب والسنة يجوز تخصيصها لحكمه تدريجيّه بيان الأحكام في الشريعه المقدّسه التي جرت عليها سيره الشارع، وفي خصوص الكتاب جرت أيضاً على بيان امّهات الأحكام غالباً وفوض شرحها وبيان جزئياتها إلى سنّه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّه المعصومين عليهم السلام، فالقرآن حينئذٍ بمنزله القانون الأساسي في يومنا هذا الذي فيه بيان امّهات المسائل فقط.

الثاني وهو العمده: الأخبار الكثيره الدالّه على أنّ 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، وإلّا فالذي جاءكم به أولى به» (١)

و ،

«ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» (٢)

كلّ حقّ حقيقه وعلى كلّ 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

الله فدعوه»(١)

، ومقتضى هذه الأخبار وجوب طرح ما خالف كتاب الله.

ويمكن الجواب عنه من طريقتين:

الأوّل: أنّ مخالفه الخاصّ مع العامّ ليست بمخالفه عرفاً بل يعدّ الخاصّ حينئذٍ بياناً للعامّ وشرحاً له، وهذا الجواب سليم عن الإشكال بعد ما مرّ من أنّ سيره الشارع استقرّت على البيان التدريجى للأحكام. نعم مع قطع النظر عن هذه النكته فلا ريب فى أنّ ورود الخاصّ المنفصل بعد العامّ يعدّ عرفاً معارضاً للعامّ.

الثانى: سلّمنا صدق المخالفه عرفاً، إلّا أنّ المراد من المخالفه فى الأخبار الآمره برّد المخالف للكتاب هو غير مخالفه العموم والخصوص مطلقاً قطعاً، وذلك للعلم بصدور أخبار كثيره مخالفه للكتاب بالعموم والخصوص إجمالاً وجريان السيره القطعيه وقيام الإجماع على العمل بها فى مقابل عمومات الكتاب، ولا يكون ذلك إلّا لتخصيص المخالفه التى هى 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 آتت عن التخصيص.

واورد على هذا الجواب: بأنّ إخراج المخالفه بالعموم والخصوص المطلق من الأخبار الآمره بطرح المخالف للكتاب واختصاصها بالمخالفه على نحو التباين يستلزم بقاؤها بلا مورد، لأنّنا لم نظفر على خبر مخالف على هذا الوجه.

وأجاب الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله عن هذه المشكله بما حاصله: «أنّ عدم الظفر على المخالف بالتباين الآن، أى بعد تنقيح الأخبار وتهذيبها مرّات عديده بأيدي أكابر أصحاب الحديث وضبطها فى الاصول الأربعمائه والجوامع الأوّليه ثمّ فى 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



ويؤيد ما أفاده: وجود بعض الأخبار في جوامع الحديث غير المهذبته تخالف الكتاب على نحو التباين أو تخالف بعض المسلمات والضروريات.

### ١٣. دوران العام والخاص بين النسخ والتخصيص

إذا ورد عامٌ وخاصٌّ فتارةً يكون تاريخ كليهما معلوماً، واخرى يكون تاريخ أحدهما أو كليهما مجهولاً:

أما القسم الأول فله صور خمس:

الصورة الأولى: أن يكون الخاصّ مقارناً للعامّ، فإنه حينئذٍ مخصّص له بلا إشكال نحو أكرم العلماء إلّازيداً.

الصورة الثانية: أن يكون الخاصّ غير مقارن للعامّ، لكن ورد قبل حضور وقت العمل بالعامّ، كما إذا قال المولى في أول الاسبوع: «أكرم العلماء يوم الجمعة» ثم قال في وسطه: «لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة» فحكمها التخصيص ولا يجوز فيها النسخ، لأنّ جواز النسخ من ناحيه المولى الحكيم مشروط بحضور وقت العمل بالمنسوخ.

الصورة الثالثة: أن يكون الخاصّ غير مقارن للعامّ وورد بعد حضور وقت العمل به، كما إذا قال في الاسبوع الأول: «أكرم العلماء يوم الجمعة» ثم قال في الاسبوع الثاني: «لا تكرم زيداً العالم»، فذهب جمع إلى كونه ناسخاً لا مخصّصاً لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

لكن هذا إذا احرز أنّ العامّ قد ورد لبيان الحكم الواقعي، أمّا إذا كان متكفلاً لبيان الحكم الظاهري كما هو الغالب بل هكذا سنّه الشارع وسيرته العمليّه في بيان الأحكام الشرعيّه حيث أنّه من دأبه أن يبيّن الأحكام تدريجاً، فحينئذٍ يكون الخاصّ مخصّصاً لا ناسخاً لأنّ النسخ في هذه الصوره وإن كان ممكناً ثبوتاً ولكن ندرته وشيوع التخصيص يوجب تقويه ظهور الخاصّ في العموم الأزمانى وتضعيف

ظهور العامّ في العموم الأفرادى، فيقدّم الظهور في الأول على الثانى.

الصورة الرابعة: عكس الثانى، وهى أن يرد العامّ بعد الخاصّ غير مقارن له وقبل حضور وقت العمل بالخاصّ، فحكمها حكم الصورة الثانى لنفس الدليل المذكور فيها، وهو كون النسخ قبل العمل قبيحاً للمولى الحكيم.

الصورة الخامسة: أن يكون العامّ بعد الخاصّ وغير مقارن له وورد بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، فيدور الأمر 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 بالخاصّ، والمشهور على ترجيح التخصيص على النسخ، فيقدّم عليه وذلك لندرته النسخ وشيوع

التخصيص كما مرّ.

وأما القسم الثاني فتأتى فيه جميع الاحتمالات الخمسه المذكوره، وبما أنّ الحكم كان فى بعضها النسخ وهو الصوره الثالثه على مبنى القوم، فيتردّد الأمر فى هذا القسم بين النسخ والتخصيص على مبنى القوم، ويصير الحكم مبهماً من ناحيه الاصول اللفظيه وحينئذٍ تصل النوبه إلى الاصول العمليه.

هذا كلّ بناءً على ما تسلّمه جمع من عدم جواز النسخ قبل العمل أوّلاً وعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجه ثانياً، مع أنّهما قابلان للمناقشه.

أمّا المسأله الاولى: فلائنه 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 المسأله الثانيه: فيمكن النقاش فيه من جهه أنّ عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجه يمكن أن يكون لواحدٍ من الثلاثه:

١. الإلقاء فى المفسده كما إذا قال: أكرم العلماء، ولم يستثن زيداً العالم مع أنّه كان خارجاً عن حكم الإكرام عنده وكان إكرامه ذا مفسده فى الواقع، فإنّه 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 فإنّه يوجب تفويت تلك المصلحه.

٣. الإلقاء فى الكلفه كما إذا قال: أكرم جميع العلماء، ولم يكن إكرام جماعه منهم واجباً مع أنّ إكرامهم يستلزم تحمّل المشقه الزائده للعبد.

وهذه الثلاثه كلّها محذورات واضحه، ولكنّها لا تقاوم مصلحه أقوى كالمصلحه الموجوده فى تدريجيّه بيان الأحكام، فمعها لا إشكال فى جواز تأخير البيان عن وقت الحاجه.

١٤. الكلام فى النسخ

إشاره

والوجه في التعرّض لهذه المسألة في مباحث التخصيص، شدّه إرتباطها بهذه المسألة، كما ظهر ممّا سبق.

وعلى كلّ -/ حال، النسخ لغه كما قال الراغب: «إزاله الشىء بشىء يتعقّبه كنسخ الشمس الظلّ والظلّ الشمس والشيب الشباب، فتارة يفهم منه الإزالة وتارة يفهم منه الإثبات وتارة الأمران» (١).

فاشرب في ماهيه النسخ أمران: الإزالة والإثبات، وقد يستعمل النسخ في خصوص معنى الإزالة، كما قد يستعمل في خصوص معنى الإثبات.

وأما في الاصطلاح فذكر له تعاريف، منها: «رفع الحكم الثابت إثباتاً إلّا أنّه في

١- مفردات غريب القرآن، ص ٤٩٠

ص: ٣٥٠

الحقيقه دفع الحكم ثبوتاً» (١)، ومنها: «انتهاء أمد الحكم المجعول لانتهاء الحكمة الداعيه إلى جعله» (٢).

والأحسن أن يقال: إنّ 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 أنّه 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 العرفيه 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 عالماً بالمستقبل، وبما أن الله تعالى لا يتصوّر فيه الجهل بالمستقبل حدوثاً وبقاءً يستحيل النسخ بالنسبه 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 قصّه 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 أنّ النسخ دفع الحكم لا رفعه.

ومما ذكرنا يظهر جواز وقوع النسخ في القرآن؛ سواء كان النسخ والمنسوخ كلاهما في القرآن كما في آيه النجوى (١)، أو كان خصوص النسخ فيه كما في حكم قبله (٢).

لا يقال: إنه في القسم الأول مشمول لقوله تعالى: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (٣)، لأنّ جوابه واضح، وهو وجود القرينه في هذه الموارد إمّا على أنّ الآية المنسوخه ستنسخ أو على ناسخيه الآية النسخه فتكون إحدى الآيتين ناظره إلى الاخرى، ولا إشكال حينئذٍ في عدم صدق الاختلاف.

١- سورة المجادله، الآيتان ١٢ و ١٣

٢- سورة البقره، الآية ١٤٤

٣- سورة النساء، الآية ٨٢

ص: ٣٥٢

ص: ٣٥٣

## الفصل الثامن: المطلق والمقيّد

### اشاره

نسب إلى المشهور «أنّ المطلق ما دلّ على شائع في جنسه» (١)، وحيث إنّ كلمه «ما» الموصوله في التعريف كناية عن اللفظ- بقرينه «دلّ»- يكون المطلق والمقيّد حينئذٍ من صفات اللفظ.

واستشكل عليه تارة، بأنّ الإطلاق والتقييد من صفات المعنى لا اللفظ.

واخرى، بعدم شموله للألفاظ الدالّه على نفس الماهيه من دون شيوع كأسماء الأجناس مع أنّهم عدّوا أسامي الأجناس من المطلق.

وثالثه، بعدم منعه، لشموله ل «من» و «ما» و «أى» الاستفهاميه من باب دلالتها على العموم البدلي وضعاً مع أنّها ليست من أفراد المطلق.

ويجاب عن الإشكال الأول: بأنه كما أنّ المعنى يتّصف بصفه الإطلاق والتقييد، كذلك اللفظ أيضاً يتّصف بهما بلحاظ كونه مرآه 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 شيوخ 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 بأنّ «من» و«ما» و«أى» الاستفهاميّة من أفراد المطلق.

ومع ذلك يمكن تعريفهما بطريق أوضح وأسهل، فيقال إنّ المطلق ما لا قيد فيه من المعانى أو الألفاظ، والمقيّد ما فيه قيد، فالمطلق في مصطلح الاصوليين نفس ما ذكر في اللغة وهو ما يكون مرسلًا وساريًا بلا قيد.

ثمّ إنّ الإطلاق والتقييد أمران إضافيان، لأنّه ربما يكون معنى مقيّدًا بالنسبه إلى معنى آخر وفي نفس الوقت يعدّ مطلقًا بالنسبه إلى معنى ثالث، كالرقبه المؤمنه، فإنّها مقيّده بالنسبه إلى مطلق الرقبه بينما هي مطلقه بالنسبه 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 في مباحث المطلق والمقيّد في ضمن امور:

## ١. أنحاء الإطلاق

سيأتى أنّ المطلق يفيد العموم والشمول بركه مقدمات الحكمه، وهذا الشمول على ثلاثه أقسام، لأنّه قد يكون بدلًا وقد يكون استغراقياً وقد يكون مجموعياً.

فلا يصحّ ما ربما يتوهّم من أنّ المطلق إنّما يدلّ على الشمول البدلي دائماً، لأنّ كلمه البيع أو الماء مثلاً في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»<sup>(١)</sup>، وقوله عليه السلام:

«الماء إذا بلغ

قدر كتر لم ينجسه شيء»<sup>(٢)</sup>

مطلق مع أنّه يفيد العموم الاستغراقى.

وكلمه العالم فى قضيه «أكرم العالم» أيضاً مطلق مع أنه قد يكون الشمول فيه مجموعياً.

نعم أنه يتوقف على قيام قرينه على أن المقصود فيه مجموع العلماء من حيث المجموع.

١- سورة البقره، الآيه ٢٧٥

٢- وسائل الشيعه، ج ١، كتاب الطهاره، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، ح ١، ٢ و ٦

ص: ٣٥٥

## ٢. الألفاظ التى يراد منها الإطلاق

### أولها: اسم الجنس

والمراد منه فى المقام ما يقابل العلم الشخصى، فيشمل الجواهر والأعراض والامور الاعتباريه كلها.

والمشهور أن الموضوع له فيه هو الماهيه، والماهيه على أربعة أقسام: الماهيه بشرط لا، والماهيه بشرط شىء- وليس اسم الجنس واحداً منهما قطعاً- والماهيه اللابشرط القسمى، والماهيه اللابشرط المقسمى، والفرق بينهما أن الأول ما كان للحاظ فيه جزء الموضوع له، والثانى عبارته عن ما ليس مشروطاً بشىء حتى لحاظ أنها لا بشرط.

ولا ينبغى الشك فى أن المراد من المطلق هو اللابشرط المقسمى لأن اللابشرط القسمى موطنه دائماً هو الذهن، وهو يستلزم عدم صحه حمل المطلق مثل الإنسان على الخارج حقيقه، فيكون مثل «زيد انسان» حينئذ مجازاً، ويستلزم أيضاً عدم صحه الإخبار عن الخارج نحو جاءنى انسان، وكذلك عدم صحه الأمر نحو «جتنى بانسان» فيتعين أن يكون الموضوع له اللابشرط المقسمى أى القدر الجامع بين الأقسام الثلاثه، الذى يكون مرآه للخارج.

ثم لا- يخفى أن ما اشتهر فى كلماتهم من أن الموضوع له فى أسماء الأجناس هو الماهيه من حيث هى هى لا- موجوده ولا معدومه، فإنه ممّا لا يمكن المساعده عليه عند الدقه، بل الموضوع له هو الموجود الخارجى؛ لأنه المتبادر من إطلاق مثل الإنسان والشجر وغيرهما، فيتبادر عند إطلاق الإنسان والشجر إنسان خارجى وشجر خارجى، غايه الأمر إنسان لا بعينه وشجر لا بعينه، ومن أنكر هذا أنكره بلسانه وقلبه مطمئن بالإيمان، بل يدلّ عليه حكمه الوضع فإنّ الناس فى حياتهم الاعتياديه لا حاجه لهم إلى الماهيات المطلقه حتى يضعون الألفاظ بإزائها بل حاجاتهم تمسّ الوجودات الخارجيه، فيكون وضع الألفاظ بموازات حاجاتهم إلى

ص: ٣٥٦

المعانى الخارجيه.

هذا، مضافاً إلى وجود صحّحه السلب في المقام، فيصحّ أن يقال: «الإنسان الذهني ليس بإنسان» أو «أنّ النار الذهنية ليست ناراً حقيقه بل النار ذلك الوجود الخارجي الذي يحرق الأشياء» والماء «هو الوجود الخارجي الذي يروى العطشان».

إن قلت: الوجود مساوق للتشخص والجزئية وهو ينافي كليه اسم الجنس.

قلت: المراد من الوجود هنا هو الوجود السعي وهو لا ينافي الكليه لأنّه قدر جامع بين الوجودات الجزئية الخارجيه ويكون وعاءه الذهن لكن بما أنّه مرآه ومشير إلى تلك الوجودات، وإن أبيت عن ذلك فاختر نفسك عند طلب الماء، فلا ريب في أنّك تطلب الماء الخارجي لا- ماهيته مع أنّك لست في طلب ماء مشخّص معين بل تطلب مطلق الماء الخارجي أو جنس الماء الخارجي بوجوده السعي، وليس المراد من الوجود السعي إلّا هذا.

فتلخص أنّ الموضوع له في أسماء الأجناس هو الماهيات الموجوده في الخارج بوجودها السعي، كما أتضح أنّ اسم الجنس قابل لأنّ يكون مصبّ الإطلاق والتقييد.

### ثانيها: علم الجنس

ولا يبعد أن يكون الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس نظير الفرق بين زيد والرجل من بعض الجهات، فكما أنّه لا نظر في وضع الرجل لأفراد الإنسان إلى التشخيصات الفرديه والتعينات الخارجيه وأنّ الفرد الفلاني تولّد في أيّ تاريخ ومن أيّ شخص مثلاً بل وضع اللفظ لذوات الأفراد فقط، وأمّا كلمه زيد فهي وضعت للفرد بما هو فرد وللشخص بما هو متشخص ومتعين عن سائر الأفراد، كذلك في ما نحن فيه، فإنّ الأسد وضع لذلك الحيوان المتعين خارجاً من دون أن يكون لتعيينه دخل في الموضوع له، وأمّا الاسامه فإنّها 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 أنّه كما أنّا قد نحتاج في الاستعمال أن ننظر إلى ذلك الحيوان المفترس ونلاحظه من دون لحاظ تميّزه عن سائر الحيوانات بل يكون النظر إلى مجرّد الماهيه، فلا بدّ من وضع لفظ يدلّ على نفس الماهيه فقط، كذلك قد نحتاج إلى النظر إليه بوصف تميّزه عن سائر الأجناس، فنحتاج حينئذٍ إلى وضع لفظ للماهيه بوصف تميّزها وتعيينها.

والظاهر أنّ علم الجنس أيضاً يقع مصبباً للإطلاق والتقييد كاسم الجنس من دون إشكال.

### ثالثها: المفرد المحلي باللام

إنّ الألف واللام تارة تكون لتعريف الجنس، واخرى للاستغراق وثالثه للعهد، ولا- يخفى أنّه بناءً على ما بيناه في علم الجنس

يكون الفرق بين «إنسان» و «الإنسان» مثلما أنّ الأوّل يدلّ على مجرّد ماهية الإنسان من دون أن يلاحظ تميّزه عن سائر الأجناس والموجودات، وأمّا الثاني فإنّه يشار به إلى تلك الماهية بوصف كونه متميّزه ومتشخصه عن غيرها.

وأما لام العهد فلا إشكال في كونها للتعريف، وهي في مثال الإنسان إمّا أن تكون إشاره إلى الإنسان المذكور في الكلام، أو الإنسان المعهود في الذهن، أو الإنسان الحاضر، وهكذا لام الاستغراق فهي أيضاً للتعريف، ويدلّ على أقصى مراتب الجمع كالجمع المحلّي باللام؛ لأنّه هو المتعيّن خارجاً بخلاف سائر المراتب.

ثمّ إنّ ما يكون مصبباً للإطلاق والتقييد هو القسم الأوّل الذي هو لتعريف الجنس.

### رابعها: النكره

وهي نفس اسم الجنس إذا دخل عليه تنوين النكره نحو انسانٌ ورجلٌ، وقد

ص: ٣٥٨

يقال: إنّ الاستعمالات مختلفه فتارةً يكون مثل «جاءني رجلٌ» فيكون مفهوم النكره حينئذٍ 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 حينئذٍ صادقه على كثيرين (١).

ولكن الظاهر أنّ الموضوع له فيه كلّ في جميع الموارد لكن مع قيد الوحده، ففي مثل «جاء رجل من أقصى المدينه» أيضاً يكون الموضوع له كلياً لكنّه ينطبق على فرد خاصّ وتستفاد الجزئيه من تطبيق الكلّي على الفرد كما في «زيد إنسان» ويكون من باب تعدّد الدالّ والمدلول، أي استفيدت الوحده والجزئيه من التنوين، واستفيدت الطبيعه من اسم الجنس الداخلة عليه التنوين لا أن تكون الجزئيه جزءً للموضوع له وإلّا يستلزم تغيير الموضوع له في الاستعمالات المختلفه والجمل المستعمل فيها النكره وهو بعيد جداً.

وليس مفادها الفرد المرّد؛ لأنّ المتكلّم إنّما يقصده فيما إذا كانت الأفراد قابله للإحصاء وإلّا فلا يمكن أن يكون مقصوداً بل لابدّ حينئذٍ من تصوّر كلّ جامع يكون عنواناً ومرآةً للأفراد إجمالاً، وهذا الكلّي لا يمكن أن يكون الفرد المرّد لأنّه 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 أنّ الموضوع له في النكره مطلقاً هو الكلّي المقيّد بقيد الوحده، والظاهر دلالتها على الشيع والسريان إذا اجتمعت فيها مقدّمات الحكمه.

### ٣. استعمال المطلق في المقيّد حقيقه أو مجاز؟



الحقّ في المسأله التفصيل بين أنحاء الاستعمالات:

فمنها: ما إذا كان استعمال المطلق في المقيّد بنحو تعدّد الدالّ والمدلول بأن يراد

١- كفايه الاصول، ص ٢٤٤

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. كفيه دلالة المطلق على الشمول والسريان

##### إشارة

نسب إلى مشهور القدماء أنّ دلالة المطلق على الشمول بمقتضى الوضع، فوضع لفظ الإنسان مثلاً للشمول والسريان في أفرادها (١)، لكن ذهب سلطان العلماء رحمه الله إلى أنّه ناشٍ من مقدّمات الحكمه وتبعه مشهور المتأخّرين (٢)، وهو الصحيح.

وذلك 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- نسبة 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

ثانيهما: أنّ كون الدلالة بالوضع يستلزم المجاز فيما إذا استعمل المطلق في المقيد نحو «جئني برجل عالم» مع أنّه خلاف الوجدان.

### مقدمات الحكمة ما هي؟

اختلفت كلمات الأصحاب فيها والمشهور أنّها 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:

أمّا الاولى: فهي لازمه بالوجدان حيث إنّ 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 أيّما كان ويتمسك بإطلاق كلامه.

نعم إذا شك في أنّ المتكلم هل كان في مقام بيان تمام المراد أو لا، فالأصل كونه بصدد بيان تمام المراد، فكونه في مقام الإهمال خلاف الأصل.

وأمّا الثانيه: وهي عدم بيان القيد، فلزومها من الواضحات حيث إنّ المفروض في جواز التمسك بالإطلاق وعدمه، عدم وجود قيد بالنسبة إلى الجبهه التي نحاول التمسك بإطلاق الكلام فيها.

وأمّا الثالثه: وهي عدم الانصراف فنقول في توضيحها: أنّ 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

إلى العالم الديني 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 الثانیه، 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 والسنة؛ لوجود القدر المتيقّن فى جميعها، مع أنّ السيره العمليه للفقهاء والمتشرّعين 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، وأما 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 الأوليه- كما عرفت- كونه فى مقام البيان ويؤيده السيره المستمرّه للفقهاء والمجتهدين فى التمسك بالإطلاقات والعمومات مطلقاً إلّا فيما إذا احرز كونه فى

ص: ٣٦٢

مقام الإجمال أو الإهمال.

ثمّ إنّّه قد يكون المولى فى مقام البيان من جهه ولا يكون فى مقام البيان من جهه اخرى، كما إذا سأل السائل مثلاً عن الإمام عليه السلام ب «أنّ لى أربعين شاه هل فيها زكاه؟» فأجاب:

«فى أربعين شاه زكاه»

فإنّه عليه السلام فى هذا البيان إنّما يكون فى مقام بيان أصل النصاب فى جميع أنواع الشياه، وليس فى مقام بيان مقدار الزكاه، فلا يمكن الأخذ بإطلاقه من هذه الجهه، فإنّ الإطلاق والتقييد أمران إضافيان كما مرّ.

### ٥. فيما إذا ورد مطلق ومقيّد

وفيه ثلاث حالات:

الأولى: أن يكون الدليلان مختلفين في النفي والإثبات، نحو «اعتق رقبه» و «لا- تعتق رقبه كافر» فلا شك في لزوم التقييد فيها؛ لأنَّ المطلق ليس ظهوره في الإطلاق أقوى من ظهور العام في العموم، فكما أنَّ العامَّ يخصِّص بالدليل المخصص، كذلك المطلق يقيّد بالدليل المقيّد، بل التقييد هنا أولى من التخصيص هناك؛ لأنَّ ظهور المطلق في الإطلاق مستفاد من مقدمات الحكمه، وأمّا الظهور في العام فهو مستفاد من الوضع، ولا إشكال في أن رفع اليد عن الظهور الإطلاقي أخف وأسهل من رفع اليد عن الظهور الوضعي.

أضف إلى ذلك ما مرّ في العام والخاص من أنّ ورود الخاص بعد العام يعدّ من قبيل التناقض عند العرف بخلاف المقيّد، فإنَّ العرف لا يرى تناقضاً بين «اعتق رقبه» مثلاً و «لا تعتق رقبه كافر».

الثانية: 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.

الثالثة: نفس الحالة الثانية مع إحراز وحده الحكم، نحو «إن ظاهرت فاعتق رقبه» و «إن ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه» أو «صلّ صلاه الظهر» و «صلّ صلاه 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 تزاخم 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؛ لأنَّ 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 صلاه الليل، ووردت أيضاً روايه تأمر بإتيانها في الثلث الآخر من الليل، وروايه

أخرى تأمر بالقنوت في صلاة الوتر أولاً وبالبدعاء لأربعين مؤمناً ثانياً وبالاستغفار سبعين مره وطلب العفو ثلاثمائة مره ثالثاً، ونحوه ما وردت من روايات تدل على استحباب زيارة الحسين عليه السلام، ثم وردت روايات تدل على استحبابها في ليلة الجمعة أو يوم عرفه، إلى غير ذلك، فالمشهور حملها على تعدد المطلوب وبيان مراتب المطلوبيه والفضل، إلما إذا قام دليل خاص على التقييد.

فالقاعده الأوليه في المستحبات عدم التقييد؛ لأن الغالب في باب المستحبات أن يكون القيد لأجل التأكيد ومزيد المحبوبيه لا لأجل الاحتراز وبيان أصل المطلوبيه

ص: ٣٦٤

كى يحمل المطلق على المقيّد، وهذه الغلبه توجب ظهور الأوامر فيها في تعدد المطلوب وتفاوت مراتب المحبوبيه.

### كيفية الجمع بين المطلق والمقيّد في الأحكام الوضعية

أن ما مرّ كان في المطلق والمقيّد من الأحكام التكليفيّه، وأمّا في الأحكام الوضعية فالمسأله لا تخلو من صور:

الصورة الاولى: ما إذا كان المطلق والمقيّد متخالفين في الإثبات والنفي كقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١)، وقوله عليه السلام:

«نهى النبي عن بيع الغرر» (٢).

، فلا إشكال في لزوم الجمع بينهما بالتقييد على مرّ في الأحكام التكليفيه.

الصورة الثانيه: ما إذا كانا مثبتين أو منفيين مع كون القيد في المقيّد احترازياً، وبتعبير آخر: يكون للتقيّد مفهوم مثل قوله تعالى: «وَلَمَّا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (٣)، في قبال قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» حيث إنّ التقييد بقوله: «عَنْ تَرَاضٍ» في مقام الاحتراز، فلا إشكال أيضاً في التقييد لأنهما يرجعان إلى المتخالفين.

الصورة الثالثه: نفس الصورة السابقه مع عدم كون القيد في مقام الاحتراز وعدم وجود مفهوم له، كما إذا ورد دليل يقول: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ بِالصِّيغَةِ» وفرضنا عدم كون ذكر القيد للاحتراز، في قبال «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» الشامل لبيع المعاطاه، ففي هذه الصورة ينحصر الدليل للتقييد في 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

## الفصل التاسع: المجمل والمبين

### إشاره

الظاهر أنّ «المجمل» على معناه اللغوى وهو فى الكلام يطلق على ما جمع من غير تفصيل و «المبين» بخلافه وليس لهما اصطلاح خاص فى الاصول.

وهما أمران إضافيان، فهيهه الأمر مثلاً مبينه من حيث دلالتها على الوجوب، ومجمله من حيث الفور والتراخى.

والإجمال تارة يكون فى الهيهه كإجمال فعل المضارع بالإضافه إلى زمان الحال والاستقبال، واخرى فى الماده، كإجمال لفظ القرء، المتردد بين الطهر والحيض.

ومنشأ الإجمال تارة يكون الاشتراك اللفظى واخرى كون الكلام محفوفاً بما يصلح للقرينيه أو متصلاً بلفظ مجمل يسرى إجماله إليه نحو «أكرم العلماء إلّا بعضهم».

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا إشكال فى حجيه المبين لأنه إمّا نصّ أو ظاهر وكلاهما حجّتان، كما لا إشكال فى عدم حجيه المجمل إلّا إذا نصبت قرينيه 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 مبينه؟

والبحث عن كثير منها ليس من شأن الاصولى كالبحت عن معنى القطع الوارد

فى قوله تعالى: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (١) فى أنه هل المقصود منه مطلق القطع أو القطع مع انفصال العضو مثلاً؟

فإنّ هذا ونظائره التى ليس البحث فيها ساريّاً فى الأبواب المختلفه من الفقه ليس من شأن الاصولى قطعاً، بل للبحث عنه محلّ آخر وهو تفسير آيات الأحكام، لكن يوجد بينها موارد ساريه فى أبواب متعدده من الفقه.

أحدها: الروايات التى وردت بصيغه لا النافيه للجنس نحو

«لا صيام لمن لا يبيّت الصيام من الليل» (٢)

، «لا صلاه إلّا بطهور» (٣)

«لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب» (٤)

«لا نكاح إلا بولي» (٥)

وغير ذلك مما تعلق النفي فيه بنفس الفعل.

وثانيها: آيات التحريم نحو «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» (٤) و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ» (٧) و «حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صِيْدُ الْبَرِّ مِمَّا 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: أما الجمل المشتمله على «لا» النافيه للجنس فاختلف في أنّها هل هي من المبيّن أو المجمال؟

فعدّها بعض من المجمال مستدلًا 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 أنّها مبيّنه فيحمل النفي على نفي الماهيه إن قلنا بمذهب الصحيحي، وإن قلنا بمذهب الأعمى يحمل على نفي أقرب المجازات بالنسبه إلى الحقيقه المتعدّره وهو الصّحّه، وإلا فإن تعدّر الحمل على نفي الصّحّه لقيام قرينه عليه مثلاً، يحمل على نفي الكمال.

والحقّ في المسأله ما ذهب إليه المشهور من كون المورد المذكور من المبيّن لكن لا بالطريق الذي مشى عليه المشهور من كون المستعمل فيه في كلّ مرتبه من المراتب الثلاثه المذكوره في كلامهم غيره في الآخرين، بل المستعمل فيه في جميع المراتب إنّما هو نفى وجود الماهيه، إلّا أنّه في المرتبه الثانيه والثالثه يكون ادعائياً، بأنّ عدم الصحّه أو عدم الكمال بمنزله عدم وجود الماهيه.

وأما التحريم المضاف إلى الأعيان فعده بعضهم من المجمل نظراً إلى أنّ إضافه التحريم إلى العين غير معقوله، فلا بدّ من إضمار فعل يصلح أن يكون متعلقاً له، وحيث إنّ الأفعال كثيره ففي مثل صيد البرّ يحتمل أن يكون المحرّم اصطياده أو أكله، فيصير الكلام مجملاً.

واجيب عنه: بأنّ مثله حيثما يطلق يتبادر منه عرفاً نفى الفعل المقصود منه والمناسب له كالأكل في المأكل والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والنكاح في المنكوح إلى غير ذلك، فهو كافٍ في ترجيح هذا الاحتمال.

نعم، هذا إنّما يصحّ فيما كان الفعل المناسب له واحداً، وأمّا إذا كان متعدّداً كما في مثال الصيد حيث يناسبه كلّ واحد من الاصطياد والأكل فالقول بالإجمال متّجه.

ثمّ إنّ المشهور أرسلوا تقدير الفعل في المقام إرسال المسلّم بزعم أنّ إضافه التحريم إلى العين غير معقوله، مع أنّ الحقّ جواز عدم التقدير بلا إشكال، بل هو المتعيّن؛ لأنّ التحريم بمعنى الممنوعيه، ولا ريب في تعلق جواز المنع بالعين فيقال:

إنّ هذا الشئ ء والعين الخارجيه محرّمه ممنوعه.

نعم، المنع ينصرف إلى الأثر الظاهر والمناسب، والانصراف غير التقدير.

ص: ٣٦٨

### تنبيه حول الأصول اللفظيه الجاريه عند الشكّ في الإجمال

إذا شككنا في وجود قرينه توجب الاختلاف في الظهور، أو شككنا في قرينه الموجود كقرينه الاستثناء ب «إلّا» للجمل السابقه فيما إذا تعقبت الجمل المتعدده باستثناء واحد فما هو الأصل في ذلك؟

أمّا الصوره الاولى: فلا إشكال في أنّ الأصل فيها عدم وجود القرينه، نعم يقع الإشكال في أنّ أصاله عدم القرينه هل هي أصل تعبدى وحجّه تعبداً، أو أنّها ترجع إلى أصاله الظهور فتكون حجّيتها من باب حجّيه أصاله 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 الصوره الثانيه: أي الشكّ في قرينه الموجود، فهي أيضاً مبنيه على ما مرّ من النزاع آنفاً، فبناءً على كون أصاله عدم القرينه



حجّه تعبدًا فلا إشكال في الأخذ بالعمومات السابقة على العام الأخير.

وبناءً على أصالة الظهور يصبح الكلام مجملًا وتسقط العمومات السابقة عن الحجّيه؛ لاحتفافها بما يحتمل القرينيه، وبما أنّ بناء العقلاء استقرّ على حجّيه الظواهر فقط، فلا بدّ لإثبات حجّيه أصاله 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 الأصوليه وترتيبها على ما ينبغى / ٩

المدخل / ١١

١. تعريف علم الاصول وبيان موضوعه وفائدته ١٣

٢. معنى الحجّيه وأقسامها ١٤

٣. حجّيه القطع ١٧

٤. حجّيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية ١٨

الجهة الاولى: دعوى عدم حصول القطع من المقدمات العقلية ١٩

الجهة الثانية: عدم حجّيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية ٢٠

٥. أقسام القطع ٢٣

٦. أحكام القطع الطريقي والموضوعى ٢٥

٧. مدى حجّيه العلم الإجمالى ٢٦

٨. أصالة عدم حجّيه الظنّ إلّما خرج بالدليل ٢٧
٩. كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ٢٨
١٠. دعوى حجّيه مطلق الظنّ بدليل الانسداد ٣٢
- الأوّل: حجّيه مطلق الظنّ على فرض الانسداد ٣٤
- الثاني: عدم حجّيه مطلق الظنّ في مقام الإمتثال ٣٥
- ص: ٣٧٠

المقصد الأوّل: الكتاب العزيز / ٣٧

١. حجّيه كتاب الله سنناً ٤٠
٢. حجّيه ظواهر الألفاظ عموماً ٤١
- تحديد حجّيه الظواهر عند بعض ٤٢
٣. حجّيه ظواهر الكتاب بالخصوص ٤٣
- أدله الأخباريين حول تقييد حجّيه ظواهر الكتاب ونقدها ٤٤
٤. الكلام في عدم تحريف الكتاب العزيز ٤٩

الأوّل: تعيين موضع النزاع ٤٩

الثاني: أدله القائلين بعدم التحريف ٥١

الثالث: أدله القائلين بالتحريف ونقدها ٥٦

المقصد الثاني: السنّه / ٦٣

١. الخبر المتواتر ٦٦

أقسام التواتر ٦٧

٢. خبر الواحد ٦٨

أدله القائلين بعدم الحجّيه ٦٩

الدليل الأوّل: الكتاب ٦٩

الدليل الثاني: السنّه ٧١

الدليل الثالث: الإجماع ٧٤

الدليل الرابع: العقل ٧٥

أدله القائلين بحجّيه خبر الواحد ٧٦

الدليل الأوّل: الكتاب ٧٦

مناقشات في دلالة الآيه و حلّها ٧٨

ص: ٣٧١

الدليل الثاني: السنّه ٨٨

الدليل الثالث: الإجماع ٩٣

الدليل الرابع: العقل ٩٥

نتيجه البحث في حجّيه خبر الواحد ٩٧

بقي هنا امور مهمّه ٩٨

الأوّل: عدم حجّيه خبر الواحد في الاصول ٩٨

الثاني: خبر الواحد هل يكون حجّه في الموضوعات أو لا؟ ٩٨

الثالث: المعيار في حجّيه 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 الأوّل: فى أنحاء التعارضات البدويّه ١٠٥

١. التخصيص والتخصّص والحكومّه والورود ١٠٥

٢. عدم التعارض بين أدلّه الأمارات والاصول ١٠٧

٣. عدم التعارض بين العناوين الأوّليه والعناوين الثانويّه ١٠٧

٤. عدم التعارض فى موارد الجمع العرفى ١٠٩

الضوابط العامّه للجمع الدلالى العرفى ١١٠

١. تعارض العامّ 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 التصرّف فى منطوق أحد الخبرين ومفهوم الآخر ١١٤

ص: ٣٧٢

٥. دوران الأمر بين التخصيص والمجاز ١١٤

المقام الثانى: فى التعارض الحقيقى ١١٧

الجهه الاولى: مقتضى الأصل الأوّلى فى المتعارضين ١١٨

التفصيل بين المبانى فى القول بالتساقط أو التخيير ١١٩

عدم دلالة المتعارضين على نفي الثالث ١٢٢

الجهه الثانيه: مقتضى الأصل الثانوى فى المتعارضين ١٢٣

الأمر الأوّل: فى أخبار التعادل ١٢٤

١. ما يدلّ على التخيير ١٢٤

٢. ما يدلّ على التوقّف والاحتياط ١٢٦

الأمر الثاني: فى أخبار الترجيح ١٣١

نتيجه الجمع بين روايات الترجيح ١٤٠

بقى هنا امور ١٤١

١. لزوم الاقتصار على المرّجحات المنصوصه وعدمه ١٤١

٢. أقسام الشهره وكيفيه الترجيح بها ١٤١

٣. لماذا تكون مخالفه العامه من المرّجحات؟ ١٤٣

الجهه الثالثه: فى ترتيب المرّجحات ١٤٥

الجهه الرابعه: فى المرّجحات الخارجيه ١٤٦

الجهه الخامسه: فى انقلاب النسبه ١٤٧

الجهه السادسه: فى التعارض بين العامين من وجه ١٤٩

تذييل: حول الألفاظ الوارده فى الكتاب والسّنّه / ١٥١

تمهيد ١٥٣

ويشتمل على فصول ١٥١

ص: ٣٧٣

الفصل الأول: حجّيه قول اللّغوى ١٥٥

الفصل الثانى: الوضع وأنحاء الإستعمال ١٥٩

الأمر الأوّل: 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. تنصيب أهل اللغه ١٨٠

الأمر الرابع: فى الحقيقه الشرعيه ١٨١

١. أدلّه القولين ١٨١

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 الصحه والفساد ١٨٧

٣. دخول الشرائط في المسمى وعدمه ١٨٨

٤. لزوم تصوير الجامع على القولين ١٩٠

٥. ثمره المسأله ١٩٣

أدله القول بالصحيح ١٩٤

الوجه الأول: التبادر ١٩٤

الوجه الثاني: صحه السلب عن الفاسد ١٩٤

الوجه الثالث: وجود روايات ثلاث مذهب الصحيحى فقط ١٩٤

أدله القول بالأعم ١٩٤

الأول والثاني: التبادر وعدم صحه السلب عن الفاسد ١٩٤

الثالث: صحه تقسيم الصلاه إلى صحيحها وفسادها ١٩٧

الرابع: الروايات ١٩٧

وهاهنا تنبيهان ١٩٨

الأول: في دخول أسامى المعاملات في محل النزاع وعدمه ١٩٨

الثاني: التمسك بإطلاقات المعاملات ١٩٨

الأمر السادس: فى الاشتراك واستعمال اللفظ فى أكثر من معنى ١٩٩

١. إمكان وضع الألفاظ المشتركة ٢٠٠

٢. علّه الاشتراك 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. المَرَّة والتكرار ٢٢٤

٦. الأمر بعد الأمر ٢٢٧

٧. الفور والتراخي ٢٢٨

الجهة الخامسة: فى تقسيمات الواجب ٢٢٩

ص: ٣٧٤

فأما من جهة نفس التكليف ٢٢٩

وأما من جهة المتعلق والمكلف به ٢٣٠

وأما من جهة المكلف ٢٣٠

١. المطلق والمشروط ٢٣٠

٢. المنجز والمتعلق ٢٣٦

ثمره المسأله ٢٣٨

حكم الشكّ فى رجوع القيد إلى المادّه أو الهيئه ٢٣٩

٣. النفسى والغيرى ٢٤٠

حكم الشكّ فى 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 التعبدى والتوصلى ٢٥٠

إمكان أخذ قصد الأمر فى المأمور به ٢٥١

هل الأصل فى الأوامر هو التعبدية أو التوصلية؟ ٢٥٤

الأصل العملى فى المقام ٢٥٥

٦. الموقت وغير الموقت ٢٥٦

هل القضاء تابع للأداء، أو بأمر جديد؟ ٢٥٨

٧. التخييرى والتعيينى ٢٥٩

التخيير بين الأقل والأكثر ٢٦١

٨. العينى والكفائى ٢٦١

٩. المباشرى والتسببى ٢٦٤

ص: ٣٧٧

الفصل الرابع: النواهى ٢٦٧

الجهة الاولى: فى حقيقه النهى ومدلول صيغته ٢٦٧

تنبيه: اختلاف الأمر والنهى فى كیفية الإمثال 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 فى المشتقات ٢٧٦

٣. الأقوال فى المسأله 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 فى المسأله هو التفصيل ٢٩٤

أدله المنكرين ٢٩٥

بقى هنا أمران ٢٩٧

الأمر الأول: حول تعدد الشرط ووحده الجزء ٢٩٧

الأمر الثانى: فى تداخل الأسباب والمسببات ٢٩٩

المقام الأول: تداخل الأسباب ٣٠٠

المقام الثانى: 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: العامّ والخاصّ ٣١٩

١. تعريف العامّ ٣١٩

٢. أقسام العامّ ٣٢٠

٣. ألفاظ العموم ٣٢٠

الأوّل: النكره فى سياق النفى أو النهى ٣٢١

ص: ٣٧٩

الثانى: لفظه كلّ وما شابهها ٣٢٢

الثالث: الجمع المحلّى باللام ٣٢٣

الرابع: المفرد المحلّى باللام ٣٢٣

٤. حجّيه العامّ المخصّص فى الباقي ٣٢٣

٥. التمسك بالعام في الشبهات المفهومية للمخصص ٣٢٨

٦. التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه للمخصص ٣٣٠

التفصيل بين المخصص اللفظي والليبي ٣٣٢

التمسك باستصحاب العدم الأزلي في تعيين حال الفرد المشتبه ٣٣٤

حول دوران الأمر بين التخصيص والتخصص ٣٣٥

٧. جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص ٣٣٦

المقام الأول: في المخصص المنفصل ٣٣٦

المقام الثاني: في المخصص المتصل ٣٣٧

٨. الكلام في الخطابات الشفاهية 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 في النسخ ٣٤٩

هل يجوز النسخ في 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 المحلّى باللام ٣٥٧

رابعها: النكره ٣٥٧

٣. استعمال المطلق فى 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 فى المستحبات ٣٦٣

كيفيه الجمع بين المطلق والمقيد فى الأحكام الوضعيه ٣٦٤

الفصل التاسع: المعجل والمبين ٣٦٥

تنبيه حول الأصول اللفظيه الجاريه عند الشك فى الإجمال ٣٦٨

فهرس الموضوعات ٣٦٩

ص: ٢

ص: ٣

ص: ٤

ص: ٥

ص: ٦

**المقصد الثالث: الإجماع**

## إشارة

وفيه فصول:

١. الإجماع المحصّل

٢. الإجماع المنقول بخبر الواحد

٣. الشهره الكاشفه عن قول المعصوم عليه السلام

ص: ٧

المقصد الثالث: الإجماع

وهو لغه بمعنى الاتفاق، وفي مصطلح الاصوليين اتفاق خاصّ على حكم شرعى، وهو إمّا محصّل أو منقول، فالكلام حوله يقع فى فصول:

## الفصل الأول: الإجماع المحصل

### إشارة

وفى وجه حجّيته طريقان: طريق أهل السنّه، وطريق الشيعه؛ والمشهور عند أهل السنّه أنّ الإجماع فى نفسه حجّه، أى الامّه بما هى امّه معصومه عن الخطأ، ولذلك عبّر شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله عن إجماعهم بالذى هو الأصل لهم وهم الأصل له (١)، أمّا كونه الأصل لهم؛ فلأنّهم يدعون ثبوت خلافه خلفائهم بالإجماع- وإن كان فيه ما فيه- وأمّا كونهم الأصل له، لأنّ الإجماع أوّل مرّه ظهر فى عباراتهم.

وأما الشيعه فالإجماع عندهم حجّه بالعرض، أى بما هو كاشف عن قول النبى الأكرم صلى الله عليه و آله أو الإمام المعصوم عليه السلام، وبالتالي يرجع إلى السنّه وليس دليلاً على حده،

١- فرائد الاصول، ج ١، ص ١٨٤

ص: ٨

فالأدله عندنا فى الواقع ثلاثه لا أربعه، وإن قلنا إنّها أربعه باعتبار الأصل والفرع.

### ١. الإجماع عند أهل السنّه

اختلف العامّه فى تحديد الإجماع وتعريفه على أقوال:

منها: أنه اتفاق أمه محمد صلى الله عليه وآله على أمر من الامور الدينيه (١).

ومنها: أنه اتفاق أهل الحَلِّ والعقد من أمه محمد صلى الله عليه وآله (٢).

ومنها: أنه اتفاق المجتهدين من أمه محمد صلى الله عليه وآله في عصر على أمر (٣).

ومنها: أنه اتفاق أهل الحرمين أو أهل المدينة (٤).

بل يظهر من بعضهم أنه اتفاق الشيخين أو الخلفاء (٥).

واستدلوا على حجّيته بأدله مختلفه:

منها: قوله تعالى: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصِّ إِلَيْهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (٦)، حيث إنّ الله تعالى جمع بين عداوه الرسول صلى الله عليه وآله واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فيلزم أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً مثل مشاققه الرسول، وإذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم إذ لا ثالث لهما، ويلزم من اتباع سبيلهم أن يكون الإجماع حجّه لأنّ سبيل الإنسان هو ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد.

والإنصاف أنّ هذه الآيه لا ربط لها بمسأله الإجماع في الأحكام الفرعيه، بل إنّها

١- المستصفي من علم الاصول، ج ١، ص ١٧٣

٢- المنحول للغزالي، ص ٣٩٩، المحصول للفخر الرازي، ج ٤، ص ٢٠

٣- انظر: الإحكام في اصول الأحكام للآمدى، ج ١، ص ١٩٦

٤- نسب ذلك إلى البخارى والكرمانى انظر: فتح البارى ج ١٣، ص ٢٥٦ و ٢٥٧

٥- راجع فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، المطبوع في ذيل المستصفي، ج ٢، ص ٢٣١

٦- سورة النساء، الآيه ١١٥

ص: ٩

تنهى عن معصيه الرسول وشقّ عصا المجتمع الإسلامى، وتتكلّم عن مخالفه الرسول والكفر بعد الإيمان وما يترتب عليه من العذاب الاخرى، فالمقصود من اتباع غير سبيل المؤمنين أى غير سبيل الإيمان.

والشاهد على ذلك امور:

١. أنّها نزلت في رجل منافق ارتدّ ولحق بالمشركين، فاتّباعه غير سبيل المؤمنين إنّما هو إرتداده ولحوقه بالمشركين لا مخالفته لإجماع المسلمين في حكم فرعى (١).



٢. إنَّ سبيل المؤمنين، سبيلهم بما هم مؤمنون، فيكون المعنى: سبيل الإيمان، لأنَّ تعليق حكم بوصف مشعر بعليته، فالمراد من الآيه الخروج من الإيمان إلى الكفر لا المخالفه في المسائل الفرعيه.

٣. لو لم يكن قوله تعالى: «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» عطفاً تفسيريّاً لمشاqqه الرسول في نبوته، وكان المراد منه مخالفه الإجماع في المسائل الفرعيه، أى أمراً آخر وراء مشاقه الرسول صلى الله عليه و آله فلتكن هى وحدها موجب له للدخول فى جهنم كما أنّ مشاقه الرسول وحدها موجب له، ولازمه حينئذ العطف ب «أو» مع أنّه عطف بالواو، وهو ظاهر فى مطلق الجمع، ولازمه كون الثانى تفسيراً وتوضيحاً للأول.

٤. قوله تعالى: «مَنْ بَعِدَ مِمَّا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ» دليل آخر على المقصود، حيث إنّهُ يدلّ على أنّ الكلام فى الضلاله بعد الهدايه، فيوجب ظهور قوله: «ويتبع...» فى كونه تفسيراً لاتباع الضلاله بعد تبين الهدايه.

فظهر من مجموع هذه القرائن والشواهد أنّ الآيه لا دخل لها بالإجماع فى الأحكام الفرعيه، بل هى ناظره إلى اصول الدين.

ومنها: قوله تعالى: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا» (٢) بتقريب أنّ الإجماع حبل الله فيجب الاعتصام به ولا يجوز التفريق عنه.

١- انظر: التبيان، ج ٣، ص ٣١٦ و ٣١٧، الدر المنثور، ج ٢، ص ٢١٦

٢- سورة آل عمران، الآيه ١٠٣

ص: ١٠

وفيه: أنّ الآيه تأمر بإيجاد الاتحاد بين المسلمين، وعدم اختلافهم فى أمر المجتمع وأخذهم بالقرآن الذى هو سبب الوحده بينهم.

أضف إلى ذلك أنّ دلالة الآيه على المدعى موقوفه على أن يكون الإجماع مصداقاً لمفهوم حبل الله، مع أنّ من الواضح أنّ الحكم لا يثبت موضوعه، بل تدلّ على لزوم الاعتصام بحبل ثبت كونه حبل الله تعالى بدليل آخر.

ومنها: النبوى الدائر على ألسنتهم نقلوه بمضامين مختلفه، فى سنن ابن ماجه:

حدّثنى أبو خلف الأعمى قال: سمعت أنس بن مالك يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول:

«إنّ أمّتى لا تجتمع على ضلاله فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم»

وفى نقل آخر:

«لم يكن الله ليجمع أمّتى على الضلاله»

وفى ثالث:

«سألت الله أن لا يجمع امتي على الضلالة فأعطانيها».

ويرد عليه: أنهم قد ناقشوا في جميع طرقه بأنفسهم (1)، هذا مضافاً إلى عدم تماميه دلالته أيضاً؛ لأن المتبادر من الضلالة هو الانحراف في اصول الدين، فلا يثبت بها حججه الإجماع في الفروع.

أضف إلى ذلك أن متعلق الضلالة هو الامه، فيكون مفادها حينئذ أن جميع المسلمين لا يجتمعون على باطل؛ لأن الظاهر من الامه هو تمام الامه، وهذا لا يفيد إلا من يقول بأن إجماع الامه حججه، فالذي يثبت به إنما هو حججه إجماع الامه وهذا ممّا لا بأس به عند الإماميه أيضاً لاعتقادهم بوجود المعصوم عليه السلام في الامه في كلّ زمان، وهذا الجواب يجرى أيضاً في الحديث بناء على اشتماله لكلمه «الخطأ» بدل «الضلالة».

فالروايه وارده في خصوص ضروريات الدين، وإذن يكون مفادها مقبولاً، بل يمكن تأييدها بدليل العقل؛ لأن ضلاله الامه واجتماعهم على الخطأ في ضروريات الدين غير ممكن عادة.

١- راجع سنن ابن ماجه القزويني، ج ٢، ص ١٣٠٣

ص: ١١

## ٢. الإجماع عند الأصحاب

### إشاره

ولهم في حجّيته مسالك أربعة:

### المسلك الأول: الإجماع الدخولي

وهو دخول الإمام عليه السلام في المجمعين بشخصه، وإن كان لا يعرفه المحصل للإجماع، فيخبر بالحكم عنه بصوره الإجماع (١)، فملاك حجّيته دخول المعصوم بنفسه في المجمعين، ولذلك قال المحقق رحمه الله في المعتبر: «فلو خلا المائه من فقهاءنا من قوله لما كان حججه ولو حصل في اثنين كان قولهما حججه» (٢).

وهذا النوع من الإجماع وإن كان ممكناً في عصر حضور الإمام عليه السلام، ولكن نقله الإجماع وأرباب الكتب الفقهيّه متأخرون عن ذلك العصر غالباً، فالإجماعات المدّعاة في الكتب الفقهيّه ليست من هذا القبيل، فإن الناقل لم يسمع الحكم من جماعه يعلم أن الإمام عليه السلام أحدهم.

### المسلك الثاني: الإجماع اللطفي

وصاحب هذا المسلك هو شيخ الطائفة رحمه الله فإنه قال ما حاصله: أن اجتماع الأصحاب على الباطل وعلى خلاف حكم الله الواقعي مغاير لحسن التكليف بالواقع، فيجب إلقاء الخلاف بينهم بإظهار الحق ولو لبعضهم، فلو حصل إجماع واتفق من الكل نستكشف إنه حق وهو حكم الله الواقعي (٣).

وهذا المسلك متوقف على قاعده اللطف وحاصله: أن اللطف عباره عما يقرب العبد نحو الطاعة ويبعده عن المعصيه مع عدم وصولها إلى حد الإلجاء والإجبار.

١- الذريعة إلى اصول الشريعة، ج ٢، ص ٦٢٦ و ٦٣٠؛ معارج الاصول، ص ١٢٦، معالم الدين، ص ١٧٣

٢- المعتبر، ج ١، ص ٣١

٣- العده في اصول الفقه، ج ٢، ص ٦٢٩-٦٣١

ص: ١٢

فاللطف يقتضى إيجاد ظروف ثقافيه وفكريه لتكميل النفوس القابله والإرشاد إلى مناهج الصلاح؛ لأنه يجب على الشارع أو المقنن إيجاد الشرائط ومقدمات إجراء أحكامه وقوانينه، وإلا يلزم نقض غرضه، فإن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان ليوصله إلى الكمال بطاعته وترك معصيته، وهذا يحتاج إلى بعث الرسل وإنزال الكتب وجعل التكليف وإيصالها إليه، وإلا فقد نقض غرضه، وهذا هو معنى اللطف فى مصطلح علماء الكلام.

وهو مقبول بالنسبه إلى الشرائط والمقدمات التى يوجب عدمها نقض الغرض ولكن لا يمكن تطبيق القاعده على المقام؛ لعدم وضوح المصلحه التى اقتضت اختفاء الإمام عليه السلام، فلعلها امتحان للناس كما امتحن بنى إسرائيل بغيبه موسى عليه السلام وذهابه إلى جبل طور فى فتره من الزمان، أو أنها لحفظ نفس الإمام عليه السلام، أو لعدم قابليه الناس وعصيانهم، فلو صلحوا وأطاعوا لظهر الإمام عليه السلام.

وعلى كل حال نفس المصلحه التى تقتضى خفاءه وغيبته قد تكون موجوده فى اختفاء بعض الأحكام أيضاً.

ولقد أجاد المحقق الطوسى رحمه الله حيث قال: «وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منّا» (١) يعنى أن لوجود الإمام عليه السلام أظافاً عديده:

منها: أصل وجوده الشريف، فإنه من أسباب قوام نظام الكون، وهذا باقى فى عصر الغيبه أيضاً؛ فإنه العله الغائيه لخلق العالم لأنه أتم مصاديق الإنسان الكامل الذى خلق الكون لأجله، ونور الله الذى يهتدى به المهتدون.

ومنها: ظهوره وتصرفه، فإن حكومته وقيادته لطف آخر، ولكن عدم هذا اللطف وانقطاعه منّا، وقطع هذا القسم من اللطف لا يلازم انقطاع القسم الأول منه.

وعليه لو سلمنا أن مقتضى القاعده إلقاء الخلاف، إلا أنه لا تنحل المشكله به، ما لم يمنع أكثر الفقهاء عن الوقوع فى الخطأ؛ لأن

١- كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، ص ٤٩٠

ص: ١٣

إلى سبيل، مضافاً إلى أنّ هذا يستلزم حجّيه الشهره أيضاً مع أنّ المستدلّ لا يلتزم به على الظاهر.

### المسلک الثالث: الإجماع التشرّفى

وهو تشرّف الأوحدي من العلماء بمحضر الإمام عليه السلام فى زمان الغيبه واستفساره عن بعض المسائل المشكله، ثمّ إعلانه رأى الإمام عليه السلام فى صوره الإجماع (١)؛ لأنّه يعلم أنّ مدعى الرؤيه لا يقبل قوله، بل لابدّ من تكذيبه كما فى الحديث (٢)، فيعلن حكم الإمام بصوره الإجماع ويقول مثلاً: هذا ثابت بالإجماع.

ولكن غايه ما يقتضيه هذا البيان، هو إمكان الإجماع التشرّفى ثبوتاً، وأمّا فى مقام الإثبات فلم نجد مصداقاً له فى ما بأيدينا من الإجماعات المنقوله.

### المسلک الرابع: الإجماع الحدسى

وهو أن يستكشف من اتفاق علمائنا الذين كان ديدنهم الانقطاع إلى الأئمّه عليهم السلام فى الأحكام، وطريقتهم التحرز عن القول بالرأى، قول المعصوم عليه السلام، فإنّ اتفاقهم على قول وتسالهم عليه مع ما يرى من اختلاف أنظارهم وتباين أفكارهم ممّا يؤدّى بمقتضى العاده إلى العلم بأنّ ذلك قول أئمتهم وأنهم إنّما أخذوه منهم (٣)، لكن هذا إذا لم يكن فى مورد الإجماع أصل أو قاعده أو دليل على وفق ما اتفقوا عليه، فإنّه مع وجود ذلك يحتمل أن يكون مستند الإجماع أحد هذه الامور، فلا يكشف اتفاقهم عن وجود دليل آخر وراء ذلك.

كما إذا اتفقوا على أنّ حدّ الكفر فى باب المياہ ثلاثه أشبار ونصف فى ثلاثه

١- انظر: كفايه الاصول، ص ٢٩١

٢- بحار الأنوار، ج ٥٢، ص ١٥١

٣- الفصول الغرويه، ص ٢٤٧؛ درر الفوائد، ج ٢؛ ص ٣٧٢؛ فوائد الاصول، ج ٣، ص ١٥٠

ص: ١٤

أشبار ونصف، وفرضنا فى هذا الفرع عدم وجود أصل أو قاعده عقليّه أو دليل معتبر نقلى يدلّ على ذلك.

فإنّ هذا الاتفاق يكشف عن وجود دليل آخر معتبر عند الكلّ، سيّما إذا لاحظنا ديدن قدماء أصحابنا فإنّه كان على التّعبد بالرجوع إلى الأخبار والإفتاء على وفق متون الروايات، فإذا اتفق علماء ذلك الزمان على مسأله فالإنصاف أنّه يمكن الحدس القطعي من ذلك عن وجود دليل معتبر، أو يكشف ذلك عن أخذ هذا الحكم عن المعصوم عليه السلام.

وممّا ذكرنا تبين أنّ التامّ من بين المسالك الأربعة هو الإجماع الحدسي، وهو المقصود من الإجماعات المنقوله في الكتب الفقهيّه بين المتأخّرين.

وعليه فلا بدّ في كشف مراد ناقل الإجماع من ملاحظه التعبير الذي ذكره، فلو قال مثلاً: «مخالفه فلان لا تضرّ بالإجماع لأنّه معلوم النسب» فنعلم أنّ مبناه على الإجماع الدخولي، وإذا قال مثلاً: «مخالفه الفلان لا تضرّ لانقراض عصره حين الإجماع» أو قال: «إنعقد الإجماع قبله وبعده» فنعلم أنّ مبناه على الإجماع اللطفي لا اعتبارهم اتفاق أهل عصر واحد على حكم، وإن قال: «لا أصل ولا قاعده في هذه المسأله»<sup>(1)</sup> فنستكشف كون المبني على الحدس، نعم لا يوجد تعبير يناسب الإجماع التشرّفي في الكلمات.

١- كما أنّه كذلك في كثير من المسائل الفقهيّه، فلا يوجد فيها دليل معتبر غير الإجماع، بل إنّها انتهت إلى خمسمائه مورد على ما سمعته من السيّد الاستاذ المحقّق البروجردى رحمه الله.

ص: ١٥

## الفصل الثاني: الإجماع المنقول بخبر الواحد

### إشارة

وحجّيته مبنيه على دخوله تحت مصاديق خبر الواحد فلا بدّ من توفّر شرائطه فيه، وهي أربعة:

الأوّل: أن يكون الخبر عن حسّ، فلا- تشتمل أدلّه حجّيه خبر الواحد الخبر الصادر عن الحدس، كما إذا قال مثلاً: يستنبط من قرائن عقليته أنّ الإمام عليه السلام قال كذا، إمّا لأنّ سيره العقلاء التي هي عمده دليل الحجّيه لم تقم إلّا على قبول خبر الثقة فيما إذا كان إخباره عن حسّ وسائر الأدلّه تقرير وإمضاء لتلك السير.

وإمّا لأنّ أدلّه حجّيه خبر العادل والثقة تنفي احتمال تعيّد الكذب، وبانضمام أصله عدم الخطأ والغفله في المحسوسات يتمّ المطلوب، أي حجّيته ووجوب تصديقه ولزوم العمل على طبق قوله، وأمّا في الحدسيات فلكثرة الخطأ والغفله فيها، فلا تجرى أصله عدم الخطأ والغفله عند العقلاء، فلا تشملها أدلّه حجّيه خبر الواحد، ولا شكّ أنّ ناقل الإجماع لا ينقل الحكم عن الإمام عليه السلام عن حسّ خصوصاً في زمن الغيبه.

الثاني: كون الإخبار عن المعصوم عليه السلام في الأحكام الشرعيّه لا- في الموضوعات الخارجيه، بل يعتبر في الموضوعات التعدّد والعداله ولا يكفي الوحده والوثاقه، وهذا هو المشهور، ولكن المختار كفايه نقل عادل أو ثقة واحد في الموضوعات

ص: ١٦

أيضاً في غير مسأله الدعوى.

الثالث: أن لا يكون الخبر من الامور الغريبه والمستبعده، فلو كان أمراً غريباً فلا يكفى فيه خبر الواحد بل لابد من استفاضته.

الرابع: أن لا يكون الخبر من المسائل المهمه كاصول الفقه على المختار، لأن سيره العقلاء لم تثبت في أمثالها التي تترتب عليها مئات أو آلاف من المسائل، ولعل هذا مراد من يقول: إن خبر الواحد ليس بحججه في الاصول، والمراد من الاصول هنا هو اصول الفقه.

بقي شىء:

وهو أنه إذا شككنا في نقل الإجماع أنه هل هو مستند إلى الحس حتى تشمله أدلته حججه خبر الواحد، أو إلى الحدس، فما هو مقتضى القاعده؟

قال المحقق الخراساني رحمه الله: «لا يبعد أن يقال بشمول أدلته حججه خبر الواحد لهذه الصوره أيضاً، لأن عمده أدلته الحججه هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس يعملون به أيضاً فيما يحتمل كونه عن حدس، فليس بناؤهم فيما إذا أخبر بشىء التفتيش في أنه هل يكون عن حدس أو عن حس، بل يعملون على طبقه بدون ذلك» (١).

وهذا صحيح بالنسبه إلى الموارد التي كانت طبيعه الإخبار عنها مبنيه على الحس، وأما الموارد التي يخبر فيها كثيراً عن حدس فقد يقال بعدم ثبوت بنائهم على الحججه في مورد الشك، وحيث إن الإجماعات المنقوله غالباً مبنيه على حدس الناقل أو على اعتقاد الملازمه عقلاً، فلا اعتبار بها ما لم ينكشف استنادها إلى الحس.

١- كفايه الاصول، ص ٢٨٩

ص: ١٧

### تقويم الإجماعات المنقوله من جهه كفيه النقل

المنقول في حكايه الإجماع تارة يكون هو المسبب؛ وهو قول الإمام عليه السلام كما إذا قال: «أجمع المسلمون عامه» أو «المؤمنون كافه» أو «أمه محمّد» أو نحو ذلك إذا كان ظاهره إرادته الإمام عليه السلام معهم، ويسمى حينئذ بنقل المسبب أو بنقل السبب والمسبب معاً.

واخرى السبب فقط، أى قول من سوى الإمام الكاشف عن قوله عليه السلام كما إذا قال:

«أجمع أصحابنا» أو «فقهائنا» أو نحو ذلك ممّا ظاهره من سوى الإمام عليه السلام، ويسمى بنقل السبب.

ويستفاد كون المنقول سبباً أو مسبباً من طريقتين:

أحدهما: المسلك الذى اختاره الناقل والمدرک الذى اعتمد عليه، فإنه قرينه على مراده، فإن كان مسلكه الإجماع الدخولى أو التشرفى وكان مدرک نقله هو الحسّ والسماع من الإمام بنفسه ولو ضمن أشخاص يعلم إجمالاً أنّ الإمام عليه السلام أحدهم ولا يعرفه بشخصه كان المنقول حينئذٍ المسبّب أو السبب والمسبّب جميعاً، وإن كان مبناه الإجماع الحدسى أو اللطفى، أى كان مدرک نقله هو الحدس المقابل للحسّ كان المنقول هو السبب لا محاله.

ثانيهما: اختلاف ألفاظ النقل من حيث الصراحة والظهور والإجمال فى أنّه نقل للسبب، أى نقل قول من عدا الإمام عليه السلام، أو أنّه نقل للسبب والمسبّب جميعاً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ لكيفية نقل الإجماع من حيث السبب والمسبّب، بالحسّ أو الحدس صوراً مختلفه يعلم حالها ممّا أشرنا إليه.

**بقى هنا أمران:**

### **الأمر الأول: الإجماع القاعده**

ممّا يوهن الاعتماد بالنسبه إلى الإجماعات المنقوله عن قدماء الأصحاب

ص: ١٨

اكتفأؤهم فى دعوى الإجماع فى مسأله خاصّه بوجود الإجماع على قاعده أو أصل أو عموم أو إطلاق أو غير ذلك ممّا يؤدى إلى هذا الحكم فى نظرهم، كدعوى السيّد المرتضى رحمه الله: «أنّ من مذهبنا جواز إزاله النجاسه بغير الماء من المائعات»<sup>(١)</sup>، فقال المحقّق رحمه الله: «إنّه إنّما أضاف ذلك إلى مذهبنا لأنّ من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل وليس فى الشرع ما يمنع الإزاله بغير الماء من المائعات»<sup>(٢)</sup>.

فظهر أنّ نسبه السيّد قدس سره الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهه الاتفاق على الأصل مع أنّ تطبيقه على هذا المورد خطأ؛ لأنّه من الموارد التى يوجد فيها الدليل الاجتهادى، وهو ظاهر قوله عليه السلام «اغسل» فى روايات كثيره، فإنّ ظاهره وجوب الغسل بالماء المطلق فلا تصل النوبه إلى الأصل العملى، بل مع عدم وجود الدليل الاجتهادى يكون المورد من موارد استصحاب النجاسه لا الرجوع إلى البراءه والجواز.

ومن هذا الباب الإجماعات المتعارضه من شخص واحد أو من معاصرين، ومنه أيضاً رجوع المدعى للإجماع عن الفتوى التى ادعى الإجماع فيها، وكذلك دعوى الإجماع فى مسائل غير معنونه فى كلام من تقدّم على المدعى، فكلّ ذلك مبنى على هذا الوجه؛ أى الإجماع على القاعده، دون المسأله الخاصّه، فلا يمكن الاعتماد عليه فى تلك المسأله.

### **الأمر الثانى: فى لزوم ملاحظه ألفاظ نقل الإجماع**

لابدّ فى الإجماعات المنقوله من ملاحظه مقدار دلالة ألفاظها، فإنّ دلالة ألفاظ الإجماع تختلف فى القوّه والضعف، فقد يقال:

«أجمع الأصحاب» وقد يقال: «لا خلاف بينهم» وقد يقال «لم نعرف مخالفاً» وهكذا.

١- المسائل الناصريات، ص ١٠٥

٢- الرسائل التسع، ص ٢١٦

ص: ١٩

ولابد أيضاً من ملاحظه حال الناقل فإنه قد يكون في أعلى درجه التتبع، وقد يكون دون ذلك.

وكذلك لابد من ملاحظه حال المسأله التي نقل فيها الإجماع؛ فإنها قد تكون مشهوره عند الأصحاب مدونه في كتبهم تصل إليها الأيدي غالباً، وقد تكون دون ذلك، وقد تكون في غايه الخفاء ليس لها محلّ مضبوط وإنما عنونها الأصحاب في مواضع مختلفه لا تصل إليها إلايد الأوحدي من الأعلام، فإذا استفيد من مجموع ذلك أنّ السبب المنقول هو سبب تامّ فهو، وإلا فلا بد من الأخذ بالمتيقن وضمّ سائر الأقوال إليه لعله يكون سبباً تاماً تترتب عليه الثمره والنتيجه.

ص: ٢٠

ص: ٢١

### الفصل الثالث: الشهره الكاشفه عن قول المعصوم عليه السلام

#### إشاره

قد تقدّم أنّ وجه حجّيه الإجماع كاشفيته عن قول المعصوم عليه السلام، وقد يقال بوجود هذا الملاك في الشهره أيضاً.

والمراد منها الشهره الفتوائيه، فإنّ الشهره الروائيه والعملية أجنبيتان عن مقامنا؛ لأنّ الشهره الروائيه عباره عن اشتها الروايه بين أرباب الحديث ونقلها في كتبهم وهي من المرجّحات عند تعارض الخبرين على ما مرّ، والشهره العمليه عباره عن عمل المشهور بالروايه، أي فتواهم مستنداً إلى تلك الروايه، فتكون جابره لضعفها إذا كانت عند القدماء، كما أنّ إعراضهم عن العمل بها يكون كاسراً لقوتها.

وأما الشهره الفتوائيه فهي عباره عن فتوى المشهور بحكم بحيث يعدّ قول المخالف شاذّاً سواء وجدت في البين روايه أو لم يوجد، وسواء كانوا متفقين في المدرك أو مختلفين.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه قد يقال بحجّيه الشهره الفتوائيه واختلف القائلون بها على قولين:

ص: ٢٢

#### ١. القول بحجّيه الشهره مطلقاً



واستدلّ لها بامور:

الأمر الأول: أنّ الظنّ الحاصل من الشهره الفتوائيه بالحكم أقوى من الظنّ الحاصل من خبر الواحد فتكون حجّه بطريق أولى.

ويجاب عنه، أوّلًا: بأنّه قياس مع الفارق، لأنّ الظنّ الحاصل من خبر الواحد ينشأ عن الحسّ وفي الشهره عن الحدس.

وثانيًا: أنّ هذا يتمّ لو كان مناط حجّيه خبر الواحد هو حصول الظنّ منه بالحكم الشرعى وحينئذ لا خصوصيّة للظنّ الحاصل من الشهره، بل إنّه يدلّ على حجّيه كلّ ظنّ كان فى مرتبه ذلك أو أقوى منه، وأمّا لو كان مناط حجّيته نوعاً من التعيّد، فلا يتمّ ذلك.

ولا- يتوهم: أنّ دليل حجّيه خبر الواحد لمّا كان بناء العقلاء، فلا- ريب أنّ الملا-ك عندهم هو الكشف الظنّي عن الواقع والمفروض أنّ هذا الكشف موجود فى الشهره بدرجه أقوى؛ لمنع حجّيه كلّ ظنّ عند العقلاء، واعتباره فى خبر الواحد لخصوصيّة فيه، مضافاً إلى أنّه يمكن أن يكون شىء حجّه عند العقلاء بملاك ولكن الشارع أمضى بناءهم بملاك آخر، ولعلّ ما نحن فيه كذلك، فكان خبر الواحد حجّه عند العقلاء بملاك وعند الشارع بملاك آخر، كما يشهد له حكم الشارع فى الخبرين المتعارضين المتساويين بالتخير مع أنّهما يتساقطان فى الحجّيه والاعتبار عندهم، وعلى كلّ حال لا ملازمه بين إمضاء النتيجة وإمضاء الملا-ك.

الأمر الثانى: ما ورد فى مقبوله عمر بن حنظله من قوله عليه السلام:

«ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»<sup>(١)</sup>

، وكذا قوله عليه السلام فى مرفوعه زراره:

«خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ

---

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

ص: ٢٣

النادر»<sup>(١)</sup>.

بتقريب أنّ المجمع عليه فى المقبوله هو المشهور بقريته إطلاق المشهور عليه بعد ذلك:

«ويترك الشاذّ الذى ليس بمشهور»

، وعليه فالتعليل بقوله:

«فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه»

يكون دليلاً على أنَّ المشهور مطلقاً سواء كان روايه أو فتوى يكون ممّا لا- ريب فيه ويجب العمل به، وإن كان مورد التعليل خصوص الشهره فى الروايه وهكذا فى المرفوعه فإنَّ الموصول فيها عامّ يشمل الشهره بأقسامها.

لكن يرد عليه: أنَّ المراد من الشهره هنا هو الشهره اللغويه بمعنى الوضوح، لا- الشهره المصطلحه وقد وقع الخلط بينهما، فإذن يكون معنى قول الإمام فى الروايتين:

«خذ بما صار واضحاً عند أصحابك».

ولا إشكال فى أنَّ هذا المعنى من الشهره أو أنَّ هذه الدرجه من الشهره تصل إلى مرتبه القطع العرفى العادى، فليس المراد من عدم الريب عدم الريب بالنسبه إلى ما يقابله، بل عدم الريب مطلقاً، وإذن لا- يصح الاستدلال بهما فى محلّ البحث، لأنَّ المفروض أنَّ محلّ النزاع هو الشهره فى الاصطلاح، أى الشهره الفتوائيه التى توجب الظنّ بقول المعصوم عليه السلام.

الأمر الثالث: الاستدلال بذيل آيه النبأ من التعليل بقوله تعالى: «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ فَتُصَيِّبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (٢) بتقريب أنَّ المراد من الجهاله السفاهه والاعتماد على ما لا- ينبغى الاعتماد عليه، ومعلوم أنَّ العمل بالشهره والاعتماد عليها ليس من السفاهه وفعل ما لا ينبغى.

وفيه: أنَّ غايه ما يقتضيه هذا التعليل هو عدم حجّيه كلّ ما فيه جهاله وسفاهه، وهذا لا يقتضى حجّيه كلّ ما ليس فيه جهاله وسفاهه إذ ليس له مفهوم حتّى يتمسك به، ألا

١- مستدرک الوسائل، ج ١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، ح ٢

٢- سورة الحجرات، الآيه ٦

ص: ٢٤

ترى أنَّ قوله «لا تأكل الرمان لأنه حامض» لا يدلّ على جواز أكل كلّ ما ليس بحامض.

## ٢. القول بالتفصيل بين الشهره عند القدماء وعند المتأخرين

واستدلّ القائلون بحجّيه الشهره عند القدماء الأصحاب: بتعبّد القدماء بالعمل بالأخبار ومتون الروايات؛ حيث إنّه لم يكن لهم تفرّيع واستنباط من عند أنفسهم فيحصل من اشتهاى قول عندهم الوثوق والإطمئنان بقول المعصوم عليه السلام أو وجود دليل معتبر، وتكون هذه الشهره بنفسها كاشفه عن الحكم، بخلاف الشهره عند المتأخرين لكونها مبنيه على آرائهم الظنّيه، من دون أن يكون معقدها متلقاه من كلمات المعصومين وألفاظ الروايات دائماً.

فتكون الشهره عند القدماء حينئذٍ كالإجماع الحدسى كاشفه عن قول الإمام عليه السلام أو مدرّك معتبر كشافاً قطعياً، بل هى

ترجع فى الواقع إلى الإجماع الحدسى وتكون من مصاديقه لعدم اشتراط إجماع الكلّ فيه، وعندئذٍ يخرج عن محلّ النزاع لأنّ البحث كان فى الشهره الفتوائيه الظنّيه.

هذا، ولكن عدم عمل القدماء بل كثير من فقهاء الرواه بالاستنباطات الظنّيه عن الأدلّه المعتمره ولو فى صوره محدوده بسيطه أوّل الكلام.

### تذييل حول الشهره العمليه

قد مرّ أنّ الشهره على ثلاثه أقسام: الشهره الفتوائيه والشهره الروائيه والشهره العمليه، وقد ذهب المشهور إلى أنّ الشهره العمليه على وفق روايه ضعيفه توجب جبر ضعفها.

وأورد عليه: بأنّ الخبر الضعيف لا يكون حجّه فى نفسه وفتوى المشهور غير حجّه أيضاً، وانضمام اللاحجّه إلى مثله لا يوجب الحجّيه، ودعوى: أنّ عمل المشهور بخبر ضعيف توثيقٌ عمليٌّ للمخبر فيثبت به كونه ثقّه، فيدخل فى موضوع الحجّيه.

مدفوعه: بأنّ العمل مجمل لا يعلم وجهه فيحتمل أن يكون عملهم به لما ظهر

ص: ٢٥

لهم من صدق الخبر ومطابقته للواقع بحسب نظرهم واجتهادهم، لا لكون المخبر ثقّه عندهم، فالعمل بخبر ضعيف لا يدلّ على توثيق المخبر.

مضافاً إلى عدم تماميه الصغرى أيضاً فإنّ القدماء لم يتعرّضوا للاستدلال فى كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف، وإنّما المذكور فيها مجرد الفتوى، فمن أين نستكشف عمل قدماء الأصحاب بخبر ضعيف واستنادهم إليه، فإنّ مجرد مطابقه الفتوى لخبر ضعيف لا يدلّ على أنّهم استندوا فى هذه الفتوى إلى هذا الخبر إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره (١).

ولكن الإنصاف أنّ ملاك حجّيه خبر الواحد موجود هنا، وهو حصول الوثوق بصدور الروايه عن المعصوم عليه السلام وإن لم تكن روايتها موثوقين، فإنّ عمل مشهور القدماء بروايه واستنادهم إليها يوجب الاطمئنان والوثوق بصدورها؛ لأنّ الميزان فى باب الحجّيه إنّما هو الوثوق بالصدور، لا الوثوق بالراوى فقط، فكما يحصل الوثوق بالصدور بكون الراوى ثقّه كذلك يحصل بمطابقه الشهره لمضمون الخبر، كما لا يحصل الوثوق بالصدور إذا تحققت الشهره على خلاف روايه وإن تحققت الوثوق بروايتها.

وعليه فليس ذلك من قبيل ضمّ العدم إلى العدم؛ لأنّ ضمّ احتمال إلى احتمال آخر يوجب شدّه الاحتمال، وتراكم الظنون والاحتمالات توجب قوه الظنّ، وقد ينتهى إلى حصول اليقين، وإلّا يلزم من ذلك عدم حجّيه الخبر المتواتر أيضاً؛ لأنه أيضاً ضمّ لا حجّه إلى لا حجّه.

والإشكال فى صغرى البحث غير تامّ أيضاً، لأنه وإن لم يستند الأصحاب فى فتواهم إلى الروايه مباشره، ولكن إذا ذكرت الروايه فى كتب مشهوره معتمره، وكانت بمرأى الأصحاب وكان عملهم موافقاً لمضمونها، فيحصل الوثوق والاطمئنان

ص: ٢٦

إجمالاً بأن فتواهم إمّا مستنده إلى هذه الروايه أو ما فى معناها، وعلى أى حال يحصل الوثوق إجمالاً بصدور هذا المعنى من الإمام عليه السلام فنأخذ به ويكون حجّه.

والحاصل: أنّ الشهره الفتوائيه على وفق الخبر الضعيف توجب قوّته، وعلى خلاف الخبر القويّ توجب ضعفه.

ص: ٢٧

### وفيه مراحل:

الاولى علل الأحكام ومباديها

الثانيه: معلولات الأحكام

الثالثه: الاستلزامات الحكميه

١. الإجزاء ٢. مقدّمه الواجب

٣. مسأله الضدّ ٤. اجتماع الأمر والنهي

٥. النهى عن العبادات و المعاملات

الأدله العقليه الظنيه

١. القياس ٢. الاستحسان

٣. المصالح المرسله ٤. سدّ الذرائع

ص: ٢٥

ص: ٢٩

### المقصد الرابع: دليل العقل

اشاره

من الأدلة الفقهيّة في أحكام الشرع «دليل العقل» لما سيأتى من ثبوت الملازمه بين حكم العقل والشرع.

ولا- يخفى أنّ لدلاله العقل على الأحكام الشرعيّه مراتب ثلاثه: مرتبه علل الأحكام ومباديها، ومرتبته معلولاتها، ومرتبته نفس الحكم.

توضيح ذلك: أنّه تارةً يحكم العقل بحسن العدل والإحسان وقبح الظلم، أى يدرك مصلحه العدل والإحسان ومفسده الظلم، وحيث إنّ المصالح والمفاسد بمنزله علل الأحكام، فنستكشف من ناحيتها الوجوب الشرعى أو الحرمة الشرعيّه.

واخرى يحكم العقل أولًا بقبح العقاب بلا- بيان ثمّ يستكشف من ناحيه عدم «العقاب» الذى هو من معلولات الأحكام عدم الوجوب والحرمة الفعلين، ويسمى هذا بالبراءه العقليّه الدالّه على نفي الحكم الإلزامى الشرعى، أو يحكم فى موارد العلم الإجمالى فى الشبهات المحصوره أولًا بتنجزه وكونه منجزاً للعقاب الاخرى ثمّ يستكشف منه فعليّه الحكم الشرعى فى أطراف الشبهه.

وثالثه يكشف العقل عن حكم شرعى مجهول من ناحيه حكم شرعى آخر معلوم بسبب وجود الملازمه بينهما عند العقل، وهذه العلاقات والملازمات العقليّه المورثه للقطع بالحكم تسمى بالاستلزمات الحكميّه والمبحوث عنها فى الاصول هى:

ص: ٣٠

١. الإجزاء فيبحث فيه عن وجود الملازمه بين الأمر بشىء وإجزائه.

٢. وجوب مقدّمه الواجب، فيدرك العقل فى هذا الباب التلازم بين وجوب المقدّمه وذى المقدّمه.

٣. اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده.

٤. اجتماع الأمر والنهى فإنّ القائلين بعدم الجواز يعتقدون بأنّ الأمر يلزم عدم النهى دائماً، وكذا العكس فلا يجتمعان فى شىء واحد ولو بعنوانين.

٥. دلالة النهى على الفساد، فيدلّ العقل على وجود الملازمه بين النهى عن عباده وفسادها.

فتمام الكلام حول دليل العقل يقع فى مراحل ثلاثه.

ص: ٣١

## المرحلة الاولى: علل الاحكام و مباديها

### اشاره

والبحث عنها يتمّ فى ثلاث مقامات:

الأول: فى بيان حسن الأشياء أو قبحها ذاتاً قبل ورود الشرع.

الثانى: فى إمكان إدراك العقل لهما بعد أن ثبتت ذاتيتهما للأشياء.

الثالث: فى أنه كلما حكم به العقل حكم به الشرع.

والأولين بمنزلة الصغرى، والثالث بمنزلة الكبرى لإثبات حكم الشرع.

## المقام الأول: هل للأشياء حسن وقبح ذاتاً؟

### إشاره

المراد من حسن الفعل وقبحه ما يستحق المدح أو الذم على إتيانه، فالنزاع عنهما مقصور فى عالم الأفعال ولا يشمل عالم التكوين، فإنه لا إشكال فى أن هناك أشياء حسنة كجمال يوسف وصوت العندليب، كما أن هناك أشياء قبيحة كصوت الحمير والريح التنن، فالبحث فى المقام مرتبط بحسن الأفعال وقبحها لا حسن الأشياء التكوينية وقبحها.

نعم، لا- إشكال فى أن حسن الفعل أو قبحه ناش من جهه تكويته لا محاله، فالإحسان حسن لأنه موجب لكمال الفرد والمجتمع خارجاً، والظلم قبيح لأنه موجب لنقصانهما كذلك.

ص: ٣٢

### أدله المثبتين

لا يخفى أن قسماً من الأفعال يكون بحسب الذات عله تامه للحسن أو القبح كالظلم والإحسان.

وقسماً منها يكون مقتضياً وعله ناقصه لأحدهما فى حد ذاته كالصدق الذى يقتضى الحسن ذاتاً ما لم يمنع مانع عنه، كما إذا أوجب إلقاء النفس فى التهلكه.

وقسم ثالث منها ليس عله تامه للحسن أو القبح فى حد ذاته ولا عله ناقصه لأحدهما كذلك كالمباحات العقلية، والنزاع إنما وقع فى القسم الأول لا الثانى والثالث مما يكون حسناً أو قبيحاً بالوجه والاعتبار.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه لا إشكال فى حسن بعض الأفعال أو قبحه ذاتاً وقبل ورود الشرع ويدل عليه امور:

منها: الوجدان، فإن وجدان كل إنسان يحكم بأن هناك أفعالاً حسنة ذاتاً وأفعالاً اخرى قبيحة كذلك، وإن شئت فانظر إلى رجلين أحدهما أنقذ غريقاً من البحر والآخر ألقى رضيعاً فى البحر، فهل تجد فى نفسك أنهما سيان من حيث المدح والذم؟ كلا، بل يحكم وجدانك بحسن عمل الأول وقبح عمل الثانى بلا ريب، ولا ترتاب ولو للحظه واحده فى هذا الحكم.

ومنها: أن إنكار الحسن والقبح الذاتي يستلزم إنكار الشريعة وعدم إمكان إثباتها؛ لأنه متوقف على إظهار المعجزه على يد النبي الصادق صلى الله عليه وآله وهو لا يدل على صحه النبوه إلا إذا قلنا بقبح إظهارها على يد الكاذب، وكذلك يستلزم عدم إمكان قبول الوعد والوعيد الواردين فى كتاب الله لأنه يتوقف على قبح الكذب وعدم الوفاء بالوعد.

ومنها: ما يدل من الآيات على حسن بعض الأفعال وقبح بعض آخر قبل ورود الشرع من قبيل قوله تعالى: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَا أُمَّهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ

ص: ٣٣

وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» (١)، وقوله جلّ جلاله: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ» (٢)، وقوله عظم قدره: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٣) ففى هذه الآيات وأشباهاها دلالة واضحة على ثبوت الحسن والقبح بحكم العقل، وقبل ورود الشرع.

### أدلة المنكرين للحسن والقبح:

ثم إنه استدلل لعدم حسن الأفعال وعدم قبحها ذاتاً بوجوه واهية:

منها: أنه لو كان الحسن والقبح عقليين لزم الجبر فى أفعال الله تعالى؛ أى لزم أن يكون الشارع الحكيم مقيداً فى تشريعه للأحكام بهذه الأوصاف، وهذا ينافى اختياره تعالى فى أفعاله على الإطلاق (٤).

والجواب عنه واضح، لأن الجبر فى فعل شىء، ووجود الصارف الاختيارى عن ذلك الفعل شىء آخر، فإن السلوك على وفق الحكمة وعدم التخطى عما تقتضيه لا ينافى الاختيار.

ومنها: أن أفعال العباد غير صادرة عنهم باختيارهم فلا تتصف بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه، وهو استحقاق المدح أو الذم على إتيانها، لأن الاستحقاق موقوف على وجود الاختيار (٥).

ويرد عليه: أن هذا الإشكال مبنى على القول بالجبر وهو فاسد من أصله، مضافاً إلى ورود النقض عليه بعد ورود حكم الشرع بالحسن والقبح مع أنهم ملتزمون بهما بعد ورودهما فى الشرع.

١- سورة الأعراف، الآية ١٥٧

٢- سورة الأعراف، الآية ٣٣

٣- سورة النحل، الآية ٩٠

٤- الإحكام فى اصول الأحكام للآمدى، ج ١، ص ٨٤

٥- المصدر السابق، ص ٨٢

### المقام الثاني: في إمكان إدراك الحسن والقبح الذاتي

والدليل عليه يظهر ممّا مرّ في المقام الأوّل، نعم ينبغي الإشارة إلى أنّ حكم العقل بالحسن أو القبح يكون على حدّ الموجه الجزئي لا الكلّي، ولا يقول أحد بأنّ العقل يدرك جميع المصالح والمفاسد وما يتبعهما من الحسن والقبح، وذلك لأنّ القضايا على ثلاثة أنواع:

نوع منها يدرك العقل الحسن أو القبح فيها بالضرورة والبدايه كقضيّتي «العدل حسن» و «الظلم قبيح».

ونوع آخر يكون درك العقل للحسن أو القبح فيها بالاستدلال والبرهان كقضيّته «الصدق حسن» ولو أضرّ بمنفعه الشخص، فيدرك حسن الصدق الضارّ بالتأمّل والنظر.

ونوع ثالث منها لا يدرك العقل الحسن أو القبح فيها لا بالضرورة ولا بالتأمّل وذلك كما في جزئيات كثير من الأحكام الشرعيّة.

ومن هنا يظهر الجواب عن استدلال الأخباريين ببعض الروايات الدالّة على قصور العقل في إدراكه لمصالح الأحكام ومفاسدها كقوله عليه السلام:

«إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»<sup>(١)</sup>

، فإنّ الظاهر أنّ هذه الروايات ناظره إلى القسم الثالث من القضايا، ولا تدلّ على نفى الإدراك مطلقاً، كيف والشارع بنفسه يستدلّ بالعقل في كثير من الموارد ويخاطب الناس بقوله: «أفلا تتفكّرون» و «أفلا تعقلون» و «يا أولى الألباب» ولذلك اعترف كثير من الأخباريين بإدراك العقل للضروريات العقليّة واضطّروا إلى استثنائها من مقاتلهم، وقد مرّ تفصيل الجواب عنهم في مباحث القطع وحجّيه القطع الحاصل من طريق العقل.

### المقام الثالث: في الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع

وقبل الورود في البحث عنها لابدّ من تفسير كلمه «الحكم» الوارد في قاعده

١- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٠٣



فنقول: إنه فرق بين الحكم فى قولنا: «حكم به العقل» والحكم فى قولنا: «حكم به الشرع» حيث إن الحكم الأوّل معناه إدراك العقل لا إنشائه وجعله؛ لأنّ إنشاء التكليف من شأن المولى، وأمّا الحكم الثانى، فليس هو بمعنى الإدراك بل هو بمعنى التشريع وإنشاء التكليف لكون الشارع مولى الموالى والناس جميعهم عباده.

وفى المسأله أقوال:

منها: ثبوت الملازمه (١).

ومنها: قول الأشاعره وهو إنكار الملازمه مطلقاً (٢).

ومنها: التفصيل بين ما إذا تطابقت آراء العقلاء على حسن فعل أو قبحه وبين ما إذا لم تتطابق آراؤهم عليه، والملازمه ثابتة فى الصوره الاولى فقط (٣).

### المختار فى المسأله:

والصحيح هو القول الأوّل، لكن المراد من حكم الشارع هو الأعمّ من الإلزامى وغيره، والدليل على ذلك حكمه البارى تعالى، فإذا كان الفعل واجداً لمصلحه تامّه أو مفسده كذلك فكيف يمكن أن لا يكون للشارع الحكيم فيه حكم، مع أنّه قد ثبت عند الإماميه عدم خلوّ شىء من الأشياء من حكم من الأحكام، فبعد حكم العقل بالحسن أو القبح يثبت أولاً انقداح إرادته أو كراهه فى بعض المبادئ العالیه، ثمّ بانضمام الكبرى الثابته فى محلّه من عدم خلوّ الأشياء عن الحكم يثبت حكم الشارع.

١- انظر: هدايه المسترشدين، ج ٣، ص ٥٠٣؛ مطرح الأنظار، ص ٢٣٢؛ فوائد الاصول ٣، ص ٦٢

٢- المستصطفى من علم الاصول، ج ١، ص ٥٥-٦٠؛ المحصول فى علم الاصول للفخر الرازى، ج ١، ص ١٢٣؛ الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى، ج ١، ص ٧٩

٣- نهايه الدرايه، ج ٣، ص ٢٨ و ٣٣٣؛ اصول الفقه للمظفر، ج ٢، ص ٢٨٠

ص: ٣٦

والطريق الصحيح عندنا هو حكمه البارى، ومقتضاها ثبوت الملازمه مطلقاً، وكيف يعقل ترك التكليف من المولى الحكيم إذا كان فى الفعل مصلحه تامّه قطعياً أو مفسده كذلك؟

ومن المعلوم أنّ ترك الأمر والنهى فى هذه المقامات منافية للحكمه، فإذا أدرك العقل المصلحه التامّه فى أمر وأدرك عليه ذلك للحكم بتبعيه الأحكام الشرعيّه للمصالح والمفاسد يكشف أيضاً حكم الشارع به وإنشاءه.

أدله منكرى الملازمه:

الوجه الأول: أنها مخالفه لقوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»(١)، فإنها تدلّ على أنه لا عقاب من دون إرسال الرسل وقبل صدور الأدلة السمعيّة(٢).

ويرد عليه، أولاً: أنّ المراد من العذاب فى الآيه ليس مطلق العذاب، بل المراد منه عذاب الاستئصال الذى يوجب الهدم والهلاك فى الدنيا كالطوفان لقوم نوح عليه السلام والغرق لقوم فرعون والصيحة السماويّة لأقوام اخر، فالآيه إشاره إلى هذا النوع من العذاب، ويشهد لذلك ما وردت بعدها من قوله تعالى: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا فَإِنَّا نُرْسِلُ فِيهِمْ رَسُولًا فَنُوحِي إِلَيْهِمْ آيَاتِنَا فَهُمْ يُبْصِرُونَ»(٣)، ولا أقلّ من أنه ليس للآيه إطلاق يشمل غير عذاب الاستئصال فإنها محفوفه بما يصلح للقريته.

وثانياً: أنّ الآيه كناية عن إتمام الحجّه ويكون ذكر بعث الرسل فيها من باب الغلبه؛ لأنّ جلّ الأحكام وصلت إلينا من طريق الأدلّه السمعيّه، فيكون مفاد الآيه

١- سورة الإسراء، الآيه ١٥

٢- انظر: الوافيه فى اصول الفقه، ص ١٧١ و ١٧٢؛ المحصول، للرازى، ج ١، ص ١٤٨؛ الإحكام فى اصول الأحكام للآمدى، ج ١، ص ٩٢

٣- سورة الإسراء، الآيتان ١٦ و ١٧

ص: ٣٧

«إِنَّا لَا نَعَذِّبُ الْعِبَادَ حَتَّى نَتَمَّ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ» ويشهد على هذا قوله تعالى: «وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَا هُم بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنُخْزَى»(١).

وثالثاً: سلّمنا ولكن إطلاق الآيه قابل للتقييد بالمستقلات العقليه، فإنّ هذا الظهور دليل ظنى وذاك دليل قطعى.

الوجه الثانى: ما يدلّ من الروايات على خلوّ كلّ شىء عن الحكم قبل ورود الشرع وأنّ

«كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى (٢)»(٣).

والجواب عن هذا الاستدلال هو الوجهان الأخيران فى الجواب عن الآيه من انصراف إطلاقها إلى الغالب، وأنّ الإطلاق على فرض ثبوته قابل للتقييد.

الوجه الثالث: ما ذكر فى علم الكلام من استناد لزوم بعث الرسل إلى قاعده اللطف لأنّ تمام اللطف وكماله متوقّف على تأكيد أحكام العقل بأدلّه سمعيّه وإمضاءها من ناحيه بعث الرسل(٤).

ويردّه ما مرّ فى البحث عن الإجماع اللطفى، من أنّ الواجب من اللطف عبارته عن تهيئته أسباب الرشد والكمال بحيث كان عدم إعداده موجباً لنقض الغرض، لا أكثر.

الوجه الرابع: ثبوت الأحكام العقلية في حق الصبي إذا كان كامل العقل لطيف القريحة مع عدم كونه مكلفاً بوجوب ولا تحريم باتفاق جميع الفقهاء (٥).

وفيه: أنّ حديث رفع القلم ناظر إلى غالب الأحكام ويكون منصرفاً عن المستقلات العقلية، فهل يمكن أن يفتى أحد من الفقهاء بجواز قتل نفوس الأبرياء

١- سورة طه، الآية ١٣٤

٢- وسائل الشيعة، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ح ٦٠

٣- الوافية في أصول الفقه، ص ١٧٣

٤- المصدر السابق

٥- الفصول الغرويه، ص ٣٣٩

ص: ٣٨

وإحراق أموالهم والظلم على الناس لمثل هذا الصبي الكامل العقل، فيحكم بعدم عقابه في الآخرة؟ كلا.

والحقّ هو الحكم بتحريم مثل هذه الامور على الصبي المذكور، وعدم جريان أحكام القصاص عليه خارج عن محلّ النزاع؛ لأنّ النزاع في العقاب وعدمه، ونفى القصاص عنه في الدنيا لمصلحه خاصّه لا يلزم نفي العقاب عنه في الآخرة.

### القول بالتفصيل في ثبوت الملازمه

قد يفصّل في ثبوت الملازمه بين حكم العقل والشرع بين ما إذا تطابقت آراء العقلاء على مصلحه أو مفسده وبين ما إذا لم تتطابق آراؤهم، واستدلّ على ذلك بأنّ العقلاء إذا تطابقت آراؤهم جميعاً بما هم عقلاء على حسن شىء، فلا بدّ أن يحكم الشارع بحكمهم لأنّه منهم بل رئيسهم فهو بما هو من العقلاء بل خالق العقل لا بدّ أن يحكم بما يحكمون ولو فرضنا أنّه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم حاصل رأى الجميع وهذا خلاف الفرض.

ولكن يرد عليه: أنّه لا دخل لتطابق آراء العقلاء في حكم العقل، بل الملاك كلّ الملاك في ذلك هو القطع الحاصل ببداهه العقل أو النظر والاستدلال وكلّ إنسان من هذه الناحيه تابع لعقله ويقينه، فلو قطع أحد بوجوب المقدمه في مبحث وجود الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذى المقدمه يكون قطعه هذا حجّه عليه ولو خالفه غيره.

مضافاً إلى أنّ القول باعتبار تطابق آراء العقلاء واتفاقهم في حكم العقل بالملازمه أشبه بالتمسك بدليل الاستقراء الذى يرجع إلى استنباط حكم عامّ من مشاهد الجزئيات والمصاديق، مع أنّ الدليل العقلى في المقام قياس يتشكّل من صغرى وكبرى، وعبارته عن الحركة من الكلّي إلى الجزئى.

وإن شئت قلت: إن كان الاستقراء هنا استقراءً ناقصاً لا يوجب القطع بالمصلحه

ص: ٣٩

أو المفسده فلا- فائده فيه ولا- يستكشف منه الحكم الشرعى، وإن كان استقراء تاماً يشمل حكم الشارع أيضاً، فحينئذٍ يكون الملاك ما استكشفتاه من حكم الشرع، فلا دخل لتطابق آراء العقلاء.

والظاهر أنّ هذا التفصيل نشأ ممّا اشتهر بين الفلاسفه من أنّ الحسن والقبح من المشهورات المبيّته على التدريب والتربيه (١)، مع أنّه فى كثير من مصاديقهما من الامور الواقعيه البديهيه أو ما يقرب من البداهه ولا دخل للتربيه فيها.

توضيح ذلك: أنّ العداله والظلم لهما آثار فى المجتمع الانسانى بل فى الأفراد من الصلاح والفساد لا يقدر أحد على إنكارها، لا بمعنى أنّه من قبيل «الواحد نصف الاثنين» بل لأنّها تدرك بأدنى تأمل، فمن ذا الذى لا يدرك المفسد الحاصله من الظلم، والمصالح الحاصله من العدل، ولو كان هناك اختلاف فإنّما هو فى موضوعاته ومصاديقه لا فى أصله.

١- النجاه، ص ٦٣؛ الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٢٢٠

ص: ٤٠

ص: ٤١

### المرحلة الثانية: معلولات الاحكام

ممّا تقدّم فى المرحلة السابقه يظهر الكلام فى هذه المرحله، وهى كشف العقل عن حكم الشرع من ناحيه معلولات الأحكام، أى من ناحيه ثبوت العقاب وعدمه، فنحكم بالملازمه بين الحكمين نظير حكم العقل فى الاصول العمليّته العقلية، وهى ثلاثه: البراءه العقلية، الاحتياط العقلى والتخير العقلى.

أمّا البراءه العقلية: فهى مبنية على كون قاعده قبح العقاب بلا- بيان قاعده عقليته لا- عقلائيته، فيستكشف من حكم العقل بقبح العقاب حكم الشارع بعدم فعليته الوجوب والحرمة الواقعيين لو كانا فى البين.

وأمّا الاحتياط العقلى: فهو حكم العقل بصحّه العقاب فى صورته وجود العلم الإجمالى فى الشبهات المحصوره، وكذلك فى الشبهات البدويه قبل الفحص، فيحكم العقل بفعليه الحكم الواقعى فى أطراف الشبهه فى الشبهات المحصوره، ويحكم فى الشبهات قبل الفحص بأنّه لو كان هناك حكم واقعى كان فعلياً يؤخذ العبد به.

وكذلك التخير العقلى: فإذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة يحكم العقل بقبح العقاب لمن ارتكب الفعل أو تركه، ويكشف من هذا الطريق عدم فعليته الحكم الواقعى الشرعى، ففى تمام موارد جريان الاصول العقلية يكشف العقل عن حكم الشرع من طريق نتيجته الحكم، وهى ثبوت العقاب وعدمه.

## المرحلة الثالثة: الاستلزامات الاحكام

### الفصل الأول: الإجزاء

#### إشارة

والمراد منها أن يكشف العقل عن حكم شرعى مجهول من ناحيه حكم شرعى آخر معلوم بسبب وجود الملازمه بينهما.

وبعبارة اخرى: أن يكون الحكم الشرعى مستلزماً لحكم شرعى آخر بدلاله العقل وقد يعبر عنها بغير المستقلات العقلية لأخذ مقدماته من الشرع فى قبال المستقلات العقلية- أى التحسين و التقييح العقلين- التى يحكم العقل بها مستقلاً ومن دون أخذ مقدماته من الشرع، ونبحت عنها فى ضمن فصول:

وقد عنونه كثير من الاصوليين بهذا التعبير: «الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء، أم لا؟»<sup>(١)</sup>.

وينبغى قبل الورود فى أصل البحث تقديم امور لتبيين المقصود من القيود المأخوذه فى العنوان المذكور:

١- مطارح الأنظار، ص ١٨؛ كفايه الاصول، ص ٨١؛ المحصول فى علم الاصول للفخر الرازى، ج ٢، ص ٢٤٦

الأمر الأول: إن هذا البحث من المباحث الاصولية العقلية، فإن الاقتضاء المأخوذ فى العنوان يكون بمعنى العلية؛ لأنه نسب إلى الإتيان دون صيغته الأمر، فالبحث يقع فى أن العقل هل يحكم بالإجزاء بعد الإتيان بالمأمور به بتمام أجزائه وشرائطه أو لا؟

نعم يظهر من بعض الاصوليين أن البحث لفظى حيث قالوا فى عنوان البحث: «إن الأمر بالشىء هل يقتضى الإجزاء أم لا؟»<sup>(١)</sup> فنسبوا الاقتضاء إلى الأمر وهيئته.

الأمر الثانى: إن تقييد «الإتيان» ب «على وجهه» توضيح لكلمه «المأمور به» فيكون المعنى إتيان المأمور به مع جميع الشرائط المأخوذه فيه من ناحيه الشرع.

ولكن لو قلنا بمقاله من يرى عدم إمكان أخذ قصد القربه فى المأمور به شرعاً، يكون قيد على وجهه احترازياً لئلا يستلزم خروج التعدييات عن حريم النزاع بناءً على ما اختار بعضهم من عدم إمكان اعتبار قصد القربه فى العبادات إلا بحكم العقل؛ لوضوح عدم كون الإتيان بها على الكيفية المعتره فيها شرعاً، مجزياً من دون مراعاة ما اعتبر فيها عقلاً.

الأمر الثالث: ذهب بعض إلى أن لفظ الإجزاء المأخوذ في العنوان بمعنى الكفايه(٢)، أى معناه اللغوى، فلا يكون حقيقه شرعيه، وذهب بعض آخر إلى أنه حقيقه شرعيه وضع في لسان الشرع لإسقاط الإعاده(٣)، والظاهر رجوع أحد المعنيين إلى الآخر، لأن من لوازم الكفايه الإسقاط فلا يكون حقيقه شرعيه بل هو بمعناه اللغوى، وحيث إن من مصاديق الكفايه فى الفقه إسقاط الإعاده استعمل فيه استعمال الكلى فى بعض مصاديقه.

١- العده فى اصول الفقه، ج ١، ص ٢١٢؛ مبادئ الوصول، ص ١١١؛ قوانين الاصول، ص ١٢٩؛ الفصول الغرويه، ص ١١٦

٢- كفايه الاصول، ص ٨٢؛ نهايه الاصول، ص ١٢٥

٣- هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ١٧٠١ مطارح الأنظار، ص ١٨

ص: ٤٥

الأمر الرابع: ربما يتوهم أنه لا فرق بين هذه المسأله ومسأله دلالة الأمر على المره و التكرار؛ لأن لازم الإجزاء هو إتيان المأمور به مره واحده، ولازم عدم الإجزاء هو إتيانه مكرراً، وعليه فلا وجه لعقدتهما مسألتين مستقلتين.

لكن الفرق بينهما واضح، لأنّ البحث فى مسأله المره و التكرار يكون فى مفاد صيغه الأمر ومقدار داعويه الأمر، وأمّا فى مسأله الإجزاء يكون فى اقتضاء الإتيان والإمتثال للمأمور به بما له من الدعوه الإجزاء؛ سواء كان المأمور به واحداً أو أكثر.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ البحث يقع فى مقامات أربع:

١. إجزاء الإتيان بالمأمور به الواقعى أو الظاهرى أو الاضطرارى عن أمر نفسه.

٢. إجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطرارى عن الأمر الواقعى الاختيارى.

٣. إجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهرى الشرعى عن الأمر الواقعى.

٤. إجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهرى العقلى عن الأمر الواقعى.

## المقام الأول: إجزاء المأمور به عن أمر نفسه

### إشاره

والحقّ أنّه لا- إشكال فى كون إتيان المأمور به فيها مجزياً عنها، والدليل عليه هو العقل؛ لأنّ الإمتثال بعد الإمتثال مع حصول الغرض تحصيل للحاصل.

ولكن قد خالف فيه أبو هاشم وعبدالجبار من قدماء المتكلمين من أهل السنّه فقالوا: بأنّه يمكن القول بعدم الإجزاء فيها(١)، ولعلّ منشأ خطأهما وجود بعض الأمثله فى الفقه التى قد امر فيها بإتمام العمل مع الأمر بإعادته كالحجّ الفاسد الذى أمر الشارع بإتمام

مناسكه مع إيجابه الإعاده فى السنه القابله.

والمسأله عندنا ممّا لا إشكال فيها ولا غبار عليها لما مرّ من حكم العقل بالإجزاء وأمّا ما اشير إليه من مثال الحجّ ونحوه فالمستفاد من جمله من الروايات

١- انظر، المحصول فى علم الأصول للفخر الرازى، ج ٢، ص ٢٤٦؛ الإحكام فى اصول الأحكام للآمدى، ج ٢، ص ١٧٥  
ص: ٤٦

الوارده عن طريق أئمّه أهل البيت عليهم السلام أنّها ليست من قبيل الإمتثال بعد الإمتثال بالنسبه إلى أمر واحد، بل هناك أمران يطلب كلّ واحد منهما من المكلف امتثالاً يخصّ به، أمر واقعى أوّلى وأمر واقعى ثانوى من باب العقوبه مثلاً(١)، فلا تكون من باب الإمتثال بعد الإمتثال بالنسبه إلى أمر واحد حتّى يستفاد منها عدم إجزاء الإتيان بالمأمور به عن الأمر الأوّل.

### تنبيه حول جواز الإمتثال بعد الإمتثال

ذهب جمع إلى جواز الإمتثال بعد الإمتثال ومنعه آخرون (٢).

والحقّ جوازه؛ لأنّ الغرض المترتب على الأمر يكون على نحوين: غرض يترتب على فعل المكلف وهو غرض ابتدائى كإتيان الماء ووضعه بين يدى المولى، وغرض نهائى يترتب على فعل المولى وهو رفع العطش الذى يترتب على شرب المولى الماء، وما لم يحصل الثانى كان المحلّ باقياً لتبديل الإمتثال ويقوم الإمتثال الثانى مقام الإمتثال الأوّل، فالإتيان الأوّل يعدّ إمتثالاً لأنّه يوجب سقوط الأمر، ويكون الإتيان الثانى إمتثالاً آخر- بدل الإمتثال الأوّل- لأنّه محصّل للغرض الذى لم يحصل بالإمتثال الأوّل.

هذا فى مقام الثبوت، أمّا فى مقام الإثبات فيشهد له مثل ما رواه حفص بن البخرى عن أبى عبد الله عليه السلام فى الرجل يصلّى الصلاه وحده ثمّ يجد جماعه، قال:

«يصلّى معهم ويجعلها الفريضة»(٣)

، فإنّ ظاهر قوله عليه السلام:

«ويجعلها الفريضة»

أيضاً أنّ الجماعه تقوم مقام الفردى ويتقبّل الله الجماعه بعنوان الفريضة مقام الفردى، وأنّ الإمتثال بالفردى يتبدّل إلى الإمتثال بالجماعه.

١- وسائل الشيعه، ج ٩، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، ح ٩  
٢- انظر: كفايه الاصول، ص ٨٣؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ٢٤٣؛ نهايه الأفكار، ج ١، ص ٢٢٦؛ محاضرات فى اصول الفقه، ج ٢،

### المقام الثاني: أجزاء المأمور به الاضطراري عن الاختياري

#### إشاره

وله ثبوتاً صور ثلاث:

الصورة الاولى: أن يكون المأمور به الاضطراري في حال الاضطرار مشتتلاً على تمام مصلحه المأمور به الواقعي، فيجزى عنه بلا كلام لاشتماله على تمام مصلحته، وأما جواز البدار فيها وعدمه فيدور مدار كون الاضطراري بمجرّد الاضطرار مشتتلاً على تمام مصلحه الواقعي أو بشرط الانتظار إلى آخر الوقت أو بشرط طرؤ اليأس من الاختياري.

الصورة الثانيه: أن لا يكون الاضطراري مشتتلاً على تمام مصلحه الواقعي وكان الباقي ممّا يلزم تداركه وأمکن التدارك، فلا يجزى قطعاً، وأما البدار فيها فيجوز، غايته أنه يتخير بين البدار والإتيان بعملين: العمل الاضطراري قبل ضيق الوقت والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار، وبين الانتظار والاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار.

الصورة الثالثه: أن لا يكون الاضطراري مشتتلاً على تمام مصلحه الواقعي ولا يمكن تدارك الباقي فيجزى أيضاً بعد فرض عدم إمكان التدارك أصلاً، كما لا يجوز له البدار في هذه الصورة إلّا لمصلحه؛ لما فيه من نقض الغرض وتفويت مقدار من المصلحه لولا مراعاة ما هو الأهم منها.

هذا من جهه مقام الثبوت.

#### مقتضى الأدله بحسب مقام الإثبات

وفي مقام الإثبات لها صورتان:

الصورة الاولى: ما إذا ارتفع الاضطرار في داخل الوقت، ولا بدّ فيها من ملاحظه لسان الأدله الخاصه وأنه هل هو لسان التنويع والتقسيم، أي تنويع المكلفين مثلاً إلى الواجدين للماء والفاقدين له كما في آيه التميم (١)، أو يكون لسانها لسان البدليه

١- سورة النساء، الآية ٤٣ وسوره المائده، الآية ٦



حيث تجعل التيمم مثلاً لفاقد الماء بدلاً عن الوضوء لو وجد الماء؟

فعلى الأول: بناءً على كون المولى فى مقام بيان تمام وظيفه المضطرّ لا إشكال فى أنّ مقتضى الإطلاق المقامى هو الإجزاء، فإنّ المولى إذا قسّم المكلفين إلى أقسام وجعل لكلّ قسم منهم وظيفته الخاصّه به، فأمر المكلف الواجد للماء مثلاً بالصلاه مع الطهاره المائيه، وأمر المكلف الفاقد للماء بالصلاه مع الطهاره الترابيه، ولم يحكم بالإعاده بعد رفع الاضطرار، يعلم من هذا التقسيم مع هذا الإطلاق وعدم الحكم بالإعاده كفايه الاضطرارى عن الواقعى وإجزائه عنه، حيث إنّ المفروض أنّ المكلف المضطرّ أيضاً كالمكلف المختار أتى بوظيفته الخاصّه به، فلو كانت الإعاده واجبه عليه لحكم المولى بها قطعاً بعد فرض كونه فى مقام البيان.

كما لا إشكال فى أنّ مقتضى إطلاقها الأزمانى جواز البدار، فمقتضى إطلاق قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» من حيث الزمان وكذلك إطلاق قوله عليه السلام:

«التيمم أحد الطهورين»<sup>(١)</sup>

أو قوله صلى الله عليه وآله:

«يكفيك الصعيد عشر سنين»<sup>(٢)</sup>

، كون التيمم كافياً وطهوراً فى أىّ ساعه من ساعات الوقت، أوّله أو وسطه أو آخره، وهو معنى جواز البدار.

وعلى الثانى: أى ما إذا كان ظاهر لسان الدليل البدليّه- بمعنى أنّ المولى يقول:

إنّ المأمور به فى باب الطهاره مثلاً إنّما هو الوضوء ولكن يقبل التيمم حين الاضطرار بدلاً عن الوضوء- فالأصل فى المأمور به إنّما هو الوضوء وأمّا التيمم فهو فرع له وبدل عنه، فحينئذٍ يلاحظ نطاق البدليّه، وأنّ التيمم مثلاً هل هو بدل مطلقاً أو أنّ بدليّته مقيدّه بعدم وجدان الماء فى تمام الوقت؟ فعلى الأول يكون الحكم هو الإجزاء، وعلى الثانى عدم الإجزاء، ولا يبعد كون ظاهره مطلقاً بالنسبه

١- وسائل الشيعه، ج ٢، كتاب الطهاره، أبواب التيمم، الباب ٢١، ح ١

٢- المصدر السابق، الباب ١٤، ح ١٢

ص: ٤٩

إلى أجزاء الوقت.

وإن شئت قلت: لا بدّ حينئذٍ من ملاحظه لسان الدليل وأنّه هل يستفاد منه البدليّه فى تمام الملاك أو فى بعضه، والباقى هل هو مصلحه ملزمه يمكن تداركها أو لا؟

فيؤخذ بمقتضى كل منها، ولو فرض عدم دلالة الدليل على شيء من ذلك فالمرجع هو العمومات والإطلاقات ثم الأصول العملية، والأصل العملي هنا الاشتغال.

هذا بالنسبة إلى مقتضى الأدلة الخاصه، وأما الإطلاقات والعمومات نظير حديث الرفع أعنى قوله صلى الله عليه وآله:

«رفع ما اضطرّوا إليه»

فحيث إنّ العنوان المأخوذ فيها إنّما هو عنوان الاضطرار وهو يصدق فيما إذا استوعب الاضطرار تمام الوقت، وأما إذا فقد الماء مثلاً في جزء من الوقت فقط فلا يصدق عنوان الاضطرار إلى التراب، فلا يمكن التمسك بها للإجزاء في داخل الوقت أو جواز البدار.

الصورة الثانية: ما إذا ارتفع الاضطرار في خارج الوقت، فالحق أنّ ظاهر الأدلة أيضاً هو الإجزاء إذا كان لسانها التقسيم على ما مرّ في الصورة السابقة، وأمّا إذا كان لسانها البدليّه فإمّا أن يكون له إطلاق يعنى هذا بدل عن ذاك إلى الأبد، فنأخذ به ونقول بالإجزاء، وأمّا إذا كان في لسانه إهمال وإجمال فاللزام الرجوع إلى الأصول العمليه، والأصل العملي فيه هو البراءة، لأنّ القضاء يحتاج إلى أمر جديد وهو منفي بالأصل.

فظهر أنّ النتيجة هي الإجزاء مطلقاً سواء في داخل الوقت أو خارجه فيما إذا كان ظاهر الأدلة التقسيم، وعدم الإجزاء في الجملة فيما إذا كان لسان الأدلة البدليّه، والمقامات مختلفه وتفصيله في الفقه.

### المقام الثالث: إجزاء الأوامر الظاهريه الشرعيه

#### إشاره

ويبحث عنه في مباحث الاجتهاد والتقليد أيضاً في البحث عن تبدل رأى المجتهد وله نتائج كثيره في الفقه، ولا بدّ من البحث فيه من جهتين إجمالاً:

الجهة الاولى: الأحكام الظاهريه من الاصول والأمارات التي تجرى في أجزاء

ص: ٥٠

واجب أو شرائطه وموانعه، أي تجرى لتنقيح موضوع تكليف آخر سواء كانت من الشبهات الموضوعيّه نظير قاعده الفراغ مثلاً بالنسبة إلى من شكّ في إتيان جزء أو شرط أو مانع، ونظير استصحاب العدم لمن شكّ في إتيان جزء في محلّه.

أو في الشبهات الحكميّه نظير حديث الرفع الدالّ على رفع جزئيه السوره أو الاستعاذه، و مثل قاعده الطهاره الدالّه على طهاره الحيوان المتولّد من طاهر ونجس مثلاً المقتضيه لجواز الصلاه مع ملاقاه البدن له.

الجهة الثانية: الأحكام الظاهريّة التي تجرى لإثبات تكليف مستقلّ، وتكون بالطبع جاريه في الشبهات الحكميّة فقط، ولا تتصوّر في الشبهات الموضوعيّة نظير ما إذا كان مفاد الأماره أو الأصل وجوب صلاه الجمعه أو عدم وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال أو حرمة شيء أو عدم حرمة:

### 1. الأحكام الظاهريّة التي تجرى لتنقيح موضوع تكليف آخر

مقتضى ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله هنا: أنّ الحكم الظاهري إمّا هو مجعول في ظرف الشكّ والجهل بالواقع حقيقه من دون نظر إلى الواقع أصلاً، فهو يجرى في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه، ويكون بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شرطه، وإمّا أن يكون ناظراً إلى الواقع وكاشفاً عنه ويكون بلسان أنّه بعينه هو الشرط واقعاً، والأوّل مفاد الاصول العمليّه كقاعدتي الطهاره والحليّه أو استصحابهما، والثاني مفاد الأمارات.

ولا- إشكال في أنّ مقتضى كيفية الجعل في القسم الأوّل حكمومه الاصول العمليّه على الأدلّه الواقعيّه في مرحله الظاهر وتوسعه دائرتها؛ حيث إنّ ما دلّ على شرطيه الطهاره أو الحليّه للصيلاه مثلاً ظاهر في الطهاره أو الحليّه الواقعيّه ولكنّها جعلت الشرط أعمّ منها ومن الطهاره أو الحليّه الظاهريّه، ومقتضى هذه الحكمومه أنّه كما أنّ المكلف إذا كان واجداً للطهاره الواقعيّه كان واجداً للشرط حقيقه، فكذلك إذا كان

ص: ٥١

واجداً للطهاره الظاهريّه، فلو صلّى معها ثمّ انكشف الخلاف لم ينكشف أنّ العمل فاقد للشرط بل هو واجد له حقيقه فيجزى.

كما أنّ مقتضى كيفية الجعل في الأمارات هو عدم الإجزاء، فإنّ المجعول فيها إنّما هو حجّيتها بلحاظ نظرها إلى الواقع وإثباتها له على ما هو عليه من دون جعل شيء آخر فيها في مقابل الواقع، فلو كانت خاطئه وغير مطابقه له لم تؤدّ إلى حكم شرعي أصلاً لا واقعي ولا ظاهري، ونتيجته عدم الإجزاء<sup>(١)</sup>.

ولكن يرد عليه بالنسبه إلى ما أفاده في الاصول العمليّه أنّ غايه ما يستفاد من دليل أصاله الطهاره مثلاً ثبوت أحكامها لموردها ما دام الشكّ موجوداً ولازمه عدم وجود تعميم في الحكم الواقعي.

فتحصّل إلى هنا عدم ثبوت الإجزاء في موارد الأمارات والاصول على حدّ سواء.

بيان المختار في المسأله

والحقّ الحقيق بالتصديق في المسأله ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ المحقّق البروجردى قدس سره من ثبوت الإجزاء مطلقاً سواء في الاصول والأمارات وقال: الظاهر تسالم الفقهاء إلى زمن الشيخ رحمه الله على ثبوت الإجزاء وإنّما وقع الخلاف فيه من زمنه حتّى أنّ بعضهم قد أفرط فادّعى استحالتة.

والدليل عليه- بعد أن كان محلّ النزاع، أوّلاً: ما إذا كانت الأوامر الظاهريّه أوامر مولويه، وثانياً: ما إذا لم تقم قرينه على عدم

حصول غرض المولى بالمأمور به، أى على عدم الإجزاء- أنّ الإجزاء هو الظاهر عرفاً من أمر المولى بالمأمور به الظاهري، فإنّه إذا أمر المولى عبده بشىء فى صورته الشكّ بالواقع أو الجهل به وقال «إذا شككت فى المأمور به الواقعى أو جهلت به فاعمل كذا وكذا وإنّ هذا هو

١- كفايه الاصول، ص ٨٦

ص: ٥٢

وظيفتك» استفاد العرف منه أنّ ذلك هو تكليفه الفعلى وأنّ المولى لا يطلب منه شيئاً غيره، وأنّ الإتيان به يوجب استيفاء غرضه. وبعبارة اخرى: لا إشكال فى أنّ المتبادر من قوله عليه السلام:

«كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر»

مثلاً أنّ المكلف بعد إتيانه الصلاة فى الثوب المشكوك فيه قد أدّى وظيفته الصلاتيه وامتثل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» لا أنّه عمل عملاً يمكن أن يكون صلاه وأن يكون لغواً، وتكون الصلاة باقيه فى ذمته (١).

أضف إلى ذلك أنّ عدم الإجزاء فى الاصول والأمارات يستلزم فساد أكثر أعمال المكلفين وعدم حصولهم على مصالح الأحكام الواقعيّه، لوجود العلم الإجمالى بأنّ كثيراً ممّا نحكم بطهارته مثلاً نجس فى الواقع ولازمه بطلان عدد كثير من الصلوات اليوميه بناءً على اعتبار الطهاره الواقعيّه فى ماء الوضوء والغسل - لا- فى الثوب والبدن فإنّ المعبر فيهما أعمّ من الواقعيّه والظاهريّه- فإذا توضأ أو اغتسل بالماء القليل وكان فى الواقع نجساً كان لازمه بطلان الوضوء والغسل وما يترتب عليهما من العبادات.

وهكذا بالنسبه إلى أعمال من يقلّد مجتهداً تبدّل رأيه، أو مات وخالف رأيه قول المجتهد الحيّ، فهل يمكن أن يقال بأنّ الشارع وضع قانوناً لمصلحه خاصّه لا تصل إليها أيدي أكثر المكلفين؟

## ٢. الأحكام الظاهريّه التي تجرى لإثبات أصل التكليف

ذهب أكثر الأعلام فيها إلى عدم الإجزاء، بل ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى عدم الإجزاء حتّى على مبنى السببيّه ببيان أنّ صلاه الجمعه وإن فرض إنّها صارت ذات مصلحه لأجل قيام الأماره السببيّه على وجوبها، ولكن لا ينافى ذلك بقاء صلاه الظهر على ما هى عليه من المصلحه والوجوب، فبعد كشف الخلاف لا بدّ من

١- نهايه الاصول، ص ١٣٨-١٤١

ص: ٥٣

الإتيان بصلاه الظهر أيضاً، إلّا إذا قام دليل خاصّ من إجماع ونحوه على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد (١).

وهذه المسأله هي مسأله تبدل رأى المجتهد، فنذكر هنا إجمالاً منها:

اعلم أنّه استدللّ على الإجزاء بوجوه:

أولها: الإجماع.

ولو سلّمنا وجود الإجماع كما لا يبعد، لكنّه ليس بحجّه في أمثال المقام لاحتمال استنادهم إلى سائر الوجوه.

ثانيها: إنّ عدم الإجزاء يستلزم العسر والحرّج.

واجب عنه: بأنّ قاعده العسر والحرّج قاعده شخصيّة لا نوعيّة، أى لا يسقط الحكم ممّن لا يكون في عسر وإن كان نوعاً مستلزماً له.

ثالثها: إنّ الاجتهاد الثانى كلاجتهاد الأوّل، فإذا لم يكن الاجتهاد الأوّل مجزياً عن الواقع لم يكن الاجتهاد الثانى أيضاً مجزياً، لأنّه أيضاً أماره ظنّيه الدلاله بالنسبه إلى الواقع وإن كان مجزياً فكذا الأوّل.

واجب عنه: بأنّ المفروض فى المقام ما إذا انكشف فى الاجتهاد الثانى أنّ الأوّل كان على خلاف الواقع ولو بحسب الموازين الظاهرية، مع أنّه لم يحصل بالنسبه إلى الاجتهاد الثانى هذا الأمر، فهو نظير ما إذا قام دليل أقوى على خلاف الدليل الأوّل فى الموضوعات الخارجيّة، كما إذا قامت أماره على أنّ هذا الماء كان كراً أو قليلاً من قبل، فيعمل بمقتضى الدليل الثانى حتّى بالنسبه إلى ما سبق.

رابعها: إنّ الواقع الواحد لا- تتحقّق اجتهادين بل الأعمال السابقه داخله فى نطاق الاجتهاد الأوّل، والأعمال اللاحقه داخله فى الاجتهاد الثانى، فلا يعمّ الاجتهاد الثانى ما سبق من الأعمال، ولازمه الإجزاء.

١- كفايه الاصول، ص ٨٧

ص: ٥٤

وفيه: أنّه إن كان المراد منه عدم قبول الواقع الواحد الاجتهادين فى زمان واحد فهو صحيح وأمّا فى زمانين فهو دعوى بلا دليل.

وهاهنا وجه آخر لا غبار عليه: وهو أنّ أدلّه جواز العدول إلى المجتهد الثانى فيما إذا عدل المقلّد من مجتهد إلى مجتهد آخر، وكذا أدلّه حجّيه الاجتهاد الثانى فيما إذا تبدل رأى المجتهد، لا تشمل الأعمال السابقه وأنّه لا إطلاق لها بالنسبه إلى ما سبق، بل القدر المتيقّن منها الأعمال اللاحقه، والحاصل أنّ حجّيه الاجتهاد الثانى إنّما هى بالنسبه إلى أعماله فى الحال وفى المستقبل، أمّا

بالنسبه إلى الماضي فلا يكشف عن فسادها؛ لعدم حجّيته فيها.

حكم أعمال المجتهد بعد تبدّل رأيه

هذا حكم أعمال المقلّدين، وأمّا المجتهد نفسه فحكمه بالنسبه إلى أعماله السابقه من الإجزاء أو عدم الإجزاء فيها مبنى على شمول أدلّه حجّيه الأمارات والاصول للأعمال السابقه، لأنّ المحكّم بالنسبه إليه إنّما هو هذه الأدلّه لا أدلّه التقليد كما هو واضح، فإن استظهر عمومها بالنسبه إليها فالحكم هو عدم الإجزاء ووجوب الإعادة أو القضاء، وإلّا يؤخذ بالقدر المتيقّن وهو الأعمال اللاحقه، ولازمه هو الإجزاء.

فالمهمّ بالنسبه إلى المجتهد إنّما هو وجود هذا الإطلاق وعدمه في مقام الإثبات والاستظهار من الأدلّه، والإنصاف أنّها أيضاً لا إطلاق لها بالنسبه إلى الأعمال السابقه، والقدر المتيقّن هو حجّيتها بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه فتأمل جيّداً.

هذا كلّه فيما إذا انكشف الخلاف بأماره أو أصل، وأمّا إذا ظهر الخلاف بالقطع واليقين فالحكم بالإجزاء مشكل لعدم الدليل عليه.

#### المقام الرابع: في إجزاء الأوامر الظاهريه العقليه

##### اشاره

ويتصوّر ذلك فيما إذا قطع بالأمر ثمّ انكشف خلافه فقطع في الشبهه الموضوعيه

ص: ٥٥

بدخول وقت الصلاه أو بجهه القبله مثلاً ثمّ انكشف الخلاف، أو قطع في موارد الأحكام بوجود الإجماع مثلاً على وجوب صلاه الجمعه، ثمّ انكشف عدمه فيبحث في أنّه هل يكون قطعه هذا مجزياً عن الأعمال المأتى بها على طبقه أو لا؟

والإنصاف أنّه لا إشكال في عدم الإجزاء؛ لأنّ شيئاً من الوجوه المذكوره في إثبات الإجزاء فيما سبق لا يأتي في المقام.

أمّا على ما اختاره صاحب الكفايه بالنسبه إلى خصوص الاصول العمليه من حكومه أدلّتها على الأوامر الواقعيه فلأنّ المفروض في المقام أنّه لم يقدّم أصل على الحكم حتّى يكون دليله حاكماً مجزياً.

وأمّا على ما اخترناه من أنّ الإجزاء من اللوازم العرفيه لأمر المولى فلائنه لا أمر من ناحيه الشارع في المقام على حجّيه القطع بل حجّيته ذاته وبحكم العقل.

وهكذا ما مرّ في تبدّل رأى المجتهد من أنّه لا- إطلاق لأدلّه حجّيه رأى المجتهد بالنسبه إلى الأعمال السابقه حيث إنّهُ أيضاً يتصوّر فيما إذا قامت أماره أو أصل على الحجّيه وكان لها إطلاق لفظي.

لكن مع ذلك كله يستثنى منها موارد تكون خارجة عنها خروجاً موضوعياً على نحو الاستثناء المنقطع:

منها: غير الامور الخمسه التي وردت في حديث لا تعاد، فلا إعادته فيه بمقتضى عقد المستثنى منه، فإذا حصل العلم بإتيان سوره الحمد مثلاً ثم انكشف أنه لم يأت بها لم تجب الإعادة.

والوجه في خروجه موضوعاً أنّ سبب الإجزاء فيه إنّما هو الجهل بالواقع الذي يكون موضوع حديث لا تعاد- لا القطع بعدم الإتيان حتى يكون استثناء هذا المورد عن المقام استثناءً متصلاً- حيث إنّ مورد الحديث هو الجاهل بالموضوع جهلاً مركباً أو بسيطاً عن قصور وكذا الناسى، وإن شئت قلت: جزئيه الحمد إنّما هو في ظرف الالتفات والعلم فقط.

ص: ٥٦

ومنها: ما إذا قام دليل خاص على حصول تمام مصلحه الواقع في الجاهل بالحكم أو حصول بعض المصلحه مع عدم كون الباقي قابلاً للتدارك، كما إذا قطع بكون الواجب عليه هو الإتمام ثم انكشف أنّ عليه حكم المسافر، أو قطع بأنّ الوظيفة إتيان الصلاه عن إخفات مع كون الواجب إتيانها جهراً، فإنّ الإجزاء في كليهما ثبت بأدله خاصه.

نعم إنّ الإجزاء فيهما أيضاً ليس من خصوصيات القطع بالخلاف بل الشارع حكم به في مورد الجهل تعديداً، وإن شئت قلت: الشرطيّه إنّما هي في ظرف العلم فقط.

ومنها: ما إذا كان القطع مأخوذاً في موضوع الحكم، كما أنّه كذلك في باب الطهاره والنجاسه، فإنّ الشرط للصلاه هو العلم بالطهاره الظاهريه أو الواقعيه، فلو قطع بطهاره ثوبه في الصلاه فصلّى بالثوب النجس ثم علم بنجاسته لم تجب الإعادة، والسرّ فيه أنّ المعبر ليس الطهاره الواقعيه حتى يتكلم في أنّ الحكم الظاهري الشرعي الحاصل من الأمارات والاصول أو الظاهري العقلي الحاصل من القطع هل يقوم مقام الواقع أو لا؟ لأنّ الشرط أعتمّ منهما، وأيهما حصل كان الشرط حاصلًا، فهو كالإتيان بالأوامر الواقعيه، إلى غير ذلك من أمثالها.

### تنبيه: الإجزاء ومسأله التصويب

هل يوجب القول بالإجزاء التصويب المحال أو التصويب المجمع على بطلانه، أو لا؟

الإنصاف أنّه لا يوجب ذلك، لأنّ التصويب المحال وهو ما نسب إلى الأشاعره من أنّه لم يجعل حكم في الشريعة المقدسه قبل تأديه نظر المجتهد إلى شيء وإنما يدور جعله مدار نظره ورأيه، وهكذا التصويب المجمع على بطلانه وهو المنسوب إلى المعتزله، وحاصله أن يكون قيام الأماره سبباً لتبدل الحكم الواقعي إلى مؤداها

ص: ٥٧

لحصول مصلحه أو مفسده في متعلقه، لا دخل لهما بمسأله الإجزاء.

لأنّ التصويب على كلّ حال هو إنكار الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل، والقول بالإجزاء لا يستلزم هذا الإنكار، بل

لازمه القول بوجود الحكم الواقعي المشترك، وهذا الحكم باقٍ على مصالحه ومفاسده، أدت إليه الأماره أو لم تؤدّ، نعم لا يكون هذا الحكم فعلياً في بعض الموارد، وهو ما إذا قامت الأماره أو الأصل على خلافه، وانكشف الخلاف فيما بعد لا يوجب فعليته بعد أن لم يكن فعلياً حين العمل به.

وإن شئت قلت: المباني في مسأله الإجزاء مختلفه، أما على المختار فقد عرفت أنّ العمده في الإجزاء هو عدم شمول الاجتهاد اللاحق للقضايا السابقه لعدم إطلاق في أدلّه حجّيتها، وأين هذا من مسأله التصويب.

وأما على مبنى صاحب الكفايه ومن تبعه، فلاّتهم يرون أن أدلّه بعض الاصول توجب التوسعه في مفاد أدلّه الشرائط والإجزاء، ومع توسعه الحكم الواقعي يكون العمل مطابقاً له بلا زياده ولا نقصان، وأين هذا من التصويب لأنّه ليس هنا إلّا حكم واحد قد عمل به المكلف لا حكمان، أحدهما واقعي والآخر ظاهري.

نعم، لو قيل بالإجزاء من ناحيه القول بالسببيه- أي سببيه قيام الأماره لتحقق المصلحه التي تفوق على مصلحه الواقع- كان بين المسألتين ربط ظاهر، ولكن القول بالسببيه بهذا المعنى مطروح ممنوع من ناحيه المحققين من أصحابنا.

وسياتى الكلام عن مسأله التصويب وأقسامه والأقوال فيها في مباحث الاجتهاد والتقليد.

ص: ٥٨

ص: ٥٩

## الفصل الثاني: مقدمه الواجب

### اشاره

والبحث عنها وما يرتبط بها يتم في ضمن امور:

### الأمر الأوّل: حول مكانه البحث

هذه المسأله من المسائل الاصوليه نظراً إلى أنّ المهمّ المبحوث عنه في هذه المسأله إنّما هي الملازمه العقليه بين وجوب الشىء شرعاً ووجوب مقدّمته، فيترتب عليها وجوب المقدّمه شرعاً.

وهذا هو شأن المسأله الاصوليه حيث إنّها تقع في طريق استنباط الأحكام الكليه الفرعيه الإلهيه أو الوظيفه العمليه، ولا إشكال في أنّ وجوب المقدّمه شرعاً حكم كلى فرعى إلهي يستنبط من وجود الملازمه بين وجوب ذى المقدّمه ووجوب المقدّمه بناءً على قبولها.



وبما ذكرنا يظهر أنّ الوجوب فيما نحن فيه ليس بمعنى اللابديه العقليّه، لأنّه لا نزاع في لزوم المقدمه عقلاً بهذا المعنى؛ لعدم إمكان الوصول إلى شىء إلّا بمقدّماته، بل المراد منه الوجوب الشرعى الالهى، وأنّه هل يكون العقل كاشفاً عن وجود الملازمه بين وجوب الشىء شرعاً ووجوب مقدمته كذلك حتّى تكون نتيجهها وجوب المقدمه شرعاً أو لا؟

ص: ٦٠

نعم المراد من الوجوب الشرعى إنّما هو الوجوب الإجمالى الإرتكازى بحيث لو التفت المولى إلى المقدمه وتوقّف ذيها عليها حكم بوجوب المقدمه وجوباً تبعياً غيرياً.

## الأمر الثانى: تقسيمات المقدمه

### إشاره

قد ذكروا للمقدمه تقسيمات:

### ١. المقدمه الداخليه والمقدمه الخارجيه

والمراد من الداخليه إنّما هى الأجزاء المأخوذه فى الماهيه المأمور بها، أى الأجزاء التى يتركّب منها المأمور به، والمراد من الخارجيه ما كان خارجاً عن المأمور به وكان له دخل فى تحقّقه من الشرائط وعدم الموانع والمقتضى والأسباب.

ولكن قد يستشكل فى كون الأجزاء مقدمه للمأمور به بأنّ المقدمه تجب أن تكون سابقه على ذى المقدمه كما هو مقتضى تسميتها بها، والأجزاء ليست سابقه عليه بل أنّها نفس ذى المقدمه.

وبعبارة اخرى: إنّ المقدمه تجب أن تكون غير ذى المقدمه ليرشّح الوجوب الغيرى منه إليها على القول بالملازمه، والأجزاء ليست مبائنه مع ذى المقدمه، بل هى عين ذى المقدمه.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله: «بأنّ المقدمه الداخليه هى الأجزاء بما هى ولا بشرط، وأمّا ذى المقدمه - أى الواجب - فإنّما هو الأجزاء بشرط الاجتماع واتصال بعضها ببعض، فتكون المقدمه سابقه على ذيها ولو رتبته، ومغايره معه ولو اعتباراً» (١).

ولكن يرد عليه: عدم كفايه التغير الاعتبارى فى المقام، فإنّه أمر ذهنى مجاله

١- كفايه الاصول، ص ٩٠

ص: ٦١

الذهن، والمقدّمه وذو المقدمه هما بمنزله العله والمعلول فى الخارج العينى، ومجرد المغايره الذهنيه غير كافٍ قطعاً.

هذا كله بالنسبه إلى إمكان تصوّر المقدمه الداخليه وعدمه.

ثمّ على فرض إمكان تصوّرها وقع البحث فى أنّها هل هى داخله فى محلّ النزاع فى المقام أو لا؟

واستدلّ لخروجها عنه بأنّ الأجزاء هى عين الكلّ خارجاً وإنّ تغيراً اعتباراً وحينئذٍ تجب الأجزاء بعين وجوب الكلّ، غايته أنّه يجب الكلّ بوجوب نفسى استقلالى ويجب كلّ واحد من الأجزاء بوجوب نفسى ضمنى، أى فى ضمن وجوب الكلّ، ومن المعلوم أنّه بعد اتصاف كلّ واحد من الأجزاء بالوجوب النفسى الضمنى يكون اتصافه بالوجوب الغيرى لغواً، بل غير ممكن عقلاً وذلك لامتناع اجتماع المثليين (1).

ولكن يرد عليه: أنّ استحالة اجتماع المثليين بحكم العقل إنّما هو فى الامور التكوينيّه الحقيقيه لا الامور الاعتباريه كما فى ما نحن فيه، فلا يلزم من اجتماع المثليين فى المقام محذور غير اللغويه.

وبالجملة: إنّ المستحيل عقلاً إنّما هو اجتماع البياضين مثلاً فى محلّ واحد لا اجتماع الوجوبين على شىء واحد مثل صلاه الظهر الواجبه بنفسها وواجبه لمقدميتها لصلاه العصر، وحينئذٍ لا مانع عقلاً من اجتماع وجوب نفسى ووجوب غيرى فى الأجزاء.

والحقّ فى المسأله أن يقال: إنّ وجوب الأجزاء ليس وجوباً مقدّمياً وإنّ فرضنا مقدّميتها للكلّ بنحو من التكلف، بل وجوب كلّ واحد منها وجوب ضمنى فكأنّ الأمر بالكلّ انبسط على الأجزاء، فكان كلّ جزء بعض المأمور به، وحينئذٍ لا تصل النوبه إلى الأمر المقدمى الناشئ من الأمر بالكلّ.

١- كفايه الاصول، ص ٩٠

ص: ٦٢

فكما أنّ الحبّ المتعلّق مثلاً بدار أو كتاب أو طعام ينبسط على كلّ جزء جزء منها ويكون كلّ جزء بعض المحبوب، كذلك الحال فى الأمر بالصلاه من ناحيه المولى، فالذى يتعلّق بجزء جزء من الصلاه هو نفس ما يتعلّق بمجموعها، ولا دليل على تعلّق إرادته اخرى بكلّ جزء غير الإراده التى تعلّقت بالجميع حتّى يكون للأجزاء وجوب تبعى غيرى غير الوجوب النفسى الضمنى.

هل تكون الشرائط من المقدمات الداخليه أو الخارجيه؟

لا إشكال فى أنّ ذات الشرط خارج عن المأمور به وإنّ كان التقييد به داخلياً، كما اشتهر «تقييد جزء وقييد خارجى» (1) وذلك نظير المعجون الذى تركّب من أجزاء مختلفه وكان حصول التركيب التامّ فيه متوقفاً على أن يكون مائعاً حين عجنه، فإنّ مثل هذا الشرط خارج بذاته عن المعجون، ولكن التقييد به داخل فيه.

وبعبارة اخرى: إنّ استعماله مع تلك الشرائط يوجب عروض حاله وكيفيه به، والداخل فى المعجون إنّما هو هذه الكيفيه لا ذات

الشرائط، وهكذا الشرائط الشرعيه في المخترعات الشرعيه فانّ الوضوء مثلاً يوجب عروض وصف على المأمور به كوقوع الصلاه حال الطهاره الحاصله منه، ويكون هذا الوصف داخلاً في المأمور به لا ذات الوضوء.

فظهر أنّ الشرائط إن لوحظت بذواتها فإنها تعدّ من المقدمات الخارجيه، وإن لوحظت تقييد المأمور به وأتصافه بها تكون من المقدمات الداخليه.

## ٢. المقدمه العقليه والشرعيه والعاديه

المقدمه العقليه مثل العله بالنسبه إلى المعلول، والشرعيه مثل الوضوء بالنسبه إلى الصلاه، والعاديه كنصب السلم للكون على السطح أو حفر البئر للوصول إلى

١- شرح المنظومه، للسبزواري، قسم الحكمه، ص ٢٧

ص: ٦٣

الماء، والمهمّ في هذا التقسيم هو أن نعلم أنّ جميعها داخله في محلّ النزاع أم لا؟

وأنه هل يكون لتوقف ذى المقدمه على المقدمه في جميع هذه الثلاثه معنى واحد، أو يكون له في كلّ واحده منها معنى على حده؟

والصحيح أنّ للتوقف مفهوماً واحداً إلا أنّ الكاشف عنه تارة يكون هو العقل واخرى الشرع وثالثه العاده، كما أنّ الصحيح دخول جميعها في محلّ النزاع، وذلك لأنّ المقدمه الشرعيه والعاديه ترجعان في الواقع إلى المقدمه العقليه، والتفاوت بينهما أنّ الشرعيه كشف عنها الشارع، والعاديه يكون ممّا لا بدّ منها بحسب العاده فهي من هذه الجبهه عقليه.

## ٣. مقدمه الوجود ومقدمه الصحه ومقدمه الوجوب ومقدمه العلم

وتعريف كلّ واحد منها واضح وكذلك مثاله الشرعي أو العرفي، إنّما الكلام في دخول كلّ منها في محلّ النزاع وعدمه:

أمّا مقدمه الوجود: فهي القدر المتيقن منها، حيث إنّ أصل النزاع في مقدمه الواجب إنّما هو فيما يتوقف على وجوده وجود ذى المقدمه، فكيف لا تكون مقدمه الوجود داخله فيه؟

وأما مقدمه الصحه: فهي داخله في محلّ النزاع أيضاً؛ لرجوعها إلى مقدمه الوجود حتّى على القول بالأعم، لأنّ الواجب والمأمور به بأمر المولى إنّما هو الصحيح من العمل ولا إشكال في توقفه على مقدمه الصحه وإن لم يتوقف المسمّى عليها، بناء على القول بالأعم.

وأما مقدمه الوجوب: فمن المعلوم خروجها عن محلّ النزاع، إذ قبل تحقّق مقدمه الوجوب لا وجوب للواجب حتّى يقع البحث في ترشّح الوجوب منه إلى مقدماته، وبعد تحقّقها لا معنى لترشّح الوجوب من الواجب إليها لأنّه تحصيل للحاصل.

وأما مقدّمه العلم: فقد يقال: إنّ وجوبها ليس من باب الملازمه وترشّح الأمر

ص: ٦٤

الغيرى من ذى المقدّمه إلى المقدّمه، وذلك لعدم توقّف وجود الواجب عليها كى يستقلّ العقل بالملازمه بين وجوب الشىء ووجوب ما يتوقّف عليه وجوده، بل المتوقّف عليها هو العلم بحصول الواجب، وذلك لإمكان حصول الواجب بدونها، كما إذا غسل يده فى الوضوء ولم يغسل شيئاً ممّا فوق المرفق وصادف المقدار الواجب، أو صلّى إلى إحدى الجهات وصادف القبلة.

وحيث إنّ وجوبها كان من باب استقلال العقل به تحصيلاً للأمن من العقوبه لا من باب الملازمه يظهر خروجها عن محلّ النزاع (١).

ولكن الظاهر أنّها داخله فى محلّ النزاع وذلك لرجوعها أيضاً إلى مقدّمه الوجود، فإنّ المكلف فى المثال المزبور لا يكون قادراً على إتيان الواجب وإيجاده فى الخارج إلاّ بإتيان جميع أطراف العلم الإجمالى، فإنّ المكلف بالصلاه فى المثال المزبور لا يكون قادراً على إتيانها إلاّ بإيجادها إلى الجهات الأربع، ويكون إتيان الصلاه إلى جميع هذه الجهات مقدّمه للإتيان بالصلاه المأمور بها فى الخارج، وكذلك فى الوضوء بحسب العاده.

نعم، قد تصادف الصلاه الاولى للقبلة ولكن هذا أمر خارج عن اختيار المكلف لا يتعلّق به التكليف، ولذا لا يمكن للمولى أمره بخصوص ما يصادف فى أوّل مرّه، فلا يمكن تكليف العبد بتحصيل المأمور به إلّا من طريق أربع صلوات، أو من طريق غسل شىء ممّا فوق المرفق.

وبهذا يكون مآل المقدّمه العلميه إلى مقدّمه الوجود، أى أنّها تعدّ مقدّمه العلم بلحاظ ومقدّمه الوجود بلحاظ آخر، فتكون حينئذٍ داخله فى محلّ النزاع.

#### ٤. الشرط المتقدم والمقارن والمتأخر

الشرط المتقدم نظير عقد الوصيه بالنسبه إلى ملك الموصى له، والمقارن نظير

١- محاضرات فى اصول الفقه، ج ٢، ص ٣٠٢ و ٣٠٣

ص: ٦٥

القبلة والطهاره بالنسبه إلى الصلاه، والمتأخر كالأغسال اللبيّه بالنسبه إلى صحّه صيام المستحاضه فى اليوم الماضى عند بعض.

واستشكل فى المتأخر والمتقدم بأنّ العله التامه يجب عقلاً أن تكون مقارنه للمعلول زماناً وإن كانت متقدّمه عليه رتبه، إذ لا يعقل التفكيك بينهما فى الزمان، هذا من جانب، ومن جانب آخر إنّنا نشاهد أمثله لهما فى الشرع كالأمثله المزبوره، كما نشاهدها فى العرفيات نظير ما إذا أمر المولى عبده باستقبال زيد وإعداد مقدمات الاستقبال قبل قدومه من السفر، فقدوم زيد فى

المستقبل شرط لوجوب الاستقبال وتهيئه مقدماته في الحال، إذن لا بدّ لدفع الإشكال من وجدان طريق لحلّ هذه الموارد.

والأولى أن يقال: إنّ مقامنا هذا يكون من موارد الخلط بين الامور التكوينيّة والاعتباريّة، فإنّ الأحكام الشرعيّة امور اعتباريّة لا واقع لها إلا اعتبار الشارع، وقضيّه استحاله التفكيك بين العله والمعلول تختصّ بالتكوينيّات، وأمّا الاعتباريّات فأمر وضعها ورفعها وجعل الشرائط فيها مقارنه أو متأخره أو متقدّمه إنّما هو بيد الشارع المعبر، فإنّ الشارع كما يمكن له اعتبار شرط مقارن للواجب يمكن له اعتبار شرط متقدّم عليه أو متأخر عنه.

إن قلت: إنّ للشرائط الشرعيّة دخلًا في تحقّق المصالح المترتبه على الواجبات، ولا إشكال في أنّها مصالح واقعيّة تكويّتيّة، إذن كيف يمكن أن يؤثّر شرط اعتباري متأخر في مصلحة تكويّتيّة متقدّمه؟

قلت: إنّ المصالح التكوينيّة المترتبه على الواجبات الشرعيّة الاعتباريّة إنّما تتحقّق في الخارج بعد تحقّق الواجب الاعتباري بجميع أجزائه وشرائطه المقارنه والمتأخره والمتقدّمه، فمصلحه صيام المستحاضه مثلًا تتحقّق في الخارج بعد تحقّق الصيام بجميع شرائطه ومنها الغسل الليلي المتأخر ولم يدع أحد تحقّق المصلحه بمجرد تحقّق الشرط المتقدّم أو المتأخر فحسب، حتّى يلزم التفكيك بين العله والمعلول.

ص: ٦٦

توضيح ذلك: أنّ العبادات الشرعيّة تعبر عن نهايه الخضوع للشارع المقدّس، وكما أنّ الاحترامات العرفيه كالقيام عند ورود الوالدين أو الاستاذ أو المولى إذا اشترطت بشروط متأخره، تنتزع منها عناوينها الخاصه وتترتب عليها مصالحها الواقعيّة- فيما لو تحقّقت تلك الشروط في ظرفها- كذلك العبادات الشرعيّة حيث ينتزع منها هذا العنوان وتترتب عليها مصالحها الخاصه بعد تحقّق جميع الأجزاء والشرائط، فقبل تحقّق الشرط المتأخر لا تتحقّق مصلحة حتّى يستلزم انخراط قاعده العليه.

فظهر ممّا ذكرنا إمكان الشرط المتأخر أو المتقدّم عقلاً في الامور الاعتباريّة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ جميع الشروط المذكوره في هذا التقسيم إنّما هي داخله في محلّ النزاع فيما إذا كانت شروطاً للمكلف به لا التكليف كما لا يخفى فيحكم بوجوبها بناءً على وجوب المقدّمه.

### الأمر الثالث: ثمره القول بوجوب المقدّمه

الثمره الاولى: بناء على القول بأنّ المسأله اصوليه وأنّ البحث فيها في ثبوت الملازمه بين وجوب المقدّمه ووجوب ذبيها وعدمها لا إشكال في أنّ الثمره هي ثبوت الملازمه بين وجوب كلّ واجب ووجوب مقدماته، وهي ثمره لمسأله اصوليه تقع كبرى قياس استنباط الأحكام الفرعيّة فيقال مثلًا: الملازمه ثابتة بين وجوب المقدّمه ووجوب ذبيها، والصلاه واجبه فتجب جميع مقدماتها.

الثمره الثانيه: أنّه على القول بوجوب المقدّمه لا يجوز أخذ الاجره على المقدّمه لحرمة أخذ الاجره على الواجبات، بخلاف ما إذ لم نقل بوجوبها فيجوز أخذها عليها.

ويرد عليه: أنه ليس ثمره اصولي، فإن جواز أخذ الاجره على المقدمه أو عدمه حكم جزئي يستنبط من كبرى فقهيه، وهي عدم جواز أخذ الاجره على الواجبات.

ص: ٦٧

الثمره الثالثه: لزوم اجتماع الأمر والنهي في المقدمات المحزمه بناءً على وجوب المقدمه، فعدم جواز إتيان المقدمه حينئذ متوقف على القول بامتناع الاجتماع وترجيح جانب الحرمة بخلاف ما إذا قلنا بعدم وجوب المقدمه.

ولكن يرد عليها: إنها ليست ثمره لمسأله اصوليه، لأنّ البحث عن أنّ المقدمه هل هي مجمع لعنواني الأمر والنهي أو لا، بحث عن موضوع لمسأله اصوليه، فهو من مبادئ مسائل علم الاصول لا من نفسها ولا من المسائل الفقهيه؟

وقد اورد عليها: أنّ مقدمه الواجب ومسأله اجتماع الأمر والنهي مختلفان موضوعاً، فإنّ موضوع مسأله الاجتماع هو ما له جهتان تقيديتان يتعلّق الأمر بإحدهما والنهي بالآخرى، وهذا بخلاف مقدمه الواجب فإنّ عنوان المقدمه ليس من الجهات التقيديه بل التعليليه، لأنّ معروض الوجوب المقدمى هو ذات المقدمه، والمقدميه علّه لعروض الوجوب على الذات، وعليه فلا يتصور في المقدمه جهتان تقيديتان حتّى يتعلّق الأمر بإحدهما والنهي بالآخرى، نعم أنّها تندرج في مسأله النهي عن العباده إن كانت المقدمه عباده، وفي مسأله النهي عن المعامله إن كانت معامله (١).

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ الحيثيات التعليليه في الأحكام العقليه ترجع في الواقع إلى الحيثيات التقيديه، فإذا حكم العقل بوجوب المقدمه شرعاً لأنها مقدمه كان الواجب حينئذ هو عنوان المقدمه لا ذاتها بدون عنوان المقدميه.

### الأمر الرابع: تأسيس الأصل في المسأله

وفائده هذا البحث هو تعيين من يجب عليه إقامه الدليل ويكون قوله مخالفاً للأصل في المقام:

لا- يخفى أنّه لا- معنى للأصل العملي فيما نحن فيه إذا كانت المسأله اصوليه، أى كان المبحوث عنه فيها وجود الملازمه بين وجوب المقدمه شرعاً ووجوب ذيهما،

١- انظر: كفايه الاصول، ص ١٢٤

ص: ٦٨

وذلك لأنّ الملازمه ممّا ليست لها حاله سابقه عدميه كى تستصحب إلّاعلى القول باستصحاب العدم الأزلى.

وأما بناءً على كون المسأله فقهيه أى كون النزاع فى وجوب المقدمه وعدمه، فمقتضى الاستصحاب عدم وجوبها، لأنّ وجوب المقدمه شرعاً لو قيل به أمر حادث مسبق بالعدم، فإذا شكّ فيه يستصحب عدمه.

ولا يرد عليه: أنّ موضوع الاستصحاب وإن كان تاماً إلا أنه لا أثر له بعد استقلال العقل بلزوم الإتيان بها لأجل لا بدّيه الإتيان بها على كلّ تقدير(١).

لأنّ المفروض في المقام حصول الشكّ في وجوب المقدمه بعد أن كان جعله معقولاً وعدم كونه لغواً، فإذا فرضنا أنّ إيجاب المقدمه شرعاً لا يكون لغواً مع وجود اللابديه العقليه وفرضنا حصول الشكّ في إيجابها، فلا إشكال في جواز استصحاب عدمه؛ لأنّ الوجوب بنفسه أثر شرعي وليس المستصحب موضوعاً حتّى يحتاج إلى أثر شرعي يترتب عليه، هذا بالنسبه إلى الاستصحاب.

وأما البراءه فقد يقال بعدم جريانها بكلا قسميها:

أما العقليه فلأنّها وارده لنفي المؤاخذه والعقاب، والمفروض أنّه لا عقاب على ترك المقدمه وإن قلنا بوجوبها، والعقاب إنّما هو على ترك الواجب النفسي.

وأما الشرعيه فبما أنّها وردت مورد الامتنان فيختصّ موردها بما إذا كانت فيه كلفه على المكلف ليكون في رفعها بها امتناناً، والمفروض أنّه لا كلفه في وجوب المقدمه حيث لا عقاب على تركها(٢).

ولكن يمكن الجواب عنه بالنسبه إلى البراءه الشرعيه بأنّ دليلها لا ينحصر في حديث الرفع حتّى يحتاج في جريانها إلى صدق الامتنان، بل هناك وجوه اخرى تدلّ عليها كما تأتي في محلّها.

١- محاضرات في اصول الفقه، ج ٢، ص ٤٣٥

٢- المصدر السابق

ص: ٦٩

## الأمر الخامس: أدلّه القائلين بوجوب المقدمه

ذهب المشهور إلى القول بوجوب المقدمه واستدلوا له بوجوه:

الوجه الأول: عدم إمكان تخلف إرادته المقدمه عند إرادته ذبيها بعد الإلتفات إلى كون الشىء مقدّمه وأنّه لا يمكن التوصل إلى المطلوب إلّا بها، ويظهر ذلك بقياس إرادته الأمر بإرادته الفاعل، فهل ترى أنّك لو أردت شيئاً وكان ذلك الشىء يتوقّف على مقدّمات يمكنك أن لا تريد تلك المقدّمات؟ لا، بل لا بدّ من أن تتولّد إرادته المقدّمات من إرادته ذلك الشىء قهراً عليك، بحيث لا يمكنك أن لا تريدها بعد الإلتفات إلى المقدّمات، وإلّا يلزم أن لا تريد ذا المقدمه، وهذا واضح وجداناً، وإرادته الأمر حالها حال إرادته الفاعل(١).

وأورد عليه، أولاً: أنّ البرهان لم يقيم على التطابق بين التشريع والتكوين من جميع الجهات، لو لم نقل بقيامه على خلافه، وتوضيح

الفرق أنّ تعلق الإرادة بالمقدمات من الفاعل الذي أراد الوصول إلى شىء أنه يرى أنّ الوصول إلى الغاية المطلوبه لا يحصل إلا بإيجاد مقدماته، فلا محاله يريدّه مستقلاً بعد تماميّة مقدماتها، وأمّا الأمر غير المباشر فالذى يلزم عليه هو البعث نحو المطلوب وإظهار ما تعلقت به إرادته ببيان وافٍ، بحيث يمكن الاحتجاج به على العبد، ويقف العبد به على مراده حتّى يمتثله، وأمّا إرادته المقدمات فلا موجب له بعد حكم العقل بلزوم إتيانها.

والحاصل أنّه فرق بين المباشر والأمر فإنّه لا- مناص في الأول عن تعدّد الإرادة، لأنّ المفروض إنّّه المباشر للأعمال برمتها فلا محاله تتعلّق الإرادة بكلّ ما يوجد بنفسه، وأمّا الأمر فيكفى في حصول غرضه ببيان ما هو الموضوع لأمره وبعثه، بأن يأمر به ويبعث نحوه، والمفروض أنّ مقدمات المطلوب غير خفى على المأمور، وعقله يرشد إلى لزوم إتيانها، فحينئذٍ لاى ملاك تنقذ إرادته اخرى متعلقه

١- انظر: مبادئ الوصول، ص ١٠٦؛ الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى، ج ١، ص ١١١؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ٢٨٤

ص: ٧٠

بالمقدمات؟(١)

وثانياً: بأن ترشّح إرادته من إرادته اخرى بمعنى كون إرادته الواجب علّه فاعليته لإرادتها من غير حاجه إلى مبادئ اخر كالتصوّر والتصديق بالفائده ممّا لا- أصل له، لأنّ الحاكم بوجوب المقدمه على الفرض هو الشارع الفاعل المرید المختار، وأن سبب الوجوب إنّما هو نفس المولى وإرادته، فتوقّف ذى المقدمه على المقدمه يكون حينئذٍ داعياً لا يجابه المقدمه، لا أن يكون سبباً بنفسه لوجوبها(٢).

ولكن يمكن الجواب عن الإشكال بكلا شقيّه: أمّا الثانى: فلائنه يمكن أن يقال بأن المراد من الترشّح إنّما هو أنّ المولى الحكيم يريد المقدمات عند إرادته ذيلها لا محاله، أى إذا تعلقت الإرادة بذى المقدمه تعلقت بمقدماتها أيضاً، غايه الأمر أنّها إرادته غيريّة تبعيّة، مع كونها فى نفس الوقت مولويّه لا- إرشاديّه، فليس المقصود من الترشّح التولّد القهري غير الإرادى حتّى يقال بأنّه لا أصل له، بل المراد منه التلازم بين الإرادتين، بمعنى أنّ المولى الحكيم إذا التفت إلى توقّف ذى المقدمه على مقدماتها يتولّد فى نفسه مبدء إرادتها بمقتضى حكمته.

إن قلت: ليس الكلام فى الإرادة وتولّدتها فى نفس المولى بل الكلام فى جعل قانون واعتبار حكم على المقدمه، والإرادة لا تكفى فيه، بل يكون جعل الحكم لغواً.

قلت: وجود حكم العقل فى مورد لا- يوجب لغويه حكم الشارع فى ذلك المورد، كما نلاحظه فى حكم الشارع بوجوب الإحسان أو استحبابه وحرمة الظلم ونحوهما، ولذلك قيل ونعم ما قيل من «أنّ الواجبات الشرعيّه أظاف فى الواجبات العقليّه»(٣) وبعبارة اخرى: حكم الشارع فى موارد حكم العقل يكون تأكيداً لحكم



٣- وهى من القواعد الكلامية عند العدليته، انظر: رسائل الشريف المرتضى قدس سره، ج ٢، ص ٣٣٦؛ كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، ص ٤٧٠ و ٤٧١

ص: ٧١

العقل ولا لغويه فى التأكيد، هذا أوّلاً.

وثانياً: لا حاجة فى وجوب المقدمه إلى جعل واعتبار فعلى من طريق الخطابات الأصلية، بل يمكن كشف حكم الشارع من ناحيه كشف الإراده، أى من ناحيه كشف مبادئ الحكم ووجود ملاكه فإنه يساوق الحكم نفسه، كما سيأتى بناءً على قول المنكرين للترتب من أن تراحم المهم مع الأمر بالأهم يوجب عدم فعلية الأمر بالمهم، ولكنّه مع ذلك لا يوجب بطلان المهم العبادى بعد ترك الأهم لوجود الملاك.

وأما الأوّل: فلائنه لا- إشكال فى أن الفعل التسبيى أيضاً يعدّ فعلاً للمولى كالفعل المباشري ويستند إلى المولى، وإذن كيف يمكن أن يتسامح الفاعل فى مقدمات فعله، فإن أراد المولى صعود العبد إلى السطح جداً فلا محاله يريد نصب السلم وغيره من المقدمات أيضاً، نعم قد يكون وضوح الإتيان بالمقدمات بحيث لا يحتاج المولى إلى مزيد بيان، ولكن لا بمعنى أنه لا يريدّها بل بمعنى وضوح إرادتها.

هذا كلّه فى الوجه الأوّل، وقد ظهر تماميته.

الوجه الثانى: أن الوجدان أقوى شاهد على أن المولى إذا أراد شيئاً له مقدمات، أراد تلك المقدمات لو التفت إليها بحيث ربّما يجعلها فى قالب الطلب، ويقول مولوياً: «ادخل السوق واشتر اللحم» مثلما بداهه أن الطلب المنشأ بخطاب «ادخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» فى كونه بعثاً مولوياً، فحيث تعلقت إرادته بشراء اللحم ترشّحت منها له إرادته اخرى بدخول عبده السوق بعد الإلتفات إليه وأنه يكون مقدّمه له كما لا يخفى (١).

وهذا الوجه تامّ أيضاً ولا يرد عليه الإشكال بلزوم اللغويه، لما مرّ من أن الأوامر الشرعيه كثيراً ما تكون تأكيداً للواجبات العقلية وأن عدم الحاجة إلى البيان فى بعض الموارد ووضوحه لا يكون دليلاً على عدم إرادته المولى.

ص: ٧٢

الوجه الثالث: ما ورد فى لسان الشارع من الأوامر الغيريه التى تعلقت ببعض المقدمات فإنها صدرت من جانب الشارع، إمّا لوجوب خصوصيه فى تلك المقدمات غير كونها مقدّمه، أو من باب أنها مقدّمه لبعض الواجبات، والأوّل ممنوع بالاتفاق، فلا إشكال فى أن وجوبها إنّما هو بملاك المقدميه، فتعدى منها إلى سائر المقدمات من باب تنقيح المناطق.

ومن هذه الأوامر، قوله تعالى في باب الغسل: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (١).

ومنها: قوله تعالى في باب التيمم: «... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (٢).

ومنها: قوله تعالى في باب الوضوء: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (٣).

ومنها: قوله تعالى في آية النفر: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» (٤).

ومنها: قوله تعالى في باب صلاة الجمعة: «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» (٥).

إلى غير ذلك من الأوامر الغيرية الواردة في الكتاب الكريم، ففي جميع ذلك وأشباهاها أمر الله تعالى بالواجبات الغيرية المقدمية.

وقد توهم بعض انحصار هذا النوع من الأوامر بالطهارات الثلاث ثم استشكل على الاستدلال بها في المقام بأنها ليست أوامر مولوية بل إرشادية ترشد إلى شرطية الطهارات الثلاث فقط.

ولكنه قد ظهر عدم انحصارها في ذلك؛ لورودها في غيرها كثيراً، مضافاً إلى أن

١- سورة المائدة، الآية ٦

٢- سورة النساء، الآية ٤٣

٣- سورة المائدة، الآية ٦

٤- سورة التوبة، الآية ١٢٢

٥- سورة الجمعة، الآية ٩

ص: ٧٣

الشرطية أو الجزئية متأخرة عن الأمر رتبة، وهي تنتزع من الأمر المولوي المتعلق بالمأمور به، فكيف يمكن أن يكون الأمر إرشاداً إليها؟ فتدبر فإنه حقيق به.

هذا تمام الكلام في أدلة القائلين بوجوب المقدمه، وقد عرفت تمامية الوجوه الثلاثة، نعم، هنا وجوه قاصره الدلالة لا يهمننا التعرض لها، كما أن المناقشه فيما استدلل به على عدم الوجوب من لزوم اللغويه مع وجود اللابديه العقلية، تظهر ممّا قدمناه.

**الأمر السادس: كيفيه وجوب المقدمه**

إشارة

بعد ما قلنا بوجود المقدمه، فيقع الكلام في أنها هل هي واجبه مطلقاً أو مشروطه بشرط؟ وفيه أقوال:

القول الأول: ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله: «من أنّ وجوب المقدمه بناءً على الملازمه يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذى المقدمه، فإن كان وجوب ذى المقدمه مطلقاً كان وجوب المقدمه أيضاً مطلقاً، ولا يعتبر فيه أيّه خصوصيه، وإن كان مشروطاً كان وجوب المقدمه أيضاً مشروطاً» (١).

القول الثاني: ما يلوح من كلام صاحب المعالم رحمه الله: «من اشتراط وجوب المقدمه على القول به بإرادته ذى المقدمه، فإن أراد المكلف الإتيان بذى المقدمه وجبت المقدمه وإلا فلا» (٢).

القول الثالث: ما نسب إلى شيخنا العلامة الأنصاري رحمه الله من أنّ الواجب هو المقدمه المقصود بها التوصل إلى ذيها، فإن أتى بها ولم يقصد بها التوصل فلا تقع على صفة الوجوب أصلاً» (٣).

القول الرابع: مختار صاحب الفصول رحمه الله: «من أنّ الواجب إنّما هو خصوص

١- كفايه الاصول، ص ١١٣

٢- معالم الدين، ص ٧١

٣- انظر: مطارح الأنظار، ص ٧٢ و ٧٥ و ٧٦

ص: ٧٤

المقدمه الموصله، أى أنّ الواجب خصوص المقدمه التى يترتب عليها ذى المقدمه، وأما إذا لم يترتب عليها ذى المقدمه فلا تقع على صفة الوجوب سواء قصد بها التوصل إلى ذى المقدمه أو لم يقصد» (١).

القول الخامس: ما اختاره عدّه من الأعلام رحمهم الله من أنّ الواجب هو المقدمه حال إرادته الإتيان بذى المقدمه على نهج القضيّه الحيثيه لا مقيداً بها على نهج القضيّه الشرطيّه، كما تقدّم فى القول الثانى (٢).

هذا ما ذكر من الأقوال فى المسأله وكثره الأقوال وشده النزاع فى المسأله ترشدنا إلى وجود معضله مهمه فيها، وهى معضله المقدمه التى حرام ذاتاً ولكن تشرع للإتيان بذى المقدمه، كالدخول فى الأرض المغصوبه الذى هو مقدمه لإنقاذ الغريق، حيث إنّ لازم القول بوجود المقدمه مطلقاً من دون أى قيد وخصوصيه هو جواز الورود فى الأرض المغصوبه ولو لم يقصد به إنقاذ الغريق، وسواء تحقّق بعد ذلك إنقاذ الغريق أو لم يتحقّق مع أنّه مخالف للوجدان الفقهي والإرتكاز.

فلحلّ هذه المعضله والتخلّص عنها تمسك كلّ واحد من المحقّقين بذيل قيد كما لاحظت فى بيان الأقوال المذكوره.

هذا، مضافاً إلى أنّ هاهنا مشكله اخرى؛ حيث إنّ القول بوجود المقدمه مطلقاً لازمه بطلان الضدّ الخاصّ الذى يكون تركه مقدمه لإتيان واجب أهمّ فيما إذا كان الضدّ أمراً عبادياً كالصلاه بالنسبه إلى إزاله النجاسه عن المسجد، فحيث إنّ ترك الصلاه مقدمه لفعل الإزاله فبناءً على وجوب المقدمه مطلقاً يجوز ترك الصلاه- بل يجب- فيما إذا وجب عليه إزاله النجاسه سواء قصد

به التوضيل إليها أو لم يقصد، وسواء تحقّق بعد ذلك الإزاله أو لم تتحقّق، وسواء أراد الإزاله أو لم يردّها مع أنّه أيضاً مخالف للوجدان وإرتكاز المتشرّعه.

١- الفصول الغرويه، ص ٨٦

٢- هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ١٧٧؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ٢٩١؛ نهايه الأفكار، ج ١، ص ٣٤٠.

ص: ٧٥

### المختار في المسأله هو وجوب المقدمه الموصله

وهو ما ذهب إليه صاحب الفصول من وجوب خصوص المقدمه التي تنتهي إلى ذي المقدمه، واستدل له بوجوه ثلاثه:

الوجه الأول: أنّ العقل لا يدرك أزيد من الملازمه بين طلب شيء وطلب مقدماته التي في سلسله علّه وجود ذلك الشيء في الخارج بحيث يكون وجودها فيه توأمًا وملازمًا لوجود الواجب، وأمّا ما لا يقع في سلسله علله ويكون وجوده خارجًا مفارقًا عن وجود الواجب فالعقل لا يدرك الملازمه بين إيجابه وإيجاب ذلك أبدأً، ونتيجته وجوب خصوص المقدمه الموصله.

الوجه الثاني: إمكان تقييد المقدمه بقيد الإيصال من جانب المولى وجدانًا لأنّه بنفسه دليل على انحصار حكم العقل في المقدمه الموصله، وإلّا لو كانت دائره حكم العقل أوسع منها لم يمكن تقييد ما حكم به العقل.

الوجه الثالث: أنّ الواجب على المكلف إنّما هو تحصيل غرض المولى فحسب، ولا إشكال في أنّ غرضه من إيجاب المقدمه هو الوصول إلى ذي المقدمه، فيكون الواجب خصوص ما يوصله إلى ذي المقدمه.

وقد اورد عليه بامور:

الأمر الأول: أنّ العقل لا يفرّق بين الموصل وغيره لأنّ ما يتوقّف عليه الواجب خارجًا إنّما هو ذات المقدمه، والملازمه ثابتة في الخارج بين وجود ذاتها ووجود ذي المقدمه.

الأمر الثاني: أنّ الغرض من إيجاب المقدمه ليس هو الوصول إلى ذي المقدمه بل إنّما هو التمكن من الوصول، ومن المعلوم أنّ التمكن من الوصول يترتب على المقدمه مطلقًا لا خصوص الموصله منها.

وبعبارة اخرى: إنّ المتوقّع من كلّ شيء ما يكون صدوره منه ممكنًا، فالمتوقّع من نصب السلم مثلًا ليس هو الوصول إلى السطح لأنّه بمجردّه لا يوجب الوصول

ص: ٧٦

إليه بل يتوقّع منه إمكان الوصول إلى السطح، كما أنّ المتوقّع من الوضوء إنّما هو التمكن من الإتيان بالصلاه، ولا إشكال في أنّ هذا التمكن يوجد في جميع المقدمات فإنّ المكلف بالوضوء يصير قادرًا على الصلاه، سواء أتى به بتية إتيان الصلاه أو لا؟

الأمر الثالث: إذا أتى المكلف بالمقدّمه ولم يأت بذي المقدّمه بعد فإمّا أن يسقط الأمر الغيرى المتعلّق بها أو لا يسقط، لا مجال للثانى لأنّ بقاء الأمر الغيرى على حاله مع حصول المقدّمه فى الخارج تحصيل للحاصل، وسقوط الأمر هنا لا يكون إلّا لحصول الإمتثال ولو كان الواجب هو خصوص المقدّمه الموصله لم يسقط الأمر الغيرى، فالسقوط كاشف عن أنّ الواجب هو مطلق المقدّمه ولو لم توصل إلى ذبيها.

ويمكن الدفاع عن صاحب الفصول، أوّلاً: بأنّ المتوقع من كلّ شىء وإن كان لا بدّ أن يكون خصوص ما يترتب عليه من الأثر وما يمكن صدوره منه، وأنّ المترتب على إيجاد المقدّمه إنّما هو التمكّن من الوصول لا نفس الوصول، ولكن لا إشكال فى أنّ الوصول به إلى ذى المقدّمه يكون مقدوراً للمكلف، فللمولى أن يطلب من المكلف خصوص مقدّمه توصله إلى ذى المقدّمه، لأنّ ملاك صحّه التكليف بشىء إنّما هو كونه مقدوراً للمكلف وهو حاصل فى المقام.

وثانياً: نحن لا نوافق سقوط الأمر بإيجاد مطلق المقدّمه مع عدم ترتب ذى المقدّمه عليه، بل إنّه باقى على فعلتيته وداعويته ما لم يأت بذى المقدّمه، على نحو الشرط المتأخّر، فإن أتى بذى المقدّمه يسقط الأمر بالمقدّمه عن داعويته، وما دام لم يأت بذى المقدّمه تكون الداعويّه باقيه على حالها، كما أنّه كذلك فى أجزاء الواجب النفسى بالنسبه إلى الأمر النفسى الضمنى المتعلّق بكلّ جزء جزء، فسقوطه عن الفعلية والداعويّه مشروطه بنحو الشرط المتأخّر بإتيان سائر الأجزاء وإن كان لا يجب تحصيل الحاصل، فما نحن فيه من هذه الجهه أشبه شىء بأجزاء الواجب النفسى.

ص: ٧٧

وعلى كلّ حال، الحقّ فى المسأله هذا القول، والعمده فى الاستدلال عليه مضافاً إلى ما سبق هو الوجدان، فإنّ الوجدان الفقهي حاكم بأنّ تبديل حكم حرمة المقدّمه إلى جوازها بل وجوبها منحصر فيما إذا أوصل المكلف إلى ذى المقدّمه، فمن دخل الدار المغصوبه ولم ينقذ الغريق فقد عصى، ومن دخلها وأنقذ الغريق فقد أطاع وإمتثل.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من الوجوه الثلاثه لإثبات وجوب المقدّمه آنفاً لا ينافى ما اخترناه من وجوب المقدّمه الموصله:

أمّا دليل الوجدان فلاّنه حاكم على أنّ الإنسان المرید لإتيان ذى المقدّمه إنّما يريد مقدّماته لإيصالها إلى ذبيها.

وأما مقايسه التشريع بالتكوين فكذلك، لأنّ المباشر لذى المقدّمه فى الإراده التكوينيّه إنّما يريد المقدّمات التى توصل إلى ذبيها، فليكن كذلك فى الإراده التشريعيّه.

وأما الأوامر الغيريّه الوارده فى لسان الشرع فالقدر المتيقّن منها أيضاً وجوب الموصّل من المقدّمات، فالقدر المتيقّن من مفاد قوله تعالى: «فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ»، إنّما هو وجوب السعى الموصّل إلى ذكر الله لا مطلق السعى.

أضف إلى ذلك ما مرّ بالنسبه إلى مقدّمه الواجب المحرّمه ذاتاً؛ حيث قلنا إنّ حرمة المقدّمه إنّما ترتفع فيما إذا كانت المقدّمه موصله فقط، فكذلك فى غيرها.

**نمره القول بوجوب المقدّمه الموصله**

وقد ذكر لها عدّه ثمرات:

الثمره الاولى: ما عرفت فى المقدمّات المحرّمه كالدخول فى الأرض المغصوبه لإنقاذ الغريق؛ حيث إنّه إن قلنا بوجوب المقدمّه مطلقاً يصير الدخول فيها مباحاً وإن لم يقصد به الإنقاذ ولم يتحقّق بعده الإنقاذ، وأمّا إن قلنا بوجوب خصوص

ص: ٧٨

المقدمّه الموصله فلا يصير الدخول مباحاً إلّا فى صورته تحقّق الإنقاذ خارجاً، نعم أنّه لا يعاقب على الدخول إذا قصد به الإنقاذ ولم يقدر عليه لمانع.

الثمره الثانيه: بطلان الوضوء - وسائر المقدمّات العباديه - فيما إذا أتى به ولم يأت بالصلاه بعده بناءً على عدم كون الوضوء مطلوباً نفسياً واعتبار قصد الأمر فى العباده، لأنّه إن قلنا بوجوب خصوص المقدمّه الموصله فحيث إنّ هذا الوضوء لم يكن موصلاً فلم يكن مأموراً به فوق باطلاً، بخلاف ما إذا كان الواجب مطلق المقدمّه.

الثمره الثالثه: بناءً على القول بوجوب المقدمّه مطلقاً تكون عبادته تارك الواجب الأهمّ باطله كصلاه تارك الإزاله بناءً على أن يكون ترك الضدّ مقدمّه لإتيان الضدّ الآخر، فيكون ترك الصلاه واجباً لكونه مقدمّه للإزاله الواجبه فوراً، فيكون فعلها حراماً لأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العامّ، وال ضدّ العامّ للترك الواجب هو الفعل، فتكون العباده باطله.

وأما بناءً على القول بوجوب المقدمّه الموصله تقع الصلاه صحيحه، لأنّ اشتغال المكلف بالصلاه فى صورته ترك الإزاله كاشف عن وجود صارف عن الإزاله وعن عدم إرادتها، فلم يكن ترك الصلاه موصلاً إلى الإزاله لوجود هذا الصارف، فلم يكن واجباً، فلا يكون فعلها حراماً، ونتيجته صحّه الصلاه.

وفيه: إنّ وجود الصارف الاختيارى لا يمنع عن وجوب المقدمّه الموصله على المكلف، فلا تصحّ الصلاه معه، مضافاً إلى ما ذكرنا فى محلّه من أنّ ترك أحد الضدّين ليس مقدمّه لفعل الضدّ الآخر.

### الأمر السابع: فى مقدمّه المستحبّ

لا إشكال فى أنّ بعض الوجوه المزبوره التى استدللّ بها لوجوب مقدمّه الواجب تعمّ مقدمّه المستحبّ أيضاً، فتدلّ على ثبوت الملازمه بين المستحبّ ومقدمته، وهو

ص: ٧٩

ظاهر بالنسبه إلى دليل الوجدان ودليل تطابق الإرادتين التكوينيّه والتشريعيّه، فإنّ الوجدان حاكم بأنّ المولى إذا تعلقت إرادته غير الإلزاميه بشىء تعلقت بمقدماته لا محاله كذلك.

كما أنّ العقل أيضاً يحكم بأنّ الإراده التشريعيّه المتعلّقه بالمستحبّات كالإرادته التكوينيّه التى تتعلّق بعمل راجح غير إلزامى، فكما

أنّ المباشر لإتيان عمل راجح يريد مقدماته على حدّ الرجحان، فكذلك غير المباشر الذي أراد إتيان عمل بالتسبب والتشريع. هذا، مضافاً إلى جريان الوجه الثالث من الوجوه السابقه في المقام، وهو الأوامر التي وردت في لسان الشارع وتعلقت ببعض المقدمات المستحبّه كالذهاب إلى المسجد والجلوس فيه منتظراً لإقامه الصلاه جماعه وغيرهما(١).

### الأمر الثامن: في مقدّمه الحرام

وهي تنقسم إلى أربعة أقسام:

أولها: ما يكون من قبيل الأسباب التوليدية، سواء كانت العلّه التامه أو الجزء الأخير منها كالإلقاء في النار بالنسبه إلى الإحراق. ثانيها: ما يكون من قبيل العلّه الناقصه لايجاد ذى المقدمه ولكن المكلف يقصد بإتيانها التوصل إلى الحرام وتكون موصله إلى الحرام في الخارج أيضاً.

ثالثها: نفس القسم الثاني مع عدم الإيصال إلى ذى المقدمه.

رابعها: نفس القسم الثاني أيضاً مع عدم قصد التوصل بها إلى الحرام.

لا- إشكال في حرمه القسم الأول والثاني بناءً على مبنى وجوب مقدمه الواجب لنفس ما مرّ هناك، أمّا دليل الوجدان ودليل تطابق الإرادتين فهما واضحان، وأمّا النواهي الوارده في لسان الشارع المتعلّقه بالمقدمات المحرّمه فهي كثيره جداً،

١- انظر: وسائل الشيعه، ج ٣، كتاب الصلاه، أبواب أحكام المساجد، الباب ٣ و ٤ و ٧

ص: ٨٠

والعجب من فتوى بعض الفقهاء بعدم حرمه مقدمه الحرام مع أنّنا نعلم بأنّ ملاك النهي في هذه الروايات إنّما هو مقدميه متعلقاتها للحرام لا غير.

فإنّ من هذه النواهي ما ورد بالنسبه إلى الخمر ولعن غارسها وحرثها وغيرهما من العناوين العشره التي هي من مقدمات شرب الخمر(١).

وأوضح من ذلك ما ورد في باب صلاه المسافر وتدلّ على وجوب القصر لمن كان سفره حراماً(٢)، وقد أفتى بها الفقهاء بالاتفاق، بل لم يكتفوا بالأمثله الوارده في هذه الروايات وتعّدوا إلى غيرها من أشباهها(٣)، ولا إشكال في أنّ السفر في كثير من هذه الأمثله مقدمه للحرام وليس الحرام نفسه، مثل السفر للصيد الحرام و السرقة والسعايه والضرر على المسلمين وما إلى ذلك.

وعلى أيّ حال، إذا كانت المقدمه في هذه الروايات حراماً لمقدميتها لا- لخصوصيه اخرى يستكشف من ذلك حرمه سائر

مقدمات الحرام أيضاً لوجود الملاك وإلغاء الخصوصية قطعاً.

وأما القسم الثالث: فلا إشكال في عدم حرمتها إلّا من باب التجزّي.

وأما القسم الرابع: فعدم حرمتها واضح؛ لأنّ المفروض أنّه لم يقصد بها التوصل إلى الحرام فهي ليست حراماً بالنسبة إليه لا واقعاً ولا ظاهراً.

نعم هذا إذا لم تكن موصله إلى الحرام، وأمّا مع فرض الإيصال وبناءً على قبول مبنى المقدمه الموصله كما هو المختار، فلا إشكال في أنّها مصداق من مصاديق الحرام الواقعي حينئذٍ وأنّ من أتى بها ارتكب حراماً واقعاً، إلّا أنّه لا يعاقب على ذلك لعدم قصده التوصل بها إلى الحرام وعدم فعلية الحرمة بالنسبة إليه.

١- وسائل الشيعه، ج ١٢، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥٥، ح ٤.

٢- المصدر السابق، ج ٥، كتاب الصلاه، أبواب صلاه المسافر، الباب ٨.

٣- جواهر الكلام، ج ١٤، ص ٢٥٧، العروه الوثقى ٣، ص ٤٣٦، الخامس من شروط التقصير.

ص: ٨١

### الفصل الثالث: مسأله الضد

#### اشاره

عنوان هذا البحث في كلمات أكثر الاصوليين هو: «هل الأمر بالشئ ء يقتضى النهى عن ضده؟» (١) والمعنون في كلمات الآخرين: «هل الملازمه ثابتة بين وجوب شئ ء وحرمة ضده أو لا؟» (٢).

وهذه المسأله اصوليه عند من جعل العنوان ثبوت الملازمه وعدمه، وظاهر من جعله «أنّ الأمر بالشئ ء يقتضى النهى عن ضده» الميل إلى كونها فقهيه، لأنّ الكلام حينئذٍ في حرمة الضد وعدمها.

ثمّ إنّ بناء على القول بكونها من المسائل الاصوليه فالظاهر عدم إرتباطه بباب الألفاظ، وإن استدلّ بعض في المقام بالدلالات اللفظيه (٣)، لجريان النزاع فيها وإن ثبت الأمر من غير طريق اللفظ، كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام في هذه المسأله يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في الضدّ العامّ وهو ترك المأمور به (٤).



- ٢- الوافيه فى اصول الفقه، ص ٢٢٢؛ نهايه الأفكار، ج ١، ص ٣٥٩؛ محاضرات فى اصول الفقه، ج ٣، ص ٤
- ٣- معالم الدين، ص ٦٤؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١١٣
- ٤- ومن ذلك يظهر أنّ المراد من «الضدّ» هنا هو الضدّ بمعناه اللغوى فيعمّ النقيض الفلسفى؛ فإنّ الضدّ العامّ أمر عدمى، مع أنّ الضدّين فى الفلسفه أمران وجوديان بينهما غايه التباعد

ص: ٨٢

المقام الثانى: فى الضدّ الخاصّ، والمراد منه أمر وجودى يزاحم الفعل المأمور به.

### المقام الأوّل: فى الضدّ العامّ

والأقوال فيه أربعة:

أحدها: الاقتضاء بنحو العينيه والمطابقه(١).

ثانيها: الاقتضاء بنحو التضمّن والجزئيه(٢).

ثالثها: الاقتضاء بنحو الدلاله الالتزاميه إجمالاً؛ أعمّ من أن يكون اللزوم لفظياً على نحو يكون النهى عن الضدّ من اللوازم البيّنه بالمعنى الأخصّ للأمر بالشىء، أو عقلياً على نحو يكون من اللوازم البيّنه بالمعنى الأعمّ(٣).

رابعها: عدم الاقتضاء مطلقاً(٤).

أمّا القول الأوّل: فلا إشكال فى فساده؛ لأنّ المفروض أنّ الصلاه مثلاً وتركها اثنان، وأنّ الأمر دعوه إلى الشىء والنهى زجر عن الشىء، ولا معنى حينئذٍ للعيّنه.

هذا إثباتاً، وأمّا ثبوتاً فلأنّ ملاك الحرمة هو وجود مفسده فى متعلّقها، كما أنّ ملاك الوجوب وجود مصلحه فى متعلّقه، فما لا مفسده فيه لا- حرمة له، وما لا- مصلحه فيه لا- وجوب له، ولا- شكّ فى أنّه ليس كلّ ما كان ذا مصلحه فى فعله كان فى تركه مفسده، بل كثيراً ما يساوق تركه فقدان المصلحه فقط، وهذا واضح جداً.

وأمّا القول الثانى: فإنّهُ متفرّع على قبول تركّب الوجوب من طلب الفعل والمنع من الترك وهو ممنوع جداً، لأنّ الوجوب له معنى بسيط، وهو البعث الشديد نحو

١- الفصول الغرويه، ص ٩٢، وانظر: المستصفى من علم الاصول، ج ١، ص ٨١

٢- معالم الدين، ص ٦٣ و ٦٤

٣- مبادئ الوصول، ص ١٠٧؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٠٨؛ المحصول فى علم الاصول، للفخر الرازى، ج ٢، ص ١٩٩

الفعل، في مقابل الحرمة التي هي الزجر الشديد عن الفعل.

وأما القول الثالث: فهو أيضاً غير تامّ لنفس ما مرّ في الجواب عن القول الأوّل، لأنّ وجود الملازمه بين وجوب شيء وحرمة ضده العامّ يستلزم وجود الملازمه بين وجود المصلحه في فعل ووجود المفسده في تركه مطلقاً، فيكون في ترك كلّ ذي مصلحه مفسده، وهو ممنوع كما مرّ.

فظهر أنّ المتعين هو القول الرابع، وهو عدم الاقتضاء مطلقاً، نعم قد يعبرّ بالاقتضاء مسامحه عن التلازم الاتفاقي بأن تكون المصلحه في الفعل مقارنة للمفسده في الترك، كما هو كذلك في مثل الصلاه والزكاه وبعض الواجبات الاخر.

### المقام الثاني: في الضدّ الخاصّ

#### إشارة

كالصلاه في سعه الوقت بالنسبه إلى إزاله النجاسه عن المسجد مثلاً، وفيه قولان:

أحدهما: أنّ الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده الخاصّ (١).

ثانيهما: ما عليه كثير من المحقّقين وهو عدم الاقتضاء (٢).

واستدلّ للقول الأوّل بوجهين:

الوجه الأوّل: ما هو مبني على مقدّميه ترك الضدّ للفعل المأمور به، فيقال:

١. إنّ ترك الضدّ مقدّمه للفعل المأمور به.

٢. إنّ مقدّمه الواجب واجبه.

٣. الأمر بالشئ يقتضى النهى عن تركه الذي هو الضدّ العامّ، فلازم المقدّمه الاولى والثانيه وجوب ترك الصلاه لإزاله النجاسه عن المسجد في المثال المعروف،

١- مجمع الفائدة و البرهان، ج ١، ص ٢١٧ و ٢١٨؛ ذخيره المعاد، ج ١، ص ١٥٧ و ٣١٣؛ الفصول الغرويه، ص ٩٢ و ٩٣

٢- معالم الدين، ص ٦٣؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٠٨؛ كفايه الاصول ١٢٩ و ١٣٠؛ درر الفوائد، ج ١، ص ١٣٦؛ نهايه الأفكار، ج ١، ص ٣٦١

ولازم المقدمه الثالثه حرمة فعل الصلاه ونتيجتها بطلانها.

والأصل فى هذا البرهان إنما هى المقدمه الاولى وقد ذكر لإثباتها، أن عدم المانع من أجزاء العله التامه، وحيث إن العله مقدمه على معلولها فيكون عدم المانع أيضاً مقديماً على وجود المعلول، والمعلول فيما نحن فيه فعل الواجب المأمور به كالإزاله فى المثال، والمانع هو الصلاه، فيصير ترك الصلاه مقدمه لفعل الإزاله، وهو المطلوب.

ويجاب عن هذا بعده أجوبه:

منها: أن مقدميه عدم أحد الضدين يستلزم الدور، لأنه بناءً على المقدميه يكون عدم أحد الضدين مقدمه لوجود الضد الآخر، ومن جانب آخر وجود أحد الضدين مقدمه لعدم الآخر، فعدم القيام مثلاً مقدمه لفعل الجلوس، وفعل الجلوس أيضاً مقدمه لعدم القيام، وفى المثال المذكور يكون عدم الصلاه مقدمه لفعل الإزاله وفعل الإزاله أيضاً سبب لترك الصلاه، وهذا دور محال (١).

ومنها: أن شأن وجود أحد الضدين مع عدم الآخر شأن وجود أحد النقيضين مع ارتفاع الآخر، فكما لا ترتب ولا توقف وجداناً بين وجود الإنسان مثلاً وارتفاع اللانسان بل إذا حصل سبب وجود الإنسان حصل الإنسان وارتفع اللانسان فى رتبه واحده من دون أن يرتفع اللانسان أولماً ثم يحصل الإنسان فى المرتبه المتأخره، كذلك إذا حصلت إرادته المأمور به حصل هناك أمران فى عرض واحد بالوجدان: فعل المأمور به وترك ضده، فيكونان إذن معلولين لعلّه واحده لا تقدم لأحدهما على الآخر (٢).

ومنها: أن العدم مفهوم اعتبارى يصنعه الذهن إذا تصوّر شيئاً ولم يجده شيئاً حين رجوعه إلى الخارج، فهو مسلوب عنه أحكام الوجود والثبوت، إذ لا شئيه له،

١- كفايه الاصول، ص ١٣٠؛ نهايه الأفكار، ج ١، ص ٣٦٢

٢- كفايه الاصول، ص ١٣٠

فلا تقدم له ولا تأخر ولا مقارنة، بل كلّ الحثيات مسلوبه عنه سلباً تحصيلياً لا بمعنى سلب شىء عن شىء، بل السلب عنه من قبيل الإخبار عن المعدوم المطلق بأنه لا- يخبر عنه، فما تكرّر فى كلمات مشاهير الفنّ من عدّ عدم المانع من أجزاء العله (١)، مرجعه إلى أنّ وجوده مانع عن تحقّق المعلول لا أنّ عدمه دخيل، إذ العدم مطلقه ومضافه أقصر شأناً من أن يحوم حوله التوقف لأنه البطلان واللاشئيه (٢).

الوجه الثانى: مسلك التلازم واتّحاد المتلازمين فى الحكم، وهو أيضاً يتوقف على ثلاث مقدمات:

١. إن وجود أحد الضدين ملازم لعدم الآخر وإلّا يستلزم ارتفاع النقيضين.

٢. إن المتلازمين متساويان في الحكم فتساوى مثلاً الإزالة وترك الصلاة في الوجوب.

٣. إن وجوب ترك فعل يقتضى النهى عن ضده وهو وجوده بمقتضى ما سبق في الضد العام.

فيستنتج من هذه الثلاثة أن الأمر بالإزالة يقتضى حرمه فعل الصلاة من دون حاجه إلى إثبات مقدميه ترك الصلاة لفعل الإزالة كما في الوجه الأول.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بالنقاش في المقدمه الثانيه: «بأن غايه عدم اختلاف المتلازمين عدم اختلافهما في الحكم بحيث يكون كل واحد منهما محكوماً بحكم فعلى مغاير لحكم الآخر لا أن يكونا متحدين في الحكم بل يجوز أن يكون الملازم محكوماً بإنشاءً بحكم مخالف لحكم ملازمه لكن قد سقط فعليته بفعليه الأهم الملازم له، كما إذا وجب إنقاذ الغريق وحرمة إنشاءً ترك الصلاة الملازم له لكن قد سقطت حرمة الفعلية لأهميه الإنقاذ.

لا يقال: إنه إذا لم يجب أن يكون الملازم محكوماً بحكم ملازمه لزم خلوه عن الحكم.

١- انظر: هدايه المسترشدين، ج ٣، ص ٥٣٧؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ٣٠٧؛ مقالات الاصول، ج ١، ص ٣٤٠

٢- تهذيب الاصول، ج ١، ص ٤١٧ و ٤١٨

ص: ٨٦

لأننا نقول: أن عدم جواز خلوه الواقعه عن الحكم إنما هو بالنسبه إلى الحكم الواقعى ولو كان إنشائياً لا الحكم الفعلى، والملازم وإن لم يكن محكوماً فعلاً بحكم ملازمه، ولكنه محكوم واقعاً بحكم إنشائى ولو كان مخالفاً لحكم ملازمه» (١).

أضف إلى ذلك، أن جعل الوجوب لترك الصلاة الملازم لفعل الإزالة لغو لا حاجه إليه مع وجوب الإزالة لأنه يحصل بفعل الإزالة قهراً سواء أراده المكلف أو لم يرده وسواء كان واجباً أو مباحاً.

ثم إنه يمكن المناقشه في هذا الوجه بالنسبه إلى المقدمه الثالثه أيضاً حيث إنها مبنيه على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده العام، لأن ترك الصلاة ضدّ عام لفعل الصلاة، وقد مرّ في المقام الأوّل عدم نهوض دليل على ذلك.

### تفصيل في المقام بين صور المسأله

قد ظهر إلى هنا أنه لا يمكن إثبات أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص لا من طريق مقدميه ترك أحد الضدين للضد الآخر ولا من طريق وجود التلازم بينهما، ولكن لنا في المسأله بالنسبه إلى مسلك المقدميه تفصيل:

وهو أنه ربما يكون الضدان فعلين قائمين بشخص واحد، فلا إشكال في أن ترك أحدهما ليس مقدمه لوجود الآخر بل إرادته أحدهما يلزم ترك الآخر قهراً، فمثلاً حصول الجلوس ليس متوقفاً على ترك القيام بل يحصل الجلوس وينعدم القيام فى عرض واحد وفى رتبه واحده بإرادته الجلوس فقط.

وإن شئت قلت: إذا حصل الداعي لأحدهما يحصل الصارف عن غيره في رتبه واحده.

وهذا بخلاف ما إذا كان الضدّان فعليين قائمين بشخصين كإشغال محلّ خاصّ من المسجد، فإنّه لا يمكن إشغال زيد له إلّا بترك إشغال عمرو له، أو كانا فعليين قائمين

١- كفايه الاصول، ص ١٣٢

ص: ٨٧

بشخص واحد ولكن المحلّ واحد، مثلما لا يمكن أن يملأ الإناء من اللبن بدون فراغه من الماء، وهكذا كتابه شيئين في لوح واحد، فلا يمكن كتابه أحدهما إلّا بعد محو الآخر، فهنا يكون عدم أحدهما مقدّمه للآخر.

نعم إنّ الأمثله المتداوله في كلمات القوم في المقام كمثال الصلاه والإزاله إنّما هي من القسم الأوّل، ولعلّ ملاحظه هذه الأمثله أوجبت إنكار المحقّقين للمقدّميه في مطلق الأضداد، فتدبّر جيّدًا حتّى تعرف الفرق بين الموردین فإنّه دقيق.

### ثمره البحث في مسأله الضدّ

للمسأله ثمرتان:

الثمره الاولى: نفس الحكم بحرمة الضدّ في صورته الاقتضاء، فإنّه حكم فقهي ينشأ من النهي عن الضدّ، ويوجب فعله العصيان والعقاب كما يوجب تركه بقصد الإمتثال الثواب، بناءً على أنّ الأمر الغيري أو النهي الغيري يوجب الثواب أو العقاب إذا أتى بالمأمور به أو المنهى عنه بقصد التوصل إلى ذى المقدّمه.

الثمره الثانيه: فساد الضدّ إذا كان عباده، لأنّ النهي يدلّ على الفساد، فتصير الصلاه في المثال المزبور باطله بناءً على الاقتضاء.

نعم ربّما يناقش فيه بأنّه مبنى على كون متعلّق النهي مبغوضاً، والنهي المقدمى لا يوجب مبغوضيه متعلّقه، فلا يلزم منه فساده، ولكن قد عرفت الإشكال فيه.

كما يمكن المناقشه في المثال المعروف، لأنّ بطلان الصلاه مبنى على فوريّه وجوب الإزاله أو أداء الدّين، ولا إشكال في أنّها عرفيه لا- تنافى إتيان الصلاه بسرعه ثمّ الإزاله أو أداء الدّين من دون فصل. نعم المناقشه في بعض الأمثله لا تقدح في أصل الحكم.

ثمّ إنّ شيخنا البهائي رحمه الله أورد على هذه الثمره بشىء انتهى إلى بحث الترتّب، وهو أنّ بطلان الضدّ ليس متوقّفاً على اقتضاء الأمر بالشىء النهي عن ضده، بل أنّه ثابت

ص: ٨٨

بناءً على عدم الاقتضاء أيضاً، لأنَّ الأمر بالشىء لو لم يقتض النهى عن ضده فلا أقل من اقتضائه عدم الأمر بـضده وإلا يلزم التكليف بالمحال؛ لامتناع الجمع بين الضدين، فإذا لم يكن الضدّ مأموراً به بطل إذا كان عباده، لأنَّ صحَّتها متوقِّفه على تعلق الطلب بها(١).

وقد اجيب عنه بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّه يكفى فى صحّحه العباده مجرّد قصد الملاك والمصلحه والرجحان الذاتى، ولا ينحصر قصد القربه المعتبره فى العبادات بقصد الأمر فقط كى إذا سقط الأمر بطلت العباده، كما مرّ بيانه فى مبحث التعبدى والتوصلى.

الوجه الثانى: أنّ متعلّق الوجوب فى الصلاه مثلاً إنّما هو طبيعه الصلاه، وخصوصيّته الأفراد خارجه عن دائره الأمر، ولا إشكال فى أنّ تكليف العباد بإيجاد ماهيته لا يتوقّف على كون جميع أفرادها مقدوره، وحينئذٍ سقوط الأمر بالنسبه إلى بعض الأفراد- وهو الفرد المزاحم فيما نحن فيه- لا- يوجب سقوط الأمر بالطبيعه مطلقاً، وإذا كان الأمر بالطبيعه باقياً على حاله أمكن الإتيان بذاك الفرد المزاحم بقصد ذلك الأمر المتعلّق بكلّى الصلاه.

الوجه الثالث: أنّه يمكن الالتزام بوجود أمر خاصّ بالضدّ إذا كان أحدهما مهمّاً والآخر أهّمّ، بأن يكون الأمر بالمهمّ على فرض عصيان الأمر بالأهّمّ ومشروطاً بعدم إمتثاله، وحينئذٍ يكون الأمر بالأهّمّ مطلقاً، وأمّا الأمر بالمهمّ فهو مشروط بعصيان الأمر بالأهّمّ على نحو الشرط المتأخّر، أو مشروط بالبناء على المعصيه أو إرادته المعصيه على نحو الشرط المتقدّم أو المقارن، وهذا هو المراد من الأمر بالضدين على نحو الترتّب، وقد وقع البحث فى أنّه هل يجوز الأمر بالضدين على نحو الترتّب، أو لا؟

١- زبده الاصول، ص ١١٨

ص: ٨٩

### الكلام فى الترتّب

استدلّ القائلون بجواز الترتّب بوجوه (١) عمدتها وجهان:

الوجه الأوّل: أنّ منشأ الإشكال فى الأمر بالضدين إنّما هو التراحم الموجود بين المهمّ والأهّمّ، ولا إشكال فى أنّ التراحم إنّما يتصوّر فيما إذا كان كلا الأمرين مطلقاً وفى عرض واحد، وأمّا إذا كان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصيانه فلا مضادّه ولا مطارده بينهما.

الوجه الثانى: لا ريب فى أنّ الوجدان حاكم بجواز الأمر الترتّبى ووقوعه فى الخارج، من قبيل أمر الوالد ولده بقوله: تعلّم الفقه وإلّا فتعلّم الطبّ، وهكذا فى أوامر الموالى العرفيه لعبيدهم، كأن يقول: «كن فى الدار فى الساعه الفلانيه وإن عصيتنى وخرجت من الدار فكن على جانبه حتّى لو قصدنى عدو بسوء تسمع ندائى».

ولكن اجيب عن الوجه الأوّل: بأنّ التراحم والمضادّه وإن لم تكن بين الأمرين فى مرحله الأمر بالأهّمّ، ولكنّها موجوده بينهما فى

مرحلة الأمر بالمهم، بداهه أنّ فعلية الأمر بالأهم باقية على قوتها ولا تسقط بإرادة العصيان.

إن قلت: الأمر بالأهم وإن كان فعلياً بعد، ولكن لا يمنع عن الأمر بالمهم إذا كان ترك الأهم ناشئاً عن سوء اختيار المكلف كما فيما نحن فيه، فهو بسوء اختياره أوجب الجمع بين الأمر بالضدين.

قلت: الجمع بين الضدين محال ولا يمكن صدور الأمر به من جانب المولى الحكيم، من دون فرق بين سوء اختيار المكلف وحسن اختياره كما لا يخفى.

إن قلت: إنّ المزاحمة والمضادة موجوده بين الأمرين المتعلقين بضدين إذا كانا في عرض واحد لا ما إذا كان أحدهما في طول الآخر، لأنّ الأمر بالمهم حينئذ يكون متوقفاً على إرادة عصيان الأمر بالأهم.

قلت: المزاحمة والمطارده وإن لم تكن موجوده في مرتبه المهم، بالنسبه إلى

---

١- انظر: جامع المقاصد، ج ٥، ص ١٣ و ١٤؛ كشف الغطاء، ج ١، ص ٢٧؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ٣٣٦

ص: ٩٠

الأهم ولكنها موجوده من جانب الأهم بالنسبه إلى المهم والمزاحمه من جانب واحد أيضاً محال (١).

واجيب عن الوجه الثانى بتوجيه الأمر بالمهم بأمرين:

الأمر الأول: أنّ المولى - فى هذه الأمثله - قطع نظره ورفع يده عن الأمر بالأهم بعد عصيان العبد وبدله بالأمر المهم.

الأمر الثانى: أنّ أمر المولى بالمهم ليس مولوياً بل إنّه إرشاد إلى بقاء محبوبيته وملاكه (٢).

### بيان المختار فى المسأله

الإنصاف عدم تمامية الجواب فى كلا الوجهين، أمّا الأول فلأنّ المستحيل إنّما هو الجمع بين الأهم والمهم فى مقام الإمتثال لا فى مقام الإنشاء، وفيما نحن فيه لم يجمع المولى بين طلب الأهم وطلب المهم فى مقام الإمتثال.

توضيح ذلك: أنّ للحكم مراتب أربعة:

١. مرتبه المصلحه والاستعداد والاقتضاء.

٢. مرحله الإنشاء من قبيل تصويب القانون فى مجالس التقنين فى يومنا هذا.

٣. مرحله الفعلية والإبلاغ وهى مرحله التنجيز أيضاً.

وفى الحقيقه أنّ المرحلة الاولى خارجه عن حقيقه الحكم كالمرحله الرابعه، فإنّه لا إشكال فى أنّ المصلحه من مبادئ الحكم لا من مراتب نفس الحكم، كما أنّ الإمتثال مرحله متأخره عن الحكم، فالمراتب الحقيقيه للحكم عباره عن مرحله الإنشاء و مرحله الفعلية، وعدّ غيرهما من مراتبه إنّما هو من باب التوسعه.

١- كفايه الاصول، ص ١٣٤ و ١٣٥

٢- كفايه الاصول، ص ١٣٥

ص: ٩١

وعلى أى حال، لا معنى للمضادّه والمطاردّه بين الضدّين بالنسبه إلى المرحله الاولى؛ لأنّه يمكن أن يكون لكلّ من الضدّين مصلحه غير مصلحه الآخر، فكما أنّ إنقاذ ابن المولى يكون ذا مصلحه، يكون إنقاذ عبده أيضاً ذا مصلحه إلّا أنّ الاولى أهمّ والثانيه مهمّ، بل إنّ لازم معنى التراحم بين الأمرين، فلو لم يكن لكلّ منهما مصلحه لم يقع بينهما تراحم، بل أكثر الامور مشتمله على مصالح متراحمه، بعضها أهمّ من بعض.

وكذلك المرحله الثانيه؛ أى مرحله الإنشاء، فإنّ إنشاء الأمر بالأهمّ لا ينافى إنشاء الأمر بالمهمّ مع قطع النظر عن مرحله الإمتثال.

وكذلك مرحله الفعلية؛ لأنّه ما دام المولى لم يأمر فى مرحله الإنشاء بالجمع بين الحكّمين فى آن واحد لم يلزم مضادّه فى مرحله الفعلية.

وإن شئت قلت: إنّ الأمر بالواجب الفورى ينحلّ إلى أوامر متعدّده بتعدّد الآتات، ففى كلّ آن إذا فرض العصيان كان الأمر بالأهمّ ساقطاً وصار المهمّ منجزاً، وهكذا فى الآن الثانى والثالث إلى آخر الآتات، وعليه فلا يجتمع فى آن من الآتات أمران منجزان بفعلين متضادّين أصلاً.

وبهذا يظهر الحكم بالنسبه إلى المرحله الرابعه، لأنّ المولى إذا لم يأمر بالجمع بين الفعلين فى مرحله الإنشاء والفعلية لم يجب على المكلف إتيانهما فى آن واحد فى مقام الإمتثال فلا مضادّه بينهما فى هذه المرحله أيضاً.

وأما الوجه الثانى وهو دليل الوجدان، فإنّه قوى جداً ومجرد افتراض كون الأمر بالمهمّ إرشادياً فى بعض الموارد لا يستلزم أن يكون كذلك فى سائر الموارد، وهكذا رفع اليد عن الأمر بالأهمّ فى بعض الموارد لا يستلزم رفع اليد عنه فى الجميع، فإنّا نجد بوجداننا فى كثير من الموارد أنّ المولى يأمر بالمهمّ مولوياً مع بقاء أمره بالأهمّ على قوّته بتصريحه بذلك، فيقول مثلاً: «أطعم الفقير بهذا الطعام» ويؤكد على ذلك بمزّات فإذا شاهد عصيان العبد يقول: «أقول لك أطعم الفقير بهذا الطعام

ص: ٩٢

وإن كنت لا تطعمه فكله بنفسك ولا تسرف» أو يأمر الوالد ولده ويقول: «صلّ جماعه ثمّ يقول: إن لم تصلّ جماعه فصلّ فرادى



فى الدار أو فى المسجد» إلى غير ذلك من الأوامر المتداوله بين الموالى والعبيد وغيرهم.

هذا بالنسبه إلى عدم المضاده بين الأمر بالأهمّ والمهمّ فى مقام الثبوت.

أمّا مقام الإثبات فيمكن أن يقال: إنّ كلّ واحد من الخطابين اللّذين تعلّقوا بالأهمّ والمهمّ مطلق، ولا دليل على تقييد الأمر بالمهمّ بعصيان الأهمّ.

ولكن إذا كان إطلاق كلا الخطابين مستلزماً لطلب المحال فى مقام الإمتثال ولم يكن إشكال فى مقام الثبوت فى الأمر الترتبى بحكم العقل يلزم تقييد أحد الخطابين بمقدار يوجب ارتفاع الاستحاله فحسب، فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها، وحينئذٍ نقول: لا معنى لتقييد الأهمّ بترك المهمّ لمكان أهميته فيتعيّن تقييد المهمّ بعصيان الأهمّ وهو المطلوب.

**بقى هنا امور:**

### **1. المناقشه فى بعض الأمثله المذكوره للأمرين المترتبين**

قد تبين ممّا ذكرنا أنّه لا- حاجه إلى دليل فى مقام الإثبات بل يكفى إمكانه العقلى ثبوتاً، لأنّه إذا كان للشارع أمران مطلقان أحدهما بالإزالة مثلاً والآخر بالصلاه، فلا إشكال فى أنّ لازم بقائهما على إطلاقهما فى صورته التراحم طلب المحال، ولا بدّ من تقييد أحدهما لرفع هذا المحذور، وحيث إنّ المفروض أنّ أحدهما أهمّ من الآخر لفوريته فلا يمكن تقييده، فيتعيّن تقييد المهمّ وهو الصلاه فى المثال بعصيان الأهمّ، ونتيجته بقاء الأهمّ على إطلاقه وتقييد المهمّ بعصيان الأهمّ، ولا دليل على رفع اليد من الدليلين بأكثر من هذا المقدار، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها، وليس المقصود من الترتّب إلّهذا.

نعم، قد يقال بوقوع موارد من الأمر الترتبى فى لسان الشرع:

ص: ٩٣

منها: ما إذا حرمت الإقامه على المسافر فى مكان مخصوص، فإنّه مع كونه مكلفاً فعلاً بترك الإقامه وهدم موضوع وجوب الصوم مكلف بالصوم قطعاً على تقدير عصيانه لهذا الخطاب وقصده الإقامه، ولا يمكن لأحدٍ الالتزام بعدم وجوب الصوم عليه على تقدير قصده الإقامه عصياناً وليس ذلك إلّاللترتّب.

ومنها: ما لو فرض وجوب الإقامه على المسافر من أوّل الزوال فيكون وجوب القصر عليه مترتباً على عصيان وجوب الإقامه، حيث إنّ لو عصى ولم يقصد الإقامه توجه خطاب القصر، وكذا لو فرض حرمة الإقامه فإنّ وجوب التمام يكون مترتباً على عصيان حرمة الإقامه.

ومنها: وجوب الخمس المترتب على عصيان خطاب أداء الدّين إذا لم يكن الدّين من عام الربح، وأمّا إذا كان من عام الربح فيكون خطاب أداء الدّين بنفس وجوده رافعاً لخطاب الخمس لا يأمثاله (١).

ولكن الإنصاف أنّ جميع هذه الموارد خارجه عن مسأله الترتب بل إنها من قبيل تبدل الموضوع، فإنّ وجوب القصر على المسافر في صورته عدم قصده الإقامة في المورد الثاني يكون من باب بقاء موضوع المسافر على حاله ومن باب صدق عنوان المسافر عليه، ووجوب الصيام عليه في صورته قصده الإقامة مع حرمة عليه في المورد الأول يكون أيضاً من باب تبدل موضوع المسافر إلى الحاضر.

وهكذا في المورد الثالث؛ لأنه لعصيانه وعدم أدائه الدين بربحه يصير مشمولاً لآية الغنيمه إذا كان الدين من السنين السابقه، ويتحقق موضوع الغنيمه والفائده، فيجب عليه التخميس، وهذا بخلاف وجوب الصلاه في صورته عدم الإزاله؛ لأنه بعصيانه وجوب الإزاله لم يتغير موضوع الإزاله إلى موضوع آخر، بل أنّها باقية على وجوبها وإنما هي مزاحمه للصلاه فقط لا أكثر، فقياس ما نحن فيه بتلك الموارد مع الفارق ولا ربط بين المسألتين.

١- فوائد الاصول، ج ١، ص ٣٥٧

ص: ٩٤

## ٢. عدم تعدد العقاب في صورته مخالفه الأمر الترتبي

مما اورد على القول بجواز الترتب ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أنّه بناءً على جواز الترتب لا إشكال في تعدد الأمر، واقتضاء كلّ واحد منهما عقاباً على تركه على تقدير تركهما فيتعدّد العقاب، مع أنّ لازمه هو العقاب على أمر غير مقدور لأنّ المفروض أنّ المكلف كان قادراً على الإتيان بأحد الضدين فقط (١).

وقد اجيب عنه: بأننا نلتزم بتعدد العقاب بل لا مناص منه لأنّ المستحيل إنّما هو كون العقاب على ترك الجمع بين الواجبين، لا كونه على الجمع في الترك، بمعنى أنّه يعاقب على ترك كلّ منهما في حال ترك الآخر، والجمع بين تركي الأهمّ والمهمّ خارجاً مقدور للمكلف فلا يكون العقاب عليه عقاباً على غير مقدور (٢).

والحقّ أن يقال: إنّ الأمر وإن كان متعدداً ولكن على نحو الترتب فيكون المطلوب على كلّ تقدير شيء واحد، فيكون العقاب واحداً ولكنّه يعاقب بمقدار العقاب على ترك الأهمّ بناءً على ترك كليهما، وبمقدار ما به التفاوت بين عقاب الأهمّ وعقاب المهمّ بناءً على ترك الأهمّ وإتيان المهمّ، وهو واضح.

وإن شئت قلت: المولى لا- يمكنه إرادته كليهما معاً، فكيف يعاقب على تركهما معاً؟ والظاهر أنّ منشأ الاشتباه هو الخلط بين الأوامر المطلقة والمرتبه.

## ٣. ثمرات البحث عن الترتب

منها: تصحيح العمل إذا كان من العبادات من طريق قصد الأمر، فإنّ لازم جواز الترتب كون الصلاه مثلاً في المثال المعروف

مأموراً بها فيمكن إتيانها بقصد هذا الأمر.

ومنها: في ما إذا أتى بالصلاه إخفاتاً بدل إتيانها جهراً وبالعكس، أو أتى بالصلاه

١- كفايه الاصول، ص ١٣٥-١٣٦.

٢- محاضرات في اصول الفقه، ج ٣، ص ١٤٢

ص: ٩٥

قصراً بدل إتيانها تماماً وبالعكس، فقد ذهب المشهور إلى صحه الصلاه إذا كان جاهلاً مقصراً مع ترتب العقاب (١).

ولكن استشكل عليهم بأنه كيف يترتب العقاب مع صحه الصلاه، فمن الوجوه التي ذكرت لحل هذا الإشكال ما ذكره الشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمه الله من أنه داخل في باب الترتب، وأن المكلف مأمور أولماً بإتيان الصلاه جهراً مثلاً، وعلى فرض عصيانه بترك التعلم مأمور به إخفاتاً، فهو يثاب على إتيان المهم وهو الصلاه عن إخفات، ويعاقب على ترك الأهم وهو الصلاه عن جهراً (٢).

وتحقيق المسأله موكول إلى الفقه.

ومنها: نفس كشف الأمر بالمهم مع ترك الأهم، لأن وجوب المهم أي وجوب الصلاه فيما إذا ترك الإزاله حكم من الأحكام الخمسه وفرع من الفروع الفقهيه، والمسأله الاصوليه هي ما يستنبط منها حكم من الأحكام الفقهيه.

١- انظر: جواهر الكلام، ج ١٢، ص ٢٧٥؛ العروه الوثقى، ج ٢، ص ٥٠٨، فصل في القراءه، المسأله ٢٢

٢- كشف الغطاء، ج ١، ص ٢٧

ص: ٩٦

ص: ٩٧

## الفصل الرابع: اجتماع الامر والنهي

### اشاره

والبحت عنه وما يرتبط به يقع في ضمن امور:

١. هذه المسأله من المسائل الاصوليه العقلية

المشهور في عنوان المسأله أنه «هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد أو لا؟»<sup>(١)</sup>، وإن كان الأولى أن يقال: «هل يجوز اجتماع الأمر والنهي على عنوانين متصادقين على واحد أحياناً، أم لا؟».

وبذلك يظهر أن المسأله عقليه حيث إن من الواضح أن قضيه جواز اجتماع الأمر والنهي المتعلقة بعنوانين متصادقين على فعل واحد وعدمه لا يدور مدار الألفاظ قطعاً، مثل ما إذا ثبت الوجوب والحرمة بالإجماع و نحوه.

ثم إنه قد يقال: بأن هذه المسأله من المبادئ التصديقيه لعلم الاصول وليست من مسائله، لأنها لا تقع في طريق استنباط الحكم الكلي الشرعي بلا- واسطه ضم كبرى اصوليه، والضابط لكون المسأله اصوليه هو وقوعها في طريق الاستنباط بلا- واسطه، والمفروض أن هذه المسأله ليست كذلك، فإن فساد العباده لا- يترتب على القول بالامتناع فحسب، بل لابد من ضم كبرى اصوليه إليه، وهي قواعد مسأله

١- معالم الدين، ص ٩٣؛ الوافيه في اصول الفقه، ص ٩٠؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٤٠؛ كفايه الاصول، ص ١٥٠

ص: ٩٨

التعارض، فإن هذه المسأله على القول بالامتناع تدخل في كبرى تلك المسأله وتكون من إحدى صغرياتهما، فيترتب فساد العباده بعد إعمال قواعد التعارض وتطبيقها في المسأله لا مطلقاً، وهذا شأن كون المسأله من المبادئ التصديقيه لمسائل علم الاصول دون المسائل الاصوليه نفسها، كما أنها على القول بالجواز تدخل في كبرى مسأله التراحم فتدخل في مبادئ بحث التراحم<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه: أن الميزان في المسأله الاصوليه وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي سواء كان بضم ضميمه أم لا، وإلا يلزم خروج عدّه من المسائل الهامه لعلم الاصول عن كونها اصوليه كمسأله حجيه خبر الواحد التي يستنتج منها الحكم الشرعي بعد ضم مسأله حجيه الظواهر إليها.

## ٢. اعتبار قيد المندوحه ولزوم أخذه في محل النزاع

والمراد من المندوحه كون المكلف في فسحه من إتيان المأمور به في غير مورد الاجتماع، كما إذا وجد أرضاً مباحه لإتيان الصلاه فيها ولكن صلى في الدار المغصوبه، وقد وقع الكلام في أنه هل يجري النزاع في خصوص موارد وجود المندوحه أو يجري عند عدمها أيضاً؟

والأقوال في اعتبارها وعدمه ثلاثه:

الأول: عدم الاعتبار وعليه أكثر الأعلام<sup>(٢)</sup>.

الثاني: اعتبارها<sup>(٣)</sup>.

الثالث: التفصيل بين ما إذا حصل الاجتماع بسوء الاختيار كمن أوقع نفسه عمداً

١- أجدد التقريرات، ج ١، ص ٣٣٣ و ٣٣٤

٢- انظر: كفايه الاصول، ص ١٥٣؛ فوائد الاصول ١، ص ٤٤١؛ تهذيب الاصول، ج ٢، ص ٢٢؛ محاضرات في اصول الفقه، ج ٤، ص ١٨٨

٣- انظر: الفصول الغرويه، ص ١٢٤؛ مطارح الأنظار، ص ١٥٣؛ درر الفوائد، ج ١، ص ١٤٨

ص: ٩٩

في الأمرض المغصوبه في ضيق الوقت فلا- يكون معتبراً، بل يجرى النزاع مع عدم وجودها أيضاً، وما إذا لم يكن بسوء الاختيار فيكون معتبراً، أى يجرى النزاع حينئذٍ في خصوص ما إذا كانت المندوحه موجوده(١).

واستدلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله للقول الأوّل: بأنّ المهمّ المبحوث عنه في المقام هو استحاله اجتماع الأمر والنهى من ناحيه وحده المتعلّق وتعدّده وأنّه هل يستلزم الاجتماع، التكليف المحال- أى عدم تمشّى الإراده من المولى بالإضافه إلى مورد الاجتماع- أو لا؟ وهو غير التكليف بالمحال الذى معناه التكليف بما لا يطاق، واعتبار وجود المندوحه وعدمه مرتبط بالتكليف بالمحال؛ حيث إنّه إذا لم توجد المندوحه يلزم التكليف بما لا يطاق وإذا وجدت المندوحه فلا يلزم ذلك، فاعتبار هذا القيد غير لازم(٢).

ولكن يرد عليه: أنّه لا دليل على اختصاص محلّ النزاع بلزوم التكليف المحال، فإنّ عنوان البحث يعمّ الإمكان من ناحيه التكليف المحال، ومن ناحيه التكليف بالمحال.

وهذا ما اعترف به المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً في ذيل كلامه بقوله: «نعم لا بدّ من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلاً لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً» حيث إنّ المعنون في عنوان المسأله إنّما هو جواز اجتماع الأمر والنهى الفعليين، ولا إشكال في عدم كون أحد الحكمين فعلياً في صورته فقدان المندوحه ووقوع التراحم، لأنّه تكليف بالمحال، فالحقّ اعتبار قيد المندوحه في محلّ النزاع.

وبذلك يظهر الخلل في القول بالتفصيل؛ لأنّ المولى لا يكلف بما لا يطاق سواء كان عدم الطاقه والقدره بسوء اختيار المكلف أو لم يكن.

١- قوانين الاصول، ج ١، ص ١٥٣ و ١٥٤

٢- كفايه الاصول، ص ١٥٣ و ١٥٤

ص: ١٠٠

٣. في اعتبار وجود الملاكين في المجمع

يعتبر في باب الاجتماع أن يكون كل واحد من الأمر والنهي واجداً للملاك والمناط، فلو كان كل من المناطين موجوداً في المجمع فهو من باب اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وحينئذ يكون المجمع محكوماً بكلا الحكمين بناءً على مبنى الجواز، ويدخل في باب التزاحم بناءً على الامتناع.

أما إذا كان أحدهما واجداً للملاك في نفس الأمر دون الآخر، فهو داخل في باب التعارض.

هذا بحسب مقام الثبوت، وأمياً في مقام الإثبات: فحاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله فيه أنه تارة: يحرز أن المناط من قبيل الثاني، بمعنى أن أحد المناطين بلا تعيين موجود فيه دون الآخر، وفي هذه الصورة الدليلان يتعارضان بالنسبة إلى المجمع على كل من الجواز والامتناع، ولا بد من علاج المعارضه حينئذٍ بينهما بالترجيح أو التخيير.

واخرى: يحرز أن كلياً من المناطين موجود في المجمع، وفي هذه الصورة يكون الدليلان متزاحمين بالنسبة إلى المجمع، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً لكونه أقوى مناطاً (١).

ولكن اورد عليه: إن النزاع في مسألتنا هذه لا يرتكز على وجهه نظر مذهب الإمامية القائلين بتبعيته الأحكام للملاكات الواقعيه والجهات النفس الأمريه، بل يعم وجهه نظر جميع المذاهب حتى مذهب الأشعري المنكر للتبعيه (٢).

والحق هو اعتبار ما اعتبره المحقق الخراساني رحمه الله من وجود الملاكين في المجمع، حيث إن مراده من وجود الملاك إنما هو كون كل واحد من الدليلين تام الاقتضاء بالنسبة إلى المجمع، أي لم يكن لفعليته في المجمع أي نقصان، سواء قلنا بوجود

١- كفايه الاصول، ص ١٥٥

٢- محاضرات في اصول الفقه، ج ٤، ص ٣٠٣ و ٣٠٤

ص: ١٠١

المصالح والمفاسد أم لا.

وبعبارة اخرى: يكون كل واحد من الحكمين - مع قطع النظر عن اجتماعهما فعلاً - واجداً لجميع شرائط الفعليه، ولا إشكال في أن النزاع في باب الاجتماع إنما هو في جواز اجتماع الحكمين الفعليين لا غير.

#### ٤. في بيان ما يحرز به الملاك في المجمع

يمكن إحراز الملاك وكشف المناط من طريقتين:

الطريق الأول: الإجماع كما إذا قام الإجماع على عدم استثناء مورد من موارد الغصب وأنه حرام حتى بالنسبة إلى مكان المصلّى.

الطريق الثاني: إطلاق الدليلين، فإن ظاهرهما وجود الملاك حتى في مورد الاجتماع، وفيه تفصيل من المحقق الخراساني رحمه

الله وحاصله: «أن الإطلاقيين إن كانا لبيان الحكم الاقتضائي فهما محرزان للملاكين في المجمع، وإن كانا بصدد بيان الحكمين الفعليين فإن قلنا بجواز الاجتماع فهما أيضاً محرزان لهما لعدم التنافي بينهما، وإن قلنا بالامتناع فالإطلاقان متنافيان، أى متعارضان فيسقط كلاهما عن الفعلية، فلا يثبت بهما المنطقتان جميعاً»(1).

وجعل عدم تلائمهما في مقام الفعلية قرينه على أن كليهما في مقام بيان الحكم الاقتضائي فيثبت بهما المنطقتان في هذه الصورة أيضاً، والمقصود من اقتضائيه الحكم هو حال الحكم مع قطع النظر عن حال الاجتماع في المجمع.

## ٥. ثمره بحث الاجتماع

وقد ذكر لها المحقق الخراساني رحمه الله خمس صور:

الصورة الاولى: ما إذا قلنا بالجواز، فلا إشكال حينئذ في أن الإتيان بالمجمع

١- كفايه الاصول، ص ١٥٥ و ١٥٦

ص: ١٠٢

يوجب سقوط الأمر وحصول الإمتثال سواء كان العمل تعديدياً أو توجيهاً وسواء كان الفاعل عالماً أو جاهلاً، نعم إتيان العالم عصياناً للنهي.

الصورة الثانية: ما إذا قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب الأمر، فلا إشكال أيضاً في وقوع الإمتثال بالنسبة إلى الأمر والعصيان بالنسبة إلى النهي.

الصورة الثالثة: ما إذا قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب النهي وكان الواجب توجيهاً فيكون العمل حينئذ صحيحاً مع حصول العصيان كغسل ثوبه بالماء الغصبي للصلاة.

الصورة الرابعة: ما إذا قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب النهي وكان الواجب تعديدياً مع كون الفاعل جاهلاً معذوراً كالجاهل في الموضوعات مطلقاً لعدم وجوب الفحص فيها وكالجاهل القاصر في الحكم، ففي هذه الصورة يقع العمل أيضاً صحيحاً لأنه لا فعلية للنهي بالنسبة إلى الجاهل المعذور.

الصورة الخامسة: ما إذا قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب النهي وكان الفعل تعديدياً مع كون الفاعل عالماً أو جاهلاً مقصراً، ففي هذه الصورة يقع العمل باطلاً؛ لأنه مع تعديده أو تقصيره لا يحصل التقرب بالعمل، ومعه لا يكاد يحصل به الغرض المطلوب من العبادة(1).

نعم، يمكن أن يقال بفساد العمل في الصورة الاولى أيضاً لأنه وإن كان العنوان متعدداً، وتعدده يتعدّد المعنون على مبنى الجواز

ولكن لا حسن للعمل العبادى إذا انطبق عليه عنوان محرّم، ومعه لا يحصل التقرب ولا يسقط الأمر.

وذلك لأنّ العنوانين - وهما عنوان الصلاة وعنوان الغضب - متلازمان فى المجمع كمال الملازمه، فتسرى مبعوضيه أحدهما إلى الآخر عند العرف والعقلاء، فلا- يمكن التقرب به عرفاً، بل هذا ثابت حتّى فى بعض المقارنات الخارجيه مثل ما إذا كان أمام المصلّى امرأه أجنبيّه مكشوفه عاريه وهو ينظر إليها من التكبير إلى التسليم، فإنّ العرف والعقلاء يحكمون بعدم إمكان التقرب بهذه الصلاة.

١- كفايه الاصول، ص ١٥٦ و ١٥٧

ص: ١٠٣

وهذا ما ندرکه بوجودنا العرفى العقلانى فإنّ المبدل لا يمكن أن يكون مقرباً، ولذلك قلنا فى محلّه ببطان الصلاة إذا تقارنت مع المعاصى الكبيره التى يحكم العرف بعدم كونها مقربه إلى الله فى ذلك الحال حتّى على مبنى جواز الاجتماع بحسب حكم العقل، فإنّ الدقه العقليّه غير كافيه فى هذه المباحث.

## ٦. الأقوال فى المسأله

بعد الفراغ عن مقدّمات البحث نذكر الأهمّ من الأقوال فى المسأله وهو قولان:

القول بالامتناع مطلقاً (١).

والقول بالجواز مطلقاً (٢).

واستدلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله على الامتناع بما يتوقّف على مقدّمات أربع:

المقدمه الاولى: أنّ الأحكام متضاده فى مقام الفعلية وهى مقام البعث والزجر، وإن لم يكن بينها تضادّ فى مقام الاقتضاء والإنشاء.

المقدمه الثانيه: أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلف الخارجى لا- ما هو اسمه وعنوانه لأنّ الأحكام إنّما تتعلّق بحقيقه الشىء وواقعه وما يترتّب عليه الخواص والآثار، والاسم والعنوان إنّما يؤخذ فى لسان الدليل لأجل الإشاره بهما إلى المسمّى والمعنون.

المقدمه الثالثه: أنّ تعدّد العنوان لا- يوجب تعدّد المعنون ولا تتلّم وحده المعنون، بتعدّد العنوان والشاهد على ذلك صدق الصفات المتعدّده على الواجب تبارك وتعالى مثل كونه حيّاً عالمّاً قادراً إلى غير ذلك من الصفات مع أنّه واحد أحد بسيط



الغرويه، ص ١٢٥؛ كفايه الاصول، ص ١٥٨

٢- المستصفي من علم الاصول، ج ١، ص ٧٧؛ الإحكام في اصول الأحكام، للآمدى، ج ١، ص ١١٥؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٤٠؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ٢٢٤؛ نهايه الاصول، ص ٢٦٠

ص: ١٠٤

من جميع الجهات، فإذا كانت الصفات المتعدّده تصدق على الواحد البسيط من جميع الجهات ولا ينافى ذلك وحدته وعدم تعدّده، فبطريق أولى تصدق على غيره ممّا ليس كذلك.

المقدمه الرابعه: أنّه ليس لوجود واحد إلّماهيّه واحده ويستحيل تغاير الوجود وماهيّته في الوحده والتعدّد، فالمجمع وإن تصادق عليه متعلّقاً الأمر والنهي إلّأنّه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهيه وذاتاً، فلا فرق في امتناع الاجتماع بين القول بأصالة الوجود والقول بأصالة الماهيه، كما أنّ العنوانين المتصادقين على المجمع ليسا من قبيل الجنس والفصل كى يبتنى الجواز والامتناع على تمايزهما وعدمه.

ثم استنتج من هذه المقدمات أنّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً كان تعلّق الأمر والنهي به محالاً(١).

ويرد عليه: أنّه لا حاجة إلى المقدمه الرابعه مع وجود المقدمه الثالثه، لأنّه مع كون المتعلّق هو المعنون الخارجى وكون المعنون هو الوجود لا- الماهيه فالمهمّ حينئذٍ فى إثبات الامتناع إنّما هو كون الوجود فى المجمع واحداً، ولا- أثر فيه لوحده ماهيته وتعدّدها، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ البحث عن أصالة الماهيه أو الوجود وعن وحده الماهيه وتعدّدها إنّما يتصوّر فى الماهيات المتأصّله الخارجيه بينما تكون العنوانين المبحوث عنها فى المقام ماهيات اعتباريه انتزاعيه.

وثالثاً: لا حاجة إلى المقدمه الثالثه أيضاً لوضوحها بعد ملاحظه العنوانين الانتزاعيه لأنّ من الواضح أنّ تعدّد أمر انتزاعى ذهنى لا يوجب تعدّد منشأ الانتزاع فى الخارج.

١- كفايه الاصول، ص ١٥٨

ص: ١٠٥

فالعده إنّما هى المقدمتان الاوليان.

وأما القول بالجواز فقد استدلل له فى تهذيب الاصول بما يبتنى على أربع مقدمات ترجع إلى إنكار المقدمه الثانيه فى استدلال صاحب الكفايه:

أولها: أنّ الحكم يمتنع أن يتجاوز من متعلّقه إلى مقارناته الاتفاقية ولوازمه الوجوديه، واستدل له بقياس الإراده التشريعيه بالإراد

ثانيها: أنّ حقيقه الإطلاق هي حذف القيود ورفضها لا أخذها.

ثالثها: أنّ اتحاد الماهيه اللا بشرط مع ألف شرط في الوجود الخارجى لا يلزم منه حكاية المعروض عن عارضه إذا كان خارجاً من ذاتها ولاحقاً بها لأنّ حكاية اللفظ دائره مدار الوضع منوطه بالعلقه الاعتباريه وهو منتف في المقام.

رابعها: وهو العمده، أنّ متعلق الأحكام هو الطبيعه اللابشرط المنسلخه عن كافه العوارض واللواحق، لا- الوجود الخارجى أو الإيجاد بالحمل الشائع؛ لأنّ تعلق الحكم بالموجود لا يمكن إلّا في ظرف تحقّقه، والبعث إلى إيجاد الموجود بعث إلى تحصيل الحاصل، وقس عليه الزجر لأنّ الزجر عمّا تحقّق خارجاً أمر ممتنع، ولا الوجود الذهني الموجود في ذهن الأمر لأنّه بقيد كونه في الذهن لا ينطبق على الخارج، بل متعلق الأحكام هو نفس الطبيعه غير المقيده بأحد الوجودين.

ثم أفاد: إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ الحقّ هو جواز الاجتماع؛ لأنّ الواجب هو نفس عنوان الصلاه، دون ما يقارنها من اللواحق واللوازم، ولا يمكن أن يتجاوز الأمر عن متعلقه إلى ما هو خارج منه ومثله النهى (1).

ويلاحظ عليه: أنّ البعث والطلب وهكذا الزجر والكراهه يتعلّق بالخارج من طريق العنوان، أى أنّ العنوان قنطره للعبور بها إلى الخارج، فإنّ متعلق الكراهه وتنفر المولى في قوله «لا تشرب الخمر» إنّما هو الخمر الخارجى لا الخمر الذهني ولا

١- تهذيب الاصول، ج ٢، ص ٣٩-٤٥

ص: ١٠٦

الطبيعه من حيث هي هي، فإنّ الوجود الخارجى مبدأ الآثار ومنشأ المصالح والمفاسد، مع أنّه بمعناه المصدرى ليس تحصيلاً للحاصل، نعم إنّ ذلك بمعناه اسم المصدرى.

والحاصل أنّ المفاهيم الذهنيه لا أثر لها وكذا الطبيعه لا بشرط ما لم يلبس لباس الوجود، فلا تكون متعلقه للحبّ والبغض والأمر والنهى إلّا من باب الإشاره إلى الخارج.

## ٧. المختار في المسأله

### اشاره

والمختار في المسأله امتناع الاجتماع، وهو مبنى على أمرين:

أحدهما: أنّ الأحكام التكليفيه متضاده لكن لا- بذواتها؛ لأنّها اعتباريه من هذه الجهه والاعتبار خفيف المؤونه، بل من حيث المبادئ، أى الكراهه والشوق في نفس المولى، ومن حيث الغايات ومقام الإمثال، أى مقام الإتيان والعصيان.

ثانيهما: أنّ متعلّق الأحكام هو الخارج لكن من طريق الصور والمفاهيم الذهنيّة، فإنّ وزانها وزان العلم الحصولي، فكما أنّ متعلّقه والمعلوم فيه إنّما هو الخارج- لكن بواسطة الصور الذهنيه لعدم إمكان حلول الخارج في الذهن- كذلك الأحكام في الإخباريّات والإنشائيّات، فإنّها من قبيل العلم الحصولي تتعلّق بالخارج ويكون موضوعها هو الخارج لكن بواسطة العناوين المتصوّره في الذهن ومن طريق استخدام تلك العناوين، فالحكم بأنّ الشمس موجوده مثلاً تعلّق بالشمس المتصوّره في الذهن ابتداءً ولكن لينتقل منه إلى الخارج.

إن قلت: المعروف في باب العلم الحصولي أنّ المعلوم بالذات إنّما هو الصور الذهنيّه، وأمّا الخارج فهو معلوم بالعرض وبتبع الصور الذهنيّه، فليكن المطلوب بالذات أيضاً في ما نحن فيه هو الصورة الذهنيّه.

قلت: إنّ المراد من المعلوم بالذات هو ما حضر في الذهن، ولا شكّ أنّ الحاضر

ص: ١٠٧

في الذهن هو الصور الذهنيّه، وأمّا الخارج فلا يحضر في الذهن بذاته، ولكن الآثار المختلفه إنّما تترتّب على الخارج لا على الصور الذهنيّه، فالعقرب أو السبع الذي يخاف منه الإنسان إنّما هو الخارجى منه فإنّه منشأ للضرر والخطر لا الصورة الذهنيّه منه، وفي موارد الجهل المركّب يكون الخوف من باب الخطأ في التطبيق، وكذا الحبّ والبغض والإيراده والكراهه إنّما يتعلّقان بالوجودات الخارجيه من طريق الصور الذهنيّه فهي مشيره إليها وطريقه لها.

### بحث صغرى حول الأمثله المذكوره لمسأله الاجتماع

وهاهنا بحث في أنّ مثل الصلاه في الدار المغصوبه أو في ثوب مغصوب، والوضوء أو الغسل في الدار المغصوبه والتيمّم على تراب مغصوب، هل هي من صغريات مسأله الاجتماع و من مصاديق ذلك الكلى أو لا؟

والحقّ هو التفصيل بين الموارد: أمّا في مثل الوضوء والغسل بالماء المغصوب والتيمّم على التراب المغصوب فلا إشكال في أنّ الحركة العباديه فيها متّحده مع التصرّف في ملك الغير فينطبق عنوان الغضب على نفس ما ينطبق عليه الوضوء والغسل، وهكذا في التيمّم بناءً على كون ضرب اليد على الأرض أيضاً جزءً للتيمّم.

وأما في الصلاه في الدار المغصوبه فلا إشكال في أنّ بعض أجزائها كالتيه والذكر والقراءه ليست متّحده مع عنوان الغضب عرفاً وإن كان إيجاد الموج في الهواء بالذكر متّحداً مع نوع من التصرّف بالدقه العقليه، إنّما الكلام في بعض الأجزاء الاخر كالركوع والسجود، فإن قلنا بأنّ الهوى إلى الركوع والسجود والنهوض عنهما جزء لهما كما أنّه كذلك، أو قلنا باعتبار الاعتماد على الأرض في صدق السجده فلا إشكال في أنّ الصلاه متّحده مع الغضب فتكون من صغريات تلك الكبرى.

أمّا بالنسبه إلى الهوى والنهوض فالأمر واضح؛ لأنّهما من أجزاء الركوع والسجود على الفرض، فتكون الصلاه حينئذٍ متّحده مع الغضب في الخارج

ص: ١٠٨

ومصدّقاً له، وأما بالنسبة إلى الاعتماد على الأرض فلائّن الاعتماد على الأرض مأخوذ في مفهوم السجده ولا يكفي في صدقها مجرد مماسّه الجبهه على الأرض وحينئذٍ تتحد الصلاة أيضاً من هذه الجبهه مع عنوان الغصب من دون فرق بين أن يكون ما يصحّ عليه السجود نفس أرض الغير أو شيئاً آخر، فتصير الصلاة حينئذٍ أيضاً من صغريات تلك الكبرى.

فتلخص، أنّ العبادات على ثلاثه أقسام: ففي قسم منها تكون الأجزاء بأسرها غير التيه متّحده مع عنوان الغصب كما في الوضوء والغسل مع الماء المغصوب، وفي قسم آخر لا تكون الأجزاء بتمامها متّحده مع الغصب كالصلاه إيماءً والصلاه على الميت، وفي قسم ثالث يكون بعض الأجزاء متّحداً كصلاه المختار.

## ٨. العبادات المكروهه

ثمّ إنّه قد اورد النقض على القول بالامتناع بالعبادات المكروهه بيان أنّ أدلّ دليل على إمكان شىء وقوعه، وقد وقع في الشرع المقدّس موارد اجتمع فيها الأمر والنهى، كالصلاه في مواضع التهمه، أو الصلاه في الحمام، والنافله المبتدئه حين طلوع الشمس أو عند غروبها، والصيام في يوم عاشوراء، ونحوها من الموارد التي اجتمع الكراهه فيها مع الوجوب أو الاستحباب (١).

واجيب عنه بوجوه ثلاثه:

الوجه الأوّل: أنّ أدلّه العبادات المكروهه وإن كانت ظاهره في جواز الاجتماع ولكن لا بدّ من توجيهها بعد أن أقمنا برهاناً عقلياً قطعياً على الامتناع.

الوجه الثاني: أنّ هذا النقض يرد على القائل بالجواز أيضاً، فلا بدّ له أيضاً من التخلّص عنه حيث إنّ مدّعا جواز الاجتماع فيما إذا كان في البين عنوانان وكانت

١- قوانين الاصول، ج ١، ص ١٤٢

ص: ١٠٩

النسبه بينهما العموم من وجه، مع أنّه لا- إشكال في أنّ العنوان في مورد العبادات المكروهه واحد وقوله «صلّ» و «لا تصلّ في الحمّام» تعلق بعنوان الصلاه، ولو قلنا بأنّ العنوان في أحدهما مطلق الصلاه، وفي الآخر الصلاه في الحمّام كانت النسبه بينهما العموم المطلق لا العموم من وجه.

الوجه الثالث: قد مرّ اعتبار قيد المندوحه في محلّ النزاع بينما لا مندوحه في بعض هذه العبادات المكروهه كصيام يوم عاشوراء حيث إنّ صيام يوم الحادى عشر مثلاً موضوع آخر للاستحباب بل على القائل بالجواز أيضاً التفصّي عن هذا الإشكال لاعتبار أخذ قيد المندوحه عنده أيضاً في محلّ النزاع.

## ٩. تنبيهات مسأله الاجتماع

إذا اضطرَّ الإنسان إلى ارتكاب الحرام كما إذا كان مضطراً إلى غضب دار الغير فتارة يضطرُّ إليه لا بسوء الاختيار كالمحبوس في دار مغصوبه.

واخرى يضطرُّ إليه بسوء الاختيار كمن دخل في الدار المغصوبه باختياره واضطرَّ إلى الخروج للتخلص من الحرام.

فيقع الكلام في مقامين:

أما المقام الأول: فذهب جماعة إلى صحه صلاته ما لم تستلزم تصرفاً زائداً في الغضب مثل أن يأتي بها إيماءً، بل قال بعضهم أنه يجب عليه إتيان الصلاة على نفس الكيفية التي كان عليها في أول الدخول، فلو كان قائماً فقائماً ولو كان جالساً فجالساً، بل لا يجوز له الانتقال إلى حاله اخرى في غير الصلاة أيضاً لما فيه من الحركة التي هي تصرف في مال الغير بغير إذنه (١).

ويرد عليه، أولاً: أنه لا فرق بين حال القيام وحال القعود، أو حال السكون وحال

---

١- انظر: جواهر الكلام، ج ٨، ص ٣٠٠

ص: ١١٠

الحركة مثلاً في مقدار ما يشغله من الحيز والمكان فلا يتحيز الإنسان حال القيام مكاناً أكثر من ما يتحيزه حال القعود إلّا من ناحيه الطول والعرض، وإن شئت قلت: إنّ الانتقال من حال إلى حال في المكان الغصبي لا يعدّ عرفاً تصرفاً زائداً على أصل البقاء على الكون الأول.

وثانياً: أنّ لازم هذا القول سقوط الصلاة عن الوجوب بناءً على عدم وجوب الصلاة على فاقد الطهورين؛ لأنه لا إشكال في أنّ كلّ واحد من الوضوء والتيمم يستلزم تصرفاً زائداً ممّا يستلزمه الركوع أو السجود ولعله لم يقل به أحد من الفقهاء.

أما المقام الثاني: فالبحث فيه يقع من جهتين:

**الجهة الاولى: حكم الخروج في نفسه**

وفيها أقوال:

منها: أنّ الخروج واجب وحرام بأمر فعلي وبنهى فعلي (١).

ومنها: أن يكون الخروج واجباً ولا يكون منهيّاً عنه (٢).

ومنها: أن الخروج واجب فعلاً وليس بحرام فعلاً ولكن يجرى فيه حكم المعصية لأجل ما تعلق به من النهي سابقاً الساقط فعلاً (٣).

والحقّ هو الأخير: والمراد من جريان حكم المعصية وجود ملاك النهي في المتعلّق، لا أنّ الخروج منهيّ عنه الآن بالنهي السابق، بمعنى أنّه مشمول للنهي السابق ويكون زمان تعلق النهي مقدّماً على زمان متعلّقه لأنّ تعلق الحكمين بفعل واحد ممتنع ولو كان زمان الإيجاب مغايراً لزمان التحريم؛ فإنّ الاعتبار في

١- قوانين الاصول، ج ١، ص ١٥٣

٢- مطارح الأنظار، ص ١٥٣ و ١٥٤

٣- الفصول الغرويه، ص ١٣٨

ص: ١١١

الاستحاله والإمكان إنّما هو باتّحاد زمان صدور الفعل وتعدّده لا باتّحاد زمان الإيجاب والتحريم وتعدّده من حيث أنفسهما.

### الجهه الثانيه: حكم الصلاه حين الخروج

قد يقال فيه بالتفصيل بين الصور المختلفه من القول بجواز الاجتماع وعدمه، وكون الاضطراب بسوء الاختيار أو بغير سوء الاختيار، وأنّ الخروج يكون واجباً من دون أن يكون حراماً أو أنّ الخروج منهيّ عنه كما يكون مأموراً به، إلى غير ذلك من الفروض المتصوّره (١).

ولكن يرد عليه: أنّه إن كان المقصود من الصلاه حين الخروج الصلاه التامه الأجزاء والشرائط من الركوع والسجود والاستقرار ونحوها فلا- إشكال في عدم إمكان إتيانها مطلقاً، لأنّ المفروض إتيانها حين الخروج وفي ضيق الوقت، فإنّ مع سعه الوقت وإمكان إتيانها خارج الدار المغصوبه لا يجوز إتيانها في داخل الدار.

وإن كان المقصود الصلاه إيماءً، فلا إشكال في أنّها لا توجب تصرّفاً زائداً في الغصب، ولذا لم يتعلّق بها النهي فتقع الصلاه صحيحه؛ سواء قلنا بالامتناع أو قلنا بالجواز، وسواء كان الاضطراب بسوء الاختيار أو بغير سوء الاختيار.

أضف إلى ذلك: أنّ الغاصب قد يكون تائباً عن فعله وحينئذٍ إن قلنا بأنّ التوبه تزيل حكم المعصيه وتوجب رفع الحرمة كما هو الحقّ في مثل ما نحن فيه فتقع صلاته صحيحه مطلقاً، من دون اختصاص الصحه بصوره دون صورته حيث إنّ الحكم حينئذٍ هو الأمر بالصلاه ولا نهى عنها حتّى يدخل في باب الاجتماع.

### التنبیه الثاني: في آثار باب التراحم

يكون كلّ واحد من الأمر والنهي تاماً من ناحيه الملاك واجتماع جميع شرائط الفعلية، وحينئذٍ لا بدّ من لحاظ أقوى الملاكين ولا حاجه إلى ملاحظه المرجحات السنديه والدلائليه المعنونه في باب التعارض، ويتفرّع على ذلك أمران:

أحدهما: أنّه إذا أحرز أقوى الملاكين يؤخذ به ويقدم واجده على فاقده ويستكشف من هذا الطريق فعلية الحكم الذي يكون ملا-كه أقوى، وأمّا إذا لم يحرز الغالب منهما وكان الخطابان كلاهما بصدد بيان الحكم الفعلي، أي كانا متعارضين في مقام الفعلية وإن كانا متراحمين من ناحيه الملاك والاقتضاء، فالحكم فيه التخيير.

ثانيهما: أنّ مقتضى كون المقام من باب التراحم صحّه العمل من الجاهل والناسي والمضطرّ حتّى إذا قلنا بتقديم جانب النهي، لثبوت الملاك والمقتضى في كلا الحكمين، فإذا لم يؤثر مقتضى حرمة الغضب مثلاً لا اضطرار أو جهل أو نسيان يؤثّر مقتضى وجوب الصلاه فتقع الصلاه صحيحه.

وهذا بخلاف باب التعارض لأنّ لازم تقديم النهي فيه على الأمر مثلاً ثبوت الملاك في خصوص النهي وكون الأمر كاذباً وعدم كونه واجداً للملاك ومعه لا وجه لصحّه الأمور به في أيّ حال.

وإن شئت قلت: ربّما يستفاد شرط من شرائط الصلاه من اجتماع الأمر والنهي وتراحمهما وامتناع اجتماعهما كإباحه مكان المصلّى التي لا- دليل على اعتبارها في الصلاه إلّا تراحم الأمر بالصلاه والنهي عن الغضب وعدم إمكان اجتماعهما بناءً على الامتناع، فهي لا- تستفاد لا- من آيه ولا من روايه، بل الكاشف عنها إنّما هو تراحم الأمر والنهي وامتناع اجتماعهما، فلا إشكال حينئذٍ في سقوط هذا الشرط عن الشرطيّه في صوره الجهل والنسيان والاضطرار لعدم كون النهي في هذه الحالات فعلياً ومعه لا يجتمع الأمر مع النهي حتّى يستفاد منه شرطيّه الإباحه.

واخرى يستفاد الشرط من دليل لفظي خاصّ فحينئذٍ مقتضى إطلاق الدليل

شرطيّه ذلك الشرط مطلقاً حتّى في حال الجهل والنسيان والاضطرار نظير شرطي القبله والطهاره ونتيجته بطلان الصلاه مع فقد أحدهما حتّى في تلك الحالات أيضاً.

### التنبيه الثالث: في مرجحات النهي على الأمر

قد تقدّم أنّ المتّبع في باب التراحم إنّما هو الأهمّ من الملاكين، فبناءً على القول بالامتناع في باب الاجتماع وفقد المندوحه حيث

إنَّ المقام يدخل في باب التراحم فلا بدَّ من ملاحظه المرجحات وكشف الأهمَّ من الحكمين بالرجوع إلى لسان الأدلَّة وملاحظه مذاق الشارع المقدَّس في مجموع الأحكام، فإنَّ كان الترجيح مع الأمر كان الواجب العمل به وإتيان الأمور به، وإنَّ كان الترجيح مع النهي كان اللازم أيضاً العمل به وترك المنهَى عنه، فمثلاً يستفاد من أدلَّة وجوب الصلاة «أنَّ الصلاة لا تترك بحال» (١) ولازمه كونها أهمَّ من الغضب، فيقدِّم الأمر على النهي ويؤتى بالصلاة في الدار المغصوبه بجميع أجزائها إلَّما يكون له البدل كالركوع والسجود فيؤتى بهما إيماءً.

هذا ممَّا لا إشكال فيه، إنَّما الإشكال فيما إذا لم يمكن كشف الأهمَّ من لسان الأدلَّة الخاصه فهل هناك ضابطه عامه تدلُّ على ترجيح الأمر أو النهي أو لا؟

قد يقال: بترجيح جانب النهي إلَّما خرج بالدليل، واستدلَّ له بوجوه:

الوجه الأوَّل: ما هو ناظر إلى عالم الإثبات، وهو أنَّ أدلَّة النهي على حرمة مورد الاجتماع شمولي ويكون بالعموم، ودلاله الأمر على وجوبه بدلي ويكون بالإطلاق، والعامَّ الشمولي أقوى دلالة منه، لأنَّ الأوَّل يستفاد من اللفظ والعموم، والثاني يستفاد من الإطلاق ومقدِّمات الحكمه، ولا- إشكال في تقديم العموم على الإطلاق ووروده عليه لأنَّ من مقدِّمات الحكمه عدم البيان، وعموم العامَّ بيان.

١- وسائل الشيعه، ج ٢، كتاب الطهاره، أبواب الاستحاضه، الباب ١، ح ٥، و ج ٣، ص ٢٨، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١١

ص: ١١٤

ويردّه: أنَّ هذا الوجه لا يوجب ترجيحاً للنهي على الأمر، لأنَّ المقصود من عدم البيان في مقدِّمات الحكمه ليس هو عدم البيان إلى الأبد حتَّى يكون كلُّ بيان وارداً ومقدِّماً عليه، بل المقصود هو عدم البيان في مقام التخاطب وفي زمان البيان، فإذا لم يرد بيان في مقام البيان والتخاطب تمَّت مقدِّمات الحكمه وصار المطلق ظاهراً في العموم البدلي، ولا فرق بينه وبين العامَّ من حيث قوّه الدلاله وضعفها.

الوجه الثاني: ما هو ناظر إلى عالم الثبوت وهو أولويّه دفع المفسده من جلب المنفعه، ولا إشكال في أنَّ ترك المنهَى عنه دفع للمفسده، والعمل بالأمور به جلب للمنفعه.

وهذا الوجه أيضاً غير تامَّ صغرى وكبرى:

أمَّا الصغرى فلأنَّ الموارد مختلفه: فتارةً يكون وجود الواجب سبباً لجلب المنفعه كأكثر الواجبات، واخرى يكون سبباً لترك المفسده كوجوب النهي عن المنكر.

وأما الكبرى فلأنَّها لا دليل عليها شرعاً ولا عقلاً ولا عقلاً:



أمّا شرعاً فلأننا نشاهد موارد كثيره فى لسان الشرع قدّم جلب المنفعه فيها على دفع المفسده، منها الجهاد فإنه سبب لعزّ الإسلام مع ما فيه من الأضرار الكثيره بالنسبه الى الأموال و النفوس.

وأمّا عقلاً فلأنّ العقل ينظر إلى ميزان الأهميه من دون فرق بين المصلحه والمفسده، فإن رأى أنّ درجه أهميه المفسده أكثر يقدّمها على المصلحه وإن رأى أنّ درجه أهميه المنفعه أكثر يقدّمها على المفسده ولا خصوصيه فى ميزانه للمفسده من حيث هى مفسده.

وأمّا عقلاً فلأننا نشاهد أنهم تارة يقدّمون المفسده على المصلحه واخرى بالعكس فيما إذا استهدفوا مصلحه عظيمه فإنهم مثلاً فى الصناعات والتجارات يصرفون ثروه عظيمه بعنوان رأس المال ويستقبلون المضارّ الكثيره لمنافع هامه محتمله.

فظهر أنّه لا دليل على قاعده عامه بعنوان أولويه دفع المفسده من جلب المنفعه.

ص: ١١٥

## الفصل الخامس: النهى عن العبادات والمعاملات

### اشاره

ولا بدّ فيه من رسم امور:

### ١. عدم كون المسأله من المسائل اللفظيه

قد عبّروا عن هذه المسأله تارة: بأنّ النهى عن الشىء هل يقتضى فساده أم لا؟ (١) واخرى: بأنّ النهى هل يدلّ على الفساد أم لا؟ (٢) وثالثه بأنّ النهى هل يكشف عن الفساد أم لا؟ (٣) والتعابير متقاربه.

ثمّ لا- يخفى أنّ النزاع فى هذه المسأله ناظر إلى أنّ النهى عن العباده أو المعامله فى ذاته هل يلزم الفساد أو لا؟ سواء استفدناه من اللفظ أو من غير اللفظ من عقل أو إجماع، فبطبيعته الحال ليست المسأله من المباحث اللفظيه.

### ٢. بيان المراد من النهى

هل النهى فى المقام يختصّ بالنهى التحريمى أو يعمّ التنزيهى أيضاً؟ وهل هو

١- كفايه الاصول، ص ١٨٠

٢- الفصول الغرويه، ص ١٣٩، أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٨٥

يختص بالنهي النفسى أو يعتم النهى الغيرى المقدمى أيضاً؟

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى عموم النزاع، أمّا بالنسبه إلى التنزيهى فلعوم الملا-ك من عدم كون المنهى عنه مقرباً إلى الله تعالى، وأمّا بالنسبه إلى الغيرى فلائ الفرق بينه وبين النفسى إنما هو فى ترتب العقوبه على الأول دون الثانى ولا دخل لاستحقاق العقوبه على المخالفه وعدمه فى كون النهى سبباً للفساد وعدمه، حيث إن الملاك على القول به هو نفس الحرمة وهى موجوده بعينها فى النهى الغيرى (١).

ولكن ما أفاده بالنسبه إلى النهى الغيرى غير تام؛ لأن ما لا عقاب له لا يكون مبعداً وجداناً.

ثم لا يخفى أن محل الكلام فى المقام إنما هو النهى المولوى لا الإرشادى؛ لأن النواهى الإرشاديه سواء فى باب المعاملات أو العبادات إنما ترشدنا إلى الشرطيّه أو الجزئيّه.

وبعباره اخرى: إنها إرشاد إلى بطلان العباده أو المعامله إذا أتى بها بدون ذلك الشرط أو الجزء، فمعنى «لا تصلّ فى وبر ما لا يؤكل» (٢) هو أنه لا- تصلّ لأنها تبطل، وأكثر النواهى الوارده فى باب المعاملات تكون إرشاديه، كما أن غالب الأوامر والنواهى التى تعلقت فى كلام الشارع بجزء أو شرط تكون كذلك.

### ٣. المراد من العباده والمعامله فى محل النزاع

لا يخفى أن العباده على قسمين: العباده بالمعنى الأخصّ والعباده بالمعنى الأعمّ، والعباده بالمعنى الأخصّ ما يعتبر فيه قصد القربه بحيث تقع بدون فاسده، والعباده بالمعنى الأعمّ ما يقصد فيه القربه، ويترتب عليه الثواب من دون أن يكون قصد القربه شرطاً فيه.

١- كفايه الاصول، ص ١٨١

٢- وسائل الشيعه، ج ٣، كتاب الصلاه، أبواب لباس المصلّى، الباب ١٦

لا إشكال فى أن المراد من العباده فى المقام إنما هو العباده بالمعنى الأخصّ، كما لا إشكال فى أن المراد من العباده فى ما نحن فيه ما يكون بنفسه عباده موجه بذاتها التقرب إلى الله تعالى لولا حرمة شرعاً، أى المراد منها العباده الشائتيه وما يتعلّق الأمر به مع قطع النظر عن كونه متعلّقاً للنهى، وليس المراد بها ما يكون عباده فعلاً ولو مع كونه متعلّقاً للنهى، فإنه لا معنى لكون الشىء عباده فعلاً ومع ذلك تعلّق به النهى، لأن معنى كونه عباده فعلاً أنه محبوب فعلاً، ومع له لا يتعلّق به نهى ولا يكون محلاً للنزاع.

ثم إنَّ المتبادر من العباده إنّما هو أعلى مراتب الخضوع، كما يظهر بملاحظه معناها بالفارسيه وهو «پرستش» حيث إنَّ المتبادر من هذه الكلمه فى اللغه الفارسيه إنّما هو نهايه الخضوع والتذلل، ولا يسمّى كلّ نوع من الخضوع وكلّ مرتبه منه عند العرف بعباده، بل إنّها اسم لأعلى مراتبه.

نعم، إنّ الأعمال العباديه على قسمين: ففى قسم منها يكون التعبير عن نهايه الخضوع ذاتياً له ولا- يحتاج فيه إلى اعتبار معتبر كالركوع والسجود، وفى قسم آخر منها يكون التعبير عن نهايه الخضوع باعتبار معتبر ووضع واضح وهو فى لسان الشرع نظير الوقوف فى عرفات والمشعر أو السعى بين الصفا والمروه.

وأما المعامله فلها أربعة معانٍ:

١. ما يكون مترادفاً مع كلمه البيع وهذا هو أخصّ المعانى.

٢. ما يقع بين الاثنين وهو شامل لجميع العقود أعمّ من البيع وغيره ولا يعمّ الإيقاعات، وهذا أعمّ من الأوّل.

٣. ما يتوقّف على القصد والإنشاء فيعمّ جميع العقود والإيقاعات، فيكون أعمّ من الثانى.

٤. مطلق ما لا يعتبر فيه قصد القربه سواءً كان فيه الإنشاء أو لم يكن، فيعمّ مثل تطهير الثياب مثلاً، والذى يكون محلّاً للنزاع فى ما نحن فيه إنّما هو المعنى الثالث

ص: ١١٨

الذى يتصوّر فيه الصحه والفساد ويتضمّن المعنى الأوّل والثانى أيضاً ويكون أخصّ بالنسبه إلى المعنى الرابع.

#### ٤. محلّ النزاع فى المسأله

إنّ محلّ النزاع فى المقام هو ما يكون أمراً مركّباً قابلاً للاتّصاف بالصحّه والفساد، أمّا ما ليس كذلك فهو خارج عن محلّ الكلام، وهو عبارته عمّا لا- أثر له كما فى بعض المباحات كالتكلم بكلام مباح، فلا إشكال فى أنّ النهى عنه يوجب حرمة من دون أن يدلّ على الفساد لأنّه لم يكن له أثر حتّى يقع فاسداً بعد تعلق النهى.

وهكذا ما يكون ذا أثر ولكّنه من البسائط التى أمرها دائر بين الوجود والعدم كإتلاف مال الغير، فإنّ له أثر وهو الضمان، ولكنّ الإتلاف أمر بسيط لا- يتصوّر فيه الأجزاء والشرائط حتّى يتصوّر فيه الفساد ويدلّ النهى عنه على الفساد، بل إنّما يوجد فى الخارج فيترتب عليه أثره وهو الضمان أو لا يوجد فى الخارج فلا يترتب عليه أثره.

والمراد من الصحيح ما يترتب عليه الأثر المترقّب منه، والفاسد خلافه، والشاهد عليه العرف والتبادر العرفى على ما مرّ فى مبحث الصحيح والأعمّ.

## ٥. الأصل في المسأله

والأصل إمّا لفظى مثل الإطلاق أو العموم، أو عملى وهو الاصول الأربعة المعروفه:

لا- خلاف فى عدم وجود أصل لفظى يستفاد منه دلالة النهى على الفساد أو وجود الملازمه بين النهى والفساد، أو يستفاد منه عدم دلالاته عليه أو عدم وجود الملازمه.

ص: ١١٩

وأما الأصل العملى من استصحاب عدم وجود الملازمه بين النهى والفساد، فمن الواضح عدم جريانه؛ لأنّ عدم وجود الملازمه ليس من المتيقّن سابقاً إلّما أن يتمسّك بذيل العدم الأزلى، ولا إشكال فى أنّ استصحاب العدم الأزلى - بناء على ما قيل فى حجّيته - ليس جارياً فى المقام لعدم ترتّب أثر شرعى عليه بلا- واسطه، حيث إنّ عدم وجود الملازمه من الآثار العقليه فيكون الأصل حينئذٍ مثبتاً كما لا يخفى.

## ٦. أقسام تعلق النهى بالعباده

إنّ متعلّق النهى تارةً يكون نفس العباده كالنهي عن الصلاه فى أيام الحيض أو النهى عن الصوم فى يوم العيدين.

واخرى: يكون متعلّق النهى جزء من أجزاء العباده كالنهي عن قراءه العزائم فى الصلاه الواجبه.

وثالثه: يتعلّق النهى بشرط العباده كالنهي عن لبس الحرير فى الصلاه.

ورابعه: يتعلّق النهى بوصف من أوصاف العباده الملازمه لها كما إذا نهى عن الجهر بالقراءه.

وخامسه: يتعلّق بوصف غير ملازم كالنهي عن الصلاه فى المكان المغصوب.

لا إشكال فى أنّ القسم الأوّل داخل فى محلّ النزاع، وهكذا القسم الثانى لأنّ جزء العباده عباده، نعم لا بدّ من البحث فيه من جهه أنّ الفساد هل يسرى من الجزء إلى الكلّ أو لا؟

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله بعدم السرايه إلّافى صورتين:

الصوره الاولى: ما إذا اكتفى بإتيان المنهى عنه ولم يأت بالجزء فى ضمن فرد آخر كما إذا أتى بسوره من سور العزائم واكتفى بها.

الصوره الثانيه: ما إذا لم يكتف بالمأتى به ولكن كان المبني بطلان الصلاه بالزياده

مطلقاً سواء كانت من كلام الآدمي أو لم يكن (١)، وهذا التفصيل في محله.

أما القسم الثالث: وهو ما إذا تعلّق النهي بالشرط، فالصحيح دخوله في محلّ البحث مطلقاً من دون فرق بين التعبدى والتوصيلى؛ لأنّ الشرط وإن كانت ذاته خارجه عن المشروط، لكن التقيد به جزء له ويكون كيفية للعبادة، وحينئذٍ إذا كان الشرط مقارناً للعبادة كعدم التسترّ بالحريير يوجب النهي عنه فساد العبادة المشروطة به؛ لأنّه إذا تسترّ بالحريير، أى لم يأت بالشرط، فقد أتى بفعل محرّم وصارت عبادته مقيدة به، والتقيد بالحرام يوجب فسادها.

أما القسم الرابع: كالنهي عن الجهر أو الإخفات في الصلاة؛ حيث إنّه وصف ملازم للقراءة ولا يمكن التفكيك بينهما، وإن كان تبديل أحد الوصفين بالآخر ممكناً فهو أيضاً داخل في محلّ النزاع، لأنّ من الممكن أن يسرى النهي عرفاً من الوصف إلى الموصوف لعدم انفكاكهما خارجاً.

أمّا القسم الخامس: فالأولى التمثيل له بالنهي عن النظر إلى الأجنبية حال الصلاة فإنّه وصف غير ملازم للصلاة، والتمثيل بالنهي عن الصلاة في الدار المغصوبه فهو صحيح بناءً على جواز الاجتماع لعدم اتحاد الصلاة مع الغضب حينئذٍ في الخارج، خلافاً على مبنى الامتناع؛ لاتحاد الصلاة مع الغضب، ولذلك اعترف القوم بأنّ باب اجتماع الأمر والنهي تكون صغرى باب النهي في العبادات.

وفى مثل المقام لا يسرى قبح أحدهما إلى الآخر إلّا في بعض الموارد، كما أشرنا إليه سابقاً.

### جريان الأقسام المتقدّمة في المعاملات وعدمه

لا يخفى أنّه إذا كان المراد من المعامله هو السبب؛ أى صيغه العقد فلا إشكال في إمكان تصوير الأقسام المزبوره في المعاملات أيضاً، لأنّ للعقد جزءً وشرطاً

١- كفايه الاصول، ص ١٨٥

ووصفاً كالعبادات، نعم يشكل الظفر بمثال للنهي عن الجزء أو الشرط أو الوصف فيها في مقام الإثبات، بل ينحصر النهي في هذا المقام بما تعلّق بذات الفعل.

وإن كان المراد منها المسبّب؛ أى النقل والانتقال في مثل البيع والصلح والهبة وغير ذلك، فالمتصوّر فيها حتّى في مقام الثبوت إنّما هو النهي المتعلّق بذاته لا غير، وذلك لأنّ المسبّب أمر بسيط لا يتصوّر فيه الجزء أو الشرط أو الوصف، بل أمره دائر دائماً بين الوجود والعدم.

## ٧. الأقوال في المسأله وبيان المختار فيها

والأقوال في المسأله كثيره جداً (١)، والمهم منها أربعة:

١. الفساد مطلقاً سواء كان المنهى عنه عباده أو معاملته (٢).

٢. الصّحّه مطلقاً (٣).

٣. التفصيل بين العباده والمعامله وأنه يوجب الفساد في الاولى دون الثانيه (٤).

٤. القول بالفساد في العباده والتفصيل في المعامله بين النهى عن السبب والنهى عن المسبب وأنه يوجب الفساد في الأوّل دون الثاني (٥).

والحقّ أنّ النهى يوجب الفساد في العبادات وذلك لأنّ العباده تحتاج إلى أمرين:

الأوّل: الحسن الفعلى؛ أى صلاحيه ذات العمل للتقرب به إلى الله تعالى.

الثانى: الحسن الفاعلى؛ أى قصد الفاعل التقرب به إلى الله.

والنهى ينافيهما؛ لأنه يكشف عن كون الفعل مبعوضاً للمولى وأنه لا حسن له

١- انظر: هدايه المسترشدين، ج ٣، ص ١٢٥ و ١٢٦

٢- عدّه الاصول، ج ١، ص ٢٦٠-٢٦٦

٣- وهذا القول منسوب إلى أبى حنيفه و الشيبانى، انظر: المستصفي من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٧؛ الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى، ج ٢، ص ١٩٢

٤- معارج الاصول، ص ٧٧؛ مبادئ الوصول، ص ١١٧؛ معالم الدين، ص ٩٦

٥- مطارح الأنظار، ص ١٦٣؛ كفايه الاصول، ص ١٨٤-١٨٧؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ٤٦٤ و ٤٧١ و ٤٧٢

ص: ١٢٢

عنده، وعن عدم كون الفاعل متقرباً به إلى الله تعالى؛ لأنه كيف يمكن للفاعل قصد التقرب بما لا يصلح للتقرب به إلى الله.

نعم إذا كان جاهلاً بتعلّق النهى أمكن حينئذ أن يصدر منه قصد التقرب، ولكن هذا من ناحيه حسنه الفاعلى، وأمّا الحسن الفعلى وعدمه فلا إشكال فى أنّه لا ربط له بعلم المكلف وجهله، فيوجب عدمه فى حال الجهل أيضاً بطلان العمل.

ولابد من التفصيل بين أقسام النهى المتعلقة بالمعاملات فإنه على أربعة أقسام:

القسم الأول: النهى المتعلق بالسبب كما فى قوله تعالى: «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» (١)، بناءً على أن أسامى العقود وضعت للأسباب لا المسببات.

القسم الثانى: النهى المتعلق بالمسبب كأن يقال: «لا تملك الكافر العبد المسلم» فإن المنهى عنه المبعوض للشارع فيهما إنما هو سلطه الكافر المسبب عن بيع العبد المسلم، حيث إنه لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً.

القسم الثالث: النهى عن التسبب الخاص، أى إيجاد المعامله بسبب خاص وبآله خاصه كأن يقال: «لا تملك شيئاً بالربا» فإن أصل التملك ليس مبعوضاً للشارع، بل المبعوض إنما هو التملك من طريق الأخذ بالربا.

القسم الرابع: النهى المتعلق بالنتيجه كأن يقال: «لا تأكل ثمن الخمر» فإن النهى تعلق بالثمن الذى هو نتيجه للعقد.

أما القسم الأول: فلا إشكال فى عدم دلالة النهى فيه على الفساد؛ لعدم وجود ملازمه بين النهى عن شىء وفساده عقلاً.

١- سورة الجمعة، الآية ٩

ص: ١٢٣

وأما القسم الثانى: فالصحيح فى هذا القسم - كما أفاده المحقق النائنى قدس سره - دلالة النهى على الفساد، فإن صحه المعامله تتوقف على ثلاثه امور:

الأول: كون كل من المتعاملين مالكا للعين أو بحكمه ليكون أمر النقل بيده ولا يكون أجنبياً عنه.

الثانى: أن لا يكون محجوراً عن التصرف فيها من جهه تعلق حق الغير بها أو لغير ذلك من أسباب الحجر ليكون له السلطنه الفعلية على التصرف فيها.

الثالث: أن يكون إيجاد المعامله بسبب خاص وآله خاصه، وعلى ذلك فإذا فرض تعلق النهى بالمسبب وبنفس الملكيه المنشأه مثلاً كما فى النهى عن بيع المصحف والعبد المسلم من الكافر كان النهى معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطنته عليه فيختل بذلك الشرط الثانى (١).

أضف إلى ذلك أن فساد المعامله فى هذا القسم هو مقتضى الحكمه العقلائيه فى القوانين المجعوله عندهم؛ حيث إن المقنن الحكيم لا يمضى عقداً يكون مسببه مبعوضاً عنده، والعقلاء يذمون من أمضى عقداً ثم أجبر المشتري بالبيع ثانياً، وهذا بخلاف القسم الأول، أى النهى عن السبب، فإنه لا دليل فيه على الفساد لعدم كون المسبب فيه مبعوضاً عند الشارع على الفرض بل المبعوض فيه إنما هو أمر آخر خارج عن المسبب كوصف المزاحمه لصلاه الجمعة.

أما القسم الثالث: فالنهي فيه يدل على الفساد أيضاً؛ لنفس ما مرّ في القسم الثاني، فإنّ إمضاء الشارع الحكيم إيجاد معاملة بسبب خاصّ مع كون التسبّب به مبعوضاً عنده، ينافي حكمته.

أما القسم الرابع: فلا إشكال ولا خلاف في دلالة النهي على الفساد فيه أيضاً؛ لأنّ مبعوضيّته الأثر وكونه سحتاً مثلاً عند المولى في مثل «ثمن العذرة من السحت»<sup>(٢)</sup>،

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٠٤ و ٤٠٥

٢- وسائل الشيعه، ج ١٢، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤٠، ح ١

ص: ١٢٤

يكشف عن الفساد عرفاً، فإنّ لازم حرمة الأثر والنتيجه عند العرف بقاء الثمن في ملك المشتري، وهذا من قبيل قضايا التي قياساتها معها، ولذلك نرى كثيراً ما تعبير الشارع عن بطلان معاملة لا خلاف في بطلانها بلسان حرمة النتيجه.

إلى هنا تمّ البحث بحسب ما يقتضيه حكم العقل وبناء العقلاء، وهاهنا روايات ربما يستدلّ بها في المقام:

### الاستدلال ببعض الروايات في المقام

منها: ما رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده فقال: ذاك إلى سيده إن شاء أجازته وإن شاء فرّق بينهما، قلت: أصلحك الله إن الحكم بن عيينه وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد ولا تحلّ إجازته السيّد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّ لم يعص الله وإنّما عصى سيده فإذا أجازته فهو له جائز»<sup>(١)</sup>.

فاستدلّ بقوله عليه السلام:

«إنّ لم يعص الله وإنّما عصى سيده»

على الفساد، بدعوى أنّ مفهومه فساد النكاح لو كان عصى الله ووجود الملازمه بين عصيان الله في المنهي عنه وفساده.

واستدلّ بها أيضاً للصحة بيان أنّ عصيان السيّد ملازم لعصيان الله تعالى، لأنّ طاعه السيّد واجب شرعاً، فإذا لم يوجب عصيان السيّد الفساد لم يوجب عصيان الله أيضاً.

والظاهر أنّ منشأ الخلاف في تفسير الروايه إنّما هو أنّ العصيانيين الواردين في الروايه هل هما تكليفيان، أو أنّهما وضعيان، أو أحدهما وضعي والآخر تكليفي؟



فكأنَّ القائل بدلالاتها على الفساد يرى أنَّ كليهما تكليفيان، والقائل بالصَّحِّه يرى عصيان السيّد تكليفيّاً فحسب وعصيان الله المنفَى في الروايه وضعياً، ولازمه أن

١- وسائل الشيعة، ج ١٤، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٢٤، ح ١

ص: ١٢٥

يكون مدلول الروايه أنَّ الذي يوجب بطلان النكاح وفساده إنّما هو العصيان الوضعي لا التكليفي.

ومحلّ النزاع في المقام إنّما هو النواهي التكليفيّة وإنّها هل تدلّ على الفساد أو لا، لا الوضعيّة.

والإنصاف أنّ المراد من كلا العصيانين في الحديث هو العصيان الوضعي، أمّا بالنسبه إلى عصيان الله فلا أنّ جميع المحرّمات في باب النكاح محرّمات وضعيّة كما يظهر بالتتبع فيها، وما ورد فيها من الوعيد بالعذاب والعقاب فهو أيضاً ناشٍ من الحرمة الوضعيّة وما يترتّب على بطلان النكاح.

وأما بالنسبه إلى عصيان السيّد فلا أنّه لا إشكال في أنّه ليس لازم اعتبار الإذن من السيّد حرمة مجرد إجراء صيغه النكاح تكليفاً على العبد، وإلاّ يستلزم حرمة التكلّم وأشباهه أيضاً ممّا لا يعتبر فيه الإذن من السيّد قطعاً، بل غايه ما يقتضيه كون عقد النكاح فضولياً وغير تامّ بحسب الوضع، فيصير صحيحاً بلحوق الإجازة، ولازم هذا هو الحرمة الوضعيّة فقط.

#### تنبيه:

حكى عن أبي حنيفة والشياباني دلالة النهي على الصّحِّه كما مرّ، وظاهره دلالته عليها مطلقاً سواء في المعاملات والعبادات.

واستدلّ له بأنّ النهي لا يصحّ إلّا عمّا يتعلّق به القدره، والمنهَى عنه هو وقوع المعامله مؤثّرته صحيحه، فلو كان الزجر عن معامله مقتضياً للفساد للزم أن يكون سالباً لقدره المكلف، ومع عدم قدرته يكون لغواً، فلو كان صوم يوم النحر والنكاح في العده مثلاً ممّا لا يتمكّن المكلف من إتيانهما كان النهي عنهما لغواً لتعلّقه بأمر غير مقدور(١).

١- انظر: الإحكام في اصول الأحكام، ج ٢، ص ١٩٣؛ تهذيب الاصول، ج ٢، ص ٨٧

ص: ١٢٦

وإن شئت قلت: ترك الفعل المنهَى عنه حاصل لعدم القدره عليه، فالنهي عنه حينئذٍ تحصيل للحاصل.

وجوابه ظاهر، فإنّ غايه ما يدلّ عليه إنّما هو صحّ العمل المنهَى عنه لولا تعلّق النهي به، وهذا يكفي في الخروج عن محذور تحصيل الحاصل ومحذور تعلّق النهي بأمر غير مقدور.

وذلك لأنَّ الشارع يسلب القدره عن المكلف تعديداً بنهيه عنه نظير ما يلاحظ في باب النذر فيما إذا تعلّق بترك عباده مكروهه مثلاً، حيث إنَّ الناذر يسلب القدره عن نفسه تعديداً وشرعاً لا تكوينياً وخارجاً.

يما نحن فيه إذا نهى الشارع عن بيع المصحف من الكافر مثلاً فقد سلب عن المكلف القدره الشرعيه على البيع التي كانت له قبل النهي، والذي تقتضيه حكمه الشارع الحكيم إنما هو صحّه معامله لولا تعلّق النهي وقبل تعلّقه، وأمّا بعد تعلّقه فالحكمه تقتضى عقلاً أو عقلاً الفساد لوجود الملازمه بين المبعوضيه المستفاده من النهي والفساد عند العرف والعقلاء.

وبعبارة اخرى: عدم دلاله النهي على الفساد مستلزم للغويه لا أنّ عدم الفساد مستلزم لها، لاقتضاء الحكمه العقلايه أن يكون المبعوض فاسداً.

ص: ١٢٧

## الأدلة العقلية الظنية

### اشاره

وهي عديده نذكر هنا أهمّها:

### الأول: القياس

### اشاره

وفيه امور:

### ١. تعريف القياس

القياس لغه: تقدير الشيء بشيء آخر: قست الثوب بالذراع، والمقدار مقياس، تقول:

قايست الأمرين مقياسه وقياساً(١).

وفى الاصطلاح عرّفوه بتعاريف مختلفه:

منها: حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفه(٢).

ومنّها: أنّه مساواه فرع لأصله فى علّه حكمه الشرعى(٣).

١- الصحاح، ج ٣، ص ٩٦٧؛ معجم مقاييس اللغه، ج ٥، ص ٤٠؛ لسان العرب، ج ٦، ص ١٨٦

٢- انظر: المستصفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٢٨؛ المحصول فى علم الاصول، للفخر الرازى، ج ٥، ص ٥؛ الإحكام فى

اصول الأحكام، للآمدى، ج ٣، ص ١٨٦  
٣- زبده الاصول، ص ١٠٧؛ الاصول العامه للفقه المقارن، ص ٣٠٥

ص: ١٢٨

ومنها: إلحاق فرع بأصله في الحكم لقيام علته به عند المجتهد (١).

والظاهر أنّ الأخير أدقّ وإن كان مآل الكلّ إلى شىء واحد.

ثمّ إنّ للقياس معنيين آخرين:

أحدهما: فى مصطلح المنطق، وهو أنّه قضايا مستزومه لذاتها قضيه اخرى (٢).

والآخر: فى مصطلح الفقه وهو التماس العلل الواقعيه للأحكام الشرعيه من طريق العقل، أى وجدان دليل عقلى للأحكام الشرعيه، كما يقال إنّ حرمة الخمر موافق للقياس لما يجده العقل فيه من الإسكار فى المثال.

ثمّ إنّ للقياس أركاناً أربعه: «الأصل» وهو الخمر مثلاً، و «الفرع» وهو الفقاع، و «الحكم» أى الحرمة، و «العلّه» وهى الإسكار.

## ٢. أقسام القياس

وهى أربعه:

الأول: قياس المنصوص العله، وهو ما نصّ فيه بالعلّه كما إذا قيل: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر».

ولاحظ أنّ هذا القسم خارج عن التعريف لعدم تصوّر أصل وفرع فيه، بل كلّ من الخمر والنيذ مثلاً أصل، لأنّ الحكم تعلق فى الحقيقه بعنوان المسكر بدلاله مطابقه، ويستفاد الحكم فى كلّ منهما من نصّ الشارع لا من العقل.

الثانى: قياس الأولويّه، وهو أن يلحق شىء بحكم الأصل بالأولويّه القطعيه.

وهو أيضاً خارج عن محلّ البحث، وداخل فى مباحث القطع، مضافاً إلى أنّه فيه أيضاً لا يتصوّر أصل وفرع؛ لأنّ الدالّ فى كلا الفردين هو اللفظ، غايه الأمر أنّه فى أحدهما بالدلاله المطابقه، وفى الآخر بالدلاله الالتزاميه، مثل دلاله قوله تعالى:

١- الفصول الغرويه، ص ٣٨٢، ولاحظ أيضاً: المحصول فى علم الاصول، للفخر الرازى، ج ٥، ص ١١

٢- انظر: الجوهر النضيد، ص ٩٨؛ شرح المنظومه للسبزواري، قسم المنطق، ص ٧٢ و ٧٣

ص: ١٢٩

«فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ» (١) على عدم جواز شتمهما.

الثالث: تنقيح المناط، ومورده ما إذا إقترن بالموضوع أوصاف وخصوصيات لا مدخل لها في الحكم عند العرف فهو يوسّع الحكم إلى ما يكون فاقداً لها، كما إذا سئل عن رجل شكّ بين الثلاث والأربع في صلاة الظهر فاجيب بوجوب البناء على الأ-كث، ويعلم من القرائن أنه لا- خصوصيّة للرجوليه ولكون الصلاة ظهراً، بل المناط والموضوع للحكم هو الشكّ بين الثلاث والأربع.

فتنقيح المناط هو الأخذ بأصل الحكم وما انيط به، وحذف خصوصياته التي لا دخل لها في الحكم.

وهذا أيضاً خارج عن القياس المصطلح؛ لعدم تصوّر الأصل والفرع فيه، كما لا يوجد فيه الركن الرابع من القياس وهو العله، بل الكلام فيه في كشف تمام الموضوع عن لسان الدليل بإلغاء الخصوصيات بحكم العرف في فهم معاني الألفاظ.

الرابع: قياس المستنبط العله، وهو أن تثبت العله باستنباط ظني، فيتصوّر فيه تمام أركان القياس، وينطبق عليه التعريف، وهو مورد النزاع في المقام.

### ٣. الأقوال في المسألة

وهي تعود إلى أربعة أقوال:

الأول: الاستحالة العقلية، وقد نسبها الغزالي في المستصفى إلى الشيعة وبعض المعتزلة، ولكن لم يثبت هذا المعنى إلّا بالنسبة إلى بعض المتقدمين منّا (٢).

الثاني: الوجوب العقلي وهو منسوب إلى بعض أهل السنّه (٣).

الثالث: الإمكان العقلي مع عدم جوازه الشرعي، وذهب إليه أهل الظاهر من أهل

١- سورة الإسراء، الآية ٢٣

٢- انظر: المستصفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٣٤؛ رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٠٢

٣- وهو منسوب إلى القفال وأبي الحسين البصري، انظر: المحصول في علم الاصول، ج ٥، ص ٢٢.

ص: ١٣٠

السنّه (١) وقاطبه الشيعة (٢).

الرابع: الإمكان العقلي وجوازه الشرعي، وذهب أكثرهم إلى ذلك (٣).

ومن الجدير بالذكر: أنّ المنشأ الأساسي في اهتمام أهل السنّه بالقياس، أنّهم لإعراضهم عن حديث الثقلين وعدم اعتنائهم بروايات أهل بيت العصمة عليهم السلام وجدوا خلاً عظيماً في موارد كثيره ممّا لا نصّ فيه لأنّ الأحاديث الصحيحه المرويه عن

الرسول صلى الله عليه و آله عندهم قليله فى غاية القلّه.

وقد نقل عن أبى حنيفه أنّ الروايات الصحيحه عنده المنقوله عنه صلى الله عليه و آله لم تبلغ إلى ثلاثين حديثاً (٤).

ومن الواضح عدم إمكان تدوين الفقه فى مختلف أبوابه واصوله وفروعه بهذا المقدار من الروايات- مع ما فيه من المبالغه- وإن انضم إليها آيات الكتاب الحكيم فى هذا الباب.

نعم، ضمّ بعضهم أقوال الصحابه إلى الأحاديث النبويّه (٥) لكنّها مع عدم ثبوت حجّيتها حتّى عند كثير منهم (٦) وردت أكثرها فى التاريخ والتفسير.

فمن أجل هذا الفراغ الكبير مع ملاحظه المسائل المستحدثه التى توجد فى كلّ عصر، بل فى كلّ يوم، التمسوا أدله جديده لسدّ الفراغ، أهمّها القياس.

وأما الإماميه، فحيث إنهم تمسكوا بما ورد من روايات أهل بيت الوحي عليهم السلام وقالوا

- ١- الإحكام فى اصول الأحكام، لابن حزم، ج ٧، ص ٩٣١، وانظر: المحصول فى علم الاصول، للفخر الرازى، ج ٥، ص ٢٣؛ الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ٢٤
- ٢- انظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٠٢؛ الذريعة إلى اصول الشريعة، ج ٢، ص ٦٧٥ و ٦٧٦؛ العده فى اصول الفقه، ج ٢، ص ٦٥٢؛ معارج الاصول، ص ١٨٧؛ مبادئ الوصول، ص ٢١٤؛ زبده الاصول، ص ١٠٧
- ٣- انظر: المستصطفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٣٤؛ الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ٥
- ٤- انظر: تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ٤٤٤
- ٥- انظر: الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ١٤٩؛ المجموع، للنووى، ج ١٢، ص ٣٦٥
- ٦- انظر: المستصطفى من علم الاصول، ج ١، ص ٢٦٠؛ الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ١٤٩

ص: ١٣١

بحجّيه سنّتهم- بمقتضى حديث الثقلين الذى جعلت العتره فيه قريناً للكتاب وغير مفترق عنه، وبمقتضى ما ورد فى أنّ قولهم قول رسول الله صلى الله عليه و آله وأنهم عليهم السلام رواه أحاديثه صلى الله عليه و آله (١)- فلا يوجد لديهم فراغ فى الفقه أصلاً، وذلك لكثرة النصوص الخاصه الوارده عنهم عليهم السلام فى الفروع الفقهيّه ولما يتنوه لشيعتهم من القواعد العامه والاصول العمليّه عند فقدان النصوص الخاصه.

#### ٤. أدله النافين

يدلّ على بطلان القياس الظنى، أوّلاً: الأدله الناهيه عن العمل بالظنّ.

وثانياً: الروايات الكثيره البالغه حدّ التواتر الوارده من طرق أهل البيت عليهم السلام فى ذمّ القياس والنهى عن العمل به وهى

تنقسم إلى طوائف مختلفه:

ففي طائفه منها:

«أنَّ أوَّل من قاس إبليس»

فبيّن الإمام عليه السلام فيها علّه قياس إبليس، وقد ورد في مرفوعه عيسى بن عبد الله القرشي قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام فقال له:

«يا أبا حنيفة بلغني أنك تقيس؟ قال: نعم أنا أقيس، قال: لا تقس فإنَّ أوَّل من قاس إبليس حين قال:

«خلقتني من نار وخلقته من طين»<sup>(٢)</sup>»<sup>(٣)</sup>.

وفي طائفه اخرى منها: تذكر مصاديق من أحكام الله التي تنفى القياس وتبطله ومن جملتها ما رواه ابن شبرمه قال: دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد عليه السلام فقال لأبي حنيفة:

«أتق الله ولا- تقس في الدين برأيك فإنَّ أوَّل من قاس إبليس - إلى أن قال:- «ويحك أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا قال: قتل النفس قال: فإنَّ الله عزَّ وجلَّ قد قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا إلَّا أربعة، ثمَّ أيهما أعظم الصلاة أم الصوم؟ قال: الصلاة، قال: فما بال الحائض تقضى الصيام ولا تقضى

---

١- وللوقوف على هذه الأحاديث وطرق أحاديث الثقلين راجع مقدّمه كتاب جامع أحاديث الشيعة

٢- سورة «ص»، الآية ٧٦

٣- وسائل الشيعة، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، ح ٢٤

ص: ١٣٢

الصلاة؟ فكيف يقوم لك القياس؟ فاتق الله ولا تقس»<sup>(١)</sup>.

وفي طائفه ثالثه منها:

«أنَّ أمر الله لا يقاس»

فمنها: ما رواه محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«في كتاب آداب أمير المؤمنين عليه السلام لا تقيس الدين فإنَّ أمر الله لا يقاس وسيأتي قوم يقيسون وهم أعداء الدين»<sup>(٢)</sup>.

إلى غير ذلك من الروايات <sup>(٣)</sup>.

إن قلت: إنَّ العمل بهذه الروايات يستلزم حرمة العمل بالقياس بأقسامه الأربعة والتالي باطل إجماعاً.

قلت: أوَّلًا: إنَّ العمل في الأقسام الثلاثة الاخر لا يكون حقيقه إلّاعملاً بنفس السنّه ومفاد النصوص، فهي لا تتجاوز عن حدّ التسميه بالقياس.

وثانيًا: يتعيّن بنفس الروايات معنى القياس الوارد فيها، لأنّ قياسات أبي حنيفه وغيره التي وردت في عدّه منها كانت قياسات ظنيّه، كما أنّ قياس إبليس أيضاً كان قياساً ظنيّاً مبنيّاً على حدسه ورأيه وعدم اعتناؤه إلى قوله تعالى في حقّ آدم:

«وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (٤).

وقد روى من طرق أهل السنّه أيضاً روايات في ردّ القياس:

منها: قوله صلى الله عليه وآله:

«تعمل هذه الامّه برهه بالكتاب وبرهه بالسنّه وبرهه بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا وأضلّوا» (٥).

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله:

«تفترق امتي على سبعين فرقه أعظمها فتنه على امتي

---

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، ح ٢٥

٢- المصدر السابق، ح ٣٦

٣- قد وردت روايات كثيره في هذا المجال، انظر: بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٨٣ باب البدع والرأى والمقاييس

٤- سوره «ص»، الآية ٧٢

٥- المستصفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٥٨؛ المحصول في علم الاصول، ج ٥، ص ١٠٤، وورد في كتبهم الروائيّه بدل «برهه

بالقياس»، ص «برهه بالرأى» لاحظ مجمع الزوائد، للهيثمى، ج ١، ص ١٧٩؛ الجامع الصغير، ج ١، ص ٥١١

ص: ١٣٣

قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرّمون الحلال ويحلّون الحرام» (١).

## ٥. أدلّه القائلين بالحجّيه

واستدلّوا بالأدلّه الأربعة:

أمّا الكتاب العزيز المستدلّ به، قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (٢)، بيان أنّ القياس أيضاً نوع إرجاع للأمر إلى سنّه الرسول حيث إنّ القائس يرجع في استنباط حكم

الفرع إلى الأصل الذى ثبت حكمه بالسنة، أو يستنبطه من العلة التى اكتشفها من السنة.

ويرد عليه: أنّ الإشكال إنّما هو فى صغرى الردّ إلى الله وكشف العلة، وأنّ القياس الظننى واستنباط الحكم من العلة الظنّيه ليسا من الردّ إلى الله والرسول، لأنّ هذا هو موضع النزاع، وإلاّ لو كانت العلة قطعيه وتامه فلا كلام فى أنّ مقتضى حكمه الحكيم عدم التفريق بين الأصل والفرع وهو خارج عن محلّ الكلام.

ومنها: قوله تعالى: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (٣)، بيان أنّ الله عزّوجلّ استدللّ بالقياس على ما أنكره منكرو البعث، فقياس عزّوجلّ إعادة المخلوقات بعد فنائها على إنشائها أوّل مرّه، وهذا الاستدلال بالقياس يدلّ على حجّيه القياس وصحّه الاستدلال به.

وفيه، أوّلًا: أنّها لا تدلّ على حجّيه القياس إلّا بضرب من القياس، وهو قياس عمل الإنسان بفعل الله تعالى فيلزم الدور المحال.

وثانيًا: أنّ مورد الآية خارج عن محلّ النزاع؛ لأنّه قياس قطعى يقينى فإنّ العقل

١- المستدرک على الصحيحين، ج ٣، ص ٥٤٧؛ المعجم الكبير، للطبرانى، ج ١٨، ص ٥١

٢- سورة النساء، الآية ٥٩

٣- سورة يس، الآية ٧٩

ص: ١٣٤

حاكم بأنّ من قدر على إبداء شىء قادر على أن يعيده، فهذا حكم قطعى لا ظننى وهذا هو المراد ممّا اشتهر من أنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

أمّا السنة، فقد حكيت روايات من طرقهم فى هذا المجال:

منها: مرسله معاذ بن جبل أنّه قال لما بعثه النبى صلى الله عليه وآله إلى اليمن قال:

«كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بكتاب الله، قال: فإن لم تجد فى كتاب الله؟ قال:

فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد فى سنة رسول الله ولا فى كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيى ولا آلو، قال: فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله صدره وقال: الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضاه رسول الله» (١).

وفيه: أنّه قابل للمناقشه سنداً ودلالة، أمّا السند فلأنّها مرسله.

وأما الدلالة فتقريب دلالتها: أنّ الظاهر كون الاجتهاد فيها بمعنى تقنين الفقيه وتشريعه من دون الإنكاء على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله لأنّ المفروض أنّ الاجتهاد بالرأى فيها يكون بعد عدم ورود الكتاب والسنة وهو شامل للقياس بإطلاقه.

لكن يرد عليه: أنّ شمول الاجتهاد غير القياس كما سيأتى.



ومنها: أنه صلى الله عليه وآله قال لمعاذ وأبي موسى الأشعري:

«بم تقضيان؟ فقالا: إن لم نجد الحكم في الكتاب ولا السنّة قسنا الأمر بالأمر بما كان أقرب إلى الحقّ عملنا به» (٢).

وفيه: أنه ضعيف سنداً أيضاً فلا يمكن الاعتماد عليه.

ومنها: حديث الجارية الخثعمية أنها قالت: يارسول الله إنّ أبي أدركته فريضه الحجّ شيخاً زمناً لا يستطيع أن يحجّ، إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها:

«أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم، قال صلى الله عليه وآله: فدين

١- مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٤٢؛ سنن الدارمي، ج ١، ص ٦٠

٢- لم نعثر على الرواية بهذه الصورة في الكتب الروائية لأهل السنّة، انظر: الفصول في الاصول، للجصاص، ج ٤، ص ٤٩؛ الإحكام في اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ٣٣.

ص: ١٣٥

الله أحقّ بالقضاء» (١).

وتقريب دلالة أنه صلى الله عليه وآله أله الحقّ دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه، وهو عين القياس.

وفيه، أولاً: أنّ الاستدلال لحجّيه قياساتنا بقياس النبي صلى الله عليه وآله نوع من القياس، واعتباره أوّل الكلام.

وثانياً: أنّ ظاهر الحديث تمسّكه صلى الله عليه وآله بالقياس الأولويّه وهو خارج عن محلّ الكلام كما عرفت.

أضف إلى ذلك كلّه أنّ هذه الروايات لو تمّت سنداً ودلالةً لكانت معارضة بما هو أقوى وأظهر، أي الروايات السابقة الدالّة على بطلان القياس.

أمّا الإجماع، فقد ادّعى اتفاق الصحابة على حجّيه القياس حيث إنّ طائفه منهم كانوا عاملين بالقياس وطائفه أخرى سكتوا عنه فلم ينكروا عليهم (٢).

وفيه، أولاً: أنّ الصغرى ليست بثابته لأنّ الكثير من الصحابة لم يكونوا في المدينة في ذاك العصر بل كانوا في مختلف بلاد الإسلام.

وثانياً: لا دليل على كون جميع الصحابة داخلين في إحدى هاتين الطائفتين.

وثالثاً: لعلّ منشأ السكوت هو الخوف عن السوط والسيف أو عدم العلم بذلك.

أما الاستدلال بالعقل، فمن وجوه والمهم منها وجهان:

الأول: أنّ الأحكام الشرعيّة مستنده إلى مصالح، وهي الغايات المقصوده من تشريع الأحكام، فإذا ساوت الواقعه المسكوت عنها الواقعه المنصوص عليها في

- ١- الحديث كسابقه لم يرد في كتبهم الروائيه بهذه الصوره انظر: المحصول في علم الاصول، للفخر الرازي، ج ٥، ص ٥٢؛ الإحكام، ج ٣، ص ٢٥٨؛ وانظر أيضاً، صحيح البخاري، ج ٧، ص ٢٣٣، كتاب الأيمان و النذور؛ صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٥٥، باب قضاء الصيام عن الميت؛ سنن النسائي، ج ٥، ص ١١٨
- ٢- المستصفي من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٤٠ و ٢٤١؛ المحصول في علم الاصول، للفخر الرازي، ج ٥، ص ٥٣؛ الإحكام في اصول الأحكام، للآمدي، ج ٤، ص ٤٠

ص: ١٣٦

علّه الحكم التي هي مظنه للمصلحه قضت الحكمه والعداله بتساويهما في الحكم تحقيقاً للمصلحه التي هي مقصود الشارع من التشريع (١).

وجوابه يظهر ممّا ذكر، وهو أنّه إن كان استنباط العلّه استنباطاً ظنيّاً فلا- دليل على حجّيته والأصل عدمها، وإن كان قطعياً فلا إشكال في حجّيته لأنّه حينئذٍ إمّا أن يكون من قبيل إلغاء الخصوصيّة وتنقيح المناط أو من قبيل المفهوم الموافق أو المستقلّات العقلية، ولكّنها بأسرها خارجه عن محلّ النزاع.

الثاني: ما يرجع في الحقيقه إلى مقدّمات الانسداد المذكوره سابقاً وقد عبّروا عنها ببيانات مختلفه، منها: أنّ الحوادث والوقائع في العبادات والتصرّفات ممّا لا يقبل الحصر والعدّ، ونعلم قطعاً أنّه لم يرد في كلّ حادثه نصّ، ولا يتصوّر ذلك أيضاً، فإذا كانت النصوص متناهيه، وما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهي، علم قطعاً أنّ الاجتهاد والقياس معتبر حتّى يكون لكلّ حادثه اجتهاد (٢).

والجواب عنه ما مرّ سابقاً من أنّه لو فرضنا كون باب العلم مسدوداً إلّا أنّ باب العلمى مفتوح عندنا لأجل الروايات الوارده من ناحيه أهل بيت الوحي عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا انسداد باب العلمى أيضاً لكن لا كلام في بطلان خصوص القياس للروايات الخاصّه الناهيه عنه.

## الثاني: الاستحسان

### إشاره

وفيه جهات من البحث:

### ١. تعريفه

وهو في اللغة: «عدّ الشيء حسناً»<sup>(٣)</sup>، وفي الاصطلاح عزّفوه بوجوه شتى:

- ١- انظر: الإحكام في اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ١٤
- ٢- انظر: المستصفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٣٩ و ٢٤٠؛ الإحكام في اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ١٣
- ٣- الصحاح، ج ٥، ص ٢٠٩٩؛ لسان العرب، ج ٣، ص ١٨٠؛ مجمع البحرين، ج ١، ص ٥١٥

ص: ١٣٧

منها: «إنّ الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس»<sup>(١)</sup>.

ويستفاد من هذا التعريف أنّهم حاولوا أن يعدّوا الاستحسان كاستثناء من القياس فخرجوا عن القياس فيما إذا كان تركه أوفق بحال الناس، ولذلك كثيراً ما يقولون بترك القياس في مورد الاستحسان<sup>(٢)</sup>.

ومنها: «أنّه هو الإلتفات إلى المصلحة والعدل»<sup>(٣)</sup>.

وبناءً على هذا التعريف يعدّ الاستحسان أصلاً مستقلاً للتشريع والتقنين.

ومنها: «أنّه ما يستحسنه المجتهد بعقله»<sup>(٤)</sup>.

## ٢. الأقوال فيه

لا يخفى أنّ الاستحسان على قسمين: قطعي وظنّي، ولا- كلام في حجّيه القطعي منه، بناءً على الحسن والقبح العقليين وقاعده الملازمه، والظنّي هو موضع البحث والنزاع.

ثمّ إنّهم اختلفوا في حجّيه الاستحسان وعدمها ونقل عن المالک في مدح الاستحسان أنّه تسعه أعيان العلم!<sup>(٥)</sup>.

والمعروف من مذهب أصحابنا نفيه مطلقاً<sup>(٦)</sup>، ونسب إلى الظاهريين من أهل السنّه إنكاره<sup>(٧)</sup>.

- ١- المبسوط للسرخسی، ج ١٠، ص ١٤٥
- ٢- انظر: اصول السرخسی، ج ٢، ص ٢٠١؛ المبسوط للسرخسی، ج ١٠، ص ١٤٥ و ج ١٩، ص ٥٧ و ٥٨؛ بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٢١٤، و ج ٣، ص ١١٦
- ٣- بدايه المجتهد، ج ٢، ص ١٤٩، وانظر: الاصول العامه للفقّه المقارن، ص ٣٦١
- ٤- المستصفى من علم الاصول، ج ١، ص ٢٧٤
- ٥- حاشيه الدسوقي على الشرح الكبير، ج ٣، ص ٤٧٩؛ وانظر: الإحكام في اصول الأحكام، لابن حزم، ج ٦، ص ٧٥٧؛ الموسوعه الفقهيّه الميسره، ج ٢، ص ٤٠٥.
- ٦- انظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٦؛ السرائر، ج ٢، ص ١٧٠؛ مبادئ الوصول، ص ٢٤١

وحكى عن الشافعى من استحسَن فقد شرَّع (١)، واختلف فى المراد من هذه الجملة فحكى عن الفتوحات أن المراد منها أن للاستحسان مقاماً عالياً كمقام الأنبياء وتشريعاتهم (٢).

لكن الإنصاف أن الواضح كونها فى مقام المذمّه، ولذا عدّوا الشافعى من نفاه الاستحسان (٣).

### ٣. أدلّه المثبتين

أما الكتاب: فاستدلّوا بقوله تعالى: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (٤).

وقوله تعالى: «وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ» (٥) بتقريب أن مدح العباد على اتباع أحسن القول فى الآيه الاولى وإلزامهم باتباع أحسن ما انزل إليهم من ربهم فى الآيه الثانيه أماره على جعل الحجّيه له بالنسبه إلى الأقوال، ومع إلغاء الخصوصيّة للأقوال تثبت الحجّيه للاستحسان فى الأفعال أيضاً (٦).

لكنّ الإنصاف أنه لا ربط للآيتين بالاستحسان الظنّي، فإنّهما ناظرتان إلى الأحسن الواقعى، والطريق إلى الواقع إنّما هو القطع أو الظنّ الثابت حجّيته كخبر الثقة؛ لأنّ الألفاظ وضعت للمعانى الواقعيّه ولم يؤخذ فيها العلم والجهل، فوضع لفظى «الدم» و «الخمير» مثلاً للدم والخمر الواقعيين، فإن قطعنا بالواقع فهو حجّه

١- المستصطفى من علم الاصول، ج ١، ص ٢٧٤؛ الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ١٥٦

٢- الفتوحات المكيّه، ج ٢، ص ١٦٨

٣- انظر: كتاب الامّ، ج ٧، ص ٣١٣

٤- سورة الزمر، الآيه ١٨

٥- سورة الزمر، الآيه ٥٥

٦- الفصول فى الاصول، للجصاص، ج ٤، ص ٢٢٧

لكون القطع نفس مشاهده الواقع فيكون حجّه ذاتاً، وإن ظننا فلا دليل على حجّيته وليست الحجّيه ذاتيه للظنّ، هذا أوّلاً.

وثانياً: المحتمل فى المراد من «القول» فى قوله تعالى: «يستمعون القول» وجهان: (١)

أحدهما: أن المراد منه هو قول الناس، الثانى: أن المراد هو آيات القرآن الكريم، فقد احتمل المعنى الثانى بعض المفسرين ببيان أن القرآن مشتمل على مستحبات وواجبات ومكروهات ومباحات، والواجبات والمستحبات أحسن من المكروهات والمباحات،

وعباد الله تعالى يتبعون الواجبات والمستحبات، وهذا هو المراد باتباع الأحسن، فإن كان هذا هو المراد من الآيه فلا دخل لها بما نحن بصدده وهي أجنبيه عنه.

وأما المعنى الأول فلأنه أن عباد الله يتبعون أحسن أقوال الناس، فإنها تنقسم إلى الحق والباطل، ومن الناس من يدعو إلى الجود والسخاء مثلاً، ومنهم من يدعو إلى البخل والإقتار.

وعباد الله يتبعون الأحسن منهُما وهو الجود والإيثار، وحينئذٍ إن قلنا بأن المراد من الأحسن هو الأحسن في نظر الشارع فلا صلة للآيه أيضاً بمحلّ البحث، وإن كان المراد منه الأحسن في نظر العقل فهو داخل في المستقلات العقلية ولا يمكن الاستدلال بالآيه لحججه الاستحسانات الظنية.

أما الآيه الثانيه فلها أيضاً تفسيران: (٢)

أحدهما: أن المراد من الأحسن هو أحسن الآيات التي أنزل إليكم، وحينئذٍ لا ربط أيضاً لها بالمقام.

ثانيهما: أن المراد منه القرآن وإنه أحسن من التوراه والإنجيل وغيرهما من الكتب السماويه وهذا أيضاً لا دخل له بما هو محلّ النزاع كما هو واضح.

١- انظر: مجمع البيان، ج ٨، ص ٣٩١ و ٣٩٢؛ الكشاف، ج ٣، ص ٣٩٣

٢- انظر: مجمع البيان، ج ٨، ص ٤٠٨؛ التفسير الكبير، للفخر الرازي، ج ٢٧، ص ٥

ص: ١٤٠

أما السنّه: فقد روى عن ابن مسعود أنه قال: «إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد صلى الله عليه وآله خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه فبعثه برسالته ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد صلى الله عليه وآله فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء لنبية يقاتلون على دينه، فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئاً فهو عند الله سيئ» (١).

وهذه الروايه غير تامه سنداً ودلاله:

أما السند: فهي موقوفه على ابن مسعود ولم يروها أحد عن رسول الله صلى الله عليه وآله فليست بحجّه.

وأما الدلاله، فأولاً: أنها إنّما ترتبط بمحلّ الكلام إذا كان المراد من الرؤيه في قوله «ما رأوا» الرؤيه الظنيه، والحال أن نفس كلمه الرؤيه ظاهره في العلم والقطع ولا فرق في هذه الجهه بين الرؤيه القلبيه والرؤيه بالبصر.

وثانياً: قد يرى التهافت بين صدر الحديث وذيله، لأنّ الذيل ظاهر في أنّ المسلمين إذا رأوا حسناً فهو عند الله حسن مع أنّ صدره يختصّ بخصوص الصحابه.

أما الإجماع: فقد ادّعوا أنه توجد مسائل لا دليل عليها غير الإجماع على الاستحسان ولا تدخل تحت عنوان من العناوين الفقهيّة من العقود والإيقاعات كإجماع الأمّة على استحسانهم دخول الحمام وشرب الماء من أيدي السقّائين من غير تقدير لزمان المكث وتقدير الماء بالاجر، فلا يدخل شىء منهما تحت العناوين المعروفة من العقود الشرعيّة (٢)، وقد مثل له بمسأله الاستصناع (٣)، فيطلب من

١- مسند أحمد، ج ١، ص ٣٧٩

٢- اللمع فى اصول الفقه، ص ٣٣٢؛ المستصفى من علم الاصول، ج ١، ص ٢٧٦؛ الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ١٥٦ و ١٥٧

٣- انظر: الفصول فى الاصول، للجصاص، ج ٢، ص ٣٨؛ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج ٢، ص ٣٢١

ص: ١٤١

النّجار أو الكفّاش مثلاً صنع باب أو نعلين من دون تقدير للوزن أو القيمة، كما يمكن التمثيل لها فى عصرنا هذا بركوب السيارة من دون تقدير للاجر.

لكن يرد عليه، أولاً: أنّ الإجماع قام على هذه الأحكام بالخصوص لا على استحسانها، وهو فى الواقع ليس إجماعاً فى المصطلح، بل سيره مستمرّه إلى زمن النبي صلى الله عليه وآله، لو ثبت أنّ سيره قامت على هذه الأحكام، فهو دليل على حجّيه سيره المسلمين إذا كانت فى عصره صلى الله عليه وآله ولم ينه عنها.

وثانياً: أنّه يمكن إدخال هذه الأحكام تحت عناوين معروفة فى فقهنا الثابتة بالأدلة المعتره، فيدخل المثال الأوّل والثانى فى عنوان الإباحه مع الضمان الذى له مصاديق كثيره فى الفقه وكذلك مثال ركوب السيارة.

يبقى مثال الاستصناع، وهو أيضاً يدخل فى عنوان البيع، كما إذا اشترى الأبواب على نحو الكلى فى الذمّه إذا ذكر خصوصيات الباب وقيمته، نعم أنّه ليس داخلاً فى عقد من العقود إذا ذكر للنّجار خصوصيات للباب ووعدّه أن يشتري منه فيما بعد من دون تعيين القيمة، ولكن عليه اشتراؤه دفعاً للضرر.

هذا فى ما استدّلوا به أنفسهم على حجّيه الاستحسان، ويمكن أن يستدلّ لهم بدليل الانسداد حيث إنّّه فى صورته الانسداد لا يكون الظنّ القياسى كافياً لهم، بل لابدّ من التعدّى إلى الظنّ الاستحسانى.

والجواب عنه واضح، وهو ما مرّ من كفايه الكتاب والسّنّه مع ملاحظه الروايات المرويه من طرق أهل البيت عليهم السلام، فكم من مشكله حصلت لهم بسبب إعراضهم عن حديث الثقلين وروايات العتره الطاهره عليهم السلام.

فقد ظهر إلى هنا أنّه إذا كان الاستحسان قطعياً فلا إشكال فى حجّيته من باب كونها من المستقلّات العقليّه أو من اليقينيّات، وإذا كان ظنّياً يكون مشمولاً لأدله عدم حجّيه الظنّ.

#### ٤. أدله النافين

وأما دليل النافين، فهي أدله عدم حجّيه مطلق الظنّ كما أشرنا إليه آنفاً، لكن حكى عن الشافعي دليلاً لنفيه وهو أنّه لو قال المفتي فيما لا نصّ فيه ولا قياس:

«استحسن»، فلا بدّ أن يزعم جواز استحسان خلافه لغيره، فيفتى كلّ حاكم في بلد ومفت بما يستحسن، فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا فإن كان هذا جائزاً فقد أهملوا أنفسهم فحكموا حيث شأؤوا، وإن كان ضيقاً فلا يجوز أن يدخلوا فيه (١).

وقد يقال في الردّ عليه: أنّ مثل هذا الكلام غريب لانتهائه - لو تمّ - إلى حصر الاجتهاد مطلقاً مهما كانت مصادره، لأنّ الاختلاف واقع في الاستنباط منها إلانادراً ولا خصوصيته للاستحسان في ذلك (٢).

لكن الإنصاف أنّه فرق بين الاستحسان وغيره لأنّه في غيره يوجد ضوابط معيّنه من شأنها أن تقلّل وقوع الاختلاف، بخلاف الاستحسان الذي لا ضابطه محدّده فيه.

#### الثالث: المصالح المرسله

##### إشاره

وفيه جهات من البحث:

#### ١. المراد من المصالح المرسله

الظاهر أنّ المراد من المصالح هي مصالح العباد ومضارّهم على مذاق الشرع، والمراد من المرسله هي المصالح التي لم يرد فيها نصّ خاصّ ولا عامّ، أي أنّها ارسلت واطلقت ولم يرد عليها شرع لا في العمومات ولا في الخصوصيات (٣).

١- كتاب الآمّ، ج ٧، ص ٣١٦

٢- انظر: الفصول في الاصول، للجصاص، ج ٢، ص ٣٨؛ الاصول العامه للفقّه المقارن، ص ٣٧٦

٣- انظر: المستصفي من علم الاصول، ج ١، ص ٢٨٤ / ٢٨٦؛ المحصول في علم الاصول للفخر الرازي، ج ٦، ص ١٦٢

ومثّل لها في كلمات الغزالي بتتّرس الكفّار بجماعه من اسارى المسلمين لو كففتنا عنهم لصدّمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافّه المسلمين، ثمّ يقتلون الاسارى أيضاً، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، فيجوز

لقائل أن يقول: هذا الأسير مقتول على كل حال فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، فيحكم العقل هنا بوجوب رمي الترس من باب تقديم الأهم على المهم (١).

فيستفاد من هذا المثال أيضاً: أن المراد من المصالح المرسله هي المصالح على مذاق الشرع، لأن المستفاد من مجموع الأحكام الشرعيه أن حفظ كيان الإسلام أهم عند الشارع من حفظ النفوس المحترمه.

هذا، ولا بد هنا من بيان أمرين مغفول عنهما في كلماتهم:

أحدهما: إن الاستحسان والمصالح المرسله وإن استعملا في بعض الكلمات في معنى واحد، ولكن الظاهر أن الاستحسان حاصل بمجرد أن يستحسنه الطبع والفطره من دون أن يلحظ أن فيه مصلحة أو مفسده، لأن الحسن والقبح في الأفعال كالحسن والقبح في الطبيعه له مبدأ فطري لا حازه فيه إلى درك المصلحه أو المفسده، بينما في المصالح المرسله الحاكم هو العقل والبرهان لا الطبع والفطره.

ثانيهما: إن ما ذكرنا في الاستحسان من تقسيمه إلى القطعي والظني يجري هنا أيضاً، فالمصالح المرسله أيضاً تارة يكون حكم العقل بها قطعياً للقطع بوجود المقتضى وفقد المانع، فتكون حجة بلا ريب كالمستقلات العقلية، واخرى يكون ظنياً فلا دليل على حجيتها.

## ٢. الأقوال في المسأله

اختلف العامه في حجيتها، وعمده الأقوال فيها ثلاثه:

١- المستصفي من علم الاصول، ج ١، ص ٢٩٤ و ٢٩٥

ص: ١٤٤

الأول: قول الشافعي بإنكارها وحكى عنه: «أن من استصلح فقد شرع كمن استحسن، وأن الاستصلاح كالأستحسان متابعه الهوى» (١).

الثاني: قول مالك بإثباتها وحكى عنه: «أن الاستصلاح طريق شرعي للاستنباط فيما لا نص فيه ولا إجماع» (٢).

الثالث: التفصيل بين الضروريات وبين الحاجيات والتحسينيات، وحججه الاستصلاح في القسم الأول (٣).

والمراد من الضروريات ما لا يمكن حياه الإنسان إلأبه، والمراد من الحاجيات أنواع المعاملات التي توجب رفع بعض الحاجات وإن كانت حياه الإنسان ممكنه بدونها، والمراد من التحسينيات غير الضروريات والحاجيات من أنواع اللذائذ المشروعه التي توجب الراحة والاشتغالات اللهويّه.



استدلّ القائلون بالحجّيه بوجوه عمدتها الإجماع وبعض الوجوه العقليه:

منها: ما يرجع في الواقع إلى دليل الانسداد، وهو أنّ الحوادث الكثيره متجدّده والنصوص قليله، ولو اكتفينا بالنصوص ضاقت الشريعه الإسلاميه مع أنّ الإسلام خاتم الأديان.

والجواب عنه ظهر ممّا مرّ من أنّه إن كان المراد من الاستصلاح، الاستصلاح في موارد القطع من قبيل المستقلّات العقليه كحسن العدل وقيح الظلم فلا- ننكره، وإن كان المراد منه الاستصلاح في موارد الظنّ- كما أنّه كذلك- فلا دليل على حجّيته لعدم تماميه مقدّمات الانسداد عندنا، ومنشأ الانسداد على مذهبهم ناشٍ من قلّه

١- انظر: الاصول العامه للفقّه المقارن، ص ٣٨٥

٢- المصدر السابق، ص ٣٨٤

٣- المستصفى من علم الاصول، ج ١، ص ٢٨٤ / ٢٨٦؛ المحصول في علم الاصول، للفخر الرازي، ج ٦، ص ١٦٢

ص: ١٤٥

نصوصهم مع أنّ سنّه الأئمّه المعصومين عليهم السلام معتبره عندنا كسنّه النبي صلى الله عليه وآله- بل جميع روايتهم منقوله عنه صلى الله عليه وآله كما وردت به روايات مستفيضه صرّح فيها بذلك (١)- وهى تشمل على الاصول الكليه والأحكام الجزئيه معاً، وتكون كافيّه في رفع الانسداد.

ومنها: أنّ الأحكام الشرعيّه إنّما شرّعت لتحقيق مصالح العباد وأنّ هذه المصالح التي بنيت عليها الأحكام الشرعيّه معقوله، أى ممّا يدرك العقل حسنّها كما أنّه يدرك قبح ما نهى عنه فإذا حدث واقعه لا نصّ فيها وبنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر، كان حكمه على أساس صحيح معتبر من الشارع (٢).

وفي الجواب نقول: إنّ هذا مبنى على الحسن والقبح العقليين وقاعده الملازمه، وهى مقبوله عندنا في موارد القطع بالمصلحه والمفسده التي ليست بنادره، لأنّ امّهات الأحكام الشرعيّه قابله لأن تدرك بالعقل وإن لم يدرك تفاصيلها، ولذلك نرى أنّه في علل الشرائع ذكرت لأحكام الشرع علل يدركه العقل تفاصيلها، فلا وجه لما ذكر من أنّ ما كان من قبيل الحسن والقبح الذاتيين فهو نادر جدّاً وأمثلته قد لا تتجاوز العدل والظلم وقليلًا من نظائرها.

ومن هنا يظهر أنّ الاستحسان إذا بلغ حدّ المستقلّات العقليه وشبهها كان حجّه، ولكن الاستحسانات الظنيه التي تدور عليها كلماتهم لا دليل على حجّيتها أصلًا، مضافاً إلى أنّ العدل والظلم لهما مصاديق عديده ربّما تشمل شيئاً كثيراً من أحكام الشرع كالزنا والسرقه والخيانه والكذب والغيبه والسبّ والجنايه على الأنفس والأعضاء والغشّ في المعامله وغير ذلك من أشباهها، فإنّها تدخل في هذا المعنى.

هذا مضافاً إلى أنّ الاستحسان الظني لا يستقرّ على شيء، فكلّ واحد يدعى شيئاً غير الآخر، فتختلف الفتاوى بذلك اختلافاً عظيماً.

١- وقد ذكرنا شرطاً منها في المقصد الثاني من الجزء الأول عند البحث عن السنّه

٢- انظر: الاصول العامه للفقّه المقارن، ص ٣٨٧

ص: ١٤٦

ومنها: الاستدلال بسيره الصحابه من زمن النبي صلى الله عليه وآله القائمه على تشريعهم ما رأوا أنّ فيه تحقيق المصلحه، فأبو بكر حارب مانعي الزكاه، ودرأ القصاص عن خالد بن الوليد، وعمر أوقع الطلاق الثلاث بكلمه واحده ومنع عن حدّ السرقة في عام المجاعه، وعثمان جدّد أذاناً ثانياً لصلاه الجمعه.

وفيه، أوّلاً: أنّ هذه السيره لا تصل إلى زمن النبي صلى الله عليه وآله.

وثانياً: لا تتحقّق السيره من مجرد نقل موارد شخصيه من أشخاص معدودين.

وثالثاً: أنّ الموارد المذكوره غالباً ليست من الاستصلاح فيما لا نصّ فيه، بل تكون من باب الاجتهاد في مقابل النصّ مثل إيقاع الطلاق الثلاث بكلمه واحده، وهكذا تعطيل الحدود الثابته في الشرع، ولو فتح هذا الباب لم تبق للإسلام دعامه وأمكن نسخ أحكامه لكلّ مجتهد والتزامهم بذلك من العجائب.

وأعجب منه أنّهم يدّعون الإجماع عليه مع أنّ أكثرهم من الأشاعره المنكرين لحكم العقل، وكيف يجتمع إنكار حكم العقل مع دعوى الاستحسان بهذه السعه.

## الرابع: سدّ الذرائع

### ١. بيان المراد منه

«الذريعه» في اللغه تطلق على مطلق الآله والوسيله (١)، وفي الاصطلاح تطلق على وسيله خاصّه، فتكون سدّ الذرائع بمعنى التوصل بما هو مصلحه إلى دفع مفسده.

فعلى هذا سدّ الذرائع هو المنع عمّا يتوصل به إلى الحرام، أي المنع عن مقدّمه الحرام، فالذريعه هي نفس ما يبحث عنه بعنوان مقدّمه الحرام وسدّه هو نفيه.

لكنّها عند بعض بمعنى مطلق المقدّمه، فتكون الذريعه حينئذٍ مطلق ما كان وسيله وطريقاً إلى شيء، ولذلك تجرى فيه جميع الأحكام الخمسه، ولأجله قال

بعضهم: «الذريعة كما يجب سدّها، يجب فتحها وتكره وتندب وتباح» (١).

وقد يقال بأنّ المراد من سدّ الذرائع، سدّ الحيل وحرمة التوصل بها، ومثّل له بما إذا باع شيئاً نسيته بمبلغ ثمّ اشتراه منه بثمن أقلّ منه فأعطاه الأقلّ لكى يأخذ منه الأكثر عند الأجل، وهذا من الحيل للخروج عن الربا، وسدّه هو النهى عن مثل هذه المعامله.

## ٢. ما يمكن أن يقال في حجّيته

استدلّوا لحجّيه سدّ الذرائع بروايات وآيات من الذكر الحكيم:

منها: قوله تعالى: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (٢).

ومنها: قوله تعالى: «وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» (٣).

ومنها: قوله تعالى: «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (٤).

فأرادوا إثبات حرمة مقدّمه الحرام بالاستقراء، وهو تامّ فيما إذا حصل منه العلم.

ولكنّهم قد خلطوا في المقام بين ثلاث عناوين: عنوان «مقدّمه الحرام» الذى يبحث عنه مستقلاً، وعنوان «حرمة الإعانة على الإثم» الذى لا ربط له بمقدّمه الحرام بل هو عنوان مستقلّ محرّم بنفسه، وعنوان «الحيله» التى لا ربط له أيضاً بمقدّمه الحرام ولا معنى للمقدّمه وذى المقدمه فيه، بل إذا وقع البيعان المزبوران مثلما جامعين لأركان البيع شرعاً ولو كان بداعى الفرار عن الربا فلا إشكال فى صحّتهما، وإذا وقعا فاسدين خالين عن القصد الجدّى للبيع والشراء فلا إشكال أيضاً فى حرمتها وبطلانهما سواء كانت مقدّمه الحرام حراماً أم لم تكن.

١- الاصول العامه للفقّه المقارن، ص ٤٠٧، وانظر: المجموع، ج ١٠، ص ١٦٠

٢- سوره الأنعام، الآيه ١٠٨

٣- سوره النور، الآيه ٣١

٤- سوره المائده، الآيه ٢

ولا يخفى أنّ العمده فى باب الحيل هو عدم وجود القصد الجدّى إلى الإنشاء غالباً، بل ليس قول من يبيع عليه الكبريت بألف تومان مثلاً للفرار عن الربا إلّالعباً بالألفاظ ولقلقه باللسان.

## المقصد الخامس: الأصول العمليّة

### إشاره

وهي أربعه:

١. أصاله البراءه

٢. أصاله التخيير

٣. أصاله الاشتغال

٤. أصاله الاستصحاب

خاتمه في شرائط جريان الاصول

ص: ١٥٠

ص: ١٥١

إلى هنا قد فرغنا عن أحكام الأدلّه الاجتهاديّه والظنون المعتمره، وحينئذٍ تصل النوبه إلى البحث عن الأدلّه الفقاهتيه والاصول العمليّه، وينبغى هنا تقديم امور:

### ١. تعريف الاصول العمليّه

والصحيح في ذلك ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من أنّها «هي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل»<sup>(١)</sup>، أي الدليل القطعي والظنون المعتمره، ومع هذا القيد يتمّ التعريف.

وتماميّه هذا التعريف مبني على مذهب أصحابنا الإماميّه من عدم الفراغ القانوني في الشريعه وعدم خلوّ موضوع من الموضوعات الخارجيه عن الحكم الواقعي، وإن لم تصل أيدينا إليها أحياناً، وأما بناءً على مذهب طائفه من العائمه من عدم وجود حكم واقعي لبعض الوقائع وأنّ ما لا- نصّ فيه لا- حكم فيه، فلا- معنى للشكّ في الحكم الواقعي الذي اخذ الشكّ فيه في موضوع الاصول العمليّه في التعريف المزبور.

---

١- كفايه الاصول، ص ٣٣٧

## ٢. حصر الاصول العمليه في الأربعة

يستفاد من كلمات المحقق الخراساني رحمه الله نفي انحصارها العقلي في الأربعة، وأن مثل قاعده الطهاره وإن كان ممّا ينتهي إليها فيما لا- حجّه على طهارته ولا- على نجاسته، إلّا أنّ البحث عنها ليس بمهمّ لأنّها ثابتة بلا كلام، بخلاف الأربعة فإنّها محلّ الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان، ومؤونه حجّه وبرهان، هذا مع جريانها في كلّ الأبواب واختصاص تلك القاعده ببعضها.

وصرح شيخنا الأعظم رحمه الله في موضعين من رسائله بحصرها في الأربعة عقلاً (١).

وهذا هو المختار، لأنّ مثل قاعده الطهاره ليست أساساً من الاصول العمليه حتّى تصل النوبه إلى البحث عن وضوحها وعدم وضوحها، بل هي من القواعد الفقهيّه لكونها حكماً كلياً وضعيّاً يستفاد منها الأحكام الجزئيه الفقهيّه بتطبيقها على موارد الشكّ في الطهاره، مضافاً إلى أنّ الاعتذار بأنّها واضحه في غير محلّه، لأنّها أيضاً تحتاج إلى البحث والدراسه كما يظهر لمن راجعها، فالوجه في عدم ذكرها في الاصول العمليه هو دخولها في القواعد الفقهيّه.

ثمّ إنّ أحسن ما قيل في بيان حصر مجارى الاصول العمليه في الأربعة هو ما أفاده شيخنا الأ-عظم رحمه الله، وحاصله أنّ المشكوك إمّا له حاله سابقه ملحوظه أو لا، والأوّل مورد الاستصحاب، والثاني- وهو ما إذا لم تكن له حاله سابقه أو كانت ولم تكن ملحوظه- إمّا أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أو لا، الثاني مورد التخيير، والأوّل إمّا قام دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفه الواقع المجهول أو لا، والأوّل مورد الاحتياط، والثاني مورد البراءه (٢).

أقول: إنّ كلامه أدقّ ما أفيد في هذا المجال، ولكنّه في نفس الحال ليس سليماً

١- فرائد الاصول، ج ١، ص ٢٥ و ج ٢، ص ١٤

٢- فرائد الاصول، ج ٢، ص ١٤

ص: ١٥٣

عن الإشكال، وعمده الإشكال أنّ ظاهره أنّ مجرى قاعده التخيير هو عدم إمكان الاحتياط مطلقاً، أي كلّ ما كان الاحتياط فيه غير ممكن يكون مجرى للتخيير مع أنّه ليس كذلك دائماً، كما إذا دار الأمر مثلاً بين الوجوب والحرمة والاستحباب- كصلاه العيد في زمن الغيبه- فالأصل هو البراءه مع عدم إمكان الاحتياط فيه، فلو جعل مجرى التخيير ما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة كان التقسيم تاماً.

## ٣. حكمه الأمارات والأدله الاجتهاديه على الاصول العمليه

لا إشكال في تقدّم الأمارات والأدله الاجتهاديه على الاصول العمليه لأنّ أدلتها حاكمه عليها.

توضيح ذلك: إنّ تقديم دليل على آخر- كما مرّ تفصيله في مباحث تعارض الأدله- لا يخلو عن حالات أربعه:

أحدها: التخصيص، وهو خروج مورد عن موضوع دليل خروجاً ذاتياً بلا حاجة إلى دليل مخرج، كخروج زيد الجاهل عن دليل وجوب إكرام العلماء.

ثانيها: التخصيص، وهو إخراج مورد من موضوع دليل إخراجاً حكماً بواسطة دليل، كإخراج العالم الفاسق بقول المولى: «لا تكرم الفساق من العلماء» من قوله:

«أكرم العلماء».

ثالثها: الورد، وهو عبارته عن الخروج الموضوعي كالتخصيص لكنه خروج بسبب ورود دليل يوجب نفي موضوع الدليل السابق حقيقته، نظير ورود أدله الأمارات على الأصول العمليّة العقلية، فيكون دليل حجّيه خبر الواحد مثلاً وارداً على قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ موضوع تلك القاعده هو عدم البيان، ودليل حجّيه خبر الواحد يجعل مفاد الخبر بياناً.

رابعها: الحكومه، وهي كون أحد الدليلين مفسّراً للدليل الآخر، وناظراً إليه نظر تفسير بالمطابقه أو التضمّن أو الالتزام، بالتصرّف في موضوعه أو حكمه أو متعلّقه،

ص: ١٥٤

بالتوسعه أو التضييق، فهي على ستّة أقسام:

١. أن يكون التصرّف في الموضوع بالتضييق كما إذا قال المولى بعد قوله أكرم العلماء: «العالم الفاسق ليس بعالم».
٢. أن يكون التصرّف في الموضوع بالتوسعه، كما إذا قال: «العالمى العادل عالم».
٣. أن يكون التصرّف في المتعلّق بالتضييق، كما إذا قال: «الإطعام ليس بإكرام».
٤. أن يكون التصرّف في المتعلّق بالتوسعه كما إذا قال: «مجرد السلام إكرام».
٥. أن يكون التصرّف في الحكم بالتضييق، كما إذا ورد في دليل: «إذا شككت في الصلاه فابنِ على الأكثر» وورد في دليل آخر: «إنّما عنيت بذلك خصوص الشكّ بين الثلاث والأربع».
٦. عكس الخامس، كما إذا قال: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابنِ على الأكثر» ثمّ ورد: «إنّ المراد مطلق الشكّ وأنّ ذكر الثلاث والأربع من باب المثال».

وقد ظهر ممّا ذكر الفرق بين التخصيص والحكومه، حيث إنّ لسان التخصيص لسان التعارض، ولسان الحكومه هو التفسير والتوضيح، والمراد من التفسير أنّ الدليل الثاني لا يكون له معنى قابلاً للفهم بدون الدليل الأول، بخلاف التعارض، فإنّ لكلّ من الدليلين المتعارضين معناً مستقلاً ولا يتوقّف فهم أحدهما على الآخر، ومن هنا يشترط في التخصيص أقوائيه الدليل المخصّص خلافاً للحكومه.

ثم إنه لا- يعتبر في الحكومه كما أشرنا إليه كون الدليل الحاكم بصيغه تدلّ بالمطابقه على التفسير كقولك: «إنما عنيت» أو «افسر» بل تكفى الدلاله عليه بالالتزام كما في كثير من الأمثله السابقه.

إذا عرفت هذا فنقول: إن أدلّه الأمارات حاكمه على الاصول العمليه لأنّ موضوع الاصول قد اخذ فيه الشكّ، ودليل الأماره كآيه النبأ يوجب إلغاء احتمال الخلاف، وينفى الحكم بلسان نفى الموضوع وكأنّه يقول: شكك ليس بشكّ.

نعم تكون النسبه بينها وبين الاصول العقلية نسبه الورد، فإنّ الموضوع في

ص: ١٥٥

البراءه العقلية، إنّما هو عدم البيان، ودليل حجّيه خبر الواحد مثلاً يقول: إنّ مفاد الخبر بيانٌ وحجّه، وهكذا بالنسبه إلى الاحتياط العقلي فإنّ موضوعه عدم الأمن من العقاب ودليل حجّيه الخبر يبدل عدم الأمن إلى الأمن، وكذلك في التخيير العقلي فإنّ الموضوع فيه عدم وجود الرجحان لأحد الدليلين، وخبر الواحد يكون مرجحاً.

ص: ١٥٦

ص: ١٥٧

## الأصل الأول: اصاله البراءه

### اشاره

إذا شكّ في حرمه شىء لإجمال النصّ أو فقدانه أو تعارضه، فالمعروف بين الاصوليين هو البراءه، وعند الأخباريين الاحتياط، وهو ممّا يكون سبباً للفرق بين الطائفتين، والحقّ مع الاصوليين، واستدلّ لذلك بالأدلّه الأربعة:

## أدلّه الاصوليين على البراءه:

## الأول: الآيات

### اشاره

منها: قوله تعالى: «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (١).

وقد وردت فيها ثلاث فقرات:

أحدها: أنّ نتيجة عمل كلّ إنسان تعود إلى نفسه: «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا...».

ثانيها: ما يكون بمنزله المفهوم للحكم الأول، أى: «وَلَمَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»، وكل واحد من هذين الحكمين إرشاد إلى ما يحكم به العقل.

ثالثها: البراءة فى موارد عدم البيان والبعث: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»،

١- سورة الإسراء، الآية ١٥

ص: ١٥٨

وهى تؤكد بالآية التالية لها، أى قوله تعالى: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا» (١)، حيث إنه بينت فيها كيفية العذاب المذكور فى تلك الآية وأنه لا يكون إلا بعد الأمر ووقوع الفسق والمخالفة، كما أن المراد من بعث الرسل فى تلك الآية إنما هو إتمام الحجج على الناس، فهو كناية عن بيان التكليف، فلا خصوصية للبعث كما يشهد عليه أنه لا يعقل العذاب فى صورة البعث مع عدم البيان.

ثم إن هاهنا آيتين أخريين توافقان الآية المذكورة فى الدلالة على البراءة فى ما نحن فيه، وقد غفل عنهما فى كلماتهم:

الأولى قوله تعالى: «وَمَا كَانَتْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رُسُلًا يَلْتَلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ» (٢)، حيث لا يخفى إن دلالة هذه الآية أظهر مما ذكره الأصحاب، لما ورد فيها من التعبير «يَلْتَلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا» الذى يدل صريحاً على بيان التكليف وأنه لا عقاب إلا بعد البيان، فلا حاجة فيها إلى التوجيه المذكور فى تلك الآية من أن البعث كناية عن البيان.

الثانية: قوله تعالى: «وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى» (٣)، حيث إن المراد من كلمة «قبله» هو قبل بعث الرسل، فتدل على البراءة بناءً على أن نقل كلام الكفار مشعر بالقبول، لا سيما مع عدم إنكار القرآن له.

والحاصل: إن لهذه الآيات الثلاثة مدلولاً واحداً مشتركاً، وهو البراءة فى الشبهات الحكمية مطلقاً.

ولكنه قد يناقش فى دلالتها بأمور عديدة، أهمها أمران:

١- سورة الإسراء، الآية ١٦

٢- سورة القصص، الآية ٥٩

٣- سورة طه، الآية ١٣٤

ص: ١٥٩

الأول: أن الآية تدل على نفي فعلية العذاب لا نفي استحقاقيه، ونفي الفعلية ليس لازماً مساوياً لنفي الاستحقاق حتى يدل نفيها



على نفيه، بل هو أعمّ من كونه من باب عدم الاستحقاق أو من باب تفضّله تبارك وتعالى على عباده مع استحقاقهم للعذاب، فلا يصحّ الاستدلال بالآية على البراءة(١).

ويمكن الجواب عنه بأنّ ما يهّمنا في الفقه إنّما هو الأمن من العذاب، وهو حاصل بنفي الفعلية سواء لزمه نفي الاستحقاق أم لا. الثاني: النقض بالمستقلّات العقلية، فإنّه لا إشكال في تعذيبه تعالى على ترك المستقلّات العقلية، كقبح قتل النفس المحترمه والسرقه والخيانه وغيرها من المعاصي التي يحكم بقبحها العقل مستقلاً، ولو وقعت قبل بعث الرسل(٢).

والجواب عنه: أنّ الآيه منصرفه إلى أحكام تحتاج إلى البيان، ولا- حاجه إلى البيان في المستقلّات العقلية التي لا يصحّ فيها الإعتذار بقولهم: «لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَنَّبَعْ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى».

فظهر بذلك أنّ الآيه الشريفه صالحه للاستدلال بها على أصاله البراءه في الشبهات الحكمية التحريمية.

ومنها: قوله تعالى: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»(٣)، ودلالته على المدعى تتمّ إذا كانت «يضلّ» بمعنى «يعذب» لأنّ مفادها حينئذٍ عدم العقاب بلا بيان، فالمهمّ في المقام تعيين معنى «يضلّ» بعد عدم تصوّر معناها اللغوي المعروف بالنسبه إلى البارى تعالى، فنقول: يحتمل فيها أربعة وجوه:

١. أن يكون بمعنى التعذيب.

١- كفايه الاصول، ص ٣٣٩

٢- العده في اصول الفقه، ج ٢، ص ٧٤٦؛ الفوائد المدنيه، ص ٢٣٦-٢٣٧

٣- سوره التوبه، الآيه ١١٥

ص: ١٦٠

٢. أن يكون بمعنى الحكم بالضلال.

٣. أن يكون بمعنى الخذلان أى ترك العون والإمداد وسلب التوفيق.

٤. أن يكون بمعناه الحقيقي مع حقيقه الإسناد بالنسبه إليه تعالى من باب أنّه مسبب الأسباب وسبب فى تأثير عمل العبد فى ضلالته، فهو الذى جعل العمل السيئ والذنوب الكبار سبباً للضلاله عن طريق الحقّ، فيصحّ إسناده إليه تعالى حقيقه كما يصحّ إسناده كذلك إلى الفاعل بلا واسطه، وهذا نظير من قتل نفسه بشرب السمّ حيث يصحّ إسناد القتل إليه حقيقه لأنّه شرب السمّ باختياره، وإلى البارى تعالى كذلك لأنّه خلق السمّ.

ولا- يخفى أنّ الإسناد فى الوجوه الثلاثه الاول مجاز، فلا وجه للذهاب إليها مع إمكان حفظ الكلمه على معناه الحقيقى بالوجه الأخير، كما أنّه كذلك فى الآيات المشابهه التي استند الإضلال فيها إلى الله كقوله تعالى: «يُنَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ

فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ» (١). وكذا قوله تعالى: «كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ» (٢).

فاستناد الإضلال إليه تعالى أمر مأنوس في القرآن الكريم، ولا ريب في عدم كونه مجازاً في جميع ذلك؛ لأنَّ كلَّ فعل يصدر من العباد يصحَّ إسناده إليه تعالى حقيقه «لأنَّه المالك لما ملكك والقادر على ما عليه أقدرك» كما ورد في حديث الاحتجاج (٣).

وبالجمله الآيه تدلُّ على عدم إضلال الله تعالى للعباد حتَّى يبيِّن لهم الحلال والحرام لقوله تعالى فيها: «حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ» وبما أنَّ الاضلال منشأ للعذاب بل هو نوع من العذاب الإلهي فدلاله الآيه على عدم العذاب من دون البيان تكون بالأولويه أو بإلغاء الخصوصيه.

١- سورة إبراهيم، الآيه ٢٧

٢- سورة المؤمن، الآيه ٣٤

٣- الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٥٦

ص: ١٦١

**بقي هنا شيء**

إنَّ جميع هذه الآيات توجب تأسيس أصل حاصله عدم العذاب بلا بيان، وحينئذٍ تكون أدلَّة الأخبارى على فرض تماميتها وارده عليها، لأنَّها حينئذٍ تكون بمنزلة البيان، لكن سيأتى عدم تماميتها فالمرجع هو ما يستفاد من هذه الآيات.

**الثانى: الروايات**

**إشاره**

وهى عديده:

**١. حديث الرفع**

وقد روى من طريقين معتبرين:

أحدهما: ما ورد فى توحيد الصدوق وخصاله بسند معتبر عن حريز بن عبدالله عن أبى عبدالله عليه السلام قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن امتى تسعة أشياء: الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيره، والتفكر فى الوسوسه فى الخلق، ما لم ينطقوا بشفه» (١).

ثانيهما: معتبره إسماعيل الجعفى، عن أبى عبدالله عليه السلام قال:

«سمعتة يقول: وضع عن هذه الامه ست خصال: الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه» (٢).

فقد وردت فيها ست خصال بدلاً عن التسع الوارد في الروايه الاولى، ولا منافاه بينهما بعد كونهما من قبيل المثبتين.

ويقع الكلام في دلالتة ضمن عدّه امور:

١- التوحيد، ص ٣٥٣؛ الخصال، ص ٤١٧؛ وسائل الشيعه، ج ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، ح ١

٢- وسائل الشيعه، ج ١٦، كتاب الأيمان، الباب ١٦، ح ٣

ص: ١٦٢

الأمر الأوّل: في أنّ المراد من الموصول في قوله صلى الله عليه و آله:

«ما لا يعلمون»

ما ذا؟ فهل يشمل الشبهات الحكميه والموضوعيه معاً أم يختصّ بالثاني؟

استدلّ الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله لاختصاص الموصول بالشبهه الموضوعيه بوحده السياق، إذ إنّ المراد بالموصول في غير فقره «ما لا يعلمون» هو الفعل الإكراهى والاضطرارى ونحوهما، إذ لا معنى لتعلّق الإكراه والاضطرار بنفس الحكم، فليكن المراد بالموصول في «ما لا يعلمون» أيضاً هو الفعل المجهول لا الحكم المجهول (١).

وقال المحقّق الخراسانى رحمه الله: «إنّ المراد منها مطلق الإلزام المجهول سواء كان في الشبهه الحكميه كحرمه شرب التتن أو الموضوعيه كحرمه المائع الخارجى المشكوك كونه خمراً» (٢).

والتحقيق في المقام يستدعى تحليل المراد من المرفوع في «ما لا يعلمون» فهل هو الفعل المتعلّق به الحكم كحرمه شرب الخمر مثلاً في مثال المائع المشكوك، أو المرفوع هو الموضوع الخارجى، أى نفس الخمر في المثال، أو الحكم، أى الحرمه؟

ولابدّ للجواب عن هذا السؤال من ملاحظه التعبيرات الوارده في الآيات والروايات بالنسبه إلى «الوضع» حيث إنّها تقابل «الرفع» وتضاده، والأشياء تعرف بأضدادها، فإذا عرفنا ما هو «الموضوع» في التكليف الشرعيه في الكتاب والسنة عرفنا «المرفوع» فيها بالتبع.

وبعبارة اخرى: ما هو الثقل والكلفه التى يشتقّ منها كلمه التكليف، ومن أين يجىء ويوضع على عهد المكلّف حتى يكون هو المرفوع؟

فنقول: إنّ الموضوع والمحمول على المكلّف في لسان الآيات إنّما هو الفعل كالصيام في قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا

١- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٢٨

٢- كفايه الاصول، ص ٣٣٩

ص: ١٦٣

قَبْلِكُمْ» (١)، وحب البيت في قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (٢).

وهكذا في الروايات كقوله عليه السلام:

«عليك الإعادة»

أو

«عليك الحج من قابل»

، فالموضوع على عهده المكلف إنما هو الإعادة أو الحج، فكأن للأفعال ثقلاً في عالم التشريع يضعه الشارع على عاتق المكلفين.

نعم إنه كناية عن الإيجاب، وهي غير تقدير الوجوب، ولا يلزم فيها مجاز، بل يستعمل كل لفظ في معناه الموضوع له، ففي قولك: «زيد كثير الرماد» استعمل كل واحد من «زيد» و «كثير الرماد» في معناه الموضوع له وإن لم يكن المستعمل فيه مراداً جدياً للمتكلم، والمراد الجدّي هو بيان سخاوه زيد، وكذلك وضع فعل على عاتق المكلف كناية عن وجوبه.

فإذا كان متعلق الوضع هو الفعل فليكن متعلق الرفع أيضاً كذلك، ففي قوله صلى الله عليه وآله:

«رفع ما لا يعلمون»

إنما رفع الفعل المجهول كما أن المرفوع في

«ما اضطرّوا إليه» و «ما استكروا عليه»

هو الفعل الاضطراري أو الإكراهي الذي كان يثقل على عاتق المكلف لولا حديث الرفع، لا أن يكون المرفوع هو الحكم حتى نحتاج إلى تقدير.

وإذن يختص الحديث بالشبهات الموضوعية لأمد شموله للشبهات الحكمية يحتاج إلى تقدير الحكم، أي رفع ما لا يعلمون حكمه، والأصل عدم التقدير.

فطريق إثبات اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية لا ينحصر في ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من قضيه وحده السياق،

بل يمكن إثباتها من طريق تحليل معنى الرفع وملاحظه موارد استعمال ما يقابله من كلمه الرفع.

وقد يؤيد ذلك بالرجوع إلى عصر صدور الحديث حيث لم تكن الشبهه الحكميه محلًا للابتلاء في ذلك العصر إلقيلًا لأنهم كانوا مستغنين بالرجوع إلى

١- سورة البقره، الآيه ١٨٣

٢- سورة آل عمران، الآيه ٩٧

ص: ١٦٤

المعصومين عليهم السلام، يأخذون منهم الأحكام مشافهه، ويعرفون ما يريدون بالسؤال عنهم بلا واسطه، فالحديث منصرف إلى ما كان محلًا للابتلاء وهو الشبهات الموضوعيه غالبًا.

فظهر ممّا ذكرنا عدم تقدير شىء في الحديث لا الحكم ولا المؤاخذه، ولا الأثر المناسب ولا جميع الآثار، بل المرفوع هو نفس الفعل في عالم الاعتبار، وهو كناية عن عدم حرمة، وإذا ارتفعت الحرمة ارتفعت جميع آثارها، وحينئذ لا تصل النوبه إلى ما ذكره الأعلام واختلفت فيه الآراء من أنّ المقدّر في الحديث ماذا؟ إذ لا حاجة إلى التقدير فيه أصلًا.

الأمر الثانى: فى شمول حديث الرفع للأحكام الوضعيه وعدمه، مثلًا إذا تحقّق بيع عن إكراه، فهل يكون نافذاً شرعاً أو لا؟ وقد ذكر لشموله لها وجوه:

الأول: إطلاق الرفع، إمّا بناءً على وجود تقدير فى الحديث، فلأنّ المقدّر هو جميع الآثار، وإمّا بناءً على ما اخترناه من كون الرفع كناية عن رفع الحكم الجزئى، وهو فى مثل المقام عبارته عن نفوذ البيع.

الثانى: معتبره صفوان بن يحيى وأحمد بن محمّد بن أبى نصر عن أبى الحسن عليه السلام فى الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعناق وصدقه ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال:

«لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن أمّتى ما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطأوا» (١).

فلا- إشكال فى أنّ هذه الروايه تشير إلى حديث الرفع، وحينئذ إذا كانت إحدى فقراته شامله للأحكام الوضعيه تكون سائر الفقرات أيضاً شامله لها بمقتضى وحده السياق.

إن قلت: إنّ التمسك بهذا الحديث لإثبات كون المرفوع بحديث الرفع جميع الآثار حتّى الوضعيه ضعيف؛ لأنّ الحلف بالطلاق والعناق وصدقه ما يملك باطل

١- وسائل الشيعة، ج ١٦، كتاب الأيمان، الباب ١٢، ح ١٢

عندنا من الأساس حتى مع الاختيار فكيف مع الإكراه، فمقتضى القاعده أن يبين الإمام عليه السلام بطلانه مطلقاً ولم يفعل، فيكون الجواب حينئذٍ مبنياً على التقية، فكأن الإمام عليه السلام لم يتمكن من إظهار الحق وهو بطلان الحلف بتلك الامور مطلقاً ولو مع الاختيار، فاقصر على بيان بطلانه في مورد السؤال فقط، وهو الإكراه من باب التقية لا- من باب أن الإكراه رافع للأثر الوضعي واقعاً.

قلت: إنه كذلك أى الإمام كان فى مقام التقية، لكنّه غاية ما يقتضيه كون تطبيق الكبرى (أعنى عموم حديث الرفع) على مورد السؤال (أى الحلف بالطلاق والعتاق) تقيته لكون المورد باطلاً من الأساس وإن لم يكن عن إكراه، ولكن لا دليل على كون أصل الكبرى من باب التقية، إذن فالحديث تامّ سنداً ودلالة.

الثالث: ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله من أن مقتضى كون الحديث فى مقام الامتنان على امّه النبي صلى الله عليه وآله شموله للأحكام الوضعيه، لأنّ الأحكام التكليفية كانت مرفوعه فى الامم السابقه أيضاً(١).

ولكن يرد عليه: أنّ المستفاد من بعض الأخبار اختصاص رفع المؤاخذه فى الأحكام التكليفية أيضاً بامّه النبي صلى الله عليه وآله، منها ما رواه عمرو بن مروان عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن امتى أربع خصال: خطؤها ونسيانها وما اكرهوا عليه وما لم يطيقوا، وذلك قول الله عزّوجلّ:

«رَبَّنَا لَاتُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ»(٢)

وقوله:

«إِلَّا مَن أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»(٣) (٤).

فإنّ الظاهر من هذا الحديث والآيات التى استشهد بها فيه اختصاص رفع

١- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٣٠

٢- سورة البقره، الآيه ٢٨٦

٣- سورة النحل، الآيه ١٠٦

٤- وسائل الشيعه، ج ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، ح ٢

ص: ١٦٦

المؤاخذه أيضاً بهذه الامه، والأولى التمسك بما سبق.

إن قلت: العقل حاكم بقبح المؤاخذه على الخطأ والإكراه والاضطرار والنسيان وغيرها مما هو خارج عن طاقه الإنسان من دون فرق بين الامم.

قلت: المعروف في الجواب عن هذا الإشكال أنّ الخطأ والنسيان مثلاً على قسمين: قسم لا يكون الإنسان قادراً على الاجتناب عنه بوجه من الوجوه، فهذا القسم مرفوع عن جميع الامم، وقسم آخر يمكن التحفظ عنه بالمراقبه وإن كان ذات مشقّه، فهذا القسم لا تكون المؤاخذه عليه قبيحاً، ورفع المؤاخذه عنه امتناناً مختصّ بهذه الامّه، وهو المراد في حديث الرفع كما يدلّ عليه نفس طلب النبي صلى الله عليه و آله إياه في ليله المعراج، (1) وإلّا كان طلبه صلى الله عليه و آله تحصيلاً للحاصل.

الأمر الثالث: أنّ حديث الرفع حيث ورد في مقام الامتنان فلا يجرى فيما لم يكن في رفعه منه على المكلف كما إذا اضطرّ إنسان إلى بيع داره لإنجاء ولده المريض، فعدم صحّه بيعه هذا- لأنّه ممّا اضطرّ إليه- لا يكون منه عليه بل هو خلاف الامتنان وهذا واضح، وإنّما الكلام في منشأ هذا الاستظهار، فمن أيّ شيء يستفاد أنّ الحديث في مقام الامتنان؟

قد يقال: أنه يستفاد من التعبير ب

«عن امتي»

الوارد في الحديث، حيث لا إشكال في ظهوره في الامتنان عرفاً، لكن يمكن أن يستفاد ذلك أيضاً من نفس التعبير بالرفع فإنّ الرفع يستعمل في الموارد التي رفع فيها ثقل وكلفه عن المكلف لا ما إذا وضع ثقل على عاتقه، ولا يخفى أنّ بطلان المعامله في المثال المذكور ممّا يوجب وضع ثقل على أثقاله لا رفعه.

الأمر الرابع: الآثار المترتبه على الخطأ والنسيان وسائر العناوين الواردة في الحديث الشريف على قسمين: منها: ما يترتب عليها بما هي هي، أي يترتب على العناوين الثانويه كعنوان الخطأ والنسيان، ومنها: ما يترتب على متعلقاتها الخارجيه

١- انظر: بحار الأنوار، ج ١٠، ص ٤٢ و ج ١٨، ص ٣١٤

ص: ١٦٧

أي على العناوين الأوليه، فإنّ الآثار المترتبه على نسيان السوره مثلاً على قسمين:

قسم يترتب على نفس ترك السوره كبطلان الصلاه، وقسم يترتب عليه بما أنّها متعلقه للنسيان كسجدتي السهو، والمقصود من الآثار المرفوعه بحديث الرفع إنّما هو القسم الأول لا الثاني؛ لأنّ المفروض كون السهو كالسبب لتشريع سجدتي السهو فكيف يكون رافعاً لهما؟

الأمر الخامس: لا- يخفى أنّ النسبه بين هذا الحديث وأدله الأخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريميه، نسبه التعارض لا الحكمومه؛ لأنّ تلك الأدله مثل قوله عليه السلام:

«أخوك دينك فأحتط لدينك»

تدلّ بزعم الأخبارى على وجوب الاحتياط وعدم ارتفاع الإلزام المجهول المحتمل، بينما حديث الرفع يدلّ على رفعه وعدم وجوب الاحتياط، فهو حينئذٍ يعارض تلك الأدلّة حتّى بعد فرض تماميتها، فتصل النوبه إلى محاوله المرجّحات وأنه أى الدليلين أقوى؟ خلافاً لما مرّ من الآيات إذ إنّ أدلّه الأخبارى كانت وارده عليها كما ذكرنا، ولكن سيأتى أنّها محموله على حسن الاحتياط استجباً.

## ٢. حديث الحجب

وهو ما رواه أبو الحسن زكريا بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»<sup>(١)</sup>.

وهو مع تماميته سنداً لا يدلّ على البراءة؛ لأنّ الاستدلال به يتمّ اذا ثبت أنّ الإلزام المجهول ممّا حجب الله علمه عن العباد فيكون موضوعاً عنهم.

لكنّه غير معلوم لوجهين:

أحدهما: أنّ الحديث أسند الحجب إلى الله تعالى، وهو حينئذٍ ظاهر فيما سكت الله عنه ولم يأمر نبيّه بالإبلاغ، لا ما بيّنه واختفى عنهم بعروض الحوادث الذى هو

---

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٢، ح ٢٨

ص: ١٦٨

المبحوث عنه فى المقام.

ثانيهما: أنّ كلمه «العباد» ظاهره فى العموم المجموعى، أى جميع المكلفين والحجب عن العباد صادق فى الموارد التى يكون الحكم محجوباً عن مجموع المكلفين لا عن بعضهم دون بعض، ومحلّ النزاع فيما نحن فيه من النوع الثانى كما لا يخفى.

## ٣. حديث الحلّ

وهو ما روى بسند معتبر عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»<sup>(١)</sup>.

ونظيره ما رواه مسعده بن صدقه عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول:



«كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً أو امرأه تحتك وهى اختك أو رضيعتك والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به اليّنه»(٢).

وكذلك ما رواه عبدالله بن سليمان

«قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن؟ فقال لى: لقد سألتنى عن طعام يعجبني ثم أعطى الغلام درهماً فقال يا غلام ابتع لنا جبناً، ثم دعا بالغداء فتغدينا معه فأتى بالجبن فأكل وأكلنا فلما فرغنا من الغداء قلت: ما تقول فى الجبن؟ قال: أو لم ترنى آكله؟ قلت: بلى ولكنّى أحبّ أن أسمع منك فقال:

ساخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه»(٣).

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

٢- المصدر السابق، ح ٤

٣- المصدر السابق، ج ١٧، كتاب الأطمعه والأشربه، أبواب الأطمعه المباحه، الباب ٦١، ح ١

ص: ١٦٩

لا إشكال فى أنّ روايه عبدالله بن سنان ظاهره فى خصوص الشبهات الموضوعيه لمكان قوله عليه السلام:

«فيه حلال وحرام»

حيث إنّها تصوّر فى الموضوعات كالمائع الذى بعض أفراده خمر وبعضها الآخر غير خمر فاشتبه الخمر فيه بغير الخمر، لا فى الأحكام، فلا معنى لأن يقال مثلاً: «فى شرب التتن حلال وحرام» بل لابدّ فيها حينئذٍ من تقدير كلمه الاحتمال، أى فيه احتمال الحرمة واحتمال الحليّه، وهو تكلف وخلاف للظاهر.

وبعباره اخرى: المقصود من كلمه «الشىء» فى قوله عليه السلام:

«كلّ شىء فيه حلال وحرام»

هو الشىء الخارجى والموضوع الخارجى المشكوك، أى متعلّق الشىء إنّما هو الموضوع الخارجى لا الحكم، بينما متعلّق الشكّ فى مثل شرب التتن إنّما هو حكم الشرب لا نفس الشرب الخارجى.

والظاهر سوق الروايات الثلاثه لبيان الحليّه فى الشبهه الموضوعيه، وذلك لوجود قرائن عديده فيها:

منها: الأمثله الوارده فى روايه مسعده فإنّ جميعها من الشبهه الموضوعيه.

ومنها: كون مورد بعضها الجبن المشكوك حليته من ناحيه الإنفحة التي تعقد اللبن جبناً؛ حيث إن وجه ترديد الراوى وتأمله فى أكل الجبن هو احتمال وجود الميته فيه لأن الإنفحة ربما كانت تؤخذ فى ذلك العصر من الميته.

ومنها: التعبير ب «تعرف» بدل «تعلم» فإنه يستعمل غالباً فى الشبهات الموضوعية لتشخيص المصداق وتعيينه، بخلاف «تعلم» التى تستعمل فى كلا الموردين.

ومنها: كلمه «بعينه» فإنها أيضاً ظاهره فى الشبهه الموضوعيه.

#### ٤. حديث السعه

والمعروف منه فى كلمات الأعلام

«الناس فى سعه ما لا يعلمون»<sup>(١)</sup>

ولكننا لم

١- انظر: كفايه الاصول، ص ٣٤٢؛ فوائد الاصول، ج ٣، ص ٣٦٤؛ نهايه الأفكار، ج ٣، ص ٢٢٨

ص: ١٧٠

نظفر به بهذا التعبير فى الجوامع الروائيه بل الوارد فيها تعبيران آخران:

أحدهما: ما رواه السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام:

«إن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفره وجدت فى الطريق مطروحه كثير لحمها وخبزها وجبنها ويضها وفيها سكين فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوم ما فيها ثم يؤكل، لأنه يفسد، وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدري سفره مسلم أو سفره مجوسى؟ فقال: هم فى سعه حتى يعلموا»<sup>(١)</sup>.

ولكن من الواضح أنه لا دلالة لها على المطلوب لأنها قضيه خارجيه، والحكم فيها أيضاً خاص بمورده وأمثاله، مضافاً إلى ما فى السند من جهه النوفلى والسكونى.

وإن شئت قلت: الوارد فى هذا الحديث قضيه شخصيه خارجيه وردت فى سفره مطروحه فى الطريق، والمشكوك فيها للسائل إنما هو طهاره السفره أو حليته لحمها فلا يمكن التعدى عنها إلى الشبهات الحكميه.

مضافاً إلى أن التعبير الوارد فيها هو:

«هم فى سعه حتى يعلموا»

«الناس فى سعه حتّى يعلموا»

لكى يكون على نهج كبرى كليه.

ثانيهما: ما رواه فى عوالى اللئالى عن النبى صلى الله عليه و آله:

«الناس فى سعه ما لم يعلموا»(٢).

وهو من ناحيه السند مرسل، وأما الدلاله فيحتمل فى كلمه «ما» وجهان:

الأول: أن تكون موصوله قد اضيفت إليها كلمه «سعه» أى

«الناس فى سعه شىء لم يعلموا»

فتكون بظاهرها عامه تعمّ الشبهات الموضوعية والحكمية معاً.

الثانى: أن تكون مصدرية ظرفيه متعلّقه بالسعه، أى

«الناس فى سعه ما داموا غير عالمين».

وعلى كلا الوجهين يتمّ المطلوب لظهورها فى كون الجهل - بعد الفحص - عذراً،

١- وسائل الشيعه، ج ١٦، كتاب الصيد والذبائح، أبواب الذبائح، الباب ٣٨، ح ٢

٢- عوالى اللئالى، ج ١، ص ٤٢٤؛ مستدرک الوسائل، ج ١٨، كتاب الحدود، الباب ١٢، ح ٤

ص: ١٧١

إلا أنّها لا تصلح للاستدلال من ناحيه السند.

ولا يخفى أنّ النسبه بين هذه الروايه وأدله الأخباريين نسبه التعارض لا الورد؛ لأنّها تدلّ على كون الجهل عذراً وتلك الأدله تدلّ بزعم الأخبارى على عدمه، فإنّ هذا الحديث يثبت السعه ما لم يعلم الواقع المجهول من الوجوب أو الحرمة، ودليل الاحتياط يثبت الضيق مع كون الواقع مجهولاً فيتعارضان.

## ٥. حديث الإطلاق

وهو ما رواه الصدوق رحمه الله قال: قال الصادق عليه السلام:

«كُلُّ شَيْءٍ مَطْلُوقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ» (١).

والحديث من حيث السند مرسل، وأما من جهة الدلالة فقال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله أنه أظهر من الكل في الدلالة على البراءة (٢).

واستشكل فيها المحقق الخراساني رحمه الله بأن دلالته تتوقف على عدم صدق الورود إلّا بعد العلم والوصول مع أنه يصدق على الصدور المقابل للسكوت أيضاً، فمعنى الحديث حينئذٍ: أن ما لم يصدر فيه نهى واقعاً (بمعنى سكوت الله تعالى عنه) فهو حلال، ولا كلفه على العباد من جهته، في مقابل ما إذا صدر النهى عنه واقعاً فليس حلالاً وإن لم يعلم به المكلف.

إن قلت: نعم يصدق الورود على صدور النهى عن الشارع وإن اختفى علينا لبعض الأسباب والدواعي، ولكن الأصل عدم صدوره، فإنه مسبق بالعدم فيستصحب عدمه فيتم الاستدلال بضميمه هذا الأصل.

قلت: إن الاستدلال حينئذٍ وإن كان يتم بضميمه الأصل المزبور، ويحكم بإباحه

١- من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٠٨؛ وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ح ٦٠

٢- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٤٣

ص: ١٧٢

ما شك في حرمة، لكن لا بعنوان أنه مشكوك الحرمة ومحمّل النهى بل بعنوان ما لم يرد فيه نهى.

فالحاصل أن الحديث صالح للاستدلال به ولو بضميمه الاستصحاب، فإن المقصود إثبات جواز ارتكاب مشكوك الحرمة بأي دليل كان فإنه الذي يفيد الفقيه في أبواب الفقه.

### الثالث: دليل العقل

و هو عبارة عن قاعده

«قبح العقاب بلا بيان»

المعروف بين الاصوليين أن قاعده قبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان من المستقلات العقلية بعد الفحص واليأس عن الدليل، بل قال شيخنا العلامة الحائري رحمه الله في درره: «إن هذه قاعده مسلمة عند العدليه لا شبهه لأحد فيها» (١).

لكن يمكن التشكيك في هذه القاعده بوصف أنها قاعده عقليه محضه بعد ذكر مقدمه في ملاك وجوب إطاعه الله وقبح معصيته.

وهي أنّ الملائك في وجوب الإطاعة إمّا أن يكون وجوب شكر المنعم فتجب طاعته تبارك وتعالى بالإطلاق من باب أنّها من مصاديق شكر المنعم الحقيقي، أو يكون الملائك الحكمه فإنّ حكمه البارئ تعالى تقتضى وجود مصلحه في أوامره ومفسده في نواهيه، فيحكم العقل بوجوب الإطاعة عن أوامره ونواهيه، أو يكون الملائك المالكيه والمولويّه فالعقل يحكم بأنّ ترك الطاعة بالنسبه إلى الموالى العرفيه فضلاً عن المولى الحقيقي ظلم قبيح.

أمّا الملائك الأوّل: فيمكن النقاش فيه بأنّ مردّه إلى قولنا: هل جزاء الإحسان إلّا الإحسان، أى وجوب الإحسان فى مقابل الإحسان، وهو لا يتصوّر بالنسبه إلى

١- درر الفوائد، ج ٢، ص ٤٢٧

ص: ١٧٣

البارئ تعالى لأنه يتوقّف على وجود الفقر والحاجه، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

ولذلك أرجع علماء علم الكلام هذه القاعدة إلى قاعده وجوب دفع الضرر ببيان أنّ عدم شكر المنعم قد يكون سبباً لسلب النعمه وحصول الضرر على المنعم (بافتح) وحينئذ لا تكون هذه القاعدة من المستقلّات العقلية ومن مصاديق قاعده حسن العدل وقبح الظلم.

وأمّا الملائك الثانى: فيناقش فيه بأنّ لازمه إرشاديه جميع الأوامر والنواهي الشرعيه كأوامر الطيب ونواهيه، فيتوجّه إلى المكلف العاصى نفس المفسده الموجوده فى متعلّق النهى فحسب أو سلب المصلحه اللازمه فى الأوامر منه مع أنّنا نقول بالمولويّه واستحقاق ثواب وعقاب اخرويّين يترتبان على الفعل والترك.

وأمّا الملائك الثالث: فهو الصحيح فى وجوب الإطاعة وقبح المعصيه لرجوعه إلى قبح الظلم بمعناه الواسع وهو وضع الشىء فى غير موضعه.

فظهر أنّ ملائك وجوب طاعه الله وقبح معصيته إمّا هو مولويته ومالكيته فله تعالى حقّ الطاعة على العبد لأنّه مولاة ومالك لجميع شؤونه.

إذا عرفت هذا يقع البحث فى حدود هذا الحقّ ودائرته.

فنقول: العقل حاكم على أنّ قيمه أغراض المولى ليست أقلّ من قيمه أغراض العبد، فكما أنّه يهتمّ بأغراضه حتّى فى المحتملات والمشكوكات فيسلك فيها سبيل الاحتياط، كذلك يجب عليه الاحتياط فى طريق النيل إلى أغراض المولى المحتمل والمشكوكه، ففى صورته الشك وعدم البيان الذى هو محلّ النزاع فى المقام يحكم العقل بوجوب الاحتياط وقبح المعصيه وحسن العقاب عكس ما هو المشهور من قبح العقاب بلا بيان.

والحاصل: أنّ العقل لا يحكم بقاعده قبح العقاب بلا بيان بل يحكم بخلافه، نعم إنّها قاعده عقلائيّه استقرّ عليها بناء العقلاء من

أنهم لا يأخذون العيب بالعقاب قبل البيان، والفرق بين الصورتين أنه إذا كانت القاعده عقليه فلا معنى لتحديدها

ص: ١٧٤

والاستثناء منها بالنسبه إلى مورد دون مورد؛ لأنّ القاعده العقليه لا استثناء فيها ولا تخصيص لها مادام الموضوع باقياً بخلاف القاعده العقلانيه، فإنه لا بدّ من تعيين حدودها وقبورها، وهي في المقام أربعة على الأقلّ:

أحدها: أن يكون المولى قادراً على البيان وإلّا لو كان المولى غير قادر على بيان غرضه والعبد يعلم به أو يحتمله فلا يكون عند العقلاء مرخصاً بالاعتذار بعدم البيان.

ثانيها: أن لا يكون المورد من المسائل الهامه الأساسيه كما إذا دخل في دار المولى من يحتمل أن يكون هلاك المولى بيده، فعلى العبد منعه بكلّ ما يقدر عليه وإن لم يصدر من المولى بيان فيه.

ثالثها: أن يكون المورد من الموارد التي ممنوعها أقلّ من مجازها، وواجبها أقلّ من مباحها، وإلّا لو كان مشكوك الحرمة من الحيوانات البحريه مثلما التي أكثرها حرام، فلعلّ بناء العقلاء لم يستقرّ على البراءه في أمثالها، فإنّ الظاهر أنّ بناء العقلاء نشأ من كون الواجبات والمحرمات في مقابل المباحات قليلاً جداً فالمحتاج إلى البيان إنّما هو الواجبات والمحرمات، ولو انعكس الأمر في مورد وكانت محرماته أكثر من مباحاته لم يكن لهم بناء على البيان فيه، ولا أقلّ من الشكّ وعدم ثبوت بناء في أمثال المقام، ومعه لا يصحّ الاستدلال به.

رابعها: أن يكون من المسائل المبتلى بها، فلو كان الابتلاء نادراً في مورد لكان الحكم باستقرار بنائهم عليه مشكلاً.

ثمّ إنّ هاهنا إشكالاً معروفاً، وهو أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان موروده لقاعده وجوب دفع الضرر، فيكفي في البيان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإنّ الشكّ في التكليف يلازم الشكّ في الضرر، والعقل يستقلّ بلزوم دفع الضرر المحتمل فهو بيان عقلي فيرتفع موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

واجب عنه: بأنّ المراد بالضرر الذي هو موضوع القاعده إمّا الضرر الدنيوي وإمّا

ص: ١٧٥

الضرر الاخرى، والمقصود بالضرر الاخرى إمّا العقاب الموعود من جانب الشارع جزاءً للأعمال، وإمّا الآثار الوضعيه القهرية للعمل التي يعبر عنه بتجسّم الأعمال.

فإن كان المراد العقاب الاخرى بالمعنى الأوّل فلا- موضوع لهذه القاعده في المقام؛ لأنّ احتمال التكليف لا يلازم احتمال العقاب بل الملازمه إنّما هي ثابته بين التكليف الواصل واستحقاق العقوبه على مخالفته، فتكون قاعده قبح العقاب بلا بيان وارده على قاعده دفع الضرر عكس ما توهمه المستشكل.

وإن كان المراد من الضرر العقاب الاخرى بالمعنى الثانى فاجيب عنه بأن هذه الآثار ليست مترتبة على نفس الأعمال بل إنها تترتب على الإطاعة والعصيان لا غير، والأفعال الطبيعية التي لم توجب إطاعه أو معصيه وبعداً أو قرباً لا أثر لها من هذه الجهة.

وإن اريد بالضرر، الضرر الدنيوى، فاجيب عنه أيضاً بأن الكبرى والصغرى كليهما ممنوعتان:

أما الكبرى: فلأنه ليس كل ضرر مما يحكم العقل بلزوم دفعه بل هناك أضرار طفيفة يتحملها العقلاء لأجل أغراض دنيوية غير ضروريه وإن كان الضرر من المقطوع فضلاً عن المحتمل.

وأما الصغرى: فلأنه ليس منطقت الأحكام دائماً هي الضرر، بل المصالح والمفاسد التي تكون منطقت الأحكام غالباً، لا تكون من سنخ الضرر، والذي يلزم احتمال الحرمة إنما هو احتمال المفسده لا احتمال الضرر، ولا ملازمه بين الضرر والمفسده، بل ربّ مفسده توجب المنفعة فضلاً عن الضرر كما فى أكل الربا، وربّ مصلحه توجب الضرر فضلاً عن المنفعة كما فى الإنفاق فى سبيل الله تعالى.

لكن الإنصاف أن الكبرى والصغرى كليهما تامتان فى الجملة لا بالجملة:

أما الكبرى: فلأن الأضرار الدنيوية على قسمين: مهمه وغير مهمه، والعقل يحكم

ص: ١٧٤

فيما إذا كان الضرر المحتمل مهماً بلزوم الدفع كضرر النفس أو العرض أو المال الكثير فلا محاله يستكشف منه حكم شرعى مولوى بلزوم الاجتناب عنه بقاعده الملازمه، ويصير هذا بنفسه بياناً يرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان وتكون قاعده دفع الضرر المحتمل فى مثل هذا المورد وارده على هذه القاعده، ولكن لا تجرى هذه القاعده بالنسبه إلى الأضرار غير المهمه، فلا يثبت بها مراد المستشكل.

هذا بناءً على القول بكونها قاعده عقليه، وأما بناءً على ما اخترناه من كونها قاعده عقلاييه فالأمر أوضح لأن بناء العقلاء جارٍ على عدم الاعتناء باحتمال الضرر إلا أن يكون ضرراً هاماً كما مرّ نظيره فى حكم العقل بناءً على مبنى القوم.

وأما الصغرى: فلوجود الملازمه بين المفسده والضرر وبين المصلحه والمنفعة فى جميع الموارد؛ لأن مثل الإنفاق فى سبيل الله يوجب رفع العداوه والبغضاء ودفع الفوضى فى المجتمع الانسانى، وعدم الإنفاق وبالنتيجه وجود الفقر يوجب اختلال النظام وضياح جميع الأموال حتى أموال الممتنع من الإنفاق.

ولذلك قد ورد فى الحديث:

«حصّنوا أموالكم بالزكاه»<sup>(١)</sup>

وفى حديث آخر «إذا بخل الغنى بمعروفه باع الفقير آخرته بدنياه»<sup>(٢)</sup> ومن المعلوم أن من باع آخرته بدنياه لا يمتنع عن أى جرم

من السرقة وقتل النفوس وإضاعه الأموال وغيرها.

## الرابع: الإجماع

ويمكن تقريره بوجوه ثلاثه:

الأول: الإجماع القولى من العلماء كلهم على البراءة فى ما لم يرد فيه دليل عامّ أو خاصّ على تحريمه.

وهذا المعنى تامّ ولكن لا ينفع فى مقابل دعوى الأخباريين فى الحكم

١- وسائل الشيعه، ج ٦، كتاب الزكاه، أبواب ما تجب فيه، الباب ١، ح ٥

٢- بحار الأنوار ٢، ص ٣٦، الحديث ٤٤

ص: ١٧٧

بالاحتياط بدليل عامّ لو تمّ دليلهم.

الثانى: الإجماع القولى على البراءة ما لم يرد دليل خاصّ على التحريم.

وهذا الوجه غير تامّ لأنّ المحدّثين يدعون وجود دليل عامّ على التحريم.

الثالث: الإجماع العملى على البراءة حيث إنّ العلماء فى مقام العمل يطالبون بدليل من مدعى الحرمة، وهذا دليل على أنّ المركوز فى أذهانهم أنّ الأصل هو البراءة ما لم يرد ما يدلّ على الحرمة.

وفيه أيضاً: أنّ هذا صحيح إذا كان المراد عدم ورود الدليل الخاصّ والعامّ معاً وإلّا لو كان المقصود عدم ورود الدليل الخاصّ فقط فيرد عليه ما اورد على الوجه الثانى.

والمهمّ فى الإشكال، أنّ الإجماع فى مثل المقام ليس بحجّه لقوّه احتمال استناد المجمعين إلى سائر الوجوه العقليّه أو النقليه، فلا كاشفيّه له عن قول المعصوم عليه السلام.

هذه هى أدلّه الاصوليين للبراءة فى الشبهات الحكميه التحريميه، وحاصل أكثرها عدم العقاب بلا بيان، ولذا لا موضوع لها فى صورته تماميه أدلّه الأخباريين، والتعبير بالأكثر يكون فى مقابل بعض تلك الأدلّه من قبيل روايه

«كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى»

بناءً على أنّ المراد من مرجع الضمير فى كلمه «فيه» النهى الخاصّ؛ إذ معه لا حكمومه لأدلّه الأخباريين على هذا الدليل وأمثاله،



فالمهم حينئذٍ التعرّض لأدله الأخباريين والبحث حولها.

## أدله الأخباريين على وجوب الاحتياط:

### إشاره

وقد استدلل لهم بالأدله الثلاثه: الآيات والروايات والعقل.

### الأول: الآيات

وهي على طوائف:

الطائفة الاولى: ما امر فيها بالتقوى وهي كثيره، والأصرح منها قوله تعالى:

ص: ١٧٨

«فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ» (١) وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة أنّ الاحتياط في الشبهات مصداق من مصاديق التقوى، والتقوى واجب بظاهر هذه الآيات لأنّ الأمر ظاهر في الوجوب.

والتقوى اسم مصدر من الوقايه، وهي بمعنى الاجتناب والحذر عن كلّ ما يحذر منه (٢)، وإذا كان المفعول وجود الباري، فلا بدّ من تقدير فيها كما ذكره المفسيرون؛ لعدم كونه تعالى ممّن يحذر منه، وهذا بنفسه قرينه على تقدير شىء نحو عصيان الله أو عذاب الله أو حسابه (٣).

ويرد على الاستدلال بالطائفة المزبوره أنّه يمكن النقاش في صغرى كون الاحتياط في الشبهات من مصاديق التقوى الواجبه، فإنّها عباره عن الإتيان بالواجبات والاجتناب عن المحرّمات، وأمّا ترك الشبهات فهو مرتبه عاليه من التقوى ولا دليل على وجوبها بجميع مراتبها كما أنّ الاجتناب عن المكروهات أيضاً من مراتبه وهو غير واجب.

الطائفة الثانيه: ما دلّ على النهى عن القول بغير علم، ومنها قوله تعالى: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا ... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (٤).

وتقريب الاستدلال بها أنّ الحكم بترخيص الشارع لمحمّل الحرمة افتراء وقول عليه بغير علم.

والجواب عنها: أنّ الترخيص في محتمل الحرمة حكم ظاهري ثابت بأدله قطعيه، فليس هو من القول بغير علم، بل إنّ صادق في الحكم بوجوب الاحتياط لعدم دليل عليه.

١- سورة التغابن، الآية ١٦

٢- النهاية لابن أثير، ج ١، ص ١٩٢؛ شرح الشافيه للأسترابادي، ج ٤، ص ٤٩٦؛ القاموس المحيط، ج ٤، ص ٤٠١

٣- انظر: مجمع البيان، ج ٢، ص ٢٨ و ٥٣ و ١١٥؛ التفسير الكبير للفخر الرازي، ج ٦، ص ١١٨ و ٧، ص ١٢٨

٤- سورة الأعراف، ص الآية ٣٣

ص: ١٧٩

الطائفة الثالثة: ما دلّ على النهي عن الإلقاء في التهلكة، وهي قوله تعالى: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (١) بتقريب أن الإقدام في الشبهات مصداق من مصاديق الإلقاء في التهلكة.

ويرد عليه: أن الاستدلال بها غير تامّ صغرى وكبرى:

أما الصغرى، فلأنّ كون ارتكاب المشتبهات من مصاديق الإلقاء في التهلكة أوّل الدعوى ومصادره بالمطلوب لعدم دليل عليه.

وأما الكبرى، فلأنّ النهي الوارد في هذه الآية يكون من قبيل النواهي الواردة في باب الإطاعة لأنّ التهلكة عبارة عن العقاب الاخرى الناشئ من العصيان، والأوامر والنواهي الواردة في باب الإطاعة إرشادية وإلّا يلزم التسلسل المحال.

فلا- دلالة لهذه الآية على الحرمة، هذا إذا كان المراد من التهلكة ما ذكرنا من العقاب الاخرى، وأما إذا كان بمعنى الهلاكه الدنيويه فلا ربط لها بالمقام.

## الثاني: الروايات

وهي على ثمانية طوائف:

الطائفة الاولى: ما ورد في الشبهات قبل الفحص مثل صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال:

«لا بل عليهما أن يجزى كلّ واحد منهما الصيد»

. قلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال:

«إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا» (٢).

والجواب عنها: أنا نعترف بوجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية قبل الفحص، وهي خارجه عن محلّ النزاع.

الطائفة الثانية: ما تتضمن أنّ اجتناب الشبهات يوجب قدره على ترك المحرّمات، وقد علّل فيها ذلك بأنّ المعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها.

منها: أنّ أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال فى كلام ذكره:

«حلال بين وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»(١).

والجواب عنها: أنّه لا إشكال فى أنّها أوامر استحبابية ارشادية وتعليلها أوضح شاهد على ذلك كما لا يخفى.

الطائفة الثالثة: ما امر فيها بالورع:

منها: ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«لا ورع كالوقوف عند الشبهه»(٢).

والجواب عنها: أنّ التعبير بالورع بنفسه قرينه على الاستحباب؛ لأنّ الورع - وهو غاية التقوى و مرحله عاليه منها - ليس واجباً.

الطائفة الرابعة: ما ورد فى الشبهات الموضوعيّة التى لا إشكال فى البراءه فيها حتّى عند الأخبارى:

منها: ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى عثمان بن حنيف عامله على البصره:

«أمّا بعد يابن حنيف فقد بلغنى أنّ رجلاً من فتيه أهل البصره دعاك إلى مأدبه فأسرعت إليها، تستطاب لك الألوان وتنقل إليك الجفان وما ظننت إنك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفوّ وغتيهم مدعوّ، فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك علمه فالفظه وما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه»(٣).

ويرد عليها: مضافاً إلى أنّها ناظره إلى الشبهات الموضوعيّة أنّها أخصّ من

---

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٢، ح ٢٢

٢- المصدر السابق، ح ٢٠

٣- المصدر السابق، ح ١٧

المدعى لورودها فى حقّ الحكّام والقضاه، ولا يخفى الفرق بينهم وبين غيرهم.

الطائفة الخامسة: ما يكون النظر فيها إلى اصول الدين:

منها: ما رواه زراره، عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

«لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»<sup>(١)</sup>.

والجواب عنها: أنّها أيضاً خارجه عن محلّ الكلام لأنّ الكلام فى الأحكام الفرعيّه لا الاصوليه التى يجب فيها العلم واليقين.

الطائفة السادسة: ما يكون ناظراً إلى حرمة الأخذ بالاستحسان والقياس والاجتهادات الظنيّه فى مقام الفتوى:

منها: ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام فى خطبه له:

«فيا عجباً وما لى لا- أعجب عن خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها فى دينها لا يقتفون أثر نبي ولا يقتدون بعمل وصى، يعملون فى الشبهات ويسيرون فى الشهوات، المعروف فيهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما أنكروا، مفزعهم فى المعضلات إلى أنفسهم، وتعويلهم فى المبهمات على آرائهم، كأنّ كلّ امرئ منهم إمام نفسه، قد أخذ منها فيما يرى بعري وثيقات وأسباب محكمات»<sup>(٢)</sup>.

وهذه الطائفة أيضاً خارجه عن محلّ البحث، فإنّ حرمة العمل بالقياس والأخذ بالآراء الظنيّه والاستحسانات ثابتة بأدله قطعيه لا كلام فيها.

الطائفة السابعة: ما يدلّ على لزوم السكوت والكفّ عمّا لا يعلم:

منها: ما رواه هشام بن سالم قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام ما حقّ الله على خلقه؟

قال:

«أن يقولوا ما يعلمون ويكفّوا عمّا لا يعلمون فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا إلى الله حقّه»<sup>(٣)</sup>.

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٢، ح ١١

٢- المصدر السابق، ح ١٩

٣- المصدر السابق، ح ٤

والجواب عنها: أنّها ناظره إلى الأحكام الواقعيّه- التى سكت عنها الشارع عنها لمصلحه- ولا معنى لعدم العلم بالنسبه إلى الحكم

الظاهري.

الطائفة الثامنة: ما يكون خارجاً عن جميع الطوائف السابقة ويدلّ على مدّعى الأخباريين في بدء النظر.

منها: ما رواه أبو شيبة عن أحدهما عليهما السلام قال في حديث:

«الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه» (١).

واجيب عنها: بوجوه:

الأول: أنّ وجوب الاحتياط إمّا أن يكون مقدّمياً لأجل التحرّز عن العقاب على الحكم الواقعي المجهول، أو يكون نفسياً لوجود ملاك في نفس الاحتراز عن الشبهه مع الغضّ عن الحكم الواقعي المجهول، والأوّل مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول، وهو مخالف لقاعده قبح العقاب بلا بيان، والثاني يستلزم ترتب العقاب على مخالفه نفس وجوب الاحتياط لا على مخالفه الواقع، مع أنّ صريح الأخبار إرادته الهلكه الموجوده على تقدير الحرمة الواقعيه كما يعترف به الأخباري أيضاً.

الثاني: أنّ أخبار الاحتياط تخصّص بأخبار البراءه لأنها عامه من ناحيه كون الشبهه موضوعيه أو حكميه، ومن ناحيه كونها قبل الفحص أو بعده، ومن ناحيه كونها من أطراف العلم الإجمالي وعدمه، ولكن أدلّه البراءه خاصه من هذه الجهات.

الثالث: أنّه لو كان الأمر بالاحتياط في هذه الأخبار مولويه فلا بدّ من ارتكاب التخصيص فيها بأن يقال: لا خير في الاقتحام في الهلكه بارتكاب الشبهات إلّا إذا كانت الشبهه موضوعيه مطلقاً أو حكميه وجوبيه؛ لأنّ الأخباري أيضاً لا يرى وجوب الاحتياط فيهما، مع أنّ سياقها آتٍ عن التخصيص.

فلا بدّ حينئذٍ من حملها على الإرشاد، والإرشاد في كلّ مورد يكون بحسبه،

---

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ح ١٣

ص: ١٨٣

فيكون في بعض الموارد كالشبهات البدويه إرشاداً إلى الاستحباب وفي بعض آخر كأطراف العلم الإجمالي إرشاداً إلى الوجوب.

### الثالث: العقل

واستدلّ به الأخباريون في وجوب الاحتياط في الشبهات التحريميه- مع أنّهم يحترزون عن الأدلّه العقليه- وتقريبه من وجوه ثلاثه:

الوجه الأوّل: العلم الإجمالي بوجود محرّمات كثيره فعليّه في جملة المشتبهات فتتنجّز تلك المحرّمات بواسطة العلم الإجمالي، والمعلوم بالإجمال هنا من قبيل الكثير في الكثير، فيجب الاحتياط في جميع المشتبهات حتّى يحصل العلم بالفراغ.

واجب عنه: بأنّ العلم الإجمالي هذا ينحلّ بواسطة قيام الأمارات على المحرّمات الكثيره في أطراف المعلوم بالإجمال بعد الفحص عن الأدلّه.

واستشكل على هذا الجواب بأنّ العلم الإجمالي ينحلّ بالعلم التفصيلي لا الظنّ التفصيلي، بينما يكون الحاصل من ظواهر الكتاب وخبر الواحد إنّما هو الظنّ التفصيلي.

ويندفع هذا الإشكال بأنّ الموجب للانحلال إنّما هو قيام حجّه تفصيليه سواء كانت من قبيل البيّنه والظنّ المعبر أو القطع واليقين.

الوجه الثاني: حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل.

وقد مرّ الجواب عنه، أوّلًا: بأنّه لو كان المراد من الضرر الاخرى فلا صغرى لهذه القاعده لورود قاعده قبح العقاب بلا بيان عليها، وإن كان المراد الضرر الدنيوي ففي كثير من الموارد لا يكون الضرر الدنيوي ملاك الحكم، فاحتمال الضرر لا يكون موجباً للزوم دفعه.

وثانياً: أنّ هذه القاعده إرشاد من ناحيه العقل كأوامر الطيب فلا ينشأ منها حكم مولوى.

ص: ١٨٤

الوجه الثالث: أنّ الأصل في الأشياء في غير الضروريات الحظر، فإن ورد من الشرع دليل على جوازه فهو، وإلّا فيبقى على ممنوعيته.

توضيح ذلك: أنّ مسأله الحظر أو الإباحه في الأشياء مسأله تلاحظ بلحاظ ما كان قبل ورود الشرع المقدّس أو مع قطع النظر عنه، خلافاً لأصالة البراءه والاحتياط اللتين تلاحظان بلحاظ ما بعد الشرع.

وحيث نقول: إذا راجعنا إلى العقل وأحكامه بالنسبه إلى ما كان قبل الشرع نجد أنّ الأفعال على ثلاثه أقسام فبعضها من المستقلّات العقليه يرجع حكمها إلى الحسن والقبح العقليين، وبعضها الآخر يكون من الضروريات كالتنفّس وسدّ الرمق، وقسم ثالث كشمّ الرياحين وأكل الفواكه وغيرهما من الرفاهيات ما لم تصبح أمراً ضرورياً، ففي هذا القسم يختلف القائلون بالحظر مع القائلين بالإباحه.

### مسأله الحظر والإباحه

وقبل ذكر الأدلّه لابدّ من بيان الفرق بين أصالة الحظر وأصالة الاحتياط، أو الفرق بين أصالة الإباحه وأصالة البراءه وهو يتلخّص في امور:

الأول: ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ الحظر أو الإباحه تلحظ بلحاظ ما قبل الشرع أو مع قطع النظر عن الشرع، والاحتياط أو البراءه تلحظ بالنسبه إلى ما بعد الشرع.

الثانى: أنّ الحكم فى الأول واقعى، فمفاد أصاله الحظر أو الإباحه أنّ الشىء الفلانى ممنوع أو مباح واقعاً، بينما الحكم فى الثانى ظاهرى، فيترتب العقاب على ترك الاحتياط مثلاً فى صورته الإصابه إلى الواقع لا مطلقاً.

الثالث: أنّ التحريم أو الترخيص بناءً على أصاله الحظر أو الإباحه تحريم أو ترخيص مالكى يحكم به الشارع بما أنّه مالك، بينما يكون التحريم أو الترخيص بناءً على أصاله الاحتياط أو الإباحه تحريماً أو ترخيصاً مولوياً يحكم به الشارع بما أنّه مقتن ومشرع وبما أنّه مولى.

ص: ١٨٥

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ عمدته ما استدللّ به القائلون بالحظر مالكيه البارى تعالى وأنّ العالم كلّ ملك له والتصرّف فى ملك الغير بدون إذنه قبيح عقلاً لا سيّما بالنسبه إلى المالك الحقيقى، ونتيجته أنّ الأصل فى الأشياء الحظر إلّا ما أذن الله تعالى به.

ولا يخفى أنّ هذا مبنى على ثبوت الحسن والقبح العقليين والقول بالمستقلات العقليّه.

ويرد عليها، أولاً: أنّ الإذن حاصل فى المقام بدليل الحكمه، فإنّ الحكمه تقتضى أن يكون خلق الأشياء للانتفاع والتمتع بها فلا معنى مثلاً لخلق الرياحين والفواكه مع المنع عن أى تصرّف فيها للانسان الذى هو أشرف المخلوقات.

وثانياً: أنّه يمكن أن يستدلّ ببعض الآيات على وجود الإذن من الله بالنسبه إلى تصرّفات عبیده كقوله تعالى: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (١)، وقوله تعالى:

«وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنْامِ» (٢).

وثالثاً: الاستدلال بأدله البراءه الشرعيّه حيث تدلّ بالالتزام على وجود الإباحه المالكيه أيضاً، وإن كان مدلولها المطابقي الإباحه الظاهريّه المولويّه.

**تنبيهات أصاله البراءه:**

**١. اشتراط عدم وجود أصل موضوعى**

إنّ أصاله البراءه كسائر الاصول الحكميّه يشترط فى جريانها عدم وجود أصل موضوعى ينقح حال الموضوع، وإلّا فلو كان فى المقام أصل جارٍ من ناحيه الموضوع لكان حاكماً على الأصل الحكمى نظير استصحاب عدم ذهاب ثلثى العصير العنبى فيما إذا شككنا فى ذهاب الثلثين وعدمه، فهو حاكم على أصاله الإباحه ومانع عن جريانها، لأنّه بمنزله الأصل السببى وأصاله الإباحه أصل

١- سورة البقره، الآيه ٢٩

٢- سورة الرحمن، الآيه ١٠

ص: ١٨٦

مستبى، وسيأتى البحث عن لزوم تقديم أصل السببى على المستبى، هذا من ناحيه الشبهه الموضوعيه.

وهكذا فى الشبهه الحكميه نظير استصحاب جلل الحيوان فيما إذا شككنا فى أنّ استبراء الجلال يتحقق عند الشارع بسبعه أيام أو بعشره، فهو حاكم على أصاله الحليه لنفس تلك العله، وهى أنّ الشكّ فى الحليه مسبب عن الشكّ فى بقاء الجلل وعدمه، فاستصحاب بقاء الجلل أصل سببى وأصاله الحليه أصل مستبى.

ومن هنا يظهر أنّ المراد من الموضوع فى قولك: «الأصل الموضوعى» فى المقام ما هو فى مقابل الحكم سواء كان موضوعاً جزئياً كما فى المثال الأول فى الشبهه الموضوعيه، أو موضوعاً كلياً كما فى المثال الثانى فى الشبهه الحكميه، فليس المراد منه الموضوع الخارجى حتى يكون جزئياً فى جميع الموارد وتكون الشبهه موضوعيه دائماً.

الكلام فى أصاله عدم التذكيه

قد وقع البحث بين الأعلام بمناسبه تمثيلهم للأصل الموضوعى بأصاله عدم التذكيه فى جريان أصاله عدم التذكيه فى حيوان شكّ فى قابليته للتذكيه، أو فى وقوع التذكيه الشرعيه عليه للشكّ فى اختلال بعض الامور الدخيله فى تحققها.

ولابدّ أولاً من بيان حقيقه التذكيه فإنه يحتمل فيها ثلاث احتمالات:

١. أن تكون أمراً بسيطاً مسبباً عن شيئين: الذبح الشرعى، وقابليه الحيوان للتذكيه، فتكون التذكيه أمراً مسبباً، وهو الطهاره الحاصله فى الحيوان تبيح أكله.

٢. أن تكون أمراً مركباً من الجزئين المذكورين، فتكون حقيقتها نفس هذا السبب المركب من جزئين.

٣. أن تكون عباره عن نفس الذبح الشرعى فقط، وأمّا القابليه فهى شرط من شرائطها لا أن تكون جزء لماهيتها.

ص: ١٨٧

فعلى الأول: لا إشكال فى جريان أصاله عدم التذكيه فى صوره الشكّ، لأنّ الشكّ فى التذكيه وعدمها يرجع إلى الشكّ فى حصول ذلك الأمر البسيط وعدمه.

وعلى الثانى: لا إشكال فى عدم جريانها إلّا من باب أصل العدم الأزلّى، لأنّ الجزء الأول وهو الذبح الشرعى حاصل بالوجدان، والجزء الثانى وهو القابليه ليس عدمه متيقناً فى السابق إلّا من باب العدم الأزلّى فتجرى حينئذٍ أصاله الطهاره بلا مانع بناءً على ما



هو الحقّ من عدم حجّيه أصل العدم الأزلي.

وعلى الثالث: فلا إشكال أيضاً في عدم جريانها لأنّ التذكية وهي خصوص الذبح الشرعي حاصله بالوجدان والشكّ إنّما هو في حصول بعض شرائطها، والمرجع في المقام هو المعنى العرفي لعدم حقيقته شرعيته لها وما جاء في الشريعة من بعض الشروط فهو خارج عن حقيقتها.

والمعنى اللغوي للتذكية هو الذبح أيضاً- والتزكية بمعنى الطهاره هو بالزاء لا بالذال- والمعنى العرفي إنّما هو المعنى الثالث، وعليه لا تجرى أصاله عدم التذكية لأنّها حاصله بالوجدان.

## ٢. حسن الاحتياط وترتب الثواب عليه وإمكانه في العبادات

### إشاره

البحث هنا في ثلاث مقامات، وهو في الأولين كبروى وفي الثالث صغروى.

أمّا الأول: وهو حسن الاحتياط، فلا ريب في حسنه عقلاً وشرعاً في الجملة ولم يخالف فيه أحد.

وأمّا الثانى: فقد يقال بترتب الثواب على الاحتياط، ولكنه محلّ إشكال؛ لأنّ الثواب إنّما هو في الأوامر المولويّه، وأمّا الأوامر الإرشاديّه التي منها الأمر بالاحتياط فما يترتب عليها إنّما هو المصلحه المرشد إليها لا غير.

وبعبارة اخرى: أنّ الاحتياط في الواقع نحو من الانقياد الذي يقابل التجزى، ولا- إشكال في أنّ الانقياد والتجزى متساويان في ترتب الثواب والعقاب وعدمه، فكما

ص: ١٨٨

أنّ التجزى لا- يترتب عليه العقاب بناءً على المختار، كذلك الانقياد فلا يترتب عليه الثواب وإلّا يلزم في صورته الإصابه ترتب ثوابين وهو مقطوع العدم كترتب عقابين بالنسبه إلى التجزى بالمحرّمات الواقعيّه.

اللهمّ إلّمأن يقال: إذا احتاط العبد احتراماً للمولى وتعظيماً لأوامره المحتملّه فإنّه يستحقّ الثواب بعنوان آخر من باب التعظيم والاحترام، كما أنّه في باب التجزى لو قصد العبد بفعله هتك حرمة المولى يترتب عليه العقاب بلا إشكال، ولكنه أمر آخر غير ترتب الثواب على الانقياد بما هو انقياد وترتب العقاب على التجزى بما هو تجزى الذي هو محلّ البحث.

وأمّا الثالث: وهو إمكان الاحتياط في العبادات، فاستشكل فيه بأنّه يعتبر في العباده قصد القربه، وهو يحتاج إلى أمر قطعي، وهو مفقود في المقام.

وبعبارة اخرى: لا بدّ في العباده من الجزم بكون العمل مأموراً به ولا جزم في موارد الاحتياط.

واجب عنها بامور:

الأمر الأوّل: من طريق إثبات وجود أمر قطعي في الاحتياط، وذلك بثلاثة طرق:

١. أن يقصد إمتثال أوامر الاحتياط.

وفيه: أنّ تلك الأوامر إرشاديّة، ولا يصحّ قصد التقرب بها؛ لعدم حسن ذاتي لمتعلقاتها بل الحسن والمحبوبية إنّما هي في المرشد إليه على فرض وجوده.

٢. أن يقال: يترتب على الاحتياط الثواب وهو يلازم المحبوبة الذاتية.

وفيه: منع ترتب الثواب كما مرّ، مضافاً إلى لزوم الدور، لأنّ لازم ذلك توقّف إمكان الاحتياط على ترتب الثواب عليه، بينما يكون ترتب الثواب متوقّفاً على إمكان الاحتياط.

٣. أن يقصد إطاعه أخبار «من بلغ».

ولكن سيأتى أنّ أخبار «من بلغ» لا تدلّ على المحبوبة الذاتية وأنّ الثواب

ص: ١٨٩

الوارد فيها من باب التفضّل من الله تعالى لا من باب حصول الاستحقاق، والثواب التفضلي ليس كاشفاً عن الأمر الاستجابي كما هو واضح.

الأمر الثاني: ما هو أسوأ حالاً من سابقه، وهو أن يقال: إنّ المراد بالاحتياط في العبادات هو نفس إتيان ظاهر العمل ولو بدون قصد القربة.

وإشكاله ظاهر، لأنّه لا محبوبية ولا حسن للعبادة المأتى بها من دون قصد القربة، والإتيان بظاهر العبادة بدون القربة كالجسد بلا روح.

الأمر الثالث: أن يقال بكفايه احتمال الأمر بل الرجاء في تحقّق قصد القربة، ولا حاجة إلى الأمر القطعي.

توضيح ذلك: قد مرّ في مبحث التعيّد والتوصلي أنّ أعمال الإنسان على قسمين: قسم منها من الامور التكوينية الحقيقية غير الاعتبارية كالصناعات وغيرها من الأعمال الاعتيادية للبشر التي لا دخل فيها ليد الجعل والاعتبار، وقسم آخر يكون من الامور الاعتبارية المجعلوه من قبل العقلاء كجعل رفع القلنسوه مثلاً للاحترام والتعظيم، ومن هذا القسم ما يدلّ على نوع خاص من الخضوع الذي يسمّى بالعبادة وفي اللغة الفارسيه ب «پرستش»، نظير غسل الوجه واليدين في الوضوء أو الإمساك عن الأكل والشرب في الصيام.

ومن هذا النوع ما تكون عبادته ذاتيه كالسجود الذى يكفى فيه مجرد قصد العمل بعنوان السجده بخلاف غيره من العبادات التى تتميز عن سائر الأفعال بقصد القربه، ومن دونه لا تتحقق بعنوان العباده، كما أنّ عباديتها تحتاج إلى كون العمل حسناً ومحبوباً ذاتاً.

وبالجملة لابدّ فى عباديه العمل من تحقّق أمرين: أحدهما: كون العمل محبوباً لله تعالى، والثانى: كون الباعث إليه التقرب إليه سبحانه، فتكون العباده مركبه منهما، ولا إشكال فى حصولهما فى العبادات الاحتياطيّه وما يكون بقصد احتمال أمر المولى ومعه لا حاجه إلى شىء آخر.

ص: ١٩٠

### تذليل حول أخبار من بلغ والتسامح فى أدلّه السنن

قد تقدّم أنّ أحد الطرق لتصحيح العباده الاحتياطيّه أخبار من بلغ ومع قطع النظر عنها أيضاً اشتهر القول بالتسامح فى أدلّه السنن وأنّ الأخبار الضعاف يمكن الاستناد إليها فى أبواب المستحبات، فينبغى بسط الكلام حول ما استدللّ به على ذلك وهو أمران:

الأول: دعوى الإجماع من ناحيه الشهيد رحمه الله فى الذكرى حيث قال:

«أخبار الفضائل يتسامح فيها بما لا يتسامح فى غيرها عند أهل العلم»<sup>(١)</sup>.

الثانى: طائفه من الأخبار:

١. ما رواه هشام بن سالم، عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

«من بلغه عن النبى صلى الله عليه وآله شىء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»<sup>(٢)</sup>.

٢. ما رواه هشام بن سالم أيضاً، عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

«من سمع شيئاً من الثواب على شىء فصنعه كان له، وإن لم يكن على ما بلغه»<sup>(٣)</sup>.

٣. ما رواه محمّد بن مروان، عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

«من بلغه عن النبى صلى الله عليه وآله شىء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبى صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب وإن كان النبى صلى الله عليه وآله لم يقله»<sup>(٤)</sup>.

٤. ما رواه محمّد بن مروان أيضاً قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:

«من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وإن لم يكن الحديث

١- ذكرى الشيعة، ٢، ص ٣٤، ولكنَّ الشهيد رحمه الله نقل هذه العبارة من النووى صاحب روضه الطالبين، ج ١، ص ٦٥٥، من فقهاء الشافعية فى ضمن كلام طويل له وهذا الكلام موجود بعينه فى كتابه الآخر وهو الأذكار النوويه، ص ٢٤٨، واشتبه الأمر على عدّه من الأعاضم منهم صاحب هدايه المسترشدين، ج ٣، ص ٤٦٦، وشيخنا الأعمم الأنصارى (رسائل فقهيه، رساله فى التسامح فى أدلّه السنن، ص ١٣٧ فنسبوه إلى الشهيد قدس سره.

٢- وسائل الشيعة، ج ١، أبواب مقدّمه العبادات، الباب ١٨، ح ٣

٣- المصدر السابق، ح ٦

٤- المصدر السابق، ح ٤

ص: ١٩١

كما بلغه»(١).

٥. ما رواه صفوان عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

«من بلغه شىء من الثواب على شىء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك، وإن لم يكن على ما بلغه»(٢).

٦. ما ورد من طريق العامّة: عن جابر بن عبد الله الأنصارى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«من بلغه من الله فضيله فأخذ بها وعمل بما فيها إيماناً ورجاء ثوابه أعطاه الله تعالى ذلك وإن لم يكن كذلك»(٣).

أمّا الإجماع فيمكن النقاش فيه، أوّلاً: من ناحيه وجود المخالف مثل صاحب المدارك والعلامة والصدوق وشيخه ابن الوليد.

وثانياً: من ناحيه أنّه محتمل المدرك والظاهر أنّ مدركه هو أخبار من بلغ، فلا يمكن الركون إليه.

فالعمده فى المقام إنّما هى الأخبار، واستدلّ بها بأنّ ظاهرها ترتّب الثواب على العمل بكلّ ما روى عن المعصومين عليهم السلام لا- من باب التفضّل بل من باب أنّ العمل يوجب الاستحقاق، فيكون دليلاً على كون الخبر الضعيف حجّة فى المستحبات، ففى حديث صفوان: «كان له أجر ذلك» فقد اضيف الأجر إلى العمل، وهو ظاهر فى كون العمل مأموراً به ولازمه الاستحباب النفسى.

وبعبارة اخرى: لا- إشكال فى أنّ هذه الأخبار تدعو إلى العمل بكلّ خبر ورد فى هذه الأبواب، وهذا دليل على كونه محبوباً، والمحبوبية تدلّ على وجود الأمر.

لكن اورد عليه بوجوه والعمده، منها: إنّ لحن هذه الأخبار لحن التفضّل لا الاستحقاق كما يشهد عليه أنّ ظاهرها ترتّب نفس الثواب الذى بلغه، مع أنّه لو كان من باب الاستحقاق، كان الثواب الاستحقاقى تابعاً لما يقتضيه العمل واقعاً سواء

٢- المصدر السابق، ح ١

٣- عدّه الداعى، ص ٩، كنز العمّال، ج ١٥، ص ٧٩١.

ص: ١٩٢

كان أقلّ ممّا ورد فى الخبر الضعيف أو أكثر.

نعم لا يوجد هذا اللحن فى الصحاح منها وهى روايتا هشام، فلا يمكن الاستدلال بهما من هذه الجهة، ولكنّه موجود فى عدّه متضافره منها، والتضافر موجب لجبر الضعف وحصول الوثوق بالصدور.

وحينئذ لا يمكن التمسك بهذه الأخبار لإثبات استحباب ما أمرت به الأخبار الضعاف، فلا يجوز الفتوى بالاستحباب، بل لابد أن يقتد بلزوم إتيان العمل بقصد الرجاء لا بقصد الأمر القطعى، وبهذا يسقط كثير من المستحبات الواردة فى كتب الفتوى والرسائل العمليه، فاللازم الإتيان بها بقصد الرجاء لا الورد، إلّا إذا كان دليلها الأخبار المعتره لا الضعاف.

ثمّ إنّه لو سلّمنا دلالتها على الاستحباب فليس مفادها حجّيه الخبر الضعيف، بل إنّ مفادها مجرد إعطاء قاعده كليّه فقهيّه وهى استحباب العمل بعنوان ثانوى وهو عنوان البلوغ عن المعصومين عليهم السلام.

والفرق بين الأمرين يظهر فى بعض الفروع نظير ما مثل به الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله من غسل المسترسل من اللحيه فى الوضوء، فالحكم باستحبابه من باب دلاله خبر ضعيف عليه لا يوجب جواز المسح ببله (١)، لأنّ المسح لابد من أن يكون من بلل الوضوء، ولا يصحّ بلل ما ليس منه ولو كان مستحّباً، إلّا إذا ثبت كونه جزءاً مستحّباً من الوضوء بدليل معتبر، فلا إشكال حينئذ فى جواز المسح به.

أضف إلى ذلك كلّ خروج هذه الأخبار عن محلّ النزاع وهو تصحيح العباده الاحتياطيّه؛ لأنّه إمّا أن تكون أخبار من بلغ كافيّه لإثبات الاستحباب الشرعى أو لا، وفى كلا الحالين يكون البحث عنها خارجاً عن محلّ النزاع.

أمّا على الأوّل فلا بدّ من محلّ البحث فى المقام ما إذا لم يكن فى البين حجّيه على الوجوب أو الاستحباب وارىد العمل من باب الاحتياط، فلو كانت هذه الأخبار

١- فرائد الاصول، ج ٢، ص ١٥٨

ص: ١٩٣

كافيّه لإثبات الحجّيه للخبر الضعيف فلا معنى لإتيان العمل بقصد الاحتياط، بل يؤتى بها بقصد الورد من الشارع.

وأما على الثانى فلا بدّ المفروض فى محلّ الكلام عدم كفايه قصد الرجاء مع أنّ مقتضى التعبير الوارد فى هذه الأخبار لزوم قصد الرجاء فى هذه الموارد، فلا فائده فى الاستناد إلى أخبار من بلغ فى محلّ البحث على كلّ حال.

### ٣. جريان البراءة في الشبهات الموضوعية

والمشهور جريان البراءة فيها:

أما البراءة العقلية: فاستدل لها بجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان في الموضوعات، كجريانها في الأحكام.

لكنه لا يخلو من إشكال؛ لأنّ وظيفة الشارع بما هو شارع ليس إلبان الكبريات، وقد بينها ووصلت إلى المكلف حسب الفرض، وإتسا الشك في الصغرى وهي كون هذا المانع الخارجى مثلاً ممّا ينطبق عليه متعلق الحرمة وهو الخمر أم لا، ومن المعلوم أنّ المرجع في إزالة هذه الشبهة ليس هو الشارع فلا يتحقق حينئذٍ موضوع القاعده وهو عدم البيان، فلا تجرى القاعده، بل على المكلف إزالة هذا النوع من التردد والاشتباه.

هذا بناءً على مبنى القوم من أنّ القاعده عقليه، وأمّا بناءً على ما اخترناه من أنّها عقلائيه فلا يبعد بناء العقلاء على البراءة في الشبهات الموضوعية إلّا في الموضوعات المهمّة كالدماء والفروج في الشرع، وما له صلة بحياء المولى في الموالى العرفيه، فإذا قال المولى لعبده «إحذر من أعدائي» مثلاً، فمن البعيد جدّاً بناء العقلاء على قبح عقاب العبد فيما إذا لم يحذر من مشكوك العداوه.

أما البراءة النقلية: فلا إشكال في جريانها في الشبهات الموضوعية لأنّه القدر المتيقّن من أكثر أدلّتها وقد تقدّم رواياتها سابقاً.

ص: ١٩٤

### ٤. المناط في حسن الاحتياط

ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى حسن الاحتياط مطلقاً في مطلق الشبهات سواء كانت وجوبية أو تحريمية وسواء كانت حكمية أو موضوعية وسواء قامت الحجّة على عدم أم لم تقم وسواء كان الاحتمال أو المحتمل قوياً أو ضعيفاً، نعم إنّه قال: «إنّ حسن الاحتياط مطلقاً منوط بعدم إخلاله بالنظام وإلّا يكون الاحتياط قبيحاً فلا بدّ حينئذٍ من ترجيح بعض الاحتياطات على بعض، إمّا بملاك أقوائيه الاحتمال أو أقوائيه المحتمل أو بملاك عدم قيام الأماره على العدم» (١).

ولكن يرد على ما أفاده: أنّ اختلال النظام من العناوين الثانويه للأحكام ولا خصوصية له في المقام، بل كلّ عنوان ثانوى يزاحم حسن الاحتياط لا بدّ من تقديمه عليه، كما إذا لزم من الاحتياط ترك المرآوده والمعاشره مع المؤمنين أو ترك صلة الأرحام أو إيذاء المؤمن أو هتكه أو تشويه وجه المذهب في الأنظار، فلا حسن في مثل هذه الموارد وإن لم يلزم منها اختلال النظام.

أضف إليه: أنّه لا دليل أصلاً على حسن الاحتياط التام في الشبهات الموضوعية في جميع الموارد، بل الدليل على خلافه لا سيّما فيما إذا قامت الأماره على الخلاف، والشاهد على ذلك لحن الروايات الوارده عن المعصومين بالنسبه إلى سوق المسلمين في الجبن وغيره، نظير ما رواه أبو الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة،

فقال:

«أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين؟ إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل، والله إنى لأعترض السوق فأشترى بها اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلهم يسمّون هذه البربر وهذه السودان» (٢).

١- كفايه الاصول، ص ٣٥٤

٢- وسائل الشيعه، ج ١٧، كتاب الأُطعمه و الأُشربه، أبواب الأُطعمه المباحه، الباب ٦١، ح ٥

ص: ١٩٥

فإن مقتضى السياق العرفى لهذه الروايه وأمثالها مرجوحه الاحتياط وإنه مرغوب عنه فى موارد قيام الحجّه على الجواز.

ص: ١٩٦

ص: ١٩٧

## الأصل الثانى: اصاله التخيير

### اشاره

إذا دار الأمر بين وجوب شىء وحرمة سواه كان بنحو الشبهه الحكميّه، كما إذا دار الأمر فى زمن الغيبه بين وجوب صلاه الجمعه وحرمتها مع قطع النظر عن اعتبار القربه فى الصلاه، أم كان بنحو الشبهه الموضوعيّه، كما إذا شككنا فى أنّ متعلّق النذر شرب هذا المائع فى زمن خاصّ أو تركه، ففيه وجوه:

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى التخيير بين الفعل والترك عقلاً، والحكم بالإباحه شرعاً، واستدلّ للأوّل بحكم العقل بعدم الترجيح بين الفعل والترك، وللثانى بشمول مثل:

«كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» (١).

هذا، ولكن الأوجه هو الحكم بالإباحه ظاهراً عقلاً وشرعاً وذلك باعتبار أنّه بعد فرض عدم إمكان الاحتياط ولغويه وجوب أحدهما تخييراً فى مقام الظاهر لكونه تحصيلياً للحاصل، تصل النوبه إلى احتمال وجوب أحدهما معيّناً؛ لأنّه يحتمل تكليف الشارع بالنسبه إلى خصوص الفعل أو خصوص الترك، وحينئذ لا إشكال فى جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان لتحقّق موضوعها وهو عدم البيان؛ إذ لا بيان على خصوص الوجوب أو الحرمة.

كما لا إشكال فى عموم أدلّه الإباحه الشرعيّه لعدم اختصاصها بما إذا كان أحد

١- كفايه الاصول، ص ٣٥٥

طرفى الشكّ فى حرمه شىء هو الإباحه كشرّب التتن حتّى يختصّ بالشبهه البدويه، بل يعمّ ما إذا علم جنس الإلزام ولم يعلم النوع الخاصّ منه، فوجوب أحدهما تعييناً مرفوع كرفع الحرمة المحتملته فى سائر الموارد.

**بقى هنا امور:**

### ١. جريان التخيير فى الواقعه المتكرّره

لا إشكال فى أنّ ما ذكرنا من جريان البراءه عقلاً وشرعاً وعدم جريان التخيير كذلك إنّما هو فى صورته وحده الواقعه كما فى مثال الحلف بشرب الماء وعدمه فى زمن خاصّ، وأمّا إذا كانت الواقعه متعدّده كما إذا لا يعلم أنّه حلف بأن يشرب من هذا المائع فى كلّ جمعه أو يتركه كذلك، فلا إشكال فى إمكان جريان التخيير عقلاً سواء قلنا بالتخيير البدوى بناءً على عدم جواز المخالفه القطعيّه فى الامور التدريجيّه، أو قلنا بالتخيير الاستمرارى بناءً على حرمه مخالفتها كذلك لعدم كونه من قبيل تحصيل الحاصل، فيمكن للمكّلف ارتكاب أحد الطرفين فى هذا الاسبوع مثلاً وارتكاب الطرف الآخر فى الاسبوع القابل.

### ٢. التخيير فى التعديّات

كلّ ما ذكر إنّما هو فى التوضيحيات، وأمّا إذا كان المورد أمراً تعديدياً بكلا طرفيه كما إذا شكّ فى أنّ متعلّق نذره حين الإحرام كان هو غسل الجمعه مثلاً أو تركاً من تروك الإحرام بناءً على كونها عباديه، أم كان تعديدياً بأحد طرفيه كما إذا شكّ فى أنّ صلاه الجمعه واجبه أو حرام، فحكمه يختلف عمّا سبق، بل هو خارج عن مسأله الدوران، لأنّ الحكم بالتخيير حينئذٍ لا يكون من قبيل تحصيل الحاصل لتصوّر شقّ ثالث بل رابع هنا.

فليس الأمر دائراً بين الفعل أو الترك دائماً بل يدور الأمر بين الفعل من دون

قصد القربه أو الترك كذلك، وبين الفعل مع قصد القربه أو الترك كذلك، فيمكن الحكم بالتخيير عقلاً لعدم كونه تحصيلياً للحاصل، ولإمكان الموافقه الاحتماليه وإن كانت الموافقه القطعيّه متعدّده.

نعم لا بأس أيضاً بجريان البراءه عن تعيين أحدهما بالخصوص.

ويمكن أن يقال: إنّ صورته الثانيه؛ أى ما إذا كان أحد الطرفين تعديدياً، ترجع بالمآل إلى التوضيحيين؛ لأنّ المتصوّر من الشقوق فيها أيضاً شقّان حيث إنّ فى مثال صلاه الجمعه مثلاً إمّا أن يأتى بصلاه الجمعه جامعاً للشرائط، أى مع قصد القربه، أو لا يأتى بها كذلك، سواء لم يأت بها أصلاً أو يأت بها من دون جزء من أجزائها أو شرط من شرائطها كقصد القربه والوضوء، فهو حينئذٍ



يأتي بأحد الشقين على أى حال والبعث إلى أحدهما تخييراً تحصيل للحاصل.

### ٣. دوران الأمر بين التعيين و التخيير

إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير؛ سواء كانت الشبهه حكميّه كما إذا دار الأمر بين وجوب صلاه الجمعه فى عصر الغيبه تعييناً ووجوبها تخييراً، أو كانت الشبهه موضوعيّه، كما إذا شككنا فى أنّ متعلّق الحلف كان هو الصيام فى يوم الجمعه تعييناً أو إتيانها فى الجمعه والخميس تخييراً، فهل المرجع فيه قاعده الاشتغال أو البراءه؟

استدلّ القائلون بالبراءه، بأنّ صفه التعيينه كلفه زائده توجب الضيق على المكلف، بداهه أنّه لو لم يكن الواجب تعييناً لكان المكلف بالخيار بين الإتيان به أو بعدله، فيشمّلها قوله صلى الله عليه و آله:

«رفع ما لا يعلمون»

وغير ذلك من أدلّه البراءه، ويلزمه جواز الاكتفاء بفعل ما يحتمل كونه عدلاً لما علم تعلّق التكليف به.

ويرد عليه: أنّ البراءه جاريه فى الامور الخارجيه كالكلفه الحاصله من صيام جديد أو صلاه كذلك أو أجزاء وشرائط جديده كالسوره ولبس بعض الملابس، وأما فى الأجزاء الذهنيه الحاصله عند التحليل التى لا انحياز لها فى الخارج فلا،

ص: ٢٠٠

مثل ما نحن فيه فإنّ الأخذ بالقدر المشترك أى إلزام أحدهما- الجمعه أو صلاه الظهر- ونفى الزائد عنه أى الكلفه الحاصله من خصوصيه كونها ظهراً أو جمعه ليس من قبيل الامور الخارجيه المنحازه بل هذا التحليل والتجزئه إنّما يحصل فى الذهن لا غير.

وشمول حديث الرفع وأشباهه لها غير ثابت، كما أنّ إجراء البراءه العقليه لا- سيّما بناءً على المختار من كونها من قبيل بناء العقلاء، مورد للإشكال فإذا لم تجر البراءه فيها لم يكن هناك ما يوجب الأمن من العقاب فى مقابل احتمال العقاب، فلا بدّ من الأخذ بالتعيين.

### ٤. ترجيح جانب الحرمة فى دوران الأمر بين المحذورين

قد يقال فى مسأله دوران الأمر بين الوجوب والحرمة بترجيح جانب الحرمة، لتقديم العقل والعقلاء دفع المفسده على جلب المنفعه عند دوران الأمر بينهما، ولا إشكال فى أنّ الحرام مشتمل على المفسده والواجب مشتمل على المصلحه والمنفعه.

ولكنّه غير تامّ صغرى وكبرى: أمّا الكبرى: فلانّ حكم العقل بتقديم المصلحه دائماً مجرد دعوى بلا دليل، والملاك فى تقديم أحد الجانبين على الآخر عند العقلاء إنّما هو كون الشىء أهمّ، سواء كان الأهمّ من قبيل المصلحه أو من قبيل المفسده كما أنّ بناءهم على التساوى والتخيير عند تساوى الملاكين فى الأهميه.

وأما الصغرى: فلأنَّ الموجود في جانب الواجب ليس هو مجرد المصلحه حتّى يترتب على تركه خصوص فقدان المصلحه فحسب بل ترك المصلحه الملزمه يلزم المفسده كما يحكم به الوجدان في مثل الأمر بالمعروف الذي تترتب على تركه مفسد كثيره في المجتمع وما إلى ذلك.

ص: ٢٠١

### الأصل الثالث: اصاله الاشتغال

#### إشاره

كان البحث إلى هنا في الشكّ في أصل التكليف، والآن نبحت في الشكّ في المكلف به مع العلم بنوع التكليف، سواء كانت الشبهه حكميه أو موضوعيه وسواء كانت وجوبيه أو تحريميه.

فالوجوبيه الحكميه نظير ما إذا علمنا بوجوب صلاه في يوم الجمعة ولم نعلم بأنّها صلاه الجمعة أو صلاه الظهر، والوجوبيه الموضوعيه نظير ما إذا كانت جهه القبلة غير معلومه في الخارج مع العلم بوجوب الاستقبال إليها في الصلاه، والتحريميه الحكميه مثل ما إذا علمنا بأنّ أربعه عشر جزءاً من أجزاء الذبيحه حرام ولم نعلم بأنّها ما هي؟ والتحريميه الموضوعيه نظير ما إذا تردّد الخمر بين إنائين.

ثمّ إنّ الشكّ في المكلف به قد يكون لتردده بين المتباينين ذاتاً كجميع ما ذكرنا من الأمثله آنفاً وقد يكون لتردده بين الأقلّ والأكثر، وهو على قسمين:

فتارة، يكون من قبيل الأقلّ والأكثر الإرتباطيين كالشكّ في أجزاء الواجب.

واخرى من قبيل الأقلّ والأكثر الاستقلاليين كما في دوران دين بين تسعه دراهم وعشره دراهم، فيقع الكلام في ثلاث مقامات:

### المقام الأوّل: في دوران الأمر بين المتباينين

#### إشاره

والأقوال فيه ثلاثه:

ص: ٢٠٢

١. حرمه المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه، وهو المشهور (١).

٢. التفصيل بين المخالفه القطعيه والموافقه القطعيه بأنّ الاولى حرام وأنّ الثانيه مباحه، وذهب إليه المحقّق القمي رحمه الله (٢).

٣. جواز المخالفه مطلقاً سواء كانت قطعيه أو احتماليه، وهو المحكى عن العلامه المجلسي رحمه الله (٣).

ومنشأ النزاع في المقام هو أنّ العلم الإجمالي هل هو علم تامّ لحرمة المخالفه ووجوب الموافقه، أو يكون علم ناقصه لهما؟ وفيه مذاهب ثلاثه:

١. كونه علم تامّ بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه والاحتماليه معاً وأنّ العقل يحكم مستقلاً بها ولا يمكن ردعه من جانب الشارع المقدّس.

٢. التفصيل بين المخالفه القطعيه والاحتماليه بأن يكون العلم الإجمالي علم تامّ في الاولى ومقتضياً في الثانيه.

٣. كونه مقتضياً في كلا المقامين، فيمكن إيجاد المانع من ناحيه الشارع.

والحقّ أنّه لا فرق بين العلم التفصيلي والعلوم الإجمالي إذا تعلّق بما هو فعلي من جميع الجهات، بل وكذلك في الشبهه البدويه إذا كان المشكوك على فرض وجوده فعلياً من جميع الجهات كما في الشبهات قبل الفحص وشبهها، فحينئذ يكون الاحتمال منجزاً؛ لأنّ المفروض أنّ التكليف على فرض وجوده فعلياً بتمام معنى الكلمه فلا أمن من العقاب ولا بدّ من امتثاله بالاحتياط.

ثمّ إنّ ما مرّ من التفصيل ناظر إلى مقام الثبوت، ولكن المهمّ هو تعيين الحكم في مقام الإثبات وأنّ الظاهر من الأدله ما هو؟

فتقول: المستفاد من مجموع أدله الأحكام والإجماعات الحاصله بين الفقهاء

١- كفايه الاصول، ص ٣٥٩؛ فوائد الاصول ٣، ص ١٠ و ٢٤؛ نهايه الأفكار، ج ٣، ص ٣٠٥-٣٠٧

٢- قوانين الاصول، ج ٢، ص ٣٧

٣- انظر: فوائد الاصول، ج ١، ص ٨٠، حاشيه المشكيني على كفايه الاصول، ج ٢، ص ٢١٠

ص: ٢٠٣

بالنسبه إلى الجلل القريب من الكلّ من التكاليف عدم كونها فعليّه من جميع الجهات، ولذا نلاحظ استثناءها وتخصيصها بالعناوين الثانويه كالاضطرار والإيـكراه والتقيّه وغيرها، فما دام لم يعلم بالعلم التفصيلي أمكن إجراء الاصول المرخصه أو الأدله الخاصّه الوارده فيها أو في مورد العلم التفصيلي تحت عنوان «العناوين الثانويه».

نعم، يستثنى منها موارد الدماء وشبهها، فيمكن أن يقال بأنّها فعليّه من جميع الجهات، أي إن كان المورد من قبيل الدماء وشبهها كان الحكم فعليّاً من جميع الجهات، فإذا علم إجمالاً مثلاً بوجود دم محقون مردّد بين شخصين: أحدهما مؤمن صالح، والآخر كافر حربى، يكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف ولا بدّ من حفظهما.

بل وكذا الحال في الشبهات البدويه منها، فإنّ الاحتياط واجب فيها، ولذا لا تجرى فيها أحكام العناوين الثانويه كالتقيّه ومثلها كما ورد في الحديث: «إنّما جعلت التقيّه ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فلا تقيّه» (١)، بخلاف ما إذا كان المورد كالمائع النجس

الدائر بين الإناءين فإنه يمكن ورود الترخيص فيها إما بمقتضى أدلّه الاصول على القول به، أو بعنوان «العناوين الثانويه».

لكن مسأله الدماء أيضاً قد لا تكون فعلية من جميع الجهات لانتقاضها بمسأله الترس في الجهاد المعروف فيها جواز القتل (٢)، مع العلم بوجود الدم المحقون تفصيلاً.

ثم إنّ البحث هاهنا يقع في جهتين:

### الجهه الاولى: حرمه المخالفه القطعيه

قال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله: «لنا على حرمه ذلك وجود المقتضى للحرمه وعدم المانع عنها، أما ثبوت المقتضى فلعوم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه فإنّ

- ١- وسائل الشيعه، ج ١١، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الباب ٣١، ح ١
- ٢- انظر: جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٦٨-٧٢

ص: ٢٠٤

قول الشارع «اجتنب عن الخمر» يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإناءين أو أزيد ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلاً مع أنّه لو اختصّ الدليل بالمعلوم تفصيلاً خرج الفرد المعلوم إجمالاً عن كونه حراماً واقعياً وكان حلالاً واقعياً ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك.

وأما عدم المانع فلا بدّ العقل لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو امور والعقاب على مخالفه هذا التكليف، وأما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم عليهم السلام

«كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه»

و

«كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»

وغير ذلك. ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا يصلح للمنع لأنها كما تدلّ على حليّه كلّ واحد من المشتبهين كذلك تدلّ على حرمه ذلك المعلوم إجمالاً لأنه أيضاً شيء علم حرمة» (١).

فحاصل استدلال الشيخ الأعظم رحمه الله لحرمه المخالفه القطعيه أنّ المقتضى وهو إطلاقات أدلّه الأحكام وعموماتها موجود، والمانع وهو البراهه العقليه والنقلية مفقود، وقد تبعه سائر الأعلام فأنكروا جريان الاصول المرخصه هنا؛ للزوم التناقض بين حكم العقل بلزوم الاجتناب عن جميع الأطراف مقدّمه للاجتناب عن الحرام المنجز، وبين الترخيص في جميع الأطراف.

ولكن يرد على ما أفادوه: النقض بالشبهات غير المحصوره والشبهات البدويه؛ لأنه وإن كان الموجود فيها احتمال الإصابة إلى الواقع لكن لا إشكال في استلزامه احتمال التناقض، واحتمال اجتماع النقيضين محال كالعلم به، وهذا هو الشبهه المعروفه لابن قبه التي تصدى الأعلام للجواب عنها بإسقاط أحد الحكمين عن الفعلية وإرجاعه إلى مرحله الإنشاء، وبهذا ذهبوا إلى أن العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره والشبهات البدويه يكون مقتضياً للتنبؤ.

١- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٢٠٠ و ٢٠١

ص: ٢٠٥

ونحن نقول: كما يمكن إسقاط أحد الحكمين في هذين الموردين عن الفعلية والقول باقتضاء العلم الإجمالي للتنبؤ، كذلك يمكن في المقام أيضاً إسقاط الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال عن الفعلية وبذلك يرتفع إشكال التناقض.

وعلى هذا فلا يمكن إثبات حرمة المخالفه القطعيه من ناحيه لزوم التناقض.

والقول بأن العلم الإجمالي عله تامه للتنبؤ مطلقاً مما لا دليل عليه، بل يمكن أن يكون هناك مانع عن التنبؤ، فعلينا الفحص عن وجود المانع في الأدله النقلية، فإن ظفرنا على روايه مرخصه تمنع عن نفوذ المقتضى فهو، وإلما فيتنبؤ العلم الإجمالي لوجود المقتضى وفقدان المانع.

فنقول: هاهنا روايات يمكن أن يستدل بها على الترخيص في أطراف العلم الإجمالي:

منها: عدّه روايات وردت في الجبن أظهرها دلالة ما رواه معاوية بن عمّار عن رجل من أصحابنا قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام:

«إنّه لطعام يعجبني وساخبرك عن الجبن وغيره، كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه»<sup>(١)</sup>

، فإنّ قوله «بعينه» قيد للضمير في «تدعه» ظاهر في العلم التفصيلي.

ومنها: ما رواه الحلبي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«إذا اختلط الذكي بالميت باعه ممن يستحل الميتة وكل ثمنه»<sup>(٢)</sup>

، ودلالته ظاهره من جهه إجازة بيع كليهما.

ومنها: ما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الدقيق يقع فيه خرؤ الفأر هل يصلح أكله إذا عجن مع الدقيق؟ قال:

- ١- وسائل الشيعة، ج ١٧، كتاب الأَطعمه والأشربه، أبواب الأَطعمه المباحه، الباب ٦١، ح ٧
- ٢- المصدر السابق، ج ١٦، كتاب الأَطعمه والأشربه، أبواب الأَطعمه المحرّمه، الباب ٣٦، ح ١
- ٣- المصدر السابق، ج ١٧، كتاب الأَطعمه والأشربه، أبواب الأَطعمه المحرّمه، الباب ٦٤، ح ٣

ص: ٢٠٦

ولكن الإنصاف إمكان المناقشه في الجميع: أمّا روايات الجبن فلا يبعد القول بأنها خارجه عن المقام لأنّ موردها الشبهه غير المحصوره أو الشبهه البدويّه وفرض الشبهه المحصوره خارجه عنها كما لا يخفى.

وأما روايات اختلاط الميته بالمذكي بناءً على عدم كونه معرضاً عنه للأصحاب وإمكان الإفتاء على طبقه، أخصّ من المدعى، وهي الترخيص في الشبهات المحصوره مطلقاً؛ لأنّ موردها جواز البيع ممن يستحلّ الميته، فلا يمكن التعدّي عن موردها إلى سائر الموارد لاحتمال الخصوصية، بل يمكن أن يقال: هي على خلاف المطلوب أدلّ لأنّ تقييد الجواز بمن يستحلّ دليل على عدم الجواز في غيره.

وأما روايه خرؤ الفأر فلاحتمال خصوصيّه في موردها وهي استهلاك خرؤ في الدقيق، مضافاً إلى أنّ الروايه معرض عنها ظاهراً. أضف إلى ذلك تعارض هذه الروايات مع ما سيأتي في الجبهه الثانيه من الروايات الدالّه على حرمة المخالفه الاحتماليّه فضلاً عن المخالفه القطعيّه.

### الجبهه الثانيه: حرمة المخالفه الاحتماليه

أي وجوب الموافقه القطعيّه، والحقّ فيها أيضاً ثبوت ذلك، أي وجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهه بنفس القاعده العقليّه التي مرّ ذكرها في المقام الأوّل وهي كون المقتضى موجوداً والمانع مفقوداً، أمّا وجود المقتضى فشمول أدلّه تحريم المحرّمات للمعلوم إجمالاً، وأمّا عدم المانع فلأنّ الموضوع في أدلّه البراءه من حديث الرفع وغيره الشكّ وعدم العلم، وهو مفقود فيما نحن فيه؛ لأنّ العلم أعمّ من العلم التفصيلي والعلوم الإجمالي، وكذلك قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ العلم الإجمالي بيان كالعلم التفصيلي.

هذا هو مقتضى القاعده الأوّليه.

أمّا الروايات الخاصّه الدالّه على وجوب الاحتياط فكثيره وأدلّها على المقصود

ص: ٢٠٧

الطائفة الاولى: ما ورد في لزوم الاحتياط في موارد العلم الإجمالي بشكل عامّ من غير تقييد بموضوع خاصّ.

منها: ما مرّ عند ذكر أدلّه الأخبارى ممّا ورد في ذيل حديث التثليث المعروف:

«فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات»<sup>(١)</sup>.

ومنها: قوله: عليه السلام

«ما اجتمع الحرام والحلال إلّا غالب الحرام الحلال»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: قوله: صلى الله عليه وآله

«اتركوا ما لا بأس به حذراً عمّا به البأس»<sup>(٣)</sup>.

ولا إشكال في أنّ موردها أو القدر المتيقّن منها أطراف العلم الإجمالي.

الطائفة الثانية: روايات إهراق الإناءين المعلومه نجاسه أحدهما:

منها: ما رواه سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل معه إناءان، وقع في أحدهما قدر، ولا يرى أيهما هو، وليس يقدر على ماء غيرهما، قال:

«يهريقهما جميعاً ويتيمّم»<sup>(٤)</sup>.

ولا إشكال في دلالة هذه الطائفة على المقصود لعدم جريان الاصول النافية في موردها.

وبذلك يظهر أنّ مقتضى القاعده والروايات العامّه وكذلك مقتضى بعض الروايات الخاصّه حرمة المخالفة القطعيّه والاحتماليّه معاً.

نعم إنّ موردها الشبهات التحريميه، ولكن يستفاد منها حرمة المخالفة في الشبهات الوجوبيّه أيضاً بإلغاء الخصوصيه.

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ح ٩

٢- عوالي اللئالي، ج ٢، ص ١٣٢

٣- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٢١١ و ٢١٢، لم نظفر عليه بهذا التعبير في الجوامع الروائيّه، نعم ورد في الرسائل التسع للمحقّق الحليّ قدس سره، ص ١١٢ هكذا: «اتركوا ما لا بأس به حذار ما به البأس» وفي بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ٢٩٦، عن مصباح الشريعه عن الصادق عليه السلام: «وتفسير التقوى ترك ما ليس بأخذه بأس حذراً عمّا به بأس» وفي تحف العقول، ص ٦٠، عن رسول

اللَّهُ صلى الله عليه و آله: « لا يبلغ عبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً لما به البأس » ورواه العامه أيضاً كما فى التحف. انظر: المستدرک على الصحيحين، ج ٤، ص ٣١٩  
٤- وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٨، ح ٢

ص: ٢٠٨

## تنبيهات:

### ١. الاضطرار إلى بعض الأطراف

#### إشاره

هل الاضطرار إلى أحد الأطراف يوجب انحلال العلم الإجمالى، أو لا؟

وللمسأله أربع صور:

الصوره الاولى: حصول الاضطرار إلى واحد معين، كما إذا علم بوقوع النجاسه فى واحد من إناءين أحدهما عذب، والثانى ملح، واضطرَّ إلى شرب الأوّل.

الصوره الثانيه: حصول الاضطرار إلى واحد غير معين كما إذا كانا معاً من العذب.

وفى كلّ منهما إمّا يحصل الاضطرار بعد حصول العلم الإجمالى وإمّا يحصل قبله أو معه، فتكون الصور أربعه.

والأقوال فى المسأله أربعه أيضاً:

الأوّل: إنّ الاضطرار موجب لانحلال العلم الإجمالى مطلقاً، وهو مختار المحقّق الخراسانى رحمه الله (١).

الثانى: التفصيل بين ما إذا حصل الاضطرار إلى واحد معين بعد طرؤ العلم الإجمالى، وبين ثلاث صور اخرى بوجوب الاحتياط فى الأوّل دون الثانى، وقد استفيد هذا أيضاً من بعض كلمات المحقّق الخراسانى رحمه الله (٢).

الثالث: التفصيل بين ما إذا حصل الاضطرار إلى واحد معين قبل العلم الإجمالى وبين ثلاث صور اخرى بوجوب الاحتياط فى الثانى دون الأوّل، وهو مختار شيخنا الأعظم رحمه الله (٣).

الرابع: التفصيل بين صورتى حصول الإضطرار بعد العلم الإجمالى وبين صورتى حصوله قبله أو معه، بوجوب الاحتياط فى الأوّل دون الثانى.



١- كفايه الاصول، ص ٣٦٠ و ٣٦١.

٢- انظر: كفايه الاصول، ص ٣٦٠، الهامش ١

٣- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٢٤٥

ص: ٢٠٩

### بيان المختار في المسألة

والصحيح من بين الوجوه هو الوجه الرابع، وهو التفصيل بين صورتى طرء الاضطرار بعد العلم الإجمالى وبين صورتى حصوله قبله، والدليل عليه أنّ العلم الإجمالى إذا تعلّق بحكم فعلى على كلّ حال يكون مؤثراً بلا شبهه، ففى ما إذا حصل الاضطرار قبل العلم الإجمالى فحيث إنّنا نحتمل تعلّقه بالنجس الواقعى فى مثال الإناءين المعلومه نجاسه أحدهما فلا إشكال فى أنّ شكنا فى نجاسه غير المضطرّ إليه بدوى يكون المرجع فيه أصاله البراءه سواء كان الاضطرار إلى أحدهما المعين أو إلى أحدهما غير المعين.

إن قلت: إنّ الاضطرار إلى أحدهما غير المعين يجتمع مع التكليف الواقعى ولا مزاحمه بينهما لإمكان رفع الاضطرار بغير متعلّق التكليف مع قطع النظر عن العلم والجهل الطارئ، بل لولا الجهل بنفس متعلّق التكليف لكان يتعين رفع الاضطرار بغيره فالاضطرار إلى غير المعين قبل العلم بالتكليف كالاضطرار لا يوجب التصرّف فى الواقع ولا يصادم متعلّق التكليف ولا تقع المزاحمه بينهما(١).

قلت: إنّ رفع الاضطرار بالإناء الطاهر واقعاً يتوقّف على العلم بالنجس الواقعى بعينه حتّى يمكن الجمع بين

«اجتنب عن النجس»

و

«رفع ما اضطرّوا إليه»

، وهذا خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ محلّ البحث هو ما إذا كان الواقع مجهولاً واحتمل انطباق ما يختاره على النجس الواقعى، وحينئذٍ لا علم لنا بما يكون فعلياً على كلّ تقدير، بل المعلوم هو ما يكون فعلياً على تقدير عدم تعلّق الاختيار بالنجس الواقعى وغير فعلى على تقدير تعلّق الاختيار بما هو طاهر واقعاً، وتكون النتيجة حينئذٍ عدم العلم بحكم فعلى على كلّ تقدير، فيصير المورد مجرى أصاله البراءه والحليه.

هذا كلّ إذا طرأ الاضطرار قبل العلم الإجمالى، وأما إذا حصل بعده فيجب

الاحتياط مطلقاً أيضاً بالنسبة إلى غير المضطرّ إليه لتساقط الاصول المرخصه الجاربه فى الأطراف قبل حصول الاضطرار بالتعارض أو عدم جريانها للتناقض فى مدلولها، فلا مجال لجريانها بعد حصوله لما ثبت فى محلّه من عدم عموم أزمانى لها، فليس المراد من قوله صلى الله عليه و آله:

«رفع عن امتى ما لا يعلمون»<sup>(١)</sup>

مثلاً هو الرفع فى كلّ ساعه وكلّ يوم، وإلّا يلزم جواز إعدام أحد أطراف العلم الإجمالى فى الغنم الموطوءه مثلاً وإجراء الاصول المؤمّنه فى سائر الأطراف بلا معارض، وكذلك كان الجائز أن يقول الإمام عليه السلام فى حديث الإهراق:

«يهريق أحدهما ويتوضأ من الآخر

« بدل «يهريقهما» ونهايه يلزم جواز إسقاط كلّ علم إجمالى عن الأثر وهو كما ترى.

وبما ذكرنا يظهر ضعف سائر الأقوال فلا نحتاج إلى مزيد بيان.

## ٢. خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

### إشاره

المعروف بين المتأخرين أنّ العلم الإجمالى إنّما يؤثّر فيما إذا كانت جميع الأطراف محللاً للابتلاء، وإلّا فلا أثر له كما إذا علم المكلف بإصابه قطره دم إماماً بثوبه أو بثوب بعض المارّه الذى لا صلّه بينه وبين المكلف أبداً ولا يتلى بثوبه عادة.

ثمّ إنّه قد وقع البحث فى أنّ خروج طرف عن محلّ الابتلاء هل يكون سبباً لعدم وجوب الاجتناب عن سائر الأطراف أو لا؟

وحاصل كلمات الأعلام مع ما فيها من الاختلاف: أنّ التكليف إنّما يجب امتثاله إذا تحقّق شرائط أربعه:

١. العلم بحدوث تكليف جديد، فيعتبر فى تأثير العلم الإجمالى فى التنجّز أن لا- يكون أحد أطرافه على فرض انطباق المعلوم بالإجمال عليه ممّا لا يترتّب عليه أثر شرعى ولا يحدث بسببه تكليف إلهى، كما إذا علم إجمالاً بوقوع قطره من البول فى أحد إناءين أحدهما متنجّس بالبول؛ لعدم العلم حينئذٍ بحدوث تكليف جديد

١- وسائل الشيعه، ج ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، ح ١

بالاجتناب عن ملاقى هذه القطره، إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلاً، فالشك في التكليف بالاجتناب عن الآخر شك بدوى.

٢. كون التكليف فعلياً من جميع الجهات.

٣. كون المكلف به ممّا يكون العبد قادراً بإتيانه.

٤. احتمال انقداح الإراده فى العبد، فلو كان متعلق التكليف ممّا لا يريده العبد أبداً ويكون متروكاً له بحيث لا ينقدح فى نفسه داعٍ إليه كان النهى عنه مستهجناً عرفاً وتحصيلاً للحاصل.

وفى ما نحن فيه وإن كانت الشروط الثلاثه الاولى حاصله إلّا أنّ الشرط الأخير غير موجود؛ لأنه بعد فرض خروج أحد الأطراف عن ابتلاء المكلف لا ينقدح فى نفسه داعٍ إليه، فلا حاجه إلى نهيه وزجره ولا يكون التكليف بالنسبه إليه فعلياً، فيكون الشك بالنسبه إلى الطرف الآخر بدوياً.

وإن شئت قلت: يجرى الأصل الموجب للأمن من العقاب فى الطرف المبتلى به من دون معارض نظير الشبهات البدويه بعينها.

ولا يخفى الفرق بين ما إذا خرج المورد عن الابتلاء قبل حصول العلم الإجمالى وما إذا خرج بعده، حيث إنّه فى القسم الثانى قد جرى الأصل فى كلّ من الطرفين قبل حصول العلم الإجمالى وتساقط الأصلان أو لم تجر الاصول فيها للتناقض فى مدلولها على اختلاف القولين فى المسأله، ولا معنى لجرىانه ثانياً بعد الخروج عن محلّ الابتلاء فيجب حينئذ الاجتناب عن الطرف المبتلى به.

**بقى هنا شىء:**

استدلّ شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المقام بروايه دم الرعاف المعروفه وهى ما رواه على بن جعفر عليه السلام عن أخيه أبى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل رعى فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغراً فأصاب إناءه، هل يصلح له

ص: ٢١٢

الوضوء منه؟ فقال:

«إن لم يكن شيئاً يستبين فى الماء فلا بأس وإن كان شيئاً بيناً فلا تتوضأ منه» (١).

وحيث إنّ مقتضى ظاهر الروايه كما التزم به شيخ الطائفه رحمه الله (٢) عدم تنجس الماء بالدم القليل، وقع مشهور الفقهاء القائلون بعدم الفرق بين القليل والكثير فى مقام توجيه هذه الروايه فى حيص وبيص وذكروا لها وجوهاً:

منها: المناقشه فى سندها لوجود بعض المجاهيل فيه.

واجب عنه بالمنع عن وجود الضعف فى طريق الكافى.

ويمكن الجواب عنه أيضاً بأن صاحب الوسائل رواها عن كتاب على بن جعفر، والظاهر أن كتابه كان عنده.

ومنها: أن التفرقة بين الاستبانة وعدم الاستبانة فيها إشارة إلى صورة العلم وصورة الشك فلم تأت هذه الرواية بشىء جديد.

وفيه: إنه خلاف ظاهرها وخلاف التعبير بـ «أصاب إناءه» حيث إن ظاهره أن أصل الإصابه معلوم فى كلتا صورتين.

ومنها: أن المراد فى صورة عدم الاستبانة هو الأجزاء الصغيره من الدم التى لا ترى بغير المنظار كالأجزاء البوليه الصغار الموجوده فى البخار الحاصل منه.

ولكنه أيضاً خلاف الظاهر من الروايه وخلاف التعبير بـ «أصاب إناءه».

ومنها: ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى رحمه الله نفسه وهو أن إصابه الإناء فى هذه الروايه لا يستلزم إصابه الماء فالمراد أنه مع عدم تبين شىء فى الماء يحكم بطهارته (٣).

لكن يرد عليه: إن هذا الوجه أيضاً خلاف ظاهر قوله: «أصاب إناءه» حيث إن

١- وسائل الشيعه، ج ١، كتاب الطهاره، أبواب الماء المطلق، الباب ٨، ح ١

٢- الاستبصار، ج ١، ص ٢٣

٣- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٢٣٦

ص: ٢١٣

إصابه الإناء كناية عن إصابه ماء الإناء كما أن إهراق الإناء فى قوله «يهريقهما» فى حديث آخر كناية عن إهراق الماء بلا ريب، والشاهد على ذلك التعبير بقوله عليه السلام:

«إن لم يكن شيئاً يستين فى الماء»

فكان أصل الإصابه بالماء أمر مفروغ عنه والكلام فى الاستبانة وعدمها.

فالإنصاف دوران الأمر بين شيئين: إما الالتزام بظاهر الروايه والقول بعدم تنجيس النجاسه القليله كما فعله شيخ الطائفه رحمه الله أو الإكتفاء فى رفع اليد عنها بإعراض الأصحاب حيث إن عدم وجود فرق بين الأجزاء الصغار وغير الصغار مشهور بشهره عظيمه تشبه الإجماع، ولولاها لأمكن الفتوى بمثل فتوى شيخ الطائفه رحمه الله.

**حكم الشك فى الخروج عن محل الابتلاء**

ولا بدّ قبل البحث عنه من تعيين ما هو المعيار في كون الشيء محلاً للابتلاء، فإنّه يختلف باختلاف الأدلّه وقد عرفت أنّ المختار في هذا المقام هو أن يكون الخطاب الفعلي مستهجنًا وتحصيلًا للحاصل:

ثمّ نقول: قد وقع الخلاف بين الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني رحمه الله في الأصل العملي الجاري عند الشكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء فاختر الشيخ أصاله الاحتياط وذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى البراءة.

واستدلّ الشيخ رحمه الله بأنّ الخطاب بالاجتناب عن المحرّمات مطلقه غير معلقه، والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتبسيح العرف توجيهها، وأمّا إذا شكّ في قبح التنجيز فيرجع فيه إلى الإطلاقات؛ لأنّ مرجع المسأله إلى أنّ المطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقّق في بعض الموارد لتعدّد ضبط مفهومه هل يجوز التمسك به أو لا؟ والأقوى الجواز (1).

وذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنّ المرجع في صورته الشكّ في الابتلاء إنّما

١- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٢٣٧

ص: ٢١٤

هو البراءة لا إطلاق الخطاب؛ لعدم إحراز أصل الاشتغال في هذه الموارد.

وتوضيح ما أفاده في توجيه ذلك: أنّ التمسك بالإطلاق منوط بإحراز صحّحه إطلاق الخطاب ثبوتاً في مشكوك القيدية وكون الشكّ متمحّضاً في مطابقه الإطلاق للواقع، وأمّا إذا كان القيد ممّا لا يصحّ الخطاب بدونه كالقدره العقليّ أو العاديّ التي منها الابتلاء، فلا معنى للتمسك بالإطلاق في مرحله الإثبات لعدم إمكان الإطلاق في مقام الثبوت بعد اعتبار القدره في التكليف حتّى يستكشف بالإطلاق في مقام الإثبات (1).

والحقّ ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله لأنّ كثيراً من موارد الشكّ في الابتلاء ترجع إلى الشكّ في القدره، وبناء العقلاء في موارد الشكّ في القدره على الاحتياط.

هذا مضافاً إلى أنّه يمكن لنا كشف فعليّته الخطاب وشموله لمورد الشكّ في الابتلاء من نفس الإطلاق بضميمه حكمه المولى الحكيم فإنّ توجيه الخطاب إلى شخص إقياً بخصوصه أو بالعموم، دليل على عدم كونه تحصيلًا للحاصل لما علم من كون المتكلّم حكيمًا، وليس هذا من التمسك بعموم العامّ في الشبهات المصدقيه للمخصّص الممنوع في محله.

### ٣. وجه عدم جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي

هل الإشكال في عدم المقتضى لجريان أدلّه الاصول المرخصه في أطراف العلم الإجمالي، أو الإشكال في وجود المانع؟ فيه وجهان:

استدلّ القائلون بعدم جريانها رأساً بأنّ جريانها يستلزم التناقض بين صدر أدلتها وذيلها، حيث إنّ مقتضى صدر دليل حجّيه

١- كفايه الاصول، ص ٣٤١

ص: ٢١٥

اليقين بالشك» (١)

شمولها لكل واحد من الطرفين وهذا يناقض مع ذيله وهو «وإنما تنقضه بيقين آخر» لأن العلم الإجمالي قسم من اليقين فيكون نقض اليقين السابق بيقين آخر لا بالشك.

وهكذا دليل

«كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» (٢)

لأن صدره وهو «كل شيء لك حلال» شامل لكل واحد من الطرفين، مع أن ذيله يشمل الحرام المعلوم إجمالاً فيلزم التناقض بينه وبين ذيله وهو قوله عليه السلام:

«حتى تعلم أنه حرام»

حيث إن العلم فيه أعم من العلم التفصيلي والعلوم الإجمالية.

واستدل القائلون بشمول إطلاقات أدلة الاصول لهما ثم تعارضها وتساقطها أولاً: بأن هناك عدّة من الروايات التي لا يكون لها هذا الدليل وتكون مطلقه كقوله عليه السلام:

«لا تنقض اليقين بالشك»

من دون التذييل بقوله:

«وإنما تنقضه بيقين آخر» (٣)

وكقوله صلى الله عليه وآله:

«رفع عن امتي ما لا يعلمون»

في أدلة البراءة، وعدم شمول ما هو مذيل بهذا الدليل لا يمنع عن شمول ما ليس فيه هذا الدليل.

وثانياً: بدعوى كون العلم المأخوذ في الذيل ظاهراً في العلم التفصيلي، وهو واضح فيما يكون مقيداً بقيد «بعينه»، وفيما لا يوجد فيه هذا القيد يكون الضمير في مثل قوله: «إنه حرام» ظاهراً في العلم التفصيلي، وحينئذٍ يكون المقتضى للرخصه موجوداً وإنما الكلام في وجود المانع وهو العلم بكذب أحدهما- نظير الخبرين المتعارضين- ولزوم المخالفه القطعيه فتساقط بحكم العقل بعد جريانها.

- ١- وسائل الشيعه، ج ١، كتاب الطهاره، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، ح ١
- ٢- وسائل الشيعه، ج ١٢، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، ح ٤
- ٣- وسائل الشيعه، ج ٢، كتاب الطهاره، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، ح ١

ص: ٢١٦

والصحيح هو القول الثاني؛ لأن الغايه لكلمه «حتي» في هذه الروايات إنما هو العلم التفصيلي إمّا لظاهر كلمه «بعينه» أو لظاهر الضمير في قوله عليه السلام:

«إنه حرام»

كما مرّ آنفاً.

نعم لقائل أن يقول: إن أدلّه الاصول المرخصه منصرفه عن موارد العلم الإجمالي وناظره إلى الشبهات البدويه أو الشبهات غير المحصوره كما مرّ في روايات الجبن.

#### ٤. الفرق بين الشبهات «المحصوره» و «غير المحصوره»

#### إشارة

قد أشار المحقق الخراساني رحمه الله إلى هذه المسأله بغير اهتمام يليق بها، وقال بعدم الفرق بين الشبهتين مع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال، فالمدار في تنجز العلم الإجمالي إنما هو فعلية التكليف لا قلّه أطرافها، نعم ربّما تكون كثره الأطراف في مورد موجه لعسر أو ضرر أو غيرهما ممّا لا يكون معه التكليف فعلياً فلا يجب الاحتياط حينئذٍ، لكن يمكن طروء هذه الموانع في الشبهه المحصوره أيضاً فلا خصوصية لعدم انحصار أطراف الشبهه في عدم وجوب الاحتياط(١).

لكن الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله قد بحث عنها بحثاً مشروحاً وذهب إلى عدم وجوب الاحتياط فيها من ناحيه كثره الأطراف، وتبعه غيره من الأعلام(٢)، فالمسأله حينئذٍ ذات قولين على الأقل.

والكلام هنا في وجوب الاحتياط وعدمه مع عدم وجود العناوين الثانويه ويدلّ على العدم امور:

الوجه الأول: الإجماعات المنقوله على حد الاستفاضه(٣).

ولا- إشكال في إمكان حججه الإجماع في اصول الفقه في مثل هذه المسأله؛ لأن ملاك الحججه وهو الكشف عن قول المعصوم عليه السلام جارٍ فيها أيضاً، لكن الإشكال في المقام كون الإجماع محتمل المدرك لو لم يكن متيقنه.

الوجه الثاني: لزوم العسر والحرَج في أغلب موارد هذه الشبهه لأغلب أفراد

١- كفايه الاصول، ص ٣٦٢

٢- فرائد الاصول، ج ٢: ٢٦٦؛ فوائد الاصول، ج ٤: ١٢١؛ نهايه الأفكار؛ ج ٣، ٣٣١ و ٣٣٢

٣- انظر: فرائد الاصول، ج ٢، ص ٢٥٧

ص: ٢١٧

المكلفين وهو علّه لارتفاع الحكم عن جميعهم حتى من لا حرج بالنسبه إليه.

ويرد عليه: أنه قد قرّر في محلّه في البحث عن قاعده لا- حرج أنّ المدار فيها على العسر والحرَج الشخصيين فلا يرتفع الحكم بالنسبه إلى من لا- عسر عليه وإن كان واحداً من المائه، مضافاً إلى أنّ العسر من العناوين الثانويه الطارئه، وقد مرّ خروجه عن محلّ النزاع.

الوجه الثالث: الأخبار الدالّه على حليّه كلّ ما لم يعلم حرمة فإنّها بظاهرها وإن عمّت الشبهه المحصوره إلّا أنّ مقتضى الجمع بينها وبين ما دلّ على وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل أخبار الرخصه على غير المحصور وحمل أخبار المنع على المحصور.

وفيه: أنّ هذا جمع تبرعى لا- شاهد له، ولا- يمكن أن نرفع به اليد عن إطلاق «اجتنب عن الخمر» الشامل قطعاً للخمر المعلوم بالإجمال مطلقاً؛ سواء كان ضمن الأطراف المحصوره أو غير المحصوره.

الوجه الرابع: بناء العقلاء بضميمه عدم ردع الشارع، فلا إشكال في أنّه لو علم شخص أنّه سيحدث ما يوجب قتل واحد من الأفراد في بلد كبير جداً، لا يمنع هذا العلم عن وروده في هذه البلده لاحتمال انطباقه عليه، ولو كانت الحادثه ممّا يوجب ضرراً أقلّ من القتل كان الأمر أوضح، ولذا نعلم دائماً بوقوع الحوادث في بعض الطرق من السيارات أو الطائرات في كلّ يوم ولا يمنع هذا العلم أحداً من السفر لكثرة الأطراف وضعف احتمال انطباقه عليه.

والمهمّ من بين هذه الأدلّه هو الوجه الأخير؛ أعني بناء العقلاء على عدم الاعتناء لضعف الاحتمال بسبب كثره الأطراف، ويؤيده الإجماع المتضافر نقله.

**بقي هنا أمران:**



## الأول: تعيين الضابط في الشبه غير المحصوره وتحديدها

لا إشكال في اختلافه باختلاف الأدله المذكوره، فإن كان الدليل هو الإجماع

ص: ٢١٨

وكان له معقد لفظي كما إذا كان المعقد التعبير ب «غير المحصور» فلا بد في تعيين مفهومه من الرجوع إلى العرف، ولعل هذا هو مقصود من رأى أنّ الضابط هو صدق مفهوم غير المحصور عرفاً، وإن لم يكن له معقد خاص فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن من كلمات المجمعين.

وإن كان الدليل لزوم العسر والحرَج فيكون الضابط كون كثره الأطراف بحدّ توجب ذلك، كما إنّه إذا كان الدليل لزوم خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء كان الضابط كون الكثره بحدّ توجب خروج بعض الأطراف عن ذلك.

وهكذا إذا كان الدليل روايات الجبن كان الضابط شمول الأطراف لتمام البلد؛ نظراً إلى قوله عليه السلام:

«والله إنى لأعترض السوق...».

وأما إذا كان الدليل ما اخترناه من بناء العقلاء كان المناط هو أن تكون كثره الأطراف بحدّ توجب ضعف الاحتمال في كلّ واحد منها بحيث يكون موهوماً بدرجة لا يعتنى العقلاء بذلك الاحتمال.

ثم إنّه لو فرض تعدّد الدليل، أى كان الدليل على عدم وجوب الاجتناب عند بعض وجوهاً من الأدله المذكوره فلا بد من الأخذ بالأوسع منها.

وعلى كلّ حال لا تجوز المخالفه القطعيه في أطرافها لو أمكن كما هو ظاهر.

## الثاني: الشبه غير المحصوره الوجوبيه

إذا كانت الشبهه غير المحصوره وجوبيه، كتردد الدائن بين ألف شخص وكان الدين ألف تومان مثلاً، فيتوقف الاحتياط فيه على إعطاء ألف ألف تومان لهؤلاء الأفراد، فلا إشكال في عدم وجوب الموافقه القطعيه هنا أيضاً.

ولكن حيث إنّ الضابط المختار- وهو كون ضعف الاحتمال ووهمه بدرجة لا يعتنى به العقلاء- لا يأتى في هذه الموارد؛ لعدم ضعف الاحتمال في أمثالها بالدرجه المذكوره، فالضابط فيها كون كثره الأطراف بحدّ يلزم منه العسر والحرَج، فتجب

ص: ٢١٩

الموافقه الاحتماليه، أى تحرم المخالفه القطعيه لأنّ هذا الضابط لا يقتضى عدم وجوب الموافقه مطلقاً حتّى فيما إذا لم يلزم منها

العسر والحرَج الشخصي، بل لا بدّ من الاقتصار على الموارد التي يلزم منها ذلك، وعندئذٍ لا بدّ من ملاحظه حكم مجهول المالك والتصدّق بما في ذمّته بقصد المالك الأصلي.

#### ٥. حول اعتبار اندراج طرفي العلم الإجمالي تحت عنوان واحد

هل يعتبر في تنجّز العلم الإجمالي تعلقه بنجاسه هذا أو نجاسه ذاك مثلاً، أو يتنجّز أيضاً فيما إذا تعلق بنجاسه هذا أو غصبيه ذاك مثلاً؟ وللمسألة أثر هامّ في الفقه.

والحقّ عدم اعتباره؛ لأنّ منشأ تنجّز العلم الإجمالي وهو فعلية التكليف الواقعي موجود في كلتا صورتين، ولا فرق بين وحده الجنس وتعدّده في حكم العقل، ومن هنا يعلم أنّه إذا خرج من الإنسان بلل مردّد بين البول والمنى، أي حصل العلم الإجمالي بوجود موجب الوضوء أو الغسل فيجب أن يأتي بهما معاً، مع أنّ الحدثين لا يكونان من جنس واحد.

نعم لا بدّ فيه من التفصيل بين ما إذا كان قبل خروج البلل على وضوء وبين ما إذا كان قبله محدثاً بحدث الوضوء فيجب في الصورة الاولى إتيان كلا الطهورين، ويكفي في الصورة الثانية خصوص الوضوء.

والوجه في ذلك أنّ العلم الإجمالي في الثاني ينحلّ إلى الشكّ البدوي بالنسبة إلى الحدث الأكبر؛ لأنّ الحدث الحادث على فرض كونه بولاً ليس له أثر، ولا يحدث به تكليف جديد لأنّه حدث على حدث فتجرى البراءة بالنسبة إلى وجوب الغسل فلا يجب عليه إلّا الوضوء، بخلافها في الصورة الاولى، لأنّ الحدث المزبور يكون مؤثراً وموجداً لتكليف جديد على كلا الفرضين، فلا بدّ لحصول البراءة اليقينية من إتيان كلا الطهورين.

ص: ٢٢٠

#### ٦. حكم ملاقي بعض أطراف الشبهه المحصوره

هل يحكم بتنجّس ملاقي بعض أطراف النجس المعلوم بالإجمال أو لا؟

في المسألة أقوال، وبما أنّ المسألة ليس لها دليل خاصّ، فلا بدّ من الرجوع إلى الأدلّة الأوّليه الجاريه في أطراف العلم الإجمالي وملاحظه أنّها هل تشمل ملاقيها أو لا؟

والصحيح عدم الشمول، لأنّ وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي كان مبنياً على وجهين: وجوب المقدمه العلميه، وتعارض الأدلّه المرخصه وسقوطها، وكلاهما غير جاريين في المقام.

أمّا الأوّل: فلا بدّ ما يكون مقدمه للعلم بالفراغ عن خطاب «اجتنب عن النجس» مثلاً إنّما هو الاحتياط في نفس الأطراف التي يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على بعضها، دون غيرها ممّا لا يحتمل انطباق المعلوم عليه وإن كان محكوماً عليه بحكم بعض الأطراف واقعاً، لكون ذلك البعض علّه لنجاسه ملاقيه، لكن الملاقي على هذا التقدير فرد آخر ليس ارتكابه مخالفه لخطاب

«اجتنب عن النجس» المعلوم إجمالاً، بل مخالفه لخطاب آخر وهو «اجتنب عن ملاقى النجس» الذى هو مشكوك الوجود؛ لعدم الملاقاه لجميع الأطراف.

وأما الثانى: فلأنّ المفروض حصول الملاقاه بعد تساقط الاصول المرخصه، فالأصل المرخص الجارى فى الملاقى لا معارض له.

إن قلت: كيف يمكن التفكيك بين الملاقى والملاقى فى الحكم مع العلم باتّحادهما فى الواقع؟

قلت: إنّ عدم الفرق فى الواقع ومقام الثبوت بين شيئين لا ينافى التفكيك بينهما فى مقام الإثبات والحكم الظاهرى، نظير ما أفنى به المحققون من التفرقه بين الماء المشكوك الكزبه الذى لم يعلم حالتها السابقه، والثوب النجس الملاقى به، فأفتوا ببقاء الماء على طهارته لاستصحاب الطهاره، وبقاء الثوب على نجاسته لاستصحاب

ص: ٢٢١

النجاسه مع القطع باتّحادهما واقعاً فى الطهاره والنجاسه.

إن قلت: إنّ مسأله الاجتناب عن الملاقى يعدّ عرفاً من شؤون الاجتناب عن الملاقى وليس تكليفاً جديداً، وليس وجوب الاجتناب عن الملاقى لأجل تعبد آخر وراء التعبد بوجوب الاجتناب عن الملاقى، أى يدلّ نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس على الاجتناب عنه وعن ملاقيه بخطاب واحد فلو كان الملاقى هو النجس الواقعى توقّف العلم بامثال خطاب «اجتنب عن النجس» على الاجتناب عن طرف الملاقى أيضاً، بداهه أنّ الفراغ اليقيني عن وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم المرّد لا يحصل إلّابذلك.

قلت: هذه دعوى بلا دليل لأنّ الملاقى على فرض تنجسه موضوع جديد للنجس، وله حكم جديد، ولشربه معصيه جديده، فيعدّ شرب الملاقى والملاقى معاً معصيتين لا معصيه واحده.

هذا كلّه بالنسبه إلى ملاقى أحد الأطراف، وأما إذا حصلت الملاقاه بالنسبه إلى جميع الأطراف كما إذا لاقى إحدى اليدين بأحد الإيناءين المعلومه نجاسه أحدهما، ولاقى اليد الاخرى بالإيناء الآخر فلا إشكال فى نجاسه الملاقى لحصول علم إجمالى جديد حينئذ بنجاسه إحدى اليدين كما لا يخفى.

### المقام الثانى: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين

إشاره

إذا شككنا فى أنّ الواجب فى الصلاه مثلاً هل هو تسعه أجزاء من دون وجوب السوره، أو عشره أجزاء، فهل يجب الاحتياط أو لا؟

وينبغى قبل الورود فى أصل البحث بيان الفرق بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، والأقل والأكثر الاستقلاليين، وأنّ الملاك فيه هل

هو تعدد الأغراض ووحدها، أو تعدد التكاليف ووحدها؟

والصحيح هو الثاني، وذلك لأنه ليست الأغراض غالباً في متناول أيدينا، ولا

ص: ٢٢٢

يمكن لنا الظفر بها والعتور عليها ولسنا مأمورين بها، بل الواصل إلينا والموجود بأيدينا إنما هو الأوامر والنواهي المتعلقة بالمركبات الشرعيه، فالمركب الإرتباطى ما يتألف من أشياء تكون الأوامر المتعلقة بها أمراً واحداً حقيقه منبسطاً عليها، فتكون بينها ملازمه ثبوتاً وسقوطاً.

وأما المركب الاستقلالى فهو ما يتألف من أشياء تتعلق بها أوامر تكون لكل منها إطاعه مستقله، فلا ملازمه بينها ثبوتاً وسقوطاً.

إذا عرفت هذا فيقع الكلام فى الأقل والأكثر الإرتباطيين فى جهات ثلاث:

١. الأجزاء، فى ما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الجزء والكل.

٢. الشرائط، فى ما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الشرط والمشروط، وكان منشأ انتزاع الشرطيه أمراً خارجاً عن المشروط، مبيناً له فى الوجود كالطهاره الحديثه بالنسبه إلى الصلاه.

٣. القيود، فى ما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الشرط والمشروط أيضاً، ولكن كان منشأ انتزاع الشرطيه أمراً داخلياً فى المشروط متحداً معه فى الوجود، كوصف الإيمان بالنسبه إلى الرقبه فى كفاره الصوم ونحوه.

## الجهه الاولى: فى الأجزاء

### إشاره

والأقوال فيها ثلاثه:

الأول: البراءه عن الأكثر، وهو المشهور (١).

والثانى: الاحتياط، وهو ما نقل عن الشيخ الطوسى والمرضى رحمهما الله وبعض آخر (٢).

والثالث: ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله وهو التفصيل بين البراءه العقلية والبراءه النقلية فتجرى الثانى دون الأول، فتكون النتيجة بالمآل هى البراءه، لحكومته

١- انظر: فرائد الاصول، ج ٢، ص ٣١٧

٢- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٣١٦

أدله البراءه الشرعيه (١).

واستدلّ الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله للقول الأوّل بقاعده قبح العقاب بلا بيان، وبأحاديث البراءه، فهو يقول بانحلال العلم الإجمالى وصيروره الشبهه بدويّه بالنسبه إلى الأكثر (٢).

والمحقّق الخراسانى رحمه الله أنكر الانحلال، واستدلّ لوجوب الاحتياط عقلاً بدليلين:

الدليل الأوّل: لزوم المحذور العقلى من الانحلال، وهو عباره عن محذور الخلف، ومحذور لزوم عدم الانحلال؛ أى يلزم من وجود الانحلال عدمه.

أمّا محذور الخلف فيبانه: أنّ دعوى انحلال العلم الإجمالى فى المقام خلاف الفرض؛ لأنّ المفروض توقّف الانحلال على تنجّز وجوب الأقلّ على كلّ تقدير، سواء كان الواجب الواقعى هو الأقلّ أو الأكثر، مع أنّه ليس كذلك، فإنّ الواجب الواقعى لو كان هو الأ-كثر لم يكن وجوب الأقلّ منجزاً، إذ وجوب الأقلّ حينئذٍ يكون مقدّمياً ومن باب تبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذى المقدمه فى التنجّز، والمفروض عدم تنجّز وجوب ذى المقدمه وهو الأ-كثر لجريان البراءه فيه على الفرض، فليس وجوب الأقلّ ثابتاً على كلّ تقدير، مع أنّ المعتر فى الانحلال وجوبه كذلك، وهذا خلف.

وأما محذور لزوم عدم الانحلال من الانحلال فتوضيحه: أنّ انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى والشكّ البدوى منوط بالعلم بوجوب الأقلّ تفصيلاً، وهذا العلم التفصيلى موقوف على تنجّز وجوب الأقلّ مطلقاً، نفسياً كان أو غيرياً، وتنجّز وجوبه الغيرى يقتضى تنجّز وجوب الأ-كثر نفسياً حتى يترشّح منه الوجوب على الأقلّ، ويصير واجباً غيرياً، ولا يخفى أنّ تنجّز وجوب الأكثر يقتضى عدم الانحلال، فلزم من الانحلال عدم الانحلال وهو محال.

١- كفايه الاصول، ص ٣٦٣

٢- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٣١٨

ولا يخفى رجوع الإشكال الثانى إلى الأوّل، لأنّ الخلف أيضاً يؤول إلى ما يلزم من وجوده عدمه.

وقد أخذ المحقّقون فى الجواب عنهما، وكلّ اختار طريقاً لحلّ المشكلتين، والمختار فى الجواب:

أولاً: النقض بعكس كلامه، لأنّه يلزم من وجوب الاحتياط أيضاً عدم وجوب الاحتياط، فإنّه فرع تنجّز الواقع على كلّ حال، ولازمه العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ، ونتيجته انحلال العلم الإجمالى وجريان البراءه فى الأكثر.

وثانياً: أنّ لزوم الخلف ولزوم عدم الانحلال من وجوده يتصوّر فيما إذا وجد الانحلال وعدم الانحلال فى آن واحد، لا ما إذا

كان وعاؤهما زمانين مختلفين، وكان أحدهما فى طول الآخر، كما أنه كذلك فى الشبهه البدويّه، فيجب الاحتياط قبل الفحص ولا يجب بعده.

وبعباره اخرى: يشترط فى التناقض ولزوم الخلف شرائط ثمانية: منها الوحده فى الزمان، وهى مفقوده فى المقام.

وثالثاً: أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان بناءً على المختار قاعده عقلائيّه، والعقلاء ليس بناؤهم فى دائره الموالى والعبيد على إجراء الاحتياط فى الأجزاء والشرائط المشكوكه فى المركّبات، فإذا أمر المولى عبده أو الرئيس مرؤوسه بأمر مركّب ولم يذكر فيه إلّاتسعه أجزاء مثلاً، ثم شكّ العبد أو المرؤوس فى لزوم جزء عاشر ولم يصل بعد الفحص إلى شىء، فلا يصحّ المؤاخذه بدون البيان والعقاب بلا برهان.

الدليل الثانى: ما يكون مبتنياً على مقاله العدليّه من أنّ الواجبات الشرعيّه أطاف فى الواجبات العقليّه، وأنّ الأوامر والنواهى مبنيه على مصالح ومفاسد واقعيّه لمتعلقاتها، وهو إنّنا نقطع بوجود ملاك ومصالحه ملزمه قائمه بالأقلّ أو الأكثر، وإذا لم يأت بالأكثر يشكّ فى حصول الملاك وتلك المصلحه، فيحكم العقل بلزوم إتيان الأكثر حتّى يحصل العلم بحصول الملاك.

ص: ٢٢٥

وهو أيضاً غير تام؛ لعدم الدليل على لزوم تحصيل الغرض إلّافى ثلاث حالات:

الاولى: فيما إذا لم يكن المولى العرفى قادراً على البيان كما إذا كان محبوساً ولم يقدر على بيان مقاصده.

الثانيه: فيما إذا وقع الغرض بنفسه تحت أمر المولى كما إذا كان المأمور به فى الوضوء مثلاً عنوان الطهاره المعنويه التى هى من الامور البسيطة، فيجب الاحتياط فى الأجزاء حتّى يعلم بحصولها.

الثالثه: فيما إذا حصل لنا العلم من ناحيه دليل خارجى كالإجماع ونحوه بعدم حصول غرض المولى فيجب الاحتياط حتّى يعلم بحصوله.

وفى غير هذه الموارد لا- يجب تحصيل الغرض، ولا- دليل على وجوبه، وإتّما الواجب على المكلف الإتيان بالتكاليف الواصله وإمتثال الأوامر والنواهى الثابته، ولا علم للعبد بأغراض المولى، لأنّ أغراضه تحت اختياره ومربوطه به، ولا ربط للعبد بها إلّافى ما ذكر، فيدور أمره فى غيره مدار الإبلاغ والوصول.

**بقى هنا أمر:**

وهو أنه قد يتصوّر إمكان جريان أصاله الاشتغال فيما نحن فيه، وذلك من طريقين:

أحدهما: استصحاب اشتغال الذمّه بالتكليف.

وفيه: أنّ البراهه مقدّمه على الاشتغال لأنّها فى محلّ الكلام بمنزله الأصل السببى، وأصاله الاشتغال أصل مسببى، لأنّ منشأ الشكّ

فى فراغ الذمه إنما هو الشك فى جزئيه السوره مثلاً، وهو يرتفع بجريان البراءه فيرتفع موضوع أصله الاشتغال.

ثانيهما: أنّ الشك فى المقام يرجع إلى الشك فى المحصل، لأنّ المأمور به وهو عنوان الصلاه مثلاً عنوان بسيط، ولا نعلم أنّه هل يحصل بإتيان تسعه أجزاء، أو لا؟

ص: ٢٢٦

فلا بدّ لإحرازه من إتيان الجزء العاشر أيضاً.

وفيه: أنّه ليست الصلاه أمراً خارجاً وراء الأجزاء، حاصلًا منها ومسبباً عنها حتّى يكون الشك شكًا فى المحصل، بل إنّما هى عين الأجزاء، والأمر بها منبسط على الأجزاء.

### الجهه الثانيه: فى الشرائط

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله هنا أيضاً إلى التفصيل بين البراءه العقليه والبراءه الشرعيه(١)، كما ذهب إليه فى الجهه الثالثه وهى الشك فى القيود، فقال بجريان البراءه شرعاً وعدم جريانها عقلاً بناءً على مسلكه المتقدم فى الشك فى الأجزاء، وادعى أنّ عدم جريان البراءه العقليه فى الشرائط والقيود أظهر من عدم جريانها فى الأجزاء بدعوى أنّ الانحلال المتوهم هناك - بتقريب كون الأقل ممّا علم وجوبه تفصيلاً إمّا نفسياً أو مقدّمياً - لا يكاد يتوهم فى المقام، فإنّ الجزء الخارجى ممّا يمكن فيه دعوى اتّصافه بالوجوب الغيرى المقدمى.

إذ لكلّ جزء خارجى وجود مستقلّ غير وجود الجزء الآخر وإن كان العرف يرى للمجموع وجوداً واحداً، بخلاف الجزء التحليلى المتصوّر فى المقام كالتقييد والاشتراط فإنّه لا وجود له خارجاً غير وجود المجموع الواجب بالوجوب النفسى الاستقلالى، فلا يتّصف بالوجوب حتّى الوجوب النفسى الضمنى. هذا فى البراءه العقليه.

وأما البراءه النقليه، فقد فصّل فيها بين الشرائط والقيود، وقال بجريانها فى الشرائط وعدم جريانها فى القيود؛ لأنّ المشروط بالشرط المشكوك وهو الصلاه مع الطهاره بالنسبه إلى الصلاه المطلق، يكون فى نظر العرف من قبيل الأقل والأكثر، فيأتى فيه ما ذكره من التفصيل فى الأجزاء، وأما المقيد بالمقيد المشكوك كالرقبه

١- كفايه الاصول، ص ٣٦٧

ص: ٢٢٧

المؤمنه بالنسبه إلى الرقبه المطلقه عن هذا القيد، يكون فى نظر العرف من قبيل المتباينين الأجنبيين فلا تجرى فيه البراءه النقليه كالبراءه العقليه(١).

ولكن الحق جريان البراءه مطلقاً فى الشرائط أيضاً كالأجزاء، وذلك لشمول الأمر الضمنى للشرائط كالأجزاء، والفرق بينهما أنّ الأمر الضمنى فى الأجزاء يتعلّق بالجزء نفسه، وأمّا فى الشرائط فيتعلّق بوصف الاشتراط لا بنفس الشرط، وهذا المقدار من الفرق لا يمنع عن الانحلال فى الشرائط.

وبالجملة إنّ مسأله الانحلال فى المقام مبنيه على تعلّق الأمر الضمنى بالشرائط لا على تعلّق الأمر المقدمى الغيرى بها حتّى يتوهم محذور الخلف أو محذور لزوم عدم الانحلال من الانحلال الذى مرّ بيانهما تفصيلاً.

## الجهه الثالثه: فى القيود

### اشاره

وفيه ثلاثه أقوال:

١. ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من كونها من قبيل المتباينين فيجب فيها الاحتياط مطلقاً (٢).

٢. ما ذهب إليه المحقق النائى رحمه الله من التفصيل بين القيود المقومه كالجنس والفصل - مثل ما إذا شكّ فى أنّ الواجب مطلق الحيوان أو خصوص الشاه - وغير المقومه مثل ما إذا شكّ فى أنّ الواجب هو مطلق الرقبه فى الكفّاره أو الرقبه المؤمنه، ووجوب الاحتياط فى الاولى دون الثانيه (٣).

٣. ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله وهو القول بالبراءه مطلقاً (٤).

والأقوى ما ذهب إليه المحقق النائى رحمه الله من الفرق بين المقوم وغير المقوم،

١- كفايه الاصول، ص ٣٦٧ و ٣٦٨

٢- المصدر السابق

٣- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٩٧ و ٢٩٨

٤- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٣٥٤-٣٥٦

ص: ٢٢٨

ولكن بملاحظه ما يراه العرف؛ فإنّ المدار عليه، والعرف يرى التباين فى القسم الأول، فلا يجرى حكم الأقلّ والأكثر فيه دون القسم الثانى، فإنّ العرف يرى اعتبار قيد الإيمان شيئاً زائداً على نفس الرقبه يحتاج إلى البيان.

وعلى أى حال لا فرق بين الأجزاء والشرائط والقيود إلّا فى القيود المقومه؛ لأنها فى نظر العرف من قبيل المتباينين وإن لم يكن كذلك بالدقه العقليه، وإن شئت فاختر نفسك فيما إذا أمر المولى بصناعه مصنوع خشبى يتردد بين كونه سريراً أو أعم من



كونه سريراً ونافذه، ففي هذه الحالة وإن كانت وصف السريره مثلاً من الأعراض للخشب، لكنّها تعدّ عند العرف من المقومات، والسرير والنافذه عندهم متباينان، وإن كانتا مصنوعتين من الخشب، ولذلك يوجب التخلف فيهما بطلان المعامله لا مجرد خيار تخلف الوصف.

وبالجملة: إنّ المعيار في التباين والوحده ليس الجنس والفصل المنطقيين بل المعيار الصدق العرفي وإن كان الاختلاف في الأعراض، وعليه فإذا كانت القيود غير مقومه عند العرف كقيد الإيمان في الرقبه المؤمنه وقيد الكتابه في العبد الكاتب، يكون الفاقد والواجد من قبيل الأقلّ والأكثر، فتجرى البراءه بالنسبه إلى الأكثر.

### تنبيه:

قد ذكر جماعه من المحققين من المعاصرين ومقاربي عصرنا بمناسبة البحث عن الأقلّ والأكثر الإرتباطيين مسائل مختلفه حول الأجزاء والشرائط مثل أنّ الأصل في الأجزاء والشرائط هل هو الركنيه أو عدمها؟

ومثل حكم زياده الأجزاء عمداً- بقصد الجزئيه أو لا بقصدها- أو سهواً.

ومثل حكم تعدّد وجود جزء أو شرط بواسطه الاضطرار أو غيره، وعمد بعضهم إلى ذكر قاعده الميسور وأدلتها والأدله الخاصه في المقام.

ولكن حيث إنّ هذه المباحث كلّها من المسائل الفقهيّه أو القواعد الفقهيّه،

ص: ٢٢٩

تركناها وأوكلناها إلى محالّها، حذراً من خلط المسائل الاصوليه بمسائل سائر العلوم وعدم انتظام هذا العلم وتشويهه.

### المقام الثالث: دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين

الظاهر قيام الإجماع على البراءه عن الأكثر فيه، ووجهه واضح، لرجوعه إلى الشبهه البدويّه بالنسبه إلى الأكثر، كما إذا دار الأمر في الصلوات الفائتة بين عشر صلوات وخمس عشره، هذا في الشبهه الموضوعيه، وفي الشبهه الحكميه كما إذا علمنا بفوات عدّه صلوات يومية وغيرها كصلاه الآيات، وشككنا في وجوب قضاء غير اليوميّه، فتجرى البراءه بالنسبه إلى خمس صلوات في المثال الأوّل وبالنسبه إلى غير اليوميّه في المثال الثاني.

نعم، إذا كان في البين أصل موضوعي يوجب ارتفاع موضوع البراءه فلا إشكال في تقدّمه عليها، كما إذا شككنا في أنّ الدين كان عشره دنانير أو خمس عشر ديناراً وكان له حاله سابقه تثبت اشتغال الذمّه.

ثمّ إنّ المحقق النائيني رحمه الله قد تفتّن في المقام إلى جريان هذا القسم من الدوران في الشبهات التحريميه أيضاً- ونعم ما تفتّن به- ومثّل له بتردد الغناء بين أن يكون هو مطلق ترجيع الصوت أو بقيد كونه مطرباً. وقال: الظاهر أن تكون الشبهات

التحريميه على عكس الشبهات الوجوبيه، فإنه في الشبهات الوجوبيه يكون الأقل متيقن الوجوب والأكثر مشكوكاً، وفي الشبهات التحريميه يكون الأ-كثر متيقن الحرمة- كترجيح الصوت المطرب- والأقل مشكوكاً- كالترجيح بلا طرب- والأقوى جريان البراءه عن حرمة الأقل مطلقاً؛ سواء كانت الشبهه حكميه كما في المثال، أو موضوعيه كما إذا شككنا في كون الصوت الفلاني مطرباً أو غير مطرب؛ وسواء كان الأقل والأكثر من الإرتباطيين أو غيره (١).

١- فوائد الاصول، ج ٤، ص ١٤٨ و ١٤٩

ص: ٢٣٠

ص: ٢٣١

## الأصل الرابع: اصاله الاستصحاب

### اشاره

ولابد قبل الورود في بيان الأدله الداله عليها من تقديم امور:

### ١. تعريف الاستصحاب

قد عرّف الاستصحاب في كلمات القوم بتعاريف عديده:

منها: إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول (١).

وهو جيّد إلّا من ناحيه عدم الإشاره إلى ركني الاستصحاب وهما: اليقين السابق والشكّ اللاحق، ولذا يصدق هذا التعريف فيما إذا حصل لنا اليقين في الزمن اللاحق أيضاً، مع أنّه خارج عن حقيقه الاستصحاب.

ومنها: إبقاء ما كان (٢).

ويرد عليه أيضاً: عدم الإشاره فيه إلى ركني الاستصحاب، مضافاً إلى شموله للإبقاء التكويني، بينما متعلّق الإبقاء في الاستصحاب إنّما هو الحكم الشرعي التعبدي، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ طبيعه البحث قرينه على كونه ناظراً إلى التشريع.

١- زبده الاصول، ص ١٠٦

٢- فرائد الاصول، ج ٣، ص ٩

ص: ٢٣٢

ومنها: الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكّ في بقاءه (١).



الأخبار، وأما بناءً على كونه من أحكام العقل - أي ما استقرّ عليه بناء العقلاء - فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس والاستقراء على القول بهما (١).

لكن لا بدّ قبل تعيين ما هو الصحيح في المسألة من بيان الفرق بين الأماره والأصل العملي.

والمعروف فيه أنّ الأصل ما اخذ في موضوعه الشكّ، وأنّ الأماره ما يكون طريقاً إلى الواقع من دون أخذ الشكّ في موضوعه.

والحقّ هو أنّ الشكّ مأخوذ في موضوع كلّ من الأصل والأماره، والشاهد عليه قوله تعالى: «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ» (٢) الوارد في حجّيه الرجوع إلى أهل الخبره، حيث إنّ «لا- تعلمون» يساوق معنى الشكّ، ولا كلام في أنّ الرجوع إلى أهل الخبره من الأمارات، بل لا معنى لنفي الشكّ عن موضوع الأمارات، فإنّها على كلّ حال وارده في ظرف الشكّ ومقيّده به؛ سواء ورد التصريح به في العبارة أو لم يرد.

١- فرائد الاصول، ج ٣، ص ١٣

٢- سورة الأنبياء، الآية ٧

ص: ٢٣٤

والصحيح في الفرق بينهما أنّ الأماره ما تكشف عن الواقع في الجملة، ولأجل ذلك جعلت لها الحجّيه عند الشرع أو العقلاء من أهل العرف فصار كشفها ناقص بمنزله الكشف التامّ، وأما الأصل فليس له كشف عن الواقع بل هو حكم جعل لمجرّد رفع الحيره والترديد في مقام العمل لمصلحه فيه؛ سواء كان الدليل عليه العقل أو النقل.

إذا عرفت هذا فنقول: الظاهر أنّ التفصيل المزبور من الشيخ الأعظم رحمه الله في غير محلّه؛ لأنّ للعقلاء أيضاً أصولاً وأمارات فإنّهم يجرون البراءه مثلماً في الأحكام الجاربه بين الموالي وعبيدهم وبين الحكّام ورعاياهم والرؤساء والمرؤوسين، وفي الموضوعات في الجرائم والمسائل الحقوقيه، مع أنّه لا نزاع في أنّ البراءه من الاصول العمليه.

فمجرّد كون الدليل بناء العقلاء، لا يكون دليلاً على الأماريه بل يوافق كون المورد أصلاً أو أماره، فلا بدّ إذن من ملاحظه كيفيه بناء العقلاء وخصوصيته حتّى يتبين أنّ نظرهم هل هو إلى جهه الكشف حتّى يكون المورد أماره، أو إلى مجرّد رفع الحيره حتّى يكون المورد من الاصول؟ وسيأتى بيان هذا بالنسبه إلى الاستصحاب فانتظر.

## ٥. استصحاب الحكم الشرعي المستكشف من دليل العقل

لو كشفنا حرمه المخدرات مثلاً من حكم العقل، أي بقانون الملازمه، فهل يصحّ استصحابه فيما إذا شككنا في بقائها في الزمان اللاحق أو لا؟

ذهب شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله إلى عدمه، من باب أنّ الأحكام العقلية كلّها مبينه مفضّله من حيث مناط الحكم، فلا يشكّ العقل حينئذٍ في حكم نفسه، فلا بدّ وأن يرجع الشكّ في بقاء المستصحب وعدمه إلى الشكّ في موضوع الحكم،

والموضوع لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب (١).

وبعبارة أخرى: أن الحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعياً كما حكم أولاً، وإن أدرك ارتفاعه قطعاً بارتفاع ذلك الحكم، فلا يعقل تطرّق الإهمال إلى موضوعه.

ولكن المحقق الخراساني رحمه الله أورد عليه بأن تطرّق الإهمال إلى موضوع حكم العقل ممّا يعقل في الجملة، بمعنى أنه يمكن أن يستقلّ العقل بحكم خاص على موضوع مخصوص مع وجود حاله مخصوصه فيه، لكن من غير أن يدرك دخلها في المناط على نحو إذا انتفت حاله أدرك فقد المناط فيه بل يدرك فقط تحقّق المناط مع وجود حاله فيستقلّ بالحكم فيه، ولا يدرك تحقّق المناط مع انتفاء حاله فلا يستقلّ بالحكم ولا بانتفائه كذلك.

وعليه فلا- مانع حينئذٍ عن استصحاب الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل بعد انتفاء حاله المخصوصه، وذلك لليقين السابق كما هو المفروض، والشكّ اللاحق نظراً إلى احتمال عدم دخل حاله في المناط أصلاً، ولبقاء الموضوع عرفاً إذا فرض عدم كون حاله من مقومات الموضوع، بل من حالاته المتبادله (٢).

والظاهر تماميه ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله لأنه وإن كان ركنا الاستصحاب وهما اليقين السابق والشكّ اللاحق موجودين في ما نحن فيه، لكن الكلام في وحده الموضوع المعتبره في الاستصحاب، وهي منتفیه في المقام، وذلك لأن الأحكام المتعلقة بالأشياء الخارجيه من ناحيه الشرع أو العقل لا تتعلق بها بما هي هي، أي بذواتها، بل تتعلق بها بعناوينها، فالمتعلق للحكم دائماً هو الشيء بعنوانه لا بما هو هو، فبعد أن تبدّل الخمر إلى الخل وإن كانت العصاره المأخوذه من العنب موجوده،

١- فرائد الاصول، ج ٣، ص ٣٧

٢- كفايه الاصول، ص ٣٨٦ و ٣٨٧

لكنها ليست موضوعاً للنجاسه، بل الموضوع لها هذا بما هو خمر، ولا إشكال في زواله وعدم وجوده بعد صيروريته خلًا.

#### ٦. الفرق بين الاستصحاب وقاعدتي اليقين والمقتضى والمانع

لا إشكال في عدم تعلق اليقين والشكّ من شخص واحد بالنسبه إلى موضوع واحد، إلّا مع التغيرات إمّا في نفس المتعلق أو في زمانه أو في زمان اليقين والشكّ.

فإذا كان اليقين والشكّ متّحدين في الزمان وكان متعلقهما أيضاً واحداً في الزمان، ولكن كان متعلق اليقين وجود المقتضى، ومتعلق الشكّ وجود المانع؛ أي كان التغيرات في نفس المتعلق، فهذا هو مورد قاعده المقتضى والمانع، كما إذا تيقّن بملاقاه النجاسه مع الماء وشكّ في كزّيته.

وإذا كان المتعلّق واحداً في نفسه وزمانه، ولكن كان زمان اليقين متغايراً مع زمان الشكّ فهذا مورد قاعده اليقين، ويسمّى بالشكّ السارى لسريان الشكّ إلى نفس متعلّق اليقين، كما إذا علم يوم الخميس بعداله زيد يوم الأربعاء، وشكّ يوم الجمعة في عدالته يوم الأربعاء بعينه.

وإذا كان زمان اليقين والشكّ متّحداً، وكان متعلّقهما أيضاً أمراً واحداً، ولكن كان التغير في زمان المتعلّق، فهذا هو مورد قاعده الاستصحاب، ويسمّى الشكّ حينئذٍ بالشكّ الطارئ، كما إذا علم يوم الخميس بعداله زيد، ثمّ شكّ في عدالته يوم الجمعة. فالميزان في «الاستصحاب» هو التغير في زمان متعلّق اليقين والشكّ، وفي قاعده «اليقين» هو التمايز في زمان اليقين والشكّ، وفي قاعده «المقتضى والمانع» في نفس متعلّق اليقين والشكّ.

ص: ٢٣٧

## حجبه الاستصحاب وبيان أدلتها

### إشاره

استدلّ لها بوجوه والثام منها اثنان:

### الأول: بناء العقلاء

فإنّ بناءهم على استصحاب الحاله المتيقّنه السابقه في جميع امورهم، ولولا ذلك لاختلّ نظام معاشهم، فلو احتمل أحدهم موت صاحبه في تجاره لكهوله سنّه أو مرضه أو غير ذلك من الحوادث فلا- يعتنى بهذا الاحتمال بل يداوم على عمله ويسير إلى مقصده من دون أن تمنعه هذه الاحتمالات، وفي المحاكم القضائيه العقلائيه يبنى على بقاء مالكيه الإنسان ما لم يثبت خلافه، وعلى بقاء الوكاله ما لم يثبت العزل، وعلى بقاء زوجيه الزوج الغائب وإن احتمل موته أو طلاقه، إلى غير ذلك من أمثالها.

وقد اورد على هذا الوجه إشكالات مختلفه:

منها: أنّ بناء العقلاء هذا لا يفيدنا إلّا إذا كان ناشئاً من تعبدهم على ذلك، وهو ممنوع لأنّه ينشأ من ملاكات عديده، فقد يكون رجاءً واحتياطاً، وقد يكون من باب الاطمئنان بالبقاء، وقد يكون ظناً ولو نوعاً، وقد يكون من باب الغفله (١).

١- كفايه الاصول، ص ٣٨٧

ص: ٢٣٨

ولكنّه غير تامّ؛ لأنّ من الاحتمالات كون البناء من باب الظنّ النوعي، ومنها كونه من باب الرجاء والاحتياط، وعليه فإذا كان الظنّ أو الرجاء أو شبههما حجّجاً عند العقلاء بحيث يحتجّ به العبيد على مواليتهم، والموالي على عبيدهم فهو كافٍ في إثبات المطلوب،

لأننا لا نقصد من الحجّيه إلّاهذا.

ومنها: أنّ الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم رادعه عن هذه السيره(١).

ويرد عليه، أوّلاً: ما مرّ من أنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ لا يمكن أن تكون رادعه عن سيره العقلاء؛ لأنّ المراد من الظنّ فيها ليس هو الظنّ المصطلح؛ وهو الاحتمال الراجح في مقابل العلم والشكّ والوهم، بل إنّ في مثل هذه الآيات إشاره إلى الظنون الواهيه والأوهام الباطله، كما تؤيّد القرائن الموجوده في نفس الآيات:

مثل ما ورد في قوله تعالى: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ»(٢)، فعطف على الظنّ ما تهوى الأنفس.

وما ورد في قوله تعالى: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ»(٣)، ففسّر الظنّ بالخرص وهو التخمين والحدس بغير دليل.

ويؤيّد ذلك ورود هذه الآيات في المشركين وعبده الأصنام الذين لم تكن عبادتهم للأصنام ناشئه من ظنّ عقلائي وأساس برهاني بلا ريب، بل نشأت من توهمات باطله وخيالات كاسده.

وثانياً: أنّه لو كان كذلك للزم تخصيص هذه الآيات في موارد العمل بالظواهر والبيّنه وخبر الواحد وقول ذى اليد وغيرها، مع أنّ لحنها آب عن التخصيص.

وثالثاً: أنّ الظاهر ورودها في خصوص اصول الدين والمسائل الاعتقاديّه التي لا

١- كفايه الاصول، ص ٣٨٧

٢- سوره النجم، الآيه ٢٣

٣- سوره يونس، الآيه ٦٦

ص: ٢٣٩

يقاس عليها الفروع والمسائل الفرعيّه.

ومنها: أنّ بناء العقلاء على إبقاء الحاله السابقه وإن كان غير قابل للإنكار في الجملة، إلّا أنّه لم يعلم أنّ ذلك من جهه التعبد بالشكّ والأصل العملي، أو من جهه الأماريه والكشف عن الواقع، إذ يبيّغد الأوّل عدم تعقل بناء من العقلاء على صرف التعبد بالشكّ من دون أماريه وكاشفيّه، كما أنّه يبيّغد الثاني عدم وجود شىء في المقام يكون كاشفاً عن الواقع في ظرف الشكّ، إذ اليقين السابق لا أماريه له في ظرف الشكّ، ونفس الشكّ لا أماريه له أيضاً كما هو ظاهر.

إلّا أن يقال: إنّ التعبد بالشكّ من العقلاء وإن لم يكن في نفسه معقولاً، إلّا أنّه يمكن أن يكون ذلك بإلهام من الله تعالى حتّى لا يختلّ امور معاشهم ومعادهم، فإنّ لزوم اختلال النظام مع التوقف عن الجرى في الحاله السابقه مع الشكّ واضح، فلاجله جعل الله الجرى على طبقها من المرتكزات في أنفسهم مع عدم وجود كاشف عن تحقّقها أصلاً(١).

ويرد عليه: أنّ ما افيد من أنّ بناءهم إلهام إلهي وأنّ فطرتهم جرت على ذلك، هو بنفسه دليل على وجود التعيّد لهم، فإنّهم يعتمدون على أمور كأصالة البراءة، مع أنّها لا كاشفيّة لها بالنسبة إلى الواقع، ولكنّهم يبنون على ذلك من باب أنّ عدمه يوجب اختلال النظام، ومن هذا القبيل باب الحقوق والجرائم، فما دام لم يثبت جرم أحد، أو كونه مديوناً، لا يحكم عليه بالجرم والدين، وهذا من الاصول الثابتة عندهم.

ولا- يبعد أن يكون بناؤهم على الاستصحاب من هذا القبيل، فإنّ للعقلاء أيضاً أصول وأمارات، بل يمكن أن يقال: إنّ جميع الاصول والأمارات الشرعيّة لها أصل عقلائي.

## الثاني: الأخبار المستفيضة

### إشارة

وهي العمدة ونذكر منها أهمّها:

١- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٥٧

ص: ٢٤٠

### ١. الصحيحه الاولى لزراره

قال: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال عليه السلام:

«يازراره قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فإذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء،

قلت: فإن حرّك على جنبه شيء ولم يعلم به؟

قال عليه السلام:

لا- حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمر بين، وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ وإنّما تنقضه بيقين آخر»(١).

ولا- يخفى أنّ الإضممار في الحديث لا- يضرّ بصحّته، لأنّ مثل زراره لا يروى الحكم الشرعي بهذه الصورة إلّا عن الإمام عليه السلام، مضافاً إلى لحن الحديث والسؤال والجواب الواردان فيه حيث إنّ الإنسان يطمئنّ بأنّ مثله لا يصدر إلّا من المعصوم عليه السلام، وعلى هذا فلا كلام في الرواية من ناحيه السند، إنّما البحث في دلالتها.



وقد وقع الكلام في تعيين جزاء كلمه «إلما» الواردة فيها، والتي هي مركبه من «إن» و «لا»، أى «وإن لم يستيقن أنه نام»، فما هو جزاؤها؟ وفيه وجوه:

الأول: أن يكون الجزاء محذوفاً، أى:

«وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، أو فهو باقٍ على وضوئه»  
ويكون قوله عليه السلام:

«فإنه على يقين من وضوئه»

تعليلاً لذلك الجزاء فيكون بمنزله كبرى كليته تجرى في جميع الأبواب.

الثانى: أن يكون قوله عليه السلام:

«فإنه على يقين من وضوئه»

بنفسه جزاءً فيكون بمنزله جمله إنشائيه، بمعنى: «فليكن على وضوئه» فيختص بباب الوضوء لخروجه عن صيغه التعليل الذى يتعدى عن المورد.

الثالث: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام:

«ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً»

، ويكون قوله عليه السلام:

«فإنه على يقين»

توطئه له، فيختص أيضاً بباب الوضوء.

والإنصاف أنّ الترجيح مع التفسير الأول، وأنّ الأخيرين بعيدان عن ظاهر الحديث.

---

١- وسائل الشيعه، ج ١، كتاب الطهاره، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، ح ١

ص: ٢٤١

أمّا الأول منهما: فلأنّ قوله عليه السلام:

«فإنه على يقين»

بمنزله جملة إنشائيته، وبمعنى «فليكن» بعيد في الغايه- كما قال به المحقق الخراساني رحمه الله- لأن الإخبار بجملة اسميه مع كونها كناية عن الإنشاء لا يكون أمراً مانوساً عند أهل اللسان، فلا يقال مثلاً: «أنت جالس» عوضاً عن قوله «اجلس» أو «أنت قائم» كناية عن قوله «قم» أو «أنت على يقين» كناية عن «كن على اليقين»، نعم إنه شائع في الجملة الفعلية بصيغه المضارع كقوله عليه السلام:

«تعيد»

بمعنى «أعد».

وأما الثاني منهما: فلأن لازمه أن يكون الجزاء معطوفاً على شرطه بالواو العاطفه، وهو واضح البطلان.

ولو سلم كون أحدهما مراداً للإمام عليه السلام لكنه يمكن استفاده العموم من الحديث لعدّه قرائن:

الأولى: قوله عليه السلام:

«فإنه على يقين من وضوئه»

حيث إنه إشاره إلى نكته إرتكازيه عند العقلاء، وهي عدم صحه نقض شىء محكم كاليقين، بأمر موهون كالشك، وبعبارة اخرى: تناسب الحكم والموضوع يوجب إلغاء الخصوصيه عن باب الوضوء عند العرف.

الثانية: كلمه «أبدأ» فإنها مناسبة لجريان الحكم وسريانه في سائر الأبواب.

الثالثة: ورود قوله عليه السلام:

«لا ينقض اليقين بالشك»

في سائر الأبواب أيضاً، مثل باب النجاسات والصلاه والصوم، فإنه قرينه خارجيه على عموم الحكم في المقام.

## ٢. الصحيحه الثانيه لزراره

وهذه الروايه مشتمله على سته أسئله وأجوبه: (١)

١. قلت له: أصاب ثوبي دم رعا ف أو شىء من منى فعلمت أثره إلى أن أصيب له

الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبى شيئاً وصلّيت ثم إنى ذكرت بعد ذلك. قال عليه السلام:  
«تعيد الصلاة وتغسله».

٢. قلت: فإنى لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبت فلم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته. قال عليه السلام:  
«تغسله وتعيد».

وخروج الفقرتين عمّا نحن فيه واضح؛ حيث إن مورد الأوّل نسيان النجاسه، ومورد الثانى العلم الإجمالى بنجاسه موضع من الثوب.

٣. قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً ثم صلّيت فرأيت فيه. قال عليه السلام:  
«تغسله ولا تعيد الصلاة».

قلت: لم ذاك؟ قال عليه السلام:

«لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».  
وهذا السؤال والجواب ناظر إلى محلّ البحث صراحه كما لا يخفى.

٤. قلت: فإنى قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو؟ فأغسله؟ قال عليه السلام:

«تغسل من ثوبك الناحيه التى ترى أنه أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك».

وهذا السؤال فى بدء النظر غير مرتبط بالمقصود بل مرتبط بمسأله العلم الإجمالى ولكنّه عند التأمل يمكن أن يكون تمييزاً للسؤال الثالث، كما أنّ جواب الإمام عليه السلام أيضاً يمكن أن يكون تكميلاً للجواب عن السؤال الثالث، أو بياناً لمدلوله الالتزامى، وهو قوله «انقضه بيقين آخر» فالمحتمل دلالة هذه فقره أيضاً على حجّيه الاستصحاب.

٥. قلت: فهل علىّ إن شككت فى أنه أصابه شىء فى ثوبى أن أنظر فيه؟

فقال عليه السلام:

«لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشكّ الذى وقع فى نفسك».

وهذا الجواب ناظر إلى عدم لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعيّة وخارج عمّا نحن بصددّه.

٦. قلت: إن رأيتَه في ثوبِي وأنا في الصلاه؟ قال عليه السلام:

«تنقض الصلاه وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيتَه، وإن لم تشكَّ ثم رأيتَه رطباً قطعت الصلاه وغسلته ثم بنيت على الصلاه لأنك لا تدري لعلَّه شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

وهذا السؤال والجواب أيضاً داخل في محلّ البحث.

فظهر أنّ ما يرتبط من هذا الحديث بمبحث الاستصحاب هي الفقره الثالثه والسادسه يقيناً، والفقره الرابعه احتمالاً.

لكن اورد على الاستدلال بهذا الحديث إشكالات عديده يمكن الجواب عنها:

الأول: في تعبير الإمام عليه السلام ب

«ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»

، حيث إنه يستشَم منه رائحه الاستحباب.

والجواب عنه واضح: لأنه ورد في مقام الاستدلال على حكم إلزامي، وهو عدم جواز إعادته الصلاه، فمقام الاستدلال قرينه على أنّ المراد به عدم الجواز، وموارد استعمال «لا ينبغي» في الواجبات غير نادر.

الثاني: أنّ الحديث لعلَّه في مقام بيان قاعده اليقين لا الاستصحاب، أي أنه يناسب قاعده اليقين كما يناسب الاستصحاب، لأنّ لفظ اليقين في قوله عليه السلام:

«لأنك كنت على يقين من طهارتك»

كما يحتمل أن يكون المراد منه اليقين بطهارته الثوب من قبل ظنّ الإصابه فيكون المورد من الاستصحاب، كذلك يحتمل أن يكون المراد منه اليقين بالطهاره الذي حصل بالنظر في الثوب مع عدم رؤيه شيء، ثم زال برؤيه النجاسه بعد الصلاه لاحتمال حدوثها بعد الصلاه، فيكون المورد من قاعده اليقين؛ لأنّ الشكَّ يتسرّى إلى اليقين السابق فيصير الحديث مجملاً لا يصلح للاستدلال به على الاستصحاب.

ويرد عليه: أنه عند التأمل في الروايه يظهر أنّها ناظره إلى خصوص الاستصحاب، فإنّ التفاوت بين الاستصحاب وقاعده اليقين، وهو تغاير زمان متعلّق

اليقين والشكَّ موجود فيها؛ حيث عبّر الإمام عليه السلام فيها بقوله:

«لأنك كنت على يقين ثم شككت»

وهو ناظر إلى سؤال الراوى الذى كان على يقين من طهارته ثم شك في نجاستها في زمان بعده.

الثالث: أن مورد الحديث إنما هو نقض اليقين بيقين آخر لا نقضه بالشك، فإن السائل يقول:

«ثم صليت فرأيت فيه»

وهو يعنى اليقين بالنجاسة ووقوع الصلاة بها فإعادة الصلاة من قبيل نقض اليقين باليقين لا نقض اليقين بالشك.

ويمكن الجواب عنه، أولًا: بأن جواب الإمام عليه السلام ناظر إلى أن الشرط في صحه الصلاة هو الأعم من الطهاره الواقعيه والظاهريه، وأن الطهاره الظاهريه كانت حاصله في أثناء الصلاة لمكان الاستصحاب، وإن حصل القطع بعد الصلاة بعدم وجود الطهاره الواقعيه، فعدم وجوب الإعادة إنما هو لتحقق الشرط الواقعي، وهو الطهاره الظاهريه الحاصله بمقتضى الاستصحاب.

وثانيًا: أن هذه الفقره ناظره إلى مسأله الأجزاء فى الأوامر الظاهريه، فيقول الإمام عليه السلام إن الأمر الظاهري حاصل فى المقام لمكان الاستصحاب- وإن قطعت بعد الصلاة بعدم وجود الأمر الواقعي- وهو مجز عن إتيان الواقع.

وبعبارة اخرى: أنها ناظره إلى صغرى قاعده الأجزاء، وهى وجود أمر ظاهري ناش من الاستصحاب، وإلى كبراهها وهى أن الأوامر الظاهريه مجزيه.

فتلخص مما ذكرنا تماميه الاستدلال بهذه الصحيحه لحجيه الاستصحاب.

### ٣. الصحيحه الثالثه لزاره

عن أحدهما عليهما السلام «قال: قلت له: من لم يدر فى أربع هو أم فى ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال:

يركع بركعتين وأربع سجديات وهو قائم بفاتحه الكتاب، ويتشهد، ولا شىء عليه،

قال:

إذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها اخرى ولا شىء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك فى اليقين،

ص: ٢٤٥

ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنى عليه، ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات» (١).

وتقريب الاستدلال بهذا الحديث لحجّيه الاستصحاب واضح، ولكن يرد عليه أنه يحتمل في قوله عليه السلام:

«قام فأضاف إليها اخرى»

ثلاث احتمالات:

الأول: أن يكون المراد من القيام فيه القيام بعد التسليم إلى ركعه اخرى مفصوله ويكون المراد من اليقين فيها اليقين بالبراءه الحاصله بالبناء على الأكثر والإتيان بركعه مستقله، وحينئذ تكون الصحيحه أجنبيّه عن الاستصحاب، وناظره إلى قاعده الاشتغال.

الثاني: أن يكون المراد من القيام فيه القيام للركعه الرابعه من دون التسليم في الركعه المرّدده بين الثالثه والرابعه، فيكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل والمراد من اليقين هو اليقين بإتيانه ثلاث ركعات، وحينئذ تكون الصحيحه داله على الاستصحاب.

ولكنها مخالفه لفتوى الأصحاب - لعدم حكمهم بالبناء على الأقل عند الشك في عدد ركعات الصلاه - ولظاهر فقره الاولى من قوله: «يركع بركعتين» فإن ظاهره بقرينه تعيين الفاتحه إرادته ركعتين منفصلتين، أعنى صلاه الاحتياط.

فلا بد حينئذ من الالتزام بالتفكيك في الحجّيه بين ما ذكر في ذيل الحديث من كبرى كليه داله على الاستصحاب وبين مورده، بالقول بالحجّيه في الكبرى، وحمل الصغرى على التقيّه، فيأتى فيه مشكل التفكيك في الحجّيه بين فقرات الحديث، وهو بعيد لا سيّما إذا كان بين الكبرى وصغرها، لا بين فقرتين اللتين يدل كل منهما على حكم مستقل.

الثالث: أن يكون المراد من القيام فيه القيام للركعه الرابعه مع التسليم، أى إتيانها منفصله، كما هو مذهب أهل البيت عليهم السلام في صلاه الاحتياط.

---

١- وسائل الشيعه، ج ٥، كتاب الصلاه، أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الباب ١٠، ح ٣، والباب ١١، ح ٣

ص: ٢٤٦

وعليه يكون المراد من قوله عليه السلام:

«ولا يدخل الشك في اليقين»

النهى عن إدخال صلاه الاحتياط المشكوكه في ما أتى به متيقناً، أى يأتى بها مفصوله.

ويكون المراد من قوله عليه السلام:

«ولكنه ينقض الشك باليقين»

تأكيداً لذلك، وقوله عليه السلام:

«ويتّم على اليقين»

أيضاً إشاره إلى إتيان صلاه الاحتياط منفصله.

وحينئذٍ تكون ثلاث فقرات من الفقرات الستّه الوارده فى الذيل ناظره إلى لزوم انفصال صلاه الاحتياط، وثلاث فقرات اخر مرتبطه بقاعده الاستصحاب، فيندفع بذلك إشكال كثره التأكيدات فى حديث واحد، وكذلك إشكال الحمل على التقيه والتفكيك بين الصغرى والكبرى.

ثمّ إنّ الترجيح يؤيد الحمل على الاستصحاب، أى أحد الاحتمالين الأخيرين، وذلك بقريته الروايات الاخرى، وقريته داخله وهى لحن الروايه والتعبير ب

«لا تنقض اليقين بالشك»

الوارد فيها، حيث إنّ التعبير المناسب مع قاعده الاشتغال هو لزوم العلم بالفراغ بعد العلم بالاشتغال، وهذا المعنى غير موجود فى الحديث، ولا سيّما إنّ أخبار الباب الناظره إلى وجوب العمل بالاحتياط مصرّحه بلزوم البناء على اليقين، فما ورد فى هذا الحديث مناسب للاستصحاب لا غير؛ لأنّه عبّر بعدم نقض اليقين بالشك، لا البناء على اليقين.

كما أنّ الترجيح فى هذين الاحتمالين يكون مع الحمل على الاحتمال الأخير؛ لأنّ قوله عليه السلام:

«قام فأضاف إليه اخرى»

وإن كان ظاهراً فى الاتّصال مجزّداً عن صدره، ولكنّه بقريته صدر الروايه الذى ظاهر فى الانفصال بقريته تعيين فاتحه الكتاب، لا بدّ من حمله على الانفصال، مضافاً إلى محذور التفكيك فى الحجّيه بين فقرات روايه واحده الموجود فى الاحتمال الآخر، أى الاحتمال الثانى من الاحتمالات الثلاثه فى الروايه.

وحينئذٍ يتعيّن الاحتمال الثالث، وبذلك يتمّ دلالة الصحيحه على المقصود من دون أى محذور.

ص: ٢٤٧

#### ٤. خبر الخصال

وهو ما رواه الصدوق رحمه الله فى الخصال بإسناده عن على عليه السلام فى حديث الأربعائه، قال:

«من كان على يقين ثمّ شكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»<sup>(١)</sup>.

وهذا الحديث مع عمومه وسلامته عن إشكال خصوصيته المورد وسائر الإشكالات الوارده على الروايات السابقه، اورد عليها أيضاً

سنداً ودلالة:

أما السند، فللقاسم بن يحيى الذى ضعّفه العلامه وابن داود(٢).

نعم، يمكن أن يقال: الأصل فى هذا القدح ابن الغضائرى (٣) الذى لا- اعتبار بتضعيفاته، ولكنّه مع ذلك لم يوثّق، ولا بدّ فى تصحيح السند من إثبات الوثاقه.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ أحمد بن محمّد بن عيسى القمى الذى أخرج أحمد بن محمّد بن خالد البرقى عن قم لنقله عن الضعاف، روى كتابه (٤)، ولكنّه أيضاً ليس أكثر من قرينه على الوثاقه لا دليلاً عليها.

وأما الدلالة، فلأنّ المراد منها غير واضح، فهل هى تدلّ على قاعده اليقين أو قاعده الاستصحاب؟ وقد مرّ كون زمان الشكّ واليقين فى الاستصحاب واحداً، وزمان متعلّقهما متعدّداً، وأما قاعده اليقين بالعكس، فيكون زمان المتعلّقين فيها واحداً، وزمان نفس اليقين والشكّ متعدّداً.

وقوله عليه السلام:

«من كان على يقين ثمّ شكّ»

تناسب قاعده اليقين؛ لأنّها ظاهره فى أنّ الشكّ حصل فى زمان آخر غير زمان اليقين وتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين، ولكن تناسب فقره اخرى منه الاستصحاب، وهى قوله عليه السلام:

«إنّ الشكّ لا ينقض اليقين»

حيث إنّها ظاهره فى بقاء اليقين حين حصول الشكّ، ولذلك نهى عن نقضه

١- الخصال، ص ٦١٩؛ وسائل الشيعه، ج ١، كتاب الطهاره، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، ح ٦

٢- خلاصه الأقوال، ص ٣٨٩؛ رجال ابن داود، ص ٢٦٧

٣- رجال ابن الغضائرى، ص ٨٦

٤- انظر: الفهرست، ص ٢٠٢

ص: ٢٤٨

به، فالتعليل الوارد فى هذا الحديث ظاهر فى قاعده الاستصحاب، وصدره ظاهر فى قاعده اليقين، ولا إشكال فى أنّ ظهور التعليل مقدّم، والذى يسهّل الخطب هو أنّ سائر الروايات الواردة فى الباب قرينه على كونه ناظراً إلى الاستصحاب.



قال: « كتبت إليه وأنا بالمدينه أسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب:

اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية»(١).

وقد عدّه الشيخ الأعظم رحمه الله من أظهر روايات الباب، واختار المحقق الخراساني رحمه الله عدم دلالة رأساً!!(٢).

فلا بدّ حينئذٍ من البحث فيه سنداً ودلالة:

أمّا السند، فاختلف في علي بن محمّد القاساني، قال بعض: إنّه متّحد مع علي بن محمّد الشيره وهو ثقة، وقال بعض آخر: علي بن محمّد الشيره ثقة والقاساني ضعيف (٣)، فالرجل مشترك بين الثقة والضعيف ولا يمكن الاعتماد عليه، مضافاً إلى إشكال الإضمار.

وأما الدلالة فالعمده من الاحتمالات الموجوده فيها اثنان:

أحدهما: ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله، وهو أنّ الحديث ناظر إلى الاستصحاب، والمراد من اليقين هو اليقين بشهر شعبان في الصورة الاولى واليقين بشهر رمضان في الثانيه، والمراد من الشك هو الشك في شهر رمضان والشك في شهر شوال، وقوله عليه السلام:

«لا يدخل»

أى «لا ينقض»، وقوله عليه السلام:

«صم للرؤية وافطر للرؤية»

عباره اخرى عن قوله عليه السلام:

«انقضه بيقين آخر»

في بعض الروايات الاخر(٤).

١- وسائل الشيعه، ج ٧، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٣، ح ١٣

٢- انظر: فرائد الاصول، ج ٣، ص ٧١؛ كفايه الاصول، ص ٣٩٧

٣- انظر: معجم رجال الحديث، ج ١٢، ص ١٤٩

٤- فرائد الاصول، ج ٣، ص ٧١

ثانيهما: ما فى أآود التقريرات: وحاصله أن الحديث أآنبى عن الاستصحاب لأنه لم يعهد أن يكون «لا يدخل» بمعنى لا ينقض، بل المراد من الحديث قاعده اليقين فى خصوص باب رمضان، وهو أن الشارع اعتبر أن يكون صوم شهر رمضان وإفطاره يقينين (١).

ثم إنه قد ذكر مؤيدات ليكون المراد من الحديث قاعده اليقين فى خصوص باب الصوم؛ أى اعتبار اليقين فى الصيام والإفطار وأنه ليس ناظرأ إلى الاستصحاب.

ولكن يمكن الجواب عنه بأنه لا- تضاد بين المعنيين بل إنهما متلازمان، لأن لازم حجيه الاستصحاب اعتبار اليقين فى وجوب الصيام ووجوب الإفطار، فالعدول من أحد التعبيرين إلى الآخر ممأ لا إشكال فيه، وبذلك يظهر أن الدخول والنقض متلازمان، كما أن مقتضى الجمع بين الروايات حصول الاطمئنان بأنهما تكون فى مقام بيان لازم الاستصحاب ونتيجته.

كما أن اليقين فى الغالب طريق إلى المتيقن، فيكون ناظرأ إلى المتيقن، كما هو كذلك فى الروايات الثلاثة لزراره العتي لا إشكال فى دلالتها على الاستصحاب.

فالأرجح فى النظر بالنسبه إلى هذا الحديث أيضاً دلالته على الاستصحاب.

### التفصيل بين الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه

ثم إنه هل المستفاد من هذه الأدله حجيه الاستصحاب فى خصوص الشبهه الموضوعيه، أو إنها تعم الشبهات الحكميه أيضاً؟

ذهب إلى الثانى جميع المتأخرين، والصحيح هو الأول.

ويدل عليه، أولأ: ما مر من أن أساس الاستصحاب إنما هو سيره العقلاء، وهى جاريه فى خصوص الشبهات الموضوعيه، وأما الشبهات الحكميه فإن كان الشك

١- انظر: أآود التقريرات، ج ٢، ص ٣٧٣

ص: ٢٥٠

فيها فى نسخ قانون وعدمه فلا ريب فى أنهم يتمسكون باستصحاب عدم النسخ أيضاً، وأما إذا لم يكن منشأ الشبهه النسخ، بل شك فى بقاء الحكم وعدمه، ولم يكن هناك عموم أو إطلاق، كما إذا جعلت زكاه على العنب وبعد تبدله إلى الزبيب شك فى بقاءه مثلاً- مع فرض كون وصف الزبيبيه من الأوصاف لا- من المقومات- فإن العقلاء لا يعتمدون فى مثل هذه الموارد على استصحاب بقاء ذلك الحكم.

وثانياً: أن الوجدان حاكم على أنه لو عشنا نحن فى عصر صدور أخبار الاستصحاب مكان زراره، لم نشك فى وجوب السؤال

عن الحكم في الشبهات الحكمية عن الإمام عليه السلام؛ حيث إنَّ الفحص والسؤال عن المعصوم كان ممكناً في عصر الأخبار غالباً لا- سيما للرواه، ولم تمس الحاجة غالباً إلى إجراء الاستصحاب في الأحكام، فيمكن أن يقال حينئذٍ بانصراف أخبار الاستصحاب عن الشبهات الحكمية.

ولذلك اعترف الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في مبحث الاحتياط بأنَّ الأخبار الدالَّة على وجوب الاحتياط ناظره إلى زمن الحضور(١)، كما أنه قد ورد في بعضها التعبير ب

«إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا»(٢)

، وليس فيها أثر عن الحكم بالاستصحاب في الشبهه الحكمية.

وكيف كان، لا أقلَّ من الشكِّ في إطلاق أخبار الاستصحاب أو عمومها بالنسبه إلى الشبهات الحكمية، وهذا كافٍ في عدم جواز الاستدلال بها على العموم.

ويؤيد ذلك أنَّ مورد جميع الروايات خاصَّ بالشبهات الموضوعية، كالسؤال عن إصابه النجاسه بالثوب والشكِّ في الركعات والشكِّ في تحقِّق النوم، وعن يوم الشكِّ في شهر رمضان.

١- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٦٧ و ١٦٥

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ح ١

ص: ٢٥١

## تنبيهات:

### ١. في المراد من الشكِّ الذي هو من أركان الاستصحاب

هل المراد من الشكِّ الوارد في أخبار الاستصحاب خصوص تساوي الطرفين، أو المراد الأعم منه ومن الظنِّ والوهم؟

والذي يستفاد من نفس أخبار الباب، إشارات كثيره تدلُّ على العموم، وإليك نبذه منها:

١. مقابله الشكِّ باليقين في جميع أخبار الباب فإنَّ ظاهرها عدم وجود شكِّ ثالث في البين.

٢. قوله عليه السلام:

«ولكن ينقضه يقين آخر»

فإنه ظاهر في أنّ ناقض اليقين منحصر في اليقين فقط.

٣. قوله عليه السلام في صحيحه زواره الأولى:

«فإن حرك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم به»

فإن ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أماره ظنيّه على النوم.

٤. قوله عليه السلام:

«لا حتى يستيقن أنه قد نام»

حيث جعل غايه وجوب الوضوء اليقين بالنوم ومجيء أمر بين منه.

٥. قوله عليه السلام في صحيحه زواره الثانية:

«فعله شيء أوقع عليك...»

لأنّ كلمه لعل ظاهره في مجرد الاحتمال، ولا أقلّ أنّها أعمّ من الشكّ والوهم الذي يلازم الظنّ بالخلاف.

٦. قوله عليه السلام:

«صم للرؤيه وافطر للرؤيه»

حيث إنّ فرعه على قوله عليه السلام:

«اليقين لا يدخله الشكّ»

فهو ظاهر في حصر ناقض اليقين في الرؤيه واليقين.

ويؤيده موارد استعمال الشكّ في كتاب الله الكريم فإنه ورد في خمسة عشر مورداً منه كلّها استعملت في المعنى الأعمّ كقوله تعالى: «فإن كنت في شكٍّ ممّا أنزلنا إليك» (١) حيث إنّ المراد منه «إن كنت لا تعلم» كما لا يخفى، وقوله تعالى:

١- سورة يونس، الآية ٩٤

## ٢. اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب

والمراد منه أن الشك واليقين في أدلة الاستصحاب ظاهران في الشك واليقين الفعليين، بل إنه كذلك في جميع العناوين المأخوذة في أدلة الأحكام وغيرها فإنها ظاهره في مصاديقها الفعلية كعنوان المجتهد والعدل، بل يمكن أن يقال بصحة سلبها عن مصاديقها التقديرية.

فلو كان المكلف عالماً بالحدث قبل الصلاة ثم غفل عنه وصلى وكان بحيث لو توجه إليه شك فيه، لا- يكفى في جريان الاستصحاب؛ لعدم الشك الفعلي فيه، بل تجرى بعد الصلاة قاعده الفراغ.

## ٣. لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي

لا إشكال في أنه لا بد أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي؛ لأنه إن لم يكن كذلك كان التعبد به من الشارع لغواً، فلا معنى مثلاً للحكم باستصحاب بقاء الحيوان الموجود في الأجمه على حاله إذا لم يكن له أثر شرعي.

نعم يكفى كون المستصحب كذلك ولو بقاءً ولا يعتبر كونه حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي عند الحدوث، فلو كانت اليد نجسة قبل الظهر مثلاً ولم يكن لهذه النجاسة أثر شرعي لعدم وجوب الصلاة مثلاً في ذلك الوقت، ثم شككنا بعد دخول وقت صلاة الظهر في طهارتها كان استصحاب النجاسة جارياً بلا ريب؛ لكونه

١- سورة إبراهيم، الآية ١٠

ص: ٢٥٣

موضوعاً ذا أثر شرعي في هذا الوقت وهو عدم جواز الصلاة بها.

والوجه في ذلك أن الاستصحاب تعبد من جانب الشارع في الزمان اللاحق، فيكفى وجود الأثر في هذا الزمان، فيشمله إطلاق «لا تنقض»، لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عما يتقن به مطلقاً.

## ٤. جريان الاستصحاب فيما ثبت بالأماره

لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون المستصحب محرزاً باليقين الوجداني أو بمحرز تعبدى كالأمارات، فلو قامت أماره على الطهاره ثم شككنا في بقائها فلا إشكال في جريان استصحابها، مع أن الأماره من الأدله الظنّيه ولا توجب اليقين الوجداني.

فإن قيل: الظاهر من أدله الاستصحاب إنما هو اليقين الوجداني، نعم حجيه الأماره يقينيه بالوجدان ولكنها لا- توجب اليقين بالواقع؛ لأنّ معناها أنه لو أصابت الأماره الواقع كانت منجزه ولو أخطأت كانت عذراً، فلم يحصل اليقين بالواقع، مع أنه أحد

ركنى الاستصحاب.

ولكن يندفع الإشكال بناءً على مبنى جعل الحكم المماثل لمؤدى الأماره؛ لأن قيام الأماره حينئذٍ يوجب اليقين بالحكم الظاهرى الطريقى وجداناً.

وكذلك بناءً على القول بأن مفاد الأماره إلغاء احتمال الخلاف الذى يرجع إلى جعل الحكم المماثل.

فيختصّ الإشكال بناءً على القول بأن مفاد الأماره هو جعل المنجزيه والمعدّريه، وحيث إنّ المختار هو جعل الحكم المماثل فنحن فى فسحه من ناحيه هذا الإشكال.

ومع ذلك يمكن أن يقال: إنّ لليقين معنيين: اليقين المنطقى وهو ما لا يوجد فيه احتمال الخلاف، واليقين العرفى، ومن المعلوم أنّ الثانى هو الموضوع فى باب الاستصحاب وغيره ممّا اخذ فى موضوعه اليقين، ولا ريب فى أنّ هذا النوع من اليقين حاصل فى باب الأمارات، فتحلّ المشكله من الأساس فى جريان

ص: ٢٥٤

الاستصحاب فى باب الأمارات، كما تنحلّ المشكله فى كثير من أبواب الشهادات، وكذا فى مسأله قيام الأمارات مقام العلم المأخوذ فى الموضوع وأشباهاها.

## ٥. اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب

### إشاره

ذهب أكثر المحقّقين إلى أنّ جريان الاستصحاب فرع لبقاء موضوع المستصحب وإحرازه فى الزمان اللاحق، ثمّ تكلموا بعد ذلك عن أنّه هل اللانزم كون البقاء بالنظر الدقيق العقلى أو يكفى بقاؤه عند العرف أو لا بدّ من ملاحظه ما اخذ موضوعاً فى لسان الدليل؟

وعبّر المحقّق الخراسانى رحمه الله عن هذا باتّحاد القضيتين المتيقّنه والمشكوكه، ولازمه وحده كلّ من الموضوع والمحمول فيهما.

واستدلّ لذلك بأنّه ظاهر أدلّه الاستصحاب ولازم قوله عليه السلام:

«لا تنقض اليقين بالشكّ»

حيث إنّ لو لم يكن موضوع القضيتين متّحداً كاتّحادهما محمولاً لم يكن رفع اليد عن اليقين فى محلّ الشكّ نقضاً لليقين بالشكّ، بل لا يكون نقضاً أصلاً، فإذا تيقّن مثلاً فى السابق بعداله زيد وشكّ فعلاً فى عداله عمرو لا يكون الشكّ حينئذٍ فى بقاء

ما كان، كما لا يكون رفع اليد عن اليقين بعداله عمرو نقضاً لليقين بالشك، وكذا إذا علم بعداله زيد ثم شك في وكالته مثلاً عن عمرو.

هذا مضافاً إلى أنه لو لم يكن موضوع القضيتين متحداً كاتحادهما محمولاً لم يصدق الشك في البقاء كما لا يخفى (1).

والأولى في المقام أن يقال: إن المراد من بقاء الموضوع في كلمات القوم إنما هو وجود الموضوع في الزمان اللاحق، أي يعتبر في الاستصحاب أن يكون الموضوع موجوداً حينما يكون الحكم مشكوكاً.

والشاهد على اعتبار وجود الموضوع ظهور أخبار الباب حيث إن المشكوك في

١- كفايه الاصول، ص ٤٢٧ و ٤٢٨

ص: ٢٥٥

موردها إنما هو بقاء الحكم كبقاء الوضوء، مع فرض بقاء الموضوع ووجوده حين الشك.

إن قلت: إنه ينتقض باستصحاب نفس وجود الأشياء عند الشك في بقائها، كالشك في نفس وجود زيد مثلاً؛ حيث إن الشك حينئذٍ إنما هو في وجود الموضوع في الزمان اللاحق على نحو مفاد كان التامه، ومع إحراز وجود الموضوع في الزمان اللاحق لا معنى لهذا الشك.

قلت: إن معنى وجود الموضوع هو تحقق الموضوع في اللاحق على نحو تحققه في السابق، فإن كان تحققه في السابق تحققاً ذاتياً كما في مفاد كان التامه، نحو «زيد كان موجوداً» بأن كان الموضوع - وهو نفس زيد في المثال - موضوعاً للاستصحاب كان المعبر تحققه في الزمان اللاحق كذلك، وإن كان تحققه في السابق على نحو مفاد كان الناقصه موضوعاً للاستصحاب، كما في مثل قولك: «كان زيد عادلاً» وشككنا الآن في بقاء عدالته فيعتبر وجوده في اللاحق خارجاً، وإن كان تحققه في السابق في عالم الاعتبار كالملكيه والزوجيه فيعتبر وجوده في اللاحق في عالم الاعتبار أيضاً.

وكيف كان، يعتبر في حجية الاستصحاب بقاء الموضوع بمعنى وجوده في الزمان اللاحق على نحو وجوده في الزمان السابق، والدليل عليه هو ظاهر أخبار الباب، فإن المشكوك فيها هو الحكم بعد إحراز وجود الموضوع.

### تبدل الموضوع في الشبهات الحكميه والموضوعيه

إن الشك قد يكون في الشبهات الموضوعيه وقد يكون في الشبهات الحكميه، والشبهات الموضوعيه قد تكون على نحو مفاد كان التامه، كما إذا كان الشك في وجود الماء، وقد تكون على نحو مفاد كان الناقصه، كما إذا كان الشك في بقاء كزيتته.

ص: ٢٥٦

والشبهات الحكميه أيضاً على قسمين: تارة يكون الشك في الحكم بوجوده الإنشائي، واخرى يكون الشك فيه بوجوده الفعلي،

فهذه أقسام أربعه.

لا- إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأول، ولا يتصور فيه دعوى تبدل الموضوع كما لا يخفى، بخلاف القسم الثاني، حيث يتصور فيه دعوى تبدل الموضوع أحياناً، فإذا أخذنا من الكثر مقداراً من الماء وشككنا في بقاء كزيتته أمكن أن يدعى أن هذا الماء ليس هو الماء السابق بالدقه العقليّه، فيجرى فيه ما سيأتي من أن المدار في بقاء الموضوع هل هو العقل أو العرف أو لسان الدليل؟

وأما الشبهات الحكميه ففي القسم الأول منها، أي ما إذا كان الشك في بقاء الحكم الإنشائي وبالمآل في نسخه وعدمه فقد يقال: لا- يتصور فيه أيضاً تبدل الموضوع نظراً إلى رجوعه إلى الشك في وجود الإنشاء وعدمه- ولكنه غير خالٍ عن الإشكال كما سيأتي- بخلاف القسم الثاني منها، نظير ما إذا شككنا في بقاء نجاسه الماء المتغير الذي زال عنه التغير، فيجرى فيه أيضاً- كالقسم الثاني من الشبهات الموضوعيه- ما سيأتي من النزاع في معيار التبدل كما لا يخفى.

### المعيار في بقاء الموضوع

لا- ريب أن الميزان في بقاء الموضوع إنما هو نظر العرف، أي صدق النقض وعدم النقض عرفاً، كما أنه كذلك في جميع الموضوعات الواردة في لسان الأدله، وذلك لأن المفاهيم الموجوده في أدله الأحكام نازله على المتفاهم العرفي.

وتوضيحه: أن القيود المأخوذه في الموضوع في لسان الأدله على قسمين:

قيود تكون في نظر العرف من المقومات كميعان الماء، فلا- يجرى استصحاب النجاسه إذا صار الماء بخاراً، وهكذا إذا صار الكلب الواقع في المملحه ملحاً، أو صار الخشب النجس رماداً، وذلك لعدم صدق النقض على رفع اليد عن الحكم السابق.

وقيود تكون من الحالات كالتغير في الماء المتغير بالنجس، فإن الموضوع

ص: ٢٥٧

للنجاسه مطلق الماء فيجرى استصحاب النجاسه لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن حكم النجاسه، وذلك نظير ما ثبت في باب الخيارات من أنه لو قال البائع: «بعتك هذا الفرس العربي» فبان كونه حماراً يكون البيع باطلاً؛ لكون الصوره النوعيه قواماً للمبيع، ولكن لو بان كونه فرساً غير عربي فالبائع صحيح مع خيار تخلف الوصف، لعدم كون الوصف قواماً للمبيع بنظر العرف.

وإن شئت قلت: بيع الموصوف مع الوصف في أمثال هذه المقامات من قبيل تعدد المطلوب عرفاً والمعيار كونه كذلك في نظر نوع الناس دون الأشخاص، فإذا تخلف أحد المطلوبين لم يضر بالآخر وإن كان الخيار ثابتاً لتخلف بعض المطلوب، نعم قد يكون الوصف أيضاً مقوماً في نظر نوع الناس نظير وصف الصحه في الشاه المبتاعه لمناسك الحج، فإذا باع شاه في منى وانكشف كونها معيوبه يحتمل كون البيع باطلاً، فإنه لا يتعلق غرض غالباً بالمعيب هناك.

إن قلت: من أين نعلم أن هذا الوصف مقوم أو من الحالات؟



قلت: يفهم ذلك من مناسبات الحكم والموضوع، ففي باب الطهاره يحكم العرف بأن موضوع النجاسه إنما هو مطلق الماء من دون دخل اللون والطعم أو الريح فيها بل إنها من الحالات، وفي باب التقليد عن العالم يحكم بأن العلم من المقومات، فإذا عارضه النسيان لا يمكن استصحاب جواز تقليده؛ لأنّ مناسبه الحكم والموضوع تقتضى أنّ موضوع جواز التقليد إنّما هو زيد بما أنّه عالم، ومن هنا قد يكون شىء واحد من الحالات بالنسبه إلى حكم ومن المقومات بالنسبه إلى حكم آخر، كوصف العلم فإنّه مقوم في المثال المذكور وغير مقوم بالنسبه إلى جواز الاقتداء به.

إن قلت: ما هو المرجع فيما إذا شككنا في كون وصف من المقومات أو من الحالات، كما إذا صار الخمر خللاً وشككنا في بقاء نجاسته مع قطع النظر عمّا ورد في باب الانقلاب؟ فهل الخمرية من مقومات موضوع النجاسه أو أنّها من الحالات؟

قلت: لا يجوز الاستصحاب حينئذٍ لأنّه لا بدّ فيه من إحراز بقاء الموضوع،

ص: ٢٥٨

وبعبارة اخرى: إنّه من موارد الشبهه المصدقيه للدليل «لا تنقض» فلا يمكن الرجوع إلى عموم أدلّه الاستصحاب بل المرجع سائر الاصول.

## ٦. جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه

### إشاره

إنّ الأحكام الشرعيه على قسمين: تكليفيه ووضعيه، فالتكليفيه ما يدور مدار الأحكام الخمسه، وقسمها القدمات من الأصحاب على قسمين: اقتضائيه وتخيرييه، والمراد من الاقتضائيه ما يكون له اقتضاء للفعل أو الترك، فيشمل الوجوب والحرمه والاستحباب والكراهه، ومن التخيرييه ما ليس له اقتضاء ورجحان من حيث الفعل والترك، وهى الإباحه.

وحقيقه الأحكام التكليفيه: إنشاء البعث أو الزجر أو الترخيص الناشئ عن إرادته المولى أو كراهته أو ترخيصه فى نفسه، وهذا ممّا يتّضح لنا بالرجوع إلى الوجدان.

وأما الوضعيه، فهى كلّ ما لا يكون من الأحكام الخمسه ولا تحدّد عمل المكلف من حيث الاقتضاء والتخير، بل يمسّ أفعال المكلفين بالواسطه، كالحكم بأنّ «الماء طاهر» أو «الدم نجس» أو بدون الواسطه، كالملكيه والزوجيه والضمان.

ثمّ إنّه قد يبدو أنّ الإباحه ليست حكماً من الأحكام، أى أنّها من قبيل «لا اقتضاء» و «لا حكم» فيكفى فيها عدم صدور بعث أو زجر من جانب المولى، وعليه تكون الأحكام أربعه.

ولكن يمكن الفرق بين الأحكام الشخصيه والقانونيه، فإنّ المتداول بين العقلاء من أهل العرف جعل الترخيص فى كثير من الموارد بعنوان قانون من القوانين؛ لأننا إذا راجعنا إلى مجالس التقنين العقلاني نلاحظ أنّهم فى كثير من الموارد ينشئون الجواز

والترخيص، كما ينشئون الوجوب أو الحرمة، فينشئون مثلما إنَّ ورود البضاعة الفلانية أو حمل السلاح مجاز من هذا التاريخ، وليس ذلك مجرد دفع المنع السابق، بل إنَّه بالوجدان إنشاءً جديد وحكم وجودى فى مقابل حكم وجودى سابق، لا فسخه ونسخه فقط.

ص: ٢٥٩

### بيان الفرق بين الاعتبارات و الانتزاعات

لا يخفى أنَّ الوجود على قسمين: وجود خارجى، ووجود ذهنى وهو أيضاً على قسمين: ما يكون له ما بحذاء خارجى، وما ليس له ما بحذاء فى الخارج، بل هو من مخترعات الذهن، والمخترعات الذهنية أيضاً على أقسام ثلاثة:

أحدها: الامور الانتزاعية، وهى ما يكون له منشأ انتزاع فى الخارج، كسببىة النار للاحتراق، فإنَّ الذهن ينتزعهها من مقياسه النار بالإحراق فى الخارج قهراً، من دون دخل لإرادته الإنسان واعتباره وجعله.

ثانيها: الاعتبارات، وهى ما ليس له منشأ انتزاع فى الخارج، بل هو مجرد اعتبار للعقلاء كالملكية التى لا يوجب اعتبارها أو عدم اعتبارها زيادة أو نقصاناً فى الخارج، بل هى تابعة لاعتبار المعبر وباقية بقاءه.

إن قلت: ما هى حقيقة الاعتبار؟

قلت: إنَّها عبارته عن سلسله من الفروض التى يترتب عليها آثار عقلائية لتوافقهم عليه، فهى فروض ذات آثار عقلائية، فإنَّهم مثلاً يلاحظون الملكية التكوينية الخارجيه التى من مصاديقها مالكيه الإنسان بالنسبه إلى أعضائه وصور ذهنه، ومالكيته على أفعاله بواسطة الأعضاء، ثم يفرضون فى عالم الذهن أمراً يشبه ذلك ويرون لزيد مثلاً سلطه على الدار الكذائيه، كسلطته على أعضائه.

ثالثها: الوهميات، وهى عبارته عن أوهام الناس وتخييلاتهم التى لا قيمه لها عند العقلاء، وليست مبدأ للآثار عندهم.

### بيان الأقوال فى حقيقة الأحكام الوضعيه

إذا عرفت ما بيناه فاعلم أنَّ الأقوال فى حقيقة الأحكام الوضعيه ثلاثة:

١. ما نقله شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله عن المشهور (١) من أنَّ الخطاب الوضعى

١- فرائد الاصول، ج ٣، ص ١٢٦

ص: ٢٦٠

مرجهه إلى الخطاب الشرعى، وأنَّ كون الشىء سبباً لواجب هو الحكم بوجود ذلك الواجب عند حصول ذلك الشىء، فمعنى قولنا إتلاف الصبى سبب لضمانه أنه يجب عليه غرامه المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار

وغيرها، فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله: «أغرم ما أتلفته في حال صغرک» انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببته الإنطاف للضمان.

وحاصله: أن الأحكام الوضعیه كلها امور انتزاعیه من الأحكام التکلیفیه، لیست لها جعل مستقلّ.

۲. أن الأحكام الوضعیه امور اعتباریه قابله للجعل مستقلاً، ففي قوله تعالى:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ» (۱) يكون للشارع جعلان: أحدهما وجوب الصلاة، والثاني سببته الدلوک للوجوب.

۳. القول بالتفصیل بین الأحكام الوضعیه، فقسم منها من الامور التکوینیه، وليس قابلاً للجعل أصلاً لا تبعاً ولا مستقلاً، وقسم آخر من الامور الاعتباریه وقابل للجعل مستقلاً، وقسم ثالث من الامور الانتزاعیه يتعلّق بها الجعل تبعاً.

والصحيح هو القول الأخير فإنّ الأحكام الوضعیه على أقسام ينبغي البحث عنها على حدّه:

۱. السببیه والشرطيّه والمانعيّه، وهي على قسمين: السببیه أو الشرطيّه أو المانعيه للتکلیف كسببته الدلوک لوجوب الصلاة، وشرطيّه الاستطاعه لوجوب الحجّ، ومانعيّه الحيض لوجوب الصلاة، والقسم الثاني ما يكون سبباً أو شرطاً أو مانعاً بالإضافة إلى المكلّف به، كشرطيّه الوضوء للصلاه، ومانعيه لبس ما لا يؤکل لحمه عن الصلاة.

أما القسم الأول فقد يقال: إنّها من الامور التکوینیه، ولا تقبل الجعل والاعتبار

۱- سورة الإسراء، الآية ۷۸

ص: ۲۶۱

مطلقاً.

ولكن الظاهر وقوع الخلط بين التکوینیه من هذه الامور والتشريعيه منها، أي بين السببیه التکوینیه مثلاً والسببیه التشريعيه؛ فإنّ لنا سببیه أو شرطيّه في عالم التكوين، وهي ما يكون موجوداً في الدلوک مثلاً من المصلحه التکوینیه التي تقتضى إيجاب الصلاة تكويناً وهي لا تكون سبباً حقيقه، بل إنّها من قبيل الداعي للجعل، وسببیه أو شرطيّه شرعيه ترجع في الواقع إلى قيود الموضوع كالاستطاعه التي تكون قيداً من قيود موضوع وجوب الحجّ.

كما أنّ مانعيه الشئ ء ترجع إلى أنّ عدمه قيد للموضوع كمانعيه الحيض، فإنّ معناها أنّ عدم الحيض قيد لموضوع وجوب الصلاة؛ سواء قلنا بأنّ الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد، أو لم نقل بذلك.

فالسببیه الشرعيه وكذلك الشرطيّه والمانعيه الشرعيتان امور منتزعه من جعل وجود شئ ء أو عدمه قيداً لموضوع التکلیف، ولا تناله يد الجعل مستقلاً، فإذا أخذ المولى قيداً في موضوع الحكم كفى في انتزاع شرطيته له، ولا حاجة إلى أمر آخر.

أمّا القسم الثاني أى بالنسبه إلى المكلف به، فإنّها ترجع فيه أيضاً إلى قيود المأمور به، فإن كان وجود شىء أو عدمه قيداً للمأمور به، كما فى الموضوع بالنسبه إلى الصلاه، تنتزع هذه الامور وإلا فلا.

٢. الصحه والفساد فى العبادات أو المعاملات، والمختار أنّ للصحّه والفساد معنيين، وإنّهما على كلا معنييهما أمران تكوينيان لا تنالهما يد الجعل مطلقاً:

أحدهما: ما مرّ فى مبحث الصحيح والأعمّ من أنّ الصحيح من الأشياء ما يكون مبدئاً للآثار المرغوبه منها، والفساد ما ليس فيه تلك الآثار، ولا إشكال فى أنّ كون شىء ذا أثر وعدمه أمر تكوينى.

ثانيهما: مطابقه الأمر أو الحكم- فى العبادات أو المعاملات- وعدمها، ولا- ريب أيضاً أنّ التطابق أو عدم التطابق أمر واقعى تكوينى، فلو كان العمل جامعاً للأجزاء والشرائط فهو مطابق للمأمور به، ولو لم يكن جامعاً لها فهو مخالف للمأمور به، ولا

ص: ٢٦٢

يمكن أن يجعل ويعتبر ما ليس بمطابق خارجاً، مطابقاً فى الخارج، فإذا كان المأمور به ذا عشره أجزاء، والمأتى به ذا تسعه، فلا شكّ أنّه لا يكون مطابقاً، ولا معنى لجعل التسعه عشره.

فهما ليسا من الامور الاعتباريه المجمعوله مستقلاً، كما أنّهما ليسا متترعين من التطابق وعدم التطابق، لأنّ الصحه عين التطابق، كما أنّ الفساد عين التخالف.

٣. الطهاره والنجاسه، وهما على أقسام: فقسم منهما أمر تكوينى كان موجوداً فى العرف قبل الشرع كطهاره المطر وقذاره البول والغائط، وأمضاهما الشارع المقدّس، وقسم ثانٍ منهما أمر تكوينى أيضاً، ولكن لم يكن معروفاً واضحاً عند العرف، بل كشف عنه الشارع كنجاسه عرق الجنب من الحرام على القول بها أو نجاسه بول الإبل الجلاله.

فهذان القسمان أمران تكوينيان أمضاهما الشارع وليسا مجعولين مطلقاً، وقسم ثالث يكون ظاهرياً منشؤه الطهاره أو النجاسه المعنويه كنجاسه الكافر- على القول بها- التى منشؤها كفر الكافر ونجاسته المعنويه، ولعلّ من هذا القسم نجاسه الخمر بل وعلى احتمال نجاسه عرق الجنب من الحرام على القول بها. فهذا القسم أيضاً أمر تكوينى معنوى.

٤. المناصب، كالولايه على الوقف أو على الصغير وكذا الوصايه والوكاله والنيابه، ولا شكّ فى أنّها من الامور الوضعيه التى يتعلّق بها الوضع والإنشاء، فالشارع يجعل انساناً ولياً أو قاضياً، فهى مجعوله مستقلاً وبالأصله كما يحكم به الوجدان.

٥. الملكيه والزوجيه والحريه والرقيه ونحوها، وكذلك الحقوق كحقّ الشفعه وحقّ التحجير، فهل هى مجعوله بالأصله، أو أنّها منتزعه من مجموع من الأحكام التكليفيه كجواز البيع والأكل وسائر التصرفات؟

الصحيح أنّها مجعوله بالأصله؛ ففى الملكيه مثلاً يجعل صورته فرضيه للسلطنه على شىء كسلطنه الإنسان على أعضائه وجوارحه، والوجدان حاكم بأنّ البائع إذا

قال: «بعتك هذا الدار» يجعل للمشتري سلطه اعتباريّه يترتب عليها أحكام كثيره عند العرف والشرع.

### نتيجه البحث

بناء على ما ذكرنا ظهر جريان الاستصحاب في بعض الأحكام الوضعيّه دون بعض، فما كان منها من الامور التكوينيّه كالصحة والفساد؛ أى المطابقه مع المأمور به وعدمها، فلا يمكن استصحابه، كما لا يمكن استصحاب أثره وهو الإجزاء وإسقاط الإعاده والقضاء، لأنه أمر عقلي، والاستصحاب يجرى فيما إذا كان المستصحب أمراً شرعياً أو ذا أثر شرعى.

وما كان منتزِعاً من الامور التكليفيّه كالجزئيّه والشرطيّه فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه باعتبار منشأ انتزاعه، فإذا شكنا في جزئيّه السوره الكامله للصلاه لبعض الأعذار مثلاً نستصحب وجوب السوره ونثبت بقاء الأمر المتعلّق بها بلا ريب.

وما كان منها من الامور المجعوله بالأصالة كالملكيه والوكاله وغيرهما فلا شكّ في جريان الاستصحاب فيه.

### ٧. استصحاب الكلّي

#### إشاره

هل يجوز استصحاب الكلّي كما يجوز استصحاب الفرد؟ الظاهر جوازه في بعض أقسامه وقد ذكر له أقسام أربعة:

الأوّل: أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهه الشكّ في بقاء الفرد الذي كان الكلّي متحقّقاً في ضمنه كما إذا علم بوجود الإنسان في الدار بوجود زيد، ثمّ شكّ في بقاء الإنسان فيه من جهه الشكّ في بقاء زيد، فلا إشكال في جواز استصحاب بقاء الإنسان في الدار وترتيب أثره عليه كما جاز استصحاب شخص زيد وترتيب

نفس الأثر عليه فإنّ أثر الكلّي أثر الفرد أيضاً ولا- عكس، ولذا لو ترتّب على الفرد بخصوصه أثر جاز استصحاب الفرد دون الكلّي.

والمثال الشرعى لهذا القسم ما إذا تيّن بالجنابه وبتبعها بكلّي الحدث ثمّ شكّ في رفعها بالغسل، فلا- إشكال في جريان استصحاب كلّ من الجنابه والحدث، ومقتضى الثانى هو عدم صحّته صلاته وما هو مشروط بالطهاره، وهو بعينه مقتضى الأوّل أيضاً مضافاً إلى عدم جواز مكثه في المسجد مثلاً.

الثانى: أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهه تردّد الفرد الذي كان الكلّي متحقّقاً في ضمنه بين ما هو مرتفع قطعاً وما هو باقى جزماً، كما إذا علم إجمالاً بوجود طائر في الدار، ولم يعلم أنّه العصفور أو الغراب، ثمّ مضى مقدار عمر العصفور دون الغراب،

فإن كان الطائر عصفوراً فقد مات وإن كان غراباً فهو باقٍ فيستصحب كلّي الطائر الجامع بينهما.

والمثال الشرعى لهذا القسم ما إذا علم إجمالاً بنجاسة الثوب ولم يعلم أنّها من الدم أو البول؟ فإن كانت النجاسة من الدم فقد زالت بالغسل مرّه بالماء القليل وإن كانت النجاسة من البول فهي باقيه لا- تزول إلّا بالمرّه الثانيه- بناء على لزوم التعدّد فيه- فيستصحب كلّي النجاسة المشترك بين البول والدم.

الثالث: أن يكون الشكّ فى بقاء الكلّي من جهه الشكّ فى وجود فرد آخر بعد القطع بارتفاع الفرد الأوّل الذى كان الكلّي متحقّقاً فى ضمنه، وهذا على قسمين:

فتارةً يقع الشكّ فى وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد الأوّل، واخرى يقع الشكّ فى وجود فرد آخر مقارنة لارتفاع الفرد الأوّل.

كما إذا علم بوجود الإنسان فى الدار فى ضمن وجود زيد، ثمّ حصل القطع بخروج زيد عنها وشكّ فى وجود عمرو مقارنة لوجود زيد فى الدار أو مقارنة لخروجه عنها.

والمثال الشرعى له ما إذا علم بحدوث الحدث الأصغر ثمّ حصل اليقين بارتفاعه

ص: ٢٦٥

بالوضوء وشكّ فى حدوث الحدث الأكبر مقارنة لحدوث الأصغر أو مقارنة لارتفاعه.

الرابع: ما إذا علمنا بوجود فرد بعنوان خاصّ، ثمّ علمنا بوجود مصداق معنون بعنوان آخر ولكن لا ندرى أنّ العنوانين منطبقان على مصداق واحد أو لهما مصداقان مختلفان؟

وهذا مثل ما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار، ثمّ سمعنا صوت القرآن من الدار لا ندرى هو زيد أو عمرو؟ ثمّ خرج زيد من الدار، فإن كان القارئ زيداً فقد خرج، وإن كان غيره فهو باقٍ، فهل يمكن استصحاب بقاء القارئ للقرآن فى الدار- أى بهذا العنوان لا بعنوان أنّه زيد أو عمرو- أم لا؟

ومثاله الشرعى ما إذا علم إنسان بأنّه قد احتلم ثمّ اغتسل بعد ذلك، ثمّ رأى بعد ذلك اليوم آثار المنى فى ثوبه لا يدرى أهو من الاحتلام السابق، أو من احتلام جديد؟ فهل يمكن الإشاره إلى خصوص ذلك الأثر، فيقال: إنّ الجنابه كانت حاصله مقارنة لخروج هذا ولا ندرى أنّه اغتسل بعد خروجه أم لا؟ فيستصحب الجنابه التى حصلت مقارنة له لا خصوص الجنابه الحاصله فى أمس، فإنّها قد ارتفعت قطعاً، ولا خصوص الجنابه الحاصله فى اليوم فإنّها مشكوك حدوثها.

والفرق بينه وبين الكلّي فى القسم الثالث واضح، فإنّ تعدّد الفردين هناك قطعى، فالحدوث بسبب واحد منهما والبقاء بسبب فرد آخر، ولكن التعدّد هنا غير ثابت لاحتمال انطباق عنوان زيد وقارئ القرآن على شخص واحد.

**جريان الاستصحاب فى الأقسام الأربعة وعدمه**

أما القسم الأوّل: فلا إشكال في جريان استصحاب الكلّي فيه، كما يجري استصحاب الفرد فيه أيضاً.

ولكن الكلام في أنّ استصحاب الفرد هل يغني عن استصحاب الكلّي أو لا؟

ص: ٢٦٦

والصحيح كفايه استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّي، وذلك من جهة اتّحاد الكلّي مع فرده، فيكفي استصحاب الفرد لترتّب جميع آثار الكلّي، وهذا ما ذهب إليه أكثر المحقّقين.

وعليه فلا- ثمره لاستصحاب الكلّي في هذا القسم؛ لأنّ الكلّي لا- يكون مفترقاً عن فرده، لما ثبت في محلّه من اتّحاد الكلّي الطبيعي مع أفرادهِ، وأنّ وجود الطبيعي عين وجود أفرادهِ، وحينئذٍ آثار الكلّي ترتّب أيضاً على فرده، فمن تيقّن بالجنابه ثم شكّ في الطهاره عنها يستصحب بقاء الجنابه ويرتّب عليها عدم المكث في المسجد، الذي هو من آثار فرد الجنابه وعدم صحّه صلاته الذي هو من آثار مطلق الحدث، ولا حاجة إلى استصحاب كلّي الحدث.

أمّا القسم الثاني: فقد ذهب أكثر المحقّقين إلى جريانه، لكن في خصوص ما إذا لم يكن أثر الكلّي مابيناً مع أثر الفرد والخصوصيّات الفرديّه، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه الثوب ولم نعلم أنه دم أو بول، حيث إنّ أثر النجاسه بالدم وجوب الغسل مرّه وأثر النجاسه بالبول وجوب الغسل مرّتين فيجري استصحاب بقاء النجاسه بعد الغسل مرّه ويجب الغسل مرّه اخرى.

وأمّا إذا كان أثر الكلّي مابيناً مع أثر الفرد كما في مثال البول والمنى؛ حيث إنّ أثر البول وجوب الوضوء وأثر المنى وجوب الغسل وهما أثران متباينان، ففي هذه الصوره لا تصل النوبه إلى استصحاب كلّي الحدث لإثبات وجوب الوضوء والغسل معاً، بل تجرى قاعده الاحتياط والاشتغال لإثبات وجوب رعايه كلا الأثرين.

نعم يمكن أن يقال: إنّ هذا النوع من الاستصحاب ليس من مصاديق استصحاب الكلّي، بل إنّّه في الواقع من قبيل استصحاب الفرد المبهم، وإن شئت قلت: يجري استصحاب الفرد المبهم ويترتّب نفس ما يترتّب على استصحاب الكلّي، ففي مثال العصفور والغراب مثلاً نشير إلى ذلك الفرد من الطائر المبهم الذي دخل الدار في ساعه كذا ورآه بعينه من دون معرفه حاله، ويستصحب شخص ذلك الفرد المبهم،

ص: ٢٦٧

ولعلّ مراد القائلين بالكلّي أيضاً ذلك.

ثمّ إنّّه قد اورد على هذا القسم من استصحاب الكلّي بوجوه، أهمّها وجهان:

١. إنّ من شرائط حجّيه الاستصحاب وحده القضيه المتيقّنه والمشكوكه، أي تعلق اليقين والشكّ بشيء واحد، وهذا في المقام غير حاصل، لأنّ وجود الكلّي ضمن أحد أفرادهِ غير وجوده ضمن فرد آخر، فإنّ نسبة الكلّي إلى أفرادهِ نسبة الآباء إلى الأبناء، لا نسبة أب واحد إلى أبناء متعدّدين، وحينئذٍ يصير الاستصحاب من قبيل استصحاب الفرد المرّدّد، وهو غير حجّيه.

ويمكن الجواب عنه، بما مرّ من أنّ هذا القسم من الكلّي راجع في الحقيقه إلى استصحاب الفرد، أى استصحاب تلك الحصريه الخاصه المتيقنه وإن كان بعض خصوصياتها مبهمه، فالطائر الذى دخل الدار فى ساعه كذا بعينه موجود الآن وإن شككنا فى أنّه كان غراباً أو عصفوراً لظلمه أو شبهها.

٢. ما سمّيت بالشبهه العبائيه، وحاصلها: أنّه لو علمنا بإصابه النجاسه أحد طرفى العباءه من الأيمن أو الأيسر ثمّ طهرنا الطرف الأيمن فطهارته تورث الشكّ فى بقاء النجاسه فى العباءه، لاحتمال أن تكون النجاسه المعلومه قد أصابت الطرف الأيسر فيجرى فيه استصحاب بقاء النجاسه.

فإذا لاقت اليد مثلاً الطرف الأيسر كانت محكومته بالطهاره- لأنّ ملاقى بعض الأطراف طاهر- أمّا إذا لاقت بعد ذلك الطرف الأيمن وجب الحكم بنجاستها مع أنّ الأيمن طاهر على المفروض، وذلك لأنّ النجاسه فى العباءه باقيه بحكم الاستصحاب وليست خارجه عن الطرفين، وقد لاقت اليد كليهما، فلا- محيص عن القول بنجاسه اليد بعد إصابه الطرف الطاهر، وهذا من العجائب، فلا بدّ من رفع اليد عن استصحاب النجاسه الذى هو من قبيل استصحاب الكلّي القسم الثانى.

وقد اجيب عن الشبهه بوجوه والصحيح منها أن يقال: إنّ مثل هذا الاستصحاب ليس من قبيل استصحاب القسم الثانى، لأنّه عباره عن استصحاب فرد واحد

ص: ٢٤٨

مجهول الصفات، أى الفرد المبهم المتيقّن وجوده فى الخارج، وهذا الفرد فى ما نحن فيه مردّد بين فردين خارجيين، فهو نظير ما إذا علمنا بنجاسه أحد الإناءين ثمّ علمنا بإنعدام أحدهما ولا نعلم هل المعدوم هو الإناء النجس أو الإناء الطاهر؟ فلا إشكال فى عدم جواز استصحاب نجاسه كلّي أحدهما فى مثل ذلك، لتبدّل الموضوع الناشئ من انعدام أحدهما فى الخارج.

فإنّ المفروض فى ما نحن فيه أنّ أحد الطرفين صار طاهراً قطعاً، فتبدّل عنوان «هما» ب «هو» فليس المتيقّن نجاسه كلّي أحدهما بل المتيقّن نجاسه الفرد المرّد بين ما صار طاهراً يقيناً وبين ما هو مشكوك النجاسه، فهو من قبيل استصحاب الفرد المرّد الذى لا إشكال فى عدم جريانه فى أمثال المقام لتبدّل الموضوع.

أمّا استصحاب القسم الثالث: فالمشهور عدم حجّيته وفصل الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله بين ما إذا احتمل وجود الفرد الآخر مقارناً لخروج الفرد الأوّل، وما إذا احتمل وجوده مقارناً لوجود الفرد الأوّل، فهو حجّه فى الثانى دون الأوّل (١).

والصحيح هو القول الأوّل، ودليله ظاهر؛ لاعتبار وحده متعلّق اليقين والشكّ فى الاستصحاب؛ أى لزوم اتّحاد القضيه المتيقنه والقضيه المشكوكه، وهى مفقوده فى المقام؛ لأنّ متعلّق اليقين فيه إنّما هو وجود الإنسان ضمن زيد، والحال أنّ المشكوك هو وجود الإنسان ضمن عمرو، وقد ثبت فى محلّه أنّ وجود الكلّي الطبيعى فى الخارج يكون متعدّداً بتعدّد أفراده وإن كان متّحداً معها فى الذهن، ولا إشكال فى أنّ المستصحب فى ما نحن فيه إنّما هو وجود الكلّي فى الخارج لا الموجود فى الذهن.

وحكم الشيخ الأعظم رحمه الله بجريان الاستصحاب فى ما إذا وقع الشكّ فى وجود فرد آخر مقارن لوجود الفرد الأوّل لاحتمال



كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً، فيتردد الكليّ المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجي على

١- فرائد الاصول، ج ٣، ص ١٩٦

ص: ٢٦٩

نحو لا- يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فالشكّ إنّما هو في مقدار استعداد ذلك الكليّ، واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكليّ.

فحاصل كلامه: أنّه في القسم الأوّل يحتمل أن يكون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً بخلاف القسم الثاني فلا يحتمل فيه ذلك، فيجرى الاستصحاب في الأوّل دون الثاني.

ويمكن أن يجاب عنه: بأنّ المتيقّن إنّما هو وجود كليّ الإنسان ضمن وجود زيد، وأما المشكوك فهو وجود كليّ الإنسان ضمن عمرو، فالموضوع المستصحب على كلّ حال ليس واحداً لأنّ وجود الطبيعي في ضمن فرد غير وجوده في ضمن فرد آخر.

أمّا القسم الرابع من الاستصحاب الكليّ: فالحقّ عدم جريان الاستصحاب فيه وذلك لأنّه يرجع إلى التمسكّ بعموم «لا تنقض» في الشبهه المصدقيه، لأنّه يحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين السابق من قبيل نقض اليقين باليقين فإنّ احتمال انطباق هذا الأثر على الجنابه المعلوم ارتفاعها مساوق لاحتمال تحقّق اليقين بارتفاع الجنابه الحادثه عند حدوث هذا الأثر.

إن قلت: لا- معنى للشكّ في تحقّق اليقين وعدمه، لأنّ اليقين من الصفات النفسائيه التي لا يمكن تطرّق الشكّ إليها فإمّا يعلم بوجوده في عالم النفس أو يعلم بعدمه.

قلت: إنّ متعلّق حكم الشارع بالإبقاء نفس الجنابه الخارجيه الحاصله عند وجود هذا الأثر، وإنّما اخذ عنوان «الجنابه الحاصله عند وجود الأثر» للإشاره إلى الموجود الخارجي، وإلّا فلا دخل لهذا العنوان في الحكم الشرعيّ بلا إشكال، فلو علم بارتفاع الجنابه الخارجيه- بأيّ عنوان كان وبأيّ إشاره فرضت- فقد حصلت الغايه وهو اليقين بارتفاع الجنابه وكان رفع اليد عن المتيقّن السابق من قبيل نقض

ص: ٢٧٠

اليقين باليقين فاحتمال انطباق عنوان المتيقّن في المقام على الجنابه المعلوم ارتفاعها يوجب احتمال كون رفع اليد عنه من قبيل نقض اليقين باليقين فلا يصحّ التمسكّ بعموم «لا تنقض» لإثبات بقائها.

والحاصل: أنّ اليقين والشكّ وإن كانا من الامور النفسائيه التي لا يمكن الشكّ في تحقّقها، ولكن الكلام هنا في متعلّق اليقين، فقد يكون العنوان الذي اخذ في متعلّقه منطبقاً على عنوان آخر في الخارج، ومجرّد هذا الاحتمال يوجب احتمال تحقّق اليقين بارتفاع الجنابه في المثال ولو بعنوان آخر، فالشكّ إنّما هو في انطباق العنوانين اللذين تعلّق بهما الشكّ واليقين، فتأمل فإنّه دقيق.

قد يكون المستصحب من الامور الثابته القارّه، وقد يكون من الامور التدريجيّه غير القارّه كالحركه والزمان، فهل يختص الاستصحاب بالقسم الأول، أو يجرى في القسم الثانى أيضاً؟ والبحث عنه يقع فى مقامات ثلاث:

المقام الأول: الاستصحاب فى نفس الزمان كالיום والليل

ولا بأس بالإشاره إلى حقيقه «الزمان» فقد جرت حوله أبحاث كثيره معقده، مع أنه بإجماله من الضروريات البديهيه.

وخلاصه الكلام فى ذلك أن الزمان كما هو مختار الفلاسفه المتأخرين ليس إلّا مقدار الحركه فى العرض أو الجوهر، فلولا الحركه لما كان هناك زمان، فهى فى الحقيقه مخلوقه بعد خلق الأشياء الماديه لا قبلها، وهكذا المكان فإنه أيضاً ينتزع بعد خلق الأشياء الماديه ونسبه بعضها إلى بعض كما فصل فى محلّه.

وقد استشكل فى جريان الاستصحاب فيه بامور ثلاثه:

أولها: أنه يعتبر فى الاستصحاب الشكّ فى البقاء، والبقاء معناه وجود الشىء فى

ص: ٢٧١

الزمان الثانى واستمراره، وهو لا يتصوّر لنفس الزمان، وإلّا يستلزم أن يكون للزمان زمان آخر وهكذا، فيتسلسل.

وفيه: أن المستفاد من أدلّه الاستصحاب إنّما هو اعتبار وجود يقين سابق وشكّ لاحق فى شىء واحد، ولا دليل على اعتبار صدق عنوان البقاء فيه.

ثانيها: الإشكال بتبدّل الموضوع؛ لأنّ الساعه المتيقنه غير الساعه المشكوكه، مع أنّ المعبر فى حجّيه الاستصحاب بقاء الموضوع، أى وحده القضيه والمشكوكه.

ويرد عليه، أولاً: أنّ المعبر وجود الوحده بنظر العرف لا بالدقه العقليه، والوحده العرفيه موجوده فى الزمان بلا ريب.

وثانياً: أنّ الوحده موجوده فيه حتى بالدقه العقليه، ودليلها وجود الأتصال الحقيقى بين أجزاء الزمان، فالموجود فى الخارج فى الامور المتصله ليس إلّا شيئاً واحداً، وإنّما التجزئه فى الذهن.

ثالثها: رجوعه إلى الأصل المثبت غالباً؛ فإنّ المراد من استصحاب النهار مثلاً إمّا إثبات وقوع الإمساك فى النهار، وهو لازم عقلى لبقاء النهار، أو إثبات أنّ الصلاه وقعت أداءً، وهو أيضاً لازم عقلى له.

ويرد عليه: أنّ الواسطه فى ما نحن فيه خفيه جداً، فلا يكون الأصل مثبتاً وإلّا يكون الاستصحاب مثبتاً حتى فى مورد أدلّه

الاستصحاب؛ لأن ما هو معتبر في الصلاة إنما هو تقيّد أفعالها بالوضوء، لمكان معنى الشرط، وهو من اللوازم العقليّة لاستصحاب بقاء الوضوء كما لا يخفى، مع أنّ جواز هذا الاستصحاب مصرّح به في نفس الصحيحه المعتبره الدالّه على حجّيه الاستصحاب.

أضف إلى ذلك أنّ من روايات الباب روايه على بن محمّد القاساني المذكور سابقاً، ولا إشكال في أنّ المستصحب في موردها هو الزمان.

المقام الثاني: الاستصحاب في التدريجيّات المشابهه للزمان

أى ما تكون طبيعتها سيّاله وهي على أقسام:

ص: ٢٧٢

١. ما لا يدرك تدريجيّته بالنظر العرفي، بل تعرف بالنظر العقلي الفلسفي، وهو تدريجيّته تمام الموجودات؛ لأنّ وجودها يترشّح من المبدأ الفيّاض آنأ فأنأ، سواء كانت له حركة جوهرية كما في المادّيات، أو لم تكن كما في المجرّدات.

٢. ما يكون العرف غافلاً عنه بدوّاً، ولكن يدركه عند الدقّه كالحركة الموجوده في السراج، فإنّه وإن كان ثابتاً ظاهراً، إلّا أنّ نوره ومادّته المشتعله ينقضى شيئاً فشيئاً.

٣. ما يكون ظاهراً ومحسوساً عند العرف كجريان الماء وسيلان الدم ونبع ماء العين وحركة الإنسان من مبدأ المسافه إلى منتهاها.

٤. ما يكون عند الدقّه من الموضوعات المقطّعه، ولكن تكون لها وحده اعتباريّه كالقراءه والتكلم.

ولا- إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأوّل لو كان له أثر شرعي، وهكذا القسم الثاني والثالث؛ لأنّ شرطيه وحده الموضوع حاصله في كلّ واحد منها، والدليل عليها وجود الاتّصال فيها.

إنّما الكلام في القسم الرابع فهل يجرى فيه الاستصحاب؛ لأنّ الوحده العرفيه موجوده فيه أيضاً ولو كانت اعتباريّه، أو لا يجرى؛ لأنّ وحدتها تكون بالتسامح العرفي ولا اعتبار بالمسامحات العرفيه؟

والصحيح هو القول الأوّل؛ لأنّ الوحده في هذا القسم- كالقراءه والتكلم- حاصله عند العرف من غير مسامحه، وليست الوحده فيه من المسامحات العرفيه.

المقام الثالث: الاستصحاب في الامور الثابته المقيده بالزمان

وذلك مثل الإمساك المقيّد بالنهار في الصيام أو كالصلاه المقيده بإتيانها في الوقت، فهل يجرى استصحاب بقاء وجوب الصلاه مثلاً بعد انقضاء الزمان المقيّد به فعل الصلاه أو لا؟

ص: ٢٧٣

ذهب كثير من الأعاظم إلى عدم جريان الاستصحاب في هذا المقام، وذلك لتبدل الموضوع؛ لأن المفروض أن الزمان كان مقوماً له عرفاً، نعم إذا لم يكن الزمان مقوماً للموضوع عند العرف كما في مثل خيار الغبن أو خيار العيب كان الاستصحاب فيه جارياً، فإذا شككنا في أن خيار الغبن مثلاً كان فورياً فانقضى زمانه أو لم يكن فورياً فلم ينقض زمانه، كان استصحاب بقاء الخيار جارياً بلا إشكال، بناءً على جريانه في الشبهات الحكمية.

وإن شئت قلت: إذا كان زمان خاص قيداً في الواجب فلا يجرى الاستصحاب بعد ذلك الزمان لتبدل الموضوع، ولذلك يقال بأن القضاء يكون بأمر جديد، وإذا لم يكن الزمان قيداً في الواجب بل كان ظرفاً له كما في مثل الخيار فيكون الاستصحاب جارياً، ولكن المستصحب حينئذ ليس زمانياً فليس داخلياً في محل النزاع.

## ٩. الاستصحاب التعليقي

### إشاره

إن الأحكام الشرعية قد تصدر على نهج القضايا التنجيزية كأكثرها، وقد تصدر على نهج القضايا التعليقية، كحكم الشارع في العصير العنبي بأنه إذا غلى ينجس أو يحرم، ثم وقع الكلام في أنه إذا تبدل العنب بالزبيب، فما هو حكم العصير الزببى إذا غلى؟ ومما استدلل به على الحرمة أو النجاسة هنا هو الاستصحاب التعليقي واستدل القائلون بحجته بأن أركانه تامه، من اليقين السابق والشك اللاحق وبقاء الموضوع عرفاً، فإن الزببى من الحالات عرفاً لا من المقومات.

واستشكل عليه القائلون بعدم الحجية:

أولاً: بأن عنوان الزبيب غير عنوان العنب عرفاً فقد تبدل الموضوع وتغير.

والجواب عنه واضح: لأن هذا مناقشه في المثال، مضافاً إلى أن الصحيح كون

ص: ٢٧٤

الزببى والعنبي من الحالات، كما يحكم به الوجدان العرفي في نظائره من سائر الفواكه إذا جفت، بل في سائر الأغذية بعد الجفاف، كالخبز إذا جف، فهو نفس الخبز قبل الجفاف فإن الجفاف وعدمه ليس من مقومات الشئ.

وثانياً: بأن الاستصحاب التعليقي معارض دائماً مع استصحاب آخر تنجيزي، وهو استصحاب الطهاره أو الحليه الثابته قبل الغليان.

والجواب عنه: أنه محكوم للاستصحاب التعليقي لأن الشك في الطهاره أو الحليه التنجيزيه مسبب عن الشك في بقاء الحرمة أو النجاسة المعلقه على الغليان.

وإن شئت قلت: إن الحليه أو الطهاره كانت مغنيه بعدم الغليان في حال كونه عنباً فنستصحبها في حال كونه زبيباً.

وثالثاً وهو العمده: بأنه يشترط في حجّيه الاستصحاب ثبوت المستصحب خارجاً في زمان من الأزمنه قطعاً ثم حصول الشكّ في ارتفاعه بسبب من الأسباب، ولا يكفي مجرد قابليه المستصحب للثبوت بتقدير من التقادير، فإنّ التقدير أمر ذهني خيالي لا وجود له في الخارج.

ويظهر الجواب عنه بما مرّ في الواجب المشروط ممّا ينحلّ به إشكال التعليق في الإنشاء، وحاصله: أنّ الأحكام على قسمين: قسم منها تنجزى كقولك لزيد:

«إذهب إلى السوق»، وقسم منها تعليقي، وهو ما يصدر بعد فرض شىء كقولك: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فالقضيّه الشرطيّه عباره عن إنشاء حكم بعد فرض خاصّ، وهو مفاد «إن» الشرطيّه أو كلمه «أكر» في اللغه الفارسيه عند مراجعه الوجدان، فقولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» عباره اخرى عن قولك: «يجب عليك إكرام زيد على فرض مجيئه» فالقيد وهو مجىء زيد راجع إلى مفاد الهيئه وهو وجوب الإكرام، لا مفاد المادّه وهو نفس الإكرام.

وإن شئت قلت: المتكلم قد يرى أنّ زيدا قد قدم فيقول: «قم يا غلام وأكرمه» واخرى يعلم أنّ زيدا لم يجىء بعد، ولكن يتصور ويفرض قدومه فيظهر شوقه إلى

ص: ٢٧٥

إكرامه حينئذٍ، فينشئ وجوب الإكرام في هذا الفرض الذى هو مفاد «ان» الشرطيّه، فيقول: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فليس هناك تعليق في إنشائه، كما أنّه ليس هناك إنشاء فعلى، بل هو إنشاء على فرض، فلذا لا أثر له إلّا بعد تحقّق ذاك الفرض، فإنّ هذا هو المعنى المعقول في القضيّه الشرطيّه.

وبهذا يظهر أنّ للحكم التعليقي؛ أى الحكم على فرض، حظّ من الوجود فيمكن أن يستصحب.

### بقي أمران:

الأول: أنّ النزاع في الاستصحاب التعليقي يتوقّف أولاً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّه، وثانياً على كون التعليق في لسان الشرع، لا بنظر العقل؛ لأنّه إذا كان التعليق شرعياً كان هناك حكم صادر من ناحيه الشرع، غايه الأمر أنّه حكم على فرض، فصدر على أىّ حال إنشاء وحكم من ناحيه الشارع، فيمكن استصحابه، وأما إذا كان التعليق عقلياً يراجع قيود الموضوع إلى شرط الحكم، فليس لنا حكم صادر من جانب الشارع حتّى يستصحب، فإنّ التعليق العقلي إنّما هو في الواقع انتزاع من ناحيه العقل.

الثانى: بناءً على جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام فهل يجرى في الموضوعات أيضاً أو لا؟

قد يستفاد من بعض كلمات الأصحاب جريانه في الموضوعات أيضاً، كما استدللّ به في مسأله اللباس المشكوك لصحّه الصلاه بأنّ المصلّى قبل لبسه اللباس المشكوك لو كان يصلّى كانت صلاته صحيحه، وبعد لبسه إياه يستصحب ويقال: لو صلّى في هذا الحال فصلاته صحيحه أيضاً.

ولكن يرد عليه، أولاً: عدم بقاء الموضوع بعد لبسه إياه، كما هو واضح.

وثانياً: أنّ التعليق فيه ليس فى لسان الشرع، بل إنه إنما هو بتحليل عقلى، وانتزاع ذهنى.

ص: ٢٧٦

## ١٠. استصحاب أحكام الشرائع السابقه

### اشاره

هل يجوز كون المستصحب حكماً من أحكام الشرائع السابقه كحجبه القرعه الثابت وجودها فى الشرائع السابقه كما وردت فى قصه زكريا وقصه يونس فى كتاب الله العزيز(١)، أو يعتبر فى المستصحب أن يكون حكماً ثابتاً فى هذه الشريعه؟

قد يقال: إنّ أركان الاستصحاب فيها مختله من جهتين:

الاولى: من ناحيه عدم اليقين بثبوتها فى حقّ أتباع هذه الشريعه وإن علم بثبوتها فى حقّ آخرين، فإنّ الحكم الثابت فى حقّ جماعه لا يمكن إثباته فى حقّ جماعه اخرى لتغاير الموضوع، ولذا يتمسك فى تسريه الأحكام الثابته للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين بالإجماع والأخبار الداله على اشتراك جميع الامه فى الحكم، لا بالاستصحاب.

واجيب عنها: بأنّ الحكم الثابت فى الشريعه السابقه لم يكن ثابتاً لخصوص الأفراد الموجودين فى الخارج بنحو القضيّه الخارجيه، بل الحكم كان ثابتاً لعامه المكلفين بنحو القضيّه الحقيقيه، فإذا شكّ فى بقائه لهم لاحتمال نسخه فى هذه الشريعه استصحب.

الثانيه: من ناحيه الشكّ اللاحق، فإنّا نتيقن بارتفاعها بنسخ الشريعه السابقه، فلا شكّ فى بقائها حينئذٍ حتى يكون من قبيل نقض اليقين بالشكّ فيستصحب، بل إنه من قبيل نقض اليقين باليقين.

واجيب عنها: بأنّ نسخ الشريعه السابقه ليس بمعنى نسخ جميع أحكامها، فإنّ كثيراً من أحكام الشرائع السابقه باقيه فى هذه الشريعه أيضاً، كحرمه الزنا والغيبه وغيرهما.

وإن شئت قلت: إن اريد من النسخ نسخ كلّ حكم إلهى من أحكام الشريعه السابقه فهو ممنوع، وإن اريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل،

١- انظر: سوره آل عمران، الآيه ٤٤ وسوره الصافات، الآيه ١٤١.

ص: ٢٧٧

فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب.

والتحقيق فى المسأله يستدعى تحليل ماهيه نسخ الشريعه:

### كلمه حول حقيقه نسخ الشرائع

لا- إشكال فى أن نسخ الشريعه ليس بمعنى نسخ الاصول الاعتقاديه فيها، كما لا إشكال فى أنه ليس عباره عن تغيير جميع الأحكام بل يراد منه أحد المعنيين:

١. رفع بعض الأحكام الفرعيه وجزئيات الفروع ككفيته الزكاه والصلاه.

٢. إتمام أمد رساله النبى السابق وانقضاء عمرها، ولازمه تشريع جميع الأحكام من جديد، وحينئذ ليس هو من قبيل تغيير الدوله فى حكومه خاصه وتبديلها إلى دوله اخرى، بل هو فى الواقع من قبيل تبديل أصل الحكومه إلى حكومه جديده ونظام آخر بحيث لا بد فيه من تقنين قانون أساسى جديد، ولازمه تدوين جميع القوانين العمليه والأحكام الفرعيه من جديد، وإن اشتركت الشريعتان فى كثير من أحكامهما.

والصحيح هو المعنى الثانى، فإن هذا هو حقيقه نسخ الشرائع وظهور شريعه اخرى جديده، ويشهد على هذا المعنى تكرار تشريع بعض الأحكام فى الإسلام مع وجوده فى الشريعه السابقه، كحرمه شرب الخمر وحرمه الزنا ووجوب الصيام والصلاه وكثير من المحرمات والواجبات، كما يدلّ عليه بالصراحه التعبير بالكتابه فى مثل قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (١)، فالاشتراك فى هذه الأحكام لا ينافى تشريعها من جديد فى هذه الشريعه.

ويؤيد ذلك: جريان أصاله الإباحه بالنسبه إلى الشبهات الوجوبيه عند الأخبارى والاصولى معاً، وفى الشبهات التحريميه عند الاصولى فقط، فإنه أيضاً شاهد على نسخ جميع الأحكام السابقه ورجوع الأشياء إلى الإباحه، وعدم وجود

١- سورة البقره، الآيه ١٨٣

ص: ٢٧٨

حكم إلزامى إلبعد ثبوت تدوينه وكتابه ثانياً فى الشريعه الإسلاميه.

والذى يستنتج من هذا المعنى للنسخ هو عدم جواز استصحاب الشرائع السابقه فإنه فرع احتمال بقاء بعض أحكام الشريعه السابقه، مع أنك قد عرفت بأننا نعلم بنسخ جميع أحكامها وتشريع أحكام جديده، وافقها أو خالفها.

### ١١. الاصول المثبتة وعدم حجيتها

اشاره

وتحقيق حالها يتم فى مقامات أربع:

إذا كان المستصحب حكماً شرعياً فلا- كلام في جواز استصحابه وترتيب آثاره، وأمّا إذا كان المستصحب موضوعاً من الموضوعات كحياه زيد، فلا- إشكال أيضاً في جواز استصحابه وترتيب أثره الشرعى من دون الوساطه كبقاء زوجته وملكيه أمواله، الذى يترتب على حياه زيد بلا واسطه.

وأما آثاره الشرعيه مع الوساطه العقليه مثل أنّ له خمسين سنه، إذا ترتب عليه أثر شرعى بنذر وشبهه، أو الوساطه العاديه كيباض لحيته إذا صار أيضاً متعلقاً للنذر مثلاً، فلا ترتب عليه، ويسمى الاستصحاب حينئذٍ بالأصل المثبت، فالمقصود من الأصل المثبت ترتيب الآثار الشرعيه للمستصحب مع الوساطه العقليه أو العاديه.

ثم لا- يخفى إنّ عدم ترتب اللازم العادى أو العقلى والأثر الشرعى المترتب عليهما إنّما هو فى اللازم العادى أو العقلى للمستصحب واقعاً لا اللازم المطلق له ولو فى الظاهر؛ أى سواء كان لوجوده الواقعى أو الظاهرى، فليس الاستصحاب مثبتاً بالنسبه إليه، نظير ترتب الإجزاء على الطهاره الاستصحابيه، حيث إنّ شرط الصلاه هو الأعم من الطهاره الواقعيه والظاهريه فيترتب عليها الإجزاء وإن كان من آثارها العقليه، ونظير ترتب عدم العقاب على استصحاب عدم التكليف، وهذا من

ص: ٢٧٩

القضايا التى قياساتها معها، فإنّ الأثر العقلى إذا كان أثراً للحكم الظاهرى والواقعى معاً، والمفروض ثبوت موضوعه وهو الحكم الظاهرى هنا، فيترتب عليه بلا إشكال.

الثانى: وجه عدم حجّيه الأصل المثبت

لابدّ أولّاً من إشاره إجماليه إلى معنى الحجّيه هنا، فإنّ حجّيه الأصل مثل الاستصحاب معناها جعل الحكم المماثل؛ أى جعل حكم ظاهرى مماثل لنفس المستصحب إذا كان المستصحب هو الحكم، أو جعل حكم ظاهرى مماثل لحكم المستصحب إذا كان المستصحب هو الموضوع، ولا- يخفى أنّ من فسّر الحجّيه بالجري العملى أو التطبيق فى مقام العمل أو الالتزام بالحكم السابق يعود كلامه إلى جعل الحكم المماثل أيضاً؛ لأنّه لا نعرف من وجوب الجرى العملى أو تطبيق العمل على مؤدى الأصل إلّا جعل حكم ظاهرى مماثل لمؤداه، وهكذا الالتزام بالحكم السابق، فإنّ المراد من الالتزام هنا هو الالتزام العملى.

وأما الحجّيه بمعنى جعل المنجزيه والمعدّريه فلا يصحّ؛ لأنّ المنجزيه والمعدّريه من حكم العقل، ولا تنالها يد الجعل، وهكذا الحجّيه بمعنى جعل صفة اليقين أو صفة المحرزيه فإنّه غير معقول أيضاً؛ لأنّ صفة اليقين من الامور التكوينيّه التى لا تتعلق بها الجعل والإنشاء، ولا يمكن أن يصير الشاكّ قاطعاً بالإنشاء، وهكذا صفة المحرزيه.

إذا عرفت هذا فلنعد إلى وجه عدم حجّيه الأصل المثبت، وقد ذكر له وجوه:

الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله من أنّ تنزيل الشارع المشكوك منزله المتيقّن كسائر التنزيلات إنّما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعيه المحموله على المتيقّن السابق، فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقليه والعاديه، لعدم قابليتها للجعل، ولا



على جعل الآثار الشرعيه المترتبـه على تلك الآثار، لأنها ليست آثاراً

ص: ٢٨٠

لنفس المتيقن، ولم يقع ذووها مورداً لتنزيل الشارع حتى تترتب هي عليه (١).

وحاصل كلامه رحمه الله: أن الآثار مع الواسطه لا يجرى فيها الاستصحاب لعدم وجود أركانه فيها، لأن اليقين السابق كان في خصوص حياه زيد مثلاً، لا ما يشمل لوازمه العقليه والعاديه في حال الشك.

الثاني: ما ذهب إليه المحقق الخراساني من أن مفاد الأخبار ليس أكثر من التعبد بالمستصحب وحده بلحاظ ما لنفسه من الآثار الشرعيه، ولا- دلالة لها بوجه على تنزيل المستصحب بلوازمه العقليه والعاديه حتى تترتب عليه آثارها أيضاً، فإن المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه، وأما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها (٢).

والظاهر أن نظره إلى أن إطلاق «لا تنقض» لا تشمل المقام لأن من شرائط الأخذ بالإطلاق عدم وجود القدر المتيقن وهو مفقود في ما نحن فيه، لوجود القدر المتيقن وهو الآثار الشرعيه من دون الواسطه.

ويرد ما قرّر في محلّه من منع ما تبناه في مقدمات الحكمه من لزوم عدم وجود القدر المتيقن، فإن لازمه سقوط أغلب المطلقات عن الإطلاق؛ لأن القدر المتيقن فيها موجود، ولا أقل من أن القدر المتيقن هو مورد سؤال الراوي، مع أن سيره الفقهاء وديدنهم على أخذ الإطلاق فيها وأن المورد ليس بمخصّص.

الثالث: ما ذكره المحقق الحائري قدس سره من عدم شمول إطلاقات الأخبار لما نحن فيه، لانصرافها إلى الآثار الشرعيه بلا واسطه؛ لأن الإبقاء العملي للشيء ينصرف إلى إتيان ما يقتضيه ذلك الشيء بلا واسطه (٣).

وما أفاده هو الصحيح، فإن الإطلاقات منصرفه إلى الآثار الشرعيه بلا واسطه، وإليك بأمثله يكون الوجدان أقوى شاهد على انصراف الأدله عنها:

١- فرائد الاصول، ج ٣، ص ٢٣٤

٢- كفايه الاصول، ص ٤١٥

٣- درر الفوائد، ج ٢، ص ٥٥٤

ص: ٢٨١

منها: ما إذا كان في الحوض كثر من الماء، ثم وجدناه فارغاً من الماء وقد سقط فيه ثوب في البارحه وكان نجساً وكان ينغسل لو كان الماء باقياً، فإنه لا إشكال في أن استصحاب بقاء الماء حين سقوط الثوب لا يثبت الانغسال الذي يكون من الآثار العقليه لبقاء الماء، حتى يترتب عليه أثره الشرعي وهو الطهاره.

ومنها: ما إذا كان زيد جالساً في حجرته وشككنا في خروجه منها وعدمه، فإذا فرض أنّ رجلاً أحرق الحجره فلا يثبت احتراق زيد باستصحاب بقائه إلى حين الاحتراق حتى يترتب عليه أثر القصاص.

ومنها: ما إذا كان إناء مملوّاً من اللبن وشكّ في انتقاله منه إلى إناء آخر، ثم علمنا بأنّه كسره إنسان في ظلمه الليل بحيث لو كان اللبن باقياً فقد أتلّفه، فلا يثبت إتلاف اللبن باستصحاب بقاء اللبن في الإناء حين الانكسار حتى يترتب عليه أثره الشرعي وهو الضمان.

الثالث: فيما استثنى من الأصل المثبت

قد استثنى من عدم حجّيه الأصل المثبت وانصراف الأدلّه عنه موارد:

أحدها: ما إذا كانت الواسطه خفيّه، كما إذا استصحب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فيحكم بنجاسه الملاقى الجافّ، مع أنّ تنجّسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سرايه رطوبه النجاسه إليه وتأثره بها، والسرايه من الآثار العقليه للملاقاه بالنجس رطباً، ولكنّها لا اعتبار بها لخفائها.

وأظهر منه ما ورد في نفس روايات الاستصحاب من استصحاب الطهاره للصلاه، مع أنّ صحّه الصلاه أثر لتقيدها بالوضوء لا أنّها أثر لبقاء الوضوء، والتقيّد بالوضوء من الآثار العقليه لبقاء الوضوء، وهكذا في سائر الشرائط، لأنّ المعتمد فيها إنّما هو التقيّد، وأمّا القيد فهو خارج، ولكن الإمام عليه السلام حكم بحجّيه الاستصحاب، وليس ذلك إلّا لمكان خفاء الواسطه.

ص: ٢٨٢

ونظيره استصحاب بقاء شهر رمضان وترتيب أثر صحّه الصيام عليه، مع أنّ الصحّه من آثار وقوع الصيام في رمضان، ولكنّه لا بأس به أيضاً لخفاء الواسطه.

ثانيها: ما إذا كانت الواسطه جليّه جداً بحيث يرى العرف ملازمه بين تنزيل المستصحب وتنزيلها، فإذا نزل المستصحب منزله المتيقّن السابق نزلت الواسطه تبعاً كذلك، فيجب ترتيب أثرها الشرعي قهراً.

وإن شئت قلت: إنّ شدّه وضوح الواسطه توجب عدّ أثر الواسطه أثراً لذى الواسطه، نظير أصاله عدم دخول هلال شوال أو بقاء شهر رمضان في يوم الشكّ المثبت لكون الغد يوم العيد فيترتب عليه أحكام العيد من الصلاه والغسل وزكاه الفطره وغيرها.

فإنّ اتصاف الغد بصفه العيد بعد استصحاب بقاء رمضان في يوم الشكّ من اللوازم العقليه قطعاً، لكنّ العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال إلّا ترتيب أحكام اليوم الآخر عليه وكون غده من شوال، لأجل وضوح لزوم أحدهما للآخر وعدم انفكاكهما في جعل الأحكام.

ثالثها: ما إذا كانت الواسطه والمستصحب من قبيل المتضايقين كاستصحاب بقاء زيد زوجاً للمرأة الفلانيه، الذي يلازم بقاءها على زوجيته، ولا يفهم العرف من جعل أحدهما إلّا جعل الآخر، ولا يصحّ عندهم ترتيب آثار الزوجيه على خصوص الزوج دون

زوجته، بل يرون هذا من قبيل التناقض في الجعل.

نعم يرد عليه عدم الحاجة إلى إثبات بقاء أحد المتضايفين باستصحاب الآخر، بل يجرى الاستصحاب في كل واحد منهما.

الرابع: حججه مثبتات الأمارات

المشهور بين المتأخرين حججه مثبتات الأمارات مطلقاً، فيثبت بالأماره مؤديها وملزومها ولوازمها وملازماتها ولو بألف واسطه، وهذا بخلاف مثبتات الاصول.

واستدل عليه بوجوه:

ص: ٢٨٣

الوجه الأول: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من أن الأماره كما تحكى عن المؤدى، كذلك تحكى عن أطرافها من ملزومها ولوازمها وملازماتها؛ لأن مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها عن جميع ذلك (١).

وتوضيحه: أن الأماره تنحل إلى حكايات متعدده مطابقيه والتزاميه، فهي كما تحكى عن المؤدى بالمطابقه فكذلك تحكى عن أطرافه بالالتزام، فتخرج في الواقع عن كونها مثبتة.

ويمكن أن يناقش فيه، أوّلاً: بأنه وإن كان صادقاً في مثل خبر الواحد والإقرار والبيّنه؛ لأن لها الحكايه، والحكايه عن الشئ ع حكايه عن لوازمه، ولكنّه لا يصدق في مثل أصاله اليد، حيث إنّها لا تحكى ولا تخبر عن شئ ع، وليس لها لسان حتى تنحل إلى حكايات عديده.

وثانياً: أنّه يقبل في مثل خبر الواحد أيضاً في الجملة لا- بالجملة؛ لأنّ انحلاله إلى إخبارات عديده مبني على التفات المخبر باللوازم والملازمات، وأمّا اللوازم التي ليس المخبر عالماً بها ولا متوجّهاً إليها فلا يصح أن يكون الإخبار عن الملزوم إخباراً عن تلك اللوازم.

الوجه الثاني: أن حججه الأماره تكون من باب أنّها توجب حصول الظنّ منها نوعاً، والظنّ بشئ ع ظنّ بلوازمه.

وفيه: أن المبني مخدوش؛ لأنّ مناط الحجّيه ليس هو حصول الظنّ النوعي، وإلّا يلزم حجّيه الظنّ مطلقاً.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله من أن الأماره إنّما تكون محرزّه للمؤدى وكاشفه عنه كشفاً ناقصاً، والشارع بأدله اعتبارها قد أكمل جهه نقصها، فصارت الأماره ببركه اعتبارها كاشفه ومحرزه كالعلم، وبعد انكشاف المؤدى يترتب عليه جميع ما للمؤدى من الخواص والآثار على قواعد سلسله العلل

والمعلومات واللوازم والملزومات (١).

ويرد عليه: إن كلامه هذا أيضاً من آثار مبناه المعروف من أن معنى الحجية جعل صفه المحرزيه والكاشفيه واليقين، فكأن الشارع يقول: إن لمفهوم الحجية قسمين من المصداق: قسم تكويني، وقسم اعتباري يحتاج إلى جعل واعتبار ممن بيده الاعتبار، فبعد جعل الحجية يصير مصداقاً واقعياً للعلم فيترتب عليها لوازمها وملازماتها كالعلم التكويني.

ولكن قد مر أن صفه اليقين أمر تكويني لا يمكن جعلها في عالم الاعتبار، وما أفاده قدس سره بعيداً جداً عن مضامين أدله حجيه الأمارات.

والحق أن مثبتات الأمارات حجه بمقدار ما يحكى عن لوازمها وآثارها عرفاً، لا ما يلزمه ولو بألف واسطه كما سيأتي.

### القول الفصل في حجيه مثبتات الأمارات

والحق في المسأله التفصيل بين اللوازم الذاتيه للأماره فتكون حجه، وبين اللوازم الاتفاقيه فلا تكون حجه، ولتوضيح ذلك لابد أولاً من بيان الفرق بين الأماره والأصل:

المشهور في الفرق بينهما أن الجهل بالواقع والشك فيه مأخوذ في موضوع الأصل دون الأماره، فإن الشك إنما هو موردها لا موضوعها.

ولكنه ممّا لا- وجه له؛ لأنّ الجهل بالواقع والشك فيه اخذ في كليهما، والوجه في ذلك أن الإهمال بحسب مقام الثبوت غير معقول فلا- محاله تكون حجيه الأمارات إمّا مطلقه بالنسبه إلى العالم والجاهل، أو مقيدته بالعالم والجاهل، أو مختصه بالجاهل، ولا- مجال للالتزام بالأول والثاني فإنه لا يعقل كون العمل بالأماره واجباً على العالم بالواقع فيبقى الوجه الأخير، وهو كون الأماره مختصه بالجاهل وهو

١- فوائد الاصول، ج ٤، ص ٤٨٧

المطلوب، هذا بالنسبه إلى مقام الثبوت.

مضافاً إلى وروده في لسان بعض الأدله كقوله تعالى: «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١)، وقد استدلوا بالآيه في مباحث حجيه خبر الواحد تارة وفي مباحث الاجتهاد والتقليد اخرى.

والصحيح في الفرق بينهما أن للأماره كاشفيه عن الواقع وإن كان كشافاً ظنياً غير تام، بخلاف الأصل فليس فيه كشف عن الواقع،

ولا- فرق في ذلك بين أن نأخذ الأماره والاصول من الشارع المقدّس أو من بناء العقلاء، فإنّ لهم أيضاً أمارات واصول، بل الأمارات الموجوده في الشرع متّخذة منهم غالباً، وكذا الاصول الأربعة فإنّ جميعها موجوده بين العقلاء من أهل العرف، ومنها الاستصحاب فإنّهم يجرون الاستصحاب بعنوان الأصل لا الأماره.

إذا عرفت هذا فنقول: الحقّ في المسأله هو التفصيل بين اللوازم الذاتيه واللوازم الاتفاقيه في باب الأمارات، وإنّ الاولى تثبت بالأماره دون الثانيه من دون فرق بين ما كانت مخترعه بيد الشارع وما كان عليه سيره العقلاء، ومن دون فرق بين أن تكون الأماره من الأخبار أو لا، فإذا ثبت بالقرعه أنّ هذا المولود لزيد مثلاً فلا إشكال في ترتّب لوازمه الذاتيه عليه من كون فلان خاله وكون فلان عمّه، مع أنّ القرعه ليس لها لسان الخبر.

وهذا بخلاف اللوازم العرضيه الاتفاقيه، كما إذا أثبتنا بالبينه أو بمقتضى اليد أنّ هذه الدار لزيد وعلمنا من الخارج أنّ دار زيد كانت قبال القبله، فلا- يثبت بهما جهه القبله، مع أنّ خبر الواحد من الأمارات الموجوده فيما بين العقلاء ويكون من الأمور الخبريه.

## ١٢. استصحاب تأخّر الحادث

### اشاره

لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا شكّ في أصل حدوث الحادث؛

١- سورة الأنبياء، الآيه ٧

ص: ٢٨٦

حكماً كان أو موضوعاً.

وأما إذا كان الشكّ في تقدّمه وتأخّره بعد العلم بتحقّق أصله، كما إذا علمنا بموت زيد ولا نعلم هل هو مات يوم الخميس أو يوم الجمعة، وفرضنا ترتّب أثر شرعي على موته في يوم الجمعة، فهل يجرى استصحاب عدم موته إلى يوم الجمعة، أي عدم تقدّم موته على يوم الجمعة، أو عدم تأخّر موته عن يوم الخميس أو لا؟

وللمسأله صورتان رئيسيتان:

١. ما إذا لوحظ تقدّمه وتأخّره بالنسبه إلى أجزاء الزمان كما في المثال المذكور.

٢. ما إذا لوحظ تقدّمه وتأخّره بالنسبه إلى حادث آخر قد علم بحدوثه أيضاً، كما إذا علم بموت متوارثين على التعاقب ولم يعرف المتقدم منهما على المتأخّر، أو علم بحصول ملاقاه اليد المتنجّسه بالماء وحصول الكزّيّه على التعاقب ولم يعلم المتقدم

منهما، أو علم بموت الأب المسلم وإسلام الولد الكافر ولم يعرف المتقدم منهما.

أمّا الصورة الأولى: فلا شك في جريان استصحاب عدم تحقق الحادث في الزمان الأول وترتيب آثار عدمه فقط، وأمّا آثار تأخره عن الزمان الأول وآثار حدوثه في الزمان الثاني فلا، لكونه مثبتاً بالنسبة إلى عنوان التأخر والحدوث.

أمّا الصورة الثانية: فيقع البحث عنه في مقامين:

المقام الأول: في مجهولى التاريخ

وله أربعة أقسام:

١. إذا كان الأثر الشرعى لتقدم أحدهما أو لتأخره أو لتقارنه بنحو مفاد كان التامه.

٢. ما إذا كان الأثر الشرعى للحادث المتّصف بالتقدم أو التأخر أو التقارن بنحو مفاد كان الناقصه.

ص: ٢٨٧

٣. ما إذا كان الأثر الشرعى لعدم تقدم أحدهما على الآخر أو لتأخره أو لتقارنه بنحو مفاد ليس التامه.

٤. إذا كان الأثر الشرعى لعدم الحادث المتّصف بالتقدم أو التأخر أو التقارن بنحو مفاد ليس الناقصه، كما إذا قيل: لم يكن الابن متّصفاً بالإسلام في زمن موت الأب.

أمّا القسم الأول: فلا إشكال في جريان استصحاب العدم- أى عدم التقدم إذا كان الأثر لتقدم أحدهما، وهكذا بالنسبة إلى التأخر والتقارن- بلا- معارض، لتماميه أركان الاستصحاب فيه، نعم إذا كان الأثر لتقدم كل منهما أو لتقارن كل منهما أو لتأخر كل منهما، كان الاستصحاب معارضاً بمثله كما لا يخفى.

وأمّا القسم الثاني: فلا يجرى فيه الاستصحاب لعدم يقين سابق بقضيه كان الابن كافراً عند موت أبيه المسلم مثلاً.

وأمّا القسم الثالث: فيظهر حكمه من القسم الأول؛ لأن الأثر مترتب على عدم التقدم والتأخر والتقارن.

إنّما الإشكال في القسم الرابع وهو مفاد ليس الناقصه، والمراد منه أن يكون الأثر مترتباً مثلاً على عدم كون الماء كزراً في زمن الملاقاه وعلى عدم كون النجس ملاقياً للماء حتى صار كزراً، فقال الشيخ الأعظم رحمه الله بأن الاستصحاب جارٍ فيه ولكنّه يتساقط للمعارضه فيما إذا كان الأثر موجوداً في كلا الطرفين، أمّا إذا كان الأثر مفروضاً في أحدهما فلا يتساقط (١).

وذهب المحقق الخراسانى رحمه الله، إلى عدم جريانه رأساً؛ لعدم اندراجة تحت أدلّه الاستصحاب ولو كان الأثر مفروضاً في طرف واحد دون الآخر، وذلك لعدم إحراز اتصال زمان شكّه بزمان يقينه (٢).

توضيح ذلك: إنّه لا ريب في أنّ المستفاد من قول الشارع «لا تنقض اليقين

١- فرائد الاصول، ج ٣، ص ٢٤٩

٢- كفايه الاصول، ص ٤٢٠

ص: ٢٨٨

بالشكّ» لزوم اتصال زمان اليقين بالشكّ، فلو انفصل أحدهما عن الآخر لم يشمل هذا الإطلاق.

وإذ قد عرفت ذلك فنقول: المفروض أنّ الماء لم يكن كزراً يوم الجمعة مثلاً ولم يلاق نجساً، ثمّ علمنا بحدوث أحدهما إجمالاً في يوم السبت والآخـر في يوم الأحد وإجتمعاً في نهايه ذاك اليوم، فلو قلنا بأنّ الماء لم يكن كزراً في زمن الملاقاه احتمال في ذلك احتمالان:

أحدهما: أن يكون زمن الملاقاه في الواقع يوم السبت.

والثاني: أن يكون يوم الأحد، فلو كان زمن الملاقاه في الواقع يوم السبت كان متصلاً بيوم الجمعة فتّم اتصال زمان اليقين بالشكّ، وأمّا لو كان زمن الملاقاه في الواقع يوم الأحد كان منفصلاً عن زمن اليقين، لانفصال يوم الأحد عن يوم الجمعة، وحيث لا- نعلم أنّ الواقع أيّ واحد من الاحتمالين فتكون المسأله من الشبهات المصادقيه لحديث «لا تنقض»، لاحتمال انفصال زمن اليقين عن زمن الشكّ.

والحقّ في ذلك ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله، وذلك لوقوع الخلط في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله بين عدم ترتّب الأثر في زمان وبين عدم الشكّ في ذلك الزمان، حيث لا ريب في المقام في أنّ كلّاً من السبت والأحد يوم الشكّ، إلّا أنّ في أحدهما وهو يوم السبت لا يترتّب أثر شرعي على عدم الكزيه في فرض كون الملاقاه يوم الأحد في الواقع، بل الأثر يترتّب على عدم الكزيه حين الملاقاه فقط.

المقام الثاني: ما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ والآخـر مجهولاً

ومثاله: ما إذا علمنا بوقوع الملاقاه في يوم الأحد، ولا نعلم أنّ الكزيه هل وقعت يوم السبت حتّى لا تؤثر الملاقاه في نجاسه الماء، أو وقعت بعد الأحد حتّى يكون الماء نجساً؟ فيجـرى فيه أيضاً الأقسام المذكوره في المقام الأوّل، كما لا كلام في ثلاثه منها هنا أيضاً، بل إنّما الإشكال في مفاد ليس الناقصه.

ص: ٢٨٩

والمراد منه ما إذا كان الأثر مترتباً مثلاً على عدم كون الماء كزراً في زمن الملاقاه وعلى عدم كون النجس ملاقياً للماء إلى أن صار كزراً، فقد حكم الشيخ الأعظم رحمه الله فيه بجريان استصحاب العدم في خصوص مجهول التاريخ دون معلوم التاريخ، ومقتضى ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله عدم جريانه فيهما لما عرفت من شبهه انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين فيه أيضاً.

هذا بالنسبة إلى مجهول التاريخ، وأما معلوم التاريخ فذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى عدم جريان استصحاب العدم فيه كما مرّ، وقد يتوهم أنه يجرى الاستصحاب فيه أيضاً؛ لأنّ الكزّيّه مثلما وإن كان وجودها معلوماً لنا بالنسبة إلى أجزاء الزمان ولكنه مجهول بالنسبة إلى زمان الملاقاه، فالأصل عدم وجودها حين الملاقاه ومقتضاه النجاسه.

وقد اجيب عنه بوجه:

والعمده: أنّ مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقّناً في عمود الزمان وجزّه إلى زمان الشكّ في الارتفاع، وفي المقام لا شكّ لنا في معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتّى نجرّه بالتعبد الاستصحابي.

وبعبارة اخرى: لا شكّ لنا في معلوم التاريخ في زمان أصلاً، فإنّه قبل حدوثه - المعلوم لنا وقته تفصيلاً - لا شكّ في انتفائه، وبعد حدوثه لا شكّ في وجوده، بل الشكّ فيه إنّما هو بالقياس إلى الآخر.

وقد ظهر إلى هنا أنّ الحقّ عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، فيجرى في مجهول التاريخ من دون معارض.

### القول في توارّد الحالتين المتضادّتين في محلّ واحد

وذلك مثل الوضوء والحدث إذا علمنا بالحدث ثمّ الوضوء ولا نعلم بأنّ الحدث كان قبل الوضوء أو الوضوء كان قبل الحدث.

ص: ٢٩٠

والفرق بينه وبين ما سبق من توارّد الحادثتين: أنّ الحالتين في المقام لمكان تضادّهما لا يتصوّر فيهما التقارن، بخلاف الحادثتين كالملاقاه والكزّيّه، فيمكن حدوثهما في زمان واحد، كما أنّ الحادثتين لا تعرضان لمحلّ واحد فإنّ الملاقاه مثلما تعرض الثوب والكزّيّه تعرض الماء، بينما الحالتان المتعاقبتان تعرضان لمحلّ واحد كالوضوء والحدث فإنّهما عارضان لشخص واحد، مضافاً إلى أنّ الكلام فيما سبق وقع في استصحاب عدم أحدهما إلى حال حدوث الآخر، وهاهنا يقع في استصحاب وجود أحدهما أو عدمه إلى زمان خاصّ.

وفي المسأله أقوال:

١. ما يظهر من كلمات الشيخ الأعظم رحمه الله من التفصيل بين ما إذا كانا مجهولي التاريخ فيجرى الاستصحاب في كليهما ويتعارضان فيتساقطان، وما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ فيجرى فيه دون مجهول التاريخ، على عكس ما سبق في الحادثتين (١).

٢. ما يظهر من المحقّق الخراساني من عدم جريان الاستصحاب فيه مطلقاً (٢).

٣. الأخذ بضدّ الحالة السابقه على الحالتين إن كانت معلومه لنا، كما إذا علم أنّه قبل الحدث والوضوء منه كان محدثاً أو كان طاهراً، وهو منسوب إلى جماعه منهم المحقّق رحمه الله في المعتمد (٣).



أمّا القول الأوّل: وهو الصحيح، فيمكن أن يستدلّ له بأنّه إذا كانا مجهولي التاريخ فحيث إنّ أركان الاستصحاب في كليهما تامّة فيجربى في كليهما ويتساقطان، كما أنّ الأركان تامّة في خصوص معلوم التاريخ فيما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ، دون مجهول التاريخ، وذلك بيانين:

١- فرائد الاصول، ج ٣، ص ٢٥٤

٢- كفايه الاصول، ص ٤٢١ و ٤٢٢

٣- المعتبر في شرح المختصر، ص ١٧١

ص: ٢٩١

أحدهما: إنّ أمره دائر بين ما هو معلوم الارتفاع وما هو مشكوك الحدوث، فإذا علم بأنّه توضعاً عند الزوال مثلاً وعلم أيضاً بحدوث الحدث، ولا يعلم أنّه كان قبل الزوال أو بعده فلا يجرى استصحاب بقاء الحدث، لأنّه بالنسبة إلى قبل الزوال معلوم ارتفاعه، وبالنسبة إلى بعد الزوال مشكوك حدوثه.

ثانيهما: إنّ من أوضح مصاديق احتمال انفصال زمان اليقين عن زمان الشكّ، أي أنه من مصاديق الشبه المصاديقه لدليل «لا تنقض» لأنّ الحدث إن وقع قبل الزوال حصل الانفصال قطعاً ودخل في قوله: «انقضه بيقين آخر» فلا يكون الاتصال محرزاً في عمود الزمان، مع أنّ الاستصحاب استمرار لعمر المستصحب في عمود الزمان كما مرّ.

وأما القول الثاني: من عدم جريان الاستصحاب مطلقاً، فلعدم إحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين حتّى في معلوم التاريخ؛ لأنّه وإن كان تاريخ حدوثه معلوماً لنا ولكن اتصاله بزمان الشكّ الحاضر غير معلوم لنا، لاحتمال انفصاله عنه وتخلّل ما هو المجهول تاريخه والمعلوم تحقّقه إجمالاً بينهما.

ولكن مرّ الجواب عنه، فلا نعيده.

وأما القول الثالث: وهو الأخذ بضدّ الحالة السابقه فالوجه فيه هو القطع بارتفاع الحالة السابقه بوجود ما هو ضدّها قطعاً، والشكّ في ارتفاعه بعد ذلك، فيكون مجرى للاستصحاب.

ولكن يرد عليه: بأنّه كما أنّ ضدّ الحالة السابقه حادث قطعاً ثمّ شكّ في ارتفاعه، كذلك الحادث الآخر الموافق للحاله السابقه، فإنّه أيضاً قطعي الوجود ومشكوك الارتفاع فيستصحب ويقع التعارض ويتساقطان.

### ١٣. استصحاب حكم المخصّص

إذا خصّص العامّ وخرج منه بعض الأفراد في بعض الأزمنه ولم يكن لدليل

ص: ٢٩٢

الخاصّ إطلاقاً أزمانى إمّا لكونه لبيّاً كالإجماع، أو لكونه لفظياً لا إطلاقاً له، وتردّد الزمان الخارج بين الأقلّ والأكثر، فهل يرجع عند الشكّ أى بعد انقضاء الزمان الأقلّ - بناءً على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّة - إلى عموم العامّ أو إلى استصحاب حكم المخصّص؟

فإذا قال المولى مثلاً أكرم كلّ عالم وقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم فى يوم الجمعة، ووقع الشكّ فى حرمة إكرامه يوم السبت فهل يرجع فى يوم السبت إلى عموم العامّ من وجوب الإكرام، أو إلى استصحاب حكم الخاصّ من حرمة الإكرام؟

ومثاله الشرعى «أوفوا بالعقود»<sup>(١)</sup>، فإنّه لا شكّ فى أنّ له عموماً أفرادياً؛ لأنّ «العقود» جمع معرّف باللام، وهو من صيغ العموم، فإذا جاء دليل خيار الغبن وأخرج المعامله الغبّيّه مثلاً عن تحت هذا العموم وعلمنا بخروجها عن تحت هذا العامّ فى الزمان الأوّل عند العلم بالغبن، وشككنا فى خروجها فى الأزمنه المتأخّره عن هذا الزمان، فهل المرجع هو عموم العامّ والحكم باللزوم فى ما بعد حتّى يكون الخيار فورياً، أو استصحاب حكم المخصّص حتّى يكون الخيار على التراخى؟

وقد فضّل الشيخ الأعظم رحمه الله فيه بين ما إذا كان للعامّ عموم أزمانى كعمومه الأفرادى فيرجع إلى عموم العامّ، وبين ما إذا لم يكن له عموم كذلك وإن كان الحكم فيه للاستمرار والدوام إمّا بالنصّ أو بالإطلاق فيرجع إلى استصحاب حكم المخصّص <sup>(٢)</sup>.

توضيح ذلك: أنّه إذا كان العامّ بحسب عمومه الأزمانى أيضاً انحلالياً مثل عمومه الأفرادى بمعنى كون كلّ قطعه من الزمان موضوعاً مستقلاً لحكم العامّ بحيث لا يكون إمتثال الحكم أو عصيانه فى تلك القطعه مربوطاً بالامتثال والعصيان فى سائر القطعات، بل يكون لكلّ قطعه إمتثاله وعصيانه، ففى هذه الصورة خروج قطعه من

١- سورة المائدة، الآية ١

٢- فرائد الاصول، ج ٣، ص ٢٧٤

ص: ٢٩٣

الزمان عن تحت العموم الأزمانى لا يضرّ بوجود أصاله العموم بالنسبه إلى القطعات الاخر، إذ حال أصاله العموم بناءً على هذا بالنسبه إلى الأزمان حال أصاله العموم بالنسبه إلى الأفراد.

وأما إذا لم يكن كذلك، أى لم تكن كلّ قطعه من الزمان موضوعاً مستقلاً بل كان مجموع القطعات موضوعاً واحداً، فلا يبقى مجال للتمسّك بعموم العامّ، فإذا شكّ فى حكم هذا الفرد بقاءً بعد خروجه عن تحت العامّ فلا مفرّ عن الرجوع إلى الاستصحاب.

اتفقت كلمات الأصحاب على تقدّم الأماره على الاستصحاب، وإنما الكلام فى وجهه، فهل هو من باب الورد، أو الحكومه، أو التخصيص الذى هو توفيق عرفى بين دليل اعتبار الأماره وخطاب الاستصحاب؟

فإن قلنا بالورد فمعناه عدم بقاء شك حقيقه بعد مجىء الأماره، وإن قلنا بالحكومه فمعناه عدم بقاء الشك تعديداً وحكماً كذلك، وإن قلنا بالتخصيص فلازمه أنّ دليل الأماره أخص من دليل الاستصحاب.

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه من باب الورد، وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى أنّه من باب الحكومه، واحتمل بعض كونه من باب التخصيص، ففى المسأله ثلاثه أقوال.

واستدلّ المحقق الخراسانى رحمه الله لمختاره بأنّ رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أماره معتبره على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين، وعدم رفع اليد عنه مع الأماره على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به بل من جهه لزوم العمل بالحجّه (1).

١- كفايه الاصول، ص ٢٢٩

ص: ٢٩٤

ويمكن تبين هذا المعنى من طريق آخر وهو أنّ المراد من الشك فى أدلّه حجّيه الاستصحاب هو الحيره الحاصله من عدم وجود طريق إلى الواقع، فإذا قامت عنده الأماره التى هى من الطرق المعتره زالت الحيره ولا يصدق عليه أنّه سالك بلا طريق، فكأنّ معنى الشك عند العرف فى أمثال المقام أضيق من الشك المنطقى، كما أنّ اليقين عندهم أوسع من اليقين المنطقى، وحينئذ لا يصدق على رفع اليد عن اليقين بالأماره أنّه نقض اليقين بالشك بل يصدق عليه عند العرف أنّه نقض لليقين باليقين.

ويؤيد ذلك ما مرّ من أنّ من أدلّه حجّيه الاستصحاب هو بناء العقلاء، ولا إشكال فى أنّهم يعتمدون على الاستصحاب فى خصوص موارد التردد والحيره، وأمّا إذا قامت أماره على تقنين قانون جديد مثلاً أو على عزل الوكيل عن وكالته فلا يجرون استصحاب بقاء القانون السابق أو استصحاب الوكالة كما لا يخفى.

فظهر أنّ الحقّ كون الأمارات وارده على الاستصحاب، ولو تنزلنا عن ذلك فلا أقلّ من الحكومه، وهى أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى دليل آخر إمّا إلى موضوعه أو إلى متعلّقه أو إلى حكمه، توسعه أو تضييقاً بالدلاله المطابقه أو التضمّن أو الالتزام البين.

وذلك لأنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد مثلاً عند الدقه ناظره إلى أدلّه الاصول، فإنّ مقتضى مفهوم آيه النبأ أنّ ما أخبر به العادل مبين ولا يحتاج إلى التبيين، ولا إشكال فى أنّ معناه عدم ترتيب آثار الشك، وهكذا بالنسبه إلى قوله عليه السلام

«ما أديا عنى فعنى يؤديان» (1)

إذ معناه لزوم معامله العلم مع ما أخبر عنه الثقه وعدم ترتيب آثار الشك.

ولعلّ تسميه الشاهدين العدلين باسم البيّنه كانت من هذه الجهة، أى إذا شهدت البيّنه على شىء فرتّب عليه آثار العلم دون آثار الشكّ، وليس هذا إلّا من باب أنّ أدلّه هذه الأمارات حاكمه على أدلّه الاصول وناظره إليها ومضيقه لدائرتها بغير

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١١، ح ٤

ص: ٢٩٥

موارد قيام الأماره.

ولو تنزّلنا عن ذلك، فيمكن أن يقال بالتخصيص فى الجملة، أى التوفيق العرفى بين أدلّه الأمارات وأدلّه الاستصحاب بتخصيص عموم الاستصحاب بموارد قيام الأماره، والإنصاف أنّ هذا صادق بالنسبه إلى بعض الأمارات قطعاً، نظير موارد قيام قاعده اليد، حيث إنّه لو لم تكن اليد مقدّمه على الاستصحاب ومخصّصه لأدلّته، لما بقى لقاعده اليد مورد، وذلك لأنّها فى جميع مواردّها مزاحمه باستصحاب عدم التملك، وهكذا فى أصاله الصّحّه وقاعده الفراغ حيث إنّهما معارضتان مع استصحاب عدم إتيان العمل صحيحاً فى جميع الموارد، فمع عدم تقديم هذه الأمارات على الاستصحاب الجارى فى مواردّها لم يبق للأمارات مورد أصلاً.

ولكنّه لا- يجرى بالنسبه إلى بعض الأمارات كخبر الواحد، فإنّه قد يكون معارضاً مع الاستصحاب وقد لا يكون، هذا كلّه فى الأمارات المخالفه مع الاستصحاب.

أمّا الأمارات الموافقه كما إذا قامت البيّنه على طهاره شىء كان طاهرّاً سابقاً فيها أيضاً يأتى ما مرّ من ورود أدلّه الأمارات على أدلّه الاستصحاب بنفس البيان السابق، وهو أنّ مورد الاستصحاب هو الشكّ فى الحكم الواقعى بمعنى الحيره والتردد، والأماره تزيلها.

وبعباره اخرى: إنّ لليقين فى أدلّه الاستصحاب معنىّ يعمّ اليقين وما يحصل من الأماره، وحينئذٍ مع وجود الأماره لا تصل النوبه إلى الاستصحاب، وأمّا استدلال الفقهاء بالاصول ومنها الاستصحاب فى جنب سائر الأدلّه فهو مع قطع النظر عن وجود الأماره.

ولو تنزّلنا عن الورد فلا- أقلّ من الحكومه أيضاً كالأمارات المخالفه؛ لأنّ أدلّه الأمارات مفادها فى الواقع «نزله منزله اليقين ولا ترتّب آثار الشكّ».

نعم، لا سبيل إلى التخصيص هنا، لأنّه فرع مخالفه العامّ مع الخاصّ بلا إشكال، ولذا لا يخصّص قولك «أكرم العلماء» بقولك «أكرم زيداً العالم» عند العرف.

ص: ٢٩٦

١٥. النسبه بين الاستصحاب وسائر الاصول العمليه

والكلام فيه أيضاً يكون في وجه تقديم الاستصحاب على سائر الاصول، وإلا لا إشكال في أصل تقدّمه عليها، بل ادعى اتفاق الأصحاب عليه.

وأعلم أنّ الاصول العمليّة على قسمين: عقليّة وشرعيّة، أمّا العقليّة فهي ثلاثة:

البراءة العقليّة المستفاده من قاعده قبح العقاب بلا بيان، والاحتياط العقلي في أطراف العلم الإجمالي وشبهه، والتخيير العقلي في دوران الأمر بين الواجب والحرام.

نعم قد مرّ في مبحث البراءة أنّ المختار أنّها عقلائيّة لا عقليّة؛ لأنّ العقل كما يحكم في موارد العلم الإجمالي بالاحتياط يحكم به في موارد الشبهات البدويه أيضاً، لما مرّ هناك من أنّ مقاصد المولى لا تكون أقلّ أهميه من مقاصد العبد نفسه، فكما أنّ العقل يحكم بالاحتياط فيما إذا احتمل العبد كون هذا الطعام مثلاً مضرّاً ضرراً معتدّاً به حفظاً لمقاصده الشخصيه، كذلك يحكم به فيما إذا احتمل كون هذا الشيء مبعوضاً لمولاه.

وعلى هذا فالاصول العقليّة إثنان لا ثالث لهما، نعم إنّ بناء العقلاء قام على البراءة، فلا يؤاخذون العبيد والمأمورين بشيء قبل البيان الواصل إليهم، وقد أمضاه الشارع أيضاً، ولكنّه ليس فارقاً فيما هو المهمّ في المقام، لأنّ موضوع البراءة سواء كانت عقليّة أو عقلائيّة هو عدم البيان، وبعد قيام الاستصحاب يتبدّل عدم البيان إلى البيان.

وكيف كان لا- إشكال في أنّ الاستصحاب وارد على الاصول العقليّة لأنّ موضوعها يرتفع به، أمّا البراءة فلما عرفت أنّها، وأمّا الاحتياط، فلأنّ موضوعه عدم الأمن من العقوبة فيما إذا علم إجمالاً بكون ما في أحد الإناءين خمراً مثلاً، ومع استصحاب كون أحدهما خلاً ينحلّ العلم الإجمالي من أصله ويحصل الأمن من العقاب، وهكذا في التخيير، فإنّ موضوعه عدم الترجيح بين المحذورين

ص: ٢٩٧

والاستصحاب مرجح، هذا في الاصول العقليّة.

وأما الاصول الشرعيّة المنحصرة في البراءة الشرعيّة، فقد وقع النزاع في وجه تقديم الاستصحاب عليها، فذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى أنّ الاستصحاب وارد على البراءة الشرعيّة بمعنى كونه رافعاً لموضوعها بعد قيامه.

وذلك لأنّه لو أخذنا بدليل الاستصحاب لم يلزم منه شيء سوى ارتفاع موضوع سائر الاصول بسببه، وهذا ليس بمحذور، وأمّا لو أخذنا بدليل البراءة الشرعيّة دون الاستصحاب فيلزم منه إمّا التخصيص بلا مخصّص إن رفعنا اليد عن الاستصحاب الجارى في مورد البراءة الشرعيّة بدون مخصّص لدليله، وإمّا التخصيص على وجه دائر إن رفعنا اليد عنه لأجل كون البراءة الشرعيّة مخصّصه لدليله، فإنّ مخصّصيتها له ممّا يتوقّف على اعتبارها معه، واعتبارها معه ممّا يتوقّف على مخصّصيتها له، وهو دور محال (١).

والأولى أن يقال: إنّ الوجه في التقديم: كون أدلّه الاستصحاب بعد ملاحظه التأكيدات الكثيره والعبارات المترادفه المتعدّده فيها أقوى وأظهر دلالة من أدلّه البراءة، فالمرجح إنّما هو الأظهرية والأقوائيه في الدلالة، ويؤيده أنّ ألسنه بعض رواياته كقوله عليه

السلام:

«فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ»

فى الصحيحه الثانيه لزراره وقوله عليه السلام:

«فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»

فى خبر الخصال آبٍ عن التخصيص لا سيما بعد كون التعليل بأمر إرتكازى عقلى.

## ١٦. تعارض الاستصحابين

### اشاره

وقد قسمه المحقق الخراسانى رحمه الله إلى قسمين:

فإنهما تارة يكونان من قبيل المتراحمين؛ أى تكون لكل منهما مصلحه واقعیه

١- كفايه الاصول، ص ٤٣٠

ص: ٢٩٨

ولكن المكلف لا- يقدر على إتيانهما معاً، كما فى غريقين يمكن لنا نجاه أحدهما فقط، فمقتضى استصحاب حياتهما وجوب إنقاذ كليهما ولكن المكلف لا يقدر إلّا على إنقاذ واحد منهما.

واخرى يكونان من قبيل المتعارضين كما إذا علمنا بطهاره أحد الإناءين اللذين كانا نجسين سابقاً فيجرى استصحاب نجاسه كل واحد منهما مع العلم بمخالفه أحدهما للواقع (١).

أمّا القسم الأوّل: فقد ذهب صاحب الكفايه رحمه الله إلى أنّ حكمه التخيير إلّا أن يكون أحدهما أهمّ من الآخر فيقدم، كما إذا دار الأمر بين إنقاذ مسلم وذمى.

لكن الصحيح أنّه على أقسام أربعه:

أحدها: أن تكون النسبه بينهما التساوى ولا ترجيح لأحدهما على الآخر لا من ناحيه المحتمل ولا من ناحيه الاحتمال، فالحكم حينئذٍ التخيير بلا إشكال.

ثانيها: أن يكون أحدهما أقوى احتمالاً من الآخر مع تساويهما فى جانب المحتمل، كما إذا كانت درجه احتمال نجاه أحدهما

ثمانين في المائة ودرجه احتمال نجاه الآخر عشرين في المائة مع عدم ترجيح بينهما فيقدم الأول على الثاني طبقاً لقاعده الأهم والمهم.

ثالثها: أن يكون أحدهما أهم في جانب المحتمل مع تساويهما في جانب الاحتمال، فيقدم الأهم أيضاً على المهم.

رابعها: أن يكون أحدهما أكثر احتمالاً والآخر أهم محتملاً، فلا بد حينئذٍ من الكسر والانكسار وتشخيص ما يكون أهم في المجموع وتقديمه على الآخر.

وأما القسم الثاني: وهو المتعارضان، فهو بنفسه على قسمين:

فتارة يكون الاستصحابان طوليين بأن كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك

١- كفايه الاصول، ص ٤٣٠ و ٤٣١

ص: ٢٩٩

في الآخر على نحو لو ارتفع الشك في السبب ارتفع الشك في المسبب، أي يكونان من قبيل أصلى السببى والمسببى، كما إذا شككنا في بقاء نجاسه الثوب المغسول بماء شك في بقاء طهارته، فإن استصحاب طهاره الماء مقدم على استصحاب نجاسه الثوب.

واخرى يكونان عرضيين كاستصحاب طهاره الإناءين مع العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما بملاقاته للنجس.

### ما هو الوجه في تقديم الأصل السببى على المسببى

ولابد من التكلم أولاً في معيار كون أحد الأصلين سببياً والآخر مسببياً، وثانياً في وجه تقديم الأصل السببى على المسببى.

أمّا الأول: فالمناط فيه أن يكون أحدهما من الآثار الشرعيه للآخر ففي المثال المزبور تكون طهاره الثوب المغسول من الآثار الشرعيه لطهاره الماء بخلاف العكس، فليست نجاسه الماء من الآثار الشرعيه لنجاسه الثوب المغسول بل إنها من لوازمها العقليه.

وأما الثاني: فاستدل المحقق الخراسانى رحمه الله لتقديم السببى على المسببى بعين ما استدلل به لتقديم الأماره على الاستصحاب من ورود.

فقال: إن رفع اليد عن اليقين السابق بنجاسه الثوب في المثال المذكور مع استصحاب طهاره الماء المغسول به ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين، وقال في مقام الجواب عن إشكال عدم وجود مرجح لتقديم جانب السببى على المسببى:

إن الأخذ بجانب السببى ممّا لا يلزم منه شىء سوى نقض اليقين باليقين وهو ليس بمحذور بخلاف الأخذ بجانب المسببى فيلزم منه إمّا التخصيص بلا مخصّص أو التخصيص على وجه دائر (١).

ص: ٣٠٠

ويمكن أن يقال بالحكومه هنا أيضاً من باب أنّ طهاره الثوب من اللوازم الشرعيه لطهاره الماء، بخلاف العكس؛ لأنّ نجاسه الماء ليس من اللوازم الشرعيه لنجاسه الثوب بل إنّها من لوازمها العقليه.

إن قلت: إنّ الحكومه تتوقف على تعدّد الدليل ليكون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر ومفسّراً لمدلولة، فلا يعقل أن يكون دليل واحد بالنسبه إلى تطبيقه على فرد منه ناظراً إلى نفسه بالنسبه إلى تطبيقه على فرد آخر كما في ما نحن فيه.

قلت: إنّ الحكومه، هي أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر ومفسّراً له إمّا بمدلوله المطابقي أو التضمّني أو الالتزامي، ولا إشكال في أنّ هذا المعنى قد يحصل في دليل واحد إذ انحلّ إلى أحكام متعدّده، فإذا كان الماء المشكوك طهارته داخلياً في عموم «لا- تنقض» كان معناه ترتيب آثار الماء الطاهر عليه، فإذا سئل من آثاره يمكن أن يقال: إنّ من آثاره رفع النجاسه عن الثوب المغسول به، وهذا معنى النظر التزاماً.

والحاصل: أنّه لا يعتبر في حكمه دليل على دليل آخر أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم بمدلوله المطابقي، بل يكفي فيها أن يكون ناظراً بمدلوله الالتزامي.

ولا- إشكال في أنّ هذا المقدار من النظر لازم انحلال دليل واحد إلى أحكام متعدّده، حيث إنّ المقصود من النظر أن يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر تبعداً، وهذا حاصل بعد حصول الانحلال في محلّ الكلام.

### تعارض الاستصحابين إذا كان أحدهما في عرض الآخر

وهذا مثل استصحاب طهاره كلّ واحد من الإنياءين مع العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما، وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى عدم شمول أدلّه الاستصحاب لهما مطلقاً<sup>(١)</sup>،

ص: ٣٠١

واختار المحقّق الخراساني رحمه الله شمولها لهما مع سقوطهما بالتعارض، فإنّ المقتضى تامّ ولكنّ المانع وهو المخالفه العمليه القطعيه يمنع عن جريانها<sup>(١)</sup>.

واستدلّ الشيخ الأعظم رحمه الله بأنّ جريان الاستصحاب في ما نحن فيه يلزم منه التناقض في دليل الاستصحاب بين صدره وذيله، لأنّ صدره يقول:



«لا تنقض اليقين بالشك»

وهذا يشمل كلا الطرفين، بينما الذيل يقول: «انقضه بيقين آخر» وهو شامل لأحدهما إجمالاً، لأن نجاسه أحدهما معلوم ومتيقن.

كما يلزم هذا في أدلّه بعض الاصول الاخر كقاعده الحليّه، فإنّ الصدر فيها يقول:

«كلّ شيء لك حلال»

فهو شامل لكلا الطرفين من العلم الإجمالي، والذيل يقول:

«حتّى تعلم أنّه حرام»

وهو أيضاً شامل لأحدهما المعلوم بالإجمال، وهذا يمنع عن شمول الدليل لمحلّ البحث.

واجيب عنه بأنّ الظاهر كون المراد من اليقين في قوله عليه السلام:

«ولكن تنقضه بيقين آخر»

هو خصوص اليقين التفصيلي لا-الأعمّ منه ومن الإجمالي، إذ المراد نقضه بيقين آخر متعلّق بما تعلّق به اليقين الأوّل، وإلّا لا يكون ناقضاً له، فحاصل المراد هكذا: كنت على يقين من طهاره ثوبك فلا تنقضه بالشكّ في نجاسه الثوب بل انقضه باليقين بنجاسته، فلا يشمل اليقين الإجمالي لعدم تعلّقه بما تعلّق به اليقين الأوّل، بل تعلّق بعنوان أحدهما(٢).

وبعبارة اخرى: إنّ الذيل لا يراد منه إلّا نفس ما اريد من الصدر، فهو توضيح وتفسير للصدر، حيث إنّّه يفهم من صدره لزوم النقض باليقين التفصيلي بقرينه المقابله.

وإن شئت قلت: كما أنّ الشكّ هنا في كلّ واحد من الطرفين تفصيلي فالعلم المقابل له أيضاً لا بدّ أن يكون تفصيلياً فالعلم الإجمالي خارج عن نطاقه.

١- كفايه الاصول، ص ٤٣٢

٢- مصباح الاصول، ج ٣، ص ٢٥٩

ص: ٣٠٢

والحاصل: أنّه لا يلزم من شمول أدلّه الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالي تناقض الصدر والذيل، فالمانع من جريان الاصول في أطرافه هو لزوم المخالفه القطعيّه لا غير.

وذلك مثل قاعده التجاوز، والفراغ، وأصاله الصحه، وقاعده اليد، والقرعه، ولا إشكال في وجوب تقديم هذه القواعد على الاستصحاب، وإنما الكلام في وجهه.

قال المحقق الخراساني رحمه الله بأن الوجه - في غير القرعه - أخصيه دليلها من دليل الاستصحاب، وكون النسبه بينه وبين بعضها عموماً من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها، وذلك لوجهين:

أحدهما: الإجماع على عدم التفصيل في جريان هذه القواعد بين موارد جريان الاستصحاب وغيرها، فكما أنه يعمل بأصاله الصحه مثلاً فيما لا يكون في موردها استصحاب الفساد، فكذلك يعمل بها فيما إذا كان هناك استصحاب على خلافها، مثلاً إذا كان الثوب نجساً وغسله مسلم وشككنا في صحه تطهيره فقاعده حمل فعل المسلم على الصحه تمنع عن جريان استصحاب النجاسه.

ثانيهما: أن مورد افتراقها عن الاستصحاب نادر جداً، فلو خصصناها بالاستصحاب وجعلنا مورد الاجتماع تحت الاستصحاب لزم التخصيص المستهجن بلا إشكال، بخلاف ما إذا خصصنا الاستصحاب بها وجعلنا مورد الاجتماع تحتها (1).

والصحيح من هذين الوجهين هو الوجه الثاني؛ لأن الإجماع في مثل هذه الموارد لا أقل من كونه محتمل المدرك، فظهر ممّا ذكر أن الوجه في تقديم القواعد على الاستصحاب قلّه موارد الافتراق فتقدّم عليه من باب تقديم الخاص على العام.

ويمكن حلّ المسأله من طريق آخر وهو أنه لا شك في أن هذه القواعد كلّها من

---

١- كفايه الاصول، ص ٤٣٢ و ٤٣٣

ص: ٣٠٣

الأمارات، فإذا كان وجه تقديمها على الاستصحاب، وجه تقديم سائر الأمارات عليه بعينه، وهو كون أدلتها وارده على أدله الاستصحاب أو حاكمه عليها بيان مرّ تفصيله، ولا إشكال في أماريه هذه القواعد فتكون وارده على الاستصحاب، ولا أقل من كونها حاكمه عليها كما هو مقتضى بعض أدلتها كقوله عليه السلام في مورد قاعده التجاوز:

«بلى قد ركعت» (1)

أى أنك على يقين من إتيان الركوع فلا تعتن بشكك وامض.

هذا كلّه في بيان النسبه بين الاستصحاب والقواعد المذكوره غير القرعه.

**وجه تقديم الاستصحاب على القرعه**

حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في وجه تقديمه على القرعه امور ثلاثه:

الأول: أن دليل الاستصحاب أخص من دليل القرعة لأن الاستصحاب ممّا يعتبر فيه سبق الحالة السابقه دون القرعه.

إن قلت: إن النسبه بين الاستصحاب والقرعه هي العموم من وجه؛ لأن الاستصحاب أخص من القرعه لاعتبار سبق الحالة السابقه فيه والقرعه أيضاً أخص من الاستصحاب لاختصاصها بالشبهات الموضوعيه بالإجماع بل بالضرورة.

قلت: إن المهمّ نسبتها قبل تخصيص أحدهما بشئ، فتخصيص القرعه بالشبهات الموضوعيه بالإجماع والضروره لا يوجب خصوصيه في جانبها بعد عموم دليلها بحسب اللفظ.

الثاني: أن عموم دليل القرعه موهون بكثرة تخصيصه حتّى صار العمل به في مورد محتاجاً إلى الجبر بعمل الأصحاب بخلاف الاستصحاب فيكون عمومه باقياً على قوّته فيقدم على عمومها.

١- وسائل الشيعه، ج ٤، كتاب الصلاه، أبواب الركوع، الباب ١٣، ح ٣

ص: ٣٠٤

الثالث: أن الموضوع في جريان القرعه كون الشئ مشكلاً بقول مطلق؛ أي واقعاً وظاهراً، لا في الجملة، ودليل الاستصحاب يرفع الشبهه فيكون وارداً على دليل القرعه ورافعاً لموضوعه ظاهراً، وهذا يكفي لتقدم الاستصحاب عليه.

والحقّ عدم تماميه الوجه الأول والثاني: أما الأول فلأن دليل القرعه ليس عامّاً من أول الأمر، لأن الإرتكاز العقلاني والمشرعي الموجود على اختصاصها بالشبهات الموضوعيه يوجب انصرافها إلى الشبهات الموضوعيه من أول الأمر، فدليل القرعه أخص من دليل الاستصحاب بناء على القول بجريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعيه والحكميه.

وأما الثاني، فيرد عليه: أن القرعه لم تخصّص في مورد فضلاً عن كونها موهونه بكثرة التخصيصات؛ لأن موضوعها كلّ أمر مجهول، وهو لا يعنى كلّ أمر مشكوك، بل إنّما هو بمعنى سدّ جميع الأبواب والطرق، كما هو كذلك في مثل ولد الشبهه أو الغنم الموطوءه وغيرهما ممّا ورد في أحاديث الباب، ففي مورد المثال الأول لا بينه تعين بها خصوص الموطوءه، ولا استصحاب لعدم سبق الحالة السابقه، ولا تجرى أصاله الاحتياط للزوم الضرر العظيم بترك قطع الغنم كلّها، وفي مثال ولد الشبهه لا طريق لإحراز أمر الولد وتخيير القاضى مظنه الشاخ والتنازع، فلا يبقى طريق إلّا القرعه.

والحاصل: أن القرعه إنّما تجرى في موارد لا يبقى طريق - من الأمارات والاصول - لحلّ المشكله إلّا القرعه، فالصحيح في المقام هو الوجه الثالث؛ من أن أدلّه الاستصحاب وارده على أدلّه القرعه لأنّها يرتفع المجهول موضوعاً، كما أنّها كذلك بالنسبه إلى أدلّه سائر الاصول وجميع الأمارات والقواعد.

ثمّ إنّ شيخنا الأعظم رحمه الله قد فرق بين الاصول الشرعيه كالاستصحاب وبين الاصول العقلية، فقال بورود الاصول الشرعيه على القرعه خلافاً للأصول العقلية

ص: ٣٠٥

كالبراءة العقلية فإن القرعة وارده عليها لأن موضوعها «لا بيان» والقرعة بيان (١).

وبما ذكرنا ظهر ضعف هذا الكلام؛ لأن موضوع القرعة - كما قلنا - هو المجهول المطلق الذى لا طريق لحله، وهو ليس حاصلًا حتى فى موارد البراءة والاحتياط العقلين، ولذلك لا يتميك حتى الشيخ رحمه الله نفسه بدليل القرعة فى أطراف العلم الإجمالى، مع أن وجوب الاحتياط فيها من الاصول العقلية.

وتمام الكلام فى قاعده القرعة يطلب من محله (٢).

١- فرائد الاصول، ج ٣، ص ٣٨٥ و ٣٨٦

٢- انظر كتابنا: القواعد الفقهيّة، ج ١، ص ٣١٣-٣٦٣

ص: ٣٠٦

ص: ٣٠٧

## الخاتمة: شرايط جريان الأصول

### اشاره

والبحث عنها يقع فى مقامين:

### المقام الأول: فى شرائط جريان أصاله الاحتياط

### اشاره

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أنه لا يعتبر فى حسن الاحتياط شىء أصلاً، بل هو حسن على كل حال، إلا إذا كان موجباً لاختلال النظام، ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو كان موجباً للتكرار فيها.

وأورد عليه: بأن التكرار عبث لا يترتب عليه غرض عقلاى ولعب بأمر المولى، وهو ينافى قصد الإمتثال المعترف فى العباده.

وأجاب عنه: أما العبيثه فلا تصلح لأن تكون مانعه عن حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العباده لكونها أخص من المدعى، لإمكان نشوء التكرار عن غرض عقلاى، كما إذا كان فى تحصيل العلم التفصيلى بالامتثال مشقّه وكلفه.

وأما كونه لعباً بأمر المولى ومنافياً مع قصد الإمتثال، ففيه: إن مناط القربه المعترفه فى العباده هو إتيان الفعل بداعى أمر المولى، فلو أتى بهذا الداعى فقد أذى وظيفته وإن لم يكن التكرار ناشئاً من غرض عقلاى وكان لاعباً فى كفيته الإمتثال،

لأنّ المنافى إنّما هو اللعب في أصل الإمتثال لا في كَيْفِيَّتِهِ (١).

ويلاحظ عليه، أوّلاً: أنّ إشكال التكرار ليس منحصراً في اللغويه، بل من الإشكالات دعوى الإجماع على حرمه التكرار، خصوصاً بعد ملاحظه عدم كونه مأنوساً في الشرع المقدّس باستثناء موارد شأده، كما إذا اشتبهت القبله بين الجهات الأربع، والمعروف فيها تكرار الصلاه إلى الجهات الأربع، وإن كان المختار فيها أيضاً عدم وجوب التكرار.

وثانياً: لا- فرق بين اللعب في الكيفيه واللعب في أصل العمل لاتّحادهما خارجاً، والاتّحاد يوجب سرايه القبح من أحدهما إلى الآخر.

وثالثاً: أنّه لا- دليل على حسن الاحتياط حتّى فيما إذا قامت أماره على الترخيص، بل لعلّ الدليل على الخلاف كما مرّ، حيث إنّ ديدن الأئمّه وسيره أصحابهم على العمل بالأمارات الترخيصيه وترك الاحتياط فيها ولو لم يلزم منه اختلال النظام.

هذا ولكن لا بدّ في المقام من ملاحظه موارد وجوب الاحتياط وهي ثلاثه:

١. الشبهات الحكميه قبل الفحص ولا إشكال في وجوب الاحتياط فيه من دون شرط، وسيأتي البحث عنه في بيان شرائط جريان أصاله البراءه.

٢. أطراف العلم الإجمالي، وهو مشروط بشرائط مرّ ذكرها: منها: أن تكون الشبهه محصوره، ومنها: كون تمام الأطراف محللاً للابتلاء، ومنها: عدم كون واحد من الأطراف مضطراً إليه.

٣. موارد اليقين بالاشتغال الذي يقتضى البراءه اليقينيّه، ولا- إشكال أيضاً في وجوب الاحتياط فيه بلا شرط، إلّا إذا أوجب طرؤ عنوان ثانوى كالعسر والحرّج.

١- كفايه الاصول، ص ٣٧٤

### جواز العمل بالاحتياط مع إمكان الاجتهاد أو التقليد

المشهور بين المتقدمين من أصحابنا عدم جواز العمل بالاحتياط مع إمكان الاجتهاد أو التقليد وخالفهم في ذلك المتأخرون وذهبوا إلى الجواز مطلقاً.

واستدلّ القائلون بعدم الجواز بامور:

منها: قوله تعالى في «آيه النفر»(١) أو «آيه السؤال»(٢) الظاهر في وجوب تحصيل العلم أو وجوب السؤال.

وفيه: أنّ وجوب تحصيل العلم أو وجوب السؤال طريقي لا- دليل على كونه نفسياً إلمافى باب اصول الدين، حيث لا بدّ فيه من تحصيل العلم التفصيلي ولا يمكن فيه الجمع بين الأديان المختلفه، لأنّ الموضوع فيه هو العقد القلبي والاعتقاد، وهو لا يحصل إلّابالعلم التفصيلي.

ومنها: الإجماع.

وفيه: أنّ الإجماع هنا محتمل المدرك، ولعلّ مدركه نفس الآيتين وأشباههما.

ومنها: أنّه لا بدّ في كيفيه الإطاعه والعمل من تبعيه حكم العقل، والعقل لا- يرى عمل المحتاط القادر على الاجتهاد أو التقليد إطاعه.

ولكنّه دعوى بلا- دليل؛ لأنّ المقصود من الإطاعه هو إتيان الأمور به جامعاً للشرائط، وهو حاصل بالاحتياط ولو بتكرار العمل أيضاً، لعدم اعتبار قصد الوجه والجزم في التيه، وعدم المنافاه بينه وبين قصد القربه.

نعم لا يخفى أنّ العمل بالاحتياط ليس شيئاً مقدوراً لكلّ أحد، بل لا بدّ فيه من تشخيص مواضعه وكيفيه أدائه، فيجب أن يكون المحتاط إمّا من أهل العلم والاطلاع، أو يقتدى لمن يكون من أهله وهو مشكل، فالطريق الوحيد لغالب الناس هو العمل بالتقليد على فرض عدم الاجتهاد.

١- سوره التوبه، الآيه ١٢٢

٢- سوره الأنبياء، الآيه ٧

ص: ٣١٠

## المقام الثاني: في شرائط جريان سائر الأصول

### إشاره

والكلام فيه يقع تاره في الشبهه الحكميه واخرى في الشبهه الموضوعيه.

### المورد الأوّل: الشبهات الموضوعيه

فبالنسبه إلى أصاله البراءه نقول: يشترط في جريان البراءه العقليه التفحص عن مظانّ أحكام المولى ثمّ إجرائها بعد اليأس عن الظفر بها، لأنّها عباره عن قاعده قبح العقاب بلا بيان، والمراد من البيان إنّما هو البيان في مظانّه، حيث إنّ لا يشترط فيه الإبلاغ

إلى كل أحد، فهو في مثل المعاهد والمنظمات يتحقق بنصب الأمر الإداري على لوحة الإعلانات أو إيراده في جريده رسميه، ولا يجوز جريان البراءة إلا بعد الفحص عن تلك اللوحه وهذه الجريده.

وبعبارة اخرى: وظيفه المولى إنما هو بيان تكليفه وإبلاغه بنحو متعارف، ووظيفه العبد هو الفحص عن بيان المولى في مظانّه المعلومه.

هذا في البراءة العقليّه، وكذلك فيما إذا قلنا بالبراءة العقلانيّه كما هو المختار؛ لأنّ العقلاء أيضاً لا يجرون البراءة ولا يحكمون ببراءة ذمّه العبد إلا بعد فحصه عن مظانّ البيان.

وأما البراءة الشرعيّه: فحيث إنّ أدلتها لفظيه كحديث الرفع، وهى بظاهرها مطلقه، فمقتضى إطلاقها جواز إجراء البراءة ولو قبل الفحص، فلا بدّ في رفع اليد عن هذا الإطلاق وتقييده بما بعد الفحص من دليل على التقييد، ولذلك ذكر الأصحاب وجوهاً للتقييد والتأمّ منها اثنان:

١. ما يدلّ على وجوب تحصيل العلم الذى لا يزمه وجوب الفحص كما يتى السؤال والنفر والروايات الكثيره الدالّه على ذلك بشكل عامّ مثل ما رواه مسعده بن زياد قال سمعت جعفر بن محمّد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى: «فَلِلَّهِ الْحُجْبَةُ الْبَالِغَةُ» (١)،

١- سورة الأنعام، الآية ١٤٩

ص: ٣١١

فقال:

«إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدى كنت عالماً؟ فإن قال نعم، قال له:

أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال: أفلا تعلّمت حتىّ تعمل، فيخصمه فتلك الحجّه البالغه» (١).

وهكذا روايات خاصّه تدلّ على وجوب تحصيل العلم ووجوب الفحص، وهى عديده منها ما رواه عبدالرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ إلى أن قال الإمام عليه السلام:

«إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتىّ تسألوا عنه فتعلموا» (٢).

ويظهر من هذه الروايات وأشباهاها أنّ وجوب الفحص فى الشبهات الحكميّه أمر مفروغ عنه.

٢. أنّ حديث الرفع وسائر أدلّه البراءة لا تعمّ ما قبل الفحص؛ لأنّ لازمه الإغراء على الجهل، فهى منصرفه عن موارد القدره على الفحص؛ وحيث لا يوجد دليل على البراءة قبل الفحص حتىّ يقال بجريانها قبله، فلا نحتاج إلى محاوله إقامه الدليل لتخصيص

إطلاقات أدلّه الأحكام بما بعد الفحص، بل يكفي مجرّد عدم وجود دليل مطلق على البراءة قبله.

وأما أصالة التخيير: فيأتي فيها أيضاً اعتبار وجوب الفحص؛ لأنّه لا شبهه في قيام الإجماع وضروره الفقه على وجوب الفحص عن وجود دليل الترجيح عند دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، ويدلّ عليه أيضاً آيتا السؤال والنفر، لشمولهما موارد الدوران بين المحذورين في الشبهات الحكميّة أيضاً، وهكذا الروايات.

أضف إلى ذلك حكم العقل؛ لأنّ العقل يحكم بالتخيير للمكلّف المتخيّر، والتخيّر المستقرّ إنّما يحصل بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل.

١- بحار الأنوار، ج ١، ص ١٧٧

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ح ١

ص: ٣١٢

وأما أصالة الاستصحاب: فلأنّ قوله عليه السلام:

«لا تنقض اليقين بالشك»

بناءً على شموله للشبهات الحكميّة، منصرف إلى ما بعد الفحص كما لا يخفى.

### في مقدار الواجب من الفحص

يمكن أن يقال بعد ملاحظه مجموع الأدلّه أنّه يكفي الفحص عن المخصّصات وشبهها عن مظانّها، ولو انحلّ العلم الإجمالي، بل هذا هو المعمول بين العقلاء من أهل العرف بالنسبه إلى قوانينهم، وممّا يوجب سهوله الأمر في ذلك أنّ علماءنا المتقدّمين قدس سرهم بذلوا جهدهم في سبيل تبويب الأحاديث الفقهيّه ووضع الجوامع لها، كما أنّ الفقهاء الذين جاؤوا بعدهم بذلوا الجهد في الفحص عن الأحاديث المرتبطه بكلّ مسأله فقهيّه، وأودعوها في كتبهم الاستدلاليّه، ولذا يمكن الفحص بالمقدار اللازم للفقيه في عصرنا هذا مع بذل الجهد في الكتب المعبره المتوفّره، فشكر الله سعيهم وأجزل ثوابهم، وجزاهم عنّا وعن الإسلام خير الجزاء.

### المورد الثاني: الفحص في الشبهات الموضوعيّة

المشهور عدم لزوم الفحص فيها؛ سواء كانت الشبهه وجوبيّه أو تحريميّة، وسواء في البراءه العقليّه أو البراءه النقليه.

ولكن الحقّ في المسأله هو التفصيل بين موارد الشبهه:



فتارةً تكون ممّا احرز اهتمام الشارع به جُداً كما في الدماء والفروج ونجاه نفوس المؤمنين عن الهلاك ونحوها فلا تجرى البراءة فيها، حتّى بعد الفحص بحدّ اليأس إذا كانت الشبهه باقيه على حالها، فإذا احتمل أنّ هذا سمّ قاتل بمجرّد شربه لم يجز شربه ولم تجر البراءة حتّى بعد الفحص إذا بقيت الشبهه على حالها، هذا بالنسبه إلى البراءة النقليه.

وكذلك البراءة العقلية، فإنّها لا تجرى في مثل هذه الامور المهمّه بناءً على مبنى

ص: ٣١٣

المشهور فضلاً عن المبنى المختار من عدم كون قاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده عقليّه بل العقل يحكم بالاحتياط مطلقاً، وأمّا بناء العقلاء فكذلك، حيث لا إشكال في أنّ بناءهم على الاحتياط في الامور المهمّه، وحيث لا ريب في أنّه باستكشاف وجوب الاحتياط شرعاً في مثل هذه الامور المهمّه من شدّه اهتمام الشارع بها يقيّد إطلاقات أدلّه البراءة الشرعيّه لو سلّم إطلاقها وعدم انصرافها عن مثل هذه الامور.

واخرى يكون المورد ممّا يحصل العلم فيه بأدنى فحص ونظر، فيحصل مثلاً بالمراجعه إلى دفتره الخاص ليرى أنّه مديون لزيد مثلاً أو لا، فلا إشكال في أنّ بناء العقلاء على وجوب الفحص والتأمّل في مثل هذه الامور أيضاً، ولا يجوز الأخذ ببراءة الذمّه عند الشكّ من دون مراجعته.

وثالثه يكون المورد المشكوك من الموارد التي تقتضى ذاتاً الفحص والاختبار، ويكون ممّا لا يعلم غالباً إلّا بالفحص والمراجعته، كأنّ الأمر به شرعاً مستلزم عرفاً لوجوب الفحص عنه وإلّا لم يمثّل إلّا نادراً، كما في الشكّ في بلوغ المال بحدّ الاستطاعه أو النصاب للزكاه، وكذا في أرباح المكاسب وشبهها، فلا ينبغي الإشكال أيضاً في وجوب الفحص، وقد جرت سيره العقلاء في أوامرهم ونواهيهم في أمثال ذلك على الفحص، ولم يمنع عنه الشارع فلا إشكال أيضاً في وجوب الفحص.

ورابعه يكون المورد من غير الأقسام الثلاثه، فلا- إشكال في أنّ إطلاقات أدلّه البراءة في الشبهات الموضوعيّة دالّه على عدم وجوب الفحص كالروايات الوارده في مسأله الجبن وغيرها، حتّى أنّه يستفاد من بعضها النهى عن الفحص.

**تنبيه:**

ذكر الفاضل التوني رحمه الله لجريان أصاله البراءة شرطين آخرين:

أحدهما: أن لا- يلزم من العمل بالبراءة إثبات حكم آخر، وإلّا لا تجرى، كما في أطراف العلم الإجمالي فإنّ جريان الأصل في بعضها يثبت وجوب الاجتناب عن الآخر.

ص: ٣١٤

ثانيهما: أن لا يلزم من جريانها ضرر على الغير (١).

أقول: أمّا الشرط الأوّل: فله صورتان:

تارةً يكون ما يترتب على البراءة من الآثار الشرعيّة كجريان أصله الحليّ في الحيوان المتولّد من مأكول اللحم ومحرمه، فيترتب عليه إباحه جلده ووبره إذا كان المراد من حليّه أجزاء ما يؤكل لحمه الأعمّ من الحليّه الواقعيّه والظاهريّه، ففي مثل هذه الصوره لا إشكال في جريان البراءة وما يترتب عليها من الآثار.

واخرى يكون الأثر من الآثار العقليّه كما في مثال العلم الإجمالي، فإنّ وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر لازم عقلي لجريان البراءة في الطرف الأوّل، ولا إشكال في عدم ترتّب ذاك الأثر عليه لكونه من الأصل المثبت، ولكن هذا غير مانع عن جريانها في مورده.

وأما الشرط الثاني: فهو أيضاً لا اختصاص له بأصله البراءة، فكلّ أصل عملي إذا أوجب الضرر منع من جريانه، هذا مضافاً إلى أنّه لا يختص بقاعده لا- ضرر، بل يعمّ سائر الأدلّه الاجتهاديّه؛ إذ مع وجود الأدلّه الاجتهاديّه أو العناوين الثانويّه ينتفى موضوع الاصول العمليّه وهو الشكّ، ولا مجال حينئذٍ للرجوع إلى الأصل.

١- الوافيه في اصول الفقه، ص ١٩٣

ص: ٣١٥

## الخاتمه: الاجتهاد والتقليد

### اشاره

والبحت فيه يقع في مقامين:

### المقام الأوّل في مباحث الاجتهاد

١. الاجتهاد في اللغه والاصطلاح

٢. الاجتهاد بالمعنى العامّ والخاصّ

٣. المجتهد المطلق والمتجزّي

٤. مباني الاجتهاد والعلوم اللزومه له

٥. التخطئه والتصويب

٦. تبدّل رأى المجتهد

## المقام الثاني في مباحث التقليد

١. جواز التقليد للعائى

٢. تقليد الأعلم

٣. تقليد الميت

ص: ٣١٦

ص: ٣١٧

## المقام الأول: مباحث الاجتهاد

### اشاره

والبحت عنهما يقع فى مقامين:

وفيه امور:

### ١. الاجتهاد فى اللغة والاصطلاح

الاجتهاد فى اللغة مأخوذ من الجهد أو الجُهد، قال الراغب: الجهد والجُهد الطاقه والمشقّه، والاجتهاد أخذ النفس ببذل الطاقه وتحمل المشقّه (١).

والظاهر أنّ معناه بذل نهايه الطاقه والقدرة التى من لوازمها المشقّه، فإنّ من بذل نهايه طاقتة يقع فى المشقّه والكلفه.

وأما فى الاصطلاح: فقد ذكر له فى كلمات الاصوليين تعاريف كثيره:

منها: ما حكى عن قدماء الاصوليين من أهل السنّه والشيعة من أنّه: استفراغ الوسع فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى (٢).

---

١- مفردات غريب القرآن، ص ١٠١

٢- انظر: مبادئ الوصول، ص ٢٤٠؛ زبدها لاصول، ص ١٥٩؛ الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ١٦٢

ص: ٣١٨

ويرد عليه، أوّلاً: أنّه لا وجه للتقييد فيه بالظنّ، لصدق الاجتهاد على استفراغ الوسع لتحصيل العلم أيضاً.

وثانياً: قد يكون نتيجة الاستنباط والاجتهاد حصول الظنّ بمطلق الحجّج من دون أن يصدق عليها الحكم، كما في البراءة العقلية والظنّ الانسدادي على الحكومه والاحتياط العقلي، وحينئذٍ ليس التعريف جامعاً لتمام الأفراد.

وثالثاً: أنّه يعمّ استفراغ وسع المقامد في تحصيل فتوى المجتهد أيضاً، فلا بدّ من ضمّ قيد «عن أدلتها التفصيليه» إليه حتّى يخرج جهد المقلّد.

ورابعاً: لا حاجة إلى التعبير بالاستفراغ فإنّ لبذل الوسع في باب الفحص مقداراً لازماً قد ذكر في محلّه، وهو قد لا يصل إلى حدّ الاستفراغ كما لا يخفى على من راجع كلماتهم هناك.

ومنها: استفراغ الوسع في تحصيل الحجّج على الحكم الشرعي (١).

وهذا مع سلامته عن الإشكال الأوّل والثاني الواردين على التعريف السابق - لمكان التعبير بالحجّج - يرد عليه الإشكالان الأخيران.

ومنها: تحصيل الحجّج على الحكم الشرعي (٢).

وهو وإن كان أحسن من غيره من بعض الجهات، لكن يرد عليه أيضاً بعض الإشكالات لشموله عمل المقلّد، فإنّه أيضاً يحصيل الحجّج على الحكم الشرعي، غايه الأمر من طريق دليل إجمالي وهو «إنّ كلّ ما حكم به المجتهد فهو الحجّج على المقلّد».

مضافاً إلى شموله للمسائل الاصوليه لخلوّه عن قيد «الفرعيه»، ومضافاً إلى ما اورد على غيره بالإضافة إلى التعبير بالحكم من أنّه ليس جامعاً لجميع المصاديق.

فالأولى في تعريفه أن يقال: إنّ الاجتهاد هو استخراج الحكم الشرعي الفرعي أو الحجّج عليه من الأدلّه التفصيليه.

١- كفايه الاصول، ص ٤٦٤؛ نهايه الدرايه، ج ٦، ص ٣٦٣

٢- التنقيح في شرح العروه الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ج ١، ص ٢٢

ص: ٣١٩

## ٢. الاجتهاد بالمعنى العام والخاص

أمّا الاجتهاد بالمعنى العام فهو ما مرّ تعريفه في الأمر الأوّل ويكون مقبولاً عند الشيعة والسنة، وسيأتي أنّ الأخبارى أيضاً يقبله في مقام العمل وإن كان ينكره باللسان.

وأمّا الاجتهاد بالمعنى الخاصّ فهو مختصّ بأهل السنّه، والمراد منه نوع تشريع وجعل قانون من ناحيه الفقيه فيما لا نصّ فيه عندهم على أساس القياس أو الاستحسان أو غير ذلك من مبانيهم التي مرّت ذكرها في ذيل المقصد الرابع.

وقد مرّ أنّ هذا هو منشأ بطلان التصويب عند الإماميه؛ لأنّ لازمه أن يكون لكلّ فقيه حقّ التشريع والتقنين بحيث يكون حكم كلّ

واحد منهم حكم الله الواقعي، والوجه التي يمكن الاستناد إليه في بطلان هذا النوع من الاجتهاد كثيرة:

منها: ما يدل من آيات الكتاب العزيز على أنه لا واقعه إلالها حكم، نظير قوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» (١)، وقوله تعالى: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (٢)، والمراد من «كلّ شىء» كل ما له دخل في هدايه نفوس الإنسان وتربيتها.

ومنها: الأخذ بحديث الثقلين (٣) فإن أحدهما هو عتره الرسول عليهم السلام، ومع وجودهم لا يحس فقدان نص؛ لأن ما كان يصدر منهم كان من جانب الرسول صلى الله عليه وآله لا من عند أنفسهم، فكان البيان الشرعي لا يزال مستمرّاً باستمرار الأئمة، ولكن فقهاء العامه حيث إنهم كانوا يعتقدون بأنّ البيان الشرعي منحصر في الكتاب والسنة النبويّه فقط، وهما لا يفيان إلابشى ء قليل من حاجات الاستنباط - بل حكى عن أبي حنيفة الذي كان على رأس مذهب الاجتهاد بالمعنى الخاص أو من رواده

١- سورة المائدة، الآية ٣

٢- سورة النحل، الآية ٨٩

٣- انظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ٢٠-٨٠

ص: ٣٢٠

الأولين: أنّ الروايات الصحيحة عنده المنقوله عن النبي صلى الله عليه وآله لم تبلغ إلى ثلاثين حديثاً (١) - فالتجأوا لرفع هذه الحاجات إلى هذا النوع من الاجتهاد؛ لأنهم وجدوا فراغاً قانونياً في الشريعة ونقصاناً في الأحكام الفرعية لا بدّ في رفعه إلى التمسك بذيل القياس ونحوه.

ومنها: روايات متواتره تدلّ على أنه ما من شىء تحتاج إليه الامه إلى يوم القيامة إلا وقد ورد فيه حكم أو نص (٢).

ومنها: ما ثبت لنا عملاً وتاريخياً لحدّ الآن في طيله الأعصار والقرون من الصدر الأول إلى عصرنا هذا من أنّ فقهاء الخاصيه وأصحابنا الإماميه قدس سرهم لم يحسّوا حاجه لرفع الحاجات الفقهيّه إلى أعمال مثل القياس والاستحسان؛ فإنّ لديهم نصوصاً خاصه من ناحيه أهل بيت العصمه عليهم السلام واصولاً عامه تنطبق على أكثر القضايا والمصاديق الفرعية، وقواعد واصولاً عمليّه يرجعون إليها في سائر القضايا الفقهيّه، وهذا هو معنى انفتاح باب العلم والاجتهاد عندهم خلافاً لفقهاء الجمهور، فإنهم بعد إعراضهم عن مكتب عتره الرسول وما وصّى به في حديث الثقلين وغيره من لزوم التمسك بعترته في عرض التمسك بالكتاب العزيز اعتقدوا عدم كفايه الكتاب والسنة لرفع حاجات الاستنباط، وبالتالي ظنّوا عدم كفايه نصوص الكتاب والسنة للدلاله على الحكم في كثير من القضايا، ولازمه عدم استيعاب الشريعة لمختلف شؤون الحياه، وبتبعه استباحوا لأنفسهم أن يعملوا بالظنون والاستحسانات ويتصدّوا لتشريع الأحكام في هذه الأبواب.

ومنها: أنّ الاجتهاد بهذا المعنى معناه نقصان الشريعة، وأنّ الله تعالى لم يشرّع في الإسلام إلا أحكاماً معدوده، وفوّض التشريع في سائر المجالات إلى الفقهاء من الناس ليشرّعوا الأحكام على أساس الظنّ والاستحسان، ولا يخفى أنّ لازمه

١- انظر: تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ٤٤٤

٢- جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ١٣٦ و ١٣٧

ص: ٣٢١

الفوضى والهرج والمرج الشديد في الدين وما لا نجد نظيره حتى في التقنيات العقلية في اليوم؛ لأن ما يجعل ويقنن فيها هو قانون واحد لا قوانين عديدة بعدد العلماء كما مرّ آنفاً.

ولما ذكرنا كلاً خصوصاً لهذه النتيجة الفاسده نهض أمير المؤمنين على عليه السلام في مقام الذم لهذا النوع من الاجتهاد في عصره - فكيف بالأعصار اللاحقه - حيث قال:.

تَرَدُّ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةُ فِي حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ، ثُمَّ تَرَدُّ تِلْكَ الْقَضِيَّةُ بِعَيْنِهَا عَلَى غَيْرِهِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِخِلَافِهِ ... أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا نَاقِصًا فَاسْتَتَعَانَ 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 وَادِّائِهِ، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ يَقُولُ:

«مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (١).

ولا يخفى أنّ هذا البيان وكذلك غيره من الأخبار التي وردت في ذم هذا النوع من الاجتهاد من سائر الأئمة المعصومين عليهم السلام في الواقع دفاع عن كيان الدين وأساس الشريعة والتأكيد على كمالها وعدم النقص فيها.

فقد ظهر ممّا ذكرنا بطلان القسم الثاني من الاجتهاد، ولعلّ الخلط بين القسمين صار منشأً لمعارضه الأخباريين مع الاصوليين، وإلّا فإنّ الاجتهاد بالمعنى الأعم يعمل به الأخباري أيضاً في المجالات المختلفه من الفقه، وإن شئت فراجع إلى كتاب الحدائق حتى تلاحظ كونه اجتهاداً واستنباطاً من المحدث البحراني من أوله إلى آخره، ومقدّمات الحدائق المعروفه في الواقع سلسله من المسائل الاصوليه سمّاها مقدّمات، وكذا غيره من أشباهه.

### ٣. المجتهد المطلق والمنجزى

إشاره

عرّف المجتهد المطلق بأنه «من له ملكه يقتدر بها على استنباط جميع الأحكام

١- نهج البلاغه، الخطبه ١٨.

ص: ٣٢٢

الشرعيه الفرعيه»، والتعريف بالملكه لا ينافي أن يكون الاجتهاد عباره عن الاستخراج والاستنباط، فيكون أمراً فعلياً لا بالقوه؛ لأنّ

الكلام هنا في المتّصف بهذه الصفه والمشتقّ منها، أى عنوان «المجتهد».

ولا يخفى أنّ المبدأ فى مثل هذه العناوين والمشتقات مأخوذ على نحو الملكة لا على نحو الفعلية، فإنّ قيام المبدأ بالذات على أنحاء مختلفه كما قرّر فى بحث المشتقّ.

والمجتهد المتجزّى عبارته عمّن له ملكه يقتدر بها على استنباط بعض الأحكام الشرعيّه الفرعيه دون جميعها.

وحينئذٍ يقع البحث فى مرحلتين:

### المرحلة الاولى: فى أحكام المجتهد المطلق

#### اشاره

ولتحقيق البحث فيها لابدّ من رسم مسائل:

#### المسأله الاولى: إمكان تحقق الاجتهاد المطلق

ربما يقال بعدم إمكان الاجتهاد المطلق؛ لأنّ الفقيه لو بلغ إلى أى مرتبه من العلم والفقاهاه يبقى مع ذلك فى بعض المسائل متردداً، فيحكم فيها بوجوب الاحتياط.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ هذه الاحتياطات إنّما تدلّ على وجود تعقيد فى المسأله فقط، ولذلك يقتضى الورع الفقهى عدم إعلان فتواه العلمى ما لم يحسّ ضروره فى إعلانه، وإلاّ يمكن للفقيه الماهر استنباط الحكم الشرعى فى هذه الموارد أيضاً.

وإن شئت قلت: إنّما يحتاط الفقهاء الأعلام فى بعض المسائل لأحد أمرين:

أحدهما: حاجه المسأله إلى تتبع كثير لا يسع له الوقت أو لا يحضر منابعها ومداركها بالفعل.

ص: ٣٢٣

ثانيهما: ما يكون الدليل فيه فى أقلّ مراتب الحجّيه فلا يجترئ الفقيه للفتوى لشده ورعه، ولأنّ لا يبعد المكلفين مهما أمكن عن الأحكام الواقعيّه، ولكن لو مسّت الحاجه إلى تبين الحكم كان قادراً عليه؛ لأنّ المسأله إمّا ورد فى نصّ يبلغ مرتبه الحجّيه أم لا، وعلى تقدير وروده إمّا يوجد معارض أم لا، وعلى تقدير عدم وروده إمّا يكون هناك إطلاق أو عموم، أو لا يوجد شىء من ذلك ما عدى الاصول العمليّه التى تكون حاصره لمواردها حصراً عقلياً، والوظيفه فى جميع هذه الفروض معلومه ميّنه، لا معنى لعجز الفقيه الماهر عن تشخيصها.

نعم، لما كانت الاحتياطات الكثيره موجهه لخروج الشريعه عن كونها سهله سمحه فالجدير أن يلاحظ فيها أمرين:

الأول: أن يكون المورد من الموارد التي لا- توجب للمقلد الكلفه والمشقه الشديده في مقام العمل، نظير الاحتياط بالجمع بين القصر والإتمام في الصوم والصلاه؛ بأن يصوم شهر رمضان مثلاً تماماً ثم يقضيه تماماً وهكذا يجمع بين صلواته.

الثاني: كون المورد من الموارد التي لا يمكن فيها تحصيل الحدّ الأقلّ من الحجّه بسهولة، وإلاّ ففي غير هذين الموردين فاللازم على المجتهدين ترك الاحتياط وإظهار الفتوى.

### المسأله الثانيه: جواز العمل برأى المجتهد المطلق

لا- ريب في جواز عمل المجتهد برأيه في أعماله، لشمول الخطابات الشرعيّه وأدلّه الأمارات المعبره والاصول العمليه له، فبعد ثبوتها عنده يجب العمل على طبقها، بل يكون تقليده لغيره حراماً، لأنّه على الفرض يرى المخالف له في فتواه جاهلاً ومخطئاً، أي قامت الحجّه عنده على أنّ ما يقوله المخالف ليس حكم الله، فكيف يرجع إليه ويلتزم بفتواه في مقام العمل؟

ص: ٣٢٤

نعم إذا كان قادراً على الاستنباط ولم يستنبط فالمعروف هنا أيضاً حرمة تقليده للغير، لكنّه لا يخلو عن إشكال؛ لرجوع بعض أهل الخبره إلى بعض إذا لم يستنبط ما يحتاج إليه لعدم حصول مقدّماته عنده.

وأما عمل الغير باجتهاده وفتاويه فقد ذهب الأخباريون من أصحابنا إلى عدم جوازه (١)، وسيأتي في أحكام التقليد بطلانه، وعدم التزام الأخباري أيضاً به في العمل، والمشهور جوازه، بل ادّعى صاحب الفصول أنّه إجماعي بل ضروري (٢)، وهو غير بعيد كما سيأتي.

وفصل المحقق الخراساني رحمه الله بين ما إذا كان المجتهد انفتاحياً فيجوز تقليده، وبين ما إذا كان انسدادياً فلا يجوز، واستدلّ على عدم الجواز في الانسدادى بأنّ رجوع الغير إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، أضف إلى ذلك أنّ أدلّه جواز التقليد إنّما دلّت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم، وأما مقدّمات الانسداد الجاريه عند الانسدادى فمقتضيها حجّيه الظنّ في حقّ نفسه دون غيره، إذ لا ينحصر المجتهد بالانسدادى فقط.

هذا كلّه على تقدير الحكومه، وأمّا بناءً على الكشف فإنّه وإن ظفر المجتهد الانسدادى بناءً عليه بحكم الله الظاهري من طريق كشف العقل عنه، ولكن يبقى الإشكال الثاني على حاله، أي لا دليل على جريان مقدّمات الانسداد بالنسبه إلى غيره مع وجود المجتهد الانفتاحى (٣).

وللنظر في كلامه مجال من جهات شتى:

أولاً: ليس بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم على رجوعه إلى العالم بالحكم فقط، بل إنّ استقرّ على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً سواء كان عالماً



ص: ٣٢٥

بالحكم أو بمطلق الحجّه ومواقع العذر، وإن هو إلّا نظير البراءه العقلية والاحتياط العقلي على القول بالانفتاح، بل نظير جميع الأمارات على مبنى القائلين بالمنجزيه والمعدّريه، حيث إنّ مفاد أدلّه حجّيه الأماره حينئذٍ ليس حكماً شرعياً حتّى يكون العالم به عالمًا بالحكم، بل إنّ مفاده حينئذٍ قضيتان شرطيتان وهما: أنّه إن أصاب الواقع فهو منجز وإن خالف الواقع كان معدّراً.

ثانياً: أنّ الفقيه المجتهد يكون كالنائب عن جميع الناس يكشف مواقع الأدلّه في حقّهم، ولا يخفى وضوح هذا المعنى في كشفه عن أحكام لا ترتبط به نفسه، كالأحكام المختصّه بالنساء في الحيض والنفاس وغيرهما، فهو كالنائب عنهنّ في تشخيص موارد الأدلّه، وكذلك الكلام عن انسداد باب العلم، فإنّه لو رأى انسداد باب العلم فكأنّه رأى انسداد لجميع الناس، فليكن رأيه حجّه لجميعهم.

ثالثاً: أنّ المجتهد الانسدادى لو فرض كونه أعلم من غيره فكيف يعدّ جاهلاً بالحكم، وغيره الانفتاحى عالمًا بالحكم، مع أنّ المجتهد الانفتاحى قد يكون من أقلّ تلامذته ويكون جاهلاً مركباً في نظره؟

فظهر ممّا ذكرنا أنّه لا وجه للتفصيل بين الانسدادى والانفتاحى في حجّيه قول المجتهد المطلق لغيره.

### المسأله الثالثه: جواز القضاء للمجتهد المطلق

قد يقال بالنسبه إلى من له ملكه الاجتهاد ولم يجتهد بالفعل أو اجتهد شيئاً قليلاً، من عدم جواز الرجوع إليه في التقليد، وعدم نفوذ قضائه وتصديّه للأمر الحسيه، من باب أنّ الأدلّه اللفظيه المستدلّ بها على جواز التقليد من الآيات والروايات اخذت في موضوعها عنوان العالم والفقيه وغيرهما من العناوين غير المنطبقه على صاحب الملكه.

وكذلك الحال في السيره العقلانيه؛ لأنّها إنّما جرت على رجوع الجاهل إلى

ص: ٣٢٦

العالم، وصاحب الملكه ليس بعالم فعلاً، فرجوع الجاهل إليه من قبيل رجوع الجاهل إلى مثله، هذا إذا لم يتصدّد للاستنباط بوجه، وأمّا لو استنبط من الأحكام شيئاً طفيفاً فمقتضى السيره العقلانيه جواز الرجوع إليه فيما استنبطه من أدلّته، فإنّ الرجوع إليه من رجوع الجاهل إلى العالم، فإنّ استنباطه بقيه الأحكام وعدمه أجنيان عمّا استنبطه بالفعل.

وأما نفوذ قضائه وعدمه فالصحيح عدم نفوذ قضائه وتصرفاته في أموال القصير، وعدم جواز تصديّه لما هو من مناصب الفقيه، وذلك لأنّ الأصل عدمه، فيقتضى أن لا يكون قول أحد أو فعله نافذاً في حقّ الآخرين إلّا فيما قام عليه الدليل، وهو إنّما دلّ على نفوذ قضاء من يصدق عليه عنوان «العالم» أو «الفقيه» أو «العارف بالأحكام» أو غيرها من العناوين الوارده في أخبار القضاء، ولا

يصدق شيء من ذلك على صاحب الملكة (1).

ولكن يرد عليه، أولاً: أنّ حصول ملكة الاجتهاد من دون ممارسته عمليته مجرد فرض لا واقع له خارجاً.

وثانياً: أنّه لم يبين الفرق في كلامه بين جواز التقليد وجواز التصدي للقضاء في جريان سيره العقلاء على الرجوع في الأوّل دون الثاني، فإنّه لو فرض استقرار سيره العقلاء على رجوع الجاهل إلى صاحب الملكة في أمر التقليد، فكيف لم تستقر سيرتهم على رجوع المتداعيين إليه في أمر القضاء؟ مع أنّ لازم جواز الرجوع إليه في أمر التقليد كونه عالمًا وخبره عندهم بمجرد الحصول على الملكة، وهذا صادق أيضاً بالنسبة إلى من له ملكة القضاء.

وما ذكره من أنّ الأصل عدم نفوذ قضاء أحد في حقّ أحد حقّ، ولكن يمكن إحراز النفوذ في مثل المقام بإطلاقات أدلّه القضاء وانصرافها إلى ما هو متعارف عند العقلاء - إلّا ما خرج بالدليل - فإنّ القضاء ليس أمراً تأسيسياً للشرع، بل هو إمضاء

---

١- التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ج ١، ص ٣٢

ص: ٣٢٧

لما عند العقلاء، والذي يسهّل الخطب عدم حصول الملكة من دون استنباط أحكام كثيرة.

### المسألة الرابعة: حول منصب الولاية والحكومة

إنّ من الواضحات والامور البديهية حاجة المجتمع الانساني إلى الحكومة وعدم إمكان تفكيكه عنها، وذلك من جهة أنّه لا يمكن الوصول إلى كثير من أهداف الشريعة المقدّسه إلّا من طريق تشكيل الحكومة وتنفيذ الولاية.

ومن تلك الأهداف المهمّة: حفظ نظام المجتمع، فلا إشكال في لزوم اختلال النظام بدون الحكومة وهو ممّا لا يرضى الشارع به، بل هو من أهمّ الامور عنده.

ومنها: إجراء كثير من موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومنها: تولّي القضاء، فإنّه لا يمكن تحقّقه في الخارج من دون اعتضاده بالحكومة.

ومنها: إجراء الحدود والتعزيرات.

ومنها: حفظ حدود الممالك الإسلاميّة وثغورها، ولا يمكن حصول شيء منها من دون تشكيل الحكومة.

ثمّ إنّ هذه الحكومة تأخذ مشروعيتها من ناحيه الباري تعالى لا- من جانب الناس وآرائهم، وأمّا قانون الانتخاب في الحكومة الإسلاميّة فإنّه لجلب مشاركة الناس في أمر الحكومة، التي هي من المقدمات الواجبه لتحقيق الأهداف المزبوره، ولذا يعبر عنها ب «الجمهوريه الإسلاميّة».

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ هذا المنصب جعل من ناحيه الإمام المعصوم عليه السلام للفقير الواجد للشرائط المذكوره في محلّها، ويدلّ على هذا الجعل وجوه عديده، كما أنّ لولايته مراحل وشؤوناً مختلفه، ليس هنا محلّ ذكرها، وقد بحثنا عن هذه الشؤون وتلك الوجوه في كتابنا «أنوار الفقاهه» (١).

١- انظر: أنوار الفقاهه، كتاب البيع، ج ١، ص ٤٠٥ وما بعده

ص: ٣٢٨

## المرحلة الثانية: في أحكام المجتهد المتجزّي

### إشاره

وقبل الورود فيها لابدّ من بحث موضوعي وهو إمكان التجزّي في الاجتهاد وعدمه، وقد وقع الخلاف فيه بين الأصحاب، فقال بعض بأنّه ممكن، وقال بعض آخر بأنّه محال، ولنا نظره اخرى وهي أنّ الاجتهاد المطلق يستحيل عادةً تحقّقه في الخارج من دون العبور عن طريق الاجتهاد المتجزّي.

واستدلّ القائلون بالاستحاله بأنّ الملكه من الكيفيات النفسانيه وهي بسيطه لا تقبل القسمة والتجزّي.

ويرد عليه: أنّ الملكه وإن لم تنقسم ولا- تتجزّي، لكنّها ذات مراتب متفاوتة باعتبار تفاوت متعلقاتها من حيث الصعوبه والسهوله والكمال والنقص، فهي حينئذٍ ملكات كثيره بعدد المسائل التي وقعت متعلّقه للملكه، وقد تحصل مرتبه ناقصه منها دون المرتبه الكامله من دون تلازم بينهما في الوجود.

ومن هذا القبيل ملكه الاجتهاد، فإنّها كسائر الملكات تدريجيّه الحصول لا تصل إلى مرتبه أعلى إلّا بعد العبور عن المرتبه الأدنى، ولا تحقّق ملكه الاجتهاد في المسائل المعقّده المشكله إلّا بعد حصول القدره على استنباط المسائل الساذجه، كما أنّه كذلك في القدره على الطبابه، فإنّها تبدأ من المعالجات البسيطه إلى مراحل معقّده عميقه.

بل قد يكون الاجتهاد المطلق في بعض العلوم الجديده كالطبّ من المحالات، فإنّ كلّ طبيب في زماننا هذا يمكن له أن يجتهد في مجال خاصّ من هذا العلم.

إن قلت: قياس ملكه الاجتهاد في المسائل الفقهيّه بسائر الملكات قياس مع الفارق، لأنّ مدارك الاستنباط واصوله وقواعده في باب من الفقه متّحده مع الاصول الجاريه في أبواب اخر.

قلت: إنّ ذلك، ولكن يمكن التفكيك في المسائل الاصوليه أيضاً من حيث الصعوبه والسهوله، فيتطرّق التقسيم والتجزّي فيها، ولا إشكال حينئذٍ في ورود

التجزي إلى المسائل الفقهيّة التي تنطبق عليها، فمثلاً مسأله اجتماع الأمر والنهي من المسائل المشكله في الاصول، ومن لا يقدر على حلّها والاجتهاد فيها لا يقدر على حلّ ما يرتبط بها من الفروع الفقهية في باب الصلاه والصوم والحج وغيرها.

أضف إلى ذلك أنّ الإحاطه بعلم الاصول وحده لا تكفي لحصول ملكه الاجتهاد، بل لابدّ من التمرين والممارسه، ولا ريب في أنّ للممارسه مراحل مختلفه ودرجات متفاوتة، وبحسبها يتجزأ الاجتهاد في الفقه، وهذا هو ما ذكرنا من أنّ الاجتهاد المطلق يستحيل عادةً من دون العبور عن الاجتهاد المتجزى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه يبحث في أحكام المجتهد المتجزى عن امور ثلاثة:

### الأول: جواز عمل المجتهد المتجزى برأيه

لا- ريب في وجوب تقليده لنفسه والعمل برأيه، وحرمة تقليده لغيره فيما اجتهد فيه؛ لأنّه لا- إشكال في كونه مخاطباً لأدلّه الأمارات الشرعيّة والاصول العمليّة، ولازمه أنّه إذا اجتهد واستنبط مثلاً في الحكم بتنجس الماء القليل تمت الحجّه عليه في خصوص هذه المسأله من دون الحاجه إلى شىء آخر.

### الثاني: جواز رجوع الغير إليه

والتحقيق فيه أن يقال: يمكن له أن يجتهد في شىء معتدّ به من الأحكام، بحيث يصدق عليه عنوان

«نظر في حلالنا وحرامنا»<sup>(١)</sup>

أو

«شيئاً من

١- الذى ورد في مقبوله عمر بن حنظله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاء، 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 وما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: «يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد امروا أن يكفروا به» 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 الشرك بالله». انظر: وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب

صفات القاضى، الباب ١١، ح ١

، كما إذا حصلت له ملكة الاجتهاد في أبواب المعاملات مثلاً، فلا ريب حينئذٍ في جواز تقليد الغير له، والشاهد عليه بناء العقلاء على العمل برأى الطبيب المتجزي المتخصص في فنه، بل ترجيحه على غيره، لكونه أعلم من غيره من هذه الناحية.

واخرى: يمكن له أن يجتهد مسائل طفيفه قليلة، ففي هذه الصورة لا تصدق عليه العناوين المزبوره، أي لا تشمله الأدله النقليه الوارده في باب التقليد، نعم لا إشكال في جريان سيره العقلاء وبنائهم على تقليد الأخصاء ولو في مسائل معينه، كما لا إشكال في عدم ثبوت الردع عنه بتلك الأدله النقليه؛ لأنها ساكته عنه، ونتيجته جواز تقليده في هذه الصورة أيضاً إذا كان واجداً لسائر شرائط التقليد.

### الثالث: تصدى المجتهد المتجزي لمنصب القضاء

قد يقال بالتفصيل بين من كانت له ملكة الاستنباط على مقدار معتنى به من الأحكام ومن كان قادراً على استنباط أحكام قليلة، فيجوز القضاء للأول دون الثاني، وذلك لعدم شمول العناوين الوارده في مثل مقبوله عمر بن حنظله ومشهوره أبي خديجه لمثله.

ولكن يمكن أن يستدل للجواز مطلقاً بسيره الأصحاب، فإنه استقرّ على الرجوع إلى من هو عالم بأحكام القضاء مع كونه مجتهداً في مسائل يبتلى بها عادة من الحقوق وغيرها، ولو لم يكن مثلاً مجتهداً في الأبواب الطهاره والصلاه والحجّ

١- المذكور في موثقه أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال، قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضاياانا فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه». انظر: وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١، ح ١

ص: ٣٣١

وأمثالها، والظاهر أنّ المقبوله والمشهوره يشملها، فيجوز القضاء للمتجزي على هذا النحو.

### اعتبار الإذن من المجتهد المطلق

ثمّ إنه لا إشكال في عدم اعتبار الإذن من المجتهد المطلق في عمل المجتهد المتجزي برأيه إذا كان مجتهداً في المباني الاصوليه المرتبطه بها، وحصل له القطع بالحجّه بعد الاستنباط.

نعم رجوع العامي إليه يحتاج إلى الإذن من المجتهد المطلق، أي لا بدّ له من التقليد عن المجتهد المطلق في خصوص هذه المسأله، أي مسأله جواز التقليد عن المجتهد المتجزي ثمّ تقليده وإلا دار، وهذا نظير ما يقال به في مسأله جواز تقليد غير الأعلام من أنه لا بدّ في خصوص هذه المسأله من تقليد الأعلام، فإن أجاز هو تقليد غير الأعلام فهو، وإلا فلا يجوز تقليد غير الأعلام، وهكذا بالنسبه إلى مسأله تقليد الميت، فلا بدّ في خصوصها من تقليد الحيّ وهو واضح.

قد ذكر أنّ الاجتهاد يبتنى على علوم كثيره:

١. علم اللغه: ولا- ريب فى لزومه إمّا اجتهاداً أو بالرجوع إلى أهل الخبره، لأنّ عمده الأدلّه هى الكتاب والسّنّه، وهما بلسان العرب، فلا بدّ من معرفه موادّ اللغه العربيه.

٢. علم الصرف: ولا إشكال فى الحاجه إليه لدخالته فى فهم الكتاب والسّنّه.

٣. علم النحو: وهو كسابقه؛ لأنّ كلمه واحده تقبل معانٍ مختلفه على أساس إعرابات متفاوتة، فلا بدّ من معرفته حتّى تتميز المعانى بعضها عن بعض، نعم اللازم منه ما يكون له أثر فى اختلاف المعانى فحسب لا أكثر.

ص: ٣٣٢

وبالجمله لكلّ واحد من هذه الثلاثه دخل فى فهم المعانى، فإنّ علم اللغه يبيّن المادّه، وعلم الصرف يبيّن هيئه الكلمه وعلم النحو يبيّن هيئه الجمله.

٤. علم التفسير: والمراد منه ما يكون وراء الثلاثه السابقه وهو الإحاطه بالآيات القرآنيه، وردّ بعضها إلى بعض، ومعرفه المحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وغير ذلك من أشباهه، ولا إشكال فى دخله فى استنباط الأحكام.

٥. علم الرجال: ولا حاجه إليه عند من يقول بحجّيه الأخبار المدوّنه فى الكتب المشهوره المعرفه، وهكذا عند القائلين بحجّيه الأخبار الوارده فى الكتب الأربعة، وأمّا بناءً على ما هو الحقّ من مبنى القائلين باعتبار الوثوق برجال السند أو الوثوق بالروايه الذى قد يحصل من طريق الوثوق بالراوى وقد يحصل من طريق الموافقه لعمل المشهور، وقد يحصل من طريق علوّ المضامين، أو من طريق تضافر الروايات، فلا إشكال فى لزوم علم الرجال ودخله فى الاستنباط والاجتهاد.

٦. علم الحديث: وهو يكون بمنزله علم التفسير، وموردًا للحاجه فى طريق الاستنباط، لأنّ المراد منه معرفه لسان الروايات، فإنّ لروايه الأئمّه المعصومين لسان خاصّ يفترق عن عبارات الفقهاء والعلماء، واللازم معرفه العامّ والخاصّ والمحكم والمتشابه فى كلماتهم عليهم السلام.

٧. علم الدرايه: ولا- إشكال فى لزومه، فإنّ المراد منه هو معرفه أقسام الروايه من حيث أوصاف الخبر وصفات الراوى من الصحيح والحسن والضعيف والمقطوعه والموقوفه والمضممره والمرسله وغيرها، وبما أنّ الميزان فى حجّيه الروايه هو الوثوق بالروايه وأحد طرق حصوله هو الوثوق برجال الحديث، فلا بدّ من معرفه أقسام الحديث على أساس رجال السند وخصوصيات الخبر.

٨. علم الكلام: ولا- ريب في لزومه أيضاً؛ لأنَّ إثبات حجّيه كلام المعصوم وفعله وتقريره متوقّف على إثبات إمامته وعصمته في الرتبة السابقة، كما أنّ إثبات حجّيه ظواهر الكتاب أيضاً مبنيّ على إثبات حقّانيه كتاب الله المجيد وهكذا، ومحلّ

ص: ٣٣٣

البحث عن مثل هذه الامور إنّما هو علم الكلام.

٩. علم اصول الفقه: ولزومه وشده الحاجه إليه في الاستنباط من القضايا التي قياساتها معها، كما يلوح به تعريف علم الاصول بأنّه هو العلم بقواعد تقع في طريق الاستنباط، أو بما هو حجّه في الفقه.

١٠. علم الفقه: أي ممارسه الفقه، فقد يتوهم أنّه لا- معنى لكونه من مباني الاجتهاد من باب أنّه نفس الغايه وذوالمقدمه لا من المقدمات، ولكن قد مرّ أنّ ملكه الاجتهاد لا- تتحقّق إلّا بالتمرين والممارسه في الفقه كما في غالب العلوم، وهي تحصل أوّلاً بتطبيق الاصول على الفروع، وثانياً برّد الفروع إلى الاصول.

فإذا سئل مثلاً عن رجل صلّى الظهرين وهو يعلم إجمالاً بأنّه كان في أحدهما فاقداً للطهاره، فاللازم أن يعلم أنّه هل يجب عليه الاحتياط فيكون المورد من موارد تطبيق قاعده الاحتياط، أو أنّه من موارد تطبيق قاعده الفراغ؟ وأنّه هل يكون الترتيب بين الظهر والعصر ترتيباً واقعياً، أو لا؟ أو إذا سئل عمّن صار مستطيعاً وقد استؤجر سابقاً لمناسك الحجّ فهل يبطل عقد الإجاره أو لا؟ من باب عدم كونه مستطيعاً شرعاً والممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً، وهكذا إلى سائر الفروع والمسائل.

وممارسه هذه المسائل مقدّمه للإحاطه بجميع مسائل الفقه.

١١. علم المنطق: وقد يقع الشكّ في الحاجه إليه؛ لأنّ المقدار اللازم منه أمر فطري لكلّ إنسان فإنّ عمده المنطق إنّما هي الأشكال الأربعه، وجلّ الاستدلالات ترجع إلى الشكل الأوّل، وقد ذكروا أنّه بديهى الإنتاج، وأمّا سائر مسائله فقلّما يتفق الحاجه إليها في الفقه، نعم الإحاطه ببعض المصطلحات فيها ربّما توجب سهوله الأمر في بيان الاستدلالات، كالإحاطه بالنسب الأربعه والكلّيات الخمس والوحدات المعبره في التناقض وغيرها.

١٢. الفلسفه: والظاهر أنّه لا دخل لها بعلم الفقه؛ لأنّها تبحث عن الامور الحقيقيه،

ص: ٣٣٤

بينما يكون الفقه يبحث عن الأحكام الإلهيه وهي من الإنشائيات والاعتباريات، نعم يمكن أن يقال: إنّ لها تأثيراً في الفقه من باب تأثيرها في علم الكلام فليس لها دخل مباشره وبلا واسطه.

ولا يخفى أنّه قد وقع أخيراً الخلط بين مسائلها ومسائل علم الاصول وأوجب غوامض وتعقيدات كثيره في هذا العلم وقد أشرنا إليه في بعض الأبحاث السابقه، وقد يلزم البحث عنها في عصرنا هذا للمنع عن هذا التداخل!

١٣ و ١٤. علم المعاني والبيان: وغايه ما قد يقال في وجه تأثيرهما في الاستنباط والاجتهاد: إنَّ من المرجَّحات في الخبرين المتعارضين البلاغه والفصاحه، مع أنَّ الصحيح أنَّهما ليسا من المرجَّحات؛ لأنَّ كلمات المعصومين عليهم السلام مختلفه، قسم منها عباره عن الخطب والمواعظ، وقد أعملوا فيها قواعد الفصاحه والبلاغه وبدائعها، نظير خطب نهج البلاغه وأدعيه الصحيحه السجّاديه وأشباهها.

وقسم آخر صدر لبيان الأحكام الفرعيه والمسائل العمليّه، فلم يصدر عنهم عليهم السلام بدائع الفصاحه والبلاغه كما لا يخفى على الخبير، وفي الواقع القسم الأوّل نظير الآيات القرآنيه، بينما يكون القسم الثاني شبيه الأحاديث القدسيه الإلهيه، مضافاً إلى ما مرَّ من وجوب الاقتصار على المرجَّحات المنصوصه وليس هذا منها.

نعم، هاهنا أبحاث من علم المعاني والبيان كمسأله تقديم ما حقّه التأخير، وأبواب الحقيقه والمجاز والكنائيات والاستعارات، قد يكون لها دخل في فهم الأحكام عن الأدلّه اللفظيه.

**بقي هنا امور:**

### **الأمر الأوّل: القواعد الفقهيّه و دوره الأساسي في الاستنباط**

لا- شكّ في أنَّ القواعد الفقهيّه لها دور عظيم في استنباط الأحكام الفرعيه، ولعلّ عدم ذكرها في العلوم التي يتنى عليها الاستنباط من باب عدّهم إياها من الفقه،

ص: ٣٣٥

ولكن قد ذكرنا في محلّه أنّها علم برأسه وليست من اصول الفقه وإن ذكر الأصحاب المتأخرون غير واحد منها في طيّات علم الاصول، كما أنّها ليست من الفقه نفسه فراجع (١).

### **الأمر الثاني: شأن الفقيه في تشخيص الموضوعات الفقهيّه**

إنّ لكلّ حكم موضوعاً، والمعروف في الألسنه أنّ تشخيص الموضوع ليس من شؤون الفقيه، بل هو موكول إلى المقلّد نفسه، ولكن الصحيح أنّه لا يمكن للفقيه المجانبه عنه، فإنّ لموضوعات الأحكام مصاديق معقّده غامضه لا يقدر العوامّ على تشخيصها، بل لا بدّ للفقيه تفسيرها وتبيين حدودها وخصوصياتها، كما يشهد على ذلك أنّ كثيراً من الفروع المعنونه في الكتب الفقهيّه من هذا القبيل.

وإن شئت قلت: إن كان المراد من الموضوع في المقام هو الموضوعات الجزئيه، أي مصاديق الموضوعات الكلّيه للأحكام، كمصاديق الدم والخمر والماء المطلق والمضاف وغيرها فإنّه كذلك، أي ليس تشخيصها من شؤون الفقيه، وأمّا إن قلنا بأنّ المراد منه هو نفس الموضوعات الكلّيه الوارده في لسان الأخبار فلا إشكال في أنّ تشخيصها وتعيين حدودها من شؤون الفقيه.



وبعبارة أدق: إنّ هذا القسم من الموضوعات يستنبطها الفقيه بعد معرفه لسان الدليل، بارتكازه العرفي ويأخذها من العرف بما أنّه من أهل العرف، ثمّ يبيّن حدودها للمقلّدين.

وإن شئت فانظر إلى فتاوى الفقهاء مثلاً في ما يصحّ السجود عليه، فقد ورد في الدليل أنّه

«يجوز السجود على الأرض وما يخرج منها إلّا ما اكل وما لبس» (٢)

، فهذا عنوان عرفي، وقد تكلم فقهاؤنا قدس سرهم في مصاديقه وأنه أيّ شيء يعدّ من المأكول

١- انظر مقدّمه كتابنا: «القواعد الفقهيّه»

٢- وسائل الشيعه، ج ٣، كتاب الصلاه، أبواب ما يسجد عليه، الباب ١

ص: ٣٣٦

والملبوس وأيّ شيء لا يعدّ منهما فقد يكون هناك مصاديق لا يقدر العرف على تشخيص أنّها منهما أو ليست منهما، ولذا وقع البحث لتبيين المصاديق المشتبّه لجواز السجود وعدمه في مثل الامور التاليه:

١. الأدويه والعقاقير كلسان الثور.

٢. قشر الفواكه.

٣. تفاله الشاي.

٤. نواه الفواكه.

٥. ورق الكرم بعد اليبوسه وقبلها.

٦. ما هو مأكول في بعض البلاد دون بعض.

٧. النبات الذي ينبت على وجه الماء.

٨. التبناك.

ومن الأمثله التي يمكن أن تذكر في هذا المجال عنوان النظر المحرّم إلى الأجنبيّه فإنّه أيضاً من الموضوعات المشكله من باب أنّ لها مصاديق معقّده مبهمه، فهل يصدق على النظر إلى تصوير الأجنبي في المرآه أو الماء الصافي أو في تلفزيون عنوان النظر إلى الأجنبيّه أو لا؟

إلى غير ذلك من أشباهه في مختلف أبواب الفقه.

إن قلت: كيف يكون رجوع العوام إلى الفقيه في هذا القسم من المصاديق من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم؟ أى كيف تشمله أدلته التقليد؟

قلت: إن أدلته التقليد تشملها ويكون الرجوع فيها من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم من باب أنه ليس لها متخصص وخبير غير الفقيه، نعم لو كانت هناك موضوعات يكون لها في العرف خبراء معروفون أعلم بها وبخصوصياتها من الفقيه يجب الرجوع إليهم دونه.

ص: ٣٣٧

### الأمر الثالث: دور الزمان والمكان في الاجتهاد

قد نعلم أنّ الأحكام تابعه لموضوعاتها متابعه الظلّ لذى الظلّ وقد يتبدّل الموضوع بتبدّل الزمان أو المكان، فترى للماء في المفازة والصحارى ماله فيجوز بيعه فيها، بينما لا يكون له ماله على الشاطئ فيبطل بيعه، هذا من قبيل تأثير المكان في الموضوع، وترى الحكم بجواز بيع الثلج في الصيف دون الشتاء لكونه مالاً في الأوّل دون الثاني وهذا من قبيل تأثير الزمان في الموضوع.

ومن أمثلتها الواضحة في يومنا هذا الدم الذى كان بيعه وشراؤه حراماً في الأزمنة السابقة باعتبار عدم وجود منفعه محلّله معتدّ بها له، ولكن الآن لا إشكال في جواز بيعه وشراؤه لما له من منافع محلّله مقصوده، حيث لا تنحصر منافعه في الأكل المحرّم أو الصبغ الذى يعدّ من المنافع النادرة، فإنّ الدم في يومنا هذا عنصر حياتى يمكن به إنقاذ نفس إنسان من التهلكه، ولذا تكون له ماله عظيمه محلّله معتدّ بها لنجاه المصدومين والجرحى وكثير من المرضى، لا سيّما في العمليات الجراحية فلم لا يجوز بيعه في زماننا والحال هذا؟

ومن أمثلتها أيضاً: ما قد يقال في مسأله تقليل المواليد وأنها كانت مرجوحه في الأعصار السابقه، بينما هي راجحه في زماننا في بعض البلاد التى تكون كثره النفوس فيها موجه للفقير الشديد والتأخر والمفاسد الأخلاقية العظيمه.

فإنّ ما ورد في الترغيب على تكثير النسل والمواليد كالنبوى المعروف:

«تناكحوا تكثروا فإنّى اباهى بكم الامم يوم القيامة ولو بالسقط»<sup>(١)</sup>

ناظره إلى الأعصار السابقه والأمصبار التى كانت كثره النفوس فيها سبباً للقدره والسلطه، فما كان من الجوامع الانسانيه أكثر نفراً كان أشدّ قدره وأكثر قوّه، كما يشهد عليه قوله تعالى: «كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا»<sup>(٢)</sup>، وقوله تعالى: «وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ

أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا»(١)، فهي تدلّ بظاهرها على أنّ كثرة الأولاد كانت موجبه للقدره والشوكة كما كانت كثرة الأموال أيضاً كذلك.

والنبوى ورد فى مثل هذا الظرف من المجتمع الانسانى، فهذه الخصيصة الاجتماعيه الموجوده فى عصر صدوره تكون بمنزله قرينه لبييه قد توجب انصرافه إلى خصوص ذلك الزمان، وهذه الدعوى بالنسبه إلى بعض البلاد وإن لم تكن ثابتة بالقطع واليقين، ولكنّها قابله للدقه والتأمل.

فقد ظهر ممّا ذكرنا تأثير الزمان والمكان فى الاجتهاد والاستنباط لكن لا على نحو تأثيرهما فى الحكم بلا واسطه بل من طريق تأثيرهما فى الموضوع، فإنّ الأحكام ثابتة إلى الأبد،

«وحلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»(٢)

، والمتغير على مرّ الدهور والأزمان، والمتبدل فى الأمكنه والأقطار إنّما هو الموضوعات فقط، وبتبعها تتغير الأحكام قهراً.

## ٥. التخطئه والتصويب

### اشاره

والمراد من التخطئه أنّه عند اختلاف الآراء لا يكون الصواب إلّواحداً منها فيكون الباقي خطأً.

وبعبارة اخرى: أنّ لله تعالى فى كلّ واقعه حكماً يشترك فيه الكلّ؛ العالم والجاهل، فمن أصابه أصابه ومن أخطأه أخطأه.

والمراد من التصويب أنّه عند اختلاف الآراء كلّها أحكام الله وكلّها صواب.

ينقسم التصويب فى الشرعيات إلى أربعة أقسام:

١- سورة سبأ، الآيه ٣٥

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٢، ح ٤٧

١. ما هو باطل عقلاً، وهو عبارته عن إنشاء أحكام إلهيه على وفق آراء المجتهدين بعد اجتهادهم(١)، والوجه فى بطلانه عند العقل أنّه لا بدّ للطلب من مطلوب، فلو كان الله تعالى يجعل الحكم بعد اجتهاد المجتهد، والمجتهد يطلب فى استنباطه حكم الله

وبعبارة اخرى: يستلزم منه الدور المحال؛ لأنّ اجتهاد المجتهد متفرّع على وجود حكم قبله، والمفروض أنّ الحكم أيضاً متوقّف على اجتهاده.

٢. ما ليس باطل عقلاً ولكن يكون مجمعاً على بطلانه، وهو أنّ الله تعالى ينشئ أحكاماً عديده بعدد آراء المجتهدين قبل اجتهادهم، فيكون كلّ مجتهد طالباً في استنباطه لحكمه الذي جعله الله تعالى في حقّه، وهذا وإن لم يكن محالاً عقلاً ولكنّه مجمع على بطلانه عند الإماميه، حيث إنّهم يعتقدون أنّ لكلّ واقعه حكماً إلهياً واقعياً واحداً للعالم والجاهل، أصابه المجتهد أو لم يصبه.

٣. ما ليس باطل عقلاً ولا مجمعاً على بطلانه ولكن الأقوى بطلانه، وهو أن يكون حكم الله تعالى في مقام الإنشاء واحداً ولكنّه متعدّد في مقام الفعلية؛ لأنّ طرقه الشرعيّة متعدّده ويكون كلّ طريق سبباً لإيجاد المصلحه في مؤداه فيكون منشأ التعدّد في الأحكام الفعلية هو القول بسببته الأمارات، وقد مرّ أنّ الصحيح بطلان السبب، وأنّ الاستفادة من أدلّه حجّيه الأمارات إنّما هو الطريقيه فحسب، فالأقوى بطلان هذا القسم بحسب الأدلّه المعبره عندنا، وإن لم يكن باطلاً عقلاً ولا مجمعاً على بطلانه.

٤. ما يكون خارجاً عن هذه الأقسام الثلاثة ولا إشكال في صحته، وهو التصويب في الأحكام الظاهرية الذي يوافق مبنى القائلين بأنّ أدلّه حجّيه الأمارات وإن لم تكن سبباً لإيجاد المصلحه ولكنها توجب جعل حكم ظاهري مماثل كما

١- وهذا النوع من التصويب قد ينسب إلى الأشعري، كما نسب إليه النوع الثاني منه، انظر: الإحكام في اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ١٨٣ و ١٨٤؛ الفصول في الاصول للجصاص، ج ٤، ص ٢٩٦؛ المحصول في علم الاصول، للرازي، ج ٦، ص ٣٤

ص: ٣٤٠

هو المختار، وهو الظاهر من كلمات المشهور، وقد يكون في سلوك هذه الطرق مصلحه أهمّ من المصلحه الواقع التي تفوت من المكلف ويعبر عنه بالمصلحه السلوكيه.

ثمّ لا يخفى أنّ هذا التقسيم الرباعي ناش من وقوع خلط في معنى الاجتهاد، وإلّا يكون التقسيم ثلاثياً؛ لما مرّ من أنّ الاجتهاد بالمعنى العام هو استنباط الحكم عن أدلّته التفصيليه والاجتهاد بالمعنى الخاص هو تقنين المجتهد فيما لا نصّ فيه، ولا إشكال في عدم لزوم التصويب المحال بناءً على الاجتهاد بالمعنى الخاص؛ لأنّه ليس فيما لا نصّ فيه حكم على زعمهم حتّى يقال بأنّه لا بدّ للطلب من مطلوب.

والحاصل أنّ الاجتهاد عندهم هو استفراغ الوسع في طلب المصالح والمفاسد وتشريع الأحكام على وفقها من ناحيه المجتهد فليس هناك حكم واقعي يطلبه المجتهد حتّى يلزم المحال.

وهذا القسم يبتنى على أمرين:

١. وجود وقائع خاليه عن النصّ.

٢. أن يكون اختيار التقنين بيد الفقيه فيكون من شؤون الفقيه جعل الحكم وتقنين الأحكام فيما لا حكم فيه.

أمّا الأمر الأول: فيردّه ما يدلّ على أنّ كلّ ما يحتاج إليه الامّة إلى يوم القيامة فقد ورد فيه حكم، والدليل عليه:

أولاً: كتاب الله الكريم أى قوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» (١)، وقوله تعالى: «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (٢)، وقوله تعالى: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ

١- سورة المائدة، الآية ٣

٢- سورة الأنعام، الآية ٣٨

ص: ٣٤١

الْكِتَابِ تَبَيَّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (١)، فلو كانت بعض الوقائع خاليه عن الحكم لما كان الدين كاملاً والنعمة تامّة، ولم يكن الكتاب تبيناً لكلّ شىء، بل كان الدين ناقصاً فاستعان سبحانه- العياذ بالله- من خلقه على إكماله.

وثانياً: الروايات: فمنها حديث الثقلين الذى تواتر نقله بين الفريقين (٢)، منها ما رووه عن جابر بن عبد الله قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله فى حجّته يوم عرفه وهو على ناقته القصواء يخطب فسمعتة يقول:

«يا أيّها الناس إنّي قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا كتاب الله وعترتى أهل بيتي» (٣).

ولا- إشكال فى أنّه نصّ على كفايه الرجوع إلى كتاب الله والعتره للأمن من الخطأ والضلاله، ولازمه عدم خلوّ الوقائع عن الأحكام الإلهيه.

ومنّها: عدّه من الروايات تدلّ على أنّ لله فى كلّ واقعه حكماً يشترك فيه جميع الامّة، مثل ما ورد فى حديث حجّه الوداع:

«يا أيّها الناس ما من شىء يقرّبكم من الجنّه ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شىء يقرّبكم من النار ويباعدكم من الجنّه إلّا وقد نهيتكم عنه» (٤).

ومنّها الروايات المتضافره تحكم بالاحتياط والوقوف عند الشبهات حتّى فى موارد الشكّ فى الحكم، وتأمر بوجود الفحص والسؤال عند عدم العلم بحكم الله الواقعي، فإنّها تدلّ بالملازمه على وجود حكم واقعي فى كلّ واقعه، ومن جملتها ما رواه جميل بن صالح عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله فى كلام طويل: الامور ثلاثه: أمر تبين رشده فاتّبعه، وأمر تبين لك غيبه فاجتنبه، وأمر اختلف

فيه فردّه إلى الله عزّوجلّ»(٥).

١- سورة النحل، الآية ٨٩.

٢- انظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ١٨٩-٢١٩، فقد جمع فيه طرق الحديث من كتب الفريقين.

٣- سنن الترمذى، ج ٥، ص ٣٢٧.

٤- وسائل الشيعة، ج ١٢، كتاب التجاره، أبواب مقدماتها، الباب ١٢، ح ٣.

٥- المصدر السابق، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٢، ح ٢٣.

ص: ٣٤٢

ومفاد جميعها عدم خلوّ الواقعه عن الحكم الشرعى ولذا لا بدّ من الاحتياط حتّى يسأل عن الإمام المعصوم عليه السلام.

وقد ورد من طرق العامّة أيضاً ما يوافق مذهب التخطئه وأنّ لله تعالى فى كلّ واقعه حكماً:

منها: ما رواه أبو هريره عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

«إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد»(١).

، وقوله صلى الله عليه وآله «فأصاب» أى أصاب حكم الله الواقعى وكذلك قوله صلى الله عليه وآله «أخطأ».

ومنها: ما روى عن الشعبى قال: «سئل أبو بكر عن الكلاله فقال: إئنّى سأقول فيها برأى فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له، وإن كان خطأً فمئى ومن الشيطان والله عنه برى»(٢).

إلى غير ذلك من نظائرها، فقد ظهر ببركه هذه الآيات والروايات الكثيره بطلان الأمر الأوّل، وهو أنّ ما لا نصّ فيه لا حكم فيه.

وأما الأمر الثانى: وهو جواز إعطاء حقّ التقنين بيد الفقيه، ففيه: أنّه دعوى بلا دليل، بل اللازم فى ما لا يوجد فيه نصّ خاصّ على الحكم، الرجوع إلى الأحكام الظاهريّه المتّخذة من الاصول العمليّه.

نعم، إنّ أهل السنّه حيث أعرضوا عن أحد الثقلين، بقى كثير من الوقايح خال عن الحكم عندهم، نتيجة لإعراضهم عن التمسك بما أمر النبي صلى الله عليه وآله بالتمسك به لكى لا تضلّوا أبداً.

### بطلان القسم الثانى والثالث

١- سنن الترمذى، ج ٢، ص ٣٩٣؛ سنن النسائى، ج ٨، ص ٢٢٤

٢- السنن الكبرى، للبيهقى، ج ٦، ص ٢٢٣؛ الدرّ المنثور، ج ٢، ص ٢٥٠

أمّا القسم الثانى: من أنّ لله فى كلّ واقعه حكماً لمن وصل إليه الخطاب، وأمّا من لم يصل إليه الخطاب فلا حكم فى حقّه، بل تصل النوبه حينئذٍ إلى تقنين الفقيه، فهو أيضاً باطل بكلتا مقدّمته.

لأنّ القول بأنّ الأحكام مخصوصه للعالمين فقط مخالف لظاهر جميع أدلّتها، فإنّ مثل قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى:

«إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا»<sup>(٢)</sup>، عامّ للجاهل والعالم، وليس العلم مأخوذاً فى موضوعه، بل العلم طريق إليه، ولو فرضنا اختصاص الأحكام بالعالمين فلا دليل أيضاً على إعطاء حقّ التقنين بيد الفقيه كما مرّ.

وأما القسم الثالث: وهو التصويب المبنى على القول بسببّيه الأمارات، ففيه أيضاً:

أنّه لا دليل على سببّيه الأمارات، فإنّ ظاهر أدلّتها هو الطريقيّته كما مرّ بيانه فى محلّه، فقد قلنا هناك إنّ قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» بمعنى «فَاسْأَلُوا حَتَّى تَعْلَمُوا».

ومما يؤكّد هذا المعنى ما مرّ كراراً من أنّ الأمارات الشرعيّه جلهـ لولا كلّهاـ امضاءات لبناءات العقلاء، ولا إشكال فى أنّها عند العقلاء طرق إلى الواقع فقط.

### المصلحة السلوكيه وخرجها عن التصويب موضوعاً

وأما القسم الرابع: وهو أن يكون المراد من التصويب جعل أحكام ظاهريّه مماثله لمؤدّيات الطرق والأمارات فلا إشكال فيه، بل لا يسمّى هذا تصويماً، فإنّ تسميته بالتصويب خلاف الاصطلاح؛ لأنّ مصطلح الفقهاء فيه إنّما هو فى الأحكام الواقعيّه.

وقد يكون فى سلوك هذه الطرق مصالح أهمّ من المصالح الواقعيّه الّتى تفوت من المكلف، وهى الّتى يعبر عنها بالمصالح السلوكيه، وبهذا يندفع ما اورد على حجّيه

١- سورة البقره، الآيه ١٨٣

٢- سورة النساء، الآيه ١٠٣

الأمارات من أنّ لازمه تفويت المصلحه أو إلقاء العبد فى المفسده.

ولكن اورد بعضهم على هذا القسم من جهتين:

الأولى: أنه لا وجه للالتزام بهذه المصلحة لتصحيح اعتبار الأمارات وحجيتها؛ لأن اعتبار الأمارات من دون أن ترتب عليه مصلحة وإن كان لغواً فلا يمكن صدوره من الشارع الحكيم، إلا أنه يكفي في ذلك ترتب مصلحة سهوله الأمر على المكلفين؛ حيث إن تحصيل العلم الوجداني بكلّ حكم شرعي لكلّ واحد من المكلفين غير ممكن في زمان الحضور فضلاً عن زماننا هذا، ولو أمكن هذا فبطيعة الحال كان حرجياً لعامة المكلفين في عصر الحضور فما ظنك بهذا العصر، ومن الواضح أنّ هذا منافٍ لكون الشريعة الإسلامية شريعة سهلة وسمحة.

الثانية: أنّ لازم هذا القول هو السببى وانقلاب الواقع وتبدله لأننا إذا فرضنا قيام مصلحة في سلوك الأماره التي توجب تدارك مصلحة الواقع فالإيجاب الواقعي عندئذٍ تعيناً غير معقول (1).

ولكن يمكن الجواب عنهما: أما الإشكال الأول فهو عجيب، فإنّ مصلحة التسهيل هي نوع من المصلحة السلوكية ومصادق بين منها، فلو لا هذه المسألة لما أمر الشارع بسلوك هذه الطرق.

وأما الثاني فالجواب عنه ظاهر بعد ما عرفت من أنّ مصلحة التسهيل هي من المصالح السلوكية، فما يجاب عن هذه المصلحة هو الجواب في أشباهها.

وبعبارة أوضح: ليست المصلحة السلوكية في عرض مصلحة الواقع، فإنّ المصالح الواقعيّة إنّما هي مصالح في أفعال المكلفين، وأما المصلحة السلوكية فإنّما هي مصلحة في سلوك هذا الطريق بقصد الوصول إلى الحكم الواقعي، فيكون أحدهما في طول الآخر، ولا معنى للتخيير حينئذٍ.

---

١- محاضرات في اصول الفقه، ج ٢، ص ٢٧١-٢٧٣

ص: ٣٤٥

## ٦. تبدل رأى المجتهد

### إشارة

وفيه يبحث أيضاً عن مسألة العدول عن مجتهد إلى آخر، من حيّ إلى حيّ أو من ميت إلى حيّ؛ لاشتراك المسألتين في الأدلّة، وهو بحث مبتلى به كثيراً، ويطرح تارةً بالنسبة إلى المجتهد نفسه في العمل برأيه، واخرى بالنسبة إلى مقلّديه.

كما أنّ الكلام فيه تارةً يقع في العبادات.

واخرى في المعاملات بالمعنى الأخصّ، كما إذا اشترى داراً بالبيع الفضولي أو المعاطاه معتقداً صحّتهما، ثمّ تبدل رأيه إلى بطلانهما.



وثالثه فى المعاملات بالمعنى الأعم، كما إذا تزوج بالعقد الفارسى، ثم تبدل رأيه واعتقد اشتراط العربيه، أو كان قائلاً فى باب الرضاع باعتبار أكثر من عشر رضعات فى حصول المحرميه فتزوج بمن ارتضعت من أمه عشر رضعات، ثم تبدل رأيه وذهب إلى كفايتها فى حصول المحرميه، أو كان قائلاً فى باب النجاسات بعدم نجاسه عرق الجنب عن الحرام، وفى باب الطهاره بعدم اعتبار عصر الثوب فى التطهير، ثم تبدل رأيه إلى نجاسه عرق الجنب عن الحرام أو اعتبار العصر.

ومن جانب آخر تارة يكون الموضوع موجوداً، كما إذا كانت الذبيحه موجوده أو كان متلبساً بثوب لم يعصره حين تطهيره، واخرى يكون معدوماً.

ثم اعلم أولاً: أن هذا كله إنما هو فى ما إذا كانت الفتوى السابقه مخالفه للاحتياط، وأمّا إذا كانت موافقه له كما إذا كان قائلاً باعتبار إتيان التسييح ثلاث مرّات وتبدل رأيه إلى كفايه مرّه واحده فلا إشكال فى أنه خارج عن محلّ النزاع.

وثانياً: أن هذه المسأله من مصاديق مسأله الإجزاء؛ لأنّ من أقسامه هو الإجزاء فى الأوامر الظاهريه، والمقام من هذا القبيل، لأنّ حجّيه فتوى المجتهد للمقلّد حكم ظاهرى له، نعم إنها أعمّ منها من جهه اخرى، فإنّ مسأله الإجزاء مختصّه بباب الأوامر والأحكام التكليفيّه فحسب، بينما البحث هنا أى مسأله التبدل والعدول يعمّ الأحكام التكليفيّه والوضعيّه معاً، فكلّ من المسألتين أعمّ من الاخرى من جهه،

ص: ٣٤٦

وأخصّ منها من جهه اخرى.

وثالثاً: أنّ مقتضى الأصل فى المقام هو الفساد فإنّ الأصل مثلاً هو عدم وقوع التذكيه شرعاً أو عدم الإتيان بالصلاه الصحيحه- مع قطع النظر عن القواعد الخاصه التى يمكن جريانها كقاعده الفراغ ونحوها- فهو يوافق القول بعدم الإجزاء، فلا بدّ للقائلين بالصحه من إقامه الدليل عليه.

### التفصيل فى المسأله بين القطع والأمارات

الحق فى المسأله التفصيل بين ما إذا كان مدرّك الاجتهاد السابق هو القطع ثمّ انكشف خلافه بالقطع أيضاً، فلا وجه حينئذٍ للقول بالإجزاء؛ لأنّ المفروض أنّه لم يكن فى الواقع أمر من جانب المولى، بل إنّ امتثال أمراً خيالياً ذهنياً.

وذلك لأنّ القطع ليس من الأمارات الشرعيّه حتّى يقال: إنّ أماره كسائر الأمارات يتولّد منها حكم ظاهرى شرعى، بل هو من الأمارات العقليه التى تكون مجرد طريق إلى الواقع فحسب، ومنه يعلم الحال فيما إذا زال القطع السابق وقامت أماره شرعيّه على خلافه.

لكن موارد تبدل رأى المجتهد ليست من هذا القبيل غالباً؛ لأنّ ما يتبدل عند المجتهد فى غالب الموارد إنّما هو الأمارات الظنيّه المعبره، كما أنّ رجوع المقلّد إلى مجتهد آخر أيضاً ليس من هذا القبيل أصلاً؛ لأنّ الحجّه عنده إنّما هو قول المجتهد وهو أماره

ظنيّه عقلائيّه أمضاها الشارع المقدّس.

## مقتضى إطلاقات أدلّه حجّيه الأمارات

بناء على كون فتوى المجتهد على أساس أماره شرعيّه وكان المبني في حجّيه الأمارات، الطريقيه كما هو الحقّ، فحينئذٍ يستدلّ للإجزاء بوجوه عمدتها أنّ إطلاقات أدلّه حجّيه الأمارات لا تشمل الأعمال السابقه التي أتى بها المكلف وفقاً

ص: ٣٤٧

لأمارات كانت حجّه عليه حين العمل.

وبعبارة اخرى: لا-إطلاق في الاجتهاد الثاني ليشمل موارد الاجتهاد الأوّل ويعمّ الوقعه السابقه، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك، ولعلّ هذا هو مراد من قال: «الواقعه الواحده لا تتحمّل اجتهادين»<sup>(١)</sup>، ولعلّه هو العله للسيره المدّعه في كلمات بعضهم على عدم إعادته الأعمال السابقه وكون الإعادته أمراً مستغرباً في أذهان أهل الشرع بأن يعمل بفتوى مجتهد عشرات سنه، ثمّ بعد تبدّله أو تقليد مجتهد آخر يعيد جميع أعماله التي عملها في هذه السنوات، وكذلك فيما بعده من تبدّلات الرأي، ولعلّه أيضاً المصدر الوحيد لما ادّعى من الإجماع في المسأله، ولا أقلّ في العبادات<sup>(٢)</sup>.

وإن شئت قلت: الإجماع المدّعى والسيره المستمرّه التي وردت في كلمات بعضهم- ولا يبعد قبولها في الجملة- أيضاً مؤيدتان لما ذكرنا من الدليل.

هذا فيما إذا كانت فتوى المجتهد على أساس أماره من الأمارات الشرعيّه، ومنه يظهر الكلام في الاصول العمليّه العقليّه أو الشرعيّه، فإنّ الحكم الحاصل منها حكم ظاهري، وقد عمل به المكلف، ثمّ تبين بحسب الاجتهاد الثاني خلافه، فيأتي جميع ما ذكرنا في الأمارات والأدلّه الاجتهاديّه.

وملخص الكلام في المقام: أنّ تبدّل الرأي على ثلاثه صور:

تارة يكون العمل قد مضى ثمّ تبدّل الرأي، ففي هذه الصوره لا إشكال في الإجزاء إلّا فيما إذا كان مدرك الاجتهاد السابق هو القطع وانكشف خلافه.

واخرى: السبب قد مضى والمسبّب باقٍ على حاله كما في مثال الذبيحه فإنّ عمل التذكيه فيها قد مضى وأمّا الحيوان المذكّي فهو موجود في الحال، ومثل عقد النكاح بالفارسيه فالعقد قد مضى وأمّا مسبّبه وهو الزوجيّه باقٍ على حاله، ومثل ما إذا اشترى داراً بعقد المعاواه فمسبّبه وهو ملكيّه الدار باقيه على حالها، ففي هذه

١- الفصول الغرويّه، ص ٤٠٩

٢- انظر: هدايه المسترشدين، ج ٣، ص ٧١١؛ أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٠٦

الصورة أيضاً إذا تبدّل رأى المجتهد، فالحقّ هو الإجزاء من دون فرق بين مثال الذبيحة وإنشاء العقد باللغه الفارسيه لأنّ كليهما من باب واحد، والمسبّب باقٍ على حاله في كليهما.

وثالثه: يكون الموضوع باقياً على حاله، كما إذا اجتهد سابقاً ورأى كفايه سبعة وعشرين شبراً في تحقّق الكزّيه، واجتهد في اللاحق على عدم كفايتها، وكان الماء المحكوم بالكزّيه سابقاً باقياً على حاله، أو رأى سابقاً عدم نجاسه ملاقى الشبهه المحصوره أو عدم نجاسه عرق الجنب عن الحرام أو دم البيض، والآن يرى نجاستها وهى باقيه على حالها، ففي هذه الصورة الحقّ عدم الإجزاء، لأنّ الكلام فيه ليس فى الأعمال الماضيه، بل بالنسبه إلى الحال والمستقبل، بأن يعامل مع هذا الماء معامله الكزّ فى الحال والآتى فلا ريب فى عدم الإجزاء.

## المقام الثانى: مباحث التقليد

### إشارة

وهو فى اللغة جعل القلّاده على العنق، قلّمده تقليداً جعل القلّاده على عنقه (١)، وهكذا المقلّد يجعل عمله كالقلّاده على عنق المجتهد، وقيل أنّ المقلّد يجعل طوق التبعية على عنق نفسه.

وأما فى الاصطلاح فقد ذكر له معانٍ ترجع إلى الوجوه التاليه:

١. الأخذ بقول الغير بغير دليل، والمراد من الدليل إنّما هو الدليل التفصيلى، وإلّا يكون للمقلّد دليل فى تقليده إجمالاً بلا إشكال.

٢. الالتزام بالعمل بقول مجتهد معيّن.

٣. الأخذ بفتوى المجتهد للعمل.

٤. الاستناد إلى رأى المجتهد فى مقام العمل.

والصحيح هو الأخير، فإنّ التقليد إنّما هو العمل استناداً إلى قول المجتهد.

والشاهد له أوّلها: أنّه هو المناسب للمعنى اللغوى حيث إنّ عبارته عن جعل القلّاده فى العنق، ولا ريب فى أنّ قلّاده التقليد تعلق على عنق المجتهد بعد أن عمل المقلّد بفتاويه استناداً إليها، لا بمجرد الفتوى.

وثانياً: أنّ القائلين بعدم جواز التقليد استدلّوا بالآيات الناهية عن العمل بغير علم، حيث إنّ لازمه كون التقليد هو العمل بغير علم، ولم يرد عليه - لا من جانب المستدلّين بها لعدم جواز التقليد ولا من جانب المجيبين عنهم - بأنّ هذه الآيات لا ربط لها بمسأله التقليد لأنّه ليس من مقوله العمل، فكأنّ الطرفين توافقا على كونه من قبيل العمل.

وثالثاً: أنّ المقصود من التقليد والأثر الشرعي المترتب عليه إنّما هو صحّحه العمل وهي لا تحصل بدون العمل.

وبعبارة أخرى: كما أنّ الآثار الشرعيّة التي تترتب على التقليد هي الآثار في مقام العمل فليكن معناه أيضاً كذلك، فلا بدّ من إدخال العمل في معناه.

### نقد أدلّه القول بأنّ التقليد ليس من مقوله العمل

عمده الدليل عند القائلين بأنّ التقليد عبارته عن الالتزام القلبي أو الأخذ بالفتوى أمران:

١. لا بدّ أن يكون العمل عن تقليد، فيكون التقليد في رتبة سابقه على العمل، فلو كان التقليد عبارته عن نفس العمل كان في رتبة متأخره عنه، فيلزم منه الدور وتقديم ما حقّه التأخير.

٢. إنّ التقليد في اللغة جعل القلادة على عنق المقلّد، وهو يتحقّق بالالتزام وإن لم يعمل بعد.

والجواب عن الأوّل: أنّه لم يرد في آية ولا - روايه من أنّه لا بدّ أن يكون العمل مسبقاً بالتقليد وناشئاً عنه كي يجب أن يكون التقليد سابقاً على العمل، بل الذي يجب على المقلّد إنّما هو العمل بقول المجتهد والأخذ بكلامه، فلو عمل بقوله فقد صدق أنّه قلده وإن لم يصدق أنّه عمل عن تقليد.

وبعبارة أخرى: أنّه قد وقع الخلط بين التقليد والحجّه، فإنّ ما يجب على المقلّد

ص: ٣٥١

إنّما هو إتيان العمل عن حجّه، والتقليد عبارته عن العمل عن حجّه، وهو حاصل.

وأما الدليل الثاني ففيه ما مرّ من معنى التقليد في اللغة، فإنّه ليس عبارته عن جعل القلادة على عنق المقلّد، بل هو عبارته عن جعل قلادة المسؤوليه على عنق المجتهد ولا يحصل ذلك إلّا بعد العمل.

والذي يسهّل الخطب أنّ التكلّم في مفهوم التقليد لا - يترتب عليه ثمره فقهيّه، وذلك لأنّ هذا العنوان أمر حادث في مصطلح الفقهاء لم يرد في آية ولا روايه ولا معقد إجماع إلّا في مرسله الاحتجاج عن أبي محمّد العسكري عليه السلام:

«فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه» (١).

لكنها مضافاً إلى ضعفها من ناحيه السند مؤيِّده لما ذكرنا لأنّ الذمّ الوارد فيها إنّما هو على عملهم بفتاوى من لا يوثق به من علماء أهل الكتاب.

نعم في روايه اخرى عن محمّد بن عبيده قال: قال لى أبو الحسن عليه السلام:

«يامحمّد أنتم أشدّ تقليداً أم المرجئه؟»

قال: قلت: قلّدتنا وقلّدتوا، فقال:

لم أسألك عن هذا،

فلم يكن عندي جواب أكثر من الجواب الأوّل، فقال أبو الحسن عليه السلام:

أنّ المرجئه نصبت رجلاً لم تفرض طاعته وقلّدتوه، وأنّكم نصبت رجلاً وفرضتم طاعته ثمّ لم تقلّدتوه، فهم أشدّ منكم تقليداً» (٢).

ولكنّها أيضاً- مع قطع النظر عمّا في سندها- خارجه عن محلّ البحث وهو التقليد عن غير المعصوم، مضافاً إلى أنّه ظاهر أيضاً في كون التقليد هو العمل لأنّ شكوى الإمام عليه السلام إنّما هو على ترك العمل بأقواله وهداياته.

وربما يقال: إنّ ثمره البحث عن مفهوم التقليد تظهر في مسألتى البقاء على تقليد الميّت، والعدول من حيّ إلى غيره، فإنّما إذا فسّرناه بالالتزام وفرضنا أنّ المكلف التزم

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٠، ح ٢٠

٢- المصدر السابق، ح ٢

ص: ٣٥٢

بالعمل بفتوى مجتهد ثمّ مات ذلك المجتهد فله أن يعمل على فتاواه لأنّه من قبيل البقاء على تقليد الميّت، وليس تقليداً ابتدائياً له، وهذا بخلاف ما إذا فسّرناه بالاستناد إلى فتوى المجتهد في مقام العمل لأنّه حينئذٍ من قبيل تقليد الميّت ابتداءً لعدم استناد المكلف إلى شىء من فتاوى المجتهد الميّت حال حياته في مقام العمل.

وهكذا في مسأله العدول من حيّ إلى غيره، لأنّه إذا التزم بالعمل بفتيا مجتهد، وفسّرنا التقليد بالالتزام حرم عليه العدول عن تقليده لأنّه قد قلّده تقليداً صحيحاً ولا مرخص له للعدول، وهذا بخلاف ما إذا قلنا أنّ التقليد هو الاستناد إلى فتوى المجتهد في مقام العمل، لأنّه حينئذٍ لم يتحقّق منه تقليد المجتهد ليحرم عليه العدول بل لا يكون رجوعه لغيره عدولاً من مجتهد إلى مجتهد آخر (١).

هذا، ولكن يرد عليه: أنّ هذا إنّما يتمّ لو كان دليل الجواز على البقاء على تقليد الميّت أو العدول من حيّ إلى آخر هو معاقد

الإجماعات المشتمله على لفظ التقليد، ولكن قد عرفت أنه ليس كذلك، فلا ثمره عملياً لهذا البحث، نعم له ثمره علميّه ظاهره.

## مسائل التقليد

### إشاره

ويقع البحث فيه في ثلاث مقامات:

### ١. جواز التقليد للعامي

لا- إشكال في أنه لا بدّ من أن يكون العامي مجتهداً في خصوص هذه المسأله التي لا مؤونه لاستنباطها واجتهادها، فإن لزوم رجوع الجاهل إلى العالم أمر إرتكازي لجميع العقلاء، ولا- طريق لهم في الامور التي تحتاج إلى آراء أهل الخبره إلّا هذا، فالعامي أيضاً مجتهد في خصوص هذه المسأله.

١- التنقيح في شرح العروه الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ج ١، ص ٨١ و ٨٢

ص: ٣٥٣

وعلى كلّ حال استدللّ لجواز التقليد بامور أربع:

الأمر الأوّل- وهو العمده في المسأله:- سيره العقلاء في جميع الأعصار وفي جميع الصنائع والتجارات والعلوم البشريه كعلم الطب وشعبه وسائر العلوم، بل جميع المجتهدين والمتخصّصين للعلوم البشريه يكون تخصّصهم واجتهادهم في فنون طفيفه معدوده، وأمّا بالنسبه إلى سائر الفنون فيكونون مقلّدين، فالمجتهد في علم الفقه مثلاً يقلّد الأطيّا في علم الطبّ، والطبيب يرجع إلى الفقهاء في أحكام دينه.

وهذا البناء للعقلاء يكون في الواقع ناشئاً من انسداد صغير فإنّهم يلاحظون في الأموال مثلاً أنّهم لو اعتمدوا فيه على العلم فقط وأنكروا حجّيه اليد على الملكيه لانسدّ باب العلم في هذا المقام، ولذلك يعتبرون حجّيه كثير من الاصول والقواعد كقاعده اليد وغيرها، وهكذا بالنسبه إلى الرجوع إلى أهل الخبره في كلّ علم.

الأمر الثاني: الاستدلال بالكتاب العزيز بجمله من الآيات:

منها: آيه النفر، وهي قوله تعالى «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» (١).

وقد مرّ الكلام فيه تفصيلاً في مبحث حجّيه خبر الواحد، وينبغي هنا أن نشير إلى نكته منها فقط، وهي أنّ هذه الآيه ناظره إلى باب الاجتهاد والتقليد لا باب الروايه، فإنّ التفقه الوارد فيها بمعنى الاجتهاد والاستنباط عن نظر وبصيره، وإلّا ربّ حامل روايه

وفقه إلى من هو أفقه منه.

كما أنّ الإنذار أيضاً من شؤون المجتهد لا- الراوى، وإنّما يقدر على الإنذار من كان بصيراً بالحكم الإلهى، وعالمًا متيقنًا به، وقادرًا على تمييز الواجب عن المستحبّ، وناظرًا فى الحلال والحرام، وقد مرّ أيضاً أنّ كلمه «لعلّ» فيها كناية عن

١- سورة التوبه، الآيه ١٢٢

ص: ٣٥٤

الوجوب، وإلّا فماذه الحذر وماهيته لا تقبل الاستحباب كما لا يخفى.

نعم، يرد على الاستدلال بها: أنّ الآيه لا إطلاق لها حتى تشمل صوره العلم وعدمه من قول المنذرين، فلعلّ المقصود من قوله تعالى: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» خصوص ما إذا حصل من الإنذار العلم واليقين بحكم الله فلا- يعمّ صورته حصول الظنّ كما هو محلّ النزاع فى المقام، وبعبارة اخرى: أنّ للآيه قدر متيقن فى مقام التخاطب فإطلاقها ليس بحجّه لعدم حصول جميع مقدمات الحكمه.

والجواب عنه: أنّ الآيه مطلقه، ومجرّد وجود قدر متيقن فى مقام التخاطب لا- ينافى الإطلاق كما ذكرناه فى محله، وإلّا لاختلّ غالب النصوص المطلقة لنزولها أو ورودها فى مقامات خاصه ولها قدر متيقن.

ومنها: آيه السؤال، وهى قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١).

وهذه الآيه من بعض الجهات أقوى دلالة من آيه النفر لأنها فى مقام بيان وظيفه المقلد وتلك كانت فى مقام بيان وظيفه الفقيه والمجتهد.

وتقريب الاستدلال بها واضح، فإنّ المراد من أهل الذكر أهل العلم، كما نصّ عليه جماعه.

ولكن اورد عليه، أوّلًا: بأنّ موردها إنّما هو أهل الكتاب فى باب اصول الدين التى يعتبر فيها تحصيل العلم، فىكون الأمر بالسؤال من أهل الذكر لتحصيل العلم من أقوالهم فيعمل بالعلم لا بأقوالهم تعبدًا الذى نحن بصدده.

وثانيًا: بأنّ ذيلها وهو قوله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» أقوى شاهد على أنّ الغرض من السؤال هو تحصيل العلم فالآيه تقول: «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ فَاسْأَلُوا حَتَّى تَعْلَمُوا».

١- سورة الأنبياء، الآيه ٧

ص: ٣٥٥

لكن الإنصاف إمكان دفع كليهما:

أمّا الإيراد الأول: فلأنّ المورد ليس مخصّصاً والآية مطلقة تعمّ السؤال عن اصول الدين وغيرها، وتقييد بعض المصاديق بالعلم بدليل من الخارج لا يوجب تقييد سائر المصاديق به واعتباره فيها.

وأمّا الإيراد الثاني: فلأنّ قوله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» هو فى مقام بيان الموضوع، ومعنى الآية: «اسأل عند عدم العلم حتّى تكون لك الحجّة» كما إذا قيل:

«إن كنت لا تعلم دواء داءك فارجع إلى الطبيب» فليس معناه أنّ قول الطبيب يوجب العلم دائماً.

وبعبارة اخرى: تارة يكون العلم موضوعاً واخرى يكون غايةً، وما نحن فيه من قبيل الأوّل، ومعناها أنّ الموضوع للرجوع إلى البيّنه والقسم أو الموضوع للرجوع إلى الخبره إنّما هو الجهل، وهذا لا يعنى حصول العلم بعد الرجوع دائماً.

سَلّمنا كونه غاية، لكن ليس المراد من العلم فى المقام اليقين الفلسفى كما مرّ كراراً بل المراد منه هو العلم العرفى الذى يحصل من ناحيه إقامه أيّه حجّه، فإنّ العرف والعقلاء يعبرون بالعلم فى كلّ مورد قامت فيه الحجّة.

الأمر الثالث: الروايات الواردة فى خصوص المقام، وهى كثيرة إلى حدّ تغنيا عن البحث حول إسنادها.

منها: ما عن أبى جعفر عليه السلام:

«من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه»<sup>(١)</sup>.

فهو يدلّ بمفهومه على جواز الإفتاء بعلم، ولا ريب فى أنّ المقصود من العلم فيه إنّما هو الحجّة.

ومنها: ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«أنّ مجارى الامور والأحكام على أيدي

---

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٤، ح ١

العلماء بالله الامناء على حاله وحرامه»<sup>(١)</sup>.

ومنها: ما رواه الطبرسى عن أبى محمّد العسكرى عليه السلام فى حديث طويل:

«فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوامّ أن يقلّدوه»<sup>(٢)</sup>.

ومنها ما رواه إسحاق بن يعقوب عن الإمام الحجّة عليه السلام:



«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه أحاديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّج الله» (٣).

إلى غير ذلك ممّا ورد في هذا المعنى.

الأمر الرابع: إجماع المسلمين، وقد يعبر عنه بسيره المتشرّعه؛ لأنه إجماع عملي.

والظاهر أنّه أيضاً ينشأ من بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، ولا أقلّ من احتمال، أي احتمال أنّ المتشرّعين والمتديّنين بنوا على الرجوع إلى العالم بالمسائل الشرعيّه لا بما هم متشرّعون بهذا الشرع المقدّس بل بما هم عقلاء من أهل العرف أو بما أنّه من الامور الفطريه الإرتكازيه، ثمّ أمضاه الشارع المقدّس وإذن ليس الإجماع أو السيره دليلاً مستقلاً برأسه.

## ٢. تقليد الأعلّم

إذا اختلفت العلماء في العلم والفضيله فهل يجب على العامّي اختيار الأعلّم أو لا؟

المعروف بين الأصحاب وجوب تقليد الأعلّم، وحكى عن جماعه من المتأخّرين عدم وجوبه.

وهنا قول ثالث وهو الصحيح من التفصيل بين ما علم إجمالاً أو تفصيلاً بوجود الخلاف فيه مع كونه محلاً للابتلاء فيكون تقليد الأعلّم واجباً، وبين غيره من سائر

١- مستدرک الوسائل، ج ١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ١٦

٢- الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٦٤؛ وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، ح ٢٠

٣- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ٩

ص: ٣٥٧

الموارد فلا يكون واجباً، ولعلّ مقصود من يدعى الإجماع على وجوب تقليد الأعلّم إنّما هو الصورة الاولى فقط.

وكيف كان: لا إشكال في أنّ الأصل في المسأله هو عدم حجّيه قول غير الأعلّم؛ لأنّ الأصل في موارد الشكّ في حجّيه الظنون هو عدم الحجّيه.

وإن شئت قلت: إنّنا نعلم إجمالاً باشتغال الذمّه بعدّه من التكاليف الشرعيّه والاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقنيه، وهي لا تحصل إلّا بالعمل بآراء الأعلّم.

ومن هنا يظهر بطلان كلام من توهم أنّ الأصل في المسأله هو الجواز من باب انتفاء التعيين بأصالة البراءه.

وذلك لأنّ أصاله التخيير عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير إنّما هي في باب التكاليف أي فيما إذا كان الشكّ في أصل

التكليف لا فى ما إذا كان الشكّ فى أداء التكليف، فإنّ الأصل فيه هو الاشتغال.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه استدللّ على جواز تقليد غير الأعلّم بامور:

الأمر الأوّل: أنّ المسأله من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير والحكم فيه هو البرائه، وقد مرّ الجواب عنه.

الأمر الثانى: قاعده العسر والحرص؛ بيان أنّ معرفه مفهوم الأعلّم من أنّه الأعلّم بالاصول، أو الأعلّم بالفروع والتفريعات، أو من هو أعلّم فى تشخيص الذوق العرفى والظواهر، أو من هو أعلّم فى علم الرجال، أو من هو أدقّ نظراً من غيره، أو جميع هذه، ومعرفه مصاديقه أيضاً مشكله جداً لتلامذه الأعلام المجتهدين فضلاً عن العوامّ المقلّدين، ولذلك يجب غالباً عند السؤال عن الأعلّم: ب «أتى لا أعرف مصداق الأعلّم ولكن فلان يجوز تقليده» أو «كلّ واحد من فلان وفلان يجوز تقليده».

والجواب عنه، أوّلاً: المنع عن الكبرى فإنّه لا- عسر ولا- حرج فى تعيين مفهوم الأعلّم لأنّ المراد منه: من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسأله، وأكثر اطلاعاً

ص: ٣٥٨

لنظائرها وأشباهاها، وأجود فهماً للأخبار الوارده فيها، والحاصل أن يكون أجود استنباطاً وقد ذكر هذا التعريف المحقّق اليزدى فى العروه الوثقى فى المسأله ١٧، وتلقّوه الأعلام بالقبول.

نعم، إنّ تشخيص مصداق هذا المعنى لا يخلو من إشكال فيما إذا كان البعد والمسافه بين الأفراد قصيره، أمّا إذا كانت التفاوت العلمى بينهم كثيراً فلا عسر ولا حرج فى تشخيص الأعلّم وتعيينه، كما أنّه كذلك فى باب الطباه وغيرها.

وثانياً: سلّمنا وجود العسر والحرص فيه، ولكن قد ذكرنا فى محلّه أنّ الحرج فى باب شخصى لا نوعى (١)، فوظيفه تعيين الأعلّم تسقط عن كلّ من يقع فى العسر والحرص لا عن الجميع.

كما أنّه كذلك فى باب الوضوء والصيام ونحوهما، فإذا لم يكن التوضّى بالماء البارد لشخص حرجاً، لم يسقط عنه وإن كان لغيره حرجاً ومشقّه.

وثالثاً: إنّ أكثر ما يلزم من العسر والحرص إنّما هو التخيير بين عدّه من المجتهدين الذين هم فى مظنّه الأعلّميه، لا أن يسقط اعتبارها برأسها، فيجوز تقليد غيرهم من آحاد المجتهدين وإن كانوا بمكان بعيد من الأعلّميه.

الأمر الثالث: الرجوع إلى إطلاقات آيه النفر أو آيه السؤال أو إطلاق الروايات، فإنّ مدلول آيه النفر ليس «ولينذر أعلّمهم» وليس فى آيه السؤال «فاسألوا أعلّمهم» وفى الروايه: «فللعوامّ أن يقلّدوا أعلّمهم» وفى روايه اخرى: «فارجعوا إلى أعلّم رواه أحاديثنا» وهكذا الروايات التى فيها إرجاع المكلفين إلى أصحابهم عليهم السلام.

ويرد عليه، أوّلاً: أنّ هذه الإطلاقات منزله على بناء العقلاء وإمضاء له فإنّه قد مرّ أنّ الأساس فى باب التقليد إنّما هو بناء العقلاء،

وهو قائم على تقليد الأعم في موارد العلم بالمخالفه على الأقل، والظاهر أنّ الإطلاقات المذكوره ناظره إلى دائره هذا البناء لا أن تكون رادعه عنها أو موسعه لها.

١- انظر كتابنا: القواعد الفقهيّه، ج ١، ص ١٩٦

ص: ٣٥٩

وثانياً: قد مرّ أيضاً أنّ إطلاقات أدلّه الحجّيه لا- تعمّ الحجّيتين المتعارضتين كما في ما نحن فيه، وحينئذٍ لا بدّ أن يقال إمّا بتعارضهما ثمّ تساقطهما، أو يقال بأنّ القدر المتيقّن منهما هو الأعم، ولا ريب في أنّ المتعيّن هو الثاني.

هذا كلّ في أدلّه المنكرين لاعتبار الأعميه.

المختار في المسأله

المختار هو التفصيل بين صور أربعه:

الاولى: ما إذا علم تفصيلاً بالخلاف بين الأعم وغيره، كما إذا ذهب أحدهما إلى وجوب صلاه الجمعة والآخر إلى حرمتها أو عدم وجوبها في عصر الغيبه.

ففي هذه الصوره لا ريب في وجوب تقليد الأعم، ومن البعيد جدّاً شمول كلمات القائلين بجواز تقليد غير الأعم لهذه الصوره.

الثانيه: صوره العلم بموافقتهما تفصيلاً.

والظاهر عدم وجود محذور لتقليد غير الأعم في هذه الصوره؛ لأنّ المفروض أنّ عمل المقلّد حينئذٍ مطابق للحجّه على أيّ حال، إنّما الكلام في لزوم استناده إلى خصوص قول الأعم، ولا إشكال في عدم لزومه بعد العلم بموافقتهما معاً، مضافاً إلى أنّ بناء العقلاء أيضاً على عدم ترجيح رأى الأعم في هذه الصوره لعدم فائده فيه، كما هو واضح.

الثالثه: ما إذا علمنا إجمالاً بوجود الخلاف بينهما في ما يبتيلى به من المسائل.

وفيها أيضاً لا ينبغي الإشكال في وجوب تقليد الأعم؛ لأنّ العلم الإجمالي المزبور يوجب عدم شمول إطلاقات الحجّيه لمثل هذه الموارد وانصرافها عنها، ولا أقلّ من إجمالها، والقدر المتيقّن حينئذٍ هو الرجوع إلى الأعم، كما أنّ سيره العقلاء أيضاً ترجيح الأعم في هذه الموارد.

الرابعه: ما إذا شككنا في وجود الخلاف وعدمه.

ص: ٣٦٠

والإنصاف جواز تقليد غير الأعملم فى هذه الصورة، والدليل عليه جريان سيره العقلاء عليه كما نشاهده بالوجدان، وإلا لانسدت أبواب الأطيياء غير الأعملم وغيرهم من خبراء سائر الفنون والحرف؛ لأنه لا-ريب فى أن الشك فى الخلاف موجود فى غالب الموارد، كما أن كون بعضهم أعملم من بعض ثابت أيضاً.

هذا مضافاً إلى أنه لا مانع لشمول إطلاقات أدلته الحجية لغير الأعملم فى هذه الموارد لأنه لا موجب لانصرافها.

مدار الأعملمه على ماذا؟

قد مر أن المعيار فيها هو شدة القوه والقدرة على استخراج الأحكام الشرعيه من أدلتها، ولا إشكال فى أن معرفه هذا ليس مشكلاً لأهل الخبرة ولو كانوا فى المراتب التاليه بالنسبه إلى المجتهد محتمل الأعملمه، وهذا ما ندرکه بوجداننا العرفى، فمن كان له معرفه بقواعد الشعر وموازنه مثلاً يقدر على أن يرجح بعض الشعراء على بعض، وكذا فى الأطباء والحكماء وغيرهم.

ويمكن تلخيص موازين الأعملمه فى عدّه امور:

١. أن يكون أعملم فى معرفه اصول الفقه ومبانيه وكيفيه الورود فى المسأله والخروج عنها.

٢. أن يكون أعملم بمنابع الأحكام من الآيات والروايات ورجال الحديث وسائر الأدله الأربعة.

٣. أن يكون أدق وأعمق نظراً فى فهم الأدله.

٤. أن يكون أقوى حفظاً وأشدّ تسلطاً على الفروع فإنّ مسائل الفقه مع افتراق بعضها عن بعض وانتشارها فى أبواب مختلفه تكون ذا ارتباط ونسيج خاص فى كثير منها، كما لا-يخفى على الخبير، فإنّ ملاحظه بعضها مع بعض يورث معرفه خاصه بمواقع الأحكام.

ص: ٣٦١

٥. أن يكون أعرف فى تشخيص الموضوعات العرفيه ومذاق أهل العرف، فإنّ لمعرفه الموضوعات دخل تام فى معرفه الأحكام، مع أن كثيراً من مسائل الشرع امضاء لما عند العقلاء فلا بدّ للعلم بها من معرفه ما يدور بين العقلاء والعرف والإرتكازات العقلانيه والمناسبات العرفيه.

٦. أن يكون أكثر ممارسه فى المسائل الشرعيه لكثرة الرجوع إليه فى أبواب مختلفه من الفقه، ولهذا فاحتمال أعملميه من تربى فى الحوزات العلميه الكبرى يكون أكثر من احتمال أعملميه غيره ممّن ترعرع فى غيرها، كما أنه كذلك فى سائر الفنون كالطبابه مثلاً فإنّ من داوى الجرحى وعالج كثيراً من المجروحين فى أيام الحرب مثلما يصير أقوى ملكه فى الطبابه وعمليته الجراحه من غيره ممّن لم يوفق لذلك.

٧. أن يكون له حسن سليقه واعتدال وذهن مستقيم فى اختيار الرأى، لا طبع سقيم واعوجاج فى السليقه.

ولا- يخفى أنّ كثيراً من أعظم الفقه مثل الفقيه الماهر صاحب الجواهر أو الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله كانوا واجدين لجميع هذه الخصائص كما هو ظاهر لمن تتبع آثارهم.

### ٣. تقليد الميت

الأقوال فيه ثلاثة:

١. عدم الجواز، وهو المشهور بين الإماميه (١).

٢. الجواز، وهو المشهور بين العامة (٢).

٣. التفصيل بين التقليد الابتدائي فلا يجوز، وبين التقليد الاستمراري؛ أي البقاء

١- انظر: جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٤٠٢؛ مطروح الأنظار، ص ٢٥٣

٢- المحصول في علم الأصول، للرازي، ج ٦، ص ٧١ و ٧٢؛ الإحكام في أصول الأحكام، للآمدی، ج ٤، ص ٢٣٦؛ المجموع، ج ١، ص ٥٥

ص: ٣٦٢

على التقليد بعد الموت فيجوز (١).

واستدلّ القائلون بالجواز بوجوه عمدتها سيره المستمره للعقلاء على أنّ آراء الأموات المكتوبة في كتبهم كآراء الأحياء في جميع الفنون كاللغة والطب والرجال ونحوها، وأمّا مهجوريه بعض الآراء فلا- ربط لها بالممات أو الحياه، فإنّه كثيراً ما يترك بعض آراء الحيّ أيضاً في زمان حياته لظهور رأى أقوى منه، وصيرورته مهجوراً بعد أن كان مقبولاً.

واستدلّ القائلون بعدم الجواز بوجوه عمدتها الإجماع، فقد نقل عن صاحب المسالك أنّه قال: صرّح الأصحاب باشتراط الحياه (٢)، وعن صاحب المعالم رحمه الله أنّه قال: العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق أصحابنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميت (٣).

ولا- يخفى أنّ هذا الإجماع ليس مدركياً بل إنّه ضدّ المدرك، لما مرّ من أنّ القائلين بجواز تقليد الميت يستدلّون عليه ببناء العقلاء؛ لأنّهم يعتبرون لجميع الكتب العلميه بعد الموت ما يعتبرونه في زمن الحياه، فإنّ الفقهاء خالفوا هذا البناء بإجماعهم على عدم الجواز، وهذا من الموارد التي يكون الإجماع فيها مخالفاً للقواعد، فضلاً عن أن يكون مستنداً إليها، فلا يعد اعتبارها بما هو إجماع وقد عرف الشيعة بهذه الفتوى في مقابل العامه القائلين بوجوب تقليد أئمتهم الأربعة بعد موتهم بقرون كثيره.

نعم، حيث إنّ هذا الإجماع دليل لثبوت لابدّ من الاكتفاء فيه بالقدر المتيقن، والقدر المتيقن منه إنّما هو التقليد الابتدائي فحسب،

فهو رادع عن بناء العقلاء بالنسبة إلى خصوص الابتدائي، وأما الاستمراري فحجّيه بناء العقلاء فيه بلا مزاحم، وحينئذٍ

١- انظر: العروه الوثقى، ج ١، ص ١٦، المسألة ٩ مع ما علق عليها كثير من الأعلام المتأخرين

٢- مسالك الأفهام، ج ٣، ص ١٠٩

٣- معالم الدين، ص ٢٤٨

ص: ٣٦٣

فالحقّ في المسألة هو القول الثالث من التفصيل بين التقليد الابتدائي والاستمراري.

وهنا نكته لطيفه: وهي أنّ العلوم- ومنها علم الفقه- تتقدّم وتربو على مرّ الزمان والأحياء من العلماء يأخذون علوم العلماء الماضين وينتفعون منها مع علوم أنفسهم، فكم ترك الأولون للآخرين.

وعليه فربما يكون طبيب من الأطباء غير المعروفين في عصرنا أعلم في الطبّ من بعض مشاهير الأطباء المتقدمين، وهكذا يكون بعض الفضلاء في الحوزات العلمية مثلاً أعلم في علم الاصول من بعض أعاظم الاصوليين الماضين؛ لتقدّم العلوم وتكاملها على مرّ الدهور والأزمنة.

ولهذا يمكن أن يقال: إنّ الأحياء غالباً أعلم من الأموات بملاحظته سير العلوم، ومن هنا يعلم سرّ وجوب تقليد الأعلام في مذهبنا فقد صار ذلك سبباً لتقدّم شيعه أهل البيت عليهم السلام على غيرهم في الفقاهاه ومعرفه الأحكام، واللّه العالم.

وبذلك تمّ ما أردنا إيراده من مهمّات مسائل علم الاصول في هذا الكتاب

والحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً

والصلاه على رسوله وآله أبداً سرمداً وعجّل الله تعالى فرجهم قريباً سريعاً

ص: ٣٦٤

ص: ٣٦٥

## مصادر التحقيق

١. القرآن الكريم.

٢. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (٨٤٩-٩١١ هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤١٦ هـ.

٣. أجود التقريرات، المحقق الخوئي السيد أبو القاسم بن علي أكبر (١٣١٧-١٤١٣ هـ) مكتبة المصطفوي قم، ١٣٥٤ هـ.
٤. الاحتجاج على أهل اللجاج، أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (م ٥٤٨ هـ) منشورات دار النعمان، النجف الأشرف، ١٣٨٦ هـ.
٥. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي (م ٦٣١ هـ) المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٢ هـ.
٦. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن حزم الأندلسي (م ٤٥٦ هـ) مطبعة العاصمة، قاهره.
٧. الأذكار النوويه، يحيى بن شرف النووي الشافعي (٦٣١-٦٧٦ هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ.
٨. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠ هـ) دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
٩. الإشارات والتنبيهات، الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠-٤٢٧ هـ) دفتر نشر كتاب، طهران، ١٤٠٣ هـ.
١٠. اصول السرخسي، محمد بن أبي سهل السرخسي (م ٤٩٠ هـ)، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤١٤ هـ.
١١. الاصول العامه للفقه المقارن، السيد محمد تقي الحكيم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم.
- ص: ٣٦٦
١٢. اصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٢٢-١٣٨٣ هـ) مؤسسه النشر الإسلامى، قم.
١٣. الاعتقادات، الشيخ الصدوق (م ٣٨١ هـ) دار المفيد، قم، ١٤١٤ هـ.
١٤. الاعتقادات، العلّامة المجلسي محمد باقر بن محمد تقي (١٠٣٧-١١١٠ هـ) مكتبة المجلسي، أصفهان، ١٤٠٩ هـ.
١٥. أعيان الشيعة، السيد محسن بن عبد الكريم الأمين العاملي (١٢٨٤-١٣٧١ هـ) دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
١٦. الاقتصاد الهادى إلى الرشاد، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠ هـ) مطبعة الخيام، قم، ١٤٠٠ هـ.
١٧. الأمثل فى تفسير كتاب الله المنزل، آية الله العظمى مكارم الشيرازى، مدرسه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم.
١٨. أنوار الاصول، تقرير الأبحاث الاصوليه لآية الله العظمى مكارم الشيرازى، أحمد القدسى، مدرسه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم، ١٤٢٤ هـ.
١٩. أنوار الفقاهه، كتاب البيع، آية الله العظمى مكارم الشيرازى، مدرسه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم، ١٤٢٥ هـ.

٢٠. أوائل المقالات، الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري (٣٣٦-٤١٣ هـ) دار المفيد، بيروت، ١٤١٤ هـ.

٢١. بحار الأنوار، العلامة محمد باقر المجلسي (١٠٣٧-١١١٠ هـ) مؤسسه الوفاء، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٢٢. بدائع الأفكار، المحقق الميرزا حبيب الله الرشتي (م ١٣١٢ هـ) الطبعة الحجرية، ١٣١٣ هـ.

٢٣. بدائع الأفكار، الشيخ الميرزا هاشم الآملي، تقريرات أبحاث المحقق العراقي (١٢٧٨-١٣٦١ هـ) المطبعة العلمية، ١٣٧٠ هـ.

٢٤. بدائع الصنائع، أبوبكر بن مسعود الكاشاني (م ٥٨٧ هـ) المكتبة الحسينية، باكستان، ١٤٠٩ هـ.

٢٥. بدايه المجتهد، محمد بن أحمد ابن رشد الأندلسي (م ٥٩٥ هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ هـ.

٢٦. البيان في تفسير القرآن، المحقق الخوئي السيد أبو القاسم بن علي أكبر (١٣١٧-١٤١٣ هـ)

ص: ٣٦٧

دار الزهراء، بيروت، ١٣٩٥ هـ.

٢٧. تاج العروس، محمد رضا الزبيدي (م ١٢٠٥ هـ) دار الفكر، بيروت ١٤١٤ هـ.

٢٨. تاريخ ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون المغربي (م ٨٠٨ هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٩. تاريخ القرآن، أبو عبد الله الزنجاني (١٣٠٩-١٣٦٠ هـ) مؤسسه الأعلمی، بيروت، ١٣٨٨ هـ.

٣٠. التبيان في تفسير القرآن، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠ هـ) مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٩ هـ.

٣١. تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام، الحسن بن علي ابن شعبة الحرّاني (م ٣٨١ هـ) مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ.

٣٢. تشریح الاصول، الشيخ علي بن فتح الله النهاوندي، الطبعة الحجرية، ١٣٢٠ هـ.

٣٣. تعليقه الكفايه، الميرزا أبو الحسن المشكيني، المطبوع بهامش كفايه الاصول، مطبعة إسلاميه، طهران.

٣٤. تفسير نور الثقلين، الشيخ عبد علي بن جمعه الحويزي (م ١١١٢ هـ) مؤسسه إسماعيليان، قم، ١٤١٢ هـ.

٣٥. تفسير القمّي، علي بن إبراهيم القمّي (م بعد ٣٠٧ هـ) دار الكتاب، قم، ١٤٠٤ هـ.

٣٦. التفسير الكبير، فخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين الطبري (٥٤٤-٦٠٦ هـ) مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١١ هـ.



٣٧. تمهيد القواعد، الشهيد الثاني زين الدين بن عليّ العاملي (٩١١-٩٦٤ هـ) مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٦ هـ.

٣٨. التنقيح في شرح العروه الوثقى، الميرزا علي الغروي التبريزي، تقارير أبحاث المحقق الخوئي (١٣١٧-١٤١٣ هـ) دار الهادي للمطبوعات، قم، ١٤١٠ هـ.

٣٩. تنقيح المقال في علم الرجال، الشيخ عبدالله المامقاني (١٢٩٠-١٣٥١ هـ) المطبعة المرتضويه، النجف، ١٣٤٩ هـ.

٤٠. تهذيب الأحكام، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠ هـ) دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦ هـ.

ص: ٣٦٨

٤١. تهذيب الاصول، الشيخ جعفر السبحاني، تقارير أبحاث الإمام الخميني (١٣٢٠-١٤٠٩ هـ) مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ١٤٢٣ هـ.

٤٢. التوحيد، الشيخ الصدوق (م ٣٨١ هـ) منشورات جماعه المدرسين في الحوزه العلميه، قم.

٤٣. جامع أحاديث الشيعة، آية الله العظمى الطباطبائي البروجردي (م ١٣٨٣ هـ) مطبعة مهر، قم، ١٣٩٩-١٤١٥ هـ.

٤٤. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، جلال الدين السيوطي (٨٤٩-٩١١ هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ هـ.

٤٥. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (م ٦٧١ هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

٤٦. جامع المقاصد في شرح القواعد، المحقق الثاني علي بن الحسين بن عبدالعالي الكركي (م ٩٤٠ هـ) مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ١٤١١ هـ.

٤٧. جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن بن باقر النجفي (١٢٠٠-١٢٦٦ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٨. الجوهر النضيد، العلامة الحلّي جمال الدين الحسن بن يوسف (٦٤٨-٧٢٦ هـ) انتشارات بيدار، قم، ١٣٧١ ش.

٤٩. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، الشيخ محمد عرفه الدسوقي (م ١٢٣٠ هـ) دار إحياء الكتب العربيه، مصر.

٥٠. حاشية معالم الدين، سلطان العلماء السيد علاء الدين حسين بن رفيع الدين المرعشي (١٠٠١-١٠٦٤ هـ) مكتبه الداوري، قم.

٥١. الحدائق الناضره في أحكام العتره الطاهره، الشيخ المحدث يوسف بن أحمد البحراني (م ١١٨٦ هـ) مؤسسه النشر الإسلامی، قم، ١٤٠٥ هـ.

٥٢. حقائق الاصول، السيد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٠٦-١٣٩٠ هـ) مكتبه بصيرتي، قم، ١٤٠٨ هـ.

٥٣. الحكمة المتعالیه فی الأسفار العقليّہ الأربعة، صدر المتألّهين محمّد بن إبراهيم الشيرازي (م ١٠٥٠ هـ) المكتبة المصطفويّه، قم، ١٣٨٦ هـ.

ص: ٣٦٩

٥٤. الخصال، الشيخ الصدوق (م ٣٨١ هـ) مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٣ هـ.

٥٥. خلاصه الأقوال في معرفه الرجال، العلّامة الحلّي جمال الدين الحسن بن يوسف (٦٤٨-٧٢٦ هـ) مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧ هـ.

٥٦. دُرر الفوائد، المحقّق الحائري الشيخ عبد الكريم، (١٢٧٦-١٣٥٥ هـ) قم، مؤسسه النشر الإسلامي، ١٤٠٨ هـ.

٥٧. الدرّ المنثور، جلال الدين السيوطي (٨٤٩-٩١١ هـ) دار المعرفه، بيروت.

٥٨. ديوان الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعه التميمي (م حوالي ١١٠ هـ)، دار صادر، بيروت.

٥٩. ذخيره المعاد في شرح الإرشاد، المحقّق السبزواري (١٠١٧-١٠٩٠ هـ) مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الحجرية.

٦٠. الدرّيعه إلى اصول الشريعة، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي، (٣٥٥-٤٣٦ هـ) انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٤٨ ش.

٦١. الدرّيعه إلى تصانيف الشيعة، الشيخ آغا بزرك الطهراني (١٢٩٣-١٣٨٩ هـ)، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٦٢. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأوّل محمّد بن مكّي العاملي (٧٣٤-٧٨٦ هـ) مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٩ هـ.

٦٣. رجال ابن داود، الحسن بن علي بن داود الحلّي (٦٤٧- حتى إلى ٧٠٧ هـ) المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٩٢ هـ.

٦٤. رجال ابن الغضائري، أحمد بن الحسين بن عبيد الله الغضائري (قرن ٥ هـ) دار الحديث، قم، ١٤٢٢ هـ.

٦٥. رجال النجاشي، أحمد بن علي النجاشي (٣٧٢-٤٥٠ هـ) مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧ هـ.

٦٦. الرسائل التسع، المحقّق الحلّي (٦٠٢-٦٧٦ هـ) مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤١٣ هـ.

٦٧. رسائل الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي (٣٥٥-٤٣٦ هـ) دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥ هـ.

ص: ٣٧٠

٦٨. رسائل فقهيته، الشيخ الأعظم الأنصاري (١٢١٤-١٢٨١ هـ) لجنة تحقيق التراث الشيخ الأعظم، قم، ١٤١٤ هـ.
٦٩. روضه الطالبين، يحيى بن شرف النووي الشافعي (٦٣١-٦٧٦ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.
٧٠. زبده الاصول، بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبدالصمد العاملي (٩٥٣-١٠٣٠ هـ) مدرسه ولي العصر عليه السلام، قم، ١٤٢٣ هـ.
٧١. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ابن إدريس الحلبي، محمد بن منصور (م ٥٩٨ هـ) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤١٠-١٤١١ هـ.
٧٢. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (٢٠٧-٢٧٥ هـ) دار الفكر، بيروت.
٧٣. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (م ٢٧٥ هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤١٠ هـ.
٧٤. سنن الترمذى، محمد بن عيسى الترمذى (٢٠٩-٢٧٩ هـ) دار الفكر، بيروت ١٤٠٣ هـ.
٧٥. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي (م ٤٥٨ هـ) دار الفكر، بيروت.
٧٦. السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي (٢١٥-٣٠٣ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١ هـ.
٧٧. سنن الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي (١٨١-٢٥٥ هـ) مطبعه الاعتدال، دمشق.
٧٨. سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي (٢١٥-٣٠٣ هـ) دار الفكر، بيروت، ١٣٤٨ هـ.
٧٩. السيره الحلبيه، على بن برهان الدين الحلبي (م ١٠٤٤ هـ) دار المعرفه، بيروت، ١٤٠٠ هـ.
٨٠. شرح تجريد العقائد، على بن محمد القوشجي (م ٨٧٩ هـ) مكتبه اليبدار، قم.
٨١. شرح الرضى على الكافيه، رضى الدين الاسترآبادى (م ٦٨٦ هـ) جامعه قاريونس، ليبيا، ١٣٩٨ هـ.
٨٢. شرح شافيه ابن الحاجب، رضى الدين الاسترآبادى (م ٦٨٦ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٥ هـ.
٨٣. شرح الشمسيه، قطب الدين محمد الرازى (٦٩٤-٧٦٦ هـ) الطبعة الحجرية، إيران، ١٣٠٤ هـ.
٨٤. شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب، عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار، ١٣٠٧ هـ.
٨٥. شرح المطالع، قطب الدين محمد بن محمد الرازى (٦٩٤-٧٦٦ هـ) مكتبه الكتبي، قم.
٨٦. شرح المنظومه، المولى هادى بن مهدي السيزوارى (١٢١٢-١٢٨٩ هـ) مكتبه العلامه، قم، ١٣٦٩ ش.

٨٧. شرح المواقف، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (م ٨١٦هـ) منشورات الشريف الرضي، قم، ١٤١٢هـ.
٨٨. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي (م ١٠٥٠هـ)، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٦٠ش.
٨٩. الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري (م ٣٩٣هـ) دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧هـ.
٩٠. صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري (م ٢٥٦هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.
٩١. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيشابوري (م ٢٦١هـ) دار الفكر، بيروت.
٩٢. العجائب في بيان الأسباب، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (٧٧٣-٨٥٢هـ) دار ابن الجوزي، السعودية، ١٤١٨هـ.
٩٣. العدة في اصول الفقه، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠هـ) مطبعة ستاره، قم، ١٤١٧هـ.
٩٤. عده الداعي ونجاح الساعي، الشيخ أحمد بن محمد بن فهد الحلبي، (٧٥٧-٨٤١هـ) مكتبة الوجداني، قم.
٩٥. العروه الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (م ١٣٣٧هـ) مؤسسه النشر الإسلامی، قم، ١٤١٩هـ.
٩٦. عوالي اللئالی العزيزیه، ابن أبي جمهور الأحسائي (م أوائل القرن العاشر) مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٤٠٣هـ.
٩٧. عوائد الأيام، المحقق النراقي، أحمد بن محمد مهدي (١١٨٥-١٢٤٥هـ) مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ.
٩٨. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠-١٧٥هـ) مؤسسه دار الهجره، إيران، ١٤٠٩هـ.
٩٩. غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام البغدادي (م ٢٢٤هـ) مطبعة مجلس دائره المعارف العثمانیه، حيدر آباد الدکن، ١٣٨٤هـ.
١٠٠. فتح الباری بشرح صحيح البخاری، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (٧٧٣-٨٥٢هـ) دار المعرفه، بيروت.

١٠١. الفتوحات المكيه، ابن العربي محمد بن علي الحاتمي الطائي (م ٦٣٨هـ) دار صادر، بيروت.
١٠٢. فرائد الاصول، الشيخ الأعظم الأنصاري (١٢١٤-١٢٨١هـ) مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٩هـ.
١٠٣. الفروق اللغويه، أبي هلال العسكري (م بعد ٣٩٥هـ) مؤسسه النشر الإسلامی، قم، ١٤١٢هـ.

١٠٤. الفصول الغرويه فى الاصول الفقهيّه، الشيخ محمّد حسين بن عبدالرحيم الطهرانى الحائرى (م ١٢٥٠ هـ) الطبعه الحجرية، ١٢٦٦ هـ.

١٠٥. الفصول فى الاصول، أحمد بن على الرازى الجصاص (م ٣٧٠ هـ) تحقيق عجيل جاسم الشمى، ١٤٠٥-١٤٠٩ هـ.

١٠٦. الفهرست، شيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسى (٣٨٥-٤٦٠ هـ) مؤسسه نشر الفقاهه، قم، ١٤١٩ هـ.

١٠٧. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، المطبوع فى ذيل المستصفى من علم الاصول، عبد العلى محمّد بن نظام الدين الأنصارى اللكنوى الهندى (م ١٢٢٥ هـ) منشورات دار الذخائر، قم، ١٣٦٨ ش.

١٠٨. فوائد الاصول، الشيخ محمّد على الكاظمى الخراسانى (م ١٣٦٥ هـ) تقارير أبحاث المحقق النائينى (م ١٣٥٥ هـ) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٤-١٤٠٩ هـ.

١٠٩. الفوائد الرجاليه، السيد محمد المهدي بحر العلوم الطباطبائى (م ١٢١٢ هـ) مكتبه الصادق، طهران، ١٣٦٣ ش.

١١٠. الفوائد المدنيه، محمّد أمين بن محمّد شريف الأسترآبادى (م ١٠٣٣ هـ) الطبعه الحجرية، ١٣٢١ هـ.

١١١. القاموس المحيط، محمّد بن يعقوب الفيروزآبادى، دار العلم للجميع، بيروت.

١١٢. القواعد الفقهيّه، آيه الله العظمى مكارم الشيرازى، مدرسه الإمام على بن أبى طالب عليه السلام، قم، ١٤٢٥ هـ.

١١٣. قوانين الاصول، المحقق الميرزا أبو القاسم القمى (١١٥١-١٢٣١ هـ) الطبعه الحجرية، ١٣٠٣ هـ.

١١٤. الكافى، ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب الكلينى الرازى (م ٣٢٩ هـ) دار الكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٨٨ هـ.

ص: ٣٧٣

١١٥. كتاب الامم، محمّد بن إدريس الشافعى (١٥٠-٢٠٤ هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

١١٦. الكشّاف عن حقائق التنزيل، محمود بن عمر جار الله الزمخشري (٤٦٧-٥٣٨ هـ) مكتبه مصطفى البابى الحلبي، مصر، ١٣٨٥ هـ.

١١٧. كشف الغطاء عن خفيّات مبهمات الشريعة الغراء، الشيخ جعفر بن خضر، المعروف بكاشف الغطاء (م ١٢٢٨ هـ) مكتب الإعلام الإسلامى، قم.

١١٨. كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، العلّامه الحلىّ جمال الدين الحسن بن يوسف (٦٤٨-٧٢٦ هـ) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤١٧ هـ.

١١٩. كفايه الاصول، الآخوند الخراساني المولى محمد كاظم (١٢٥٥-١٣٢٩ هـ)، مؤسس آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٠٩ هـ.
١٢٠. كنز العمال، المتقى الهندي (م ٩٧٥ هـ) مؤسس الرسالة، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
١٢١. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور المصري (م ٧١١ هـ) نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥ هـ.
١٢٢. اللمع في اصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (م ٤٧٦ هـ) عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
١٢٣. لمحات الاصول، الإمام الخميني (١٣٢٠-١٤٠٩ هـ) تقارير أبحاث المحقق البروجردي، مؤسس تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ١٤٢١ هـ.
١٢٤. مبادئ الوصول إلى علم الاصول، العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف الحلّي (٦٤٨-٧٢٦ هـ) مكتب الإعلام الإسلامي، قم ١٤٠٤ هـ.
١٢٥. المبسوط، محمد بن أبي سهل السرخسي (م ٤٩٠ هـ) دار المعرفة، بيروت.
١٢٦. مجمع البحرين، الشيخ فخر الدين الطريحي (٩٧٩-١٠٨٧ هـ) مكتب نشر الثقافة الإسلامية، طهران، ١٤٠٨ هـ.
١٢٧. مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي (م ٥٤٨ هـ) موسسه الأعلمي، بيروت، ١٤١٥ هـ.
١٢٨. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي (م ٨٠٧ هـ) دار كتب العلميه، بيروت، ١٤٠٨ هـ.
- ص: ٣٧٤
١٢٩. مجمع الفوائد والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، المحقق الأردبيلي (م ٩٩٣ هـ) قم، مؤسس النشر الإسلامي، ١٤٠٢ هـ.
١٣٠. المجموع في شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي الشافعي (٦٣١-٦٧٦ هـ) دار الفكر، بيروت.
١٣١. محاضرات في اصول الفقه، محمد إسحاق الفيّاض، تقارير أبحاث المحقق الخوئي (١٣١٧-١٤١٣ هـ) دار الهادي للمطبوعات، قم، ١٤١٠ هـ.
١٣٢. المحصول في علم اصول الفقه، فخرالدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٥٤٤-٦٠٦ هـ) مؤسس الرسالة، بيروت، ١٤١٢ هـ.
١٣٣. مختصر التذكرة باصول الفقه، الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري (٣٣٦-٤١٣ هـ) دار المفيد، بيروت، ١٤١٤ هـ.
١٣٤. مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، جواد بن سعد الكاظمي، المشهور بالفاضل الجواد (م ١٠٦٥ هـ) المكتبة المرتضوية،

طهران، ١٣٨٩ هـ.

١٣٥. المسائل الناصريات، الشريف المرتضى، على بن الحسين الموسوى (٣٥٥-٤٣٦ هـ) رابطة الثقافه والعلاقات الإسلاميه، طهران، ١٤١٧ هـ.

١٣٦. مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، المحدّث النورى (١٢٥٤-١٣٢٠ هـ) مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٨ هـ.

١٣٧. المستدرک على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابورى (م ٤٠٥ هـ) دار المعرفه، بيروت.

١٣٨. المستصفي من علم الاصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥ هـ) منشورات دار الذخائر، قم، ١٣٦٨ ش.

١٣٩. مسند أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل (م ٢٤١ هـ) دار صادر، بيروت.

١٤٠. مصباح الاصول، السيد محمد سرور الواعظ البهسودى، تقارير أبحاث المحقق الخوئى (١٣١٧-١٤١٣ هـ) مكتبه الداورى، قم، ١٤٠٩ هـ.

١٤١. مطارح الأنظار، العلامة أبو القاسم كلانترى (١٢٣٦-١٣١٦ هـ) تقارير أبحاث الشيخ الأعظم الأنصارى، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣٠٨ هـ.

١٤٢. المطول فى شرح تلخيص المفتاح، سعد الدين النفزازانى (م ٧٩٣ هـ) مكتبه آيه الله المرعشى

ص: ٣٧٥

النجفى، قم، ١٤٠٧ هـ.

١٤٣. معارج الاصول، المحقق الحلى (٦٠٢-٦٧٦ هـ) مؤسسه آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، قم، ١٤٠٣ هـ.

١٤٤. معالم الدين وملاذ المجتهدين، الحسن بن زين الدين العاملى (٩٥٩-١٠١١ هـ) مؤسسه النشر الإسلامى، قم.

١٤٥. المعبر فى شرح المختصر، المحقق الحلى (٦٠٢-٦٧٦ هـ) مؤسسه سيد الشهداء عليه السلام، قم، ١٣٦٤ ش.

١٤٦. معجم رجال الحديث، آيه الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئى (١٣١٧-١٤١٣ هـ) دار الزهراء، بيروت، ١٤٠٩ هـ.

١٤٧. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبرانى (٢٦٠-٣٦٠ هـ) دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

١٤٨. معجم مقائيس اللغه، أحمد بن فارس بن زكريا (م ٣٩٥ هـ) مكتب الإعلام الإسلامى، قم، ١٤٠٤ هـ.

١٤٩. مغنى اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصارى (م ٧٦١ هـ) منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، قم، ١٤٠٤ هـ.

١٥٠. مفاتيح الاصول، السيد محمّد الطباطبائى المجاهد (١١٨٠ - ١٢٤٢ هـ) الطبعة الحجرية، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

١٥١. مفتاح العلوم، يوسف بن أبى بكر محمّد بن على السكاكى، دارالكتب العلمية، بيروت.

١٥٢. مفتاح الكرامه فى شرح قواعد العلّامة، السيد محمّد جواد الحسينى العاملى (م حوالى ١٢٢٦ هـ) دار إحياء التراث العربى، بيروت.

١٥٣. المفردات فى غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، دفتر نشر كتاب، طهران، ١٤٠٤ هـ.

١٥٤. مقالات الاصول، المحقّق العراقى الشيخ ضياء الدين (١٢٧٨ - ١٣٦١ هـ) مجمع الفكر الإسلامى، قم، ١٤١٤ هـ.

١٥٥. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١ هـ) دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

ص: ٣٧٦

١٥٦. منتهى الاصول، السيّد الميرزا حسن الموسوى البجنوردى (م ١٣٩٦ هـ) مؤسسه مطبعة العروج، طهران، ١٤٢١ هـ.

١٥٧. المنحول من تعليقات الاصول، أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤١٩ هـ.

١٥٨. المهذب البارع، الشيخ أحمد بن محمّد بن فهد الحلّى، (٧٥٧ - ٨٤١ هـ) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٧ هـ.

١٥٩. الموسوعه الفقهيّه الميسره، الشيخ محمد على الأنصارى، مجمع الفكر الإسلامى، قم، ١٤١٥ هـ.

١٦٠. النجاه، الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٧ هـ) المكتبة المرتضويه، طهران، ١٣٦٤ ش.

١٦١. النكت فى مقدّمات الاصول، الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان العكبرى (٣٣٦ - ٤١٣ هـ) دار المفيد، بيروت، ١٤١٤ هـ.

١٦٢. نهايه الاصول، الشيخ حسينعلى المنتظرى، تقارير أبحاث المحقّق البروجردى (م ١٣٨٣ هـ) نشر تفكّر، قم، ١٤١٥ هـ.

١٦٣. نهايه الأفكار، الشيخ محمّد تقى بن عبد الكريم البروجردى النجفى (م ١٣٩١ هـ) تقارير أبحاث المحقّق العراقى (١٢٧٨ - ١٣٦١ هـ) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٥ هـ.

١٦٤. نهايه الدرايه فى شرح الكفايه، المحقّق الأصفهاني الشيخ محمّد حسين بن محمّد حسن (١٢٩٦ - ١٣٦١ هـ) مؤسسه آل



البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٨-١٤١٤ هـ.

١٦٥. نهاية السؤل، عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي الشافعي (٧٠٤-٧٧٢ هـ) دار الكتب العلميه، بيروت ١٤٠٥ هـ.

١٦٦. النهايه فى غريب الحديث، ابن الأثير الجزرى (٥٤٤-٦٠٦ هـ) مؤسسه إسماعيليان، قم، ١٣٦٤ ش.

١٦٧. نهايه النهايه فى شرح الكفايه، الميرزا على الإيروانى (م ١٣٥٤ هـ)، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، ١٣٧٠-١٣٧١ هـ.

١٦٨. نهج البلاغه، الشريف الرضى محمد بن الحسين الموسوى (٣٥٩-٤٠٦ هـ)، تحقيق صبحى

ص: ٣٧٧

الصالح، بيروت، ١٣٨٧ هـ.

١٦٩. نواسخ القرآن، عبد الرحمن بن الجوزى البغدادي (٥٠٨-٥٩٧ هـ) دار الكتب العلميه، بيروت.

١٧٠. هدايه المسترشدين، الشيخ محمد تقى الرازى الأصفهاني (م ١٢٤٨ هـ)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم.

١٧١. الوافى، المولى محسن الفيض الكاشانى (١٠٠٧-١٠٩١ هـ) مكتبه أمير المؤمنين على عليه السلام، أصفهان، ١٤٠٦ هـ.

١٧٢. الوافيه فى اصول الفقه، الفاضل التونى عبداللّه بن محمد البشروى (م ١٠٧١ هـ) مجمع الفكر الإسلامى، قم، ١٤١٢ هـ.

١٧٣. وسائل الشيعه، محمد بن الحسن الحرّ العاملى (١٠٣٣-١١٠٤ هـ) المكتبه الإسلاميه، طهران، ١٣٨٣-١٣٨٩ هـ.

١٧٤. وقايه الأذهان، الشيخ أبوالمجد النجفى الأصفهاني (١٢٨٧-١٣٦٢ هـ) مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٣ هـ.

ص: ٣٧٨

ص: ٣٧٩

المقصد الثالث: الإجماع / ٥

الفصل الأول: الإجماع المحصل ٧

١. الإجماع عند أهل السنّه ٨

٢. الإجماع عند الأصحاب ١١

المسلک الأول: الإجماع الدخولى ١١

المسلك الثاني: الإجماع اللطفي ١١

المسلك الثالث: الإجماع التشرّفي ١٣

المسلك الرابع: الإجماع الحدسي ١٣

الفصل الثاني: الإجماع المنقول بخبر الواحد ١٥

تقويم الإجماعات المنقوله من جهه كيفيه النقل ١٧

بقي هنا أمران ١٧

الأمر الأول: الإجماع القاعده ١٧

الأمر الثاني: في لزوم ملاحظه ألفاظ نقل الإجماع ١٨

الفصل الثالث: الشهره الكاشفه عن قول المعصوم عليه السلام ٢١

١. القول بحجّيه الشهره مطلقاً ٢٢

ص: ٣٨٠

٢. القول بالتفصيل بين الشهره عند القدماء وعند المتأخرين ٢٤

تذييل حول الشهره العمليه ٢٤

المقصد الرابع: دليل العقل / ٢٩

المرحله الاولى علل الاحكام ومباديها ٣١

المقام الأوّل: هل للأشياء حسن وقبح ذاتاً؟ ٣١

أدّله المثبتين ٣٢

أدّله المنكرين للحسن والقبح ٣٣

المقام الثاني: في إمكان إدراك الحسن والقبح الذاتيين ٣٤

المقام الثالث: في الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع ٣٤

المختار فى المسأله ٣٥

أدله منكرى الملازمه ٣٦

القول بالتفصيل فى ثبوت الملازمه ٣٨

المرحله الثانيه: معلولات الاحكام ٤١

المرحله الثالثه: الاستلزامات الحكميه ٤٣

الفصل الأول: الإجزاء ٤٣

المقام الأول: إجزاء المأمور به عن أمر نفسه ٤٥

تنبيه حول جواز الإمثال بعد الإمثال ٤٦

المقام الثانى: إجزاء المأمور به الاضطرارى عن الاختيارى ٤٧

مقتضى الأدله بحسب مقام الإثبات ٤٧

المقام الثالث: إجزاء الأوامر الظاهريه الشرعيه ٤٩

١. الأحكام الظاهريه التى تجرى لتفحيح موضوع تكليف آخر ٥٠

ص: ٣٨١

٢. الأحكام الظاهريه التى تجرى لإثبات أصل التكليف ٥٢

المقام الرابع: فى إجزاء الأوامر الظاهريه العقليه ٥٤

تنبيه: الإجزاء ومسأله التصويب ٥٦

الفصل الثانى: مقدمه الواجب ٥٩

الأمر الأول: حول مكانه البحث ٥٩

الأمر الثانى: تقسيمات المقدمه ٦٠

١. المقدمه الداخليه والمقدمه الخارجيه ٦٠

٢. المقدمه العقلية والشرعية والعادية ٦٢

٣. مقدمه الوجود ومقدمهها للصحة ومقدمه الوجوب ومقدمه العلم ٦٣

٤. الشرط المتقدم والمقارن والمتأخر ٦٤

الأمر الثالث: ثمره القول بوجوب المقدمه ٦٤

الأمر الرابع: تأسيس الأصل في المسأله ٦٧

الأمر الخامس: أدله القائلين بوجوب المقدمه ٦٩

الأمر السادس: كفيته وجوب المقدمه ٧٣

المختار في المسأله هو وجوب المقدمه الموصله ٧٥

ثمره القول بوجوب المقدمه الموصله ٧٧

الأمر السابع: في مقدمه المستحب ٧٨

الأمر الثامن: في مقدمه الحرام ٧٩

الفصل الثالث: مسأله الضد ٨١

المقام الأول: في الضد العام ٨٢

المقام الثانى: في الضد الخاص ٨٣

ص: ٣٨٢

تفصيل في المقام بين صور المسأله ٨٤

ثمره البحث في مسأله الضد ٨٧

الكلام في الترتب ٨٩

بيان المختار في المسأله ٩٠

بقى هنا امور ٩٢

١. المناقشه فى بعض الأمثله المذكوره للأمرين المترتبين ٩٢

٢. عدم تعدد العقاب فى صورته مخالفه الأمر الترتبى ٩٤

٣. ثمرات البحث عن الترتب ٩٤

الفصل الرابع: اجتماع الامر والنهى ٩٧

١. هذه المسأله من المسائل الاصوليه العقلية ٩٧

٢. اعتبار قيد المندوحه ولزوم أخذه فى محل النزاع ٩٨

٣. فى اعتبار وجود الملاكين فى المجمع ١٠٠

٤. فى بيان ما يحرز به الملاكان فى المجمع ١٠١

٥. ثمره بحث الاجتماع ١٠١

٦. الأقوال فى المسأله ١٠٣

٧. المختار فى المسأله ١٠٦

بحث صغرى حول الأمثله المذكوره لمسأله الاجتماع ١٠٧

٨. العبادات المكروهه ١٠٨

٩. تنبيهات مسأله الاجتماع ١٠٩

التنبیه الأول: الاضطرار إلى المحرم ١٠٩

الجهه الاولى: حكم الخروج فى نفسه ١١٠

الجهه الثانيه: حكم الصلاه حين الخروج ١١١

ص: ٣٨٣

التنبیه الثاني: فى آثار باب التراحم ١١١

التنبیه الثالث: فى مرجحات النهى على الأمر ١١٣

## الفصل الخامس: النهى عن العبادات والمعاملات ١١٥

١. عدم كون المسأله من المسائل اللفظيه ١١٥

٢. بيان المراد من النهى ١١٥

٣. المراد من العباده والمعامله فى محلّ النزاع ١١٦

٤. محلّ النزاع فى المسأله ١١٨

٥. الأصل فى المسأله ١١٨

٦. أقسام تعلق النهى بالعباده ١١٩

جريان الأقسام المتقدمه فى المعاملات وعدمه ١٢٠

٧. الأقوال فى المسأله وبيان المختار فيها ١٢١

النهى فى المعاملات ١٢٢

الاستدلال ببعض الروايات فى المقام ١٢٤

الأدله العقلية الظنيه / ١٢٧

الأول: القياس ١٢٧

١. تعريف القياس ١٢٧

٢. أقسام القياس ١٢٨

٣. الأقوال فى المسأله ١٢٩

٤. أدله النافين ١٣١

٥. أدله القائلين بالحجيه ١٣٣

الثانى: الاستحسان ١٣٦

١. تعريفه ١٣٦

٢. الأقوال فيه ١٣٧

٣. أدلّه المثبتين ١٣٨

٤. أدلّه النافين ١٤٢

الثالث: المصالح المرسله ١٤٢

١. المراد من المصالح المرسله ١٤٢

٢. الأقوال في المسأله ١٤٣

٣. أدلّه المثبتين ١٤٤

الرابع: سدّ الذرائع ١٤٦

١. بيان المراد منه ١٤٦

٢. ما يمكن أن يقال في حجّيته ١٤٧

المقصد الخامس: الاصول العمليه / ١٤٩

١. تعريف الاصول العمليه ١٥١

٢. حصر الاصول العمليه في الأربعة ١٥٢

٣. حكومه الأمارات والأدلّه الاجتهاديه على الاصول العمليه ١٥٣

الأصل الأوّل: اصاله البراءه ١٥٧

أدلّه الاصوليين على البراءه ١٥٧

الأوّل: الآيات ١٥٧

بقي هنا شىء ١٦١

الثانى: الروايات ١٦١

١. حديث الرفع ١٦١

ص: ٣٨٥

٢. حديث الحجب ١٦٧

٣. حديث الحَلّ ١٦٨

٤. حديث السعه ١٦٩

٥. حديث الإطلاق ١٧١

الثالث: دليل العقل ١٧٢

الرابع: الإجماع ١٧٦

أدله الأخباريين على وجوب الاحتياط ١٧٧

الأول: الآيات ١٧٧

الثاني: الروايات ١٧٩

الثالث: العقل ١٨٣

مسأله الحظر والإباحه ١٨٤

تنبيهات أصاله البراءه ١٨٥

١. اشتراط عدم وجود أصل موضوعي ١٨٥

٢. حسن الاحتياط وترتب الثواب عليه وإمكانه في العبادات ١٨٧

تذييل حول أخبار من بلغ والتسامح في أدله السنن ١٩٠

٣. جريان البراءه في الشبهات الموضوعيه ١٩٣

٤. المناط في حسن الاحتياط ١٩٤

الأصل الثاني: أصاله التّخيير ١٩٧



بقى هنا امور ١٩٨

١. جريان التخيير فى الواقعه المتكززه ١٩٨

٢. التخيير فى التعبدات ١٩٨

٣. دوران الأمر بين التعيين و التخيير ١٩٩

٤. ترجيح جانب الحرمه فى دوران الأمر بين المحذورين ٢٠٠

ص: ٣٨٦

الأصل الثالث: اصاله الاشتغال ٢٠١

المقام الأول: فى دوران الأمر بين المتباينين ٢٠١

الجهه الاولى: حرمه المخالفه القطعيه ٢٠٣

الجهه الثانيه: حرمه المخالفه الاحتماليه ٢٠٦

تنبيهات ٢٠٨

١. الاضطرار إلى بعض الأطراف ٢٠٨

بيان المختار فى المسأله ٢٠٩

٢. خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء ٢١٠

بقى هنا شىء ٢١١

حكم الشكّ فى الخروج عن محلّ الابتلاء ٢١٣

٣. وجه عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى ٢١٤

٤. الفرق بين الشبهات «المحصوره» و «غير المحصوره» ٢١٦

بقى هنا أمران ٢١٧

الأول: تعيين الضابط فى الشبهه غير المحصوره وتحديدها ٢١٧

الثانى: الشبهه غير المحصوره الوجوبيه ٢١٨

٥. حول اعتبار اندراج طرفى العلم الإجمالى تحت عنوان واحد ٢١٩

٦. حكم ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره ٢٢٠

المقام الثانى: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين ٢٢١

الجهه الاولى: فى الأجزاء ٢٢٢

بقى هنا أمر ٢٢٥

الجهه الثانيه: فى الشرائط ٢٢٦

الجهه الثالثه: فى القيود ٢٢٧

تنبيه ٢٢٨

المقام الثالث: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين ٢٢٩

ص: ٣٨٧

الأصل الرابع: اصاله الاستصحاب ٢٣١

١. تعريف الاستصحاب ٢٣١

٢. هل الاستصحاب من المسائل الاصوليه؟ ٢٣٢

٣. أركان الاستصحاب ٢٣٢

٤. هل الاستصحاب من الاصول أو الأمارات؟ ٢٣٣

٥. استصحاب الحكم الشرعى المستكشف من دليل العقل ٢٣٤

٦. الفرق بين الاستصحاب وقاعدتى اليقين والمقتضى والمانع ٢٣٦

حجيه الاستصحاب وبيان أدلتها ٢٣٧

الأول: بناء العقلاء ٢٣٧

الثانى: الأخبار المستفيضه ٢٣٩

١. الصحيحه الاولى لزراره ٢٤٠

٢. الصحيحه الثانيه لزراره ٢٤١

٣. الصحيحه الثالثه لزراره ٢٤٤

٤. خبر الخصال ٢٤٧

٥. خبر على بن محمّد القاسانى ٢٤٨

التفصيل بين الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه ٢٤٩

تنبيهات ٢٥١

١. فى المراد من الشكّ الذى هو من أركان الاستصحاب ٢٥١

٢. اعتبار فعليه اليقين والشكّ فى الاستصحاب ٢٥٢

٣. لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعى ٢٥٢

٤. جريان الاستصحاب فيما ثبت بالأماره ٢٥٣

٥. اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب ٢٥٤

ص: ٣٨٨

تبدّل الموضوع فى الشبهات الحكميه والموضوعيه ٢٥٥

المعيار فى بقاء الموضوع ٢٥٦

٦. جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه ٢٥٨

بيان الفرق بين الاعتباريات و الانتزاعيات ٢٥٩

بيان الأقوال فى حقيقه الأحكام الوضعيه ٢٥٩

نتيجه البحث ٢٦٣

٧. استصحاب الكلّي ٢٦٣

جريان الاستصحاب في الأقسام الأربعة وعدمه ٢٦٥

٨. استصحاب الامور التدريجيّه ٢٧٠

٩. الاستصحاب التعليقي ٢٧٣

بقي أمران ٢٧٥

١٠. استصحاب أحكام الشرائع السابقه ٢٧٦

كلمه حول حقيقه نسخ الشرائع ٢٧٧

١١. الاصول المثبتة وعدم حجّيتها ٢٧٨

القول الفصل في حجّيه مثبتات الأمارات ٢٨٤

١٢. استصحاب تأخر الحادث ٢٨٥

القول في توارد الحالتين المتضادّتين في محلّ واحد ٢٨٩

١٣. استصحاب حكم المخصّص ٢٩١

١٤. تقدّم الأمارات على الاستصحاب ٢٩٣

١٥. النسبه بين الاستصحاب وسائر الاصول العمليّه ٢٩٦

١٦. تعارض الاستصحابيين ٢٩٧

ما هو الوجه في تقديم الأصل السببي على المسببي ٢٩٩

تعارض الاستصحابيين إذا كان أحدهما في عرض الآخر ٣٠٠

ص: ٣٨٩

١٧. نسبه الاستصحاب مع القواعد الجاربه في الشبهات الموضوعيّة ٣٠٢

وجه تقديم الاستصحاب على القرعه ٣٠٣

الخاتمه: شرايط جريان الاصول ٣٠٧

المقام الأوّل: فى شرائط جريان أصاله الاحتياط ٣٠٧

جواز العمل بالاحتياط مع إمكان الاجتهاد أو التقليد ٣٠٩

المقام الثانى: فى شرائط جريان سائر الأصول ٣١٠

المورد الأوّل: الشبهات الموضوعيه ٣١٠

فى مقدار الواجب من الفحص ٣١٢

المورد الثانى: الفحص فى الشبهات الموضوعيه ٣١٢

تنبيه ٣١٣

الخاتمه: الاجتهاد والتقليد / ٣١٥

المقام الأوّل فى مباحث الاجتهاد ٣١٥

المقام الثانى فى مباحث التقليد ٣١٥

المقام الأوّل: مباحث الاجتهاد ٣١٧

١. الاجتهاد فى اللغه والاصطلاح ٣١٧

٢. الاجتهاد بالمعنى العام والخاص ٣١٩

٣. المجتهد المطلق والمتجرى ٣٢١

المرحله الاولى: فى أحكام المجتهد المطلق ٣٢٢

المسأله الاولى: إمكان تحقق الاجتهاد المطلق ٣٢٢

المسأله الثانيه: جواز العمل برأى المجتهد المطلق ٣٢٣

ص: ٣٩٠

المسأله الثالثه: جواز القضاء للمجتهد المطلق ٣٢٥

المسأله الرابعه: حول منصب الولايه والحكومہ ۳۲۷

المرحله الثانيه: فى أحكام المجتهد المتجزى ۳۲۸

الأول: جواز عمل المجتهد المتجزى برأيه ۳۲۹

الثانى: جواز رجوع الغير إليه ۳۲۹

الثالث: تصدى المجتهد المتجزى لمنصب القضاء ۳۳۰

اعتبار الإذن من المجتهد المطلق ۳۳۱

۴. مبانى الاجتهاد والعلوم اللازمه له ۳۳۱

بقى هنا امور ۳۳۴

الأمر الأول: القواعد الفقهيّه و دوره الأساسى فى الاستنباط ۳۳۴

الأمر الثانى: شأن الفقيه فى تشخيص الموضوعات الفقهيّه ۳۳۵

الأمر الثالث: دور الزمان والمكان فى الاجتهاد ۳۳۷

۵. التخطئه والتصويب ۳۳۸

بطلان القسم الأول من التصويب ۳۴۰

بطلان القسم الثانى والثالث ۳۴۲

المصلحه السلوكيه وخروجها عن التصويب موضوعاً ۳۴۳

۶. تبدل رأى المجتهد ۳۴۵

التفصيل فى المسأله بين القطع والأمارات ۳۴۶

مقتضى إطلاقات أدله حجيه الأمارات ۳۴۶

المقام الثانى: مباحث التقليد ۳۴۹

نقد أدله القول بأن التقليد ليس من مقوله العمل ۳۵۰

١. جواز التقليد للعامة ٣٥٢

٢. تقليد الأعمى ٣٥٦

٣. تقليد الميت ٣٦١

مصادر التحقيق ٣٦٥

## 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 والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين 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 أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين في الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتناب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمي البحث 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 القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://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؛

1. JAVA

2. ANDROID

3. EPUB

4. CHM

5. PDF

6. HTML

7. CHM

8. GHB



إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدم مجاناً في الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩