خلاصة القوانين

تأليف

العالم المحقق والفاضل المدقق

الحـاج الشيخ احمـد سبط الشيخ

الطبعة الثالثة

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL
32101 029027792

Princeton University Library

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

JUN 15 2017

JUN 15 2018

خلاصة القوانين

خلاصة القوانين

تاليف

العالم المحقق والفاضل المدقق

الحاج الشيخ احمد الانصارى

سبط الشيخ الاعظم

الانصارى قدس سره

كتاب دراسى اعد لطلبة علم اصول الفقه

(ARAB)
KBL
. A5735
1981

الطبعة الاولى ١٣٩٢ هـ ق

الطبعة الثانية ١٣٩٧ هـ ق

الطبعة الثالثة ١٤٠٢ هـ ق

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL>
32101 029027792

اشعار حول الكتاب

تفضل بها الخال العلامة الشيخ عبد الغفار الانصارى

ادركت ما قال المحقق احمد ... فخزلت مبحثه بما به تحمد

فذكرت من حسن البيان بلاغة ... واتيت مافيه البديع المورد

هذا قوانين المحقق بالذى ... يحوى لطلاب الهداية مورد

فاتيت بالابداع فى تلخيصه ... فهماً بتوضيح المبانى احمد

هذا هوالفكر الصحيح لمن له ... رأى بانوار الحقيقة يوقد

قد جئت ما عجزالعلم بفهمه ... ادراك ما فيه المحقق بقصد

رواده الطلاب من اهل النهى ... من كل فذ ذهنه يتوقد

يباركته فيه و اكبرت الفتى ... علم به الاعلام دوماً يرشد

بسم الله الرحمن الرحيم

احمده واشكره واستعينه واستهديه واصلى واسلم على نبيه المصطفى وعلى آله النجباء الاتقياء .

وبعد فهذه خلاصة كتاب عرقت جذوره : وامتدت الى الاعماق ، وامتصت الرى والغذآء من الدماغ العبقرى دماغ المحقق القمى ـ عطر الله تربته ـ فامتدت اغصانه و تدلت فروعه ، فكانت خير فيء يستظل بفيئها الوارف طلاب العلم و رواده ، و خير نمير لرى عطشى العلم و ظماى المعرفة ، و تمتعت بثمره الشهى وفود الرفد وحفاظ شرعة السماء من حملة فقه جعفر بن محمد عليهما السلام

دعانى الى ذالك رغبة كانت لها بواعث اعتلجت فى النفس واعتلت فى الفكر منذ امد ليس بالقصير من الزمن ، فنفثها القلم فوق الطرس لتحقيق هذه الرغبة لاختصار هذا السفر الجليل النفيس اعنى القوانين المحكمة ليكن متناوله اسهل وفهمه اقرب .

فها اناذا اضع هذا المختصر بين يدي من اكن لهم الحب والاخلاص ومن اتجمعنى واياهم رابطة العلم و ولاء آل الله ـ تعالى ـ ليكن ذكراى فى هذه الدنيا وذخرى فى معادى واخراى اذ لم يكن قصدى غير القربى الى الذات العلية الى الله ـ تعالى ـ وحده ، و رجائى من وراء عملى هذا ، الرحمة و الرضوان من لدى الملكوت الاعلى من لدن من لايخيب من رجاه وتوسل اليه ودعاه انه قريب مجيب .

وهو مرتب على مقدمة و ابواب وخاتمة .

المقدمة فى رسم العلم

و

موضوعه

و

نبذ من القواعد اللغوية

« رسم العلم »

اصول الفقه علَم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ، ومن جهة العَلَمية، اما رسمه باعتبار العلمية فهو :

العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية .

فخرج بالقواعد: العلم بالجزئيات ، و بقولنا الممهدة : العربية و غيرها مما يستنبط منه الحكم ولم يمهد لذالك ، وبالاحكام: مايستنبط منها المهيات و غيرها ، وبالشرعية: العقلية ، و بالفرعية: الاصولية

واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول : جمع اصل وهو ـ لغة ـ مايبتنى عليه شيء ـ وعرفاً ـ يطلق على معان .

منها : الظاهر والدليل و القاعدة و الاستصحاب .

والفقه ـ: لغة الفهم . وعرفاً هو :

العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية.

و المراد بالاحكام: النسب ، و بالشرعية : ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع فخرج العقلية المحضة كبيان «ان الكل اعظم من الجزء» وبالفرعية: مايتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية .

وهنا اشكال مشهور بناءً على تعريف الحكم الشرعي بـ«انه خطاب الله المتعلق بأحكام المكلفين» مع كون الكتاب من ادلة الاحكام و هو ـ ايضاً ـ خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول .

والذى يخالجنى فى حله هو : جعل الاحكام عبارة عن ماعلم ثبوته من الدين بالاجمال و الادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم ـ بالبديهة ـ ان لا كل الميتة وغيرها حكماً ولكن لانعرفه بالتفصيل الامن قوله ـ تعالى ـ «حرمت عليكم

الميتة » ونحو ذالك .

وهنا اشكال آخر هو : ان الاحكام ـ كما ذكرت ـ هى النِسَب. فموضوعاتها خارجة وقد تكون نفس العبادة ومعرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلاينعكس الحد .

ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادى العلم و المبادى قد تُبيَّن فى العلم وقد تبين فى غيره ولامنافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله فى مسائله .

و عن ادلتها من متعلقات العلم . فخرج علم الله و الانبياء و يمكن اخراج الضروريات فانها قياساتها معها واما اخراج القطعيات عن الفقه فلاوجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع بالحكم .

وخرج بالتفصيلية(١) علم المقلد فانه ناش عن دليل اجمالى مطرد فى المسائل وهو : كلما افتى به المفتى فهو حكم الله فى حقى . هكذا قرره القوم.

و يرد عليه: ان كون التفصيلية احترازاً عن علم المقلد انما يصح اذا كان ماذكروه دليلا لعلمه بالحكم وليس كذالك بل هو دليل لوجوب امتثاله . ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية ـ كما بينا ـ . ثم انهم اوردوا على الحد امرين :

الاول ـ : ان الفقه اكثره من باب الظن فما معنى العلم. واجيب بوجوه: اوجهها ان المراد بالحكم الاعم من الظاهرية والنفس الامرية و اليه ينظر قول من قال : «ان الظن فى طريق الحكم لافى نفسه و ظنية الطريق لاتنافى قطعية الحكم » .

الثانى ـ : ان المراد بالاحكام ان كان كلها يخرج منه اكثر الفقهاء ، وان كان البعض دخل فيه : مَن عَلِم بعض المسائل بالدليل .

---

(١) والظاهر خروجه من جنس التعريف بعد ان ليس المقلد الا الجاهل الآخذ بقول الغير فهو قبال العالم عرفاً . فالقيد غير محتاج اليه من هذه الجهة .

والجواب انانختار اولا ارادة الكل ولكن المراد (١)بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة وثانياً ارادة البعض ونقول بحجيته و جواز العلم به . فلا اشكال ـ ايضاً ـ لانه من افراد المحدود .

« موضوع العلم »

واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهى : الكتاب والسنة والاجماع والعقل. واما القياس فليس من مذهبنا .

« تقسيم »

اللفظ يتصف بالكلية والجزئية باعتبار المعنى فما يمنع عن وقوع الشركة جزئى ومالا يمنع كلى فان تساوى صدقه فى افراده فمتواط والافمشكك وهذا فى الاسم ظاهر .

واما الفعل والحرف فلايتصفان بالكلية والجزئية فى الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم فى التقسيم الى المفاهيم المستقلة والمعنى الحرفى غير مستقل بالمفهومية بل هو آلة لملاحظة حال الغير فى الموارد وكذا الفعل بالنسبة الى الوضع النسبى فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى نسبته الى فاعل ما كالحرف.

واما اسماء الاشارة و الموصولات والضمائر ـ و نحوها ـ فان قلنا بكون وضعها عاماً و الموضوع له خاصاً فلابد ان لايتصف بالكلية و الجزئية و اما على القول بكون الموضوع له فيها عاماً ـ كالوضع ـ كما هو مذهب قدماء اهل العربية فداخل فى الكلى .

« تقسيم آخر »

اللفظ والمعنى اما ان يتحدا، فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ،

(١) ورد بأن التهيؤ والملكة غير حاصلة عن الادلة بل عن الممارسة والمزاولة .

اولا ، فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة- توافقت المعانى او تعاندت-وانتكثرت الالفاظ و اتحد المعنى فمترادفة ؛ و ان اتحد اللفظ و تكثرت المعانى فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الاخر ومناسبته فمشترك ويدخل فيه المرتجل ، وان اختص الوضع بواحد فهو الحقيقة و الباقى ؛ مجاز ان كان الاستعمال بمجرد العلاقة مع القرينة ، و منقول ان ترك المعنى الحقيقى و وضع لاخر بمناسبته او استعمل فى المعنى المجازى الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول تخصيصى و تخصصى،هذا .

والمجاز المشهور المعبر عنه بالمجاز الراجح - على الحقيقة - مايتبادر به المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا وان كان الاستعمال فيه اكثر .

« علامات الحقيقة والمجاز »

الجاهل باصطلاح اذا اراد معرفة حقائق الفاظه و مجازاته فله طرق

الاول -:تنصيصهم بأن اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى وان استعماله فى الفلانى خلاف موضوعه .

الثانى-التبادر وهو علامة الحقيقة كما انتبادر الغير علامة المجاز

والمراد ان الجاهل بمصطلح اذا تتبع موارد استعمالاتهم وعلم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصاً بلا معاونة قرينة و عرف ان ذالك من جهة اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لذلك المعنى و ينتقل اليه انتقالا انياً .

و لما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ و عدم مدخلية القرينة فيه امراً غامضاً لتفاوت الافهام فى التخلية وعدمه اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال .

فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع واما لتلبيس الوهم و لذا قالوا : «ان الفقيه متهم فى حدسه » فالفقيه حينئذ كالجاهل بالاصطلاح .

وبماذكرنا يندفع مايتوهم : ان التبادر موجود كذلك فى المجاز المشهور فلايكون لازماً خاصاً لها و ذلك ان المجاز المشهور هو ما يفهم منه المعنى ـ كما ذكرنا ـ باعانة الشهرة والذى اعتبر فى معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن .

وبالتأمل فيما حققناه تعلم معنى كون تبادر الغير علامة للمجاز .

الثالث (١) صحة السلب يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقة بعدمها . والمراد ـ ايضاً ـ اصطلاح التخاطب .

واورد على ذالك باستلزامه الدور المضمر فان كون المستعمل فيه مجازاً لايعرف الا بصحة سلب المعانى الحقيقية و لايعرف سلب المعانى الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها وهو موقوف على معرفة كونه مجازاً فلو اثبت كونه ـ مجازاً بصحة السلب لزم الدور المذكور .

واما لزوم الدور فى عدم صحة السلب فالحق انه ـ ايضا ـ مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة فى البليد موقوف على عدم صحة سلب المعانى الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعانى الحقيقية موقوف على عدم معنى حقيقى للانسان يجوز سلبه عنه كالكامل فى الانسانية و معرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة فى البليد .

والذى يختلج بالبال فى حل الاشكال ان يقال : ان سلب ماعلم كونه معنى حقيقيا

---

(١) لابأس بذكر مقال لتوضيح حال وهو ان كل لفظ، له معنى يتحقق بينهما بسبب الوضع ربط خاص يصير به هذا مدلول ذالك وذاك دالا عليه. وهذا الربط هو المعبر عنه بكون ذالك المعنى معنى لهذا اللفظ . فالمراد بسلب اللفظ من جهة المعنى عن المعنى المبحوث عنه انه لم يتحقق هذا الربط بين المعنى المقصود وهذا اللفظ ولم يصر هذا المعنى معنى لهذا اللفظ فيستكشف اناً انه لم يتحقق الوضع الذى هو سبب صيرورة هذا معنى ذالك .

فى الجملة موجب لمجازيته وعدم صحة سلب المعنى الحقيقى فى الجملة علامة لكون مالايصح سلب المعنى الحقيقى عنه معنى حقيقياً

والحاصل ان معرفة كونه حقيقة فى هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة فى الجملة. فافهم .

الرابع الاطراد (١) وعدم الاطراد ، فالاول علامة للحقيقة و الثانى للمجاز .

واورد على الاطراد النقض بمثل اسد للشجاع فانه مطرد ومجاز و على عدم الاطراد النقض بمثل الفاضل والسخى فانهما موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخاء ولايطلق عليه - تعالى - والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولايطلق على غير الزجاجة .

واجيب عن الثانى بان الفاضل موضوع لمن من شأنه الجهل و السخى لمن من شأنه البخل فلايشمله - تعالى - والقارورة للزجاج لاكل ما يستقر فيه الشيء .

والتحقيق ان المجاز - ايضاً - بالنسبة الى ماثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان فى صنف من ذلك النوع (٢) .

« فى الاستعمال »

اذا تميز المعنى الحقيقى من المجازى فكلما استعمل اللفظ خالياً عن القرينة فالاصل الحقيقة لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع اللفظى غالبا و لاخلاف لهم فى ذلك .

واما اذا استعمل فى معنى لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه، اومجازاً، اوحقيقة اذا كان واحداً اوالتوقف .

---

(١) الاطراد عبارة عما يستعمل فيه اللفظ من المعنى اينما وجد وعدمه عبارة عما يستعمل فيه اللفظ لاكذالك .

(٢) فلا الاطراد علامة الحقيقة ولاعدمه علامة المجاز .

المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة .

والسيد على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو ممنوع .

والثاني منقول عن ابن جنى (١) وجنح اليه بعض المتأخرين لان اغلب لغة العرب مجازات و الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ، وهو - ايضاً - ممنوع.

والثالث مبنى على ان المجاز مستلزم للحقيقة

وردبمنع استلزام المجاز للحقيقة بل للوضع كالرحمن .

ثم اعلم ان العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين :

الاول: ان يعلم لفظ استعمل فى معنى - او معان - ولم يعلم انه موضوع لذالك ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له وان يكون له معنى آخر وضع له ويكون هذا مجازاً .

الثاني: ان يعلم الموضوع له فى الجملة . وهو يتصور على وجهين :

احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقياً ، ونعلم انه استعمل فى معنى خاص ولا نعلم انه هو او غيره ، فهل يحكم بمجرد ذلك انه الموضوع له اللفظ ، او يقال الاستعمال اعم من الحقيقة كما هو الظاهر لعدم دلالة الاستعمال على شيء.

الثاني: انا نعلم ان اللفظ مستعمل فى معنى - او اكثر - ونعلم ان له معنى حقيقياً معيناً ، ويتصور على وجهين :

احد هما: ان نشك فى انه فرد من افراد المعنى الحقيقى او مجاز بالنسبة اليه .

ثانيهما -: ان نشك فى ان اللفظ وضع له - ايضاً - بوضع على حدة ، فيكون مشتركاً ام لا مثل انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقياً قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام ، فاذا استعملت فى المشروط بالطهارة والركوع والسجود ، نعلم جزماً انها من معانيها الحقيقية ، و اذا اطلقت على صلوة الميت ، فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقى للصلواة هو المعنى الاول العام ؛

---

(١) جنى بالتخفيف معرب كنى

او انها موضوع بوضع على حدة لصلوة الميت اوالاستعمال اعم من الحقيقة . فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم .

والسيد على الحقيقة فان ظهرانها من افراد المحدود يلحقها بهاوالا يحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل ، فيكون مشتركاً لفظياً .

ويظهر الثمرة فى عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف فى اصل حكم الحقيقة على الثانى .

« تعارض الاحوال »

الاصل عدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركاً اومنقولا ، وعدم ارادة معنى آخر من اللفظ غير المعنى الاول حتى يكون مجازاً فحيث علم ارادة هذه من اللفظ فهو ، وان احتمل ولم يكن قرينة ، يحمل على الموضوع له ـ كما تقدم ـ.

واما لوكان الاحتمال بينها فهناك صور يعبر عنها بتعارض الاحوال يحصل من دوران اللفظ بين الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز .

وذكروالكل واحد منهامرجحاً على الاخر حاصله : ابدآء كون صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم ، فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل ، واحسن ، واتم فآئدة .

وفيه: انا نمنع ان غالب المتكلمين فى اغلب كلماتهم يعتبرون ذلك

نعم اذاكان المراد اظهار البلاغة يعتبر ماله مزيدخل بموافقة مقتضى الحال ولكن ليس له مزيد دخل فى بيان الاحكام الشرعية .

فالتحقيق: ان المجاز اغلب من غيره من المذكورات ولايمكن انكار هذه الغلبة وكذا التخصيص اغلب افراد المجاز فى العام ـ لامطلقا

وعلى هذا يقدم المجاز على الاشتراك والنقل ، بل ، ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ـ ايضاً ـ ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز و غيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب .

« الحقيقة الشرعية »

فى ثبوت الحقيقة الشرعية خلاف و المشهور ان النزاع فى الثبوت مطلقا والنفى مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتأخرين التفصيل ،

وتحرير محل النزاع هو: ان كثيراً من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة ـ اعنى بهم من يتشرع بشرعنا ـ صار حقائق فى المعانى الجديدة التى استحدثها الشارع ـ مثل الصلوة فى الاركان المخصوصة والصوم فى الامساك المخصوص الى غير ذالك ـ ، فهل ذالك بوضع الشارع اياها ازآء هذه المعانى بأن نقلها و وضعها لهذه المعانى او استعملها مجازاً مع القرينة وكثر استعمالها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقائق ، اولم يحصل الوضع الثانوى فى كلامه بأحد الوجهين و كان استعماله فيها بالقرينة . وقد طال التشاجر بينهم فى الاستدلال .

ولكل من الطرفين حجج واهية.

اقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل .

واقوى ادلة المثبتين الاستقرآء ، فيدور الحكم مدار الاستقرآء .

وقد يستدل بالتبادر بانا اذا سمعنا هذه الالفاظ يتبادر فى اذهاننا تلك المعانى وهو علامة الحقيقة .

وهذا الاستدلال من الغرابة! بحيث لا يحتاج الى بيان

اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ ، فاذا سمع النحوى لفظ الفعل من اللغوى وتبادر الى ذهنه ! «مادل على معنى فى نفسه مقترن بأحد الازمنة الثلاثة » . لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوى وكيف كان .

فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ و الازمان فلا.

والذى يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والركوع والسجود ـ ونحوذ لك ـ قد صار حقائق فى صدر الاسلام بل ربما يقال : انها كانت حقائق فى هذه المعانى قبل شرعنا ايضاً . فحصولها فيها وفى غيرها من الالفاظ الكثيرة الدوران، فى زمان الصادقين (ع) مما لا ينبغى التأمل فيه .

واما مثل الوجوب والسنة والكراهة ونحوذالك فثبوت الحقيقة فيها فى كلامهما (ع) ومن بعد هما ـ ايضاً محل تأمل ، فلا بد للفقيه من التتبع .

ثم ان ماذكرنا من الوجهين فى كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما فى غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثانى وعليه فلا يحصل الثمرة الا فيما علم انه صدر بعد الا شتهار فى هذه المعانى الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده ، يحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله وحينئذ فيمكن ارادة المعانى الجديدة واختفى القرينة ، ويمكن ارادة المعنى اللغوى فيحمل على اللغوى لاصالة العدم .

« فى الصحيح و الاعم »

اختلفوا فى كون العبادات اسامى للصحيحة او الاعم منها .

وهذا الخلاف لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية بل يكفى فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع فى انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهية فهل يراد الصحيحة منها او الاعم .

وتظهر الثمرة فى الشك فى مدخلية شيء فى تلك الماهية ـ جزءاً كان او شرطاً ـ فلا يحكم بمجرد فقدان ذالك بالبطلان على الثانى بخلاف الاول للشك فى الصحة .

وما يظهر من بعضهم من التفرقة بين الجزء والشرط وان الاول مضر على القول الثانى ـ ايضاً ـ فلعله مبنى على ان المركب لايتم الابتمام الاجزاء .

والحاصل انه لاريب فى ان المهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ، ولاشك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة بمعنى انه لواتى به على ما اخترعه الشارع يكون ممتثلا للامر بالماهية ، لكنهم اختلفوا بوجهين :

احدهما ان الالفاظ هل هى موضوعة للماهية مع اجتماع الشرائطاوالماهية المطلقة . فمراد من يقول انها اسام للصحيحة ؛ انها اسام للمهية مجتمعة لشرائط الصحة . ومراد من يقول انها اسام للاعم ، انها اسام لنفس المهية من حيث هى .

وتظهرالثمرةفيما لوحصل الشكفى شرطية شيء ، فعلىالقول بكونها اسامى للصحيحة لابد من العلم بحصول الموضوع له فىامتثال الامرولايحصل الامع العلم باجتماعه لشرائط الصحة .

واما علىالقول الاخرفيحصل امتثال الامر بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرائطها .

وما يقال : « ان الشك فى الشرط يوجب الشك فىالمشروط » معناه الشك فىتحقق الشرط المعلوم الشرطية ـ لاالشك فى ان لهذاالشيء شرطا يتوقف صحته عليه ام لا ـ .

الوجه الثانى ـ ان (انه ـ ظ)مع قطع النظر عن الشرائط ، قد يحصل الاشكال بالنظرالى الاجزاء فان النقص فى اجزاء المركب قد لايوجب سلب اسم المركب عنه عرفاً ـ كما فىالانسان المقطوع الاذن ـ فالصلوة اذا كانت موضوعة للتامة الاجزاء ولم يصح سلبها بمجرد النقص فى بعض الاجزاء يتم القول بكونها اسماً للاعم ، فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص و ذلك لايستلزم كون الناقصة مأموراً بها لان كونها مصداق الاسم معنى وكونهامأموراً و مطلوباً يحصل به الامتثال معنى آخراذلابد فى الامتثال ـ مضافا الى صدق الاسم ـ كونها صحيحة .

ويظهر الثمرة فيما اريد اثبات المطلوبية والصحة بمجرد صدق الاسم (كما) لو شك في جزئية شيء للصلوة و لم يعلم فسادها بدونه فعلى الاعم يتم المقصود ، و على الصحيح لا لعدم معلومية تمامية الاجزاء .

والاظهر كونها اسامي للاعم بالمعنيين - كما يظهر من تتبع الاخبار -

ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثرما علم فساده . و تبادر القدر المشترك .

ويلزم القول بكونها اسامي للصحيحة القول بالف ماهية لصلوة الظهر - مثلا - فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء آخر وللحافظ شيء وللناسي شيء آخر وكذلك المتوهم والصحيح والمريض الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان والشاك وهكذا .

و اما على القول بكونها اسام للاعم فلا لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة والظاهر انه لادخل في اشتراط شيء بشيء اعتباره في تسميته به .

ومما يؤيد كونها اسامي للاعم ؛ اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا اوسهوا . اذلا يمكن زيادة الركوع - مثلا - عمدا الاعصيانا ولاريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا.

احتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العارى عن الشرائط وكون الاصل في مثل «لاصلوة الابطهور» نفي الحقيقة .

و في الاولين منع . و لعل المدعى لذلك غفل من جهة الاوامر فان الامر لايتعلق بالفاسد. وهذا فاسد. لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر فان الامر قرينة لارادة الصحيحة

و اما قوله - (ع) - « لاصلوة الابطهور » . فتوجه المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لايخفى على من لاحظ النظائر كقوله « لاعمل الابنية» و «لانكاح الابولي» . وغيرذلك . فان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل

لارجل فى الدار وامامثل هذه الهيئات التى نفس الذات موجودة فيها فى الجملة فلا .

ولذا تدا ولها العلماء فى المجمل والمبين ولم يحتملوا ارادة نفى الحقيقة الاعلى تقدير هذا القول وذالك ـ ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل ـ لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامى للصحيحة صارت قرينة لحملها على مقتضى الحقيقة . فحينئذ نقول حمل هذه العبارة على نفى الذات انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة يوجب الدور (١) الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة يقتضى ذالك خرجنا عن مقتضاه فى غيرها بالدليل وبقى الباقى وذالك خلاف الانصاف

ولذا لم يتمسك احد من العلماء فى ذالك المبحث لاثبات نفى الاجمال باصالة الحقيقة .

---

(١) توضيحه على ما فى التوضيح ـ ان حمل كلمة لا على نفى الحقيقة فى مثل «لاصلوة الا بطهور» . موقوف على كون مدخولها اسماً للصحيحة فاذا توقف كون المدخول اسماً للصحيحة على نفى الحقيقة لزم المحذور . هذا ولما كانت المقدمة الاولى فى حيز المنع لامكان ان يقال : لانسلم توقف حمل كلمة لا على نفى الحقيقة على كون الصلوة اسماً للصحيحة بل نفيها بمقتضى اصالة الحقيقة كما ذكره بقوله : الا ان يكون مراد المستدل الخ اجاب عنه بقوله وذلك خلاف الانصاف .

اقول : الظاهر ان الحمل على نفى الحقيقة مقتضى الاصل هنا وهناك لكن على القول* * بكون الالفاظ موضوعة للصحيح واما على القول الاخر فلا لعدم امكان ذالك بسبب وجود نفس المهية فيها فى الجملة فيصير مجملا وبعبارة اخرى الحمل على نفى الحقيقة على القول بالوضع للصحيح هناك ليس لانه موقوف على الوضع للصحيح بل لان الصحيح يكون هو المورد لاجراء الاصل المذكور بخلاف الاعم لوجود نفس الذات فلا يكون مورداً له فلا يجرى فيكون مردداً بين نفى الصحة والكمال فافهم وعليه فالنزاع هناك يكون بين القائلين بالاعم بل مبتنياً على الاعم و اما على الصحيح فلا لان المورد من صغريات الاصل المذكور .

والانصاف: ان كون هذه منساقة بسياق النظائر من الادلة على كون العبادات اسام للاعم. فهو على ذالك ادل .

قال الشهيد في القواعد : « الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لايطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضى فيه» .

اقول: يظهر من قوله: « الا الحج لوجوب المضى فيه» ان كلامهم في المطلوبات الشرعية وان الفاسد لايكون مطلوبا الا الحج ـ لا في مطلق التسمية ولو لاغراض اخر مثل كونها علامة الاسلام ونحو ذلك ـ وذلك لانه ان اراد من الاطلاق الاعم من الحقيقي فلاريب ان اطلاق الصلوة ـ مثلا ـ على الفاسدة فوق حد الاحصاء ، وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلامعنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ الامر بالمضى لايوجب كون اللفظ حقيقة فيه .

ومما يؤيد كونها اسام للاعم: انه لااشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه و يلزمهم على ذالك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضى كون الصلوة منهيا عنها والنهى في العبادة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذهى انما تتعلق بالصحيحة على مفروضهم .(١)

---

(١) توضيح ذالك: ان العبادات لو كانت موضوعة للصحيح لزم المحال - بيان الملازمة ان ثبوت اليمين يقتضى كون الصلوة منهياً عنها والنهى في العبادة يستلزم الفساد وكونها فاسدة يستلزم عدم تعلق اليمين بها. اذا لمفروض تعلقها بالصحيح

واجيب بان الدليل المذكور ـ لو تم ـ يقتضى عدم صحة تعلق النذر بالصحيح فلو كان مراد الناذر الصحيح لم ينعقد.

وبعبارة اخرى الدليل المذكور يقتضى لزوم استعمال الصلوة في المقام في الاعم لعدم امكان ارادة الصحيحة للزوم الفساد المذكور لا الوضع له .

« بقى امور »

الاول ـ ان الحقائق الشرعية كما تثبت فى العبادات تثبت فى المعاملات ويظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات و هو ضعيف .

الثانى ـ ان الخلاف فى كون الالفاظ اسامى للصحيحة اوالاعم لايختص بالصلوة والصوم بل يجرى فى العقود ـ ايضاً ـ.

قال المحقق فى الشرائع فى كتاب الايمان : « اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبرء بالبيع الفاسد لوحلف ليبيعن وكذا غيره من العقود » .

وقال الشهيد الثانى فى شرحه : « عقد البيع وغيره من العقود حقيقة فى الصحيح مجاز فى الفاسد لوجودخواص الحقيقة و المجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم :«باع فلان داره» وغيره .ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لوادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعاً و عدم صحة السلب .وغير ذالك من خواصه .ولو كان مشتركاً بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحد هما كغيره من الالفاظ المشتركة .وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة » :

اقول : يمكن حمل كلام المحقق على ان الظاهر والغالب فى المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لان اللفظ حقيقة فيه .

واما ماذكره الشارح فان ارادما ذكرنا فلا ينفع ، وان ارادكونه المعنى الحقيقى ففيه المنع المتقدم . وعدم سماع دعوى الفساد فى صورة الاقرار ـايضاً ـ لما ذكرنا .

واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم اتحقق معناه لانا لاننكر كونه حقيقة انما الكلام فى الاختصاص وهو لايثبته .

واما قوله : « وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم » . فان اراد ان التقسيم ليس بحقيقة فى تقسيم المعنى بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى .ففيه :ان المتبادر

من التقسيم هو تقسيم المعنى ـ لاما يطلق عليه اللفظ ولو مجازاً

وان اراد ان الدليل لمادل على كون الفاسد معنى مجازيا فلابد ان يراد من المقسم معنى مجازى يشملهما فهو اول الكلام.

الثالث : الظاهرانه لااشكال فى جوازاجراء اصل العدم فى ماهية العبادات بلا خلاف ـ كمايظهر من كلمات الاوائل والاواخر ـ واما التمسك بشغل الذمة فمبنى على مسألة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه .

« تذنيب »

اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازاً مثل قوله : « الطواف بالبيت صلوة » . و « تارك الصلوة كافر » . ونحو ذالك ففيه وجوه :

الاجمال لعدم ما يدل على التعيين .

والعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم .

والقول بتساويهما فى الاحكام الشايعة لوكان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم . والاوجه الاخير .

والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ـ ايضا ـ كذلك بل هو اظهر فى العموم لصحة الاستثناء مطلقا .

« استعمال المشترك فى اكثر من معنى »

اختلفوا فى جواز ارادة اكثر من معنى من معانى المشترك فى اطلاق واحد على اقوال . وتحقيق ذالك يتوقف على بيان مقدمات :

الاولى ان اللفظ المفرد ـ ماليس بتثنية وجمع ـ اذا وضع لمعنى فمقتضى الحكمة فى الوضع ان يكون المعنى مراداً فى الدلالة عليه بذالك اللفظ منفرداً .

توضيحه انغرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان فى دلالة اللفظ الموضوع مدخلية لشيء آخر او كان للمعنى شريك آخر فى ارادة الواضع لما كان ذالك المعنى تمام الموضوع له لاقول: ان الواضع يصرح بأنى اضع اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء آخر بل اقول انما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد وفى حال الانفراد- لا بشرط الانفراد كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقى للمفرد هو المعنى فى حال الوحدة - لا المعنى والوحدة- فلا يتم ما يفهم من بعض- ايضا- من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط فقد يستعمل فى الواحد و قد يستعمل فى الاكثر و الموضوع له هو ذات المعنى فى الصورتين، اذ اعتبار الكلية الجعلية الحاصلة من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر. والمفروض: عدم ثبوت ذالك. والاصل عدمه

والحاصل ان المعنى الحقيقى: توقيفى لا يجوز التعدى عما علم وضع الواضع له. وفيما نحن فيه لا نعلم: كون غير المعنى الواحد موضوعاً له اللفظ. فلا رخصة فى استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا فى المعنى حالة الوحدة. وكذا الكلام فى المجاز.

المتبادر من التثنية و الجمع هو: الفردان او الافراد من ماهية واحدة لا الشيئان او الاشياء المتفقات فى الاسم - فيكون حقيقة فى ذالك. فيعتبر فى الاعلام مفهوم كلى فى مفردها مجازاً - مثل المسمى - ثم يثنى ويجمع.

ويؤيد ماذكرنا: انه لو قلنا بكفاية اتفاق اللفظ فى التثنية والجمع لزم الاشتراك فى مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة فى الشمس و الميزان او البصر و الينبوع و المجاز خير من الاشتراك.

المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفى افراد ماهية واحدة. وايضا عرفت ان اللفظ المشترك حقيقة فى كل واحد من المعانى منفرداً. فلاشيء يوجب دخول معنى آخر من معانيه فيما دخله حرف النفى

اذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول:

استعمال المشترك فى اكثر من معنى يتصور على وجوه:

منها استعماله فى جميع المعانى من حيث المجموع .

ومنها استعماله فى كل واحدمنها على البدل بانيكون كل واحد منها مناطاً للحكم والفرق بينهما :الفرق بين الكل المجموعى و الافرادى .

و منها استعماله فى معنى مجازى عام يشمل جميع المعانى و يسمى بعموم الاشتراك .

و الظاهر:انه لااشكال فى جواز الاخير.و اما الاول فالظاهرانه لااشكال فى عدم الجواز.

واما الثانى فهو محل النزاع .فقيل فيه اقوال :

ثالثها الجواز فى التثنية والجمع دون المفرد .

ورابعها ـ الجواز فى النفى دون الاثبات .

ثم اختلف المجوزون على اقوال :

ثالثهاكونه مجازاً فى المفرد وحقيقة فى التثنيه والجمع .

والاظهر عدم الجواز مطلقا.

اما فى المفرد فعدم الجواز حقيقة ومجازاً لما عرفت:من عدم ثبوت الرخصة فى هذا النوع من الاستعمال،فلو ثبت:ارادة اكثر من معنى فلابد من حمله على معنى مجازى عام يشمل المعانى.

و اما فى التثنية و الجمع حقيقة فلما عرفت من انهما حقيقتان فى فردين او افرادمن ماهية ـ لافى الشيئين المتفقين فى اللفظ ، اوالاشياء كذالك ـ و اما مجازاً فلعدم ثبوت الرخصة فى هذا المجازفان الظاهران المجازفى التثنية والجمع يرجع الى مالحقه علامتهمافالالف والنون ـ ونحوهما ـ لايتفاوت فيهماالحال فى حال من الاحوال، انماالتفاوت فى لفظ العين فيرادفى احد الاستعمالين ـ الاستعمال الحقيقى ـ الماهية المعينة الواحدة ويشار بالالف والنون ـ ونحوهما ـ الى الفردين منها او اكثروفى الاستعمال الاخر يرادمنهاالمسمى بالعين ليكون كلياً لهافراد فيشار بالالف

و النون حينئذالى الفردين من المسمى بالعين او اكثر،و يكون من قبيل عموم الاشتراك.اللهم الا ان يقالان التثنية والجمع مستبد بوضع على حدة.فيمكن حينئذ القول بالتجوز فى هذا اللفظ.فيستعمل فى شيئين متفقين فى الاسم.لكونهما مشابهين لفردين من مهية . وعلاقة المشابهة:اشتراكهما فى الاسم الا ان ذالك لايثمر بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى مجازاً .

واما فى النفى فيظهر الكلام فيه ممامر .

ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك فى اكثر من معنى حقيقة افرط فى القول حتى قال:انه ظاهر فى الجميع عند التجرد عن القرائن .

واستدل على ذالك بقوله ـ تعالى ـ : «ان الله وملائكته يصلون على النبى » و «ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر و النجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس» فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ، و السجود من الناس وضع الجبهة على الارض،ومن غيرهم على نهج آخر .

واجيب بوجوه :

الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد المعنى اللغوى ، اوجعل ذالك من باب عموم الاشتراك.فمنه غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف .

الثانى ان ذالك مجاز ـ لاحقيقة ـ وعلى فرض ذالك لايتم الاستدلال بهما اذا القرينة على ارادة الجميع موجودة .

واما حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها مما ذكرنا .

اختلفوا فى جواز استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المجازى على نهج استعمال المشترك بان يكون كل منهما محلا للحكم وموردا للاثبات والنفى .

والاقوى المنع مطلقا ـ ايضاً ـ لما عرفت .

« فى المشتق »

المشتق كاسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء ومجاز فيمالم يتلبس بعد.والظاهران ذالك اتفاقى .

وفيما انقضى عنه المبدء اعنى اطلاق المشتق فى الماضى بالنسبة الى زمان حصول النسبة الى من قام به خلاف (١) وقديعتبر المضى بالنسبة الى زمان النطق ويظهر الثمرة فى مثل قولنا: كان زيد قائماً فعلى ماذكرنا حقيقة،وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف.والمشهور بينهم قولان :

المجاز مطلقا . وهو مذهب اكثر الاشاعرة .

والحقيقة مطلقا . وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال اخر . والاقوى كونه مجازاً مطلقاً .

(١) لابأس بذكر مقال يتضح به حقيقة الحال وهو انه لاريب فى ان المشتق موضوع لمعنى اذا استعمل فيه يكون حقيقة وذالك المعنى امر واقعى يعبر عنه بالذات الثابت له المبدء ولو اردت فهمه فاستحضر زيداً القائم فى ذهنك مع انخلاع الزيدية عنه فهذا هو المعنى الحقيقى لهذا اللفظ ولكن زيد ـ مثلا ـ اذا كان فى وقت متلبساً بالقيام فتصورته متلبساً من حيث هو متلبس فذالك معنى من المعانى.واذا كان فى وقت قآئما فقعد فاذا تصورته حال القعود من حيث كان متلبساً بالقيام سابقاً فقعد فهو ـ ايضاً ـ معنى مغاير للاول. واذا كان قاعداً ويتلبس بالقيام بعده فتصورته متلبساً) بالقعود من حيث انه يتلبس بالقيام بعده فهو ايضاً معنى مغاير للاولين .ولاريب ان شيئاً من المعانى الثلاثة ليس الزمان جزء أمنه فان المتصور الاول هو زيد الملتبس بالقيام من حيث هو كذالك والمتصور الثانى زيد الزائل عنه القيام بعد وجوده فيه من حيث وجوده فيه قبل ذالك والمتصور الثالث زيد الغير المتلبس بالقيام المتلبس به فيما بعد من حيث تلبسه بعد ذالك ، فحينئذ نقول : استعمال المشتق وارادة الاول حقيقة واستعماله وارادة الثالث مجاز واما الثانى فهو محل الخلاف .

لناوجوه :

الاول: تبادر الغير منه وهو الملتبس بالمبدء .

الثانى: انه لاريب فى كونه حقيقة فى حال التلبس. فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه لزم الاشتراك ، و المجاز خير منه .

ومايقال : ان المشتق يستعمل فى معنى اعم من الماضى والحال فلامجاز ولا اشتراك . فيه: ان كثيراً منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة فى الحال. ولو كان حقيقة فى ذالك المعنى العام لزم الاشتراك ـ ايضا ـ.

الثالث ـ: انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود ينعدم عنه مفهوم الابيض جزماً والالزم اجتماع الضدين. فاطلاق الابيض حين انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع له .

ويرد عليه: انه انما يسلم لو لم يكن مراد من لايشترط بقاء المبدء المعنى العام والا فلامنافاة ولايلزم اجتماع الضدين .

«تتميم»

ينبغى ان يعلم: ان مبادى المشتقات مختلفة فقد يكون حالا كالضارب ، وقد يكون ملكة ، وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة ـ وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقارى والكاتب والمعلم.

والتلبس وعدم التلبس يتفاوت فى كل منها ، فالذى يضر بالملكة هو زوالها بسبب النسيان وفى الصناعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع فغير مضر . واما الاحوال فالتلبس فيها ـ ايضا ـ يختلف فى العرف امافى المصادر السيالة فيكفى الاشتغال بجزء من اجزائه واما فى غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات فالمعتبر بقاء نفس الصفات .

اذا تحقق ذالك فعليك بالتأمل والتفرقة فى كل موضع يرد عليك .

الباب الاول فى : الاوامر والنواهى

و فيه : مقصدان

الاول فى : الا و امر

وفيه مباحث

« المبحث الاول فى »

« مادة الامر »

الامر حقيقة فى الوجوب للتبادر و الايات و الاخبار مثل «فليحذر الذين يخالفون عن امره » و « مامنعك ان لاتسجد اذامرتك » . و « لولاان اشق على امتى لامرتهم بالسواك». وقوله ـ صلى الله عليه وآله ـ لبريرة بعد قولها «اتامرنى يارسول الله » . حيث طلب منها مراجعتها الى زوجها : « لانما انا شافع » .

احتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب و الندب . و هو لايستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقى ينقسم فغير مسلم، وان اريد الاعم فلا ينفع.

وكذا قولهم المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به فان الطاعة فعل المأمور به الحقيقى فان اريد الاعم فلا يجدى .

فظهر ان الطلب بما يشتق من الامر كقوله : آمرك وانت مأمور بكذا . ونحو ذالك يفيد الوجوب .

« المبحث الثانى فى »

« صيغة افعل »

اذا كان الطلب بغير مايشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته فهو الذى جعله الاصوليون اصلا على حدة ومحل نزاع برأسه. فنزاعهم فى دلالة هذه الالفاظ يتصور على صور :

احدها: ان العالى اذا طلب شيئاً بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام و الحتم حتى يكون حقيقة فى ذالك اومطلق الرجحان اوغير ذالك .

ثانيتها - ان هذه الالفاظ - مع قطع النظر عن القائل والقرينة - يفيد الالزام والحتم امﻻ . مثل ان يسمع لفظ افعل من ورآء الجدار ولم يعرف المتكلم والمخاطب .

ثالثتها: الصورة بحالها ولكنه هل يفهم منه الالزام من العالى المستحق تاركه اللوم والعقاب اولا .

ومرجع الاولى: الى الثانية اذ حصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعليه فيمكن اجراء النزاع فى الصيغة اذا صدرت عن السافل - ايضاً -

والفرق بين الصورتين. هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ فى الصورة الاولى وداخل فيه فى الصورة الاخيرة ، فيكون افعل - مثلا - حقيقة فى كل من الامر والسئوال والالتماس على الصورة الاولى وحقيقة فى الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله فى الالتماس والسئوال مجازاً.

والذى يترجح فى النظر هو الصورة الاخيرة وان لم يساعدها تحرير محل النزاع فى كلام كثير منهم .

اذا عرفت ذلك فنقول :

اختلف الاصوليون فى صيغة افعل ومافى معناه على اقوال :

المشهور انه حقيقة فى الوجوب لغة . وذهب جماعة الى انها حقيقة فى الندب و قيل بالاشتراك بينهما معنى : وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظاً لغة و بكونها حقيقة فى الوجوب فى عرف الشارع . وتوقف بعضهم . وهنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول .

للتبادر عرفاً ويثبت لغة وشرعاً باصالة عدم النقل .

لا يقال : انا نفهم من الصيغة طلب الفعل و لا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع منه

فان معنى الوجوب امر بسيط اجمالى هو الطلب الحتمى، وينحل عند العقل الى طلب الفعل مع المنع من الترك ، فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده : « افعل» فلم يفعل عد عاصياً وذمه العقلاء للترك وان لم يكن قرينة تدل على الوجوب .

ومايتوهم من منافاة ذالك لاستعمال الشارع اياها متعلقاً بامور بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله : «اغتسل للجمعة والزيارة والجنابة ولمس الميت» . وغير ذالك . مدفوع بانه لايتصور فى ذالك قبح الاتأخير البيان عن وقت الخطاب وقبحه ممنوع .

والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة ولامانع من استعماله فى المعنى المجازى بقرينة من خارج ولايجب وجود القرينة فى اللفظ .

وقد استدل - ايضاً بقوله - تعالى - : «واذا قيل لهم اركعوا لايركعون» ذمهم - سبحانه - على مخالفة الامر. واحتمال كون الذم على ترك الامر مشاقة وتكذيباً خلاف الظاهر - وقوله تعالى - بعد ذالك «ويل يومئذ» لايدل على ذالك. لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم. واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل .

احتج من قال بكونها حقيقة فى الندب بمامر وبقوله (ص) : «اذا امرتكم بشىء فاتوا منه مااستطعتم» فان الرد الى مشيتنا يفيد الندب .

وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل لعل ذالك يفيد الوجوب

مع ان بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة فى الندب والالما احتاج الى الاستدلال ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان امر الشارع كذالك - لاالامر لغة -

حجة القول بكونها حقيقة فى الطلب: ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك و المجاز لو قيل بوضعها لكل منهما اولا حدهما .

وجوابه: ان المصير الى المجاز فى الندب ، للدليل الذى قدمناه .

مع ان المجاز لازم على ماذكروا - ايضاً - اذا استعمل فى كل من المعنيين بقيد الخصوصية ، مع ان المجاز حينئذ اكثر. لان المجاز على المختار مختص بالندب

الاان يقال بالتساوى من جهة الاستعمال فى عموم المجاز وهو مجاز شايع لاشذوذ له كما توهمه صاحب (لم) .

حجة الاشتراك اللفظى بينهما لغة الاستعمال فيهما . وفيه ان الاستعمال اعم .

وحجة الدلالة على الوجوب شرعاً احتجاج بعض الصحابة على بعض فى المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير، واجماع الامامية .

والاول مدفوع بأن استدلالهم من جهة دلالته لغة والاصل عدم طرو وضع جديد . والاجماع - لو سلم - لا ينفى كونها حقيقة فيه لغة .

وقد يستدل ببعض الايات والاخبار مثل قوله -تعالى- : «ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم» . فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان . وفيه منع كلية الكبرى

ومثل قوله -تعالى : «اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم». مضافاً الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل «من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة (ع) - وهى كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان واجباً فواجب وان ندباً فندب، وهو لا يستلزم ايجاب ما طلبوا بصيغة افعل وما فى معناه .

« تنبيه »

قال فى المعالم : « يستفاد من تتبع احاديثنا ان استعمال صيغة الامر فى الندب كان شائعاً فى عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجى . فيشكل التعلق فى اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم » . و تبعه بعض من تأخر عنه كصاحب خيرة .

ويرد عليه : ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم فى الندب بلا قرينة وفهم ارادة الندب من دليل آخر ولم يثبت

و - ايضاً - ان مجرد كثرة الاستعمال فى المعنى المجازى لايوجب الخروج عن الحقيقة وان كان فى غاية الكثرة، بل واكثر من استعماله فى الحقيقة الاترى: ان الحقائق الشرعية استعمالها فى المعانى الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذالك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعانى اللغوية وهو - رحمه الله - منهم. وكذالك العام مع انه بلغ فى التخصيص الى ان قيل: مامن عام الاوقد خص».

« المبحث الثالث فى »
« الامر عقيب الحظر »

اذا وقع الامر عقيب الحظر - اوفى مقام ظنه اوتوهمه - فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب.

والاقوى كونه للاباحة.

لارجحيتها فى النظر من الوجوب. اذ تقدم الحقيقة على المجاز انما هو اذا خلا المقام عن قرينة مرجحة واما مع القرينة الموجبة لارادة المجاز فيقدم المجاز وكذا مع افادتها الظن.

فالمقصود: ان ملاحظة المقام والالتفات الى وقوع الصيغة عقيب الحظر: يوجب تقديم ارادة المعنى المجازى - و هو الاباحة - على الحقيقى. فيدور ترجيح المعنى الحقيقى، او المجازى مع القرينة على حصول الترجيح والظهور.

ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده: «اخرج من المحبس الى المكتب» ومثل قوله - تعالى - « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين » « ولاتحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ». وامر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع. وقال بالوجوب.

والجواب عنها: ان مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج من المحبس «اخرج الى المكتب» خارج عن موضع النزاع فان المحظور خروجه عن المحبس من حيث هو، والمأمور به خروجه ذاهبا الى المكتب.

واما قوله - تعالى - : « فاقتلوا المشركين» فهو لرفع الحظر - لاغير - والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ. فليس من دلالة اقتلوا على الوجوب

وكذلك امر الحائض والنفساء .

ووجوب الحلق بعد النهى عنه - ايضا - لدليل خارجى لانه من النسك .

« المبحث الرابع فى »

« المرة والتكرار »

المشهور ان صيغة افعل تدل على طلب الماهية . وقيل: على التكرار ، وقيل على المرة .

ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة: هو الدلالة على المهية المقيدة بالوحدة لابشرط، فالزائد لايكون امتثالا ولامخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار، فتكون الزيادة اثماً .

و القائلون بالمهية - ايضاً - بين مصرح بحصول الامتثال لواتى به ثانياً وثالثاً، وبين قائل بأن الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى، ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال .

والاقرب انها تدل على طلب الماهية وان الامتثال يحصل بالمرة الاولى، لان الامر يقتضى الاجزاء والاتيان به ثانياً وثالثاً تشريع محرم. لكون احكام الشرع توقيفية.

لنا ان الاوامر وسائر المشتقات مأخوذة من المصادر الخالية من اللام والتنوين وهو حقيقة فى الطبيعة لابشرط اتفاقاً - كما صرح به السكاكى - والوحدة والتكرار مثل سائر الصفات قيود خارجة لادلالة للفظ الدال على الطبيعة على شىء منها والهيئة لاتفيد ازيد من طلبها بعنوان الايجاب - كما مر.

فما قيل من ان المادة ان لم تدل عليه فالهيئة تدل عليه فى معرض المنع .

ومقايسة القائلين بالتكرار الامر بالنهى بجامع الطلب ، باطل، لانه فى اللغة

ومع الفارق .

وقولهم : بـانه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصلوة والصوم- مع انه معارض بالحج ـ مدفوع بانه من دليل خارج ،كمـا توضحه كيفية التكرار المقررة .

واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهى عن الضد والنهى يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المأمور به. فيه منع الاستلزام اولا ان اريد الخاص ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانياً الا فى ضدين لا ثالث لهما ، ومنع دلالة النهى على التكرار مطلقاً ثالثاً ، و منع دلالة خصوص النهى الذى فى ضمن الامر على الدوام دائماً بل هـو تابع للامر ان دائمـاً فـدائم وان فـى وقت ففي وقت .

وان اريد العام سقط الاولان ويجيء عليه الباقى .

واحتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفاً لو امره السيد بدخول الدار فدخل مرة، مردود بأن ذلك من جهة الاتيان بالطبيعة- لا لان الامر ظاهر فى المرة-.

(تذنيبان)

الاول : اعلم ان ماذكرنا انما هو فى الاتيان بالافراد متعاقبة

واما لو اوجد افراداً متعددة فى آن واحد مثل ان يقول المأمور بالعتق لعبيده: «انتم احرار لوجه الله». فقيل على القول بالمهية يحصل الامتثال بالجميع

قلت: الظاهر ان المراد بالمرة التى يحصل بها الامتثال ولو على القول بالمهية هو الفرد الواحد لا مجرد كونه فى زمان واحد فلا يحصل الامتثال فى صورة الاتيان بالافراد مجتمعة .

الثانى : الامر المعلق على شرط اوصفة يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار واما غيرهم فذهبوا الى اقوال :

ثالثها دلالته عليه مع فهم العلية فيكون من بـاب منصوص العلة و سيجيء انشاء الله ـ تعالى ـ ان الحق حجيتها (هـ ظ) فالاقرب اذاً التفصيل .

« المبحث الخامس فى »

« الفور والتراخى »

لادلالة لصيغة الامر على الفور وليست مشتركة بينه و بين التراخى بل هى لطلب الماهية لما مر .

واستدلال القائلين بالفور بمذمة العبد اذا اخر السقى عند قول المولى : «اسقنى» مدفوع بأنه للقرينة و لانزاع فيه .

مثل استدلالهم بذم ابليس ـ لعنه الله ـ على ترك السجود بقوله ـ تعالى ـ : «مامنعك ان لاتسجد اذا مرتك » . مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور. لان الفاء فى «فقعوا» يفيد التوقيت وان الذم لعله من جهة الاستكبار .

ـ وايضاً ـ قوله ـ تعالى ـ : «خلقتنى من نار و خلقته من طين » كاشف عن الاعراض .

و امـا استدلالهم : « بأنه لو جاز التأخير لجاز الى وقت معين والالزم ان يجوز الى آخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف بعدم التأخير عن وقت لايعلمه تكليف بالمحال: ولادلالة فى الصيغةعلى وقت معين» .

فاجيب عنه ـ مرة ـ بأنانجوز التأخير الى حصول ظن الموت ـ كسائرالواجبات الممتدة بامتداد العمر .

ومرة بالنقض بصورة التصريح بجواز التأخير .

هذا . مع انه لايدل على كون الصيغة للفور بل على وجوب العمل بالفور .

واستدلوا ـ ايضاً ـ بقوله ـ تعالى ـ: « وسارعوا الى مغفرة من ربكم» . وبقوله ـ تعالى ـ : «فاستبقوا الخيرات» بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله . و فعل المأمور به سبب.اذ قد يكون بعض الواجبات سبباً لازالة الذنوب ـ كالصلوة و الخمس و الحج ـ و يثبت فى الباقى بعدم القول بالفصل و الجواب ـ بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفاً

بل و شرعاً ـ ان الايتين لوسلم ظهورهما على الوجوب فهو ظهور و ماذكرنا من تبادر الماهية ـ فى الاوامر المطلقة ـ اقوى منه فيحمل الايتان على الاستحباب .

« تذنيب »

اختلف القائلون بالفور فى ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فوراً فى الزمان المتأخر وعدمه .

والتحقيق ان ادلة القول بالفور ـ على تسليمها ـ صنفان :

منها: مايدل على ان الصيغة بنفسها ـ دالة على الفور .

ومنها : مايدل على وجوب المبادرة بالامتثال كآية المسارعة والاستباق.

فمن اعتمد على الاول يلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت .

ومن اعتمد على الثانى يلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر.

« المبحث السادس فى »
« مقدمة الواجب »

اختلف الاصوليون فى ان الامر بالشىء هل يقتضى ايجاب مقدماته مطلقاً: على اقوال:

ثالثها: اقتضاء الايجاب فى السبب دون غيره .

رابعها: فى الشرط الشرعى دون غيره .

وتحقيق هذا الاصل يقتضى تمهيد مقدمات :

الاولى : ان الواجب كما ينقسم باعتبار المكلف الى العينى و الكفائى

و باعتبار المكلف به الى التعيينى والتخييرى

وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق

و باعتبار المطلوبية بالذات و عدمها الى النفسى والغيرى

و باعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلى والتبعى

وغير ذالك ـ ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط ـ وقد يطلق عليه

المقيد .

والمطلق: هومالايتوقف وجوبه على مايتوقف عليه وجوده والمقيد: ماتوقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده .

الثانية: الامر حقيقة فى الواجب المطلق على الاصح. للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بأن امر المولى لعله كان مشروطاً بشرط للذم و لاصالة عدم التقييد .

ويظهر من السيد: القول بالاشتراك. فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج . ودليله الاستعمال .

والجواب: ان الاستعمال اعم. نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقاً بالنسبة اليه لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب .

الثالثة: ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط .

والسبب هو : مايلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته . فخرج الشرط والمانع فأن الشرط هو :

ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولايلزم من وجوده وجوده .

والمانع : مالا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء .

ويدخل فى الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية .

والسبب والشرط كل منهما اما شرعى او عقلى او عادى

فالسبب الشرعى: كالوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة . والعقلى: كالنظر المحصل للعلم الواجب. والعادى: كجز الرقبة فى القتل الواجب

والشرط الشرعى: كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلى: كترك الاضداد فى الاتيان بالمأموربه ، والعادى: كغسل شيء من العضد لغسل اليد فى الوضوء. وشاع التمثيل لذالك بامر المولى عبده بالكون على السطح. فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب .

ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى مايتوقف عليها وجوده كما مر . اويتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامى للاعم . اويتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عنداشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة

ثم المقدمة اماتكون فعلا اوتركاً

ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة فى اكثر من ثوب عند اشتباه الثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاناثين المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة .

الرابعة: الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط والمقدورية اعم من المقدورية بالذات او بالواسطة فالافعال التوليدية كلها مقدورة اذاحصل القدرة على المباشرية .

الخامسة: النزاع فى وجوب مقدمات الواجب يجرى فيماثبت من غير لفظ افعل وما فى معناه كالاجماع والعقل وغيرهما .

السادسة -: الوجوب المتنازع فيه هو: الوجوب الشرعى ، لان الوجوب العقلى - بمعنى توقف الواجب عليها و انه لابد منها فى الامتثال - مما لايريب فيه ذومسكة .

والمراد من الوجوب الشرعى هو الاصلى وبالجملة النزاع فى ان الخطاب تكليف واحد اوتكليفات وخطاب بأمور

ويظهر الثمرة فى ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها

ومما يؤيد ماذكرنا: استدلالهم فى الضد بان ترك الضد واجب - من باب المقدمة فيكون فعله حراماً فيترتب عليه احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر يقتضى النهى عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعى بل الخطاب الاصلى

ووجه التأييد: ان النهى المستلزم للفساد ليس الاماكان فاعله معاقباً .

السابعة - دلالة الالتزام امالفظية واما عقلية

واللفظية اما بين بالمعنى الاخص واما بين بالمعنى الاعم .

واما العقلية فهو ان يحكم العقل بكون ذلك الشيء لازماً مراداً للمتكلم وان لم يدل عليه الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم بذلك الخطاب كوجوب المقدمة - على ماسنحققه - فهذا الحكم وان كان انماحصل من العقل لكنه خطاب تبعى فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعى ويجتمع مع الحرام لكونه توصلياً فالقائل بوجوب المقدمة لابد ان يقول بوجوب آخر مستفاد من الخطاب الاصلى والافلامعنى للثمرة التى اخذوها لمحل النزاع .

فلا بد لهم من القول بأنها واجبة فى حدذاتها ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب الاصلى ليترتب العقاب عليه وانى له بأثباتهما .

اذا عرفت ذالك فنقول : القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين وبعدمه مطلقا نقله البيضاوى عن بعض وبوجوب الشرط الشرعى لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره للواقفية .

ونسبه جماعة الى السيد. وهووهم لأنه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد ويتوقف فى غيره لاحتمال كون الواجب مقيداً بالنسبة اليه. و هذا - بعينه - قول المشهور .

والاقرب عندى: عدم الوجوب مطلقا .

للاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر .

واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين ،

واما غير البين فهو - ايضاً - منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذلايقال - بعدملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما «ان هنا خطابين وتكليفين» - كماهوواضح - ولذايحكم

اهل العرف بأن من اتى بالمأمور به امتثل امتثالا واحداً وان اتى بمقدمات لاتحصى وكذا لو ترك المأمور به لايحكم الا بعصيان واحد .

نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لايرضى بترك مقدمته - و لايستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصوداً للامر مشعوراً به له .

والحاصل: انه لامانع من استفادة وجوب المقدمة تبعاً ولايكون على تركها ذم ولاعقاب بل على ترك ذى المقدمة .

احتج الاكثرون بالاجماع وربما ادعى عليه الضرورة .

وبان المقدمة لولم تكن واجبة لجاز تركها وحينئذ فان بقى التكليف لزم التكليف بالمحال والالزم خروج الواجب عن كونه واجباً وكلاهما باطل

وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقاً .

والجواب عن الاول: ان الاجماع فى الاصول غير ثابت الحجية .

وعن الثانى: انا نختار الشق الاول ونجيب:

اولا بالنقض لو ترك عصياناً على القول بالوجوب اذلامدخلية للوجوب فى القدرة، فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولامانع منه اذا كان السبب هو المكلف قلنا فيما نحن فيه - ايضاً - صار المكلف سبباً للتكليف بالمحال لان الفعل كان مقدوراً له اولا فهو - بنفسه - جعله غير مقدور .

وثانيا بالحل وهو: ان الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لاحال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر ، و ان فرضت الكلام فى آخر اوقات الامكان - على ما هو مقتضى جواز الترك - نلتزم بقاء التكليف ايضاً لانه - بنفسه - تسبب للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعاً باختياره، ولايستحيل مثل هذا التكليف .

وعن الثالث منع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل لترك ذى المقدمة حيث

لاينفك عن تركها .

حجة القائل بوجوب السبب دون غيره امافى غير السبب فمامر

و اما فى السبب فهو ان المسبب لاينفك عن السبب وجوداً و عدماً فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع و كلاهما محال . فلايصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب .

وجوابه: ان الممتنع بالاختيار لاينافى الاختيار والمسبب مقدور - وان كان بواسطة السبب . ولذاذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر المفهومات الكلية مع ان الفرد هو السبب لوجود الكلى

حجة القول بوجوب الشرط الشرعى: انه لولم يكن واجباً لم يكن شرطاً. والتالى باطل. فالمقدم مثله . اما الملازمة فلانه لولم يجب لجاز تركه و حينئذ اما ان يكون الاتى بالمشروط آتياً بتمام المأمور به ام لا و الثانى باطل. لان المفروض: ان المأمور به منحصر فى المشروط فيلزم تماميته بدون الشرط . فيلزم عدم توقفه على الشرط. هف .

والجواب: اختيار الشق الثانى وان عدم الاتيان بتمام المأمور به - لامن جهة عدم الاتيان ببعضه بل - لفوات وصف من اوصافه يختلف كيفيته بسببه . و كون مايستلزم عدمه عدم المأمور به واجباً اول الكلام .

تنبيهات

الاول : ربما يتوهم: انه لاخلاف فى وجوب المقدمة اذا كانت المقدمة (عبارة عن) اتيان امور يحصل الواجب فى ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب، والاتيان بالظهر والجمعة عند من اشتبه عليه المسألة واوجب الاحتياط . لانه عين الاتيان بالواجب بل منصوص فى بعض الموارد :

وفيه: مالايخفى على المتأمل . والاجماع المتوهم ممنوع .

واما النص فى بعض الموارد فالكلام فيه هو الكلام فى مثل الوضوء اذا لوحظ وجوبه المستفاد من النص، والفرق انما يحصل فى كون الخطاب اصليا او تبعياً . فوجوب سائر المقدمات تبعى ومثل ذلك اصلى .

والحاصل: انا نقول: بأن الامر بالصلوة ليس امراً بالوضوء - وذلك لاينافى كون الوضوء مأموراً به بخطاب على حدة بل لا نضائق فى ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة الامر وان كان وجوبه للغير.

الثانى - : صرح جماعة بوجوب التروك المستلزمة للترك الواجب - كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع اواقل ، والدينار المحرم فى الدنانير المحصورة - من باب المقدمة .

والذى يترجح فى النظر: عدم الوجوب - وان قلنا بوجوب المقدمة - اذ الواجب الاجتناب عما علم حرمته - لاعن الحرام النفس الامرى لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار يساعدنا، وكيف كان فالذى نمنع وجوبه هو: اجتناب الجميع، و اما اذا بقى مقدار نجزم بارتكاب الحرام (معه) فلانجوزه .

و تمام التحقيق فى اواخر الكتاب .

الثالث: الكلام فى دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام فى سائر مقدماته . والقدر المسلم هو التبعى الان ينص عليه .

و ربما نفى الخلاف عن الوجوب فى الجزء ، لدلالة الواجب عليه تضمناً . وهو ممنوع .

(المبحث السابع فى)
(الاقتضاء)

الامر بالشيء لايقتضى النهى عن ضده الخاص مطلقاً واما العام فيقتضيه التزاماً . وتوضيح المقصد يقتضى رسم مقدمات :

الاولى: الضد الخاص للمأمور به: الامور الوجودية المضادة لـه عقلا او شرعاً . و اما العام فيطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او مجازاً للمناسبة والمجاورة .

الثانية: ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المأمور به لاستحالة وجود الضدين فى محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا ،

وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال: « انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان. وهو محال » .

وانت خبير بأن الفرق بينهما فى كمال الوضوح فان ترك الحرام يتخلف عن الافعال مع وجود الصارف بخلاف فعل المأمور به فانه لايمكن التخلف .

وقوله : « محال » الظاهر انه اراد: لزوم الدور . وهو اغرب من سابقه لان المقامين متغايران ، وان اراد: ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر ففعل الضد الاخر علة لترك هذا الضد ففيه ان فى هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام ؛ فان ترك احد الضدين لايتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر و اين هذا من التوقف .

الثالثة: المباح يجوز تركه خلافاً للكعبى . و المنقول فى دليله وجهان :

احدهما - انترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال . فكل مايقارنه واجب لامتناع اختلاف المتلازمين فى الحكم .

ثانيهما -: انه لايتم ترك الحرام الا بأتيان فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايضاً واجب لان مالايتم الواجب الا به واجب .

والجواب عن الاول: منع ذالك الا فى العلة والمعلول عند بعضهم .

واما الثانى - فالجواب عنه: ان ذلك ليس بمقدمة مطلقا . اذ الصارف يكفى فى ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لايمكن التخلص الا بأتيان شىء نقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لايثبت الكلية المدعاة .

واما ماذكره المحقق السابق الذكر من انه لامدخلية للمباح فى ترك الحرام وانه من المقارنات الاتفاقية مطلقا ففيه انه كثيراً مانجد من انفسنا توقف الحرام على فعل وجودى بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولايمكن انكاره .

الرابعة -: موضع النزاع: ماذا كان المأمور به مضيقاً والضد موسعا ولو كانا موسعين فلانزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ماهو الاهم .

اذا تمهد ذا فنقول : لما كان بعض الخلافات والاقوال فى المسألة فى غاية السخافة نقتصر الكلام فى بيان مقامين :

الاول - الاقوى ان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ترك المأمور به التزاماً لا تضمناً كما توهمه بعض اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمى ويلزمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه، فالمنع من الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لايلزم منه كونه جزء معنى افعل. فالصيغة تدل عليه التزاماً بيناً بالمعنى الاعم .

والقول بالعدم منقول عن السيد وبعض العامة محتجاً بان الامر قد يكون غافلا فلايتحقق النهى. وفيه ان الغفلة مطلقا حتى اجمالا ممنوع وهو يكفى ولذا قلنا يكون اللزوم بيناً بالمعنى الاعم. ولاثمرة فى هذا النزاع .

الثانى الحق عدم دلالة الامر بالشى على النهى عن الضد الخاص لانه لادلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على قولنا : لاتصل ونحوه بأحد من الدلالات

اما المطابقة فظاهر وكذا التضمن والالتزام .

و اما البين بالمعنى الاعم فلانه لايلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصداً حرمة الضد ، وسنبطل ما تشبث به الخصم .

نعم يدل عليه دلالة تبعية ـ من قبيل دلالة الاشارة ـ لكن ليس مما يثمر فيما نحن فيه كمامر .

احتج المثبتون للاستلزام العقلى بوجوه :

الاول: ان ترك الضد مما لايتم فعل المأمور به الابه فيكون فعله حراماً .

و اجاب عنه بعض المحققين: بمنع كون ترك الضد من مقدمات المأمور به . وقد عرفت بطلانه .

والحقيق فى الجواب: منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعاً وهو لاينفع.

واجيب ـ ايضاً ـ بأن وجوب المقدمة توصلى يقتضى اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المأمور به لايمكن التوصل اليه بترك الضد .

وفيه ما لا يخفى ، اذ اختيار الصارف لاينفى امكان تركه و اختيار الفعل و التوصل اليه بالمقدمة ـ كما فى تكليف الكافر بالعبادة ـ فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف بأتيان مايتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة .

وبأن دليل وجوب المقدمة ـ لو سلم ـ فانما يسلم فى حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل. وفيه: انه يدل على الوجوب فى حال امكان الارادة ـ لافعليتها ـ نعم وجودها لابد ان يكون فى حال الارادة .

الثانى: ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم و المستلزم للمحرم محرم .

واجيب بأن الاستلزام ان اريد به محض المقارنة فى الوجود فمنع الكبرى

والاثبت قول الكعبى بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته ففيه ـ ايضاً ـ منع الكبرى بل الصغرى ـ ايضاً و ان اريد علية فعل الضد لترك المأمور به او كونهما معلولين لعلة ثالثة فهو و ان كان يستلزم ذالك لكنهما ممنوعان فيما نحن فيه؛اذالعلة فى ترك المأمور به انما هو الصارف ـ وهو عدم الارادة ـ فهو المانع ابداً سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعاً.فليس فعل الضد علة و لا هو مع ترك المأمور به معلولا لعلة ثالثة اذ مايتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المأمور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته .

و التحقيق:ان ماذكره ـ ايضاً ـ لايستلزم التحريم اذلا دليل على كون علة الحرام حراماً فان ذالك :

اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهى عن ترك الواجب. وفيه:ان توقف تحقق ترك الواجب عليها ممنوع سلمنا لكن الخطاب تبعى توصلى وقد تقدم انه لايثبت التحريم المقصود .

واما من جهة استفادة ذالك من سائر احكام الشرع وتتبع مواردها وفيه:انا لم نقف على مايفيد ذالك؛بل المستفاد خلافه ويرشدك الى ذلك فتوى الفقهاء بكراهة صنائع تنجر الى الحرام .

واما من جهة العقل . وهو ـ ايضاً ممنوع لان العقل لايستحيل كون الشىء حراماً من دون علته .

الثالث ـ:لو لم يحرم الضد وتلبس به ـ كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة ـ فان بقى الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال و الاخرج الواجب المضيق عن وجوبه . والجواب:اختيار الشق الاول و تسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة صلوته ولامنافاة .

« تنبيه »

ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال : «ولو ابدل النهى عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب» وحاصله: ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهى عن ضده لكن يقتضى عدم الامر بالضد لامتناع الامر بالضدين فى وقت واحد فاذا لم يكن مأموراً به يبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر .

وفيه ـ اولا ـ ان ذالك على تسليم صحته ـ يتم فى العبادات واما فى المعاملات فلا

و ـ ثانياً ـ منع اقتضائه عدم الامر مطلقاً اذ لا استحالة فى اجتماع الامر المضيق والموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل فى مجموع ذالك الوقت ـ بحيث لو فعل فى اى جزء منه امتثل ـ ولم يتعين عليه الاتيان فى آن معين و هذا نظير ما سيجيء من اجتماع الامر و النهى فى الشيء الواحد مع تعدد الجهة ـ كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة فى خصوص الدار الغصبى .

« المبحث الثامن فى »

« الواجب التخييرى »

لا خلاف فى ورود الامر بواحد من امرين اوامور على سبيل التخيير ظاهراً واختلفوا فى المأمور به .

فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل. فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجباً والاشاعرة الى انه احد الابدال ـ لا بعينه ـ .

وهنا اقوال شاذة كلها باطلة مخالفة للاجماع والاعتبار .

و الاشكال فى تحقيق معنى التخيير ـ على مذهب الاشاعرة ـ من جهة ان الكلى لا تعدد فيه و لا تخيير والا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه يندفع بأن المراد المخير فى افراده فالوصف بحال المتعلق فالكلى فى المخير جعلى منتزع من الافراد تابع لها فى الوجود بخلافه فى العينيات فانه متأصل وعلة للافراد سابق عليها طبعاً .

والدليل على المذهب الاول التبادر من قوله ـ تعالى ـ « فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ماتطعمون اهليكم او كسوتهم اوتحرير رقبة ». فان الظاهر منه ايجاب الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية.

والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما . ولكل وجه .

اعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فالتصدق يمكن بدرهم وبدينار . ومطلق الذكر يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا.

وكذا الواجبات التخييرية قد تكون متفقات فى الحقيقة مختلفات فى الزيادة و النقصان كالقصر و الاتمام فى المواطن الاربعة والاربعين والخمسين فى منزوحات البئر و الستة و الخمسة فى ضرب التأديب .

و اختلفوا فى اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال :

اظهرها انه ان كان حصوله تدريجياً ـ كما فى التسبيحة والاربعين ـ فالمتصف بالوجوب هو الاول لحصول الطبيعة فى الاول واحد الافراد فى الثانى . و ان لم يكن كذالك فواجب كله لكونه فرداً من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد .

« المبحث التاسع فى »

(الموسع والمقيق)

لاخلاف فى جواز الامر بالشىء فى وقت يساويه ـ كصوم رمضان ـ .

كما لااشكال فى عدم جواز الامر بشىء فى وقت ينقص عنه للزوم المحال واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها فى الوقت للنص المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذالك شرعاً بمنزلة ادراك الوقت اجمع .

واختلفوا فى جواز الامر بشىء فى وقت يزيد عليه ـ ويطلق عليه الموسع ـ والحق وقوعه وفاقاً لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعاً .

اما جوازه عقلافلانه لامانع الاماتخيله الخصم من لزوم ترك الواجب. وهو باطل لانه يلزم لو ترك فى جميع الوقت .

واما وقوعه فللامربصلوة الظهروالزلزلة ـ وغيرهما ـ فلماكان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت واخره باخره غيرمراد اجماعاً وغيرممكن عادة فى الاغلب ـ وكذاتكريره الى انقضاء الوقت ـ ولامرجح لاحد من الاجزاء على الاخر ينبغى ان يراد التخيير بين الايقاعات الممكنة فى اجزاء ذالك الوقت .

والخصم لما احال التوسيع لزمه التجشم فى تأويل امتثال هذه الاوامر فافترقوا على مذاهب هى فى غاية الوهن لافائدة فى ذكرها .

وعلى مااخترناه من كونه من باب التخييربين الايقاعات ، فهل يجب فى كل من التروك بدلية العزم عليه حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب قولان :

اظهرهماالعدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامرعليه باحد من الدلالات .

احتجوا بأنه لوجاز الترك بلابدل لما فصل عن المندوب . وفيه :ان البدل محقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزه بالوقت .

وبلزوم خلوالترك عن بدل فيما مات فجأة ولااثم لجوازالتأخير .

و فيه انه لولم يفعله ولاسائرالافراد ـ مع ظن الموت ـ استحق العقاب و يجوزالتأخيرمع ظن السلامة . فالموت فجأة مع عدم التقصيرلايخرجه عن الوجوب

ومع تسليم وجوب العزم فقد يقال :

انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان غيرالغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالااوتفصيلاوهومن احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع . وفيه ان غاية الامرانه يجب على المؤمن ان لايعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة .

« تتميم »

التوسعة فى الوقت اما محدود اوغير محدود مثل ما وقته العمر كصلوة الزلزلة ويتضيق الاول بتضيق وقته اوظن الموت . والثانى بظن الموت

ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصى من ضاق عليه الوقت بالتأخير اتفاقا

ثم لوظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصياً كما لو وطىء امرئته بمظنة الاجنبية وشرب خلا بمظنة الخمر - و نحو ذلك -

و اما ظان السلامة الذى فاجأه الموت فلا عصيان عليه بالتأخير و قيل بالعصيان فيما وقته العمر وهو تحكم .

« تنبيه »

مما يتفرع على توسيع الوقت التخيير فى لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب مايلزم المكلف فى اول الوقت فى جزء آخر فالمكلف فى اول الظهر مكلف بمطلق صلوة الظهر.

فعلى القول باعتبار حال الوجوب فى مسألة القصر والاتمام لايمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام فى اول الوقت لان المكلف مخير فى اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر فى اى جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة فى الاجزاء - فى نفس الامر - بالقصر والتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف والمريض - وغير ذلك - فتخيير المكلف فى هذه الاجزاء تخيير فى لوازمها

« المبحث العاشر فى »

« الواجب الكفائى »

الواجب الكفائى ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض

ولاريب فى جوازه عقلا ووقوعه شرعا - كالجهاد وصلوة الميت .

والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لانهم لوتركوا - جميعا -

لذموا واستحقوا العقاب وهومعنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعى .

ثم ان الواجب الكفائى لايسقط الامع حصول العلم بفعل الاخر .

وهل يعتبر الظن الشرعى- مثل شهادة عدلين ونحوهما قولان .

الاقرب الاعتبار . والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل من مسلم كاف، حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة و تمام الكلام فى الفروع .

« المبحث الحاد يعشر فى »

« متعلق الاوامر »

اختلفوا فى ان الامر المعلق بالكلى ، المطلوب به الماهية او الجزئى المطابق له .

الاقرب: الاول للتبادر ولان الا وامر مأخوذة من المصادر الخالية من اللام والتنوين وهى حقيقة فى الماهية لابشرط ولاتفيد الهيئة الاطلب ذالك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة

والظاهر: ان من يدعى ان المطلوب هو الفرد لاينكر ذلك بحسب اللفظ لكنه يدعى ثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل لان العقل يحكم ان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده ومالايمكن وجوده يستحيل طلبه للزوم التكليف بالمحال والماهية مما لاوجود له فى الاعيان .

و جوابه ان المستحيل وجوده فى الخارج ، هو الطبيعة بشرط لا واما هى لابشرط فيكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به .

ان قلت: النزاع متفرع على النزاع فى وجود الكلى الطبيعى وماذكرته يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لايسلم ذلك ،

قلت : المقام يتم بدون ذلك -ايضاً- فان منكرى وجود الكلى الطبيعى لاينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صوراً كلية وان لم يكن لتلك الصور وجود الافى العقل .

وتلك الصور هو الكلى الطبيعى على مذاق هؤلاء ولاريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفاً ؛ وعدم وجودها فى الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفى واما اهل العرف فلايفهمون ذلك

والحاصل ان اهل العرف: يفهمون ان الخصوصيات المعينة لامدخلية لها فى الامتثال على انا نقول غاية مادل عليه دليلكم ان المطلوب لابد ان يكون هو الفرد ولاريب ان فرداً مامن الطبيعة ـ ايضاً ـ كلى لاتحقق لـه فى الخارج على مذاقكم و ارادة فرد خاص تحكم .

ان قلت : انانريد من فرد ماأحد الافراد ـ بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المشخصة على سبيل التخيير .

قلت تخيير المكلف فى افراد الواجب ليس من باب الوجوب التخييرى و الالمـا بقى فرق بينهما هذا .

ومما يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازاً فان الفرد فى قولنا : سلم امرى الى الرجل ـ لاالمرئة ـ لم يقصد من اللفظ ولاالتفات فيه الى الفرد ـ لااولا وبالذات ولاثانياً و بالعرض ولكن لمالم يمكن الامتثال الابالفرد وجب من باب المقدمة .

« المبحث الثانى عشر فى »

« امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط »

الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه :

وتنقيح ذالك يستدعى رسم مقدمة هى:

ان المراد بالشرط فى محل النزاع: هو شرط الوجوب سواء كان شرطاً للوقوع ـ ايضاً ـ كالقدرة وعدم السفر والحيض اولاكتملك النصاب فى الزكوة

واما ماكان مقدمة للوقوع فيجب تحصيله ـ كالواجب ـ ولايلزم من امر الآمر نقص وقبح وان علم انه يتركه اختياراً لان «الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار» .

اذا تقرر هذا فنقول : ان هنامقامين .

الاول هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الآمر بانتفائه ان لم يكن المراد نفس الفعل المأمور به بل مصلحة اخرى حاصلة من الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال ، والابتلاء .

الثانى هل يجوز ارادة نفس المأمور به مع العلم بعدم الشرط .

والظاهر: ان كليهما مما وقع النزاع فيه . و قد اختلط المقامان على كثير منهم .

والحق فى الاول: الجواز ولا يحضرنى كلام من انكر ذلك الا العميدى فى شرح التهذيب حيث قال : « ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المأمور ارادة الامر الفعل المأمور به » .

ويظهر ذلك من صاحب لم ـ ايضا ـ فى اواخر المبحث .

وفيه انه لا قبح فى ذلك لان المدار على الظن ـ لا الاعتقاد الجازم ولا يضر مع انكشاف فساده والا انتفى الواجب المشروط غالباً . غاية الامر ذلك الاستعمال مجازى تأخرت عنه قرينته عن الخطاب ولا قبح فيه ـ كما سيجىء .

ـ وثانيا ـ يستلزم نفى النسخ المجمع عليه فان ظاهر الحكم التأبيد .

وما قيل : ان الامتحان لا يصح فى حقه ـ تعالى ـ لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ الامتحان قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة .

واما الثانى ـ فذهب اصحابنا فيه الى عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز.

لنا: انه تكليف بما لا يطاق ، اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه عقلا فواضح .

واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطاً كعدم السفر فلانه ـ بعد اختيار السفر ـ يحرم الصوم ـ مثلا ـ فلا يجوز فعله فتكليفه بالوجوب مع اتحاد الجهة ممتنع ـ كما سيجىء ـ .

ولا فرق بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير الا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف، فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف

به هو المحال الذاتي . ولاما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الآمر - ايضاً - لاشتراك امتناع الامتثال .

احتجوا بوجوه :

الاول - ان حسن الامر قديكون لمصالح تتعلق بنفسه - دون المأموربه - كالعزم والتوطين . وفيه ان هذا خروج عن المتنازع .

الثاني : انه لولم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل . اما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف : وفيه : ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع .

الثالث : لولم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل . اما الملازمة فلانه مع الفعل و بعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف الى التمام . وفيه منع الملازمة لواراد الاعم من الظن المعلوم الحجية ومنع بطلان التالي لواراد خصوص العلم. مع ان انقطاع التكليف حال الفعل - ايضا - محل كلام .

الرابع - انه لولم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء واجيب بان ذلك من باب البداء الذى تقول به الشيعة . وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية - لاالاحكام - . والذى يجرى في الاحكام . هو النسخ . فالاولى جعله من باب ارادة العزم والتوطين

ومما يتفرع على المسألة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرئة قبل مضى زمان يسع الصلوة وانتقاض التيمم ممن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المائية اومنع عنها مانع ومنها مالومنع عن الحج في العام الاول ثم مات اوتلف ماله وفروع المسألة كثيرة .

« المبحث الثالث عشر فى »
« نسخ الوجوب »

اختلفوافى ان الشارع اذا اوجب شيئاً ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا و الظاهر: العدم . و المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر .

ومحل النزاع بما اذا قال نسخت الوجوب - و نحوه - اما لو حرمه او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال .

احتجوا على بقاء الجواز:

بأن الامر دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضى موجود ، و نسخ الوجوب يحصل برفع المنع من الترك و عدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل آخر ورفع المنع من الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة. وفيه: ان الجنس والفصل وجودهما فى الخارج متحد ولاتفكيك بينهما مع ان المحققين صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس .

وماقيل: من نيابة فصل آخر . فيه: ان تحصل الجنس فى ضمن فصل غير تحصله فى ضمن فصل آخر فلا استصحاب - ايضاً - وان قارن رفع الفصل وجود فصل آخر فى الخارج . سلمنا لكنه معارض بأستصحاب عدم القيد .

ان قلت: لاريب فى حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب فمع استصحاب الجواز يتم المطلوب

قلت : سلمنا لكن الاصل عدم التقييد.

ان قلت: التقييد امر اعتبارى وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد لامعنى لعدم اعتبار ذالك

قلت : سلمنا لكن نقول الانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه - كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط - يحتمل التعلق

بالمجموع فلايبقى قيدولامقيد فعدم اليقين بالانضمام لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه، والاستصحاب لايوجب اليقين .

« المبحث الرابع عشر فى »

« الاجزاء »

الحق ان الامر يقتضى الاجزاء: وتحقيق الاصل يقتضى رسم مقدمات .

الاولى ـ الاجزاء هو كون الفعل مسقطاً للتعبد به. وانما يكون (كذلك: ظ) اذا اتى المكلف به مستجمعاً لجميع الامور المعتبرة فيه وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد.

الثانية ـ يكون الامر مقتضياً للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على ماهو مقتضاه مستجمعاً لشرائطه المستفادة من الشرع ـ كما عرفت ـ .

لكن الاشكال فى حقيقة الامر و تعيينه فان التكليف:

قد يكون بشيء واحد و قد حصل العلم به او الظن المستفاد حجيته عموماً او بالخصوص

وقد يكون بشيء ـ اولا ـ مع الامكان وببدله ـ ثانياً ـ مع عدمه كالتيمم عن الماء فصلوة الظهر قد تجب مع الوضوء فى وقت ومع التيمم فى وقت آخر فبايهما حصلت فقد حصلت فحينئذ نقول :

موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال فى الاجزاء لحصول الامتثال بالنسبة الى ذالك التكليف ، فوجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو لعدم حصول الطهارة اليقينية ـ لالاختلال فى الصلوة بالطهارة الظنية ـ .

وكذا فعل الصلوة بالمائية لاجل اختلال المبدل لاالبدل ولذالاتعاد بالطهارة الترابية.

وان كان بالنسبة الى الاعم فلااظن مدعى الدلالة يدعى السقوط حتى بالنسبة

ولعل النزاع فى المسألة لفظى فان الذى يقول بالاجزاء يقول بالنسبة الى الحال التى وقع المأمور به عليها ، و من يقول بعدمه يقول بالنسبة الى الامر الحاصل فى ضمن المبدل .

الثالثة :محل النزاع فىهذه المسألة ان اتيان المأمور به على وجهه مسقط للتعبد به ثانياً امﻻ. والظاهران المخالف يقول : لامانع من اقتضائه فى الجملة ـ لادائماً ـ كما لايخفى .

ثم ان الكلام مع قطع النظر عن الخلاف فى كون الامر للمرة او التكرار اذالمرة انما هوبالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء من جهة عدم الدليل، وكذا ثبوت فعله ثانياً فى التكرار انما هو بالاصالة وفيما نحن فيه من باب القضاء او الاعادة.اذا تمهد هذه فنقول :

اختلف الاصوليون فى ان اتيان المأمور به على وجهه هل يقضى الاجزآء . المشهور نعم.وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار .

لنا:ان الامر لايقتضى الا طلب الماهية المطلقة و هو يحصل بايجاد فرد منه. والمفروض حصوله فحصل المطلوب فسقط الوجوب بل المشروعية ايضاً ـ

ولو قيل :

حصول امتثال الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض فباطل اذ المكلف بالصلوة مع الوضوء ـ مثلا ـ مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى الامر فاذا تعذر ذالك فمكلف بهذه الصلوة مع التيمم و ظاهر الامر الثانى اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل. والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل ـ كلها ـ يقتضى ذالك . مضافاً الى فهم العرف واللغة .

ومامرمن انالصلوة بظن الطهارة تقضى بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بدليل خارجى .

نعم لو ثبت ان كل مبدل يسقط بفعل البدل مادام غير متمكن عنه فلما ذكر

وجه . والظاهر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع الى اثبات هذه الدعوى .

واستدلوا ـ ايضاً ـ بوجهين آخرين :

الاول: انه لو كان مكلفا بذالك الامر ـ بعينه ـ بفعله ثانياً يلزم تحصيل الحاصل و هو محال . و ان كان مكلفاً بذالك الامر بأتيان غير المأتى به يلزم ان لايكون المأتى به ـ اولا ـ تمام المأمور به هف .

الثانى ـ : انه لو لم يكتف باتيان المأمور به على وجهه فى حصول الامتثال، واقتضى فعله ثانياً لزم كون الامر للتكرار، وهو خلاف التحقيق او المفروض

ويرد عليه ان منكر الدلالة يقول : لامانع من اقتضائه ـ كما اشرنا ـ

احتج المانع: بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضياً للاجزاء لكان اتمامه مسقطاً للقضاء . و فيه: ان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح . و اتمام الفاسد امر على حده ولايجب له قضاء .

وبأنه لو كان مسقطاً للقضاء لماوجب على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساده . والجواب ماذكر . والله الهادى.

« المبحث الخامس عشر فى »

« عدم تبعية القضاء للاداء »

اختلفوا فى ان القضاء تابع للادآء او بفرض جديد .

والحق ان الامر لايقتضى الا الاتيان به فى الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد .

و بنى العضدى المسألة على ان قولنا :«صم يوم الخميس». المركب من شيئين هل المأموربه فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر اوشىء واحد . وقال: « هذا الخلاف مبنى على ان الجنس و الفصل متمايزان فى الوجود الخارجى ام لا .

و رده بعض المحققين بأن كونهما شيئين فى الخارج لاينافى كونه بفرض

جديد لاحتمال ان يكون غرض الآمر اتيانهما مجتمعاً فمع انتفاء احدهما ينتفى الاجتماع .

وكذا لايجدى كونهما شيئاً واحداً فى اثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق - لابشرط الخصوصية - وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق فلا ينتفى بانتفاء القيد وفيه: ان الظاهر من القيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية.

فالحق: ان التبادر من المقيد شيء واحد ولانفهم من قول الشارع: «صم الخميس» الا شيئا واحداً بل يستفاد منه على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب الدلالة على العدم - ايضاً -.

ومن ذالك يظهر: انه لايمكن اجراء الاستصحاب فيه لانتفاء الموضوع ولاقولهم: «مالايدرك كله لايترك كله» و «الميسور لايسقط بالمعسور» .

وكذا الكلام فى غير الوقت من القيود فلافرق بين المفعول فيه والمفعول به والحال وغيرها. فلايصح تفريع وجوب الغسلات الثلاث بالقراح لوفقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل من خارج .

« المبحث السادس عشر فى »

« الامر بالامر »

الامر بالامر امر لفهم العرف والتبادر . ويؤيده انا مأمورون باوامر الرسول (ص) - عن الله - تعالى -

وقوله : « مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع » . الاجماع اوجب الخروج عن ظاهره ولذا نقول باستحباب عبادة الصبى ونضعف كونها محض التمرين .

ومن فروع المسألة مالو قال زيد لعمرو: «مر بكراً ان يبيع هذا الفرس». فهل لبكر قبل ان يأمره عمرو ان يتصرف فيه وهل يصح بيعه .

تم بحمدالله والمنة الجزء الاول من المجلد الاول فى العشر الثانى من شوال سنة خمس وسبعين بعد الف وثلثمائة من الهجرة النبوية على هاجرها آلاف الثناء والتحية . ويتلوه الجزء الثانى - انشاء الله تعالى - من النواهى .

المقصد الثانی فی :

النواهی

و فیه : مباحث

« المبحث الاول فى »
«صيغه لا تفعل »

النهى طلب ترك الفعل بقول من العالى على سبيل الاستعلاء .

و اما صيغة لاتفعل ومافى معناها فالاظهرانها ـ ايضاً ـ حقيقة فى الحرمة .

للتبادر عرفا وكذالغة لاصالة عدم النقل .

وربما يستدل بقوله ـ تعالى ـ « وما نهيكم عنه فانتهوا » . فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الاتحريم فعله وفيه ان هذا يتم لوقلنا: كل صيغة لاتفعل نهى وهوخلاف التحقيق .

و ـ ثانياً ـ ان هذا يدل على عدم الدلالة ـ لغة ـ والالمااحتاج الى الاستدلال واما فى خصوص نهيه فلايفيد ان مدلول لا تفعل فى كلامه يصير حقيقة بل على ان كل ما منعه بقوله لاتفعل يجب الانتهاء عنه .

وثالثا ـ ان حمل الامرعلى الاستحباب مجازوتخصيص الموصول ـ لاخراج المكروهات ـ مجاز آخرولاترجيح لاحدهما على الاخروارجحية التخصيص يعارضه لزوم اخراج الاكثر .

و ـ رابعا ـ يدل على حكم مناهى الرسول ـ (ص) ـ . وانفهام حرمة مخالفة الله ـ تعالى ـ بالفحوى لايدل على دلالة لفظ لاتفعل فى كلامه ـ تعالى ـ على ذلك لعدم الملازمة ـ كما هوواضح ـ الا ان يتشبث بعدم القول بالفصل .

ثم ان صاحب ـ لم ـ تأمل فى دلالة المناهى الواردة فى كلام ائمتنا ـ عليهم السلام ـ على الحرمة ـ بعد تسليمها فى اصل الصيغة ـ لماذكرمن كثرة الاستعمال فى المكروهات وصيرورتها من المجازات الراجحة والجواب ما تقدم .

« المبحث الثانى فى »
« ان المراد من النهى نفس ان لا تفعل »

المراد من النهى نفس ان لاتفعل لصدق الامتثال بمجرد ترك العبد مـانهاه المولى مع قطع النظر عن انه كان مشتاقاً الى الفعل فكف نفسه عنه

ان قلت: العدم سابق ويمتنع التأثير فيه للزوم تحصيل الحاصل . مع ان اثر القدرة متأخر عنها .

قلت الممتنع ايجاد العدم السابق - لا استمراره - واثر القدرة يظهر فى الاستمرار .

ان قلت: لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا بمحض الموافقة الاتفاقية او عدم القدرة على الفعل - او غير ذالك - .

قلت : حصول الامتثال موقوف على الداعى الحاصل بتوطين النفس عليه .

ان قلت : على ماذكرت - ايضاً - يؤل الكلام الى ان المكلف به امر وجودى و هو ابقاء العدم واستمراره و لو بمجرد توطين النفس على الامتثال .

قلت : عدم الفعل فى الآن الثانى من التكليف هو المكلف به ، وسائر الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة .

« المبحث الثالث فى »
« دلالة النهى على التكرار »

اختلفوا فى دلالة النهى على التكرار فعن الاكثر انه للتكرار .

و الاقوى العدم لما مر من ان الاوامر و النواهى - و غيرهما - مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهى حقيقة فى الطبيعة لا بشرط. ولايزيد الهيئة الا الطلب الحتمى التحريمى او الايجابى . و الاصل عدم شىء آخر فمن يدعيه فعليه البيان - مع انا نرى استعماله فى كل من المعنيين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل .

احتجوا بأن النهی طلب ترك الطبيعة و منع ادخال المهية فی الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد .

وفيه: ان ذالك لايفيد ذالك ولو كان مدخول الطلب التحريمی ، المهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعی ـ فضلا عما لو كان هو الطبيعة المطلقة ـ اذ كما ان المطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد ، الطلب ـ ايضاً ـ يحتملهما ولادلالة فی اللفظ علی احد التقييدين ، فطلب ترك الطبيعة انما يقتضی ترك جميع افراد الطبيعة فی الجملة ـ لادائماً ـ واين المطلقة من الدآئمة . فلايمكن اثبات التكرار للنهی من جهة المادة و لا من جهة طلب الترك

اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفی ـ كما يظهر من بعضهم ـ

او يتشبث بان طلب الترك مطلق ، و ارادة ترك الطبيعة فی وقت غير معين اغرآء بالجهل فوقوعه فی كلام الحكيم يقتضی حمله علی العموم . وهذا وجه وجيه .

ثم ان التكليف بترك الطبيعة علی القول بالتكرار تكليف واحد ؟ او تكليفات مقتضی الاستدلال بان المطلوب ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائماً عدم الامتثال بالترك فی بعض الاوقات .

ومقتضی ماذكرنا من انفهام التكرار من وقوع المطلق فی كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهی وان عصی بترك استمراره ،

واما علی الاستدلال بالتبادر فان تبادر مع تقييد التروك بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل بفعل البعض .

والحق ـ علی ما اخترناه ـ حصول الامتثال بالترك فی الجملة الا ما اخرجه الدليل .

ثم ان ماذكر من حصول الامتثال بترك الطبيعة فی الجملة انما هو بالنسبة الی الزمان والافراد المتعاقبة ، واما الافراد المتمايزة بسآئر المشخصات فلا ـ فمن ترك

الزنا بأمرأة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى لايحصل له الامتثال لذلك الترك فان الطبيعة لم تترك .

وبالجملة لابد من ترك الطبيعة رأساً فى آن ليتحقق الامتثال ولايحصل الا بترك جميع الافراد .

(تنبيه)

كل من قال بكون النهى للدوام لابد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام ومن لايقول به فلا يلزمه القول به ولا بعدمه

فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار لعله يدعى التبادر فى الفور ويقول: ان العقلاء يذمون العبد المسوف لامتثال المولى فى النهى .

و على ماذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل يلزم القول بالفور ـ ايضاً .

« المبحث الرابع فى »

« اجتماع الامر و النهى »

اختلف العلماء فى جواز اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد.

و موضع النزاع ماذا كان الوحدة بالشخص مع تعدد الجهة .

و اما الذى لم يتعدد الجهة فيه بأن يكون مورداً لهما من جهة واحدة فمما لانزاع فى عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال ، ومنعه بعضهم تمسكاً بان هذا التكليف محال ـ لانه تكليف بالمحال ـ.

واما الواحد بالجنس فهو ممالانزاع فى جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله ـ تعالى ـ وللشمس والقمر ، وان منعه بعض المعتزلة نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات المهية الجنسية . وهو فى غاية الضعف .

ثم ان القول بجواز الاجتماع مذهب اكثر الاشاعرة و الفضل بن شاذان وجماعة والقول بعدم الجواز منقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة .

والذى يترجح فى نظرى جواز الاجتماع.

وقد جرى ديدنهم بالتمثيل بالصلوة فى الدار المغصوبة ومحط البحث هو الكون الذى هو جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فله جهتان :

فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مأمور به

و من حيث انه تصرف فى مال الغير منهى عنه .

لنا على الجواز وجوه :

الاول ـ ان الحكم انما تعلق بالطبيعة ـ على ماسلف ـ فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهى طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره فى شخص واحد ولايرد قبح على الآمر لتغاير متعلق المتضادين ولاكون الشيء الواحد محبوباً ومبغوضا من جهة واحدة .

ان قلت الكلى لاوجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلى هو ايجاد الفرد

قلت: الفرد مقدمة لتحقق الكلى فى الخارج فلاغائلة فى التكليف به مع التمكن عن المقدمات .

ان قلت: الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص فهذا الكون الخاص مأمور به وهو ـ بعينه ـ منهى عنه لانه فرد من الغصب ومقدمة الحرام حرام فعاد المحذور

قلت نمنع ـ اولا ـ وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبه التبعى غاية الامر حينئذ توقف الصلوة على فرد مامن الكون ـ لاالكون الخاص ..

ان قلت الامر وان لم يتعلق بالكون الخاص عيناً لكنه تعلق به تخييراً فعاد المحذور لان الوجوب التخييرى ـ ايضاً ـ يقبح اجتماعه مع الحرام.

قلت التخيير فى افراد الواجب بحكم العقل ووجوبه توصلى ولامانع من اجتماعه مع الحرام ـ كما يعترف به الخصم ـ.

و - ثانياً - انا نمنع التخيير بين كل مايصدق عليه الفرد بل ان كان الكل مباحاً فالتخييربين الجميع والافى الافراد المباحة ، فليس الفرد غير المباح مطلوباً ولكنه لايلزم منه بطلان الطبيعة الحاصلة فى ضمنه لان الحرام يصير مسقطاً عن الواجب فى التوصليات بل التحقيق ان قولهم : الواجب التوصلى يجتمع مع الحرام - على مذاق الخصم-لابد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لانه واجب وحرام- كما لايخفى .

الثانى:انه لولم يجز ذالك لما وقع فى الشرع وقد وقع كثيراً .

منها:العبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هى من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة-كلها- متضادة بالبديهة فلولم يكن تعدد الجهة مجديالزم القبح وهومحال على الشارع .

واجيب عن ذلك بوجوه :

الاول-:ان المناهى التنزيهية راجعة الى شىء خارج من العبادة بحكم الاستقراء فالنهى عن الصلوة فى الحمام انما هوعن التعرض للرشاش . وفى البطائح عن تعرض السيل - ونحوذلك - فلم يجتمع الكراهة والوجوب .

وفيه - اولا - منع هذا الاستقراء وحجيته .

و-ثانياً - ان الفرق بين قولنا :لاتصل فى الحمام . ولاتصل فى الدار المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول :ان حرمة الصلوة فى الدار المغصوبة انماهى لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة . مع ان هذا لايتم فى كثير من الحمامات و فى كثيرمن الاوقات . وتخصيص كراهه الصلوة بماكان فى معرض الرشاش فى غاية البعد . وكون العلة والنكتة هو ذلك فى اصل الحكم - كرفع ارياح الاباط فى غسل الجمعة - لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك - كما فى غسل الجمعة - هذا كله فيما ورد (١) النهى عنه .

---

(١) اى فيماكان بين المأموربه والمنهى عنه العموم والخصوص المطلق .

و اما فى مثل الصلوة فى مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجرى فيه هذا الكلام فلابد ان يقول ببطلانها ولم يعهد منه ذلك .

الثانى: ان المراد بالكراهة كونه اقل ثوابا ، ومرادهم ان للصلوة مع قطع النظر عن الخصوصية - ثواباً قد يزيد من جهة بعض الخصوصيات - كالصلوة فى المسجد - وقد ينقص - كالصلوة فى الحمام - وقد يبقى بحاله كالصلوة فى البيت وحاصل هذا الجواب: ان مراد الشارع من النهى ان ترك هذه الصلوة واختيارها هو ارجح منها احسن .

وانت خبير بان ذلك - ايضا - لايسمن ولايغنى فانك اعترفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد عن اصل العبادة .

ان قلت : النهى كناية عن انه اقل ثوابا فلاطلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهى

قلت : - مع ان هذا تعسف بحت - لايجدى فيما لابدل له - كالتطوع بالصيام فى الايام المكروهة .

ان قلت : فما تقولون انتم فى العبادات المكروهة .

قلت المناهى التى وردت عن العبادة تنزيها انما تعلقت بها باعتبار وصفها فللعبادة - مع قطع النظر عن الخصوصيات - رجحان وللخصوصية التى تحصل معها فى فرد خاص مرجوحية فلااشكال لان النهى عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية .

ان قلت : فكيف يمكن نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لابد فيها من رجحان

قلت : القدر المسلم فى اشتراط الرجحان انما هو فى اصل العبادة واما لزوم ذلك فى الخصوصيات فلم يثبت .

الثالث - ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون فى مكان

مخصوص ثم خاطه فى ذالك المكان نقطع انه مطيع عاص لجهتى الامر والنهى .

و أجيب بأن الظاهر فى المثال تحصيل خياطة الثوب بأى وجه اتفق سلمنا لكن الكون ليس جزءاً من مفهوم الخياطة سلمنا لكن كونه مطيعا فى حيز المنع .

وفيه:ان الكلام فى جوازاجتماع الامروالنهى عقلا وعدمهوالظهورمن اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا : اللهم الا ان يقال : مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلى ولامانع من اجتماعه مع الحرام

وفيه ما اشرنامن انه يصيرمسقطاعن الواجب- لاواجباً وحراماً- وليس مناط الاستدلال نفس الصحة حتى يقال انه صحيح من اجل اسقاط الحرام بل الامتثال العرفى وكلام المستدل صريح فى ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر — لا لان الحرام مسقط عن الواجب —

قوله : «الكون ليس جزءاً من مفهوم الخياطة» . فيه انانكاركون تحريك الاصبع وادخال الابرة فى الثوب واخراجه عنه جزءاًللخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون على خصوص الكون الذى هو من لوازم الجسم الذى يمكن منع جزئيته فى الصلوة -ايضاً

ومع ذلك- كله- فذلك مناقشه فى المثال فلنمثل بما ذكره بعض المدققين بامرالمولى عبده بمشى خمسين خطوة فى كل يوم ونهاه عن الدخول فى الحرم فاذا مشى المقدار المذكورداخل الحرم يكون عاصياً مطيعا من الجهتين . (١)

---

(١) وقد مثل له الوالد العلامة ادام الله تعالى ايامه بما لوامر المولى عبده بقتل رجل و نهاه عن قتل آخرفقتلهما العبد بضربة واحدة عرضية يكون ممتثلا ومخالفا له عرفا من الجهتين .

احتجوا « بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهى طلب لعدمه فالجمع بينهما فى امر واحد ممتنع و تعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين فى شيء واحد وذالك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد فى الواقع امرين هذا مأمور به وذاك منهى عنه ومن البين ان التعدد فى الجهة لايقتضى ذالك » .

اقول ويظهر الجواب عن ذلك بالتأمل فيما مرونقول هنا ايضا ـ قوله: «الجمع بينهما فى امر واحد ممتنع » . ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هذا الفرد والنهى عن الغصب الذى ـ بعينه ـ هو الكون الحاصل فى الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهى لم يردا الامطلقين وجهة الامر والنهى تقييدية ـ لاتعليلية .

وما ذكره من عدم اجزاء تعدد الجهة ممنوع .

قوله : « بحيث يعد فى الواقع امرين » . ان اراد لزوم تعدد هما فى الحس ففيه منع ظاهر . وان اراد مطلق التعدد فلاريب انهما متعددان ولم ينتف احد من الحقيقتين فى الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايران فى الحقيقة متحدان فى نظر الحس فى الخارج .

« المبحث الخامس فى »

« دلالة النهى على الفساد »

اختلفوا فى دلالة النهى على الفساد على اقوال . وتحقيق المقام يستدعى رسم مقدمات :

الاولى ـ المراد بالعبادة ما احتاج صحته الى النية . وبعبارة اخرى لم يعلم المصلحة فيها ـ سوآء لم تعلم اصلا اوعلمت فى الجملة ـ والمراد بالمعاملة ماقابل ذلك اى لايحتاج صحتها الى النية ـ سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاوانى اومن العقود والايقاعات ـ فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد

الامتثال وان حصل العقاب فى اتيانها على الطريق المحرم .

الثانية: الاصل فى العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفى فى ثبوت الفساد لان عدم الدليل دليل على العدم .

وما يقال : ان الاصل فى معاملات المسلمين الصحة فهو معنى آخر والمراد به ان ما تحقق صحيحه عن فاسده ولم يعلم ان ما حصل فى الخارج من الصحيح او الفاسد يحمل على الصحيح اذا صدر من مسلم ـ لا ان صحة اصل المعاملة تثبت بمجرد فعل المسلم ـ فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم .

و هـذا الاصـل اجماعى مدلول عليه بالادلة المتينة القويمة مصرح به فى الاخبار الكثيرة .

الثالثة ـ بمحل النزاع فى هذا الاصل ما ورد له جهة صحة ثم ورد النهى عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم فمثل الامساك ثلاثة ايام والقمار ـ ونحو ذالك ـ ليس من محل النزاع اذ هو فاسد بالاصل .

ومما ذكر يظهر ان ماتقدم من اجتماع الامر والنهى فيما كان بين المأمور به والمنهى عنه عموم من وجه ـ ايضاً ـ خارج عن هذا الاصل .

وبالجملة النزاع فيما كان بين المأمور به والمنهى عنه او المأمور والمنهى اعموم وخصوص مطلقاً .

ثم ان النهى المتعلق بكل من العبادات و المعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج .

والمراد بالمتعلق به لنفسه ان يكون المنهى عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد و العوارض والاوصاف كالنهى عن صلوة الحائض و صومها ونكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد والسفيه ،

واما المنهى عنه لجزئه فكالنهى عن قرآءة العزآئم فى الصلوة وبيع الغاصب مع جهل المشترى على القول بأن البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين .

واما المنهى عنه لشرطه فامالفقدان الشرط كالصلوة بلاطهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه - اولكون الشرط منهيا عنه لو صفه اللازم اوالمفارق او غير ذالك مثل كون الساترغصباً فى الصلوة والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهى عن الذبح بغير الحديد فى غير الضرورة

و المنهى عنه لوصفه الداخل - ويقال له الوصف اللازم - كالجهر والاخفات للقرآءة وصوم يوم النحر وبيع الحصاة وذبح الذمى والبيع المشتمل على الربوا .

والمنهى عنه لوصفه الخارج مثل قوله: لاتصل فى الدار المغصوبة. والنهى عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمراً وبيع تلقى الركبان .

الرابعة: اختلف الفقهاء و المتكلمون فى معنى الصحة و الفساد فى العبادات فعند المتكلمين موافقة الامتثال للشريعة وعندالفقهاء اسقاط القضاء ولعل مراد الفقهاء الكناية عن عدم اختلال المأمور به .

واما فى العقود والايقاعات فهى عبارة عن ترتب الاثر الشرعى عليها .

واما البطلان فهو مقابل الصحة ومرادف للفساد .

اذا تمهد ذالك، فنقول: الدلالة على الفساد فى العبادات لافى المعاملات مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة ، وهو الاقرب .

لنا على دلالته على الفساد فى العبادات: ان المنهى عنه ليس بمأمور به فيكون فاسداً اذ الصحة فى العبادة موافقة الامر ولايمكن ذالك الا مع الامتثال ولا امر فلا امتثال .

ان قلت : هذاانمايتم لولم يكن امر اصلا ولكن الامرموجود وهو الامر بالعام .

قلت نعم لكن المتبادر فى العرف من مثل ذالك التخصيص - بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب .

و اما عدم الدلالة فى المعاملات فلان مدلول النهى التحريم و هو لاينافى الصحة - بمعنى ترتب الاثر - كمالا يخفى - فيصح ان يقال : لاتبع بيع التلقى ولا الملاقيح ونحو ذلك - ولو بعت لعصيت لكن يصير الثمن ملكاً لك والمثمن ملكاً للمشترى .

وما يقال: من ان التصريح بذالك قرينة للمجاز وان ظاهر النهى ليس بمراد . ففيه: ان القرينة رافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضة له ، ولامناقضة هنا و لامدافعة فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته من الشرع - ايضاً - و اما اللغة والعرف فكذالك لعدم دلالته باحد من الدلالات الثلاث اما الاولان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم .

(تذنيبان)

الاول: اختلفوا فى المنهى عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف - لا الموصوف - ويلزمه القول بحلية البيع الربوى والمبيع به بعد اسقاط الزيادة .

والشافعى واكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوف . - ايضاً - وهو الحق بناء على ماحققناه من فهم العرف التخصيص . و مناط (قول-ظ) من ارجع الكراهة الى الوصف فى المناهى التنزيهية - دون التحريمية - لعله هو الاستقراء وقد عرفت بطلانه .

الثانى المنهى عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فالفساد فيه من جهة ان فقدان الشرط يستلزم فقدان المشروط

وان كان باعتبار حزازة فى الشرط بان يكون منهياً عنه لوصفه او لجزئه - او نحو ذالك - فلايحكم بالفساد (فيه-ط) مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر و النهى اذقد يكون الشرط من قبيل المعاملات كغسل الثوب والبدن .نعم يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء

الباب الثانی فی:

المحکم و المتشابه

و

المنطـوق و المفهوم

و فیه: مقصدان

« المقصد الاول فى »
« المحكم والمتشابه »

قال شيخنا البهائى فى زبدته: « اللفظ ان لم يحتمل غير مايفهم منه لغة فهو نص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوى مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه » . (١)

و هذا التقسيم لابد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة ـ او مجازاً وان يناط القطع والظن بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على ماوضع له موقوف على عدم القرينة على ارادة المجاز. فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز نقطع بارادة المعنى الحقيقى ، واذا لم يكن هناك قرينة على نفى التجوز فبأصالة العدم ويحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقى قد يكون قطعيا وقد يكون ظنياً هذا .

واعلم ان النصوصية والظهورية اموراضافية. فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهراً . وقد يطلقون القطعى على الخاص والظنى على العام ـ مع ان الخاص ـ ايضا ـ عام بالنسبة الى ما تحته . فلاحظ .

---

(١) وقلت : اللفظ ان لم يحتمل غير معناه فنص والافالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوى مجمل وجامع الاولين محكم والاخيرين متشابه .

المقصد الثاني في:

المنطوق والمفهوم

و فيه : مبحثان

« المبحث الاول في »
« المنطوق »

المنطوق و المفهوم وصفان للمدلول فالمنطوق مادل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم مادل عليه اللفظ لا في محل النطق .

والمنطوق اما صريح او غير صريح .

الاول هو المدلول المطابقي والتضمني

ولي في كون التضمني صريحاً اشكال فالاولى جعله من غير الصريح .

واما غير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا.

الاول على قسمين ;

الاول ـ ; ما يتوقف صدق الكلام عليه ، كقوله ـ صلى الله عليه وآله ـ ؛ « رفع عن امتي (تسعة) الخطأ والنسيان . . . » فان المراد رفع المؤاخذة و الا لكذب ، او صحته ، عقلا كقوله ـ تعالى ـ : « واسئل القرية . . . » فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا ؛ او شرعاً كقول القائل : اعتق عبدك عني على الف . اى مملكاً لي على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك

وهذا يسمى بدلالة الاقتضاء .

الثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه لكنه مقترن بشيء لو لم يكن ذالك الشيء علة له لبعد الاقتران ، فيفهم منه التعليل ، فالمدلول علية ذالك الشيء لحكم الشارع ، مثل قوله ـ صلى الله عليه وآله : « كفر » بعد قول الاعرابي : « هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان » . فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه .

و هذا يسمى بدلالة التنبيه والايماء ، ويصير الكلام في قوة ان يقال : اذا واقعت فكفر.

واما التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل فيحصل بتنقيح المناط و حذف

الاضافات.

واما الثانى ـ فهوما يلزم الكلام بدون قصد المتكلم مثل دلالة قوله ـ تعالى «وحمله وفصاله ثلاثون شهرا» . مع قوله ـ تعالى ـ «والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين » . على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود فى الايتين .

هذه اقسام المنطوق .

« المبحث الثانى فى »

« المفهوم »

المفهوم ان يكون الحكم المدلول عليه بالا لتزام موافقاً للحكم المذكور فى النفى و الاثبات ، فهومفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب والافهومفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهواقسام .

« الاول »

« مفهوم الشرط »

اختلفوا فى حجية مفهوم الجملة الشرطية . وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك اولا

والظاهرانه لافرق بين ادوات الشرط و الاسماء المتضمنة معنى الشرط مثل قوله ـ تعالى ـ : «فمن لم يستطع منكم طولاان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم» فذهب جماعة الى العدم .

والاول اقرب لان المتبادر من قولنا ان جائك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلايجب عليك اكرامه . وهوعلامة الحقيقة. فاذا ثبت فى العرف ثبت فى الشرع واللغة لاصالة عدم النقل .

و ما قيل : «معناه فى العرف الشرط فى اكرامك اياه مجيئه » فليس على ما ينبغى لانه مبنى على الخلط بين اصطلاح النحاة والاصوليين فى الشرط وناظر الى

اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه فى الاصول ماذكر - لامطلقا - وهو خارج عن محل النزاع .

احتجوا - ايضاً - بأنه لولم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان لغوا .

وفيه: ان هذا لايوافق القول بالدلالة اللفظية فان المعيار فى امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة للفظ ، ولذا يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان .

واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية - بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة سوى ما ذكر، لابد من حمله على ارادة ذلك فمع انه انما يتم لووجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى .

يرد عليه: انه يؤل النزاع حينئذ الى تجويز اللغو فى كلام الحكيم وعدمه - لو وجد مثل هذا الفرض - ولااظن المنكر يرضى بذالك بل ظاهره انه - ايضاً - يعترف بحجيته لكنه لايصير قاعدة كلية - كما هو مقتضى القواعد الاصولية - فالذى يليق بقواعد الفن اثباتها من بين الفوائد مطلقا - لا اذا كان اظهر الفوائد فى موضع يكون حجة فى ذلك الموضع .

احتج النافون بان تأثير الشرط هو تعليق الحكم به و ليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر ولايخرج من ان يكون شرطاً الاترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط فى قبول شهادة الاخر و ينوب عنه انضمام امرأتين او اليمين . فلا يفيد تعليق الحكم بشرط ، انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له .

و ظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم العبية - لكن المستدل يتمسك فى نفى الحجية باحتمال النائب . و انت خبير بأن الاحتمال لايضر بالاستدلال بالظواهر والا انسد باب الاستدلال ولما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى و هو خلاف الاجماع .

احتجوا ايضا بقوله تعالى : «ولاتكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا» فانه لايجوز الاكراه مطلقا .

ويمكن ان يقال : ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب فى تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن ، فلا حجة فيه . فالمراد حينئذ هو التنبيه على علة الحكم .

فان القيد الوارد بعد النهى ـ على ما ذكره بعض المحققين ـ اما ان يكون للفعل مثل . لاتصل اذا كنت محدثا . او للترك مثل :لاتبالغ فى الاختصار ان حاولت سهولة الفهم . او للعلة مثل : لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا . و ما نحن فيه من هذا القبيل . ومنه قوله ـ تعالى ـ : « ولايحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن ان كن يؤمن بالله ...»

« الثانى »

« مفهوم الوصف »

اختلفوا فى ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف سواء كان الوصف صريحاً مثل . اكرم كل رجل عالم . وفى السائمة زكوة . او مقدراً كقوله ـ صلى الله عليه وآله ـ : « لان يمتلى بطن الرجل قيحاً خير من ان يمتلى شعراً » . فأمتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا يضر القليل .

احتج المثبتون بمثل ما تقدم فى مفهوم الشرط من لزوم اللغو لو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه :

وبان ابا عبيدة الكوفى فهم من قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم « لى الواجد يحل عقوبته وعرضه » . ان لى غير الواجد لايحل و هو من اهل اللسان .

والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بالمذكور او احتياج السامع اليه او سبق بيان غيره ـ وغير ذالك .

هذا ونقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع .

واما الجواب عن الثانى فيظهر مما ذكر من المعارضة - مع ان فهمه لعله كان عن اجتهاده فى اللغة .

احتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلاث وكلها منتفية .

اما المطابقة والتضمن فظاهر والا لكان منطوقا.

واما الالتزام فلعدم اللزوم لا عقلا ولا عرفا .

ولى فى المسئلة توقف وان كان الظاهر فى النظر: انه لا يخلو عن اشعار لكن لا بحيث يعتمد عليه الا ان ينضم اليه قرينة - كما فى القيود الاحترازية فى الحدود والرسوم - .

واما مثل «اعتق رقبة مؤمنة» فدلالته على عدم كفاية عتق الكافرة ليست من جهة مفهوم الوصف - كما توهم - و لا الاجماع - كما نقله العلامة فى النهاية - بل لان اتحاد الموجب مع كون التكليف شيئاً واحداً يوجب العمل على المقيد لان العمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس، فعدم الامتثال بعتق الكافر لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التى ورد الخطاب بها مع كون المطلوب رقبة واحدة .

« فائدة »

مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور وقد وقع هنا توهمان :

احدهما: ان مفهوم قولنا «اعط زيداً ان اكرمك» لا تعطه ان لم يكرمك. وهو باطل لان رفع الايجاب عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة نعم اذا كان الحكم هو الجواز - بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كقوله (ع) : « كل مايؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب » . فمفهومه : ان كل مالا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفى الجواز لكنه ملزوم للحرمة .

ثانيهما: ان مفهوم قولنا : كل غنم سائمة فيه الزكوة، ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة .

ورد بعضهم على صاحب - لم - حيث ادعى ان مفهوم : كل حيوان مأكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب. لاشيء ممالايؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب «بان هذه دعوى لاشاهد له عليها من العقل والعرف » .

وانت خبير بأن ذالك التوهم نشأ من جعل المفهوم نقيضاً منطقياً للمنطوق ، وذالك فى غاية البعد لاختلاف الموضوع، ولذلك يتصادقان(١).

فالحق هو مافهمه صاحب لم فان الحكم المخالف فى جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد فى المنطوق ، فكل قدر ثبت فيه القيد وتعلق به من افراد الموضوع يفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذالك القدر و الابقى التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة . فمفهوم قولنا : كل غنم سائمة فيه الزكوة لاشيء من المعلوفة كذالك ، فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم فيرتفع بمعلوفية كل غنم .

« الثالث »

« مفهوم الغاية »

الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقاً لاكثر المحققين .

و الظاهر: انه اقوى من مفهوم الشرط ، و لذا قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط ، و بعض من لم يقل بها .

و المراد بالغاية هنا النهاية ، فتعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها وذالك .

---

(١) يعنى ان اختلاف الموضوع فى طرفى المنطوق والمفهوم وتصادقهما معاً دليلان على ان المفهوم لايمكن ان يكون نقيضاً منطقيا للمنطوق لاشتراط اتحاد الموضوع فى التناقض. مع انه لابد ان يستلزم من صدق كل واحد من النقيضين كذب الاخرى .

لان المتبادر من قول القائل: صوموا الى الليل ، ان آخر وجوب الصوم الليل و لايجب بعده . ومن قوله ـ تعالى ـ « و لاتقربوهن حتى يطهرن » . عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر . فلو ثبت الصيام بعد الليل او حرمة المقاربة بعد حصول الطهر ـ ايضاً ـ لما كان الغاية غاية ، و هو خلاف المنطوق .

ان قلت لو كان خلاف المنطوق يكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازاً ؛ ولم يقل به احد

قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول : سر الى الكوفة ولا اريد منك عدم السير ـ بعنوان الوجوب ـ بعده، فهو مجاز لازم كل من يقول بمفهوم الغاية فكيف لم يقل به احد . وان اردت مثل سر الى البصرة و منها الى الكوفة و منها الى بغداد ، ففيه: ان امثال ذالك يقال فى العرف لتحديد المنازل و اعلام المعالم (١) فلا يحصل منه نقض على القاعدة .

وكذا لايتم النقض بقوله ـ تعالى ـ : « سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى» .فان القرينة قائمة على ارادة المعنى المجازى و النكتة : ان المحسوس فى نظر الكفار كان ذالك و كان يمكن اثباته بأخباره ـ (ص) ـ عن غيرهم وعما وقع فيهم فى اثناء الطريق و كان تحصل المعجزة بمجرد ذالك فمابعد الى منتهى ماهو مقصود البيان .

احتج المنكر بعدم دلالة اللفظ على ذالك باحدى الدلالات

اما الاولان فظاهر.

و اما الالتزام فلعدم اللزوم ،

و بالاستعمال فيهما .

و يظهر الجواب عنهما بالتأمل فيما ذكرنا .

(١) لالتحديد سير المسافر.

« الرابع »

« مفهوم الحصر »

مفهوم الحصر حجة . والمراد به على ماذكره جماعة ـ ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبراً له . مثل الامير زيد . والشجاع عمرو وذالك .

للتبادر وانه لو لم يفد الحصر لزم الاخبار بالاخص عن الاعم. وهو باطل.

تقريره :

ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس يستحيل حمل المفرد عليه لان الحمل يقتضى الاتحاد ، والمفرد ليس عين حقيقة الجنس فينبغى انيراد مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد فيحمل على الاستغراق، فيصير المعنى ان كل ماصدق عليه العالم فهو زيد .

وهذا لايصح الا اذا انحصر مصداقه فى الفرد اما حقيقة و اما ادعاء .

وقد لايحتاج الى صرف الصفة الى استغراق الافرادبأن يدعى وحدة الجنس مع الفرد، وهو معنى اعلى من الحصر فى المبالغة فى قولنا : الامير زيد .

احتج النافون بأن ذالك لوصح لصح فى العكس لجريان ماذكرفيه ايضاً ـ

والجواب:الفرق بين صورة التقديم والتأخير فان الموضوع هو الذات ، والمحمول هو الوصف ، فاذا وقع الوصف مسنداً فالمراد به كونه عارضاً للاول، والحمل وان كان يوجب الاتحاد لكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص ، وذالك لايوجب عدم و جوده فى ضمن غيره ، فالمراد:ان المحمول موجودبوجود الموضوع ، اوان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد- لانهما موجود واحد ـ . هذا .

والحق ان صورة العكس- ايضا-يفيد الحصر-لالافادة الحمل حتى يرد ذالك بل ـ لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذالك

اما الاستغراق فظاهر .

واما الجنس فلان المقصودان زيداً هو حقيقة الامير و ماهيته فيفيد المعنى الذى هو اعلى من الحصر - كما اشرنا -.

و اما الحصر بانما فالاشهر الاقوى فيه الحجية - ايضاً - للتبادر و انه كلمة متضمنة لمعنى ما و الا .

« الخامس »

« مفهوم اللقب والعدد »

الحق انه لاحجية فى مفهوم اللقب لعدم دلالة اللفظ عليه باحدى الدلالات .

ومفهوم العدد - ايضاً - كذالك ،

وتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلاثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد فى قوله: اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة. فيه مالايخفى، فان تحديد الاقل لايتم الا بعدم تحقق الحيض فى يومين والاكان هو الاقل ، وبان لايكون الاربعة اقل والا لايتحقق بثلاثة وليس هذا من مفهوم العدد فى شىء وقس عليه حال الاكثر .

والظاهر ان الكلام فى المقدار والمسافة وامثالهما هو الكلام فى العدد .

« السادس »

« مفهوم الزمان و المكان »

واما مفهوم الزمان والمكان فهو - ايضاً - كذلك .

فان قلت: اذا قيل: بعه فى يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح . و كذا غيره من العقود .

قلت التقييد فى الوكالة تابع للفظ ومختص بما قيده من حيث انحصار الاذن فى ذالك ولذا لم يخالف من رد المفهوم فى اختصاص الوكالة والوقف - ونحوهما - بماقيده وصفاً وشرطاً وزماناً ومكاناً وغيرها .

الباب الثالث في:

العموم والخصوص

وفيه: مقاصد

الاول في: صيغ العموم

وفيه: مباحث

« المبحث الاول في »

« ان للعموم صيغة تخصه »

اختلفوا في مايدعى كونه موضوعاً للعموم على اقوال :

الاشهر الاظهر كونها حقيقة في العموم .

للتبادر فان اهل العرف يفهمون من قول : ماضربت احداً ـ ونحو ذلك ـ العموم . فلو قال السيد لعبده: لاتضرب احداً . ثم ضرب العبد واحداً استحق عقاب المولى .

وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه ،وعلى لزوم الحنث على من حلف ان لايضرب احداً بضرب واحد .

وان من ادعى ضرب رجل لو اردت تكذيبه قلت : ماضربت احداً ، فلولا انه سلب كلي لماناقض الجزئية .

ولقصة ابن الزبعرى فانه لماسمع قوله ـ تعالى : «انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » .قال : «لاخصمن محمداً » . ثم جآئه وقال : «يا محمد اليس عبد موسى وعيسى والملائكة » . ففهمه دليل العموم لانه من اهل اللسان ؛ وادل من ذلك جوابه ـ صلى الله عليه و آله ـ حيث قال : «ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان مالما لايعقل» فلم ينكر العموم وقرره . (١)

---

(١) وحكى ان لبيد بن ربيعة لما انشد قصيدته : الاتسالان المرء ماذا يحاول الخ قبل اسلامه فقال فيها : « الاكل شيء ماخلا الله باطل» قال له عثمان ابن مظعون وكان بمجلس من قريش «صدقت » فقال «وكل نعيم لامحالة زائل » فقال له « كذبت نعيم الجنة لاتزول ابداً » .

« المبحث الثانى فى »
« صيغ العموم »

صيغ العموم كثيرة .

منها: كل و الاظهر: انه حقيقة فى العموم الافرادى و كذالك لفظ جميع و ما يتصرف منه كاجمع وتوابعه المشهورة .

ومنها: كافة وقاطبة ومن وماالشرطيتان والاستفهاميتان .

واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمنا معنى الشرطية .

ومنهاای فی الشرط والاستفهام. وعن جمهور الاصوليين: انهاليست للتكرار، فلوقال : ای رجل دخل المسجد فاعطه درهماً اقتصر على اعطاء واحد فعلى هذا يكون عموماً بدلياً ـ كما فى المطلق ـ .

ومنها: مهما واذن و ايان وانى ومتى وحيث واين وكيف و اذا الشرطية اذا اتصلت بهاما .

والمعيار فى الكل التبادر .

« المبحث الثالث فى »
« الجمع المحلى باللام »

اختلف اصحابنا ـ بعد اتفاقهم ظاهراً فى افادة الجمع المحلى باللام للعموم ـ فى دلالة المفرد المحلى .

وتنقيح المطلب يستدعى رسم مقدمات :

الاولى ـ اختلفوا فى ان المراد باسم الجنس هو المهية المطلقة لابشرط فيكون مطابقاً للمسمى ، او الماهية مع وحدة لابعينها ، و يسمى فرداً منتشراً .

والاقوى: الاول. وذلك: ان الاسماء التى يتعاور عليها المعانى المختلفة بسبب تعاور الفاظ غير مستقلة عليها ـ كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها ـ لابد ان يكون لها ـ مع قطع النظر عنها ـ معنى شخصى وضع اللفظ له كماان لها بسبب

لحوق هذه اللواحق اوضاعاً نوعية مستفادة من استقرآء كلامهم .

و القول بثبوت الوضع الشخصى بالنسبة الى كل واحد من المعانى بملاحظة كل واحد من اللواحق فى كل واحد من الاسماء لعله جزاف فيستفادان هناك مفهوماً مشتركاً يوجد فى الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك فى مثل رجل الا المهية لا بشرط.

ولان مفهوم الرجل لا بشرط مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ فى التفهيم . ايضاً

ويؤيده ما نقلناعن السكاكى (من) اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام و التنوين حقيقة فى المهية لا بشرط .

واخذا الوحدة غير المعينة فى معناه نظراً الى ان المقصود من الوضع التركيب - لاتفهيم المعنى - . فيه: ان ذالك لايتم فى مثل الرجل خير من المرئة وقولك لمن يسئل عن شبح يتردد فى كونه رجلا او امرئة انه رجل .

و الحاصل: انه لابد من القول بان اللفظ - مع قطع النظر عن اللواحق - له معنى يتفاوت بسبب الحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولاريب انهم اتفقوا فى مثل رجل ان هذه الحروف الثلاثة بهذا التركيب موضوعة للماهية المعهودة و انما وقع الخلاف فى اعتبار حصولها فى ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر .

فحينئذ نقول: اسم الجنس: مادل على المهية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالى عن الملحقات ،

وقد يلحقه تنوين التمكن - كما فى هذا رجل - لاامرئة . وقول الشاعر

اسد على و فى الحروب نعامة

وفى هذه الامثلة لاالتفات الى جانب الفرد .

واذالحقه التنوين المفيد للوحدة يصير نكرة. ولايقال له حينئذ اسم الجنس والمراد به فرد من ذالك الجنس .

واذا لحقه الالف واللام .

فاما ان يقصد محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها فهو تعريف الجنس ،

و اما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجى والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو العهد الذهنى والا فالاستغراق.

الثانية ـ: الجنسية يحصل فى الجمع ـ ايضاً ـ بمعنى انه ـ ايضا ـ مفهوم كلى فلفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلاثة والاربعة وجميع رجال العالم .

فقد ينون ويراد به جماعة واحدة وقد ينون لمحض التمكن ويراد به المهية كما فى قول الشاعر:

«اقوم آل حصن ام نساء»

و قد يعرف و يراد به الجنس والمهية مثل : والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار .

وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجى ، و قد يراد به الذهنى.

ثم ان الجمع المعرف باللام قد يسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فحينئذ يجوز ارادة الواحد ـ ايضا ـ لكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة فى المفرد ولا انسلاخ العموم .

الثالثة ـ: تعريف الماهية وتعيينها باللام مما لا ينبغى الريب فى كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرف.

و اما العهد الذهنى و الخارجى و الاستغراق ففيه اشكال .

و يظهر من المطول ان استعماله فى العهد الذهنى حقيقة ويظهر ذالك من غيره من العلماء ـ ايضاً ـ.

اقول الظاهر ان المعرف باللام لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة

لان مدلول المعرف بلام الجنس هو المهية المعراة عن ملاحظة الافراد - مع التعين . والحضور فى الذهن - وذكره و ارادة فرد منه استعمال فى غير ما وضع له لان عدم الملاحظة مغاير لاعتبار الملاحظة ، فالقول بكون الاقسام المذكورة حقيقة غير صحيح ، فلابد من القول بالاشتراك او كونه حقيقة فى بعض ومجازاً فى آخر .

والذى يترجح فى النظر: كونه حقيقة فى تعريف الجنس مجازاً فى غيره للتبادر .

و على ما ذكرنا من التقرير فى الجمع لابد ان يقال انه - ايضا - حقيقة فى الجنس اذا عرف باللام ، لكن الغالب فى استعماله الاستغراق .

اذا تمهد هذه فنقول :

اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا فى افادته العموم .

والظاهر: ان المتبادر هو العموم الافرادى، وانه وضع مستقل للهيئة التركيبية صار ذالك سببا لهجر المعنى الذى كان يقتضيه الاصل المقرر من جنس الجمع .

والدليل: الاتفاق ظاهراً . والتبادر وجواز الاستثناء مطردا .

وكذا الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين .

واما المفرد المعرف باللام فقيل بافادة العموم ، وقيل بعدمه .

والاظهر: كونه حقيقة فى الجنس للتبادر عن الخالى عن قرينة العهد والاستغراق ولان المدخول موضوع للمهية لابشرط ، واللام موضوع للاشارة والتعيين - لاغير- فمن يدعى الزيادة فعليه بالاثبات .

ويدل عليه - ايضاً - : عدم اطراد الاستثناء بمعنى لايصح فى العرف فى كل موضع جائنى الرجل الا البصرى واكرم الرجل الا السفهاء .

والاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جائنى الرجل كلهم

ضعيف لان عدم امكان اكل الاخبازوشرب المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التأكيد بما يؤكد به العام لعله مراعاة للمناسبة اللفظية .

احتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش : « اهلك الناس الدرهم البيض و الدينار الصفر» .

واجيب بأنه لايدل على العموم لان مدلول العام كل فرد و مدلول الجمع مجموع الافراد . و فيه ان عموم الجمع ـ ايضاً ـ افرادى .

و بقوله ـ تعالى « ان الانسان لفى خسر الاالذين آمنوا »وفيه ان ما يدل على العموم اطراد الاستثناءلا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ فى الاستغراق مجازاً .

و من ذالك يظهر الجواب عن الاول فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق .

ثم اعلم:انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لايدل على العموم لكنه لازم ما اخترناه اذالحكم اذا تعلق بالطبيعة ـ من حيث هى والمفروض انهالاتنفك عن شىء من افرادها يثبت لكل افرادها .

ولافرق بين تعلق الامروتعلق الحل والجواز والحرمة ـ ونحوها ـ نعم بعد الامتثال بفرد ـ فى الاوامر ـ يسقط التكليف وذالك للتخييرفى الاتيان بأى فرديحصل الطبيعة فى ضمنه واما مثل : « احل الله البيع » فلا .

ومن لايجوزتعلق الحكم بالطبائع فقدسلك هنا مسلكا آخرفى استفادة العموم ـ اذا وقع فى كلام الحكيم ـ فقال : ان الطبيعة لمالم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجى يكون مراداً بالفرض ، و لا فائدة فى ارادة فرد ماللزوم الاغراء بالجهل تعين ارادة الاستغراق .

واما المفرد المضاف فالظاهرأن المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة ـ على مااخترنا ـ و باعتبار الحكمة ـ على التقرير الاخر .

قد تعارف بينهم : ان المطلق ينصرف الى الافراد الشائعة ولعله مبنى على ان ارادة الافراد الشائعة لما كان محققا(كانت محققة . ظ)تعين ارادتها .

« المبحث الرابع فى »

«الجمع المنكر »

المشهور ان الجمع المنكر لايفيد العموم، خلافاً للشيخ فقال بأفادته العموم نظراً الى الحكمة .

والتحقيق ان الجمع المنكر يتصور استعماله على صور :

الاولى ـ :الاخبار عنه بمثل جائنى رجال وله على دراهم .

الثانية ـ :الحكم عليه بشىء مثل : احل الله بيوعاً .

الثالثة ـ :الامر بايجاده ، مثل : اقم نوافل .

الرابعة ـ :جعله متعلقاً للمأمور به مثل اعط ثلث مالى رجالا . و صم اياماً .

اما الصورة الاولى فقد يراد من الاخبار بيان تحقق ذالك الفعل من فاعل . ففى ذالك لايقتضى الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا و يبقى ان الاقل مراد جزماً وهو مجىء ثلاثة رجال وثبوت ثلاثة دراهم .

و اما الصورة الثانية فان كان المراد بيان الحكم للبيوع فلابد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها او بما يعمها فلايتأتى حملها على الاقل لعدم التعيين الا ان يرجع ذالك ـ ايضاً ـ الى الصورة الاولى و هو خلاف شأن الحكيم فى بيان الحكم .

و اما الصورتان الاخيرتان فالعمدة فى (هما) ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة ،

فعلى الاول لابد ان يحمل على العموم لئلا ينافى الحكمة .

وعلى الثانى يكتفى بالاقل لحصول الامتثال به .

فانقدح انه لانزاع فى عدم دلالة الجمع المنكر على العموم ـ بجوهره بحيث لو استعمل في غيره يكون مجازاً .

« المبحث الخامس فى »
« اقل الجمع »

اقل مايطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلاثة ، وقال بعض العامة اثنان .

لنا: تبادر الزائد على الاثنين عند الاطلاق ، ويؤيد ذالك وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع علامات وامارات .

احتجوا بقوله ـ تعالى ـ : « فان كان له اخوة فلامه السدس » للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس ، والاصل فى الاستعمال الحقيقة .

و فيه : ان الاجماع هو الدال ـ لا الاية ـ سلمنا لكنه بضم القرينة ، والاستعمال اعم .

وبقوله ـ تعالى ـ : «انا معكم مستمعون » .وفيه: منع الاختصاص بل هى لهما مع فرعون تغليباً ، مع ان الاستعمال اعم كما فى «مستمعون» .

وبقوله «الاثنان فما فوقهما جماعة». وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة، مع انه ورد ان : «المؤمن وحده جماعة » . مع ان بيان اللغات ليس من شأنه ـ صلى الله عليه وآله .

« المبحث السادس فى »
«النكرة فى سياق النفى »

لاخلاف ظاهراً فى ان النكرة فى سياق النفى تفيد العموم ففى بعضها بالنصوصية وفى بعضها بالظهور .

اما الاول ففيما وقعت بعد لا النفى الجنس وفيما كانت صادقة على القليل و الكثير كشىء ، وفيما كانت ملازمة للنفى كأحد ، او مدخولة لمن .

ولافرق بين المفرد والجمع والتثنية فى ذالك، والحكم فى الظهور والنصوصية

ـ ايضاً ـ لايختلف فيها .

والنهى كالنفى فيما ذكر .

والظاهر ان النكرة فى سياق الاستفهام ـ ايضاً ـ مثلها فى سياق النفى .

وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة فى سياق الشرط ـ ايضاً ـ والاظهر ان مرجع ذالك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذا الجهة كمافى المفرد المحلى ـ والافلايستفاد العموم من اللفظ .

واما النكرة فى سياق الاثبات فلايدل على العموم الابالنظر الى الحكمة فى بعض الموارد ، او كونه فى معرض الامتنان عند بعضهم .

واما لوكانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل ـ لاالشمول ـ .

فالمطلق والوقوع فى معرض الامتنان وفى كلام الحكيم ـ وامثال ذالك ـ مما يستفاد منه العموم ، وليس من جهة اللفظ بعنوان الوضع .

« المبحث السابع فى »
« ترك الاستفصال »

ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال .

وعن الشافعى كلام آخر يعارضه ظاهراً وهو ان : «حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كسادا ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال » .

والاظهر انه لاتعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد . فالاولى ما كان جواباً عن سئوال بخلاف الثانية .

وتفصيل القول فى الاولى :

ان السؤال اما عن قضية وقعت وهى محتملة ان تقع على وجوه . واما على تقدير وقوعها كذالك .

و على الاول فاما ان يعلم ان المسؤل يعلم بالحال على النهج الذى وقع اولا .

اما الاول فلا عموم فى الجواب بل ينصرف الى الواقعة حسبما وقع .

واما الثانى فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال فالجواب ينزل عليه والايحمل على العموم لانه المناسب لترك الاستفصال

وكذا الكلام فى الثانى وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو - ايضاً - يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه ، واحتمال ان يكون المقام مقتضياً للابهام - مع انه خلاف الاصل - لايلتفت اليه ، فعدم العلم بكون المقام مقتضياً للابهام يكفى فى الحمل على العموم .

واما الثانية فهو نقل فعل المعصوم - (ع) - سواء علم جهة الفعل اولم يعلم - لو نقل حكمه فى مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف بأختلافها الحكم . وهذه مما يقولون لها: قضايا احوال لاعموم فيها فانها محتملة الاقتصار فى المادة المخصوصة فتصير فى غيرها مجمل الحكم .

ولنذكر للقاعدتين مثالين :

الاولى ان امرأة سالت عنه - (ع) - عن الحج عن امها بعد موتها . فقال - (ع) - «نعم» . ولم يستفصل هل اوصت ام لا .

الثانية: حديث ابى بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبى - صلى الله عليه وآله : « زادك الله حرصا ولاتعد » فلا يجوز الاستدلال به على جواز المشى وان كان كثيرا ، اذ يحتمل ان يكون مشى ابى بكرة قليلا فالمتيقن هو مالم يحصل الكثرة عادة .

« المبحث الثامن فى »

« خطاب المشافهة »

المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة - من قبيل

يا ايها الذين ويا ايها الناس لايعم من تأخر عن زمن الخطاب وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب آخرون الى الشمول .

والحق هو الاول.

لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا. وان تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم ، فلايجوز العدول عنه الامجازاً وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانياً .

اما الاول فممنوع لما ذكرنا من استحالة خطاب المعدوم .

واما الثانى فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل .

والاشتراك فى التكليف ، مع كون الرسول (ص) مبعوثاً الى الكافة لا يثبت الخطاب - كما لا يخفى ،

و القول بان تلك الخطابات - بالنسبة الى المعدومين - من باب المكاتبة والمراسلة لاوجه له لان الكلام فى المكاتبة والمراسلة - بعينه - هو ما ذكرنا لانها لاتصح الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقى والايكون المراد العمل على ما يشمله من الاحكام من باب الوصية - لا التخاطب .

ان قلت : فاذا امتنع الخطاب ولو مجازاً فما الذى يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم .

قلت . اخبر الله - تعالى - رسوله - صلى الله عليه وآله وسلم - بأنهم اذا وجدوا يصيرون مكلفين بهذه الاحكام واخبر رسوله صلعم - خلفائه - (ع) وهكذا وذالك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك .

ان قلت : اى ثمرة لهذا النزاع

قلت يظهر الثمرة فى فهم الخطاب ، فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلابد ان يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص من اصطلاح زمن

الخطاب بخلاف مالو اختص بالحاضرين فيجب علـى المتأخرين التحرى والاجتهاد فی تحصيل فهم المخاطبين ولو بضميمة الظنون الاجتهادية من اصل عدم النقل و عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذالك .

و ربما يذكرهنا ثمرة اخرى وهوان شرط اشتراك الغائبين للحاضرين ان يكونا من صنف واحد ، فوجوب صلوة الجمعة ـ مثلاـ على الحاضرين لا يوجب وجوبه على الغائبين لاختلافهم فی الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل اونائبه بخلاف الغائبين. فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال بأطلاق الاية على نفی اشتراط حضور الامام(ع) اونائبه بخلاف مالو اختص بالحاضرين فلايمكن لاختلافهم فی الصنف.

وانت خبير بما فيه .اذ اعتبار الاتحاد فی الصنف لايحده قلم ولا يحيط ببيانه رقم واحتمال مدخلية كونهم فی عصر النبی (ص) وامثال ذالك وحصول التفاوت بذالك معهم ممايهدم اساس الشريعة والاحكام رأساً ـ كمالايخفی ـ ومدخلية حضور السلطان اونائبه على القول به انما هو لدليل خارج من اجماع اوغيره(١)

---

(١) وقيل فی بيان هذه الثمرة « انه بناءً على كون الخطاب اعم فلا اشكال فی شمول الحكم للمعدومين واما اذا كان اخص فالحكـم المجعول فی الخطاب مختص بالموجود الحاضر وتعميمه للمعدوم يحتاج الى مقدمات ثلاث :

الاولى ـ دليل الاشتراك وهو الاجماع والضرورة والاخبار.

الثانية ـ حجية الظهور للمعدوم حتى يتمسك به ويثبت حكمه لنفسه.

الثالثة ـ اتحاد الصنف لان القدر المتيقن من ادلة الاشتراك ذلك .

وفی حاشية السيد على القزوينی : « معنى اتحادهم فی الصنف ان لا يكون غير من ثبت عليه التكليف على وصف وقع النزاع فی اتحاد حكمه مع حكم من ثبت عليه التكليف ، او وقع الاجماع على عدم اتحاد حكمه كما لو كان من ثبت عليه التكليف حاضراً وقع الخلاف فی المسافر او كـان مختاراً وقع الخلاف فی المضطر . . » .

المقصد الثانى فى :

بعض مباحث التخصيص

و فيه : مباحث

« المبحث الاول فى »
« منتهى التخصيص »

اختلفوا فى منتهى التخصيص . الاشهر:انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام و ذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد .

والاقرب:قول الاكثر.لما تقدم من ان وضع الحقائق و المجازات يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة، وعدم الثبوت دليل عدم الجواز و القدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك فى مراتب القرب وهو سهل،اذما ترجح جوازه فى ظن المجتهد يجوز وماترجح عدمه فلا ، وماتردد فيه يرجع الى الاصل .

و القول بـأن الرخصة فى نوع العلاقة يوجب العموم فى الجواز غفلة اذ اطراده غير معلوم بـالنسبة الى جميع الاصناف وفى جميع انواع العلائق ، وسنبطل مـا استدل بـه المجوزون .

احتج الاكثرون بقبح قول : اكلت كل رمانة فى البستان و فيه آلاف وقد اكل واحدة او ثلاثاً . ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان ذالك من جهة ماذكر من عدم ثبوت مثله عن العرب ـ لامحض الغرابة والمنافرة الموجبتين لنفى الفصاحة.

احتج مجوزوه الى الواحد بأمور :

الاول ان استعمال العام فى غير الاستغراق مجاز وليس بعض الافراد اولى من بعض ، فيجوز الى ان ينتهى الى الواحد ومراده:ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام فى الخصوص هو العموم و الخصوص وهو فى الكل موجود . و الجواب

ان الذى ثبت عن استقراء كلام العرب من الرخصة هو الاستعمال فى الجمع القريب - لامطلق علاقة العموم و الخصوص حتى يتساوى الكل فيه -.

و ما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل و الجزء و استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء غير مشروط بشيء . فيه ان افراد العام ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد - لامجموع الافراد - مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء انما ثبت فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركب حقيقى و هو مفقود فيما نحن فيه .

ثم ان صاحب لم اجاب عن الدليل بأن العلاقة فى ذالك هو المشابهة وهى انما قد تتحقق فى كثرة تقرب من مدلول العام . وفيه منع حصر العلاقة فيها .

ولاصحاب هذا القول - ايضاً - حجج اخرى .

منها: قوله - تعالى - : « و انا له لحافظون » و فيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم .

ومنها: قوله - تعالى - : « الذى قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم... » و المراد نعيم بن مسعود بأتفاق المفسرين . و الجواب: ان ذالك - ايضاً - ليس من باب التخصيص بل التشبيه .

ومنها: انه علم - بالضرورة من اللغة صحة قولنا : اكلت الخبز وشربت الماء و يراد به اقل قليل مما يتناوله الماء و الخبز . و فيه: ان المراد به المعهود الذهنى فهو خارج عن المبحث .

« المبحث الثانى فى »
« كون العام مجازا فى الباقى »

اذا خص العام ففى كونه حقيقة فى الباقى او مجازاً اقوال .

ذهب الاكثر الى كون العام مجازاً فى الباقى . و قيل حقيقة مطلقاً ، و قيل حقيقة ان خصص بغير مستقل - كالشرط و الصفة و الغاية و الاستثناء ، ومجاز ان

خصص بالمستقل من سمع او عقل .

و الاول اقرب .

لنا: انه لو كان حقيقة فى الباقى - كما كان فى الكل - لزم الاشتراك و المفروض خلافه .

و قد يقال: ان ارادة الاستغراق باقية - فلا يراد الباقى حتى يلزم الاشتراك - فان المراد بقول القائل : اكرم بنى تميم الطوال . اكرم من بنى تميم من علمت من صفتهم انهم الطوال - سواء عمهم الطوال اوخص بعضهم - ولذا تقول : واما القصار منهم فلا تكرمهم و يرجع الضمير الى بنى تميم .. لاالى الطوال منهم - . و كذا معنى اكرم بنى تميم الى الليل . او ان دخلوا . الحكم على جميعهم.غايته انه ليس فى جميع الازمنة فى الاول وعلى جميع الاحوال فى الثانى. وكذا اكرم بنى تميم الا الجهال منهم : الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم . و انت خبير بأن ذالك كله تكلفات باردة ، وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعه ، ليس بأولى من حمل العام فقط على المعنى المجازى . واوّل قولنا . رأيت اسداً يرمى . مع قولنا : رأيت شجاعاً . - مثلا - الى امر واحد لايقتضى اتحادهما وكذا تأدية التراكيب الحقيقية لمعنى واحد لايوجب اتحادهما فى الدلالة . وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكر لايحتاج الى البيان .

حجة القول بكونه حقيقة فى الباقى مطلقاً: ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق ، و التناول باق على ماكان انما طرء عدم تناول الغير . و الجواب: انه ان اراد من تناوله حقيقة التناول فى نفس الامر فهو لايثبت الحقيقة المصطلحة ، و ان اراد تناولها بعنوان الحقيقة المصطلحة نمنع ذالك قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع وكون الباقى داخلا فى المعنى الحقيقى لايستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لان الوضع انما ثبت فى حال ارادة جميع الافراد الكلى التفصيلى الافرادى .

احتج القائل بأنه حقيقة ان خص بغير مستقل بأن لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيداً للبعض لانه لو كان كذالك لما بقى شيء يفيده المخصص بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض

وفيه انه ان اراد عدم افادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلاريب فى افادته ذالك - كما هو المدار فى المجازات .

« المبحث الثالث فى »

« حجية العام المخصص »

العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقاً فان كان مجملا من جميع الوجوه ففى الجميع مثل قوله - تعالى - « احلت لكم بهيمة الانعام الامايتلى عليكم » . وان كان فى الجملة ففى قدر الاجمال .

واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا: الحجية فى الباقى و نقل بعضهم اتفاقهم على ذالك .

لنا: ظهوره فى ارادة الباقى بحيث لايتوقف اهل العرف فى فهم ذالك حتى ينصب قرينة اخرى عليه غير التخصيص ولذا ترى العقلاء يذمون عبداً قال له المولى اكرم من دخل دارى . ثم قال . لاتكرم زيداً . اذا ترك اكرام غير زيد .

وايضاً العام كان حجة فى الباقى فى ضمن الجميع قبل التخصيص - كان بحيث يجب العمل على مقتضاه فى كل من الافراد - خرج المخرج بالدليل و بقى الباقى ، فيستصحب حجيته فى الباقى .

ولنا - ايضاً -: احتجاج السلف بالعمومات المخصصة بحيث لايقبل الانكار .

احتج المنكر بأن حقيقة العموم غير مراد والباقى احد المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ، ولامرجح فيصير مجملا .

والجواب منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح ، فكما ان التبادر علامة الحقيقة ظهور العلاقة علامة تعيين المجاز ولذا لو قيل : رأيت اسداً يرمى . تبادر معنى الشجاع ـ لا البخر ـ . ولاريب ان العام المخصص سيما مع عدم ذكر مخصص آخر معه ينصرف الى الباقى لكونه اقرب ،

مع ان الوقوع فى كلام الحكيم ـ ايضاً ـ يصرفه عن الاجمال ، و الحمل على اقل الجمع وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقى اولى منه .

« المبحث الرابع فى »

« عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص »

الحق موافقاً للاكثرين : عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص . عن المخصص وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن .

ولابد فى تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة هى:

ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وحال اصحاب النبى صلى الله عليه و آله ـ والائمة ـ عليهم السلام ـ فى طريق فهم الاحكام لانهم كانوا مشافهين لهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية ، واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فمكالمة المعصوم ـ (ع) ـ معهم لابد ان يكون بحيث يفهمون ولايؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فربما كان الوقت يقتضى التعميم له والتخصيص لاخر وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية وغيرها .

واما نقلهم الاخبار الى آخرين وعملهم عليه فهو ـ ايضاً ـ لايشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه قليلا .

وبالجملة انحصر امرنا فى هذا الزمان فى الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة ولاريب انها فى وجوه من الاختلاف :

من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه وجواز العمل بالخبر الواحد وعدمه وكذالك اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها فى الراوى وكيفية الحصول .

ومن جهة الاختلال فى المتن من جهة النقل بالمعنى واحتمال السقط والتحريف والتبديل ، وحصول التقطيع الموجب لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ،

ومن جهة الاختلال فى الدلالة بسبب تفاوت العرف وخفاء القرائن وحصول المعارضات .

وان التكليف اليقينى الثابت - بالضرورة من الدين - لابد من تحصيله من وجه يرضى به الشرع . وسبيل العلم به منسد غالباً ، وليس لنا سبيل فى ذالك الا الرجوع الى الادلة المتعارفة

والكتاب العزيز لايستفاد منه الاقل قليل من الاحكام والاجماع نادر الحصول - كالخبر المتواتر - .

والاستصحاب لايفيد الا الظن

والاخبار مع انها لاتفيد الا الظن متخالفة متعارضة فى غاية الاختلاف والتعارض ، بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الادلة - ايضاً - بل موجود بين جميع الادلة ، ولابد فى الاعتماد على شىء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوى ، والقول بالتخيير مطلقا او الاخذ بأحد الطرفين - من باب التسليم - انما يتم مع العجز عن الترجيح - كماهو منصوص عليه فى الاخبار مدلول عليه بالاعتبار - فالاخذ بكل ما رأيناه اولا من حديث او ظاهر آية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول .

وبالجملة الذى نجزم به بعد العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم عن هذه الادلة فى الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ماحصل الظن بحقيته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام الدليل عليه ولم يقم الا على هذا القدر .

فان قلت : انك قائل بان الخبر الصحيح من الخبر الواحد حجة فاذا رأينا حديثا صحيحاً نعمل به لان الاصل عدم المعارض .

قلت : اجراء الاصل مع العلم بوجود المعارضات ـ غالباً لامعنى له .

ان قلت : العلم بوجود المعارضات ليس فى خصوص هذا الحديث .

قلت: هذا من الشبهة المحصورة التى حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع ان جواز ارتكاب الشبهة المحصورة الى ان يلزم منه العمل بالحرام لايتم هنا لان فتح باب الرخصة فى ذلك لاحاد المكلفين يقتضى تجويز الارتكاب فى الجميع فاين اعتبار المعارض ـ مع ان الغالب فى ذلك التعارض ـ.

وحاصل المقام: ان حجة الله على العباد منحصر فى النبى (ص) ـ والوصى ـ عليه الصلوة والسلام ـ وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف لادليل على جواز الاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه فى تحصيل الظن ولايمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارض والاعتماد على الترجيحات .

اذا تمهد هذا فتقول : العام المتنازع فيه واحد من الادلة و احتمال وجود المعارض اعم من المناقض الرافع لجميع حكمه والمخصص الرافع لبعضه ولما كان الغالب فى العمومات التخصيص قوى احتمال وجود المعارض هنا فصار مظنونا فصار اولى بوجوب الفحص عن المعارض (من ـ ظ) سائر الادلة .

وشبهة من لايقول بوجوب الفحص عن المخصص انه لو وجب طلب المخصص فى التمسك بالعام لوجب طلب المجاز فى التمسك بالحقيقة ولايجب ذلك اتفاقا و بدلالة قضاء العرف فكذا العام .

وفيه: انه ان اراد انه لايجب التفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شىء بعنوان الوجوب واحتمل راجحا وجود آخر يدل على ان المراد بالامر فى الحديث الاستحباب فهو فى الحقيقة احتمال المعارض فلامعنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق .

وان اراد انه لايجب فى الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن ظن بوجود المعارض بل ولااحتمال بمعنى ان يتفحص لاحتمال قيام قرينة دلت على ارادة المعنى المجازى

فهو صحيح ومسلم في العام - ايضا- من هذه الجهة فانا لانتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع حكم بعض افراد العام محتمل اومظنون - وان آل ذلك الى حصول التجوز في العام و - ثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ لكن نقول : الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق مع ان الفارق موجود بوجه آخر وهو تفاوت الحقائق في الظهور.

و مما يوضح ما ذكرنا: انه لايجب الفحص عن احتمال سائر المجازات في العام فتأمل فيما ذكرنا تجده حقيقا بالقبول .

واما الدليل على كفاية الظن فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان بقاء التكليف و عدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية - بعنوان اليقين - يفيد جواز العمل به - و ان فرض امكان الوصول اليه في بعضها - لان استفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات - غالباً - مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد و هما منفيان في الدين بالاجماع والايات والاخبار .

ثم ان المراد من الظن هو: ما يحصل بعد الفحص - لابأصالة الحقيقة - فلا معنى لمقابلة مختارنا بأنا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة .

و مطلق الظن كاف ، و في تحصيله يكفي تتبع كل باب بوبوه في كتب الاخبار لكل مطلب ومايظن وجود ماله مدخلية في المسألة من سائر الابواب ، و قد صار الان ذالك سهلا من جهة تأليف الكتب المبوبة مثل الكافي و التهذيب و الاستبصار والوافي ووسائل الشيعة.

ولابد من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية مثل المعتبر والمنتهى و المختلف والمسالك والمدارك وغيرها .

المقصد الثالث في:

ما يتعلق بالمخصص

و فيه : مباحث

« المبحث الاول في »
«الاستثناء المتعقب للجمل»

اذا تعقب المخصص عمومات وصح عوده الى كل واحد ، فلا خلاف فى ان الاخيرة مخصصة به ، انما الخلاف فى غيرها . وفرضوا الكلام فى الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره .

و التحقيق: ان ادوات الاستثناء وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فلم يتصور الواضع حين وضع تلك خصوصية اخراج خاص بل عموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ، فعوده الى الاخيرة حقيقة ـ بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقى له ـ و لم يثبت استعماله ولا جوازه معه فى غيره .

وبيان ذالك يتوقف على امور :

الاول ـ: ان وضع الحقائق والمجازات وحدانى ـ كما حققناه فى المشترك ـ و منه وضع الادوات والمستثنى ، فلايجوز ارادة اخراجين من الاداة ولاارادة فردين من المستثنى .

الثانى ـ: ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل مورداً للاخراج على البدل ـ لاكون المجموع مورداً له

ويؤيده المثال الذى ذكره السيد ـ رحمه الله ـ بقوله : « اضرب غلمانى والق اصدقائى الا واحداً » فان اخراج الواجدمن كليهما محال .

الثالث ـ ان جعل قول القائل : لااكلت ولاشربت ولانمت الا بالليل بمعنى لم افعل هذه الافعال الا بالليل ، مجاز لايصار اليه الا بدليل .

و ـ ايضاً ـ جعل قول القائل : الا العلماء بعد قوله : اضرب بنى تميم واهن بنى اسد واشتم بنى خالد راجعاً الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة فى العموم وارادة علماء بنى خالد ـ فقط ـ توجب التخصيص ، لكن يعارضه لزوم تخصيص بنى تميم و بنى اسد ، اوارادة هذه الجماعات من الجمل فالامر يدور فيه بين مجازات ثلاثة (١) .

اذا تحقق هذه فنقول :

كل استثناء يستدعى مستثنى منه و احداً فلابد ان يكون كل من المستثنى منه و الاستثناء و المستثنى وحدانياً فكما لايجوز استعمال المشترك فى اكثر من معنى ولا اللفظ فى معنييه الحقيقى والمجازى ـ كما بينا ـ لايمكن ارادة فردين من الماهية ولو على سبيل البدل ولو فرض الارجاع الى اكثر من جملة فلابد من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل ـ مثل هذه الافعال او هذه الجماعات ونحو ذالك ـ وهو مجاز لايصار اليه الا بدليل . ولما كان القرب مرجحا للاخيرة نرجعه اليها ولانحكم بالخروج فى غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل .

والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعدد فى حكم الواحد فلااشكال فى الرجوع الى الجميع و انها حقيقة ـ ايضاً ـ و ان حصل التجوز ـ كما اشرنا ـ والا فلاوجه له لاحقيقة ولامجازاً .

---

(١) الاول ارجاع الجمل المتقدمة الى الفرد المنتزع اعنى هذه الجماعات .
الثانى تخصيص الجمل المتقدمة مع ابقاء المستثنى على العموم .
الثالث تخصيص المستثنى بالاخيرة وابقاء الاولين على العموم .

« المبحث الثانى »

(اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض افراده)

اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض مايتناوله ، فقيل انه يخصص و قيل لاوقيل بالتوقف ،

وذالك مثل قوله - تعالى - : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ...» . الى ان قال : « و بعولتهن احق بردهن . » . فان الضمير فى قوله - تعالى - « بردهن » بل وفى « بعولتهن » للرجعيات ، فعلى الاول يختص التربص بهن وعلى الثانى يعم البائنات .

احتج المثبتون بأن تخصيص الضمير مع بقاء عموم ماهو له يقتضى مخالفة الضمير للمرجع فلابد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعاً فى الكلام لكنه مجاز .

احتج النافون بأن اللفظ عام يجب اجرائه على عمومه مالم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد فى الظاهر اليه لايصلح لذلك .

احتج المتوقفون بتعارض المجازين وعدم المرجح .

والاظهر عندى هو القول الاوسط وذالك لان التشاغل بالكلام مع احتمال عروض مايخرجه عن الظاهر - من اللواحق - لايخرج اللفظ الظاهر فى معنى مثل العموم - عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظاهر ، ففيما نحن فيه اذا ابتدأ فى الكلام بذكر العام - مثل المطلقات - فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل « وبعولتهن احق بردهن » علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذالك ان المرجع كان هو الرجعيات او الاعم . فأصل العموم بحاله و عدم ثبوت الارجاع كاف ، ولا يجب ثبوت العدم . فظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير مخصصاً للمرجع لايضر ظهور المرجع فى العموم .

هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلاله الاصلية اقوى من الدلالة التبعية .

« المبحث الثالث فى »
« ان المورد لا يخصص العام »

لاخلاف فى ان اللفظ الوارد بعدسؤال اوعند وقوع حادثة يتبع السئوال و تلك الحادثة فى العموم والخصوص اذا كان اللفظ محتاجاً الى انضمام السئوال اليه فى الدلالة على معناه - باعتبار الوضع اوبحسب العرف - وكذا لو كان مستقلا مساوياً للسؤال فى العموم و الخصوص او اخص مع دلالته على حكم الباقى على سبيل التنبيه ؛

ولو كان اعم منه فى غير محل السئوال مثل قوله (ص) - وقد سئل عن ماء البحر : « هو الطهور مائه الحل ميتته » فيتبع عموم الجواب فى المقامين - ايضاً - لعدم مانع من ذالك .

واما لو كان اعم منه فى محل السئوال مثل قوله (ص) وقد سئل عن بئر بضاعة : « خلق الله المآء طهوراً لاينجسه شيء الا مـا غير لونه او طعمه او رائحته » . فاختلفوا فيه .

والحق - كماهو مختار المحققين - ان العبرة بعموم اللفظ - لابخصوص المحل .

لنا : ان المقتضى - وهو اللفظ الموضوع للعموم - موجود والمانع مفقود ، ولعمل الصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك كما لايخفى على من تتبع الاثار و كلام الاخيار - .

احتجوا بأنه لو كان عاماً لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال . وفيه ان المطابقة تحصل بأفادة مقتضى السؤال ، والزيادة لا تنفى ذالك .

وبأنه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه - كما يجوز فى غيره والتالى باطل وفيه ان عدم جواز اخراج السبب لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به .

و بأن من حلف : والله لا تغذيت . بعد قول القائل : تغذ عندى . لايحنث بكل تغذ بل بالتغذى عنده فلولم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغذوهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص ـ كما اشرنا ـ .

« المبحث الرابع فى »

« تخصيص العام بمفهوم المخالفة »

اختلفوا فى جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة ـ بعد اتفاقهم على جوازه فى مفهوم الموافقة.

والاكثر على الجواز لانه دليل شرعى عارض مثله وفى العمل به جمع بين الدليلين فيجب .

احتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذالك و المفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه .

والجواب عنه منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقاً سيما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه فيحمل العام على الخاص لان اجتماعهما قرينة لارادة ذالك فى العرف .

و ما يقال من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار الموارد ، فحيث حصل فى المفهوم ظن اقوى من العام يخصص به والافلا ، فخروج عن طريقه ارباب الفن ورجوع الى القرائن ونظر الاصولى ملاحظة المقام خالياً عنها .

« المبحث الخامس فى »

« تخصيص الكتاب بخبر الواحد »

لا ريب فى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالاجماع وبالخبر المتواتر وفى جوازه بخبر الواحد اقوال :

ثالثها ـ التوقف . وقد ينسب الى المحقق ـ رحمه الله ـ نظراً الى انه قال : « الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لايوجد عليه دلالة

ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به

وهذا ليس معنى التوقف بل هو نفى للتخصيص ـ كما لايخفى .

والاظهر الجواز ـ كما هو مذهب اكثر المحققين .

احتجوا بأنهما دليلان تعارضا فاعمالها ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذالك لايحصل الامع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغى بالمرة.وفيه:ان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص فكذالك الخاص ان اريد به معنى مجازى بحيث لايوجب ترك ظاهر العام وحقيقته ، فمحض كونه جمعا بين الدليلين لايوجب القول بالتخصيص ، مع انه ليس جمعا بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة بين ما دل عليه العام من افراد الخاص ونفس الخاص وهو ملغى ـ باجمعه ـ .

فالاولى ان يقال:دليلان تعارضا وتساويا احدهما عام والاخر خاص ،و (لكن) فهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اقل استلزاماً لمخالفة المراد فى نفس الامر مرجحة لاختيار تخصيص العام .

احتج المانع بان الكتاب قطعى وخبر الواحد ظنى والظن لا يقاوم القطع .

والجواب:ان الكتاب ـ وان كان قطعى الصدور لكنه ـ ظنى الدلالة فهما ظنيان تعارضا وتساويا لان المعيار فى الاستدلال اللفظ من حيث الدلالة ـ لامن حيث هو ـ والذى نقطع بصدوره هو لفظ العام لاالحكم عليه بعنوان العموم فكون العموم مراد الشارع مظنون وكذا الحكم فى الخاص على الخصوص .

و القول بان الخطاب بماله ظاهر وارادة غيره قبيح ، فيثبت وجوب العمل بظاهر القرآن انما يتم بالنسبة الى من يوجه الخطاب ، وينقض بمدلول خبر الواحد لكونه خطابا بما له ظاهر ـ ايضا ـ مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب قد خالف فيه الاخباريون.والتمسك فى اثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع بمنعه فى موضع النزاع .

فظهر بطلان كلام المحقق ـ ايضاً ـ بالمعارضة بالقلب فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب

لم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب وعامه فيما ثبت مايعارضه سيما و القائلون بجواز التخصيص كثيرون و-ايضاً-سدباب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع من العمل بخبر الواحد اذقلما وجد خبر لم يكن مخالفاً لظاهر الكتاب لاقل من مخالفته لاصل البرائة الثابتة بمثل « لايكلف الله نفساً الا ماآتيها » .

ان قلت: ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه وضربه على الجدار فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد.

قلت : الظاهر من المخالفة فى هذه الاخبار المخالفة المخصوصة بصورة التناقض والمنافاة رأساً .

« المبحث السادس »

« اذاورد عام و خاص متنافيا الظاهر »

اذا ورد عام و خاص متنافيا الظاهر فاما يعلم تاريخهما ـ بالاقتران او تقدم الخاص او العام ـ اويجهل ـ وان كان بجهالة تاريخ احدهما ـ فهذه اقسام اربعة .

و مراد الاصوليين بالعام و الخاص فى هذا المبحث العام والخاص المطلق ـ لامن وجه ـ اذا المعارضة بين العامين ـ بالمعنى الثانى ـ مثل المعارضة بين المتناقضين لابد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية فى التخصيص كمالايخفى .

القسم الاول ـ ماعلم اقترانهما ـ قد يتصور فى القول والفعل ، و القولين المتصلين من دون تراخ ان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقة .

و الحق فيه: بناء العام على الخاص، لما مر من الفهم العرفى و الرجحان النفس الامرى والشيوع و الغلبة .

القسم الثانى ـ وهو ماعلم تقدم العام على الخاص

اماان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخاً ـ لا تخصيصاً ـ للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة ،

و قد يستشكل ذالك فى اخبارنا المروية عن ائمتنا ـ (ع) ـ فانه اذا

كان الخاص فى كلامهم ، يلزم وقوع النسخ بعد النبى - (ص) - و هو باطل لانقطاع الوحى بعده.وهومدفوع بأنلزوم النسخ انماهو اذاعلم ان هذا التخصيص كان بعد حضور وقت العمل بالعام - لامجرد تراخى رواية الامام - (ع) من حيث هو عن زمان العام ، فلابد فى الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص - من حيث انه ناسخ - متأخر عن زمان العمل بالعام . و هو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم على ان الاحكام الكلية بعد الرسول (ص) باقية الى يوم القيامة و لذا لو فرض ان احد الرواة سمع العام من امامه - (ع) - و تأخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ظاهر فلابد ان يكون ظهور كونه مكلفاً بالعام الى ذالك الحين من جهة اخرى غير النسخ - مثل تقية او ضرورة - علمها الامام - (ع) - فتأخيره - ايضاً - قد يكون من غير جهة النسخ .

و ان كان قبل حضور وقت العمل فالاقوى ؛كونه مخصصاً.لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب .

و اما القسم الثالث - و هو ما علم تقدم الخاص - فالاقوى - وفاقاً لاكثر المحققين -؛ان العام يبنى على الخاص ، و ذهب جماعة منهم السيد و الشيخ الى كونه ناسخاً للخاص .

لنا؛رجحان التخصيص بمامر ؛ وترجيح الراجح واجب .

واستدل - ايضاً - بأنه لولم نخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطعى بالظنى وهو باطل

بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعى و دلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص . ومرجع هذا الى ان الترجيح من جهة قوة الدلالة - وان لم يكن قطعياً - ولابأس به .

احتج القائل بالنسخ بأن المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه . وجوابه؛ ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متأخر .

القسم الرابع ـ وهوماجهل التاريخ (تاريخه . ظ)والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص .وهو الاقوى،لانه لايخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت فى الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخاً اولكونه مخصصاً .

الباب الرابع فى :

المطلق و المقيد

و فيه : مبحثان

« المبحث الاول فى »

«معنى المطلق والمقيد »

المطلق مادل على شائع فى جنسه‌اى على حصة محتمله الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذالك الحصة فيدخل فيه المعهود الذهنى والنكرة ، ويخرج منه العام والجزئى الحقيقى والمعهود الخارجى .

والمقيد مادل لاعلى شائع فى‌جنسه .

وله تعريف آخر وهو : ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة . والاصطلاح الشائع بينهم هوذالك وعلى هذا فالمطلق مالم يخرج عن هذا الشياع .

اذا عرفت هذا فاعلم:ان جميع مامر فى احكام معارضة العام والخاص و تخصيص العام بالخاص واقسام معلومية التاريخ وجهالته- وغير ذلك - يجرى هنا - ايضاً -

« المبحث الثانى فى »

«المطلق والمقيد المتنافيين »

اذاورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف المحكوم به فيهما - وان لم يختلف نفس الحكم الشرعى - مثل اطعم يتيماً واكرم‌يتيماً هاشمياً

اويتحد مثل اطعم يتيماً واطعم يتيماً هاشمياً .

اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعاً الاعن اكثر الشافعية - على ما نقل - فحملوا اليد فى آية التيمم على اليد فى آية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب‌وهوالحدث . وهوباطل،لانه يرجع الى اثبات العلة والعمل بالقياس . وفيه منع القياس اولا ومنع العلة ثانياً .

والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين اومختلفين، وسواء كان موجبهما - علة الحكم - متحداً اومختلفاً لعدم المقتضى للجميع وامكان العمل بكل منهما الا فيما كان احدهما مستلزماً لعدم الاخر مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة . ولاتملك رقبة كافرة. فان العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك - فالعتق يستلزم الملك فيقيد المطلق بعدم الكفر فلايجوز عتق الكافرة بل ولايصح .

واما على الثانى فاما ان يتحد موجبهما اويختلف .

اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين اومنفيين او مختلفين ، فهذه اقسام ثلاثة :

الاول - :مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ، و ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة . و لاخلاف فى وجوب العمل بالمقيد امامن باب البيان او النسخ .

والمختار: انه بيان سواء تقدم على المطلق اوتأخر عنه لكن بشرط عدم حضور وقت العمل . فهنا مسألتان :

الاولى - :حمل المطلق على المقيد .

الثانية - :كونه بياناً - لانسخا - .

لنا: على المقام الاول شيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه فى العرف

احتج الاكثرون بأنه جمع بين الدليلين .لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس . وهذا - بنفسه - لايتم لامكان الاعتراض بأن الجمع لاينحصر فى ذالك فلابد من بيان المرجح ولايتم الابما ذكرنا .

واما سند هذا المنع فقد يقرر بوجوه :

الاول - :انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب .

الثانى -ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييرى. وفيهما؛ انهما مرجوحان بالنسبة الى ماذكر، لما ذكرنا .

الثالث -انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه وذالك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل بأى فرد حتى ينافى مدلول المقيد بل هو اعم منه ومن المقيد - الاترى انه معروض للقيد - اذلاشك ان مدلول رقبة فى قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والالزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لايصح لاى رقبة فظهر ان مقتضى المطلق ليس كذالك والا لم يتخلف عنه .

و فيه ان مدلول المطلق - و ان لم يكن ماذكره لكن- مقتضاه ذالك بضميمة حكم العقل و برائه الذمة عن التعيين ، فهو يقتضى التخيير فى الافراد و لاريب انه ينافى مقتضى المقيد

قوله : « الاترى انه معروض للقيد » . فيه ان مدلول رقبة فى قولنا : رقبة مؤمنة . هو المقيد - لاالمطلق - و المؤمنة قيد للمقيد

قوله : « و الالزم حصول المقيد بدون المطلق » . فيه انه لا يستلزم قبحاً بل هو عين الحق فان لفظ رقبة - و ان كان دالا على المعنى المشترك بين الافراد لكن - يقال له المطلق اذا استعمل وحده ، والمقيد اذا استعمل مع القيد ، فلايلزم من وجود المقيد فى الخارج وجود المطلق بل وجود ما وجد فى المطلق من المعنى الكلى .

و لنا على المقام الثانى؛ انه نوع تخصيص و قد عرفت ان الخاص مبين - لاناسخ - الافى صورة تقدم العام و حضور وقت العمل .

الثانى - و هو ماكانا منفيين مع اتحاد الموجب -؛ حكمه وجوب العمل بهما اتفاقاً . ومثل له الاكثر بقوله فى كفارة الظهار : لاتعتق مكاتباً لاتعتق مكاتباً

كافراً

واورد عليه بأنه من تخصيص العام - لاتقييد المطلق - ويمكن دفع الايراد بارادة الجنس ، فيكون التنوين تنوين تمكن .

اماالثالث - وهوماكانامختلفين - مثل : ان ظاهرت فاعتق رقبة . وانظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة - فحكمه حمل المطلق على المقيد.ووجهه ظاهر ممامر .

واما الثانى - (وهو ان يختلف موجبهما) كاطلاق الرقبة فى كفارة الظهار وتقييدها فى كفارة القتل - فمذهب الاصحاب فيه عدم الحمل . ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين . وهو الحق لعدم المقتضى .

الباب الخامس في:

المجمل و المبين

و فيه : مبحثان

« المبحث الاول فى »

« معنى المجمل والمبين »

المجمل: ما كان دلالته غير واضحة . وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا .

اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على جهة وقوعه .

واما القول فالمفرد اجماله بسبب الاشتراك كالقرء ـ او الاعلال كالمختار او الاشتراك المعنوى ، وهو فيما اراد منه فردا معينا عنده غير معين عند المخاطب ، وذالك مثل : «ان تذبحوا بقرة » .

ومن الاجمال: تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام قرينة على نفى الحقيقة و تساوت مجازاته .

واما المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله ـ تعالى ـ : «او يعفو الذى بيده عقدة النكاح » . المتردد بين الزوج وولى المرئة . او باعتبار تخصيصه بمجهول مثل : «واحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم » .

وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير مثل : ضرب زيد عمراً واكرمته .

اذا عرفت هذا فاعلم: ان التكليف بالمجمل جائز عقلا واقع شرعاً . وتوهم لزوم القبح لعدم الافهام فاسد لان ذالك انما يتم اذا كان وقت الحاجة . والفائدة فيه قبلها . ووقوعه فى الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر .

«فروع »

الاول ـ: لا اجمال فى آية السرقة من جهة اليد ولا القطع لان المتبادر من اليد المجموع الى المنكب ومن القطع الابانة وهذا يجرى فى الرجل والوجه والرأس والجسد واليوم والليلة وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء كل جزء منه مسمى باسم عليحدة

ويطلق اسم المجموع على كل منها .

نعم هناك معنى دقيق فى بعض موارد هذه المسألة . وهو:

ان حقيقة الليل والنهار ما بين طلوع الفجر الثانى الى غروب الشمس لكن اقول ان من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل يصدق عليه انه عمل يوم - حقيقة - فلو صار اجير يوم برئت ذمته - وكذا لو دخل فى بلد اول طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من ايام اقامته - وهذا من خواص الاضافة - لان المضاف اليه حقيقة فى هذا المقدر - فهذا عمل يوم حقيقة - لانه عمل فى اليوم الحقيقى - فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافى ولذا يقال نمت ليلة ويراد منه القدر المتعارف بعد التعشى والجلوس بعده . وعليه يتفرع مقدار المضاجعة فى قسم الزوجة - وهكذا فى النظائر

الثانى - الاجمال فى نحو: « لا صلوة الا بطهور » مما نفى فيه الفعل ظاهراً والمراد نفى صفة من صفاته لثبوت معنى عرفى لها كما فى « لا علم الا ما نفع » و « لا كلام الا ما افاد » فيحمل عليه ، وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر متردد بين نفى الفائدة ونفى الكمال ، ونفى الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة ، فيحمل عليه .

الثالث: اختلفوا فى التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل « حرمت عليكم امهاتكم » : والخمر والخنزير والميتة وغير ذلك وكذا غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال .

وانت خبير بأن المقامات فى امثال ذلك مختلفة . ولا ريب ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت . ويمكن دفع الاجمال بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح فى كلام الحكيم .

المبين: نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد واضحة و يسمى ما به البيان مبيناً - على لفظ الفاعل -

وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى كقوله - عزوجل - « صفراء فاقع » . وقوله - (ص) - فيما سقت السماء العشر . فانه بيان لمقدار الزكوة

واماالفعل فكما بين صلى الله عليه واله الصلوة والحج بفعله وقد يكون تركا كمالو ركع فى الثانية بغير قنوت .

ثم العلم بكون الفعل بياناً يعلم بالضرورة من قصده او بقوله اوامره بأن يفعل مشابهاً لما فعله ، او بالدليل العقلى كما لوامر بفعل مضيق مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بياناً ، فالعفل يحكم بانه بيان و الالزم تأخير البيان عن وقت الحاجة

« المبحث الثانى فى »

« تأخير البيان »

ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لايطاق

واما تأخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال .

المشهور جوازه لعدم المانع عقلا ، واما وقوعه فى العرف والشرع فاكثر من ان يحصى .

منها: الايات فى حكم السارق والزانى وغيرهما ، وكفاك ملاحظة عموم التكاليف للظانين بقائهم الى آخر الامتثال جامعاً (جامعين ـ ظ) للشرائط مع ان الصائم قد يمرض والصائمة قد تحيض والمصلى قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك .

تم الجزء الثانى بحمدالله وحسن توفيقه فى العشر الثانى من محرم الحرام سنة ست وسبعين بعد الالف وثلاثمائة ويتلوه الجزء الاول من المجلد الثانى فى الادلة الشرعية انشاءالله ـ تعالى.

الباب السادس

فى:الادلة الشرعية

وفيه: مقاصد

الاول فى:الاجماع

وفيه: مباحث

« المبحث الاول فى »
«وجوه حجية الاجماع»

الاجماع ـ لغة ـ العزم والاتفاق . واصطلاحاً «اتفاق جماعة يكشف عن رأى المعصوم ـ (ع)ـ فمناط الاحتجاج وما اعتمد عليه الخاصة :كشفه عن رأى المعصوم ـ (ع) ـ فلا حجية عندهم فى الاجماع من حيث انه اجماع .

ولهم فى بيان ذلك وجوه ثلاثة :

اولها ـ:ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجتمع علمآء امة النبى (ص) على قول فهو قول الامام (ع) لانه من جملة الامة وسيدها ، فاذا ثبت اجتماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم . فمناط هذا التقرير: انى علمت بالعلم الاجمالى: ان جميع امة محمد (ص) متفقون على كذا ، فكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام (ع) فى جملتهم . وهذا هو السر فى اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب ليجامع العلم الاجمالى. وعلى هذه الطريقة ، فأن حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا يتم المطلوب وكذا ان خرج منهم من يعرف بشخصه مع العلم الاجمالى باتفاق الباقين .

لكن الانصاف ان (انه . ظ) على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع فى امثال زماننا الا على سبيل النقل وان قال بعض : « المراد من موافقة الامام (ع) موافقة قوله لهم لا دخول شخصه حتى يستبعد ذلك » .

ثانيها -:مااختاره الشيخ فى العدة - بعدماوافق الطريقة السابقة -والظاهر:ان له موافقا ممن تقدم عليه وتأخر. واعتمد فى ذالك على مارواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لايخلو من حجة كى ان زاد المؤمنون شيئاً ردهم ، وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم .

ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لووجد فى الامامية قول ولم يعرف له دليل ومخالف ولكن لم يعرف - مع ذالك كونه قول الامام (ع) فقال حينئذ انا نعلم انه قول الامام (ع) لانه لولم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف مااجمعوا عليه. فلما لم يظهر ظهر انه حق. وعبارته فى العدة هذا:

«اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجدما يدل على صحة ذلك القول ولاعلى فساده وجب القطع على صحة ذالك القول وانه موافق لقول المعصوم -عليه السلام- لانه لو كان قول المعصوم (ع) ، مخالفاً له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذى ذالك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك » .

والجواب ان الواجب على الله - تعالى - نصبه والواجب عليه - عليه السلام- الا بلاغ والردع عن الباطل ان لم يمنعه مانع - لامطلقا - هذا

مع انا نرى ان خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجودالى غير النهاية مع تعطل الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واجراء الاحكام والحدود .

ثالثها -:ما اختاره جماعة من محققى المتأخرين و هو : طريقة الحدس و الوجدان .

و هذه طريقة معروفة لا يجوز انكارها. فاذا حصل العلم بذالك بمعتقد الامام فلا ريب فى حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته فى امثال زماننا - ايضاً - بملاحظة تتبع اقوال علمائنا .

فانه لاشك فى انه اذا افتى فقيه عادل بحكم فهو يورث ظناً بحقيته وانه مأخوذ

من امامه واذا ضم اليه فتوى فقيه آخر مثله وآخر، حتى استوعب فتويهم بحيث لم يعرف لهم مخالف، يمكن حصول العلم بانه رأى امامهم واذا انضم الى ذالك المؤيدات الاخر مثل ان جمعا نسبوه الى مذهب علمائنا وجمعا نفى الخلاف فيه او ذكر انه اجماعى وكون الطرف المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة وانضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم فى اكثر المسائل وقلما يوجد خبر ضعيف الا وبه قائل وملاحظة اهتمامهم فى نقل الخلافات - ولو كان شاذاً نادراً - و ملاحظة انهم لايجوزون التقليد للمجتهدين - سيما تقليد الموتى، وان كثيراً منهم يوجبون تجديد النظر فلو قيل: لايمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجتماع هو كونه رأياً لامامهم ورئيسهم الواجب الاطاعة سيما ولايجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص لكان ذلك مكابرة لايستحق منكره الجواب.

بل الظاهر ان مدار كل من يدعى الاجماع من علمائنا المتأخرين على هذه الطريقة ولايتفاوت فيه زمان الحضور والغيبة.

فعلى هذه الطريقة: الاجماع اجتماع طائفة دل بنفسه او مع انضمام بعض القرائن على رضا المعصوم (ع) بالحكم، ويكون كاشفاً عن رأيه، فلايضر مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص المعصوم -(ع)- ولا قوله فيهم.

فان قلت امثال ذلك لايكون الامن ضروريات الدين او المذهب

قلت: اى ضرورة دلت على نجاسة الفكرمى جلاب بملاقاة مقدار رأس ابرة من البول فهل يعرف ذالك العوام والنسوان والصبيان و هل يعلم ذلك العلماء من جهة الاخبار مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا عن المتواتر

فان قلت: انهم قالوا ذلك من غير دليل فقد جفوت عليهم جداً

وان قلت: دليلهم غير الاجماع، فات به ان كنت من الصادقين - والا فاعتقدان الدليل هو الاجماع.

بل لايتم مسألة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الابانضمام الاجماع اليه بسيطاً اومركباً .فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال ما لايؤكل لحمه مطلقاً بقوله «اغسل ثوبك من ابوال ما لايؤكل لحمه » . مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزامياً ، اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة ، والثوب غير البدن - وكذا البول غير الروث - الى غير ذلك من المخالفات. فليس فهم النجاسة منه الامن جهة اجماعهم على ان العلة فى هذا الحكم هو النجاسة وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث

وكذا فى مسألة نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس يستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات و بعض المياه وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض آخر مختص ببعض النجاسة و بعض المياه مع ان الاول فهم النجاسة من الامر بالصب اوالنهى عن الوضوء والثانى من الامر بالتوضى ولاريب ان الصب لايدل على النجاسة وكذا النهى عن التوضى ، ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم يبقوهما على حالهما مع عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا الاجماع المركب وعدم القول بالفرق وبالجملة لواردنا شرح هذه المقامات لارتكبنا بيان المعسور .

ثم لابأس ان نجدد المقال فى توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول.

كل طريقة احدثها نبى فبعضها ممايعم به البلوى ويحتاج اليه الناس فى كل يوم كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوات الخمس وامثال ذالك - فذلك بسبب كثرة تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة، يصير ضرورياً يحصل العلم به لكل منهم، والعمدة فيه ملاحظة تلقى ذالك بالقبول من دون منكر ومخالف، فهذا يسمى بديهى الدين

ودون ذالك بعض المسائل التى لايحتاج اليها جميعهم و لكن علماء الامة و ارباب افهامهم المترد دون عند النبى والرئيس الذين هم الواسطة بينهم وبينه غالباً

يتداولون هذه المسألة بينهم لضبط المسائل او لرجوع من يحتاج فى هذه المسائل الى الرجوع بهم ، فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم فى مسألة وتسامعهم بينهم من دون انكار من احدهم على الاخر، العلم بانه طريقة رئيسهم .

و بـالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع و تظافر العلماء والعوام والنسوان يمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء و تظافرهم . و هذا نسميه اجماعاً . ونظير ذالك فى المتواترات موجود ، فان التواترقد يحصل من دون تتبع، وقديحتاج الى تتبع واعمال روية، كقوله (ع): «انما الاعمال بالنيات» على ماذكروه .

« المبحث الثانى فى »
«الاجماع السكوتى»

الاجماع السكوتى ليس بحجة لان الاجماع هو الاتفاق و لم يعلم لاحتمال التوقف والتمهل للنظر ولتجديد النظر ليكون ذا بصيرة فى الرد ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار ـ او غير ذالك من الاحتمالات ـ فلا يكشف السكوت عن الرضا .

نعم اذا تكرر ذالك فى وقائع متعددة فى الامور العامة البلوى بحيث يحكم العادة بـالرضا فهو حجة .

« المبحث الثالث فى »
«عدم العلم بالخلاف»

قدعرفت ان الاجماع هو : اتفاق جماعة يكشف عن رأى الامام (ع) فاما لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام (ع) ـ فليس اجماعاً جزماً . قال الشهيد فى الذكرى:« و هل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية، الظاهر: ذالك »

اقول : لاريب ان ماذكره من الظنون القوية فلو لم يعارضه ماهو اقوى منه لايبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به فى غاية الكثرة الان الفرض بعيد .

« المبحث الرابع فى »
«الشهرة»

قال فى الذكرى : « الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد فى الاجماع فهو ممنوع وان اراد فى الحجية فهو قريب » .

اقول وماذكره قوى

ويؤيده قوله ـ (ع) ـ : « خذ بما اشتهر بين اصحابك و اترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لاريب فيه » فان ملاحظة الحكم و التعليل فى الرواية يقتضى ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه . والعلة المنصوصة حجة . و التخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية منصوص العلة ـ كمالايخفى ـ وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن ـ بعد انسداد باب العلم ـ الاما اخرجه الدليل يتقوى حجية الشهرة ، و اذا كان معها دليل ضعيف ، فاولى بالقبول ، سيما اذا كان الدليل الذى فى طرف المخالف اقوى ، بل كلما كان الادلة والاخبار فى جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب الشهرة .

قد يطلق الاجماع على غير مصطلح الاصولى كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين و مثل قولهم : « اجمعت العصابة على تصحيح مايصح عنه » و اجمع الشيعة على روايات فلان و هذا ليس كاشفاً عن قول الحجة ولكنه مما يعتمد عليه فى مقام الترجيحات ومراتب الظنون .

« المبحث الخامس فى »
«الاجماع المنقول»

الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد ، لانه خبر وخبر الواحد حجة .

اما الاول فلان قول العدل : اجمع العلماء على كذا . يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم (ع) او فعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده على طريقة المشهور ، او على رأيه و اعتقاده على الطريقة التى اخترنا . فكأنه اخبر عن اعتقاد

المعصوم(ع) اخباراً ناشياً عن علم ، فهو نبأ وخبر .

واما الثانى فلما يجىء فى مبحث الاخبار .

ومما ذكر ظهر وجه الاستدلال بآية النبأ .

واما آية النفر فهى ـ ايضاً ـ دالة عليه لان تحصيل المعرفة به تفقه والاخبار به انذار .

واما انسداد باب العلم فدلالته عليه واضحة.

احتج المنكر للحجية بـان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بـالظن ، خرج الخبر الواحد بالاجماع والايتين وبقى الاجماع المنقول تحت الاصل .

اقول : اما الايتان فقد ذكرنا انهما تشملانه ـ ايضا .

و اما الاجماع ـ على مادعاه الشيخ و غيره ـ فهو لايدل على حجية الخبر مطلقاً ـ ايضاً اذلم يعلم دعواه ولاوقوعه الا على العمل بأخبار الاحاد فى زمان الائمة ـ عليهم السلام ـ فما تقول فى غالب اخبار الاحاد فى زماننا نقوله فى الاجماع المنقول

و الايات و الاخبار الدالة على عدم جواز العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم اوباصول الدين كما هو مورد اكثر الايات .

وهنا كلام وهو : ان الطريقة التى اختارها الشيخ ره و غيره من الاصحاب الذين يعتمدون فى اثبات موافقة الامام (ع) للمجمعين بانه لو كـان اجتماعهم على الباطل لوجب على الامام (ع) ردعهم عن الضلالة بنفسه اوبغيره ضعيفة لايمكن الاعتماد عليها فاذا كان الاجماع منقولا منهم او محتملا لكون مدعيه قائلا بكونه اجماعاً من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه .

اقول: هذا الاشكال لايرد على ما ادعاه غير الشيخ ـ ممن لم يقل بهذه المقالة ـ وهم الاكثرون .

و اما الشيخ و من يوافقه فهم لايقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع فى

هذه الطريقة بل يصرحون بأن العلم يحصل من جهة اتفاق الاصحاب -ايضاً- فلاحظ كتاب العدة مصرحاً فيها بذلك فى مواضع ، فمتى ذكر ان الاصحاب اجمعوا على كذا فهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم

مع ان الظاهر انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء يبين ذالك فان نقلهم الاجماع لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذالك مع تعدد اصطلاحه تدليس فالظاهر منه حيث يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود .

«المقصد الثانی»
«فی الکتاب»

الحق:جواز العمل بالکتاب ـ نصاً کان او ظاهراً ـ خلافاً للاخباریین حیث قالوا بمنع الاستدلال بکله علی ماهو الاظهر من مذهبهم .

لنا:ان الضرورة قاضیة بأن الله ـ تعالی ـ بعث رسوله ـ صلی الله علیه و آله وسلم ـ وانزل الیه الکتاب بلسان قومه مشتملا علی اوامر ونواهی ودلائل لمعرفته وقصصاً عمن غبر ووعداً ووعیداً واخباراً بماسیجیء ، وما کان ذالك الا لان یفهم قومه ویعتبروا به ، وقد فهموا وقطعوا بمراده تعالی من دون بیانه (ص) ـ بل اصل الدین و اثباته مبنی علی ذالك اذ النبوة انما تثبت بالمعجزة . و لاریب ان من اظهر معجزات نبینا ـ صلی الله علیه وآله ـ واجلها واتقنها القرآن . واعجازه من وجوه اقویها بلاغته . ولا یخفی ان البلاغة هو موافقة الکلام الفصیح لمقتضی الحال وهو لایعلم الابمعرفة المعانی .

مع ان الاخبار الدالة علی جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قریب من التواتر .

منها:ما ذکره امیرالمؤمنین (ع) فی خطبته المذکورة فی نهج البلاغة قال فیها : «وانزل علیه القرآن لیکون الی الحق هادیاً وبرحمته بشیراً ، فالقرآن آمر زاجر، وصامت ناطق ، حجةالله علی خلقه اخذ علیهم میثاقه الخ».

ومنها: خبر الثقلين الذى ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت (ع) عليه صريح فى كون كل منهما مستقلا بالافادة، وعدم افتراقهما - كما فى بعض رواياته - لايدل على توقف فهم جميع القرآن ببيان اهل البيت - عليهم السلام - فان ذالك لاجل افهام المتشابهات فانا مذعنون بما قاله - تعالى - : « هو الذى انزل على عبده الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب » الاية، فان المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة والمحكم فى مقابله.

وماقيل: ان المراد من المتشابه مشتبه، فيحتمل ان يكون الظاهر منه لجهالة معناه بالنسبة الى الواقع. ففيه ان المراد من المتشابه ما لم يتضح دلالته - سواء لم يكن له ظاهر او كان و لم يرد، واشتبه دلالته - فما وضح دلالته اما للقطع بالمراد او للظهور الذى يكتفى العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه.

ومنها: الاخبار الكثيرة التى ادعوا تواترها فى عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله

ومنها: الاخبار الكثيرة التى استدل فيها الائمة (ع) بالكتاب لاصحابهم مرشدين اياهم لذالك. وهى كثيرة جداً متفرقة فى مواضع شتى.

واما ادلة الاخباريين فهى اخبار، دل بعضها على حصر علم القرآن فى النبى و الائمة (ع) وفيه ان المراد علم جميعه وهو مسلم.

ومنها: اخبار دلت على عدم جواز التفسير بالرأى. وفيه: ان الظاهر ان المراد بالتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل. ولاريب انه لايجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة فى القرآن بالرأى والاستحسان من دون نص صريح من الائمة - عليهم السلام - اودليل معتبر، فلامنافاة بين المنع من التفسير بالرأى وجواز العمل بالظواهر.

واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل بالظن ففيه: ان دلالتها ممنوعة، لظهورها فى اصول الدين .

ثم ان حجية ظواهر القرآن على وجوه :

فبالنسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها

وبالنسبة الى غير المشافهين مظنون الحجية اما بظن علم حجيته بالخصوص واما بظن ثبت حجيته وقت انسداد باب العلم .

المقصد الثالث في:

السنة

و فيه : مطلبان

الاول في:

القول

و فيه : مباحث

« المبحث الاول فى »

«معنى السنة والحديث والخبر»

السنة : قول المعصوم (ع) اوفعله اوتقريره الغير العاديات .

والحديث هو مايحكى قول المعصوم (ع) او فعله او تقريره واما نفس الكلام المسموع عن المعصوم ع ـ فهو الذى يسمونه بالمتن .

والخبر قديطلق على ما يرادف الحديث ـ كما هو مصطلح ارباب الدراية ـ .

وقد يطلق على مايقابل الانشاء. وهو كلام لنسبته خارج يطابقه اولايطابقه (١)

والمراد بالخارج : الخارج عن مدلول اللفظ وان كان فى الذهن مثل « علمت » وليس المراد به ثبوته فى الاعيان لينافى كونها امراً اعتبارياً على ان الخارج ظرف لنفس النسبة ـ لا لوجودها فحصول القيام لزيد ـ مثلا ـ ليس وجوده فى الخارج حتى يكون موجوداً خارجياً بل هو نفسه فى الخارج .

---

(١) وبعبارة اخرى كلام يحتمل الصدق والكذب لذاته اى بقطع النظر عن خصوص المخبر كأخبار الله ـ تعالى ـ اوخصوص الخبر نحو : النار حارة والمراد بصدقه مطابقته للواقع ونفس الامر . والمراد بكذبه عدم مطابقته له ، فجملة زيد قائم . ان كانت نسبته الكلامية وهى ثبوت القيام لزيد ـ المفهومة من تلك الجملة مطابقة للنسبة الخارجية ـ اى موافقة لما فى الخارج والواقع فصدق والا فكذب فمطابقة النسبة الكلامية للنسبة الخارجية ثبوتاً ونفياً صدق وعدم المطابقة كذب ، فالنسبة التى دل عليها الخبر تسمى كلامية ، و النسبة التى تعرف من الخارج ـ بقطع النظر عن الخبر ـ تسمى خارجية فهناك نسبتان نسبة تفهم من الخبر و نسبة اخرى تعرف من الخارج ـ بقطع النظر عن الخبر ـ وسيأتى تصريحه به فى المتن .

واما الانشاء فانه يثبت ـ بنفسه ـ نسبة بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس الكلام (٢) فلاينا فى جواز التعليق بشىء مثل ان يقول رجل لزوجته: « ان كلمت فلانا فانت على كظهر امى» فان الظهار وان كان لايحصل بمجرد النطق لكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ يحصل به وحيلولة حائل عن اثره وتأخيره عن المؤثر لاينافى حصوله به

ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تأخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط .

« تنبيه »

المشهور: ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية ـ دون التقييدية ـ مثل يازيد الفاضل وغلام زيد وقيل : بعدم الفرق .

والتحقيق ـ على ما ذكره بعض المحققين ـ: ان النسبة فى المركبات الخبرية تشعر من حيث هى بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ، ولذا احتملت ـ عند العقل ـ مطابقتها ولا مطابقتها .

واما النسبة فى المركبات التقييدية فانما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة خبرية .

بيان ذلك انك اذا قلت : « زيد فاضل » . فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر ـ بذاتها ـ بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهى : ان

---

(٢) وبعبارة اخرى هو مالايحصل مضمونه ولايتحقق الا اذا تلفظت به وبعبارة ثالثة كلام لايحتمل صدقاً ولا كذباً لذاته اى مع قطع النظر عن مايستلزمه فأن افعل يستلزم خبراً هو انا طالب منك الفعل ـ وكذا لاتفعل ـ لكن كل هذا ليس لذاته وسيأتى التصريح به فى المتن ،

الفضل ثابت له فى نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لاتستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما عقلياً فان كانت النسبة الخارجية واقعة كانت الاولى صادقة والافكاذبة . واما اذا قلت :«يا زيد الفاضل». فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هى بان الفضل ثابت له فى الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك : «زيد فاضل»

فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هى بما يوصف باعتباره بالمطابقة واللامطابقة.

واما التقييدية فتشير الى نسبة خبرية .

والانشائية تستلزم نسباً خبرية .

فهما بذلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب واما بحسب مفهومهما فلا .

« المبحث الثانى فى »

«الخبر المتواتر»

الخبر ينقسم الى متواتر وآحاد

اما التواتر فعرفه الاكثر بانه«خبر جماعة يفيد ـ بنفسه ـ القطع بصدقه».

والاولى ان يقال: انه«خبر جماعة يؤمن تواطئهم على الكذب عادة».

واختلفوا فى العلم الحاصل (منه) فالمشهور انه ضرورى وقال الكعبى وابو الحسين انه نظرى.

والاقرب: التفصيل. فان المتواترات على قسمين :

منها: مايحصل بعد حصول مباديها اضطراراً كالمشاهدات وضروريات الدين و وجود مكة وامثال ذلك .

ومنها: ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التى لابد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم ولاريب ان التتبع واستماع الخبر يتدرج فى حصول العلم فيلاحظ حينئذ المقدمات ويحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظرى .

ومن علامات النظرى: ان (انه . ظ) بعدحصول العلم اذا ذهل عن المقدمتين قد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات بخلاف الضرورى فالضرورى وان كان ـ ايضا ـ لاينفك عن المقدمات لكنه لايحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها مادام ضرورياً

فان كان مراد المشهور ذلك فمرحبا بالوفاق

وان كان مرادهم ان كل متواتر لايحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة .

«تتمة»

التواتر يتصور على وجوه :

الاول - ان يتواتر الاخبار بلفظ واحد .

الثانى - : ان يتواتر بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة .

الثالث - : ان يتواتر الاخبار بدلالته على معنى مستقل ، - وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق - . (بل) وان اختلف الفاظها - ايضاً - مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة ،

الرابع - : ان يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شيء بان يكون ذلك المدلول التضمنى قدراً مشتركاً بين تلك الاخبار - مثل ان يخبر احدان زيداً اليوم ضرب عمراً وآخر انه ضرب بكراً وهكذا - الى ان يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب .

ومن ذالك: ورود الاخبار فيما تحرم عنه الزوجة من الميراث بان يقال : ان حرمانها - فى الجملة يقينى - لكن الخلاف فيما تحرم عنه ، فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود فى ضمن كل واحد من الحرمانات .

الخامس - : ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية يكون ذلك المدلول الالتزامى قدراً مشتركاً بينها مثل ان ينهانا الشارع عن التوضى عن مطلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة وعن الشرب اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه الميتة - وهكذا - فان النهى عن الوضوء - فى عرف الشارع - يدل بالالتزام على النجاسة - وهكذا الشرب والاغتسال - .

السادس - : ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء تكون ملزومات للازم يكون ذلك اللازم منشأ لظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة فى غزوات على - عليه الصلوة والسلام - .

والفرق بين هذا وسابقه: ان الدلالة فى الاول مقصودة جزما والاخبار مسوقة لبيان الحكم الالتزامى بخلاف مانحن فيه فانه قدلايكون بيان الشجاعة مقصوداً اصلا وان دل عليه تبعا .

« المبحث الثالث فى »

«الخبر الواحد»

اختلفوا فى حجية خبر الواحد العارى عن القرائن المفيدة للعلم - من حيث السند - .

والحق: انه يجوز التعبد به عقلا اى لايلزم من تجويز العمل به محال اوقبيح بلاخلاف فيه من اصحابنا الاما نقل عن ابن قبة وتبعه جماعه تمسكا بأنه يؤدى الى تحليل الحرام وتحريم الحلال

وانه لوجاز التعبد به فى الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله - ايضا - لجامع كون المخبر عادلا وفيه ما فيه .

ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان للمحرمات - مثلا - قبحا ذاتيا ، لايزول بالجهل ، فاذا جوز العمل بخبر الواحد لايؤمن عن الوقوع فى تلك المفسدة فتجويز العمل به ، مظنة الوقوع فى المهلكة

ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن اسواق المسلمين وحكم بالحل - وان لم نعلم كونه مذكى

وكذا رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسى وغيرهما ، فعلم من ذالك انه تدارك هذا النقص من شىء آخر ، فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد . وان كان فى نفس الامر موجباً لارتكاب الحرام وترك الواجب .

ثم اختلفوا فى جواز العمل به شرعاً

والحق: جواز العمل به - كما هو مختار جمهور المتأخرين - خلافاً لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن براج وابن ادريس .

والحق: انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما ـ كما سيجىء ـ خلافاً لجماعة حيث انكروا دلالة العقل عليه .

لناوجوه :

الاول: قوله ـ تعالى ـ «ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » .

وجه الدلالة: انه ـ سبحانه ـ علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفى عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط

واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق ، فاما ان يجب القبول وهو المطلوب اوالرد ، وهو باطل ، لانه يقتضى كونه اسوء حالا من الفاسق، وهو واضح الفساد . هكذا ذكره كثير من الاصوليين .

والوجه عندى: انه ليس من باب مفهوم الشرط، لان غاية مايمكن توجيهه على ذالك ان يكون المعنى ان جائكم خبر الفاسق فتبينوا . ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا ، اوجائكم خبر عدل ، فالمطلوب داخل فى المفهوم .

وفيه : اولا ان ظاهر الاية ان جائكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجىء الفاسق بالخبر ـ لاان لم يجىء خبر الفاسق ـ ،

و ثانياً : ان المراد بالتبين طلب ظهور حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا خبر الفاسق . فالمفهوم يقتضى عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق ـ لاخبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول فى المفهوم والمنطوق ، فلم يشمل خبر العادل ليدل على عدم وجوب تبينه ،

فالاعتماد على مفهوم الوصف فانه وان لم نقل بحجيته فى نفسه ، لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام .

نعم لوجعل معنى الاية: ان كان المنبىء فاسقاً فتبينوا لصار ذالك من باب

مفهوم الشرط . وهو خلاف الظاهر .

واعترض بأن سبب نزول الاية ان رسول الله-(ص) - بعث وليد بن عتبة ابن ابى معيط الى بنى المصطلق مصدقاً فلما جاء الى ديارهم ركبوا مستقبلين ، فحسبهم مقاتليه فرجع واخبر رسول الله. (ص) بانهم ارتدوا فنزلت الاية .

- وايضاً - التعليل بقوله : «ان تصيبوا : » الخ انما يجرى فى مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق الخبر .

والاول مردود : بما حققنا سابقاً من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق ونبأ ينزلان على العموم كمالا يخفى .

والثانى بأن التعليل لبيان ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسدة العظمى - لانه كذالك مطلقا وفى جميع الافراد - .

وقد يعترض - ايضاً - بان العمل بخبر العدل لايصح فى مورد نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد فى الارتداد ، فلايدل على حجية خبر العدل مطلقاً ، فعلى هذا ، النكتة فى ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد وتعييره عليه . والاكان يكفى ان يقول :«ان جائكم احد»- ونحوه - .

و فيه:ان عدم جواز العمل بخبر الواحد فى الردة لايضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص - يعنى اخراج المورد عن المفهوم بدليل خارجى - و المناسب للتعبير حينئذ هو التعريف والعهد، فالعدول عنه - بعد ترك ذكر احد ونحوه - يدل على ان ذالك من جهة اعتبار المفهوم .

الثانى:قوله- تعالى-: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » .

وجه الدلالة:انه - تعالى - اوجب الحذر عند انذار الطوائف و هو يتحقق بانذار كل طائفة لقومهم ، و لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة .

واما دلالة الاية على وجوب الحذرفلان التهديد المستفادمن كلمة لولا يدل على وجوب النفر و تعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه.- و كذا تعليله بالانذار -

و من المستبعد جداً وجوب الانذار و عدم وجوب اطاعة المستمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين.

ومايقال : انه لايدل الا على وجوب الحذر عند الانذار وهو التخويف فهو اخص من المدعى . مدفوع بعدم القول بالفصل . وبانه يثبت بذالك غيره بطريق اولى اذاثبات الحرمة و الوجوب اصعب من الكراهة و الاستحباب للمسامحة فى دليلهما و لموافقتهما الاصل .

و اعترض - ايضاً - بامكان حمل التفقه على اصول الدين . وهو بعيد ، لان المفهوم منه فى العرف هو الفروع ، مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين و اتصافهم بكونهم مؤمنين لايكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر فى الايمان ،

نعم يمكن ان يدعى:ان المتبادر من الفهم والانذار الفتوى لانقل الخبر .

الثالث -:قوله - تعالى- : «والذين يكتمون ماانزلنا من البينات والهدى .. » الاية فان المنقول عن النبى والائمة - عليهم السلام - ايضاً - من الهدى .

وجه الاستدلال:مابينا من ان الظاهر من وجوب اظهاره:انه يجب على السامع امتثاله .

الرابع -:اشتهار العمل بخبر الواحد زمان رسول الله(ص) .

ذكر الخاصة والعامة وقايع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة به، يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه بل كان(ع) يأمر به و يجوزه.حيث كان الرسل والولاة الى القبائل و الاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدد التواتر وكذا اصحاب الائمة - عليهم السلام- ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقهم رواية الاخبار الاحاد وتدوينها وضبطها والتعرض لحال رجالها وتقرير الائمة - عليهم السلام - على ذالك بل امرهم بالعمل بها كمايستفاد من اخبار كثيرة لانطيل

بذكرها فليراجعها من ارادها .

فحصل من جميع ماذكر : ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير اجماع منهم على الجواز، فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم عليه السلام بل امره .

وصرح بالاجماع الشيخ فى العدة حيث قال . « واما مااخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذالك مروياً عن النبى او احد من الائمة عليهم السلام وكان ممن لايطعن فى روايته و يكون سديداً فى نقله ولم تكن هناك قرينة تدل على صحة ماتضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذالك كان الاعتبار بالقرينة و كان ذالك موجباً للعلم و نحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به .

والذى يدل على ذلك: اجماع الفرقة المحقة فانى وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التى اوردوها فى تصانيفهم ودونوها فى اصولهم لايتناكرون ذالك ولا يتدافعونه ، حتى ان واحداً منهم اذا افتى بشىء لايعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور و كان رواية ثقة لاينكرون حديثة سكتوا و سلموا الامر فى ذلك و قبلوا قوله

هذه عادتهم و سجيتهم من عهد النبى (ص) و من بعده من الائمة (ع) الى زمان الصادق جعفر بن محمد ـ عليهما الصلوة و السلام ـ الذى انتشر عنه العلم فكثرت الرواية من جهته (ع) فلو لا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزاً لما اجمعوا على ذلك ولا نكروه لان اجماعهم لايكون الا عن معصوم (ع) لايجوز عليه الغلط و السهو .

و الذى يكشف عن ذالك: انه لما كان العمل بالقياس محظوراً فى الشرع عندهم ، لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به فى بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله و انكروا عليه و تبرأوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس.

فلو كان العمل بخبر الواحد يجرى هذا المجرى لوجب فيه - ايضاً - مثل ذلك و قد علمنا خلافه » انتهى ما اردت نقله .

وقال العلامة فى النهاية : « اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا فى اصول الدين وفروعه الاعلى اخبار الاحاد المروية عن الائمة (ع) والاصوليون منهم كأبى جعفر الطوسى ردوغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم » انتهى .

ويظهر دعوى الاجماع - ايضاً - من المحقق - على ما نقل عنه -

وبالجملة من تتبع سيرة الفقه واحوال اصحاب الرسول (ص) والائمة (ع) ولاحظ الاخبار الدالة على رخصتهم فى العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم ، والاخبار الواردة فى بيان علاج الاخبار المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذالك هو طريقة العرف و العادة و جميع ارباب العقول بل مدار العالم واساس عيش بنى آدم كان على ذلك ، يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد فى الجملة

وما يستبعد من انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزاً وواقعا فى زمان الائمة (ع) لم يختف على مثل السيد ره مع قربه بزمانهم (ع) وكمال فطانته واطلاعه فمدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار على اليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرينة ثابتاً وكان المنع من العمل بخبر الواحد طريقة الائمة (ع) ومذهبا لهم لصار ذالك شايعا من باب حرمة القياس ولم يختف على مثل الشيخ حتى ادعى اجماعهم بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ومن تبعه .

الخامس :- الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد فى حال غيبة الامام (ع) من امثال زماننا المتباعدة عن زمان الائمة (ع) فانك اذا تأملتها تقدر على استنباط حجية خبر الواحد منها .

الاول :- ان باب العلم القطعى فى الاحكام الشرعية مسدود فى امثال زماننا غالباً ولاريب انا مشاركون لاهل زمان المعصومين (ع) فى التكاليف ، فينحصر الامتثال

فى العمل بالظن والالزم التكليف بما لايطاق

واورد على ذلك بأن انسداد باب العلم لايوجب العمل بالظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة كظاهر الكتاب واصل البرائة لالانها ظن بل للاجماع على حجيتهما .وفيه ان حجية ظواهر الكتاب من حيث الخصوص - بعد تسليم معلوميته مطلقا - لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لايخفى

والاجماع على اصالة البرائة فيما ورد فى خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه .

واورد ان مالم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البرائة - لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل - لان العقل يحكم بانه لايثبت تكليف علينا الا بالعلم اوظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ، ففيما انتفى الامران يحكم العقل ببرائة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه .

وفيه : اولا ان قوله :

« مالم يحصل العلم به نحكم فيه الخ » .

ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالى - ايضا - فهو كذلك لكنه خلاف المفروض

وان اراد عدم حصول العلم التفصيلى ففيه: ان عدم العلم التفصيلى لايوجب البرائة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالاتيان به .

فان قيل : لانسلم العلم الاجمالى بالتكليف بغير الضروريات فى امثال زماننا و اليقينيات

قلنا : التكليف بغير الضروريات يقينى فانا نعلم : ان فى الصلوة واجبات كثيرة غير ما علم منها ضرورة ولايمكننا معرفة تلك الا بالظنون

و- ايضاً - الضروريات امور اجمالية غالباً لا يمكن امتثالها الا بما يفصلها .

واما - ثانيا - فلان قوله: « لان العقل يحكم الخ » اول الكلام .

لان حكم العقل اما ان يريد به القطعى او الظنى

فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصالة البرائة قطعيا اول الكلام ـ كما لا يخفى ـ سلمنا كونه قطعيا لكنه قبل ورود الشرع، واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعاً . سلمنا ذلك ـ ايضاً ـ لكن لانسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح فى خلافه .

وان اراد الحكم الظنى فهو ـ ايضاً ـ ظن مستفاد من ظواهر الايات والاخبار التى لم يثبت حجيتها بالخصوص .

الثانى ـ: انه لو لم يعمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهى البطلان .

توضيحه ان الترجيح بمعنى الاختيار والمرجوح الموهوم والراجح المظنون .

واورد: عليه بأنه يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولادليل عليه من العقل والنقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء والعمل يجب اختيار الراجح واما النقل فلا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم فلنقل بوجوب التوقف او الاحتياط عند فقد ما يفيد القطع .

اقول : وهذا الايراد فى جانب المقابل من الايراد المتقدم فى الدليل الاول وكما انه ابطل العمل باصل البرائة ثمة، بطلان التوقف والاحتياط هنا اولى اذ التوقف او الفتوى بالتوقف ايضاً يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار فمع ان تلك الاخبار لاتفيد القطع لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البرائة ولزوم العسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاخبار عليها فلاريب انه ترجيح ظنى .

مع انه قد لايمكن الاحتياط فى العمل ولا التوقف كما لو دار المال بين شخصين ولايقتضى الاحتياط اعطائه باحدهما او كان بين يتيمين .

فان قلت: انا لانتعرض للمال فى العمل ولانحكم به لاحدهما فى الفتوى

قلت ابقائه قد يوجب التلف فكيف تجترى بان تقول ان الله ـ تعالى ـ يرضى

عنك بذلك واى شيء دلك على ان دليل هذا العمل قطعى ولايجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فلعل الله يعذ بك على عدم الاعتناء .

وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس ولاحظ وقائعهم المختلفة ومقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة ومؤداها وتأمل فيها حق التأمل وميزها حق التمييز وعرف الفرق بين زمان المعصوم (ع) وغير زمانه، يعلم: ان ما ذكر كلام بلامحصل فالعاقل البصير لابد ان يلاحظ مضار طرفى الفعل والترك فى كل ما يريد ولا يقتصر على احد الطرفين. فاذا ورد عليك مسألة و تردد امرك بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان تحتاط فكما تحتاط فى الفتوى و العمل بالظن من جهة ما دلك عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وبتذكرها تثبت عن الدخول فيه ، تذكر ـ ايضا ـ ما ورد من الايات والاخبار الدالة على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لاحرج فى الدين ولاضيق وان التسبيب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم .

الثالث ـ: ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله ـ تعالى ـ مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون واجب .

ورد بمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان وجوب نصب الشارع ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر ، مع انه منقوض بروايه الفاسق ، فان الظن يحصل عند خبره ، ولايمكن ان يقال: انه مخرج بالاجماع. لان الدليل العقلى لابد ان يكون مطرداً .

وفيه: ان وجوب نصب الدلالة القطعية بالخصوص على الشارع حينئذ ممنوع ، الاترى: ان الامامية تقول بوجوب اللطف على الله ـ تعالى ـ ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ودفع المفاسد واقامة المعروف ومع ذلك مخفى عن الامة .

قوله : «منقوض برواية الفاسق» . فيه: ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام ، اذ اشتراط العدالة معركة للاراء مع ان الشيخ صرح بجواز

العمل بخبر المتحرز عن الكذب ـ وان كان فاسقاً بجوارحه ـ والمشهور جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب .

والحاصل: انا لم نجوز العمل بخبر الفاسق لعدم حصول الظن به او لحصول الظن بعدمه لالانه فاسق وان حصل الظن به .

وكذا يقال اذا اورد النقض بالقياس ـ ايضاً ـ بل نقول : ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى مايؤديه الى الظن بالحكم من الادلة التى تتداول الاخبر الفاسق والقياس

وذالك اما لانه لايفيد الظن اولانه مستثنى من الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن .

وهذا الكلام يجرى فى الوجه الاول ـ ايضاً ـ لان انسداد باب العلم يوجب جواز العمل بما يفيد الظن فى نفسه لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا القياس .

ويمكن ان يقال : ان فى مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم فانا نعلم ـ ـ بالضرورة من المذهب ـ حرمة العمل على مؤدى القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه اى شيء هو، ففى تعيينه يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه فليتأمل .

فثبت من ذلك: انه لامناص من العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان و نحوهما هذا

ولنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو ايضاً من وجهين :

الاول: الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله ـ تعالى ـ : «ولاتقف ما ليس لك به علم» وقوله ـ تعالى ـ : « ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئاً » . وغير ذالك فان النهى والذم على اتباع الظن دليل

على الحرمة .

والجواب عن آية النهي انها مختصة بالنبي (ص) والخطاب شفاهي فلعله كان قرينة تدل على خلاف المقصود من اختصاصها باصول الدين او بما ينسب الى المسلمين ومن ارادة المعنى الراجح من العلم مجازاً

وايضاً التمسك بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن فالتمسك بالظن الحاصل بها هو ما نفاه نفس الاية ، وكل ما يستلزم وجوده عدمه محال.

مع ان الاية انما تفيد العموم لو كانت كلمة ما نكرة و (اما) لو كانت موصولة فلا تنافي جواز اتباع بعض الظنون لان الظاهر من ليس كل : انه سور للسلب الجزئي .

واما عن آية الذم ففيها: انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها سلمنا العموم لكن ما ذكر من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام .

الثاني: ما ذكره السيد المرتضى ره في جواب المسائل التبانيات من «ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال : لانا نعلم علماً ضرورياً لا يدخل في مثله ريب ولا شك : ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملئوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذالك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل بالاخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وخطره».

وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد : «انه بين في جواب المسائل التبانيات: ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم و ان ذالك قد صار شعاراً لهم يعرفون به ، كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم».

والجواب عنه: منع الاجماع على ذلك لو لم يحصل على عدمه ولو سلم فانما يسلم فيما لم ينقطع باب العلم والمفروض فى زماننا انقطاعه كما مر.

ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع الى الراوى وهى: البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط.

والتحقيق ان هذه الشرائط انما تتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة

واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لها بل الامر دائر مدار حصول الظن.

اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم (ع) ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة ويقال له المرسل ففيه خلاف فقيل بالقبول وقيل بعدمه وقيل بالقبول ان كان الراوى ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابى عمير.

والاقوى: هو القول الثالث لانه نوع تثبت اجمالى ولا ريب ان ذالك يفيد ظناً لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت،

ولذا نعتمد على مسانيد ابن ابى عمير - مثلا - وان كان المروى عنه المذكور ممن لا يوثقه علماء الرجال، فان رواية ابن ابى عمير عنه يفيد الظن بكون المروى عنه ثقة معتمداً عليه فى الاحاديث لما ذكر الشيخ فى عدة انه لا يروى ولا يرسل الا عن ثقة

ولما ذكره الكشى: انه ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه

ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك

وكذلك نظرائه مثل البزنطى وصفوان بن يحيى والحمادين وغيرهم

والحاصل: ان ذلك يوجب الوثوق مالم يعارضه اقوى منه.

«خاتمة»

اصطلح المتأخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته فى الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة:

الاول ـ: الصحيح. وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال.

الثانى ـ: الحسن. وهو ما كانوا اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقى.

الثالث ـ: الموثق. و هو ما كان كلهم او بعضهم غير امامى مع توثيق الكل.

الرابع ـ: الضعيف. وهو مالم يجتمع فيه شرائط احد الثلاثة.

و الصحيح والموثق حجة، و كذا الحسن اذا افاد مدحه التثبت الاجمالى واما الضعيف فلاحجة فيه الا اذا اشتهر العمل به وحينئذ يسمى مقبولا.

نعم يجوز الاستدلال به فى المندوبات والمكروهات، للاخبار المستفيضة المعتبرة الدالة على ان « من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه»

المطلب الثانى فى :

الفعل والتقرير

و فيه : مبحثان

«المبحث الاول فى»

«فعل المعصوم»

فعل المعصوم (ع) كقوله . لكن الشأن فى تحقيق محله وتعيين مايحكم بمتابعته (فيه) فنقول :

اما الافعال الطبيعية - كالاكل والشرب والنوم - فالكل مباح له ولنا بلا اشكال اذا لم يلحقه خصوصية كالاستمرار على القيلولة واكل الزبيب على الريق.

ولا اشكال - ايضا فيما علم اختصاصه به .

واما غيرهما فما لا نعلم وجهه وقصده فهل يجب متابعته (فيه) او يستحب او يباح ، اقوال

اقويها الثانى لاصالة البرائة عن الوجوب

واحتمال الاباحة مقهور باكثرية الراجح فى افعالهم فيستحب ، ولعمومات مادل على حسن التاسى - بعد نفى دلالتها على الوجوب - .

احتج القائل بالوجوب بوجوه :

اقويها: الايات الامرة بأتباعه ، (ص) وفيه: ان المتابعة و التأسى هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذى فعله لانه فعله ففعل مافعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة، فكما يمكن التجوز فى مادة الصيغة لابقاء هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة الطلب الراجح.

ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى - «لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر» وتقديره من كان يرجو الله واليوم الاخر فله اسوة

حسنة و يلزمه بعكس النقيض ان من لم تكن فيه اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله و اليوم الاخر.و هذا تهديد و وعيد على ترك الاسوة . و هو دليل الوجوب

واما ما علم وجهه ولم يعلم انه من خصائصه فالاظهر لزوم اتباعه للادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب فى المسألة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصائص لعدم الالتفات الى النادر.

وقد استدل على المختار - مضافاً الى مامر- باجماع العصابة على الرجوع فى الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم والغسل بمجرد التقاء الختانين و ان لم ينزل .

ومما يتفرع عليه التأسى به (ص) فى التباعد عن الناس عند التخلى المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب .

ثم ان معرفة وجه فعله (ص) يعرف بنصه اوانه كان امتثالا لامر يدل على الوجوب اوعلى الرخصة اوامر ندبى اويعلم بانضمام القرائن .

المعصوم (ع) اذا صدر منه فعل فى مقام البيان، فما علم مدخليته وما علم عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما لا كلام فيه .

وما لم يعلم فان كان مما استحدثه ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله فى البيان وما كان متلبساً به قبله كالستر فى الصلوة فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل من خارج .

وكذا الكلام فى عوارض ما استحدثه مثل السرعة والبطؤ غير المعتد بها عرفاً اما الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظاهر اعتباره. فيشكل الاكتفاء بوضوء يغسل كل واحد من اعضائه فى ظرف ساعة - مثلا - .

واما مثل التوالى بين الاعضاء فى الوضوء وغسل الوجه واليد وكذا المسح من الاعلى مما يشك فى انه بمجرد الاتفاق لانه فرد اوانه معتبر ، وكذا فيما علم اشتمال المجمل على واجبات ومندوبات حصل الشك فى بعضها - كالسورة فى الصلوة - ففيه اشكال

و قد بینا: ان التحقیق جریان الاصل فی العبادات کنفس الاحکام فاعتبار المذکور فی الماهیة موقوف علی ثبوتها من دلیل خارج والاقوی فیها البناء علی الاستحباب لدخوله فیما لم یعلم وجهه وقد عرفت: ان التحقیق فیها الاستحباب .

اذا ثبت امر من الشرائع السابقة ولم یثبت نسخه فهل یجوز اتباعه ام لا اختلف الاصولیون فیه علی قولین .

والاقوی: انه ان فهم انه نقل ذلك علی طریق المدح لهذه الامة ـ ایضاً ـ بحیث یدل علی حسنه مطلقاً فنعم والافلا .

وما یقال: ان عدم علم الناسخ کاف فی استصحاب بقائه فمبنی علی القول بکون حسن الاشیاء ذاتیاً والتحقیق انه بالوجوه والاعتبار وان کنا لانمنع الذاتیة فی بعض الاشیاء لکن اعمال الاستصحاب لایمکن الامع قابلیة المحل کما سیجیء

ویتفرع علی المسألة فروع ذکرها فی تمهید القواعد.

«المبحث الثانی فی»
«تقریر المعصوم»

تقریر المعصوم (ع) حجة وهو: ان یفعل بحضوره فعل او اطلع علی فعل فی عصره ، ولم ینکر. فهو یدل علی الجواز ان لم یمنعه مانع من خوف او تقیة او سبق منع او معلومیة عدم الفائدة فی المنع ـ ونحو ذلك من المصالح ـ واصالة عدمه تکفی فی المقام

والدلیل علی ذلك: لزوم النهی عن المنکر سیما علی المعصوم (ع)

وان التقریر علی الحرام حرام لکونه اعانة علی الاثم. والحمدلله اولا وآخرا و ظاهراً وباطناً وصلی الله علی محمد وآله .

المقصد الرابع فى :

الادلة العقلية

وفيه : مباحث

«المبحث الاول في»

«الدليل العقلي ووجه كونه دليل حكم الشرع»

الدليل العقلي : حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي. وهو اقسام:

منها: ما يحكم العقل به من دون واسطة الشرع .

ومنها: ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع ـ كالاستلزامات ـ

ومعنى كون ما يستقل به العقل و ينفرد به ـ كوجوب قضاء الدين وحرمة الظلم ـ دليل حكم الشرع : انه تبين عندنا معاشر الامامية ـ وفاقا لاكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم ـ بالادلة القاطعة بل الضرورة الوجدانية: ان العقل يدرك الحسن والقبح ـ بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله كذلك الذم، فقد يدرك في شيء حسناً يحكم بلزوم الاتيان به وفي بعض قبحاً يحكم بلزوم تركه ، فيدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله بتركه وبعضها مما لا يرضى بفعله وانها مما يستحق بها عن الله المجازاة ان خيراً فخيراً وان شراً فشراً. فيثبت ترتب الثواب والعقاب ـ ايضاً ـ الذي هو لازم حكم الشرع ـ فيدل على الحكم الشرعي.

وما يقال : ان الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة ـ لا غير ـ و ذلك لا يتحقق الا بموافقة الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتهما، وحيث لا خطاب فلا اطاعة فلا ثواب ولا عقاب . فيه: ان انحصار الاطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان ذلك بلسان العقل .

والقول بان الثابت من الادلة ان ما يجوز اتباعه هو ما حصل القطع به او الظن من قول المعصوم ـ عليه السلام ـ او فعله او تقريره . فهو كلام ظاهري. اذ من يدعي

حكم العقل يدعي القطع بأن الله ـ تعالى ـ خاطبه بلسان العقل فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله ـ تعالى ـ ولايجوز العمل مع اليقين به.

فان كان ولابد من المناقشة فليمنع حصول هذا القطع. وذالك بعيد عن السداد. اذلم يدل دليل على امتناعه فاذاادعاه فكيف نكذبه. نعم لانمنع تفاوت الافهام وندرة المواضع.

وبالجملة لاوجه للاشكال في كون دليل العقل مثبتاً للحكم الشرعي.

مع انه متفق عليه عند اصحابنا، فانهم يصرحون في الكتب الاصولية و الفقهية: ان من ادلة الشرع هو العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية مايستقل به العقل ـ كقضاء الدين ورد الوديعة وترك الظلم ـ وينادى بذالك قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله ـ تعالى ـ وتفسيرهم اللطف بمايقرب من الطاعة و يبعد عن المعصية. وجعلوا من اللطف ارسال الرسل و انزال الكتب و ليس معنى ذالك الا ان العقل يدرك الاحكام الشرعية من العدل ورد الامانة وامثال ذالك.

وقد اورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض لايليق كثير منها بالذكر. واقويها امور:

احدها: قوله ـ تعالى ـ : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ». فانها تدل على نفي التعذيب الا بعد بعث الرسول و تبليغه فلايكون ماحكم العقل بوجوبه او حرمته واجباً او حراماً شرعياً. ورد: بأن الواجب مايستحق تاركه العقاب و الحرام مايستحق فاعله العقاب. ولاملازمة بين الاستحقاق وفعلية الجزاء.

و التحقيق في الجواب عن الاية: انها من قبيل قوله ـ تعالى ـ : « ليهلك من هلك عن بينة: ». « ولايكلف الله نفساً الا ما آتيها». ـ ونحو ذالك ـ. فالمراد والله يعلم ـ وما كنا معذبين حتى نتم الحجة، ولاريب ان ـ مع ادراك العقل ـ الحجة تمام

اونقول: الرسول اعم من الرسول الباطن كما ورد ان لله ـ تعالى ـ حجتين:

حجة فی الباطن وهو العقل وحجة فی الظاهر وهو الرسول مع ان الاية ظاهرة و فيه كلام ، فلايعارض بها الدليل القاطع .

ثانيها: الاخبار التی دلت على انه لايتعلق التكليف الابعد بعث الرسول «ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة». وان على الله - تعالى - بيان ما يصلح للناس ومايفسد . وعلى ان الله - تعالى - يحتج على العباد بما آتيهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل اليهم الكتاب فأمر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث و يظهر الجواب عنها مما قد منا .

مع ان الرواية الاخيرة على خلاف مطلب المورد ادل. اذ الظاهر مما آتيهم وعرفهم هو ماارشدهم العقل اليه .

وقوله (ع) : « كل شیء مطلق حتى يرد فيه نهى » لايدل على ان كل مالم يرد فيه نهى فهو مباح وان ادرك العقل قبحه بل المراد منه مالا يدركه العقل فلابد امامن تخصيص كلمة شیء اوتعميم النهى .

ثالثها: ان اصحابنا و المعتزلة قالوا : ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف. يعنى ان انضمام التكليف الشرعى بالتكليف العقلى لطف - كما ان مطلق التكليف السمعى لطف فيمالا يستقل به العقل- والعقاب بدون اللطف قبيح، فلايجوز العقاب - على مالم يرد فيه نص لعدم اللطف فيه .

اقول : سلمنا وجوب اللطف ، لكن قد يكتفى فى اللطف بالتكليف بسمعى لايستقل به العقل .

فان اراد من قوله : «ان العقاب بدون اللطف قبيح» . قبحه مع عدم شیء من الالطاف سلمناه ، لكن لاينحصر فى توافق التكليف السمعى مع العقلى مع انانقول : ان امر النبى (ص) بمتابعة العقل و ورود الكتاب بذالك كاف ولا حاجة الى الحكم الخاص . فقوله : « لايجوز العقاب ...» .

ان اراد عدم نص اصلا فالنص على لزوم مطلق متابعة العقل موجود،

وان اراد عدم نص خاص فلزومه وعدم جواز العقاب حينئذ ممنوع .

« المبحث الثانى فى »

«اصالة البرائة»

الحق: جواز التمسك بالبرائة فيما لم يبلغ الينا فيه نص - سواء كان مما يحتمل الوجوب اوالحرمة - . وهو مذهب المجتهدين .

و مايترائى فى الكتب الفقهية - مثل كتب الفاضلين و غيرهما - من التوقف فى الفتوى فليس قولا بوجوب التوقف بل مرادهم: بيان تعارض الامارات من الطرفين من حيث بيان الحكم فى المسألة بالخصوص فيظهرون انه محل التوقف بالنظر الى الدليل الخاص . فالمجتهدون و الاخباريون - كلاهما - متوقفون فى الحكم من حيث الخصوص ويختلفون فى حكم الواقعة بعد ذالك من حيث انها مجهولة الحكم ، فذهب المجتهدون الى البرائة والاخباريون الى الاحتياط والاقوى هو البرائة و ادعى عليه الاجماع جماعة .

ويدل عليه: حكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان والكتاب و السنة .

اما الكتاب فقوله - تعالى - : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

و المتبادر منه: انا لانعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم الاحكام .

وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى نبعث رسولا و هو يستلزم الرخصة فى الفعل والترك .

وقوله تعالى - : « ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة»

وقوله - تعالى - : « لايكلف الله نفساً الاما آتيها » . و امثالها من الايات الدالة على عدم المؤاخذة الابعد البيان .

واما السنة فمثل مارواه الصدوق فى الفقيه فى باب جواز القنوت بالفارسية - عن الصادق - عليه الصلوة والسلام - : « كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى » :

ورواه الشيخ ره - ايضاً - وفى روايته : « ... امر اونهى» ودلالته ظاهرة .

وحمل الرواية على استصحاب اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التقييد . او على مالايحتمل التحريم - او نحو ذالك - من المحامل البعيدة .

وما رواه الصدوق فى التوحيد فى الصحيح عن حريز عن الصادق - عليه الصلوة و السلام - قال : « قال رسول الله (ص) : رفع عن امتى تسعة : الخطأء والنسيان و مااستكرهوا عليه ومالا يطيقون ومالا يعلمون ومااضطروا اليه و الحسد و الطيرة والتفكر فى الوسوسة فى الخلق مالم ينطق بشفه».

ورواه فى اوائل الفقيه - ايضاً - فان رفع المواخذة مما لا يعلمون ظاهر فى الاباحة الشرعية .

ومارواه فى الكافى - فى باب حجج الله على خلقه - فى الموثق عن ابى الحسن زكريا بن يحيى عنه (ع) : « ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم». فان المراد : وضع تكليفه او وضع المواخذة . و هذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة ولا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب الى غير ذالك من الاخبار الكثيرة الدالة على عدم التكليف والمؤاخذة الابعد العلم.

مثل قوله: « ايما امرء ركب امراً بجهالة فليس عليه شيء »

و قوله : « الناس فى سعة مالم يعلموا » - و نحوهما - .

وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان - رواه فى الكافى فى نوادر المعيشة - عن الصادق - عليه الصلوة والسلام - قال: «كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك ابداً حتى تعرف الحرام منه - بعينه - فتدعه»

والظاهر ، ان المراد بها الشبهة فى الموضوع اعنى ما يكون سبب اشتباه الحكم الشرعى الشك فى انه داخل تحت اى القسمين اللذين علم حالهما بالدليل الشرعى لا الشبهة فى نفس الحكم الشرعى . لانها خلاف المعنى المنساق منها الى الاذهان الخالية .

ويؤيده: ماروى عن الصادق عليه الصلوة والسلام - : «كل شيء هو لك حلال

حتى تعلم انه حرام ـ بعينه ـ فتدعه من قبل نفسك وذالك يكون مثل الثوب عليك وقد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر، او امرأة تحتك وهى اختك او رضيعتك، والاشياء ـ كلها ـ على هذا حتى يستبين لك غير ذالك او يقوم به البينة » .فان التمثيل وان لم يكن مخصصاً للعام لكن فى شمول العام لنفس الحكم (المشتبه) تأمل ،

مع ان قيام البينة ـ ايضاً ـ شاهد على ماذكرنا سيما بعد التعميم بقوله :« و الاشياء ـ كلها ـ على هذا .. » وتخصيص العام الثانى ليس بأولى من تخصيص الاول (١)

ـ وايضاً ـ المتبادر من العين الشخص الموجود فى الخارج. وهو انما يناسب شبهة الموضوع.

وبالجملة الظاهر من الرواية: ان كل شىء له نوعان او صنفان حكم الشارع فى احد هما بالحل وفى الاخر بالحرمة فهو ـ يعنى مصداقه ـ لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ـ يعنى هذا المعين حرام.

اعلم: ان المتبادر الظاهر من ملاحظة الكلى والفرد فى العرف والعادة هو الكلى القريب المعهود اطلاقه على الفرد فى اصطلاح التخاطب لا كل مايمكن فرضه من الأجناس البعيدة والافراد الفرضية .. وكذا المعتبر فى الكلى مالوحظ فى عنوان الحكم من الصفات . فعلى هذا الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى تعرف الحرام ـ بعينه ـ وان امكن ان يقال : ان الميتة من حيث انه مأكول منه حلال ومنه حرام اذ المأكول ليس عنواناً للحكم الشرعى فى مصطلحات

---

(١) يعنى ان خصصنا العام الاول بالموضوع فلا يلزم تخصيص فى العام الثانى لان المراد به نفس العام الاول وان جعلنا الاول اعم من الموضوع ونفس الحكم فلابد ان نقيد الثانى ونخصصه بارادة الموضوع بقرينة البينة فافهم ـ منه ـ .

الشرع بل هو اما اللحم او المذكى منه ، وكلامنا ليس على عنوان اللحم (ايضاً) كماهو العنوان فى اللحم المشترى من السوق حتى يقال ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام .

وكذا المتبادر من قوله (ع) : « فهو لك حلال .... » المصداق الاول المعهود المتعارف من عنوان الكلى الصادق عليه ، وامثلته مما مثله الصادق ـ عليه الصلوة والسلام ـ فى الرواية واضحة .

احتج القائلون بوجوب التوقف بالايات والاخبار .

اما الايات فمثل قوله ـ تعالى ـ : «ولاتقف ماليس لك به علم» . «ولاتلقوا بأيديكم الى التهلكة» . وامثالها .

واما الاخبار فمثل مارواه الكلينى فى الموثق عن سماعه بن مهران عن ابى الحسن موسى ـ عليه الصلوة والسلام ـ قال فى جملتها : «ومالكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ... » . ثم قال : «اذا جائكم ماتعلمون فقولوا به وان جائكم مالا تعلمون فها . واهوى بيده الى فيه » . و فى الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابى عبدالله ـ عليه السلام ـ : «ماحق الله ـ تعالى ـ على خلقه . فقال ان يقولوا مايعلمون ويكفوا عما لايعلمون فاذا فعلوا ذالك ادوا الى الله حقه» . وفى الموثق عن ابن بكير عن حمزة بن طيار انه عرض على ابى عبدالله ـ عليه السلام ـ بعض خطب ابيه (ع) حتى اذا بلغ موضعاً منها قال له : «كف و اسكت ثم قال ابو عبدالله (ع) لايسعكم فيما ينزل بكم ممالاتعلمون الا الكف والتثبت له و الرد الى ائمة الهدى (ع) حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله ـ تعالى ـ : فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون » الى غير ذالك من الاخبار الكثيرة هذا اوضحها دلالة

واستدلوا ايضاً ـ بحديث التثليث المشهور بين الخاصة والعامة قال الصادق (ع) ـ فيما رواه فى الكافى عن عمر بن حنظلة . « قال رسول الله ـ (ص) ـ :

حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذالك ، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من اخذ الشبهات ارتكب المحرمات فهلك من حيث لايعلم».

تقريب الاستدلال: ان من الاشياء مايجوز فعله لقيام دليل معتبر عليه ، ومنها ما لايجوز فعله كذالك ،و منها مايحتمل الامرين اما لعدم بلوغه الينا او للاحتمال والاشتباه فى الدليل ، فمن ترك الشبهات ـ جميعها ـ نجى من المحرمات ـ اى مما هو حرام ـ ومن اخذ بها ـ اى بجميعها ـ ارتكب المحرم لوجوده فيها جزما لاخبار المعصومين ـ عليهم السلام ـ او للعلم العادى بذالك ، او المراد مجاز المشارفة ان لم يحمل على العموم . وبغيره من الاخبار الدالة على التوقف عند الشبهة .

والجواب عن الادلة الاول القول بموجبها. اذنحن ـ ايضاً ـ نكف عن حكم مالم نعلم حكمه بالخصوص والذى نحكم به هو حكم مالم نعلم حكمه بالخصوص من حيث انالانعرف حكمه ـ لامن حيث هو ـ فنحن لانحكم الابما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع ، وهو اصالة البرائة .

ان قلت: اخبار التوقف مطلقة ومقتضاها التوقف عن الحكم فيما لانعلم حكمه خصوصاً او عموماً .

قلت : اولا ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم (ع) من ذلك المنع عن العمل بالقياس

و ـ ثانياً ـ ان مادل على اصالة البرائة اقوى سنداً ودلالة واعتضاداً بالكتاب والسنة بل الاجماع والموافقة للسمحة السهلة ونفى العسر و الحرج و الضرر فهى اولى بالتقييد و التأويل اونقول: غاية الامر: تساوى الطرفين فيرجع الى ماتعارض فيه النصان وسيجىء ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البرائة ـ ايضاً ـ

و ـ ثالثاً ـ ان الظاهر من كلها اومن ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لانمنعه بل نقول باستحباب الاحتياط والتوقف فى العمل والفتوى ـ ولايخفى

على من لاحظها - .

ورابعاً - انه بما ذكرنا يحصل الجمع بين الاخبار جمعاً قريباً بخلاف ما ذكرتم فان حمل اخبار البرائة على شبهة الموضوع او ما يحتمل الوجوب - لا الحرمة - بعيد ، بل لايمكن فى بعضها مثل قوله (ع) : « ايما امرء ركب امراً بجهالة .. » حيث ورد فى لبس المخيط للاحرام و حكاية التزويج فى العدة المذكورة فى صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وكذلك حملها على التقية لاختلاف العامة فى المسئلة .

و-خامساً-نقول: ان ذالك حيث يمكن الرجوع الى الائمة (ع) كما يستفاد من بعضها او الى اصحابهم و كتب اخبارهم و نحن نقول ان من شرائط العمل بالبرائة الفحص والبحث عن الدليل - لامطلقاً - كما سيجىء .

واما حديث التثليث فالجواب عنه - اولا -: انه لايدل على الحرمة بل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع فى الحرام فلايفيد ازيد من الكراهة كالنهى عن الصرف لخوف الوقوع فى الربوا . وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع فى محبة موت الناس.

و - ثانياً -: ان مالانص فيه ليس شبهة ، للادلة المتقدمة . غاية الامر انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم فحكمه الواضح البين هو الحلية - كشبهه الموضوع - .

و - ثالثاً -: العمل بهذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه - ايضاً - فكما يرد هذه الرواية علينا ترد عليهم .

و - رابعاً - نحملها على الاستحباب - كما هو ظاهر سياقها - لكون ماذكرنا من الادلة اقوى من جهات .

ان قلت: ان مقبولة عمر بن حنظلة التى ذكرفيها هذا الحديث تدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام (ع) تقديم المجمع عليه بـ «انه لاريب (فيه) » .

وبأن الشاذ النادر من الامر المشكل الذى لايجوز القول به و يجب رده الى الله و رسوله. (ص) يدل على وجوب ترك الشبهة.

قلت: استدلال الامام (ع) بكلامه ابداء للحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان الشبهة اذا كان منشأ للمنع فمع معلومية الحق المجمع عليه اولى بالمنع فاذا كان ذالك مكروهاً يكون هذا حراماً. فلايكون من الشبهات، الشاذ النادر.

وخامساً: ان الظاهر من بعض الروايات انه لاعقاب على الشبهات.

منها: ماروا ه على بن محمد الخزاز فى كفاية النصوص - على مانقل عنه - بسنده عن الحسن (ع) انه قال فى جملة حديث، « ان في حلالها حساباً و فى حرامها عقاباً وفى الشبهات عتاباً». هذا فيما لانص فيه.

واما ما تعارض فيه النصان فالمختار فيه - ايضاً -: البرائة عن تعيين احدهما والتخيير فى العمل بأيهما.

و اما الشبهة فى موضوع الحكم فالظاهر: انه لاخلاف فى اصالة البرائة فيها ولا اشكال.

والادلة على هذا المطلب فى غاية الكثرة. منها العمومات المتقدمة فيما لانص فيه وغيرها من الاخبار المستفيضة وسيجيء بعضها.

«تتميم»

الاشتباه فى الموضوع يتصور على وجوه:

احدها -: مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة.

الثانى -: ان يختلط الحلال والحرام اختلاط مزج وشوب لايتمايزان عادة.

الثالث -: ان يحصل العلم بان هذا الموضوع واحد من الامور التى بعضها حرام يقيناً ولايعلم انه هو اوغيره. وهو على قسمين:

الاول -: ان الامور المردد فيها (الحرام) محصورة يمكن الاحاطة بها بلا عسر و صعوبة.

الثانى - ان يكون مردداً بين امور غير محصورة عادة - بمعنى تعسر الاحاطة

او تعذرها.

ولاخلاف في حرمة الثاني

كماانه لاخلاف في حلية غير القسم الاول .واما هو فاختلفوا فيه .

فذهب جماعة الى وجوب اجتنابه فقالوا : يجب اجتناب الشبهة المحصورة .

واستدل عليه بأن الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ماهو حرام علينا قطعاً وطهارة ماهو نجس جزماً كالانائين المشتبهين و الثوبين كذالك والدرهمين اللذين احدهما غصب.

و بان حكمنا بأن احدهما (بعينه) نجس او حرام ترجيح من غير مرجح شرعي .

و بان الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما ولايتم الاباجتناب الجميع ومالايتم الواجب الا بهواجب .

والفرق بين المحصور وغيرالمحصور:ان ارتكاب جميع المحتملات ممكن و متحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين بأستعمال الحرام والنجس بخلاف غير المحصور.

وبان الشبهة المحصورة ليست داخلة فيما لايعلم حتى يشمله ادلة الاصل .

اقول: والاقوى فيه- ايضاً - البرائة.بمعنى انا لانحكم بحلية المجموع حتى يلزم الحكم بحليةالحرام الواقعي اليقيني ولابحلية احدهما - بعينه - اوحرمته ليلزم التحكم بل بحلية الاستعمال مالم يتحقق استعمال مالم ينفك عن استعمال الحرام جزماً لابمعنى الحكم بأنه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال ايهما اراد ، وبوجوب ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعي .

ان قلت : اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام فلم لاتقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمالات ،

قلت:نقول بـه ، اذلااجماع على بطلانه و لا دليل على حرمة ارتكاب مالا

يحصل العلم معه بالحرام لعموم ادلته .

واما التمسك بأن الاجتناب عن الحرام او النجس واجب ولايتم الا بالاجتناب عن الجميع . فبطلانه واضح. لمنع حرمة مالم يعلم حرمته ، ونجاسة ما لم يعلم نجاسته. فان الاعيان وان اتصفت بالحرام والنجس - مثلا - من دون تقييد بالعلم لكن اتصافها بهما - من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها - لايكون الا فى صورة العلم .

مع انه يرد على ذلك: النقض بغير المحصور فان الحرام والنجس فيه - ايضاً - يقينى.

والتمسك بلزوم العسر والحرج لايثبت الحل والطهارة سيما بحيث يصير قاعدة كلية مثبتة للحكم مطرداً والافقد يكون اجتناب الثوبين اللذين احدهما نجس حرجا عظيماً فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فاحكم هنا بها. وكذا الكلام فى الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس - .

والتمسك بذالك فى مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة تأسيس للحكم ودفع ، لا رفع لحكم ثابت وبينهما فرق واضح .

والحاصل ان العسر والحرج يوجبان عدم العقاب ولايوجبان رفع جميع الاثار فاذا اضطر الى سرقة مال الغير لدفع الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل لايستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه .

واما الفرق بأن ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة فى المحصور فيحصل اليقين بأستعمال الحرام والنجس دون غيره ، ففيه ان امكان ارتكاب الجميع لايوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولاحصول اليقين باستعمال الحرام ان لم يستعملها جميعاً .

واما ان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لايعلم. فيعلم جوابه مما مر لان حرمة احدها او نجاسته - فى نفس الامر - لايوجب اتصافه بالحرمة والنجاسة مضافاً الى المكلف

فلم يثبت العلم بـالتكليف .

مع ان الاخبار المستفيضة وردت فى حلية الشراء من العامل و السارق مثل صحيحة ابـى عبيدة عن الباقر ـ عليه الصلوة و السلام ـ و صحيحة معوية بن وهب وموثقة اسحاق بن عمار ورواية محمد ابن ابى حمزة ورواية عبدالرحمن ابن ابى عبد الله وغيرها .

و يدل عليه ـ ايضاً ـ ما ورد من حلية مايختلط بالحرام با خراج الخمس و الاخبار الدالة على عدم المؤاخذة بدون العلم والمفيد للاطلاق و الرخصة حتى يرد فيه نهى ومادل بالعموم على ان كل مافيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام ـ بعينه ـ .

و القول بأن قاعدة الشبهة المحصورة و وجوب الاجتناب اصل و خرج جوائز الظالم و الشراء من العامل و السارق بسبب تلك الاخبار ليس بأولى من ان يقال : اصل البرائة يقتضى الحل خرجنا عن مقتضاه فى الانائين المشتبهين والوطى فى المشتبه بـالاجنبية ان كان اجماعياً . و القصاص فى المشتبه بمحرم الدم و نحوها بالدليل وبقى الباقى .

« المبحث الثالث فى »
« اصالة الاشتغال »

قال المحقق فى المعارج : « العمل بالاحتياط غير لازم و صار آخرون الى وجوبه و قال آخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجباً و مع عدمه لايجب » .

اقول : قد عرفت عدم الاشكال فى عدم وجوب الاحتياط فيما لانص فيه و شبهة الموضوع وما تعارض فيه النصان . فالقول بوجوب الاحتياط مطلقا لايحتاج ضعفه الى البيان .

و امـا التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المراد من اشتغال الذمة فاقول:

لا ريب ان المتعين مع اشتغال الذمة بشيء حصول اليقين برفعه او الظن القائم مقامه .

والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم فاذا علمنا التكليف بالصلوة فى الجملة (مثلا) فلايثبت اشتغال ذمتنا الابما ظهر لنا انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادى فان الالفاظ وان كانت اسامى للامور النفس الامرية لكن التكليف لم يثبت الابما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهى الينا حتى نتبع ظاهر اللفظ وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع الابما امكننا معرفته علماً اوظناً لاستحالة التكليف بالمحال فى بعضها ولزوم العسر والحرج المنفى فى اكثرها .

مع انه لم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الاتكليفهم بما امكنهم معرفته ولم يظهر انه كان خطاباً بما فى نفس الامر حتى يقال انا مشتركون معهم فى ذلك فاذا رأينا الادلة متعارضة ، اولم يثبت النص فيما شك فى مدخليته نقول الاصل عدم مدخلية ذلك فى العبادة وبرائة الذمة عن التكليف به فيها اذلم يثبت من ادلة وجوب الصلوة ـ مثلا ـ الاهذا المقدار من الاجزاء والشرائط و لم يثبت اشتغال ذمتنا بازيد من ذلك

فالقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط فى اجزائها المشكوكة ضعيف جداً . نعم يصح ذلك فيما لوشك فى حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنه فى الخارج بسبب الشك فى حصول بعض اجزائها اوشرائطها وهو مقتضى قولهم : «لاتنقض اليقين بالشك ابداً » وهذا مثل مالوشك فى فعل الصلوة مع بقاء الوقت اوفى بعض اجزائها مالم يدخل فى آخر - الى غير ذلك. فعلم بما حققنا:

انه لانزاع فى وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة

و ان النزاع انما هو فى موضع الاشتغال .

نعم هنا كلام آخر ذكره المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس بعد ما اختار

ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل و عدم وجوب الاحتياط فى مهية العبادات .
قال :

«لو حصل يقين بأمر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون متردداً بين امور فلا يبعد حينئذ القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبرائة و كذا لو قال الامر ان الامر الفلانى مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا . فعلى هذا ـ ايضاً ـ الظاهر وجوب الاحتياط بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله...»
انتهى

ويمكن ان يكون مراده مثل الامر بقضاء الفائتة المنسية المترددة بين الخمس ومثل اشتراط الصلوة بعدم التكفير المختلف فى تفسيره او غير ذلك مثل من اشتبه عليه الامر فى القصر والاتمام او الظهر والجمعة .

لكن دقيق النظر يقتضى خلاف ذالك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذى اتفق اهل العدل على استحالته و كل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن دفعه

اذ غاية ما يسلم فى القصر والاتمام والظهر والجمعة ـ وامثالها ـ ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب

ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما فى امثال زماننا فان التحقيق: ان الذى ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة لا تحصيل الحكم النفس الامرى فى كل واقعة ولذا لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادى فى اول الامر ـ ايضاً ـ نعم لو فرض حصول الاجماع او ورد النص على وجوب شىء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم لاسقاط قصد التعيين فى الطاعة لتم ذلك ولكن من اين هذا الفرض وانى

يمكن اثباته .

والتكليف بثلاث صلوات فيمن فـاتته احدى الخمس للدليل الخاص ـ لا لانه مكلف بذالك المجهول ـ ولذا اقتصر المشهور على الثلاث دون الخمس فانه لو كان ذالك من جهة التكليف المجهول لزم الخمس-خصوصاً مع ملاحظة الجهر و الاخفات ـ .

ان قلت: نعم جهالة المأمور به توجب استحالة طلبه ولكن تأخير البيان عن وقت الحاجة دليل على ارادة فعل كلها، فالامر بقضاء المنسية مع جهالته و تأخير البيان يكشف عن ارادة كلها. لئلايلزم المحذور نظير من يحمل المفرد المحلى فى مثل قوله ـ تعالى ـ «احل الله البيع... »على العموم فيجب ان يحمل الامر بالقضآء على كل الخمس . وكذاالنهى عن التكفير على كل محتملاته .

قلت: مع ان هذا ليس احتيآطا والتزاما للافراد المتعددة لتحصيل المكلف به ـ كما هو المطلوب ـ بل اثبات لارادة العموم وهوشيء آخر ،

يرد عليه: انه لم يتوجه الينا خطاب حتى يجرى فيه ماذكر ولعله كان البيان موجوداً واختفى علينا فلابد ان يبين حكم مثل ذالك مضافاً الى ان اخراج كلام الحكيم عن اللغوية كما يحصل على العمل بالعموم يحصل بالتخيير لم لايكون تأخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة للتخيير

مع ان الفائدة فى الاتيان بالكل ان كان تحصيل المكلف به الواقعى فلاريب انه لا يحصل بذالك ـ ايضاً ـ لان اشتراط قصد التعيين فى امتثال المكلف به مما لايمكن هنا فمع عدمه كيف يحصل اليقين بانه هوو مجرد المطابقة فى عدد الركعات لايكفى سيما مع المخالفة فى الجهر والاخفات ، فكما ان عدد الركعات دخيل فى الماهية ؛ النية والجهر والاخفات ـ ايضاً ـ كذالك.

واما مثل التكفير فلعل الكلام فيه يرجع الى الكلام فى الشبهة المحصورة وقدحققنا انه لايجب فيها الاجتناب عن الجميع .

ومن هذا الباب الصلوة فيما شك فى كونه مما يجوز فيه الصلوة

وكذا الكلام فى صورة اشتباه القبلة فان وجوب الاستقبال لم يثبت من الادلة الاحال الامكان .

ومما ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذالك القصر والاتمام فى الاربعة فراسخ ونحو ذالك مما تعارض فيه الامارتان او اختلف الامة فيه على قولين لان مقتضى تعارض الامارتين والاحتمالين: التخيير والاصل عدم وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه والتكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخر فالمكلف المحتاط وان خرج عن تبعة ترك الواجب لاجل اتيان محتملاته لكنه بقى عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعى جزماً ولاريب ان ارتكاب مالم يعلم فيه ارتكاب الحرام واحتمل فيه اتيان الواجب اسلم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام واتيان الواجب .

ان قلت: فعلى هذا يلزم حرمة الجمع فيكون تشريعاً فلا معنى لاستحبابه بل جوازه ـ ايضاً ـ .

قلت : التشريع المحرم هو ادخال ماليس من الدين ـ او شك انه منه ـ بقصد انه منه ـ لا الاتيان بما احتمل ان يكون منه رجاء ان يكون منه ـ فالاتيان بهما مجتمعاً باعتقاد انه المأمور به تشريع محرم لكنه اذا فعل احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد فى نفس الامر ففعله احتياط حسن يشمله عموم مثل قوله (ع) : « دع ما يريبك الى مالا يريبك» .

ومن هذا القبيل: مايفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا نص بالخصوص على فعله ـ كما صرح به الشهيد ـ رحمه الله ـ فى قواعده .

مع ان ذالك ـ ايضاً ـ لايوجب التعيين ـ كمالا يخفى ـ هذا .

ولقائل ان يمنع التشريع على القول بالوجوب ايضا اذا جعل من باب المقدمة فالاولى منع الوجوب .

«تتمة»

لااشكال فى جواز اعمال اصل البرائة قبل الشرع

واما بعد بعث النبى صلى الله عليه وآله ـ وبسط الشريعة فلا الابعد الفحص ولم يثبت له شرط غير ذلك لكن بعض المتأخرين ذكر هنا لجواز العمل بأصل البرائة و اصالة النفى واصالة عدم تقدم الحادث شروطاً ثلاثة :

الاول ـ: ان لايكون اعمال الاصل مثبتاً لحكم شرعى من جهة اخرى .

الثانى ـ: ان لايتضرر بسبب التمسك به مسلم.

الثالث ـ: ان لايكون ذلك الامر جزء عبادة مركبة. وفى الكل نظر.

اما الاول ـ: فلان العقل يحكم بجواز التمسك باصل البرائة اذا لم يثبت دليل فاذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنعه لان ذلك دليل ـ ايضاً ـ مثلا اذا شك فى اشتغال ذمته بدين وكان له مال يستطيع به الحج لولاه فالتمسك بأصالة البرائة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف لعقل ولانقل بل هو موافق لهما .

واما الثانى: ففيه ان نفى الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها وقد عرفت انه لايجوز التمسك باصل البرائة مع الدليل ـ بل قبل الفحص عن الدليل.

فاذا انجر الكلام الى هنا فلا بأس ان نقول :

قد تداول العلماء الاستدلال بنفى الضرر فى الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر من جانب الله او من جانب العبد والاخبار الدالة على نفى الضرر

كقول (ص) : «لاضرر ولاضرار فى الاسلام» عن طرق الخاصة كثيرة اكثرها فى حكاية سمرة بن جندب .

منها: ما رواه الكافى والتهذيب فى الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر (ع) قال : « ان سمرة بن جندب كان له عذق فى حائط رجل من الانصار وكان منزل الانصارى بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصارى ان يستأذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الى رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ فشكى اليه فاخبر الخبر فارسل اليه رسول الله (ص) وخبره بقول الانصارى وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستأذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن له ماشاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق بعذقك فى الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله (ص) للانصارى : اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار » . وليس فيها قيد فى الاسلام .

ثم ان نفى المذكور ـ بعنوان العموم ـ دليل من الادلة يخصص به سائر الادلة فقاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه ويحكم بالخيار ترجيحا للثانى من جهة العقل والعمل ـ وغيرهما ـ ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل فضلا عن الترجيح .

بقى الكلام فى معنى الضرر والضرار. قال ابن اثير: «معنى قوله (ص) لاضرر ولاضرار اى لايضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اى لا يجازيه على اضراره بادخال الضر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه . وقيل : الضرر ما تضربه صاحبك و تنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع به وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتأكيد» انتهى وقيل: الضرر هو الاسم والضرار المصدر فيكون منهياً عن الفعل الذى هو المصدر وعن ايصال الضرر الذى هو الاسم .

واما الثالث فقد ظهر ما فيه مما مر .

« المبحث الرابع فى »
الاستصحاب

استصحاب الحال هو: كون حكم او وصف يقينى الحصول فى الان السابق مشكوك البقاء فى الان اللاحق .

والمراد من المشكوك: الاعم من المتساوى الطرفين ليشمل المظنون و الاحتمال المرجوح .

وانما عممنا الشك لان الاستصحاب عندنا قد يستند فى حجيته الى الاخبار وهو لايستلزم حصول الظن الان يدعى ان الاخبار - ايضا - مبتنية على الاعتماد على الظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل .

والاستصحاب انما يجرى فيما حصل فيه الاحتمال فما علم استمراره او عدم استمراره فليس بأستصحاب . ولافرق فى ذلك بين الموقت وغير الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية .

وما قيل: بعدم جريانه فى الاحكام الطلبية من غرائب الكلام لامكان حصول الشك فيها والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب .

ثم ان الاستصحاب ينقسم الى اقسام كثيرة .

فتاره: من جهة الحال السابق انه الوجود او العدم وان ما ثبت ، من الشرع او العقل او الحس . وان ما ثبت من الشرع ، وضعى اوغيره وهل ثبت بالاجماع او غيره من الادلة .

وتاره: من جهة المزيل فقد يكون المزيل ثابتا فى نفس الامر وقع الشك فى حصوله اوصدقه على الشىء الحاصل . وقد يشك فى ان الشىء الفلانى مزيل ام لا.

وتارة: من جهة الحكم السابق فقد يثبت الحكم فى الجملة ، وقد يثبت مع الاستمرار فى الجملة وقد يثبت مع الاستمرار المقيد الى غاية معينة .

واختلف كلام القول فى حجيته وعدمها فى المقامات الثلاث.

والاظهر هو القول بالحجية مطلقا - كما هو ظاهر اكثر المتأخرين -.

لنا وجوه :

الاول: ان الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق وجوده اوعدمه فى حال اووقت ولم يحصل الظن بطروعارض يرفعه فهومظنون البقاء وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بنى آدم من الاشتغال بالتجارة وبناء الدور وارسال المكاتيب و المسافرة وغيرذلك مما يرتكبه العقلاء ،

وهذاالظن ليس من محض الحصول فى الان السابق لان ما ثبت جازان يدوم و انلايدوم بل لانااذا فتشنا الامور الخارجية من الاعدام والمؤثرات وجدناهاباقية مستمرة بوجودهاالاول - غالباً - على حسب استعداداتها ، فنحكم فيمالانعلم بحاله بما وجدناه فى الغالب الحاقاً بالاعم الاغلب .

الثانى: الاخبار المستفيضة عن ائمتنا - عليهم السلام - الدالة على حجيته عموما مثل صحيحة زرارة عن الباقر - (ع) - قال : قلت له : « الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء . فقال : يا زرارة قدتنام العين ولاتنام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء . قلت : فان حرك الى جنبه شيء وهولا يعلم به . قال : لا ، حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذالك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابداً و لكنه ينقضه بيقين آخر».

واليقين والشك فى الحديث محمولان على العموم

اما على ما اخترناه من كون المفرد المحلى باللام حقيقة فى تعريف الجنس وجواز تعليق الاحكام بالطبائع فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد

و اما على القول بالاشتراك اوعدم تعلق الاحكام بالطبائع فعدم القرينة على الفرد الخاص المعين و استلزام ارادة فرد ما الاغراء بالجهل يعين الحمل

على الاستغراق . ولايرد عليه انه من باب رفع الايجاب الكلى لوقوعه فى حيز النفى . لانه بعيد عن اللفظ وينفيه التأكيد بقوله «ابداً» مع ان كون لاتنقض فى قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلوب ، يعين ذالك ـ ايضاً ـ وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد ، لاشعار قوله ـ (ع) ـ: «فانه على يقين ..» على ذالك فيكون الكبرى بمنزلة التكرار.

ومن ذالك يظهر ان القول بأن سبق حكاية يقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد. فيحمل عليه ، بعيد .

ولما كان من البديهيات الاولية: عدم اجتماع اليقين والشك فى شىء واحد بل ولا الظن والشك، يحمل اللفظ على معنى عدم جواز نقض حكم اليقين . فحكم الوضوء فى حال تيقنه ـ وهو جواز الدخول فى الصلوة مثلا ـ لايجوز نقضه بالشك فى الوضوء .

وصحيحته الاخرى وهى مذكورة فى زيادات كتاب الطهارة من يب. وهى طويلة و فيها مواضع من الدلالة .

وصحيحته الاخرى ـ ايضاً ـ فى الكافى عن احدهما (ع) قال : « و اذا لم يدر فى ثلاث هو اوفى اربع وقد احرز الثلاث قام فاضاف اليها الاخرى ولا شىء عليه ولاينقض اليقين بالشك ولايدخل الشك فى اليقين ولايختلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنى عليه ولايعتد بالشك فى حال من الحالات»

و ما رواه الشيخ عن الصفار عن على بن محمد القاسانى قال : كتبت اليه (ع) وانا بالمدينة عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا . فكتب (ع) : « اليقين لايدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية » .

وما رواه العلامة المجلسى فى البحار ـ فى باب من نسى اوشك فى شىء من افعال الوضوء ـ عن الخصال عن ابى عبد الله ـ عليه السلام ـ قال : قال امير المؤمنين (ع) : « من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لاينقض اليقين » . و فى اواخر الخصال ـ فى حديث الاربعمائة ـ عن الباقر (ع) عن

امير المؤمنين (ع) قال: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لاينقض اليقين» . وعن البحار - ايضاً - عن امير المؤمنين - عليه الصلوة و السلام - قال :«من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لايدفع بالشك

الثالث:الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة فى موارد خاصة لكن استقرائها والتأمل فيها يورث الظن القوى بأن العلة فى تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق.

والفرق بينه وبين الدليل الأول:ان المعتمد فى الأول الظن الحاصل بسبب وجود الحكم فى الان السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم - وان لم يكن مظنوناً فى نفسه - .

فمن تلك الروايات:قول الصادق (ع) فى موثقة عمار : « كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» وقوله (ع) «كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر». ويمكن حمل الروايتين على الشبهة فى الموضوع والشبهة في الحكم وهو ابعد المعانى

توضيح المقام:ان قوله (ع) : « كل شيء نظيف .. » . يحتمل معانى ثلاثة :

الاول:كل جزئى علم طهارته سابقاً محكوم بطهارته حتى تعلم انه صار قذراً بملاقاة ماينجسه .

الثانى:كل جزئى لم يعلم انه من الاشياء التى اتصفت بالنجاسة ام من الاشياء الطاهرة يحكم بكونه على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التى اتصفت بالنجاسة

الثالث - :كل مجهول الحكم بكليته المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات - كالكلب - اوحكم الاعيان الطاهرة بالذات - كالغنم - فهو طاهر حتى تعلم انه نجس.

والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم اعتبار المفهوم الكلى فى ذالك بخلاف الاولين . وكذا يعتبر هنا العلم بالنجاسة من الدليل الشرعى على الوجه الكلى بخلاف السابقين فان العلم يحصل من الامور الخارجية - كالبينة - .

اذا عرفت هذا ظهر لك: ان المعانى متغايرة متباينة لايجوز ارادتها ـ جميعاً ـ فى اطلاق واحد ـ كما حققناه ـ فلابد ان يحمل اللفظ على ماهو الظاهر فيه فنقول:

ظاهر العموم هو: العموم الافرادى و ارادة الاشخاص ـ لا الانواع ـ فليس بظاهر فى ارادة الكلى فيرجع الى المعنيين الاولين. و الثانى اظهرهما.

ومما يقرب المعنى الثانى: ان الظاهر ان لفظ قذر صفة مشبهة دالة على الثبوت مناسبة لارادة ماثبت قذارته بالذات اوبحسب الملاقات ـ لافعل ماض مفيد لتجدد حصول القذارة فيفيد ان الشك فى ان الشى هو الطاهر او القذر لافى ان الشىء حصل له قذارة ام لا

وحاصل المقام: ان انطباق الرواية بالمعنى الاول على الاستصحاب ظاهر وكذا على المعنيين الاخيرين لكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البرائة الاصلية.

ومنها: صحيحة عبدالله ابن سنان الدالة على طهارة الثوب الذى اعاره الذمى وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهراً ولم يستيقن نجاسته ـ الى غير ذلك من الروايات ـ.

الرابع: انه ثبت الاجماع على اعتباره فى بعض المسائل كتيقن الطهارة و الشك فى الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك فى نجاستهما وبناء الشاهد على ماشهد به مالم يعلم رافعها والحكم ببقاء علاقة الزوجية فى المفقود ـ وغير ذلك مما لايحصى ـ فيكون حجة لان علة عملهم فيها هو: اليقين السابق فيجب العمل فيما تحققت علته.

وينبغى التنبيه على امور:

الاول ـ: ان الاستصحاب يتبع الموضوع و حكمه فى مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه. فلابد من التأمل فى انه كلى او جزئى،

فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اولا مفهوماً كلياً مردداً بين امور ،

وقد يكون جزئياً معيناً ، و بذلك يتفاوت الحال اذ قديختلف افراد الكلى

فى قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب حينئذ ينصرف الى اقلها استعداداً للامتداد

و لنأت بمثال لتوضيح المقام وهو : انا اذا علمنا ان فى هذه القرية حيواناً و لكن لانعلم اى نوع من الطيور اوالبهائم او الحشار او الديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه فى مدة يعيش فيها اطول الحيوانات، فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذى فى بيت خاص اما عصفور او فأرة او دود قزفكيف يحكم - بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابه الى ظن بقاء اطولها عمراً .

الثانى: قدعرفت ان الاستصحاب لايتحقق الامع الشك فى رفع الحكم السابق، فاعلم: ان الشك انما يحصل بسبب حصول تغير مافى الموضوع اما فى وصف من اوصافه اوفى سببه اوفى حال من احواله،

و اما مع تغير حقيقته فظاهرهم انه لامجال للاستصحاب وذالك مناط قولهم : ان الاستحالة من المطهرات .

وربما يستدل على ذالك بان النجس والحرام هو الكلب والعذرة - مثلا - لا الملح والدود. وفيه: ان المناط فى الحكم ان كان هو التسمية فاذا تحول الحنطة النجسة طحينا اوخبزاً واللبن سمناً ، يلزم طهارتها . وهو باطل ، وان كان المناط تبدل الحقيقة والمهية فما الدليل عليه ثم ماذا معياره فقد تريهم يحكمون بطهارة الرماد - دون الفحم - وطهارة الخمر بانقلابه خلافما الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل .

ويمكن ان يقال: المعيار هو تبادل الحقائق عرفاً - لامحض تغير الاسماء - وهذا يتم فيما كان مقتضى الحكم نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة فى امثالهما من النجاسات والمحرمات هو ذاتها فكأنه قال الشارع : الكلب نجس اوحرام ما دام كلباً ، و العذرة نجس ما دامت عذرة ، فاذا استحال ماهيته ينتفى الحكم .

والحق بعض الفقهاء المتنجس - كالخشب المتنجس - بالنجس بالاولوية وفيه

نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب ليس لانه خشب لاقى نجساً بل لانه جسم لاقى نجاسة وهذا المعنى لم يزل .

والحاصل: ان ما ثبت تبدل حقيقته عرفا ينتفى فيه حكم الاستصحاب لثبوت مادل على حكم حقيقة المستحال اليه وسنبين ان الاستصحاب لا يعارض الدليل فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية يحكم بانقطاع الاستصحاب فيه وماحصل الجزم بعدمه (بعدمها - ظ) يجزم بجريانه فيه وما حصل الشك فيه يرجع الى سائر الادلة

الثالث -: ذكر بعض المتأخرين للعمل بالاستصحاب بعض الشروط

مثل: ان لايكون هناك دليل شرعى يوجب انتفاء الحكم الثابت -اولا - فى الوقت الثانى و الاتعين العمل بذلك الدليل اجماعاً

ومثل: ان لايعارضه استصحاب آخر.

اقول : ان اراد من الدليل ماثبت رجحانه على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه مترجح عليه فلا حجية فيه ويعمل على الدليل الراجح

وان اراد ان الاستصحاب من حيث هو - لايعارض الدليل من حيث هو - فله وجه .

ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقاء فى تعريف الاستصحاب فلامعنى لجعل عدم الدليل المعارض شرطاً ، لفقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب

وان لم نأخذ الظن فى ماهيته فان جعلنا وجه حجية الاستصحاب الظن الحاصل من الوجود الاول ، فاذا تحقق دليل بدل الظن بالوهم ، فيبطل الاستدلال به ويصح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز العمل به حينئذ لكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب، وان جعلناه عدم جواز نقض اليقين الا باليقين - كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على رفع الحكم فان كان يقيناً فهو يقين يرفع اليقين . وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذا ان كان ظنياً واجب العمل ولاريب ان عدم اليقين بالخلاف حينئذ شرط فى العمل باليقين السابق. وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين

بعدم ما يوجب بطلانه ولااختصاص له بالاستصحاب

ومنه يظهر حال اشتراط عدم معارضة الاستصحاب الاخر.

ثم ان تعارض الاستصحابين قديكون فى موضوع واحد كما فى الجلد المطروح ويقرر بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية - كلاهما - حادثان فى مرتبة واحدة واصالة عدم المذبوحية الى زمان الموت تقتضى النجاسة واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت تقتضى الطهارة فان ثبت مرجح لاحدهما فهو والايتساقطان فى محل التنافى فيبقى كل منهما على مقتضاه فى غيره فيقال لاينجس ملاقيه مع الرطوبة ولايجوز الصلوة معه .

وقد يكون فى موضوعين - مثل الموضع الطاهر الذى نشر عليه الثوب المغسول من المنى ثم شك فى ازالة النجاسة عنه فيحكم بطهارة الموضع لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانياً .

ومن هذا الباب: الصيد الواقع فى الماء بعد رميه بما يمكن موته به واشتبه استناد الموت الى الماء والى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التذكية المستلزم لنجاسته والاقرب هنا العمل بهما فى غير مادة التنافى لاستحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته .

« المبحث الخامس فى »

«الاستقراء»

الاستقراء هو: الحكم على الكلى بما وجد فى الجزئيات وهو تام وناقص.

الاول - : هو ما وجد الحكم فى جميع جزئياته. وهو يفيد اليقين ولاريب فى حجيته لكنه ممالايكاد يوجد فى الاحكام الشرعية .

والثانى: هو ماثبت الحكم فى اغلب (ها) . وهو مما يفيد الظن ويتفاوت بتفاوت مراتب الكثرة . والظاهر انه حجة لافادته الظن بالحكم الشرعى وظن المجتهد حجة .

« المبحث السادس فى »

«القياس»

القياس ـ فى الاصطلاح ـ: اجراء حكم الاصل فى الفرع لجامع هو علة لثبوت الحكم فى الاصل ، وهى اما مستنبطة اومنصوصة اما الاخيرفسيجيء .

واما الاول فذهب الاصحاب ـ كافة ـ عدى ابن جنيد فى اول امره الى حرمة العمل به للاخبارالمتواترة ـ على ما ادعاه جماعة ـ وان حرمته ضرورى المذهب بحيث لايتخالجه شك وريبة فانا نرى علمائنا فى جميع الاعصار والامصار ينادون فى كتبهم بحرمته مستندين اياها الى ائمتهم (ع)

وبالجملة قطعية بطلانه عندنا من جهة مذهب ائمتنا (ع) يغنينا عن اطالة الكلام فى هذاالمرام وذكرشرائط القياس واقسامه واحكامه فلنكتف بذكرمسألتين :

الاولى: فى حجية منصوص العلة . فمنعه المرتضى واثبته الاخرون قال العلامة ـ رحمه‌الله ـ : « ان العلة اذاكانت منصوصة وعلم وجودها فى الفرع كان حجة .

بيان ذالك: ان قول الشارع : حرمت الخمر لانه (لانها ـ ظ) مسكر معناه المتبادر لانه من افراد المسكر . ومصاديقه ـ لا لانه هذا الفرد الخاص من المسكر ـ وذالك انا اذالاحظنا كون الخمرمن افراد كليات متعددة ـ كالمايع والمسكروالعنب ـ فاذا اضفنا احد الكليات اليها فقد يزيد ـ بالاضافة ـ مقصورية حكم عليها من جهة كونها من افراد ذالك الكلى ـ دون غيره ـ فيقال حرمة الخمر لاجل اسكاره ـ لامايعانه ولاكونه من ماء العنب ـ وقد يزيد مقصورية الحكم عليها من جهة تحقق ذالك الكلى فى ضمن هذا الفرد ـ لا الفرد الاخر ـ فيقال حرمة الخمرلاجل الاسكار المختص بها ـ لا مطلق الاسكار ـ فلابد ان يلاحظ ان المتبادر من اللفظ اى المعنيين

والانصاف : ان المتبادر هوالمعنى الاول والثانى محض احتمال لايلتفت اليه.

ومن ذالك ظهر بطلان حجة المانع .

ثم ان العلة قدتكون فاعلية وقدتكون غائية وقدتكون غيرهما وكلها داخل فى المبحث ، فقول الشارع : اذا وجدت طعم النوم فتوضأ . يدل على ان العلةفى وجوب الوضوء هوالنوم ـ وكذا غيره من الموجبات ـ

وكذالك «اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم ...» يدلعلى انالصلوة علةغائية وكذلك يحرم الخمر لانه (لانها ـ ظ) مسكرو « ماءالبئر واسع لايفسده شيء ... لان له مادة » تدل على ان العلة مادية تقتضى عدم التنجيس وبأدنى تأمل يظهر لك وجهالتعدى وطريقتهفى كلموضع ، فالتعدى فى الاولين من المخاطب بالوضوءوالصلوة الىغيره اذاحصل فيهالعلة وفى الثالث من الخمر الى كل مسكر وفى الرابع من البئرالى ماء الحمام ـونحوه ـ.

ثم ان العلة قد تكون علة لنفس الحكم ـ من حيث هو ـ فلا يتخلف عنها اينما وجدت ولايثبت بدونها ـ ابداً ـ

وقدتكون علة (١) لتشريع عبادة وتأسيس اساس . وذالك لايستلزم تلازم العلةمع جميع افرادتلك العبادة والاساس . ومن هذا القبيل تعليل غسل يوم الجمعة برفع ارياح الاباط. وتسنين العدة لاجل عدم اختلاط المياه .

«تتمة»

لمعرفة العلة: طرق مقررة مضبوطة فى مظانها وحاصل الكلام :

ان العلة اما ان تستفاد من الشارع من اجماع ـ بسيط او مركب ـ او كتاب اوسنة ،

اومن غيره .

---

(١) وهى المسماة بالحكمة .

اماالاول فالمستفاد من الاجماع كثير مثل التعدى من قوله (ع) «اغسل ثوبك من ابوال مالا يؤكل لحمه» . الى وجوب غسل البدن والازالة عن المسجد والمأكول والمشروب لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هى النجاسة ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه فى كل مايشترط فيه الطهارة .

واما الكتاب والسنة فامايستفاد العلة منهما بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع اوبسب التنبيه والايماء .

اما الاول فكقوله : لعلة كذا اولاجل كذا اولانه كذا اوكى يكون كذا ونحو ذالك .ودونها فى الظهور اللام والباء .

واما الثانى - دلالة التنبيه والايماء - فقدمر الاشارة اليه فى المفاهيم .

قيل: وهذا القسم قد يصير قطعياً فانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف فحذف وعلل بالباقى سمى بتنقيح المناط القطعى وهذا هو مراد المحقق (ره) فى المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعى كمااذا قيل له :«صليت مع النجاسة»، فيقول :«اعد صلوتك»، فانه يعلم منه: ان علة الاعادة هى نجاسة البدن اوالثوب و لامدخلية لخصوص المصلى اوالصلوة ،

لكن التحقيق: ان دلالة التنبيه مبتنية على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام وليس من جهة تنقيح المناط اعنى القاء الفارق واثبات الجامع

ومن امثلة التنبيه انه (ع) سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر . فقال (ع) «اينقص الرطب اذا جف» .فقالوا : «نعم» .فقال : «فلااذن» . فاقتران الحكم - اعنى قوله : «فلا ..» بالنقصان ينبه على ان علة منع البيع هو النقصان .

ومن امثلته: ان يفرق بين حكمين بوصفين مثل : «للراجل سهم وللفارس سهمان» وكذا: ذكر الوصف المناسب وهو فى الاصطلاح: وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه مايصلح ان يكون مقصوداً للعقلاء مثل: «لايقضى القاضى و هو غضبان» ومثل : اكرم العلماء . واهن الجهال .

واما مثال النظير فهو: مارواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فانها قالت له (ص) ان ابی ادرکته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك » فقال النبی (ص) : «ارأيت لو كان علی ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك» فقالت : «نعم» قال (ص) . «فدين الله احق ان يقضى » . فانها سالته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبه علی التعليل ـ ای كونه علة للنفع ـ والالزم العبث .

واما الثانی ـ مايستفاد من غير الشرع ـ

فمنها : الدور اذ وهو: الاستلزام فی الوجود والعدم. وسمی الاول بالطرد والثانی بالعكس واختلفوا فيه .

والاكثر علی المنع لان بعض الدورانات لايفيد العلية كدوران الحد والمحدود والعلة والمعلول المتساوی والمعلولين المتساويين لعلة واحدة والحركة والزمان ـ و نحو ذالك ـ .

ومنها: السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعی الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد منها الا المدعی. وهو قد يفيد الظن بالعلية فی الشرعيات ولكن لاحجة فی العمل بهذا الظن بل قام الدليل والضرورة علی بطلانه .

ومنها: تخريج المناط وحاصله تعيين العلة فی الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص اوغيره .

المسألة الثانية: القياس بطريق الاولی ماكان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوی واوكد منه فی الاصل .

ويظهر من بعضهم: انه هو القياس الجلی. والظاهر انه اعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الاكثر للقياس الجلی بأنه : ماكان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعاً بنفيه لان هذا التعريف يشمل مالو كان العلة فی الفرع اضعف اومساويا(١) .

---

(١) مادة الاجتماع صورة القطع بعدم تأثير الفارق مع اولوية العلة فی الفرع ومادة *

وانت تعلم انه انما يجوز العمل به اذا كان فى النص تنبيه على العلة وانتقال من الاصل الى الفرع مثل قوله ـ تعالى ـ: « ولاتقل لهما اف» والافهو مشكل لظهور كونه قياساً واندراجه تحت مادل على حرمته من الاخبار سيما مع ورود الاخبار فى خصوص ما كان الفرع اقوى مثل ما رواه الصدوق ـ فى باب الديات ـ عن ابان قال قلت لابى عبدالله (ع) : « ماتقول فى رجل قطع اصبعا من اصابع المرئة كم فيها » قال : «عشرة من الابل» قلت : «قطع اثنين» . قال : « عشرون » قلت : « قطع ثلاثاً » قال: « ثلاثون » قلت : «قطع اربعاً » قال :«عشرون» قلت :سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع اربعاً فيكون عليه عشرون . ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنتبرء ممن قال ونقول : ان الذى قاله شيطان » فقال (ع) : « مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ـ«ان المرئة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرئة الى النصف يا ابان انك اخذتنى بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين» .

فظهر: ان القياس بطريق الاولى الذى يقول به الشيعة لابد ان يكون قياسا نص على علته اونبه عليها ودفع احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة فى الفرع اقوى . فكل من ينكر العمل بالمنصوص العلة مثل السيد تمسكاً باحتمال مدخلية الخصوصية لابد ان يخصص كلامه بمالو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال مندفع فيه حينئذ .

* افتراق القياس الجلى الصورة مع اضعفية العلة فى الفرع ومادة افتراق القياس بطريق الاولى صورة عدم القطع بعدم تأثير الفارق

(المبحث السابع فى)
« الاستحسان والمصالح المرسلة »

مما يستدل به العامة: الاستحسان والمصالح المرسلة .

اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة واختلفوا فى تعريفه الاظهر انه دليل ينقدح فى نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه . او انه العدول من حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس . والمناسب لطريقهم ان يوجه بأنه ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او نحو ذلك من دون امارة شرعية .

وهو باطل لعدم الدليل عليه ولاجماع الامامية واخبارهم .

واما المصالح المرسلة فالمراد من المصلحة دفع ضرر او جلب منفعة للدين او الدنيا، ومن المرسلة (ما) لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت راجحة وخالية عن المفسدة وهذا هو الذى نفاها (نفاه ـ ظ) اصحابنا واكثر العامة لعدم الدليل على حجيته .

ومن امثلتها : ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال .

ومنها : ان اهل الحرب اذا تترسوا باسارى المسلمين يجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظفروا على الاسلام .

وانما افتى بجوازه اصحابنا لدليل خارجى، ولذا لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة .

« المقصد الخامس »

« فی النسخ »

النسخ ـ لغة ـ: الازالة واصطلاحاً :

رفع الحكم الشرعی بدلیل شرعی متأخر علی وجه لولاه لكان ثابتاً .

فحقیقته : التخصیص فی ازمان الحكم.

والحق جوازه ووقوعه فی الشرع والمخالف فی الثانی ابو مسلم بن بحر الاصفهانی

لنا علی الجواز: عدم الدلیل علی استحالته .

وعلی وقوعه آیة العدة وآیة القبلة وآیة الصدقة قبل النجوی مع الرسول صلی الله علیه وآله .

ولعل ابامسلم یقول فیما ثبت بالبدیهة نسخه كاكثر ماورد فی الشرائع السابقة: انها كانت محدودة فلاینافی انكاره اسلامه .

لاریب فی جواز النسخ بعد حضور وقت العمل.

واختلفوا فی جوازه قبل حضور وقت العمل ،فاكثر اصحابنا علی العدم والمنقول عن المفید الجواز .

والاول اقوی. لقبح الامر بالقبیح والنهی عن الحسن فان مقتضی النهی عن شیء قبحه فاذا جاء الامر الناسخ فیعطی حسنه اذ المفروض اتحاد متعلقهما ـ وكذا النهی عن الحسن ـ فیلزم اجتماع الحسن والقبح فی شیء واحد من جهة واحدة وهو محال .

وما یقال : ان الامر الاول تعلق باعتقاد وجوب الفعل والناسخ بنفسه ـ وكذا النهی والناسخ له ـ خروج عن المتنازع اذ بعد تسلیم جواز ارادة الاعتقاد والتوطین

لانفس المأموربه والمنهىعنه به لم يتوارد الناسخ والمنسوخ علىشىء واحدولم ننكرذلك فان اريد من جوازالنسخ قبلحضوروقت العمل مثلذلكفنحن نجوزه، وان اريد ارادة نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه فنستحيله نظير ما حققنافى مبحث الامرمع العلم بأنتفاء الشرط .

احتج المجوزبوجوه ضعيفة اقويها ثلاثة :

الاول : قوله ـ تعالى ـ «يمحوالله ما يشاء ويثبت»

وفيه:انه ان اريد به مايعم محو الامر الابتلائى فقد عرفت الكلام فيه وان اريد محض الايجاد والاعدام ـ مثل احياء زيد واماتة عمرو-فهوايضا خارج عن مانحن فيه .

وان اريد محوالامربالمأمور به المطلوب بذاته فى نفس الامر فهو مستلزم للبداء الحقيقى المحال علىالله ـتعالى-الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح الحسن فلابدمن تخصيص الاية بغيره لقيام البرهان علىاستحالته ،او حملها علىالبداء الاصطلاحىالذى هومن خواص مذهب الشيعة .

الثانى : انه ـ تعالى ـ امرابراهيم بذبح ولده اسماعيل ثم نسخ ذالك قبل وقت الذبح . وفيه ان هذا الامرابتلائى-كمامر.

وقد يجاب بما روى انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم . و عليه فلم يبق مورد للنسخ .

الثالث:ما روى انالنبى (ص) امرليلة المعراج بخمسين ثم راجع الى ان عادت الىخمس .

ويمكن ان يقال : ان ذالك كان اخباراً عن الايجاب فيما بعد معلقاً فى

علمه - تعالى -بعدم شفاعة النبى- صلى الله عليه وآله وسلم - فيندرج تحت البداء المصطلح .

يعرف الناسخ بتنصيص الشارع كان يقول هذا ناسخ لذلك او بما يؤدى ذلك كمافى قوله (ص) كنت قد نهيتكم عن زيارة المقابر الافزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى الافادخروها . او بالاجماع عليه . واما بالعلم بالمتأخر لضبط التاريخ .

واذا حصل التضاد ولم يعلم الناسخ بأحد الوجوه المذكورة يجب التوقف

الباب السابع في:

الاجتهاد والتقليد

وفيه: مباحث

« المبحث الاول في »

«جواز الاجتهاد والتقليد»

الاجتهاد ـ لغة ـ تحمل المشقة و ـ اصطلاحاً ـ «استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي» ممن عرف الادلة واحوالها وكان له قوة قدسية يتمكن بها عن رد الفرع الى الاصل .

وما يحصل منه قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد له .

اما الاول فظاهر .

واما الثاني فلانسداد باب العلم غالبا مع بقاء التكليف وعدم دليل على وجوب الاحتياط فلامناص من العمل به

لكن الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والتقليد ظناً منهم ان باب العلم غير مسند بدعوى ان اخبارنا قطعية فيجب على كل احد متابعة كلام المعصومين (ع)

وهذا كلام لايفهمه غيرهم فان دعوى قطعية اخبارنا ـ مع ان البديهة تفادى بفسادها ـ لاتفيد طائلا مع ظنية دلالتها واختلالاتها واختلافاتها وتعارضها .

ويدل على جواز التقليد ـ مضافا الى البراهين العقلية ـ : الايات والاخبار مثل آية النفر وقوله ـ تعالى ـ : «فاسألوا اهل الذكر..» وقول الصادق (ع) لابان بن تغلب : « افت ..» اوعليكم بفلان وفلان و«خذوا معالم دينكم عن فلان » .

والطريقة المستمرة فى الاعصار السابقة الى زمان الائمة (ع) من رجوع النسوان والعوام الى قول العلماء من دون ان ينقلوا لهم متن الحديث

« المبحث الثانى فى »
« التجزى »

اختلفوا فى جواز التجزى فى الاجتهاد .

وتحقيق الحق فيه: ان العالم باحكامهم لاريب ولاشك فى جواز الاخذ منه اذا كان عالماً بكل الاحكام اوظانا لها - وهو المسمى بالمجتهد المطلق

وكذا اذا كان عالماً بالبعض على سبيل القطع فى خصوص ما علمه .

واما جوازه عن الظان بها من الطرق الصحيحة على الوجه الذى ظنه المجتهد المطلق - وهو المسمى بالمتجزى - و عن الظان ببعضها او كلها من غير جهة الطرق الصحيحة كعالم غير بالغ رتبة الاجتهاد ففيهما خلاف واشكال فهنا مقامان .

الاول -: هل يجوز الاخذ عن غير المجتهد ام لا .

الثانى -: هل يصح الرجوع الى المتجزى ام لا . وهل يجوز للمتجزى العمل بظنه ام لا .

مجمل التحقيق :

ان من اوجب الرجوع الى المجتهد ان اراد مطلقاً حتى الغافل والجاهل رأساً فهو خروج عن مذهب الامامية وذهاب الى القول بجواز تكليف مالايطاق

ومن جوز الرجوع الى غيره ان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال وجوب الاخذ عن المجتهد فهو خروج عن مقتضى الدليل وتقصير فى التكليف اذ لابد ان يتفحص ويتأمل فى ان ما يعلم ثبوته اجمالا بضرورة الدين ويجب عليه اتيانه وامتثاله من الذى يجب ان يرجع اليه فى تفاصيلها .

فالغافل عن لزوم التأمل فى المرجع كمن يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه او امه ولايختلج بباله احتمال سواه كالاطفال سيما اطفال العوام بل ونسوانهم

واکثر رجالهم فهم مندرجون فی عنوان الغافل وتکلیف الغافل قبیح والعبادات الصادرة منهم ان وافق(وافقت-ظ) الواقع فلاقضاء علیهم لان الامر یقتضی الاجزاء، وتکلیفهم فی هذا الحین لیس الا ذلك بل ولو علم عدم مطابقته(مطابقتها-ظ) للواقع-ایضاً- لما ذکر.

واما من تفطن وقصر فهو معاقب وان طابق عباداته للواقع. واما القضاء ففیما لم یطابق الواقع ومالم یعلم فیه المطابقة الظاهر وجوبه انما الاشکال فی صورة المطابقة ولا یبعد القول بوجوب القضاء - ایضا - لعدم صحة قصد التقرب فی هذه العبادة فیکون باطلا.

واما تفصیل الکلام فی المقام الاول:

فالمشهور بین فقهائنا: ان الناس فی غیر زمان حضور الامام - علیه السلام - صنفان مجتهد ومقلد له. و من لم یکن من احد الصنفین فعبادته باطلة وان وافق الواقع.

وذهب جماعة من المتأخرین - منهم المحقق الاردبیلی ره - الی ثبوت الواسطة ومعذوریة الجاهل وصحة عباداته اذا وافقت الواقع

حجة المشهور: ان التکالیف باقیة بالضرورة وسبیل العلم بها مسدود ولا دلیل علی العمل بالظن الا ظن المجتهد للاجماع والضرورة والمقلد له للزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد علی الجمیع.

وفیه: ان وجوب الرجوع الی المجتهد ان ارید بالنسبة الی من تفطن ولم یقصر فطنته علی الاکتفاء علی من هو دون المجتهد فمسلم، وان اریدمطلقا فممنوع لان الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة کیف یکلف بالرجوع الی المجتهد ومعرفة المجتهد وهل هذا الا التکلیف بما لایطاق.

و احتجوا - ایضاً - بالاخبار الدالة علی الرجوع الی العلماء مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغیرها ویمثل قوله - تعالی - «فاسألوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون»

و بمثل الاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة - (ع) - اذا كانوا يسألونهم عمن نأخذ معالم ديننا كانوا يقولون عن زرارة اويونس بن عبد الرحمن ـ مثلا - ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلا عن غير العالم .

و فيه: ان نحو هذه خطابات متعلقة بمن يفهم ذالك و يتفطن له . و كون الغافلين والجاهلين الغير المتفطنين لازيد مما يفعله الناس مخاطبين بهذه الخطابات اول الكلام .

احتج الاخرون بالاصل وصعوبة حصول العلم بالمجتهد و شرائطه وعدالته للاطفال فی اول البلوغ والنسوان بل ولكثير من العوام .

وفيه: انهم ان ارادوا بذالك الغافل بالمرة او العاجز عن ادراك ماذكر ، فهو كما ذكروه لكن يرد: عليهم ان تخصيص ذالك بما كان موافقاً لنفس الامر لادليل عليه. اذ هؤلاء ليس تكليفهم الاما فهموه ، و لذا لايشترط فی صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر. ويظهر عدم الفوق عن بعض كلمات بعض هؤلاء ـ ايضاً ـ وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلی اعتبار الموافقة لنفس الامر .

و احتجوا ـ ايضاً ـ بأن المأمور به هو نفس العبادة و كونها مأخوذة من الامام (ع) او من المجتهد غير داخل فی حقيقتها فمتی وجدت فی الخارج يحصل الامتثال .

اقول: لامناص فی صحة العبادة من قصد الامتثال وهو المراد من قصد التقرب و لايصح قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذالك الفعل هو ما امر به الامر فاذا لم يعرف ذالك فكيف يقصد بـه التقرب

فان اعتبر هؤلاء مجرد الموافقة - وان كان المصلی عالماً بوجوب التحصيل ومقصراً فی ذالك ـ فهو باطل لعدم تحقق قصد الامتثال للزوم الجزم بالاطاعة .

وان اعتبروه - بشرط ان لايتفطن المكلف لوجوب التحصيل ـ ففيه ان اعتبار الموافقة هنا لادليل عليه مع انه لا يظهر ان المراد منه حكم الله الواقعی او ما وافق

رأى المجتهد الذى فى ذالك البلد او احد المجتهدين وما الدليل على ذلك و حكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة و عدم الموافقة اى فائدة فيه لما فعله قبل ذالك اللهم الا ان يقال : المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع رأى المجتهد فيحكم بأنه فات منه الصلوة اولم يفت . وانت خبير بأن الحكم بالفوات و عدم الفوات تابع لكون المكلف مكلفاً بشيء ثم فات منه وهو اول الكلام ولزوم القضاء على النائم والناسى للنص.

وبا لجملة: الفرق بين الموافق للواقع و غيره حينئذ فى الثواب والعقاب و غيرهما خلاف طريقة اهل العدل كما اشار اليه بعض المحققين . قال : ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلى فى الوقت والاخر فى غير الوقت فلا يخلو

اما ان يستحقا العقاب

اولم يستحقا اصلا

اويستحق احدهما دون الاخر.

وعلى الاول يثبت المطلوب

وعلى الثانى يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً

وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما فى الحركات الاختيارية وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور فى استحقاق المدح او الذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية فى كل زمان ،

اقول: ولا بد من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة - بشرائطها واركانها - مع التقصير فيه .

واما الغافل فلابد ان يختار فيه الشق الثانى .

احتجوا - ايضاً - بالاخبار الدالة على رفع الكلفة و العقاب عما لانعلم مثل قولهم (ع) « ماحجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم » - ونحو ذالك -

وفيه:ان مدلول هذه الاخبار فيما جهلوه اجمالا و تفصيلا مسلم لاغبار عليه و امافيما علم اجمالا وجوب المعرفة فيه فلا لحصول العلم فى الجملة

ويدل على ذالك ـ ايضاً ـ روايات كثيرة مثل مارواه الشيخ فى الصحيح عن ابى عبيدة الحذاء عن ابى عبد الله عليه السلام فى امرئة تزوجت رجلا و لها زوج وماعن يزيد الكناسى عن امرئة تزوجت فى عدتها الى غير ذالك فانها تدل على ان العلم الاجمالى كاف فى التكليف هذا فى الثواب والعقاب .

واما الكلام فى الاعادة والقضاء فهو مسألة فقهية تابعة لمسألة اصولية ويظهر لك حقيقة الحال فيه بما بيناه فى مسألة ان الامر يقتضى الاجزاء ومسألة ان القضاء ليس بتابع للاداء فكلما لم يثبت فيه دليل على الوجوب فالاصل عدمه .

والذى يمكن ان يصير قاعدة فى المقام ـ مع قطع النظر عن الادلة الخاصة هو مثل ماورد فى صحيحة زرارة عن الباقر (ع) «ومتى ذكرت صلوة فاتتك صليتها» . ولكن الاشكال فى معنى الفوت .

واما الصحة والفساد المترتبان على المعاملات والاسباب الشرعية ـ كالعقود والجنايات ـ ونحو ذالك ـ فنقول بترتب الاثارعلى الاسباب وان لم يكن المكلف عالماً بترتبها ونحو ذالك.

و اما تفصيل الكلام فى المقام الثانى فهو:ان المشهور جواز التجزى فى الاجتهاد وهو الاقوى .

احتجوا بانه اذااطلع على دليل مسالة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق فى تلك المسألة و عدم علمه بادلة غيرها لامدخل له فيها ، فكما جاز لذالك الاجتهاد فيها فكذا هذا .

و اعترض بـأن ذالك قياس غيرجائز لعدم النص بـالعلية ولا القطع لاحتمال كونها القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد من الخطاء .

وفيه : ان ذالك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بـالاحكام

الشرعية لامناص عن العمل بالظن ، فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك ، فكذا هذا فمآل الاستدلال: ان الدليل العقلى القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه.

و القول بأن فهم المجتهد فى الكل ابعد من الخطاء عن فهم المتجزى .

ان اريد منه بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذالك ولا كلام لنا فيه .

و ان اريد بالنسبة الى مافرض كون المتجزى مستقلا فيه محيطاً بمداركه فكلا ،

وان اريد ان كثرة الاعتماد على قوة المطلق - من جهة الغلبة - يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزى فهو كلام آخر - لانمنعه بين المطلقين المتفاوتين فى العلم فكيف بالمتجزى و المطلق ولا دخل له بما نحن فيه .

مع انانقول : كما ان العمل بالظن حرام ، التقليد - ايضاً - حرام فاذا نفيتم جواز عمل المتجزى بظنه فكيف جوزتم له التقليد فان قلتم : الاجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزى بظنه . قلنا : الاجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزى اول الكلام ، كيف و المشهور جواز التجزى فغاية الامر تساوى الاحتمالين والتخيير وهو - ايضاً - يقتضى جواز التجزى . واحتمال الاحتياط ضعيف لادليل عليه .

واذا ثبت الجواز ثبت التعيين بعدم القول بالفصل وانه ترك للتقليد واخذ من المدارك - نفسها - وموافقة لعمومات وجوب العمل بالايات والاخبار .

ويدل على جواز التجزى - ايضاً - مشهورة ابى خديجة عن الصادق عليه السلام حيث قال : « انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضياً فانى قد جعلته عليكم قاضياً فتحا كموا اليه» . واعترض بان العلم بشىء من القضايا ان اريد به ما يشمل الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزى يدعى انه لايحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم بشىء من القضايا لاينفك عن المجتهد المطلق

وان اريد به العلم الحقيقى فموضع النزاع انما هوظن المتجزى ـ لا علمه ـ وفيه انه يمكن حمل العلم فى الروايةعلىما يشمل الظن . والقول بعدمحصولهللمتجزى خلافالمفروض .

« المبحث الثالث فى »

«التقليد»

التقليد ـ لغة:تعليق القلادة . واصطلاحاً هو« الاخذ بقول الغير »

والمشهوربين علمائنا ـ المدعىعليه الاجماع ـ:انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الاجتهادالتقليدـبمعنىانهلايجب على كل مكلف الاجتهاد عيناً ـ وهوالحق .

للاجماع المعلوم والمدعى فى كلماتهم من الخاصة والعامة وعمومقوله ـ تعالى ـ : « فاسئلوا اهل الذكران كنتملاتعلمون» وكل ما دل من الاخبارعلىجواز الاخذ من العلماء وهو كثيرولزوم العسروالحرج الشديد بل اختلال نظامالعالم

واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعاً اذا اجتهد فىالمسألة .

واما قبل الاجتهاد فىالمسألة ففيها اقوال :

(ثالثها) ـ:التفصيل بتضييق الوقت وعدمه .

دليل المجوز:عموم قوله ـ تعالى ـ : « فاسألوا اهل الذكر . . . » وفيه ان المجتهد فى غير حال الضيق ليس ممن لايعلم بل الظاهرانه من اهل الذكروالعلم .

دليل المانع:وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه اجماعاً خرج العامى بالدليل وبقىالباقى . وفيه منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت .

فظهر:ان الاقوى الجواز مع التضيق وعدم الجواز فى غيره

« المبحث الرابع فى »

«عدم جواز التقليد فى اصول الدين»

المشهور عدم جواز التقليد فى اصول الدين وقيل بجوازه

وهذه المسألة من المشكلات فلنقدم مايظهر به محل النزاع فنقول :

قولنا : يجوز التقليد فى الاصول .

ان كان معناه يجوز الاخذ بقول الغير فى الاصول ـ كما هو كذالك فى الفروع ـ فيشكل بان المعيار فى الاصول الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير مما لامحصل له اذليس من الامور الاختيارية حتى يصير مورداً للتكليف فلابد ان يتكلف ويراد بالاخذ بقول الغير: العمل على مقتضاه ، فمن يقلد المجتهد الذى يقول بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله معنى تقليده ان يعمل على شريعته ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان بحقيقته بالخصوص وان كان قد يحصل له الظن الاجمالى الذى بسببه يعتمد على هذا المجتهد .

وان كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فيؤل النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه ام لا .

واذ عرفت ان العلم ليس من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل القطع فى الاصول لابد ان يريد من ذلك وجوب النظر فيرجع القول بوجوب تحصيل العلم ووجوب النظر حتى يحصل العلم باطلاقه الى دعوى ان مسائل الاصول ـ كلها ـ مماينتهى النظر فى ادلتها الى العلم فمن لم يحصل له لم يؤد النظر حقه ولم يخل نفسه عن الشوائب وهو فى المسائل الخلافية فى غاية الصعوبة.

ودعوى كون كل محق فى نفس الامر مؤدياً نظره حق النظر وكل مبطل مقصراً فى غاية الاشكال ومجرد الموافقة لنفس الامر والمخالفة بمحض الاتفاق لايوجب الفرق كما لايخفى .

والقول بان المطلوب اذا كان واحداً فى الاصول يجب على الله تعالى ـ نصب الدليل عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث فمن لم يصبه فقد قصر انما يتم اذا ثبت وجوب اصابة الحق والواقع فى نفس الامر والمسلم انما هو اصابة الحق فى نظره مع عدم التقصير والتفريط .

وما ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب فى العقليات واحد وغيره مخطىء آثم ـ لو سلمناه ـ فانما نسلمه فى المجتهدين الكاملين المتنبهين للادلة لا مطلق المكلفين .

نعم لو فصل احد وقال بذلك فى وجود الصانع فى الجملة او ذلك مع وحدانيته او ذلك مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيداً

اما مثل عينية الصفات وحدوث العالم وكيفيات المعاد وغير ذالك فلا اللهم الا ما ثبت بالنص الضرورى .

ولا يذهب عليك ان ما ذكرته لا ينافى افادة ادلة نبوة نبينا ـ صلى الله عليه وآله ـ اليقين لنا وكذا امامة الائمة (ع) لانى اقول لا يجب افادة اليقين لكل احد وكل زمان لانها لا تفيد اليقين .

ان قلت: ما ذكرته من التفصيل خرق للاجماع .

قلت: لا معنى لدعوى الاجماع فى المقام اذ نحن ـ مع قطع النظر عن الشرع ـ فى صدد بيان اثبات الشرع .

ثم ان تحصيل العقائد الاصولية يتصور على صور ثلاث .

الاولى : ما يحصل بالنظر فى الدليل .

الثانية : ما يحصل بالتقليد ـ نظير ما يحصل فى الفروع ـ

الثالثة : ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم بها.

والظاهر: ان كلمات الاصوليين فى الاوليين وان مرادهم بالتقليد تقليد المجتهد الكامل ـ نظير التقليد فى الفروع ـ لا مجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهداً

و هذا مختص بالذی حصل له العلم بان اللازم علی المکلف اما الاجتهاد اوالتقلید .

واما الثالثة فان امکن حصول الجزم من تقلید المجتهد لهؤلاء المتفطنین لان تکلیفهم احد الامرین فهو نظرواجتهاد یرجع الی القسم الاول ولکن حصول الجزم نادر .

واما الجزم الحاصل لغیر هؤلاء من تقلید غیرالمجتهدین مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الناشیء عن قول آبائهم و امهاتهم و اساتیدهم فخارج عن مطرح انظارهم فی هذاالمقام لانهم یقولون بجواز التقلید فی الفروع ولایجوز فی الاصول وموضوع المسئلة واحد .

فظهر: ان محل النزاع ما اذا حصل الخوف من جهة تفطنه لوجوب شکر المنعم

والحق: مع جمهور علمائنا من وجوب النظر حتی یحصل القطع لعدم زوال الخوف للنفس من المضرة الابذلك ومالایتم الواجب الابه واجب واذا لم یقدر علی تحصیل القطع یکتفی بالظن للزوم التکلیف بالمحال لولاه .

واما لزوم تحصیل الیقین ـ بمعنی الجزم الثابت المطابق للواقع ـ مطلقا ففی غایة العبد .

اذا تمهد هذا فنقول :

هنا مقامات :

الاول : هل یجب معرفة الله ـ تعالی ـ .

الثانی : ان الوجوب علی فرض ثبوته عقلی اوشرعی.

الثالث : هل یکفی فی المعرفة التقلید اویجب الاجتهاد .

المقام الاول یستغنی عنها بالبحث فی المقام الثانی.

اما المقام الثانی فهوان الامامیة و المعتزلة والحکماء یقولون بوجوبه عقلا و

طريق اثباته :

ان كل عاقل يراجع نفسه يرى ان عليه نعماء ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية مما لايحصى ولاشك انها من غيره فهذا العاقل ان لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له باحسان ولم يذعن بكونه منعماً ولم يتقرب الى مرضاته يذمه العقلاء و يستحسنون سلب تلك النعم عنه . وهذا معنى الوجوب العقلى.

وايضاً اذا رأى نفسه مستغرقة بالنعم العظام يجوز ان المنعم بها قد اراد منه الشكر عليها وان لم يشكر يسلبها عنه ، فيحصل له خوف العقوبة ـ ولا اقل من سلب تلك النعم ـ ودفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة وهو قادر فلو تركه كان مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب ازاله الخوف عن النفس وهو لايتم الا بمعرفة المنعم وجب معرفة الله تعالى عقلا.

والدليل الى هنا يثبت وجوب معرفة المنعم .

اما كيفية تحصيل تلك المعرفة وهو الكلام فى المقام الثالث فتقرير الدليل :

ان المعرفة انما تتم بالنظر لان التقليد لايفيد الا الظن وهو لايزيل الخوف وما لايتم الواجب الا به واجب فالنظر واجب.

واحتج الموجبون للنظر ـ ايضاً ـ بالادلة الشرعية وهو من وجوه: الاول الايات الواردة فى المنع عن التقليد عموماً مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول من غير علم مثل قوله ـ تعالى ـ « ولاتقف ما ليس لك به علم » و« انما يأمركم بالسوء و الفحشاء وان تقولوا على الله مالا تعلمون» وقوله ـ تعالى ـ « ومالهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لايغنى من الحق شيئاً » ونحو ذلك وخصوصاً مثل قوله ـ تعالى ـ «وقالوا لوشاء الرحمن ماعبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الايخرصون»

اقول: اكثر هذه الايات واردة فى المتعنت المعاند الذى ظهر عليه الحق و تركه تعنتا اواقيم عليه الحجة وكان يقصر فى النظر ولاتدل على ان الذى حصل له الاطمينان والذى حصل له الظن ولايمكنه تحصيل ازيد منه معاقب على ذلك .

ثم انها لاتدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح .

ودعوى انه حقيقة فيه عرفا ولغة ممنوعة بل القدر المسلم من العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل .

الثاني قوله ـ تعالى ـ : « فاعلم انه لااله الاهو» . والجواب ان ظاهر الاية و ملاحظة شأنه ـ صلى الله عليه وآلـه وسلم ـ و وقت نزول الاية ـ كلها ـ شاهد على ان المراد اذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد

ثم ان الامر بالعلم ليس معناه حصل العلم حتى يقال انه امر بشيء لايتم الا بالنظر فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات العلم وايجاد له بهذا القول فكما ان معلم الكتاب يقول للاطفال : اعلم ان الالف كذا والباء كذا فكذلك قوله ـ تعالى ـ لنبيه (ص) اعلم يفيد العلم بالتوحيد له .

الثالث ـ : انعقاد الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين وممن صرح به العضدى والعلامة وغيرهما .

ويرد عليه : ان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف ولقاطبة المكلفين ممنوعة . اولا ـ لانه لايمكن تحصيل العلم فى كثير منها ويستلزم العسر والحرج المنفيين

و ثانياً ـ ان الظاهر من كلام جماعة كفاية الظن وهو المستفاد من كلام المحقق الطوسى والمولى المقدس الاردبيلى وهو الظاهر من شيخنا البهائى

وممن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسى وغيره مع ان العلامة قال فى يه ان الاخباريين من الامامية كان عملهم فى اصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد ولاريب ان اخبار الاحاد لاتفيد الا الظن فكيف يدعى اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم .

الرابع : الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر فى القلب وفيه انه يكفى فى صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان :

« تتمیم »

المراد باصول الدین: اجزاء الایمان وهو عندنا خمسة .

الاول: المعرفة بوجود الباری الواجب بالذات المستجمع لجمیع الکمالات المنزه عن النقائص ویندرج فی ذلك العدل فلاحاجة الی افراده .

الثانی: التصدیق بنبوة نبینا ـ صلی الله علیه وآله ـ وماجآء به تفصیلا فیما علم به بالتفصیل و اجمالا فیما علم به اجمالا.

الثالث: المعاد . ویمکن ادراجه فیما جآء به النبی ـ صلی الله علیه وآله ـ خصوصاً الجسمانی وان قلنا بحکم العقل بثبوته فی الجملة کما هو الظاهر الواضح لکن الشارع صادع لجسمانیته بالبدیهة.

الرابع: الاذعان بأمامة الائمة الاثنی عشر ـ علیهم السلام ـ

ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروریات الدین من اجزاء الایمان و انکاره کفراً . ولاحاجة الی ذالك بعد جعل الاذعان بما جاء به النبی ـ صلی الله علیه وآله ـ واجباً اذ الدلیل علی حقیة النبی ـ صلی الله علیه وآله ـ وصدقه هو الدلیل علی حقیة ماعلم انه مما جاء به .

نعم هنا دقیقة لابد ان ینبه علیها وهو :

ان ضروری الدین قدیختلف باعتبار المذهب فیشتبه ضروری الدین بضروری المذهب کما لو صار عند الشیعة وجوب المسح ضروریاً عن النبی ـ صلی الله علیه وآله ـ فانکاره من الشیعة انکار لضروری الدین بخلاف مخالفیهم .

« المبحث الخامس فی »
«التخطئة والتصویب»

اختلف العلماء فی ان کل مجتهد مصیب ام لا فی العقلیات

الجمهور على ـ: ان المصيب فيها واحد وان النافى للاسلام مخطىء آثم كافر اجتهد ام لم يجتهد

و خالف فى ذالك الجاحظ حيث قال : انه لااثم على المجتهد وان اخطأ لانه لم يقصر بالفرض .

احتج الجمهور بان الله ـ تعالى ـ كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطىء له آثم مقصر فيبقى فى العهدة .

وقد يستدل بقوله ـ تعالى ـ « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا» . فاليهودى اذا جاهد فى الله يهتدى الى الاسلام فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر .

واحتجوا ـ ايضاً ـ بأجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا يدعونهم بذلك الى النجاة ولايفرقون بين معاند ومجتهد وخال عنهما .

واما حجة الجاحظ فمامر من انه غير مقصر .

وقد يستدل ـ ايضاً ـ بأن تكليفهم بنقيض اجتهاد هم تكليف ما لايطاق فان المقدور انما هو النظر وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد بالنتيجة فهو اضطرارى لايمكن التكليف بخلاقه .

وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لايطاق اذا نشأ من سوء الاختيار الحاصل هنا بالتقصير ـ على فرض التقصير ـ لم يثبت استحالته .

هذا حال العقائد التكليفية العقلية ، الاصلية والفرعية كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة واداء الدين و استحباب التفضل والاحسان التى يستقل بها العقل .

و اما الفرعية الشرعية كالعبادات و المعاملات فقالوا : ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ـ ايضاً ـ واحد والمخطىء غير معذور.

و الظاهر: ان مرادهم ان يكون على المسألة دليل قطعى بحيث لو تفحصه

المجتهد لوجده جزماً فعدم الوصول اليه كاشف من تقصيره . وهو كذلك لو كان كذالك .

واما فيما لم يكن عليه دليل قطعی فبعد استفراغ الفقيه وسعه لااثم عليه ـ و ان اخطأ ـ بلاخلاف الامن بعض العامة .

لكنهم اختلفوا فی التخطئة والتصويب فقيل :

ان لله ـ تعالى ـ فی كل مسألة حكماً واحداً معيناً والمصيب واحد .

وهذا هو مختار اصحابنا ـ على مانسب اليهم العلامة فی يه و الشهيد الثانی فی التمهيد وغيرهما . وهو الحق .

لاصالة عدم التعدد و الاجماع المنقول المستفيض و شيوع تخطئة السلف بعضهم بعضاً من غير نكير ، والايات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شیء فی نفس الامر مثل قوله تعالى... «ومن لم يحكم بماانزل الله فاولئك» الايات الثلاث و... «ومافرطنا فی الكتاب من شیء» و « ولارطب ولايابس الافی كتاب مبين » فان حكم الشیء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلابد من بيانه فی الكتاب والسنة ، وما ورد عن النبی ـ صلى الله عليه وآله انه« قال اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله اجران و ان اخطأ فله اجر واحد». قال بعض الاصحاب : وهذا وان كان خبراً واحداً الا ان الامة تلقته بالقبول ولم نجد له راداً ، والاخبار الدالة على ان لله ـ تعالى ـ فی كل واقعة حكماً حتی ارش الخدش ولايبعد تواترها وخصوص قول امير المؤمنين ـ عليه السلام ـ فی نهج البلاغة فی ذم اختلاف العلماء فی الفتيا .

وقد يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من صحته .

لان القائلين بالتخطئة يغلطون التصويب وعلى التصويب فهذا الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا .

« المبحث السادس فى »
« ما يتوقف عليه الاجتهاد »

يتوقف تحقق الاجتهاد على امور:

الاول و الثانى والثالث العلم بلغة العرب والنحو والصرف فان الكتاب العزيز و الحديث عربيان ويعرف اصل مفردات الكلام من اللغة وتصاريفها الموجبة لتغيير معانيها من الصرف ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من النحو ،

الرابع -: علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف و هو مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف .

والتحقيق ان المعارف الخمسة واليقين بها لادخل له فى حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده . ويمكن ان يقال : ان معرفة ان الحكيم لايفعل القبيح ولايكلف بمالايطاق يتوقف عليه الفقه وهو مبين فى علم الكلام .

الخامس -: معرفة المنطق لان استنباط المسائل من المأخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لايتم الا بالمنطق .

السادس -: معرفة اصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولابد ان يكون على سبيل الاجتهاد . و وجه توقف الاجتهاد و الفقه عليه لا يخفى على من له ادنى تأمل.

السابع: العلم بتفسير آيات الاحكام ومواقعها، من القرآن او الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن منها حين يريد .

الثامن -: العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام - سواء حفظها ام كان عنده من الاصول المصححة مايرجع اليها عند الاحتياج وعرف مواقع ابوابها ،

التاسع -: العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى كتب الرجال .

العاشر ـ ان يكون عالماً بمواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته وهو مما لايمكن فى امثال زماننا غالباً الا بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية بل متون الفقه ـ ايضاً ـ .

الحاديعشر ـ ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات .

ثم ان تحقق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها ـ كماذكره بعض المحققين ـ يستدعى اموراً :

منها: عدم اعوجاج السليقة .

ومنها ـ ان لايكون جربزياً لايقف ذهنه على شيء ولابليداً لا يتفطن بالدقائق ويميل الى كل ناطق ، وان يكون فطناً حاذقاً .

و منها: ان لايكون جرياً فى الفتوى غاية الجرئة ولا مفرطاً فى الاحتياط فان الاول يهدم المذهب و الدين و الثانى لايهدى الى سواء الطريق ولايقضى حوائج المسلمين .

ومنها: ان لايكثر من التوجيه والتأويل ولايعود نفسه بذالك .

ومنها: ان لايكون بحاثا يحب البحث .

ومنها: ان لايكون مستبداً بالرأى فى حال قصوره بل فى حال كماله ـ ايضاً ـ

(المبحث السابع فى)

«شرائط المفتى»

يشترط فى المفتى الذى يرجع اليه المقلد ـ بعد الاجتهاد ـ ان يكون مؤمناً عدلا اجماعاً .

و يشترط فى صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامع شرائط الافتاء بالمخالطة المطلعة على حاله او بأخبار جماعة تفيد العلم . قيل او بشهادة عادلين . وذهب العلامة ره فى التهذيب الى كفاية الظن . وقال المحقق : لايكفى بل لابد ان

يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة .

والاقوى : كفاية الظن مطلقاً للاصل ولزوم العسر والحرج غالباً .

ثم ان الكلام مع اتحاد المفتى واضح ومع التعدد

فان تساووا فى العلم و الورع ـ اتفقوا فى الفتوى او اختلفوا ـ فهو مخير فى تقليد ايهم شآء لعدم المرجح

وان كان بعضهم اعلم واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا ـ بل ذكر بعضهم انه لا خلاف فيه ـ انه يقدم على غيره لانه اقوى وارجح واتباعه اولى واحق.

اقول ان ثبت الاجماع على مختار الاصحاب فهو والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل .

وان كان احدهما اورع والاخر اعلم فقيل يقدم الاعلم لان الورع المعتبر فى العدالة يكفى فى اجتهاد الاعلم ولايحتاج الى الزيادة التى فى الاورع وقيل يقدم الاورع ويمكن الاستدلال له بان زيادة الورع توجب تحمل المشقة فى استفراغ الوسع ازيد مما هو دون الوسع وذلك قد يوجب ادراك بعض ما لايدركه الاعلم لكون استفراغ وسعه اقل منه .

« المبحث الثامن فى »
«بناء الفتوى على الاجتهاد السابق»

اختلفوا فى جواز بناء المجتهد فى الفتوى على الاجتهاد السابق على اقوال :

ثالثها : العدم الا اذا تذكر دليل المسألة ومأخذها .

للاول ـ : الاستصحاب واصالة عدم الوجوب

وللثانى ـ : احتمال تغير الرأى بالنظر فلايبقى الظن

وللثالث ـ : كون المسألة مربوطة بدليلها.

والحق هو: الاول لماذكر وللزوم العسر والحرج، ومجرد احتمال التغير لايوجب زوال الظن كمالايخفى.

نعم لوعرض له - بسبب السوانح وتغير الاحوال وتفاوت الاوقات وتبدل رأيه فى بعض المسائل الاصولية - شك فى المسألة بحيث زال الظن وتساوى الطرفان يجب عليه تكرار النظر.

« المبحث التاسع فى »

«تجدد الرأى»

من تجدد رأيه - بسبب التكرار - هل يجب ان يعلم مقلده بذالك ليرجع عن قوله الاول

الاظهر: عدم الوجوب و ما يتوهم من ان المستفتى حينئذ يبقى عمله بلادليل ولاموجب فيجب ردعه؛ مدفوع بان ظن بقاء الموجب بالاستصحاب كاف له والاصل عدم الوجوب.

« المبحث العاشر فى »

«نقض الحكم والفتوى»

لايجوز نقض الحكم فى الاجتهاديات من الحاكم ولامن غيره مالم يخالف قاطعاً بخلاف الفتوى.

واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدى الى جواز نقض النقض فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا عليه الاجماع ويدل عليه الاستصحاب ونفى العسر والحرج

اما جواز نقض الفتوى فكلامهم فى ذلك غير محرر.

فان ارادوا: جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المراجعة والمخاصمة فله وجه فى الجملة.

وان ارادوا: جواز نقض الفتوى بالفتوى فيجوز من المستفتى اذالم يعمل بعد بالفتوى

وكذابعد العمل فى واقعة اخرى ومن المفتى .

اما المفتى فظاهر .

اما المستفتى فلان له ان يستفتى آخر .

واما جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها رأسا او تغييرها من الحال ففيه غموض واشكال .

توضيحه: ان الفتوى على اقسام .

منها : ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيل مثل الفتوى فى العقود والايقاعات فان افتى احد بجواز عقد البكر باذنها ثم تغير رأيه قبل تحقق المخاصمة والمرافعة فالعمل على الفتوى واجراء العقد عليها مما يستلزم الدوام فان العقد يقتضى الاستمرار اما دائماً اوالى اجل ـ كالمنقطع ـ وقطع الاستمرار فيه يتوقف على ماوضعه الشارع لذالك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة اوهبتها وحصول الرضاع ولم يثبت فى آية وخبر ان تجدد الرأى من القواطع وكذلك الحكم بجواز نكاح المتراضعين بعشر رضعات عند من لايراه محرماً و غيرهما مما لايحصى فكما ان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته فى الحكم لئلا ينافى الغرض المقصود منه كذالك مقتضى الرجوع الى المفتى ونصب المفتى لارشاد المستفتين ان يبنوا امر دينهم وشرائعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله . فالشارع الذى جوز رجوع المستفتى الى المفتى فى جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه رخصه ان يبنى امر معاشه ومعاملاته على مفتيه وامر المعاش بعضه من الامور الدائمة فالذى رخصه فى ايجاد ذلك الامر فقد رخصه لادامته .

والحاصل: ان حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجدة هى العلة المبقية بعد العمل بها فلا يتم جواز نقض الفتوى بالفتوى مطلقاً بل المسلم انما هو قبل العمل وفيما يتجدد بعد ذلك من الموارد ويدل على عدم جواز النقض بالمعنى المذكور ايضا ـ الاستصحاب ولزوم العسر والهرج والمرج

وعدم الانتظام فى امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها .

والحاصل: ان جواز نقض الفتوى بالفتوى فى امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها مطلقا مشكل ولم يظهر عليه دليل .

وما يظهر من دعوى الاتفاق من بعضهم فيما لو تغير رأى المجتهد فى المعاملة التى حللها لنفسه ممنوع ولايقاوم ما ذكرنا من الادلة ولو سلمناه فانما نسلمه فى مورده وهو ما اختص به .

ولو قلنا بصحته الى الحين ونقضه من حين التغيير لا ابطال العمل بالرأى الاول من رأس فمع انه ليس بنقض حقيقى بل ليس بتغيير رأى حقيقة فى هذه المادة الخاصة لانه ليس حكماً بتحريم العقد بعد الحكم بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم بحله المستلزم لحل استدامته لابد من القول بلزوم الاطلاق والتزام توابع العقد اذ ذلك الانفساخ من باب الارتداد لامن باب ثبوت الرضاع السابق ولم يقل به احد

و بالجملة تغير الراى فى اصل المعاملة يقتضى العمل بعد على الرأى الثانى لابطال ما يترتب على الاول ولو حصل به انحآء الانتقالات والتصرفات مثل ان جعل المبيع مهراً للزوجة وانتقل الى وارثها وباع الوارث لغيره وهكذا و لاريب ان كل ذلك عسر وحرج عظيم ينفيه العقل والشرع

نعم اذا ظهر بطلان الرأى من رأس فهو كلام آخر غير تغيير الرأى

بيان ذلك انهم قالوا:

ان عدم جواز النقض انما هو اذا لم يخالف قاطعاً وفسره التفتازانى بالنص القطعى والقياس الجلى وقال السيد عميد الدين لايجوز نقض الحكم مالم يكن منافياً لمقتضى دليل قطعى كنص اواجماع اوقياس جلى وهو مانص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعاً وثبت تلك العلة فى الفرع قطعاً فانه حينئذ ينتقض اجماعاً لظهور خطاه قطعا ومراد فقهائنا من البطلان هو ذلك اوظهور التقصير فيما ليس له دليل قطعى لامجرد تغير

الرأى فانه ليس بظهور البطلان مطلقاً اذ ربما يتغير رأى المجتهد ولايظهر له بطلان الاول ويحتمل بعد صحته ـ ايضاً ـ فهو لايجوز نقضه الامع ثبوت التقصير.

وقال المحقق الاردبيلي: ان فى صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفى صورة تغير الراى لاينقض شيء منها وهذا هو التحقيق.

نعم يجوز المخالفة فى الفتوى فيما وقع النزاع وترافعا عند الحاكم وفى موضوع آخر وفيما لم يناف ما اثبته الفتوى من الاحكام الملزومة الاستمرارية فالفرق بين الحكم والفتوى فى جواز المخالفة فى الجملة فى الفتوى دون الحكم

« المبحث الحادي عشر فى »
«عدم جواز العدول»

اذا عمل العامى بقول مجتهد فى مسألة لايجوز له الرجوع الى غيره فى هذه المسألة ونقل عليه الاجماع المؤالف والمخالف.

ولعل وجهه: ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلايجوز العدول عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام ـ غالبا ـ اذقد يتغير دواعى المقلدين آناً فانا.

واما فى غير تلك المسألة فالاظهر: الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين فى الاعصار والامصار.

« المبحث الثانى عشر فى »
«ان غير المجتهد يفتى من دون ان يحكى عنه»

اختلفوا فى: ان غير المجتهد هل له ان يفتى بمذهب مجتهد من عند نفسه من دون ان يحكى عنه.

الحق: العدم لانه تدليس وقول بما لايعلم، فان ظاهره الاخبار عن علمه.

« المبحث الثالث عشر فى »
«مشافهة المفتى»

لايشترط مشافهة المفتى فى العمل بقوله بلاخلاف ظاهر .

واحتجوا عليه بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامى اذا روى عن المفتى بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه ايضاً مع امن التزوير

ويدل عليه العمل بكتب النبى (ص) والائمة (ع) فى ازمنتهم وللزوم العسر و الحرج لولاه .

« المبحث الرابع عشر فى »
«تقليد الميت»

فى جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف

والمشهور ـ عند اصحابنا ـ العدم .

والاحتجاجات المذكورة لنفى الحجية ـ كلها ـ ضعيفة

اقويها: ما اختاره صاحب (لم) من ان مادل على جواز التقليد امران :

الاول ـ: الاجماع الذى نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام فى الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح فى الاحياء .

الثانى لزوم العسر والحرج لولاه وهو لايثبت جواز تقليد الميت ـ مطلقا ـ حتى لو كان هناك حى بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحى.

اقول: ان العامى اما ان نقول رجوعه الى المجتهد مقتضى النص والدليل مثل امرهم (ع) بالرجوع الى زرارة ويونس وامثال ذلك

او من جهة الدليل العقلى بانه مكلف يقيناً بالحكم الواقعى و بلغ العلم اليه منسد

ويمكن القدح فى الاول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وانه ليس مما يحصل به العلم للمقلد ولا الظن الا من جهة تقليد غيره سلمنا لكنه لايفيد الا الظن

فيرجع الى الثانى فنقول :

هو مكلف بما ترجح فى نظره انه حكم الله ـ تعالى ـ فى نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور المظنون كون واحد منها حكم الله ـ تعالى ـ و الحيوة ـ بمجردها ـ لاتوجب الظن له بكون حكم الله فى نفس الامر هو ماقاله الحى فالمعيار ماحصل به الرجحان فقد يحصل ذالك فى الحى وقد يحصل فى الميت فالدليل ليس الاجماعات المنقولة حتى يقال: انها صريحة فى الاحياء ولالزوم العسر والحرج ـ ايضاً ـ حتى يقال باندفاعه بتقليد الحى مع انه لايتم به اطلاق المنع بل هو اعتراف بجوازه ـ اذا لم يوجد حى ـ .

واما سائر ادلتهم فاقويها :

ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتائجها لزوم عقلى ، فلما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها وهذا الظن يمتنع بقائه بعد الموت فيبقى الحكم خالياً عن السند ، ولايمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء الموضوع .

وفيه: منع امتناع بقائه لقيام المعلوم بالنفس الناطقة وان سلم فلا مانع من ان يكون سند الحكم هو ظنه السابق مع عدم العلم بالمزيل حال الحياة مع ان استصحاب جواز التقليد للمقلد يدل على جواز التقليد ولذا مال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذى كان يقلده فى حياته و استقر به بعض المحققين من المتأخرين .

و يمكن ان يعمم الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان يطلع على ذالك المجتهد فى حال حياته وعرفه بقابلية التقليد له كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب له.

ومنها: ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه و فيه: انه لايلائم مذهبنا فى الاجماع فانه لاعبرة عندنا بقول آحاد المجمعين ولذا نقول بعدم ضرر مخالفة معروف النسب مع الحيوة ـ ايضاً ـ .

ثم ان صاحب ـ لم ـ قال فى آخر كلامه : « على ان القول بالجواز قليل

الجدوى على اصولنا لان المسألة اجتهادية وفرض العامى فيها الرجوع الى المجتهد وحينئذ فالقائل بالجواز ان كان ميتاً فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر، وان كان حياً فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى فى غيرها بعيد عن الاعتبار ـ غالباً ـ مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحى بل قد حكى الاجماع فيه صريحاً ـ بعض الاصحاب » .

وفيه: مالايخفى اذ الفائدة عظيمة جداً سيماً لمقلد مات مجتهده وهو مستحضر لفتاويه.

قوله : « ان المسألة اجتهادية » فيه: ان هذه المسألة يجب فيها الاجتهاد ولا يشترط فيها شرائط الاجتهاد فى الفروع .

قوله : « فالقائل بالجواز ان كان ميتاً » الخ

قلنا: نختار ـ اولا ـ الاول

قوله : «فالرجوع الى فتواه فيها دور » فيه: انه اذا قاده العقل الى متابعته فى هذه المسألة فلادور .

و ـ ثانياً ـ: الثانى وما ذكره من بعده عن الاعتبار بعيد عن الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا سيما فى البلاد التى لم يوجد فيها مجتهد حى وامكنهم العمل بالرواية عن الميت .

قوله: «مخالف لمايظهر من اتفاق علمائنا.» فيه: انه اجماع منقول ظنى فاذا حصل الظن للعامى بقول الميت فى المسألة الفرعية فكيف يعارض به الظن الحاصل من الاجماع المنقول .

الخاتمة في :

التعارض والتعادل و الترجيح

وفيه : مباحث

« المبحث الاول فى »

«التعارض»

تعارض الدليلين عبارة عن تنافى مدلوليهما ولا يكون فى قطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين ولا فى قطعى وظنى لانتفاء الظن عند حصول القطع ، فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين

وهو قد يحصل بين المتناقضين

و قد يحصل بين العموم والخصوص المطلقين

وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه

وقد يحصل فى غير ذالك .

قالوا : ان العمل بهما من وجه اولى من اسقاط احدهما بالكلية

ومرادهم من الاولوية:التعيين الاان الاشكال فى معناه .

فان كان مرادهم : وجوب التفحص عن القرائن والامارات اللفظية والحالية و التعارفية و تحصيل ماظهر انه قرينة على ارادة خلاف الظاهر من الدليلين ـ كما فى صلوة العارى قائما او جالساً ـ اومن احدهما كما فى العام والخاص المطلقين كما اشرنا وفى العام والخاص من وجه ـ اذا قام قرينة على ارادة بعض الافراد فى احدهما دون الاخر ـ و هكذا ، فالامر كما ذكروه .

و ان كان مرادهم ـكما هو ظاهر كلماتهمـان محض الجمع بين الدليلين يكفى لاخراج احدهماـ اوكليهما ـعن الظاهروان لم يظهر قرينة توجب ظهور المعنى الخلاف الظاهر بحيث يمكن التمسك به فى مقام الاستدلال ـ فلا دليل عليه و لا برهان يرشد اليه بل ربما يوجب هجر الدليل الشرعى والاخذ بما لم يصدر من الشارع ، فلا وجه له بل خلاف المستفادمن الاخبار فانهم (ع)

اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى بالمعنى المذكور .

والحاصل: انه لاريب فى وجود التعارض بين الادلة فما وجد فيه قرينة توجب انفهام معنى يمكن معه العمل بكليهما على الوجه الصحيح فلاشك فى وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما. واما اذا لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ عليه عرفاً ولغة فلا حجة فيه لكن لامانع من ابداء الاحتمال فى مقام رفع التناقض بشرط ان لايجعل حجة فى حكم شرعى فان كان مرادهم من الجمع احد المذكورين (١) فنعم الوفاق وان ارادوا غير ذالك فلادليل عليه .

ومن ذالك يظهر: ان المراد من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من: ان المراد العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان فى اخراج الكلام عن الظاهر ـ لامطلق التوجيه والتاويل كيفما اتفق .

لايقال : التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة المعنى المجازى فان اتحد فهو والا فالاقرب و ان لم يتفاوت فالتخيير ، وذالك لان المظنون: ان اصل الامارتين من الشارع و ان حصل الاشكال فى المراد . لانا نقول: انا نمنع الظن بكون الامارتين من الشارع مع حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما

سلمنا لكن لانسلم انه لابدان يكون مدلول كل واحد منهما مراد الشارع ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما وارداً مورد التقية فيجب الغائها رأسا .

---

(١) من الجمع بسبب القرينة المعتبرة ومن الجمع بابداء الاحتمال من دون ان يجعل ذالك دليلا شرعياً .

« المبحث الثانى فى »

«التعادل»

تعادل الدليلين عبارة عن تساوى مدلوليهما . ولاريب فى امكانه ووقوعه عقلا واما شرعاً فاختلفوا فيه

والاشهر الاظهر: امكانه ووقوعه .

لنا: انه لايمتنع ان يخبر نا رجلان متساويان فى العدل والثقة والصدق بحكمين متنافيين و هو

قد يكون فى المسألة كحديثين دل احدهما على وجوب شىء والاخر على حرمته ،

وقد يكون فى موضوعهما كالامارتين المختلفتين فى تعيين القبلة مع تساويهما

وقد يكون فى الحكم و القضاء كاليدين والبينتين المتساويتين .

ثم انهم اختلفوا فى صورة التعادل. فالمشهور المعروف من محققى اصحابنا: التخيير. وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وسيجىء تمام الكلام .

« المبحث الثالث فى »

«الترجيح»

الترجيح - لغة -: جعل الشىء راجحاً . و- اصطلاحاً -: اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها ، ويجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح

وقيل ان الحكم حينئذ - ايضا - التخيير لان زيادة الظن لو كانت معتبرة فى الامارات لكانت معتبرة فى الشهادات ، والتالى باطل فالمقدم مثله .

وفيه:منع الملازمة وبطلان التالى ـ كليهما ـ لان المدار فى البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد .

ثم ان المرجحات تتصور فى كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات فى الاخبار . ونحن ـ ايضاً ـ نذكرها فنقول :

ان الترجيح امامن جهة السند

اومن جهة المتن

اومن جهة الاعتضاد بالامور الخارجية .

اما الترجيح من جهة السند فمن وجوه :

الاول:كثرة الرواة ـ اى تعددها فى كل طبقة ـ فيرجح مارواته اكثر لقوة الظن . وهذا هو الذى قد ينتهى الى التواتر .

الثانى:قلة الوسائط ـ وهو الذى يسمونه علو الاسناد ـ وهو راجح على ما كثرت وسائطه لان احتمال الكذب والسهو والغلط ـ وغيرها ـ فى الاول اقل .

الثالث : رجحان راوى احديهما على الاخرى من حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة والضبط والفطنة والورع ـ ويندرج فى الترجيح باعتبار السند ماكان احد الراويين مشتبه الاسم دون الاخر ـ .

واما الترجيح من جهة المتن فهو ـ ايضاً ـ من وجوه :

الاول ـ:تقديم المروى باللفظ على المروى بالمعنى .

الثانى ـ:تقديم المقرو عن الشيخ على المقرو عليه .

الثالث ـ:تقديم المتأكد الدلالة على غيرها .

الرابع ـ:الفصاحة وربما يعتبر الافصحية ـ ايضاً ـ

والتحقيق:ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد صدورها عن غيرهم فلاريب انها من المرجحات بل من اقويها والا فالذى يظهر من الاخبار ومسائل الفروع انهم (ع) لم يكونوا معتنين بشأن الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم فضل تفاوت مع

الرعية بحيث يمكن التمييز .

الخامس:ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجاً الى توسط واسطة دون الاخر .

واما الترجيح بالاعتضادات الخارجة فمن وجوه :

الاول: اعتضاد احدهما بدليل آخر وكذلك اذا كان احد المعاضدين اقوى اذا اعتضد كل منهما بدليل

الثانى : اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما المتقدمين لقرب عهدهم .

الثالث : موافقة الاصل ومخالفته - ويقال للموافق المقرر وللمخالف الناقل.

والاقوى:ترجيح المقرر لكونه معاضداً بدليل آخر .

الرابع :مخالفة العامة فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية. وذلك اما بموافقة الرواية لجميعهم او الذين يعاصرون الامام (ع) اوذلك الراوى. فلابد من ملاحظة حال الراوى والمروى عنه .

ثم ان هنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا (ع) فى علاج التعارض بين الاخبار وترجيحها تقرب اربعين - على ماوصل الينا - وهى مختلفة فى نفسها

ففى بعضها قدم اعتبار صفات الراوى بمرتبتين على العرض على الكتاب

وفى بعضها قدم العرض على الكتاب - ولم يعتبر شيئاً آخر

وفى بعضها قدم الشهرة على الصفات وفى بعضها العرض على العامة الى غير ذالك

وقد تصدى بعضهم للجمع بينها بوجوه لاتكاد تنتظم تحت ضابطة يمكن الركون اليها .

وتحقيق المقام:ان تلك الاخبار اخبار الآحاد وقد مران حجية اخبار الآحاد من جهة انه ممايحصل به الظن وانه ظن المجتهد فلابد فى المسائل الفقهية من الرجوع الى مايحصل به الظن منها ويترجح صحتها وموافقتها للحق فى نظر المجتهد سواء

وافق واحداً من تلك الاخبار المذكورة امﻻ هذا فى ترجيح الراجح .

بقى الكلام فى التعادل والعجز عن الترجيح .

والاظهر الاشهر المعروف من متقدمى اصحابنا ومتأخريهم التخيير .

والكلام فى ذالك:مثل الكلام فى اصل الترجيح .

والاخبار - مع اختلافها فى تأدية المقصود - مختلفة فى ان التخيير بعداى التراجيح نعم يظهر من كثير منها انهبعد العجز لكن ذالك لايكفى لتمام المقصود وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص .

واما مادل على التوقف فلا يقاوم مادل على التخيير لاكثريتها و اوفقيتها بالاصول وعمل المعظم. وربما حملت على زمان يمكن الرجوع فيه الى الامام (ع) كما يستفاد من بعضها.

ويمكن حملها على الاستحباب .

ثم ان المرجحات قدتتركب وتختلف، فلابد من ملاحظة المجموع وموازنة بعضها على بعض والتزام الراجح وترك المرجوح . رجح الله - تعالى - حسناتنا فى ميزان المحاسبة على السيئات ولقانا حجتنا يوم يسألنا عن تقصيرنا وعن ما فارقناه من الخطيئات وكتب ماأثبتناه فى هذه الصفحات فى صحائف الحسنات و اقال بها الزلات والعثرات ونفعنابها وجميع المؤمنين انه ولى الخيرات وغافر الخطيئات وصلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين المطهرين عن الارجاس و الادناس افضل الصلوات .

واتفق الفراغ ليلةالثانى عشر من شهر الصيام سنة ثمان وثمانين بعد الالف وثلاثمائة من الهجرة

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست اجمالی للکتاب

العنوان	الصفحه	العنوان	الصفحه
اسم الکتاب	۱	تعارض الاحوال	۱۵
الاسم الکامل للکتاب	۳	الحقیقة الشرعیة	۱۶
طبعات الکتاب	۴	الصحیح و الاعم	۱۷
اشعار حول الکتاب	۵	تذنیب	۲۳
کلمة حول الکتاب	۶	استعمال المشترک فی اکثر من معنی	۲۳
المقدمة ۷-۲۸		المشتق	۲۷
رسم العلم	۸	**الباب الاول فی : الاوامر و النواهی و فیه مقصدان**	
موضوع العلم	۱۰	**المقصد الاول فی الاوامر وفیه ستة عشر مبحثاً ۲۹ - ۶۱**	
تقسیم	۱۰	المبحث الاول : فی مادة الامر	۳۰
تقسیم آخر	۱۰	المبحث الثانی : فی صیغة افعل	۳۱
علامات الحقیقة والمجاز	۱۱	المبحث الثالث : فی الامر عقیب الحظر	۳۴
الاولی : تنصیص الواضع	۱۱	المبحث الرابع : فی المرة والتکرار	۳۵
الثانیة التبادر	۱۱	المبحث الخامس : فی الفور و التراخی	۳۷
الثالثة صحة السلب	۱۲		
الرابعة الاطراد	۱۳۰		
الخامسة الاستعمال	۱۳		

العنوان	الصفحه
المبحث السادس : فی مقدمة الواجب	٣٨
المبحث السابع : فی الاقتضاء	٤٥
المبحث الثامن : فی الواجب الخیری	٤٩
المبحث التاسع : فی الموسع و المضیق	٥٠
المبحث العاشر : فی الواجب الکفائی	٥٢
المبحث الحادیعشر : فی متعلق الاوامر	٥٣
المبحث الثانیعشر : فی الامر مع العلم بانتفاء الشرط	٥٤
المبحث الثالث عشر : فی نسخ الوجوب	٥٧
المبحث الرابع عشر : فی الاجزاء	٥٨
المبحث الخامس عشر : فی عدم تبعیة القضاء للاداء	٦٠
المبحث السادس عشر : فی الامر بالامر	٦١
المقصد الثانی فی النواهی و فیه خمسة مباحث ٦٢ - ٧٤	
المبحث الاول : فی صیغة لا تفعل	٦٣
المبحث الثانی : فی المراد من النهی	٦٤
المبحث الثالث : فی عدم دلالة النهی علی التکرار	٦٤
المبحث الرابع : فی الاجتماع	٦٦
المبحث الخامس : فی دلالة النهی علی الفساد	٧١
الباب الثانی فی المحکم و المتشابه و المنطوق و المفهوم ٧٥ - ٨٦	
المقصد الاول : فی المحکم و المتشابه	٧٦
المقصد الثانی فی المنطوق و المفهوم و فیه مبحثان	
المبحث الاول : فی المنطوق	٧٨
المبحث الثانی : فی المفهوم و اقسامه	٧٩
الاول : مفهوم الشرط	٧٩
الثانی : مفهوم الوصف	٨١
الثالث : مفهوم الغایة	٨١
الرابع : مفهوم الحصر	٨٥
الخامس : مفهوم اللقب و العدد	٨٦
السادس : مفهوم الزمان و المکان	٨٦
الباب الثالث فی العموم و الخصوص و فیه مقاصد : الاول فی صیغ العموم و فیه ثمانیة مباحث ٨٨ - ٩٩	
المبحث الاول : فی ان للعموم صیغة تخصه	٨٨
المبحث الثانی : فی صیغ العموم	٨٩

العنوان	الصفحه
المبحث الثالث : فى الجمع المحلى باللام	٨٩
المبحث الرابع : فى الجمع المنكر	٩٤
المبحث الخامس : فى اقل الجمع	٩٥
المبحث السادس : فى النكرة فى سياق النفى	٩٥
المبحث السابع : فى ترك الاستفصال	٩٦
المبحث الثامن : فى خطاب المشافهة	٩٧
المقصد الثانى فى بعض مباحث التخصيص و فيه اربعة مباحث ١٠٠ - ١٠٨	
المبحث الاول : فى منتهى التخصيص	١٠١
المبحث الثانى : فى كون العام مجازاً فى الباقى	١٠٢
المبحث الثالث : فى حجية العام المخصص	١٠٤
المبحث الرابع : فى عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص	١٠٥
المقصد الثالث فى ما يتعلق بالمخصص و فيه ستة مباحث ١٠٩ - ١١٨	
المبحث الاول : فى الاستثناء المتعقب للجمل	١١٠
المبحث الثانى : فيما اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض افراده	١١٢
المبحث الثالث : فى ان المورد لايخصص العام	١١٣
المبحث الرابع : فى تخصيص العام بمفهوم المخالفة	١١٤
المبحث الخامس : فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد	١١٤
المبحث السادس : فيما اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر	١١٦
الباب الرابع فى المطلق و المقيد و فيه مبحثان ١١٩ - ١٢٣	
المبحث الاول : فى معنى المطلق والمقيد	١٢٠
المبحث الثانى : فى المطلق و المقيد المتنافيين	١٢٠
الباب الخامس فى المجمل و المبين وفيه مبحثان ١٢٤ - ١٢٧	
المبحث الاول : فى معنى المجمل و المبين	١٢٥

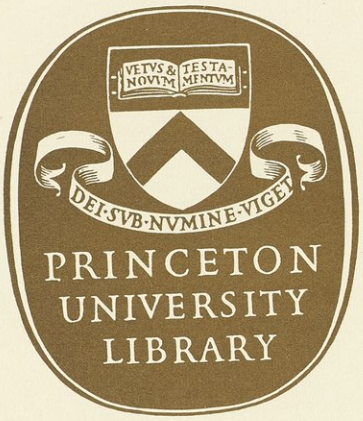
العنوان	الصفحه
فـروع	
الاول : لااجمال فی آیة السرقة	١٢٥
الثانی : لااجمال فی لاصلوة الابطهور	١٢٦
الثالث : فی التحلیل و التحریم المضافین الی الاعیان	١٢٦
المبحث الثانی : فی تأخیر البیان	١٢٧
الباب السادس فی : الادلة الشرعیة وفیه مقاصد :الاول فی الاجماع و فیه خمسة مباحث ١٢٨ - ١٣٦	
المبحث الاول : فی الاجماع	
و وجوه حجیته	١٢٩
الاول : الدخولی	١٢٩
الثانی : اللطفی	١٣٠
الثالث : طریقة الحدس	١٣٠
المبحث الثانی : فی الاجماع السکوتی	١٣٣
المبحث الثالث : فی عدم العلم بالخلاف	١٣٣
المبحث الرابع : فی الشهرة	١٣٤
المبحث الخامس : فی الاجماع المنقول	١٣٤
المقصد الثانی : فی الکتاب	١٣٨

العنوان	الصفحه
المقصد الثالث فی السنة و فیه مطلبان : الاول فی القول و فیه مباحث ١٤١ - ١٥٩	
المبحث الاول : فی معنی السنة و الحدیث و الخبر	١٤٢
تنبیـه	
الصدق و الکذب من خواص النسبة الخبریة	١٤٣
المبحث الثانی : فی الخبر المتواتر	١٤٤
تتمـة	
التواتر یتصور علی وجوه	١٤٦
المبحث الثالث : فی الخبر الواحد	١٤٧
(الف) ادلة خبر الواحد من الکتاب	
الایة الاولی : آیة النباء	١٤٨
الایة الثانیة : آیة النفر	١٤٩
الایة الثالثة : آیة الکتمان	١٥٠
(ب) دلیل حجیة الخبر من الاجماع ١٥٠	
(ج) ادلة خبر الواحد من العقل	
الاول : الانسداد	١٥٢
الثانی : ترجیح الراجح	١٥٤
الثالث : دفع الضرر	١٥٥

العنوان	الصفحه
فی حجیة بعض المراسیل	١٥٨
خاتمة انواع الحدیث	١٥٩
المطلب الثانی فی الفعل و التقریر و فیه مبحثان ١٦٠ - ١٦٣	
المبحث الاول : فی فعل المعصوم	١٦١
المبحث الثانی : فی تقریر المعصوم	١٦٣
المقصد الرابع فی الادلة العقلیة و فیه سبعة مباحث ١٦٤ - ١٩٧	
المبحث الاول : فی الدلیل العقلی و وجه کونه دلیل حکم الشرع	١٦٥
المبحث الثانی : فی البرائة	١٦٨
تتمیم	
فی الشبهة المحصورة	١٧٤
المبحث الثالث : فی الاشتغال	١٧٧
فی قاعدة لا ضرر	١٨٢
المبحث الرابع : فی الاستصحاب	١٨٤
المبحث الخامس : فی الاستقراء	١٩١
المبحث السادس فی القیاس	١٩٢
مسألتان	
الاولی : منصوص العلة	١٩٢
تتمة	
طرق معرفة العلة	١٩٣
(الف) طرق معرفة العلة من الشارع	
(١) الاجماع	١٩٤
(٢) الکتاب	١٩٤
(٣) السنة	١٩٤
(ب) طرق معرفة العلة من غیر الشارع	
(١) الدوران	١٩٥
(٢) السبر و التقسیم	١٩٥
(٣) تخریج المناط	١٩٥
الثانیة : القیاس بطریق الاولی	١٩٥
المبحث السابع : فی الاستحسان و المصالح المرسلة	١٩٧
المقصد الخامس : فی النسخ	١٩٨
الباب السابع فی الاجتهاد و التقلید و فیه مباحث ٢٠١ - ٢٢٧	
المبحث الاول : فی جواز الاجتهاد و التقلید	٢٠٢
المبحث الثانی : فی التجزی	٢٠٣
المبحث الثالث : فی التقلید	٢٠٩
المبحث الرابع : فی عدم جواز التقلید فی اصول الدین	٢١٠

العنوان	الصفحه
المبحث الخامس: فى التخطئه و التصويب	٢١٥
المبحث السادس: فى ما يتوقف عليه الاجتهاد	٢١٨
المبحث السابع: فى شرائط المفتى	٢١٩
المبحث الثامن: فى بناء الفتوى على الاجتهاد السابق	٢٢٠
المبحث التاسع: فى تجدد الرأى	٢٢١
المبحث العاشر: فى نقض الحكم و الفتوى	٢٢١
المبحث الحاديعشر: فى عدم جواز العدول	٢٢٤
المبحث الثانى عشر: فى ان غير المجتهد يفتى من دون ان يحكى عنه	٢٢٤
المبحث الثالث عشر: فى مشافهة المفتى	٢٢٥
المبحث الرابع عشر: فى تقليد الميت	٢٢٥
الخاتمة فى التعارض و التعادل والتراجيح و فيه مباحث	**٢٢٨ - ٢٣٤**
المبحث الاول: فى التعارض	٢٢٩
المبحث الثانى: فى التعادل	٢٣١
المبحث الثالث: فى التراجيح	٢٣١

34 96


VETVS &
NOVVM
TESTA-
MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
Jan. - Mar. 1996
We're Quality Bound