

اصطلاحات الایمان

و معنیهای آنها

المؤلف

نماز آیه الله الحاج آیت الله العظمی اشکنی

دفتر نشر النادی
قم - تاکفیر

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL>



32101 024438630

Princeton University Library

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

JUN 15 2008

JUN 15 2011

JUN 20 2010

DUE JUN 15 2008

اصطلاحات الأصول

ومعظم أبحاثها

في بابه جيد فريد، وفي موضوعه مبتكر وحيد نتائج
انظار المحققين، وعصارة افكار المتأخرين، يهديك الى
مطلوبك باقصر سبيل ويعطيك منيتك باحسن بيان.

حضرة آية الله الحاج الميرزا علي المشكيني

(Arab)

KBL

.M3735

1988

تمتاز هذه الطبعة عن سوابقها ببعض الإضافات من قبل المؤلف دام

ظله، وتصحيح الأخطاء المطبعية وبحسن الطباعة حتى أخرجت بحلتها

القشبية هذه، خدمةً لطلاب العلم والفضيلة والله ولي التوفيق.

الناشر

اسم الكتاب: اصطلاحات الأصول ومعظم اجرائها.

المؤلف: حضرة آية الله الحاج الميرزا علي المشكيني

الطبعة: الرابعة.

عدد الصفحات: ٣٠٤

عدد النسخ: ٥٠٠٠ -

الحروفجيني: بهروز - تهران

تاريخ النشر: جمادى الاولى ١٤٠٩ هـ. ق. آذر ١٣٦٧ م. ن

الناشر: دفتر نشر الهادي - قم تليفون: ٤١٠٤٥

المطبعة: الهادي

حق الطبع محفوظ للناشر.



21-2
11364

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الذي له الاسماء الحسنى والصفات العليا، والحمد لله الذي علم ادم الاسماء كلها والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد المصطفى وعلى اله الاتقياء الاوصياء واللعن على اعدائهم في الآخرة والاولى.

وبعد: اعلم انه قد كثر استعمال عدة من الالفاظ لدى الاصوليين في معاني مخصوصة تغاير معانيها الحقيقية او تباينها، بحيث صارت عندهم منقولة عن المعاني الاولية وحصل لها وضع تخصصي او تخصيصي في المعاني الحديثة. فانتج ذلك تعسر ادراك المقصود منها للباحث في هذا الفن، او عدم نيته الى حقيقة الغرض من البحث.

فرايت مستعيناً بالله تعالى ان اضع كتاباً شاملاً لتوضيح ما اصطلحوا عليه وتفسيره مراعيّاً فيه حسن التعبير، مجتنباً عن الاطناب والتعسير، موضحاً كل مطلب بمثال، مشيراً فيه الى بعض الاقوال، وايراد ما يناسب البحث من الاستدلال، محافظاً في ذلك على مقتضى الحال فاوردت ما تيسر لي ذكره من العناوين المصطلحة على ترتيب حروف اوائله ليكون سهل التناول للباحث الفاحص.

ثم اني رجوت ان تكون في هذا التأليف خدمة لطلبة العلم ورواد الحقيقة وتسهيلاً

لامرهم في دراسة علم الاصول، وحفظاً لاوقاتهم الثمينة عن التضييع فيما لا يعينهم، فقصدت القرية واقدمت على التأليف مع ضيق الباع وقلة الاطلاع والمرجو من الرب الكريم ان يتقبل ذلك بقبول حسن ويشيني عليه ثواباً جميلاً، وياجرني و من يراجعه ويستفيد منه اجراً جزيلاً فانه اهل لذلك وهو ولي التوفيق.

وينبغي قبل الورود في المقصود من تقديم امرهام وهو انه قد وردت في شرف العلم وفضله والثناء عليه ومدحه وحمد طالبيه واطراء حامليه، اخبار كثيرة واحاديث غفيرة تبلغ حد التواتر بل تزيد عليه بكثير، ان تريدها لا تحسبوها وان تعدوها لا تحسوها. فنذكر هنا نبذاً يسيراً، ونزراً قليلاً تشرفاً بنقلها وتيمناً بذكرها.

وليعلم قبل ذلك ان المراد من العلم الذي كثر الحث في تلك الاخبار على تحصيله والترغيب في تعلمه وتعليمه حتى انه عُدَّ من اعلا الفرائض واغلاها، واشرف الذخائر واسماها، انما هو علم الدين وفقه الشريعة من اصولها الاعتقادية وقوانينها الاخلاقية وفروعها العملية، فهي المتصفة بالشرف والفضيلة والممدوحة بمدائح جميلة كقوله «عليه السلام» «بالعلم حياة القلوب ونور الابصار من العمى، بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد، وبالعلم توصل الراحام، وبه يعرف الحلال من الحرام، وانه السبب بينكم وبين الله، وانه لاخير في دين لا تفقه فيه، وان ذخيرة العلم اجتناب الذنوب، وان تعلم العلم حسنة ومدارسته تسيح، لانه معالم الحلال والحرام، وان بالعلم تحسن خدمة ربك» الى غير ذلك مما ستسمعه.

واما العلوم المتداولة الدارجة، والفنون المتعارفة الرائجة في هذه الاعصار فان كان الغرض منها تحصيل المعاش الحلال، وتوسعة الرزق، وعمارة الارض والبلاد، والخدمة للعباد، فهي لدى الشرع ومشرعه كسائر صنوف تحصيل المعاش والمكاسب والتجارات حلال محلل وممدوح محمود، تشمله الادلة الدالة على محبوبة طلب الحلال وتوسعة المعاش واعانة الضعفاء وحفظ نظام المجتمع والمعاونة على رفاههم، كل ذلك بشرطها وشروطها.

وان كان الغرض مجرد الدنيا وجعلها مقدمة لتحصيل الثروة وحياسة المقام والترأس على ضعفة العباد وتوسعة السلطة على الملك والبلاد، واشباع القوى البهيمية

والشهوية، والاجابة للمتمس الميول النفسانية وتقوية الملكات السبعية ليمنع منازعه في هواه ويدفع مزاحمه في مناه فهي الدنيا المبعوضة الملعونة والمشتغلون بها هم اهل الدنيا، وقد صارت هي اكبرهمهم ومبلغ علمهم ونعوذ بالله من ذلك .

واما ما اردنا ايراده من الاخبار فيها اليك نبذا منها تتعلق بفضل نفس العلم وفضيلة التعلم والتعليم، ونبذا مما يتعلق بشرف طالبيه وحامليه وكرامتهم عندالله .
فن الاول : ماورد من انه : «لاكثر انفع من العلم» .

وان : «من سلك طريقا يطلب به علما سلك الله به طريقا الى الجنة» .

وان تعلم العلم حسنة ومدارسته تسيح والبحث عنه جهاد وتعليمه لمن لايعلمه صدقة وبذله لاهله قرربة، لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبيه سبيل الجنة، وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء؛ يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخيراتمة يقتدى بهم، ترمق اعماهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة في خلتهم، يمسحونهم باجنحتهم في صلوتهم، لان العلم حياة القلوب ونور الابصار من العمى وقوة الابدان من الضعف، وينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة، بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارجام وبه يعرف الحلال من الحرام، والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء .

وان فضل العلم احب الى الله من فضل العبادة .

وان كمال المؤمن في ثلث خصال اولها تفقهه في دينه .

وانه يلزم لكل ذى حجبى استماع العلم وحفظه ونشره عند اهله والعمل به .

وان العلم ضالة المؤمن .

وانه وراثه كريمة .

وان طلب العلم فريضة على كل مسلم في كل حال، فاطلبوا العلم من مظانه

واقتبسوه من اهله .

وانه السبب بينكم وبين الله تعالى .

وان طلب العلم فريضة من فرائض الله .

وانه يجب تعلمه من حملته وتعليم الاخوان كما علمه العلماء.

وانه لاخير في دين لا تفقه فيه.

وان كمال الدين طلب العلم والعمل به.

وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال، ان المال مقسوم بينكم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وسيبقى لكم به؛ والعلم مخزون عليكم عند اهله قد امرتم بطلبه منهم فاطلبوه، واعلموا ان كثرة المال مفسدة للدين مقساة للقلوب وان كثرة العلم والعمل به مصلحة للدين سبب الى الجنة، والنفقات تنقص المال والعلم يزكو على انفاقه؛ وانفاقه بثه على حفظته ورواته.

وانه لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا.

وانه اف لكل مسلم لا يجعل في كل جمعة يوما يتفقه فيه امر دينه ويسئل عن دينه.

وانه لا يستحي الجاهل اذا لم يعلم ان يتعلم.

وانه يجب تعلمه قبل ان يقبض وقبل ان يجمع.

وانه يجب طلبه ولو بالصين.

وانه لا شرف كالعلم.

وان هذا العلم والادب ثمن نفسك فاجتهد في تعلمهما فما يزيد في علمك وادبك يزيد في ثمنك وقدرك، فان بالعلم تهتدى الى ربك وبالادب تحسن خدمة ربك، وبادب الخدمة يستوجب العبد ولايته وقربه.

وانه ليس الخيران يكثر مالك وولديك ولكن الخيران يكثر علمك ويعظم حلمك.

وان كل وعاء يضيق بما جعل فيه الاوعاء العلم فانه يتسع.

وان هذه القلوب تمل كما تمل الابدان فابتغوا لها طرائف الحكمة.

وان العلم اشرف الاحساب.

وانه لا كنز نفع من العلم ولا قرين سوء شر من الجهل.

وانه صلة بين الاخوان ودال على المروة وتحفة في المجالس وصاحب في السفر

وانس في الغربية.

وان الكلمة من حكمة يسمعها الرجل فيقول او يعمل بها خير من عبادة سنة.
وان بابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من ان يكون ابوقبيس ذهباً فانفقه في
سبيل الله.

وان مثل العلم الذي بعث الله به النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» كمثل غيث
اصاب ارضاً منها طائفة طيبة فقبلت الماء وانبتت الكلاء والعشب الكثير، وكان منها
اجادب امسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا منه وسقوا وزرعوا فذلك مثل من
فقه في دين الله وتفقه فعلم ما بعث الله به نبيه وعلم.

وان النوم مع العلم خير من صلوة مع الجهل.

وان قليلاً من العلم خير من كثير من العبادة.

وانه كفى بالعلم شرفاً ان يدعيه من لا يحسن ويفرح اذا نسب اليه.

وان العلم افضل من المال لسبعة:

الاول: انه ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة.

الثاني: ان العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص.

الثالث: يحتاج المال الى حافظ والعلم يحفظ صاحبه.

الرابع: العلم يدخل في الكفن ويبقى المال.

الخامس: المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا للمؤمن خاصة.

السادس: جميع الناس يحتاجون الى صاحب العلم في امر دينهم ولا يحتاجون الى

صاحب المال.

السابع: العلم يقوى الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه.

وانه ان لم يسعد لم يشق، وان لم يرفع لم يضع وان لم يغن لم يفقر وان لم ينفع لم

يضر، والعلم يشفع لصاحبه وحق على الله ان لا يخزيه.

وان بابا من العلم تتعلمه احب الى ابي ذر من الف ركعة تطوعا.

وان العلم عليه قفل ومفتاحه السؤال.

وان المؤمن اذا مات وترك ورقة واحدة عليها علم تكون تلك الورقة يوم القيمة

سترا فيما بينه وبين النار.

وانه من جلس مجلسا يحبي فيه امر الائمة «عليهم السلام» لم يميت قلبه يوم يموت القلوب.

وان حلق الذكر رياض الجنة.

وانه يجب تحادث العلم، فان بالحديث تجلي القلوب الرائنة.

وانه يجب التكلم في العلم ليتبين قدر الرجل.

وان النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» لما رأى مجلس الدعاء ومجلس مذاكرة الفقه قال:

كلا المجلسين الى خير، اما هؤلاء فيدعون الله واما هؤلاء فيتعلمون ويفقهون الجاهل، هؤلاء افضل، بالتعلم ارسلت، ثم قعد معهم.

وانه رحم الله عبداً احيا العلم وتذاكر به عند اهل الدين والورع.

وان تذكر العلم دراسة والدراسة صلوة حسنة.

وانه يجب على الانسان ان يرتع في رياض الجنة اعنى حلق الذكر، فان لله

سيارات من الملائكة يطلبون حلق الذكر فاذا اتوا عليهم حفوا بها.

وانه لو علم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج.

ومن الثاني: اعنى ما دل على فضل حملة العلم وكرامتهم عند الله فقد وردانه لآخر

في العيش الالرجلين، عالم مطاع او مستمع واع.

وانه منهومان لا يشبعان طالب علم وطالب دنيا، فاما طالب العلم فيزداد رضا

الرحمن، واما طالب الدنيا فيتمادى في الطغيان.

وانه من خرج من بيته يطلب علماً شيعه سبعون الف ملك يستغفرون له.

وانه اذا رأيت المتفقهين فاستوصوا بهم خيراً.

وان العالم بين الجهال كالحى بين الاموات.

وان الله يحب بغاة العلم.

وان اكثر الناس قيمة اكثرهم علماً واقل الناس قيمة اقلهم علماً.

وان قلباً ليس فيه علم كالبيت الخراب الذى لاعامله.

وانه اوحى الله تعالى الى النبي الاعظم «صلى الله عليه وآله وسلم»: انه من سلك مسلكا يطلب فيه العلم سهلت له طريقاً الى الجنة.

وانه ما من عبد يغدو في طلب العلم ويروح الاخاض الرحمة خوفاً، وهتف به الملائكة مرحبا بزائر الله وسلك من الجنة مثل ذلك المسلك.

وان صحبة العالم واتباعه دين يدان به الله؛ وطاعته مكسبة للحسنات ممحاة للسيئات وذخيرة للمؤمنين ورفقة في حياتهم وجميل الاحدوثة عنهم بعد موتهم.

وان فقيها واحدا اشد على ابليس من الف عابد.

وان من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين.

وان من لم يصبر على ذل المتعلم ساعة بقي في ذل الجهل ابداً.

وان طالب العلم لا يموت او يمتع جده بقدر كده.

وان قوام الدنيا باربعة: اولهم عالم يستعمل علمه وثانيهم جاهل لا يستنكف ان يتعلم.

وانه لا حرج على من لا يعلم ان يسئل من يعلم.

وان طالب العلم احبه الله واحبه الملائكة واحبه النبيون ولا يجب العلم الا السعيد فطوى لطالب العلم يوم القيمة؛ وهذا كله تحت هذه الاية: «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات».

وان من خرج يطلب بابا من علم ليرد به باطلا الى حق او ضلالة الى هدى كان عمله ذلك كعبادة متعبد اربعين عاماً.

وان الشاخص في طلب العلم كالمجاهد في سبيل الله، وكم من مؤمن يخرج في طلب العلم فلا يرجع الا مغفوراً.

وانه من تعلم بابا من العلم عمل به او لم يعمل كان افضل من ان يصلى الف ركعة تطوعاً.

وانه اذا خرج في طلب العلم ناداه الله عزوجلّ من فوق العرش مرحباً بك.

وان اولى الناس بالانبياء اعلمهم بما جائوا به.

وان الناس ابناء ما يحسنون.

وان العالم كبير وان كان حدثا والجاهل صغير وان كان شيخا وان الشريف من شرف علمه.

وان الملوك حكام على الناس والعلماء، حكام على الملوك . وانه من طلب علما فادركه كتب الله له كفلين من الاجر ومن طلب علما فلم يدركه كتب الله له كفلا من الاجر.

وان من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحيي به الاسلام كان بينه وبين الانبياء درجة واحدة في الجنة.

وان من غدا الى مسجد ليتعلم خيراً، او ليعلمه كان له اجر معتمر تام العمرة ومن راح الى المسجد لا يريد الا ليتعلم خيراً او ليعلمه فله اجر حاج تام الحجة.

وان امقت الناس الى الله الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء

٠٣٢.

وان احب الناس الى الله التقى الطالب للثواب الجزيل الملازم للعلماء. وانه ويل لمن سمع بالعلم ولم يطلبه كيف يحشر مع الجهال الى النار.

وان الله يقول يوم القيمة يا معشر العلماء ما ظنكم بربكم فيقولون ظننا ان ترحمنا وتغفر لنا فيقول الله تعالى فاني قد فعلت اني استودعتكم حكمتي لا لشرارته بكم بل لخير اردته بكم فادخلوا في صالح عبادي الى جنتي ورحمتي.

وانه اذا جاء الموت لطالب العلم وهو على هذه الحالة مات شهيداً.

وان الائمة «عليهم السلام» هم العلماء والشيعه هم المتعلمون وسائر الناس غثاء.

وانه يجب ان يكون الانسان اما عالماً واما متعلماً واما محباً للعلماء ولا يكون قسماً رابعاً فيهلك ببغضهم.

وان العلماء باقون ما بقى الدهر اعيانهم مفقودة وامثالهم في القلوب موجودة.

وان النظر الى وجه العالم عبادة.

وان مروة الانسان مجالسة العلماء والنظر في الفقه.

وان الفقهاء قادة والجلوس اليهم عبادة.

وان الفقهاء سادة والجلوس اليهم زيادة.

وانه يجب الجلوس مع العلماء فانك ان تكن عالماً ينفعك علمك ويزيدونك علماً؛
وان كنت جاهلاً علموك ، ولعل الله ان يظلمهم برحمته فتعمك معهم .
وان الله عزوجلّ يقول للملائكته عند انصراف اهل مجلس الذكر والعلم الى منازلهم:
اكتبوا ثواب ما شاهدتموه من اعمالهم فيكتبون لكل واحد ثواب عمله ، ولا يكتبون
لمن حضر معهم ممن ليس بعالم ، ولا تكلم معهم بكلمة فيقول الجليل: اكتبوه معهم
انهم قوم لا يشقى بهم جليسهم فيكتبون له ثواباً مثل ثواب احدهم .
وان محادثة العالم على المزيلة خير من محادثة الجاهل على الزرابي .
وان النظر الى وجهه حباً له عبادة .
وان من جالس العلماء وقر .

وها نحن نشرع في مطالب الكتاب على ترتيب حروف اوائل المصطلحات ليسهل الوصول اليها مستمداً من المحسن المجمل ومستعيناً بالمنعم المفضل.

الابتلاء وعدم الابتلاء

المشهور ان كل تكليف الهى من ايجاب او تحريم مشروط في مقام فعليته بعدة شرائط عقلية غير ملاحظه الشارع شرطاله بالخصوص.

والمسلم منها اربعة: البلوغ والعقل والقدرة والالتفات، وتسمى بالشرائط العامة؛ فالصبي والمجنون والعاجز عن الامثال والغافل لا حكم لهم فعليا؛ وان قلنا بكونه ثابتا في حقهم اقتضاء وانشاء. بمعنى ان الملاك في افعالهم موجود والانشاء في حقهم مجعول ولكن لا ارادة جدية بالنسبة اليهم.

هذا وقد اضيف اليها في التكليف التحريمى شرط آخر يسمى بالابتلاء، فقيل ان النهى لا يكون فعليا ما لم يصير متعلقه محلا لابتلاء المكلف.

وبيانه: ان الغرض من النهى المنع عن ارادة المكلف للحرام لثلا يتحقق منه في الخارج وحينئذ لو كان الحرام مترقب الحصول منه بحيث كان المكلف مريداله او يصح ويمكن تولد الارادة في نفسه فلا اشكال في صحة النهى عنه فعلا؛ ولو كان بعيد الحصول منه جدا كما لو كان الخمر المطلوب تركها في البلاد النائية ولا يصح من الشخص تولد الارادة فعلا على شربها، فلا يصح النهى عنها نهيا فعليا بل يصح معلقا على الظفر بها والوصول اليه لان الغرض من النهى وهو عدم الارادة وعدم تحقق الفعل

حاصلان حينئذ قهراً، فلا مقتضى للنهي الفعلي عنه، وهذا معنى ما افاده الشيخ (ره) في رسائله من قوله: «والمعيار في الابتلاء وعدمه صحة التكليف بذلك عند العرف وعدم صحته»؛ ومراد صاحب الكفاية (ره) من قوله: «ان الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر هو ما اذا صح انقذاح الداعي الى فعله في نفس العبد» فالاصوليون قد سموا ترقب حصول الفعل من المكلف الابتلاء وعدم ترقبه عدم الابتلاء.

تنبيهان:

الاول: اذا شككنا في كون متعلق التكليف داخلاً في محل الابتلاء او خارجاً عنه؛ كما اذا كان الاناء النجس في ملك زيد وتحت سلطنته لا يبيعه ولا يهبه، فشككنا في كونه عند العرف معدوداً من محل الابتلاء بالنسبة اليه ليكون حكمه منجزاً ام ليس بمحل الابتلاء فلا يكون بمنجز فيه قولان:

احدهما: الحكم بفعلية التكليف فيه بتقريب ان المورد من قبيل الشبهة المفهومية للمخصص؛ او ان المخصص فيه لبي والحكم فيها الرجوع الى العموم والاطلاق، فقوله اجتنب عن الخمر مثلاً مطلق والحاكم بعدم فعلية ذلك التكليف في الخمر الخارجة عن محل الابتلاء هو العقل وهو دليل لبي يقتصر في تخصيصه على المتيقن، وانه وان فرضنا كون المخصص لفظياً فخرج به عنوان غير المبتلى به عن اطلاق وجوب الاجتناب الا ان مفهوم الابتلاء مجمل عند العرف يشك في تحققه في المورد فاللازم ايضاً التمسك بالمطلق.

ثانيهما: الحكم بعدم الفعلية واجراء اصالة البرائة في المورد اعلان مفهوم الابتلاء معلوم والشك انما هو في تحقق مصداقه فالشبهة مصداقية حكمها الرجوع الى الاصول، واما ان جواز التمسك بالاطلاق انما هو في موارد الشك في تقييد متعلق التكليف، كما اذا شككنا في ان الرقبة المأمور بها مقيدة بالايان ام لا؛ لا فيما شك في قيود نفس التكليف وفعليته كما في المقام فان كون المتعلق محلاً للابتلاء شرط عقلي لفعلية التكليف وتنجزه فالشك في الابتلاء شك في فعلية التكليف والاصل فيه البرائة.

الثاني:

قد يقع الشيء المعلوم خروجه عن محل الابتلاء او المشكوك الخروج طرفاً للعلم الاجمالي، كما اذا فرضنا في صورة العلم الاجمالي بنجاسة احد الثوبين كون احدهما حاضراً عند المكلف والاخر في البلاد النائية او في ملك زيد وتحت يده بحيث لا يبيعه ولا يهبه، فان كان الابتلاء شرطاً في فعلية التكليف لم يجب الاجتناب عن الثوب الحاضر؛ اذ يحتمل ان يكون النجس هو الخارج عن الابتلاء فالتكليف الواقعي ليس بفعل، او هو الداخل في محل الابتلاء فهو فعلي فلا علم للمكلف حينئذ بتكليف فعلي، والشرط في وجوب الاحتياط كون التكليف فعلياً على كل تقدير ولو لم يكن شرطاً وجب الاجتناب عن الحاضر ايضاً وهذه من ثمرات كون الابتلاء شرطاً وعدمه.

الاجتماع والامتناع

لا اشكال عند العقل فى عدم جواز صدور امر ونهى من الحكيم يتعلقان بفعل واحد له عنوان واحد فى زمان واحد.

فلا يجوز له ان يامر عبده باكرام زيد وينهاه عن اكرامه، او يأمره بشرب العصير وينهاه عن شربه فى زمان واحد.

ولكن قد وقع الاختلاف بين الاعلام فى امكان تعلق الحكيم كذلك بواحد ذى عنوانين، فيأمر به بعنوان وينهى عنه بعنوان آخر كالامر بالصلوة فى الدار المغصوبة بعنوان الصلوة والنهى عنها بعنوان الغصب.

فذهب فريق من الاعلام الى الجواز وامكان كون الواحد ذى الوجهين مأمورا به ومنهيا عنه.

فان متعلقيهما (ح) وان كانا متحدين وجوداً الا انها متعددان عنواناً؛ وتعدد العنوان مستلزم لتعدد المعنون عقلاً، فالموجود المترائى فى نظر اهل العرف واحداً يكون بنظر العقل متعدداً فهو وجود واحد عرفاً ووجودان عقلاً، فعل واحد ظاهراً وفعالان واقعاً، فلا مانع من تعلق الامر به بعنوان والنهى عنه بعنوان آخر، ويترتب عليه آثارهما من حصول الاطاعة واستحقاق المثوبة بالنسبة الى الامر، والمعصية واستحقاق العقوبة

بالنسبة الى النهى فسمى هذا المبني بالاجتماع والقائلون بذلك بالاجتماعيين. وذهب آخرون الى الامتناع عقلا وان اتحاد متعلق الامر والنهى خارجاً يستلزم اجتماع الضدين، اعنى تعلق ارادة الامر وكرهته بالنسبة الى فعل واحد وهو مستحيل، ولا ينفع في ذلك تعدد العنوان، فان كثرة الاسم لا يجعل المسمى متكثراً ويسمى هذا المبني بالامتناع والقائلون به بالامتناعيين.

تنبيهان:

الاول: قد علم مما ذكرنا ان وجه الاشكال في المسئلة هو لزوم المحذور العقلي في ناحية الحكيم الصادر عنه الحكم، فالقائل بالامتناع يدعى استحالة توجيه الحكيم على النحو المذكور لاستلزامه اجتماع الارادة والكرهية في نفس المولى مع تعلقها بفعل واحد في زمان واحد، فالمحذور هو كون نفس التكليف محالا، لا انه يلزم التكليف بالمحال فانه على فرض لزومه في بعض الموارد محذور آخر.

الثاني:

العنوانان المتعلقان للامر والنهى المنطبقان على وجود واحد يتصوران على اقسام ثلاثة.

اولها: ان يكون بينها التساوى في الصدق كما اذا قال جئني بالضاحك، وقال لا تجيء بالكاتب.

ثانيها: ان يكون بينها العموم من وجه كما اذا قال صل ولا تغصب.

ثالثها: ان يكون بينها العموم المطلق كما اذا قال جئني بجيوان وقال لا تجيء ببقر.

والظاهر ان في موارد التصادق في الجميع يجرى نزاع الاجتماع والامتناع، فيقول المجوزانه لا محذور عقلي من ناحية المولى في تعلق التكليفين بمورد الاجتماع وان كان المانع من ناحية العبد موجوداً في القسم الاول، فانه لا قدرة له لو اراد الامتثال التام باتيان المأمور به وترك المنهى عنه للتلازم بينهما في الوجود، فعدم جواز القسم الاول لدى الاجتماعى انما هو للزوم التكليف بالمحال لا التكليف المحال بنفسه، بخلاف

القسمين الاخيرين فانه يمكن للمكلف امتثال كلا التكليفين، فان صلى في غير الغصب وترك الغصب اطاع الامر وامتثل النهى وان صلى فيه كان ذلك اطاعة وعصياناً.

فعلم من ذلك انه لا تعارض عندهم بين دليلي صل ولا تغصب حتى يخصص احدهما بالآخر او يتساقطا فيرجع الى الاصول العملية، وكذا لا تعارض بين قوله جئني بحيوان ولا تجيء ببقر حتى يخصص الاول بالثاني لعدم اجتماعها حقيقة في مورد واحد.

واما الامتناعى فالقسم الاول عنده باطل من وجهين والقسم الثاني داخل في المتعارضين والثالث في الجمع الدلالى.

الاجتهاد والتقليد

اما الاجتهاد: فهو في الاصطلاح تحصيل الحجة على الاحكام الشرعية الفرعية عن ملكة واستعداد.

والمراد من تحصيل الحجة اعم من اقامتها على اثبات الاحكام او على اسقاطها. وتقييد الاحكام بالفرعية لاجراء تحصيل الحجة على الاحكام الاصولية الاعتقادية، كوجوب الاعتقاد بالمبدء تعالى وصفاته والاعتقاد بالنبوة والامامة والمعاد، فتحصيل الدليل على تلك الاحكام كما يتمكن منه غالب العامة ولو باقل مراتبه لا يسمى اجتهاداً في الاصطلاح.

وتقييد التحصيل بكونه عن ملكة لاجراء فعل من قد يتفق له استنباط حكم فرعى مع عدم وجود الملكة له كما اذا تصدى من له حظ من علم اللغة لاستنباط حلية البيع وحرمة الربا من قوله تعالى: «احل الله البيع وحرم الربا» مع عدم قدرته على غير علم اللغة من مقدمات الاستنباط؛ وايضا لاجراء من له ملكة الاستنباط ولكنه لم يستنبط شيئاً من الاحكام فيشكل اطلاق اسم الفقيه والمجتهد عليه لظهور الادلة في فعلية الاستنباط والاستخراج.

ثم انه يندرج في التعريف تحصيل العلم بالاحكام الفرعية، وكذا اقامة الدليل

والامارة الشرعية عليها، وكذا تحصيل الظن الانسدادي حكومة او كشفاً. ويندرج ايضاً فيه اجراء الاصول العملية الشرعية والعقلية، فانها امور ممهدة لرعاية حال الاحكام الواقعية، معمول بها في سبيل اثباتها او اسقاطها فهي اشبه شىء بحجج منجزة او معذرة.

ثم ان المجتهد اما ان يكون محصلاً للحجة على معظم الاحكام عن ملكة استنباط جميع ما يحتاج اليه ويسئل عنه. فيسمى مجتهداً مطلقاً، واما ان يحصل الحجة على البعض وله ملكة استنباط البعض دون بعض لتفاوت المدارك في السهولة والصعوبة فهو يسمى مجتهداً متجزياً، لتجزى الملكات في حقه، فالمتجزى من له ملكة او ملكات قليلة والمطلق من له ملكات كثيرة، لا ان المتجزى من له ملكة ضعيفة والمطلق من له ملكة شديدة، فالتفاوت بالكمية لا بالكيفية.

ثم ان للعلماء (ره) في اصل امكان التجزى وفي جواز عمل المتجزى بالحكم الذي اجتهد فيه وفي جواز رجوع غيره اليه في ذلك اقوال مختلفة.

واما التقليد: فقد يعرف بانه اخذ قول الغير للعمل به في الفرعيات والالتزام به قلباً في الاعتقادات تعدياً وبلاداً لمطالبة دليل؛ فاذا افتي الفقيه بوجوب صلوة الجمعة او حرمة شرب العصير فالتزم به المقلد وبني قلباً على العمل به من دون ان يطالبه بدليل الحكم تحقق التقليد وصح ان يقال انه قلداً للفقيه في هذه المسئلة وان لم يعمل به بعد، وكذا اذا افتي المجتهد بان المعراج مثلاً جسماني فتعلمه المقلد واعتقد به في قلبه تحقق التقليد فيها.

وقد يعرف بانه العمل استناداً الى قول الغير وعليه لا يتحقق التقليد بمجرد تعلم الحكم ما لم يعمل به.

ولا يخفى عليك ان المناسب للمورد من معانيه اللغوية معنيان:

الاول: كونه بمعنى جعل الشىء ذا قلادة ويتعدى حينئذ الى مفعولين: اولهما الشىء الذى تجعل القلادة له وثانيهما الشىء المعقول قلادة، يقال قلداهدى نعله اى جعله قلادة له وقلدا العبد حبلاً اى جعله قلادة على عنقه، فيكون معنى قلدت الفقيه صلوتي وصومي وحجى جعلتها على عنقه والقيتها على عهده؛ وهذا المعنى يقتضى كون

التقليد هو العمل فانه مادام لم يعمل لم يصدق انه قلده والقي العمل على رقبته.
 الثاني: التبعية ويتعدى الى المفعول الثاني بنى يقال قلده فى مشيه اى تبعه فيه
 فيكون معنى قلداً فقيهه فى وجوب الصلوة وحرمة الخمر اتبعه فيها، وعلى هذا المعنى ان
 اريد فى باب التقليد من التبعية التبعية بحسب القلب والاعتقاد كان التقليد هو
 الالتزام وان اريد بها التبعية بحسب العمل كان هو العمل عن استناد.
 ثم ان كثرة استعمالهم التقليد متعدياً بنى شاهدة على ارادتهم المعنى الثانى وان
 كان احدهما كناية عن الآخر.

تنبيه:

استدلوا على نفوذ الاجتهاد وحجية فتوى المجتهد، وعلى صحة تقليد الجاهل له

بامور:

منها: آية النفر؛ قالَ اللهُ تعالى: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى
 الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون» فوجب الله تعالى لطائفة التفقه
 فى الدين وهو يشمل الاجتهاد وتحصيل الحجة على الاحكام كما يشمل نقل الرواية.
 وطلب من آخرين الحذر العملى من اخبار المنذرين وهو يشمل التقليد كما يشمل
 اخذ الرواية.

ومنها: قوله «عليه السلام» «يا ابا ن اجلس فى المسجد وافت للناس فاني احب ان يرى

فى اصحابى مثلك».

وليس الامر بافتائه الا لكونها حجة وقاطعاً للعذر عن السامعين وكون العمل منهم

على طبقها مطلوباً.

ومنها: قوله فى رواية أفيونس بن عبد الرحمن ثقة: «أخذ عنه معالم ديني؟ قال

(عليه السلام) نعم»- فاخذ معالم الدين يشمل التقليد وابلاغه وبيانه يشمل الافتاء.

ومنها: جريان السيرة العملية العقلائية على العمل بقول اهل الخبرة والاطلاع فى

كل علم وفن بلا مطالبة دليل منهم.

الاجزاء

هو في اللغة بمعنى الكفاية، وفي الاصطلاح عبارة عن تأثيراتين متعلق الامر في حصول غرض الامر لينتج سقوط الامر، وحيث انهم قسموا الامر الى واقعي اولى وواقعي ثانوى كالامر الاضطرارى والى ظاهرى، وقع البحث منهم في مواضع ثلاثة:

اولها: في اجزاء اتيان متعلق كل امر بالنسبة الى نفس ذلك الامر فهل يجزى اتيان المأمور به بالامر الواقعي كصلوة الصبح مثلا في سقوط ذلك الامر واتيان المأمور به بالامر الاضطرارى او الظاهرى كالصلوة بالتيميم او مع استصحاب الطهارة في سقوط امرهما ام لا، والمخالف في هذا المقام نادر والنزاع فيه لا يليق بحال العلماء، فانه لو أمر المولى بفعل واتي المكلف به بتمام ماله دخل في غرض المولى ومتعلق امره فلا معنى لعدم سقوط غرضه وامره.

ثانيها: في اجزاء اتيان المأمور به بالامر الاضطرارى ونحوه في سقوط الامر الواقعي بان يقال انه لو اتى الفاقد للماء صلوة بتيميم ثم وجد الماء في الوقت او خارجه فهل تجزى تلك الصلوة الاضطرارية عن الامر الواقعي فيسقط الاعادة والقضاء ام لا يجزى فيجبان.

ثالثها: في اجزاء اتيان المأمور به بالامر الظاهرى في سقوط الامر الواقعي، فاذا

صلى باجراء اصالة الطهارة في ثوبه او استصحابها مثلثم انكشف الخلاف في الوقت او خارجه فهل تجزى تلك الصلوة الظاهرية عن الواقع فلا يجب الاعادة والقضاء ام لا فيجبان.

تنبيه:

استدلوا على اجزاء الاوامر الاضطرارية بالنسبة الى الواقعية باطلاق مثل قوله تعالى: «وان لم تجدوا ماء فتييموا صعيدا طيبا اه» وقوله «عليه السلام»: «التراب احد الطهورين ويكفيك عشرين» ونحوهما، فان ظاهرها كون العمل الاضطرارى في هذه الحالة مشتملا على جميع مصالح الاختيارى او معظمها في حال الاختيار، ولازمه الاجزاء وعدم وجوب الاعادة او القضاء.

ولو لم يكن اطلاق لذلك الدليل فقتضى اصالة البرائة (ح) عدم الوجوب فانه لشك في تجدد التكليف بعد رفع الاضطرار والاصل عدمه.

واستدلوا ايضا على اجزاء الامر الظاهرى عن الواقعى بان مرید الصلوة مثلا اذا شك في الطهارة فاجرى قاعدة الطهارة او استصحابها كان الاصلان مثبتين للطهارة حاكمين على اطلاق ما دل على انه لاصلوة الا بطهور ولازم ذلك احراز الشرط واجزاء العمل وهنا تفاصيل لايناسب هذا المختصر ذكرها.

الاجماع

يطلق الاجماع تارة ويراد به اتفاق جميع علماء الاسلام او التشيع حتى الامام «عليه السّلام» ولو في عصر واحد على امر من الامور الدينية. ويطلق اخرى ويراد به اتفاق عدة من العلماء فيهم الامام «عليه السّلام» ولو كانوا فئة قليلة.

ويطلق ثالثة ويراد به اتفاق الجميع غير الامام «عليه السّلام» ولو في عصر واحد. ويطلق رابعة على قول الامام «عليه السّلام» وحده.

اما القسم الاول والثاني: فيسمى كل منهما اجماعاً دخولياً لدخول الامام في المجمعين، فتي حصل لاحد ذلك النحو من الاتفاق وعلم به كان حجة على اثبات ذلك الامر المجمع عليه لاشتماله على ما هو من اعلى الحجج اعنى قول المعصوم «عليه السّلام» ولكن الكلام في حصول العلم والاطلاع على ذلك، نعم قد يتصور القسم الثاني بانه لو ورد احد من المؤمنين في مجلس او مسجد فرأى عدة جالسة فسئلهم عن حكم السورة في الصلوة مثلاً فافتوا جميعاً بالوجوب ثم علم بعد ذلك ان الامام «عليه السّلام» كان داخلاً فيهم وان لم تحصل له المعرفة بشخصه فهذا الاتفاق اجماع دخولياً فممكن حصوله.

واما القسم الثالث: ففي حجيته بالنسبة الى من حصله او من نقل اليه اختلاف بين الاعلام فقال عدة منهم بالحجية لاجل الملازمة بين اتفاقهم على حكم وقول الامام «عليه السلام» بقاعدة اللطف، بتقريب ان المجمعين لو اخطأوا في الحكم جميعاً لوجب على الامام «عليه السلام» عقلا من جهة وجوب اللطف عليه ان يردعهم عن خطائهم بنحو من الانحاء، فحيث لم يردعهم فهم مع الحق والحق معهم، ويسمى هذا اجماعاً لظفياً والقائل به الشيخ وعدة آخرون.

وقال عدة اخرى بالحجية للملازمة بينهما بقاعدة التقرير بمعنى أنهم لو اخطأوا جميعاً لوجب على الامام «عليه السلام» شرعاً من باب ارشاد الجاهل تنبيههم على خطائهم فحيث لم ينههم عليه فهم على الحق؛ ويسمى هذا اجماعاً تقريرياً.

وذهب عدة ثالثة الى انكار الملازمة بين قوله «عليه السلام» وقولهم؛ وقالوا انه انما يكون حجة من جهة انه يحصل غالباً لمحصل هذا الاتفاق قطع او اطمينان بتوافق رأيهم مع رأي الامام «عليه السلام»، فانه يبعد كل البعد ان يتلبس مثلاً جميع جنود سلطان بلباس مخصوص مع عدم اطلاع سلطانهم عليه وامرهم به ويسمى هذا اجماعاً حدسياً.

وذهب عدة رابعة الى عدم الملازمة وعدم حصول القطع بقول الامام «عليه السلام» الا انهم قالوا بان اتفاقهم كاشف عن وجود دليل معتبر في البين فهو حجة من هذه الجهة ويسمى هذا اجماعاً كشافياً.

واما القسم الرابع: فقد يتفق فيما اذا وصل اوحدي من الناس في زمان الغيبة الى حضرة الامام «عليه السلام» وتشرف بخدمته واخذ منه «عليه السلام» حكماً من الاحكام ولا يريد اظهار الامر على الناس، فيقول هذا الحكم مما قام عليه الاجماع مريداً به نفس الامام «عليه السلام» فانه واحد كالكل ولا جله خلق البعض والكل فيهم فتح الله وهم يختم وهذا يسمى اجماعاً تشرفياً.

تنبيهان:

الاول: قد عرفت ان الاجماع على اقسام ستة، دخولى ولطفي وتقريرى وحدسى

وكشفي وتشرفي، ومتى حصل لاحد قسم من تلك الاقسام ونقله لغيره فهو بالنسبة الى من حصله وتحقق في حقه يسمى اجماعاً محصلاً، وبالنسبة الى من نقل اليه اجماعاً منقولاً.

الثاني: وجه حجية الاجماع لمحصله وللمنقول اليه هو قول الامام «عليه السلام» فالدخول والتشرفي لا اشكال في حجيتها للسامع اذ الناقل ينقل قول الامام «عليه السلام» بلا واسطة وان ضم اليه اقوال آخرين فهو خبر على السند. واما اربعة الاخر فحجيتها في حق المنقول اليه منوطة باعتقاده اللطف والتقريب والكشف او بجدسه قول الامام «عليه السلام» مثل الناقل بواسطة نقله والا فلا حجية فيها.

احوال اللفظ وتعارضها

اعلم انه يعرض للفظ من ناحية الوضع والاستعمال حالات مختلفة وضعو الكل منها اسماً خاصاً وعنواناً معيناً.

فبملاحظة حاله قبل الوضع مهمل.

وحاله بعده موضوع.

وبلحاح كون معناه جزئياً متشخصاً علم شخص، وكونه طبيعة كلية اسم جنس، وبلحاح وضعه لمعان مختلفة باوضاع متعددة مشترك لفظي، ولمعنى قابل للانطباق على كثيرين مشترك معنوي، وبلحاح وضع الفاظ متعددة لمعنى واحد مترادف، وبلحاح نقله عن معنى الى آخر منقول، وبلحاح استعماله في ما وضع له حقيقة واستعماله في غير ما وضع له مجاز وبملاحظة كون اسناده الى ماهوله حقيقة في الاسناد، والى غير ماهوله مجاز في الاسناد، وبملاحظة حذف شيء وتقديره مجاز في الحذف الى غير ذلك من الحالات.

ثم ان علم الوضع وكيفية الاستعمال وانه وقع بنحو معين من تلك الانحاء فلا كلام.

وان جهل الامر وتردد بين بعضها مع بعض اما من جهة الشك في كيفية الوضع

كأن شك في لفظ انه مشترك لفظي بين معنيين او معان او مشترك معنوي، او من جهة كيفية الاستعمال كأن شك في انه مجاز في الكلمة او في الاسناد. فقد وضع الاصوليون لترجيح بعض الاحتمالات على بعض قواعد عقلية لا تسمن ولا تغنى من جوع.

فحكموها مثلا بكون المجاز ارجح من الاشتراك اللفظي والمعنوي كالامر المستعمل في الوجوب والندب، فاذا دار امره بين كونه حقيقة في الوجوب مجازا في الندب وبين كونه مشتركا لفظيا بينها او معنويا قدم الاول لعدم حصول اجمال فيه على الاول دون الاخيرين.

وحكموها ايضا بكون الاشتراك ارجح من النقل فالحكم بكون لفظ الصلوة مشتركا بين الدعاء والاركان ارجح من الحكم بكونه منقولا الى الثاني، لان النقل يقتضى نسخ الوضع الاول والاصل عدمه.

وغير ذلك من الترجيحات والاستحسانات العقلية الباطلة في باب وضع الالفاظ.

والحق انه كلما كان الشك راجعا الى الوضع كانت الاصول العقلية الجارية هناك محكمة وسيأتى ذلك تحت عنوان الوضع.

وكلما شك في الاستعمال يرجع فيه الى القرائن الشخصية او النوعية ان كانت والا فيحكم بالاجمال.

تنبيه:

افردوا لبيان بعض حالات اللفظ في هذا العلم بابا مستقلا كالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والظهور والاجمال ونحوها فراجع مظانها.

الارادة

هذه الكلمة موضوعة لغة واصطلاحاً لصفة خاصة من صفات النفس تتعلق بايجاد فعل او تركه، وتكون علة تامة لتحقيق ذلك في الخارج.
ولهذه الصفة مقدمات تحصل في النفس قبل حصولها، كما ان لها معلول ومسبب يوجد في الخارج بعد وجودها:

اما المقدمات:

فمنها: تصور فعل شيء او تركه.
ومنها: الميل اليه المسمى بهيجان الرغبة.
ومنها: التصديق بحسنه وعدم البأس في صدوره بالتفكر في مصلحة الصدور ودفع مفسدته.

ومنها: الجزم به والعزم عليه وهي الحالة الشبيهة بالارادة المتصلة بها؛ وبعد كمال تلك المقدمات يتكون في النفس شوق مؤكد يقتضى تحريك المرید نحو المراد او مقدمته ويكون موجبا لحركة العضلات اليه، ويسمى ذلك الشوق بالارادة كما قال الحكيم السبزواری: «عقيب داع درکنا الملائماً شوقاً مؤكداً ارادة سما».

واما معلولها فقد علم انه حركة عضلات المرید نحو المراد او نحو مقدماته فيما كان فعليا.

ثم انها تقسم بتقسيمات:

الاول: تقسيمها الى الارادة الفعلية والارادة الاستقبالية.

فلاولى: هى التى تتعلق بامر حالى كما اذا اراد الانسان تحريك يده او اكله لشيء او شربه بالفعل.

والثانية: هى التى تتعلق بامر استقبالى، كما اذا اراد الانسان الصوم فى الغد او السفر بعد يوم او شهر، وهذا تقسيم لها بالعرض والمجاز والا فهو فى الحقيقة تقسيم للمراد.

الثانى: تقسيمها الى الارادة الحقيقية والارادة الانشائية وهذا التقسيم مبنى على تخيل كون لفظ الارادة مترادفاً مع الطلب وحسبان ان لمعناهما مصداقين، مصداقاً حقيقياً هى الصفة النفسانية المذكورة آنفاً، ومصداقاً انشائياً هو الطلب الانشائى والارادة الانشائية وسيجىء الكلام فيه.

الثالث: تقسيمها الى الارادة التكوينية والارادة التشريعية.

فلاولى: ارادة الشخص صدور الفعل عنه بنفسه بلا تخلل ارادة غيره فى صدره؛ كما فى ارادة الله تعالى خلق العالم وايجاد الارض والسماء، وكارادتك اكلك وشربك وصلوتك وصيامك، فيسمى هذا القسم بالارادة التكوينية.

والثانية: ارادة الشخص صدور الفعل عن غيره بارادته واختياره كما فى ارادة الله تعالى صدور العبادات والواجبات من عباده باختيارهم وارادتهم، لاجمرد حصولها باعضائهم وصدورها بابدانهم بدون تخلل القصد منهم، وكما فى ارادتك صدور الفعل من ابنك وخادمك بلا اجبار منك والغاء، وتسمى هذه بالارادة التشريعية.

تنبيهان:

الاول: ان تخلف ارادة الله تعالى عن مراده فى الارادة التكوينية مستحيل عقلاً، للزوم عجزه عن ايجاد مراده؛ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، واما فى التشريعية فليس التخلف بمستحيل بل هو واقع كثيراً، فان موارد عصيان العباد وتركهم طاعة ربه من الايمان والعقائد القلبية والواجبات البدنية؛ من قبيل تخلف ارادة الله التشريعية عن

مراده ولا بأس بذلك .

الثاني: هل الطلب والامر لفظان موضوعان للمعنى الذى وضع له لفظ الارادة فالجميع الفاظ مترادفة حاكية عن معنى واحد، او هما موضوعان لمعنى آخر هو البعث والتحرك نحو فعل او ترك ، سواء كان بعثا خارجيا كجر الأمور قسراً نحو المأمور به، او بعثا اعتباريا منشأ باللفظ كقوله اضرب او اشرب، فهما فى انفسهما مترادفان ومعناهما يباين معنى الارادة اذا لبعث والتحرك الفعلى او الانشائى غير الصفة المتأصلة الحاصلة فى النفس، وجهان اختار اولهما المحقق الخراسانى لكن الاظهر هو الثانى.

الرابع: تقسيمها الى الارادة الاستعمالية والارادة الجدية .

فالاولى ارادة المتكلم استعمال اللفظ فى المعنى، والثانية ارادته المعنى المستعمل فيه اللفظ.

واعلم انه ربما يعلم ان المتكلم استعمل اللفظ فى معنى من المعانى ويشك فى انه هل اراد المعنى المستعمل فيه حقيقة ام رتب عليه الحكم فى الكلام ظاهرا فقط، فيقال حينئذ ان الارادة الاستعمالية محققة موجودة والارادة الجدية مشكوكة بمعنى ان استعمال اللفظ فى المعنى ثابت وقصد المعنى مشكوك ، فالمراد من الارادة الاستعمالية نفس استعمال اللفظ فى معناه؛ فاذا ورد اكرم العلماء او اعتق الرقبة نحكم باستعمال كلمة العلماء فى معناها الحقيقى اعنى الاستغراق؛ والرقبة فى الطبيعة لا بشرط السارية فى كل فرد.

ثم اذا شككنا فى انه هل اراد جميع الافراد جداً ام لم يرد الفساق من العلماء والكافرة من الرقاب نقول ان الارادة الجدية بالنسبة الى العالم الفاسق والرقبة الكافرة مشكوكة.

ثم ان للعقلاء فى هذه الموارد اصلا كلياً يعملون به، وهو بنائهم على تحقق الارادة الجدية فى مورد الشك وتطابقها مع الاستعمالية، ويمسبه الاصوليون باصالة التطابق بين الارادتين وحيث انه ينتزع من الارادة الاستعمالية الحكم بمرتبته الانشائية ومن الارادة الجدية الحكم بمرتبة الفعلية والتنجز تكون نتيجة بنائهم على تحقق الارادة

الجدية، البناء على فعلية الحكم والعمل عليه.

ثم انه لو ظهر بعد ذلك وجود الارادة بنحو القاطع يعلم بكون الحكم باكرام الفساق مثلاً حكماً فعلياً واقعيّاً؛ ولو ظهر عدمها كما لو فرض الظفر بمخصص ينكشف كون الحكم بوجود اكرام الفساق حكماً انشائياً محضاً.

ثم ان هذا كله لو قلنا بان تخصيص العام وتقييد المطلق لا يخرجها عن حقيقتها، بل التخصيص مثلاً تصرف في الارادة لا في الاستعمال، واما على مبنى المشهور فالتلازم بين الارادتين ثابت، فاذا ظهر تخصيص فرد فكما يحصل العلم بعدم تعلق الارادة الجدية له يحصل العلم بعدم الاستعمال ايضاً، ولو شك في التخصيص شك في الارادتين، واهل هذا المبنى ايضاً يدعون ان هنا اصلاً عقلاً هو بنائهم على استعماله في العموم و ارادته، ويسمونه باصالة العموم وهي من مصاديق اصالة الحقيقة كما سيجىء تحت عنوان الاصل.

الاستحسان

هورجحان ينقدح فى نفس الفقيه بالنسبة الى حكم خاص لموضوع خاص بسبب كثرة ملاحظة احكام الشرع فى الموارد المناسبة لهذا الموضوع بلا ورود دليل عليه بالخصوص، كرجحان حرمة التكلم مع المرءة الاجنبية او حرمة تخيل صورتها فى نظره بواسطة ملاحظة حال النظر واللمس والتقبيل ونحوها، وصورة قياسه ان يقال حرمة التكلم والتخيل مثلامما يترجح فى النظر لمناسبتهم الموارد حكم الشرع وكلما ترجح فى النظر لذلك فهو حكم الله فحرمة التكلم والتخيل حكم الله تعالى؛ ثم انه لا اشكال فى بطلان الاستحسان عندنا كالقياس المستنبط عله.

الاستصحاب

هو حكم المكلف ببقاء شيء وترتيبه آثار البقاء فيما كان متيقناً ثبوتاً ومشكوكاً بقاء، فله موضوع ومحمول، موضوعه المتيقن ثبوتاً والمشكوك بقاءه ومحموله الحكم بالبقاء بترتيب آثار بقاءه في حال الشك، وعليه تكون حقيقة الاستصحاب هو فعل المكلف.

وعرفه في الكفاية بأنه حكم الشارع بلزوم ابقاء الشيء وترتيب آثار بقاءه لدى الشك فيه فتكون حقيقته عنده هو حكم الشارع وتعريف الشيخ (ره) له بأنه ابقاء ما كان يرجع الى احد التعريفين السابقين. واطلاق الحجة عليه على التعريف الاول بمعنى كونه واجبا لازماً وعلى الثاني بمعنى كونه ثابتاً منكشفاً بالادلة.

ثم ان الدليل عليه عند عدة من الاصحاب اخبار مستفيضة.

منها: قوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك».

ومنها: قوله: «من كان على يقين فشك فليبن على يقينه». وعند عدة اخرى بناء العقلاء وعند طائفة حكم العقل بذلك. وعند آخرين الظن بالبقاء ولو نوعاً مع حكمهم بحجية ذلك الظن.

تنبیه: اعلم ان للاستصحاب تقسیمات باعتبار نفس الشئ المستصحب وتقسیمات باعتبار الدلیل الدال على ثبوت المستصحب سابقا وتقسیمات أيضاً باعتبار الشك الطاری في بقاء المستصحب اما تقسیماته بالاعتبار الاول فهي كثيرة:

منها: تقسيمه الى الاستصحاب الوجودی والاستصحاب العدمی كاستصحاب وجوب الجمعة وحيوة زيد واستصحاب عدم وجوب الظهر وعدم كرية الماء.

ومنها: تقسيمه الى الاستصحاب الحكمی والاستصحاب الموضوعی، والاول نظير استصحاب حلية العصير بعد غليانه والثاني كاستصحاب حيوة زيد وكرية الماء.

ومنها: تقسيمه الى استصحاب الحكم التكليفي والحكم الوضعی، والاول كاستصحاب الوجوب والحرمه، والثاني كاستصحاب الطهارة والنجاسة والملكية والزوجية.

ومنها: تقسيمه الى الاستصحاب التعليق والاستصحاب التنجيزی.

والاول: ما كان المستصحب فيه حكماً تعليقياً كما اذا ورد يحرم العنب اذا غلى و استفدنا منه للعنب حكماً تحريمياً تعليقياً معلقاً على الغليان فاذا بق العنب مدة و صار زيباً وشككنا في بقاء حرمة التعليقية وعدمه كان الاستصحاب الجاری في حرمة استصحاباً تعليقياً لكون المستصحب ومورد جريانه تعليقياً.

والثاني: ما كان المستصحب فيه حكماً تنجيزياً كاستصحاب حلية اكل العنب بعد صيرورته زيباً وطهارته وملكيته لما لکه ونحوها.

ومنها: تقسيمه الى استصحاب الجزئ والکلی، وتقسيم الكلی الى القسم الاول والقسم الثاني والقسم الثالث، وتقسيم القسم الثالث ايضاً الى اقسام ثلاثة.

بيانه ان المستصحب تارة يكون امراً جزئياً كحيوة زيد وكرية ماء معين فيسمى ذلك باستصحاب الجزئى واخرى يكون كلياً وهو على اقسام ثلاثة.

الاول: ان يكون المستصحب كلياً مع كون منشأ الشك في بقائه بقاء الفرد الذي تحقق في ضمنه، فاذا علمنا بوجود زيد في الدار وتحقق كلى الانسان في ضمنه ثم شككنا في بقاء الانسان فيها لاجل الشك في بقاء زيد، وفرضنا ان الشارع قال اذا كان زيد في الدار تصدق بدرهم واذا كان الانسان فيه تصدق بدينار، كان اجراء

الاستصحاب في بقاء زيد لترتيب اثره من استصحاب الجزئي واجرائه في بقاء الانسان لترتيب اثره من استصحاب الكلي بنحو القسم الاول.

الثاني: ان يكون المستصحب كلياً ايضاً مع كون منشأ الشك في بقاءه تردد الخاص الذي تحقق الكلي في ضمنه بين فرد مقطوع البقاء وفرد مقطوع الارتفاع، مثلاً اذا حصل لنا العلم بدخول حيوان الى الدار وشككنا في انه بق او فيل مع فرض ان البق لا يعيش ازيد من ثلاثة ايام؛ ثم شككنا في اليوم الرابع والخامس مثلاً في بقاء الحيوان في الدار وعدمه لاجل الشك في انه هل كان متحققاً في ضمن البق حتى لا يكون باقياً او كان متحققاً في ضمن الفيل حتى يكون باقياً، فحينئذ ان اردنا اجراء الاستصحاب في خصوص البق فهو على فرض جريانه من استصحاب الجزئي وان اردنا اجرائه في الحيوان الكلي وترتيب آثاره سمي ذلك باستصحاب الكلي بنحو القسم الثاني.

الثالث: ان يكون المستصحب كلياً ايضاً مع كون منشأ الشك وجود فرد آخر، مقارن لوجود الفرد الزائل او تحققه مقارناً لارتفاعه او احتمال تبدل الفرد الاول بفرد آخر فهنا صور ثلاث يسمي جميعها باستصحاب الكلي بنحو القسم الثالث.

الصورة الاولى: ان يعلم بارتفاع الفرد الذي كان الكلي متحققاً في ضمنه ويشك في بقاء الكلي لاحتمال وجود فرد آخر مع الفرد الزائل، مثالها ما اذا رأينا زيداً انه دخل الدار فحصل لنا العلم بوجود الانسان فيها ثم رأيناه قد خرج عن الدار وذهب بسبيله، فشككنا في وجود الانسان فيها بالفعل من جهة احتمال كون عمره فيها معه، فاستصحاب الانسان الكلي في هذا المثال يسمي باستصحاب الكلي بنحو القسم الاول من القسم الثالث.

الصورة الثانية: ان يعلم ايضاً بارتفاع الفرد المعلوم ويشك في بقاء الكلي لاجل احتمال حدوث فرد مقارناً لارتفاع الاول، كما اذا علمنا في المثال بانه لم يكن احد في الدار غير زيد الا انا شككنا ايضاً في وجود الانسان في الدار بعد خروجه لاحتمال دخول عمره الى الدار مقارناً لخروج زيد، ويسمى هذا باستصحاب الكلي بنحو القسم الثاني من القسم الثالث.

الصورة الثالثة: ان يشك في بقاء الكلى في مورد لاجل الشك في ان الفرد الذى كان الكلى متحققاً في ضمنه هل تبدل بفرد آخر او انه انعدم من غير تبدل، كما اذا رأينا الخمر في الاناء فعلمنا بوجود المايح فيه ثم حصل لنا العلم بعدم وجود الفرد الذى تحقق الكلى في ضمنه اعنى الخمر اما لا تفاق اراقتة او تبدله بالخل فشككنا في بقاء الكلى اعنى المايح في الاناء فاجراء الاستصحاب في بقاء المايح الكلى في الاناء يسمى باستصحاب الكلى بنحو القسم الثالث من القسم الثالث.

ومنها: تقسيمه الى الاستصحاب المثبت وغير المثبت، وسياتي شرحها تحت عنوان الاصل.

واما تقسيمه بالاعتبار الثانى: اعنى باعتبار الدليل فهو ان الدليل الدال على ثبوت المستصحب في السابق اما ان يكون دليلاً شرعياً لفظياً كظاهر الكتاب والسنة او يكون اجماعاً قولياً او عملياً او يكون حكم العقل.

فالاول: مثل ما اذا شككنا في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره او في طهارة الماء الذى شككنا في ملاقاته للنجس، فدليل الثبوت في السابق فيها قوله الماء ينجس اذا تغير وقوله الماء كله طاهر.

والثانى: كما اذا قام الاجماع على نجاسة العصير العنبي ثم شككنا في بقائها بعد صيرورته دبساً قبل ذهاب الثلثين.

والثالث: كما اذا حكم العقل بوجوب رد الوديعة في حال كون الودعى موسراً متمولاً وفرضنا حكم الشارع ايضاً على طبقه بقاعدة الملازمة ثم عرض للودعى الفقر الموجب لحصول الشك في وجوب ردها فنجري استصحاب الوجوب الشرعى المستنبط من الحكم العقلى.

واما تقسيماته بالاعتبار الثالث: اعنى الشك المأخوذ في موضوعه، فهى ايضا كثيرة.

اولها: تقسيمه الى الاستصحاب في الشبهة الموضوعية والاستصحاب في الشبهة الحكيمة.

فالموضوعية ما كان الشك في بقاء الشيء لاجل اشتباه الامور الخارجية كما اذا

شك في بقاء طهارة ثوب من جهة الشك في ملاقاته للنجس وعدمها او في بقاء نجاسة الماء من جهة ورود الكر عليه وعدمه.

والحكمة ما اذا كان الشك في بقاء الحكم لاجل عدم النص على البقاء او اجماله او تعارضه مع مثله، كما اذا شكنا في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره لاجل عدم الدليل على البقاء؛ وفي بقاء وجوب الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقية لاجل اجمال قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وتردد الليل بين ان يكون اوله الاستتار او ذهاب الحمرة؛ وشكنا في بقاء وجوب الجمعة وعدمه في زمان الغيبة لاجل تعارض النصوص، وتسمى هذه الاقسام الثلاثة بالشبهة الحكيمة.

ثانها: تقسيمه الى الاستصحاب في صورة الظن بالبقاء والظن بالارتفاع والشك المتساوي في البقاء والارتفاع؛ فاذا علمنا بحياة زيد يوم الخميس وحصل لنا التردد يوم الجمعة فقد يكون بقائها راجحا مظنوناً وقد يكون مرجوحا مظنون الارتفاع وقد يكون مشكوكا بلا رجحان في البين، فبناء على حجية الاستصحاب من جهة الاخبار جاز اجرائه في الصور الثلاث؛ وبناء على حجيته من جهة الظن الشخصي جاز في الصورة الاولى فقط؛ وبناء على الظن النوعي او بناء العقلاء فجريبانه في الصورة الاولى والاخيرة بلا اشكال وفي الصورة الثانية مورد كلام واشكال.

ثالثها: تقسيمه الى استصحاب في الشك في المقتضى والشك في الرفع وتقسيم الشك في الرفع الى اقسام، اما الشك في المقتضى فهو ما اذا كان الشك في البقاء لاجل الشك في مقدار استعداد الشيء للبقاء وكمية اقتضائه له، كما اذا علمنا بثبوت خيار الغبن للمغبون وشكنا في انه فوري وزمانه قصير او هوباق وزمانه طويل.

واما الشك في الرفع فهو عبارة عن الشك في البقاء بعد احراز استعداد الشيء للدوام واقتضاء ذاته للبقاء والاستمرار فيكون الشك في حدوث رافع له عن صفحة الوجود ويتصور هذا على انحاء.

اولها: الشك في وجود الرفع كما اذا شك المتطهر من الحدث في خروج البول منه او عروض النوم عليه.

ثانها: الشك في رافعية الموجود من جهة كون المتيقن السابق مردداً بين شيئين

كما اذا علم المكلف باشتغال ذمته يوم الجمعة بصلوة ولم يعلم بكونها الظهر او الجمعة؛ فاذا اتى بصلوة الجمعة مثلاً فانه يشك في رافعيها لاشتغال الذمة؛ فانه لو كان الاشتغال بصلوة الظهر فهو باق ولو كان بالجمعة فهو مرتفع، فاستصحاب بقاء الاشتغال في المثال لاجل الشك في رافعية الموجود.

ثالثها: الشك في رافعية الموجود من جهة الشك في وجود صفة الرافعية فيه كما اذا خرج المذى من المتطهر فشك في انه رافع كالبول ام لا.

رابعها: الشك في رافعية الموجود من جهة الشك في انه مصداق للرافع المعلوم المفهوم كما اذا خرج عنه البلل وشك في انه بول ام لا.

خامسها: الشك في رافعية الموجود من جهة الشك في انه مصداق للرافع المجهول المفهوم كما اذا علم بكون البلل مذياً وشك في مفهوم البول وانه خصوص ما هو المعروف او انه اعم منه ومن المذى.

الاستقراء

قيل هو عبارة عن تصفح الجزئيات لاثبات الحكم الكلى والتام منه يفيد القطع كما اذا تصفحنا جميع ما وصلنا اليه من افراد الحيوان فوجدناه جسما فحكمنا بان كل حيوان جسم، والناقص منه يفيد الظن سواء أحصل من تتبع قليل الافراد ام كثيرها. **فالاول:** كما اذا رأينا واحدا من اهل بلد يتكلم بكلام مخصوص او يلبس لباسا مخصوصا ثم رأينا الثانى والثالث الى خمسين مثلا حصل الظن بان من هو ساكن هناك حاله كذا.

والثانى: كما اذا راينا اكثرهم على ذلك المنوال، والاستقراء اعم من الغلبة عموما مطلقا فانه يحصل بقليل الافراد دون الغلبة وكلاهما يشتركان فى ان النظر فيهما الى اثبات الحكم الكلى من تصفح حال الجزئى؛ ثم الاستقراء ايضا ليس بحجة عندنا مالم يفد العلم.

الاستقلالى والآلى

يطلق هذان الوصفان غالباً على المعنى الملحوظ عند استعمال اللفظ فالمعنى الملحوظ بما هو آلة وحالة للغير معنى آلى، والمعنى الملحوظ بنفسه بما هو معنى استقلالى، والكلام فى هذين العنوانين وقع فى الاصول فى موارد:

منها: معانى الحروف والاسماء فقليل ان معانى الحروف آلية ومعانى الاسماء استقلالية لا بمعنى انها غير ملتفت اليها اصلاً بل بمعنى توجه الذهن اليها ولحاظها حالة للغير توضيح ذلك انك اذا قلت سرت من البصرة الى الكوفة فكلامك هذا مركب من اربعة اسماء وثلاثة حروف؛ اما الاسماء فمادة سرت وضمير المتكلم وكلمتا البصرة والكوفة واما الحروف فهىة الفعل وكلمتا من والى؛ فالفاظ ذلك الكلام سبعة كما ان معانيه ايضاً سبعة، اربعة معان مستقلة باللحاظ وثلاثة منها غير مستقلة اما المستقلة فهى السير والمتكلم والبصرة والكوفة، واما غير المستقلة فهى حالات السير الموجود فى الخارج وصفاته، احدها ارتباطه بالمتكلم بصدوره عنه؛ ثانيها كون مبدئه البصرة، ثالثها كون منتهاه الكوفة، ولا اشكال فى ان المتكلم لاحظ فى مقام الاستعمال الالفاظ السبعة والمعانى السبعة فاستعملها فيها لتفهم المخاطب، فمراده من هىة الفعل اعنى سرت بيان ارتباط السير بالمتكلم بنحو الصدور ومن كلمة من بيان حال مبدئه

ومن كلمة الى بيان حال منتهاه، فالمعاني الحرفية ملحوظة حالة للغير.

ومنها: ما ذكره في مقام الفرق بين القطع الطريق والموضوعي بالنسبة الى بعض الالفاظ كالعلم والقطع والارادة والقصد ونحوها، فانها قد تلاحظ آية وقد تلاحظ استقلالية؛ فرما يقول المولى اذا علمت بورود زيد الى بلدك فزره فيريد ترتيب حكم الزيارة على نفس المجرى والورود لاعلى العلم به، فالمقصود اذا ورد بلدك فزره؛ وحيث ان انكشاف الورود وثبوته لا يكون الا بالعلم اطلق اسم الكاشف واريد المنكشف كناية. وهذا هو العلم الذى يسمى في باب القطع بالقطع الطريقى.

ورما يقول اذا علمت بانك تسافر فصل ركعتين او تصدق على فقير، او يقول اذا اردت الاكل فقل بسم الله، او يقول اذا قطعت بكون مابع عصيرا حرم عليك شربه، ويريد ترتيب تلك الاحكام على صفة العلم والارادة فيقال (ح) ان تلك العناوين لوحظت استقلالية، ويسمى هذا القطع في بابه بالقطع الموضوعي.

ومنها: ما ذكره في باب الاستصحاب بالنسبة الى كلمة اليقين من كون اليقين الوارد في اخبار ذلك الباب ملحوظاً بنحو الالية لا الاستقلالية كقوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك» فن شك في بقاء حيوة زيد مثلاً يكون المراد من اسناد حرمة النقض ووجوب الابقاء الى يقينه اسنادهما الى متيقنه كحيوة زيد فكانه قال لا تنقض حيوة زيد بالشك فن شدة الارتباط بين اليقين والمتيقن اطلق اليقين واريد به المتيقن كناية ولذلك ايضاً اسناد آثاره اليه واريد من حرمة نقض آثار اليقين ووجوب ترتيب احكامه، حرمة نقض آثار المتيقن كحيوة زيد وكرية الماء مثلاً.

اصالة الاحتياط

ويعبر عنها باصالة الاشتغال ومجراها في الاغلب الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي. وهى على قسمين: اصالة الاحتياط العقلية واصالة الاحتياط الشرعية.

فالاولى: عبارة عن حكم العقل بلزوم اتيان فعل يحتمل الضرر الاخرى في تركه ولزوم ترك فعل يحتمل الضرر الاخرى في فعله، فهى حكم عقلى كلى له موضوع ومحمول موضوعه الشئء المحتمل فيه لضرر الاخرى من فعل او ترك ومحموله لزوم الاجتناب عنه عقلا، فاذا علمنا بوجوب صلوة يوم الجمعة قبل صلوة العصر وشككنا في انها الظهر او الجمعة فترك كل واحدة منها مما يحتمل فيه الضرر الاخرى فالعقل يحكم بلزوم اتيان كليهما احتياطاً، وكذا اذا علمنا بتحريم الشارع مايعاً معيناً وشككنا في انه الخمر او العصير العنبي ففعل كل منهما يحتمل فيه الضرر الاخرى فيحكم العقل بلزوم ترك كليهما احتياطاً.

والثانية: عبارة عن حكم الشارع بلزوم اتيان ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمة، فموضوعها مشكوك الوجوب والحرمة ومحمولها وجوب الفعل او الترك شرعاً. ثم ان اصالة الاحتياط ايضاً تنقسم الى شبهة وجوبية وتحريمية حكيمية وموضوعية. اما الشبهة الوجوبية فكالشك في ان الواجب هذا او ذاك .

فتارة يكون منشأ الشك فيها عدم النص على تعيين احدهما بعد قيام الدليل على وجوب احدهما بنحو الاجمال.

واخرى يكون المنشأ هو اجمال النص كقوله تعالى: «حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى» وكانت الوسطى مرددة بين الصبح والظهر.

وثالثة: يكون المنشأ تعارض النصين او النصوص على التعيين كمسئلة الظهر والجمعة.

ورابعة: يكون اشتباه المصداق والموضوع كما اذا حصل الشك في ان العالم الواجب اكرامه هذا او ذاك او انه نذر الاطعام او الصيام والامثلة الثلاثة الاول شبة وجوبية حكمية والاخير وجوبية موضوعية.

واما الشبهة التحريمية: ففيها ايضاً تارة يكون منشأ الشك عدم الدليل على تعيين الحرام.

واخرى يكون المنشأ اجمال النص الدال عليه.

وثالثة تعارض النصوص.

ورابعة اشتباه الامور الخارجية اعنى اشتباه المصداق لاجلها كما اذا لم يعلم ان الخمر هل هو في هذا الاناء او ذاك . ثلثة منها شبهة حكمية وواحد موضوعية.

تنبيهات:

الاول: قسم الشيخ الاعظم (قده) مجرى اصالة الاحتياط بتقسيم آخر مغاير لما ذكرنا واصله: انا اذا علمنا بنوع التكليف من وجوب وحرمة وشككنا في متعلقه وانه هذا الفعل او ذاك ، فتارة يدور الامر بين الواجب وغير الحرام كما اذا شككنا في ان الواجب يوم الجمعة هل هو صلوة الظهر او الجمعة فكل من الصلوتين يدور امرها بين الوجوب وغير الحرمة من الاحكام الثلاثة الباقية واخرى بين الحرام وغير الواجب كما اذا علمنا حرمة احد الانائين فان كلا منهما يدور امره بين الحرمة وغير الوجوب من تلك الاحكام. وثالثة بين الحرام والواجب.

ويسمى القسم الاول بالشبهة الوجوبية للاحتياط، والثاني بالشبهة التحريمية، والثالث داخل في مسألة التخيير.

ثم ان في كل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يكون منشأ الشك عدم النص او اجماله او تعارضه او اشتباه المصداق والموضوع فالاقسام فيها ترتقى الى اثني عشر قسماً ثمانية منها داخله تحت مسائل الاحتياط واربعة في مسائل التخيير كما سيجىء.

الثاني: مجرى اصالة الاحتياط لا ينحصر في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي كما يظهر من تقسيم الشيخ قدس سره، بل قد تجرى في الشبهة البدوية ايضاً كما اذا كان التكليف المشكوك مهماً، فاذا اراد رمى شبخ من بعيد ولم يعلم انه انسان او حجر مثلاً لزم الاحتياط على المشهور وكذا في كل ماشك في وجوبه او حرمة بالشبهة الحكمية وكان قبل الفحص وكذا اذا شك المكلف في اتيانه بالواجب الموقت قبل انقضاء وقته وغير ذلك من الموارد.

الثالث: الدليل على اصالة الاحتياط العقلي هو احتمال الضرر الاخرى او الضرر المهم، فالعقل حاكم بلزوم الاجتناب عن كل ما احتمال فيه الضرر الاخرى موهوماً كان ذلك الضرر او مشكوكاً او مظنوناً كما ان العقل حاكم بلزوم ترك مقطوعه فهذه قاعدة كلية عقلية، ولزوم الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي انما هو من جهة ان كل فرد من الاطراف داخل تحت هذه الكلية وكذا بعض الشبهات البدوية كما ذكرنا فاذا علمت بخميرية احد الاناثين اشرت الى واحد منها وقلت هذا مما احتمال فيه الضرر الاخرى وكل ما احتمال فيه الضرر الاخرى يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه.

فان قلت: ما الفرق بين كل واحد من الاناثين في هذا المثال والثناء المحتمل الحرمة في الشبهة البدوية حيث حكموا في الاول بالاحتياط وفي الثاني بالبراءة مع ان احتمال الحرمة في الكل مستلزم لاحتمال العقاب الاخرى قلت: الفرق هو ان العلم الاجمالي في الاول حجة على المكلف منجز للواقع، فالمحتمل في كل طرف هو التكليف المنجز واحتماله مستلزم لاحتمال الضرر الاخرى فيجب تركه، وهذا بخلاف الشبهة البدوية التي لا علم فيها بالتكليف ومعه لا يكون منجز او يقبح العقاب

عليه فالمحتمل فيه تكليف غير منجز والعقاب فيه مأمون منه .

واما الاحتياط النقلى فقد استدل عليه بعدة اخبار .

منها: اخبار التوقف كقوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «قفوا عند الشبهة» وقوله

«عليه السلام»: «الوقوف عند الشبهة خير عن الافتحام فى الهلكة» فيجب الوقوف عملا والاحتياط فى كل محتمل التحريم من فعل او ترك .

ومنها: قوله «عليه السلام»: «اذا خفت ضلالة فان الكف عنده خير من ركوب

الاهوال.»

ومنها: قوله «عليه السلام»: «وامر اختلف فيه فرده الى الله ورسوله — صلى الله عليه وآله

وسلم.»

ومنها: قوله «عليه السلام»: «ومن ارتكب الشبهات وقع فى المحرمات وهلك من حيث

لا يعلم.»

الرابع: الظاهر ان اكثر علمائنا الاخباريين (قدم) قائلون بالاحتياط النقلى فقط

فى موارد العلم الاجمالى بمقتضى الاخبار المتقدمة، وبعضهم قائل بالشرعى والعقلى

كليهما، واما الاصوليون قدس الله اسرارهم فمنهم من قال بالاحتياط العقلى فقط وحمل

الاخبار السابقة على الارشاد الى حكم العقل او على الاستحباب او على الاحتياط فى

المسائل الاعتقادية، ومنهم من قال بكلا قسمى الاحتياط العقلى منه والنقلى فراجع.

اصالة البرائة

هى على قسمين: اصالة البرائة العقلية واصالة البرائة الشرعية.

فالاولى: عبارة عن حكم العقل بعدم استحقاق العقوبة على ماشك فى حكمه ولم يكن عليه دليل، فاصالة البرائة العقلية قاعدة كلية عقلية لها موضوع ومحمول؛ موضوعها الفعل المشكوك الذى لا بيان على حكمه من الشارع ومحمولها الحكم بعدم العقوبة عليه وعدم حرمة بالفعل، فاذا شك المكلف فى حرمة العصير التمرى مثلا بعد غليانه فتفحص ولم يجد دليلا على حرمة تحقق موضوع البرائة العقلية، فيحكم عقله بعدم استحقاق العقاب على شربه، وكذا اذا شك فى وجوب الصوم اول كل شهر ولم يجد بيانا على الوجوب حكم عقله بعدمه.

والثانية: عبارة عن حكم الشارع بعدم التكليف الفعلى او بالاباحة والرخصة فى فعل او ترك شك فى حكمهما الواقعى، فموضوعها العمل المشكوك حكمه واقعا ومحمولها الاباحة والرخصة، فاذا شك فى حرمة شرب التتن او وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ولم يوجد دليل على حرمة الاول ووجوب الثانى حكم الشارع بالاباحة فيهما.

ثم ان مسألة اصالة البرائة مطلقا تنقسم الى مسائل ثمان، فانه اما ان يكون الشك فى وجوب شىء او يكون فى حرمة، والاوّل يسمى بالشبهة الوجوبية للبرائة

والثاني بالتحريمية لها وعلى كل تقدير اما ان يكون الشك في الحكم الكلي للموضوع الكلي او في الحكم الجزئى للموضوع الجزئى، وعلى الاول اما ان يكون منشأ الشك هو عدم وجود دليل في المورد او يكون اجمال الدليل الوارد او يكون تعارضه مع آخر، كما انه على الثاني يكون منشأ الشك اشتباه الامور الخارجية.

فالشبهة الوجوبية لها مسائل اربع :

الاولى: ان يشك في الوجوب الكلى وكان منشأ الشك هو عدم الدليل كالشك في وجوب الاطعام في اول كل شهر مثلاً.

الثانية: ان يشك في الوجوب الكلى من جهة اجمال النص كما اذا ورد اغتسل للجمعة وشككنا في ان هيئة الامر تدل على الوجوب او على الاستحباب.

الثالثة: ان يشك في الوجوب الكلى من جهة تعارض الدليلين كما اذا ورد صل في اول كل شهر الصلوة الفلانية وورد ايضاً لا تصلها، فاذا تعارض الدليلان فتساويا فتسا قطار جعنا الى اصالة البرائة وهذه الاقسام الثلاثة تسمى بالشبهة الحكمية، لان الشك فيها انما هو في حكم الشارع دون موضوعه، ورفع الشك وكشف الحجاب عن الواقع فيها يتوقف على بيان الشارع ولا يمكن الا من قبله.

الرابعة: الشك في الوجوب الجزئى كما اذا شك في وجوب اكرام هذا الشخص وعدم وجوبه من جهة الشك في انه عالم او ليس بعالم ويسمى هذا القسم بالشبهة الموضوعية تارة والمصادقية اخرى، لان المفروض العلم بان كل عالم يجب اكرامه وانما الشك في ان هذا عالم او ليس بعالم فالشبهة في المصدق والموضوع وفي الحكم الجزئى دون الكلى.

والشبهة التحريمية ايضاً تنقسم الى مسائل اربع، مثل ما اذا شككنا في حرمة الفقاع من جهة عدم الدليل او اجماله او تعارضه وهذه اقسام الشبهة الحكمية التحريمية، او شككنا في ان هذا المايح فقاع ام لامع العلم بان كل فقاع حرام، وهذه هى الشبهة الموضوعية التحريمية منشأ الشك فيه اشتباه الامور الخارجية.

تنبيهات:

الاول: انهم ذكروا ان الدليل على البرائة العقلية هى قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ بتقريب ان العقل حاكم بالاستقلال بانه لو التفت عبد الى حكم فعل من افعاله وشك فى وجوبه الواقعى وعدم وجوبه او فى حرمة وعدمها وتبع وتفحص بقدر الوسع والامكان فلم يجد دليلا على الحكم فترك مشكوك الوجوب وفعل مشكوك الحرمة كان عقاب المولى ومؤاخذته عليه قبيحاً، وهذا ما هو المشهور من ان دليل الاصل العقلى هو قبح عقاب الحكيم بلا بيان ومؤاخذته بلا برهان. والدليل على البرائة الشرعية:

اولا ظاهر الكتاب كقوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» والمعنى ما كان عادتنا سابقاً ولا حقاً ان نعذب احداً على ترك واجب وفعل حرام حتى نبين حكمها فبعث الرسول كناية عن بيان حكم الافعال. وقوله تعالى: «لا يكلف الله نفساً الا وسعها» بناء على ان المراد الوسع العلمى. «ولا يكلف الله نفساً الا ما اتيا» بناء على ان الايتاء الاعلام.

وثانيا الاخبار، فمنها: قوله «صلى الله عليه وآله وسلم» فى حديث الرفع: «رفع عن امتى ما لا يعلمون» فان الايجاب والتحريم المجهولين من قبيل ما لا يعلم فيكونان مرفوعين.

ومنها قوله «عليه السلام» فى حديث الحجب: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

ومنها قوله «عليه السلام»: «الناس فى سعة ما لا يعلمون» اى انهم من ناحية مجهولاتهم فى سعة لا يواخذون عليها ولا يعاقبون.

ومنها قوله «عليه السلام»: «كل شىء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» اى كل مشكوك الحرمة والحلية فى الواقع فهو لك حلال ظاهراً وهو معنى البرائة.

ومنها قوله «عليه السلام»: «كل شىء لك مطلق حتى يرد فيه نهى» اى كل فعل انت مرخص فيه حتى يصل اليك حرمة.

الثاني: ادلة البرائة الشرعية من حيث عمومها للشبهة الوجوبية والتحريمية مختلفة فالاجماع والكتاب واكثر الاخبار تشمل الشبهتين جميعاً، والروايتان الاخيرتان لا تدلان الاعلى البرائة في الشبهات التحريمية فقط.

الثالث: اختلف اقوال الاصحاب (قدس سرهم) في القول بالبرائة فالمشهور من الاصوليين القول بها مطلقا عقلياً ونقلها في الوجوبية والتحريمية، وفصل بعض المحققين منهم في البرائة العقلية بين الشبهات الحكمية والموضوعية فقال بالجريان في الأولى دون الثانية.

ومعظم الاخباريين منعوا البرائة العقلية مطلقا وعزلوا العقل عن الحكم في هذا المضمار واجروا البرائة النقلية في خصوص الشبهة الوجوبية فهم في الوجوبية قائلون بالبرائة ومشكوك الوجوب عندهم مباح وفي التحريمية قائلون بالاحتياط ومشكوك الحرمة عندهم حرام وهنا اقوال اخر اعرضنا عن ذكرها طلباً للاختصار.

الرابع: للعلامة الانصارى (قدس سره) في بيان اقسام الشبهة الوجوبية والتحريمية للبرائة تقسيم ببيان آخر غير ما ذكرنا، وحاصله ان التكليف المشكوك فيه اما تحريم مشتبه بغير الوجوب واما وجوب مشتبه بغير التحريم واما تحريم مشتبه بالوجوب، ويعبر عن الاول بدوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب، وعن الثاني بدورانه بين الوجوب و غير الحرمة، وعن الثالث بدورانه بين الوجوب والحرمة، وعلى كل من الاقسام الثلاثة تارة يكون متعلق التكليف الواقعة الكلية ويكون منشأ شكها عدم النص او اجماله او تعارضه؛ واخرى الواقعة الجزئية مع كون منشأ شكها اشتباه الامور الخارجية؛ فكل من الاقسام الثلاثة ينقسم الى اقسام اربعة والمجموع اثني عشر قسماً ثمانية منها داخله في مسائل البرائة واربعة في مسائل التخيير كما سيحى ع.

اصالة التخير

هى عبارة عن حكم العقل بتخير المكلف بين فعل شىء وتركه او تخييره بين فعلين مع عدم امكان الاحتياط؛ فهو حكم عقلى كلى له موضوع ومحمول فوضوعه الامران لارجحان لاحدهما على الاخر ولا امكان للاحتياط ومحموله جواز اختيار ايها شاء ويتحقق موضوعه فى موردين:

احدهما: العمل الواحد، كما اذا علمنا بجنس التكليف المشترك بين الوجوب والتحرير اعنى اصل الالتزام المتعلق بعمل المكلف وشككنا فى تعلقه بايجاد ذلك العمل او بتركه؛ ويعبر عنه تارة بدوران الامر بين الوجوب والحرمة واخرى بدورانه بين المحذورين، فاذا علمنا ان صلوة الجمعة مثلا اما واجبة واما محرمة ولا ترجيح لاحدهما على الاخر حكم العقل بالتخير بين فعلها وتركها.

ثانيهما: العمل المتعدد كما اذا كان هنا فعلا ن وعلمنا بوجوب احدهما وحرمة الاخر ولكن لم نعلم ان هذا واجب وذاك حرام او ان ذلك واجب وهذا حرام حكم العقل ايضا بالتخير بين فعل احدهما وترك الاخر ولا يجوز فعلها معاً ولا تركها معالان فى الاول يحصل العلم بمخالفة قطعية للحرام وفى الثانى بمخالفة قطعية للواجب وكلاهما ممنوعان.

وبعبارة اخرى لا يخلو حال المكلف من انه اما ان يفعلها معاً او يتركها معاً او يفعل احدهما ويترك الاخر؛ ففي كل من الاولين يحصل العلم بالمخالفة القطعية والموافقة القطعية وعلى الثالث لا علم في البين بل احتمال الموافقتين واحتمال المخالفتين والعقل يحكم باختياره.

ثم ان مسألة اصالة التخيير ايضاً تنقسم الى مسائل اربع فان الشك اما ان يكون من جهة عدم الدليل على تعيين احدهما او اجماله او تعارضه او اشتباه الامور الخارجية، فامثلة الشبهة الحكمية للمورد الاول من التخيير ما اذا قام الاجماع على ان صلوة الجمعة في يومها لا تخلو من حكم الزامى، وشك في ان ذلك الحكم هو الوجوب او الحرمة لعدم الدليل على التعيين او انه «عليه السلام» قال: «صل الجمعة في يومها» ولم يعلم انه استعمل الامر في الايجاب او التهديد وهذا اجمال النص او انه ورد في رواية صل الجمعة وفي اخرى لا تصلها وهذا تعارض النصين، ومثال الشبهة الموضوعية ما لو علم بانه نذر السفر او امره والده بذلك فشك في ان النذر او امر الوالد كان بفعله او بتركه. وامثلة الشبهة الحكمية للمورد الثاني من التخيير الظهر والجمعة بناء على القول بانه لو كانت احديهما واجبة كانت الاخرى محرمة ذاتاً ولا دليل على تعيين الواجب والحرام، ومثل ما لو قال صل الصلوة الوسطى ولا تصل الاخرى وشك في ان الوسطى هل هي الجمعة والاخرى الظهر او العكس وهذا اجمال النص، ومثل ما لو ورد في خبر صل الجمعة ولا تصل الظهر وفي آخر صل الظهر ولا تصل الجمعة وهذا تعارض النصين ومثال الشبهة الموضوعية كما اذا كان هنا فعلاً كالسفر واطعام زيد وعلم بان والده امر باحدهما ونهى عن الاخر ونسى ما عينه الوالد.

تنبيهان:

الاول: في مسئلتنا هذه اقوال:

اولها: حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك كما ذكرنا والدليل عليه قبح الترجيح من غير مرجح واما من حيث الشرع فالمورد خال عن الحكم الظاهري.
ثانيها: الحكم بالبرائة في كل من الطرفين عقلاً ونقلاً، فاذا شككنا في وجوب

دفن المناقق وحرمةه كان كل من الوجوب والحرمة مجهولا مجرى فيه اصالة البرائة، ولا يستلزم اجراء البرائة هنا مخالفة عملية اذا الفرض انها غير ممكنة هنا.

ثالثها: وجوب الاخذ باحدهما معيناً والبناء القلبي عليه والعمل به، كما ادعى انه يجب الاخذ بالحرمة بالخصوص وترك الوجوب لان دفع الضرر عند العقلاء ارجح من جلب المنفعة.

رابعها: وجوب الاخذ باحدهما تخييراً بان يبنى قلباً على انه واجب فيأتى به او حرام فيتركه.

خامسها: التخيير عقلاً كسابقه مع الحكم على كل واحد من الطرفين بالاباحة شرعاً وهذا هو مختار صاحب الكفاية ويبالى انه يظهر من كلمات الشيخ (ره) ايضاً.

الثاني: دوران الامر بين الوجوب والحرمة يتصور على اقسام اربعة:

اولها: دورانه بين الوجوب والحرمة التوصليين بان نعلم انه لو كان واجباً فوجوبه توصلي لا يحتاج الى نية التقرب ولو كان حراماً فحرمةه كذلك.

ثانيها: دورانه بين الوجوب والحرمة التعبديين بان نعلم انه لو كان واجباً فامتثاله لا يحصل الا بقصد القرية ولو كان حراماً فتركه قوبى ايضاً كتروك الصائم والمحرم مثلاً.

ثالثها: ان يعلم بان احدهما المعين تعبدى والاخر توصلي كان يعلم بان صلوة الجمعة لو كانت واجبة فاللازم اتيانها قريباً ولو كانت محرمة فالمطلوب مجرد الترك ولو بلانية.

رابعها: ان يعلم بان احدهما غير المعين تعبدى والاخر كذلك توصلي، ولا يخفى عليك ان الاقوال المذكورة في التنبية السابق انما تجرى في الصورة الاولى والاخيرة من هذه الصور، واما الوسطان فلا مناص فيهما عن اختيار القول الثالث او الرابع لاستلزام غيرهما المخالفة العملية القطعية، مثلاً اذا حكمنا باباحة صلوة الجمعة في المثالين ولكن اتيناها اقتراحاً وبلانية حصل لنا العلم بمخالفة حكم الله واقعاً فانها لو كانت واجبة لم نكن ممثلين اذا اتيناها بلانية كتروكها ولو كانت محرمة لم يتحقق منا الترك فضلاً عن كون الترك بقصد القرية.

اصالة الصحة في عمل الغير

هى الحكم بصحة العمل الصادر عن الغير وترتيب آثارها عليه عند الشك في صحته وفساده، فللقاعدة موضوع ومحمول، موضوعها العمل الصادر عن الغير المشكوك في صحته وفساده، ومحمولها الحكم بصحته وترتيب آثارها عليه؛ عبادة كان المشكوك او معاملة، عقدا كان او ايقاعا، وهذه نظير قاعدة الفراغ الا ان مجريها عمل الغير ومجرى تلك القاعدة عمل نفس الشاك .

فاذا راينا احداً غسل ميتا او صلى عليه فشككنا في صحة عمله جاز ترتيب آثار الصحة والحكم بسقوط الواجب عن ذمتنا.

واذا راينا عادلا يصلى الفريضة جاز اجراء اصالة الصحة في صلوته والاقتداء به.
واذا وقع من احد بيع او شراء او ذبح حيوان او غسل ثوب او نكاح امرئة او طلاقها او اتيان عمل استيجارى، حكمنا بالصحة في الكل ورتبنا عليها آثارها.

تنبيهات:

الاول: انّ الدليل على القاعدة امور:

اولها: الاجماع القولى المستفاد من تتبع كلمات الاعلام في مواطن كثيرة من الفقه، كتقديمهم قول مدعى الصحة على مدعى الفساد ونحوه.

ثانيها: السيرة العملية من المسلمين لولا العقلاء على حمل الاعمال على الصحيح وترتيب آثار الصحة في العبادات والمعاملات.

ثالثها: عموم التعليل الوارد في موارد قاعدة اليد، فانه «عليه السلام» قال: «ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق» فعنى التعليل ان كل ما يلزم من عدمه وترك العمل به اختلال السوق فهو لازم العمل المحكوم بترتيب الاثر عليه، وادعى فيما نحن فيه انه لو لا الحمل على الصحة لاختل السوق وبطل الحقوق.

الثاني: مورد جريان القاعدة ما اذا كان الشك في الصحة موضوعيا ناشئا من جهة اشتباه الامور الخارجية؛ لاحكاميا ناشئا من ناحية الدليل، فاذا كان اعتقاد الامام والمأموم وجوب السورة في الصلوة، فشك المأموم ان الامام تركها عمدا ام لا حمل فعله على الصحة.

واذا كانت شرطية العربية في النكاح محرزة عند الفاعل والحامل فشك الحامل في ان العاقد اخل بها عمدا او نسيانا ام لا حمل ايضا على الصحة.

واما اذا علم الشخص بان الغير اشترى شيئا بالمعاطاة وشك في صحة المعاطاة شرعا فليس ذلك مورداً لجريان هذا الاصل؛ وان امكن الحكم بالصحة تمسكا بعموم الادلة واطلاقها الا ان هذه قاعدة اخرى واصل لفظي يجربها الشخص في عمل نفسه وغيره لدى الشك في شمول العموم والاطلاق واصالة الصحة المبحوث عنها اصل عملي.

الثالث: مورد القاعدة كما ذكرنا هو الشك في الحكم الوضعي وهى الصحة والفساد؛ فالموضوع هو مشكوك الصحة والمحمول ترتيب آثار الصحة.

واما اذا شك في حلية فعل صادر عن الغير وحرمة فعلها اصل آخر يسمونه باصالة الصحة التكليفية وان شئت فسمه باصالة الحلية في فعل الغير؛ وبينه وبين اصاله الصحة تباين ذاتا وعموم من وجه تحققا.

فاذا شككنا في ان كلام المتكلم او اكله او شربه وقع بنحو الحرام او الجائز

جرى (ح) اصالة الاباحة دون اصالة الصحة، واذا علمنا بوقوع المعاملة منه وقت النداء الى صلوة الجمعة وشككنا في صحتها من جهة اختلال شرائطها جرى اصالة الصحة دون اصالة الاباحة للعلم بجرمتها التكليفية، واذا شككنا في كون البيع الصادر منه ربويا او غير ربوي جرى الاصلان.

ثم ان الدليل على قاعدة اصالة الحلية اخبار كثيرة تدل على لزوم حمل فعل المسلم على الحسن دون القبيح ففي الكافي في تفسير قوله تعالى: «وقولوا للناس حسنا» قال «عليه السلام»: «لا تقولوا الا خيرا حتى تعلموا ما هو».

وفيه ايضا عن علي «عليه السلام» قال: «ضع امر أخيك على احسنه حتى ياتيك ما يقبلك عنه، ولا تظن بكلمة خرجت من أخيك سوءً وانت تجدها في الخير سبيلا».

وما ورد مستفيضا ان: «من اتهم اخاه اثما الايمان في قلبه، او فلا حرمة بينها، او انه ملعون» وغيرها من الروايات.

الاصل

هو في الاصطلاح عبارة عن الحكم المجعول للشاك ليس فيه ناظرية وجهة كشف. بيانه ان المجعول للجاهل بالواقع لو كان فيه جهة كشف بالذات وكان الجعل بتتيميم كشفه واعطاء الطريقية له فهو يسمى امارة ودليلا، ولولم يكن كذلك بل فرض المشكوك موضوعا من الموضوعات ورتب عليه حكم من الاحكام سمي ذلك اصلا، فالاصل كالامارة حكم ظاهري مجعول في موضوع الجهل بالواقع وينقسم بتقسيمات:

الاول: تقسيمه الى الاصل العملي والاصل اللفظي.

اما العملي: فهو الحكم الظاهري المحتاج اليه في مقام العمل من دون ارتباط له بمقام الالفاظ؛ فكل حكم ظاهري كان مجريه باب الالفاظ فهو اصل لفظي؛ وكل حكم ظاهري كان مجريه عمل المكلف وتعيين وظيفة له بالنسبة الى عمله فهو اصل عملي، كاصالة البرائة والاحتياط والتخيير والاستصحاب والطهارة والصحة والفساد وغيرها، فراجع عنوان مجارى الاصول وعناوين نفس تلك الاصول.

واما الاصل اللفظي: فهو الحكم الظاهري الذي يعمل به في باب الالفاظ ويسمى اصلا لفظيا عقلاويا؛ اما كونه اصلا فلكونه مجعولا في حق الشاك، واما كونه

لفظيا فلكون مجريه باب الالفاظ، واما كونه عقلائيا فلكون مدركه بناء العقلاء وعملهم وان كان الشارع قد امضاه ايضا بالعمل على طبق طريقتهم وهو كثير يرجع جلها الى مقام وضع اللفظ واستعماله في معناه واردة معناه منه، كاصالة عدم الوضع واصالة عدم الاشتراك واصالة عدم النقل واصالة عدم الاضمار واصالة الظهور واصالة الحقيقة واصالة العموم واصالة الاطلاق وغيرها.

بيان ذلك : ان العقلاء اذا شكوا في ان هذا اللفظ المعين مثلا موضوع ام لا؟ بنوا على عدم الوضع، واذا علموا بوضعه لمعنى فشكوا في وضعه لمعنى آخر ام لا؟ بنوا على العدم ايضاً ويعبر عنه باصالة عدم الاشتراك ، واذا شكوا في انه اضمرب في الكلام شىء من المضاف والمتعلق ونحوهما بنوا على العدم ويعبر عنه باصالة عدم الاضمار، واذا شكوا في انه اريد ما كان اللفظ ظاهراً فيه ولو بالقرينة ام لا؟ بنوا على ارادته ويعبر عنه باصالة الظهور، واذا شكوا في انه اريد المعنى الحقيقي ام اريد غيره بنوا على ارادة المعنى الحقيقي ويعبر عنه باصالة الحقيقة، واذا شكوا في الفاظ العموم هل اريد منها الكل او البعض بنوا على ارادة العموم ويعبر عنه باصالة العموم، واذا شكوا في الالفاظ الموضوعية للطبايع الكلية مثلا انه هل اريد منها مطلق الطبيعة السارية في الافراد ولو بنحو البدل او اريد الطبيعة المحدودة المقيدة؟ بنوا على ارادة نفس الطبيعة ويعبر عنه باصالة الاطلاق وهكذا.

تنبيهان:

الاول: ان هنا اصلين آخرين لا بد من التعرض لهما.

احدهما: اصالة التطابق وتوضيح معناها انه ان قلنا بان استعمال العام والمطلق مع ارادة الخاص والمقيد مجاز فالاصل الجارى فيها هو اصالتا العموم والاطلاق وهما من مصاديق اصالة الحقيقة غير ان مورد هذين الاصلين الشك في مجازية العام والمطلق ومورد اصالة الحقيقة الشك في مجازية كل لفظ واستعماله في غير ما وضع له، وان قلنا بعدم المجازية كما هو مذهب عدة من المحققين بتقريب ان المتكلم بالعام على هذا المبني

لا يستعمله مطلقاً الا في العموم ولا يريد منه الاتفهيم العموم للمخاطب ليرتب عليه حكماً عاماً ويعطى قاعدة كلية يعمل بها المخاطب.

ثم ان السامع تارة يعلم بكون مراده الجدى موافقاً لظاهر كلامه فيكون الحكم المرتب على جميع الافراد حكماً فعلياً حقيقياً ويطابق الانشاء الظاهري الارادة الجدية فيقال حينئذ ان الارادة الاستعمالية قد طابقت الارادة الجدية.

واخرى: يعلم بكون المراد مخالفاً لظاهر الكلام فلم يرد بنحو الجد شمول الحكم لبعض الافراد مع شمول العام له استعمالاً وترتب الحكم عليه انشاء فيكون الحكم المرتب عليه حكماً انشائياً ويقال حينئذ ان الارادة الاستعمالية قد خالفت الارادة الجدية.

وثالثة: يحصل التردد في بعض الافراد ويشك في ان المراد الجدى موافق للاستعمال ام لا؟ فيبني العقلاء حينئذ على كون المراد الجدى مطابقاً لظاهر الاستعمال، ويعبر اهل الفن عن هذا البناء تارة باصالة التطابق بين الارادة الجدية والاستعمالية؛ واخرى باصالة العموم او الاطلاق، فظهر لك ان مجرى اصالة العموم والاطلاق على قول المشهور الشك في الاستعمال وعلى مبنى بعض المحققين الشك في الارادة مع العلم بالاستعمال فراجع بحث الارادة الجدية والاستعمالية.

ثانيتها: اصالة عدم الادعاء وبيانها انه قد يدعى في بعض المجازات عدم استعمال اللفظ في غير معناه بل فيه مع دعوى الاتحاد بينه وبين المعنى المجازى فاذا قال القائل جائئى اسد مريداً به الرجل الشجاع فعناه جائئى الحيوان المعهود وهو هذا الرجل فالشك في المجازية (ح) يرجع الى الشك في انه هل اراد المعنى المجازى بدعوى الاتحاد ام لا؟ فيبني العقلاء (ح) على عدم تحقق الادعاء ويسمى هذا باصالة عدم الادعاء.

الثاني: انه هل يبني العقلاء على ارادة الحقيقة او العموم او غيرها ابتداء من غير توسط شىء آخر او هم يبنون ابتداء على عدم وجود قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة فيبنون بواسطته على تلك الامور فيكون مرجع تلك الاصول حقيقة الى اصالة عدم القرينة؛ قولان مشهوران بين الاصحاب، وهذا الخلاف هو المراد من قولهم ان حجية الظواهر هل هي من جهة اصالة الحقيقة او من جهة اصالة عدم القرينة؟ وتظهر الثمرة

بينهما فيما اذا شك في ارادة الظاهر مع العلم بعدم وجود القرينة فانه بناء على الاول يكون الظاهر حجة وبناء على الثاني لامعنى لاصالة عدم القرينة مع العلم بعدمها.

الثاني: تقسيمه الى الاصل الشرعى والاصل العقلي

اما الاول: فكل حكم ظاهري كان مجعولا من ناحية الشارع فهو اصل شرعى، كالاستصحاب الشرعى والبرائة الشرعية واصالة الطهارة والصحة ونحوها. واما الثاني: فكلما كان بحكم العقل وبناء العقلاء فهو اصل عقلي؛ كاصالة البرائة العقلية واصالة التخيير والاحتياط وجميع الاصول الجارية في باب الالفاظ كما ذكرنا.

الثالث: تقسيمه الى الاصل المحرز والاصل غير محرز

قد عرفت ان معنى الاصل هو الحكم المجعول للجاهل بالواقع الذى ليس له اليه طريق، وحينئذ فان لوحظ في جعل تلك الاحكام حال الواقع وكان لسان الدليل جعل الاحكام المماثلة له سمي ذلك اصلا محرزاً، وهذا كالاستصحاب واصالة الصحة وقاعدة الفراغ والتجاوز، ففي استصحاب حيوة زيد مثلاً يحكم بترتيب آثار الحيوة ويكون الحكم المذكور مماثلاً للواقع فكانه محرز له ولذا سمي بالاصل المحرز. وان لم يلاحظ ذلك بل كان المجعول حكماً ظاهرياً مستقلاً بلا لحاظ كون المجعول مما يماثل الواقع سمي اصلا غير محرز، كالبرائة والتخيير ونحوهما فان حكم الشارع بالاباحة في مشكوك الحرمة ليس بلسان ترتيب حكم الواقع بل هو حكم ظاهري مستقل.

الرابع: تقسيمه الى الاصل المثبت وغير المثبت.

توضيحه: ان كل موضوع له اثر شرعى لا بد في ترتيب اثره عليه من احراز ذلك الموضوع بالقطع او بامارة معتبرة او باصل عملي، فان احرز بالقطع فلا اشكال ولا كلام في لزوم ترتيب آثار نفس ذلك الموضوع و آثار جوانبه.

بيانه ان الشىء يتصور له جوانب اربعة: اللازم والملزوم والملازم والمقارن؛ فحيوة زيد ملزوم وتنفسه وتغذيته وتلبسه ونبات لحيته لوازم عقلية وعادية والتنفس بالنسبة الى نبات اللحية ملازم، وفيما لو حصل العلم الاجمالى بموت زيد وعمر وفوت كل منها بالقياس الى حيوة الآخر مقارن، ثم انه لاشكال فى ان القطع بالشىء مستلزم للقطع بتحقيق جميع لوازمه، فحينئذ اذا كانت تلك الجوانب لها آثار شرعية فلا اشكال فى لزوم ترتيب آثارها عند القطع باصل الشىء لان الجوانب ايضاً تكون محرزة بالوجدان كنفس الشىء.

واما لو لم يحصل القطع وكان حيوة زيد مثلاً مشكوكاً فمن الواضح ان الجوانب ايضاً تكون مشكوكة بالوجدان، اذ كما ان القطع بالملزوم مستلزم للقطع باللازم فكذلك الشك فيه مستلزم للشك فيه، فاذا فرضنا قيام اماره معتبرة على الشىء كاخبار البينة عن حيوة زيد فلا اشكال فى لزوم ترتيب آثار نفس الحيوة من حرمة التصرف فى ماله وحرمة تزويج زوجته ووجوب الانفاق عليه فانه معنى تصديق البينة فى اخبارها، واما الاثار الشرعية المترتبة على الجوانب كما اذا كان ناذراً للتصدق بدرهم لو كان زيد متنفساً وبدينار لو كان متلبساً او اذا نبت له لحية فالظاهر ايضاً وجوب ترتيب تلك الاثار بمجرد قيام البينة على حيوة زيد اذ لا اشكال فى ان اخبار العادل بالحيوة كما انه حاك عن نفس الحيوة بالمطابقة حاك عن الجوانب بالملازمة والشارع كما امر بالعمل على ما حكى عنه بالمطابقة امر بالعمل على ما حكى عنه بالملازمة فيجب ترتيب آثار الجميع وهذا معنى ما يقال ان مثبتات الامارة حجة، ومرادهم ان الامارة تثبت لوازم ما ادى اليه ايضاً وجوانبه فيجب ترتيب آثارها.

هذا حال الامارات واما الاصول العملية الجارية فى الموضوع عند عدم الامارة كاستصحاب حيوة زيد مثلاً فهل يثبت بها نفس الحيوة ويجب ترتيب آثارها فقط او يثبت بها آثار المستصحب وآثار جوانبه كالامارة وجهان بل قولان:

اشهرهما انه لا يثبت به الاثار نفسها واما آثار الجوانب كما عرفت فلا تكاد تترتب باجراء الاستصحاب فى نفس الحيوة، فلواريد اثبات تلك الاثار فلا بد من اجراء استصحاب آخر بالنسبة الى كل من الجوانب لو كان لها حالة سابقة وجودية؛

فاستصحاب الحيوة ينفع لترتيب حرمة التصرف في ماله واما لزوم التصديق بدرهم او دينار في المثال السابق فاثباته يحتاج الى اجراء الاستصحاب في نفس التنفس والتلبس وهذا معنى ما اشتهر من ان الاصل المثبت غير حجة، ومرادهم ان الاصل الذى يراد به اثبات اللوازم للمستصحب ليرتب عليها آثارها لا يكون بحجة.

فان قلت اذا حكم الشارع بحيوة زيد مثلاً بالاستصحاب فلازمه ترتيب آثار التنفس والتلبس ونحوهما ايضاً اذ الملازمة بينهما واضحة عقلاً وعادة فكيف يحكم بترتيب آثار الحيوة دون آثارها.

قلت المفروض ان اصل الحيوة ولوازمها كلها مشكوكة وجداناً وحكم الشارع بترتيب الاثار تعبداً لم يثبت الا في خصوص ما وقع مجرى الاستصحاب وهو الحيوة فالجوانب لم تحرز بعد بالقطع ولا بحكم تعبدى بترتيب آثارها.

الاصول

عرفوا المعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة بتعاريف كثيرة:
والاولى: تعريفها بانها العلم بالقواعد الممهدة لرعاية الاحكام الشرعية الفرعية
اثباتا او اسقاطا.

فخرج بالعلم بالقواعد علم الفقه فانه علم بنفس الاحكام الشرعية والوظائف
العملية لا بالقواعد المعدة لكشف حالها.

وبعبارة اخرى هنا قواعد معينة مدونة قابلة لان يصل بها الباحث الى الاحكام
الفرعية والوظائف العملية؛ فالعلم بتلك القواعد يسمى بعلم الاصول، والعلم بتلك
الاحكام والوظائف يسمى بعلم الفقه.

مثلا اذا وقع البحث عن خبر الثقة واثبتت له الحجية، سميت النتيجة مسألة
اصولية، والعلم بها علم الاصول، واذا جعلت تلك النتيجة كبرى لقياس مؤلف،
فقبل وجوب الجمعة مما اخبر به الثقة وكلما اخبر به الثقة ثابت فالوجوب ثابت؛ سميت
النتيجة مسألة فقهية والعلم بها فقها واجتهادا.

وخرج بقيد الرعاية القواعد التي لم يكن تمهيدها لخصوص رعاية الاحكام كعلم
اللغة والمنطق وغيرهما.

وخرج بالتقييد بالفرعية ماله دخل في استخراج الاحكام الشرعية الاصولية كوجوب الاعتقاد بالمبدء تعالى والمعاد وسفرائه الى العباد.

ثم ان تلك القواعد اعم مما يوجب القطع بالحكم وغيره، ومن الشرعية والعقلية، ومن الامارات والاصول، ومن مثبتات الاحكام ومسقطاتها فيدخل في التعريف حجية نصوص الكتاب والاحبار المتواترة وهي مفيدة للقطع، وحجية ظواهر الكتاب واهبار الاحاد وهي تفيد الظن ويدخل ايضا الحديث والاجماع والشهرة مثلا وهي امارات، والاستصحاب والبرائة والاحتياط وهي اصول عملية، ويدخل ايضا اخبار الاحاد والاستصحاب والبرائة النقلية وهي قواعد شرعية، والظن الانسدادي على الحكومة وقاعدة الملازمة والبرائة والاحتياط العقلين ونحوهما وهي قواعد عقلية؛ ويدخل ايضا كل امارة او اصل مثبت حكما من الاحكام وكلما ينفيه ويسقطه.

تنبيهان:

الاول: مقتضى التعريف المذكورانه ليس لهذا العلم موضوع معين معلوم المفهوم، بل هو القدر الجامع بين شتات موضوعات المسائل فبعد وقوع البحث عن خبر العدل وظاهر الكتاب والظن الأسدادي واليقين بثبوت شىء والشك في بقاءه ونحوها ينتزع من تلك الموضوعات عنوان جامع يكون هو موضوع العلم وسياتي الكلام في ذلك تحت عنوان الموضوع.

الثاني: مسائل هذا العلم عبارة عن النتائج الحاصلة من اجائه القابلة لان تقع كبرى كلية في مقام الاستنباط كحجية الخبر والملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته ولزوم ابقاء ما كان ونحوها وبذلك يعلم ان الغرض منه النيل الى هدف الاستنباط وتحصيل الاحكام الشرعية.

الاطراد وعدم الاطراد

اذا اطلق لفظ على معنى باعتبار لحاظ ملاك وخصوصية كاطلاق لفظ العالم على زيد باعتبار وصف العالمية واريدان يعلم ان هذا الاطلاق هل هو بنحو الحقيقة او المجاز فلا بد من الاختبار؛ فان صح اطلاقه على كل شىء كان له ذلك الوصف كعمرو العالم وغيره يطلق على هذا المعنى الاطراد؛ اى شيوع استعمال اللفظ فى المصاديق الواجدة لملاك الاستعمال، ويجعل ذلك علامة على كون اللفظ حقيقة فى ذلك المعنى وان لم يصح الاطلاق كان ذلك علامة المجاز ويسمى بعدم الاطراد، كاستعمال لفظة اسد فى زيد باعتبار مشابهته بالاسد فانه لا يصح استعماله فى كل شىء كان شبيها بالاسد فى شىء من الصفات وبشبهه ما من الشبه. فاللفظ هنا كلمة اسد والمستعمل فيه زيد والملاك والخصوصية هى الشبهه فى شىء من الصفات فع وجود هذا الملاك فى فرد آخر كعمرو مثلا لا يصح الاستعمال وهو معنى عدم الاطراد وجعلوه قرينة على ان استعمال اسد فى زيد مجاز.

ولا يخفى عليك ان هذا البيان يتم لو كان المراد من الملاك اصل الشبهه بلاحاظ مصاديقها فان استعمال اسد فى زيد لشبه الشجاعة لا يصح استعماله فى الحجر لشبه الصلابة او فى المعز لكثرة الشعر، واما لو كان الملاك فى الاستعمال نوعاً

مخصوصاً من العلائق وقسماً معيناً من الشباهات كالشجاعة مثلاً فيطرد الاستعمال هنا ايضاً؛ فكل حيوان كان له شجاعة مثل الاسد صح الاستعمال فلا يكون الاطراد من علائم الحقيقة.

الاقل والاكثر

(الاستقلاليان والارتباطيان)

هما في الاصطلاح عبارة عن فعلين احدهما اقل من الاخر في الكمية ملحوظين في مقام تعلق التكليف، فاذا علم بتوجه بعث اوزجر وشك في انه تعلق بالقليل او الكثير تحقق عنوان دوران الامر بين الاقل والاكثر وجرى الاختلاف والبحث في انه هل يجب اتيان بالاكثر او انه يكفي الاقل ايضا، او انه هل يحرم اتيان بالاكثر فقط او يحرم الاقل ايضا.

ثم ان معنى الاستقلاليين كون اتيان الاقل على فرض تعلق الحكم بالاكثر في الواقع، مجزياً بمقدار الاقل وامثالاً في الشبهة الوجوبية وعصياناً بمقداره ومخالفة في الشبهة التحريمية، بخلاف الارتباطيين فانه لو كان التكليف متعلقاً بالاكثر في الواقع لكان اتيان الاقل لغواً وفساداً لاطاعة فيه ولا مخالفة كما سيظهر من امثلة الباب.

وبعبارة اخرى التكليف في الاستقلاليين متعدد، فالمكلف يعلم بوجود تكليف او تكليفين مثلاً ويشك في وجود ما زاد عنه، بخلاف الارتباطيين فان التكليف فيها واحد لاشك فيه وانما الشك في انه متعلق بالاقل او بالاكثر، ومن هنا قالوا ان مرجع الشك في الاستقلاليين الى الشك في التكليف وفي الارتباطيين الى الشك في المكلف

به.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاقل والاكثر اما ان يكونا مستقلين او ارتباطيين وعلى كلا التقديرين فاما ان يلاحظا في الشبهة الوجوبية او في الشبهة التحريمية.

فهنا صور اربع:

الاولى: الاقل والاكثر الاستقلاليان في الشبهة الوجوبية ومثاله ما اذا علم المكلف بفوات صلوات منه وشك في عددها وانها ثلث او اربع، فهو عالم بتعلق الوجوب وشك في وجوب القليل او الكثير؛ وكذا اذا علم بان عليه دين لزيد وشك في انه درهم او درهمان.

فذهب الاكثر فيه الى وجوب اتيان الاقل واجراء اصالة البرائة عن الاكثر؛ اذ قد عرفت ان الشك هنا يرجع الى الشك في التكليف المستقل بالنسبة الى ما زاد عن الاقل فتجرى البرائة.

الثانية: الاقل والاكثر الاستقلاليان في الشبهة التحريمية، ومثاله ما اذا علم الجنب او الحايض بحرمة قراءة العزائم وشك في ان المحرم خصوص آية السجدة او جميع اجزاء السورة فيقول ان التكليف بالاقل معلوم ومازاد منه مشكوك يجرى فيه اصالة البرائة.

الثالثة: الاقل والاكثر الارتباطيان في الشبهة الوجوبية وهذا القسم هو المهم المقصود بالبحث للاصوليين والاختلاف بينهم فيه كثير ويسمونه تارة بالاقل والاكثر الارتباطيين، واخرى بالشك في جزئية شىء للمأمور به او شرطيته له. مثاله ما لو علم بتكليف وجوبى وشك في انه تعلق بالصلوة مع السورة او بالصلوة بلا شرط السورة فالتكليف معلوم ومتعلقه مردد بين الاقل والاكثر فيرجع هذا الشك الى الشك في جزئية السورة للصلوة وعدمها.

والاقوال فيه ثلاثة:

احدها: جريان البرائة العقلية والنقلية بالنسبة الى تعلق التكليف بالاكثر.

فيقال الاصل عدم تعلق الوجوب بالصلوة المركبة من السورة مثلا واما تعلقه بالاقل فهو معلوم لا مورد للبرائة فيه او جريان حديث الرفع وغيره بالنسبة الى الحكم الوضعى اعنى جزئية المشكوك واليه ذهب الشيخ (ره) في رسائله.

ثانيها: جريان البرائة الشرعية في الجزئية ورفعها بادلة البرائة الشرعية دون البرائة

العقلية، بل المورد بحسب العقل من موارد الاحتياط وهذا مذهب صاحب الكفاية (قده).

ثالثها: عدم جريانها مطلقاً بل لزوم الاحتياط باتيان الاكثر، ويظهر هذا من كلمات بعض المتأخرين وربما ينسب الى بعض المتقدمين ايضاً.

الرابعة: الاقل والاكثر الارتباطيان في الشبهة التحريمية؛ مثاله ما اذا علمنا بجرمة تصوير ذوات الارواح نقشاً او تجسيماً وشككنا في ان الحرام هل هو نقش تمام الصورة او ان البعض ايضاً كذلك فالحرمة معلومة والشك انما هو في تعلقها بالاقل او بالاكثر وحكم الارتباطيين في هذه الشبهة يباين حكم الارتباطيين في الوجوبية، فالأكثر هنا معلوم الحرمة والاقل مشكوك تجرى فيه البرائة كما ان الاكثر كان هناك مشكوكاً والاقل معلوم الوجوب.

الامارة

(اي الطريق المجمعول في حق الجاهل بالواقع)

المجمعول في حق الجاهل بالواقع ان كان له كاشفية ذاتية عن الواقع ناقصة وناظرية وحكاية ولونوعية واعتبره الشارع بلحاظ كشفه ونظره يسمى ذلك دليلا وامارة، والافصلا كمانتقدم وقد يطلق على المجمعول لكشف حال الاحكام الدليل وعلى المعتبر لبيان حال الموضوعات الامارة.

فقوام امارية الامارة بامرین: احدهما: وجود كاشفية ناقصة فيها بالذات. والثاني: كون امضائها بنحو تتميم كشفها وامضاء طريقيتها.

مثلا اذا اخبر العادل بوجوب الجمعة او حرمة العصير فقوله حاك عن الواقع ظناً وبعد ورود ادلة تدل على وجوب تصديقه والعمل على طبقه يصير قوله دليلا اجتهدياً وامارة على الاحكام ومثل ذلك الظن الانسدادي والاجماع المنقول والشهرة في الفتوى على القول بحجيتها.

واذا قامت البينة على كون المال المعين ملكاً لزيد كان ذلك دليلا وامارة في الموضوعات ويجب ترتيب آثار المخبر به بواسطة اخبارها.

تنبيهات:

الاول: ان المعبر للدليل ان كان هو الشارع يسمى ذلك دليلاً شرعياً وامارة شرعية كخبر العدل والثقة والظن الانسدادي على الكشف، وان كان هو العقل يسمى دليلاً عقلياً وامارة عقلية كالظن الانسدادي على الحكومة فراجع عنوان الحكومة.

الثاني: ان الدليل الشرعى قد يكون هو جعل الحجية له من الشارع جعلاً بدئياً من غير سبق عمل عليه من العقلاء فيقال انه دليل شرعى تأسيسى، وان كان مع عمل العقلاء بذلك والشارع امضى عملهم ولو بالسكوت وعدم نهيم عنه فيقال انه دليل امضائى؛ وجل الادلة لو لم يكن كلها امضائية رخص الشارع فيها العمل بما عليه العقلاء.

الثالث: ان وجه تقييد الدليل بالاجتهادى احياناً بملاحظة ما قيل في تعريف الاجتهاد؛ فانهم عرفوا الاجتهاد بانه استفراغ الوسع وبذل الجهد في تحصيل الاحكام الواقعية فالمجتهد هو الطالب للاحكام الواقعية كما ان الدليل هو الحاكي عن تلك الاحكام فناسب ان ينسب هذا النحو من الدليل اليه.

الرابع: ان افراد الامارة المعتبرة في الاحكام قليلة جداً فالذى تسلمه الجل لولا الكل هو خبر العدل او الثقة وحكم العقل.

واما الاجماع المنقول وبعض مصاديق المحصل والشهرة في الفتوى والظن الانسدادي ونحوها فيمكن دعوى الشهرة من المتأخرين على عدم حجيتها.

واما ادلة الموضوعات فهي كثيرة عمدتها البيئنة اعنى اخبار العدلين فازاد.

ومنها: اخبار ذى اليد بالطهارة والنجاسة والملكية والكرية ونحوها.

ومنها: اخبار المرثثة في بعض الموارد.

ومنها: الامور المختصة بهن كالطهر والحيض والعدة ونحوها.

ومنها: اخبار العدل مع انضمام اليمين.

ومنها: اخبار الصبيان في القتل.

ومنها: اخبار الشخص فيما لا يعرف الا من قبله كعلمه وجهله ونحوهما.
ومنها: اليد المثبتة للملكية بناء على كونها امانة.
الخامس: قد ظهر مما ذكرنا ان قول العدل الواحد حجة في الاحكام دون
الموضوعات الا في الجملة والوجه في ذلك الاستظهار من الروايات.
ثم ان البحث عن كون حجية الامارات بنحو السببية او الطريقية سيجىء
انشاء الله تحت عنوان السببية.

الامثال

هو عبارة عن موافقة التكليف خارجاً والجري على وفقه عملاً بعثاً كان التكليف او زجراً، اكيراً كان او ضعيفاً، وله مراتب اربع:

الاولى: الامثال التفصيلى وهواتيان متعلق التكليف مع احراز انه متعلقه بعينه، والاحراز قد يكون علمياً كما اذا كان احراز نفس العمل او اجزائه وشرائطه بالعلم الوجدانى، فاذا علم المكلف بان الواجب هو الظهر دون الجمعة فاقى به كان هذا امثالاً تفصيلياً علمياً، وهكذا العلم بالقبلة والطهارة وغيرهما، وقد يكون ظنياً بالظن المعتر كما لو كان احراز اصل العمل او كفياته بدليل معتبر او اصل كذلك؛ فاذا أدت الامارة او الاصل الى وجوب الظهر او جزئية السورة او تعيين القبلة مثلاً وعمل المكلف على طبقها كان ذلك امثالاً تفصيلياً ظنياً ومنه العمل على طبق الظن الانسدادي على الحكومة والكشف.

الثانية: الامثال العلمى الاجمالى كالاحتياط فى اطراف الشبهة المحصورة الوجوبية منها والتحريرية، فبعد حصول العلم الاجمالى بوجوب الجمعة او الظهر كان الايتان بهما امثالاً علمياً اجمالياً ومثله ترك الانائين المشتبهين.

الثالثة: الامثال الظنى بظن غير معتبر كاتيان الصلوة الى القبلة المظنوننة مع

امكان الاحراز العلمى .

الرابعة: الامثال الاحتمالى كاتيان احد اطراف الشبهة المحصورة فى الوجوبية وترك احدها فى التحريمية.

تنبيه:

لا اشكال فى عدم كفاية الامثال الاحتمالى مع امكان الامثال الظنى ولا الظنى مع امكان الامثال العلمى واما جواز الاكتفاء بالعلمى الاجمالى مع امكان الاحراز التفصيلى بقسميه ففيه اختلاف بين الاعلام.

الامر

هو في اللغة موضوع لمعان كثيرة وفي هذا الاصطلاح عبارة عن الطلب الانشائي، والتقييد بالانشائي لاجراخ الطلب الحقيقي الذي هو الارادة القلبية فلا يطلق عليها الامر الامجازا.

وهل يعتبر في الطلب الذي هو معنى الامر ان يكون اكيداً ينتزع عنه الوجوب فالطلب الضعيف المنتزع عنه الاستحباب ليس بامر حقيقة، او يعتبر فيه كونه صادراً من العالى فالصادر من المساوى والدانى ليس بامر؛ او يعتبر فيه كون الطالب مستعلياً مرتفعاً وان لم يكن عالياً فالصادر من المتواضع الخافض جناحه ليس بامر، او يعتبر فيه احد الامرين اما كون الطالب عالياً ولو طلب بخفض الجناح او كونه مستعلياً ولو لم يكن عالياً فالصادر من غير العالى بخفض الجناح ليس بامر وجوه بل اقوال.

وينقسم الامر بتقسيمات:

منها: تقسيمه الى الامر المولوى والامر الارشادى.

فالاول: هو البعث والطلب الحقيقي لمصلحة موجودة في متعلقه غالباً بحيث يحكم

العقل بترتب استحقاق المثوبة على موافقته والعقوبة على مخالفته مضافاً الى مصلحة الفعل المطلوب؛ كغالب الاوامر الواقعة في الكتاب والسنة فاذا امر المولى بالصلوة والصيام وحصل من العبد امتثال ذلك الامر ترتب عليه امران: احدهما: حصول غرض المولى من امره وهو نيل العبد الى المصالح الموجودة في الصلوة والصيام، وثانيهما: حكم العقل باستحقاقه للجزاء والمثوبة بواسطة حصول الطاعة منه.

والثاني: هو البعث الصورى الذى ليس بطلب وامر حقيقة بل ليس بالدقة الا اخباراً عن مصلحة الفعل وارشاداً وهداية الى فعل ذى صلاح بحيث لا يترتب لدى العرف والعقلاء على موافقته الا الوصول الى مصلحة العمل المرشد اليه وعلى مخالفته الافوت تلك المصلحة، فقوله تعالى: «اطيعوا الله واطيعوا الرسول» بعث الى اطاعة الاوامر الصادرة منه تعالى فهو امر بالصلوة والزكوة والحج ونحوها فيجتمع حينئذ في الواجبات والمستحبات امران، امرها الاول من قوله صل وصم وحج وغيرها، وامرها الثانوي بواسطة انطباق عنوان اطاعة عليها، فلصلوة الظهر مثلاً امر بعنوان أنها ظهر وامر بعنوان انها اطاعة للامر الاول والاول حقيقى مولوى كما ذكرنا والثاني ارشادى يهدى الى المصلحة الثابتة في متعلقه وهو اطاعة باتيانه، فحينئذ اذا اتى العبد بالظهر لم يترتب على موافقة امرها الثانوى الانفس ما في اطاعة مع قطع النظر عن هذا الامر وهو درك مصلحة الظهر وثواب اطاعة الامر المولوى، لا انه يستحق جزاء للامر الاول وجزاء ومثوبة للامر الثانى، ولو خالف ولم يأت بها لم يترتب عليها ايضاً الافوت مصالح الظهر وترتب عقاب الامر الاول لا ان هنا عقابين احدهما للامر الاول والثاني للامر الثانى وهكذا سائر موارد الارشاد.

ثم ان تعيين كون الامر مولوياً او ارشادياً وتشخيص موارد هما موكول الى حكم العقل ونظر اهل الفن وقد اختلفت كلماتهم في ذلك فقال بعضهم ان كل مورد يكون للعقل فيه حكم بالاستقلال فالحكم الوارد فيه حكم ارشادى كقبح الظلم وحسن الاحسان، وقال آخرون ان كل مورد يلزم من اعمال المولوية فيه اللغوية فهو مورد الارشاد، وذهبت عدة ثالثة الى ان كل مورد يلزم من جعل الامر المولوى محذور عقلى

كالدور والتسلسل فهو مورد الارشاد كالاوامر الاطاعة فانها لو كانت مولوية لزم حصول اطاعة اخرى لها وحدث امر جديد وهكذا فيتسلسل.

ومنها: تقسيمه الى التعبدى والتوصلى والى النفسى والغيرى والى التعيينى والتخييرى والى العينى والكفائى ويأتى جميع ذلك انشاء الله تحت عنوان الوجوب.

الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده ام لا؟

من الابحاث الراجعة الى الامر بحثهم عن ان الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده ام لا؟

وبيانه انه اذا تعلق امر المولى بفعل من الافعال كازالة النجاسة عن المسجد، فلاحالة يتصور له ضد او اضداد يعاند وجوده وينافى تحققه، وجوديا كان المعاند كالصلوة والاكل والنوم، او عدميا كترك ذلك الفعل.

فوقع البحث (ح) فى انه هل يكون للامر الدال على وجوب فعل بالمطابقة دلالة على النهى عن تلك المعاندات ام لا؟.

واو جز البيان فى المقام ان نقول انه لا بأس بالقول بدلالة الامر بالشىء على النهى عن المعاند العدمى وهو ترك المأموره بالملازمة العقلية فان ايجاب الازالة مثلا يلزم عقلا عدم رضا الأمر بتركها ومبغوضية ذلك الترك .

واما الاضداد الوجودية ففيها وجهان:

احدهما: دلالته على النهى عنها بتخيل ان ترك الاضداد مقدمة لفعل المأموره؛ فيترشح من الطلب المتعلق بالفعل طلب غيرى متعلق بترك الاضداد وهو معنى النهى عنه.

او بتخييل ان فعل المأمور به وترك الاضداد متلازمان والامر باحد المتلازمين يستلزم الامر بالملازم الاخر فطلب الفعل يستلزم طلب ترك ضده وهو معنى النهى عنه. وثانيها: عدم الدلالة لان وجود المأمور به وعدم الضد امران متقارنان في الوجود لا علية لاحدهما الاخر ولا توقف، بل كل منهما معلول لعلة مستقلة، فالمكلف الداخلى فى المسجد اذا قصد الازالة ولم يقصد الصلوة او النوم، يكون قصده للازالة علة لحصول الازالة وعدم قصده للصلوة علة لعدم الصلوة اذ يكفى فى عدم الشىء عدم تحقق علة وجوده، فالمأمور به معلول لعلة؛ وترك الضد معلول لعلة اخرى وحيث لا علية بينها فلا توقف ولا تقدم، فان توقف شىء على شىء فرع كون الثانى من اجزاء علة الاول. نعم هما متلازمان فى التحقق والوجود الا ان طلب احد المتلازمين لا يستلزم طلب الاخر بل غاية الامر عدم جعل حكم له يخالف حكم ملازمه. اذا فلا يدل الامر بالشىء على النهى عن اضداده الوجودية. ثم ان ثمرة هذه المسئلة حرمة الاضداد الوجودية على الاقتضاء وعدمها على العدم وتنتج الحرمة بطلان الضد اذا كان عبادة كما فى المثال.

الامكان والوجوب والامتناع

ينقسم الامكان الى الذاتي والوقوعى وينقسم كل من الوجوب والامتناع الى الذاتي والغيرى والوقوعى ويعرف حقيقة كل منها ونسبته مع صاحبه فى ضمن مثاله فنقول:
الاول: الامكان الذاتى وهو كون الشىء بحيث ليس فى ذاته اقتضاء للوجود ولا للعدم بل رجحان كل من وجوده وعدمه يحتاج الى علة وان كان يكفى فى طرف عدمه عدم علة الوجود، وهذا كجميع الممكنات الموجودة والمعدومة، فالنجم والشمس والقمر والفرس والنجم والشجر ممكنات اقتضت ارادة الله تعالى وجودها والانسان الذى له الف رأس ممكن لم يرد الواجب تعالى وجوده.

الثانى: الامكان الوقوعى وهو كون الشىء بحيث لا يستلزم وجوده وعدمه ووقوعه ولا وقوعه محذورا عقلياً كاجتماع النقيضين والضدين والخلف والقبج على الحكيم ونحوها، ومثاله غالب الحركات والافعال الصادرة منا والنسبة بين هذا الامكان وسابقه عموم مطلق، فكل ممكن وقوعى ممكن ذاتى ولا عكس لانه قد يكون الممكن الذاتى واجباً وقوعياً او ممتنعاً وقوعياً كما ستعرف؛ فالامكان الذاتى اعم من الامكان الوقوعى.

الثالث: الوجوب الذاتى وهو كون الشىء بحيث يقتضى الوجود لذاته اقتضاء

حتمياً ويحكم العقل بمجرد تصور ذاته بانه لا بدله من الوجود ويمتنع في حقه العدم، وهذا المعنى منحصر المصداق في ذات الله تعالى فهو الواجب لذاته دون غيره.

الرابع: الوجوب الغيرى وهو وجود علة الشىء وتحققها خارجاً، فيطلق على الشىء حينئذ انه واجب غيرى؛ اما وجوبه فلانه لا يمكن ان لا يوجد مع فرض وجود علته التامة واما كونه غيرياً فلان المقتضى لوجوده ليس نفس ذاته بل وجود علته والنسبة بينه وبين الواجب الذاتى هى التباين.

الخامس: الوجوب الوقوعى وهو كون الشىء بحيث يلزم من عدم وجوده محذور عقلى ويستلزم عدمه امرأ باطلا او محالا عقلياً وان كان ممكناً ذاتا، وذلك كالمعلول الصادر من العلة الواجبة لذاتها والا ثار اللازمة للواجب بالذات، فكل موجود خلقه الله تعالى لاقتضاء ذاته وصفاته تعالى خلقه وايجاده من العقل والروح والنور والماء ونحوها فهو واجب وقوعى، اذ يلزم من عدمه ذات الواجب وصفاته وهو خلف محال، والنسبة بينه وبين الوجوب الغيرى عموم من وجه فمادة الافتراق من الغيرى افعال العباد ومعلولات الممكنات غالباً اذ لا يلزم من عدم فعلنا الاعدم ارادتنا التى هى علة ولا محذور فيه، ومادة الافتراق من الواجب الوقوعى ذات البارى تعالى فانه كما هو واجب ذاتى واجب وقوعى ايضاً اذ يلزم من عدمه الخلف وعدم كونه واجب الوجود، ومادة الاجتماع المعلول الاول الصادر من الله تعالى فانه واجب وقوعى وواجب غيرى، ومنه تعرف النسبة بين الواجب الذاتى والوقوعى ايضاً فان الاول اخص من الثانى اذ كل واجب ذاتى واجب وقوعى وليس كل وقوعى ذاتياً.

السادس: الامتناع الذاتى وهو كون الشىء بحيث يقتضى بذاته العدم اقتضاء حتمياً ويحكم العقل بمجرد تصوره انه ممتنع الوجود كشريك البارى واجتماع النقيضين والضدين وتقدم الشىء على نفسه وصدور القبيح من الحكيم كما قيل.

السابع: الامتناع الغيرى وهو عدم تحقق علة الشىء، فكل شىء لم يوجد علته التامة يطلق عليه انه ممتنع غيرى؛ اما امتناعه فلعدم امكان الشىء بلا علة واما كونه غيرياً فلان عدمه ليس لاقتضاء ذاته بل لعدم علة وجوده.

ومثاله غالب الممكنات فاذا لم يصدر منك الاكل والشرب والنوم في وقت معين

مثلا صدق عليها انها ممتنعات غيرية.

والنسبة بينه وبين الممتنع الذاتي عموم مطلق اذ كل ممتنع ذاتي ممتنع غيري فانه لا يعقل تحقق علة للمتنع الذاتي فيكون ممتنعاً غيرياً ايضاً وليس كل ممتنع غيري ممتنعاً ذاتياً كالممكنات غير الموجودة فالذاتي اخص من الغيري.

الثامن: الامتناع الوقوعي وهو كون الشيء بحيث يلزم من وقوعه باطل ومحال وان لم يكن ذاتاً بمحال، وذلك كصدور معلول واحد عن علتين مستقلتين فالحرارة المحدودة المعينة في ماء مثلاً لا يمكن صدورهما عن النار والشمس على الاستقلال، فهي وان كانت بنفسها ممكنة الا ان صدورهما عن علتين مستقلتين ممتنع لاستلزامه صدور الواحد عن اثنين مع ان المشهور انه لا يصدر الواحد الا عن الواحد، وهذا اخص من الممتنع الغيري فكل ممتنع وقوعي ممتنع غيري اذ لا يعقل وجود العلة للمتنع الوقوعي فيكون غيرياً ايضاً وليس كل غيري وقوعياً اذ غالب ما لم يوجد علته ممتنع غيري مع عدم لزوم محذور من وجوده.

الانحلال

استعمال هذا العنوان في علم الاصول يقع في موارد:
منها: مورد وجود العلم الاجمالي بالتكليف المنجز، وينقسم بهذا الاطلاق الى
الانحلال الحقيقي والانحلال الحكمي.
بيان ذلك انه اذا حصل للمكلف علم اجمالي بوجود احد الشيئين او الاشياء
مثلا ثم حصل له الاحراز التفصيلي بالنسبة الى بعض الاطراف بان انكشف له ان
المعلوم بالاجمال هو هذا دون ذلك وزال العلم الاول وتحقق علم تفصيلي بالواجب او
الحرام سمي زوال الاول وحدث الثاني انحلالا.
مثلا اذا علم المكلف اجمالا بوجود الظهر او الجمعة ثم علم على التفصيل بان
الواجب هو الظهر دون الجمعة او علم اولا بخميرية ما في احد الانائين ثم علم تفصيلا
بان الخمر في هذا الاناء دون ذلك يقال حينئذ انه قد انحل العلم الاجمالي.
هذا هو الانحلال الحقيقي وفي حكمه ماسموه بانحلال الحكمي، مثاله ما اذا قام
دليل معتبر على تعيين المعلوم بالاجمال من دون حصول العلم على طبقه كما اذا اخبر
العادل بان الواجب هو الظهر لا الجمعة او قامت البيينة على ان الخمر هي ما في هذا
الاناء دون ذلك، فيجوز حينئذ الاخذ بمفاد ذلك الدليل وترتيب حكم الواقع عليه

وترك الاحتياط في الطرف الاخر وسمى ذلك بالانحلال الحكى لانه في حكم الانحلال الحقيقي في جواز اخذ مؤديه وطرح الآخر بلا ترتب عقاب على المكلف ولو كان الدليل مخطئاً عن الواقع.

تنبيه:

العلم التفصيلي الطارى بعد العلم الاجمالي يتصور على صور بعضها موجب للانحلال قطعاً وبعضها غير موجب له على المشهور وبعضها مختلف فيه.

فالاول: هو ما لو علم انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل كما اذا علم تفصيلاً بان المغصوب الموجود في البين هو ما في هذا الاناء دون ذلك.

والثاني: ما اذا كان المعلوم بالتفصيل تكليفاً حادثاً او عنواناً آخر غير عنوان المعلوم بالاجمال كما اذا علم اجمالاً بغصبية احد الانائين ثم وقع قطرة من البول في احدهما المعين او علم اجمالاً بالغصبية ثم علم تفصيلاً بكون هذا الاناء نجساً من اول الامر وان احتمل الانطباق في كلتا الصورتين.

والثالث: ما اذا احتمل وحدة التكليف واتحاد العنوانين كما اذا علم اجمالاً بخميرية احد الانائين ثم علم بنجاسة احدهما المعين مع احتمال ان يكون نجاسته لكونه هو الخمر، او علم اجمالاً بنجاسة احدهما ثم علم تفصيلاً بان هذا الاناء خمر؛ او علم بجمرة احدهما اجمالاً ثم علم بجمرة هذا ولم يعلم وجه الحرمة في متعلق العلمين، ففي المثال الاول عنوان المعلوم بالاجمال معلوم دون عنوان المعلوم بالتفصيل وفي الثاني الامر بالعكس وفي الثالث كلا العنوانين مجهولان، وفي هذه الموارد وقع الاشكال والاختلاف في الانحلال وعدمه فراجع المطولات.

ومنها: مورد انحلال الحكم التكليفي المنشأ بانشاء واحد الى احكام كثيرة مستقلة فاذا قال المولى اكرم كل عالم، فالانشاء في هذا الكلام وان كان واحداً الا انه ينحل لدى العقل والعرف الى انشاءات كثيرة واحكام مستقلة شتى بعدد افراد الموضوع ومصاديقه، فكان المولى انشأ الكرام كل فرد وجوباً مستقلاً بانشاء مستقل فلكل منها

امثال مستقل وعصيان كذلك وكذا اذا قال حرمت عليك الكذب.

ومنها: مورد انحلال الحكم التكليفي المنشأ بانشاء واحد الى ابعاض كثيرة، وذلك في الحكم الوجداني المتعلق بموضوع مركب ذي اجزاء، فاذا ورد تجب صلوة الصبح او يحرم تصوير ذوات الارواح، كان الوجوب المترتب على الصلوة امراً وحدانياً بسيطاً منبسطة على اجزاء العمل المركب؛ فللوجوب وحدة حقيقية وتعدد اعتبارى باعتبار ابعاضه؛ ولتعلقه تركب حقيقى ووحدة اعتبارية باعتبار اجتماعه تحت طلب المولى، فيقال (ح) ان الحكم الواحد منحل الى اجزاء المركب وتعلق بكل جزء منه حصة من الامر ويطلق على تلك الحصة الامر النفسى الضمنى، وهذا الاعتبار تجرى البرائة في الاقل والاكثر اذ يرجع الشك في جزئية شىء للمأمور به الى الشك في تعلق ذلك الامر الضمنى به والاصل عدم تعلقه وكذلك الكلام في الحرمة من حيث انبساطها على اجزاء الحرام لا في اجراء البرائة عند الشك كما تقدم في آخر عنوان الاقل والاكثر.

ومنها: مورد انحلال الحكم الوضعى المنشأ بانشاء واحد احكام وضعية مستقلة او ابعاض عديدة غير مستقلة، فلوقال الباع بعد تعيين قيمة كل واحد من الاجناس المختلفة مريداً لايقاع بيع مستقل على كل واحد منها، بعت هذه الاشياء بما عينته لها من القيمة انحل التمليك والبيع الواحد الى تمليكات كثيرة وبيوع مستقلة لكل واحد منها حكمه من اللزوم والجواز وطروا الخيار وعروض الفسخ والاقالة، ولوقال بعت هذه الدار مثلاً انحل البيع الواحد الى ابعاض كثيرة وتمليكات ضمنية فكل جزء من الدار مبيع ضمناً وجزءاً من بيع المجموع، وبهذا الاعتبار قد ينحل ذلك بظهور بعض المبيع مستحقاً للغير ويحصل تبعض الصفقة فهذا من انحلال الحكم الوضعى اعنى الملكية الى ابعاض كثيرة.

الانشائي والاعتباري والانتزاعي

قسموا الامور المتصورة للانسان، الى المتأصل وغير المتأصل والثاني الى الانشائي ويرادفه الاعتباري والى الانتزاعي .

فالتأصل، هو ما له وجود حقيقي في عالم التكوين معلول عن علل خاصة تكوينية ولا توجد بانشائه باللفظ ولا بقصده و ارادته؛ كالايمان الخارجية و اوصافها المقولية المتأصلة.

واما الانشائي او الاعتباري، فهي الامور المفروضة المقدرة القابلة للوجود في وعاء الفرض وعالم الاعتبار بمجرد الجعل والانشاء بلفظ او غير لفظ يعتبرها اهل العرف والعقلاء بعد تحقق عللها نحواً من الوجود يكون منشأ للآثار وموضوعاً للاحكام.

واما الانتزاعي فقد يظهر من عدة ترادفه مع الاعتباري، وقد يفرق بينه وبين سابقه بان الامر المتأصل له وجود حقيقي وثبات في عالم التكوين، والامر الاعتباري له تقرر وثبات في عالم الاعتبار فيراه العقلاء امراً متحققاً منشأ للآثار، واما الانتزاعي فلا تقرر له بنفسه في اى وعاء، ولا يراه العقلاء امراً متحققاً موضوعاً لحكم واثر؛ وانما الوجود والتقرر لمنشأ انتزاعه؛ وذلك كالكليات المنتزعة عن الاعيان الخارجية كأن انتزاعها عن مقام الذات او عن مرحلة اتصافها باحدى المقولات كالامكان والوجوب

والفوقية والتحتية والمحاذة ونحوها، فهي امور تصورية تفترق عن المتاصل في انها لا تاصل لها ولا وجود وعن الاعتباري في انها لا تقبل الجعل والانشاء بل هي تابعة لتحقق منشاء انتزاعها.

فرعان يتعلقان بالاعتباري:

الاول: المعبر الذي بيده الجعل والانشاء قد يكون هو الشارع وقد يكون اهل العرف والعقلاء؛ والنظر منها قد يختلف في اعتبار شيء وقد يأتلف؛ فربما يعتبر الشارع امراً اعتبارياً في مورد لا يعتبره فيه العقلاء واهل العرف كملكية مال الميت لبعض الوراثة وملكية الحبوة للولد الاكبر والزكوات والاحماس للفقراء والسادة والحدث الاكبر والاصغر على قول ونجاسة بعض الاعيان وطهارة بعضها، وقد يعتبره العقلاء دون الشارع كملكية الخمر والخنزير وبعض الاعيان النجسة وتحقق الضمان لمتلفها والزوجية مع بعض المحارم، وموارد التوافق كثيرة.

الثاني: سبب الجعل ومنشأ الاعتبار تارة يكون امراً تكوينياً، واخرى فعلاً من الافعال الاختيارية، وثالثة فعلاً غير اختياري؛ ورابعة لفظاً من الالفاظ، وخامسة مجرد القصد والارادة وقد يتصور غير هذه فهينا اقسام:

اولها: كموت المورث ووقوع الصيد في الحباله وحصول الاحتلام والنوم؛ فهي اسباب تكوينية؛ والملكية والحدث الاكبر والاصغر امور اعتبارية تعتبر عند حصول تلك الاسباب.

ثانيها: كبيع المعاطاة وحيارة المباحات وصيد الوحوش والجماع والبول واتلاف مال الغير عدواناً ونحوها، فهي افعال اختيارية؛ والملكية والحدث والطهارة من الحدث والضمان وغيرها امور اعتبارية تعتبر عند تحقق تلك الافعال.

ثالثها: كاخذ اللقطة والاتلاف الخطائين والقتل بغير عمد ونحوها فهي افعال غير اختيارية وضمان العين او البدل ووجوب الكفارة واشتغال الذمة بدية المقتول امور اعتبارية تعتبر عند حصول تلك الافعال.

رابعها: كصيغ الاوامر والنواهي وسائر الكلمات الصادرة من الشارع مثلاً المنشأ

بها الاحكام التكليفية والوضعية فالاسباب الفاظ والاحكام امور اعتبارية منشأة بها،
فينشأ الشارع بقوله من حاز شيئاً ملكه او من قتل قتيلاً فله سلبه ملكية المحوز للحائز
والسلب للقاتل.

وبقوله على اليد ما اخذت ضمان الآخذ، وبقوله فاذا قالت نعم فهى زوجتك
زوجية المرئة للعاقد، وبقوله جعلته حاكماً او قاضياً منصب الحكومة والقضاة للفقير
وبقوله ما ادى عنى فعنى يؤدى حجية خبر الثقة وبقوله يا ابان اجلس فى المسجد وافت
للناس حجية فتواه ونحو ذلك.

ومن هذا القسم ايضا صيغ العقود والايقاعات فينشأ المجرى لتلك الصيغ الملكية
والزوجية والطلاق والانعتاق والابراء والخيار والفسخ فى العقود والرجعة فى الطلاق
ونحوها فهى امور انشائية واسبابها الفاظ صادرة من المكلفين.

ومنه ايضا المتكلم بكلمة أزيد قائم وليت الشباب يعود ولعل الله يشفى المريض
والفاظ المدح والذم ونحوها فان الاستفهام والتمنى والترجى والمدح والذم امور انشائية
اعتبارية توجد بتلك الالفاظ.

خامسها: كإباحة بعض الاشياء للمكلفين برضا الشارع حيث قلنا بعدم الانشاء
واباحة الاموال للمتصرف برضا صاحبها وحرمة ما اباحه بعدوله عن رضاه ونحوها.

الانفتاح والانسداد

لاشكال في انفتاح باب العلم وامكان الوصول الى الاحكام الواقعية الاعتقادية — عقلية كانت او نقلية — كوجوب معرفة البارى جل شأنه ومعرفة اوصافه ووجوب معرفة الانبياء والائمة «عليهم السلام» واصل المعاد وبعض خصوصياته، فلنا ادلة كثيرة عقلية وسمعية توجب العلم بتلك الاحكام. فباب العلم بالاحكام الاعتقادية مفتوح وهذا انفتاح في الاعتقادات والعلماء فيها انفتاحيون.

واما الاحكام الشرعية الفرعية من التكليفية والوضعية والواقعية والظاهرية، فقد اختلفت فيها آراء الاصحاب.

فهم: من يدعى امكان الوصول اليها علماً وان لنا اليها طريقاً حقيقياً منجلاً وهو العلم ولا فرق بين حال حضور الامام «عليه السلام» وامكان التشرف بحضوره وبين حال الغيبة، فلنا ظواهر قطعية واخبار متواترة تورث للمتبع العلم الوجداني بالاحكام كلها اوجلهما وليس هذا المعنى انفتاحاً حقيقياً، والقائل بذلك كان بعض علمائنا في الصدر الاول كالسيد المرتضى وغيره ممن كانوا قريبي العهد من عصر بعض الائمة «عليهم السلام» وكان يمكنهم تحصيل العلم والاطلاع على الاحكام.

ومنهم: من ينكر الوصول بنحو العلم ويدعى انفتاح باب العلمى الى غالب الاحكام بمعنى ان لنا طرقاً وادلة مجعولة من طرف الشرع والعقل موصلة الى معظمها او جميعها وافية فى اثباتها، كخبر الثقة والاجماع المحصل والمنقول والشهرة الفتوائية وحكم العقل، وتلك الطرق مقطوعة الاعتبار ويطلق عليها العلمى للعلم باعتبارها وكون دليل اعتبارها قطعياً، فهو يدعى انفتاح باب العلمى دون العلم، وليسم هذا المعنى انفتاحاً حُكْمياً والقول به مشهور شهرة عظيمة تقرب من الاتفاق.

ومنهم: من يدعى الانسداد وانه لا طريق لنا الى الواقع لا علماً ولا علمياً ويطلق على هذا المعنى الانسداد وعلى قائله الانسدادى.

ثم اعلم ان للقائل بالانسداد عند الشك فى التكليف الواقعية دليلاً عقلياً يطلق عليه دليل الانسداد، وعلى مقدماته مقدمات الانسداد، ونتيجة ذلك الدليل وجوب العمل بكل ظن تعلق بثبوت الاحكام الواقعية او بسقوطها سواء حصل من ظواهر الكتاب والسنة او غيرهما ويعبرون عن كل ظن ثبت حجيته بهذا الدليل بالظن المطلق فى مقابل الظن الخاص الذى ثبت حجيته بغير هذا الدليل.

وهذا الدليل مبنى على مقدمات خمس:

الاولى: انا نعلم اجمالاً بوجود احكام واقعية كثيرة فى الشرع.

الثانية: انه قد انسد علينا باب العلم والعلمى بكثير منها.

الثالثة: انه لا يجوز لنا اهمالها والاعراض عنها وعن التعرض لموافقها وامثالها لانه مستلزم للخروج عن الدين.

الرابعة: انه لا يجب اولا يجوز الاحتياط الكلى فى اطرافها بمعنى فعل جميع مظنونات الوجوب ومشكوكاته وموهوماته من افعال المكلفين وترك جميع مظنونات الحرمة والمشكوكات والموهومات منها فانه مستلزم للعسر والخرج فلا يجب اولا اختلال النظام فلا يجوز؛ ولا يجوز التقليد ايضاً لان الكلام فى المجتهد الذى يرى عدم وفاء نصوص الكتاب والمتواتر من الاخبار الا بالقليل من الاحكام وعدم حجية اخبار الآحاد؛ فرجوعه الى المجتهد الآخر واخذ فتاويه الماخوذة من الخبر الواحد مثلاً من قبيل رجوع العالم الى الجاهل.

الخامسة: ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح. وحاصل تلك المقدمات انه بعد العلم بوجود احكام فعلية وعدم امكان العلم التفصيلي بها وعدم جواز اهمالها او الاحتياط التام في اطرافها يلزمنا التبعض في الاحتياط فيدور الامر بين ان نعمل بظننا ونأتي بمظنوننا الوجوب مثلاً ونترك ما شككنا او وهمنا وجوبه وبين عكسه ولا اشكال في وجوب الاول فينتج لزوم العمل بالظن.

تنبيه:

اختلف القائلون بالانسداد وتامة هذا الدليل في ان مفاده ونتيجته هل هو حجية الظن عقلاً بمعنى ان العقل يحكم بلزوم العمل عليه كحكمه بحجية القطع بلا حصول جعل من الشارع، او ان مفاده حجيته شرعاً بمعنى انا نستكشف منه ان الشارع جعله حجة وامرنا باتباعه كخبر العدل والثقة عند من قال بحجيتهما، وعلى التصوير الاول يقال ان الظن الانسدادي حجة على الحكومة وعلى التصوير الثاني يقال انه حجة على الكشف والمنشأ في هذا الاختلاف هو ان عدم لزوم الاحتياط هل هو بحكم العقل او بحكم الشرع.

انقلاب النسبة ودوامها

مورد هذين العنوانين هوتقابل اكثر من دليلين مع امكان الجمع العرفي بينها اويين بعضها مع بعض آخر، فاذا لوحظ ابتداء حال احدهما مع صاحبه وعمل بينهما على نحو يقتضيه نظر العرف ثم لوحظ حاله مع الثالث فتارة تنقلب النسبة بينهما عما كانت قبل ذلك فيتحقق عنوان انقلاب النسبة واخرى لا تنقلب فيوجد عنوان دوامها.

مثال الانقلاب ما اذا ورد اكرم العلماء وورد لا تكرم الفساق منهم وورد ايضاً لا تكرم النحويين منهم، فالنسبة ابتداء بين الثاني والثالث عموم من وجه وبين كل منهما مع الاول عموم مطلق، فاذا جعلنا الخاص الاول مخصصاً للعام تغير عنوان العام وانقلبت النسبة بينه وبين الخاص الثاني الى العموم من وجه فكانه قال اكرم العلماء غير الفساق ولا تكرم النحويين منهم فادة الافتراق من ناحية الاول العالم الفقيه ومن الثاني النحوى الفاسق ومادة الاجتماع العادل النحوى.

ثم ان الحكم هنا هو ملاحظة النسبة الاولية وجعل كلا الخاصين مخصصاً للعام في عرض واحد ما لم يستلزم الاستغراق او التخصيص المستهجن، فان استلزم ذلك يؤخذ باحد الخاصين ويخصص به العام وي طرح الخاص الآخر.

ومثال عدم الانقلاب ما اذا ورد اكرم العلماء وورد لا تكرم الاصوليين وورد

ايضاً لا تكرم النحويين، وفرضنا التباين بين الخاصين، فاذا خصصنا العام بالخاص الاول وصار عنوان العام العالم الغير الاصولى كان النسبة بينه وبين الخاص الثانى هى النسبة الاولى بعينها فان كل عالم نحوى عالم غير اصولى وليس كل عالم غير اصولى عالماً نحوياً كالفقيه القليل المعرفة بالنحو.

ثم ان اقسام انقلاب النسبة وعدمه كثيرة جداً واحكامها مختلفة اقتصرنا على المثالين خوفاً من الاطالة فراجع مظانها.

التبادر

هو في الاصطلاح عبارة عن انسباق المعنى الى الذهن من اللفظ عند سماعه؛ فان كان ذلك من نفس اللفظ بلا معونة قرينة كان ذلك علامة كون ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى وموضوعاً له بوضع تخصيصى او بوضع تخصصى، لبداهة انه لولا وضعه له لما تبادر ذلك منه ولما انسبق، فاذا سمعت قول المولى جئنى باسد واستبق الى ذهنك من الكلام وجوب الاتيان بالحيوان المفترس قلت ان هيئة الامر حقيقة في الوجوب وكلمة اسد حقيقة في الحيوان المفترس وهكذا.

التجري

هو في اللغة الجرئة وعدم الخوف في مورد يكون معرضاً له .
وفي اصطلاح هذا العلم فعل او ترك ، يقطع او يتخيل كونه مخالفة للمولى
وعصيانياً لحكمه ، مع عدم المخالفة واقعاً .
كما ان المعصية الحقيقية هو الاقدام على مخالفة المولى فيما صادف الواقع ، فالنسبة
بين التجري والمعصية الحقيقية هو التباين ، فن شرب الماء معتقداً لخمريته تحقق
التجري دون المعصية ، ومن شرب الخمر ملتفتاً الى الخمرية والحرمة تحقق العصيان
دون التجري .
وقد يطلق التجري على مطلق الجرئة على المولى صادف الواقع ام خالفه وعليه
يكون التجري اعم مطلقاً من العصيان .
ثم ان التجري هل هو عنوان ينطبق على ارادة الشخص المتجري ، فهو فعل من
افعال القلب ومعناه العزم على العصيان والقصد الى مخالفة المولى مع اتيان ما يعتقد
كونه عصيانياً ، او هو عنوان ينطبق على الفعل الخارجى فهو من افعال الجوارح ومعناه
العمل الذى يعتقدانه مخالفة للمولى ، قولان اختار كل واحد منهما عدة من المحققين .
فعلى الاول : يكون قبح التجري عقلياً ، من جهة خبث باطن الشخص وسوء قصده

وارادته ويطلق عليه القبح الفاعلي، وعلى الثاني يكون من اجل سوء عمله الخارجى ويطلق عليه القبح الفعلى، وفى استلزام القبح العقلى فعليا كان او فاعليا للحرمة الشرعية كلام سيجىء التعرض له.

تنبيهان:

الاول: يقع الكلام تارة فى قبح التجري عقلا واخرى فى حرمة شرعاً وثالثة فى سببته لاستحقاق العقوبة، وعلى التقادير اما ان نقول بانطباق عنوان التجري على القصد والارادة واما بانطباقه على الفعل المتجري به.

وحيئنذ نقول ان للاصوليين ههنا اقوالا:

منها: القول بانطباق عنوان التجري على الارادة وسببته لاستحقاق العقاب مع عدم قبحه عقلا وعدم حرمة شرعاً، وهذا هو مختار صاحب الكفاية (ره) على ما يظهر من كلامه فذهب الى ان الارادة المستتبعة لفعل ما يعتقد كونه معصية لا تكون قبيحاً عقلا ولا حراماً شرعاً، فانها من عوارض الامر الاختيارى والارادة ليست اختيارية، والاستحقاق معلول للبعد عن المولى الحاصل بتلك الارادة.

واما الفعل الخارجى كشرب الماء المقطوع بخميرته فهو باق على ما هو عليه من الاحوال والاحكام ولم ينطبق عليه عنوان يجعله قبيحاً او حراماً.

ومنها: القول بانطباقه على الارادة وقبحه عقلا مع عدم حرمة وعدم العقاب عليه شرعاً وذلك لاجل ان النية والقبح الفاعلى لا تكون حراماً ولا توجب استحقاق العقاب؛ وان كان قبيحاً عقلا، والملازمة بين القبح العقلى والحرمة الشرعية على القول بها انما هى فى القبح الفعلى الذى هو مجرى قاعدة الملازمة لا الفاعلى كما فيما نحن فيه، وهذا ايضاً مع بقاء الفعل المتجري به على ما هو عليه وعدم انطباق عنوان عليه يغيره وهذا هو مختار الشيخ (ره) فى رسائله.

ومنها: القول بانطباق التجري على الفعل الخارجى وقبحه عقلا وسببته لاستحقاق العقاب مع عدم حرمة شرعاً فان القبح والاستحقاق العقليين لا يستلزمان

الحرمة الشرعية فهما(ح) مترتبان على عنوان هتك حرمة المولى والاهانة له وطغيان العبد وخروجه عن زى الرقية؛ وكل تلك العناوين تنطبق على الفعل المتجرى به فيكون قبيحا عقلا وسببا لاستحقاق العقاب.

بل العلة التامة للاستحقاق حتى في المعصية الحقيقية انما هي تلك العناوين لا تفويت المصلحة الواقعية بترك الواجب او الوقوع في المفسدة الواقعية بفعل الحرام، ولا مخالفة الامر والنهى الواقعيين، فانها يتحققان كثيرا في موارد الخطاء والنسيان والجهل القصورى مع عدم العقاب حينئذ قطعاً، وبالجملة ما يمكن ان يكون علة للعقاب امور
ثلاثة:

الاول: تفويت المصلحة او الوقوع في المفسدة.

الثاني: مخالفة الامر والنهى.

الثالث: هتك حرمة المولى والطغيان عليه، والاظهر لدى التأمل هو الثالث وهو

موجود في صورة التجرى ايضاً كالمعصية الحقيقية وهذا القول قوى.

الثاني: ان هنا عنواناً آخر يسمى بالانقياد يضاهى التجرى ويمائله، وهو الفعل او

الترك لما يقطع او يتخيل كونه طاعة للمولى ومطلوباً له مع عدم كونه في الواقع

كذلك، ويقابله الطاعة الحقيقية وهو الاقدام على طاعة المولى فيما صادف الواقع.

والبحث في الانقياد نظير البحث في التجرى؛ في انه هل هو عنوان ينطبق على

القصد او على الفعل الخارجى، وانه هل يكون حسنا عقلا ومطلوبا شرعا وسببا

لاستحقاق المثوبة ام لا. والحاصل انها متماثلان توأمان مرتضعان من ام واحدة بلبن

واحد.

التخصص

هو في الاصطلاح خروج مورد عن موضوع دليل خروجاً حقيقياً وجدانياً بلا وساطة تعبد ولا معاونة دليل كخروج الخل عن موضوع دليل حرمة الخمر وخروج زيد الجاهل عن دليل وجوب اكرام العلماء.

فنقول مثلاً في مقام بيان: ان الحرمة مترتبة على افراد الخمر واما الخل فهو خارج عن موضوع ذلك الدليل تخصصاً، ونقول في مقابل من تخيل ان زيدا عالم يجب اكرامه ان الواجب هو اكرام العالم واما زيد فهو خارج عن موضوع الوجوب تخصصاً؛ فيطلق على هذا النحو من الخروج التخصص وعلى الدليل المخرج عنه المتخصص (بالفتح) وعلى المورد المحكوم بالخروج الخارج بالتخصص والفرق بينه وبين الورود سيجىء تحت عنوان الورود.

التخطة والتصويب

التخطة: في الاصطلاح عبارة عن ان يكون لحكم او موضوع ذى حكم وجود واقعى محفوظ قد يخطئه المجتهد المريد للوصول اليه بطريق معتبر من علم او امانة وقد يصيب فالقائلون بواقع محفوظ للشئ قد يصيبه طالبه وقد لا يصيبه يسمون بالمخطئة.

والتصويب: عبارة عن تبعية واقع الشئ لما ادى اليه الطريق المعتبر والقائلون بذلك يسمون مصوبة.

ثم ان التخطة والتصويب تارة يلاحظان في الحكم العقلى واخرى في الحكم الشرعى وثالثة في الموضوع المرتب عليه الحكم، وعلى كل تقدير اما ان يلاحظ فيما اذا حصل للمجتهد القطع بهذه الامور او يلاحظ فيما اذا قامت الامارة المعتبرة عليها، واما الاصول العملية فهى ليست طرقاً الى الواقع فلا يلاحظ فيها عنوان التخطة والتصويب.

اما الاول: اعنى العقليات سواء كان الطريق اليها علماً او غير علم فلا اشكال بل لاختلاف ظاهراً فى التخطة فيها، فالعقل يحكم بامتناع اجتماع الضدين والنقيضين وحسن الاحسان وقبح الظلم وغيرها مما استقل به العقول والمعتقد على وفق تلك الامور مصيب وعلى خلافها مخطىء، وليس اجتماع الضدين وامتناعها تابعين لعلم

الناس فمن اعتقد الامتناع امتنع في حقه ومن اعتقد الجواز جاز. وكذا الكلام في الموضوعات سواء كانت عرفية محضة او شرعية مستنبطة فانه لا يعرف القائل بالتصويب فيها؛ فلكل موضوع كالغنى والفقر والبيع والاجارة والكرو القليل بل والطهارة والنجاسة واقع محفوظ يصيبه الطريق تارة ويخطئه اخرى لا ان البيع مثلا عند المعتقد بيعته بيع وعند الجاهل ليس ببيع.

واما الاحكام الشرعية فقد وقع الاختلاف فيها على اقوال: الاول: التصويب مطلقا في صورة العلم بالواقع وقيام الامارات عليه، الثاني: التخطة كذلك، الثالث: التفصيل بين العلم والامارات بالقول بالتخطة في الاول واما الثاني فبالنسبة الى الحكم الواقعي الانشائي القول بالتخطة ايضاً وبالنسبة الى الظاهري الفعلي القول بالتصويب.

ومنشأ القولين الاخيرين هو الاختلاف في ان حجية الامارة هل هي بنحو الطريقة او السببية، فمن قال بالاول ذهب الى القول الثاني ومن قال بالثاني ذهب الى القول الثالث.

مثلا اذا اخبر العادل بوجوب صلوة الجمعة وامر الشارع بتصديقه فبناء على الطريقة يكون امره بتصديقه عبارة عن جعل قوله طريقاً الى الواقع من دون جعل حكم آخر في قبال الواقع وهذا الطريق قد يكون مصيباً منجزاً للواقع وقد يكون مخطئاً معذراً عن تركه فلنا واقع ثابت اصبناه تارة واخطأناه اخرى.

واما بناء على السببية يكون مفاد وجوب التصديق هو جعل حكم نفسى على طبق اخباره صادف قوله الواقع او خالفه ويرجع الواقع الى المرتبة الانشائية فهذا الطريق بالقياس الى الواقعي الانشائي وان كان يلاحظ فيه الخطاء والصواب الا انه بالقياس الى الفعلي الظاهري لا معنى له بل ذلك الحكم تابع لقيامه وهذا ما قالوا من التخطة والتصويب الاضافيين.

تنبيهات:

اولها: ان مراد القائلين بالتصويب مطلقا يتصور على اقسام:

الاول: ان لا يكون في فعل المكلف الجاهل بالحكم مصلحة ولا مفسدة اصلا تقتضيان جعل الحكم في حقه فلم يُنشأ الله تعالى بالنسبة اليه حكماً واللوح المحفوظ المكتوب فيه حكم كل شيء خال عن حكم فعل هذا المكلف لخلوه عن علل الاحكام ومصالحها، فاذا تتبع وتفحص وقام عنده طريق معتبر على حكم من الاحكام انشاء الله و اوجده في حقه وامر بان يكتب في اللوح المحفوظ. وحينئذ اذا قام عند احد طريق على وجوب الجمعة مثلا وعند آخر طريق على حرمتها وعند ثالث على استحبابها، تولد في فعل الاول المصلحة الملزمة فينشأ الله تعالى وجوبها في حقه وفي فعل الثاني المفسدة الملزمة فينشأ حرمتها في حقه وهكذا.

الثاني: ان يكون في الواقع في كل فعل من الافعال الاقتضائية مصلحة او مفسدة ملزمة او غير ملزمة، وتكون احكام الافعال ايضاً منشأة على حسب اقتضاء تلك المصالح والمفاسد سواء في ذلك العالم والجاهل، لكنه اذا تفحص الجاهل فاصاب الواقع كان ذلك هو حكمه الثابت غير المتغير؛ وان اخطأ طريقه وادى الى غير الواقع زال الملاك الواقعي من المصلحة والمفسدة وانتفى الحكم المسبب عنه ايضاً انشاء وفعلية وحدث ملاك على طبق تأدية طريقه وحدث حكم مناسب للملاك الحادث او غلب الملاك الحادث على الملاك السابق فتبعه الحكم، فلو كانت الجمعة ذات مفسدة ومحرمة وقام طريق عنده على وجوبها زالت المفسدة بالكلية او غلبت المصلحة عليها بحيث كان المقدار الزائد بحد الالزام فصارت واجبة في حقه.

الثالث: ان يكون الفعل كالصورة السابقة ذاملاك وحكم في الواقع وبعد قيام الطريق على خلافه ايضاً لم يزل ملاكه باقياً ولم يحدث فيه نقص اصلا ولم ينتف الحكم الواقعي ايضاً الا عن مرتبة الفعلية فالجمعة المحرمة واقعاً محرمة وان قامت الامارة على خلافها الا ان الحادث بسبب قيام الامارة امور:

احدها: سقوط الحكم الواقعي عن الفعلية ورجوعه الى مرتبة الانشاء.

ثانيها: حدوث مصلحة في امر الشارع بتبعية تلك الطريق كمصلحة تسهيل الامر على المكلف او احترام العادل مثلا ليجبرها ما فات من الواقع.

ثالثها: حدوث حكم ظاهري مسبب عن تلك المصلحة الحادثة.

ثانيها: قدادعى الاجماع وتواتر الاخبار على بطلان التصويب بالمعنى الاول والثانى وتسالموا على ان الله فى كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل، ومن قامت عنده الامارة على وفاقه او خلافه، واما التصويب بالمعنى الثالث فلا دليل على بطلانه بل يمكن ان يكون مراد القائلين بالسببية من اصحابنا الامامية هو هذا المعنى. فراجع عنوان السببية والطريقة.

ثالثها: الفرق بين التصويب بالمعنى الاول والثانى من وجوه:

احدها: انه قبل قيام الامارة لدى الجاهل لاحكم له فى الواقعة اصلاً على الاول وله حكم واقعى كالعالمين على الثانى.

ثانيها: ان قيام الامارة الموافقة يؤثر فى توليد المصلحة والمفسدة والحكم على الاول ولا تأثير له فيها على الثانى.

ثالثها: انه بعد قيام الامارة المخالفة لا مقتضى لغير حكم الامارة على الاول دون الثانى فان فيه قد يكون ملاك الحكم الواقعى موجوداً وان كان غير مؤثر شيئاً ومغلوباً لملاك حكم الامارة.

رابعها: ان قيام الامارة على الوجهين الاولين سبب لجعل الحكم الواقعى وعلى الوجه الثالث سبب لجعل الحكم الظاهرى.

التخير واقسامه

يستعمل هذا العنوان في علم الاصول في موارد ثلاثة:

الاول: مورد دوران الامر بين وجوب فعل وحرمة؛ كما اذا علم المكلف اجمالا بوجوب صلوة الجمعة او حرمتها؛ ومورد دورانه بين وجوب فعل وحرمة آخر وبين عكسه، فيتخير المكلف في المثال الاول بين فعل الجمعة وتركها؛ وفي المثال الثاني بين فعل احدهما وترك الآخر وليس له الجمع بين فعلهما معاً ولا تركهما كذلك، وهذا القسم هو مجرى اصالة التخير. والتخير هنا حكم عقلي ظاهري جار في المسئلة الفرعية ولذا عدوا اصالة التخير من الاصول العقلية راجع عنوان اصالة التخير.

الثاني: مورد تراحم الحكيم في مقام الامثال مع عجز المكلف عن امتثالها معاً كالضدين الواجبين او المستحبين، كما اذا عجز عن انقاذ كلا الغريقين مع كونها واجبي الانقاذ، والبحث في هذا القسم مربوط بباب التراحم والتخير هنا حكم عقلي واقعي مجراه المسئلة الفرعية.

الثالث: مورد تنافي الخبرين المتعارضين او مطلق الامارتين المتعارضتين مع عدم مرجح لاحدهما في البين وعدم كون حكمهما التساقط والرجوع الى الاصول العملية والبحث في ذلك موكول الى باب التعارض وباب المرجحات والتخير هنا حكم

ظاهري شرعى متعلق بالفقيه دون العامى ثابت بادلة العلاج جار في المسئلة الاصولية اعنى الحجية.

تنبيه:

هل التخير الثابت للفقيه في القسم الاخير ابتدائي او استمراري؟ فيه وجهان بل قولان:

بيانه : انه اذا دل دليل على وجوب الجمعة ودليل آخر على وجوب الظهر مثلاً وقلنا بتخير الفقيه فهل له ان يختار مرة الخبر الدال على وجوب الجمعة واخرى الدال على الظهر وهكذا فله التخير دائماً وفي جميع الوقايح؛ او ليس له التخير الا في الواقعة الاولى فاذا اختار احدهما ابتداء ليس له ان يعدل الى الاخر بعد ذلك .

وجهان: ذهب عدة الى الاول تمسكا باطلاق ادلة التخير، كقوله «عليه السلام»: «اذاً فتخير» وقوله «عليه السلام»: «وبايمها اخذت من باب التسليم وسعك»، او باستصحاب التخير الثابت في اول الامر.

وذهب آخرون الى الثاني لمنع كون الاطلاق في مقام البيان من حيث البقاء على التخير ومنع جريان الاستصحاب للشك في بقاء موضوعه، اذ موضوع التخير ان كان هو المتحير ومن لم يخت لنفسه حجة فمرتفع قطعاً؛ وان كان هو الشاك في الحكم الواقعي والواصل اليه الخبران المتعارضان فباق قطعاً فلا يجرى الاستصحاب، فيدخل المورد في مسئلة دوران الامر بين التعيين والتخير فيكون حجية ما اختاره او لا مقطوعة وحجية الاخر مشكوكة محكومة بالعدم.

واما القسم الاول ففي كون التخير فيه ايضاً بدوي او استمراري خلاف الا ان الاقوى هو التخير الاستمراري لحكم العقل به في الزمان الثاني والوقايح البعدية التدريجية كما حكم به اولاً والتفصيل في محله.

الترتب

هو في الاصطلاح اجتماع حكمين فعليين في موضوع واحد او موضوعين في وقت واحد بحيث لا يقدر المكلف على امتثالهما معاً مع كون احدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصيان الامر المطلق او ببناء العبد على عصيانه.

ويتصور الترتب في غالب امثلة تراحم الحكمين كما سيجى ونذكر بعضها توضيحاً لمعنى الترتب وتبييناً للقيود المأخوذة في تعريفه فنقول:

الاول: تصويره بين حكمى الضدين الواجبين احدهما اهم والاخر مهم كما في مثال الغريقين احدهما ابن للمولى والآخراخ له مع عدم قدرة عبده على انقاذهما معاً، فيقول المولى بنحو الاطلاق يجب عليك انقاذ الولد ثم يقول لوعصيت امرى او بنيت على عصيانه وجب عليك انقاذ الاخ، فقبل بناء العبد على عصيان الاهم ليس هنا الاحكم واحد فعلى متعلق بانقاذ الولد، فاذا بنى العبد على عصيانه وحصل شرط الامر الثانى اجتمع هنا حكمان فعليان في موضوعين متضادين احدهما انقاذ الولد والآخر انقاذ الاخ مع عدم قدرة العبد على كلا الانقاذين وامثال كلا الامرين.

فالقائل ببطلان الترتب يقول ان توجيه الامرين الى المكلف على هذا النحو يساوق توجيههما اليه مع كون الامرين مطلقين، في لزوم طلب الضدين والتكليف بما

لا يطاق القبيح على الحكيم.

والقائل بصحته يجوز ذلك بدعوى حكم العقل والوجدان بعدم قبح توجيه الحكيم على هذا المنوال مع ان للمكلف مندوحة عن المخالفة والعصيان، اذ له امثال الامر الالهى وعدم البناء على عصيانه لئلا يتوجه اليه امر آخر وعقاب على مخالفته.

ومن هذا القبيل الامر المطلق بازالة النجاسة عن المسجد والامر المشروط بالصلوة المضادة لها، فيأمر الشارع بكلا الفعلين مع جعله الامر الثانى مشروطاً بعصيان الامر الاول، والترتب هنا بين حكيم وجويين فى موضوعين متضادين.

واثره بين القول بالترتب وعدمه تظهر فى صورة امثال امر المهم وترك الالهى وصورة ترك امثالهما معاً كما اذا فرضنا انه فى المثال السابق انقذ الاخ وترك انقاذ الولد او ترك الفعلين معاً فعلى القول ببطلان الترتب كان الثابت عقاباً واحداً على التقديرين اذ ليس هنا الاوجوب واحد خالفه المكلف؛ وعلى الصحة يستحق فى الفرض الاول ثواب انقاذ الاخ وعقاب ترك الولد وفى المثال الثانى يستحق عقابين لمخالفة التكليفين.

الثانى: تصويره فى التزام بين حكمى المقدمة فيما اذا صار الحرام مقدمة لواجب اهم، كما اذا كان الدخول فى دار الغير مقدمة لانقاذ غريق فواجب المولى الدخول مقدمة للانقاذ ثم قال ان بنيت على عصيان امر الانقاذ حرمت عليك الدخول والتصرف؛ فاذا بنى العبد على العصيان تحقق امران فعليان وجوب التصرف فى ملك الغير مقدماً وحرمة التصرف نفسياً لحصول شرطها وهو البناء على العصيان فى موضوع واحد اعنى الدخول فى ملك الغير او التصرف فى مائه.

والترتب هنا بين حكيم احدهما ايجاب والاخر تحريم فى موضوع واحد.

والثمرة تظهر فيما اذا لم يرد العبد امثال امر الالهى ومع ذلك دخل الدار فعلى البطلان يستحق عقاباً واحداً على ترك ذى المقدمة وعلى الصحة يستحق عقابين لترك الانقاذ والتصرف المحرم بعد ارادة العصيان.

الثالث: تصويره فى التزام لاجل اختلاف حكمى المتزامين كما اذا لزم من اكرام عالم اهانة عالم آخر وكان حكم حرمة الاهانة اقوى من وجوب الاكرام، فيقول

المولى يحرم اكرام زيد لاستلزامه اهانة عمرو فان بنيت على عصياني وارادت اهانة عمرو فيجب عليك اكرام زيد، والترتب هنا بين حكيمين تحريمي وايجابي في موضوع واحد هو اكرام زيد وحينئذ لو ترك اكرام زيد لم يتحقق معصية اصلا ولو اراد اهانة عمرو فاكرم زيدا فبناء على بطلان الترتب حيث يكون اهانة عمرو محرمة نفساً واكرام زيد مقدمة لا يستحق الاعقاباً واحداً وبناء على الصحة يستحق عقاباً لاهانة عمرو وثواباً لاكرام زيد.

الرابع: تصويره في باب اجتماع الامر والنهي كوجوب غسل الثوب وحرمة التصرف في ماء الغير بان يقول المولى حرمت عليك الغصب والغسل ولو بنيت على العصيان والتصرف فوجب عليك الغسل والترتب هنا بين الوجوب والحرمة في موضوع واحد؛ والثمرة تظهر فيما لو بنى على العصيان فتصرف بغسل الثوب فعلى البطلان لا يترتب الاعقاب واحد وعلى الصحة يترتب عقاب على التصرف وثواب على الغسل.

تنبيهان:

الاول: اذا جعل عصيان الامر المتعلق بانقاذ الولد مثلاً شرطاً في فعلية الامر المتعلق بانقاذ الاخ، فتارة يفرض ان نفس العصيان شرط واخرى يفرض ان الشرط هو بناء العبد على تركه.

لا يقال اذا كان نفس العصيان شرطاً فلا يحصل الشرط الا بعد انقضاء زمان انقاذ الولد وموته؛ اذ لا يحصل العصيان الا بمضى الوقت وفي هذا الحال يفوت وقت انقاذ الاخ ايضاً فيلزم ان يكون فعلية امر المهم بعد انعدام موضوعه. لانا نقول ان المراد من شرطية العصيان كونه شرطاً متأخراً كشرطية الغسل الليلي لصوم المرءة المستحاضة لا شرطاً متقدماً او مقارناً.

الثاني: بناء على صحة الترتب لا يختص ذلك بحكيم بل يلاحظ في الاحكام الكثيرة في وقت واحد، فيقول المولى انقذ ولدى والافاخي والافعمى والا ففرسى

والافصل ركعتين والا فاغسل ثوبك مثلا فاذا اشتغل المكلف بالاهم الاول لم يتحقق شرائط الاوامر الباقية ولا يكون محذور في فوتها؛ وان ترك الجميع استحق العقاب على جميعها؛ وان فعل البعض فان كان الفعل المتوسط استحق العقاب على السابق دون اللاحق وهكذا.

التزام ومرجحاته

هو تمنع الحكمين المجعولين في مقام الامتثال مع وجود ملاكهما وعدم المانع عن فعليتهما غالباً الاعجز المأمور عن امتثالهما.

وعليه فالالتزام وصف للحكم والمتزامان هما الحكمان، وعلى هذا فلو تمنعنا في مقام الجعل بان لم يمكن للمولى الاجل احدهما فلا يطلق عليهما المتزامان والتزام على اقسام خمسة يتضح معناه وامثلته في ضمن تلك الاقسام.

القسم الاول: التزام لاجل اتحاد متعلق الحكمين اتفاقاً كباب اجتماع الامر والنهي فاذا ورد الامر بغسل الثوب والنهي عن الغضب وكان ههنا ماء مغصوب، فالوجوب يقتضى وجود الغسل والحرمة تدعو الى عدمه فهنا يتمانعان من حيث ان كلا منهما يقتضى صرف قدرة المكلف الى متعلقه ويمنعه من الاتيان بالآخر مع وجود ملاك كلا الحكمين اعنى مصلحة الغسل ومفسدة الغضب.

القسم الثاني: التزام بين الضدين الواجبين او المستحبين كالمؤمنين الغريقين مع عدم قدرة المكلف على انقاذ كليهما.

القسم الثالث: التزام بين المقدمة وذى المقدمة فيما اذا صار الحرام مقدمة لواجب او صار الواجب مستلزماً لحرام، فاذا توقف انقاذ غريق على التصرف في ملك الغير

فهنا حكمان وجوب الانقاذ وحرمة الغضب فالحرام وقع مقدمة للواجب ووجود التمانع والملاكين معلومان، وكذا لو استلزم الوضوء في محل تخريب ملك الغير والواجب هنا مستلزم للحرام.

القسم الرابع: التزاحم لاجل اختلاف حكم المتلازمين؛ كما اذا لزم من اكرام عالم اهانة عالم آخر فيقع التزاحم بين الوجوب والحرمة ويدور الامر بين مراعاة جانب الوجوب وان حصل منها مخالفة للحرام ومراعاة جانب الحرمة وان استلزمت طرح الواجب.

القسم الخامس: التزاحم لاجل اتحاد حكم الشيء وحكم عدمه كما اذا كان الصوم يوم العاشور مستحباً لوجود مصلحة في فعله وعدمه ايضاً مطلوباً لمصلحة في تركه فيكون المورد من قبيل التزاحم بين المتناقضين.

ثم انه اذا تحقق في مورد قسم من الاقسام فلا اشكال في حكم العقل بالتخير اذا لم يكن ترجيح لاحد الطرفين وبالترجيح اذا كان مرجح في البين.

مرجحات باب التزاحم

والكلام في بيان مرجحات احد الحكمين وهي على اقسام:

الاول: كون احدهما مقطوع الاهمية او محتملها كما اذا كان احد الغريقين مؤمناً صالحاً والاخر فاسقاً طالحاً قطعاً او احتمالاً فيقدم الاول على الثاني.

الثاني: ان يؤخذ القدرة الشرعية في موضوع احد المتزاحمين دون الاخر، مثلاً اذا قال المولى ادد دينك وقال ايضاً حج اذا لم يكن عليك دين ودار امر المكلف المديون بين اداء الدين الواجب والسفر للحج فلا اشكال حينئذ في تقديم الدين على الحج كذا قيل.

الثالث: ان يكون لاحدهما بدل اختياري دون الاخر كتزاحم الواجب الموسع مع المضيق، كالصلوة في اول الوقت مع ازالة الخبث عن المسجد، فان لفرد الصلوة المزاحم مع الازالة بدلا اختياريّاً هو اتيانها بعد ازالة النجاسة فيقدم الازالة عليها.

الرابع: ان يكون لاحدهما بدل اضطراري، كما اذا كان الشخص محدثاً وكان

بدنه او ثوبه نجساً وله من الماء مقدار لا يكفي للطهارة الحديثة والخبثية كليهما فيقدم الثانية فان للاولى بدلاً اضطرارياً هو التيمم.

الخامس: ان يكون وجوب احدهما عينياً والاخر كفائياً بالذات، كتزاحم الصلوة اليومية في آخر وقتها مع تجهيز الميت بحيث لوصلى اليومية فات التجهيز فيقدم العيني.

السادس: ان يكون ظرف امتثال احدهما وزمان اتيانه مقدماً على الاخر كما اذا دار امر المريض بين القيام في الركعة الاولى والقيام في الثانية فيقدم الاول لان تقدم زمانه مرجح.

ثم انه ظهر لك ان مسألة الترتب ومسئلة الاجتماع فرعان من فروع التزاحم.

التعادل والترجيح

إذا تعارض دليلان فاما ان يكونا متساويين في الاوصاف التي توجب الرجحان من عدالة الراوى وشهرة الرواية وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ونحوها، واما ان يكونا متفاضلين فيها فيكون مثلاً راوى احدهما اعدل من راوى الاخر او اكثر منه او يكون احدهما موافقاً لظاهر الكتاب او مخالفاً لفتوى العامة دون الاخر.

فعلى الاول: يطلق على وصف تساويهما اسم التعادل وعلى الدليلين المتصفين به المتعادلان، ووجه التسمية ان كل دليل عدل للاخر اى مثل له في المزايا والصفات. وعلى الثانى: يطلق على صفة تفاضلها اسم الترجيح بمعنى الترجح وقد يطلق التراجيح ايضاً باعتبار مصاديق الترجيح، وعلى الدليل ذى المزية اسم الراجح وعلى مقابله اسم المرجوح.

ثم ان الامور الموجبة لترجيح احد الدليلين على الاخر كثيرة مذكورة تحت عنوان المرجح — فراجع —.

التعارض

هو في الاصطلاح عبارة عن تنافي دليلين او اكثر بحيث يتحير العرف في العمل بهما وكيفية الجمع بينهما.

وهل المراد تنافيهما بحسب المدلول فيكون التنافي حقيقة وصفا للمعنيين ويكون اتصاف نفس الدليلين به بالعرض والمجاز، كاتصاف اللفظ بالكلية والجزئية ولذا عرفه بعض بانه تنافي مدلولي دليلين؟

او المراد تنافيهما بحسب الدلالة والظهور فيكون التنافي في الحقيقة وصفاً للدلالة والظهور ويكون اتصاف المعنى به مجازياً، ولذا عرفه في الكفاية بانه تنافي الدليلين في مقام الدلالة والا ثبات، قولان اظهرهما الثاني.

تنبيهات:

الاول: يظهر من الكفاية ان الثمرة بين الوجهين تظهر في شمول التعريف لموارد الجمع العرفي كالعام مع الخاص والمطلق مع المقيد وعدم شموله، فاذا ورد اكرم العلماء وورد ايضاً لا تكرم فساقهم، فان لوحظ المعنيان بالخصوص كوجوب اكرام

جميع العلماء وعدم وجوب اكرام بعضهم فهما متنافيان لمنافاة الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية، وان لوحظ الدالتان والظهور ان فلا تنافي بينهما اذ اهل العرف لا يرونهما متعارضين ويتصرفون في العام بما يوافق الخاص.

الثاني: ان التنافي اما ان يكون على وجه التناقض او على وجه التضاد وعلى التقديرين اما ان يكون حقيقياً او عرضياً فهنا امثلة اربعة:

الاول: التناقض الحقيقي كما اذا ورد يجب اكرام العالم وورد ايضاً لا يجب اكرام العالم، فان عدم الوجوب نقيض للوجوب.

الثاني: التناقض عرضياً كما اذا ورد يجب اكرام زيد وورد لا يجب اكرام عمرو مع العلم الاجمالي بكذب احد الخبرين فهما متناقضان بسبب العلم الاجمالي.

الثالث: التضاد الحقيقي كما اذا ورد يجب اكرام زيد وورد ايضاً يحرم اكرام زيد فالوجوب والحرمه متضادان لكونهما وجوديين.

الرابع: التضاد العرضى كما اذا ورد يجب اكرام زيد وورد ايضاً يحرم اكرام عمرو، مع العلم الاجمالي بكذب احدهما.

الثالث: انه قد ظهر مما ذكرنا انه لا تعارض بين الوارد والمورود والحاكم والمحكوم والعام والخاص والمطلق والمقيد ونحوها فان العرف لا يتحيرون فيها في مقام العمل.

الحجة

هى فى اللغة البرهان وعرفها اهل الميزان بانها تصديقات معلومة موصلة الى تصديق مجهول وهذا التعريف ينطبق على مجموع الصغرى والكبرى فى قولك العالم متغير وكل متغير حادث.

وعرفها اهل المعقول بانها الوسط المحمول فى الصغرى الموضوع فى الكبرى وهذا ينطبق على خصوص التغير فى المثال المتقدم.

وعرفها الاصوليون بانها ما يوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وهذا ايضاً ينطبق على التغير فى المثال وصحيح النظر فيه لحاظه محمولاً على العالم وموضوعاً للحادث.

ثم انه لا يبعد ان يكون مراد الجميع معناً واحداً هو العلم بالصغرى والكبرى اذ لا اشكال فى ان الحجة عندهم سبب العلم وسبب العلم بالنتيجة علماً علم بالصغرى وعلم بالكبرى وتعريف اهل الميزان ظاهر الانطباق عليه واشتراط كون الوسط محمولاً فى الصغرى وموضوعاً فى الكبرى فى تعريف اهل المعقول وكذا اشتراط صحيح النظر فى تعريف اهل الاصول معناه تأليف قياس تام فيها ايضاً يرجعان الى ذلك المعنى الواحد.

وعرفها الشيخ (ره) في رسائله بانها ما يقع وسطاً لا ثبات احكام متعلقه وهذا يغير تلك التعاريف في موارد يأتي الاشارة اليها في تنبيه المسئلة.

تنبيهان:

الاول: في صحة اطلاق الحجة على القطع فنقول الاظهر عدم الصحة في الطريق المحض والصحة في الموضوعي، فاطلاقها على الطريق بالنسبة الى الحكم الذي تعلق به غير صحيح على جميع التعاريف اذ الحجة كما عرفت علمان بنسبتين يستلزمان علماً ثالثاً بنسبة ثالثة، والقطع مجرمة الخمر او وجوب الجمعة علم واحد بنسبة واحدة فكيف يكون حجة، وبتعبير آخر الحجة ما يوصلك الى هذا العلم لانفسه فلو كان هنا علمان آخران كانا سبباً لحصول هذا العلم لصح اطلاق الحجة عليهما، نعم يطلق عليه الحجة بالنسبة الى حكم العقل بوجوب الاتباع والجرى العملي على وفق القطع، مثلاً اذا قطعت بخمريته ما يع صح ان تقول هذا ما قطعت بخمريته وكل ما قطعت بخمريته فهو لازم الترك عقلاً ولا يصح ان تقول هذا ما قطعت بخمريته وكل ما قطعت بخمريته فهو حرام شرعاً والا لزم كون القطع موضوعاً كما انه موضوع بالنسبة الى الحكم العقلي.

هذا بالنسبة الى الطريق واما الموضوعي فلا مانع من اطلاقها عليه بناء على تلك التعاريف، واما على تعريف الشيخ فلا يطلق عليه ايضاً لكون الحجة عنده ما يكون وسطاً لا ثبات الاحكام المترتبة على المتعلق مع قطع النظر عن تعلق القطع به والحكم في الموضوعي ليس كذلك بل ثابت مع اخذ القطع فيه.

ففي القطع بموضوع بلا حكم اذا وقع في موضوع حكم كما اذا رتب الحرمة شرعاً على ما علم كونه عصيماً تقول هذا ما قطعت بكونه عصيماً وكل ما كان كذلك فهو حرام فالقياس صحيح على تلك التعاريف وقطعك حجة بالنسبة الى اثبات ذلك الحكم، واما على قول الشيخ فلا يصح اطلاقها عليه اصطلاحاً لعدم ترتب حكم على المتعلق نفسه، وفي صورة القطع بالحكم او بموضوع ذي حكم كما اذا وقع القطع

بوجوب الجمعة او بخميرية شىء موضوعا لوجوب التصديق مثلا تقول: قطعت بوجوب الجمعة او بخميرية هذا المايع وكلما قطعت بها وجب التصديق، فهنا حكمان حكم تعلق القطع به او بموضوعه وحكم تعلق بالقطع والقطع بالنسبة الى الاول طريقى لا يطلق عليه الحجة على جميع الاقوال وبالنسبة الى الثانى موضوعى حجة عند غير الشيخ وليس بحجة عنده.

الثانى: فى صحة اطلاق الحجة على الامارات.

وبيانه: انه ان قلنا فيها بالسببية وانها سبب لحدوث حكم ظاهرى على وفقها فى مورد قيام الامارة على وجوب الجمعة مثلا يتصورها حكمان واقعى تحكى عنه الامارة وظاهرى يتولد منها، فيطلق عليها الحجة بالنسبة الى الظاهرى فيقال صلوة الجمعة مما قامت الامارة على وجوها فى الواقع وكلما كان كذلك فهو واجب ظاهراً، ولعل نظر الشيخ (قده) من كونها وسطاً لا ثبات احكام متعلقاتها هو هذه الاحكام الظاهرية، واما بالنسبة الى الحكم الواقعى فهى كالقطع لا يطلق عليها اسم الحجة اذ لا يصح ان يقال وكل ما قامت الامارة على وجوبه فهو واجب واقعاً.

وان قلنا فيها بالطريقية وان اثرها تنجز الواقع اذا اصاب والعدر اذا اخطأ من دون جعل حكم تكليفي فى موردها فهى نظير القطع بعينه ولا تسمى حجة اذ لا يصح ان يقال وكل ما قامت الامارة على وجوبه فهو واجب واقعاً ولا ان يقال فهو واجب ظاهراً والكبرى على كلا التقديرين باطلة، نعم بعد جعل الشارع طريقتها حيث يعلم بتنجز الواقع على فرض وجوده يحكم العقل بمتابعتها مطلقاً حذراً من مخالفة الواقع وتكون الامارة موضوعاً لهذا الحكم العقلى ويصح اطلاق الحجة عليها بالنسبة اليه فيقال هذا ما قامت الامارة على حرمة وكلما كان كذلك فهو لازم الترك عند العقل فهذا لازم الترك عقلا فالامارة وسط لا ثبات الحكم العقلى.

الحقيقة والمجاز

اما الحقيقة: فهو اللفظ المستعمل فيما اوضح له، وتنقسم الى الشرعية واللغوية والعرفية.

اما الاولى: فهو اللفظ الذى كان وضعه بيد الشارع وثابتا من قبله. فاذا ثبت ان الشارع وضع لفظاً لمعنى كلفظ الصلوة للهيئة المعهودة والصوم للامساك المعلوم والزكوة للصدقة المعروفة اما بتنصيبه بانى وضعت هذه الالفاظ لهذه المعانى او باستعماله لها فى تلك المعانى مجازاً ثم صيرورتها حقيقة بكثرة الاستعمال، يقال ان هذه الالفاظ حقيقة شرعية فى هذه المعانى والحقيقة الشرعية فيها ثابتة واذا لم يثبت وضعه لها باحد النحويين يقال انه لم يثبت الحقيقة الشرعية فى هذه الالفاظ بالنسبة الى هذه المعانى.

وتظهر ثمرة النزاع فيما اذا وقعت الالفاظ المذكورة فى كلام الشارع موضوعاً لحكم فقال مثلاً يجب الصلوة عند رؤية الهلال من كل شهر فعلى القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها كان الواجب هو الصلوة بمعنى الاركان المخصوصة والا كان الواجب هو معناها اللغوى اعنى مطلق الدعاء.

واما الثانية: اعنى الحقيقة اللغوية فهو ما كان وضعه بيد واضع اللغة كالحجر

والشجر.

واما الثالثة: اى الحقيقة العرفية فهو ما كان وضعه بيد اهل العرف كالسيارة

والطيارة.

واما المجاز: فهو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له، ويقسم تارة الى المجاز فى

الكلمة والى المجاز فى الاسناد والى المجاز فى الحذف.

اما الاول: فان كانت العلاقة بين المعنى الحقيقى والمستعمل فيه هى المشابهة

فاستعارة.

والانفجاز مرسل واقسامه كثيرة تنشأ من كثرة العلائق الملحوظة فى الاستعمال

المجازى.

فمنها: تسمية الشىء باسم جزئه كاطلاق العين على الربيثة.

ومنها: عكسه كقوله تعالى: «يجعلون اصابعهم فى آذانهم» على ما قيل.

ومنها: تسمية الشىء باسم سببه كاطلاق العقد على البيع.

ومنها: تسمية السبب باسم مسببه كقولهم امطرت السماء نباتا اى غيثاً.

ومنها: تسمية الشىء باسم ما كان كاطلاق الحاج على الراجع عن سفر الحج.

ومنها: تسمية الشىء باسم ما يكون كقوله تعالى: «انى اراى اعصر خمراً».

ومنها: تسمية الشىء باسم محله كقوله تعالى: «فليدع نادية» والمراد اهل المجلس.

ومنها: تسمية الشىء باسم حاله كقوله تعالى: «واما الذين ابضت وجوههم فى

رحمة الله» اى الجنة كما قيل.

ومنها: تسمية الشىء باسم آتته كقوله تعالى: «واجعل لى لسان صدق فى

الآخرين» اى ذكر احسناً.

واما المجاز فى الاسناد فكقولهم جرى الميزاب وقوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «رفع

عن امى الخطاء والنسيان» اذا الاسناد الحقيقى هو اسناد الجرى الى الماء واسناد الرفع

الى حكم الفعل الصادر خطأ او نسياناً لا الى نفس الخطاء. واما المجاز فى الحذف

فكقوله تعالى: «واستل القرية» اى اهل القرية بناء على كون القرية بمعنى الضيعة او

المصر لا بمعنى الناس والمجتمع.

تنبيه:

استعمال اللفظ في المعنى المجازي في مجاز اللفظ والاسناد والحذف، لا يحتاج الى ترخيص الواضع وتعيينه المعاني المجازية او العلائق المجوزة للاستعمال، بل هو مستند الى توافق النفوس واستحسان الطباع، وذهب بعض اهل الادب الى وجود وضع للمجازات ايضاً كالحقايق واشرنا اليه في آخر عنوان الوضع فراجع.

ويقسم المجاز بتقسيم آخر الى مجاز متعارف ومجاز راجع ومجاز مشهور.

فالاول: واضح ومنه اغلب المجازات المتداولة.

والثاني: هو المجاز الذي كان استعمال اللفظ فيه اكثر من سائر المعاني المجازية، سواء أكان اقل من المعنى الحقيقي ام كان مساوياً له. كما في استعمال الاسد في الرجل الشجاع اكثر من الابخر؛ واستعمال الامر في الندب اكثر من الاباحة على قول المشهور.

والثالث: هو الذي كان الاستعمال فيه اكثر من المعنى الحقيقي؛ كما ادعاه صاحب المعالم في صيغة الامر المستعملة في الاستحباب، وهذا القسم هو الذي اختلفوا فيه في ان اللفظ مع خلوه عن القرينة هل يحمل عليه او على المعنى الحقيقي او يتوقف فذهب الى كل وجه فريق.

الحكم

وقسموه بتقسيمات:

الاول: تقسيمه الى الحكم التكليفي والحكم الوضعي.

فالاول: هو الانشاء الصادر بداعى البعث او الزجر او الترخيص وتسميته بالتكليفي لان فيه بحسب غالب مصاديقه كلفة ومشقة على المأمور ويقسم الى اقسام خمسة تسمى بالاحكام الخمسة التكليفية، وهى الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة والاباحة، ومنشأ التقسيم هو ان فعل المكلف اما ان يكون ذا مصلحة خالصة بلاشوب مفسدة او ذا مفسدة خالصة بلا وجود مصلحة او يكون خالياً عنها ليس فيه احد الامرين، وعلى الاولين اما ان تكون المصلحة او المفسدة شديدة ملزمة او ضعيفة غير ملزمة فهذه اقسام خمسة يتولد منها الاحكام الخمسة المذكورة.

ثم انه بقى قسم آخر من فعل المكلف وهو ما يوجد فيه المصلحة والمفسدة كليهما، وحينئذ اما ان يغلب فيه جانب المصلحة او جانب المفسدة او يتساويان وعلى الاولين اما ان يكون المقدار الغالب كثيراً ملزماً او قليلاً غير ملزم فهذه اقسام خمسة اخري تتولد منها ايضاً احكام خمسة.

فاقسام الافعال عشرة واحكامها خمسة وهذا كله مبنى على كون الاحكام

التكليفية معلولة للملاكات الموجودة في متعلقاتها واما بناعاً على ان انشائها وجعلها ملاك في نفس الجعل كما ذهب اليه البعض فاللازم ملاحظة تلك الصور العشر في نفس الجعل.

بقي هنا شيء وهو ان الاباحة كما تكون لعدم المصلحة والمفسدة في الفعل او لتساورها فيه كذلك قد تكون مع المصلحة الملزمة او المفسدة الملزمة ولكن مع وجود مانع عن الالتزام بالفعل او الترك او وجود المقتضى للترخيص والاباحة، كما في الاباحات الظاهرية والاضطرارية ويطلق على القسم الاول الاباحة الاقتضائية وعلى القسم الثاني الاباحة الاقتضائية.

والثاني: اي الحكم الوضعي كل حكم مجعول منشأ لم يكن بحكم تكليفي كالملكية والزوجية ونحوهما مما يأتي مفصلاً وتسميته بالحكم الوضعي لكونه غالباً موضوعاً للحكم التكليفي.

تنبيه:

في قابلية الحكم الوضعي للجعل وعدمها اقوال:

احدها: انه قابل للجعل والانشاء استقلالاً بجميع اقسامه كالحكم التكليفي.
 ثانيها: انه غير قابل له مطلقاً بل يكون دائماً منتزِعاً عن الحكم التكليفي الموجود في مورده، فاذا قال الشارع يجوز شرب الماء او يجب الاجتناب عن البول او قال اذا انشأ عقد البيع جاز تصرف البايع في الثمن والمشتري في المبيع او اذا انشاء عقد النكاح جاز لكل من الطرفين الاستمتاع من الآخر او اذا اخذت مال الغير بغير رضاه وجب عليك ردعيته او بدله او نحو ذلك، انتزع من جواز شرب الماء طهارته ومن وجوب الاجتناب عن البول نجاسته ومن جواز تصرف كل من البايع والمشتري ملكيته لما انتقل اليه ومن جواز استمتاع طرفي النكاح الزوجية ومن وجوب الرد الضمان.

ثالثها: التفصيل بين مصاديقه وان بعضها قابل للجعل بالاستقلال وبعضها قابل للانتزاع عن التكليف وبعضها لا يقبل هذا ولا ذاك فلا يمكن جعله استقلالاً كما لا

يمكن انتزاعه عن الحكم التكليفي.

فالاول: اى ما يمكن جعله استقلالاً وايجاده باللفظ اصالة، كالملكية والزوجية والحجية والقضاة والنيابة والحرية والرقية ونحوها، فالشارع بقوله من حاز شيئاً من المباحات او استرق احداً من الكفار فهو له؛ انشاء وجعل ملكية المال والشخص الاسير للاخذ وبقوله صدق العادل جعل الحجية لقوله، وبقوله جعلته حاكماً جعل القضاة للفقهاء.

والثاني: كجزئية شىء للمامور به وشرطيته فينتزع من تعلق الحكم التكليفي بصلوة ذات اجزاء وقيود الجزئية لكل واحد من اجزائها والشرطية لكل واحد من قيودها.

والثالث: كسببية مصالح الصلوة مثلاً للمرهبها وايجابها فان ذلك امر تكويينى مقدم على الوجوب فلا يعقل جعله تشريعاً فضلاً عن ان ينتزع من التكليف المتأخر عنه رتبة.

ثم ان الحكم الوضعى ليس محصوراً فى ثلاثة او خمسة او تسعة كما توهم، بل كلما كان من الامور الاعتبارية القابلة للجعل والاعتبار اطلق عليه اسم الحكم وكان غير التكليف فهو حكم وضعى كالصحة والبطالان والعلية كعلية الملاقاة للنجاسة، والعلامية كالسن والاحتلام ونبات الشعر بالنسبة الى البلوغ، والتقديرى كالكرية والمسافة، والحجج كحجية خبر العدل والثقة، والبديلة كبديلة التيمم عن الوضوء والتراب عن الماء، والتقبل كقبول العمل الناقص عوضاً عن التام، والضمان اعنى كون الشىء على عهدة الشخص، والجنابة والحرية والرقية والوكالة والشرطية والسببية والمانعية والقاطعية ونحوها.

الثاني: تقسيمه الى الاقتضائى والانشائى والفعلى والمنجز.

ولا يخفى عليك ان هذه الاقسام من مصطلحات بعض المتأخرين (قده) والاكثر من منهم لا يقولون الا بالانشائى والفعلى واما بيان تلك المراتب الاربع:

فالاولى: مرتبة الاقتضاء وكون الحكم فى تلك الرتبة معناه وجود المقتضى للجعل وكونه حسناً وذا مصلحة مع حصول مانع منه او فقد شرط، واطلاق الحكم على هذه

المرتبة مع ان الموجود سببه ومقتضيه دون نفسه اطلاق مسامحى بلحاظ ان للمعلول والمقتضى نحو وجود فى ضمن علته ومقتضيه، فالمصلحة فى البعث والزجر مثلا كانها وجود لنفس تلك الاحكام كما لو ادعى فيما اذا وجد المادة التى تنقذ منها النار ان النار موجودة.

وقيل انه من هذا القبيل الاحكام الشرعية قبل بعثة النبي (ص) والحكم فى هذه المرتبة يسمى حكماً اقتضائياً شأئياً.

الثانية: مرتبة الانشاء وهى فيما اذا تحقق انشاء الحكم من الامر لوجود مقتضيه وقد مانعه الا انه ليس له ارادة جدية بالنسبة الى الفعل ولم يقصد الزام الأمور لوجود مانع عن الالزام فيطلق على الحكم فى هذه المرتبة الحكم الانشائى؛ وكانت عدة من الاحكام فى صدر الاسلام من هذا القبيل فكانت الواجبات عندئذ بحكم المستحبات والمحرمات بحكم المكروهات لا تستلزم مخالفتها العقوبة.

ومنه ايضا الاوامر الامتحانية والاعتذارية. والاحكام الواقعية التى قامت الامارة على خلافها بناء على السببية او جرت الاصول العملية فى مواردھا. ومنه ايضا الحكم المستفاد من العموم بالنسبة الى الافراد الخارجة بالتخصيص قبل انكشاف وجود المخصص.

ولا يخفى عليك ان اطلاق الحكم على الانشائى ايضا اطلاق مسامحى فان الانشاء بلا ارادة جدية التى هى روح الحكم كالجسد بلا روح والحكم (ح) كصورة بلا حياة.

الثالثة: مرتبة الفعلية بان انشاء الامر وحصلت الارادة الجدية فى نفسه وقصد الالزام وتسجيل الامر على المأمور ويسمى هذه المرتبة بالفعلية والحكم فيها حكم فعلي وهو الذى ينبغى اطلاق الحكم عليه حقيقة لكنه حينئذ فعلى فقط بلا حصول تنجز ولا ترتب عقاب على تركه مادام لم يلتفت اليه المكلف ولم تقم اماره على خلافه.

الرابعة: مرتبة التنجز بان يعلم المكلف بالحكم الفعلى او يقوم عنده الامارة عليه فيبلغ (ح) مرتبة التنجز ويسمى حكماً منجزاً ويترتب على تركه العقوبة.

هذا وقد اشرنا الى ان الاكثر قسموه الى قسمين وذهبوا الى انه قبل الانشاء

لاحكم هنا اصلا فاذا انشأ باللفظ حصل الحكم الانشائي والشأني، وحينئذ فان لم يكن على طبقه ارادة جديده فهو انشائي وشأني وان حصلت الارادة وقصد الالتزام به فهو فعلى ومنجز.

الثالث: تقسيمه الى الواقعي الاولي والواقعي الثانوي والظاهري.

فالاول: هو الحكم المجعول على الافعال والذوات بعناوينها الاولية الخالية عن قيد طروالعنوان الثانوي، وقيد الشك في حكمه الواقعي، كالوجوب المرتب على صلوة الصبح والحرمة المرتبة على شرب الخمر والطهارة والنجاسة المرتبتين على الماء والبول، فيطلق عليها الاحكام الواقعية وعلى متعلقاتها الموضوعات الواقعية.

والثاني: هو الحكم المرتب على الموضوع المتصف بوصف الاضطرار والاكره ونحوهما من العناوين الثانوية غير عنوان مشكوك الحكم، فاذا كان صوم شهر رمضان ضرورياً او حرجياً على احداو كره على الافطار كان جواز الافطار او حرمة الامساك حكماً واقعياً ثانوياً والموضوع المعنون بتلك العناوين موضوعاً ثانوياً، وكذا اذا امر الوالدولده بصوم اول شهر رجب مثلاً او نذره الشخص او شرطه في ضمن عقد لازم او صار مقدمة لواجب يقال ان هذا الصوم بما هو صوم شهر رجب وبعنوانه الاولي مستحب وبعنوانه الثانوي واجب فاستحبابه حكم واقعي اولي ووجوبه واقعي ثانوي. وتسميته ثانوياً لانه في طول الواقع وموضوعه عنوان ثانوي عارض على العنوان الاولي الاصل.

والثالث: هو الحكم المجعول عند الجهل بالواقع والشك فيه كالحكم المستفاد من ادلة اعتبار الامارات وادلة الاصول العملية، فاذا اخبر العادل بوجوب صلوة الجمعة او حرمة العصير وحكم الشارع بتصديقه فان قلنا فيه بالسببية وان مرجع وجوب التصديق الى جعل الوجوب التكليفي للصلوة والحرمة التكليفية للعصير كان المجعول حكماً تكليفاً ظاهرياً لكونه مجعولاً لدى الجهل بالواقع.

وان قلنا فيه بالطريقة وان مفاد دليل الاعتبار جعل الحجية او الطريقة لقول العادل كان ذلك حكماً وضعياً ظاهرياً.

وإذا شككنا في حكم صلوة الجمعة وكانت الحالة السابقة هي الوجوب فالحكم

بالوجوب لاجل الاستصحاب حكم ظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي، وكذا الحكم بالاباحة عند الشك في الحلية والحرمة بدوياً والحكم بالتخيير في مورد دوران الامر بين المحذورين والحكم بالاحتياط في مورد العلم الاجمالي؛ ثم ان الفرق بين الحكم الامارى والاصلى مضى تحت عنوان الامارة.

الرابع: تقسيمه الى المولوى والارشادى وقد مضى تحت عنوان الامر.

الحكومة

يظهر من عبارتهم ان الحكومة عبارة عن كون دليل ناظراً الى حال دليل آخر وشارحاً ومفسراً لمضمونه سواء كان ناظراً الى موضوعه ام الى محموله وسواء كان الناظر بنحو التوسعة ام التضيق وسواء كان دلالة الناظر بنحو المطابقة ام الالتزام وسواء كان متقدماً ام متأخراً، فيسمى الدليل الناظر حاكماً والمنظور اليه محكوماً.

فاذا ورد قوله اكرم العلماء وورد قوله ان الفاسق ليس بعالم كان الثاني ناظراً ومفسراً للاول وحاكماً عليه اذ من المعلوم ان نفي الشارع عالمية الفاسق ليس على نحو الحقيقة بل يرجع ذلك الى نفي وجوب الاكرام فهذا الدليل ناظر الى ذلك ومفسر له وهو معنى الحكومة.

ثم ان للحكومة بهذا المعنى مصاديق كثيرة وامثلة مختلفة لا بأس بالاشارة الى بعضها لا يوضح معنى الحكومة.

منها: ان يكون دليل نافياً لموضوع دليل آخر تبعداً لاحقيقة ووجدانا كالمثال السابق، وكما اذاورد لاشك للمأموم مع حفظ الامام فاذا شك المأموم بين الثلث والاربع وكان الامام حافظاً للثلث متيقنا لها فالدليل الثاني ينفي حكم الشك عن شك المأموم بلسان نفي الموضوع ويبين انه ليس له البناء على الاكثر واتيان صلوة الاحتياط

فيكون حاكماً على قوله اذا شككت فابن على الاكثر، وانه لا يشمل شك المأموم مع حفظ الامام، وهذه حكومة بنحو تضييق دائرة الموضوع من المحكوم.

ولعل الى هذا القسم ينظر كلام الشيخ (قده) في رسائله حيث قال الحكومة هي الناظرية بحيث لولا دليل المحكوم لكان دليل الحاكم لغوا.

ومنها: ان يكون دليل مثبتاً لموضوع دليل آخر تعبدا لا وجدانا، فاذا ورد اكرم العلماء وورد ان الملازم لخدمة العالم عالم فالدليل الثاني يثبت موضوعاً للدليل الاول، وحيث ان ذلك ليس بموضوع له وجدانا فيرجع تعميم الموضوع الى تعميم الحكم وشموله لخادم العالم ومثله قوله «عليه السلام»: «الطواف بالبيت صلوة» بالنسبة الى الادلة التي تثبت للصلوة احكاما خاصة وقوله كل مشكوك طاهر بالنسبة الى قوله: «لا صلوة الا بظهور»، وهذا من قبيل النظر الى الموضوع بنحو التوسعة.

ومنها: حكومة ادلة العناوين الثانوية على ادلة العناوين الاولية، فاذا حكم الشارع بجرمة الخمر ووجوب الغسل والصوم فالحرمة والوجوب متعلقان بفعل المكلف بعنوانه الاول اعنى الشرب والغسل فاذا طرء العسر او الضرر على ترك الشرب وفعل الصوم فانه يتعلق بهما بطل وهذا العنوان حكم الجواز بادللة الحرج والضرر؛ فالغسل الحرجي والضرري مورد لتعارض الدليلين بدواً فهو بما انه غسل واجب وبما انه فعل حرجي او ضرري ليس بواجب ولكن دليل العنوان الثانوى مقدم.

فان معنى قوله «عليه السلام»: «لا ضرر ولا ضرار»: لا حكم ضررى في الاسلام او لا فعل ضررى، فعلى الاول يكون ناظرا الى ادلة الاحكام الواقعية وان احكامها لا تشمل الموارد التي تحقق فيها الحرج والضرر وعلى الثاني يكون المعنى لا وضوء ضررى ولا صوم ضررى فيكون نافيا لموضوعها ومضيقا لدائرته، ومن هنا قيل ان تصرف الدليل الحاكم اما في عقد حمل دليل المحكوم او في عقد وضعه فعلى الاحتمال الاول يكون النظر في هذه القاعدة الى حكم الادلة الاولية والتصرف تضييق في محمولها، وعلى الثاني يكون النظر الى الموضوع والتصرف تضييق في الموضوع.

ومن هذا القبيل ايضاً حكومة قوله «عليه السلام» في حديث الرفع: «وما استكروها عليه وما اضطروا اليه»، فاذا استكروه الانسان على شرب الخمر او اضطروا اليه يكون

الحديث رافعاً لموضوع دليل حرمة الخمر تعبداً وهو معنى الحكومة.

ومنها: حكومة الامارات على الاستصحاب على مبنى الشيخ (قده)؛ وبيانه ان مفاد دليل اعتبار الامارة جعلها طريقاً الى الواقع فهي علم مجعول لا يعتنى بخلافه فقوله صدق العادل يدل بالمطابقة على لزوم الجرى على وفقه وبالملازمة على عدم الاعتناء باحتمال مخالفته للواقع والغاء ذلك الاحتمال؛ وحيث ان ذلك الاحتمال هو موضوع حكم الاصل كانت الامارة نافية لحكم الاصل عن موضوعه بلسان نفي موضوعه وهو معنى الحكومة.

فاذا شككنا في حرمة العصير بعد الغليان، فاحتمال الحلية والحرمة في الواقع موضوع للحكم بالحلية الظاهرية وهو حكم الاصل، فاذا اخبر العادل بجرمته فاحتمال الحلية الواقعية وان كان باقياً ايضاً اذ الفرض ان الخبر ظني لا يفيد العلم ولكن مفاد دليل الاعتبارين في ذلك الاحتمال تعبداً ويحكم بعدم الاعتناء به وعدم ترتيب اثره عليه وهو الحلية الظاهرية.

ومنها: حكومة بعض الاصول العملية على بعض كالاتصحاب على البرائة وتقريبه ان موضوع البرائة الشرعية هو الفعل الذي لم يرد فيه نهى بالفعل وحكمه هو الاطلاق والاباحة لقوله «عليه السلام»: «كل شيء لك مطلق حتى يرد فيه نهى»، فالمعنى كلما لم يرد فيه نهى بالفعل فهو حلال، فاذا فرضنا مشكوكاً ثبت له نهى في السابق كالعصير الذاهب ثلثاه بالشمس فهو وان كان مشكوكاً لم يرد فيه نهى بالفعل وحكمه الحلية الا ان دليل الاستصحاب وقوله من كان على يقين فشك فيه فليبن على يقينه حاكم بلزوم ابقاء النهى السابق وفرض هذا الموضوع مما ورد فيه النهى تعبداً فهو ناظر الى دليل البرائة.

وبعبارة اخرى دليل البرائة مركب من جملتين مغياة وغاية والاولى كلما لم يرد فيه نهى فهو حلال والثانية كلما ورد فيه نهى فهو ليس بحلال، والعصير المذكور وان كان داخلاً تحت الجملة الاولى دون الثانية وجداناً الا ان دليل الاستصحاب يخرج عن موضوع الاولى ويدرجه في الثانية تعبداً وتنزيلاً فهو حاكم على الجملة الاولى بنفي حكمها بلسان نفي الموضوع وعلى الجملة الثانية باثبات حكمها بلسان اثبات الموضوع،

كما انه بالنسبة الى دليل العنوان الاولى وهو قوله العصير اذا غلى يحرم المجل من جهة دوام الحرمة وعدمه متمم لدلالته بحسب الظاهر.

تنبيهات:

الاول: قد ظهر مما قدمنا ان الفرق بين الحكومة والتخصيص من وجوه:
اولها: ان الحاكم ناظر وشارح بدلالته اللفظية للمحكوم بخلاف المخصص فانه لا نظر له للعام ولا شرح له ولا تفسير، وبعبارة اخرى قد صدرالحاكم لبيان حال المحكوم وساقه القائل مفسراً لتحديد حكمه او موضوعه وصدرالمخصص لبيان حكم مستقل من دون نظر من القائل الى كونه شارحاً لدليل آخرا لا، فيكون العام والخاص في مورد التصادم متعارضين من دون حكومة لاحد الطرفين؛ وحيث ان الخاص يكون اظهر من العام غالباً في مورد التعارض يقدم عليه، فلو فرض في مورد تساويهما ظهوراً فهما يتساقطان ويرجع الى الاصل او فرض اظهرية العام فانه يقدم هو وي طرح الخاص سندا.

ثانياً: لحاظ الظهور والاظهرية في العام والخاص كما مر ولا يلاحظان في الحاكم والمحكوم بل يقدم الحاكم الظاهر في اقل مرتبة من الظهور على المحكوم ولو كان اظهر. ثالثها: عدم لحاظ النسبة بين الحاكم والمحكوم، ولذا قلنا بتقديم ادلة العناوين الثانوية كقوله لا ضرر ولا ضرار على دليل وجوب الصوم الضررى مع ان بينهما عموماً من وجه؛ فان دليل لا ضرر يشمل غير الصوم كالوضوء والغسل الضررين ودليل وجوب الصوم يشمل الصوم غير الضررى وكلاهما يشملان الصوم الضررى.

الثانى: لا يخفى عليك ان الورود والحكومة كما كانا جاريين فى الامارة والاصل كذلك يجريان فى الخاص الوارد فى مقابل العام فالخاص النص او الاظهر قد يكون وارداً على اصالة العموم وقد يكون حاكماً.

بيانه ان لنا فى طرف العام اصلاً عقلاً وهو الحكم باستعماله فى معناه الحقيقى اعنى الاستغراق عند الشك فى استعماله فيه او هو الحكم بعدم وجود القرينة عند

الشك في وجودها وعدمها واقعاً، ولهذا الاصل موضوع ومحمول، موضوعه الشك في استعماله في معناه ومحموله الحكم باستعماله فيه واراדתه منه او موضوعه احتمال وجود القرينة ومحموله الحكم بعدمها واردة الظاهر، على المبنيين من ان حجية الظواهر من باب الظهور النوعي او من باب اصاله عدم القرينة، وحينئذ فاذا ورد خاص في قبال العام فان كان قطعياً سنداً ودلالة كان وارداً على الاصل المذكور؛ لانه ينتفي الشك وجداناً ويحصل اليقين بوجود القرينة واستعمال العام في المعنى المجازي فينتفي موضوع الاصل اللفظي حقيقة وهو الوجود وان كان نصاً ظني السند فقتضى دليل اعتباره هو الحكم بصدوره تعبداً وكونه قرينة وانه لم يستعمل العام في معناه الحقيقي فيكون الخاص بدليل اعتباره حاكماً على اصاله العموم.

هذا كله على القول بان العام المخصص مجاز مستعمل في غير ما وضع له كساير المجازات، واما على القول بعدم المجازية فيه وان التخصيص تصرف في الارادة الجدية فالاصل العقلاني هو اصاله التطابق بين الاستعمال والارادة والموضوع ايضاً الشك في التطابق فيتصور فيه ايضاً الوجود والحكومة.

الثالث: قد تطلق الحكومة في مقابل الكشف ويراد بها حكومة العقل بحجية الظن بعد تمامية مقدمات الانسداد فراجع التنبيه الاخير من بحث الانفتاح والانسداد.

الحمل الاولى الذاتى والحمل الشائع الصناعى

لا اشكال فى لزوم نحومن الاتحاد بين الموضوع والمحمول والالبطل حمله عليه . والاتحاد يتصور على اقسام ثلاثة :

الاول: الاتحاد مفهوماً وماهية ووجوداً كقولك فى مقابل من يتوهم امكان سلب الشىء عن نفسه الانسان انسان فبين الموضوع والمحمول اتحاد فى المراحل الثلث .
الثانى: الاتحاد ماهية ووجوداً مع الاختلاف فى المفهوم، كقولك الانسان حيوان ناطق فبين المفهومين اختلاف بالاجمال والتفصيل واتحاد فى المقامين اى الماهية والوجود.

الثالث: الاتحاد فى الوجود مع الاختلاف فى المفهوم والمهية كقولك زيد انسان وعمر و جسم .

ويطلق على الحمل فى القسمين الاولين حمل الكلى على الكلى والحمل الاولى الذاتى، وعلى القسم الثالث حمل الكلى على الفرد والحمل الشائع الصناعى اما كونه شائعاً فليشوعه فى الاستعمالات بين الناس واما كونه صناعياً فلاستعماله عند اهل الصناعات وارباب العلوم.

الدلالة

وهي تنقسم بتقسيمات:

منها: تقسيمها الى دلالة المطابقة والتضمن والالتزام.

فالاولى: دلالة اللفظ على تمام ما وضع له كدلالة لفظ الانسان على الحيوان

الناطق، ودلالة الدار على جميع ما تحويه وتحيط به جدرانها.

والثانية: دلالة اللفظ على جزء معناه كدلالة لفظة زيد على رأسه ورجليه.

والثالثة: دلالة اللفظ على لازم معناه كدلالة الشمس على الضوء والانسان على

تعقله وكتابته.

ومنها: تقسيمها الى الدلالة التصورية والتصديقية، فقد قيل ان اللفظ الموضوع

الصادر من المتكلم له دلالتان.

الاولى: الدلالة التصورية وهي خطوط معنى اللفظ في الذهن عند سماعه وكون

سماعه موجبا لتصور معناه، وهذه الدلالة تتوقف من طرف السامع على امور ثلاثة:

سماع اللفظ وكونه موضوعاً وعلم السامع بالوضع؛ ومن جانب الالفاظ لا شرط لها بل

لو صدر اللفظ من وراء الجدار من لافظ بلا شعور واختيار حصلت هذه الدلالة.

الثانية: الدلالة التصديقية، وهي دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً لقائله فتكون

سببا لتصديقك بان الالفاظ مرید مفاد لفظه؛ فاذا قال احد زيد قائم تقول انه يعتقد

قيام زيد وان مراده الاخبار بقيامه، وهذه الدلالة للفظ ثابتة مسلمة عند العقلاء وهي المعبر عنها بحجية الظواهر.

ومنها: تقسيمها الى دلالة الاقتضاء والاياء والاشارة.

اما الاقتضاء فهي دلالة الكلام على امر مقصود للمتكلم دلالة التزامية عقلية او شرعية، من جهة توقف صحة الكلام عقلا او شرعا على ارادة القائل ذلك المعنى، بحيث لو لم يكن من قصده ذلك لعد غالطا في كلامه فدلالة الاقتضاء على قسمين عقلية وشرعية.

مثال الأولى دلالة قوله تعالى: «واسئل القرية» على كون المسئول اهل القرية لانفسها، فهذه الدلالة مقصودة بالملازمة العقلية للقائل وتتوقف صحة الكلام بحكم العقل على كون المراد ذلك.

ومثال الثانية كما في قول القائل بع مالى عنك او اعتق عبدى عنك، فان الكلامين يدلان على قصد المتكلم تمليك ماله للمخاطب قبل بيعه وعتقه حتى يجوز له البيع والعتق عن نفسه، فانه لا يبيع الا في ملك ولا عتق الا في ملك، كما ان اقدام المخاطب على البيع والعتق بالشروع في الانشاء، يدل على قبول ذلك التمليك وقصده لتملكه المال قبلهما، فدلالة كلام الامر بالبيع على التمليك من دلالة الاقتضاء بحكم الشرع؛ ودلالة بيع المخاطب وعتقه على التملك ايضا من قبيل تلك الدلالة.

ومن ذلك ايضا قول من عليه الكفارة لمخاطبه الذى له مملوك: اعتق عبدك عنى وانشأ المخاطب عتق عبده بعد طلبه هنا فان الكلام الاول يدل بدلالة الاقتضاء الشرعية على طلب تمليك العبد له وبيعه منه بذلك الثمن قبل العتق، والكلام الثانى يدل بتلك الدلالة على قبول استدعائه بتمليكه العبد وبيعه منه؛ فالكلامان يدلان اقتضاء على بيع بينهما حاصل بايجاب ضمنى وقبول كذلك.

واما دلالة الاياء والاشارة فكالدلالة قوله: «عليه السلام»: «كفر» عقيب قول القائل انى واقعت اهلى في نهار شهر رمضان، هذا الامر باعطاء الكفارة بعد ذلك السؤال لا يخلو عن الاشارة الى علية الجماع لوجوب الكفارة ولذا يتعدى من المخاطب الى غيره، ومن الاهل الى غيرها.

الدليل العقلي والنقلي

قد يطلق الدليل ويراد به الامارة التي تقابل الاصل وقد مربيانه بهذا المعنى تحت عنوان الامارة.

وقد يطلق ويراد به القياس المؤلف من صغرى و كبرى وهو هذا اللحاظ ينقسم الى اقسام ثلاثة؛ دليل نقلى، ودليل عقلى مستقل، ودليل عقلى غير مستقل ويطلق عليه العقلى الظنى ايضاً.

اما القسم الاول: فهو القياس الذى كانت الكبرى المأخوذة فيه شرعية سواء كانت الصغرى ايضاً شرعية ام لا، كقولك الماء المشكوك فى طهارته طاهر وكل طاهر يجوز شربه فالماء المشكوك فى طهارته كذلك فالكبرى والصغرى شرعيتان، وكقولك هذا خمر وكل خمر حرام فهذا حرام فالكبرى فقط فيه شرعية.

واما القسم الثانى: فهو القياس الذى كانت مقدمته عقليتين كقولك العالم ممكن وكل ممكن محتاج الى مؤثر فالعالم محتاج الى مؤثر.

واما القسم الثالث: فهو القياس الذى كانت الكبرى المأخوذة فيه عقلية والصغرى غير عقلية وامثلتها كثيرة اشار الشيخ (قدس سره) فى الرسائل الى عدة منها.

فنها: الاستصحاب على القول بكونه حجة من جهة العقل؛ فتقول وجوب صلوة

الجمعة مظنون البقاء وكل مظنون البقاء باق بحكم العقل فالوجوب باق فهذا الدليل عقلي غير مستقل اما كونه عقلياً فلان لزوم ابقاء كل مظنون البقاء وترتيب آثار البقاء عليه يكون على هذا القول بحكم العقل فالكبرى عقلية، واما كونه غير مستقل فلان الصغرى وجدانية من حيث النسبة الكلامية وشرعية من حيث الموضوع.

ومنها: القياس وكيفية تأليف الشكل فيه ان تقول مثلا ان النبيذ مسكر و كل مسكر حرام لاستنباطه من قوله الخمر حرام فالنبيذ حرام.

ومنها: الاستحسان والقياس المؤلف فيه ان يقول الفقيه حرمة العصير مما يترجح في ذهني بملاحظة اشباهه وموارد تناسبه وكل حكم ترجح في ذهني لذلك فهو حكم الله فحرمة العصير حكم الله والكبرى فيه عقلية.

ومنها: المفاهيم فتقول في مفهوم الوصف وجوب الزكوة علق على وصف السوم في قوله «عليه السلام»: « في الغنم السائمة زكوة»، وكلما علق عليه الحكم في الكلام ينتفي الحكم عند انتفاء ما علق عليه فالوجوب ينتفي عند عدم السوم، وكذلك تقول في مفهوم الشرط ونحوه فهذا الدليل عقلي غير مستقل لكون كبراه فقط عقلية.

ومنها: الاستلزامات والمراد منها الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده او وجوب الشيء ووجوب مقدمته فتقول الصلوة واجبة وكل واجب تجب مقدمته او يحرم ضده فالصلوة كذلك فالكبرى عقلية والصغرى شرعية.

الدور

قد يعرف الدور بأنه توقف الشيء على نفسه؛ وقد يعرف بأنه توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ولا أشكال في ان اثبات دورية شيء يتوقف على تشكيل شبه قياس مؤلف من صغرى وكبرى، فنقول مثلاً ان الالف موقوف على الباء والباء موقوف على الالف فالالف موقوف على الالف، فن عرفه بالتعريف الاول فهو ناظر في تعريفه الى النتيجة في المثال وتعريفه ينطبق عليها، ومن عرفه بالتعريف الثاني فنظره الى الكبرى وتعريفه ينطبق عليها.

وعلى اى تقدير فان تم اثبات الدورية بكبرى واحدة في قياس الدليل كالمثال المذكور سمي ذلك دوراً مصرحاً وان احتاج الى ضم كبرى اخرى الى الكبرى الاولى سمي ذلك دوراً مضمراً، وحينئذ فان كانت الكبرى الزائدة واحدة يسمى مضمراً بواسطة وان كانت اثنتين فمضمراً بواسطة وهكذا فقولك الالف موقوف على الباء والباء موقوف على التاء والتاء موقوف على الالف دور مضمربواسطة وان زدت عليه قولك والتاء موقوف على التاء مثلاً كان مضمراً بواسطة.

تنبية:

لا اشكال ولا خلاف في بطلان الدور وهل الوجه في ذلك كون توقف الشئ على نفسه مما يدرك العقل بطلانه بنفسه كاجتماع الضدين والنقيضين، او الوجه فيه استلزامه تقدم الشئ على نفسه اذ الشئ لو توقف على نفسه لزم ان يوجد او لا مقدمة لوجوده ثم يوجد ثانياً، او استلزامه اجتماع النقيضين اى وجود الشئ وعدمه في وقت واحد فان الشئ اذا وجد اولا مقدمة لوجوده ثانياً لزم على الفرض عدم وجوده في حال وجوده اولا وجوه، وعلى الوجهين الاخيرين فالدور امر وملاك بطلانه امر آخر من تقدم الشئ على نفسه او اجتماع النقيضين وفي بعض الموارد يوجد ملاك الدور دون نفسه فيقال ان هذا المطلب باطل لوجود ملاك الدور فيه.

السببية والطريقة

هما وصفان عارضان للامارة الحاكية عن الحكم الشرعى او عن موضوع ذى حكم شرعى .

توضيحه: انه ذهب فريق من الاصوليين الى ان قيام الامارة على حكم او موضوع سبب لحدوث حكم تكليفي نفسى ظاهرى على طبقها؛ كانت الامارة مصيبة او مخطئة، فعنى جعل الامارة وامضائها من ناحية الشارع جعل حكم ظاهرى على وفقها طابق الحكم الواقعى او خالفه؛ فاذا اخبر العدل مثلا بوجود صلوة الجمعة، او بجرمة العصير تولد من الاول حكم وجوبى متعلق بصلوة الجمعة، ومن الثانى حكم تحريمى متعلق بشرب العصير، فيطلق على هذا النحو من التأثير للامارة السببية والموضوعية .

وذهب آخرون الى عدم تأثير الامارة فى حدوث حكم تكليفي، وليس معنى جعل الامارة الا اعطاء الطريقة لها وجعلها علما تعبدى يا تنزيلى ليرتب عليها آثار العلم من تنجيز الواقع فى صورة الاصابة والعدر عن مخالفتها فى صورة الخطاء فالمجول فيها حكم وضعى لا تكليفي فكما ان القطع الوجدانى بالوجوب او الحرمة لا اثر له الا التنجيز والعدرية فكذلك الامارة ويطلق على هذه الصفة للامارة الطريقة .

تنبيهات:

الاول: يفرق بين السببية والطريقة في الامارة بامور:

احدها: وجود مصلحة في تبعية الامارة وترتيب الاثر عليها على الاول وهذه المصلحة هي التي اوجبت جعل الحكم النفسى على وفقها، بخلاف الثانى فانه لامصلحة في سلوكها غير ادراك الواقع لو اتفق.

ثانيها: جعل الحكم التكليفي النفسى على طبقها بناء على الاول وجعل الحكم الوضعى على الثانى.

ثالثها: سقوط الحكم الواقعى عن الفعلية في صورة اصابة الامارة وخطائها على الاول. اذ يستلزم بقائه على الفعلية مع فرض كون الحكم الظاهرى فعليا ايضا اجتماع المثليين او الضدين؛ وهذا بخلاف الثانى فانه عليه يتنجز الواقع لدى الاصابة ويسقط عن الفعلية لدى المخالفة.

رابعها: كون مخالفة الامارة اصابت ام اخطأت؛ عصيانا للشارع ناشئا من جهة مخالفة الحكم الظاهرى بلا محذور من ناحية الواقع على الاول وكونها عصيانا من جهة مخالفة الواقع في صورة الاصابة وكونها تجريا في صورة الخطاء على الثانى.

خامسها: حصول الاجزاء في بعض الموارد على الاول دون الثانى؛ فاذا اخبر العدل بعدم جزئية السورة للصلاة او عدم مانعية لبس الحرير فيها ثم انكشف الخلاف بعد العمل صحت على الاول وبطلت على الثانى.

الثانى: ظاهر الادلة الدالة على حجية الامارات من السيرة العقلائية والاخبار الواردة هي الطريقة لا السببية، فان العقلاء لا يعملون باخبار الثقة عندهم او بظاهر الكلام مثلا الائتوقع الوصول الى الواقع المحكى بهما فلا مصلحة عندهم في تبعيتها الا النيل الى الواقع ولا مفسدة لديهم في مخالفتها الا فوت الواقع من دون نفسية في سلوكها ومصلحة تعبدية في موافقتها.

كما ان العرف ايضا لا يفهمون من ظواهر الادلة الشرعية المثبتة لحجيتها والباعثة على العمل على طبقها الا امضاء عمل العقلاء وتثبيت ما هم عليه وهذا هو الطريقة.

الثالث: قد يتوهم ان القول بالسببية هو القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الامامية ولكنه توهم فاسدفا ناقد ذكرنا تحت عنوان التخطئة والتصويب ان للتصويب اقساماً ثلاثة؛ وان القسمين الاولين داخلان في التصويب الباطل والقسم الثالث الذى يساوق السببية فيما نحن فيه اما ليس بتصويب او ليس بباطل فراجع.

السنة – والحديث – والحديث القدسي

اما السنة: فهي في الاصطلاح عبارة عن قول المعصوم او فعله او تقريره.
واما الحديث: فقد يطلق على كلام غير المعصوم الحاكي عن السنة الصادرة عن المعصوم كما انه قد يطلق على الاعم من الحاكي والمحكى ويرادفه الخبر.
واما الحديث القدسي: فهو كلام الله تعالى غير المنزل على سبيل التحدى والتعجيز سواء نقله المعصوم عن الله بواسطة الملك ام نقله من الكتب السماوية الماضية.

تنبيهات:

الاول: قد اشرنا الى ان السنة قول او فعل او تقرير، والاول واضح من حيث الموضوع ومن حيث الحجية كما سيجىء.
واما الفعل: فهو حجة في الجملة ومثبت للحكم في بعض الموارد.
اما في الافعال الضرورية ولوازم الحيوية كالاكل والشرب ونحوهما، فلا حاجة في اثبات جوازها الى فعل المعصوم لثبوته بالعقل والضرورة من الشرع.
واما في غيرها، فترك المعصوم فعلا من الافعال يدل على عدم وجوبه كما ان فعله

شيئاً منها يدل على عدم حرمة، إذا لم يكن هناك خوف وتقية.
 واما اثبات رجحان عمل بالفعل او اثبات كراهته بالترك سواء أكان مواظباً
 عليهما ام لا؛ فلا اشكال فيه اذا علم بالصدور بقصد القرية؛ فعند ذلك يثبت اصل
 الرجحان دون الوجوب، وان لم يعلم وجه العمل واحتمل كونه عبادة او مباحاً يفعلها
 باقتضاء طبعه كما اذا كان يجلس بعد السجدين وقبل القيام، فالظاهر عدم ثبوت
 الرجحان بذلك.

واما التقرير: فهو ان يطلع المعصوم على معتقد شخص او جماعة او على صدور فعل
 كذلك؛ او على جريان سيرتهم على عمل فلم ينكره عليهم ولم يردعهم عنه مع عدم
 خوف وتقية؛ (فح) يكون ذلك تقريراً لما صدر عنهم وحجة على صحة تلك العقيدة،
 وابعادة تلك الاعمال والعادات.

الثاني: قسموا الخبر الى اقسام كثيرة نذكرها نبذاً من ذلك.

فنها: خبر الواحد.

ومنها: المستفيض وهو ما كان مخبره اكثر من واحد ولم يصل الى حد التواتر.

ومنها: المتواتر وهو الذي بلغ رواته في كل طبقة حداً يمتنع عادة تباينهم

على الكذب، وينقسم الى اقسام ثلاثة:

الاول: المتواتر اللفظي وهو اتفاق الرواة على نقل لفظ معين كما ادعى ذلك في

قوله «عليه السلام»: «انما الاعمال بالنيات».

وقوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «إني تارك فيكم الثقلين»، وقوله «صلى الله عليه

وآله وسلم»: «من كنت مولاه فعلى مولاه».

الثاني: المتواتر المعنوي وهو اخبارهم بالفاظ مختلفة تشترك الجميع في اثبات معنى

واحد كان ذلك المعنى مدلولاً مطابقاً لها او التزامياً او بالاختلاف كما اذا روى

احدهم ان الهر طاهر والاخر ان السنور نظيف وهكذا وكما اذا ورد ان الماء القليل

ينجس بالملاقاة وورد ان الانقص من الكرينفعل وورد ان الماء اذا بلغ قدر كرا لا

ينجسه شيء ومثل الاخبار الحاكية عن غزوات مختلفة تشترك في الدلالة على شجاعة

على «عليه السلام».

الثالث: المتواتر الاجمالي وهو اخبار الناقلين بالفاظ مختلفة متفاوتة في سعة الدلالة وضيقها مع حصول العلم الاجمالي بصدور بعض تلك الالفاظ كما اذا روى البعض ان خبر المؤمن حجة وروى الاخران خبر الثقة حجة وروى الثالث ان خبر العدل حجة والحكم (ح) لزوم الاخذ بالخبر الاخص مضمونا.

ومنها: الصحيح وهو ما كان افراد سلسلة سنده كلهم اماميين ممدوحين بالتعديل، وقد يطلق الصحيح منسوبا الى راو معين فيقال صحيح ابن ابي عمير مثلا فيراد منه كون السند صحيحا الى ذلك الرجل، وقد يقال روى الشيخ مثلا في الصحيح عن ابن بكير فيراد كون الوسائط المحذوفة بين الشيخ وابن بكير رجالا ثقات حذفوا للاختصار هذا عند المتأخرين واما عند القدماء فالصحيح كل حديث قابل للاعتماد عليه فيعم الحسن والموثق كما سيجي ء.

ومنها: الحسن وهو ما كان جميع رواة السند اماميين غير معدلين كلا او بعضا. ومنها: الموثق وهو ما كانت السلسلة غير اماميين كلا او بعضا مع توثيق الجميع ويسمى هذا قويا ايضا.

الثالث: لا اشكال في حجية التواتر من تلك الاقسام واما البواق ففيها اختلاف بين الاعلام وان كان الامر في بعضها اسهل من بعض.

فاستدل القائلون بالحجية في الصحيح والموثق بامور:

الاول: قوله تعالى: «فلولا نفر من كل فرقة منهم» الخ.

حيث اوجب الله الانذار للمتفقه، وطلب من الفرقة الحذر العملي من بعد الانذار ولا يحصل العلم بطبع الحال من انذار واحد او اثنين فلولا الحجية لما صح حذرهم عملا بترتيب احكام الواقع على المنذره.

الثاني: الروايات المتكثرة الواردة في الابواب المختلفة فمنها ما ورد في الخبرين

المتعارضين فاوجب مولانا الصادق «عليه السلام» في مقبولة ابن حنظلة: «الاخذ بما يقوله

الاعدل والاصدق وما هو المشهور»، ونحوها، وقال ابن ابي جهم للرضا «عليه السلام»: «

يحيئنا الرجالن وكلاهما ثقة مجديثن مختلفين فلا نعلم ايها الحق، قال «عليه السلام» اذا لم

تعلم فموسع عليك بايها اخذت»؛ فلولا الحجية لما تعارضا ولما كان الترجيح بينها

مطلوباً.

ومنها: ماورد عنهم، في ارجاع بعض اصحابهم الى الاخرين، كقول الصادق «عليه السلام»: «اذا اردت حديثاً فعليك بهذا المجالس — (مشيرا الى زارة) —» وقوله «عليه السلام» في حق ابان: «انه قد سمع مني حديثاً كثيراً فما روى لك عنى فاروه عنى الى غير ذلك».

الثالث: استقرار سيرة العقلاء جميعاً على العمل في امور معاشهم بقول الثقة، مع كون هذه السيرة مبرئى من الشارع فلولم تكن ماضية عنده لوجب ردعهم عن سلوكها وتعيين طريفة اخرى في اخذ الاحكام ونقلها.

الشبهة البدوية والشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي

يطلق العنوان الاول في الغالب على المشتبه الذي لم يقارن علماً اجمالياً بتكليف. وتلاحظ هذه الشبهة تارة في الشبهات الوجوبية واخرى في التحريمية وثالثة في الاقل والاكثر، وعلى اى تقدير قد تكون الشبهة حكمية وقد تكون موضوعية فالاقسام ستة:

الاول: لحاظها في الوجوبية الحكمية كما اذا شككنا في ان الدعاء عند رؤية الهلال واجب ام لا.

الثاني: لحاظها في الوجوبية الموضوعية كما اذا شككنا في ان هذا عالم ام لا بعد العلم بوجوب اكرام كل عالم.

الثالث: لحاظها في التحريمية الحكمية كالشك في حرمة شرب العصير شرعاً وعدمها.

الرابع: لحاظها في التحريمية الموضوعية كالشك في ان هذا المايح حرام ام لا. الخامس: لحاظها في الحكمية في الاقل والاكثر كما اذ شك في ان السورة واجبة في

الصلوة ام لا او شك في ان غير آية السجدة من سور العزائم حرام على الجنب ام لا. السادس: لحاظها في الموضوعية في الاقل والاكثر كما اذا شك في ان الستر الواجب حال الصلوة حاصل ام لا.

تنبيهات:

الاول: ان الاقوال في الشبهة البدوية مختلفة فالمشهور على اجراء اصالة البرائة فيها مطلقا وذهب عدة الى البرائة في الوجوبية منها والاحتياط في التحريمية وعدة اخرى الى البرائة فيها مطلقا نقلا والاحتياط في الموضوعية عقلا وعدة ثالثة الى الاحتياط في الاقل والاكثر والبرائة في غيرهما الى غير ذلك واجلنا الكلام في نقل الاقوال مع عدم استقصائها طلباً للاختصار.

الثاني: كما ان الشبهة البدوية مورد للبرائة على المشهور فكذلك لو كانت مقارنة للعلم الاجمالي غير المؤثر ولها امثلة كثيرة:

منها: ما لو علمنا اجمالا بخميرية احد المايعين وكان احدهما خارجاً عن محل الابتلاء فالشبهة في مورد الابتلاء بدوية موضوعاً او حكماً.

ومنها: ما لو كانت الشبهة غير محصورة وكانت اطراف العلم كثيرة جداً فكل واحد من اطرافه يكون بحكم الشبهة البدوية على المشهور.

ومنها: ما لو كان الشك في احد اطراف العلم الاجمالي مسبباً عن الشك في الطرف الاخر كملاقى احد الاطراف لحكمه حكم الشك البدوى لعدم تعارض اصله مع الاصل السببي.

الثالث: مقابل الشبهة البدوية الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي وهو الشك الواقع في اطراف العلم الاجمالي المؤثر بحيث كان ارتكابه مظنة للضرر الاخرى سواء أكانت الشبهة وجوبية ام تحريمية حكمية ام موضوعية فاذا علم اجمالا بوجود الظهر او الجمعة فالشبهة في كل صلوة وجوبية مقرونة بالعلم الاجمالي وكذا اذا علم بوجود اكرام زيد وشك انه هذا الشخص او ذاك واذا علم بجرمة فعل شرعاً وشك في انه شرب الخمر او شرب العصير فالشبهة في كل فعل تحريمية مقرونة بالعلم الاجمالي وكذا اذا علم بجرمة الخمر وشك في انه هذا المايع او ذاك والحكم في هذه الشبهة الاحتياط على المشهور وينسب الى بعض جواز المخالفة الاحتمالية دون القطعية والى آخرين جوازهما معا فراجع بحث العلم الاجمالي.

الشبهة الحكمية والموضوعية

يطلق هذان الاسمان غالباً على الشكوك التي تقع مجرى للاصول العملية، ومورداً للاحكام الظاهرية، كالشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب واصالة البرائة والتخير والاحتياط وقاعدة الطهارة وغيرها.

فالاولى: هى الشك المتعلق بالحكم الشرعى الكلى مع كون منشائه عدم النص فى المسئلة او اجماله او تعارضه مع نص آخر، وتوصيفها بالحكمية لان متعلقها هو الحكم الشرعى وحل الاشتباه ورفعها لا يكون الا من ناحية جاعل الحكم والدليل الواصل من قبله.

فاذا شك المكلف فى وجوب السواك ، او فى بقاء وجوب الجمعة، او فى كون الواجب يوم الجمعة صلوتها او صلوة الظهر؛ او فى كون صلوة الجمعة واجبة او محرمة او فى طهارة العصير المغلى؛ كان ذلك من جهة عدم الدليل المعتبر فى المورد او اجمال الدليل الوارد او تعارض الدليل الظاهر مع مثله، كان الاول من قبيل الشبهة الحكمية للبرائة والثانى للاستصحاب والثالث للاحتياط والرابع للتخير والخامس لقاعدة الطهارة.

والثانية: هى الشك المتعلق بالموضوع الخارجى او الحكم الجزئى مع كون منشائه

اشتباه الامور الخارجية، والتوصيف بالموضوعية لكون متعلقها هو الموضوع الخارجي، ورفع الشبهة موقوف على الفحص عن الامور الخارجية من غير ارتباط له بالشرع. فاذا شك في كون هذا المايح خمرا او خلا، او ان خمر هذا الاناء هل انقلبت الى الخل اولاً، او ان نهى والده هل تعلق بشرب التتن او شرب الشاي، او انه هل امره بشرب الشاي او نهاه عنه، او ان هذا الغذاء المأخوذ من السوق هل هو طاهر او نجس، كان الاول شبهة موضوعية للبرائة والثاني للاستحصاب والثالث للاحتياط والرابع للتخيير والخامس للطهارة.

الشبهة المحصورة وغير المحصورة

يطلق هذان العنوانان غالباً على المشتبهات الواقعة في اطراف العلم الاجمالي فاذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الاناث فهنا علم اجمالي وشكوك تفصيلية بعدد محتملات المعلوم بالاجمال؛ فان كل واحد من الاطراف مشتبه ومشكوك فاذا كانت الاطراف والمحتملات قليلة معدودة يطلق عليها الشبهة المحصورة لانحصار الشبهة او المشتبهات واذا كانت كثيرة لا تقبل الحصر يطلق عليها الشبهة غير المحصورة.

ثم انهم ذكروا لبيان ما يكون ميزاناً لتشخيص كون الشبهة محصورة او غير محصورة اموراً:

منها: ان المحصورة ما كان محصوراً في العرف والعادة بمعنى انه لا يعسر عده في زمان قليل، وغير المحصورة ما لا يقبل الحصر والعد عرفاً ويعسر عده في زمان قليل، فلو اشتبه النجس بين عشرة اناآت او مائة بل او الف فاطراف الشبهة محصورة ولو اشتبه بين عشرة الآف مثلاً فاطرافها غير محصورة.

ومنها: ما يقال انه اذا بلغ كثرة الاطراف الى حيث لا يعتنى العقلاء بالعلم الاجمالي الحاصل فيها ويكون احتمال مصادفة كل واحد من اطراف الشبهة للحرام المعلوم بالاجمال موهوماً في الغاية فالشبهة غير محصورة والا فهي محصورة، الا ترى انه لو

نهي المولى عبده عن المعاملة مع زيد فعامل العبد مع واحد من اهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها لم يكن العبد ملوماً وان صادف زيداً وهذا هو مختار الشيخ في رسائله. وهنا اقوال اخرطوينا عنها كشحاً روما للاختصار.

قنبيه:

اشتباه متعلق التكليف بين الأطراف يتصور على اقسام ثلاثة:
اولها: ان يكون المتعلق قليلاً مردداً بين اطراف قليلة كالواجب المشتبه بين الظهر والجمعة او النجس المشتبه بين انائين او اكثر وهذا هو المسمى بالشبهة المحصورة ويطلق عليه ايضاً المشتبه القليل في القليل.

ثانياً: المتعلق القليل بين اطراف كثيرة وهذا هو المسمى بالشبهة غير المحصورة وقد علمت امثلتها.

ثالثها: المتعلق الكثير بين اطراف كثيرة كما لو علم بجرمة خمسمائة شاة بين الفين او الفاً بين عشرة آلاف ويطلق عليه المشتبه الكثير في الكثير وهل هو بحكم المحصور او غير المحصورة وجهان اوجههما الاول فان نسبة الحرام الى المجموع كنسبة الواحد الى الاربعة او الى العشرة وهو مشتبه محصور.

الشك

يستعمل هذا اللفظ في الاصطلاح تارة في الحالة النفسانية المقابلة لوصفي القطع والظن وهو تردد الذهن في طرفي النقيض من غير رجحان وهذا المعنى هو الذى كثر استعمال الشك فيه في عرفنا الان.

واخرى في المعنى المقابل لليقين الشامل للشك بالمعنى الاول والظن وهو معناه لغة.

وثالثة في عدم قيام الحجة والبرهان على الشئ والمعنى الاول اخص من الاخيرين والثاني اخص من الثالث.

فانه اذا شك الانسان في حرمة العصير مثلاً شكاً متساوياً ولم يجد عليها دليلاً معتبراً تحقق الشك بجميع معانيه ولو ظن الحرمة ظناً غير معتبر ولا دليل عليها معتبر تحقق الشك بالمعنيين الاخيرين دون الاول ولو ظن ظناً غير معتبر وعليها دليل معتبر تحقق الشك بالمعنى الثاني دون الثالث، ثم ان المأخوذ في موضوع الاحكام الظاهرية والاصول العملية هل هو خصوص المعنى الاول، او احد المعنيين الاخيرين. وجوه بل اقوال تقدم الكلام فيها في عنوان الحكومة.

ثم انه يقسم الشك بتقسيمات:

الاول: تقسيمه الى الشك الطارى والشك السارى فالطارى هو الشك فى البقاء المأخوذ فى مجرى الاستصحاب والشك السارى هو الشك المأخوذ فى مجرى قاعدة اليقين فراجع القاعدتين تعرف حقيقتهما، واطلاق السارى على الثانى لسرايته الى نفس متعلق اليقين و الطارى على الاول مع ان كل شك طارو عارض ليصح التقابل اللفظى مع الثانى.

الثانى: تقسيمه الى شك بدوى وشك مقرون بالعلم الاجمالى فراجع عنوان الشبهة.

الثالث: تقسيمه الى الشك السببى والشك المسببى.

وتوضيحه انك قد عرفت ان الشك موضوع فى غالب الاصول العملية مأخوذ فى مجارها، وان تلك الاصول احكام شرعية ظاهرية مترتبة على الشك (فح) نقول: اما ان يوجد هنا شك واحد موضوع لحكم واحد، او يوجد سكان كل واحد منها موضوع لحكم ومجرى لاصل؛ وعلى الثانى فاما ان يكون كل واحد منها مسببا عن سبب مستقل، او يكونا مسببين عن سبب واحد او يكون احدهما مسببا عن الاخر فالاقسام اربعة.

لا كلام فى القسمين الاولين كما اذا عرض لنا شك فى بقاء وجوب الجمعة او عرض سكان احدهما فى بقاء حياة زيد والاخر فى كرية ماء فيترتب على كل شك حكمه.

واما الثالث: فكما اذا علم اجمالا بوقوع قطرة من النجس فى احد الانائين فتولد منه شك فى طهارة هذا وشك فى طهارة ذاك فالشكان مسببان عن امر ثالث هو العلم الاجمالى فيقع التعارض بين اصليهما اذ اجراء الاستصحاب او قاعدة الطهارة فى كليهما ينافى فى العلم الاجمالى فالحكم (ح) هو التساقط والرجوع الى الاحتياط مثلا.

واما الرابع: فهو يتصور على قسمين:

الاول: ان يكون اصلاهما متوافقين قابلين للعمل بهما.

والثانى: ان يكونا متخالفين متعارضين.

مثال الاول: ما اذا كان كرمشكوك الطهارة المسبوق بالطهارة فلاقاه شىء طاهر

فتولد من الشك في الماء الشك في ملاقيه فالاول سببي والثاني مسببي، وحكمه انه
يجرى استصحاب الطهارة في الماء فيغنى عن استصحابها في الملاقى او يجرى فيه
استصحاب آخر.

ومثال الثانى: ما اذا كان هناك مسبق بالطهارة فغسل فيه ثوب نجس فتولد من
الشك في الماء الشك في طهارة الثوب، والاول سببي والثاني مسببي واصلهما (ح)
متعارضان بدواً فقتضى استصحاب طهارة الكر طهارة المغسول فيه؛ ومقتضى
استصحاب نجاسة الثوب الحكم بنجاسته.

وهل اللازم حينئذ تقديم اصل السبب او المسبب او يتساقطان. وجوه اقواها
الاول لامور:

منها: لزوم المحذور العقلى لوقدنا المسببي بخلاف تقديم اصل السبب.

بيانه: ان من آثار طهارة الماء شرعاً طهارة المغسول به لقوله (ع) الماء يطهر ولا
يطهر، فاذا حكم الشارع بطهارة الماء بالاستصحاب فقد حكم بطهارة المغسول فيه؛
فيكون رفع اليد عن نجاسة الثوب بامر الشارع و دليل شرعى، اذ الشارع (ح) قد الغى
الشك المتعلق ببقاء نجاسة الثوب وحكم بعدمه تعبداً بعد الغسل بذلك الماء فرفع اليد
عن استصحاب النجاسة لعدم الشك في بقائها تعبداً فلا موضوع له حتى يجرى حكمه،
نظير ما اذا قامت البينة على طهارة الثوب في المثال.

فتحصل ان اللازم من تقديم السببي عدم بقاء الموضوع للمسببي وكونه محكوماً بل
قد تعرضنا في بعض مواضع الكتاب لتقريب وروده عليه.

وهذا بخلاف ما اذا قدمنا اصل المسبب وطرحتنا الاصل الجارى في السبب فانه
يلزم طرح الحكم الشرعى بلا دليل فانه ليس من آثار بقاء نجاسة المغسول في الكر
مثلاً نجاسة الكر شرعاً بل هى من الاثار واللوازم العقلية للاستصحاب المسببي فانه
اذا حكم بنجاسة المغسول بالكر في المثال ينكشف لدى العقل انه لا وجه له الاكون
الماء نجساً غير قابل للتطهير به فاذا كان الاصل في المسبب غير ناظر الى حال السبب
يكون رفع اليد عن اصله مع تحقق موضوعه تخصيصاً بلا وجه وهذا معنى ما قيل ان
الامر يدور حينئذ بين التخصص والتخصيص بلا وجه فتقديم السبب مستلزم

للتخصص في ناحية المسبب وعكسه مستلزم للتخصيص بلا وجه في ناحية السبب كما عرفت.

ومنها: انه يظهر من صحيحة زرارة صحة استحباب الوضوء واجزاء الصلوة المأتي بها بذلك الوضوء مع انه معارض باصالة عدم براءة الذمة بتلك الصلوة وهذا بعينه من تقديم السبب على المسبب اذالشك في بقاء الاشتغال مسبب عن الشك في بقاء الوضوء.

ومنها: الارتكاز العرفي وعمل العقلاء على التقديم فانهم اذا علموا بان الشارع حكم بطهارة ماء او كريتته ولو كان حكما ظاهريا رتبوا عليه الحكم برفعه للخبث والحدث واذا حكم بحلية مال ادوا منه ديونهم ولا يلتفتون الى ما يقابلها من استحباب بقاء النجاسة او الحدث او اشتغال ذمتهم بالديون وهكذا.

تنبيه:

قد لا يكون الاصل الجارى في ناحية السبب ناظراً الى حال المسبب وحاكما عليه لكون اللزوم عقلياً، وقد يسقط عن الحجية لمانع او مزاحم، وعلى التقديرين فتصل النوبة الى الاصل الجارى في المسبب.

مثال الاول ما اذا غاب عنا زيد وله من العمر عشر سنين فشككنا بعد عشرين سنة في بقاء حياته؛ فاستصحاب الحياة لا يثبت بلوغ سنه الى ثلثين او نبات لحيته او سائر اللوازم العقلية والعادية فانه مثبت فتصل النوبة الى اجراء استحباب عدم تحقق تلك اللوازم وعدم آثارها وهذه اصول مسببة.

ومثال الثانى ملاقى احد الاطراف فى الشبهة المحصورة فيما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الشئيين، فان الاصل فى طرف السبب اعنى الملاقى بالفتح قد سقط بالمعارضه فوصلت النوبة الى اصل المسبب.

الشهرة

هى فى الاصطلاح عبارة عن اشتهار امر دينى بين المسلمين ولولين عدة منهم .
وتنقسم الى اقسام ثلاثة :

الاول: الشهرة الروائية وهى اشتهار نقل الرواية بين ارباب الحديث ورواته القريبين من عهد الحضور لا المتأخرين عنه سواء عمل بها ناقلها ام لم يعمل لوجود قصور فيها او وجود رواية ارجح منها وهذا القسم هو الذى جعلوه فى باب التراجيح من المرجحات وحملوا عليه قوله «عليه السلام»: «خذ بما اشتهر بين اصحابك» فاذا ورد خبران متعارضان وكان احدهما اشهر رواية من الاخر اوجبوا اخذه وطرح الاخر لمرجحية الشهرة.

الثانى: الشهرة العملية وهى اشتهار العمل برواية بين الاصحاب المذكورين وكثرة المستند اليها فى مقام الفتوى ولو لم يتحملوا نقلها بشرائط التحمل والنقل وهى التى توجب جبر سند الرواية اذا كان ضعيفاً فاذا لم يكن فى المسئلة الارواية واحدة ضعيفة السند ولكن الاصحاب عملوا بها انجبر ضعفها وجاز الاستدلال بها.

كما ان المشهور لو اعرضوا عن رواية كان ذلك موهنا لها ولو كان السند صحيحاً سليماً ومن هنا قيل: كلما ازداد الخبر صحة ازداد عند الاعراض عنه ضعفاً، والنسبة

بين الشهريين عموم من وجه فقد تكون الرواية مشهورة من حيث الرواية غير مشهورة من حيث العمل وقد ينعكس الامر وقد يتصادقان وهذان القسمان من الشهرة من صفات الرواية وحالاتها.

الثالث: الشهرة الفتوائية وهي عبارة عن اشتهار الفتوى بحكم في مسألة من المسائل مع عدم استناد المفتين بها الى رواية اما لعدم وجودها او لاعراضهم عنها وهذه هي التي يبحث عن حجيتها في باب حجية الامارات وهذه الشهرة من الصفات العارضة للحكم الشرعي دون الخبر والرواية.

الصحيح والاعم

وقع النزاع بين الاصوليين في ان اسامى العبادات كالصلوة والزكوة والحج والصوم بل وبعض اسامى المعاملات كالبيع والاجارة والنكاح ونحوها هل هى موضوعة ولو بوضع تخصصى للمعاني الجامعة للاجزاء والشرائط الشرعية الفاقدة للموانع والقواطع كذلك ؛ بحيث يكون الاستعمال فى الناقصة الفاقدة لما يعتبر فيها غلطا باطلا او مجازاً لعناية وعلاقة ويكون ما هوالموضوع له هو المأمور به عند الشارع وما هو المأمور به عنده هو الموضوع له، او هى موضوعة للاعم من التامة الجامعة لما يعتبر فيها والناقصة الفاقدة له، فاطلاقها على الناقصة ايضا استعمال حقيقى وان كان الطلب لم يتعلق الا بالكاملة الواجدة لما يعتبر فيها فاختيار الوجه الاول قول بالصحيح والقائل به يسمى صحيحاً واختيار الوجه الثانى قول بالاعم والقائل به يسمى اعمياً.

ثم انهم قد اطنبوا الكلام فى تعيين الالفاظ الواقعة فى محل النزاع وفى تصوير المعنى الصحيح والمعنى الاعم فى موارد البحث وفى الاستدلال على ما اختاروه من الوجهين فراجع مظانه.

واما الثمرة بين القولين فقالوا انها تظهر فيما اذا وقعت هذه الالفاظ بنحو الاطلاق موضوعا لحكم من الاحكام كما اذا قال المولى صل الظهر وشككنا فى ان السورة جزء

لها ام لا، فعلى القول الاول يرجع الشك فى الجزئية الى الشك فى اصل صدق الصلوة على الصلوة بلاسورة ومعه لايجوز التمسك بالاطلاق كما اذا شك فى قوله اعتق رقبه ان هذا الموجود عبد ام حر فاللازم حينئذ الاحتياط وعلى القول الثانى لا اشكال فى ان العمل بلا سورة ايضاً صلوة فيشك فى تقييدها بقيد زائد على حقيقتها وعدمه والاطلاق حينئذ محكم.

الضد والنقيض

قسم اهل المعقول العرضيين المقيسين الى موضوع واحد الى اقسام ستة المثليين والخلافيين والضديين والمتضايفين والملكة وعدمها والنقيضين وسموا الاربعة الاخير بالمتقابلين. فالمثلان: هما العرضان من نوع واحد كالبياضين والسوادين. والخلافان: هما العرضان من نوعين مع امكان اجتماعهما في محل واحد كالبياض والحلاوة.

والضدان: هما العرضان الوجوديان من نوعين مع عدم امكان الاجتماع وعدم توقف تصور احدهما على تصور الآخر كسواد وبياض. والمتضايقان: هما الوجوديان من نوعين مع عدم الاجتماع وتوقف تصور احدهما على تصور الآخر كالابوة والبنوة في شخص خاص بالنسبة الى شخص خاص آخر. والعدم والملكة: هما العرضان احدهما وجودي والاخر عدمي مع كون المحل المتصف فعلا بالعدمي من شأنه ان يتصف بالوجودي كعدم اللحية ووجودها في من بلغ خمسين سنة مثلاً.

والنقيضان: او الايجاب والسلب هما الوجودي والعدمي مع عدم لحاظ الشائبة كوجود زيد وعدمه.

اذا عرفت ذلك علمت معنى الضد عند اهل المعقول واما عند الاصوليين فقد يطلق على ذلك وقد يطلق على المعنى الاعم من ذلك اعنى المنافى للشىء والمعاند له سواء كان وجودياً او عديمياً، الا انهم سمو الوجودى بالضد الخاص والعدمى بالضد العام بمعنى الترك ، فيقولون فى مسألة «ان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده ام لا» انه اذا امر المولى بازالة النجاسة عن المسجد فهل يقتضى ذلك ، النهى عن الصلوة ام لا او يقتضى النهى عن ترك الازالة ام لا ، فالازالة والصلوة عندهم ضدان كما ان الازالة وعدمها ايضاً عندهم ضدان.

الظن

هولغة واصطلاحاً عبارة عن الطرف الراجح من طرفي التردد في الذهن، وقد يطلق اصطلاحاً على الاسباب الذي تورث الظن بحسب الغالب كما ستعرف ولطلق الظن عند الاصوليين تقسيمات:

الاول: تقسيمه الى الظن الشخصى والظن النوعى.

فالاول: هو الظن اللغوى وهى صفة نفسانية تنقذح فى النفس نظير العلم والشك .
والثانى: هى الاسباب التى تكون غالباً سبباً لانقذاح الظن الشخصى فى الذهن، كخبر العدل والثقة والاجماع المنقول وكون الشىء متيقن الوجود فى السابق ونحوها فيطلق عليها الظنون النوعية، وبين الظنين تباين مهية وعموم من وجه تحقّقاً فقد يفترقان فى التحقق وقد يتحققان وفى صورة التحقق قد يتوافقان وقد يختلفان فاذا اخبرك العادل بوجوب الجمعة وكان ظنك الشخصى ايضاً بالوجوب فقد اجتمعاً وتوافقاً وان كان ظنك الشخصى بجرمتها فقد اختلفا فان ثبت عندك حجية احدهما دون الآخر عملت بالحجة منها وان ثبت حجيتها معا كان المورد من قبيل تعارض الدليلين.

الثانى: تقسيمه الى الظن الخاص والظن المطلق.

فالأول: كل ظن شخصي او نوعي دل على حجيته دليل خاص من عقل او نقل كالظن بركعات الصلوة او خبر العدل والثقة.

والثاني: هو الظن الذي ثبت حجيته بدليل الانسداد ومعونة مقدمات الحكمة ويطلق عليه الظن الانسدادي ايضاً وقد مضى بيان المقدمات تحت عنوان الانسداد.

الثالث: تقسيمه الى الظن المانع والظن الممنوع.

وهذان اسمان لبعض مصاديق الظن المطلق الذي كان احد الشقين في التقسيم السابق، فهنا ظن مطلق مانع وظن مطلق ممنوع، مثلاً اذا حصل للمكلف القائل بالانسداد ظن من قول الصبي او الفاسق بوجوب صلوة الجمعة وحصل له ظن آخر بعدم حجية الظن الحاصل من قول الصبي والفاسق، يطلق على الظن الاول الممنوع وعلى الثاني المانع وفي حجية احدهما او كليهما اقوال:

اولها: حجية المانع دون الممنوع لانها كالشك السببي والمسببي في الاستصحاب.

ثانيها: حجية الممنوع دون المانع لان الاول ظن بالحكم الفرعي وهو الوجوب والثاني ظن بالحكم الاصولي وهي الحجية والمتقين من دليل الانسداد حجية الاول فقط.

ثالثها: لزوم اختيار اقواهما لو كان والا فالتساقط لعدم الترجيح.

الرابع: تقسيمه الى الظن الطريق والظن الموضوعي.

والاول: ما كان طريقاً محضاً الى واقع محفوظ من دون كونه مأخوذاً في موضوع حكم كما في القطع الطريق من غير فرق بينها الا في كون طريقية القطع ذاتية غير قابلة للجعل شرعاً وكون طريقية الظن عرضية مجعولة من الشرع او العقل والاول كحجية الامارة شرعاً بنحو الطريقية والثاني كالظن الانسدادي على الحكومة.

والثاني: هو الظن الذي له دخل في الحكم شرعاً بمعنى كونه مأخوذاً في موضوعه والاقسام المتصورة في القطع الموضوعي تجرى في المقام ايضاً مع اختصاصه بزيادة

شىء.

بيانه انه سياتي في باب القطع امتناع اخذ القطع بالحكم او بالموضوع ذي الحكم في موضوع حكم مماثل للمقطوع به او مضاد له واما اخذ الظن بذلك في موضوع حكم

مماثل او مضاد فهو جائز في الظن غير المعتر وغير جائز في المعتر؛ فيجوز ان يقول المولى اذا ظننت بوجوب صلوة الجمعة من اخبار صبي او فاسق فهي عليك واجبة او هي عليك محرمة، والسرف في ذلك ان الواقع على فرض وجوده غير منجز على الظان لعدم حجية ظنه فيكون الحكم المرتب على الظن حكما ظاهريا فعليا ولا تنا في بينه وبين الحكم الواقعي كما في موارد الشك ؛ ولا يجوز ان يقول بعد ان جعل قول العدل حجة وطريقا اذا اخبرك العدل بوجوب صلوة الجمعة فهي عليك واجبة او هي عليك محرمة لان الواقع على فرض وجوده فعلى منجز والفرض ان الحكم المرتب على الظن ايضا كذلك فيلزم اجتماع المثلين او الضدين ولو ظنا وهو باطل.

عدم خلو الواقعة عن الحكم

قد اشتهر بين الاصحاب عدم خلو واقعة من الوقايح عن الحكم الشرعى والقدر المسلم من هذه المسئلة ما اذا كان المراد من الواقعة فعل المكلف ومن الحكم الشرعى الحكم التكليفى بمرتبته الانشائية.

وحاصل الكلام حينئذ انه ليس للمكلف فعل من الافعال الاوله من ناحية الشارع حكم من الاحكام الخمسة مجعول بالغ مرتبة الانشاء سواء اكان واصلا الى مرتبة الفعلية والتنجز ام لم يكن وهذا المعنى هو الذى يمكن دعوى الاتفاق عليه وادعى تواتر الاخبار فيه بان لله فى كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل.

وما سوى ذلك مورد شبهة واشكال اما الاحكام الوضعية فتارة يكون الفعل خالياً عنها بالمرّة واخرى يعرضه منها واحد وثالثة يعرضه اثنان او اكثر.

فى غالب المباحات مثل الاكل والشرب والقيام والقعود لا يعرضه حكم وضعى اصلاً، وفى مثل العقود والايقاعات يترتب عليه التسببية بالنسبة الى الامور المقصودة منها من الملكية والزوجية والطلاق والعتاق ونحوها، وفى افعال الطهارات الثلاث مثلاً يترتب عليها السببية للحالة النفسانية الحاصلة منها والرافعية للحدث السابق والشرطية للصلوة مثلاً بناء على كونها بنفسها شرطاً.

واما الاحكام التكليفية بمرتبها الفعلية فهي ايضاً لا تترتب دائماً على الفعل بل توجد موارد خلت الافعال من مرتبة فعلية تلك الاحكام.

منها: موارد حصول القطع للمكلف على خلاف الحكم الواقعي كما اذا قطع الشخص بوجوب الجمعة مع كونها حراماً في الواقع فان ما قطع به ليس حكماً شرعياً مجموعاً اصلاً والحكم الواقعي ليس بمنجز حتماً وليس بفعل على المشهور فليس هنا حكم شرعي في مرتبة الفعلية واقعياً كان او ظاهرياً وان كان التحريم موجوداً أنشأ، وكذا اذا قطع بحلية العصير مع حرمة في الواقع او باستحباب شيء مع كونه واجباً هذا اذا كان القطع بالخلاف قصورياً واما اذا كان عن تقصير فالواقع فعلي منجز.

ومنها: موارد الطرق الشرعية المؤدية الى خلاف الواقع كما اذا اخبر العادل باباحة شيء وكان في الواقع واجباً او حراماً بناءً على القول بالطريقة فيها، فما اخبر به العادل ليس بمجوع ولو ظاهراً وما كان موجوداً واقعاً ليس بفعل فلا حكم فعلي في المورد. ومنها: مورد الظن الانسدادي المخالف ايضاً كالاشارات الشرعية بناء على الحكومة والكشف الطريق.

ومنها: موارد مزاحمة المهم للاهم كالصلوة المزاحمة لازالة النجاسة من المسجد في اول الوقت؛ فان الامر الفعلي لما توجه الى الاهم بقى المهم خالياً عن الامر الفعلي بالكلية والالزم طلب الضدين نعم الحكم بمرتبته الانشائية ثابت وهذا مبني على بطلان الترتب واما بناءً على صحته فان اراد امتثال امر الاهم فكذلك ايضاً وان اراد المخالفة فامر المهم ايضاً فعلي كما امر الاهم.

ومنها: ما اذا استلزم امتثال واجب مخالفة حرام مع كون الواجب اهم كما لو استلزم اكرام عالم اهانة عالم آخر او الوضوء في محل انصباب مائه في ملك الغير؛ فالاهانة والتصرف في ملك الغير لا حكم لهما اصلاً لان الحرمة الواقعية قد ارتفعت بالمزاحمة ولم يترتب عليهما من طرف ما يستلزمها حكم ايضاً.

عدم صحة السلب وصحته

وصحة الحمل وعدمها

اعلم انه قد يركز في ذهن الانسان من ايام الصغرا وفي برهة من الزمان معنى من المعانى بنحو الاجمال للفظ مخصوص معين (فليلاحظ احدنا ما في ذهنه من كلمة الانسان والفرس والغنم وغيرها) وحينئذ اذا سمع من احد تعريف الحيوان الناطق وتصوره في ذهنه ذلك الكلى فان رأى انه لم يصح سلب الانسان بمعناه المرتكز في ذهنه عن الكلى الذى تصوره او انه يصح حمل الانسان بذلك المعنى على ما تصوره يعلم ان لفظ الانسان حقيقة في الحيوان الناطق وان ما ارتكز في ذهنه اجمالا متحد مع ما تصوره تفصيلا، فيتحقق حينئذ عنوان عدم صحة السلب وصحة الحمل ويكونان من علائم الحقيقة، فيحكم بان الانسان والحيوان الناطق مترادفان.

وكذا ان رأى مصداقاً من الانسان في الخارج كزيد مثلا و علم انه لا يصح سلب المعنى المرتكز في ذهنه عنه بل صح حمله عليه يعلم بان زيدا مصداق حقيقى للمعنى المرتكز لا مجازى ومن هنا قيل ان عدم صحة سلب مفهوم كلى عن مفهوم كلى وصحة حمله عليه علامتا كونها مترادفين وعدم صحة سلب المفهوم الكلى عن الفرد او صحة حمله عليه علامتا كون الفرد مصداقاً حقيقياً لذلك الكلى.

هذا عدم صحة السلب واما صحته فاذا سمع الشخص من احد تعريف الحمار

فتصور في ذهنه معناه الكلى او رأى فرداً منه في الخارج فرأى انه يصح سلب الانسان بمعناه المرتكز عن متصوره او عن ذلك الفرد ولا يصح حمله عليها كان هذان عنده علامتا كون الحمار مبانياً مع الانسان وعدم كون الفرد مصداقاً حقيقياً له وكان الاستعمال مجازياً وهكذا سائر الامثلة.

العرض الذاتي والعرض الغريب

قد يستعمل العرض فيما يوافق معناه اللغوي وهو الوصف العارض للشيء المقابل لذاتيته وهذا هو المستعمل في باب الكليات ويقسمونه الى عرض خاص كالكتابة للانسان وعرض عام كالحركة بالارادة والمشى له ايضاً.

وقد يستعمل بمعنى مطلق الامر الخارج عن الشيء ولو تصورا المحمول عليه ذاتياً كان او عرضياً، وهو بهذا المعنى يستعمل في تعريف موضوع العلم فيقال ان الموضوع هو الذي يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية، ويقسم العرض بهذا المعنى الى عرض ذاتي وعرض غريب.

فالاول: ما كان عارضاً ومحمولاً على الشيء حقيقة بحيث كان وصفاً بحال نفس الموصوف وكان اتصاف الشيء به اتصافاً حقيقياً سواء كان بلا واسطة او بواسطة داخلية او خارجية فهنا امثلة ثلاثة:

اولها: المحمول العارض بلا واسطة كالفصل بالنسبة الى الجنس والجنس بالنسبة الى الفصل، في قولك الناطق حيوان والحيوان ناطق، فالبحث عن كون الناطق حيواناً او عن كون الحيوان ناطقاً بحث عن العوارض الذاتية اى عن محمول نفس الشيء.

ثانيها: المحمول العارض بواسطة داخلية كالتكلم المحمول على الانسان بواسطة

كونه ناطقاً والحركة الارادية له بواسطة كونه حيواناً، فهما عرضان والانسان معروض والنطق والحيوانية واسطتان داخلتان في حقيقة المعروض.

ثالثها: المحمول العارض بواسطة خارجية كالضحك المحمول على الانسان بواسطة التعجب الخارج عن حقيقة ذاته والحرارة العارضة للماء بواسطة النار.

والثاني: اى العرض الغريب ما كان عروضة على الشئ وحملة عليه مجازياً وكان الوصف مجال متعلق الموصوف لانفسه، وحيث كان المعروض الحقيقي مرتبطاً مع هذا الشئ بنحو من الارتباط نسب وصفه اليه مجازاً، مثاله توصيف الجسم بالسرعة والشدة فتقول هذا الفرس سريع وهذا الابيض شديد فهذا يطلق عليه الغريب لان الاتصاف ليس حقيقياً بل المتصف بالسرعة واقعاً هى الحركة وبالشدة هو البياض ولا جل كونها وصفين للفرس والشئ الخارجيين نسب عارضهما اليهما بالعناية.

ثم ان عمدة الغرض من هذا البحث بيان ان مسائل علم الاصول من قبيل العوارض الذاتية لموضوعه فان الحجية مثلا بالقياس الى ظاهر الكتاب وخبر العدل وغيرهما عرض ذاتي تتصف تلك الامور بها حقيقة لا بالعرض والمجاز كما ان الاحكام الفرعية المبحوث عنها في علم الفقه تكون من العوارض الذاتية لموضوعه اعنى افعال المكلفين او الموضوعات الخارجية.

العقل

العقل قوة مودعة في النفس معدة لقبول العلم والادراك، ولذا قيل انه نور روحاني تدرك النفس به العلوم الضرورية والنظرية؛ واول وجوده عند اجتنان الولد ثم لا يزال ينمو الى ان يكمل عند البلوغ، وله جنود من الخصال الفاضلة والسجايا المرضية تبدو من عند التمييز وتكمل حين بلوغ الاربعين في الغالب.

وقد يطلق العقل على نفس التعقل والادراك؛ ويسمى على الاطلاق الاول عقلا مطبوعا، وهو المراد من قوله تعالى كما في الرواية: «ما خلقت خلقا هو احب الى منك» وعلى الاطلاق الثاني عقلا مكسوبا مسموعا، وهو المراد من قوله «عليه السلام»: «ما اكتسب الانسان شيئا افضل من عقل يهديه الى هدى»، قال على «عليه السلام» على ما نسب اليه:

فان العقل عقْلان فطْبوع ومسموع

ولا ينفع مسموع اذا لم يك مطْبوع

كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع

ثم ان البحث عن العقل في هذا العلم بملاحظة حجية مدركاته وكون احكامه من ادلة استنباط الحكم الشرعي تارة، ومرجعا عمليا عند فقدان الامارات اخرى.

اما الاولى: فهي احكامه الاستقلالية التي تقع في طريق استنباط الاحكام الشرعية؛ فيكون دليلاً عقلياً وامارة منجزة او معذرة، ولذا قيل ان الدليل العقلي حكم عقلي يتوصل بصحيح النظر فيه الى حكم شرعي والمراد بصحيح النظر جعله كبرى في قياس الانتاج كما تقدم، وذلك كحكمه بحجية الظن الانسدادي والظن الاستصحابي بناء على حجيتها وحكمه بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته وبالملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده وبالملازمة بين حسن شيء او قبحه ووجوبه او حرمة شرعا بناء على حكمه بالملازمة في هذه الموارد وغيرها من احكامه.

فتقول حرمة العصير مما تعلق بها الظن الانسدادي او الاستصحابي وهو دليل مثبت للتكليف منجز له فالحرمة ثابتة منجزة؛ وتقول الوضوء مقدمة للصلوة وكل مقدمة الواجب واجبة فالوضوء واجب، وتقول الصلوة المزاحمة لازالة النجاسة عن المسجد ضد للواجب وكل ضد الواجب حرام فتلك الصلوة محرمة؛ وتقول رد الوديعة مما حكم العقل بحسنه وكلما حكم العقل بحسنه حكم الشرع بوجوبه فالرد واجب شرعا وهكذا.

واما الثانية: فهي احكامه الاستقلالية التي تعد احكاما ظاهرية واصولا عملية يرجع اليها عند فقد الامارات العقلية والقواعد النقلية، وذلك كحكمه بقبح العقاب على الحكم بلا ورود البيان عليه، وحكمه بتخيير المكلف عند دوران الامر بين المحذورين؛ ولزوم الاحتياط عليه في موارد العلم الاجمالي ونحوها.

تنبيهان:

الاول: تنقسم مدركات العقل واحكامه الى اقسام كثيرة تختلف لديه بالوضوح والحقاء.

فنها: المشهورات وهي التي توافقت عليها آراء العقلاء لوجود مصالح فيها وانحفاظ نظام المجتمع وبقاء النوع بها كحسن العدل وقبح الظلم.
ومنها: الاوليات ككون الكل اعظم من الجزء والضدين لا يجتمعان.

ومنها: الحسيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة ككون هذا الجسم ابيض
وكحكمتنا بان لنا علما وشوقا وشجاعة.

ومنها: الفطريات وهى القضايا التى قياساتها معها ككون الاربعة زوجالانا
تنقسم الى المتساويين وكل منقسم الى المتساويين زوج.

ومنها: التجريبات وهى الحاصلة بتكرار المشاهدة كحكمتنا بان السم مهلك .

ومنها: المتواترات كحكمتنا بان مكة موجودة لاختبار جماعة يمتنع تبانيهم على
الكذب.

ومنها: الحدسيات الموجبة لليقين كحكمتنا بان نور القمر مستفاد من الشمس
لتشكله بدرا وهلالا.

الثاني: لا اشكال فى حجية ما استقل به العقل من الاحكام مما يعد اماراة موصلة
الى الاحكام الشرعية، او اصلا عمليا يرجع اليه فى مرحلة العمل.

والدليل عليه اولا ان ذلك مما يجده العقل فى نفسه طبيعيا وجدانيا وهو كاف فى
الحجية اذ حجية كل شىء ترجع الى حكمه وقضائه فكيف يثبت حجية حكمه بشىء
آخر.

وثانياً ماورد من الادلة النقلية على ذلك، فى الكافى عن الكاظم «عليه السلام»
قال: «يا هشام ان الله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة، فاما الظاهرة
فالرسل والانبياء والائمة «عليهم السلام» واما الباطنة فالعقول».

وفى البحار عن كتاب الاحتجاج قال ابن السكيت للرضا «عليه السلام» فما الحجة
على الخلق اليوم قال «عليه السلام»: «العقل تعرف به الصادق على الله فتصدقه والكاذب
على الله فتكذبه» قال ابن السكيت: هذا هو والله الجواب.

وما ورد مستفيضا من: «ان الله لما خلق العقل قال بك ائيب وبك اعاقب وبك
آخذوبك اعطى». والاثابة والعقاب لا يكونان الا بالحجة ونحوها غيرها؛ والمخالف
فى اصل ادراك العقل للحسن والقبح الاشاعرة وفى كون حكمه دليلا على الحكم
الشرعى الطائفة الاخبارية ولهم فى ذلك اقوال أخر وسيأتى بعض الكلام فيه فى قاعدة
التحسين وقاعدة الملازمة.

العموم والعام

العموم فى الاصطلاح عبارة عن شمول المفهوم لكل ما يصلح ان ينطبق عليه وبعبارة اخرى فعلية الشمول فيما فيه قابليته، والعام عبارة عن اللفظ الدال على المفهوم وشموله.

فعنى لفظ العام يتركب من امرين المفهوم القابل للانطباق على كثيرين، وفعلية ذلك الانطباق.

ثم ان الفاظ العام الدالة على ذلك المعنى ان كانت جامدة غير مركبة نظير ما ومن الشرطيتين ومتى وحيث وكيف وامثال ذلك فانها بمعنى كل شىء او كل شخص او كل زمان ومكان فواضح.

والافالجزء الذى يدل من اللفظ على نفس المفهوم هو مادة اللفظ والذى يدل على الشمول والسريان يسمى اداة العموم.

ففى الفاظ كل رجل والعلماء ولا رجل تكون كلمة رجل وعالم هى المواد الدالة على المفهوم وكلمة كل وهيئة الجمع ووقوع النكرة فى سياق النفي هى ادواة العموم.

ثم ان للعام عند اهل الفن تقسيمات:

منها: تقسيمه الى العام البدلى والعام الاستغراقى والعام المجموعى.

بيانه ان اللفظ الدال على الاستيعاب ان دل على شمول المفهوم للافراد بنحو
البدل كان الشمول بديلاً واطلق عليه العام البدلي، كقولك اكرم ائى رجل شئت
وسافر ائى يوم اردت فكلمة ائى ومايؤدى معناها من أدوات العموم البدلي.
وان دل على شموله دفعة وبنحو الاستيعاب كان الشمول استيعابياً وحينئذ ان
قصد فى الكلام ترتب الحكم الكلامى على كل فرد من افراد المفهوم مستقلاً سمي
ذلك «عاماً استغراقياً» كما لوورد اكرم كل عالم مع كون الفرض انشاء وجوب
مستقل لكل فرد وان قصد ترتب حكم واحد على الجميع سمي العام مجموعياً.
فظهر مما ذكرنا ان انقسام العام الى البدلي والاستيعابى انقسام وضعى نشأ من
وضع اللفظ للمعاني المختلفة ولذلك صارت الفاظهما ايضاً مختلفة، وانقسام الاستيعابى
الى الاستغراقى والمجموعى انقسام بلحاظ الحكم المرتب عليه ويشهد لذلك اتحاد
الفاظهما وجواز استعمال كل واحد منها فى موضع الاخر.

تنبيه:

الفرق بين الاقسام فى هذا التقسيم واضح اذ فى الحكم المرتب على العام البدلي
يتحقق الامتثال بالاتيان ولو فى ضمن فرد واحد ويحصل الغرض ويسقط الامر
بخلاف الاستيعابى، واما الفرق بين الاستغراقى والمجموعى فهو ان فى الاول يكون
الحكم متعدداً بتعدد الافراد ولكل واحد منها اطاعة مستقلة وعصيان مستقل، فإى
فرد من العلماء اكرمه المكلف فى المثال السابق استحق ثوابه وإى فرد لم يكرمه
استحق عقابه ولا ارتباط بينهما، وفى الثانى يكون الحكم واحداً بحيث لو اكرم الجميع
حصل امتثال واحد ولو ترك اكرام واحد حصل عصيان الامر بالكلية.

ومنها: تقسيمه الى العام الافرادى والعام الازمانى.

فالاول: عبارة عن شمول المفهوم وسريانه بحسب الافراد.

والثانى: عبارة عن شموله وسريانه بحسب الازمان بمعنى لحاظ استمرار المفهوم

وبقائه فى عمود الزمان.

بيان المطلب ان تعلق حكم شرعى بفعل من الافعال من حيث اخذ الزمان قيده للحكم او للموضوع يتصور على اقسام اربعة:

الاول: ان لا يلاحظ الزمان اصلاً لافى طرف الحكم ولا فى طرف الموضوع بل تلاحظ طبيعة الحكم فترتب على طبيعة الموضوع بلا لحاظ تقيدهما بزمان، كما اذا قال المولى او جبت عليك الجلوس فى المسجد او صيام يوم، او قال اعتق رقبة واكرم عالماً، وحكم هذا القسم هو حصول الغرض وسقوط الامر باتيان مسمى الجلوس والصيام وطبيعة العتق والاكرام.

الثانى: ان يلاحظ مقدار من الزمان محدود كشهر او سنة او مستمر دائماً، ظرفاً لثبوت الحكم على الموضوع بان يجعل ويرتب طبيعى الحكم على طبيعى الموضوع ويراد بذكر الزمان دوام الحكم عليه واستمراره فى تلك المدة فى مقابل كونه آنياً من حيث الزمان او منوطاً بمجرد تحقق الطبيعة ولو فى ضمن فرد واحد كما لو قال المولى يجب الصدق فى الكلام ابداً واكرم زيداً دائماً فلا يسقط الامر بتحقيق الصدق ولو دفعة واكرام زيد ولو مرة.

ونظير التصريح بالدوام استفادة ذلك من الاطلاق فيطلق (ح) على دوام الوجوب على عنوان الصدق وعنوان الاكرام العموم الازمانى للحكم؛ ويقال ان لهذا الحكم عموماً ازمانياً ويطلق على عموم عنوان الاكرام لمصاديقه كما كرام زيد واكرام عمرو العموم الافرادى للموضوع وهذا القسم هو الذى ذكر الشيخ قده بان الزمان فيه لوحظ ظرفاً للحكم لا قيده للموضوع.

الثالث: ان يلاحظ الزمان قيده للموضوع بنحو المجموع بان يلاحظ الزمان جميعه ولو كان طويلاً ويجعل قيده واحداً لموضوع التكليف اعنى فعل المكلف ويكون المطلوب الفعل المستمر فى عمود الزمان بحيث لو ترك الفعل فى جزء من الزمان لما امتثل المتكليف اصلاً، كما اذا اوجب على المعتكف الكون فى المسجد اياماً او الكون فى عرفات ومنى يوماً او اياماً ومنه الامسك الواقع بين الطلوع والغروب والعموم هنا ينسب الى الموضوع ويقال ان له عموماً ازمانياً مجموعياً.

الرابع: لحاظ الزمان قيده للموضوع بنحو الاستغراق بان يلاحظ كل جزء من

اجزائه قيده مستقلاً ويكون الفعل في كل آن او ساعة مثلاً مطلوباً مستقلاً بحيث يكون ترك الفعل في جزء من الزمان تفويتاً لغرض وعصيانياً لطلب واتيانه في جزء آخر تحصيلاً لغرض آخر وامثالاً لطلب كذلك .

مثاله ما لو قال اكرم العلماء او اكرم زيداً في كل يوم اذا فرضنا ان الاكرام المقيد بكل يوم مطلوب مستقل ويسمى هذا عموماً زمانياً استغراقياً في ناحية الموضوع؛ وهذا القسم هو مراد الشيخ ره من قوله ان الزمان قد يلاحظ قيده للموضوع وعبر عنه بان الزمان مفرد للموضوع لتكثر افراد الموضوع لاحالة بعدد الايام وكون الاكرام في كل يوم موضوعاً مستقلاً له حكم مستقل، فكما كان في القسم الثاني طبيعة الاكرام المتعلق بزيد موضوعاً مستقلاً بحكم مستقل والمتعلق بعمر وموضوعاً آخر فكذلك الاكرام المتعلق بزيد في يوم الخميس مثلاً موضوع مستقل له حكم مستقل والاكرام المتعلق به في يوم الجمعة موضوع آخر له حكم آخر.

تنبيه:

اذا عرفت ان العموم الزماني عبارة عن استمرار الشيء في عمود الزمان وطوله وانه قد يلاحظ في نفس الحكم وقد يلاحظ في الموضوع المترتب عليه الحكم كالجلوس والاكرام والوفاء، وعرفت ايضاً عدم ملاحظته في المتعلق كالعالم والخمر والماء اذ لا معنى له في المتعلق غالباً بان يقال ان العالم المقيد بيوم الخميس حكمه كذا وبيوم الجمعة كذا.

فاعلم انه اذا ورد تخصيص على عام وكان المخصص مجملاً غير وافي لبيان حال المورد في ما بعد الزمان الاول، كما اذا قام الاجماع على عدم وجوب اكرام زيد يوم الجمعة بعد ورود قوله اكرم العلماء على الدوام، ففي لزوم استحباب حكم المخصص فيما بعد الزمان الاول او لزوم التمسك بالعام خلاف بين الاعلام.

وفصل شيخنا الاعظم (ره) في رسائله ومكاسبه بانه ان كان الزمان الملحوظ في ناحية العام بنحو القسم الثاني وملحوظاً ظرفاً للحكم، فاللازم بعده استحباب حكم

المخصص؛ اذا المفروض ان في كل فرد من افراد العلماء كزيد وعمرو وخالد، رتب طبيعة الحكم على طبيعة الموضوع ومعنى قيام الاجماع على عدم وجوب اكرامه رفع الحكم عن ذلك الموضوع وحيث ارتفع بالنسبة الى فرد مثلاً طبيعى الحكم عن طبيعى الموضوع فى وقت فترته عليه ثانياً يحتاج الى دليل، وان كان ملحوظاً قيماً للموضوع بنحو القسم الاخير فاللازم التمسك بعد الزمان الاول بعموم العام اذا الفرض كما ذكرنا ان الموضوع فى كل يوم امر مستقل له حكم مستقل فتخصيصه لا يستلزم تخصيص موضوع آخر.

الغلبة

هى فى الاصطلاح عبارة عن مشاركة اغلب افراد الكلى فى صفة من الصفات بحيث يظن بكون ذلك من آثار الطبيعة الصادقة عليها وانها العلة فى اتصاف المصاديق بها. وثمرتها انه اذا شك فى وجود هذا الحكم او الصفة فى فرد من افراد هذا الكلى يحكم على الفرد المشكوك بما وجد فى اغلب افراده من الحكم والصفة. فظهر ان انتاج الغلبة موقوف على امور ثلاثة:

اولها: وجود افراد غالبية تشترك فى صفة من الاوصاف كاليابض والسواد مثلاً. ثانيها: وجود جامع بينها يظن بكونه السبب فى اتصاف تلك الافراد بها بحيث لو وجد فرد على الخلاف لكان على وجه الندرة والشذوذ.

ثالثها: وجود فرد مشكوك اللقوق بالغالب ليلحق به بواسطة الغلبة.

مثالها فى غير الشرعيات انا اذا رأينا اكثر افراد الانسان الزنجى اسود على وجه ظننا ان الزنجية هى العلة فى ثبوت السواد فاذا شككنا فى زنجى انه اسود او ابيض نحكم بكونه اسود وانه واجد لتلك الصفة الحاقاً له بالاعم الاغلب.

ومثالها في الشرعيات انا اذا وجدنا اغلب افراد الصلاة يؤدي الى القبلة بحيث
ظننا ان العلة في ذلك هي الصلوتية فلو شككنا في صلوة كالنافلة المأتي بها قائما مثلا
انها تؤدي الى القبلة ام لا حكمنا بعدم الجواز الى غير هاتم ان الغلبة ليست بحجة ما لم
تقد الاطمينان بالحكم الشرعي .

الفقه

الفقه في الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية او تحصيل الوظائف العملية عن الادلة التفصيلية.

فخرج بقيد الفرعية العلم باحكام اصول الدين؛ كوجوب الاعتقاد بالمبدء تعالى وصفاته والاعتقاد بالنبوة والامامة والمعاد ونحوها، فانها تسمى احكاما شرعية اصولية. وخرج ايضا العلم باحكام اصول الفقه كحجية ظواهر الكتاب وخبر العدل ونحوهما فانه لا يسمى بعلم الفقه بل هو علم الاصول والمراد من الاحكام الشرعية اعم من الواقعية والظاهرية؛ فتدخل الاحكام الواقعية المستفادة من نصوص الكتاب الكريم والاخبار المتواترة والاجماع القطعية ونحوها، والاحكام الظاهرية التكليفية او الوضعية المستفادة من اخبار الاحاد وسائر الامارات على السببية ومن الاصول العملية الشرعية.

ودخل بعطف الوظائف ما يحصله الفقيه من الامارات الشرعية بناء على الطريقة ومن الامارات والاصول العقلية كلزوم اتباع الظن الانسدادي عقلا على الحكومة، والحكم بعدم فعلية التكليف او الامن من العقاب في البرائة العقلية، ولزوم العمل بالاحتياط في مسألة الاشتغال.

والتقييد بالادلة التفصيلية لاجراج علم المقلد باحكامه ووظائفه فان علومه مستفادة من التعبد بقول مقلده، وليست مأخوذة عن الادلة التفصيلية. والمراد من تلك الادلة كتاب الله العزيز من نصوصه وظواهره والسنة الواردة عن المعصوم «عليه السلام» بشتى اصنافها والاجماع والعقل وقد مر شرح كل واحد تحت عنوانه.

تنبيهان:

الاول: الفقه والاجتهاد اصطلاحان مترادفان وقد يفرق بينهما باستعمال كل واحد في معنى يناسب معناه اللغوي، فيقال ان الاجتهاد تحصيل الحجة واقامتها على الاحكام والفقه هو العلم بتلك الاحكام في الغالب، فعناهما متلازمان، ويطلق على المستنبط لعله جهده واستفراغ وسعه في اقامة الحجة المجتهد، ومن جهة حصول العلم له فقيها. فعلم ان الاصولي والمجتهد والفقهاء عناوين مترتبة حسب الترتب التكويني، فان الباحث عن الاحكام يثبت اولا حجية خبر العدل مثلا فيكون اصوليا، ثم يتفحص ويحصل خبراً دالاً على وجوب الجمعة فيكون مجتهداً ثم يحصل له العلم بذلك الحكم الشرعي فيكون فقيهاً.

الثاني: ما عرفنا به الفقه هو تعريف الاكثرين ويخرج عنه جميع الباحث الواقعة في الفقه في تشخيص الموضوعات، لاسيما الموضوعات المستنبطة، كالبحث عن ماهية العبادات واجزائها وشرائطها وموانعها وقواطعها، وكذا البحث عن سائر الموضوعات العرفية في موارد الحاجة الى تشخيص بعض مصاديقها كالمعدن والوطن والصعيد ونحوها، مع كون البحث عنها في العبادات اكثر من البحث عن احكامها غالباً، والالتزام بالاستطراد فيها بعيد فينبغي القول بدخول تلك البحوث في هذا العلم، ويضاف الى التعريف قيد — او موضوعاتها المستنبطة او ما اشبهها — مثلاً.

قاعدة التجاوز

هي الحكم بوجود عمل شك في وجوده بعد التجاوز عن محله والدخول في غيره او بعدما خرج وقته، فللقاعدة موضوع ومحمول موضوعها الشك في الوجود وانه هل اوجده ام لا ومحمولها الحكم بالوجود وترتيب آثاره، فاذا شك المصلي في انه اتى بالقراءة ام لا وهو في الركوع او شك في الركوع وهو في السجود او شك في السجود وهو قائم منتصب، يحكم بانه اوجدها ويمضى في صلوته والشك حينئذ في الوجود بعد تجاوز محل المشكوك ؛ وكذا لو شك بعد طلوع الشمس في انه هل اتى بصلوة الصبح ام لا حكم بالاتيان وفراغ الذمة، وهذا من قبيل الشك في الوجود بعد خروج الوقت.

ثم ان الدليل عليها هو ببناء العقلاء في اعمالهم وامضاء الشارع له بقوله: «كل شيء شك فيه مما جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» وقوله: «يازرارة اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء» وقوله: «متى استيقنت او شككت في وقت فريضة انك لم تصلها صليتها وان شككت بعدما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا اعادة عليك».

تنبيهان:

الاول: حيث ان مورد هذه القاعدة الشك في الوجود ومورد قاعدة الفراغ الشك في الصحة كما سيجيء تكون النسبة بين القاعدتين العموم من وجه مورداً، فانه قد يوجد مورد تجرى فيه هذه دون تلك القاعدة؛ كما اذا شك في إتيان الركوع بعد الدخول في السجود وقد يوجد مورد تجرى فيه تلك القاعدة دون هذه، كما اذا شك في صحة صلوته من جهة انه زاد جزءاً لا او جهراً في موضع الاخفات عمداً ام لا، وقد يوجد مورد يمكن التمسك بكلتا القاعدتين كما اذا شك في صحة صلوته من جهة انه اتى بالركوع ام لا فيحكم بصحة الصلوة باجراء قاعدة التجاوز في الركوع او اجراء قاعدة الفراغ في نفس العمل لولا القول بالسببية والمسببية.

الثاني: لا اشكال في عدم جريان هذه القاعدة في اجزاء الطهارات الثلث فاذا شك المتوضى في غسل الوجه وقد شرع في غسل اليدين، او شك الجنب في غسل الرأس وقد دخل في غسل الطرف الايمن مثلاً لا يجوز له عدم الاعتناء، والبناء على اتيانه بالجزء السابق بل اللازم اعادة الجزء على ما يحصل به الترتيب، الا ان الكلام في انه هل القاعدة جارية في اجزاء كل عمل ذي اجزاء كجريانها في الصلوة خرج عنها اجزاء الطهارات الثلث تخصيصاً او انها مخصوصة باجزاء الصلوة فقط ولا دليل عليها بنحو العموم، فاجزاء الطهارات كاجزاء غيرها خارجة تخصصاً وجهان لا يخلو ثانيهما من رجحان.

قاعدة التحسين والتقيح

العقلين

وقع الاختلاف بين العلماء في انه هل يحكم العقل بحسن الافعال وقبحها او انه لا يحكم بشيء من الحسن والقبح، بل هو منعزل عن منصب الحكومة والقضاة وليس ذلك من حقه ولا هو من وظيفته.

والمراد من حكم العقل ادراكه فان المعروف انه ليس للعقل بعث وزجر بل انما وظيفته ادراك كون الشيء حسناً وكونه قبيحاً.

والمراد من الحسن كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ومن القبح كونه بحيث يستحق فاعله الذم.

وحاصل النزاع حينئذ انه هل تتصف للاشياء لدى العقل بحسن وقبح يدركهما ويحكم بهما حكماً جازماً فيمدح فاعل الحسن ويذم فاعل القبيح، ام لا تتصف بهما عنده، والنزاع في هذه المسئلة وقع بين اصحابنا الامامية (ره) والمعتزلة وبين الاشاعرة، فذهب الفريق الاوّل الى الوجه الاول والفريق الثاني الى الوجه الثاني.

قال صاحب الكفاية في مقام اثبات مختار اصحابنا الامامية ما ملخصه، والحق الذي عليه قاطبة اهل الحق هو الاول، فانه كما يختلف الاحجار والاشجار وساير الجمادات والنباتات في الخير والشر والنفع والضرر تفاوتاً فاحشاً اكثرهما بين السماء

والارض، فكذا افعال الناس بالنسبة الى حكم العقل فاين الضرب المورث للحزن والغم من الاحسان الموجب للفرح والسرور، وكمان المسموعات بعضها يلائم القوة السامعة وبعضها ينافرها وكذا المبصرات والمذوقات وغيرها، فكذلك المدركات بالنسبة الى القوة العاقلة التي هي رئيس تلك القوى فان لبعض الافعال بحسب خصوصيات وجوده نفعاً وضراً وخيراً وشرّاً موجبة لاختلافها في الملائمة للقوة العاقلة والمنافرة، ومع هذا لا يبقى مجال لانكار الحسن والقبح عقلا اذ لا نغنى بهما الاكون الشيء في نفسه ملائماً للعقل فيعجبه او منافراً فيضربه فيوجبان ذلك صحة مدح الفاعل وصحة قدحه انتهى.

واما الاشاعة فوجه انكارهم الحسن والقبح اما في افعاله تعالى فلبنائهم على ان كلما فعله تعالى فهو صدمته في محله، لانه مالك الخلق كله، فلواثاب العاصي وعاقب المطيع لم يأت بقبيح لانه تصرف في مملكته ومحل سلطنته لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون، واما في افعال العباد فلبنائهم على عدم صدور الافعال منهم بالاختيار بل بالجبر والاضطرار ولا شيء من افعال المجبور متصف بحسن ولا قبح، وكلا البنائين باطلان لان قدرته تعالى لا يصير الحسن العقلي قبيحاً ولا القبيح العقلي حسناً وافعال العباد اختياريه على الغالب كما يشهد به الوجدان.

تبيه:

تنقسم الافعال الاختيارية للمكلفين بناء على قول الامامية والمعتزلة الى اقسام ثلاثة، ما يدرك العقل حسنه، وما يدرك قبحه، وما لا يدرك له حسنا ولا قبحا ولا يحكم فيه بشيء، هذا بالنسبة الى عقولنا القاصرة غير المحيطة بجهات الخير والشر والمصلحة والمفسدة، واما العقول الكاملة المحيطة بجميع جهات الافعال وملاكاتهما كالموجودة في النبي الاعظم صلى الله عليه وآله واوليائه «عليهم السلام» فتقسم عندها الى ما هو حسن واقعا وما هو قبيح كذلك وما ليس له حسن ولا قبح، ولعل الصحيفة المكتوبة فيها جميع الاحكام الموروثة من امام الى امام كناية عن عقلهم «عليهم السلام» المنعكس فيه جميع الكاينات على ما هي عليه وكذا الجفر وغيره.

قاعدة تداخل الاسباب والمسببات

المراد من تداخل الاسباب صيرورتها كالسبب الواحد في عدم تأثيرها الا في مسبب واحد، بان يكون المؤثر هو ما يوجد اولاً ان اختلفت في الزمان؛ ومجموعها ان تقارنت فيه، ومن تداخل المسببات كفاية اتيان مصداق واحد جامع لعناوين متعددة في امتثال او امرها.

اذا عرفت ذلك فاعلم انه اذا ثبت سببية شى لشىء في الشرع؛ فان كان كل من السبب والمسبب واحداً فلا اشكال كما لو ورد اذا مات زيد وجب تغسيله، وكذا اذا تعددت الاسباب والمسببات وتباينت، كما اذا ورد ان افطرت فصم شهرين وان ظهرت فاعتق رقبة.

واما ان كان ظاهر الدليل تعدد الاسباب ووحدة المسبب فهذا يتصور على صور:
الاولى: ان يكون المسبب مهية واحدة غير قابلة للتكرار كما اذا قال ان قتل زيد مؤمناً فاقته وان زنى فاقته.

ومثله الاسباب والعلل التكوينية المتواردة على مسبب واحد، فلا اشكال (ح) في تداخل الاسباب، وكون المؤثر منها هو الموجود اولاً ان حصلت تدريجاً؛ ومجموعها ان حصلت دفعة، لامتناع تواردها على متعددة على معلول واحد وصدور الواحد عن المتعدد؛

فهذه الصورة من قبيل تداخل الاسباب تداخلا قهريا عقليا.
 الثانية: ان يكون المسبب مهية واحدة قابلة للتكرار كالوضوء واعطاء الدرهم
 كما اذا قال اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ؛ او قال ان جائك زيد فاعطه درهما وان
 سلم عليك فاعطه درهما.

فهل يحكم في هذه الصورة بتعدد المسبب، حسب تعدد السبب، فيجب على
 المكلف وضوء اذا بال ووضوء آخر اذا نام، ويجب عليه اعطاء درهين لزيد اذا تحقق
 منه المحيىء والتسليم.

او يحكم بتداخل الاسباب كالصورة الاولى، فيكون المؤثر في وجوب الوضوء
 اسبق العلل اذا اختلفت في الوجود وجميعها بالاشترك اذا تقارنت.

او يحكم بتداخل المسببات بان يدعى ان للوضوء مثلا حقائق مختلفة فالمسبب عن
 البول حقيقة، والمسبب عن النوم حقيقة اخرى كغسل الجنابة والحيض، الا انها
 قابلان للانطباق على وجود واحد وفرد خارجي فارد فيتداخل المسببات.
 وجوه بل اقوال وعلى الاخير يكون حكم المثال حكم الصورة الآتية.

الثالثة: ان يكون المسبب مهيات مختلفة حسب تعدد الاسباب، الا انها قابلة
 للانطباق على الفرد الواحد كالاكرام والاضافة، كما اذا ورد ان افطرت فاكرم عالما
 وان ظاهرت فاضف فقيرا ولا اشكال في عدم تداخل الاسباب، وانما الكلام في
 تداخل المسببات فانه قد يقال بكفاية الاتيان بالمصداق الواحد الجامع للعنوانين
 بقصد امتثال امر كليهما، كما انه قد يقال بعدم الكفاية ما لم يكن دليل من الخارج
 على الجواز، وهذا هو محل النزاع في تداخل المسببات.

تنبهات:

الاول: اختلاف الاقوال في الصورة الثانية مبني غالبا على كيفية استفادتهم
 السببية من الجملة الشرطية، فان ظهورها في حدوث الجزاء المستقل عند حدوث
 الشرط يثبت القول الاول، ولازم ذلك حمل متعلق الوجوب على الفرد حتى يقبل

التكرار والتعدد فيحدث وجوب مستقل على فرد من الوضوء عند حدوث البول، ووجوب آخر على فرد آخر عند حدوث النوم وهكذا.

وظهورها في كون متعلق الوجوب هي الطبيعة الكلية لا الفرد يثبت القول الثاني، فان الطبيعة بما هي لا تتكرر وانما التكرار في وجوداتها فلا يعقل عروض حكيمين عليها فان اجتماع المثليين، كالضدين ممتنع؛ فاللازم القول بتداخل الاسباب.

كما انه يمكن القول ببقاء ظهور الشرطية في حدوث الجزاء، وظهور المتعلق في كونه طبيعة كلية؛ بالقول بتعدد الطبايع وقابليتها للانطباق على الفرد فيجىء القول الثالث.

الثاني: اذا لم يكن دليل لفظي في مورد العلم بالسببية، فمقتضى الاصل العملي عند الشك في تداخل الاسباب، هو التداخل وعدم وجوب ازيد من مسبب واحد، لرجوع الشك فيه الى الشك في وحدة التكليف وتعددده، فالزائد عن المعلوم ينفي بالاصل، كما انك قد عرفت ان مقتضى ظاهر الجملة الشرطية عدم تداخلها.

ومقتضى الاصل في الشك في تداخل المسببات عدم التداخل لقاعدة الاشتغال، لان كفاية الفعل الواحد في مقام الامثال غير معلومة فيجب الاحتياط، فعلم ان مقتضى الدليل في الاسباب عدم التداخل، ومقتضى الاصل التداخل، وان مقتضى الاصل في المسببات عدم التداخل.

الثالث: لم نذكر في ضمن الصور المذكورة وحدة السبب وتعدد المسبب لاجل انه لا مانع من ذلك عرفا وشرعا وان استشكل فيه عقلا كما اذا ورد اذا قلت في اثناء الصلوة اعتقت عبدي فصلا تك باطلة وعبدك محرر وان افطرت بالحرام فصومك باطل ووجبت عليك الكفارة وانت ضامن لبدل ما اتلفته وان قتلت مؤمنا خطأ وجبت عليك الكفارة وضمنت الدية للولى وعلى هذه فقس ماسواها.

قاعدة التسامح

اذا ورد خبر ضعيف غير جامع لشرائط الحجية فدل على ترتب الثواب على فعل من الافعال، فلا اشكال في ترتب الثواب على ذلك الفعل اذا اتى به بقصد تحصيل ذلك الثواب او برجاء احتمال المطلوبة.

واما الحكم باستحباب ذلك الفعل ورجحانه شرعا ففيه اختلاف بين الاصحاب فقال عدة بالاستحباب وآخرون بعدمه.

ثم انهم يسمون هذا الحكم الكلى بقاعدة التسامح في ادلة السنن يعنون بذلك ثبوت التسامح شرعا في الحكم بالثواب او الاستحباب وحصولها بورود خبر في هذا الباب؛ ولو كان غير حجة في سائر الابواب.

فللقاعدة موضوع ومحمول، موضوعها الفعل الذى بلغك ثواب على اتيانه ومحمولها الحكم بكونه ذا مثوبة مطلقا او بالمقدار الذى بلغ او الحكم باستحبابه ورجحانه شرعا.

فاذا دل خبر غير حجة على ان من اغتسل في يوم النيروز فله كذا، قلنا ان غسل النيروز مما بلغنا الثواب عليه وكل ما كان كذلك فهو ذو ثواب او فهو مستحب فغسل النيروز كذلك.

تسبيحات:

الاول: استدلو على هذه القاعدة بروايات كثيرة، منها قول الصادق «عليه السلام» في صحيحة هشام بن سالم: «من بلغه عن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» شىء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له» وان كان رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم» لم يقله فان المراد من الشىء هو العمل ذوالثواب بقريته رجوع الضمير اليه في قوله فعمله وقوله «عليه السلام»: «كان اجر ذلك له».

وفي خبر: «فعمله طلبا لقول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» وفي ثالث فعمله التماس ذلك الثواب».

الثاني: وجه الترديد في محمول القاعدة بانه الحكم بالمشوية فقط او الحكم بالاستحباب هو وقوع الاختلاف في ان الاستفادة من روايات الباب هل هو الاخبار عن حصول الانقياد بالفعل الماتى به بداعى الثواب؛ وانه لا محالة يترتب الثواب عليه فهي ارشادية حاتة الى ما يحكم به العقل ويستقل به فوزانها وزان قوله تعالى: «اطيعوا الله واطيعوا الرسول».

او ان ذكر الثواب على الفعل كناية عن رجحانه واستحبابه فهي دالة على الحكم المولوى الاستحبابى؛ فوزانها وزان اخبار تعرضت لذكر الثواب على عمل في مورد لم يكن لحكم العقل فيه مسرح كقوله من سرح لحيته فله كذا والمعنى الاول مختار العلامة الانصارى (قده) والثاني مختار المحقق الخراسانى (ره).

ثم انه على المعنى الاول لو كان المراد الوعد على الثواب المطلق لخصوص الثواب الواصل، كان الكلام مساوقا لما يستقل به العقل من ترتب الثواب على الانقياد بنحو الاجمال، وان كان المراد الوعد على خصوص الثواب البالغ، فالاخبار مسوقة لبيان تفضل الله بثواب خاص على امر استقل العقل بحسنه فهي نظير قوله تعالى: «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها».

الثالث: تظهر الثمرة بين القولين في موارد منها جواز افتاء الفقيه بالاستحباب على القول الثاني دون الاول، اذ عليه لا تدل الاخبار على ازيد مما يحكم العقل به من

حسن الانقياد وترتب الثواب عليه.

ومنها: فيما لوورد خبر ضعيف على استحباب الوضوء في مورد خاص فعمله المكلف بذلك الداعى فعلى القول الاول لا يرفع الحدث وعلى الثانى يرفع وغير ذلك وللقاعدة فروع اخر اغمضنا عن ذكرها روماً للاختصار.

قاعدة التعيين العقلية

او اصالة التعيين

اذا تردد امر المكلف في مورد بين الشيئين او الاشياء، بمعنى احتماله تعيين احد الامرين او الامور بالخصوص، واحتماله تخييره بينهما او بينها، فلا محالة يكون احد الطرفين او الاطراف (ح) محتمل التعيين والتخير، والطرف الاخر محتمل التخير فيحكم العقل بلزوم الاول وعدم لزوم الثاني.

والاصوليون اسما هذا الحكم الكلي العقلي بقاعدة التعيين او اصالة التعيين؛ يعنون بذلك حكم العقل باخذ محتمل الخصوصية وطرح محتمل التخير، فللقاعدة موضوع ومحمول موضوعها محتمل التعيين والتخير ومحمولها لزوم الاخذ به عقلاً.

ثم ان الدوران بذلك النحو قد يكون في المسئلة الفرعية، كما اذا حصل للمفطر في شهر رمضان علم اجمالى بوجوب صيام شهرين متتابعين تعيينا او وجوبه ووجوب اطعام ستين مسكينا تخييراً وقد يكون في المسئلة الاصولية؛ كما اذا شك الفقيه عند تعارض قول العدل والموثق في حجية الاول تعيينا او حجية كليهما تخييراً فهذا من الدوران في المسئلة الاصولية.

قاعدة الجمع مهما امكن

اولى من الطرح

مورد القاعدة هو الدليلان المتقابلان والمراد من الجمع هنا الجمع الدلالي اعنى اخذ احدى الدلالتين والتصرف فى الاخرى بحيث يرتفع التناقى بينهما، او التصرف فى كلتا الدلالتين كما ستعرف، ومن الامكان الامكان العرفى بحيث يساعد عليه نظرهم ويكون عليه عملهم، لا الامكان العقلى ولوعده العرف غير ممكن، ومن الاولوية للزوم كقولك لان اكون صادقاً اولى من ان اكون كاذباً.

فمعنى القاعدة ان الجمع بين دلالة الدليلين فيما امكن عرفاً وساعد عليه نظرهم لازم فليس المورد داخلاً فى باب التعارض، وهذه قاعدة مطردة معمول بها بين العقلاء والمتشرعة يسمون هذا النحو من العمل بالجمع الدلالي ايضاً وعد الاصوليون من مصاديقها موارد:

الاول: ما اذا كان احد الدليلين نصاً والاخر ظاهراً كالخاص القطعى الدلالة مع العام فانه يجمع بينهما باخذ الخاص وتخصيص العام به كما اذا ورد اكرم العلماء وورد لا يجب اكرام فساقهم، وكالمقيد القطعى مع المطلق كما اذا ورد اعتق رقبة وورد ايضاً لا يجب اعتاق الكافرة فيحمل المطلق على المقيد، ومثل الامر او النهى المتعلقين بشىء مع دليل الترخيص كما اذا ورد صم يوم الخميس وورد ايضاً لا بأس بترك الصوم يوم

الخميس فيحمل الامر على الاستحباب؛ او ورد لا تشرب العصير العنبي وورد لا بأس بشربه فيحمل النهى على الكراهة.

الثاني: ما اذا كان احدهما ظاهراً والآخر اظهر كالعام مع الخاص الظني الدلالة بحيث يكون اظهر من العام كما اذا ورد اكرم العلماء وورد ينبغى اكرام فساقهم فان ظهور ينبغى فى الاستحباب اقوى من ظهور هيئة اكرم فى الوجوب فيقدم عليه وان كان حمل كلمة ينبغى على الوجوب ممكناً لكنه مرجوح، فالنتيجة استحباب اكرام الفساق ووجوب اكرام العدول، وكذا المطلق الظاهر والمقيد الاظهر منه، ومن هذا القبيل ما اذا ورد اغتسل للجمعة وورد ينبغى غسل الجمعة.

الثالث: ما اذا كان الدليلان ظاهرين متساويين وكان المورد بحيث يساعد العرف على جعل كل منهما قرينة على التصرف فى الآخر فيجمع بينهما بالتصرف فى كليهما كما اذا ورد ثمن العذرة سحت وورد لا بأس ببيع العذرة، وفرضنا ان العرف يوفقون بينهما بحمل الاول على عذرة غير ما كول اللحم والثانى على عذرة المأكول.

الرابع: ما اذا كان احدهما حاكماً والآخر محكوماً، او كان احدهما وارداً والآخر مورداً، نصاً كان الحاكم والوارد او ظاهراً فراجع عنوان الحكومة والورود.

تنبيهات:

الاول: ان الجمع بين الخبرين كما اشرنا اليه على قسمين دلالى وسندى فالدلالى هو ما ذكرنا من مورد قاعدة الجمع وقلنا بانه اخذ السندين وتأويل الظاهر الى ما يوافق النص او الاظهر.

واما السندى فهو راجع الى السند ومعناه اخذ سند ودلالة احد الخبرين وطرح الآخر رأساً سنداً ودلالة؛ ومورد هذا الجمع ما اذا لم يمكن الجمع العرفى فى الدلالة بل يبقى اهل العرف متحيرين فى حكمهما، وحينئذ فان كان فى احدهما رجحان اخذ ذلك تعييناً وطرح الآخر، وان لم يكن رجحان فى البين اخذ احدهما تخييراً وطرح الآخر رأساً فراجع بحث التعارض وعنوان المرجح، وهذا المورد هو الذى تخيل ابن ابى

جمهور جريان قاعدة الجمع فيه؛ فاذا ورد يجب اكرام العالم وورد ايضاً لا يجب اكرام العالم فعلى مبنى المشهور يؤخذ احدهما ويعمل به وي طرح الآخر وعلى القول المنسوب الى ابن ابي جمهور يؤخذ كلاهما ويحمل احدهما على العالم العادل والآخر على العالم الفاسق مثلاً، وهذا النحو من الجمع غير منضبط لاشاهد له ويسمى جمعاً تبرعياً ايضاً.

الثاني: كان الكلام الى هنا في ادلة الاحكام وبيان حال الخبرين المتعارضين، واما ادلة الموضوعات وتعارض البيئات فهي على قسمين:

الاول: ان يكون كلام كل من البيئتين قابلاً للتبعيض في التصديق بان يصدق في بعض ما خبر به ويرتب عليه آثار الصدق، ولا يصدق في البعض الاخر.

كما اذا قامت بيئة على كون جميع الدار لزيد وبيئة اخرى على كون جميعها لعمرو، وطريق الجمع بينهما حينئذ احد امور:

الاول: ترجيح احدهما بالقرعة.

الثاني: التساقت والرجوع الى القرعة.

الثالث: التساقت والرجوع الى قاعدة العدل والانصاف فيعطى نصف الدار لزيد ونصفها لعمرو.

الرابع: التبعض في التصديق فتصدق بيئة زيد في نصفها وبيئة عمرو في نصفها الآخر فيشتركان وهذا ما قواه الشهيد (ره) ومال اليه الشيخ (ره) في رسائله ولا بأس هنا بلزوم المخالفة القطعية للبيئتين لمساعدة بناء العقلاء عليها كالسيرة والرواية.

الثاني: ان لا يكون قابلاً للتبعيض كما اذا قامت بيئة على بنوة طفل لزيد والاخرى على بنوته لعمرو او قامت احدهما على زوجية امرأة لرجل والاخرى على زوجيتها لرجل آخر والحكم حينئذ الاخذ باحد الامور المذكورة دون الاخير فان الزوجية والنسب لا يقبلان التبعض.

الثالث: المتعارضان من ادلة الاحكام يتصوران على اقسام ثلاثة:

الاول: المتعارضان غير القابلين للتبعيض في التصديق كما اذا خبر عدل بوجود الجمعة وعدل آخر بحرمتها.

الثاني: المتعارضان القابلان للتبويض مع كونها ظاهرين في الدلالة، كما اذا روى عدل عن المعصوم انه قال اكرم العلماء وروى آخر انه قال لا تكرمهم.

الثالث: المتعارضان القابلان للتبويض مع كونها نصين كما اذا روى احدهما انه قال يجب اكرام جميع العلماء بلا استثناء؛ وروى اخر انه قال يحرم اكرام الجميع بلا استثناء.

ثم ان مبنى المشهور كما ذكرنا هو اخذ سند وطرح آخر ترجيحها او تخييرها في جميع الامثلة الثلاثة.

ولكن قد وقع الخلاف من بعض في المثال الثاني والثالث، اما الثاني فقد عرفت ان مذهب ابن ابي جمهور فيه هو الجمع الدلالي، بان يؤخذ السندان ويؤول الظاهران. واما الثالث فحيث انها نصاب لا يمكن التاويل في دالتهما فقد ذهب بعض الى اخذ السنتين والجمع بين الداليتين بالتبويض في التصديق كما ذكرنا في البينتين فيصدق كل واحد من العدلين في بعض ما اخبر به، وتكون النتيجة (ح) وجوب اكرام البعض كعدولهم مثلا وحرمة اكرام آخرين كفساقهم، الا ان هذا النحو من الجمع مع انه لا تساعد عليه الادلة، يستلزم المخالفة القطعية في احكام الله تعالى بلا قيام دليل عليه ولا يقاس هذا بتعارض البينتين لما ذكرنا من السيرة العقلائية فيه.

قاعدة الطهارة

هي الحكم ظاهرا بطهارة موضوع خارجي او عنوان كلي شك في طهارته ونجاسته في الواقع.
فللقاعدة موضوع ومحمول موضوعها المشكوك طهارته في الواقع ومحمولها هو الحكم بالطهارة ظاهرا وترتيب الاثار الشرعية الثابتة للطاهر الواقعي عليه.

تنبيهان:

الاول: التردد في تعريف القاعدة بين الموضوع الخارجي والعنوان الكلي لبيان انه لا فرق في جريان القاعدة بين كون الشبهة موضوعية او حكمية.
والاول: كما اذا شك في طهارة عين خارجية لاجل اشتباه الامور الخارجية، كالشك في ان الثوب المعين هل تنجس بملاقات النجس ام لا.
والثاني: كما اذا شك في طهارة عنوان كلي، وكان منشأ الشك فيها عدم ورود النص او اجماله او تعارض بعضه مع البعض الآخر، وذلك نظير الشك في طهارة العصير العنب المغلي ونجاسته، او في طهارة خرد الطائر غير المأكول لحمه.

الثاني: هذه القاعدة اصل من الاصول المثبتة للحكم الظاهري وليست بامارة حاكية عن الواقع فان ظاهر قوله «عليه السلام»: «كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قذر»، كون الغاية قيداً للموضوع، ومعنى الرواية ان كل شيء لم تعلم قذراته فهو طاهر، فحكم الطهارة مرتب على الموضوع المشكوك في طهارته ونجاسته في الواقع، ومعلوم ان كل حكم رتب على الموضوع المشكوك حكمه فهو حكم ظاهري ففاد القاعدة حكم ظاهري وهي اصل من الاصول العملية.

قاعدة الفراغ

هى حكم المكلف بصحة عمله بعد الفراغ عنه والشك فى صحته، فللقاعدة موضوع ومحمول، موضوعها العمل المفروغ عنه المشكوك فى صحته وفساده، ومحمولها الحكم بالصحة وترتيب آثارها عليه.

فاذا صلى الشخص صلوة الظهر مثلاً ثم شك فى صحتها وبطلانها من جهة احتمال ترك جزء او شرط او إيجاد مانع او قاطع، حكم بالصحة ورتب آثارها، وكذا لتوضاً او اغتسل او غسل ثوباً بقصد تطهيره او اوقع بيعاً او اجارة او نكاحاً فشك فى صحتها بنى على الصحة فى الجميع.

وتفترق هذه القاعدة عن اصالة الصحة فى فعل الغير بالاختلاف موضوعاً؛ فان الموضوع فى هذه القاعدة عمل نفس الشاك وفى تلك القاعدة عمل الغير.

وعن قاعدة التجاوز بالاختلاف موضوعاً ومحمولاً وشرطاً فان الموضوع فى تلك القاعدة المشكوك وجوده والمحمول الحكم بالوجود، بشرط الدخول فى عمل آخر غير المشكوك، والمحمول فيما نحن فيه الحكم بالصحة بدون ذلك الشرط.

نبيه:

الدليل على هذه القاعدة امور:

اولها: قوله «عليه السّلام» في موثقة محمد بن مسلم: «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو».

ثانيها: قوله «عليه السّلام»: «كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه كما هو ولا اعادة عليك».

ثالثها: موثقة ابن ابي يعفور: «اذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء» بناء على رجوع الضمير في غيره الى الوضوء.

رابعها: بناء العقلاء عليها في اعمالهم العادية فانهم لا يحكمون بفساد كل عمل صدر عنهم في الماضي مع عدم خلو الانسان غالباً عن الشك في الصحة والفساد.

قاعدة القرعة

القرعة في اللغة السهم والنصيب، وفي عرف الفقهاء والعرف العام الاحتيال في تعيين المطلوب لدى الشبهة والابهام بكتابة ونحوها. فللقاعدة موضوع ومحمول، موضوعها ما عينه الاحتيال ومحمولها ترتيب آثار الواقع عليه، او موضوعها الاحتيال ومحمولها اعطاء الطريقة له وجعله كالعلم تعبدا وتنزيلا. والاول مبنى على كونها اصلا والثاني على كونها امارة. فتشمل القاعدة موارد الاشتباه في الظاهر مع وجود واقع محفوظ، وموارد الابهام وعدم التعيين في الواقع ونفس الامر. فاذا اوصى الميت بعق عبد معين من عبيده فحصل الاشتباه بعد موته في انه زيد او عمرو عين المطلوب بالقرعة وحكم بكونه الموصى به واقعا؛ كما انه اذا اوصى بعق عبد من عبيده من غير تعيين عين احدهم بالقرعة واعتق، وان شئت فسم نظائر المثال الاول بالمشبه والمجمل، ونظائر المثال الثاني بالمبهم والمهمل؛ وسم كلا القسمين بالمشكل والمجهول.

تنبيهات:

الاول: استدلووا على مشروعية القرعة في الجملة بعدم الخلاف بين المسلمين بل

اجماعهم عليها، وبقوله تعالى: «فساهم فكان من المدحضين». وبقوله تعالى: «وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم». وباخبار يدعى تواترها، منها قول الكاظم «عليه السلام»: «كل مجهول ففيه القرعة فقلت ان القرعة تخطىء وتصيب فقال كل ما حكم الله به فليس بمخطىء». وقول الصادق «عليه السلام»: «ما تقارع قوم ففوضوا امرهم الى الله الاخرج سهم المحق».

الثاني: ان هذه القاعدة هل هي من الامارات، بمعنى ان الشارع جعل الاحتيال بالكتابة ونحوها طريقا الى احراز الواقع تأسيساً او امضاء. او هي اصل من الاصول العملية، بان حكم الشارع بترتيب آثار الواقع على ما عين بها تعبدا من دون نظر الى اىصال المكلف الى واقع محفوظ وجهان اظهرهما الثاني، لشموها لموارد الابهام مع عدم وجود واقع محفوظ هناك حتى تكون الامارة مؤدية اليه، فراجع اخبار الباب.

وتظهر الثمرة في تقدمها على الاصول العملية حكومة او ورودا وعدمه، فعلى الامارية تتقدم وعلى فرض كونها اصلا يتعارضان.

الثالث: لا تشمل قاعدة القرعة للشبهات الحكيمة، والموضوعات المستنبطة؛ للاجماع المحقق على ذلك، فليس للفقيه اذا شك في حرمة شرب التتن مثلا وابعثه تعيين الحكم الواقعي بالقرعة، وكذا في موارد الاشتغال والتخيير ونحوهما.

كما انه ليس له تعيين اجزاء الصلوة وشرائطها لدى الشك بها. فيختص موردها بالموضوعات الصرفة؛ كتعيين ان الملك الذى يدعيه زيد وعمرو ولا يد لاحدهما عليه، لزيد او لعمره وان الفرد الموطوء من قطع غنم هذا او ذاك.

ثم انه حيث كانت ادلة القرعة عامة لكل مورد شبهة، حكيمة او موضوعية مع قيام الاجماع على عدم العمل بها على ذلك العموم والشمول بل كان الخارج من تحتها اكثر من الباقي.

فلا جرم كان دلالتها ضعيفة موهونة ومن هنا اشتهر ان التمسك بها في مواردھا يحتاج الى جبر بعمل الاصحاب فراجع.

قاعدة لا ضرر

هى اخبار الشارع بعدم جعله الحكم الضررى فى شرعه و دينه تكليفيا كان او وضعيا، او هى حكمه بانتفاء الموضوع الضررى ادعاء بعناية عدم جعل الحكم له. فللقاعدة موضوع ومحمول، موضوعها الحكم الضررى او الموضوع الخارجى الضررى، ومحمولها الاخبار عن عدم جعل ذلك الحكم حقيقة او عدم ذلك الموضوع تنزيلا وادعاء بلحاظ عدم حكمه.

مثلا اذا فرضنا فى مورد تضرر المكلف بالتوضوء فايجاب الشارع للوضوء (ح) يكون حكما ضرريا ينشأ منه تضرر المكلف، فنقول (ح) ان وجوب الوضوء ههنا حكم ضررى و كل حكم ضررى مرفوع، فالوجوب هنا مرفوع او نقول الوضوء مثلا موضوع ضررى فهو مرفوع بعناية رفع حكمه؛ ومثله الغسل والصوم والقيام فى الصلوة وغيرها. ونقول فى رفع حكم الحرمة ان حرمة الكذب او شرب الخمر ضرورية فى هذا المورد فهى مرفوعة، او ان نفس الكذب او الشرب مرفوع بعناية رفع حكمه اعنى الحرمة. ونقول فى رفع الاباحة مثلا ان اباحة اضرار شخص بشخص او اتلاف ماله حكم ضررى فهى مرفوعة.

وفى الحكم الوضعى ان لزوم بيع المغبون حكم وضعى ضررى فهو مرفوع او ان

نفس البيع مرفوع بعناية رفع لزومه.

تنبهات:

الاول: ما ذكرنا من الترييد في كون معنى القاعدة هونفي الحكم اونفي الموضوع انما هو لاجل الاختلاف فيما يستفاد من الادلة من معناها كما سيجيء في التنبيه الثاني، والمعنيان في الغالب متحدان في النتيجة وقد يختلفان فيها.

ففي الاتئين المشتبه مضافهما بمطلقهما اذا فرضنا ان المكلف لا يتضرر بوضوء واحد ويتضرر بوضوئين، فعلى المعنى الاول يرتفع الوجوب، اذ بقاءه مستلزم للاحتياط المستلزم للضرر فالضرر ينشأ من الحكم الشرعى فهو ضررى محكوم بالارتفاع بالقاعدة، وعلى المعنى الثانى فالموضوع الواقعى اعنى التوضؤ بالماء ليس ضروريا بنفسه والضرر انما ينشأ من ضم غير الموضوع الى الموضوع فهو غير مرفوع بالقاعدة الا اذا حكم العقل بعدمه، او فرض شمول قاعدة الحرج للمورد وهو امر آخر.

الثانى: ان المدرك للقاعدة، عدة اخبار يشتمل اكثرها على الجملة المشهورة وهى قوله لا ضرر ولا ضرار اما مطلقا او مقيدا بقوله على مؤمن او بقوله في الاسلام، وحيث ان الضرر موجود في الخارج وجدانا وجب التصرف في ظاهر الكلمة، فذهب شيخنا الانصارى (قده) الى المجاز في الحذف اى لاحكم ضررى، وصاحب الكفاية الى المجاز في الاسناد وان المنفى نفس الضرر والنقص البدنى او المالى بعناية نفى حكمه كقوله «عليه السلام»: «يا اشباه الرجال ولا رجال».

الثالث: تجرى القاعدة في رفع الاحكام التكليفية الخمسة كما تجرى في الوضعية؛

فالبعث المتعلق بالصوم الضررى كالزجر المتعلق بشرب الخمر، يرتفعان عند الضرر. واما اباحة الشىء واستحبابه فهما بالنسبة الى نفس المكلف وما له لا يكونان ضرريين، فترخيص الشارع للمكلف فى قطع يده او اتلاف ماله بل وطلبها منه على وجه الاستحباب ليسا بضرريين؛ اذا الموقوع له فى الضرر (ح) ارادته واختياره لا ترخيص الشارع وطلبه، نعم الشارع لم يمنعه عن الاضرار بنفسه او ما له فواقع نفسه فيه

وهذا غير ايقاع الشارع له في الضرر.

نعم اباحة اضراره للغير في نفسه وماله او طلب ذلك منه يكون حكما ضروريا مرفوعا بالقاعدة.

الرابع: النسبة بين هذه القاعدة والاحكام الاولية الثابتة لموضوعاتها هي نسبة الحاكم الى المحكوم، وقد مر تفصيل ذلك تحت عنوان الحكومة.

قاعدة المقتضى والمانع

هي الحكم بوجود المسبب والمقتضى بالفتح في كل ما احرز سببه ومقتضيه وشك في وجود مانعه، فللقاعدة موضوع ومحمول فوضوعها احراز المقتضى بالكسر والشك في وجود المقتضى بالفتح ومحمولها هو الحكم بوجوده وترتيب آثاره، مثلاً اذا علمنا بوقوع النار على ثوب او فراش وشكنا في انه هل هناك رطوبة مانعة عن الاحتراق ام لا حكمنا بناء على القاعدة بحصول الاحتراق؛ وكذا اذا علمنا بملاقة النجاسة للماء المقتضية لتنجسه وشكنا في كبريته المانعة وعدمها حكمنا بنجاسة الماء هذه القاعدة، ومثله ما لو علمنا بوجود مصلحة ملزمة او مفسدة ملزمة في فعل وشكنا في تعلق الوجوب او التحريم به وعدمه لاحتمال وجود مانع عن جعل الحكم، حكمنا بوجوبه او حرمة.

ثم ان المشهور عدم حجية هذه القاعدة وعدم دليل عليها من نقل او عقل. وايضاً ان هذه القاعدة على فرض تماميتها فيما اذا كان وجود الشرط ايضاً معلوماً وكان المشكوك هو المانع فقط فلو فرض الشك في الشرط ايضاً لم تكن جارية، كما انه ليس هنا قاعدة تجري فيما اذا علم عدم المانع وشك في وجود الشرط، فلو علم بارادة زيد الحج في عام معين وحصول شرائطه وشك في المانع جرت القاعدة ورتب آثار الحاج على زيد ولو علم المقتضي وعدم المانع وشك في تحقق بعض الشروط لم تترتب تلك الاثار فليس هنا قاعدة تسمى بقاعدة المقتضي والشرط. كما اننا لم نقل بالاولى ايضاً.

قاعدة الملازمة

بين حكم العقل والشرع

اعلم ان القائلين بالتحسين والتقييح العقليين كما مر في تلك المسئلة اختلفوا في ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع وعدمه .

وهذه المسئلة تنقسم الى مسلتين: الاولى: ان كلما حكم به العقل هل يحكم به الشرع ام لا، والثانية: ان كلما حكم به الشرع هل يحكم به العقل ام لا .
اما المسئلة الاولى: فحاصلها ان كل فعل ادرك العقل حسنه وكونه بجيث يمدح فاعله هل يلازمه حكم الشرع بالوجوب بجيث كلما ثبت الاول كشف عن الثانى، وان كل فعل ادرك العقل قبحه هل يلازمه حكم الشرع بجرمته ليستكشف الحرمة منه بالملازمة ام لا .

فقال عدة من الاصحاب بالملازمة؛ بتقريب ان الشارع اعقل العقلاء بل هو العقل كله، وهو العقل من خارج، كما ان العقل شرع من داخل، فلا يعقل تخالفهما في الحكم فما حكم به احدهما هو ما حكم به الآخر بعينه .

وذهب عدة اخرى منهم الى عدمها لان وجود الحسن والقبح في الفعل لا يستلزم جعل الحكم من الشرع، اذ الملاك مقارناً لفقد شرط من شرائط جعل التكليف او التامة، فرمما يكون وجود الملاك مقارناً لفقد شرط من شرائط جعل التكليف او

وجود مانع من مواعنه فيدرك العقل حسنه وقبحه لادراكه الملاك ولا يحكم الشارع بوجوده وحرمة لاجل المواعن وهذه الدعوى شواهد في موارد:

منها: افعال الصبي المقارن للبلوغ، فانه لا اشكال في ان صدقه في الكلام ووفائه بالعهد وانقاذه الغريق وانجائه الحريق مشتملة على مصالح تلك الافعال الثابتة في حق البالغين الكاملين؛ وان كذبه وخيانتة وقتله النفوس واغارتة على الاموال مشتملة على المفساد كذلك. فيدرك العقل في هذه الموارد حسنها وقبحها مع ان الشارع لم يلزمه ايجاباً وتحريماً، بل الواجبات في حقه مستحبات والمحرمات في حقه مكروهات فاين قولهم كلما حكم العقل بحسنة حكم الشرع بوجوده فظهر الانفكاك بين الحكمين.

ومنها: موارد الواجبات المهمة عند تزامها مع ما هو اهم منها، كالصلوة المزاحمة بازالة النجاسة او كإنقاذ الغريق المهم المزاحم مع الإنقاذ الا هم؛ فانه لا حكم الزامى (ح) للمهم مع كونه واجداً للملاك الملزم؛ فالعقل يدرك الحسن والشارع لا يحكم بالوجوب اذاً فلا ملازمة بين الحكمين.

ومنها: جل الاحكام الواجبة والمحرمة في بد حدوث الشرع فان عدم استعداد العباد حينئذٍ للتحريم والايجاب لقرب عهدهم من الاسلام بحيث ربما كان يوجب بعثهم على الاحكام على نحو الحتم والالزام نفرتهم عن دين الاسلام، فلم يكن يلزمهم الشارع، مع ان حكم العقل بالحسن والقبح كان على حاله.

ومنها: بعض موارد الحكم الارشادي كوجوب الاطاعة للاوامر والنواهي وحرمة المخالفة لها فان عنوان الاطاعة مما يحكم العقل بحسنة وعنوان العصيان مما يحكم العقل بقبحه، مع انه لا الزام فيها شرعاً اما للغوية ذلك او لاستلزامه التسلسل او غير ذلك.

واما المسئلة الثانية: اعني قاعدة كلما حكم به الشرع حكم به العقل، فالظاهر من الاصحاب تماميتها وصحتها وكونها مقبولة عندالجل لولا الكل؛ فان معناها كل فعل حكم الشرع بوجوده لاشتماله على المصلحة الملزمة، او حكم مجرمته لاشتماله على المفسدة الملزمة لو ادرك العقل ذلك الملاك فلاجرم يحكم بحسن الاول وقبح الثاني وهذا ظاهر.

قاعدة الميسور

إذا رتب طلب شرعى على موضوع عام بعموم استغراقى كقوله اكرم العلماء او على موضوع مركب ذي اجزاء كقوله اكرم هؤلاء العشرة؛ اوصل صلوة الصبح؛ فعرض للمكلف عجز عن اتيان ما تعلق به الحكم تاماً وكان اتيان بعض المصاديق او بعض الاجزاء ممكناً، فهل يبقى البعض الميسور على عهدة المكلف، ويكون محكوماً بحكم كان عليه عند امكان الجميع، ام يسقط الميسور ايضاً بسقوط المعسور. فيه وجهان: المشهور عند الاصحاب الاول فانهم حكموا ببقاء البعض الممكن على عهدة المكلف وعدم سقوطه بطر والعجز عن البعض الاخر، وسموا هذه الكبرى الكلية بقاعدة الميسور تارة وقاعدة ما لا يدرك اخرى وان شئت فسمها بقاعدة الاستطاعة الثالثة.

يعنون بذلك بقاء المقدار الميسور على ما كان عليه من الطلب الشرعى وعدم سقوطه عن عهدة المكلف.

فالقاعدة موضوع ومحمول موضوعها الميسور اتيانه والممكن ادراكه، من مصاديق الكلى او اجزاء الكل المرتب عليه الحكم الشرعى، ومحمولها البقاء على عهدة المكلف وعدم سقوطه.

فاذا تعلق الوجوب باكرام جميع العلماء فلم يقدر المكلف على اكرام بعضهم لم يسقط اكرام البعض الباقي واذا تعلق الطلب بالصلوة ذات الاجزاء والشرائط، وعرض العجز عن اتيان بعض الاجزاء او الشرائط لم تسقط الاجزاء الميسورة بفقد البعض المعسور.

تنبيهات:

الاول: استدلووا على القاعدة بالنبوى «صلى الله عليه وآله وسلم» والعلويين «عليه السلام» المرويَات في غوالي اللئالي، فعن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»: «اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم» وعن علي «عليه السلام»: «الميسور لا يسقط بالمعسور» وعنه «عليه السلام»: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» وضعف هذه الاخبار مجبور بعمل الاصحاب، ودلالاتها واضحة الانطباق على ما ذكرنا، فعني الخبر الاول اذا امرتكم بشيء ذي افراد او اجزاء فأتوا بالممكن من افراده او اجزائه ولا تتركوا ما امكن لاجل ما لا يمكن.

ومعنى الثاني انه لا يسقط الميسور من الافراد والاجزاء بالعجز عن معسورهما، ومعنى الثالث ان ما لا يمكن ادراك جميع مصاديقه او جميع اجزائه او شرائطه لا ينبغي تركه بالكلية بترك الباقي الممكن.

الثاني: الظاهر شمول القاعدة للمستحبات كشمولها للواجبات، فان المراد بعدم السقوط بقاء الميسور على العهدة كما كان قبل العجز، ان واجبا فواجبا وان ندبا فندبا، كما ان الظاهر شمولها لصورة كون المعسور من الاجزاء وكونه من الشرائط، (فح) لو طرء للمكلف عجز عن اتيان السورة في صلوته او عن غسل ثوبه لها فريضة كانت الصلوة او تطوعاً، كانت القاعدة في اثبات الباقي على عهدة المكلف محكمة.

الثالث: لا اشكال في اشتراط شمول القاعدة للمركبات بما اذا كان بين الباقي الميسور والمركب المعسور رابطة وتناسب، لا تخالف وتباين فيشترط ان يعد الباقي لدى العرف ميسورا لذلك المعسور وفردا ناقصا منه مساحياً بحيث يكتفي العرف بذلك عنه

لدى العجز والاضطرار.

فلو قال جئني بحيوان ناطق فعجز عن تحصيل الناطق واراد المجيء بالناهق عملاً
بالقاعدة لم يكن مجزياً قطعاً اذ الحمار لا يعد ميسوراً اضطرارياً للانسان، كما ان
السجدة الواحدة او قراءة الفاتحة فقط لا يعد ميسوراً للمصلوة، فلا تجرى القاعدة
لا ثبات بقائهما.

قاعدة نفي الحرج (اونفي العسر)

اعلم انه ينقسم ما يتصور صدور من العباد من الافعال والتروك الى اقسام ثلاثة:
الاول: ما يقدرون عليه ويتمكنون من اتيانه بسهولة وسعة من دون ضيق وحرج،
كتكلمهم، بالصدق والكذب واكلهم وشرهم.
الثاني: ما لا يقدرون عليه ولا يطيقونه، كطيرانهم الى السماء وعدم تنفسهم مع
حياتهم.

الثالث: ما يقدرون عليه مع ضيق وشدة وعسر وحرج، كصومهم في مرضهم
وانفاقهم جميع ما يملكون وقطعهم لحوم ابدانهم عند تنجسها.
ثم انه لا اشكال عقلا في جواز كون القسم الاول متعلقا للتكاليف الالهية بعثا
وزجرا وترخيصا، بل الاحكام التكليفية كلها اوجلها انما تعلقت بهذا النوع من
افعالهم، فالمطلوبات والمنهيات والمرخصات بحسب الغالب افعال او تروك مقدورة
للمكلفين بلا عسر في اتيانها ولا حرج.

واما القسم الثاني فلا اشكال ايضا في عدم تعلق تكليف الهى بهذا النوع فعلا
وتركا، ويدل عليه من العقل حكمه القطعى بقبح ان يكلف العاقل غيره بما لا يقدر
عليه، فضلا عن الحكيم تعالى.

ومن النقل قوله تعالى: «لا يكلف الله نفسا الا وسعها» والوسع هو الطاقة وصحيحة هشام... «الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون».

وخبر الاحتجاج... «وذلك حكمى فى جميع الامم ان لا اكلف خلقا فوق طاقتهم».

واما القسم الثالث فالذى يستفاد من الكتاب والسنة واستقر عليه كلمات الاصحاب (رض) كون تعلق التكليف الالزامى بالفعل الذى فيه عسر وحرج منفيا فى هذه الشريعة؛ وسموا هذا الحكم الكلى بقاعدة نفي الحرج او نفي العسر؛ فلهذه القاعدة موضوع ومحمول، موضوعها كل فعل او ترك فيه حرج وشدة على المكلف، ومحمولها نفي حكمه الالزامى والاخبار عن عدم تعلق ذلك به فى الشريعة، او رفع نفس الموضوع الحرجى ادعاء وتنزيلا بلحاظ نفي حكمه.

فالغسل فى شدة البرد والقيام للصلوة والصيام فى شهر رمضان بالنسبة الى المريض والهزم ونحو ذلك، افعال حرجية رفع حكمها فى هذه الشريعة بادلة نفي العسر والحرج.

تنبيهات:

الاول: استدل القوم على هذه القاعدة بادلة، فن الايات قوله تعالى نقلا لمسئلة النبي الاعظم «صلى الله عليه وآله وسلم» ليلة المعراج: «ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا» والاصر الامر الشديد العسر.

وقوله تعالى: «ما جعل عليكم فى الدين من حرج».

وقوله تعالى: «ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج».

وقوله تعالى: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر».

ومن الاخبار قوله «صلى الله عليه وآله وسلم» فى حديث الرفع: «رفع عن امتي الخطاء والنسيان. وما لا يطيقون» الخ.

ورواية عبدالاعلى فيمن وضع على اصبعه مرارة قال: «يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم الخ» امسح على المرارة.

والحديث المشهور: «بعثت بالشريعة السمحة السهلة» وغير ذلك.

الثاني: ادلة نفي الحرج رافعة للاحكام الشرعية في موارد ودافعة لها في اخرى .
فالحكم المجعول الذى لا حرج فى اصل جعله وتشريعه اذا عرضت له الحرجية فى بعض الموارد تكون قاعدة الحرج عليه بالرفع، لاجل شمول اطلاق دليل الحكم لذلك المورد.

والحكم الذى يكون جعله من اصله حرجيا تكون حكومتها عليه بالدفع فلا جعل ولا انشاء اصلا لمكان الحرج.

ثم انهم جعلوا من امثلة الرفع العفو عن دم الجروح والقروح للمصلى والعفو عن نجاسة ثوب المربية للصبى ورفع شرطية الطهارة عن صلوة المبطن والمسلس فى بعض الفروض، والترخيص فى الافطار للمريض والحامل والمرضعة والشيخ والشيخة وذى العتاش، وسقوط القيام عن صلوة المريض والهزم، واباحة المحرمات عند الاضطرار. ومن امثلة الدفع.

تشريع القصر فى السفر، وتشريع الطلاق، وعدم وجوب السواك، وعدم وجوب صلوة الليل وصلوة الجماعة وغير ذلك .

الثالث: لا اشكال فى خروج بعض الموارد من تحت هذه القاعدة وعدم شمولها لها كوجوب الجهاد للدعوة الى الاسلام، ووجوب الدفع عن الاهل والمال ولو بالقتال ونحوه على القول به.

(فح) نقول هل يكون خروجها من تحت القاعدة بالتخصيص كتخصيص قاعدة نفي الضرر ببعض الاحكام الضرورية، او بالتخصيص بدعوى عدم وجود العسر والحرج فيها حقيقة، فان ادلة نفي الحرج غير قابلة للتخصيص فهى نظير قوله تعالى: «وما الله يريد ظلما للعباد»، وقوله تعالى: «وماربك بظلام للعبيد»، فليس ما تخيل كونه من باب الحرج الا كما تخيل كونه ظلما للعباد من الاحكام ... فادلة تلك الموارد كاشفة عن الخروج الموضوعى وان كنا لم نعرف وجهه، وجهان اظهرهما الاول.

قاعدة اليد

هي الحكم بملكية شىء لمن كان مسلطاً عليه ومتصرفاً فيه لدى الشك فى الملكية. فللقاعدة موضوع ومحمول موضوعها الاستيلاء الخارجى والتسلط العرفى على ما يشك فى كونه ملكاً واقعاً، ومحمولها الحكم بالملكية وترتيب آثارها شرعاً، فاذا وجدنا زيدا مستولياً على عبائة يلبسها ويتصرف فيها حكماً بان تلك العبائة ملكه وجاز شرائها منه والتصرف فيها باذنه.

تنبيهان:

الاول: ان الدليل على القاعدة هو بناء العقلاء على ذلك مع عدم ردع الشارع عنه، وقوله «عليه السلام» فى خبر حفص: «حين قال السائل رأيت ان رأيت فى يدرجل شيئاً يجوز ان اشهد انه له، قال نعم الى ان قال، ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق» وقوله فى موثقة يعقوب: «فى متاع البيت المشترك بين الزوج والزوجة من استولى على شىء منه فهو له».

الثانى: هل القاعدة امارة او اصل فيه خلاف ومعنى امارتها ان السلطنة

والاستيلاء على الشيء من لوازم الملكية وآثارها بحسب الغالب، لان الغالب ان المستولى على الشيء والمتصرف فيه هو المالك ولو قد يتفق كونه غاصبا ونحوه فالاستيلاء كاشف ظني عن الملكية كشف اللازم عن ملزومه والاثر عن مؤثره والشارع اتم كشفه الناقص وجعله طريقاً الى الملكية، فهي امانة موضوعية مصوبة لدى العقلاء ممضاة من جانب الشارع.

ومعنى كونها اصلا ان الشارع لم يلاحظ جهة كشفها بل حكم بترتيب آثار الملكية تعبداً عند الشك فيها فتكون من الاصول المحرزة كالاستصحاب.

قاعدة اليقين

هو الحكم بوجود الشيء وترتيب آثار وجوده اذا حصل الشك في الوجود بعد العلم به بان شك في كون علمه مطابقاً للواقع او مخالفاً له فللقاعدة موضوع ومحمول موضوعها الشك السارى في وجود ما يتيقن به ومحمولها الحكم بالوجود بمعنى ترتيب آثاره. فاذا علمنا بعدالة زيد يوم الخميس فصلينا مؤتمين به صلوة ثم شككنا في يوم الجمعة في عدالته في ذلك اليوم وفسقه، حكمنا بعدالته في ذلك اليوم وصحة تلك الصلوة.

ويتحقق موضوعها بامور ثلاثة.

تقدم زمان اليقين على زمان الشك، وعدم اجتماع الوصفين في وقت واحد ووحدة المتعلق حتى بلحاظ الزمان، كالعلاقة المقيدة بيوم الخميس. ثم ان في حجية هذه القاعدة مطلقا او حجيتها في الجملة او عدم حجيتها مطلقا وجوه بل اقوال:

الاول: الحجية مطلقا وبلحاظ جميع الآثار بمعنى انه يجب الحكم بثبوت ما شك في ثبوته، بحيث يرتب عليه آثار زمان اليقين وزمان الشك وبعده الى الابد، ففي المثال يحكم بصحة تلك الصلوة وبجواز الايتمام بزيد في حال الشك وبعده رعاية لحال

اليقين السابق ولو كان زائلاً فعلاً لقوله «عليه السّلام»: «من كان على يقين فشك فليبن على يقينه او فليمض على يقينه».

الثاني: حجيتها في الجملة بمعنى لزوم ترتيب آثار زمان اليقين فقط ولو كان زمان الاثر متأخراً، فيحكم بصحة تلك الصلوة وعدم وجوب قضائها بعد طروالشك لكنه لا يجوز الاقتداء بزيد فعلاً.

الثالث: عدم حجيتها مطلقاً، فلا يحكم بكونه موجوداً ولا يرتب عليه الاثر مطلقاً ولا اثر لذلك اليقين الزائل اصلاً، فيرجع في الاثار السابقة واللاحقة الى قواعد واصول اخر، فيحكم بصحة تلك الصلوة لقاعدة الفراغ مثلاً وبعدم جواز الايتمام بعد الشك لعدم احراز عدالة الامام، وهذا هو المشهور بين الاعلام فلا حجية لقاعدة اليقين؛ والخبر المذكور محمول على قاعدة الاستصحاب فراجع بابه.

القطع

ويرادفه في اصطلاح الاصوليين العلم واليقين. ومفهوم هذه الاسماء واضح ولم يثبت لها في هذا الاصطلاح معنى يغاير معناها اللغوي، كما انه لا اشكال في حجية المفهوم المراد بها اعني الوصف الحاصل في النفس المقابل للظن والشك حجية ذاتية يحكم بها العقل غير قابل للجعل التشريعي اثباتاً ونفياً، فالحجية بالنسبة اليه كالزوجية بالنسبة الى الاربعة يكون جعلها لها تحصيلاً للحاصل ونفياً عنها تفكيكاً بين الشيء وذاتياته ولذا قيل (القطع حجة بنفسه بلا)، (جعل والاداراو تسلسلا) وقيل ايضاً (وهو بنفسه طريق الواقع)، (وليس قابلاً لجعل الشارع).

ثم انهم قد قسموا القطع بتقسيمات:

الاول: تقسيمه الى القطع الطريق والقطع الموضوعي.

فالاول: هو الذي يكون طريقاً صرفاً الى حكم او موضوع ذي حكم بحيث لا دخل له في الحكم شرعاً ولم يؤخذ في متعلقه بنظر الشارع، فاذا ورد الخمر حرام والبول نجس، فقطعك هنا قطع طريقى سواء تعلق بالحكم الكلى فعلمت بان الخمر حرام شرعاً او بالموضوع الخارجى فعلمت ان هذا الاناء خمر، اذالفرض ان الحكم رتب على

العنوان الواقعي؛ ولم يلاحظ الشارع في مقام جعله الا الحكم الكلي على الموضوع الكلي والقطع طريق اليه عند العقل.

والثاني: هو الذي يكون مأخوذاً في الخطاب ويكون له دخل في الحكم او في موضوعه وهو على اقسام كثيرة بعضها ممكن وبعضها مستحيل.

وتوضيحه: ان القطع المأخوذ في الموضوع اما ان يكون قطعاً متعلقاً بالحكم او بموضوع ذي حكم او بموضوع بلا حكم، وعلى التقديرين الاولين اما ان يقع موضوعاً لعين الحكم الذي تعلق به او بموضوعه او يقع موضوعاً لمثله او موضوعاً لخصه او موضوعاً لخلافه، فصارت الاقسام تسعة، ستة منها مستحيلة وثلاثة منها ممكنة.

اما الستة المستحيلة فهي ان يؤخذ القطع بالحكم او بموضوع ذي حكم موضوعاً لنفس ذلك الحكم او موضوعاً لحكم مثله او لحكم ضده، واما الثلاثة الممكنة فهي ان يؤخذ القطع بالحكم او بموضوع ذي حكم في موضوع حكم مخالف له، او يؤخذ القطع بموضوع بلا حكم في موضوع اى حكم كان.

اما امثلة الاقسام فالاول وهى ما كان القطع بالحكم مأخوذاً في موضوع عين ذلك الحكم كما اذا ورد اذا علمت بوجوب الجمعة فهي تجب عليك بعين ذلك الوجوب وهذا باطل لاستلزامه الدور فان الوجوب يتوقف على العلم به والعلم به يتوقف على الوجوب.

والثاني: وهو ما كان القطع بالحكم موضوعاً لمثل ذلك كما لو قال اذا علمت بوجوب صلوة الجمعة فهي تجب عليك بوجوب آخر، وهذا باطل لاجتماع المثليين احدهما الوجوب الذي تعلق به القطع والاخر الوجوب الذي تعلق هو بالقطع.

الثالث: وهو ما كان القطع بالحكم موضوعاً لحكم ضد ذلك كما لو قال اذا علمت بوجوب الجمعة فهي عليك محرمة، وهذا باطل لاجتماع الضدين الوجوب والحرمة في موضوع واحد.

الرابع: وهو ما كان القطع بالحكم مأخوذاً في موضوع حكم مخالف لتعلقه كما لو قال اذا علمت بوجوب الجمعة يجب عليك التصديق بدرهم؛ وهذا من قبيل القطع الموضوعى الممكن.

الخامس والسادس والسابع: وهى ما كان القطع بموضوع ذى حكم مأخوذاً فى موضوع نفس ذلك او مثله او ضده، كما لو قال اذا علمت بخميرية مايع فهو محرم بعين حرمة السابقة او بمثلها او هو واجب، وهذا الثلاثة مستحيلة للدور واجتماع المثليين والضدين.

الثامن: وهو ما كان القطع بالموضوع مأخوذاً فى موضوع حكم مخالف، كما لو قال اذا علمت بخميرية مايع وجب عليك التصديق بدرهم وهذا ممكن.

التاسع: وهو ما كان القطع بموضوع بلا حكم مأخوذاً فى موضوع اى حكم كان كما لو قال اذا علمت بان هذا بول يجب عليك الاجتناب عنه بناء على كون الحكم مرتباً على العلم بالبولية لاعلى الواقع ثم ان الانقسام الى الطريق والموضوعى يجرى فى الظن ايضا الا ان له مزيد بحث ذكرناه تحت عنوانه.

تنبيهان:

الاول: الفرق بين الطريقى المحض والموضوعى فى الجملة يظهر فى موارد: اولها: فى الاجزاء فاذا قطع بطهارة ثوبه او القبلة فصلى ثم انكشف الخلاف فعلى فرض كون القطع طريقاً محضاً او مأخوذاً جزء الموضوع يجب اعادة الصلوة لظهور كون الامور به غير المأتى به والمأتى به غير المأمور به، وعلى فرض كونه مأخوذاً تمام الموضوع فلا اعادة.

ثانيها: فى قيام الامارة مقامه فانه اذا قامت الامارة على حرمة العصير او الخمر فهى تقوم مقام الطريقى المحض فى تنجيز الواقع بلا اشكال، واما الموضوعى ففيه اختلاف فقال فى الكفاية بعدم القيام مطلقا وفصل فى الرسائل بين الكشفى بالقيام مقامه والموضوعى الوصفى بعدم القيام فراجع الكتابين.

ثالثها: ان الطريق لا فرق فيه بين حصوله من اى شخص وائى سبب وائى زمان بخلاف الموضوعى فانه تابع لجعل الشارع فراجع تقسيمه الى قطع القطاع وغيره.

الثانى: قد يتوهم ان كون القطع موضوعاً للحكم معناه انه يعرض الحكم عليه فاذا

قلنا ان القطع بالخميرية موضوع للحرمة او النجاسة فعناه كون نفس القطع محرماً او نجساً، ولكنه توهم فاسد فان معنى الموضوع هنا هو ماله دخل في الحكم سواء أكان شرطاً للحكم ام وصفاً للموضوع او المتعلق.

بيانه: انك قد عرفت في التقسيم الاول للقطع ان القطع الموضوعى الصحيح اصناف ثلاثة؛ القطع المتعلق بالحكم او بموضوع ذى حكم المأخوذان في موضوع حكم مخالف، والقطع المتعلق بموضوع لاحكم له.

ففي الجميع يكون معنى الموضوعية هو شرطيته للحكم المتعلق به لانه اذا قال الشارع ان علمت بوجوب الجمعة او بخميرية مايع (ذى حكم او بلا حكم) وجب عليك التصديق، كان موضوع الوجوب حقيقة هو التصديق والقطع بوجوب الجمعة او بالخميرية شرطاً لحدوث الحكم وترتبه على موضوعه كشرطية الاستطاعة لوجوب الحج.

الثانى : تقسيمه الى الوصفى والكشفى ، وكل منها الى تمام الموضوع وجزئه .

وهذا التقسيم للقطع الموضوعى فقطدون الطريقى وبيان ذلك يتوقف على مقدمتين :

الاولى: ان القطع امر قلبى له جهتان، احديها كونه صفة من الصفات النفسانية كالسرور والحزن والحب والبغض، ثانيتهما كونه كاشفاً عن متعلقه كاشفاً تاماً وطريقاً اليه طريقاً واضحاً، ولاجل وجود هاتين الجهتين فيه ينتزع منه بمجرد حصوله وتعلقه بشيء وصفان للقاطع ووصفان للمتعلق؛ فانت قاطع بالخميرية بمعنى كونك ذاصفة خاصة وقاطع بمعنى كونك ذاطريق اليها، وهذا الاناء مقطوعاً به بمعنى كونه متعلق تلك الصفة الخاصة ومقطوعاً به بمعنى كونه منكشفاً ومؤدى للطريق.

الثانية: انه لا اشكال فى ان القطع قد يكون مصيباً ومطابقاً للواقع وقد يكون

مخطئاً وجهلاً مركباً وان كان القاطع لا يلتفت الى ذلك .

اذا عرفت ذلك فنقول الاقسام فى هذا التقسيم اربعة :

الاول: الوصفى الموضوعى الملحوظ تمام الموضوع كما لوورد اذا قطعت بجرمة الخمر

وجب عليك التصديق، فيما اذا لا حظ الشارع القطع بعنوان الوصفية، بان جعل موضوع وجوب التصديق هو عنوان القاطع بالمعنى الوصفى المنطبق على الشخص، او عنوان المقطوع به بالمعنى المنطبق على الخمر، مع لحاظه له بنحو التمامية بان اخذه

موضوعاً طابق الواقع ام لا .

الثاني: الكشفي الموضوعي الملحوظ تمام الموضوع ففي المثال السابق اذا جعل الموضوع عنوان القاطع او المقطوع به بالمعنى الثاني اعنى الكشفية ولا حظه بنحو الاطلاق طابق الواقع او خالفه كان هذا القطع كشفياً موضوعياً تاماً .

الثالث: الوصفي الموضوعي الملحوظ بنحو جزء الموضوع فاذا قال اذا قطعت بوجود الجمعة وجب عليك التصديق، ولاحظ القطع وصفيّاً بالمعنى السابق، ولا حظه جزء الموضوع بان اخذ فيه خصوص القطع المطابق للواقع كان هذا وصفيّاً موضوعياً جزء الموضوع .

الرابع: الكشفي الموضوعي الملحوظ جزء للموضوع فاذا قال اذا قطعت بوجود الجمعة وجب عليك التصديق، ولا حظ القطع بنحو الكشف بالمعنى المتقدم ولا حظ خصوص القطع المصيب كان هذا موضوعياً كشفياً جزئياً .

الثالث: تقسيمه الى قطع القاطع وقطع غير القاطع

فالاول : هو القطع الحاصل للشخص بنحو غير متعارف ومن سبب لا ينبغي حصوله منه والثاني هو الحاصل بنحو متعارف ومن سبب يليق حصوله منه، فالقاطع هو سريع القطع لا كثير القطع، وحكمها انه لا فرق بينها فيما كان طريقاً محضاً فانه لا فرق عند العقل في وجوب متابعة القطع بين افراده كان حصوله من اى سبب ولا تى شخص وفي اى زمان وان كان ربما ينسب الى بعض الاخباريين ان القطع الحاصل بالحكم الشرعى من مقدمات عقلية لا يجب العمل به عقلاً وان كان طريقاً محضاً .

واما فيما كان موضوعاً فالفرق بينها واضح اذا القطع (ح) يكون كسائر الموضوعات؛ فكما انه يعقل ان يجعل موضوع وجوب الاكرام مطلق العالم او العالم العادل فكذا يصح ان يجعل موضوع وجوب التصديق القطع الحاصل للفقهاء دون العامى او القطع الحاصل من خبر العادل دون الفاسق او الحاصل في زمان البلوغ دون الصغر وهكذا .

الرابع: تقسيمه الى القطع الاجمالى والقطع التفصيلي

ولا يخفى عليك انه لا يكون الاجمال في نفس القطع ابدأ وانما يتصور في متعلقه؛

اذ حقيقة العلم التصديقي هو انكشاف النسبة لدى القاطع انكشافاً تاماً، فاذا حصل القطع بان احد الفعلين واجب اوان احد الانائين حرام فالنسبة الملحوظة بين الحكم وموضوعه الذى هو عنوان احدهما منكشفة لدى القاطع لا اجمال فيها.

نعم انطباق ذلك الموضوع الكلى على هذا المصداق بالخصوص وتعلق الحكم به مجمل مجهول، وهو امر آخر ونسبة اخرى غير النسبة المنكشفة، فالعلم الاجمالى فى الحقيقة عبارة عن انضمام جهل الى علم ونسبة مجهولة الى نسبة معلومة، ويكون اسناد الاجمال الى العلم بلحاظ حصوله فى متعلقه لافيه نفسه، وان شئت فقل العلم الاجمالى هو العلم المتعلق بعنوان احد الشئيين او الاشياء مع كون العنوان غير معين والعلم التفصيل ما لا يكون كذلك.

تنبیه:

اذا حصل العلم الاجمالى بوجوب احد الفعلين مثلاً فانه يتصور لكل من امثال الحكم المعلوم بالاجمال ومخالفته مرتبتان، اذ لا يخلو حال المكلف عن احد امور ثلاثة، فعلهما معاً وتركهما معاً وفعل احدهما وترك الآخر، ويسمى الاول بالموافقة القطعية والثانى بالمخالفة القطعية والثالث بالموافقة والمخالفة الاحتماليتين، ففعل احدهما وترك الآخر هى المرتبة الاولى للموافقة والمخالفة وفعلهما معاً المرتبة الثانية للموافقة وتركهما معاً المرتبة الثانية للمخالفة.

ثم ان فى تأثير العلم الاجمالى فى ايجاب الامتثال بالمرتبة الاولى او الثانية او عدم تأثيره اصلاً اقوال.

الاول: كونه علة تامة فى ايجاب المرتبة الثانية ولزوم الموافقة القطعية كالعلم التفصيلى؛ فلا يجوز حينئذ ترخيص الشارع فى ترك البعض فضلاً عن الكل وهذا مختار صاحب الكفاية (قده) فى باب الاشتغال.

الثانى: كونه مقتضياً بالنسبة الى كلتا المرتبتين فيصح الترخيص فى تركهما فضلاً عن ترك احدهما، وهذا مختاره (قده) فى بحث القطع.

الثالث: كونه علة تامة بالنسبة الى المرتبة الاولى وايجاب الموافقة الاحتمالية ومقتضياً بالنسبة الى المرتبة الثانية؛ وهذا مختار الشيخ (ره) في رسائله.

الرابع: عدم العلية والاقتضاء بالنسبة الى المرتبتين فهويساوق الشك البدوى في عدم التأثير؛ ولعله مراد من اجاز المخالفة القطعية.

القياس

هو في الاصطلاح عبارة عن تعديية الحكم من موضوع الى موضوع آخر بسبب مشاركته له في علة ذلك الحكم؛ فيطلق على الموضوع الاول الاصل والمقيس عليه وعلى الثاني الفرع والمقيس، وعلى الجهة التي بها يحكم بتعديية الحكم الملاك والعلة المشتركة.

ثم ان العلة المشتركة ان كانت مظنونة مستخرجة من الكلام ظناً يطلق عليه القياس المستنبط علة؛ وان كانت معلومة مصرحاً بها في الكلام فهو القياس المنصوص علة.

والقياس الباطل الذي ليس من مذهبننا هو الاول دون الثاني؛ فانه صحيح معمول به على المشهور بل قد يقال انه ليس بقياس في الاصطلاح.

فاذا ورد ان الخمر حرام وحصل لنا الظن بان العلة في حرمتها هو الاسكار الموجود في النبيذ والعصير مثلاً، يكون تعديية حكم الحرمة من الخمر الى النبيذ والعصير من قبيل القياس المستنبط علة الباطل عندنا.

واذا ورد لا تشرب الخمر لانه مسكر او ورد لا تبع الخنطة بالخنطة مع التفاضل لانها مكيل، يكون تعديية الحكم من الخمر الى النبيذ المسكر، او من الخنطة الى

العدس والحمص مثلاً قياساً منصوحاً العلة صحيحاً عندنا.
ثم ان الفرق بين القياس والغلبة التي سبق بيانها واضح، اذ المقصود من الغلبة تعيين موضوع الحكم وبيان انه هو الكلي الشامل لمصاديقه، ليحكم بترتب ذلك الحكم على كل فرد من افراد الكلي من دون نظر الى علة ثبوت الحكم على الموضوع، وهذا بخلاف القياس فان الموضوع فيه معلوم وانما المقصود تعيين ملاك الحكم ومناطه ليحكم بسرايته الى موضوع آخر مباين له بسبب ذلك المناط.

الكتاب والقرآن والمصحف والفرقان

هذه الالفاظ الشريفة حقيقة بالفعل في الكلام الذى نزل به الروح الامين على قلب نبينا الاعظم «صلى الله عليه وآله وسلم» بلسان عربى مبين لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

وهو يشتمل على آيات محكمات واخر متشابهات فحكمااته هى النصوص والظواهر، ومتشابهاته ما هو مجمل ليس له ظاهر.

ثم انه لا اشكال فى جواز العمل بالمحكمات، ولا يصغى الى ما صدر عن بعض من المنع عن التمسك بالكتاب العزيز فانهم عزلوا العقل ايضا عن الحكم والقضاء؛ وليت شعرى فماذا يبقى لنا بعد عزل عقولنا واخذ كتابنا، وهل هذا الاجنابة على العقل وخيانة للكتاب.

ويستدل على الحجية بامور:

منها: قول مولانا على «عليه السلام» فى نهج البلاغة: «وانزل عليه - اى على النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»- القرآن ليكون الى الحق هاديا؛ وبرحمته بشيرا، فالقرآن أمر زاجر وصامت ناطق، حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه» الخ.

ومنها: خبر الثقلين حيث قال: «صلى الله عليه وآله وسلم»: «ما ان تمسكتم بها لن

تضلوا» فامر بالتمسك بالكتاب واهل البيت.
 ومنها: الاخبار الكثيرة الآمرة: «يعرض كل حديث على كتاب الله فما وافقه
 فخذوه وما خالفه فاضربوه على الجدار» فلو لم تكن الظواهر حجة فكيف يمكن عرض
 الاخبار عليه والحكم بصحتها وسقمها.
 ومنها: الاخبار الكثيرة الواردة عن الائمة «عليهم السلام» ارشاداً لاصحابهم الى
 التمسك بالقرآن واستفادة الحكم عنه كقول مولانا الصادق «عليه السلام»: «يعرف هذا
 واشباهه من كتاب الله»، وغيرها من الاخبار.

تنبيه:

حجية ظواهر الكتاب على ما ذكرنا ليست الا كحجية سائر الادلة والامارات من
 السنة والاجماع والعقل، مشروطة بالفحص عن المعارضات وسائر القرائن الصارفة عن
 الظهور من الحاكم والمخصص والمقيد وغيرها، فكما انه لا يجوز للمستدل بتلك الادلة
 التمسك بها قبل الفحص والياس عن الظفر بالمخالف فكذلك الكتاب العزيز، للقطع
 بورود التخصيص والتقييد وسائر الصوارف على عدة من ظواهره.
 نعم لا بأس بالتمسك بما كان نصاً من آياته بلا حاجة الى الفحص فان دلالة
 النصوص كاصل السند غير قابلة لرفع اليد عنها فيحصل القطع بعدم وجود المعارض
 لها، الا ان الكلام في تشخيص ما هو نص عما هو ظاهر فعلي المستدل التحري التام
 حتى لا يقع في الاشتباه والخطاء.

مجارى الاصول

اعلم ان المكلف اذا توجه والتفت الى حكم من احكام افعاله فلا يخلو حاله عن احد

اقسام ثلاثة:

الاول: ان يحصل له القطع بذلك الحكم، ووظيفته حينئذ بحكم العقل العمل

بقطعه والجرى على وفق علمه ويسمى هذا المكلف بالقاطع والعالم.

الثاني: ان لا يحصل له العلم به بل يقوم عنده طريق معتبر الى حكمه من خبر عدل

او ثقة او اجماع او شبهها، وحكمه ايضاً ان يعمل على طبق طريقه ويسمى هذا بمن قام

عنده الطريق.

الثالث: ان لا يحصل له العلم ولا يقوم عنده طريق معتبر، ويسمى بالجاهل

والشاك وهو الذى يجرى فى حقه الاصول العملية، الاستصحاب والبرائة والاحتياط

والتخير، فانه اما ان يكون للحكم الذى شك فيه حالة سابقة ام لا فعلى الاول

يتحقق مجرى الاستصحاب وعلى الثانى فاما ان يكون الشك فى التكليف او فى

المكلف به مع العلم بالتكليف، فعلى الاول يتحقق مجرى البرائة، وعلى الثانى فاما ان

يمكن فيه الاحتياط ام لا فعلى الاول يتحقق مجرى الاحتياط، وعلى الثانى مجرى

التخير.

ثم انه قد ظهر من هذا التقسيم ان للاستصحاب شرطاً واحداً وهو ملاحظة الحالة السابقة، وللبرائة شرطين وهما عدم ملاحظة الحالة السابقة وكون الشك في التكليف، وللاحتياط شروطاً ثلاثة؛ عدم ملاحظة الحالة السابقة وكون الشك في المكلف به وامكان الاحتياط، وللتخير ايضاً شروطاً ثلاثة: عدم ملاحظة الحالة السابقة وكون الشك في المكلف به وعدم امكان الاحتياط.

تنبيهات:

الاول: ان الجاهل والشاك اما ان يكون شاكاً في الحكم التكليفي او في الحكم الوضعي او في متعلقات الاحكام.

اما الاول: فهو الذى يجرى في حقه الاصول المذكورة، وحصراً لاصول العملية في الاربعة المشهورة انما هو بالنسبة اليه فلا يجرى في حقه غير تلك الاصول.

واما الثانى: كمن شك في الطهارة والنجاسة والصحة والفساد والملكية والزوجية والحرية والرقية وغيرها، فلا يجرى في حقه من تلك الاصول غير الاستصحاب وله اصول اخر كاصالة الطهارة واصالة الصحة واصالة الفساد واصالة الحرية واصالة التحقق المسماة بقاعدة التجاوز، ولم يتعرض بعض المحققين لتلك الاصول ومجاريها في اول الباب زعماً منه ان مباحثها قليلة وانها تختص ببعض الابواب.

واما متعلقات الاحكام وموضوعاتها فلا يجرى فيها من الاصول الاربعة الا الاستصحاب، ويجرى فيها بعض الاصول الاخر والامارات كالقرعة واليد وخبر العدل ونحوها.

الثانى: ان ما ذكرنا من المجارى للاصول العملية انما هو بيان لخصوص مجاريها بنحو الاجمال واما بيان نفس تلك الاصول وانها احكام شرعية او عقلية وبيان مجاريها تحقيقاً وتفصيلاً فهو موكول الى شرح حال ذلك الاصل تحت عنوانه الخاص فراجع تلك العناوين لتكون على بصيرة منها.

المجمل والمبين والظاهر والمأول والمحكم والمتشابه والنص والصریح

اما المجمل: فهو اللفظ الذى ليس له ظهور بالفعل ولو كان ذلك بسبب اكتنافه بما اوجب اجماله وابهامه، واقسامه كثيرة.

فمنها: المجمل بالذات كاوائل السور القرآنية من (ق) و (ن) وغيرهما.
ومنها: المشترك اللفظى الذى لا قرينة على تعيين بعض معانية كقوله تعالى: «والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء» فان لفظة قرء مشتركة بين الطهر والحيض فلا يدرى من ظاهر القرآن كون ايام التربص والعدة اطهار ثلثة او حيضات ثلث.
ومنها: المشترك المعنوى فى بعض الموارد، كقوله تعالى: «او يعفو الذى بيده عقدة النكاح» فلا يعلم ان المراد من الموصول الزوج او ولى المرثة.

ومنها: العام والمطلق المقترنان بمخصص مجمل او مقيد كذلك كما اذا قال اكرم العلماء الافساقهم، وتردد امر الفاسق بين مرتكب مطلق الذنب ومرتكب الكبيرة فقط فيكون العام بالنسبة الى اهل الصغائر مجملا.

ومنها: كل لفظ اقترن بما يصلح لصرفه عن ظاهره فحصل الاجمال بسببه.
واما المبين: فهو ما كان ظاهر الدلالة على المعنى المقصود وينقسم الى قسمين:
الاول: النص وهو الظاهر البالغ فى ظهور دلالته الى حيث لا يقبل التأويل عند

اهل العرف بل يعدون التأويل له قبيحا خارجاً عن رسوم المحاورة كقوله يجب اكرام زيد فحمل الوجوب على الاباحة او الاكرام على الالهانة او زيد على عدوه ببعض التاويلات لا يقبله اهل العرف ويرادفه الصريح ايضا.

الثانى: الظاهر وهو اللفظ الذى له ظهور قابل للتأويل بسبب القرائن كالعام والمطلق ونحوهما.

واما المأول: فهو اللفظ الذى خرج عن ظهوره الذاتى واريد منه خلاف ظاهره بواسطة القرينة، فيدخل فيه كل لفظ علم استعماله فى غير ما وضع له بقرينة حالية او مقالية.

فنه: العام الذى علم تخصيصه، والمطلق الذى علم تقييده.

ومنه: ايضا قوله تعالى: «وجاء ربك والملك صفا صفا» وقوله تعالى: «وعصى آدم ربه فغوى» وقوله تعالى: «يضل من يشاء» وغيرها.

واما المحكم والمتشابه، فالاول يساوق المبين والثانى يساوق المجمل.

المخصص

ويطلق عليه الخاص ايضاً وهو في الاصطلاح عبارة عن الدليل الواقع في مقابل ما هو اعم منه مورداً عموماً مطلقاً، بحيث يكون غالباً اقوى دلالة منه ويصير سبباً لرفع اليد عن حكمه وترك العمل به، وقد يطلق على احد العامين من وجه اذا قدمناه على الاخر وخصصناه به كما اذا قدمنا قوله اكرم العلماء على قوله لا تكرم الفساق لقوة دلالة في مورد الاجتماع.

وينقسم بتقسيمات:

الاول: تقسيمه الى المخصص اللفظي والمخصص اللبّي.

فاللفظي هو ما كان لفظاً كما اذا ورد لا تكرم فساق العلماء بعد ورود اكرام كل عالم؛ واللبّي هو ما كان من قبيل المعنى ولا قالب لفظي له فكانه لب لا قشر له كما اذا قام الاجماع او دلت سيرة العلماء او العقلاء على عدم لزوم اكرام الفاسق في المثال السابق، وكذا اذا قال المولى اكرم جيرانى وحكم العقل بقبح اكرام من كان منهم عدو للمولى، فالاجماع والسيرة وحكم العقل من المخصصات اللبية.

الثاني: تقسيمه الى المبين والمحمل.

والثاني ينقسم الى اقسام اربعة لانه اما ان يكون مجملاً مفهوماً او مجملاً مصداقاً و

على التقديرين اما ان يكون مردداً بين الاقل والاكثر او مردداً بين المتباينين فجميع الاقسام خمسة فمثال المبين مبين واضح.

واما مثال المجمل المفهومى المردد بين الاقل والاكثر فكما اذا ورد اكرم العلماء وورد ايضا لا تكرم الفاسق منهم، وحصل الشك في ان الفاسق هل هو مطلق من ارتكب المعصية صغيرة كانت او كبيرة، او هو خصوص مرتكب الكبيرة، فاذا فرضنا العلماء مائة والمرتكبين للكبيرة منهم عشرين وللصغيرة عشرة، فالمخصص مردد بين عشرين وثلاثين من حيث اجمال المفهوم والقدر المتيقن عشرون والمشكوك عشرة، والحكم هنا بناء على المشهور الرجوع الى عموم العام في غير ما كان متيقنا من المخصص.

ومثال المجمل المفهومى المردد بين المتباينين، كما لو قال المولى لا تكرم زيدا في المثال السابق مع كونه مشتركاً بين رجلين، وحكمه عدم جواز التمسك بالعام في كلا الفردين والرجوع الى الاصول العملية، من برائة واحتياط وتخيير.

ومثال المجمل المصدقي المردد بين الاقل والاكثر، ما لو علم في المثال الاول بان المراد من الفاسق هو اهل الكبائر دون الصغائر، وعلم ايضاً بان عشرين منهم قد ارتكبوا للكبيرة وشك في ارتكاب عشرة آخرين فالمخصص مردد بين عشرين وثلاثين من حيث اشتباه المصدق، وفي جواز التمسك في العشرة المشكوكة بعموم العام او عدمه ولزوم الرجوع الى الاصول العملية وجهان اشهر هما الثاني.

ومثال المجمل المصدقي المردد بين المتباينين، ما لو علم معنى الفاسق وعلم اجمالاً فسق احد الرجلين وحكمه حكم المفهومى من المتباينين.

الثالث: تقسيمه الى المتصل والمنفصل.

والاول: هو المقارن للعام بنظر العرف من وصف او بدل او شرط او استثناء، كما اذا ورد اكرم كل عالم عادل، او اكرم كل عالم عدو لهم، او ان كانوا عدولا، او الافساقهم.

والثاني: ما كان في كلام مستقل بحيث لا يصح عند العرف عده جزء من العام او من متمماته، سواء اكان صدره قبل العام ام بعده، طالت المدة الفاصلة بينها او

قصرت، كما اذا ورد في خبر اكرم العلماء وورد في آخر لا تكرم فساق العلماء.
 الرابع: تقسيمه الى المخصص القطعي الدلالة اعنى النص وظنيها اعنى الظاهر والى
 المخصص القطعي السند وظنيه.

توضيح ذلك: ان الخاص والعام اما ان يكونا نصين او يكون الخاص نصا والعام
 ظاهرا او يكونا على عكس ذلك او يكونا ظاهرين متساويين او يكون احدهما اظهر
 من الاخر، على كل تقدير اما ان يكونا مقطوعى الصدور او مظنونى الصدور او يكون
 الخاص مقطوعا والعام مظنوناً او عكس ذلك فالاقسام عشرون.

وفيا كانا نصين فان كان الصدور ان ايضاً قطعيين فاللازم حمل احدهما على
 التقية لعدم امكان التصرف فى الدلالة والسند، وان كانا مختلفين فاللازم اخذ قطعي
 الصدور وطرح الظنى رأساً، وان كانا مظنونى الصدور فالحكم ما فى المتباينين من اخذ
 احدهما تخييراً وطرح الاخر رأساً.

وفيا كان الخاص نصاً والعام ظاهراً لا اشكال فى تقديم الخاص على العام
 وتخصيصه به، كما اذا ورد اكرم العلماء وورد لا يجب اكرام زيد سواء كانا قطعيين
 سنداً او ظنيين او مختلفين فهذه اقسام اربعة.

وفيا كان العام نصاً والخاص ظاهراً فلا شبهة فى الاخذ بالعام والتأويل فى
 الخاص، كما اذا ورد يجب اكرام العلماء بلا استثناء احد وورد ينبغى اكرام زيد،
 فيحمل ينبغى على الاستحباب، ولا فرق فيه بين قطعيّ السند وظنيّه والاختلاف
 فالاقسام اربعة.

وان كانا ظاهرين متساويين فان كانا قطعيين سنداً يتساقط الظهور ان ويكونان
 بحكم المجملين ويرجع الى الاصول العملية، وان كانا ظنيين يؤخذ بسند احدهما تخييراً
 او ترجيحاً وي طرح الاخر رأساً سنداً ودلالة، وان كانا مختلفين يؤخذ بالمقطع سنداً
 وي طرح المظنون رأساً على اشكال فيه.

وفيا كان احدهما اظهر من الاخر يؤخذ به ويؤول الاخر بما يوافقه، مثلاً اذا ورد
 اكرم العلماء وورد ينبغى اكرام زيد، وفرضنا ان ظهور هيئة اكرم فى الوجوب اقوى
 من ظهور ينبغى فى الاستحباب، فيقدم ظهور الهيئة ويؤول ظاهر ينبغى بحمله على

الوجوب وهذا مورد يقدم فيه العام على الخاص وان فرضنا اقوائية ظهورينبغي في الاستحباب يؤخذ به ويخصص العام ولا فرق فيه ايضا بين اقسام السند.

تنبية:

قد عرفت ان اطلاق الخاص والعام فيما ذكر من الاقسام بلحاظ متعلق الحكمين اعني زيدا والعلماء سواء اكان التصادم بين ظهور كلمة العلماء وزيد او ظهور اكرم ولا تكرم، وقد عرفت ايضاً ان اقسامهما وكيفية تقدم احدهما على الاخر مختلفة؛ فتارة يقدم الخاص على العام وروداً او حكومة، واخرى يقدم العام عليه ظهوراً، وثالثة يقدم احدهما على الاخر سندا ترجيحاً او تخييراً؛ ورابعة يتساقطان ظهوراً فيرجع الى الاصول، وخامسة يحمل احدهما على التقية وغير ذلك، وعليك بالتأمل في الاقسام المذكورة في التقسيم الاخير حتى يتبين لك الحال وان شئت ان تعرف كيفية ورود الخاص على العام وحكومته فراجع آخر بحث الحكومة.

المرجح

هو في الاصطلاح امور وخصوصيات تكون سبباً لتقديم احد المتقابلين على الاخر ومورد لحاظه ومحل اعماله تارة السندان؛ فيحكم لاجل ذلك باخذ سند وطرح سند آخر، ويسمى بمرجح الصدور لكونه علة للحكم بصدور الدليل الواجد له وعدم صدور الفاقد.

واخرى: الظاهران المتقابلان فيحكم لاجله بتقديم ظاهر على ظاهر آخر، ويسمى بمرجح الظهور لكونه سبباً لترجيح ظهور على ظهور.

وثالثة: الحكمان المتوجهان على المكلف مع عجزه عقلاً او شرعاً عن امتثالهما، فيحكم لاجله باخذى المزية وترك الآخر، وهذا يسمى بمرجح الحكم.

فالمرجحات على اقسام ثلثة: يطلق على القسم الاول مرجح باب التعارض وعلى القسم الثاني مرجح باب الظواهر وعلى القسم الثالث مرجح باب التزاحم.

اما القسم الاول: فهو كثير كالشهرة الروائية، والاعدلية، والاثنية، والاورعية والاصدية، ومخالفة العامة، ومخالفة ميل حكامهم، وموافقة الكتاب وموافقة السنة النبوية «صلى الله عليه وآله وسلم»؛ وموافقة الامارات الظنية، وموافقة الاصول العملية، والشهرة الفتوائية، والافصحية، والنقل باللفظ، وقلة الوسائط في سلسلة السند؛

وغيرها وكل هذه المرجحات موجبة لتقديم السند فالدليلان المتعارضان اذا كان احدهما مشتملا على هذه المرجحات كلا او بعضاً ولم يكن الاخر كذلك فهو يؤخذ سنداً ودلالة والاخر يطرح رأساً.

ثم ان العلماء (رض) قسموا هذه المرجحات بتقسيمات مختلفة وادخلوها تحت عناوين متعددة.

منها: تقسيمها باعتبار موردها ومحل عروضها، الى ما يعرض السند وما يعرض المتن وما يعرض المضمون.

بيانه: ان كل خبر وارد عن المعصوم «عليه السلام» مشتمل على امور اربعة: السند والمتن والجهة والمضمون، فالسند هو الشخص او الاشخاص الناقلين له؛ والمتن هي عبارات الخبر والفاظه الحاكية عن المعاني، والجهة هي علة صدور الكلام عن الامام «عليه السلام» من بيان الحكم الواقعي او التقية والمضمون هو المعنى المراد من الالفاظ.

فحينئذ نقول ان بعض تلك المرجحات يعرض السند كالاعدلية والاثنية وغيرها من صفات الراوى، وبعضها يعرض المتن كالشهرة الروائية والفصاحة ونحوها؛ وبعضها يعرض المضمون كموافقة الكتاب والسنة والاصل ومخالفة العامة، فان المتصف بها معنى الخبر لا الفاظ.

ومنها: تقسيمها باعتبار مورد الرجحان اعنى ما يكون المرجح سبباً لتقديمه على صاحبه الى ما يرجح الصدور، وما يرجح الجهة، وما يرجح المضمون.

فالاصدية والاثنية مثلا ترجحان صدور ما رواه الاصدق والاثق بمعنى انه لودار الامر بين الحكم بعدم صدور خبر الصادق او خبر الاصدق فانه يقوى في الذهن عدم صدور الاول وصدور الثاني.

ومخالفة العامة ترجح الجهة، بمعنى ان احتمال التقية وعدم الصدور لبيان الحكم الواقعي موجود في الموافق دون المخالف، فهذا المرجح يقوى جهة الخبر المخالف اولا وبالذات ويوجب ثانياً وبالعرض تقوية سنده فيؤخذ هو ويطرح الاخر الموافق سنداً ودلالة، لا انه يؤخذ السند من كليهما ويحكم بصدور الموافق للعامة تقية والمخالف لها لبيان الحكم الواقعي كما توهم.

وموافقة الكتاب والسنة والاصل وحكم العقل وكذا موافقة الشهرة الفتوائية
ترجح المضمون والمعنى المراد من اللفظ، فاذا ورد خبر دال على وجوب صلوة الجمعة
وأخر دال على وجوب الظهر، وكان ظاهر الكتاب او مقتضى الاستصحاب وجوب
الجمعة فهو يؤيد مضمون الاول ويورث الظن بكونه الحكم الواقعي فيؤيد الامر ايضاً
الى اخذ سند ما قوى مضمونه وطرح الاخر رأساً.

فعلم مما ذكر ان مرجع جميع المرجحات الى ترجيح السند وان كان بعضها يؤيد
في ابتداء الامر الجهة او المضمون، فتحصل ان الاستفادة من ادلة العلاج واخباره ان
كل خبر كان ذات مزية في واحد من نواحيه واطرافه لم يكن لمقابله تلك المزية يجب
اخذ سنداً وطرح مخالفه رأساً.

تنبيه:

لا يخفى عليك ان الاقسام المذكورة في هذا التقسيم كلها من قبيل المرجحات
الداخلية واما الخارجية فكلها من المرجحات المضمونية.

ومنها: تقسيمها الى الداخلية، والخارجية والخارجية الى المعتمدة وغير المعتمدة،
والى المؤثرة في اقرب المضمون وغير المؤثرة، فالاقسام بناء على هذا التقسيم خمسة:

اولها: المرجحات الداخلية، وهي عبارة عن كل مزية غير مستقلة في نفسها متقومة
بمعروضها، كصفات الراوى والفصاحة والنقل باللفظ وقلة الوسائط ونحوها، فانه
لاقوام لها الا بمعروضها من السند والتمن، فصفات الراوى وقلة الوسائط تعرضان السند
اعنى الرجال الناقلين للخبر، والباقي يعرض المتن اعنى الالفاظ والمعانى.

ثانيها: المرجحات الخارجية المعتمدة وهي كل امر معتبر مستقل في نفسه ولو لم يكن
هناك خبر؛ مثل الكتاب والسنة والاصل العملى، فاذا ورد يحرم شرب العصور وورد
ايضاً يحل شربه، فالثاني يرجح على الاول لموافقه لظاهر قوله تعالى: «خلق لكم ما فى
الارض جميعاً» او موافقه للاستصحاب، او اصابة الحلية بناء على كون الاصل مرجحاً
للآمارات.

ثالثها: المرجحات الخارجية غير المعتبرة، كالشهرة الفتوائية والاجماع المنقول وقاعدة او لوية الحرمة للاخذ بها من الوجوب ونحوها، فاذا ورد تجب صلوة الجمعة وورد ايضاً تحرم صلوة الجمعة، فقد يقدم الثاني لموافقته للشهرة او قاعدة الاولوية.

رابعها: المرجحات الخارجية المؤثرة في اقربية المضمون، كموافقة احد الخبرين لظاهر الكتاب بناء على حجية الخبر من باب الطريقة، فان المرجح بالكسر والمرجح بالفتح كليهما حاكيان عن الواقع فيتعاضدان مضموناً.

خامسها: المرجحات الخارجية غير المؤثرة، كموافقة احد الخبرين للاصل العملى فان الخبر ناظر الى الواقع وحاك عنه والاصل غير ناظر اليه بل هو حكم تعبدى، فلا يعاضد به مضمون الخبر.

في مرجحات باب الظواهر

واما القسم الثاني: اعنى مرجحات باب الظواهر؛ فهى تلاحظ فيما كان الدليلان ظاهرين في المراد بحيث كان رفع اليد عن ظاهر كل منهما ممكناً فيرجح احدهما على الاخر بتلك المرجحات، وعلى هذا فيخرج النص والظاهر عن محل الكلام لعدم احتمال الخلاف في النص، فالمتعين فيها اخذ النص وتأويل الظاهر فحينئذ نقول ان مرجحات هذا الباب على اقسام ثلاثة:

احدها المرجحات الشخصية، بمعنى ما يوجب تقديم شخص من الظواهر وفرد منها على فرد آخر بالوضع او قرائن شخصية احتفت بالكلام وجعلته اظهر من صاحبه، وهذا القسم لا يدخل تحت ضابط كلى، بل تلاحظ الموارد الشخصية فيرجح بها، كما في قولك رأيت اسداً يرمى، فان ظهور يرمى في رمى السهم اقوى من ظهور اسد في الحيوان المفترس؛ فيحمل على الرجل الشجاع لا انه يؤخذ بظهور اسد ويحمل الرمي على رمى التراب.

ثانيها: المرجحات النوعية بمعنى ما يوجب تقديم نوع من الظواهر على نوع آخر منها؛ فترى ان اهل الفن يقدمون نوعاً معيناً على نوع آخر وذكروا لها موارد كثيرة:

منها: ترجيح ظهور الكلام في الاستمرار والدوام اعنى عمومته الازمانى على العموم

الافرادى، ويعبر عن ذلك بان التخصيص اولى من النسخ، فاذا ورد خاص متقدم كقوله لا تكرم فساق العلماء؛ ثم ورد عام متأخر كقوله اكرم العلماء، فللخاص ظهور في الشمول الازمانى وان حكمه مستمر دائم ولازمه تخصيص العام به، وللعام ظهور في شمول حكمه لجميع افراده حتى الفساق ولازمه نسخ الخاص به والحكم بانقضاء مدته، فدار الامر بين نسخ الخاص وتخصيص العام، فقالوا (ح) بلزوم ارتكاب الثانى، وكذا الكلام فيما اذا ورد عام ثم ورد خاص بعد العمل به فدار الامر بين كون العام منسوخاً او مخصصاً.

ومنها: ترجيح ظهور العام على اطلاق المطلق، فاذا ورد اكرم العالم وورد لا تكرم الفساق، دار الامر في العالم الفاسق بين رفع اليد عن الاطلاق او عن العموم فيرجح ظهور العام فيقيد المطلق.

هذا اذا كان عموم العام المقابل للمطلق وضعياً، واما اذا كان هو ايضاً بالاطلاق فيرجع الكلام الى تعارض الاطلاق البدل مع الاطلاق الشمولى، فيكون المورد من تعارض الصنفين من الظهور كما اذا ورد اجتنب يوم الجمعة عن التكسب في مقابل قوله تعالى: «احل الله البيع».

ومنها: تقديم مفهوم القضية الغائية على مفهوم الشرطية، كما اذا ورد لا تكرم الفساق الى ان يصيروا علماء وورد اكرم العلماء ان كانوا عدولاً، وهذا ما حكموا به من اظهرية القضية الغائية في دلالتها على المفهوم من القضية الشرطية.

ومنها: ترجيح مفهوم القضية الشرطية على مفهوم الوصفية، كما اذا ورد اكرم العلماء ان كانوا عدولاً وورد لا تكرم الفساق الجهال فيقدم الاول على الثانى.

ومنها: تقديم الظواهر غير العموم على ظهور المطلق، كما اذا ورد يجب اكرام العالم وورد ينبغى اكرام زيد فيدور الامر بين تقييد المطلق وبين حمل كلمة ينبغى على الوجوب وهو خلاف ظاهره.

ومنها: ترجيح ظهور الكلام في استمرار الحكم على غيره من الظهورات، كما اذا ورد اكرم العلماء وورد بعد العمل به ينبغى اكرام العلماء، فرجحوا حمل الثانى على الوجوب حفظاً لظهور الاول في الاستمرار.

ومنها: ترجيح ساير الظواهر على العموم، كما اذا ورد اكرم العلماء وورد ينبغي اكرام زيد فلا بد من التخصيص حفظاً لظهور كلمة ينبغي. هذه انواع من الظواهر يقدم بعضها على بعض والمرجح في هذه الموارد هو نفس العنوان الذى قدموه على ما يقابله.

ثالثها المرجحات الصنفية: فترى ان صنفاً من المرجحات يرجح على الصنف الآخر ولو كان الصنفان من نوع واحد وعدوا لهذا القسم ايضاً موارد: منها: تقديم ظهور اللفظ في المجاز الراجح على ظهوره في المجاز المرجوح ولذا يحمل الاسد في رأيت اسداً يرمى على الرجل الشجاع دون الرجل الابخر، ويحمل الامر المصروف عن معناه الحقيقي على الاستحباب لا الاباحة.

ومنها: تقديم بعض اصناف التخصيص على البعض الآخر، فاذا تعارض عموم الجمع المحلى باللام مع عموم المفرد المحلى به بناء على افادته العموم، يرجح الصنف الاول على الثانى؛ فاذا ورد اكرم العالم وورد لا تكرم الفساق يرتكب التخصيص في الاول دون الثانى، وكذا يقدم العموم القليل الافراد على العموم الكثير الافراد.

واما القسم الثالث: اعنى مرجحات باب التزاحم فراجع البحث تحت عنوان التزاحم.

المشتق

هو في الاصطلاح كل لفظ اطلق على الذات باعتبار اتصافها بمبدء من المبادئ، سواء كان مشتقاً نحويّاً ام غيره، وسواء كان اتصاف الذات بتلك الصفة باعتبار حلول الصفة فيها او صدورها منها او انتزاعها عنها.

فالعالم والجاهل مشتقان بهذا الاصطلاح، كما انها مشتقان عند اهل الادب ايضاً والزوج والزوجة والحر والعبد مشتقات بهذا الاصطلاح وجوامد عند اهل الادب وفي الحى والحار مثلاً اتصاف الذات بالمبدء بنحو حلول الصفة في الذات وفي الضارب والقاتل بنحو صدورها عن الذات.

وفي المالك والمملوك بنحو انتزاع الصفة عنها، اذ الملكية امر ينتزع عن زيد مثلاً وما له الذى يتصرف فيه.

ثم ان استعمال المشتق في معناه يتصور على انحاء ثلاثة:

الاول: استعماله في ذات متلبسة بالمبدء فى حال النسبة، كما تقول حاكيا عن زيد المتلبس بالسفر حال تكلمك زيد مسافر، فزمان نسبة السفر الى زيد هو الان، وزمان اتصافه بالسفر ايضاً ذلك واستعمال المشتق في زيد في هذا الفرض استعمال حقيق عند الكل.

الثاني: استعماله في ذات كانت متلَسَّبَةً بالمبدء قبل حال النسبة كما تقول لزيد الوارد من السفر زيد مسافر، فزمان النسبة هو الان وزمان التلبس بالمبدء هو الامس وفي كون هذا الاستعمال حقيقة او مجازا اختلاف بين الاعلام.

الثالث: استعماله في ذات لم تتلبس بعد بالمبدء ولكنه سيتلبس اوسوف يتلبس، كما تقول لزيد المرید للسفر غداً زيد مسافر فزمان النسبة هو الان وزمان التلبس هو الغد، والظاهر الاتفاق على ان اطلاقه بهذا النحو مجاز محتاج الى القرينة والعناية.

تنبيه:

عرف اهل الادب المشتق بانه لفظ مأخوذ من لفظ آخر مع اشتماله على حروفه وموافقته معه في الترتيب او مطلقا، وعلى هذا فالنسبة بين المشتق باصطلاح الاصوليين وبين المشتق عندهم هو العموم من وجه، فالزوج والزوجة مشتقان بهذا الاصطلاح دون اصطلاحهم، والماضى والمضارع بل المصدر مشتقات عندهم دون هذا الاصطلاح، لان الافعال وضعت لبيان النسبة بين الذات والصفة لا للذات المتصفة بالصفة واسم الفاعل والمفعول مشتقان في كلا الاصطلاحين.

المطلق والمقيد

اما المطلق: فهو في اللغة بمعنى المرسل وما لا قيد له وفي الاصطلاح هو اللفظ الدال على معنى له نحو شيوع وسريان بالفعل فهو من صفات اللفظ وقد يقع صفة للمعنى ايضاً.

واما المقيد: فهو يقابل المطلق تقابل العدم والملكة فهو اللفظ الذى لا شيوع له بالفعل مع قابليته لذلك بالذات.

ثم انهم عدوا للمطلق مصاديق:

منها: اسماء الاجناس من الاعيان والاعراض والافعال، فاذا قال المولى يجب عليك فى اول الشهر اعطاء الحنطة للفقير، كان لفظ الشهر والاعطاء والحنطة والفقير كلها مطلقات لوجود الارسال والشيوخ فى معانيها.

واذا قال يجب عليك فى اول الشهر الحرام اعطاء الحنطة الحمراء سرّاً للفقير العادل كانت تلك الالفاظ مقيدات.

ومنها: النكرة وهى عبارة عن اسم الجنس الذى دخل عليه التنوين المستفاد منه الوحدة، فهى ايضاً لفظ دال على الشيوع فى مصاديق جنسه، سواء اكان الشيوع بنظر السامع فقط كما فى جائئى رجل وقوله تعالى: «وجاء رجل» او فى نظر القائل

والسامع كليهما كما في جثني برجل، فلو قال جاثني رجل عالم او جثني برجل شاعر كان اللفظان مقيدين.

تنبيهات:

الاول: ان الاطلاق والتقييد امران اضافيان بمعنى انه لا بد من مقايسة مجرى الاطلاق والتقييد بالامور الخارجية فكل امر لم يكن له دخل في مورد الاطلاق فالمورد بالقياس عليه مطلق وكل امر له دخل فيه فالمورد بالنسبة اليه مقيد فاذا قال اعتق رقبة مؤمنة كانت الرقبة بالنسبة الى الايمان مقيدة وبالنسبة الى العدالة مثلا مطلقة.

الثاني: ان كلا من الاطلاق والتقييد يلاحظ تارة في اللفظ الدال على نفس الحكم الشرعي، واخرى فيما دل على موضوعه؛ وثالثة في ما دل على متعلقه، فاذا قال المولى يجب اكرام العالم يقال ان الوجوب والبعث غير مقيدلان كلمة يجب مطلقة، وان فعل الاكرام ايضاً غير مقيد لاطلاق كلمة الاكرام؛ وكذا لفظ العالم ايضاً مطلق غير مقيد؛ فالالفاظ مطلقات والمعاني ايضاً مطلقات، ولو قال يجب في يوم الخميس اكرام العالم او يجب اكرامه بالضيافة او يجب اكرام العالم العادل كان اللفظ الدال على الحكم في المثال الاول وعلى الموضوع في الثاني وعلى المتعلق في الثالث مقيدات كما ان المعاني ايضاً مقيدات.

الثالث: الاطلاق قد يلاحظ بالنسبة الى افراد المعنى فيسمى اطلاقاً فرادياً، وقد يلاحظ بالنسبة الى حالاته فيسمى اطلاقاً احوالياً، والمراد من الاول شيوع المعنى الكلي في افراده ومن الثاني شمول المعنى بحسب احواله.

وبين الاطلاقين عموم من وجه، فقد يتحقق الاحوالى دون الافرادى كما اذا قال المولى اكرم زيداً، فزيد وان كان جزئياً لا يتصف بالاطلاق الافرادى الا انه يتصف بالاطلاق الاحوالى، فهو مطلق من هذه الجهة قابل للتقييد بان يقول اكرمه اذا كان مسافراً او مريضاً.

ونظيره ما اذا ورد اكرم العلماء فان للعلماء وان كان عموماً افرادياً الا ان لكل واحد من الافراد اطلاقاً احوالياً.

وقد يتحقق الافرادى دون الاحوالى كما اذا قال اعتق رقبة ثم قال وجميع حالاتها عندى متساوية؛ او انه لم يكن من جهة الحالات في مقام البيان فالرقبة مطلقة من حيث الافراد ولا اطلاق لها من حيث الاحوال.

وقد يتحققان معاً كما اذا قال ان ظاهرت فاعتق رقبة فللرقبة اطلاقان من حيث الافراد والاحوال اى اية رقبة كانت وفي اى حال كانت.

الرابع: قد يكون مجرى الاطلاق والتقيد اللفظ وقد يكون الغرض الاستفادة من المولى، فالاول: هو اللفظ المشكوك في شموله لما له من المعنى كالامثلة السابقة.

والثاني: هو المعنى المستفاد فاذا استفدنا من ناحية المولى حكماً من الاحكام بعثاً او زجراً او غيرها بواسطة لفظ او غير لفظ وشككنا في دخالة شىء في غرضه او مانعية امر عن ذلك، وكان في مقام بيان تمام ماله دخل في غرضه ولم يتعرض لشىء ولم ينبه على غير ما علمناه امكن التمسك حينئذ لعدم دخل شىء في غرضه بانه لو اراد ذلك لافاد وشارالى ما يبين المراد ويسمى هذا بالاطلاق المقامى في مقابل الاطلاق اللفظى، فاذا قال اغتسل من الجنابة وشككنا في شرطية قصد الامر في الغسل جاز التمسك لنفى الشرطية بهذا الاطلاق وان لم يجز التمسك بالاطلاق اللفظي للزوم الدور او الخلف. وكذا لو كان في مقام بيان شرائط المأموره مثلاً فعدّ شروطاً خاصة جاز التمسك بعدم شرطية غيرها بالاطلاق، ويسمى هذا بالاطلاق المقامى.

الخامس: يُعرف مما ذكرنا ان الفاظ المطلق كالمذكورات وغيرها لادلالة لها وضعاً الا على الماهية المبهمة، فالشيوع والسريان من طوارها وعوارضها الثانوية يكون خارجاً عما وضع له وحينئذ فلا بد في دلالة اللفظ عليه من قرينة مقالية كقوله: اعتق رقبة، اية رقبة كانت، او حالية كما اذا علم من حاله انه يُجبّ عتق الرقاب مطلقاً، وقد تكون الدلالة بما يسمى مقدمات الحكمة، وهي مركبة من مقدمات ثلاث:

احداها: احراز كون المتكلم في مقام بيان المراد لا بيان امر مجمل واحالة التوضيح الى مقام آخر.

ثانيتها: عدم وجود قرينة حالية او مقالية في مقام التخاطب.
ثالثتها: عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، فاذا قال اعتق رقية وكان في مقام البيان ولم يقل مؤمنة ولم يعلم من حاله انه يبغض عتق الكافرة، ولم يرتكز في اذهان السامعين مثلاً عدم امكان عتق الكافرة انعقد الاطلاق للفظ بهذه المقدمات وهي كثيرة التحقق.

المفهوم والمنطوق

عرفوا المنطوق بانه حكم مذكور في الكلام لموضوع مذكور.
والمفهوم بانه حكم غير مذكور تستلزمه خصوصية المعنى المذكور.
وينقسم المفهوم الى قسمين: المفهوم الموافق والمفهوم المخالف.
فالاول: هو المعنى غير المذكور الموافق للمعنى المذكور؛ في الايجاب والسلب.
والثاني: هو المعنى غير المذكور المخالف للمذكور فيها، فظهر ان المنطوق والمفهوم
وصفان للمعنى دون اللفظ، وان الاول من قبيل المداليل المطابقة والتضمنية، والثاني
من قبيل المداليل الالتزامية.

مثال المنطوق والمفهوم الموافق قوله تعالى: «ولا تقل لهما اف» فحرمة التافيف وهو
التلفظ باف حكم مذكور ومنطوق، وحرمة الضرب والشتم حكم غير مذكور يسمى
بالمفهوم؛ وهذا الحكم لازم لخصوصية المعنى الاول وهي كون التافيف ادنى مرتبة من
الايداء والعقوق للوالدين، فحرمة الفعل الادنى بهذه الخصوصية تستلزم حرمة الاعلى.
ومثال المنطوق والمفهوم المخالف ففي مفهوم الشرط، كما اذا ورد: ان جاء زيد
فاكرمه، فان وجوب اكرام زيد عند مجيئه منطوق، وعدم وجوبه عند عدم المجيء
مفهوم مخالف وهو لازم لخصوصية في المعنى المذكور وهو ان فهم كون المجيء علة

منحصرة للوجوب، فلازم العلية المنحصرة انتفاء الحكم عند انتفائها.
 وفي مفهوم الوصف كما اذا ورد في الغنم السائمة زكوة، فالوجوب الثابت للسائمة منطوق، وعدمه للمعلوفة مفهوم، والخصوصية هو اشعار الكلام بكون السوم علة منحصرة للوجوب.

وفي مفهوم الغاية كما اذا قيل هذا الغذاء حلال لك الى مجيء زيد، او قيل سر من البصرة الى الكوفة؛ فيكون عدم الحلية بعد مجيء زيد وعدم وجوب السير بعد دخول الكوفة مفهومين لازمين لخصوصية تحديد الحكم بذلك الحد المعين في المثال الاول؛ وتحديد الموضوع بالحد المذكور في المثال الثاني.

وفي مفهوم اللقب: كما اذا قيل اكرم زيدا فان عدم وجوب اكرام عمر ومفهوم مخالف للزومه لخصوصية حصر الوجوب في زيد والمراد من اللقب الاعلام الشخصية واسماء الاجناس وغيرها من الجوامد.

وفي مفهوم الاستثناء كما اذا قيل جائي القوم الا زيدا، فنسبة المجيء الى قوم ليس فيهم زيد اعنى الموضوع المتخصص بتلك الخصوصية تستلزم عدم مجيء زيد وهو مفهوم مخالف، وهذا مبني على كون كلمة الاستثناء حرفا موضوعا للمعنى الآلى؛ وهو تخصص القوم بخصوصية عدم كون زيد مثلا فيهم، واما بناء على كونها اسما او فعلا فيكون الحكم المزبور منطوقا ايضا كقولك استثنى زيدا وقس عليها سائر المفاهيم.

تنبيهان:

الاول: انك قد عرفت ان المعتبر في المفهوم هو كون الحكم غير مذكور؛ سواء كان الموضوع والمتعلق مذكورين او كانا غير مذكورين، او كان الاول مذكورا والثاني غير مذكور او كان على عكس ذلك، فالامثلة اربعة.

اولها: كمفهوم الشرط فان الاكرام الذى هو الموضوع وزيدا الذى هو المتعلق مذكوران في الكلام.

ثانيها: كما اذا ورد لا تقل لامك اف واستفدنا منه حرمة ضرب الاب ايضا؛

فالضرب والاب موضوع ومتعلق غير مذكورين.

ثالثها: كوجوب الزكوة في السائمة المستفاد منه عدمها في المعلوفة، فالموضوع اى

الزكوة مذكور والمتعلق اعنى المعلوفة غير مذكور.

رابعها: كآية التأفيف للابوين بالنسبة الى ضربهما، فالموضوع اعنى الضرب غير

مذكور والمتعلق اعنى الابوين مذكور.

الثاني: هل المفاهيم المذكورة كلها حجة او ليس شىء منها بحجة، او الموافق منها

حجة دون المخالف، او ان الشرط حجة دون غيره؛ او ان الغاية حجة دون غيرها وجوه

يرجع الى مظانها.

المفهوم المردد والفرد المردد

يقع التكلم في هذين العنوانين في علم الاصول في باب الاستصحاب فيقال هل يجوز اجراء الاستصحاب في المفهوم المردد ام لا او هل يجرى في الفرد المردد ام لا. وتوضيح العنوان الاول: انه لو كان هنا لفظ لم يعلم مفهومه على التفصيل وكان مردداً بين امرين او امور كلفظ الكرم مثلاً اذا فرضنا الجهل بمعناه الشرعى وتردده بين ان يكون ثلاثة واربعين شبراً تقريباً او ستة وثلثين ففهوم الكرمردد بينهما؛ فاذا علمنا بوجود ماء في الحوض بمقدار المفهوم الاول ثم اخذنا منه مقدارا فنقص وصار بمقدار الثانى، فهل يجوز استصحاب بقاء كرميته فيقال انه كان كراماً قبل نقصانه فالان هو ايضا كرم، او لا يجوز الاستصحاب لان الشك ليس في هذا الموجود بل في تعيين المعنى المراد من اللفظ وان المستعمل فيه اللفظ هذا او ذاك وليس هو بمجرى الاستصحاب؛ قولان ذكروهما في ذيل مسألة استصحاب الكلى.

ومن ذلك ايضا ما لو شككنا في معنى النهار وانه عبارة عن استتار القرص او ذهاب الحمرة المشرقية، فاذا استتر القرص ولم تذهب الحمرة جرت مسألة جواز استصحاب النهار وعدمه، ومنه ايضا ما لو شككنا في معنى العدالة وانها ترك الذنوب كلها او خصوص ترك الكبائر، فاذا كان زيد عادلا قطعاً اى تاركاً لجميع الذنوب ثم

ارتكب ذنباً صغيراً فالكلام في صحة استصحاب العدالة وعدمها هو الكلام في سابقتها.

والحاصل ان في تلك الامثلة يشك في بقاء المفهوم لتردده بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء.

وتوضيح العنوان الثاني: انه لو كان هنا لفظ معلوم المفهوم ووجد له مصداق في الخارج وحصل الشك في ان الموجود هل هو الفرد الفلاني او فرد غيره وتردد الامر بينهما تحقق حينئذ معنى الفرد المردد، فاذا علمنا بوجود حيوان في الدار وشككنا في انه بق او فيل فضت ثلاثة ايام فعلمنا انه لو كان بقاً لمات وانعدم ولو كان فيلا كان باقيا، فتارة يتكلم في جواز جريان الاستصحاب في نفس المفهوم الكلي كالحیوان واخرى يتكلم في جريانه في المفرد المردد، فيقال ان الموجود المردد بين ذاك وذاك ، المعلوم وجوده في الثلاثة باق بعدها ايضاً بالاستصحاب، وهذا هو استصحاب الفرد المردد، والمشهور عدم جريانه، ولا فرق في الكلي المردة افراده بين الجنس كالمثال او النوع والصنف.

المقدمة

هى فى الاصطلاح مطلق ما يتوقف عليه الشىء فتطلق على العلة التامة وعلى كل جزء من اجزائها.

وتنقسم بانقسامات:

الاول: انقسامها الى المقدمة الداخلية والخارجية.

والاولى: عبارة عن كل جزء من اجزاء الشىء المركب، فكل جزء مقدمة بالنسبة الى وجود مجموع ذلك المركب وحصول ماهيته، فللشىء بعدد اجزائه مقدمات داخلية.

فان قلت يلزم على هذا فى المقدمات الداخلية اتحاد المقدمة وذى المقدمة فان ذا المقدمة هو المركب والمقدمة هى الاجزاء وهى ايضا عين المركب.

قلت لا يلزم الاتحاد فان ذا المقدمة هو المجموع والمقدمة كل جزء من الاجزاء وليس كل جزء عين الكل قطعاً، نعم اللازم هنا اتحاد ذى المقدمة مع جميع المقدمات فان المركب عين جميع الاجزاء فالصلوة ذوالمقدمة والركوع مقدمة والسجود مقدمة وهكذا.

والثانية: عبارة عن الامور الخارجة عن الشيء مما يتوقف الشيء عليه كالصلوة بالنسبة الى غسل الثوب فهي مقدمة خارجية لها.

الثاني: انقسامها الى العقلية والشرعية والعادية.

فالاولى: كالصعود بالنسبة الى الكون على السطح، وطى الطريق بالاضافة الى الكون في مكة مثلاً.

والثانية: كالطهارات الثلاث بالنسبة الى الصلوة وطهارة الماء والتراب بالنسبة الى الطهارات.

والثالثة: كالتلبس بلباس خاص بالنسبة الى الحضور عند بعض العطاء مثلاً او كالدخول من الباب بالاضافة الى الكون في داخل البيت مع امكان الدخول من كوة في السطح وركوب خصوص السيارة للكون في مكة فانه وان كان الجامع بين الامرين او الامور مقدمة عقلية الا ان خصوص الدخول من الباب وركوب السيارة مقدمة عادية لامكان ايجاد ذى المقدمة بلا اتیان هذه المقدمة عقلاً.

الثالث: انقسامها الى المتقدمة والمقارنة والمتأخرة زماناً بالنسبة الى ذى المقدمة، وينقسم كل منها ايضاً الى ثلاثة اقسام لان كلا منها اما ان يكون مقدمة للحكم التكليفي او للحكم الوضعي او للمأمور به، فالاقسام تسعة ثلاثة للمقدمة المتقدمة زماناً وثلاثة للمقارنة وثلاثة للمتأخرة.

فالمقدمة المتقدمة للحكم التكليفي كما اذا ورد ان جاء زيد فاكرمه بعد مجيئه بيوم، فجيء زيد اليوم مقدمة لحدوث وجوب اكرامه في الغد.

والمقدمة المتقدمة للحكم الوضعي كالعقد في الوصية، فان ملكية الموصى له للعين الخارجية بعد موت الموصى موقوفة على الانشاء السابق الواقع من الموصى.

والمقدمة المتقدمة للمأمور به كالطهارات الثلاث بالاضافة الى الصلوة، والاغسال الليلية للمستحاضة بالنسبة الى صوم اليوم البعدي، بناء على كون المقدمة نفس تلك الافعال لا الحالة الحاصلة منها المقارنة للعمل.

واما اقسام المقدمة المقارنة، فالمقارنة للحكم التكليفي كالبلوغ والعقل والقدرة بالنسبة الى وجوب الصلوة والصيام ونحوهما، فيشترط وجودها حاله ولا يلزم تقدمها

زماناً.

والمقارنة للحكم الوضعي كشرائط المتعاقدين من البلوغ والعقل بالنسبة الى حصول الملكية والزوجية وغيرهما.

والمقارنة للمأمور به كالاتقبال والستروطهارة الثوب بالنسبة الى الصلوة. واما اقسام المقدمة المتأخرة.

فالتأخرة عن الحكم التكليفي كما اذا ورد ان سافرزيد فاكرمه قبل ذلك بيوم، فسفره في الغد مقدمة لوجوب اكرامه اليوم، وكذا سببية يوم الجمعة لاستحباب غسلها في يوم الخميس لمن لم يتمكن منه يومها، وسببية يوم الفطر لوجوب الفطرة من اول شهر رمضان على القول به.

والتأخرة عن الحكم الوضعي كاجازة المالك في عقد الفضولي عن القول بالكشف، فان الملكية الموجودة حال العقد تتوقف على الاجازة المتأخرة بناء على ذلك القول.

والتأخرة عن المأمور به كالاغسال الليلية للمستحاضة بالاضافة الى صوم يومها الماضي، فالصوم المتقدم يتوقف على الغسل المتأخر.

الرابع: انقسامها الى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم اعني العلم بامثال التكليف.

فالاول: كالاجزاء والشرائط الركنية مما له دخل في تحقق مسمى المأمور به بالاضافة الى المأمور به على القول بالاعم ومثل جميع الاجزاء والشرائط على القول بالصحيح فالركوع مثلاً مقدمة وجودية للصلوة على الاعم والقراءة، وطهارة الثوب ايضاً مقدمة وجودية لها على الصحيح.

والثانية: كالجزء اللازم غير الركني مثل السورة والذكر في الصلوة فانه مقدمة للصحة لا للوجود بناء على الاعم اذ الوجود يتحقق بدونه ايضاً.

والثالثة: كالاتطاعة بالنسبة الى الحج فانها شرط لوجوبه لا لوجوده.

والرابعة: كالعمل على طبق الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي، فاذا علم المكلف اجمالاً بوجوب صلوة واحدة يوم الجمعة قبل صلوة العصر، وشك في انها الظهر

او الجمعة فهو اذا أتى بالظهر مثلاً وفرضنا ان الواجب واقعاً في حقه هو الظهر، فحينئذ وان حصل به الامتثال واقعاً لكنه لم يحصل له العلم بذلك فاذا اتى بالجمعة يحصل له العلم بالامتثال فيكون اتيان المحتملات مقدمة للعلم بامتثال التكليف لا لنفس الامتثال والعلم بالامتثال واجب عقلاً كنفس الامتثال فتكون مقدمته كذلك .

الخامس: انقسامها الى الموصلة وغير الموصلة.

بيانه: ان القائلين بوجوب المقدمة وكونها واجبة بوجوب غيرى مترشح من الوجوب النفسى اختلفوا في اطلاق تعلق الوجوب بها واطلاق انصافها بصفة الوجوب او تفقيدهما بقيد على اقوال:

الاول: كون وجوبها الغيرى مشروطاً بقصد اتيان ذى المقدمة، فاذا قصد المكلف الاتيان بالصلوة مثلاً صارت مقدماتها واجبة والافلا، فقصد الاتيان بذى المقدمة بالنسبة الى وجوب المقدمة من قبيل الاستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج، فعلى هذا يكون وجوب الصلوة بعد دخول الوقت مطلقاً ووجوب مقدماتها مشروطاً بارادة الصلوة وهذا نوع من القول بالمقدمة الموصلة ومعناه ان المقدمة ان قصد بها الوصول الى ذى المقدمة تعلق بها الوجوب والا فلا، وهذا مختار صاحب المعالم (قده).

الثانى: ان الوجوب المتعلق بها وان كان مطلقاً الا ان اتصافها بصفة الوجوب مشروط بقصد الوصول الى ذىها، وعليه اذا دخل الوقت لصلوة الظهر مثلاً؛ فكما يتعلق الوجوب النفسى بالصلوة يتعلق الوجوب الغيرى ايضا بمقدماتها من غسل الثوب والوضوء ونحوهما، الا انه متعلق بالمقدمة المقصود بها التوصل لا بغيرها، والفرق بينه وبين سابقه ان قصد الوصول كان هناك شرطاً للوجوب فقبل تحقق القصد لا وجوب اصلاً وهو هنا شرط للواجب والمقدمة الموصلة وغير الموصلة بهذا المعنى نظير المقدمة المحللة والمحرمه؛ فكما ان الوجوب الغيرى لا يتعلق الا بالمحللة دون المحرمه فكذا لا يتعلق هنا الا بالمقصود بها التوصل دون غيرها وهذا مختار الشيخ (ره).

وتظهر الثمرة بينهما فيما اذا نذر الشخص بانه متى توجه اليه وجوب غيرى تصدق بدرهم، فاذا دخل وقت الصلوة فى المثال ولم يقصد اتيانها لم يتوجه اليه وجوب غيرى اصلاً فلا يجب التصديق على قول صاحب المعالم (ره)، وتوجه اليه ذلك ووجب التصديق

على مختار الشيخ (ره).

الثالث: القول باطلاق الوجوب الغيرى كسابقه الا ان اتصاف المقدمة بالوجوب مشروط بترتب ذى المقدمة عليها وتحققه بعدها، سواء قصد الوصول اليه ام لا وسواء كان تحققه بعدها اتفاقياً اولاجل كون هذه المقدمة علة تامة لحصوله؛ والشرط هنا ايضاً من قبيل شرط الواجب لا شرط الوجوب الا ان الشرط في سابقه كان قصد الوصول وهنا نفسه، فاذا اتى الشخص بالمقدمة مع عدم قصده الاتيان بالواجب كأن غسل ثوبه النجس لا لغرض اتيان الصلوة ثم بداله في فعلها واتى بها اتصف الغسل بالوجوب الغيرى بناء على هذا الوجه ولم يتصف به على الوجه السابق وهذا مختار صاحب الفصول (ره).

الرابع: اطلاق الوجوب ايضاً الا انه مترتب على خصوص المقدمة المستلزمة لوجود ذى المقدمة والعلة التامة له، فيختص الوجوب بالعلة التامة من بين المقدمات، ففي الافعال الاختيارية لا يتصف بالوجوب من مقدماتها الا ارادة المكلف ان قلنا بصحة تعلق الوجوب بها اذ هي العلة التامة للفعل دون غيرها؛ وفي الافعال التوليدية كالقتل بالتسيب مثلاً تتصف به المقدمة الاخيرة كرمى السهم والالقاء في النار والماء، وهذا هو المعنى الرابع للمقدمة الموصلة وهو الذى اورده صاحب الكفاية على الفصول بانه يلزمه القول بوجوب ذلك.

الموافقة والمخالفة

يلاحظ كل واحد من العنوانين في الاصطلاح منسوبا الى تكاليف الأمر ومضافا اليها فالمراد بها ههنا موافقة الاحكام الشرعية ومخالفتها.

ثم ان كلا منها اما ان يلاحظ في العمل اعنى فعل الجوارح او في الالتزام اعنى فعل القلب والجوانح، ويسمى الاول بالموافقة والمخالفة العمليتين والثانى بالموافقة والمخالفة الالتزاميتين، وعلى التقادير اما ان تكون قطعية او احتمالية فالاقسام ثمانية فاذا اعتقد المكلف بوجوب دفن ميت مثلا فتركه وذهب بسبيله فهو مخالفة عملية قطعية، واذا لم يعتقد قلبا لكنه دفنه خوفا منه او كراهة لرائحته فهو مخالفة قطعية التزامية، واذا لم يعتقد ولم يدفن مع قيام الدليل على وجوب دفنه فهما مخالفتان قطعتان عملية والتزامية، ولو اعتقد بعد حصول العلم الاجمالى بوجوب الظهر والجمعة وجوب احديهما فاقى بها ولم يعتقد وجوب الاخرى فتركها حصلت الموافقة الاحتمالية العملية والالتزامية بالنسبة الى ما اتى بها والمخالفة الاحتمالية كذلك بالنسبة الى الاخرى.

تنبيهات:

الاول: لا اشكال ولا خلاف في حرمة المخالفة العملية لاحكام الفرعية

واستحقاق العقوبة عليها عقلاً وهو واضح، كما انه لا اشكال في حرمة المخالفة الالتزامية للاحكام الاصولية الاعتقادية، فاذا وجب عقد القلب على كون المعاد والمعراج جسمانيين كان ترك الاعتقاد بها مخالفة التزامية وعصيانا؛ واما حرمة المخالفة الالتزامية ووجوب موافقتها بالنسبة الى الاحكام الفرعية ففيه خلاف واشكال، والمشهور عدمها اذ لا يستفاد من قوله ادفن الميت مثلاً الا وجوب الدفن خارجاً وحرمة تركه عملاً لا لزوم الاعتقاد بوجوبه قلباً مضافاً الى العمل خارجاً، فلو دفن الميت لم يكن مستحقاً للعقاب ولو لم يعتقد قلباً بل فعله اقتراحاً، كما انه لو تركه لم يستحق العقاب الا على تركه عملاً اللهم الا ان تستلزم المخالفة الالتزامية المخالفة العملية كما في العبادات.

وبعبارة اخرى لا يخلو حال المكلف عن احد امور اربعة: العمل خارجاً والالتزام قلباً وترك العمل والالتزام معاً وفعل الاول وترك الثاني وعكسه، فعلى القول بوجوب الالتزام مضافاً الى العمل يلزم استحقاقه لثوابين في الاول ولعقابين في الثاني ولثواب وعقاب في الثالث والرابع؛ وهذا خلاف عمل العقلاء وبنائهم في التكليف الواحد فيرون المكلف مستحقاً لثواب واحد في الاول والثالث ولعقاب واحد في الثاني والرابع، فنعلم حينئذ ان الملاك في الثواب والعقاب هو العمل لا الاعتقاد.

الثاني: المراد من الالتزام المذكور هو البناء الباطني والعقد القلبي وفي اتحاد هذا المعنى مع العلم او مغايرته له اقوال:

احدها: مغايرته له بمعنى كونه قلبياً اختيارياً يجتمع مع العلم بالمعتقد والشك فيه ويمكن تركه ولو مع وجود اليقين، فالشك في وجوب الجمعة مثلاً امر وعقد القلب عليه امر آخر، والاول قهري الحصول والزوال غالباً والثاني اختياري دائماً، وكذا اليقين بوجوبها امر والالتزام به وعدم الالتزام امر آخر، فبينهما تباين ذاتاً وعموم من وجه تحقّقاً.

ثانيها: انه عين العلم بالحكم ولا نتعل معنى للالتزام الباطني وعقد القلب على الوجوب مثلاً سوى العلم به.

ثالثها: انه وان كان غير العلم الا انه لا يتحقق الا في مورد العلم دون الشك

والظن فاذا علم بشيء امكن عقد القلب عليه.

الثالث: لا اشكال في امكان الموافقة العملية القطعية ومخالفتها في غالب موارد العلم بالتكليف وقد يوجد مورد لا يمكن فيه الموافقة العملية القطعية ولا المخالفة كذلك، وهو مورد دوران الامر بين وجوب فعل وحرمته، فاذا علم المكلف اجمالاً بان دفن الميت المنافق اما واجب واما حرام. فلا يعقل ان يعمل عملاً تحصل به الموافقة القطعية او المخالفة القطعية بل هو اما ان يفعل أو أن يترك وعلى كل منهما يحصل احتمال الموافقة والمخالفة.

واما الموافقة والمخالفة الالتزاميتان فهما ممكنتان حتى في مورد الدوران بين المحذورين ايضاً ففي مثال الدفن يلتزم قلباً بما هو حكم الله في الواقع اذ لا يشترط في الالتزام بحكم العلم بذلك تفصيلاً فتكفي الموافقة اجمالاً.

ولو قلنا باشتراط ذلك وان الواجب هو الالتزام بحكم معلوم بالتفصيل، فهنا لا يخلو امر المكلف من احد امور ثلاثة: عدم الالتزام بشيء منها والالتزام باحدهما والالتزام بكليهما، والصواب هو الاول، اذ على الثاني لو التزم بالوجوب مثلاً احتمل ان يكون ما التزم به هو الواقع فيكون التزامه واجباً او هو ضد الواقع فيكون حراماً فالتزامه دائري بين الواجب والحرام ولا ترجيح في البين، وعلى الثالث كما انه يعلم بالالتزام بالواقع يعلم بالالتزام بضده ايضاً وهو ايضاً باطل فانحصر الامر في الاول.

الموضوع

وقد يقابله المتعلق

يطلق هذه الكلمة في علم الاصول في موارد:
منها: في مقام بيان موضوع علم الاصول فتستعمل هناك ويراد منها موضوع العلم
وحرّي بنا ان لتعرض هنا لبيان كلى الموضوع اولا وليبيان موضوع علم الاصول ومسائله
ثانيا فنقول:

اما الاول: فهو الذى يبحث في العلم عن الاوصاف العارضة له حقيقة،
كالصحة والمرض للانسان، والرفع والنصب للكلمة، وهى التى تسمى بالعوارض
الذاتية في مقابل ما ينسب اليه عناية ومجازا كالسرعة المنسوبة الى الطائر؛ فانها عارضة
لحركته لا لنفسه وهوا المسمى بالعرض الغريب كما سياتى في عنوان الواسطة.

واما الثانى: فقد قيل في موضوعه اقوال:

احدها: انه ذوات الادلة الاربعة؛ اعنى الكتاب العزيز والسنة الصادرة عن
المعصوم «عليهم السلام» والاجماع والعقل، مع قطع النظر عن كونها حجة ودليلا في
الفقه، وعلى هذا فالبحث عن حجية تلك الامور بحث عن المسئلة الاصولية ويكون من
مسائل هذا العلم، نعم يخرج عنها عدة من مباحث الالفاظ، كببحث الصحيح والاعم
والمشتق والامر والنهى وكذا الظن الانسدادى والظن الاستصحابى، بل البحث عن

حجية قول العدل والثقة؛ اذ ليس البحث فيها عن اموال الادلة الاربعة. ثانيها: ان الموضوع هو الادلة الاربعة بعد الفراغ عن دليليتها فالموضوع ظاهر الكتاب الثابت حجيته والسنة المفروغ عن حجيتها؛ وعليه يكون البحث عن حجية ظاهر الكتاب والسنة خارجا عن مسائل هذا العلم داخلا في مباديه، اذ البحث عن وجود الموضوع او عن جزئه وقيده يكون من المبادئ لا المسائل.

ثالثها: ان الموضوع هو عنوان الدليل في الفقه او عنوان ما يمكن ان يقع في طريق الاستنباط وهذا اعم من سابقه، فيشمل قول العدل والظن الانسدادي والاستصحابي، ويكون البحث عن حجية الشيء في مقام الاستنباط وعدمها من مسائل هذا العلم، اذ البحث عن انطباق عنوان الموضوع على مورد او عن فعلية ما له شأنية الحجة بحث عن حالاته.

رابعها: ان الموضوع هو كلى موضوعات المسائل والقدر المشترك بينها ولا نعلمه باسمه وعنوانه.

توضيح ذلك ان الغرض من هذا العلم معلوم وهو التمكن من استنباط الاحكام الفرعية، فاذا جمعنا قضايا متشعبة مختلفة الموضوع والمحمول بلحاظ دخالتها في ذلك الغرض، وسميناها بعلم الاصول، تعينت مسائل هذا العلم كتعين غرضه، (فح) اذا سئلنا عن موضوعه اشرنا الى موضوعات تلك المسائل وقلنا ان الموضوع هو القدر الجامع بينها والكل المتطبق عليها فسمه باى اسم شئت وهذا مختار صاحب الكفاية (ره).

واما مسائله فهي القضايا المختلفة التي يبحث فيها عن احوال ادلة الفقه بناء على غير الاخير من الاقوال، كقولك ظاهر الكتاب حجة، او هي كل مسألة لها دخل قريب في استنباط الحكم الشرعي الفرعي، وبعبارة اخرى كل مسألة تقع كبرى كلية لاستنتاج الحكم الشرعي بناء على القول الاخير كحجية قول العدل فاذا اثبت حجيته قلت، وجوب الجمعة مما اخبر به العدل وكلما اخبر به العدل ثابت فالوجوب ثابت.

ثم انه علم مما ذكرنا الغرض من هذا العلم وهو التمكن من الاستنباط. ومنها: ما وقع التعرض له في باب الاستصحاب في مقام بيان اشتراط بقاء

الموضوع في استصحاب الحكم، فقسموه الى موضوع عقلي ودليلي وعرفي. بيان ذلك انهم اشترطوا في جواز اجراء استصحاب الحكم احراز بقاء الموضوع فيلزم في استصحاب كرية الماء احراز بقاء نفس الماء، ومع القطع بعدم البقاء او الشك فيه لا يجوز اجراء استصحاب الكرية، ثم ان تشخيص موضوعات الاحكام وتمييز الاوصاف الدخيلة فيها عن غيرها يختلف باختلاف الانظار، اعنى نظر العقل المبني على الدقة، ونظر العرف بما يفهمون الموضوع من ظاهر الدليل، ونظرهم بعد ملاحظة القرائن والمناسبات المغروسة في اذهانهم لدى ترتب الاحكام على الموضوعات، ففي موارد الشك في بقاء الموضوع قد لا يكون باقيا بنظر العقل ولو من جهة انتفاء ما له دخل في موضوعيته، لكنه باق بنظر غيره، فاذا اخذ مقدار من ما كثرتم شك في بقاء كريته لم يجز الاستصحاب بناء على الموضوع العقلي، فان الماء الباقي بنظره غير الماء السابق وجرى بناء على الموضوع العرفي فان الباقي هو السابق ذاتا وان حصل له تغيير في كميته ووصفه.

واذا ورد دليل على ان الماء المتغير باوصاف نجس العين نجس، وكان هناك ماء متغير فزال تغييره من قبل نفسه فشككنا في بقاء نجاسته، لم يكن الموضوع الدليلي باقيا، فان ظاهر الدليل بنظر العرف البدوي هو الماء المقيد بالتغير، والمقيد ينتفي بانتفاء قيده الا ان الموضوع العرفي باق في المثال فان اهل العرف يعدون الموضوع للنجاسة نفس الماء ويحسبون ان التغير من اوصاف الموضوع وله دخل في ترتب الحكم عليه لا انه قيد للموضوع ومعروض للنجاسة، فيجعلون ما هو قيد بحسب الدليل خارجا عن القيدية راجعا الى حالاته، فيرون الموضوع باقيا فاذا حصل الشك في بقاء الحكم لاجل زوال ما يحتمل دخله فيه جرى الاستصحاب، فالموضوع باق بهذا النظر وان كان زائلا بالنظرين الاولين.

ومنها: موارد يقع التعرض فيها لموضوعات الاحكام الشرعية ومتعلقاتها فيقع الكلام هنا لك في الفراق بين الموضوع والمتعلق.

بيانه ان الافعال الصادرة عن المكلف على قسمين: قسم لازم لا يتعدى منه الى غيره كالصلاة والصيام والركوع والقيام، وقسم يتعدى ويتعلق بامر آخر كالاكل

والشرب والتملك والغصب فهنا امران: الفعل الصادر عن الفاعل والامر الخارجى المتعلق به الفعل كالطعام والماء والمال.

(فح) نقول انه قد يطلق كل واحد من الموضوع والمتعلق على كل واحد من الفعل ومتعلقه فيقال ان الصلوة والشرب والخمر متعلقات او موضوعات، وقد يطلق الموضوع على خصوص الافعال الصادرة عن المكلف لازمة او متعدية والمتعلق على الموضوع الخارجى، ويستعملان ثالثة على عكس ذلك كما انه قد يطلق المتعلق على نفس المكلف ايضا.

الناقل والمقرر

والحاضر والمبيح

الناقل والمقرر في اصطلاح الاصوليين وصفان للخبرين المتعارضين او لمطلق الدليلين كذلك فيما كان احدهما موافقا للاصل الجارى في مورد هما والاخر مخالفا له، فيطلق على الدليل المخالف للاصل اسم الناقل لاقتضائه نقل المكلف عن مقتضى الاصل الى التكليف المخالف له، وعلى الموافق اسم المقرر لتقريره المكلف وتثبيته على طبق الاصل، سواء اكان تعارضهما في اثبات الوجوب او في اثبات الحرمة، فاذا اخبر احد العدلين بوجوب الجمعة والآخر بعدم وجوبها او اخبر احدهما بجرمة شرب العصير والاخر بعدمها اطلق على الخبر المفيد للوجوب او الحرمة الناقل وعلى مقابلهما المقرر. واما الحاضر والمبيح فهما ايضا وصفان للدليلين المتعارضين فيما كان مورد تعارضهما الحرمة والاباحة فيطلق على الخبر المخالف لاصالة الاباحة اسم الحاضر لكونه مانعا عن الفعل والحظر المنع، وعلى الموافق لها اسم المبيح لموافقة مضمونه لاصالة الاباحة فورد هما اخص من مورد العنوانين الاولين؛ فعلم ان بين عنواني الناقل والمقرر والحاضر والمبيح عموم مطلق.

النسخ

هو في اللغة بمعنى الازالة وفي الاصطلاح ارتفاع الحكم الكلي المجعول للامة في الشرعية عن موضوعه الكلي لاجل تمام امده وانتفاء الملاك في جعله .
فخرج بقيد الكلي ارتفاع الحكم الجزئي، سواء اكان بانتفاء امده او بانعدام موضوعه . فارتفاع وجوب الصوم عن المكلف بعد دخول الليل او حرمة الاصطياد للمحرم بعد الاحلال لاجل انتهاء الامد ليس بنسخ .
كما ان ارتفاع وجوب اكرام زيد بموته او حرمة الشرب من اناء معين باراقته لانعدام الموضوع ليس بنسخ .
وخرج بقيد المجعول للامة ارتفاع الحكم الكلي عن موضوعه بالنسبة الى شخص خاص فارتفاع الاحكام الكلية عن زيد مثلا بسبب عروض جنون او موت لا يسمى نسخا .

والتقييد بكون الارتفاع بانتفاء الامد والملاك لبيان ان النسخ ليس رفعا في الحقيقة، بل هو في مقام الثبوت دفع للحكم وانقضاء لاقتضائه بيانه انه قد يكون مقتضى المصلحة جعل الحكم على الموضوع محدوداً بالحد وموقتا بوقت، فيريد الشارع الجاعل للحكم العالم بالملاك انشاء الحكم الموقت، الا انه قد ينشأ مطلقا غير محدود

في مقام الانشاء مع قصده ابلاغ حد الحكم ووقته في مقام آخر. او عند انتهاء امد الحكم، فيكون (ح) مقتضى ظاهر الدليل دوامه واستمراره؛ فالحكم (ح) موقت في مرحلة الثبوت مستمر دائم في مرحلة الاثبات. فاذا ورد دليل النسخ كان ذلك كاشفا عن انتهاء امد الحكم بتمام مقتضيه وملاكه فيحسب ذلك دفعا للحكم بالنظر الى الواقع ورفعاً بالنظر الى الظاهر، ومن هنا قيل ان النسخ دفع ثبوتى ورفع اثباتى.

تنبيهان:

احدهما: في امكان النسخ والاخر في وقوعه:

اما الاول: فقد ادعى استحالته في الاحكام الصادرة عن الحكيم، بتوهم انه اذا انشأ حكماً كلياً ثم انشأ نسخه بعد مدة؛ فان كان لذلك الحكم ملاك ومصصلحة في جعله، كان نسخه باطلاً قبيحاً، وان لم يكن مصلحة في جعله كان انشائه من اصله لغواً باطلاً، فالنسخ من الحكيم يستلزم دائماً احد المحذورين اما خلاف الحكمة في الجعل واما في النسخ.

وجوابه: ان جعل الحكم ثم نسخه بعد مدة يتصور على قسمين:

اولهما: ان لا تكون هناك مصلحة في جعل الحكم اصلاً، او كانت في جعله موقتاً محدوداً، فاعتقد الجاعل وجود ملاك دائماً فانشأ حكماً مستمراً، ثم ظهر له خطائه في اعتقاده فنسخه.

او كانت المصلحة في جعله دائماً مستمراً فاعتقد كونه موقتاً فنسخه بعد مدة زعماً منه تمام امد الحكم وهذا القسم هو الذى يلزم منه لغوية الجعل تارة والنسخ اخرى ولا يتصور هذا في الشارع المحيط بجميع الاشياء علماً والعالم بملاكات الامور سعة وضيقة.

ثانيهما: ان تكون المصلحة في جعل الحكم موقتاً محدوداً فقصده الجاعل انشاء حكم كذلك، الا انه انشأه بكلام مطلق من حيث الزمان ظاهر في الاستمرار والدوام،

اما لوجود مانع عن التقييد اثباتا او لمصلحة في تأخير بيان الامد، اذ لا يجب عقلا بيان امد كل حكم عند جعله وتشريعه فالحكم في الفرض موقت ثبوتا ظاهرا في الدوام اثباتا، فيكون نسخه دفعا ثبوتيا ورفعا اثباتيا؛ وهذا القسم لا يقبح من الحكيم تعالى بل قد يحسن ويجب وما يدعى وقوعه في الشريعة من هذا القسم فلا محذور.

الثاني: لا اشكال في وقوع النسخ بالنسبة الى اصل شريعة ودين فكلمها كانت تحدث شريعة في الازمنة السابقة كانت تنسخ الشريعة التي قبلها بمعنى رفع عدة من احكامها لا رفع جميعها، ولذا قيل ان النسخ رفع المجموع لا رفع الجميع.

واما نسخ بعض الاحكام في شريعة مع بقاء اصلها فقد ادعى وقوعه في شرعنا وعد لذلك موارد لا يسلم اغلبها من الخدشة والمسلم من ذلك قوله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة ذلك خير لكم واطهر فان لم تجدوا فان الله غفور رحيم» فانها نسخت بقوله تعالى في الاية اللاحقة لها: «عاشفتكم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقات فاذلم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقوموا الصلوة الخ». بيانه ان الله تعالى اوجب على كل من اراد التكلم والنجوى مع النبي الاعظم «صلى الله عليه وآله وسلم» ان يتصدق قبل ذلك شيئا على الفقراء، فلما ظهر اشفاق الناس من ذلك وتركوا النجوى واخذ الاحكام بخلا بالمال نسخ الحكم وتاب على المشفقين فالاية الاولى منسوخة والثانية ناسخة لها.

وروى الصدوق عن علي «عليه السلام» انه قال في عداد مناقبه واما الرابعة والعشرون فان الله انزل على رسوله: «يا ايها الذين آمنوا...» فكان لى دينار فبعته بعشرة دراهم فكنت اذا ناجيت رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم» اتصدق قبل ذلك بدرهم والله ما فعل هذا احد غيرى من اصحابه قبلى ولا بعدى فانزل الله: «عاشفتكم الخ.»

النهي

المشهورين الاصوليين ان النهى عبارة عن الطلب الانشائي المتعلق بترك الشيء وعدمه، فهو يتحد مع الامر في الحقيقة النوعية اعني كونه الطلب الانشائي ويفترق عنه في المتعلق، فان متعلق الطلب في الامر هو وجود الشيء ومتعلقه في النهى هو عدمه. فعنى لا تشرب الخمر ولا تكذب في القول اطلب عدم الشرب وترك الكذب وعند بعض المحققين هو عبارة عن الزجر الانشائي المتعلق بوجود الفعل، فعلى هذا يختلف النهى مع الامر بحسب الحقيقة والماهية اذا لامر هو البعث الانشائي نحو وجود الشيء في مقابل البعث التكويني، والنهى هو الزجر الانشائي عن الوجود في مقابل الزجر التكويني، ويتحدان في المتعلق فان المتعلق في كليهما هو الوجود. ثم ان في بيان حدود ماهيته وتعيين متعلقه على كلا القولين اختلافاً من جهات:

الاولى: انه هل هو عبارة عن مطلق الطلب او الزجر فيشمل الكراهة، او هو عبارة عن الطلب او الزجر الاكيدين فلا يشمل الكراهة.

الثانية: هل يشترط في حقيقته صدوره عن خصوص العالى او عن خصوص المستعلى او صدوره عن احدهما او لا يشترط شيء منها فيه خلاف واقوال مضت في باب الامر.

الثالثة: بناء على كون حقيقته هو الطلب، فهل يكون متعلقه مجرد ترك الشيء نحو
 او هو كف النفس عن الشيء فعلى الاول يكون معنى لا تشرب الخمر اطلب عدم
 تحقق شرب الخمر، وعلى الثاني يكون المعنى اطلب كف النفس عن شرها، وحينئذ لو
 كف المكلف نفسه عن شرها وتركها عن اشتياق الى الشرب تحقق الامتثال على كلا
 القولين واستحق المثوبة ولو تركها مع عدم الميل اليها لم يتحقق الامتثال واستحقاق
 المثوبة على الثاني اذ كف النفس عن الشيء فرع ميلها واشتياقها اليه، ويتحقق على
 الاول.

النهي عن الشيء يقتضى الفساد ام لا؟

وقع البحث بين الاصوليين في ان تعلق النهى بشيء هل يقتضى فساده ام لا .
وليعلم اولاً ان مورد الكلام هي الافعال القابلة لان تتصف بالصحة بمعنى كونها
تامة واجدة للاثار المطلوبة منها، وان تتصف بالفساد بمعنى كونها ناقصة فاقدة لتلك
الاثار، وذلك كالغسل والصلوة وسائر العبادات وصيغ العقود والايقاعات
وكالاصطياد والذبح ونحوهما من الموضوعات، فان لها افراداً جامعة لما له دخل في
كمالها فيترتب عليها الآثار المطلوبة منها، وافراداً فاقدة للكمال والآثار.

(وح) نقول اذا تعلق نهى تحريمى بفعل من تلك الافعال فيقع الكلام تارة في انه
هل يحكم العقل بالملازمة بين المبعوضية والفساد فيحكم بفساد المنهى عنه وعدم ترتب
الاثار على متعلقه ام لا فالمسئلة (ح) عقلية، واخرى في انه هل يدل لفظ النهى على
عدم ترتب الاثار على متعلقه ام لا فالمسئلة (ح) لفظية.

واخصر البيان في تحرير المسئلة ان نقول ان كان متعلق النهى عبادة كالصلوة
المزاحمة للازالة والنافلة الواقعة في وقت الفريضة مثلاً. فالأظهر القول بالبطلان وعدم
الاثار عقلاً لكن لا من جهة دلالة اللفظ، وذلك لحكم العقل بعدم اجتماع المبعوضية
المستفاد من النهى مع المقربية التي هي قوام العبادة واذا لا صحة فلا يترتب اثرها من

سقوط التكليف واستحقاق الاجر عليها وكونها وفاء للنذر ونحوها من الاثار، هذا ان كان متعلق النهى عبادة.

وان كان غير عبادة فلا وجه للحكم بالفساد (ح) لعدم دلالة النهى الاعلى مبغوضية الفعل وعدم وجود الملازمة بين المبغوضية وعدم ترتب الاثار عقلا.
فلو غسل ثوبه النجس بالماء المغصوب او ذبح الحيوان المغصوب او باع ما له وقت البداء او اصطاد ما نذر عدم صيده لم تقع تلك الامور فاسدة وان وقعت محرمة وفي المسئلة اقوال اغمضنا عن ذكرها روما للاختصار.

وهنا فرعان:

الاول: انه لا مجرى لهذا النزاع في الافعال التي لا تتصف بالصحة والفساد بل تتصف بالوجود والعدم فهي قد توجد وقد لا توجد كمسببات العقود والايقاعات فاذا حرّم الشارع نقل مال او عتق عبد فباع المكلف واعتق يحكم بحصول النقل والعتق وتحقق العصيان ولا معنى للنزاع في الصحة والبطلان فيهما.

الثاني: ان محل البحث في المسئلة هو النهى المولوى تحريميا كان او تنزيها واما النهى الارشادى اعنى الذى سيق لهداية المكلف الى فساد العمل وابطالنه فلا كلام في دلالته على الفساد كما انه قد ادعى ظهور النواهى المتعلقة بتلك الاعمال في كونها ارشاداً الى البطلان، وذلك كما اذا ورد النهى عن الصلوة في ايام الحيض او في الثوب النجس او مستدبر القبلة مثلا او ورد النهى عن غسل الثوب بالماء المضاف او عن ذبح الحيوان بغير ذكر اسم الله تعالى عليه او بغير الالة الحديدية ونحو ذلك.

الواجب

هو كل فعل او ترك تعلق به البعث الاكيد وقسموه بتقسيمات:

الاول: تقسيمه الى الموقت وغير الموقت والموقت الى الموسع والمضيق.

ومنشأ التقسيم هو ان الزمان وان كان لا بد منه في فعل المكلف عقلاً اذ هو زماني لا يوجد الا فيه، الا انه قد لا يكون له دخل في الفعل شرعاً وقد يكون له دخل فيه؛ وعلى الثاني قد يكون الزمان الدخيل فيه اوسع منه وقد يكون بمقداره.

فالاول: يسمى واجباً غير موقت كالصدق في الكلام وترك شرب الخمر.

والثاني: يسمى واجباً موسعاً كالصلوة الواجبة لدلوك الشمس الى غسق الليل.

والثالث: يسمى واجباً مضيقاً كالصوم الواجب بين الطلوع الاول والغروب.

والثاني: تقسيمه الى العيني والكفائي.

فالاول: هو الفعل المطلوب من شخص خاص.

والثاني: هو الفعل المطلوب من طبيعي صنف معين او نوع خاص، وحينئذ فان

كان المأتي به فرداً واحداً من طبيعة العمل فلا اشكال سواء اتى به فرد واحد من

المكلفين او اكثر كغسل الميت اذا او جده شخص او اشترك فيه اشخاص، وكذا لو

كان المأتي به فردين او افراداً اذا اتى بها دفعة واحدة سواء كان الآتي شخصاً او

اشخاصاً، كالاتفاق الواجب كفاية فاعتق شخص واحد عبيداً متعددين دفعة واحدة وكصلوة الميت المأتى بها جماعة، واما لو كان المأتى به فردين او افراداً واتى بها تدريجاً كما لو غسل الميت ثانياً وثالثاً سواء غسله الغاسل الاول او شخص آخر ففيه خلاف واشكال من جهة عدم تعقل الامتثال بعد الامتثال.

الثالث: تقسيمه الى المعلق والمنجز.

اما المعلق: فهو الفعل الذى تعلق به الوجوب فعلا ويتوقف حصوله على امر غير مقدور زماناً كان او غيره، او على امر مقدور لم يترشح عليه الوجوب ويعبر عنه بانه ما كان الوجوب فيه فعليا والواجب استقباليا مثلا اذا استطاع المكلف الحج فى شهر شوال وتوجه اليه الخطاب بالحج فيقال ان الحج فى حقه واجب معلق لعدم مجىء وقته وتوقفه على الزمان الذى لا يقدر المكلف على انجازه، ولو فرضنا ان المولى اوجب بالوجوب الفعلى اكرام زيد عند مجيئه مع عدم قدرة المكلف على تحصيل مجيئه فهذا معلق على امر غير مقدور غير الزمان واذا اوجب اكرامه وقال اكرم زيدا عند شرائك الدار مع عدم ايجابه شراء الدار بل لو اتفق له الشراء بميله وطيب نفسه فهذا معلق على مقدور لم يترشح عليه الوجوب.

واما المنجز فهو العمل الواجب مع عدم توقفه على امر غير مقدور كالصلوة بعد دخول وقتها.

الرابع: تقسيمه الى التوصلى والتعبدى.

فالاول: ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصوله فى الخارج سواء اتى به المكلف بداعى امر المولى او بدواع آخر، كغسل الثوب مثلا فانه يطهر ويحصل الغرض منه باى قصد غسله؛ الا انه اذا غسله بداعى الامر والتقرب حصل عنوان الاطاعة واستحق عليه المثوبة والافلا اطاعة ولا مثوبة.

والثانى: هو الفعل الذى لا تترتب عليه المصلحة ولا يحصل غرض الامر الا باتيانه قريبا، وذلك كالصلوة والصيام وسائر العبادات.

ثم ان الا تيان القربى الذى به يكون العمل عبادياً ويسمى بالتعبدى على انحاء:

الاول: الا تيان به بقصد الامر.

الثاني: الا تيان به بقصد ان يتقرب من الأمر.

الثالث: الا تيان به لكون الفعل حسناً ذاتاً.

الرابع: الا تيان به لكونه ذا مصلحة.

الخامس: الا تيان به لمجرد كون الأمر مستحقاً لأن يطاع وجديراً بان يعبد.

السادس: الا تيان به رجاء ثوابه وطمعاً في اخذ شىء منه تعالى.

السابع: الا تيان به خوفاً من عذابه تعالى و فراراً عن عقابه.

الثامن: الا تيان به لكونه شكراً لنعمه تعالى.

وهل يكفي في مقام الامتثال كل واحد من تلك القصود لكن تختلف مراتب

الثواب باختلافها، او ان بعضها غير كاف في تحقيق العبادة وجهان مقرران في

الفقه فراجع.

الواسطة في العروض

والثبوت والاثبات

اذا فرضنا عروض عارض على شىء اعنى صحة حمله عليه فاما ان لا يكون هنا واسطة في البين فهو واضح؛ كعروض الناطق للحيوان والحيوان للناطق، واما ان يكون في البين واسطة فيتحقق حينئذ امور ثلاثة: الواسطة والعارض والمعرض ويطلق عليه ذوالواسطة ايضاً.

ثم انهم قسموا الواسطة بين العارض والمعرض الى اقسام ثلاثة:

الاول: الواسطة في العروض، وهى ما كان العارض حقيقة عارضاً لنفس الواسطة ويكون نسبهته الى المعرض بالعرض والمجاز، كوساطة الحركة لعروض السرعة على الجسم في قولك الفرس سريع مثلاً، فالسرعة عارض والفرس معرض والحركة واسطة في العروض مجازاً ومعرض حقيقة.

الثاني: الواسطة في الثبوت، وهى علة ثبوت العارض لمعرضه خارجاً بحيث يكون اتصاف المعرض بذلك العارض حقيقياً سواء كانت الواسطة ايضاً متصفة به ام لا، فالاول كوساطة النار لعروض الحرارة على الماء، والثاني كوساطة الحركة لعروض الحرارة على الجسم والتعجب لعروض الضحك على الانسان.

الثالث: الواسطة في الاثبات، وهى ما كان علة للعلم بثبوت العارض لمعرضه

سواء كانت في الخارج ايضاً علة او كانت معلولا او كانت ملازماً.
والاول: كقولك الصلوة ذات مصلحة ملزمة وكل ما فيه مصلحة ملزمة فهو واجب فالصلوة واجبة فيما اذا صار علمك بالمصلحة سببا للعلم بالوجوب.
والثاني: كقولك الحج واجب وكل واجب له مصلحة ملزمة فالحج له مصلحة ملزمة فيما اذا صار علمك بالوجوب طريقا الى علمك بالصلاح.
والثالث: كقولك الصلوة تنهى عن الفحشاء وكل ما ينهى عن الفحشاء فهو معراج المؤمن فهي معراج بناء على تلازمها، ومن هنا قيل ان الواسطة ان كانت علة في العين والذهن فهي واسطة في الثبوت وان كانت علة في الذهن فهي واسطة في الاثبات وهذا يكون في وسائط القياس.

ثم ان النسبة بين الواسطة في العروض والثبوت هي التباين؛ فلا شىء من وسائط العروض واسطة في الثبوت ولا شىء من وسائط الثبوت واسطة في العروض، اذ لا يعقل ان يكون شىء معروضاً لعرض وعلة لثبوت نفس ذلك العرض لمعروض آخر، والنسبة بين الواسطة في العروض والاثبات عموم مطلق فكل واسطة في العروض يكون العلم بها علة للعلم بالاتصاف المجازى ولا عكس، فتقول هذا الفرس ذو حركة سريعة وكل ما كان كذلك فهو سريع فالفرس سريع.

والنسبة بين الواسطة في الثبوت والاثبات ايضاً كذلك فكل واسطة في الثبوت واسطة في الاثبات ايضاً ولا عكس، ففي قولك العالم متغير وكل متغير حادث، المتغير واسطة في الثبوت والاثبات، وفي قولك الصلوة واجبة وكل واجب فيه مصلحة ملزمة، الوجوب واسطة في الاثبات وليس واسطة في الثبوت.

ثم ان الاحتياج الى بيان الوسائط في هذا العلم يقع في موارد: منها بيان ان مسائل هذا العلم من قبيل الامور العارضة لموضوعه مع الواسطة في الثبوت او الاثبات، فان الحجية مثلا عارض وخبر العدل معروض والمصلحة الداعية الى جعل الحجية له واسطة في الثبوت ومادل على ذلك من الكتاب والسنة واسطة في الاثبات، وكذلك يقال في علم الفقه فالوجوب عارض وصلوة الجمعة مثلا معروض ومصلحة الفعل واسطة في الثبوت والدليل الدال على الوجوب واسطة في الاثبات وهكذا.

الوجوب

هو احد الاحكام الخمسة التكليفية، وحقيقته اما الارادة الاكيدة الحاصلة في نفس الامر المتعلقة بفعل المأمور، او هو امر انتزاعى ينتزع لدى العرف عن انشاء الطلب بواسطة لفظ او غير لفظ مع عدم قرينة على الترخيص في الترك، واختار الوجه الاول فريق من العلماء والوجه الثانى فريق آخرون.

ثم ان له عند اهل الفن تقسيمات:

الاول: تقسيمه الى الوجوب المطلق والمشروط.

فالمطلق هو البعث الاكيد غير المقيد بامر وجودى او عدمى، والمشروط هو البعث

الاكيد المقيد بقيد بحيث لو لم يوجد القيد لم يوجد البعث.

واللازم فى الحكم بالاطلاق والتقييد هو ملاحظة امر معين وقياس الوجوب اليه

ثم الحكم بانه مطلق او مقيد، فكل امر لم يكن البعث منوطاً به كان الوجوب بالنسبة

اليه مطلقاً، وكلما كان منوطاً به كان بالقياس اليه مقيداً، فالاطلاق والتقييد امران

اضافيان فترى ان كل تكليف اكيد بالنسبة الى الشرائط العامة اعنى البلوغ والعقل

والقدرة والالتفات مقيد، وبالنسبة الى امور اخر قد يكون مطلقاً وقد يكون مقيداً.

مثلا وجوب الصلوة اليومية بالنسبة الى الوقت مشروط، فما لم يدخل الوقت لم

يوجد الوجوب، وبالنسبة الى الوضوء او عدالة المصلى او فسقه مثلاً مطلق؛ ووجوب الحج بالنسبة الى الاستطاعة مشروط وبالنسبة الى كونه مجتهداً او مقلداً او كونه قريباً من مكة او بعيداً غير مشروط.

ومنه يظهر انه ليس لنا وجوب مطلق على الاطلاق بحيث لم يكن مشروطاً بشيء اصلاً، اذ لاقل من اشتراطه بالشرائط العامة ولا مشروط على الاطلاق بحيث كان مشروطاً بكل شيء، بل كل بعث مطلق ومشروط بالاضافة، فاطلاق قولهم الوجوب المطلق انما هو بالنسبة الى غير الشرائط العامة.

الثاني: تقسيمه الى الوجوب النفسى والوجوب الغيرى.

فالنفسى: هو الوجوب المتعلق بفعل بداع من الدواعى غير داعى اىصال المكلف الى واجب آخر، كوجوب الصلوة والصوم ونحوهما.

والغيرى: هو الوجوب بداعى اىصاله المكلف الى واجب آخر، كوجوب غسل الثوب والوضوء ونحوهما، وان شئت فعبّر عن النفسى بانه الارادة المستقلة وعن الغيرى بانه الارادة المترشحة والطلب المتولد عن الطلب الاستقلالى لمقدمته متعلقه لمتعلق الاستقلالى.

الثالث: تقسيمه الى الوجوب الاصلى والوجوب التبعى.

فالاصلى هو البعث الفعلى المستقل الناشى عن توجه الامر نحو المتعلق ولحاظه له على ما هو عليه.

والتبعى هو البعث التقديرى التابع للبعث الاصلى بحيث لو التفت الى متعلقه لاراده ارادة تبعية.

مثلاً اذا التفت الامر الى الصلوة وانها معراج المؤمن والى الغسل وانه مما يتوقف عليه الصلوة وبعث نحوهما، فالوجوب فيها اصلى وان كان الاول نفسياً والثانى غيرياً. واما اذا توجه نحو الصلوة وطلبها ولم يتوجه الى الغسل ومقدمته لها فيقال ان وجوبها اصلى ووجوب الغسل تبعى.

وقد يقال ان الاصلى هو الوجوب المقصود بالافهام من اللفظ، والتبعى ما لم يقصد افهامه منه وان فهمه السامع منه بمثل دلالة الاشارة.

ثم ان بيان النسبة بين كل من الاصلى والتبعى والنفسى والغيرى هو ان الاصلى اعم من النفسى، فكل نفسى اصيل اذ النفسى لا يكون تقديرية تبعياً فان التبعية من شئون المقدمة؛ وليس كل اصيل نفسياً لشموله للغيرى ايضاً كما عرفت.

واما الاصلى والغيرى فبينهما عموم من وجه، فقد يكون الوجوب اصلياً ولا يكون غيرياً كالاصلى النفسى وقد يكون غيرياً ولا يكون اصلياً كالتبعى، وقد يكون اصلياً وغيرياً كما عرفت.

الرابع: تقسيمه الى الوجوب التعيينى والتخييرى.

فالتعيينى: هو وجوب فعل بخصوصه.

والتخييرى: هو وجوب فعلين او الافعال على البديل، كما لوورد ان افطرت فاعتق رقبة او اطعم ستين مسكيناً او صم شهرين متتابعين، ويتصور التخييرى على وجوه ذهب الى كل منها فريق.

الاول: انه نسخ من الوجوب يتعلق بازيد من فعل واحد بنحو الترديد، ويكون امثاله باتيان بعض الابدال وعصيانه بترك الجميع.

الثانى: انه الوجوب المتعلق بالجامع بينها وهو عنوان احد الاشياء القابل للانطباق على كل منها.

الثالث: انه ابعاث ووجوبات تعيينية متكثرة بتكثُر عدد الابدال، ويسقط الكل بامثال البعض.

الرابع: انه الوجوب المتعلق بمعين عندالله تعالى المردد عند المكلف بين الاشياء وايا منها اتى به المكلف ينكشف انه كان مطلوباً عندالله تعالى؛ او انه ان اتى بما وافق الواقع كان امثالاً وان اتى بما خالفه كان مسقطاً وله تصورات آخر اقل نفعاً مما ذكرنا.

وحدة المطلوب وتعددہ

اذا تعلق تكليف من ناحية المولى الزامى كالوجوب او غيرالزامى كالاستحباب بموضوع مقيد بقيد او محدود بوقت، فقد يكون الحال فى مقام الثبوت، ان للمولى غرضا واحدا مترتبا على الفعل المقيد والمحدود، بحيث اذا حصل المتعلق بقيده ووصفه كان محصلا لذلك الغرض، وان حصل بدون ذلك القيد كان مساوقا لعدم الحصول وغير محصل للغرض اصلا.

وذلك نظير جواب السلام المقيد بالفورية العرفية، فهنا مصلحة واحدة مترتبة على الفعل المقيد تحصل بمصولة وتنعدم بانعدامه ولو كان ذات الفعل موجودا. ويسمى تعلق الحكم والغرض بالفعل بهذا النحو من التعلق بوحدة المطلوب. وقد يكون هنا غرضان وصلا حان يترتب احدهما على ذات الفعل والاخر عليه بقيده او وقته، او يكون هنا مصلحة اكيدة تترتب بمرتبها الكاملة على الفعل المقيد، وبمرتبها غير الكاملة على ذات الفعل، بحيث يكون ما به التفاوت ايضا مصلحة ملزمة لا يرضى المولى بتركها، (فح) اذا حصل الفعل المقيد مع قيده حصل الغرضان او الغرض الاكيد واذا حصل بدون القيد تحقق احد الغرضين وفات الاخر اوفات المقدار اللازم، وذلك نظير اداء الدين الحال مع قدرة المدين و مطالبة الغريم، فانه اذا عصى المدين

واخر الاداء مدة من الزمان فات احدالمطلوبين او مقدار منه وبقى الباقي مرتبا على اصل الاداء.

ويسمى هذا النحو بتعدد المطلوب ثم ان الثمرة بين الوجهين تظهر في موارد: منها: ما اذا تعلق تكليف بفعل مقيد ثم تعذر القيد؛ كما في الصلوة المتعذر بعض قيودها و شرائطها، فالصلوة الواجدة للقيود اذا فرض كون مطلوبيتها بنحو وحدة المطلوب يسقط وجوب ادائها ويتحرى الدليل لقضائها، واذا فرض بنحو التعدد المطلوب يسقط المعسور ويبقى الميسور.

ومنها: ما اذا تعلق تكليف بفعل موقت ففات من المكلف اتيانه في الوقت عصيانا او نسيانا كالصلوة الموقوتة بوقت، فعلى القول بوحدة المطلوب لا يجب القضاء الا لدليل خارجي، وعلى القول بالتعدد يجب.

ومنها: ما اذا شك المكلف بعد مضي وقت الفعل الموقت في انه اتى به في الوقت ام لا، فيجوز استصحاب بقاء التكليف الثابت في الوقت بناء على التعدد اذ المورد من قبيل الشك في بقاء التكليف وسقوطه بالامثال ولا يجرى بناء على الوحدة لعدم بقاء الموضوع المترتب عليه الحكم.

الورود

هو في الاصطلاح عبارة عن ان يرد دليل ويصير سبباً لانعدام موضوع دليل آخر حقيقة بحيث لولا ورود هذا الدليل لكان المورد مشمولاً لذلك ويسمى الاول وارداً والذي انعدم موضوعه موروداً واليك امثلة منه .

الاول: الامارات الشرعية بالقياس الى الاصول العقلية، والدليل القطعي كالخبر المتواتر بالقياس الى الاصول الشرعية؛ فاذا فرضنا ان موضوع البرائة العقلية هو عدم البيان والدليل، وموضوع التخيير هو عدم المرجح، وموضوع الاحتياط هو احتمال العقاب الاخرى؛ فبمجرد ورود دليل معتبر في موردها ينتفي وجدانا موضوعاتها، فينقلب عدم البيان الى وجود البيان، وينتفي عدم الترجيح ويتحقق الترجيح؛ ويرتفع احتمال العقاب فيحصل الا من منه، فيقال حينئذ ان الدليل وارد على تلك الاصول . وكذا القول في الاصول الشرعية، فان موضوع البرائة الشرعية والاستصحاب هو الشك في التكليف والشك في بقاء المتيقن، وكلاهما ينتفيان وجدانا بالدليل القطعي كالخبر المتواتر والمخوف بالقرائن القطعية .

الثاني: تقدم الاستصحاب على الاصول العقلية كالبرائة العقلية والتخيير والاحتياط، فاذا اجرينا استصحاب حرمة العصير مثلاً فيما اذا ذهب ثلثاه بنفسه او بالشمس يكون ذلك دليلاً شرعياً على الحرمة وبيانها فينتفي بالوجدان عدم البيان

وكذا استصحاب وجوب الجمعة وعدم وجوب الظهر (فيما اذا علمنا اجمالا بوجوب احديهما) يكون دليلا شرعيا على جواز ترك الظهر، فينتفى احتمال العقاب على تركه بالوجدان.

وكذا استصحاب بقاء الوجوب وعدم الحرمة في مورد علمنا اجمالا بان صلوة الجمعة اما واجبة واما محرمة مرجح شرعى لطرف احتمال الوجوب فينتفى عدم الترجيح.

الثالث: تقدم الاستصحاب ايضا على الاصول الشرعية على قول بعض المحققين بتقريب ان موضوع البرائة الشرعية هو المشكوك حكمه من جميع الجهات، فالمراد من قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «رفع عن امتي ما لا يعلمون» رفع الفعل الذى لا يعلم حكمه من جميع الجهات، ومن قوله: «كل شىء لك مطلق» اطلاق ما هو مشكوك من جميع الجهات، فاذا اجرينا استصحاب الحرمة فى العصير المشكوك مثلا، يكون شربه معلوم الحرمة من جهة كونه متيقنا سابقا مشكوكا لاحقا فينعدم موضوع البرائة الشرعية بالوجدان وهو الورود.

الرابع: تقدم الخاص على العام ورودا كما تقدم بيانه فى آخر بحث الحكومة.

تنبية:

الفرق بين الورود والتخصص هو انها يشتركان فى امر ويفترقان فى آخر. اما ما به يشتركان فهو ان موضوع المورد والمتخصص ينتفیان بالوجدان بعد مجيء الوارد والمتخصص.

واما ما به يفترقان فهو ان انعدام الموضوع فى الورود بواسطة التعبد وورود الدليل ولولاه لكان المورد مشمولاً للمورود، وفى التخصص خارج عنه بالوجدان لا بالتعبد على الخروج، وبذلك تعرف الفرق بين هذين العنوانين وبين التخصيص والحكومة، اذ فى هذين ينعدم الموضوع وجداناً وفى التخصيص والحكومة موجود وجداناً والمعدوم هو الحكم؛ فراجع معنى التخصيص والحكومة ليظهر الفرق بينهما وبين الورود وبينها فى انفسهما.

الوضع

هو اصطلاحاً ارتباط خاص حاصل بين اللفظ والمعنى بحيث اذا فهم الاول فهم الثاني وينقسم بتقسيمات:

الاول: تقسيمه الى الوضع التعيني والتعيني.

فالاول: هو ان يكون حصول ذلك الربط والاختصاص بوضع الواضع وجعله، كان يقول وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنى، والثاني ان يكون حصوله بكثرة استعمال اللفظ في معنى بحيث لا يحتاج الا نفهام الى قرينة.

الثاني: تقسيمه الى الوضع الخاص والموضوع له الخاص، والوضع العام والموضوع له العام؛ والوضع العام والموضوع له الخاص، وتوصيف الوضع الذي هو من فعل الواضع بالعام والخاص توصيف مسامحي، فان المتصف بهما حقيقة هو الملحوظ للواضع عند الوضع فالوضع العام معناه الوضع الذي كان الملحوظ عنده عاماً.

وبيان الاقسام انه اذا اراد الواضع وضع لفظ في قبال معنى فعليه ان يتصور اللفظ والمعنى كليهما.

فحينئذ تارة يتصور معنى جزئياً ولفظاً معيناً، ويقول مثلاً وضعت لفظ زيد بازاء هذا الرجل المعين، فيكون ملاحظه في ذهنه خاصاً وما وضع له اللفظ خاصاً ايضاً

فيقال ان الوضع والموضوع له كليهما خاصان. واخرى يتصور ويلاحظ معنى كلياً عاماً ولفظاً مخصوصاً، فيقول وضعت لفظ الانسان لهذا المفهوم الكلي فيقال ان الوضع والموضوع له كليهما عامان، بمعنى انه وضع اللفظ في قبال عين الكلي الذي لاحظته. وثالثة يلاحظ معنى عاماً ويجعل ذلك آلة للحاظ مصاديقه ويضع اللفظ في قبال كل فرد من افراد الملحوظ فاذا لاحظ عنوانا كلياً كالمذكر المفرد مثلاً فوضع كلمة هذا لكل ما هو مصداق له يقال (ح) ان الوضع عام والموضوع له الخاص، واما الوضع الخاص والموضوع له العام فهو على المشهور تصور محض لا وقوع له ولا امكان.

تنبيهان:

الاول: ان الاقوال في الوضع كثيرة.

منها: ما هو المشهور من كون اقسامه في مقام التصور اربعة وفي مرحلة الامكان والوقوع ثلاثة كما عرفت.

ومنها: ما ذكره بعض الاعاظم من انها في مقام التصور والامكان اربعة وفي مرحلة الوقوع ثلاثة فذهب (قده) الى امكان الوضع الخاص والموضوع له العام، بان يرى الواضع شبهاً من بعيد ولا يعلم انه من مصاديق الانسان مثلاً او البقر، فيعين لفظاً ويقول وضعت هذا اللفظ لنوع ذلك الشبح او جنسه، فيكون الملحوظ هو ذلك الجزئي والموضوع له هو الكلي الملحوظ بنحو الاجمال.

ومنها: ما ذكره في الكفاية من انها في مرحلة التصور اربعة وفي مقام الامكان ثلاثة وفي مرحلة الوقوع اثنان فادرج ما هو من القسم الثالث لدى المشهور في القسم الثاني.

الثاني: انه من القسم الاول الاعلام الشخصية كلها، ومن القسم الثاني اسماء الاجناس ومواد الافعال واسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة ونحوها، ومن القسم الثالث جميع الحروف واسماء الاشارة والضمائر وشبهها.

الثالث: تقسيمه الى الوضع الشخصي والوضع النوعي .

بيانه ان اللفظ له مادة وهيئة فالمادة هي ذات الحروف المرتبة (نحو ضرب) بلا شرط لحاظ الاعراب والحركة، والهيئة هي الصور العارضة لتلك المواد كضرب وضارب ومضروب وايا منها لاحظه الواضع تفصيلا في مقام الوضع فالوضع بالنسبة اليه شخصي ، وما لاحظه اجمالا فهو بالاضافة اليه نوعي .

فالاقسام ثلاثة: لحاظ الهيئة والمادة تفصيلا، ولحاظ الاول تفصيلا دون الثاني؛ والعكس.

فالاول: كوضع الاعلام الشخصية والجوامد من الالفاظ فان الواضع لاحظ لفظة انسان وزيد وحجر وشجر بموادها وهيئاتها ووضعها لمعانيها، ومنه الموضوع الاول في المشتقات كما ستعرف.

والثاني: كوضع سائر المشتقات مما وضع بعد الوضع الاول.

وتوضيحه: ان المشتقات على اقسام كثيرة؛ كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة والماضي والمضارع والمصدر فانه ايضاً من المشتقات، فلا بد للواضع عند الوضع من تقديم واحد منها ولحاظ كل من هيئة ومادته مستقلا ووضعها كذلك اذ لا وضع للمادة مجردة عن الهيئات، فإياً منها قدمه كان وضعه بهيئته ومادته شخصياً فاذا قدم الماضي مثلا وقال وضعت كلمة ضرب لمعنى كذا وسمع لكذا وعلم لكذا وهكذا تم حينئذ وضع الماضيات من الافعال؛ وبذلك تم وضع نوع من الهيئات ووضع جميع المواد فيكون وضع الماضي شخصياً هيئة ومادة ويقال ان الماضي اصل في الكلام او في الوضع، فاذا اراد وضع اسماء الفاعلين مثلا فيلاحظ فقط هيئته بمعينه تفصيلا، ولا يلزمه حينئذ لحاظ المادة كذلك لثبوت المواد كلها في ضمن الموضوع اولا وهو الماضي من كل فعل، فيكفيه الاشارة الاجمالية اليها فيقول وضعت هيئة الفاعل في ضمن اى مادة من المواد الموجودة في ماضيات الافعال، لذات ثبت لها تلك المادة، فيكون وضع الهيئة شخصياً والمادة نوعيا، وهكذا ساير المشتقات حتى المصدر ولذلك يقال ان تلك المشتقات فرع للماضي في الوضع، ولو فرضنا كون الملحوظ اولا هو المصادر او المضارعات، كان ذلك اصلا، ومن هنا ذهب طائفة الى ان المصدر هو الاصل

وآخرون الى ان المضارع هو الاصل، واما لحاظ المادة بالخصوص دون الهيئة فلا وجود له على ما قلنا.

تتمة:

كما ان للفظ هيئة ومادة كذلك للمعنى ايضا هيئة ومادة، فمادة الضرب مثلا هي اصل تصادم جسم مع آخر وهيئته هي الخصوصيات الملازمة له وعوارضه الوجودية من الزمان والمكان وما منه وجوده اعنى الضارب وما به وجوده اعنى آلة الضرب، ومواد الالفاظ تحكى عن مواد المعاني وهيئاتها تحكى عن هيئاتها، فمادة ضرب تحكى عن اصل الضرب وهيئته عن زمانه، ومادة كلمة مضراب عن اصل الضرب وهيئتها عما به يوجد الضرب وهكذا.

هذا كله في الحقائق واما المجازات ففيها اقوال:

الاول: القول بان لها وضعاً نوعياً من حيث الهيئة والمادة، بمعنى ان الواضع اشار الى كليتها بالاشارة الاجمالية بان جعل عنوان اللفظ آلة للحاظها فقال وضعت كل لفظ موضوع لمعنى من المعاني لمشابه ذلك المعنى او لسببه او لمسببه او للحال فيه او لمحله على اختلاف انحاء المجازات، فكانه وضع في ضمن هذا البيان لفظ الاسد للرجل الشجاع مع انه لم يلاحظ له هيئة ومادة، فاستعمال اللفظ في معناه المجازى ايضاً يرجع الى وضع الواضع ولذلك حصروا المجازات في اقسام تخيلوا تنصيب الواضع عليها.

الثاني: القول بان استعمالها في المعاني المجازية لا ربط له بالواضع؛ بل هو منوط باستحسان طبع المستعمل، فاي ربط تصوره المستعمل بين معنى من المعاني وبين المعنى الحقيقي وطاب نفسه باستعمال لفظه فيه فالاستعمال جائز وصحيح، فلا تكون اقسام المجازات محصورة فيما حصروها فيه.

الثالث: القول بان الالفاظ لم تستعمل في غير ما وضعت له اصلا حتى في المجازات بل هي مستعملة في معانيها الحقيقية بدعوى اتحادها مع المعاني المجازية، مثلا اذا قلت جائنى اسد مريداً به زيدا فانك لم تستعمل الاسد في زيد ابتداء وبلا واسطة بل كانك قلت جائنى الحيوان المفترس المعهود وزيد هو ذلك الحيوان، وهذا هو القول الذى

ذهب اليه السكاكي الا انه قال به في خصوص الاستعارة.
وما بجمعه عنيت قد كمل بحثا على جل المهمات اشتمل
والحمد لله اولا وآخراً وظاهراً وباطناً وصلواته على
رسوله الكريم وآله الميامين ولعنة الله
على مخالفيهم ومعانديهم
الى قيام يوم الدين.

فهرس الكتاب

عددالصفحات

العناوين

المقدمة فى امرين: غرض التأليف، والاعبار الواردة فى فضل العلم واهله ٣

حرف الالف

الابتلاء وعدم الابتلاء ١٢

الاجتماع والامتناع ١٥

الاجتهاد والتقليد؛ وتقسيم الاول الى المطلق والمتجزى ١٨

الاجزاء فى الاوامر ودليله ٢١

الاجماع، وتقسيمه الى الاقسام الستة ٢٣

احوال اللفظ وتعارضها ٢٦

الارادة وتقسيمها الى الفعلية والاستقبالية، والى الحقيقية والانشائية والى

التكوينية والتشريعية والى الاستعمالية والجدية ٢٨

الاستحسان ٣٢

الاستصحاب وتقسيماته باعتبار نفس المستصحب؛ والدليل الدال

٣٣	عليه، والشك المأخوذ في موضوعه
٣٩	الاستقراء
	الاستقلالي والآلى وفيه الاشارة الى معانى الحروف والى القطع الآلى
٤٠	الطريق والى اليقين الاالى فى باب الاستصحاب
٤٢	اصالة الاحتياط وتقاسيماتها
٤٦	اصالة البرائة وتقاسيمها
٥٠	اصالة التخيير وتقاسيمها
	اصالة التعيين — راجع قاعدة التعيين —
	اصالة الحلية فى فعل الغير — راجع العنوان الاالى —
٥٣	اصالة الصحة فى عمل الغير
	الاصل وتقسيمه الى العملى واللفظى، والى الشرعى والعقلى، والى المحرز
٥٦	وغير المحرز، وفيه بيان مثبتات الامارة
٦٢	الاصول وتعريف علمها وبيان حدوده
٦٤	الاطراد وعدم الاطراد
	الأطلاق والتقييد — راجع الى المطلق والمقيد —
	الاعتبارى والانتزاعى — راجع الانشائى —
٦٦	الاقل والاكثر وتقسيمهما الى الاستقلاليين والارتباطيين
	الامارة وتقسيمها الى العقلية والشرعية، والى التأسيسية والامضائية والى
٦٩	امارة الحكم وامارة الموضوع
٧٢	الامثال وتقاسيماته
٧٤	الامر وتقسيمه الى المولوى والارشادى؛ والى التعبدى والتوصلى
٧٧	الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده ام لا؟
	الامكان والوجوب والامتناع، وتقسيم الاول الى الذاتى والوقوعى؛
٧٩	والاخيرين الى الذاتيين والغيريين والوقوعيين

الانتزاعي — راجع الانشائي —	
الانحلال وتقسيمه الى الحقيقي والحكمي، والى الاستقلالي والابعاضى	٨٢
الانشائي والاعتباري والانتزاعي	٨٥
الانفتاح والانسداد وفيه التعرض لمقدمات دليل الانسداد	٨٨
انقلاب النسبة ودوامها	٩١

خروف التاء

التبادر	٩٣
التجرى والانقياد	٩٤
التخصص	٩٧
التخطة والتصويب	٩٨
التخير واقسامه ومنها تقسيمه الى بدوى واستمرارى	١٠٢
الترتب — وامكانه —	١٠٤
ترجيح الظهورات والمفاهيم بعضها على بعض — راجع المرجح —	
التزاحم وتقسيمه الى الاقسام الخمسة وذكر مرجحاته	١٠٨
التعادل والترجيح	١١١
التعارض	١١٢
تعارض الاحوال — راجع عنوان الاحوال —	
التعبدى والتوصلى — راجع عنوان الواجب —	
تعدد المطلوب ووحدته — راجع عنوان الوحدة —	

حرف الحاء

الحاظر والمبيح — راجع الناقل والمقرر —

- الحجة وتعريفها ١١٤
- الحقيقة والمجاز وذكر اقسامهما وبيان الحقيقة الشرعية ١١٧
- الحكم وتقسيمه الى التكليفي والوضعي، والاقتضائي والانشائي، والفعل
والمنجز؛ والى الواقعي الاولي والواقعي الثانوي والظاهري ١٢٠
- الحكمة ومقدماتها — راجع عنوان المطلق والمقيد —
الحكومة واقسامها، وحكومة ادلة العناوين الثانوية على الاولية، وحكومة
الامارات على الاصول وبعض الاصول على بعض، وحكومة الخاص
على العام او وروده عليه ١٢٦
- الحمل الاولي الذاتى والحمل الشايع الصناعى ١٣١

حرف الدال

- الدلالة وتقسيمها الى المطابقة والتضمنية والالتزامية، والى التصويرية
والتصديقية، والى دلالة الاقتضاء والاشارة والايماء ١٣٢
- الدليل وتقسيمه الى العقلى والنقلى، والاوّل الى المستقل وغير
المستقل؛ وفيه الاشارة الى الاستصحاب الظنى والقياس
والاستحسان والمفاهيم والاستلزامات ١٣٤
- الدور وتقسيمه الى المصرح والمضمر بواسطة او بواسطتين ١٣٦

حرف السين

- السببية والطريقة ١٣٨
- السنة والحديث، وتقسيمها الى اقسام ١٤١

حرف الشين

- الشبهة البدوية. والشبهة المقرونة بالعلم الاجمالى ١٤٥

- الشبهة الحكمية والموضوعية ١٤٧
- الشبهة المحصورة وغير المحصورة ١٤٩
- الشك ومعانيه وتقسيمه الى الشك الطارى والسارى والشك السببى والمسببى ١٥١
- الشهرة وتقسيمها الى الشهرة الروائية والعملية والفتوائية ١٥٥

حرف الصاد

- الصحيح والاعم ١٥٧

حرف الضاد

- الضد والتقيض ١٥٩

حرف الظاء

- الظن وتقسيمه الى الظن الشخصى والنوعى؛ والى الظن الخاص
والمطلق، والى الظن الطريقي والموضوعى، والى الظن الوصفى
والكشفي، والى جزء الموضوع وتمام الموضوع ١٦١

حرف العين

- عدم خلوا الواقعة عن الحكم ١٦٤
- عدم صحة السلب وصحته، وصحة الحمل وعدمها ١٦٦
- العدم والملكة - راجع عنوان الضد -
- العرض الذاتى والعرض الغريب ١٦٨
- العقل واحكامه وحجيتها ١٧٠
- العلم الاجمالى والتفصيلى - راجع عنوان القطع -

العموم والعام فيه التعرض للبدلى والاستغراقى والمجموعى وللأفرادى والازمانى ١٧٣

حرف الغين

الغلبة ١٧٨

حرف الفاء

الفقه وتعريف علمه وبيان حدوده ١٨٠

حرف القاف

قاعدة التجاوز ١٨٢

قاعدة التحسين والتقييح العقلين ١٨٤

قاعدة تداخل الاسباب والمسببات ١٨٦

قاعدة التسامح فى ادلة السنن ١٨٩

قاعدة التعيين العقلية، او اصاله التعيين ١٩٢

قاعدة الجمع مهما امكن اولى من الطرح ١٩٣

قاعدة الطهارة ١٩٧

قاعدة الفراغ ١٩٩

قاعدة القرعة ٢٠١

قاعدة لا ضرر ولا ضرار ٢٠٣

قاعدة المقتضى والمانع ٢٠٦

قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ٢٠٧

قاعدة الميسور ٢٠٩

قاعدة نفى الحرج — او نفى العسر — ٢١٢

٢١٥	قاعدة اليد
٢١٧	قاعدة اليقين
	القطع وتقسيمه الى الطريقي والموضوعي، والى الوصفي والكشفي،
	والى تمام الموضوع وجزئه، والى قطع القطاع وغير القطاع؛ والى القطع
٢١٩	الاجمالى والتفصيلي
٢٢٦	القياس وتقسيمه الى منصوص العلة ومستنبطها

حرف الكاف

٢٢٨	الكتاب والقرآن والمصحف والفرقان
-----	---------------------------------

حرف الميم

	المتعلق — راجع عنوان الموضوع —
	المتقابلان والمتضادان والمتضايقان والمتناقضان — راجع عنوان الضد
	والنقيض —
٢٣٠	مجارى الاصول
٢٣٢	المجمل والمبين، والظاهر والمأول، والمحكم والمتشابه، والنص والصريح
	المخصص وتقسيمه الى اللفظي واللبى، والى المبين والمجمل، والى
	المتصل والمنفصل، والى قطعى الدلالة وظنيها وقطعى السند وظنيه —
٢٣٤	والاشارة الى ورود الخاص على العام —
٢٣٨	المرجح وتقسيمه الى مرجح باب التعارض ومرجح باب الظواهر ومرجح باب التزاحم
	المسئلة الاصولية — راجع عنوان الاصول و عنوان الموضوع —
٢٤٤	المشتق — ومعانيه —
٢٤٦	المطلق والمقيد
٢٥٠	المفهوم والمنطوق وبيان مفهوم الشرط والوصف والغاية واللقب والاستثناء
٢٥٣	المفهوم المردد والفرد المردد

- مقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم، والى الموصلة وغير الموصلة ٢٥٥
 مقدمات الحكمة — راجع عنوان المطلق والمقيد —
 المقدمة وتقسيمها الى الداخلية والخارجية، والى العقلية والشرعية
 والعادية، والى المتقدمة والمقارنة والمتأخرة، والى مقدمة الوجود و
 الموافقة والمخالفة ٢٦٠
 الموضوع وفيه بيان موضوع كل علم وموضوع علم الاصول وموضوع
 كل حكم ومتعلقه، والموضوع المشروط بقائه فى باب الاستصحاب ٢٦٣

حرف النون

- الناقل والمقرر والحاضر والمبيح ٢٦٧
 النسخ وبيان امكانه ووقوعه ٢٦٨
 النقيضان — راجع عنوان الضد —
 النهى، ومعانيه ٢٧١
 النهى عن الشيء يقتضى الفساد ام لا ؟ ٢٧٣

حرف الواو

- الواجب وتقسيمه الى الموقت وغير الموقت، والى المضيق والموسع؛
 والى العينى والكفائى والى المعلق والمنجز، والى التوصلى والتعبدى ٢٧٥
 الوساطة فى العروض والثبوت والاثبات ٢٧٨
 الوجوب وتقسيمه الى المطلق والمشروط، والى النفسى والغيرى،
 والى الاصلى والتبعى، والى التعينى والتخييرى ٢٨٠
 وحدة المطلوب وتعددده ٢٨٣
 الورد وفيه بيان ورود الامارات على جميع الاصول، والاستصحاب

٢٨٥	على الاصول العقلية والشرعية وبيان الفرق بين العناوين الاربعة
		الوضع وتقسيمه الى التعيينى والتعيني، والى الوضع الخاص والموضوع
		له الخاص والوضع العام والموضوع له العام والوضع العام والموضوع له
٢٨٧	الخاص وعكسه، والى الوضع الشخصى والوضع النوعى

مجموعه آثار منتشر شده

حضرت آية الله العظمى
مكي

المبانيافع العظيمة

نصائح

واجب حرام

شال اجابت وقرات اعتقادی وعلی
در شرح اسلام

ازدواج در اسلام

المصباح المنير

تحرير المعجزة

ممد للشرع
في أصول الفقه

حواشي

كتاب المصباح المنير
من السرد والشرح

المواهب العارضية



