مرکز القائمیة اصفهان للبحوث والتحریات الکمبیوتریة

السلام علیک یا صاحب الزمان

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

الشيخ محمد رضا المظفر

أصول الفقه

١-٤

مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان
خیابان ناصر خسرو تلفن [illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

اصول الفقه

کاتب:

محمد رضا مظفر

نشرت فی الطباعة:

موسسه اسماعیلیان

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵

اصول الفقه ----- ۲۲

اشاره ----- ۲۲

الجزء الأول ----- ۲۳

اشاره ----- ۲۳

اشاره ----- ۲۷

المدخل ----- ۲۷

تعريف علم الأصول ----- ۲۷

الحكم واقعى و ظاهرى و الدليل اجتهادى و فقاهتى ----- ۲۸

موضوع علم الأصول ----- ۲۸

فائدته ----- ۲۹

تقسيم أبحاثه ----- ۲۹

المقدمه تبحث عن أمور لها علاقه بوضع الألفاظ و استعمالها و دلالتها و فيها أربعه عشر مبحثا ----- ۳۱

۱ حقيقه الوضع ----- ۳۱

۲ من الواضع ----- ۳۱

۳ الوضع تعيينى و تعينى ----- ۳۲

۴ أقسام الوضع ----- ۳۲

۵ استحاله القسم الرابع ----- ۳۴

۶ وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص و تحقيق المعنى الحرفى ----- ۳۵

اشاره ----- ۳۵

النتيجه ----- ۳۸

بطلان القولين الأولين ----- ۳۸

زياده إيضاح ----- ۳۹

الوضع فى الحروف عام و الموضوع له خاص ----- ۴۰

۷ الاستعمال حقیقی و مجازی ---------- ۴۱
۸ الدلاله تابعه للإراده ---------- ۴۱
۹ الوضع شخصی و نوعی ---------- ۴۴
۱۰ وضع المرکبات ---------- ۴۴
۱۱ علامات الحقیقه و المجاز ---------- ۴۵
اشاره ---------- ۴۵
الأولی التبادر ---------- ۴۵
العلامه الثانیه عدم صحه السلب و صحته و صحه الحمل و عدمه ---------- ۴۷
اشاره ---------- ۴۷
تنبیه ---------- ۴۹
العلامه الثالثه الاطراد ---------- ۴۹
۱۲ الأصول اللفظیه ---------- ۵۰
تمهید ---------- ۵۰
۱ أصاله الحقیقه ---------- ۵۱
۲ أصاله العموم ---------- ۵۱
۳ أصاله الإطلاق ---------- ۵۱
۴ أصاله عدم التقدیر ---------- ۵۲
۵ أصاله الظهور ---------- ۵۲
حجیه الأصول اللفظیه ---------- ۵۳
۱۳ الترادف و الاشتراک ---------- ۵۳
اشاره ---------- ۵۳
استعمال اللفظ فی أکثر من معنی ---------- ۵۴
.تنبیهان ---------- ۵۶
۱۴ الحقیقه الشرعیه ---------- ۵۸
اشاره ---------- ۵۸
الصحیح و الأعم ---------- ۵۹

اشاره ----- ۵۹
المختار فی المسأله. ----- ۶۲
اشاره ----- ۶۲
وهم و دفع ----- ۶۲
تنبیهان ----- ۶۴
۱ لا یجری النزاع فی المعاملات بمعنی المسببات ----- ۶۴
۲ لا ثمره للنزاع فی المعاملات إلا فی الجمله ----- ۶۵
المقصد الأول مباحث الألفاظ ----- ۶۷
تمهید ----- ۶۷
الباب الأول المشتق ----- ۶۹
اشاره ----- ۶۹
۱ ما المراد من المشتق المبحوث عنه ----- ۷۲
۲ جریان النزاع فی اسم الزمان ----- ۷۴
۳ اختلاف المشتقات من جهه المبادئ ----- ۷۴
۴ استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقیقه ----- ۷۶
اشاره ----- ۷۶
المختار ----- ۷۷
الباب الثانی الأوامر ----- ۷۹
اشاره ----- ۷۹
المبحث الأول ماده الأمر ----- ۸۱
اشاره ----- ۸۱
۱ معنی کلمه الأمر ----- ۸۱
۲ اعتبار العلو فی معنی الأمر ----- ۸۲
۳ دلاله لفظ الأمر علی الوجوب ----- ۸۳
المبحث الثانی صیغه الأمر ----- ۸۵
۱ معنی صیغه الأمر ----- ۸۵

۲ ظهور الصیغه فی الوجوب ----- ۸۷
اشاره ----- ۸۷
تنبیهان ----- ۸۸
۳ التعبدی و التوصلی ----- ۹۱
تمهید ----- ۹۱
أ منشأ الخلاف و تحریره ----- ۹۲
ب محل الخلاف من وجوب قصد القربه ----- ۹۳
ج الإطلاق و التقیید فی التقسیمات الأولیه للواجب ----- ۹۴
د عدم إمکان الإطلاق و التقیید فی التقسیمات الثانویه للواجب ----- ۹۵
النتیجه ----- ۹۶
۴ الواجب العینی و إطلاق الصیغه ----- ۹۸
۵ الواجب التعیینی و إطلاق الصیغه ----- ۹۸
۶ الواجب النفسی و إطلاق الصیغه ----- ۹۹
۷ الفور و التراخی ----- ۹۹
۸ المره و التکرار[۱] ----- ۱۰۱
۹ هل یدل نسخ الوجوب علی الجواز ----- ۱۰۳
۱۰ الأمر بشیء من مرتین ----- ۱۰۴
۱۱ دلاله الأمر بالأمر علی الوجوب ----- ۱۰۶
الخاتمه فی تقسیمات الواجب ----- ۱۰۹
اشاره ----- ۱۰۹
۱ المطلق و المشروط ----- ۱۰۹
۲ المعلق و المنجز ----- ۱۱۰
۳ الأصلی و التبعی ----- ۱۱۲
۴ التخییری و التعیینی ----- ۱۱۲
۵ العینی و الکفائی ----- ۱۱۴
۶ الموسع و المضیق ----- ۱۱۶

اشاره ----- ۱۱۶

هل یتبع القضاء الأداء ----- ۱۱۸

الباب الثالث النواهی ----- ۱۲۱

اشاره ----- ۱۲۱

۱ ماده النهی ----- ۱۲۳

۲ صیغه النهی ----- ۱۲۳

۳ ظهور صیغه النهی فی التحریم ----- ۱۲۴

۴ ما المطلوب فی النهی ----- ۱۲۴

۵ دلاله صیغه النهی علی الدوام و التکرار ----- ۱۲۵

اشاره ----- ۱۲۵

تنبیه ----- ۱۲۶

الباب الرابع المفاهیم ----- ۱۲۷

اشاره ----- ۱۲۷

۱ معنی کلمه المفهوم ----- ۱۲۹

۲ النزاع فی حجیه المفهوم ----- ۱۳۰

۳ أقسام المفهوم ----- ۱۳۱

الأول مفهوم الشرط ----- ۱۳۳

تحریر محل النزاع ----- ۱۳۳

المناط فی مفهوم الشرط. ----- ۱۳۴

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء ----- ۱۳۷

اشاره ----- ۱۳۷

تنبیهان ----- ۱۴۰

۱ تداخل المسببات ----- ۱۴۰

۲ الأصل العملی فی المسألتین ----- ۱۴۱

الثانی مفهوم الوصف ----- ۱۴۲

موضوع البحث ----- ۱۴۲

الأقوال فی المسأله و الحق فیها ----- ۱۴۳
الثالث مفهوم الغایه ----- ۱۴۶
الرابع مفهوم الحصر ----- ۱۴۸
معنی الحصر الحصر له معنیان ----- ۱۴۸
اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته ----- ۱۴۸
الخامس مفهوم العدد ----- ۱۵۱
السادس مفهوم اللقب ----- ۱۵۲
خاتمه فی دلاله الاقتضاء و التنبیه و الإشاره ----- ۱۵۳
تمهید ----- ۱۵۳
الجهه الأولی مواقع الدلالات الثلاث ----- ۱۵۳
اشاره ----- ۱۵۳
۱ دلاله الاقتضاء ----- ۱۵۴
۲ دلاله التنبیه ----- ۱۵۵
۳ دلاله الإشاره ----- ۱۵۷
الجهه الثانیه حجیه هذه الدلالات ----- ۱۵۷
الباب الخامس العام و الخاص ----- ۱۵۹
اشاره ----- ۱۵۹
تمهید ----- ۱۶۱
أقسام العام ----- ۱۶۱
۱ ألفاظ العموم ----- ۱۶۲
۲ المخصص المتصل و المنفصل ----- ۱۶۴
۳ هل استعمال العام فی المخصص مجاز ----- ۱۶۶
۴ حجیه العام المخصص فی الباقی ----- ۱۶۷
۵ هل یسری إجمال المخصص إلی العام ----- ۱۶۹
اشاره ----- ۱۶۹
أ الشبهه المفهومیه ----- ۱۷۰

ب الشبهه المصداقیه ----- ۱۷۲
اشاره ----- ۱۷۲
تنبیه ----- ۱۷۴
۶ لا یجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ----- ۱۷۷
۷ تعقیب العام بضمیر یرجع إلی بعض أفراده ----- ۱۸۰
۸ تعقیب الاستثناء لجمل متعدده ----- ۱۸۱
۹ تخصیص العام بالمفهوم ----- ۱۸۳
۱۰ تخصیص الکتاب العزیز بخبر الواحد ----- ۱۸۴
۱۱ الدوران بین التخصیص و النسخ ----- ۱۸۶
اشاره ----- ۱۸۶
الصوره الأولی ----- ۱۸۶
الصوره الثانیه ----- ۱۸۶
الصوره الثالثه ----- ۱۸۸
الصورتان الرابعه و الخامسه ----- ۱۹۰
الباب السادس المطلق و المقید ----- ۱۹۱
اشاره ----- ۱۹۱
المسأله الأولی معنی المطلق و المقید ----- ۱۹۳
المسأله الثانیه الإطلاق و التقیید متلازمان ----- ۱۹۴
المسأله الثالثه الإطلاق فی الجمل ----- ۱۹۵
المسأله الرابعه هل الإطلاق بالوضع ----- ۱۹۵
اشاره ----- ۱۹۵
۱ اعتبارات الماهیه ----- ۱۹۶
۲ اعتبار الماهیه عند الحکم علیها ----- ۱۹۹
۳ الأقوال فی المسأله ----- ۲۰۳
المسأله الخامسه مقدمات الحکمه ----- ۲۰۶
اشاره ----- ۲۰۶

تنبیهان ---------- ۲۰۸

القدر المتیقن فی مقام التخاطب ---------- ۲۰۸

الانصراف ---------- ۲۱۱

المسأله السادسه المطلق و المقید المتنافیان ---------- ۲۱۲

الباب السابع المجمل و المبین ---------- ۲۱۵

اشاره ---------- ۲۱۵

۱ معنی المجمل و المبین ---------- ۲۱۷

۲ المواضع التی وقع الشک فی إجمالها ---------- ۲۱۹

اشاره ---------- ۲۱۹

تنبیه و تحقیق ---------- ۲۲۲

الجزء الثانی ---------- ۲۲۷

اشاره ---------- ۲۲۷

المقصد الثانی الملازمات العقلیه ---------- ۲۲۷

تمهید ---------- ۲۲۷

اشاره ---------- ۲۲۷

۱ أقسام الدلیل العقلی[۱] ---------- ۲۲۸

۲ لما ذا سمیت هذه المباحث بالملازمات العقلیه ---------- ۲۳۰

اشاره ---------- ۲۳۰

الخلاصه ---------- ۲۳۲

الباب الأول المستقلات العقلیه ---------- ۲۳۳

اشاره ---------- ۲۳۳

تمهید ---------- ۲۳۵

اشاره ---------- ۲۳۵

المبحث الأول التحسین و التقبیح العقلیان ---------- ۲۳۸

اشاره ---------- ۲۳۸

۱ معنی الحسن و القبح و تصویر النزاع فیهما ---------- ۲۳۹

۲ واقعیه الحسن و القبح فی معانیه و رأی الأشاعره ---------- ۲۴۲
۳ العقل العملی و النظری ---------- ۲۴۴
۴ أسباب حکم العقل العملی بالحسن و القبح ---------- ۲۴۵
۵ معنی الحسن و القبح الذاتیین ---------- ۲۵۰
۶ أدله الطرفین ---------- ۲۵۲
المبحث الثانی إدراک العقل للحسن و القبح ---------- ۲۵۷
المبحث الثالث ثبوت الملازمه العقلیه بین حکم العقل و حکم الشرع ---------- ۲۵۸
اشاره ---------- ۲۵۸
توضیح و تعقیب ---------- ۲۶۰
الباب الثانی غیر المستقلات العقلیه ---------- ۲۶۳
اشاره ---------- ۲۶۳
تمهید ---------- ۲۶۵
اشاره ---------- ۲۶۵
المسأله الأولی الإجزاء[۱] ---------- ۲۶۶
تصدیر ---------- ۲۶۶
المقام الأول الأمر الاضطراری ---------- ۲۶۸
المقام الثانی الأمر الظاهری ---------- ۲۷۲
تمهید ---------- ۲۷۲
اشاره ---------- ۲۷۲
۱ الإجزاء فی الأماره مع انکشاف الخطإ یقینا ---------- ۲۷۳
۲ الإجزاء فی الأصول مع انکشاف الخطإ یقینا ---------- ۲۷۶
۳ الإجزاء فی الأمارات و الأصول مع انکشاف الخطإ بحجه معتبره ---------- ۲۷۸
تنبیه فی تبدل القطع ---------- ۲۸۰
المسأله الثانیه مقدمه الواجب ---------- ۲۸۱
تحریر النزاع ---------- ۲۸۱
مقدمه الواجب من أی قسم من المباحث الأصولیه ---------- ۲۸۱

ثمره النزاع ----- ۲۸۳
۱ الواجب النفسی و الغیری ----- ۲۸۴
۲ معنی التبعیه فی الوجوب الغیری ----- ۲۸۵
۳ خصائص الوجوب الغیری ----- ۲۸۹
۴ مقدمه الوجوب ----- ۲۹۱
۵ المقدمه الداخلیه ----- ۲۹۲
۶ الشرط الشرعی ----- ۲۹۳
۷ الشرط المتأخر ----- ۲۹۶
۸ المقدمات المفوته ----- ۲۹۹
۹ المقدمه العبادیه ----- ۳۰۶
النتیجه مسأله مقدمه الواجب و الأقوال فیها ----- ۳۱۳
المسأله الثالثه مسأله الضد ----- ۳۱۶
تحریر محل النزاع ----- ۳۱۶
۱ الضد العام ----- ۳۱۸
۲ الضد الخاص ----- ۳۲۱
اشاره ----- ۳۲۱
الأول مسلک التلازم ----- ۳۲۱
الثانی مسلک المقدمیه ----- ۳۲۲
ثمره المسأله ----- ۳۲۵
الترتب ----- ۳۳۰
المسأله الرابعه اجتماع الأمر و النهی ----- ۳۳۵
تحریر محل النزاع ----- ۳۳۵
المسأله من الملازمات العقلیه غیر المستقله ----- ۳۳۹
مناقشه الکفایه فی تحریر النزاع ----- ۳۴۱
قید المندوحه ----- ۳۴۲
الفرق بین بابی التعارض و التزاحم و مسأله الاجتماع ----- ۳۴۳

الحق فی المسأله ---------- ۳۵۰
تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون ---------- ۳۵۶
ثمره المسأله ---------- ۳۵۷
اجتماع الأمر و النهی مع عدم المندوحه ---------- ۳۶۰
حرمه الخروج من المغصوب أو وجوبه ---------- ۳۶۲
صحه الصلاه حال الخروج ---------- ۳۶۷
المسأله الخامسه دلاله النهی علی الفساد ---------- ۳۶۸
تحریر محل النزاع ---------- ۳۶۸
المبحث الأول النهی عن العباده ---------- ۳۷۲
المبحث الثانی النهی عن المعامله ---------- ۳۷۶
الجزء الثالث ---------- ۳۸۳
اشاره ---------- ۳۸۳
المقصد الثالث مباحث الحجه ---------- ۳۸۷
تمهید ---------- ۳۸۷
المقدمه و فیها مباحث ---------- ۳۹۱
موضوع المقصد الثالث ---------- ۳۹۱
معنی الحجه ---------- ۳۹۴
۳ مدلول کلمه الأماره و الظن المعتبر ---------- ۳۹۶
۴ الظن النوعی ---------- ۳۹۷
۵ الأماره و الأصل العملی ---------- ۳۹۷
۶ المناط فی إثبات حجیه الأماره ---------- ۳۹۹
۷ حجیه العلم ذاتیه ---------- ۴۰۳
۸ موطن حجیه الأمارات ---------- ۴۰۸
۹ الظن الخاص و الظن المطلق ---------- ۴۱۰
۱۰ مقدمات دلیل الانسداد ---------- ۴۱۱
۱۱ اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل ---------- ۴۱۴

۱۲ تصحيح جعل الأماره ---------- ۴۱۸

۱۳ الأماره طريق أو سبب ---------- ۴۲۱

۱۴ المصلحه السلوكيه ---------- ۴۲۳

۱۵ الحجيه أمر اعتبارى أو انتزاعى ---------- ۴۲۷

الباب الأول الكتاب العزيز ---------- ۴۳۱

اشاره ---------- ۴۳۱

تمهيد ---------- ۴۳۳

نسخ الكتاب العزيز ---------- ۴۳۴

حقيقه النسخ ---------- ۴۳۴

إمكان نسخ القرآن ---------- ۴۳۵

وقوع نسخ القرآن و أصاله عدم النسخ ---------- ۴۳۹

الباب الثانى السنه ---------- ۴۴۱

اشاره ---------- ۴۴۱

تمهيد ---------- ۴۴۳

۱ دلاله فعل المعصوم ---------- ۴۴۴

۲ دلاله تقرير المعصوم ---------- ۴۴۸

۳ الخبر المتواتر ---------- ۴۴۹

۴ خبر الواحد ---------- ۴۵۱

اشاره ---------- ۴۵۱

أ أدله حجيه خبر الواحد من الكتاب العزيز ---------- ۴۵۳

تمهيد ---------- ۴۵۳

الآيه الأولى آيه النبأ ---------- ۴۵۴

الآيه الثانيه آيه النفر ---------- ۴۵۷

تنبيه ---------- ۴۶۱

الآيه الثالثه آيه حرمه الكتمان ---------- ۴۶۲

ب دليل حجيه خبر الواحد من السنه ---------- ۴۶۴

ج دليل حجيه خبر الواحد من الإجماع ----- ۴۶۷
د دليل حجيه خبر الواحد من بناء العقلاء ----- ۴۷۳
الباب الثالث الإجماع ----- ۴۷۷
اشاره ----- ۴۷۷
الإجماع أحد معانيه فى اللغه الاتفاق . ----- ۴۷۹
اشاره ----- ۴۷۹
أما السؤال الأول ----- ۴۸۰
و أما السؤال الثانى ----- ۴۸۵
الإجماع عند الإماميه ----- ۴۸۷
الإجماع المنقول ----- ۴۹۶
الباب الرابع الدليل العقلى ----- ۵۰۱
اشاره ----- ۵۰۱
وجه حجيه العقل ----- ۵۱۱
الباب الخامس حجيه الظواهر ----- ۵۱۷
اشاره ----- ۵۱۷
تمهيدات ----- ۵۱۹
طرق إثبات الظواهر ----- ۵۲۱
حجيه قول اللغوى ----- ۵۲۳
الظهور التصورى و التصديقى ----- ۵۲۷
وجه حجيه الظهور ----- ۵۲۹
اشاره ----- ۵۲۹
۱ اشتراط الظن الفعلى بالوفاق ----- ۵۳۰
۲ اعتبار عدم الظن بالخلاف ----- ۵۳۱
۳ أصاله عدم القرينه ----- ۵۳۲
۴ حجيه الظهور بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام ----- ۵۳۵
۵ حجيه ظواهر الكتاب ----- ۵۳۸

الباب السادس الشهره ---------- ۵۴۳
اشاره ---------- ۵۴۳
الدليل الأول أولويتها من خبر العادل ---------- ۵۴۷
الدليل الثانى عموم تعليل آيه النبإ ---------- ۵۴۷
الدليل الثالث دلاله بعض الأخبار ---------- ۵۴۸
تنبيه ---------- ۵۴۹
الباب السابع السيره ---------- ۵۵۱
اشاره ---------- ۵۵۱
۱ حجيه بناء العقلاء ---------- ۵۵۳
۲ حجيه سيره المتشرعه ---------- ۵۵۶
۳ مدى دلاله السيره ---------- ۵۵۸
الباب الثامن القياس ---------- ۵۶۱
اشاره ---------- ۵۶۱
تمهيد ---------- ۵۶۳
۱ تعريف القياس ---------- ۵۶۵
۲ أركان القياس ---------- ۵۶۶
۳ حجيه القياس ---------- ۵۶۸
اشاره ---------- ۵۶۸
۱ هل القياس يوجب العلم ---------- ۵۶۸
۲ الدليل على حجيه القياس الظنى ---------- ۵۷۳
اشاره ---------- ۵۷۳
الدليل من الآيات القرآنيه ---------- ۵۷۳
الدليل من السنه ---------- ۵۷۵
الدليل من الإجماع ---------- ۵۷۷
الدليل من العقل ---------- ۵۸۱
۴ منصوص العله و قياس الأولويه ---------- ۵۸۱

اشاره ---------- ۵۸۱
منصوص العله ---------- ۵۸۲
قياس الأولويه ---------- ۵۸۴
تنبيه الاستحسان و المصالح المرسله و سد الذرائع ---------- ۵۸۷
الباب التاسع التعادل و التراجيح ---------- ۵۸۹
اشاره ---------- ۵۸۹
تمهيد ---------- ۵۹۱
المقدمه ---------- ۵۹۲
اشاره ---------- ۵۹۲
۱ حقيقه التعارض ---------- ۵۹۲
۲ شروط التعارض ---------- ۵۹۲
۳ الفرق بين التعارض و التزاحم ---------- ۵۹۵
۴ تعادل و تراجيح المتزاحمين ---------- ۵۹۶
۵ الحكومه و الورود ---------- ۶۰۱
اشاره ---------- ۶۰۱
۱ الحكومه ---------- ۶۰۳
۲ الورود ---------- ۶۰۵
۶ القاعده فى المتعارضين التساقط أو التخيير ---------- ۶۰۷
۷ الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ---------- ۶۰۹
الأمر الأول الجمع العرفى ---------- ۶۱۵
الأمر الثانى القاعده الثانويه للمتعادلين ---------- ۶۱۸
الأمر الثالث المرجحات ---------- ۶۲۹
اشاره ---------- ۶۲۹
المقام الأول المرجحات الخمسه ---------- ۶۳۰
۱ الترجيح بالأحدث ---------- ۶۳۰
۲ الترجيح بالصفات ---------- ۶۳۱

٣ الترجيح بالشهره ---------- ۶۳۳
۴ الترجيح بموافقه الكتاب ---------- ۶۳۵
۵ مخالفه العامه ---------- ۶۳۶
المقام الثانی فی المفاضله بين المرجحات ---------- ۶۳۸
المقام الثالث فی التعدی عن المرجحات المنصوصه ---------- ۶۴۳
الجزء الرابع ---------- ۶۴۷
اشاره ---------- ۶۴۷
المقصد الرابع مباحث الأصول العمليه ---------- ۶۴۹
اشاره ---------- ۶۴۹
تمهيد ---------- ۶۴۹
الاستصحاب ---------- ۶۵۵
اشاره ---------- ۶۵۵
تعريفه ---------- ۶۵۷
مقومات الاستصحاب ---------- ۶۶۰
معنی حجيه الاستصحاب ---------- ۶۶۴
هل الاستصحاب أماره أو أصل ---------- ۶۶۷
الأقوال فی الاستصحاب ---------- ۶۶۸
أدله الاستصحاب ---------- ۶۷۱
الدليل الأول بناء العقلاء ---------- ۶۷۱
الدليل الثانی حكم العقل ---------- ۶۷۵
الدليل الثالث الإجماع ---------- ۶۷۷
الدليل الرابع الأخبار ---------- ۶۷۸
اشاره ---------- ۶۷۸
١ صحيحه زراره الأولی ---------- ۶۷۸
٢ صحيحه زراره الثانيه ---------- ۶۸۴
٣ صحيحه زراره الثالثه ---------- ۶۸۶

۴ روایه محمد بن مسلم ----- ۶۸۹

۵ مکاتبه علی بن محمد القاسانی ----- ۶۹۱

مدی دلاله الأخبار ----- ۶۹۳

۱ التفصیل بین الشبهه الحکمیه و الموضوعیه ----- ۶۹۳

۲ التفصیل بین الشک فی المقتضی و الرافع ----- ۶۹۴

۱ المقصود من المقتضی و المانع ----- ۶۹۴

۲ مدی دلاله الأخبار علی هذا التفصیل ----- ۶۹۷

النتیجه ----- ۷۰۲

الخلاصه ----- ۷۰۳

تنبیهات الاستصحاب ----- ۷۰۵

اشاره ----- ۷۰۵

التنبیه الأول استصحاب الکلی[۱] ----- ۷۰۵

اشاره ----- ۷۰۵

تنبیه ----- ۷۱۲

التنبیه الثانی[۱] الشبهه العبائیه أو استصحاب الفرد المردد ----- ۷۱۴

تعریف مرکز ----- ۷۲۶

اصول الفقه

اشاره

سرشناسه : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴م.

عنوان و نام پدیدآور : اصول الفقه / محمدرضا المظفر.

مشخصات نشر : قم: موسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۳.

مشخصات ظاهری : ۴ ج. (در دو مجلد).

شابک : دوره: ۹۶۴-۶۳۹۷-۰۶-۹ ؛ دوره، چاپ هفدهم: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۷-۰۶-۴ ؛ ج.۱ و ۲: ۹۶۴-۶۳۹۷-۰۷-۷ ؛ ۲۰۰۰ ریال (ج.۱و ۲، چاپ پنجم) ؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۱و۲، چاپ شانزدهم) ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۱و۲، چاپ هفدهم: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۷-۰۷-۱ ؛ ۵۵۰۰۰ ریال (ج.۱و۲ چاپ نوزدهم) ؛ ج. ۳و۴: ۹۶۴-۶۳۹۷-۰۸-۵ ؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۳و۴، چا شانزدهم) ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۳و۴، چاپ هفدهم: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۷-۰۸-۸ ؛ ۵۵۰۰۰ ریال: ج.۳و۴ چاپ نوزدهم ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۷-۰۶-۴ :

یادداشت : عربی.

یادداشت : این کتاب در سال ۱۳۷۰ توسط همین ناشر به صورت دو جلد در یک مجلد منتشر گردیده است.

یادداشت : چاپ هفتم: ۱۳۷۴

یادداشت : ج.۱و۲ (چاپ پنجم: ۱۳؟).

یادداشت : ج.۱و۲ (چاپ یازدهم: ۱۴۲۴ق. = ۱۳۸۲).

یادداشت : ج.۱ تا ۴ (چاپ شانزدهم: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت : ج.۱ تا ۴ (چاپ نوزدهم: ۱۴۳۱ق.=۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۱ تا ۴ (چاپ هفدهم: ۱۴۲۸ ق. = ۱۳۸۶).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/م۶الف ۶ ۱۳۷۳

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۳-۳۹۸۴

ص :۱

الجزء الأول

اشاره

ص :۴

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ نحمده على آلائه و نصلى على خاتم النبيين محمد و آله الطاهرين المعصومين

المدخل

تعريف علم الأصول

(علم أصول الفقه هو علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها فى طرق استنباط الحكم الشرعى) .مثاله أن الصلاه واجبه فى الشريعه الإسلاميه المقدسه و قد دل على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى وَ أَنْ أَقِيمُوا الصَّلاهَ إِنَّ الصَّلاهَ كانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتاباً مَوْقُوتاً و لكن دلاله الآيه الأولى متوقفه على ظهور صيغه الأمر نحو أَقِيمُوا هنا فى الوجوب و متوقفه أيضا على أن ظهور القرآن حجه يصح الاستدلال به .و هاتان المسألتان يتكفل ببيانهما علم الأصول .فإذا علم الفقيه من هذا العلم أن صيغه الأمر ظاهره فى الوجوب و أن ظهور القرآن حجه استطاع أن يستنبط من هذه الآيه الكريمه المذكوره أن الصلاه واجبه و هكذا فى كل حكم شرعى مستفاد من أى دليل شرعى أو عقلى لا بد أن يتوقف استنباطه من الدليل على مسأله أو أكثر من مسائل هذا العلم

ص: ۵

الحكم واقعى و ظاهرى و الدليل اجتهادى و فقاهتى

ثم لا- يخفى أن الحكم الشرعى الذى جاء ذكره فى التعريف السابق على نحوين .١ أن يكون ثابتا للشىء بما هو فى نفسه فعل من الأفعال كالمثال المتقدم أعنى وجوب الصلاه فالوجوب ثابت للصلاه بما هى صلاه فى نفسها و فعل من الأفعال مع قطع النظر عن أى شىء آخر و يسمى مثل هذا الحكم الحكم الواقعى و الدليل الدال عليه الدليل الاجتهادى .٢ أن يكون ثابتا للشىء بما أنه مجهول حكمه الواقعى كما إذا اختلف الفقهاء فى حرمه النظر إلى الأجنبيه أو وجوب الإقامه للصلاه فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشك فى الحكم الواقعى الأولى المختلف فيه و لأجل ألا يبقى فى مقام العمل متحيرا لا بد له من وجود حكم آخر و لو كان عقليا كوجوب الاحتياط أو البراءه أو عدم الاعتناء بالشك و يسمى مثل هذا الحكم الثانوى الحكم الظاهرى و الدليل الدال عليه الدليل الفقاهتى أو الأصل العملى .و مباحث الأصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتيجته فى طريق استنباط الحكم الواقعى و منها ما يقع فى طريق الحكم الظاهرى و يجمع الكل وقوعها فى طريق استنباط الحكم الشرعى على ما ذكرناه فى التعريف

موضوع علم الأصول

إن هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها فى غرضنا المهم منه و هو استنباط الحكم

ص :۶

الشرعی فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص الأدله الأربعه فقط و هی الکتاب و السنه و الإجماع و العقل أو بإضافه الاستصحاب أو بإضافه القیاس و الاستحسان کما صنع المتقدمون .و لا حاجه إلی الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع یبحث عن عوارضه الذاتیه فی ذلک العلم کما تسالمت علیه کلمه المنطقیین فإن هذا لا ملزم له و لا دلیل علیه

فائدته

أن کل متشرع یعلم أنه ما من فعل من أفعال الإنسان الاختیاریه إلا و له حکم فی الشریعه الإسلامیه المقدسه من وجوب أو حرمه أو نحوهما من الأحکام الخمسه و یعلم أیضا أن تلک الأحکام لیست کلها معلومه لکل أحد بالعلم الضروری بل یحتاج أکثرها لإثباتها إلی إعمال النظر و إقامه الدلیل أی إنها من العلوم النظریه .و علم الأصول هو العلم الوحید المدون للاستعانه به علی الاستدلال علی إثبات الأحکام الشرعیه ففائدته إذن الاستعانه علی الاستدلال للأحکام من أدلتها.

تقسیم أبحاثه

تنقسم مباحث هذا العلم إلی أربعه أقسام[۱].

ص: ۷

۱ مباحث الألفاظ و هی تبحث عن مداليل الألفاظ و ظواهرها من جهه عامه نظير البحث عن ظهور صيغه افعل فی الوجوب و ظهور النهی فی الحرمه و نحو ذلک .۲ المباحث العقليه و هی ما تبحث عن لوازم الأحکام فی أنفسها و لو لم تکن تلک الأحکام مدلوله للفظ کالبحث عن الملازمه بين حکم العقل و حکم الشرع و کالبحث عن استلزام وجوب الشیء لوجوب مقدمته المعروف هذا البحث باسم مقدمه الواجب و کالبحث عن استلزام وجوب الشیء لحرمه ضده المعروف باسم مسأله الضد و کالبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهی و غير ذلک .۳ مباحث الحجه و هی ما يبحث فيها عن الحجيه و الدليليه کالبحث عن حجيه خبر الواحد و حجيه الظواهر و حجيه ظواهر الکتاب و حجيه السنه و الإجماع و العقل و ما إلی ذلک .۴ مباحث الأصول العمليه و هی تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادی کالبحث عن أصل البراءه و الاحتياط و الاستصحاب و نحوها .فمقاصد الکتاب إذن أربعه و له خاتمه تبحث عن تعارض الأدله و تسمی مباحث التعادل و التراجيح فالکتاب يقع فی خمسه أجزاء[۱]إن شاء الله تعالی .و قبل الشروع لا بد من مقدمه يبحث فيها عن جمله من المباحث اللغويه التی لم يستوف البحث عنها فی العلوم الأدبيه أو لم يبحث عنها

المقدمه تبحث عن أمور لها علاقه بوضع الألفاظ و استعمالها و دلالتها و فيها أربعه عشر مبحثا

۱ حقيقه الوضع

لا شك أن دلاله الألفاظ على معانيها فى أيه لغه كانت ليست ذاتيه كذاتيه دلاله الدخان مثلا على وجود النار و إن توهم ذلك بعضهم لأن لازم هذا الزعم أن يشترك جميع البشر فى هذه الدلاله مع أن الفارسى مثلا لا يفهم الألفاظ العربيه و لا غيرها من دون تعلم و كذلك العكس فى جميع اللغات و هذا واضح .و عليه فليست دلاله الألفاظ على معانيها إلا بالجعل و التخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها و لذا تدخل الدلاله اللفظيه هذه فى الدلاله الوضعيه

۲ من الواضع

و لكن من ذلك الواضع الأول فى كل لغه من اللغات قيل إن الواضع لا بد أن يكون شخصا واحدا يتبعه جماعه من البشر فى التفاهم بتلك اللغه و قيل و هو الأقرب إلى الصواب إن الطبيعه البشريه حسب القوه المودعه من الله تعالى فيها تقتضى إفاده مقاصد الإنسان بالألفاظ فيخترع من عند نفسه لفظا مخصوصا عند إراده معنى مخصوص كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم فيتفاهم مع الآخرين الذين

يتصلون به و الآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظا لمقاصدهم و تتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفه صغيره من الألفاظ حتى تكون لغه خاصه لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر و هذه اللغه قد تنشعب بين أقوام متباعده و تتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير و الزياده حتى قد تنبثق منها لغات أخرى فيصبح لكل جماعه لغتهم الخاصه .و عليه تكون حقيقه الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى و تخصيصه به و مما يدل على اختيار القول الثانى فى الواضع أنه لو كان الواضع شخصا واحدا لنقل ذلك فى تاريخ اللغات و لعرف عند كل لغه واضعها

۳ الوضع تعيينى و تعينى

ثم إن دلاله الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئه من الجعل و التخصيص و يسمى الوضع حينئذ تعيينيا و قد تنشأ الدلاله من اختصاص اللفظ بالمعنى الحاصل هذا الاختصاص من الكثره فى الاستعمال على درجه من الكثره أنه تالفه الأذهان على وجه إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى و يسمى الوضع حينئذ تعينيا

۴ أقسام الوضع

لا بد فى الوضع من تصور اللفظ و المعنى لأن الوضع حكم على المعنى و على اللفظ و لا يصح الحكم على الشىء إلا بعد تصوره و معرفته بوجه من الوجوه و لو على نحو الإجمال لأن تصور الشىء قد يكون بنفسه و قد يكون بوجهه أى بتصور عنوان عام ينطبق عليه و يشار به إليه

إذ يكون ذلك العنوان العام مرآه و كاشفا عنه كما إذا حكمت على شبح من بعيد أنه أبيض مثلا و أنت لا تعرفه بنفسه أنه أى شيء هو و أكثر ما تعرف عنه مثلا أنه شيء من الأشياء أو حيوان من الحيوانات فقد صح حكمك عليه بأنه أبيض مع أنك لم تعرفه و لم تتصوره بنفسه و إنما تصورته بعنوان أنه شيء أو حيوان لا- أكثر و أشرت به إليه و هذا ما يسمى فى عرفهم تصور الشيء بوجهه و هو كاف لصحه الحكم على الشيء و هذا بخلاف المجهول محضا فإنه لا يمكن الحكم عليه أبدا .و على هذا فإنه يكفينا فى صحه الوضع للمعنى أن نتصوره بوجهه كما لو كنا تصورناه بنفسه .و لما عرفنا أن المعنى لا بد من تصوره و أن تصوره على نحوين فإنه بهذا الاعتبار و باعتبار ثان هو أن المعنى قد يكون خاصا أى جزئيا و قد يكون عاما أى كليا نقول إن الوضع ينقسم إلى أربعه أقسام عقليه ١ أن يكون المعنى المتصور جزئيا و الموضوع له نفس ذلك الجزئى أى إن الموضوع له معنى متصور بنفسه لا بوجهه و يسمى هذا القسم الوضع خاص و الموضوع له خاص .٢ أن يكون المتصور كليا و الموضوع له نفس ذلك الكلى أى إن الموضوع له كلى متصور بنفسه لا- بوجهه و يسمى هذا القسم الوضع عام و الموضوع له عام .٣ أن يكون المتصور كليا و الموضوع له أفراد ذلك الكلى لا- نفسه أى إن الموضوع له جزئى غير متصور بنفسه بل بوجهه و يسمى هذا القسم الوضع عام و الموضوع له خاص .۴ أن يكون المتصور جزئيا و الموضوع له كليا لذلك الجزئى و يسمى هذا القسم الوضع خاص و الموضوع له عام .

ص :١١

إذا عرفت هذه الأقسام المتصوره العقليه فنقول لا نزاع فی إمكان الأقسام الثلاثه الأولی كما لا نزاع فی وقوع القسمين الأولين و مثال الأول الأعلام الشخصيه كمحمد و علی و جعفر و مثال الثانی أسماء الأجناس كماء و سماء و نجم و إنسان و حيوان .و إنما النزاع وقع فی أمرين الأول فی إمكان القسم الرابع و الثانی فی وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه و الصحيح عندنا استحاله الرابع و وقوع الثالث و مثاله الحروف و أسماء الإشاره و الضمائر و الاستفهام و نحوها علی ما سيأتی

۵ استحاله القسم الرابع

أما استحاله الرابع و هو الوضع الخاص و الموضوع له العام فنقول فی بيانه إن النزاع فی إمكان ذلك ناشئ من النزاع فی إمكان أن يكون الخاص وجها و عنوانا للعام و ذلك لما تقدم أن المعنی الموضوع له لا بد من تصوره بنفسه أو بوجهه لاستحاله الحكم علی المجهول و المفروض فی هذا القسم أن المعنی الموضوع له لم يكن متصورا و إنما تصور الخاص فقط و إلا ـ لو كان متصورا بنفسه و لو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثانی و هو الوضع العام و الموضوع له العام و لا كلام فی إمكانه بل فی وقوعه كما تقدم .فلا بد حينئذ للقول بإمكان القسم الرابع من أن نفرض أن الخاص يصح أن يكون وجها من وجوه العام و جهه من جهاته حتی يكون تصوره كافيا عن تصور العام بنفسه و مغنيا عنه لأجل أن يكون تصورا للعام بوجه .و لكن الصحيح الواضح لكل مفكر أن الخاص ليس من وجوه العام بل الأمر بالعكس من ذلك فإن العام هو وجه من وجوه الخاص و جهه من جهاته و لذا قلنا بإمكان القسم الثالث و هو الوضع العام و الموضوع له

الخاص لأنا إذا تصورنا العام فقد تصورنا فی ضمنه جمیع أفراده بوجه فیمکن الوضع لنفس ذلک العام من جهه تصوره بنفسه فیکون من القسم الثانی و یمکن الوضع لأفراده من جهه تصورها بوجهها فیکون من الثالث بخلاف الأمر فی تصور الخاص فلا یمکن الوضع معه إلا لنفس ذلک الخاص و لا یمکن الوضع للعام لأنا لم نتصوره أصلا لا بنفسه بحسب الفرض و لا بوجهه إذ لیس الخاص وجها له و یستحیل الحکم علی المجهول المطلق

۶ وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص و تحقیق المعنی الحرفی

اشاره

أما وقوع القسم الثالث فقد قلنا إن مثاله وضع الحروف و ما یلحق بها من أسماء الإشاره و الضمائر و الموصولات و الاستفهام و نحوها .و قبل إثبات ذلک لا بد من تحقیق معنی الحرف و ما یمتاز به عن الاسم فنقول الأقوال فی وضع الحروف و ما یلحق بها من الأسماء ثلاثه ۱ أن الموضوع له فی الحروف هو بعینه الموضوع له فی الأسماء المسانخه لها فی المعنی فمعنی من الابتدائیه هو عین معنی کلمه الابتداء بلا فرق و کذا معنی علی معنی کلمه الاستعلاء و معنی فی معنی کلمه الظرفیه و هکذا .و إنما الفرق فی جهه أخری و هی أن الحرف وضع لأجل أن یستعمل فی معناه إذا لوحظ ذلک المعنی حاله و آله لغیره أی إذا لوحظ المعنی غیر مستقل فی نفسه و الاسم وضع لأجل أن یستعمل فی معناه إذا لوحظ مستقلا فی نفسه .مثلا مفهوم الابتداء معنی واحد وضع له لفظان أحدهما لفظ الابتداء و الثانی کلمه من لکن الأول وضع له لأجل أن یستعمل فیه

عنـد ما یلاحظه المسـتعمل مسـتقلا فی نفسه کما إذا قیل ابتـداء السـیر کان سـریعا و الثانی وضع له لأجل أن یسـتعمل فیه عند ما یلاـحظه المسـتعمل غیر مسـتقل فی نفسه کمـا إذا قیـل سـرت من النجف .فتحصل أن الفرق بین معنی الحرف و معنی الاسم أن الأول یلاحظه المسـتعمل حین الاستعمال آله لغیره و غیره مستقل فی نفسه و الثانی یلاحظه حین الاستعمال مستقلا مع أن المعنی فی کلیهما واحـد و الفرق بین وضـعیهما إنما هو فی الغایه فقط .و لازم هذا القول أن الوضع و الموضوع له فی الحروف عامان و هذا القول منسوب إلی الشیخ الرضی نجم الأئمه و اختاره المحقق صاحب الکفایه ۲ أن الحروف لم توضع لمعان أصلا بل حالها حال علامات الإعراب فی إفاده کیفیه خاصه فی لفظ آخر فکما أن علامه الرفع فی قولهم حـدثنا زراره تدل علی أن زراره فاعل الحدیث کذلک من فی المثال المتقدم تدل علی أن النجف مبتدأ منها و السیر مبتدأ به .۳ أن الحروف موضوعه لمعان مباینه فی حقیقتها و سـنخها للمعانی الاسمیه فإن المعانی الاسمیه فی حد ذاتها معان مستقله فی أنفسها و معانی الحروف لا استقلال لها بل هی متقومه بغیرها .و الصـحیح هذا القول الثالث و یحتاج إلی توضیح و بیان إن المعانی الموجوده فی الخارج علی نحوین الأول ما یکون موجودا فی نفسه کزیـد الـذی هو من جنس الجوهر و قیامه مثلا الـذی هو من جنس العرض فإن کلا منهما موجود فی نفسه و الفرق أن الجـوهر موجـود فی نفسه لنفسه و العرض موجـود فی نفسه لغیره .الثـانی مـا یکون موجودا لاـ فی نفسه کنسـبه القیام إلی زید

ص:۱۴

و الـدليل على كـون هـذا المعنى لا ـ فى نفسه أنه لـو كـان للنسب و الروابـط وجـودات اسـتقلاليه للزم وجـود الرابـط بينهـا و بين موضوعاتها فننقل الكلام إلى ذلك الرابط و المفروض أنه موجود مستقل فلا بد له من رابط أيضا و هكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط فيلزم التسلسل و التسلسل باطل .فيعلم من ذلك أن وجود الروابط و النسب فى حد ذاته متعلق بالغير و لا حقيقه له إلا التعلق بالطرفين .ثم إن الإنسان فى مقام إفاده مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعانى المستقله كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعانى غير المستقله فى ذاتها فحكمه الوضع تقتضى أن توضع بإزاء كل من القسمين ألفاظ خاصه و الموضوع بإزاء المعانى المستقله هى الأسماء و الموضوع بإزاء المعانى غير المستقله هى الحروف و ما يلحق بها و هذه المعانى غير المستقله لما كانت على أقسام شتى فقد وضع بإزاء كل قسم لفظ يدل عليه أو هيئه لفظيه تدل عليه .مثلا إذا قيل نزحت البئر فى دارنا بالدلو ففيه عده نسب مختلفه و معان غير مستقله إحداها نسبه النزح إلى فاعله و الدال عليها هيئه الفعل للمعلوم و ثانيتها نسبته إلى ما وقع عليه أى مفعوله و هو البئر و الدال عليها هيئه النصب فى الكلمه و ثالثتها نسبته إلى المكان و الدال عليها كلمه فى و رابعتها نسبته إلى الآله و الدال عليها لفظ الباء فى كلمه بالدلو .و من هنا يعلم أن الدال على المعانى غير المستقله ربما يكون لفظا مستقلا كلفظه من و إلى و فى و ربما يكون هيئه فى اللفظ كهيئات المشتقات و الأفعال و هيئات الإعراب .

ص :١۵

النتيجه

فقد تحقق مما بيناه أن الحروف لها معان تدل عليها كالأسماء و الفرق أن المعانى الاسميه مستقله فى أنفسها و قابله لتصورها فى ذاتها و إن كانت فى الوجود الخارجى محتاجه إلى غيرها كالأعراض و أما المعانى الحرفيه فهى معان غير مستقله و غير قابله للتصور إلا فى ضمن مفهوم آخر و من هنا يشبه كل أمر غير مستقل بالمعنى الحرفى .

بطلان القولين الأولين

و على هذا يظهر بطلان القول الثانى القائل إن الحروف لا معانى لها و كذلك القول الأول القائل إن المعنى الحرفى و الاسمى متحدان بالذات مختلفان باللحاظ و يرد هذا القول أيضا أنه لو صح اتحاد المعنيين لجاز استعمال كل من الحرف و الاسم فى موضع الآخر مع أنه لا يصح بالبداهه حتى على نحو المجاز فلا يصح بدل قولنا زيد فى الدار مثلا أن يقال زيد الظرفيه الدار .و قد أجيب عن هذا الإيراد بأنه إنما لا يصح أحدهما فى موضع الآخر لأن الواضع اشترط ألا يستعمل لفظ الظرفيه إلا عند لحاظ معناه مستقلا و لا يستعمل لفظ فى إلا عند لحاظ معناه غير مستقل و آله لغيره و لكنه جواب غير صحيح لأنه لا دليل على وجوب اتباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراطه يوجب اعتبار خصوصيه فى اللفظ و المعنى و على تقدير أن يكون الواضع ممن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان لا غلط الكلام

ص :16

زياده إيضاح

إذ قد عرفت أن الموجودات[۱]منها ما يكون مستقلا فى الوجود و منها ما يكون رابطا بين موجودين فاعلم أن كل كلام مركب من كلمتين أو أكثر إذا ألقيت كلماته بغير ارتباط بينها فإن كل واحد منها كلمه مستقله فى نفسها لا ارتباط لها بالأخرى و إنما الذى يربط بين المفردات و يؤلفها كلاما واحدا هو الحرف أو إحدى الهيئات الخاصه فأنت إذا قلت مثلا أنا كتب قلم لا يكون بين هذه الكلمات ربط و إنما هى مفردات صرفه منثوره أما إذا قلت كتبت بالقلم كان كلاما واحدا مرتبطا بعضه مع بعض مفهما للمعنى المقصود منه و ما حصل هذا الارتباط و الوحده الكلاميه إلا بفضل الهيئه المخصوصه لكتبت و حرف الباء و أل .و عليه يصح أن يقال إن الحروف هى روابط المفردات المستقله و المؤلفه للكلام الواحد و الموحده للمفردات المختلفه شأنها شأن النسبه بين المعانى المختلفه و الرابطه بين المفاهيم غير المربوطه فكما أن النسبه رابطه بين المعانى و مؤلفه بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الألفاظ و مؤلف بينها .و إلى هذا(أشار سيد الأولياء أمير المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف فى تقسيم الكلمات:الاسم ما أنبأ عن المسمى و الفعل ما أنبأ عن حركه

ص :١٧

المسمى و الحرف ما أوجد معنى فى غيره) فأشار إلى أن المعانى الاسميه معان استقلاليه و معانى الحروف غير مستقله فى نفسها و إنما هى تحدث الربط بين المفردات و لم نجد فى تعاريف القوم للحرف تعريفا جامعا صحيحا مثل هذا التعريف

الوضع فى الحروف عام و الموضوع له خاص

إذا اتضح جميع ما تقدم يظهر أن كل نسبه حقيقتها متقومه بطرفيها على وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت و انعدمت فكل نسبه في وجودها الرابط مباينه لأيه نسبه أخرى و لا تصدق عليها و هى فى حد ذاتها مفهوم جزئى حقيقى .و عليه لا يمكن فرض النسبه مفهوما كليا ينطبق على كثيرين و هى متقومه بالطرفين و إلا لبطلت و انسلخت عن حقيقه كونها نسبه .ثم إن النسب غير محصوره فلا يمكن تصور جميعها للواضع فلا بد فى مقام الوضع لها من تصور معنى اسمى يكون عنوانا للنسب غير المحصوره حاكيا عنها و ليس العنوان فى نفسه نسبه كمفهوم لفظ النسبه الابتدائيه المشار به إلى أفراد النسب الابتدائيه الكلاميه ثم يضع لنفس الأفراد غير المحصوره التى لا يمكن التعبير عنها إلا بعنوانها و بعباره أخرى إن الموضوع له هو النسبه الابتدائيه بالحمل الشائع و أما النسبه الابتدائيه بالحمل الأولى فليست بنسبه حقيقه بل تكون طرفا للنسبه كما لو قلت الابتداء كان من هذا المكان .و من هذا يعلم حال أسماء الإشاره و الضمائر و الموصولات و نحوها فالوضع فى الجميع عام و الموضوع له خاص

ص :١٨

۷ الاستعمال حقیقی و مجازی

استعمال اللفظ فی معناه الموضوع له حقیقه و استعماله فی غیره المناسب له مجاز و فی غیر المناسب غلط و هذا أمر محل وفاق و لکنه وقع الخلاف فی الاستعمال المجازی فی أن صحته هل هی متوقفه علی ترخیص الواضع و ملاحظه العلاقات المذکوره فی علم البیان أو أن صحته طبعیه تابعه لاستحسان الذوق السلیم فکلما کان المعنی غیر الموضوع له مناسبا للمعنی الموضوع له و استحسنه الطبع صح استعمال اللفظ فیه و إلا فلا .و الأرجح القول الثانی لأنا نجد صحه استعمال الأسد فی الرجل الشجاع مجازا و إن منع منه الواضع و عدم صحه استعماله مجازا فی کریه رائحه الفم کما یمثلون و إن رخص الواضع و مؤید ذلک اتفاق اللغات المختلفه غالبا فی المعانی المجازیه فتری فی کل لغه یعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد و هکذا فی کثیر من المجازات الشائعه عند البشر

۸ الدلاله تابعه للإراده

قسموا الدلاله إلی قسمین التصوریه و التصدیقیه ۱ التصوریه و هی أن ینتقل ذهن الإنسان إلی معنی اللفظ بمجرد صدوره من لافظ و لو علم أن اللافظ لم یقصده کانتقال الذهن إلی المعنی الحقیقی عند استعمال اللفظ فی معنی مجازی مع أن المعنی الحقیقی لیس مقصودا للمتکلم و کانتقال الذهن إلی المعنی من اللفظ الصادر من الساهی أو النائم أو الغالط .۲ التصدیقیه و هی دلاله اللفظ علی أن المعنی مراد للمتکلم

ص: ۱۹

فی اللفظ و قاصد لاستعماله فیه و هذه الدلاله متوقفه علی عده أشیاء أولا علی إحراز کون المتکلم فی مقام البیان و الإفاده و ثانیا علی إحراز أنه جاد غیر هازل و ثالثا علی إحراز أنه قاصد لمعنی کلامه شاعر به و رابعا علی عدم نصب قرینه علی إراده خلاف الموضوع له و إلا کانت الدلاله التصدیقیه علی طبق القرینه المنصوبه .و المعروف أن الدلاله الأولی التصوریه معلوله للوضع أی أن الدلاله الوضعیه هی الدلاله التصوریه و هذا هو مراد من یقول إن الدلاله غیر تابعه للإراده بل تابعه لعلم السامع بالوضع .و الحق أن الدلاله تابعه للإراده و أول من تنبه لذلک فیما نعلم الشیخ نصیر الدین الطوسی أعلی الله مقامه لأن الدلاله فی الحقیقه منحصره فی الدلاله التصدیقیه و الدلاله التصوریه التی یسمونها دلاله لیست بدلاله و إن سمیت کذلک فإنه من باب التشبیه و التجوز لأن التصوریه فی الحقیقه هی من باب تداعی المعانی الذی یحصل بأدنی مناسبه فتقسیم الدلاله إلی تصدیقیه و تصوریه تقسیم الشیء إلی نفسه و إلی غیره .و السر فی ذلک أن الدلاله حقیقه کما فسرناها فی کتاب المنطق الجزء الأول بحث الدلاله هی أن یکشف الدال عن وجود المدلول فیحصل من العلم به العلم بالمدلول سواء کان الدال لفظا أو غیر لفظ .مثلا إن طرقه الباب یقال إنها داله علی وجود شخص علی الباب طالب لأهل الدار باعتبار أن المطرقه موضوعه لهذه الغایه و تحلیل هذا المعنی أن سماع الطرقه یکشف عن وجود طالب قاصد للطلب فیحصل من العلم بالطرقه العلم بالطارق و قصده و لذلک یتحرک السامع إلی إجابته .لا أنه ینتقل ذهن السامع من تصور الطرقه إلی تصور شخص ما فإن هذا الانتقال قد یحصل بمجرد تصور معنی الباب أو الطرقه من دون أن

يسمع طرقه و لا يسمى ذلك دلاله و لذا إن الطرقه لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركه الهواء مثلا لا تكون داله على ما وضعت له المطرقه و إن خطر فى ذهن السامع معنى ذلك .و هكذا نقول فى دلاله الألفاظ على معانيها بدون فرق فإن اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يحرز معه أنه جاد فيه غير هازل و أنه عن شعور و قصد و أن غرضه البيان و الإفهام و معنى إحراز ذلك أن السامع علم بذلك فإن كلامه يكون حينئذ دالا على وجود المعنى أى وجوده فى نفس المتكلم بوجود قصدى فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل أن يفهمه السامع و بهذا يكون الكلام دالا كما تكون الطرقه داله و ينعقد بهذا للكلام ظهور فى معناه الموضوع له أو المعنى الذى أقيمت على إرادته قرينه .و لذا نحن عرفنا الدلاله اللفظيه فى المنطق ١ ٢۶ بأنها هى كون اللفظ بحاله ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به و من هنا سمى المعنى معنى أى المقصود من عناه إذا قصده .و لأجل أن يتضح هذا الأمر جيدا اعتبر باللافتات التى توضع فى هذا العصر للدلاله على أن الطريق مغلوق مثلا- أو أن الاتجاه فى الطريق إلى اليمين أو اليسار و نحو ذلك فإن اللافته إذا كانت موضوعه فى موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه أن وضعها لهدايه المستطرقين كان مقصودا لواضعها فإن وجودها هكذا يدل حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه أما لو شاهدتها مطروحه فى الطريق مهمله أو عند الكاتب يرسمها فإن المعنى المكتوب يخطر فى ذهن القارئ و لكن لا تكون داله عنده على أن الطريق مغلوقه أو أن الاتجاه كذا بل أكثر ما يفهم من ذلك أنها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك لا أن لها الدلاله فعلا

۹ الوضع شخصی و نوعی

قد عرفت فی المبحث الرابع أنه لا بد فی الوضع من تصور اللفظ و المعنی و عرفت هناک أن المعنی تاره یتصوره الواضع بنفسه و أخری بوجهه و عنوانه فاعرف هنا أن اللفظ أیضا کذلک ربما یتصوره الواضع بنفسه و یضعه للمعنی کما هو الغالب فی الألفاظ فیسمی الوضع حینئذ شخصیا و ربما یتصوره بوجهه و عنوانه فیسمی الوضع نوعیا .و مثال الوضع النوعی الهیئات فإن الهیئه غیر قابله للتصور بنفسها بل إنما یصح تصورها فی ماده من مواد اللفظ کهیئه کلمه ضرب مثلا و هی هیئه الفعل الماضی فإن تصورها لا بد أن یکون فی ضمن الضاد و الراء و الباء أو فی ضمن الفاء و العین و اللام فی فعل و لما کانت المواد غیر محصوره و لا یمکن تصور جمیعها فلا بد من الإشاره إلی أفرادها بعنوان عام فیضع کل هیئه تکون علی زنه فعل مثلا أو زنه فاعل أو غیرهما و یتوصل إلی تصور ذلک العام بوجود الهیئه فی إحدی المواد کماده فعل التی جرت الاصطلاحات علیها عند علماء العربیه

۱۰ وضع المرکبات

ثم الهیئه الموضوعه لمعنی تاره تکون فی المفردات کهیئات المشتقات التی تقدمت الإشاره إلیها و أخری فی المرکبات کالهیئه الترکیبیه بین المبتدإ و الخبر لإفاده حمل شیء علی شیء و کهیئه تقدم ما حقه التأخیر لإفاده الاختصاص و من هنا تعرف أنه لا حاجه إلی وضع الجمل و المرکبات فی إفاده معانیها زائدا علی وضع المفردات بالوضع الشخصی و الهیئات بالوضع النوعی کما قیل بل هو لغو محض و لعل من ذهب إلی وضعها أراد به وضع

ص: ۲۲

الهیئات التركیبیه لا الجمله بأسرها بموادها و هیئاتها زیاده علی وضع أجزائها فیعود النزاع حینئذ لفظیا

۱۱ علامات الحقیقه و المجاز

اشاره

قد یعلم الإنسان إما من طریق نص أهل اللغه أو لكونه نفسه من أهل اللغه أن لفظ كذا موضوع لمعنی كذا و لا كلام لأحد فی ذلك فإنه من الواضح أن استعمال اللفظ فی ذلك المعنی حقیقه و فی غیره مجاز .و قد یشك فی وضع لفظ مخصوص لمعنی مخصوص فلا یعلم أن استعماله فیه هل كان علی سبیل الحقیقه فلا یحتاج إلی نصب قرینه علیه أو علی سبیل المجاز فیحتاج إلی نصب القرینه و قد ذكر الأصولیون لتعیین الحقیقه من المجاز أی لتعیین أنه موضوع لذلك المعنی أو غیر موضوع طرقا و علامات كثیره نذكر هنا أهمها

الأولی التبادر

دلاله كل لفظ علی أی معنی لا بد لها من سبب و السبب لا یخلو فرضه عن أحد أمور ثلاثه المناسبه الذاتیه و قد عرفت بطلانها أو العقلیه الوضعیه أو القرینه الحالیه أو المقالیه فإذا علم أن الدلاله مستنده إلی نفس اللفظ من غیر اعتماد علی قرینه فإنه یثبت أنها من جهه العلقه الوضعیه .و هذا هو المراد بقولهم التبادر علامه الحقیقه و المقصود من كلمه التبادر هو انسباق المعنی من نفس اللفظ مجردا عن كل قرینه .و قد یعترض علی ذلك بأن التبادر لا بد له من سبب و لیس هو إلا العلم بالوضع لأن من الواضح أن الانسباق لا یحصل من اللفظ إلی معناه

ص :۲۳

فی أیه لغه لغیر العالم بتلک اللغه فیتوقف التبادر علی العلم بالوضع فلو أردنا إثبات الحقیقه و تحصیل العلم بالوضع بسبب التبادر لزم الـدور المحال فلا یعقل علی هذا أن یکون التبادر علامه للحقیقه یستفاد منه العلم بالوضع و المفروض أنه مستفاد من العلم بالوضع .و الجواب أن کل فرد من أیه أمه یعیش معها لا بـد أن یستعمل الألفاظ المتـداوله عنـدها تبعا لها و لا بـد أن یرتکز فی ذهنه معنی اللفظ ارتکازا یستوجب انسباق ذهنه إلی المعنی عند سماع اللفظ و قد یکون ذلک الارتکاز من دون التفات تفصیلی إلیه و إلی خصوصیات المعنی فإذا أراد الإنسان معرفه المعنی و تلک الخصوصیات و توجهت نفسه إلیه فإنه یفتش عما هو مرتکز فی نفسه من المعنی فینظر إلیه مستقلا عن القرینه فیری أن المتبـادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتکازی فیعرف أنه حقیقه فیه .فالعلم بالوضع لمعنی خاص بخصوصیاته التفصیلیه أی الالتفات التفصیلی إلی الوضع و التوجه إلیه یتوقف علی التبادر و التبادر إنما هو موقوف علی العلم الارتکازی بوضع اللفظ لمعناه غیر الملتفت إلیه .و الحاصل أن هناک علمین أحدهما یتوقف علی التبادر و هو العلم التفصیلی و الآخر یتوقف التبادر علیه و هو العلم الإجمالی الارتکازی .هذا الجواب بالقیاس إلی العالم بالوضع و أما بالقیاس إلی غیر العالم به فلاـ یعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغه نعم یکون التبادر أماره علی الحقیقه عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغه یعنی أن الأماره عنده تبادر غیره من أهل اللغه مثلا إذا شاهد الأعجمی من أصحاب اللغه العربیه انسباق أذهانهم من لفظ الماء المجرد عن القرینه إلی الجسم السائل البارد بالطبع فلا بد أن یحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنی

عندهم و علیه فلا دور هنا لأن علمه یتوقف علی التبادر و التبادر یتوقف علی علم غیره.

العلامه الثانیه عدم صحه السلب و صحته و صحه الحمل و عدمه

اشاره

ذکروا أن عدم صحه سلب اللفظ عن المعنی الذی یشک فی وضعه له علامه أنه حقیقه فیه و أن صحه السلب علامه علی أنه مجاز فیه .و ذکروا أیضا أن صحه حمل اللفظ علی ما یشک فی وضعه له علامه الحقیقه و عدم صحه الحمل علامه علی المجاز .و هذا ما یحتاج إلی تفصیل و بیان فلتحقیق الحمل و عدمه و السلب و عدمه نسلک الطرق الآتیه ۱ نجعل المعنی الذی یشک فی وضع اللفظ له موضوعا و نعبر عنه بأی لفظ کان یدل علیه .ثم نجعل اللفظ المشکوک فی وضعه لذلک المعنی محمولا بما له من المعنی الارتکازی .ثم نجرب أن نحمل بالحمل الأولی اللفظ بما له من المعنی المرتکز فی الذهن علی ذلک اللفظ الدال علی المعنی المشکوک وضع اللفظ له و الحمل الأولی ملاکه الاتحاد فی المفهوم و التغایر بالاعتبار[۱].و حینئذ إذا أجرینا هذه التجربه فإن وجدنا عند أنفسنا صحه الحمل و عدم صحه السلب علمنا تفصیلا بأن اللفظ موضوع لذلک المعنی و إن وجدنا عدم صحه الحمل و صحه السلب علمنا أنه لیس موضوعا لذلک المعنی بل یکون استعماله فیه مجازا .

۲ إذا لم يصح عندنا الحمل الأولى نجرب أن نحمله هذه المره بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجودا و التغاير مفهوما .و حينئذ فإن صح الحمل علمنا أن المعنيين متحدان وجودا سواء كانت النسبه التساوى أو العموم من وجه[۱]أو مطلقا و لا يتعين واحد منها بمجرد صحه الحمل و إن لم يصح الحمل و صح السلب علمنا أنهما متباينان ۳ نجعل موضوع القضيه أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لا نفس المعنى المذكور ثم نجرب الحمل و ينحصر الحمل فى هذه التجربه بالحمل الشائع فإن صح الحمل علم منه حال المصداق من جهه كونه أحد المصاديق الحقيقيه لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره المتحد معه وجودا كما يستعلم منه حال الموضوع له فى الجمله من جهه شموله لذلك المصداق بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له مثلما إذا كان الشك فى وضعه لمعنى عام أو خاص كلفظ الصعيد المردد بين أن يكون موضوعا لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص فإذا وجدنا صحه الحمل و عدم صحه السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الأرض .و إن لم يصح الحمل و صح السلب علم أنه ليس من أفراد الموضوع له و مصاديقه الحقيقيه و إذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازا إما فيه رأسا أو فى معنى يشمله و يعمه

تنبیه

إن الدور الذی ذکر فی التبادر یتوجه إشکاله هنا أیضا و الجواب عنه نفس الجواب هناک لأن صحه الحمل و صحه السلب إنما هما باعتبار ما للفظ من المعنی المرتکز إجمالا- فلا تتوقف العلامه إلا علی العلم الارتکازی و ما یتوقف علی العلامه هو العلم التفصیلی .هذا کله بالنسبه إلی العارف باللغه و أما الجاهل بها فیرجع إلی أهلها فی صحه الحمل و السلب و عدمهما کالتبادر

العلامه الثالثه الاطراد

و ذکروا من جمله علامات الحقیقه و المجاز الاطراد و عدمه فالاطراد علامه الحقیقه و عدمه علامه المجاز .و معنی الاطراد أن اللفظ لا- تختص صحه استعماله بالمعنی المشکوک بمقام دون مقام و لا- بصوره دون صوره کما لا یختص بمصداق دون مصداق .و الصحیح أن الاطراد لیس علامه للحقیقه لأن صحه استعمال اللفظ فی معنی بما له من الخصوصیات مره واحده تستلزم صحته دائما سواء کان حقیقه أم مجازا فالاطراد لا یختص بالحقیقه حتی یکون علامه لها

ص: ۲۷

۱۲ الأصول اللفظيه

تمهيد

اعلم أن الشک فی اللفظ علی نحوین ١ الشک فی وضعه لمعنی من المعانی .٢ الشک فی المراد منه بعد فرض العلم بالوضع کأن یشک فی أن المتکلم أراد بقوله رأیت أسدا معناه الحقیقی أو معناه المجازی مع العلم بوضع لفظ الأسد للحیوان المفترس و بأنه غیر موضوع للرجل الشجاع .أما النحو الأول فقد کان البحث السابق معقودا لأجله لغرض بیان العلامات المثبته للحقیقه أو المجاز أی المثبته للوضع أو عدمه و هنا نقول إن الرجوع إلی تلک العلامات و أشباهها کنص أهل اللغه أمر لا بد منه فی إثبات أوضاع اللغه أیه لغه کانت و لا- یکفی فی إثباتها أن نجد فی کلام أهل تلک اللغه استعمال اللفظ فی المعنی الذی شک فی وضعه له لأن الاستعمال کما یصح فی المعنی الحقیقی یصح فی المعنی المجازی و ما یدرینا لعل المستعمل اعتمد علی قرینه حالیه أو مقالیه فی تفهیم المعنی المقصود له فاستعمله فیه علی سبیل المجاز و لذا اشتهر فی لسان المحققین حتی جعلوه کقاعده قولهم إن الاستعمال أعم من الحقیقه و المجاز .و من هنا نعلم بطلان طریقه العلماء السابقین لإثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله فی لسان العرب کما وقع ذلک لعلم الهدی السید المرتضی قدس سره فإنه کان یجری أصاله الحقیقه فی الاستعمال بینما أن أصاله الحقیقه إنما تجری عند الشک فی المراد لا فی الوضع کما سیأتی .و أما النحو الثانی فالمرجع فیه لإثبات مراد المتکلم الأصول اللفظیه و هذا البحث معقود لأجلها فینبغی الکلام فیها من جهتین أولا- فی ذکرها و ذکر مواردها .ثانیا فی حجیتها و مدرک حجیتها .

ص: ٢٨

أما من الجهه الأولى فنقول أهم الأصول اللفظيه ما يأتى .

١ أصاله الحقيقه

و موردها ما إذا شك فى إراده المعنى الحقيقى أو المجازى من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينه على إراده المجاز مع احتمال وجودها فيقال حينئذ الأصل الحقيقه أى الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقى فيكون حجه فيه للمتكلم على السامع و حجه فيه للسامع على المتكلم فلا يصح من السامع الاعتذار فى مخالفه الحقيقه بأن يقول للمتكلم لعلك أردت المعنى المجازى و لا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع إنى أردت المعنى المجازى .

٢ أصاله العموم

و موردها ما إذا ورد لفظ عام و شك فى إراده العموم منه أو الخصوص أى شك فى تخصيصه فيقال حينئذ الأصل العموم فيكون حجه فى العموم على المتكلم أو السامع .

٣ أصاله الإطلاق

و موردها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات و قيود يمكن إراده بعضها منه و شك فى إراده هذا البعض لاحتمال وجود القيد فيقال الأصل الإطلاق فيكون حجه على السامع و المتكلم كقوله تعالى أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ فلو شك مثلا فى البيع أنه هل يشترط فى صحته أن ينشأ بألفاظ عربيه فإننا نتمسك بأصاله إطلاق البيع فى الآيه لنفى اعتبار هذا الشرط و التقييد به فنحكم حينئذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربيه .

ص: ٢٩

۴ أصاله عدم التقدير

و موردها ما إذا احتمل التقدير فى الكلام و ليس هناك دلاله على التقدير فالأصل عدمه و يلحق بأصاله عدم التقدير أصاله عدم النقل و أصاله عدم الاشتراط و موردهما ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ فإن كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول و هو المسمى بالمنقول فالأصل عدم النقل و إن كان مع عدم هذا الفرض و هو المسمى بالمشترك فإن الأصل عدم الاشتراك فيحمل اللفظ فى كل منهما على إراده المعنى الأول ما لم يثبت النقل و الاشتراك أما إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثانى و إذا ثبت الاشتراك فإن اللفظ يبقى مجملا لا يتعين فى أحد المعنيين إلا بقرينه على القاعده المعروفه فى كل مشترك .

۵ أصاله الظهور

و موردها ما إذا كان اللفظ ظاهرا فى معنى خاص لا على وجه النص فيه الذى لا يحتمل معه الخلاف بل كان يحتمل إراده خلاف الظاهر فإن الأصل حينئذ أن يحمل الكلام على الظاهر فيه .و فى الحقيقه إن جميع الأصول المتقدمه راجعه إلى هذا الأصل لأن اللفظ مع احتمال المجاز مثلا ظاهر فى الحقيقه و مع احتمال التخصيص ظاهر فى العموم و مع احتمال التقييد ظاهر فى الإطلاق و مع احتمال التقدير ظاهر فى عدمه فمؤدى أصاله الحقيقه نفس مؤدى أصاله الظهور فى مورد احتمال التخصيص و هكذا فى باقى الأصول المذكوره .فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الأصول بأصاله الظهور كان التعبير صحيحا مؤديا للغرض بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصاله الظهور فليس عندنا فى الحقيقه إلا أصل واحد هو أصاله الظهور و لذا لو كان الكلام ظاهرا فى المجاز و احتمل إراده الحقيقه انعكس الأمر و كان الأصل

ص :۳۰

من اللفظ المجاز بمعنی أن الأصل الظهور و مقتضاه الحمل علی المعنی المجازی و لا تجری أصاله الحقیقه حینئذ و هکذا لو کان الکلام ظاهرا فی التخصیص أو التقیید .

حجیه الأصول اللفظیه

و هی الجهه الثانیه من البحث عن الأصول اللفظیه و البحث عنها یأتی فی بابه و هو باب مباحث الحجه و لکن ینبغی الآن أن نتعجل فی البحث عنها لکثره الحاجه إلیها مکتفین بالإشاره فنقول إن المدرک و الدلیل فی جمیع الأصول اللفظیه واحد و هو تبانی العقلاء فی الخطابات الجاریه بینهم علی الأخذ بظهور الکلام و عدم الاعتناء باحتمال إراده خلاف الظاهر کما لا یعتنون باحتمال الغفله أو الخطإ أو الهزل أو إراده الإهمال و الإجمال فإذا احتمل الکلام المجاز أو التخصیص أو التقیید أو التقدیر لا یوقفهم ذلک عن الأخذ بظاهره کما یلغون أیضا احتمال الاشتراک و النقل و نحوهما .و لا بد أن الشارع قد أمضی هذا البناء و جری فی خطاباته علی طریقتهم هذه و إلا لزجرنا و نهانا عن هذا البناء فی خصوص خطاباته أو لبین لنا طریقته لو کان له غیر طریقتهم طریقه خاصه یجب اتباعها و لا یجوز التعدی عنها إلی غیرها فیعلم من ذلک علی سبیل الجزم أن الظاهر حجه عنده کما هو عند العقلاء بلا فرق

۱۳ الترادف و الاشتراک

اشاره

لا ینبغی الإشکال فی إمکان الترادف و الاشتراک بل فی وقوعهما فی اللغه العربیه فلا یصغی إلی مقاله من أنکرهما و هذه بین أیدینا اللغه العربیه و وقوعهما فیها واضح لا یحتاج إلی بیان .و لکن ینبغی أن نتکلم فی نشأتهما فإنه یجوز أن یکونا من وضع

ص :۳۱

واضع واحد بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظا لمعنيين و يجوز أن يكونا من وضع واضعين متعددين فتضع قبيله مثلاـ لفظا لمعنى و قبيله أخرى لفظا آخر لـذلك المعنى أو تضع قبيله لفظـا لمعنى و قبيله أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر و عند الجمع بين هـذه اللغـات باعتبـار أن كـل لغه منهـا لغه عربيه صـحيحه يجب اتباعهـا يحصـل الـترادف و الاـشتراك .و الظـاهر أن الاحتمـال الثـانى أقرب إلى واقع اللغه العربيه كمـا صـرح به بعض المؤرخين للغه و على الأقـل فهو الأـغلب فى نشأه الـترادف و الاشتراك و لذا نسمع علماء العربيه يقولون لغه الحجاز كذا و لغه حمير كذا و لغه تميم كذا و هكذا فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل و الأقوام و الأقطار فى الجمله و لا تهمنا الإطاله فى ذلك .

استعمال اللفظ فى أكثر من معنى

و لا شك فى جواز اسـتعمال اللفظ المشترك فى أحد معانيه بمعونه القرينه المعينه و على تقدير عدم القرينه يكون اللفظ مجملا لاـ دلاـله له على أحـد معـانيه .كمـا لاـ شـبهه فى جواز اسـتعماله فى مجموع معانيه بما هو مجموع المعانى غايه الأمر يكون هـذا الاسـتعمال مجـازا يحتاج إلى القرينه لأنه اسـتعمال للفظ فى غير ما وضع له .و إنما فى البحث و الخلاف فى جواز إراده أكثر من معنى واحـد من المشترك فى اسـتعمال واحـد على أن يكون كـل من المعـانى مرادا من اللفظ على حـده و كان اللفظ قـد جعل للـدلاله عليه وحـده و للعلماء فى ذلك أقوال و تفصـيلات كثيره لا يهمنا الآن التعرض لها و إنما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال .الدليل أن استعمال أى لفظ فى معنى إنما هو بمعنى إيجاد ذلك

ص :۳۲

المعنى باللفظ لكن لا بوجوده الحقيقى بل بوجوده الجعلى التنزيلى لأن وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلا فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقه أولا ـ و بالذات و إلى المعنى تنزيلا ـ ثانيا و بالعرض (١) فإذا أوجد المتكلم اللفظ لأجل استعماله فى المعنى فكأنما أوجد المعنى و ألقاه بنفسه إلى المخاطب فلذلك يكون اللفظ ملحوظا للمتكلم بل للسامع آله و طريقا للمعنى و فانيا فيه و تبعا للحاظه و الملحوظ بالأصاله و الاستقلال هو المعنى نفسه .و هذا نظير الصوره فى المرآه فإن الصوره موجوده بوجود المرآه و الوجود الحقيقى للمرآه و هذا الوجود نفسه ينسب إلى الصوره ثانيا و بالعرض فإذا نظر الناظر إلى الصوره فى المرآه فإنما ينظر إليها بطريق المرآه بنظره واحده هى للصوره بالاستقلال و الأصاله و للمرآه بالآليه و التبع فتكون المرآه كاللفظ ملحوظه تبعا للحاظ الصوره و فانيه فيها فناء العنوان فى المعنون (٢).و على هذا لا يمكن استعمال لفظ واحد إلا فى معنى واحد فإن استعماله فى معنيين مستقلا بأن يكون كل منهما مرادا من اللفظ كما إذا لم يكن إلا نفسه يستلزم لحاظ كل منهما بالأصاله فلا بد من لحاظ اللفظ فى آن واحد مرتين بالتبع و معنى ذلك اجتماع لحاظين فى آن واحد على ملحوظ واحد أعنى به اللفظ الفانى فى كل من المعنيين و هو محال بالضروره فإن الشىء الواحد لا يقبل إلا وجودا واحدا فى النفس فى آن واحد .

١- ١) راجع عن توضيح الوجود اللفظى للمعنى الجزء الأول من المنطق ص ٢٢ من الطبعه الثانيه للمؤلف.

٢- ٢) راجع عن توضيح فناء العنوان فى المعنون الجزء الأول من المنطق ص ٥٥ من الطبعه الثانيه.

أ لا ترى أنه لا يمكن أن يقع لك أن تنظر فی مرآه واحده إلی صوره تسع المرآه كلها و تنظر فی نفس الوقت إلی صوره أخری تسعها أيضا إن هذا لمحال .و كذلك النظر فی اللفظ إلی معنيين علی أن يكون كل منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلا و لم يحك إلا عنه .نعم يجوز لحاظ اللفظ فانيا فی معنی فی استعمال ثم لحاظه فانيا فی معنی آخر فی استعمال ثان مثل ما تنظر فی المرآه إلی صوره تسعها ثم تنظر فی وقت آخر إلی صوره أخری تسعها .و كذا يجوز لحاظ اللفظ فی مجموع معنيين فی استعمال واحد و لو مجازا مثلما تنظر فی المرآه فی آن واحد إلی صورتين لشيئين مجتمعين و فی الحقيقه إنما استعملت اللفظ فی معنی واحد هو مجموع المعنيين و نظرت فی المرآه إلی صوره واحده لمجموع الشيئين

.تنبيهان

الأول أنه لا فرق فی عدم جواز الاستعمال فی المعنيين بين أن يكونا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين فإن المانع و هو تعلق لحاظين بملحوظ واحد فی آن واحد موجود فی الجميع فلا يختص بالمشترك كما اشتهر .الثانی ذكر بعضهم أن الاستعمال فی أكثر من معنی إن لم يجز فی المفرد يجوز فی التثنيه و الجمع بأن يراد من كلمه عينين مثلا فرد من العين الباصره و فرد من العين النابعه فلفظ عين و هو مشترك قد استعمل حال التثنيه فی معنيين فی الباصره و النابعه و هذا شأنه فی الإمكان و الصحه شأن ما لو أريد معنی واحد من كلمه عينين بأن يراد بها فردان من العين الباصره مثلا فإذا صح هذا فليصح ذاك بلا فرق .

و استدل على ذلک بما ملخصه أن التثنيه و الجمع فى قوه تکرار الواحد بالعطف فإذا قيل عينان فکأنما قيل عين و عين و إذ يجوز فى قولک عين و عين أن تستعمل أحدهما فى الباصره و الثانيه فى النابعه فکذلک ينبغى أن يجوز فيما هو بقوتهما أعنى عينين و کذا الحال فى الجمع .و الصحيح عندنا عدم الجواز فى التثنيه و الجمع کالمفرد و الدليل أن التثنيه و الجمع و إن کانا موضوعين لإفاده التعدد إلا أن ذلک من جهه وضع الهيئه فى قبال وضع الماده و هى أى الماده نفس لفظ المفرد الذى طرأت عليه التثنيه و الجمع فإذا قيل عينان مثلا فإن أريد من الماده خصوص الباصره فالتعدد يکون فيها أى فردان منها و إن أريد منها خصوص النابعه مثلا فالتعدد يکون بالقياس إليها فلو أريد الباصره و النابعه فلا بد أن يراد التعدد من کل منهما أى فرد من الباصره و فرد من النابعه لکنه مستلزم لاستعمال الماده فى أکثر من معنى و قد عرفت استحالته .و أما أن التثنيه و الجمع فى قوه تکرار الواحد فمعناه أنها تدل على تکرار أفراد المعنى المراد من الماده لا تکرار نفس المعنى المراد منها فلو أريد من استعمال التثنيه أو الجمع فردان أو فرد من طبيعتين أو طبائع متعدده لا يمکن ذلک أبدا إلا أن يراد من الماده المسمى بهذا اللفظ على نحو المجاز فتستعمل الماده فى معنى واحد و هو معنى مسمى هذا اللفظ و إن کان مجازا نظير الأعلام الشخصيه غير القابله لعروض التعداد على مفاهيمها الجزئيه إلا بتأويل المسمى فإذا قيل محمدان فمعناه فردان من المسمى بلفظ محمد فاستعملت الماده و هى لفظ محمد فى مفهوم المسمى مجازا

ص :۳۵

۱۴ الحقیقه الشرعیه

اشاره

لا شک فی أنا نحن المسلمین نفهم من بعض الألفاظ المخصوصه کالصلاه و الصوم و نحوهما معانی خاصه شرعیه و نجزم بأن هذه المعانی حادثه لم یکن یعرفها أهل اللغه العربیه قبل الإسلام و إنما نقلت تلک الألفاظ من معانیها اللغویه إلی هذه المعانی الشرعیه .هذا لا- شک فیه و لکن الشک وقع عند الباحثین فی أن هذا النقل وقع فی عصر الشارع المقدس علی نحو الوضع التعیینی أو التعینی فتثبت الحقیقه الشرعیه أو أنه وقع فی عصر بعده علی لسان أتباعه المتشرعه فلا- تثبت الحقیقه الشرعیه بل الحقیقه المتشرعیه .و الفائده من هذا النزاع تظهر فی الألفاظ الوارده فی کلام الشارع مجرده عن القرینه سواء کانت فی القرآن الکریم أم السنه فعلی القول الأول یجب حملها علی المعانی الشرعیه و علی الثانی تحمل علی المعانی اللغویه أو یتوقف فیها فلا تحمل علی المعانی الشرعیه و لا علی اللغویه بناء علی رأی من یذهب إلی التوقف فیما إذا دار الأمر بین المعنی الحقیقی و بین المجاز المشهور إذ من المعلوم أنه إذا لم تثبت الحقیقه الشرعیه فهذه المعانی المستحدثه تکون علی الأقل مجازا مشهورا فی زمانه صلی اللّه علیه و آله .و التحقیق فی المسأله أن یقال إن نقل تلک الألفاظ إلی المعانی المستحدثه إما بالوضع التعیینی أو التعینی أما الأول فهو مقطوع العدم لأنه لو کان لنقل إلینا بالتواتر أو بالآحاد علی الأقل لعدم الداعی إلی الإخفاء بل الدواعی متظافره علی نقله مع أنه لم ینقل ذلک أبدا .و أما الثانی فهو مما ریب فیه بالنسبه إلی زمان إمامنا أمیر المؤمنین

عليه السلام لأن اللفظ إذا استعمل فی معنی خاص فی لسان جماعه کثیره زمانا معتدا به لا سیما إذا کان المعنی جدیدا یصبح حقیقه فیه بکثره الاستعمال فکیف إذا کان ذلک عند المسلمین قاطبه فی سنین متمادیه .فلا بد إذن من حمل تلک الألفاظ علی المعانی المستحدثه فیما إذا تجردت عن القرائن فی روایات الأئمه علیهم السلام .نعم کونها حقیقه فیها فی خصوص زمان النبی صلی اللّه علیه و آله غیر معلوم و إن کان غیر بعید بل من المظنون ذلک و لکن الظن فی هذا الباب لا یغنی عن الحق شیئا غیر أنه لا أثر لهذا الجهل نظر إلی أن السنه النبویه غیر مبتلی بها إلا ما نقل لنا من طریق آل البیت علیهم السلام علی لسانهم و قد عرفت الحال فی کلماتهم أنه لا بد من حملها علی المعانی المستحدثه و أما القرآن المجید فأغلب ما ورد فیه من هذه الألفاظ أو کله محفوف بالقرائن المعینه لإراده المعنی الشرعی فلا فائده مهمه فی هذا النزاع بالنسبه إلیه .علی أن الألفاظ الشرعیه لیست علی نسق واحد فإن بعضها کثیر التداول کالصلاه و الصوم و الزکاه و الحج لا سیما الصلاه التی یؤدونها کل یوم خمس مرات فمن البعید جدا ألا تصبح حقائق فی معانیها المستحدثه بأقرب وقت فی زمانه صلی الله علیه و آله .

الصحیح و الأعم

اشاره

من ملحقات المسأله السابقه مسأله الصحیح و الأعم فقد وقع النزاع فی أن ألفاظ العبادات أو المعاملات أ هی أسام موضوعه للمعانی الصحیحه أو للأعم منها و من الفاسده و قبل بیان المختار لا بد من تقدیم مقدمات

الأولى أن هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقه الشرعيه لأنه قد عرفت أن هذه الألفاظ مستعمله فى لسان المتشرعيه بنحو الحقيقه و لو على نحو الوضع التعينى عندهم و لا ريب أن استعمالهم كان يتبع الاستعمال فى لسان الشارع سواء كان استعماله على نحو الحقيقه أو المجاز .فإذا عرفنا مثلا أن هذه الألفاظ فى عرف المتشرعه كانت حقيقه فى خصوص الصحيح يستكشف منه أن المستعمل فيه فى لسان الشارع هو الصحيح أيضا مهما كان استعماله عنده أ حقيقه كان أم مجازا كما أنه لو علم أنها كانت حقيقه فى الأعم فى عرفهم كان ذلك أماره على كون المستعمل فيه فى لسانه هو الأعم أيضا و إن كان استعماله على نحو المجاز .الثانيه أن المراد من الصحيحه من العباده أو المعامله هى التى تمت أجزاؤها و كملت شروطها و الصحيح إذن معناه تام الأجزاء و الشرائط فالنزاع يرجع هنا إلى أن الموضوع له خصوص تام الأجزاء و الشرائط من العباده أو المعامله أو الأعم منه و من الناقص .الثالثه أن ثمره النزاع هى صحه رجوع القائل بالوضع للأعم المسمى بالأعمى إلى أصاله الإطلاق دون القائل بالوضع للصحيح المسمى بالصحيحى فإنه لا يصح له الرجوع إلى أصاله إطلاق اللفظ توضيح ذلك أن المولى إذا أمرنا بإيجاد شىء و شككنا فى حصول امتثاله بالإتيان بمصداق خارجى فله صورتان يختلف الحكم فيهما ١ أن يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصداق و لكن يحتمل دخل قيد زائد فى غرض المولى غير متوفر فى ذلك المصداق كما إذا أمرنا المولى بعتق رقبه فإنه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبه الكافره و لكن يشك فى دخل وصف الإيمان فى غرض المولى فيحتمل أن يكون قيدا

للمأمور به .فالقاعده فی مثل هذا الرجوع إلی أصاله الإطلاق فی نفی اعتبار القید المحتمل اعتباره فلا یجب تحصیله بل یجوز الاکتفاء فی الامتثال بالمصداق المشکوک فیمتثل فی المثال لو أعتق رقبه کافره .۲ أن یشک فی صدق نفس عنوان المأمور به علی ذلک المصداق الخارجی کما إذا أمر المولی بالتیمم بالصعید و لا ندری أن ما عدا التراب هی یسمی صعیدا أو لا فیکون شکنا فی صدق الصعید علی غیر التراب و فی مثله لا یصح الرجوع إلی أصاله الإطلاق لإدخال المصداق المشکوک فی عنوان المأمور به لیکتفی به فی مقام الامتثال بل لا بد من الرجوع إلی الأصول العملیه مثل قاعده الاحتیاط أو البراءه .و من هذا البیان تظهر ثمره النزاع فی المقام الذی نحن فیه فإنه فی فرض الأمر بالصلاه و الشک فی أن السوره مثلا جزء للصلاه أم لا إن قلنا إن الصلاه اسم للأعم کانت المسأله من باب الصوره الأولی لأنه بناء علی هذا القول یعلم بصدق عنوان الصلاه علی المصداق الفاقد للسوره و إنما الشک فی اعتبار قید زائد علی المسمی فیتمسک حینئذ بإطلاق کلام المولی فی نفی اعتبار القید الزائد و هو کون السوره جزءا من الصلاه و یجوز الاکتفاء فی الامتثال بفاقدها .و إن قلنا إن الصلاه اسم للصحیح کانت المسأله من باب الصوره الثانیه لأنه عند الشک فی اعتبار السوره یشک فی صدق عنوان المأمور به أعنی الصلاه علی المصداق الفاقد للسوره إذ عنوان المأمور به هو الصحیح و الصحیح هو عنوان المأمور به فما لیس بصحیح لیس بصلاه فالفاقد للجزء المشکوک کما یشک فی صحته یشک فی صدق عنوان المأمور به علیه فلا یصح الرجوع إلی أصاله الإطلاق لنفی اعتبار جزئیه السوره حتی یکتفی

بفاقدها فى مقام الامتثال بل لا بد من الرجوع إلى أصاله الاحتياط أو أصاله البراءه على خلاف بين العلماء فى مثله سيأتى فى بابه إن شاء الله تعالى

.المختار فى المسأله

اشاره

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعم و الدليل التبادر و عدم صحه السلب عن الفاسد و هما أمارتا الحقيقه كما تقدم.

وهم و دفع

.الوهم قد يعترض على المختار فيقال إنه لا يمكن الوضع بإزاء الأعم لأن الوضع له يستدعى أن نتصور معنى كليا جامعا بين أفراده و مصاديقه هو الموضوع له كما فى أسماء الأجناس و كذلك الوضع للصحيح يستدعى تصور كلى جامع بين مراتبه و أفراده .و لا شك أن مراتب الصلاه مثلا الفاسده و الصحيحه كثيره متفاوته و ليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بإزائه .توضيح ذلك أن أى جزء من أجزاء الصلاه حتى الأركان إذا فرض عدمه يصح صدق اسم الصلاه على الباقى بناء على القول بالأعم كما يصح صدقه مع وجوده و فقدان غيره من الأجزاء و عليه يكون كل جزء مقوما للصلاه عند وجوده غير مقوم عند عدمه فيلزم التبدل فى حقيقه الماهيه بل يلزم الترديد فيها عند وجود تمام الأجزاء لأن أى جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله .و كل منهما أى التبدل و الترديد فى الحقيقه الواحده غير معقول

إذ إن كل ماهيه تفرض لا بد أن تكون متعينه فى حد ذاتها و إن كانت مبهمه من جهه تشخصاتها الفرديه و التبدل أو الترديد فى ذات الماهيه معناه إبهامها فى حد ذاتها و هو مستحيل .الدفع أن هذا التبادل فى الأجزاء و تكثر مراتب الفاسده لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الأفراد و لا يلزم التبدل و الترديد فى ذات الحقيقه الجامعه بين الأفراد و هذا نظير لفظ الكلمه الموضوع لما تركب من حرفين فصاعدا و يكون الجامع بين الأفراد هو ما تركب من حرفين فصاعدا مع أن الحروف كثيره فربما تتركب الكلمه من الألف و الباء كأب و يصدق عليها أنها كلمه و ربما تتركب من حرفين آخرين مثل يد و يصدق عليها أنها كلمه و هكذا فكل حرف يجوز أن يكون داخلا و خارجا فى مختلف الكلمات مع صدق اسم الكلمه .و كيفيه تصحيح الوضع فى ذلك أن الواضع يتصور أولا جميع الحروف الهجائيه ثم يضع لفظ الكلمه بإزاء طبيعه المركب من اثنين فصاعدا إلى حد سبعه حروف مثلا.و الغرض من التقييد بقولنا فصاعدا بيان أن الكلمه تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين و لا يلزم الترديد فى الماهيه فإن الماهيه الموضوع لها هى طبيعه اللفظ الكلى المتركب من حرفين فصاعدا و التبدل و الترديد إنما يكون فى أجزاء أفرادها و قد يسمى ذلك بالكلى فى المعين أو الكلى المحصور فى أجزاء معينه و فى المثال أجزاؤه المعينه هى الحروف الهجائيه كلها .و على هذا ينبغى أن يقاس لفظ الصلاه مثلا فإنه يمكن تصور جميع أجزاء الصلاه فى مراتبها كلها و هى أى هذه الأجزاء معينه معروفه كالحروف الهجائيه فيضع اللفظ بإزاء طبيعه العمل المركب من خمسه أجزاء منها مثلا فصاعدا فعند وجود تمام الأجزاء يصدق على المركب أنه

صلاه و عند وجود بعضها و لو خمسه على أقل تقدير على الفرض يصدق اسم الصلاه أيضا .بل الحق أن الذى لا يمكن تصور الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحه و هذا المختصر لا يسع تفصيل ذلك

تنبيهان

۱ لا يجرى النزاع فى المعاملات بمعنى المسببات

إن ألفاظ المعاملات كالبيع و النكاح و الإيقاعات كالطلاق و العتق يمكن تصوير وضعها على أحد نحوين ۱ أن تكون موضوعه للأسباب التى تسبب مثل الملكيه و الزوجيه و الفراق و الحريه و نحوها و نعنى بالسبب إنشاء العقد و الإيقاع كالإيجاب و القبول معا فى العقود و الإيجاب فقط فى الإيقاعات و إذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم يصح أن نفرضه فى ألفاظ المعاملات من كونها أسامى لخصوص الصحيحه أعنى تامه الأجزاء و الشرائط المؤثره فى المسبب أو للأعم من الصحيحه و الفاسده و نعنى بالفاسده ما لا يؤثر فى المسبب إما لفقدان جزء أو شرط .۲ أن تكون موضوعه للمسببات و نعنى بالمسبب نفس الملكيه و الزوجيه و الفراق و الحريه و نحوها و على هذا فالنزاع المتقدم لا يصح فرضه فى المعاملات لأنها لا تتصف بالصحه و الفساد لكونها بسيطه غير مركبه من أجزاء و شرائط بل إنما تتصف بالوجود تاره و بالعدم أخرى فهذا عقد البيع مثلا إما أن يكون واجدا لجميع ما هو معتبر فى صحه العقد أو لا فإن كان الأول اتصف بالصحه و إن كان الثانى اتصف بالفساد و لكن الملكيه المسببه للعقد يدور أمرها بين الوجود و العدم لأنها توجد عند

ص: ۴۲

صحه العقد و عند فساده لا توجد أصلا لا أنها توجد فاسده فإذا أريد من البيع نفس المسبب و هو الملكيه المنتقله إلى المشترى فلا تتصف بالصحه و الفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها .

۲ لا ثمره للنزاع فى المعاملات إلا فى الجمله

قد عرفت أنه على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيحه لا يصح التمسك بالإطلاق عند الشك فى اعتبار شىء فيها جزءا كان أو شرطا لعدم إحراز صدق الاسم على الفاقد له و إحراز صدق الاسم على الفاقد شرط فى صحه التمسك بالإطلاق .إلا أن هذا الكلام لا يجرى فى ألفاظ المعاملات لأن معانيها غير مستحدثه و الشارع بالنسبه إليها كواحد من أهل العرف فإذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم إلا إذا نصب قرينه على خلافه .فإذا شككنا فى اعتبار شىء عند الشارع فى صحه البيع مثلا- و لم ينصب قرينه على ذلك فى كلامه فإنه يصح التمسك بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال حتى لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعه للصحيح لأن المراد من الصحيح هو الصحيح عند العرف العام لا عند الشارع فإذا اعتبر الشارع قيدا زائدا على ما يعتبره العرف كان ذلك قيدا زائدا على أصل معنى اللفظ فلا يكون دخيلا فى صدق عنوان المعامله الموضوعه حسب الفرض للصحيح على المصداق المجرد عن القيد و حالها فى ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعه للأعم .نعم إذا احتمل أن هذا القيد دخيل فى صحه المعامله عند أهل العرف أنفسهم أيضا فلا يصح التمسك بالإطلاق لدفع هذا الاحتمال بناء على القول بالصحيح كما هو شأن ألفاظ العبادات لأن الشك يرجع إلى

الشک فی صدق عنوان المعامله و أما علی القول بالأعم فیصح التمسک بالإطلاق لدفع الاحتمال .فتظهر ثمره النزاع علی هذا فی ألفاظ المعاملات أیضا و لکنها ثمره نادره

ص :۴۴

المقصد الأول مباحث الألفاظ

تمهيد

المقصود من مباحث الألفاظ تشخيص ظهور الألفاظ من ناحيه عامه إما بالوضع أو بإطلاق الكلام لتكون نتيجتها قواعد كليه تنقح صغريات أصاله الظهور التى سنبحث عن حجيتها فى المقصد الثالث و قد سبقت الإشاره إليها .و تلك المباحث تقع فى هيئات الكلام التى يقع فيها الشك و النزاع سواء كانت هيئات المفردات كهيئه المشتق و الأمر و النهى أو هيئات الجمل كالمفاهيم و نحوها .أما البحث عن مواد الألفاظ الخاصه و بيان وضعها و ظهورها مع أنها تنقح أيضا صغريات أصاله الظهور فإنه لا يمكن ضبط قاعده كليه عامه فيها فلذا لا يبحث عنها فى علم الأصول و معاجم اللغه و نحوها هى المتكفله بتشخيص مفرداتها .و على أى حال فنحن نعقد مباحث الألفاظ فى سبعه أبواب ١ المشتق .٢ الأوامر .٣ النواهى .۴ المفاهيم .۵ العام و الخاص .۶ المطلق و المقيد .٧ المجمل و المبين

ص :۴۵

الباب الأول المشتق

اشاره

ص: ۴۷

اختلف الأصوليون من القديم فى المشتق فى أنه حقيقه فى خصوص ما تلبس بالمبدإ فى الحال و مجاز فيما انقضى عنه التلبس أو أنه حقيقه فى كليهما بمعنى أنه موضوع للأعم منهما .بعد اتفاقهم على أنه مجاز فيما يتلبس بالمبدإ فى المستقل .ذهب المعتزله و جماعه من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول .و ذهب الأشاعره و جماعه من المتقدمين من أصحابنا إلى الثانى .و الحق هو القول الأول و للعلماء أقوال أخر فيها تفصيلا بين هذين القولين لا يهمنا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتى .و أهم شىء يعنينا فى هذه المسأله قبل بيان الحق فيها و هو أصعب ما فيها أن نفهم محل النزاع و موضع النفى و الإثبات و لأجل أن يتضح فى الجمله موضع الخلاف نذكر مثالا له فنقول إنه ورد كراهه الوضوء و الغسل بالماء المسخن بالشمس فمن قال بالأول لا بد ألا يقول بكراهتهما بالماء الذى برد و انقضى عنه التلبس لأنه عنده لا يصدق عليه حينئذ أنه مسخن بالشمس بل كان مسخنا و من قال بالثانى لا بد أن يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضا لأنه عنده يصدق عليه أنه مسخن حقيقه بلا مجاز .و لتوضيح ذلك نذكر الآن أربعه أمور مذلله لتلك الصعوبه ثم نذكر القول المختار و دليله

۱ ما المراد من المشتق المبحوث عنه

اعلم أن المشتق باصطلاح النحاه ما يقابل الجامد و مرادهم واضح و لكن ليس هو موضع النزاع هنا بل بين المشتق بمصطلح النحويين و بين المشتق المبحوث عنه عموم و خصوص من وجه .لأن موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفه فيها خارجه عنها تزول عنها و إن كان باصطلاح النحاه معدودا من الجوامد كلفظ الزوج و الأخ و الرق و نحو ذلك و من جهه أخرى لا يشمل الفعل بأقسامه و لا المصدر و إن كانت تسمى مشتقات عند النحويين .و السر فى ذلك أن موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيئان ۱ أن يكون جاريا على الذات بمعنى أنه يكون حاكيا عنها و عنوانا لها نحو اسم الفاعل و اسم المفعول و أسماء المكان و الآله و غيرهما و ما شابه هذه الأمور من الجوامد و من أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال و لا المصادر لأنها كلها لا تحكى عن الذات و لا تكون عنوانا لها و إن كانت تسند إليها .۲ ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفه و نعنى بالصفه المبدأ الذى منه يكون انتزاع المشتق و اشتقاقه و يصح صدقه على الذات بمعنى أن تكون الذات باقيه محفوظه لو زال تلبسها بالصفه فهى تتلبس بها تاره و لا تتلبس بها أخرى و الذات تلك الذات فى كلا الحالين .و إنما نشترط ذلك فلأجل أن تتعقل انقضاء التلبس بالمبدإ مع بقاء الذات حتى يصح أن نتنازع فى صدق المشتق حقيقه عليها مع انقضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقه عليها حال التلبس و إلا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء

حال التلبس لا حقيقه و لا مجازا .و على هذا لو كان المشتق من الأوصاف التى تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها فلا يدخل فى محل النزاع و إن صدق عليها اسم المشتق مثلما لو كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات كالناطق و الصاهل و الحساس و المتحرك بالإراده .و اعتبر ذلك فى مثال كراهه الجلوس للتغوط تحت الشجره المثمره فإن هذا المثال يدخل فى محل النزاع لو زالت الثمره عن الشجره فيقال هل يبقى اسم المثمره صادقا حقيقه عليها حينئذ فيكره الجلوس أو لا أما لو اجتثت الشجره فصارت خشبه فإنها لا تدخل فى محل النزاع لأن الذات و هى الشجره قد زالت بزوال الوصف الداخل فى حقيقتها فلا يتعقل معه بقاء وصف الشجره المثمره لها لا حقيقه و لا مجازا و أما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه بما أنه خشب وصف الشجره المثمره حقيقه إذ لم يكن متلبسا بما هو خشب بالشجره ثم زال عنه التلبس .و بناء على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه فى صدر البحث من أن موضع النزاع فى المشتق يشمل كل ما كان جاريا على الذات باعتبار قيام صفه خارجه عن الذات و إن كان معدودا من الجوامد اصطلاحا و يتضح أيضا عدم شمول النزاع للأفعال و المصادر .كما يتضح أن النزاع يشمل كل وصف جار على الذات و لا يفرق فيه بين أن يكون مبدؤه من الأعراض الخارجيه المتأصله كالبياض و السواد و القيام و القعود أو من الأمور الانتزاعيه كالفوقيه و التحتيه و التقدم و التأخر

أو من الأمور الاعتباريه المحضه كالزوجيه و الملكيه و الوقف و الحريه

۲ جريان النزاع فی اسم الزمان

بناء علی ما تقدم قد يظن عدم جريان النزاع فی اسم الزمان لأنه قد تقدم أنه يعتبر فی جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف مع أن زوال الوصف فی اسم الزمان ملازم لزوال الذات لأن الزمان متصرم الوجود فكل جزء منه يعدم بوجود الجزء اللاحق فلا تبقی ذات مستمره فإذا كان يوم الجمعه مقتل زيد مثلا فيوم السبت الذی بعده ذات أخری من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها و يوم الجمعه تصرم و زال كما زال نفس الوصف .و الجواب أن هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص و لكن الحق أن هيئه اسم الزمان موضوعه لما هو يعم اسم الزمان و المكان و يشملهما معا فمعنی المضرب مثلا الذات المتصفه بكونها ظرفا للضرب و الظرف أعم من أن يكون زمانا أو مكانا و يتعين أحدهما بالقرينه و الهيئه إذا كانت موضوعه للجامع بين الظرفين فهذا الجامع يكفی فی صحه الوضع له و تعميمه لما تلبس بالمبدإ و ما انقضی عنه أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصور فيه انقضاء المبدإ و بقاء الذات .و الخلاصه أن النزاع حينئذ يكون فی وضع أصل الهيئه التی تصلح للزمان و المكان لا لخصوص اسم الزمان و يكفی فی صحه الوضع للأعم إمكان الفرد المنقضی عنه المبدأ فی أحد أقسامه و إن امتنع الفرد الآخر

۳ اختلاف المشتقات من جهه المبادئ

و قد يتوهم بعضهم أن النزاع هنا لا يجری فی بعض المشتقات الجاريه

ص :۵۲

على الـذات مثـل النجـار و الخيـاط و الطبيب و القاضـى و نحو ذلـك ممـا كان للحرف و المهن بل فى هـذه من المتفق عليه أنه موضوع للأعم و منشأ الوهم أنا نجد صدق هذه المشـتقات حقيقه على من انقضى عنه التلبس بالمبدإ من غير شك و ذلك نحو صـدقها على من كـان نائمـا مثلا- مع أن النائم غير متلبس بالنجاره فعلا أو الخياطه أو الطبابه أو القضاء و لكنه كان متلبسا بها فى زمان مضـى و كـذلك الحال فى أسـماء الآله كالمنشار و المقود و المكنسه فإنها تصدق على ذواتها حقيقه مع عدم التلبس فعلا بمبادئهـا .و الجواب عن ذلـك أن هـذا التوهم منشؤه الغفله عن معنى المبـدإ المصـحح لصـدق المشـتق فـإنه يختلف باختلاـف المشـتقات لأـنه تـاره يكون من الفعليـات و أخرى من الملكـات و ثالثه من الحرف و الصـناعات مثلا اتصاف زيـد بأنه قائم إنما يتحقق إذا تلبس بالقيـام فعلا- لأن القيام يؤخـذ على نحو الفعليه مبـدأ لوصف قائم و يفرض الانقضاء بزوال فعليه القيام عنه و أما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو أنه قاضى البلد فليس بمعنى أنه يعلم ذلك فعلا أو أنه مشغول بالقضاء بين الناس فعلا بل بمعنى أن له ملكه العلم أو منصب القضاء فما دامت الملكه أو الوظيفه موجودتين فهو متلبس بالمبـدإ حالا و إن كان نائما أو غافلا نعم يصـح أن نتعقـل الانقضـاء إذا زالت الملكه أو سـلبت عنه الوظيفه و حينئـذ يجرى النزاع فى أن وصف القاضـى مثلا هل يصـدق حقيقه على من زال عنه منصب القضـاء .و كـذلك الحـال فى مثـل النجـار و الخيـاط و المنشار فلا يتصور فيها الانقضاء إلا بزوال حرفه النجاره و مهنه الخياطه و شأنيه النشـر فى المنشار .و الخلاصه أن الزوال و الانقضاء فى كل شـىء بحسـبه و النزاع فى المشتق إنما هو فى وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالمواد التى تختلف اختلافا كثيرا

۴ استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقه

اشاره

اعلم أن المشتقات التی هی محل النزاع بأجمعها هی من الأسماء .و الأسماء مطلقا لا دلاله لها علی الزمان حتی اسم الفاعل و اسم المفعول فإنه کما یصدق العالم حقیقه علی من هو عالم فعلا کذلک یصدق حقیقه علی من کان عالما فیما مضی أو یکون عالما فیما یأتی بلا- تجوز إذا کان إطلاقه علیه بلحاظ حال التلبس بالمبدإ کما إذا قلنا کان عالما أو سیکون عالما فإن ذلک حقیقه بلا ریب نظیر الجوامد لو تقول فیها مثلا الرماد کان خشبا أو الخشب سیکون رمادا فإذن إذا کان الأمر کذلک فما موقع النزاع فی إطلاق المشتق علی ما مضی علیه التلبس أنه حقیقه أو مجاز .نقول إن الإشکال و النزاع هنا إنما هو فیما إذا انقضی التلبس بالمبدإ و أرید إطلاق المشتق فعلا علی الذات التی انقضی عنها التلبس أی أن الإطلاق علیها بلحاظ حال النسبه و الإسناد الذی هو حال النطق غالبا کأن تقول مثلا زید عالم فعلا أی أنه الآن موصوف بأنه عالم لأنه کان فیما مضی عالما کمثال إثبات الکراهه للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقا بتعمیم لفظ المسخن فی الدلیل لما کان مسخنا .فتحصل مما ذکرناه ثلاثه أمور ۱ أن إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقیقه مطلقا سواء کان بالنظر إلی ما مضی أو الحال أو المستقبل و ذلک بالاتفاق .۲ أن إطلاقه علی الذات فعلا بلحاظ حال النسبه و الإسناد قبل زمان التلبس لأنه سیتلبس به فیما بعد مجاز بلا إشکال و ذلک بعلاقه الأول أو المشارفه و هذا متفق علیه أیضا .۳ أن إطلاقه علی الذات فعلا أی بلحاظ حال النسبه و الإسناد

لأنه كان متصفا به سابقا هو محل الخلاف و النزاع فقال قوم بأنه حقيقه و قال آخرون بأنه مجاز .

المختار

إذا عرفت ما تقدم من الأمور فنقول الحق أن المشتق حقيقه فى خصوص المتلبس بالمبدإ و مجاز فى غيره .و دليلنا التبادر و صحه السلب عمن زال عنه الوصف فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل إنه قائم و لا لمن هو جاهل بالفعل إنه عالم و ذلك لمجرد أنه كان قائما أو عالما فيما سبق نعم يصح ذلك على نحو المجاز أو يقال إنه كان قائما أو عالما فيكون حقيقه حينئذ إذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس .و عدم تفرقه بعضهم بين الإطلاق بلحاظ حال التلبس و بين الإطلاق بلحاظ حال النسبه و الإسناد هو الذى أوهم القول بوضع المشتق للأعم إذ وجد أن الاستعمال يكون على نحو الحقيقه فعلا مع أن التلبس قد مضى و لكنه غفل عن أن الإطلاق كان بلحاظ حال التلبس فلم يستعمله فى الحقيقه إلا فى خصوص المتلبس بالمبدإ لا فيما مضى عنه التلبس حتى يكون شاهدا له .ثم إنك قد عرفت فيما سبق أن زوال الوصف يختلف باختلاف المواد من جهه كون المبدإ أخذ على نحو الفعليه أو على نحو الملكه أو الحرفه فمثل صدق الطبيب حقيقه على من لا يتشاغل بالطبابه فعلا لنوم أو راحه أو أكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقه فى الأعم كما قيل و ذلك لأن المبدأ فيه أخذ على نحو الحرفه أو الملكه و هذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحه نعم إذا زالت الملكه أو الحرفه عنه كان إطلاق الطبيب عليه مجازا إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس كما لو قيل هذا

طبیبنـا بالأمس بأن یکون قیـد بالأمس لبیان حال التلبس فإن هـذا الاسـتعمال لا شک فی کونه علی نحو الحقیقه و قـد سـبق بیان ذلک

ص: ۵۶

الباب الثانی الأوامر

اشاره

و فیه بحثان فی ماده الأمر و صیغه الأمر و خاتمه فی تقسیمات الواجب

ص :۵۷

المبحث الأول ماده الأمر

اشاره

و هی کلمه الأمر المؤلفه من الحروف أ م ر و فیها ثلاث مسائل

۱ معنی کلمه الأمر

قیل إن کلمه الأمر لفظ مشترک بین الطلب و غیره مما تستعمل فیه هذه الکلمه کالحادثه و الشأن و الفعل کما تقول جئت لأمر کذا أو شغلنی أمر أو أتی فلان بأمر عجیب .و لا یبعد أن تکون المعانی التی تستعمل فیها کلمه الأمر ما خلا الطلب ترجع إلی معنی واحد جامع بینها و هو مفهوم الشیء .فیکون لفظ الأمر مشترکا بین معنیین فقط الطلب و الشیء .و المراد من الطلب إظهار الإراده و الرغبه بالقول أو الکتابه أو الإشاره أو نحو هذه الأمور مما یصح إظهار الإراده و الرغبه و إبرازهما به[۱]فمجرد الإراده و الرغبه من دون إظهارها بمظهر لا- تسمی طلبا و الظاهر أنه لیس کل طلب یسمی أمرا بل بشرط مخصوص سیأتی ذکره فی المسأله الثانیه فتفسیر الأمر بالطلب من باب تعریف الشیء بالأعم .و المراد من الشیء من لفظ الأمر أیضا لیس کل شیء علی الإطلاق فیکون تفسیره به من باب تعریف الشیء بالأعم أیضا فإن الشیء لا یقال

له أمر إلا إذا كان من الأفعال و الصفات و لذا لا يقال رأيت أمرا إذا رأيت إنسانا أو شجرا أو حائطا و لكن ليس المراد من الفعل و الصفه المعنى الحدثى أى المعنى المصدرى بل المراد منه نفس الفعل أو الصفه بما هو موجود فى نفسه يعنى لم يلاحظ فيه جهه الصدور من الفاعل و الإيجاد و هو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدرى أى ما يدل عليه اسم المصدر و لذا لا يشتق منه فلا يقال أمر يأمر آمر مأمور بالمعنى المأخوذ من الشىء و لو كان معنى حدثيا لاشتق منه .بخلاف الأمر بمعنى الطلب فإن المقصود منه المعنى الحدثى و جهه الصدور و الإيجاد و لذا يشتق منه فيقال أمر يأمر آمر مأمور و الدليل على أن لفظ الأمر مشترك بين معنيين الطلب و الشىء لا ـ أنه موضوع للجامع بينهما .۱ أن الأمر كما تقدم بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه و لا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشىء و الاختلاف بالاشتقاق و عدمه دليل على تعدد الوضع .۲ أن الأمر بمعنى الطلب يجمع على أوامر و بمعنى الشىء على أمور و اختلاف الجمع فى المعنيين دليل على تعدد الوضع

۲ اعتبار العلو فى معنى الأمر

قد سبق أن الأمر يكون بمعنى الطلب و لكن لا مطلقا بل بمعنى طلب مخصوص و الظاهر أن الطلب المخصوص هو الطلب من العالى إلى الدانى فيعتبر فيه العلو فى الأمر .و عليه لا يسمى الطلب من الدانى إلى العالى أمرا بل يسمى استدعاء .

ص: ۶۰

و كذا لا يسمى الطلب من المساوى إلى مساويه فى العلو أو الحطه أمرا بل يسمى التماسا و إن استعلى الدانى أو المساوى و أظهر علوه و ترفعه و ليس هو بعال حقيقه .أما العالى فطلبه يكون أمرا و إن لم يكن متظاهرا بالعلو .كل هذا بحكم التبادر و صحه سلب الأمر عن طلب غير العالى و لا يصح إطلاق الأمر على الطلب من غير العالى إلا بنحو العنايه و المجاز و إن استعلى

۳ دلاله لفظ الأمر على الوجوب

اختلفوا فى دلاله لفظ الأمر بمعنى الطلب على الوجوب فقيل إنه موضوع لخصوص الطلب الوجوبى و قيل للأعم منه و من الطلب الندبى و قيل مشترك بينهما اشتراكا لفظيا و قيل غير ذلك .و الحق عندنا أنه دال على الوجوب و ظاهر فيه فيما إذا كان مجردا و عاريا عن قرينه على الاستحباب و إحراز هذا الظهور بهذا المقدار كاف فى صحه استنباط الوجوب من الدليل الذى يتضمن كلمه الأمر و لا يحتاج إلى إثبات منشإ هذا الظهور هل هو الوضع أو شىء آخر .و لكن من ناحيه علميه صرفه يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور فقد قيل إن معنى الوجوب مأخوذ قيدا فى الموضوع له لفظ الأمر و قيل مأخوذ قيدا فى المستعمل فيه إن لم يكن مأخوذا فى الموضوع له .و الحق أنه ليس قيدا فى الموضوع له و لا فى المستعمل فيه بل منشأ هذا الظهور من جهه حكم العقل بوجوب طاعه الأمر فإن العقل يستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى و الانزجار عن زجره قضاء لحق المولويه و العبوديه فبمجرد بعث المولى يجد العقل أنه لا بد للعبد من الطاعه و الانبعاث ما لم يرخص فى تركه و يأذن فى مخالفته .

فلیس المـدلول للفظ الأمر إلا الطلب من العالی و لکن العقل هو الـذی یلزم العبـد بالانبعاث و یوجب علیه الطاعه لأمر المولی ما لم یصـرح المولی بالترخیص و یأذن بالترک .و علیه فلا یکون استعماله فی موارد الندب مغایرا لاستعماله فی موارد الوجوب من جهه المعنی المستعمل فیه اللفظ فلیس هو موضوعا للوجوب بل و لا موضوعا للأعم من الوجوب و الندب لأن الوجوب و الندب لیسا من التقسیمات اللاحقه للمعنی المستعمل فیه اللفظ بل من التقسیمات اللاحقه للأمر بعد استعماله فی معناه الموضوع له

ص :۶۲

المبحث الثانى صيغه الأمر

۱ معنى صيغه الأمر

صيغه الأمر أى هيئته كصيغه افعل و نحوها[۱]تستعمل فى موارد كثيره منها البعث كقوله تعالى فَأَقِيمُوا الصَّلاٰةَ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و منها التهديد كقوله تعالى اِعْمَلُوا مٰا شِئْتُمْ .و منها التعجيز كقوله تعالى فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ .و غير ذلك من التسخير و الإنذار و الترجى و التمنى و نحوها و لكن الظاهر أن الهيئه فى جميع هذه المعانى استعملت فى معنى واحد لكن ليس هو واحدا من هذه المعانى لأن الهيئه مثل افعل شأنها شأن الهيئات الأخرى وضعت لإفاده نسبه خاصه كالحروف و لم توضع لإفاده معان مستقله فلا يصح أن يراد منها مفاهيم هذه المعانى المذكوره التى هى معان اسميه .و عليه فالحق أنها موضوعه للنسبه الخاصه القائمه بين المتكلم و المخاطب و الماده و المقصود من الماده الحدث الذى وقع عليه مفاد الهيئه مثل الضرب و القيام و القعود فى اضرب و قم و اقعد و نحو ذلك و حينئذ

ينتزع منها عنوان طالب و مطلوب منه و مطلوب .فقولنا اضرب يدل على النسبه الطلبيه بين الضرب و المتكلم و المخاطب و معنى ذلك جعل الضرب على عهده المخاطب و بعثه نحوه و تحريكه إليه و جعل الداعى فى نفسه للفعل .و على هذا فمدلول هيئه الأمر و مفادها هو النسبه الطلبيه و إن شئت فسمها النسبه البعثيه لغرض إبراز جعل المأمور به أى المطلوب فى عهده المخاطب و جعل الداعى فى نفسه و تحريكه و بعثه نحوه ما شئت فعبر غير أن هذا الجعل أو الإنشاء يختلف فيه الداعى له من قبل المتكلم فتاره يكون الداعى له هو البعث الحقيقى و جعل الداعى فى نفس المخاطب لفعل المأمور به فيكون هذا الإنشاء حينئذ مصداقا للبعث و التحريک و جعل الداعى أو إن شئت فقل يكون مصداقا للطلب فإن المقصود واحد و أخرى يكون الداعى له هو التهديد فيكون مصداقا للتهديد و يكون تهديدا بالحمل الشائع و ثالثه يكون الداعى له هو التعجيز فيكون مصداقا للتعجيز و تعجيزا بالحمل الشائع و هكذا فى باقى المعانى المذكوره و غيرها .و إلى هنا يتجلى ما نريد أن نوضحه فإنا نريد أن نقول بنص العباره إن البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هى معانى لهيئه الأمر قد استعملت فى مفاهيمها كما ظنه القوم لا معانى حقيقيه و لا- مجازيه .بل الحق أن المنشأ بها ليس إلا- النسبه الطلبيه الخاصه و هذا الإنشاء يكون مصداقا لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعى فيكون تاره بعثا بالحمل الشائع و أخرى تهديدا بالحمل الشائع و هكذا لا أن هذه المفاهيم مدلوله للهيئه و منشأه بها حتى مفهوم البعث و الطلب .و الاختلاط فى الوهم بين المفهوم و المصداق هو الذى جعل أولئك يظنون

أن هذه الأمور مفاهيم لهيئه الأمر و قد استعملت فيها استعمال اللفظ فى معناه حتى اختلفوا فى أنه أيها المعنى الحقيقى الموضوع له الهيئه و أيها المعنى المجازى

٢ ظهور الصيغه فى الوجوب

اشاره

اختلف الأصوليون فى ظهور صيغه الأمر فى الوجوب و فى كيفيته على أقوال و الخلاف يشمل صيغه افعل و ما شابهها و ما بمعناها من صيغ الأمر .و الأقوال فى المسأله كثيره و أهمها قولان أحدهما أنها ظاهره فى الوجوب إما لكونها موضوعه فيه أو من جهه انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد ثانيهما أنها حقيقه فى القدر المشترك بين الوجوب و الندب و هو أى القدر المشترك مطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهره فى أحدهما .و الحق أنها ظاهره فى الوجوب و لكن لا ـ من جهه كونها موضوعه للوجوب و لا ـ من جهه كونها موضوعه لمطلق الطلب و أن الوجوب أظهر أفراده و شأنها فى ظهورها فى الوجوب شأن ماده الأمر على ما تقدم هناك من أن الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعه أمر المولى و وجوب الانبعاث عن بعثه قضاء لحق المولويه و العبوديه ما لم يرخص نفس المولى بالترك و يأذن به و بدون الترخيص فالأمر لو خلى و طبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعه .فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظيه و لا الدلاله هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلاميه إذ صيغه الأمر كماده الأمر لا تستعمل فى مفهوم الوجوب لا استعمالا حقيقيا و لا مجازيا لأن الوجوب

كالنـدب أمر خارج عن حقيقه مدلولها و لا من كيفياته و أحواله و تمتاز الصـيغه عن ماده كلمه الأمر أن الصـيغه لا تدل إلا على النسبه الطلبيه كمـا تقـدم فهى بطريق أولى لاـ تصـلح للـدلاله على الوجوب الـذى هو مفهوم اسـمى و كـذا النـدب .و على هـذا فالمسـتعمل فيه الصـيغه على كلاـ الحـالين الوجوب و النـدب واحـد لاـ اختلاف فيه و اسـتفاده الوجوب على تقـدير تجردها عن القرينه على إذن الآـمر بـالترك إنمـا هو بحكم العقـل كما قلنا إذ هو من لوازم صـدور الأمر من المولى .و يشـهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحدا فى مورد الوجوب و الندب ما جاء فى كثير من الأحاديث من الجمع بين الواجبات و المندوبات بصيغه واحده و أمر واحد أو أسلوب واحد مع تعدد الأمر و لو كان الوجوب و الندب من قبيل المعنيين للصـيغه لكان ذلك فى الأغلب من بـاب اسـتعمال اللفـظ فى أكثر من معنى و هو مسـتحيل أو تـأويله بـإراده مطلق الطلب البعيـد إرادته من مساق الأحاديث فإنه تجوز على تقديره لا شاهد له و لا يساعد عليه أسلوب الأحاديث الوارده .

تنبيهان

الأـول ظهور الجمله الخبريه الـداله على الطلب فى الوجوب .اعلم أن الجمله الخبريه فى مقام إنشاء الطلب شأنها شأن صـيغه افعل فى ظهورها فى الوجوب كما أشـرنا إليه سابقا بقولنا صـيغه افعل و ما شابهها .و الجمله الخبريه مثل قول يغتسل يتوضأ يصلى بعد السؤال عن شيء يقتضى مثل هذا الجواب و نحو ذلك .

ص :۶۶

و السر فی ذلک أن المناط فی الجمیع واحد فإنه إذا ثبت البعث من المولی بأی مظهر کان و بأی لفظ کان فلا بد أن یتبعه حکم العقل بلزوم الانبعاث ما لم یأذن المولی بترکه .بل ربما یقال إن دلاله الجمله الخبریه علی الوجوب آکد لأنها فی الحقیقه إخبار عن تحقق الفعل بادعاء أن وقوع الامتثال من المکلف مفروغ عنه .الثانی ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه .قد یقع إنشاء الأمر بعد تقدم الحظر أی المنع أو عند توهم الحظر کما لو منع الطبیب المریض عن شرب الماء ثم قال له اشرب الماء أو قال ذلک عند ما یتوهم المریض أنه ممنوع منه و محظور علیه شربه .و قد اختلف الأصولیون فی مثل هذا الأمر أنه هل هو ظاهر فی الوجوب أو ظاهر فی الإباحه أو الترخیص فقط أی رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حکم آخر من إباحه أو غیرها أو یرجع إلی ما کان علیه سابقا قبل المنع علی أقوال کثیره .و أصح الأقوال هو الثالث و هو دلالتها علی الترخیص فقط .و الوجه فی ذلک أنک قد عرفت أن دلاله الأمر علی الوجوب إنما تنشأ من حکم العقل بلزوم الانبعاث ما لم یثبت الإذن بالترک و منه تستطیع أن تتفطن أنه لا دلاله للأمر فی المقام علی الوجوب لأنه لیس فیه دلاله علی البعث و إنما هو ترخیص فی الفعل لا أکثر .و أوضح من هذا أن نقول إن مثل هذا الأمر هو إنشاء بداعی الترخیص فی الفعل و الإذن به فهو لا یکون إلا ترخیصا و إذنا بالحمل الشائع و لا یکون بعثا إلا إذا کان الإنشاء بداعی البعث و وقوعه بعد الحظر أو توهمه قرینه علی عدم کونه بداعی البعث فلا یکون دالا علی الوجوب و عدم دلالته علی الإباحه بطریق أولی فیرجع فیه إلی دلیل آخر من أصل أو أماره .

ص :۶۷

مثـاله قوله تعـالى وَ إِذٰا حَلَلْتُمْ فَاصْطٰادُوا فإنه أمر بعـد الحظر عن الصـيد حال الإحرام فلا يـدل على وجوب الصـيد .نعم لو اقترن الكلام بقرينه خاصه على أن الأمر صدر بداعى البعث أو لغرض بيان إباحه الفعل فإنه حينئذ يدل على الوجوب أو الإباحه و لكن هذا أمر آخر لا كلام فيه فإن الكلام فى فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قرينه أخرى غير هذه القرينه

۳ التعبدی و التوصلی

تمهید

کل متفقه یعرف أن فی الشریعه المقدسه واجبات لا تصح و لا تسقط أوامرها إلا بإتیانها قربیه إلی وجه الله تعالی .و کونها قربیه إنما هو بإتیانها بقصد امتثال أوامرها أو بغیره من وجوه قصد القربه إلی الله تعالی علی ما ستأتی الإشاره إلیها و تسمی هذه الواجبات العبادیات أو التعبدیات کالصلاه و الصوم و نحوها .و هناک واجبات أخری تسمی التوصلیات و هی التی تسقط أوامرها بمجرد وجودها و إن لم یقصد بها القربه کإنقاذ الغریق و أداء الدین و دفن المیت و تطهیر الثوب و البدن للصلاه و نحو ذلک .و للتعبدی و التوصلی تعریف آخر کان مشهورا عند القدماء و هو أن التوصلی ما کان الداعی للأمر به معلوما و فی قباله التعبدی و هو ما لم یعلم الغرض منه و إنما سمی تعبدیا لأن الغرض الداعی للمأمور لیس إلا التعبد بأمر المولی فقط و لکن التعریف غیر صحیح إلا إذا أرید به اصطلاح ثان للتعبدی و التوصلی فیراد بالتعبد التسلیم لله تعالی فیما أمر به و إن کان المأمور به توصلیا بالمعنی الأول کما یقولون مثلا نعمل هذا تعبدا و یقولون نعمل هذا من باب التعبد أی نعمل هذا من باب التسلیم لأمر الله و إن لم نعلم المصلحه فیه .و علی ما تقدم من بیان معنی التوصلی و التعبدی المصطلح الأول فإن علم حال واجب بأنه تعبدی أو توصلی فلا إشکال و إن شک فی ذلک فهل الأصل کونه تعبدیا أو توصلیا فیه خلاف بین الأصولیین و ینبغی

لتوضيح ذلک و بیان المختار تقدیم أمور .

أ منشأ الخلاف و تحریره

إن منشأ الخلاف هنا هو الخلاف فی إمکان أخذ قصد القربه فی متعلق الأمر کالصلاه مثلا قیدا له علی نحو الجزء أو الشرط علی وجه یکون المأمور به المتعلق للأمر هو الصلاه المأتی بها بقصد القربه بهذا القید کقید الطهاره فیها إذ یکون المأمور به الصلاه عن طهاره لا الصلاه المجرده عن هذا القید من حیث هی هی .فمن قال بإمکان أخذ هذا القید و هو قصد القربه کان مقتضی الأصل عنده التوصلیه إلا إذا دل دلیل خاص علی التعبدیه کسائر القیود الأخری لما عرفت أن إطلاق کلام المولی حجه یجب الأخذ به ما لم یثبت التقیید فعند الشک فی اعتبار قید یمکن أخذه فی المأمور به فالمرجع أصاله الإطلاق لنفی اعتبار ذلک القید .و من قال باستحاله أخذ قید قصد القربه فلیس له التمسک بالإطلاق لأن الإطلاق لیس إلا عباره عن عدم التقیید فیما من شأنه التقیید لأن التقابل بینهما من باب تقابل العدم و الملکه الملکه هی التقیید و عدمها الإطلاق و إذا استحالت الملکه استحال عدمها بما هو عدم ملکه لا بما هو عدم مطلق و هذا واضح لأنه إذا کان التقیید فی لسان الدلیل لا یستکشف منه إراده الإطلاق فإن عدم التقیید یجوز أن یکون لاستحاله التقیید و یجوز أن یکون لعدم إراده التقیید و لا طریق لإثبات الثانی بمجرد عدم ذکر القید وحده .و بعد هذا نقول إذا شککنا فی اعتبار شیء فی مراد المولی و ما تعلق

به غرضه واقعا و لم یمکن له بیانه فلا- محاله یرجع ذلک إلی الشک فی سقوط الأمر إذا خلا- المأتی به من ذلک القید المشکوک و عند الشک فی سقوط الأمر أی فی امتثاله یحکم العقل بلزوم الإتیان به مع القید المشکوک کی ما یحصل له العلم بفراغ ذمته من التکلیف لأنه إذا اشتغلت الذمه بواجب یقینا فلا بد من إحراز الفراغ منه فی حکم العقل و هذا معنی ما اشتهر فی لسان الأصولیین من قولهم الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی .و هذا ما یسمی عندهم بأصل الاشتغال أو أصاله الاحتیاط .

ب محل الخلاف من وجوب قصد القربه

إن محل الخلاف فی المقام هو إمکان أخذ قصد امتثال الأمر فی المأمور به .و أما غیر قصد الامتثال من وجوه قصد القربه کقصد محبوبیه الفعل المأمور به الذاتیه باعتبار أن کل مأمور به لا بد أن یکون محبوبا للآمر و مرغوبا فیه عنده و کقصد التقرب إلی الله تعالی محضا بالفعل لا من جهه قصد امتثال أمره بل رجاء لرضاه و نحو ذلک من وجوه قصد القربه فإن کل هذه الوجوه لا مانع قطعا من أخذها قیدا للمأمور به و لا یلزم المحال الذی ذکروه فی أخذ قصد الامتثال علی ما سیأتی .و لکن الشأن فی أن هذه الوجوه هل هی مأخوذه فی المأمور به فعلا علی نحو لا تکون العباده عباده إلا بها .الحق أنه لم یؤخذ شیء منها فی المأمور به و الدلیل علی ذلک ما نجده من الاتفاق علی صحه العباده کالصلاه مثلا إذا أتی بها بداعی أمرها مع عدم قصد الوجوه الأخری و لو کان غیر قصد الامتثال من وجوه القربه

مأخوذا فی المأمور به لما صحت العباده و لما سقط أمرها بمجرد الإتیان بداعی أمرها بدون قصد ذلک الوجه .فالخلاف إذن منحصر فی إمکان أخذ قصد الامتثال و استحالته .

ج الإطلاق و التقیید فی التقسیمات الأولیه للواجب

إن کل واجب فی نفسه له تقسیمات باعتبار الخصوصیات التی یمکن أن تلحقه فی الخارج مثلا الصلاه تنقسم فی ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها إلی ۱ ذات سوره و فاقدتها .۲ ذات تسلیم و فاقدته .۳ صلاه عن طهاره و فاقدتها .۴ صلاه مستقبل بها القبله و غیر مستقبل بها .۵ صلاه مع الساتر و بدونه .و هکذا یمکن تقسیمها إلی ما شاء الله من الأقسام بملاحظه أجزائها و شروطها و ملاحظه کل ما یمکن فرض اعتباره فیها و عدمه .و تسمی مثل هذه التقسیمات التقسیمات الأولیه لأنها تقسیمات تلحقها فی ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شیء بها و تقابلها التقسیمات الثانویه التی تلحقها بعد فرض تعلق شیء بها کالأمر مثلا و سیأتی ذکرها .فإذا نظرنا إلی هذه التقسیمات الأولیه للواجب فالحکم بالوجوب بالقیاس إلی کل خصوصیه منها لا یخلو فی الواقع من أحد احتمالات ثلاثه ۱ أن یکون مقیدا بوجودها و یسمی بشرط شیء مثل شرط الطهاره و الساتر و الاستقبال و السوره و الرکوع و السجود و غیرها من أجزاء و شرائط بالنسبه إلی الصلاه .

ص: ۷۲

۲ أن يكون مقيدا بعدمها و يسمى بشرط لا مثل شرط الصلاه بعدم الكلام و القهقهه و الحديث إلى غير ذلك من قواطع الصلاه

.۳ أن يكون مطلقا بالنسبه إليهما أى غير مقيد بوجودها و لا بعدمها و يسمى لا بشرط مثل عدم اشتراط الصلاه بالقنوت فإن وجوبها غير مقيد بوجوده و لا بعدمه .هذا فى مرحله الواقع و الثبوت و أما فى مرحله الإثبات و الدلاله فإن الدليل الذى يدل على وجوب شىء إن دل على اعتبار قيد فيه أو على اعتبار عدمه فذاك و إن لم يكن الدليل متضمنا لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجودا و لا عدما فإن المرجع فى ذلك هو أصاله الإطلاق إذا توفرت المقدمات المصححه للتمسك بأصاله الإطلاق على ما سيأتى فى بابه و هو باب المطلق و المقيد و بأصاله الإطلاق يستكشف أن إراده المتكلم الأمر متعلقه بالمطلق واقعا أى أن الواجب لم يؤخذ بالنسبه إلى القيد إلا على نحو اللابشرط

د عدم إمكان الإطلاق و التقييد فى التقسيمات الثانويه للواجب

و الخلاصه أنه لا مانع من التمسك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد فى التقسيمات الأوليه .ثم إن كل واجب بعد ثبوت الوجوب و تعليق الأمر به واقعا ينقسم إلى ما يؤتى به فى الخارج بداعى أمره و ما يؤتى به لا بداعى أمره ثم ينقسم أيضا إلى معلوم الواجب و مجهوله .و هذه التقسيمات تسمى التقسيمات الثانويه لأنها من لواحق الحكم و بعد فرض ثبوت الوجوب واقعا إذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلاه مثلا بداعى أمرها لأن المفروض فى هذه الحاله لا أمر

بها حتی یمکن فرض قصده و کذا الحال بالنسبه إلی العلم و الجهل بالحکم و فی مثل هذه التقسیمات یستحیل التقیید أی تقیید المأمور به لأن قصد امتثال الأمر مثلا فرع وجود الأمر فکیف یعقل أن یکون الأمر مقیدا به و لازمه أن یکون الأمر فرع قصد الأمر و قد کان قصد الأمر فرع وجود الأمر فیلزم أن یکون المتقدم متأخرا و المتأخر متقدما و هذا خلف أو دور .و إذا استحال التقیید استحال الإطلاق أیضا لما قلنا سابقا أن الإطلاق من قبیل عدم الملکه بالقیاس إلی التقیید فلا یفرض إلا فی مورد قابل للتقیید و مع عدم إمکان التقیید لا یستکشف من عدم التقیید إراده الإطلاق .

النتیجه

و إذا عرفنا هذه المقدمات یحسن بنا أن نرجع إلی صلب الموضوع فنقول قد اختلف الأصولیون فی أن الأصل فی الواجب إذا شک فی کونه تعبدیا أو توصلیا هل إنه تعبدی أو توصلی .ذهب جماعه إلی أن الأصل فی الواجبات أن تکون عبادیه إلا أن یقوم دلیل خاص علی عدم دخل قصد القربه فی المأمور به لأنه لا بد من الإتیان به تحصیلا للفراغ الیقینی مع عدم الدلیل علی الاکتفاء بدونه و لا- یمکن التمسک بالإطلاق لنفیه حسب الفرض و قد تقدم ذلک فی الأمر الأول فتکون أصاله الاحتیاط هی المرجع هنا و هی تقتضی العبادیه .و ذهب جماعه إلی أن الأصل فی الواجبات أن تکون توصلیه لا- لأجل التمسک بأصاله الإطلاق فی نفس الأمر و لا لأجل أصاله البراءه من اعتبار

قید القربه بل نتمسک لذلک بإطلاق المقام .توضیح ذلک أنه لا ریب فی أن المأمور به إطلاقا و تقییدا یتبع الغرض سعه و ضیقا فإن کان القید دخیلا فی الغرض فلا بد من بیانه و أخذه فی المأمور به قیدا و إلا فلا .غیر أن ذلک فیما یمکن أخذه من القیود فی المأمور به کما فی التقسیمات الأولیه .أما ما لا یمکن أخذه فی المأمور به قیدا کالذی نحن فیه و هو قید قصد الامتثال فلا یصح من الآمر أن یتغافل عنه حیث لا یمکن أخذه قیدا فی الکلام الواحد المتضمن للأمر بل لا مناص له من اتباع طریقه أخری ممکنه لاستیفاء غرضه و لو بإنشاء أمرین أحدهما یتعلق بذات الفعل مجردا عن القید و الثانی یتعلق بالقید .مثلا لو فرض أن غرض المولی قائم بالصلاه المأتی بها بداعی أمرها فإنه إذا لم یمکن تقیید المأمور به بذلک فی نفس الأمر المتعلق بها لما عرفت من امتناع التقیید فی التقسیمات الثانویه فلا بد له أی الآمر لتحصیل غرضه أن یسلک طریقه أخری کأن یأمر أولا بالصلاه ثم یأمر ثانیا بإتیانها بداعی أمرها الأول مبینا ذلک بصریح العباره .و هذان الأمران یکونان فی حکم أمر واحد ثبوتا و سقوطا لأنهما ناشئان من غرض واحد و الثانی یکون بیانا للأول فمع عدم امتثال الأمر الثانی لا یسقط الأمر الأول بامتثاله فقط و ذلک بأن یأتی بالصلاه مجرده عن قصد أمرها فیکون الأمر الثانی بانضمامه إلی الأول مشترکا مع التقیید فی النتیجه و إن لم یسم تقییدا اصطلاحا .إذا عرفت ذلک یقول المولی إذا أمر بشیء و کان فی مقام البیان

و اکتفی بهذا الأمر و لم یلحقه بما یکون بیانا له فلم یأمر ثانیا بقصد الامتثال فإنه یستکشف منه عدم دخل قصد الامتثال فی الغرض و إلا لبینه بأمر ثان و هذا ما سمیناه بإطلاق المقام .و علیه فالأصل فی الواجبات کونها توصلیه حتی یثبت بالدلیل أنها تعبدیه

۴ الواجب العینی و إطلاق الصیغه

(الواجب العینی ما یتعلق بکل مکلف و لا یسقط بفعل الغیر) کالصلاه الیومیه و الصوم و یقابله(الواجب الکفائی و هو المطلوب فیه وجود الفعل من أی مکلف کان فیسقط بفعل بعض المکلفین عن الباقی) کالصلاه عن المیت و تغسیله و دفنه و سیأتی فی تقسیمات الواجب ذکرهما .و فیما یتعلق فی مسأله تشخیص الظهور نقول إن دل الدلیل علی أن الواجب عینی أو کفائی فذاک و إن لم یدل فإن إطلاق صیغه افعل تقتضی أن یکون عینیا سواء أتی بذلک العمل شخص آخر أم لم یأت به فإن العقل یحکم بلزوم امتثال الأمر ما لم یعلم سقوطه بفعل الغیر .فالمحتاج إلی مزید البیان علی أصل الصیغه هو الواجب الکفائی فإذا لم ینصب المولی قرینه علی إرادته کما هو المفروض یعلم أن مراده الوجوب العینی

۵ الواجب التعیینی و إطلاق الصیغه

(الواجب التعیینی هو الواجب بلا واجب آخر یکون عدلا له و بدیلا عنه فی عرضه)کالصلاه الیومیه و یقابله الواجب التخییری کخصال

كفاره الإفطار العمدى فى صوم شهر رمضان المخيره بين إطعام ستين مسكينا و صوم شهرين متتابعين و عتق رقبه و سيأتى فى الخاتمه توضيح الواجب التعيينى و التخييرى .فإذا علم واجب أنه من أى القسمين فذاك و إلا ـ فمقتضى إطلاق صيغه الأمر وجوب ذلك الفعل سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به فالقاعده تقتضى عدم سقوطه بفعل شىء آخر لأن التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفقود

۶ الواجب النفسى و إطلاق الصيغه

(الواجب النفسى هو الواجب لنفسه لا ـ لأجل واجب آخر)كالصلاه اليوميه و يقابله الواجب الغيرى كالوضوء فإنه إنما يجب مقدمه للصلاه الواجبه لا ـ لنفسه إذ لو لم تجب الصلاه لما وجب الوضوء .فإذا شك فى واجب أنه نفسى أو غيرى فمقتضى إطلاق تعلق الأمر به سواء وجب شىء آخر أم لا أنه واجب نفسى فالإطلاق يقتضى النفسيه ما لم تثبت الغيريه

۷ الفور و التراخى

اختلف الأصوليون فى دلاله صيغه الأمر على الفور و التراخى على أقوال ١ أنها موضوعه للفور .٢ أنها موضوعه للتراخى .٣ أنها موضوعه لهما على نحو الاشتراك اللفظى .۴ أنها غير موضوعه لا للفور و لا للتراخى و لا للأعم منهما بل

لا دلاله لها على أحدهما بوجه من الوجوه و إنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجيه التى تختلف باختلاف المقامات .و الحق هو الأخير و الدليل عليه ما عرفت من أن صيغه افعل إنما تدل على النسبه الطلبيه كما أن الماده لم توضع إلا لنفس الحدث غير الملحوظه معه شيء من خصوصياته الوجوديه و عليه فلا دلاله لها لا بهيئتها و لا بمادتها على الفور أو التراخى بل لا بد من دال آخر على شيء منهما فإن تجردت عن الدال الآخر فإن ذلك يقتضى جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخى .هذا بالنظر إلى نفس الصيغه أما بالنظر إلى الدليل الخارجى المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور فى جميع الواجبات على نحو العموم إلا ما دل عليه دليل خاص ينص على جواز التراخى فيه بالخصوص و قد ذكروا لذلك آيتين الأولى قوله تعالى فى سوره آل عمران ١٢٧ وَ سارِعُوا إِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ و تقريب الاستدلال بها أن المسارعه إلى المغفره لا تكون إلا بالمسارعه إلى سببها و هو الإتيان بالمأمور به لأن المغفره فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعه العبد إليها و عليه فيكون الإسراع إلى فعل المأمور به واجبا لما مر من ظهور صيغه افعل فى الوجوب .الثانيه قوله تعالى فى سوره البقره ١٤٣ و المائده ٥٣ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰاتِ فإن الاستباق بالخيرات عباره أخرى عن الإتيان بها فورا .و الجواب عن الاستدلال بكلتا الآيتين أن الخيرات و سبب المغفره كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضا فتكون المسارعه و المسابقه شاملتين لما هما فى المستحبات أيضا و من البديهى عدم وجوب المسارعه فيها كيف و هى يجوز تركها رأسا و إذا كانتا شاملتين للمستحبات

بعمومهما كان ذلك قرينه على أن طلب المسارعه ليس على نحو الإلزام فلا تبقى لهما دلاله على الفوريه فى عموم الواجبات بل لو سلمنا باختصاصهما فى الواجبات لوجب صرف ظهور صيغه افعل فيها فى الوجوب و حملها على الاستحباب نظرا إلى أنا نعلم عدم وجوب الفوريه فى أكثر الواجبات فيلزم تخصيص الأكثر بإخراج أكثر الواجبات عن عمومها و لا شك أن الإتيان بالكلام عاما مع تخصيص الأكثر و إخراجه من العموم بعد ذلك قبيح فى المحاورات العرفيه و يعد الكلام عند العرف مستهجنا فهل ترى يصح لعارف بأساليب الكلام أن يقول مثلا بعت أموالى ثم يستثنى واحدا فواحدا حتى لا يبقى تحت العام إلا القليل لا شك فى أن هذا الكلام يعد مستهجنا لا يصدر عن حكيم عارف .إذن لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب

٨ المره و التكرار[١]

و اختلفوا أيضا فى دلاله صيغه افعل على المره و التكرار على أقوال كاختلافهم فى الفور و التراخى و المختار هنا كالمختار هناك و الدليل نفس الدليل من عدم دلاله الصيغه لا بهيئتها و لا بمادتها على المره و لا التكرار

ص: ٧٩

لما عرفت من أنها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعه من حيث هى فلا بد من دال آخر على كل منهما .أما الإطلاق فإنه يقتضى الاكتفاء بالمره و تفصيل ذلك أن مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثه و يختلف الحكم فيها من ناحيه جواز الاكتفاء و جواز التكرار ١ أن يكون المطلوب صرف وجود الشىء بلا قيد و لا شرط بمعنى أنه يريد ألا يبقى مطلوبه معدوما بل يخرج من ظلمه العدم إلى نور الوجود لا أكثر و لو بفرد واحد و لا محاله حينئذ ينطبق المطلوب قهرا على أول وجوداته فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مره فالامتثال يكون بالوجود الأول و يكون الثانى لغوا محضا كالصلاه اليوميه .٢ أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحده أى بشرط ألا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامتثال أصلا كتكبيره الإحرام للصلاه فإن الإتيان بالثانيه عقيب الأولى مبطل للأولى و هى تقع باطله .٣ أن يكون المطلوب الوجود المتكرر إما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع فلا يحصل الامتثال بالمره أصلا كركعات الصلاه الواحده و إما لا بشرط تكرره بمعنى أنه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم أيام شهر رمضان فلكل مره امتثالها الخاص .و لا شك أن الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغه .فلو أطلق المولى و لم يقيد بأحد الوجهين و هو فى مقام البيان كان إطلاقه دليلا على إراده الوجه الأول و عليه يحصل الامتثال كما قلنا بالوجود الأول و لكن لا يضر الوجود الثانى كما أنه لا أثر له فى الامتثال و غرض المولى .

ص :٨٠

و مما ذكرنا يتضح أن مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بأفراد كثيره معا دفعه واحده و يحصل الامتثال بالجميع فلو قال المولى تصدق على مسكين فمقتضى الإطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مره واحده على مسكين واحد و حصول الامتثال بالتصدق على عده مساكين دفعه واحده و يكون امتثالا واحدا بالجميع لصدق صرف الوجود على الجميع إذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعه بالوجود

۹ هل يدل نسخ الوجوب على الجواز

إذا وجب شيء فى زمان بدلاله الأمر ثم نسخ ذلك الوجوب قطعا فقد اختلفوا فى بقاء الجواز الذى كان مدلولا للأمر لأن الأمر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه فمنهم من قال ببقاء الجواز و منهم من قال بعدمه .و يرجع النزاع فى الحقيقه إلى النزاع فى مقدار دلاله نسخ الوجوب فإنه فيه احتمالين ۱ أنه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط و حينئذ تبقى دلاله الأمر على الجواز على حالها لا يمسها النسخ و هو القول الأول و منشأ هذا أن الوجوب ينحل إلى الجواز و المنع من الترك و لا شأن فى النسخ إلا رفع المنع من الترك فقط و لا تعرض له لجنسه و هو الجواز أى الإذن فى الفعل .۲ أنه يدل على رفع الوجوب من أصله فلا يبقى لدليل الوجوب شيء يدل عليه و منشأ هذا هو أن الوجوب معنى بسيط لا ينحل إلى جزءين فلا يتصور فى النسخ أنه رفع للمنع من الترك فقط .

و المختار هو القول الثانى لأن الحق أن الوجوب أمر بسيط و هو الإلزام بالفعل و لازمه المنع من الترک کما أن الحرمه هی المنع من الفعل و لازمها الإلزام بالترک و لیس الإلزام بالترک الذی هو معناه وجوب الترک جزءا من معنی حرمه الفعل و کذلک المنع من الترک الذی معناه حرمه الترک لیس جزءا من معنی وجوب الفعل بل أحدهما لازم للآخر ینشأ منه تبعا له .فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب یحتاج إلی دلیل خاص یدل علیه و لا یکفی دلیل الوجوب فلا دلاله لدلیل الناسخ و لا لدلیل المنسوخ علی الجواز و یمکن أن یکون الفعل بعد نسخ وجوبه محکوما بکل واحد من الأحکام الأربعه الباقیه .و هذا البحث لا یستحق أکثر من هذا الکلام لقله البلوی به و ما ذکرناه فیه الکفایه

۱۰ الأمر بشیء من مرتین

إذا تعلق الأمر بفعل مرتین فهو یمکن أن یقع علی صورتین ۱ أن یکون الأمر الثانی بعد امتثال الأمر الأول و حینئذ لا شبهه فی لزوم امتثاله ثانیا .۲ أن یکون الأمر الثانی قبل امتثال الأمر الأول و حینئذ یقع الشک فی وجوب امتثاله مرتین أو کفایه المره الواحده فی الامتثال فإن کان الأمر الثانی تأسیسا لوجوب آخر تعین الامتثال مره بعد أخری و إن کان تأکیدا للأمر الأول فلیس لهما إلا امتثال واحد و لتوضیح الحال و بیان الحق فی المسأله نقول إن هذا الفرض له أربع حالات

الأولى أن يكون الأمران معا غير معلقين على شرط كأن يقول مثلا- صل ثم يقول ثانيا صل فإن الظاهر حينئذ أن يحمل الأمر الثانى على التأكيد لأن الطبيعه الواحده يستحيل تعلق الأمرين بها من دون امتياز فى البين فلو كان الثانى تأسيسا غير مؤكد للأول لكان على الآمر تقييد متعلقه و لو بنحو مره أخرى فمن عدم التقييد و ظهور وحده المتعلق فيهما يكون اللفظ فى الثانى ظاهرا فى التأكيد و إن كان التأكيد فى نفسه خلاف الأصل و خلاف ظاهر الكلام لو خلى و نفسه .الثانيه أن يكون الأمران معا معلقين على شرط واحد كأن يقول المولى مثلا- إن كنت محدثا فتوضأ ثم يكرر نفس القول ثانيا ففى هذه الحاله أيضا يحمل على التأكيد لعين ما قلناه فى الحاله الأولى بلا تفاوت .الثالثه أن يكون أحد الأمرين معلقا و الآخر غير معلق كأن يقول مثلا اغتسل ثم يقول إن كنت جنبا فاغتسل ففى هذه الحاله أيضا يكون المطلوب واحدا و يحمل على التأكيد لوحده المأمور به ظاهرا المانعه من تعلق الأمرين به غير أن الأمر المطلق أعنى غير المعلق يحمل إطلاقه على المقيد أعنى المعلق فيكون الثانى مقيدا لإطلاق الأول و كاشفا عن المراد منه .الرابعه أن يكون أحد الأمرين معلقا على شىء و الآخر معلقا على شىء آخر كان يقول مثلا إن كنت جنبا فاغتسل و يقول إن مسست ميتا فاغتسل ففى هذه الحاله يحمل ظاهرا على التأسيس لأن الظاهر أن المطلوب فى كل منهما غير المطلوب فى الآخر و يبعد جدا حمله على أن المطلوب واحد أما التأكيد فلا- معنى هنا و أما القول بالتداخل بمعنى الاكتفاء بامتثال واحد عن المطلوبين فهو ممكن و لكنه ليس من باب التأكيد بل لا يفرض إلا بعد فرض التأسيس و أن هناك أمرين يمتثلان

معا بفعل واحد .و لكن التداخل على كل حال خلاف الأصل و لا يصار إليه إلا بدليل خاص كما ثبت فى غسل الجنابه أنه يجزى عن كل غسل آخر و سيأتى البحث عن التداخل مفصلا فى مفهوم الشرط

۱۱ دلاله الأمر بالأمر على الوجوب

إذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعل فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثانى فعله على قولين و هكذا يمكن فرضه على نحوين ۱ أن يكون المأمور الأول على نحو المبلغ لأمر المولى إلى المأمور الثانى مثل أن يأمر رئيس الدوله وزيره أن يأمر الرعيه عنه بفعل و هذا النحو لا شك خارج عن محل الخلاف لأنه لا يشك أحد فى ظهوره فى وجوب الفعل على المأمور الثانى و كل أوامر الأنبياء بالنسبه إلى المكلفين من هذا القبيل .۲ ألا يكون المأمور الأول على نحو المبلغ بل هو مأمور أن يستقل فى توجيه الأمر إلى الثانى من قبل نفسه و على نحو(قول الإمام عليه السلام:مرهم بالصلاه و هم أبناء سبع)يعنى الأطفال .و هذا النحو هو محل الخلاف و البحث و يلحق به ما لم يعلم الحال فيه أنه على أى نحو من النحوين المذكورين .و المختار أن مجرد الأمر بالأمر ظاهر عرفا فى وجوبه على الثانى .و توضيح ذلك أن الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين الأولى أن يكون غرض المولى يتعلق فى فعل المأمور الثانى

و یکون أمره بالأمر طریقا للتوصل إلی حصول غرضه و إذا عرف غرضه أنه علی هذه الصوره یکون أمره بالأمر لا شک أمرا بالفعل نفسه .الثانیه أن یکون غرضه فی مجرد أمر المأمور الأول من دون أن یتعلق له غرض بفعل المأمور الثانی کما لو أمر المولی ابنه مثلا أن یأمر العبد بشیء و لا یکون غرضه إلا أن یعود ابنه علی إصدار الأوامر أو نحو ذلک فیکون غرضه فقط فی إصدار الأول أمره فلا یکون الفعل مطلوبا له أصلا فی الواقع .و واضح لو علم الثانی المأمور بهذا الغرض لا یکون أمر المولی بالأمر أمرا له و لا یعد عاصیا لمولاه لو ترکه لأن الأمر المتعلق لأمر المولی یکون مأخوذا علی نحو الموضوعیه و هو متعلق الغرض لا علی نحو الطریقیه لتحصیل الفعل من العبد المأمور الثانی .فإن قامت قرینه علی إحدی الصورتین المذکورتین فذاک و إن لم تقم قرینه فإن ظاهر الأوامر عرفا مع التجرد عن القرائن هو أنه علی نحو الطریقیه .فإذن الأمر بالأمر مطلقا یدل علی الوجوب إلا إذا ثبت أنه علی نحو الموضوعیه و لیس مثله یقع فی الأوامر الشرعیه

ص :۸۵

الخاتمه فی تقسیمات الواجب

اشاره

للواجب عده تقسیمات لا بأس بالتعرض لها إلحاقا بمباحث الأوامر و إتماما للفائده

۱ المطلق و المشروط

إن الـواجب إذا قیس وجـوبه إلی شـیء آخر خـارج عن الواجب فهو لاـ یخرج عن أحـد نحوین ۱ أن یکون متوقفـا وجوبه علی ذلـک الشـیء و هو أی الشـیء مأخوذ فی وجوب الواجب علی نحو الشـرطیه کوجوب الحـج بالقیاس إلی الاسـتطاعه و هـذا هو المسـمی بالواجب المشـروط لاشتراط وجوبه بحصول ذلک الشیء الخارج و لذا لا یجب الحج إلا عند حصول الاستطاعه .۲ أن یکون وجوب الواجب غیر متوقف علی حصول ذلک الشـیء الآخر کالحـج بالقیاس إلی قطع المسافه و إن توقف وجوده علیه و هذا هو المسـمی بالواجب المطلق لأن وجوبه مطلق غیر مشروط بحصول ذلک الشیء الخارج و منه الصلاه بالقیاس إلی الوضوء و الغسل و الساتر و نحوها .و من مثال الحـج یظهر أنه و هو واجب واحـد یکون واجبا مشـروطا بالقیاس إلی شـیء و واجبا مطلقا بالقیاس إلی شیء آخر فالمشروط و المطلق أمران إضافیان .

ص: ۸۷

ثم اعلم أن كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامه و هى البلوغ و القدره و العقل فالصبى و العاجز و المجنون لا يكلفون بشىء فى الواقع .و أما العلم فقد قيل إنه من الشروط العامه و الحق أنه ليس شرطا فى الوجوب و لا فى غيره من الأحكام بل التكاليف الواقعيه مشتركه بين العالم و الجاهل على حد سواء نعم العلم شرط فى استحقاق العقاب على مخالفه التكليف على تفصيل يأتى فى مباحث الحجه و غيرها إن شاء الله تعالى و ليس هذا موضعه

۲ المعلق و المنجز

لا شك أن الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعليا شأن الواجب المطلق فيتوجه التكليف فعلا إلى المكلف و لكن فعليه التكليف تتصور على وجهين ۱ أن تكون فعليه الوجوب مقارنه زمانا لفعليه الواجب بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب و يسمى هذا القسم الواجب المنجز كالصلاه بعد دخول وقتها فإن وجوبها فعلى و الواجب و هو الصلاه فعلى أيضا .۲ أن تكون فعليه الوجوب سابقه زمانا على فعليه الواجب فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب و يسمى هذا القسم الواجب المعلق لتعليق الفعل لا وجوبه على زمان غير حاصل بعد كالحج مثلا فإنه عند حصول الاستطاعه يكون وجوبه فعليا كما قيل و لكن الواجب معلق على حصول الموسم فإنه عند حصول الاستطاعه وجب الحج و لذا

یجب علیه أن یهیئ المقدمات و الزاد و الراحله حتی یحصل وقته و موسمه لیفعله فی وقته المحدد له .و قد وقع البحث و الکلام هنا فی مقامین الأول فی إمکان الواجب المعلق و المعروف عن صاحب الفصول القول بإمکانه و وقوعه و الأکثر علی استحالته و هو المختار و سنتعرض له إن شاء الله تعالی فی مقدمه الواجب مع بیان السر فی الذهاب إلی إمکانه و وقوعه و سنبین أن الواجب فعلا فی مثال الحج هو السیر و التهیئه للمقدمات و أما نفس أعمال الحج فوجوبها مشروط بحضور الموسم و القدره علیها فی زمانه .و الثانی فی أن ظاهر الجمله الشرطیه فی مثل قولهم إذا دخل الوقت فصل هل إن الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاه فی المثال إلا بعد دخول الوقت أو إنه شرط للواجب فیکون الواجب نفسه معلقا علی دخول الوقت فی المثال و أما الوجوب فهو فعلی مطلق .و بعباره أخری هل إن القید شرط لمدلول هیئه الأمر فی الجزاء أو إنه شرط لمدلول ماده الأمر فی الجزاء .و هذا البحث یجری حتی لو کان الشرط غیر الزمان کما إذا قال المولی إذا تطهرت فصل .فعلی القول بظهور الجمله فی رجوع القید إلی الهیئه أی أنه شرط للوجوب یکون الواجب واجبا مشروطا فلا یجب تحصیل شیء من المقدمات قبل حصول الشرط و علی القول بظهورها فی رجوع القید إلی الماده أی أنه شرط للواجب یکون الواجب واجبا مطلقا فیکون الواجب فعلیا قبل حصول الشرط فیجب علیه تحصیل مقدمات المأمور به إذا علم بحصول الشرط فیما بعد .

و هذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين فی رجوع القید فی الجمله الشرطیه إلی الهیئه أو الماده و سیجیء تحقیق الحال فی موضعه إن شاء الله تعالی

۳ الأصلی و التبعی

(الواجب الأصلی ما قصدت إفاده وجوبه مستقلا بالکلام) کوجوبی الصلاه و الوضوء المستفادین من قوله تعالی وَ أَقِیمُوا الصَّلاٰةَ و قوله تعالی فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ .(و الواجب التبعی ما لم تقصد إفاده وجوبه بل کان من توابع ما قصدت إفادته) و هذا کوجوب المشی إلی السوق المفهوم من أمر المولی بوجوب شراء اللحم من السوق فإن المشی إلیها حینئذ یکون واجبا لکنه لم یکن مقصودا بالإفاده من الکلام کما فی کل دلاله التزامیه فیما لم یکن اللزوم فیها من قبیل البین بالمعنی الأخص

۴ التخییری و التعیینی

(الواجب التعیینی ما تعلق به الطلب بخصوصه و لیس له عدل فی مقام الامتثال) کالصلاه و الصوم فی شهر رمضان فإن الصلاه واجبه لمصلحه فی نفسها لا یقوم مقامها واجب آخر فی عرضها و قد عرفناه فیما سبق ص ۶۹ بقولنا (هو الواجب بلا واجب آخر یکون عدلا له و بدیلا عنه فی عرضه) و إنما قیدنا البدیل فی عرضه لأن بعض الواجبات التعیینیه قد یکون لها بدیل فی طولها و لا یخرجها عن کونها واجبات تعیینیه کالوضوء مثلا الذی له بدیل فی طوله و هو التیمم لأنه إنما یجب إذا

تعذر الوضوء و كالغسل بالنسبه إلى التيمم أيضا كذلک و كخصال الكفاره المرتبه نحو كفاره قتل الخطإ و هى العتق أولا فإن تعذر فصيام شهرين فإن تعذر فإطعام ستين مسكينا .(و الواجب التخييرى ما كان له عدل و بديل فى عرضه و لم يتعلق به الطلب بخصوصه) بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف و هو كالصوم الواجب فى كفاره إفطار شهر رمضان عمدا فإنه واجب و لكن يجوز تركه و تبديله بعتق رقبه أو إطعام ستين مسكينا .و الأصل فى هذا التقسيم أن غرض المولى ربما يتعلق بشىء معين فإنه لا مناص حينئذ من أن يكون هو المطلوب و المبعوث إليه وحده فيكون واجبا تعيينيا و ربما يتعلق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين بمعنى أن كلا منها محصل لغرضه فيكون البعث نحوها جميعا على نحو التخيير بينها .و كلا القسمين واقعان فى إراداتنا نحن أيضا فلا وجه للإشكال فى إمكان الواجب التخييرى و لا موجب لإطاله الكلام .ثم إن أطراف الواجب التخييرى إن كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحد فإنه يمكن أن يكون البعث فى مقام الطلب نحو هذا الجامع .فإذا وقع الطلب كذلک فإن التخيير حينئذ بين الأطراف يسمى عقليا و هو ليس من الواجب التخييرى المبحوث عنه فإن هذا يعد من الواجب التعيينى فإن كل واجب تعيينى كلى يكون المكلف مخيرا عقلا بين أفراده و التخيير يسمى حينئذ عقليا مثاله قول الأستاذ لتلميذه اشتر قلما الجامع بين أنواع الأقلام من قلم الحبر و قلم الرصاص و غيرهما فإن التخيير بين هذه الأنواع يكون عقليا كما أن التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقليا أيضا .و إن لم يكن هناک جامع مثل ذلک كما فى مثال خصال الكفاره فإن

البعث إما أن يكون نحو عنوان انتزاعی کعنوان أحد هذه الأمور أو نحو کل واحد منها مستقلا و لکن مع العطف بأو و نحوها مما یدل علی التخییر .فیقال فی النحو الأول مثلا أوجد أحد هذه الأمور و یقال فی النحو الثانی مثلا صم أو أطعم أو أعتق و یسمی حینئذ التخییر بین الأطراف شرعیا و هو المقصود من التخییر المقابل للتعیین هنا .ثم هذا التخییر الشرعی تاره یکون بین المتباینین کالمثال المتقدم و أخری بین الأقل و الأکثر کالتخییر بین تسبیحه واحده و ثلاث تسبیحات فی ثلاثیه الصلاه الیومیه و رباعیتها علی قول و کما لو أمر المولی برسم خط مستقیم مثلا مخیرا فیه بین القصیر و الطویل .و هذا الأخیر أعنی التخییر بین الأقل و الأکثر إنما یتصور فیما إذا کان الغرض مترتبا علی الأقل بحده و یترتب علی الأکثر بحده أیضا أما لو کان الغرض مترتبا علی الأقل مطلقا و إن وقع فی ضمن الأکبر فالواجب حینئذ هو الأقل فقط و لا تکون الزیاده واجبه فلا یکون من باب الواجب التخییری بل الزیاده لا بد أن تحمل علی الاستحباب

۵ العینی و الکفائی

تقدم ص ۷۶(أن الواجب العینی ما یتعلق بکل مکلف و لا یسقط بفعل الغیر) و یقابله(الواجب الکفائی و هو المطلوب فیه وجوب الفعل من أی مکلف کان) فهو یجب علی جمیع المکلفین و لکن یکتفی بفعل بعضهم فیسقط عن الآخرین و لا یستحق العقاب بترکه .نعم إذا ترکوه جمیعا من دون أن یقوم به واحد فالجمیع منهم یستحقون العقاب کما یستحق الثواب کل من اشترک فی فعله .و أمثله الواجب الکفائی کثیره فی الشریعه منها تجهیز المیت و الصلاه

ص: ۹۲

علیه و منها إنقاذ الغریق و نحوه من التهلکه و منها إزاله النجاسه عن المسجد و منها الحرف و المهن و الصناعات التی بها نظام معایش الناس و منها طلب الاجتهاد و منها الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر .و الأصل فی هذا التقسیم أن المولی یتعلق غرضه بالشیء المطلوب له من الغیر علی نحوین ۱ أن یصدر من کل واحد من الناس حینما تکون المصلحه المطلوبه تحصل من کل واحد مستقلا فلا بد أن یوجه الخطاب إلی کل واحد منهم علی أن یصدر من کل واحد عینا کالصوم أو الصلاه و أکثر التکالیف الشرعیه و هذا هو الواجب العینی .۲ أن یصدر من أحد المکلفین لا بعینه حینما تکون المصلحه فی صدور الفعل و لو مره واحده من أی شخص کان فلا بد أن یوجه الخطاب إلی جمیع المکلفین لعدم خصوصیه مکلف دون مکلف و یکتفی بفعل بعضهم الذی یحصل به الغرض فیجب علی الجمیع بفرض الکفایه الذی هو الواجب الکفائی .و قد وقع الأقدمون من الأصولیین فی حیره من أمر الوجوب الکفائی و تطبیقه علی القاعده فی الوجوب الذی قوامه بل لازمه المنع من الترک إذ رأوا أن وجوبه علی الجمیع لا یتلاءم مع جواز ترکه بفعل بعضهم و لا وجوب بدون المنع من الترک لذا ظن بعضهم أنه لیس المکلف المخاطب فیه الجمیع بل البعض غیر المعین أی أحد المکلفین و ظن بعضهم أنه معین عند الله غیر معین عندنا و یتعین من یسبق إلی الفعل منهم فهو المکلف حقیقه إلی غیر ذلک من الظنون .و نحن لما صورناه بذلک التصویر المتقدم لا یبقی مجال لهذه الظنون فلا نشغل أنفسنا بذکرها و ردها و تدفع الحیره بأدنی التفات لأنه إذا

كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد أن يسقط وجوبه عن الباقى إذ لا يبقى ما يدعو إليه فهو إذن واجب على الجميع من أول الأمر و لذا يمنعون جميعا من تركه و يسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه

۶ الموسع و المضيق

اشاره

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين موقت و غير موقت ثم الموقت إلى موسع و مضيق ثم غير الموقت إلى فورى و غير فورى و لنبدأ بغير الموقت مقدمه فنقول (غير الموقت ما لم يعتبر فيه شرعا وقت مخصوص) و إن كان كل فعل لا تخلو عقلا من زمن يكون ظرفا له كقضاء الفائته و إزاله النجاسه عن المسجد و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و نحو ذلك .و هو كما قلنا على قسمين (فورى و هو ما لا يجوز تأخيره عن أول أزمنه إمكانه) كإزاله النجاسه عن المسجد و رد السلام و الأمر بالمعروف و(غير فورى و هو ما يجوز تأخيره عن أول أزمنه إمكانه) كالصلاه على الميت و قضاء الصلاه الفائته و الزكاه و الخمس .(و الموقت ما اعتبر فيه شرعا وقت مخصوص) كالصلاه و الحج و الصوم و نحوها و هو لا يخلو عقلا من وجوه ثلاثه إما أن يكون فعله زائدا على وقته المعين له أو مساويا له أو ناقصا عنه و الأول ممتنع لأنه من التكليف بما لا يطاق .و الثانى لا ينبغى الإشكال فى إمكانه و وقوعه و هو المسمى المضيق كالصوم إذ فعله ينطبق على وقته بلا زياده و لا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب .

ص: ۹۴

و الثالث هو المسمى الموسع لأن فيه توسعه على المكلف فى أول الوقت و فى أثنائه و آخره كالصلاه اليوميه و صلاه الآيات فإنه لا يجوز تركه فى جميع الوقت و يكتفى بفعله مره واحده فى ضمن الوقت المحدد له .و لا إشكال عند العلماء فى ورود ما ظاهره التوسعه فى الشريعه و إنما اختلفوا فى جوازه عقلا على قولين إمكانه و امتناعه و من قال بامتناعه أول ما ورد على الوجه الذى يدفع الإشكال عنده على ما سيأتى .و الحق عندنا جواز الموسع عقلا و وقوعه شرعا .و منشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسع أن حقيقه الوجوب متقومه بالمنع من الترك كما تقدم فينافيه الحكم بجواز تركه فى أول الوقت أو وسطه .و الجواب عنه واضح فإن الواجب الموسع فعل واحد و هو طبيعه الفعل المقيد بطبيعه الوقت المحدود بحدين على ألا يخرج الفعل عن الوقت فتكون الطبيعه بملاحظه ذاتها واجبه لا يجوز تركها غير أن الوقت لما كان يسع لإيقاعها فيه عده مرات كان لها أفراد طوليه تدريجيه مقدره الوجود فى أول الوقت و ثانيه و ثالثه إلى آخره فيقع التخيير العقلى بين الأفراد الطوليه كالتخيير العقلى بين الأفراد العرضيه للطبيعه المأمور بها فيجوز الإتيان بفرد و ترك الآخر من دون أن يكون جواز الترك له مساس فى نفس المأمور به و هو طبيعه الفعل فى الوقت المحدود فلا منافاه بين وجوب الطبيعه بملاحظه ذاتها و بين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد .و القائلون بالامتناع التجئوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعه فى الشريعه فقال بعضهم بوجوبه فى أول الوقت و الإتيان به فى الزمان الباقى يكون من باب القضاء و التدارك لما فات من الفعل فى أول الوقت و قال آخر بوجوبه فى آخر الوقت و الإتيان به قبله من باب النفل يسقط به الغرض

ص :٩٥

نظير إيقاع غسل الجمعه فى يوم الخميس و ليله الجمعه و قيل غير ذلك .و كلها أقوال متروكه عند علمائنا واضحه البطلان فلا حاجه إلى الإطاله فى ردها

هل يتبع القضاء الأداء

مما يتفرع عاده على البحث عن الموقت مسأله تبعيه القضاء للأداء و هى من مباحث الألفاظ و تدخل فى باب الأوامر .و لكن أخر ذكرها إلى الخاتمه مع أن من حقها أن تذكر مثلها لأنها كما قلنا من فروع بحث الموقت عاده فنقول إن الموقت قد يفوت فى وقته إما لتركه عن عذر أو عن عمد و اختيار و إما لفساده لعذر أو لغير عذر فإذا فات على أى نحو من هذه الأنحاء فقد ثبت فى الشريعه وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاه و الصوم بمعنى أن يأتى بها خارج الوقت و يسمى هذا التدارك قضاء و هذا لا كلام فيه .إلا أن الأصوليين اختلفوا فى أن وجوب القضاء هل هو على مقتضى القاعده بمعنى أن الأمر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات فى وقته فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء أو أن القاعده لا تقتضى ذلك بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الأداء و فى المسأله أقوال ثلاثه قول بالتبعيه مطلقا .و قول بعدمها مطلقا .و قول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلا فلا تبعيه و بين ما إذا كان منفصلا فالقضاء تابع للأداء .

ص :٩٦

و الظاهر أن منشأ النزاع فى المسأله يرجع إلى أن المستفاد من التوقيت هو وحده المطلوب أو تعدده أى أن فى الموقت مطلوبا واحدا هو الفعل المقيد بالوقت بما هو مقيد أو مطلوبين و هما ذات الفعل و كونه واقعا فى وقت معين .فعلى الأول إذا فات الامتثال فى الوقت لم يبق طلب بنفس الذات فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت و على الثانى إذا فات الامتثال فى الوقت فإنما فات امتثال أحد الطلبين و هو طلب كونه فى الوقت المعين و أما الطلب بذات الفعل فباق على حاله .و لذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار أن المستفاد من دليل التوقيت فى المتصل وحده المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمر جديد و المستفاد فى المنفصل تعدد المطلوب فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد و يكون تابعا للأداء .و المختار هو القول الثانى و هو عدم التبعيه مطلقا .لأن الظاهر من التقييد أن القيد ركن فى المطلوب فإذا قال مثلا صم يوم الجمعه فلا يفهم منه إلا مطلوب واحد لغرض واحد و هو خصوص صوم هذا اليوم لا أن الصوم بذاته مطلوب و كونه فى يوم الجمعه مطلوب آخر .و أما فى مورد دليل التوقيت المنفصل كما إذا قال صم ثم قال مثلا اجعل صومك يوم الجمعه فأيضا كذلك نظرا إلى أن هذا من باب المطلق و المقيد فيجب فيه حمل المطلق على المقيد و معنى حمل المطلق على المقيد هو تقييد أصل المطلوب الأول بالقيد فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعا من أول الأمر خصوص المقيد فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلا واحدا لا أن المقيد مطلوب آخر غير المطلق و إلا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه فلم يكن حملا و لم يكن جمعا بين

الـدليلين بل يكون أخـذا بالـدليلين .نعم يمكن أن يفرض و إن كان هـذا فرضا بعيـد الوقوع فى الشـريعه أن يكون دليل التوقيت المنفصـل مقيـدا بـالتمكن كأن يقول فى المثال اجعل صومك يوم الجمعه إن تمكنت أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعم صـورتى التمكن و عـدمه و صوره التمكن هى القـدر المـتيقن منه فـإنه فى هـذا الفرض يمكن التمسـك بإطلاـق دليـل الواجب لإثبات وجوب الفعل خارج الوقت لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب إلا فى صوره التمكن و مع الاضطرار إلى ترك الفعـل فى الوقت يبقى دليـل الواجب على إطلاقه .و هـذا الفرض هو الـذى يظهر من الكفايه لشـيخ أساتـذتنا الآخوند قـدس سـره و لكنه فرض بعيـد جـدا على أنه مع هذا الفرض لا يصدق الفوت و لا القضاء بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء

ص :٩٨

الباب الثالث النواهی

اشاره

ص: ۹۹

و فیه خمس مسائل

۱ ماده النهی

(و المقصود بها کلمه النهی کماده الأمر و هی عباره عن طلب العالی من الـدانی ترک الفعل) أو فقل علی الأصح(إنها عباره عن زجر العالی للدانی عن الفعل و ردعه عنه) و لازم ذلک طلب الترک فیکون التفسیر الأول تفسیرا باللازم علی ما سیأتی توضیحه .و هی کلمه النهی ککلمه الأـمر فی الـدلاله علی الإلزام عقلا لا وضـعا و إنما الفرق بینهما أن المقصود فی الأمر الإلزام بالفعل و المقصود فی النهی الإلزام بالترک .و علیه تکون ماده النهی ظاهره فی الحرمه کما أن ماده الأمر ظاهره فی الوجوب

۲ صیغه النهی

المراد من صـیغه النهی کل صـیغه تـدل علی طلب الترک .أو فقل علی الأصح کل صـیغه تدل علی الزجر عن الفعل و ردعه عنه کصیغه لا تفعل أو إیاک أن تفعل و نحو ذلک .و المقصود بالفعل الحـدث الـذی یدل علیه المصدر و إن لم یکن أمرا وجودیا فیدخل فیها علی هذا نحو قولهم لا تترک الصلاه فإنها من صیغ النهی لا من صیغ الأمر کما أن قولهم اترک شرب الخمر تعد من صیغ الأمر لا من صـیغ النهی و إن أدت مؤدی لا تشـرب الخمر .و السـر فی ذلک واضح فإن المدلول المطابقی لقولهم لا تترک هو الزجر و النهی عن ترک الفعل و إن کان لازمه الأمر بالفعل فیدل علیه بالدلاله الالتزامیه

ص :۱۰۱

و المدلول المطابقى لقولهم اترك هو الأمر بترك الفعل و إن كان لازمه النهى عن الفعل فيدل عليه بالدلاله الالتزاميه

۳ ظهور صيغه النهى فى التحريم

الحق أن صيغه النهى ظاهره فى التحريم و لكن لا ـ لأنها موضوعه لمفهوم الحرمه و حقيقه فيه كما هو المعروف بل حالها فى ذلك حال ظهور صيغه افعل فى الوجوب فإنه قد قلنا هناك إن هذا الظهور إنما هو بحكم العقل لا أن الصيغه موضوعه و مستعمله فى مفهوم الوجوب .و كذلك صيغه لا تفعل فإنها أكثر ما تدل على النسبه الزجريه بين الناهى و المنهى عنه و المنهى فإذا صدرت ممن تجب طاعته و يجب الانزجار بزجره و الانتهاء عما نهى عنه و لم ينصب قرينه على جواز الفعل كان مقتضى وجوب طاعه هذا المولى و حرمه عصيانه عقلا ـ قضاء لحق العبوديه و المولويه عدم جواز ترك الفعل الذى نهى عنه إلا ـ مع الترخيص من قبله .فيكون على هذا نفس صدور النهى من المولى بطبعه مصداقا لحكم العقل بوجوب الطاعه و حرمه المعصيه فيكون النهى مصداقا للتحريم حسب ظهوره الإطلاقى لا أن التحريم الذى هو مفهوم اسمى وضعت له الصيغه و استعملت فيه .و الكلام هنا كالكلام فى صيغه افعل بلا فرق من جهه الأقوال و الاختلافات

۴ ما المطلوب فى النهى

كل ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود فى صيغه افعل و إنما اختص النهى فى خلاف واحد و هو أن المطلوب فى النهى هل هو مجرد الترك أو كف النفس عن الفعل و الفرق بينهما أن المطلوب على القول الأول

ص :۱۰۲

أمر عـدمی محض و المطلوب علی القول الثانی أمر وجودی لأـن الکف فعـل من أفعال النفس .و الحق هو القول الأول .و منشأ القول الثانی توهم هـذا القائل أن الترک الـذی معنـاه إبقـاء عـدم الفعل المنهی عنه علی حاله لیس بمقـدور للمکلف لأنه أزلی خـارج عن القـدره فلاـ یمکن تعلق الطلب به و المعقول من النهی أن یتعلق فیه الطلب بردع النفس و کفهـا عن الفعـل و هو فعل نفسانی یقع تحت الاختیار .و الجواب عن هذا التوهم أن عدم المقدوریه فی الأزل علی العدم لا ینافی المقدوریه بقاء و استمرارا إذ القدره علی الوجود تلازم القدره علی العدم بل القدره علی العدم علی طبع القدره علی الوجود و إلا لو کان العدم غیر مقدور بقاء لما کان الوجود مقـدورا فإن المختار القادر هو الـذی إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل .و التحقیق أن هذا البحث ساقط من أصـله فإنه کما أشـرنا إلیه فیما سـبق لیس معنی النهی هو الطلب حتی یقال إن المطلوب هو الترک أو الکف و إنما طلب الترک من لوازم النهی و معنی النهی المطـابقی هو الزجر و الردع نعم الردع عن الفعل یلزمه عقلا طلب الترک کما أن البعث نحو الفعل فی الأـمر یلزمه عقلاـ الردع عن الترک .فالأـمر و النهی کلاهما یتعلقان بنفس الفعل رأسا فلا موقع للحیره و الشک فی أن الطلب فی النهی یتعلق بالترک أو الکف

۵ دلاله صیغه النهی علی الدوام و التکرار

اشاره

اختلفوا فی دلاله صیغه النهی علی التکرار أو المره کالاختلاف فی صیغه افعل .

ص :۱۰۳

و الحق هنا ما قلناه هناك بلا- فرق فلا دلاله لصيغه لا تفعل لا بهيئتها و لا بمادتها على الدوام و التكرار و لا على المره و إنما المنهى عنه صرف الطبيعه كما أن المبعوث نحوه فى صيغه افعل صرف الطبيعه .غير أن بينهما فرقا من ناحيه عقليه فى مقام الامتثال فإن امتثال النهى بالانزجار عن فعل الطبيعه و لا- يكون ذلك إلا بترك جميع أفرادها فإنه لو فعلها مره واحده ما كان ممتثلا- و أما امتثال الأمر فيتحقق بإيجاد أول وجود من أفراد الطبيعه و لا تتوقف طبيعه الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مره واحده .و ليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين و دلالتهما بل ذلك مقتضى طبع النهى و الأمر عقلا .

تنبيه

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثى اجتماع الأمر و النهى و دلاله النهى على الفساد لأنهما داخلان فى المباحث العقليه كما سيأتى و ليس هما من مباحث الألفاظ و كذلك بحث مقدمه الواجب و مسأله الضد و مسأله الإجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضا و سنذكر الجميع فى المقصد الثانى المباحث العقليه إن شاء الله تعالى

ص :۱۰۴

الباب الرابع المفاهيم

اشاره

ص :١٠٥

تمهید فی معنی کلمه المفهوم و فی النزاع فی حجیته و فی أقسامه فهذه ثلاثه مباحث

۱ معنی کلمه المفهوم

تطلق کلمه المفهوم علی ثلاثه معان ۱ المعنی المدلول للفظ الذی یفهم منه فیساوق کلمه المدلول سواء کان مدلولا لمفرد أو جمله و سواء کان مدلولا حقیقیا أو مجازیا .۲ ما یقابل المصداق فیراد منه کل معنی یفهم و إن لم یکن مدلولا للفظ فیعم المعنی الأول و غیره .۳ ما یقابل المنطوق و هو أخص من الأولین و هذا هو المقصود بالبحث هنا و هو اصطلاح أصولی یختص بالمدلولات الالتزامیه للجمل الترکیبیه سواء کانت إنشائیه أو إخباریه فلا یقال لمدلول المفرد مفهوم و إن کان من المدلولات الالتزامیه .أما المنطوق فمقصودهم منه ما یدل علیه نفس اللفظ فی حد ذاته علی وجه یکون اللفظ المنطوق حاملا لذلک المعنی و قالبا له فیسمی المعنی منطوقا تسمیه للمدلول باسم الدال و لذلک یختص المنطوق بالمدلول المطابقی فقط و إن کان المعنی مجازا قد استعمل فیه اللفظ بقرینه .و علیه فالمفهوم الذی یقابله ما لم یکن اللفظ حاملا له دالا علیه بالمطابقه و لکن یدل علیه باعتباره لازما لمفاد الجمله بنحو اللزوم البین بالمعنی الأخص (۱).

۱- ۱) راجع کتاب المنطق للمؤلف،الجزء الأول ص ۷۹ عن معنی البین و أقسامه.

و لأجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامى .مثاله قولهم إذا بلغ الماء كرا لا ينجسه شىء فالمنطوق فيه هو مضمون الجمله و هو عدم تنجس الماء البالغ كرا بشىء من النجاسات و المفهوم على تقدير أن يكون لمثل هذه الجمله مفهوم أنه إذا لم يبلغ كرا يتنجس .و على هذا يمكن تعريفهما بما يلى (المنطوق هو حكم دل عليه اللفظ فى محل النطق)(و المفهوم هو حكم دل عليه اللفظ لا فى محل النطق) .و المراد من الحكم الحكم بالمعنى الأعم لا خصوص أحد الأحكام الخمسه و عرفوهما أيضا بأنهما حكم مذكور و حكم غير مذكور و أنهما حكم لمذكور و حكم لغير مذكور و كلها لا تخلو عن مناقشات طويله الذيل و الذى يهون الخطب أنها تعريفات لفظيه لا يقصد منها الدقه فى التعريف و المقصود منها واضح كما شرحناه

۲ النزاع فى حجيه المفهوم

لا شك أن الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه فيكون حجه من المتكلم على السامع و من السامع على المتكلم كسائر الظواهر الأخرى .إذن ما معنى النزاع فى حجيه المفهوم حينما يقولون مثلا هل مفهوم الشرط حجه أو لا .و على تقديره فلا يدخل هذا النزاع فى مباحث الألفاظ التى كان الغرض منها تشخيص الظهور فى الكلام و تنقيح صغريات حجيه الظهور بل ينبغى أن يدخل فى مباحث الحجه كالبحث عن حجيه الظهور و حجيه الكتاب و نحو

ذلك .و الجواب أن النزاع هنا فى الحقيقه إنما هو فى وجود الـدلاله على المفهوم أى فى أصل ظهور الجمله فيه و عـدم ظهورها و بعبـاره أوضـح النزاع هنـا فى حصول المفهوم للجمله لا فى حجيته بعـد فرض حصوله .فمعنى النزاع فى مفهوم الشـرط مثلا أن الجمله الشـرطيه مع قطع النظر عن القرائن الخاصه هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط و هل هى ظاهره فى ذلك .لا أنه بعـد دلالتهـا على هـذا المفهوم و ظهورهـا فيه يتنـازع فى حجيته فإن هـذا لا معنى له و إن أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم كما يقولون مثلا مفهوم الشـرط حجه أم لا و لكن غرضـهم ما ذكرنا .كما أنه لا نزاع فى دلاله بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لهـا قرينه خـاصه على ذلـك المفهوم فـإن هـذا ليس موضع كلامهم بل موضوع الكلام و محل النزاع فى دلاله نوع تلك الجمله كنوع الجمله الشرطيه على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصه

۳ أقسام المفهوم

ينقسم المفهـوم إلى مفهـوم الموافقه و مفهوم المخـالفه (۱ مفهوم الموافقه مـا كـان الحكم فى المفهوم موافقا فى السـنخ للحكم الموجود فى المنطوق) فإن كان الحكم فى المنطوق الوجوب مثلا كان فى المفهوم الوجوب أيضا و هكـذا .كـدلاله الأولويه فى مثل قوله تعـالى فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ على النهى عن الضـرب و الشـتم للأبوين و نحو ذلك مما هو أشـد إهانه و إيلاما من التأفيف المحرم بحكم الآيه .

ص :۱۰۹

و قـد یسـمی هـذا المفهوم فحوی الخطاب و لا نزاع فی حجیه مفهوم الموافقه بمعنی دلاله الأولویه علی تعدی الحکم إلی ما هو أولی فی عله الحکم و له تفصیل کلام یأتی فی موضعه .(۲ مفهوم المخالفه ما کان الحکم فیه مخالفا فی السنخ للحکم الموجود فی المنطوق) و له موارد کثیره وقع الکلام فیها نذکرها بالتفصـیل و هی سـته ۱ مفهوم الشرط .۲ مفهوم الوصف .۳ مفهوم الغایه .۴ مفهوم الحصر .۵ مفهوم العدد .۶ مفهوم اللقب

ص :۱۱۰

الأول مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع

لا شك فی أن الجمله الشرطیه یدل منطوقها بالوضع علی تعلیق التالی فیها علی المقدم الواقع موقع الفرض و التقدیر و هی علی نحوین ١ أن تکون مسوقه لبیان موضوع الحکم أی أن المقدم هو نفس موضوع الحکم حیث یکون الحکم فی التالی منوطا بالشرط فی المقدم علی وجه لا یعقل فرض الحکم بدونه نحو قولهم إن رزقت ولدا فاختنه فإنه فی المثال لا یعقل فرض ختان الولد إلا بعد فرض وجوده و منه قوله تعالی وَ لاٰ تُکْرِهُوا فَتَیٰاتِکُمْ عَلَی الْبِغٰاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً فإنه لا یعقل فرض الإکراه علی البغاء إلا بعد فرض إراده التحصن من قبل الفتیات .و قد اتفق الأصولیون علی أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجمله الشرطیه لأن انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحکم فلا معنی للحکم بانتفاء التالی علی تقدیر انتفاء المقدم إلا علی نحو السالبه بانتفاء الموضوع و لا حکم حینئذ بالانتفاء بل هو انتفاء الحکم فلا مفهوم للشرطیه فی المثالین فلا یقال إن لم ترزق ولدا فلا تختنه و لا یقال إن لم یردن تحصنا فأکرهوهن علی البغاء .٢ ألا تکون مسوقه لبیان الموضوع حیث یکون الحکم فی التالی منوطا بالشرط علی وجه یمکن فرض الحکم بدونه نحو قولهم إن أحسن صدیقک فأحسن إلیه فإن فرض الإحسان إلی الصدیق لا یتوقف عقلا علی فرض صدور الإحسان منه فإنه یمکن الإحسان إلیه أحسن أو لم یحسن .و هذا النحو الثانی من الشرطیه هو محل النزاع فی مسألتنا و مرجعه

ص: ١١١

إلى النزاع فى دلاله الشرطيه على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط بمعنى أنه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق كالوجوب مثلا على تقدير انتفاء الشرط .و إنما قلنا نوع الحكم لأن شخص كل حكم فى القضيه الشرطيه أو غيرها ينتفى بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع سواء كان للقضيه مفهوم أو لم يكن و فى مفهوم الشرطيه قولان أقواهما أنها تدل على الانتفاء عند الانتفاء

.المناط فى مفهوم الشرط

إن دلاله الجمله الشرطيه على المفهوم تتوقف على دلالتها بالوضع أو بالإطلاق على أمور ثلاثه مترتبه ١ دلالتها على الارتباط و الملازمه بين المقدم و التالى .٢ دلالتها زياده على الارتباط و الملازمه على أن التالى معلق على المقدم و مترتب عليه و تابع له فيكون المقدم سببا للتالى و المقصود من السبب هنا هو كل ما يترتب عليه الشيء و إن كان شرطا و نحوه فيكون أعم من السبب المصطلح فى فن المعقول .٣ دلالتها زياده على ما تقدم على انحصار السببيه فى المقدم بمعنى أنه لا سبب بديل له يترتب عليه التالى .و توقف المفهوم للجمله الشرطيه على هذه الأمور الثلاثه واضح لأنه لو كانت الجمله اتفاقيه أو كان التالى غير مترتب على المقدم أو كان مترتبا و لكن لا على نحو الانحصار فيه فإنه فى جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالى .

ص :١١٢

و إنما الـذى ينبغى إثباته هنا هو أن الجمله ظاهره فى هذه الأمور الثلاثه وضـعا أو إطلاقا لتكون حجه فى المفهوم .و الحق ظهور الجمله الشرطيه فى هذه الأمور وضعا فى بعضها و إطلاقا فى البعض الآخر .١ أما دلالتها على الارتباط و وجود العلقه اللزوميه بين الطرفين فالظـاهر أنه بـالوضع بحكم التبـادر و لكن لاـ بوضع خصوص أدوات الشـرط حتى ينكر وضـعها لـذلك بل بوضع الهيئه التركيبيه للجمله الشـرطيه بمجموعها و عليه فاسـتعمالها فى الاتفاقيه يكون بالعنايه و ادعاء التلازم و الارتباط بين المقـدم و التالى إذا اتفقت لهمـا المقارنه فى الوجود .٢ و أمـا دلالتهـا على أن التالى مترتب على المقـدم بأى نحو من أنحاء الترتب فهو بالوضـع أيضـا و لكن لاـ بمعنى أنهـا موضوعه بوضـعين وضع للتلازم و وضع آخر للترتب بل بمعنى أنها موضوعه بوضع واحـد للارتباط الخاص و هو ترتب التالى على المقـدم .و الـدليل على ذلك هو تبادر ترتب التالى على المقـدم عنها فإنها تـدل على أن المقـدم وضع فيها موضع الفرض و التقـدير و على تقـدير حصوله فالتالى حاصل عنده تبعا أى يتلوه فى الحصول أو فقل إن المتبادر منها لابـديه الجزاء عنـد فرض حصول الشـرط و هـذا لاـ يمكن أن ينكره إلاـ مكابر أو غافل فإن هـذا هو معنى التعليق الـذى هو مفاد الجمله الشـرطيه التى لا مفاد لها غيره و من هنا سموا الجزء الأول منها شرطا و مقدما و سموا الجزء الثانى جزاء و تاليا .فإذا كانت جمله إنشـائيه أى أن التالى متضـمن لإنشاء حكم تكليفى أو وضـعى فإنها تـدل على تعليق الحكم على الشـرط فتـدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم .

ص :١١٣

و إذا كانت جمله خبريه أى أن التالى متضمن لحكايه خبر فإنها تدل على تعليق حكايته على المقدم سواء كان المحكى عنه خارجا و فى الواقع مترتبا على المقدم فتتطابق الحكايه مع المحكى عنه كقولنا إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود أو مترتب عليه بأن كان العكس كقولنا إن كان النهار موجودا فالشمس طالعه أو كان لا ترتب بينهما كالمتضائفين فى مثل قولنا إن كان خالد ابنا لزيد فزيد أبوه .٣ و أما دلالتها على أن الشرط منحصر فبالإطلاق لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط و كذا لو كان معه شىء آخر يكونان معا شرطا للحكم لاحتاج ذلك إلى بيان زائد إما بالعطف بأو فى الصوره الأولى أو العطف بالواو فى الصوره الثانيه لأن الترتب على الشرط ظاهر فى أنه بعنوانه الخاص مستقلا هو الشرط المعلق عليه الجزاء فإذا أطلق تعليق الجزاء على الشرط فإنه يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه و أنه منحصر لا بديل و لا عدل له و إلا لوجب على الحكيم بيانه و هو حسب الفرض فى مقام البيان .و هذا نظير ظهور صيغه افعل بإطلاقها فى الوجوب التعينى و التعيينى .و إلى هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجمله الشرطيه فى الأمور التى بها تكون ظاهره فى المفهوم .و على كل حال إن ظهور الجمله الشرطيه فى المفهوم مما لا- ينبغى أن يتطرق إليه الشك إلا- مع قرينه صارفه أو تكون وارده لبيان الموضوع .و يشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم (فى روايه أبى بصير قال:سألت أبا عبد الله عن الشاه تذبح فلا- تتحرك و يهراق منها دم كثير عبيط فقال لا- تأكل إن عليا كان يقول إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل) فإن استدلال الإمام بقول على عليه السلام لا يكون

إلا إذا كان له مفهوم و هو إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

اشاره

و من لواحق مبحث مفهوم الشرط مسأله ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر و قد تعدد الشرط فيهما و كان الجزاء واحدا و هذا يقع على نحوين .١ أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار نحو التقصير فى السفر فيما ورد(:إذا خفى الأذان فقصر و إذا خفيت الجدران فقصر) .٢ أن يكون الجزاء قابلا للتكرار كما فى نحو إذا أجنبت فاغتسل إذا مسست ميتا فاغتسل .أما النحو الأول فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط و لكن التعارض إنما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر كما هو واضح فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجهين الوجه الأول أن نقيد كلا من الشرطين من ناحيه ظهورهما فى الاستقلال بالسببيه ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق كما سبق الذى يقابله التقييد بالعطف بالواو فيكون الشرط فى الحقيقه هو المركب من الشرطين و كل منهما يكون جزء السبب و الجملتان تكونان حينئذ كجمله واحده مقدمها المركب من الشرطين بأن يكون مؤداهما هكذا إذا خفى الأذان و الجدران معا فقصر .و ربما يكون لهاتين الجملتين معا حينئذ مفهوم واحد و هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معا أو أحدهما كما لو كانا جمله واحده .

الوجه الثانی أن نقیدهما من ناحیه ظهورهما فی الانحصار ذلک الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقیید بأو و حینئذ یکون الشرط أحدهما علی البدلیه أو الجامع بینهما علی أن یکون کل منهما مصداقا له و ذلک حینما یمکن فرض الجامع بینهما و لو کان عرفیا .و إذ یدور الأمر بین الوجهین فی التصرف فأیهما أولی هل الأولی تقیید ظهور الشرطیتین فی الاستقلال أو تقیید ظهورهما فی الانحصار قولان فی المسأله .و الأوجه علی الظاهر هو التصرف الثانی لأن منشأ التعارض بینهما هو ظهورهما فی الانحصار الذی یلزم منه الظهور فی المفهوم فیتعارض منطوق کل منهما مع مفهوم الآخر کما تقدم فلا بد من رفع الید عن ظهور کل منهما فی الانحصار بالإضافه إلی المقدار الذی دل علیه منطوق الشرطیه الأخری لأن ظهور المنطوق أقوی أما ظهور کل من الشرطیتین فی الاستقلال فلا معارض له حتی ترفع الید عنه .و إذا ترجح القول الثانی و هو التصرف فی ظهور الشرطین فی الانحصار یکون کل من الشرطین مستقلا فی التأثیر فإذا انفرد أحدهما کان له التأثیر فی ثبوت الحکم و إن حصلا معا فإن کان حصولهما بالتعاقب کان التأثیر للسابق و إن تقارنا کان الأثر لهما معا و یکونان کالسبب الواحد لامتناع تکرار الجزاء حسب الفرض .و أما النحو الثانی و هو ما إذا کان الجزاء قابلا للتکرار فهو علی صورتین ۱ أن یثبت بالدلیل أن کلا من الشرطین جزء السبب و لا کلام حینئذ فی أن الجزاء واحد یحصل عند حصول الشرطین معا .

ص :۱۱۶

۲ أن يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط أن كلا من الشرطين سبب مستقل سواء كان للقضيه الشرطيه مفهوم أم لم يكن فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معا فى وقت واحد أو متعاقبين أن القاعده أى شىء تقتضى هل تقتضى تداخل الأسباب فيكون لها جزاء واحد كما فى مثال تداخل موجبات الوضوء من خروج البول أو الغائط و النوم و نحوهما أم تقتضى عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرار الشروط كما فى مثال تعدد وجوب الصلاه بتعدد أسبابه من دخول وقت اليوميه و حصول الآيات .أقول لا شبهه فى أنه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلك الدليل .و أما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف و الحق أن القاعده فيه عدم التداخل .بيان ذلك أن لكل شرطيه ظهورين ۱ ظهور الشرط فيها فى الاستقلال بالسببيه و هذا الظهور يقتضى أن يتعدد الجزاء فى الشرطيتين موضوعتى البحث فلا تتداخل الأسباب .۲ ظهور الجزاء فيها فى أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود و لما كان صرف الشىء لا يمكن أن يكون محكوما بحكمين فيقتضى ذلك أن يكون لجميع الأسباب جزاء واحد و حكم واحد عند فرض اجتماعها فتتداخل الأسباب .و على هذا فيقع التنافى بين هذين الظهورين فإذا قدمنا الظهور الأول لا بد أن نقول بعدم التداخل و إذا قدمنا الظهور الثانى لا بد أن نقول بالتداخل فأيهما أولى بالتقديم و الأرجح أن الأولى بالتقديم ظهور الشرط

على ظهور الجزاء لأن الجزاء لما كان معلقا على الشرط فهو تابع له ثبوتا و إثباتا فإن كان واحدا كان الجزاء واحدا و إن كان متعددا كان متعددا و إذا كان المقدم متعددا حسب فرض ظهور الشرطيتين كان الجزاء تبعا له و عليه لا يستقيم للجزاء ظهور فى وحده المطلوب فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين بل يكون الظهور فى التعداد رافعا للظهور فى الوحده لأن الظهور فى الوحده لا يكون إلا بعد فرض سقوط الظهور فى التعداد أو بعد فرض عدمه أما مع وجوده فلا ينعقد الظهور فى الوحده فالقاعده فى المقام إذن هى عدم التداخل و هو مذهب أساطين العلماء الأعلام قدس الله أسرارهم .

تنبيهان

@

۱ تداخل المسببات

إن البحث فى المسأله السابقه إنما هو عما إذا تعددت الأسباب فيتساءل فيها عما إذا كان تعددها يقتضى المغايره فى الجزاء و تعدد المسببات بالفتح أو لا يقتضى فتتداخل الأسباب و ينبغى أن تسمى بمسأله تداخل الأسباب .و بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك ينبغى أن يبحث أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك فى الاسم و الحقيقه كالأغسال هل يصح أن يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى .و هذه مسأله أخرى غير ما تقدم تسمى بمسأله تداخل المسببات و هى من ملحقات الأولى .و القاعده فيها أيضا عدم التداخل .و السر فى ذلك أن سقوط الواجبات المتعدده واحد و إن أتى به بنيه

ص :۱۱۸

امتثال الجميع يحتاج إلى دليل خاص كما ورد فى الأغسال بالاكتفاء بغسل الجنابه عن باقى الأغسال و ورد أيضا جواز الاكتفاء بغسل واحد عن أغسال متعدده و مع عدم ورود الدليل الخاص فإن كل وجوب يقتضى امتثالا خاصا به لا يغنى عنه امتثال الآخر و إن اشتركت الواجبات فى الاسم و الحقيقه .نعم قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبه العموم و الخصوص من وجه و كان دليل كل منهما مطلقا بالإضافه إلى مورد الاجتماع كما إذا قال مثلا تصدق على مسكين و قال ثانيا تصدق على ابن سبيل فجمع العنوانين شخص واحد بأن كان فقيرا و ابن سبيل فإن التصدق عليه يكون مسقطا للتكليفين .

۲ الأصل العملى فى المسألتين

أن مقتضى الأصل العملى عند الشك فى تداخل الأسباب هو التداخل لأن تأثير السببين فى تكليف واحد متيقن و إنما الشك فى تكليف ثان زائد و الأصل فى مثله البراءه .و بعكسه فى مسأله تداخل المسببات فإن الأصل يقتضى فيه عدم التداخل كما مرت الإشاره إليه لأنه بعد ثبوت التكاليف المتعدده بتعدد الأسباب يشك فى سقوط التكاليف الثابته لو فعل فعلا واحدا و مقتضى القاعده فى مثله الاشتغال بمعنى أن الاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى فلا يكتفى بفعل واحد فى مقام الامتثال

الثانى مفهوم الوصف

موضوع البحث

المقصود بالوصف هنا ما يعم النعت و غيره فيشمل الحال و التمييز و نحوهما مما يصلح أن يكون قيدا لموضوع التكليف كما أنه يختص بما إذا كان معتمدا على موصوف فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعا للحكم نحو وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما فإن مثل هذا يدخل فى باب مفهوم اللقب و السر فى ذلك أن الدلاله على انتفاء الوصف لا بد فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيد بالوصف مره و يتجرد عنه أخرى حتى يمكن فرض نفى الحكم عنه .و يعتبر أيضا فى المبحوث عنه هنا أن يكون أخص من الموصوف مطلقا أو من وجه لأنه لو كان مساويا أو أعم مطلقا لا يوجب تضييقا و تقييدا فى الموصوف حتى يصح فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف .و أما دخول الأخص من وجه فى محل البحث فإنما هو بالقياس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف ففى مثال فى الغنم السائمه زكاه يكون مفهومه لو كان له مفهوم عدم وجوب الزكاه فى الغنم غير السائمه و هى المعلوفه و أما بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلاله له على المفهوم قطعا فلا يدل المثال على عدم الزكاه فى غير الغنم السائمه أو غير السائمه كالإبل مثلا لأن الموضوع و هو الموصوف الذى هو الغنم فى المثال يجب أن يكون محفوظا فى المفهوم

ص :١٢٠

و لا یکون متعرضا لموضوع آخر لا نفیا و لا إثباتا .(فما عن بعض الشافعیه من القول بدلاله القضیه المذکوره علی عدم الزکاه فی الإبل المعلوفه لا وجه له قطعا) .

الأقوال فی المسأله و الحق فیها

لا شک فی دلاله التقیید بالوصف علی المفهوم عند وجود القرینه الخاصه و لا شک فی عدم الدلاله عند وجود القرینه علی ذلک مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذی یفهم منه عدم إناطه الحکم به وجودا و عدما نحو قوله تعالی وَ رَبائِبُکُمُ اللاّتِی فِی حُجُورِکُمْ فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضیه مطلقا إذ یفهم منه أن وصف الربائب بأنها فی حجورکم لأنها غالبا تکون کذلک و الغرض منه الإشعار بعله الحکم إذ إن اللاتی تربی فی الحجور تکون کالبنات .و إنما الخلاف عند تجرد القضیه عن القرائن الخاصه فإنهم اختلفوا فی أن مجرد التقیید بالوصف هل یدل علی المفهوم أی انتفاء حکم الموصوف عند انتفاء الوصف أو لا یدل نظیر الاختلاف المتقدم فی التقیید بالشرط و فی المسأله قولان و المشهور القول الثانی و هو عدم المفهوم .و السر فی الخلاف یرجع إلی أن التقیید المستفاد من الوصف هل هو تقیید لنفس الحکم أی أن الحکم منوط به أو أنه تقیید لنفس موضوع الحکم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد فیکون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف و الوصف .فإن کان الأول فإن التقیید بالوصف یکون ظاهرا فی انتفاء الحکم عند انتفائه بمقتضی الإطلاق لأن الإطلاق یقتضی بعد فرض إناطه الحکم بالوصف انحصاره فیه کما قلنا فی التقیید بالشرط .و إن کان الثانی فإن التقیید لا یکون ظاهرا فی انتفاء الحکم عند

انتفاء الوصف لأنه حينئذ يكون من قبيل مفهوم اللقب إذ إنه يكون التعبير بالوصف و الموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط لا أن الموضوع ذات الموصوف و الوصف قيد للحكم عليه مثلما إذا قال القائل اصنع شكلا رباعيا قائم الزاويه متساوى الأضلاع فإن المفهوم منه أن المطلوب صنعه هو المربع فعبر عنه بهذه القيود الداله عليه حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعباره المؤلفه من الموصوف و الوصف و هى فى المثال شكل رباعى قائم الزوايا متساوى الأضلاع و هى بمنزله كلمه مربع فكما أن جمله اصنع مربعا لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدل عليه لأنه فى الحقيقه يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف .إذا عرفت ذلك فنقول إن الظاهر فى الوصف لو خلى و طبعه من دون قرينه أنه من قبيل الثانى أى أنه قيد للموضوع لا للحكم فيكون الحكم من جهته مطلقا غير مقيد فلا مفهوم للوصف .و من هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالأدله الآتيه ۱ أنه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائده فيه و الجواب أن الفائده غير منحصره برجوعه إلى الحكم و كفى فائده فيه تحديد موضوع الحكم و تقييده به .۲ إن الأصل فى القيود أن تكون احترازيه .و الجواب أن هذا مسلم و لكن معنى الاحتراز هو تضييق دائره الموضوع و إخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له و نحن نقول به و ليس هذا من المفهوم فى شىء لأن إثبات الحكم لموضوع لا ينفى ثبوت سنخ الحكم لما عداه كما فى مفهوم اللقب و الحاصل أن كون القيد احترازيا لا يلزم إرجاعه قيدا للحكم .۳ إن الوصف مشعر بالعليه فيلزم إناطه الحكم به .

ص :۱۲۲

و الجواب أن هـذا الإشـعار و إن كـان مسـلما إلاـ أنه ما لم يصل إلى حـد الظهور لا ينفع فى الـدلاله على المفهوم .۴ الاستدلال بالجمل التى ثبتت دلالتها على المفهوم مثل(قوله صـلى اللّه عليه و آله:مطل الغنى ظلم) .و الجواب أن ذلك على تقـديره لا ينفع لأنـا لا نمنع من دلاله التقييـد بالوصف على المفهوم أحيانا لوجود قرينه و إنما موضوع البحث فى اقتضاء طبع الوصف لو خلى و نفسه للمفهوم و فى خصوص المثال نجـد القرينه على إناطه الحكم بالغنى موجوده من جهه مناسـبه الحكم و الموضوع فيفهم أن السبب فى الحكم بالظلم كون المدين غنيا فيكون مطله ظلما بخلاف المدين الفقير لعجزه عن أداء الدين فلا يكون مطله ظلما

ص :۱۲۳

الثالث مفهوم الغايه

إذا ورد التقييد بالغايه نحو و أتموا الصيام إلى الليل و نحو كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه فقد وقع خلاف الأصوليين فيه من جهتين الجهه الأولى فى دخول الغايه فى المنطوق أى فى حكم المغيا فقد اختلفوا فى أن الغايه و هى الواقعه بعد أداه الغايه نحو إلى و حتى هل هى داخله فى المغيا حكما أو خارجه عنه و إنما ينتهى إليها المغيا موضوعا و حكما على أقوال منها التفصيل بين كونها من جنس المغيا فتدخل فيه نحو صمت النهار إلى الليل و بين كونها من غير جنسه فلا تدخل كمثال كل شيء حلال و منها التفصيل بين كون الغايه واقعه بعد إلى فلا تدخل فيه و بين كونها واقعه بعد حتى فتدخل نحو كل السمكه حتى رأسها .و الظاهر أنه لا ـ ظهور لنفس التقييد بالغايه فى دخولها فى المغيا و لا ـ فى عدمه بل يتبع ذلك الموارد و القرائن الخاصه الحافه بالكلام .نعم لا ينبغى الخلاف فى عدم دخول الغايه فيما إذا كانت غايه للحكم كمثال كل شىء حلال فإنه لا معنى لدخول معرفه الحرام فى حكم الحلال .ثم إن المقصود من كلمه حتى التى يقع الكلام عنها هى حتى الجاره دون العاطفه و إن كانت تدخل على الغايه أيضا لأن العاطفه يجب دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها لأن هذا هو معنى العطف فإذا قلت مات الناس حتى الأنبياء فإن معناه أن الأنبياء ماتوا أيضا بل حتى العاطفه تفيد أن الغايه هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيا فى القوه أو

الضعف فكيف يتصور ألا يكون المعطوف بها داخلا فى الحكم بل قد يكون هو الأسبق فى الحكم نحو مات كل أب حتى آدم .الجهه الثانيه فى مفهوم الغايه و هى موضوع البحث هنا فإنه قد اختلفوا فى أن التقييد بالغايه مع قطع النظر عن القرائن الخاصه هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغايه و من الغايه نفسها أيضا إذا لم تكن داخله فى المغيا أو لا .فنقول إن المدرك فى دلاله الغايه على المفهوم كالمدرك فى الشرط و الوصف فإذا كانت قيدا للحكم كانت ظاهره فى انتفاء الحكم فيما وراءها و أما إذا كانت قيدا للموضوع أو المحمول فقط فلا دلاله لها على المفهوم و عليه فما علم فى التقييد بالغايه أنه راجع إلى الحكم فلا إشكال فى ظهوره فى المفهوم مثل (قوله عليه السلام:كل شىء طاهر حتى تعلم أنه نجس)و كذلك مثال كل شىء حلال .و إن لم يعلم ذلك من القرائن فلا- يبعد القول بظهور الغايه فى رجوعها إلى الحكم و أنها غايه للنسبه الواقعه قبلها و كونها غايه لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذى يحتاج إلى البيان و القرينه .فالقول بمفهوم الغايه هو المرجح عندنا

الرابع مفهوم الحصر

معنى الحصر الحصر له معنيان

١ القصـر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغه سواء كان من نوع قصر الصفه على الموصوف نحو(:لا سيف إلا ذو الفقار و لا فتى إلاـ على) أم من نوع قصـر الموصوف على الصـفه نحو وَ مٰا مُحَمَّدٌ إِلاّ رَسُولٌ . إِنَّمٰا أَنْتَ مُنْذِرٌ .٢ ما يعم القصـر و الاستثناء الذى لا يسمى قصرا بالاصطلاح نحو فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلاّ قَلِيلاً و المقصود به هنا هو هذا المعنى الثانى .

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته

إن مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما سترى فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحده واحده فنقول ١ إلا و هى تـأتى لثلاثه وجوه ١ صـفه بمعنى غير .٢ استثنائيه .٣ أداه حصـر بعـد النفى .أما إلا الوصـفيه فهى تقع وصـفا لما قبلها كسائر الأوصاف الأخرى فهى تدخل من هذه الجهه فى مفهوم الوصف فإن قلنا هناك إن للوصف

مفهوما فهی کـذلک و إلا فلا و قد رجحنا فیما سبق أن الوصف لا مفهوم له فإذا قال المقر مثلا فی ذمتی لزید عشره دراهم إلا درهم بجعل إلا درهم وصفا فإنه یثبت فی ذمته تمام العشره الموصوفه بأنها لیست بـدرهم و لا یصح أن تکون استثنائیه لعدم نصب درهم و لا مفهوم لها حینئذ فلا تـدل علی عـدم ثبوت شیء آخر فی ذمته لزیـد .و أما إلا الاستثنائیه فلا ینبغی الشک فی دلالتها علی المفهوم و هو انتفاء حکم المستثنی منه عن المستثنی لأن إلا موضوعه للإخراج و هو الاستثناء و لازم هـذا الإخراج باللزوم البین بالمعنی الأخص أن یکون المستثنی محکوما بنقیض حکم المستثنی منه و لما کان هـذا اللزوم بینا ظن بعضـهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق .و أما أداه الحصر بعد النفی نحو(:لا صلاه إلا بطهور) فهی فی الحقیقه من نوع الاستثنائیه .فرع لو شککنا فی مورد أن کلمه إلاـ استثنائیه أو وصفیه مثل ما لو قال المقر لیس فی ذمتی لزید عشره دراهم إلا درهم إذ یجوز فی المثال أن تکون إلاـ وصفیه و یجوز أن تکون استثنائیه فـإن الأصل فی کلمه إلاـ أن تکون للاستثناء فیثبت فی ذمته فی المثال درهم واحد أما لو کانت وصفیه فإنه لا یثبت فی ذمته شیء لأنه یکون قد نفی العشره الدراهم کلها الموصوفه تلک الدراهم بأنها لیست بدرهم .۲ إنما و هی أداه حصر مثل کلمه إلا فإذا استعملت فی حصر الحکم فی موضوع معین دلت بالملازمه البینه علی انتفائه عن غیر ذلک الموضوع و هـذا واضح .۳ بل و هی للإضراب و تستعمل فی وجوه ثلاثه الأول للدلاله علی أن المضروب عنه وقع عن غفله أو علی نحو

الغلط و لا دلاله لها حینئـذ علی الحصـر و هو واضح .الثانی للدلاله علی تأکید المضـروب عنه و تقریره نحو زید عالم بل شاعر و لا دلاله لها أیضا حینئذ علی الحصر .الثالث للدلاله علی الردع و إبطال ما ثبت أولا نحو أَمْ یَقُولُونَ بِهِ جِنَّهٌ بَلْ جٰاءَهُمْ بِالْحَقِّ فتدل علی الحصـر فیکون لهـا مفهوم و هـذه الآیه الکریمه تـدل علی انتفاء مجیئه بغیر الحق .۴ و هناک هیئات غیر الأدوات تـدل علی الحصر مثل تقدم المفعول نحو إِیّٰاکَ نَعْبُدُ وَ إِیّٰاکَ نَسْتَعِینُ و مثل تعریف المسند إلیه بلام الجنس مع تقدیمه نحو العالم محمد و إن القول ما قالت حذام و نحو ذلک مما هو مفصل فی علم البلاغه .فإن هذه الهیئات ظاهره فی الحصـر فإذا اسـتفید منها الحصر فلا ینبغی الشک فی ظهورها فی المفهوم لأنه لازم للحصر لزوما بینا و تفصیل الکلام فیها لا یسعه هذا المختصر .و علی کل حال فإن کل ما یدل علی الحصر فهو دال علی المفهوم بالملازمه البینه

الخامس مفهوم العدد

لا ـ شک فی أن تحدید الموضوع بعدد خاص لا یدل علی انتفاء الحکم فیما عداه فإذا قیل صم ثلاثه أیام من کل شهر فإنه لا یدل علی عدم استحباب صوم غیر الثلاثه الأیام فلا یعارض الدلیل علی استحباب صوم أیام أخر .نعم لو کان الحکم للوجوب مثلا و کان التحدید بالعدد من جهه الزیاده لبیان الحد الأعلی فلا شبهه فی دلالته علی عدم وجوب الزیاده کدلیل صوم ثلاثین یوما من شهر رمضان و لکن هذه الدلاله من جهه خصوصیه المورد لا من جهه أصل التحدید بالعدد حتی یکون لنفس العدد مفهوم فالحق أن التحدید بالعدد لا مفهوم له

ص :۱۲۹

السادس مفهوم اللقب

المقصود باللقب كل اسم سواء كان مشتقا أم جامدا وقع موضوعا للحكم كالفقير فى قولهم أطعم الفقير و كالسارق و السارقه فى قوله تعالى اَلسّٰارِقُ وَ السّٰارِقَهُ .و معنى مفهوم اللقب نفى الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم و بعد أن استشكلنا فى دلاله الوصف على المفهوم فعدم دلاله اللقب أولى فإن نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه فضلا عن أن يكون له ظهور فى الانحصار .نعم غايه ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم و هذا لا كلام فيه أما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلاله له عليه أصلا .و قد قيل إن مفهوم اللقب أضعف المفهومات

ص :١٣٠

خاتمه فی دلاله الاقتضاء و التنبیه و الإشاره

تمهید

یجری کثیرا علی لسان الفقهاء و الأصولیین ذکر دلاله الاقتضاء و التنبیه و الإشاره و لم تشرح هذه الدلالات فی أکثر الکتب الأصولیه المتعارفه و لذلک رأینا أن نبحث عنها بشیء من التفصیل لفائده المبتدءین و البحث عنها یقع من جهتین الأولی فی مواقع هذه الدلالات الثلاث و أنها من أی أقسام الدلاله و الثانیه فی حجیتها

الجهه الأولی مواقع الدلالات الثلاث

اشاره

قد تقدم أن المفهوم هو مدلول الجمله الترکیبیه اللازمه للمنطوق لزوما بینا بالمعنی الأخص و یقابله المنطوق الذی هو مدلول ذات اللفظ بالدلاله المطابقیه .و لکن یبقی هناک من المدلولات ما لا یدخل فی المفهوم و لا فی المنطوق اصطلاحا کما إذا دل الکلام بالدلاله الالتزامیه[۱]علی لفظ مفرد أو معنی مفرد لیس مذکورا فی المنطوق صریحا أو إذا دل الکلام علی مفاد جمله لازمه للمنطوق إلا أن اللزوم لیس علی نحو اللزوم البین بالمعنی الأخص .فإن هذه کلها لا تسمی مفهوما و لا منطوقا إذن ما ذا تسمی هذه الدلاله فی

هذه المقامات .نقول الأنسب أن نسمى مثل هذه الدلاله على وجه العموم الدلاله السياقيه كما ربما يجرى هذا التعبير فى لسان جمله من الأساطين لتكون فى مقابل الدلاله المفهوميه و المنطوقيه .و المقصود بها على هذا أن سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدر و قسموها إلى الدلالات الثلاث المذكوره الاقتضاء و التنبيه و الإشاره فلنبحث عنها واحده واحده

۱ دلاله الاقتضاء

و هى أن تكون الدلاله مقصوده للمتكلم بحسب العرف و يتوقف صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا أو لغه أو عاده عليها .مثالها(قوله صلى اللّه عليه و آله:لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام) فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير الأحكام و الآثار الشرعيه لتكون هى المنفيه حقيقه لوجود الضرر و الضرار قطعا عند المسلمين فيكون النفى للضرر باعتبار نفى آثاره الشرعيه و أحكامه و مثله رفع عن أمتى ما لا يعلمون و ما اضطروا إليه .مثال آخر(قوله عليه السلام:لا صلاه لمن جاره المسجد إلا فى المسجد) فإن صدق الكلام و صحته تتوقف على تقدير كلمه كامله محذوفه ليكون النفى كمال الصلاه لا أصل الصلاه .مثال ثالث قوله تعالى وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ فإن صحته عقلا تتوقف على تقدير لفظ أهل فيكون من باب حذف المضاف أو على تقدير معنى أهل فيكون من باب المجاز فى الإسناد .مثال رابع قولهم أعتق عبدك عنى على ألف فإن صحه هذا

الکلام شرعا تتوقف علی طلب تملیکه أولا له بألف لأنه لا عتق إلا فی ملک فیکون التقدیر ملکنی العبد بألف ثم أعتقه عنی .مثال خامس قول الشاعر نحن بما عندنا و أنت بما عندک راض و الرأی مختلف فإن صحته لغه تتوقف علی تقدیر راضون خبرا للمبتدإ نحن لأن راض مفرد لا یصح أن یکون خبرا لنحن .و جمیع الدلالات الالتزامیه علی المعانی المفرده و جمیع المجازات فی الکلمه أو فی الإسناد ترجع إلی دلاله الاقتضاء .فإن قال قائل إن دلاله اللفظ علی معناه المجازی من الدلاله المطابقیه فکیف جعلتم المجاز من نوع دلاله الاقتضاء نقول له هذا صحیح و مقصودنا من کون الدلاله علی المعنی المجازی من نوع دلاله الاقتضاء هو دلاله نفس القرینه المحفوف بها الکلام علی إراده المعنی المجازی من اللفظ لا دلاله نفس اللفظ علیه بتوسط القرینه .و الخلاصه أن المناط فی دلاله الاقتضاء شیئان الأول أن تکون الدلاله مقصوده و الثانی أن یکون الکلام لا یصدق أو لا یصح بدونها و لا یفرق فیها بین أن یکون لفظا مضمرا أو معنی مرادا حقیقیا أو مجازیا

۲ دلاله التنبیه

و تسمی دلاله الإیماء أیضا و هی کالأولی فی اشتراط القصد عرفا و لکن من غیر أن یتوقف صدق الکلام أو صحته علیها و إنما سیاق الکلام ما یقطع معه بإراده ذلک اللازم أو یستبعد عدم إرادته و بهذا تفترق عن دلاله الاقتضاء لأنها کما تقدم یتوقف صدق الکلام أو صحته علیها و لدلاله التنبیه موارد کثیره نذکر أهمها

۱ مـا إذا أراد المتكلم بيـان أمر فنبه عليه بـذكر مـا يلازمه عقلا أو عرفا كما إذا قال القائل دقت الساعه العاشـره مثلا حيث تكون الساعه العاشـره موعـدا له مع المخاطب لينبهه على حلول الموعـد المتفق عليه .أو قال طلعت الشـمس مخاطبا من قـد استيقظ من نومه حينئـذ لبيان فوات وقت أداء صـلاه الغداه أو قال إنى عطشان للدلاله على طلب الماء .و من هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائـده مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله إنک صائم لبيان أنه عالم بصومه و من هذا الباب أيضا الكنايات إذا كان المراد الحقيقى مقصودا بالإفاده من اللفظ ثم كنى به عن شىء آخر .۲ ما إذا اقترن الكلام بشىء يفيد كونه عله للحكم أو شرطا أو مانعا أو جزءا أو عـدم هذه الأمور فيكون ذكر الحكم تنبيها على كون ذلک الشـىء عله أو شـرطا أو مانعا أو جزءا أو عدم كونه كذلک .مثاله قول المفتى أعد الصـلاه لمن سأله عن الشک فى أعداد الثنائيه فإنه يسـتفاد منه أن الشک المذكور عله لبطلان الصـلاه و للحكم بوجوب الإعـاده .مثـال آخر قوله عليه السـلام كفر لمن قال له واقعت أهلى فى نهار شـهر رمضان فإنه يفيـد أن الوقاع فى الصوم الواجب موجب للكفاره و مثال ثالث قوله بطل البيع لمن قال له بعت السـمک فى النهر فيفهم منه اشتراط القدره على التسليم فى البيع .و مثال رابع قوله لا تعيـد لمن سأل عن الصـلاه فى الحمام فيفهم منه عدم مانعيه الكون فى الحمام للصـلاه و هكذا ۳ ما إذا اقترن الكلام بشـىء يفيـد تعيين بعض متعلقات الفعل كما إذا قال القائل وصـلت إلى النهر و شـربت فيفهم من هـذه المقارنه أن المشروب هو الماء و أنه من النهر و مثل ما إذا قال قمت و خطبت أى و خطبت قائما و هكذا .

۳ دلاله الإشاره

و يشترط فيها على عكس الـدلالتين السابقتين ألا تكون الدلاله مقصوده بالقصد الاستعمالى بحسب العرف و لكن مدلولها لازم لمـدلول الكلام لزوما غير بين أو لزوما بينا بالمعنى الأعم سواء استنبط المـدلول من كلام واحد أم من كلامين .مثال ذلك دلاله الآـيتين على أقل الحمل و هما آيه وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً و آيه وَ الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ فإنه بطرح الحولين من ثلاـثين شهرا يكون الباقى سته أشهر فيعرف أنه أقل الحمل .و من هـذا البـاب دلاله وجوب الشىء على وجوب مقدمته لأنه لازم لوجوب ذى المقدمه باللزوم البين بالمعنى الأعم و لذلك جعلوا وجوب المقدمه وجوبا تبعيا لا أصليا لأنه ليس مدلولا للكلام بالقصد و إنما يفهم بالتبع أى بدلاله الإشاره

الجهه الثانيه حجيه هذه الدلالات

أما دلاله الاقتضاء و التنبيه فلا شك فى حجيتهما إذا كانت هناك دلاله و ظهور لأنه من باب حجيه الظواهر و لا كلام فى ذلك .و أما دلاله الإشاره فحجيتها من باب حجيه الظواهر محل نظر و شك لأن تسميتها بالـدلاله من باب المسامحه إذ المفروض أنها غير مقصوده و الـدلاله تـابعه للإراده و حقها أن تسمى إشاره و إشعارا فقط بغير لفظ الـدلاله فليست هى من الظواهر فى شىء حتى تكون حجه من هـذه الجهه .نعم هى حجه من بـاب الملازمه العقليه حيث تكون ملازمه فيستكشف منها لازمها سواء كان حكما أم غير حكم كالأخذ بلوازم إقرار المقر و إن لم يكن قاصدا لها أو كان منكرا للملازمه و سيأتى فى محله فى باب الملازمات العقليه إن شاء الله تعالى

ص: ۱۳۵

الباب الخامس العام و الخاص

اشاره

ص :۱۳۷

تمهید

العام و الخاص هما من المفاهیم الواضحه البدیهیه التی لا تحتاج إلی التعریف إلا لشرح اللفظ و تقریب المعنی إلی الذهن فلذلک لا محل لتعریفهما بالتعاریف الحقیقیه .و القصد من العام اللفظ الشامل بمفهومه لجمیع ما یصلح انطباق عنوانه علیه فی ثبوت الحکم له و قد یقال للحکم إنه عام أیضا باعتبار شموله لجمیع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المکلف .و القصد من الخاص الحکم الذی لا یشمل إلا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المکلف أو أنه اللفظ الدال علی ذلک .و التخصیص هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحکم العام بعد أن کان اللفظ فی نفسه شاملا له لو لا التخصیص .و التخصص هو أن یکون اللفظ من أول الأمر بلا تخصیص غیر شامل لذلک الفرد غیر المشمول للحکم .

أقسام العام

ینقسم العام إلی ثلاثه أقسام باعتبار تعلق الحکم به ۱(العموم الاستغراقی و هو أن یکون الحکم شاملا لکل فرد فرد) فیکون کل فرد وحده موضوعا للحکم و لکل حکم متعلق بفرد من الموضوع عصیان خاص نحو أکرم کل عالم .۲(العموم المجموعی و هو أن یکون الحکم ثابتا للمجموع بما هو مجموع فیکون المجموع موضوعا واحدا) کوجوب الإیمان بالأئمه فلا یتحقق الامتثال إلا بالإیمان بالجمیع .۳(العموم البدلی و هو أن یکون الحکم لواحد من الأفراد

على البدل) فيكون فرد واحد فقط على البدل موضوعا للحكم فإذا امتثل فى واحد سقط التكليف نحو أعتق أيه رقبه شئت .فإن قال قائل إن عد هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحه ظاهره لأن البدليه تنافى العموم إذ المفروض أن متعلق الحكم أو موضوعه ليس إلا فردا واحدا فقط .نقول فى جوابه فالعموم فى هذا القسم معناه عموم البدليه أى صلاح كل فرد لأن يكون متعلقا أو موضوعا للحكم نعم إذا كان استفاده العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق فهو يدخل فى المطلق لا فى العام .و على كل حال إن عموم متعلق الحكم لأحواله و أفراده إذا كان متعلقا للأمر الوجوبى أو الاستحبابى فهو على الأكثر من نوع العموم البدلى إذا عرفت هذا التمهيد فينبغى أن نشرع فى تفصيل مباحث العام و الخاص فى فصول

١ ألفاظ العموم

لا شك أن للعموم ألفاظا تخصه داله عليه إما بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمه و هى إما أن تكون ألفاظا مفرده مثل كل و ما فى معناها مثل جميع و تمام و أى و دائما و إما أن تكون هيئات لفظيه كوقوع النكره فى سياق النفى أو النهى و كون اللفظ جنسا محلى باللام جمعا كان أو مفردا فلنتكلم عنها بالتفصيل ١ لفظه كل و ما فى معناها فإنه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموما استغراقيا أو مجموعيا و إن العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقه لمدخولها .٢ وقوع النكره فى سياق النفى أو النهى فإنه لا شك فى دلالتها

ص :١٤٠

على عموم السلب لجميع أفراد النكره عقلا لا وضعا لأن عدم الطبيعه إنما يكون بعدم جميع أفرادها و هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان .٣ الجمع المحلى باللام و المفرد المحلى بها لا شك فى استفاده العموم منهما عند عدم العهد و لكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع فى المفرد المحلى باللام و إنما يستفاد بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمه و لا فرق بينهما من جهه العموم فى استغراق جميع الأفراد فردا فردا .و قد توهم بعضهم أن معنى استغراق الجمع المحلى و كل جمع مثل أكرم جميع العلماء هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع لا ـ بلحاظ الأفراد فردا فردا فيشمل كل جماعه جماعه و يكون بمنزله قول القائل أكرم جماعه جماعه فيكون موضوع الحكم كل جماعه على حده لا كل مفرد فإكرام شخص واحد لا يكون امتثالا للأمر و ذلك نظير عموم التثنيه فإن الاستغراق فيها بملاحظه مصاديق التثنيه فيشمل كل اثنين اثنين فإذا قال أكرم كل عالمين فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء لا كل فرد .و منشأ هذا التوهم أن معنى الجمع الجماعه كما أن معنى التثنيه الاثنين فإذا دخلت أداه العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعه جماعه كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد و على التثنيه دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين لأن أداه العموم تفيد عموم مدخولها .و لكن هذا توهم فاسد للفرق بين التثنيه و الجمع لأن التثنيه تدل على الاثنين المحدوده من جانب القله و الكثره بخلاف الجمع فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القله فقط لأن أقل الجمع ثلاثه و أما من جانب الكثره فغير محدود أبدا فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت فهى مرتبه من الجمع واحد و جماعه واحده حتى لو أريد جميع الأفراد بأسرها فإنها كلها مرتبه واحده من الجمع لا مجموعه مراتب له .

ص :١٤١

فیکون معنی استغراق الجمع عدم الوقوف علی حد خاص من حدود الجمع و مرتبه دانیه منه بل المقصود أعلی مراتبه فیذهب استغراقه إلی آخر الآحاد لا إلی آخر المراتب إذ لیس هناک بلحاظ جمیع الأفراد إلا مرتبه واحده لا مراتب متعدده و لیس إلا حد واحد هو الحد الأعلی لا حدود متکثره فهو من هذه الجهه کاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف علی حد خاص فیذهب إلی آخر الآحاد .نعم الفرق بینهما إنما هو فی عدم الاستغراق فإن عدم استغراق المفرد یوجب الاقتصار علی واحد و عدم استغراق الجمع یوجب الاقتصار علی أقل الجمع و هو ثلاثه

۲ المخصص المتصل و المنفصل

إن تخصیص العام علی نحوین ۱ أن یقترن به مخصصه فی نفس الکلام الواحد الملقی من المتکلم کقولنا أشهد أن لا إله إلا الله و یسمی المخصص المتصل فیکون قرینه علی إراده ما عدا الخاص من العموم و تلحق به بل هی منه القرینه الحالیه المکتنف بها الکلام الداله علی إراده الخصوص علی وجه یصح تعویل المتکلم علیها فی بیان مراده .۲ ألا یقترن به مخصصه فی نفس الکلام بل یرد فی کلام آخر مستقل قبله أو بعده و یسمی المخصص المنفصل فیکون أیضا قرینه علی إراده ما عدا الخاص من العموم کالأول .فإذن لا فرق بین القسمین من ناحیه القرینه علی مراد المتکلم و إنما الفرق بینهما من ناحیه أخری و هی ناحیه انعقاد الظهور فی العموم ففی المتصل لا ینعقد للکلام ظهور إلا فی الخصوص و فی المنفصل ینعقد ظهور العام فی

عمومه غیر أن الخاص ظهوره أقوی فیقدم علیه من باب تقدیم الأظهر علی الظاهر أو النص علی الظاهر .و السر فی ذلک أن الکلام مطلقا العام و غیره لا یستقر له الظهور و لا ینعقد إلا بعد الانتهاء منه و الانقطاع عرفا علی وجه لا یبقی بحسب العرف مجال لإلحاقه بضمیمه تصلح لأن تکون قرینه تصرفه عن ظهوره الابتدائی الأولی و إلا فالکلام ما دام متصلا عرفا فإن ظهوره مراعی فإن انقطع من دون ورود قرینه علی خلافه استقر ظهوره الأول و انعقد الکلام علیه و إن لحقته القرینه الصارفه تبدل ظهوره الأول إلی ظهور آخر حسب دلاله القرینه و انعقد حینئذ علی الظهور الثانی و لذا لو کانت القرینه مجمله أو إن وجد فی الکلام ما یحتمل أن یکون قرینه أوجب ذلک عدم انعقاد الظهور الأول و لا یظهر آخر فیعود الکلام برمته مجملا .هذا من ناحیه کلیه فی کل کلام و مقامنا من هذا الباب لأن المخصص کما قلنا من قبیل القرینه الصارفه فالعام له ظهور ابتدائی أو بدوی فی العموم فیکون مراعی بانقطاع الکلام و انتهائه فإن لم یلحقه ما یخصصه استقر ظهوره الابتدائی و انعقد علی العموم و إن لحقته قرینه التخصیص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الأول و انعقد له ظهور آخر حسب دلاله المخصص المتصل .إذن فالعام المخصص بالمتصل لا یستقر و لا ینعقد له ظهور فی العموم بخلاف المخصص بالمنفصل لأن الکلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما یصلح للقرینه علی التخصیص فیستقر ظهوره الابتدائی فی العموم غیر أنه إذا ورد المخصص المنفصل یزاحم ظهور العام فیقدم علیه من باب أنه قرینه علیه کاشفه عن المراد الجدی

٣ هل استعمال العام فی المخصص مجاز

قلنا إن المخصص بقسمیه قرینه علی إراده ما عدا الخاص من لفظ العموم فیکون المراد من العام بعض ما یشمله ظاهره فوقع الکلام فی أن هذا الاستعمال هل هو علی نحو المجاز أو الحقیقه و اختلف العلماء فیه علی أقوال کثیره منها أنه مجاز مطلقا و منها أنه حقیقه مطلقا و منها التفصیل بین المخصص بالمتصل و بین المخصص بالمنفصل فإن کان التخصیص بالأول فهو حقیقه دون ما کان بالثانی و قیل بالعکس .و الحق عندنا هو القول الثانی أی أنه حقیقه مطلقا .الدلیل أن منشأ توهم القول بالمجاز أن أداه العموم لما کانت موضوعه للدلاله علی سعه مدخولها و عمومه لجمیع أفراده فلو أرید منه بعضه فقد استعملت فی غیر ما وضعت له فیکون الاستعمال مجازا و هذا التوهم یدفع بأدنی تأمل لأنه فی التخصیص بالمتصل کقولک مثلا أکرم کل عالم إلا الفاسقین لم تستعمل أداه العموم إلا فی معناها و هی الشمول لجمیع أفراد مدخولها غایه الأمر أن مدخولها تاره یدل علیه لفظ واحد مثل أکرم کل عادل و أخری یدل علیه أکثر من لفظ واحد فی صوره التخصیص فیکون التخصیص معناه أن مدخول کل لیس ما یصدق علیه لفظ عالم مثلا- بل هو خصوص العالم العادل فی المثال و أما کل فهی باقیه علی ما لها من الدلاله علی العموم و الشمول لأنها تدل حینئذ علی الشمول لکل عادل من العلماء و لذا لا یصح أن یوضع مکانها کلمه بعض فلا یستقیم المعنی لو قلت أکرم بعض العلماء إلا الفاسقین و إلا لما صح الاستثناء کما لا یستقیم لو قلت أکرم بعض العلماء العدول فإنه لا یدل

على تحديد الموضوع كما لو كانت كل و الاستثناء موجودين .و الحاصل أن لفظه كل و سائر أدوات العموم فى مورد التخصيص لم تستعمل إلا فى معناها و هو الشمول .و لا معنى للقول بأن المجاز فى نفس مدخولها لأن مدخولها مثل كلمه عالم موضوع لنفس الطبيعه من حيث هى لا الطبيعه بجميع أفرادها أو بعضها و إراده الجميع أو البعض إنما يكون من دلاله لفظ أخرى ككل أو بعض فإذا قيد مدخولها و أريد منه المقيد بالعداله فى المثال المتقدم لم يكن مستعملا إلا فى معناه و هو من له العلم و تكون إراده ما عدا الفاسق من العلماء من دلاله مجموع القيد و المقيد من باب تعدد الدال و المدلول .و سيجىء إن شاء الله تعالى أن تقييد المطلق لا يوجب مجازا .هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل و كذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل لأنا قلنا إن التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينه منفصله على تقييد مدخول كل بما عدا الخاص فلا تصرف فى أداه العموم و لا فى مدخولها و يكون أيضا من باب تعدد الدال و المدلول و لو فرض أن المخصص المنفصل ليس مقيدا لمدخول أداه العموم بل هو تخصيص للعموم نفسه فإن هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه فى العام هو البعض حتى يكون مجازا بل إنما يكشف الخاص عن المراد الجدى من العام

۴ حجيه العام المخصص فى الباقى

إذا شككنا فى شمول العام المخصص لبعض أفراد الباقى من العام بعد التخصيص فهل العام حجه فى هذا البعض فيتمسك بظاهر العموم لإدخاله فى حكم العام على أقوال مثلا إذا قال المولى كل ماء

طاهر ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغير بالنجاسه و نحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقى للنجاسه بدون تغيير فإذا قلنا بأن العام المخصص حجه فى الباقى نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام فى جميع الباقى فنحكم بطهاره الماء الملاقى غير المتغير و إذا لم نقل بحجيته فى الباقى يبقى هذا الاحتمال معلقا لا دليل عليه من العام فنلتمس له دليلا آخر يقول بطهارته أو نجاسته .و الأقوال فى المسأله كثيره منها التفصيل بين المخصص بالمتصل فيكون حجه فى الباقى و بين المخصص بالمنفصل فلا يكون حجه و قيل بالعكس و الحق فى المسأله هو الحجيه مطلقا لأن أساس النزاع ناشئ من النزاع فى المسأله السابقه و هى أن العام المخصص مجاز فى الباقى أم لا .و من قال بالمجاز يستشكل فى ظهور العام و حجيته فى جميع الباقى من جهه أن المفروض أن استعمال العام فى تمام الباقى مجاز و استعماله فى بعض الباقى مجاز آخر أيضا فيقع النزاع فى أن المجاز الأول أقرب إلى الحقيقه فيكون العام ظاهرا فيه أو أن المجازين متساويان فلا ظهور فى أحدهما فإذا كان المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجه فى تمام الباقى و إلا فلا يكون حجه .أما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقه كما تقدم ففى راحه من هذا النزاع لأنا قلنا إن أداه العموم باقيه على ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقيه على حالها و إنما مدخولها تتضيق دائرته بالتخصيص .فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص فى ظهوره فى الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه .

و علی أی حال بعد القول بأن العام المخصص حقیقه فی الباقی علی ما بیناه لا یبقی شک فی حجیته فی الباقی و إنما یقع الشک علی تقدیر القول بالمجازیه فقد نقول إنه حجه فی الباقی علی هذا التقدیر و قد لا نقول لا أنه کل من یقول بالمجازیه یقول بعدم الحجیه کما توهم ذلک بعضهم

۵ هل یسری إجمال المخصص إلی العام

اشاره

کان البحث السابق و هو حجیه العام فی الباقی فی فرض أن الخاص مبین لا إجمال فیه و إنما الشک فی تخصیص غیره مما علم خروجه عن الخاص .و علینا الآن أن نبحث عن حجیه العام فی فرض إجمال الخاص و الإجمال علی نحوین ۱ الشبهه المفهومیه و هی فی فرض الشک فی نفس مفهوم الخاص بأن کان مجملا نحو(قوله علیه السلام:کل ماء طاهر إلا ما تغیر طعمه أو لونه أو ریحه) الذی یشک فیه أن المراد من التغیر خصوص التغیر الحسی أو ما یشمل التغیر التقدیری و نحو قولنا أحسن الظن إلا بخالد الذی یشک فیه أن المراد من خالد هو خالد بن بکر أو خالد بن سعد مثلا .۲ الشبهه المصداقیه و هی فی فرض الشک فی دخول فرد من أفراد العام فی الخاص مع وضوح مفهوم الخاص بأن کان مبینا لا إجمال فیه کما إذا شک فی مثال الماء السابق أن ماء معینا أ تغیر بالنجاسه فدخل فی حکم الخاص أم لم یتغیر فهو لا یزال باقیا علی طهارته .و الکلام فی الشبهتین یختلف اختلافا بینا فلنفرد لکل منهما بحثا مستقلا

أ الشبهه المفهوميه

الدوران فی الشبهه المفهومیه تاره یکون بین الأقل و الأکثر کالمثال الأول فإن الأمر دائر فیه بین تخصیص خصوص التغیر الحسی أو یعم التقدیری فالأقل هو التغیر الحسی و هو المتیقن و الأکثر هو الأعم منه و من التقدیری .و أخری یکون بین المتباینین کالمثال الثانی فإن الأمر دائر فیه بین تخصیص خالد بن بکر و بین خالد بن سعد و لا قدر متیقن فی البین .ثم علی کل من التقدیرین إما أن یکون المخصص متصلا أو منفصلا و الحکم فی المقام یختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعه فی الجمله فلنذکرها بالتفصیل ۱ ۲ فیما إذا کان المخصص متصلا سواء کان الدوران فیه بین الأقل و الأکثر أو بین المتباینین فإن الحق فیه أن إجمال المخصص یسری إلی العام أی أنه لا یمکن التمسک بأصاله العموم لإدخال المشکوک فی حکم العام .و هو واضح علی ما ذکرناه سابقا من أن المخصص المتصل من نوع قرینه الکلام المتصله فلا ینعقد للعام ظهور إلا فیما عدا الخاص فإذا کان الخاص مجملا سری إجماله إلی العام لأن ما عدا الخاص غیر معلوم فلا ینعقد للعام ظهور فیما لم یعلم خروجه عن عنوان الخاص .۳ فی الدوران بین الأقل و الأکثر إذا کان المخصص منفصلا فإن الحق فیه أن إجمال الخاص لا یسری إلی العام أی أنه یصح التمسک بأصاله العموم لإدخال ما عدا الأقل فی حکم العام و الحجه فیه واضحه

بناء على ما تقدم فى الفصل الثانى من أن العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور فى العموم و إذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فإذا كان الخاص مجملا فى الزائد على القدر المتيقن منه فلا يكون حجه فى الزائد لأنه حسب الفرض مجمل لا ظهور له فيه و إنما تنحصر حجيته فى القدر المتيقن و هو الأقل .فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره فى الشمول لجميع أفراده التى منها القدر المتيقن من الخاص و منها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله فى الخاص فإذا خرج القدر المتيقن بحجه أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجيه العام و ظهوره فيه .۴ فى الدوران بين المتباينين إذا كان المخصص منفصلا فإن الحق فيه أن إجمال الخاص يسرى إلى العام كالمخصص المتصل لأن المفروض حصول العلم الإجمالى بالتخصيص واقعا و إن تردد بين شيئين فيسقط العموم عن الحجيه فى كل واحد منهما و الفرق بينه و بين المخصص المتصل المجمل أنه فى المتصل يرتفع ظهور الكلام فى العموم رأسا و فى المنفصل المردد بين المتباينين ترتفع حجيه الظهور و إن كان الظهور البدوى باقيا فلا يمكن التمسك بأصاله العموم فى أحد المرددين .بل لو فرض أنها تجرى بالقياس إلى أحدهما فهى تجرى أيضا بالقياس إلى الآخر و لا يمكن جريانهما معا لخروج أحدهما عن العموم قطعا فيتعارضان و يتساقطان و إن كان الحق أن نفس وجود العلم الإجمالى يمنع من جريان أصاله العموم فى كل منهما رأسا لا أنها تجرى فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط

ب الشبهه المصداقیه

اشاره

قلنا إن الشبهه المصداقیه تکون فی فرض الشک فی دخول فرد من أفراد ما ینطبق علیه العام فی المخصص مع کون المخصص مبینا لا- إجمال فیه و إنما الإجمال فی المصداق فلا- یدری أن هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حکم العام أم لم یتصف فهو مشمول لحکم العام کالمثال المتقدم و هو الماء المشکوک تغیره بالنجاسه و کمثال الشک فی الید علی مال أنها ید عادیه أو ید أمانه فیشک فی شمول العام لها و هو(قوله صلی اللّه علیه و آله:علی الید ما أخذت حتی تؤدی)لأنها ید عادیه أو خروجها منه لأنها ید أمانه لما دل علی عدم ضمان ید الأمانه المخصص لذلک العموم .ربما ینسب إلی المشهور من العلماء الأقدمین القول بجواز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه و لذا أفتوا فی مثال الید المشکوکه بالضمان و قد یستدل لهذا القول بأن انطباق عنوان العام علی المصداق المردد معلوم فیکون العام حجه فیه ما لم یعارض بحجه أقوی و أما انطباق عنوان الخاص علیه فغیر معلوم فلا یکون الخاص حجه فیه فلا یزاحم حجیه العام و هو نظیر ما قلناه فی المخصص المنفصل فی الشبهه المفهومیه عند الدوران بین الأقل و الأکثر .و الحق عدم جواز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه فی المتصل و المنفصل معا .و دلیلنا علی ذلک أن المخصص لما کان حجه أقوی من العام فإنه موجب لقصر حکم العام علی باقی أفراده و رافع لحجیه العام فی بعض مدلوله و الفرد المشکوک مردد بین دخوله فیما کان العام حجه فیه و بین خروجه عنه

مع عدم دلاله العام على دخوله فيما هو حجه فيه فلا يكون العام حجه فيه بلا مزاحم كما قيل فى دليلهم و لئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوما فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجه .و الحاصل أن هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض إحداهما العام هو حجه فيما عدا الخاص و ثانيتهما المخصص و هو حجه فى مدلوله و المشتبه مردد بين دخوله فى تلك الحجه أو هذه الحجه .و بهذا يظهر الفرق بين الشبهه المصداقيه و بين الشبهه المفهوميه فى المنفصل عند الدوران بين الأقل و الأكثر فإن الخاص فى الشبهه المفهوميه ليس حجه إلا فى الأقل و الزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجيه فيه بل الخاص مشكوك أنه جعل حجه فيه أم لا و مشكوك الحجيه فى شىء ليس بحجه قطعا فى ذلك الشىء[1]و أما العام فهو حجه إلا فيما كان الخاص حجه فيه و عليه لا يكون الأكثر مرددا بين دخوله فى تلك الحجه أو هذه الحجه كالمصداق المردد بل هو معلوم أن الخاص ليس حجه فيه لمكان الشك فلا يزاحم حجيه العام فيه .و أما فتوى المشهور بالضمان فى اليد المشكوكه أنها يد عاديه أو يد أمانه

فلا یعلم أنها لأجل القول بجواز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه و لعل لها وجها آخر لیس المقام محل ذکره .

تنبیه

فی جواز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه إذا کان المخصص لبیا المقصود من المخصص اللبی ما یقابل اللفظی کالإجماع و دلیل العقل اللذین هما دلیلان و لیسا من نوع الألفاظ فقد نسب إلی الشیخ المحقق الأنصاری قدس سره جواز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه مطلقا إذا کان المخصص لبیا و تبعه جماعه من المتأخرین عنه .(و ذهب المحقق شیخ أساتذتنا صاحب الکفایه قدس سره إلی التفصیل بین ما إذا کان المخصص اللبی مما یصح أن یتکل علیه المتکلم فی بیان مراده بأن کان عقلیا ضروریا فإنه یکون کالمتصل فلا ینعقد للعام ظهور فی العموم فلا مجال للتمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه و بین ما إذا لم یکن کذلک کما إذا لم یکن التخصیص ضروریا علی وجه یصح أن یتکل علیه المتکلم فإنه لا مانع من التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه لبقاء العام علی ظهوره و هو حجه بلا مزاحم .و استشهد علی ذلک بما ذکره من الطریقه المعروفه و السیره المستمره المألوفه بین العقلاء کما إذا أمر المولی منهم عبده بإکرام جیرانه و حصل القطع للعبد بأن المولی لا یرید إکرام من کان عدوا له من الجیران فإن العبد لیس له ألا یکرم من یشک فی عداوته و للمولی أن یؤاخذه علی عدم إکرامه و لا یصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوه لأن بناء العقلاء و سیرتهم هی ملاک حجیه أصاله الظهور فیکون ظهور العام فی هذا المقام حجه

بمقتضی بناء العقلاء .و زاد علی ذلک بأنه یستکشف من عموم العام للفرد المشکوک أنه لیس فردا للخاص الذی علم خروجه من حکم العام و مثل له بعموم قوله لعن الله بنی فلان قاطبه المعلوم منه خروج من کان مؤمنا منهم فإن شک فی إیمان شخص یحکم بجواز لعنه للعموم و کل من جاز لعنه لیس مؤمنا فینتج من الشکل الأول هذا الشخص لیس مؤمنا) .هذا خلاصه رأی صاحب الکفایه قدس سره و لکن شیخنا المحقق الکبیر النائینی أعلی الله مقامه لم یرتض هذا التفصیل و لا إطلاق رأی الشیخ قدس سره بل ذهب إلی تفصیل آخر .(و خلاصته أن المخصص اللبی سواء کان عقلیا ضروریا یصح أن یتکل علیه المتکلم فی مقام التخاطب أو لم یکن کذلک بأن کان عقلیا نظریا أو إجماعا فإنه کالمخصص اللفظی کاشف عن تقیید المراد الواقعی فی العام من عدم کون موضوع الحکم الواقعی باقیا علی إطلاقه الذی یظهر فیه العام فلا مجال للتمسک بالعام فی الفرد المشکوک بلا فرق بین اللبی و اللفظی لأن المانع من التمسک بالعام مشترک بینهما و هو انکشاف تقیید موضوع الحکم واقعا و لا یفرق فی هذه الجهه بین أن یکون الکاشف لفظیا أو لبیا .و استثنی من ذلک ما إذا کان المخصص اللبی لم یستکشف منه تقیید موضوع الحکم واقعا بأن کان العقل إنما أدرک ما هو ملاک حکم الشارع واقعا أو قام الإجماع علی کونه ملاکا لحکم الشارع کما إذا أدرک العقل أو قام الإجماع علی أن ملاک لعن بنی فلان هو کفرهم فإن ذلک لا یوجب تقیید موضوع الحکم لأن الملاک لا یصلح لتقیید بل من العموم یستکشف وجود الملاک فی جمیعهم فإذا شک فی وجود الملاک فی فرد یکون عموم الحکم کاشفا عن وجوده فیه نعم لو علم بعدم وجود الملاک فی فرد یکون

الفرد نفسه خارجا كما لو أخرجه المولى بالنص عليه لا أنه يكون كالمقيد لموضوع العام .و أما سكوت المولى عن بيانه فهو إما لمصلحه أو لغفله إذا كان من الموالى العاديين .نعم لو تردد الأمر بين أن يكون المخصص كاشفا عن الملاك أو مقيدا لعنوان العام فإن التفصيل الذى ذكره صاحب الكفايه يكون وجيها .و الحاصل أن المخصص إن أحرزنا أنه كاشف عن تقييد موضوع العام فلا يجوز التمسك بالعموم فى الشبهه المصداقيه أبدا و إن أحرزنا أنه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم بل يكون كاشفا عن وجود الملاك فى المشكوك و إن تردد أمره و لم يحرز كونه قيدا أو ملاكا فإن كان حكم العقل ضروريا يمكن الاتكال عليه فى التفهيم فيلحق بالقسم الأول و إن كان نظريا أو إجماعا لا يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثانى فيتمسك بالعموم لجواز أن يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه مع احتمال أن ما أدركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات) .هذا كله حكايه أقوال علمائنا فى المسأله و إنما أطلت فى نقلها لأن هذه المسأله حادثه أثارها شيخنا الأنصارى قدس سره مؤسس الأصول الحديث و اختلف فيها أساطين مشايخنا و نكتفى بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الأقوال لئلا نخرج عن الغرض الذى وضعت له الرساله .و بالاختصار أن ما ذهب إليه الشيخ هو الأولى بالاعتماد و لكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه[۱]

۶ لا یجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لا شک فی أن بعض عمومات القرآن الکریم و السنه الشریفه ورد لها

مخصصات منفصله شرحت المقصود من تلک العمومات و هذا معلوم من طریقه صاحب الشریعه و الأئمه الأطهار علیهم الصلاه و السلام حتی قیل ما من عام إلا و قد خص و لذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأیهم فی الأحکام لأن فی الکتاب المجید و السنه عاما و خاصا و مطلقا و مقیدا و هذه الأمور لا تعرف إلا من طریق آل البیت علیهم السلام

و هذا ما أوجب التوقف فی التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص و الیأس من وجود المخصص لجواز أن یکون هذا العام من العمومات التی لها مخصص موجود فی السنه أو فی الکتاب لم یطلع علیه من وصل إلیه العام و قد نقل عدم الخلاف بل الإجماع علی عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص و الیأس .و هو الحق و السر فی ذلک واضح لما قدمناه لأنه إذا کانت طریقه الشارع فی بیان مقاصده تعتمد علی القرائن المنفصله لا یبقی اطمئنان بظهور العام فی عمومه فإنه یکون ظهورا بدویا و للشارع الحجه علی المکلف إذا قصر فی الفحص عن المخصص .أما إذا بذل وسعه و فحص عن المخصص فی مظانه حتی حصل له الاطمئنان بعدم وجوده فله الأخذ بظهور العام و لیس للشارع حجه علیه فیما لو کان هناک مخصص واقعا لم یتمکن المکلف من الوصول إلیه عاده بالفحص بل للمکلف أن یحتج فیقول إنی فحصت عن المخصص فلم أظفر به و لو کان مخصص هناک کان ینبغی بیانه علی وجه لو فحصنا عنه عاده لوجدناه فی مظانه و إلا فلا حجه فیه علینا .و هذا الکلام جار فی کل ظهور فإنه لا یجوز الأخذ به إلا بعد الفحص عن القرائن المنفصله فإذا فحص المکلف و لم یظفر بها فله أن یأخذ بالظهور و یکون حجه علیه .و من هنا نستنتج قاعده عامه تأتی فی محلها و نستوفی البحث عنها إن شاء الله تعالی و المقام من صغریاتها و هی أن أصاله الظهور لا تکون حجه إلا بعد الفحص و الیأس عن القرینه أما بیان مقدار الفحص الواجب هو الذی یوجب الیأس علی نحو القطع

بعدم القرينه أو على نحو الظن الغالب و الاطمئنان بعدمها فذلك موكول إلى محله و المختار كفايه الاطمئنان و الذى يهون الخطب فى هذه العصور المتأخره أن علماءنا قدس الله تعالى أرواحهم قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور فى جمع الأخبار و تبويبها و البحث عنها و تنقيحها فى كتب الأخبار و الفقه حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيأه فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالبا بعدمها

۷ تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قد يرد عام ثم ترد بعده جمله فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينه خاصه مثل قوله تعالى وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَهَ قُرُوءٍ إلى قوله وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِی ذلِکَ فإن المطلقات عامه للرجعيات و غيرها و لكن الضمير فى بعولتهن يراد به خصوص الرجعيات فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر إما ۱ مخالفه ظهور العام فى العموم بأن يجعل مخصوصا بالبعض الذى يرجع إليه الضمير و إما ۲ مخالفه ظهور الضمير فى رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذى دل عليه اللفظ بأن يكون مستعملا على سبيل الاستخدام فيراد منه البعض و العام يبقى على دلالته على العموم فأى المخالفتين أولى وقع الخلاف على أقوال ثلاثه الأول أن أصاله العموم هى المقدمه فيلتزم بالمخالفه الثانيه .الثانى أن أصاله عدم الاستخدام هى المقدمه فيلتزم بالمخالفه الأولى .الثالث عدم جريان الأصلين معا و الرجوع إلى الأصول العمليه .أما عدم جريان أصاله العموم فلوجود ما يصلح أن يكون قرينه فى الكلام

ص :۱۵۸

و هو عود الضمير على البعض فلا ينعقد ظهور العام فى العموم .و أما أن أصاله عدم الاستخدام لا تجرى فلأن الأصول اللفظيه يشترط فى جريانها كما سبق أول الكتاب أن يكون الشك فى مراد المتكلم فلو كان المراد معلوما كما فى المقام و كان الشك فى كيفيه الاستعمال فلا تجرى قطعا .و الحق أن أصاله العموم جاريه و لا مانع منها لأنا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجبا لصرف ظهور العموم إذ لا يلزم من تعين البعض من جهه مرجعيه الضمير بقرينه أن يتعين إراده البعض من جهه حكم العام الثابت له بنفسه لأن الحكم فى الجمله المشتمله على الضمير غير الحكم فى الجمله المشتمله على العام و لا علاقه بينهما فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التى تصرف ظهوره عن عمومه و اعتبر ذلك فى المثال فلو قال المولى العلماء يجب إكرامهم ثم قال و هم يجوز تقليدهم و أريد من ذلك العدول بقرينه فإنه واضح فى هذا المثال أن تقييد الحكم الثانى بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الأول بذلك بل ليس فيه إشعار به و لا يفرق فى ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل كما فى مثالنا أو بمنفصل كما فى الآيه

۸ تعقيب الاستثناء لجمل متعدده

قد ترد عمومات متعدده فى كلام واحد ثم يتعقبها استثناء فى آخرها فيشك حينئذ فى رجوع الاستثناء لخصوص الجمله الأخيره أو لجميع الجمل مثاله قوله تعالى وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَ‍نَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَهِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَهً وَ لاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَهً أَبَداً وَ أُولئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا فإنه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط و هو فسق هؤلاء و يحتمل أن يكون استثناء منه و من الحكم بعدم قبول

شهادتهم و الحکم بجلدهم الثمانین و اختلف العلماء فی ذلک علی أربعه أقوال ۱ ظهور الکلام فی رجوع الاستثناء إلی خصوص الجمله الأخیره و إن کان رجوعه إلی غیر الأخیره ممکنا و لکنه یحتاج إلی قرینه علیه .۲ ظهوره فی رجوعه إلی جمیع الجمل و تخصیصها بالأخیره فقط هو الذی یحتاج إلی الدلیل .۳ عدم ظهوره فی واحد منهما و إن کان رجوعه إلی الأخیره متیقنا علی کل حال أما ما عدا الأخیره فتبقی مجمله لوجود ما یصلح للقرینه فلا ینعقد لها ظهور فی العموم فلا تجری أصاله العموم فیها .۴ التفصیل بین ما إذا کان الموضوع واحدا للجمل المتعاقبه لم یتکرر ذکره و قد ذکر فی صدر الکلام مثل قولک أحسن إلی الناس و احترمهم و اقض حوائجهم إلا الفاسقین و بین ما إذا کان الموضوع متکررا ذکره لکل جمله کالآیه الکریمه المتقدمه و إن کان الموضوع فی المعنی واحدا فی الجمیع .فإن کان من قبیل الأول فهو ظاهر فی رجوعه إلی الجمیع لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحکم و الموضوع لم یذکر إلا فی صدر الکلام فقط فلا بد من رجوع الاستثناء إلیه فیرجع إلی الجمیع و إن کان من قبیل الثانی فهو ظاهر فی الرجوع إلی الأخیره لأن الموضوع قد ذکر فیها مستقلا فقد أخذ الاستثناء محله و یحتاج تخصیص الجمل السابقه إلی دلیل آخر مفقود بالفرض فیتمسک بأصاله عمومها و أما ما قیل إن المقام من باب اکتناف الکلام بما یصلح لأن یکون قرینه فلا ینعقد للجمل الأولی ظهور فی العموم فلا وجه له لأنه لما کان المتکلم حسب الفرض قد کرر الموضوع بالذکر و اکتفی باستثناء واحد و هو یأخذ محله بالرجوع إلی الأخیره فلو أراد إرجاعه إلی الجمیع لوجب أن ینصب قرینه علی ذلک و إلا

كان مخلا- ببيانه .و هذا القول الرابع هو أرجح الأقوال و به يكون الجمع بين كلمات العلماء فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيره فلعله كان ناظرا إلى مثل الآيه المباركه التى تكرر فيها الموضوع و من ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعله كان ناظرا إلى الجمل التى لم يذكر فيها الموضوع إلا فى صدر الكلام فيكون النزاع على هذا لفظيا و يقع التصالح بين المتنازعين

۹ تخصيص العام بالمفهوم

المفهوم ينقسم كما تقدم إلى الموافق و المخالف فإذا ورد عام و مفهوم أخص مطلقا فلا كلام فى تخصيص العام بالمفهوم إذا كان مفهوما موافقا مثاله قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغه العربيه و غيرها فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغه الماضى فقد قيل إنه يدل بالأولويه على اعتبار العربيه فى العقد لأنه لما دل على عدم صحه العقد بالمضارع من العربيه فلئن لم يصح من لغه أخرى فمن طريق أولى و لا شك أن مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنه يخصص العام المتقدم لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام فيقدم عليه .و أما التخصيص بالمفهوم المخالف فمثاله قوله تعالى إِنَّ الظَّنَّ لاٰ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل و قد وردت آيه أخرى هى إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا الداله بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين .

فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف قد اختلفوا على أقوال فقد قيل بتقديم العام و لا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم و قيل بتقديم المفهوم و قيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملا و فصل بعضهم تفصيلات كثيره يطول الكلام عليها .و السر فى هذا الخلاف أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوه بحيث يبلغ درجه ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق وقع الكلام فى أنه أقوى من ظهور العام فيقدم عليه أو أن العام أقوى فهو المقدم أو أنهما متساويان فى درجه الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر أو أن ذلك يختلف باختلاف المقامات .و الحق أن المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينه عرفا على المراد من العام و القرينه تقدم على ذى القرينه و تكون مفسره لما يراد من ذى القرينه و لا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذى القرينه نعم لو فرض أن العام كان نصا فى العموم فإنه يكون هو قرينه على المراد من الجمله ذات المفهوم فلا يكون لها مفهوم حينئذ و هذا أمر آخر

١٠ تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأول وهله بجواز تخصيص العام الوارد فى القرآن الكريم بخبر الواحد نظرا إلى أن الكتاب المقدس إنما هو وحى منزل من الله لا ـ ريب فيه و الخبر ظنى يحتمل فيه الخطأ و الكذب فكيف يقدم على الكتاب و لكن سيره العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصا للعام القرآنى بل لا تجد على الأغلب خبرا معمولا به من بين الأخبار التى بأيدينا فى المجاميع إلا و هو مخالف لعام أو مطلق فى القرآن و لو مثل عمومات الحل و نحوها بل على الظاهر

إن مسأله تقدیم الخبر الخاص علی الآیه القرآنیه العامه من المسائل المجمع علیها من غیر خلاف بین علمائنا فما السر فی ذلک مع ما قلناه .نقول لا ریب فی أن القرآن الکریم و إن کان قطعی السند فیه متشابه و محکم نص علی ذلک القرآن نفسه و المحکم نص و ظاهر و الظاهر منه عام و مطلق کما لا ریب أیضا فی أنه ورد کلام النبی و الأئمه علیهم الصلاه و السلام ما یخصص کثیرا من عمومات القرآن و ما یقید کثیرا من مطلقاته و ما یقوم قرینه علی صرف جمله من ظواهره و هذا قطعی لا یشک فیه أحد .فإن کان الخبر قطعی الصدور فلا کلام فی ذلک و إن کان غیر قطعی الصدور و قد قام الدلیل القطعی علی أنه حجه شرعا لأنه خبر عادل مثلا و کان مضمون الخبر أخص من عموم الآیه القرآنیه فیدور الأمر بین أن نطرح الخبر بمعنی أن نکذب راویه و بین أن نتصرف بظاهر القرآن لأنه لا یمکن التصرف بمضمون الخبر لأنه نص أو أظهر و لا بسند القرآن لأنه قطعی .و مرجع ذلک إلی الدوران فی الحقیقه بین مخالفه الظن بصدق الخبر و بین مخالفه الظن بعموم الآیه أو فقل یدور الأمر بین طرح دلیل حجیه الخبر و بین طرح أصاله العموم فأی الدلیلین أولی بالطرح و أیهما أولی بالتقدیم .فنقول لا شک أن الخبر صالح لأن یکون قرینه علی التصرف فی ظاهر الکتاب لأنه بدلالته ناظر و مفسر لظاهر الکتاب بحسب الفرض و علی العکس من ظاهر الکتاب فإنه غیر صالح لرفع الید عن دلیل حجیه الخبر لأنه لا علاقه له فیه من هذه الجهه حسب الفرض حتی یکون ناظرا إلیه و مفسرا له فالخبر لسانه لسان المبین للکتاب فیقدم علیه و لیس

الکتاب بظاهره بصدد بیان دلیل حجیه الخبر حتی یقدم علیه .و إن شئت فقل إن الخبر بحسب الفرض قرینه علی الکتاب و الأصل الجاری فی القرینه و هو هنا أصاله عدم کذب الراوی مقدم علی الأصل الجاری فی ذی القرینه و هو هنا أصاله العموم

۱۱ الدوران بین التخصیص و النسخ

اشاره

اعلم أن العام و الخاص المنفصل یختلف حالهما من جهه العلم بتاریخهما معا أو بتاریخ أحدهما أو الجهل بهما معا فقد یقال فی بعض الأحوال بتعیین أن یکون الخاص ناسخا للعام أو منسوخا له أو مخصصا إیاه و قد یقع الشک فی بعض الصور و لتفصیل الحال نقول إن الخاص و العام من ناحیه تاریخ صدورهما لا یخلوان من خمس حالات فإما أن یکونا معلومی التاریخ أو مجهولی التاریخ أو أحدهما مجهولا و الآخر معلوما هذه ثلاث صور ثم المعلوم تاریخهما إما أن یعلم تقارنهما عرفا أو یعلم تقدم العام أو یعلم تأخر العام فتکون الصور خمسا

الصوره الأولی

إذا کانا معلومی التاریخ مع العلم بتقارنهما عرفا فإنه لا مجال لتوهم النسخ فیهما .

الصوره الثانیه

إذا کانا معلومی التاریخ مع تقدم العام فهذه علی صورتین ۱ أن یکون ورود الخاص قبل العمل بالعام و الظاهر أنه لا إشکال

ص: ۱۶۴

حینئذ فی حمله علی التخصیص بغیر کلام إما لأن النسخ لا یکون قبل وقت العمل بالمنسوخ کما قیل و إما لأن الأولی فیه التخصیص کما سیأتی فی الصوره الآتیه .٢ أن یکون وروده بعد وقت العمل بالعام و هذه الصوره هی أشکل الصور و هی التی وقع فیها الکلام فی أن الخاص یجب أن یکون ناسخا أو یجوز أن یکون مخصصا و لو فی بعض الحالات و مع الجواز یتکلم حینئذ فی أن الحمل علی التخصیص هو الأولی أو الحمل علی النسخ .فالذی یذهب إلی وجوب أن یکون الخاص ناسخا فهو ناظر إلی أن العام لما ورد و حل وقت العمل به بحسب الفرض فتأخیر الخاص عن وقت العمل لو کان مخصصا و مبینا لعموم العام یکون من باب تأخیر البیان عن وقت الحاجه و هو قبیح من حکیم لأن فیه إضاعه للأحکام و لمصالح العباد بلا مبرر فوجب أن یکون ناسخا للعام و العام باق علی عمومه یجب العمل به إلی حین ورود الخاص فیجب العمل ثانیا علی طبق الخاص .و أما من ذهب إلی جواز کونه مخصصا فلعله ناظر إلی أن العام یجوز أن یکون واردا لبیان حکم ظاهری صوری لمصلحه اقتضت کتمان الحکم الواقعی و لو مصلحه التقیه أو مصلحه التدرج فی بیان الأحکام کما هو المعلوم من طریقه النبی صلی اللّه علیه و آله فی بیان أحکام الشریعه مع أن الحکم الواقعی التابع للمصالح الواقعیه الثابته للأشیاء بعناوینها الأولیه إنما هو علی طبق الخاص فإذا جاء الخاص یکون کاشفا عن الحکم الواقعی فیکون مبینا للعام و مخصصا له و أما الحکم العام الذی ثبت أولا ظاهرا و صوره إن کان قد ارتفع و انتهی أمده فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه و لیس هو من باب النسخ .و إذا جاز أن یکون العام واردا علی هذا النحو من بیان الحکم ظاهرا

و صوره فإن ثبت ذلک کان الخاص مخصصا أی کان کاشفا عن الواقع قطعا و إن ثبت أنه فی صدد بیان الحکم الواقعی التابع للمصالح الواقعیه الثابته للأشیاء بعناوینها الأولیه فلا شک فی أنه یتعین کون الخاص ناسخا له .و أما لو دار الأمر بینهما إذ لم یقم دلیل علی تعیین أحدهما فأیهما أرجح فی الحمل فنقول الأقرب إلی الصواب هو الحمل علی التخصیص .و الوجه فیه أن أصاله العموم بما هی لا- تثبت أکثر من أن ما یظهر من العام هو المراد الجدی للمتکلم و لا- شک أن الحکم الصوری الذی نسمیه بالحکم الظاهری کالواقع مراد جدی للمتکلم لأنه مقصود بالتفهیم فالعام لیس ظاهرا إلا فی أن المراد الجدی هو العموم سواء کان العموم حکما واقعیا أو صوریا أما أن الحکم واقعی فلا یقتضیه الظهور أبدا حتی یثبت بأصاله العموم لا سیما أن المعلوم من طریقه صاحب الشریعه هو بیان العمومات مجرده عن قرائن التخصیص و یکشف المراد الواقعی منها بدلیل منفصل حتی اشتهر القول بأنه ما من عام إلا و قد خص کما سبق .و علیه فلا دلیل من أصاله العموم علی أن الحکم واقعی حتی نلتجئ إلی الحمل علی النسخ بل إراده الحکم الواقعی من العام علی ذلک الوجه یحتاج إلی مئونه بیان زائده أکثر من ظهور العموم و لأجل هذا قلنا إن الحمل علی التخصیص أقرب إلی الصواب من الحمل علی النسخ و إن کان کل منهما ممکنا .

الصوره الثالثه

إذا کانا معلومی التاریخ مع تقدم الخاص فهذه أیضا علی صورتین ١ أن یرد العام قبل وقت العمل بالخاص فلا ینبغی الإشکال فی

کون الخاص مخصصا .۲ أن یرد بعد وقت العمل بالخاص فلا مجال لتوهم وجوب الحمل علی النسخ من جهه قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجه لأنه من باب تقدیم البیان قبل وقت الحاجه و لا قبح فیه أصلا و مع ذلک قیل بلزوم الحمل علی النسخ و لعل نظر هذا القائل إلی أن أصاله العموم جاریه و لا مانع منها إلا احتمال أن یکون الخاص المتقدم مخصصا و قرینه علی العام و لکن أیضا یحتمل أن یکون منسوخا بالعام فلا یحرز أنه من باب القرینه .و لا شک أن الخاص المنفصل إنما یقدم علی العام لأنه أقوی الحجتین و قرینه علیه و مع هذا الاحتمال لا یکون الخاص المنفصل أقوی فی الظهور من العام .قلت الأصوب أن یحمل علی التخصیص کالصوره السابقه لما تقدم من أن العام لا یدل علی أکثر من أن المراد جدی و لا یدل فی نفسه علی أن الحکم واقعی تابع للمصالح الواقعیه الثابته للأشیاء بعناوینها الأولیه .و إنما یکون العام ناسخا للخاص إذا کانت دلالته علی هذا النحو و إلا فالعمومات الوارده فی الشریعه علی الأغلب لیست کذلک و أما احتمال النسخ فلا یقلل من ظهور الخاص فی نفسه قطعا کما لا یرفع حجیته فیما هو ظاهر فیه فلا یخرجه عن کونه صالحا لتخصیص العام فیقدم علیه لأنه أقوی فی نفسه ظهورا .بل یمکن أن یقال إن العام اللاحق للخاص لا ینعقد له ظهور فی العموم إلا بدویا بالنسبه إلی من لا یعلم بسبق الخاص لجواز أن یعتمد المتکلم فی بیان مراده علی سبقه فیکون المخصص السابق کالمخصص المتصل أو کالقرینه الحالیه فلا یکون العام ظاهرا فی العموم حتی یتوهم أنه ظاهر فی

ثبوت الحكم الواقعی .

الصورتان الرابعه و الخامسه

إذا كانا مجهولی التاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولا فإنه يعلم الحال فيهما مما تقدم فيحمل على التخصيص بلا كلام و لا وجه لتوهم النسخ لا سيما بعد أن رجحنا التخصيص فی جميع الصور و هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان

ص :۱۶۸

الباب السادس المطلق و المقيد

اشاره

ص :۱۶۹

و فيه ست مسائل

المسأله الأولى معنى المطلق و المقيد

عرفوا(المطلق بأنه ما دل على معنى شائع فى جنسه) و يقابله المقيد و هذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيرا و أحصوا عليه عده مؤاخذات يطول شرحها و لا فائده فى ذكرها ما دام أن الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذى وضع له اللفظ لأنه من التعاريف اللفظيه .و الظاهر أنه ليس للأصوليين اصطلاح خاص فى لفظى المطلق و المقيد بل هما مستعملان بما لهما من المعنى فى اللغه فإن المطلق مأخوذ من الإطلاق و هو الإرسال و الشيوع و يقابله التقييد تقابل الملكه و عدمها و الملكه التقييد و الإطلاق عدمها و قد تقدم ص ۷۰ .غايه الأمر أن إرسال كل شيء بحسبه و ما يليق به فإذا نسب الإطلاق و التقييد إلى اللفظ كما هو المقصود فى المقام فإنما يراد ذلك بحسب ما له من دلاله على المعنى فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى .و من موارد استعمال لفظ المطلق نستطيع أن نأخذ صوره تقريبيه لمعناه فمثلا- عند ما نعرف أن العلم الشخصى و المعرف بلام العهد لا يسميان مطلقين باعتبار معناهما لأنه لا شيوع و لا إرسال فى شخص معين لا ينبغى أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى العلم الشخصى مطلقا فإنه إذا قال الآمر أكرم محمدا و عرفنا أن لمحمد أحوالا مختلفه و لم يقيد الحكم بحال من الأحوال نستطيع أن نعرف أن لفظ محمد هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصح أن نصفه بالإطلاق بلحاظ الأحوال و إن لم يكن له شيوع باعتبار

معناه الموضوع له إذن للأعلام الشخصيه و المعرف بلام العهد إطلاق فلا يختص المطلق بما له معنى شائع فى جنسه كاسم الجنس و نحوه .و كذلك عند ما نعرف أن العام لا يسمى مطلقا فلا ينبغى أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى مطلقا أبدا لأنا نعرف أن ذلك إنما هو بالنسبه إلى أفراده أما بالنسبه إلى أحوال أفراده غير المفرده فإنه لا مضايقه فى أن نسميه مطلقا .إذن لا مانع من شمول تعريف المطلق المتقدم و هو ما دل على معنى شائع فى جنسه للعام باعتبار أحواله لا باعتبار أفراده .و على هذا فمعنى المطلق هو شيوع اللفظ و سعته باعتبار ما له من المعنى و أحواله و لكن لا على أن يكون ذلك الشيوع مستعملا فيه اللفظ كالشيوع المستفاد من وقوع النكره فى سياق النفى و إلا كان الكلام عاما لا مطلقا

المسأله الثانيه الإطلاق و التقييد متلازمان

أشرنا إلى أن التقابل بين الإطلاق و التقييد من باب تقابل الملكه و عدمها لأن الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد فيتبع الإطلاق التقييد فى الإمكان أى أنه إذا أمكن التقييد فى الكلام و فى لسان الدليل أمكن الإطلاق و لو امتنع استحال الإطلاق بمعنى أنه لا يمكن فرض استكشاف الإطلاق و إرادته من كلام المتكلم فى مورد لا يصح التقييد بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقا و لا مقيدا و إن كان فى الواقع أن المتكلم لا بد أن يريد أحدهما و قد تقدم مثاله فى بحث التوصلى و التعبدى ص ۷۵ إذ قلنا إن امتناع تقييد الأمر بقصد الامتثال يستلزم امتناع إطلاقه بالنسبه إلى هذا القيد و ذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إراده الإطلاق بإطلاق المقام

ص: ۱۷۲

لا بإطلاق الكلام الواحد

المسأله الثالثه الإطلاق فى الجمل

الإطلاق لا يختص بالمفردات كما يظهر من كلمات الأصوليين إذ مثلوا للمطلق باسم الجنس و علم الجنس و النكره بل يكون فى الجمل أيضا كإطلاق صيغه افعل الذى يقتضى استفاده الوجوب العينى و التعيينى و النفسى فإن الإطلاق فيها إنما هو من نوع إطلاق الجمله و مثله إطلاق الجمله الشرطيه فى استفاده الانحصار فى الشرط .و لكن محل البحث فى المسائل الآتيه خصوص الألفاظ المفرده و لعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار أن ليس هناك ضابط كلى لمطلقاتها و إن كان الأصح أن بحث مقدمات الحكمه يشملها و قد بحث عن إطلاق بعض الجمل فى مناسباتها كإطلاق صيغه افعل و الجمله الشرطيه و نحوها

المسأله الرابعه هل الإطلاق بالوضع

اشاره

لا شك فى أن الإطلاق فى الأعلام بالنسبه إلى الأحوال كما تقدمت الإشاره إليه ليس بالوضع بل إنما يستفاد من مقدمات الحكمه .و كذلك إطلاق الجمل و ما شابهها أيضا ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمه و هذا لا خلاف فيه .و إنما الذى وقع فيه البحث هو أن الإطلاق فى أسماء الأجناس و ما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمه أى أن أسماء الأجناس هل هى موضوعه لمعانيها بما هى شائعه و مرسله على وجه يكون الإرسال أى الإطلاق مأخوذا فى المعنى الموضوع له اللفظ كما نسب إلى المشهور من القدماء

ص :۱۷۳

قبل سلطان العلماء أو أنها موضوعه لنفس المعانی بما هی و الإطلاق یستفاد من دال آخر و هو نفس تجرد اللفظ من القید إذا کانت مقدمات الحکمه متوفره فیه و هذا القول الثانی أول من صرح به فیما نعلم سلطان العلماء فی حاشیته علی معالم الأصول و تبعه جمیع من تأخر عنه إلی یومنا هذا .و علی القول الأول یکون استعمال اللفظ فی المقید مجازا و علی القول الثانی یکون حقیقه .و الحق ما ذهب إلیه سلطان العلماء بل قیل إن نسبه القول الأول إلی المشهور مشکوک فیها و لتوضیح هذا القول و تحقیقه ینبغی بیان أمور ثلاثه تنفع فی هذا الباب[۱]و فی غیر هذا الباب و بها تکشف للطالب ما وقع للعلماء الأعلام من اختلاف فی التعبیر بل فی الرأی و النظر و هذه الأمور التی ینبغی بیانها هی کما یلی

۱ اعتبارات الماهیه

المشهور أن للماهیه ثلاثه اعتبارات إذا قیست إلی ما هو خارج عن ذاتها کما إذا قیست الرقبه إلی الإیمان عند الحکم علیها بحکم ما کوجوب العتق و هی ۱ أن تعتبر الماهیه مشروطه بذلک الأمر الخارج و تسمی حینئذ الماهیه بشرط شیء کما إذا کان یجب عتق الرقبه المؤمنه أی بشرط کونها مؤمنه .

۲ أن تعتبر مشروطه بعدمه و تسمى الماهيه بشرط لا[۱]كما إذا كان القصر واجبا فى الصلاه على المسافر غير العاصى فى سفره أى بشرط عدم كونه عاصيا لله فى سفره فأخذ عدم العصيان قيدا فى موضوع الحكم .۳ ألا تعتبر مشروطه بوجوده و لا بعدمه و تسمى الماهيه لا بشرط كوجوب الصلاه على الإنسان باعتبار كونه حرا مثلا فإن الحريه غير معتبره لا بوجودها و لا بعدمها فى وجوب الصلاه لأن الإنسان بالنظر إلى الحريه فى وجوب الصلاه عليه غير مشروط بالحريه و لا بعدمها فهو لا بشرط بالقياس إليها .و يسمى هذا الاعتبار الثالث اللابشرط القسمى فى قبال اللابشرط المقسمى الآتى ذكره و إنما سمى قسميا لأنه قسم فى مقابل القسمين الأولیین أى البشرط شیء و البشرط لا و هذا ظاهر لا بحث فيه .ثم إن لهم اصطلاحين آخرين معروفين ۱ قولهم الماهيه المهمله .۲ قولهم الماهيه لا بشرط مقسمى .أ فهذان اصطلاحان و تعبيران لمدلول واحد أو هما اصطلاحان مختلفان فى المعنى .و الذى يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك فى التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام فقد يظهر من بعضهم أنهما اصطلاحان لمعنى واحد كما هو ظاهر كفايه الأصول تبعا لبعض الفلاسفه الأجلاء .

و لكن التحقيق لا يساعد على ذلك بل هما اصطلاحان مختلفان و هذا جوابنا على الاستفسار .و توضيح ذلك أنه من المتسالم عليه الذى لا اختلاف فيه و لا اشتباه أمران الأول أن المقصود من الماهيه المهمله الماهيه من حيث هى أى نفس الماهيه بما هى مع قطع النظر عن جميع ما عداها فيقتصر النظر على ذاتها و ذاتياتها .الثانى أن المقصود من الماهيه لا بشرط مقسمى الماهيه المأخوذه لا بشرط التى تكون مقسما للاعتبارات الثلاثه المتقدمه و هى أى الاعتبارات الثلاثه الماهيه بشرط شىء و بشرط لا و لا بشرط قسمى و من هنا سمى مقسما و إذا ظهر ذلك فلا يصح أن يدعى أن الماهيه بما هى تكون بنفسها مقسما للاعتبارات الثلاثه و ذلك لأن الماهيه لا تخلو من حالتين و هذا أن ينظر إليها بما هى هى غير مقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها و أن ينظر إليها مقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها و لا ثالث لهما .و فى الحاله الأولى تسمى الماهيه المهمله كما هو مسلم و فى الثانيه لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثه و على هذا فالملاحظه الأولى مباينه لجميع الاعتبارات الثلاثه و تكون قسيمه لها فكيف يصح أن تكون مقسما لها و لا يصح أن يكون الشىء مقسما لاعتبارات نقيضه لأن الماهيه من حيث هى كما اتضح معناها ملاحظتها غير مقيسه إلى الغير و الاعتبارات الثلاثه ملاحظتها مقيسه إلى الغير .على أن اعتبار الماهيه غير مقيسه اعتبار ذهنى له وجود مستقل فى الذهن فكيف يكون مقسما لوجودات ذهنيه أخرى مستقله و المقسم يجب أن يكون

موجودا بوجود أحد أقسامه و لا يعقل أن يكون له وجود فى مقابل وجودات الأقسام و إلا كان قسيما لها لا مقسما .و عليه فنحن نسلم أن الماهيه المهمله معناها اعتبارها لا بشرط و لكن ليس هو المصطلح عليه باللابشرط المقسمى فإن لهم فى لا بشرط على هذا ثلاثه اصطلاحات ١ لا ـ بشرط أى شىء خارج عن الماهيه و ذاتياتها و هى الماهيه بما هى هى التى يقصر فيها النظر على ذاتها و ذاتياتها و هى الماهيه المهمله .٢ لا بشرط مقسمى و هو الماهيه التى تكون مقسما للاعتبارات الثلاثه أى الماهيه المقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها و المقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شىء من الاعتبارات الثلاثه أى لا بشرط اعتبار البشرط شىء و اعتبار البشرط لا و اعتبار اللابشرط لا أن المراد بلا بشرط هنا لا بشرط مطلقا من كل قيد و حيثيه و ليس هذا اعتبارا ذهنيا فى قبال هذه الاعتبارات بل ليس له وجود فى عالم الذهن إلا بوجود واحد من هذه الاعتبارات و لا تعين له مستقل غير تعيناتها و إلا لما كان مقسما .٣ لا ـ بشرط قسمى و هو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهيه المقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها .فاتضح أن الماهيه المهمله شىء و اللابشرط المقسمى شىء آخر كما اتضح أيضا أن الثانى لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهيه على وجه يثبت حكم للماهيه باعتباره أو يوضح له لفظ بحسبه

٢ اعتبار الماهيه عند الحكم عليها

و اعلم أن الماهيه إذا حكم عليها فإما أن يحكم عليها بذاتياتها و إما أن يحكم عليها بأمر خارج عنها و لا ثالث لهما .

و على الأول فهو على صورتين ١ أن يكون الحكم بالحمل الأولى و ذلك فى الحدود التامه خاصه ٢ أن يكون بالحمل الشائع و ذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها كالجنس وحده أو الفصل وحده و على كلا الصورتين فإن النظر إلى الماهيه مقصور على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها و هذا لا كلام فيه .و على الثانى فإنه لا بد من ملاحظتها مقيسه إلى ما هو خارج عنها فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هى أى عن تقررها الذاتى الذى لا ينظر فيه إلا إلى ذاتها و ذاتياتها و هذا واضح لأن قطع النظر عن كل ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها لأنهما متناقضان .و عليه لو حكم عليها بأمر خارج عنها و قد لوحظت مقيسه إلى هذا الغير فلا بد أن تكون معتبره بأحد الاعتبارات الثلاثه المتقدمه إذ يستحيل أن يخلو الواقع من أحدها كما تقدم و لا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمى لما تقدم أنه ليس هو تعينا مستقلا فى قبال تلك التعينات بل هو مقسم لها .ثم إن هذا الغير أى الأمر الخارج عن ذاتها الذى لوحظت الماهيه مقيسه إليه لا يخلو إما أن يكون نفس المحمول أو شيئا آخر فإن كان هو المحمول فيتعين أن تؤخذ الماهيه بالقياس إليه لا بشرط قسمى لعدم صحه الاعتبارين الآخرين أما أخذها بشرط شىء أى بشرط المحمول فلا يصح ذلك دائما لأنه يلزم أن تكون القضيه ضروريه دائما لاستحاله انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول على أن أخذ المحمول فى الموضوع يلزم منه حمل الشىء على نفسه و تقدمه على نفسه و هو مستحيل إلا إذا كان هناك تغاير بحسب

الاعتبار كحمل الحيوان الناطق على الإنسان فإنهما متغايران باعتبار الإجمال و التفصيل .و أما أخذها بشرط لا أى بشرط عدم المحمول فلا يصح لأنه يلزم التناقض فإن الإنسان بشرط عدم الكتابه يستحيل حمل الكتابه عليه .و إن كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول فيجوز أن تكون الماهيه حينئذ مأخوذه بالقياس إليه بشرط شىء كجواز تقليد المجتهد بشرط العداله أو بشرط لا كوجوب صلاه الظهر يوم الجمعه بشرط عدم وجود الإمام أو لا بشرط كجواز السلام على المؤمن مطلقا بالقياس إلى العداله مثلا أى لا بشرط وجودها و لا بشرط عدمها كما يجوز أن تكون مهمله غير مقيسه إلى شىء غير محمولها .و لكن قد يستشكل فى كل ذلك بأن هذه الاعتبارات الثلاثه اعتبارات ذهنيه لا موطن لها إلا الذهن فلو تقيدت الماهيه بأحدها عند ما تؤخذ موضوعا للحكم للزم أن تكون جميع القضايا ذهنيه عدا حمل الذاتيات التى قد اعتبرت فيها الماهيه من حيث هى و لبطلت القضايا الخارجيه و الحقيقيه مع أنها عمده القضايا بل لاستحال فى التكاليف الامتثال لأن ما هو موطنه الذهن يمتنع إيجاده فى الخارج .و هذا الإشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر بأحد الاعتبارات الثلاثه على وجه يكون الاعتبار قيدا فى الموضوع أو نفسه هو الموضوع و لكن ليس الأمر كذلك فإن الموضوع فى كل تلك القضايا هو ذات الماهيه المعتبره و لكن لا بقيد الاعتبار بمعنى أن الموضوع فى بشرط شىء الماهيه المقترنه بذلك الشىء لا المقترنه بلحاظه و اعتباره و فى بشرط لا الماهيه المقترنه بعدمه لا بلحاظ عدمه و فى لا بشرط الماهيه غير الملاحظ

معها الشیء و لا عدمه لا الملاحظه بعدم لحاظ الشیء و عدمه و إلا لکانت الماهیه معتبره فی الجمیع بشرط شیء فقط أی بشرط اللحاظ و الاعتبار .نعم هذه الاعتبارات هی المصححه لموضوعیه الموضوع علی الوجه اللازم الذی یقتضیه واقع الحکم لا أنها مأخوذه قیدا فیه حتی تکون جمیع القضایا ذهنیه و لو کان الأمر کذلک لکان الحکم بالذاتیات أیضا قضیه ذهنیه لأن اعتبار الماهیه من حیث هی أیضا اعتبار ذهنی .و مما یقرب ما قلناه من کون الاعتبار مصححا لموضوعیه الموضوع لا مأخوذا فیه مع أنه لا- بد منه عند الحکم بشیء أن کل موضوع و محمول لا- بد من تصوره فی مقام الحمل و إلا لاستحال الحمل و لکن هذه اللابدیه لا تجعل التصور قیدا للموضوع أو المحمول و إنما التصور هو المصحح للحمل و بدونه لا یمکن الحمل .و کذلک عند استعمال اللفظ فی معناه لا- بد من تصور اللفظ و المعنی و لکن التصور لیس قیدا للفظ و لا- للمعنی فلیس اللفظ دالا بما هو متصور فی الذهن و إن کانت دلالته فی ظرف التصور و لا المعنی مدلولا بما هو متصور و إن کانت مدلولیته فی ظرف تصوره و یستحیل أن یکون التصور قیدا للفظ أو المعنی و مع ذلک لا یصح الاستعمال بدونه فالتصور مقوم للاستعمال لا للمستعمل فیه و لا للفظ و کذلک هو مقوم للحمل و مصحح له لا للمحمول و لا للمحمول علیه .و علی هذا یتضح ما نحن بصدد بیانه و هو أنه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنی لا یعقل أن نقصر اللحاظ علی ذات المعنی بما هو هو مع قطع النظر عن کل ما عداه لأن الوضع من المحمولات الوارده علیه فلا بد أن یلاحظ المعنی حینئذ مقیسا إلی ما هو خارج عن ذاته فقد یؤخذ بشرط

شیء و قد یؤخذ بشرط لا- و قد یؤخذ لا- بشرط و لا- یلزم أن یکون الموضوع له هو المعنی بما له من الاعتبار الذهنی بل الموضوع له نفس المعتبر و ذاته لا بما هو معتبر و الاعتبار مصحح للوضع .

۳ الأقوال فی المسأله

قلنا فیما سبق أن المعروف عن قدماء الأصحاب أنهم یقولون بأن أسماء الأجناس موضوعه للمعانی المطلقه علی وجه یکون الإطلاق قیدا للموضوع له فلذلک ذهبوا إلی أن استعماله فی المقید مجاز و قد صور هذا القول علی نحوین الأول أن الموضوع له المعنی بشرط الإطلاق علی وجه یکون اعتباره من باب اعتباره بشرط شیء .الثانی أن الموضوع له المعنی المطلق أی المعتبر لا- بشرط .و قد أورد علی هذا القول بتصویریه کما تقدم بأنه یلزم علی کلا- التصویرین أن یکون الموضوع له موجودا ذهنیا فتکون جمیع القضایا ذهنیه فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعا فی القضیه الخارجیه أو الحقیقیه وجب تجریده عن هذا القید الذهنی فیکون مجازا دائما فی القضایا المتعارفه و هذا یکذبه الواقع .و لکن نحن قلنا إن هذا الإیراد إنما یتوجه إذا جعل الاعتبار قیدا فی الموضوع له أما لو جعل الاعتبار مصححا للوضع فلا یلزم هذا الإیراد کما سبق .هذا قول القدماء و أما المتأخرون ابتداء من سلطان العلماء رحمه الله فإنهم جمیعا اتفقوا علی أن الموضوع له ذات المعنی لا المعنی المطلق حتی

لا يكون استعمال اللفظ فی المقيد مجازا و هذا القول بهذا المقدار من البيان واضح و لكن العلماء من أساتذتنا اختلفوا فی تأديه هذا المعنى بالعبارات الفنيه مما أوجب الارتباك على الباحث و إغلاق طريق البحث فی المسأله .لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات و التعبيرات الفنيه التى وقعت فی عباراتهم و اختلفوا فيها على أقوال ١ منهم من قال إن الموضوع له هو الماهيه المهمله المبهمه أى الماهيه من حيث هى .٢ و منهم من قال إن الموضوع له الماهيه المعتبره باللابشرط المقسمى .٣ و منهم من جعل التعبير الأول نفس التعبير الثانى .۴ و منهم من قال إن الموضوع له ذات المعنى لا الماهيه المهمله و لا الماهيه المعتبره باللابشرط المقسمى و لكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار اللابشرط القسمى على أن يكون هذا الاعتبار مصححا للموضوع لا قيدا للموضوع له و عليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثانى إلا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ فی المقيد مجازا .و لكن المنسوب إلى القدماء أنهم يقولون بأنه مجاز فی المقيد فينحصر قولهم فی التصوير الأول على تقدير صحه النسبه إليهم .و يتضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدمتين السابقتين فإنه يعرف منهما أولا أن الماهيه بما هی هی غير الماهيه باعتبار اللابشرط المقسمى لأن النظر فيها على الأول مقصور على ذاتها و ذاتياتها بخلافه على الثانى إذ تلاحظ مقيسه إلى الغير و بهذا يظهر بطلان القول الثالث .ثانيا أن الوضع حكم من الأحكام و هو محمول على الماهيه خارج

عن ذاتها و ذاتیاتها فلا یعقل أن یلاحظ الموضوع له بنحو الماهیه بما هی هی لأنه لا تجتمع ملاحظتها مقیسه إلی الغیر و ملاحظتها مقصوره علی ذاتها و ذاتیاتها و بهذا یظهر بطلان القول الأول .ثالثا أن اللابشرط المقسمی لیس اعتبارا مستقلا فی قبال الاعتبارات الثلاثه لأن المفروض أنه مقسم لها و لا تحقق للمقسم إلا بتحقق أحد أنواعه کما تقدم فکیف یتصور أن یحکم باعتبار اللابشرط المقسمی بل لا معنی لهذا علی ما تقدم توضیحه و بهذا یظهر بطلان القول الثانی .فتعین القول الرابع و هو أن الموضوع له ذات المعنی و لکنه حین الوضع یلاحظ المعنی بنحو اللابشرط القسمی و هو یطابق القول المنسوب إلی القدماء علی التصویر الثانی کما أشرنا إلیه فلا اختلاف و یقع التصالح بین القدماء و المتأخرین إذا لم یثبت عن القدماء أنهم یقولون إنه مجاز فی المقید و هو مشکوک فیه .بیان هذا القول الرابع أن ذات المعنی لما أراد الواضع أن یحکم علیه بوضع لفظ له فمعناه أنه قد لاحظه مقیسا إلی الغیر فهو فی هذا الحال لا یخرج عن کونه معتبرا بأحد الاعتبارات الثلاثه للماهیه و إذ یراد تسریه الوضع لذات المعنی بجمیع أطواره و حالاته و قیوده لا بد أن یعتبر علی نحو اللابشرط القسمی و لا منافاه بین کون الموضوع له ذات المعنی و بین کون ذات المعنی ملحوظا فی مرحله الوضع بنحو اللابشرط القسمی لأن هذا اللحاظ و الاعتبار الذهنی کما تقدم صرف طریق إلی الحکم علی ذات المعنی و هو المصحح للموضوع له و حین الاستعمال فی ذات المعنی لا یجب أن یکون المعنی ملحوظا بنحو اللابشرط القسمی بل یجوز أن یعتبر بأی اعتبار کان ما دام الموضوع له ذات المعنی فیجوز فی مرحله الاستعمال أن یقصر النظر علی نفسه و یلاحظه بما هو هو و یجوز أن یلاحظه مقیسا إلی الغیر

فیعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثه و ملاحظه ذات المعنی بنحو اللابشرط القسمی حین الوضع تصحیحا له لا توجب أن تکون قیدا للموضوع له .و علیه فلا یکون الموضوع له موجودا ذهنیا إذا کان له اعتبار اللابشرط القسمی حین الوضع لأنه لیس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر بل ذات المعتبر کما أن استعماله فی المقید لا یکون مجازا لما تقدم أنه یجوز أن یلاحظ ذات المعنی حین الاستعمال مقیسا إلی الغیر فیعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثه التی منها اعتباره بشرط شیء و هو المقید

المسأله الخامسه مقدمات الحکمه

اشاره

لما ثبت أن الألفاظ موضوعه لذات المعانی لا للمعانی بما هی مطلقه فلا بد فی إثبات أن المقصود من اللفظ هو المطلق لتسریه الحکم إلی تمام الأفراد و المصادیق من قرینه خاصه أو قرینه عامه تجعل الکلام فی نفسه ظاهرا فی إراده الإطلاق .و هذه القرینه العامه إنما تحصل إذا توفرت جمله مقدمات تسمی مقدمات الحکمه و المعروف أنها ثلاث الأولی إمکان الإطلاق و التقیید بأن یکون متعلق الحکم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحکم به قابلا للانقسام فلو لم یکن قابلا للقسمه إلا بعد فرض تعلق الحکم به کما فی باب قصد القربه فإنه یستحیل فیه التقیید فیستحیل فیه الإطلاق کما تقدم فی بحث التعبدی و التوصلی و هذا واضح .الثانیه عدم نصب قرینه علی التقیید لا متصله و لا منفصله لأنه مع القرینه المتصله لا ینعقد ظهور للکلام إلا فی المقید و مع المنفصله

ینعقـد للکلام ظهور فی الإطلاق و لکنه یسـقط عن الحجیه لقیام القرینه المقدمه علیه و الحاکمه فیکون ظهوره ظهورا بدویا کما قلنا فی تخصـیص العموم بالخاص المنفصل و لا تکون للمطلق الدلاله التصدیقیه الکاشفه عن مراد المتکلم بل الدلاله التصدیقیه إنما هی علی إراده التقیید واقعا .الثالثه أن یکون المتکلم فی مقام البیان فإنه لو لم یکن فی هذا المقام بأن کان فی مقام التشـریع فقط أو کان فی مقام الإهمال إما رأسا أو لأنه فی صدد بیان حکم آخر فیکون فی مقام الإهمال من جهه مورد الإطلاق و سیأتی مثاله فإنه فی کل ذلک لا ینعقد للکلام ظهور فی الإطلاق أما فی مقام التشریع بأن کان فی مقام بیان الحکم لا للعمل به فعلا بل لمجرد تشـریعه فیجوز ألاـ یبین تمام مراده مع أن الحکم فی الواقع مقید بقیـد لم یـذکره فی بیانه انتظارا لمجیء وقت العمل فلا یحرز أن المتکلم فی صـدد بیـان جمیع مراده و کـذلک إذا کـان المتکلم فی مقـام الإهمـال رأسـا فـإنه لاـ ینعقـد معه ظهور فی الإطلاق کما لا ینعقـد للکلام ظهور فی أی مرام و مثله ما إذا کان فی صدد حکم آخر مثل قوله تعالی فَکُلُوا مِمّا أَمْسَکْنَ الوارد فی مقام بیان حل صید الکلاب المعلمه من جهه کونه میته و لیس هو فی مقام بیان مواضع الإمساک أنها تتنجس فیجب تطهیرها أم لاـ فلم یکن هو فی مقـام بیـان هـذه الجهه فلا ینعقـد للکلام ظهور فی الإطلاق من هـذه الجهه .و لو شک فی أن المتکلم فی مقـام البیـان أو الإهمـال فإن الأصل العقلائی یقتضـی بأن یکون فی مقام البیان فإن العقلاء کما یحملون المتکلم علی أنه ملتفت غیر غافل و جاد غیر هازل عند الشک فی ذلک کذلک یحملونه علی أنه فی مقام البیان و التفهیم لا فی مقام الإهمال و الإیهام .

ص :۱۸۵

و إذا تمت هذه المقدمات الثلاث فإن الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهرا فی الإطلاق و کاشفا عن أن المتکلم لا یرید المقید و إلا لو کان قد أراده واقعا لکان علیه البیان و المفروض أنه حکیم ملتفت جاد غیر هازل و هو فی مقام البیان و لا مانع من التقیید حسب الفرض و إذا لم یبین و لم یقید کلامه فیعلم أنه أراد الإطلاق و إلا لکان مخلا بغرضه .فاتضح من ذلک أن کل کلام صالح للتقیید و لم یقیده المتکلم مع کونه حکیما ملتفتا جادا و فی مقام البیان و التفهیم فإنه یکون ظاهرا فی الإطلاق و یکون حجه علی المتکلم و السامع .

تنبیهان

القدر المتیقن فی مقام التخاطب

الأول(أن الشیخ المحقق صاحب الکفایه قدس سره أضاف إلی مقدمات الحکمه مقدمه أخری غیر ما تقدم و هی ألا یکون هناک قدر متیقن فی مقام التخاطب و المحاوره و إن کان لا یضر وجود القدر المتیقن خارجا فی التمسک بالإطلاق و مرجع ذلک إلی أن وجود القدر المتیقن فی مقام المحاوره یکون بمنزله القرینه اللفظیه علی التقیید فلا ینعقد للفظ ظهور فی الإطلاق مع فرض وجوده) و لتوضیح البحث نقول إن کون المتکلم فی مقام البیان یتصور علی نحوین ۱ أن یکون المتکلم فی صدد بیان تمام موضوع حکمه بأن یکون غرض المتکلم یتوقف علی أن یبین للمخاطب و یفهمه ما هو تمام الموضوع

و أن ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره .٢ أن يكون المتكلم فى صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعا و لو لم يفهم المخاطب أنه تمام الموضوع فليس له غرض إلاـ بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الامتثال و إن لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده .فإن كان المتكلم فى مقام البيان على النحو الأول فلا شك فى أن وجود القدر المتيقن فى مقام المحاوره لا يضر فى ظهور المطلق فى إطلاقه فيجوز التمسك بالإطلاق لأنه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه و ترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن إخلال بالغرض لأنه لا يكون مجرد ذلك بيانا لكونه تمام الموضوع .و إن كان المتكلم فى مقام البيان على النحو الثانى فإنه يجوز أن يكتفى بوجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعا ما دام أنه ليس له غرض إلاـ أن يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام أى أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع و بذلك يحصل التبليغ للمكلف و يمتثل فى الموضوع الواقعى لأنه هو المفهوم عنده فى مقام المحاوره و لاـ يجب فى مقام الامتثال أن يفهم أن الذى فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع أعم منه و من غيره .مثلا لو قال المولى اشتر اللحم و كان القدر المتيقن فى مقام المحاوره هو لحم الغنم و كان هو تمام موضوعه واقعا فإن وجود هذا القدر المتيقن كاف لانبعاث المكلف و شرائه للحم الغنم فيحصل موضوع حكم المولى فلو أن المولى ليس له غرض أكثر من تحقيق موضوع حكمه فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه و لبيانه

ص :١٨٧

و لا يحتاج إلى أن يبين أنه تمام الموضوع أما لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه أن يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن و إلا لكان مخلا بغرضه فإذا لم يبين و أطلق الكلام استكشف أن تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن و غيره .إذا عرف هذا التقرير فينبغى أن نبحث عما ينبغى للأمر أن يكون بصدد بيانه هل إنه على النحو الأول أو الثانى .و الذى يظهر من الشيخ صاحب الكفايه أنه لا ينبغى من الأمر أكثر من النحو الثانى نظرا إلى أنه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقه كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه و هو الامتثال و لا يجب عليه مع ذلك بيان أنه تمام الموضوع .نعم إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاوره و كان تمام الموضوع هو المطلق فقد يظن المكلف أن القدر المتيقن هو تمام الموضوع و أن المولى أطلق كلامه اعتمادا على وجوده فإن المولى دفعا لهذا الوهم يجب عليه أن يبين أن المطلق هو تمام موضوعه و إلا كان مخلا بغرضه .و من هذا ينتج أنه إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاوره و أطلق المولى و لم يبين أنه تمام الموضوع فإنه يعرف منه أن موضوعه هو القدر المتيقن .هذا خلاصه ما ذهب إليه فى الكفايه مع تحقيقه و توضيحه و لكن شيخنا النائينى رحمه الله على ما يظهر من التقريرات لم يرتضيه و الأقرب إلى الصحه ما فى الكفايه و لا نطيل بذكر هذه المناقشه و الجواب عنها

الانصراف

التنبيه الثانی اشتهر أن انصراف الذهن من اللفظ إلی بعض مصادیق معناه أو بعض أصنافه یمنع من التمسک بالإطلاق و إن تمت مقدمات الحکمه مثل انصراف المسح فی آیتی التیمم و الوضوء إلی المسح بالید و بباطنها خاصه .و الحق أن یقال إن انصراف الذهن إن کان ناشئا من ظهور اللفظ فی المقید بمعنی أن نفس اللفظ ینصرف منه المقید لکثره استعماله فیه و شیوع إرادته منه فلا شک فی أنه حینئذ لا مجال للتمسک بالإطلاق لأن هذا الظهور یجعل اللفظ بمنزله المقید بالتقیید اللفظی و معه لا ینعقد للکلام ظهور فی الإطلاق حتی یتمسک بأصاله الإطلاق التی هی مرجعها فی الحقیقه إلی أصاله الظهور .و أما إذا کان الانصراف غیر ناشئ من اللفظ بل کان من سبب خارجی کغلبه وجود الفرد المنصرف إلیه أو تعارف الممارسه الخارجیه له فیکون مألوفا قریبا إلی الذهن من دون أن یکون للفظ تأثیر فی هذا الانصراف کانصراف الذهن من لفظ الماء فی العراق مثلا إلی ماء دجله أو الفرات فالحق أنه لا أثر لهذا الانصراف فی ظهور اللفظ فی إطلاقه فلا یمنع من التمسک بأصاله الإطلاق لأن هذا الانصراف قد یجتمع مع القطع بعدم إراده المقید بخصوصه من اللفظ و لذا یسمی هذا الانصراف باسم الانصراف البدوی لزواله عند التأمل و مراجعه الذهن .و هذا کله واضح لا ریب فیه و إنما الشأن فی تشخیص الانصراف أنه من أی النحوین فقد یصعب التمییز أحیانا بینهما للاختلاط علی الإنسان

فی منشإ هذا الانصراف و ما أسهل دعوی الانصراف علی لسان غیر المتثبت و قد لا یسهل إقامه الدلیل علی أنه من أی نوع .فعلی الفقیه أن یتثبت فی مواضع دعوی الانصراف و هو یحتاج إلی ذوق عال و سلیقه مستقیمه و قلما تخلو آیه کریمه أو حدیث شریف فی مسأله فقهیه عن انصرافات تدعی و هنا تظهر قیمه التضلع باللغه و فقهها و آدابها و هو باب یکثر الابتلاء به و له الأثر الکبیر فی استنباط الأحکام من أدلتها .أ لا تری أن المسح فی الآیتین ینصرف إلی المسح بالید و کون هذا الانصراف مستندا إلی اللفظ لا شک فیه و ینصرف أیضا إلی المسح بخصوص باطن الید و لکن قد یشک فی کون هذا الانصراف مستندا إلی اللفظ فإنه غیر بعید أنه ناشئ من تعارف المسح بباطن الید لسهولته و لأنه مقتضی طبع الإنسان فی مسحه و لیس له علاقه باللفظ و لذا أن جمله من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر الید عند تعذر المسح بباطنها تمسکا بإطلاق الآیه و لا معنی للتمسک بالإطلاق لو کان للفظ ظهور فی المقید و أما عدم تجویزهم للمسح بظاهر الید عند الاختیار فلعله للاحتیاط إذ إن المسح بالباطن هو القدر المتیقن و المفروض حصول الشک فی کون هذا الانصراف بدویا فلا یطمأن کل الاطمئنان بالتمسک بالإطلاق عند الاختیار و طریق النجاه هو الاحتیاط بالمسح بالباطن

المسأله السادسه المطلق و المقید المتنافیان

معنی التنافی بین المطلق و المقید أن التکلیف فی المطلق لا یجتمع و التکلیف فی المقید مع فرض المحافظه علی ظهورهما معا أی أنهما یتکاذبان فی ظهورهما مثل قول الطبیب مثلا اشرب لبنا ثم یقول اشرب لبنا

حلوا و ظاهر الثانی تعیین شرب الحلو منه و ظاهر الأول جواز شرب غیر الحلو حسب إطلاقه .و إنما یتحقق التنافی بین المطلق و المقید إذا کان التکلیف فیهما واحدا کالمثال المتقدم فلا یتنافیان لو کان التکلیف فی أحدهما معلقا علی شیء و فی الآخر معلقا علی شیء آخر کما إذا قال الطبیب فی المثال إذا أکلت فاشرب لبنا و عند الاستیقاظ من النوم اشرب لبنا حلوا و کذلک لا یتنافیان لو کان التکلیف فی المطلق التزامیا و فی المقید علی نحو الاستحباب ففی المثال لو وجب أصل شرب اللبن فإنه لا ینافیه رجحان الحلو منه باعتبار أحد أفراد الواجب و کذا لا یتنافیان لو فهم من التکلیف فی المقید أنه تکلیف فی وجود ثان غیر المطلوب من التکلیف الأول کما إذا فهم فی المقید فی المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانیا بعد شرب لبن ما .إذا فهمت ما سقناه لک من معنی التنافی فنقول لو ورد فی لسان الشارع مطلق و مقید متنافیان سواء تقدم أو تأخر و سواء کان مجیء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله فإنه لا بد من الجمع بینهما إما بالتصرف فی ظهور المطلق فیحمل علی المقید أو بالتصرف فی المقید علی وجه لا ینافی الإطلاق فیبقی ظهور المطلق علی حاله .و ینبغی البحث هنا فی أنه أی التصرفین أولی بالأخذ فنقول هذا یختلف باختلاف الصور فیهما فإن المطلق و المقید إما أن یکونا مختلفین فی الإثبات أو النفی و إما أن یکونا متفقین .الأول أن یکونا مختلفین فلا شک حینئذ فی حمل المطلق علی المقید لأن المقید یکون قرینه علی المطلق فإذا قال اشرب اللبن ثم قال لا تشرب اللبن الحامض فإنه یفهم منه أن المطلوب هو شرب اللبن الحلو و هذا لا یفرق فیه بین أن یکون إطلاق المطلق بدلیا نحو قوله

أعتق رقبه و بين أن يكون شموليا مثل قوله فى الغنم زكاه المقيد بقوله ليس فى الغنم المعلوفه زكاه .الثانى أن يكونا متفقين و له مقامـان المقـام الأـول أن يكون الإطلاق بـدليا و المقام الثانى أن يكون شـموليا .فإن كان الإطلاق بـدليا فإن الأمر فيه يـدور بين التصـرف فى ظاهر المطلق بحمله على المقيـد و بين التصـرف فى ظاهر المقيـد و المعروف أن التصـرف الأول هو الأولى لأنه لو كانا مثبتين مثل قوله أعتق رقبه مؤمنه فإن المقيد ظاهر فى أن الأمر فيه للوجوب التعيينى فالتصـرف فيه إما بحمله على الاستحباب أى أن الأـمر بعتق الرقبه المؤمنه بخصوصـها باعتبـار أنهـا أفضـل الأفراد أو بحمله على الوجوب التخييرى أى أن الأمر بعتق الرقبه المؤمنه باعتبـار أنها أحـد أفراد الواجب لا لخصوصـيه فيها حتى خصوصـيه الأفضـليه .و هـذان التصـرفان و إن كانا ممكنين لكن ظهور المقيـد فى الوجوب التعيينى مقـدم على ظهور المطلق فى إطلاقه لأن المقيـد صالح لأن يكون قرينه للمطلق و لعل المتكلم اعتمـد عليه فى بيـان مرامه و لو فى وقت آخر لاـ سيما مع احتمال أن المطلق الوارد كان محفوفا بقرينه متصله غابت عنا فيكون المقيـد كاشـفا عنهـا .و إن كـان الإطلاـق شـموليا مثل قوله فى الغنم زكاه و قوله فى الغنم السائمه زكاه فلا تتحقق المنافاه بينهما حتى يجب التصرف فى أحـدهما لأـن وجوب الزكـاه فى الغنم السـائمه بمقتضـى الجمله الثـانيه لاـ ينـافى وجوب الزكاه فى غير السـائمه إلا على القول بـدلاله التوصـيف على المفهوم و قـد عرفت أنه لا مفهوم للوصف و عليه فلا منافاه بين الجملتين لنرفع بها عن إطلاق المطلق

ص :۱۹۲

الباب السابع المجمل و المبين

اشاره

ص :۱۹۳

و فيه مسائل

١ معنى المجمل و المبين

(عرفوا المجمل اصطلاحا بأنه ما لم تتضح دلالته)و يقابله المبين و قد ناقشوا هذا التعريف بوجوه لا طائل فى ذكرها و المقصود من المجمل على كل حال ما جهل فيه مراد المتكلم و مقصوده إذا كان لفظا و ما جهل فيه مراد الفاعل و مقصوده إذا كان فعلا و مرجع ذلك إلى أن المجمل هو اللفظ أو الفعل الذى لا ظاهر له و عليه يكون المبين ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين فالمبين يشمل الظاهر و النص معا .و من هذا البيان نعرف أن المجمل يشمل اللفظ و الفعل و اصطلاحا و إن قيل إن المجمل اصطلاحا مختص بالألفاظ و من باب التسامح يطلق على الفعل و معنى كون الفعل مجملا أن يجهل وجه وقوعه كما لو توضأ الإمام عليه السلام مثلا بحضور واحد يتقى منه أو يحتمل أنه يتقيه فيحتمل أن وضوءه وقع على وجه التقيه فلا يستكشف مشروعيه الوضوء على الكيفيه التى وقع عليها و يحتمل أنه وقع على وجه الامتثال للأمر الواقعى فيستكشف منه مشروعيته و مثل ما إذا فعل الإمام شيئا فى الصلاه كجلسه الاستراحه مثلا فلا يدرى أن فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب فمن هذه الناحيه يكون مجملا و إن كان من ناحيه دلالته على جواز الفعل فى مقابل الحرمه يكون مبينا .و أما اللفظ فإجماله يكون لأسباب كثيره قد يتعذر إحصاؤها (١) فإذا

ص: ١٩٥

١- ١) راجع بحث المغالطات اللفظيه من الجزء الثالث من كتاب المنطق للمؤلف ص ١۴٣ تجد ما يعينك على إحصاء أسباب إجمال اللفظ.

كان مفردا فقـد يكون إجماله لكونه لفظا مشتركا و لا قرينه على أحد معانيه كلفظ عين و كلمه تضـرب المشتركه بين المخاطب و الغـائبه و المختـار المشترک بين اسم الفاعل و اسم المفعول .و قـد يكون إجماله لكونه مجازا أو لعـدم معرفه عود الضـمير فيه الـذى هو من نوع مغالطه المماراه مثل قول القائل لما سـئل عن فضل أصـحاب النبى صـلى اللّه عليه و آله فقال من بنته فى بيته و كقول عقيـل أمرنى معـاويه أن أسب عليا ألا فالعنوه .و قـد يكون الإجمال لاختلال التركيب كقوله و ما مثله فى الناس إلا مملكا أبو أمه حى أبوه يقـاربه و قـد يكون الإجمـال لوجود مـا يصـلح للقرينه كقوله تعـالى مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلَى الْكُفّارِ الآيه فإن هذا الوصف فى الآيه يدل على عداله جميع من كان مع النبى من أصحابه إلا أن ذيل الآيه وَعَدَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَهً وَ أَجْراً عَظِيماً صالـح لأن يكـون قرينه على أن المراد بجمله و الـذين معه بعضـهم لا جميعهم فتصبح الآيه مجمله من هـذه الجهه .و قـد يكون الإجمـال لكون المتكلم فى مقـام الإهمال و الإجمال إلى غير ذلك من موارد الإجمال مما لا فائده كبيره فى إحصائه و تعداده هنا .ثم اللفظ قد يكون مجملا عند شـخص مبينا عند شـخص آخر ثم المبين قد يكون فى نفسه مبينا و قد يكون مبينا بكلام آخر يوضح المقصود منه

۲ المواضع التی وقع الشک فی إجمالها

اشاره

لکل من المجمل و المبین أمثله من الآیات و الروایات و الکلام العربی لا حصر لها و لا تخفی علی العارف بالکلام إلا أن بعض المواضع قد وقع الشک فی کونها مجمله أو مبینه و المتعارف عند الأصولیین أن یذکروا بعض الأمثله من ذلک لشحذ الذهن و التمرین و نحن نذکر بعضها اتباعا لهم و لا تخلو من فائده للطلاب المبتدءین .فمنها قوله تعالی وَ السّارِقُ وَ السّارِقَهُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما .فقد ذهب جماعه إلی أن هذه الآیه من المجمل المتشابه إما من جهه لفظ القطع باعتبار أنه یطلق علی الإبانه و یطلق علی الجرح کما یقال لمن جرح یده بالسکین قطعها کما یقال لمن أبانها کذلک و إما من جهه لفظ الید باعتبار أن الید تطلق علی العضو المعروف کله و علی الکف إلی أصول الأصابع و علی العضو إلی الزند و إلی المرفق فیقال مثلا تناولت بیدی و إنما تناول بالکف بل بالأنامل فقط .و الحق أنها من ناحیه لفظ القطع لیست مجمله لأن المتبادر من لفظ القطع هو الإبانه و الفصل و إذا أطلق علی الجرح فباعتبار أنه أبان قسما من الید فتکون المسامحه فی لفظ الید عند وجود القرینه لا أن القطع استعمل فی مفهوم الجرح فیکون المراد فی المثال من الید بعضها کما تقول تناولت بیدی و فی الحقیقه إنما تناولت ببعضها .و أما من ناحیه الید فإن الظاهر أن اللفظ لو خلی و نفسه یستفاد منه إراده تمام العضو المخصوص و لکنه غیر مراد یقینا فی الآیه فیتردد بین المراتب العدیده من الأصابع إلی المرافق لأنه بعد فرض عدم إراده تمام

العضو لم تكن ظاهره فی واحده من هذه المراتب فتکون الآیه مجمله فی نفسها من هذه الناحیه و إن کانت مبینه بالأحادیث عن آل البیت علیهم السلام الکاشفه عن إراده القطع من أصول الأصابع .و منها(قوله صلی اللّه علیه و آله:لا صلاه إلا بفاتحه الکتاب) و أمثاله من المرکبات التی تشتمل علی کلمه لا التی لنفی الجنس نحو(:لا صلاه إلا بطهور) و(:لا بیع إلا فی ملک) و(:لا صلاه لمن جاره المسجد إلا فی المسجد) و(:لا غیبه لفاسق)و(:لا جماعه فی نافله)و نحو ذلک .فإن النافی فی مثل هذه المرکبات موجه ظاهرا لنفس الماهیه و الحقیقه .و قالوا إن إراده نفی الماهیه متعذر فیها فلا بد أن یقدر بطریق المجاز وصف للماهیه هو المنفی حقیقه نحو الصحه و الکمال و الفضیله و الفائده و نحو ذلک و لما کان المجاز مرددا بین عده معان کان الکلام مجملا و لا قرینه فی نفس اللفظ تعین واحدا منها فإن نفی الصحه لیس بأولی من نفی الکمال أو الفضیله و لا نفی الکمال بأولی من نفی الفائده و هکذا .و أجاب بعضهم بأن هذا إنما یتم إذا کانت ألفاظ العبادات و المعاملات موضوعه للأعم فلا یمکن فیها نفی الحقیقه و أما إذا قلنا بالوضع للصحیح فلا یتعذر نفی الحقیقه بل هو المتعین علی الأکثر فلا إجمال .و أما فی غیر الألفاظ الشرعیه مثل قولهم لا علم إلا بعمل فمع عدم القرینه یکون اللفظ مجملا إذ یتعذر نفی الحقیقه .أقول و الصحیح فی توجیه البحث أن یقال إن لا فی هذه المرکبات لنفی الجنس فهی تحتاج إلی اسم و خبر علی حسب ما تقتضیه القواعد

النحويه و لكن الخبر محذوف حتى فى مثل لا- غيبه لفاسق فإن لفاسق ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف .و هذا الخبر المحذوف لا بد له من قرينه سواء كان كلمه موجود أو صحيح أو مفيد أو كامل أو نافع أو نحوها و ليس هو مجازا فى واحد من هذه الأمور التى يصح تقديرها .و القصد أنه سواء كان المراد نفى الحقيقه أو نفى الصحه و نحوها فإنه لا بد من تقدير خبر محذوف بقرينه و إنما يكون مجملا- إذا تجرد عن القرينه و لكن الظاهر أن القرينه حاصله على الأكثر و هى القرينه العامه فى مثله فإن الظاهر من نفى الجنس أن المحذوف فيه هو لفظ موجود و ما بمعناه من نحو لفظ ثابت و متحقق .فإذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام لأى سبب كان فإن هناك قرينه موجوده غالبا و هى مناسبه الحكم و الموضوع فإنها تقتضى غالبا تقدير لفظ خاص مناسب مثل لا علم إلا بعمل فإن المفهوم منه أنه لا علم نافع و المفهوم من نحو لا غيبه لفاسق لا غيبه محرمه و المفهوم من نحو لا- رضاع بعد فطام لا رضاع سائغ و من نحو لا جماعه فى نافله لا جماعه مشروعه و من نحو لا إقرار لمن أقر بنفسه على الزنا لا إقرار نافذ أو معتبر و من نحو لا- صلاه إلا- بطهور بناء على الوضع للأعم لا صلاه صحيحه و من نحو لا صلاه لحاقن لا صلاه كامله بناء على قيام الدليل على أن الحاقن لا تفسد صلاته و هكذا .و هذه القرينه و هى قرينه مناسبه الحكم للموضوع لا تقع تحت ضابطه معينه و لكنها موجوده على الأكثر و يحتاج إدراكها إلى ذوق سليم .

تنبیه و تحقیق

لیس من البعید أن یقال إن المحذوف فی جمیع مواقع لا التی هی لنفی الجنس هو کلمه موجود أو ما هو بمعناها غایه الأمر أنه فی بعض الموارد تقوم القرینه علی عدم إراده نفی الوجود و التحقق حقیقه فلا بد حینئذ من حملها علی نفی التحقق ادعاء و تنزیلا بأن ننزل الموجود منزله المعدوم باعتبار عدم حصول الأثر المرغوب فیه أو المتوقع منه یعنی یدعی أن الموجود الخارجی لیس من أفراد الجنس الذی تعلق به النفی تنزیلا و ذلک لعدم حصول الأثر المطلوب منه فمثل لا علم إلا بعمل معناه أن العلم بلا عمل کلا علم إذ لم تحصل الفائده المترقبه منه و مثل لا إقرار لمن أقر بنفسه علی الزنا معناه أن إقراره کلا إقرار باعتبار عدم نفوذه علیه و مثل لا سهو لمن کثر علیه السهو معناه أن سهوه کلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو علیه من سجود أو صلاه أو بطلان الصلاه .هذا إذا کان النفی من جهه تکوین الشیء و أما إذا کان النفی راجعا إلی عالم التشریع فإن کان النفی متعلقا بالفعل دل نفیه علی عدم ثبوت حکمه فی الشریعه مثل(:لا رهبانیه فی الإسلام) فإن معنی عدم ثبوتها عدم تشریع الرهبانیه و أنه غیر مرخص بها و مثل لا غیبه لفاسق فإن معنی عدم ثبوتها عدم حرمه غیبه الفاسق و کذلک نحو و لا غش فی الإسلام و لا عمل فی الصلاه و لا رفث و لا فسوق و لا جدال فی الحج و لا جماعه فی نافله فإن کل ذلک معناه عدم مشروعیه هذه الأفعال .و إن کان النفی متعلقه بعنوان یصح انطباقه علی الحکم فیدل النفی علی عدم تشریع حکم ینطبق علیه هذا العنوان کما فی قوله(:لا حرج فی الدین)و(:لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام) .

و على كل حال فإن مثل هـذه الجمل و المركبات ليست مجمله فى حـد أنفسـها و قـد يتفق لها أن تكون مجمله إذا تجردت عن القرينه التى تعين أنهـا لنفى تحقق المـاهيه حقيقه أو لنفيهـا ادعـاء و تنزيلاـ .و منها مثل قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ و قوله تعالى أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ مما أسـند الحكم فيه كالتحريم و التحليل إلى العين .فقد قال بعضـهم بإجمالها نظرا إلى أن إسناد التحريم و التحليـل لاـ يصـح إلاـ إلى الأفعـال الاختيـاريه أما الأعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها بل يسـتحيل و لـذا تسـمى الأعيان موضوعات للأحكام كما أن الأفعال تسـمى متعلقات .و عليه فلا بـد أن يقدر فى مثل هذه المركبات فعل تصح إضافته إلى العين المـذكوره فى الجمله و يصـح أن يكون متعلقا للحكم ففى مثل الآيه الأولى يقـدر كلمه نكاح مثلا و فى الثانيه أكل و فى مثل وَ أَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا يقـدر ركوبها و فى مثل اَلنَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ يقـدر قتلها و هكـذا .و لكن التركيب فى نفسه ليس فيه قرينه على تعيين نوع المحـذوف فيكون فى حـد نفسه مجملا فلا يـدرى فيه هل إن المقدر كل فعل تصح إضافته إلى العين المذكوره فى الجمله و يصح تعلق الحكم به أو إن المقـدر فعل مخصوص كما قـدرناه فى الأمثله المتقـدمه .و الصـحيح فى هـذا الباب أن يقال إن نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظه الموضوع و الحكم و عن أيه قرينه خارجيه هو فى نفسه يقتضـى الإجمال لو لا أن الإطلاق يقتضى تقدير كل فعل صالح للتقدير إلا إذا قامت قرينه خاصه على تعيين نوع الفعل المقدر و غالبا لا يخلو مثل هذا التركيب

من وجود القرينه الخاصه و لو قرينه مناسبه الحكم و الموضوع و يشهد لذلك أنا لا نتردد فى تقدير الفعل المخصوص فى الأمثله المذكوره فى صدر البحث و مثيلاتها و ما ذلك إلا لما قلناه من وجود القرينه الخاصه و لو مناسبه الحكم و الموضوع .و يشبه أن يكون هذا الباب نظير باب لا المحذوف خبرها ألهمنا الله تعالى الصواب و دفع عنا الشبهات و هدانا الصراط المستقيم

ص :۲۰۲

الجزء الثانی

اشاره

بسم الله الرحمن الرحیم

المقصد الثانی الملازمات العقلیه

تمهید

اشاره

من الأدله علی الحکم الشرعی عند الأصولیین الإمامیه العقل إذ یذکرون أن الأدله علی الأحکام الشرعیه الفرعیه أربعه الکتاب و السنه و الإجماع و العقل .و سیأتی فی مباحث الحجه وجه حجیه العقل أما هنا فإنما یبحث عن تشخیص صغریات ما یحکم به العقل المفروض أنه حجه أی یبحث هنا عن مصادیق أحکام العقل الذی هو دلیل علی الحکم الشرعی و هذا نظیر البحث فی المقصد الأول مباحث الألفاظ عن مصادیق أصاله الظهور التی هی حجه و حجیتها إنما یبحث عنها فی مباحث الحجه .و توضیح ذلک أن هنا مسألتین ۱ أنه إذا حکم العقل علی شیء أنه حسن شرعا أو یلزم فعله شرعا أو یحکم علی شیء أنه قبیح شرعا أو یلزم ترکه شرعا بأی طریق من الطرق التی سیأتی بیانها هل یثبت بهذا الحکم العقلی حکم الشرع أی أنه من حکم العقل هذا هل یستکشف منه أن الشارع واقعا قد حکم بذلک و مرجع ذلک إلی أن حکم العقل هذا هل هو حجه أو لا و هذا البحث

ص: ۲۰۵

كما قلنا إنما يذكر فى مباحث الحجه و ليس هنا موقعه و سيأتى بيان إمكان حصول القطع بالحكم الشرعى من غير الكتاب و السنه و إذا حصل كيف يكون حجه .٢ أنه هل للعقل أن يدرك بطريق من الطرق أن هذا الشىء مثلا حسن شرعا أو قبيح أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع يعنى أن العقل بعد إدراكه لحسن الأفعال أو لزومها و لقبح الأشياء أو لزوم تركها فى أنفسها بأى طريق من الطرق هل يدرك مع ذلك أنها كذلك عند الشارع و هذا المقصد الثانى الذى سميناه بحث الملازمات العقليه عقدناه لأجل بيان ذلك فى مسائل على النحو الذى سيأتى إن شاء الله تعالى و يكون فيه تشخيص صغريات حجيه العقل المبحوث عنها فى المقصد الثالث مباحث الحجه ثم لا بد قبل تشخيص هذه الصغريات فى مسائل من ذكر أمرين يتعلقان بالأحكام العقليه مقدمه للبحث نستعين بها على المقصود و هما

١ أقسام الدليل العقلى[١]

إن الدليل العقلى أو فقل ما يحكم به العقل الذى يثبت به الحكم الشرعى ينقسم إلى قسمين ما يستقل به العقل و ما لا يستقل به .

ص: ٢٠٦

و بتعبير آخر نقول إن الأحكام العقليه على قسمين مستقلات و غير مستقلات و هذه التعبيرات كثيرا ما تجرى على ألسنه الأصوليين و يقصدون بها المعنى الذى سنوضحه و إن كان قد يقولون إن هذا ما يستقل به العقل و لا يقصدون هذا المعنى بل يقصدون به معنى آخر و هو ما يحكم به العقل بالبداهه و إن كان ليس من المستقلات العقليه بالمعنى الآتى .و على كل حال فإن هذا التقسيم يحتاج إلى شىء من التوضيح فنقول إن العلم بالحكم الشرعى كسائر العلوم لا بد له من عله لاستحاله وجود الممكن بلا ـ عله و عله العلم التصديقى لا ـ بد أن تكون من أحد أنواع الحجه الثلا ـ ثه القياس أو الاستقراء أو التمثيل و ليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعى و هو واضح و التمثيل ليس بحجه عندنا لأنه هو القياس المصطلح عليه عند الأصوليين الذى هو ليس من مذهبنا .فيتعين أن تكون العله للعلم بالحكم الشرعى هى خصوص القياس باصطلاح المناطقه و إذا كان كذلك فإن كل قياس لا بد أن يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائيا أو اقترانيا .و هاتان المقدمتان قد تكونان معا غير عقليتين فالدليل الذى يتألف منهما يسمى دليلا شرعيا فى قبال الدليل العقلى و لا كلام لنا فى هذا القسم هنا .و قد تكون كل منهما أو إحداهما عقليه أى مما يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعى فإن الدليل الذى يتألف منهما يسمى عقليا و هو على قسمين

۱ أن تكون المقـدمتان معا عقليتين كحكم العقل بحسن شـىء أو قبحه ثم حكمه بأنه كل ما حكم به العقل حكم به الشـرع على طبقه و هو القسم الأول من الدليل العقلى و هو قسم المستقلات العقليه .۲ أن تكون إحدى المقدمتين غير عقليه و الأخرى عقليه كحكم العقل بوجوب المقدمه عند وجوب ذيها فهذه مقدمه عقليه صـرفه و ينضم إليها حكم الشـرع بوجوب ذى المقدمه و إنما يسـمى الـدليل الـذى يتألف منهما عقليا فلأجل تغليب جانب المقدمه العقليه و هذا هو القسم الثانى من الدليل العقلى و هو قسـم غير المسـتقلات العقليه و إنما سـمى بذلك لأنه من الواضح أن العقل لم يستقل وحده فى الوصول إلى النتيجه بل استعان بحكم الشرع فى إحدى مقدمتى القياس

۲ لما ذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقليه

اشاره

المراد بالملازمه العقليه هنا هو حكم العقل بالملازمه بين حكم الشـرع و بين أمر آخر سواء كان حكما عقليا أو شرعيا أو غيرهما مثل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضـطرارى الذى يلزمه عقلا سـقوط الأمر الاختيارى لو زال الاضطرارى فى الوقت أو خارجه على مـا سـيأتى ذلـك فى مبحث الإـجزاء .و قـد يخفى على الطـالب لأول وهله الوجه فى تسـميه مباحث الأحكام العقليه بالملازمات العقليه لا سـيما فيما يتعلق بالمستقلات العقليه و لذلك وجب علينا أن نوضح ذلك فنقول ۱ أما فى المستقلات العقليه فيظهر بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلى و هما مثلا

الأولى العدل یحسن فعله عقلا.و هذه قضیه عقلیه صرفه هی صغری القیاس و هی من المشهورات التی تطابقت علیها آراء العقلاء التی تسمی الآراء المحموده و هذه قضیه تدخل فی مباحث علم الکلام عاده و إذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمه للبحث عن الکبری الآتیه .الثانیه کل ما یحسن فعله عقلا یحسن فعله شرعا و هذه قضیه عقلیه أیضا یستدل علیها بما سیأتی فی محله و هی کبری للقیاس و مضمونها الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع و هذه الملازمه مأخوذه من دلیل عقلی فهی ملازمه عقلیه و ما یبحث عنه فی علم الأصول فهو هذه الملازمه و من أجل هذه الملازمه تدخل المستقلات العقلیه فی الملازمات العقلیه .و لا ینبغی أن یتوهم الطالب أن هذه الکبری معناها حجیه العقل بل نتیجه هاتین المقدمتین هکذا العدل یحسن فعله شرعا و هذا الاستنتاج بدلیل عقلی و قد ینکر المنکر أنه یلزم شرعا ترتیب الأثر علی هذا الاستنتاج و الاستکشاف و سنذکر إن شاء الله تعالی فی حینه الوجه فی هذا الإنکار الذی مرجعه إلی إنکار حجیه العقل .و الحاصل نحن نبحث فی المستقلات العقلیه عن مسألتین إحداهما الصغری و هی بیان المدرکات العقلیه فی الأفعال الاختیاریه أنه أیها ینبغی فعله و أیها لا ینبغی فعله ثانیهما الکبری و هی بیان أن ما یدرکه العقل هل لا بد أن یدرکه الشرع أی یحکم علی طبق ما یحکم به العقل و هذه هی المسأله الأصولیه التی هی من الملازمات العقلیه .و من هاتین المسألتین نهیئ موضوع مبحث حجیه العقل .۲ و أما فی غیر المستقلات العقلیه فأیضا یظهر الحال فیها بعد بیان المقدمتین اللتین یتألف منهما الدلیل العقلی و هما مثلا

الأولى هـذا الفعل واجب أو هذا المأتى به مأمور به فى حال الاضـطرار فمثل هذه القضايا تثبت فى علم الفقه فهى شـرعيه .الثانيه كـل فعـل واجب شـرعا يلزمه عقلاـ وجوب مقـدمته شرعا أو يلزمه عقلاـ حرمه ضـده شـرعا أو كـل مأتى به و هو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلا الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار و هكذا .فإن أمثال هذه القضايا أحكام عقليه مضمونها الملازمه العقليه بين ما يثبت شـرعا فى القضـيه الأولى و بين حكم شرعى آخر و هذه الأحكام العقليه هى التى يبحث عنها فى علم الأصول و من أجل هذا تدخل فى باب الملازمات العقليه .

الخلاصه

و من جميع مـا ذكرنا يتضـح أن المبحوث عنه فى الملازمات العقليه هو إثبات الكبريات العقليه التى تقع فى طريق إثبات الحكم الشـرعى سواء كانت الصـغرى عقليه كما فى المسـتقلات العقليه أو شـرعيه كما فى غير المسـتقلات العقليه .أما الصـغرى فـدائما يبحث عنهـا فى علم آخر غير علم الأـصول كمـا أن الكبرى يبحث عنهـا فى علم الأـصول و هى عبـاره عن ملاـزمه حكم الشـرع لشـىء آخر بالملاـزمه العقليه سواء كـان ذلـك الشـىء الآـخر حكمـا شـرعيا أم حكمـا عقليا أم غيرهما و النتيجه من الصـغرى و الكبرى هاتين تقع صـغرى لقياس آخر كبراه حجيه العقل و يبحث عن هذه الكبرى فى مباحث الحجه .و على هذا فينحصـر بحثنا هنا فى بابين باب المستقلات العقليه و باب غير المستقلات العقليه فنقول

الباب الأول المستقلات العقليه

اشاره

ص: ۲۱۱

تمهید

@

اشاره

الظاهر انحصار المستقلات العقلیه التی یستکشف منها الحکم الشرعی فی مسأله واحده و هی مسأله التحسین و التقبیح العقلیین و علیه یجب علینا أن نبحث عن هذه المسأله من جمیع أطرافها بالتفصیل لا سیما أنه لم یبحث عنها فی کتب الأصول الدارجه فنقول وقع البحث هنا فی أربعه أمور متلاحقه ۱ أنه هل تثبت للأفعال مع قطع النظر عن حکم الشارع و تعلق خطابه بها أحکام عقلیه من حسن و قبح أو إن شئت فقل هل للأفعال حسن و قبح بحسب ذواتها و لها قیم ذاتیه فی نظر العقل قبل فرض حکم الشارع علیها أو لیس لها ذلک و إنما الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه و الفعل مطلقا فی حد نفسه من دون حکم الشارع لیس حسنا و لا قبیحا .و هذا هو الخلاف الأصیل بین الأشاعره و العدلیه و هو مسأله التحسین و التقبیح العقلیین المعروفه فی علم الکلام و علیها تترتب مسأله الاعتقاد بعداله الله و غیرها و إنما سمیت العدلیه عدلیه لقولهم بأنه تعالی عادل بناء علی مذهبهم فی ثبوت الحسن و القبح العقلیین .و نحن نبحث عن هذه المسأله هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الأصولیه کما أشرنا إلی ذلک فیما سبق .۲ أنه بعد فرض القول بأن للأفعال فی حد أنفسها حسنا و قبحا هل یتمکن العقل من إدراک وجوه الحسن و القبح مستقلا عن تعلیم الشارع و بیانه أو لا و علی تقدیر تمکنه هل للمکلف أن یأخذ به بدون بیان الشارع

ص :۲۱۳

و تعلیمه أو لیس له ذلک إما مطلقا أو فی بعض الموارد .و هذه المسأله هی إحدی نقط الخلاف المعروفه بین الأصولیین و جماعه من الأخباریین و فیها تفصیل من بعضهم علی ما یأتی و هی أیضا لیست من مباحث علم الأصول و لکنها من المبادئ لمسألتنا الأصولیه الآتیه لأنه بدون القول بأن العقل یدرک وجوه الحسن و القبح لا تتحقق عندنا صغری القیاس التی تکلمنا عنها سابقا .و لا ینبغی أن یخفی علیکم أن تحریر هذه المسأله سببه المغالطه التی وقعت لبعضهم و إلا فبعد تحریر المسأله الأولی علی وجهها الصحیح کما سیأتی لا یبقی مجال لهذا النزاع فانتظر توضیح ذلک فی محله القریب .۳ أنه بعد فرض أن للأفعال حسنا و قبحا و أن العقل یدرک الحسن و القبح یصح أن ننتقل إلی التساؤل عما إذا کان العقل یحکم أیضا بالملازمه بین حکمه و حکم الشرع بمعنی أن العقل إذا حکم بحسن شیء أو قبحه هل یلزم عنده عقلا أن یحکم الشارع علی طبق حکمه .و هذه هی المسأله الأصولیه المعبر عنها بمسأله الملازمه التی وقع فیها النزاع فأنکر الملازمه جمله من الأخباریین و بعض الأصولیین کصاحب الفصول .۴ أنه بعد ثبوت الملازمه و حصول القطع بأن الشارع لا بد أن یحکم علی طبق ما حکم به العقل فهل هذا القطع حجه شرعا .و مرجع هذا النزاع ثلاث نواح الأولی فی إمکان أن ینفی الشارع حجیه هذا القطع و ینهی عن الأخذ به .الثانیه بعد فرض إمکان نفی الشارع حجیه القطع هل نهی عن الأخذ بحکم العقل و إن استلزم القطع(کقول الإمام علیه السلام:إن دین

الله لا يصاب بالعقول) على تقدير تفسيره بذلك .و النزاع فى هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريين جلهم أو كلهم .الثالثه بعد فرض عـدم إمكـان نفى الشـارع حجيه القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره و نهيه أو أن حكمه معناه إدراكه و علمه بـأن هـذا الفعـل ينبغى فعله أو تركه و هو شـىء آخر غير أمره و نهيه فإثبـات أمره و نهيه يحتـاج إلى دليـل آخر و لا يكفى القطع بأن الشارع حكم بما حكم به العقل .و على كل حال فإن الكلام فى هذه النواحى سيأتى فى مباحث الحجه المقصد الثالث و هو النزاع فى حجيه العقل و عليه فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثه الأولى و نترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث

ص :۲۱۵

المبحث الأول التحسين و التقبيح العقليان

اشاره

اختلف الناس فی حسن الأفعال و قبحها هل إنهما عقلیان أو شرعیان بمعنی أن الحاکم بهما العقل أو الشرع .فقالت الأشاعره لا حکم للعقل فی حسن الأفعال و قبحها و لیس الحسن و القبح عائدا إلی أمر حقیقی حاصل فعلا قبل ورود بیان الشارع بل إن ما حسنه الشارع فهو حسن و ما قبحه الشارع فهو قبیح فلو عکس الشارع القضیه فحسن ما قبحه و قبح ما حسنه لم یکن ممتنعا و انقلب الأمر فصار القبیح حسنا و الحسن قبیحا و مثلوا لذلک بالنسخ من الحرمه إلی الوجوب و من الوجوب إلی الحرمه[۱].و قالت العدلیه إن للأفعال قیما ذاتیه عند العقل مع قطع النظر عن حکم الشارع فمنها ما هو حسن فی نفسه و منها ما هو قبیح فی نفسه و منها ما لیس له هذان الوصفان و الشارع لا یأمر إلا بما هو حسن و لا ینهی إلا عما هو قبیح فالصدق فی نفسه حسن و لحسنه أمر الله تعالی به لا أنه أمر الله تعالی به فصار حسنا و الکذب فی نفسه قبیح و لذلک نهی الله تعالی عنه لا أنه نهی عنه فصار قبیحا .هذه خلاصه الرأیین و اعتقد عدم اتضاح رأی الطرفین بهذا البیان و لا تزال نقط غامضه فی البحث إذا لم نبینها بوضوح لا نستطیع أن نحکم لأحد الطرفین و هو أمر ضروری مقدمه للمسأله الأصولیه و لتوقف وجوب المعرفه علیه .

فلا بـد من بسط البحث بأوسع مما أخذنا على أنفسنا من الاختصار فی هذا الکتاب لأهمیه هذا الموضوع من جهه و لعدم إعطائه حقه من التنقیح فی أکثر الکتب الکلامیه و الأصولیه من جهه أخرى .و أکلفکم قبل الدخول فی هذا البحث بالرجوع إلى ما حررته فی الجزء الثالث من المنطق ص ۱۷-۲۳ عن القضایا المشهورات لتستعینوا به على ما هنا .و الآن أعقد البحث هنا فی أمور

۱ معنى الحسن و القبح و تصویر النزاع فیهما

إن الحسن و القبح لا یستعملان بمعنى واحد بل لهما ثلاث معان فأی هذه المعانی هو موضوع النزاع فنقول أولا قد یطلق الحسن و القبح و یراد بهما الکمال و النقص و یقعان وصفا بهذا المعنى للأفعال الاختیاریه و لمتعلقات الأفعال فیقال مثلا العلم حسن و التعلم حسن و بضد ذلک یقال الجهل قبیح و إهمال التعلم قبیح و یراد بذلک أن العلم و التعلم کمال للنفس و تطور فی وجودها و أن الجهل و إهمال التعلم نقصان فیها و تأخر فی وجودها .و کثیر من الأخلاق الإنسانیه حسنها و قبحها باعتبار هذا المعنى فالشجاعه و الکرم و الحلم و العداله و الإنصاف و نحو ذلک إنما حسنها باعتبار أنها کمال للنفس و قوه فی وجودها و کذلک أضدادها قبیحه لأنها نقصان فی وجود النفس و قوتها و لا ینافی ذلک أنه یقال للأولى حسنه و للثانیه قبیحه باعتبار معنى آخر من المعنیین الآتیین .و لیس للأشاعره ظاهرا نزاع فی الحسن و القبح بهذا المعنى بل جمله منهم یعترفون بأنهما عقلیان لأن هذه من القضایا الیقینیات التی وراءها واقع خارجی تطابقه على ما سیأتی .

ثانيا أنهما قد يطلقان و يراد بهما الملاءمه للنفس و المنافره لها و يقعان وصفا بهذا المعنى أيضا للأفعال و متعلقاتها من أعيان و غيرها .فيقال فى المتعلقات هذا المنظر حسن جميل هذا الصوت حسن مطرب هذا المذوق حلو حسن و هكذا .و يقال فى الأفعال نوم القيلوله حسن الأكل عند الجوع حسن و الشرب بعد العطش حسن و هكذا .و كل هذه الأحكام لأن النفس تلتذ بهذه الأشياء و تذوقها لملاءمتها لها و بضد ذلك يقال فى المتعلقات و الأفعال هذا المنظر قبيح ولوله النائحه قبيحه النوم على الشبع قبيح و هكذا و كل ذلك لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلك .فيرجع معنى الحسن و القبح فى الحقيقه إلى معنى اللذه و الألم أو فقل إلى معنى الملاءمه للنفس و عدمها ما شئت فعبر فإن المقصود واحد .ثم إن هذا المعنى من الحسن و القبح يتسع إلى أكثر من ذلك فإن الشىء قد لا يكون فى نفسه ما يوجب لذه أو ألما و لكنه بالنظر إلى ما يعقبه من أثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمى أيضا حسنا أو قبيحا بل قد يكون الشىء فى نفسه قبيحا تشمئز منه النفس كشرب الدواء المر و لكنه باعتبار ما يعقبه من الصحه و الراحه التى هى أعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتى يدخل فيما يستحسن كما قد يكون الشىء بعكس ذلك حسنا تلتذ به النفس كالأكل اللذيذ المضر بالصحه و لكن ما يعقبه من مرض أعظم من اللذه الوقتيه يدخل فيما يستقبح .و الإنسان بتجاربه الطويله و بقوه تمييزه العقلى يستطيع أن يصنف الأشياء و الأفعال إلى ثلاثه أصناف ما يستحسن و ما يستقبح و ما ليس له هاتان المزيتان و يعتبر هذا التقسيم بحسب ما له من الملاءمه و المنافره و لو بالنظر إلى الغايه القريبه أو البعيده التى هى قد تسمو عند العقل على

ما له من لذه وقتيه أو ألم وقتى كمن يتحمل المشاق الكثيره و يقاسى الحرمان فى سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحه أو المال و كمن يستنكر بعض اللذات الجسديه استكراها لشؤم عواقبها .و كل ذلك يدخل فى الحسن و القبح بمعنى الملائم و غير الملائم (قال القوشجى فى شرحه للتجريد عن هذا المعنى و قد يعبر عنهما أى الحسن و القبح بالمصلحه و المفسده فيقال الحسن ما فيه مصلحه و القبيح ما فيه مفسده و ما خلا منهما لا يكون شيئا منهما) .و هذا راجع إلى ما ذكرنا و ليس المقصود أن للحسن و القبح معنى آخر بمعنى ما له المصلحه أو المفسده غير معنى الملاءمه و المنافره فإن استحسان المصلحه إنما يكون للملاءمه و استقباح المفسده للمنافره .و هذا المعنى من الحسن و القبح أيضا ليس للأشاعره فيه نزاع بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان أى مما قد يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع و من توهم أن النزاع بين القوم فى هذا المعنى فقد ارتكب شططا و لم يفهم كلامهم .ثالثا أنهما يطلقان و يراد بهما المدح و الذم و يقعان وصفا بهذا المعنى للأفعال الاختياريه فقط و معنى ذلك أن الحسن ما استحق فاعله عليه المدح و الثواب عند العقلاء كافه و القبيح ما استحق عليه فاعله الذم و العقاب عندهم كافه .و بعباره أخرى إن الحسن ما ينبغى فعله عند العقلاء أى إن العقل عند الكل يدرك أنه ينبغى فعله و القبيح ما ينبغى تركه عندهم أى إن العقل عند الكل يدرك أنه لا ـ ينبغى فعله أو ينبغى تركه .و هذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن و القبح و سيأتى توضيح هذه النقطه فإنها مهمه جدا فى الباب .و هذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع فالأشاعره أنكروا أن يكون

للعقل إدراك و ذلك من دون الشروع و خالفتهم العدليه فأعطوا للعقل هذا الحق من الإدراك .تنبيه و مما يجب أن يعلم هنا أن الفعل الواحد قد يكون حسنا أو قبيحا بجميع المعانى الثلاثه كالتعلم و الحلم و الإحسان فإنها كمال للنفس و ملائمه لها باعتبار ما لها من نفع و مصلحه و مما ينبغى أن يفعلها الإنسان عند العقلاء .و قد يكون الفعل حسنا بأحد المعانى قبيحا أو ليس بحسن بالمعنى الآخر كالغناء مثلا فإنه حسن بمعنى الملاءمه للنفس و لذا يقولون عنه أنه غذاء للروح[١]و ليس حسنا بالمعنى الأول أو الثالث فإنه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغى أن يفعل و ليس كمالا للنفس و إن كان هو كمالا للصوت بما هو صوت فيدخل فى المعنى الأول للحسن من هذه الجهه و مثله التدخين أو ما تعتاده النفس من المسكرات و المخدرات فإن هذه حسنه بمعنى الملاءمه فقط و ليست كمالا للنفس و لا مما ينبغى فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء

٢ واقعيه الحسن و القبح فى معانيه و رأى الأشاعره

إن الحسن بالمعنى الأول أى الكمال و كذا مقابله أى القبح أمر واقعى خارجى لا يختلف باختلاف الأنظار و الأذواق و لا يتوقف على وجود من يدركه و يعقله بخلاف الحسن بالمعنيين الأخيرين .و هذا ما يحتاج إلى التوضيح و التفصيل فنقول ١ أما الحسن بمعنى الملاءمه و كذا ما يقابله فليس له فى نفسه بإزاء فى الخارج يحاذيه و يحكى عنه و إن كان منشؤه قد يكون أمرا

خارجيا كاللون و الرائحه و الطعم و تناسق الأجزاء و نحو ذلک .بل حسن الشیء یتوقف علی وجود الذوق العام أو الخاص فإن الإنسان هو الذی یتذوق المنظور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنده من ذوق یجعل هذا الشیء ملائما لنفسه فیکون حسنا عنده أو غیر ملائم فیکون قبیحا عنده فإذا اختلفت الأذواق فی الشیء کان حسنا عند قوم قبیحا عند آخرین و إذا اتفقوا فی ذوق عام کان ذلک الشیء حسنا عندهم جمیعا أو قبیحا کذلک .و الحاصل أن الحسن بمعنی الملائم لیس صفه واقعیه للأشیاء کالکمال و لیس واقعیه هذه الصفه إلا إدراک الإنسان و ذوقه فلو لم یوجد إنسان یتذوق و لا من یشبهه فی ذوقه لم تکن للأشیاء فی حد أنفسها حسن بمعنی الملاءمه .و هذا مثل ما یعتقده الرأی الحدیث فی الألوان إذ یقال إنها لا واقع لها بل هی تحصل من انعکاسات أطیاف الضوء علی الأجسام ففی الظلام حیث لا ضوء لیست هناک ألوان موجوده بالفعل بل الموجود حقیقه أجسام فیها صفات حقیقیه هی منشأ لانعکاس الأطیاف عند وقوع الضوء علیها و لیس کل واحد من الألوان إلا طیفا أو أطیافا فأکثر ترکبت .و هکذا نقول فی حسن الأشیاء و جمالها بمعنی الملاءمه و الشیء الواقعی فیها ما هو منشأ الملاءمه فی الأشیاء کالطعم و الرائحه و نحوهما الذی هو کالصفه فی الجسم إذ تکون منشأ لانعکاس أطیاف الضوء .کما أن نفس اللذه و الألم أیضا أمران واقعیان و لکن لیسا هما الحسن و القبح اللذان لیسا هما من صفات الأشیاء و اللذه و الألم من صفات النفس المدرکه للحسن و القبح .۲ و أما الحسن بمعنی ما ینبغی أن یفعل عند العقل فکذلک لیس له واقعیه إلا إدراک العقلاء أو فقل تطابق آراء العقلاء و الکلام فیه

كالكلام فى الحسن بمعنى الملاءمه و سيأتى تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح و الذم أو إدراك العقل للحسن و القبح .و على هذا فإن كان غرض الأشاعره من إنكار الحسن و القبح إنكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعيه فهو صحيح و لكن هذا بعيد عن أقوالهم لأنه لما كانوا يقولون بحسن الأفعال و قبحها بعد حكم الشارع فإنه يعلم منه أنه ليس غرضهم ذلك لأن حكم الشارع لا يجعل لهما واقعيه و خارجيه كيف و قد رتبوا على ذلك بأن وجوب المعرفه و الطاعه ليس بعقلى بل شرعى و إن كان غرضهم إنكار إدراك العقل كما هو الظاهر من أقوالهم فسيأتى تحقيق الحق فيه و أنهم ليسوا على صواب فى ذلك

۳ العقل العملى و النظرى

إن المراد من العقل إذ يقولون إن العقل يحكم بحسن الشىء أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن و القبح هو العقل العملى فى مقابل العقل النظرى .و ليس الاختلاف بين العقلين إلا بالاختلاف بين المدركات فإن كان المدرك بالفتح مما ينبغى أن يفعل أولا يفعل مثل حسن العدل و قبح الظلم فيسمى إدراكه عقلا عمليا و إن كان المدرك مما ينبغى أن يعلم مثل قولهم الكل أعظم من الجزء الذى لا علاقه له بالعمل فيسمى إدراكه عقلا نظريا .و معنى حكم العقل على هذا ليس إلا إدراك أن الشىء مما ينبغى أن يفعل أو يترك و ليس للعقل إنشاء بعث و زجر و لا أمر و نهى إلا بمعنى أن هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل أى يكون سببا لحدوث الإراده فى نفسه للعمل و فعل ما ينبغى .إذن المراد من الأحكام العقليه هى مدركات العقل العملى و آراؤه .

ص: ۲۲۲

و من هنا تعرف أن المراد من العقل المدرك للحسن و القبح بالمعنى الأول أن المراد به هو العقل النظرى لأن الكمال و النقص مما ينبغى أن يعلم لا- مما ينبغى أن يعمل نعم إذا أدرك العقل كمال الفعل أو نقصه فإنه يدرك معه أنه ينبغى فعله أو تركه فيستعين العقل العملى بالعقل النظرى أو فقل يحصل العقل العملى فعلا- بعد حصول العقل النظرى .و كذا المراد من العقل المدرك للحسن و القبح بالمعنى الثانى هو العقل النظرى لأن الملاءمه و عدمها أو المصلحه و المفسده مما ينبغى أن يعلم و يستتبع ذلك إدراك أنه ينبغى الفعل أو الترك على طبق ما علم .و من العجيب(ما جاء فى جامع السعادات ج ١ ص ٥٩ المطبوع بالنجف سنه ١٣٦٨ إذ يقول ردا على الشيخ الرئيس خريت هذه الصناعه إن مطلق الإدراك و الإرشاد إنما هو من العقل النظرى فهو بمنزله المشير الناصح و العقل العملى بمنزله المنفذ لإشاراته) .و هذا منه خروج عن الاصطلاح و ما ندرى ما يقصد من العقل العملى إذا كان الإرشاد و النصح للعقل النظرى و ليس هناك عقلان فى الحقيقه كما قدمنا بل هو عقل واحد و لكن الاختلاف فى مدركاته و متعلقاته و للتمييز بين الموارد يسمى تاره عمليا و أخرى نظريا و كأنه يريد من العقل العملى نفس التصميم و الإراده للعمل و تسميه الإراده عقلا وضع جديد فى اللغه

۴ أسباب حكم العقل العملى بالحسن و القبح

إن الإنسان إذ يدرك أن الشىء ينبغى فعله فيمدح فاعله أو لا ينبغى فعله فيذم فاعله لا يحصل له هذا الإدراك جزافا و اعتباطا و هذا شأن كل ممكن حادث بل لا بد له من سبب و سببه بالاستقراء أحد أمور خمسه نذكرها هنا لنذكر ما يدخل منها فى محل النزاع فى مسأله التحسين و التقبيح العقليين فنقول

الأول أن يـدرک أن هذا الشـیء کمال للنفس أو نقص لها فإن إدراک العقل لکماله أو نقصه یدفعه للحکم بحسن فعله أو قبحه کما تقدم قریبا تحصـیلا لذلک الکمال أو دفعا لذلک النقص .الثانی أن یدرک ملائمه الشیء للنفس أو عدمها إما بنفسه أو لما فیه من نفع عـام أو خـاص فیـدرک حسن فعله أو قبحه تحصـیلا للمصـلحه أو دفعـا للمفسـده .و کـل من هـذین الإدراکین أعنی إدراک الکمـال أو النقص و إدراک الملاءمه أو عـدمها یکـون علی نحـوین ۱ أن یکون الإـدراک لواقعه جزئیه خـاصه فیکون حکم الإنسـان بـالحسن و القبـح بـدافع المصـلحه الشخصـیه و هـذا الإـدراک لا یکون بقوه العقل لأن العقل شأنه إدراک الأمور الکلیه لاـ الأـمور الجزئیه بـل إنمـا یکون إدراک الأـمور الجزئیه بقوه الحس أو الوهم أو الخیال و إن کان مثل هـذا الإدراک قد یسـتتبع مـدحا أو ذما لفاعله و لکن هـذا المدح أو الذم لا ینبغی أن یسـمی عقلیا بل قد یسـمی بالتعبیر الحدیث عاطفیا لأن سـببه تحکیم العاطفه الشخصیه و لا بأس بهذا التعبیر .۲ أن یکون الإدراک لأمر کلی فیحکم الإنسان بحسن الفعل لکونه کمالا للنفس کالعلم و الشـجاعه أو لکونه فیه مصـلحه نوعیه کمصلحه العدل لحفظ النظام و بقاء النوع الإنسانی فهذا الإدراک إنما یکون بقوه العقل بما هو عقل فیستتبع مدحا من جمیع العقلاء .و کذا فی إدراک قبح الشیء باعتبار کونه نقصا للنفس کالجهل أو لکونه فیه مفسده نوعیه کالظلم فیدرک العقل بما هو عقل ذلک و یسـتتبع ذما من جمیع العقلاء فهذا المدح و الذم إذا تطابقت علیه جمیع آراء العقلاـ باعتبـار تلـک المصـلحه أو المفسـده النوعیتین أو باعتبـار ذلـک الکمـال أو النقص النوعیین فإنه یعتبر من الأحکام العقلیه التی هی موضع النزاع .

ص :۲۲۴

و هـو معنى الحسن و القبـح العقليين الـذى هو محـل النفى و الإثبـات .و تسـمى هـذه الأحكـام العقليه العـامه الآـراء المحموده و التأديبـات الصـلاحيه و هى من قسم القضايـا المشـهورات التى هى قسم برأسه فى مقابـل القضايا الضـروريات فهـذه القضايا غير معـدوده من قسم الضـروريات كمـا توهمه بعض النـاس و منهم الأشاعره كما سـيأتى فى دليلهم و قـد أوضـحت ذلك فى الجزء الثالث من المنطق فى مبادى القياسات فراجع .و من هنا يتضـح لكم جيـدا أن العدليه إذ يقولون بالحسن و القبح العقليين يريدون أن الحسن و القبـح من الآـراء المحموده و القضايـا المشـهوره المعـدوده من التأديبـات الصـلاحيه و هى التى تطابقت عليها آراء العقلاـء بمـا هم عقلاء .و القضايـا المشـهوره ليس لهـا واقع وراء تطـابق الآـراء أى أن واقعها ذلك فمعنى حسن العـدل أو العلم عنـدهم أن فاعله ممـدوح لـدى العقلاء و معنى قبـح الظلم و الجهل أن فاعله مذموم لديهم[۱].و يكفينا شاهـدا على ما نقول من دخول أمثال هـذه القضايا فى المشـهورات الصـرفه التى لا واقع لها إلا الشـهره و أنها ليست من قسم الضـروريات (ما قاله الشـيخ الرئيس فى منطق الإشارات و منها الآراء المسـماه بالمحموده و ربما خصصناها باسم الشهره إذ لا عمده لها إلا الشهره و هى آراء لو خلى الإنسـان و عقله المجرد و وهمه و حسه و لم يؤدب بقبول قضاياهـا و الاـعتراف بهـا لم يقض بهـا الإنسـان طاعه لعقله أو وهمه أو حسه مثل حكمنا بأن سـلب مال الإنسان قبيـح و أن الكـذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه) .و هكذا وافقه شارحها العظيم الخواجه نصير الدين الطوسى الثالث و من أسباب الحكم بالحسن و القبح الخلق الإنسانى الموجود

فی کل إنسان علی اختلافهم فی أنواعه نحو خلق الکرم و الشجاعه فإن وجود هذا الخلق یکون سببا لإدراک أن أفعال الکرم مثلا- مما ینبغی فعلها فیمدح فاعلها و أفعال البخل مما ینبغی ترکها فیذم فاعلها .و هذا الحکم من العقل قد لا یکون من جهه المصلحه العامه أو المفسده العامه و لا من جهه الکمال للنفس أو النقص بل بدافع الخلق الموجود .و إذا کان هذا الخلق عاما بین جمیع العقلاء یکون هذا الحسن و القبح مشهورا بینهم تتطابق علیه آراؤهم و لکن إنما یدخل فی محل النزاع إذا کان الخلق من جهه أخری فیه کمال للنفس أو مصلحه عامه نوعیه فیدعو ذلک إلی المدح و الذم و یجب الرجوع فی هذا القسم إلی ما ذکرته من الخلقیات فی المنطق ج ۳ ص ۲۰ لتعرف توجیه قضاء الخلق الإنسانی بهذه المشهورات .الرابع و من أسباب الحکم بالحسن و القبح الانفعال النفسانی نحو الرقه و الرحمه و الشفقه و الحیاء و الأنفه و الحمیه و الغیره إلی غیر ذلک من انفعالات النفس التی لا یخلو منها إنسان غالبا .فنری الجمهور یحکم بقبح تعذیب الحیوان اتباعا لما فی الغریزه من الرقه و العطف و الجمهور یمدح من یعین الضعفاء و المرضی و یعنی برعایه الأیتام و المجانین بل الحیوانات لأنه مقتضی الرحمه و الشفقه و یحکم بقبح کشف العوره و الکلام البذیء لأنه مقتضی الحیاء و یمدح المدافع عن الأهل و العشیره و الوطن و الأمه لأنه مقتضی الغیره و الحمیه إلی غیر ذلک من أمثال هذه الأحکام العامه بین الناس .و لکن هذا الحسن و القبح لا یعدان حسنا و قبحا عقلیین بل ینبغی أن یسمیا عاطفیین أو انفعالیین و تسمی القضایا هذه عند المنطقیین بالانفعالیات .و لأجل هذا لا یدخل هذا الحسن و القبح فی محل النزاع مع الأشاعره و لا

نقول نحن بلزوم متابعه الشرع للجمهور فى هذه الأحكام لأنه ليس للشارع هذه الانفعالات بل يستحيل وجودها فيه لأنها من صفات الممكن و إنما نحن نقول بملازمه حكم الشارع لحكم العقل بالحسن و القبح فى الآراء المحموده و التأديبات الصلاحيه على ما سيأتى فباعتبار أن الشارع من العقلاء بل رئيسهم بل خالق العقل فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء و لكن لا يجب أن يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون و لا نقول إن الشارع يتابع الناس فى أحكامهم متابعه مطلقه .الخامس و من الأسباب العاده عند الناس كاعتيادهم احترام القادم مثلا بالقيام له و احترام الضيف بالطعام فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم و إطعام الضيف .و العادات العامه كثيره و متنوعه فقد تكون العاده تختص بأهل بلد أو قطر أو أمه و قد تعم جميع الناس فى جميع العصور أو فى عصر فتختلف لأجل ذلك القضايا التى يحكم بها بحسب العاده فتكون مشهوره عند القوم الذين لهم تلك العاده دون غيرهم .و كما يمدح الناس المحافظين على العادات العامه يذمون المستهينين بها سواء كانت العاده حسنه من ناحيه عقليه أو عاطفيه أو شرعيه أو سيئه قبيحه من إحدى هذه النواحى فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها و يذمون الحليق إذا اعتادوا إرسالها و تراهم يذمون من يلبس غير المألوف عندهم لمجرد أنهم لم يعتادوا لبسه بل ربما يسخرون به أو يعدونه مارقا .و هذا الحسن و القبح أيضا ليسا عقليين بل ينبغى أن يسميا عاديين

لأن منشأهما العاده و تسمى القضايا فيهما فى عرف المناطقه العاديات و لذا لا يدخل أيضا هذا الحسن و القبح فى محل النزاع و لا- نقول نحن أيضا بلزوم متابعه الشارع للناس فى أحكامهم هذه لأنهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون أى بدافع العاده .نعم بعض العادات قد تكون موضوعا لحكم الشارع مثل حكمه بحرمه لباس الشهره أى اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس و لكن هذا الحكم لا لأجل المتابعه لحكم الناس بل لأن مخالفه الناس فى زيهم على وجه يثير فيهم السخريه و الاشمئزاز فيه مفسده موجبه لحرمه هذا اللباس شرعا و هذا شىء آخر غير ما نحن فيه .فتحصل من جميع ما ذكرنا و قد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفا تاما أنه ليس كل حسن و قبح بالمعنى الثالث موضوعا للنزاع مع الأشاعره بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشىء أو نقصه على نحو كلى و ما كان سببه إدراك ملائمته أو عدمها على نحو كلى أيضا من جهه مصلحه نوعيه أو مفسده نوعيه فإن الأحكام العقليه الناشئه من هذه الأسباب هى أحكام للعقلاء بما هم عقلاء و هى التى ندعى فيها أن الشارع لا بد أن يتابعهم فى حكمهم و بهذا تعرف ما وقع من الخلط فى كلام جمله من الباحثين عن هذا الموضوع

۵ معنى الحسن و القبح الذاتيين

إن الحسن و القبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثه أقسام ۱ ما هو عله للحسن و القبح و يسمى الحسن و القبح فيه

بالـذاتيين مثل العـدل و الظلم و العلم و الجهل فإن العـدل بما هو عدل لا يكون إلا حسـنا أبدا أى إنه متى ما صدق عنوان العدل فإنه لا بـد أن يمـدح عليه فاعله عنـد العقلاء و يعـد عنـدهم محسـنا و كذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلا قبيحا أى إنه متى ما صدق عنوان الظلم فإن فاعله مذموم عندهم و يعد مسيئا .۲ ما هو مقتض لهما و يسـمى الحسن و القبح فيه بالعرضيين مثل تعظيم الصـديق و تحقيره فـإن تعظيم الصـديق لـو خلى و نفسه فهـو حسن ممـدوح عليه و تحقيره كـذلك قبيـح لو خلى و نفسه و لكن تعظيم الصديق بعنوان أنه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحا مذموما كما إذا كان سـببا لظلم ثالث بخلاف العدل فإنه يسـتحيل أن يكون قبيحا مع بقاء صـدق عنوان العـدل كذلك تحقير الصديق بعنوان أنه تحقير له يجوز أن يكون حسـنا ممدوحا عليه كما إذا كان سـببا لنجاته و لكن يسـتحيل أن يكون الظلم حسـنا مع بقاء صـدق عنوان الظلم .۳ مـا لا عليه له و لا اقتضاء فيه فى نفسـه للحسن و القبـح أصـلا و إنما قـد يتصف بالحسن تاره إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعـدل و قـد يتصف بالقبـح أخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيـح كالظلم و قـد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما فلا يكون حسـنا و لا قبيحا كالضـرب مثلا فإنه حسن للتأديب و قبيح للتشـفى و لا حسن و لا قبيـح كضـرب غير ذى الروح .و معنى كون الحسن أو القبـح ذاتيا أن العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو فى نفسه و فى حد ذاته يكون محكوما به لا من جهه اندراجه تحت عنوان آخر فلا يحتاج إلى واسطه فى اتصافه بأحدهما .و معنى كونه مقتضيا لأحدهما أن العنوان ليس فى حد ذاته متصفا به

ص: ۲۲۹

بـل بتوسـط عنوان آخر و لكنه لو خلى و طبعه كان داخلا تحت العنوان الحسن أو القبيـح أ لا ترى أن تعظيم الصـديق لو خلى و نفسه يـدخل تحت عنوان العـدل الـذى هو حسن فى ذاته أى بهذا الاعتبار تكون له مصلحه نوعيه عامه أما لو كان سـببا لهلاك نفس محترمه كان قبيحا لأنه يـدخل حينئـذ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان الظلم و لا يخرج عن عنوان كونه تعظيما للصديق .و كـذلك يقال فى تحقير الصـديق فإنه لو خلى و نفسه يـدخل تحت عنوان الظلم الـذى هو قبيـح بحسب ذاته أى بهـذا الاعتبار تكون له مفسـده نوعيه عامه فلو كان سـببا لنجاه نفس محترمه كان حسـنا لأنه يـدخل حينئـذ تحت عنوان العـدل و لا يخرج عن عنوانه كونه تحقيرا للصديق .و أما العناوين من القسم الثالث فليست فى حد ذاتها لو خليت و أنفسها داخله تحت عنوان حسن أو قبيح فلذلك لا تكون لها عليه و لا اقتضاء .و على هذا يتضح معنى العليه و الاقتضاء هنا فإن المراد من العليه أن العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح و المراد من الاقتضاء أن العنوان لو خلى و طبعه يكون داخلا فيما هو موضوع لحكم العقلاء بـالحسن أو القبـح و ليس المراد مـن العليه و الاقتضـاء مـا هـو معروف من معناهمـا أنه بمعنى التـأثير و الإيجـاد فـإنه من البديهى أنه لا عليه و لا اقتضاء لعناوين الأفعال فى أحكام العقلاء إلا من باب عليه الموضوع لمحموله

۶ أدله الطرفين

بتقـديم الأمور السابقه نسـتطيع أن نواجه أدله الطرفين بعين بصـيره لنعطى الحكم العادل لأحدهما و نأخذ النتيجه المطلوبه و نحن نبحث عن ذلك فى

عده مواد فنقول ۱ إنا ذكرنا أن قضـيه الحسن و القبح من القضايا المشهورات و أشرنا إلى ما كنتم درستموه فى الجزء الثالث من المنطق من أن المشـهورات قسم يقابـل الضـروريات الست كلهـا و منه نعرف المغـالطه فى دليـل الأشـاعره و هـو أهم أدلتهم إذ يقولون لو كانت قضيه الحسن و القبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه فى هذه القضيه و بين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء و لكن الفرق موجود قطعـا إذ الحكم الثـانى لاـ يختلف فيه اثنـان مع وقوع الاختلاـف فى الأول و هـذا الـدليل من نوع القيـاس الاسـتثنائى قـد اسـتثنى فيه نقيض التـالى لينتـج نقيض المقـدم .و الجواب عنه أن المقـدمه الأـولى و هى الجمله الشـرطيه ممنوعه و منعهـا يعلم ممـا تقـدم آنفـا لأن قضـيه الحسن و القبـح كما قلنا من المشـهورات و قضـيه أن الكل أعظم من الجزء من الأوليـات اليقينيات فلا ملازمه بينهما و ليس هما من باب واحـد حتى يلزم من كون القضـيه الأولى مما يحكم به العقل ألا يكون فرق بينهما و بين القضـيه الثانيه و ينبغى أن نـذكر جميع الفروق بين المشـهورات هذه و بين الأوليات ليكون أكثر وضوحا بطلان قيـاس إحـداهما على الأخرى و الفارق من وجوه ثلاثه الأول أن الحاكم فى قضايا التأديبات العقل العملى و الحاكم فى الأوليات العقل النظرى .الثانى أن القضيه التأديبيه لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء و الأوليات لها واقع خارجى .الثالث أن القضيه التأديبيه لا يجب أن يحكم بها كل عاقل لو خلى

و نفسه و لم یتأدب بقبولها و الاعتراف بها کما قال الشیخ الرئیس علی ما نقلناه من عبارته فیما سبق فی الأمر الثانی و لیس کذلک القضیه الأولیه التی یکفی تصور طرفیها فی الحکم فإنه لا بد ألا یشذ عاقل فی الحکم بها لأول وهله .۲ و من أدلتهم علی إنکار الحسن و القبح العقلیین إن قالوا إنه لو کان ذلک عقلیا لما اختلف حسن الأشیاء و قبحها باختلاف الوجوه و الاعتبارات کالصدق إذ یکون مره ممدوحا علیه و أخری مذموما علیه إذا کان فیه ضرر کبیر و کذلک الکذب بالعکس یکون مذموما علیه و ممدوحا علیه إذا کان فیه نفع کبیر کالضرب و القیام و القعود و نحوها مما یختلف حسنه و قبحه .و الجواب عن هذا الدلیل و أشباهه یظهر مما ذکرناه من أن حسن الأشیاء و قبحها علی أنحاء الثلاثه فما کان ذاتیا لا یقع فیه اختلاف فإن العدل بما هو عدل لا یکون قبیحا أبدا و کذلک الظلم بما هو ظلم لا یکون حسنا أبدا أی إنه ما دام عنوان العدل صادقا فهو ممدوح و ما دام عنوان الظلم صادقا فهو مذموم و أما ما کان عرضیا فإنه یختلف بالوجوه و الاعتبارات فمثلا الصدق إن دخل تحت عنوان العدل کان ممدوحا و إن دخل تحت عنوان الظلم کان قبیحا و کذلک الکذب و ما ذکر من الأمثله .و الخلاصه أن العدلیه لا یقولون بأن جمیع الأشیاء لا بد أن تتصف بالحسن أبدا أو بالقبح أبدا حتی یلزم ما ذکر من الإشکال .۳ و قد استدل العدلیه علی مذهبهم بما خلاصته أنه من المعلوم ضروره حسن الإحسان و قبح الظلم عند کل عاقل من غیر اعتبار شرع فإن ذلک یدرکه حتی منکر الشرائع .و أجیب عنه بأن الحسن و القبح فی ذلک بمعنی الملاءمه و المنافره أو

بمعنى صفه الكمال و النقص و هو مسلم لا نزاع فيه و أما بالمعنى المتنازع فيه فإنا لا نسلم جزم العقلاء به .و نحن نقول إن من يدعى ضروره حكم العقلاء بحسن الإحسان و قبح الظلم يدعى ضروره مدحهم لفاعل الإحسان و ذمهم لفاعل الظلم و لا شك فى أن هذا المدح و الذم من العقلاء ضروريان لتواتره عن جميع الناس و منكره مكابر و الذى يدفع العقلاء لهذا كما قدمنا شعورهم بأن العدل كمال للعادل و ملائمته لمصلحه النوع الإنسانى و بقائه و شعورهم بنقص الظلم و منافرته لمصلحه النوع الإنسانى و بقائه .۴ و استدل العدليه أيضا بأن الحسن و القبح لو كانا لا يثبتان إلا من طريق الشرع فهما لا يثبتان أصلا حتى من طريق الشرع .و قد صور بعضهم هذه الملازمه على النحو الآتى إن الشارع إذا أمر بشىء فلا يكون حسنا إلا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه و إذا نهى عن شىء فلا يكون قبيحا إلا إذا ذم الفاعل عليه و من أين تعرف أنه يجب أن يمدح الشارع فاعل المأمور به و يذم فاعل المنهى عنه إلا ـ إذا كان ذلك واجبا عقلا ـ فتوقف حسن المأمور به و قبح المنهى عنه على حكم العقل و هو المطلوب .ثم لو ثبت أن الشارع مدح فاعل المأمور به و ذم فاعل المنهى عنه و المفروض أن مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه فمن أين نعرف أنه صادق فى مدحه و ذمه إلا إذا ثبت أن الكذب قبيح عقلا يستحيل عليه فيتوقف ثبوت الحسن و القبح شرعا على ثبوتهما عقلا فلو لم يكن لهما ثبوت عقلا فلا ثبوت لهما شرعا .و قد أجاب بعض الأشاعره عن هذا التصوير بأنه يكفى فى كون الشىء

حسنا أن يتعلق به الأمر و فی کونه قبیحا أن یتعلق به النهی و الأمر و النهی حسب الفرض ثابتان وجدانا و لا حاجه إلی فرض ثبوت مدح و ذم من الشارع .و هذا الکلام فی الحقیقه یرجع إلی أصل النزاع فی معنی الحسن و القبح فیکون الدلیل و جوابه صرف دعوی و مصادره علی المطلوب لأن المستدل یرجع قوله إلی أنه یجب المدح و الذم عقلا لأنهما واجبان فی اتصاف الشیء بالحسن و القبح و المجیب یرجع قوله إلی أنهما لا یجبان عقلا لأنهما غیر واجبین فی الحسن و القبح .و الأحسن تصویر الدلیل علی وجه آخر فنقول إنه من المسلم عند الطرفین وجوب طاعه الأوامر و النواهی الشرعیه و کذلک وجوب المعرفه و هذا الوجوب عند الأشاعره وجوب شرعی حسب دعواهم فنقول لهم من أین یثبت هذا الوجوب لا بد أن یثبت بأمر من الشارع فننقل الکلام إلی هذا الأمر فنقول لهم من أین تجب طاعه هذا الأمر فإن کان هذا الوجوب عقلیا فهو المطلوب و إن کان شرعیا أیضا فلا بد له من أمر و لا بد له من طاعه فننقل الکلام إلیه و هکذا نمضی إلی غیر النهایه و لا نقف حتی ننتهی إلی طاعه وجوبها عقلی لا تتوقف علی أمر الشارع و هو المطلوب .بل ثبوت الشرائع من أصلها یتوقف علی التحسین و التقبیح العقلیین و لو کان ثبوتها من طریق شرعی لاستحال ثبوتها لأنا ننقل الکلام إلی هذا الطریق الشرعی فیتسلسل إلی غیر النهایه .و النتیجه أن ثبوت الحسن و القبح شرعا یتوقف علی ثبوتهما عقلا

المبحث الثانی إدراک العقل للحسن و القبح

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن و القبح العقليين فی الأفعال فقد نسب بعضهم إلی جماعه الأخباريين علی ما يظهر من كلمات بعضهم إنكار أن يكون للعقل حق إدراک ذلک الحسن و القبح فلا يثبت شیء من الحسن و القبح الواقعيين بإدراک العقل .و الشیء الثابت قطعا عنهم علی الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد علی شیء من الإدراكات العقليه فی إثبات الأحكام الشرعيه و قد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثه[۱]حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم ۱ إنكار إدراک العقل للحسن و القبح الواقعيين و هذه هی مسألتنا التی عقدنا لها هذا المبحث الثانی .۲ بعد الاعتراف بثبوت إدراک العقل إنكار الملازمه بينه و بين حكم الشرع و هذه هی المسأله الآتيه فی المبحث الثالث .۳ بعد الاعتراف بثبوت إدراک العقل و ثبوت الملازمه إنكار وجوب إطاعه الحكم الشرعی الثابت من طريق العقل و مرجع ذلک إلی إنكار حجيه

ص: ۲۳۵

العقل و سيأتى البحث عن ذلك فى الجزء الثالث من هذا الكتاب مباحث الحجه .و عليه فإن أرادوا التفسير الأول بعد الاعتراف بثبوت الحسن و القبح العقليين فهو كلام لا معنى له لأنه قد تقدم أنه لا واقعيه للحسن و القبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعره و هو المعنى الثالث إلا إدراك العقلاء لذلك و تطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن و ذم فاعل القبيح على ما أوضحناه فيما سبق .و إذا اعترفوا بثبوت الحسن و القبح بهذا المعنى فهو اعتراف بإدراك العقل و لا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن و القبح و بين إدراك العقل لهما إلا إذا جاز تفكيك الشيء عن نفسه نعم إذا فسروا الحسن و القبح بالمعنيين الأولين جاز هذا التفكيك و لكنهما ليسا موضع النزاع عندهم .و هذا الأمر واضح لا يحتاج إلى أكثر من هذا البيان بعد ما قدمناه فى المبحث الأول

المبحث الثالث ثبوت الملازمه العقليه بين حكم العقل و حكم الشرع

اشاره

و معنى الملازمه العقليه هنا على ما تقدم أنه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عقلا أن يحكم الشرع على طبقه و هذه هى المسأله الأصوليه التى تخص علمنا و كل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمه لها و قد قلنا سابقا إن الأخباريين فسر كلامهم فى أحد الوجوه الثلاثه المتقدمه الذى يظهر من كلام بعضهم بإنكار هذه الملازمه و أما الأصوليون فقد أنكرها منهم صاحب الفصول و لم نعرف له موافقا

ص: ۲۳۶

و سیأتی توجیه کلامهم و کلام الأخباریین .و الحق أن الملازمه ثابته عقلا فإن العقل إذا حکم بحسن شیء أو قبحه أی إنه إذا تطابقت آراء العقلاء جمیعا بما هم عقلاء علی حسن شیء لما فیه من حفظ النظام و بقاء النوع أو علی قبحه لما فیه من الإخلال بذلک فإن الحکم هذا یکون بادی رأی الجمیع فلا بد أن یحکم الشارع بحکمهم لأنه منهم بل رئیسهم فهو بما هو عاقل بل خالق العقل کسائر العقلاء لا بد أن یحکم بما یحکمون و لو فرضنا أنه لم یشارکهم فی حکمهم لما کان ذلک الحکم بادی رأی الجمیع و هذا خلاف الفرض .و بعد ثبوت ذلک ینبغی أن نبحث هنا عن مسأله أخری و هی أنه لو ورد من الشارع أمر فی مورد حکم العقل کقوله تعالی أَطِیعُوا اللّهَ وَ الرَّسُولَ فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوی أی أنه أمر منه بما هو مولی أو أنه أمر إرشادی أی أنه أمر لأجل الإرشاد إلی ما حکم به العقل أی أنه أمر منه بما هو عاقل و بعباره أخری أن النزاع هنا فی أن مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر تأسیسی و هذا معنی أنه مولوی أو أنه أمر تأکیدی و هو معنی أنه إرشادی .لقد وقع الخلاف فی ذلک و الحق أنه للإرشاد حیث یفرض أن حکم العقل هذا کاف لدعوه المکلف إلی الفعل الحسن و اندفاع إرادته للقیام به فلا حاجه إلی جعل الداعی من قبل المولی ثانیا بل یکون عبثا و لغوا بل هو مستحیل لأنه یکون من باب تحصیل الحاصل .و علیه فکل ما یرد فی لسان الشرع من الأوامر فی موارد المستقلات العقلیه لا بد أن یکون تأکیدا لحکم العقل لا تأسیسا .نعم لو قلنا بأن ما تطابقت علیه آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذم فقط علی وجه لا یلزم منه استحقاق الثواب و العقاب من قبل المولی أو أنه

یلزم منه ذلک بل هو عینه[۱]و لکن لا یدرک ذلک کل أحد فیمکن ألا یکون نفس إدراک استحقاق المدح و الذم کافیا لدعوه کل أحد إلی الفعل إلا للأفذاذ من الناس فلا یستغنی أکثر الناس عن الأمر من المولی المترتب علی موافقته الثواب و علی مخالفته العقاب فی مقام الدعوه إلی الفعل و انقیاده فإذا ورد أمر من المولی فی مورد حکم العقل المستقل فلا مانع من حمله علی الأمر المولوی إلا إذا استلزم منه محال التسلسل کالأمر بالطاعه و الأمر بالمعرفه بل مثل هذه الموارد لا معنی لأن یکون الأمر فیها مولویا لأنه لا یترتب علی موافقته و مخالفته غیر ما یترتب علی متعلق المأمور به نظیر الأمر بالاحتیاط فی أطراف العلم الإجمالی .

توضیح و تعقیب

و الحق أن الالتزام بالتحسین و التقبیح العقلیین هو نفس الالتزام بتحسین الشارع و تقبیحه وفقا لحکم العقلاء لأنه من جملتهم لا أنهما شیئان أحدهما یلزم الآخر و إن توهم ذلک بعضهم .و لذا تری أکثر الأصولیین و الکلامیین لم یجعلوهما مسألتین بعنوانین بل لم یعنونوا إلا مسأله واحده هی مسأله التحسین و التقبیح العقلیین .و علیه فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمه بعد فرض القول بالتحسین و التقبیح و أما نحن فإنما جعلنا الملازمه مسأله مستقله فللخلاف الذی وقع

فیها بتوهم التفکیک .و من العجیب ما عن صاحب الفصول رحمه الله من إنکاره للملازمه مع قوله بالتحسین و التقبیح العقلیین و کأنه ظن أن کل ما أدرکه العقل من المصالح و المفاسد و لو بطریق نظری أو من غیر سبب عام من الأسباب المتقدم ذکرها یدخل فی مسأله التحسین و التقبیح و أن القائل بالملازمه یقول بالملازمه أیضا فی مثل ذلک .و لکن نحن قلنا إن قضایا التحسین و التقبیح هی القضایا التی تطابقت علیها آراء العقلاء کافه بما هم عقلاء و هی بادی رأی الجمیع و فی مثلها نقول بالملازمه لا مطلقا فلیس کل ما أدرکه العقل من أی سبب کان و لو لم تتطابق علیه الآراء أو تطابقت و لکن لا بما هم عقلاء یدخل فی هذه المسأله .و قد ذکرنا نحن سابقا أن ما یدرکه العقل من الحسن و القبح بسبب العاده أو الانفعال و نحوهما و ما یدرکه لا من سبب عام للجمیع لا یدخل فی موضوع مسألتنا .و نزید هذا بیانا و توضیحا هنا فنقول إن مصالح الأحکام الشرعیه المولویه التی هی نفسها ملاکات أحکام الشارع لا- تندرج تحت ضابط نحن ندرکه بعقولنا إذ لا یجب فیها أن تکون هی بعینها المصالح العمومیه المبنی علیها حفظ النظام العام و إبقاء النوع التی هی أعنی هذه المصالح العمومیه مناطات الأحکام العقلیه فی مسأله التحسین و التقبیح العقلیین .و علی هذا فلا- سبیل للعقل بما هو عقل إلی إدراک جمیع ملاکات الأحکام الشرعیه فإذا أدرک العقل المصلحه فی شیء أو المفسده فی آخر و لم یکن إدراکه مستندا إلی إدراک المصلحه أو المفسده العامتین اللتین یتساوی فی إدراکهما جمیع العقلاء فإنه أعنی العقل لا سبیل له إلی الحکم

بأن هـذا المـدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل إذ يحتمل أن هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل أو أن هناك مانعا يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل و إن كان ما أدركه مقتضيا لحكم الشارع .و لأجل هذا نقول إنه ليس كـل مـا حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقـل و إلى هـذا يرمى(قول إمامنا الصادق عليه السلام:إن دين الله لا يصاب بالعقل) و لأجل هذا أيضا نحن لا نعتبر القياس و الاستحسان من الأدله الشرعيه على الأحكام .و على هذا التقدير فإن كان مـا أنكره صاحب الفصول و الأخباريون مـن الملازمه هى الملازمه فى مثـل تلـك المـدركات العقليـه الـتى هى ليست من المستقلات العقليه التى تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء فإن إنكارهم فى محله و هم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه و لكن هـذا أمر أجنبى عن الملازمه المبحوث عنهـا فى المسـتقلات العقليه .و إن كـان مـا أنكروه هى مطلق الملازمه حتى فى المستقلات العقليه كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم فهم ليسوا على حق فيما أنكروا و لا مستند لهم .و على هذا فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الأخباريين و صاحب الفصول بما يتفق و ما أوضحناه و لعله لا يأباه بعض كلامهم

الباب الثانی غیر المستقلات العقلیه

اشاره

ص :۲۴۱

تمهید

@

اشاره

سبق أن قلنـا إن المراد من غیر المسـتقلات العقلیه هو مـا لم یسـتقل العقـل به وحـده فی الوصول إلی النتیجه بـل یسـتعین بحکم شرعی[۱]فی إحـدی مقـدمتی القیاس و هی الصـغری و المقـدمه الأخری و هی الکبری الحکم العقلی الـذی هو عباره عن حکم العقـل بالملازمه عقلا- بین الحکم فی المقـدمه الأولی و بین حکم شـرعی آخر .مثـاله حکم العقـل بالملازمه بین وجـوب ذی المقدمه شـرعا و بین وجوب المقدمه شرعا .و هذه الملازمه العقلیه لها عده موارد وقع فیها البحث و صارت موضعا للنزاع و نحن ذاکرون هنا أهم هذه المواضع فی مسائل

المسأله الأولى الإجزاء[1]

تصدير

لا ـ شك فى أن المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب أى أتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعا لجميع ما هو معتبر فيه من الأجزاء أو الشرائط شرعيه أو عقليه فإن هذا الفعل منه يعتبر امتثالا لنفس ذلك الأمر سواء كان الأمر اختياريا واقعيا أو اضطراريا أو ظاهريا .و ليس فى هذا خلاف أو يمكن أن يقع فيه الخلاف و كذا لا شك و لا خلاف فى أن هذا الامتثال على تلك الصفه يجزئ و يكتفى به عن امتثال آخر لأن المكلف حسب الفرض قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب و كفى .و حينئذ يسقط الأمر الموجه إليه لأنه قد حصل بالفعل ما دعا إليه و انتهى أمده و يستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه و ما كان قد دعا إليه لانتهاء أمد دعوته بحصول غايته الداعيه إليه إلا إذا جوزنا المحال و هو حصول المعلول بلا عله[2].

ص: ۲۴۴

و إنما وقع الخلاف أو يمكن أن يقع فى مسأله الإجزاء فيما إذا كان هناك أمران أمر أولى واقعى لم يمتثله المكلف إما لتعذره عليه أو لجهله به و أمر ثانوى إما اضطرارى فى صوره تعذر الأول و إما ظاهرى فى صوره الجهل بالأول فإنه إذا امتثل المكلف هذا الأمر الثانوى الاضطرارى أو الظاهرى ثم زال العذر و الاضطرار أو زال الجهل و انكشف الواقع صح الخلاف فى كفايه ما أتى به امتثالا- للأمر الثانى عن امتثال الأمر الأول و إجزائه عنه إعاده فى الوقت و قضاء فى خارجه .و لأجل هذا عقدت هذه المسأله مسأله الإجزاء .و حقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمه عقلا بين الإتيان بالمأمور

به بالأمر الاضطراری أو الظاهری و بین الإجزاء و الاکتفاء به عن امتثال الأمر الأولی الاختیاری الواقعی .و قد عبر بعض علماء الأصول المتأخرین عن هذه المسأله بقوله هل الإتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی الإجزاء أو لا یقتضی .و المراد من الاقتضاء فی کلامه الاقتضاء بمعنی العلیه و التأثیر أی أنه هل یلزم عقلا من الإتیان بالمأمور به سقوط التکلیف شرعا أداء و قضاء .و من هنا تدخل هذه المسأله فی باب الملازمات العقلیه علی ما حررنا البحث فی صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمه العقلیه و لا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ لأن ذلک لیس من شئون الدلاله اللفظیه .و علینا أن نعقد البحث فی مقامین الأول فی إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراری الثانی فی إجزاء المأمور به بالأمر الظاهری

المقام الأول الأمر الاضطراری

وردت فی الشریعه المطهره أوامر لا تحصی تختص بحال الضرورات و تعذر امتثال الأوامر الأولی أو بحال الحرج فی امتثالها مثل التیمم و وضوء الجبیره و غسلها و صلاه العاجز عن القیام أو القعود و صلاه الغریق .و لا شک فی أن الاضطرار ترتفع به فعلیه التکلیف لأن الله تعالی لا یکلف نفسا إلا وسعها و قد ورد فی(الحدیث النبوی المشهور الصحیح:رفع عن أمتی ما اضطروا إلیه) .غیر أن الشارع المقدس حرصا علی بعض العبادات لا سیما الصلاه التی لا تترک بحال أمر عباده بالاستعاضه عما اضطروا إلی ترکه بالإتیان

ببدل عنه فأمر مثلا بالتيمم بدلا عن الوضوء أو الغسل و قد جاء(فى الحديث:يكفيك عشر سنين) و أمر بالمسح على الجبيره بدلا عن غسل بشره العضو فى الوضوء و الغسل و أمر بالصلاه من جلوس بدلا عن الصلاه من قيام و هكذا فيما لا يحصى من الأوامر الوارده فى حال اضطرار المكلف و عجزه عن امتثال الأمر الأولى الاختيارى أو فى حال الحرج فى امتثاله .و لا شك فى أن هذه الأوامر الاضطراريه هى أوامر واقعيه حقيقيه ذات مصالح ملزمه كالأوامر الأوليه و قد تسمى الأوامر الثانويه تنبيها على أنها وارده لحالات طارئه ثانويه على المكلف و إذا امتثلها المكلف أدى ما عليه فى هذا الحال و سقط عنه التكليف بها .و لكن يقع البحث و التساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحاله الاضطراريه الثانويه و رجع المكلف إلى حالته الأولى من التمكن من أداء ما كان عليه واجبا فى حاله الاختيار فهل يجزئه ما كان قد أتى به فى حال الاضطرار أو لا يجزئه بل لا بد له من إعاده الفعل فى الوقت أداء إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل و كنا قلنا بجواز البدار[١]أو إعادته خارج الوقت قضاء إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت .إن هذا أمر يصح فيه الشك و التساؤل و إن كان المعروف بين الفقهاء فى فتاويهم القول بالإجزاء مطلقا أداء و قضاء .غير أن إطباقهم على القول بالإجزاء ليس مستندا إلى دعوى أن البديهيه العقليه تقضى به لأنه هنا يمكن تصور عدم الإجزاء بلا محذور عقلى أعنى يمكننا أن نتصور عدم الملازمه بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى

و بين الإجزاء به عن الأمر الواقعى الاختيارى .توضيح ذلك أنه لا إشكال فى أن المأتى به فى حال الاضطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار و القول بالإجزاء فيه معناه كفايه الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل فى الوقت أو خارجه .و لا شك فى أن العقل لا يرى بأسا بالأمر بالفعل ثانيا بعد زوال الضروره تحصيلا للكامل الذى قد فات منه بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان فى الكامل مصلحه ملزمه لا يفى بها الناقص و لا يسد مسد الكامل فى تحصيلها .و المقصود الذى نريد أن نقوله بصريح العباره أن الإتيان بالناقص ليس بالنظره الأولى مما يقتضى عقلا الإجزاء عن الكامل .فلا بد أن يكون ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء لسر هناك إما لوجود ملازمه بين الإتيان بالناقص و بين الإجزاء عن الكامل و إما لغير ذلك من الأسباب فيجب أن نتبين ذلك فنقول هناك وجوه أربعه تصلح أن تكون كلها أو بعضها مستندا للقول بالإجزاء نذكرها كلها ١ أنه من المعلوم أن الأحكام الوارده فى حال الاضطرار وارده للتخفيف على المكلفين و التوسعه عليهم فى تحصيل مصالح التكاليف الأصليه الأوليه يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لاـ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ .و ليس من شأن التخفيف و التوسعه أن يكلفهم ثانيا بالقضاء أو الأداء و إن كان الناقص لا يسد مسد الكامل فى تحصيل كل مصلحته الملزمه .٢ أن أكثر الأدله الوارده فى التكاليف الاضطراريه مطلقه مثل قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً أى أن ظاهرها بمقتضى الإطلاق الاكتفاء بالتكليف الثانى لحال الضروره و أن التكليف منحصر فيه و ليس وراءه تكليف آخر فلو أن الأداء أو القضاء واجبان أيضا لوجب البيان و التنصيص على ذلك و إذ لم يبين ذلك علم أن الناقص يجزئ عن أداء الكامل

أداء و قضاء لا سيما مع ورود مثل(قوله عليه السلام:إن التراب يكفيك عشر سنين) .٣ أن القضاء بالخصوص إنما يجب فيما إذا صدق الفوت و يمكن أن يقال إنه لا يصدق الفوت فى المقام لأن القضاء إنما يفرض فيما إذا كانت الضروره مستمره فى جميع وقت الأداء و على هذا التقدير لا أمر بالكامل فى الوقت و إذا لم يكن أمر فقد يقال إنه لا يصدق بالنسبه إليه فوت الفريضه إذ لا فريضه .و أما الأداء فإنما يفرض فيما يجوز البدار به و قد ابتدر المكلف حسب الفرض إلى فعل الناقص فى الأزمنه الأولى من الوقت ثم زالت الضروره قبل انتهاء الوقت و نفس الرخصه فى البدار لو ثبتت تشير إلى مسامحه الشارع فى تحصيل الكامل عند التمكن و إلا لفرض عليه الانتظار تحصيلا للكامل .۴ إذا كنا قد شككنا فى وجوب الأداء و القضاء و المفروض أن وجوبهما لم ننفه بإطلاق و نحوه فإن هذا شك فى أصل التكليف و فى مثله تجرى أصاله البراءه القاضيه بعدم وجوبهما .فهذه الوجوه الأربعه كلها أو بعضها أو نحوها هى سر حكم الفقهاء بالإجزاء قضاء و أداء و القول بالإجزاء على هذا أمر لا مفر منه و يتأكد ذلك فى الصلاه التى هى العمده فى الباب

المقام الثانی الأمر الظاهری

تمهید

اشاره

للحکم الظاهری اصطلاحان أحدهما ما تقدم فی أول الجزء الأول ص ۶ و هو المقابل للحکم الواقعی و إن کان الواقعی مستفادا من الأدله الاجتهادیه الظنیه فیختص الظاهری بما ثبت بالأصول العملیه و ثانیهما کل حکم ثبت ظاهرا عند الجهل بالحکم الواقعی الثابت فی علم الله تعالی فیشمل الحکم الثابت بالأمارات و الأصول معا فیکون الحکم الظاهری بالمعنی الثانی أعم من الأول .و هذا المعنی الثانی العام هو المقصود هنا بالبحث فالأمر الظاهری ما تضمنه الأصل أو الأماره .ثم إنه لا شک فی أن الأمر الواقعی فی موردی الأصل و الأماره غیر منجز علی المکلف بمعنی أنه لا عقاب علی مخالفته بسبب العمل بالأماره و الأصل لو اتفق مخالفتهما له لأنه من الواضح أن کل تکلیف غیر واصل إلی المکلف بعد الفحص و الیأس غیر منجز علیه ضروره أن التکلیف إنما یتنجز بوصوله بأی نحو من أنحاء الوصول و لو بالعلم الإجمالی .هذا کله لا کلام فیه و سیأتی فی مباحث الحجه تفصیل الحدیث عنه و إنما الذی یحسن أن نبحث عنه هنا فی هذا الباب هو أن الأمر الواقعی المجهول لو انکشف فیه بعد ذلک خطأ الأماره أو الأصل و قد عمل المکلف حسب الفرض علی خلافه اتباعا للأماره الخاطئه أو الأصل المخالف للواقع فهل یجب علی المکلف امتثال الأمر الواقعی فی الوقت أداء و فی خارج الوقت قضاء أو إنه لا یجب شیء علیه بل یجزی ما أتی به علی طبق

الأماره أو الأصل و یکتفی به .ثم إن العمل علی خلاف الواقع کما سبق تاره یکون بالأماره و أخری بالأصل ثم الانکشاف علی نحوین انکشاف علی نحو الیقین و انکشاف بمقتضی حجه معتبره فهذه أربع صور .و لاختلاف البحث فی هذه الصور مع اتفاق صورتین منها فی الحکم و هما صورتا الانکشاف بحجه معتبره مع العمل علی طبق الأماره و مع العمل بمقتضی الأصل نعقد البحث فی ثلاث مسائل

۱ الإجزاء فی الأماره مع انکشاف الخطإ یقینا

إن قیام الأماره تاره یکون فی الأحکام کقیام الأماره علی وجوب صلاه الظهر یوم الجمعه حال الغیبه بدلا عن صلاه الجمعه و أخری فی الموضوعات کقیام البینه علی طهاره ثوب صلی به أو ماء توضأ منه ثم بانت نجاسته .و المعروف عند الإمامیه عدم الإجزاء مطلقا فی الأحکام و الموضوعات أما فی الأحکام فلأجل اتفاقهم علی مذهب التخطئه أی أن المجتهد یخطئ و یصیب لأن لله تعالی أحکاما ثابته فی الواقع یشترک فیها العالم و الجاهل أی إن الجاهل مکلف بها کالعالم غایه الأمر أنها غیر منجزه بالفعل بالنسبه إلی الجاهل القاصر[۱]حین جهله و إنما یکون معذورا فی المخالفه

لو اتفقت له باتباع الأماره إذ لا تكون الأماره عنـدهم إلا طريقا محضا لتحصـيل الواقع .و مع انكشاف الخطإ لا يبقى مجال للعذر بل يتنجز الواقع حينئـذ فى حقه من دون أن يكون قد جاء بشـىء يسد مسده و يغنى عنه .و لا يصح القول بالإجزاء إلا إذا قلنا إنه بقيام الأماره على وجوب شـىء تحدث فيه مصـلحه ملزمه على أن تكون هذه المصلحه وافيه بمصلحه الواقع يتدارك بها مصلحه الواجب الواقعى فتكون الأماره مأخوذه على نحو الموضوعيه للحكم ضروره أنه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الأماره مجزيا عن الواقع لأنه قـد أتى بما يسـد مسـده و يغنى عنه فى تحصـيل مصـلحه الواقع .و لكن هـذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزله أى أن أحكـام الله تعـالى تـابعه لآـراء المجتهـدين و إن كانت له أحكام واقعيه ثابته فى نفسـها فإنه يكون عليه كل رأى أدى إليه نظر المجتهد قد أنشأ الله تعالى على طبقه حكما من الأحكام و التصويب بهذا المعنى قد اجتمعت الإماميه على بطلانه و سيأتى البحث عنه فى مباحث الحجه .و أما القول بالمصلحه السلوكيه أى أن نفس متابعه الأماره فيه مصلحه ملزمه يتدارك بها ما فات من مصـلحه الواقع و إن لم تحدث مصـلحه فى نفس الفعل الذى أدت الأماره إلى وجوبه فهذا قول لبعض الإماميه لتصحيح جعـل الطرق و الأمـارات فى فرض التمكن من تحصـيل العلم على ما سـيأتى بيانه فى محله إن شاء الله تعالى .و لكنه على تقـدير صحه هـذا القول لاـ يقتضـى الإـجزاء أيضـا لأـنه على فرضه تبقى مصـلحه الواقع على مـا هى عليه عنـد انكشاف خطإ الأماره فى الوقت أو فى خارجه .

ص :۲۵۲

توضیح ذلک أن المصلحه السلوکیه المدعاه هی مصلحه تدارک الواقع باعتبار أن الشارع لما جعل الأماره فی حال تمکن المکلف من تحصیل العلم بالواقع فإنه قد فوت علیه الواقع فلا بد من فرض تدارکه بمصلحه تکون فی نفس اتباع الأماره و اللازم من المصلحه التی یتدارک بها الواقع أن تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحه لا أکثر و عند انکشاف الخطإ فی الوقت لم یفت من مصلحه الواقع إلا مصلحه فضیله أول الوقت و عند انکشاف الخطإ فی خارج الوقت لم تفت إلا مصلحه الوقت أما مصلحه أصل الفعل فلم تفت من المکلف لإمکان تحصیلها بعد الانکشاف فما هو الملزم للقول بحصول مصلحه یتدارک بها أصل مصلحه الفعل حتی یلزم الإجزاء .و أما فی الموضوعات فالظاهر أن المعروف عندهم أن الأماره فیها قد أخذت علی نحو الطریقیه کقاعده الید و الصحه و سوق المسلمین و نحوها فإن أصابت الواقع فذاک و إن أخطأت فالواقع علی حاله و لا تحدث بسببها مصلحه یتدارک بها مصلحه الواقع غایه الأمر أن المکلف معها معذور عند الخطإ و شأنها فی ذلک شأن الأماره فی الأحکام .و السر فی حملها علی الطریقیه هو أن الدلیل الذی دل علی حجیه الأماره فی الأحکام هو نفسه دل علی حجیتها فی الموضوعات بلسان واحد فی الجمیع لا أن القول بالموضوعیه هنا یقتضی محذور التصویب المجمع علی بطلانه عند الإمامیه کالأماره فی الأحکام و علیه فالأماره فی الموضوعات أیضا لا تقتضی الإجزاء بلا فرق بینها و بین الأماره فی الأحکام

۲ الإجزاء فی الأصول مع انکشاف الخطإ یقینا

لا شک فی أن العمل بالأصل إنما یصح إذا فقد المکلف الدلیل الاجتهادی علی الحکم فیرجع إلیه باعتباره وظیفه للجاهل لا بد منها للخروج من الحیره .فالأصل فی حقیقته وظیفه للجاهل الشاک ینتهی إلیه فی مقام العمل إذ لا سبیل له غیر ذلک لرفع الحیره و علاج حاله الشک .ثم إن الأصل علی قسمین ۱ أصل عقلی و المراد منه ما یحکم به العقل و لا یتضمن جعل حکم ظاهری من الشارع کالاحتیاط و قاعده التخییر و البراءه العقلیه التی مرجعها إلی حکم العقل بنفی العقاب بلا بیان فهی لا مضمون لها إلا رفع العقاب لا- جعل حکم بالإباحه من الشارع .۲ أصل شرعی و هو المجعول من الشارع فی مقام الشک و الحیره فیتضمن جعل حکم ظاهری کالاستصحاب و البراءه الشرعیه التی مرجعها إلی حکم الشارع بالإباحه و مثلها أصاله الطهاره و الحلیه .إذا عرفت ذلک فنقول أولا- إن بحث الإجزاء لا یتصور فی قاعده الاحتیاط مطلقا سواء کانت عقلیه أو شرعیه لأن المفروض فی الاحتیاط هو العمل بما یحقق امتثال التکلیف الواقعی فلا یتصور فیه تفویت المصلحه .و ثانیا کذلک لا یتصور بحث الإجزاء فی الأصول العقلیه الأخری کالبراءه و قاعده التخییر لأنها حسب الفرض لا تتضمن حکما ظاهریا حتی یتصور فیها الإجزاء و الاکتفاء بالمأتی به عن الواقع بل إن مضمونها هو سقوط العقاب و المعذوریه المجرده .و علیه فینحصر البحث فی خصوص الأصول الشرعیه عدا الاحتیاط

کالاستصحاب و أصاله البراءه و الحلیه و أصاله الطهاره .و هی لأول وهله لا- مجال لتوهم الإجزاء فیها لا فی الأحکام و لا فی الموضوعات فإنها أولی من الأمارات فی عدم الإجزاء باعتبار أنها کما ذکرنا فی صدر البحث وظیفه عملیه یرجع إلیها الجاهل الشاک لرفع الحیره فی مقام العمل و العلاج الوقتی أما الواقع فهو علی واقعیته فیتنجز حین العلم به و انکشافه و لا مصلحه فی العمل بالأصل غیر رفع الحیره عند الشک فلا یتصور فیه مصلحه وافیه یتدارک بها مصلحه الواقع حتی یقتضی الإجزاء و الاکتفاء به عن الواقع .و لذا أفتی علماؤنا المتقدمون بعدم الإجزاء فی الأصول العملیه .و مع هذا فقد قال قوم من المتأخرین بالإجزاء منهم شیخنا صاحب الکفایه و تبعه تلمیذه أستاذنا الشیخ محمد حسین الأصفهانی و لکن ذلک فی خصوص الأصول الجاریه لتنقیح موضوع التکلیف و تحقیق متعلقه کقاعده الطهاره و أصاله الحلیه و استصحابهما دون الأصول الجاریه فی نفس الأحکام .و منشأ هذا الرأی عنده اعتقاده بأن دلیل الأصل فی موضوعات الأحکام موسع لدائره الشرط أو الجزء المعتبر فی موضوع التکلیف و متعلقه بأن یکون مثل(قوله علیه السلام:کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر) یدل علی أن کل شیء قبل العلم بنجاسته محکوم بالطهاره و بالحکم بالطهاره حکم بترتیب آثارها و إنشاء لأحکامها التکلیفیه و الوضعیه التی منها الشرطیه فتصح الصلاه بمشکوک الطهاره کما تصح بالطاهر الواقعی .و یلزم من ذلک أن یکون الشرط فی الصلاه حقیقه أعم من الطهاره الواقعیه و الطهاره الظاهریه .و إذا کان الأمر کذلک فإذا انکشف الخلاف لا یکون ذلک موجبا

لانکشاف فقدان العمل لشرطه بل یکون بالنسبه إلیه من قبیل ارتفاعه من حین ارتفاع الجهل فلا یتصور حینئذ معنی لعدم الإجزاء بالنسبه إلی ما أتی به حین الشک و المفروض أن ما أتی به یکون واجدا لشرطه المعتبر فیه تحقیقا باعتبار أن الشرط هو الأعم من الطهاره الواقعیه و الظاهریه حین الجهل فلا یکون فیه انکشاف للخلاف و لا فقدان للشرط .و قد ناقشه شیخنا المیرزا النائینی بعده مناقشات یطول ذکرها و لا یسعها هذا المختصر و الموضوع من المباحث الدقیقه التی هی فوق مستوی کتابنا

۳ الإجزاء فی الأمارات و الأصول مع انکشاف الخطإ بحجه معتبره

و هذه أهم مسأله فی الإجزاء من جهه عموم البلوی بها للمکلفین فإن المجتهدین کثیرا ما یحصل لهم تبدل فی الرأی بما یوجب فساد أعمالهم السابقه ظاهرا و بتبعهم المقلدون لهم و المقلدون أیضا قد ینتقلون من تقلید شخص إلی تقلید شخص آخر یخالف الأول فی الرأی بما یوجب فساد الأعمال السابقه .فنقول فی هذه الأحوال إنه بعد قیام الحجه المعتبره اللاحقه بالنسبه إلی المجتهد أو المقلد لا إشکال فی وجوب الأخذ بها فی الوقائع اللاحقه غیر المرتبطه بالوقائع السابقه .و لا إشکال أیضا فی معنی الوقائع السابقه التی لا یترتب علیها أثر أصلا فی الزمن اللاحق .و إنما الإشکال فی الوقائع اللاحقه المرتبطه بالوقائع السابقه مثل ما لو انکشف الخطأ اجتهادا أو تقلیدا فی وقت العباده و قد عمل بمقتضی الحجه السابقه أو انکشف الخطأ فی خارج الوقت و کان عمله مما یقضی کالصلاه و مثل ما لو تزوج زوجه بعقد غیر عربی اجتهادا أو تقلیدا ثم

قامت الحجه عنده على اعتبار اللفظ العربى و الزوجه لا تزال موجوده .فإن المعروف فى الموضوعات الخارجيه عدم الإجزاء .أما فى الأحكام فقد قيل بقيام الإجماع على الإجزاء لا سيما فى الأمور العباديه كالمثال الأول المتقدم .و لكن العمده فى الباب أن نبحث عن القاعده ما ذا تقتضى هنا هل تقتضى الإجزاء أو لا تقتضيه و الظاهر أنها لا تقتضى الإجزاء .و خلاصه ما ينبغى أن يقال أن من يدعى الإجزاء لا بد أن يدعى أن المكلف لا يلزمه فى الزمان اللاحق إلا العمل على طبق الحجه الأخيره التى قامت عنده و أما عمله السابق فقد كان على طبق حجه ماضيه عليه فى حينها و لكن يقال له إن التبدل الذى حصل له إما أن يدعى أنه تبدل فى الحكم الواقعى أو تبدل فى الحجه عليه و لا ثالث لهما .أما دعوى التبدل فى الحكم الواقعى فلا إشكال فى بطلانها لأنها تستلزم القول بالتصويب و هو ظاهر .و أما دعوى التبدل فى الحجه فإن أراد أن الحجه الأولى هى حجه بالنسبه إلى الأعمال السابقه و بالنظر إلى وقتها فقط فهذا لا ينفع فى الإجزاء بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه و آثار الأعمال السابقه و إن أراد أن الحجه الأولى هى حجه مطلقا حتى بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه و آثار الأعمال السابقه فالدعوى باطله قطعا .لأنه فى تبدل الاجتهاد ينكشف بحجه معتبره أن المدرك السابق لم يكن حجه مطلقا حتى بالنسبه إلى أعماله اللاحقه أو أنه تخيله حجه و هو ليس بحجه لا أن المدرك الأول حجه مطلقا و هذا الثانى حجه أخرى و كذلك الكلام فى تبدل التقليد فإن مقتضى التقليد الثانى هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعه على طبق التقليد الأول فلا بد من ترتيب

الأـثر على طبق الحجه الفعليه فإن الحجه السابقه أى التقليـد الأول كلا حجه بالنسـبه إلى الآثار اللاحقه و إن كانت حجه عليه فى وقته و المفروض عـدم التبدل فى الحكم الواقعى فهو باق على حاله فيجب العمل على طبق الحجه الفعليه و ما تقتضـيه .فلا إجزاء إلا إذا ثبت الإجماع عليه .و تفصيل الكلام فى هذا الموضوع يحتاج إلى سعه من القول فوق مستوى هذا المختصر .

تنبيه فى تبدل القطع

لو قطع المكلف بأمر خطإ فعمل على طبق قطعه ثم بان له يقينا خطؤه فإنه لا ينبغى الشك فى عدم الإجزاء و السر واضح لأنه عند القطع الأـول لم يفعـل ما يسـتوفى مصـلحه الواقع بأى وجه من وجوه الاستيفاء فكيف يسـقط التكليف الواقعى لأنه فى الحقيقه لا أمر موجه إليه و إنما كان يتخيل الأمر .و عليه فيجب امتثال الواقع فى الوقت أداء و فى خارجه قضاء .نعم لو أن العمل الـذى قطع بوجوبه كـان من باب الاتفاق محققا لمصـلحه الواقع فإنه لا بـد أن يكون مجزيا و لكن هـذا أمر آخر اتفاقى ليس من جهه كونه مقطوع الوجوب

المسأله الثانيه مقدمه الواجب

تحرير النزاع

كل عاقل يجد من نفسه أنه إذا وجب عليه شيء و كان حصوله يتوقف على مقدمات فإنه لا بد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشيء بها .و هذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعا للشك و النزاع و إنما الذى وقع موضعا للشك و جرى فيه النزاع عند الأصوليين هو أن هذه اللابديه العقليه للمقدمه التى لا يتم الواجب إلا بها هل يستكشف منها اللابديه شرعا أيضا يعنى أن الواجب هل يلزم عقلا من وجوبه الشرعى وجوب مقدمته شرعا أو فقل على نحو العموم كل فعل واجب عند مولى من الموالى هل يلزم منه عقلا وجوب مقدمته أيضا عند ذلك المولى .و بعباره رابعه أكثر وضوحا أن العقل لا شك يحكم بوجوب مقدمه الواجب أى يدرك لزومها و لكن هل يحكم أيضا بأنها واجبه أيضا عند من أمر بما يتوقف عليها .و على هذا البيان فالملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع هى موضع البحث فى هذه المسأله .

مقدمه الواجب من أى قسم من المباحث الأصوليه

و إذا اتضح ما تقدم فى تحرير النزاع نستطيع أن نفهم أنه فى أى قسم من أقسام المباحث الأصوليه ينبغى أن تدخل هذه المسأله و توضيح ذلك

ص :۲۵۹

أن هـذه الملازمه على تقـدير القول بها تكون على أنحاء ثلاثه إما ملازمه غير بينه أو بينه بالمعنى الأعم أو بينه بالمعنى الأخص (۱).فإن كانت هـذه الملازمه فى نظر القائل بها غير بينه أو بينه بالمعنى الأعم فإثبات اللازم و هو وجوب المقدمه شـرعا لا يرجع إلى دلاله اللفظ أبـدا بل إثباته إنما يتوقف على حجيه هذا الحكم العقلى بالملازمه و إذا تحققت هناك دلاله فهى من نوع دلاله الإشاره[۱]و على هـذا فيجب أن تـدخل المسأله فى بحث الملازمات العقليه غير المسـتقله و لا يصح إدراجها فى مباحث الألفاظ .و إن كـانت هـذه الملازمه فى نظر القائـل بهـا ملازمه بينه بالمعنى الأخص فإثبات اللازم يكون لا محاله بالـدلاله اللفظيه و هى الدلاله الالتزاميه خاصه و الدلاله الالتزاميه من الظواهر التى هى حجه .و لعله لأجل هذا أدخلوا هذه المسأله فى مباحث الألفاظ و جعلوهـا من مبـاحث الأوامر بـالخصوص و هم على حق فى ذلـك إذا كـان القائـل بالملازمه لا يقول بها إلا لكونها ملازمه بينه بـالمعنى الأخص و لكن الأمر ليس كـذلك .إذن يمكننا أن نقول إن هـذه المسأله ذات جهتين باختلاف الأقوال فيها يمكن أن تدخل فى مباحث الألفاظ على بعض الأقوال و يمكن أن تدخل فى الملازمات العقليه على البعض الآخر .

۱- ۱) راجع عن معنى الملازمه و أقسامها الثلاثه الجزء الأول من المنطق للمؤلف ص ۷۹ الطبعه الثانيه.

و لكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب إدخالها فى الملازمات العقليه كما صنعنا لأن البحث فيها على كل حال فى ثبوت الملازمه غايه الأمر أنه على أحد الأقوال تدخل صغرى لحجيه الظهور كما تدخل صغرى لحجيه العقل و على القول الآخر تتمحض فى الدخول صغرى لحجيه العقل .و الجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجيه العقل .

ثمره النزاع

إن ثمره النزاع المتصوره أولا و بالذات لهذه المسأله هى استنتاج وجوب المقدمه شرعا بالإضافه إلى وجوبها العقلى الثابت و هذا المقدار كاف فى ثمره المسأله الأصوليه لأن المقصود من علم الأصول هو الاستعانه بمسائله على استنباط الأحكام من أدلتها .و لكن هذه ثمره غير عمليه باعتبار أن المقدمه بعد فرض وجوبها العقلى و لابديه الإتيان بها لا فائده فى القول بوجوبها شرعا أو بعدم وجوبها إذ لا مجال للمكلف أن يتركها بحال ما دام هو بصدد امتثال ذى المقدمه .و عليه فالبحث عن هذه المسأله لا يكون بحثا عمليا مفيدا بل يبدو لأول وهله أنه لغو من القول لا طائل تحته مع أن هذه المسأله من أشهر مسائل هذا العلم و أدقها و أكثرها بحثا .و من أجل هذا أخذ بعض الأصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد عمليه لهذا البحث غير ثمره أصل الوجوب و فى الحقيقه أن كل ما ذكروه من ثمرات لا تسمن و لا تغنى من جوع .راجع عنها المطولات إن شئت .فيا ترى هل كان البحث عنها كله لغوا و هل من الأصح أن نترك

ص :۲۶۱

البحث عنها نقول لا ـ.إن للمسأله فوائد علميه كثيره إن لم تكن لها فوائد عمليه و لا يستهان بتلك الفوائد كما سترى ثم هى ترتبط بكثير من المسائل ذات الشأن العملى فى الفقه كالبحث عن الشرط المتأخر و المقدمات المفوته و عباديه بعض المقدمات كالطهارات الثلاث مما لا ـ يسع الأصولى أن يتجاهلها و يغفلها و هذا كله ليس بالشىء القليل و إن لم تكن هى من المسائل الأصوليه .و لذا تجد أن أهم مباحث مسألتنا هى هذه الأمور المنوه عنها و أمثالها أما نفس البحث عن أصل الملازمه فيكاد يكون بحثا على الهامش بل آخر ما يشغل بال الأصوليين .هذا و نحن اتباعا لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسأله فى أمور تسعه

۱ الواجب النفسى و الغيرى

تقدم فى الجزء الأول ۷۷ معنى الواجب النفسى و الغيرى و يجب توضيحهما الآن فإنه هنا موضع الحاجه لبحثهما لأن الوجوب الغيرى هو نفس وجوب المقدمه على تقدير القول بوجوبها .و عليه فنقول فى تعريفهما (الواجب النفسى ما وجب لنفسه لا لواجب آخر)(الواجب الغيرى ما وجب لواجب آخر) .و هذان التعريفان أسد التعريفات لهما و أحسنها و لكن يحتاجان إلى بعض من التوضيح فإن قولنا ما وجب لنفسه قد يتوهم منه المتوهم لأول نظره أن

العباره تعطی أن معناها أن یکون وجوب الشیء عله لنفسه فی الواجب النفسی و ذلک بمقتضی المقابله لتعریف الواجب الغیری إذ یستفاد منه أن وجوب الغیر عله لوجوبه کما علیه المشهور و لا- شک فی أن هذا محال فی الواجب النفسی إذ کیف یکون الشیء عله لنفسه .و یندفع هذا التوهم بأدنی تأمل فإن ذلک التعبیر عن الواجب النفسی صحیح لا غبار علیه و هو نظیر تعبیرهم عن الله تعالی بأنه واجب الوجود لذاته فإن غرضهم منه أن وجوده لیس مستفادا من الغیر و لا لأجل الغیر کالممکن لا أن معناه أنه معلول لذاته و کذلک هنا نقول فی الواجب النفسی فإن معنی ما وجب لنفسه أن وجوبه غیر مستفاد من الغیر و لا لأجل الغیر فی قبال الواجب الغیری الذی وجوبه لأجل الغیر لا أن وجوبه مستفاد من نفسه .و بهذا یتضح معنی تعریف الواجب الغیری ما وجب لواجب آخر فإن معناه أن وجوبه لأجل الغیر و تابع للغیر لکونه مقدمه لذلک الغیر الواجب و سیأتی فی البحث الآ-تی توضیح معنی التبعیه هذه لیتجلی لنا المقصود من الوجوب الغیری فی الباب

۲ معنی التبعیه فی الوجوب الغیری

قد شاع فی تعبیراتهم کثیرا قولهم إن الواجب الغیری تابع فی وجوبه لوجوب غیره و لکن هذا التعبیر مجمل جدا لأن التبعیه فی الوجوب یمکن أن تتصور لها معانی أربعه فلا- بد من بیانها و بیان المعنی المقصود منها هنا فنقول ۱ أن یکون معنی الوجوب التبعی هو الوجوب بالعرض و معنی

ذلک أنه لیس فی الواقع إلا وجوب واحد حقیقی و هو الوجوب النفسی ینسب إلی ذی المقدمه أولا و بالذات و إلی المقدمه ثانیا و بالعرض و ذلک نظیر الوجوب بالنسبه إلی اللفظ و المعنی حینما یقال المعنی موجود باللفظ فإن المقصود بذلک أن هناک وجودا واحدا حقیقیا ینسب إلی اللفظ أولا و بالذات و إلی المعنی ثانیا و بالعرض .و لکن هذا الوجه من التبعیه لا ینبغی أن یکون هو المقصود من التبعیه هنا لأن المقصود من الوجوب الغیری وجوب حقیقی آخر یثبت للمقدمه غیر وجوب ذیها النفسی بأن یکون لکل من المقدمه و ذیها وجوب قائم به حقیقه و معنی التبعیه فی هذا الوجه أن الوجوب الحقیقی واحد و یکون الوجوب الثانی وجوبا مجازیا علی أن هذا الوجوب بالعرض لیس وجوبا یزید علی اللابدیه العقلیه للمقدمه حتی یمکن فرض النزاع فیه نزاعا عملیا .۲ أن یکون معنی التبعیه صرف التأخر فی الوجود فیکون ترتب الوجوب الغیری علی الوجوب النفسی نظیر ترتب أحد الوجودین المستقلین علی الآخر بأن یفرض البعث الموجه للمقدمه بعثا مستقلا و لکنه بعد البعث نحو ذیها مرتب علیه فی الوجود فیکون من قبیل الأمر بالحج المرتب وجودا علی حصول الاستطاعه و من قبیل الأمر بالصلاه بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت .و لکن هذا الوجه من التبعیه أیضا لا ینبغی أن یکون هو المقصود هنا فإنه لو کان ذلک هو المقصود لکان هذا الوجوب للمقدمه فی الحقیقه وجوبا نفسیا آخر فی مقابل وجوب ذی المقدمه و إنما یکون وجوب ذی المقدمه له السبق فی الوجود فقط و هذا ینافی حقیقه المقدمیه فإنها لا تکون إلا موصله إلی ذی المقدمه فی وجودها و فی وجوبها معا .۳ أن یکون معنی التبعیه ترشح الوجوب الغیری من الوجوب

النفسی لذی المقدمه علی وجه یکون معلولا له و منبعثا منه انبعاث الأثر من مؤثره التکوینی کانبعاث الحراره من النار .و کأن هذا الوجه من التبعیه هو المقصود للقوم و لذا قالوا بأن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذیها إطلاقا و اشتراطا لمکان هذه المعلولیه لأن المعلول لا یتحقق إلا حیث تتحقق علته و إذا تحققت العله لا بد من تحققه بصوره لا یتخلف عنها و أیضا عللوا امتناع وجوب المقدمه قبل وجوب ذیها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته .و لکن هذا الوجه لا ینبغی أن یکون هو المقصود من تبعیه الوجوب الغیری و إن اشتهر علی الألسنه لأن الوجوب النفسی لو کان عله للوجوب الغیری فلا یصح فرضه إلا عله فاعلیه تکوینیه دون غیرها من العلل فإنه لا معنی لفرضه عله صوریه أو مادیه أو غائیه و لکن فرضه عله فاعلیه أیضا باطل جزما لوضوح أن العله الفاعلیه الحقیقیه للوجوب هو الأمر لأن الأمر فعل الآمر .و الظاهر أن السبب فی اشتهار معلولیه الوجوب الغیری هو أن شوق الأمر للمقدمه هو الذی یکون منبعثا من الشوق إلی ذی المقدمه لأن الإنسان إذا اشتاق إلی فعل شیء اشتاق بالتبع إلی فعل کل ما یتوقف علیه و لکن الشوق إلی فعل الشیء من الغیر لیس هو الوجوب و إنما الشوق إلی فعل الغیر یدفع الآمر إلی الأمر به إذا لم یحصل ما یمنع من الأمر به فإذا صدر منه الأمر و هو أهل له انتزع منه الوجوب .و الحاصل لیس الوجوب الغیری معلولا للوجوب النفسی فی ذی المقدمه و لا ینتهی إلیه فی سلسله العلل و إنما ینتهی الوجوب الغیری فی سلسله علله إلی الشوق إلی ذی المقدمه إذا لم یکن هناک مانع لدی الآمر من الأمر بالمقدمه لأن الشوق علی کل حال لیس عله تامه إلی فعل ما یشتاق

إليه فتذكر هذا فإنه سينفعك فى وجوب المقدمه المفوته و فى أصل وجوب المقدمه فإنه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدمه المفوته قبل وجوب ذيها و بهذا البيان سيتضح أيضا كيف إن المقدمه مطلقا ليست واجبه بالوجوب المولوى .۴ أن يكون معنى التبعيه هو ترشح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى و لكن لا ـ بمعنى أنه معلول له بل بمعنى أن الباعث للوجوب الغيرى على تقدير القول به هو الواجب النفسى باعتبار أن الأمر بالمقدمه و البعث نحوها إنما هو لغايه التوصل إلى ذيها الواجب و تحصيله فيكون وجوبها وصله و طريقا إلى تحصيل ذيها و لو لا أن ذيها كان مرادا للمولى لما أوجب المقدمه و يشير إلى هذا المعنى من التبعيه تعريفهم للواجب الغيرى بأنه ما وجب لواجب آخر أى لغايه واجب آخر و لغرض تحصيله و التوصل إليه فيكون الغرض من وجوب المقدمه على تقدير القول به هو تحصيل ذيها الواجب .و هذا المعنى هو الذى ينبغى أن يكون معنى التبعيه المقصوده فى الوجوب الغيرى و يلزمها أن يكون الوجوب الغيرى تابعا لوجوبها إطلاقا و اشتراطا .و عليه فالوجوب الغيرى وجوب حقيقى و لكنه وجوب تبعى توصلى آلى و شأن وجوب المقدمه شأن نفس المقدمه فكما أن المقدمه بما هى مقدمه لا يقصد فاعلها إلا التوصل إلى ذيها كذلك وجوبها إنما هو للتوصل إلى تحصيل ذيها كالآله الموصله التى لا تقصد بالأصاله و الاستقلال .و سر هذا واضح فإن المولى بناء على القول بوجوب المقدمه إذا أمر بذى المقدمه فإنه لا بد له لغرض تحصيله من المكلف أن يدفعه و يبعثه نحو مقدماته فيأمره بها توصلا إلى غرضه .

ص :۲۶۶

فیکون البعث نحو المقدمه علی هذا بعثا حقیقیا لا أنه یتبع البعث إلی ذیها علی وجه ینسب إلیها بالعرض کما فی الوجه الأول و لا أنه یبعثه ببعث مستقل لنفس المقدمه و لغرض فیها بعد البعث نحو ذیها کما فی الوجه الثانی و لا أن البعث نحو المقدمه من آثار البعث نحو ذیها علی وجه یکون معلولا له کما فی الوجه الثالث .و سیأتی تتمه للبحث فی المقدمات المفوته

۳ خصائص الوجوب الغیری

بعد ما اتضح معنی التبعیه فی الوجوب الغیری تتضح لنا خصائصه التی بها یمتاز عن الوجوب النفسی و هی أمور ۱ إن الواجب الغیری کما لا بعث استقلالی له کما تقدم لا إطاعه استقلالیه له و إنما إطاعته کوجوبه لغرض التوصل إلی ذی المقدمه بخلاف الواجب النفسی فإنه واجب لنفسه و یطاع لنفسه .۲ إنه بعد أن قلنا إنه لا إطاعه استقلالیه للوجوب الغیری و إنما إطاعته کوجوبه لصرف التوصل إلی ذی المقدمه فلا- بد ألا- یکون له ثواب علی إطاعته[۱]غیر الثواب الذی یحصل علی إطاعه وجوب ذی المقدمه کما لا عقاب علی عصیانه غیر العقاب علی عصیان وجوب ذی المقدمه و لذا نجد أن

من ترک الواجب بترک مقدماته لا یستحق أکثر من عقاب واحد علی نفس الواجب النفسی لا أنه یستحق عقابات متعدده بعدد مقدماته المتروکه .و أما ما ورد فی الشریعه من الثواب علی بعض المقدمات مثل ما ورد من الثواب علی المشی علی القدم إلی الحج أو زیاره الحسین علیه السلام و أنه فی کل خطوه کذا من الثواب فینبغی علی هذا أن یحمل علی توزیع ثواب نفس العمل علی مقدماته باعتبار أن أفضل الأعمال أحمزها و کلما کثرت مقدمات العمل و زادت صعوبتها کثرت حمازه العمل و مشقته فینسب الثواب إلی المقدمه مجازا ثانیا و بالعرض باعتبار أنها السبب فی زیاده مقدار الحمازه و المشقه فی نفس العمل فتکون السبب فی زیاده الثواب لا أن الثواب علی نفس المقدمه .و من أجل أنه لا ثواب علی المقدمه استشکلوا فی استحقاق الثواب علی فعل بعض المقدمات کالطهارات الثلاث الظاهر منه أن الثواب علی نفس المقدمه بما هی و سیأتی حله إن شاء الله تعالی .٣ إن الوجوب الغیری لا یکون إلا توصلیا أی لا یکون فی حقیقته عبادیا و لا یقتضی فی نفسه عبادیه المقدمه إذ لا یتحقق فیه قصد الامتثال علی نحو الاستقلال کما قلنا فی الخاصه الأولی أنه لا إطاعه استقلالیه له بل إنما یؤتی بالمقدمه بقصد التوصل إلی ذیها و إطاعه أمر ذیها فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذیها .و من هنا استشکلوا فی عبادیه بعض المقدمات کالطهارات الثلاث و سیأتی حله إن شاء الله تعالی .۴ إن الوجوب الغیری تابع لوجوب ذی المقدمه إطلاقا و اشتراطا و فعلیه و قوه قضاء لحق التبعیه کما تقدم و معنی ذلک أنه کل ما هو شرط فی وجوب ذی المقدمه فهو شرط فی وجوب المقدمه و ما لیس بشرط لا یکون شرطا لوجوبها کما أنه کلما تحقق وجوب ذی المقدمه تحقق معه

ص :٢۶٨

وجوب المقدمه و على هذا قيل يستحيل تحقق وجوب فعلى للمقدمه قبل تحقق وجوب ذيها لاستحاله حصول التابع قبل حصول متبوعه أو لاستحاله حصول المعلول قبل حصول علته بناء على أن وجوب المقدمه معلول لوجوب ذيها .و من هنا استشكلوا فى وجوب المقدمه قبل زمان ذيها فى المقدمات المفوته كوجوب الغسل مثلا قبل الفجر لإدراك الصوم على طهاره حين طلوع الفجر فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوتا للواجب فى وقته و لهذا سميت مقدمه مفوته باعتبار أن تركها قبل الوقت يكون مفوتا للواجب فى وقته فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع أن الصوم لا- يجب قبل وقته فكيف تفرض فعليه وجوب مقدمته و سيأتى إن شاء الله تعالى حل هذا الإشكال فى بحث المقدمات المفوته

۴ مقدمه الوجوب

قسموا المقدمه إلى قسمين مشهورين ۱ مقدمه الوجوب و تسمى المقدمه الوجوبيه و هى ما يتوقف عليها نفس الوجوب بأن تكون شرطا للوجوب على قول مشهور و قيل إنها تؤخذ فى الواجب على وجه تكون مفروضه التحقق و الوجود على قول آخر و مع ذلك تسمى مقدمه الوجوب و مثالها الاستطاعه بالنسبه إلى الحج و كالبلوغ و العقل و القدره بالنسبه إلى جميع الواجبات و يسمى الواجب بالنسبه إليها الواجب المشروط .۲ مقدمه الواجب و تسمى المقدمه الوجوديه و هى ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها بل يكون الوجود

بالنسبه إليها مطلقا و لا تؤخذ بالنسبه إليه مفروضه الوجود بل لا بد من تحصيلها مقدمه لتحصيله كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه و السفر بالنسبه إلى الحج و نحو ذلك و يسمى الواجب بالنسبه إليها الواجب المطلق .راجع عن الواجب المشروط و المطلق الجزء الأول ص ٨٧ .و المقصود من ذكر هذا التقسيم بيان أن محل النزاع فى مقدمه الواجب هو خصوص القسم الثانى أعنى المقدمه الوجوديه دون المقدمه الوجوبيه .و السر واضح لأنه إذا كانت المقدمه الوجوديه مأخوذه على أنها مفروضه الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها فإنه خلف فلا يجب تحصيل الاستطاعه لأجل الحج بل إن اتفق حصول الاستطاعه وجب الحج عندها و ذلك نظير الفوت فى(قوله عليه السلام:اقض ما فات كما فات) فإنه لا يجب تحصيله لأجل امتثال الأمر بالقضاء بل إن اتفق الفوت وجب القضاء

۵ المقدمه الداخليه

تنقسم المقدمه الوجوديه إلى قسمين داخليه و خارجيه .١ المقدمه الداخليه هى جزء الواجب المركب كالصلاه .و إنما اعتبروا الجزء مقدمه فباعتبار أن المركب متوقف فى وجوده على أجزائه فكل جزء فى نفسه هو مقدمه لوجود المركب كتقدم الواحد على الاثنين .و إنما سميت داخليه فلأجل أن الجزء داخل فى قوام المركب و ليس للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الأجزاء .٢ المقدمه الخارجيه و هى كل ما يتوقف عليه الواجب و له وجود مستقل خارج عن وجود الواجب .و الغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أن النزاع فى مقدمه الواجب

هل يشمل المقدمه الداخليه أو أن ذلک يختص بالخارجيه .و لقد أنکر جماعه شمول النزاع للداخليه و سندهم فی هذا الإنکار أحد أمرين الأول إنکار المقدميه للجزء رأسا باعتبار أن المرکب نفس الأجزاء بالأسر فکيف يفرض توقف الشیء علی نفسه .الثانی بعد تسليم أن الجزء مقدمه و لکن يستحيل اتصافه بالوجوب الغيری ما دام أنه واجب بالوجوب النفسی لأن المفروض أنه جزء الواجب بالوجوب النفسی و ليس المرکب إلا أجزاءه بالأسر فينبسط الواجب علی الأجزاء و حينئذ لو وجب الجزء بالوجوب الغيری أيضا لاتصف الجزء بالوجوبين .و قد اختلفوا فی بيان وجه استحاله اجتماع الوجوبين و لا يهمنا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق علی الاستحاله .و لما کان هذا البحث لا تتوقع منه فائده عمليه حتی مع فرض الفائده العمليه فی مسأله وجوب المقدمه مع أنه بحث دقيق يطول الکلام حوله فنحن نطوی عنه صفحا محيلين الطالب إلی المطولات إن شاء

۶ الشرط الشرعی

إن المقدمه الخارجيه تنقسم إلی قسمين عقليه و شرعيه .١ المقدمه العقليه هی کل أمر يتوقف عليه وجود الواجب توقفا واقعيا يدرکه العقل بنفسه من دون استعانه بالشرع کتوقف الحج علی قطع المسافه .٢ المقدمه الشرعيه هی کل أمر يتوقف عليه الواجب توقفا

ص :۲۷۱

لا یدرکه العقل بنفسه بل یثبت ذلک من طریق الشرع کتوقف الصلاه علی الطهاره و استقبال القبله و نحوهما و یسمی هذا الأمر أیضا الشرط الشرعی باعتبار أخذه شرطا و قیدا فی المأمور به عند الشارع مثل(قوله علیه السلام:لا صلاه إلا بطهور) المستفاد منه شرطیه الطهاره للصلاه .و الغرض من ذکر هذا التقسیم بیان أن النزاع فی مقدمه الواجب هل یشمل الشرط الشرعی .و لقد ذهب بعض أعاظم مشایخنا علی ما یظهر من بعض تقریرات درسه إلی أن الشرط الشرعی کالجزء لا یکون واجبا بالوجوب الغیری و سماه مقدمه داخلیه بالمعنی الأعم باعتبار أن التقیید لما کان داخلا فی المأمور به و جزءا له[۱]فهو واجب بالوجوب النفسی و لما کان انتزاع التقیید إنما یکون من القید أی منشأ انتزاعه هو القید و الأمر بالعنوان المنتزع أمر بمنشإ انتزاعه إذ لا وجود للعنوان المنتزع إلا بوجود منشإ انتزاعه فیکون الأمر النفسی المتعلق بالتقیید متعلقا بالقید و إذا کان القید واجبا نفسیا فکیف یکون مره أخری واجبا بالوجوب الغیری .و لکن هذا کلام لا یستقیم عند شیخنا المحقق الأصفهانی رحمه الله و قد ناقشه فی مجلس بحثه بمناقشات مفیده و هو علی حق فی مناقشاته أما أولا فلأن هذا القید المفروض دخوله فی المأمور به لا یخلو

إما أن يكون دخيلا فی أصل الغرض من المأمور به و إما أن يكون دخيلا فی فعليه الغرض منه و لا ثالث لهما .فإن كان من قبيل الأول فيجب أن يكون مأمورا به بالأمر النفسی و لكن بمعنی أن متعلق الأمر لا بد أن يكون الخاص بما هو خاص و هو المركب من المقيد و القيد فيكون القيد و التقييد معا داخلين و السر فی ذلك واضح لأن الغرض يدعو بالأصاله إلی إراده ما هو واف بالغرض و ما يفی بالغرض حسب الفرض هو الخاص بما هو خاص أی المركب من المقيد و القيد لا أن الخصوصيه تكون خصوصيه فی المأمور به المفروغ عن كونه مأمورا به لأن المفروض أن ذات المأمور به ذی الخصوصيه ليس وحده دخيلا فی الغرض و علی هذا فيكون هذا القيد جزءا من المأمور به كسائر أجزائه الأخری و لا فرق بين جزء و جزء فی كونه من جمله المقدمات الداخليه فتسميه مثل هذا الجزء بالمقدمه الداخليه بالمعنی الأعم بلا وجه بل هو مقدمه داخليه بقول مطلق كما لا وجه لتسميته بالشرط .و إن كان من قبيل الثانی فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطا شرعيا أو عقليا و مثل هذا لا يعقل أن يدخل فی حيز الأمر النفسی لأن الغرض كما قلنا لا يدعو بالأصاله إلا إلی إراده ذات ما يفی بالغرض و يقوم به فی الخارج و أما ما له دخل فی تأثير السبب أی فی فعليه الغرض فلا يدعو إليه الغرض فی عرض ذات السبب بل الذی يدعو إلی إيجاد شرط التأثير لا بد أن يكون غرضا تبعيا يتبع الغرض الأصلی و ينتهی إليه .و لا فرق بين الشرط الشرعی و غيره فی ذلك و إنما الفرق أن الشرط الشرعی لما كان لا يعلم دخله فی فعليه الغرض إلا من قبل المولی كالطهاره و الاستقبال و نحوهما بالنسبه إلی الصلاه فلا بد أن ينبه المولی علی اعتباره و لو بأن يأمر به إما بالأمر المتعلق بالمأمور به أی يأخذه قيدا فيه كأن يقول

مثلا- صل عن طهاره أو بأمر مستقل كأن يقول مثلا تطهر للصلاه و على جميع الأحوال لا تكون الإراده المتعلقه به فى عرض إراده ذات السبب حتى يكون مأمورا به بالأمر النفسى بل الإراده فيه تبعيه و كذا الأمر به .فإن قلتم على هذا يلزم سقوط الأمر المتعلق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط قلت من لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمر بالسبب بفعله من دون شرطه و إلا كان الاشتراط لغوا و عبثا .و أما ثانيا فلو سلمنا دخول التقييد فى الواجب على وجه يكون جزءا منه فإن هذا لا يوجب أن يكون نفس القيد و الشرط الذى هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقييد مقدمه داخليه بل هو مقدمه خارجيه فإن وجود الطهاره مثلا يوجب حصول تقييد الصلاه بها فتكون مقدمه خارجيه للتقييد الذى هو جزء حسب الفرض و هذا يشبه المقدمات الخارجيه لنفس أجزاء المأمور به الخارجيه فكما أن مقدمه الجزء ليست بجزء فكذلك مقدمه التقييد ليست جزءا .و الحاصل أنه لما فرضتم فى الشرط أن التقييد داخل و هو جزء تحليلى فقد فرضتم معه أن القيد خارج فكيف تفرضونه مره أخرى أنه داخل فى المأمور به المتعلق بالمقيد

۷ الشرط المتأخر

لا شك فى أن من الشروط الشرعيه ما هو متقدم فى وجوده زمانا على المشروط كالوضوء و الغسل بالنسبه إلى الصلاه و نحوها بناء على أن الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقى إلى حين الصلاه .و منها ما هو مقارن للمشروط فى وجوده زمانا كالاستقبال و طهاره اللباس للصلاه .

و إنما وقع الشک فی الشرط المتأخر أی أنه هل یمکن أن یکون الشرط الشرعی متأخرا فی وجوده زمانا عن المشروط أو لا یمکن .و من قال بعدم إمکانه قاس الشرط الشرعی علی الشرط العقلی فإن المقدمه العقلیه یستحیل فیها أن تکون متأخره عن ذی المقدمه لأنه لا یوجد الشیء إلا بعد فرض وجود علته التامه المشتمله علی کل ما له دخل فی وجوده لاستحاله وجود المعلول بدون علته التامه و إذا وجد الشیء فقد انتهی فأیه حاجه له تبقی إلی ما سیوجد بعد .و منشأ هذا الشک و البحث ورود بعض الشروط الشرعیه التی ظاهرها تأخرها فی الوجود عن المشروط و ذلک مثل الغسل اللیلی للمستحاضه الکبری الذی هو شرط عند بعضهم لصوم النهار السابق علی اللیل و من هذا الباب إجازه بیع الفضولی بناء علی أنها کاشفه عن صحه البیع لا ناقله .و لأجل ما ذکرنا من استحاله الشرط المتأخر فی العقلیات اختلف العلماء فی الشرط الشرعی اختلافا کثیرا جدا فبعضهم ذهب إلی إمکان الشرط المتأخر فی الشرعیات و بعضهم ذهب إلی استحالته قیاسا علی الشرط العقلی کما ذکرنا آنفا و الذاهبون إلی الاستحاله أولوا ما ورد فی الشریعه بتأویلات کثیره یطول شرحها .و أحسن ما قیل فی توجیه إمکان الشرط المتأخر فی الشرعیات ما عن بعض مشایخنا الأعاظم قدس سره فی بعض تقریرات درسه و خلاصته (إن الکلام تاره یکون فی شرط المأمور به و أخری فی شرط الحکم سواء کان تکلیفیا أم وضعیا) .أما فی شرط المأمور به فإن مجرد کونه شرطا شرعیا للمأمور به لا مانع منه لأنه لیس معناه إلا أخذه قیدا فی المأمور به علی أن تکون الحصه

الخاصه من المأمور به هی المطلوبه و کما یجوز ذلک فی الأمر السابق و المقارن فإنه یجوز فی اللاحق بلا فرق نعم إذا رجع الشرط الشرعی إلی شرط واقعی کرجوع شرط الغسل اللیلی للمستحاضه إلی أنه رافع للحدث فی النهار فإنه یکون حینئذ واضح الاستحاله کالشرط الواقعی بلا فرق .و سر ذلک أن المطلوب لما کان هو الحصه الخاصه من طبیعی المأمور به فوجود القید المتأخر لا شأن له إلا الکشف عن وجود تلک الحصه فی ظرف کونها مطلوبه و لا محذور فی ذلک إنما المحذور فی تأثیر المتأخر فی المتقدم و أما فی شرط الحکم سواء کان الحکم تکلیفیا أم وضعیا فإن الشرط فیه معناه أخذ مفروض الوجود و الحصول فی مقام جعل الحکم و إنشائه و کونه مفروض الوجود لا یفرق فیه بین أن یکون متقدما أو مقارنا أو متأخرا کأن یجعل الحکم فی الشرط المتأخر علی الموضوع المقید بقید أخذ مفروض الوجود بعد وجود الموضوع .و یتقرب ذلک إلی الذهن بقیاسه علی الواجب المرکب التدریجی الحصول فإن التکلیف فی فعلیته فی الجزء الأول و ما بعده یبقی مراعی إلی أن یحصل الجزء الأخیر من المرکب و قد بقیت إلی حین حصول کمال الأجزاء شرائط التکلیف من الحیاه و القدره و نحوهما .و هکذا یفرض الحال فیما نحن فیه فإن الحکم فی الشرط المتأخر یبقی فی فعلیته مراعی إلی أن یحصل الشرط الذی أخذ مفروض الحصول فکما أن الجزء الأول من المرکب التدریجی الواجب فی فرض حصول جمیع الأجزاء یکون واجبا و فعلی الوجوب من أول الأمر لا أن فعلیته تکون بعد حصول جمیع الأجزاء و کذا باقی الأجزاء لا تکون فعلیتها بعد حصول الجزء الأخیر بل حین حصولها و لکن فی فرض حصول الجمیع فکذلک ما نحن فیه یکون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلی الوجوب من أول الأمر فی فرض

حصول الشرط فی ظرفه لا أن فعلیته تکون متأخره حین الشرط .هذا خلاصه رأی شیخنا المعظم و لا یخلو عن مناقشه و البحث عن الموضوع بأوسع مما ذکرنا لا یسعه هذا المختصر

۸ المقدمات المفوته

ورد فی الشریعه المطهره وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذیها فی الموقتات کوجوب قطع المسافه للحج قبل حلول أیامه و وجوب الغسل من الجنابه للصوم قبل الفجر و وجوب الوضوء أو الغسل علی قول قبل وقت الصلاه عند العلم بعدم التمکن منه بعد دخول وقتها و هکذا .و تسمی هذه المقدمات باصطلاحهم المقدمات المفوته باعتبار أن ترکها موجب لتفویت الواجب فی وقته کما تقدم .و نحن نقول لو لم یحکم الشارع المقدس بوجوب مثل هذه المقدمات فإن العقل یحکم بلزوم الإتیان بها لأن ترکها موجب لتفویت الواجب فی ظرفه و یحکم أیضا بأن التارک لها یستحق العقاب علی الواجب فی ظرفه بسبب ترکها .و لأول وهله یبدو أن هذین الحکمین العقلیین الواضحین لا ینطبقان علی القواعد العقلیه البدیهیه فی الباب من جهتین .أما أولا فلأن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذیها علی أی نحو فرض من أنحاء التبعیه لا سیما إذا کان من نحو تبعیه المعلول لعلته علی ما هو المشهور فکیف یفرض الواجب التابع فی زمان سابق علی زمان فرض الوجوب المتبوع .و أما ثانیا فلأنه کیف یستحق العقاب علی ترک الواجب بترک مقدمته قبل حضور وقته مع أنه حسب الفرض لا وجوب له فعلا و أما فی ظرفه

فينبغى أن يسقط وجوبه لعدم القدره عليه بترك مقدمته و القدره شرط عقلى فى الوجوب .و لأجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقليه التى يبدو كأنها متعارضه و إن كان يستحيل التعارض فى الأحكام العقليه و بديهيات العقل حاول جماعه من أعلام الأصوليين المتأخرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب و تقدمه عليه إما فى خصوص الموقتات أو فى مطلق الواجبات على اختلاف المسالك و بذلك يحصل لهم التوفيق بين تلكم الأحكام العقليه لأنه حينما يفرض تقدم وجوب ذى المقدمه على زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدمه قبل وقت الواجب و كان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعده لأن وجوبه كان فعليا حين ترك المقدمه .أما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب و بأى مناط فهذا ما اختلفت فيه الأنظار و المحاولات .(فأول المحاولين لحل هذه الشبهه فيما يبدو صاحب الفصول الذى قال بجواز تقدم زمان الوجوب على طريقه الواجب المتعلق الذى اخترعه كما أشرنا إليه فى الجزء الأول ص ۸۸ و ذلك فى خصوص الموقتات بفرض أن الوقت فى الموقتات وقت للواجب فقط لا ـ للوجوب أى أن الوقت ليس شرطا و قيدا للوجوب بل هو قيد للواجب فالوجوب على هذا الفرض متقدم على الوقت و لكن الواجب معلق على حضور وقته و الفرق بين هذا النوع و بين الواجب المشروط هو أن التوقف فى المشروط للوجوب و فى المعلق للفعل و عليه لا مانع من فرض وجوب المقدمه قبل زمان ذيها .و لكن نقول على تقدير إمكان فرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب فإن فرض رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دليل

و نفس ثبوت وجوب المقدمه المفوته قبل زمان وجوب ذيها لا- يكون وحده دليلا على ثبوت الواجب المعلق لأن الطريق فى تصحيح وجوب المقدمه المفوته لا ينحصر فيه كما سيأتى بيان الطريق الصحيح) .و المحاوله الثانيه ما نسب إلى الشيخ الأنصارى من رجوع القيد فى جميع شرائط الوجوب إلى الماده و إن اشتهر القول برجوعها إلى الهيئه سواء كان الشرط هو الوقت أو غيره كالاستطاعه للحج و القدره و البلوغ و العقل و نحوها من الشرائط العامه لجميع التكاليف و معنى ذلك أن الوجوب الذى هو مدلول الهيئه فى جميع الواجبات مطلق دائما غير مقيد بشرط أبدا و كل ما يتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجع فى الحقيقه إلى الواجب الذى هو مدلول الماده غايه الأمر أن بعض القيود مأخوذه فى الواجب على وجه يكون مفروض الحصول و الوقوع كالاستطاعه بالنسبه إلى الحج و مثل هذا لا يجب تحصيله و يكون حكمه حكم ما لو كان شرطا للوجوب و بعضها لا يكون مأخوذا على وجه يكون مفروض الحصول بل يجب تحصيله توصلا إلى الواجب لأن الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد .و على هذا التصوير فالوجوب يكون دائما فعليا قبل مجىء وقته و شأنه فى ذلك شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق لا- فرق بينهما فى الموقتات بالنسبه إلى الوقت فإذا كان الواجب استقباليا فلا مانع من وجوب المقدمه المفوته قبل زمان ذيها .و المحاوله الثالثه ما نسب إلى بعضهم من أن الوقت شرط للوجوب لا للواجب كما فى المحاولتين الأوليين و لكنه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخر و عليه فالوجوب يكون سابقا على زمان الواجب نظير القول بالمعلق فيصح فرض وجوب المقدمه المفوته قبل زمان ذيها لفعليه الوجوب قبل زمانه فتجب مقدمته .

و كل هـذه المحاولات مـذكوره فى كتب الأصول المطوله و فيها مناقشات و أبحاث طويله لا يسـعها هـذا المختصـر و مع الغض عن المناقشه فى إمكانها فى أنفسـها لا دليل عليها إلا ثبوت وجوب المقدمه قبل زمان ذيها إذ كل صاحب محاوله منها يعتقد أن التخلص من إشـكال وجوب المقدمه قبل زمان ذيها ينحصـر فى المحاوله التى يتصورها فالدليل الذى يدل على وجوب المقدمه المفوته قبل وقت الواجب لا محاله يدل عنده على محاولته .و الذى أعتقده أنه لا موجب لكل هذه المحاولات لتصـحيح وجوب المقـدمه قبل زمان ذيها فإن الصـحيح كما أفاده شـيخنا الأصـفهانى رحمه الله أن وجوب المقـدمه ليس معلولا لوجوب ذيها و لا مترشـحا منه فليس هنـاك إشـكال فى وجوب المقـدمه المفوته قبـل زمـان ذيها حتى نلتجئ إلى إحـدى هـذه المحاولات لفك الإشـكال و كل هـذه الشـبهه إنما جاءت من هذا الفرض و هو فرض معلوليه وجوب المقدمه لوجوب ذيها و هو فرض لا واقع له أبدا و إن كان هذا القول يبدو غريبا على الأذهان المشبعه بفرض أن وجوب ذى المقدمه عله لوجوب المقدمه بل نقول أكثر من ذلك إنه يجب فى المقدمه المفوته أن يتقدم وجوبها على وجوب ذيها إذا كنا نقول بأن مقدمه الواجب واجبه و إن كان الحق و سيأتى عـدم وجوبها مطلقا و البيان عـدم معلوليه وجوب المقدمه لوجوب ذيها نذكر أن الأمر فى الحقيقه هو فعل الأمر سواء كان الأمر نفسـيا أم غيريا فالأمر هو العله الفاعليه له دون سواه و لكن كل أمر إنما يصـدر عن إراده الآمر لأنه فعله الاختيارى و الإراده بالطبع مسـبوقه بالشوق إلى فعل المأمور به أى أن الآمر لا بد أن يشـتاق أولا إلى فعل الغير على أن يصدر من الغير فإذا اشـتاقه لا بد أن يدعو الغير و يدفعه و يحثه على الفعل فيشـتاق إلى الأمر به و إذا لم يحصل مانع من الأمر فلا محاله يشـتد الشوق إلى الأمر حتى يبلغ

الإراده الحتميه فيجعل الداعى فى نفس الغير للفعل المطلوب و ذلک بتوجيه الأمر نحوه .هذا حال کل مأمور به و من جملته مقدمه الواجب فإنه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى لا بد أن نفرض حصول الشوق أولا فى نفس الأمر إلى صدورها من المکلف غايه الأمر أن هذا الشوق تابع للشوق إلى فعل ذى المقدمه و منبثق منه لأن المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شىء و أحبه اشتاق و أحب بالتبع کل ما يتوقف عليه ذلک الشىء على نحو الملازمه بين الشوقين و إذا لم يکن هناک مانع من الأمر بالمقدمات حصلت لدى الأمر ثانيا الإراده الحتميه التى تتعلق بالأمر بها فيصدر حينئذ الأمر .إذا عرفت ذلک فإنک تعرف أنه إذا فرض أن المقدمه متقدمه بالوجود الزمانى على ذيها على وجه لا يحصل ذوها فى ظرفه و زمانه إلا إذا حصلت هى قبل حلول زمانه کما فى أمثله المقدمات المفوته فإنه لا شک فى أن الآمر يشتاقها أن تحصل فى ذلک الزمان المتقدم و هذا الشوق بالنسبه إلى المقدمه يتحول إلى الإراده الحتميه بالأمر إذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ و المفروض أن وقتها قد حان فعلا فلا بد أن يأمر بها فعلا أما ذو المقدمه فحسب الفرض لا يمکن البعث نحوه و الأمر به قبل وقته لعدم حصول ظرفه فلا أمر قبل الوقت و إن کان الشوق إلى الأمر به حاصل حينئذ و لکن لا يبلغ مبلغ الفعليه لوجود المانع .و الحاصل أن الشوق إلى ذى المقدمه و الشوق إلى المقدمه حاصلان قبل وقت ذى المقدمه و الشوق الثانى منبعث و منبثق من الشوق الأول و لکن الشوق إلى المقدمه يؤثر أثره و يصير إراده حتميه لعدم وجود ما يمنع من الأمر دون الشوق إلى ذى المقدمه لوجود المانع من الأمر .و على هذا فتجب المقدمه المفوته قبل وجوب ذيها و لا محذور فيه

بل هو أمر لا بد منه و لا يصح أن يقع غير ذلك .و لا تستغرب ذلك فإن هذا أمر مطرد حتى بالنسبه إلى أفعال الإنسان نفسه فإنه إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق إلى مقدماته تبعا و لما كانت المقدمات متقدمه بالوجود زمانا على ذيها فإن الشوق إلى المقدمات يشتد حتى يبلغ درجه الإراده الحتميه المحركه للعضلات فيفعلها مع أن ذى المقدمه لم يحن وقته بعد و لم تحصل له الإراده الحتميه المحركه للعضلات و إنما يمكن أن تحصل له الإراده الحتميه إذا حان وقته بعد طى المقدمات .فإراده الفاعل التكوينيه للمقدمه متقدمه زمانا على إراده ذيها و على قياسها الإراده التشريعيه فلا بد أن تحصل للمقدمه المتقدمه زمانا قبل أن تحصل لذيها المتأخر زمانا فيتقدم الوجوب الفعلى للمقدمه على الوجوب الفعلى لذيها زمانا على العكس مما اشتهر و لا محذور فيه بل هو المتعين و هذا حال كل متقدم بالنسبه إلى المتأخر فإن الشوق يصير شيئا فشيئا قصدا و إراده كما فى الأفعال التدريجيه الوجود .و قد تقدم معنى تبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذيها فلا نعيد و قلنا إنه ليس معناه معلوليته لوجوب ذى المقدمه و تبعيته له وجودا كما اشتهر على لسان الأصوليين .فإن قلت إن وجوب المقدمه كما سبق تابع لوجوب ذى المقدمه إطلاقا و اشتراطا و لا شك فى أن الوقت على الرأى المعروف شرط لوجوب ذى المقدمه فيجب أن يكون أيضا وجوب المقدمه مشروطا به قضاء لحق التبعيه .قلت إن الوقت على التحقيق ليس شرطا للوجوب بمعنى أنه دخيل فى مصلحه الأمر كالاستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحج و إن كان دخيلا فى مصلحه المأمور به و لكنه لا يتحقق البعث قبله فلا بد أن

يؤخذ مفروض الوجوب بمعنى عدم الدعوه إليه لأنه غير اختيارى للمكلف .أما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلامتناع البعث قبل الوقت .و السر واضح لأن البعث حتى البعث الجعلى منه يلازم الانبعاث إمكانا و وجودا فإذا أمكن الانبعاث أمكن البعث و إلا فلا و إذ يستحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتى الجعلى و من أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق لأنه يلازم انفكاك الانبعاث عن البعث .و هذا بخلاف المقدمه قبل وقت الواجب فإنه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعليه البعث بالنظر إليها لو ثبت فعدم فعليه الوجوب قبل زمان الواجب إنما هو لوجود المانع لا لفقدان الشرط و هذا المانع موجود فى ذى المقدمه قبل وقته مفقود فى المقدمه .و يتفرع على هذا فرع فقهى و هو أنه حينئذ لا مانع فى المقدمه المفوته العباديه كالطهارات الثلاث من قصد الوجوب فى النيه قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمه الواجب واجبه .و الحاصل أن العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمه المفوته قبل وقت ذيها و لا مانع عقلى من ذلك .هذا كله من جهه إشكال انفكاك وجوب المقدمه عن وجوب ذيها و أما من جهه إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته مع عدم فعليه وجوبه فيعلم دفعه مما سبق فإن التكليف بذى المقدمه الموقت يكون تام الاقتضاء و إن لم يصر فعليا لوجود المانع و هو عدم حضور وقته .و لا ينبغى الشك فى أن دفع التكليف مع تماميه اقتضائه تفويت لغرض المولى المعلوم الملزم و هذا يعد ظلما فى حقه و خروجا عن زى الرقيه و تمردا عليه فيستحق عليه العقاب و اللوم من هذه الجهه و إن لم يكن فيه مخالفه

للتكليف الفعلى المنجز .و هذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف كعدم تحصيل الاستطاعه للحج فإن مثله لا يعد ظلما و خروجا عن زى الرقيه و تمردا على المولى لأنه ليس فيه تفويت لغرض المولى المعلوم التام الاقتضاء و المدار فى استحقاق العقاب هو تحقق عنوان الظلم للمولى القبيح عقلا

۹ المقدمه العباديه

ثبت بالدليل أن بعض المقدمات الشرعيه لا تقع مقدمه إلا إذا وقعت على وجه عبادى و ثبت أيضا ترتب الثواب عليها بخصوصها و مثالها منحصر فى الطهارات الثلاث الوضوء و الغسل و التيمم .و قد سبق فى الأمر الثانى الإشكال فيها من جهتين من جهه أن الواجب الغيرى لا يكون إلا توصليا فكيف يجوز أن تقع المقدمه بما هى مقدمه عباده و من جهه ثانيه أن الواجب الغيرى بما هو واجب غيرى لا استحقاق للثواب عليه .و فى الحقيقه إن هذا الإشكال ليس إلا إشكالا على أصولنا التى أصلناها للواجب الغيرى فنقع فى حيره فى التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيرى و بين عباديه هذه المقدمات الثابته عباديتها و إلا فكون هذه المقدمات عباديه يستحق الثواب عليها أمر مفروغ عنه لا يمكن رفع اليد عنه .فإذن لا بد لنا من تصحيح ما أصلناه فى الواجب الغيرى بتوجيه عباديه المقدمه على وجه يلائم توصليه الأمر الغيرى و قد ذهبت الآراء أشتاتا فى توجيه ذلك .و نحن نقول على الاختصار إنه من التيقن الذى لا ينبغى أن يتطرق إليه الشك من أحد أن الصلاه مثلا ثبت من طريق الشرع توقف صحتها

على إحـدى الطهارات الثلاث و لكن لا تتوقف على مجرد أفعالها كيف ما اتفق وقوعها بل إنما تتوقف على فعل الطهاره إذا وقع على الوجه العبادى أى إذا وقع متقربا به إلى الله تعالى فالوضوء العبادى مثلا هو الشـرط و هو المقدمه التى تتوقف صـحه الصلاه عليها .و عليه لا بد أن يفرض الوضوء عباده قبل فرض تعلق الأمر الغيرى به لأن الأمر الغيرى حسب ما فرضناه إنما يتعلق بالوضوء العبـادى بمـا هو عبـاده لاـ بأصـل الوضوء بمـا هو فلم تنشـأ عبـاديته من الأمر الغيرى حتى يقال إن عباديته لا تلائم توصـليه الأمر الغيرى بل عباديته لا بد أن تكون مفروضه التحقق قبل فرض تعلق الأمر الغيرى به و من هنا يصح استحقاق الثواب عليه لأنه عباده فى نفسه .و لكن ينشـأ من هـذا البيـان إشـكال آخر و هو أنه إذا كـانت عباديه الطهارات غير ناشـئه من الأمر الغيرى فما هو الأمر المصـحح لعباديتهـا و المعروف أنه لاـ يصـح فرض العبـاده عباده إلا بتعلق أمر بها ليمكن قصـد امتثاله لأن قصـد امتثال الأمر هو المقوم لعبـاديه العبـاده عنـدهم و ليس لهـا فى الواقع إلاـ الأمر الغيرى فرجع الأمر بالأخير إلى الغيرى لتصـحيح عباديتها .على أنه يسـتحيل أن يكون الأمر الغيرى هو المصـحح لعباديتها لتوقف عباديتها حينئذ على سبق الأمر الغيرى و المفروض أن الأمر الغيرى متـأخر عن فرض عباديتهـا لأـنه إنما تعلق بها بما هى عباده فيلزم تقـدم المتأخر و تأخر المتقـدم و هو خلف محال أو دور على ما قيل .و قد أجيب عن هذه الشـبهه بوجوه كثيره .و أحسنها فيما أرى بناء على ثبوت الأمر الغيرى أى وجوب مقدمه الواجب و بناء على أن عباديه العباده لا تكون إلا بقصد الأمر المتعلق بها

هو أن المصحح لعباديه الطهارات هو الأمر النفسی الاستحبابی لها فی حد ذاتها السابق علی الأمر الغیری بها و هذا الاستحباب باق حتی بعد فرض الأمر الغیری و لکن لا بحد الاستحباب الذی هو جواز الترک إذ المفروض أنه قد وجب فعلها فلا یجوز ترکها و لیس الاستحباب إلا مرتبه ضعیفه بالنسبه إلی الوجوب فلو طرأ علیه الوجوب لا ینعدم بل یشتد وجوده فیکون الوجوب استمرارا له کاشتداد السواد و البیاض من مرتبه ضعیفه إلی مرتبه أقوی و هو وجود واحد مستمر و إذا کان الأمر کذلک فالأمر الغیری حینئذ یدعو إلی ما هو عباده فی نفسه فلیست عبادیتها متأتیه من الأمر الغیری حتی یلزم الإشکال .و لکن هذا الجواب علی حسنه غیر کاف بهذا المقدار من البیان لدفع الشبهه و سر ذلک أنه لو کان المصحح لعبادیتها هو الأمر الاستحبابی النفسی بالخصوص لکان یلزم ألا تصح هذه المقدمات إلا إذا جاء بها المکلف بقصد امتثال الأمر الاستحبابی فقط مع أنه لا یفتی بذلک أحد و لا شک فی أنها تقع صحیحه لو أتی بها بقصد امتثال أمرها الغیری بل بعضهم اعتبر قصده فی صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها .فنقول إکمالا للجواب إنه لیس مقصود المجیب من کون استحبابها النفسی مصححا لعبادیتها أن المأمور به بالأمر الغیری هو الطهاره المأتی بها بداعی امتثال الأمر الاستحبابی کیف و هذا المجیب قد فرض عدم بقاء الاستحباب بحده بعد ورود الأمر الغیری فکیف یفرض أن المأمور به هو المأتی به بداعی امتثال الأمر الاستحبابی .بل مقصود المجیب أن الأمر الغیری لما کان متعلقه هو الطهاره بما هی عباده و لا یمکن أن تکون عبادیتها ناشئه من نفس الأمر الغیری بما هو

أمر غيرى فلا بد من فرض عباديتها لا من جهه الأمر الغيرى و بفرض سابق عليه و ليس هو إلا الأمر الاستحبابى النفسى المتعلق بها و هذا يصحح عباديتها قبل فرض تعلق الأمر الغيرى بها و إن كان حين توجه الأمر الغيرى لا يبقى ذلك الاستحباب بحده و هو جواز الترك و لكن لا تذهب بذلك عباديتها لأن المناط فى عباديتها ليس جواز الترك كما هو واضح بل المناط مطلوبيتها الذاتيه و رجحانها النفسى و هى باقيه بعد تعلق الأمر الغيرى .و إذا صح تعلق الأمر الغيرى بها بما هى عباده و اندكاك الاستحباب فيه بمعنى أن الأمر الغيرى يكون استمرارا لتلك المطلوبيه فإنه حينئذ لا يبقى إلا الأمر الغيرى صالحا للدعوه إليها و يكون هذا الأمر الغيرى نفسه أمرا عباديا غايه الأمر أن عباديته لم تجئ من أجل نفس كونه أمرا غيريا بل من أجل كونه امتدادا لتلك المطلوبيه النفسيه و ذلك الرجحان الذاتى الذى حصل من ناحيه الأمر الاستحبابى النفسى السابق .و عليه فينقلب الأمر الغيرى عباديا و لكنها عباديه بالعرض لا بالذات حتى يقال إن الأمر الغيرى توصلى لا يصلح للعباديه .و من هنا لا يصح الإتيان بالطهاره بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها لأن الاستحباب بحده قد اندك فى الأمر الغيرى فلم يعد موجودا حتى يصح قصده .نعم يبقى أن يقال إن الأمر الغيرى إنما يدعو إلى الطهاره الواقعه على وجه العباده لأنه حسب الفرض متعلقه هو الطهاره بصفه العباده لا ذات الطهاره و الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به فكيف صح أن يؤتى بذات العباده بداعى امتثال أمرها الغيرى و لا أمر غيرى بذات العباده .و لكن ندفع هذا الإشكال بأن نقول إذا كان الوضوء مثلا

مستحبا نفسيا فهو قابل لأن يتقرب به من المولى و فعليه التقرب تتحقق بقصد الأمر الغيرى المندك فيه الأمر الاستحبابى و بعباره أخرى قد فرضنا الطهارات عبادات نفسيه فى مرتبه سابقه على الأمر الغيرى المتعلق بها و الأمر الغيرى إنما يدعو إلى ذلك فإذا جاء المكلف بها بداعى الأمر الغيرى المندك فيه الاستحباب و المفروض ليس هناك أمر موجود غيره صح التقرب به و وقعت عباده لا محاله فيتحقق ما هو شرط الواجب و مقدمته .هذا كله بناء على ثبوت الأمر الغيرى بالمقدمه و بناء على أن مناط عباديه العباده هو قصد الأمر المتعلق بها .و كلا المبنيين نحن لا نقول بهما .أما الأول فسيأتى فى البحث الآتى الدليل على عدم وجوب مقدمه الواجب فلا- أمر غيرى أصلا .و أما الثانى فلأن الحق أنه يكفى فى عباديه الفعل ارتباطه بالمولى و الإتيان به متقربا إليه تعالى غايه الأمر أن العبادات قد ثبت أنها توقيفيه فما لم يثبت رضا المولى بالفعل و حسن الانقياد و قصد وجه الله بالفعل لا يصح الإتيان بالفعل عباده بل يكون تشريعا محرما و لا يتوقف ذلك على تعلق أمر المولى بنفس الفعل على أن يكون أمرا فعليا من المولى و لذا قيل يكفى فى عباديه العباده حسنها الذاتى و محبوبيتها الذاتيه للمولى حتى لو كان هناك مانع من توجه الأمر الفعلى بها .و إذا ثبت ذلك فنقول فى تصحيح عباديه الطهارات إن فعل المقدمه بنفسه يعد شروعا فى امتثال ذى المقدمه الذى هو حسب الفرض فى المقام عباده فى نفسه مأمور بها .فيكون الإتيان بالمقدمه بنفسه يعد امتثالا للأمر النفسى بذى المقدمه

العبادی و یکفی فی عبادیه الفعل کما قلنا ارتباطه بالمولی و الإتیان به متقربا إلیه تعالی مع عدم ما یمنع من التعبد به و لا شک فی أن قصد الشروع بامتثال الأمر النفسی بفعل مقدماته قاصدا بها التوصل إلی الواجب النفسی العبادی یعد طاعه و انقیادا للمولی .و بهذا تصحح عبادیه المقدمه و إن لم نقل بوجوبها الغیری و لا حاجه إلی فرض طاعه الأمر الغیری .و من هنا یصح أن تقع کل مقدمه عباده و یستحق علیها الثواب بهذا الاعتبار و إن لم تکن فی نفسها معتبرا فیها أن تقع علی وجه العباده کتطهیر الثوب مثلا مقدمه للصلاه أو کالمشی حافیا مقدمه للحج أو الزیاره غایه الأمر أن الفرق بین المقدمات العبادیه و غیرها أن غیر العبادیه لا یلزم فیها أن تقع علی وجه قربی بخلاف المقدمات المشروط فیها أن تقع عباده کالطهارات الثلاث .و یؤید ذلک ما ورد من الثواب علی بعض المقدمات و لا حاجه إلی التأویل الذی ذکرناه سابقا فی الأمر الثالث من أن الثواب علی ذی المقدمه یوزع علی المقدمات باعتبار دخالتها فی زیاده حمازه الواجب فإن ذلک التأویل مبنی علی فرض ثبوت الأمر الغیری و أن عبادیه المقدمه و استحقاق الثواب علیها لا ینشئان إلا من جهه الأمر الغیری اتباعا للمشهور المعروف بین القوم .فإن قلت إن الأمر لا یدعو إلا إلی ما تعلق به فلا یعقل أن یکون الأمر بذی المقدمه داعیا بنفسه إلی المقدمه إلا إذا قلنا بترشح أمر آخر منه بالمقدمه فیکون هو الداعی و لیس هذا الأمر الآخر المترشح إلا الأمر الغیری فرجع الإشکال جذعا .قلت نعم الأمر لا یدعو إلا إلی ما تعلق به و لکنا لا ندعی أن الأمر بذی المقدمه هو الذی یدعو إلی المقدمه بل نقول إن العقل هو الداعی إلی

فعل المقدمه توصلا إلى فعل الواجب و سيأتى أن هذا الحكم العقلى لا يستكشف منه ثبوت أمر غيرى من المولى و لا يلزم أن يكون هناك أمر بنفس المقدمه لتصحيح عباديتها و يكون داعيا إليها .و الحاصل أن الداعى إلى فعل المقدمه هو حكم العقل و المصحح لعباديتها شىء آخر هو قصد التقرب بها و يكفى فى التقرب بها إلى الله أن يأتى بها بقصد التوصل إلى ما هو عباده لا أن الداعى إلى فعل المقدمه هو نفس المصحح لعباديتها و لا أن المصحح لعباديه العباده منحصر فى قصد الأمر المتعلق بها و قد سبق توضيح ذلك .و عليه فإن كانت المقدمه ذات الفعل كالتطهير من الخبث فالعقل لا يحكم إلا بإتيانها على أى وجه وقعت و لكن لو أتى بها المكلف متقربا بها إلى الله توصلا إلى العباده صح و وقعت على صفه العباديه و استحق عليها الثواب و إن كانت المقدمه عملا عباديا كالطهاره من الحدث فالعقل يلزم بالإتيان بها كذلك و المفروض أن المكلف متمكن من ذلك سواء كان هناك أمر غيرى أم لم يكن و سواء كانت المقدمه فى نفسها مستحبه أم لم تكن فلا- إشكال من جميع الوجوه فى عباديه الطهارات

النتیجه مسأله مقدمه الواجب و الأقوال فیها

بعد تقدیم تلک التمهیدات التسعه نرجع إلی أصل المسأله و هو البحث عن وجوب مقدمه الواجب الذی قلنا إنه آخر ما یشغل بال الأصولیین .و قد عرفت فی مدخل المسأله موضع البحث فیها ببیان تحریر النزاع و هو کما قلنا الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع إذ قلنا إن العقل یحکم بوجوب مقدمه الواجب أی إنه یدرک لزومها و لکن وقع البحث فی أنه هل یحکم أیضا بأن المقدمه واجبه أیضا عند من أمر بما یتوقف علیها لقد تکثرت الأقوال جدا فی هذه المسأله علی مرور الزمن نذکر أهمها و نذکر ما هو الحق منها و هی ۱ القول بوجوبها مطلقا .۲ القول بعدم وجوبها مطلقا و هو الحق و سیأتی دلیله .۳ التفصیل بین السبب فلا یجب و بین غیره کالشرط و عدم المانع و المعد فیجب .۴ التفصیل بین السبب و غیره أیضا و لکن بالعکس أی یجب السبب دون غیره .۵ التفصیل بین الشرط الشرعی فلا یجب بالوجوب الغیری باعتبار أنه واجب بالوجوب النفسی نظیر جزء الواجب و بین غیره فیجب بالوجوب الغیری و هو القول المعروف عن شیخنا المحقق النائینی .۶ التفصیل بین الشرط الشرعی و غیره أیضا و لکن بالعکس أی

يجب الشرط الشرعی بالوجوب المقدمی دون غیره .۷ التفصیل بین المقدمه الموصله أی التی یترتب علیها الواجب النفسی فتجب و بین المقدمه غیر الموصله فلا تجب و هو المذهب المعروف لصاحب الفصول .۸ التفصیل بین ما قصد به التوصل من المقدمات فیقع علی صفه الوجوب و بین ما لم یقصد به ذلک فلا- یقع واجبا و هو القول المنسوب إلی الشیخ الأنصاری .۹ التفصیل المنسوب إلی صاحب المعالم الذی أشار إلیه فی مسأله الضد و هو اشتراط وجوب المقدمه بإراده ذیها فلا تکون المقدمه واجبه علی تقدیر عدم إرادته .۱۰ التفصیل بین المقدمه الداخلیه أی الجزء فلا تجب و بین المقدمه الخارجیه فتجب .و هناک تفصیلات أخری عند المتقدمین لا- حاجه إلی ذکرها .و قد قلنا إن الحق فی المسأله کما علیه جماعه[۱]من المحققین المتأخرین القول الثانی و هو عدم وجوبها مطلقا .و الدلیل علیه واضح بعد ما قلناه ص ۳۲ من أنه فی موارد حکم العقل بلزوم الشیء علی وجه یکون حکما داعیا للمکلف إلی فعل الشیء لا یبقی مجال للأمر المولوی فإن هذه المسأله من ذلک الباب من جهه العله .

ص :۲۹۲

و ذلـک لأـنه إذا کان الأمر بـذی المقـدمه داعیا للمکلف إلی الإتیان بالمأمور به فإن دعوته هـذه لا محاله بحکم العقل تحمله و تـدعوه إلی الإتیـان بکل ما یتوقف علیه المأمور به تحصـیلا له .و مع فرض وجود هـذا الـداعی فی نفس المکلف لا تبقی حاجه إلی داع آخر من قبل المولی مع علم المولی حسب الفرض بوجود هـذا الداعی لأن الأمر المولوی سواء کان نفسـیا أم غیریا إنما یجعله المولی لغرض تحریک المکلف نحو فعل المأمور به إذ یجعل الـداعی فی نفسه حیث لا داع .بل یسـتحیل فی هذا الفرض جعل الـداعی الثانی من المولی لأنه یکون من باب تحصـیل الحاصل .و بعباره أخری إن الأمر بذی المقدمه لو لم یکن کافیا فی دعوه المکلف إلی الإتیـان بالمقـدمه فـأی أمر بالمقـدمه لاـ ینفع و لا یکفی للـدعوه إلیها بما هی مقـدمه و مع کفایه الأمر بـذی المقـدمه لتحریکه إلی المقـدمه و للـدعوه إلیهـا فـأیه حاجه تبقی إلی الأمر بها من قبل المولی بل یکون عبثا و لغوا بل یمتنع لأنه تحصـیل للحاصـل .و علیه فالأوامر الوارده فی بعض المقـدمات یجب حملها علی الإرشاد و بیان شـرطیه متعلقها للواجب و توقفه علیها کسائر الأوامر الإرشادیه فی موارد حکم العقل و علی هـذا یحمل(قوله علیه السـلام:إذا زالت الشـمس فقد وجب الطهور و الصـلاه) .و من هـذا البیان نسـتحصل علی النتیجه الآتیه أنه لا وجوب غیری أصـلا و ینحصـر الوجوب المولوی بالواجب النفسـی فقط فلا موقع إذن لتقسیم الواجب إلی النفسی و الغیری .فلیحذف ذلک من سجل الأبحاث الأصولیه

المسأله الثالثه مسأله الضد

تحرير محل النزاع

اختلفوا فی أن الأمر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده أو لا یقتضی علی أقوال .و لأجل توضیح محل النزاع و تحریره نشرح مرادهم من الألفاظ التی وردت علی لسانهم فی تحریر النزاع هذا و هی علی ثلاثه ١ الضد فإن مرادهم من هذه الکلمه مطلق المعاند و المنافی فیشمل نقیض الشیء أی إن الضد عندهم أعم من الأمر الوجودی و العدمی و هذا اصطلاح خاص للأصولیین فی خصوص هذا الباب و إلا فالضد مصطلح فلسفی یراد به فی باب التقابل خصوص الأمر الوجودی الذی له مع وجودی آخر تمام المعانده و المنافره و له معه غایه التباعد .و لذا قسم الأصولیون الضد إلی ضد عام و هو الترک أی النقیض و ضد خاص و هو مطلق المعاند الوجودی .و علی هذا فالحق أن تنحل هذه المسأله إلی مسألتین موضوع إحداهما الضد العام و موضوع الأخری الضد الخاص لا سیما مع اختلاف الأقوال فی الموضوعین .٢ الاقتضاء و یراد به لابدیه ثبوت النهی عن الضد عند الأمر بالشیء إما لکون الأمر یدل علیه بإحدی الدلالات الثلاث المطابقه و التضمن

و الالتزام و إما لكونه يلزمه عقلا النهى عن الضد من دون أن يكون لزومه بينا بالمعنى الأخص حتى يدل عليه بالالتزام .فالمراد من الاقتضاء عندهم أعم من كل ذلك .۳ النهى و يراد به النهى المولوى من الشارع و إن كان تبعيا كوجوب المقدمه الغيرى التبعى و النهى معناه المطابقى كما سبق فى مبحث النواهى ج ۱ ص ۱۰۳ هو الزجر و الردع عما تعلق به و فسره المتقدمون بطلب الترک و هو تفسير بلازم معناه و لكنهم فرضوه كأن ذلک هو معناه المطابقى و لذا اعترض بعضهم على ذلک فقال إن طلب الترک محال فلا بد أن يكون المطلوب الكف و هكذا تنازعوا فى أن المطلوب بالنهى الترک أو الكف و لا معنى لنزاعهم هذا إلا إذا كانوا قد فرضوا أن معنى النهى هو الطلب فوقعوا فى حيره فى أن المطلوب به أى شىء هو الترک أو الكف .و لو كان المراد من النهى هو طلب الترک كما ظنوا لما كان معنى لنزاعهم فى الضد العام فإن النهى عنه معناه على حسب ظنهم طلب ترک ترک المأمور به و لما كان نفى النفى إثباتا فيرجع معنى النهى عن الضد العام إلى معنى طلب فعل المأمور به فيكون قولهم الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام تبديلا للفظ بلفظ آخر بمعناه و يكون عباره أخرى عن القول بأن الأمر بالشىء يقتضى نفسه و ما أشد سخف مثل هذا البحث .و لعله لأجل هذا التوهم أى توهم أن النهى معناه طلب الترک ذهب بعضهم إلى عينيه الأمر بالشىء للنهى عن الضد العام .و بعد بيان هذه الأمور الثلاثه فى تحرير محل النزاع يتضح موضع

النزاع و کیفیته أن النزاع معناه یکون أنه إذا تعلق أمر بشیء هل إنه لا بد أن یتعلق نهی المولی بضده العام أو الخاص فالنزاع یکون فی ثبوت النهی المولوی عن الضد بعد فرض ثبوت الأمر بالشیء و بعد فرض ثبوت النهی فهناک نزاع آخر فی کیفیه إثبات ذلک .و علی کل حال فإن مسألتنا کما قلنا تنحل إلی مسألتین إحداهما فی الضد العام و الثانیه فی الضد الخاص فینبغی البحث عنهما فی بابین

۱ الضد العام

لم یکن اختلافهم فی الضد العام من جهه أصل الاقتضاء و عدمه فإن الظاهر أنهم متفقون علی الاقتضاء و إنما اختلافهم فی کیفیته فقیل إنه علی نحو العینیه أی إن الأمر بالشیء عین النهی عن ضده العام فیدل علیه حینئذ بالدلاله المطابقیه .و قیل إنه علی نحو الجزئیه فیدل علیه بالدلاله التضمنیه باعتبار أن ینحل إلی طلب الشیء مع المنع من الترک فیکون المنع من الترک جزءا تحلیلیا فی معنی الوجوب .و قیل إنه علی نحو اللزوم البین بالمعنی الأخص فیدل علیه بالدلاله الالتزامیه .و قیل إنه علی نحو اللزوم البین بالمعنی الأعم أو غیر البین فیکون اقتضاؤه له عقلیا صرفا .و الحق أنه لا یقتضیه بأی نحو من أنحاء الاقتضاء أی أنه لیس هناک نهی مولوی عن الترک یقتضیه نفس الأمر بالفعل علی وجه یکون هناک نهی

مولوی وراء نفس الأمر بالفعل .و الدلیل علیه أن الوجوب سواء کان مدلولا لصیغه الأمر أو لازما عقلیا لها کما هو الحق لیس معنی مرکبا بل هو معنی بسیط وجدانی هو لزوم الفعل و لازم کون الشیء واجبا المنع من ترکه .و لکن هذا المنع اللازم للوجوب لیس منعا مولویا و نهیا شرعیا بل هو منع عقلی تبعی من غیر أن یکون هناک من الشارع منع و نهی وراء نفس الوجوب و سر ذلک واضح فإن نفس الأمر بالشیء علی وجه الوجوب کاف فی الزجر عن ترکه فلا حاجه إلی جعل للنهی عن الترک من الشارع زیاده علی الأمر بذلک الشیء .فإن کان مراد القائلین بالاقتضاء فی المقام أن نفس الأمر بالفعل یکون زاجرا عن ترکه فهو مسلم بل لا بد منه لأن هذا هو مقتضی الوجوب و لکن لیس هذا هو موضع النزاع فی المسأله بل موضع النزاع هو النهی المولوی زائدا علی الأمر بالفعل و إن کان مرادهم أن هناک نهیا مولویا عن الترک یقتضیه الأمر بالفعل کما هو موضع النزاع فهو غیر مسلم و لا دلیل علیه بل هو ممتنع .و بعباره أوضح و أوسع إن الأمر و النهی متعاکسان بمعنی أنه إذا تعلق الأمر بشیء فعلی طبع ذلک یکون نقیضه بالتبع ممنوعا منه و إلا لخرج الواجب عن کونه واجبا إذا تعلق النهی بشیء فعلی طبع ذلک یکون نقیضه بالتبع مدعوا إلیه و إلا لخرج المحرم عن کونه محرما و لکن لیس معنی هذه التبعیه فی الأمر أن یتحقق فعلا نهی مولوی عن ترک المأمور به بالإضافه إلی الأمر المولوی بالفعل کما أنه لیس معنی هذه التبعیه فی النهی أن یتحقق فعلا أمر مولوی بترک المنهی عنه بالإضافه إلی النهی المولوی عن الفعل .

ص :۲۹۷

و السر ما قلناه أن نفس الأمر بالشیء کاف فی الزجر عن ترکه کما أن نفس النهی عن الفعل کاف للدعوه إلی ترکه بلا حاجه إلی جعل جدید من المولی فی المقامین بل لا یعقل الجعل الجدید کما قلنا فی مقدمه الواجب حذو القذه بالقذه فراجع .و لأجل هذه التبعیه الواضحه اختلط الأمر علی کثیر من المحررین لهذه المسأله فحسبوا أن هناک نهیا مولویا عن ترک المأمور به وراء الأمر بالشیء اقتضاه الأمر علی نحو العینیه أو التضمن أو الالتزام أو اللزوم العقلی .کما حسبوا هناک فی مبحث النهی أن معنی النهی هو الطلب إما للترک أو الکف و قد تقدمت الإشاره إلی ذلک فی تحریر النزاع .و هذان التوهمان فی النهی و الأمر من واد واحد و علیه فلیس هناک طلب للترک وراء الردع عن الفعل فی النهی و لا نهی عن الترک وراء طلب الفعل فی الأمر .نعم یجوز للأمر بدلا من الأمر بالشیء أن یعبر عنه بالنهی عن الترک کأن یقول مثلا بدلا عن قوله صل لا تترک الصلاه و یجوز له بدلا من النهی عن الشیء أن یعبر عنه بالأمر بالترک کأن یقول مثلا بدلا عن قوله لا تشرب الخمر اترک شرب الخمر فیؤدی التعبیر الثانی فی المقامین مؤدی التعبیر الأول المبدل منه أی إن التعبیر الثانی یحقق الغرض من التعبیر الأول .فإذا کان مقصود القائل بأن الأمر بالشیء عین النهی عن ضده العام هذا المعنی أی أن أحدهما یصح أن یوضع موضع الآخر و یحل محله فی أداء غرض الآمر فلا بأس به و هو صحیح و لکن هذا غیر العینیه المقصوده فی المسأله علی الظاهر

۲ الضد الخاص

اشاره

إن القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده الخاص يبتنى و يتفرع على القول باقتضائه للنهى عن ضده العام .و لما ثبت حسب ما تقدم أنه لا نهى مولوى عن الضد العام فبالطريق الأولى نقول إنه لا نهى مولوى عن الضد الخاص لما قلنا من ابتنائه و تفرعه عليه .و على هذا فالحق أن الأمر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده مطلقا سواء كان عاما أو خاصا .أما كيف يبتنى القول بالنهى عن الضد الخاص على القول بالنهى عن الضد العام و يتفرع عليه فهذا ما يحتاج إلى شيء من البيان فنقول إن القائلين بالنهى عن الضد الخاص لهم مسلكان لا ثالث لهما و كلاهما يبتنيان و يتفرعان على ذلك

الأول مسلك التلازم

و خلاصته أن حرمه أحد المتلازمين تستدعى و تستلزم حرمه ملازمه الآخر و المفروض أن فعل الضد الخاص يلازم ترك المأمور به أى الضد العام كالأكل مثلا الملازم فعله لترك الصلاه المأمور بها و عندهم أن الضد العام محرم منهى عنه و هو ترك الصلاه فى المثال فيلزم على هذا أن يحرم الضد الخاص و هو الأكل فى المثال فابتنى النهى عن الضد الخاص بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهى عن الضد العام .أما نحن فلما ذهبنا إلى أنه لا نهى مولوى عن الضد العام فلا موجب

لدينا من جهه الملازمه المدعاه للقول بكون الضد الخاص منهيا عنه بنهى مولوى لأن ملزومه ليس منهيا عنه حسب التحقيق الذى مر .على أنا نقول ثانيا بعد التنازل عن ذلک و التسليم بأن الضد العام منهى عنه إن هذا المسلک ليس صحيحا فى نفسه يعنى أن كبراه غير مسلمه و هى أن حرمه أحد المتلازمين تستلزم ملازمه الآخر فإنه لا يجب اتفاق المتلازمين فى الحكم لا فى الوجوب و لا الحرمه و لا غيرهما من الأحكام ما دام أن مناط الحكم غير موجود فى الملازم الآخر نعم القدر المسلم فى المتلازمين أنه لا يمكن أن يختلفا فى الوجوب و الحرمه على وجه يكون أحدهما واجبا و الآخر محرما لاستحاله امتثالهما حينئذ من المكلف فيستحيل التكليف من المولى بهما فإما أن يحرم أحدهما أو يجب الآخر و يرجع ذلک إلى باب التزاحم الذى سيأتى التعرض له .و بهذا تبطل شبهه الكعبى المعروفه التى أخذت قسطا وافرا من أبحاث الأصوليين إذا كان مبناها هذه الملازمه المدعاه فإنه نسب إليه القول بنفى المباح بدعوى أن كل ما يظن من الأفعال أنه مباح فهو واجب فى الحقيقه لأن فعل كل مباح ملازم قهرا لواجب و هو ترک محرم واحد من المحرمات على الأقل

الثانى مسلک المقدميه

و خلاصته دعوى أن ترک الضد الخاص مقدمه لفعل المأمور به ففى المثال المتقدم يكون ترک الأكل مقدمه لفعل الصلاه و مقدمه الواجب واجبه فيجب ترک الضد الخاص .و إذا وجب ترک الأكل حرم تركه أى ترک ترک الأكل لأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضد العام و إذا حرم ترک ترک الأكل فإن معناه حرمه فعله لأن نفى النفى إثبات فيكون الضد الخاص منهيا عنه

هذا خلاصه مسلک المقدمیه و قد رأیت کیف ابتنی النهی عن الضد الخاص علی ثبوت النهی عن الضد العام .و نحن إذ قلنا بأنه لا- نهی مولوی عن الضد العام فلا یحرم ترک ترک الضد الخاص حرمه مولویه أی لا یحرم فعل الضد الخاص فثبت المطلوب علی أن مسلک المقدمیه غیر صحیح من وجهین آخرین أحدهما أنه بعد التنزل عما تقدم و تسلیم حرمه الضد العام فإن هذا المسلک کما هو واضح یبتنی علی وجوب مقدمه الواجب و قد سبق أن أثبتنا أنها لیست واجبه بوجوب مولوی و علیه لا یکون ترک الضد الخاص واجبا بالوجوب الغیری المولوی حتی یحرم فعله .ثانیهما أنا لا نسلم أن ترک الضد الخاص مقدمه لفعل المأمور به و هذه المقدمیه أعنی مقدمیه الضد الخاص لا تزال مثارا للبحث عند المتأخرین حتی أصبحت من المسائل الدقیقه المطوله و نحن فی غنی عن البحث عنها بعد ما تقدم .و لکن لحسم ماده الشبهه لا بأس بذکر خلاصه ما یرفع المغالطه فی دعوی مقدمیه ترک الضد فنقول إن المدعی لمقدمیه ترک الضد لضده تبتنی دعواه علی أن عدم الضد من باب عدم المانع بالنسبه إلی الضد الآخر للتمانع بین الضدین أی لا یمکن اجتماعهما معا و لا شک فی أن عدم المانع من المقدمات لأنه من متممات العله فإن العله التامه کما هو معروف تتألف من المقتضی و عدم المانع .فیتألف دلیله من مقدمتین ۱ الصغری أن عدم الضد من باب عدم المانع لضده لأن الضدین متمانعان .

۲ الکبری أن عدم المانع من المقدمات .فینتج من الشکل الأول أن عدم الضد من المقدمات لضده و هذه الشبهه إنما نشأت من أخذ کلمه المانع مطلقه فتخیلوا أن لها معنی واحدا فی الصغری و الکبری فانتظم عندهم القیاس الذی ظنوه منتجا بینما أن الحق أن التمانع له معنیان و معناه فی الصغری غیر معناه فی الکبری فلم یتکرر الحد الأوسط فلم یتألف قیاس صحیح .بیان ذلک أن التمانع تاره یراد منه التمانع فی الوجود و هو امتناع الاجتماع و عدم الملاءمه بین الشیئین و هو المقصود من التمانع بین الضدین إذ هما لا یجتمعان فی الوجود و لا یتلاءمان و أخری یراد منه التمانع فی التأثیر و إن لم یکن بینهما تمانع و تناف فی الوجود و هو الذی یکون بین المقتضیین لأثرین متمانعین فی الوجود إذ یکون المحل غیر قابل إلا لتأثیر أحد المقتضیین فإن المقتضیین حینئذ یتمانعان فی تأثیرهما فلا یؤثر أحدهما إلا بشرط عدم المقتضی الآخر و هذا هو المقصود من المانع فی الکبری فإن المانع الذی یکون عدمه شرطا لتأثیر المقتضی هو المقتضی الآخر الذی یقتضی ضد أثر الأول و عدم المانع إما لعدم وجوده أصلا أو لعدم بلوغه مرتبه الغلبه علی الآخر فی التأثیر .و علیه فنحن نسلم أن عدم الضد من باب عدم المانع و لکنه عدم المانع فی الوجود و ما هو من المقدمات عدم المانع فی التأثیر فلم یتکرر الحد الأوسط فلا نستنتج من القیاس أن عدم الضد من المقدمات .و أعتقد أن هذا البیان لرفع المغالطه فیه الکفایه للمتنبه و إصلاح هذا البیان بذکر بعض الشبهات فیه و دفعها یحتاج إلی سعه من القول لا تتحملها الرساله و لسنا بحاجه إلی نفی المقدمه لإثبات المختار بعد ما قدمناه

ص :۳۰۲

ثمره المسأله

إن ما ذكروه من الثمرات لهذه المسأله مختص بالضد الخاص فقط و أهمها و العمده فيها هی صحه الضد إذا كان عباده على القول بعدم الاقتضاء و فساده على القول بالاقتضاء .بيان ذلك أنه قد يكون هناك واجب أی واجب كان عباده أو غير عباده و ضده عباده و كان الواجب أرجح فی نظر الشارع من ضده العبادی فإنه لمكان التزاحم بين الأمرين للتضاد بين متعلقيهما و الأول أرجح فی نظر الشارع لا محاله يكون الأمر الفعلی المنجز هو الأول دون الثانی .و حينئذ فإن قلنا بأن الأمر بالشیء يقتضی النهی عن ضده الخاص فإن الضد العبادی يكون منهيا عنه فی الفرض و النهی فی العباده يقتضی الفساد فإذا أتى به وقع فاسدا و إن قلنا بأن الأمر بالشیء لا يقتضی النهی عن ضده الخاص فإن الضد العبادی لا يكون منهيا عنه فلا مقتضی لفساده .و أرجحيه الواجب على ضده الخاص العبادی يتصور فی أربعه موارد ۱ أن يكون الضد العبادی مندوبا و لا- شك فی أن الواجب مقدم على المندوب كاجتماع الفريضه مع النافله فإنه بناء على اقتضاء الأمر بالشیء النهی عن ضده لا يصح الاشتغال بالنافله مع حلول وقت الفريضه و لا- بد أن تقع النافله فاسده نعم لا بد أن تستثنى من ذلك نوافل الوقت لورود الأمر بها فی خصوص وقت الفريضه كنافلتی الظهر و العصر .و على هذا فمن كان عليه قضاء الفوائت لا تصح منه النوافل مطلقا بناء على النهی عن الضد بخلاف ما إذا لم نقل بالنهی عن الضد فإن عدم جواز فعل النافله حينئذ يحتاج إلى دليل خاص .۲ أن يكون الضد العبادی واجبا و لكنه أقل أهميه عند الشارع من

الأول کما فی مورد اجتماع إنقاذ نفس محترمه من الهلکه مع الصلاه الواجبه .۳ أن یکون الضد العبادی واجبا أیضا و لکنه موسع الوقت و الأول مضیق و لا شک فی أن المضیق مقدم علی الموسع و إن کان الموسع أکثر أهمیه منه مثاله اجتماع قضاء الدین الفوری مع الصلاه فی سعه وقتها و إزاله النجاسه عن المسجد مع الصلاه فی سعه الوقت .۴ أن یکون الضد العبادی واجبا أیضا و لکنه مخیر و الأول واجب معین و لا شک فی أن المعین مقدم علی المخیر و إن کان المخیر أکثر أهمیه منه لأن المخیر له بدل دون المعین مثاله اجتماع سفر منذور فی یوم معین مع خصال الکفاره فلو ترک المکلف السفر و اختار الصوم من خصال الکفاره فإن کان الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده کان الصوم منهیا عنه فاسدا .هذه خلاصه بیان ثمره المسأله مع بیان موارد ظهورها و لکن هذا المقدار من البیان لا یکفی فی تحقیقها فإن تربتها و ظهورها یتوقف علی أمرین الأول القول بأن النهی فی العباده یقتضی فسادها حتی النهی الغیری التبعی لأنه إذا قلنا بأن النهی مطلقا لا یقتضی فساد العباده أو خصوص النهی التبعی لا یقتضی الفساد فلا تظهر الثمره أبدا و هو واضح لأن الضد العبادی حینئذ یکون صحیحا سواء قلنا بالنهی عن الضد أم لم نقل .و الحق أن النهی فی العباده یقتضی فسادها حتی النهی الغیری علی الظاهر و سیأتی تحقیق ذلک فی موضعه إن شاء الله تعالی .و استعجالا فی بیان هذا الأمر نشیر إلیه إجمالا فنقول إن أقصی ما یقال فی عدم اقتضاء النهی التبعی للفساد هو أن النهی التبعی لا یکشف عن وجود مفسده فی المنهی عنه و إذا کان الأمر کذلک فالمنهی عنه باق علی ما هو علیه من مصلحه بلا مزاحم لمصلحته فیمکن التقرب فیه إذا کان عباده بقصد تلک المصلحه المفروضه فیه .

و هـذا ليس بشـىء و إن صـدر من بعض أعـاظم مشايخنا لأن المـدار فى القرب و البعـد فى العباده ليس على وجود المصـلحه و المفسـده فقط فـإنه مـن الواضـح أن المقصـود من القرب و البعـد من المـولى القرب و البعـد المعنويـان تشبيهـا بـالقرب و البعد المكانيين و ما لم يكن الشىء مرغوبا فيه للمولى فعلا لا يصلح للتقرب به إليه و مجرد وجود مصلحه فيه لا يوجب مرغوبيته له مع فرض نهيه و تبعيـده .و بعبـاره أخرى لا وجه للتقرب إلى المولى بما أبعـدنا عنه و المفروض أن النهى التبعى نهى مولوى و كونه تبعيا لا يخرجه عن كونه زجرا و تنفيرا و تبعيـدا عن الفعل و إن كان التبعيـد لمفسـده فى غيره أو لفوات مصـلحه الغير نعم لو قلنا بأن النهى عن الضـد ليس نهيا مولويا بل هو نهى يقتضـيه العقل الذى لا يسـتكشف منه حكم الشـرع كما اخترناه فى المسأله فإن هذا النهى العقلى لا يقتضـى تبعيدا عن المولى إلا إذا كشف عن مفسده مبغوضه للمولى و هذا شىء آخر لا يقتضيه حكم العقل فى نفسه .الثانى أن صحه العباده و التقرب لا يتوقف على وجود الأمر الفعلى بها بل يكفى فى التقرب بها إحراز محبوبيتها الذاتيه للمولى و إن لم يكن هنـاك أمر فعلى بهـا لمـانع .أمـا إذا قلنـا بـأن عباديه العباده لا تتحقق إلا إذا كانت مأمورا بها بأمر فعلى فلا تظهر هـذه الثمره أبدا لأنه قد تقدم أن الضد العبادى سواء كان مندوبا أو واجبا أقل أهميه أو موسـعا أو مخيرا لا يكون مأمورا به فعلا لمكان المزاحمه بين الأمرين و مع عـدم الأمر به لا يقع عباده صـحيحه و إن قلنا بعـدم النهى عن الضد .و الحق هو الأول أى أن عباديه العباده لا تتوقف على تعلق الأمر بها فعلا بل إذا أحرز أنها محبوبه فى نفسها للمولى مرغوبه لديه فإنه يصح التقرب بها إليه و إن لم يأمر بها فعلا لمانع لأنه كما أشرنا إلى ذلك فى

مقدمه الواجب ص ۲۸۵ یکفی فی عبادیه الفعل ارتباطه بالمولی و الإتیان به متقربا به إلیه مع عدم ما یمنع من التعبد به من کون فعله تشریعا أو کونه منهیا عنه و لا تتوقف عبادیته علی قصد امتثال الأمر کما مال إلیه صاحب الجواهر قدس سره .هذا(و قد یقال فی المقام نقلا عن المحقق الثانی تغمده الله برحمته إن هذه الثمره تظهر حتی مع القول بتوقف العباده علی تعلق الأمر بها و لکن ذلک فی خصوص التزاحم بین الواجبین الموسع و المضیق و نحوهما دون التزاحم بین الأهم و المهم المضیقین .و السر فی ذلک أن الأمر فی الموسع إنما یتعلق بصرف وجود الطبیعه علی أن یأتی به المکلف فی أی وقت شاء من الوقت الوسیع المحدد له أما الأفراد بما لها من الخصوصیات الوقتیه فلیست مأمورا بها بخصوصها و الأمر بالمضیق إذا لم یقتض النهی عن ضده فالفرد المزاحم له من أفراد ضده الواجب الموسع لا یکون مأمورا به لا محاله من أجل المزاحمه و لکنه لا یخرج بذلک عن کونه فردا من الطبیعه المأمور بها .و هذا کاف فی حصول امتثال الأمر بالطبیعه لأن انطباقها علی هذا الفرد المزاحم قهری فیتحقق به الامتثال قهرا و یکون مجزیا عقلا-عن امتثال الطبیعه فی فرد آخر لأنه لا فرق من جهه انطباق الطبیعه المأمور بها بین فرد و فرد .و بعباره أوضح أنه لو کان الوجوب فی الواجب الموسع ینحل إلی وجوبات متعدده بتعدد أفراده الطولیه الممکنه فی مده الوقت المحدد علی وجه یکون التخییر بینها شرعیا فلا-محاله لا أمر بالفرد المزاحم للواجب المضیق و لا أمر آخر یصححه فلا تظهر الثمره و لکن الأمر لیس کذلک فإنه لیس فی الواجب الموسع إلا وجوب واحد یتعلق بصرف وجود الطبیعه غیر أن الطبیعه لما کانت لها أفراد طولیه متعدده یمکن انطباقها علی کل واحد منها فلا محاله یکون المکلف مخیرا عقلا بین الأفراد أی یکون مخیرا بین

أن يأتى بالفعل فى أول الوقت أو ثانيه أو ثالثه و هكذا إلى آخر الوقت و ما يختاره من الفعل فى أى وقت يكون هو الذى ينطبق عليه المأمور به و إن امتنع أن يتعلق الأمر به بخصوصه لمانع بشرط أن يكون المانع من غير جهه نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعه له بل من جهه شيء خارج عنه و هو المزاحمه مع المضيق فى المقام) .هذا خلاصه توجيه ما نسب إلى المحقق الثانى فى المقام و لكن شيخنا المحقق النائينى لم يرتضه لأنه يرى أن المانع من تعلق الأمر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعه له يعنى أنه يرى أن الطبيعه المأمور بها بما هى مأمور بها لا تنطبق على الفرد المزاحم و لا تشمله و انطباق الطبيعه بما هى مأمور بها على الفرد المزاحم لا ينفع و لا يكفى فى امتثال الأمر بالطبيعه و السر فى ذلك واضح فإنا إذ نسلم أن التخيير بين أفراد الطبيعه تخيير عقلى نقول إن التخيير إنما هو بين أفراد الطبيعه المأمور بها بما هى مأمور بها فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الأفراد التى بينها التخيير .أما أن الفرد المزاحم خارج عن نطاق أفراد الطبيعه المأمور بها بما هى مأمور بها فلأن الأمر إنما يتعلق بالطبيعه المقدوره للمكلف بما هى مقدوره لأن القدره شرط فى المأمور به مأخوذه فى الخطاب لا أنها شرط عقلى محض و الخطاب فى نفسه عام شامل فى إطلاقه للأفراد المقدوره و غير المقدوره .بيان ذلك أن الأمر إنما هو لجعل الداعى فى نفس المكلف و هذا المعنى بنفسه يقتضى كون متعلقه مقدورا لاستحاله جعل الداعى إلى ما هو ممتنع .فيعلم من هذا أن القدره مأخوذه فى متعلق الأمر و يفهم ذلك من نفس الخطاب بمعنى أن الخطاب لما كان يقتضى القدره على متعلقه فتكون سعه دائره المتعلق على قدر سعه دائره القدره عليه لا تزيد و لا تنقص أى تدور سعته و ضيقه مدار سعه القدره و ضيقها .و على هذا فلا يكون الأمر شاملا لما هو ممتنع من الأفراد إذ يكون

المطلوب به الطبیعه بما هی مقدوره و الفرد غیر المقدور خارج عن أفرادها بما هی مأمور بها .نعم لو کان اعتبار القدره بملاک قبح تکلیف العاجز فهی شرط عقلی لا یوجب تقیید متعلق الخطاب لأنه لیس من اقتضاء نفس الخطاب فیکون متعلق الأمر هی الطبیعه بما هی لا بما هی مقدوره و إن کان بمقتضی حکم العقل لا بد أن یقید الوجوب بها فالفرد المزاحم علی هذا هو أحد أفراد الطبیعه بما هی التی تعلق بها کذلک .و تشیید ما أفاده أستاذنا و مناقشته یحتاج إلی بحث أوسع لسنا بصدده الآن راجع عنه تقریرات تلامذته

الترتب

و إذ امتد البحث إلی هنا فهناک مشکله فقهیه تنشأ من الخلاف المتقدم لا بد من التعرض لها بما یلیق بهذه الرساله .و هی أن کثیرا من الناس نجدهم یحرصون بسبب تهاونهم علی فعل بعض العبادات المندوبه فی ظرف وجوب شیء هو ضد للمندوب فیترکون الواجب و یفعلون المندوب کمن یذهب للزیاره أو یقیم مأتم الحسین علیه السلام و علیه دین واجب الأداء کما نجدهم یفعلون بعض الواجبات العبادیه فی حین أن هناک علیهم واجبا أهم فیترکونه أو واجبا مضیق الوقت مع أن الأول موسع فیقدمون الموسع علی المضیق أو واجبا معینا مع أن الأول مخیر فیقدمون المخیر علی المعین و هکذا .و یجمع الکل تقدیم فعل المهم العبادی علی الأهم فإن المضیق أهم من الموسع و المعین أهم من المخیر کما أن الواجب أهم من المندوب و من الآن

سنعبر بالأهم و المهم و نقصد ما هو أعم من ذلك كله .فإذا قلنا بأن صحه العباده لا تتوقف على وجود أمر فعلى متعلق به و قلنا بأنه لا نهى عن الضد أو النهى عنه لا يقتضى الفساد فلا إشكال و لا مشكله لأن فعل المهم العبادى يقع صحيحا حتى مع فعليه الأمر بالأهم غايه الأمر يكون المكلف عاصيا بترك الأهم من دون أن يؤثر ذلك على صحه ما فعله من العباده .و إنما المشكله فيما إذا قلنا بالنهى عن الضد و أن النهى يقتضى الفساد أو قلنا بتوقف صحه العباده على الأمر بها كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر قدس سره فإن أعمالهم هذه كلها باطله و لا يستحقون عليها ثوابا لأنه إما منهى عنها و النهى يقتضى الفساد و إما لا- أمر بها و صحتها تتوقف على الأمر .فهل هناك طريقه لتصحيح فعل المهم العبادى مع وجود الأمر بالأهم .ذهب جماعه إلى تصحيح العباده فى المهم بنحو الترتب بين الأمرين الأمر بالأهم و الأمر بالمهم مع فرض القول بعدم النهى عن الضد و أن صحه العباده تتوقف على وجود الأمر[1].و الظاهر أن أول من أسس هذه الفكره و تنبه لها المحقق الثانى و شيد أركانها السيد الميرزا الشيرازى كما أحكمها و نقحها شيخنا المحقق النائينى طيب الله مثواهم .و هذه الفكره و تحقيقها من أروع ما انتهى إليه البحث الأصولى تصويرا و عمقا .

و خلاـصه فكره الترتب أنه لاـ مـانع عقلاـ من أن يكون الأمر بالمهم فعليا عنـد عصـيان الأمر بالأهم فإذا عصـى المكلف و ترك الأهم فلا محـذور فى أن يفرض الأمر بالمهم حينئـذ إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين كما سيأتى توضـيحه .و إذا لم يكن مانع عقلى من هذا الترتب فإن الدليل يساعد على وقوعه و الدليل هو نفس الدليلين المتضمنين للأمر بالمهم و الأمر بالأهم و هما كافيان لإثبات وقوع الترتب .و عليه ففكره الترتب و تصـحيحها يتوقف على شـيئين رئيسـين فى الباب أحـدهما إمكان الترتب فى نفسه و ثانيهما الدليل على وقوعه .أما الأول و هو إمكانه فى نفسه فبيانه أن أقصى ما يقال فى إبطال الترتب و استحالته هو دعوى لزوم المحـال منه و هو فعليه الأـمر بالضـدين فى آن واحـد لأن القائل بالترتب يقول بإطلاق الأمر بالأهم و شـموله لصورتى فعل الأهم و تركه ففى حال فعليه الأمر بالمهم و هو حال ترك الأهم يكون الأمر بالأهم فعليا على قوله و الأمر بالضدين فى آن واحد محال .و لكن هـذه الـدعوى عنـد القائل بالترتب باطله لأن قوله الأمر بالضـدين فى آن واحد محال فيه مغالطه ظاهره فإن قيد فى آن واحـد يوهم أنه راجع إلى الضـدين فيكون محالاـ إذ يسـتحيل الجمع بين الضـدين بينمـا هو فى الحقيقه راجع إلى الأـمر و لا اسـتحاله فى أن يأمر المولى فى آن واحـد بالضـدين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما فى آن واحـد لأن المحال هو الجمع بين الضدين لا الأمر بهما فى آن واحد و إن لم يستلزم الجمع بينهما .أما أن قيد فى آن واحد راجع إلى الأمر لا إلى الضدين فواضح لأن المفروض أن الأمر بالمهم مشروط بترك الأهم فالخطاب الترتبى ليس فقط لا يقتضى الجمع بين الضدين بل يقتضى عكس ذلك لأنه فى حال اشتغال

المكلف بامتثال الأمر بالأهم و إطاعته لا أمر فى هذا الحال إلا بالأهم و نسبه المهم إليه حينئذ كنسبه المباحات إليه و أما فى حال ترك الأهم و الاشتغال بالمهم فإن الأمر بالأهم نسلم أنه يكون فعليا و كذلك الأمر بالمهم و لكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترك الأهم و خلو الزمان منه ففى هذا الحال المفروض يكون الأمر بالمهم داعيا للمكلف إلى فعل المهم فى حال ترك الأهم فكيف يكون داعيا إلى الجمع بين الأهم و المهم فى آن واحد .و بعباره أوضح إن إيجاب الجمع لا يمكن أن يتصور إلا إذا كان هناك مطلوبان فى عرض واحد على وجه لو فرض إمكان الجمع بينهما لكان كل منهما مطلوبا و فى الترتب لو فرض محالا إمكان الجمع بين الضدين فإنه لا يكون المطلوب إلا الأهم و لا يقع المهم فى هذا الحال على صفه المطلوبيه أبدا لأن طلبه حسب الفرض مشروط بترك الأهم فمع فعله لا يكون مطلوبا و أما الثانى و هو الدليل على وقوع الترتب و أن الدليل هو نفس دليلى الأمرين فبيانه أن المفروض أن لكل من الأهم و المهم حسب دليل كل منهما حكما مستقلا مع قطع النظر عن وقوع المزاحمه بينهما كما أن المفروض أن دليل كل منهما مطلق بالقياس إلى صورتى فعل الآخر و عدمه .فإذا وقع التزاحم بينهما اتفاقا فبحسب إطلاقهما يقتضيان إيجاب الجمع بينهما و لكن ذلك محال فلا بد أن ترفع اليد عن إطلاق أحدهما و لكن المفروض أن الأهم أولى و أرجح و لا يعقل تقديم المرجوح على الراجح و المهم على الأهم فيتعين رفع اليد عن إطلاق دليل الأمر بالمهم فقط و لا يقتضى ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهم لأنه إنما نرفع اليد عنه من جهه تقديم إطلاق الأهم لمكان المزاحمه بينهما و أرجحيه الأهم و الضرورات إنما تقدر بقدرها .و إذا رفعنا اليد عن إطلاق دليل المهم مع بقاء أصل الدليل فإن معنى ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الأهم و هذا هو معنى الترتب المقصود .

و الحاصل أن معنى الترتب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهم بترک الأهم و هذا الاشتراط حاصل فعلا بمقتضى الدليلين مع ضم حكم العقل بعدم إمكان الجمع بين امتثالهما معا و بتقديم الراجح على المرجوح الذى لا يرفع إلا إطلاق دليل المهم فيبقى أصل دليل الأمر بالأهم على حاله فى صوره ترک الأهم فيكون الأمر الذى يتضمنه الدليل مشروطا بترک الأهم .و بعباره أوضح إن دليل المهم فى أصله مطلق يشمل صورتين صوره فعل الأهم و صوره تركه و لما رفعنا اليد عن شموله لصوره فعل الأهم لمكان المزاحمه و تقديم الراجح فيبقى شموله لصوره ترک الأهم بلا مزاحم و هذا معنى اشتراطه بترک الأهم .فيكون هذا الاشتراط مدلولا لدليلى الأمرين معا بضميمه حكم العقل و لكن هذه الدلاله من نوع دلاله الإشاره راجع عن مضى دلاله الإشاره الجزء الأول ص ۱۳۵ .هذه خلاصه فكره الترتب على علاتها و هناک فيها جوانب تحتاج إلى مناقشه و إيضاح تركناها إلى المطولات و قد وضع لها شيخنا المحقق النائينى خمس مقدمات لسد ثغورها راجع عنها تقريرات تلامذته

المسأله الرابعه اجتماع الأمر و النهی

تحریر محل النزاع

و اختلف الأصولیون من القدیم فی أنه هل یجوز اجتماع الأمر و النهی فی واحد أو لا یجوز .ذهب إلی الجواز أغلب الأشاعره و جمله من أصحابنا أولهم الفضل بن شاذان علی ما هو المعروف عنه و علیه جماعه من محققی المتأخرین و ذهب إلی الامتناع أکثر المعتزله و أکثر أصحابنا .و کأن المسأله فیما یبدو من عنوانها من الأبحاث التافهه إذ لا یمکن أن نتصور النزاع فی إمکان اجتماع الأمر و النهی فی واحد حتی لو قلنا بعدم امتناع التکلیف بالمحال کما تقوله الأشاعره لأن التکلیف هنا نفسه محال و هو الأمر و النهی بشیء واحد و امتناع ذلک من أوضح الواضحات و هو محل وفاق بین الجمیع .إذن فکیف صح هذا النزاع من القوم و ما معناه .و الجواب أن التعبیر باجتماع الأمر و النهی من خداع العناوین فلا بد من توضیح مقصودهم من البحث بتوضیح الکلمات الوارده فی هذا العنوان و هی کلمه الاجتماع الواحد الجواز ثم ینبغی أن نبحث أیضا عن قید آخر لتصحیح النزاع و هو قید المندوحه الذی أضافه بعض المؤلفین و هو علی حق و علیه نقول

ص :۳۱۳

۱ الاجتماع و المقصود منه هو الالتقاء الاتفاقی بین المأمور به و المنهی عنه فی شیء واحد و لا یفرض ذلک إلا حیث یفرض تعلق الأمر بعنوان و تعلق النهی بعنوان آخر لا ربط له بالعنوان الأول و لکن قد یتفق نادرا أن یلتقی العنوانان فی شیء واحد و یجتمعا فیه و حینئذ یجتمع أی یلتقی الأمر و النهی .و لکن هذا الاجتماع و الالتقاء بین العنوانین علی نحوین ۱ أن یکون اجتماعا موردیا یعنی أنه لا یکون هنا فعل واحد مطابقا لکل من العنوانین بل یکون هنا فعلان تقارنا و تجاورا فی وقت واحد أحدهما یکون مطابقا لعنوان الواجب و ثانیهما مطابقا لعنوان المحرم مثل النظر إلی الأجنبیه فی أثناء الصلاه فلا النظر هو مطابق عنوان الصلاه و لا الصلاه مطابق عنوان النظر إلی الأجنبیه و لا هما ینطبقان علی فعل واحد .فإن مثل هذا الاجتماع الموردی لم یقل أحد بامتناعه و لیس هو داخلا فی مسأله الاجتماع هذه فلو جمع المکلف بینهما بأن نظر إلی الأجنبیه فی أثناء الصلاه فقد عصی و أطاع فی آن واحد و لا تفسد صلاته .۲ أن یکون اجتماعا حقیقیا و إن کان ذلک فی النظر العرفی و فی بادئ الرأی یعنی أنه فعل واحد یکون مطابقا لکل من العنوانین کالمثال المعروف الصلاه فی المکان المغصوب .فإن مثل هذا المثال هو محل النزاع فی مسألتنا المفروض فیه أنه لا ربط لعنوان الصلاه المأمور به بعنوان الغصب المنهی عنه و لکن قد یتفق للمکلف صدفه أن یجمع بینهما بأن یصلی فی مکان مغصوب فیلتقی العنوان المأمور به و هو الصلاه مع العنوان المنهی عنه و هو الغصب و ذلک فی الصلاه المأتی بها فی مکان مغصوب فیکون هذا الفعل الواحد مطابقا لعنوان الصلاه و لعنوان الغصب معا و حینئذ إذا اتفق ذلک للمکلف فإنه

يكون هـذا الفعل الواحـد داخلا فيما هو مأمور به من جهه فيقتضـى أن يكون المكلف مطيعا للأمر ممتثلا و داخلا فيما هو منهى عنه من جهه أخرى فيقتضـى أن يكون المكلف عاصـيا به مخالفـا .٢ الواحـد و المقصود منه الفعـل الواحـد باعتبار أن له وجودا واحـدا يكون ملتقى و مجمعا للعنوانين فى مقابل المتعـدد بحسب الوجود كالنظر إلى الأجنبيه و الصـلاه فإن وجود أحـدهما غير وجود الآخر فإن الاجتماع فى مثل هـذا يسـمى الاجتماع الموردى كما تقـدم .و الفعل الواحـد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين فإن التقاء العناوين فيه لا يخلو من حالتين إحـداهما أن يكون الالتقاء بسـبب ماهيته الشخصـيه و ثانيهما أن يكون الالتقاء بسـبب ماهيته الكليه كأن يكون الكلى نفسه مجمعا للعنوانين كالكون الكلى الـذى ينطبق عليه أنه صـلاه و غصب .و عليه فالمقصود من الواحد فى المقام الواحد فى الوجود فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصى .و بما ذكرنا يظهر خروج الواحد بـالجنس عن محل الكلام و المراد به ما إذا كان المأمور به و المنهى عنه متغايرين وجودا و لكنهما يـدخلان تحت ماهيه واحـده كالسـجود لله و السجود للصنم فإنهما واحد بالجنس باعتبار أن كلا منهما داخل تحت عنوان السجود و لا شك فى خروج ذلك عن محـل النزاع .٣ الجواز و المقصود منه الجواز العقلى أى الإمكـان المقابـل للامتنـاع و هو واضـح و يصـح أن يراد منه الجواز العقلى المقابـل للقبـح العقلى و هو قـد يرجع إلى الأـول باعتبـار أن القبيـح ممتنع على الله تعـالى .و الجواز له معان أخر كالجواز المقابل للوجوب و الحرمه الشرعيين

و الجواز بمعنى الاحتمال و كلها غير مراده قطعا .إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الوارده فى عنوان المسأله يتضح لك جيدا تحرير النزاع فيها فإن حاصل النزاع فى المسأله يكون أنه فى مورد التقاء عنوانى المأمور به و المنهى عنه فى واحد وجودا هل يجوز اجتماع الأمر و النهى .و معنى ذلك أنه هل يصح أن يبقى الأمر متعلقا بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد و يبقى النهى كذلك متعلقا بالعنوان المنطبق على ذلك الواحد فيكون المكلف مطيعا و عاصيا معا فى الفعل الواحد .أو أنه يمتنع ذلك و لا يجوز فيكون ذلك المجتمع للعنوانين إما مأمورا به فقط أو منهيا عنه فقط أى أنه إما أن يبقى الأمر على فعليته فقط فيكون المكلف مطيعا لا غير أو يبقى النهى على فعليته فقط فيكون المكلف عاصيا لا غير .و القائل بالجواز لا بد أن يستند فى قوله إلى أحد رأيين ١ أن يرى أن العنوان بنفسه هو متعلق التكليف و لا يسرى الحكم إلى المعنون فانطباق عنوانين على فعل واحد لا يلزم منه أن يكون ذلك الواحد متعلقا للحكمين فلا يمتنع الاجتماع أى اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهى عنه فى واحد لأنه لا يلزم منه اجتماع نفس الأمر و النهى فى واحد .٢ أن يرى أن المعنون على تقدير تسليم أنه هو متعلق الحكم حقيقه لا العنوان يكون متعددا واقعا إذا تعدد العنوان لأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون بالنظر الدقيق الفلسفى ففى الحقيقه و إن كان فعل واحد فى ظاهر الحال صار مطابقا للعنوانين هناك معنونان كل واحد منهما مطابق لأحد العنوانين فيرجع اجتماع الوجوب و الحرمه بالدقه العقليه إلى الاجتماع

الموردی الـذی قلنـا إنه لاـ بأس فیه من الاجتماع .و علی هـذا فلیس هناک واحـد بحسب الوجود یکون مجمعا بین العنوانین فی الحقیقه بل ما هو مأمور به فی وجوده غیر ما هو منهی عنه فی وجوده و لا تلزم سـرایه الأمر إلی ما تعلق به النهی و لا سرایه النهی إلی ما تعلق به الأمر فیکون المکلف فی جمعه بین العنوانین مطیعا و عاصـیا فی آن واحد کالناظر إلی الأجنبیه فی أثناء الصلاه .و بهـذا یتضـح معنی القول بجواز اجتماع الأمر و النهی و فی الحقیقه لیس هو قولا باجتماع الأمر و النهی فی واحد بل إما أنه یرجع إلی القول باجتمـاع عنوان المـأمور به و المنهی عنه فی واحـد دون أن یکون هناک اجتماع بین الأمر و النهی و إما أن یرجع إلی القول بالاجتمـاع الموردی فقط فلا یکون اجتماع بین الأمر و النهی و لا بین المأمور به و المنهی عنه .و أما القائل بالامتناع فلا بد أن یـذهب إلی أن الحکم یسـری من العنوان إلی المعنون و أن تعـدد العنوان لاـ یوجب تعـدد المعنون فإنه لا یمکن حینئـذ بقاء الأمر و النهی معا و توجههما متعلقین بـذلک المعنون الواحد بحسب الوجود لأنه یلزم اجتماع نفس الأمر و النهی فی واحد و هو مسـتحیل فإما أن یبقی الأمر و لا نهی أو یبقی النهی و لا أمر .و لقـد أحسن صاحب المعالم فی تحریر النزاع إذ عبر بکلمه التوجه بدلا عن کلمه الاجتماع فقال الحق امتناع توجه الأمر و النهی إلی شیء واحد

المسأله من الملازمات العقلیه غیر المستقله

و من التقریر المتقدم لبیان محل النزاع یظهر کیف إن المسأله هذه ینبغی أن تدخل فی الملازمات العقلیه غیر المسـتقله فإن معنی القول بالامتناع هو

ص: ۳۱۷

تنقیح صغری الکبری العقلیه القائله بامتناع اجتماع الأمر و النهی فی شیء واحد حقیقی .توضیح ذلک أنه إذا قلنا بأن الحکم یسری من العنوان إلی المعنون و أن تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون فإنه یتنقح عندنا موضوع اجتماع الأمر و النهی فی واحد الثابتین شرعا فیقال علی نهج القیاس الاستثنائی هکذا إذا التقی عنوان المأمور به و المنهی عنه فی واحد بسوء الاختیار فإن بقی الأمر و النهی فعلیین معا فقد اجتمع الأمر و النهی فی واحد و هذه هی الصغری و مستند هذه الملازمه فی الصغری هو سرایه الحکم من العنوان إلی المعنون و أن تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون و إنما تفرض هذه الملازمه حیث یفرض ثبوت الأمر و النهی شرعا بعنوانیهما .ثم نقول و لکنه یستحیل اجتماع الأمر و النهی فی واحد و هذه هی الکبری و هذه الکبری عقلیه تثبت فی غیر هذه المسأله .و هذا القیاس استثنائی قد استثنی فیه نقیض التالی فیثبت به نقیض المقدم و هو عدم بقاء الأمر و النهی فعلیین معا .و أما بناء علی الجواز فیخرج هذا المورد مورد الالتقاء عن أن یکون صغری لتلک الکبری العقلیه .و لا یجب فی کون المسأله أصولیه من المستقلات العقلیه و غیرها أن تقع صغری للکبری العقلیه علی تقدیر جمیع الأقوال بل یکفی أن تقع صغری علی أحد الأقوال فقط .فإن هذا شأن جمیع المسائل الأصولیه المتقدمه اللفظیه و العقلیه أ لا تری أن المباحث اللفظیه کلها لتنقیح صغری أصاله الظهور مع أن المسأله لا تقع صغری لأصاله الظهور علی جمیع الأقوال فیها کمسأله دلاله صیغه افعل

على الوجوب فإنه على القول بالاشتراك اللفظى أو المعنوى لا يبقى لها ظهور فى الوجوب أو غيره .و لا وجه لتوهم كون هذه المسأله فقهيه أو كلاميه أو أصوليه لفظيه و هو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع و بعد ما ذكرناه سابقا فى أول هذا الجزء من مناط كون المسأله الأصوليه من باب غير المستقلات العقليه .

مناقشه الكفايه فى تحرير النزاع

و بعد ما حررناه من بيان النزاع فى المسأله يتضح ابتناء القول بالجواز فيها على أحد رأيين إما القول بأن متعلق الأحكام هى نفس العنوانات دون معنوناتها و إما القول بأن تعدد العنوان يستدعى تعدد المعنون .فتكون مسأله تعدد المعنون بتعدد العنوان و عدم تعدده حيثيه تعليليه فى مسألتنا و من المبادئ التصديقيه لها على أحد احتمالين لا أنها هى نفس محل النزاع فى الباب فإن البحث هنا ليس إلا عن نفس الجواز و عدمه كما عبر بذلك كل من بحث هذه المسأله من القديم .و من هنا تتجلى المناقشه فيما أفاده فى كفايه الأصول فى رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان لتعدد المعنون و عدمه .فإنه فرق عظيم بين ما هو محل النزاع و بين ما يبتنى عليه النزاع فى أحد احتمالين فلا وجه للخلط بينهما و إرجاع أحدهما إلى الآخر و إن كان فى هذه المسأله لا بد للأصولى من البحث عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون باعتبار أن هذا البحث ليس مما يذكر فى موضع آخر .

ص: ٣١٩

قید المندوحه

ذکرنا فیما سبق أن بعضهم قید النزاع هنا بأن تکون هناک مندوحه فی مقام الامتثال و معنی المندوحه أن یکون المکلف متمکنا من امتثال الأمر فی مورد آخر غیر مورد الاجتماع .و نظر إلی ذلک کل من قید موضع النزاع بما إذا کان الجمع بین العنوانین بسوء اختیار المکلف .و إنما قید بها موضع النزاع للاتفاق بین الطرفین علی عدم جواز الاجتماع فی صوره عدم وجود المندوحه و ذلک فیما إذا انحصر امتثال الأمر فی مورد الاجتماع لا بسوء اختیار المکلف .و السر واضح فإنه عند الانحصار تستحیل فعلیه التکلیفین لاستحاله امتثالهما معا لأنه إن فعل ما هو مأمور به فقد عصی النهی و إن ترکه فقد عصی الأمر فیقع التزاحم حینئذ بین الأمر و النهی .و ظاهر أن اعتبار قید المندوحه لازم لما ذکرناه إذ لیس النزاع جهتیا کما ذهب إلیه صاحب الکفایه أی من جهه کفایه تعدد العنوان فی تعدد المعنون و عدمه و إن لم یجز الاجتماع من جهه أخری حتی لا نحتاج إلی هذا القید .بل النزاع کما تقدم هو فی جواز الاجتماع و عدمه من أیه جهه فرضت و لیس جهتیا و علیه فما دام النزاع غیر واقع فی الجواز فی صوره عدم المندوحه فهذه الصوره لا تدخل فی محل النزاع فی مسألتنا .فوجب إذن تقیید عنوان المسأله بقید المندوحه کما صنع بعضهم .

ص: ۳۲۰

الفرق بين بابی التعارض و التزاحم و مسأله الاجتماع

من المسائل العویصه مشکله التفرقه بین باب التعارض و باب التزاحم ثم بینهما و بین مسأله الاجتماع و لا بد من بیان الفرق بینها لتنکشف جیدا حقیقه النزاع فی مسألتنا مسأله الاجتماع .وجه الإشکال فی التفرقه أنه لا- شبهه فی أن من موارد التعارض بین الدلیلین ما إذا کان بین دلیلی الأمر و النهی عموم و خصوص من وجه و ذلک من أجل العموم من وجه بین متعلقی الأمر و النهی أی العموم من وجه الذی یقع بین عنوان المأمور به و عنوان المنهی عنه بینما أن التزاحم بین الوجوب و الحرمه من موارده أیضا العموم من وجه بین الأمر و النهی من هذه الجهه و کذلک مسأله الاجتماع موردها منحصر فیما إذا کان بین عنوانی المأمور به و المنهی عنه عموم من وجه .فیتضح أنه مورد واحد و هو مورد العموم من وجه بین متعلقی الأمر و النهی یصح أن یکون موردا للتعارض و باب التزاحم و مسأله الاجتماع فما المائز و الفارق .فنقول إن العموم من وجه إنما یفرض بین متعلقی الأمر و النهی فیما إذا کان العنوانان یلتقیان فی فعل واحد سواء کان العنوان بالنسبه إلی الفعل من قبیل العنوان و معنونه أو من قبیل الکلی و فرده[۱]و هذا بدیهی .

و لكن العنوان المأخوذ فى متعلق الخطاب من جهه عمومه على نحوين ١ أن يكون ملحوظا فى الخطاب فانيا فى مصاديقه على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات و المميزات فيكون شاملا فى سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر فيعد فى حكم المتعرض لحكم خصوص موضع الالتقاء و لو من جهه كون موضع الالتقاء متوقع الحدوث على وجه يكون من شأنه أن ينبه عليه المتكلم فى خطابه فيكون أخذ العنوان على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات و المميزات لهذا الغرض من التنبيه و نحوه و لا نضايقك أن تسمى مثل هذا العموم العموم الاستغراقى كما صنع بعضهم .و المقصود أن العنوان إذا أخذ فى الخطاب على وجه يسع جميع الأفراد

ص :٣٢٢

بمـا لهـا من الكثرات و المميزات يكون فى حكم المتعرض لحكم كـل فرد من أفراده فيكون نافيـا بالـدلاله الالتزاميه لكل حكم مناف لحكمه .٢ أن يكون العنوان ملحوظـا فى الخطاب فانيا فى مطلق الوجود المضاف إلى طبيعه العنوان من دون ملاحظه كونه على وجه يسع جميع الأـفراد أى لم تلاحـظ فيه الكثرات و المميزات فى مقـام الأمر بوجود الطبيعه و لا فى مقام النهى عن وجود الطبيعه الأـخرى فيكون المطلوب فى الأـمر و المنهى عنه فى النهى صـرف وجود الطبيعه و لتسم مثـل هـذا العموم العموم البـدلى كمـا صـنع بعضـهم .فإن كان العنوان مأخوذا فى الخطاب على النحو الأول فإن موضع الالتقاء يكون العام حجه فيه كسائر الأفراد الأـخرى بمعنى أن يكون متعرضـا بالـدلاله الالـتزاميه لنفى أى حكم آخر منـاف لحكم العـام بالنسبه إلى الأفراد و خصوصـيات المصاديق .و فى هـذه الصوره لا بـد أن يقع التعارض بين دليلى الأمر و النهى فى مقام الجعل و التشـريع لأنهما يتكاذبان بالنسـبه إلى موضـع الالتقـاء من جهه الـدلاله الالـتزاميه فى كـل منهمـا على نفى الحكم الآـخر بالنسـبه إلى موضع الالتقـاء .و التحقيق أن التعـارض بين العـامين من وجه إنما يقع بسـبب دلاله كل منهما بالـدلاله الالتزاميه على انتفاء حكم الآخر و من أجلها يتكاذبان و إلاـ فالـدلالتان المطابقيتـان بأنفسـهما فى العـامين من وجه لاـ يتكاذبان فلا يتعارضان ما لم يلزم من ثبوت مـدلول إحـداهما نفى مـدلول الأـخرى فليس التنـافى بين المـدلولين المطابقين إلا تنافيا بالعرض لا بالـذات .و من هنا يعلم أن هـذا الفرض و هو فرض كون العنوان مـأخوذا فى الخطـاب على النحو الأـول ينحصـر فى كونه موردا للتعـارض بين الـدليلين و لاـ تصـل النوبه إلى فرض التزاحم بين الحكمين فيه و لا إلى النزاع فى

ص :٣٢٣

جواز اجتماع الأمر و النهی و عدمه لأن مقتضی القاعده فی باب التعارض هو تساقط الدلیلین عن حجیتهما بالنسبه إلی مورد الالتقاء فلا یجوز فیه الوجوب و لا الحرمه و لا یفرض التزاحم أو مسأله النزاع فی جواز الاجتماع إلا حیث یفرض شمول الدلیلین لمورد الالتقاء و بقاء حجیتهما بالنسبه إلیه أی إنه لم یکن تعارض بین الدلیلین فی مقام الجعل و التشریع .و إن کان العنوان مأخوذا علی النحو الثانی فهو مورد التزاحم أو مسأله الاجتماع و لا یقع بین الدلیلین تعارض حینئذ و ذلک مثل قوله صل و قوله لا تغصب باعتبار أنه لم یلاحظ فی کل من خطاب الأمر و النهی الکثرات و الممیزات علی وجه یسع العنوان جمیع الأفراد و إن کان نفس العنوان فی حد ذاته و إطلاقه شاملا لجمیع الأفراد فإنه فی مثله یکون الأمر متعلقا بصرف وجود الطبیعه للصلاه و امتثاله یکون بفعل أی فرد من الأفراد فلم یکن ظاهرا فی وجوب الصلاه حتی فی مورد الغصب علی وجه یکون دالا بالدلاله الالتزامیه علی انتفاء حکم آخر فی هذا المورد لیکون نافیا لحرمه الغصب فی المورد و کذلک النهی یکون متعلقا بصرف طبیعه الغصب فلم یکن ظاهرا فی حرمه الغصب حتی فی مورد الصلاه علی وجه یکون دالا بالدلاله الالتزامیه علی انتفاء حکم آخر فی هذا المورد لیکون نافیا لوجوب الصلاه .و فی مثل هذین الدلیلین إذا کانا علی هذا النحو یکون کل منهما أجنبیا فی عموم عنوان متعلق الحکم فیه عن عنوان متعلق الحکم الآخر أی إنه غیر متعرض بدلالته الالتزامیه لنفی الحکم الآخر فلا یتکاذبان فی مقام الجعل و التشریع .فلا یقع التعارض بینهما إذ لا دلاله التزامیه لکل منهما علی نفی الحکم الآخر فی مورد الالتقاء و لا تعارض بین الدلالتین المطابقیتین بما هما لأن المفروض أن المدلول المطابقی من کل منهما هو الحکم المتعلق بعنوان أجنبی فی نفسه

عن العنوان المتعلق للحكم الآخر .و حينئذ إذا صادف أن ابتلى المكلف بجمعهما على نحو الاتفاق فحاله لا يخلو عن أحد أمرين إما أن تكون له مندوحه من الجمع بينهما و لكنه هو الذى جمع بينهما بسوء اختياره و تصرفه و إما أن لا تكون له مندوحه من الجمع بينهما .فإن كان الأول فإن المكلف حينئذ يكون قادرا على امتثال كل من التكليفين فيصلى و يترك الغصب و قد يصلى و يغصب فى فعل آخر .فإذا جمع بينهما بسوء اختياره بأن صلى فى مكان مغصوب فهنا يقع النزاع فى جواز الاجتماع بين الأمر و النهى فإن قلنا بالجواز كان مطيعا و عاصيا فى آن واحد و إن قلنا بعدم الجواز فإنه إما أن يكون مطيعا لا غير إذا رجحنا جانب الأمر أو عاصيا لا غير إذا رجحنا جانب النهى لأنه حينئذ يقع التزاحم بين التكليفين فيرجع فيه إلى أقوى الملاكين .و إن كان الثانى فإنه لا محاله يقع التزاحم بين التكليفين الفعليين لأنه حسب الفرض لا معارضه بين الدليلين فى مقام الجعل و الإنشاء بل المنافاه وقعت من عدم قدره المكلف على التفريق بين الامتثالين فيدور الأمر حينئذ بين امتثال الأمر و بين امتثال النهى إذ لا يمكنه من امتثالهما معا من جهه عدم المندوحه .هذا هو الحق الذى ينبغى أن يعول عليه فى سر التفريق بين بابى التعارض و التزاحم و بينهما و بين مسأله الاجتماع فى مورد العموم من وجه بين متعلقى الخطابين خطاب الوجوب و الحرمه و لعله يمكن استفادته من مطاوى كلماتهم و إن كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك بل اختلفت كلمات أعلام أساتذتنا رضوان الله عليهم فى وجه التفريق .

(فقد ذهب صاحب الكفايه إلى أنه لا يكون المورد من باب الاجتماع إلا إذا أحرز فى كل واحد من متعلقى الإيجاب و التحريم مناط حكمه مطلقا حتى فى مورد التصادق و الاجتماع و أما إذا لم يحرز مناط كل من الحكمين فى مورد التصادق مع العلم بمناط أحد الحكمين بلا تعيين فالمورد يكون من باب التعارض للعلم الإجمالى حينئذ بكذب أحد الدليلين الموجب للتنافى بينهما عرضا) .هذا خلاصه رأيه رحمه الله فجعل إحراز مناط الحكمين فى مورد الاجتماع و عدمه هو المناط فى التفرقه بين مسأله الاجتماع و باب التعارض بينما أن المناط عندنا فى التفرقه بينهما هو دلاله الدليلين بالدلاله الالتزاميه على نفى الحكم الآخر و عدمها فمع هذه الدلاله يحصل التكاذب بين الدليلين فيتعارضان و بدونها لا تعارض فيدخل المورد فى مسأله الاجتماع .و يمكن دعوى التلازم بين المسلكين فى الجمله لأنه مع تكاذب الدليلين من ناحيه دلالتهما الالتزاميه لا يحرز وجود مناط الحكمين فى مورد الاجتماع كما أنه مع عدم تكاذبهما يمكن إحراز وجود المناط لكل من الحكمين فى مورد الاجتماع بل لا بد من إحراز مناط الحكمين بمقتضى إطلاق الدليلين فى مدلولهما المطابقى .و أما(شيخنا النائينى فقد ذهب إلى أن مناط دخول المورد فى باب التعارض أن تكون الحيثيتان فى العامين من وجه حيثيتين تعليليتين لأنه حينئذ يتعلق الحكم فى كل منهما بنفس ما يتعلق به فيتكاذبان و أما إذا كانتا تقييديتين فلا يقع التعارض بينهما و يدخلان حينئذ فى مسأله الاجتماع مع المندوحه و فى باب التزاحم مع عدم المندوحه) .و نحن نقول فى الحيثيتين التقييديتين إذا كان بين الدلالتين تكاذب من أجل دلالتهما الالتزاميه على نفى الحكم الآخر على نحو ما فصلناه فإن

التعـارض بينهمـا لاـ محـاله واقع و لا تصل النوبه فى هـذا المورد للـدخول فى مسأله الاجتماع .و لنا مناقشه معه فى صوره الحيثيه التعليليه يطول شرحها و لا يهم التعرض لها الآن و فيما ذكرناه الكفايه و فوق الكفايه للطالب المبتدئ

ص :۳۲۷

الحق فی المسأله

بعد ما قدمنا من توضیح تحریر النزاع و بیان موضع النزاع نقول إن الحق فی المسأله هو الجواز .و قد ذهب إلی ذلک جمع من المحققین المتأخرین .و سندنا یبتنی علی توضیح و اختیار ثلاثه أمور مترتبه أولا أن متعلق التکلیف سواء کان أمرا أو نهیا لیس هو المعنون أی الفرد الخارجی للعنوان بما له من الوجود الخارجی فإنه یستحیل ذلک بل متعلق التکلیف دائما و أبدا هو العنوان علی ما سیأتی توضیحه .و اعتبر ذلک بالشوق فإن الشوق یستحیل أن یتعلق بالمعنون لأنه إما أن یتعلق به حال عدمه أو حال وجوده و کل منهما لا یکون أما الأول فیلزم تقوم الموجود بالمعدوم و تحقق المعدوم بما هو معدوم لأن المشتاق إلیه له نوع من التحقق بالشوق إلیه و هو محال واضح و أما الثانی فلأنه یکون الاشتیاق إلیه تحصیلا للحاصل و هو محال .فإذن لا یتعلق الشوق بالمعنون لا- حال وجوده و لا حال عدمه .مضافا إلی أن الشوق من الأمور النفسیه و لا یعقل أن یتشخص ما فی النفس بدون متعلق ما کجمیع الأمور النفسیه کالعلم و الخیال و الوهم و الإراده و نحوها و لا یعقل أن یتشخص بما هو خارج عن أفق النفس من الأمور العینیه فلا بد أن یتشخص بالشیء المشتاق إلیه بما له من الوجود العنوانی الفرضی و هو المشتاق إلیه أولا و بالذات و هو الموجود بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق و لکن لما کان یؤخذ العنوان

بمـا هو حـاك و مرآه عما فى الخارج أى عن المعنون فإن المعنون يكون مشـتاقا إليه شأنيا و بالعرض نظير العلم فإنه لا يعقل أن يتشـخص بالأـمر الخـارجى و المعلـوم بالـذات دائمـا و أبـدا هـو العنوان الموجود بوجود العلم و لكن بمـا هو حـاك و مرآه عن المعنون و أما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه .و فى الحقيقه إنما يتعلق الشوق بشىء إذا كان له جهه وجـدان و جهه فقدان فلا يتعلق بالمعدوم من جميع الجهات و لا بالموجود من جميع الجهات و جهه الوجدان فى المشـتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق فى أفق النفس باعتبار ما له من وجود عنوانى فرضـى و جهه الفقدان فى المشـتاق إليه هو عـدمه الحقيقى فى الخارج و معنى الشوق إليه هو الرغبه فى إخراجه من حـد الفرض و التقـدير إلى حـد الفعليه و التحقيق .و إذا كان الشوق على هـذا النحو فكذلك حال الطلب و البعث بلا فرق فيكون حقيقه طلب الشـىء هو تعلقه بالعنوان لإخراجه من حد الفرض و التقـدير إلى حـد الفعليه و التحقيق .ثانيـا أنـا لما قلنا بأن متعلق التكليف هو العنوان لا المعنون لا نعنى أن العنوان بما له من الوجود الذهنى يكون متعلقا للطلب فإن ذلك باطل بالضـروره لأن مثار الآثار و متعلق الغرض و الذى تترتب عليه المصلحه و المفسـده هو المعنون لاـ العنوان .بـل نعنى أن المتعلق هو العنوان حال وجوده الـذهنى لا أنه بما له من الوجود الـذهنى أو بما هو مفهوم و معنى تعلقه بالعنوان حال وجوده الـذهنى أنه يتعلق به نفسه باعتبار أنه مرآه عن المعنون و فان فيه فتكون التخليه فيه عن الوجود الذهنى عين التخليه به .ثالثا أنا إذ نقول إن المتعلق للتكليف هو العنوان بما هو مرآه

عن المعنون و فان فيه لا- نعنی أن المتعلق الحقیقی للتکلیف هو المعنون و أن التکلیف یسری من العنوان إلی المعنون باعتبار فنائه فیه کما قیل فإن ذلک باطل بالضروره أیضا لما تقدم أن المعنون یستحیل أن یکون متعلقا للتکلیف بأی حال من الأحوال و هو محال حتی لو کان بتوسط العنوان فإن توسط العنوان لا یخرجه عن استحاله تعلق التکلیف به .بل نعنی و نقول إن الصحیح أن متعلق التکلیف هو العنوان بما هو مرآه و فان فی المعنون علی أن یکون فناؤه فی المعنون هو المصحح لتعلق التکلیف به فقط إذ إن الغرض إنما یقوم بالمعنون المفنی فیه لا- أن الفناء یجعل التکلیف ساریا إلی المعنون و متعلقا به و فرق کبیر بین ما هو مصحح لتعلق التکلیف بشیء و بین ما هو بنفسه متعلق التکلیف و عدم التفرقه بینهما هو الذی أوهم القائلین بأن التکلیف یسری إلی المعنون باعتبار فناء العنوان فیه و لا یزال هذا الخلط بین ما هو بالذات و ما هو بالعرض مثار کثیر من الاشتباهات التی تقع فی علمی الأصول و الفلسفه و الفناء و الآلیه فی الملاحظه هو الذی یوقع الاشتباه و الخلط فیعطی ما للعنوان للمعنون و بالعکس .و إذا عسر علیک تفهم ما نرمی إلیه فاعتبر ذلک فی مثال الحرف حینما نحکم علیه بأنه لا یخبر عنه فإن عنوان الحرف و مفهومه اسم یخبر عنه کیف و قد أخبر عنه بأنه لا یخبر عنه و لکن إنما صح الإخبار عنه بذلک فباعتبار فنائه فی المعنون لأنه هو الذی له هذه الخاصیه و یقوم به الغرض من الحکم و مع ذلک لا- یجعل ذلک کون المعنون و هو الحرف الحقیقی موضوعا للحکم حقیقه أولا و بالذات فإن الحرف الحقیقی یستحیل أن یکون موضوعا للحکم و طرفا للنسبه بأی حال من الأحوال و لو بتوسط شیء کیف و حقیقته النسبه و الربط و خاصته أنه لا یخبر عنه و علیه فالمخبر عنه أولا و بالذات هو عنوان الحرف لکن لا بما هو مفهوم موجود فی الذهن فإنه بهذا الاعتبار

یخبر عنه بـل بمـا هو فـان فی المعنون و حـاک عنه فالمصـحح للإخبـار عنه بـأن لاـ یخبر عنه هو فناؤه فی معنونه فیکون الحرف الحقیقی المعنون مخبرا عنه ثانیا و بالعرض و إن کان الغرض من الحکم إنما یقوم بالمفنی فیه و هو الحرف الحقیقی .و علی هذا یتضح جلیا کیف أن دعوی سـرایه الحکم أولا و بالذات من العنوان إلی المعنون منشؤها الغفله بین ما هو المصـحح للحکم علی موضوع باعتبـار قیـام الغرض بـذلک المصـحح فیجعل الموضوع عنوانا حاکیا عنه و بین ما هو الموضوع للحکم القائم به الغرض فالمصـحح للحکم شـیء و المحکوم علیه و المجعول موضوعا شیء آخر و من العجیب أن تصدر مثل هذه الغفله من بعض أهل الفن فی المعقول .نعم إذا کـان القائـل بالسـرایه یقصـد أن العنوان یؤخـذ فانیـا فی المعنون و حـاکیـا عنه و أن الغرض إنمـا یقوم بـالمعنون فـذلک حق و نحن نقول به و لکن ذلـک لاـ ینفعه فی الغرض الـذی یهـدف إلیه لأنـا نقول بـذلک من دون أن نجعل متعلق التکلیف نفس المعنون و إنمـا یکون متعلقـا له ثانیـا و بـالعرض کالمعلوم بالعرض کما أشـرنا إلیه فیما سـبق فإن العلم إنما یتعلق بـالمعلوم بالـذات و یتقوم به و لیس هو إلاـ العنوان الموجود بوجود علمی و لکن باعتبـار فنائه فی معنونه یقال للمعنون إنه معلوم و لکنه فی الحقیقه هو معلوم بالعرض لا بالذات و هذا الفناء هو الذی یخیل للناظر أن المتعلق الحقیقی للعلم هو المعنون و لقد أحسـنوا فی تعریف العلم بأنه حصول صوره الشیء لدی العقل لا حصول نفس الشیء فالمعلوم بالذات هو الصوره و المعلوم بالعرض نفس الشـیء الـذی حصـلت صورته لـدی العقل .و إذا ثبت ما تقـدم و اتضـح ما رمینا إلیه من أن متعلق التکلیف أولا و بالذات

هو العنوان و أن المعنون متعلق له بـالعرض يتضـح لـك الحق جليـا فى مسألتنـا مسـأله اجتمـاع الأمر و النهى و هو أن الحق جواز الاجتماع .و معنى جواز الاجتماع أنه لا مانع من أن يتعلق الإيجاب بعنوان و يتعلق التحريم بعنوان آخر و إذا جمع المكلف بينهما صـدفه بسوء اختيـاره فـإن ذلك لا يجعل الفعل الواحـد المعنون لكل من العنوانين متعلقا للإيجاب و التحريم إلا بالعرض و ليس ذلك بمحال فإن المحال إنما هو أن يكون الشـىء الواحـد بـذاته متعلقا للإيجاب و التحريم .و عليه فيصـح أن يقع الفعل الواحد امتثالاـ للأمر من جهه باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه و عصـيانا للنهى من جهه أخرى باعتبار انطباق عنوان المنهى عنه و لا محـذور فى ذلك ما دام أن ذلك الفعل الواحـد ليس بنفسه و بـذاته يكون متعلقا للأمر و للنهى ليكون ذلك محالا بل العنوانان الفانيان هما المتعلقان للأمر و النهى غايه الأمر أن تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعى إلى إتيان الفعل و لا فرق بين فرد و فرد فى انطباق العنـوان عليه فـالفرد الـذى ينطبق عليه العنوان المنهى عنه كـالفرد الخـالى من ذلـك فى كون كل منهمـا ينطبق عليه العنوان المـأمور به بلاـ جهه خلـل فى الانطبـاق .و لاـ فرق فى ذلـك بين أن يكون تعـدد العنوان موجبا لتعـدد المعنون أو لم يكن مـا دام أن المعنون ليس هو متعلق التكليف بالـذات .نعم لو كـان العنوان مأخوذا فى المأمور به و المنهى عنه على وجه يسع جميع الأـفراد حتى موضع الاجتماع و هو الفرد الـذى ينطبق عليه العنوانان و لو كان ذلك من جهه إطلاق الـدليل فإنه حينئذ تكون لكل من الدليلين الدلاله الالتزاميه على نفى حكم الآخر فى موضع الالتقاء فيتكاذبان و عليه يقع التعارض بينهما و يخرج المورد عن مسأله الاجتماع كما سبق بيان

ص :٣٣٢

ذلـك مفصـلا .كما أنه لو كانت القـدره على الفعل مأخوذه فى متعلق الأمر على وجه يكون الواجب هو العنوان المقـدور بما هو مقـدور فـإن عنوان المأمور به حينئـذ لا يسع و لا يعم الفرد غير المقـدور فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضـع الاجتماع و لا يكون هذا الفرد غير المقدور شـرعا من أفراد الطبيعه بما هى مأمور بها .بخلاف ما إذا كانت القدره مصـححه فقط لتعلق التكليف بالعنوان فإن عنوان المأمور به يكون مقدورا عليه و لو بالقدره على فرد واحد من أفراده .و لهذا قلنا إنه لو انحصـر تطبيق المأمور به فى خصوص موضع الاجتماع كما فى مورد عـدم المنـدوحه يقع التزاحم بين الحكمين فى موضع الاجتماع لأنه لا يصـح تطبيق المأمور به على هـذا الفرد و هو موضع الاجتماع إلا إذا لم يكن النهى فعليا كما لا يصـح تطبيق عنوان المنهى عنه عليه إلاـ إذا لم يكن الأـمر فعليـا فلاـ بـد من رفع اليـد عن فعليه أحـد الحكمين و تقـديم الأـهم منهمـا .و لقـد ذهب بعض أعلام أساتـذتنا إلى أن القدره مأخوذه فى متعلق التكليف باعتبار أن الخطاب بالتكليف نفسه يقتضـى ذلك لأن الأمر إنما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على أن يصـدر منه بالاختيار و هذا نفسه يقتضـى كون متعلقه مقدورا لامتناع جعل الداعى نحو الممتنع و إن كـان الامتناع من ناحيه شـرعيه .و لكننا لم نتحقق صـحه هـذه الـدعوى لأن صـحه التكليف بطبيعه الفعل لا تتوقف على أكثر من القـدره على صـرف وجود الطبيعه و لو بالقـدره على فرد من أفرادهـا فالعقل هو الـذى يحكم بلزوم القـدره فى متعلق التكليف و ذلك لا يقتضـى القـدره على كل فرد من أفراد الطبيعه إلا إذا قلنا بأن التكليف يتعلق بالأفراد أولا و بالـذات و قـد تقدم توضـيح فساد هذا الوهم

تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون

بعد ما تقدم من البيان من أن التكليف إنما يتعلق بالعنوان بما هو مرآه عن أفراده لا بنفس الأفراد فإن القول بالجواز لا يتوقف على القول بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما أشرنا إليه فيما سبق لأنه سواء كان المعنون متعددا بتعدد العنوان أو غير متعدد فإن ذلك لا- يرتبط بمسألتنا نفيا و إثباتا ما دام أن المعنون ليس متعلقا للتكليف أبدا و على كل حال فالحق هو الجواز تعدد المعنون أو لم يتعدد .و لو سلمنا جدلا بأن التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سرايه التكليف من العنوان إلى المعنون كما هو المعروف فإن الحق أنه لا يجب تعدد المعنون بتعدد العنوان فقد يتعدد و قد لا يتعدد فليس هناك قاعده عامه تقضى بأن نحكم بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما تكلف بتنقيحها بعض أعاظم مشايخنا و كأن نظره الشريف يرمى إلى أن العامين من وجه يمتنع صدقهما على شيء واحد من جهه واحده و إلا لما كانا عامين من وجه فلا بد أن يفرض هناك جهتان موجودتان فى المجمع إحداهما هو الواجب و ثانيتهما هو المحرم فيكون التركيب بين الحيثيتين تركيبا انضماميا لا- اتحاديا إلا- إذا كانت الحيثيتان المفروضتان تعليليتين لا- تقييديتين فإن الواجب و المحرم على هذا الفرض يكونان شيئا واحدا و هو ذات المحيث بهاتين الحيثيتين و حينئذ يقع التعارض بين دليلى العامين و يخرج المورد عن مسألتنا .و فى هذا التقرير ما لا يخفى على الفطن أما أولا- فإن العنوان بالنسبه إلى معنونه تاره يكون منتزعا منه باعتبار ضم حيثيه زائده على الذات مباينه لها ماهيه و وجودا كالأبيض بالقياس إلى الجسم فإن صدق الأبيض عليه باعتبار عروض

صفه البیاض علیه الخارجه عن مقام ذاته و أخری یکون منتزعا منه باعتبار نفس ذاته بلا ضم حیثیه زائده علی الذات کالأبیض بالقیاس إلی نفس البیاض فإن نفس البیاض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الأبیض منه بلا حاجه إلی ضم بیاض آخر إلیه لأنه بنفس ذاته أبیض لا- ببیاض آخر و مثل ذلک صفات الکمال لذات واجب الوجود فإنها منتزعه من مقام نفس الذات لا بضم حیثیه أخری زائده علی الذات .و علیه فلا یجب فی کل عنوان منتزع أن یکون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حیثیه زائده علی الذات .و أما ثانیا فإن العنوان لا یجب فیه أن یکون کاشفا عن حقیقه متأصله علی وجه یکون انطباق العنوان أو مبدؤه علیه من باب انطباق الکلی علی فرده بل من العناوین ما هو مجعول و معتبر لدی العقل لصرف الحکایه و الکشف عن المعنون من دون أن یکون بإزائه فی الخارج حقیقه متأصله مثل عنوان العدم و الممتنع بل مثل عنوان الحرف و النسبه فإنه لا یجب فی مثله فرض حیثیه متأصله ینتزع منها العنوان و مثل هذا العنوان المعتبر قد یکون عاما یصح انطباقه علی حقائق متعدده من دون أن یکون بإزائه حیثیه واقعیه غیر تلک الحقائق المتأصله و لعل عنوان الغصب من هذا الباب فی انطباقه علی الصلاه التی تتألف من حقائق متباینه و علی غیرها من سائر التصرفات فکل تصرف فی مال الغیر بدون رضاه غصب مهما کانت حقیقه ذلک التصرف و من أیه مقوله کانت .

ثمره المسأله

من الواضح ظهور ثمره النزاع فیما إذا کان المأمور به عباده فإنه بناء علی القول بالامتناع و ترجیح جانب النهی کما هو المعروف تقع

العباده فاسده مع العلم بالحرمه و العمد بالجمع بين المأمور به و المنهى عنه كما هو المفروض فى المسأله لأنه لا أمر مع ترجيح جانب النهى و ليس هناك فى ذات المأتى به ما يصلح للتقرب به مع فرض النهى الفعلى لامتناع التقرب بالمبعد و إن كان ذات المأتى به مشتملا على المصلحه الذاتيه و قلنا بكفايه قصد المصلحه الذاتيه فى صحه العباده .نعم إذا وقع الجمع بين المأمور به و المنهى عنه عن جهل بالحرمه قصورا لا تقصيرا أو عن نسيان و كان قد أتى بالفعل على وجه القربه فالمشهور أن العباده تقع صحيحه و لعل الوجه فيه هو القول بكفايه رجحانها الذاتى و اشتمالها على المصلحه الذاتيه فى التقرب بها مع قصد ذلك و إن لم يكن الأمر فعليا و قيل إنه لا يبقى مصحح فى هذه الصوره للعباده فتقع فاسده نظرا إلى أن دليلى الوجوب و الحرمه على القول بالامتناع يصبحان متعارضين و إن لم يكونا فى حد أنفسهما متعارضين فإذا قدم جانب النهى فكما لا يبقى أمر كذلك لا يحرز وجود المقتضى له و هو المصلحه الذاتيه فى المجمع إذ تخصيص دليل الأمر بما عدا المجمع يجوز أن يكون لوجود المانع فى المجمع عن شمول الأمر له و يجوز أن يكون لانتفاء المقتضى للأمر فلا يحرز وجود المقتضى .هذا بناء على الامتناع و تقديم جانب النهى و أما بناء على الامتناع و تقديم جانب الأمر فلا شبهه فى وقوع العباده صحيحه إذ لا نهى حتى يمنع من صحتها لا سيما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناء على الامتناع فإنه لا يحرز معه المفسده الذاتيه فى المجمع .و كذلك الحق هو صحه العباده إذا قلنا بالجواز فإنه كما جاز توجيه الأمر و النهى إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما فى المجمع فقلنا بجواز الاجتماع فى مقام التشريع فكذلك نقول لا مانع من الاجتماع فى مقام الامتثال

ص :٣٣٦

أیضـا کمـا أشـرنا إلیه فی تحریر محـل النزاع حتی لو کان المعنون للعنوانین واحـدا وجودا و لم یوجب تعـدد العنوان تعـدده لما عرفت سابقا من أن المعنون لا یقع بنفسه متعلقا للتکلیف لا قبل وجوده و لا بعـد وجوده و إنما یکون الداعی إلی إتیان الفعل هو تطبیق العنوان المـأمور به علیه الـذی لیس بمنهی عنه لا ـ أن الـداعی إلی إتیـانه تعلق الأـمر به ذاته فیکون المکلف فی فعل واحد بالجمع بین عنوانی الأمر و النهی مطیعا للآمر من جهه انطباق العنوان المأمور به و عاصـیا من جهه انطباق العنوان المنهی عنه نظیر الاجتمـاع الموردی کمـا تقـدم توضـیحه فی تحریر محـل النزاع .و قیـل إن الثمره فی مسألتنـا هو إجراء أحکام المتعارضـین علی دلیلی الأـمر و النهی بناء علی الامتناع و إجراء أحکام التزاحم بینهما بناء علی الجواز و لکن إجراء أحکام التزاحم بینهما بناء علی الجواز إنما یلزم إذا کان القائل بالجواز إنما یقول بالجواز فی مقام الجعل و الإنشاء دون مقام الامتثال بل یمتنع الاجتماع فی مقام الامتثـال و حینئـذ لا ـ محـاله یقع التزاحم بین الأـمر و النهی أمـا إذا قلنـا بـالجواز فی مقام الامتثال أیضا کما أوضـحناه فلا موجب للتزاحم بین الحکمین مع وجود المنـدوحه بل یکون مطیعا عاصـیا فی فعل واحد کالاجتماع الموردی بلا فرق إذ لا دوران حینئذ بین امتثال الأمر و امتثال النهی

ص :۳۳۷

اجتماع الأمر و النهی مع عدم المندوحه

تقدم الکلام کله فی اجتماع الأمر و النهی فیما إذا کانت هناک مندوحه من الجمع بین المأمور به و المنهی عنه و قد جمع المکلف بینهما فی فعل واحد بسوء اختیاره و یلحق به ما کان الجمع بینهما عن غفله أو جهل و قد ذهبنا إلی جواز الاجتماع فی مقامی الجعل و الامتثال .و بقی الکلام فی اجتماعهما مع عدم المندوحه و ذلک بأن یکون المکلف مضطرا إلی هذا الجمع بینهما و الاضطرار علی نحوین الأول أن یکون بدون سبق اختیار للمکلف فی الجمع کمن اضطر لإنقاذ غریق إلی التصرف فی أرض مغصوبه فیکون تصرفه فی الأرض واجبا من جهه إنقاذ الغریق و حراما من جهه التصرف فی المغصوب .فإنه فی هذا الفرض لا بد أن یقع التزاحم بین الواجب و الحرام فی مقام الامتثال إذ لا مندوحه للمکلف حسب الفرض فلا بد فی مقام إطاعه الأمر بإنقاذ الغریق من الجمع لانحصار امتثال الواجب فی هذا الفرد المحرم فیدور الأمر بین أن یعصی الأمر أو یعصی النهی .و فی مثله یرجع إلی أقوی الملاکین فإن کان ملاک الأمر أقوی کما فی المثال المذکور قدم جانب الأمر و یسقط النهی عن الفعلیه و إن کان ملاک النهی أقوی قدم جانب النهی کمن انحصر عنده إنقاذ حیوان محترم من الهلکه بهلاک إنسان .تنبیه مما یلحق بهذا الباب و یتفرع علیه ما لو اضطر إلی ارتکاب فعل محرم لا بسوء اختیاره ثم اضطر إلی الإتیان بالعباده علی وجه یکون

ذلک الفعل المحرم مصداقا لتلک العباده بمعنی أنه اضطر إلی الإتیان بالعباده مجتمعه مع فعل الحرام الذی قد اضطر إلیه و مثاله المحبوس فی مکان مغصوب فیضیق علیه وقت الصلاه و لا یسعه الإتیان بها خارج المکان المغصوب .فهل فی هذا الفرض یجب علیه الإتیان بالعباده و تقع صحیحه أو لا نقول لا ینبغی الشک فی أن عبادته علی هذا التقدیر تقع صحیحه لأنه مع الاضطرار إلی فعل الحرام لا تبقی فعلیه للنهی لاشتراط القدره فی التکلیف فالأمر لا مزاحم لفعلیته فیجب علیه أداء الصلاه و لا بد أن تقع حینئذ صحیحه .نعم یستثنی من ذلک ما لو کان دلیل الأمر و دلیل النهی متعارضین بأنفسهما من أول الأمر و قد رجحنا جانب النهی بأحد مرجحات باب التعارض فإنه فی هذه الصوره لا وجه لوقوع العباده صحیحه لأن العباده لا تقع صحیحه إلا إذا قصد بها امتثال الأمر الفعلی بها إن کان أو قصد بها الرجحان الذاتی قربه إلی الله تعالی و المفروض أنه هنا لا أمر فعلی لعدم شمول دلیله بما هو حجه لمورد الاجتماع لأن المفروض تقدیم جانب النهی و قیل إن النهی إذا زالت فعلیته من جهه الاضطرار لم یبق مانع من التمسک بعموم الأمر .و هذه غفله ظاهره فإن دلیل الأمر بما هو حجه لا یکون شاملا لمورد الاجتماع لمکان التعارض بین الدلیلین و تقدیم دلیل النهی فإذا اضطر المکلف إلی فعل المنهی عنه لا یلزم منه أن یعود دلیل الأمر حجه فی مورد الاجتماع مره ثانیه و إنما یتصور أن یعود الأمر فعلیا إذا کان تقدیم النهی من باب التزاحم فإذا زال التزاحم عاد الأمر فعلیا .و أما الرجحان الذاتی فإنه بعد فرض التعارض بین الدلیلین و تقدیم جانب النهی لا یکون الرجحان محرزا فی مورد الاجتماع لأن عدم شمول

دلیل الأمر بما هو حجه لمورد الاجتماع یحتمل فیه وجهان وجود المانع مع بقاء الملاک و انتفاء المقتضی و هو الملاک فلا یحرز وجود الملاک حتی یصح قصده متقربا به إلی الله تعالی .الثانی أن یکون الاضطرار بسوء الاختیار کمن دخل منزلا مغصوبا متعمدا فبادر إلی الخروج تخلصا من استمرار الغصب فإن هذا التصرف بالمنزل فی الخروج لا شک فی أنه تصرف غصبی أیضا و هو مضطر إلی ارتکابه للتخلص من استمرار فعل الحرام و کان اضطراره إلیه بمحض اختیاره إذ دخل المنزل غاصبا باختیاره .و تعرف هذه المسأله فی لسان المتأخرین بمسأله التوسط فی المغصوب و الکلام یقع فیها من ناحیتین ۱ فی حرمه هذا التصرف الخروجی أو وجوبه .۲ فی صحه الصلاه المأتی بها حال الخروج .

حرمه الخروج من المغصوب أو وجوبه

أما الناحیه الأولی فقد تعددت الأقوال فیها فقیل بحرمه التصرف الخروجی فقط و قیل بوجوبه فقط و لکن یعاقب فاعله و قیل بوجوبه فقط و لا یعاقب فاعله و قیل بحرمته و وجوبه معا و قیل لا هذا و لا ذاک و مع ذلک یعاقب علیه .فینبغی أن نبحث عن وجه القول بالحرمه و عن وجه القول بالوجوب لیتضح الحق فی المسأله و هو القول الأول .بالدخول فهو قبل أن یدخل منهی عن کل تصرف فی المغصوب حتی هذا التصرف الخروجی لأنه کان متمکنا من ترکه بترک الدخول

و من يقول بعدم حرمته فإنه يقول به لأنه يجد أن هذا المقدار من التصرف مضطر إليه سواء خرج الغاصب أو بقى فيمتنع عليه تركه و مع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفه الحرمه .و لكنا نقول له إن هذا الامتناع هو الذى أوقع نفسه فيه بسوء اختياره و كان متمكنا من تركه بترك الدخول و الامتناع بالاختيار لا ـ ينافى الاختيار فهو مخاطب من أول الأمر بترك التصرف حتى يخرج فالخروج فى نفسه بما هو تصرف داخل من أول الأمر فى أفراد العنوان المنهى عنه أى أن العنوان المنهى عنه و هو التصرف بمال الغير بدون رضاه يسع فى عمومه كل تصرف متمكن من تركه حتى الخروج و امتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا ـ يخرجه عن عموم العنوان و نحن لا ـ نقول كما سبق أن المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا إنه يمتنع تعلق الخطاب بالممتنع تركه و إن كان الامتناع بسوء الاختيار .و أما وجه الوجوب فقد قيل إن الخروج واجب نفسى باعتبار أن الخروج معنون بعنوان التخلص عن الحرام و التخلص عن الحرام فى نفسه عنوان حسن عقلا و واجب شرعا و قد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصارى أعلى الله تعالى مقامه على ما يظهر من تقريرات درسه .و قيل إن الخروج واجب غيرى كما يظهر من بعض التعبيرات فى تقريرات الشيخ أيضا باعتبار أنه مقدمه للتخلص من الحرام و هو الغصب الزائد الذى كان يتحقق لو لم يخرج .و الحق أنه ليس بواجب نفسى و لا غيرى .أما أنه ليس بواجب نفسى فلأنه أولا أن التخلص عن الشىء بأى معنى فرض عنوان مقابل لعنوان

الابتلاء به بـديل له لاـ يجتمعـان و هما من قبيل الملكه و عـدمها و هـذا واضـح .و حينئـذ نقول له ما مرادك من التخلص الـذى حكمت عليه بأنه عنوان حسن .إن كان المراد به التخلص من أصل الغصب فهو بالخروج أى الحركات الخروجيه مبتل بالغصب لاـ أنه متخلص منه لأنه تصرف بالمغصوب .و إن كان المراد به التخلص من الغصب الزائد الـذى يقع لو لم يخرج فهو لا ينطبق على الحركـات الخروجيه و ذلك لأن التخلص لما كان مقابلا للابتلاء بـديلا له كما قـدمنا فالزمان الـذى يصـلح أن يكون زمانا للابتلاء لاـ بـد أن يكون هو الـذى يصـدق عليه عنوان التخلص مع أن زمـان الحركات الخروجيه سابق على زمان الغصب الزائد عليهـا لو لم يخرج فهو فى حال الحركات الخروجيه لا مبتل بالغصب الزائـد و لا متخلص منه بل الغاصب مبتل بالغصب من حين دخـوله إلى حيـن خروجـه و بعـد خروجه يصـدق عليه أنه متخلص من الغصب و ثانيـا أن التخلص لـو كـان عنوانـا يصـدق على الخروج فلا ينبغى أن يراد من الخروج نفس الحركات الخروجيه بل على تقـديره ينبغى أن يراد منه ما تكون الحركات الخروجيه مقـدمه له أو بمنزله المقـدمه فلا ينطبق إذن عنوان التخلص على التصـرف بالمغصوب المحرم كما يريـد أن يحققه هذا القائل .و السـر واضـح فإن الخروج يقابل الـدخول و لما كان الـدخول عنوانا للكون داخل الدار المسـبوق بالعدم فلا بد أن يكون الخروج بمقتضـى المقابله عنوانا للكون خارج الدار المسبوق بالعدم أما نفس التصـرف بالمغصوب بالحركات الخروجيه التى منها يكون الخروج فهو مقدمه أو شبه المقدمه للخروج لا نفسه .

ص :۳۴۲

و ثالثا لو سلمنا أن التخلص عنوان ينطبق على الحركات الخروجيه فلا نسلم بوجوبه النفسى لأن التخلص عن الحرام ليس هو إلا عباره أخرى عن ترك الحرام و ترك الحرام ليس واجبا نفسيا على وجه يكون ذا مصلحه نفسيه فى مقابل المفسده النفسيه فى الفعل نعم هو مطلوب بتبع النهى عن الفعل و قد تقدم ذلك فى مبحث النواهى فى الجزء الأول و فى مسأله الضد فى الجزء الثانى فكما أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العام أى نقيضه و هو الترك كذلك أن النهى عن الشىء لا يقتضى الأمر بضده العام أى نقيضه و هو الترك و لذا قلنا فى مبحث النواهى إن تفسير النهى بطلب الترك كما وقع للقوم ليس فى محله و إنما هو تفسير للشىء بلازم المعنى العقلى فإن مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلا لا على أن يكون الترك ذا مصلحه نفسيه فى مقابل مفسده الفعل و كذلك فى الأمر فإن مقتضى الدعوه إلى الفعل الزجر عن تركه عقلا لا على أن يكون الترك ذا مفسده نفسيه فى مقابل مصلحه الفعل بل ليس فى النهى إلا مفسده الفعل و ليس فى الأمر إلا مصلحه الفعل .و أما أن الخروج ليس بواجب غيرى فلأنه أولا قد تقدم أن مقدمه الواجب ليست بواجبه على تقدير القول بأن التخلص واجب نفسى .و ثانيا أن الخروج الذى هو عباره عن الحركات الخروجيه فى مقصود هذا القائل ليس مقدمه لنفس التخلص عن الحرام بل على التحقيق إنما هو مقدمه للكون فى خارج الدار و الكون فى خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عن الحرام لا نفسه و لا يلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب لازمه فإن المتلازمين لا يجب أن يشتركا فى الحكم كما تقدم فى مسأله الضد .

ص :٣٤٣

و إذا لم يجب الكون خارج الـدار كيف تجب مقدمته .و ثالثا لو سـلمنا أن التخلص واجب نفسى و أنه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجيه مقـدمه له و أن مقدمه الواجب واجبه لو سـلمنا كل ذلك فإن مقدمه الواجب إنما تكون واجبه حيث لاـ مانع من ذلك كما لو كانت محرمه فى نفسـها كركوب المركب الحرام فى طريق الحج فإنه لا يقع على صـفه الوجوب و إن توصـل به إلى الواجب و هنـا الحركـات الخروجيه تقع على صـفه الحرمه كمـا قـدمنا باعتبار أنها من أفراد الحرام و هو التصـرف بالمغصوب فلا تقع على صـفه الوجوب من باب المقـدمه .فإن قلت إن المقدمه المحرمه إنما لا تقع على صـفه الوجوب حيث لا تكون منحصـره و أما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب فإنه يقع التزاحم بين حرمتها و وجوب ذيها لأن الأمر يـدور حينئـذ بين امتثـال الوجوب و بين امتثـال الحرمه فلو كـان الوجوب أهم قـدم على حرمه المقـدمه فتسـقط حرمتهـا و هنـا الأـمر كـذلك فـإن المقـدمه منحصـره و الواجب و هو ترك الغصب الزائـد أهم .قلت هذا صـحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف فإنه حينئـذ يكون الـدوران فى مقام التشـريع و أما لو كان الدوران واقعا بسوء اختيار المكلف كما هو مفروض فى المقام فإن المولى فى مقـام التشريع قـد استوفى غرضه من أول الأـمر بالنهى عن الغصب مطلقا و لا دوران فيه حتى يقال يقبـح من المولى تفويت غرضه الأـهم .و إنما الـدوران وقع فى مقام استيفاء الغرض استيفاء خارجيا بسـبب سوء اختيار المكلف بعـد فرض أن المولى من أول الأـمر قبـل أن يـدخل المكلـف فى المحـل المغصـوب قـد اسـتوفى كـل غرضه فى مقـام التشـريع إذ نهى عن كـل تصـرف بالمغصوب فليس هناك تزاحم فى مقام التشريع فالمكلف يجب

علیه أن یترک الغصب الزائد بالخروج عن المغصوب و نفس الحرکات الخروجیه تکون أیضا محرمه یستحق علیها العقاب لأنها من أفراد ما هو منهی عنه و قد وقع فی هذا المحذور و الدوران بسوء اختیاره .

صحه الصلاه حال الخروج

و أما الناحیه الثانیه و هی صحه الصلاه حال الخروج فإنها تبتنی علی اختیار أحد الأقوال فی الناحیه الأولی .فإن قلنا بأن الخروج یقع علی صفه الوجوب فقط فإنه لا- مانع من الإتیان بالصلاه حالته سواء ضاق وقتها أم لم یضق و لکن بشرط ألا یستلزم أداء الصلاه تصرفا زائدا علی الحرکات الخروجیه فإن هذا التصرف الزائد حینئذ یقع محرما منهیا عنه .فإذا استلزم أداء الصلاه تصرفا زائدا فإن کان الوقت ضیقا فلا بد أن یؤدی الصلاه حال الخروج و لا بد أن یقتصر منها علی أقل الواجب فیصلی إیماء بدل الرکوع و السجود .و إن کان الوقت متسعا لأدائها بعد الخروج وجب أن ینتظر بها إلی ما بعد الخروج .و إن قلنا بوقوع الخروج علی صفه الحرمه فإنه مع سعه الوقت لا بد أن یؤدیها بعد الخروج سواء استلزمت تصرفا زائدا أم لم تستلزم و مع ضیق الوقت یقع التزاحم بین الحرام الغصبی و الصلاه الواجبه و الصلاه لا تترک بحال فیجب أداؤها مع ترک ما یستلزم منها تصرفا زائدا فیصلی إیماء للرکوع و السجود و یقرأ ماشیا فیترک الاطمئنان الواجب و هکذا .و إن قلنا بعدم وقوع الخروج علی صفه الحرمه و لا صفه الوجوب فلا مانع من أداء الصلاه حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفا زائدا حتی مع سعه الوقت علی النحو الذی تقدم

المسأله الخامسه دلاله النهی علی الفساد

تحریر محل النزاع

هـذه المسـأله من أمهـات المسائـل الأـصولیه التی بحثت من القـدیم و لأجـل تحریر محـل النزاع فیها و توضـیحه علینا أن نشـرح الألفاظ الوارده فی عنوانها و هی کلمه الـدلاله النهی الفساد .و لا بد من ذکر المراد من الشـیء المنهی عنه أیضا لأنه مدلول علیه بکلمه النهی إذ النهی لا بد له من متعلق .إذن ینبغی البحث عن أربعه أمور ۱ الدلاله فإن ظاهر اللفظه یعطی أن المراد منها الدلاله اللفظیه و لعله لأجل هذا الظهور البدوی أدرج بعضهم هذه المسأله فی مباحث الألفاظ و لکن المعروف أن مرادهم منها ما یؤدی إلیه لفـظ الاقتضـاء حسب مـا یفهم من بحثهم المسـأله و جمله من الأـقوال فیها لا سـیما المتأخرون من الأصولیین .و علیه فیکون المراد من الـدلاله خصوص الـدلاله العقلیه و حینئـذ یکون المقصود من النزاع البحث عن اقتضـاء طـبیعه النهی عن الشـیء فسـاد المنهی عنه عقلا و من هنا یعلم أنه لا یشترط فی النهی أن یکون مستفادا من دلیل لفظی و فی الحقیقه یکون النزاع هنا عن ثبوت الملازمه العقلیه بین النهی عن الشـیء و فساده أو عن الممانعه و المنافره عقلا بین النهی عن الشیء و صحته لا فرق بین التعبیرین .و لأجل هذا أدرجنا نحن هذه المسأله فی قسم الملازمات العقلیه .

ص: ۳۴۶

نعم قد يدعى بعضهم أن هذه الملازمه على تقدير ثبوتها من نوع الملازمات البينه بالمعنى الأخص و حينئذ يكون اللفظ الدال بالمطابقه على النهى دالا بالدلاله الالتزاميه على فساد المنهى عنه فيصح أن يراد من الدلاله ما هو أعم من الدلاله اللفظيه و العقليه .و نحن نقول هذا صحيح على هذا القول و لا بأس بتعميم الدلاله إلى اللفظيه و العقليه فى العنوان حينئذ و لكن النزاع مع هذا القائل أيضا يقع فى الملازمه العقليه قبل فرض الدلاله اللفظيه الالتزاميه فالبحث معه أيضا يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلى فالأولى أن يراد من الدلاله فى العنوان الاقتضاء العقلى فإنه يجمع جميع الأقوال و الاحتمالات لا سيما أن البحث يشمل كل نهى و إن لم يكن مستفادا من دليل لفظى .و العباره تكون أكثر استقامه لو عبر عن عنوان المسأله بما عبر به صاحب الكفايه قده بقوله اقتضاء النهى الفساد فأبدل كلمه الدلاله بكلمه الاقتضاء و لكن نحن عبرنا بما جرت عليه عاده القدماء فى عنوان المسأله متابعه لهم .۲ النهى إن كلمه النهى ظاهره كما تقدم فى الجزء الأول ص ۱۰۱ فى خصوص الحرمه و قلنا هناك إن الظهور ليس من جهه الوضع بل بمقتضى حكم العقل أما نفس الكلمه من جهه الوضع فهى تشتمل النهى التحريمى و النهى التنزيهى أى الكراهه و لعل كلمه النهى فى مثل عنوان المسأله ليس فيها ما يقتضى عقلا ظهورها فى الحرمه فلا بأس من تعميم النهى فى العنوان لكل من القسمين بعد أن كان النزاع قد وقع فى كل منهما .و كذلك كلمه النهى بإطلاقها ظاهره فى خصوص الحرمه النفسيه دون الغيريه و لكن النزاع أيضا وقع فى كل منهما فإذن ينبغى تعميم كلمه

النهی فی العنوان للتحریمی و التنزیهی و للنفسی و الغیری کما صنع صاحب الکفایه قده و شیخنا النائینی قده جزم باختصاص النهی فی عنوان المسأله بخصوص التحریمی النفسی لأنه یجزم بأن التنزیهی لا یقتضی الفساد و کذا الغیری .و الذی ینبغی أن یقال له أن الاختیار شیء و عموم النزاع فی المسأله شیء آخر فإن اختیارکم بأن النهی التنزیهی و الغیری لا یقتضیان الفساد لیس معناه اتفاق الکل علی ذلک حتی یکون النزاع فی المسأله مختصا بما عداهما و المفروض أن هناک من یقول بأن النهی التنزیهی و الغیری یقتضیان الفساد .فتعمیم کلمه النهی فی العنوان هو الأولی .۳ الفساد إن الفساد کلمه ظاهره المعنی و المراد منها ما یقابل الصحه تقابل العدم و الملکه علی الأصح لا تقابل النقیضین و لا تقابل الضدین .و علیه فما له قابلیه أن یکون صحیحا یصح أن یتصف بالفساد و ما لیس له ذلک لا یصح وصفه بالفساد .و صحه کل شیء بحسبه فمعنی صحه العباده مطابقتها لما هو المأمور به من جهه تمام أجزائها و جمیع ما هو معتبر فیها[۱]و معنی فسادها عدم مطابقتها له من جهه نقصان فیها و لازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الأمر و عدم سقوط الأداء و القضاء .و معنی صحه المعامله مطابقتها لما هو المعتبر فیها من أجزاء و شرائط و نحوها و معنی فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فیها و لازم عدم مطابقتها

عدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها من نحو النقل و الانتقال فی عقد البيع و الإجاره و من نحو العلقه الزوجيه فی عقد النكاح و هكذا .۴ متعلق النهی لا- شک فی أن متعلق النهی هنا يجب أن يكون مما يصح أن يتصف بالصحه و الفساد ليصح النزاع فيه و إلا- فلا- معنی لأن يقال مثلا- إن النهی عن شرب الخمر يقتضی الفساد أو لا يقتضی .و عليه فليس كل ما هو متعلق للنهی يقع موضعا للنزاع فی هذه المسأله بل خصوص ما يقبل وصفی الصحه و الفساد و هذا واضح .ثم إن متعلق النهی يعم العباده و المعامله اللتين يصح وصفهما بالفساد فلا- اختصاص للمسأله بالعباده كما ربما ينسب إلی بعضهم .و إذا اتضح المقصود من الكلمات التی وردت فی العنوان يتضح المقصود من النزاع و محله هنا فإنه يرجع إلی النزاع فی الملازمه العقليه بين النهی عن الشیء و فساده فمن يقول بالاقتضاء فإنما يقول بأن النهی يستلزم عقلا فساد متعلقه و قد يقول مع ذلک بأن اللفظ الدال علی النهی دال علی فساد المنهی عنه بالدلاله الالتزاميه و من يقول بعدمه إنما يقول بأن النهی عن الشیء لا يستلزم عقلا فساده .أو فقل إن النزاع هنا يرجع إلی النزاع فی وجود الممانعه و المنافره عقلا بين كون الشیء صحيحا و بين كونه منهيا عنه أی أنه هل هناک مانعه جمع بين صحه الشیء و النهی عنه أو لا .و لأجل هذا تدخل هذه المسأله فی بحث الملازمات العقليه كما صنعناه .و لما كان البحث يختلف كثيرا فی كل واحده من العباده و المعامله عقدوا البحث فی موضعين العباده و المعامله فينبغی البحث عن كل منهما مستقلا فی مبحثين

المبحث الأول النهى عن العباده

المقصود من العباده التی هی محل النزاع فی المقام العباده بالمعنی الأخص أی خصوص ما یشترط فی صحتها قصد القربه أو فقل هی خصوص الوظیفه التی شرعها الله تعالی لأجل التقرب بها إلیه .و لا یشمل النزاع العباده بالمعنی الأعم مثل غسل الثوب من النجاسه لأنه و إن صح أن یقع عباده متقربا به إلی الله تعالی لا یتوقف حصول أثره المرغوب فیه و هو زوال النجاسه علی وقوعه قریبا فلو فرض وقوعه منهیا عنه کالغسل بالماء المغصوب فإنه یقع به الامتثال و یسقط الأمر به فلا یتصور وقوعه فاسدا من أجل تعلق النهی به .نعم إذا وقع محرما منهیا عنه فإنه لا یقع عباده متقربا به إلی الله تعالی فإذا قصد من الفساد هذا المعنی فلا بأس فی أن یقال إن النهی عن العباده بالمعنی الأعم یقتضی الفساد فإن من یدعی الممانعه بین الصحه و النهی یمکن أن یدعی الممانعه بین وقوع غسل الثوب صحیحا أی عباده متقربا به إلی الله تعالی و بین النهی عنه .و لیس معنی العباده هنا أنها ما کانت متعلقه للأمر فعلا- لأنه مع فرض تعلق النهی بها فعلا لا یعقل فرض تعلق الأمر بها أیضا و لیس ذلک کباب اجتماع الأمر و النهی الذی فرض فیه تعلق النهی بعنوان غیر العنوان الذی تعلق به الأمر فإنه إن جاز هناک اجتماع الأمر و النهی فلا یجوز هنا لعدم تعدد العنوان و إنما العنوان الذی تعلق به الأمر هو نفسه صار متعلقا للنهی .و علی هذا فلا بد أن یراد بالعباده المنهی عنها ما کانت طبیعتها متعلقه للأمر و إن لم تکن شامله بما هی مأمور بها لما هو متعلق النهی أو ما

كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر و بعباره أخرى جامعه أن يقال إن المقصود بالعباده هنا هى الوظيفه التى لو شرعها الشارع لشرعها لأجل التعبد بها و إن لم يتعلق بها أمر فعلى لخصوصيه المورد .ثم إن النهى عن العباده يتصور على أنحاء أحدها أن يتعلق النهى بأصل العباده كالنهى عن صوم العيدين و صوم الوصال و صلاه الحائض و النفساء و ثانيها أن يتعلق بجزئها كالنهى عن قراءه سوره من سور العزائم فى الصلاه و ثالثها أن يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها كالنهى عن الصلاه باللباس المغصوب أو المتنجس و رابعها أن يتعلق بوصف ملازم لها أو لجزئها كالنهى عن الجهر بالقراءه فى موضع الإخفات و النهى عن الإخفات فى موضع الجهر .و الحق أن النهى عن العباده يقتضى الفساد سواء كان نهيا عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها للتمانع الظاهر بين العباده التى يراد بها التقرب إلى الله تعالى و مرضاته و بين النهى عنها المبعد عصيانه عن الله و المثير لسخطه فيستحيل التقرب بالمبعد و الرضا بما يسخطه و يستحيل أيضا التقرب بما يشتمل على المبعد المبغوض المسخط له أو بما هو متقيد بالمبعد أو بما هو موصوف بالمبعد .و من الواضح أن المقصود من القرب و البعد من المولى القرب و البعد المعنويان و هما يشبهان القرب و البعد المكانيين فكما يستحيل التقرب المكانى بما هو مبعد مكانا كذلك يستحيل التقرب المعنوى بما هو مبعد معنى .و نحن إذ نقول ذلك فى النهى عن الجزء و الشرط و الوصف نقول به لا لأجل أن النهى عن هذه الأمور يسرى إلى أصل العباده و أن ذلك واسطه فى الثبوت أو واسطه فى العروض كما قيل و لا لأجل أن جزء العباده و شرطها عباده فإذا فسد الجزء و الشرط استلزم فسادهما فساد المركب و المشروط .

ص :٣٥١

بـل نحن لاـ نسـتند فی قولنا فی الجزء و الشـرط و الوصف إلی ذلک لأنه لا حاجه إلی مثل هـذه التعلیلات و لا تصل النوبه إلیها بعد ما قلناه من أنه یستحیل التقرب بما یشتمل علی المبعد أو بما هو مقید أو موصوف بالمبعد کما یستحیل التقرب بنفس المبعد بلا فرق .علی أن فی هـذه التعلیلات من المناقشه ما لا یسـعه هـذا المختصـر و لا حاجه إلی مناقشـتها بعـد ما ذکرناه .هذا کله فی النهی النفسـی أمـا النهی الغیری المقـدمی فحکمه حکم النفسـی بلا فرق کما أشـرنا إلی ذلک فی ما تقـدم ص ۳۰۴ .فإنه أشرنا هنـاک إلی الوجه الـذی ذکره بعض أعـاظم مشایخنـا قـدس سـره للفرق بینهما بأن النهی الغیری لا یکشف عن وجود مفسـده و حزازه فی المنهی عنه فیبقی المنهی عنه علی ما کان علیه من المصـلحه الـذاتیه بلا مزاحم لها من مفسده للنهی فیمکن التقرب به بقصد تلک المصلحه الذاتیه المفروضه بخلاف النهی النفسی الکاشف عن المفسده و الحزازه فی المنهی عنه المانعه من التقرب به .و قد ناقشناه هناک بأن التقرب و الابتعاد لیسا یدوران مدار المصلحه و المفسده الذاتیتین حتی یتم هذا الکلام بل کما ذکرناه هناک أن الفعل المبعـد عن المولی فی حال کونه مبعـدا لا یعقل أن یکون متقربا به إلیه کالتقرب و الابتعاد المکانیین و النهی و إن کـان غیریـا یوجب البعـد و مبغوضـیه المنهی عنه و إن لم یشـتمل علی مفسـده نفسـیه .و یبقی الکلاـم فی النهی التنزیهی أی الکراهه فالحق أیضا أنه یقتضی الفساد کالنهی التحریمی لنفس التعلیل السابق من استحاله التقرب بما هو مبعد بلا فرق غایه الأمر أن مرتبه البعد فی التحریمی أشد و أکثر منها فی التنزیهی کاختلاف مرتبه القرب فی موافقه الأمر الوجوبی و الاستحبابی .

ص :۳۵۲

و هـذا الفرق لا يوجب تفاوتا فی استحاله التقرب بالمبعد و لأجل هذا حمل الأصحاب الکراهه فی العباده علی أقلیه الثواب مع ثبوت صحتها شرعا لو أتی بها المکلف لا الکراهه الحکمیه الشرعیه و معنی حمل الکراهه علی أقلیه الثواب أن النهی الوارد فیها یکون مسوقا لبیان هذا المعنی و بداعی الإرشاد إلی أقلیه الثواب و لیس مسوقا لبیان الحکم التکلیفی المقابل للأحکام الأربعه الباقیه بداعی الزجر عن الفعل و الردع عنه .و علیه فلو أحرز بدلیل خاص أن النهی بداعی الزجر التنزیهی أو لم یحرز من دلیل خاص صحه العباده المکروهه فلا محاله لا نقول بصحه العباده المنهی عنها بالنهی التنزیهی .هذا فیما إذا کان النهی التنزیهی عن نفس عنوان العباده أو جزئها أو شرطها أو وصفها أما لو کان النهی عن عنوان آخر غیر عنوان المأمور به کما لو کان بین المنهی عنه و المأمور به عموم و خصوص من وجه فإن هذا المورد یدخل فی باب الاجتماع و قد قلنا هناک بجواز الاجتماع فی الأمر و النهی التحریمی فضلا عن الأمر و النهی التنزیهی و لیس هو من باب النهی عن العباده إلا إذا ذهبنا إلی امتناع الاجتماع فیدخل فی مسألتنا .تنبیه إن النهی الذی هو موضع النزاع و الذی قلنا باقتضائه الفساد فی العباده هو النهی بالمعنی الظاهر من مادته و صیغته أعنی ما یتضمن حکما تحریمیا أو تنزیهیا بأن یکون إنشاؤه بداعی الردع و الزجر .أما النهی بداع آخر کداعی بیان أقلیه الثواب أو داعی الإرشاد إلی مانعیه الشیء مثل النهی عن لبس جلد المیته فی الصلاه أو نحو ذلک من الدواعی فإنه لیس موضع النزاع فی مسألتنا و لا یقتضی الفساد بما هو نهی إلا أن یتضمن اعتبار شیء فی المأمور به فمع فقد ذلک الشیء لا ینطبق المأتی به علی المأمور به فیقع فاسدا کالنهی بداعی الإرشاد إلی مانعیه شیء

فیستفاد منه أن عدم ذلک الشیء یکون شرطا فی المأمور به و لکن هذا شیء آخر لا یرتبط بمسألتنا فإن هذا یجزی حتی فی الواجبات التوصلیه فإن فقد أحد شروطها یوجب فسادها

المبحث الثانی النهی عن المعامله

إن النهی فی المعامله علی نحوین کالنهی عن العباده فإنه تاره یکون النهی بداعی بیان مانعیه الشیء المنهی عنه أو بداع آخر مشابه له و أخری یکون بداعی الردع و الزجر من أجل مبغوضیه ما تعلق به النهی و وجود الحزازه فیه .فإن کان الأول فهو خارج عن مسألتنا کما تقدم فی التنبیه السابق إذ لا شک فی أنه لو کان النهی بداعی الإرشاد إلی مانعیه الشیء فی المعامله فإنه یکون دالا علی فسادها عند الإخلال لدلاله النهی علی اعتبار عدم المانع فیها فتخلفه تخلف للشرط المعتبر فی صحتها و هذا لا ینبغی أن یختلف فیه اثنان .و إن کان الثانی فإن النهی إما أن یکون عن ذات السبب أی عن العقد الإنشائی أو فقل عن التسبیب به لإیجاد المعامله کالنهی عن البیع وقت النداء لصلاه الجمعه فی قوله تعالی إِذٰا نُودِیَ لِلصَّلاٰهِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَهِ فَاسْعَوْا إِلیٰ ذِکْرِ اللّٰهِ وَ ذَرُوا الْبَیْعَ و إما أن یکون عن ذات المسبب أی عن نفس وجود المعامله کالنهی عن بیع الآبق و بیع المصحف .فإن کان النهی علی النحو الأول أی عن ذات السبب فالمعروف أنه لا یدل علی فساد المعامله إذا لم تثبت المنافاه لا عقلا و لا عرفا بین مبغوضیه العقد و التسبیب به و بین إمضاء الشارع له بعد أن کان العقد مستوفیا لجمیع

الشروط المعتبره فيه بل ثبت خلافها كحرمه الظهار التى لم تناف ترتب الأثر عليه من الفراق .و إن كان النهى على النحو الثانى أى عن المسبب فقد ذهب جماعه من العلماء إلى أن النهى فى هذا القسم يقتضى الفساد .و أقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعاظم مشايخنا من أن صحه كل معامله مشروطه بأن يكون العاقد مسلطا على المعامله فى حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرف فى العين التى تجرى عليها المعامله و نفس النهى عن المسبب يكون معجزا مولويا للمكلف عن الفعل و رافعا لسلطنته عليه فيختل به ذلك الشرط المعتبر فى صحه المعامله فلا محاله يترتب على ذلك فسادها .هذا غايه ما يمكن أن يقال فى بيان اقتضاء النهى عن المسبب لفساد المعامله و لكن التحقيق أن يقال إن استناد الفساد إلى النهى إنما يصح أن يفرض و يتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجودا حتى بشرائط المتعاقدين و شرائط العوضين و أنه ليس فى البين إلا المبغوضيه الصرفه المستفاده من النهى و حينئذ يقع البحث فى أن هذه المبغوضيه هل تنافى صحه المعامله أو لا تنافيها .أما إذا كان النهى دالا على اعتبار شىء فى المتعاقدين و العوضين أو العقد مثل النهى عن أن يبيع السفيه و المجنون و الصغير الدال على اعتبار العقل و البلوغ فى البائع و كالنهى عن بيع الخمر و الميته و الآبق و نحوها الدال على اعتبار إباحه المبيع و التمكن من التصرف منه و كالنهى عن العقد بغير العربيه مثلا الدال على اعتبارها فى العقد فإن هذا النهى فى كل ذلك لا شك فى كونه دالا على فساد المعامله لأن هذا النهى فى الحقيقه يرجع إلى القسم الأول الذى ذكرناه و هو ما كان النهى بداعى الإرشاد إلى

اعتبار شیء فی المعامله و قد تقدم أن هذا لیس موضع الکلام من منافاه نفس النهی بداعی الردع و الزجر لصحه المعامله .فالعمده هو الکلام فی هذه المنافاه و لیس من دلیل علیها حتی تثبت الملازمه بین النهی و فساد المعامله و کون النهی عن المسبب یکون معجزا مولویا للمکلف عن الفعل و رافعا لسلطنته علیه فإن معنی ذلک أن النهی فی المعامله شأنه أن یدل علی اختلال شرط فی المعامله بارتکاب المنهی عنه و هذا لا کلام لنا فیه .و فی هذا القدر من البحث فی هذه المسأله الکفایه وفقنا الله تعالی لمراضیه

ص :356

الجزء الثالث

اشاره

ص :١

ص :٢

ص :۴۰

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

المقصد الثالث مباحث الحجه

تمهيد

إن مقصودنا من هذا البحث و هو مباحث الحجه تنقيح ما يصلح أن يكون دليلا و حجه على الأحكام الشرعيه لنتوصل إلى الواقع من أحكام الله تعالى .فإن أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا فذلك هو الغايه القصوى و إن أخطأناه فنحن نكون معذورين غير معاقبين فى مخالفه الواقع .و السر فى كوننا معذورين عند الخطإ هو لأجل أننا قد بذلنا جهدنا و قصارى وسعنا فى البحث عن الطرق الموصله إلى الواقع من أحكام الله تعالى حتى ثبت لدينا على سبيل القطع أن هذا الدليل المعين كخبر الواحد مثلا قد ارتضاه الشارع لنا طريقا إلى أحكامه و جعله حجه عليها .فالخطأ الذى نقع فيه إنما جاء من الدليل الذى نصبه و ارتضاه لنا لا من قبلنا .و سيأتى بيان كيف نكون معذورين و كيف يصح وقوع الخطإ فى الدليل المنصوب حجه مع أن الشارع هو الذى نصبه و جعله حجه .

ص :5

و لا- شک فی أن هـذا المقصـد هو غـایه الغایـات من مباحث علم أصول الفقه و هو العمـده فیها لأنه هو الـذی یحصل کبریات مسائل المقصـدین السابقین الأول و الثانی فإنه لما کان یبحث فی المقصـد الأول عن تشـخیص صـغریات الظواهر اللفظیه[۱]فإنه فی هـذا المقصـد یبحث عن حجیه مطلق الظواهر اللفظیه بنحو العموم فتتـألف الصـغری من نـتیجه المقصـد الأـول .و الکبری من نتیجه هـذا المقصـد لیسـتنتج من ذلـک الحکم الشـرعی فیقـال مثلا- صـیغه افعـل ظاهره فی الوجوب الصـغری و کل ظاهر حجه الکبری فینتج صیغه افعل حجه فی الوجوب النتیجه .فإذا وردت صیغه افعل فی آیه أو حدیث استنتج من ذلک وجوب متعلقها .و هکذا یقال فی المقصد الثانی إذ یبحث فیه عن تشخیص صغریات أحکام العقل و فی هذا المقصد یبحث عن حجیه حکم العقل فتتألف منهما صـغری و کبری .و قد أوضحنا کل ذلک فی تمهید المقصدین فراجع .و علیه فلا بد أن نستقصی فی بحثنا عن کل مـا قیـل أو یمکن أن یقـال باعتباره و حجیته لنسـتوفی البحث و لنعـذر عنـد الله تعالی فی اتباع ما یصـح اتباعه و طرح ما لا یثبت اعتباره .

ص :۶

و ينبغی لنا أيضا من باب التمهيد و المقدمه أن نبحث عن موضوع هذا المقصد و عن معنی الحجيه و خصائصـها و المناط فيها و كيفيه اعتبارها و ما يتعلق بذلك فنضع المقدمه فی عده مباحث كما نضع المقصد فی عده أبواب

المقدمه و فیها مباحث

موضوع المقصد الثالث

من التمهید المتقدم فی بیان المقصود من مباحث الحجه یتبین لنا أن الموضوع لهذا المقصد الذی یبحث فیه عن لواحق ذلک الموضوع و محمولاته هو کل شیء یصلح أن یدعی ثبوت الحکم الشرعی به لیکون دلیلا و حجه علیه .فإن استطعنا فی هذا المقصد أن نثبت بدلیل قطعی[۱]أن هذا الطریق مثلا حجه أخذنا به و رجعنا إلیه لإثبات الأحکام الشرعیه و إلا طرحناه و أهملناه و بصریح العباره نقول إن الموضوع لهذا المقصد فی الحقیقه هو ذات الدلیل بما هو فی نفسه لا بما هو دلیل .و أما محمولاته و لواحقه التی نفحصها و نبحث عنها لإثباتها له فهی کون ذلک الشیء دلیلا و حجه فإما أن نثبت ذلک أو ننفیه .

ص :۹

و لا ـ يصح أن نجعل موضوعه الـدليل بمـا هو دليـل أو الحجه بمـا هى حجه أى بصـفه كونه دليلا و حجه كما نسب ذلك إلى المحقق القمى أعلى الله مقـامه فى قوانينه إذ جعـل موضوع أصـل علم الأـصول الأـدله الأـربعه بمـا هى أدله .و لو كان الأمر كما ذهب إليه رحمه الله لوجب أن تخرج مسائـل هـذا المقصـد كلهـا عن علم الأـصول لأنها تكون حينئـذ من مباديه التصوريه لا من مسـائله و ذلـك واضـح لأـن البحث عن حجيه الـدليل يكون بحثا عن أصل وجود الموضوع و ثبوته الـذى هو مفاد كان التامه لا بحثا عن لواحق الموضوع الذى هو مفاد كان الناقصه و المعروف عند أهل الفن أن البحث عن وجود الموضوع أى موضوع كان سواء كـان موضوع العلم أو موضوع أحـد أبوابه و مسـائله معـدود من مبـادئ العلم التصوريه لا ـ من مسـائله .و لكن هنـا ملاحظه ينبغى التنبيه عليها فى هذا الصدد و هى أن تخصيص موضوع علم الأصول بالأدله الأربعه كما فعل الكثير من مؤلفينا يستدعى أن يلتزموا بـأن الموضوع هو الـدليل بمـا هو دليل كما فعل صاحب القوانين و ذلك لأن هؤلاء لما خصـصوا الموضوع بهـذه الأربعه فإنمـا خصـصوه بهـا لأنهـا معلومه الحجيه عنـدهم فلا ـ بـد أنهم لاحظوهـا موضوعـا للعلم بما هى أدله لا بما هى هى و إلا لجعلوا الموضوع شاملا لها و لغيرها مما هو غير معتبر عندهم كالقياس و الاستحسان و نحوهما و ما كان وجه لتخصيصها بالأدله الأربعه .و حينئـذ لا ـ مخرج لهم من الإشكال المتقـدم و هو لزوم خروج عمـده مسائـل علم الأصول عنه .و على هـذا يتضـح أن مناقشـه صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست فى محلها لأن دعواه هذه لا بد من الالتزام بها بعد الالتزام بأن الموضوع

خصوص الأدله الأربعه و إن لزم عليه إشكال خروج أهم المسائل عنه .و لو كان الموضوع هى الأدله بما هى هى كما ذهب إليه صاحب الفصول لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعه و لوجب تعميمه لكل ما يصلح أن يبحث عن دليليته و إن ثبت بعد البحث أنه ليس بدليل .و الخلاصه أنه إما أن نخصص الموضوع بالأدله الأربعه فيجب أن نلتزم بما التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الأصول و إما أن نعمم الموضوع كما هو الصحيح لكل ما يصلح أن يدعى أنه دليل فلا يختص بالأربعه و حينئذ يصح أن نلتزم بما التزم به صاحب الفصول و تدخل مباحث هذا المقصد فى مسائل العلم .فالالتزام بأن الموضوع هى الأربعه فقط ثم الالتزام بأنها بما هى هى لا يجتمعان .و هذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الأصول لغير الأدله الأربعه و هو الذى نريد إثباته هنا و قد سبقت الإشاره إلى ذلك ص ۶ من الجزء الأول و النتيجه أن الموضوع الذى يبحث عنه فى هذا المقصد هو كل شىء يصلح أن يدعى أنه دليل و حجه .فيعمم البحث كل ما يقال إنه حجه فيدخل فيه البحث عن حجيه خبر الواحد و الظواهر و الشهره و الإجماع المنقول و القياس و الاستحسان و نحو ذلك بالإضافه إلى البحث عن أصل الكتاب و السنه و الإجماع و العقل .فما ثبت أنه حجه من هذه الأمور أخذنا به و ما لم يثبت طرحناه .كما يدخل فيه أيضا البحث عن مسأله التعادل و التراجيح لأن البحث فيها فى الحقيقه عن تعيين ما هو حجه و دليل من بين المتعارضين فتكون المسأله من مسائل مباحث الحجه .

ص :۱۱

و نحن جعلناها فى الجزء الأول ص ۸ خاتمه لعلم الأصول اتباعا لمنهج القوم و رأينا الآن العدول عن ذلك رعايه لواقعها و للاختصار

معنى الحجه

۱ الحجه لغه كل شىء يصلح أن يحتج به على الغير .و ذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومه معه و الظفر على الغير على نحوين إما بإسكاته و قطع عذره و إبطاله .و إما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجه فتكون الحجه معذره له لدى الغير .۲ و أما الحجه فى الاصطلاح العلمى فلها معنيان أو اصطلاحان أما عند المناطقه و معناها كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوبا أى مجموع القضايا المترابطه التى يتوصل بتأليفها و ترابطها إلى العلم بالمجهول سواء كان فى مقام الخصومه مع أحد أم لم يكن و قد يطلقون الحجه أيضا على نفس الحد الأوسط فى القياس .ب ما عند الأصوليين و معناها عندهم حسب تتبع استعمالها كل شىء يثبت متعلقه و لا يبلغ درجه القطع .أى لا يكون سببا للقطع بمتعلقه و إلا فمع القطع يكون القطع هو الحجه و لكن هو حجه بمعناها اللغوى أو قل بتعبير آخر الحجه كل شىء يكشف عن شىء آخر و يحكى عنه على وجه يكون مثبتا له .و نعنى بكونه مثبتا له أن إثباته يكون بحسب الجعل من الشارع

ص :۱۲

المكلف بعنوان أنه هو الواقع و إنما يصح ذلك و يكون مثبتا له فبضميمه الدليل على اعتبار ذلك الشىء الكاشف الحاكى و على أنه حجه من قبل الشارع .و سيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق معنى الجعل للحجيه و كيف يثبت الحكم بالحجه .و على هذا فالحجه بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع أى أن القطع لا يسمى حجه بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوى لأن طريقيه القطع كما سيأتى ذاتيه غير مجعوله من قبل أحد .و تكون الحجه بهذا المعنى الأصولى مرادفه لكلمه الأماره .كما أن كلمه الدليل و كلمه الطريق تستعملان فى هذا المعنى فيكونان مرادفتين لكلمه الأماره و الحجه أو كالمترادفتين .و عليه فلك أن تقول فى عنوان هذا المقصد بدل كلمه مباحث الحجه مباحث الأمارات .أو مباحث الأدله .أو مباحث الطرق و كلها تؤدى معنى واحد .و مما ينبغى التنبيه عليه فى هذا الصدد أن استعمال كلمه الحجه فى المعنى الذى تؤديه كلمه الأماره مأخوذ من المعنى اللغوى من باب تسميه الخاص باسم العام نظرا إلى أن الأماره مما يصح أن يحتج المكلف بها إذا عمل بها و صادفت مخالفه الواقع فتكون معذره له كما أنه مما يصح أن يحتج بها المولى على المكلف إذا لم يعمل بها و وقع فى مخالفه الحكم الواقعى فيستحق العقاب على المخالفه

۳ مدلول کلمه الأماره و الظن المعتبر

بعد أن قلنا إن الأماره مرادفه لکلمه الحجه باصطلاح الأصولیین .ینبغی أن ننقل الکلام إلی کلمه الأماره لنسقط بعض استعمالاتها کما سنستعملها بدل کلمه الحجه فی المباحث الآتیه فنقول إنه کثیرا ما یجری علی ألسنه الأصولیین إطلاق کلمه الأماره علی معنی ما تؤدیه کلمه الظن و یقصدون من الظن الظن المعتبر أی الذی اعتبره الشارع و جعله حجه و یوهم ذلک أن الأماره و الظن المعتبر لفظان مترادفان یؤدیان معنی واحدا مع أنهما لیسا کذلک .و فی الحقیقه أن هذا تسامح فی التعبیر منهم علی نحو المجاز فی الاستعمال لا أنه وضع آخر لکلمه الأماره و إنما مدلول الأماره الحقیقی هو کل شیء اعتبره الشارع لأجل أنه یکون سببا للظن کخبر الواحد و الظواهر .و المجاز هنا إما من جهه إطلاق السبب علی مسببه فیسمی الظن المسبب أماره .و إما من جهه إطلاق المسبب علی سببه فتسمی الأماره التی هی سبب للظن ظنا فیقولون الظن المعتبر و الظن الخاص و الاعتبار و الخصوصیه أنما هما لسبب الظن .و منشأ هذا التسامح فی الإطلاق هو أن السر فی اعتبار الأماره و جعلها حجه و طریقا هو إفادتها للظن دائما أو علی الأغلب و یقولون للثانی الذی یفید الظن علی الأغلب الظن النوعی علی ما سیأتی بیانه

ص :۱۴

۴ الظن النوعی

و معنی الظن النوعی أن الأماره تکون من شأنها أن تفید الظن عند غالب الناس و نوعهم و اعتبارها عند الشارع أنما یکون من هذه الجهه فلا یضر فی اعتبارها و حجیتها ألا یحصل منها ظن فعلی للشخص الذی قامت عنده الأماره بل تکون حجه عند هذا الشخص أیضا حیث إن دلیل اعتبارها دل علی أن الشارع إنما اعتبرها حجه و رضی بها طریقا لأن من شأنها أن تفید الظن و إن لم یحصل الظن الفعلی منها لدی بعض الأشخاص .ثم لا یخفی علیک أنا قد نعبر فیما یأتی تبعا للأصولیین فنقول الظن الخاص أو الظن المعتبر أو الظن الحجه و أمثال هذه التعبیرات و المقصود منها دائما سبب الظن أعنی الأماره المعتبره و إن لم تفد ظنا فعلیا فلا یشتبه علیک الحال

۵ الأماره و الأصل العملی

و اصطلاح الأماره لا یشمل الأصل العملی کالبراءه و الاحتیاط و التخییر و الاستصحاب بل هذه الأصول تقع فی جانب و الأماره فی جانب آخر مقابل له فإن المکلف إنما یرجع إلی الأصول إذا افتقد الأماره أی إذا لم تقم عنده الحجه علی الحکم الشرعی الواقعی علی ما سیأتی توضیحه و بیان السر فیه .و لا ـ ینافی ذلک أن هذه الأصول أیضا قد یطلق علیها أنها حجه فإن إطلاق الحجه علیها لیس بمعنی الحجه فی باب الأمارات بل بالمعنی اللغوی باعتبار أنها معذره للمکلف إذا عمل بها و أخطأ الواقع و یحتج بها المولی

ص: ۱۵

على المكلف إذا خالفها و لم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب .و لأجل هذا جعلنا باب الأصول العمليه بابا آخر مقابل باب مباحث الحجه .و قد أشير فى تعريف الأماره إلى خروج الأصول العمليه بقولهم يثبت متعلقه لأن الأصول العمليه لا تثبت متعلقاتها لأنه ليس لسانها لسان إثبات الواقع و الحكايه عنه و إنما هى فى حقيقتها مرجع للمكلف فى مقام العمل عند الحيره و الشك فى الواقع و عدم ثبوت حجه عليه و غايه شأنها أنها تكون معذره للمكلف .و من هنا اختلفوا فى الاستصحاب أنه أماره أو أصل باعتبار أن له شأن الحكايه عن الواقع و إحرازه فى الجمله لأن اليقين السابق غالبا ما يورث الظن ببقاء المتيقن فى الزمان اللاحق و لأن حقيقته كما سيأتى فى موضعه البناء على اليقين السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل و لم يشك فى بقائه و لأجل هذا سمى الاستصحاب عند من يراه أصلا أصلا محرزا .فمن لاحظ فى الاستصحاب جهه ما له من إحراز و أنه يوجب الظن و اعتبر حجيته من هذه الجهه عده من الأمارات و من لاحظ فيه أن الشارع إنما جعله مرجعا للمكلف عند الشك و الحيره و اعتبر حجيته من جهه دلاله الأخبار عليه عده من جمله الأصول و سيأتى إن شاء الله تعالى شرح ذلك فى محله مع بيان الحق فيه

۶ المناط فی إثبات حجیه الأماره

مما یجب أن نعرفه قبل البحث و التفتیش عن الأمارات التی هی حجه المناط فی إثبات حجیه الأماره و أنه بأی شیء یثبت لنا أنها حجه یعول علیها و هذا هو أهم شیء تجب معرفته قبل الدخول فی المقصود فنقول إنه لا شک فی أن الظن بما هو ظن لا یصح أن یکون هو المناط فی حجیه الأماره و لا یجوز أن یعول علیه فی إثبات الواقع لقوله تعالی إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً و قد ذم الله تعالی فی کتابه المجید من یتبع الظن بما هو ظن کقوله إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا یَخْرُصُونَ و قال تعالی قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ .و فی هذه الآیه الأخیره بالخصوص قد جعل ما أذن به أمرا مقابلا للافتراء علیه فما لم یأذن به لا بد أن یکون افتراء بحکم المقابله بینهما فلو نسبنا الحکم إلی الله تعالی من دون إذن منه فلا محاله یکون افتراء محرما مذموما بمقتضی الآیه و لا شک فی أن العمل بالظن و الالتزام به علی أنه من الله و مثبت لأحکامه یکون من نوع نسبه الحکم إلیه من دون إذن منه فیدخل فی قسم الافتراء المحرم .و علی هذا التقریر فالقاعده تقتضی أن الظن بما هو ظن لا یجوز العمل علی مقتضاه و لا الأخذ به لإثبات أحکام الله مهما کان سببه لأنه لا یغنی من الحق شیئا فیکون خرصا باطلا و افتراء محرما .هذا مقتضی القاعده الأولیه فی الظن بمقتضی هذه الآیات الکریمه و لکن لو ثبت بدلیل قطعی و حجه یقینیه أن الشارع قد جعل ظنا خاصا من

سبب مخصوص طريقا لأحكامه و اعتبره حجه عليها و ارتضاه أماره يرجع إليها و جوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن فإن هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعده الأوليه إذ لا يكون خرصا و تخمينا و لا افتراء .و خروجه من القاعده يكون تخصيصا بالنسبه إلى آيه النهى عن اتباع الظن و يكون تخصصا بالنسبه إلى آيه الافتراء لأنه يكون حينئذ من قسم ما أذن الله تعالى به و ما أذن به ليس افتراء .و فى الحقيقه أن الأخذ بالظن المعتبر الذى ثبت على سبيل القطع بأنه حجه لا يكون أخذا بالظن بما هو ظن و إن كان اعتباره عند الشارع من جهه كونه ظنا بل يكون أخذا بالقطع و اليقين ذلك القطع الذى قام على اعتبار ذلك السبب للظن و سيأتى أن القطع حجه بذاته لا يحتاج إلى جعل من أحد .و من هنا يظهر الجواب عما شنع به جماعه من الأخباريين على الأصوليين من أخذهم ببعض الأمارات الظنيه الخاصه كخبر الواحد و نحوه .إذ شنعوا عليهم بأنهم أخذوا بالظن الذى لا يغنى من الحق شيئا .و قد فاتهم أن الأصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصه لم يأخذوا بها من جهه أنها ظنون فقط بل أخذوا بها من جهه أنها معلومه الاعتبار على سبيل القطع بحجيتها فكان أخذهم بها فى الحقيقه أخذا بالقطع و اليقين لا بالظن و الخرص و التخمين .و لأجل هذا سميت الأمارات المعتبره بالطرق العلميه نسبه إلى العلم القائم على اعتبارها و حجيتها لأن حجيتها ثابته بالعلم .إلى هنا يتضح ما أردنا أن نرمى إليه و هو أن المناط فى إثبات حجيه الأمارات و مرجع اعتبارها و قوامه ما هو .إنه العلم القائم على اعتبارها و حجيتها فإذا لم يحصل العلم

بحجیتها و الیقین بإذن الشارع بالتعویل علیها و الأخذ بها لا یجوز الأخذ بها و إن أفادت ظنا غالبا لأن الأخذ بها یکون حینئذ خرصا و افتراء علی الله تعالی .و لأجل هذا قالوا یکفی فی طرح الأماره أن یقع الشک فی اعتبارها أو فقل علی الأصح یکفی ألا یحصل العلم باعتبارها فإن نفس عدم العلم بذلک کاف فی حصول العلم بعدم اعتبارها أی بعدم جواز التعویل علیها و الاستناد إلیها و ذلک کالقیاس و الاستحسان و ما إلیهما و إن أفادت ظنا قویا .و لا نحتاج فی مثل هذه الأمور إلی الدلیل علی عدم اعتبارها و عدم حجیتها بل بمجرد عدم حصول القطع بحجیه الشیء یحصل القطع بعدم جواز الاستناد إلیه فی مقام العمل و بعدم صحه التعویل علیه فیکون القطع مأخوذا فی موضوع حجیه الأماره .و یتحصل من ذلک کله أن أماریه الأماره و حجیه الحجه أنما تحصل و تتحقق بوصول علمها إلی المکلف و بدون العلم بالحجیه لا معنی لفرض کون الشیء أماره و حجه و لذا قلنا إن مناط إثبات الحجه و قوامها العلم فهو مأخوذ فی موضوع الحجیه فإن العلم تنتهی إلیه حجیه کل حجه .و لزیاده الإیضاح لهذا الأمر و لتمکین النفوس المبتدئه من الاقتناع بهذه الحقیقه البدیهیه نقول من طریق آخر لإثباتها أولا إن الظن بما هو ظن لیس حجه بذاته .و هذه مقدمه واضحه قطعیه و إلا لو کان الظن حجه بذاته لما جاز النهی عن اتباعه و العمل به و لو فی بعض الموارد علی نحو الموجبه الجزئیه

ص :۱۹

لأن ما هو بذاته حجه يستحيل النهى عن الأخذ به كما سيأتى فى حجيه القطع المبحث الآتى و لا شک فى وقوع النهى عن اتباع الظن فى الشريعه الإسلاميه المطهره و يكفى فى إثبات ذلک قوله تعالى إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ثانيا إذا لم يكن الظن حجه بذاته فحجيته تكون عرضيه أى أنها تكون مستفاده من الغير .فننقل الكلام إلى ذلک الغير المستفاده منه حجيه الظن .فإن كان هو القطع فذلک هو المطلوب .و إن لم يكن قطعا فما هو .و ليس يمكن فرض شىء آخر غير نفس الظن فإنه لا ثالث لهما يمكن فرض حجيته .و لكن الظن الثانى القائم على حجيه الظن الأول أيضا ليس حجه بذاته إذ لا فرق بين ظن و ظن من هذه الناحيه .فننقل الكلام إلى هذا الظن الثانى و لا بد أن تكون حجيته أيضا مستفاده من الغير فما هو ذلک الغير فإن كان هو القطع فذلک هو المطلوب .و إن لم يكن قطعا فظن ثالث .فننقل الكلام إلى هذا الظن الثالث فيحتاج إلى ظن رابع .و هكذا إلى غير النهايه و لا ينقطع التسلسل إلا بالانتهاء إلى ما هو حجه بذاته و ليس هو إلا العلم .ثالثا فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم فتم المطلوب .و بعباره أسد و أخصر نقول إن الظن لما كانت حجيته ليست ذاتيه فلا تكون إلا بالعرض و كل

ما بالعرض لا بـد أن ينتهى إلى ما هو بالـذات و لا مجاز بلا حقيقه .و ما هو حجه بالذات ليس إلا العلم .فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم .و هـذا مـا أردنا إثباته و هو أن قوام الأماره و المناط فى إثبات حجيتها هو العلم فإنه تنتهى إليه حجيه كل حجه لأن حجيته ذاتيه

۷ حجيه العلم ذاتيه

كررنا فى البحث السابق القول بأن حجيه العلم ذاتيه و وعدنا ببيانها و قد حل هنا الوفاء بالوعد فنقول قد ظهر مما سبق معنى كون الشىء حجيته ذاتيه فإن معناه أن حجيته منبعثه من نفس طبيعه ذاته فليست مستفاده من الغير و لا تحتاج إلى جعل من الشارع و لا إلى صـدور أمر منه باتباعه بل العقل هو الذى يكون حاكما بوجوب اتباع ذلك الشـىء .و ما هذا شأنه ليس هو إلا العلم .(و لقد أحسن الشـيخ العظيم الأنصـارى قـده مجلى هـذه الأبحـاث فى تعليل وجوب متابعه القطع[۱]فـإنه بعـد أن ذكر أنه لا إشـكال فى وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجودا علل ذلك بقوله لأنه بنفسه طريق إلى الواقع و ليست طريقيته قابله لجعل الشارع إثباتا أو نفيا) .

و هـذا الكلام فيه شـىء من الغموض بعـد أن اختلفت تعبيرات الأصوليين من بعده فنقول لبيانه إن هنا شيئين أو تعبيرين أحدهما وجوب متابعه القطع و الأخـذ به .ثانيهما طريقيه القطع للواقع فما المراد من كون القطع حجه بـذاته .هل المراد أن وجوب متابعته أمر ذاتى له كمـا وقع فى تعبيرات بعض الأـصوليين المتـأخرين أم أن المراد أن طريقيته ذاتيه .و إنمـا صـح أن يسأل هـذا السؤال فمن أجـل قيـاسه على الظن حينما نقول إنه حجه فإن فيه جهتين ١ جهه طريقيته للواقع فحينما نقول إن حجيته مجعوله نقصـد أن طريقيته مجعوله لأنهـا ليست ذاتيه له لوجود احتمـال الخلاـف .فالشـارع يجعله طريقـا إلى الواقع بإلغـاء احتمـال الخلاف كأنه لم يكن فتتم بـذلك طريقيته النـاقصه ليكـون كـالقطع فى الإيصـال إلى الواقع و هـذا المعنى هو المجعول للشـارع .٢ جهه وجوب متابعته فحينما نقول إنه حجه نقصـد أن الشارع أمر بوجوب متابعه ذلك الظن و الأخذ به أمرا مولويا فينتزع من هذا الأمر أن هذا الظن موصل إلى الواقع و منجز له فيكون المجعول هـذا الوجوب و يكون هذا معنى حجيه الظن و إذا كان هذا حال الظن فالقطع ينبغى أن يكون له أيضـا هاتان الجهتان فنلاحظهما حينما نقول مثلا إن حجيته ذاتيه إما من جهه كونه طريقا بـذاته و إما من جهه وجوب متـابعته لـذاته .و لكن فى الحقيقه أن التعبير بوجوب متـابعه القطع لاـ يخلو عن مسـامحه ظـاهره منشؤها ضـيق العباره عن المقصود إذ يقاس على الظن و السر فى ذلك واضح لأنه ليس للقطع متابعه مستقله غير الأخذ بالواقع

المقطوع به فضـلا عن أن يكون لهذه المتابعه وجوب مستقل غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به أى وجوب طاعه الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمه أو نحوهما إذ ليس وراء انكشاف الواقع شـىء ينتظره الإنسان فإذا انكشف الواقع له فلا بد أن يأخـذ به .و هـذه اللابديه لابديه عقليه[۱]منشؤهـا أن القطع بنفسه طريق إلى الواقع و عليه فيرجع التعـبير بوجوب متـابعه القطع إلى معنى كون القطع بنفسه طريقـا إلى الواقع و أن نفسه نفس انكشـاف الواقع فالجهتـان فيه جهه واحـده فى الحقيقه .و هـذا هو السر فى تعليل الشـيخ الأنصارى رحمه الله لوجوب متابعته بكونه طريقا بذاته و لم يتعرض فى التعليل لنفس الوجوب و من أجل هـذا ركز البحث كله على طريقيته الـذاتيه .و يظهر لنا حينئـذ أنه لا معنى لأن يقال فى تعليل حجيته الذاتيه إن وجوب متابعته أمر ذاتى له .و إذا اتضـح ما تقـدم وجب علينا توضـيح معنى كون القطع طريقا ذاتيا و هو كل البحث عن حجيه القطع و ما وراءه من الكلام فكله فضول و عليه فنقول تقدم أن القطع حقيقته انكشاف الواقع لأنه حقيقه نوريه محضه لا غطش فيها و لا احتمال للخطإ يرافقها فالعلم نور لـذاته نور لغيره فـذاته نفس الانكشاف لا أنه شـىء له الانكشاف .و قد عرفتم فى مباحث الفلسـفه أن الذات و الذاتى يستحيل جعله بالجعل التأليفى لأن جعل شىء لشىء أنما يصح أن يفرض فيما يمكن فيه التفكيك

بين المجعول و المجعول له و واضح أنه يستحيل التفكيك بين الشىء و ذاته أى بين الشىء و نفسه و لا بينه و بين ذاتياته .و هذا معنى قولهم المشهور الذاتى لا يعلل و إنما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط أى خلقه و إيجاده .و عليه فلا معنى لفرض جعل الطريقيه للقطع جعلا تأليفيا بأى نحو فرض للجعل سواء كان جعلا تكوينيا أم جعلا تشريعيا فإن ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع و جعل الطريق لذات الطريق .و على تقدير التنزل عن هذا و قلنا مع من قال إن القطع شىء له الطريقيه و الكاشفيه عن الواقع كما وقع فى تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين عن الشيخ فعلى الأقل تكون الطريقيه من لوازم ذاته التى لا تنفك عنه كالزوجيه بالنسبه إلى الأربعه و لوازم الذات كالذات يستحيل أيضا جعلها بالجعل التأليفى على ما هو الحق و إنما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلا بسيطا لا بجعل آخر وراء جعل الذات و قد أوضحنا ذلك فى مباحث الفلسفه .و إذا استحال جعل الطريقيه للقطع استحال نفيها عنه لأنه كما يستحيل جعل الذات و لوازمها يستحيل نفى الذات و لوازمها عنها و سلبها بالسلب التأليفى .بل نحن إنما نعرف استحاله جعل الذات و الذاتى و لوازم الذات بالجعل التأليفى لأنا نعرف أولا امتناع انفكاك الذات عن نفسها و امتناع انفكاك لوازمها عنها كما تقدم بيانه .على أن نفى الطريقيه عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبه إلى القاطع و فى نظره فإنه مثلا حينما يقطع بأن هذا الشىء واجب يستحيل عليه أن يقطع ثانيا بأن هذا القطع ليس طريقا موصلا إلى الواقع فإن معنى هذا

أن يقطع ثانيا بأن ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأول على حاله .و هذا تناقض بحسب نظر القاطع و وجدانه يستحيل أن يقع منه حتى لو كان فى الواقع على خطإ فى قطعه الأول و لا يصح هذا إلا إذا تبدل قطعه و زال و هذا شىء آخر غير ما نحن فى صدده .و الحاصل أن اجتماع القطعين بالنفى و الإثبات محال كاجتماع النفى و الإثبات بل يستحيل فى حقه حتى احتمال أن قطعه ليس طريقا إلى الواقع فإن هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده و انقلابه إلى الظن فما فرض أنه قطع لا يكون قطعا و هو خلف محال .و هذا الكلام لا- ينافى أن يحتمل الإنسان أو يقطع أن بعض علومه على الإجمال غير المعين فى نوع خاص و لا فى زمن من الأزمنه كان على خطإ فإنه بالنسبه إلى كل قطع فعلى بشخصه لا يتطرق إليه الاحتمال بخطائه و إلا لو اتفق له ذلك لانسلخ عن كونه قطعا جازما .نعم لو احتمل خطأ أحد علوم محصوره و معينه فى وقت واحد فإنه لا بد أن تنسلخ كلها عن كونها اعتقادا جازما فإن بقاء قطعه فى جميعها مع تطرق احتمال خطإ واحد منها لا على التعيين لا يجتمعان .و الخلاصه أن القطع يستحيل جعل الطريقيه له تكوينا و تشريعا و يستحيل نفيها عنه مهما كان السبب الموجب له .و عليه فلا يعقل التصرف بأسبابه كما نسب ذلك إلى بعض الأخباريين من حكمهم بعدم تجويز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدمات

عقليه و قد أشرنا إلى ذلك فى الجزء الثانى ص ۲۱۴ .و كذلك لا يمكن التصرف فيه من جهه الأشخاص بأن يعتبر قطع شخص و لا يعتبر قطع آخر كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطاع قياسا على كثير الشك الذى حكم شرعا بعدم الاعتبار بشكه فى ترتب أحكام الشك .و كذلك لا يمكن التصرف فيه من جهه الأزمنه و لا من جهه متعلقه بأن يفرق فى اعتباره بين ما إذا كان متعلقه الحكم فلا- يعتبر و بين ما إذا كان متعلقه موضوع الحكم أو متعلقه فيعتبر .فإن القطع فى كل ذلك طريقيته ذاتيه غير قابله للتصرف فيها بوجه من الوجوه و غير قابله لتعلق الجعل بها نفيا و إثباتا و إنما الذى يصح و يمكن أن يقع فى الباب هو إلفات نظر الخاطئ فى قطعه إلى الخلل فى مقدمات قطعه فإذا تنبه إلى الخلل فى سبب قطعه فلا محاله أن قطعه سيتبدل إما إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف و لا ضير فى ذلك و هذا واضح

۸ موطن حجيه الأمارات

قد أشرنا فى مبحث الإجزاء الجزء الثانى ص ۲۵۲ س ۱۹ إلى أن جعل الطرق و الأمارات يكون فى فرض التمكن من تحصيل العلم و أحلنا بيانه إلى محله و هذا هو محله فنقول إن غرضنا من ذلك القول هو أننا إذ نقول إن أماره حجه كخبر الواحد مثلا فإنما نعنى أن تلك الأماره مجعوله حجه مطلقا أى أنها فى نفسها حجه مع قطع النظر عن كون الشخص الذى قامت عنده تلك الأماره متمكنا من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكن منه فهى حجه يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقا حتى فى موطن يمكن فيه أن يحصل

القطع بالحكم لمن قامت عنده الأماره أى كان باب العلم بالنسبه إليه مفتوحا .فمثلا إذا قلنا بحجيه خبر الواحد فإنا نقول إنه حجه حتى فى زمان يسع المكلف أن يرجع إلى المعصوم رأسا فيأخذ الحكم منه مشافهه على سبيل اليقين فإنه فى هذا الحال لو كان خبر الواحد حجه يجوز للمكلف أن يرجع إليه و لا يجب عليه أن يرجع إلى المعصوم .و على هذا فلا يكون موطن حجيه الأمارات فى خصوص مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه أى ليس فى خصوص مورد انسداد باب العلم بل الأعم من ذلك فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم و انفتاح بابه .نعم مع حصول العلم بالواقع فعلا لا يبقى موضع للرجوع إلى الأماره بل لا معنى لحجيتها حينئذ لا سيما مع مخالفتها للعلم لأن معنى ذلك انكشاف خطائها .و من هنا كان هذا الأمر موضع حيره الأصوليين و بحثهم إذ للسائل كما سيأتى أن يسأل كيف جاز أن تفرضوا صحه الرجوع إلى الأمارات الظنيه مع انفتاح باب العلم بالأحكام إذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطائها و لا يحسن من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله بل ذلك قبيح يستحيل فى حقه .و لأجل هذا السؤال المحرج سلك الأصوليون عده طرق للجواب عنه و تصحيح جعل حجيه الأمارات و سيأتى بيان هذه الطرق و الصحيح منها فى البحث ۱۲ ص ۳۶ .و غرضنا من ذكر هذا التنبيه هو أن هذا التصحيح شاهد على ما أردنا الإشاره إليه هنا من أن موطن حجيه الأمارات و موردها ما هو أعم من فرض التمكن من تحصيل العلم و انفتاح بابه و من فرض انسداد بابه .و من هنا نعرف وجه المناقشه فى استدلال بعضهم على حجيه خبر

الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم كما صنع صاحب المعالم فإنه لما كان المقصود إثبات حجيه خبر الواحد فى نفسه حتى مع فرض انفتاح باب العلم لا يبقى معنى للاستدلال على حجيته بدليل الانسداد .على أن دليل الانسداد أنما يثبت فيه حجيه مطلق الظن من حيث هو ظن كما سيأتى بيانه فلا يثبت به حجيه ظن خاص بما هو ظن خاص .نعم استدل بعضهم على حجيه خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير و لا يبعد صحه ذلك و يعنون به انسداد باب العلم فى خصوص الأخبار التى بأيدينا التى نعلم على الإجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع و محصل له و لا يتميز الموصل إلى الواقع من غيره مع انحصار السنه فى هذه الأخبار التى بأيدينا .و حينئذ نلتجئ إلى الاكتفاء بما يفيد الظن و الاطمئنان من هذه الأخبار و هذا ما نعنيه بخبر الواحد و الفرق بين دليل الانسداد الكبير و الصغير أن الكبير هو انسداد باب العلم فى جميع الأحكام من جهه السنه و غيرها و الصغير هو انسداد باب العلم بالسنه مع انفتاح باب العلم فى الطرق الأخرى و المفروض أنه ليس لدينا إلا هذه الأخبار التى لا يفيد أكثرها العلم و بعضها حجه قطعا و موصل إلى الواقع

۹ الظن الخاص و الظن المطلق

تكرر منا التعبير بالظن الخاص و الظن المطلق و هو اصطلاح للأصوليين المتأخرين فينبغى بيان ما يعنون بهما فنقول ۱ يراد من الظن الخاص كل ظن قام دليل قطعى على حجيته و اعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير .

و علیه فیکون المراد منه الأماره التی هی حجه مطلقا حتی مع انفتاح باب العلم و یسمی أیضا الطریق العلمی نسبه إلی العلم باعتبار قیام العلم علی حجیته کما تقدم .۲ یراد من الظن المطلق کل ظن قام دلیل الانسداد الکبیر علی حجیته و اعتباره .فیکون المراد منه الأماره التی هی حجه فی خصوص حاله انسداد باب العلم و العلمی أی انسداد باب نفس العلم بالأحکام و باب الطرق العلمیه المؤدیه إلیها .و نحن فی هذا المختصر لا۔ نبحث إلا۔ عن الظنون الخاصه فقط أما الظنون المطلقه فلا نتعرض لها لثبوت حجیه جمله من الأمارات المغنیه عندنا عن فرض انسداد باب العلم و العلمی فلا۔ تصل النوبه إلی هذا الفرض حتی نبحث عن دلیل الانسداد لإثبات حجیه مطلق الظن .و لکن بعد أن انتهینا إلی هنا ینبغی ألا یخلو هذا المختصر من الإشاره إلی مقدمات دلیل الانسداد علی نحو الاختصار تنویرا لذهن الطالب فنقول

۱۰ مقدمات دلیل الانسداد

إن الدلیل المعروف بدلیل الانسداد یتألف من مقدمات أربع إذا تمت یترتب علیها حکم العقل بلزوم العمل بما قام علیه الظن فی الأحکام أی ظن کان عدا الظن الثابت فیه علی نحو القطع عدم جواز العمل به کالقیاس مثلا .و نحن نذکر بالاختصار هذه المقدمات ۱ المقدمه الأولی دعوی انسداد باب العلم و العلمی فی معظم

أبواب الفقه فی عصورنا المتأخره عن عصر أئمتنا علیهم السلام و قد علمت أن أساس المقدمات کلها هی هذه المقدمه و هی دعوی قد ثبت عندنا عدم صحتها لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم فی معظم أبواب الفقه .فانهار هذا الدلیل من أساسه ٢.المقدمه الثانیه أنه لا یجوز إهمال امتثال الأحکام الواقعیه المعلومه إجمالا و لا یجوز طرحها فی مقام العمل .و إهمالها و طرحها یقع بفرضین إما بأن نعتبر أنفسنا کالبهائم و الأطفال لا تکلیف علینا .و إما بأن نرجع إلی أصاله البراءه و أصاله عدم التکلیف فی کل موضع لا یعلم وجوبه و حرمته و کلا الفرضین ضروری البطلان .٣المقدمه الثالثه أنه بعد فرض وجوب التعرض للأحکام المعلومه إجمالا فإن الأمر لتحصیل فراغ الذمه منها یدور بین حالات أربع لا خامسه لها أ تقلید من یری انفتاح باب العلم .ب الأخذ بالاحتیاط فی کل مسأله .ج الرجوع إلی الأصل العملی الجاری فی کل مسأله من نحو البراءه و الاحتیاط و التخییر و الاستصحاب حسبما یقتضیه حال المسأله .د الرجوع إلی الظن فی کل مسأله فیها ظن بالحکم و فیما عداها یرجع إلی الأصول العملیه .و لا یصح الأخذ بالحالات الثلاث الأولی فتتعین الرابعه .أما الأولی و هی تقلید الغیر فی انفتاح باب العلم فلا یجوز لأن المفروض أن المکلف یعتقد بالانسداد فکیف یصح له الرجوع إلی من یعتقد بخطائه و أنه علی جهل .و أما الثانیه و هی الأخذ بالاحتیاط فإنه یلزم منه العسر و الحرج

الشديدان بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك .و أما الثالثه و هى الأخذ بالأصل الجارى فلا يصح أيضا لوجود العلم الإجمالى بالتكاليف و لا يمكن ملاحظه كل مسأله على حده غير منظمه إلى غيرها من المسائل الأخرى المجهوله الحكم و الحاصل أن وجود العلم الإجمالى بوجود المحرمات و الواجبات فى جميع المسائل المشكوكه الحكم يمنع من إجراء أصل البراءه و الاستصحاب و لو فى بعضها .۴ المقدمه الرابعه أنه بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر فى الرجوع إلى الحاله الرابعه فى المسائل التى يقوم فيها الظن و فيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح فى الظن و بين الرجوع إلى الطرف المرجوح أى الموهوم و لا ـ شك فى أن الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح و هو قبيح عقلا .و عليه فيتعين الأخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الأخذ به كالقياس .و هو المطلوب .و فى فرض الظن المقطوع بعدم حجيته يرجع إلى الأصول العمليه كما يرجع إليها فى المسائل المشكوكه التى لا يقوم فيها ظن أصلا .و لا ضير حينئذ بالرجوع إلى الأصول العمليه لانحلال العلم الإجمالى بقيام الظن فى معظم المسائل الفقهيه إلى علم تفصيلى بالأحكام التى قامت عليها الحجه و شك بدوى فى الموارد الأخرى فتجرى فيها الأصول .هذه خلاصه مقدمات دليل الانسداد و فيها أبحاث دقيقه طويله الذيل لا حاجه لنا بها و يكفى ما ذكرناه عنها بالاختصار

۱۱ اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل

قـام إجمـاع الإمـامیه علی أن أحکـام الله تعـالی مشترکه بین العالم و الجاهل بها أی أن حکم الله ثابت لموضوعه فی الواقع سواء علم به المکلف أم لم یعلم فإنه مکلف به علی کل حال .فالصـلاه مثلا واجبه علی جمیع المکلفین سواء علموا بوجوبها أم جهلوه فلاـ یکون العلم دخیلاـ فی ثبوت الحکم أصـلا .و غـایه مـا نقوله فی دخـاله العلم فی التکلیف دخـالته فی تنجز الحکم التکلیفی بمعنی أنه لاـ یتنجز علی المکلف علی وجه یسـتحق علی مخـالفته العقاب إلا إذا علم به سواء کان العلم تفصـیلیا أو إجمالیا[۱]أو قـامت لـدیه حجه معتبره علی الحکم تقوم مقـام العلم .فـالعلم و ما یقوم مقامه یکون علی ما هو التحقیق شـرطا لتنجز التکلیف لا عله تامه خلافا للشـیخ الآخونـد صاحب الکفایه قدس سـره فإذا لم یحصل العلم و لا ما یقوم مقامه بعد الفحص و الیأس لا یتنجز علیه التکلیف الواقعی یعنی لا یعاقب المکلف لو وقع فی مخالفته عن جهل و إلا لکان العقاب علیه عقابا بلا بیان و هو قبیح عقلا و سیأتی إن شـاء الله تعـالی فی أصـل البراءه شـرح ذلـک .و فی قبـال هـذا القول زعم من یری أن الأحکام أنما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجه فمن لم یعلم بالحکم و لم تقم لدیه الحجه علیه لا حکم فی حقه حقیقه و فی الواقع .

ص :۳۲

و من هؤلاء من يـذهب إلى تصويب المجتهـد إذ يقول إن كل مجتهـد مصـيب و سيأتى بيانه فى محله إن شاء الله تعالى فى هذا الجزء .و عن الشيخ الأنصارى أعلى الله مقامه و عن غيره أيضا كصاحب الفصول رحمه الله أن أخبارنا متواتره معنى فى اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل و هو كـذلك .و الـدليل على هذا الاشتراك مع قطع النظر عن الإجماع و تواتر الأخبار واضح و هو أن نقول ۱ إن الحكم لو لم يكن مشتركـا لكـان مختصا بالعالم به إذ لا يجوز أن يكون مختصا بالجاهل به و هو واضـح .۲ و إذا ثبت أنه مختص بالعـالم فإن معناه تعليق الحكم على العلم به .۳ و لكن تعليق الحكم على العلم به محـال لأنه يلزم منه الخلف .۴ إذن يتعين أن يكون مشتركـا بين العـالم و الجاهل .بيان لزوم الخلف أنه لو كان الحكم معلقا على العلم به كوجوب الصـلاه مثلا فإنه يلزمه بل هو نفس معنى التعليق عدم الوجوب لطبيعى الصـلاه إذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاه المعلومه الوجوب بما هى معلومه الوجوب بينمـا أن تعلق العلم بوجوب الصـلاه لا يمكن فرضه إلا إذا كان الوجوب متعلقا بطبيعى الصـلاه فما فرضـناه متعلقـا بطبيعى الصـلاه لم يكن متعلقـا بطبيعيهـا بـل بخصوص معلوم الوجوب .و هـذا هو الخلف المحـال .و ببيـان آخر فى وجه استحاله تعليق الحكم على العلم به نقول إن تعليق الحكم على العلم به يسـتلزم منه المحـال و هو اسـتحاله العلم بالحكم و الـذى يستلزم منه المحال محال فيستحيل نفس الحكم .و ذلک لأنه قبل حصول العلم لا حكم حسب الفرض فإذا أراد

أن يعلم يعلم بما ذا .فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول .و إذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه لاستحاله ثبوت الحكم بدون موضوعه و هو واضح .و على هذا فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به و إذا استحال ذلك تعين أن يكون الحكم مشتركا بين العالم و الجاهل أى بثبوته واقعا فى صورتى العلم و الجهل و إن كان الجاهل القاصر معذورا أى أنه لا يعاقب على المخالفه .و هذا شىء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم فى حقه .و لكنه قد يستشكل فى استكشاف اشتراک الأحكام فى هذا الدليل بما تقدم منا فى الجزء الأول ص ۷۳ و ۱۷۳ من أن الإطلاق و التقييد متلازمان فى مقام الإثبات لأنهما من قبيل العدم و الملكه فإذا استحال التقييد فى مورد استحال معه الإطلاق أيضا فكيف إذن نستكشف اشتراک الأحكام من إطلاق أدلتها لامتناع تقييدها بالعلم و الإطلاق كالتقييد محال بالنسبه إلى قيد العلم فى أدله الأحكام .(و قد أصر شيخنا النائينى أعلى الله مقامه على امتناع الإطلاق فى ذلک و قال بما محصله أنه لا يمكن أن نحكم بالاشتراک من نفس أدله الأحكام بل لا بد لإثباته من دليل آخر سماه متمم الجعل على أن يكون الاشتراک من باب نتيجه الإطلاق كاستفاده تقييد الأمر العبادى بقصد الامتثال من دليل ثان متمم للجعل على أن يكون ذلک من باب نتيجه التقييد و كاستفاده تقييد وجوب الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل على أن يكون ذلک أيضا من باب نتيجه التقييد .و قال بما خلاصته يمكن استفاده الإطلاق فى المقام من الأدله التى

ادعی الشیخ الأنصاری تواترها فتکون هی المتممه للجعل) .أقول و یمکن الجواب عن الإشکال المذکور بما محصله أن هذا الکلام صحیح لو کانت استفاده اشتراک الأحکام متوقفه علی إثبات إطلاق أدلتها بالنسبه إلی العالم بها غیر أن المطلوب الذی ینفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحکام بالعالم علی نحو السالبه المحصله فیکون التقابل بین اشتراک الأحکام و اختصاصها بالعالم من قبیل تقابل السلب و الإیجاب لا من باب تقابل العدم و الملکه لأن المراد من الاشتراک نفس عدم الاختصاص بالعالم .و هذا السلب یکفی فی استفادته من أدله الأحکام من نفس إثبات امتناع الاختصاص و لا یحتاج إلی مئونه زائده لإثبات الإطلاق أو إثبات نتیجه الإطلاق بمتمم الجعل من إجماع أو أدله أخری لأنه من نفس امتناع التقیید نعلم أن الحکم مشترک لا یختص بالعالم .نعم یتم ذلک الإشکال لو کان امتناع التقیید لیس إلا من جهه بیانیه و فی مرحله الإنشاء فی دلیل نفس الحکم و إن کان واقعه یمکن أن یکون مقیدا أو مطلقا مع قطع النظر عن أدائه باللفظ فإنه حینئذ لا یمکن بیانه بنفس دلیله الأول فنحتاج إلی استکشاف الواقع المراد من دلیل آخر نسمیه متمم الجعل و لأجل ذلک نسمیه بالمتمم للجعل فتحصل لنا نتیجه الإطلاق أو نتیجه التقیید من دون أن یحصل تقیید أو إطلاق المفروض أنهما مستحیلان کما کان الحال فی تقیید الوجوب بقصد الامتثال فی الواجب التعبدی .أما لو کان نفس الحکم واقعا مع قطع النظر عن أدائه بأیه عباره کانت کما فیما نحن فیه یستحیل تقییده سواء أدی ذلک ببیان واحد أو ببیانین أو بألف بیان فإن واقعه لا محاله ینحصر فی حاله واحده و هو أن یکون فی نفسه شاملا لحالتی وجود القید المفروض و عدمه .

و علیه فلا-حاجه فی مثله إلی استکشاف الا-شتراک من نفس إطلا-ق دلیله الأ-ول و لا-من دلیل ثان متمم للجعل و لا نمانع أن نسمی ذلک نتیجه الإطلاق إذا حلا لکم هـذا التعبیر .و یبقی الکلام حینئـذ فی وجه تقییـد وجوب الجهر و الإخفات و القصـر و الإتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتی بمتمم الجعل و المفروض أن هـذا التقییـد ثابت فی الشـریعه فکیف تصـحـحون ذلک فنقول إنه لما امتنع تقییـد الحکم بالعلم فلا بـد أن نلتمس توجیها لهـذا الظاهر من الأدله و ینحصـر التوجیه فی أن نفرض أن یکون هذا التقیید من باب إعفاء الجاهل بالحکم فی هذین الموردین عن الإعاده و القضاء و إسـقاطهما عنه اکتفاء بما وقع کإعفاء الناسی و إن کـان الوجوب واقعـا غیر مقیـد بـالعلم .و الإعـاده و القضـاء بیـد الشـارع رفعهمـا و وضـعهما .و یشـهد لهـذا التوجیه أن بعض الروایات فی البابین عبرت بسـقوط الإعاده عنه (کالروایه عن أبی جعفر علیه السـلام فیمن صـلی فی السـفر أربعا:إن کانت قرئت علیه آیه التقصیر و فسرت له فصلی أربعا أعاد و إن لم یکن قرئت علیه و لم یعلمها فلا إعاده)

۱۲ تصحیح جعل الأماره

بعـد مـا ثبت أن جعـل الأمـاره یشـمل فرض انفتـاح بـاب العلم مع مـا ثبت من اشتراک الأحکـام بین العالم و الجاهل تنشأ شـبهه عویصه فی صـحه جعل الأماره قد أشـرنا إلیها فیما سـبق ص ۲۷ و هی أنه فی فرض التمکن من تحصـیل الواقع و الوصـول إلیه کیف جاز أن یأذن الشارع باتباع الأماره الظنیه و هی حسب الفرض تحتمل الخطأ

المفوت للواقع و الإذن فى تفويته قبيح عقلا لأن الأماره لو كانت داله على جواز الفعل مثلا و كان الواقع هو الوجوب أو الحرمه فإن الإذن باتباع الأماره فى هذا الفرض يكون إذنا بترك الواجب أو فعل الحرام مع أن الفعل لا يزال باقيا على وجوبه الواقعى أو حرمته الواقعيه مع تمكن المكلف من الوصول إلى معرفه الواقع حسب الفرض و لا شك فى قبح ذلك من الحكيم .و هذه الشبهه هى التى ألجأت بعض الأصوليين إلى القول بأن الأماره مجعوله على نحو السببيه إذ عجزوا عن تصحيح جعل الأماره على نحو الطريقيه التى هى الأصل فى الأماره على ما سيأتى من شرح ذلك قريبا .و الحق معهم إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الأماره على نحو الطريقيه لأن المفروض أن الأماره قد ثبتت حجيتها قطعا فلا بد أن يفرض حينئذ فى قيام الأماره أو فى اتباعها مصلحه يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع على تقدير خطئها حتى لا يكون إذن الشارع بتفويت الواقع قبيحا ما دام أن تفويته له يكون لمصلحه أقوى و أجدى أو مساويه لمصلحه الواقع فينشأ على طبق مؤدى الأماره حكم ظاهرى بعنوان أنه الواقع إما أن يكون مماثلا للواقع عند الإصابه أو مخالفا له عند الخطإ .و نحن بحمد الله تعالى نرى أن الشبهه يمكن دفعها على تقدير الطريقيه فلا حاجه إلى فرض السببيه .و الوجه فى دفع الشبهه أنه بعد أن فرضنا أن القطع قام على أن الأماره الكذائيه كخبر الواحد حجه يجوز اتباعها مع التمكن من تحصيل العلم فلا بد أن يكون الإذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعيه لأمر علم به و غاب عنا علمه و لا يخرج هذا الأمر عن أحد شيئين لا ثالث لهما و كل منهما جائز عقلا لا مانع منه .

۱ أن يكون قـد علم بأن إصابه الأماره للواقع مساويه لإصابه العلوم التی تتفق للمکلفین أو أکثر منها بمعنی أن العلوم التی یتمکن المکلفون من تحصـیلها یعلم الشارع بأن خطأها سیکون مساویا لخطإ الأماره المجعوله أو أکثر خطأ منها .۲ أن یکون قد علم بأن فی عدم جعل أمارات خاصه لتحصـیل الأحکام و الاقتصار علی العلم تضـییقا علی المکلفین و مشقه علیهم لا سیما بعد أن کانت تلـک الأمـارات قـد اعتادوا سـلوکها و الأخـذ بها فی شـئونهم الخاصه و أمورهم الـدنیویه و بناء العقلاء کلهم کان علیها .و هـذا الاحتمـال الثـانی قریب إلی التصـدیق جـدا فـإنه لاـ نشک فی أن تکلیف کل واحـد من الناس بالرجوع إلی المعصوم أو الأخبار المتواتره فی تحصـیل جمیع الأحکـام أمر فیه مـا لاـ یوصف من الضـیق و المشـقه لاـ سـیما أن ذلـک علی خلاـف ما جرت علیه طریقتهم فی معرفه ما یتعلق بشـئونهم الدنیویه .و علیه فمن القریب جدا أن الشارع إنما رخص فی اتباع الأمارات الخاصه فلغرض تسـهیل الأخذ بأحکامه و الوصول إلیها و مصـلحه التسـهیل من المصالح النوعیه المتقدمه فی نظر الشارع علی المصالح الشخصیه التی قد تفوت أحیانا علی بعض المکلفین عند العمل بالأماره لو أخطأت و هذا أمر معلوم من طریقه الشـریعه الإسلامیه التی بنیت فی تشـریعها علی التیسـیر و التسـهیل .و علی التقـدیرین و الاحتمـالین فـإن الشـارع فی إذنه باتباع الأماره طریقا إلی الوصول إلی الواقع من أحکـامه لاـ بـد أن یفرض فیه أنه قـد تسامـح فی التکـالیف الواقعیه عنـد الخطإ الأمـاره أی أن الأمـاره تکون معـذره للمکلف فلاـ یسـتحق العقـاب فی مخـالفه الحکم کما لا یسـتحق ذلک عنـد المخالفه فی خطإ القطع لا أنه بقیام الأماره یحـدث حکم آخر ثانوی بل شأنها فی هذه

الجهه شأن القطع بلا فرق .و لذا أن الشارع فی الموارد التی یرید فیها المحافظه علی تحصیل الواقع علی کل حال أمر باتباع الاحتیاط و لم یکتف بالظنون فیها و ذلک کموارد الدماء و الفروج

۱۳ الأماره طریق أو سبب

قد أشرنا فی البحث السابق إلی مذهبی السببیه و الطریقیه فی الأماره و قد عقدنا هذا البحث لبیان هذا الخلاف .فإن ذلک من الأمور التی وقعت أخیرا موضع البحث و الرد و البدل عند الأصولیین فاختلفوا فی أن الأماره هل هی حجه مجعوله علی نحو الطریقیه أو أنها حجه مجعوله علی نحو السببیه أی أنها طریق أو سبب .و المقصود من کونها طریقا أنها مجعوله لتکون موصله فقط إلی الواقع للکشف عنه فإن أصابته فإنه یکون منجزا بها و هی منجزه له و إن أخطأته فإنها حینئذ تکون صرف معذر للمکلف فی مخالفه الواقع .و المقصود من کونها سببا أنها تکون سببا لحدوث مصلحه فی مؤداها تقاوم تفویت مصلحه الأحکام الواقعیه علی تقدیر الخطإ فینشئ الشارع حکما ظاهریا علی طبق ما أدت إلیه الأماره .و الحق أنها مأخوذه علی نحو الطریقیه .و السر فی ذلک واضح بعد ما تقدم فإن القول بالسببیه کما قلنا مترتب علی القول بالطریقیه یعنی أن منشأ قول من قال بالسببیه هو العجز عن تصحیح جعل الطرق علی نحو الطریقیه فیلتجئ إلی فرض السببیه .أما إذا أمکن تصحیح الطریقیه فلا یبقی دلیل علی السببیه و یتعین کون

ص: ۳۹

الأماره طریقا محضا لأن الطریقیه هی الأصل فیها .و معنی أن الطریقیه هی الأصل أن طبع الأماره لو خلیت و نفسها یقتضی أن تکون طریقا محضا إلی مؤداها لأن لسانها التعبیر عن الواقع و الحکایه و الکشف عنه علی أن العقلاء إنما یعتبرونها و یستقر بناؤهم علیها فلأجل کشفها عن الواقع و لا معنی لأن یفرض فی بناء العقلاء أنه علی نحو السببیه و بناء العقلاء هو الأساس الأول فی حجیه الأماره کما سیأتی .نعم إذا منع مانع عقلی من فرض الأماره طریقا من جهه الشبهه المتقدمه أو نحوها فلا بد أن تخرج علی خلاف طبعها و نلتجئ إلی فرض السببیه .و لما کنا دفعنا الشبهه فی جعلها علی نحو الطریقیه فلا تصل النوبه إلی التماس دلیل علی سببیتها أو طریقیتها إذ لا موضع للتردید و الاحتمال لنحتاج إلی الدلیل .هذا و قد یلتمس الدلیل علی السببیه من نفس دلیل حجیه الأماره بأن یقال إن دلیل الحجیه لا شک یدل علی وجوب اتباع الأماره و لما کانت الأحکام تابعه لمصالح و مفاسد فی متعلقاتها فلا بد أن یکون فی اتباع الأماره مصلحه تقتضی وجوب اتباعها و إن کانت علی خطإ فی الواقع و هذه هی السببیه بعینها .أقول و الجواب عن ذلک واضح فإنا نسلم أن الأحکام تابعه للمصالح و المفاسد و لکن لا یلزم فی المقام أن یکون فی نفس اتباع الأماره مصلحه بل یکفی أن ینبعث الوجوب من نفس مصلحه الواقع فیکون جعل وجوب اتباع الأماره لغرض تحصیل مصلحه الواقع بل یجب أن یکون الحال فیها کذلک لأنه لا شک أن الغرض من جعل الأماره هی الوصول بها إلی الواقع فالمحافظه علی الواقع و الوصول إلیه هو الباعث علی جعل الأماره لغرض تنجیزه و تحصیله فیکون الأمر باتباع الأماره طریقا إلی تحصیل

الواقع .و لذا نقول إذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك و لا تدارك لما فات من الواقع و ما هى إلا المعذريه فى مخالفته و رفع العقاب على المخالفه لا أكثر و هذه المعذريه تقتضيها نفس الرخصه فى اتباع الأماره التى قد تخطئ .و على هذا فليس لهذا الأمر الطريقى المتعلق باتباع الأماره بما هو أمر طريقى مخالفه و لا موافقه لأنه فى الحقيقه ليس فيه جعل للداعى إلى الفعل الذى هو مؤدى الأماره مستقلا عن الأمر الواقعى و إنما هو جعل للأماره منجزه للأمر الواقعى فهو موجب لدعوه الأمر الواقعى فلا بعث حقيقى فى مقابل البعث الواقعى فلا تكون له مصلحه إلا مصلحه الواقع و لا طاعه غير طاعه الواقع إذ لا بعث فيه إلا بعث الواقع

۱۴ المصلحه السلوكيه

(ذهب الشيخ الأنصارى قدس سره إلى فرض المصلحه السلوكيه فى الأمارات لتصحيح جعلها كما تقدمت الإشاره إلى ذلك فى مبحث الإجزاء الجزء الثانى ص ۲۵۲ و حمل عليه كلام الشيخ الطوسى فى العده و العلامه فى النهايه) .و إنما ذهب إلى هذا الفرض لأنه لم يتم عنده تصحيح جعل الأماره على نحو الطريقيه المحضه و وجد أيضا أن القول بالسببيه المحضه يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الإماميه فسلك طريقا وسطا لا يذهب به إلى الطريقيه المحضه و لا إلى السببيه المحضه و هو أن يفرض المصلحه فى نفس سلوك الأماره و تطبيق العمل على ما أدت إليه و بهذه المصلحه يتدارك ما يفوت من مصلحه الواقع عند الخطإ فتكون الأماره من ناحيه

ص: ۴۱

لهـا شـأن الطريقيه إلى الواقع و من ناحيه أخرى لها شأن السـببيه .و غرضه من فرض المصـلحه السـلوكيه أن نفس سـلوك طريق الأماره و الاسـتناد إليها فى العمل بمؤداها فيه مصـلحه تعود لشـخص المكلف يتدارك بها ما يفوته من مصلحه الواقع عند الخطإ من دون أن يحدث فى نفس المؤدى أى فى ذات الفعل و العمل مصـلحه حتى تستلزم إنشاء حكم آخر غير الحكم الواقعى على طبق ما أدت إليه الأماره الذى هو نوع من التصويب[۱].(قال رحمه الله فى رسائله فيما قال و معنى وجوب العمل على طبق الأماره وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون أن تحـدث فى الفعل مصـلحه على تقـدير مخالفه الواقع) .و لا ينبغى أن يتوهم أن القول بالمصـلحه السـلوكيه هى نفس ما ذكرناه فى أحد وجهى تصـحيح الطريقيه من فرض مصـلحه التسهيل لأن الغرض من القول بالمصـلحه السـلوكيه أن تحدث مصـلحه فى سـلوك الأماره تعود تلك المصـلحه لشـخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحه الواقع بينما أن

غرضنا من مصلحه التسهيل مصلحه نوعيه قد لا تعود لشخص من قامت عنده الأماره و تلك المصلحه النوعيه مقدمه فی مقام المزاحمه عند الشارع علی مصلحه الواقع التی قد تفوت علی شخص المکلف .و إذا اتضح الفرق بينهما نقول إن القول بالمصلحه السلوکيه و فرضها يأتی بالمرتبه الثانيه للقول بمصلحه التسهيل يعنی أنه إذا لم تثبت عندنا مصلحه التسهيل أو قلنا بعدم تقديم المصلحه النوعيه علی المصلحه الشخصيه و لم يصح عندنا أيضا احتمال مساواه خطإ الأمارات للعلوم فإنا نلتجئ إلی ما سلکه الشيخ من المصلحه السلوکيه إذا استطعنا تصحيحها فرارا من الوقوع فی التصويب الباطل .و أما نحن فإذ ثبت عندنا أن هناک مصلحه التسهيل فی جعل الأماره تفوق المصالح الشخصيه و مقدمه عليها عند الشارع أصبحنا فی غنی عن فرض المصلحه السلوکيه .علی أن المصلحه السلوکيه إلی الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها و لم نجد الوجه لتصحيحها فی نفسها فإن فی عبارته شيئا من الاضطراب و الإيهام و کفی أن يقع فی بعض النسخ زياده کلمه الأمر علی قوله إلا- أن العمل علی طبق تلک الأماره فتصير العباره هکذا إلا أن الأمر بالعمل فلا يدری مقصوده هل إنه فی نفس العمل مصلحه سلوکيه أو فی الأمر به .و قيل إن هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته إذ أوکل إليه أمر تصحيح العباره بعد مناقشات تلاميذه لها فی مجلس البحث .و علی کل حال فإن الظاهر أن الفارق عنده بين السببيه المحضه و بين المصلحه السلوکيه بمقتضی عبارته قبل التصحيح المذکور أن المصلحه علی الأول تکون قائمه بذات الفعل و علی الثانی قائمه بعنوان آخر هو السلوک فلا تزاحم مصلحته مصلحه الفعل .

و لكننا لم نتعقل هذا الفارق المذكور لأنه إنما يتم إذا استطعنا أن نتعقل لعنوان السلوك عنوانا مستقلا فى وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه و لا يتحد معه حتى لا تزاحم مصلحته مصلحه الفعل و تصوير هذا فى غايه الإشكال و لعل هذا هو السر فى مناقشه تلاميذه له فحمل بعضهم على إضافه كلمه الأمر ليجعل المصلحه تعود إلى نفس الأمر لا إلى متعلقه فلا يقع التزاحم بين المصلحتين .وجه الإشكال أولا أننا لا نفهم من عنوان السلوك و الاستناد إلى الأماره إلا عنوانا للفعل الذى تؤدى إليه الأماره بأى معنى فسرنا السلوك و الاستناد إذ ليس للسلوك و متابعه الأماره وجود آخر مستقل غير نفس وجود الفعل المستند إلى الأماره .نعم إذا أردنا من الاستناد إلى الأماره معنى آخر و هو الفعل القصدى من النفس فإن له وجودا آخر غير وجود الفعل لأنه فعل قلبى جوانحى لا- وجود له إلا- وجودا قصديا و لكنه من البعيد جدا أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك لأن هذا الفعل القلبى أنما يصح أن يفرض وجوبه ففى خصوص الأمور العباديه و لا- معنى للالتزام بوجوب القصد فى جميع أفعال الإنسان المستند فعلها إلى الأماره .ثانيا على تقدير تسليم اختلافهما وجودا فإن قيام المصلحه بشىء أنما يدعو إلى تعلق الأمر به لا بشىء آخر غيره وجودا و إن كانا متلازمين فى الوجود فمهما فرضنا من معنى للسلوك و إن كان بمعنى الفعل القلبى فإنه إذا كانت المصلحه المقتضيه للأمر قائمه به فكيف يصح توجيه الأمر إلى ذات الفعل و المفروض أن له وجودا آخر لم تقم به المصلحه .و أما إضافه كلمه الأمر على عباره الشيخ فهى بعيده جدا عن مراده و عباراته الأخرى

۱۵ الحجیه أمر اعتباری أو انتزاعی

من الأمور التی وقعت موضع البحث أیضا عند المتأخرین مسأله أن الحجیه هل هی من الأمور الاعتباریه المجعوله بنفسها و ذاتها أو أنها من الانتزاعیات التی تنتزع من المجعولات .و هذا النزاع فی الحجیه فرع فی الحقیقه عن النزاع فی أصل الأحکام الوضعیه و هذا النزاع فی خصوص الحجیه علی الأقل لم أجد له ثمره عملیه فی الأصول .علی أن هذا النزاع فی أصله غیر محقق و لا مفهوم لأن لکلمتی الاعتباریه و الانتزاعیه مصطلحات کثیره فی بعضها تکون الکلمتان متقابلتین و فی البعض الآخر متداخلتین و تفصیل ذلک یخرجنا عن وضع الرساله .و نکتفی أن نقول علی سبیل الاختصار إن الذی یظهر من أکثر کلمات المتنازعین فی المسأله أن المراد من الأمر الانتزاعی هو المجعول ثانیا و بالعرض فی مقابل المجعول أولا و بالذات بمعنی أن الإیجاد و الجعل الاعتباری ینسب أولا و بالذات إلی شیء هو المجعول حقیقه ثم ینسب الجعل ثانیا و بالعرض إلی شیء آخر فالمجعول الأول هو الأمر الاعتباری و الثانی هو الأمر الانتزاعی .فیکون هناک جعل واحد ینسب إلی الأول بالذات و إلی الثانی بالعرض لا أنه هناک جعلان و اعتباران ینسب أحدهما إلی شیء ابتداء و ینسب ثانیهما إلی آخر بتبع الأول فإن هذا لیس مراد المتنازعین قطعا .فیقال فی الملکیه مثلا التی هی من جمله موارد النزاع أن المجعول أولا و بالذات هو إباحه تصرف الشخص بالشیء المملوک فینتزع منها أنه

مالـک أی أن الجعل ینسب ثانیا و بالعرض إلی الملکیه فالملکیه یقال لها إنها مجعوله بالعرض و یقال لها إنها منتزعه من الإباحه هذا إذا قیل إن الملکیه انتزاعیه أما إذا قیل إنها اعتباریه فتکون عندهم هی المجعوله أولا و بالذات للشارع أو العرف .و علی هذا فإذا أریـد من الانتزاعی هذا المعنی فالحق أن الحجیه أمر اعتباری و کذلک الملکیه و الزوجیه و نحوها من الأحکام الوضـعیه .و شأنهـا فی ذلـک شأن الأحکام التکلیفیه المسـلم فیها أنها من الاعتباریات الشـرعیه .توضـیح ذلک أن حقیقه الجعل هو الإیجاد و الإیجاد علی نحوین ۱ ما یراد منه إیجاد الشـیء حقیقه فی الخارج و یسمی الجعل التکوینی أو الخلق .۲ ما یراد منه إیجاد الشیء اعتبـارا و تنزیلاـ و ذلـک بتنزیله منزله الشـیء الخارجی الواقعی من جهه ترتیب أثر من آثاره أو لخصوصـیه فیه من خصوصـیات الأـمر الواقعی و یسـمی الجعـل الاعتبـاری أو التنزیلی .و لیس له واقع إلاـ الاعتبـار و التنزیـل و إن کـان نفس الاعتبـار أمرا واقعیا حقیقیـا لاـ اعتباریا .مثلا حینما یقال زیـد أسـد فإن الأسـد مطابقه الحقیقی هو الحیوان المفترس المخصوص و هو طبعا مجعول و مخلوق بالجعل و الخلق التکوینی و لکن العرف یعتبرون الشـجاع أسـدا فزیـد أسد اعتبارا و تنزیلا من قبل العرف من جهه ما فیه من خصوصـیه الشـجاعه کالأسـد الحقیقی .و من هـذا المثـال یظهر کیف أن الأحکام التکلیفیه اعتبارات شـرعیه لأن الأمر حینما یریـد من شـخص أن یفعل فعلا ما فبـدلا أن یدفعه بیده مثلا لیحرکه نحو العمل ینشئ الأمر بداعی جعل الداعی فی دخیله نفس المأمور فیکون

هذا الإنشاء للأمر دفعا و تحريكا اعتباريا تنزيلا له منزله الدفع الخارجی باليد مثلا و كذلک النهی زجر اعتباری تنزيلا له منزله الردع و الزجر الخارجی باليد مثلا .و كذلک يقال فی حجيه الأماره المجعوله فإن القطع لما كان موصلا إلی الواقع حقيقه و طريقا بنفسه إليه فالشارع يعتبر الأماره الظنيه طريقا إلی الواقع تنزيلا لها منزله القطع بالواقع بإلغاء احتمال الخلاف فتكون الأماره قطعا اعتباريا و طريقا تنزيليا .و متی صح و أمكن أن تكون الحجيه هی المعتبره أولا و بالذات فما الذی يدعو إلی فرضها مجعوله ثانيا و بالعرض حتی تكون أمرا انتزاعيا إلا أن يريدوا من الانتزاعی معنی آخر و هو ما يستفاد من دليل الحكم علی نحو الدلاله الالتزاميه كأن تستفاد الحجيه للأماره من الأمر باتباعها مثل ما لو قال الإمام عليه السلام صدق العادل الذی يدل بالدلاله الالتزاميه علی حجيه خبر العادل و اعتباره عند الشارع .و هذا المعنی للانتزاعی صحيح و لا مانع من أن يقال للحجيه إنها أمر انتزاعی بهذا المعنی و لكنه بعيد عن مرامهم لأن هذا المعنی من الانتزاعيه لا يقابل الاعتباريه بالمعنی الذی شرحناه .و علی كل حال فدعوی انتزاعيه الحجيه بأی معنی للانتزاعی لا موجب لها لا سيما أنه لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع أماره من الأمارات فی جميع ما بأيدينا من الآيات و الروايات حتی يفرض أن الحجيه منتزعه من ذلک الأمر .هذا كل ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول فی المقصود و الآن نشرع فی البحث عن المقصود و هو تشخيص الأدله التی هی حجه علی الأحكام الشرعيه من قبل الشارع المقدس و نضعها فی أبواب

ص :۴۸

الباب الأول الكتاب العزيز

اشاره

ص :۴۹

تمهید

إن القرآن الكريم هو المعجزه الخالده لنبينا محمد صلى اللّه عليه و آله و الموجود بأيدى الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل إلى الرسول بالحق لا ريب فيه هدى و رحمه وَ مٰا كٰانَ هٰذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرىٰ مِنْ دُونِ اللّٰهِ .فهو إذن الحجه القاطعه بيننا و بينه تعالى التى لا شك و لا ريب فيها و هو المصدر الأول لأحكام الشريعه الإسلاميه بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه الله للبشر و أما ما سواه من سنه أو إجماع أو عقل فإليه ينتهى و من منبعه يستقى .و لكن الذى يجب أن يعلم أنه قطعى الحجه من ناحيه الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جيلا بعد جيل و أما من ناحيه الدلاله فليس قطعيا كله لأن فيه متشابها و محكما .ثم المحكم منه ما هو نص أى قطعى الدلاله .و منه ما هو ظاهر تتوقف حجيته على القول بحجيه الظواهر .و من الناس من لم يقل بحجيه ظاهره خاصه و إن كانت الظواهر حجه .ثم إن فيه ناسخا و منسوخا عاما و خاصا و مطلقا و مقيدا و مجملا و مبينا و كل ذلك لا يجعله قطعى الدلاله فى كثير من آياته .و من أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحى لتكميل حجيته و أهم ما يجب البحث عنه من ناحيه أصوليه فى أمور ثلاثه ۱ فى حجيه ظواهره و هذا بحث ينبغى أن يلحق بمباحث الظواهر الآتيه فلنرجئه إلى هناك ۲.فى جواز تخصيصه و تقييده بحجه أخرى كخبر الواحد و نحوه

و قد تقدم البحث عنه فی الجزء الأول ص ١٦٢ .٣ فی جواز نسخه و البحث عن ذلک لیس فیه کثیر فائده فی الفقه کما ستعرف و مع ذلک ینبغی ألا یخلو کتابنا من الإشاره إلیه بالاختصار فنقول

نسخ الکتاب العزیز

حقیقه النسخ

(النسخ اصطلاحا رفع ما هو ثابت فی الشریعه من الأحکام و نحوها)و المراد من الثبوت فی الشریعه الثبوت الواقعی الحقیقی فی مقابل الثبوت الظاهری بسبب الظهور اللفظی و لذلک فرفع الحکم الثابت بظهور العموم أو الإطلاق بالدلیل المخصص أو المقید لا یسمی نسخا بل یقال له تخصیص أو تقیید أو نحوهما باعتبار أن هذا الدلیل الثانی المقدم علی ظهور الدلیل الأول یکون قرینه علیه و کاشفا عن المراد الواقعی للشارع فلا یکون رافعا للحکم إلا ظاهرا و لا رفع فیه للحکم حقیقه بخلاف النسخ .و من هنا یظهر الفرق الحقیقی بین النسخ و بین التخصیص و التقیید .و سیأتی مزید إیضاح لهذه الناحیه فی جواب الاعتراضات علی النسخ .و قولنا من الأحکام و نحوها فلبیان تعمیم النسخ للأحکام التکلیفیه و الوضعیه و لکل أمر بید الشارع رفعه و وضعه بالجعل التشریعی بما هو شارع .و علیه فلا یشمل النسخ الاصطلاحی المجعولات التکوینیه التی بیده رفعها و وضعها بما هو خالق الکائنات .

ص :52

و بهذا التعبير يشمل النسخ نسخ تلاوه القرآن الكريم على القول به باعتبار أن القرآن من المجعولات الشرعيه التى ينشئها الشارع بما هو شارع و إن كان لنا كلام فى دعوى نسخ التلاوه من القرآن ليس هذا موضع تفصيله و لكن بالاختصار نقول إن نسخ التلاوه فى الحقيقه يرجع إلى القول بالتحريف لعدم ثبوت نسخ التلاوه بالدليل القطعى سواء كان نسخا لأصل التلاوه أو نسخا لها و لما تضمنته من حكم معا و إن كان فى القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوه كقوله تعالى وَ إِذا بَدَّلْنا آيَهً مَكانَ آيَهٍ وَ اللّهُ أَعْلَمُ بِما يُنَزِّلُ قالُوا إِنَّما أَنْتَ مُفْتَرٍ و قوله تعالى ما نَنْسَخْ مِنْ آيَهٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها و لكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك و لا ظاهرتين و إنما أكثر ما تدل الآيتان على إمكان وقوعه

إمكان نسخ القرآن

قد وقعت عند بعض الناس شبهات فى إمكان أصل النسخ ثم فى إمكان نسخ القرآن خاصه و تنويرا للأذهان نشير إلى أهم الشبه و دفعها فنقول أ قيل إن المرفوع فى النسخ إما حكم ثابت أو ما لا ثبات له و الثابت يستحيل رفعه و ما لا ثبات له لا حاجه إلى رفعه و على هذا فلا بد أن يئول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه أو بمعنى انتهاء أمد الحكم .و الجواب أنا نختار الشق الأول و هو أن المرفوع ما هو ثابت و لكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حاله الثبوت و حين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلا بل هو من باب إعدام الموجود و ليس إعدام الموجود بمستحيل .

و الأحكـام لمـا كانت مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه فإن قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجودا و لا يتوقف على ثبوته خارجا تحقيقا فإذا أنشئ الحكم كذلك فهو ثابت فى عالم التشريع و الاعتبار بثبوت الموضوع فرضا و لا يرتفع إلا برفعه تشريعا و هذا هو معنى رفع الحكم الثابت و هو النسخ .٢ و قيل إن ما أثبته الله من الأحكام لا بد أن يكون لمصلحه أو مفسده فى متعلق الحكم و ما له مصلحه فى ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسده و كذلك العكس و إلا لزم انقلاب الحسن قبيحا و القبيح حسنا و هو محال .و حينئذ يستحيل النسخ لأنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل أو عدم حكمه الناسخ أو جهله بوجه الحكمه و الأخيران مستحيلان بالنسبه إلى الشارع المقدس .و الجواب واضح بعد معرفه ما ذكرناه فى الجزء الثانى فى المباحث العقليه من معانى الحسن و القبيح فإن المستحيل انقلاب الحسن و القبيح الذاتيين و لا معنى لقياسهما على المصالح و المفاسد التى تتبدل و تتغير بحسب اختلاف الأحوال و الأزمان و لا يبعد فى أن يكون الشىء ذا مصلحه فى زمان ذا مفسده فى زمان آخر و إن كان لا يعلم ذلك إلا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء و هذا غير معنى الحسن و القبح اللذين نقول فيهما إنه يستحيل فيهما الانقلاب .مضافا إلى أن الأشياء تختلف فيها وجوه الحسن و القبح باختلاف الأحوال مما لم يكن الحسن و القبح فيه ذاتيين كما تقدم هناك .و إذا كان الأمر كذلك فمن الجائز أن يكون الحكم المنسوخ كان ذا مصلحه ثم زالت فى الزمان الثانى فنسخ أو كان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان فى الزمان الثانى فنسخ .

فهذه هی الحکمه فی النسخ .۳ و قیل إذا کان النسخ کما قلتم لأجل انتهاء أمد المصلحه فینتهی أمد الحکم بانتهائها فإنه و الحال هـذه إما أن یکون الشارع الناسـخ قد علم بانتهاء أمد المصـلحه من أول الأمر و إما أن یکون جاهلا به .لا مجال للثانی لأن ذلک مسـتحیل فی حقه تعالی و هو البداء الباطل المسـتحیل فیتعین الأول و علیه فیکون الحکم فی الواقع موقتا و إن أنشأه الناسخ مطلقا فی الظاهر و یکون الـدلیل علی النسـخ فی الحقیقه مبینا و کاشـفا عن مراد الناسـخ .و هـذا هو معنی التخصـیص غایه الأمر یکون تخصـیصا بحسب الأوقـات لا ـ الأ ـحوال فلا ـ یکـون فرق بین النسـخ و التخصـیص إلا ـ بالتسـمیه .و الجواب نحن نسـلم أن الحکم المنسوخ ینتهی أمده فی الواقع و الله عالم بانتهائه و لکن لیس معنی ذلک أنه موقت أی مقید إنشاء بالوقت بل هو قد أنشـئ علی طبق المصـلحه مطلقا علی نحو القضایا الحقیقیه فهو ثابت ما دامت المصـلحه کسائر الأحکام المنشأه علی طبق مصالحها فلو قـدر للمصلحه أن تستمر لبقی الحکم مستمرا غیر أن الشارع لما علم بانتهاء أمد المصلحه رفع الحکم و نسخه .و هذا نظیر أن یخلق الله الشـیء ثم یرفعه بإعـدامه و لیس معنی ذلک أن یخلقه موقتا علی وجه یکون التوقیت قیدا للخلق و المخلوق بما هو مخلوق و إن علم به من الأـول أن أمـده ینتهی .و من هنا یظهر الفرق جلیا بین النسـخ و التخصـیص فإنه فی التخصـیص یکون الحکم من أول الأمر أنشئ مقیدا و مخصصا و لکن اللفظ کان عاما بحسب الظاهر فیأتی الدلیل المخصص فیکون کاشفا عن المراد لا أنه

مزیل و رافع لما هو ثابت فی الواقع و أما فی النسخ فإنه لما أنشئ الحکم مطلقا فمقتضاه أن یدوم لو لم یرفعه النسخ فالنسخ یکون محوا لما هو ثابت یَمْحُوا اللّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ لا أن الدوام و الاستمرار مدلول لظاهر الدلیل بحسب إطلاقه و عمومه و المنشأ فی الواقع الحکم الموقت ثم یأتی الدلیل الناسخ فیکشف عن المراد من الدلیل الأول و یفسره بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحکم من دون أن یکون لفظ دلیل الحکم دالا علیه بعموم أو إطلاق .یعنی أن الحکم المنشأ لو خلی و طبعه مع قطع النظر عن دلاله دلیله لدام و استمر ما لم یأت ما یزیله و یرفعه کسائر الموجودات التی تقتضی بطبیعتها الاستمرار و الدوام .۴ و قیل إن کلام الله تعالی قدیم و القدیم لا یتصور رفعه و الجواب بعد تسلیم هذا الفرض و هو قدم کلام الله[۱]فإن هذا یختص بنسخ التلاوه فلا یکون دلیلا علی بطلان أصل النسخ مع أنه قد تقدم من نص القرآن الکریم ما یدل علی إمکان نسخ التلاوه و إن لم یکن صریحا فی وقوعه کقوله تعالی وَ إِذا بَدَّلْنا آیَهً مَکانَ آیَهٍ فهو إما أن یدل علی أن کلامه تعالی غیر قدیم أو أن القدیم یمکن رفعه .مضافا إلی أنه لیس معنی نسخ التلاوه رفع أصل الکلام بل رفع تبلیغه و قطع علاقه المکلفین بتلاوته

وقوع نسخ القرآن و أصاله عدم النسخ

هذا هو الأمر الذى يهمنا إثباته من ناحيه أصوليه و لا شك فى أنه قد أجمع علماء الأمه الإسلاميه على أنه لا يصح الحكم بنسخ آيه من القرآن إلاـ بدليل قطعى سواء كان النسخ بقرآن أيضا أو بسنه أو بإجماع .كما أنه مما أجمع عليه العلماء أيضا أن فى القرآن الكريم ناسخا و منسوخا و كل هذا قطعى لا شك فيه .و لكن الذى هو موضع البحث و النظر تشخيص موارد الناسخ و المنسوخ فى القرآن و إذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالأدله الظنيه للإجماع المتقدم .و أما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليله جدا لا تهمنا كثيرا من ناحيه فقهيه استدلاليه لمكان القطع فيها .و على هذا فالقاعده الأصوليه التى ننتفع بها و نستخلصها هنا هى أن الناسخ إن كان قطعيا أخذنا به و اتبعناه و إن كان ظنيا فلا حجه فيه و لا يصح الأخذ به لما تقدم من الإجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ إلا بدليل قطعى .و لذا أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على أن الأصل عدم النسخ عند الشك فى النسخ و إجماعهم هذا ليس من جهه ذهابهم إلى حجيه الاستصحاب كما ربما يتوهمه بعضهم بل حتى من لا يذهب إلى حجيه الاستصحاب يقول بأصاله عدم النسخ و ما ذلك إلا من جهه هذا الإجماع على اشتراط العلم فى ثبوت النسخ

الباب الثانی السنه

اشاره

ص: ۵۹

تمهید

(السنه فی اصطلاح الفقهاء قول النبی أو فعله أو تقریره)و منشأ هذا الاصطلاح أمر النبی صلی اللّه علیه و آله باتباع سنته فغلبت کلمه السنه حینما تطلق مجرده عن نسبتها إلی أحد علی خصوص ما یتضمن بیان حکم من الأحکام من النبی صلی اللّه علیه و آله سواء کان ذلک بقول أو فعل أو تقریر علی ما سیأتی من ذکر مدی ما یدل الفعل و التقریر علی بیان الأحکام .أما فقهاء الإمامیه بالخصوص فلما ثبت لدیهم أن المعصوم من آل البیت یجری قوله مجری قول النبی من کونه حجه علی العباد واجب الاتباع فقد توسعوا فی اصطلاح السنه إلی ما یشمل قول کل واحد من المعصومین أو فعله أو تقریره(فکانت السنه باصطلاحهم قول المعصوم أو فعله أو تقریره) .و السر فی ذلک أن الأئمه من آل البیت علیهم السلام لیسوا هم من قبیل الرواه عن النبی و المحدثین عنه لیکون قولهم حجه من جهه أنهم ثقات فی الروایه بل لأنهم هم المنصوبون من الله تعالی علی لسان النبی لتبلیغ الأحکام الواقعه فلا یحکمون إلا عن الأحکام الواقعیه عند الله تعالی کما هی و ذلک من طریق الإلهام کالنبی من طریق الوحی أو من طریق التلقی من المعصوم قبله (کما قال مولانا أمیر المؤمنین علیه السلام:علمنی رسول الله صلی اللّه علیه و آله ألف باب من العلم ینفتح لی من کل باب ألف باب) .و علیه فلیس بیانهم للأحکام من نوع روایه السنه و حکایتها و لا من نوع الاجتهاد فی الرأی و الاستنباط من مصادر التشریع بل هم أنفسهم مصدر للتشریع فقولهم سنه لا حکایه السنه و أما ما یجیء علی لسانهم

أحيانا من روايات و أحاديث عن نفس النبی صلی اللّه علیه و آله فهی إما لأجل نقل النص عنه کما یتفق فی نقلهم لجوامع کلمه و إما لأجل إقامه الحجه علی الغیر و إما لغیر ذلک من الدواعی .و أما إثبات إمامتهم و أن قولهم یجری مجری قول الرسول صلی اللّه علیه و آله فهو بحث یتکفل به علم الکلام .و إذا ثبت أن السنه بما لها من المعنی الواسع الذی عندنا هی مصدر من مصادر التشریع الإسلامی فإن حصل علیها الإنسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم و مشاهدته فقد أخذ الحکم الواقعی من مصدره الأصلی علی سبیل الجزم و الیقین من ناحیه السند کالأخذ من القرآن الکریم ثقل الله الأکبر و الأئمه من آل البیت ثقله الأصغر .أما إذا لم یحصل ذلک لطالب الحکم الواقعی کما فی العهود المتأخره عن عصرهم فإنه لا بد له فی أخذ الأحکام من أن یرجع بعد القرآن الکریم إلی الأحادیث التی تنقل السنه إما من طریق التواتر أو من طریق أخبار الآحاد علی الخلاف الذی سیأتی فی مدی حجیه أخبار الآحاد .و علی هذا فالأحادیث لیست هی السنه بل هی الناقله لها و الحاکیه عنها و لکن قد تسمی بالسنه توسعا من أجل کونها مثبته لها .و من أجل هذا یلزمنا البحث عن الأخبار فی باب السنه لأنه یتعلق ذلک بإثباتها و نعقد الفصل فی مباحث أربعه

۱ دلاله فعل المعصوم

لاـ شک فی أن فعل المعصوم بحکم کونه معصوما یدل علی إباحه الفعل علی الأقل کما أن ترکه لفعل یدل علی عدم وجوبه علی الأقل .

ص :۶۲

و لا شک فی أن هـذه الدلاله بهذا الحد أمر قطعی لیس موضـعا للشـبهه بعد ثبوت عصـمته .ثم نقول بعد هذا إنه قد یکون لفعل المعصوم من الدلاله ما هو أوسع من ذلک و ذلک فیما إذا صدر منه الفعل محفوفا بالقرینه کأن یحرز أنه فی مقام بیان حکم من الأحکـام أو عبـاده من العبـادات کـالوضوء و الصـلاه و نحوهمـا فإنه حینئـذ یکون لفعله ظهور فی وجه الفعل من کونه واجبا أو مستحبا أو غیر ذلک حسبما تقتضیه القرینه .و لا شبهه فی أن هذا الظهور حجه کظواهر الألفاظ بمناط واحد و کم استدل الفقهاء علی حکم أفعال الوضوء و الصـلاه و الحج و غیرها و کیفیاتها بحکایه فعل النبی أو الإمام فی هذه الأمور .کل هذا لا کلام و لا خلاف لأحد فیه .و إنما وقع الکلام للقوم فی موضـعین ۱ فی دلالـه فعل المعصوم المجرد عن القرائن علی أکثر من إباحه الفعل فقد قال بعضـهم إنه یدل بمجرده علی وجوب الفعل بالنسـبه إلینا و قیل یدل علی اسـتحبابه و قیل لا دلاله له علی شیء منهما أی أنه لا یدل علی أکثر من إباحه الفعل فی حقنا .و الحق هو الأخیر لعدم ما یصـلح أن یجعل له مثل هذه الدلاله .و قد یظن ظان أن قوله تعـالی فی سوره الأحزاب ۲۱ لَقَدْ کانَ لَکُمْ فِی رَسُولِ اللّهِ أُسْوَهٌ حَسَنَهٌ لِمَنْ کانَ یَرْجُوا اللّهَ وَ الْیَوْمَ الْآخِرَ یـدل علی وجوب التأسـی و الاقتداء ب رسول الله صـلی اللّه علیه و آله فی أفعاله و وجوب الاقتداء بفعله یلزم منه وجوب کل فعل یفعله فی حقنا و إن کـان بالنسـبه إلیه لم یکن واجبـا إلا ما دل الـدلیل الخاص علی عـدم وجوبه فی حقنا و قیل إنه إن لم تـدل الآیه علی وجوب الاقتداء فعلی الأقل تدل علی حسن الاقتداء

ص :۶۳

به و استحبابه .(و قد أجاب العلامه الحلی عن هذا الوهم فأحسن کما نقل عنه إذ قال إن الأسوه عباره عن الإتیان بفعل الغیر لأنه فعله علی الوجه الذی فعله فإن کان واجبا تعبدنا بإیقاعه واجبا و إن کان مندوبا تعبدنا بإیقاعه مندوبا و إن کان مباحا تعبدنا باعتقاد إباحته) .و غرضه قدس سره من التعبد باعتقاد إباحته فیما إذا کان مباحا لیس مجرد الاعتقاد حتی یرد علیه کما فی الفصول بأن ذلک أسوه فی الاعتقاد لا الفعل بل یرید کما هو الظاهر من صدر کلامه أن معنی الأسوه فی المباح هو أن نتخیر فی الفعل أو الترک أی لا نلتزم بالفعل و لا بالترک إذ الأسوه فی کل شیء بحسب ما له من الحکم فلا تتحقق الأسوه فی المباح بالنسبه إلی الإتیان بفعل الغیر إلا بالاعتقاد بالإباحه .ثم نزید علی ما ذکره العلامه فنقول إن الآیه الکریمه لا دلاله لها علی أکثر من رجحان الأسوه و حسنها فلا نسلم دلالتها علی وجوب التأسی مضافا إلی أن الآیه نزلت فی واقعه الأحزاب فهی وارده مورد الحث علی التأسی به فی الصبر علی القتال و تحمل مصائب الجهاد فی سبیل الله فلا عموم لها بلزوم التأسی أو حسنه فی کل فعل حتی الأفعال العادیه و لیس معنی هذا أننا نقول بأن المورد یقید المطلق أو یخصص العام بل إنما نقول إنه یکون عقبه فی إتمام مقدمات الحکمه للتمسک بالإطلاق فهو یضر بالإطلاق من دون أن یکون له ظهور فی التقیید کما نبهنا علی ذلک فی أکثر من مناسبه .و الخلاصه أن دعوی دلاله هذه الآیه الکریمه علی وجوب فعل ما یفعله النبی مطلقا أو استحبابه مطلقا بالنسبه إلینا بعیده کل البعد عن التحقیق .و کذلک دعوی دلاله الآیات الآمره بإطاعه الرسول أو باتباعه علی وجوب

کل ما یفعله فی حقنا فإنها أوهن من أن نـذکرها لردها .۲ فی حجیه فعل المعصوم بالنسـبه إلینا فإنه قد وقع کلام للأصولیین فی أن فعله إذا ظهر وجهه أنه علی نحو الإبـاحه أو الوجـوب أو الاسـتحباب مثلاـ هـل هـو حجه بالنسـبه إلینـا أی أنه هـل یـدل علی اشتراکنا معه و تعدیه إلینا فیکون مباحا لنا کما کان مباحا له أو واجبا علینا کما کان واجبا علیه و هکذا .و منشأ الخلاف أن النبی صلی اللّه علیه و آله اختص بأحکـام لاـ تتعـدی إلی غیره و لاـ یشترک معه باقی المسـلمین مثل وجوب التهجـد فی اللیل و جواز العقـد علی أکثر من أربع زوجات و کذلک له من الأحکام ما یختص بمنصب الولایه العامه فلا تکون لغیر النبی أو الإمام باعتبار أنه أولی بـالمؤمنین من أنفسـهم .فـإن علم أن الفعـل الـذی وقع من المعصوم أنه من مختصـاته فلاـ شـک فی أنه لا مجال لتوهم تعـدیه إلی غیره و إن علم عـدم اختصـاصه به بـأی نحو من أنحاء الاختصاص فلا شک فی أنه یعم جمیع المسـلمین فیکون فعله حجه علینـا هـذا کله لیس موضع الکلاـم .و إنما موضع الشـبهه فی الفعل الـذی لم یظهر حاله فی کونه من مختصاته أو لیس من مختصاته و لا قرینه تعین أحدهما فهل هذا بمجرده کاف للحکم بأنه من مختصاته أو للحکم بعمومه للجمیع أو أنه غیر کاف فلا ظهور له أصـلا فی کـل من النحوین .وجوه بـل أقوال و الأـقرب هو الوجه الثانی .و الوجه فی ذلک أن النبی بشـر مثلنا له ما لنا و علیه مـا علینـا و هو مکلف من الله تعالی بما کلف به الناس إلا ما قام الـدلیل الخاص علی اختصاصه ببعض الأحکام إما من جهه شخصه بذاته و إما من جهه منصب الولایه فما لم یخرجه الدلیل فهو کسائر الناس فی التکلیف هذا مقتضی

عموم أدله اشتراكه معنا فی التکلیف فإذا صدر منه فعل و لم یعلم اختصاصه به فالظاهر فی فعله أن حکمه فیه حکم سائر الناس فیکون فعله حجه علینا و حجه لنا لا ـ سیما مع ما دل علی عموم حسن التأسی به .و لا ـ نقول ذلک من جهه قاعده الحمل علی الأعم الأغلب فإنا لا ـ نری حجیه مثل هذه القاعده فی کل مجالاتها و إنما ذلک من باب التمسک بالعام فی الدوران فی التخصیص بین الأقل و الأکثر

۲ دلاله تقریر المعصوم

المقصود من تقریر المعصوم أن یفعل شخص بمشهد المعصوم و حضوره فعلا ـ فیسکت المعصوم عنه مع توجهه إلیه و علمه بفعله و کان المعصوم بحاله یسعه تنبیه الفاعل لو کان مخطئا و السعه تکون من جهه عدم ضیق الوقت عن البیان و من جهه عدم المانع منه کالخوف و التقیه و الیأس من تأثیر الإرشاد و التنبیه و نحو ذلک .فإن سکوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بیان شیء حول الموضوع لتصحیحه یسمی تقریرا للفعل أو إقرارا علیه أو إمضاء له ما شئت فعبر .و هذا التقریر إذا تحقق بشروطه المتقدمه فلا ـ شک فی أنه یکون ظاهرا فی کون الفعل جائزا فیما إذا کان محتمل الحرمه کما أنه یکون ظاهرا فی کون الفعل مشروعا صحیحا فیما إذا کان عباده أو معامله لأنه لو کان فی الواقع محرما أو کان فیه خلل لکان علی المعصوم نهیه عنه و ردعه إذا کان الفاعل عالما عارفا بما یفعل و ذلک من باب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و لکان علیه بیان الحکم و وجه الفعل إذا کان الفاعل جاهلا بالحکم و ذلک من باب وجوب تعلیم الجاهل .

ص :۶۶

و يلحق بتقرير الفعل التقرير لبيان الحكم كما لو بين شخص بمحضر المعصوم حكما أو كيفيه عباده أو معامله و كان بوسع المعصوم البيان فإن سكوت الإمام يكون ظاهرا فى كونه إقرارا على قوله و تصحيحا و إمضاء له .و هذا كله واضح ليس فيه موضع للخلاف

۳ الخبر المتواتر

إن الخبر على قسمين رئيسين خبر متواتر و خبر واحد .(و المتواتر ما أفاد سكون النفس سكونا يزول معه الشك و يحصل الجزم القاطع من أجل إخبار جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب و يقابله خبر الواحد فى اصطلاح الأصوليين و إن كان المخبر أكثر من واحد و لكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر) .و قد شرحنا حقيقه التواتر فى كتاب المنطق الجزء الثالث ص ۱۰ فراجع .و الذى ينبغى ذكره هنا أن الخبر قد يكون له وسائط كثيره فى النقل كالأخبار التى تصلنا عن الحوادث القديمه فإنه يجب ليكون الخبر متواترا موجبا للعلم أن تتحقق شروط التواتر فى كل طبقه طبقه من وسائط الخبر و إلا- فلا- يكون الخبر متواترا فى الوسائط المتأخره لأن النتيجه تتبع أخس المقدمات .و السر فى ذلك واضح لأن الخبر ذا الوسائط يتضمن فى الحقيقه عده أخبار متتابعه إذ إن كل طبقه تخبر عن خبر الطبقه السابقه عليها فحينما يقول جماعه حدثنا جماعه عن كذا بواسطه واحده مثلا فإن خبر الطبقه الأولى الناقله لنا يكون فى الحقيقه خبرها ليس عن نفس الحادثه بل عن خبر

الطبقه الثانيه عن الحادثه و كذلك إذا تعددت الوسائط إلى أكثر من واحده فهذه الوسائط هى خبر عن خبر حتى تنتهى إلى الواسطه الأخيره التى تنقل عن نفس الحادثه فلا بد أن تكون الجماعه الأولى خبرها متواترا عن خبر متواتر عن متواتر و هكذا إذ كل خبر من هذه الأخبار له حكمه فى نفسه و متى اختل شرط التواتر فى طبقه واحده خرج الخبر جمله عن كونه متواترا و صار من أخبار الآحاد .و هكذا الحال فى أخبار الآحاد فإن الخبر الصحيح ذا الوسائط إنما يكون صحيحا إذا توفرت شروط الصحه فى كل واسطه من وسائطه و إلا فالنتيجه تتبع أخس المقدمات

۴ خبر الواحد

اشاره

(إن خبر الواحد و هو ما لا يبلغ حد التواتر من الأخبار)قد يفيد علما و إن كان المخبر شخصا واحدا و ذلك فيما إذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه و لا شك فی أن مثل هذا الخبر حجه و هذا لا بحث لنا فيه لأنه مع حصول العلم تحصل الغايه القصوى إذ ليس وراء العلم غايه فی الحجيه و إليه تنتهی حجيه كل حجه كما تقدم .و أما إذا لم يحتف بالقرائن الموجبه للعلم بصدقه و إن احتف بالقرائن الموجبه للاطمئنان إليه دون مرتبه العلم فقد وقع الخلاف العظيم فی حجيته و شروط حجيته و الخلاف فی الحقيقه عند الإماميه بالخصوص يرجع إلی الخلاف فی قيام الدليل القطعی علی حجيه خبر الواحد و عدم قيامه و إلا فمن المتفق عليه عندهم أن خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصی أو النوعی لا عبره به لأن الظن فی نفسه ليس حجه عندهم قطعا فالشأن كل الشأن عندهم فی حصول هذا الدليل القطعی و مدی دلالته .فمن ينكر حجيه خبر الواحد كالسيد الشريف المرتضی و من اتبعه إنما ينكر وجود هذا الدليل القطعی و من يقول بحجيته كالشيخ الطوسی و باقی العلماء يری وجود الدليل القاطع و لأجل أن يتضح ما نقول ننقل نص أقوال الطرفين فی ذلك .(قال الشيخ الطوسی فی العده ج ۱ ص ۴۴ من عمل بخبر الواحد فإنما يعمل به إذا دل دليل علی وجوب العمل به إما من الكتاب أو السنه أو الإجماع فلا يكون قد عمل بغير علم) .

ص :۶۹

(و صرح بـذلك السـيد المرتضـى فى الموصـليات حسـبما نقله عنه الشـيخ ابن إدريس فى مقـدمه كتابه السـرائر فقال لا بـد فى الأحكام الشرعيه من طريق يوصل إلى العلم إلى أن قال و لذلك أبطلنا فى الشريعه العمل بأخبار الآحاد لأنها لا توجب علما و لا عملا و أوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم لأن خبر الواحـد إذا كان عـدلا فغايه ما يقتضـيه الظن بصـدقه و من ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا .و أصـرح منه قوله بعد ذلك و العقل لا يمنع من العباده بالقياس و العمل بخبر الواحد و لو تعبد الله تعالى بذلك لساغ و لدخل فى باب الصحه لأن عبادته بذلك توجب العلم الذى لا بد أن يكون العمل تابعا له) .و على هذا فيتضح أن المسلم فيه عنـد الجميع أن خبر الواحـد لو خلى و نفسه لاـ يجوز الاعتماد عليه لأنه لا يفيـد إلا الظن الـذى لا يغنى من الحق شيئا و إنما موضع النزاع هو قيام الـدليل القطعى على حجيته .و على هذا فقد وقع الخلاف فى ذلك على أقوال كثيره فمنهم من أنكر حجيته مطلقا و قـد حكى هذا القول عن السـيد المرتضـى و القاضـى و ابن زهره و الطبرسـى و ابن إدريس و ادعوا فى ذلك الإجماع و لكن هـذا القول منقطع الآخر فإنه لم يعرف موافق لهم بعـد عصـر ابن إدريس إلى يومنا هـذا .و منهم من قال إن الأخبار المدونه فى الكتب المعروفه لاـ سيما الكتب الأـربعه مقطوعه الصـدق و هـذا مـا ينسب إلى جمـاعه من متـأخرى الأخباريين (قال الشيخ الأنصارى تعقيبا على ذلك و هذا قول لا فائده فى بيانه و الجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم و إلا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه) .

و أما القائلون بحجيه خبر الواحـد فقد اختلفوا أيضا فبعضـهم يرى أن المعتبر من الأخبار هو كل ما فى الكتب الأربعه بعد اسـتثناء ما كان فيها مخالفا للمشـهور و بعضـهم يرى أن المعتبر بعضها و المناط فى الاعتبار عمل الأصحاب كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق فى المعـارج و قيـل المناط فيه عـداله الراوى أو مطلق وثاقته أو مجرد الظن بالصـدور من غير اعتبار صـفه فى الراوى إلى غير ذلك من التفصيلات .و المقصود لنا الآن بيان إثبات حجيته بالخصوص فى الجمله فى مقابل السـلب الكلى ثم ننظر فى مـدى دلالـه الأدله على ذلـك فالعمـده أن ننظر أولا فى الأدله التى ذكروها من الكتاب و السـنه و الإجماع و بناء العقلاء ثم فى مدى دلالتها

أ أدله حجيه خبر الواحد من الكتاب العزيز

تمهيد

لا يخفى أن من يستدل على حجيه خبر الواحد بالآيات الكريمه لا يدعى بأنها نص قطعى الدلاله على المطلوب و إنما أقصـى ما يـدعيه أنها ظاهره فيه .و إذا كان الأمر كذلك فقد يشـكل الخصم بأن الدليل على حجيه الحجه يجب أن يكون قطعيا كما تقدم فلا يصـح الاسـتدلال بالآيات التى هى ظنيه الـدلاله لأن ذلك اسـتدلال بالظن على حجيه الظن و لا ينفع كونها قطعيه الصدور .و لكن الجواب عن هـذا الوهم واضـح لأنه قـد ثبت بالدليل القطعى حجيه ظواهر الكتاب العزيز كما سـيأتى فالاسـتدلال بها ينتهى بالأخير إلى العلم فلا يكون استدلالا بالظن على حجيه الظن .

و نحن على هذا المبنى نذكر الآيات التى ذكروها على حجيه خبر الواحد فنكتفى بإثبات ظهورها فى المطلوب .

الآيه الأولى آيه النبأ

و هى قوله تعالى فى سوره الحجرات ۶ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ .و قد استدل بهذه الآيه الكريمه من جهه مفهوم الوصف و من جهه مفهوم الشرط و الذى يبدو أن الاستدلال بها من جهه مفهوم الشرط كاف فى المطلوب .و تقريب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآيه أولا فنقول ۱ التبين إن لهذه الماده معنيين الأول بمعنى الظهور فيكون فعلها لازما فنقول تبين الشىء إذا ظهر و بان و منه قوله تعالى حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ .و الثانى بمعنى الظهور عليه يعنى العلم به و استكشافه أو التصدى للعلم به و طلبه فيكون فعلها متعديا فتقول تبينت الشىء إذا علمته أو إذا تصديت للعلم به و طلبته و على المعنى الثانى و هو التصدى للعلم به يتضمن معنى التثبت فيه و التأنى فيه لكشفه و إظهاره و العلم به .و منه قوله تعالى فى سوره النساء ۹۴ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا و من أجل هذا قرئ بدل فَتَبَيَّنُوا فتثبتوا و منه كذلك هذه الآيه التى نحن بصددها إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا و كذلك قرئ فيها فتثبتوا فإن هذه القراءه مما تدل على أن المعنيين و هما التبين و التثبت متقاربان .۲ أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَهٍ يظهر من كثير من التفاسير أن هذا

ص: ۷۲

المقطع من الآيه كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين و تبعهم على ذلك بعض الأصوليين الذين بحثوا هذه الآيه هنا .و لأجل ذلك قدروا لكلمه فَتَبَيَّنُوا مفعولا فقالوا مثلا معناه فتبينوا صدقه من كذبه كما قدروا لتحقيق نظم الآيه و ربطها لتصلح هذه الفقره أن تكون تعليلا كلمه تدل على التعليل بأن قالوا معناها خشيه أن تصيبوا قوما بجهاله أو حذار أن تصيبوا أو لئلا تصيبوا قوما و نحو ذلك .و هذه التقديرات كلها تكلف و تمحل لا تساعد عليها قرينه و لا قاعده عربيه و من العجيب أن يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار و يرسل إرسال المسلمات .و الذى أرجحه أن مقتضى سياق الكلام و الاتساق مع أصول القواعد العربيه أن يكون قوله أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً مفعولا ـ لتبينوا فيكون معناه فتثبتوا و احذروا إصابه قوم بجهاله .و الظاهر أن قوله تعالى فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهٰالَهٍ يكون كنايه عن لازم معناه و هو عدم حجيه خبر الفاسق لأنه لو كان حجه لما دعا إلى الحذر من إصابه قوم بجهاله عند العمل به ثم من الندم على العمل به .٣.الجهاله اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثان له قال عنها أهل اللغه الجهاله أن تفعل فعلا بغير العلم ثم هم فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم عبروا عنه تاره بتقابل التضاد و أخرى بتقابل النقيض و إن كان الأصح فى التعبير العلمى أنه من تقابل العدم و الملكه .و الذى يبدو لى من تتبع استعمال كلمه الجهل و مشتقاتها فى أصول اللغه العربيه أن إعطاء لفظ الجهل معنى يقابل العلم بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين فى عهدهم لنقل الفلسفه اليونانيه إلى العربيه الذى استدعى تحديد معانى كثير من الألفاظ و كسبها إطارا

يناسب الأفكار الفلسفيه و إلا ـ فالجهل فى أصل اللغه كان يعطى معنى يقابل الحكمه و التعقل و الرويه فهو يؤدى تقريبا معنى السفه أو الفعل السفهى عند ما يكون عن غضب مثلا و حماقه و عدم بصيره و علم .و على كل حال هو بمعناه الواسع اللغوى يلتقى مع معنى الجهل المقابل للعلم الذى صار مصطلحا علميا بعد ذلك و لكنه ليس هو إياه و عليه فيكون معنى الجهاله أن تفعل فعلا بغير حكمه و تعقل و رويه الذى لازمه عاده إصابه عدم الواقع و الحق .إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآيه الكريمه يتضح لك معناها و ما تؤدى إليه من دلاله على المقصود فى المقام أنها تعطى أن النبأ من شأنه أن يصدق به عند الناس و يؤخذ به من جهه أن ذلك من سيرتهم و إلا فلما ذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهه أنه فاسق فأراد تعالى أن يلفت أنظار المؤمنين إلى أنه لا ينبغى أن يعتمدوا كل خبر من أى مصدر كان بل إذا جاء به فاسق ينبغى ألا يؤخذ به بلا ترو و إنما يجب فيه أن يتثبتوا أن يصيبوا قوما بجهاله أى بفعل ما فيه سفه و عدم حكمه قد يضر بالقوم و السر فى ذلك أن المتوقع من الفاسق ألا يصدق فى خبره فلا ينبغى أن يصدق و يعمل بخبره .فتدل الآيه بحسب المفهوم على أن خبر العادل يتوقع منه الصدق فلا يجب فيه الحذر و التثبت من إصابه قوم بجهاله و لازم ذلك أنه حجه .و الذى نقوله و نستفيده و له دخل فى استفاده المطلوب من الآيه أن النبأ فى مفروض الآيه مما يعتمد عليه عند الناس و تعارفوا الأخذ به بلا تثبت و إلا لما كانت حاجه للأمر فيه بالتبين فى خبر الفاسق إذا كان النبأ من جهه

ما هو نبأ لا یعمل به الناس .و لما علقت الآیه وجوب التبین و التثبت علی مجیء الفاسق یظهر منه بمقتضی مفهوم الشرط أن خبر العادل لیس له هذا الشأن بل الناس لهم أن یبقوا فیه علی سجیتهم من الأخذ به و تصدیقه من دون تثبت و تبین لمعرفه صدقه من کذبه من جهه خوف إصابه قوم بجهاله و طبعا لا یکون ذلک إلا من جهه اعتبار خبر العادل و حجیته لأن المترقب منه الصدق فیکشف ذلک عن حجیه قول العادل عند الشارع و إلغاء احتمال الخلاف فیه .و الظاهر أن بهذا البیان للآیه یرتفع کثیر من الشکوک التی قیلت علی الاستدلال بها علی المطلوب فلا نطیل فی ذکرها و ردها

الآیه الثانیه آیه النفر

و هی قوله تعالی فی سوره التوبه ۱۲۳ وَ مٰا کٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّهً فَلَوْ لاٰ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طٰائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ .إن الاستدلال بهذه الآیه الکریمه علی المطلوب یتم بمرحلتین من البیان ۱ الکلام فی صدر الآیه وَ مٰا کٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّهً تمهیدا للاستدلال فإن الظاهر من هذه الفقره نفی وجوب النفر علی المؤمنین کافه[۱]و المراد من النفر بقرینه باقی الآیه النفر إلی الرسول للتفقه فی الدین لا النفر إلی الجهاد و إن کانت الآیات التی قبلها وارده فی الجهاد فإن

ذلک وحده غیر کاف لیکون قرینه مع ظهور باقی الآیه فی النفر إلی التعلم و التفقه إن الکلام الواحد یفسر بعضه بعضا .و هذه الفقره إما جمله خبریه یراد بها إنشاء نفی الوجوب فتکون فی الحقیقه جمله إنشائیه و إما جمله خبریه یراد بها الإخبار جدا عن عدم وقوعه من الجمیع إما لاستحالته عاده أو لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر علیهم جمیعا فتکون داله بالدلاله الالتزامیه علی عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع و علی کلا الحالین فهی تدل علی عدم تشریع وجوب النفر علی کل واحد واحد إما إنشاء أو إخبارا .و لکن لیس من شأن الشارع بما هو شارع أن ینفی وجوب شیء إنشاء أو إخبارا إلا إذا کان فی مقام رفع توهم الوجوب لذلک الشیء أو اعتقاده و اعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدی العقلاء لأن التعلم واجب عقلی علی کل أحد و تحصیل الیقین فیه المنحصر عاده فی مشافهه الرسول أیضا واجب عقلی فحق أن یعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلی الرسول شرعا لتحصیل المعرفه بالأحکام .و من جهه أخری فإنه مما لا شبهه فیه أن نفر جمیع المؤمنین فی جمیع أقطار الإسلام إلی الرسول لأخذ الأحکام منه بلا واسطه کلما عنت حاجه و عرضت لهم مسأله أمر لیس عملیا من جهات کثیره فضلا عما فیه من مشقه عظیمه لا توصف بل هو مستحیل عاده .إذا عرفت ذلک فنقول إن الله تعالی أراد بهذه الفقره و الله العالم أن یرفع عنهم هذه الکلفه و المشقه برفع وجوب النفر رحمه بالمؤمنین و لکن هذا التخفیف لیس معناه أن یستلزم رفع أصل وجوب التفقه بل الضرورات تقدر بقدرها و لا شک أن التخفیف یحصل برفع الوجوب علی کل واحد واحد فلا بد من علاج لهذا الأمر اللازم تحقیقه علی کل حال و هو التعلم

بتشريع طريقه أخرى للتعلم غير طريقه التعلم اليقينى من نفس لسان الرسول و قد بينت بقيه الآيه هذا العلاج و هذه الطريقه و هو قوله تعالى فَلَوْ لاٰ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ و التفريع بالفاء شاهد على أن هذا علاج متفرع على نفى وجوب النفر على الجميع .و من هذا البيان يظهر أن هذه الفقره صدر الآيه لها الدخل الكبير فى فهم الباقى من الآيه الذى هو موضع الاستدلال على حجيه خبر الواحد و قد أغفل هذه الناحيه المستدلون بهذه الآيه على المطلوب فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآيه و بقيتها للاستدلال بها على نحو ما يأتى .٢ الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآيه على حجيه خبر الواحد المتفرع هذا الموقع على صدرها لمكان فاء التفريع .إنه تعالى بعد أن بين عدم وجوب النفر على كل واحد واحد تخفيفا عليهم حرضهم على اتباع طريقه أخرى بدلاله لو لا التى هى للتحضيض و الطريقه هى أن ينفر قسم من كل قوم ليرجعوا إلى قومهم فيبلغونهم الأحكام بعد أن يتفقهوا فى الدين و يتعلموا الأحكام و هو فى الواقع خير علاج لتحصيل التعليم بل الأمر منحصر فيه .فالآيه الكريمه بمجموعها تقرر أمرا عقليا و هو وجوب المعرفه و التعلم و إذ تعذرت المعرفه اليقينيه بنفر كل واحد إلى النبى ليتفقه فى الدين فلم يجب رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغايه أعنى التعلم بأن ينفر طائفه من كل فرقه و الطائفه المتفقه هى التى تتولى حينئذ تعليم الباقين من قومهم بل إنه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك و إنما أوجب عليهم أن ينفر طائفه من كل قوم و يستفاد الوجوب من لو لا التحضيضيه و من الغايه من النفر و هو التفقه لإنذار القوم الباقين لأجل أن يحذروا من العقاب مضافا إلى أن أصل التعلم واجب عقلى كما قررنا .

كـل ذلـك شواهـد ظـاهره على وجوب تفقه جمـاعه من كل قوم لأجل تعليم قومهم الحلال و الحرام و يكون ذلك طبعا وجوبا كفائيا .و إذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفه من كل قوم أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقل لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم فلا بد أن نستفيد من ذلك أن نقلهم للأحكام قد جعله الله تعالى حجه على الآخرين و إلا لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب أو الترخيص لغوا بلاـ فائده بعـد أن نفى وجوب النفر على الجميع بـل لو لم يكن نقـل الأحكـام حجه لمـا بقيت طريقه لتعلم الأحكـام تكون معـذره للمكلف و حجه له أو عليه .و الحاصـل أن رفع وجوب النفر على الجميع و الاكتفـاء بنفر قسم منهم ليتفقهوا فى الـدين و يعلموا الآخرين هو بمجموعه دليل واضـح على حجيه نقل الأحكام فى الجمله و إن لم يسـتلزم العلم اليقينى لأن الآيه من ناحيه اشتراط الإنـذار بما يوجب العلم مطلقه فكـذلك تكون مطلقه من ناحيه قبول الإنـذار و التعليم و إلا كان هـذا التـدبير الـذى شـرعه الله لغوا و بلاـ فائـده و غير محصل للغرض الـذى من أجله كان النفر و تشـريعه .هكـذا ينبغى أن تفهم الآيه الكريمه فى الاسـتدلال على المطلوب و بهـذا البيان يندفع كثير مما أورد على الاسـتدلال بها للمطلوب .و ينبغى ألا يخفى عليكم أنه لا يتوقف الاستدلال بها على أن يكون نفر الطائفه من كل قوم واجبا بل يكفى ثبوت أن هذه الطريقه مشرعه من قبل الله و إن كان بنحو الترخيص بها لأن نفس تشـريعها يسـتلزم تشريع حجيه نقل الأحكام من المتفقه فلذلك لا تبقى حاجه إلى التطويل فى استفاده الوجوب .كما أن الاسـتدلال بها لا يتوقف على كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقهين واجبا و استفاده ذلك من لعل أو من أصل حسن الحذر بل الأمر بالعكس فإن نفس جعل حجيه قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآيه يكون

دلیلا علی وجوب الحذر .نعم یبقی شیء و هو أن الواجب أن ینفر من کل فرقه طائفه و الطائفه ثلاثه فأکثر أو أکثر من ثلاثه و حینئذ لا تشمل الآیه خبر الشخص الواحد أو الاثنین و لکن یمکن دفع ذلک بأنه لا دلاله فی الآیه علی أنه یجب فی الطائفه أن ینذروا قومهم إذا رجعوا إلیهم مجتمعین بشرط الاجتماع فالآیه من هذه الناحیه مطلقه و بمقتضی إطلاقها یکون خبر الواحد لو انفرد بالأخبار حجه أیضا یعنی أن العموم فیها أفرادی لا مجموعی

تنبیه

إن هذه الآیه الکریمه تدل أیضا علی وجوب قبول فتوی المجتهد بالنسبه إلی العامی کما دلت علی وجوب قبول خبر الواحد و ذلک ظاهر لأن کلمه التفقه عامه للطرفین (و قد أفاد ذلک شیخنا النائینی قدس سره کما فی تقریرات بعض الأساطین من تلامذته فإنه قال إن التفقه فی العصور المتأخره و إن کان هو استنباط الحکم الشرعی بتنقیح جهات ثلاث الصدور و جهه الصدور و الدلاله و من المعلوم أن تنقیح الجهتین الأخیرتین مما یحتاج إلی إعمال النظر و الدقه إلا أن التفقه فی الصدر الأول لم یکن محتاجا إلا إلی إثبات الصدور لیس إلا لکن اختلاف محقق التفقه باختلاف الأزمنه لا یوجب اختلافا فی مفهومه فکما أن العارف بالأحکام الشرعیه بإعمال النظر و الفکر یصدق علیه الفقیه کذلک العارف بها من دون إعمال النظر و الفکر یصدق علیه الفقیه حقیقه) .و بمقتضی عموم التفقه فإن الآیه الکریمه أیضا تدل علی وجوب الاجتهاد فی العصور المتأخره عن عصور المعصومین وجوبا کفائیا بمعنی أنه یجب علی کل قوم أن ینفر منهم طائفه فیرحلوا لتحصیل التفقه و هو

الاجتهاد لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم كما تدل أيضا بالملازمه التی سبق ذکرها علی حجیه قول المجتهد علی الناس الآخرین و وجوب قبول فتواه علیهم .

الآیه الثالثه آیه حرمه الکتمان

و هی قوله تعالی فی سوره البقره ۱۵۹ إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ مٰا أَنْزَلْنٰا مِنَ الْبَیِّنٰاتِ وَ الْهُدیٰ مِنْ بَعْدِ مٰا بَیَّنّٰاهُ لِلنّٰاسِ فِی الْکِتٰابِ أُولٰئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ .وجه الاستدلال بها یشبه الاستدلال بآیه النفر فإنه لما حرم الله تعالی کتمان البینات و الهدی وجب أن یقبل قول من یظهر البینات و الهدی و یبینه للناس و إن کان ذلک المظهر و المبین واحدا لا یوجب قوله العلم و إلا لکان تحریم الکتمان لغوا و بلا فائده لو لم یکن قوله حجه مطلقا .و الحاصل أن هناک ملازمه عقلیه بین وجوب الإظهار و وجوب القبول و إلا لکان وجوب الإظهار لغوا و بلا فائده و لما کان وجوب الإظهار لم یشترط فیه أن یکون الإظهار موجبا للعلم فکذلک لازمه و هو وجوب القبول لا بد أن یکون مطلقا من هذه الناحیه غیر مشترط فیه بما یوجب العلم و علی هذا الأساس من الملازمه قلنا بدلاله آیه النفر علی حجیه خبر الواحد و حجیه فتوی المجتهد .و لکن الإنصاف أن الاستدلال لا یتم بهذه الآیه الکریمه بل هی أجنبیه جدا عما نحن فیه لأن ما نحن فیه و هو حجیه خبر الواحد أن یظهر المخبر شیئا لم یکن ظاهرا و یعلم ما تعلم من أحکام غیر معلومه للآخرین کما فی آیه النفر فإذا وجب التعلیم و الإظهار وجب قبوله علی الآخرین و إلا کان وجوب التعلیم و الإظهار لغوا و أما هذه الآیه فهی وارده

فی مورد کتمـان مـا هو ظـاهر و بین للناس جمیعا بـدلیل قوله تعالی مِنْ بَعْـدِ مٰا بَیَّنّٰاهُ لِلنّٰاسِ فِی الْکِتٰابِ لا إظهار ما هو خفی علی الآـخرین .و الغرض أن هـذه الآـیه وارده فی مورد مـا هو بین واجب القبول سواء کتم أم أظهر لاـ فی مورد یکون قبوله من جهه الإظهـار حتی تکون ملاـزمه بین وجوب القبول و حرمه الکتمان فیقال لو لم یقبل لما حرم الکتمان و بهـذا یظهر الفرق بین هـذه الآیه و آیه النفر .و ینسق علی هذه الآیه باقی الآیات الأخر التی ذکرت للاستدلال بها علی المطلوب فلا نطیل بذکرها

ص :۸۱

ب دليل حجيه خبر الواحد من السنه

من البديهى أنه لا يصح الاستدلال على حجيه خبر الواحد بنفس خبر الواحد فإنه دور ظاهر بل لا بد أن تكون الأخبار المستدل بها على حجيه معلومه الصدور من المعصومين إما بتواتر أو قرينه قطعيه .و لا ـ شك فى أنه ليس فى أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه فى هذا المضمون و إنما كل ما قيل هو تواتر الأخبار معنى فى حجيه خبر الواحد إذا كان ثقه مؤتمنا فى الروايه كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل و هذه دعوى غير بعيده فإن المتتبع يكاد يقطع جازما بتواتر الأخبار فى هذا المعنى بل هى بالفعل متواتره لا ينبغى أن يعترى فيها الريب للمصنف[۱].و قد ذكر الشيخ الأنصارى قدس الله نفسه طوائف من الأخبار يحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحجيه خبر الواحد الثقه المأمون من الكذب فى الشريعه و أن هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام .و نحن نشير إلى هذه الطوائف على الإجمال و على الطالب أن يرجع إلى الوسائل كتاب القضاء و إلى رسائل الشيخ فى حجيه خبر الواحد للاطلاع على تفاصيلها الطائفه الأولى ما ورد فى الخبرين المتعارضين فى الأخذ بالمرجحات كالأعدل و الأصدق و المشهور ثم التخيير عند التساوى و سيأتى

ذکر بعضها فی باب التعادل و التراجیح و لو لا أن خبر الواحد الثقه حجه لما کان معنی لفرض التعارض بین الخبرین و لا معنی للترجیح بالمرجحات المذکوره و التخییر عند عدم المرجح کما هو واضح .الطائفه الثانیه ما ورد فی إرجاع آحاد الرواه إلی آحاد أصحاب الأئمه علیهم السلام علی وجه یظهر فیه عدم الفرق فی الإرجاع بین الفتوی و الروایه مثل إرجاعه علیه السلام إلی زراره بقوله (:إذا أردت حدیثا فعلیک بهذا الجالس یشیر بذلک إلی زراره)(و مثل قوله علیه السلام:لما قال له عبد العزیز بن المهدی ربما أحتاج و لست ألقاک فی کل وقت أ فیونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه معالم دینی قال نعم)(قال الشیخ الأعظم و ظاهر هذه الروایه أن قبول قول الثقه کان أمرا مفروغا عنه عند الراوی فسأل عن وثاقه یونس لیرتب علیه أخذ المعالم منه) .إلی غیر ذلک من الروایات التی تنسق علی هذا المضمون و نحوه .الطائفه الثالثه ما دل علی وجوب الرجوع إلی الرواه و الثقات و العلماء (مثل قوله علیه السلام:و أما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها إلی رواه حدیثنا فإنهم حجتی علیکم و أنا حجه الله علیهم)إلی ما شاء الله من الروایات فی أمثال هذا المعنی .الطائفه الرابعه ما دل علی الترغیب فی الروایه و الحث علیها و کتابتها و إبلاغها مثل الحدیث النبوی المستفیض بل المتواتر (:من حفظ علی أمتی أربعین حدیثا بعثه الله فقیها عالما یوم القیامه) الذی لأجله صنف کثیر من العلماء الأربعینیات (:و مثل قوله علیه السلام للراوی اکتب و بث علمک فی بنی عمک فإنه یأتی زمان هرج لا یأنسون إلا بکتبهم) إلی غیر ذلک من الأحادیث .

الطائفه الخامسه ما دل على ذم الكـذب عليهم و التحـذير من الكذابين عليهم فإنه لو لم يكن الأخذ بأخبار الآحاد أمرا معروفا بين المسـلمين لما كان مجال للكذب عليهم و لما كان مورد للخوف من الكذب عليهم و لا التحذير من الكذابين لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحـد على كل حال غير مقبول عنـد المسـلمين .(قال الشـيخ الأعظم بعـد نقله لهذه الطوائف من الأخبار و هو على حق فيمـا قـال إلى غير ذلك من الأخبار التى يسـتفاد من مجموعها رضا الأئمه بالعمل بالخبر و إن لم يفـد القطع و قـد ادعى فى الوسائـل تواتر الأخبـار بالعمل بخبر الثقه إلا أن القـدر المتيقن منها هو خبر الثقه الـذى يضـعف فيه احتمال الكـذب على وجه لا يعتنى به العقلاـء و يقبحون التوقف فيه لأجـل ذلـك الاحتمـال كما دل عليه ألفاظ الثقه و المأمون و الصادق و غيرها الوارده فى الأخبار المتقـدمه و هى أيضا منصـرف إطلاق غيرها .و أضاف و أما العداله فأكثر الأخبار المتقدمه خاليه عنها بل و فى كثير منها التصريح بخلافه)

ص :۸۴

ج دلیل حجیه خبر الواحد من الإجماع

حکی جماعه کبیره تصریحا و تلویحا الإجماع من قبل علماء الإمامیه علی حجیه خبر الواحد إذا کان ثقه مأمونا فی نقله و إن لم یفد خبره العلم و علی رأس الحاکین للإجماع شیخ الطائفه الطوسی أعلی الله مقامه فی کتابه العده ج ۱ ص ۴۷ لکنه اشترط فیما اختاره من الرأی و حکی علیه الإجماع أن یکون خبر الواحد واردا من طریق أصحابنا القائلین بالإمامه و کان ذلک مرویا عن النبی أو عن الواحد من الأئمه و کان ممن لا یطعن فی روایته و یکون سدیدا فی نقله و تبعه علی ذلک فی التصریح بالإجماع السید رضی الدین بن طاوس و العلامه الحلی فی النهایه و المحدث المجلسی فی بعض رسائله کما حکی ذلک عنهم الشیخ الأعظم فی الرسائل .و فی مقابل ذلک حکی جماعه أخری إجماع الإمامیه علی عدم الحجیه و علی رأسهم السید الشریف المرتضی أعلی الله درجته و جعله بمنزله القیاس فی کون ترک العمل به معروفا من مذهب الشیعه و تبعه علی ذلک الشیخ ابن إدریس فی السرائر و نقل کلاما للسید المرتضی فی المقدمه و انتقد فی أکثر من موضع فی کتابه الشیخ الطوسی فی عمله بخبر الواحد و کرر تبعا للسید قوله إن خبر الواحد لا یوجب علما و لا عملا و کذلک نقل عن الطبرسی صاحب مجمع البیان تصریحه فی نقل الإجماع علی عدم العمل بخبر الواحد .و الغریب فی الباب وقوع مثل هذا التدافع بین نقل الشیخ و السید عن إجماع الإمامیه مع أنهما متعاصران بل الأول تلمذ علی الثانی و هما الخبیران العالمان بمذهب الإمامیه و لیس من شأنهما أن یحکیا مثل هذا

الأمر بدون تثبت و خبره كامله .فلذلك وقع الباحثون فی حیره عظیمه من أجل التوفیق بین نقلیهما (و قد حکی الشیخ الأعظم فی الرسائل وجوها للجمع مثل أن یکون مراد السید المرتضی من خبر الواحد الذی حکی الإجماع علی عدم العمل به هو خبر الواحد الذی یرویه مخالفونا و الشیخ یتفق معه علی ذلک و قیل یجوز أن یکون مراده من خبر الواحد ما یقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فی الأصول المعمول بها عند جمیع خواص الطائفه و حینئذ یتقارب مع الشیخ فی الحکایه عن الإجماع و قیل یجوز أن یکون مراد الشیخ من خبر الواحد خبر الواحد المحفوف بالقرائن المفیده للعلم بصدقه فیتفق حینئذ نقله مع نقل السید .و هذه الوجوه من التوجیهات قد استحسن الشیخ الأنصاری منها الأول ثم الثانی و لکنه یری أن الأرجح من الجمیع ما ذکره هو من الوجه[۱] و أکد علیه أکثر من مره فقال و یمکن الجمع بینهما بوجه أحسن و هو أن مراد السید من العلم الذی ادعاه فی صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان فإن المحکی عنه فی تعریف العلم أنه ما اقتضی سکون النفس و هو الذی ادعی بعض الأخباریین أن مرادنا من العلم بصدور الأخبار هو هذا المعنی لا الیقین الذی لا یقبل الاحتمال رأسا فمراد الشیخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التی ذکرها أولا و هی موافقه الکتاب و السنه و الإجماع و الدلیل العقلی و مراد السید من القرائن التی ادعی فی عبارته المتقدمه[۲]احتفاف أکثر الأخبار بها هی الأمور الموجبه

للوثوق بالراوى أو بالروايه بمعنى سكون النفس بهما و ركونها إليهما .ثم قال و لعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ و السيد خصوصا مع ملاحظه تصريح السيد فى كلامه بأن أكثر الأخبار متواتره أو محفوفه و تصريح الشيخ فى كلامه المتقدم بإنكار ذلک) .هذا ما أفاده الشيخ الأنصارى فى توجيه كلام هذين العلمين و لكنى لا أحسب أن السيد المرتضى يرتضى بهذا الجمع لأنه صرح فى عبارته المنقوله فى مقدمه السرائر بأن مراده من العلم القطع الجازم (قال اعلم أنه لا بد فى الأحكام الشرعيه من طريق يوصل إلى العلم بها لأنه متى لم نعلم الحكم و نقطع بالعلم على أنه مصلحه جوزنا كونه مفسده .و أصرح منه[1]قوله بعد ذلک و لذلک أبطلنا فى الشريعه العمل بأخبار الآحاد لأنها لا توجب علما و لا عملا و أوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم لأن خبر الواحد إذا كان عدلا فغايه ما يقتضيه الظن لصدقه و من ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا و إن ظننت به الصدق فإن الظن لا يمنع من التجويز فعاد الأمر فى العمل بأخبار الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا نأمن من كونه فسادا أو غير صلاح) .هذا و يحتمل احتمالا بعيدا أن السيد لم يرد من التجويز الذى قال عنه أنه لا يمنع منه الظن كل تجويز حتى الضعيف الذى لا يعتنى به العقلاء و يجتمع مع اطمئنان النفس بل أراد منه التجويز الذى لا يجتمع مع اطمئنان النفس و يرفع الأمان بصدق الخبر و إنما قلنا إن هذا الاحتمال

بعيد لأنه يدفعه أن السيد حصر فى بعض عباراته ما يثبت الأحكام عند من نأى عن المعصومين أو وجد بعدهم حصره فى خصوص الخبر المتواتر المفضى إلى العلم و إجماع الفرقه المحقه لا غيرهما .و أما تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع فى عبارات المتقدمين و منهم الشيخ نفسه فى العده و الظاهر أنهم يريدون من سكون النفس الجزم القاطع لا مجرد الاطمئنان و إن لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به فى لسان المتأخرين .نعم لقد عمل السيد المرتضى على خلاف ما أصله هنا و كذلك ابن إدريس الذى تابعه فى هذا القول لأنه كان كثيرا ما يأخذ بأخبار الآحاد الموثوقه المرويه فى كتب أصحابنا و من العسير عليه و على غيره أن يدعى تواترها جميعا أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها و على ذلك جرت استنباطاته الفقهيه و كذلك ابن إدريس فى السرائر و لعل عمله هذا يكون قرينه على مراده من ذلك الكلام و مفسرا له على نحو ما احتمله الشيخ الأنصارى .و على كل حال سواء استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطع فإن دعوى الشيخ إجماع الطائفه على اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب و إن لم يكن عادلا بالمعنى الخاص و لم يوجب قوله العلم القاطع دعوى مقبوله و مؤيده يؤيدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الأول إلى اليوم حتى نفس السيد و ابن إدريس كما ذكرنا بل السيد نفسه اعترف فى بعض كلامه بعمل الطائفه بأخبار الآحاد إلا أنه ادعى أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجرده كعدم عملهم بالقياس

فلا بـد من عمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفه بالقرائن (قائلا ليس ينبغى أن يرجع عن الأمور المعلومه المشـهوره المقطوع عليها و يقصـد بالأمور المعلومه عـدم عملهم بالظنون إلى ما هو مشـتبه و ملتبس و مجمل و يقصد بالمشـتبه المجمل وجه عملهم بأخبار الآحاد و قد علم كل موافق و مخالف أن الشيعه الإماميه تبطل القياس فى الشريعه حيث لا يؤدى إلى العلم و كذلك نقول فى أخبار الآحاد) .و نحن نقول للسيد المرتضى صحيح أن المعلوم من طريقه الشيعه الإماميه عدم عملهم بالظنون بما هى ظنون و لكن خبر الواحـد الثقه المأمون و ما سواه من الظنون المعتبره كالظواهر إذا كانوا قـد عملوا بها فإنهم لم يعملوا بها إلا لأنها ظنون قـام الـدليل القـاطع على اعتبارهـا و حجيتها فلم يكن العمل بها عملا بالظن بل يكون بالأخير عملا بالعلم .و عليه فنحن نقول معه إنه لا بد فى الأحكام الشـرعيه من طريق يوصل إلى العلم بها لأنه متى لم نعلم الحكم و نقطع بالعلم على أنه مصلحه جوزنا كونه مفسـده و خبر الواحـد الثقه المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل إلى العلم بالأحكام و نقطع بالعلم على حـد تعبيره على أنه مصـلحه لا نجوز كونه مفسده .(و يؤيد أيضا دعوى الشيخ للإجماع قرائن كثيره ذكر جمله منها الشيخ الأنصارى فى الرسائل منها مـا ادعـاه الكشـى من إجماع العصابه على تصـحيح ما يصـح عن جماعه فإنه من المعلوم أن معنى التصـحيح المجمع عليه هو عد خبره صـحيحا بمعنى عملهم به لا القطع بصدوره إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحه و منها دعوى النجاشى أن مراسيل ابن أبى عمير مقبوله عند الأصحاب و هذه العباره من النجاشى تدل دلاله

صریحه علی عمل الأصحاب بمراسیل مثل ابن أبی عمیر لا من أجل القطع بالصدور بل لعلمهم أنه لا یروی أو لا یرسل إلا عن ثقه) إلی غیر ذلک من القرائن التی ذکرها الشیخ الأنصاری من هذا القبیل .و علیک بمراجعه الرسائل فی هذا الموضوع فقد استوفت البحث أحسن استیفاء و أجاد فیها الشیخ فیما أفاد و ألت بالموضوع من جمیع أطرافه کعادته فی جمیع أبحاثه و قد ختم البحث بقوله السدید (و الإنصاف أنه لم یحصل فی مسأله یدعی فیها الإجماع من الإجماعات المنقوله و الشهره العظیمه و الأمارات الکثیره الداله علی العمل ما حصل فی هذه المسأله فالشاک فی تحقق الإجماع فی هذه المسأله لا أراه یحصل له الإجماع فی مسأله من المسائل الفقهیه اللهم إلا فی ضروریات المذهب .و أضاف لکن الإنصاف أن المتیقن من هذا کله الخبر المفید للاطمئنان لا مطلق الظن) و نحن له من المؤیدین جزاه الله خیر ما یجزی العلماء العاملین

ص :۹۰

د دليل حجيه خبر الواحد من بناء العقلاء

أنه من المعلوم قطعا الذى لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طرا و اتفاق سيرتهم العمليه على اختلاف مشاربهم و أذواقهم على الأخذ بخبر من يثقون بقوله و يطمئنون إلى صدقه و يأمنون كذبه و على اعتمادهم فى تبليغ مقاصدهم على الثقات و هذه السيره العمليه جاريه حتى فى الأوامر الصادره من ملوكهم و حكامهم و ذوى الأمر منهم .و سر هذه السيره أن الاحتمالات الضعيفه المقابله ملغيه بنظرهم لا يعتنون بها فلا يلتفتون إلى احتمال تعمد الكذب من الثقه كما لا يلتفتون إلى احتمال خطائه و اشتباهه أو غفلته .و كذلك أخذهم بظواهر الكلام و ظواهر الأفعال فإن بناءهم العملى على إلغاء الاحتمالات الضعيفه المقابله و ذلك من كل مله و نحله .و على هذه السيره العمليه قامت معايش الناس و انتظمت حياه البشر و لولاها لاختل نظامهم الاجتماعى و لسادهم الاضطراب لقله ما يوجب العلم القطعى من الأخبار المتعارفه سندا و متنا .و المسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العمليه على مثل ذلك فى استفاده الأحكام الشرعيه من القديم إلى يوم الناس هذا لأنهم متحدوا المسلك و الطريقه مع سائر البشر كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك فى غير الأحكام الشرعيه .أ لا ترى هل كان يتوقف المسلمون من أخذ أحكامهم الدينيه من أصحاب النبى صلى اللّه عليه و آله أو من أصحاب الأئمه عليهم السلام الموثوقين عندهم .و هل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم و قبل اليوم فى العمل بما يخبرهم

ص: ٩١

الثقات عن رأى المجتهد الذى يرجعون إليه .و هل ترى تتوقف الزوجه فى العمل بما يحكيه لها زوجها الذى تطمئن إلى خبره عن رأى المجتهد فى المسائل التى تخصها كالحيض مثلا .و إذا ثبتت سيره العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقه فإن الشارع المقدس متحد المسلك معهم لأنه منهم بل هو رئيسهم فلا بد أن نعلم بأنه متخذ لهذه الطريقه العقلائيه كسائر الناس ما دام أنه لم يثبت لنا أن له فى تبليغ الأحكام طريقا خاصا مخترعا منه غير طريق العقلاء و لو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء لأذاعه و بينه للناس و لظهر و اشتهر و لما جرت سيره المسلمين على طبق سيره باقى البشر .و هذا الدليل قطعى لا يداخله الشك لأنه مركب من مقدمتين قطعيتين ١ ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقه و الأخذ به .٢ كشف هذا البناء منهم عن موافقه الشارع لهم و اشتراكه معهم لأنه متحد المسلك معهم .(قال شيخنا النائينى قده كما فى تقريرات تلميذه الكاظمى قده ج ٣ ص ٦٩ و أما طريقه العقلاء فهى عمده أدله الباب بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشه فى بقيه الأدله فلا سبيل إلى المناقشه فى الطريقه العقلائيه القائمه على الاعتماد على خبر الثقه و الاتكال عليه فى محاوراتهم) .و أقصى ما قيل فى الشك فى هذا الاستدلال هو أن الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء فإنما يستكشف موافقته لهم و رضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع منه عنها .و يكفى فى الردع الآيات الناهيه عن اتباع الظن و ما وراء العلم التى

ذكرناها سابقا فى البحث السادس من المقدمه لأنها بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم .و قد عالجنا هذا الأمر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهيه للاستصحاب فى الجزء الرابع مبحث الاستصحاب فقلنا إن هذه الآيات غير صالحه للردع عن الاستصحاب الذى جرت سيره العقلاء على الأخذ به لأن المقصود من النهى عن اتباع غير العلم النهى عنه إذ يراد به إثبات الواقع كقوله تعالى إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً بينما أنه ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع و الحق بل هو أصل و قاعده عمليه يرجع إليها فى مقام العمل عند الشك فى الواقع و الحق فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعا .و هذا العلاج طبعا لا يجرى فى مثل خبر الواحد لأن المقصود به كسائر الأمارات الأخرى إثبات الواقع و تحصيل الحق .و لكن مع ذلك نقول إن خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصصا كالظواهر التى أيضا حجيتها مستنده إلى بناء العقلاء على ما سيأتى .(و ذلك بأن يقال حسبما أفاده أستاذنا المحقق الأصفهانى قدس سره فى حاشيته على الكفايه ج ۳ ص ۱۴ قال إن لسان النهى عن اتباع الظن و أنه لا يغنى من الحق شيئا ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقه العقلائيه بل من باب إيكال الأمر إلى عقل المكلف من جهه أن الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه و الركون إليه فلا نظر فى الآيات الناهيه إلى ما استقرت عليه سيره العقلاء بما هم عقلاء على اتباعه من أجل كونه خبر الثقه و لذا كان الرواه يسألون عن وثاقه الراوى للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته)(أو يقال حسبما أفاده شيخنا النائينى قدس سره على ما فى تقريرات

الکاظمی قدس سره ج ۳ ص ۶۹ قال إن الآیات الناهیه عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقه لأن العمل بخبر الثقه فی طریقه العقلاء لیس من العمل بما وراء العلم بل هو من أفراد العلم لعدم التفات العقلاء إلی مخالفه الخبر للواقع لما قد جرت علی ذلک طباعهم و استقرت علیه عادتهم فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا فلا تصلح أن تکون الآیات الناهیه عن العمل بما وراء العلم رادعه عن العمل بخبر الثقه بل الردع یحتاج إلی قیام الدلیل علیه بالخصوص) .و علی کل حال لو کانت هذه الآیات صالحه للردع عن مثل خبر الواحد و الظواهر التی جرت سیره العقلاء علی العمل بها و منهم المسلمون لعرف ذلک بین المسلمین و انکشف لهم و لما أطبقوا علی العمل بها و جرت سیرتهم علیه .فهذا دلیل قطعی علی عدم صلاحیه هذه الآیات للردع عن العمل بخبر الواحد فلا نطیل بذکر الدور الذی أشکلوا به فی المقام و الجواب عنه و إن شئت الاطلاع فراجع الرسائل و کفایه الأصول

ص :۹۴

الباب الثالث الإجماع

اشاره

ص :٩٥

الإجماع أحد معانيه فی اللغه الاتفاق .

اشاره

(و المراد منه فی الاصطلاح اتفاق خاص .و هو إما اتفاق الفقهاء من المسلمین علی حکم شرعی .أو اتفاق أهل الحل و العقد من المسلمین علی الحکم .أو اتفاق أمه محمد علی الحکم) .علی اختلاف التعریفات عندهم .و مهما اختلفت هذه التعبیرات فإنها علی ما یظهر ترمی إلی معنی جامع بینها (و هو اتفاق جماعه لاتفاقهم شأن فی إثبات الحکم الشرعی) .و لذا استثنوا من المسلمین سواد الناس و عوامهم لأنهم لا شأن لآرائهم فی استکشاف الحکم الشرعی و إنما هم تبع للعلماء و لأهل الحل و العقد .و علی کل حال فإن هذا الإجماع بما له من هذا المعنی قد جعله الأصولیون من أهل السنه أحد الأدله الأربعه أو الثلاثه علی الحکم الشرعی فی مقابل الکتاب و السنه .أما الإمامیه فقد جعلوه أیضا أحد الأدله علی الحکم الشرعی و لکن من ناحیه شکلیه و اسمیه فقط مجاراه للنهج الدراسی فی أصول الفقه عند السنیین أی إنهم لا یعتبرونه دلیلا مستقلا فی مقابل الکتاب و السنه بل إنما یعتبرونه إذا کان کاشفا عن السنه أی عن قول المعصوم فالحجیه و العصمه لیستا للإجماع بل الحجه فی الحقیقه هو قول المعصوم الذی یکشف عنه الإجماع عند ما تکون له أهلیه هذا الکشف .و لذا توسع الإمامیه فی إطلاق کلمه الإجماع علی اتفاق جماعه قلیله لا- یسمی اتفاقهم فی الاصطلاح إجماعا باعتبار أن اتفاقهم یکشف کشفا قطعیا عن قول المعصوم فیکون له حکم الإجماع بینما لا یعتبرون الإجماع

الـذی لا یکشف عن قول المعصوم و إن سـمی إجماعا بالاصـطلاح و هـذه نقطه خلاف جوهریه فی الإجماع ینبغی أن نجلیها و نلتمس الحق فیهـا فإن لها کل الأثر فی تقییم الإجماع من جهه حجیته .و لأجل أن نتوصل إلی الغرض المقصود لا بـد من توجیه بعض الأسـئله لأنفسنا لنلتمس الجواب علیهـا .أولاـ من أین انبثق للأـصولیین القول بالإجمـاع فجعلوه حجه و دلیلاـ مستقلا علی الحکم الشـرعی فی مقابـل الکتاب و السنه .ثانیا هل المعتبر عنـد من یقول بالإجماع اتفاق جمیع الأمه أو اتفاق جمیع العلماء فی عصر من العصور أو بعض منهم یعتد به و من هم الذین یعتد بأقوالهم .

أما السؤال الأول

فإن الـذی یثیره فی النفس و یجعلهـا فی موضع الشـک فیه أن إجمـاع النـاس جمیعـا علی شـیء أو إجمـاع أمه من الأمم بما هو إجمـاع و اتفـاق لاـ قیمه علمیه له فی اسـتکشاف حکم الله لأنه لا ملازمه بینه و بین حکم الله فالعلم به لا یسـتلزم العلم بحکم الله بأی وجه من وجوه الملازمه .نعم الشـیء الذی یجب ألا یفوتنا التنبیه علیه فی الباب أنا قد قلنا فیما سبق فی الجزء الثانی و سیأتی أن تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء فی القضایا المشـهوره العملیه التی نسمیها الآراء المحموده و التی تتعلق بحفظ النظام و النوع یسـتکشف به الحکم الشرعی لأن الشارع من العقلاء بل رئیسهم و هو خالق العقل فلا بد أن یحکم بحکمهم .و لکن هذا التطابق لیس من نوع الإجماع المقصود بل هو نفس الدلیل العقلی الذی نقول بحجیته فی مقابل الکتاب و السنه و الإجماع و هو من باب التحسین و التقبیح العقلیین الذی ینکره هؤلاء الذاهبون إلی حجیه

الإجماع .أما إجماع الناس الذى لا يدخل فى تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء فلا سبيل إلى اتخاذه دليلا على الحكم الشرعى لأن اتفاقهم قد يكون بدافع العاده أو العقيده أو الانفعال النفسى أو الشبهه أو نحو ذلك و كل هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركهم الشارع فيها لتنزهه عنها فإذا حكموا بشىء بأحد هذه الدوافع لا يجب أن يحكم الشارع بحكمهم فلا يستكشف من اتفاقهم على حكم بما هو اتفاق أن هذا الحكم واقعا هو حكم الشارع .و لو أن إجماع الناس بما هو إجماع كيف ما كان و بأى دافع كان هو حجه و دليل لوجوب أن يكون إجماع الأمم الأخرى غير المسلمه أيضا حجه و دليلا و لا يقول بذلك واحد ممن يرى حجيه الإجماع .إذن كيف اتخذ الأصوليون إجماع المسلمين بالخصوص حجه و ما الدليل لهم على ذلك و للجواب عن هذا السؤال علينا أن نرجع القهقرى إلى أول إجماع اتخذ دليلا فى تاريخ المسلمين أنه الإجماع المدعى على بيعه أبى بكر خليفه للمسلمين فإنه إذ وقعت البيعه له و المفروض أنه لا سند لها من طريق النص القرآنى و السنه النبويه اضطروا إلى تصحيح شرعيتها من طريق الإجماع فقالوا أولا إن المسلمين من أهل المدينه أو أهل الحل و العقد منهم أجمعوا على بيعته .و ثانيا إن الإمامه من الفروع لا من الأصول .و ثالثا إن الإجماع حجه فى مقابل الكتاب و السنه أى إنه دليل ثالث غير الكتاب و السنه .ثم منه توسعوا فاعتبروه دليلا فى جميع المسائل الشرعيه الفرعيه

و سلكوا لإثبات حجيته ثلاثه مسالك الكتاب و السنه و العقل و من الطبيعى ألا يجعلوا الإجماع من مسالكه لأنه يؤدى إلى إثبات الشىء بنفسه و هو دور باطل .أما مسلك الكتاب فآيات استدلوا بها لا تنهض دليلا على مقصودهم و أولاها بالذكر آيه سبيل المؤمن و هى قوله تعالى سوره النساء ١١۴ وَ مَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّى وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصِيراً فإنها توجب اتباع سبيل المؤمنين فإذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم فيجب اتباعه و بهذه الآيه تمسك الشافعى على ما نقل عنه .(و يكفينا فى رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالى منها إذ قال (١) الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول و يشاقه و يتبع غير سبيل المؤمنين فى مشايعته و نصرته و دفع الأعداء عنه نوله ما تولى فكأنه لم يكتف بترك المشاقه حتى تنضم إليه متابعه سبيل المؤمنين من نصرته و الذب عنه و الانقياد له فيما يأمر و ينهى .ثم قال و هذا هو الظاهر السابق إلى الفهم) و هو كذلك كما استظهره أما الآيات الأخرى فقد اعترف الغزالى كغيره فى عدم ظهورها فى حجيه الإجماع فلا نطيل بذكرها و مناقشه الاستدلال بها .و أما مسلك السنه فهى أحاديث رواها بما يؤدى مضمون الحديث (:لا تجتمع أمتى على الخطإ)و قد ادعوا تواترها فاستنبطوا منها معنى عصمه الأمه الإسلاميه من الخطإ و الضلاله فيكون إجماعها كقول المعصوم حجه و مصدرا مستقلا لمعرفه حكم الله .و هذه الأحاديث على تقدير التسليم بصحتها و أنها توجب العلم

١- ١) المستصفى ج ١ ص ١١١.

لتواترها معنى لا- تنفع فى تصحيح دعواهم لأن المفهوم من اجتماع الأمه كل الأمه لا بعضها فلا يثبت بهذه الأحاديث عصمه البعض من الأمه بينما أن مقصودهم من الإجماع إجماع خصوص الفقهاء أو أهل الحل و العقد فى عصر من العصور بل خصوص الفقهاء المعروفين بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفه خاصه و هى طائفه أهل السنه بل يكتفون باتفاق جماعه يطمئنون إليهم كما هو الواقع فى بيعه السقيفه .فأنى لنا أن نحصل على إجماع جميع الأمه بجميع طوائفها و أشخاصها فى جميع العصور إلا- فى ضروريات الدين مثل وجوب الصلاه و الزكاه و نحوهما و هذه ضروريات الدين ليست من نوع الإجماع المبحوث عنه و لا- تحتاج فى إثبات الحكم بها إلى القول بحجيه الإجماع .و أما مسلك العقل الذى عبر عنه بعضهم بالطريق المعنوى فغايه ما يقال فى توجيهه أن الصحابه إذا قضوا بقضيه و زعموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها إلا عن مستند قاطع و إذا كثروا كثره تنتهى إلى حد التواتر فالعاده تحيل عليهم قصد الكذب و تحيل عليهم الغلط فقطعهم فى غير محل القطع محال فى العاده و التابعون و تابعوا التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابه فيستحيل فى العاده أن يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم .و مثل هذا الدليل يصح أن يناقش فيه بأن إجماعهم هذا إن كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شك فى أن هذا علم قطعى بالحكم الواقعى فيكون حجه لأنه قطع بالنسبه و لا كلام لأحد فيه لأن هذا الإجماع يكون من طرق إثبات السنه .و أما إذا لم يعلم بسببه قول المعصوم كما هو المقصود من فرض الإجماع حجه مستقله و دليلا فى مقابل الكتاب و السنه فإن قطع المجمعين مهما كانوا لئن كان يستحيل فى العاده قصدهم الكذب فى ادعاء القطع كما

فی الخبر المتواتر فإنه لا یستحیل فی حقهم الغفله أو الاشتباه أو الغلط کما لا یستحیل أن یکون إجماعهم بدافع العاده أو العقیده أو أی دافع من الدوافع الأخری التی أشرنا إلیها سابقا .و لأجل ذلک اشترطنا فی التواتر الموجب للعلم ألا یتطرق إلیه احتمال خطإ المخبرین فی فهم الحادثه و اشتباههم کما شرحناه فی کتاب المنطق الجزء الثالث ص ۱۰ .و لا عجب فی تطرق احتمال الخطإ فی اتفاق الناس علی رأی بل تطرق الاحتمال إلی ذلک أکثر من تطرقه إلی الاتفاق فی النقل لأن أسباب الاشتباه و الغلط فیه أکثر .ثم إن هذا الطریق العقلی أو المعنوی لو تم فأی شیء یخصصه بخصوص الصحابه أو المسلمین أو علماء طائفه خاصه من دون باقی الناس و سائر الأمم إلا إذا ثبت من دلیل آخر اختصاص المسلمین أو بعض منهم بمزیه خاصه لیست للأمم الأخری و هی العصمه من الخطإ فإذا علی التقدیر لا یکون الدلیل علی الإجماع إلا هذا الدلیل الذی یثبت العصمه للأمه المسلمه أو بعضها لا الطریق العقلی المدعی و هذا رجوع إلی المسلک الأول و الثانی و لیس هو مسلکا مستقلا عنها .و بالختام نقول إذا کانت هذه المسالک الثلاثه لم تتم لنا أدله علی حجیه الإجماع من أصله من جهه أنه إجماع فلا یظهر للإجماع قیمه من ناحیه کونه حجه و مصدرا للتشریع الإسلامی مهما بالغ الناس فی الاعتماد علیه و إنما یصح الاعتماد علیه إذا کشف لنا عن قول المعصوم فیکون حینئذ کالخبر المتواتر الذی تثبت به السنه و سیأتی البحث عن ذلک

و أما السؤال الثانى

فالذى يثيره أن ظاهر تلك المسالك الثلاثه المتقدمه يقضى بأن الحجه أنما هو إجماع الأمه كلها أو جميع المؤمنين بدون استثناء فمتى ما شذ واحد منهم أى كان فلا يتحقق الإجماع الذى قام الدليل على حجيته فإنه مع وجود المخالف و إن كان واحدا لا يحصل القطع بحجيه إجماع من عداه مهما كان شأنهم لأن العصمه على تقدير ثبوتها بالأدله المتقدمه أنما ثبتت لجميع الأمه لا لبعضها .و لكن ما توقعوه من ذهابهم إلى حجيه الإجماع هو إثبات شرعيه بيعه أبى بكر لم يحصل لهم لأنه قد ثبت من طريق التواتر مخالفه على عليه السلام و جماعه كبيره من بنى هاشم و باقى المسلمين و لئن التجأ أكثرهم بعد ذلك إلى البيعه فإنه بقى منهم من لم يبايع حتى مات مثل سعد بن عباده قتيل الجن .و لأجل هذه المفارقه بين أدله الإجماع و واقعه الذى أرادوا تصحيحه كثرت الأقوال فى هذا الباب لتوجيهها فقال مالك على ما نسب إليه إن الحجه هو إجماع أهل المدينه فقط و قال قوم الحجه إجماع أهل الحرمين مكه و المدينه و المصرين الكوفه و البصره و قال قوم المعتبر إجماع أهل الحل و العقد و قال بعض المعتبر إجماع الفقهاء الأصوليين خاصه و قال بعض الاعتبار بإجماع أكثر المسلمين و اشترط بعض فى المجمعين أن يحققوا عدد التواتر و قال آخرون الاعتبار بإجماع الصحابه فقط دون غيرهم ممن جاءوا بعد عصرهم كما نسب ذلك إلى داود و شيعته إلى غير ذلك من الأقوال التى يطول ذكرها المنقوله فى جمله من كتب الأصول .

ص :١٠٣

و كل هذه الأقوال تحكمات لا سند لها و لا دليل و لا ترفع الغائله من تلك المفارقه الصارخه و الذى دفع أولئك القائلين بتلك المقالات أمور وقعت فى تاريخ بيعه الخلفاء يطول شرحها أرادوا تصحيحها بالإجماع .هذه هى الجذور العميقه للمسأله التى أوقعت القائلين بحجيه الإجماع فى حيص و بيص لتصحيحه و توجيهه و إلا فتلك المسالك الثلاثه إن سلمت لا تدل على أكثر من حجيه إجماع الكل بدون استثناء فتخصيص حجيته ببعض الأمه دون بعض بلا مخصص نعم المخصص هو الرغبه فى إصلاح أصل المذهب و المحافظه عليه على كل حال

ص :۱۰۴

الإجماع عند الإماميه

إن الإجماع بما هو إجماع لا قيمه علميه له عند الإماميه ما لم يكشف عن قول المعصوم كما تقدم وجهه فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجه فى الحقيقه هو المنكشف لا الكاشف فيدخل حينئذ فى السنه و لا يكون دليلا مستقلا فى مقابلها .و قد تقدم أنه لم تثبت عندنا عصمه الأمه عن الخطإ و إنما أقصى ما يثبت عندنا من اتفاق الأمه أنه يكشف عن رأى من له العصمه فالعصمه فى المنكشف لا ـ فى الكاشف .و على هذا فيكون الإجماع منزلته منزله الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم فكما أن الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلا ـ على الحكم الشرعى رأسا بل هو دليل على الدليل على الحكم فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلا ـ بل هو دليل على الدليل .غايه الأمر أن هناك فرقا بين الإجماع و الخبر المتواتر إن الخبر دليل لفظى على قول المعصوم أى إنه يثبت به نفس كلام المعصوم و لفظه فيما إذا كان التواتر للفظ أما الإجماع فهو دليل قطعى على نفس رأى المعصوم لا ـ على لفظ خاص له لأنه لا ـ يثبت به فى أى حال أن المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معين فى بيانه للحكم .و لأجل هذا يسمى الإجماع بالدليل اللبى نظير الدليل العقلى يعنى أنه يثبت بهما نفس المعنى و المضمون من الحكم الشرعى الذى هو كاللب بالنسبه إلى اللفظ الحاكى عنه الذى هو كالقشر له .و الثمره بين الدليل اللفظى و اللبى تظهر فى المخصص إذا كان لبيا أو

ص :۱۰۵

لفظیا علی ما ذکره الشیخ الأنصاری کما تقدم فی الجزء الأول ص ۱۵۲ لذهابه إلی جواز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه إذا کان المخصص لبیا دون ما إذا کان لفظیا .و إذا کان الإجماع حجه من جهه کشفه عن قول المعصوم فلا یجب فیه اتفاق الجمیع بغیر استثناء کما هو مصطلح أهل السنه علی مبناهم بل یکفی اتفاق کل من یستکشف من اتفاقهم قول المعصوم کثروا أم قلوا إذا کان العلم باتفاقهم یستلزم العلم بقول المعصوم کما صرح بذلک جماعه من علمائنا .(قال المحقق فی المعتبر ص ۶ بعد أن أناط حجیه الإجماع بدخول المعصوم فلو خلا المائه من فقهائنا من قوله لما کان حجه و لو حصل فی اثنین کان قولهما حجه) .(و قال السید المرتضی علی ما نقل عنه إذا کان عله کون الإجماع حجه کون الإمام فیهم فکل جماعه کثرت أو قلت کان الإمام فی أقوالها فإجماعها حجه) .إلی غیر ذلک من التصریحات المنقوله عن جماعه کثیره من علمائنا و لکن سیأتی أنه علی بعض المسالک فی الإجماع لا بد من إحراز اتفاق الجمیع .و علی هذا فیکون تسمیه اتفاق جماعه من علماء الإمامیه بالإجماع مسامحه ظاهره فإن الإجماع حقیقه عرفیه فی اتفاق جمیع العلماء المسلمین علی حکم شرعی و لا یلزم من کون مثل اتفاق الجماعه القلیله حجه أن یصح تسمیتها بالإجماع و لکن قد شاع هذا التسامح فی لسان الخاصه من علماء الإمامیه علی وجه أصبح لهم اصطلاح آخر فیه فیراد من الإجماع عندهم کل اتفاق یستکشف منه قول المعصوم سواء کان اتفاق الجمیع أو البعض فیعم القسمین .و الخلاصه التی نرید أن ننص علیها و تعنینا من البحث أن الإجماع أنما

يكون حجه إذا علم بسببه على سبيل القطع قول المعصوم فما لم يحصل العلم بقوله و إن حصل الظن منه فلا قيمه له عندنا و لا دليل على حجيه مثله .أما كيف يستكشف من الإجماع على سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغى البحث عنه و قد ذكروا لذلك طرقا أنهاها المحقق الشيخ أسد الله التسترى فى رسالته فى المواسعه و المضايقه على ما نقل عنه إلى اثنتى عشره طريقا و نحن نكتفى بذكر الطرق المعروفه و هى ثلاث بل أربع ١ طريقه الحس و بها يسمى الإجماع الإجماع الدخولى و تسمى الطريقه التضمنيه و هى الطريقه المعروفه عند قدماء الأصحاب التى اختارها السيد المرتضى و جماعه سلكوا مسلكه .و حاصلها أن يعلم بدخول الإمام فى ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون أن يعرف بشخصه من بينهم .و هذه الطريقه أنما تتصور إذا استقصى الشخص المحصل للإجماع بنفسه و تتبع أقوال العلماء فعرف اتفاقهم و وجد من بينها أقوالا متميزه معلومه لأشخاص مجهولين حتى حصل له العلم بأن الإمام من جمله أولئك المتفقين أو يتواتر لديه النقل عن أهل بلد أو عصر فعلم أن الإمام كان من جملتهم و لم يعلم قوله بعينه من بينهم فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر .و من الواضح أن هذه الطريقه لا تتحقق غالبا إلا لمن كان موجودا فى عصر الإمام أما بالنسبه إلى العصور المتأخره فبعيده التحقق لا سيما فى الصوره الأولى و هى السماع من نفس الإمام .و قد ذكروا أنه لا يضر فى حجيه الإجماع على هذه الطريقه مخالفه معلوم النسب و إن كثروا ممن يعلم أنه غير الإمام بخلاف مجهول النسب على وجه يحتمل أنه الإمام فإنه فى هذه الصوره لا يتحقق العلم

بـدخول الإمام فی المجمعین .۲ طریقه قاعـده اللطف و هی أن یسـتکشف عقلاـ رأی المعصوم من اتفـاق من عـداه من العلمـاء الموجودین فی عصـره خاصه أو فی العصور المتأخره مع عـدم ظهور ردع من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممکنه خفیه أو ظاهره إما بظهوره نفسه أو بإظهار من یبین الحق فی المسأله فإن قاعده اللطف کما اقتضت نصب الإمام و عصمته تقتضی أیضا أن یظهر الإمـام الحق فی المسـأله التی یتفق المفتون فیهـا علی خلاـف الحق و إلاـ للزم سـقوط التکلیف بـذلک الحکم أو إخلاـل الإمـام بـأعظم مـا وجب علیه و نصب لأـجله و هو تبلیغ الأحکام المنزله .و هـذه الطریقه هی التی اختارها الشـیخ الطوسـی و من تبعه بل یری انحصار اسـتکشاف قول الإمام من الإجماع فیها و ربما یسـتظهر من کلام السـید المرتضی المنقول فی العده عنه فی رد هذه الطریقه کونها معروفه قبل الشیخ أیضا .و لازم هذه الطریقه عدم قدح المخالفه مطلقا سواء کانت من معلوم النسب أو مجهوله مع العلم بعدم کونه الإمام و لم یکن معه برهان یدل علی صحه فتواه .و لازم هذه الطریقه أیضا عدم کشف الإجماع إذا کان هناک آیه أو سـنه قطعیه علی خلاف المجمعین و إن لم یفهموا دلالتها علی الخلاف إذ یجوز أن یکون الإمام قـد اعتمد علیها فی تبلیغ الحق .۳ طریقه الحـدس و هی أن یقطع بکون ما اتفق علیه الفقهاء الإمامیه وصل إلیهم من رئیسـهم و إمامهم یدا بید فإن اتفاقهم مع کثره اختلافهم فی أکثر المسائل یعلم منه أن الاتفاق کان مستندا إلی رأی إمامهم لا عن اختراع للرأی من تلقاء أنفسهم اتباعا للأهواء أو استقلالا بالفهم

كما يكون ذلك فى اتفاق اتباع سائر ذوى الآراء و المذاهب فإنه لا- نشك فيها أنها مأخوذه من متبوعهم و رئيسهم الذى يرجعون إليه .و الذى يظهر أنه قد ذهب إلى هذه الطريقه أكثر المتأخرين و لازمها أن الاتفاق ينبغى أن يقع فى جميع العصور من عصر الأئمه إلى العصر الذى نحن فيه لأن اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفه من تقدم يقدح فى حصول القطع بل يقدح فيه مخالفه معلوم النسب ممن يعتد بقوله فضلا عن مجهول النسب .۴ طريقه التقرير و هى أن يتحقق الإجماع بمرأى و مسمع من المعصوم مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم و لو بإلقاء الخلاف بينهم فإن اتفاق الفقهاء على حكم و الحال هذه يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه و تقريرهم على ما ذهبوا إليه فيكون ذلك دليلا على أن ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعا .و هذه الطريقه لا تتم إلا مع إحراز جميع شروط التقرير التى قد تقدم الكلام عليها فى مبحث السنه و مع إحراز جميع الشروط لا شك فى استكشاف موافقه المعصوم بل بيان الحكم من شخص واحد بمرأى و مسمع من المعصوم مع إمكان ردعه و سكوته عنه يكون سكوته تقريرا كاشفا عن موافقته و لكن المهم أن يثبت لنا أن الإجماع فى عصر الغيبه هل يتحقق فيه إمكان الردع من الإمام و لو بإلقاء الخلاف أو هل يجب على الإمام بيان الحكم الواقعى و الحال هذه و سيأتى ما ينفع فى المقام هذه خلاصه ما قيل من الوجوه المعروفه فى استنتاج قول الإمام من الإجماع و قد يحصل للإنسان المتتبع لأقوال العلماء المحصل لإجماعهم بعض

الوجوه دون البعض أى لا- يجب فى كل إجماع أن يبتنى على وجه واحد من هذه الوجوه و إن كان السيد المرتضى يرى انحصاره فى الطريقه الأولى الطريقه التضمنيه أى الإجماع الدخولى و الشيخ الطوسى يرى انحصاره فى الطريقه الثانيه طريقه قاعده اللطف .و على كل حال فإن الإجماع أنما يكون حجه إذا كشف كشفا قطعيا عن قول المعصوم من أى سبب كان و على أيه طريقه حصل فليس من الضرورى أن نفرض حصوله من طريقه مخصوصه من هذه الطرق أو نحوها بل المناط حصول القطع بقول المعصوم .و التحقيق أنه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ندره لا تبقى معها قيمه لأكثر الإجماعات التى نحصلها بل لجميعها بالنسبه إلى عصور الغيبه و تفصيل ذلك أن نقول ببرهان السبر و التقسيم إن المجمعين إما أن يكون رأيهم الذى اتفقوا عليه بغير مستند و دليل أو عن مستند و دليل .لا يصح الفرض الأول لأن ذلك مستحيل عاده فى حقهم و لو جاز ذلك فى حقهم فلا تبقى قيمه لآرائهم حتى يستكشف منها الحق .فيتعين الفرض الثانى و هو أن يكون لهم مدرك خفى علينا و ظهر لهم .و مدارك الأحكام منحصره عند الإماميه فى أربعه الكتاب و السنه و الإجماع و الدليل العقلى و لا يصح أن يكون مدركهم ما عدا السنه من هذه الأربعه أما الكتاب فإنما لا يصح أن يكون مدركهم فلأجل أن القرآن

الکریم بین أیدینا مقروء و مفهوم فلا یمکن فرض آیه منه خفیت علینا و ظهرت لهم و لو فرض أنهم فهموا من آیه شیئا خفی علینا وجهه فإن فهمهم لیس حجه علینا فاجتماعهم لو استند إلی ذلک لا یکون موجبا للقطع بالحکم الواقعی أو موجبا لقیام الحجه علینا فلا ینفع مثل هذا الإجماع .و أما الإجماع فواضح أنه لا یصح أن یکون مدرکا لهم لأن هذا الإجماع الذی صار مدرکا للإجماع ننقل الکلام إلیه أیضا فنسأل عن مدرکه فلا بد أن ینتهی إلی غیره من المدارک الأخری .و أما الدلیل العقلی فأوضح لأنه لا یتصور هناک قضیه عقلیه یتوصل بها إلی حکم شرعی کانت مستوره علینا و ظهرت لهم ضروره أنه لا بد فی القضیه العقلیه التی یتوصل بها إلی الحکم الشرعی أن تتطابق علیها جمیع آراء العقلاء و إلا فلا یصح التوصل بها إلی الحکم الشرعی فلو أن المجمعین کانوا قد تمسکوا بقضیه عقلیه لیست بهذه المثابه فلا تبقی قیمه لآرائهم حتی یستکشف منها الحق و موافقه الإمام لأنهم یکونون کمن لا مدرک لهم .فانحصر مدرکهم فی جمیع الأحوال فی السنه .و الإسناد إلی السنه یتصور علی وجهین ۱ أن یسمع المجمعون أو بعضهم الحکم من المعصوم مشافهه أو یرون فعله أو تقریره و هذا بالنسبه إلی عصرنا لا سبیل فیه حتی إلی الظن به فضلا عن القطع و إن احتمل إمکان مشافهه بعض الأبدال من العلماء للإمام .بل الحال کذلک حتی بالنسبه إلی من هم فی عصر المعصومین أی إنه لا یحصل القطع فیه لنا بمشافهتهم للمعصوم لاحتمال أنهم استندوا إلی روایه وثقوا بها و إن کان احتمال المشافهه قریبا جدا بل هی مظنونه .علی أنه لا مجال بالنسبه إلینا لتحصیل إجماع الفقهاء الموجودین

فی تلک العصور إذ لیست آراؤهم مدونه و کل ما دونوه هی الأحادیث التی ذکروها فی أصولهم المعروفه بالأصول الأربعمائه .۲ أن یستند المجمعون إلی روایه عن المعصوم و لا مجال فی هذا الإجماع لإفادته القطع بالحکم أو کشفه عن الحجه الشرعیه من جهه السند و الدلاله معا أما من جهه السند فلاحتمال أن المجمعین کانوا متفقین علی اعتبار الخبر الموثق أو الحسن فمن لا یری حجیتهما لا مجال له فی الاستناد إلی مثله فمن أین یحصل لنا العلم بأنهم استندوا إلی ما هو حجه باتفاق الجمیع .و أما من جهه الدلاله فلاحتمال أن یکون ذلک الخبر المفروض لو فرض أنه حجه من جهه السند لیس نصا فی الحکم و لا ینفع أن یکون ظاهرا عندهم فی الحکم فإن ظهور دلیل عند قوم لا یستلزم أن یکون ظاهرا لدی کل أحد و فهم قوم لیس حجه علی غیرهم أ لا تری أن المتقدمین اشتهر عندهم استفاده النجاسه من أخبار البئر و اشتهر عند المتأخرین عکس ذلک ابتداء من العلامه الحلی فلعل الخبر الذی کان مدرکا لهم لیس ظاهرا عندنا لو اطلعنا علیه .إذا عرفت ذلک ظهر لک أن الإجماع لا یستلزم القطع بقول المعصوم عدا الإجماع الدخولی و هو بالنسبه إلینا غیر عملی .و أما القول بأن قاعده اللطف تقتضی أن یکون الإمام موافقا لرأی المجمعین و إن استند المجمعون إلی خبر الواحد الذی ربما لا تثبت لنا حجیته من جهه السند أو الدلاله لو اطلعنا علیه فإننا لم نتحقق جریان هذه القاعده فی المقام وفاقا لما ذهب إلیه الشیخ الأنصاری و غیره بالرغم من تعویل الشیخ الطوسی و أتباعه علیها لأن السبب الذی یدعو إلی اختفاء الإمام و احتجاب نفعه مع ما فیه من تفویت لأعظم المصالح النوعیه للبشر هو نفسه

قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على حكم مخالف للواقع لا سيما إذا كان الإجماع من أهل عصر واحد و لا يلزم من ذلك إخلال الإمام بالواجب عليه و هو تبليغ الأحكام لأن الاحتجاب ليس من سببه .و على هذا فمن أين يحصل لنا القطع بأنه لا بد للإمام من إظهار الحق فى حال غيبته عند حصول إجماع مخالف للواقع .و للمشكك أن يزيد على ذلك فيقول لما ذا لا تقتضى هذه القاعده أن يظهر الإمام الحق حتى فى صوره الخلاف لا سيما أن بعض المسائل الخلافيه قد يقع فيها أكثر الناس فى مخالفه الواقع بل لو أحصينا المسائل الخلافيه فى الفقه التى هى الأكثر من مسائله لوجدنا أن كثيرا من الناس لا محاله واقعون فى مخالفه الواقع فلما ذا لا يجب على الإمام هنا تبليغ الأحكام ليقل الخلاف أو ينعدم و به نجاه المؤمنين من الوقوع فى مخالفه الواقع .و إذا جاء الاحتمال لا يبقى مجال لاستلزام الإجماع القطع بقول المعصوم من جهه قاعده اللطف .و أما مسلك الحدس فإن عهده دعواه على مدعيها و ليس من السهل حصول القطع للإنسان فى ذلك إلا أن يبلغ الاتفاق درجه يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب أو قريبا من ذلك عند ما يحرز اتفاق جميع العلماء فى جميع العصور بغير استثناء فإن مثل هذا الاتفاق يستلزم عاده موافقته لقول الإمام و إن كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الأصل .و كذلك يلحق بالحدس مسلك التقرير و نحوه مما هو من هذا القبيل .و على كل حال لم تبق لنا ثقه بالإجماع فيما بعد عصر الإمام فى استفاده قول الإمام على سبيل القطع و اليقين

ص :١١٣

الإجماع المنقول

إن الإجماع فی الاصطلاح ینقسم إلی قسمین ١ الإجماع المحصل و المقصود به الإجماع الذی یحصله الفقیه بنفسه بتتبع أقوال أهل الفتوی و هو الذی تقدم البحث عنه .٢ الإجماع المنقول و المقصود به الإجماع الذی لم یحصله الفقیه بنفسه و إنما ینقله له من حصله من الفقهاء سواء کان النقل له بواسطه أم بوسائط .ثم النقل تاره یقع علی نحو التواتر و هذا حکمه حکم المحصل من جهه الحجیه .و أخری یقع علی نحو خبر الواحد و إذا أطلق قول الإجماع المنقول فی لسان الأصولیین فالمراد منه هذا الأخیر .و قد وقع الخلاف بینهم فی حجیته علی أقوال .و لکن الذی یظهر أنهم متفقون علی حجیه نقل الإجماع الدخولی و هو الإجماع الذی یعلم فیه من حال الناقل أنه تتبع فتاوی من نقل اتفاقهم حتی المعصوم فیدخل المعصوم فی جمله المجمعین و ینبغی أن یتفقوا علی ذلک لأنه لا یشترط فی حجیه خبر الواحد معرفه المعصوم تفصیلا حین سماع الناقل منه و هذا الناقل حسب الفرض قد نقل عن المعصوم بلا واسطه و إن لم یعرفه بالتفصیل .غیر أن الإجماع الدخولی مما یعلم عدم وقوع نقله لا سیما فی العصور المتأخره عن عصر الأئمه بل لم یعهد من الناقلین للإجماع من ینقله علی

هـذا الوجه و يدعى ذلك .و عليه فموضع الخلاف منحصـر فى حجيه الإجماع المنقول غير الإجماع الدخولى و هو كما قلنا على أقوال ١ أنه حجه مطلقا لأنه خبر واحد .٢ أنه ليس بحجه مطلقا لأنه لا يدخل فى أفراد خبر الواحد من جهه كونه حجه .٣ التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء فى جميع العصور الذى يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجه و بين غيره من الإجماعات المنقوله التى يستكشف منها بقاعده اللطف أو نحوها قول المعصوم فلا يكون حجه و إلى هـذا التفصيل مال الشيخ الأنصارى الأعظم .و سر الخلاف فى المسأله يكمن فى أن أدله خبر الواحد من جهه أنها تدل على وجوب التعبد بالخبر لا تشمل كل خبر عن أى شىء كان بل مختصه بالخبر الحاكى عن حكم شرعى أو عن ذى أثر شرعى ليصح أن يتعبدنا الشارع به و إلا فالمحكى بالخبر إذا لم يكن حكما شرعيا أو ذا أثر شرعى لا معنى للتعبد به فلا يكون مشمولا لأدله حجيه خبر الواحد .و من المعلوم أن الإجماع المنقول غير الإجماع الدخولى أنما المحكى به بالمطابقه نفس أقوال العلماء و أقوال العلماء فى أنفسها بما هى أقوال علماء ليست حكما شرعيا و لا ذات أثر شرعى .و عليه فنقل أقوال العلماء من جهه كونها أقوال علماء لا يصح أن يكون مشمولا لأدله خبر الواحد و إنما يصح أن يكون مشمولا لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم ليصح التعبد به .

إذا عرفت ذلک فنقول إن ثبت لدینا أنه یکفی فی صحه التعبد بالخبر هو کشفه علی أی نحو کان من الکشف عن الحکم الصادر من المعصوم و لو باعتبار الناقل نظرا إلی أنه لا یعتبر فی حجیه الخبر حکایه نص ألفاظ المعصوم لأن المناط معرفه حکمه و لذا یجوز النقل بالمعنی فالإجماع المنقول الذی هو موضع البحث یکون حجه مطلقا لأنه کاشف و حاک عن الحکم باعتقاد الناقل فیکون مشمولا لأدله حجیه الخبر .و أما إن ثبت لدینا أن المناط فی صحه التعبد بالخبر أن یکون حاکیا عن الحکم من طریق الحس أی یجب أن یکون الناقل قد سمع بنفسه الحکم من المعصوم و لذا لا تشمل أدله حجیه الخبر فتوی المجتهد و إن کان قاطعا بالحکم مع أن فتواه فی الحقیقه حکایه عن الحکم بحسب اجتهاده فالإجماع المنقول الذی هو موضع البحث لیس بحجه مطلقا .و أما لو ثبت أن الإخبار عن حدس اللازم للإخبار عن حس یصح التعبد به لأن حکمه حکم الإخبار عن حس بلا فرق فإن التفصیل المتقدم فی القول الثالث یکون هو الأحق و إذا اتضح لدینا سر الخلاف فی المسأله بقی علینا أن نفهم أی وجه من الوجوه المتقدمه هو الأولی بالتصدیق و الأحق بالاعتماد فنقول أولا إن أدله خبر الواحد جمیعها من آیات و روایات و بناء عقلاء أقصی دلالتها أنها تدل علی وجوب تصدیق الثقه و تصویبه فی نقله لغرض التعبد بما ینقل و لکنها لا تدل علی تصویبه فی اعتقاده .بیان ذلک أن معنی تصدیق الثقه هو البناء علی واقعیه نقله و واقعیه النقل تستلزم واقعیه المنقول بل واقعیه النقل عین واقعیه المنقول فالقطع

ص :۱۱۶

بواقعیه النقل لا محاله یستلزم القطع بواقعیه المنقول و کذلک البناء علی واقعیه النقل یستلزم البناء علی واقعیه المنقول .و علیه فإذا کان المنقول حکما أو ذا أثر شرعی صح البناء علی الخبر و التعبد به بالنظر إلی هذا المنقول أما إذا کان المنقول اعتقاد الناقل کما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحکم فغایه ما یقتضی البناء علی تصدیق نقله هو البناء علی واقعیه اعتقاده الذی هو المنقول و الاعتقاد فی نفسه لیس حکما و لا ـ ذا أثر شرعی أما صحه اعتقاده و مطابقته للواقع فذلک شیء آخر أجنبی عنه لأن واقعیه الاعتقاد لا تستلزم واقعیه المعتقد به یعنی أننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده فی أن هذا هو اعتقاده واقعا لکن لا یلزمنا أن نصدق بأن ما اعتقده صحیح و له واقعیه .و من هنا نقول إنه إذا أخبر شخص بأنه سمع الحکم من المعصوم صح أن نبنی علی واقعیه نقله تصدیقا له بمقتضی أدله حجیه الخبر لأن ذلک یستلزم واقعیه المنقول و هو الحکم إذ لم یمکن التفکیک بین واقعیه النقل و واقعیه المنقول أما إذا أخبر عن اعتقاده بأن المعصوم حکم بکذا فلا یصح البناء علی واقعیه اعتقاده تصدیقا له بمقتضی أدله حجیه الخبر لأن البناء علی واقعیه اعتقاده تصدیقا له لا یستلزم البناء علی واقعیه معتقده فیجوز التفکیک بینهما .فتحصل أن أدله خبر الواحد أنما تدل علی أن الثقه مصدق و یجب تصویبه فی نقله و لا تدل علی تصویبه فی رأیه و اعتقاده و حدسه و لیس هناک أصل عقلائی یقول إن الأصل فی الإنسان أو الثقه خاصه أن یکون مصیبا فی رأیه و حدسه و اعتقاده .ثانیا بعد أن ثبت أن أدله حجیه الخبر لا تدل علی تصویب الناقل فی رأیه و حدسه فنقول لو أن ما أخبر به الناقل للإجماع یستلزم فی نظر

المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم و إن لم يكن فى نظر الناقل مستلزما لذلك فهل هذا أيضا غير مشمول لأدله حجيه الخبر .الحق أنه ينبغى أن يكون مشمولا لها لأن الأخذ به حينئذ لا يكون من جهه تصديق الناقل فى رأيه و ربما كان الناقل لا يرى الاستلزام بل لا يكون الأخذ به إلا من جهه تصديقه فى نقله لأنه لما كان المنقول و هو الإجماع يستلزم فى نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم فالأخذ به و البناء على صحه نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصح التعبد به بلحاظ هذه الجهه .بل أن الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون فى نظر المنقول إليه ملزوما للخبر عن رأى المعصوم و حينئذ يكون هذا الخبر الثانى اللازم للخبر الأول هو المشمول لأدله حجيه الخبر لا سيما إذا كان فى نظر الناقل أيضا مستلزما و لا نحتاج بعدئذ إلى تصحيح شمولها للخبر الأول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم يعنى أن الخبر عن الإجماع يكون دالا بالدلاله الالتزاميه على صدور الحكم من المعصوم فيكون من ناحيه المدلول الالتزامى و هو الإخبار عن صدور الحكم حجه مشمولا لأدله حجيه الخبر و إن لم يكن من جهه المدلول المطابقى حجه مشمولا لها لأن الدلاله الالتزاميه غير تابعه للدلاله المطابقيه من ناحيه الحجيه و إن كانت تابعه لها ثبوتا إذ لا دلاله التزاميه إلا مع فرض الدلاله المطابقيه و لكن لا تلازم بينهما فى الحجيه .و إذا اتضح لك ما شرحناه يتضح لك أن الأولى التفصيل فى الإجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفا عن الحكم فى نظر المنقول إليه لو كان هو المحصل له فيكون حجه و بين ما إذا كان كاشفا عن الحكم فى نظر الناقل فقط دون المنقول إليه فلا يكون حجه لما تقدم أن أدله خبر الواحد لا تدل على تصديق الناقل فى نظره و رأيه .و لعله إلى هذا التفصيل يرمى الشيخ الأعظم فى تفصيله الذى أشرنا إليه سابقا

الباب الرابع الدليل العقلی

اشاره

ص: ۱۱۹

قد مضـى فى الجزء الثانى البحث مسـتوفى عن الملازمات العقليه لتشـخيص صغريات حجيه العقل أى لتعيين القضايا العقليه التى يتوصل بها إلى الحكم الشـرعى و بيان ما هو الـدليل العقلى الـذى يكون حجه .و قد حصـرناها هناك فى قسـمين رئيسـين الأول حكم العقل بالحسن و القبح و هو قسم المسـتقلات العقليه و الثانى حكمه بالملازمه بين حكم الشرع و حكم آخر و هو قسم غير المستقلات العقليه .و وعدنا هناك ببيان وجه حجيه الدليل العقلى و الآن قد حل الوفاء بالوعد و لكن قبل بيان وجه الحجيه لا بد من الكره بأسـلوب جديـد إلى البحث عن تلـك القضايـا العقليه لغرض بيان الآراء فيها و بيان وجه حصـرها و تعيينها فيما ذكرناه فنقول إن علماءنـا الأصوليين من المتقـدمين حصـروا الأدله على الأحكام الشـرعيه فى الأربعه المعروفه التى رابعها الـدليل العقلى بينما أن بعض علماء أهل السـنه أضافوا إلى الأربعه المذكوره القياس و نحوه على اختلاف آرائهم و من هنا نعرف أن المراد من الدليل العقلى ما لا يشـمل مثل القياس فمن ظن من الأخباريين فى الأصوليين أنهم يريدون منه ما يشمل القياس ليس فى موضعه و هو ظن تأباه تصـريحاتهم فى عـدم الاعتبار بالقياس و نحوه .و مع ذلك فإنه لم يظهر لى بالضـبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنـا بالـدليل العقلى حتى أن الكثير منهم لم يـذكره من الأدله أو لم يفسـره أو فسـره بمـا لاـ يصـلح أن يكون دليلاـ فى قبال الكتاب و السنه .

(و أقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد المتوفى سنه ۴۱۳ فى رسالته الأصوليه التى لخصها الشيخ الكراجكى (۱) فإنه لم يذكر الدليل العقلى من جمله أدله الأحكام و إنما ذكر أن أصول الأحكام ثلاثه الكتاب و السنه النبويه و أقوال الأئمه عليهم السلام ثم ذكر أن الطرق الموصله إلى ما فى هذه الأصول ثلاثه اللسان و الأخبار و أولها العقل و قال عنه و هو سبيل إلى معرفه حجيه القرآن و دلائل الأخبار) و هذا التصريح كما ترى أجنبى عما نحن فى صدده .(ثم يأتى بعده تلميذه الشيخ الطوسى المتوفى سنه ۴۶۰ فى كتابه العده الذى هو أول كتاب مبسط فى الأصول فلم يصرح بالدليل العقلى فضلا عن أن يشرحه أو يفرد له بحثا و كل ما جاء فيه فى آخر فصل منه أنه بعد أن قسم المعلومات إلى ضروريه و مكتسبه و المكتسب إلى عقلى و سمعى ذكر من جمله أمثله الضرورى العلم بوجوب رد الوديعه و شكر المنعم و قبح الظلم و الكذب ثم ذكر فى معرض كلامه أن القتل و الظلم معلوم بالعقل قبحه و يريد من قبحه تحريمه و ذكر أيضا أن الأدله الموجبه للعلم فبالعقل يعلم كونها أدله و لا مدخل للشرع فى ذلك)(و أول من وجدته من الأصوليين يصرح بالدليل العقلى الشيخ ابن إدريس المتوفى ۵۹۸ فقال فى السرائر ص ۲ فإذا فقدت الثلاثه يعنى الكتاب و السنه و الإجماع فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها) و لكنه لم يذكر المراد منه .(ثم يأتى المحقق الحلى المتوفى ۶۷۶ فيشرح المراد منه فيقول فى كتابه المعتبر ص ۶ بما ملخصه

ص: ۱۲۲

۱- ۱) راجع تأليفه كنز الفوائد ص ۱۸۶ المطبوع على الحجر فى إيران سنه ۱۳۲۲ ه.

و أما الدليل العقلى فقسمان أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب و هو ثلاثه لحن الخطاب و فحوى الخطاب و دليل الخطاب و ثانيهما ما ينفرد العقل بالدلاله عليه و يحصره فى وجوه الحسن و القبح بما لا يخلو من المناقشه فى أمثلته) (و يزيد عليه الشهيد الأول المتوفى ۷۸۶ فى مقدمه كتابه الذكرى فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثه التى ذكرها المحقق و ثلاثه أخرى و هى مقدمه الواجب و مسأله الضد و أصل الإباحه فى المنافع و الحرمه فى المضار و يجعل القسم الثانى ما يشمل ما ذكره المحقق و أربعه أخرى و هى البراءه الأصليه و ما لا دليل عليه و الأخذ بالأقل عند الترديد بينه و بين الأكثر و الاستصحاب) .و هكذا ينهج هذا النهج جماعه آخرون من المؤلفين فى حين أن الكتب الدراسيه المتداوله مثل المعالم و الرسائل و الكفايه لم تبحث هذا الموضوع و لم تعرف الدليل العقلى و لم تذكر مصاديقه إلا إشارات عابره فى ثنايا الكلام .و من تصريحات المحقق و الشهيد الأول يظهر أنه لم تتجل فكره الدليل العقلى فى تلك العصور فوسعوا فى مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظيه مثل لحن الخطاب و هو أن تدل قرينه عقليه على حذف لفظ و فحوى الخطاب و يعنون به مفهوم الموافقه و دليل الخطاب و يعنون به مفهوم المخالفه و هذه كلها تدخل فى حجيه الظهور و لا علاقه لها بدليل العقل المقابل للكتاب و السنه .و كذلك الاستصحاب فإنه أصل عملى قائم برأسه كما بحثه المتقدمون فى مقابل دليل العقل .(و الغريب فى الأمر أنه حتى مثل المحقق القمى المتوفى سنه ۱۲۳۱ نسق

على مثل هذا التفسير لدليل العقل فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم بينما هو نفسه عرفه بأنه حكم عقلى يوصل به إلى الحكم الشرعى و ينتقل من العلم بالحكم العقلى إلى العلم بالحكم الشرعى (۱)) .و أحسن من رأيته قد بحث الموضوع بحث الموضوع بحثا مفيدا معاصره العلامه السيد محسن الكاظمى فى كتابه المحصول و كذلك تلميذه المحقق صاحب الحاشيه على المعالم الشيخ محمد تقى الأصفهانى الذى نسج على منواله و إن كان فيما ذكره بعض الملاحظات لا مجال لذكرها و مناقشتها هنا .و على كل حال فإن إدخال المفاهيم و الاستصحاب و نحوها فى مصاديق الدليل العقلى لا يناسب جعله دليلا فى مقابل الكتاب و السنه و لا يناسب تعريفه بأنه ما ينتقل من العلم بالحكم العقلى إلى العلم بالحكم الشرعى .و بسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقلى انتحى الأخباريون باللائمه على الأصوليين إذ يأخذون بالعقل حجه على الحكم الشرعى و لكنهم أنفسهم أيضا لم يتضح مقصودهم فى التزهيد بالعقل و هل تراهم يحكمون غير عقولهم فى التزهيد بالعقول .(و يتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلى ما ذكره الشيخ المحدث البحرانى فى حدائقه و هذا نص عبارته (۲) المقام الثالث فى دليل العقل و فسره بعض بالبراءه و الاستصحاب و آخرون قصروه على الثانى و ثالث فسره بلحن الخطاب و فحوى الخطاب و دليل الخطاب و رابع بعد البراءه الأصليه و الاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمه الواجب و استلزام الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص و الدلاله الالتزاميه).

۱- ۱) راجع أول الجزء الثانى من كتاب القوانين.

۲- ۲) الجزء الأول ص ۴۰ طبع النجف.

ثم تكلم عن كل منها فى مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدث عنه و لم يذكر من الأقوال حكم العقل فى مسأله الحسن و القبح بينما أن حكم العقل المقصود الذى ينبغى أن يجعل دليلا هو خصوص التلازم بين الحكمين و حكم العقل فى الحسن و القبح و ما نقله من الأقوال لم يكن دقيقا كما سبق بيان بعضها .و كيف ما كان فالذى يصلح أن يكون مرادا من الدليل العقلى المقابل للكتاب و السنه هو كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعى و بعباره ثانيه هو كل قضيه عقليه يتوصل بها إلى العلم القطعى بالحكم الشرعى و قد صرح بهذا المعنى جماعه من المحققين المتأخرين .و هذا أمر طبيعى لأنه إذا كان الدليل العقلى مقابلا للكتاب و السنه لا بد ألا يعتبر حجه إلا إذا كان موجبا للقطع الذى هو حجه بذاته فلذلک لا يصح أن يكون شاملا للظنون و ما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقليه .و لكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملا و قد وقع خلط و خبط عظيمان فى فهم هذا الأمر و لأجل أن ترفع جميع الشكوک و المغالطات و الأوهام لا بد لنا من توضيح الأمر بشىء من البسط لوضع النقاط على الحروف كما يقولون فنقول ۱ إنه قد تقدم ج ۲ ص ۲۲۲ أن العقل ينقسم إلى عقل نظرى و عقل عملى و هذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراک فالمراد من العقل النظرى إدراک ما ينبغى أن يعلم أى إدراک الأمور التى لها واقع و المراد من العقل العملى إدراک ما ينبغى أن

یعمل أی حکمه بأن هذا الفعل ینبغی فعله أو لا ینبغی فعله .٢ إنه ما المراد من العقل الذی نقول إنه حجه من هذین القسمین إن کان المراد العقل النظری فلا یمکن أن یستقل بإدراک الأحکام الشرعیه ابتداء أی لا طریق للعقل أن یعلم من دون الاستعانه بالملازمه أن هذا الفعل حکمه کذا عند الشارع و السر فی ذلک واضح لأن أحکام الله توقیفیه فلا یمکن العلم بها إلا من طریق السماع من مبلغ الأحکام المنصوب من قبله تعالی لتبلیغها ضروره أن أحکام الله لیست من القضایا الأولیه و لیست مما تنالها المشاهده بالبصر و نحوه من الحواس الظاهره بل الباطنه و لیست أیضا مما تنالها التجربه و الحدس و إذا کانت کذلک فکیف یمکن العلم بها من غیر طریق السماع من مبلغها و شأنها فی ذلک شأن سائر المجعولات التی یضعها البشر کاللغات و الخطوط و الرموز و نحوها .و کذلک ملاکات الأحکام کنفس الأحکام لا یمکن العلم بها إلا من طریق السماع من مبلغ الأحکام لأنه لیس عندنا قاعده مضبوطه نعرف بها أسرار أحکام الله و ملاکاتها التی أنیطت بها الأحکام عنده (١) و الظن لا یغنی من الحق شیئا .و علی هذا فمن نفی حجیه العقل و قال إن الأحکام سمعیه لا تدرک بالعقول فهو علی حق إذا أراد من ذلک ما أشرنا إلیه و هو نفی استقلال العقل النظری من إدراک الأحکام و ملاکاتها و لعل بعض منکری الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع قصد هذا المعنی کصاحب الفصول و جماعه من الأخباریین و لکن خانه التعبیر عن مقصوده و إذا کان هذا مرادهم فهو أجنبی عما نحن بصدده من کون الدلیل العقلی حجه یتوصل به إلی الحکم الشرعی

١- ١) راجع ما تقدم[ج ٢ ص ٢٣٩].

إننـا نقصـد من الـدليل العقلى حكم العقـل النظرى بالملازمه بين الحكم الثابت شـرعا أو عقلا و بين حكم شـرعى آخر كحكمه بالملازمه فى مسأله الإجزاء و مقـدمه الواجب و نحوهما و كحكمه باسـتحاله التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءه و كحكمه بتقديم الأهم فى مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعليه حكم الأهم عند الله و كحكمه بوجوب مطابقه حكم الله لمـا حكم به العقلاء فى الآراء المحموده .فإن هـذه الملازمات و أمثالها أمور حقيقيه واقعيه يـدركها العقل النظرى بالبـداهه أو بـالكسب لكونهـا من الأوليـات و الفطريـات التى قياساتها معها أو لكونها تنتهى إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم .و إذا قطع العقل بالملازمه و المفروض أنه قاطع بثبوت الملزوم فإنه لا بد أن يقطع بثبوت اللازم و هو أى اللازم حكم الشارع و مع حصول القطع فـإن القطع حجه يسـتحيل النهى عنه بـل به حجيه كـل حجه كمـا سـبق بيـانه ص ۱۶ .و عليه فهـذه الملازمـات العقليه هى كبريات القضايا العقليه التى بضمها إلى صغرياتها يتوصل بها إلى الحكم الشرعى و لا أظن أحدا بعد التوجه إليها و الالتفات إلى حقيقتها يستطيع إنكارها إلا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفه حتى المحسوسات .و لا أظن أن هذه القضايا العقليه هى مقصود من أنكر حجيتهـا من الأخبـاريين و غيرهم و إن أوهمت بعض عبـاراتهم ذلـك لعـدم التميز بين نقاط البحث .و إذا عرفت ذلك تعرف أن الخلط فى المقصود من إدراك العقل النظرى و عدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداء و ما يدركه منها بتوسط الملازمه هو سبب المحنه فى هذا الاختلاف و سبب المغالطه التى وقع فيها

بعضهم إذ نفى مطلقا إدراك العقل لحكم الشارع و حجيته قائلا إن أحكام الله توقيفيه لا مسرح للعقول فيها و غفل عن أن هذا التعليل أنما يصلح لنفى إدراكه للحكم ابتداء و بالاستقلال و لا يصلح لنفى إدراكه للملازمه المستتبع لعلمه بثبوت اللازم و هو الحكم .۳ هذا كله إذا أريد من العقل العقل النظرى .و أما لو أريد به العقل العملى فكذلك لا يمكن أن يستقل فى إدراك أن هذا ينبغى فعله عند الشارع أو لا- ينبغى بل لا معنى لذلك لأن هذا الإدراك وظيفه العقل النظرى باعتبار أن كون هذا الفعل ينبغى فعله عند الشارع بالخصوص أو لا- ينبغى من الأمور الواقعيه التى تدرك بالعقل النظرى لا- بالعقل العملى و إنما كل ما للعقل العملى من وظيفه هو أن يستقل بإدراك أن هذا الفعل فى نفسه مما ينبغى فعله أو لا ينبغى مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدس أو إلى أى حاكم آخر يعنى أن العقل العملى يكون هو الحاكم فى الفعل لا حاكيا عن حاكم آخر .و إذا حصل للعقل العملى هذا الإدراك جاء العقل النظرى عقيبه فقد يحكم بالملازمه بين حكم العقل العملى و حكم الشارع و قد لا يحكم و لا يحكم بالملازمه إلا فى خصوص مورد مسأله التحسين و التقبيح العقليين أى خصوص القضايا المشهورات التى تسمى الآراء المحموده و التى تطابقت عليها آراء العقلاء كافه بما هم عقلاء .و حينئذ بعد حكم العقل النظرى بالملازمه يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع لأنه بضم المقدمه العقليه المشهوره التى هى من الآراء المحموده التى يدركها العقل العملى إلى المقدمه التى تتضمن الحكم بالملازمه التى يدركها

العقل النظری یحصل للعقل النظری العلم بأن الشارع له هـذا الحکم لأنه حینئـذ یقطع باللازم و هو الحکم بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم و الملازمه .و من هنا قلنا سابقا إن المستقلات العقلیه تنحصر فی مسأله واحده و هی مسأله التحسین و التقبیح العقلیین لأنه لا یشارک الشارع حکم العقل العملی إلا فیها أی أن العقل النظری لا یحکم بالملازمه إلا فی هذا المورد خاصه (۱)

وجه حجیه العقل

۴ إذا عرفت ما شرحناه و هو أن العقل النظری یقطع باللازم أعنی حکم الشارع بعد قطعه بثبوت الملزوم الذی هو حکم الشرع أو العقل و بعد فرض قطعه بالملازمه نشرع فی بیان وجه حجیه العقل فنقول لقد انتهی الأمر بنا فی البحث السابق إلی أن الدلیل العقلی ما أوجب القطع بحکم الشارع و إذا کان الأمر کذلک فلیس ما وراء القطع حجه فإنه تنتهی إلیه حجیه کل حجه لأنه کما تقدم ص ۲۱ هو حجه بذاته و لا یعقل سلخ الحجیه عنه .و هل تثبت الشریعه إلا بالعقل و هل یثبت التوحید و النبوه إلا بالعقل و إذا سلخنا أنفسنا عن حکم العقل فکیف نصدق برساله و کیف نؤمن بشریعه بل کیف نؤمن بأنفسنا و اعتقاداتها و هل العقل إلا ما عبد به الرحمن و هل یعبد الدیان إلا به أن التشکیک فی حکم العقل سفسطه لیس وراءها سفسطه نعم کل

۱- ۱) راجع البحث الرابع فی أسباب حکم العقل العملی ج ۲ ص ۲۲۳ فما بعدها لتعرف السر فی التخصیص بالآراء المحموده.

ما يمكن الشك فيه هو الصغريات أعنى ثبوت الملازمات فى المستقلات العقليه أو فى غير المستقلات العقليه و نحن إنما نتكلم فى حجيه العقل لإثبات الحكم الشرعى بعد ثبوت تلك الملازمات و قد شرحنا فى الجزء الثانى مواقع كثيره من تلك الملازمات فأثبتنا بعضها فى مثل المستقلات العقليه و نفينا بعضا آخر فى مثل مقدمه الواجب و مسأله الضد أما بعد ثبوت الملازمه و ثبوت الملزوم فأى معنى للشك فى حجيه العقل أو الشك فى ثبوت اللازم و هو حكم الشارع .و لكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الأخباريين فى هذا الموضوع فلا بد من تجليته لكشف المغالطه فنقول قد أشرنا فى الجزء الثانى ص ۲۱۴ إلى هذا النزاع و قلنا إن مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح و ذلك حسب اختلاف عباراتهم الأولى فى إمكان أن ينفى الشارع حجيه هذا القطع و قد اتضح لنا ذلك بما شرحناه فى حجيه القطع الذاتيه ص ۲۱ من هذا الجزء فارجع إليه لتعرف استحاله النهى عن اتباع القطع .الثانيه بعد فرض إمكان حجيه القطع هل نهى الشارع عن الأخذ بحكم العقل و قد ادعى ذلك جمله من الأخباريين الذين وصل إلينا كلامهم مدعين أن الحكم الشرعى لا يتنجز و لا يجوز الأخذ به إلا إذا ثبت من طريق الكتاب و السنه .أقول و مرد هذه الدعوى فى الحقيقه إلى دعوى تقييد الأحكام الشرعيه بالعلم بها من طريق الكتاب و السنه و هذا خير ما يوجه به كلامهم و لكن قد سبق الكلام مفصلا فى مسأله اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل ص ۳۳ من هذا الجزء فقلنا إنه يستحيل تعلق الأحكام على العلم بها مطلقا فضلا عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص و هذه الاستحاله

ثابته حتی لو قلنا بإمکان نفی حجیه القطع لما قلناه من لزوم الخلف کما شرحناه هناک .و أما ما ورد عن آل البیت علیهم السلام من نحو قولهم (:إن دین الله لا یصاب بالعقول) فقد ورد فی قباله مثل قولهم (:إن لله علی الناس حجتین حجه ظاهره و حجه باطنه فأما الظاهره فالرسل و الأنبیاء و الأئمه علیهم السلام و أما الباطنه فالعقول (۱)) و الحل لهذا التعارض الظاهری بین الطائفتین هو أن المقصود من الطائفه الأولی بیان عدم استقلال العقل فی إدراک الأحکام و مدارکها فی قبال الاعتماد علی القیاس و الاستحسان لأنها وارده فی هذا المقام أی أن الأحکام و مدارک الأحکام لا تصاب بالعقول بالاستقلال و هو حق کما شرحناه سابقا و من المعلوم أن مقصود من یعتمد علی الاستحسان فی بعض صوره هو دعوی أن للعقل أن یدرک الأحکام مستقلا و یدرک ملاکاتها و مقصود من یعتمد علی القیاس هو دعوی أن للعقل أن یدرک ملاکات الأحکام فی المقیس علیه لاستنتاج الحکم فی المقیس و هذا معنی الاجتهاد بالرأی و قد سبق أن هذه الإدراکات لیست من وظیفه العقل النظری و لا العقل العملی لأن هذه أمور لا تصاب إلا من طریق السماع من مبلغ الأحکام .و علیه فهذه الطائفه من الأخبار لا مانع من الأخذ بها علی ظواهرها لأنها وارده فی مقام معارضه الاجتهاد بالرأی و لکنها أجنبیه عما نحن بصدده و عما نقوله فی القضایا العقلیه التی یتوصل بها إلی الحکم الشرعی کما أنها أجنبیه عن الطائفه الثانیه من الأخبار التی تثنی علی العقل و تنص علی أنه حجه الله الباطنه لأنها تثنی علی العقل فیما هو من وظیفته أن یدرکه لا علی الظنون و الأوهام و لا علی ادعاءات إدراک ما لا یدرکه العقل

۱- ۱) راجع کتاب العقل من أصول الکافی.و هو أول کتبه.

بطبيعته .الناحيه الثالثه بعد فرض عدم إمكان نفى الشارع حجيه القطع و النهى عنه يجب أن نتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل و الجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء أن يقال إن معناه إدراك الشارع و علمه بأن هذا الفعل ينبغى فعله أو تركه لدى العقلاء و هذا شىء آخر غير أمره و نهيه و النافع هو أن نستكشف أمره و نهيه فيحتاج إثبات أمره و نهيه إلى دليل آخر سمعى و لا يكفى فيه ذلك الدليل العقلى الذى أقصى ما يستنتج منه أن الشارع عالم بحكم العقلاء أو أنه حكم بنفس ما حكم به العقلاء فلا يكون منه أمر مولوى أو نهى مولوى .أقول و هذه آخر مرحله لتوجيه مقاله منكرى حجيه العقل و هو توجيه يختص بالمستقلات العقليه و لهذا التوجيه صوره ظاهريه يمكن أن تنطلى على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات فى المراحل السابقه و هذا التوجيه ينطوى على إحدى دعويين ١ دعوى إنكار الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع و قد تقدم تفنيدها فى الجزء الثانى ص ٢٣٦ فلا نعيد .٢ الدعوى التى أشرنا إليها هناك فى آخر ص ٢٣٧ من الجزء الثانى و توضيحها أن ما تطابقت عليها آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذم فقط و المدح و الذم غير الثواب و العقاب فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق الثواب و العقاب من قبل المولى و الذى ينفع فى استكشاف حكم الشارع هو الثانى و لا يكفى الأول .و لو فرض أنا صححنا الاستلزام للثواب و العقاب فإن ذلك لا يدركه كل أحد و لو فرض أنه أدركه كل أحد فإن ذلك ليس كافيا للدعوه إلى

الفعل إلا عند الفذ من الناس و على أى تقدير فرض فلا يستغنى أكثر الناس عن توجيه الأمر من المولى أو النهى منه فى مقام الدعوه إلى الفعل أو الزجر عنه .و إذا كان نفس إدراك الحسن و القبح غير كاف فى الدعوه و المفروض لم يقم دليل سمعى على الحكم فلا نستطيع أن نحكم بأن الشارع له أمر و نهى على طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتمادا على إدراك العقل ليكون حكم العقل كاشفا عن حكمه لاحتمال ألا يكون للشارع حكم مولوى على طبق حكم العقل حينئذ و إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال لأن المدار على القطع فى المقام .و الجواب أنه قد أشرنا فى الحاشيه ج ٢ ص ٢٣٨ إلى ما يفند الشق الأول من هذه الدعوه الثانيه إذ قلنا الحق أن معنى استحقاق المدح ليس إلا استحقاق الثواب و معنى استحقاق الذم ليس إلا استحقاق العقاب لا أنهما شيئان أحدهما يستلزم الآخر لأن حقيقه المدح و المقصود منه هو المجازاه بالخير لا المدح باللسان و حقيقه الذم و المقصود منه هو المجازاه بالشر لا الذم باللسان و هذا المعنى هو الذى يحكم به العقل و لذا قال المحققون من الفلاسفه إن مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه و أرادوا هذا المعنى .بل بالنسبه إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح و الذم اللسانيين عنده بل ليست مجازاته بالخير إلا الثواب و ليست مجازاته بالشر إلا العقاب .و أما الشق الثانى من هذه الدعوى فالجواب عنه أنه لما كان المفروض أن المدح و الذم من القضايا المشهورات التى تتطابق عليها آراء العقلاء كافه فلا بد أن يفرض فيه أن يكون صالحا لدعوه كل واحد من الناس و من

هنا نقول إنه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوه مولويه من الله تعالى ثانيا لاستحاله جعل الداعى مع فرض وجود ما يصلح للدعوه عند المكلف إلا من باب التأكيد و لفت النظر و لذا ذهبنا هناك إلى أن الأوامر الشرعيه الوارده فى موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعه و نحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسيه أى مولويه بل هى أوامر تأكيديه أى إرشاديه .و أما إن هذا الإدراك لا يدعو إلا الفذ من الناس فقد يكون صحيحا و لكن لا يضر فى مقصودنا لأنه لا نقصد من كون حكم العقل داعيا أنه داع بالفعل لكل أحد بل إنما نقصد و هو النافع لنا أنه صالح للدعوه .و هذا شأن كل داع حتى الأوامر المولويه فإنه لا يترقب منها إلا صلاحيتها للدعوه لا فعليه الدعوه لأنه ليس قوام كون الأمر أمرا من قبل الشارع أو من قبل غيره فعليه دعوته لجميع المكلفين بل الأمر فى حقيقته ليس هو إلا جعل ما يصلح أن يكون داعيا يعنى ليس المجعول فى الأمر فعليه الدعوه و عليه فلا يضر فى كونه صالحا للدعوه عدم امتثال أكثر الناس

ص :۱۳۴

الباب الخامس حجیه الظواهر

اشاره

ص :۱۳۵

تمهیدات

۱ تقدم فی الجزء الأول ص ۴۵ أن الغرض من المقصد الأول تشخیص ظواهر بعض الألفاظ من ناحیه عامه و الغایه منه کما ذکرنا تنقیح صغریات أصاله الظهور و طبعا إنما یکون ذلک فی خصوص الموارد التی وقع فیها الخلاف بین الناس .و قلنا إننا سنبحث عن الکبری و هی حجیه أصاله الظهور فی المقصد الثالث و قد حل بحمد الله تعالی موضع البحث عنها .۲ إن البحث عن حجیه الظواهر من توابع البحث عن الکتاب و السنه أعنی أن الظواهر لیست دلیلا قائما بنفسه فی مقابل الکتاب و السنه بل إنما تحتاج إلی إثبات حجیتها لغرض الأخذ بالکتاب و السنه فهی من متممات حجیتهما إذ من الواضح أنه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تکون ظواهرهما حجه و النصوص التی هی قطعیه الدلاله أقل القلیل فیهما .۳ تقدم أن الأصل حرمه العمل بالظن ما لم یدل دلیل قطعی علی حجیته و الظواهر من جمله الظنون فلا بد من التماس دلیل قطعی علی حجیتها لیصح التمسک بظواهر الآیات و الأخبار و سیأتی بیان هذا الدلیل .۴ إن البحث عن الظهور یتم بمرحلتین الأولی فی أن هذا اللفظ المخصوص ظاهر فی هذا المعنی المخصوص أم غیر ظاهر و المقصد الأول کله متکفل بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التی وقع الخلاف فی ظهورها کالأوامر و النواهی و العموم و الخصوص و الإطلاق و التقیید و هی فی الحقیقه من بعض صغریات أصاله الظهور .

الثانیه فی أن اللفظ الذی قد أحرز ظهوره هل هو حجه عند الشارع فی ذلک المعنی فیصح أن یحتج به المولی علی المکلفین و یصح أن یحتج به المکلفون .و البحث عن هذه المرحله الثانیه هو المقصد الذی عقد من أجله هذا الباب و هو الکبری التی إذا ضممناها إلی صغریاتها یتم لنا الأخذ بظواهر الآیات و الروایات .۵ إن المرحله الأولی و هی تشخیص صغریات أصاله الظهور تقع بصوره عامه فی موردین الأول فی وضع اللفظ للمعنی المبحوث عنه فإنه إذا أحرز وضعه له لا محاله یکون ظاهرا فیه نحو وضع صیغه افعل للوجوب و الجمله الشرطیه لما یستلزم المفهوم إلی غیر ذلک .الثانی فی قیام قرینه عامه أو خاصه علی إراده المعنی من اللفظ و الحاجه إلی القرینه إما فی مورد إراده غیر ما وضع له اللفظ و إما فی مورد اشتراک اللفظ فی أکثر من معنی و مع فرض وجود القرینه لا محاله یکون اللفظ ظاهرا فیما قامت علیه القرینه سواء کانت القرینه متصله أو منفصله .و إذا اتضحت هذه التمهیدات فینبغی أن نتحدث عما یهم من کل من المرحلتین فی مباحث مفیده فی الباب

ص :۱۳۸

طرق إثبات الظواهر

إذا وقع الشك فى الموردين السابقين فهناك طرق لمعرفه وضع الألفاظ و معرفه القرائن العامه منها أن يتتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب و يعمل رأيه و اجتهاده إذا كان من أهل الخبره باللسان و المعرفه بالنكات البيانيه و نظير ذلك ما استنبطناه ج ١ ص ٦٠ من أن كلمه الأمر لفظ مشترك بين ما يفيد معنى الشيء و الطلب و ذلك بدلاله اختلاف اشتقاق الكلمه بحسب المعنيين و اختلاف الجمع فيها بحسبهما .و منها أن يرجع إلى علامات الحقيقه و المجاز كالتبادر و أخواته و قد تقدم الكلام عن هذه العلامات ج ١ ص ٢٣ ٢٧ .و منها أن يرجع إلى أقوال علماء اللغه و سيأتى بيان قيمه أقوالهم .و هناك أصول اتبعها بعض القدماء لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها فى موارد تعارض أحوال اللفظ و الحق أنه لا أصل لها مطلقا لأنه لا دليل على اعتبارها و قد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم ج ١ ص ٢٨ .و هى مثل ما ذهبوا إليه من أصاله عدم الاشتراك فى مورد الدوران بين الاشتراك و بين الحقيقه و المجاز و مثل أصاله الحقيقه لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقه أو مجازا .

أمـا إنه لا دليل على اعتبارها فلأن حجيه مثل هـذه الأصول لا بـد من اسـتنادها إلى بناء العقلاء و المسـلم من بنائهم هو ثبوته فى الأصول التى تجرى لإثبات مرادات المتكلم دون ما يجرى لتعيين وضع الألفاظ و القرائن و لا دليل آخر فى مثلها غير بناء العقلاء

ص: ۱۴۰

حجیه قول اللغوی

إن أقوال اللغويين لا عبره بأكثرها فی مقام استكشاف وضع الألفاظ لأن أكثر المدونين للغه همهم أن يذكروا المعانی التی شاع استعمال اللفظ فيها من دون كثير عنايه منهم بتمييز المعانی الحقيقيه من المجازيه إلا نادرا عدا الزمخشری فی كتابه أساس اللغه و عدا بعض المؤلفات فی فقه اللغه .و علی تقدير أن ينص اللغويون علی المعنی الحقيقی فإن أفاد نصهم العلم بالوضع فهو و إلا فلا بد من التماس الدليل علی حجيه الظن الناشئ من قولهم و قيل فی الاستدلال عليه وجوه من الأدله لا بأس بذكرها و ما عندنا فيها أولا قيل الدليل الإجماع .و ذلك لأنه قائم علی الأخذ بقول اللغوی بلا نكير من أحد و إن كان اللغوی واحدا .أقول و أنی لنا بتحصيل هذا الإجماع العملی المدعی بالنسبه إلی جميع الفقهاء و علی تقدير تحصيله فأنی لنا من إثبات حجيه مثله و قد تقدم البحث مفصلا عن منشإ حجيه الإجماع و ليس هو مما يشمل هذا المقام بما هو حجه لأن المعصوم لا يرجع إلی نصوص أهل اللغه حتی يستكشف من الإجماع موافقته فی هذه المسأله أی رجوعه إلی أهل اللغه عملا .

ثانيا قيل الدليل بناء العقلاء .لأن من سيره العقلاء بناؤهم العملى على الرجوع إلى أهل الخبره الموثوق بهم فى جميع الأمور التى يحتاج فى معرفتها إلى خبره و إعمال الرأى و الاجتهاد كالشئون الهندسيه و الطبيه و منها اللغات و دقائقها و من المعلوم أن اللغوى معدود من أهل الخبره فى فنه و الشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيره العمليه فيستكشف من ذلک موافقته لهم و رضاه بها .أقول إن بناء العقلاء أنما يكون حجه إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقه الشارع و إمضاؤه لطريقتهم و هذا بديهى و لكن نحن نناقش إطلاق المقدمه المتقدمه القائله إن موافقه الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم بل لا يحصل هذا الاستكشاف إلا بأحد شروط ثلاثه كلها غير متوفره فى المقام ۱ ألا يكون مانع من كون الشارع متحد المسلک مع العقلاء فى البناء و السيره فإنه فى هذا الفرض لا بد أن يستكشف أنه متحد المسلک معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لأنه من العقلاء بل رئيسهم و لو كان له مسلک ثان لبينه و لعرفناه و ليس هذا مما يخفى .و من هذا الباب الظواهر و خبر الواحد فإن الأخذ بالظواهر و الاعتماد عليها فى التفهيم مما جرت عليها سيره العقلاء و الشارع لا بد أن يكون متحد المسلک معهم لأنه لا مانع من ذلک بالنسبه إليه و هو منهم بما هم عقلاء و لم يثبت منه ردع و كذلک يقال فى خبر الواحد الثقه فإنه لا مانع من أن يكون الشارع متحد المسلک مع العقلاء فى الاعتماد عليه فى تبليغ الأحكام و لم يثبت منه الردع .أما الرجوع إلى أهل الخبره فلا معنى لفرض أن يكون الشارع متحد

المسلک مع العقلاء فی ذلک لأنه لا معنی لفرض حاجته إلی أهل الخبره فی شأن من الشئون حتی یمکن فرض أن تکون له سیره عملیه فی ذلک لا سیما فی اللغه العربیه .۲ إذا کان هناک مانع من أن یکون الشارع متحد المسلک مع العقلاء فلا بد أن یثبت لدینا جریان السیره العملیه حتی فی الأمور الشرعیه بمرأی و مسمع من الشارع فإذا لم یثبت حینئذ الردع منه یکون سکوته من قبیل التقریر لمسلک العقلاء و هذا مثل الاستصحاب فإنه لما کان مورده الشک فی الحاله السابقه فلا معنی لفرض اتحاد الشارع فی المسلک مع العقلاء بالأخذ بالحاله السابقه إذ لا معنی لفرض شکه فی بقاء حکمه و لکن لما کان الاستصحاب قد جرت السیره فیه حتی فی الأمور الشرعیه و لم یثبت ردع الشارع عنه فإنه یستکشف منه إمضاؤه لطریقتهم .أما الرجوع إلی أهل الخبره فی اللغه فلم یعلم جریان السیره العقلائیه فی الأخذ بقول اللغوی فی خصوص الأمور الشرعیه حتی یستکشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السیره فی الأمور الشرعیه .۳ إذا انتفی الشرطان المتقدمان فلا بد حینئذ من قیام دلیل خاص قطعی علی رضا الشارع و إمضائه للسیره العملیه عند العقلاء و فی مقامنا لیس عندنا هذا الدلیل بل الآیات الناهیه عن اتباع الظن کافیه فی ثبوت الردع عن هذه السیره العملیه .ثالثا قیل الدلیل حکم العقل .لأن العقل یحکم بوجوب رجوع الجاهل إلی العالم فلا بد أن یحکم الشارع بذلک أیضا إذ إن هذا الحکم العقلی من الآراء المحموده التی تطابقت علیها آراء العقلاء و الشارع منهم بل رئیسهم و بهذا الحکم العقلی أوجبنا رجوع العامی إلی المجتهد فی التقلید غایه الأمر أنا اشترطنا

فی المجتهد شروطا خاصه کالعداله و الذکوره لدلیل خاص و هذا الدلیل الخاص غیر موجود فی الرجوع إلی قول اللغوی لأنه فی الشئون الفقهیه لم یحکم العقل إلا برجوع الجاهل إلی العالم الموثوق به من دون اعتبار عداله أو نحوها کالرجوع إلی الأطباء و المهندسین و لیس هناک دلیل خاص یشترط العداله أو نحوها فی اللغوی کما ورد فی المجتهد .أقول و هذا الوجه أقرب الوجوه فی إثبات حجیه قول اللغوی و لم أجد الآن ما یقدح به

ص :۱۴۴

الظهور التصوری و التصدیقی

قیل إن الظهور علی قسمین تصوری و تصدیقی .۱ الظهور التصوری الذی ینشأ من وضع اللفظ لمعنی مخصوص و هو عباره عن دلاله مفردات الکلام علی معانیها اللغویه أو العرفیه و هو تابع للعلم بالوضع سواء کان فی الکلام أو فی خارجه قرینه علی خلافه أو لم تکن .۲ الظهور التصدیقی الذی ینشأ من مجموع الکلام و هو عباره عن دلاله جمله الکلام علی ما یتضمنه من المعنی فقد تکون دلاله الجمله مطابقه لدلاله المفردات و قد تکون مغایره لها کما إذا احتف الکلام بقرینه توجب صرف مفاد جمله الکلام عما یقتضیه مفاد المفردات و الظهور التصدیقی یتوقف علی فراغ المتکلم من کلامه فإن لکل متکلم أن یلحق بکلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاغلا بالکلام لا ینعقد لکلامه الظهور التصدیقی .و یستتبع هذا الظهور التصدیقی ظهور ثان تصدیقی و هو الظهور بأن هذا هو مراد المتکلم و هذا هو المعین لمراد المتکلم فی نفس الأمر فیتوقف علی عدم القرینه المتصله و المنفصله لأن القرینه مطلقا تهدم هذا الظهور بخلاف الظهور التصدیقی الأول فإنه لا تهدمه القرینه المنفصله .أقول و نحن لا نتعقل هذا التقسیم بل الظهور قسم واحد و لیس هو إلا دلاله اللفظ علی مراد المتکلم و هذه الدلاله هی التی نسمیها

الـدلاله التصـديقيه و هى أن يلزم مـن العلـم بصـدور اللفـظ من المتكلم العلم بمراده من اللفـظ أو يلزم منه الظن بمراده و الأول يسـمى النص و يختص الثانى باسم الظهور .و لا معنى للقول بأن اللفظ ظاهر ظهورا تصوريا فى معناه الموضوع له و قـد سـبق فى الجزء الأول ص ۲۱ بيان حقيقه الدلاله و أن ما يسـمونه بالدلاله التصوريه ليست بدلاله و إنما كان ذلك منهم تسامحا فى التعبير بل هى من باب تـداعى المعانى فلا علم و لا ظن فيها بمراد المتكلم فلا دلاله فلا ظهور و إنما كان خطور و الفرق بعيـد بينهما .و أما تقسـيم الظهور التصـديقى إلى قسـمين فهو تسامح أيضا لأنه لا يكون الظهور ظهورا إلا إذا كشف عن المراد الجدى للمتكلم إما على نحو اليقين أو الظن فالقرينه المنفصله لا محاله تهدم الظهور مطلقا نعم قبل العلم بها يحصل للمخاطب قطع بدوى أو ظن بـدوى يزولان عنـد العلم بها فيقال حينئـذ قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضـيه القرينه المنفصـله و هذا كلام شائع عند الأـصوليين راجع ج ۱ ص ۱۴۳ و فى الحقيقه أن غرضـهم من ذلـك الظهور الابتـدائى البـدوى الـذى يزول عنـد العلم بـالقرينه المنفصـله لا أنه هناك ظهوران ظهور لا يزول بالقرينه المنفصله و ظهور يزول بها و لا بأس أن يسمى هذا الظهور البدوى الظهور الذاتى و تسـميته بالظهور مسامحه على كل حال .و على كل حال سواء سـميت الدلاله التصوريه ظهورا أم لم تسم و سواء سـمى الظن البـدوى ظهورا أم لم يسم فـإن موضع الكلاـم فى حجيه الظهور هو الظهور الكـاشف عن مراد المتكلم بما هو كاشف و إن كان كشفا نوعيا

وجه حجيه الظهور

اشاره

إن الـدليل على حجيه الظـاهر منحصـر فى بنـاء العقلاء و الـدليل يتألف من مقـدمتين قطعيتين على نحو ما تقـدم فى الـدليل على حجيه خبر الواحـد من طريق بنـاء العقلاء و تفصـيلهما هنا أن نقول .المقـدمه الأولى أنه من المقطوع به الـذى لا يعتريه الريب أن أهل المحاوره من العقلاء قـد جرت سـيرتهم العمليه و تبانيهم فى محاوراتهم الكلاميه على اعتماد المتكلم على ظواهر كلامه فى تفهيم مقاصده و لا يفرضون عليه أن يأتى بكلام قطعى فى مطلوبه لا يحتمل الخلاف و كذلك تبعا لسـيرتهم الأولى تبانوا أيضـا على العمـل بظواهر كلاـم المتكلم و الأخـذ بها فى فهم مقاصـده و لا يحتاجون فى ذلك إلى أن يكون كلامه نصا فى مطلوبه لا يحتمـل الخلاـف .فلـذلك يكون الظـاهر حجه للمتكلم على السامع يحاسبه عليه و يحتـج به عليه لو حمله على خلاف الظاهر و يكون أيضـا حجه للسـامع على المتكلم يحاسـبه عليه و يحتـج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر و من أجل هـذا يؤخـذ المرء بظاهر إقراره و يدان به و إن لم يكن نصا فى المراد .المقدمه الثانيه أن من المقطوع به أيضا أن الشارع المقدس لم يخرج فى محاوراته و اسـتعماله للألفاظ عن مسـلك أهل المحاوره من العقلاء فى تفهيم مقاصده بدليل أن الشارع من العقلاء بل رئيسـهم فهو متحد المسلك معهم و لا مانع من اتحاده معهم فى هذا المسلك و لم يثبت من

قبله ما يخالفه .و إذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محاله يثبت على سبيل الجزم أن الظاهر حجه عند الشارع حجه له على المكلفين و حجه معذره للمكلفين .هذا و لكن وقعت لبعض الناس شكوك فى عموم كل من المقدمتين لا بد من التعرض لها و كشف الحقيقه فيها .أما المقدمه الأولى فقد وقعت عده أبحاث فيها ١ فى أن تبانى العقلاء على حجيه الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن الفعلى بالمراد .٢ فى أن تبانيهم هل يشترط فيه عدم الظن بخلاف الظاهر .٣ فى أن تبانيهم هل يشترط فيه جريان أصاله عدم القرينه .۴ فى أن تبانيهم هل هو مختص بمن قصد إفهامه فقط أو يعم غيرهم فيكون الظاهر حجه مطلقا .و أما المقدمه الثانيه فقد وقع البحث فيها فى حجيه ظواهر الكتاب العزيز بل قيل إن الشارع ردع عن الأخذ بظواهر الكتاب فلم يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء و هذه المقاله منسوبه إلى الأخباريين و عليه فينبغى البحث عن كل واحد واحد من هذه الأمور فنقول

۱ اشتراط الظن الفعلى بالوفاق

قيل لا بد فى حجيه الظاهر من حصول ظن فعلى بمراد المتكلم و إلا فهو ليس بظاهر يعنى أن المقوم لكون الكلام ظاهرا حصول الظن الفعلى للمخاطب بالمراد منه و إلا فلا يكون ظاهرا بل يكون مجملا .أقول من المعلوم أن الظهور صفه قائمه باللفظ و هو كونه بحاله

ص :۱۴۸

يكون كاشفا عن مراد المتكلم و دالا عليه و الظن بما هو ظن أمر قائم بالسامع لا باللفظ فكيف يكون مقوما لكون اللفظ ظاهرا و إنما أقصى ما يقال أنه يستلزم الظن فمن هذه الجهه يتوهم أن الظن يكون مقوما لظهوره .و فى الحقيقه أن المقوم لكون الكلام ظاهرا عند أهل المحاوره هو كشفه الذاتى عن المراد أى كون الكلام من شأنه أن يثير الظن عند السامع بالمراد منه و إن لم يحصل ظن فعلى للسامع لأن ذلك هو الصفه القائمه بالكلام المقومه لكونه ظاهرا عند أهل المحاوره و المدرك لحجيه الظاهر ليس إلا بناء العقلاء فهو المتبع فى أصل الحجيه و خصوصياتها أ لا ترى لا يصح للسامع أن يحتج بعدم حصول الظن الفعلى عنده من الظاهر إذا أراد مخالفته مهما كان السبب لعدم حصول ظنه ما دام أن اللفظ بحاله من شأنه أن يثير الظن لدى عامه الناس .و هذا ما يسمى بالظن النوعى فيكتفى به فى حجيه الظاهر كما يكتفى به فى حجيه خبر الواحد كما تقدم و إلا لو كان الظن الفعلى معتبرا فى حجيه الظهور لكان كل كلام فى آن واحد حجه بالنسبه إلى شخص غير حجه بالنسبه إلى شخص آخر و هذا ما لا يتوهمه أحد و من البديهى أنه لا يصح ادعاء أن الظاهر لكى يكون حجه لا بد أن يستلزم الظن الفعلى عند جميع الناس بغير استثناء و إلا فلا يكون حجه بالنسبه إلى كل أحد

۲ اعتبار عدم الظن بالخلاف

قيل إن لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الأقل يعتبر ألا يحصل ظن بالخلاف .(قال الشيخ صاحب الكفايه فى رده و الظاهر أن سيرتهم على اتباعها أى الظواهر من غير تقييد بإفادتها الظن فعلا و لا بعدم الظن كذلك

على خلافها ضروره أنه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم إفادتها الظن بالوفاق و لا بوجود الظن بالخلاف) .أقول إن كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح فى نظر العقلاء الاعتماد عليه فى التفهيم فإنه لا ينبغى الشک فى أن مثل هذا الظن يضر فى حجيه الظهور بل على التحقيق لا يبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعا لبناء العقلاء لأن الظهور يكون حينئذ على طبق ذلک الأمر المعتمد عليه فى التفهيم حتى لو فرض أن ذلک الأمر ليس بأماره معتبره عند الشارع لأن الملاک فى ذلک بناء العقلاء .و أما إذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه فى التفهيم عند العقلاء فلا قيمه لهذا الظن من ناحيه بناء العقلاء على اتباع الظاهر لأن الظهور قائم فى خلافه و لا ينبغى الشک فى عدم تأثير مثله فى تبانيهم على حجيه الظهور و الظاهر أن مراد الشيخ صاحب الكفايه من الظن بالخلاف هذا القسم الثانى فقط لا ما يعم القسم الأول .و لعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الأول فقط لا ما يعم القسم الثانى فيقع التصالح بين الطرفين

۳ أصاله عدم القرينه

(ذهب الشيخ الأعظم فى رسائله إلى أن الأصول الوجوديه مثل أصاله الحقيقه و أصاله العموم و أصاله الإطلاق و نحوها التى هى كلها أنواع لأصاله الظهور ترجع كلها إلى أصاله عدم القرينه بمعنى أن أصاله الحقيقه ترجع إلى أصاله عدم قرينه المجاز و أصاله العموم إلى أصاله عدم المخصص

ص: ۱۵۰

و هكـذا و الظـاهر أن غرضه من الرجوع أن حجيه أصـاله الظهور إنما هى من جهه بناء العقلاء على حجيه أصاله عـدم القرينه)(و ذهب الشيخ صاحب الكفايه إلى العكس من ذلك أى أنه يرى أن أصاله عدم القرينه هى التى ترجع إلى أصاله الظهور يعنى أن العقلاء ليس لهم إلا بناء واحـد و هو البناء على أصاله الظهور و هو نفسه بناء على أصاله عـدم القرينه لا أنه هناك بناءان عنـدهم بناء على أصاله عـدم القرينه و بناء آخر على أصاله الظهور و البناء الثانى بعـد البناء الأول و متوقف عليه و لا أن البناء على أصاله الظهور مرجع حجيته و معنـاه إلى البنـاء على أصاله عـدم القرينه) .أقول الحق أن الأمر لا كما أفاده الشـيخ الأعظم و لا كما أفاده صاحب الكفايه فإنه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصاله الظهور يصح أن يقال له أصاله عدم القرينه فضلا عن أن يكون هو المرجع لأصاله الظهور أو أن أصاله الظهور هى المرجع له .بيان ذلك أنه عنـد الحاجه إلى إجراء أصاله الظهور لا بـد أن يحتمل أن المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه و هـذا الاحتمال لا يخرج عن إحـدى صورتين لا ثالثه لهما الأولى أن يحتمل إراده خلاـف الظـاهر مع العلم بعـدم نصب قرينه من قبله لا متصـله و لا منفصـله و هـذا الاحتمال إما من جهه احتمال الغفله عن نصـب القرينه أو احتمـال قصـد الإيهـام أو احتمال الخطإ أو احتمال قصـد الهزل أو لغير ذلك فإنه فى هـذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلاـمه فيكـون حجه عليه و يكـون حجه له أيضـا على الآـخرين و لاـ تسـمع منه دعوى الغفله و نحوهـا و كـذلك لاـ تسـمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفله

و نحوها و هذا معنى أصاله الظهور عند العقلاء أى أن الظهور هو الحجه عندهم كالنص بإلغاء كل تلك الاحتمالات .و من الواضح أنه فى هذه الموارد لا موقع لأصاله عدم القرينه سالبه بانتفاء الموضوع لأنه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج إلى نفيها بالأصل .فلا موقع إذن فى هذه الصوره للقول برجوع أصاله الظهور إلى هذا الأصل و لا للقول برجوعه إلى أصاله الظهور .الثانيه أن يحتمل إراده خلاف الظاهر من جهه احتمال نصب قرينه خفيت علينا فإنه فى هذه الصوره يكون موقع لتوهم جريان أصاله عدم القرينه و لكن فى الحقيقه أن معنى بناء العقلاء على أصاله الظهور كما تقدم أنهم يعتبرون الظهور حجه كالنص بإلغاء احتمال الخلاف أى احتمال كان و من جمله الاحتمالات التى تلغى إن وجدت احتمال نصب القرينه و حكمه حكم احتمال الغفله و نحوها من جهه أنه احتمال ملغى و منفى لدى العقلاء .و عليه فالمنفى عند العقلاء هو الاحتمال لا أن المنفى وجود القرينه الواقعيه لأن القرينه الواقعيه غير الواصله لا أثر لها فى نظر العقلاء و لا تضر فى الظهور حتى يحتاج إلى نفيها بالأصل بينما أن معنى أصاله عدم القرينه لو كانت البناء على نفى وجود القرينه لا البناء على نفى احتمالها و البناء على نفى الاحتمال هو معنى البناء على أصاله الظهور ليس شيئا آخر .و إذا اتضح ذلك يكون واضحا لدينا أنه ليس للعقلاء فى هذه الصوره الثانيه أيضا أصل يقال له أصاله عدم القرينه حتى يقال برجوعه إلى أصاله الظهور أو برجوعها إليه سالبه بانتفاء الموضوع .و الخلاصه أنه ليس لدى العقلاء إلا أصل واحد هو أصاله الظهور

و ليس لهم إلاـ بناء واحد و هو البناء على إلغاء كل احتمال ينافى الظهور من نحو احتمال الغفله أو الخطإ أو تعمد الإيهام أو نصب القرينه على الخلاف أو غير ذلك فكل هذه الاحتمالات إن وجدت ملغيه فى نظر العقلاء و ليس معنى إلغائها إلا اعتبار الظهور حجه كأنه نص لا احتمال معه بالخلاف لا أنه هناك لدى العقلاء أصول متعدده و بناءات مترتبه مترابطه كما ربما يتوهم حتى يكون بعضها متقدما على بعض أو بعضها يساند بعضا .نعم لا بأس بتسميه إلغاء احتمال الغفله بأصاله عدم الغفله من باب المسامحه و كذلك تسميه إلغاء احتمال القرينه بأصاله عدمها و هكذا فى كل تلك الاحتمالات و لكن ليس ذلك إلا تعبيرا آخر عن أصاله الظهور و لعل من يقول برجوع أصاله الظهور إلى أصاله عدم القرينه أو بالعكس أراد هذا المعنى من أصاله عدم القرينه و حينئذ لو كان هذا مرادهم لكان كل من القولين صحيحا و لكان مآلهما واحدا فلا خلاف

۴ حجيه الظهور بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام

(ذهب المحقق القمى فى قوانينه إلى عدم حجيه الظهور بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه بالكلام و مثل لغير المقصودين بالإفهام بأهل زماننا و أمثالهم الذين لم يشافهوا بالكتاب العزيز و بالسنه نظرا إلى أن الكتاب العزيز ليست خطاباته موجهه لغير المشافهين و ليس هو من قبيل تأليفات المصنفين التى يقصد بها إفهام كل قارئ لها و أما السنه فبالنسبه إلى الأخبار الصادره عن المعصومين فى مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يقصد منها إلا إفهام السائلين دون سواهم) .أقول إن هذا القول لا يستقيم و قد ناقشه كل من جاء بعده من

المحققین و خلاصه ما ینبغی مناقشته به أن یقال إن هـذا کلام مجمل غیر واضـح فما الغرض من نفی حجیه الظهور بالنسـبه إلی غیر المقصود إفهامه .۱ إن کان الغرض أن الکلام لا ظهور ذاتی له بالنسـبه إلی هـذا الشـخص فهو أمر یکـذبه الوجدان .۲ و إن کـان الغرض کمـا قیـل فی تـوجیه کلامه دعـوی أنـه لیس للعقلاء بنـاء علی إلغـاء احتمـال القرینه فی الظـواهر بالنسـبه إلی غیر المقصود بالإفهـام فهی دعوی بلا دلیل بل المعروف فی بناء العقلاء عکس ذلک (قال الشـیخ الأنصاری فی مقام رده إنه لا فرق فی العمل بالظهور اللفظی و أصاله عـدم الصارف عن الظاهر بین من قصد إفهامه و من لم یقصد) .۳ و إن کان الغرض کما قیل فی توجیه کلامه أیضـا أنه لمـا کـان من الجائز عقلا أن یعتمـد المتکلم الحکیم علی قرینه غیر معهوده و لا معروفه إلا لـدی من قصد إفهامه فهو احتمال لا ینفیه العقل لأنه لا یقبح من الحکیم و لا یلزم نقض غرضه إذا نصب قرینه تخفی علی غیر المقصودین بالإفهـام و مثـل هـذه القرینه الخفیه علی تقـدیر وجودها لا یتوقع من غیر المقصود بالإفهام أن یعثر علیها بعـد الفحص .فهو کلام صحیـح فی نفسه إلا أنه غیر مرتبـط بمـا نحن فیه أی لا یضـر بحجیه الظهور ببناء العقلاء .و توضـیح ذلک أن الـذی یقوم حجیه الظهور هو نفی احتمـال القرینه ببنـاء العقلاء لا نفی احتمالهـا بحکم العقـل و لا ملازمه بینهما أی أنه إذا کان احتمال القرینه لا ینفیه العقـل فلا یلزم منه عـدم نفیه ببناء العقلاء النافع فی حجیه الظهور بل الأمر أکثر من أن یقال إنه لا ملازمه بینهما فإن الظهور لا یکون ظهورا إلا إذا کـان هنـاک احتمال للقرینه غیر منفی بحکم العقل و إلا لو کان احتمالها منفیا بحکم العقل کان الکلام نصا لا ظاهرا .

و على نحو العموم نقول لا يكون الكلام ظاهرا ليس بنص قطعى فى المقصود إلا إذا كان مقترنا باحتمال عقلى أو احتمالات عقليه غير مستحيله التحقق مثل احتمال خطإ المتكلم أو غفلته أو تعمده للإيهام لحكمه أو نصبه لقرينه تخفى على الغير أو لا تخفى ثم لا يكون الظاهر حجه إلا إذا كان البناء العملى من العقلاء على إلغاء مثل هذه الاحتمالات أى عدم الاعتناء بها فى مقام العمل بالظاهر .و عليه فالنفى الادعائى العملى للاحتمالات هو المقوم لحجيه الظهور لا نفى الاحتمالات عقلا من جهه استحاله تحقق المحتمل فإنه إذا كانت الاحتمالات مستحيله التحقق لا تكون محتملات و يكون الكلام حينئذ نصا لا نحتاج فى الأخذ به إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات .و إذا اتضح ذلك نستطيع أن نعرف أن هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل فى حجيه الظهور لا وجه له فإنه أكثر ما يثبت به أن نصب القرينه الخفيه بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق لأنه لا يقبح من الحكيم أن يصنع مثل ذلك فالقرينه محتمله عقلا و لكن هذا لا يمنع من أن يكون البناء العملى من العقلاء على إلغاء مثل هذا الاحتمال سواء أمكن أن يعثر على هذه القرينه بعد الفحص لو كانت أم لا يمكن .۴ ثم على تقدير تسليم الفرق فى حجيه الظهور بين المقصود بالإفهام و بين غيره فالشأن كل الشأن فى انطباق ذلك على واقعنا بالنسبه إلى الكتاب العزيز و السنه أما الكتاب العزيز فإنه من المعلوم لنا أن التكاليف التى يتضمنها عامه لجميع المكلفين و لا اختصاص لها بالمشافهين و بمقتضى عمومها يجب ألا تقترن بقرائن تخفى على غير المشافهين بل لا شك فى أن المشافهين ليسوا

وحدهم المقصودين بالإفهام بخطابات القرآن الكريم .و أما السنه فإن الأحاديث الحاكيه لها على الأكثر تتضمن تكاليف عامه لجميع المكلفين أو المقصود بها إفهام الجميع حتى غير المشافهين و قلما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين فى بعض الجوابات على أسئله خاصه و إذا قصد ذلك فإن التكليف فيها لا بد أن يعم غير السائل بقاعده الاشتراك و مقتضى الأمانه فى النقل و عدم الخيانه من الراوى المفروض فيه ذلك أن ينبه على كل قرينه دخيله فى الظهور و مع عدم بيانها منه يحكم بعدمها

۵ حجيه ظواهر الكتاب

نسب إلى جماعه من الأخباريين القول بعدم حجيه ظواهر الكتاب العزيز و أكدوا أنه لا يجوز العمل بها من دون أن يرد بيان و تفسير لها من طريق آل البيت عليهم السلام .أقول إن القائلين بحجيه ظواهر الكتاب ۱ لا يقصدون حجيه كل ما فى الكتاب و فيه آيات محكمات و أخر متشابهات بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأى و لكن التمييز بين المحكم و المتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر إذا كان هذا ما يمنع من الأخذ بالظواهر التى هى من نوع المحكم .۲ لا يقصدون أيضا بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص كامل عن كل ما يصلح لصرفه عن الظهور فى الكتاب و السنه من نحو الناسخ و المخصص و المقيد و قرينه المجاز .۳ لا يقصدون أيضا أنه يصح لكل أحد أن يأخذ بظواهره و إن لم تكن له سابقه معرفه و علم و دراسه لكل ما يتعلق بمضمون آياته فالعامى و شبه العامى ليس له أن يدعى فهم ظواهر الكتاب و الأخذ بها .

و هـذا أمر لا اختصاص له بالقرآن الكريم بل هذا شأن كل كلام يتضـمن المعارف العاليه و الأمور العلميه و هو يتوخى الدقه فى التعبير أ لاـ ترى أن لكـل علم أهلاـ يرجع إليهم فى فهم مقاصـد كتب ذلـك العلم و أن له أصـحابا يؤخـذ منهم آراء مـا فيه من مؤلفـات مع أن هـذه الكتب و المؤلفات لها ظواهر تجرى على قوانين الكلام و أصول اللغه و سـنن أهل المحاوره هى حجه على المخـاطبين بهـا و هى حجه على مؤلفيها و لكن لا يكفى للعامى أن يرجع إليها ليكون عالما بها يحتـج بها أو يحتـج بها عليه بغير تلمـذه على أحـد أهلها و لو فعل ذلك هل تراه لا يؤنب على ذلك و لا يلام و كل ذلك لا يسـقط ظواهرها عن كونها حجه فى نفسـها و لاـ يخرجها عن كونها ظواهر يصـح الاحتجاج بها .و على هـذا فالقرآن الكريم إذ نقول إنه حجه على العباد فليس معنى ذلـك أن ظواهره كلها هى حجه بالنسـبه إلى كل أحـد حتى بالنسـبه إلى من لم يتزود بشـىء من العلم و المعرفه .و حينئـذ نقول لمن ينكر حجيه ظواهر الكتاب ما ذا تعنى من هذا الإنكار .١ إن كنت تعنى هذا المعنى الذى تقدم ذكره و هو عدم جواز التسرع بالأخذ بها من دون فحص عما يصلح لصرفها عن ظواهرها و عدم جواز التسـرع بالأخذ بها من كل أحد فهو كلام صحيح و هو أمر طبيعى فى كـل كلام عال رفيع و فى كل مؤلف فى المعارف العاليه و لكن قلنا إنه ليس معنى ذلك إن ظواهره مطلقا ليسـت بحجه بالنسبه إلى كل أحد .٢ و إن كنت تعنى الجمـود على خصـوص مـا ورد من آل البيت عليهم السـلام على وجه لاـ يجوز التعرض لظواهر القرآن و الأخذ بها مطلقا فيما

لم یرد فیه بیان من قبلهم حتی بالنسبه إلی من یستطیع فهمه من العارفین بمواقع الکلام و أسالیبه و مقتضیات الأحوال مع الفحص عن کل ما یصلح للقرینه أو ما یصلح لنسخه فإنه أمر لا یثبته ما ذکروه له من أدله .کیف و قد ورد عنهم علیهم السلام إرجاع الناس إلی القرآن الکریم مثل ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضه علیه بل ورد عنهم ما هو أعظم من ذلک و هو عرض کل ما ورد عنهم علی القرآن الکریم کما ورد عنهم الأمر برد الشروط المخالفه للکتاب فی أبواب العقود و وردت عنهم أخبار خاصه داله علی جواز التمسک بظواهره (:نحو قوله علیه السلام لزراره لما قال له من أین علمت أن المسح ببعض الرأس فقال علیه السلام لمکان الباء و یقصد الباء من قوله تعالی وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ) فعرف زراره کیف یستفید الحکم من ظاهر الکتاب .ثم إذا کان یجب الجمود علی ما ورد من أخبار بیت العصمه فإن معنی ذلک هو الأخذ بظواهر أقوالهم لا بظواهر الکتاب و حینئذ ننقل الکلام إلی نفس أخبارهم حتی فیما یتعلق منها بتفسیر الکتاب فنقول هل یکفی لکل أحد أن یرجع إلی ظواهرها من دون تدبر و بصیره و معرفه و من دون فحص عن القرائن و اطلاع علی کل ما له دخل فی مضامینها .بل هذه الأخبار لا تقل من هذه الجهه عن ظواهر الکتاب بل الأمر فیها أعظم لأن سندها یحتاج إلی تصحیح و تنقیح و فحص و لأن جمله منها منقول بالمعنی و ما ینقل بالمعنی لا یحرز فیه نص ألفاظ المعصوم و تعبیره و لا مراداته و لا یحرز فی أکثرها أن النقل کان لنص الألفاظ .و أما ما ورد من النهی عن التفسیر بالرأی مثل النبوی المشهور

(:من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار) فالجواب عنه أن التفسير غير الأخذ بالظاهر و الأخذ بالظاهر لا يسمى تفسيرا على أن مقتضى الجمع بينها و بين تلك الأخبار المجوزه للأخذ بالكتاب و الرجوع إليه حمل التفسير بالرأى إذا سلمنا أنه يشمل الأخذ بالظاهر على معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصيه من دون فحص و من دون سابق معرفه و تأمل و دراسه كما يعطيه التعليل فى بعضها بأن فيه ناسخا و منسوخا و عاما و خاصا .مع أنه فى الكتاب العزيز من المقاصد العاليه ما لا ينالها إلا أهل الذكر و فيه ما يقصر عن الوصول إلى إدراكه أكثر الناس و لا يزال تنكشف له من الأسرار ما كان خافيا على المفسرين كلما تقدمت العلوم و المعارف مما يوجب الدهشه و يحقق إعجازه من هذه الناحيه .و التحقيق أن فى الكتاب العزيز جهات كثيره من الظهور تختلف ظهورا و خفاء و ليست ظواهره من هذه الناحيه على نسق واحد بالنسبه إلى أكثر الناس و كذلك كل كلام و لا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهرا يصلح للاحتجاج به عند أهله بل قد تكون الآيه الواحده لها ظهور من جهه لا يخفى على كل أحد و ظهور آخر يحتاج إلى تأمل و بصيره فيخفى على كثير من الناس .و لنضرب لذلك مثلا قوله تعالى إِنّا أَعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ فإن هذه الآيه الكريمه ظاهره فى أن الله تعالى قد أنعم على نبيه محمد صلى اللّه عليه و آله بإعطائه الكوثر و هذا الظهور بهذا المقدار لا شك فيه لكل أحد و لكن ليس كل الناس فهموا المراد من اَلْكَوْثَرَ فقيل المراد به نهر فى الجنه و قيل المراد القرآن و النبوه و قيل المراد به ابنته الزهراء عليها السلام و قيل غير ذلك و لكن من يدقق فى السوره يجد أن فيها قرينه على المراد منه و هى الآيه التى بعدها إِنَّ شانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ و الأبتر الذى لا

عقب له فإنه بمقتضى المقابله يفهم منها أن المراد الإنعام عليه بكثره العقب و الذريه و كلمه اَلْكَوْثَرَ لا تأبى عن ذلك فإن فوعل تأتى للمبالغه فيراد بها المبالغه فى الكثره و الكثره نماء العدد فيكون المعنى إنا أعطيناك الكثير من الذريه و النسل و بعد هذه المقارنه و وضوح معنى الكوثر يكون للآيه ظهور يصح الاحتجاج به و لكنه ظهور بعد التأمل و التبصر و حينئذ ينكشف صحه تفسير كلمه اَلْكَوْثَرَ بفاطمه لانحصار ذريته الكثيره من طريقها لا على أن تكون الكلمه من أسمائها

ص :١۶٠

الباب السادس الشهره

اشاره

ص :۱۶۱

إن الشـهره لغه تتضـمن معنى ذيوع الشـىء و وضوحه و منه قولهم شـهر فلان سيفه و سيف مشهور .(و قد أطلقت باصطلاح أهل الحـديث على كـل خبر كثر راويه على وجه لاـ يبلغ حـد التواتر) و الخبر يقـال له حينئـذ مشـهور كمـا قـد يقال له مسـتفيض .(و كذلك يطلقون الشهره باصطلاح الفقهاء على ما لا يبلغ درجه الإجماع من الأقوال فى المسأله الفقهيه فهى عندهم لكل قول كثر القائـل به فى مقابـل القول النـادر) و القول يقـال له مشـهور كمـا أن المفتين الكثيرين أنفسـهم يقـال لهم مشـهور فيقولون ذهب المشـهور إلى كذا و قال المشـهور بكذا و هكذا .و على هذا فالشـهره فى الاصطلاح على قسمين ١ الشـهره فى الروايه و هى كما تقـدم عبـاره عن شـيوع نقـل الخبر من عـده رواه على وجه لا يبلغ حـد التواتر و لا يشترط فى تسـميتها بالشـهره أن يشـتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضا فقد يشـتهر و قد لا يشتهر و سيأتى فى مبحث التعادل و التراجيح أن هذه الشهره من أسباب ترجيح الخبر على مـا يعارضه من الأخبار فيكون الخبر المشـهور حجه من هـذه الجهه .٢ الشـهره فى الفتوى و هى كما تقدم عباره عن شـيوع الفتـوى عنـد الفقهـاء بحكم شـرعى و ذلـك بـأن يكـثر المفتـون على وجه لاـ تبلغ الشـهره درجه الإجمـاع الموجب للقطع بقول المعصوم .فالمقصود بالشهره إذن ذيوع الفتوى الموجبه للاعتقاد بمطابقتها

ص :١٦٣

للواقع من غير أن يبلغ درجه القطع .و هذه الشهره فی الفتوی علی قسمین من جهه وقوع البحث عنها و النزاع فیها (الأول أن یعلم فیها أن مستندها خبر خاص موجود بین أیدینا و تسمی حینئذ الشهره العملیه) و سیأتی فی باب التعادل و التراجیح البحث عما إذا کانت هذه الشهره العملیه موجبه لجبر الخبر الضعیف من جهه السند و البحث أیضا عما إذا کانت موجبه لجبر الخبر غیر الظاهر من جهه الدلاله .(الثانی ألا یعلم فیها أن مستندها أی شیء هو فتکون شهره فی الفتوی مجرده سواء کان هناک خبر علی طبق الشهره و لکن لم یستند إلیها المشهور أو لم یعلم استنادهم إلیه أم لم یکن خبر أصلا و ینبغی أن تسمی هذه بالشهره الفتوائیه) .و هی أعنی الشهره الفتوائیه موضوع بحثنا هنا الذی لأجله عقدنا هذا الباب فقد قیل[1] إن هذه الشهره حجه علی الحکم الذی وقعت علیه الفتوی من جهه کونها شهره فتکون من الظنون الخاصه کخبر الواحد و قیل لا دلیل علی حجیتها و هذا الاختلاف بعد الاتفاق علی أن فتوی مجتهد واحد أو أکثر ما لم تبلغ الشهره لا تکون حجه علی مجتهد آخر و لا یجوز التعویل علیها و هذا معنی ما ذهبوا إلیه من عدم جواز التقلید أی بالنسبه إلی من یتمکن من الاستنباط .

ص :164

و الحق أنه لا دليل على حجيه الظن الناشئ من الشهره مهما بلغ من القوه و إن كان المسلم به أن الخبر الذى عمل به المشهور حجه و لو كان ضعيفا من ناحيه السند كما سيأتى بيانه فى محله و قد ذكروا لحجيه الشهره جمله من الأدله كلها مردوده .

الدليل الأول أولويتها من خبر العادل

قيل إن أدله حجيه خبر الواحد تدل على حجيه الشهره بمفهوم الموافقه نظرا إلى أن الظن الحاصل من الشهره أقوى غالبا من الظن الحاصل من خبر الواحد حتى العادل فالشهره أولى بالحجيه من خبر العادل .و الجواب أن هذا المفهوم أنما يتم إذا أحرزنا على نحو اليقين أن العله فى حجيه خبر العادل هو إفادته الظن ليكون ما هو أقوى ظنا أولى بالحجيه و لكن هذا غير ثابت فى وجه حجيه خبر الواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلى .

الدليل الثانى عموم تعليل آيه النبإ

و قيل إن عموم التعليل فى آيه النبإ أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ يدل على اعتبار مثل الشهره لأن الذى يفهم من التعليل أن الإصابه من الجهاله هى المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين فيدل على أن كل ما يؤمن معه من الإصابه بجهاله فهو حجه يجب الأخذ به و الشهره كذلك .و الجواب أن هذا ليس تمسكا بعموم التعليل على تقدير تسليم أن هذه الفقره من الآيه وارده مورد التعليل و قد تقدم بيان ذلك فى أدله حجيه خبر الواحد بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل و لا دلاله فى الآيه على نقيض التعليل بالضروره لأن هذه الآيه نظير نهى الطبيب عن بعض الطعام لأنه حامض مثلا فإن هذا التعليل لا يدل على أن كل

ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله و كذلك هنا فإن حرمه العمل بنبإ الفاسق بدون تبين لأنه يستلزم الإصابه بجهاله لا تدل على وجوب الأخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك و ما لا يستلزم الإصابه بجهاله و أما دلالتها على خصوص حجيه خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طريق آخر و هو طريق مفهوم الشرط على ما تقدم شرحه لا من طريق عموم نقيض التعليل .و بعباره أخرى أن أكثر ما تدل الآيه فى تعليلها على أن الإصابه بجهاله مانع عن تأثير المقتضى لحجيه الخبر و لا تدل على وجود المقتضى للحجيه فى كل شىء آخر حيث لا يوجد فيه المانع حتى تكون داله على حجيه مثل الشهره المفقود فيها المانع أو نقول إن فقدان المانع عن الحجيه فى مثل الشهره لا يستلزم وجود المقتضى فيها للحجيه و لا تدل الآيه على أن كل ما ليس فيه مانع ففيه المقتضى موجود .

الدليل الثالث دلاله بعض الأخبار

قيل إن بعض الأخبار داله على اعتبار الشهره مثل مرفوعه زراره (:قال زراره قلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل قال عليه السلام خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر قلت يا سيدى هما معا مشهوران مأثوران عنكم قال خذ بما يقوله أعدلهما إلى آخر الخبر) .و الاستدلال بهذه المرفوعه من وجهتين الأول أن المراد من الموصول فى قوله بما اشتهر مطلق المشهور بما هو مشهور لا خصوص الخبر فيعم المشهور بالفتوى لأن

الموصول من الأسماء المبهمه التی تحتاج إلی ما یعین مدلولها و المعین لمدلول الموصول هی الصله و هنا و هی قوله اشتهر تشمل کل شیء اشتهر حتی الفتوی .الثانی أنه علی تقدیر أن یراد من الموصول خصوص الخبر فإن المفهوم من المرفوعه إناطه الحکم بالشهره فتدل علی أن الشهره بما هی شهره توجب اعتبار المشتهر فیدور الحکم معها حیثما دارت فالفتوی المشتهره أیضا معتبره کالخبر المشهور .و الجواب أما عن الوجه الأول فبأن الموصول کما یتعین المراد منه بالصله کذلک یتعین بالقرائن الأخری المحفوفه به و الذی یعینه هنا السؤال المتقدم علیه إذ السؤال وقع عن نفس الخبر و الجواب لا بد أن یطابق السؤال و هذا نظیر ما لو سئلت أی إخوتک أحب إلیک فأجبت من کان أکبر منی فإنه لا ینبغی أن یتوهم أحد أن الحکم فی هذا الجواب یعم کل من کان أکبر منک و لو کان من غیر إخوتک .و أما عن الوجه الثانی فبأنه بعد وضوح إراده الخبر من الموصول یکون الظاهر من الجمله تعلیق الحکم علی الشهره فی خصوص الخبر فیکون المناط فی الحکم شهره الخبر بما أنها شهره الخبر لا الشهره بما هی و إن کانت منسوبه لشیء آخر .و کذلک یقاس الحال فی مقبوله ابن حنظله الآتیه فی باب التعادل و التراجیح .

تنبیه

من المعروف عن المحققین من علمائنا أنهم لا یجرءون علی مخالفه المشهور إلا مع دلیل قوی و مستند جلی یصرفهم عن المشهور بل ما زالوا یحرصون علی موافقه المشهور و تحصیل دلیل یوافقه و لو کان الدال علی غیره أولی

بالأخـذ و أقوى فى نفسه و ما ذلک من جهه التقلید للأکثر و لا من جهه قولهم بحجیه الشـهره و إنما منشأ ذلک إکبار المشـهور من آراء العلمـاء لاـ سـیما إذا کانوا من أهل التحقیق و النظر .و هـذه طریقه جاریه فى سائر الفنون فإن مخالفه أکثر المحققین فى کل صـناعه لا تسـهل إلا مع حجه واضـحه و باعث قوى لأن المنصف قد یشک فى صـحه رأیه مقابل المشهور فیجوز على نفسه الخطأ و یخشى أن یکون رأیه عن جهل مرکب لا سیما إذا کان قول المشهور هو الموافق للاحتیاط

ص :۱۶۸

الباب السابع السيره

اشاره

ص: ۱۶۹

(المقصود من السيره كما هو واضح استمرار عاده الناس و تبانيهم العملى على فعل شيء أو ترك شيء) .و المقصود بالناس إما جميع العقلاء و العرف العام من كل مله و نحله فيعم المسلمين و غيرهم و تسمى السيره حينئذ السيره العقلائيه و التعبير الشائع عند الأصوليين المتأخرين تسميتها ببناء العقلاء .و إما جميع المسلمين بما هم مسلمون أو خصوص أهل نحله خاصه منهم كالإماميه مثلا و تسمى السيره حينئذ سيره المتشرعه أو السيره الشرعيه أو السيره الإسلاميه .و ينبغى التنبيه على حجيه كل من هذين القسمين لاستكشاف الحكم الشرعى فيما جرت عليه السيره و على مدى دلاله السيره فنقول

١ حجيه بناء العقلاء

لقد تكلمنا أكثر من مره فيما سبق من هذا الجزء عن بناء العقلاء و استدللنا به على حجيه خبر الواحد و حجيه الظواهر و قد أشبعنا الموضوع بحثا فى مسأله حجيه قول اللغوى ص ١٤١ من هذا الجزء .و هناك قلنا إن بناء العقلاء لا يكون دليلا إلا إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقه الشارع و إمضاؤه لطريقه العقلاء لأن اليقين تنتهى إليه حجيه كل حجه .و قلنا هناك إن موافقه الشارع لا تستكشف على نحو اليقين إلا بأحد

شروط ثلاثه و نذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان فنقول إن السيره إما أن ينتظر فيها أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء إذ لا مانع من ذلك .و إما ألا ينتظر ذلك لوجود مانع من اتحاده معهم فى المسلك كما فى الاستصحاب .فإن كان الأول فإن ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجيه فيها قطعا .و إن لم يثبت الردع منه فلا بد أن يعلم اتحاده فى المسلك معهم لأنه أحد العقلاء بل رئيسهم فلو لم يرتضها و لم يتخذها مسلكا له كسائر العقلاء لبين ذلك و لردعهم عنها و لذكر لهم مسلكه الذى يتخذه بدلا عنها لا سيما فى الأمارات المعمول بها عند العقلاء كخبر الواحد الثقه و الظواهر و إن كان الثانى فإما أن يعلم جريان سيره العقلاء فى العمل بها فى الأمور الشرعيه كما فى الاستصحاب .و إما ألا يعلم ذلك كما فى الرجوع إلى أهل الخبره فى إثبات اللغات .فإن كان الأول فنفس عدم ثبوت ردعه كاف فى استكشاف موافقته لهم لأن ذلك مما يعنيه و يهمه فلو لم يرتضها و هى بمرأى و مسمع منه لردعهم عنها و لبلغهم بالردع بأى نحو من أنحاء التبليغ فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته ضروره أن الردع الواقعى غير الواصل لا يعقل أن يكون ردعا فعليا و حجه .و بهذا نثبت حجيه مثل الاستصحاب ببناء العقلاء لأنه لما كان مما بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون و قد أجروه فى الأمور الشرعيه بمرأى و مسمع من الإمام و المفروض أنه لم يكن هناك ما يحول دون إظهار

الردع و تبليغه من تقيه و نحوها فلا بـد أن يكون الشارع قد ارتضاه طريقه فى الأمور الشـرعيه .و إن كان الثانى أى لم يعلم ثبوت السـيره فى الأمور الشـرعيه فإنه لا يكفى حينئذ فى اسـتكشاف موافقه الشارع عدم ثبوت الردع منه إذ لعله ردعهم عن إجرائها فى الأمور الشـرعيه فلم يجروها أو لعلهم لم يجروها فى الأمور الشرعيه من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفه الشارع أن يردع عنها فى غير الأمور الشـرعيه لو كان لا يرتضـيها فى الشرعيات و عليه فلأجل استكشاف رضا الشارع و موافقته على إجرائها فى الشرعيات لا بـد من إقامه دليل خاص قطعى على ذلک .و بعض السـير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع إمضاؤه لها مثل الرجوع إلى أهل الخبره عند النزاع فى تقدير قيم الأشياء و مقاديرها نظير القيميات المضمونه بالتلف و نحوه و تقدير قدر الكفايه فى نفقه الأقارب و نحو ذلـک .أما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسـيره فى الرجوع إلى أهل الخبره فى اللغات فلا عبره بها و إن حصل الظن منها لأن الظن لا يغنى عن الحق شيئا كما تقدم ذلک هناک

ص :۱۷۳

۲ حجیه سیره المتشرعه

إن السیره عند المتشرعه من المسلمین علی فعل شیء أو ترکه هی فی الحقیقه من نوع الإجماع بل هی أرقی أنواع الإجماع لأنها إجماع عملی من العلماء و غیرهم و الإجماع فی الفتوی إجماع قولی و من العلماء خاصه .و السیره علی نحوین تاره یعلم فیها أنها کانت جاریه فی عصور المعصومین علیهم السلام حتی یکون المعصوم أحد العاملین بها أو یکون مقررا لها و أخری لا یعلم ذلک أو یعلم حدوثها بعد عصورهم .فإن کانت علی النحو الأول فلا شک فی أنها حجه قطعیه علی موافقه الشارع فتکون بنفسها دلیلا علی الحکم کالإجماع القولی الموجب للحدس القطعی برأی المعصوم و بهذا تختلف (۱) عن سیره العقلاء فإنها أنما تکون حجه إذا ثبت من دلیل آخر إمضاء الشارع لها و لو من طریق عدم ثبوت الردع من قبله کما سبق .و إن کانت علی النحو الثانی فلا نجد مجالا للاعتماد علیها فی استکشاف موافقه المعصوم علی نحو القطع و الیقین کما قلنا فی الإجماع و هی نوع منه بل هی دون الإجماع القولی فی ذلک کما سیأتی وجهه (قال الشیخ الأعظم فی کتاب البیع فی مبحث المعاطاه (۲) و أما ثبوت السیره و استمرارها علی التوریث یقصد توریث ما یباع معاطاه فهی کسائر

ص: ۱۷۴

۱- ۱) راجع حاشیه شیخنا الأصفهانی علی مکاسب الشیخ ص ۲۵.

۲- ۲) المکاسب ص ۸۳ طبع تبریز سنه ۱۳۷۵.

سیراتهم الناشئه من المسامحه و قله المبالاه فی الـدین مما لا یحصـی فی عباداتهم و معاملاتهم کما لا یخفی) .و من الواضح أنه یعنی من السیره هذا النحو الثانی و السر فی عدم الاعتماد علی هذا النحو من السیره هو ما نعرف من أسلوب نشأه العادات عند البشر و تأثیر العادات علی عواطف الناس أن بعض الناس المتنفـذین أو المغامرین قـد یعمل شیئا اسـتجابه لعاده غیر إسـلامیه أو لهوی فی نفسه أو لتأثیرات خارجیه نحو تقلیـد الأغیار أو لبواعث انفعالات نفسـیه مثل حب التفوق علی الخصوم أو إظهار عظمه شخصه أو دینه أو نحو ذلک و یأتی آخر فیقلد الأول فی عمله و یسـتمر العمل فیشـیع بین الناس من دون أن یحصل من یردعهم عن ذلک لغفله أو لتسامح أو لخوف أو لغلبه العاملین فلا یصـغون إلی من ینصحهم أو لغیر ذلک .و إذا مضت علی العمل عهود طویله یتلقاه الجیل بعد الجیل فیصـبح سیره المسلمین و ینسی تاریخ تلک العاده و إذا استقرت السیره یکون الخروج علیها خروج علی العادات المسـتحکمه التی من شأنها أن تتکون لها قدسـیه و احترام لـدی الجمهور فیعدون مخالفتها من المنکرات القبیحه و حینئذ یتراءی أنها عاده شـرعیه و سـیره إسلامیه و أن المخالف لها مخالف لقانون الإسلام و خارج علی الشرع .و یشبه أن یکون من هـذا البـاب سـیره تقبیـل الیـد و القیـام احتراما للقادم و الاحتفاء بیوم النوروز و زخرفه المساجـد و المقابر و ما إلی ذلک من عـادات اجتمـاعیه حـادثه .و کل من یغتر بهـذه السـیرات و أمثالها فإنه لم یتوصل إلی ما توصل إلیه الشـیخ الأنصاری الأعظم من إدراک سر نشأه العادات عند الناس علی طول الزمن و إن لکل جیل من العادات فی السلوک و الاجتماع و المعاملات

ص :۱۷۵

و المظاهر و الملابس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر هذا بالنسبه إلى شعب واحد و قطر واحد فضلا عن الشعوب و الأقطار بعضها مع بعض و التبدل في العادات غالبا يحدث بالتدريج في زمن طويل قد لا يحس به من جرى على أيديهم التبديل .و لأجل هذا لا نثق في السيرات الموجوده في عصورنا أنها كانت موجوده في العصور الإسلاميه الأولى و مع الشك في ذلك فأجدر بها ألا تكون حجه لأن الشك في حجيه الشيء كاف في وهن حجيته إذ لا حجه إلا بعلم

۳ مدى دلاله السيره

إن السيره عند ما تكون حجه فأقصى ما تقتضيه أن تدل على مشروعيه الفعل و عدم حرمته في صوره السيره على الفعل أو تدل على مشروعيه الترك و عدم وجوب الفعل في صوره السيره على الترك .أما استفاده الوجوب من سيره الفعل و الحرمه من سيره الترك فأمر لا- تقتضيه نفس السيره بل كذلك الاستحباب و الكراهه لأن العمل في حد ذاته مجمل لا دلاله له على أكثر من مشروعيه الفعل أو الترك .نعم المداومه و الاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين قد يستظهر منها استحبابه لأنه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الأقل و لكن يمكن أن يقال إن الاستحسان له ربما ينشأ من كونه أصبح عاده لهم و العادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحا مرغوبا فيه لدى الجمهور و تاركها مذموما عندهم فلا يوثق إذن فيما جرت عليه السيره بأن المدح للفاعل و الذم للتارك كانا من ناحيه شرعيه .و الغرض أن السيره بما هي سيره لا يستكشف وجوب الفعل و لا استحبابه في سيره الفعل و لا يستكشف منها حرمه الفعل و لا كراهته في

سیره الترک .نعم هناک بعض الأمور یکون لازم مشروعیتها وجوبها و إلا لم تکن مشروعه و ذلک مثل الأماره کخبر الواحد و الظواهر فإن السیره علی العمل بالأماره لما دلت علی مشروعیه العمل بها فإن لازمه أن یکون واجبا لأنه لا یشرع العمل بها و لا یصلح إلا- إذا کانت حجه منصوبه من قبل الشارع لتبلیغ الأحکام و استکشافها و إذا کانت حجه وجب العمل بها قطعا لوجوب تحصیل الأحکام و تعلمها فینتج من ذلک أنه لا یمکن فرض مشروعیه العمل بالأماره مع فرض عدم وجوبه

الباب الثامن القياس

اشاره

ص: ۱۷۹

تمهيد

إن القياس على ما سيأتى تحديده و بيان موضع البحث فيه من الأمارات التى وقعت فيها معركه الآراء بين الفقهاء .و علماء الإماميه تبعا لآل البيت عليهم السلام أبطلوا العمل به و من الفرق الأخرى أهل الظاهر المعروفين بالظاهريه أصحاب داود بن خلف إمام أهل الظاهر و كذلك الحنابله لم يكن يقيمون له وزنا .و أول من توسع فيه فى القرن الثانى أبو حنيفه رأس القياسيين و قد نشط فى عصره و أخذ به الشافعيه و المالكيه و لقد بالغ به جماعه فقدموه على الإجماع بل غلا آخرون فردوا الأحاديث بالقياس و ربما صار بعضهم يؤول الآيات بالقياس .و من المعلوم عند آل البيت عليهم السلام أنهم لا يجوزون العمل به و قد شاع عنهم(:أن دين الله لا يصاب بالعقول) و(:أن السنه إذا قيست محق الدين) بل شنوا حربا شعواء لا هواده فيها على أهل الرأى و قياسهم ما وجدوا للكلام متسعا و مناظرات الإمام الصادق عليه السلام معهم معروفه لا سيما مع أبى حنيفه و قد رواها حتى أهل السنه(:إذ قال له فيما رواه ابن حزم (۱) اتق الله و لا تقس فإنا نقف غدا بين يدى الله فنقول قال الله و قال رسوله و تقول أنت و أصحابك سمعنا و رأينا) .و الذى يبدو أن المخالفين لآل البيت الذين سلكوا غير طريقهم و لم يعجبهم أن يستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام الله و ما جاء به

۱- ۱) إبطال القياس ص ۷۱ مطبعه جامعه دمشق ۱۳۷۹.

الرسول صلى اللّه عليه و آله فالتجئوا إلى أن يصطنعوا الرأى و الاجتهادات الاستحسانيه للفتياء و القضاء بين الناس بل حكموا الرأى و الاجتهاد حتى فيما يخالف النص أو جعلوا ذلك عذرا مبررا لمخالفه النص كما فى قصه تبرير الخليفه الأول لفعله خالد بن الوليد فى قتل مالك بن نويره و قد خلا بزوجته ليله قتله فقال عنه إنه اجتهد فأخطأ و ذلك لما أراد الخليفه عمر بن الخطاب أن يقاد به و يقام عليه الحد (۱).و كان الرأى و القياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابه و التابعين حتى بدأ البحث فيه لتركيزه و توسعه الأخذ به فى القرن الثانى على يد أبى حنيفه و أصحابه ثم بعد أن أخذت الدوله العباسيه تساند أهل القياس و بعد ظهور النقاد له انبرى جماعه من علمائهم لتحديد معالمه و توسيع أبحاثه و وضع القيود و الاستدراكات له حتى صارفنا قائما بنفسه .و نحن يهمنا منه البحث عن موضع الخلاف فيه و حجيته فنقول

۱- ۱) راجع كتاب«السقيفه»للمؤلف ص ۱۷،الطبعه الثالثه.

۱ تعريف القياس

(إن خير التعريفات للقياس فى رأينا أن يقال هو إثبات حكم فى محل بعله لثبوته فى محل آخر بتلك العله) و المحل الأول و هو المقيس يسمى فرعا و المحل الثانى و هو المقيس عليه يسمى أصلا و العله المشتركه تسمى جامعا .و فى الحقيقه أن القياس عمليه من المستدل أى القائس لغرض استنتاج حكم شرعى لمحل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعى إذ توجب هذه العمليه عنده الاعتقاد يقينا أو ظنا بحكم الشارع .و العمليه القياسيه هى نفس حمل الفرع على الأصل فى الحكم الثابت للأصل شرعا فيعطى القائس حكما للفرع مثل حكم الأصل فإن كان الوجوب أعطى له الوجوب و إن كان الحرمه فالحرمه و هكذا .و معنى هذا الإعطاء أن يحكم بأن الفرع ينبغى أن يكون محكوما عند الشارع بمثل حكم الأصل للعله المشتركه بينهما و هذا الإعطاء أو الحكم هو الذى يوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للأصل من الحكم عند الشارع و يكون هذا الإعطاء أو الحكم أو الإثبات أو الحمل ما شئت فعبر دليلا- عنده على حكم الله فى الفرع .و عليه فالدليل هو الإثبات الذى هو نفس عمليه الحمل و إعطاء الحكم للفرع من قبل القائس .و نتيجه الدليل هو الحكم بأن الشارع قد حكم فعلا على هذا

ص :۱۸۳

الفرع بمثل حكم الأصل .فتكون هذه العمليه من القائس دليلا ـ على حكم الشارع لأنها توجب اعتقاده اليقينى أو الظنى بأن الشارع له هذا الحكم .و بهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف بأن الدليل و هو الإثبات نفسه نتيجه الدليل بينما أنه يجب أن يكون الدليل مغايرا للمستدل عليه .وجه الدفع أنه اتضح بذلك البيان أن الإثبات فى الحقيقه و هو عمليه الحمل عمل القائس و حكمه لا ـ حكم الشارع و هو الدليل و أما المستدل عليه فهو حكم الشارع على الفرع و إنما حصل للقائس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العمليه القياسيه التى أجراها .و من هنا يظهر أن هذا التعريف أفضل التعريفات و أبعدها عن المناقشات و أما تعريفه بالمساواه بين الفرع و الأصل فى العله أو نحو ذلك فإنه تعريف بمورد القياس و ليست المساواه قياسا .و على كل حال لا يستحق الموضوع الإطاله بعد أن كان المقصود من القياس واضحا

۲ أركان القياس

بما تقدم من البيان يتضح أن للقياس أربعه أركان ۱ الأصل و هو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعا .۲ الفرع و هو المقيس المطلوب إثبات الحكم له شرعا .۳ العله و هى الجهه المشتركه بين الأصل و الفرع التى اقتضت

ثبوت الحکم و تسمی جامعا .۴ الحکم و هو نوع الحکم الـذی ثبت للأصل و یراد إثباته للفرع .و قـد وقعت أبحاث عن کل من هذه الأرکان مما لا یهمنا التعرض لها إلا فیما یتعلق بأصل حجیته و ما یرتبط بذلک و بهذا الکفایه

۳ حجیه القیاس

اشاره

إن حجیه کل أماره تناط بالعلم و قد سبق بیان ذلک فی هذا الجزء أکثر من مره فالقیاس کباقی الأمارات لا یکون حجه إلا فی صورتین لا ثالث لهما ۱ أن یکون بنفسه موجبا للعلم بالحکم الشرعی .۲ أن یقوم دلیل قاطع علی حجیته إذا لم یکن بنفسه موجبا للعلم و حینئذ لا بد من بحث موضوع حجیه القیاس من الناحیتین فنقول

۱ هل القیاس یوجب العلم

أن القیاس نوع من التمثیل المصطلح علیه فی المنطق راجع المنطق للمؤلف ۲ ۱۴۷ ۱۴۹ و قلنا هناک إن التمثیل من الأدله التی لا تفید إلا الاحتمال لأنه لا یلزم من تشابه شیئین فی أمر بل فی عده أمور أن یتشابها من جمیع الوجوه و الخصوصیات .نعم إذا قویت وجوه الشبه بین الأصل و الفرع و تعددت یقول فی النفس الاحتمال حتی یکون ظنا و یقرب من الیقین و القیافه من هذا الباب و لکن کل ذلک لا یغنی عن الحق شیئا .غیر أنه إذا علمنا بطریقه من الطرق أن جهه المشابهه عله تامه لثبوت الحکم فی الأصل عند الشارع ثم علمنا أیضا بأن هذه العله التامه موجوده بخصوصیاتها فی الفرع فإنه لا محاله یحصل لنا علی نحو الیقین استنباط أن مثل هذا الحکم ثابت فی الفرع کثبوته فی الأصل

ص:۱۸۶

لاستحاله تخلف المعلول عن علته التامه و يكون من القياس المنطقى البرهانى الذى يفيد اليقين .و لكن الشأن كل الشأن فى حصول الطريق لنا إلى العلم بأن الجامع عله تامه للحكم الشرعى و قد سبق ص ۱۲۶ من هذا الجزء أن ملاكات الأحكام لا مسرح للعقول أو لا مجال للنظر العقلى فيها فلا تعلم إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذى نصبه الله تعالى مبلغا و هاديا و الغرض من كون الملاكات لا ـ مسرح للعقول فيها أن أصل تعليل الحكم بالملاک لا يعرف إلا من طريق السماع لأنه أمر توقيفى أما نفس وجود الملاک فى ذاته فقد يعرف من طريق الحس و نحوه لكن لا بما هو عله و ملاک كالإسكار فإن كونه عله للتحريم فى الخمر لا ـ يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدله السمعيه أما وجود الإسكار فى الخمر و غيره من المسكرات فأمر يعرف بالوجدان و لكن لا ربط لذلک بمعرفه كونه هو الملاک فى التحريم فإنه ليس هذا من الوجدانيات .و على كل حال فإن السر فى أن الأحكام و ملاكاتها لا ـ مسرح للعقول فى معرفتها واضح لأنها أمور توقيفيه من وضع الشارع كاللغات و العلامات و الإشارات التى لا تعرف إلا من قبل واضعيها و لا تدرک بالنظر العقلى إلا من طريق الملازمات العقليه القطعيه التى تكلمنا عنها فيما تقدم فى بحث الملازمات العقليه فى الجزء الثانى و فى دليل العقل من هذا الجزء و القياس لا يشكل ملازمه عقليه بين حكم المقيس عليه و حكم المقيس .نعم إذا ورد نص من قبل الشارع فى بيان عله الحكم فى المقيس عليه فإنه يصح الاكتفاء به فى تعديه الحكم إلى المقيس بشرطين الأول أن نعلم بأن العله المنصوصه تامه يدور معها الحكم أينما دارت و الثانى أن نعلم بوجودها فى المقيس .

و الخلاصه أن القياس فى نفسه لا يفيد العلم بالحكم لأنه لا يتكفل ثبوت الملازمه بين حكم المقيس عليه و حكم المقيس و يستثنى منه منصوص العله بالشرطين اللذين تقدما و فى الحقيقه أن منصوص العله ليس من نوع القياس كما سيأتى بيانه و كذلك قياس الأولويه .و لأجل أن يتضح الموضوع أكثر نقول إن الاحتمالات الموجوده فى كل قياس خمسه و مع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمه بين حكم الأصل و حكم الفرع و لا يمكن رفع هذه الاحتمالات إلا بورود النص من الشارع و الاحتمالات هى ١ احتمال أن يكون الحكم فى الأصل معللا عند الله بعله أخرى غير ما ظنه القائس بل يحتمل على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معللا عند الله بشىء أصلا لأنهم لا يرون الأحكام الشرعيه معلله بالمصالح و المفاسد و هذا من مفارقات آرائهم فإنهم إذا كانوا لا يرون تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعى فى المقيس عليه بالعله التى يظنونها بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل .٢ احتمال أن هناك وصفا آخر ينضم إلى ما ظنه القائس عله بأن يكون المجموع منهما هو العله للحكم لو فرض أن القائس أصاب فى أصل التعليل .٣ احتمال أن يكون القائس قد أضاف شيئا أجنبيا إلى العله الحقيقيه لم يكن له دخل فى الحكم فى المقيس عليه .۴ احتمال أن يكون ما ظنه القائس عله إن كان مصيبا فى ظنه ليس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف إلى موضوعه أعنى الأصل

لخصوصیه فیه مثال ذلک لو علم بأن الجهل بالثمن عله موجبه شرعا فی إفساد البیع و أراد أن یقیس علی البیع عقد النکاح إذا کان المهر فیه مجهولا-فإنه یحتمل أن یکون الجهل بالعوض الموجب لفساد البیع هو الجهل بخصوص العوض فی البیع لا مطلق الجهل بالعوض من حیث هو جهل بالعوض لیسری الحکم إلی کل معاوضه حتی فی مثل الصلح المعاوضی و النکاح باعتبار أنه یتضمن معنی المعاوضه عن البضع .۵ احتمال أن تکون العله الحقیقه لحکم المقیس علیه غیر موجوده أو غیر متوفره بخصوصیاتها فی المقیس .و کل هذه الاحتمالات لا بد من دفعها لیحصل لنا العلم بالنتیجه و لا یدفعها إلا الأدله السمعیه الوارده عن الشارع .و قیل من الممکن تحصیل العلم بالعله بطریق برهان السبر و التقسیم و برهان السبر و التقسیم عباره عن عد جمیع الاحتمالات الممکنه ثم یقام الدلیل علی نفی واحد واحد حتی ینحصر الأمر فی واحد منها فیتعین فیقال مثلا حرمه الربا فی البر إما أن تکون معلله بالطعم أو بالقوت أو بالکیل و الکل باطل ما عدا الکیل فیتعین التعلیل به .أقول من شرط برهان السبر و التقسیم لیکون برهانا حقیقیا أن تحصر المحتملات حصرا عقلیا من طریق القسمه الثنائیه (۱) التی تتردد بین

۱- ۱) کتاب المنطق للمؤلف ۱-۱۰۶-۱۰۸ الطبعه الثانیه.

النفی و الإثبات .و ما یذکر من الاحتمالات فی تعلیل الحکم الشرعی لا تعدو أن تکون احتمالات استطاع القائس أن یحتملها و لم یحتمل غیرها لا۔ أنها مبنیه علی الحصر العقلی المردد بین النفی و الإثبات .و إذا کان الأمر کذلک فکل ما یفرضه من الاحتمالات یجوز أن یکون وراءها احتمالات لم یتصورها أصلا و من الاحتمالات أن تکون العله اجتماع محتملین أو أکثر مما احتمله القائس و من الاحتمالات أن یکون ملاک الحکم شیئا آخر خارجا عن أوصاف المقیس علیه لا یمکن أن یهتدی إلیه القائس مثل التعلیل فی قوله تعالی سوره النساء ۱۶۰ فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِینَ هٰادُوا حَرَّمْنٰا عَلَیْهِمْ طَیِّبٰاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ فإن الظاهر من الآیه أن العله فی تحریم الطیبات عصیانهم لا أوصاف تلک الأشیاء .بل من الاحتمالات عند هذا القائس الذی لا یری تبعیه الأحکام للمصالح و المفاسد أن الحکم لا ملاک و لا عله له فکیف یمکن أن یدعی حصر العلل فیما احتمله و قد لا تکون له عله .و علی کل حال فلا یمکن أن یستنتج من مثل السبر و التقسیم هنا أکثر من الاحتمال و إذا تنزلنا فأکثر ما یحصل منه الظن .فرجع الأمر بالأخیر إلی الظن و أن الظن لا یغنی من الحق شیئا و فی الحقیقه أن القائلین بالقیاس لا یدعون إفادته العلم بل أقصی ما یتوقعونه إفادته للظن غیر أنهم یرون أن مثل هذا الظن حجه و فی البحث الآتی نبحث عن أدله حجیته

۲ الدلیل علی حجیه القیاس الظنی

اشاره

بعد أن ثبت أن القیاس فی حد ذاته لا یفید العلم بقی علینا أن نبحث عن الأدله علی حجیه الظن الحاصل منه لیکون من الظنون الخاصه المستثناه من عموم الآیات الناهیه عن اتباع الظن کما صنعنا فی خبر الواحد و الظواهر فنقول أما نحن الإمامیه ففی غنی عن هذا البحث لأنه ثبت لدینا علی سبیل القطع من طریق آل البیت علیهم السلام عدم اعتبار هذا الظن الحاصل من القیاس فقد تواتر عنهم النهی عن الأخذ بالقیاس و أن دین الله لا یصاب بالعقول فلا الأحکام فی أنفسها تصیبها العقول و لا ملاکاتها و عللها .علی أنه یکفینا فی إبطال القیاس أن نبطل ما تمسکوا به لإثبات حجیته من الأدله لنرجع إلی عمومات النهی عن اتباع الظن و ما وراء العلم .أما غیرنا من أهل السنه الذین ذهبوا إلی حجیته فقد تمسکوا بالأدله الأربعه الکتاب و السنه و الإجماع و العقل و لا بأس أن نشیر إلی نماذج من استدلالاتهم لنری أن ما تمسکوا به لا یصلح لإثبات مقصودهم فنقول

الدلیل من الآیات القرآنیه

منها قوله تعالی الحشر ۵۹ فَاعْتَبِرُوا یا أُولِی الْأَبْصارِ بناء علی تفسیر الاعتبار بالعبور و المجاوزه و القیاس عبور و مجاوزه من

ص :۱۹۱

الأصل إلى الفرع .و فيه أن الاعتبار هو الاتعاظ لغه و هو الأنسب بمعنى الآيه الوارده فى الذين كفروا من أهل الكتاب إذ قذف الله فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم و أيدى المؤمنين و أين هى من القياس الذى نحن فيه (و قال ابن حزم فى كتابه إبطال القياس ص ۳۰ و محال أن يقول لنا فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الْأَبْصارِ و يريد القياس ثم لا يبين لنا فى القرآن و لا فى الحديث أى شیء نقيس و لا ـ متى نقيس و لا ـ على أى نقيس و لو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا و حرم علينا أن نقيس ما لا نص فيه جمله و لا نتعدى حدوده) .و منها قوله تعالى يس ۳۶ قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ باعتبار أن الآيه تدل على مساواه النظير للنظير بل هى استدلال بالقياس لإفحام من ينكر إحياء العظام و هى رميم و لو لا أن القياس حجه لما صح الاستدلال فيها .و فيه أن الآيه لا تدل على هذه المساواه بين النظيرين كنظيرين فى أيه جهه كانت كما أنها ليست استدلالا بالقياس و إنما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث إذ يتخيلون العجز عن إحياء الرميم فأرادت الآيه أن تثبت الملازمه بين القدره على إنشاء العظام و إيجادها لأول مره بلا سابق وجود و بين القدره على إحيائها من جديد بل القدره على الثانى أولى و إذا ثبتت الملازمه و المفروض أن الملزوم و هو القدره على إنشائها أول مره موجود مسلم فلا بد أن يثبت اللازم و هو القدره على إحيائها و هى رميم و أين هذا من القياس .و لو صح أن يراد من الآيه القياس فهو نوع من قياس الأولويه المقطوعه و أين هذا من قياس المساواه المطلوب إثبات حجيته و هو الذى

يبتنى على ظن المساواه فى العله .و قد استدلوا بآيات أخر مثل قوله تعالى فَجَزاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ و التشبث بمثل هذه الآيات لا يعدو أن يكون من باب تشبث الغريق بالطحلب كما يقولون .

الدليل من السنه

رووا عن النبى صلى اللّه عليه و آله أحاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجه لهم و لا بأس أن نذكر بعضها كنموذج عنها فنقول منها:(الحديث المأثور عن معاذ أن رسول الله صلى اللّه عليه و آله بعثه قاضيا إلى اليمن و قال له فيما قال بما ذا تقضى إذا لم تجد فى كتاب الله و لا فى سنه رسول الله قال معاذ أجتهد رأيى و لا آلو فقال صلى اللّه عليه و آله الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى رسول الله) .قالوا قد أقر النبى الاجتهاد بالرأى و اجتهاد الرأى لا بد من رده إلى أصل و إلا كان رأيا مرسلا و الرأى المرسل غير معتبر فانحصر الأمر بالقياس .و الجواب أن الحديث مرسل لا حجه فيه لأن راويه و هو الحارث بن عمرو ابن أخى المغيره بن شعبه رواه عن أناس من أهل حمص ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا يدرى أحد من هو و لا يعرف له غير هذا الحديث .ثم إن الحديث معارض بحديث آخر (۱)فى نفس الواقعه إذ جاء فيه(:لا تقضين و لا تفضلن إلا بما تعلم و إن أشكل عليك أمر فقف حتى تتبينه أو تكتب إلى) فأجدر بذلك الحديث أن يكون موضوعا على

۱- ۱) راجع تعليقه الناشر لكتاب إبطال القياس لابن حزم ص ۱۵.

الحارث أو منه .مضافا إلى أنه لا حصر فيما ذكروا فقد يراد من الاجتهاد بالرأى استفراغ الوسع فى الفحص عن الحكم و لو بالرجوع إلى العمومات أو الأصول و لعله يشير إلى ذلك قوله و لا آلو .و منها(:حديث الخثعميه التى سألت رسول الله صلى اللّه عليه و آله عن قضاء الحج عن أبيها الذى فاتته فريضه الحج أ ينفعه ذلك فقال صلى اللّه عليه و آله لها أ رأيت لو كان على أبى دين فقضيته أ كان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله أحق بالقضاء) .قالوا فألحق الرسول دين الله بدين الآدمى فى وجوب القضاء و هو عين القياس .و الجواب أنه لا معنى للقول بأن الرسول أجرى القياس فى حكمه بقضاء الحج و هو المشرع المتلقى الأحكام من الله تعالى بالوحى فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحج فاحتاج أن يستدل عليه بالقياس ما لكم كيف تحكمون .و إنما المقصود من الحديث على تقدير صحته تنبيه الخثعميه على تطبيق العام على ما سألت عنه و هو أعنى العام وجوب قضاء كل دين إذ خفى عليها أن الحج مما يعد من الديون التى يجب قضاؤها عن الميت و هو أولى بالقضاء لأنه دين الله .و لا شك فى أن تطبيق العام على مصاديقه المعلومه لا يحتاج إلى تشريع جديد غير تشريع نفس العام لأن الانطباق قهرى و ليس هو من نوع القياس .و لا ينقضى العجب ممن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج و لا الصوم كالحنفيه و يقول دين الناس أحق بالقضاء ثم يستدل بهذا الحديث

على حجيه القياس .و منها(:حديث بيع الرطب بالتمر فإن رسول الله صلى اللّه عليه و آله سئل أ ينقص الرطب إذا يبس فلما أجيب بنعم قال فلا إذن) .و الجواب أن هذا الحديث على تقدير صحته يشبه حديث الخثعميه فإن المقصود منه التنبيه على تطبيق العام على أحد مصاديقه الخفيه و ليس هو من القياس فى شىء .و كذلك يقال فى أكثر الأحاديث المرويه فى الباب .على أنها بجملتها معارضه بأحاديث أخر يفهم منها النهى عن الأخذ بالرأى من دون الرجوع إلى الكتاب و السنه

الدليل من الإجماع

و الإجماع هو أهم دليل عندهم و عليه معولهم فى هذه المسأله و الغرض منه إجماع الصحابه .و يجب الاعتراف بأن بعض الصحابه استعملوا الاجتهاد بالرأى و أكثروا بل حتى فيما خالف النص تصرفا فى الشريعه باجتهاداتهم و الإنصاف أن ذلك لا ينبغى أن ينكر من طريقتهم و لكن كما سبق إن أوضحناه لم تكن الاجتهادات واضحه المعالم عندهم من كونها على نحو القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسله و لم يعرف عنهم على أى أساس كانت اجتهاداتهم أ كانت تأويلا للنصوص أو جهلا بها أو استهانه بها ربما كان بعض هذا أو كله من بعضهم .و فى الحقيقه إنما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأى فى تنويعه و خصائصه فى القرن الثانى و الثالث كما سبق بيانه فميزوا بين القياس و الاستحسان

و المصالح المرسله .و من الاجتهادات قول عمر بن الخطاب متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا محرمهما و معاقب عليهما و منها جمعه الناس لصلاه التراويح و منها إلغاؤه فى الأذان حى على خير العمل فهل كان ذلك من القياس أو من الاستحسان المحض .لا ينبغى أن يشك مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس فى شىء و كذلك كثير من الاجتهادات عندهم .(و عليه فابن حزم على حق إذا كان يقصد إنكار أن يكون القياس سابقا معروفا بحدوده فى اجتهادات الصحابه حينما قال فى كتابه إبطال القياس ص ۵ ثم حدث القياس فى القرن الثانى فقال به بعضهم و أنكره سائرهم و تبرءوا منه و قال فى كتابه الأحكام ۷ ۱۷۷ إنه بدعه حدث فى القرن الثانى ثم فشا و ظهر فى القرن الثالث) أما إذا أراد إنكار أصل الاجتهادات بالرأى من بعض الصحابه و هو لا يريد ذلك قطعا فهو إنكار لأمر ضرورى متواتر عنهم .و قد ذكر الغزالى فى كتاب المستصفى ۲ ۵۸ ۶۲ كثيرا من مواضع اجتهادات الصحابه برأيهم و لكن لم يستطع أن يثبت أنها على نحو القياس إلا لأنه لم يروجها لتصحيحها إلا بالقياس و تعليل النص و ليس هو منه إلا من باب حسن الظن لا أكثر و أكثرها لا يصح تطبيقها على القياس .و على كل حال فالشأن كل الشأن فى تحقيق إجماع الأمه و الصحابه على الأخذ بالقياس و نحن نمنعه أشد المنع .أما أولا فلما قلناه قريبا أنه لم يثبت أن اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل فى بعضها ثبت عكس ذلك كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمه و مثلها اجتهاد عثمان فى حرق المصاحف و نحو ذلك .

ص :۱۹۶

و أما ثانيا فإن استعمال بعضهم للرأى سواء كان مبنيا على القياس أو على غيره لا يكشف عن موافقه الجميع(كما قال ابن حزم (۱) فأنصف أين وجدتم هذا الإجماع و قد علمتم أن الصحابه ألوف لا تحفظ الفتياء عنهم فى أشخاص المسائل إلا عن مائه و نيف و ثلاثين نفرا منهم سبعه مكثرون و ثلاثه عشر نفسا متوسطون و الباقون مقلون جدا تروى عنهم المسأله و المسألتان حاشا المسائل التى تيقن إجماعهم عليها[۱]كالصلوات و صوم رمضان فأين الإجماع على القول بالرأى) .و الغرض الذى نرمى إليه أنه لا ينكر ثبوت الاجتهاد بالرأى عند جمله من الصحابه كأبى بكر و عمر و عثمان و زيد بن ثابت بل ربما من غيرهم و إنما الذى ينكر أن يكون ذلك بمجرده محققا لإجماع الأمه أو الصحابه و اتفاق الثلاثه أو العشره بل العشرين ليس إجماعا مهما كانوا .نعم أقصى ما يقال فى هذا الصدد أن الباقين سكتوا و سكوتهم إقرار فيتحقق الإجماع .و لكن يجاب عن ذلك أن السكوت لا نسلم أنه يحقق الإجماع لأنه لا يدل على الإقرار إلا من المعصوم بشروط الإقرار و السر فى ذلك أن السكوت فى حد ذاته مجمل فيه عند غير المعصوم أكثر من وجه واحد و احتمال إذ قد ينشأ من الخوف أو الجبن أو الخجل أو المداهنه أو عدم العنايه ببيان الحق أو الجهل بالحكم الشرعى أو وجهه أو عدم وصول نبإ الفتياء إليهم إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التى لا دافع لها بالنسبه

۱- ۱) إبطال القياس ص ۱۹.

إلى غير المعصوم و قد يجتمع فى شخص واحد أكثر من سبب واحد للسكوت عن الحق و من الاحتمالات أيضا أن يكون قد أنكر بعض الناس و لكن لم يصل نبأ الإنكار إلينا و دواعى إخفاء الإنكار و خفائه كثيره لا تحد و لا تحصر .و أما ثالثا فإن سكوت الباقين غير مسلم و يكفى لإبطال الإجماع إنكار شخص واحد له شأن فى الفتيا إذ لا يتحقق معه اتفاق الجميع فكيف إذا كان المنكرون أكثر من واحد و قد ثبت تخطئه القول بالرأى عن ابن عباس و ابن مسعود و أضرابهما بل روى ذلك حتى عن عمر بن الخطاب (۱)إياكم و أصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا و أضلوا و إن كنت أظن أن هذه الروايه موضوعه عليه لثبوت أنه فى مقدمه أصحاب أهل الرأى مع أن أسلوب بيان الروايه بعيد عن النسبه إليه و إلى عصره .و على كل حال لا شىء أبلغ فى الإنكار من المجاهره بالخلاف و الفتوى بالضد و هذا قد كان من جماعه كما قلنا بل زاد بعضهم كابن عباس و ابن مسعود إن انتهى إلى ذكر المباهله و التخويف من الله تعالى و هل شىء أبلغ فى الإنكار من هذا فأين الإجماع .و نحن يكفينا إنكار على بن أبى طالب عليه السلام و هو المعصوم الذى يدور معه الحق كيف ما دار كما فى الحديث النبوى المعروف و إنكاره معلوم من طريقته (و قد رووا عنه قوله:لو كان الدين بالرأى لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره) و هو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسح على الخف الذى لا مدرك له إلا القياس أو الاستحسان

۱- ۱) إبطال القياس ص ۵۸ و المستصفى ۲-۶۱.

الدليل من العقل

لم يـذكر أكثر الباحثين عن القياس دليلا عقليا على حجيته[۱] غير أن جمله منهم ذكر له وجوها أحسـنها فيما أحسب ما سنذكره مع أنه من أوهن الاسـتدلالات .الـدليل أنـا نعلم قطعـا بأن الحوادث لا نهايه لها .و نعلم قطعا أنه لم يرد النص فى جميع الحوادث لتناهى النصوص و يسـتحيل أن يسـتوعب المتناهى ما لا يتناهى .إذن فيعلم أنه لا بد من مرجع لاستنباط الأحكام لتلافى النواقص من الحوادث و ليس هو إلاـ القياس .و الجواب صـحيح أن الحوادث الجزئيه غير متناهيه و لكن لا يجب فى كل حادثه جزئيه أن يرد نص من الشـارع بخصوصـها بـل يكفى أن تـدخل فى أحـد العمومات و الأمور العامه محـدوده متناهيه لا يمتنع ضـبطها و لا يمتنع استيعاب النصوص لها .على أن فيه مناقشات أخرى لا حاجه بذكرها

۴ منصوص العله و قياس الأولويه

اشاره

ذهب بعض علمائنـا كالعلاـمه الحلى إلى أنه يسـتثنى من القيـاس الباطل ما كان منصوص العله و قياس الأولويه فإن القياس فيهما حجه و بعض قال لا إن الدليل الدال على حرمه الأخذ بالقياس شامل للقسمين و ليس

هناك ما یوجب استثناءهما .و الصحیح أن یقال إن منصوص العله و قیاس الأولویه هما حجه و لکن لا استثناء من القیاس لأنهما فی الحقیقه لیسا من نوع القیاس بل هما من نوع الظواهر فحجیتهما من باب حجیه الظهور و هذا ما یحتاج إلی البیان فنقول

منصوص العله

أما منصوص العله فإن فهم من النص علی العله أن العله عامه علی وجه الاختصاص لها بالمعلل الذی هو کالأصل فی القیاس فلا شک فی أن الحکم یکون عاما شاملا للفرع مثل ما لو قال حرم الخمر لأنه مسکر فیفهم منه حرمه النبیذ لأنه مسکر أیضا و أما إذا لم یفهم منه ذلک فلا وجه لتعدیه الحکم إلی الفرع إلا بنوع من القیاس الباطل مثل ما لو قیل هذا العنب حلو لأن لونه أسود فإنه لا یفهم منه أن کل ما لونه أسود حلو بل العنب الأسود خاصه حلو .و فی الحقیقه أنه بظهور النص فی کون العله عامه ینقلب موضوع الحکم من کونه خاصا بالمعلل إلی کون موضوعه کل ما فیه العله فیکون الموضوع عاما یشمل المعلل الأصل و غیره و یکون المعلل من قبیل المثال للقاعده العامه .لا أن موضوع الحکم هو خصوص المعلل الأصل و نستنبط منه الحکم فی الفرع من جهه العله المشترکه حتی یکون المدرک مجرد الحمل و القیاس کما فی الصوره الثانیه أی التی لم یفهم فیها عموم العله .و لأجل هذا نقول إن الأخذ بالحکم فی الفرع فی الصوره الأولی یکون من باب الأخذ بظاهر العموم و لیس هو من القیاس فی شیء لیکون

القول بحجيه التعليل استثناء من عمومات النهى عن القياس .مثال ذلك(قوله عليه السلام فى صحيحه ابن بزيع:ماء البئر واسع لا يفسده شىء لأن له ماده) فإن المفهوم منه أى الظاهر منه أن كل ماء له ماده واسع لا يفسده شىء و أما ماء البئر فإنما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعده فيشمل الموضوع بعمومه كلا من ماء البئر و ماء الحمام و ماء العيون و ماء حنفيه الإساله و غيرها فالأخذ بهذا الحكم و تطبيقه على هذه الأمور غير ماء البئر ليس أخذا بالقياس بل هو أخذ بظهور العموم و الظهور حجه .هذا و فى عين الوقت لما كنا لا نستظهر من هذه الروايه شمول العله لأن له ماده لكل ما له ماده و إن لم يكن ماء مطلقا فإن الحكم و هو الاعتصام من التنجس لا- نعديه إلى الماء المضاف الذى له ماده إلا بالقياس و هو ليس بحجه .و من هنا يتضح الفرق بين الأخذ بالعموم فى منصوص العله و الأخذ بالقياس فلا- بد من التفرقه بينهما فى كل عله منصوصه لئلا يقع الخلط بينهما و من أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار فى تعرف الموضوع للحكم .و بهذا البيان و التفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين فى حجيه منصوص العله فمن يراه حجه يراه فيما إذا كان له ظهور فى عموم العله و من لا- يرى حجيته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذا به على نهج القياس .و الخلاصه أن المدار فى منصوص العله أن يكون له ظهور فى عموم الموضوع لغير ما له الحكم أى المعلل الأصل فإنه عموم من جمله الظواهر التى هى حجه و لا- بد حينئذ أن تكون حجيته على مقدار ما له من الظهور فى العموم فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمله ظهور العموم فإن التعديه

لا محاله تكون من نوع الحمل و القياس الذى لا دليل عليه بل قام الدليل على بطلانه

قياس الأولويه

أما قياس الأولويه فهو نفسه الذى يسمى مفهوم الموافقه الذى تقدمت الإشاره إليه ١ ١٠٩ و قلنا هناك إنه يسمى فحوى الخطاب كمثال الآيه الكريمه فَلاٰ تَقُلْ لَهُمٰا أُفٍّ الداله بالأولويه على النهى عن الشتم و الضرب و نحوهما .و تقدم فى هذا الجزء ص ١٢٣ أن هذا من الظواهر فهو حجه من أجل كونه ظاهرا من اللفظ لا-من أجل كونه قياسا حتى يكون استثناء من عموم النهى عن القياس و إن أشبه القياس و لذلك سمى بقياس الأولويه و القياس الجلى .و من هنا لا يفرض مفهوم الموافقه إلا حيث يكون للفظ ظهور بتعدى الحكم إلى ما هو أولى فى عله الحكم كآيه التأفيف المتقدمه و منه دلاله الإذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمرافقها بطريق أولى و يقال لمثل هذا فى عرف الفقهاء إذن الفحوى و منه الآيه الكريمه فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ الداله بالأولويه على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير .و بالجمله إنما تأخذ بقياس الأولويه إذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب إذ يكون للكلام ظهور بالفحوى فى ثبوت الحكم فيما هو أولى فى عله الحكم فيكون حجه من باب الظواهر و من أجل هذا عدوه من المفاهيم و سموه مفهوم الموافقه .أما إذا لم يكن ذلك مفهوما من فحوى الخطاب فلا يسمى ذلك مفهوما

بالاصطلاح و لا تكفى مجرد الأولويه وحدها فى تعديه الحكم إذ يكون من القياس الباطل .و يشهد لذلک ما ورد من النهى عن مثله (فى صحيحه أبان بن تغلب عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام (۱):قال أبان قلت له ما تقول فى رجل قطع إصبعا من أصابع المرأه كم فيها قال عشر من الإبل قلت قطع اثنتين[۱] قال عشرون قلت قطع ثلاثا قال ثلاثون قلت قطع أربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون و يقطع أربعا فيكون عليه عشرون إن هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبرأ ممن قاله و نقول الذى جاء به شيطان فقال مهلا يا أبان هذا حكم رسول الله صلى اللّه عليه و آله إن المرأه تعاقل[۲] الرجل إلى ثلث الديه فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف يا أبان إنک أخذتنى بالقياس و السنه إذا قيست محق الدين) .فهنا فى هذا المثال لم يكن فى المسأله خطاب يفهم منه فى الفحوى من

۱- ۱) الكافى ۷-۲۹۹ طبع طهران بالحروف سنه ۱۳۷۹.

جهه الأولويه تعديه الحكم إلى غير ما تضمنه الخطاب حتى يكون من باب مفهوم الموافقه و إنما الذى وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه إلا جهه الأولويه إذ تصور بمقتضى القاعده العقليه الحسابيه أن الديه تتضاعف بالنسبه بتضاعف قطع الأصابع فإذا كان فى قطع الثلاث ثلاثون من الإبل فلا بد أن يكون فى قطع الأربع أربعون لأن قطع الأربع قطع للثلاث و زياده و لكن أبان كان لا يدرى أن المرأه ديتها نصف ديه الرجل شرعا فيما يبلغ ثلث الديه فما زاد و هى مائه من الإبل .و الخلاصه أنا نقول ببطلان قياس الأولويه إذا كان الأخذ به لمجرد الأولويه أما إذا كان مفهوما من التخاطب بالفحوى من جهه الأولويه فهو حجه من باب الظواهر فلا يكون قياسا مستثنى من القياس الباطل

ص :۲۰۴

تنبیه الاستحسان و المصالح المرسله و سد الذرائع

بقی من الأدله المعتبره عند جمله من علماء السنه الاستحسان و المصالح المرسله و سد الذرائع .و هی إن لم ترجع إلی ظواهر الأدله السمعیه أو الملازمات العقلیه لا دلیل علی حجیتها بل هی أظهر أفراد الظن المنهی عنه و هی دون القیاس من ناحیه الاعتبار .و لو أردنا إخراجها من عمومات حرمه العمل بالظن لا یبقی عندنا ما یصلح لانطباق هذه العمومات علیه مما یستحق الذکر فیبقی النهی عن الظن بلا موضوع و من البدیهی عدم جواز تخصیص الأکثر .علی أنه قد أوضحنا فیما سبق فی الدلیل العقلی أن الأحکام و ملاکاتها لا یستقل العقل بإدراکها ابتداء أی لیس من الممکن للعقول أن تنالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الأحکام أو بالملازمه العقلیه و شأنها فی ذلک شأن جمیع المجعولات کاللغات و الإشارات و العلامات و نحوها فإنه لا معنی للقول بأنها تعلم من طریق عقلی مجرد سواء کان من طریق بدیهی أم نظری .و لو صح للعقل هذا الأمر لما کان هناک حاجه لبعثه الرسل و نصب الأئمه إذ یکون حینئذ کل ذی عقل متمکنا بنفسه من معرفه أحکام الله تعالی و یصبح کل مجتهد نبیا أو إماما و من هنا تعرف السر فی إصرار

أصحاب الرأى على قولهم بأن كل مجتهد مصيب و قد اعترف الإمام الغزالى (١)بأنه لا يمكن إثبات حجيه القياس إلا بتصويب كل مجتهد و زاد على ذلك قوله بأن المجتهد و إن خالف النص فهو مصيب و أن الخطأ غير ممكن فى حقه .و من أجل ما ذكرناه من عدم إمكان إثبات حجيه مثل هذه الأدله رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدله و مرادهم منها و مناقشه أدلتهم و نحيل الطلاب على محاضرات مدخل الفقه المقارن التى ألقاها أستاذ الماده فى كليه الفقه الأخ السيد محمد تقى الحكيم فإن فيها الكفايه

۱- ۱) المستصفى ۲-۵۷.

الباب التاسع التعادل و التراجيح

اشاره

ص :۲۰۷

تمهید

عنون الأصولیون من القدیم هذه المسأله بعنوانها المذکور .و مرادهم من کلمه التعادل تکافؤ الدلیلین المتعارضین فی کل شیء یقتضی ترجیح أحدهما علی الآخر .و مرادهم من کلمه التراجیح جمع ترجیح علی خلاف القیاس فی جمع المصدر إذ جمعه ترجیحات و المقصود منه المصدر بمعنی الفاعل أی المرجح .و إنما جاءوا به علی صیغه الجمع دون التعادل لأن المرجحات بین الدلیلین المتعارضین متعدده و التعادل لا یکون إلا فی فرض واحد و هو فرض فقدان کل المرجحات .و الغرض من هذا البحث بیان أحکام التعادل بین الدلیلین المتعارضین و بیان أحکام المرجحات لأحدهما علی الآخر .و من هنا نعرف أن الأنسب أن تعنون المسأله بعنوان التعارض بین الأدله لأن التعادل و الترجیح بین الأدله أنما یفرض فی مورد التعارض بینهما غیر أنه لما کان هم الأصولیین فی البحث و غایتهم منه معرفه کیفیه العمل بالأدله المتعارضه عند تعادلها و ترجیحها عنونوها بما ذکرناه .و هذه المسأله کما ذکرناه سابقا ألیق شیء بها مباحث الحجه لأن نتیجتها تحصیل الحجه علی الحکم الشرعی عند التعارض بین الأدله .و قبل الشروع فی بیان أحکام التعارض ینبغی فی

ص :۲۰۹

المقدمه

اشاره

بیان أمور یحتاج إلیها مثل حقیقه التعارض و شروطه و قیاسه بالتزاحم و الحکومه و الورود و مثل القواعد العامه فی الباب فنقول

١ حقیقه التعارض

التعارض مصدر من باب التفاعل الذی یقتضی فاعلین و لا یقع إلا من جانبین فیقال تعارض الدلیلان و لا تقول تعارض الدلیل و تسکت .و علیه فلا بد من فرض دلیلین کل منهما یعارض الآخر .و معنی المعارضه أن کلا منهما إذا تمت مقومات حجیته یبطل الآخر و یکذبه و التکاذب إما أن یکون فی جمیع مدلولاتهما و نواحی الدلاله فیهما و إما فی بعض النواحی علی وجه لا یصح فرض بقاء حجیه کل منهما مع فرض بقاء حجیه الآخر و لا یصح العمل بها معا .فمرجع التعارض فی الحقیقه إلی التکاذب بین الدلیلین فی ناحیه ما أی أن کلا منهما یکذب الآخر و لا یجتمعان علی الصدق .هذا هو المعنی الاصطلاحی للتعارض و هو مأخوذ من عارضه أی جانبه و عدل عنه .

٢ شروط التعارض

و لا یتحقق هذا المعنی من التعارض إلا بشروط سبعه هی مقومات التعارض نذکرها لتتضح حقیقه التعارض و مواقعه

ص :٢١٠

۱ ألا- یکون أحد الدلیلین أو کل منهما قطعیا لأنه لو کان أحدهما قطعیا فإنه یعلم منه کذب الآخر و المعلوم کذبه لا یعارض غیره و أما القطع بالمتنافیین فی نفسه أمر مستحیل لا یقع .۲ ألا یکون الظن الفعلی معتبرا فی حجیتهما معا لاستحاله حصول الظن الفعلی بالمتکاذبین کاستحاله القطع بهما نعم یجوز أن یعتبر فی أحدهما المعین الظن الفعلی دون الآخر .۳ أن یتنافی مدلولاهما و لو عرضا و فی بعض النواحی لیحصل التکاذب بینهما سواء کان التنافی فی مدلولهما المطابقی أو التضمنی أو الالتزامی و الجامع فی ذلک أن یؤدیا إلی ما لا- یمکن تشریعه و یمتنع جعله فی نفس الأمر و لو کان هذا الامتناع لأمر خارج عن نفس مدلولهما کما فی تعارض دلیل وجوب صلاه الجمعه مع دلیل وجوب صلاه الظهر یوم الجمعه فإن الدلیلین فی نفسهما لا تکاذب بینهما إذ لا یمتنع اجتماع وجوب صلاتین فی وقت واحد و لکن لما علم من دلیل خارج أنه لا تجب إلا صلاه واحده فی الوقت الواحد فإنهما یتکاذبان حینئذ بضمیمه هذا الدلیل الثالث الخارج عنهما و علی هذا یمکن تحدید الضابط للتعارض بأن یقال الضابط فی التعارض امتناع اجتماع مدلولیهما فی الوعاء المناسب لهما إما من ناحیه تکوینیه أو من ناحیه تشریعیه .أو یقال بعباره جامعه الضابط فی التعارض تکاذب الدلیلین علی وجه یمتنع اجتماع صدق أحدهما مع صدق الآخر .و من هنا یعلم أن التعارض لیس وصفا للمدلولین کما قیل بل

المـدلولان يوصـفان بأنهما متنافيان لا متعارضان و إنما التعارض وصف للـدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لا يجتمعان لأـن امتنـاع صـدق الـدليلين معـا و تكاذبهما إنما ينشأ من تنافى المـدلولين .و لأجل هـذا(قال صاحب الكفايه التعارض هو تنافى الدليلين أو الأدله بحسب الدلاله و مقام الإثبات) فحصـر التعارض فى مقام الإثبات و مرحله الدلاله .۴ أن يكون كل من الدليلين واجـدا لشـرائط الحجيه بمعنى أن كلاـ منهمـا لو خلى و نفسه و لم يحصـل ما يعارضه لكان حجه يجب العمل بموجبه و إن كان أحـدهما لاـ على التعيين بمجرد التعـارض يسـقط عن الحجيه بالفعـل .و السـر فى ذلـك واضـح فـإنه لو كان أحـدهما غير واجد لشرائط الحجيه فى نفسه لا يصلح أن يكون مكذبا لما هو حجه و إن كان منافيا له فى مدلوله فلا يكون معارضا له لما قلنا من أن التعارض وصف للدالين بما هما دالان فى مقام الإثبات و إذ لا إثبات فيما هو غير حجه فلا يكذب ما فيه الإثبات .إذن لا تعارض بين الحجه و اللاـحجه كمـا لاـ تعارض بين اللاحجتين .و من هنا يتضـح أنه لو كان هناك خبر مثلا غير واجـد لشـرائط الحجه و اشـتبه بمـا هو واجـد لها فإن الخبرين لا يـدخلان فى باب التعارض فلا تجرى عليهما أحكامه و قواعـده و إن كان من جهه العلم بكـذب أحـدهما حالهمـا حـال المتعارضـين نعم فى مثـل هـذين الخـبرين تجرى قواعـد العلم الإجمـالى .۵ ألاـ يكون الـدليلان متزاحمين فإن للتعارض قواعد غير قواعد التزاحم على ما يأتى و إن كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين فى جهه

واحده و هی امتناع اجتماع الحکمین فی التحقیق فی موردهما و لکن الفرق فی جهه الامتناع فإنه فی التعارض من جهه التشریع فیتکاذب الدلیلان و فی التزاحم من جهه الامتثال فلا یتکاذبان و لا بد من إفراد بحث مستقل فی بیان الفرق کما سیأتی .۶ ألا یکون أحد الدلیلین حاکما علی الآخر .۷ ألا یکون أحدهما واردا علی الآخر .و سیأتی أن الحکومه و الورود یرفعان التعارض و التکاذب بین الدلیلین و لا بد من إفراد بحث عنهما أیضا فإنه أمر أساسی فی تحقیق التعارض و فهمه .

۳ الفرق بین التعارض و التزاحم

تقدم فی ۲-۳۲۱ بیان الحق الذی ینبغی أن یعول علیه فی سر التفرقه بین بابی التعارض و التزاحم ثم بینهما و بین باب اجتماع الأمر و النهی .و خلاصته أن التعارض فی خصوص مورد العامین من وجه إنما یحصل حیث تکون لکل منهما دلاله التزامیه علی نفی حکم الآخر فی مورد الاجتماع بینهما فیتکاذبان من هذه الجهه و أما إذا لم یکن للعامین من وجه مثل هذه الدلاله الالتزامیه فلا تعارض بینهما إذ لا تکاذب بینهما فی مقام الجعل و التشریع .و حینئذ أی حینما یفقدان تلک الدلاله الالتزامیه لو امتنع علی المکلف أن یجمع بینهما فی الامتثال لأی سبب من الأسباب فإن الأمر فی مقام الامتثال یدور بینهما بأن یمتثل إما هذا أو ذاک و هنا یقع التزاحم بین الحکمین و طبعا إنما یفرض ذلک فیما إذا کان الحکمان إلزامیین .

ص :۲۱۳

و من أجل هذا قلنا فى الشرط الخامس من شروط التعارض أن امتناع اجتماع الحكمين فى التحقق إذا كان فى مقام التشريع دخل الدليلان فى باب التعارض لأنهما حينئذ يتكاذبان أما إذا كان الامتناع فى مقام الامتثال دخلا فى باب التزاحم إذ لا تكاذب حينئذ بين الدليلين .و هذا هو الفرق الحقيقى بين باب التعارض و باب التزاحم فى أى مورد يفرض .و ينبغى ألا يغيب عن بال الطالب أنه حينما ذكرنا العامين من وجه فقط فى مقام التفرقه بين البابين كما تقدم فى الجزء الثانى لم نذكره لأجل اختصاص البابين بالعامين من وجه بل لأن العامين من وجه موضع شبهه عدم التفرقه بين البابين ثم بينهما و بين باب اجتماع الأمر و النهى و قد سبق تفصيل ذلك هناك فراجع .و عليه فالضابط فى التفرقه بين البابين كما أشرنا إليه أكثر من مره هو أن الدليلين يكونان متعارضين إذا تكاذبا فى مقام التشريع و يكونان متزاحمين إذا امتنع الجمع بينهما فى مقام الامتثال مع عدم التكاذب فى مقام التشريع .و فى تعارض الأدله قواعد للترجيح ستأتى و قد عقد هذا الباب لأجلها و ينحصر الترجيح فيها بقوه السند أو الدلاله .و أما التزاحم فله قواعد أخرى تتصل بالحكم نفسه و لا ترتبط بالسند أو الدلاله و لا ينبغى أن يخلو كتابنا من الإشاره إليها و هذه خير مناسبه لذكرها فنقول

۴ تعادل و تراجيح المتزاحمين

لا ـ شك فى أنه إذا تعادل المتزاحمان فى جميع جهات الترجيح الآتيه فإن الحكم فيهما هو التخيير و هذا أمر محل اتفاق و إن وقع الخلاف

فی تعادل المتعارضین أنه یقتضی التساقط أو التخییر علی ما سیأتی .و فی الحقیقه أن هذا التخییر أنما یحکم به العقل و المراد به العقل العملی بیان ذلک أنه بعد فرض عدم إمکان الجمع فی الامتثال بین الحکمین المتزاحمین و عدم جواز ترکهما معا و لا مرجح لأحدهما علی الآخر حسب الفرض و یستحیل الترجیح بلا مرجح فلا مناص من أن یترک الأمر إلی اختیار المکلف نفسه إذ یستحیل بقاء التکلیف الفعلی فی کل منهما و لا موجب لسقوط التکلیف فیهما معا و هذا الحکم العقلی مما تطابقت علیه آراء العقلاء .و من هذا الحکم العقلی یستکشف حکم الشرع علی طبق هذا الحکم العقلی کسائر الأحکام العقلیه القطعیه لأن هذا من باب المستقلات العقلیه التی تبتنی علی الملازمات العقلیه المحضه .مثاله إذا دار الأمر بین إنقاذ غریقین متساویین من جمیع الجهات لا ترجیح لأحدهما علی الآخر شرعا من جهه وجوب الإنقاذ فإنه لا مناص للمکلف من أن یفعل أحدهما و یترک الآخر فهو علی التخییر عقلا بینهما المستکشف منه رضی الشارع بذلک و موافقته علی التخییر .إذا عرفت ذلک فیکون من المهم جدا أن نعرف ما هی المرجحات فی باب التزاحم و من الواضح أنه لا بد أن تنتهی کلها إلی أهمیه أحد الحکمین عند الشارع فالأهم عنده هو الأرجح فی التقدیم و لما کانت الأهمیه تختلف جهتها و منشؤها فلا بد من بیان تلک الجهات و هی تستکشف بأمور نذکرها علی الاختصار ۱ أن یکون أحد الواجبین لا بدل له مع کون الواجب الآخر المزاحم

له ذا بدل سواء كان البدل اختياريا كخصال الكفاره أو اضطراريا كالتيمم بالنسبه إلى الوضوء و كالجلوس بالنسبه إلى القيام فى الصلاه .و لا شک فى أن ما لا بدل له أهم مما له البدل قطعا عند المزاحمه و إن كان البدل اضطراريا لأن الشارع قد رخص فى ترک ذى البدل إلى بدله الاضطرارى عند الضروره و لم يرخص فى ترک ما لا بدل له و لا شک فى أن تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين فى الامتثال دون صوره تقديم ذى البدل فإن فيه تفويتا للأول بلا تدارک .٢ أن يكون أحد الواجبين مضيقا أو فوريا مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعا فإن المضيق أو الفورى أهم من الموسع قطعا كدوران الأمر بين إزاله النجاسه عن المسجد و إقامه الصلاه فى سعه وقتها و هذا الثانى ينسق على الأول لأن الموسع له بدل طولى اختيارى دون المضيق و الفورى فتقديم المضيق أو الفورى جمع بين التكليفين فى الامتثال دون تقديم الموسع فإن فيه تفويتا للتكليف بالمضيق أو الفورى بلا تدارک .و مثله ما لو دار الأمر بين المضيق و الفورى كدوران الأمر بين الصلاه فى آخر وقتها و إزاله النجاسه عن المسجد فإن الصلاه مقدمه إذ لا تدارک لها .٣ أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر و كان كل منهما مضيقا كما لو دار الأمر بين أداء الصلاه اليوميه فى آخر وقتها و بين صلاه الآيات فى ضيق وقتها لأن الوقت لما كان مختصا باليوميه فهى أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له فى أصل تشريعه بالوقت المعين و إنما اتفق حصول سببه فى ذلک الوقت و تضيق وقت أدائه و مسأله تقديم اليوميه على صلاه الآيات إذا تضيق وقتهما معا أمر إجماعى متفق عليه و لا

ص :٢١۶

منشأ له إلا أهميه ذات الوقت المختص المفهومه من بعض الروايات .۴ أن يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطا بالقدره الشرعيه دون الآخر و المراد من القدره الشرعيه هی القدره المأخوذه فی لسان الدليل شرطا للوجوب كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعه و نحوه .و مع فرض المزاحمه بينه و بين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدره لا يحصل العلم بتحقق ما هو شرط فی الوجوب لاحتمال أن مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبه للقدره المعتبره فی الوجوب و مع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لا يحصل اليقين بأصل التكليف فلا يزاحم ما كان وجوبه منجزا معلوما .و لو قال قائل إن كل واجب مشروط وجوبه بالقدره عقلا إذن فالواجب الآخر أيضا مشروط بالقدره فأی فرق بينهما فالجواب نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدره عقلا لكنه لما لم تؤخذ القدره فی الواجب الآخر فی لسان الدليل فهو من ناحيه الدلاله اللفظيه مطلق و إنما العقل هو الذی يحكم بلزوم القدره و يكفی فی حصول شرط القدره العقليه نفس تمكن المكلف من فعله و لو مع فرض المزاحمه إذ لا شک فی أن المكلف فی فرض المزاحمه قادر و متمكن من فعل هذا الواجب المفروض و ذلک بترک الواجب المزاحم له المشروط بالقدره الشرعيه .و الخلاصه أن الواجب الآخر وجوبه منجز فعلی لحصول شرطه و هو القدره العقليه بخلاف مزاحمه المشروط لما ذكرنا من احتمال أن ما أخذ فی الدليل قدره خاصه لا تشمل هذه القدره الحاصله عند المزاحمه فلا يحرز تنجزه و لا تعلم فعليته .و عليه فيرتفع التزاحم بين الوجوبين من رأس و يخلو الجو للواجب

ص :۲۱۷

المطلق و إن كان مشروطا بالقدره العقليه .۵ أن يكون أحد الواجبين مقدما بحسب زمان امتثاله على الآخر كما لو دار الأمر بين القيام للركعه المتقدمه و بين القيام لركعه بعدها فى فرض كون المكلف عاجزا عن القيام للركعتين معا متمكنا من إحداهما فقط .فإنه فى هذا الفرض يكون المتقدم مستقر الوجوب فى محله لحصول القدره الفعليه بالنسبه إليه فإذا فعله انتفت القدره الفعليه بالنسبه إلى المتأخر فلا يبقى له مجال .و لا فرق فى هذا الفرض بين ما إذا كانا معا مشروطين بالقدره الشرعيه أو مطلقين معا أما لو اختلفا فإن المطلق مقدم على المشروط بالقدره الشرعيه و إن كان زمان فعله متأخرا .۶ أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع فى التقديم من غير تلك الجهات المتقدمه .و الأولويه تعرف إما من الأدله و إما من مناسبه الحكم للموضوع و إما من معرفه ملاكات الأحكام بتوسط الأدله السمعيه و من أجل ذلك فإن الأولويه تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الأمور و لا ضابط عام يمكن الرجوع إليه عند الشک فمن تلک الأولويه ما إذا كان فى الحكم الحفاظ على بيضه الإسلام فإنه أولى بالتقديم من كل شیء فى مقام المزاحمه .و منها ما كان يتعلق بحقوق الناس فإنه أولى من غيره من التكاليف الشرعيه المحضه أى التى لا ـ علاقه لها بحقوق غير المكلف بها .و منها ما كان من قبيل الدماء و الفروج فإنه يحافظ عليه أكثر من غيره لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الأمر بالاحتياط الشديد فى أمرها فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن و حفظ ماله فإن حفظ نفسه

مقدم على حفظ ماله قطعا .و منها ما كان ركنا فى العباده فإنه مقدم على ما ليس له هذه الصفه عند المزاحمه كما لو وقع التزاحم فى الصلاه بين أداء القراءه و الركوع فإن الركوع مقدم على القراءه و إن كان زمان امتثاله متأخرا عن القراءه .و على مثل هذه فقس و أمثالها كثير لا يحصى كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب و بين الصدق و فيه الفتنه بينهم فإن الصلح مقدم على الصدق و هذا معروف من ضروره الشرع الإسلامى .و مما ينبغى أن يعلم فى هذا الصدد أنه لو احتمل أهميه أحد المتزاحمين فإن الاحتياط يقتضى تقديم محتمل الوهميه و هذا الحكم العقلى بالاحتياط يجرى فى كل مورد يدور فيه الأمر بين التعيين و التخيير فى الواجبات .و عليه فلا يجب إحراز أهميه أحد المتزاحمين بل يكفى الاحتمال و هذا أصل ينفع كثيرا فى الفروع الفقهيه فاحتفظ به .

۵ الحكومه و الورود

اشاره

و هذا البحث من مبتكرات الشيخ الأنصارى رحمه الله و قد فتح به بابا جديدا فى الأسلوب الاستدلالى و لئن نشأ هذا الاصطلاح فى عصره من قبل غيره كما يبدو من التعبير بالحكومه و الورود فى جواهر الكلام فإنه لم يكن بهذا التحديد و السعه اللذين انتهى إليهما الشيخ .و كان رحمه الله على ما ينقل عنه يصرح بأن أساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى إليه و إن لم يبحثوه بصريح القول و لا بهذا المصطلح .و اللفته الكريمه منه كانت فى ملاحظته لنوع من الأدله إذ وجد أن

من حقها أن تقدم على أدله أخرى فی حین أنها لیست بالنسبه إلیها من قبیل الخاص و العام بل قد یکون بینهما العموم من وجه و لا یوجب هذا التقدیم سقوط الأدله الأخری عن الحجیه و لا تجری بینهما قواعد التعارض لأنه لم یکن بینهما تکاذب بحسب لسانهما من ناحیه أدائیه و لا منافاه یعنی أن لسان أحدهما لا یکذب الآخر و لا یبطله بل أحدهما المعین من حقه بحسب لسانه و أدائه لمعناه و عنوانه أن یکون مقدما علی الآخر تقدیما لا یستلزم بطلان الآخر و لا تکذیبه و لا صرفه عن ظهوره .و هذا هو العجیب فی الأمر و الجدید علی الباحثین و ذلک مثل تقدیم أدله الأماره علی أدله الأصول العملیه بلا إسقاط لحجیه الثانیه و لا صرف لظهورها .و المعروف أن أحد اللامعین من تلامذته[۱]التقی به فی درس الشیخ صاحب الجواهر قبل أن یتعرف علیه و قبل أن یعرف الشیخ بین الناس و سأله سؤال امتهان و اختبار عن سر تقدیم دلیل علی آخر جاء ذکرهما فی الدرس المذکور فقال له إنه حاکم علیه قال و ما الحکومه فقال له یحتاج إلی أن تحضر درسی سته أشهر علی الأقل لتفهم معنی الحکومه .و من هنا ابتدأت علاقه التلمیذ بأستاذه .إن موضوعا یحتاج إلی درس سته أشهر و إن کان فیه نوع من المبالغه کم یحتاج إلی البسط فی البیان فی التألیف بینما أن الشیخ فی کتبه لم یوفه حقه من البیان إلا بعض الشیء فی التعادل و التراجیح و بعض اللقطات المتفرقه فی غضون کتبه و لذا بقی الموضوع متأرجحا فی

كتب الأـصوليين من بعـده و إن كـان مقصودهم و مقصوده أصبح واضـحا عنـد أهـل العلم فى العصور المتأخره .و لا يسع هـذا المختصر شرح هذا الأمر شرحا كافيا و إنما نكتفى بالإشاره إلى خلاصه ما توصلنا إليه من فهم معنى الحكومه و فهم معنى أخيها الورود قدر الإمكان فنقول

۱ الحكومه

إن الـذى نفهمه من مقصودهم فى الحكومه هو(أن يقـدم أحـد الـدليلين على الآخر تقـديم سيطره و قهر من ناحيه أدائيه) و لـذا سميت بـالحكومه .فيكون تقـديم الـدليل الحـاكم على المحكوم ليس من ناحيه السـند و لا من ناحيه الحجيه بل هما على ما هما عليه من الحجيه بعـد التقـديم أى إنهما بحسب لسانهما و أدائهما لا يتكاذبان فى مـدلولهما فلا يتعارضان و إنما التقديم كما قلنا من نـاحيه أدائيه بحسب لسانهمـا و لكن لاـ من جهه التخصـيص و لا من جهه الورود الآتى معناه .فأى تقـديم للـدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى حكومه .و هذا فى الحقيقه هو الضابط لها فلذلك وجب توضيح الفرق بينها و بين التخصيص من جهه ثم بينهـا و بين الورود من جهه أخرى ليتضـح معناهـا بعض الوضوح .أمـا الفرق بينها و بين التخصـيص فنقول إن التخصـيص ليكون تخصـيصا لا بـد أن يفرض فيه الـدليل الخاص منافيا فى مـدلوله للعام و لأجل هـذا يكونان متعارضـين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسـبه إلى موضوع الخـاص غير أنه لمـا كـان الخـاص أظهر من العـام فيجب أن يقـدم عليه لبنـاء العقلاـء على العمـل بالخـاص فيستكشف منه أن المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام

و إن کان ظاهر اللفظ العموم و الشمول لحکم العقل بقبح ذلک من الحکیم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاوره من العقلاء .و علیه فالتخصیص عباره عن الحکم بسلب حکم العام عن الخاص و إخراج الخاص عن عموم العام مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملا للخاص بحسب لسانه و ظهوره الذاتی .أما الحکومه فی بعض مواردها هی کالتخصیص بالنتیجه من جهه خروج مدلول أحد الدلیلین عن عموم مدلول الآخر و لکن الفرق فی کیفیه الإخراج فإنه فی التخصیص إخراج حقیقی مع بقاء الظهور الذاتی للعموم فی شموله و فی الحکومه إخراج تنزیلی علی وجه لا یبقی ظهور ذاتی للعموم فی الشمول بمعنی أن الدلیل الحاکم یکون لسانه تحدید موضوع الدلیل المحکوم أو محموله تنزیلا و ادعاء فلذلک یکون الحاکم متصرفا فی عقد الوضع أو عقد الحمل فی الدلیل المحکوم .و نستعین علی بیان الفرق بالمثال فنقول لو قال الأمر عقیب أمره بإکرام العلماء لا تکرم الفاسق فإن القول الثانی یکون مخصصا للأول لأنه لیس مفاده إلا عدم وجوب إکرام الفاسق مع بقاء صفه العالم له أما لو قال عقیب أمره الفاسق لیس بعالم فإنه یکون حاکما علی الأول لأن مفاده إخراج الفاسق عن صفه العالم تنزیلا بتنزیل الفسق منزله الجهل أو علم الفاسق بمنزله عدم العلم و هذا تصرف فی عقد الوضع فلا یبقی عموم لفظ العلماء شاملا للفاسق بحسب هذا الادعاء و التنزیل و بالطبع لا یعطی له حینئذ حکم العلماء من وجوب الإکرام و نحوه .و مثاله فی الشرعیات(قوله علیه السلام:لا شک لکثیر الشک)و نحوه مثل نفی شک المأموم مع حفظ الإمام و بالعکس فإن هذا و نحوه یکون

حاكما على أدله حكم الشك لأن لسانه إخراج شك كثير الشك و شك المأموم أو الإمام عن حضيره صفه الشك تنزيلا فمن حقه حينئذ ألا يعطى له أحكام الشك من نحو إبطال الصلاه أو البناء على الأكثر أو الأقل أو غير ذلك .و إنما قلنا الحكومه فى بعض مواردها كالتخصيص فلأن بعض موارد الحكومه الأخرى عكس التخصيص لأن الحكومه على قسمين قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع كالأمثله المتقدمه و قسم بتوسعته مثل ما لو قال عقيب الأمر بإكرام العلماء المتقى عالم فإن هذا يكون حاكما على الأول و ليس فيه إخراج بل هو تصرف فى الموضوع بتوسعه معنى العالم ادعاء إلى ما يشمل المتقى تنزيلا للتقوى منزله العلم فيعطى للمتقى حكم العلماء من وجوب الإكرام و نحوه .و مثاله فى الشرعيات الطواف صلاه فإن هذا التنزيل يعطى للطواف الأحكام المناسبه التى تخص الصلاه من نحو أحكام الشكوك .و مثله لحمه الرضاع كلحمه النسب الموسع لموضوع أحكام النسب .

٢ الورود

و أما الفرق بين الحكومه و بين الورود فنقول كما قلنا إن الحكومه كالتخصيص فى النتيجه كذلك الورود كالتخصص فى النتيجه لأن كلا من الورود و التخصص خروج الشيء بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجا حقيقيا و لكن الفرق أن الخروج فى التخصص خروج بالتكوين بلا عنايه التعبد من الشارع كخروج الجاهل عن موضوع دليل أكرم العلماء فيقال إن الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصصا و أما فى الورود فإن الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج

تکوینی فیکون الدلیل الدال علی التعبد واردا علی الدلیل المثبت لحکم موضوعه .مثاله دلیل الأماره الوارد علی أدله الأصول العقلیه کالبراءه و قاعده الاحتیاط و قاعده التخییر فإن البراءه العقلیه لما کان موضوعها عدم البیان الذی یحکم فیه العقل بقبح العقاب معه فالدلیل الدال علی حجیه الأماره یعتبر الأماره بیانا تعبدا و بهذا التعبد یرتفع موضوع البراءه العقلیه و هو عدم البیان و هکذا الحال فی قاعدتی الاحتیاط و التخییر فإن موضوع الأولی عدم المؤمن من العقاب و الأماره بمقتضی دلیل حجیتها مؤمنه منه و موضوع الثانیه الحیره فی الدوران بین المحذورین و الأماره بمقتضی دلیل حجیتها مرجحه لأحد الطرفین فترتفع الحیره .و بهذا البیان لمعنی الورود یتضح الفرق بینه و بین الحکومه فإن ورود أحد الدلیلین باعتبار کون أحدهما رافعا لموضوع الآخر حقیقه و لکن بعنایه التعبد فیکون الأول واردا علی الثانی أما الحکومه فإنها لا توجب خروج مدلول الحاکم عن موضوع مدلول المحکوم وجدانا و علی وجه الحقیقه بل الخروج فیها إنما یکون حکمیا و تنزیلیا و بعنایه ثبوت المتعبد به اعتبارا

۶ القاعده فی المتعارضین التساقط أو التخییر

أشرنا فیما تقدم ص ۲۱۴ إلی أن القاعده فی التعادل بین المتزاحمین هو التخییر بحکم العقل و ذلک محل وفاق أما فی تعادل المتعارضین فقد وقع الخلاف فی أن القاعده هی التساقط أو التخییر .و الحق أن القاعده الأولیه هی التساقط و علیه أساتذتنا المحققون و إن دل الدلیل من الأخبار علی التخییر کما سیأتی و نحن نتکلم فی القاعده بناء علی المختار من أن الأمارات مجعوله علی نحو الطریقیه و لا ـ حاجه للبحث عنها بناء علی السببیه فنقول إن الدلیل الذی یوهم لزوم التخییر هو أن التعارض لا یقع بین الدلیلین إلا إذا کان کل منهما واجدا لشرائط الحجیه کما تقدم فی شروط التعارض ص ۲۱۶ و التعارض أکثر ما یوجب سقوط أحدهما غیر المعین عن الحجیه الفعلیه لمکان التکاذب بینهما فیبقی الثانی غیر المعین علی ما هو علیه من الحجیه الفعلیه واقعا و لما لم یمکن تعیینه و المفروض أن الحجه الفعلیه منجزه للتکلیف یجب العمل بها فلا بد من التخییر بینهما .و الجواب أن التخییر المقصود إما أن یراد به التخییر من جهه الحجیه أو من جهه الواقع فإن کان الأول فلا ـ معنی لوجوب التخییر بین المتعارضین لأن دلیل الحجیه الشامل لکل منهما فی حد أنفسهما إنما مفاده حجیه أفراده علی نحو التعیین لا حجیه هذا أو ذاک من أفراده لا ـ علی التعیین حتی یصح أن یفرض أن أحدهما غیر المعین حجه یجب الأخذ به فعلا فیجب التخییر فی تطبیق دلیل الحجیه علی ما یشاء منهما .

و بعباره أخرى أن دليل الحجيه الشامل لكل منهما فى حد نفسه إنما يدل على وجود المقتضى للحجيه فى كل منهما لو لا المانع لا فعليه الحجيه .و لما كان التعارض يقتضى تكاذبهما فلا محاله يسقط أحدهما غير المعين عن الفعليه أى يكون كل منهما مانعا عن فعليه حجيه الآخر و إذا كان الأمر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجيه الفعليه ليكون منجزا للواقع يجب العمل به فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلا حتى يجب التخيير بل حينئذ يتساقطان أى إن كلا منهما يكون ساقطا عن الحجيه الفعليه و خارجا عن دليل الحجيه .و إن كان الثانى فنقول أولا لا يصح أن يفرض التخيير من جهه الواقع إلا إذا علم بإصابه أحدهما للواقع و لكن ليس ذلك أمرا لازما فى الحجتين المتعارضتين إذ يجوز فيهما أن يكونا معا كاذبتين و إنما اللازم فيهما من جهه التعارض هو العلم بكذب أحدهما لا العلم بمطابقه أحدهما للواقع و على هذا فليس الواقع محرزا فى أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من أجله .و ثانيا على تقدير حصول العلم بإصابه أحدهما غير المعين للواقع فإنه أيضا لا وجه للتخيير بينهما إذ لا وجه للتخيير بين الواقع و غيره و هذا واضح .و غايه ما يقال أنه إذا حصل العلم بمطابقه أحدهما للواقع فإن الحكم الواقعى يتنجز بالعلم الإجمالى و حينئذ يجب إجراء قواعد العلم الإجمالى فيه و لكن لا يرتبط حينئذ بمسألتنا و هى مسأله أن القاعده فى المتعارضين هو التساقط أو التخيير لأن قواعد العلم الإجمالى تجرى حينئذ حتى مع العلم بعدم حجيه الدليلين معا و قد يقتضى العلم الإجمالى فى بعض الموارد التخيير و قد

يقتضی الاحتياط فی البعض الآخر علی اختلاف الموارد .إذا عرفت ذلک فيتحصل أن القاعده الأوليه بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزيه فی أحدهما تقتضی الترجيح .أما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معا نفی حكم ثالث فهل مقتضی تساقطهما عدم حجيتهما فی نفی الثالث .الحق أنه لا يقتضی ذلک لأن المعارضه بينهما أقصی ما تقتضی سقوط حجيتهما فی دلالتهما فيما هما متعارضان فيه فيبقيان فی دلالتهما الأخری علی ما هما عليه من الحجيه إذ لا مانع من شمول أدله الحجيه لهما معا فی ذلک و قد سبق أن قلنا إن الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه فی أصل الوجود لا فی الحجيه فلا مانع من أن يكون الدليل حجه فی دلالته الالتزاميه مع وجود المانع عن حجيته فی الدلاله المطابقيه هذا فيما إذا كانت إحدی الدلالتين تابعه للأخری فی الوجود فكيف الحال فی الدلالتين اللتين لا تبعيه بينهما فی الوجود فإن الحكم فيه بعدم سقوط حجيه إحداهما بسقوط الأخری أولی

٧ الجمع بين المتعارضين أولی من الطرح

اشتهر بينهم أن الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولی من الطرح و قد نقل عن غوالی اللئالی دعوی الإجماع علی هذه القاعده .و ظاهر أن المراد من الجمع الذی هو أولی من الطرح هو الجمع فی الدلاله فإنه إذا كان الجمع بينهما فی الدلاله ممكنا تلاءما فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان .

و تشمل القاعده بحسب ذلك صوره تعادل المتعارضين فى السند و صوره ما إذا كانت لأحدهما مزيه تقتضى ترجيحه فى السند لأنه فى الصوره الثانيه بتقديم ذى المزيه يلزم طرح الآخر مع فرض إمكان الجمع .و عليه فمقتضى القاعده مع إمكان الجمع عدم جواز طرحهما معا على القول بالتساقط و عدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخيير و عدم طرح أحدهما المعين غير ذى المزيه مع الترجيح .و من أجل هذا تكون لهذه القاعده أهميه كبيره فى العمل بالمتعارضين فيجب البحث عنها من ناحيه مدركها و من ناحيه عمومها لكل جمع حتى الجمع التبرعى .١ أما من الناحيه الأولى فمن الظاهر أنه لا مدرك لها إلا حكم العقل بأولويه الجمع لأن التعارض لا يقع إلا مع فرض تماميه مقومات الحجيه فى كل منهما من ناحيه السند و الدلاله كما تقدم فى الشرط الرابع من شروط التعارض ص ٢١٢ مع فرض وجود مقومات الحجيه أى وجود المقتضى للحجيه فإنه لا وجه لرفع اليد عن ذلك إلا مع وجود مانع من تأثير المقتضى و ما المانع فى فرض التعارض إلا تكاذبهما و مع فرض إمكان الجمع فى الدلاله بينهما لا يحرز تكاذبهما فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجيه فيهما فكيف يصح أن نحكم بتساقطهما أو سقوط أحدهما .٢ و أما من الناحيه الثانيه فإنا نقول إن المراد من الجمع التبرعى ما يرجع إلى التأويل الكيفى الذى لا يساعد عليه عرف أهل المحاوره و لا شاهد عليه من دليل ثالث .و قد يظن الظان أن إمكان الجمع التبرعى يحقق هذه القاعده و هى أولويه الجمع من الطرح بمقتضى التقرير المتقدم فى مدركها إذ لا يحرز

المانع و هو تکاذب المتعارضین حینئذ فیکون الجمع أولی .و لکن یجاب عن ذلک أنه لو کان مضمون هذه القاعده المجمع علیها ما یشمل الجمع التبرعی فلا یبقی هناک دلیلان متعارضان و للزم طرح کل ما ورد فی باب التعارض من الأخبار العلاجیه إلا فیما هو نادر ندره لا یصح حمل الأخبار علیها و هو صوره کون کل من المتعارضین نصا فی دلالته لا یمکن تأویله بوجه من الوجوه بل ربما یقال لا وجود لهذه الصوره فی المتعارضین .و ببیان آخر برهانی نقول إن المتعارضین لا یخلوان عن حالات أربع إما أن یکونا مقطوعی الدلاله مظنونی السند أو بالعکس أی یکونان مظنونی الدلاله مقطوعی السند أو یکون أحدهما مقطوع الدلاله مظنون السند و الآخر بالعکس أو یکونان مظنونی الدلاله و السند معا أما فرض أحدهما أو کل منهما مقطوع الدلاله و السند معا فإن ذلک یخرجهما عن کونهما متعارضین بل الفرض الثانی مستحیل کما تقدم ص ۲۱۱ و علیه فللمتعارضین أربع حالات ممکنه لا غیرها فإن کانت الأولی فلا مجال فیها للجمع فی الدلاله مطلقا للقطع بدلاله کل منهما فهو خارج عن مورد القاعده رأسا کما أشرنا إلیه بل هما فی هذه الحاله إما أن یرجع فیهما إلی الترجیحات السندیه أو یتساقطان حیث لا مرجح أو یتخیر بینهما .و إن کانت الثانیه فإنه مع القطع بسندهما کالمتواترین أو الآیتین القرآنیتین لا یعقل طرحهما أو طرح أحدهما من ناحیه السند فلم یبق إلا التصرف فیهما من ناحیه الدلاله و لا یعقل جریان أصاله الظهور فیهما معا لتکاذبهما فی الظهور و حینئذ فإن کان هناک جمع عرفی بینهما بأن یکون

أحدهما المعین قرینه علی الآخر أو کل منهما قرینه علی التصرف فی الآخر علی نحو ما یأتی من بیان وجوه الجمع الدلالتی فإن هـذا الجمع فی الحقیقه یکون هو الظاهر منهما فیدخلان بحسبه فی باب الظواهر و یتعین الأخذ بهذا الظهور و إن لم یکن هنا جمع عرفی فإن الجمع التبرعی لا یجعل لهما ظهورا فیه لیدخل فی باب الظواهر و یکون موضعا لبناء العقلاء و لا دلیل فی المقام غیر بناء العقلاء علی الأخذ بالظواهر فما الذی یصحح الأخذ بهذا التأویل التبرعی و یکون دلیلا علی حجیته و غایه ما یقتضی تعارضهما عدم إراده ظهور کل منهما و لا یقتضی أن یکون المراد غیر ظاهرهما من الجمع التبرعی فإن هذا یحتاج إلی دلیل یعینه و یدل علی حجیتهما فیه و لا دلیل حسب الفرض .و إن کانت الثالثه فإنه یدور الأمر فیها بین التصرف فی سند مظنون السند و بین التصرف فی ظهور مظنون الدلاله أو طرحهما معا فإن کان مقطوع الدلاله صالحا للتصرف بحسب عرف أهل المحاوره فی ظهور الآخر تعین ذلک إذ یکون قرینه علی المراد من الآخر فیدخل بحسبه فی الظواهر التی هی حجه و أما إذا لم یکن لمقطوع الدلاله هذه الصلاحیه فإن تأویل الظاهر تبرعا لا یدخل فی الظاهر حینئذ لیکون حجه ببناء العقلاء و لا دلیل آخر علیه کما تقدم فی الصوره الثانیه و یتعین فی هذا الفرض طرح هذین الدلیلین طرح مقطوع الدلاله من ناحیه السند و طرح مقطوع السند من ناحیه الدلاله فلا یکون الجمع أولی إذ لیس إجراء دلیل أصاله السند بأولی من دلیل أصاله الظهور و کذلک العکس و لا معنی فی هذه الحاله للرجوع إلی المرجحات فی السند مع القطع بسند أحدهما کما هو واضح .و إن کانت الرابعه فإن الأمر یدور فیها بین التصرف فی أصاله

السند فی أحدهما و التصرف فی أصاله الظهور فی الآخر لا- أن الأمر یدور بین السندین و لا بین الظهورین و السر فی هذا الدوران أن دلیل حجیه السند یشملهما معا علی حد سواء بلا ترجیح لأحدهما علی الآخر حسب الفرض و کذلک دلیل حجیه الظهور و لما کان یمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما فإذا أردنا أن نأخذ بسندهما معا لا بد أن نحکم بکذب ظهور أحدهما فیصادم حجیه سند أحدهما حجیه ظهور الآخر و کذلک إذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معا لا بد أن نحکم بکذب سند أحدهما فیصادم حجیه ظهور أحدهما حجیه سند الآخر فیرجع الأمر فی هذه الحاله إلی الدوران بین حجیه سند أحدهما و حجیه ظهور الآخر .و إذا کان الأمر کذلک فلیس أحدهما أولی من الآخر کما تقدم نعم لو کان هناک جمع عرفی بین ظهوریهما فإنه حینئذ لا- تجری أصاله الظهور فیهما علی حد سواء بل المتبع فی بناء العقلاء ما یقتضیه الجمع العرفی الذی یقتضی الملاءمه بینهما فلا- یصلح کل منهما لمعارضه الآخر .و من هنا نقول إن الجمع العرفی أولی من الطرح بل بالجمع العرفی یخرجان عن کونهما متعارضین کما سیأتی فلا مقتضی لطرح أحدهما أو طرحهما معا .أما إذا لم یکن بینهما جمع عرفی فإن الجمع التبرعی لا یصلح للملاءمه بین ظهوریهما فتبقی أصاله الظهور حجه فی کل منهما فیبقیان علی ما هما علیه من التعارض فإما أن یقدم أحدهما علی الآخر لمزیه أو یتخیر بینهما أو یتساقطان .فتحصل من ذلک کله أنه لا- مجال للقول بأولویه الجمع التبرعی من الطرح فی کل صوره مفروضه للمتعارضین .

إذا عرفت مـا ذكرنـاه من الأـمور فى المقـدمه فلنشـرع فى المقصود و الأمور التى ينبغى أن نبحثها ثلاثه الجمع العرفى و القاعـده الثانويه فى المتعادلين و المرجحات السنديه و ما يتعلق بها

ص: ٢٣٢

الأمر الأول الجمع العرفى

بمقتضى ما شرحناه فى المقدمه الأخيره يتضح أن القدر المتيقن من قاعده أولويه الجمع من الطرح فى المتعارضين هو الجمع العرفى الذى سماه الشيخ الأعظم بالجمع المقبول و غرضه المقبول عند العرف و يسمى الجمع الدلالتى .و فى الحقيقه كما تقدمت الإشاره إلى ذلك أنه بالجمع العرفى يخرج الدليلان عن التعارض و الوجه فى ذلك أنه إنما نحكم بالتساقط أو التخيير أو الرجوع إلى العلاجات السنديه حيث تكون هناك حيره فى الأخذ بهما معا و فى موارد الجمع العرفى لا حيره و لا تردد .و بعباره أخرى أنه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلا فلا بد من العلاج إما بطرحهما أو بالتخيير بينهما أو بالرجوع إلى المرجحات السنديه و غيرها و أما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفى المقبول فإن التعبد بهما معا يكون تعبدا بالمتلائمين فلا استحاله فيه و لا محذور حتى نحتاج إلى العلاج .و يتضح من ذلك أنه فى موارد الجمع لا تعارض و فى موارد التعارض لا جمع و للجمع العرفى موارد لا بأس بالإشاره إلى بعضها للتدريب فمنها ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر فإن الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه لأنه بمنزله القرينه عليه و قد جرى البحث فى أن الخاص مطلقا بما هو خاص مقدم على العام أو إنما يقدم عليه لكونه أقوى ظهورا فلو كان العام أقوى ظهورا كان العام هو المقدم و مال الشيخ

الأـعظم إلى الثانى كما جرى البحث فى أن أصاله الظهور فى الخاص حاكمه أو وارده على أصاله الظهور فى العام أو أن فى ذلك تفصيلا و لاـ يهمنا التعرض إلى هذا البحث فإن المهم تقديم الخاص على العام على أى نحو كان من أنحاء التقديم .و يلحق بهذا الجمع العرفى تقديم النص على الظاهر و الأظهر على الظاهر فإنها من باب واحد .و منها ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن فى الإراده أو لكل منهما قدر متيقن و لكن لا على أن يكون قدرا متيقنا من اللفظ بل من الخارج لأنه لو كان للفظ قدر متيقن فإن الدليلين يكونان من أول الأمر غير متعارضين إذ لا إطلاق حينئذ و لا عموم للفظ فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفى للمتعارضين سالبه بانتفاء الموضوع إذ لا تعارض .مثال القدر المتيقن من الخارج ما إذا ورد(:ثمن العذره سحت) و ورد أيضا(:لا بأس ببيع العذره) فإن عذره الإنسان قدر متيقن من الدليل الأول و عذره مأكول اللحم قدر متيقن من الثانى فهما من ناحيه لفظيه متباينان متعارضان و لكن لما كان لكل منهما قدر متيقن فالتكاذب يكون بينهما بالنسبه إلى غير القدر المتيقن فيحمل كل منهما على القدر المتيقن فيرتفع التكاذب بينهما و يتلاءمان عرفا .و منها ما إذا كان أحد العامين من وجه بمرتبه لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن إذ يكون الباقى من القله لا يحسن أن يراد من العموم فإن مثل هذا العام يقال عنه إنه يأبى عن التخصيص فيكون ذلك قرينه على تخصيص العام الثانى .و منها ما إذا كان أحد العامين من وجه واردا مورد التحديدات

كالأوزان و المقادير و المسافات فإن مثل هذا يكون موجبا لقوه الظهور على وجه يلحق بالنص إذ يكون ذلك العام أيضا مما يقال فيه إنه يأبى عن التخصيص .و هناك موارد أخرى وقع الخلاف فى عدها من موارد الجمع العرفى مثل ما إذا كان لكل من الدليلين مجاز هو أقرب مجازاته و مثل ما إذا لم يكن لكل منهما إلا مجاز بعيد أو مجازات متساويه النسبه إلى المعنى الحقيقى و مثل ما إذا دار الأمر بين التخصيص و النسخ فهل مقتضى الجمع العرفى تقديم التخصيص أو تقديم النسخ أو التفصيل فى ذلك و قد تقدم البحث عن ذلك فى الجزء الأول ص ۱۶۴ فراجع و لا تسع هذه الرساله استيعاب هذه الأبحاث

الأمر الثانی القاعده الثانویه للمتعادلین

قد تقدم أن القاعده الأولیه فی المتعادلین هی التساقط و لکن استفاضت الأخبار بل تواترت فی عدم التساقط غیر أن آراء الأصحاب اختلفت فی استفاده نوع الحکم منها لاختلافها علی ثلاثه أقوال ۱ التخییر فی الأخذ بأحدهما و هو مختار المشهور بل نقل الإجماع علیه .۲ التوقف بما یرجع إلی الاحتیاط فی العمل و لو کان الاحتیاط مخالفا لهما کالجمع بین القصر و الإتمام فی مورد تعارض الأدله بالنسبه إلیهما .و إنما کان التوقف یرجع إلی الاحتیاط لأن التوقف یراد منه التوقف فی الفتوی علی طبق أحدهما و هذا یستلزم الاحتیاط فی العمل کما فی المورد الفاقد للنص مع العلم الإجمالی بالحکم .۳ وجوب الأخذ بما طابق منهما الاحتیاط فإن لم یکن فیهما ما یطابق الاحتیاط تخیر بینهما .و لا بد من النظر فی الأخبار لاستظهار الأصح من الأقوال و قبل النظر فیها ینبغی الکلام عن إمکان صحه هذه الأقوال جمله بعد ما سبق من تحقیق أن القاعده الأولیه بحکم العقل هی التساقط فکیف یصح الحکم بعدم تساقطهما حینئذ و أکثرها إشکالا هو القول بالتخییر بینهما للمنافاه الظاهره بین الحکم بتساقطهما و بین الحکم بالتخییر .نقول فی الجواب عن هذا السؤال إنه إذا فرضت قیام الإجماع

و نهوض الأخبار على عدم تساقط المتعارضين فإن ذلک يكشف عن جعل جديد من قبل الشارع لحجيه أحد الخبرين بالفعل لا على التعيين و هذا الجعل الجديد لا ينافى ما قلناه سابقا من سر تساقط المتعارضين بناء على الطريقيه لأنه إنما حكمنا بالتساقط فمن جهه قصور دلاله أدله حجيه الأماره عن شمولها للمتعارضين أو لأحدهما لا على التعيين و لكن لا يقدح فى ذلک أن يرد دليل خاص يتضمن بيان حجيه أحدهما غير المعين بجعل جديد لا بنفس الجعل الأول الذى تتضمنه الأدله العامه .و لا يلزم من ذلک كما قيل أن تكون الأماره حينئذ مجعوله على نحو السببيه فإنه إنما يلزم ذلک لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول و بعباره أخرى أوضح أنه لو خلينا نحن و الأدله العامه الداله على حجيه الأماره فإنه لا يبقى دليل لنا على حجيه أحد المتعارضين لقصور تلک الأدله عن شمولها لهما فلا بد من الحكم بعدم حجيتهما معا أما و قد فرض قيام دليل خاص فى صوره التعارض بالخصوص على حجيه أحدهما فلا بد من الأخذ به و يدل على حجيه أحدهما بجعل جديد و لا مانع عقلى من ذلک .و على هذا فالقاعده المستفاده من هذا الدليل الخاص قاعده ثانويه مجعوله من قبل الشارع بعد أن كانت القاعده الأوليه بحكم العقل هى التساقط .بقى علينا أن نفهم معنى التخيير على تقدير القول به بعد أن بينا سابقا أنه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهه الحجيه و لا من جهه الواقع فنقول إن معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاص أن كل واحد من المتعارضين

منجز للواقع على تقدير أصابته للواقع و معذر للمكلف على تقدير الخطإ و هذا هو معنى الجعل الجديد الذى قلناه فللمكلف أن يختار ما يشاء منهما فإن أصاب الواقع فقد تنجز به و إلا فهو معذور و هذا بخلاف ما لو كنا نحن و الأدله العامه فإنه لا منجزيه لأحدهما غير المعين و لا معذريه له .و الشاهد على ذلك أنه بمقتضى هذا الدليل الخاص لا يجوز ترك العمل بهما معا لأنه على تقدير الخطإ فى تركهما لا معذر له فى مخالفه الواقع بينما أنه معذور فى مخالفه الواقع لو أخذ بأحدهما و هذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص موجودا فإنه يجوز له ترك العمل بهما معا و إن استلزم مخالفه الواقع إذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الأدله العامه .إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك أخبار الباب ليتضح الحق فى المسأله فإن منها ما يدل على التخيير مطلقا و منها ما يدل على التخيير فى صوره التعادل و منها ما يدل على التوقف ثم نعقب عليها بما يقتضى فنقول إن الذى عثرنا عليه من الأخبار هو كما يلى ١(خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام (1):قلت يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقه بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق قال فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت).

١- ١) الوسائل،كتاب القضاء الباب ٩ من أبواب صفات القاضى،عن الاحتجاج.

و هذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر فى التخيير بين المتعارضين مطلقا و لكن صدره الذى لم نذكره مقيد بالعرض على الكتاب و السنه فهو يدل على أن التخيير أنما هو بعد فقدان المرجح و لو فى الجمله . ٢(خبر الحارث بن المغيره عن أبى عبد الله عليه السلام (١):إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقه فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه) و هذا الخبر أيضا يستظهر منه التخيير مطلقا من كلمه فموسع عليك و يقيد بالروايات الداله على الترجيح الآتيه .و لكن يمكن أن يناقش فى استظهار التخيير منه أولا ـ بأن الخبر وارد فى فرض التمكن من لقاء الإمام و الأخذ منه فلا يعلم شموله لحال الغيبه الذى يهمنا إثباته لأن الرخصه فى التخيير مده قصيره لا تستلزم الرخصه فيه أبدا و لا تدل عليها .ثانيا بأن الخبر غير ظاهر فى فرض التعارض بل ربما يكون واردا لبيان حجيه الحديث الذى يرويه الثقات من الأصحاب و معنى موسع عليك الرخصه بالأخذ به كنايه عن حجيته غايه الأمر أنه يدل على أن الرخصه مغياه برؤيه الإمام ليأخذ منه الحكم على سبيل اليقين و هذا أمر لا بد منه فى كل حجه ظنيه و إن كانت عامه حتى لزمان حضور الإمام إلا أنه مع حصول اليقين بمشافهته لا بد أن ينتهى أمد جواز العمل بها .و عليه فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه .(٣ مكاتبه عبد الله بن محمد إلى أبى الحسن عليه السلام (٢):

١- ١) نفس المصدر.

٢- ٢) نفس المصدر.

اختلف أصحابنا فی روایتهم عن أبی عبد الله علیه السلام فی رکعتی الفجر فی السفر فروی بعضهم أن صلهما فی المحمل و روی بعضهم أن لا تصلهما إلا علی الأرض فأعلمنی کیف تصنع أنت لأقتدی بک فی ذلک فوقع علیه السلام موسع علیک بأیه عملت) .و هذه أیضا استظهروا منها التخییر مطلقا و تحمل علی المقیدات کالثانیه .و لکن یمکن المناقشه فی هذا الاستظهار بأنه من المحتمل أن یراد من التوقیع بیان التخییر فی العمل بکل من المرویین باعتبار أن الحکم الواقعی هو جواز صلاه رکعتی الفجر فی السفر فی المحمل و علی الأرض معا لا أن المراد التخییر بین الروایتین فیکون الغرض تخطئه الروایتین .و هو احتمال قریب جدا لا سیما أن السؤال لم یکن عن کیفیه العمل بالمتعارضین بل السؤال عن کیفیه عمل الإمام لیقتدی به أی إنه سؤال عن حکم صلاه رکعتی الفجر لا عن حکم المتعارضین و الجواب ینبغی أن یطابق السؤال فکیف صح أن یحمل علی بیان کیفیه العمل بالمتعارضین و علیه فلا یکون فی هذا الخبر أیضا شاهد علی ما نحن فیه کالخبر الثانی .(۴:جواب مکاتبه الحمیری إلی الحجه عجل الله فرجه (۱) فی ذلک حدیثان أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حاله إلی أخری فعلیه التکبیر و أما الحدیث الآخر فإنه روی أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانیه و کبر ثم جلس ثم قام فلیس علیه فی القیام بعد القعود تکبیر و کذلک التشهد الأول یجری هذا المجری و بأیهما أخذت من باب التسلیم کان صوابا) .و هذا الجواب أیضا استظهروا منه التخییر مطلقا و یحمل علی المقیدات

۱- ۱) نفس المصدر.

و لكنه أيضا يناقش فى هذا الاستظهار بأنه من المحتمل قريبا أن المراد بيان التخيير فى العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه لا التخيير بين المتعارضين .و يشهد لذلك التعبير بقوله كان صوابا لأن المتعارضين لا يمكن أن يكون كل واحد منهما صوابا ثم لا معنى لجواب الإمام عن السؤال عن الحكم الواقعى بذكر روايتين متعارضتين ثم العلاج بينهما إلا لبيان خطإ الروايتين و أن الحكم الواقعى على خلافهما .(۵ مرفوعه زراره المرويه عن غوالى اللئالى و قد جاء فى آخرها:إذن فتخير أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر) .و لا شك فى ظهور هذه الفقره منها فى وجوب التخيير بين المتعارضين و فى أنه بعد فرض التعادل لأنها جاءت بعد ذكر المرجحات و فرض انعدامها و لكن الشأن فى صحه سندها و سيأتى التعرض له و هى من أهم أخبار الباب من جهه مضمونها .(۶ خبر سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام (۱) قال:سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه كيف يصنع فقال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعه حتى يلقاه) .و قد استظهروا من قوله عليه السلام فهو فى سعه التخيير مطلقا و فيه أولا- أن الروايه وارده فى فرض التمكن من لقاء الإمام أو كل من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الإمام خصوصا أو عموما فهى تشبه من هذه الناحيه الروايه الثانيه المتقدمه .و ثانيا أن الأولى فيها أن تجعل من أدله التوقف لا التخيير

۱- ۱) الكافى ج ۱ ص ۶۶ الطبعه الثانيه بطهران سنه ۱۳۸۰.

و ذلک لکلمه یرجئه و أما قوله فی سعه فالظاهر أن المراد به التخییر بین الفعل و الترک باعتبار أن الأمر حسب فرض السؤال یدور بین المحذورین و هو الوجوب و الحرمه إذن فلیس المقصود منه التخییر بین الروایتین لا سیما أن ذلک لا یلتئم مع الأمر بالإرجاء لأن العمل بأحدهما تخییرا لیس إرجاء بل الإرجاء ترک العمل بهما معا .فلا دلاله لهذه الروایه علی التخییر بین المتعارضین (۷ و قال الکلینی بعد تلک الروایه و فی روایه أخری:بأیهما أخذت من باب التسلیم وسعک) و یظهر منه أنها روایه أخری لا أنها نص آخر فی الجواب عن نفس السؤال فی الروایه المتقدمه و إلا لکان المناسب أن یقول بأیهما أخذ لضمیر الغائب لا بأیهما أخذت بنحو الخطاب .و ظاهرها الحکم بالتخییر بین المتعارضین مطلقا و یحمل علی المقیدات .(۸ ما فی عیون أخبار الرضا (۱) للصدوق فی خبر طویل جاء فی آخره:فذلک الذی یسع الأخذ بهما جمیعا أو بأیهما شئت وسعک الاختیار من باب التسلیم و الاتباع و الرد إلی رسول الله) .و الظاهر من هذه الفقره هو التخییر بین المتعارضین إلا أنه بملاحظه صدرها و ذیلها یمکن أن یستظهر منها إراده التخییر فی العمل بالنسبه إلی ما أخبر عن حکمه أنه علی نحو الکراهه و لذا أنها فیما یتعلق بالإخبار عن الحکم الإلزامی صرحت بلزوم العرض علی الکتاب و السنه لا سیما و قد أعقب تلک الفقره التی نقلناها(قوله علیه السلام:و ما لم تجدوه فی شیء من هذه الوجوه فردوا إلینا علمه فنحن أولی بذلک و لا تقولوا فیه بآرائکم

۱- ۱) راجع عنه تعلیقه الکافی ج ۱ ص ۶۶.

و علیکم بـالکف و التثبت و الوقوف و أنتم طـالبون بـاحثون حتی یأتیکم البیان من عنـدنا) .و هـذه الفقرات صـریحه فی وجوب التوقف و التریث و علیه فالأجـدر بهـذه الروایه أن تجعـل من أدله التوقف لاـ التخییر .(۹ مقبوله عمر بن حنظله الآـتی ذکرها فی المرجحات و قـد جاء فی آخرها:إذا کان ذلک أی فقدت المرجحات فأرجئه حتی تلقی إمامک فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات) .و هـذه ظاهره فی وجوب التوقف عند التعادل .(۱۰ خبر سـماعه عن أبی عبد الله علیه السلام (۱):قلت یرد علینا حدیثان واحد یأمرنا بالعمل به و الآخر ینهانا عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتی تأتی صاحبک فتسأل عنه قلت لاـ بـد أن یعمـل بأحـدهما قـال اعمل بما فیه خلاف العامه)(۱۱ مرسـله صـاحب غوالی اللئـالی علی مـا نقل عنه فإنه بعـد روایته المرفوعه المتقدمه برقم ۵ قـال و فی روایه أنه قال علیه السـلام:إذن فأرجئه حتی تلقی إمامک فتسأله) .هـذه جمله ما عثرت علیه من الروایات فیما یتعلق بالتخییر أو التوقف و الظاهر منها بعد ملاحظه أخبار الترجیح الآتیه و بعد ملاحظه مقیداتها بصوره

۱- ۱) الوسائل.کتاب القضاء،الباب ۹ من أبواب صفات القاضی.

فقدان المرجح و لو فى الجمله أن الرجوع إلى التخيير أو التوقف بعد فقد المرجحات فتحمل مطلقاتها على مقيداتها .و الخلاصه أن المتحصل منها جميعا أنه يجب أولا- ملاحظه المرجحات بين المتعارضين فإن لم تتوفر المرجحات فالقاعده هى التخيير أو التوقف على حسب استفادتنا من الأخبار لا أن القاعده التخيير أو التوقف فى كل متعارضين و إن كان فيهما ما يرجح أحدهما على الآخر .نعم المستفاد من الروايه العاشره فقط و هى خبر سماعه أن التوقف هو الحكم الأولى إذ أرجعه إلى الترجيح بمخالفه العامه بعد فرض ضروره العمل بأحدهما بحسب فرض السائل .و لكن التأمل فيها يعطى أنها لا تنافى أدله تقديم الترجيح فإن الظاهر أن المراد منها ترك العمل رأسا انتظارا لملاقاه الإمام لا التوقف و العمل بالاحتياط .و بعد هذا يبقى علينا أن نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير و أخبار التوقف فيما ذكرناه من الأخبار المتقدمه و قد ذكروا وجوها للجمع لا- يغنى أكثرها راجع الحدائق ج ١ ص ١٠٠ .و أنت بعد ملاحظه ما مر من المناقشات فى الأخبار التى استظهروا منها التخيير تستطيع أن تحكم بأن التوقف هو القاعده الأوليه و أن التخيير لا- مستند له إذ لم يبق ما يصلح مستندا له إلا الروايه الأولى و هى لا تصلح لمعارضه الروايات الكثيره الداله على وجوب التوقف و الرد إلى الإمام .أما الخامسه و هى مرفوعه زراره فهى ضعيفه السند جدا و قد أشرنا فيما سبق إلى ذلك و سيأتى بيانه على أن راويها نفسه عقبها بالمرسله

ص :٢۴۴

المتقدمه برقم ۱۱ الوارده فی التوقف و الإرجاء .و أما السابعه مرسله الکلینی فلیس من البعید أنها من استنباطاته حسبما فهمه من الروایات لا أنها روایه مستقله فی قبال سائر روایات الباب .و یشهد لذلک ما ذکره فی مقدمه الکافی ص ۹ من(مرسله أخری بهذا المضمون:بأیهما أخذتم من باب التسلیم وسعکم) لأنه لم ترد عنده روایه بهذا التعبیر إلا تلک المرسله التی نحن بصددها و هی بخطاب المفرد و هذه بخطاب الجمع و علیه فیظهر أن المرسلتین معا هما من مستنبطاته فلا یصح الاعتماد علیهما .إذا عرفت ما ذکرناه یظهر لک أن القول بالتخییر لا مستند له یصلح لمعارضه أخبار التوقف و لا للخروج عن القاعده الأولیه للمتعارضین و هی التساقط و إن کان التخییر مذهب المشهور .و أما أخبار التوقف فإنها مضافا إلی کثرتها و صحه بعضها و قوه دلالتها لا تنافی قاعده التساقط فی الحقیقه لأن الإرجاء و التوقف لا یزید علی التساقط بل هو من لوازمه فأخبار التوقف تکون علی القاعده .و قیل فی وجه تقدیم أخبار التخییر إن أدله التخییر مطلقه بالنسبه إلی زمن الحضور بینما أن أخبار التوقف مقیده به و صناعه الإطلاق و التقیید تقتضی رفع التعارض بینهما بحمل المطلق علی المقید و نتیجه ذلک التخییر فی زمان الغیبه کما علیه المشهور .أقول إن أخبار التوقف کلها بلسان الإرجاء إلی ملاقاه الإمام فلا یستفاد منها تقیید الحکم بالتوقف بزمان الحضور لأن استفاده ذلک یتوقف علی أن یکون للغایه مفهوم و قد تقدم ج ۱ ص ۱۲۵ بیان المناط فی استفاده مفهوم الغایه فقلنا إن الغایه إذا کانت قیدا للموضوع أو

المحمول فقط لا- دلاله لها على المفهوم و لا تدل على المفهوم إلا إذا كان التقييد بالغايه راجعا إلى الحكم .و الغايه هنا غايه لنفس الإرجاء لا- لحكمه و هو الوجوب يعنى أن المستفاد من هذه الأخبار أن نفس الإرجاء مغيا بملاقاه الإمام لا وجوبه .و الحاصل أنه لا- يفهم من أخبار التوقف إلا أنه لا يجوز الأخذ بالأخبار المتعارضه المتكافئه و لا العمل بواحد منها و إنما يحال الأمر فى شأنها إلى الإمام و يؤجل البت فيها إلى ملاقاته لتحصيل الحجه على الحكم بعد السؤال عنه فهى تقول بما يئول إلى أن الأخبار المتعارضه المتكافئه لا تصلح لإثبات الحكم فلا تجوز الفتوى و لا العمل بأحدها و ينحصر الأمر حينئذ بملاقاه الإمام و السؤال منه فإذا لم تحصل الملاقاه و لو لغيبه الإمام فلا يجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين .و على هذا فتكون هذه الأخبار مباينه لأخبار التخيير لا أخص منها

ص :۲۴۶

الأمر الثالث المرجحات

اشاره

تقدم ص ۲۱۲ أن من شروط تحقق التعارض أن يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجيه فی حد نفسه لأنه لا تعارض بين الحجه و اللاحجه فإذا بحثنا عن المرجحات فالذى نعنيه أن نبحث عما يرجح الحجه على الأخرى بعد فرض حجيتهما معا فى أنفسهما لا عما يقوم أصل الحجه و يميزها عن اللاحجه و عليه فالجهه التى تكون من مقومات الحجه مع قطع النظر عن المعارضه لا تدخل فی مرجحات باب التعارض بل تكون من مميزات الحجه عن اللاحجه .و من أجل هذا يجب أن نتنبه إلى الروايات المذكوره فی باب الترجيحات إلى أنها وارده فی صدد أی شیء من ذلک فی صدد الترجيح أو التمييز .فلو كانت على النحو الثانى لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه كما قاله الشيخ صاحب الكفايه فی روايات الترجيح بموافقه الكتاب كما سيأتى .إذا عرفت ما ذكرناه من جهه البحث التى نقصدها فی بيان المرجحات فنقول إن المرجحات المدعى أنها منصوص عليها فی الأخبار خمسه أصناف الترجيح بالأحدث تاريخا و بصفات الراوى و بالشهره و بموافقه الكتاب و بمخالفه العامه .فينبغى أولا البحث عنها واحده واحده ثم بيان أيه منها أولى بالتقديم لو تعارضت ثم بيان أنه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدى إلى غيرها فهنا ثلاثه مقامات

ص: ۲۴۷

المقام الأول المرجحات الخمسه

١ الترجيح بالأحدث

فی هـذا الترجیـح روایات أربع نکتفی منها بما رواه الکلینی بسـنده إلی أبی عبد الله علیه السـلام (١)(قال علیه السـلام:أ رأیت لو حـدثتک بحـدیث العام ثم جئتنی من قابل فحـدثتک بخلافه بأیهما کنت تأخذ قلت آخذ بالأخیر فقال لی رحمک الله) أقول إن الـذی یسـتظهره بعض أجله مشایخنـا قـدس سره أن هـذه الروایـات لاـ شاهـد بهـا علی مـا نحن فیه أی أنها لا تـدل علی ترجیح الأحدث من البیانین کقاعده عامه بالنسبه إلی کل مکلف و بالنسبه إلی جمیع العصور لأنه لا تدل علی ذلک إلا إذا فهم منها أن الأحـدث هو الحکم الواقعی و أن الأول واقع موقع التقیه أو نحوهـا مع أنه لاـ یفهم منهـا أکثر من أن من ألقی إلیه البیان خاصـه حکمه الفعلی مـا تضـمنه البیـان الأـخیر و لیست نـاظره إلی أنه هو الحکم الواقعی فلربمـا کان حکما ظاهریا بالنسبه إلیه من باب التقیه کما أنه لیست ناظره إلی أن هذا الحکم الفعلی هو حکم کل أحد و فی کل زمان .و الحاصل أن هذه الطائفه من الروایات لاـ دلاـله فیها علی أن البیان الأخیر یتضـمن الحکم الواقعی و أن ذلک بالنسـبه إلی جمیع المکلفین فی جمیع الأزمنه حتی یکون الأخـذ بالأحـدث وظیفه عامه لجمیع المکلفین و لجمیع الأزمان حتی زمن الغیبه و لو کان من باب التقیه و لا شک أن الأزمان و الأشخاص تتفاوت و تختلف من جهه شده التقیه أو لزومها.

١- ١) الکافی ج ١ ص ۶٧.

۲ الترجيح بالصفات

أن الروايات التى ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر فى مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره المشار إليهما سابقا و المرفوعه كما قلنا ضعيفه جدا لأنها مرفوعه و مرسله و لم يروها إلا صاحب غوالى اللئالى (و قد طعن صاحب الحدائق فى التأليف و المؤلف إذ قال ج ۱ ص ۹۹ فإنا لم نقف عليها فى غير كتاب غوالى اللئالى مع ما هى عليه من الرفع و الإرسال و ما عليه الكتاب من نسبه صاحبه إلى التساهل فى نقل الأخبار و الإهمال و خلط غثها بسمينها و صحيحها بسقيمها) .إذن الكلام فيها فضول فالعمده فى الباب المقبوله التى قبلها العلماء لأن راويها صفوان بن يحيى الذى هو من أصحاب الإجماع أى الذين أجمع العصابه على تصحيح ما يصح عنهم كما رواها المشايخ الثلاثه فى كتبهم (۱) و إليك نصها بعد حذف مقدمتها :(قلت فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين فى حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم قال الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر قلت فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر

۱- ۱) الكافى ج ۱ ص ۶۷،و الفقيه المطبوع بطهران سنه ۱۳۷۶ ص ۳۱۸ و التهذيب فى باب الزيادات من كتاب القضاء.

قال ینظر إلی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی به حکما المجمع علیه من أصحابک فیؤخذ به من حکمنا و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند أصحابک فإن المجمع علیه لا ریب فیه و إنما الأمور ثلاثه أمر بین رشده فیتبع و أمر بین غیه فیجتنب و أمر مشکل یرد علمه إلی الله و رسوله قال رسول الله صلی اللّه علیه و آله حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک فمن ترک الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتکب المحرمات و هلک من حیث لا یعلم قلت فإن کان الخبران عنکما[۱] مشهورین قد رواهما الثقات عنکم قال ینظر فما وافق حکمه حکم الکتاب و السنه و خالف العامه فیؤخذ به و یترک ما خالف حکمه حکم الکتاب و السنه و وافق العامه قلت جعلت فداک أ رأیت إن کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرین موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم بأی الخبرین یؤخذ قال ما خالف العامه ففیه الرشاد قلت جعلت فداک فإن وافقهم الخبران جمیعا قال انظر إلی ما هم إلیه أمیل حکامهم و قضاتهم فیترک و یؤخذ بالآخر قلت فإن وافق حکامهم الخبرین جمیعا قال إذا کان ذلک فأرجه و فی بعض النسخ فأرجئه حتی تلقی إمامک فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات) انتهت المقبوله .

أقول من الواضح أن موردها التعارض بين الحاكمين لا ـ بين الراويين و لكن لما كان الحكم و الفتوى فى الصدر الأول يقعان بنص الأحاديث لا ـ أنهما يقعان بتعبير من الحاكم أو المفتى كالعصور المتأخره استنباطا من الأحاديث تعرضت هذه المقبوله للروايه و الراوى لارتباط الروايه بالحكم و من هنا استدل بها على الترجيح للروايات المتعارضه .غير أنه مع ذلك لا يجعلها شاهدا على ما نحن فيه و السر فى ذلك واضح لأن اعتبار شىء فى الراوى بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو و محدث و المفهوم من المقبوله أن ترجيح الأعدل و الأورع و الأفقه إنما هو بما هو حاكم فى مقام نفوذ حكمه لا فى مقام قبول روايته .و يشهد لذلك أنها جعلت من جمله المرجحات كونه أفقه فى عرض كونه أعدل و أصدق فى الحديث و لا ربط للأفقهيه بترجيح الروايه من جهه كونها روايه .نعم إن المقبوله انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للروايه بما هى روايه ابتداء من الترجيح بالشهره و إن كان ذلك من أجل كونها سندا لحكم الحاكم فإن هذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم و بيان نفوذه .و عليه فالمقبوله لا دليل فيها على الترجيح بالصفات و أما الترجيح بالشهره و ما يليها فسيأتى الكلام عنه و يؤيد هذا الاستنتاج أن صاحب الكافى لم يذكر فى مقدمه كتابه الترجيح بصفات الراوى

۳ الترجيح بالشهره

تقدم ص ۱۶۴ أن الشهره ليست حجه فى نفسها و أما إذا كانت مرجحه للروايه على القول به فلا ينافى عدم حجيتها فى نفسها .و الشهره المرجحه على نحوين شهره عمليه و هى الشهره الفتوائيه

ص: ۲۵۱

المطابقه للروايه و شهره فى الروايه و إن لم يكن العمل على طبقها مشهورا .أما الأولى فلم يرد فيها من الأخبار ما يدل على الترجيح بها فإذا قلنا بالترجيح بها فلا بد أن يكون بمناط وجوب الترجيح بكل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع على ما سيأتى وجهه غايه الأمر أن تقويه الروايه بالعمل بها يشترط فيها أمران ١ أن يعرف استناد الفتوى إليها إذ لا يكفى مجرد مطابقه فتوى المشهور للروايه فى الوثوق بأقربيتها إلى الواقع .٢ أن تكون الشهره العمليه قديمه أى واقعه فى عصر الأئمه أو العصر الذى يليه الذى تم فيه جمع الأخبار و تحقيقها أما الشهره فى العصور المتأخره فيشكل تقويه الروايه بها .هذا من جهه الترجيح بالشهره العمليه فى مقام التعارض أما من جهه جبر الشهره للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه و الحق أنها جابره له إذا كانت قديمه أيضا لأن العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره و الوثوق هو المناط فى حجيه الخبر كما تقدم و بالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر فإنه يوجب وهنه و إن كان راويه ثقه و كان قوى السند بل كلما قوى سند الخبر فأعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلاله على وهنه .و أما الثانيه و هى الشهره فى الروايه فإن إجماع المحققين قائم على الترجيح بها و قد دلت عليه المقبوله المتقدمه و قد جاء فيها(:فإن المجمع عليه لا ريب فيه) و المقصود من المجمع عليه المشهور بدليل فهم السائل ذلك إذ عقبه بالسؤال فإن كان الخبران عنكما مشهورين و لا معنى لأن يراد من الشهره الإجماع .

و قد يقال إن شهره الروايه فى عصر الأئمه يوجب كون الخبر مقطوع الصدور و على الأقل يوجب كونه موثوقا بصدوره و إذا كان كذلك فالشاذ المعارض له أما مقطوع العدم أو موثوق بعدمه فلا تعمه أدله حجيه الخبر و عليه فيخرج اقتضاء الشهره فى الروايه عن مسأله ترجيح إحدى الحجتين بل تكون لتمييز الحجه عن اللاحجه .و الجواب أن الشاذ المقطوع العدم لا يدخل فى مسألتنا قطعا و أما الموثوق بعدمه من جهه حصول الثقه الفعليه بمعارضه فلا يضر ذلك فى كونه مشمولا لأدله حجيه الخبر لأن الظاهر كفايه وثاقه الراوى فى قبول خبره من دون إناطه بالوثوق الفعلى بخبره و قد تقدم فى حجيه خبر الثقه أنه لا ـ يشترط حصول الظن الفعلى به و لا عدم الظن بخلافه .

۴ الترجيح بموافقه الكتاب

فى ذلك روايات كثيره منها مقبوله ابن حنظله المتقدمه (و منها خبر الحسن بن الجهم المتقدم رقم ۱ فقد جاء فى صدره:قلت له تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه قال ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز و جل و أحاديثنا فإن كان يشبههما فهو منا و إن لم يكن يشبههما فليس منا)(قال فى الكفايه إن فى كون أخبار موافقه الكتاب أو مخالفه القوم من أخبار الباب نظرا وجهه قوه احتمال أن يكون المخالف للكتاب فى نفسه غير حجه بشهاده ما ورد فى أنه زخرف و باطل و ليس بشىء أو أنه لم

نقله أو أمر بطرحه على الجدار) .أقول فى مسأله موافقه الكتاب و مخالفته طائفتان من الأخبار الأولى فى بيان مقياس أصل حجيه الخبر لا ـ فى مقام المعارضه بغيره و هى التى ورد فيها التعبيرات المذكوره فى الكفايه أنه زخرف و باطل إلى آخره فلا بد أن تحمل هذه الطائفه على المخالفه لصريح الكتاب لأنه هو الذى يصح وصفه بأنه زخرف و باطل و نحوهما .و الثانيه فى بيان ترجيح أحد المتعارضين و هذه لم يرد فيها مثل تلك التعبيرات و قد قرأت بعضها و ينبغى أن تحمل على المخالفه لظاهر الكتاب لا لنصه لا سيما أن مورد بعضها مثل المقبوله فى الخبر الذى لو كان وحده لأخذ به و إنما المانع من الأخذ به وجود المعارض إذ الأمر بالأخذ بالموافق و ترك المخالف وقع فى المقبوله بعد فرض كونهما مشهورين قد رواهما الثقات ثم فرض السائل موافقتهما معا للكتاب بعد ذلك إذ قال فإن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و لا يكون ذلك إلا الموافقه لظاهره و إلا لزم وجود نصين متباينين فى الكتاب كل ذلك يدل على أن المراد من مخالفه الكتاب فى المقبوله مخالفه الظاهر لا النص .و يشهد لما قلناه أيضا ما جاء فى خبر الحسن المتقدم فإن كان يشبههما فهو منا فإن التعبير بكلمه يشبههما يشير إلى أن المراد الموافقه و المخالفه للظاهر .

۵ مخالفه العامه

أن الأخبار المطلقه الآمره بالأخذ بما خالف العامه و ترك ما وافقها كلها منقوله عن رساله للقطب الراوندى (و قد نقل عن الفاضل النراقى أنه قال

إنها غير ثابته عن القطب ثبوتا شائعا فلا حجه فيما نقل عنه) .و هناك روايه مرسله عن الاحتجاج تقدمت فی رقم ۱۰ لا حجه فيها لضعفها بالإرسال فينحصر الدليل فی المقبوله المتقدمه و ظاهرها كما سبق قريبا أن الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه بعد فرض حجيه الخبرين فی أنفسهما فتدل على الترجيح لا ـ على التمييز كما قيل .و النتيجه أن المستفاد من الأخبار أن المرجحات المنصوصه ثلاثه الشهره و موافقه الكتاب و السنه و مخالفه العامه و هذا ما استفاده الشيخ الكلينی فی مقدمه الكافی

المقام الثانی فی المفاضله بین المرجحات

إن المرجحات فی جملتها ترجع إلی ثلاث نواح لا تخرج عنها ۱ ما یکون مرجحا للصدور و یسمی المرجح الصدوری و معنی ذلک أن المرجح یجعل صدور أحد الخبرین أقرب من صدور الآخر و ذلک مثل موافقه المشهور و صفات الراوی .۲ ما یکون مرجحا لجهه الصدور و یسمی المرجح الجهتی فإن صدور الخبر المعلوم الصدور حقیقه أو تعبدا قد یکون لجهه الحکم الواقعی و قد یکون لبیان خلافه لتقیه أو غیرها من مصالح إظهار خلاف الواقع و ذلک مثل ما إذا کان الخبر مخالفا للعامه فإنه یرجح فی مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم أن صدوره کان لبیان الحکم الواقعی لأنه لا یحتمل فیه إظهار خلاف الواقع بخلاف الآخر .۳ ما یکون مرجحا للمضمون و یسمی المرجح المضمونی و ذلک مثل موافقه الکتاب و السنه إذ یکون مضمون الخبر الموافق أقرب إلی الواقع فی النظر .و قد وقع الکلام فی هذه المرجحات أنها مترتبه عند التعارض بینها أو أنها فی عرض واحد علی أقوال

الأول أنها فی عرض واحد فلو کان أحد الخبرین المتعارضین واجدا لبعضها و الخبر الآخر واجدا لبعض آخر وقع التزاحم بین الخبرین فیقدم الأقوی مناطا فإن لم یکن أحدهما أقوی مناطا تخیر بینهما و هذا هو مختار الشیخ صاحب الکفایه .الثانی أنها مترتبه و یقدم المرجح الجهتی علی غیره فالمخالف للعامه أولی بالتقدیم علی الموافق لهم و إن کان مشهورا و هذا هو المنسوب إلی الوحید البهبهانی .الثالث أنها مترتبه و لکن علی العکس من الأول أی أنه یقدم المرجح الصدوری علی غیره فیقدم المشهور الموافق للعامه علی الشاذ المخالف لهم و هذا هو ما ذهب إلیه شیخنا النائینی .الرابع أنها مترتبه حسبما جاء فی المقبوله أو فی الروایات الأخری بأن یقدم مثلا حسبما یظهر من المقبوله المشهور فإن تساویا فی الشهره قدم الموافق للکتاب و السنه فإن تساویا فی ذلک قدم ما یخالف العامه .و هناک أقوال أخری لا فائده فی نقلها .و فی الحقیقه أن هذا الخلاف لیس بمناط واحد بل یبتنی علی أشیاء منها أنه یبتنی علی القول بوجوب الاقتصار علی المرجحات المنصوصه فإن مقتضی ذلک أن یرجع إلی مدی دلاله أخبار الباب و إلی ما ینبغی من الجمع بینها بالجمع العرفی فیما اختلفت فیه و قد وقع فی ذلک کلام طویل لکثیر من الإعلام یحتاج استقصاؤه إلی کثیر من الوقت .و الذی نقوله علی نحو الاختصار أنه یبدو من تتبع الأخبار أنه لا تفاضل فی الترجیح بین الأمور المذکوره فیها و یشهد لذلک اقتصار جمله منها علی واحد منها ثم ما جمع المرجحات منها کالمقبوله و المرفوعه

على تقدير لاعتماد عليها لم تذكرها كلها كما لم تتفق فى الترتيب بينها .نعم إن المقبوله التى هى عمدتنا فى الباب و التى لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم ذكرت الشهره أولا- و يظهر منها أن الشهره أكثر أهميه من كل مرجح و أما باقى المرجحات فقد يقال لا- يظهر من المقبوله الترتيب بينها كيف و قد جمعت بينها فى الجواب عند ما فرض السائل الخبرين متساويين فى الشهره .و على كل حال فإن استفاده الترتيب بين المرجحات من الأخبار مشكل جدا ما عدا تقديم الشهره على غيرها .و منها أنه يبتنى بعد فرض القول بالتعدى إلى غير المرجحات المنصوصه على أن القاعده هل تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى أو بالعكس أو لا تقتضى شيئا منهما و على التقدير الثالث لا بد أن يرجع إلى أقوائيه المرجح فى الكشف عن مطابقه الخبر للواقع فكل مرجح يكون أقوى من هذه الجهه أيا كان فهو أولى بالتقديم .و قد أصر شيخنا النائينى أعلى الله درجته على الأول أى أنه يرى أن القاعده تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى و بنى ذلك على كون الخبر صادرا لبيان الحكم الواقعى لا- لغرض آخر يتفرع على فرض صدوره حقيقه أو تعبدا لأن جهه الصدور من شئون الصادر فما لا- صدور له لا- معنى للكلام عنه أنه صادر لبيان الحكم الواقعى أو لبيان غيره و عليه فإذا كان الخبر الموافق للعامه مشهورا و كان الخبر الشاذ مخالفا لهم كان الترجيح للشهره دون مخالفه الآخر للعامه لأن مقتضى الحكم بحجه المشهور عدم حجيه الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقع ليحمل المشهور على التقيه إذ لا تعبد بصدور الشاذ حينئذ .

أقول إن المسلم إنما هو تأخر رتبه الحكم بكون الخبر صادرا لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقه أو تعبدا و توقف الأول على الثانى و لكن ذلك غير المدعى و هو توقف مرجح الأول على مرجح الثانى فإنه ليس المسلم نفس المدعى و لا يلزمه .أما إنه ليس نفسه فواضح لما قلناه من أن المسلم هو توقف الأول على الثانى و هو بالبديهه غير توقف مرجحه على مرجحه الذى هو المدعى .و أما إنه لا يستلزمه فكذلك واضح فإنه إذا تصورنا هناك خبرين متعارضين ١ مشهورا موافقا للعامه ٢. شاذا مخالفا لهم .فإن الترجيح للشاذ بالمخالفه أنما يتوقف على حجيته الاقتضائيه الثابته له فى نفسه لا على فعليه حجيته و لا على عدم فعليه حجيه المشهور فى قباله بل فعليه حجيه الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفه و يترتب عليها حينئذ عدم فعليه حجيه المشهور .و كذلك الترجيح للمشهور بالشهره أنما يتوقف على حجيته الاقتضائيه الثابته له فى نفسه لا على فعليه حجيته و لا على عدم فعليه حجيه الشاذ فى قباله بل فعليه حجيه المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهره و يترتب عليها حينئذ عدم فعليه حجيه الشاذ .و عليه فكما لا يتوقف الترجيح بالشهره على عدم فعليه الشاذ المقابل له كذلك لا يتوقف الترجيح بالمخالفه على عدم فعليه المشهور المقابل له و من ذلك يتضح أنه كما يقتضى الحكم بحجيه المشهور عدم حجيه الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى كذلك يقتضى الحكم بحجيه

ص :٢٥٩

الشاذ عدم حجيه المشهور فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى و ليس الأول أولى بالتقديم من الثانى .نعم إذا دل دليل خاص مثل المقبوله على أولويه الشهره بالتقديم من المخالفه فهذا شيء آخر هو مقتضى الدليل لا أنه مقتضى القاعده .و النتيجه أنه لا قاعده هناك تقتضى تقديم أحد المرجحات على الآخر ما عدا الشهره التى دلت المقبوله على تقديمها و ما عدا ذلك فالمقدم هو الأقوى مناطا أى ما هو الأقرب إلى الواقع فى نظر المجتهد فإن لم يحصل التفاضل من هذه الجهه فالقاعده هى التساقط لا التخيير و مع التساقط يرجع إلى الأصول العمليه التى يقتضيها المورد

المقام الثالث فی التعدی عن المرجحات المنصوصه

لقد اختلفت أنظار الفقهاء فی وجوب الترجیح بغیر المرجحات المنصوصه علی أقوال ۱ وجوب التعدی إلی کل ما یوجب الأقربیه إلی الواقع نوعا و هو القول المشهور و مال إلیه الشیخ الأعظم و جماعه من محققی أساتذتنا و زاد بعض الفقهاء الاعتبار فی الترجیح بکل مزیه و إن لم تفد الأقربیه إلی الواقع أو الصدور مثل تقدیم ما یتضمن الحظر علی ما یتضمن الإباحه .۲ وجوب الاقتصار علی المرجحات المنصوصه و هو الذی یظهر من کلام الشیخ الکلینی فی مقدمه الکافی و مال إلیه الشیخ صاحب الکفایه و هو لازم طریقه الأخباریین فی الاقتصار علی نصوص الأخبار و الجمود علیها .۳ التفصیل بین صفات الراوی فیجوز التعدی فیها و بین غیرها فلا یجوز .و لما کانت المبانی فی الأصل فی المتعارضین مختلفه فلا بد أن تختلف الأقوال فی هذه المسأله علی حسبها فنقول أولا إذا قلنا بأن الأصل فی المتعارضین هو التساقط و هو المختار فإن الأصل یقتضی عدم الترجیح إلا ما علم بدلیل کون شیء مرجحا و لکن هذا الدلیل هل یکفی فیه نفس حجیه الأماره أو یحتاج إلی دلیل خاص جدید فإن قلنا إن دلیل الأماره کاف فی الترجیح فلا شک فی اعتبار کل

مزيه توجب الأقربيه إلى الواقع نوعا و الظاهر أن الدليل كاف فى ذلك لا سيما إذا كان دليلها بناء العقلاء الذى هو أقوى أدله حجيتها فإن الظاهر أن بناءهم على العمل بكل ما هو أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين أى أن العقلاء و أهل العرف فى مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقفون فى العمل بما هو أقرب إلى الواقع فى نظرهم و لا يبقون فى حيره من ذلك و إن كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقى وحده بلا معارض و إذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العملى فإنه يستكشف منه رضا الشارع و إمضاؤه على ما تقدم وجهه فى خبر الواحد و الظواهر .و إن قلنا إن دليل الأماره غير كاف و لا بد من دليل جديد فلا محاله يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصه إلا إذا استفدنا من أدله الترجيح عموم الترجيح بكل مزيه توجب أقربيه الأماره إلى الواقع (كما ذهب إليه الشيخ الأعظم فإنه أكد فى الرسائل على أن المستفاد من الأخبار أن المناط فى الترجيح هو الأقربيه إلى مطابقه الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين من جهه أنه أقرب من دون مدخليه خصوصيه سبب و مزيه) و قد ناقش هذه الاستفاده صاحب الكفايه فراجع .ثانيا إذا قلنا بأن القاعده الأوليه فى المتعارضين هو التخيير فإن الترجيح على كل حال لا يحتاج إلى دليل جديد فإن احتمال تعين الراجح كاف فى لزوم الترجيح لأنه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين و التخيير و العقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح لا سيما فى مقامنا و ذلك لأنه بناء على القول بالتخيير يحصل العلم بأن الراجح منجز للواقع إما تعيينا و إما تخييرا و كذلك هو معذر عند المخالفه للواقع و أما المرجوح فلا يحرز كونه معذرا و لا يكون العمل به معذرا بالفعل لو كان

ص :۲۶۲

مخالفا للواقع .و علیه فیجوز الاقتصار علی العمل بالراجح بلا شک لأنه معذر قطعا علی کل حال سواء وافق الواقع أم خالفه و لا یجوز الاقتصار علی العمل بالمرجوح لعدم إحراز کونه معذرا .ثالثا إذا قلنا بأن القاعده الثانویه الشرعیه فی المتعارضین هو التخییر کما هو المشهور و إن کانت القاعده الأولیه العقلیه هی التساقط فلا بد أن نرجع إلی مقدار دلاله أخبار الباب فإن استفدنا منها التخییر مطلقا حتی مع وجود المرجحات فذلک دلیل علی عدم اعتبار الترجیح مطلقا بأی مرجح کان و إن استفدنا منها التخییر فی صوره تکافؤ المتعارضین فقط فلا بد من استفاده الترجیح من نفس الأخبار إما بکل مزیه أو بخصوص المزایا المنصوصه و قد عرفت أن الشیخ الأعظم یستفید منها العموم .إذا عرفت ما شرحناه فإنک تعرف أن الحق علی کل حال ما ذهب إلیه الشیخ الأعظم الذی هو مذهب المشهور و هو الترجیح بکل مزیه توجب أقربیه الأماره إلی الواقع نوعا و ذلک بناء علی المختار من أن القاعده هی التساقط فإنها مخصوصه بما إذا کان المتعارضان متکافئین و أما ما فیه المزیه الموجبه لأقربیه الأماره إلی الواقع فی نظر الناظر فإن بناء العقلاء مستقر علی العمل بذی المزیه الموجبه للأقربیه إلی الواقع کما تقدم و لا نحتاج بناء علی هذا إلی استفاده عموم الترجیح من الأخبار و إن کان الحق أن

الأخبـار تشـعر بـذلك فهى تؤيـد ما نقول و لا حاجه إلى التطويل فى بيان وجه الاسـتفاده منها .هـذا آخر ما أردنا بيانه فى مسأله التعادل و التراجيح و بقيت هناك أبحاث كثيره فى هذه المسأله نحيل الطالب فيها إلى المطولات و الحمد لله رب العالمين

ص :۲۶۴

الجزء الرابع

اشاره

ص :۲۶۵

المقصد الرابع مباحث الأصول العمليه

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

لا شک فی أن کل متشرع يعلم علما إجماليا بأن لله تعالى أحکاما إلزاميه من نحو الوجوب و الحرمه يجب على المکلفين امتثالها يشترک فيها العالم و الجاهل بها .و هذا العلم الإجمالى منجز لتلک التکاليف الإلزاميه الواقعيه فيجب على المکلف بمقتضى حکم العقل بوجوب تفريغ الذمه مما علم اشتغالها به من تلک التکاليف أن يسعى إلى تحصيل المعرفه بها بالطرق المؤمنه له التى يعلم بفراغ ذمته باتباعها .و من أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفه و بوجوب الفحص من الأدله و الحجج المثبته لتلک الأحکام حتى يستفرغ المکلف وسعه فى البحث و يستنفد مجهوده الممکن له[۱].

و حينئذ إذا فحص المكلف و تمت له إقامه الحجه على جميع الموارد المحتمله كلها فذاك هو كل المطلوب و هو أقصى ما يرمى إليه المجتهد الباحث و يطلب منه و لكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين بأن تحصل له الأدله على الأحكام الإلزاميه كلها لعدم توفر الأدله على الجميع .و أما إذا فحص و لم تتم له إقامه الحجه إلا على جمله من الموارد و بقيت لديه موارد أخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف و يتعذر فيها إقامه الحجه لأى سبب كان[۱] فإن المكلف يقع لا محاله فى حاله من الشک تجعله فى حيره من أمر تكليفه .فما ذا تراه صانعا هل هناک حكم عقلى يركن إليه و يطمئن بالرجوع إلى مقتضاه أو أن الشارع قد راعى هذه الحاله للمكلف لعلمه بوقوعه فيها فجعل له وظائف عمليه يرجع إليها عند الحاجه و يعمل بها لتطمينه من الوقوع فى العقاب .

هذه أسئله يجب الجواب عنها .و هذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التى يجب عليه أن يعمل بها عند الشك و الحيره .و هذه الوظيفه أو الوظائف هى التى تسمى عند الأصوليين بالأصل العملى أو القاعده الأصوليه أو الدليل الفقاهتى .و قد اتضح لدى الأصوليين أن الوظيفه الجاريه فى جميع أبواب الفقه من غير اختصاص بباب دون باب هى على أربعه أنواع ۱ أصاله البراءه .۲ أصاله الاحتياط .۳ أصاله التخيير .۴ أصاله الاستصحاب .و من جميع ما تقدم يتضح لنا أولا أن موضوع هذا المقصد الرابع هو الشك بالحكم[۱].ثانيا أن هذه الأصول الأربعه مأخوذ فى موضوعها الشك بالحكم أيضا .ثم اعلم أن الحصر فى هذه الأصول الأربعه حصر استقرائى لأنها هى

التی وجدوا أنها تجری فی جمیع أبواب الفقه و لذا یمکن فرض أصول أخری غیرها و لو فی أبواب خاصه من الفقه و بالفعل هناک جمله من الأصول فی الموارد الخاصه یرجع إلیها الشاک فی الحکم مثل أصاله الطهاره الجاری فی مورد الشک بالطهاره فی الشبهه الحکمیه و الموضوعیه .و إنما تعددت هذه الأصول الأربعه فلتعدد مجاریها أی مواردها التی تختلف باختلاف حالات الشک إذ لکل أصل منها حاله من الشک هی مجراه علی وجه لا یجری فیها غیره من باقی الأصول .غیر أنه مما یجب علمه أن مجاری هذه الأصول لا تعرف کما لا یعرف أن مجری هذه الحاله هو مجری هذا الأصل مثلا إلا من طریق أدله جریان هذه الأصول و اعتبارها و فی بعضها اختلاف باختلاف الأقوال فیها .و قد ذکر مشایخ الأصول علی سبیل الفهرس فی مجاریها وجوها مختلفه لا یخلو بعضها من نقد و ملاحظات و أحسنها فیما یبدو ما أفاده شیخنا النائینی أعلی الله مقامه .و خلاصته أن الشک علی نحوین ۱ أن تکون للمشکوک حاله سابقه و قد لاحظها الشارع أی قد اعتبرها و هذا هو مجری الاستصحاب .۲ ألا تکون له حاله سابقه أو کانت و لکن لم یلاحظها الشارع و هذه الحاله لا تخلو عن إحدی صور ثلاث أ أن یکون التکلیف مجهولا مطلقا أی لم یعلم حتی بجنسه و هذه هی مجری أصاله البراءه .ب أن یکون التکلیف معلوما فی الجمله مع إمکان الاحتیاط و هذه

مجری أصاله الاحتیاط .ج أن یکون التکلیف معلوما کـذلک و لا یمکن الاحتیاط و هـذه مجری قاعده التخییر .و قبل الکلام فی کل واحده من هذه الأصول لا بد من بیان أمور من باب المقدمه تنویرا للأذهان .و هی الأول أن الشک فی الشیء ینقسم باعتبار الحکم المأخوذ فیه علی نحوین ۱ أن یکون مأخوذا موضوعا للحکم الواقعی کالشک فی عدد رکعات الصلاه فإنه قد یوجب فی بعض الحالات تبدل الحکم الواقعی إلی الرکعات المنفصله .۲ أن یکون مأخوذا موضوعا للحکم الظاهری و هذا النحو هو المقصود بالبحث فی المقام و أما النحو الأول فهو یدخل فی مسائل الفقه .الثانی أن الشک فی الشیء ینقسم باعتبار متعلقه أی الشیء المشکوک فیه علی نحوین ۱ أن یکون المتعلق موضوعا خارجیا کالشک فی طهاره ماء معین أو فی أن هذا المائع المعین خل أو خمر و تسمی الشبهه حینئذ موضوعیه .۲ أن یکون المتعلق حکما کلیا کالشک فی حرمه التدخین أو أنه من المفطرات للصوم أو نجاسه العصیر العنبی إذا غلا قبل ذهاب ثلثیه و تسمی الشبهه حینئذ حکمیه .و الشبهه الحکمیه هی المقصوده بالبحث فی هذا المقصد الرابع و إذا جاء التعرض لحکم الشبهات الموضوعیه فإنما هو استطرادی قد تقتضیه

طبیعه البحث باعتبار أن هذه الأصول فی طبیعتها تعم الشبهات الحکمیه و الموضوعیه فی جریانها و إلا فالبحث عن حکم الشک فی الشبهه الموضوعیه من مسائل الفقه .الثالث أنه قد علم مما تقدم فی صدر التنبیه أن الرجوع إلی الأصول العملیه أنما یصح بعد الفحص و الیأس من الظفر بالأماره علی الحکم الشرعی فی مورد الشبهه و منه یعلم أنه مع الأمل و وجود المجال للفحص لا وجه لإجراء الأصول و الاکتفاء بها فی مقام العمل بل اللازم أن یفحص حتی ییأس لأن ذلک هو مقتضی وجوب المعرفه و التعلم فلا معذر عن التکلیف الواقعی لو وقع فی مخالفته بالعمل بالأصل لا سیما مثل أصل البراءه

ص: ۲۷۲

الاستصحاب

اشاره

ص :۲۷۳

تعریفه

إذا تیقن المکلف بحکم أو بموضوع ذی حکم ثم تزلزل یقینه السابق بأن شک فی بقاء ما کان قد تیقن به سابقا فإنه بمقتضی ذهاب یقینه السابق یقع المکلف فی حیره من أمره فی مقام العمل هل یعمل علی وفق ما کان متیقنا به و لکنه ربما زال ذلک المتیقن فیقع فی مخالفه الواقع أو لا یعمل علی وفقه فینقضی ذلک الیقین بسبب ما عراه من الشک و یتحلل مما تیقن به سابقا و لکنه ربما کان المتیقن باقیا علی حاله لم یزل فیقع فی مخالفه الواقع إذن ما ذا تراه صانعا .لا شک أن هذه الحیره طبیعیه للمکلف الشاک فتحتاج إلی ما یرفعها من مستند شرعی فإن ثبت بالدلیل أن القاعده هی أن یعمل علی وفق الیقین السابق وجب الأخذ بها و یکون معذورا لو وقع فی المخالفه و إلا فلا بد أن یرجع إلی مستند یطمئنه من التحلل مما تیقن به سابقا و لو مثل أصل البراءه أو الاحتیاط .و قد ثبت لدی الکثیر من الأصولیین أن القاعده فی ذلک أن یأخذ بالمتیقن السابق عند الشک اللاحق فی بقائه علی اختلاف أقوالهم فی شروط جریان هذه القاعده و حدودها علی ما سیأتی .

و سموا هذه القاعده بالاستصحاب .و كلمه الاستصحاب مأخوذه فى أصل اشتقاقها من كلمه الصحبه من باب الاستفعال فتقول استصحبت هذا الشخص أى اتخذته صاحبا مرافقا لك و تقول استصحبت هذا الشيء أى حملته معك .و إنما صح إطلاق هذه الكلمه على هذه القاعده فى اصطلاح الأصوليين فباعتبار أن العامل بها يتخذ ما تيقن به سابقا صحيبا له إلى الزمان اللاحق فى مقام العمل .و عليه فكما يصح أن تطلق كلمه الاستصحاب على نفس الإبقاء العملى من الشخص المكلف العامل كذلك يصح إطلاقها على نفس القاعده لهذا الإبقاء العملى لأن القاعده فى الحقيقه إبقاء و استصحاب من الشارع حكما .إذا عرفت ذلك فينبغى أن يجعل التعريف لهذه القاعده المجعوله لا لنفس الإبقاء العملى من المكلف العامل بالقاعده لأن المكلف يقال له عامل بالاستصحاب و مجر له و إن صح أن يقال له إنه استصحب كما يقال له أجرى الاستصحاب .و على كل فموضوع البحث هنا هو هذه القاعده العامه و المقصود بالبحث إثباتها و إقامه الدليل عليها و بيان مدى حدود العمل بها فلا وجه لجعل التعريف لذات الإبقاء العملى الذى هو فعل العامل بالقاعده كما صنع بعضهم فوقع فى حيره من توجيه التعريفات .و إلى تعريف القاعده نظر من عرف الاستصحاب (بأنه إبقاء ما كان) فإن القاعده فى الحقيقه معناها إبقاؤه حكما و كذلك من عرفه(بأنه

ص :۲۷۶

الحکم ببقاء ما کان) و لذا(قال الشیخ الأنصاری عن ذلک التعریف و المراد بالإبقاء الحکم بالبقاء بعد أن قال إنه أسد التعاریف و أخصرها) .و لقد أحسن و أجاد فی تفسیر الإبقاء بالحکم بالبقاء لیدلنا علی أن المراد من الإبقاء الإبقاء حکما الذی هو القاعده لا الإبقاء عملا الذی هو فعل العامل بها .و قد اعترض علی هذا التعریف الذی استحسنه الشیخ بعده أمور نذکر أهمها و نجیب عنها منها لا جامع للاستصحاب بحسب المشارب فیه من جهه المبانی الثلاثه الآتیه فی حجیته و هی الأخبار و بناء العقلاء و حکم العقل .فلا یصح أن یعبر عنه بالإبقاء علی جمیع هذه المبانی و ذلک لأن المراد منه إن کان الإبقاء العملی من المکلف فلیس بهذا المعنی موردا لحکم العقل لأن المراد من حکم العقل هنا إذعانه کما سیأتی و إذعانه أنما هو ببقاء الحکم لا بإبقائه العملی من المکلف و إن کان المراد منه الإبقاء غیر المنسوب إلی المکلف فمن الواضح أنه لا جهه جامعه بین الإلزام الشرعی الذی هو متعلق بالإبقاء و بین البناء العقلائی و الإدراک العقلی .و الجواب یظهر مما سبق فإن المراد من الاستصحاب هو القاعده فی العمل المجعوله من قبل الشارع و هی قاعده واحده فی معناها علی جمیع المبانی غایه الأمر أن الدلیل علیها تاره یکون الأخبار و أخری بناء العقلاء و ثالثه إذعان العقل الذی یستکشف منه حکم الشرع .و منها أن التعریف المذکور لا یتکفل ببیان أرکان الاستصحاب

من نحو اليقين السابق و الشك اللاحق .و الجواب أن التعبير بإبقاء ما كان مشعر بالركنين معا أما الأول و هو اليقين السابق فيفهم من كلمه ما كان لأنه(كما أفاده الشيخ الأنصارى دخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم فعله الإبقاء أنه كان فيخرج من التعريف إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله) .و حينئذ لا يفرض أنه كان إلا إذا كان متيقنا و أما الثانى و هو الشك اللاحق فيفهم من كلمه الإبقاء الذى معناه الإبقاء حكما و تنزيلا و تعبدا و لا يكون الحكم التعبدى التنزيلى إلا فى مورد مفروض فيه الشك بالواقع الحقيقى بل مع عدم الشك بالبقاء لا معنى لفرض الإبقاء و إنما يكون بقاء للحكم و يكون أيضا عملا بالحاضر لا بما كان

مقومات الاستصحاب

بعد أن أشرنا إلى أن لقاعده الاستصحاب أركانا نقول تعقيبا على ذلك إن هذه القاعده تتقوم بعده أمور إذا لم تتوفر فيها فإما ألا تسمى استصحابا أو لا تكون مشموله لأدلته الآتيه و يمكن أن ترتقى هذه المقومات إلى سبعه أمور حسبما تقتنص من كلمات الباحثين ۱ اليقين و المقصود به اليقين بالحاله السابقه سواء كانت حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعى و قد قلنا سابقا إن ذلك ركن فى الاستصحاب لأن المفهوم من الأخبار الداله عليه بل من معناه أن يثبت يقين بالحاله السابقه و أن لثبوت هذا اليقين عليه فى القاعده و لا فرق فى ذلك بين أن نقول بأن اعتبار سبق اليقين من جهه كونه صفه قائمه بالنفس و بين أن نقول بذلك من جهه كونه طريقا و كاشفا و سيأتى بيان وجه الحق من القولين .

٢ الشک و المقصود منه الشک فی بقاء المتیقن و قد قلنا سابقا إنه رکن فی الاستصحاب لأنه لا معنی لفرض هذه القاعده و لا للحاجه إلیها مع فرض بقاء الیقین أو تبدله بیقین آخر و لا یصح أن تجری إلا فی فرض الشک ببقاء ما کان متیقنا فالشک مفروغ عنه فی فرض جریان قاعده الاستصحاب فلا بد أن یکون مأخوذا فی موضوعها .و لکن ینبغی ألا یخفی أن المقصود من الشک ما هو أعم من الشک بمعناه الحقیقی أی تساوی الاحتمالین و من الظن غیر المعتبر فیکون المراد منه عدم العلم و العلمی مطلقا و سیأتی الإشاره إلی سر ذلک .٣ اجتماع الیقین و الشک فی زمان واحد بمعنی أن یتفق فی آن واحد حصول الیقین و الشک لا بمعنی أن مبدأ حدوثهما یکون فی آن واحد بل قد یکون مبدأ حدوث الیقین قبل حدوث الشک کما هو المتعارف فی أمثله الاستصحاب و قد یکونان متقارنین حدوثا کما لو علم یوم الجمعه مثلا بطهاره ثوبه یوم الخمیس و فی نفس یوم الجمعه فی آن حصول العلم حصل له الشک فی بقاء الطهاره السابقه إلی یوم الجمعه و قد یکون مبدأ حدوث الیقین متأخرا عن حدوث الشک کما لو حدث الشک یوم الجمعه فی طهاره ثوبه و استمر الشک إلی یوم السبت ثم حدث له یقین یوم السبت فی أن الثوب کان طاهرا یوم الخمیس فإن کل هذه الفروض هی مجری للاستصحاب .و الوجه فی اعتبار اجتماع الیقین و الشک فی الزمان واضح لأن ذلک هو المقوم لحقیقه الاستصحاب الذی هو إبقاء ما کان إذ لو لم یجتمع الیقین السابق مع الشک اللاحق زمانا فإنه لا یفرض ذلک إلا فیما إذا تبدل الیقین بالشک و سری الشک إلیه فلا یکون العمل بالیقین إبقاء لما کان بل

هـذا مورد قاعـده اليقين المباينه فى حقيقتها لقاعـده الاستصـحاب و سـتأتى الإشاره إليها .۴ تعـدد زمان المتيقن و المشـكوك و يشـعر بهـذا الشـرط نفس الشـرط الثالث المتقدم لأنه مع فرض وحده زمان اليقين و الشك يسـتحيل فرض اتحاد زمان المتيقن و المشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك كما سيأتى اشتراط ذلک فى الاستصحاب أيضا و ذلک لأن معناه اجتماع اليقين و الشک بشـىء واحـد و هو محال و الحقيقه أن وحـده زمان صـفتى اليقين و الشک بشـىء واحـد يسـتلزم تعـدد زمان متعلقهما و بالعكس أى أن وحده زمان متعلقهما يسـتلزم تعدد زمان الصفتين .و عليه فلا يفرض الاستصحاب إلا فى مورد اتحاد زمان اليقين و الشک مع تعدد زمان متعلقهما و أما فى فرض العكس بأن يتعدد زمانهما مع اتحاد زمان متعلقهما بأن يكون فى الزمان اللاحق شاكا فى نفس ما تيقنه سابقا بوصف وجوده السابق فإن هـذا هو مورد ما يسـمى بقاعده اليقين و العمل باليقين لا يكون إبقاء لما كان مثلا إذا تيقن بحياه شـخص يوم الجمعه ثم شک يوم السـبت بنفس حياته يوم الجمعه بأن سـرى الشک إلى يوم الجمعه أى أنه تبـدل يقينه السابق إلى الشک فإن العمل على اليقين لا يكون إبقاء لما كان لأنه حينئذ لم يحرز ما كان تيقن به أنه كان و من أجل هذا عبروا عن مورد قاعده اليقين بالشک السارى .و هذا هو الفرق الأساسـى بين القاعدتين و سـيأتى أن أخبار الاستصحاب لا تشملها و لا دليل عليها غيرها .۵ وحده متعلق اليقين و الشک أى إن الشک يتعلق بنفس ما

تعلق به اليقين مع قطع النظر عن اعتبار الزمان و هذا هو المقوم لمعنى الاستصحاب الذى حقيقته إبقاء ما كان .و بهذا تفترق قاعده الاستصحاب عن قاعده المقتضى و المانع التى موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى و الشك فى الرافع أى المانع فى تأثيره فيكون المشكوك فيها غير المتيقن فإن من يذهب إلى صحه هذه القاعده يقول إنه يجب البناء على تحقق المقتضى بالفتح إذا تيقن بوجود المقتضى بالكسر و يكفى ذلك بلا حاجه إلى إحراز عدم المانع من تأثيره أى إن مجرد إحراز المقتضى كاف فى ترتيب آثار مقتضاه و سيأتى الكلام إن شاء الله تعالى فيها .۶ سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك أى إنه يجب أن يتعلق الشك فى بقاء ما هو متيقن الوجود سابقا و هذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتيقن متأخرا عن زمان المشكوك بأن يشك فى مبدإ حدوث ما هو متيقن الوجود فى الزمان الحاضر فإن هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقرى الذى لا دليل عليه .مثاله ما لو علم بأن صيغه افعل حقيقه فى الوجوب فى لغتنا الفعليه الحاضره و شك فى مبدإ حدوث وضعها لهذا المعنى هل كان فى أصل وضع لغه العرب أو إنها نقلت عن معناها الأصلى إلى هذا المعنى فى العصور الإسلاميه فإنه يقال هنا إن الأصل عدم النقل لغرض إثبات أنها موضوعه لهذا المعنى فى أصل اللغه و معنى ذلك فى الحقيقه جر اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم و مثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاص و لا تكفى فيه أخبار الاستصحاب و لا أدلته الأخرى لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين

ص :۲۸۱

المتأخر .۷ فعليه الشک و اليقين بمعنى أنه لا يكفى الشك التقديرى و لا اليقين التقديرى و اعتبار هذا الشرط لا من أجل أن الاستصحاب لا ـ يتحقق معناه إلا بفرضه بل لأن ذلک مقتضى ظهور لفظ الشک و اليقين فى أخبار الاستصحاب فإنهما ظاهران فى كونهما فعليين كسائر الألفاظ فى ظهورها فى فعليه عناوينها .و إنما يعتبر هذا الشرط فى قبال من يتوهم جريان الاستصحاب فى مورد الشك التقديرى و مثاله كما ذكره بعضهم ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله و صلى ثم بعد الفراغ من الصلاه شك فى أنه هل تطهر قبل الدخول فى الصلاه فإن مقتضى قاعده الفراغ صحه صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل و عدم وجود الشك قبله و لا نقول بجريان استصحاب الحدث إلى حين الصلاه لعدم فعليه الشك إلا بعد الصلاه و أما الاستصحاب الجارى بعد الصلاه فهو محكوم لقاعده الفراغ أما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديرى و كان يقدر فيه الشك فى الحدث لو أنه التفت قبل الصلاه فإن المصلى حينئذ يكون بمنزله من دخل فى الصلاه و هو غير متطهر يقينا فلا تصح صلاته و إن كان غافلا حين الصلاه و لا تصححها قاعده الفراغ لأنها لا تكون حاكمه على الاستصحاب الجارى قبل الدخول فى الصلاه

معنى حجيه الاستصحاب

من جمله المناقشات فى تعريف الاستصحاب المتقدم و هو إبقاء ما كان و نحوه ما قاله بعضهم (أنه لا شک فى صحه توصيف الاستصحاب بالحجيه مع أنه لو أريد منه ما يؤدى معنى الإبقاء لا يصح وصفه

بالحجه لأنه إن أريد منه الإبقاء العملى المنسوب إلى المكلف فواضح عدم صحه توصيفه بالحجه لأنه ليس الإبقاء العملى يصح أن يكون دليلا على شىء و حجه فيه و إن أريد منه الإلزام الشرعى فإنه مدلول الدليل لا أنه دليل على نفسه و حجه على نفسه و كيف يكون دليلا- على نفسه و حجه على نفسه فهو من هذه الجهه شأنه شأن الأحكام التكليفيه المدلوله للأدله) .قلت نستطيع حل هذه الشبهه بالرجوع إلى ما ذكرناه من معنى الإبقاء الذى هو مؤدى الاستصحاب و هو أن المراد به القاعده الشرعيه المجعوله فى مقام العمل فليس المراد منه الإبقاء العملى المنسوب إلى المكلف و لا الإلزام الشرعى فيصح توصيفه بالحجه و لكن لا- بمعنى الحجه فى باب الأمارات بل بالمعنى اللغوى لها لأنه لا معنى لكون قاعده العمل دليلا على شىء مثبته له بل هى الأمر المجعول من قبل الشارع فتحتاج إلى إثبات و دليل كسائر الأحكام التكليفيه من هذه الجهه و لكنه نظرا إلى أن العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذرا للمكلف إذا وقع فى مخالفه الواقع كما أنه يصح الاحتجاج بها على المكلف إذا لم يعمل على وفقها فوقع فى المخالفه صح أن توصف بكونها حجه بالمعنى اللغوى و بهذه الجهه يصح التوصيف بالحجه سائر الأصول العمليه و القواعد الفقهيه المجعوله للشاك الجاهل بالواقع فإنها كلها توصف بالحجه فى تعبيراتهم و لا شك فى أنه لا معنى لأن يراد منها الحجه فى باب الأمارات فيتعين أن يراد منها هذا المعنى اللغوى من الحجه .و بهذه الجهه تفترق القواعد و الأصول الموضوعه للشاك عن سائر الأحكام التكليفيه فإنها لا يصح توصيفها بالحجه مطلقا حتى بالمعنى اللغوى .

ص :۲۸۳

غير أنه يجب ألا يغيب عن البال أن توصيف القواعد و الأصول الموضوعه للشاك بالحجه يتوقف على ثبوت مجعوليتها من قبل الشارع بالدليل الدال عليها فالحجه فى الحقيقه هى القاعده المجعوله للشاک بما أنها مجعوله من قبله و إلا إذا لم تثبت مجعوليتها لا يصح أن تسمى قاعده فضلا عن توصيفها بالحجه .و عليه فيكون المقوم لحجيه القاعده المجعوله للشاك أيه قاعده كانت هو الدليل الدال عليها الذى هو حجه بالمعنى الاصطلاحى .و إذا ثبت صحه توصيف نفس قاعده الاستصحاب بالحجه بالمعنى اللغوى لم تبق حاجه إلى التأويل لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجه كما صنع بعض مشايخنا طيب الله ثراه إذ جعل الموصوف بالحجه فيه على اختلاف المبانى أحد أمور ثلاثه ۱ اليقين السابق باعتبار أنه يكون منجزا للحكم حدوثا عقلا و الحكم بقاء بجعل الشارع .۲ الظن بالبقاء اللاحق بناء على اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل .۳ مجرد الكون السابق فإن الوجود السابق يكون حجه فى نظر العقلاء على الوجود الظاهرى فى اللاحق لا من جهه وثاقه اليقين السابق و لا من جهه رعايه الظن بالبقاء اللاحق بل من جهه الاهتمام بالمقتضيات و التحفظ على الأغراض الواقعيه .فإن كل هذه التأويلات أنما نلتجئ إليها إذا عجزنا عن تصحيح توصيف نفس الاستصحاب بالحجه و قد عرفت صحه توصيفه بالحجه بمعناها اللغوى ثم لا شک فى أن الموصوف بالحجه فى لسان الأصوليين

نفس الاستصحاب لا- اليقين المقوم لتحققه و لا- الظن بالبقاء و لا- مجرد الكون السابق و إن كان ذلک کله مما يصح توصيفه بالحجه .

هل الاستصحاب أماره أو أصل

بعد أن تقدم أنه لا- يصح توصيف قاعده العمل للشاک أيه قاعده کانت بالحجه فی باب الأمارات يتضح لک أنه لا يصح توصيفها بالأماره فإنه تکون أماره علی أی شیء و علی أی حکم و لا فرق فی ذلک بين قاعده الاستصحاب و بين غيرها من الأصول العمليه و القواعد الفقهيه .إذ إن قاعده الاستصحاب فی الحقيقه مضمونها حکم عام و أصل عملی يرجع إليها المکلف عند الشک و الحيره ببقاء ما کان و لا- يفرق فی ذلک بين أن يکون الدليل عليها الأخبار أو غيرها من الأدله کبناء العقلاء و حکم العقل و الإجماع .و لکن الشيخ الأنصاری أعلی الله مقامه فرق فی الاستصحاب بين أن يکون مبناه الأخبار فيکون أصلا و بين أن يکون مبناه حکم العقل فيکون أماره (قال ما نصه أن عد الاستصحاب من الأحکام الظاهريه الثابته للشیء بوصف کونه مشکوک الحکم نظير أصل البراءه و قاعده الاشتغال مبنی علی استفادته من الأخبار و أما بناء علی کونه من أحکام العقل فهو دليل ظنی اجتهادی نظير القياس و الاستقراء علی القول بهما) .أقول و کأن من تأخر عنه أخذ هذا الرأی إرسال المسلمات و الذی يظهر من القدماء أنه معدود عندهم من الأمارات کالقياس إذ لا مستند لهم عليه إلا حکم العقل غير أن الذی يبدو لی أن الاستصحاب حتی علی القول بأن مستنده حکم العقل لا يخرج عن کونه قاعده عمليه ليس

مضمونها إلا حكما ظاهريا مجعولا للشاك و أما الظن ببقاء المتيقن على تقدير حكم العقل و على تقدير حجيه مثل هذا الظن لا يكون إلا مستندا للقاعده و دليلا عليها و شأنه فى ذلك شأن الأخبار و بناء العقلاء لا أن الظن هو نفس القاعده حتى تكون أماره لأن هذا الظن نستنتج منه أن الشارع جعل هذه القاعده الاستصحابيه لأجل العمل بها عند الشك و الحيره .و الحاصل أن هذا الظن يكون مستندا للاستصحاب لا أنه نفس الاستصحاب و هو من هذه الجهه كالأخبار و بناء العقلاء فكما أن الأخبار يصح أن توصف بأنها أماره على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعى على اعتبارها و لا يلزم من ذلك أن يكون نفس الاستصحاب أماره كذلك يصح أن يوصف هذا الظن بأنه أماره إذا قام الدليل القطعى على اعتباره و لا يلزم منه أن يكون نفس الاستصحاب أماره .فاتضح أنه لا يصح توصيف الاستصحاب بأنه أماره على جميع المبانى فيه و أنما هو أصل عملى لا غير

الأقوال فى الاستصحاب

قد تشعب فى الاستصحاب أقوال العلماء تشعبات يصعب حصرها على ما يبدو و نحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء فى رسائل الشيخ الأنصارى ثقه بتحقيقه و هو خريت هذه الصناعه الصبور على ملاحقه أقوال العلماء و تتبعها (قال رحمه الله بعد أن توسع فى نقل الأقوال و التعقيب عليها ما نصه هذه جمله ما حضرنى من كلمات الأصحاب و المتحصل منها فى بادى النظر أحد عشر قولا ١ القول بالحجيه مطلقا[١].

۲ عـدمها مطلقا .۳ التفصـيل بين العدمى و الوجودى .۴ التفصـيل بين الأـمور الخارجيه و بين الحكم الشـرعى مطلقا فلا يعتبر فى الأول .۵ التفصـيل بين الحكم الشرعى الكلى و غيره فلا يعتبر فى الأول إلا فى عدم النسخ .۶ التفصيل بين الحكم الجزئى و غيره فلا يعتبر فى غير الأول .و هذا هو الذى ربما يسـتظهر من كلام المحقق الخونسارى فى حاشيه شرح الدروس على ما حكاه السيد فى شرح الوافيه .۷ التفصـيل بين الأحكام الوضـعيه يعنى نفس الأسـباب و الشروط و الموانع و الأحكام التكليفيه التابعه لها و بين غيرها من الأحكام الشـرعيه فتجرى فى الأول دون الثانى .۸ التفصـيل بين ما ثبت بالإجماع و غيره فلا يعتبر فى الأول .۹ التفصيل بين كون المستصـحب مما ثبت بـدليله أو من الخارج اسـتمراره فشك فى الغايه الرافعه له و بين غيره فيعتبر فى الأول دون الثانى كمـا هو ظاهر المعارج .۱۰ هـذا التفصـيل مع اختصـاص الشـک بوجود الغـايه كما هو الظاهر من المحقق السبزوارى .۱۱ زياده الشك فى مصداق الغايه من جهه الاشـتباه المصداقى دون المفهومى كما هو ظاهر ما سيجىء من المحقق الخونسارى .ثم إنه لو بنى على ملاـحظه ظواهر كلمـات من تعرض لهـذه المسأله فى الأـصول و الفروع لزادت الأـقوال على العـدد المـذكور بكثير بل يحصل

ص :۲۸۷

لعالم واحد قولان أو أزيد فى المسأله إلا أن صرف الوقت فى هذا مما لا ينبغى .و الأقوى هو القول التاسع و هو الذى اختاره المحقق انتهى ما أردنا نقله من عباره الشيخ الأعظم) .و ينبغى أن يزاد تفصيل آخر لم يتعرض له فى نقل الأقوال و هو رأى خاص به إذ فصل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل عقلى فلا يجرى فيه الاستصحاب و بين ما ثبت بدليل آخر فيجرى فيه و لعله إنما لم يذكره فى ضمن الأقوال لأنه يرى أن الحكم الثابت بدليل عقلى لا يمكن أن يتطرق إليه الشك بل إما أن يعلم بقاؤه أو يعلم زواله فلا يتحقق فيه ركن الاستصحاب و هو الشك فلا يكون ذلك تفصيلا فى حجيه الاستصحاب .و قبل أن ندخل فى مناقشه الأقوال و الترجيح بينها ينبغى أن نذكر الأدله على الاستصحاب التى تمسك بها القائلون بحجيته لنناقشها و نذكر مدى دلالتها

أدله الاستصحاب

الدليل الأول بناء العقلاء

لا ـ شک فی أن العقلاء من الناس علی اختلاف مشاربهم و أذواقهم جرت سیرتهم فی عملهم و تبانوا فی سلوکهم العملی علی الأخذ بالمتیقن السابق عند الشک اللاحق فی بقائه و علی ذلک قامت معایش العباد و لو لا ذلک لاختل النظام الاجتماعی و لما قامت لهم سوق و تجاره .و قیل إن ذلک مرتکز حتی فی نفوس الحیوانات فالطیور ترجع إلی أوکارها و الماشیه تعود إلی مرابضها و لکن هذا التعمیم للحیوانات محل نظر بل ینبغی أن یعد من المهازل لعدم حصول الاحتمال عندها حتی یکون ذلک منها استصحابا بل تجری فی ذلک علی وفق عادتها بنحو لا شعوری .و علی کل حال فإن بناء العقلاء فی عملهم مستقر علی الأخذ بالحاله السابقه عند الشک فی بقائها فی جمیع أحوالهم و شئونهم مع الالتفات إلی ذلک و التوجه إلیه .و إذا ثبتت هذه المقدمه ننتقل إلی مقدمه أخری فنقول إن الشارع من العقلاء بل رئیسهم فهو متحد المسلک معهم فإذا لم یظهر منه الردع عن طریقتهم العملیه یثبت علی سبیل القطع أنه لیس له مسلک آخر غیر مسلکهم و إلا ـ لظهر و بان و لبلغه الناس و قد تقدم مثل ذلک فی حجیه خبر الواحد .و هذا الدلیل کما تری یتکون من مقدمتین قطعیتین

۱ ثبوت بناء العقلاء على إجراء الاستصحاب .۲ كشف هذا البناء عن موافقه الشارع و اشتراكه معهم .و قد وقعت المناقشه فى المقدمتين معا و يكفى فى المناقشه ثبوت الاحتمال فيبطل به الاستدلال لأن مثل هذه المقدمات يجب أن تكون قطعيه و إلا فلا يثبت بها المطلوب و لا تقوم بها للاستصحاب و نحوه حجه .أما الأولى (فقد ناقش فيها أستاذنا الشيخ النائينى رحمه الله بأن بناء العقلاء لم يثبت إلا فيما إذا كان الشك فى الرافع أما إذا كان الشك فى المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء على ما سيأتى من معنى المقتضى و الرافع اللذين يقصدهما الشيخ الأنصارى فيكون بناء العقلاء هذا دليلا على التفصيل المختار له و هو القول التاسع) .و لا يبعد صحه ما أفاده من التفصيل فى بناء العقلاء بل يكفى احتمال اختصاص بنائهم بالشك فى الرافع و مع الاحتمال يبطل الاستدلال كما سبق و أما المقدمه الثانيه فقد ناقش فيها شيخنا الآخوند فى الكفايه بوجهين نذكرهما و نذكر الجواب عنهما أولا أن بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع إلا إذا أحرزنا أن منشأ بنائهم العملى هو التعبد بالحاله السابقه من قبلهم أى أنهم يأخذون بالحاله السابقه من أجل أنها سابقه لنستكشف منه تعبد الشارع و لكن ليس هذا بمحرز منهم إذا لم يكن مقطوع العدم فإنه من الجائز قريبا أن أخذهم بالحاله السابقه لا لأجل أنها حاله سابقه بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مره أو لأجل الاحتياط أخرى أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثه أو لأجل ظنهم بالبقاء و لو نوعا رابعه أو لأجل غفلتهم عن الشك أحيانا خامسه و إذا كان الأمر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بالحاله السابقه الذى هو النافع فى المقصود .

و الجواب أن المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تبانيهم العملى على الأخذ بالحاله السابقه و هذا ثابت عندهم من غير شك أى أن لهم قاعده عمليه تبانوا عليها و يتبعونها أبدا مع الالتفات و التوجه إلى ذلك أما فرض الغفله من بعضهم أحيانا فهو صحيح و لكن لا- يضر فى ثبوت التبانى منهم دائما مع الالتفات و لا يضر فى استكشاف مشاركه الشارع معهم فى تبانيهم اختلاف أسباب التبانى عندهم من جهه مجرد الكون السابق أو من جهه الاطمئنان عندهم أو الظن لأجل الغلبه أو لأى شىء آخر من هذا القبيل فهى قاعده ثابته عندهم فتكون ثابته أيضا عند الشارع و لا يلزم أن يكون ثبوتها عنده من جميع الأسباب التى لاحظوها و إذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده إلا- التعبد بها من قبله فتكون حجه على المكلف و له .نعم احتمال كون السبب فى بنائهم و لو أحيانا رجاء تحصيل الواقع أو الاحتياط من قبلهم قد يضر فى استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعده لأنها لا تكون عندهم كقاعده لأجل الحاله السابقه و لكن الرجاء بعيد جدا من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن أو تعبد بالحاله السابقه لاحتمال أن الواقع غير الحاله السابقه بل قد يترتب على عدم البقاء أغراض مهمه فالبناء على البقاء خلاف الرجاء و كذلك الاحتياط قد يقتضى البناء على عدم البقاء فهذه الاحتمالات ساقطه فى كونها سببا لتبانى العقلاء و لو أحيانا .ثانيا بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان نقول إن هذا لا يستكشف منه حكم الشارع إلا إذا أحرزنا رضاه ببنائهم و ثبت لدينا أنه ماض عنده و لكن لا دليل على هذا الرضا و الإمضاء بل

إن عمومات الآيات و الأخبار الناهيه عن اتباع غير العلم كافيه فى الردع عن اتباع بناء العقلاء و كذلك ما دل على البراءه و الاحتياط فى الشبهات بل احتمال عمومها للمورد كاف فى تزلزل اليقين بهذه المقدمه فلا وجه لاتباع هذا البناء إذ لا بد فى اتباعه من قيام الدليل على أنه ممضى من قبل الشارع و لا دليل .و الجواب ظاهر من تقريبنا للمقدمه الثانيه على النحو بيناه فإنه لا يجب فى كشف موافقه الشارع إحراز إمضائه من دليل آخر لأن نفس بناء العقلاء هو الدليل و الكاشف عن موافقته كما تقدم فيكفى فى المطلوب عدم ثبوت الردع و لا حاجه إلى دليل آخر على إثبات رضاه و إمضائه .و عليه فلم يبق علينا إلا النظر فى الآيات و الأخبار الناهيه عن اتباع غير العلم فى أنها صالحه للردع فى المقام أو غير صالحه و الحق أنها غير صالحه لأن المقصود من النهى عن اتباع غير العلم هو النهى عنه لإثبات الواقع به و ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع فلا يشمل هذا النهى الاستصحاب الذى هو قاعده كليه يرجع إليها عند الشك فلا ترتبط بالموضوع الذى نهت عنه الآيات و الأخبار حتى تكون شامله لمثله أى أن الاستصحاب خارج عن الآيات و الأخبار تخصصا .و أما ما دل على البراءه أو الاحتياط فهو فى عرض الدليل على الاستصحاب فلا يصلح للردع عنه لأن كلا منهما موضوعه الشك بل أدله الاستصحاب مقدمه على أدله هذه الأصول كما سيأتى

الدليل الثانی حکم العقل

و المقصود منه هنا هو حکم العقل النظری لا العملی إذ یـذعن بالملازمه بین العلم بثبوت الشـیء فی الزمان السابق و بین رجحان بقـائه فی الزمـان اللاحق عنـد الشک ببقائه .أی أنه إذا علم الإنسان بثبوت شـیء فی زمان ثم طرأ ما یزلزل العلم ببقائه فی الزمان اللاحق فإن العقل یحکم برجحان بقائه و بأنه مظنون البقاء و إذا حکم العقل برجحان البقاء فلا بد أن یحکم الشرع أیضا برجحان البقاء .و إلی هذا یرجع(ما نقل عن العضدی فی تعریف الاستصحاب بأن معناه أن الحکم الفلانی قد کان و لم یعلم عدمه و کل ما کان کذلک فهو مظنون البقاء) .أقول و هذا حکم العقل لا ینهض دلیلا علی الاستصحاب علی ما سنشرحه و الظاهر أن القدماء القائلین بحجیته لم یکن عندهم دلیلا علیه غیر هذا الدلیل کما یظهر جلیا من تعریف العضدی المتقدم إذ أخذ فیه نفس حکم العقل هذا و لعله لأجل هذا أنکره من أنکره من قدماء أصحابنا إذ لم یتنبهوا إلی أدلته الأخری علی ما یظهر فإنه أول من تمسک ببناء العقلاء العلامه الحلی فی النهایه و أول من تمسک بالأخبار الشیخ عبد الصمد والد الشیخ البهائی و تبعه صاحب الذخیره و شارح الدروس و شاع بین من تأخر عنهم (کما حقق ذلک الشیخ الأنصاری فی رسائله فی الأمر الأول من مقدمات الاستصحاب ثم قال نعم ربما یظهر من الحلی فی السرائر الاعتماد علی هذه الأخبار حیث عبر عن استصحاب نجاسه الماء المتغیر بعد

زوال تغیره من قبل نفسه بنقض الیقین بالیقین و هـذه العباره ظاهره أنها مأخوذه من الأخبار) .و علی کل حال فهذا الدلیل العقلی فیه مجال للمناقشه من وجهین الأول فی أصل الملازمه العقلیه المدعاه و یکفی فی تکذیبها الوجدان فإنا نجد أن کثیرا ما یحصل العلم بالحاله السابقه و لا یحصل الظن ببقائها عنـد الشک لمجرد ثبوتها سابقا .الثانی علی تقدیر تسلیم هذه الملازمه فإن أقصـی ما یثبت بها حصول الظن بالبقاء و هذا الظن لا یثبت به حکم الشـرع إلا بضمیمه دلیل آخر یدل علی حجیه هذا الظن بالخصوص لیسـتثنی مما دل علی حرمه التعبـد بالظن و الشأن کل الشأن فی إثبات هـذا الـدلیل فلا تنهض هذه الملازمه العقلیه علی تقدیرها دلیلا بنفسـها علی الحکم الشـرعی و لو کان هناک دلیل علی حجیه هـذا الظن بالخصوص لکان هو الدلیل علی الاستصـحاب لا الملازمه و إنما تکون الملازمه محققه لموضوعه .ثم ما المراد من قولهم إن الشارع یحکم برجحان البقاء علی طبق حکم العقلاء فـإنه علی إطلاقه موجب للإیهام و المغالطه فإنه إن کان المراد أنه یظن بالبقاء کما یظن سائر الناس فلا معنی له و إن کان المراد أنه یحکم بحجیه هـذا الرجحـان فهـذا لا تقتضـیه الملازمه بل یحتاج إثبات ذلک إلی دلیل آخر کما ذکرنا و إن کان المراد أنه یحکم بأن البقاء مظنون و راجـح عنـد الناس أی یعلم بـذلک فهـذا و إن کان تقتضـیه الملازمه و لکن هذا المقدار غیر نافع و لا یکفی وحـده فی إثبات المطلوب إذ لا یکشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن و رضاه به و النافع فی الباب إثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لا حکمه بأن هذا الشیء مظنون البقاء عند الناس

الدليل الثالث الإجماع

نقل جماعه الاتفاق على اعتبار الاستصحاب منهم(صاحب المبادئ على ما نقل عنه إذ قال الاستصحاب حجه لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك فى أنه طرأ ما يزيله أم لا ـ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولا ـ) .أقول إن تحصيل الإجماع فى هذه المسأله مشكل جدا لوقوع الاختلافات الكثيره فيها كما سبق إلا أن يراد منه حصول الإجماع فى الجمله على نحو الموجبه الجزئيه فى مقابل السلب الكلى و هذا الإجماع بهذا المقدار قطعى أ لا ترى أن الفقهاء فى مسأله من تيقن بالطهاره و شك فى الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسى بل من قبله إلى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهاره السابقه بلا ـ نكير منهم و كذا فى كثير من المسائل مما هو نظير ذلك و معلوم أن فرض كلامهم فى مورد الشك اللاحق لا فى مورد الشك السارى فلا يكون حكمهم بذلك من جهه قاعده اليقين بل و لا من جهه قاعده المقتضى و المانع .و الحاصل أن هذا و مثله يكفى فى الاستدلال على اعتبار الاستصحاب فى الجمله فى مقابل السلب الكلى و هو قطعى بهذا المقدار و يمكن حمل قول منكر الاستصحاب مطلقا على إنكار حجيته من طريق الظن لا من أى طريق كان فى مقابل من قال بحجيته لأجل تلك الملازمه العقليه المدعاه .نعم دعوى الإجماع على حجيه مطلق الاستصحاب أو فى خصوص ما إذا كان الشك فى الرافع فى غايه الإشكال بعد ما عرفت من تلك الأقوال

ص: ۲۹۵

الدليل الرابع الأخبار

اشاره

و هی العمده فی إثبات الاستصحاب و علیها التعویل و إذا کانت أخبار آحاد فقد تقدم حجیه خبر الواحد مضافا إلی أنها مستفیضه و مؤیده بکثیر من القرائن العقلیه و النقلیه (و إذا کان الشیخ الأنصاری قد شک فیها بقوله هذه جمله ما وقفت علیه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب و قد عرفت عدم ظهور الصحیح منها و عدم صحه الظاهر منها) فإنها فی الحقیقه هی جل اعتماده فی مختاره و قد عقب هذا الکلام بقوله (فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر و التعاضد) ثم أیدها بالأخبار الوارده فی الموارد الخاصه .و علی کل حال فینبغی النظر فیها لمعرفه حجیتها و مدی دلالتها و لنذکرها واحده فنقول

۱ صحیحه زراره الأولی

و هی مضمره لعدم ذکر الإمام المسئول فیها و لکنه کما قال الشیخ الأنصاری لا یضرها الإضمار و الوجه فی ذلک أن زراره لا یروی عن غیر الإمام لا سیما مثل هذا الحکم بهذا البیان و المنقول عن فوائد العلامه الطباطبائی أن المقصود به الإمام الباقر علیه السلام .(قال زراره:قلت له الرجل ینام و هو علی وضوء أ یوجب الخفقه و الخفقتان علیه الوضوء

قال یا زراره قد تنام العین و لا ینام القلب و الأذن فإذا نامت العین و الأذن فقد وجب الوضوء قلت فإن حرک فی جنبه شیء و هو لا یعلم قال لا حتی یستیقن أنه قد نام حتی یجیء من ذلک أمر بین و إلا فإنه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک أبدا و لکنه ینقضه بیقین آخر) و نذکر فی هذه الصحیحه بحثین الأول فی فقهها و لا یخفی أن فیها سؤالین أولهما عن شبهه مفهومیه حکمیه لغرض معرفه سعه موضوع النوم من جهه کونه ناقضا للوضوء إذ لا شک فی أنه لیس المقصود السؤال عن معنی النوم لغه و لا عن کون الخفقه أو الخفقتین ناقضه للوضوء علی نحو الاستقلال فی مقابل النوم فینحصر أن یکون مراده و الجواب قرینه علی ذلک أیضا هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقه و الخفقتین مع علم السائل بأن النوم فی نفسه له مراتب تختلف شده و ضعفا و منه الخفقه و الخفقتان و مع علمه بأن النوم ناقض للوضوء فی الجمله فلذلک أجاب الإمام بتحدید النوم الناقض و هو الذی تنام فیه العین و الأذن معا أما ما تنام فیه العین دون القلب و الأذن کما فی الخفقه و الخفقتین فلیس ناقضا .و أما السؤال الثانی فهو لا- شک عن الشبهه الموضوعیه بقرینه الجواب لأنه لو کان مراد السائل الاستفهام عن مرتبه أخری من النوم التی لا یحس معها بما یتحرک فیه جنبه لکان ینبغی أن یرفع الإمام شبهته بتحدید آخر للنوم الناقض و لو کانت شبهه السائل شبهه

مفهوميه حكميه لما كان معنى لفرض الشك فى الحكم الواقعى فى جواب الإمام ثم إجراء الاستصحاب و لما صح أن يفرض الإمام استيقان السائل بالنوم تاره و عدم استيقانه أخرى لأن الشبهه لو كانت مفهوميه حكميه لكان السائل عالما بأن هذه المرتبه هى من النوم و لكن يجهل حكمها كالسؤال الأول .و إذا كان الأمر كذلك فالجواب الأخير إذا كان متضمنا لقاعده الاستصحاب كما سيأتى فموردها يكون حينئذ خصوص الشبهه الموضوعيه فيقال حينئذ لا يستكشف من إطلاق الجواب عموم القاعده للشبهه الحكميه الذى يهمنا بالدرجه الأولى إثباته إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن فى مقام التخاطب و قد تقدم فى الجزء الأول أن ذلك يمنع من التمسك بالإطلاق و إن لم يكن صالحا للقرينيه لما هو المعروف أن المورد لا يخصص العام و لا يقيد المطلق .نعم قد يقال فى الجواب إن كلمه أبدا لها من قوه الدلاله على العموم و الإطلاق ما لا يحد منها القدر المتيقن فى مقام التخاطب فهى تعطى فى ظهورها القوى أن كل يقين مهما كان متعلقه و فى أى مورد كان لا ينقض بالشك أبدا .الثانى فى دلالتها على الاستصحاب .و تقريب الاستدلال بها أن قوله عليه السلام فإنه على يقين من وضوئه جمله خبريه هى جواب الشرط[۱] و معنى هذه الجمله الشرطيه أنه إن لم

یستیقن بأنه قد نام فإنه باق علی یقین من وضوئه أی أنه لم یحصل ما یرفع الیقین به و هو الیقین بالنوم و هذه مقدمه تمهیدیه و توطئه لبیان أن الشک لیس رافعا للیقین و إنما الذی یرفعه الیقین بالنوم و لیس الغرض منها لا بیان أنه علی یقین من وضوئه لیقول ثانیا إنه لا ینبغی أن یرفع الید عن هذا الیقین إذ لا موجب لانحلاله و رفع الید عنه إلا الشک الموجود و الشک بما هو شک لا یصلح أن یکون رافعا و ناقضا للیقین و إنما ینقض الیقین الیقین لا غیر فقوله و إلا فإنه علی یقین من وضوئه بمنزله الصغری و قوله و لا ینقض الیقین بالشک أبدا بمنزله الکبری و هذه الکبری مفادها قاعده الاستصحاب و هی البناء علی الیقین السابق و عدم نقضه بالشک اللاحق فیفهم منها أن کل یقین سابق لا ینقضه الشک اللاحق .هذا و قد وقعت المناقشه فی الاستدلال بهذه الصحیحه من عده وجوه منها(ما أفاده الشیخ الأنصاری إذ قال و لکن مبنی الاستدلال علی کون اللام فی الیقین للجنس إذ لو کانت للعهد لکانت الکبری المنضمه إلی الصغری و لا ینقض الیقین بالوضوء بالشک فیفید قاعده کلیه فی باب الوضوء)إلی آخر ما أفاده و لکنه استظهر أخیرا کون اللام للجنس .أقول إن کون اللام للعهد یقتضی أن یکون المراد من الیقین فی الکبری شخص الیقین المتقدم فإن هذا هو معنی العهد و علیه فلا تفید

قاعده کلیه حتی فی باب الوضوء و منه یتضح غرابه احتمال إراده العهد من اللام بل ذلک مستهجن جدا فإن ظاهر الکلام هو تطبیق کبری علی صغری لا سیما مع إضافه کلمه أبدا .فیتعین أن تکون اللام للجنس و لکن مع ذلک هذا وحده غیر کاف فی التعمیم لکل یقین حتی فی غیر الوضوء لإمکان أن یراد جنس الیقین بالوضوء بقرینه تقییده فی الصغری به لا کل یقین فیکون ذلک من قبیل القدر المتیقن فی مقام التخاطب فیمنع من التمسک بالإطلاق کما سبق نظیره و هذا الاحتمال لا ینافی کون الکبری کلیه غایه الأمر تکون کبری کلیه خاصه بالوضوء .فیتضح أن مجرد کون اللام للجنس لا یتم به الاستدلال مع تقدم ما یصلح للقرینه و لعل هذا هو مراد الشیخ من التعبیر بالعهد و مقصوده تقدم القرینه فکان ذلک تسامحا فی التعبیر .و علی کل حال فالظاهر من الصحیحه ظهورا قویا إراده مطلق الیقین لا خصوص الیقین بالوضوء و ذلک لمناسبه الحکم و الموضوع فإن المناسب لعدم النقض بالشک بما هو شک هو الیقین بما هو یقین لا بما هو یقین بالوضوء لأن المقابله بین الشک و الیقین و إسناد عدم النقض إلی الشک تجعل اللفظ کالصریح فی أن العبره فی عدم جواز النقض هو جهه الیقین بما هو یقین لا ـ الیقین المقید بالوضوء من جهه کونه مقیدا بالوضوء .و لا یصلح ذکر قید من وضوئه فی الصغری أن یکون قرینه علی التقیید فی الکبری و لا أن یکون من قبیل القدر المتیقن فی مقام التخاطب لأن طبیعه الصغری أن تکون فی دائره أضیق من دائره الکبری و مفروض المسأله فی الصغری باب الوضوء فلا بد من ذکره .

ص :۳۰۰

و علیه فلا یبعد أن مؤدی الصغری هکذا فإنه من وضوئه علی یقین فلا تکون کلمه من وضوئه قیدا للیقین یعنی أن الحد الأوسط المتکرر هو الیقین لا- الیقین من وضوئه .و منها أن الوضوء أمر آنی متصرم لیس له استمرار فی الوجود و إنما الذی إذا ثبت استدام هو أثره و هو الطهاره و متعلق الیقین فی الصحیحه هو الوضوء لا الطهاره و متعلق الشک هو المانع من استمرار الطهاره أثر المتیقن فیکون الشک فی استمرار أثر المتیقن لا المتیقن نفسه و علیه فلا یکون متعلق الیقین نفس متعلق الشک فانخرم الشرط الخامس فی الاستصحاب و یکون ذلک موردا لقاعده المقتضی و المانع فتکون الصحیحه دلیلا علیه لا علی الاستصحاب .و فیه أن الجمود علی لفظ الوضوء یوهم ذلک و لکن المتعارف من مثل هذا التعبیر فی لسان الأخبار إراده الطهاره التی هی أثر له بإطلاق السبب و إراده المسبب و نفس صدر الصحیحه الرجل ینام و هو علی وضوء یشعر بذلک فالمتبادر و الظاهر من قوله فإنه علی یقین من وضوئه أنه متیقن بالطهاره المستمره لو لا- الرافع لها و الشک أنما هو فی ارتفاعها للشک فی وجود الرافع فیکون متعلق الیقین نفس متعلق الشک فما أبعدها عن قاعده المقتضی و المانع .و منها ما أفاده الشیخ الأنصاری فی مناقشه جمیع الأخبار العامه المستدل بها علی حجیه مطلق الاستصحاب و استنتج من ذلک أنها مختصه بالشک فی الرافع فیکون الاستصحاب حجه فیه فقط (قال رحمه الله فالمعروف بین المتأخرین الاستدلال بها علی حجیه الاستصحاب فی جمیع الموارد و فیه تأمل قد فتح بابه المحقق الخونساری فی شرح الدروس) .و سیأتی إن شاء الله تعالی فی آخر الأخبار بیان هذه المناقشه و نقدها .

ص :۳۰۱

۲ صحیحه زراره الثانیه

و هی مضمره أیضا کالسابقه (قال زراره:قلت له أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شیء من المنی فعلمت أثره إلی أن أصیب له الماء فحضرت الصلاه و نسیت أن بثوبی شیئا و صلیت ثم إنی ذکرت بعد ذلک قال تعید الصلاه و تغسله قلت فإن لم أکن رأیت موضعه و علمت أنه أصابه فطلبته و لم أقدر علیه فلما صلیت وجدته قال تغسله و تعید قلت فإن ظننت أنه أصابه و لم أتیقن فنظرت و لم أر شیئا فصلیت فیه فرأیت فیه قال تغسله و لا تعید الصلاه قلت لم ذلک قال لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت و لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبدا قلت فإنی قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أین هو فأغسله قال تغسل من ثوبک الناحیه التی تری أنه قد أصابها حتی تکون علی یقین من طهارتک قلت فهل علی إن شککت أنه أصابه شیء أن أنظر فیه

ص: ۳۰۲

قال لا و لکنک إنما ترید أن تذهب بالشک الذی وقع فی نفسک قلت إن رأیته فی ثوبی و أنا فی الصلاه قال تنقض الصلاه و تعید إذا شککت فی موضع منه ثم رأیته و إن لم تشک ثم رأیته رطبا قطعت الصلاه و غسلته ثم بنیت علی الصلاه لأنک لا تدری لعله شیء أوقع علیک فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک)الحدیث .و الاستدلال بهذه الصحیحه للمطلوب فی فقرتین منها بل قیل فی ثلاث الأولی(قوله:لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت)إلخ بناء علی أن المراد من الیقین بالطهاره هو الیقین بالطهاره الواقع قبل ظن الإصابه بالنجاسه و هذا المعنی هو الظاهر منها و یحتمل بعیدا أن یراد منه الیقین بالطهاره الواقع بعد ظن الإصابه و بعد الفحص عن النجاسه إذ قال فنظرت و لم أر شیئا علی أن یکون قوله و لم أر شیئا عباره أخری عن الیقین بالطهاره و علی هذا الاحتمال یکون مفاد الروایه قاعده الیقین لا الاستصحاب لأنه یکون حینئذ مفاد قوله فرأیت فیه تبدل الیقین بالطهاره بالیقین بالنجاسه و وجه بعد هذا الاحتمال أن قوله و لم أر شیئا لیس فیه أی ظهور بحصول الیقین بالطهاره بعد النظر و الفحص .الثانیه قوله أخیرا فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک و دلالتها کالفقره الأولی ظاهره علی ما تقدم فی الصحیحه الأولی من ظهور کون اللام فی الیقین لجنس الیقین بما هو یقین و هذا المعنی هنا أظهر مما هو فی الصحیحه الأولی .

ص :۳۰۳

الثالثه قوله حتی تکون علی یقین من طهارتک فإنه علیه السلام إذ جعل الغایه حصول الیقین بالطهاره من غسل الثوب فی مورد سبق العلم بنجاسته یظهر منه أنه لو لم یحصل الیقین بالطهاره فهو محکوم بالنجاسه لمکان سبق الیقین بها .و لکن الاستدلال بهذه الفقره مبنی علی أن إحراز الطهاره لیس شرطا فی الدخول فی الصلاه و إلا لو کان الإحراز شرطا فیحتمل أن یکون علیه السلام إنما جعل الغایه حصول الیقین بالطهاره لأجل إحراز الشرط المذکور لا لأجل التخلص من جریان استصحاب النجاسه فلا یکون لها ظهور فی الاستصحاب

۳ صحیحه زراره الثالثه

(قال زراره:قلت له أی الباقر أو الصادق علیه السلام من لم یدر فی أربع هو أو فی ثنتین و قد أحرز الثنتین قال یرکع برکعتین و أربع سجدات و هو قائم بفاتحه الکتاب و یتشهد و لا شیء علیه و إذا لم یدر فی ثلاث هو أو فی أربع و قد أحرز الثلاث قام فأضاف إلیها أخری و لا شیء علیه و لا ینقض الیقین بالشک و لا یدخل الشک فی الیقین و لا یخلط أحدهما بالآخر و لکن ینقض الشک بالیقین و یتم علی الیقین فیبنی علیه و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات) .وجه الاستدلال بها علی ما قیل أنه فی الشک بین الثلاث و الأربع و قد أحرز الثلاث یکون قد سبق منه الیقین بعدم الإتیان بالرابعه فیستصحب و لذلک وجب علیه أن یضیف إلیها رابعه لأنه لا یجوز نقض

ص :۳۰۴

اليقين بالشك بل لا بـد أن ينقضه باليقين بإتيان الرابعه فينقض شـكه باليقين و تكون هذه الفقرات الست كلها تأكيدا على قاعده الاستصحاب .و قـد تأمـل الشـيخ الأنصـارى فى هـذا الاسـتدلال لأنه إنما يتم إذا كان المراد بقوله قام فأضاف إليها أخرى القيام للركعه الرابعه من دون تسليم فى الركعه المردده بين الثالثه و الرابعه حتى يكون حاصل جواب الإمام البناء على الأقل و لكن هذا مخـالف للمـذهب و موافق لقول العـامه بـل مخالف لظاهر الفقره الأولى و هى قوله ركع بركعتين و هو قائم بفاتحه الكتاب فإنها ظاهره بسـبب تعيين الفاتحه فى إراده ركعتين منفصلتين أعنى صلاه الاحتياط .و عليه فيتعين أن يكون المراد به القيام بعد التسليم فى الركعه المردده إلى ركعه مسـتقله منفصـله و إذا كان الأمر كـذلك فيكون المراد من اليقين فى جميع الفقرات اليقين بالبراءه الحاصـل من الاحتيـاط بإتيـان الركعه فتكون الفقرات الست وارده لبيـان وجوب الاحتيـاط و تحصـيل اليقين بفراغ الـذمه و هـذا أجنبى عن قاعده الاستصحاب .أقول هذا خلاصه ما أفاده الشيخ و لكن حمل الفقره الأولى و لا ينقض اليقين بالشك على إراده اليقين ببراءه الـذمه الحاصل من الأخـذ بالاحتياط بعيد جدا عن مساقها بل أبعد من البعيد لأن ظاهر هذا التعبير بل صـريحه فرض حصول اليقين ثم النهى عن نقضه فى فرض حصوله بينما أن اليقين بالبراءه أنما المطلوب تحصـيله و هو غير حاصل فكيف يصح حمـل هـذه الجمله على الأمر بتحصـيله فلا بـد أن يراد اليقين بشـىء آخر غير البراءه .و عليه فمن القريب جـدا أن يراد من اليقين اليقين بوقوع الثلاث و صحتها

كما هو مفروض المسأله بقوله و قد أحرز الثلاث لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعه كما تصوره هذا المستدل حتى يرد عليه ما أفاده الشيخ و حينئذ فلو أراد المكلف أن يعتد بشكه فقد نقض اليقين بالشك و اعتداده بشكه بأحد أمور ثلاثه إما بإبطال الصلاه و إعادتها رأسا و إما بالأخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعه كما هو مذهب العامه و إما بالأخذ باحتمال كمالها بالبناء على الأكثر فيسلم على المشكوكه من دون إتيان برابعه متصله و خلط أحدهما بالآخر .و لأجل هذا عالج الإمام عليه السلام صلاه هذا الشاك لأجل المحافظه على يقينه بالثلاث و عدم نقضه بالشک و ذلک بأن أمره بالقيام و إضافه ركعه أخرى و لا بد أنها مفصوله و يفهم كونها مفصوله من صدر الروايه ركع بركعتين و هو قائم بفاتحه الكتاب فإن أسلوب العلاج لا بد أن يكون واحدا فى الفرضين مضافا إلى أن ذلك يفهم من تأكيد الإمام بأن لا يدخل الشك فى اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر لأنه بإضافه ركعه متصله يقع الخلط و إدخال الشك فى اليقين .و عليه فتكون الروايه داله على قاعده الاستصحاب من جهه و لكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحه كما أنها تكون داله على علاج حاله الشك الذى لا يجوز نقض اليقين به من جهه أخرى و ذلك بأمره بالقيام و إضافه ركعه منفصله لتحصيل اليقين بصحه الصلاه لأنها إن كانت ثلاثا فقد جاء بالرابعه و إن كانت أربعا تكون الركعه المنفصله نفلا .و منه يعلم أن المراد من اليقين فى الفقرتين الرابعه و الخامسه و لكنه ينقض الشک باليقين و يتم على اليقين و يبنى عليه غير اليقين من الفقرات الأولى فإن المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحه و المراد به فى هاتين الفقرتين اليقين بالبراءه لأنه بإتيان ركعه منفصله يحصل له اليقين ببراءه

الذمه فيكون ذلك نقضا للشك باليقين الحادث من الاحتياط و يفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاستدراك و هو قوله و لكنه فإنه بعد أن نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله لكنه فهو أمر بنقض الشك باليقين و الإتمام على اليقين و البناء عليه و لا يتصور ذلك إلا بإتيان ركعه منفصله و لا يجب كما قيل أن يكون المراد من اليقين فى جميع الفقرات معنى واحدا بل لا يصح ذلك فإن أسلوب الكلام لا يساعد عليه فإن الناقض للشك يجب أن يكون غير الذى ينقضه الشك .و الحاصل أن الروايه تكون خلاصه معناها النهى عن الإبطال و النهى على الركون إلى ما تذهب إليه العامه من البناء على الأقل و النهى عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعه منفصله ثم تضمنت الأمر بعد ذلك بما يؤدى معنى الأخذ بالاحتياط بالإتيان بركعه منفصله لأنه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين و الإتمام على اليقين و البناء عليه .و على هذا فالروايه تتضمن قاعده الاستصحاب و تنطبق أيضا على باقى الروايات المبينه لمذهب الخاصه و إن كانت ليست ظاهره فيه على وجه تكون بيانا لمذهب الخاصه و لكن صدرها يفسرها و يظهر أن الإمام عليه السلام أوكل الحكم و تفصيله إلى معروفيه هذا الحكم عند السائل و إلى فهمه و ذوقه و إنما أراد أن يؤكد على سر هذا الحكم و الرد على من يرى خلافه الذى فيه نقض لليقين بالشك و عدم الأخذ باليقين .

۴ روايه محمد بن مسلم

(محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام قال قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه :من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين)(و فى روايه أخرى عنه عليه السلام بهذا المضمون:من كان على

يقين فأصابه شک فليمض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشک) استدل بعضهم بهذه الروايه على الاستصحاب مدعيا ظهورها فيه .و لكن الذى نراه أنها غير ظاهره فيه فإن القدر المسلم منها أنها صريحه فى أن مبدأ حدوث الشک بعد حدوث اليقين من أجل كلمه الفاء التى تدل على الترتيب غير أن هذا القدر من البيان يصح أن يراد منه قاعده اليقين و يصح أن يراد منه قاعده الاستصحاب إذ يجوز أن يراد أن اليقين قد زال بحدوث الشک فيتحد زمان متعلقهما فتكون موردا للقاعده الأولى و يجوز أن يراد أن اليقين قد بقى إلى زمان الشک فيختلف زمان متعلقها فتكون موردا للاستصحاب و ليس فى الروايه ظهور فى أحدهما بالخصوص[۱] و إن(قال الشيخ الأنصارى إنها ظاهره فى وحده زمان متعلقهما) و لذلک قرب أن تكون داله على قاعده اليقين (و قال الشيخ الآخوند إنها ظاهره فى اختلاف زمان متعلقهما) فقرب أن تكون داله على الاستصحاب و قد ذكر كل منهما تقريبات لما استظهره لا نراها ناهضه على مطلوبهما .و عليه فتكون الروايه مجمله من هذه الناحيه إلا إذا جوزنا الجمع فى التعبير بين القاعدتين و حينئذ تدل عليهما معا يعنى أنها تدل على أن

اليقين بما هو يقين لا يجوز نقضه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو المجامع للشك أو غير المجامع له و قيل إنه لا يجوز الجمع فی التعبير بين القاعدتين لأنه يلزم استعمال اللفظ فی أكثر من معنی و هو مستحيل و سيأتی إن شاء الله تعالی ما ينفع فی المقام .نعم يمكن دعوی ظهورها فی الاستصحاب بالخصوص بأن يقال كما قربه بعض أساتذتنا إن الظاهر فی كل كلام هو اتحاد زمان النسبه مع زمان الجری فقوله عليه السلام فليمض علی يقينه يكون ظاهرا فی أن زمان نسبه وجوب المضی علی اليقين نفس زمان حصول اليقين و لا ينطبق ذلك إلا علی الاستصحاب لبقاء اليقين فی مورده محفوظا إلی زمان العمل به و أما قاعده اليقين فإن موردها الشك الساری فيكون اليقين فی ظرف وجوب العمل به معدوما و لعله من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلاله الروايه علی الاستصحاب

۵ مكاتبه علی بن محمد القاسانی

(قال:كتبت إليه و أنا بالمدينه عن اليوم الذی يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا فكتب اليقين لا يدخله الشك صم للرؤيه و أفطر للرؤيه)(قال الشيخ الأنصاری و الإنصاف أن هذه الروايه أظهرها فی هذا الباب إلا أن سندها غير سليم و ذكر فی وجه دلالتها أن تفريع تحديد كل من الصوم و الإفطار علی رؤيه هلالی رمضان و شوال لا يستقيم إلا بإراده عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك أی مزاحما به)(و قد أورد عليه صاحب الكفايه بما محصله مع توضيح منا أنا نمنع من ظهورها هذه الروايه فی الاستصحاب فضلا عن أظهريتها نظرا إلی أن

دلالتها علیه تتوقف علی أن یراد من الیقین الیقین بعدم دخول رمضان و عدم دخول شوال و لکن لیس من البعید أن یکون المراد به الیقین بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم و الیقین بدخول شوال المنوط به وجوب الإفطار و معنی أنه لا یدخله الشک أنه لا یعطی حکم الیقین للشک و لا ینزل منزلته بل المدار فی وجوب الصوم و الإفطار علی الیقین فقط فإنه وحده هو المناط فی وجوبهما أی إن الصوم و الإفطار یدوران مداره و لذا قال بعده(:صم للرؤیه و أفطر للرؤیه) مؤکدا لاشتراط وجوب الصوم و الإفطار بالیقین .و هذا المضمون دلت علیه جمله من الأخبار بقریب من هذا التعبیر مما یقرب إرادته من هذه الروایه و یؤکده و لا بأس فی ذکر بعض هذه الأخبار لتتضح موافقتها لهذه الروایه (منها قول أبی جعفر علیه السلام:إذا رأیتم الهلال فصوموا و إذا رأیتموه فأفطروا و لیس بالرأی و لا بالتظنی و لکن بالرؤیه)(و منها:صم للرؤیه و أفطر للرؤیه و إیاک و الشک و الظن فإن خفی علیکم فأتموا الشهر الأول ثلاثین)(و منها:صیام شهر رمضان بالرؤیه و لیس بالظن))

ص :۳۱۰

مدی دلاله الأخبار

إن تلك الأخبار العامه المتقدمه هی أهم ما استدل به للاستصحاب و هناک أخبار خاصه تؤیدها ذکر بعضها الشیخ الأنصاری و نحن نذکر واحده منها للاستئناس (و هی:روایه عبد الله بن سنان الوارده فیمن یعیر ثوبه الذمی و هو یعلم أنه یشرب الخمر و یأکل لحم الخنزیر قال فهل علی أن أغسله فقال لا لأنک أعرته إیاه و هو طاهر و لم تستیقن أنه نجسه)(قال الشیخ و فیها دلاله واضحه علی أن وجه البناء علی الطهاره و عدم وجوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها) .و المهم لنا أن نبحث الآن عن مدی دلاله تلکم الأخبار من جهه بعض التفصیلات المهمه فی الاستصحاب فنقول

۱ التفصیل بین الشبهه الحکمیه و الموضوعیه

إن المنسوب إلی الأخباریین اعتبار الاستصحاب فی خصوص الشبهه الموضوعیه و أما الشبهات الحکمیه مطلقا فعلی القاعده عندهم من وجوب الرجوع إلی قاعده الاحتیاط و علل ذلک بعضهم بأن أخبار الاستصحاب لا عموم لها و لا إطلاق یشمل الشبهه الحکمیه لأن القدر المتیقن منها خصوص الشبهه الموضوعیه لا سیما أن بعضها وارد فی خصوصها فلا تعارض أدله الاحتیاط .و لکن الإنصاف أن لأخبار الاستصحاب من قوه الإطلاق و الشمول

ما یجعلها ظاهره فی شمولها للشبهه الحکمیه و لا سیما أن أکثرها وارد مورد التعلیل و ظاهرها تعلیق الحکم علی الیقین من جهه ما هو یقین کما سبق بیان ذلک فی الصحیحه الأولی فیکون شمولها للشبهه الحکمیه حینئذ من باب التمسک بالعله المنصوصه علی أن روایه محمد بن مسلم المتقدمه عامه لم ترد فی خصوص الشبهه الموضوعیه فالحق شمول الأخبار للشبهتین .و أما أدله الاحتیاط فقد تقدمت المناقشه فی دلالتها فلا تصلح لمعارضه أدله الاستصحاب .

۲ التفصیل بین الشک فی المقتضی و الرافع

هذا هو القول التاسع المتقدم و الأصل فیه المحقق الحلی ثم المحقق الخونساری و أیده کل التأیید الشیخ الأعظم و قد دعمه جمله من تأخر عنه و خالفهم فی ذلک الشیخ الآخوند فذهب إلی اعتبار الاستصحاب مطلقا و هو الحق و لکن بطریقه أخری غیر التی سلکها الشیخ الآخوند .و من أجل هذا أصبح هذا التفصیل من أهم الأقوال التی علیها مدار المناقشات العلمیه فی عصرنا و یلزمنا النظر فیه من جهتین من جهه المقصود من المقتضی و المانع و من جهه مدی دلاله الأخبار علیه .

۱ المقصود من المقتضی و المانع

(و نحیل ذلک إلی تصریح الشیخ نفسه فقد قال المراد بالشک من جهه المقتضی الشک من حیث استعداده و قابلیته فی ذاته للبقاء کالشک فی بقاء اللیل و النهار و خیار الغبن بعد الزمان الأول) .فیفهم منه أنه لیس المراد من المقتضی کما قد ینصرف ذلک من إطلاق کلمه المقتضی مقتضی الحکم أی الملاک و المصلحه فیه و لا المقتضی لوجود الشیء فی باب الأسباب و المسببات بحسب الجعل الشرعی مثل

أن يقال إن الوضوء مقتض للطهاره و عقد النكاح مقتض للزوجيه بل المراد نفس استعداد المستصحب فى ذاته للبقاء و قابليته له من أيه جهه كانت تلك القابليه و سواء فهمت هذه القابليه من الدليل أو من الخارج و يختلف ذلك باختلاف المستصحبات و أحوالها فليس فيه نوع و لا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد كما صرح بذلك الشيخ .و التعبير عن الشك فى القابليه بالشك فى المقتضى فيه نوع من المسامحه توجب الإيهام و ينبغى أن يعبر عنه بالشك فى اقتضائه للبقاء لا الشك فى المقتضى و لكن بعد وضوح المقصود فالأمر سهل .و أما الشك فى الرافع فعلى هذا يكون المقصود منه الشك فى طرو ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده و قابليته للبقاء لو لا طرو الرفع كما صرح به الشيخ و ذكر أنه على أقسام و المتحصل من مجموع كلامه فى جمله مقامات أنه ينقسم إلى قسمين رئيسين الشك فى وجود الرافع و الشك فى رافعيه الموجود و هذا القسم الثانى أنكر المحقق السبزوارى حجيه الاستصحاب فيه بأقسامه الثلاثه الآتيه و هو القول العاشر فى تعداد الأقوال و نحن نذكر هذه الأقسام لتوضيح مقصود الشيخ .١ الشك فى وجود الرافع و مثل له بالشك فى حدوث البول مع العلم بسبق الطهاره و هو رحمه الله لا يعنى به إلا الشك فى الشبهه الموضوعيه خاصه و أما ما كان فى الشبهه الحكميه فلا يعمه كلامه لأن الشك فى وجود الرافع فيها ينحصر عنده فى الشك فى النسخ خاصه لأنه لا معنى لرفع الحكم إلا نسخه و إجراء الاستصحاب فى عدم النسخ كما قال إجماعى بل ضرورى و السر فى ذلك ما تقدم فى مباحث النسخ فى الجزء الثالث من أن إجماع المسلمين قائم على أنه لا يصح النسخ إلا بدليل

قطعی فمع الشک لا بد أن یؤخذ بالحکم السابق المشکوک نسخه أی إن الأصل عدم النسخ لأجل هذا الإجماع لا لأجل حجیه الاستصحاب .۲ الشک فی رافعیه الموجود و ذلک بأن یحصل شیء معلوم الوجود قطعا و لکن یشک فی کونه رافعا للحکم و هو علی أقسام ثلاثه الأول فیما إذا کان الشک من أجل تردد المستصحب بین ما یکون الموجود رافعا له و بین ما لا یکون و مثل له بما إذا علم بأنه مشغول الذمه بصلاه ما فی ظهر یوم الجمعه و لا یعلم أنها صلاه الجمعه أو صلاه الظهر فإذا صلی الظهر مثلا فإنه یتردد أمره لا محاله فی أن هذه الصلاه الموجوده التی وقعت منه هل هی رافعه لشغل الذمه بالتکلیف المذکور أو غیر رافعه .الثانی فیما إذا کان الشک من أجل الجهل بصفه الموجود فی کونه رافعا مستقلا فی الشرع کالمذی المشکوک فی کونه ناقصا للطهاره مع العلم بعدم کونه مصداقا للرافع المعلوم و هو البول .الثالث فیما إذا کان الشک من أجل الجهل بصفه الموجود فی کونه مصداقا للرافع المعلوم مفهومه أو من أجل الجهل به فی کونه مصداقا للرافع المجهول مفهومه مثال الأول الشک فی الرطوبه الخارجیه فی کونها بولا أو مذیا مع معلومیه مفهوم البول و المذی و حکمهما و مثال الثانی الشک فی النوم الحادث فی کونه غالبا للسمع و البصر أو غالبا للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض فی أنه یشمل النوم الغالب للبصر فقط .و رأی الشیخ أن الاستصحاب یجری فی جمیع هذه الأقسام سواء کان شکا فی وجود الرافع أو فی رافعیه الموجود بأقسامه الثلاثه خلافا للمحقق السبزواری إذ اعتبر الاستصحاب فی الشک فی وجود الرافع فقط دون الشک فی رافعیه الموجود کما تقدمت الإشاره إلی ذلک

۲ مدی دلاله الأخبار علی هذا التفصیل

(قال الشیخ الأعظم إن حقیقه النقض هو رفع الهیئه الاتصالیه کما فی نقض الحبل و الأقرب إلیه علی تقدیر مجازیته هو رفع الأمر الثابت إلی أن قال فیختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار) .و علیه فلا یشمل الیقین المنهی عن نقضه بالشک فی الأخبار الیقین إذا تعلق بأمر لیس من شأنه الاستمرار أو المشکوک استمراره .توضیح مقصوده مع المحافظه علی ألفاظه حد الإمکان أن النقض لغه لما کان معناه رفع الهیئه الاتصالیه کما فی نقض الحبل فإن هذا المعنی الحقیقی لیس هو المراد من الروایات قطعا لأن المفروض فی مواردها طرو الشک فی استمرار المتیقن فلا هیئه اتصالیه باقیه للیقین و لا لمتعلقه بعد الشک فی بقائه و استمراره .فیتعین أن یکون إسناد النقض إلی الیقین علی نحو المجاز و لکن هذا المجاز له معنیان یدور الأمر بینهما و إذا تعددت المعانی المجازیه فلا- بد أن یحمل اللفظ علی أقربها إلی المعنی الحقیقی و هذا یکون قرینه معینه للمعنی المجازی و هنا المعنیان المجازیان أحدهما أقرب من الآخر و هما ۱ أن یراد من النقض مطلق رفع الید عن الشیء و ترک العمل به و ترتیب الأثر علیه و لو لعدم المقتضی له فیکون المنقوض عاما شاملا لکل یقین .۲ أن یراد منه رفع الأمر الثابت .و هذا المعنی الثانی هو الأقرب إلی المعنی الحقیقی فهو الظاهر من إسناد النقض .و حینئذ فیختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التی

یوجد فیها هذا المعنی .و الظاهر رجحان هذا المعنی الثانی علی الأول لأن الفعل الخاص یصیر مخصصا لمتعلقه إذا کان متعلقه عاما کما فی قول القائل لا تضرب أحدا فإن الضرب یکون قرینه علی اختصاص متعلقه بالأحیاء و لا یکون عمومه للأموات قرینه علی إراده مطلق الضرب .هذه خلاصه ما أفاده الشیخ و قد وقعت فیه عده مناقشات نذکر أهمها و نذکر ما عندنا لیتضح مقصوده و لیتجلی الحق إن شاء الله تعالی ۱ المناقشه الأولی أن النقض یقابل الإبرام و النقض کما فسروه فی اللغه إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء أو حبل أو نحو ذلک و علیه فتفسیره من الشیخ برفع الهیئه الاتصالیه لیس واضحا بل لیس صحیحا إذ إن مقابل الاتصال الانفصال فیکون معنی النقض حینئذ انفصال المتصل و هو بعید جدا عن معنی نقض العهد و العقد .أقول لیس من البعید أن یرید الشیخ من الاتصال ما یقابل الانحلال و إن کان ذلک علی نحو المسامحه منه فی التعبیر لا ما یقابل الانفصال فلا إشکال .۲ المناقشه الثانیه و هی أهم مناقشه علیها یبتنی صحه استدلاله علی التفصیل أو بطلانه و حاصلها أن هذا التوجیه من الشیخ للاستدلال یتوقف علی التصرف فی الیقین بإراده المتیقن منه کما نبه علیه نفسه لأنه لو کان النقض مستندا إلی نفس الیقین کما هو ظاهر التعبیر فإن الیقین بنفسه مبرم و محکم فیصح إسناد النقض إلیه و لو لم یکن لمتعلقه فی ذاته استعداد البقاء ضروره أنه

لا يحتاج فرض الإبرام فى المنقوض إلى فرض أن يكون متعلق اليقين ثابتا و مبرما فى نفسه حتى تختص حرمه النقض بالشک فى الرافع .و لکن لا یصح إراده المتیقن من الیقین علی وجه یکون الإسناد اللفظی إلی نفس المتیقن لأنه إنما یصح ذلک إذا کان علی نحو المجاز فی الکلمه أو علی نحو حذف المضاف و کلا الوجهین بعیدان کل البعد إذ لا علاقه بین الیقین و المتیقن حتی یصح استعمال أحدهما مکان الآخر علی نحو المجاز فی الکلمه بل ینبغی أن یعد ذلک من الأغلاط و أما تقدیر المضاف بأن نقدر متعلق الیقین أو نحو ذلک فإن تقدیر المحذوف یحتاج إلی قرینه لفظیه مفقوده .و من أجل هذا استظهر المحقق الآخوند عموم الأخبار لموردی الشک فی المقتضی و الرافع لأن النقض إذا کان مسندا إلی نفس الیقین فلا یحتاج فی صحه إسناد النقض إلیه إلی فرض أن یکون المتیقن مما له استعداد للبقاء .أقول إن البحث عن هذا الموضوع بجمیع أطرافه و تعقیب کل ما قیل فی هذا الشأن من أساتذتنا و غیرهم یخرجنا عن طور هذه الرساله فالجدیر بنا أن نکتفی بذکر خلاصه ما نراه من الحق فی المسأله متجنبین الإشاره إلی خصوصیات الآراء و الأقوال فیها حد الإمکان .و علیه فنقول ینبغی تقدیم مقدمات قبل بیان المختار و هی أولا أنه لا شک فی أن النقض المنهی عنه مسند إلی الیقین فی لفظ الأخبار و ظاهرها أن وثاقه الیقین من جهه ما هو یقین هی المقتضیه للتمسک به و عدم نقضه فی قبال الشک الذی هو عین الوهن و التزلزل لا سیما مع التعبیر فی بعضها بقوله علیه السلام لا ینبغی و التعلیل فی البعض الآخر بوجود الیقین المشعر بعلیته للحکم کما سبق بیانه فی قوله

عليه السلام فإنه على يقين من وضوئه و لا سيما مع مقابله اليقين بالشك و لا شک أنه ليس المراد من الشک المشکوک .و على هـذا يتضـح جليا أن حمل اليقين على إراده المتيقن على وجه يكون الإسـناد اللفظى إلى المتيقن بنحو المجاز فى الكلمه أو بنحو حـذف المضـاف خلاف الظاهر منها بل خلاف سياقها بل مسـتهجن جـدا فيتأيـد ما قاله المعترض و لـذا اسـتبعد شـيخنا المحقق النائينى أن يريد الشيخ الأعظم من المجاز المجاز فى الكلمه و هو استبعاد فى محله و أبعد منه إراده حذف المضاف .ثانيا أنه من المسـلم به عنـد الجميع الـذى لا شک فيه أيضا أن النهى عن نقض اليقين فى الأخبار ليس على حقيقته و السـر واضح لأن اليقين حسب الفرض منتقض فعلا بالشک فلا يقع تحت اختيار المكلف فلا يصح النهى عنه .و حينئذ فلا معنى للنهى عنه إلا أن يراد به عـدم الاعتناء بالشک عملا و البناء عليه كأنه لم يكن لغرض ترتيب أحكام اليقين عنـد الشک و لكن لا يصـح أن يقصـد أحكام اليقين من جهه أنه صـفه من الصـفات لارتفـاع أحكـامه بارتفـاعه قطعـا فلم يكن رفع اليـد عن الحكم عملاـ نقضا له بالشک بل بـاليقين لزوال موضوع الحكم قطعا .و عليه فالمراد من الأحكام الأحكام الثابته للمتيقن بواسـطه اليقين به فهو تعبير آخر عن الأمر بالعمـل بالحـاله السـابقه فى الوقت اللاـحق بمعنى وجوب العمل فى مقام الشک بمثل العمل فى مقام اليقين كأن الشک لم يكن فكأنه قال اعمل فى حال شكک كما كنت تعمل فى حال يقينک و لا تعتنى بالشک

إذا عرفت ذلك فيبقى أن نعرف على أى وجه يصح أن يكون التعبير بحرمه نقض اليقين تعبيرا عن ذلك المعنى فإن ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد أمور أربعه ۱ أن يكون المراد من اليقين المتيقن على نحو المجاز فى الكلمه .۲ أن يكون النقض أيضا متعلقا فى لسان الدليل بنفس المتيقن و لكن على حذف المضاف .۳ أن يكون النقض المنهى عنه مسندا إلى اليقين على نحو المجاز فى الإسناد و يكون فى الحقيقه مسندا إلى نفس المتيقن و المصحح لذلك اتحاد اليقين و المتيقن أو كون اليقين آله و طريقا إلى المتيقن .۴ أن يكون النهى عن نقض اليقين كنايه عن لزوم العمل بالمتيقن و إجراء أحكامه لأن ذلك لازم معناه باعتبار أن اليقين بالشىء مقتض للعمل به فحله يلازم رفع اليد عن ذلك الشىء أو عن حكمه إذ لا يبقى حينئذ ما يقتضى العمل به فالنهى عن حله يلزمه النهى عن ترك مقتضاه أعنى النهى عن ترك العمل بمتعلقه .و قد عرفت فى المقدمه الأولى و فى مناقشه الشيخ بعد إراده الوجهين الأولين فيدور الأمر بين الثالث و الرابع و الرابع هو الأوجه و الأقرب و لعله هو مراد الشيخ الأعظم و إن كان الذى يبدو من بعض تعبيراته إراده الوجه الأول الذى استبعد شيخنا المحقق النائينى أن يكون مقصوده ذلك كما تقدم أما هو أعنى شيخنا النائينى فلم يصرح بإراده أى من الوجهين الآخرين و الأنسب فى عباره بعض المقررين لبحثه إراده الوجه الثالث إذ(قال إنه يصح ورود النقض على اليقين بعنايه المتيقن) .و على كل حال فالوجه الرابع أعنى الاستعمال الكنائى أقرب الوجوه

و أولاها و فيه من البلاغه فى البيان ما ليس فى غيره كما أن فيه المحافظه على ظهور الأخبار و سياقها فى إسناد النقض إلى نفس اليقين و قد استظهرنا منها كما تقدم فى المقدمه الأولى أن وثاقه اليقين بما هو يقين هى المقتضيه للتمسك به و فى الكنايه كما هو المعروف بيان للمراد مع إقامه الدليل عليه فإن المراد الاستعمالى هنا الذى هو حرمه نقض اليقين بالشك يكون كالدليل و المستند للمراد الجدى المقصود الأصلى فى البيان و المراد الجدى هو لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهى عن نقض اليقين .ثالثا بعد ما تقدم ينبغى أن نسأل عن المراد من النقض فى الأخبار هل المراد النقض الحقيقى أو النقض العملى المعروف أن إراده النقض الحقيقى محال فلا بد أن يراد النقض العملى لأن نقض اليقين كما تقدم ليس تحت اختيار المكلف فلا يصح النهى عنه و على هذا بنى الشيخ الأعظم و صاحب الكفايه و غيرهما و لكن التدقيق فى المسأله يعطى غير هذا إنما يلزم هذا المحذور لو كان النهى عن نقض اليقين مرادا جديا أما على ما ذكرناه من أنه على وجه الكنايه فإنه كما ذكرنا يكون مرادا استعماليا فقط و لا محذور فى كون المراد الاستعمالى فى الكنايه محالا أو كاذبا فى نفسه إنما المحذور إذا كان المراد الجدى المكنى عنه كذلك .و عليه فحمل النقض على معناه الحقيقى أولى ما دام أن ذلك يصح بلا محذور .

النتيجه

أنه إذا تمت هذه المقدمات فصح إسناد النقض الحقيقى من أجل وثاقته من جهه ما هو يقين و إن كان النهى عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكنايه فإنا نقول إن اليقين لما كان فى نفسه مبرما و محكما فلا يحتاج

فی صحه إسناد النقض إلیه إلی فرض أن یکون متعلقه مما له استعداد فی ذاته للبقاء و إنما یلزم ذلک لو کان الإسناد اللفظی إلی نفس المتیقن و لو علی نحو المجاز و أما کون أن المراد الجدی هو النهی عن ترک مقتضی الیقین الذی عباره عن لزوم العمل بالمتیقن فإن ذلک مراد لبی و لیس فیه إسناد للنقض إلی المتیقن فی مقام اللفظ حتی یکون ذلک قرینه لفظیه علی المراد من المتیقن و السر فی ذلک أن الکنایه لا یقدر فیها لفظ المکنی عنه علی أن المکنی عنه لیس هو حرمه نقض المتیقن بل کما تقدم هو حرمه ترک مقتضی الیقین الذی هو عباره عن لزوم العمل بالمتیقن فلا نقض مسند إلی المتیقن لا لفظا و لا لبا حتی یکون ذلک قرینه علی أن المراد من المتیقن هو ما له استعداد فی ذاته للبقاء لأجل أن یکون مبرما یصح إسناد النقض إلیه .

الخلاصه

و خلاصه ما توصلنا إلیه هو أن الحق أن النقض مسند إلی نفس الیقین بلا مجاز فی الکلمه و لا فی الإسناد و لا علی حذف مضاف و لکن النهی عنه جعل عنوانا علی سبیل الکنایه عن لازم معناه و هو لزوم الأخذ بالمتیقن فی ثانی الحال بترتیب آثاره الشرعیه علیه و هذا المکنی عنه عباره أخری عن الحکم ببقاء المتیقن و إذا کان النهی عن نقض الیقین من باب الکنایه فلا یستدعی ذلک أن نفرض فی متعلقه استعداد البقاء لیتحقق معنی النقض لأنه متحقق بدون ذلک .و علیه فمقتضی الأخبار حجیه الاستصحاب فی موردی الشک فی المقتضی و الرافع معا .و نحن إذا توصلنا إلی هنا من بیان حجیه الاستصحاب مطلقا فی مقابل

التفصيل الـذى ذهب إليه الشيخ الأنصارى لا نجد كثير حاجه فى التعرض للتفصـيلات الأخرى فى هذا المختصر و نحيل ذلك إلى المطولات لا سيما رساله الشيخ فى الاستصحاب فإن فى ما ذكره الغنى و الكفايه

ص :۳۲۲

تنبيهات الاستصحاب

اشاره

بعد فراغ الشيخ الأنصارى من ذكر الأقوال فى المسأله و مناقشتها شرع فى بيان أمور تتعلق به بلغت اثنى عشر أمرا و اشتهرت باسم تنبيهات الاستصحاب فصار لها شأن كبير عند الأصوليين و صارت موضع عنايتهم لما لأكثرها من الفوائد الكبيره فى الفقه و لما لها من المباحث الدقيقه الأصوليه و زاد فيها شيخ أساتذنا فى الكفايه تنبيهين فصارت أربعه عشر تنبيها و نحن ذاكرون بعون الله تعالى أهمها متوخين الاختصار حد الإمكان و الاقتصار على ما ينفع الطالب المبتدئ .

التنبيه الأول استصحاب الكلى[۱]

اشاره

الغرض من استصحاب الكلى هو استصحابه فيما إذا تيقن بوجوده فى ضمن فرد من أفراده ثم شك فى بقاء نفس ذلک الكلى و هذا الشك فى بقاء الكلى فى ضمن أفراده يتصور على أنحاء ثلاثه عرفت باسم أقسام استصحاب الكلى ۱ أن يكون الشك فى بقاء الكلى من جهه الشك فى بقاء نفس ذلک الفرد الذى تيقن بوجوده .۲ أن يكون الشك فى بقاء الكلى من جهه الشك فى تعيين ذلک

الفرد المتيقن سابقا بأن يتردد الفرد بين ما هو باق جزما و بين ما هو مرتفع جزما أى أنه كان قد تيقن على الإجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلى فيتيقن بوجود الكلى فى ضمنه و لكن هذا الفرد الواقعى مردد عنده بين أن يكون له عمر طويل فهو باق جزما فى الزمان الثانى و بين أن يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزما فى الزمان الثانى و من أجل هذا الترديد يحصل له الشك فى بقاء الكلى .مثاله ما إذا علم على الإجمال بخروج بلل مردد بين أن يكون بولا ـ أو منيا ثم توضأ فإنه فى هذا الحال يتيقن بحصول الحدث الكلى فى ضمن هذا الفرد المردد فإن كان البلل بولا فحدثه أصغر قد ارتفع بالوضوء جزما و إن كان منيا فحدثه أكبر لم يرتفع بالوضوء فعلى القول بجريان استصحاب الكلى يستصحب هنا كلى الحدث فتترتب عليه آثار كلى الحدث مثل حرمه مس المصحف أما آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلا تترتب مثل حرمه دخول المسجد و قراءه العزائم .۳ أن يكون الشك فى بقاء الكلى من جهه الشك فى وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه أى أن الشك فى بقاء الكلى مستند إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه لأنه إن كان الفرد الثانى قد وجد واقعا فإن الكلى باق بوجوده و إن لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلى بارتفاع الفرد الأول .أما القسم الأول فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبه إلى الكلى فيترتب عليه أثره الشرعى كما لا كلام فى جريان استصحاب نفس الفرد فيترتب عليه أثره الشرعى بما له من الخصوصيه الفرديه و هذا لا خلاف فيه .

ص :۳۲۴

و أما القسم الثانى فالحق فيه أيضا جريان الاستصحاب بالنسبه إلى الكلى و أما بالنسبه إلى الفرد فلا يجرى قطعا بل الفرد يجرى فيه استصحاب عدم خصوصيه الفرد ففى المثال المتقدم يجرى استصحاب كلى الحدث بعد الوضوء فلا يجوز له مس المصحف أما بالنسبه إلى خصوصيه الفرد فالأصل عدمها فما هو من آثار خصوص الجنابه مثلا لا يجب الأخذ بها فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول المساجد و قراءه العزائم كما تقدم .و لأجل بيان صحه جريان الاستصحاب فى الكلى فى هذا القسم الثانى و حصول أركانه لا بد من ذكر ما قيل أنه مانع من جريانه و الجواب عنه (و قد أشار الشيخ إلى وجهين فى المنع و أجاب عنهما و هما كل ما يمكن أن يقال فى المنع الأول قال و توهم عدم جريان الأصل فى القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء و ما هو مشكوك الحدوث و هو محكوم الانتفاء بحكم الأصل) توضيح التوهم أن أهم أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء و فى المقام إن حصل الركن الأول و هو اليقين بالحدوث فإن الركن الثانى و هو الشك فى البقاء غير حاصل وجه ذلك أن الكلى لا وجود له إلا بوجود أفراده و من الواضح أن وجود الكلى فى ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع فى الزمان الثانى وجدانا و أما وجوده فى ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الأمر و هو منفى بالأصل فيكون الكلى مرتفعا فى الزمان الثانى إما وجدانا أو بالأصل تعبدا فلا شك فى بقائه

و الجواب أن هـذا التوهم فيه خلـط بين الكلى و فرده أو فقـل فيه خلط بين ذات الحصه من الكلى أى ذات الكلى الطبيعى و بين الحصه منه بما لها من الخصوصـيه و التعين الخاص فإن الـذى هو معلوم الارتفاع إما وجـدانا أو تعبـدا أنما هو الحصه بما لها من التعين الخاص و هى بالإضافه إلى ذلك غير معلومه الحـدوث أيضا فلم يتحقق فيها الركنان معا لأنه كما أن كل فرد من الفردين مشـكوك الحـدوث فى نفسه فإن الحصه الموجوده به بما لها من التعين الخاص كـذلك مشـكوكه الحـدوث إذ لا يقين بوجود هـذه الحصه و لا يقين بوجود تلك الحصه و لا موجود ثالث حسب الفرض و أما ذات الحصه المتعينه واقعا لا بما لها من التعين الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد أى القدر المشترك بينهما ففى الوقت الذى هى فيه معلومه الحدوث هى مشكوكه البقاء إذ لا علم بارتفاعها و لا تعبد بارتفاعها بل لأجل القطع بزوال التعين الخاص يشك فى ارتفاعها و بقائها لاحتمال كون تعينها هو التعين الباقى أو هو التعين الزائـل و ارتفـاع الفرد لا يقتضـى إلا ارتفاع الحصه المتعينه به و هى كما قـدمنا غير معلومه الحـدوث و إنما المعلوم ذات الحصه أى القـدر المشترك .و الحاصل أن ما هو غير مشـكوك البقاء إما وجدانا أو تعبدا لا يقين بحدوثه أصـلا و هو الحصه بمـا لها من التعين الخاص و ما هو متيقن الحـدوث هو مشـكوك البقاء وجـدانا و هو ذات الحصه لا بما لها من التعين الخـاص (و قـد أشـار الشـيخ إلى هـذا الجواب بقوله إنه لا يقـدح ذلـك فى استصـحابه بعـد فرض الشـك فى بقـائه و ارتفاعه) الثانى(قال الشـيخ الأعظم توهم كون الشك فى بقائه مسببا عن الشك فى حدوث ذلك المشـكوك الحدوث فإذا حكم بأصاله عدم

حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترک لأنه من آثاره .و الجواب الصحیح هو ما أشار إلیه بقوله إن ارتفاع القدر المشترک من لوازم کون الحادث ذلک الأمر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو فی ضمنه من القدر المشترک فی الزمان الثانی لا ارتفاع القدر المشترک بین الأمرین و بینهما فرق واضح) .توضیح ما أفاده من الجواب أنا نمنع أن یکون الشک فی بقاء القدر المشترک أی الکلی مسببا عن الشک فی حدوث الفرد الطویل و عدمه لأن وجود الکلی حسب الفرض متیقن الحدوث من أول الأمر إما فی ضمن القصیر أو الطویل فلا یعقل أن یکون عدمه بعد وجوده مستندا إلی عدم الفرد الطویل من الأول و إلا لما وجد من الأول بل فی الحقیقه أن الشک فی بقاء الکلی أی فی وجوده و عدمه بعد فرض القطع بوجوده مستند إلی احتمال وجود هذا الفرد الطویل مع احتمال وجود ذلک الفرد القصیر یعنی یستند إلی الاحتمالین معا لا ـ لخصوص احتمال وجود الطویل إذ یحتمل بقاء وجوده الأول لاحتمال حدوث الطویل و یحتمل عدمه بعد الوجود لاحتمال حدوث القصیر المرتفع قطعا فی ثانی الحال .و الحاصل أن احتمال وجود الکلی و عدمه فی ثانی الحال مسبب عن الشک فی أن الحادث المعلوم هل هو الطویل أو القصیر لا أنه مسبب عن خصوص احتمال حدوث الطویل حتی یکون نفیه بالأصل موجبا لنفی الشک فی وجود الکلی فی ثانی الحال فلا بد من نفی کل من الفردین بالأصل حتی یکون ذلک موجبا لارتفاع القدر المشترک و الأصلان معا لا یجریان مع فرض العلم الإجمالی .

و أما القسم الثالث و هو ما إذا كان الشک فی بقاء الکلی مستندا إلى احتمال وجود فرد ثان غیر الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه فهو على نحوین ۱ أن یحتمل حدوث الفرد الثانی فی ظرف وجود الأول .۲ أن یحتمل حدوثه مقارنا لارتفاع الأول و هو على نحوین إما بتبدله إلیه أو بمجرد المقارنه الاتفاقیه بین ارتفاع الأول و حدوث الثانی .و فی جریان الاستصحاب فی هذا القسم الثالث من الکلی احتمالات أو أقوال ثلاثه:

أ جریانه مطلقا .ب عدم جریانه مطلقا .ج التفصیل بین النحوین المذکورین فیجری فی الأول دون الثانی مطلقا و هذا التفصیل هو الذی مال إلیه الشیخ الأعظم .و السر فی الخلاف یعود إلى أن الأرکان فی الاستصحاب هل هی متوفره هنا أو غیر متوفره و المشکوک توفره فی المقام هو الرکن الخامس و هو اتحاد متعلق الیقین و الشک .و لا شک فی أن الکلی المتیقن نفسه هو المشکوک بقاؤه فی هذا القسم فهو واحد نوعا فینبغی أن یسأل أولا هل هذه الوحده النوعیه بین المتیقن و المشکوک کافیه فی تحقق الوحده المعتبره فی الاستصحاب أو غیر کافیه بل لا بد له من وحده خارجیه .ثانیا بعد فرض عدم کفایه الوحده النوعیه هل إن الکلی الطبیعی له وحده خارجیه بوجود أفراده بمعنى أنه یکون بوحدته الخارجیه

معروضا لتعينات أفراده المتباينه بناء على ما قيل من أن نسبه الكلى إلى أفراده من باب نسبه الأب الواحد إلى الأبناء الكثيره كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره أو أن الكلى الطبيعى لا وجود له إلا بوجود أفراده بالعرض ففى كل فرد حصه موجوده منه غير الحصه الموجوده فى فرد آخر فلا تكون له وحده خارجيه بوجود أفراده المتعدده بل نسبته إلى أفراده من قبيل نسبه الآباء المتعدده إلى الأبناء المتعدده و هذا هو المعروف عند المحققين .فالقائل بجريان الاستصحاب فى هذا القسم إما أن يلتزم بكفايه الوحده النوعيه فى تحقق ركن الاستصحاب و إما أن يلتزم بأن الكلى له وحده خارجيه بوجود أفراده المتعدده و إلا فلا يجرى الاستصحاب .و إذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمنشإ الأقوال فى المسأله يتضح الحق فيها و هو القول الثانى و هو عدم جريان الاستصحاب مطلقا .أما أولا فلأنه من الواضح عدم كفايه الوحده النوعيه فى الاستصحاب لأن معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجا بعد اليقين به و نحن لا نعنى من استصحاب الكلى استصحاب نفس الماهيه من حيث هى فإن هذا لا معنى له بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجى لغرض ترتيب أحكامها الفعليه .و أما ثانيا فلأنه من الواضح أيضا أن الحق أن نسبه الكلى إلى أفراده من قبيل نسبه الآباء إلى الأبناء لأنه من الضرورى أن الكلى لا وجود له إلا بالعرض بوجود أفراده .و فى مقامنا قد وجدت حصه من الكلى و قد ارتفعت هذه الحصه يقينا و الحصه الأخرى منه فى الفرد الثانى هى من أول الأمر مشكوكه الحدوث

فلم يتحد المتيقن و المشكوك .و بهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثانى من استصحاب الكلى لأنه فى القسم الثانى كما سبق ذات الحصه من الكلى المتعينه واقعا المعلومه الحدوث على الإجمال هى نفسها مشكوكه البقاء حيث لا يدرى أنها الحصه المضافه إلى الفرد الطويل أو الفرد القصير .و بهذا أيضا يتضح أنه لا وجه للتفصيل المتقدم الذى مال إليه الشيخ الأعظم فإن احتمال وجود الفرد الثانى فى ظرف وجود الفرد الأول لا يقدم و لا يؤخر و لا يضمن الوحده الخارجيه للمتيقن و المشكوك إلا إذا قلنا بمقاله من يذهب إلى أن نسبه الكلى إلى أفراده من قبيل نسبه الأب الواحد إلى أبنائه و حاشا الشيخ أن يرى هذا الرأى و لا شك أن الحصه الموجوده فى ضمن الفرد الثانى من أول الأمر مشكوكه الحدوث و أما المتيقن حدوثه فهو حصه أخرى و هى فى عين الحال متيقنه الارتفاع و يكون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المردد الآتى ذكره .

تنبيه

و قد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف فيعدون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشديد فى محل و شك فى ارتفاعه أصلا أو تبدله بسواد أضعف فإنه فى مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب و من هذا الباب ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك فى زوال صفه كثره الشك عنه أصلا أو تبدلها إلى مرتبه من الشك دون الأولى .(قال الشيخ الأعظم فى تعليل جريان الاستصحاب فى هذا الباب العبره فى جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق و لو كان

الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقه للفرد اللاحق) .يعنى أن العبره فى اتحاد المتيقن و المشكوك هو الاتحاد عرفا و بحسب النظر المسامحى و إن كانا بحسب الدقه العقليه متغايرين كما فى المقام

ص :۳۳۱

التنبیه الثانی[1] الشبهه العبائیه أو استصحاب الفرد المردد

ینقل أن السید الجلیل السید إسماعیل الصدر قدس سره زار النجف الأشرف أیام الشیخ المحقق الآخوند فأثار فی أوساطها العلمیه مسأله تناقلوها و صارت عندهم موضعا للرد و البدل و اشتهرت بالشبهه العبائیه .و حاصلها أنه لو وقعت نجاسه علی أحد طرفی عباءه و لم یعلم أنه الطرف الأعلی أو الأسفل ثم طهر أحد الطرفین و لیکن الأسفل مثلا- فإن تلک النجاسه المعلومه الحدوث تصبح نفسها مشکوکه الارتفاع فینبغی أن یجری استصحابها بینما أن مقتضی جریان استصحاب النجاسه فی هذه العباءه أن یحکم بنجاسه البدن مثلا- الملاقی لطرفی العباءه معا مع أن هذا اللازم باطل قطعا بالضروره لأن ملاقی أحد طرفی الشبهه المحصوره محکوم علیه بالطهاره بالإجماع کما تقدم فی محله و هنا لم یلاق البدن إلا أحد طرفی الشبهه و هو الطرف الأعلی و أما الطرف الأسفل و إن لاقاه فإنه قد خرج عن طرف الشبهه حسب الفرض بتطهیره یقینا فلا- معنی للحکم بنجاسه ملاقیه .و النکته فی الشبهه أن هذا الاستصحاب یبدو من باب استصحاب الکلی من القسم الثانی و لا شک فی أن مستصحب النجاسه لا بد أن یحکم بنجاسه ملاقیه بینما أنه هنا لا یحکم بنجاسه الملاقی فیکشف ذلک عن

عدم صحه استصحاب الکلی القسم الثانی .و قد استقر الجواب عند المحققین عن هذه الشبهه علی أن هذا الاستصحاب لیس من باب استصحاب الکلی بل هو من نوع آخر سموه استصحاب الفرد المردد و قد اتفقوا علی عدم صحه جریانه عدا ما نقل عن بعض الأجله فی حاشیته علی کتاب البیع للشیخ الأعظم إذ قال بما محصله (بأن تردده بحسب علمنا لا یضر بیقین وجوده سابقا و المفروض أن أثر القدر المشترک أثر لکل من الفردین فیمکن ترتیب ذلک الأثر باستصحاب الشخص الواقعی المعلوم سابقا کما فی القسم الأول الذی حکم الشیخ فیه باستصحاب کل من الکلی و فرده) .أقول و یجب أن یعلم قبل کل شیء الضابط لکون المورد من باب استصحاب الکلی القسم الثانی أو من باب استصحاب الفرد المردد فإن عدم التفرقه بین الموردین هو الموجب للاشتباه و تحکم تلک الشبهه إذن ما الضابط لهما .إن الضابط فی ذلک أن الأثر المراد ترتیبه إما أن یکون أثرا للکلی أی أثر لذات الحصه من الکلی لا بما لها من التعین الخاص و الخصوصیه المفرده أو أثرا للفرد أی أثر للحصه بما لها من التعین الخاص و الخصوصیه المفرده فإن کان الأول فیکفی فیه استصحاب القدر المشترک أی ذات الحصه الموجوده إما فی ضمن الفرد المقطوع الارتفاع علی تقدیر أنه هو الحادث أو الفرد المقطوع البقاء علی تقدیر أنه هو الحادث و یکون ذلک من باب استصحاب الکلی القسم الثانی و قد تقدم أننا لا نعنی من استصحاب الکلی استصحاب نفس الماهیه الکلیه بل استصحاب وجودها و إن کان الثانی فلا یکفی استصحاب القدر المشترک و إنما الذی ینفع

استصحاب الفرد بما له من الخصوصيه المفرده المفروض فيه أنه مردد بين الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنه الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير أنه الحادث و يكون ذلك من باب استصحاب الفرد المردد .إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذى وقعت فيه الشبهه هو من النوع الثانى لأن الموضوع للنجاسه المستصحبه ليس أصل العباءه أو الطرف الكلى منها بل نجاسه الطرف الخاص بما هو طرف خاص إما الأعلى أو الأسفل .و بعد هذا يبقى أن نتساءل لما ذا لا يصح جريان استصحاب الفرد المردد نقول لقد اختلفت تعبيرات الأساتذه فى وجهه فقد قيل لأنه لا يتوفر فيه الركن الثانى و هو الشك فى البقاء و قيل بل لا يتوفر الركن الأول و هو اليقين بالحدوث فضلا عن الركن الثانى .أما الوجه الأول فبيانه أن الفرد بما له من الخصوصيه مردد حسب الفرض بين ما هو مقطوع البقاء و بين ما هو مقطوع الارتفاع فلا شك فى بقاء الفرد الواقعى الذى كان معلوم الحدوث لأنه إما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع .و أما الوجه الثانى و هو الأصح فبيانه أن اليقين بالحدوث إن أريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصيه المفرده لأنها مجهوله حسب الفرض فاليقين موجود و لكن المتيقن حينئذ هو الكلى الذى يصلح للانطباق على كل من الفردين و إن أريد به اليقين بالفرد بما له من الخصوصيه المفرده فواضح أنه غير حاصل فعلا لأن المفروض أن الخصوصيه المفرده مجهوله و مردده بين خصوصيتين فكيف تكون متيقنه فى عين الحال إذ المردد بما هو مردد لا معنى لأن يكون معلوما متعينا هذا خلف محال

و إنما المعلوم هو القدر المشترك و فى الحقيقه أن كل علم إجمالى مؤلف من علم و جهل و متعلق العلم هو القدر المشترك و متعلق الجهل خصوصياته و إلا فلا معنى للإجمال فى العلم و هو عين اليقين و الانكشاف و إنما سمى بالعلم الإجمالى لانضمام الجهل بالخصوصيات إلى العلم بالجامع .و عليه فإن ما هو متيقن و هو الكلى لا فائده فى استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه و ما له الأثر المراد ترتبه عليه و هو الفرد بخصوصيته غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين فلا يتحقق فى استصحاب الفرد المردد ركن اليقين بالحاله السابقه لا أن الفرد المردد متيقن و لكن لا شك فى بقائه .و الوجه الأصح هو الثانى كما ذكرنا و أما الوجه الأول و هو أنه لا شك فى بقاء المتيقن فغريب صدوره عن بعض أهل التحقيق فإن كونه مرددا بين ما هو مقطوع البقاء و بين ما هو مقطوع الارتفاع معناه فى الحقيقه هو الشك فعلا فى بقاء الفرد الواقعى و ارتفاعه لأن المفروض أن القطع بالبقاء و القطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك و القطع على تقدير مشكوك ليس قطعا فعلا بل هو عين الشك .و على كل حال فلا معنى لاستصحاب الفرد المردد و لا معنى لأن يقال كما سبق عن بعض الأجله (أن تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقا) فإنه كيف يكون تردده بحسب علمنا لا يضر باليقين و هل اليقين إلا العلم إلا إذا أراد من اليقين بوجوده سابقا اليقين بالقدر المشترك و التردد فى الفرد فاليقين متعلق بشىء و التردد بشىء آخر

فيتوفر ركنا الاستصـحاب بالنسـبه إلى القدر المشترك لا بالنسـبه إلى الفرد المراد استصحابه فما هو متيقن لا يراد استصحابه و ما يراد استصحابه غير متيقن على ما سبق بيانه

ص :۳۳۶

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ۱۴۲۶ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثرها فى أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمة فى برامج إلكترونية وجاهزة فى 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 النبىّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فى المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن یتحمل المؤلف مسؤولیة العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الکتب والملزمات والدوریات

إقامة المسابقات فی مطالعة الکتب

إقامة المعارض الالکترونیة: المعارض الثلاثیة الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمکنة الدینیة والسیاحیة

إنتاج الأفلام الکرتونیة والألعاب الکمبیوتریة

افتتاح موقع القائمیة الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافیة وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدینیة والأخلاقیة والاعتقادیة والردّ علیها

تصمیم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ویب کیوسک kiosk، الرسالة القصیرة ((sms

إقامة الدورات التعلیمیة الالکترونیة لعموم الناس

إقامة الدورات الالکترونیة لتدریب المعلمین

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبیقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ویمکن تحمیلها علی ۸ أنظمة؛

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

إعداد ۴ الأسواق الإلکترونیة للکتاب علی موقع القائمیة ویمکن تحمیلها علی الأنظمة التالیة

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربیة والانجلیزیة والفارسیة

الکلمة الأخیرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فی طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مرکز
القائمیه
اصفهان
للبحوث والتحریات الکمبیوتریه
للحصول علی المکتبات الخاصه الاخری
ارجعوا الی عنوان المـرکز من فضلـکم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للایصاء من فضلکم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹