توضیحات و تعلیقات

علی کتاب

معالم الاصول

للامام

جمال الدین الشیخ حسن بن زین الدین علیہ الرحمۃ

استاد حبیب اللہ رفیعان نیشابوری

توضیحات و تعلیقات علی کتاب

معالم الدین

بسمه تعالی

هدیه المؤلف الی مکتبه مدرسه الفیضیه
المقدسه لتقم ادا لبعض ما علیّ من حقوق
اخوانی طلبه العلم الذین لهم یضع الملائکه
اجنحتها و الرجاء من حضرتهم ان یدعوا لی بالخیر
و الی یقضی بیبات وافره
ولهم فی درجات الاخره
طالب العلم الذی جرت الرحمن الذنوب
۲۲/۲/۳۶ شمسی

مؤلف

حبیب‌الله رفیعان النیشابوری

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

کتاب ـ توضیحات و تعلیقات علی کتاب معالم الدین
تألیف ـ حبیب‌الله رفیعان
الطبعة الاولی
تاریخ الطبع ۱۴۰۴ هـ ـ ق
حقوق الطبع محفوظة للمؤلف
چاپ نور ـ خوانسار

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدلله رب العالمین والصلاة والسلام علی خیر خلقه سیدنا و نبینا محمد وآله الطیبین الطاهرین المعصومین ولعنة الله علی اعدائهم اجمعین وبعد فقد کنت کتبت فی سنوات ماضیه توضیحات و تعلیقات علی کتاب معالم الدین للامام جمال الدین الشیخ حسن بن زین الدین الشهید الثانی وعلی سایر الکتب الدراسیه فی الاصول والفقه ولم اکن حین کتابتها بصدد طبعها فی الاستقبال بل الغرض منها استفادتی حین المراجعه الی تلک الکتب وقد بدا لی فی ذلک ایام اشتغالی بالبحث عن تلک الکتب فی مؤسسة ولی عصر (عج) بخوانسار صانها الله و جمیع حوزاتنا العلمیة عن الآفات واردت اخیراً طبع هذه المسودات التی بین یدیک اختباراً فالرجاء ان تقع مورداً لرضاء الله تعالی واولیائه وشرف قبول الاخوان وصار ذلک سبباً لتشویقی الی طبع غیرها انشاء الله تعالی و هو الموفق وعلیه التکلان.

فی تعریف الفقه

« الفقه فی اللغة الفهم »

ومنه قوله تعالی لهم قلوب لا یفقهون بها. وقوله تعالی ولکن لا تفقهون تسبیحهم.

« و فی الاصطلاح هو العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة »

ذهب بعض کصاحب المعالم ره وغیره الی ان الفقة ونحوه من العلوم عبارة عن العلم بالاحکام المبحوثة فی ذلک العلم. وذهب بعض آخر الی ان الفقه و نحوه عبارة عن نفس الاحکام المبحوثة فی ذلک العلم فقط او بضمیمة مبادی المسائل ولذا قال سیدنا الامام الخمینی ادام الله ظله العالی علی ما فی تهذیب الاصول ج ۱ : بل هو (علم الاصول) اما نفس المسائل او هی مع مبادیها.

« فخرج بالتقیید بالاحکام العلم بالذوات کزید مثلا »

یمکن الایراد علیه بان الحکم ان اریدبه التصدیق او النسبة التامة الخبریة فلا یخرج بهذا التقیید ا (التقیید بالاحکام) نحو العلم بان زیداً موجود و انه کریم وانه کاتب مثلا ـ او جود التصدیق والنسبة التامة الخبریة فی القضایا المتقدمة وان اریدبالحکم خطاب الله المتعلق بافعال المکلفین فالامور المذکورة ونحوها وان کانت تخرج بالقید المذکور الا انه یلزم اولا استدراک قید الشرعیة الفرعیة ویلزم ثانیاً

خروج احكام الوضعية عن التعريف ويتوجه ثالثاً الاشكال المشهور الذى تعرضه صاحب الفصول وصاحب القوانين وغيرهما من اتحاد الدليل والمدلول من جهة ان الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضاً خطاب الله .

« وخرج بالشرعية غيرها كالعقليه المحضة »

المراد بالشرعية ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع وان كان للعقل في مورده حكم ايضاً كقبح الظلم ويقابله العقلية المحضة التى ليس من شأنها ان تؤخذ من الشارع نحو الكل اعظم من الجزء واجتماع النقيضين محال .

« واللغويه »

بمعناها الاعم الشامل للصرف والنحو والمعاني والبيان واللغة جميعاً .

« وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء »

والوجه في ذلك واضح فان علم الله تعالى غير مستنبط عن الادلة وعلم الانبياء والملائكة من ناحية الوحى .

« ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد »

اى لم يكن بمانع من الاغيار وجه تسمية ذلك بعدم الاطراد واضح اذ لم يكن له الطرد والمنع . والطرد في اللغة المنع والنفى .

« و ان كان المراد بها الكل لم ينعكس »

اى لم يكن بجامع للافراد وجه تسمية ذلك بعدم الانعكاس عبارة

عن عدم انعكاس الافراد في التعريف والعكس قد استعمل في ارائة الصورة و نحوها فيقال انعكس النور او الحرارة او الصورة .

« اما على القول بعدم تجزى الاجتهاد فظاهر »

قد تعرض المصنف لهذا البحث في اواخر هذا الكتاب في المطلب التاسع في بحث الاجتهاد والتقليد وتكلم ره في ناحيتين الأولى في امكان التجزى وعدمه.

الثانية في جواز اعتماد المتجزى على استنباطه وعدمه بعد الفراغ عن امكانه .

« مايكفيه في استعلامه من المآخذ »

المآخذ عبارة عن الكتاب والسنة والعقل والاجماع. والشرائط عبارة عن شرائط الاجتهاد من العدالة وغيرها .

« واما عند المصوبة »

التصويب على اقسام احدها ان يكون قيام الامارة سبباً لحدوث مؤداه بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن قيام الامارة حكم واقعاً. وهذا هو المسند الى الاشاعرة و هو الذى يلزم منه الدور لتوقف الامارة على حكم على ثبوت الحكم واقعاً بينما يتوقف ثبوت الحكم واقعاً على قيام الامارة. وثانيها ان يكون قيام الامارة سبباً لكون الحكم الواقعي بالفعل هو المؤدى بان يكون قيام الامارة موجباً لتغير الحكم في حق من قامت عنده الامارة. وهذا هو المسند الى المعتزلة . وهذا

فی تعریف الفقه

لایلزم منه دور الا انه قام الاجماع والروایات علی خلافه. وثالثها ان یکون قیام الامارة سبباً لحدوث مصلحة فی السلوک مع ثبوت الحکم المشترک بین الجمیع واقعاً وعدم تغیر الحکم الواقعی بقیام الامارة علی خلافه . و هذا هو المستفاد من المحقق الشیخ الانصاری ره فی الرسائل .

« و تبعهم فیه من لا یوافقهم علی هذا الاصل »

الظاهر ان القائل المتقدم هو العلامة ره وهو الذی لم یذهب الی التصویب بینما یلزم من جوابه المتقدم التصویب علی ما ذکره صاحب المعالم ره .

وقد اجیب عن الاشکال الوارد علی العلامة ره بان غرضه ره من الحکم فی قوله ظنیة الطریق لاتنافی علمیة الحکم: عبارة عن الحکم الظاهری لا الواقعی وعلیه لا یتوجه علیه ره اشکال التصویب . فتأمل .

ثم انه یبحث عن الحکم الواقعی والظاهری والفرق بینهما مفصلا فی سایر الکتب الاصولیه المعمول دراستها بعد المعالم ولکننا نذکر تعریفهما اجمالا فنقول .

الحکم الواقعی هو کل حکم لم یؤخذ فی موضوعه الشک فی حکم شرعی مسبق .

والحکم الظاهری هو کل حکم اخذ فی موضوعه الشک فی حکم شرعی مسبق نظیر الحلیة المستفادة من قوله علیه السلام کل شیئ لک حلال حتی تعلم انه حرام .

فی رتبـــة العلوم

« اصل اعلم ان لبعض العلوم تقدماً علی بعض »

یبحث فی کل علم عن مرتبه ذلك العلم بالنسبته الی غیره من العلوم فان بعض العلوم متقدم علی بعض آخر تارة من ناحیة تقدم موضوعه کعلم الکلام فان موضوعه عبارة عن المبدأ تعالی وهو مقدم علی جمیع الموجودات . واخری من ناحیة تقدم غایته کعلم الفقه فان غایته عبارة عن امتثال احکام الله تعالی وهذه الغایة اشرف الغایات وثالثة من ناحیة اشتماله علی مبادی العلوم لمتأخرة ورابعة من سایر النواحی کعلم النجوم مثلا ـ فانه مقدم علی کثیر من العلوم بحسب زمان التأسیس حیث انه قد اسس فی زمان لم یکن من کثیر من العلوم عین ولا اثر . اذ عرفت هذا فاعلم ان علم الفقه متأخر عن الکلام والاصول والمنطق والصرف والنحو واللغة باعتبار اشتمال علم الفقه علیها وافتقاره الیها بینما لم یفتقر تلك العلوم الی علم الفقه . نعم فی توقف علم الفقه علی الکلام وافتقاره الیه اشکال عن بعض المحققین یأتی انشاء الله تعالی فی اواخر هذا الکتاب فی بحث شرائط الاجتهاد المطلق .

فی أجزاء العلوم

« فصل ولابد لكل علم ان يكون باحثاً عن امور لاحقة لغيرها »

ذهب القوم الى ان كل علم لابد له من موضوع معين ينطبق على موضوعات مسائله ويكون البحث فى ذلك العلم عن احواله .

واورد عليه سيدنا الامام الخمينى ادام الله ظله العالى على ما فى تهذيب الاصول ج ١ بما هذا نصه: ان السبر والتتبع فى العلوم ناهض على خلاف ما التزموا اذ العلوم كما سمعت لم تكن الاقضايا قليلة قد تكملت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسس المدون مشخصاً حتى يجعل البحث عن احواله .

وكيف كان فاكثر العلوم المتداولة لها موضوع مشخص و مسائل و مبادى اما الموضوع فهو الذى يعرضه المسائل وسنعرف تعريفه كاملا فى سايرالكتب الدراسية الآتية انشاءالله تعالى .

و اما المسائل فهى عبارة عن امور جزئية يبحث فى العلم عنها.

واما المبادى فتنقسم الى قسمين احدهما مبادى تصوريه وثانيهما مبادى تصديقيه .

اما مبادى التصوريه فهى عبارة عن تصور الموضوع وتصور اجزائه وتصور جزئياته .

واما مبادى التصديقيه فهى عبارة عما يتوقف الاستدلال عليه فى ذاك العلم ففى مثل علم الصرف مثلا ـ موضوعه عبارة عن الكلمة و مسائله عبارة عما يعرض على الكلمة من الاعلال و القلب و الماضويه و الاستقبال و نحوها

ومباديه التصوريه عبارة عن تصور الكلمة. وتصور اجزاء الكلمة التي يتركب الكلمة عنها. وتصور جزئيات الكلمة اى الاسم والفعل والحرف ومباديه التصديقيه عبارة عما يستدل به في علم الصرف كاقوال العرب واشعارهم وكلمات علماء الصرف مثلا. هذا في علم الصرف واما في علم الفقه الذى هو محل البحث فموضوعه عبارة عن فعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير. والاقتضاء اما بالنسبة الى وجود الفعل واما بالنسبة الى تركه وعلى كلا التقديرين اما مع المنع من النقيض واما مع عدم المنع من النقيض فاذن اقسام الاقتضاء اربعة يشتمل ماسوى الاباحة من الاحكام التكليفية اى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاول ناشئ من اقتضاء المصلحة في الفعل الى درجة عالية تأبى عن الترخيص في الترك. والثاني ناشئ عن اقتضاء المصلحة في الفعل الى درجة ضعيفة يسمح المولى بتركه والثالث ناشئ عن اقتضاء المفسدة في الفعل الى درجة عالية تأبى عن الترخيص في الفعل والرابع ناشئ عن اقتضاء المفسدة في الفعل الى درجة ضعيفة يسمح المولى في الفعل. والتخيير هو الذى ينشأ من عدم اقتضاء المصلحة والمفسدة ويعبر عن التخيير بالاباحة والاباحة هذه قد نشأت عن خلو الفعل المباح من اى ملاك يدعو الى الالزام فعلا او تركاً.

وذهب بعض الى ان الاباحة قد تنشأ عن وجود ملاك في ان يكون المكلف مطلق العنان. وعليه يكون ملاك الاباحة اقتضائياً ايضاً ومسائل علم الفقه عبارة عن الاحكام الجزئيه العارضة لفعل المكلف.

ومبادى علم الفقه التصوريه عبارة عن تصور فعل المكلف وتعريفه.

وتصور اجزاء فعل المكلف كالركوع والسجود ونحوهما فان هذا الافعال كماهي

اجزاء للجزئی ای الصلاة اجزاءلفعل المکلف ایضاًبداهة اتحادموضوع العلم مع موضوعات مسائله خارجاًومن المعلوم ان عمل المکلف والصلاة فی المثال المتقدم شیئ واحد خارجاً وتغایر هما بحسب المفهوم تغایر الکلی ومصادیقه. و تصور جزئیات الموضوع کالصلاة والزکواة ونحوهما .

ومبادی علم الفقه التصدیقیة عبارة عما یستدل به کالکتاب والسنة والعقل والاجماع.

فی تقسیمات اللفظ والمعنی

« او یتفاوت و هوالمشکک »

والتشکیک اما بزیادة ونقصان وهو فی الکمیات کالمقدار واما بالشدة والضعف وهو فی الکیفیات کالالوان واما بالاولیه و اما بالاولیه کالوجود فانه یتفاوت بحسبهما فی الخالق والمخلوق.

« وان غلب وکان الاستعمال بالمناسبة فهوالمنقول اللغوی »

الظاهر انه لم یثبت وجود المنقول اللغوی فهو مجرد فرض ولذا ترکه جماعة ومثل له بعضهم بالغائط فانه اسم للارض المنخفضة وقد جعل اسماً للحدث المعروف و هو کما تری و کأنه مبنی علی تعمیم اللغة العرف القدیم . هذا فی المنقول اللغوی واما المنقول العرفی فقد یکون بحسب العرف العام کالحاتم والرستم و قد یکون بحسب العرف الخاص کلفظ الفعل المنقول فی عرف النحاة الی ما دل علی معنی مستقل مقترن باحد الازمنة الثلاثة .

« وان کان بدون المناسبة فهو المرتجل »

مثل جعفر الموضوع لغة للنهر الصغیر المنقول الی الرجل المسمی به

في الحقيقة الشرعيه

« لاريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية »

ماتقدم من بيان المنقول اللغوى والعرفى والشرعى لاربط له بالحقائق المذكورة فان الحقائق المذكورة اعم منها لامكان كون لفظ حقيقة في معنى لغة اوعرفاً ابتداء فقد يعرف الحقيقة اللغوية بانها اللفظ المستعمل في ماوضع له بحسب اللغة. ويعرف الحقيقة العرفية بما استعمل في ماوضع له لا بحسب اللغة. وهذا المعنى كما ترى في الحقيقة اللغوية والعرفية شامل للمنقول اللغوى والعرفى وغيرهما

« ونقطع ايضاً بسبق هذه المعانى منها الى الفهم عند اطلاقها »

الانسب ان يجعل سبق هذه المعانى الى الفهم وجهاً لماذكره سابقاً من ان الصلاة اسم للركعات المخصوصة الخ كما فعل نفسه الشريف فيما سيأتى حيث قال ره : اما في الحجة فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم الخ

« والعرب لم يضعوها لانه المفروض »

اى واضع لغة العرب لم يضعها لان المفروض ان الشارع هو الذى وضعها والشارع اى النبى صلى الله عليه وآله وان كان نفسه عربياً الا انه لم يكن واضعاً للغة العرب كما لا يخفى .

« فان عنيتم بالتفهيم والنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم »

الظاهر ان التفهيم بالنسبه الى المخاطبين بتلك الالفاظ والنقل بالنسبة الينا .

« حقائق شرعية فى تلك المعانى مجازات لغوية في المعنى اللغوى »

الظاهر ان قوله ره في المعنى اللغوى ـ كما صرح به بعض المحشين ـ غلط والصحيح في المعنى الشرعى وح يكون استعمال الشارع لهذه الالفاظ حقائق و مجازات

باعتبارين فتدخل في العربية باعتبار كونها مجازات وان خرجت عنها باعتبار كونها حقائق .

وقد اجيب ايضاً عن الاستدلال المذكور بان المراد بالآية الكريمة ليس ان القرآن عربي الفاظه كلها بل المراد ان القرآن الكريم اسلوبه عربي وذلك لاشتمال القرآن المجيد على الفاظ معربه نحو سجيل و مشكواة وعلى اعلام لم يضعها واضع لغة العرب مثل ابراهيم واسمعيل .

و يمكن الجواب ايضاً بان الواضع في كل لغة لم يكن شخصاً معيناً بل الواضع متعدد قال سيدنا الامام الخميني ادام الله ظله العالي على ما في تهذيب الاصول ج ١ : فاللسان الواحد كالعربي او العبري لم يكن في بدء نشأته الاعدة لغات معدودة تكملت على حسب وقوفهم على الاشياء مع احتياجهم او اشتياقهم الى اظهار ما في ضمائرهم الى ان بلغت حداً وافياً كما هو المشاهد من المخترعين واهل الصنعة في هذه الايام نعم تنوع افراده انما هو لاجل تباعد الملل وعدم الروابط السهلة بين الطوائف البشريه فاحتاج كل في افهام مقاصده الى وضع الفاظ وتعيين لغات وعليه فليس الواضع شخصاً واحداً معيناً بل اناس كثيره وشرذمة غير قليلة على اختلافهم في العصور وتباعدهم في الزمان.

هذا من طرف ومن طرف آخر يكفي في الانتساب الى كل لغة ان يكون الواضع من اهل تلك اللغة فاللغة عربية اذا كان واضعها من العرب وفارسية اذا كان واضعها من الفرس وهكذا وعليه فيكفي وضع الشارع الذي هو من العرب وسيدهم تلك الالفاظ لهذه المعاني المستحدثة في كونها عربية .

« والضمير في انا انزلناه للسورة »

بتأويل السورة بالمنزل اوالمذكور اوالقرآن .

« فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع »

ذهب بعض القدماء من الفلاسفة الى ان الارض والماء والهواء والنار من العناصر البسيطة وفي قبال العناصر البسيطة العناصر المركبة التامة وهي الحيوان والانس والمعدن والنامي والعناصر الناقصة وهي كائنات الجو كالبحار والاراضي الرطبة اوماء القدر وغيرها حين سخنت باشعة الكواكب اوبالنار وغيرها وصارت بخاراً لانفصال اجزاء رشية مائية مختلطة باجزاء هوائيه. وعليه فبقيد البسيط يخرج الاجسام المركبة مطلقا وبقيد البارد يخرج الجسم البسيط الحار وهو النار والهواء وبقيد الرطب يخرج الجسم البسيط اليبس وهو الارض. والتقييد بالطبع من جهة ان الماء قد يصير حاراً بالعرض او يبساً كذلك كما اذا صار منجمداً بالعرض. هذا ما ذهب اليه بعض القدماء من الفلاسفة ولكن اليوم قد ثبت علمياً خلافه فان الماء ـ مثلاً ـ جسم مركب ينحل بحسب التحليل الطبيعي الى عنصرين الاكسجين والهيدروجين .

« على انا نقول ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراك »

الى هنا تم الجواب عن الاشكال بان السورة لا يطلق عليها القرآن لما ثبت من ان القرآن موضوع لمفهوم كلي اي الكلام المنزل على نبينا محمد (ص) بنحو الاعجاز وبهذا الاعتبار يصح اطلاق القرآن على آية واحدة وسورة واحدة من الكتاب الكريم حقيقة كما يصح اطلاقه على تمامه (كتاب) حقيقة ويصح ايضاً اطلاق بعض القرآن على آية واحدة وسورة واحدة الا ان هذا الاطلاق يجوز باعتبار ان القرآن بما تقدم لم يضع للكتاب الكريم كله بل لمفهوم جامع. وقد شرع ره لتصحيح هذا الاستعمال بنحو الحقيقة بقوله ره على انا نقول الخ بتقريب ان القرآن وضع مرة للمفهوم الكلي الذي عرفت واخرى

لمجموع ما بين الدفتين اى لتمام الكتاب الكريم و بهذا الاعتبار يكون استعمال لفظ القرآن في المجموع مثل ما اذا قيل ان السورة بعض القرآن حقيقة لا بحازاً.

في المشترك

« الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب »

ذهب قوم الى استحالة الاشتراك وقوعاً وقوم آخر الى الاستحالة في خصوص القرآن الكريم وثالث الى وجوب الاشتراك كذلك اى بحسب الوقوع. والحق امكانه و وقوعه كما عليه المشهور و ذهب اليه سيدنا الامام الخميني ادام الله ظله العالي ففي تهذيب الاصول ج ١ : الحق وقوع الاشتراك فضلا عن امكانه .

ثم انه على القول بامكان الاشتراك و وقوعه يقع الكلام فيه في ناحيتين .

الاولى في امكان استعمال لفظ المشترك في اكثر من معنى واحد وجوازه .

الثانية انه على تقدير الامكان والجواز فهل هذا الاستعمال على نحو الحقيقة ام على نحو المجاز. ذهب صاحب المعالم رحمه في الناحية الاولى الى الامكان والجواز وفي الناحية الثانية الى التفصيل بين المفرد وبين التثنية والجمع وان الاستعمال في المفرد بنحو المجاز و في التثنية والجمع بنحو الحقيقة .

وليعلم ان محل النزاع هو ما اذا استعمل لفظ واحد في معنيين او اكثر بنحو الاستقلال بحيث يكون الاطلاق الواحد في حكم اطلاقين اذا استعمل في معنيين و في حكم الاطلاقات اذا استعمل في معان والاستعمال الواحد في حكم استعمالين او استعمالات ويكون كل واحد من المعاني مراداً بحياله واستقلاله وعليه فاستعمال اللفظ الواحد في مجموع المعنيين او المعاني بما هو كذلك خارج عن محل البحث لانه في حكم الاستعمال الواحد في المعنى الواحد بل هو هو بعينه وان كان مجازاً ولذا يسمى بعموم المجاز .

وعلی ای حال استدل صاحب المعالم ره علی الامکان والجواز بان المقتضی موجود والمانع مفقود اما وجود المقتضی فلان المفروض وضع اللفظ لکل من المعانی واما انتفاء المانع فلما سیأتی فی کلامه ره من بطلان ما تمسک به المانعون .

واستدل علی کونه مجازاً فی المفرد بان اللفظ موضوع للمعنی بقید الوحدة فاذا استعمل فی الاکثر معنی واحد یسقط قید الوحدة ویکون من باب استعمال اللفظ الموضوع للکل فی الجزء .

واستدل ره علی کونه حقیقة فی التثنیة والجمع بانهما فی قوة تکرار المفرد بالعطف فکما یجوز ان یقال رأیت عیناً وعیناً وارید من الاول معنی ومن الثانیة معنی آخر فکذلک ما هو فی قوتهما ای رأیت عینین .

والتحقیق انه لا فرق بین المفرد وبین التثنیة والجمع اصلا وذلک لما ذکره القوم من منع اعتبار الوحدة فی الموضوع له. ومن ان التثنیة والجمع وان کانا بمنزلة التکرار فی اللفظ الا ان الظاهر ان اللفظ فیهما کأنه کرر وارید من کل لفظ فرد من افراد معناه فاذا قیل رأیت عینین ارید فردان من العین الجاریة او العین الباکیة. هذا مع انه لو جاز ارادة عین جاریه وعین باکیة من العینین حقیقة لما کان هذا من باب استعمال اللفظ فی اکثر من معنی واحد کما اذا استعمل العینان واریدا لفردان من معنی واحد .

« لا فی المجموع المرکب الذی احد المعنیین جزء منه »

وذلک بان یراد من رأیت عیناً مجموع معاینه بما هو مجموع مثل ما اذا قیل کل

العشرة یرفع ذلك الحجر فان الرفع حکم قائم بالمجموع من حیث المجموع فکذلك فی المقام و ان شئت قلت یفرض الجمیع شیئاً واحداً یسمی بالمجموع و یفرض کل من المعانی جزء لذلك الشیئ المجموع فیستعمل اللفظ الموضوع للجزء فی الکل وهذا الکل یسمی بالکل المجموعی کما یسمی الکل بنحو الاول المذکور فی عبارة المعالم بالافرادی والحکم فی الکل المجموعی واحد و فی الکل الافرادی متعدد بتعدد الافراد فلیس فی مورد الکل المجموعی الا امتثال واحد و عصیان فارد بینما یکون فی مورد الکل الافرادی امتثالات متعددة و عصیانات کذلك ففی مثل اکرم کل عالم یتعدد وجوب الاکرام بتعدد العلماء ولکل عالم اطاعة و عصیان علیحدة فاذا اکرم العبد بعض العلماء دون بعض یعد ممتثلا و عاصیاً و اما اذا قال المولی مثلا ـ لعبده اکرم مجموع العلماء فلیس فی البین الا وجوب اکرام واحد متعلق بالمجموع من حیث المجموع و یحصل الامتثال باکرام جمیعهم ومع عدم اکرام جمیعهم او بعضهم لم یکن العبد ممتثلا بل یعد عاصیاً و علیه فاعتبار اشخاص العلماء مع تعددهم مجموعاً مرکباً بلحاظ ما یترتب علیه من الاثر الذی عرفته کاعتبار الشارع الرکوع والسجود والتشهد و غیرها مما یعتبر فی الصلاة مع ما بینها من الاختلاف شیئاً واحداً باعتبار توجه الوجوب الی المجموع بما هو مجموع بحیث لم یکن للمجموع بما هو مجموع الا امتثال واحد و عصیان کذلك والوجه فی ان المقام لیس من باب استعمال لفظ المشترک فی المجموع بما هو مجموع ـ مع انه اجماعی ـ ان اللفظ الموضوع للجزء ای بعض المعانی و ان کان

قد يستعمل في الكل احياناً الا انه مشروط بشرطين احدهما ان يكون الكل تركيبه حقيقياً. ثانيهما ان يكون الجزء يلزم من انتفائه انتفاء الكل والشرط الثاني وان كان موجوداً في المقام الا ان الاول مفقود لان تركب المجموع من المعاني المختلفه ليس بتركيب حقيقي بل تركيب اعتباري نظير تركب الصلاة من اشياء مختلفة.

« وتأويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد »

ذهب قوم الى ان نحو زيدين تثنية وجمعاً ـ مما لم يكن فيه اتحاد بحسب المعنى لاختلاف نحو زيد بن عمرو مع زيد بن بكر مثلا ـ وعدم مفهوم كلي قابل الانطباق عليهما ـ مأول بالمسمى فالتثنية والجمع راجعان في الحقيقة الى المسمى وهو مفهوم كلي قابل للانطباق على الفردين او الافراد ويشترك كل من الفردين او الافراد في ذلك المفهوم المتحد كاتحاد رجل ورجل اذا تثنيتهما في مفهوم كلي الذي هو رجل والدليل على ذلك دخول ال التعريف على نحو زيدين تثنية وجمعاً وعدم دخول ال التعريف على مفردهما اي كلمة زيد فان ذلك من جهة تعريف المفرد تنكير تثنيه وجمعه.

الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي

« على ماهو شأن الماهيه لابشرط شيئي »

فان الماهية قد تكون بشرط شيئي وقد تكون بشرط لا واخرى لابشرط ومثال الاول الصلاة بالنسبة الى الطهارة ومثال الثاني الصلاة بالنسبة الى القهقهة ومثال الثالث الصلاة بالنسبة الى المسجد والدار والماهية لابشرط قد تكون مقسماً وهي التي تكون مقسماً للاقسام الثلاثة وقد تكون قسماً والمراد بالماهية اللابشرط في العبارة هو الماهية اللابشرط القسمي كما لا يخفى

« ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة »

اورد عليه بان القدر المتيقن معاندية القرينة لارادة معنى الحقيقي مجرداً اي وحده واما معاندية القرينة لارادة معنى الحقيقي منضماً الى غيره الذي هو المعنى المجازي فلم يثبت ذلك وعليه لم يتوجه محذور اصلا .

« وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية »

اختلف علماء البيان في حقيقة الكناية فذهب بعضهم الى ان الكناية من استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له للانتقال الى ماهو لازمه فاذا قيل زيد كثير الرماد لم يستعمل كثير الرماد الا في معناه الحقيقي بمنظور الانتقال منه الى الجواد الذي هو لازم لكون الشخص كثير الرماد وعليه فالكناية من اقسام الحقيقة ويكون الاستعمال في المعنى الحقيقي تارة لابملاحظة الانتقال منه الى لازمه

واخری بملاحظة الانتقال منه الی لازمه. وذهب بعض آخر منهم الی ان الکنایة من استعمال اللفظ فی غیر الموضوع له مع جواز ارادة المعنی الموضوع له ففی المثال المتقدم استعمل کثیر الرماد فی الجواد وارید ذلک مع صحة ان یراد ما هو ملزوم له ای کونه کثیر الرماد. و علیه فالکنایة مثل المجاز من جهة الاستعمال فی غیر الموضوع له فی کلیهما والفرق بینهما عبارة عن عدم جواز ارادة معنی الموضوع له فی المجاز و جواز ارادته فی الکنایة.

« و تزید الحجة علی مجازیته بان فیها خروجاً عن محل النزاع »

قد حمل المصنف ره عبارة المستدل علی ان اللفظ قد استعمل فی مفهوم کلی مشترک بین المعنیین صادق علیهما فیکون مراد المستدل دخول معنی المجازی فی الموضوع له دخول الجزئی تحت الکلی . ولا یخفی ان هذا کما صرح به صاحب الحاشیة علی المعالم المحقق الشیخ محمد تقی ره خلاف الظاهر من کلام المستدل بل الذی یترائی من ظاهر کلامه عبارة عن استعمال اللفظ فی مفهوم کل من المعنیین علی ان یکون کل منهما مناطاً للحکم ومتعلقاً للاثبات والنفی .

« لان ارادة المجاز تعانده من جهتین منافاتها للوحدة الملحوظة »

وجه المنافاة انه یلزم ان یکون المعنی الحقیقی مراداً وحده وغیر مراد وحده و هو محال .

« فصل صیغة افعل وما فی معناها حقیقة فی الوجوب »

لم یتعرض المصنف ره للبحث عن مادة الامر مع انها مختلف فیها ایضاً فذهب المحقق صاحب الکفایة ره الی انه لا یبعد کون لفظ الامر حقیقة فی الوجوب لانسباقه عنه عند اطلاقه . و مال الیه سیدنا الامام الخمینی ادام الله ظله العالی علی ما فی تهذیب الاصول ج ۱ .

« و بضمیمة اصالة عدم النقل الی ذلک یتم المطلوب »

هذه الضمیمة مما یتوقف علیه الدلیل المتقدم فهی محتاج الیها . و وجه الاحتیاج ان الذی یثبت بما تقدم عبارة عن تبادر الوجوب و انسباقه من الامر المطلق فی عصرنا هذا و اما فی عصر النبی (ص) و الائمه علیهم السلام فلا یثبت بما تقدم بل یثبت بضمیمة اصالة عدم النقل و تقریب اصالة عدم النقل انه لو لم یکن صیغة الامر حقیقة فی الوجوب فی عصرهم علیهم السلام و کان حقیقة فی غیر الوجوب یلزم نقلها من ذلک ای من غیر الوجوب الی الوجوب و الاصل عدم النقل و هذا الاصل فی الحقیقة عبارة عن استصحاب القهقرائی و هو حجة فی خصوص باب الالفاظ کما علم فی محله .

« قوله تعالی مخاطباً لابلیس ما منعک الا تسجد اذ امرتک »

فی القوانین : و هذه الآیة ایضاً لا تدل الا علی دلالة الامر علی الوجوب بل و خصوص امر الشارع الا ان یقال المراد به قوله تعالی اسجدوا قبل هذا و ان المتبادر من التعلیل هو کون العلة مخالفة الامر من حیث انه امر لا من حیث هو امره تعالی فتامل .

۲۲ فی دلالة صیغة الامر علی الوجوب وعدمها

« فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنة »

اختلف فی المراد بقوله تعالی فتنة فقیل الفتنة هی الضلالة و قیل الآفة فی النفس والمال والولد وقیل المسلط الجائر و قیل الختم فی القلوب وقیل رد التوبه وقیل صلابة القلوب وعدم تأثرها بالمعارف وقیل العذاب بعذاب یوم القیامة .

واورد علی الاستدلال بهذه الآیة الکریمة بانها انما تدل علی وجوب الامر الشرعی لا الوجوب لغة وایضاً لا تدل علی دلالة الصیغة علی الوجوب بل الامر ای تدل علی دلالة مادة الامر علی الوجوب .

« اذا الوجوب انما یثبت بالشرع ولذلک لا یلزم المسئول القبول و فیه نظر »

لعل وجه النظر ان انتفاء الوجوب الشرعی لا ینحصر بمورد السؤال بل هو منتف فی الامر ایضاً اذا کان الآمر ممن لا یلزم اطاعته شرعاً وعلیه فانتفاء الوجوب الشرعی لیس من جهة خصوصیة فی السؤال . هذا مع انه یمکن ان یقال انه لا فرق بین الایجاب والوجوب الا بالاعتبار فالشیئی الواحد یسمی بالایجاب بملاحظة انتسابه الی الموجب (بالکسر) و بالوجوب بملاحظة نفسه ولا یقدح انتفاء الوجوب والایجاب العرفی او الشرعی فی مورد السؤال کما لا یقدح ذلک فی مورد الامر ایضاً اذ الکلام لیس فی دلالة صیغة الامر علی الوجوب العرفی او الشرعی بل الکلام فی دلالتها علی الوجوب اللغوی بحسب نظر الآمر وعدمها (دلالت) .

« بل صرح بعضهم بعدم صحته »

وذلک لاعتبارهم الاستعلاء ایضاً فی مفهوم الامر وهو (استعلاء) مفقود فی السؤال وعلیه فالفرق لیس من جهة خصوص ان الطلب فی الامر من العالی و فی السؤال من السافل .

« والجواب ان المجاز وان كان مخالفاً للاصل »

قد ذكر في وجه مخالفة المجاز للاصل : ان المجاز يحتاج الى الوضع الاول والمناسبة بين المعنيين والنقل . بخلاف الحقيقة فانها محتاجة الى الوضع فقط فالمجاز مرجوح بالنظر الى الحقيقة لاحتياجه الى مقدمات اكثر.

« والالزم الاشتراك المخالف للاصل »

قد ذكر في وجه مخالفة الاشتراك للاصل: ان الاشتراك يحتاج الى تعدد الوضع والى قرينتين قرينة على هذا وقرينة على ذاك ولاخلاله بالتفاهم وقتاً ما ولاشتماله على ما هو مستبعد وهو ارادة نقيض المطلوب اذا كان مشتركاً بين النقيضين فانه اذا اطلق على احدهما وفهم الآخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد على المراد

و قد ذكر في وجه مرجوحية الاشتراك بالنسبة الى المجاز ان المجاز اغلب واكثر في العرف واللغة بالاستقراء والكثرة دليل الرجحان .

« على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضاً »

اورد عليه المحقق سلطان العلماء ره بان استعمال صيغة الامر في كل من المعنيين بخصوصه وان كان مجازاً الا انه لايلزم من القول بكونه حقيقة في القدر المشترك كون استعماله فيهما على النحو المذكور اذ قد يكون استعماله فيهما من حيث حصول الكلي في ضمنهما واتحاده بهما فيكون استفادة الخصوصية من الخارج لامن صيغة الامر حتى يكون ذلك من استعمال اللفظ في غير ما وضع له مجازاً . وبالجملة ان الكلام في استعمالات الواردة ولايلزم فيها شيئ من الاشتراك والمجاز بناء على القول المذكور بخلاف ما لو قيل بكونه موضوعاً لكل من الخصوصيتين

او باختصاصه باحدهما و لزوم التجوز علی فرض استعماله فی خصوص کل من المعنیین مما لا ربط له بما هو الملحوظ فی المقام .

« ومن حمل الصحابة کل امر ورد فی القرآن او السنة علی الوجوب فتأمل »

لعل الامر بالتأمل اشارة الی ما ذکره المحقق ملا صالح المازندرانی ره من عدم التنافی بتقریب ان کون الامر فی القرآن والسنة للوجوب والندب علی سبیل الحقیقة لاینافی کون الامر عند الشارع حقیقة فی الوجوب فقط لان کون الندب معنی مجازیاً بهذا الاعتبار لاینافی کونه معنی حقیقیاً باعتبار وضع اللغة والمراد بالحقیقة الحقیقة اللغویة .

و ان شئت فقل ان التنافی انما یکون اذا اُرید استعمال الامر فی القرآن والسنة فی الندب حقیقة و مجازاً بحسب اللغة ای حقیقة بحسب اللغة و مجازاً بحسب اللغة ایضاً او بحسب الشرع کذلک واما اذا اُرید ان الاستعمال فی الندب حقیقة بحسب اللغة و مجاز بحسب الشرع فلا تنافی فیه و لا تناقض اصلا لما علم فی المنطق من انه یعتبر فی التناقض وحدات منها وحدة الاضافة و هذه الوحدة مفقودة فی المقام و نتیجة ما تقدم ان الاوامر الواردة فی القرآن والسنة اذا کانت مجردة عن القرینة تحمل علی الوجوب شرعاً بینما یتوقف بحسب اللغة من جهة اشتراک الاوامر من هذه الناحیة و اذا کانت الاوامر مع القرینة علی الندب تحمل علیه (ندب) شرعاً و لغة و هذا الاستعمال حقیقة بحسب اللغة و مجاز بحسب الشرع ویکون القرینة معینة بحسب اللغة وصارفة عن المعنی الحقیقی بحسب الشرع .

« فیشکل التعلق فی اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم علیهم السلام »

قد اورد علیه بانه لم یکن استعمال صیغة الامر فی الندب بازید من استعمالها فی الوجوب و علی تقدیر التسلیم فالاستعمال المذکور مع القرینة وهذا لا یوجب تساوی احتمال المجاز مع احتمال الحقیقة .

فی دلالة صیغة الامر علی المرة او التکرار و عدمها

« الحق ان صیغة الامر بمجردها لا اشعار فیها بوحدة ولا تکرار »

ذهب صاحب المعالم ره الی ان صیغة الامر موضوعة لطلب الماهیة الذی هو الجامع بین المرة والتکرار فلا دلالة لها عند الاطلاق والتجرد عن القرینة علی خصوص المرة او التکرار بل لابد من استفادتهما من الخارج بقرینة .

واستدل ره علیه بان المتبادر من صیغة الامر هو نفس طلب ایجاد حقیقة الفعل والمرة و التکرار خارجان عن مدلولها (صیغة) مثل خروج الزمان والمکان والشدة والضعف والآلة و نحوها

« وعن الثالث بعد تسلیم کون الامر بالشیی نهیاً عن ضده »

سیأتی انشاء الله تعالی ان الامر بالشیی کالامر بالصلاة مثلا ـ لا یقتضی النهی عن ضده الخاص کالاکل والشرب والمشی مثلا ـ والضد العام له اطلاقان احدهما ان یراد به احد الاضداد الوجودیه لا بعینه و هذا راجع الی الضد الخاص بل هو عینه فی الحقیقة ثانیهما الترک والامر بالشیی یقتضی النهی عن ضده العام

بهذا المعنی بالتضمن فالامر بالصلاة مثلا ـ یدل علی النهی عن ترک الصلاة بالتضمن. هذا ماذهب الیه صاحب المعالم ره فی مسئلة اقتضاء الامر بالشیی للنهی عن ضده و فی المسئلة اقوال اخر سیأتی ذکرها انشاءالله تعالی .

فی دلالة صیغة الامر علی الفور او التراخی و عدمها

«و ثانیهما انه انما یلزم تکلیف المحال لو کان التأخیر متعیناً »

الاولی ان یقول انما یلزم التکلیف بالمحال کما فی الاستدلال .

« والا لکان مفاد الصیغة فیهما منافیاً لما یقیقینه المادة »

و الوجه فی المنافاة ان مفاد الصیغة و هو الوجوب یقتضی عدم جواز تأخیر المأموربه و مقتضی المادة اعنی المسارعة و الاستباق جواز تأخیره فبینهما منافاة والتأمل لعله اشارة الی ان الامر دائر بین التصرف فی الهیئة بحمل الامر علی الاستحباب و بین التصرف فی المادة بحمل المادة علی الفور بان یراد من المسارعة والاستباق الفور والترجیح مع الاول من جهات الاولی اشتهار استعمال الامر فی الندب .

الثانیة مطابقة حمل الاول مع اصالة عدم الفوریة .

الثالثة ان الحمل الاول یؤیده ماذکرناه من الدلیل علی عدم الفور و التراخی .

الرابعة لزوم تخصیص الاکثر علی تقدیر حمل الامر علی الوجوب لشمول الآیات للمستحبات ایضاً ولایجب المسارعة والاستباق فیها کما لایخفی .

«اصل الاكثرون على ان الامر بالشيئى مطلقا»

ينبغى تقديم امور ليعلم مركز النزاع اولاً ومراد السيد المرتضى ره من التفصيل المستفاد من كلامه ره ثانياً .

الاول ان الواجب له عدة تقسيمات ومن جملتها تقسيمه الى المطلق والمشروط فان الواجب اذا لوحظ مع شيئى آخر فان كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالاضافة اليه والا فمشروط فالصلاة بالنسبة الى زوال الشمس واجب مشروط لاشتراط الوجوب بالزوال وبالنسبة الى الطهارة واجب مطلق لعدم اشتراط الوجوب بالطهارة ففى الحقيقة يرجع القيد فى الواجب المشروط الى الوجوب لا الواجب وفى الواجب المطلق الى الواجب نفسه .

الثانى ان القيد و الشرط فى الواجب المشروط يمكن ان يكون مقدوراً كالاستطاعة بالاضافة الى الحج ويمكن ان يكون غير مقدور كزوال الشمس بالنسبة الى الصلاة بينما يكون القيد و الشرط فى الواجب المطلق مقدوراً قطعاً .

الثالث ان مركز النزاع فى وجوب المقدمة وعدمه انما هو مقدمة الواجب المطلق واما الواجب المشروط فلا شبهة فى عدم وجوبه وان الامر بالواجب المشروط والمقيد ليس امراً بشرطه وقيده وان كان مقدوراً وذلك لتأخر وجوب الواجب ح عن وجود القيد والشرط و معه كيف يمكن تسريه الوجوب عن الواجب الى القيد والشرط وان شئت قلت لاوجوب لذى المقدمة قبل وجود المقدمة حتى يجب مقدمة وبعد

وجودالمقدمة يلزممن وجوب المقدمة تحصيل الحاصل مضافاً الى ان الوجوب ح لغو محض فان وجوب الحج ـ مثلا ـ متوقف على الاستطاعة فلو فرض سراية الوجوب عن الحج الى الاستطاعة التي هي مقدمة الوجوب يلزم ان يكون هذا الوجوب المتعلق بالاستطاعة لغواً اذالغرض من الوجوب البعث الى متعلقه بايجاده في الخارج و هذا الغرض حاصل بدون الوجوب اذالمفروض تحققه من قبل .

الرابع ان المقدمة لها تقسيمات و من جملتها تقسيمها الى السبب و الشرط وعدم المانع والمعد اماالسبب فهومايلزم من وجوده وجود المسبب و من عدمه عدم المبسب كعقد البيع بالنسبة الى حصول النقل والانتقال و اماالشرط فهوالذى يلزممن عدمه عدم المشروط ولايلزممن وجوده وجود المشروط كالطهارة بالنسبة الى الصلاة واماعدم المانع فقد اختلف في مقدميته ولاشك فيان وجود المانع يمنع عن تحقق مايكون مانعاً عنه واماالمعد فهوالذى له دخل فى ساير المقدمات وان لم يكن له دخل فى ذى المقدمة بلاواسطة مثل صعود الدرجة الأولى من السلم فانه مؤثر بالنسبة الى الدرجة الثانية والثالثة بينمالم يكن دخيلا بالنسبة الى الصعود على السطح بلا واسطة .

اذا عرفت هذه الامور فنقول قدنسب الى السيد المرتضى ره انه فصل بين المقدمة السببيه وبين غيرها فذهب الى وجوب المقدمة السببية و عدم وجوب غيرها . وادعى صاحب المعالم ره ان المستفاد من كلام السيد عبارة عن وجوب مقدمة الواجب المطلق الذى هو محل البحث مطلقا من دون فرق بين ان يكون المقدمة سببية اوغيرها و الفرق بين السبب وغيره من المقدمات في ناحية اخرى وهى ان المقدمة ان كانت سببية كان الواجب بالنسبة

اليها واجباً مطلقا حتماً و ان كانت غير سببية فيمكن ان يكون الواجب بالنسبة اليها مطلقا اومشروطاً وتوضيح ماذكره السيد ره ـ مع مافي كلامه من الخلط بين شرائط الوجوب والواجب ـ ان المقدمة غير واجب تارة كالنصاب بالنسبة الى الزكواة والاستطاعة بالنسبة الى الحج وواجب اخرى كالوضوء بالنسبة الى الصلاة ومعهذا لا يمكن القول بوجوب المقدمة دائماً بل لابدمن الفرق بين المقدمات السببية وغيرها فان كانت المقدمة سببية كانت مقدمة الواجب واجبة قطعاً وان كانت غير سببية يحتمل ان يكون مقدمة الواجب واجبة كالوضوء و يحتمل ان يكون مقدمة الواجب غير واجبة والسر في ذلك ان المقدمة ان كانت سببية كان الواجب بالنسبة اليها واجباً مطلقا حتماً لا مشروطاً اذ لا يعقل ان يقال ان تحققت المقدمة السببية يجب ذوالمقدمة اذ مع تحقق المقدمة السببية يتحقق ذوالمقدمة لامحالة من دون احتياج الى الامر به فان الامر به مع انه لغو محض ـ لماعرفت من ان الغرض من الايجاب عبارة عن البعث الى متعلقه ـ يكون من قبيل الامر بتحصيل الحاصل ولهذا كان الواجب بالنسبة الى مقدمته السببية واجباً مطلقا دائماً واما اذا كانت المقدمة غير سببية كالطهارة بالنسبة الى الصلاة فلامحذور في كون الواجب بالنسبة اليها مشروطاً اذ لا يلزم من وجود المقدمة وجود ذي المقدمة حتى يلزم المحذور السابق اى تحصيل الحاصل واللغوية ولهذا لا يلزم ان يكون الواجب بالنسبة الى مقدمته غير السببية واجباً مطلقا بل يمكن ان يكون مطلقا و ان يكون مشروطاً .

وانت لاخطت ان السيد ره قد وافق المشهور في الحكم وخالفهم في الموضوع بمعنى انه ره وافقهم في وجوب مقدمات الواجب المطلق مطلقا اى سبباً كان

او غير سبب وفي عدم وجوب مقدمات الواجب المشروط ولكنه خالفهم في تعيين الواجب المطلق والمشروط بمعنى ان اى واجب مطلق واى واجب مقيد ومشروط فذهب المشهور الى ان الظاهر المتبادر من كل امر هو الواجب المطلق فيجب مقدماته الا ان يقوم قرينة على التقييد والاشتراط نحو قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقوله تعالى وآتوا الزكواة المقيد بدليل آخر بالنصاب اما السيد ره فهو لايقول بذلك بل يقول بان كل امر بالنسبة الى السبب مطلق جزماً فيدل على وجوب السبب واما بالنسبة الى ساير المقدمات فيحتمل كونه واجباً مطلقاو يحتمل كونه مقيداً ومشروطاً ومع هذا الوصف فلا دلالة للامر على وجوب تلك المقدمات .

ومما ذكرناه الى الآن ظهر امور ترتبط بعبارة الكتاب .

الاول ان مراد المصنف ره من قوله مطلقا في اول البحث حيث قال الاكثرون على ان الامر بالشيئ مطلقا . عبارة عن غير المقيد والمشروط .

الثانى ان مراده ره من غيرهما في قوله (شرطاً كان او سبباً اوغير هما) عبارة عن عدم المانع والمعد فانهما في مقابل الشرط والسبب

الثالث ان كلمة مقدور في قوله مع كونه مقدور . ـ كماذكره صاحب القوانين ره ـ توضيحي اذما من مقدمة للواجب المطلق الاانهامقدورة و كل مقدمة ليست بمقدورة كان الواجب بالنسبة اليها واجباً مشروطاً .

« وبنى على هذا فى الشافى نقض استدلال المعتزله لوجوب نصب»

توضيح جواب السيد ره ان نصب الامام ليس مقدمة سببية لاقامة الحدود حتى يلزم من وجوب اقامة الحدود وجوب نصب الامام

ومن المحتمل ان يكون وجوب اقامة الحدود على تقدير نصب الامام اتفاقاً كوجوب الحج على تقدير الاستطاعة والزكواة على تقدير النصاب .

«ثم ان انضمام الاسباب اليها فى التكليف يرفع ذلك الاستبعاد»

الى هنا اثبت ره اصل جواز تعلق التكليف بالمسببات و لما كان لاينافى جواز تعلق التكليف بالمسببات استبعاد تعلق التكليف بها شرع فى دفع هذا الاستبعاد المدعا .

« ولكنه غير معروف »

ولذا قال المصنف ره سابقاً انه ليس محل خلاف يعرف .

« واثر الشك فى وجوبه هين »

والوجه فى ذلك مازعم ره من ندرة موارد تعلق الامر بالمسبب .

«والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا»

فان المتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمه لاحال عدم المقدمة .

«و تاثير الايجاب فى القدرة غير معقول»

فى حاشية المحقق ملاصالح المازندراني ره : وهو (تأثير) بالنصب عطف على المقدور الاول اى و الجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان تأثير ايجاب المقدمة فى القدرة غير معقول لان ايجابها متوقف على ايجابه وايجابه متوقف على القدرة عليه فلو كانت القدرة عليه متوقفة على ايجابها واثراً من آثاره لزم الدورح .

هذا مع ان الايجاب امر اعتبارى والقدرة امر تكوينى ولايعقل تأثير امر الاعتبارى فى التكوينى

« والحكم بجواز الترك هنا عقلي »

هذا ـ كما ذكره المحشون ـ مطلب مستأنف و يحتمل ان يكون من تتمة النقض والجواب عن الاشكال بانه اذا لم يجب المقدمة يجوز للمكلف تركها ومع الترك يستحيل ذوالمقدمة . و تقريب الجواب ان جواز الترك لم يكن حكماً شرعياً اذلا وجه بعد ايجاب الشارع لذى المقدمة ان يحكم بجواز ترك مقدمته نعم بما ان المقدمة ليست بواجبة شرعاً يحكم العقل بجواز تركها .

ثم انه لاينافي ماذكره هيهنا من جواز الترك عقلا لماذكره سابقاً بقوله ولايمتنع عند العقل تصريح الآمر بانه غير واجب . و وجه عدم التنافي انه فرق بين تصريح الآمر بعدم الوجوب و بين تصريحه بجواز الترك والممتنع هو الثاني شرعاً .

هذا ولكن لا يخفى عليك ان هذا الذى ذكره من جواز الترك عقلا لا شرعاً قد صرح القوم بخلافه و ذهبوا الى ان وجوب المقدمة مما لا شك فيه وان البحث عن وجوب المقدمة ليس من ناحية وجوبها العقلي لانه مفروغ عنه وانما الشك في وجوبها الشرعي و هوالمبحوث عنه في هذا الباب و يظهر الثمرة في استحقاق الثواب على فعلها و استحقاق العقاب على تركها على القول بالوجوب و عدم استحقاق الثواب و العقاب على الفعل و الترك على القول بعدم الوجوب . وقدانكر كثير من العلماء هذه الثمرة و صرحوا بعدم ترتب الثواب والعقاب على مقدمة الواجب حتى على القول بوجوبها الغيرى و حاولوا التصوير الثمرة بنحو آخر مثل ماذاوجب انقاذ الغريق و توقف على مقدمة محرمة اقل اهمية

كاتلاف زرع الغير ـ مثلاً ـ فيجوز للمكلف ارتكاب المقدمة المحرمة تمهيداً لانقاذ الغريق فاذا افترض ان المكلف ارتكب المقدمة المحرمة ولم ينقذ الغريق فعلى القول بوجوب المقدمة مطلقا تقع المقدمة التى ارتكبها المكلف مصداقاً للواجب ولاتكون محرمة فى تلك الحال وعلى القول بعدم وجوب المقدمة مطلقا او عدم وجوبها اذا لم تكن موصلة الى ذى المقدمة لاتقع المقدمة المذكورة مصداقاً للواجب وتكون محرمة بالفعل .

«وجواز تحقق الحكم العقلى هيهنا دون الشرعى يظهر بالتأمل»

فى القوانين بعد نقل كلام المصنف ره ماهذا نصه: وانا وان استقصينا التأمل فى جواز انفكاك حكم العقل هيهنا من الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه .

فى اقتضاء الامر بشيئ للنهى عن ضده

« احتج الذاهب الى انه عين النهى عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان امامثله او ضده او خلافه »

وذلك لان الشيئين المتغايرين مفهوماً اما مثلان وهما المشتركان فى حقيقة واحدة بماهما مشتركان نحو زيد وعمرو بماهما مشتركان فى الانسانية و نحو الانسان والفرس بما هما مشتركان فى الحيوانية واما متخالفان وهما المتغايران من حيث هما متغايران ولامانع من اجتماعهما فى محل واحد اذا كانا من الصفات مثل الانسان والفرس بما هما انسان وفرس ومثل السواد و الحلاوة واما متقابلان وهما المعنيان المتنافران اللذان لايجتمعان

۳۴ اقتضاءِ الامر بشيئ للنهى عن ضده

فی محل واحدمن جهةواحدة فی زمان واحد . والتقابل علی اربعة اقسام .

۱ـ تقابل النقيضين ۲ـ تقابل الضدين ۳ـ تقابل الملكة و عدمها ۴ـ تقابل المتضايفين ومما ذكرناه يظهر ان مراد صاحب المعالم ره من الضدين جميع اقسام التقابل فان الذى بازاء المثلمين والخلافين عبارة عن المتقابلين .

«و تقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث و التحيز»

فان الانسان والشجر ـ مثلاً ـ مع انهما مشتركان فی الحدوث والتحيز لم يعدا مثلين لان الحدوث والتحيز ليسا من الصفات النفسيه فهما بهذا اللحاظ متخالفان لتغايرهما نعم هما متماثلان باعتبار اشتراكهمافی الجسمية كاشتراك الانسان والبقر فی الحيوانية و اشتراك زيد و عمرو فی الانسانية .

«فمحصله ان الامر بالشيئ له عبارة اخرى كالا حجية »

فی اقرب الموارد : الاحجية : الكلمة المغلقه يتحاجی الناس فيها ج احاجی واحاج وهی افعوله من حجوات . . . و هی فی الاصل من الحجابمعنی العقل لان المحاجاة كالمباراة فی العقل فاذا حاجيت فكانك عاقلت .

اقول الاحجية ترادف باللغة الفارسية چيستان ، لغز ، معما

سئوال از چيزی بادادن نشانيهای آن بطوری كه جواب دادن به آن مشكل باشد

«لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك»

و ذلك كالشمس والنهار ـ مثلاً ـ فانهما متلازمان ولا يجتمع الشمس مع ضد النهار اى الليل اذ يلزم من اجتماع الشمس مع الليل اجتماع متلازم الآخر الذى هو النهار مع الليل وهذا هو اجتماع الضدين .

«وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة»

فان العلم يجتمع مع القدرة ولا يجتمع مع ضد القدرة الذى هو النوم والا يلزم اجتماع الضدين اذ المفروض ان العلم و النوم ضدان و كذا القدرة تجتمع مع العلم ولاتجتمع مع ضده الذى هو النوم اذ يلزم منه اجتماع الضدين لما هو المفروض من التضاد بين القدرة والنوم و المقام من هذا القبيل وذلك لان الامر بالشيئى كالامر بالصلاة ـ مثلاً ـ والنهى عن ضده كالنهى عن الاكل مثلاً ـ ضد ان للامر بالضد الذى هو الامر بالاكل فى المثال فيجتمع الامر بالصلاة مع النهى عن الاكل و لايجتمع مع ضده اى الامر بالاكل والا يلزم اجتماع الضدين و كذا النهى عن الاكل يجتمع مع الامر بالصلاة ولا يجتمع مع ضده اى الامر بالاكل للزم اجتماع الضدين ايضاً .

«واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كماترى»

قوله ره كماترى ـ كما فى الحاشيه على المعالم للمحقق الشيخ محمدتقى ره اشارة الى ضعف وجه الاعتذار .

«الوجه الثانى ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه»

هكذا فى القوانين ايضاً وفى الفصول : ان الايجاب طلب فعل الخ وتقييد الامر بالايجاب لاخراج الامر الندبى كما لا يخفى

«لايقول بانه لازم عقلى له»

اى لايقول بالدلالة الا لتزامية فى مقابل المطابقة والتضمن .

« بل انما هو خطاب تبعى كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب »

فكما ان الامر المتعلق بالمقدمة خطاب تبعى لايلزم من تصور الخطاب

بذى المقدمة تصور الخطاب بالمقدمة فكذلك النهى المتعلق بترك الضد خطاب تبعى لايلزم من تصور الخطاب بشيئى بالنهى عنه (شيئى) تصور الخطاب بترك ضده .

«وجوابه يعلم مماسبق آنفاً فانا نمنع وجوب مالايتم الواجب الابه»

واجيب ايضاً بمنع المقدمية فان المقدمية تقتضى تقدم المقدمة على ذيها ولا تقدم ولاتأخر بين الواجب الذى هو المأمور به وترك ضده بل هما فى مرتبه واحدة

«وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة»

وذلك مثل ماذا يلزم من رمى سهم قتل مؤمن وكافر معاً فان كان قتل المؤمن حراماً لكان قتل الكافر حراماً ايضاً والا يلزم عدم تحريم علته التى هى الرمى ولازم ذلك تحريم المعلول اى قتل المؤمن من دون تحريم علته وهى الرمى

«على ان ذلك لواثر لثبت قول الكعبى»

الظاهر ان اسم الاشارة (ذلك) اشارة الى التضاد وكذا الضمير المستتر فى قوله ره (اثر) اى على ان التضاد لواثر ومنع من اجتماع حكمين من الاحكام فى امرين متلازمين لثبت قول الكعبى فانه استدل على انتفاء المباح ـ على ماهو الظاهر من عبارة المصنف ره تارة من طريق الا ستلزام بتقريب ان ترك الحرام ملازم مع فعل من الافعال و بما ان ترك الحرام واجب فكذلك ملازمه واخرى من طريق المقدمية بتقريب ان ترك الحرام يتوقف على فعل من الافعال فبما ان ترك الحرام واجب فكذلك مقدمته. وجوابه عن الاول عبارة عن ان المتلازمين لايجب اتفاقهما فى الحكم .وعن الثانى انه مع انتفاء الصارف

عن الحرام والكراهة عنه لامقدمية اصلاً بداهة ان ترك الحرام ح لايتوقف على فعل من الافعال ومع انتفاء الصارف والرغبة فى الحرام و توقف تركه على فعل من الافعال كانذلك الفعل مقدمة لترك الحرام الاانه لانقول بوجوب مقدمة الواجب اذا كانت غير سبب والقائل بوجوب المقدمه. طلقا يلتزم بوجوب الفعل فى خصوص هذا المورد ولايلزم من ذلك انتفاء المباح بالكلية .

«وانما هى من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان»

هذه العبارة وما بعدها الى قوله ره و اما مع انتفاء الصارف . غير محتاج اليها فى مقام الجواب عن شبهة الكعبى لتمامية الجواب وقدذكرها المصنف ره لبيان و اقعية وهى ان الافعال وان لم يكن يتوقف الترك عليها الا أنها (افعال) لايخلو الانسان عنها على القول بعدم بقاء الاكوان التى هى عبارة عن السكون والحركة والاجتماع و الافتراق ـ بان يكون الحركة فى الآن الثانى مغايرة للحركة فى الآن الاول وحادثة اخرى غير الاولى وكذا السكون فى الآن الثانى وما بعده مع السكون فى الآن الاول وهكذا فى الاجتماع والافتراق ـ وكذا على القول ببقاء الاكوان ـ بان تكون الحركة فى الآن الثانى بقاء للحركة فى الآن الاول لاحادثة اخرى وهكذا فى باقى الاكوان واحتياج الباقى فى بقائه الى المؤثر مثل احتياج الحادث فى حدوثه اليه (مؤثر) فان الافعال من لوازم وجود الانسان على هذين القولين حيث انه لايمكن خلوه من كون جديد اوتأثير فى الكون الباقى واما على القول ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقى فى بقائه الى المؤثر جاز خلو المكلف عن اى فعل ولايكون الافعال من لوازم وجود الانسان ولايكون الترك ملازما لفعل من الافعال

بل يمكن انفكاك الانسان عن جميع الافعال فكيف بتوقف الترك عليها .

« فمن يقول بوجوب مالا يتم الواجب الابه مطلقا يلتزم بالوجوب »

الظاهر ان الفعل فى الفرض المذكور مقدمة سببية لترك الحرام اذيترتب على وجود الفعل ترك الحرام وعلى عدمه عدمه (ترك الحرام) وعليه فالقائل بوجوب المقدمة السببية فقط يلزمه ايضاً ان يقول بوجوب الفعل فى هذا الفرض ويكون قوله ره مطلقا غير واقع فى محله كما صرح به المحقق ملا صالح المازندرانى ره .

« اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص »

توضيحه ان فعل الضد فى المقام كالصلاة بالنسبة الى ازالة النجاسة عن المسجد التى هى المأمور بها ليس علة لتركها فان العلة لترك الا زالة عبارة عن الصارف والكراهة عن الازالة ولم يكن ترك الا زالة وفعل الصلاة كلاهما معلولين لعلة واحدة لان الصارف عن الازالة وان كان علة لترك الازالة الا انه لم يكن علة لفعل الصلاة ايضاً بل العلة لفعل الصلاة عبارة عن الصارف بالنسبة الى الا زالة مع ارادة الصلاة ولما لم يكن بين فعل الصلاة وترك الازالة علية ومعلولية ولم يكن كلاهما معلولين لعلة ثالثة ايضاً بل الموجود مجرد عدم الانفكاك فى الوجود الخارجى لم يلزم من تحريم احدهما اى ترك الازالة حرمة الآخر اى فعل الصلاة .

ومن هنا يظهر ثمرة هذا البحث اى اقتضاء الامر بشيئى للنهى عن ضده وعدمه فعلى الاول كانت صلاة من كان مأموراً بازالة النجاسة عن المسجد باطلاً

في سعة الوقت وعلى الثاني فلا . ويتوجه البحث الآتي وهو انه يلزم ان يكون الصارف حراماً وواجباً اما وجه حرمته فكونه علة لترك الواجب اي الا زالة واما وجه وجوبه فكونه مقدمة للواجب اي الصلاة هذا على القول بوجوب مقدمة الواجب مطلقا واما على القول باختصاص الوجوب بالمقدمة السببية فالصارف حرام فقط ولابأس بالتوصل به الى الواجب الذي هو الصلاة .

«انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو الخ»

والوجه في ذلك ان الغرض من الواجبات التعبديه حصول التقرب بها اليه تعالى ولا يتحقق هذا الغرض بالمحرم بينما يكون الغرض من الواجبات التوصليه حصول التوصل بها الى ذي المقدمة وهذا الغرض حاصل بالمحرم ايضا .

ويرد عليه ان الوجه في استحالة اجتماع الوجوب والحرمة في امر واحد شخصي عبارة عن تضاد الاحكام وهذا الوجه جار في التعبديات والتوصليات كليتهما. وتعدد الجهة لو كان مصححاً لجواز الاجتماع في ما اذا كان الواجب توصلياً لكان مصححاً للجواز ايضاً اذا كان الواجب تعبدياً من دون فرق بينهما من هذه الجهة .

واما مايظهر منه ره من الفرق بين الوجوب التوصلي و الوجوب التعبدي من سقوط وجوب المقدمة بفعلها لحصول الغرض منها الذي هو التوصل و معه لامانع من كونها محرمة دون الوجوب التعبدي . فيرد عليه اولاً ان هذا لايختص بوجوب التوصلي اذ مامن واجب الا و انه يسقط وجوبه بعد الاتيان به (واجب) و ثانياً انه لافرق بين بقاء الوجوب و عدمه بعد اجتماع الوجوب والحرمة حين الاتيان بالواجب .

٤٠ اقتضاء الامر بشيئ للنهى عن ضده

بقى فى المقام تمسكه ره لجواز اجتماع الوجوب والحرمة فى امر واحد شخصى اذا كان وجوبه توصلياً بقطع المسافة المحرمة للحج بدعوى ان قطع المسافة المذكورة واجبة ومحرمة . ويرد عليه انه بعد قطع المسافة على وجه المحرم ليس سقوط الواجب الذى هو عبارة عن قطع المسافة على وجه المباح مجدداً من جهة الامتثال والايتان بالواجب بل من جهة انتفاء الموضوع فان الحكم كما يرتفع بامتثاله يرتفع بانتفاء موضوعه ايضاً ولا تكليف آخر على الفرض . و بالجملة فالمأتى به من المسافة المحرمة لم يكن بواجب من باب مقدميته للواجب الذى هو الحج وسقوط الواجب اى الاتيان بالمقدمة بالعود وطى مسافة جديدة لادلالة له على اتصاف المأتى به بالوجوب اصلاً ونتيجة ذلك ان ماتى به من المسافة فى الفرض المذكور محرم فقط لا ان يكون واجباً ومحرماً معاً .

«قد عرفت ان الوجوب فى مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به»

الظاهر ان هذه العبارة غلط بداهة ان وجوب المقدمة انما هو للتوصل بها الى الواجب الذى هو عبارة عن ذى المقدمة لا للتوصل الى المقدمة التى يعبر عنها بما لا يتم الواجب الا به ولذا قال ره قبيل هذا باسطر : فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب .

«ومن هنا ينقدح ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهى عن الضد الخاص»

هذا رجوع الى الوجه الاول وعدم تماميته حتى على القول بالمقدمية ووجوب المقدمة مطلقا وتوضيحه ان ترك الصلاة مثلاً وان كان مقدمة لفعل الازالة الذى

هو واجب مضیق الاان وجوب المقدمة مختص بحالة امکان التوصل بها الی ذی المقدمة ومن المعلوم استحالة التوصل بهاالی ذی المقدمة الذی هوالازالة فی المثال مع وجودالصارف عنه (ذی المقدمة) و قد عرفت ان الصارف موجود دائماً مع فعل الضدالذی هوفعل الصلاة فی المثال .

واورد علیه فی القوانین بان اختیار الصارف بالاختیار لاینا فی امکان ترکه واختیار الفعل والتوصل الیه بالمقدمة کما فی تکلیف الکافر بالعبادة فکما انه مکلف باصل الواجب مکلف باتیان مایتوصل الیه علی القول بوجوب المقدمة .

« وایضاً فحجة القول بوجوب المقدمة علی تقدیر تسلیمها انما ینهض »
« دلیلا علی الوجوب فی حال کون المکلف مریداً للفعل المتوقف علیها »

هذا جواب آخر عن الوجه الاول و توضیحه ان وجوب المقدمة علی القول بوجوبها (مقدمة) مختص بما اذا اراد المکلف فعل ذی المقدمة و قصده و اما مع عدم ارادته لفعل ذی المقدمة فلا وجوب لمقدمته وعلیه فلاوجوب لترک الصلاة الذی هومقدمة لفعل الازالة اذالم یرد الازالة و من المعلوم ان عدم ارادة الازالة مستمر مع فعل الصلاة .

واورد علیه المحقق صاحب الکفایة ره بان وجوب المقدمة بناء علی الملازمة یتبع فی الاطلاق والاشتراط وجوب ذی المقدمة ولا یکون مشروطاً بارادته .

الواجب التخییری

ینقسم الواجب من جهة الی قسمین .

احد هما الواجب التعیینی وهوالذی یتعلق الوجوب به معیناً ولاواجب

آخر يكون عدلاًله فيتوقف امتثاله على اتيان ذاك الواجب بالخصوص .

ثانيهما الواجب التخييرى وهو مقابل التعيينى فيتحقق امتثاله بالاتيان به او بعدله مثل كفارة الافطار العمدى فى صوم شهر رمضان المخيرة بين العتق وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكيناً . وقد اختلف فى كيفية الوجوب فى الواجب التخييرى هل هو متعلق بالجميع تخييراً او باحد الشيئين او الاشياء لابعينه على اقوال تعرض المصنف ره لبعضها .

وفى القوانين و مما يمكن ان يكون ثمرة النزاع انه اذا نذر ان يأتى بثلاث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها فيبر نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلاث مطلقا على الاول (اى على القول بان الواجب الجميع تخييراً) بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلى المنتزع منها .

« بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع »

صرح بعض القائلين بهذا القول بوحدة العقاب فى صورة العصيان و ترك الجميع وان العقاب على مالا يجوز تركه. ولكن مقتضى القاعدة تعدد العقاب مثل ثبوة العقاب على جميع المخاطبين فى الواجب الكفائى بعصيانهم .

« الا انه تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين »

و على هذا القول يختلف الواجب باختلاف المكلفين بل باختلاف حالاتهم فان المكلف الواحد قد يختار هذا وقد يختار ذاك ولا وجوب قبل اختياره ويلزم ايضاً ان لا يكون وجوب فى صورة العصيان .

الواجب الموسع

ينقسم الواجب بالنسبة الى الوقت الذى يقع فعله فيه الى قسمين .

احدهما غير الموقت وهو ان لايكون لادائه زمان مخصوص بحيث لايجوز تقديمه ولا تأخيره عنه بل الملحوظ نفس الفعل وايقاعه من المكلف على وجه الفورا و من دون اعتباره ايضاً .

ثانيهما الموقت وهو ما عين له وقت مخصوص ثم الفعل بالنسبة الى وقته المعين يتصور على ثلثة اوجه .

الاول ان يكون الفعل زائداً على وقته .

الثانى ان يكون مساوياً له .

الثالث ان يكون ناقصاً عنه .

اما الاول فلاريب في امتناعه لاستلزامه التكليف بغير المقدور .

واما الثاني فلاريب في جوازه ووقوعه كما في صوم شهر رمضان والوقوف بعرفه.

و اما الثالث فهو محل الخلاف فذهب بعض الى الجواز والوقوع و هو مختار المحققين و بعض الى المنع وهم بين من ذهب الى اختصاص الوجوب في ماظاهره التوسعة في الشريعة كالصلاة باول الوقت وبين من ذهب الى اختصاص الوجوب بآخر الوقت .

« ففى الحقيقة يكون راجعاً الا الواجب المخير »

ولكن التخيير هيهنا عقلى و في الواجب المخير كخصال الكفارة شرعى .

« وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير »

والوجه في الظهور في نفي التخيير عبارة عن ان التخيير يحتاج الى مؤنة زائدة بان يؤتى بكلمة او ونحوها في مقام الاثبات .

« فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلاة »

ولا اختصاص للعزم بالواجبات التخييرية من ناحية توسعة الوقت ولا بها بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة .

« و مع الغفلة لا يكون مكلفاً و هو كما ترى »

قوله ره كما ترى اشارة الى ضعف الدليل المتقدم و وجه الضعف انه يمكن منع حرمة العزم على ترك الواجب بحيث لو اخل بالواجب والعزم عليه عوقب من جهتين . ومنع عدم انفكاك المكلف من هذين العزمين لجواز الترديد . وعلى تقدير عدم الانفكاك لا محذور في حرمة العزم على ترك الواجب من دون وجوب للعزم عليه .

« وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة »

و نظير ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات و غيرها .

« والامر فيه سهل »

اذ المراد بالتخيير في اجزاء الوقت هو ما ذكرناه من التخيير بين الجزئيات بحسب اجزاء الوقت .

الكلام فى مفهوم الشرط

« اصل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه »

ينبغى تقديم مقدمتين .

الأولى انه ينقسم المفهوم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة اما مفهوم الموافقة فهوما كان الحكم فى المفهوم موافقاً فى السنخ للحكم الموجود فى المنطوق ايجاباً وسلباً نحو قوله تعالى ولاتقل لهما اف . فان المنطوق عبارة عن حرمة التأفيف والمفهوم عبارة عن حرمة الضرب والشتم و نحوهما فالمنطوق والمفهوم مشتركان فى ثبوة التحريم. واما مفهوم المخالفة فهوما كان الحكم فيه مخالفاً فى السنخ للحكم الموجود فى المنطوق وله موارد كثيرة يذكر بعضها فى الكتاب الاول مفهوم الشرط. الثانى مفهوم الوصف . الثالث مفهوم الغاية .

الثانية ان النزاع فى المفهوم صغروى اى فى وجود المفهوم وعدمه بمعنى ان الجملات المبحوث عنها ظاهرة فى المفهوم عند التجرد عن القرينة ام لا ؟ لا ان يكون النزاع كبروياً اى فى حجية المفهوم وعدم حجيته بعد اصل وجوده وتحققه .

« يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط »

و عليه فللكلام مدلول ايجابى و هو المنطوق ومدلول سلبى وهو المفهوم فيما اذا كانت الجملة المشتملة على الشرط موجبة و بالعكس فى العكس .

« وذهب السيد المرتضى ره الى انه لا يدل عليه »

اى لا يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط بل يكون الجملة بالنسبة

الى انتفاء الحكم وثبوته (حكم) عند انتفاء الشرط ساكتاً فليس للكلام الا مدلول ايجابى فقط اذاكان موجباً ومدلول سلبى فقط اذاكان سلبياً .

« احتج السيدبان تأثير الشرط هو تعلق الحكم به »

فى القوانين عبربالتعليق بدل التعلق و تقريب الاحتجاج ان تأثير الشرط ارتباط الحكم وجوداً بوجود الشرط واما انتفاء الحكم بانتفائه فلالامكان نيابة شرط آخر عن الشرط المفقود .

« الاترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين »

الاستشهادبقوله تعالى لنيابة الشروط بعضها عن بعض. ولا ربط له بمفهوم الشرط المبحوث عنه .

« والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه »

واماإذا لم يعلم فالتبادر يقتضى انحصار المدلول ويفيد تعين السببية فى الظاهر و احتمال النيابة هو احتمال التجوز فى الكلام الذى يجرى فى جميع الالفاظ المستعملة فى معانيها الحقيقية ولايعتنى به ابداً .

« احدهاان ظاهرالآية يقتضى عدم تحريم الاكراه »

هذا الوجه راجع الى ان الآية الكريمة ليس لها مفهوم لكون الشرط فى الآية محققاً للموضوع مثل قولك ان رزقت ولداً فاختنه . بتقريب ان ارادة التعفف محققة لموضوع الاكراه ولايصدق الاكراه بدونه .

« لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء »

اورد عليه صاحب الحاشية على المعالم ره بانه يمكن حصول الواسطة بين الامرين لامكان الخلو عن الارادتين كما هو الحال فى المتردد ومعه يمكن تحقق

الاكراه على البغاء من غير ارادة التحصن بناء على تفسير الاكراه بحمل الغير على مالا يريده لا على مايكرهه كما فسر المصنف ره به .

« و ثانيها ان التعلق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه »

هذا الوجه راجع ايضاً الى انتفاء المفهوم للآية الكريمة من جهة ان القائلين بمفهوم الشرط انما يلتزمون به (مفهوم) اذا لم يكن للشرط فائدة سوى ذلك و في الآية الكريمة فائدة الشرط المبالغة في النهى عن الاكراه .

« وان الآية نزلت فيمن يردن التحصن »

في مجمع البيان : قيل ان عبدالله بن ابى كان له ست جوار يكرههن على الكسب بالزنا فلما نزل تحريم الزنا اتين رسول الله (ص) فشكون اليه فنزلت الآية .

« و ثالثها انا سلمنا ان الآية تدل على انتفاء حرمة الاكراه »

هذا الوجه راجع الى ان الآية الكريمة دالة على المفهوم الا ان المفهوم بما انه من الظواهر يرفع اليد عنه بدليل قاطع .

الكلام في مفهوم الوصف

« اصل واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها »

المراد بالصفة ـ كما في الحاشية على المعالم ـ مايعم النعت النحوى وغيره والاول ماكان من الاوصاف مثل اكرم رجلا عالماً او غيرها كما اذا كانت الجملة الاسمية نعتاً نحو اكرم رجلاً ابوه عالم او الجملة الفعليه كذلك نحو اكرم رجلاً كان ابوه عالماً ومن الظروف نحو اكرم رجلاً في الدار .

« اولدفع توهم عدم تناول الحكم له »

نحو قولنا اكرم العالم النحوى مثلاً ـ لمن يتوهم ان النحوى من العلماء لا يجب اكرامه

وهذا الاحتمال وان كان مفقوداً في نحو قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكواة اذ لا وجه لتوهم عدم وجوب الزكواة في الغنم السائمة و وجوبها في المعلوفة و وجه عدم التوهم انه اذا وجبت الزكواة في المعلوفة ـ مع ما للمالك من الكلفة من اجل التعليف ـ تجب الزكواة في السائمة ـ التي ليس على المالك من اجلها كلفة كثيرة ـ بطريق اولى الا ان الكلام في عدا الاحتمالات و ان لم تكن جارية في ذلك المثال فان البحث لا يختص بذلك المورد .

في مفهوم الغاية

« والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة مابعدها لما قبلها »

قد وقع الخلاف بين الاصوليين في الجملة المشتملة على الغاية نحو قوله (ع) كل شيئ حلال حتى تعرف انه حرام و كل شيئ طاهر حتى تعلم انه قذر من جهتين .

الاولى في دخول الغاية في المنطوق اى في حكم المغيا وعدمه فعلى الاول تدل الجملة المشتملة على الغاية بالمنطوق على ثبوة الحكم بالنسبة الى الغاية ايضاً و يكون معنى قولك اقرأ الى سورة يس ـ مثلاً ـ انه يجب قرائة سورة يس كما يجب قرائة ماقبل تلك السورة وعلى الثاني لادلالة لمنطوق الجملة المشتملة على الغاية على ثبوة الحكم بالنسبة الى الغاية فلا يجب قرائة سورة يس في المثال المتقدم و هذه الجهة لم يتعرضها المصنف ره في هذا الكتاب .

الثانية في مفهوم الغاية بمعنى ان الغاية في القضية هل تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية ـ بناء على دخول الغاية في حكم المغيا ـ او عن الغاية و بعدها ـ بناء على خروجها ـ وهذه الجهة تصدى المصنف ره للبحث عنها .

امر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه

« اصل قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جايز »

في القوانين : و مما يتفرع على المسئلة ازوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المراة قبل مضي زمان يسع الصلاة و انتقاض التيمم ممن وجد الماء و ان لم يمض زمان يتمكن من المائية او منع عنها مانع فلا يكون مكلفاً بالمائية فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص و منها مالو منع عن الحج في العام الاول ثم مات اوتلف ماله فلا قضاء و فروع المسئلة كثيرة.

« لكن لا تعجبني الترجمة عن البحث بما ترى »

اى من عدم الفرق بين شرائط الوجوب وشرائط الواجب بينما يكون محل الكلام هو شرائط الوجوب اما مطلقا واما خصوص غير المقدور منها (شرائط الوجوب) كالحيوة والقدرة واما شرائط الواجب فلا ريب في جواز امر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط كامره بالصلاة مع علمه بانه لا يتوضأ ابداً .

« حيث جعله على الوجه الذى حكيناه »

حيث استدل الخصم على مذهبه بما سيأتي من جواز امر الآمر مع علمه بانتفاء الارادة من المكلف . مع ان الارادة من شرائط الواجب لا الوجوب بداهة ان الواجب هو الذى يتوقف وجوده على الارادة و اما الوجوب فلا يتوقف عليها بل يتوجه بدونها ايضاً .

« حيث تنحى عن هذا المسلك »

لاختصاصه ره البحث بشرائط الوجوب ولعله يظهر من قوله ره (بشرط ان لا يمنع

المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره) ان الكلام في خصوص شرائط غير المقدورة من الوجوب .

« فاما العالم بالعواقب و باحوال المكلف فلا يجوز ان يأمر بشرط »

بل يأمر مطلقا مع علمه بالشرط ولا يأمر اصلا مع علمه بعدمه وهذا الكلام كما ترى يدل على عدم جواز امر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط . واما ما ورد في الشرع مما ظاهره الشرط كآية الحج والدلوك فينحل الاشتراط ـ كما في القوانين ـ الى حكمين مطلقين ثبوتي بالنسبة الى الواجد و سلبي بالنسبة الى الفاقد .

« قبح منا ان نأمر بذلك لامحالة »

فكيف بالله تعالى المنزه عن كل نقيصة .

« و انما حسن دخول الشرط فيما يصح فيه العلم »

الظاهر ان قوله ره حسن بتشديد العين فعل ماض من باب التفعيل و كلمة دخول مفعوله المتقدم ولفظ فقد فاعله المتأخر والمعنى ان جهلنا بصفة المأمور في الاستقبال هو الذي يوجب حسن ذكر الشرط مثل ان نقول ـ مثلا ـ اذهب الى المعركة وقاتل مع الكفار ان لم يكن لك عذر واقعاً اذا لم نعلم وجود العذر وعدمه فانه لاقبح في الاشتراط المذكور واما اذا علمنا بانتفاء العذر قبح ذلك الشرط

« ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل »

بان يقال ـ مثلا ـ اكرم العلماء ان كان اكرامهم حسناً مع العلم بحسن ذلك .

« وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعاً »

و هو عبارة عن شرائط الوجوب واما شرائط الواجب كالارادة والطهارة و

نحو هما فلا يتوقف عليها تمكن المكلف شرعاً .

« والدليل على هذا قوله تعالى فناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا »

تقريب دلالة الآية الكريمة ان تصديق الرؤيا ظاهر في العمل بالمرئي وعليه فالآية ظاهرة في ان المرئي هو مقدمات الذبح وقد وقعت من ابراهيم ع ولو كان المرئي هو الذبح نفسه لما صدق التصديق ولم يكن وجه لتقريره تعالى اياه على ذلك .

واورد عليه صاحب الحاشية على المعالم ره بان ما ذكره يخالف ظاهر قوله تعالى (اني ارى في المنام اني اذ بحك فانظر ماذا ترى) فان الظاهر منه كون المأمور به نفس الذبح وحمله على ارادة المقدمات مجاز وجعل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا قرينة عليه حسب ما ادعاه فليس اولى من العكس لكن يمكن ان يقال ان دوران الامر بين الوجهين كاف في دفع الاستدلال .

في بقاء الجواز وعدمه بعد نسخ الوجوب

« اصل الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر و هو الوجوب »

نحو نسخ وجوب ثبات الواحد من المسلمين للعشرة من الكفار في المعركة بقوله تعالى: الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفاً فان يكن منكم مأة صابرة يغلبوا مأتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله والله مع الصابرين. (انفال ۶۷)

« وبالجزء الآخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل »

اي الجزء الاول فان رفع الحرج عبارة عن عدم الحرج في الفعل الذي عبر عنه سابقاً بالاذن في الفعل .

٥٢ فی بقاء الجواز و عدمه بعد نسخ الوجوب

« لان الفصل علة لوجود الحصة التی معه من الجنس »

فان ناطقاً ـ مثلاً ـ علة لوجود حصة من الحیوان التی فی ضمن الناطق و بذهاب الناطق وارتفاعه یرتفع تلك الحصة التی فی ضمنه ایضاً و علیه ففی المقام بما ان الاذن فی الفعل جنس للوجوب والمنع من الترك فصل له یرتفع بارتفاع المنع من الترك حصة من الاذن التی فی ضمنه (المنع من الترك) ولم یکن حصة اخری حتی یبقی بعد ذهاب الفصل المذکور .

« فقد انکره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة »

اورد علیه بان القول المذکور ایضاً کاف فی ثبوة ما یریده المستدل فانهما اذا کانا معلولین لعلة واحدة کان زوال احدهما کاشفاً عن زوال علته القاضی بزوال المعلول الآخر .

ویمکن الجواب عنه بما ذکره صاحب الحاشیه علی المعالم ره بانه لیس المقصود من ابداء الاحتمال المذکور الا دفع الحکم بکون الفصل علة للجنس و بیان کون ذلك من المسائل الخلافیة والمقصود من ذلك عدم وضوح الحال فی المسئلة لاحصر الوجه فیه فی القولین المذکورین حتی یقال بکون کل منهما کافیاً فی اثبات المقصود .

«ولو تشبث الخصم فی ترجیح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجمیع»

هذا الاصل عبارة عن الاستصحاب و تقریب الاستصحاب ان النسخ قبل مجیئه لم یکن تعلق بالجمیع قطعاً وبعد مجیئه یشك فی تعلقه بالجمیع. ووجه الشك انه

من المحتمل ان يتعلق النسخ بالجزء الاخير من الوجوب و هوالمنع من الترك ومع هذا الوصف يستصحب بعدتوجه النسخ ذلك اى عدم تعلق النسخ بالجميع .

« لكان معارضاً باصالة عدم وجود القيد »

هذا الاصل ايضاً عبارة عن الاستصحاب و تقريبه ان القيداى الاذن في الترك لم يكن منه عين ولا اثر قبل وجود النسخ قطعاً وبعد مجيئ النسخ يشك في وجود القيد المذكور و عدمه . و وجه الشك انه من المحتمل ان يتعلق النسخ بالجميع ومعه لم يرتفع خصوص قيد المنع من الترك حتى يخلفه الاذن في الترك ومع هذا الوصف يستصحب بعد توجه النسخ عدم القيد المذكور المتيقن سابقاً .

« و توضيحه ان الوجوب لما كان مركباً من الاذن في الفعل »

ولكن الحق ماذهب اليه المتأخرون من ان الوجوب مفهوم بسيط ينتزع من البعث الناشى من الارادة الحتمية وعليه ايضاً لامعنى لبقاء الجواز بعد ارتفاع نفس الوجوب .

في دلالة صيغة النهى

« اصل اختلف الناس في مدلول صيغة النهى »

استدل على ان صيغة النهى حقيقة في التحريم بامور منها التبادر ومنها قوله تعالى ومانهاكم عنه فانتهوا . بتقريب ان صيغة افعل للوجوب و وجوب الانتهاء عن الشيئ ليس الاتحريم فعله فدل على تحريم المنهى عنه .

« واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة ع »

يرد عليه ماتقلناه من الايراد في الاوامر فراجع .

المطلوب بالنواهي هل هو الترك ام الكف

« فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه »

وقد فسر الكف بزجر النفس عن فعل الشيئ عند حصول الشوق اليه وقيام الداعي الى فعله فالكف اخص مطلق بحسب الوجود عن الترك الذي هو مجرد عدم الايتان بالفعل فان الكف بالمعنى المذكور مستلزم للترك بينما لا يستلزم الترك حصول الكف مثل ما اذا لم يكن للمكلف شوق الى الفعل من اول الامر فلا يصدق معه اسم الكف مع حصول الترك .

ثم انه على تقدير ان يكون المطلوب هو الكف بالمعنى المذكور لم يكن الترك الحاصل من المكلف مطلوباً للناهي . وهذا مما لا ريب فيه ولكن يقع الكلام في ان النهي هل هو مطلق شامل للمشتاق الى الفعل المحرم والراغب فيه وغيره ام مختص بالاول ؟ وجهان ووجه الثاني ان غير المشتاق الى الفعل المحرم والراغب فيه يكون ميله عن فعل المحرم وعدم شوقه اليه مغنياً عن التكليف بتركه للاكتفاء به في الصرف عن الفعل والمنع عن ادخاله في الوجود فلا حاجة الى تكليفه به وانما الحاجة الى التكليف المفروض فيما اذا كان مايلا الى الفعل راغباً فيه ليتعلق التكليف بالكف .

ويرد عليه ان هذا خروج عن ظاهر الاطلاق بداهة ان الظاهر يقتضي شمول التكليف لجميع المكلفين المشتاقين منهم الى الفعل المحرم وغيرهم ومن البعيد

جداً عدم تحريم المحرمات على غير الراغب فيها .

و قد يفسر الكف بالميل عن الفعل والانصراف عنه عندتصور الطرفين سواء حصل الرغبة الى الفعل اولافان العاقل المتصور للفعل والترك لابد من ميله الى احد الجانبين فالمراد بالكف هوميله الى جانب الترك و يجعل متعلق الطلب هو ذلك الميل نظراً الى مايتوهم من عدم قابلية نفس الترك لان يتعلق به الطلب بخلاف الايجاد فانه لامانع من تعلق الطلب به وعليه فلافرق بين القولين اى القول بكون المطلوب الترك و القول بكون المطلوب الكف الا بالاعتبار حيث يقول القائل بتعلق الطلب بالكف بكون المطلوب هوميل النفس عن الفعل وانصرافه عنه و يقول القائل بتعلقه بالترك بكون المكلف به نفس الترك المسبب عن ذلك ولعله لذا قال بعض شراح المنهاج حيث عزى اليه القول بعدم الفرق بين القولين المذكورين و يشير اليه ماذكر التفتازاني في المطول من تقارب القولين .

و كيف كان فالحق ما اختاره المصنف ره من كون متعلق الطلب في النواهي هو الترك لامور .

الاول ان الترك هو المتبادر من الصيغة .

الثاني ان الذم والعقوبة انما يترتب على مخالفة المكلف لما طلب منه فان كان المطلوب بالنهي هو الكف لزم ان لايتعلق الذم او العقوبة لفعل المنهي عنه بل على ترك الكف عنه ومن الواضح خلافه وعلى القول بكون المطلوب هو الترك لصح وقوع الذم والعقوبة على الفعل اذهوفي مقابلة الترك .

الثالث ان مفاد المادة هو الطبيعة المطلقة و حرف النهي الواردة عليها

٥٦ المطلوب بالنواهي هل هو الترك ام الكف

انما يفيد نفيها ومفاد الهيئة الطارية على تلك المادة هو انشاء الطلب فالمتحصل من المجموع هو طلب عدم ذلك الفعل اعني طلب الترك .

الرابع ان الامر طلب لايجاد الفعل والظاهر ان النهي المقابل له طلب لتركه .

« احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف »

توضيح الاستدلال ان النهي تكليف والتكليف لابد من تعلقه بالمقدور لاستحالة التكليف بغير المقدور كما انه لابد من تعلقه (تكليف) بما لم يكن حاصلا قبل التكليف لاستحالة تحصيل الحاصل . والترك بما انه عدم محض سابق على القدرة و حاصل قبلها لايعقل ان يكون اثراً للقدرة حتى يكون مقدوراً كما انه لهذا الوجه بعينه لايعقل ان يكون متعلقاً للتكليف للزوم تحصيل الحاصل .

« والجواب المنع من انه غير مقدور »

هذا جواب عن اشكال عدم كون الترك مقدوراً واما الجواب عن اشكال لزوم تحصيل الحاصل فهو عبارة عما سيجيئي من ان العدم انما يجعل اثراً للقدرة باعتبار استمراره .

« اذ تأثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة »

فان كان القادر قادراً في ناحية خصوص الوجود لا في ناحية العدم لا يصدق انه قادر بل يصدق انه موجب ولذا لايقال للشمس ـ مثلاً ـ انها قادرة على ايجاد النهار و تحققه بل يقال انها موجبة وذلك لعدم تأثير الشمس الا في ناحية وجود النهار و تحققه فقط وعليه فان كان المكلف قادراً على فعل شيئي فقط لا على تركه لايصدق

علیه انه قادر علی الفعل بل یصدق فی حقه انه موجب و هذا ظاهر الفساد لکونه قادراً علی الفعل قطعاً ولازم ذلك ان یکون قادراً علی الترك ایضاً .

« قلنا العدم انما یجعل اثراً للقدرة باعتبار استمراره »

هذا جواب عن اشکال الثانی ای الاشکال بان الاثر لابدان لیستند الی المؤثر و یتجدد به و اما الجواب عن الاشکال الاول ای الاشکال بان القدرة لابدلها من اثر عقلا والعدم لایصلح اثراً لانه نفی محض . فجوابه ان اثر القدرة لیس عبارة عن عدم المطلق ای عدم المحض بل اثرها عبارة عن عدم المقید وهو العدم المضاف الی الفعل نحو عدم الزنا وعدم شرب الخمر وهذا العدم له حظ من الوجود ویصلح ان یکون اثراً للقدرة .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اجتماع الامر والنهی فی شیئی واحد

«اصل الحق امتناع توجه الامر والنهی الی شیئی واحد و لانعلم فی ذلك مخالفاً »

فی القوانین : ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اکثر الاشاعرة والفضل بن شاذان ره من قدمائنا وهو الظاهر من کلام السید ره فی الذریعة وذهب الیه جلة من فحول متأخرینا کمولانا المحقق الاردبیلی و سلطان العلماء والمحقق الخوانساری وولده المحقق والفاضل المدقق الشیروانی والفاضل الکاشانی والسید الفاضل صدرالدین وامثالهم رحمهم الله تعالی بل و یظهر من الکلینی... والذی یقوی فی نفسی ویترجح فی نظری هو جواز الاجتماع

۵۸ اجتماع الامر و النهی فی شیئی واحد

و ممن ذهب الی الجواز من المعاصرین سیدنا الامام الخمینی ادام الله ظله العالی حیث قال ـ علی ما فی تهذیب الاصول ج ۱ ـ : اذا عرفت ما رتبناه من المقدمات یظهر لك ان الحق هو جواز الاجتماع .

« و ینبغی تحریر محل النزاع اولا فنقول الوحدة تکون بالجنس و بالشخص »

الوحدة قد تکون بالشخص نحو زید وقد تکون بالنوع مثل الانسان و قد تکون بالجنس کالحیوان ومحل البحث هو الاول اذا تعددت جهة الامر والنهی واما الثانی والثالث فلاشبهة فی جواز تعلق الامر والنهی بشیئی واحد فیهما والسر فی ذلك واضح فان الامر فیهما بحسب الواقع متعلق بغیر ما تعلق به النهی ففی مثال السجود وان کان المتعلق بحسب الظاهر فی الامر والنهی کلیهما هو السجود الا ان متعلق الامر واقعاً هو السجود لله تعالی و متعلق النهی هو السجود للشمس والقمر.

ومما ذکرناه ظهر ان مراد المصنف ره من الوحدة بالجنس اعم منها ومن الوحدة بالنوع فانهما مشترکان من جهة تعدد الافراد فیهما بینما لاتعدد فی الواحد بحسب الشخص .

« و ربما منعه مانع لکنه شدید الضعف شاذ »

المانع هو بعض المعتزلة .

« و قد یجیزه بعض من جوز تکلیف المحال »

العبارة هکذا فی ما رأیته من النسخ ولکنها غلط قطعاً وعبارة الصحیح هکذا : بعض من جوز التکلیف بالمحال ـ کما فی القوانین ـ والمجوز للتکلیف بالمحال عبارة عن الاشعری .

« لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز »

و من المعلوم ان جواز الترك وعدمه متنافيان. هذا مع انه يلزم ان يكون شيئي واحد محبوباً و مبغوضاً من جهة واحدة و هذا ايضاً نفسه محال.

« فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلاة »

فان الصلاة مركبة من الهيئآت والاكوان والاذكار توضيحه انه لو لم نقل بكون الهوى الى الركوع والسجود و النهوض عنهما الى القيام والجلوس من اجزاء الصلاة فلا محالة يكون الاعتماد على الارض المعتبر في صدق السجدة من اجزاء السجدة وهي (سجدة) من اجزاء الصلاة فاذن ما يتحقق في الخارج من الاعتماد على ارض الغير في حال السجدة منهي عنه باعتبار انه جزئي وفرد لكون كلي الذي هو الغصب والنهي المتعلق بالغصب متعلق به ايضاً ومأمور به باعتبار انه جزء للسجدة الجزئيه التي هي جزء للصلاة الجزئية ايضاً و هي اي الصلاة الجزئية فرد للصلاة الكلية فالامر بالصلاة الكلية امر بالصلاة الجزئية المتحققة في الخارج والامر بالصلاة الجزئية امر باجزائها واجزاء اجزائها.

« على ابعد الرأيين في وجود الكلي الطبيعي »

ذهب بعض الى ان كلي الطبيعي كالانسان لا وجود له غير وجود فرده بمعنى ان وجوده عين وجود الفرد. و ذهب بعض آخر الى ان كلي الطبيعي موجود في الخارج وينقسم الى حصص كثيرة فحصة منه في ضمن هذا الفرد وحصة منه في ضمن فرد آخر والاول اقرب الرأيين والثاني ابعدهما.

٦٠ اجتماع الامر والنهى فى شيئى واحد

« فيجتمع فيه الامر والنهى و هو شيئى واحد . »

توضيح ذلك ان الاوامر والنواهى وان كانت متعلقة بالطبائع الكلية الا انه تسرى تلك الاوامر والنواهى من الطبائع الكلية الى افرادها الموجودة فى الخارج ولا تقف فى نفس تلك الطبائع الكلية سواء قلنا بان الطبائع الكلية موجودة بعين وجود افرادها او قلنا بان الطبائع الكلية تتحصص بحسب افرادها و عليه فالنهى وان كان متعلقاً بطبيعة الغصب الكلية الا انه يسرى من تلك الطبيعة الكلية الى افرادها الموجودة فى الخارج و كذا الامر فانه وان كان متعلقاً بطبيعة الصلاة الكلية الا انه يسرى من تلك الطبيعة الكلية الى الجزئيات المتحققة فى الخارج ايضاً و عليه فيتوجه الامر والنهى كلاهما الى الكون الجزئى الموجود فى الخارج بداهة ان الكون الجزئى ح منهى عنه باعتبار انه فرد لكون كلى الذى هو عبارة عن الغصب لما عرفت من ان النهى يتعلق بالغصب الكلى ـ الذى عبارة عن الكون الكلى ـ و يتعدى منه الى جزئيه وفرده ومأمور به باعتبار انه جزء او جزء جزء للصلاة الجزئية التى هى فرد للصلاة الكلية وقد عرفت ايضاً ان الامر يتعلق بالصلاة الكلية و يتعدى منها الى الصلاة الجزئيه والامر المتعدى الى الصلاة الجزئية امر باجزائها (صلاة الجزئية) واجزاء اجزائها ايضاً .

« اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال »

النهي المتعلق بالعبادة كالنهي عن الصلاة والصوم حال الحيض نحو دع الصلاة ايام اقرائك. وكالنهي عن الصوم يوم الفطر مثل لاتصم يوم الفطر والنهي المتعلق بالمعاملة كالنهي عن البيع وقت النداء يوم الجمعة بقوله تعالى: يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع.

« لنا على اوليتهما ان النهي يقتضي كون ما يتعلق به مفسدة غير مراد للمكلف »

قوله ره للمكلف بكسر اللام اسم فاعل. وتقريب الاستدلال ان النهي يقتضي ان يكون متعلقه ذا مفسدة وغير مراد للمكلف اي الشارع والامر يقتضي ان يكون متعلقه ذا مصلحة ومراداً للمكلف ولا يمكن ان يكون شيئ واحد في زمان واحد واجداً للمصلحة والمفسدة كليتهما كما انه لا يمكن ان يكون مراداً وغير مراد محبوباً و مبغوضاً.

هذا مع ان العبادة لا بد فيها من نية القربة ولا يتحقق قصد القربة بما هو مبغوض من ناحية النهي.

« لكانت باحدى الثلاث كلها منتفية اما الاولى والثانية فظاهر »

وجه الظهور ان مدلول النهي في نحو لا تبع وقت النداء مثلا عبارة عن حرمة البيع والمبطلان البيع و فساده فلا يكون عيناً لذلك المدلول ولا جزء له.

« فلانها مشروطة باللزوم العقلي او العرفي كما هو معلوم وكما نطقت به منة دان »

وجه الفقد ان انه لا ملازمة عقلا او عرفاً بين حرمة البيع وقت النداء مثلا

وفساده ولذا يجوز التصريح بالصحة مع الحرمة من دون ان يكون في ذلك تناقض .

« و ذلك دليل على عدم اللزوم بين »

قوله ره بين صفة لقوله ره دليل اى وذلك دليل بين على عدم اللزوم .

« لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهى فى ابوابه كالانكحة والبيوع »

الظاهر ان الضمير في قوله ره في ابوابه راجع الى الشرع. والنهى في الانكحة نحو قوله تعالى ولاتنكحوا المشركات حتى يؤمن. وفي البيوع نحو قوله ع لاتبع ماليس عندك .

« بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهى وهي مصلحة خالصة »

اى يوجب الصحة لفوات قدر الزائد من مصلحة النهى مع ان هذا القدر الزائد ـ من المصلحة الموجودة في الترك ـ مصلحة راجحة لايعارضها شيئى من مصلحة الصحة اذ المفروض انتفاء هذا القدر الراجح في جانب الفعل .

« اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلى »

تشاجر القوم : تخالفوا و تنازعوا اى اشتبكوا في النزاع اشتباك الاشجار .

« لجواز اشتراكها فى لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها »

مثل لاشتراك المتقابلات في لازم واحد بالحر والبرد المفرطين المشتركين في اقتضاء الهلاك وبالطهر والحيض بالنظر الى العدة .

« سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضى الصحة انه لا يقتضى الصحة »

و ذلك ان نقيض كل شيئى رفعه فنقيض القول بانه يقتضي الصحة عبارة عن القول بانه لايقتضي الصحة بنحو السالبة المحصلة لا القول بانه يقتضي عدم الصحة

بنحوالموجبة المعدولة المحمول نظير ان نقيض قولنا يصدق عليه السواد عبارة عن قولنا لايصدق عليه السوادلا ان يكون نقيضه يصدق عليه عدم السواد .

« واجيب بمنع الملازمةفان قيام الدليل الظاهر على معنى »

الظاهران قوله ره علىمعنى متعلق بقوله ره الدليل وقوله ره الظاهر صفةله (الدليل) والمعنى انه اذاقام دليل علىشيئى وكان ذاك الدليل ظاهراً فى ذلك الشيئى لاصريحاً فيه ونصاً بالنسبة اليه يجوز التصريح بالخلاف والتنصيص بانالظاهر غير مراد وذلك نظير انصيغة الامر ـ مثلا ـ ظاهرة فى الوجوبو هذا الظهور لايمنع من التصريح بارادة خلاف هذا الظاهر مثلان يصرح بارادة الاستحباب وفى المقام بما ان النهى ظاهر فى الفساد من دون ان يكون نصاً فيه لامانع من التصريح بعدم الفساد بداهة ان الظاهر يرفع اليدعنه بالقرينة .

« و فيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفعذلك الظاهر »

توضيح النظر اندنسلم ان النهى لو كان ظاهراً فىالفساد لم يكن مانع من التصريح بارادة خلاف ذلك الظاهر الان التصريح بالخلاف لابد وان يكون منافياً لذاك الظهور كمنافاة التصريح بارادة الندب من صيغةالامر ـ مثلا ـ لظهور الامر فى الوجوب ومنافاة نحو فىالحمام لظهور الاسد فىالحيوان المفترس فى مثل رأيت اسداً فىالحمام بينمالم يكن منافاة فىالمقام بين ظهور النهى و بين التصريح بالصحة وهذادليل علىعدم ظهور النهى فىالفساد والالحصل التنافى و بعد التنا فى يقدم ظهور القرينة كساير موارد القرينة وذى القرينة .

« اصل الحق ان للعموم فی لغة العرب صیغة تخصه »

ذهب صاحب المعالم ره والمتأخرون من المعاصرین وغیرهم الی ان للعموم الفاظاً تختص به بحیث لو استعملت فی الخصوص لکان الاستعمال مجازاً وعلی هذا القول یتوجه بحث آخر وهو البحث عن تلك الالفاظ فانها علی قسمین :

احدهما ما یکون موضوعاً للعموم بلا کلام فیه .

ثانیهما ما وقع الکلام فیه وهو عبارة عن امور منها الجمع المعرف باللام و لمفرد المحلی بها والنکرة فی سیاق النفی والنهی .

« لکان القائل رایت الناس کلهم اجمعین مؤکداً للاشتباه »

تقریب تأکید الاشتباه علی ما فی الفصول : ان تکرر الدال یوجب تأکد المدلول و کان المراد بتأکد الالتباس تاکده فی الکلام وتقویه بتعدد موارده حیث کان قبل ذکر التاکید فی المؤکد (بالفتح) فقط و بعده فیهما (المؤکد بالفتح والکسر) فیتم الملازمة لا تاکد الالتباس فی المؤکد (بالفتح) فیرد ما قیل من ان تأکید المبهم بمثله لا یوجب تاکیدا بهامه والتباسه وهذا ظاهر .

ثم اورد ره علی الاستدلال المذکور بقوله : ویمکن دفعه بان قرینة التاکید الناشئة من ارادة العموم فی موارد استعماله عند ذکر التاکید قائمة هناك علی ارادة العموم فلا محذور .

« اذ لا مجال للعقل بمجرده فی الوضع »

التقييد بقوله بمجرده لما سنذكره قريباً من دخل العقل في اثبات الوضع احياناً لا بحياله بل بضميمة النقل .

« و عن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه »

وجه المنع ان التمييز بين الحقيقة و المجاز لا ينحصر في نص الواضع و تصريحه او النقل عنه صريحاً بل قد يعلم بوجود الامارات كما سيأتي في الحاشية الآتية .

« والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جايز »

وجه عدم الجواز ان اثبات الوضع منحصر في امور .

الاول نص الواضع و تصريحه .

الثاني النقل من الواضع محضاً بالتواتر و بالآحاد .

الثالث النقل من الواضع باعانة تصرف من العقل و مثل له في القوانين بقوله : كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى باللام فانه يثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احداهما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه باي فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل شموله له في كل موضع وثانيتهما ماثبت ان الاستثناء هو اخراج مالولاه لدخل و يحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيئ ما لم يكن داخلا في شيئ لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه و هو معنى كونه موضوعاً للعموم و هكذا .

الـرابع غيرالنقل مما يكون كاشفاً عن الوضع كشفاً انياً كالتبادر ونحوه من علائم الحقيقة مما هو معلول للوضع . واما استكشاف الوضع كشفاً لمياً فلا يجوز اثبات الوضع به ومن المعلوم ان استكشاف الوضع من تيقن ارادة الخصوص من هـذا القبيل حيث يكون تيقن ارادة الخصوص علة للوضع فيستكشف من وجود العلة اى تيقن الارادة وجود المعلول اى الـوضع .

« و هذا لا يخلو من نظر »

وجه النظر عدم تماميته فى التكليف بالاباحة نحو كل الطعام فان الحمل على العموم قد يفضى الى تناول الحرام بل لايتم فى بعض الواجبات ايضاً نحو اقتلوا المشركين فان قتل نفس المحترمة اشد من مخالفة الامر .

« فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر »

قوله ره ظاهر خبر لكلمة ان. توضيحه ان التخصيص بخروج بعض الافراد عن العمومات يفتقر الى مخصص ولايجوز التخصيص بدونه و هذا الافتقار الى المخصص دليل على عدم كون هذه الالفاظ حقيقة فى الخصوص والا لم يكن وجه للافتقار المذكـور .

« على ان ظهور كونها حقيقة فى الاغلب انما يكون عند عدم الدليل »

هذا جواب آخر توضيحه انالا نسلم ان اللفظ اذا غلب فى معنى كان حقيقة فيه وانما يكون ذلك اذالم يقم دليل على كونه حقيقة فى غير الغالب .

الجمع والمفرد المعرف بال

« اصل الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لاعهد »

سواء كان جمع سلامة اومكسر اوقلة او تكثير ومثله الجمع المضاف .

« و عزاه المحقق الى الشيخ »

عزا الرجل فلاناً الى ابيه يعزوه عزواً : نسبه اليه .

« لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم »

اى ليس يتبادر العموم دائماً من المفرد المحلى بال عند التجرد عن القرينة وهذا دليل على انه (المفرد المحلى بال) ليس على حد صيغ العموم التى يتبادر منها العموم دائماً عند التجرد عن القرينة. وعلى هذا لايرد على المصنف ره ما اورده صاحب الحاشية على المعالم بانه لو تم الاستدلال المذكور لافاد كونه مجازاً في العموم فان عدم التبادر من امارات المجاز وح ينافي ذلك ماسيصرح به من كونه حقيقة في العموم قطعاً وانما الكلام في كونه حقيقة فيه خاصة او انه حقيقة فيه و في غيره ايضاً .

« لجاز الاستثناء منه مطرداً و هو منتف قطعاً »

و وجه عدم اطراد الاستثناء انه يقبح جائني الرجل الا البصرى و اكرم الرجل الا السفهاء .

« اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر »

توضيح الاستدلال انه قد وقع توصيف المفرد المحلى بال بالجمع المعرف فى كلام من يعتد بشانه من العرب حسب ما حكاه الاخفش من العبارتين المذكورتين فيفيد ذلك جواز توصيفه به وحيث ان الجمع المحلى بال يفيد العموم كما مر فكذا المفرد و الا لم يحصل المطابقة بين الموصوف والصفة .

واورد عليه صاحب الفصول (۱) بان الاستعمال المذكور شاذ نادر لاختصاص البعض بنقله فى خصوص الموردين فيمكن القدح فى صحة اوثبوته (۲) ولو سلم فهو مقصور على مورد السماع فلا يثبت المقصود فى غيره (۳) ومعذلك فهو ارادة بالقرينة فلا يثبت عند عدمها (۴) على انه معارض باستعمالهم له فى الجنس فى مثل قولهم الرجل خير من المرئة و هو مطرد فى الحدود والتمسك باحد الاستعمالين ليس باولى من التمسك بالاخر .

« لان مدلول العام كل فرد و مدلول الجمع مجموع الافراد و بينهما بون بعيد »

يعنى ان الاستدلال المتقدم يتوقف على ان يكون عموم المفرد وهو الموصوف و عموم الجمع وهو الوصف كلاهما افرادياً مع ان العموم فى الاول افرادى و فى الثانى مجموعى .

فى الفصول يمكن ان يكون الجواب المذكور ناظراً الى صغرى الدليل من جواز وصفه بالجمع فيرجع الى المنع من صحة ما تمسك به عليه من المثالين

او منع ثبوته او اطراده لمامر من المنافرة او بمنع كبراه من كون الموصوف بالجمع عاماً افراديا بل مجموعيا لمامر وهو غير موضوع النزاع .

« فلانه مبنى على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق »

اختلف في ان عموم الجمع افرادى حتى يتعدد الحكم بتعدد الافراد وكان معنى قولنا اكرم العلماء اكرم كل فرد فرد من العلماء فلا فرق بين المثال المتقدم و بين قولنا اكرم كل عالم بحسب المعنى او مجموعى حتى لا يتعدد الحكم بتعدد الافراد وكان معنى قولنا اكرم العلماء اكرم مجموع العلماء فيكون الحكم للمجموع بما هو مجموع لا لكل فرد فرد فلو تعذر اكرام البعض يسقط الحكم لوحدته (حكم) و عدم حصول الغرض باكرام البعض وهذا بخلاف الاول . وفي مثل للرجال عندى درهم اقرار بدرهم واحد لكل فرد فرد من الرجال على الاول بينما يكون اقراراً بدرهم واحد لجميع الرجال على الثاني ويظهر الفرق ايضاً في النفي فمعنى لا تكرم الفساق لا تكرم كل فرد فرد من الفساق ان كان العموم افرادياً و يعصى باكرام بعضهم ومعناه لا تكرم مجموع الفساق ان كان العموم مجموعياً فالحرام هو اكرام جميع الفساق لا بعضهم .

« لامجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد »

توضيحه ان المفرد المحلى بال قد استعمل في الاستغراق احياناً وهذا مما لا ريب فيه كما لا ريب في ان هذا الاستعمال حقيقة لان الاستغراق لو لم يكن معنى

الموضوع له للمفرد المحلى بال دائماً لكان احد معانيه قطعاً وانما الكلام فى ان المفرد المحلى بال موضوع للاستغراق دائماً كساير الفاظ العموم بحيث لو استعمل فى غيره كان مجازاً ام لا ؟ وبالجملة ان استعمل المفرد المحلى بال فى الاستغراق كان للعموم وان استعمل فى الجنس من دون ان يراد به الاستغراق لم يكن للعموم واستعماله فى كل من الامرين حقيقة ولكنه وقع البحث فيما تقدم .

« و من البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك »

كما ان الحجة الاولى ـ على تقدير ثبوة الحكاية ـ ايضاً لا تنهض باثبات كون المفرد المحلى بال على حد صيغ العموم بحيث لو استعمل فى الخصوص كان مجازاً لما عرفت فيما نقلناه عن صاحب الفصول من الايرادات المتقدمة . ونتيجة البحث ان المفرد المحلى بال ليس من صيغ العموم المستعملة فى الخصوص مجازاً بل من الالفاظ المشتركة بين العموم والخصوص .

« فاعلم ان القرينة الحالية قائمة فى الاحكام الشرعية غالباً على ارادة العموم »

التحقيق انه فرق بين هذا العموم المستفاد من المفرد المعرف بال بالقرينة الحالية والعموم المبحوث عنه فان العموم المبحوث عنه عبارة عن العموم الذى يكون مدلول اللفظ بالوضع والعموم فى المفرد المحلى بال لم يكن بمدلول اللفظ اصلا وانما يستفاد من مقدمات الحكمة . هذا مع ما فى تسمية ذلك بالعموم من المسامحة وينبغى ان يسمى ذلك بالاطلاق والفرق بين العموم والاطلاق اجمالاً : ان العموم بالوضع والاطلاق باجراء مقدمات الحكمة . وبما ذكرناه صرح

سيدنا الامام الخميني ادام‌الله ظله‌العالي حيث قال على ما في تهذيب الاصول ج ٢ : واماالالف‌واللام فهو في‌المفرد يفيد تعريف الجنس فقط دون الاستغراق فيحتاج الى مقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق .

ثم ان المعروف ان مقدمات الحكمة عبارة عن ثلثة امور .

الاول ان يكون المتكلم في مقام بيان تمام المرادولا يكون في‌مقام الاهمال و الاجمال كما في قوله تعالى اقيموا الصلاة و آتوا الزكواة .

الثاني ان لا يكون قرينة معينة للمرادوالالم يتحقق موضوع الاطلاق .

الثالث عدم وجود قدر متيقن في‌مقام التخاطب . ويأتي تفصيل البحث عن هذه المقدمات في بعض الكتب الاصوليه الدراسية وفي مباحث درس الخارج انشاءالله تعالى .

« اذ الاحكام الشرعية انما تجرى على الكليات باعتبار وجودها »

والوجه في‌ذلك ان‌الماهية والحقيقة والطبيعة بماهي لم تكن مرادة وانما تكون مرادة باعتبار وجودها في الخارج .

الجمع المنكر

« لنا القطع بان رجالاً مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلاً »

توضيحه ان‌رجلا في الآحاد يشمل هذاالرجل وذاك الرجل والثالث و هكذا بدلاً

اى بدلاً عن غيره وهواى لفظ بدلاً كناية عن الانفراد والوحدة ولا يشمل جميع الآحاد كمالا يختص بواحد معين فكذلك لفظ رجال فى الجموع يشمل هذا الثلاثه من الرجال وتلك الاربعة وهؤلاء العشرة والالف والجميع بدلاً فان كلا من هذا المراتب من مراتب الجمع ولا تشمل كلمة رجال لجميع هذه المراتب كما لا تختص ببعضها .

ان قلت من جملة المراتب الجميع فلابأس بشمول لفظ رجال له (جميع) و معه يثبت العموم .

قلت الجميع وان كان بعض المراتب ويصلح لفظ الجمع المنكر له الا انه لا وجه لتعينه .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ان قلت فما وجه الحمل على الاقل مع انه (اقل) كغيره من المراتب .

قلت الوجه تيقنه .

« اذ يكفى فيها كون اقل المراتب مراداً قطعاً وفيه نظر »

وجه النظر - على ماذكره المحقق ملا صالح المازندانى ره - ان هذه القرينة غير مانعة عن ارادة الكل ولعدم المنافاة بين ارادة الاقل وارادة الكل و مراد الشيخ من القرينة القرينة المانعة اذ بدونها احتمال حمله على الكل باقو هو مناط دليله.

« فانا نمنع كون اللفظ حقيقة فى كل مرتبة و انما هوللقدر المشترك »

اى ليس بمشترك لفظى بين المراتب المتعددة كالثلاثة والمأة والالف حتى يكون حمله على الجميع حملا على جميع حقائقه كما فى كلام بعض العامة بل

مشترك معنوى بين جميع المراتب فلا دلالة له على خصوص بعضها الذى منه الجميع وانما حملناه على الاقل لكونه المتيقن .

« ولئن سلمنا كونه حقيقة فى كل منها لكان الواجب ح التوقف »

توضيحه انه ان سلمنا الاشتراك اللفظى الا ان المشترك اللفظى اذا استعمل مجرداً عن القرينة وجب التوقف والحكم بالاجمال مع عدم وجود قدر متيقن فى البين و عليه فان استعمل جمع المنكر فى الجميع فهذا الاستعمال يتصور على احد وجهين .

احدهما ان يكون الاستعمال المذكور من ناحية ان الجميع جامع لساير المراتب التى دونه (جميع) الموضوع لكل منها لفظ الجمع المنكر نظير استعمال العين فى مجموع معانيه و قد عرفت سابقاً تسمية ذلك بعموم المجاز . والاستعمال على هذا الوجه مجاز قطعاً و لابد له من قرينة المجاز اى القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى الى المعنى المجازى والقرينة مفقودة .

ثانيهما ان يكون الاستعمال المذكور من ناحية ان الجميع احد المراتب ايضاً كما عرفته فى تقريب الاستدلال على المدعا . والاستعمال على هذا الوجه و ان لم يكن مجازاً بل حقيقة من جهة ان المفروض وضع اللفظ لهذه المرتبة ايضاً الا انه لابد له من قرينة معينة لما علم فى محله من ان استعمال المشترك فى كل واحد من معانيه يحتاج الى قرينة معينه و هى مفقودة ايضاً .

اقل مراتب الجمع

« و ذلك دليل على انه حقيقة فى الزايد دونه »

الضمير فى قوله ره دونه راجع الى الاثنين باعتبار المذكور .

« والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقاً »

و ذلك ان الميت اذا كان له اب وام من دون ان يكون له ولد فللام ثلث المال مع عدم الحاجب وسدسه مع الحاجب قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس . والباقى كله للاب فى الصورتين . والحاجب عبارة عن اخوين فصاعداً او اربع اخوات اواخ واختين و وجه تسمية الحاجب به (حاجب) عبارة عن منعه الام عما زاد على السدس بشرائط مذكورة فى الفقه كتاب الارث والحجب فى اللغة المنع. ولا يخفى ان الحاجب اى الاخوة بالمعنى المتقدم وان كان لا يرث من الميت شيئاً الا ان له دخلا فى زيادة ارث الاب كما ستعرفه تفصيلا انشاءالله تعالى فى الفقه .

« اذ الخلاف فى صيغة الجموع لا فى ج م ع »

فان لفظ الجمع بمعنى مطلق ضم شيئى الى شيئى . واجاب صاحب الفصول وغيره بان المراد عبارة عن ان صلاة الاثنين فما فوقها صلاة جماعة فيقدر طرفا الاسناد او انها بحكم الجماعة فى انعقاد الجماعة والفضيلة .

الخطابات الشفاهية

ينبغي ذكر امور لم يتعرضها صاحب المعالم ره .

الاول ان المراد بالخطابات الشفاهية عبارة عن الخطابات الواردة بصيغة يا ايهاالناس ويا ايهاالذين آمنوا واقيموا الصلاة ونحوهامما صدر بالفاظ النداء و ادوات الخطاب و وجه تسمية هذه الخطابات بالشفاهية واضح فان الشفاهية من الشفه يقال شافه فلان فلاناً : ادنى شفته الى شفته و خاطبه من فمه الى فمه .

الثاني ان الظاهر ـ كما صرح به سيدنا الامام الخميني ادام‌الله ظله العالي على مافي تهذيب الاصول ج٢ ـ وجود ملاك النزاع في امثال قوله تعالى ولله على الناس حج‌البيت . و قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان ممالم يصدر بالفاظ النداء واداة الخطاب فيمكن ان يقال : هل يلزم من شمول امثال تلك العناوين والاحكام لغير الموجودين تعلق التكليف الفعلي بهم في حال العدم و صدق العناوين عليهم في هذا الحال اولا .

الثالث ان هذه المسئلة عقلية على تقدير ان يكون البحث عنها في جواز مخاطبة الغائبين والمعدومين عقلا وعدمه. ولفظية على تقدير ان يكون البحث في انه هل يجوز استفادة احكام الغائبين والمعدومين من هذه الخطابات ام لا ؟ وتصوير المسئلة بهذا النحو الاخير انسب بمبحث العام اذ يبحث ح عن شمول الفاظ العموم

لهم و عدمهم اذا وقعت تلو الخطابات الشفاهية او مطلقا على ما استظهرناه في الامر الثاني .

الرابع انه قد قيل بظهور ثمرة المسئلة في موضعين .

احدهما في ظواهر خطابات الكتاب والسنة فعلى القول بالتعميم يكون المخاطبون وغيرهم سواء في الاخذ بظواهر الخطاب ويصير حجة لكلهم وعلى القول بالاختصاص لا تكون تلك الظواهر حجة لغير المخاطبين ولابد في استفادة حكمهم من التمسك بقاعدة الاشتراك التي تكلمنا فيها في الموضوع الثاني .

ثانيهما صحة التمسك بعمومات الكتاب والسنة و اطلاقاتهما بالاضافة الى الغائبين والمعدومين كغيرهم من الحاضرين على القول بالتعميم واما على القول بالاختصاص فلا يصح التمسك بها لغير المخاطبين بل لابد في اثبات الحكم في حقهم (غير المخاطبين) الى تمامية قاعدة الاشتراك في التكليف وهذه القاعدة مختصة بما اذا كان غير المخاطبين متحداً معهم (مخاطبين) في الصنف وقد لا يحرز ذلك من جهة احتمال ان يكون لوصف الحضور دخل في الحكم كما في قوله تعالى (واذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله) فان وجوب السعي لغير المشافهين يثبت بالآية الكريمة على القول بالتعميم ولا يثبت بها (الآية) على القول بعدمه واما اثبات وجوب السعي من باب الاشتراك في التكليف فيتوقف على احراز الاتحاد في الصنف وقد ينكر ذلك بدعوى احتمال دخول الحضور في ذلك .

منتهى التخصيص

« اختلف القوم فى منتهى التخصيص الى كم هو ؟ »

اختلف القوم فى منتهى المقدار الذى يجوز ارادته من العام بعد عدم ارادة العموم منه سواء كان عدم ارادة العموم وارادة الخصوص من ناحية مخصص لفظى ام لا مثال الاول اكرم العلماء الا زيداً وعمراً وبكراً ومثال الثانى اكرم العلماء اذا اريد من العلماء بعضهم لا كلهم .

« انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام »

وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقى اكثر .

« الا ان يستعمل فى حق الواحد على سبيل التعظيم »

فسيجئى انه ليس من باب التعميم والتخصيص فى شيئى اصلا .

« الرابع قوله تعالى (الذين قال لهم الناس) والمراد نعيم بن مسعود »

فى مجمع البيان : فى المعنى به بالناس الاول ثلثة اقوال احدها انهم الركب الذين دسهم ابو سفيان الى المسلمين ليجنبوهم عند منصرفهم من احد لما ارادوا الرجوع اليهم عن ابن عباس وابن اسحاق وقد مضت قصتهم والثانى انه نعيم بن مسعود الاشجعى وهو قول ابى جعفر و ابى عبدالله عليهما السلام والثالث انهم المنافقون عن السدى .

وفي المجمع ايضاً: ان اباسفيان قال يوم احد حين ارادان ينصرف يامحمد موعدما بيننا وبينك موسم بدر الصغرى القابل ان شئت فقال رسول الله (ص) ذلك بيننا وبينك فلما كان العام المقبل خرج ابوسفيان في اهل مكة حتى نزل مجنة من ناحية الظهران ثم القى الله عليه الرعب فبداله فلقي نعيم بن مسعود الاشجعي وقد قدم معتمراً فقال له ابوسفيان اني واعدت محمداً واصحابه ان نلتقي بموسم بدر الصغرى وان هذه عام جدب ولا يصلحنا الاعام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن وقد بدالي ان لا اخرج اليها واكره ان يخرج محمد ولا اخرج انا فيزيدهم ذلك جرأة فالحق بالمدينة فثبطهم ولك عندي عشرة من الابل اضعها على يدسهيل بن عمرو فاتى نعيم المدينة فوجد الناس يتجهزون لميعاد ابي سفيان فقال لهم بئس الرأي رأيكم اتوكم في دياركم وقراركم فلم يفلت منكم الاشريد فتريدون ان تخرجوا وقد جمعوا لكم عند الموسم فوالله لا يفلت منكم احد فكره اصحاب رسول الله (ص) الخروج وقال والذي نفسي بيده لاخرجن ولو وحدي فاما الجبان فانه رجع واما الشجاع فانه تأهب للقتال وقال حسبنا الله ونعم الوكيل الخ.

« المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل »

الظاهر ان العبارة هكذا: فان الاكثر اقرب الى الجميع ـ كما في القوانين ـ

« لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز »

وسنذكر انشاء الله تعالى عدم تمامية ما ذهب اليه صاحب المعالم ره من ان

تخصيص العام يوجب مجازيته بل الحق ان ذلك لا يوجب مجازية العام اصلاً .

« قلت لاريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله »

يعني ان كل واحد من افراد العام فرد لمدلول العام لا جزء له لان مدلول العام كل فرد فرد لا مجموع الافراد ومعه يكون المدلول كلياً ذا افراد لا كلا ذا اجزاء .

« فصار ذلك استعارة للعظمة و لم يبق معنى العموم ملحوظاً فيه اصلاً »

قوله ره استعارة للعظمة اى كناية عنها فليس من باب التعميم والتخصيص .

وفي حاشية المحقق ملاصالح المازندراني ره على قوله ره ولم يبق معنى العموم ملحوظاً فيه . : اى لا بجميع الافراد ولا ببعضها اما الاول فظاهر واما الثاني فلان ملاحظة الخصوص فرع ملاحظة العموم واذا انتفى الاصل انتفى الفرع قطعاً وفيه اشعار بان الصيغة المذكورة موضوعة للعموم لكن العموم غير ملحوظ اصلاً وربما يقال ان هذه ليست من صيغ العموم اصلاً ولولا هذه العبارة لامكن جعل قوله و ليس من التعميم والتخصيص ايماء الى هذا القول .

الظاهر ان مراد المصنف ره من قوله ره ولم يبق معنى العموم ملحوظاً فيه اصلاً . ليس ما هو ظاهر فيه بل المراد به ان الصيغة المذكورة ليست من صيغ العموم اصلاً و ذلك لامرين احدهما ما اشار اليه المحقق المذكور من قوله ره وليس من التعميم والتخصيص في شيئ . ثانيهما ما ذكره ره في الايراد على الاستدلال الرابع من تشبيهه بالثالث حيث قال: وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام .

فان هذه العبارة كالصريح فى ان قوله تعالى (وانا له لحافظون) ايضاً ليس من العام فى شيئ .

واورد على الاستدلال المذكور ايضاً بان المراد بقوله تعالى (وانا له لحافظون) عبارة عن الله تعالى مع الحفظة او الحفظة خاصة فلا يكون مستعملا فى اقل من ثلاثة .

هذا مع ان الكلام فى صيغ العموم لا فى صيغ الجمع ومن المعلوم ان قوله تعالى لحافظون ليس من صيغ العموم بل من صيغ الجمع كما لا يخفى .

« لعدم ثبوة صحة اطلاق الناس المعهود على واحد »

لان الناس اسم جمع واطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح .

« والامر عندنا سهل »

لمنع اتفاق المفسرين ومنع صحة اطلاق اسم الجمع المعرف على فرد واحد معهود .

هذا ولكن ـ كما صرح صاحب الفصول ره وغيره ـ قد يرد التفسير به فى رواياتنا المروية عن الائمة عليهم السلام فينبغى توجيهه اما بجعله من باب التوسع فى النسبة كما فى قولهم قتل بنو فلان فلاناً حيث اسند والفعل الصادر من الواحد الى الكل توسعاً او بحمله على الجنس كما يقال فلان يركب الخيل او بان القائل المذكور نزل منزلة الجماعة واطلق عليه لفظ الناس .

« اطلق المعرف بلام العهد الذهنى الذى هو قسم من تعريف الجنس »

ولوضوح كون العهد الذهنى قسماً من تعريف الجنس نقول ان الجنس ينقسم الى اقسام فقد يراد الجنس بما هو جنس اى من دون نظر الى الافراد وقد يراد الجنس باعتبار وجود فرد خاص منه (جنس) فى الخارج فذلك الفرد هو المعهود الخارجى

وهو اما باعتبار ذكره سابقاً كقوله تعالى (فعصى فرعون الرسول) بعد قوله تعالى (كما ارسلنا الى فرعون رسولاً) فيقال العهد الذكرى او باعتبار حضور ذلك الفرد كقوله تعالى (اليوم اكملت لكم دينكم) وقد يراد الجنس باعتبار وجود فرد خاص منه (جنس) في الذهن ويقال العهد الذهني وقد يراد باعتبار وجود الجنس في جميع الافراد و يقال الاستغراق .

« اريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة »

والقرينة الدلة على ان لام الجنس في المثالين للمعهود الذهني المنطبق على البعض الخارجي فمعنى اكلت الخبز و شربت الماء عبارة عن اكل الخبز المعين عند الآكل المبهم عند السامع وشرب الماء المعهود عنده المبهم عند السامع من قبيل جاء رجل بالامس عندى : ان اللام في المثال المذكور ليس للاستغراق بالبداهة لعدم اكل كل خبز وعدم شرب كل ماء وليس اللام لتعريف الجنس من غير نظر الى الفرد كما في نحو الحيوان جنس والانسان نوع ونحو الرجل خير من المرأة .

والفرق بين هذا المثال الاخير وسابقه انه لا يمتنع ارادة الافراد في الاخير بينما يمتنع في غيره (اخير) والوجه في ذلك اى في عدم كون اللام في المثالين لتعريف الجنس من دون نظر الى الافراد ان الماكول ليس ماهية الخبز والمشروب ماهية الماء بل الخبز الموجود في الخارج والماء الموجود في الخارج . و ليس اللام للعهد الخارجي مثل ادخل السوق واشتر اللحم لعدم معهودية الخبز المأكول والماء المشروب عند غير الاكل والشارب فيتعين الاول اى كون اللام في المثالين للمعهود الذهني المنطبق على البعض الخارجي .

٨٢ تخصيص العام وانه هل يوجب المجازية ام لا

« اصل اذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا »

هذا الاصل يظهر ثمرته في الاصل الآتي وهو ان تخصيص العام هل يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص اى في الباقي ام لا فان كان تخصيص العام لا يوجب مجازيته كان العام حجة في الباقي قطعاً والا فلابد من التكلم في حجية العام بعد التخصيص في الباقي و عدمها .

« ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة »

اى بمخصص متصل مثال الشرط اكرم العلماء ان كانوا عدولاً ومثال الصفة اكرم العلماء العدول و مثال الاستثناء اكرم العلماء الا الفساق منهم و مثال الغاية اكرم العلماء الى ان يفسقوا .

« و ان خص بمستقل من سمع او عقل »

اى بمخصص منفصل كما سيصرح بذلك في البحث الآتي و هو ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية حيث قال ره : و من هذا يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق .

مثال السمع نحو ما اذا ورد اكرم العلماء ثم ورد في دليل آخر لا تكرم الفساق من العلماء و مثال العقل و يسمى العقل بالمخصص اللبي ايضاً نحو ما اذا ورد الامر باطعام الفقراء - مثلا - ولم يقدر المكلف الاعلى اطعام بعضهم فان العقل يوجب تخصيص العام بالنسبة الى غير المقدور من اطعامهم لاستحالة التكليف بغير المقدور .

« لنا انه لو كان حقيقة فى الباقى كما فى الكل لكان مشتركاً بينهما »

والتحقيق ماذهب اليه سلطان العلماء وتبعه غير واحد من العلماء من المعاصرين وغيرهم من ان تخصيص العام لا يوجب تجوزاً لا فى اداة العموم ولا فى مدخولها وانهما مستعملان فى معناهما الموضوع له والخصوصية انما تستفاد من ناحية القرينة فاذا قلنا اكرم العلما الاالفساق منهم استعمل كلمة العلماء فى العموم و خصوصية كونهم غير فاسقين مستفادة من كلمة الاالفساق منهم .

« وهما متغايران فقد استعمل فى غيرما وضع له »

والوجه فى ذلك ان ماوضع له عبارة عن الباقى مع ما خرج بالتخصيص لا الباقى فقط فان صيغ العموم لم توضع له (باقى) كما هو واضح .

« اذ الكلام فى الحقيقة المقابلة للمجاز وهى صفة للفظ »

لا فى الحقيقة التى ترادف الواقعية و تكون صفة للتناول فاذا قلنا التناول باق حقيقة يعنى التناول باق واقعاً .

« ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازاً فى المنقطع »

فقد يتوهم ان المراد بالامر مادة الامر و بالجمع لفظ الجمع وبالاستثناء كلمة استثنيت ونحوها مع ان المراد بالاولى صيغة الامر وبالثانى صيغة الجمع و بالثالث ادوات الاستثناء اى الا واخواتها .

« و هو من باب اشتباه العارض بالمعروض »

العارض عبارة عن لفظ العام (ع، ا، م، م) ومعروضه عبارة عن الصيغ والتعبير عن لفظ العام بالعارض من جهة اطلاق هذا اللفظ وشموله لصيغ العموم و كون صيغ العموم محلا للاطلاق والشمول المتقدم و في الحقيقة اجرى حكم الكلي على افراده فان لفظ العام كلي وصيغ العموم كالجمع المعرف بال ـ مثلاً ـ افراده .

« حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد »

توضيح الاستدلال ان التخصيص نوع من التقييد والتقييد بالمتصل مطلقا اي سواء كان في محل البحث الذي هو التقييد من ناحية التخصيص كالتقييد بالاستثناء في نحو اعتزل الناس الا العلماء والتقييد بالوصف في مثل قولنا الرجال المسلمون بناء على افادة الجمع المعرف بال العموم ام في غير محل البحث كالتقييد بالشرط في نحو اكرم بني تميم ان دخلوا عليك لا يوجب تجوزاً والا يلزم التجوز في نحو مسلمين والمسلم والف سنة الا خمسين عاماً ايضاً واللازم باطل . تقريب الملازمة ان الوجه في مجازية التقييد عبارة عن ان اللفظ بعد التقييد لم يستعمل في ما وضع له قبل التقييد وهذا الوجه بعينه جار في الامثلة التي ذكرناها اخيراً فان مسلمين قبل تقييده بالوا و كان مستعملا في فرد من المسلمين وبعد التقييد في جمع منهم و المسلم قبل تقييده بال كان مستعملا في فرد ما من المسلمين و بعد التقييد

فى الحقيقة المشار اليها من حيث هى ان كانت ال للجنس او من حيث وجودها فى ضمن شخص معين ان كانت ال للعهد وكلمة الف قبل التقييد بالاستثناء كان مستعملا فى مفهوم يرادف هزار (١٠٠٠) بالفارسية وبعد التقييد كان مستعملا فى مفهوم يرادف نهصد و پنجاه (٩٥٠) فى تلك اللغة الفارسية .

« و لكان نحو الف سنة الاخمسين عاماً مجازاً »

لم يكن المستثنى منه فى هذا المثال عاماً اى من صيغ العموم بل المستثنى منه فاذا كان الاستثناء من العام مجازاً لكان الاستثناء من العدد مجازاً ايضاً .

« فلا يقال ان مسلم للجنس والالف واللام للعهد »

الظاهر ان غرضه ره من الجنس هو المسلم منكرا اى لفردما من المسلمين و اما مع الالف واللام فموضوع للحقيقة المشار اليها من حيث هى ان كانت ال للجنس او من حيث وجودها فى ضمن شخص معين ان كانت ال للعهد كما تقدم فى بعض توضيحاتنا .

« وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم »

فمعنى قولنا عمر زيد الف سنة الا خمسين عاماً بحسب الواقع عبارة عن قولنا الف سنة الاخمسين عاماً عمر زيد فاريد من الف سنة معناه اولاثم اخرج الخمسون من الف سنة ثانياً ثم حكم بالتعمير ثالثاً .

« و لان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول مقدماً على الاسناد »

فلا يكون معنى قولنا اكرم العلماء الا الفساق منهم: العلماء كلهم الا الفساق اكرمهم وقد عرفت سابقاً ما نقلناه من الاشكال عن سلطان العلماء و من تبعه من المعاصرين وغيرهم بان العام في موارد التخصيص ايضاً استعمل في العموم و ارادة الخصوص انما هو من ناحية القرينة فلا فرق بين مثال الف سنة الا خمسين عاماً و بين موارد تخصيص العام اصلاً .

ثم انه قد يستشكل في تأخر الاسناد عن الاخراج ـ سواء كان المستثنى منه عدداً او عاماً ـ خصوصاً اذا كان هناك فصل بين الاسناد و بين الاستثناء: بانه لا وجه للقول بان معنى عمر زيد الف سنة الا خمسين عاماً عبارة بحسب الواقع عن انه : الف سنة الا خمسين عاماً عمر زيد وهكذا في مثال اكرم العلماء الا الفساق منهم لا يكون المعنى بحسب الحقيقة العلماء كلهم الا الفساق اكرمهم .

ويمكن الجواب عنه بان الاسناد الصوري الى الكل متقدم على الاخراج واما الاسناد الواقعي المقصود في المقام الذي هو عبارة عن الاسناد الى الباقي فهو متأخر عن الاخراج والمراد بالاسناد في عبارة المصنف ره هو الاسناد الحقيقي فلا يرد عليه ره اشكال .

حجية العام بعد التخصيص

« لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملاً مطلقا »

الظاهر ان قوله ره مطلقا راجع الى اصل المطلب اى الى قوله ره لا يخرجه عن الحجية فيكون الاطلاق بازاء التقييد بما ذكر من التفصيل بين المتصل والمنفصل

وغيره من سايرالتفاصيل . و من المتحمل ان يكون الاطلاق المذكور راجعاً الى قوله ره مجملاً ويكون المعنى ان العام المخصص بالمجمل ليس حجة سواء كان المخصص المجمل متصلاً ام منفصلاً وسواء كان مجملاً مفهوماً ام مجملاً مصداقاً و سواء كان لبياً ام غير لبي فان المخصص ينقسم الى اقسام كثيرة لانه قد يكون مبيناً و قد يكون غير مبين والثاني قد يكون الاجمال فيه من جميع الوجوه نحو قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا الكافرين الا بعضهم .

وقد يكون الاجمال فيه في الجملة وايضاً الاجمال قد يكون من جهة دوران الامر بين الاقل والاكثر وقد يكون من جهة دوران الامر بين المتباينين وعلى جميع التقادير اما ان يكون المخصص متصلاً واما ان يكون منفصلاً وهو (مخصص) لفظي تارة ولبي اخرى كما ان الشبهة مفهومية في بعض الاحيان ومصداقية كذلك .

مثال دوران الامر بين الاقل والاكثر مع كون الشبهة مفهومية والمخصص متصلاً مثل اكرم العلماء الا الفساق منهم اذا شك في ان الفاسق هل هو خصوص مرتكب الكبيرة او الاعم منه و من مرتكب الصغيرة .

مثال دوران الامر بين الاقل والاكثر مع كون الشبهة مفهومية والمخصص منفصلاً نحو ما اذا ورد اكرم العلماء ثم ورد في دليل آخر لاتكرم الفساق من العلماء و تردد مفهوم الفاسق بين ما تقدم .

مثال دوران الامر بين المتباينين مع كون الشبهة مفهومية والمخصص منفصلاً مثل ما اذا ورد اكرم العلماء ثم ورد في دليل آخر لاتكرم زيداً وتردد امر زيد بين زيد بن عمرو و زيد بن بكر .

مثال الاشتباه في المصداق مثل ماإذا احرز كون فرد مصداقاً لعنوان عام كالعلماء - مثلا - ولكن شك في انطباق عنوان المخصص كالفاسق عليه لامن جهة الشك في مفهوم الفاسق بل بعد العلم بان مفهوم الفاسق مثلا عبارة عن خصوص مرتكب الكبيرة يشك معذلك في انه هل ارتكب كبيرة ام لا. هذا كله في المخصص اللفظي و اما المخصص اللبي مثل ما اذا خرج عنوان عن تحت العام بالاجماع اوالعقل فان المخصص ح لم يكن بلفظ بل امر غير لفظي كما لا يخفى وقداختلف في جواز التمسك بالعام وعدمه في كثير من الاقسام المتقدمة وسيبحث عنها في بعض الكتب الدراسية و مباحث الخارج ان شاء الله تعالى .

« اذا كانت المجازات متساوية لادليل على تعيين احدها »

الضمير المجرور باضافة كلمة احدا اليه مفرد مؤنث كما في بعض النسخ لاان يكون تثنية كما في بعض النسخ ايضاً .

« مضافاً الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم »

قدمر في (فائدة) تقريب وجه دلالة المفرد المعرب للعموم بقرينة الحكمة واما تقريب دلالة العام بعد التخصيص على ارادة الباقي بقرينة الحكمة فهو انه اذا لم يرد العموم - على ما هو المفروض - ولم يرد الطبيعة بماهي طبيعة لما مر من ان الطبيعة بماهي لم تكن مرادة وانما تكون الطبيعة مرادة باعتبار وجودها في الخارج فلا محالة اما ان يراد وجود الطبيعة في ضمن بعض الباقي واما ان يراد وجود الطبيعة في ضمن تمام الباقي و جميعه و حيث لم يقم قرينة سوى التخصيص و ليس له

دلالة على ارادة وجود الطبيعة فى ضمن بعض الباقى يتعين ارادة وجود الطبيعة فى ضمن تمام الباقى و جميعه و هو المطلوب .

«مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته فى اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها »

توضيحه ان المستدل استدل بما تقدم على عدم حجية العام بعد التخصيص مطلقا اى حتى فى اقل الجمع بينما ان استدلاله المتقدم لا يدفع ذاك القول اى القول بان العام حجة فى اقل الجمع من اثنين او ثلثة ان كان المستدل ممن يرى عدم جواز التخصيص الى واحد. ووجه عدم الدفع ان اقل الجمع على هذا القول متيقن واما ان كان المستدل ممن يرى جواز التخصيص الى واحد فالحجة المتقدمة تدفع القول بان العام حجة فى اقل الجمع اذا قله (جمع) على قول المستدل ليس متيقناً .

« وعن الثانى بالمنع من عدم الظهور فى الباقى وان لم يكن حقيقة »

فكيف اذا كان حقيقة على ما عرفته سابقاً .

التمسك بالعام قبل الفحص

«اصل ذهب العلامة فى التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث»

يقع الكلام فى هذا الاصل فى موضعين .

الاول فى جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وعدمه .

الثانى فى مقدار الفحص على تقدير عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص و انه هل يجب تحصيل القطع بعدم المخصص او يكفى الظن به .

ذهب صاحب المعالم ره في الموضع الاول الى وجوب الفحص في العمل بالعام و في الموضع الثاني الى كفاية الظن بعدم المخصص .

«بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل و هذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء»

الظاهر ان المراد بقوله ره (هذا الكلام) وقوله ره (وهذا غير معدود) عبارة عن القول بجواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص و عليه فالمراد بقوله ره (عن ذلك القائل) عبارة عن القائل بجواز التمسك بالعام قبل الفحص .

ويحتمل ان يكون يراد بقوله ره (هذا الكلام) وقوله ره (وهذا غير معدود) التوجيه المتقدم وعليه فالمراد بقوله ره (عن ذلك القائل) عبارة عن قول الموجه .

« كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالاً راجحاً »

فلا يجوز العمل بالخبر الواحد مثلا اذا احتمل ان يكون له معارض احتمالاً عقلائياً قبل الفحص عن ذلك. هذا في الامارات و كذا الحال في الاصول اللفظية كالمقام اي البحث عما ينا في العموم والاصول العملية كالفحص عما ينا في البرائة ونحوها.

« فصار احتمال ثبوته مساوياً لاحتمال عدمه »

الاحتمالان مساويان بالنظر الى الخارج فان الشهرة وان كانت توجب رجحان التخصيص ومرجوحية العموم الا ان اصالة الحقيقة توجب رجحان العموم و مرجوحية التخصيص فصار الاحتمالان متساويين واحتمال العموم مرجوح مع قطع النظر عن اصالة الحقيقة .

« والعرف قاض ايضاً بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث »

هذا دليل على وجوب الفحص في العمل بالعام و توضيح هذا الدليل انه يحمل الالفاظ على ظواهرها من غير البحث عن وجود ما يصرف عن تلك الظواهر و بما ان صيغ العموم من مصاديق الظواهر و ذلك لظهورها في العموم من دون نصوصية في ذلك كان الواجب في صيغ العموم ايضاً ذلك اى الفحص عما يكون صارفاً عن العموم الذى يكون تلك الصيغ ظاهرة فيه. وهذا الدليل لم يتعرض المصنف ره للجواب عنه و كأنه التزم به والتحقيق في الجواب عن هذا الدليل ان ينكر جواز حمل الالفاظ على ظواهرها قبل الفحص في غير صيغ العموم ايضاً . نعم يمكن القول في خصوص حمل الالفاظ على معانيها اللغوية ان ذلك و ان كان ايضاً من مصاديق حمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه الا انه لا يجب في حمل اللفظ على معناه الحقيقي والعمل به الفحص بل يجرى اصالة الحقيقة وعدم القرينة اذا لم يعلم بها والفرق بين الظواهر بعضها مع بعض حيث لا يجب الفحص عما يصرف عنها (ظواهر) في بعضها كما في حمل اللفظ على معناه الحقيقي و يجب الفحص عنه في البعض الآخر كما في حمل لفظ العام على عمومه ونحوه من الظواهر استقرار السيرة على عدم الفحص في الاول ووجوده في الثاني من دون ردع عن تلك السيرة ولعل منشأ السيرة عبارة عن الفرق بين بعض الظواهر مع بعضها الآخر بما اشار اليه المصنف ره

من ان ظهور اللفظ في معناه الحقيقي ظهور لايصادمه كثرة المجاز بينما ان ظهور لفظ العام في العموم ظهور يصادمه كثرة التخصيص .

« و بهذا احتج العلامة على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل »

والاحتجاج المذكور صار سبباً لان ينسب الى العلامة ره انه ذهب في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل الفحص عن المخصص ولادليل على هذه النسبة سوى هذا الاحتجاج فان هذا الاحتجاج كالصريح او فقل ظاهر في جواز الاستدلال بالعام قبل الفحص عن المخصص .

« فتامل »

لعله اشارة الى ما ذكر من انه يحتمل ان يكون الاستدلال المذكور على عدم وجوب تحصيل القطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطاً لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطاً بالقطع بانتفاء المجاز وقد يظن ترجيح هذا الاحتمال باعتبار ادراج لفظ الاستقصاء في العبارة .

والوجه في ترجيح الاحتمال المذكور من ناحية ادراج لفظ الاستقصاء في العبارة : ان الاستقصاء بمعنى الانتهاء و عليه فالمستفاد من العلامة ره في التهذيب انه يجوز الاستدلال بالعام قبل استقصاء الفحص والبلوغ الى آخر درجته و نتيجة ذلك عدم اعتبار تحصيل القطع بعدم المخصص في جواز العمل بالعام بعد اعتبار اصل الفحص و عليه فما في التهذيب في هذا المبحث يصير موافقاً

لما في التهذيب في مبحث المبين من المنع صريحاً مع دعوى الاجماع عليه ولما في النهاية من المنع ايضاً .

ولكن يرد على ترجيح الاحتمال المذكور من ناحية ادراج لفظ الاستقصاء في العبارة : ان هذا التعبير بعينه موجود في النهاية ايضاً ولو اريد بالاستقصاء في عبارة النهاية الانتهاء والبلوغ الى آخر درجة الفحص كان المستفاد من العلامة ره في النهاية انه لايجوز الاستدلال بالعام قبل استقصاء الفحص والبلوغ الى آخر درجته و نتيجة ذلك اعتبار تحصيل القطع بعدم المخصص في جواز العمل بالعام بينما صرح في النهاية بالاكتفاء بالظن .

« فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحاً في الظن »

هذا مع قطع النظر عن الخارج و اما مع النظر اليه و ملاحظة اصالة الحقيقة فقد عرفت ان الاحتمالين متساويان .

استثناء المتعقب للمتعدد

« وصح عوده الى كل واحد »

بخلاف ماذا لم يصح عوده الى بعض الجمل نحو اكرم العلماء واحترم العدول الا الفساق فان الاستثناء راجع في هذا المثال الى الاول قطعاً اذ العدول ليس لهم فساق حتى يرجع الاستثناء اليهم و كذا الامر في غير الجمل نحو اكرم العلماء والعدول الا الفساق .

« او يختص هو به »

اى يختص المخصص بالاخير و يجوز عود الضمير المنفصل الى الاخير والضمير المجرور بالباء الى المخصص اى يختص الاخير بالمخصص .

« و قيل بالوقف »

القائل هو الغزالى .

« فانه مجاز على ذلك القول »

اى القول الثانى .

« محتمل عند اول هذين »

اى الوقف .

« حقيقة عند ثانيهما »

اى قول السيد ره .

« و ان كنا فى المعنى موافقين له »

الظاهر ان وجه الموافقة عبارة عن الاحتياج الى القرينة فى الرجوع الى خصوص الاخيرة اوالجميع كما سيصرح بذلك حيث يقول : لكنه فى حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة .

و قد استفاد صاحب القوانين ره من كلمات المصنف ره فى المقام

الاشتراك المعنوى فقال ره : و هيهنا قول خامس اختاره صاحب المعالم ره و هو القول بالاشتراك المعنوى وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج و استعماله فى اى فرد من الافراد حقيقة .

و قد اعترض على صاحب القوانين صاحب الفصول رهما بان عموم الوضع و خصوص موضوع له غير اشتراك المعنوى .

و يرد على صاحب القوانين ايضاً انه على تقدير اشتراك المعنوى لم يكن استعمال اللفظ فى كل منهما بخصوصه على عقيدة صاحب المعالم ره حقيقة بل مجازاً فى خصوص الرجوع الى الاخيرة والرجوع الى الجميع لما تقدم منه ره فى البحث عن صيغة الامر من ان صيغة الامر لو كانت موضوعة للجامع بين الوجوب والندب الذى هو الطلب كان استعمالها فى خصوص الوجوب اوالندب مجازاً .

« و هى ان الواضع لا بدله من تصور المعنى فى الوضع »

توضيح المقام ان الوضع بما انه فعل اختيارى للواضع توقف تحققه على تصور اللفظ والمعنى وهواى الوضع من ناحية تصور المعنى على اقسام .

الاول الوضع الخاص والموضوع له الخاص و هوان يتصور الواضع حين ارادته للوضع معنى خاصاً كمولود معين ـ مثلا ـ فيضع لفظاً واحداً ـ نحو لفظ الحسن ـ مثلا ـ اوالفاظاً متعددة معلومة تفصيلاً ـ نحو لفظ احمد وابى حميد وعماد الاسلام

ـ مثلا ـ اوالفاظ معلومة بالاجمال ـ كوضع ما اشتق من النصر (ناصر ، منصور نصير) ـ مثلا ـ لذاك المعنى .

الثاني الوضع العام والموضوع له العام وهوان يتصور الواضع حين ارادته للوضع معنى كليا تحته جزئيات اضافيه كمفهوم الحيوان او جزئيات حقيقية كمفهوم الانسان اوالفاظاً معلومة بالتفصيل ـ كالانسان وبشر و آدم ـ اوالفاظاً معلومة اجمالاً ـ كوضع المشتقات ـ بازاء ذاك المعنى الكلي .

الثالث الوضع العام والموضوع له الخاص وهوان يتصور الواضع ويلاحظ حين الوضع معنى كلياً يكون وجهاً وعنواناً ومرئاة لافراده و مصاديقه بحيث يكون تصوره تصوراً لافراده بوجه فيضع لفظاً واحداً اوالفاظاً معلومة بالتفصيل اوبالاجمال لا بازاء ذاك المعنى الكلي بل بازاء افراده و مصاديقه .

وقديتوهم قسم رابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام بان يتصور الواضع حين ارادته للوضع معنى خاصاً فيضع اللفظ بازاء كلي ذاك المعنى وعامه ولكن ذهب القوم الى استحالته وقالوا ان مفهوم الخاص لايمكن ان يكون حاكياً عن مفهوم عام اوعن خاص آخر .

و على اى حال مثلوا للقسم الاول بالاعلام الشخصية و للقسم الثاني بالمشتقات و للقسم الثالث بالمبهمات كاسماء الاشارة و بالحروف ايضاً فذهب بعض في الحروف الى ان الوضع فيها عام والموضوع له خاص و ذهب بعض

الى ان الوضع في الحروف ليس من قبيل القسم الثالث بل الوضع والموضوع له كلاهما عام والخاص هو المستعمل فيه وذهب صاحب الكفاية ره الى ان المستعمل فيه كالوضع والموضوع له عام والخصوصية انما جائت من ناحية الاستعمال .

و تقريب كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً في اسماء الاشارة عبارة عن ان الواضع حين وضعه تصور معنى عاماً ولكن لم يضع اسم الاشارة لذاك المعنى الكلي بل لافراده و مصاديقه ففي مقام وضع لفظ هذا ـ مثلا ـ تصور كل مفرد مذكر يشار اليه ولكن وضع لفظ هذا لهذا المعنى الكلي بل لخصوص افراده و مصاديقه . والدليل على ان الموضوع له في اسماء الاشارة خاص عبارة عن عدم استعمالها الا في الافراد والخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لابد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة وهكذا الامر في ساير المبهمات مما يكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً .

و تقريب كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً في الحروف عبارة عن ان لواضع حين وضعه لكلمة من ـ مثلا ـ تصور معنى عاماً وهو كل نسبة ابتدائية ولكن وضع لفظة من لا لهذا المعنى الكلي بل لافراده ومصاديقه اى لنسبة خاصة من الابتداء كالابتداء من المدرسة والدار ونحوهما وهكذا الامر في ساير الحروف .

« او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام »

نحو وضع اسم الفاعل لذات قام به الفعل واسم المفعول لذات وقع عليه الفعل .

« و فی معناها الا فعال النا قصة »

فالواضع فی مقام وضع لفظة کان ـ مثلا ـ تصور نسبة صفة هی غیر مصدر تلك الافعال الی فاعل ما ولکن وضع لفظة کان لافراد تلك النسبة کنسبة القیام الی زید فی نحو کان زید قائماً و نسبة القعود الی عمرو فی نحو کان عمرو قاعداً وهکذا واماالافعال التامة فالوضع فیها عام والموضوع له خاص بالنسبة الی صفة هی مصدر تلك الافعال الی فاعل مافالواضع فی مقام وضع لفظة ضرب تصور نسبة صفة هی عبارة عن الضرب الکلی الی فاعل ما ولکن وضع لفظة ضرب لافراد تلك النسبة کنسبة ضرب معین الی فاعل معین فی نحو ضرب زید و اما بالنسبة الی الحدث فالوضع فیها خاص .

و یرد علیه ره ما اورده المحقق سلطان العلماء والمحقق ملا صالح المازندرانی رهما من ان الحدث کالضرب ـ مثلا ـ معنی کلی یندرج تحته جزئیات فالوضع والموضوع له فیه عامان .

والتحقیق ماذهب الیه المتاخرون من ان هیئة الفعل لها مدلول حرفی و قد عرفت اختلاف الاقوال فیه (حرف) و مادة الفعل لها مدلول اسمی فالوضع والموضوع له کلاهما عامان .

« لکل نسبة للحدث الذی دلت علیه الی فاعل بخصوصها »

الضمیر المؤنث فی خصوصها راجع الی النسبة ای لکل نسبة معینة فالوضع

بالنظر الى نسبة الحدث الى فاعله عام وبالنظر الى نفس الحدث خاص على ما ذهب اليه المصنف ره .

« و اما الاسم فلانه من قبيل المشتق »

اى من قبيل المشتق فى كون الوضع عاماً لافى جميع الجهات والا يلزم التنافى لما تقدم منه ره من ان الوضع والموضوع له كليهما عام فى المشتق .

والوجه فى كون كلمة غير و سوى من قبيل المشتق عبارة عن دلالتهما على المغايرة التى هى معنى اسمى فيكونان بمعنى مغايراً. وفى القوانين: والاسماء ايضاً وان كان لها وضع مستقل لكنه لابدان يراد منها فى باب الاستثناء المعنى الحرفى والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج جزئياً حقيقاً لاينا فى كون المخرج امراً كلياً كما لايخفى .

« فاى الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج فى فهم المراد منه الى القرينة كما فى نظائره »

سيأتى فى الرد على القول باختصاص الاستثناء بالاخيرة مايستفاد منه ره عدم احتياج رجوع الاستثناء الى الاخيرة الى القرينة لكونه متيقناً والقرينة انما يحتاج اليها فى الرجوع الى الجميع ولعل نظره ره هيهنا فى احتياج الرجوع الى الاخيرة الى القرينة عبارة عن الاحتياج الى القرينة بالنظر الى اللفظ و نظره ره فيماسيأتى فى عدم احتياج الرجوع الى القرينة عبارة عن عدم الاحتياج اليها بالنظر الى تيقن الرجوع اليه .

والاولى فى الجمع بين كلمات المصنف ره ان يقال ان الذى لايفتقر الى القرينة عبارةعن الرجوع الى الاخيرة بنحو لابشرط لانه المتيقن والذى يفتقر الى القرينةعبارةعن الرجوع الى الاخيرةبنحو بشرط لاای الاخيرةفقط دون غيرها.

ثم انه لم اعرف كيف يكون الاخير متيقناً مع انه من المحتمل رجوع الاستثناء الى غير الاخيرة مماتقدم عليها كما سيأتى فى قوله تعالى (ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى الا ن اغترف غرفة بيده) فان الظاهر رجوع الاستثناء فى الآية الكريمة الى الاول ای فمن شرب منه.

« ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة »

نحو اكرم بنى اسد وجالس بنى تميم الافارساً اذا فرض كون شخص من بنى تميم مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب فى جميعهم ولفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب.

« والى الجميع باعتبار آخر روح فحكمه حكم المشترك »

ای فحكم هذا القسم حكم المشترك فكما يكون الوضع فى المشترك متعدداً فكذا فى هذا القسم من المستثنى الذى هو محل البحث.

« و قداتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا »

الظاهر ان قوله ره مطلقا قيد للقول بالاشتراك يعنى ان القول بالاشتراك حتى بالنسبة الى ما يكون المستثنى من القسم السابق بان يكون مشتقاً اواسماً مبهماً

اونحوهما باطل ووجه البطلان عبارة عما عرفت من وحدة الوضع فی ذاك القسم السابق الذی هو الغالب بینما ان کون المستثنی من الفاظ المشترکة حتی یکون الوضع متعدداً قلیل جداً .

« و لا دلیل علی کون الهیئة التر کیبیة موضوعة وضعاً متعدد آلکل من الامرین »

الظاهر ان المراد بالهیئة التر کیبیة ـ کما فی حاشیة المحقق ملا صالح المازندرانی ره ـ عبارة عن الهیئة الحاصلة من الادات والمستثنی .

وفی القوانین : ثم انه لم یثبت طریان واضع جدید للهیئة التر کیبیة الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه .

و فی حاشیة علی القوانین تفسیر الهیئة التر کیبیة بالهیئة الحاصلة من وقوع المخصص عقیب العمومات .

« واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب جملتین عاد الیهما تارة وعاد الی احداهما اخری »

الاول کمافی قوله تعالی (اولئك جزاؤهم ان علیهم لعنة الله والملائکة والناس اجمعین خالدین فیهالایخفف عنهم العذاب ولاهم ینظرون الاالذین تابوا) .

آل عمران ۸۷

والثانی کمافی قوله تعالی (ان الله مبتلیکم بنهر فمن شرب منه فلیس منی ومن لم یطعمه فانه منی الا من اغترف غرفة بیده) فان الظاهر رجوع الاستثناء

في هذه الآية الكريمة الى الاول اى فمن شرب منه .

« ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التى يليها فلدلالة »

الظاهر ان العبارة كما نقلناها والضمير المستتر في قوله اختص وقوله يليها راجع الى الاستثناء والضمير المؤنث المنصوب بقوله يلى راجع الى الجملة اى ومن ارجع الاستثناء الى الجملتين يدعى انه اذا اختص الاستثناء بالجملة التى يلى الاستثناء تلك الجملة فلدلالة وقرينة .

« احتمل ماعقب بذكره من الحال اوظرف الزمان او ظرف المكان »

الضمير المجرور باضافة الذكر اليه راجع الى كلمة ما وكلمة من بيان له .

« فان قوله تعالى فى آية القذف الامن تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا »

آية القذف عبارة عن قوله تعالى (واللذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلد و هم ثمانين جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة ابداً واولئك هم الفاسقون الا اللذين تابوا من بعد ذلك واصلحو فان الله غفور رحيم) و عليه فالاولى ان يعبر بان قوله تعالى فى آية القذف الا اللذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا .

« اذ لا فرق بين قولنا رأيت زيدبن عبدالله و رأيت زيدبن عمرو »

هذا دليل على ان الجمل المتعددة فى حكم الجملة الواحدة ولا يكون من باب تعقب الاستثناء للجملتين .

« فكذلك ما هو بحكمها »

فقولنا اكرم النحويين و اكرم الاصوليين و اكرم الفقهاء بمنزلة قولنا اكرم العلماء فكما يرجع الاستثناء نحو الاالفساق ـ مثلاـ في هذا المثال الى جميع العلماء فكذا في الاول يرجع الى النحويين والاصوليين والفقهاء جميعاً .

« وعن الثاني انه قياس في اللغة كالاول »

اورد على الدليل الثاني بامور .

الاول انه قياس للجمل المتعددة بالجملة الواحدة .

الثاني انه فرق بين الجملة الواحدة والجمل المتعددة فان رجوع مايلي الجملة الواحدة اليها باعتبار انه لولاه لكان لغواً . بخلاف مايلي الجمل المتعددة .

الثالث ان قصارى ما يقتضيه حرف العطف انما هو كون المعطوف في حكم المعطوف عليه .

الرابع انه لا يجب اشتراك المأول والمنزل مع المأول به والمنزل عليه في جميع الاحكام .

« ولو كان شرطاً على الحقيقة لماصح دخوله على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي »

لان الظاهر من الشرط هو التعليق و لاريب في اختصاصه بالمستقبل .

« ليقف الكلام عن النفوذ والمضي »

في القوانين : وبالجملة المراد منه غالباً ايقاف الكلام عن النفوذ والمضي فاذا

قال افعل كذا غداً فهو جازم في نفسه بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله تعالى فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل في الماضي ايضاً مثل قولك حججت وزرت انشاء الله مع ان كلمة ان تصير الماضي مضارعاً و مراد القائل الحج و الزيارة في المعنى ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبولتان انشاء الله تعالى اذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولها انما كان بمشية الله و توفيقه .

و في الفصول بعد ما نقل عن العضدي انه ذهب الى ان التعقيب بمشية الله تعالى شرط لا استثناء و هو خارج عن محل النزاع ولو اريد الحاقه بجامع كونه تخصيصاً متصلا مثله كان قياساً في اللغة . قال ره : وصاحب المعالم بعد ان اقتفى اثره في المنع من كونه استثناء لعدم وجود اداته منع من كونه شرطاً ايضاً و احتج عليه بدخوله على الماضي كما تقول حججت وزرت انشاء الله قال و انما دخلت المشية في كل هذه المواضع لتقف الكلام عن النفوذ والمضي لا لغير ذلك ثم جعل الاجماع فارقاً بين تعقب المشية حيث يعاد الى الجميع وبين تعقب غيرها حيث يحتمل فيه ذلك ويحتمل عوده الى الاخيرة فقط ولا يخفى ان ما ذكره من نكتة الوقوف انما تترتب على تقدير قصد الاستثناء والتعليق الظاهر

من الآية الآمرة بها ايضاً ذلك فالمنع منه في غير محله وح فدخوله على الماضي ونحوه يستدعي تأويلا كالتبرك او تقديراً كالقبول في مثال الحج والزيارة ونحوه في نحوه ثم ماذكره من ان الاجماع هو الفارق بظاهره غير سديد لانه اذا ثبت المقصود في ذلك ثبت في غيره بضميمة اصالة عدم النقل .

« و احتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول »

فسر المصنف ره مخالفة الحكم الاول بان المستثنى قبل الاستثناء كان له حكم و بعدالاستثناء كان له حكم آخر .

« لوجب فيه لوكان مستقلا بنفسه ان يكون تعلقه بغيره »

حق العبارة ان تكون هكذا : لوكان مستقلا بنفسه ان يتعلق بغيره .

« انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة »

والوجه في ذلك ما ذهب اليه ره من انه اذا اخص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا . ولكن يرد عليه ره ماأورده المحقق ملاصالح المازندراني ره من ان الاستثناء على القولين الاولين من الاقوال الثلاثة الآتية لا يوجب التجوز في العام لان العام فيهما اطلق على جميع افراده الاان الحكم مختص ببعضها بقرينة الاستثناء .

« اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه و قبل الحكم »

فيراد تمام المعنى اولاً ويخرج ثانياً ويحكم ويسند ثالثاً فقد لنا اكرم العلماء الا

زيداً معناه العلماء الا زيداً يجب اكرامهم فعليهذالا يكون الاستثناء مخالفاً للحكم اذلم يحكم اولاً بوجوب اكرام زيد ثم بعدم وجوب اكرامه بل خرج زيد قبل الحكم .

« وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقى فله اسمان مفردو مركب »

بمعنى ان الباقى هوالمراد من مجموع المستثنى والمستثنى منه وادات الاستثناء فاذا فرض ان العلماء ـ مثلاً ـ منحصرة في العشرة فقولنا اكرم العلماء الا زيداً معناه اكرم تسعة من العلماء فالمراد من مجموع العلماء الازيداً التسعة من العلماء فالاستثناء ايضاً لا يخالف الحكم لان الحكم لم يتعلق الا بالتسعة من العلماء و لم يكن زيد محكوماً بالاكرام اولاً و بعدمه ثانياً .

« فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقى »

و عليه لم يكن بالنسبة الى المستثنى حكمان قبل الاستثناء وبعده بل حكم واحد حيث ان الحكم اى وجوب الاكرام فى المثال السابق تعلق من الاول بماعدا زيدلا ان يكون الحكم متعلقا بالمستثنى اولاًاى قبل الاستثناء و غير متعلق به ثانياً اى بعد الاستثناء .

« و قوله ان ترك العمل بالدليل يعنى الاصل فى الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية »

أورد عليه المصنف ره بامور بعضها راجع الى عدم رجوع الاستثناء الى الاخيرة

الى التعليل بشيئى وبعضها راجع الى عدم تمامية العلة المذكورة .

الاول انالخروج عن اصالة الحقيقة وارتكاب المجاز عند قيام القرينة عليه امر شايع فلا يحتاج ذلك الى التعليل بشيئى اصلاً .

الثانى ان رجوع الاستثناء الى الاخيرة مقطوع به و معه لا يفتقر ذلك الى التعليل بشيئى ايضاً .

الثالث ان التعليل المذكور اى دفع الهذرية لا يصلح للخروج عن الاصل المتقدم والاقبل الاستثناء وان انفصل فى النطق عرفاً لوجود هذه العلة هيهنا ايضاً

« والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعنى القاعدة او استصحاب هذه الارادة »

الاول اى القاعدة على القول بان الاستثناء دليل على عدم ارادة العموم حين التلفظ والثانى اى الاستصحاب على القول بان الاستثناء دليل على ازالة ارادة العموم وعدم بقائها بعد كونه (عموم) مراداً حين التلفظ .

« وان قدر عروض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر فى صيغة الامر »

توضيح الكلام ان القول باشتراك اللفظى فى صيغة الامر والقول بكونها حقيقة فى الندب مشتركان فى امرين .

احدهما عدم احتياج الصيغة فى استعمالها فى الندب الى القرينة .

ثانيهما احتياج الصيغة فى استعمالها فى الوجوب الى القرينة . و يفترقان فى ان استعمال الصيغة مع القرينة فى الوجوب حقيقة على الاشتراك

والقرينة قرينة معينة و مجاز على القول بكونها حقيقة فى الندب والقرينة قرينة صارفة. و كذا الامر فى المقام فان قولنا الذى عرفته سابقاً من عموم الوضع مشترك مع القول باختصاص الاستثناء بالاخيرة فى امرين .

احدهما عدم الاحتياج الى القرينة فى رجوع الاستثناء الى الاخيرة .

ثانيهما الاحتياج الى القرينة فى رجوع الاستثناء الى الجميع . ويفترقان فى ان رجوع الاستثناء مع القرينة الى الجميع حقيقة على قولنا بينما يكون مجازاً على القول الآخر .

ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره المصنف ره فى صيغة الامر انما يتم على القول بتركب مفهوم الوجوب واما على ما هو التحقيق من بساطة مفهوم الوجوب كما نقلناه سابقاً فلا بل يحتاج حمل صيغة الامر على الندب ـ على القول باشتراكها ـ الى القرينة ايضاً .

« غير منتقل به عنه الى غيره »

اى غير منتقل بذاك الاستعمال عن محله الى غير محله .

« كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة فى الندب فقط »

اى كما يقول بالانتقال من ذهب الى كون لفظ الامر حقيقة فى الندب فقط فانه قائل بان استعمال صيغة الامر فى الوجوب واقع فى غير محله و يكون انتقالاً عن محله الى غير محله .

« و هذا مما يفرق به بين القولين »

فان الاستعمال فى الوجوب حقيقة على القول بالاشتراك و مجاز على القول بالحقيقة فى خصوص الندب .

« حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة »

ليس هذا وجهاً للفرق بل وجه لعدم الفرق فى الحمل على الوجوب من جهة احتياج حمل المذكور الى القرينة على كلا القولين .

« و عد بعض الاصوليين القول بالاشتراك فى فرق الوقف انما هو »

قوله ره عدمبتدا وقوله ره (انما هو بالنظر الى نفس اللفظ) خبره

« و هذا بعيد جدا بعدما علمت من عموم الوضع فى المفردات »

الى هنا تكلم ره فى الفرق بين مذهبه ره ومذهب اختصاص الاستثناء بالرجوع الى الاخيرة وقد شرع ره مجدداً فى رد القول باختصاص الاستثناء بالرجوع الى الاخيرة بقوله ره وهذا بعيد جداً. و وجه البعد ولأن عموم الوضع فى المفردات يقتضى عدم الاختصاص بالاخيرة ولم يوضع الهيئة التركيبية للرجوع الى خصوص الاخيرة ايضاً وثانياً انه يلزم من ذلك عدم جواز رجوع الاستثناء الى الجميع ولو مجازاً بان يستعمل اللفظ الموضوع للجزء اى للرجوع الى الاخيرة فى الكل اى فى الرجوع الى الجميع والوجه في عدم الجواز عبارة عن عدم كون المركب مركباً حقيقياً .

واورد المحقق ملا صالح المازندرانى ره على المصنف ره بان ما نحن فيه

مجاز من باب اطلاق الكل على الجزء و هو غير مشروط بشرط و ذلك لان الاستثناء موضوع للاخراج المخصوص و هو الاخراج عن الاخيرة فاذا استعمل في جزء الموضوع له اعني الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها كان مجازاً فليتامل .

« و اما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله الخ فظاهر البطلان »

توضيح وجه البطلان انه فرق بين المستقل بالذات والمستقل بالعرض فان الاول لا يمكن تعلقه بغيره اصلاً لما هو المفروض من استقلاله و اما الثاني فبما انه غير مستقل بالذات لا يختص خروجه عن عدم الاستقلال الى الاستقلال بنحو خاص بل يتصور في المقام باحد نحوين احدهما تعلقه بالاخيرة وثانيهما تعلقه بالجميع ومعه كيف يقطع بالاول .

« و انما ذكر نجم الائمة ره انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية »

و وجه الحمل عبارة عن دعوى ان العامل مؤثر في الاعراب كتاثير النار في الحرارة ـ مثلاً ـ .

« وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات »

كاجتماع البول والغائط والنوم ـ مثلاً ـ في ايجاب الوضوء فانها علل للوضوء اى معرفات لايجاب الوضوء وعلامات له .

« و قول الفراء فى باب التنازع مشهور و قد حكم فيه بالتشريك بين العاملين فى العمل اذا كان مقتضاهما واحداً »

المستفاد من النجاة ـ كابن هشام فى المغنى باب الرابع في البحث عن المواضع التى يعود الضمير فيها على متاخر لفظاً ورتبة ـ ان حكم الفراءِ باشتراك العاملين فى معمول واحد مشروط بشرائط .

احد هما ان يكون العمل للعامل الثانى اما اذا كان العمل للاول والثانى طالباً للرفع فيضمر للثانى نحو : وقد بغى واعتديا عبداكا .

ثانيها ان يكون الاول طالباً للرفع واما اذا كان العمل للثانى والاول طالباً للنصب فيحذف معموله اذا كان فضلة .

ثالثها ان يكون العطف بالواو و وجه جواز اشتراك العاملين فى معمول واحد ح عبارة عن ان المتعاطفين بالواو بمنزلة العامل الواحد واما اذا كان العطف بغير الواو ـ كالفاءِ ونحوها ـ فلايجوز عند الفراءِ اشتراك العاملين فى معمول واحد وان تحقق ما تقدم من الشرائط والظاهر انه يعتقد وجوب الايتان للاول بالضمير المنفصل فى الآخر .

ومما ذكرناه يظهر وجه النظر فى ما اسنده المصنف ره الى الفراءِ من ذهابه الى التشريك بين العاملين فى العمل اذا كان مقتضاهما واحداً . بنحو الاطلاق خصوصاً بضميمة مثاله الثانى الذى يكون العامل فيهما طالباً للنصب .

« نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلو هما عن الضمير اتفاقاً »

و وجه عدم الجواز عبارة عن كونهما صفة مشبهة لدلالتهما على الثبوت فالاول على وزن صلب والثاني على وزن طاهر والخبر اذا كان مفرداً مشتقاً لابد من تحمله للضمير كما في الفية ابن مالك :

والمفرد الجامد فارغ وان يشتق فهوذو ضمير مستكن .

« والثالث هوالمطلوب »

وعليه فكما ان اشتراك الخبرين في رابط واحد جايز فكذلك اشتراك العاملين في معمول واحد .

« فلوعاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه »

تقريب كون وجودالاستثناء من الاستثناء كعدمه على تقدير عوده الى الامرين ان الدرهم في المثال المذكور بما انه استثناء عن اثنين ، والاثنان منفي يثبت درهم آخر فيصير المجموع تسعة والدرهم بما انه استثناء عن عشرة والعشرة مثبت ينفي درهم فيصير المجموع ثمانية و عليه فما فائده استثناء الدرهم و قد اخرج من العشرة مثل ما ادخله .

« بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد »

الظاهر ان الخيال الفاسد عبارة عن ان الشرط والجزاء بمنزلة العلة والمعلول فالشرط وان كان مؤخراً لفظاً الا انه مقدم رتبة كتقدم العلة على

معلولها و معه يتعلق بالجميع .

« والامر فيه هين »

والوجه في كون الامر هيناً ان تقدم الشرط على الجملة التي تعلق الشرط بها مسلم ولكن الكلام في ان ما تعلق الشرط به هل هو جميع الجمل او الاخيرة فقط .

الضمير المتعقب للعام

« فانه يتحقق المجاز في المضمر ايضاً على تقدير تخصيص العام لكونه مراداً به بخلاف ظاهر المرجع و حقيقته »

تقريب لزوم المجاز ح ان ما يكون المرجع اى العام ظاهراً فيه وحقيقة فيه ليس بمراد من الضمير حتى يكون الضمير حقيقة .

« والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع »

ففي نحو قولنا رأيت اسداً في الحمام فكلمته يكون استعمال الضمير الراجع الى الاسد في الرجل الشجاع حقيقة بينما يكون استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازاً .

۱۱۴ تخصيص العام بالمفهوم

« اصل لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة »

تخصيص العام بمفهوم الموافقة كتخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين. (نساء ۲۴) حيث دل على حلية نكاح ماعدا المذكورات من النساء قبل ذلك بمفهوم ماورد من ان الذى تزوج المرأة في عدتها وهو يعلم لم تحل له ابداً. فان مفهومه حرمة ذات البعل على من عقد عليها ابداً اذا العقد على المعتدة اذا كان موجباً للحرمة الابدية كان العقد على المرأة ذات البعل موجباً للحرمة الا بدية بالاولوية و وجه الاولوية ان علاقة الزوجية في ذات البعل اولى و اشد كما لا يخفى .

« و في جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف »

تخصيص العام بمفهوم المخالفة كتخصيص قوله عليه السلام الماء كله طاهر بمفهوم ما ورد من انه اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيئ .

« والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا »

قوله ره مطلقا اى فى جميع صور المفهوم .

« بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التى هى حجة او كلها لا يقصر في القوة »

فان لكل منهما قوة من جهة وضعفاً من جهة وذلك لقوة العام في الدلالة باعتبار النطق وضعفه باعتبار العموم وقوة المفهوم باعتبار الخصوص وضعفه باعتبار المفهوم و مع التساوى يتعارضان و وجب حمل العام على بعض افراده جمعاً بينهما .

« اصل لاخلاف فی جواز تخصیص الکتاب بالخبر المتواتر »

تخصیص الکتاب بالخبر المتواتر کتخصیص قوله تعالی یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین . (نساء ۱۱) بما ورد متواترا من ان القاتل لایرث .

« و وجهه ظاهر ایضاً »

الظاهر ان قوله ره (ایضاً) راجع الی الاصل المتقدم ای کما ان الوجه فی تخصیص العام بمفهوم الموافقة ظاهر و یحتمل ان یکون راجعاً الی الاصل المبحوث عنه ای کما ان عدم الخلاف فی جواز تخصیص الکتاب بالخبر المتواتر واضح .

« و عن الثانی ان الاجماع الذی ادعیتموه هو الفارق بین النسخ والتخصیص علی ان التخصیص اهون من النسخ »

قد ذکر المصنف ره فیما سیأتی فی وجه کون التخصیص اهون من النسخ ان النسخ رفع والتخصیص لارفع فیه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع ولعل قوله ره (فلیتامل) اشارة الی ان النسخ ایضاً دفع فی الحقیقة لاان یکون رفعاً و الوجه فی ذلک ان الحکم المنسوخ مجعول من حین جعله الی امد معین والناسخ کاشف عنه . و قد قیل فی وجه الاهونیة ایضاً ان التخصیص رفع البعض والنسخ رفع الکل وعلیه لایلزم من جواز تأثیر خبر الواحد فی لاهون جواز تأثیره فی الاقوی . ولعل قوله ره (فلیتامل) اشارة الی قول السید المرتضی ره

حیث قال لقائل ان یقول رفع الکل بعد العمل به اهون من رفع البعض قبل العمل به فالنسخ اهون بهذا الاعتبار من التخصیص فاذا جاز التخصیص بخبر الواحد جاز النسخ به ایضاً .

ویمکن الجواب عما ذکره السید ره بان ماذکره ره انما یتوجه لو دخل ذلك البعض فی الخطاب وهو مراد للمخاطب ولیس الامر کذلك لان المخصص کاشف عن ان المخاطب لم یرده فی حال التخاطب علی ما عرفت .

فی بناء العام علی الخاص

« فامااان یعلم تاریخهما اولا والاول اما مقترنان »

فی حاشیة المحقق ملاصالح المازندرانی ره : قیل هذا لایکاد یوجد الاان یرید بالمقارن المتأخر و المتقدم الموصولین فهو خ قسم من المتقدم والمتأخر وقیل هذا انما یتصور فی فعل خاص له علیه السلام مع قول عام .

« فان کان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام کان نسخاً له »

نسخ الخاص للعام بعد حضور وقت العمل بالعام یتصور علی وجهین .

احدهما ان یکون نسخاً لجمیع مدلول العام .

ثانیهما ان یکون نسخاً لما تناوله العام والخاص مع بقاء حکم الباقی بحاله.

و وجه تعین النسخ عبارة عن عدم جواز تأخیر البیان عن وقت الحاجة حتی یکون تخصیصاً .

« و بین رادله و هم المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل »

وجه المرد عبارة عن انتفاء شرط التخصیص والنسخ عنده .

« و هو هین عند ذینک المحذورین فکان اولی بالترجیح »

اسم الاشارة (ذینک) اشارة الی الالغاء والنسخ .

« علله بانه لایجیز تاخیر البیان »

ای ان الشیخ ره لایجوز تأخیر البیان .

« و کانه یرید به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصیص »

هذا التوجیه من المصنف ره ای و کأن الشیخ ره یرید بعدم جواز تأخیر البیان عدم جواز خلو العام عند ارادة تخصیصه (تمام) من دلیل علی التخصیص مقارن للعام ولا یکفی فی التخصیص تقدیم ما یصلح ان یکون بیاناً للعام بل المعتبر هو مقارنة الدلیل علی التخصیص مع ارادة (تخصیص) وهی ای المقارنة منتفیة مع التقدیم .

« والجواب عن هذا التعلیل ای لا انالانسلم عدم جواز تاخیر البیان »

هذا جواب عن الاستدلال المذکور و تقریب الجواب اما اولاً فلانه یجوز تاخیر البیان عن وقت الخطاب واما ثانیاً فلانه علی تقدیر سبق الخاص لا یکون من باب تاخیر البیان عن وقت الخطاب بل من باب تقدیم البیان او مقارنته بتقریب ان المتقدم هو ذات الخاص و اما وصف بیانیته فهو مقارن علی ما هو التحقیق .

« فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصاً »

والتخصيص في اربع صور هي (صور) عبارة عن جميع الصور الاربع مع ورود الخاص قبل حضور وقت العمل اي ما اذا كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنياً والعام قطعياً او العكس اي العام قطعياً والخاص ظنياً .

« و بين ان يكون ناسخاً مقبولاً »

النسخ المقبول في ثلاث صور هي الصور الثلاث المتقدمة مع ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام اي ما اذا كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنياً والعام قطعياً وكان الخاص المتاخر وارداً بعد العمل بالعام بحسب الواقع .

« و بين ان يكون ناسخاً مردوداً »

النسخ المردود في صورة واحدة وهي ما اذا كان العام قطعياً والخاص ظنياً وكان الخاص المتاخر وارداً بعد العمل بالعام بحسب الواقع فانه يلغو الخاص لعدم صلاحيته للتخصيص ولا النسخ لعدم نسخ القطعي بالظني .

« اذ ما عداه من الصور خالص من هذا الشوب »

ووجه خلوص ما عدا الصورة المذكورة من شائبة الاشكال المتقدم عبارة عن دوران الامر في ما عدا الصورة المتقدمة بين التخصيص والنسخ المقبول وعلى كلا التقديرين فالعمل بالخاص وهذا بخلاف ما اذا كان العام قطعياً والخاص ظنياً

فان الامر دائر بین التخصیص والنسخ المردود و علی الاول فالعمل بالتخصیص و علی الثانی بالعام .

« اذ الظاهر ان جهل التاریخ لا یکون الا فی الاخبار و احتمال النسخ انما یتصور فی النبوی منها وهی قلیل عندهم »

و علیه فما یتصور فیه النسخ و هو القرآن الکریم لا جهل فی تاریخه و ما یکون الجهل فی تاریخه وهو الاخبار المرویة عن الائمة علیم السلام بعد حیاة النبی صلی الله علیه وآله لا یتصور النسخ فیه نعم یتصور النسخ فی اخبار النبوی و یأتی الجهل فی تاریخه الا انها نادرة جدا .

« مذهب من قال بالنسخ فی القسم السابق »

القسم السابق عبارة عن صورة تقدیم الخاص علی العام .

« و وجهه بعد ملاحظة البناء علی مذهبهم هناک ظاهر »

والوجه فی ظهور وجه التوقف انه من المحتمل ان یکون الخاص متقدماً علی العام بحسب الواقع وح لا یکون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتاخر علی عقیدتهم بل العام ناسخ للخاص ومع وجود هذا الاحتمال لم یکن وجه للعمل بالخاص علی وجه الجزم بل لابد من التوقف .

المطلق والمقيد

« المطلق هو مادل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة »

الضمير في قوله ره (كونه) راجع الى المطلق فان المطلق حصة اى فرد و قوله ره محتملة اى قابلة للصدق على افراد كثيرة على البدل .

« و قد يطلق المقيد على امر آخر وهو ما اخرج من شياع »

و عليه فالمطلق هو ما لم يخرج من شياع .

« فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه آخر »

فالنسبة بين المطلق بالمعنى الاول والمقيد بالمعنى الثانى عموم من وجه وقد عرفت مادة الاجتماع واما مادة الافتراق بالنسبة الى المطلق بالمعنى الاول فمثل رقبة فان رقبة مطلق بالمعنى الاول ولم يكن مقيدا بالمعنى الثانى وبالنسبة الى المقيد بالمعنى الثانى فنحو هذا الرجل فانه مقيد بالمعنى الثانى ولم يكن مطلقا بالمعنى الاول .

وينبغى ان يلاحظ النسبة بين المقيد بالمعنى الاول والمطلق بالمعنى الثانى اى عكس ماتقدم وكذا بين المقيد بالمعنيين وكذا بين المطلق بالمعنيين .

اما الاول وهو النسبة بين المقيد بالمعنى الاول والمطلق بالمعنى الثانى فعموم من وجه ايضاً لصدقهما على زيد فان زيداً مقيد بالمعنى الاول لدلالته على عدم الشيوع فى جنسه و مطلق بالمعنى الثانى لكونه مما لم يخرج من شياع وصدق الاول دون الثانى على نحو هذا الرجل فانه مقيد بالمعنى الاول من دون

ان يكون مطلقا بالمعنى الثاني وصدق الثاني على رقبة دون الاول فان رقبة مطلق بالمعنى الثاني من دون ان يكون مقيداً بالمعنى الاول .

واما الثاني وهو النسبة بين المقيد بالمعنى الاول والمقيد بالمعنى الثاني فهي عموم من وجه ايضاً لصدقهما على ما اخرج من شياع بحيث صار جزئياً حقيقياً مثل هذا الرجل وصدق الاول اى المقيد بالمعنى الاول ـ كما ذكره المحقق سلطان العلماء ره ـ على الاعلام الشخصية والجنسية و كل جزئي حقيقي والالفاظ العامة من دون ان يصدق عليه المقيد بالمعنى الثاني وصدق الثاني اى المقيد بالمعنى الثاني على مثل رقبة مؤمنة من دون ان يصدق عليه المقيد بالمعنى الاول .

و اما الثالث وهو النسبة بين المطلق بالمعنى الاول والمطلق بالمعنى الثاني ففي حاشية على القوانين انها (نسبة) عموم مطلق والاول اخص فكلما صدق الاول صدق الثاني فرقبة مطلق بالمعنيين وزيد مطلق بالمعنى الثاني دون الاول .

و الظاهر ان النسبة بين المطلق بالمعنى الاول والمطلق بالمعنى الثاني عموم من وجه ايضاً وذلك لان النسبة بين المطلق بالمعنى الاول والمقيد بالمعنى الثاني اذا كانت من وجه على ما عرفت ففي مادة اجتماعهما كالرقبة المؤمنة يصدق المطلق بالمعنى الاول والمقيد بالمعنى الثاني فاذن يصدق المطلق بالمعنى الاول دون الثاني كما انه قد يصدق المطلق بالمعنى الثاني دون الاول .

« بان كانا امرين او نهيين او لا كان يكون احدهما امراً والاخر نهياً »

مثال الاول اكرم عالما شميا . جالس عالما شمياً عادلاً . و مثال الثاني لا تكرم

جاهلا. لاتكرم جاهلاً فاسقاً. ومثال الثالث اكرم هاشمياً. لاتجالس هاشمياً فاسقاً.

« و سواء اتحد موجبهما او اختلف »

مثال الاول اكرم هاشمياً ان كان حسن الخلق. جالس هاشمياً عالماً ان كان حسن الخلق. ومثال الثاني اكرم هاشمياً ان كان حسن الخلق. جالس هاشمياً ان كان محباً لك وقد ظهر من الامثلة ان المراد بالحكم في عبارة المصنف ره هو متعلق الحكم لا الحكم نفسه فان الاكرام والمجالسة ونحوهما متعلق للحكم كما لا يخفى.

« الا في مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة و يقول لاتملك رقبة كافرة »

اى في مثل ما اذا كان احد الحكمين شرطاً للآخر فان الملك في المثال شرط للعتق و مما ذكرناه يظهر ان الصواب ـ كما صرح المحقق سلطان العلماء ره ـ ان يقال في العبارة: وان كان العتق والملك حكمين مختلفين فان الظهار موجب الحكم و علته لا الحكم نفسه.

« فيحمل المطلق على المقيد »

الاجماع بالنسبة الى اصل وجوب العمل بالمقيد اما من باب التخصيص و اما من باب النسخ.

« وقد اخذه بعضهم دليلاً على الحكم مستبدا مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال و هو كما ترى »

قوله ره (كما ترى) اشارة الى عدم كون ماذكر من تيقن البرائة دليلاً مستقلاً

على الحكم المتقدم والوجه في عدم التمامية ان الدليل الاول يتوقف تماميته على دفع الاشكال و دفع الاشكال انما هو بهذا الذى اخذه هذا البعض دليلاً على الحكم مستقلا فاذا جعل مادفع به الاشكال عن الدليل الاول دليلاً مستقلا لا يتم الدليل الاول .

« فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخاً له فكذا المقيد المتاخر »

لازم هذا هو الفرق بين ما اذا ورد المقيد قبل حضور وقت العمل بالمطلق و ما اذا ورد المقيد بعد حضور وقت العمل به (مطلق) ويكون التقييد في صورة الاول مع ان ظاهر المصنف ره عدم الفرق بين القسمين . اللهم الا ان يقال ان خلاف المصنف ره مع الخصم فيما اذا ورد المقيد قبل حضور وقت العمل بالمطلق وح المقيد بيان للمطلق على عقيدة المصنف و ناسخ له على عقيدة الخصم لعدم اشتراطه (خصم) في النسخ ورود الناسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ .

« احتج الذاهب الى كونه ناسخاً مع التأخر بانه لو كان بياناً للمطلق ح لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازاً فيه »

تقريب الاستدلال ان دلالة المطلق على المقيد مجاز و حمل اللفظ على معناه المجازى يتوقف على دلالة (لفظ) عليه (معنى المجازى) و هي اى

الدلالة على المعنى المجازى منتفية قبل وجود المقيدالذى هوقرينة المجاز و عليه فالاشكال على التخصيص من ناحية الدلالة ويمكن تقريب الاستدلال ببيان آخر يكون الاشكال على التخصيص من ناحية القرينة و هو ان القرينة لابد وان تكون موجودة حال دلالة اللفظ على معناه المجازى وهي اى القرينة مفقودة حال دلالة المطلق على المقيد .

« والجواب ان المعنى المجازى انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة »

تقريب الجواب ان الدلالة على المعنى المجازى لابد منها عندفهم معنى المجازى من اللفظ و اما قبل ذلك فلا وهي اى الدلالة على المعنى المجازى موجودة عند فهم معنى المجازى الذى هو حين مجيئ المقيد و عليه يرتفع الاشكال على التخصيص بتقريبيه اما الاول فواضح لان الدلالة على المعنى المجازى لم تجب قبل وجود المقيد حتى يستشكل بعدم الدلالة قبل وجود القرينة اى المقيد واما الثانى فلان القرينة موجودة حال الدلالة لعدم تقدم الدلالة على القرينة .

« مثل ان يقول فى كفارة الظهار لاتعتق المكاتب ولاتعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق »

وجه التقييد بعدم قصد الاستغراق عبارة عن خروج المثال مع قصد الاستغراق عن محل النزاع و دخوله فى مباحث العموم

« كما فى اشتر اللحم »

حيث لايكون اللام للاستغراق بل للعهد .

« اصل المجمل هو مالم يتضح دلالته و يكون فعلاً »

الاجمال فى الفعل الخارجى كما اذا صلى او توضأ النبى او احد الائمة عليهم السلام و لم يعلم انه على وجه الوجوب او الندب .

« فكقوله تعالى او يعفوالذى بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولى »

فان كان المراد بقوله تعالى (الذى بيده عقدة النكاح) الزوج ـ على ماروى عن على عليه السلام و سعيد بن المسيب و شريح و ابراهيم و قتادة والضحاك وهو مذهب ابى حنيفة ـ يكون عفوه عما يعود اليه من نصف المهر بالطلاق قبل الدخول ونتيجة ذلك دفع المهر جميعاً الى الزوجة وان كان المراد بقوله تعالى (الذى بيده عقدة النكاح) ولى الزوجة ـ على ماهو الاظهر وهو المروى عن ابى جعفر وابى عبدالله عليهما السلام وهو مذهب الشافعى ـ يكون عفوه عن النصف الباقى ونتيجة ذلك برائة الزوج عن المهر كله .

« و احل لكم ماوراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال »

وجه الاجمال انه يتردد الاحصان و لم يعلم انه هل اريد منه التزويج حتى دلت الاية الكريمة على تزويج الحرائر فقط اواريد منه العفة حتى دلت الآية الشريفة على جواز تزويج الحرائر وشراء الاماء لحصول التحفظ والتعفف بكليهما فان محصنين منصوب على الحال من واو الجمع فى قوله تعالى تبتغوا

و قوله تعالى غير مسافحين صفة له و معناهما متزوجين غير زانين على الاول واعفة غير زناة على الثانى .

« فيكون حقيقة فيه و ظاهراً منه حال الاستعمال فلا اجمال »

اى يكون لفظ اليد حقيقة فى كل العضو الى المنكب (بفتح الميم و كسر الكاف) و يكون كل العضو الى المنكب ظاهراً من لفظ اليد حال الاستعمال مجرداً عن القرينة .

« فان ذلك بمجرده لا يقتضى الاجمال بل لابد من كونه ظاهراً فى الكل »

اى ان مجرد تعارف استعمال لفظ اليد فى الابعاض لا يقتضى الاجمال اذا كان ذاك الاستعمال مع القرينة بل لابد فى الاجمال من كون لفظ اليد ظاهراً فى كل ما يستعمل فيه وهو (ما يستعمل فيه) فى المقام عبارة عن العضو بتمامه الى المنكب و بعض العضو بحيث لا يسبق خصوص الاول اى تمام العضو او خصوص الثانى اى بعض العضو الى الفهم مع ان الواقع خلافه اذ المنسبق الى الذهن والمتبادر اليه عبارة عن خصوص الاول اى تمام العضو .

« و لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل »

لم يبيت اى لم ينو .

« او لغوياً ذا حكم واحد فلا اجمال »

كما اذا قيل لاغيبة للفاسق . ولااقرار لمن لم يبلغ . حيث انه لاحكم للاول الا الحرمة وللثانى الا النفوذ فالمنفى فيهما ليس الا الحكم الواحد وهو الحرمة

والنفوذ بخلاف قوله عليه السلام لا عمل الا بالنية. لتعدد احكامه من الصحة والكمال وكونه بحيث يترتب عليه الثواب ونحوه فالمنفي مردد بين هذه الاحكام.

« و نفي المسمى ح ممكن باعتبار فوات الشرط اوالجزء »

نفي المسمى اى الذات مساو عليهذا لنفي الصحة اذالمراد بالصلاة ـ مثلاً ـ على القول بالحقيقة الشرعية هوالصلاة الصحيحة.

« ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه على السواء ممنوع »

الظاهران غرضه ره من التردد عبارة عن التردد بدواً واما بعد التامل فلا ترددا صلاً وعليه فلايرد عليه ره اشكال المحقق ملاصالح المازندراني ره بقوله: و فيه نظر لان تسليم التردد مستلزم لتسليم المساوات اذلاترددمع رجحان احدهما فمنع المساوات بعده من قبيل منع اللازم مع تسليم الملزوم وهوغير معقول.

و يمكن ان يقال انه لا تردد للعرف اصلاً لابدواًولا بعد التامل بل يحمل العرف هذه الجملات على نفي الصحة دائماًالا اذاقامت قرينة اونهض دليل على ان المراد نفي الكمال كما في نحو لاصلاة لجار المسجدالا في المسجد.

« الثالثة اكثر الناس على انه لااجمال في التحريم المضاف الى الاعيان »

لما كانت الاحكام التكليفية متعلقة بافعال المكلفين ولم تتعلق بالذوات قد اختلف القوم في الاجمال وعدمه اذا كان الحكم في الخطاب متعلقاً بالذوات كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام. وقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم. ونحوهما.

« اصل المبين نقيض المجمل فهو ما اتضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيئي عليم »

فان افادة الاية الكريمة لشمول علمه تعالى لجميع الاشياء بنفس اللغة لا بشيئي خارج .

و قد يستشكل بان العام ظاهر في الشمول لاان يكون نصاً .

و يجاب عنه بان المبين اعم من كونه باعتبار الظهور او النصوصية .

« و لبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به »

استدل على عدم صلاحية الفعل للبيان بان الفعل اطول من القول فلو بين بالفعل لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

واجيب عنه بوجوه .

الاول ان الفعل لايكون اطول من القول دائماً بل قد يعكس فان فعل الركعتين من الصلاة اقصر زماناً من بيان مافي الركعتين من الافعال والاذكار والتروك و الشرائط بالقول .

الثاني ان التاخير انما يتحقق اذا لم يشرع عقيب الامكان واما مع شروعه عقيبه فلا .

الثالث ان التاخير لامانع منه اذا كان مع الغرض والغرض في المقام عبارة عن سلوك اقوى الطريقين .

الرابع ان تأخير البيان انما يمتنع عن وقت الحاجة والتاخير اللازم لم يكن كذلك .

« فانه بيان لقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فى اظهر الوجهين »

هذا الوجه الذى عده المصنف ره اظهر عبارة عن ان التكليف واحد وان الاوصاف المتاخرة هى للبقرة المتقدمة وانما تأخر البيان وهذا الوجه ماذهب اليه السيد المرتضى ره واصر عليه غاية الاصرار. واستدل بهذه الآية الكريمة على جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة هذا هو الوجه الاول.

والوجه الآخر عبارة عن ان التكليف متغاير و انهم لما قيل لهم اذبحوا بقرة لم يكن المراد والمطلوب منهم الا ذبح اى بقرة شاؤا من غير تعيين صفة ولو انهم ذبحوا اى بقرة اتفقت لهم كانوا قد امتثلوا الامر فلما لم يفعلوا كانت المصلحة ان يشدد عليهم التكليف ولما راجعوا المرة الثانية تغيرت مصلحتهم الى تكليف ثالث.

ثم اختلف هؤلاء من وجه آخر فمنهم من قال فى التكليف الاخير انه يجب ان يكون مستوفياً لكل صفة تقدمت فعلى هذا القول يكون التكليف الثانى والثالث ضم تكليف الى تكليف زيادة فى التشديد عليهم لما فيه من المصلحة ومنهم من قال انه يجب ان يكون بالصفة الاخيرة فقط دون ماتقدم وعلى هذا القول يكون التكليف الثانى نسخاً للاول والتكليف الثالث نسخاً للثانى وقد جوز نسخ الشيئى قبل الفعل لان المصلحة تجوز ان تتغير بعد فوات وقته وانما لايجوز نسخ الشيئى قبل وقت الفعل لان ذلك يؤدى الى البداء.

وبعض الاخبار المذكورة فى تفسير الميزان ج ١ دال على الوجه الثانى

اى تغاير التكليف منها ماورد عن الرضا عليه السلام وفيه (ماورد) و لو انهم عمدوا الى بقرة اجزأتهم ولكن شددوا فشدالله عليهم . . .

« و موافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به »

الضمير المجرور بالباء (به) راجع الى المنسوخ والجارو المجرور متعلق بقوله ره اقتران.

« واما مايوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام »

توضيح مايوهمه ظاهر عبارة السيد ره إنه قد يستظهر من عبارته ره الفرق بين قوله (سيد) وقول بعض العامة ـ مضافاً الى الفرق فى النسخ ـ فى ناحيتين .

الأولى تخصيص المنع من جواز التاخير بالعام فى قول السيد ره بينمالم يختص المنع من جواز التأخير بالعام فى قول بعض العامة .

الثانية عدم الفرق بين البيان الاجمالى والتفصيلى فى عدم جواز تأخيره على قول السيد ره بينما يختص المنع من جواز التاخير بالبيان الاجمالى على قول بعض العامة واما البيان التفصيلى فيجوز تأخيره .

« والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربى لايفهم من الزنجية شيئاً »

فى الفصول بعد الجواب المذكور ماهذا نصه : ولو فرض حصول الفهم من الزنجية كالمجمل منعنا بطلانه كما لو فرض عدم حصول الفهم من المجمل مطلقا كالزنجية فاننا نمنع جوازه ايضاً .

« فيقول قد وليتك البلد الفلانى وعولت على كفايتك فاخرج اليه »

قوله قد وليتك. اى جعلتك والياً واعتمدت على لياقتك وحصول الاستغناء بك .

« و انا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما نعمله و تأتيه »

يعبر عن التذكرة بالفارسيه بـ قانون نامه . آئين نامه .

«الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة و لا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة»

ملخص هذا الدليل مع توضيح منا ان اللفظ الذى يكون حقيقة فى معنى وظاهراً فيه (معنى) يقبح ان يراد منه (لفظ) غير ذاك المعنى الحقيقى و غير ما هو الظاهر من اللفظ من دون دلالة على ذلك و عليه فيقبح ارادة الخاص من لفظ العام بدون دلالة عليه . وهذا الدليل كما ترى جار فى غير العام ايضاً و لذا قال المصنف ره سابقاً ان السيد المرتضى ره موافق لبعض العامة فى هذه الجهة و يعتقد عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فى كل لفظ له ظاهر اذا اريد به خلاف ذاك الظاهر .

« الثانى ان جواز التاخير يقتضى ان يكون المخاطب قد دل على الشيئى »

ملخص هذا الدليل مع توضيح ما انه اذا اريد تفهيم معنى لم يكن بمعنى حقيقى و لا ظاهراً من اللفظ لابد و ان يكون ذاك التفهيم بلفظ صالح لذاك المعنى و عليه فيقبح ارادة الخصوص من اللفظ العام من دون قرينة عليه . و هذا الدليل ايضاً جار فى غير العام مما له ظاهر اذا اريد منه خلاف ظاهره كما لا يخفى . و مع التامل فيما ذكرناه فى توضيح الدليل الاول و الثانى يظهر الفرق بين الدليل الاول و الثانى فان المناط فى الاول عبارة عن قبح عدم الدلالة على المراد الذى لم يكن بظاهره عن اللفظ و المناط فى الدليل

الثانى عبارة عن قبح الدلالة على المراد الذى لم يكن بظاهر عن اللفظ على وجه غير صحيح فاذن المناط فى الاول عدمى وفى الثانى وجودى .

« يقتضى ان يكون المخاطب قددل على الشيئى بخلاف ما هو به »

قوله ره المخاطب بكسر العين اسم فاعل والظاهر ان الضمير المرفوع المستتر فى قوله (دل) هيهنا وفيماسيأتى وكذا الضمير المستتر فى قوله (يكون) وكذا الضمير المنصوب فى قوله (كونه) راجع الى المخاطب بالكسر وقوله (ما) كناية عن اللفظ وكذاما فى قوله الآتى (بمالادلالة له فيه) والضمير المرفوع المنفصل (هو) راجع الى المعنى والضمير المجرور بالباء فى هذه العبارة والعبارة الآتية (من ان يكون دل به) (او يكون قددل به) راجع الى اللفظ والشيئى كناية عن المعنى فيكون معنى العبارة هذه : ان المخاطب (بالكسر) قددل على المعنى الذى هو الخصوص فى المقام بغير لفظ يكون المعنى بسببه (لفظ) .

« قلنا حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر فى دلالة اللفظ »

والسر فى ذلك ان الدلالة صفة الملفظ ولادخل للزمان فيها (دلالة) .

« قلنا ماالفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد بخصوصه »

بان يعتقد الخصوص الى ان يدل فى المستقبل على الخصوص فان لم يدل عليه يرجع عن ذلك الاعتقاد لان الاعتقاد بالخصوص ايضاً مشروط بالدلالة على الخصوص ومع عدم الدلالة وبقاء العموم على حاله لايجوز اعتقاد الخصوص .

« و هذاهونص قول اصحاب الوقف فی العموم قد صار الیه من یذهب »

المراد بالوقف عبارة عن الوقف فی صیغ التی ادعی وضعها للعموم حیث ذهب قوم الی التوقف فی انها (صیغ) هل هی للعموم اوالخصوص وهذا القول وان لم یذکره المصنف ره عندالبحث عن الفاظ العموم الاانه مذکور فی القوانین والفصول.

« قدصار الیه من یذهب الی ان لفظ العموم مستغرق بظاهره علی اقبح الوجوه »

قال المحقق سلطان العلماء ره فی وجه الاقبحیة : من حیث انه قول منهم به (وقف) مع الاعتراف ببطلانه بخلاف القول بالوقف من اصحاب الوقف فانهم یدعون صحته و یقولون به .

« فالانتهاء الیها من غیر تجاوز لهامراد فی حال الخطاب وهومن فوائده و مراد المخاطب به »

یعنی فالانتهاء الی الغایة من دون التجاوز لتلک الغایة مقصود فی حال الخطاب و ذاك الانتهاء من فوائد الخطاب ومراد المخاطب (بالکسر) بالخطاب فکما یترتب وجوب الصلاة علی الخطاب المذکور کذلك یترتب انتهاء وجوب الصلاة الی المدة المذکورة علی الخطاب المذکور .

« لان ذلك بیان لما لا یجب ان یفعله و انما یحتاج فی هذه الحال الی بیان صفة ما یجب ان یفعله »

توضیحه ان مایجب فعله قبل النسخ ـ ای المکلف به المدلول علیه بالمنسوخ ـ معلوم. والذی لم یکن بمعلوم ـ ای المکلف به المدلول علیه بالناسخ ـ لا یجب فعله

وعليه فبيان التكليف الآتي من قبل النسخ وناحيته بيان لما لا يجب فعله و هذا بخلاف المجمل فان الذى يجب فعله قبل البيان وهو عبارة عن المكلف به الذى يتضمنه المجمل غير معلوم بنفس الخطاب وعليه فبيان التكليف ـ الذى يتضمنه المجمل بما يرفع اجماله ـ بيان لما يجب فعله و تعيين لصفاته .

« لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف فى الفعل فان كنتم انما تمنعون من تأخير البيان لامر يرجع الى ازاحة العلة والتمكن من الفعل »

الازاحة : الابعاد والاذهاب . والعلة : العذر و ترادف بالفارسية : بهانه قوله التمكن من الفعل معطوف على قوله ازاحة فيكون المعنى فان كنتم انما تمنعون من تأخير البيان فى المجمل لامر يرجع الى اذهاب عذر المكلف و يرجع الى تمكنه (مكلف) فى الفعل الخ .

« و ذلك ابلغ فى رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل »

وجه الابلغية ان عدم التمكن فى صورة عدم القدرة التكوينة واقعى و فى صورة الجهل عارضى من ناحية الجهل ولولا الجهل لكان متمكناً بحسب الواقع .

« فنحن نعيد عليه هيهنا كلامه وننقض استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه »

تقريب النقض انه نقول كما يجوز تاخير البيان فى النسخ والانتهاء الى مدة معينة مراد فى حال الخطاب وهو من فوائد الخطاب ومراد المخاطب (بالكسر) بالمنسوخ فكذلك يجوز تاخير البيان فى العام و ان كان الخصوص مراداً

في حال الخطاب ويكون الخصوص من فوائد الخطاب ومراد المخاطب به .

فان قال ره ليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب .

قلنا قد ثبت فاقبل في الخطاب بالعام مثل ذلك .

فان قال ره لاحاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله وهذا بخلاف البيان من العام فانه بيان لما يجب فعله .

قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه لانكم توجبون البيان من ناحية قبح الخطاب من دون البيان لامن جهة ان البيان بيان لما يجب ان يفعله ومع عدم البيان لم يكن المكلف قادراً على الفعل . هذا مع انه كما لا تعتبر القدرة على الفعل حين الخطاب من سائر النواحي كذلك لا تعتبر القدرة على الفعل من ناحية الجهل ايضاً .

فان قال ره ان المنع من تاخير البيان في العام من جهة ان المخاطب لابد له ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائد الخطاب .

قلنا هذا ينتقض بمدة الفعل وغايته فانها (مدة) من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وعليه فما ذكره السيد المرتضى ره من النقض بالنسخ لاثبات جواز تاخير البيان في المجمل وارد عليه (سيد ره) حرفاً بحرف لاثبات جواز تاخير البيان في العام .

ويمكن النقض على السيد المرتضى ره بنحو آخر وهو النقض بالمجمل بتقريب انه كما يجوز تاخير البيان في المجمل والبيان الآتي بعد ذلك مقصود بالخطاب

من المجمل وهو (بيان) مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به فكذلك يجوز تاخير البيان في العام والبيان الآتي بعد ذلك الدال على الخصوص مقصود بالخطاب من العام ومراد في حال الخطاب وهو من فوائد الخطاب وقد اتفق العام والمجمل كلاهما في ان البيان الآتي بيان لما يجب فعله فان كان محذور من هذه الناحية في تاخير البيان في العام فهو جار في تاخير البيان في المجمل ايضاً وان كان امتناعه ره من تاخير البيان في العام لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب و ان المخاطب لابد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض بالمجمل اذ المخاطب بالمجمل ايضاً لا طريق له الى العلم بجميع فوائد الخطاب كما لا يخفى .

« وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوة منع التاخير مطلقا »

قوله ره مطلقا يعني حتى فيما قبل وقت الحاجة وهو اى منع تاخير البيان قبل وقت الحاجه اول الكلام ومصادرة بالمطلوب . هذا مع ان الاستدلال على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب بلزوم الاغراء بالجهل دورى وذلك لتوقف عدم جواز تاخير البيان على الاغراء بالجهل وبالعكس اما الاول فواضح اذ المفروض اثبات المنع من ناحية لزوم الاغراء بالجهل واما الثاني فلان الاغراء بالجهل يتوقف على نفي احتمال التجوز فيما قبل وقت الحاجة وهو (نفي احتمال التجوز) يتوقف على عدم جواز تاخير البيان فبالنتيجة يتوقف الاغراء بالجهل على عدم جواز تاخير البيان .

« يدلك على هذا انه لانزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ »

قد اجاب المصنف ره عن استلزام تاخير البيان عن وقت الخطاب الاغراء بالجهل باربعة وجوه اولها حلي وباقيها نقضي .

اما الاول فقد تقدم .

و اما الثاني فالنقض بالجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء و نحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل .

واما الثالث فالنقض بالعام المخصص بالدليل العقلي اذا اسمع المتكلم العام من دون علم السامع بمخصصه العقلي .

و اما الرابع فالنقض بالعام المخصص بالدليل السمعي من قبل اذا اسمع المتكلم العام من دون اسماعه المخصص الموجود سابقاً مع عدم علم السامع به .

« فان اجابي بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها »

العبارة كما ذكرناها و قد سقط عن بعض النسخ حرف الواو قبل قوله بعد والمعنى انه ان اجاب القائلون بجواز اسماع العام من دون علم السامع بمخصصه العقلي فيما اذا كان للعام مخصص عقلي ومن دون اسماع المتكلم مخصصه السمعي فيما اذا كان للعام مخصص سمعي : بانه لا يلزم من ذلك اغراء بالجهل لعدم جواز الحمل على الحقيقة قبل الفحص و بعد الفحص يطلع عليها .

« **ومن قوى ما يلزمون به ان يقال لهم اذاجوزتم ان يخاطب بالمجمل** »

قولـه ره قوى بفتح القاف و كسر الواو و تشد يد الياء صفة مشبهة وقوله ره يلزمون مبنى للمفعول من باب الافعال والضمير المجرور بالباء راجع الى قوله (ما).

« **فيجرى مجرى زمان مهلة النظر الذى لايمكن وقوع المعرفة فيه** »

زمان مهلة النظر عبارة عن زمان يكون الجهل فيه ضرورياً ولايمكن رفع الجهل فيه الا بالنظر ولهذا يسمى ذلك الـزمان بـزمان مهلة النظر .

« **مع ان تجردها عن القرينة المبينة للمراد فيها حال العدول عن موضوعها يصيرها كذباً على ماهو التحقيق فى تفسيره من عدم المطابقة للخارج** »

اورد على المصنف المحقق سلطان العلماء ره بان ماذكره المصنف ره مشعر بانه لوفسر الكذب بعدم المطابقة للاعتقاد لم يكن كذباً وفيه نظر اذالمنظور فى المطابقة ان كان المفهوم الظاهر من الكلام يلزم كونه كذباً سواء اعتبر مطابقته مع الخارج اومع اعتقاد المتكلم و ان كان المنظور هو المتكلم لم يلزم الكذب اعتبر مطابقته مع ايهما كان فما ذكره المصنف ره لاحاصل له فتامل .

« **و ان كان مابينه وبين وقت الحاجة فمسلم ولاينفعكم هو** »

وجه عدم النفع عبارة عن اعترافنا بان لفظ العام مع تجرده عن القرينة فى تمام مدة زمن الخطاب الى زمن الحاجة يقتضى الاستغراق .

« اذغايته ان يصير مجملاً في المعنيين وهو غير ضائر ولافيه خروج عن القول بكونه موضوعاً للعموم »

قوله في المعنيين اى في العموم والخصوص و وجه الاجمال انه لا نعلم ان المراد هل هو العموم اوالخصوص و هذا الاجمال غير ضائر على عقيدة السيد المرتضى ره كماانه ليس في هذا الاجمال خروج عن القول بكون لفظ العام موضوعاً للعموم بداهة ان وضع لفظ لمعنى لايستلزم دلالة ذاك اللفظ على ذاك المعنى دائماً لجواز ان يكون دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له مشروطة بعدم احتمال التجوز و هو اى احتمال التجوز موجود قبل زمن الحاجة لا بعده .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

« الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم »

وقد جاء الاجماع بمعنى العزم ايضاً فيما ورد من انه لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل .

« وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة فى الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية »

يخرج بقيد (من يعتبر) وفاق العوام. وبقيد (من الامة) اجماع سائر الامم فانهم لايقولون بحجيته. ويخرج بقوله (على امر من الامور الدينية) مالیس منها من العقليات المحضة. قوله ره (من الامور الدينية) اعم من الاعتقادى والفرعى و قوله ره (فى الفتاوى) متعلق بقوله (يعتبر) وقوله ره (على امر) متعلق بقوله ره (اتفاق).

« والحق امكان و قوعه والعلم به وحجيته »

قد وقع الكلام فى الاجماع من نواحى .

الاولى فى امكان وقوعه وعدمه .

الثانية فى امكان العلم بالاجماع وعدمه بعد الاعتراف باصل امكانه .

الثالثة فى حجيته وعدمها بعدالاعتراف بامكان وقوعه وامكان العلم به .

الرابعة فى مدرك حجيته بعدالاعتراف باصل حجيته .

والحق امكان الاجماع وامكان العلم به وحجيته وهذه النواحى الثلاث واضحة لاحاجة الى البحث عنها . والذى ينبغى التكلم عنه عبارة عن الناحية الرابعة اى

مدرک حجية الاجماع فقد استدل اهل الخلاف على حجيته بالعقل والنقل اما العقل فهو على مافى اصول الفقه للاستاذ الشيخ محمد رضا المظفر ج ۳ عبارة عن ان الصحابة اذاقضوا بقضية و زعموا انهم قاطعون بها فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط فقطعهم فى غير محل القطع محال فى العادة والتابعون وتابعو التابعين اذاقطعوابما قطع به الصحابة فيستحيل فى العادة ان يشذ عن جميعهم الحق مع كثرته .

و اماالنقل فمن الكتاب قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً .

و من السنة قوله صلى الله عليه وآله لاتجتمع امتى على الخطاء .

وليطلب تقريب الاستدلال بالآية الكريمة والحديث لحجية الاجماع مع ما فى ذلك من المناقشة من كتاب اصول الفقه المتقدم ذكره و غيره .

« والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل و تساهلهم فى دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كماحكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب »

وجه المساهلة والمسامحة عبارة عن ان الاجماع هو اتفاق جميع من يعتبر قوله من الامة فى الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية كما تقدم وقد عرفت انه نقل فى اصطلاحنا الى اتفاق جماعة يعلم بدخول الامام عليه السلام

فيهم و قد تسامح جمع من الاصحاب واطلقوا الاجماع على اتفاق جماعة وان لم يعلم بدخول الامام عليه السلام فيهم وهذا التسامح لابأس به مع القرينة واما مع عدم نصب القرينة فلالكونه نحو تدليس من جهة ان الذى نقل اليه الاجماع يتوهم ان مراد الناقل من الاجماع الذى نقله عبارة عن الاجماع المصطلح وهو اتفاق جماعة كان الامام عليه السلام داخلاً فيهم بينما لم يكن مراده ذلك بل غرضه اتفاق جماعة من الاصحاب وان لم يعلم بدخول الامام عليه السلام فيهم .

واورد على المصنف المحقق الشيخ الانصارى (رهما) فى الرسائل بان مساهلة الاصحاب و تسامحهم فى تعبيرهم عن اتفاق جماعة من الاصحاب بالاجماع فى محله لوجود مناط حجية الاجماع الاصطلاحى فى اتفاق جماعة من الاصحاب والوجه فى ذلك ان العبرة فى الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل وهو اى العلم حاصل من اتفاق جماعة من الاصحاب بقاعدة اللطف اوالتقريرا والحدس . قال ره نعم لو كان نقل الاجماع المصطلح حجة عندالكل كان اخفاء القرينة فى الكلام الذى هو المرجع للغير تدليساً اما لو لم يكن نقل الاجماع حجة اوكان نقل مطلق الدليل القطعى حجة لم يلزم تدليس اصلاً .

« وما اعتذر به عنهم الشهيد ره فى الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعاً »

اعتذر الشهيد ره فى الذكرى عن ناحية الاصحاب حيث اطلقوا الاجماع

على اتفاق جماعة من الاصحاب ولو لم يعلم بدخول المعصوم فيهم باربعة وجوه .

الاول ان مدعي الاجماع اطلق لفظ الاجماع على المشهور مجازاً .

الثاني ان مدعي الاجماع لم يظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع .

الثالث ان مدعي الاجماع كان عالماً بوجود المخالف حين دعوى الاجماع الاانه اول قوله على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع .

الرابع ان مراد مدعي الاجماع عبارة عن الاجماع على تدوين الرواية الدالة على الحكم في كتبهم منسوباً الى الائمة عليهم السلام .

« واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالاً في الفساد »

وجه وضوح الفساد عبارة عما ذكره الشهيد ره نفسه في الذكرى على ما سيأتي قريباً من انه اذا افتى جماعة من الاصحاب و لم يعلم لهم مخالف فليس اجماعاً قطعاً خصوصاً مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام (ع) ح ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف .

« وليس مستنداً الى نقل متواترا و آحاد حيث تعتبر او مع القرائن »

قوله ره (حيث تعتبر) قيد للثاني اى الآحاد والمعنى حيث تكون الآحاد معتبرة بان نقول بحجية خبر الواحد غير المفيد للعلم كما هو المشهور او كانت الآحاد مع القرائن المفيدة للعلم فانها (آحاد) ح حجة قطعاً على جميع الاقوال .

« وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به »

اورد صاحب القوانين ره على المصنف ره بان كلام العلامة ره يرجع الى انه لاينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضاً بالتسامع و التفافران المسئلة اجماعية من دون ان ينقل يداً بيد اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم ره من مراده و اعترض عليه بان ذلك لاينافي ماذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائي وماذكره العلامة ادعاء حصول العلم بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه و قرينة المقام ومقابلة الجواب للسئول شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لايخفى .

وانتقد صاحب الفصول ره على بعض العامة والعلامة و صاحب القوانين والمعالم كلهم اما انتقاده ره على بعض العامة فوجهه ان غرضه (بعض العامة) كما سيأتي آنفاً عبارة عن منع امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد بعد زمن الصحابة حتى من طريق النقل مع ان الاطلاع على الاجماع في غير زمن الصحابة بالوقوف على اقوال المعروفين ولو بطريق النقل وعلى اقوال الباقين ولو بطريق الحدس من حيث وضوح المدرك وظهور المسئلة مما لايكاد تناله يد التشكيك فمنعه شبهة في مقابل الضرورة فلا يلتفت اليها .

واما انتقاده ره على العلامة ره فهو عبارة عن ان قضية ماذكره بعض العامة من كثرة العلماء وانتشارهم في اقطار الارض استحالة الاطلاع على اقوال العلماء بلا واسطة اى من غير طريق النقل ومع الواسطة اى من طريق النقل اذ ليس الاحاطة بنقل الوسائط في العقل والعادة اولى من احاطتنا بالاقوال فالمنع من امكان الثاني في مرتبة المنع من امكان الاول و معه لاوجه لاعتراف العلامة ره بمنع الاطلاع على اقوال العلماء بلاواسطة و عدمه (منع) مع الواسطة .

و اما انتقاده ره على صاحب المعالم ره فلان مقصود بعض العامة منع امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد بعد زمن الصحابة مطلقا من طريق التحصيل والنقل كليهما و غرض العلامة امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد بعد زمن الصحابة من طريق النقل فالتدافع واضح نعم لو اراد العلامة ره بيان امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد في زمن الصحابة بطريق النقل لم يكن لاعتراضه مساس بكلام القائل لكنه غير صالح لهذا التنزيل .

و اما انتقاده على صاحب القوانين فبامور .

الاول ان المرجع اى الفتاوى لم يذكر سابقاً .

الثاني ان الضمير مذكر والمرجع مؤنث .

الثالث ان العلم بالاجماع بالنحو المذكور اى من ناحية التسامع و تضافر الاخبار بفتاوى العلماء المجمعين يكون بالنقل غايته ان يكون النقل تفصيلياً

و اطلاق كلام صاحب المعالم حيث فهم من كلام بعض العامة استحالة العلم بالاجماع من طريق التحصيل و امكانه (علم) من طريق النقل يتناول النقل التفصيلي والاجمالي كليهما .

« **وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك** »

قوله ره (متمسك) بفتح السين اسم مفعول من باب التفعل وقوله ره (من حجة) بيان له .

« **لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلاً** »

يعني ان العدالة توجب ان لا يتعمدوا الافتاء بغير ما يظنون كونه دليلاً بل انما يفتون بما يظنون كونه دليلاً و هذا الظن من ناحية الاجتهاد و لو افتوا بما لم يظنوا كونه دليلاً احياناً لم يكن هذا الافتاء عمداً بل كان خطاء وحيث جاء هذا الاحتمال ينتفي بالاصل .

« **الثالثة حكى فيها ايضاً عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه** »

الضمير المستتر في قوله ره حكى وقوله ره استقر به راجع الى الشهيد ره والضمير المؤنث المجرور بفي راجع الى الذكرى .

« **وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره** »

اورد صاحب الفصول ره على المصنف ره بما هذا نصه : ثم لا يخفى ان ما نسبه الى العلماء الذين كانوا بعد الشيخ من تقليدهم اياه يشبه ان يكون و هماً

من حيث انهم لما وافقوه في المسلك والطريقة غالباً افضى ذلك الى موافقتهم له في الاحكام ايضاً غالباً فاشبه ذلك في بادى النظر انهم انما عولوا فيها على تقليده مع ان فتاوى الشيخ مختلفة ولو كان تعويلهم على تقليده لوجب عليهم الرجوع الى رأيه المتاخر مع وضوح خلافه بل قد خالفوا الشيخ في بعض المواضع كما نبه عليه بعضهم ثم هذا لا يجامع ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الاموات الا ان يكون مع اعواز المجتهد الحي في زمانهم و هو بعيد .

وفي حاشية المحقق الشيخ محمد تقي على المعالم : هذه العلاوة التي ذكرها لتوهين جملة من الشهرات و هي الحاصلة من بعد الشيخ ره موهونة جداً بل فاسدة قطعاً كيف وفيه تفسيق علماء الفرقة او تجهيلهم الخ .

الاجماع المركب

« اصل اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزو نهما فهل يجوز »

قد وقع الخلاف بين العامة في انه اذا اختلف العلماء على قولين هل يجوز احداث قول ثالث ام لا م و منشأ الاختلاف عبارة عن ان هذا الاختلاف على قولين نحو اجماع فان الاجماع بسيط تارة وهو الذى تقدم الكلام فيه و مركب اخرى كالمبحوث عنه حيث يتالف من القولين الاجماع على نفي الثالث ولهذا يعبر عن جواز احداث القول الثالث وعدمه بجواز خرق الاجماع المركب و عدمه ايضاً .

ومما ذكرناه في تقريب الاصل يظهر انه لامجال لتوهم انه على تقدير عدم الجواز كيف ظهرت الاقوال المختلفة والوجه في عدم مجال التوهم ان حدوث القول الثاني من جهة عدم اتفاق من جميع العلماء على القول الاول و حدوث القول الثالث من ناحية عدم اتفاق كلهم ايضاً على القولين السابقين عليه (قول الثالث) و هكذا . هذا على قول العامة حيث ذهبوا الى ان المعتبر في الاجماع هو اتفاق جميع العلماء واما على مسلكنا فاحداث قول الثاني من جهة ان القول الاول لم يكن عليه اتفاق من جماعة من العلماء كان الامام عليه السلام داخلافيهم او كان اقوالهم مستلزمة لقوله عليه السلام واحداث قول الثالث من ناحية ان القول الاول والثاني لم يكن عليهما اتفاق بالنحو المتقدم و هكذا .

« و منها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة المخصوصة »

العيوب الخمسة عبارة عن الجنون والخصاء (و هو سل الانثيين) و الجب (وهو قطع الذكر) والعنن (وهو مرض يعجز معه من الايلاج) والجذام . هذه العيوب في الزوج واما عيوب المرأة فتسعة : الجنون والجذام والبرص والعمى والاقعاد والقرن و والافضاء والعفل والرتق على خلاف فيهما .

« والمتجه على اصولنا المنع مطلقا لان الامام عليه السلام في احدى الطائفتين »

اى المنع في مفروض الاصل بالتقريب الذى ذكرناه اى فيما اذا اتفق

جميع العلماء على قولين و كذا الحال فيما اذا اتفق جماعة من العلماء على قولين بحيث يعلم دخول المعصوم عليه السلام فيهم تضمناً اواستلزاماً .

القول بالفصل

« اصل اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع »

الفرق بين هذا الاصل والاصل السابق ان الكلام في الاصل السابق في جواز احداث قول ثالث وعدمه (جواز) بعد الاختلاف على قولين سواء كان اختلافهم بالنسبة الى موضوع واحد اواكثر والكلام في هذا الاصل في جواز الاصل وعدمه (جواز) بعد عدم الفصل بين موضوعين سواء اختلفوا في حكمهما ام لا بان لا يستقر لهم رأى فالمناط في الاصل السابق اى الاجماع المركب عبارة عن الاختلاف على قولين اواكثر سواء كان اختلافهم في موضوع واحد كاختلافهم في مسئلة رد الجارية المشتراة اواكثر كاختلافهم في مسئلة الفسخ بالعيوب والمناط في هذا الاصل اى عدم القول بالفصل عبارة عن عدم التفرقة بين موضوعين اواكثر في الحكم سواء اختلفوا في الحكم كمثال الفسخ بالعيوب اولم يستقر لهم رأى كما اذا اتفقوا على ان حكم الشك بين الاثنين والثلاث و بين الثلاث والاربع واحد ولكن لم يستقر لهم رأى في انه يجب فيهما الاحتياط بركعة قائماً او بركعتين جالساً فالقول بركعة في احدهما و بركعتين في آخر قول بالفصل فالنسبة بين الاصلين من وجه ومادة الافتراق من ناحية

اصل السابق مثل مسئلة الجارية البكر فان القول بجواز رد الجارية بلا ارش احداث قول ثالث من دون ان يكون قولاً بالفصل و من ناحية القول بالفصل مثل مسئلة الشك بين الاثنين والثلاث وبين الثلاث والاربع فان القول بالفرق بين المسئلتين قول بالفصل من دون ان يكون احداث قول ثالث ومادة الاجتماع مسئلة الفسخ بالعيوب فى النكاح فان القول بجواز الفسخ ببعض العيوب الخمسة دون بعضها احداث قول ثالث و قول بالفصل .

« و من قال ثلث الباقى قال فى الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل »

الذى ذهب اليه اصحابنا عبارة عن ان الام لها ثلث الاصل فى المسئلتين اى المسئلة الأولى والثانية اما المسئلة الاولى فهى ما اذا ماتت الزوجة وكان لها زوج و ابوان فان للزوج النصف وللام ثلث الاصل اى ثلث جميع المال والباقى وهو السدس للاب فالفريضة من ستة لوجود مخرج النصف $(\frac{١}{٢})$ والثلث $(\frac{١}{٣})$ و حاصل ضرب احدهما فى الآخر يصير ستة للزوج ثلاثة منها وللام اثنان وللاب واحد واما المسئلة الثانية فهى ما اذا مات الزوج وكان له زوجة و ابوان فان للزوجة الربع وللام ثلث الاصل اى ثلث جميع المال وما يبقى فللاب فالفريضة من اثنى عشر لوجود مخرج الربع $(\frac{١}{٤})$ والثلث $(\frac{١}{٣})$

وحاصلضرب احدهما فيالآخر يصير اثنيعشر للزوجة ثلاثة منها وللام اربعةو للاب خمسة وهذا ما ذهب اليه ابن عباس فيالمسئلتين وذهب العامة الى ان للام ثلث الباقي بعد نصيب الزوج في المسئلة الاولى وبعد نصيب الزوجة في المسئلة الثانية فالفريضة في المسئلة الاولى من ستة للزوج ثلاثة وللام واحدة و للاب اثنان و في المسئلة الثانية من اثنى عشر للزوجة ثلاثة وللام ثلثة وللاب ستة . و ذهب ابن سيرين في المسئلة الاولى الى قول العامة اى اذا ماتت الزوجة وكان لها زوج وابوان كان للام ثلث الباقي و فيالمسئلة الثانية الى قول اصحابنا اى اذا مات الزوج و كان له زوجة و ابوان كان للام ثلث الاصل .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وبهذا النحو منالتفصيل الذىنقلناه منابنسيرين صرح الشيخالطوسي ره فيالخلاف كتاب الفرائض في مسائل حجب الام بالاخوة والاخوات حيث قال : مسئلة ٣٣ : زوج وابوان عندنا للزوج النصف وللام ثلث الاصل والباقي وهو السدس للاب و به قال عبدالله بن عباس واليه ذهب شريح وروى عن على عليه الصلاة والسلام مثله في المسئلتين وقال جميع الفقهاء للام ثلث ما يبقى دليلنا اجماع الفرقة و ايضاً قوله تعالى (فان لم يكن له ولد و ورثه ابواه فلامه الثلث) فاطلقها لها الثلث مع عدم الولد سواء كان زوج او

لم يكن فمن قال ثلث مايبقى فقد ترك الظاهر وعليه اجماع الفرقة. مسئلة ٣٤ زوجة و ابوان للزوجة الربع بلاخلاف وللام ثلث جميع المال ومايبقى فللاب وبه قال ابن عباس وقال جميع الفقهاء لها ثلث مايبقي مثل المسئلة الاولى سواء وقال ابن سيرين في المسئلة الاولى بقول الفقهاء و في هذه المسئلة بقولنا دليلنا الآية واجماع الفرقة فاما فرق ابن سيرين فانه يسقط بالاجماع لان من خالف الاجماع في مسئلة مثل من فرق بين مسئلتين على السواء في انه مخالف للاجماع .

« و ان لم يكن بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما »

مثل مسئلة انفعال ماء القليل وحرمة الغناء فكل من قال بانفعال ماء القليل قال بحرمة الغناء و كل من قال بعدم انفعال القليل من الماء قال بعدم حرمة الغناء فالقول بانفعال القليل وعدم تحريم الغناء اوبالعكس قول بالفصل بين مسئلتين لاعلاقة بينهما .

اصل في حكم ما اذا اختلفت الامامية

« ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام عليه السلام و قال بمثل هذا يبطل ما ذكره »

معنى العبارة : ثم نقل المحقق عن الشيخ الطوسى ره تضعيف القول بالرجوع الى دليل من غير القولين بانه يلزم من الرجوع الى دليل آخر طرح قول الامام عليه السلام ثم قال المحقق ره هذا الاشكال الذى ذكره الشيخ ره

على القول المتقدم وارد على نفسه اذ يلزم من التخيير الواقعي ـ على ما هو ظاهر عبارة الشيخ و كلامه ره ـ مخالفة قول الامام عليه السلام فان قول الامام عليه السلام احد القولين معيناً لا مخيراً. نعم على القول بارادة التخيير الظاهري لا يلزم مخالفة لقول الامام عليه السلام كما لا يخفى .

« **والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه** »

اى والذي يوجب سهولة الامر عبارة عن علمنا بعدم وقوع مثل هذا الاجماع المركب بحيث يعلم دخول الامام عليه السلام في جملة المتفقين على قولين كعلمنا بعدم وقوع الاجماع البسيط الذي تقدمت الاشارة اليه .

الاجماع المنقول

« **اصل اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة** »

لا كلام في حجية الاجماع المنقول بخبر المتواتر اذا كان المنقول اى الاجماع هو اتفاق جميع العلماء او جماعة يعلم بدخول المعصوم عليه السلام فيهم او جماعة يكشف قولهم عن قوله عليه السلام كشفاً قطعياً كما انه لا كلام في عدم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن قرائن العلم على القول بعدم حجية خبر الواحد المصطلح اى في السنة و انما الكلام في حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة على القول بحجية خبر الواحد المصطلح اى خبر الواحد الحاكي عن السنة فذهب المصنف و صاحب القوانين رهما

الى الحجية وذهب المحقق الشيخ الانصارى ره وتبعه غير واحد من علمائنا بعده الى اختصاص ادلة حجية خبر الواحد بخبر الواحد الحسى دون خبر الواحد الحدسى كنقل الاجماع فان الاخبار بالاجماع اخبار بقول المعصوم حدساً لعدم استناد هذا الاخبار الى مدارك حسية بل الاستناد فيه (اخبار) الى النظر والاجتهاد .

« **فائدتان الاولى لابد لحاكى الاجماع من ان يكون علمه باحد الطرق** »

توضيحه انه يجوز نقل الاجماع مجرداً عن القرينة فى موارد .

الاول ان يكون ناقل الاجماع ممن حصل (بالتشديد) الاجماع بنفسه .

الثانى ان يكون ناقل الاجماع قد وصل اليه الاجماع بالخبر المتواتر .

الثالث ان يكون وصول الاجماع اليه (ناقل) بالخبر الواحد المحفوف بالقرينة المفيدة للعلم ووجه عدم الاحتياج فى هذه الموارد الى قرينة عبارة عن عدم لزوم تدليس فى النقل المذكور حيث ان ظاهر النقل الاستناد فيه (نقل) الى العلم وهو (علم) موجود على ماهو المفروض واما اذا كان الناقل قد وصل اليه الاجماع بالخبر الواحد غير المحفوف بالقرينة المفيدة للعلم فلا يجوز له نقله (اجماع) بلا قرينة وذلك لما فى النقل المذكور من التدليس بالنسبة الى المنقول اليه حيث ان ظاهر النقل هو الاستناد فى النقل الى العلم والفرض استناده الى غير العلم نعم لا بأس بنقل هذا الاجماع مع نصب القرينة على ان النقل المذكور ليس

مستنداً الى العلم بل مستند الى الظن فحكم هذا الاجماع المنقول بخبر الواحد حكم خبر الواحد المجرد عن القرينة .

« و بالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل فى حيز النقل حكم الخبر »

فلا يقبل كل اجماع منقول بل يقبل اذا وجد فيه شرائط حجية خبر الواحد من العدالة و غيرها و يجرى فى نقل الاجماع ما يجرى فى خبر الواحد من الرد والقبول والتعادل والترجيح والتعارض قد يكون بين اجماع منقول واجماع منقول آخر و قد يكون بين اجماع المنقول وخبر الواحد فلابد من اعمال جهات الترجيح مع وجودها والحكم بالتعادل بدونه (وجود) وينقسم الاجماع المنقول بالخبر الواحد كالخبر الى الصحيح والضعيف والمسند والمرسل و غيرها .

« من حيث احتياج الخبر الآن الى تعدد الوسائط فى النقل وانتفاء مثله فى الاجماع »

و وجه انتفاء تعدد الواسطة فى الاجماع ان نقل الاجماع بما انه نقل لقول المعصوم بالتضمن او بالالتزام لاواسطة فيه (نقل) .

« الا انه معارض فى الغالب بقلة الضبط فى نقل الاجماع »

الضبط فى الراوى عبارة عن كونه حافظاً للرواية غير مغفل ان حدث من حفظه . و ان يكون ضابطاً لكتابه حافظاً له من الغلط و التصحيف والتحريف ان حدث من كتابه عارفاً بما يختل به المعنى .

الخبر المتواتر

« فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه »

يخرج عن التعريف امور .

الاول خبر الواحد والاثنين لعدم اطلاق الجماعة عليهما .

الثانى خبر جماعة لايفيد خبرهم العلم .

الثالث خبر جماعة يفيدخبرهم العلم من ناحية القرائن لامن ناحية نفس الخبر .

« ولاعبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة »

وهم اى ذووالملل الفاسدة عبارة عن السمنية (بضم السين و فتح الميم و كسر النون و تشديد الياء) والبراهمة (بفتح الباء و كسر الهاء) وهماطائفتان من اهل الهند اوليهما عبدة الاوثان و قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم و كلاهما نافيتان للاديان والمذاهب .

« و منها ان الضرورى يستلزم الوفاق فيه وهومنتف لمخالفتنا »

هذا الدليل والدليل السابق عليه دليلان على ان العلم الحاصل من التواتر ليس ضرورياً وليسا دليلين على عدم امكان التواتر اوعدم وقوعه (تواتر) او عدم حصول العلم منه بالكلية .

« فلانها تشكيك فى الضرورى فهى كشبهة السوفسطائية »

لاجدوى فى الجواب عن التشكيك فى الضرورى اذغاية مراتب الجواب الضرورة و هم ينكرونها (ضرورة) . ثم ان السوفسطائية عبارة عن المنكرين

للحسيات والبديهيات فيقولون كلما في الكون و هم او خيال .

« فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة و هو بخلافها »

والسر في مخالفة حكم الواحد لحكم العشرة ان من حكم العشرة كون الواحد جزءً للعشرة وهذا الحكم منتف في الواحد لعدم كون الواحد جزءً للواحد .

« و عن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر »

وجه عدم حصول شرائط التواتر عبارة عن اشتراط تساوي الوسائط في افادة العلم بالكثرة و بخت نصر قد استأصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر و كذلك النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع ولا يهمنا اثبات العدم .

« والفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل وجود الداعي بخلاف اكل الطعام »

في الفصول : وجوابه منع المشابهة ان اريد بالطعام الواحد بالشخص لامكان الاجتماع وتوفر الدواعي غالباً هنا دون ما ذكر وان اريد به الواحد بالجنس او بالنوع فامتناعه ممنوع لاسيما الاخير .

« فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط »

يمكن ان يقال ان هذه الشروط شروط المتواتر نفسه لا لحصول العلم من التواتر بعد حصوله و ذلك لما عرفت من دخل العلم في ماهية التواتر وحقيقته

فاذا لم يكن خبر جماعة بنفسه مفيداً للعلم لاحد لم يكن ذاك الخبر متواترا بالنسبة اليه (احد) وان كان متواتراً بالنسبة الى آخر ولابعد فى تحقق التواتر بالنسبة الى احد دون احد . وعليه نلتزم بانتفاء التواتر فى حق المسبوق بالشبهة اوالتقليد و معذلك لايكون ذلك اى انتفاء التواتر عذراً له (مسبوق) اذا اقتضى الخبر المتواتر تكليفاً و ذلك لاستناد الانتفاء الى تقصير المسبوق بالشبهة اوالتقليد كما لا يخفى .

« **بلوغ جميع طبقات المخبرين فى الاول والآخر والوسط بالغاً ما بلغ** »

قوله ره (بالغاًمابلغ) قيدللوسط فان الفرق انما هو فى الواسطة فتكون كثيرة تارة وقليلة اخرى واما الاول والآخر فلا فرق فيهما .

« **و قد اشترط بعض هنا شروطاً اخر ظاهرة الفساد** »

كالاسلام والعدالة واختلاف النسب وغيرها .

« **فائدة قد تتكثر الاخبار فى الوقايع و تختلف لكن يشتمل** »

ينقسم المتواتر الى ثلاثة اقسام .

الاول المتواتر اللفظى وهو ان يكون الاخبار المتعددة مشتركة فى اللفظ .

الثانى المتواتر المعنوى و هو ان يكون الاخبار المتعددة مشتركة فى المضمون والمعنى .

الثالث المتواتر الاجمالى وهوان يكون الاخبار المتعددة مشتركة فى لازم منتزع و هوالعلم الاجمالى بصدور بعضها مثل الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد فانها متواترة اجمالاً على عقيدة المحقق صاحب الكفاية ره .

« لـو اخبرملك بموت ولده مشرف على الموت وانضم اليه قرائن »

قولـه ره (اخبر) مبنى للمفعول و قولـه ره (ملك) نائب عن الفاعل اى اخبر احد ملكاً بموت ولد للملك الذى كان مشرفاً على الموت من قبل ثم انضم الى الخبر المذكور قرائن من جملتها خروج ذاك الملك مع جنازة بعد ساعة اوساعات من سماع الخبر المتقدم فان خروج الملك مع الجنازة وسبق مرض ولده (ملك) مع ساير القرائن موجب لعلمنا بصحة الخبر المتقدم .

ويجوز ان يكون قوله ره (اخبر) مبنياً للفاعل وقوله ره (ملك) فاعله بان يكون المخبر هو نفس الملك فان خروج الملك عقيب الجنازة بعد ساعة اوساعات مع ساير القرائن موجب لعلمنا بصحة الخبر المتقدم وقطعنا بمضمونه الذى هو موت ولد الملك.

« ولـو كان عادياً لاطرد وانتفاء اللازم بين »

اللازم عبارة عن اطراد العلم ووجه انتفاء اللازم عبارة عن عدم اطراد العلم عقيب الخبر المنضم الى القرينة .

« والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد فى مثله »

والـوجه فى التزام الاطراد ان اللازم عبارة عن اطراد العلم عقيب الخبر المنضم الـى القرائن المفيدة للعلم و مع فرض الخبر كذلك اى منضماً الى القرائن المفيدة للعلم لايعقل انفكاك الخبر عن العلم كما هو واضح .

« **واما عن الثانی فانه اذا حصل فی قضیة امتنع ان یحصل مثله فی نقیضها** »

توضیحه انه اذا قام خبر منضماً الی القرائن المفیدة للعلم بمضمونه علی موت زید فی یوم معین ـ مثلاً ـ فمن المستحیل ان یقوم خبر آخر منضماً الی القرائن المفیدة للعلم بمضمونه علی حیاة زید فی ذاک الیوم والممکن هو قیام الخبر علی حیاة زید من دون انضمامه (خبر) الی قرینة بدرجة مفیدة للعلم بالحیاة. وبالجملة بما ان حصول العلم بالضدین والمتناقضین مستحیل لم یعقل قیام خبرین علی الضدین والمتناقضین بحیث افاد کل منهما العلم بمضمونه بل لا یمکن حصول الظن بمضمون خبرین قائمین علی الضدین والمتناقضین ایضاً.

« **وعن الثالث فبالتزام التخطئة ح فلو وقع العلم لم یجز مخالفته بالاجتهاد** »

توضیحه انه اذا قام لمجتهد خبر مفید للعلم من ناحیة القرائن لا یجوز لهذا المجتهد مخالفة ذاک الخبر بالاجتهاد ویجوز لنا تخطئته (هذا المجتهد) قطعاً الا انه لم یقع فی الشرعیات مورد واحد قد خالف المجتهد من ناحیة اجتهاده خبراً مفیداً للعلم والذی وقع فی الشرعیات عبارة عن مخالفة المجتهد باجتهاده للخبر المجرد عن قرائن العلم و هذا المجتهد هو الذی لا یجوز تخطئته و لکنه خارج عن محل البحث.

خبر الواحد المجرد عن القرينة ۱۶۱

« اصل وماعزى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به »

البحث عن خبر الواحد المجرد عن قرائن العلم يقع في ناحيتين .

الاولى في امكان التعبد به واستحالته وقوعاً .

الثانية في انه بعد الفراغ عن امكان التعبد هل وقع التعبد ام لا ؟ .

اما الناحية الاولى فالحق امكان وقوع التعبد بخبر الواحد ولانجد في ذلك مخالفاً سوى ابن قبة فانه على ماحكي عنه ذهب الى الاستحالة واستدل عليها بوجهين نقلهما المحقق الشيخ الانصاري ره في الرسائل ولاحاجة لنا فعلاً الى ذكرهما والجواب عنهما .

واما الناحية الثانية فهي التي عقدلها هذا الاصل وقد وقع الخلاف بين الاصحاب فيها فذهب بعض الاصحاب وفي صدرهم السيد المرتضى ره الى عدم وقوع التعبد بخبر الواحد اى عدم حجيته وآخرون وهم الاكثر وفي صدرهم الشيخ الطوسي ره الى وقوع التعبد به في الجملة. وهذه المسئلة من المسائل المهمة التي لامحيص للفقيه عن الخوض فيها قال سيدنا الامام الخميني ادام الله ظله العالي على ما في تهذيب الاصول ج ۲ : في حجية خبر الواحد وقد وقعت معركة للآراء ولامحيص للفقيه عن الخوض فيها لانه يدور عليها رحى الاستنباط في هذه الاعصار .

« الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين »

قد تعرض المصنف ره لبعض الاشكالات الواردة على الاستدلال بالآية الكريمة

على حجية خبر الواحد والجواب عنها .

منها ان المستفاد من الآية الكريمة حجية خبر المتواتر واجاب عن هذا الاشكال بقوله دلت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم الخ .

ومنها ان الاية الكريمة لادلالة فيها على وجوب الحذر بل المستفاد منها مطلق طلب الحذر واشار الى هذا الاشكال بقوله فان قيل من اين علم وجوب الحذر الخ والى جوابه بقوله قلت قد بينا فيما سبق انه لامعنى لجواز الحذر الخ .

ومنها ان الاية الكريمة تدل على وجوب الحذر عقيب الانذار والانذار اخص من الخبر لان الانذار هو التخويف والخبر اعم من التخويف فاذن لادلالة للآية الشريفة على وجوب العمل بخبر الواحد اذا لم يشتمل على التخويف واشار الى هذا الاشكال بقوله فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لايصلح بمجرده دليلاً على المدعى الخ والى جوابه بقوله قلت الانذار هو الابلاغ الخ .

ومنها ان الآية الكريمة تدل على حجية فتوى الفقية بالنسبة الى مقلديه ولاربط لها بحجية خبر الواحد اصلاً واشار الى هذا الاشكال بقوله فان قيل ذكر التفقه في الآية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى الخ و الى جوابه بقوله قلت هذا موقوف على ثبوة عرفية المعنى المعروف الخ .

« حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد على الطوائف »

فان الضمير في قوله تعالى (ولينذروا) عائد الى قوله تعالى (طائفة) .

« وعلقه باسم الجمع اعنى القوم »

فان متعلق الانذار عبارة عن القوم وعليه فالمنذر (اسم فاعل من باب الافعال) عبارة عن الطائفة و المنذر (اسم مفعول من باب الافعال) عبارة عن القوم ولم يكن المتعلق اى المنذر (اسم مفعول) واحداً من القوم حتى يلزم تعدد المنذر (اسم فاعل) بالنسبة الى المنذر(اسم مفعول) و يتوهم اختصاص الحجية بصورة تواتر الخبر فاذا انذر ثلاثة من الفرقة ثلاثة من قومهم ـ مثلاً ـ بان انذر زيد عمراً وبكر خالداً و حميد محموداً يصدق انه انذرت الطائفة من الفرقة القوم .

« لقيل ولينذر واكل واحد من القوم »

حتى يكون صريحاً فى تعدد المنذر (اسم فاعل) بالنسبة الى المنذر (اسم مفعول) .

«فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقى باعتبار استحالته على الله تعالى»

وجه الاستحالة ان معنى كلمة لعل عبارة عن الترجى و هو مستلزم للجهل .

« لانه ان حصل المقتضى له وجب والالم يحسن »

وقد ذكر لاثبات وجوب الحذر طرق اخر .

احدها انه بعد دلالة الآية الكريمة على حسن الحذر يثبت وجوبه بالاجماع المركب لان كل من قال بحسن الحذر والعمل بخبر الواحد يقول بوجوب الحذر والعمل به اى بخبر الواحد .

ثانيها ان ظاهر الآية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لو لافاذا وجب الانذار وجب الحذر لكونه غاية للواجب وغاية الواجب واجب.

ثالثها ان ظاهر الآية وجوب الانذار لما تقدم واذا وجب الانذار وجب الحذر لئلا يلزم لغوية الانذار .

« مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضاً بلحن الخطاب »

و يعبر عن لحن الخطاب بفحوى الخطاب ايضاً و هو كماسيأتى فى اواخر الكتاب عبارة عن مفهوم الموافقة اى الذى يكون حكم غير المذكور فى الكلام موافقاً لحكم المذكور فيه ويقابله مفهوم المخالفة المسمى بدليل الخطاب ايضاً .

« ليحمل الخطاب عليه و انى لكم هنا باثباته »

فانه لم يثبت تداول الفقه بالمعنى المصطلح اى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها فى زمن النبى (ص) حتى يكون المراد بالانذار فى الاية الكريمة الانذار بطريق الفتوى والمراد بالحذر وجوب قبول المقلد للفتوى .

« و اذا لم يجب التثبت عند مجيئى غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضى كونه اسوء حالا من الفاسق »

قال المحقق الشيخ الانصارى ره فى الرسائل : اقول الظاهر ان اخذهم للمقدمة الاخيرة وهى انه اذا لم يجب التثبت وجب القبول لان الرد مستلزم لكون العادل اسوء حالاً من الفاسق مبنى على مايترائى من ظهور الامر بالتبين فى الوجوب النفسى فيكون هنا امور ثلاثة الفحص عن الصدق والكذب والرد من دون تبين والقبول كذلك لكنك خبير بان الامر بالتبين مسوق لبيان الوجوب

الشرطي و ان التبين شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين فيتم المطلوب من دون ضم مقدمة خارجية وهي كونُ العادل اسوء حالاً من الفاسق .

« ولم ينكره احد سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم »

قال المحقق الشيخ الانصاري ره في الرسائل : ثم انه يمكن ان يكون الشبهة التي ادعى العلامة ره حصولها للسيد واتباعه هو زعم الاخبار التي عمل بها الاصحاب ودونوها في كتبهم محفوفة عندهم بالقرائن اوان من قال من شيوخهم بعدم حجية اخبار الآحاد اراد بها مطلق الاخبار حتى الاخبار الموازدة من طرق اصحابنا مع وثاقة الراوي .

دليل الانسداد

« الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام »

هذا هو الدليل المعروف بدليل الانسداد يستدل به لحجية الظن ـ الذي لم يقم دليل خاص على عدم حجيته ـ سواء كان ذلك الظن من ناحية خبر الواحد ام من ناحية غيره و هذا الدليل مؤلف من مقدمات يستفاد اكثرها من الكتاب نذكرها بالاختصار .

الاولی انا نعلم بالضرورة علماً اجمالیاً بثبوت احکام فی الشریعة .

الثانیة ان باب العلم والعلمی ـ والمراد بالعلمی هوالظن الخاص ـ بغیر الضروری من تلك الاحکام منسد غالباً .

الثالثة انه لایجوز اهمال تلك الاحکام و عدم التعرض لامتثالها لاستلزامه الخروج عن الدین .

الرابعة انه لایجب الاحتیاط بل لایجوز لاستلزام ذلك اختلال النظام .

الخامسة ان ترجیح المرجوح علی الراجح قبیح عقلاً و یستنتج من هذه المقدمات انه یتعین الاخذ بالظن فی موارد حصوله دون الشك والوهم .

هذه خلاصة مقدمات الانسداد وقد وقع الکلام مفصلاً فی کل مقدمة مقدمة من هذه المقدمات فی سایر الکتب الدراسیة .

« و وضوح کون اصالة البرائة لاتفید غیر الظن »

هذه العبارة ظاهرة بل صریحة فی ان البرائة مفیدة للظن بانتفاء الحکم الواقعی ولکن ـ کما صرح المحقق الشیخ الانصاری ره کراراً و غیره ـ ان البرائة لاتفید الظن بعدم الحکم الواقعی وانما تفید الوظیفة العملیة قبال الحکم المجهول والموقف العملی تجاهه فقط .

« لانا نقول لیس الحکم فی الشهادة منوطاً بالظن بل بشهادة العدلین »

توضیحه ان الحکم فی الشهادة لیس منوطاً بالظن حتی یکون قبول الشهادة دائراً مدار الظن سواء کان الظن حاصلاً من شهادة عدلین او عدل واحد بل الحکم بالقبول

فی مورد الشهادة دائر مدار شهادة عدلين تعبداً سواء حصل منها ظن ام لا وعلى تقدير التنزل وتسليم الاناطة بالظن لانسلم الاناطة بالظن مطلقا بل الاناطة بظن خاص و هو الظن الحاصل من شهادة عدلين فلا يكفي الظن الحاصل من شهادة عدل واحد .

« و مثلها الفتوى والاقرار كما اشار اليه المرتضى ره »

فان الحكم بوجوب قبول الفتوا والاقرار ليس دائراً مدار الظن بمطابقة الفتوا والاقرار للواقع بل دائر مدار قول المفتى فى الاول والمقر فى الثاني وان لم يحصل من قولهما ظن بالواقع اصلاً و على تقدير التنزل وتسليم الاناطة بالظن لايكون الاناطة بالظن مطلقا اى من اي سبب حصل بل الاناطة بالظن الخاص وهو الظن الحاصل من قول المفتى والمقر

« كزوال الشمس و طلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بهما »

توضيحه ان الحكم بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بزاول الشمس وطلوع الفجر كوجوب الصلاة ونحوه دائر مدار وجودهما واقعاً لا ان يكون دائراً مدار الظن بوجودهما والسر فى ذلك عبارة عن تعليق الحكم فى الادلة على نفسهما لا على الظن بهما وهكذا الامر فى الحكم بقبول شهادة عدلين وقبول قول المفتى والمقر فان الحكم بالقبول دائر مدار نفس شهادة العدلين وقول المفتى والمقر لا الظن والوجه فى ذلك ان التعليق فى الادلة على نفس شهادة عدلين وقول المفتى والمقر و عليه فينتفى الحكم اى القبول بانتفاء شهادة عدلين وقول المفتى والمقر .

« لا یقال الحکم المستفاد من ظاهر الکتاب معلوم لامظنون »

هذه العبارة وما بعدها نقلها المحقق الشیخ الانصاری ره فی بحث الظواهر من الرسائل بعد ما اشار الی ماقبل هذه العبارة وقال ره بعد ذلك : ولایخفی ان فی کلامه قده علی اجماله واشتباه المراد منه کما یظهر من حواشی المحشین مواقع للنظر والتامل .

و مما ذکرناه الی الآن وستذکره بعد یظهر بعض مواقع النظر والتأمل .

« سلمنا ولکن ذلك ظن مخصوص فهو من قبیل الشهادة لا یعدل عنه الی غیره »

ای سلمنا ان الحکم المستفاد من ظاهر الکتاب لیس معلوماً بل مظنوناً الا انه ظن خاص و معه لاحاجة الی الظن المطلق الثابت بدلیل الانسداد .

« لانا نقول احکام الکتاب کلها من قبیل خطاب المشافهة »

اورد علیه سلطان العلماء ره بان هذا فی مثل قوله تعالی (وللله علی الناس حج البیت) محل التامل .

« و قد وقع ذلك فی مواضع علمناها بالاجماع ونحوه »

مثل ظهور قوله تعالی (ولاجناح علیکم ان تقصروا من الصلاة) فی الترخیص فی القصر مع ان هذا الظاهر غیر مراد بالاجماع لوجوب القصر معیناً .

« ویستوی ح الظن المستفاد من ظاهر الکتاب و الحاصل من غیره »

ما تقدم من قوله ره وقدمر انه مخصوص بالموجودین فی زمان الخطاب و ثبوت حکمه فی حق من تاخر الخ کان تعلیلاً لعدم حصول القطع من ظواهر الکتاب .

و قوله ره هذا أى ويستوى ح الظن المستفاد الخ تعليل لعدم كون الظن المستفاد من ظواهر الكتاب ظناً خاصاً ايضاً .

« لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجهاً الينا وقد تبين خلافه »

توضيحه انه بعدالتنزل عن افادة ظاهر الكتاب القطع يبتنى الفرق بين الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والظن المستفاد من غيره بكون الاول ظنا خاصاً والثانى ظنا مطلقا على كون خطابات القرآن متوجهاً الينا واما اذا لم يكن الخطابات متوجهاً الينا فلا فرق بين الظنين في كون كل منهما ظناً مطلقا .

« ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة فى التكليف »

دفع للفرق بين الظنين اما تقريب الفرق فهو ان خطابات القرآن وان كانت مختصة بالمشافهين الاان الاجماع والضرورة قائمان على اشتراك التكليف و عليه فالحكم المستفاد من ظواهر الكتاب كما هو حجة بالنسبة الى المشافهين لكونهم مخاطبين بها حجة بالنسبة الينا من جهة ذاك الاجماع والضرورة واما تقريب الدفع فهو ان الاجماع والضرورة مختصان بغير صورة وجود الخبر الواحد الجامع للشرائط على خلاف تلك الظواهر واما مع وجوده (خبر) فلا اجماع ولا ضرورة على الاشتراك فى الحكم المستفاد من ظواهر الكتاب اصلاً .

« و مثله يقال فى اصالة البرائة لمن التفت اليها بنحو ماذكر اخيراً فى ظاهر الكتاب »

توضيحه انه ان التفت المستشكل الى اصالة البرائة وقال ان اصالة البرائة

وان لم تكن مفيدة للقطع بالحكم الواقعي الا انها مفيدة للظن به والظن المستفاد من اصالة البرائة ظن خاص ومعه لاافتقار الى الظن المطلق الثابت بدليل الانسداد. فالجواب عنه ان الظن الحاصل من البرائة - على تقدير تسليم حصول الظن منها - انما يجب العمل به (ظن) اتفاقاً اذا لم يكن على خلافه خبر واحد جامع للشرائط واما مع وجوده (خبر) فلا.

والتحقيق انه لامجال لاصالة البرائة العقلية والشرعية مع وجود خبر الواحد الجامع للشرائط وذلك لورود خبر الواحد على العقلى من البرائة و حكومته على الشرعي منها ومع انتفاء خبر الواحد وكون الشك في التكليف من دون حالة سابقة له (تكليف) يجري البرائة الا ان البرائة ليست مفيدة للظن اصلاً بل البرائة تعبد محض كما اشرنا اليه عند التكلم على قوله ره (ووضوح كون اصالة البرائة لاتفيد غير الظن).

ادلة عدم حجية خبر الواحد والجواب عنها

« حجة القول الآخر عموم قوله تعالى ولاتقف ماليس لك به علم فانه نهى عن اتباع الظن »

تقريب الاستدلال ان قوله تعالى نهى عن اتباع غير العلم وبما ان الظن من مصاديق غير العلم فالنهى عن اتباع غير العلم نهى عن اتباع الظن ايضاً.

« وما ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل التبانيات »

قوله التبانيات بتقديم التاء على الباء والنون على الياء على مافي نسخة

من المعالم ـ التى عندى ـ ونسخة من الرسائل ـ الموجودة عندى ـ والظاهر ان هذا الضبط هو الصحيح ففى الذريعة ج ٥ فى عنوان جوابات ١٠٢٢ جوابات المسائل التبانيات التى سئل عنها السلطان وهى ثلاث مسائل للسيد الشريف المرتضى علم الهدى على بن الحسين الموسوى المتوفى (٤٣٦) ذكره النجاشي ١٠٢٣ جوابات المسائل التبانيات التي سئلها الشيخ ابو عبدالله محمدبن عبد الملك التبان ايضاً للسيد الشريف المرتضى علم الهدى اوله (بحمداله نستفتح كل قول) رتب المسائل على عشرة فصول ويقرب الموجود من الجوابات من ثلاثة آلاف بيت مع ان فى اثناء الفصول بياضات فى النسخة التى رأيتها فى موقوفة آل الشيخ اسداله الكاظمي بالكاظمية واستنسخت عنها، ويظهر من فهرس الرضوية ان فى مكتبتها نسخة اخرى ولعلها تامة .

وفى الذريعة ج ٢٠ فى عنوان مسائل : ٣٢٩٩ المسائل التبانيات جواباتها للسيد الشريف المرتضى وقدمرت بعنوان جوابات المسائل واما نفس المسائل فهى للشيخ ابى عبدالله محمدبن عبدالملك التبانى اول السئوال (اذا كان الله جلت عظمته وتقدست اسمائه قد انعم على الكافة بسيدنا الاجل المرتضى) فى الخزانة الرضوية كتابتها سنة ٦٧٦ وعندى نسخة بخطى .

وفى مقدمة كتاب امالى المرتضى عزر الفوائد ودرر القلائد عند عد مؤلفات السيد المرتضى ره : ٣٩ المسائل التبانيات ذكره النجاشى وابن شهر آشوب .

وفی رجال نجاشی : علی بن الحسین بن موسی بن محمد بن موسی بن ابراهیم ابن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب علیهم السلام ابو القاسم المرتضی حاز من العلوم مالم یدانه فیه احد فی زمانه وسمع من الحدیث فاکثر وکان متکلماً شاعراً ادیباً عظیم المنزلة فی العلم والدین والدینا صنف کتباً منها تفسیر سورة الحمد .... المسائل التبانیة ثلث مسائل سئل عنها السلطان .

و فی نسخة القوانین ـ التی عندی ـ کان الضبط بتانیات بتقدیم الباء علی التاء وفی حاشیة علی القوانین : بتانیات بتقدیم الباء الموحدة علی التاء قال فی القاموس البتان کغراب اسم قریة من مضافات طرثیث وابو الفضل البتانی الفقیه الزاهد المنسوب الیها والبتان بکسر الباء وبالفتح وتشدید التاء ایضاً قریة من مضافات حران و الیها ینسب احمد بن جابر البتانی المنجم .

در لغت نامه دهخدا است : بتان (بضم باء) از قرای نیشابور از اعمال ترشیز است . دهی است از مضافات طرثیث . بتان (بفتح باء) دهی در حران . ناحیتی است در حران از ابن خلکان . ابن اکفانی آنرا به کسر باء ضبط کرده از معجم البلدان . بتانی (بضم الباء وتخفیف التاء وتشدید الیاء) منسوب به بتان از قراء نیشابور واز مضافات ترشیز است . بتانی محمد بن عبدالرحمن بتانی از خاندان یحیی بن اکثم واز روات حدیث بود . بتانی ابو الفضل بتانی فقیه وزاهد از اهل بتان طرثیث (ترشیز) .

و كيف كان ان ما نقله المصنف ره عن السيد المرتضى ره في المقام يمكن تلخيصه في امور .

الاول ان اصحابنا كانوا لا يعملون بخبر الواحد و يعتقدون عدم حجيته .

الثاني انهم طعنوا على العامة في عملهم بخبر الواحد و نقضوا عليهم .

الثالث ان بعض الاصحاب وهو ابن قبة قد بالغ وذهب الى انه يستحيل التعبد بخبر الواحد فكيف بجوازه .

الرابع ان مذهب اصحابنا في عدم جواز العمل بخبر الواحد جار مجرى مذهبهم في عدم جواز العمل بالقياس من جهة الظهور فكما ان بطلان القياس ظاهر من مذهبهم و صار شعاراً لهم كذلك بطلان العمل بخبر الواحد ظاهر من مذهبهم و صار شعاراً لهم .

الخامس ان التعلق و التمسك لحجية خبر الواحد بعمل الصحابة و التابعين مردود ووجه مردوديته عبارة عن ان عمل الصحابة و التابعين بخبر الواحد ممنوع وانما عمل بخبر الواحد من الصحابة من ينسب امر الخلافة الى نفسه تكلفاً من دون ان يكون امر الخلافة له واقعاً وبما انه لم يمكن التصريح بخلافه لادلالة لامساك الانكار عليه على الرضا بذلك .

« و قد ملأوا الطوامير و سطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك »

الطومار : الصحيفة (اقرب الموارد) الاسطار (بكسر الهمزة) والاسطار (بضم الهمزة) والاسطور والأسطير (بضم الهمزة فيهما) وبالهاء في كلها : ما سطر اى يكتب و تستعمل في الحديث لا نظام له والحكايات ج اساطير (اقرب الموارد)

« و منهم من يزيد على تلك الجملة و يذهب الى انه مستحيل »

الجملة بالضم جماعة الشيئ (اقرب الموارد)

« ونقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم »

المتأمرون عبارة عن الذين ينسبون امر الخلافة الى انفسهم تكلفاً مثل من افترى على النبى صلى الله عليه و آله انه قال نحن معاشر الانبياء لانورث ماتركناه صدقة . فمنع بذلك فاطمة الزهراء صلوات الله وسلامه عليها عن فدك .

« و آية النهى محتملة لذلك ايضاً و لغيره مما ينافى عمومها وصلاحيتها للتمسك بها »

توضيحه انه يرد على الاستدلال بقوله تعالى (ولاتقف ماليس لك به علم) على عدم حجية خبر الواحد مضافاً الى ماتقدم ـ (۱) من امكان تخصيصه بالظن المعتبر كالحاصل من خبر الواحد المجرد عن القرينة فيختص بغيره كالظن الذى لم يكن دليل على اعتباره (۲) ومن امكان حمله على اصول على الدين ـ امران آخران .

احدهما انه يمكن حمله على ان المراد بكلمة ما الموصولة الظاهرة فى العموم عبارة عن خصوص مالايفيد الظن لمكان تخصيصه وخروج مايفيد الظن عن العموم فيختص النهى باتباع الشك والوهم ولايشمل اى انواع الظن اصلاً وهذا الايراد مع الايراد الاول يشتركان فى عدم شمول الآية الكريمة للظن الذى قام الدليل على اعتباره ويفترقان فى شمولها (آية) لبعض انواع الظن وهو الظن الذى لم يقم دليل على حجيته كشمولها (آية) للشك والوهم على الاول وعدم شمولها (آية) للظن اصلاً اى مادل الدليل

على اعتباره وما لم يدل دليل على اعتباره على الثانى فتختص الاية بالشك والوهم وتكون نهياً عن اتباعهما .

ثانيهما ان قوله تعالى ولاتقف الآية من قبيل خطاب المشافهة وعليه ـ فعلى تقدير ظهور الخطاب فى النهى عن اتباع الظن من ناحية شمول غير العلم له ـ لم يثبت هذا المدلول فى حقنا لابنفس الآية ولا من باب الاشتراك فى التكليف اما عدم ثبوة مدلوله بنفس الخطاب فلما هو المفروض من اختصاصه بالموجودين فى زمن الخطاب واماعدم شموله من باب الاشتراك فى التكليف فلاختصاص ذلك بصورة اتحاد غير الموجودين فى زمن الخطاب مع الموجودين فى زمنه (خطاب) صنفاً والاتحاد مفقود فى المقام لوجود الفرق من ناحية امكان تحصيل العلم للموجودين فلاحاجة لهم الى العمل بخبر الواحد الظنى وعدم امكان تحصيل العلم لنا ومعه لامحيص لنا عن العمل بخبر الواحد الظنى .

«بقى الكلام فى التدافع الواقع بين ماعزاه الى الاصحاب و بين ماحكيناه»

وجه التدافع ان السيد المرتضى ره اسند الى الاصحاب انهم لايعملون بخبر الواحد واسند العلامة ره اليهم (اصحاب) انهم يعملون بخبر الواحد و وجه التعجب انهما عارفان خبيران بمذهب الاصحاب فكيف خفى على احدهما الامر .

« و يمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ماعهده من كلام اوائل المتكلمين »

جواب عن التدافع ووجه للجمع بين القولين وعلى هذا الوجه الذى ذكره

المصنف ره يكون الشيخ الطوسي ره موافقاً للسيد ره وقد قيل في وجه الجمع امور اخر في بعضها يصير الشيخ موافقاً للسيد ايضاً و في بعضها الآخر يصير السيد موافقاً للشيخ رحمة الله و بركاته عليهما .

« والانصاف انه لا يتضح من حالهم المخالفة له ايضاً اذ كانت اخبار »

هذه العبارات نقلها المحقق الشيخ الانصاري ره في الرسائل ثم قال : و انت خبير بان ماذكره في وجه الجمع من تيسر القرائن و عدم اعتمادهم على الخبر المجرد قد صرح الشيخ في عبارته المتقدمة ببطلانه حيث قال ان دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة وان المدعى لها معول على مايعلم ضرورة خلافه و يعلم من نفسه ضده ونقيضه .

« و يدعى اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي »

ماتقل عن المحقق ره ظاهر في ان المناط في حجية خبر الواحد عنده (محقق) عبارة عن عمل الاصحاب فكل خبر عمل به الاصحاب فهو حجة و كل خبر لم يكن بهذه الصفة لم يكن حجة ولذا اسند المحقق الشيخ الانصاري ره في الرسائل الى المحقق التفصيل المذكور .

« واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجايز ان يكون طلباً »

الى هنا اجاب المصنف ره عن اطباق الذى ادعى في الوجه الثالث من الوجوه التي استدل بها لحجية خبر الواحد وقد شرع ره بقوله هذا (واما اهتمام القدماء)

للجواب عما جاء في ذلك الوجه الثالث من انه لولا حجية خبر الواحد لما كان فائدة في تدوين اخبار الآحاد و الاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف بل كانت هذه الامور لغواً محضاً . وتقريب الجواب انه لايلزم من عدم حجية خبر الواحد لغوية تلك الامور اذ من المتحمل ان يكون الاهتمام المذكور لالحجية خبر الواحد غير العلمي بل رجاء للتواتر وتكثيراً للقرائن وتسهيلاً لسبيل العلم بصدق الخبر .

شرائط حجية خبر الواحد

« الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب »

المراد بالايمان ـ كما في القوانين وغيره ـ عبارة عن كون الراوي امامياً اثني عشرياً فعلى تقدير الاشتراط لايجوز العمل بخبر المخالفين وسائر فرق الشيعة .

« وحكي المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحيه »

في مقباس الهداية لمؤلفه الما مقاني ره ، الفطحية هم القائلون باماما الائمة الاثني عشر ۴ مع عبدالله الافطح ابن الصادق عليهم السلام بدخلوته بين ابيه و اخيه وعن الشهيد ره انهم يدخلونه بين الكاظم و الرضا عليهما السلام وعن الاختيار انهم سموا بذلك لانه قيل انه كان افطح الرأس اى عريضه وقال بعضهم نسبوا الى رئيس لهم يقال له عبدالله بن فطيح من اهل الكوفة . . . .

ثم ان عبدالله مات بعد ابيه بسبعين يوماً فرجع الباقون الا شذاذاً منهم عن القول بامامته الى القول بامامة ابن الحسن موسى عليهم السلام . . . . ولازمه صحة قول من قال انهم يدخلونه بين الصادق و الكاظم عليهما السلام .

« وبما رواه بنو فضال و الطاطريون »

الطاطريون ـ على مافى حاشية على القوانين ـ اصحاب على بن الحسن الطاطرى الحرمى يقال له ذلك لبيعه الثياب الطاطرية وكان واقفى المذهب من اصحاب الكاظم عليه السلام .

والواقفية من وقف على موسى ابن جعفر عليهما السلام وينكر موته ويدعى انه قائم الائمة عليهم السلام

« ما رواه الكشى من ان ابانا كان من الناو وسية »

الناو وسية ـ على مافى حاشية على القوانين ـ منسوب الى رجل اسمه ناووس اوالى قرية ناووسا وهم قائلون بان الامام الصادق عليه السلام لم يمت وهو القائم المنتظر .

« ومنافيات المروة »

عرف الشهيد الثانى ره فى شرح لمعه كتاب الشهادات المروة بانها عبارة عن التخلق بخلق امثاله فى زمانه ومكانه ثم قال ره فالاكل فى السوق والشرب فيها لغير سوقى الا اذا غلبه العطش والمشى مكشوف الرأس بين الناس . . . . يسقطها .

« ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها»

اورد المحقق ره على الشيخ ره بامور .

الاول المنع من عمل الطائفة باخبار من كان متحرزاً عن الكذب في الرواية مع كونه فاسقاً بجوارحه .

الثاني انه على تقدير تسليم عملهم يجب الاقتصار على الاخبار التي عملت الاصحاب بها ولايجوز التعدى الى غيرها اذ من المتحمل ان يكون عملهم منوطاً بانضمام القرائن الى تلك الاخبار .

الثالث ان التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد .

واورد صاحب الفصول ره على الاخير بما هذا نصه: والجواب منع الاستبعاد لانا نرى بالعيان ان كثيراً من الفساق يوجد فيهم ملكة التحرز عن بعض المعاصي حتى يكاد يبلغ فيه درجة الوسواس ولايبالي بغيره من المعاصي .

« لنا انه لاواسطة بحسب الواقع بين وصف العدالة و الفسق »

توضيح الاستدلال ان الآية الكريمة تدل بالمنطوق على عدم حجية خبر الفاسق سواء علم فسقه ام لم يعلم وتدل الآية بالمفهوم على حجية خبر غير الفاسق وبما انه لاواسطة بين العادل والفاسق بحسب الواقع في موضع الحاجة يلزم من ثبوت الحجية لخبر غير الفاسق ثبوت الحجية لخصوص خبر العادل اذ المفروض عدم الواسطة وان شئت قلت الذي هو داخل في المنطوق ليس خصوص

معلوم الفسق حتى يدخل غير معلوم الفسق فى ناحية المفهوم ويشمله الحجية بل المنطوق شامل لمعلوم الفسق و لغير معلوم الفسق ممن هو فاسق بحسب الواقع من دون العلم بفسقه و حيث لاواسطة بين الفاسق والعادل يبقى تحت المفهوم خصوص العادل . وبالجملة يعتبر فى حجية خبر الواحد احراز العدالة والعلم بها وذلك لمقدمات ثلاث .

الاولى ان المراد بالفاسق فى الاية الكريمة عبارة عن الفاسق الواقعى سواء علم فسقه ام لم يعلم .

الثانية انه لما كان خبر الفاسق الواقعى غير حجة وان لم يعلم فسقه يعتبر فى حجية خبر الواحد احراز عدم الفسق فى راوى الخبر .

الثالثة انه لما لم يكن واسطة بين العادل والفاسق فى موضع الحاجة يلزم من احراز عدم الفسق احراز العدالة والعلم بها .

« فى موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط »

اشار بقوله ره (فى موضع الحاجة) الى ماسيأتى قريباً من وجود الواسطة فى غير موضع الحاجة فان موضع الحاجة عبارة عن زمان نقل الخبر وهو بعيد عن زمان اول التكليف غالباً والوجه فى انتفاء الواسطة ح عباره عن عدم انفكاك من بعد عن اول زمان التكليف عن احد الوصفين اى العدالة والفسق واما الواسطة فى نحو من قرب عهده باول زمان التكليف فلابأس بها (واسطة) لعدم كون ذلك

موضع حاجة والوجه في عدم كونه محل حاجة عبارة عن عدم كون هذا الشخص عادة براوى الحديث وناقله وبالجملة في موضع الحاجة لا واسطة وموضع وجود الواسطة ليس بموضع الحاجة .

« ويويد كون المراد من الاية هذا المعنى ان قوله تعالى ان تصيبوا »

وجه التائيد ان التعليل في الاية باصابة القوم بالجهالة والوقوع في الندم لايختص بخبر من علم فسقه بل يشمل الفاسق الواقعي وان لم يعلم فسقه والتعبير بالتائييد لعله من جهة ان عموم التعليل شامل لخبر العادل المجرد عن القرينة ايضاً فكما خصص عموم التعليل بخبر العادل لامانع من تخصيصه بخبر من لم يعلم فسقه ايضاً .

« بقي في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة في صدر الحجة »

ملخص الاشكال ان آية النبأ دالة بالمفهوم على حجية خبر غير الفاسق وغير الفاسق لاينحصر في العادل بل يشمل العادل ومن ليس بفاسق ولاعادل كالذى كان حديث العهد بالتكليف ولم يقع منه معصية توجب الفسق ولم يتحقق فيه ملكة العدالة .

« واما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقيق الواسطة »

وكذا الحال في المجنون قبل البلوغ اذا افاق بعده .

« و جله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر »

اجاب المصنف ره عن الاشكال بوجهين .

احدهما ان الواسطة وان كانت ممكنة بحسب الواقع الا ان العلم بوجودها متعذر ومعه لم يحرز دخول من يتوجه فى حقه الواسطة فى مفهوم الآية الكريمة بل يحتمل دخوله فى منطوقها لما عرفت من ان المراد بالفاسق فى الآية عبارة عن الفاسق الواقعى وان لم يحرز فسقه .

« ولاريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة »

اشار المصنف ره بقوله (بدون الملكة) الى دفع اشكال اما تقريب الاشكال فهو انه يلزم من تعذر العلم بانتفاء المعاصى الباطنة فى قريب العهد بزمان التكليف تعذر العلم بالعدالة مطلقا اى حتى فى بعيد العهد بزمان التكليف لوجود احتمال ارتكاب الباطنة من المعاصى فى بعيد العهد بزمان التكليف ايضاً ونتيجة ذلك ان لايوجد خبر واحد كان حجة اصلاً لعدم احراز شرط الحجية الذى هو عبارة عن احراز العدالة والعلم بها .

واما تقريب الدفع فهو ان المتعذر هو العلم بانتفاء المعاصى الباطنة من فاقد ملكة العدالة ـ كما فى مورد الفرض ـ واما من واجد ملكة العدالة كمافى بعيد العهد عن زمان التكليف فلاتعذر فى حصول العلم بانتفاء المعاصى الباطنة منه والفرق

واضح حيث لااستبعاد فى ارتكاب الباطنة من المعاصى فى الاول اى فاقد الملكة بينما يكون مستبعداً فى الثانى اى واجد الملكة .

ان قلت ما اشير اليه من الاشكال راجع الى عدم حصول العلم بالعدالة بالمعنى المتقدم بمعنى انه ليس لأحد طريق الى القطع بوجود ملكة العدالة فى النفس تمنع من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة .

قلت حصول العلم بوجود الملكة او ماينزل منزلة العلم من الطرق الآتية اى الاختبار والشهرة والقرائن والتزكية سهل جداً فى حق من بعد عهده عن اول زمان التكليف بينما كان متعذراً فى حق من قرب عهده عن اول زمان التكليف .

ان قلت الاطلاع على انتفاء الباطنة من المعاصى متعذر مطلقا ولادخل لقصر الزمان وطوله اصلاً وعليه فيتعذر العلم بانتفاء الباطنة من المعاصى فى بعيد العهد من اول زمان التكليف ايضاً و نتيجة ذلك عدم احراز العدالة والعلم بها عادة .

قلت لامحذور فى دخل قصر الزمان وطوله فى تعذر الاطلاع فى الاول وعدم تعذره فى الثانى بداهة ان الاطلاع على الباطن مشكل فى زمان قصير بينما لااشكال فى الاطلاع عليه فى زمان طويل فان الباطن يستكشف من الظاهر مع الصحبة الموكدة :

« **الشرط الخامس الضبط ولاخلاف فى اشتراطه فان من لاضبط له قد يسهو** »

المراد بالضبط كمافى الفصول ان يكون حفظ الراوى غالباً على سهوه ونسيانه .

« و الجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفى الزيادة على المشروط فلانراه الامجرد دعوى »

اجاب المصنف ره عن الدليل الاول على كفاية الواحد في التعديل بوجوه اربعة .

الاول انه لم ينهض دليل على ان الشرط لايزيد على مشروطه .

الثانى ان الشرط فى المقام العدالة لاالتعديل حتى يقال انه يلزم من تعدد المعدل والمزكي (اسم فاعل من باب التفعيل فيهما) زيادة الشرط على مشروطه.

الثالث ان الدليل ناهض على انه لابأس بزيادة الشرط على مشروطه لوجود زيادة الشرط على مشروطه فى الاحكام الشرعيه كثيراً فان وجوب الصلاة - مثلاً - يثبت بخبر العدل الواحد بينما لايثبت شرطه الذى هو البلوغ بشهادة العدل الواحد و كذا وجوب الصوم فانه يثبت بخبر الواحد بينما لايثبت شرطه الذى هو هلال شهر رمضان بشهادة العدل الواحد و كذا وجوب الحد بالقذف فانه يثبت بخبر الواحد بينما لايثبت نفس القذف بخبر الواحد وشهادته .

الرابع ان الدليل المذكور قياس لقياس تزكية الراوى بالرواية فى كفاية الواحد بتقريب انه كما يكفى الواحد فى الرواية نفسها يكفى الواحد فى تزكية الراوى ايضاً نظير اعتبار التعدد فى الشهادة وفى تزكية الشاهد .

« وعن الثانى ان مبنى اشتراط العدالة فى الراوى على ان المراد من الفاسق »

توضيح الجواب انه لو فرض عموم مفهوم آية النباء وشموله لاخبار عدل واحد

بالعدالة يلزم التناقض فى مدلول الآية والتناقض يظهر بذكر امور .

الاول ان اعتبار العدالة من ناحية دلالة الآية على ارادة الفاسق الواقعى من الفاسق فى قوله تعالى ان جائكم فاسق الآية .

الثانى انه يلزم من عدم حجية خبر الفاسق الواقعى سواء علم فسقه ام لا اعتبار احراز عدم الفسق فى حجية خبر الواحد اذ مع عدم احراز ذلك يحتمل دخول الخبر فى المنطوق.

الثالث انه بعد انتفاء الواسطة فى موضع الحاجة يلزم من احراز عدم الفسق احراز العدالة والعلم بها فاذن الآية الكريمة دالة على اعتبار احراز العدالة والعلم بها بينما يلزم من شمول الآية الكريمة للاخبار بالعدالة ان تكون الآية الكريمة دالة على عدم اعتبار احراز العدالة والعلم بها وهذا تناقض واضح ولك اسقاط امر الثالث من الامور التى ذكرناها وتطبيق التناقض على عدم الفسق بتقريب ان الاية الكريمة دالة على اعتبار احراز عدم الفسق والعلم به لما عرفته فى الامر الاول والثانى من الامور التى ذكرناها فلو دلت الآية الكريمة على حجية اخبار عدل واحد بالعدالة يتوجه التناقض اذ يلزم اعتبار احراز عدم الفسق بمقتضى الاول وعدم اعتبار احراز عدم الفسق بمقتضى الثانى و هذا تناقض واضح .

« فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة »

اى ان العلم بانتفاء صفة الفسق موقوف على احراز العدالة والعلم بها

و وجه التوقف انه مع عدم العلم بالعدالة يحتمل الفسق واقعاً ولايجتمع احتمال الفسق واقعاً مع العلم بعدم الفسق كما هو واضح وهذا التوقف نشأ من الملازمة بين العلم بعدم الفسق والعلم بالعدالة كما ان هذه الملازمة نشأت من ناحية عدم الواسطة في موضع الحاجة فانه يلزم من العلم بالعدالة العلم بعدم الفسق و يلزم من العلم بعدم الفسق العلم بالعدالة ولافرق بين ان نصل الى اعتبار العدالة من ناحية توقف العلم بعدم الفسق على احراز العدالة والعلم بها كما ترى في عبارة الكتاب و بين ان نصل الى اعتبار العدالة من ناحية انه يترتب على العلم بعدم الفسق احراز العدالة والعلم بها كما رأيت في بياننا .

ثم لايخفى عليك ان توقف العلم بعدم الفسق على العلم بالعدالة و بالعكس ليس من الدور المستحيل فان هذا الدور دور معى لايلزم من هذا الدور توقف الشيئى على نفسه وتقدم الشيئى على نفسه كما لايخفى .

« لايقال ما ذكر تمويه وارد على قبول شهادة العدلين اذلاعلم معه »

توضيح الاشكال ان الاية الكريمة لاريب في شمولها لاخبار عدلين بالعدالة والشهادة بها (عدالت) للاجماع على قبوله (اخبار عدلين بالعدلة) مع ان التناقض المذكور متوجه اليه ايضاً لانتفاء العلم كما هو واضح .

و توضيح الجواب ان الآية الكريمة دلت بعمومها او اطلاقها على عدم حجية اخبار عدلين بالعدالة الا ان الآية قد خصصت او قيدت بدليل خارجي ولا محذور في تخصيصها او تقييدها ولذلك تنزل غير العلم منزلة العلم في مورد اخبار عدلين بتزكية الراوى والشهادة بها (تزكية) والوجه في عدم محذور في التخصيص او التقييد المذكور عبارة عن لزوم التخصيص او التقييد على كل حال اى ولو قلنا بقول الخصم القائل بدلالة الآية الكريمة على حجية اخبار عدل واحد بالعدالة والوجه في التخصيص او التقييد ح عبارة عن عدم حجية اخبار عدل واحد بالعدالة في مقام تزكية الشاهد قطعاً وان قبل في مقام تزكية الراوى .

ان قلت كما خصصت الآية الكريمة بخبر عدلين بالعدالة تخصص ايضاً بخبر عدل واحد بها (عدالة) .

قلت ـ مضافاً الى ان هذا رجوع عن الاستدلال المذكور لان المفروض ان الاستدلال بمفهوم آية النبأ وهذا استدلال بدليل خارج لا بمفهوم الآية ـ يرد عليه انه لا دليل على التخصيص في الثاني .

« وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس »

الظاهر ان اسم الاشارة (هذا) اشارة الى عدم الاكتفاء المستفاد من قوله ره لا يكتفى اى ان عدم الاكتفاء في تزكية الشاهد بواحد من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول الى القياس حيث قاسوا تزكية

الشاهد بالشهادة وتزکیة الراوی بالروایة فذهبوا الی اعتبار التعدد فی الاول لاعتباره (تعدد) فی الشهادة و کفایة الواحد فی الثانی لکفایة الواحد فی الروایه .

فی الجرح و التعدیل

« اصل اختلف الناس فی قبول الجرح والتعدیل مجردین»

بان یقال فلان عدل اوضعیف من دون ذکر سبب العدالة .

« واستندوا فی هذه الاقوال علی اعتبارات واهیة و وجوه رکیکة »

وقدتصدی لذکر بعض تلك الوجوه صاحب القوانین والفصول ومقباس الهدایة رهم و من شاء الاطلاع علی تلك الوجوه فلیراجع الی الکتب المذکورة .

« و ذهب والدی ره الی الاکتفاء بالاطلاق »

المراد بقوله ره والدی عبارة عن الشهید الثانی ره

« و هذا هوالقوی و وجهه ظاهر لایحتاج الی البیان »

وجه الظهور انه مع علمنا بعدم مخالفة مسلك المعدل والجارح لمسلکنا فیما یتحقق به العدالة والجرح لاحاجة لنا الی ذکرهما للسبب ومع عدم علمنا بذلك لااعتماد بالتعویل والجرح مجرداً عن ذکر السبب لاحتمال تعویلهما فی التعدیل والجرح بما لایجوز التعویل علیه عندنا .

« و منه یعلم ضعف ما استوجهه العلامة ره »

وجه الضعف ان مجرد کون المعدل و الجارح عارفاً باسباب العدالة و الجرح لایکفی فی اعتمادنا علی التعدیل والجرح مجرداً عن ذکر السبب اذا لم یعلم

عدم مخالفة مسلکه لمسلکنا فی اسباب العدالة والجرح وذلک لاحتمال مخالفة لنا فی تلک الاسباب .

« والجمع اولی ما امکن و هذه الحجة مدخولة »

قوله ره مدخولة ای معیبة . مدخول : من طرأ علی عقله دخل (بفتحتین) والمهزول و المعیب و هی مدخولة (اقرب الموارد)

و الوجه فی کون الحجة مدخولة ان المعدل (اسم فاعل من باب التفعیل) قد یدعی العلم ایضاً مثل ما اذا عین الجارح سبب الجرح ونفاه المعدل بطریق یقینی کما اذا قال الجارح رأیته فی اول الظهر یوم الجمعة یشرب الخمر و قال المعدل انی رأیته فی ذاک الوقت بعینه فی مسجد الجامع فی صف صلاة الجمعة مستمعاً لخطبة صلاتها (جمعة) .

« انه ان کان مع احد هما رجحان یحکم التدبر الصحیح باعتباره »

الرجحان کالکثرة والا عدلیة والاورعیة و غیر ذلک .

توصیف المروی عنه بالعدل من دون تعیین

« فائدة اذا قال العدل حدثنی عدل لم یکف فی العمل بروایته »

اذا قال العدل اوالعدلان بناء علی اعتبار التعدد حدثنا عدل ففی الاکتفاء به بناء علی اشتراط العدالة فی الراوی وعدمه قولان ذهب الی الاول المحقق و تبعه صاحب الفصول رهما و ذهب الی الثانی الشهید الثانی و تبعه المصنف رهما .

« فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعنى نسبته الى الرواة واهل العلم »

اى من المحتمل ان يريد بالمروى عنه مجرد كونه من الرواة او من اهل العلم و من المعلوم عدم كفاية كون المروى عنه من الرواة اومن اهل العلم فى حجية حديثه .

« وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة فى الراوى لان الاصحاب »

اورد المصنف ره على المحقق ره بامرين .

احدهما ان اصحابنا لاينحصرون فى العدول .

ثانيهما ان تعبير الراوى عن المروى عنه بالعدل و توصيفه به تعديل من الراوى بالنسبة الى المروى عنه ومجرد التعديل غير كاف لاحتمال وجود الجارح وبما ان المروى عنه غير معين لايمكن الفحص عن وجود الجارح وعدمه وهذا الاشكال الا خير وارد فى توصيف المروى عنه بالعدل من دون تعيينه وتوصيف الرواية بالصحيحة مثل ماذا قال ورد فى الصحيح ـ مثلاً ـ .

تحمل الحديث

« اصل لابد للراوى من مستند يصح له من اجله رواية الحديث »

توضيح هذا الاصل ان راوى الحديث لابدله فى تحمله للحديث من مستند يصح لاجله رواية الحديث ونقله بحيث يقبل منه والنقل قديكون من المعصوم

علیه السلام وقد یکون من غیره فان کان النقل عن المعصوم علیه السلام فاعلی وجوه التحمل عبارة عن السماع عنه کأن یقول سمعت الامام الصادق علیه السلام یقول کذا و کذا وان کان النقل من غیره فتحمله (راوی) للحدیث علی اقسام نذکر منها ـ اولاً ـ ما نعرضه المصنف ره صریحاً .

الاول ان یکون المستند السماع من المروی عنه ویعبر عن المروی عنه فی الاصطلاح بالشیخ و هذا علی نحوین .

احدهما ان یکون الشیخ (ای المروی عنه) نظر الی مکتوب و نقل الحدیث عنه (مکتوب) .

ثانیهما ان یکون الشیخ نقل الحدیث عن حفظه ای عن ظهر القلب لا عن مکتوب . والاول من هذین النحوین اعلی لقلة احتمال الخطا بالنسبة الی الثانی من جهة احتمال الذهول والنسیان فی الثانی و یعبر عن تحمل الروایة فی هذا القسم بنحویه بتحمل الروایة بالسماع .

الثانی ان یقرء الراوی الحدیث علی شیخه فیقر الشیخ و یعترف بمضمونه و یعبر عن تحمل الروایة فی هذا القسم بتحمل الروایة بالقرائة و هذا ینقسم بحسب نقل الراوی الی انحاء .

احدها ان یکون النقل بلفظ ظاهر فی السماع عن الشیخ منضماً الی قرینة تصرفه عن ظاهره مثل ان یقول حدثنی او اخبرنی فلان قرائة علیه ، فان لفظة حدثنی

او اخبرني ظاهرة في السماع ولكن لفظة قرائة عليه قرينة على عدم ارادة ذلك الظاهر .

ثانيها ان يكون النقل بلفظ غير ظاهر في السماع عن الشيخ منضماً الى قرينة معينة للنقل بنحو القرائة مثل ان يقول انبأني فلان قرائة عليه .

ثالثها ان يكون النقل بلفظ ظاهر في السماع عن الشيخ مجرداً عن قرينة تصرفه عن ظاهره مثل ان يقول حدثني فلان .

رابعها ان يكون النقل بلفظ غير ظاهر في السماع عن الشيخ مجرداً عن قرينة معينة للنقل بنحو القرائة مثل ان يقول اخبرني فلان .

الثالث من اقسام تحمل الحديث ان لايكون الراوي قدسمع الحديث عن شيخه حتى يكون داخلاً في القسم الاول ولاقرء الحديث عليه حتى يقر الشيخ ويعترف به وكان داخلاً في القسم الثاني وانما رخص الشيخ نقل حديث او احاديث لم يسمع الراوي ذاك الحديث او احاديث عنه (شيخ) مثل ان يقول اجزت لك النقل من هذه النسخة ـ مثلاً ـ ويعبر عن تحمل الرواية في هذا القسم بتحمل الرواية بالاجازة وهذا القسم الثالث يتوجه فيه ما ذكرناه في القسم السابق من انحاء الاربعة ايضاً .

الرابع ان لايكون نقل الحديث عن الشيخ باحدالانواع المقدمة في القسم الاول والثاني والثالث بل كان النقل بطريق المناولة وهواى النقل بطريق المناولة

على انحاء منها ماشار المصنف ره اليه و هوان يشافه الشيخ ـ الذى عبر المصنف ره عنه بالمحدث ـ غيره و يقول لذا كه الغير مشيراً الى كتاب له هذا سماعى من فلان و النقل بهذا الطريق ايضاً يتوجه فيه من الانحاء الاربعة ماذكرناه فى القسم الثانى.

اما القسم الاول من الاقسام الاربعة اى تحمل الرواية بالسماع فلا شبهة فى جواز النقل و حجيته على القول بحجية خبر الواحد.

واما القسم الثانى والثالث والرابع فلايجوز النقل فى النحو الثالث والرابع لزوم التدليس حيث يتخيل الناظر ان المستند هو السماع بينما ان المستند غيره فتامل.

و اما النحو الاول والثانى فالحق هو جواز النقل لان الاخبار فى تلك الاقسام اخبار اجمالى بامور مضبوطة معلومة ولا فرق فى حجية الخبر بين ان يكون اخباراً تفصيلياً او اخباراً اجمالياً كما فى هذه الاقسام.

و ذهب السيد المرتضى ره الى المنع فى ما عدا النحو الثانى اى الاول و الثالث و الرابع اما فى الثالث و الرابع فموافق لنا و وجه المنع ما عرفته.

و اما فى النحو الاول من الانحاء الاربعة فلان قوله حدثنى ونحوه ظاهر فى انه سمع من لفظ الشيخ و ادركه نطقه بينما ان قوله قرائة عليه او اجازة او مناولة يقتضى انه لم يسمع من لفظ الشيخ و هذا تناقض واضح.

و اورد عليه المصنف ره و غيره بالنقض بجميع موارد المجاز فان قوله رايت اسداً ـ مثلاً ـ ظاهر فى انه رأى حيواناً مفترساً بينما ان قوله فى المسجد يقتضى انه

لم ير حيواناً مفترساً بل رأى رجلا شجاعاً . وحله انه لامناقضة لقوله قرائة عليه و نحوه (قول) للمعنى المجازى و مناقضته للمعنى الحقيقى غير ضائر .

و قد فهم العلامة ره من كلام السيد ره انه قائل بعدم جواز تحمل الرواية بالاجازة فى جميع الانحاء الاربعة التى من جملتها النحو الثانى .

واورد عليه المصنف ره بعدم دلالة كلمات السيد ره على عدم الجواز فى النحو الثانى بل المستفاد من كلمات السيد ره انه لافرق بين تحمل الرواية بالقرائة و الاجازة والمناولة فى انه يجوز للراوى نفسه العمل على طبق الحديث الذى تحمله باحد الاقسام الثلاثة وفى انه لايجوز للراوى النقل بلفظ ظاهر فى السماع عن الشيخ ولو منضماً الى قرينة تصرفه عن ظاهر كأن يقول حدثنى او اخبرنى فلان قرائة اواجازة اومناولة واما النقل بلفظ غير ظاهر فى السماع عن الشيخ منضماً الى القرينة مثل ان يقول انبأنى فلان قرائة عليه او اجازة او مناولة فلا بأس به (نقل) كمالا بأس بعمل نفسه .

و عليك بالدقة فى كلمات السيد المرتضى ره فانه قال فى القرائة على الشيخ : والصحيح انه اذا قرئه عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد و يعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثنى واخبرنى .

وقال ره فى المناولة : وهى ان يشافه المحدث . . . . فان كان ممن ذهب الى العمل باخبار الآحاد عمل به ولايجوز ان يقول حدثنى ولا اخبرنى .

و قال ره فى الاجازة : واكثر ما يمكن ان يدعى . . . . فيجوز العمل به عند من

عمل باخبار الآحاد فاما ان يروى و يقول اخبرنى او حدثنى فذلك كذب .

« ودون ذلك اجازته رواية كتاب و نحوه و يحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة و يعزى الى الاكثرين خلافه »

فى الفصول : ومنها الاجازة وهى الرخصة فى رواية الحديث عنه عمن يرويه عنه بقوله اجزت لك ان تروى عنى هذا او ما افاد ذلك ثم الاجازة كما قد يكون فى كتاب معين مشخص كأن يقول اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب ولابد ان يكون الكتاب مأموناً عليه من الغلط والتصحيف او يجيز له الرواية بعد التصحيح اوفى كتاب معين غير مشخص كأن يقول اجزت لك ان تروى عنى ماصح عندك من كتابى المعهود او كتاب التهذيب مثلاً او كتاب غير معين مع ضبطه بعنوان معين كقوله اجزت لك ان تروى ما صح عندك روايتى له من الكتب كذلك قد يكون لشخص معين كما مر وقد يكون لغير معين كما لو قال اجزت لمن استجمع هذه الشروط ان يروى عنى فاتضح ان انواع الاجازة اربعة اجازة معين او غير معين لمعين او غير معين .

وفى مقباس الهداية لمؤلفه المامقانى ره : قدوقع الخلاف فى جواز تحمل الرواية بالاجازة و جواز ادائها والعمل بها فالمشهور الجواز و ادعى جماعة الاجماع نظراً الى شذوذ المخالف حجة المشهور ان الاجازة عرفاً فى قوة الاخبار بمروياته جملة فهو كمالو اخبره تفصيلاً والاخبار غير متوقف على التصريح كما فى القرائة على الشيخ و هو يتحقق بالاجازة المفهمة حجة المانع من العمل بالاجازة ان قول المحدث اجزت لك ان تروى عنى مالم تسمع فى معنى اجزت

لك مالا يجوز فى الشرع لانه لايبيح رواية مالم يسمع فكانه فى قوة اجزت لك ان تكذب على .

ورد بان الاجازة و الرواية بالاجازة مشروطتان بتصحيح الخبر من المخبر بحيث يوجد فى اصل صحيح مع بقية ما يعتبر فيها الا الرواية عنه مطلقا سواء عرف ام لا فلا يتحقق الكذب .

« احدهما قبول الحديث والعمل به و نقله من المجاز له الى غيره »

قوله ره (ونقله من المجاز له) اى و نقل المجاز له من المجيز الى غيره .

« بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط و التصحيف »

صحف الكلمة : اخطأ فى قرائتها و روايتها فى الصحيفة و قيل حرفها عن وضعها و فى المصباح التصحيف تغير اللفظ حتى يتغير المعنى المراد من الموضع واصله الخطا (اقرب) .

« تشبيهاً له بالحديث لما بينهما من المناسبة فى المعنى »

وجه المناسبة ان الاعتراف بشيئى كنقله فى الدلالة على القبول والاعتقاد بالمضمون .

« فاى مانع من اجراء مثله فى صورة الاجازة و الاعتبار فيهما واحد »

غرضه ره من وحدة الاعتبار عبارة عن وجه الصحة فان وجه الصحة فى الصورتين واحد وهو المجازية مع القرينة .

« فهم من كلام السيد المرتضى ره القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا »

الغرض من الاطلاق انه سواء كان بلفظ حدثنى واخبرنى ونحوهما مما هو ظاهر

فی السماع عن المعصوم علیه السلام او بغیرهما مما لیس بظاهر عن المعصوم علیه السلام.

« یطلع علی ان غرضه نفی جواز الروایة بها بلفظ حدثنی واخبرنی »

الضمیر المجرور بکلمة باء راجع الی الاجازة یعنی ان غرض السید ره عبارة عن نفی جواز الروایة بالاجازة بلفظ حدثنی و اخبرنی و نحو هذا اللفظ مثل نقلنی مما هو ظاهر فی السماع عن الشیخ واما بساير الالفاظ مثل انبأنی واقرء عند قرائتی علیه مما لیس بظاهر فی السماع عن الشیخ فالمستفاد من السید ره جوازه.

« ان المناولة و هی ان یناوله المحدث غیره و یقول له فی کتاب اشار الیه »

فی مقباس الهدایة : رابعها المناولة و هی ان یناول الشیخ الطالب کتاباً .... وهی ضربان مقرونة بالاجازة ومجردة عنها اما الاول وهی المناولة المقرونة بالاجازة فهی علی انواع الاجازة علی الاطلاق وادعی عیاض الاتفاق علی صحتها حتی انکر بعضهم افرادها عنها لرجوعها الیها و انما یفتقر فان فی ان المناولة تفتقر الی مشافهة المجیز للمجاز له و حضوره دون الاجازة وقیل انها اخص من الاجازة لانها اجازة مخصوصة فی کتاب بعینه بخلاف الاجازة ثم ان لهذا الضرب مراتب فمنها ان یدفع الشیخ الی الطالب تملیکاً او عاریة للنسخ اصل سماعه او فرعاً مقابلا به ویقول له هذا سماعی من فلان او روایتی عنه فاروه عنی او اجزت لك روایته عنی ثم یمکله ایاه اویقول خذه او انسخه و قابل به ثم رده الی ونحو هذا و یسمی هذا عرض المناولة فی مقابل عرض القرائة و هذه المرتبة اعلی مراتب المناولة و هی دون السماع و القرائه فی المرتبة علی الاصح لاشتمال

كل من السماع والقرائة على ضبط الرواية وتفصيلها بما لا يتحقق بالمناولة الخ .

« وعبرهنا بما يشعر بنوع شك نظراً منه الى ان دلالة الاجازة »

وجه الاشعار بنوع من الشك عبارة عن تعبيره بقوله (واكثر ما يمكن ان يدعى تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة الخ .

« فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوماً »

قوله ره (متعلقها) مع الضمير المونث ويصح بدون الضمير مع ال ويكون اسماً لقوله ره لايكون وامافي بعض النسخ متعلقا بدون الضمير مجرداً عن ال بالنصب فغلط قطعاً .

« وانما فائدتها ح بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي صلى الله عليه وآله »

في الفصول : و فائدة الاجازة انما تظهر في الاعتماد على الاصل حيث لايثبت بطريق التواتر والافلافائدة سوى المحافظة على اتصال السند للتيمن و من هذا الباب اجازات اصحابنا المتاخرين عن المشايخ الثلاثة لكتبهم المعروفة كالكافي والفقيه والتهذيبين .

« على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة فيها ربما اتى في غيرها »

يعني ان الوجه المذكور وهو تواتر الكتب الاربعة كما يوجب عدم الحاجة الى الاجازة كذلك يوجب عدم الحاجة الى ساير وجوه الرواية كالسماع و القرائة فيجوز نقل ما في الكتب الاربعة مع انتفاء الاجازة والسماع والقرائة .

« و بقی فی هذا الباب وجوه اخر مذکورة فی کتب الفن »

الوجوه الاخر مثل الکتابة نحوان یکتب زرارة ـ مثلاً ـ الی شخص انی سمعت عن الصادق علیه السلام کذا فقال ذلك الشخص حدثنی زرارة کتابة و مثل الوجادة و هی وجدان احادیث بخط من یرویها معاصراً کان اولا .

« فلذلك آثرنا طی ذکرها علی غره »

طویته علی غره ای ترکته کما کان من غیر ان اظهر شأنه مثل یضرب لمن یوکل الی رأیة (اقرب مادة غرر بالغین المعجمة والراء المهملة)

نقل الحدیث بالمعنی

« اصل یجوز نقل الحدیث بالمعنی بشرط ان یکون الناقل عارفاً »

اختلف فی جواز نقل الحدیث بالمعنی و عدمه فذهب اصحابنا الی الجواز و علیه اکثر مخالفینا وذهب بعض المخالفین الی المنع مطلقا وبعضهم الی المنع فی غیر المرادف .

ثم لیعلم ان محل الخلاف فی الجواز و عدمه اذا نقل مدلول الحدیث بغیر لفظه واسند الراوی بلفظ قال اومرادفه واما نحوامر بکذا او نهی عن کذا اوصرح بنقل المعنی فلا کلام فی الجواز . قال صاحب الفصول ره : نعم ینبغی ان یستثنی من ذلك نقل الخطب والادعیة و نحو هما مما یستظهر منه عند اطلاق الاسناد نقل اللفظ نظراً الی تعلق القصد به غالباً فلا یجوز نقله بالمعنی

من غير قرينة تدل عليه .

« ان يكون الناقل عارفاً بمواقع الالفاظ »

قوله ره عارفاً بمواقع الالفاظ اى بمداليل الالفاظ و بما يلزمها باعتبار الهيئآت والاحوال سواء علم ذلك بمساعدة الطبع او باعمال القواعد المقررة . هذا هو الشرط الاول و الشرط الثانى عبارة عن عدم قصور الترجمة عن الاصل فى افادة المعنى والشرط الثالث عبارة عن مساوات الترجمة للاصل فى الجلاء والخفاء اما اشتراط عدم كون الترجمة اخفى من الاصل فوجهه واضح و اما عكسه اى اشتراط عدم كون الترجمة اجلى من الاصل فقد علل بان الخطاب الشرعى تارة يكون بالمحكم و اخرى بالمتشابه لحكم و اسرار لا يصل اليها عقولنا فلو نقل المتشابه بالمحكم لادى ذلك الى فوات تلك المصلحة . هذامع ان التبديل بالاجلى كعكسه يؤدى الى اختلاف فى طريق الجمع عند التعارض بداهة ان الاظهر يقدم على الظاهر كما ان النص يقدم على الظاهر عند المعارضة فان كان لفظ الحديث مع معارضه من حيث الدلالة مساوياً في مرتبة الظهور لايجوز ترجمته بلفظ يكون اظهر من المعارض هذا اذا قطع راوى الحديث بالمعارضة و هكذا الامر اذا لم يقطع بالمعارضة فان احتمال وجود المعارض كاف فى عدم الجواز.

« نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف و ليس له دليل يعتد به »

فان اهل الخلاف استدلوا بامور .

منها ان قول الراوى قال ظاهر فى صدور اللفظ فاذا اراد به نقل المعنى فقط كان كذباً و تدليساً .

واورد عليه بالمنع من ظهوره فى ذلك لجريان العادة فى الحكايات على خلافه فان السامع انما يحفظ المعانى غالباً دون الالفاظ لتعسر ضبطها فلفظ القول اما حقيقة فى القدر المشترك فى نقل اللفظ والمعنى اومجاز شائع فى نقل المعنى بحيث لاينصرف عند الاطلاق الى نقل اللفظ. وقس على هذا الدليل ساير ادلتهم و ان شئت فراجع الفصول و نحوه من الكتب المبسوطة .

خبر المرسل

« و قال العلامة ره فى نهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة »

استثنى العلامة ره من عدم حجية خبر المرسل مورداً واحدا و هو ما اذا علم ان المرسل (اسم فاعل من باب الافعال) لايرسل الا مع عدالة الواسطة سواء كان له معارض ام لا .

و استثنى الشيخ الطوسى ره موردين .

احدهما ما اذا علم ان المرسل لايرسل الا مع عدالة الواسطة سواء كان لخبر المرسل معارض ام لا .

ثانيهما ما اذا لم يعلم ذلك الا انه لم يكن لخبر المرسل معارض من المسانيد الصحيحة .

و ذهب المصنف ره الى عدم القبول مطلقا واستدل عليه بامرين .

احدهما ان من شرائط القبول العدالة ولم تحرز ومجرد نقل العدل لا دلالة له على العدالة .

ثانيهما انه لوسلم دلالة نقل العدل على عدالة المروى عنه الا ان هذا القدر غير كاف اذ من المحتمل ان يكون لمن عدله الراوى جارح ولما لم يكن المروى عنه معيناً لا يمكن الفحص عن وجود الجارح و عدمه .

« و كلامه فى تهذيب خال عن هذا الاستثناء و هو الوجه »

الضمير المرفوع المنفصل (هو) راجع الى الخلو عن الاستثناء المستفاد من قوله ره خال عن هذا الاستثناء .

« فهو عمل بشهادته على مجهول العين و قد علم حاله »

ماعلم حاله عبارة عن انه لم يكف الشهادة على مجهول العين فى قبول خبره (مجهول العين) لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه .

« واما كلام الشيخ فيرد على اوله ماورد على العلامة ره وعلى آخره »

ماذكره الشيخ ره اولاً عبارة عن حجية خبر المرسل اذا علم ان الراوى لا يرسل الا عن ثقة . و ماذكره ره اخيراً عبارة عن حجية خبر المرسل اذا لم يكن له معارض من المسانيد الصحيحة و ان لم يعلم ان الراوى لا يرسل الا عن ثقة .

« منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له »

اورد على هذا الاستدلال فى القوانين بـ : انه انما يتم فيما لو اسقط

الواسطة لاما ابهمه وثانياً انه انما يتم لوانحصر امر العدل في روايته عن العدل اوالموثوق بصدقه و هو ممنوع .

« **ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه و آله يقتضي صدقه** »

واورد على هذا الدليل في القوانين ايضاً بـ : انـه لايتم في صورة ابهـام الـواسطة . و بيانه : انما يدل على كون الواسطة عادلاً اوموثوقاً بصدقه و هو توثيق بمجهول العين فلعل لـه جارحاً .

اقسام الحديث

« **و ربما يطلق هذا اللفظ مضافاً الى راو معين على ماجمع السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى المعصوم عليه السلام** »

قوله ره (على ما) متعلق بقوله ره (يطلق) و كلمة ما موصولة كناية عن الخبر والرابط عبارة عن نيابة ال في قوله السند عن الضمير فالمعنى ان لفظ الصحيح مضافاً الى راو معين ربما يطلق على خبر جمع سنده (خبر) الى ذاك الراوى الشرائط سوى الاتصال الى المعصوم عليه السلام . و وجه استثناء الانتهاء الى المعصوم (ع) والاتصال اليه ان من جملة شرائط صحة الخبر عبارة عن اتصال سنده (خبر) الى المعصوم (ع) و اذا اطلق الصحيح مضافاً الى راو معين على خبر فـالمراد وجود جميع الشرائط الى ذاك الراوى و تحققها (شرائط) ما عدا الاتصال الى المعصوم (ع) و امـا الاتصال اليه (معصوم) فليس بمراد لارتباط ذلك الـى مـا بعـد ذاك الـراوى و معـه لا يعقل ارادة وجـود هـذا الشرط

ای الاتصال الی المعصوم علیه السلام .

« وقد یطلق علی جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوی الاتصال بالمعصوم (ع) »

وجه استثناء هـذا الشرط ان الاتصال الی المعصوم (ع) مرتبط بغیر تلك الجملة ایضاً ممن یکون داخلا فی سلسلة السند و خارجاً عن تلك الجملة و معه لا یعقل ارادة جمیع الشرائط فی تلك الجملة من الاسناد حتی الاتصال الی المعصوم (ع) .

« الثانی الحسن وهو متصل السند الی المعصوم بالامامی الممدوح »

العبارة کما نقلناها وقد سقط عن بعض النسخ کلمة باء عن قوله الامامی و قوله ره بالامامی ای بنقل الامامی .

« ولا ثبوة عدالة فی جمیع المراتب او بعضها »

مع ثبوتا لعدالة فی جمیع المراتب یدخل فی الصحیح نعم عدالة البعض غیر کاف لکون الخبر صحیحاً فان النتیجة تابعة لاخس المقدمات .

« و لـم یشتمل باقی الطریق علی ضعف من جهة اخری »

قوله ره من جهة اخری ای غیر جهة عدم کونه امامیاً فان هذه الجهة ای عدم کونه امامیاً لایضر بکون الخبر موثقا و انما یضر بذلك اشتمال الراوی علی الضعف من سایر الـوجوه کالکذب و نحوه .

« بان یشتمل طریقه علی مجروح بغیر فساد المذهب »

التقیید بغیر فساد المذهب لاخراج ما اذا کان الجرح لفساد المذهب فان فاسد المذهب یمکن ان یکون موثقاً و معه یدخل خبره فی القسم السابق ای الموثق .

الكلام فى النسخ ٢٠٥

لما جاء البحث عن النسخ فى اصول الفقه للاستاذ الشيخ محمد رضا المظفر رحمة الله عليه ولعله لم يكن واضحاً كمال الوضوح نذكر بعض الامور هيهنا استطراداً رجاء لوضوح بعض مجملاته احياناً .

الاول اركان النسخ اربعة ١ـ النسخ ٢ـ الناسخ ٣ـ المنسوخ ٤ـ المنسوخ عنه فاذا كان النسخ حقيقة رفع الحكم فالناسخ هو الله تعالى فانه الرافع للحكم والمنسوخ هو الحكم المرفوع والمنسوخ عنه هو المكلف والنسخ قوله الدال على رفع الحكم الثابت و قديسمى الدليل ناسخاً على سبيل المجاز فيقال هذه الآية الكريمة ناسخة لتلك وقد يسمى الحكم ناسخاً مجازاً فيقال صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء ـ مثلاً ـ

الثانى لاخلاف بين المسلمين فى وقوع النسخ فان كثيراً من الاحكام الشرائع السابقة قد نسخت باحكام الشريعة الاسلامية وان جملة من احكام هذه الشريعة قد نسخت باحكام اخرى من هذه الشريعة نفسها فقد صرح القرآن الكريم بنسخ حكم التوجه فى الصلاة الى القبلة الاولى وهذا مما لاريب فيه وانما الكلام فى ان يكون شيئى من احكام القرآن منسوخاً بالقرآن او بالسنة القطعية او بالاجماع او بالعقل و قد قسموا النسخ الى ثلاثة اقسام .

١ـ نسخ التلاوة دون الحكم .

٢ـ نسخ التلاوة والحكم معاً .

٣ـ نسخ الحكم دون التلاوة . وهذا هو المشهور بين العلماء والمفسرين .

الثالث ان معنى نسخ التلاوة ليس رفع نزول الآية و ورودها ولا يجعل النسخ الآية كانها غير واردة بل يلحقها بالوارد الذى لا يتلى فاذا قيل الآية منسوخة اريد به انقطاع تعلقها عن العبد بالتلاوة والقرائة و قد مثل الغزالي فى كتاب المستصفى ج ١ لنسخ الحكم دون التلاوة بقوله تعالى (و على اللذين يطيقونه فدية طعام مسكين) الآية وقد بقيت تلاوتها و نسخ حكمها بتعيين الصوم و مثل لنسخ التلاوة بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء حكمها وهى قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم .

الرابع فى الفصول : ثم النسخ كما يطلق على رفع الحكم كذلك قد يطلق على رفع بعض الفاظ الكتاب وآياته بمعنى اخراجها عن كونها كتاباً و قرآناً ويمكن ارجاعه الى رفع الحكم لان كونها كتاباً وقرآناً حكم وضعى ومرجع النسخ الى رفعه فيجوز ان يكون النسخ حقيقة فيه بالاشتراك المعنوى او اللفظى او مجازاً لوجود العلاقة و اما الانساء فهو نسخ اللفظ على وجه لا يبقى معه الذكر و فرق الزمخشرى بينه وبين النسخ بان النسخ اذهاب الى بدل والانساء اذهاب لا الى بدل وهو لا يلايم قوله تعالى (ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها) لان ظاهره الاتيان بالبدل على التقديرين .

و فی تفسیر المیزان : ان النسخ هو الحذف عن عالم العین والانساء هو الحذف عن عالم الذکر .

و فی مفردات راغب مادة نسی : وقوله (ماننسخ من آیة اوننسها) فانساؤها حذف ذکرها عن القلوب بقوة الاهیة .

و فی مفردات راغب ایضاً مادة نسخ : قال تعالی (ماننسخ من آیة او ننسها نأت بخیر منها) قیل معناه ما نزیل العمل بها اونحذفها عن قلوب العباد و قیل معناه مانوجده و ننزله من قولهم نسخت الکتاب وما ننساه ای نؤخره فلم ننزله .

« اصل لا ریب فی جواز النسخ و وقوعه وما یحکی فیهما من الخلاف »

خالف الیهود فی امکان النسخ وابومسلم الاصفهانی فی وقوعه مطلقا و فی خصوص القرآن .

« وجمهور اصحابنا علی اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل ام لا »

عدم الفعل قد یکون للعصیان کما فی الواجب التعیینی و قد یکون بدون العصیان کما فی الواجب التخییری اذا اقتصر علی احد فردیه او افراده والوجه فی عدم الفرق ما سنذکره فی التوضیح الآتی .

« لنا انه لو وقع ذلك لاقتضی تعلق النهی بنفس ما تعلق به الامر »

توضیح وحدة متعلق الامر والنهی علی تقدیرما اذا کان النسخ قبل حضور

وقت فعل المنسوخ : ان الامر قد تعلق بالصوم يوم الخميس ـ مثلاً ـ والنهى ايضاً متعلق بنفس الصوم يوم الخميس وهذا بخلاف ما اذا كان النسخ بعد حضور وقت فعل المنسوخ فان النهى لم يتعلق بنفس ما تعلق به الامر و ذلك لاختلاف الزمان و تغايره و من البديهي ان اختلاف الزمان و تغايره يوجب تعدد المتعلق فان الصوم الى يوم الخميس مغاير للصوم بعد يوم الخميس كما ان الوجوب المتعلق بالصوم الى يوم الخميس مغاير للوجوب المتعلق بالصوم بعد يوم الخميس بل متماثل له ولهذا لايكون المرفوع فى مورد النسخ نفس الحكم الثابت بل المرفوع مثله كما سيصرح المصنف ره بذلك حيث يقول : معنى النسخ شرعاً هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت الخ . والوجه فى عدم الفرق فى جواز النسخ بعد حضور وقت فعل المنسوخ بين فعل المنسوخ وعدمه (فعل) عبارة عن تغاير المتعلق و تعدده من ناحية اختلاف الزمان وتغايره فى صورة الفعل و عدمه .

« مع ان فيها طعناً على الانبياء بالاقدام على المراجعة فى الاوامر المطلقة »

اورد عليه فى الفصول بما هذا نصه : وضعفه ظاهر لان ذلك من باب الشفاعة شفقة منه على الامة ولاحزازة فيه اصلاً لايقال شفقته تعالى على الامة اكثر من شفقته صلى الله عليه وآله عليهم فلو كان هناك حكمة تقتضى الشفقة بالتخفيف لكان اللازم وقوعه منه تعالى قبل المراجعة والالم يجز وقوعه منه (ص) لانا نقول

هذا منقوض بالشفاعة عن الذنب مع ان ثبوتها ضروری والحل ان الحكمة قد تقتضي وقوع التخفيف والعفو بعد المراجعة والشفاعة فلا يقع قبلها مع ان ذلك كله في الحقيقة راجعة اليه تعالى .

« وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كانا حسناً كانا كذلك »

الاولى الاكتفاء بالجواب الثاني فان هذا الجواب الاول يرد عليه ما اورده المحقق سلطان العلماء و تبعه غير واحد من المعاصرين و غيرهم من ان تبعية الامر والنهي لمتعلقهما تختص بما اذا كان الغرض منهما وقوع المأمور به و ترك المنهي عنه في الخارج واما اذا لم يكن الغرض ذلك بل الغرض في نفس الامر والنهي كالاختبار ونحوه فلم يكن من حديث التبعية عين ولا اثر .

« لان خبر الواحد مظنون و هما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون »

هذا الدليل من موافقينا من العامة ويرد عليه اولاً النقض بجواز تخصيصهما بخبر الواحد و ثانياً بانه ان اريد انهما قطعيان من حيث السند او من حيث الدلالة في الجملة فلا جدوى فيه لان المعارضة ليست بهذا الاعتبار خاصة وان اريد انهما قطعيان باعتبار دلالتهما على استمرار الحكم ايضاً فممنوع بل دلالتهما عليه ظنية .

والاولى ان يستدل عليه بان مادل على حجية اخبار الآحاد لايساعد على حجيتها في المقام لان المستند ان كان الاجماع فلا ريب في انتفائه في هذه

الصورة و ان كان ظاهر الآيات والاخبار فظاهران دلالتهما على حجية اخبار الآحاد من باب العموم اوالاطلاق و هو مع معارضته لظاهر الكتاب والسنة و عمومات مادل على حجيتهما موهون بمصير المعظم بل الكل الى المنع فان الظاهر ان المسئلة متفق عليها عند اصحابنا .

« وارى البحث فيذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى »

والوجه فى قلة الجدوى عبارة عن كون المسئلة عندنا اجماعية .

« اما الاجماع ففى جواز نسخه والنسخ به خلاف مبنى على الخلاف فى ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحى اولا »

يمكن الاستدلال على عدم كون الاجماع ناسخاً ومنسوخاً بامور يستفاد مما نقله المصنف ره فى المقام .

الاول ان الاجماع دليل يتوقف استقراره على انقطاع الوحي فمادام يمكن النسخ وهوقبل انقطاع الوحي لم يكن الاجماع مستقراً و مادام يصير الاجماع مستقراً وهو بعد انقطاع الوحى لايمكن النسخ و قد اشير الى هذا الدليل بقوله (واعتلوا فى ذلك بانه دليل مستقر) الخ واشير الى جوابه بقوله (و هذا القدر غير كاف) الخ .

الثانى ان النسخ فى الاحكام والاجماع دليل على الاحكام و قد اشير اليه بقوله (وان كان الاجماع دليلاً على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التى يثبت بها) واشير الى جوابه بقوله

(فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة) الخ .

الثالث الاجماع وقداشير اليه بقوله (والاقرب ان يقال ان الامة مجتمعة على ان ما ثبت بالاجماع لاينسخ ولاينسخ به و هذا الدليل لم يورد المصنف ره عليه بشيئ و ظاهره الاعتراف والقبول .

الرابع ان الاجماع دليل عقلى لاستحالة الاجتماع على حكم من غير دليل قطعى والنسخ لايكون الابدليل شرعى وقداشير اليه بقوله (الاجماع دليل عقلى والنسخ لايكون الابدليل شرعى) الخ والى جوابه بقوله (انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعى) وعليه فالناسخ فى الحقيقة هوذا ك المستند و هو شرعى .

« اماالاجماع عندنافدلالته مستقرة فى كل حال قبل انقطاع الوحى وبعده »

والوجه فى استقرار دلالة الاجماع عندنا فى كل حال ان الاجماع ان كان عبارة عن اتفاق جماعة احدهم المعصوم على وجه لايعرف شخصه بينهم فهذا مما يمكن وقوعه فى زمانه سواء علم بدخوله صلى الله عليه وآله بينهم او بدخول معصوم غيره و ان كان عبارة عن الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم (ع) فهذا ايضاً مما يمكن تحققه فى حياته صلى الله عليه وآله فيصح ان يكون ناسخاً ومنسوخاً .

« اصل معنى النسخ شرعاً هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعى »

التعبير بالمثل لماذكرناه سابقاً من ان المنسوخ فى النسخ ليس عين الحكم

السابق و نفسه بل المنسوخ مثله وقد ذكرنا وجهه . وخرج بقوله ره (الحكم الثابت بالدليل الشرعي) ماإذا كان المرفوع الاصل او حكم العقل . وخرج بقوله ره (بدليل آخر شرعي) ازالة الحكم بجنون اوموت ونحوهما .

« وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخاً »

والوجه في ذلك ان الزيادة المذكورة موجبة لرفع حكم عقلي من عدم وجوبها او استحبابها او انحصار عددها وقدعرفت ان رفع الحكم العقلي لا يعد نسخاً .

« لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى »

في المجمع : اختلف في صلاة الوسطى على اقوال احدها انها صلاة الظهر . . . . وذكر بعض ائمة الزيدية انها الجمعة يوم الجمعة والظهر سائر الايام ويدل عليه سبب نزول الآية وهو انها وسط النهار واول صلاة فرضت . . . . وثانيها انها صلاة العصر . . . . لانها بين صلاتي النهار وصلاتي الليل و انما خصصت بالذكر لانها تقع في وقت اشتغال الناس في غالب الامر و ثالثها انها المغرب لانها وسط في الطول والقصر من بين الصلوات ورابعها انها صلاة العشاء الآخرة لانها بين صلاتين لا تقصر وخامسها انها صلاة الفجر لانها بين صلاتي الليل وصلاتي النهار وبين الظلام والضياء ولانها صلاة لا تجمع مع غيرها فهي منفردة بين مجتمعين وسادسها انها احدى الصلوات الخمس لم يعينها الله واخفاها في جملة الصلوات المكتوبة ليحافظوا على جميعها كما اخفى ليلة القدر في ليالي شهر رمضان .

« وهو ظاهر الفساد »

قال صاحب الفصول ره في وجه الضعف : لانه ان اريد بالوسطى صلاة بعينها فالزيادة لاتوجب زوال حكمها و ان اريد الصلاة الموصوفة بها فثبوت الحكم في حقها قبل الزيادة منوط بثبوت الوصف فيها فارتفاعه بارتفاع الوصف لايكون نسخاً له وانما هو من باب ارتفاع الحكم لانتفاء الموضوع .

« و اما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ اولا »

زيادة عبادة غير المستقلة نحو زيادة ركعة اور كعتين على الصلاة .

« والمحققون على انها ان رفعت حكماً شرعياً مستفاداً من دليل شرعي »

و ذلك مثل ما اذا فرض ان الشارع قال يجب في الصبح ركعتان ثم قال نسخت وجوب الركعتين ويجب اربع ركعات . فيكون ذلك نسخاً .

« وقال المرتضى ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة »

مثال التغيير كما اذا فرض انه قال صل الصبح اربعاً و تشهد وسلم في الركعة الرابعة دون الثانية ولايجزى الركعتان و وجه التغيير واضح فان التشهد انتقل من الثانية الى الرابعة وتبدل حكم اجزاء الركعتين الى عدم الاجزاء على تقدير الاكتفاء بهما (ركعتين) .

ومثال عدم التغيير كما اذا فرض انه قال صل الصبح اربعاً ولكن يجزى الركعتان ايضاً .

والفرق بين هذا القول اى قول السيد المرتضى ره و سابقه الذى هو مختار المصنف ره واضح فان الزيادة قد تكون مغيرة لحكم المزيد عليه فى الشريعة و معذلك لم يرتفع بها (زيادة) الحكم الشرعى السابق المستفاد من الدليل الشرعى بل باق لما سنذكره فى التوضيح الآتى .

« و اجاب بانا لانسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد »

توضيح الجواب ان وجوب الركعتين السابق باق بحاله ولم يحصل بالنسبة اليه نسخ اصلاً والنسخ انما هو بالنسبة الى تعجيل التشهد والتسليم حيث انتقلا من الركعة الثانية الى الرابعة و اما اجزاء الركعتين منفردتين عن الثالثة والرابعة فلا يصدق النسخ فى شأنه ولو فرض ان الاجزاء كان مدلولاً لدليل شرعى فالنسخ ايضاً بالنسبة الى الاجزاء لا بالنسبة الى وجوب الركعتين الثابت من قبل .

« وهذا الكلام جيد غير انه لايترتب عليه فائدة مهمة كما لايخفى »

وجه كون الاثر هيناً انه لم نجد خبراً واحداً دل على زيادة مغيرة لحكم المزيد عليه من دون ان تكون رافعة لحكم شرعى مستفاد من دليل شرعى حتى قلنا بالقبول على المختار من القول بعدم كون تلك الزيادة نسخاً و بعدم القبول على قول السيد المرتضى ره بكون تلك الزيادة نسخاً .

« اصل القياس الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر »

القياس فى اللغة التقدير يقال قست الارض بالذراع اى قدرتها به و فى اصطلاح المنطقيين عبارة عن قضايا مستلزمة لذاتها قضية اخرى وفى الشرع عبارة عن التمثيل فى المنطق .

قوله ره (على معلوم) اى على شيئى معين .

« فموضع الحكم الثابت يسمى اصلاً وموضع الآخر يسمى فرعاً »

الاصل كالخمر والفرع كالنبيذ والجامع كالاسكار .

« و قد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ »

من شذ عبارة عن ابن الجنيد .

« وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار الشرع ماعدا تلك العلة »

العبارة كما نقلناها وتوضيح العبارة انه اذا صرح الشارع على علة وكان شاهد حال يدل على ان الشارع اسقط ماعدا العلة من سائر الامور المتحققه فى الاصل كالطعم والريح والرقة والغلظة ونحوها فلادخل لغير العلة فى ذلك اى ثبوة الحكم بل الدخل كله للعلة والعلة هو تمام الملاك فالحكم دائر مدارها وجوداً وعدماً .

« و ان تكون اسكار الخمر بحيث يكون قيدالاضافة الى الخمر معتبراً »

قوله ره (الاضافة) مع الالف واللام مجردة عن الضمير مضاف اليه لقوله ره (قيد) وقوله ره (قيد) اسم لقوله ره (يكون) وقوله ره (معتبراً) خبر لقوله ره (يكون) .

« سلمنا امكان كون القيد معتبراً فى الجملة »

قوله ره فى الجملة اى بنحو الموجبة الجزئية كالدخل فى الشرعيات دون العقليات .

«ان عنيتم بها معنى يقتضى المحركية فهذا المعنى يمنع فرضه بدون المتحركية»

المعنى الذى يقتضى المتحركية هو معنى حقيقى للحركة والمعنى الذى لا يقتضى ذلك دائماً مثل ان يراد بالحركة الريح ـ مثلاً ـ

« قلنا ذلك عرف بالقرينة وهى شفقة الاب »

قوله ره (عرف) فعل ماض مبنى للمفعول وقوله ره (شفقة) بالتخفيف: الرحمة والحنو والانعطاف يقال اخذنى منه شفقة ولى عليه شفقة وقيل الشفقة صرف الهمة اى ازالة المكروه عن الناس وقيل الشفقة الضعف وقيل الشفقة عطف مع خوف ولهذا لا يوصف الله تعالى بالشفقة (اقرب)

« و اقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى فى هذا الباب »

فى الفصول : وقد وقع النزاع هنا فى مقامين الاول ان التعليل بالعلة المضافة الى الاصل كقولنا حرمت الخمر لاسكارها هل يقتضى عدم مدخلية الاضافة فى العلة كاضافة الاسكار الى الخمر فيكون العلة هو الامر المطلق المتحقق فى مورد من غير ان يكون لخصوص المورد دخل فيه فهل يثبت عليته له فى سائر موارد ثبوته فيتعدى بالخمر والنزاع على هذا لفظى لغوى والثانى انه اذا ثبت علية امر لحكم فى مورد من غير ان يكون لخصوص المورد مدخل فيه فهل يثبت عليته له فى سائر موارد ثبوته فيتعدى الحكم اليها اولا بل يقتصر به على موارد الثبوت والنزاع على هذا عقلى معنوى ويظهر من العلامة اختصاص النزاع بالمقام الاول

مشعراً بنفيه عن المقام الثاني لكن حكى في المعالم عن السيد مخالفته في المقام الثاني ايضاً والعبارة التي حكاها عنه واستشهد بها غير ظاهرة في ذلك .

« احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل اوعن وجه المصلحة فيه »

يعني ان علل الشرع كاشفة عن المصالح الداعية الى الفعل سواء كانت المصلحة دنيوية كطول العمر و نحوه اواخروية كالتقرب اليه تعالى كما في الخبر الصلاة قربان كل تقي فان المصلحة القرب اليه تعالى و قد تكون العلة كاشفة عن المفاسد الداعية الى الترك سواء كانت دنيوية كقصر العمر و نحوه اواخروية كالبعد عنه تعالى .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قوله ره (او عن وجه المصلحة فيه) اى قد تكون العلة كاشفة عن وجه المصلحة و سببها كحسن العدل فانه سبب للمصلحة كما انه قد تكون العلة كاشفة عن وجه المفسدة و سببها كقبح الظلم فانه سبب للمفسدة .

« و قد يشترك الشيئان في صفة واحدة و يكون في احدهما داعية »

اشتراك الشيئين في صفة واحدة كاشتراك الاحسان الى زيد والاحسان الى عمرو في المصلحة ومعذلك قد يحسن الى زيد دون عمرو .

« و قد يكون مثل المصلحة فيه مفسدة »

مثل ان في التصدق بدرهم الى شخص مصلحة لكونه اكراماً له بينما ان

فی التصدق بدرهم الی شخص آخر مفسدة لکونه توهیناً له (شخص) .

« **وقد یدعو الشیئی الی غیره فی حال دون حال و علی وجه دون وجه** »

دعوة الشیئی الی غیره کالمثال الآتی فی عبارة السید المرتضی ره فان الاحسان یدعوالی غیره الذی هوالمتعلق للاحسان کالفقیر فی حال المرض ـ مثلاً ـ دون حال الصحة و علی وجه الهبة دون الصدقة وقدر معین کالف دینار دون قدر کمأة مع ان مصلحة الاحسان موجودة فی حال الآخر وعلی وجه الآخر و قدر آخر ایضاً .

« **و اذا صحت هذه الجملة لم یکن فی النص علی علة مایوجب التخطی** »

رتب السید المرتضی ره علی ما تقدم من کلامه قوله ره (و اذا صحت هذه الجملة) الخ بتقریب انه یستنتج مماتقدم انه لافرق بین التنصیص علی علة الحکم فی موضوع والتنصیص علی الحکم فقط فی موضوع فکما انه لایجوز التعدی فی التنصیص علی حکم کالوجوب فی موضوع کالصلاة التعدی الی موضوع آخر کالدعاء ـ مثلا ـ فکذلک لایجوز فی التنصیص علی علة حکم فی موضوع التعدی من ناحیة التعلیل عن ذاک الموضوع ـ المعلل حکمه ـ الی غیر ذاک الموضوع واثبات مثل ذاک الحکم فی موضوع آخر فانه لا بعد فی ان یکون الاسکار متحققاً فی الخمر والنبیذ کلیهما و معذلك صارالاسکار علة لحرمة الخمر دون النبیذ کما ان المصلحة کانت موجودة فی الاحسان الی زید والی عمرو کلیهما و معذلك صارت المصلحة علة للاحسان الی زید دون

عمرو و كذلك المصلحة كانت موجودة في الاحسان الى شخص في حال صحته و مرضه و معذلك صارت علة للاحسان اليه في حال صحته دون مرضه و كذا في الوجه والقدر .

« وذلك انه يفيدنا مالم نكن نعلمه لولاه وهوماله كان هذاالفعل مصلحة »

قوله ره (ذلك) بيان لقوله ره (وليس لاحدان يقول) والوجه في عدم لزوم العبث ان التنصيص على العلة يفيدنا ما لم نكن نعلمه من قبل لولا التنصيص .

والضمير المرفوع المنفصل اعني قوله ره (هو) راجع الى قوله ما .

والمعنى : اى الذى يفيدنا التنصيص اياه عبارة عن شيئى لذاك الشيئى كان هذا الفعل ذامصلحة فاذا قيل ـ مثلاً ـ العدل واجب لحسنه نعلم ان حسن العدل هوالذى صار سبباً لكون العدل ذامصلحة كما ان التنصيص على العلة قد يفيدنا ماله يكون الفعل ذا مفسدة فاذا قيل الخمر حرام لكونه مسكراً نعلم ان اسكار الخمر هوالذى صار سبباً لكون الخمر ذامفسدة .

ان قلت اذاصار الاسكار سبباً لكون الخمر ذامفسدة فلامحالة يكون الاسكار سبباً لكون النبيذ ايضاً ذامفسدة .

قلت قد عرفت ان فعل شيئى قد يكون ذامصلحة فى موضوع بينما لم يكن كذلك فى موضوع آخر كالتصدق بدرهم الى شخص والتصدق بدرهم الى آخر وعليه فماالمانع ان يكون الاسكار فى موضوع علة للمفسدة بينما انه فى موضوع

آخر لم يكن كذلك .

« نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين »

ما تقدم من الحجة عبارة عن ان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار و ان تكون اسكار الخمر الخ .

« ان الاظهر عندى ماقاله المحقق و وجهه يظهر من تضاعيف الكلام »

ما يظهر من تضاعيف الكلام عبارة عن ان التنصيص على العلة مع شهادة الحال على ان تمام الملاك هو العلة يرجع الى قياس البرهان فيستفاد من قول الشارع حرمت الخمر للاسكار ـ مثلاً ـ ان المسكر بجميع اقسامه حرام و عليه فللمكلف انطباق كبرى كلية على صغرياتها فيقول ـ مثلاً ـ النبيذ مسكر و كل مسكر حرام فالنبيذ حرام .

« ان المتبادر من العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها »

قوله ره (تعلق) خبر لقوله ره (ان) والضمير المجرور بالباء راجع الى العلة .

والمعنى ان في موارد القرينة على انسلاخ الخصوصية ـ كما هو المفروض ـ يتبادر من العلة انها تمام الملاك في الحكم وجوداً وعدماً و لم يتبادر من العلة انها لبيان الداعي و وجه المصلحة و عليه فما ذكره السيد المرتضى ره و ان كان متوجهاً احتمالاً الا انه احتمال محض لا يساعده الظهور بل الظهور على خلافه .

لما جاء البحث عن الاستحسان والمصالح المرسلة و سدالذرائع فى كتاب اصول الفقه للاستاذ المظفر ره و هذا الكتاب اليوم كتاب دراسى من ناحية و من ناحية اخرى لم تفسر حقيقة الامور المتقدمة فى ذاك الكتاب نذكر ما اقتبسناه فى هذا المجال استطراداً فنقول :

اما الاستحسان فقيل انه عبارة عن العدول بالمسئلة عن حكم نظائرها الى حكم آخر لوجه اقوى يقتضى هذا العدول و قد مثل محمد معروف الدواليبى فى كتابه المدخل الى علم اصول الفقه للاستحسان بعد تعريفه بما تقدم باباحة نظر الطبيب الى عورة المريض خلافاً لحرمة ذلك على غير الطبيب كما هو الاصل وانما عدل عن الحرمة الى الاباحة للطبيب بسبب الضرورة وهى مصلحة المريض و معالجته و هذه علة لاباحة النظر الى العورة اقوى من علة التحريم الثابتة فى النصوص العامة .

و اما المصالح المرسلة فقيل انها عبارة عن المصالح التى يكون مطلقا عن شهادة اصل شرعى و ذلك بان لا يكون هناك نص يشهد لتلك المصلحة بذاتها والشافعية لا يقول بها واسند الى الحنفية هذا ايضاً والحنابلة ياخذون بالمصلحة المرسلة اى بالمصلحة التى لم يشهد لها اصل بالاعتبار ولكنهم لا يقدمون المصلحة المرسلة على حديث ولو كان حديث آحاد ففى النتيجة هم لا يخصصون بها النصوص بل مرجع المصالح المرسلة عند الحنابلة الى القياس وانها

ضرب من ضروب القياس وذهب المالكية الى اعتبار المصالح المرسلة ويخصصون بها النصوص التى لاتكون قطعية كتخصيص العام فى القرآن الكريم احياناً بالمصالح المرسلة و قد افتوا بجواز اجبار المالك على ان يسكن في بيته من لامأوى له اذا كان فيه فراغ يتسع له كما انهم افتوا بجواز مصادرة ارباب الصناعات كالفلاحين وغيرهم واجبارهم على العمل باجرة المثل ان احتاج الناس الى ذلك بل يعاقبون اذالم يفعلوا لانه لاتتم مصلحة الا بذلك .

و اما سدالذرائع ففى كتاب الفقه الاسلامي فى ثوبه الجديد ج المؤلفه مصطفى احمدالزرقاء : سد الذرائع اى منع الطرق التى تؤدى الى اهمال اوامر الشريعة او الاحتيال عليها اوتؤدى الى الوقوع في محاذير شرعية ولوعن غير قصد . وقال : الذريعة معناها فى اللغة الوسيلة التى يلجأ اليها الانسان لامر من الامور كثيراً ما تكون الاعمال والتصرفات الممنوعة شرعاً ليست مقصودة لذاتها بالمنع فى نظر الشارع بل انما منعت على خلاف مقتضى الاصل فيها لانها قابلة ان تكون طرقاً مفضية الى امر ممنوع شرعاً ولو من غير قصد او تكون ذريعة اى وسيلة يمكن ان يتشبث بها الانسان عن قصد منه الى ذاك الامر الممنوع وذلك من قبيل ما يسمى اليوم الاحتيال على القانون فلذا يمنع شرعاً كل طريق او وسيلة قد تؤدى عن قصد الى المحاذير الشرعية ويسمى هذا الاصل فى اصطلاح الفقهاء والاصوليين مبدأ سدالذرائع و هو باب واسع يتصل بسياسة التشريع

و لذا يعتبر فرعاً من الاستصلاح و يشهد لمبدء سدالذرائع من نصوص الشريعة شواهد كثيرة جدا في الكتاب والسنة .... ومن شواهد مبدء سدالذرائع في السنة النبوية ان النبي عليه السلام نهى عن بناء المساجد على القبور و ذلك كيلا تفضي الى عبادة الموتى من عظماء الناس و كذلك نهى النبي الوصية للوارث كي لا تتخذ ذريعة الى تفضيل بعض الورثة على بعض احتياطاً على نظام الارث فان هذا التفضيل ممنوع شرعاً كما سترى و كذلك نهى النبي عليه السلام عن خلوة الرجل بأمراة اجنبية عنه لان هذه الخلوة ذريعة يمكن ان تفضي الى الفساد .

والتحقيق ان هذه الامور اى الاستحسان والمصالح المرسلة و سدالذرائع ان ادت احياناً الى القطع و اوجبت ذلك فالحجية في الحقيقة من ناحية حجية القطع الذاتية و ان ادت الى ظن قام دليل خاص على حجية ذاك الظن كالظن المستند الى ظواهر الادلة السمعية فالحجية في الواقع من ناحية ذاك الدليل الخاص وان لم تؤد الى القطع ولا الى الظن المذكور فلا دليل على حجية هذه الامور اصلاً بل يجرى في حقها اصالة عدم الحجية فان الاصل في الظن عدم الحجية على ماستعرف انشاءالله تعالى في ساير الكتب الاصولية الدراسية و ستعرف انشاء الله تعالى معنى حجية القطع الذاتيه ايضاً .

« وعن کونه آکد فی الفرع لماحکم به ولانعنی بالقیاس الاذلک »

قوله ره (عن کونه) معطوف علی قوله ره (عن المعنی المناسب) والضمیر فی قوله ره (کونه) راجع الی المعنی المناسب المشترك وقوله ره (لما) بفتح اللام وتخفیف المیم مع مابعده جواب لقوله ره (لو) والضمیر المجرور بالباء راجع الی التعدی ای ولو قطع النظر عن کون ذاك المعنی المناسب المشترك آکد فی الفرع لم یکن یحکم بالتعدی .

« واجیب بان المتوقف علی استحضاره هوالقیاس الشرعی لاالجلی »

قوله ره المتوقف بضم المیم وکسر القاف اسم فاعل من باب التفعل ای ان الذی یتوقف علی استحضار القیاس هوقیاس غیر الجلی المختلف فیه بیننا و بین العامة واما قیاس الجلی فلا یتوقف علی استحضار القیاس .

الكلام فى الاستصحاب ٢٢٥

« اختلف الناس فى استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم »

الظاهر ان تسمية الاستصحاب باستصحاب الحال من جهة ان المستصحب عبارة عن الحال السابق وقد يعبر عن الاستصحاب باستصحاب حال الشرع و هذا فيما اذا كان المستصحب حكماً شرعياً كالوجوب والحرمة ونحوهما كما انه قد يعبر عن الاستصحاب ايضاً باستصحاب حال العقل وهذا فيما اذا كان المستصحب حكماً عقلياً كالبرائة الاصلية و نحوها مما يحكم به العقل ووجه التسمية ان المستصحب فى الاول عبارة عن حالة يحكم بها الشرع وفى الثانى عبارة عن حالة يحكم بها العقل .

ثم انه لم يذكر المصنف ره معنى الاستصحاب لغة ولااصطلاحاً و انما ذكر محله (استصحاب) حيث قال ره (و محله ان يثبت حكم فى وقت) اما لغة فهو (استصحاب) عبارة عن اخذ الشيئى مصاحباً و منه اجزاء مالايؤكل لحمه فى الصلاة و اما اصطلاحاً فقد عرف بتعاريف قال المحقق الشيخ الانصارى ره اسدها واخصرها ابقاء ماكان اى الحكم بالبقاء .

« احتج المرتضى ره بان فى استصحاب الحال جمعاً بين الحالين »

ملخص دليله ره انه كما يفتقر ثبوت شيئى و وجوده فى زمان الاول الى الدليل ولايصح الحكم به (وجود) من دون دليل كذلك يفتقر وجوده (شيئى) فى الزمان الثانى الذى هو بقاء لوجوده الاول الى دليل ولا يصح الحكم بالبقاء بلا دليل

ومجرد وجوده سابقاً لا يصلح ان يكون دليلاً كما ان مجرد وجود الدليل على ثبوة الحكم في الزمان الاول غير كاف لاثباة البقاء ايضاً فان الحكم ببقاء ما ثبت سابقاً في الزمان المشكوك مثل الحكم بوجود شيئ آخر غير ماثبت سابقاً في الزمان المشكوك في احتياجهما الى الدليل من دون فرق بينهما اصلاً .

« فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هيهنا استصحاب »

اى ان كان الدليل يتناول الحالة الاولى المتيقنه والحالة الثانية ـ التي اريد اثبات الحكم فيها ايضاً ـ سوى بين الحالتين في الحكم وليس هذا من باب الاستصحاب .

« كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث »

ما يجرى مجرى حركة الفلك مثل اختلاف الفصول وعروض الهرم ونحوهما .

« الاول ان المقتضى للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعاً له »

هذا الدليل يرد عليه اولاً انه مختص بما اذا كان الشك في بقاء المستصحب من جهة الشك في الرافع بعد احراز المقتضى واما اذا كان الشك في بقاء المستصحب من جهة الشك في المقتضى مثل الشك في بقاء الليل والنهار فلا مجال لهذا الدليل اصلاً وبالجملة هذا الدليل اخص من المدعى فان المدعى جريان الاستصحاب مطلقا سواء كان الشك من ناحية الشك في المقتضى او من ناحية الشك في الرافع بينما ان الدليل المذكور مختص بالثاني ويرد عليه ثانياً ان غاية مادل

هذا الدليل هو حصول الظن بالبقاء من جهة المقتضى وعدم العلم بوجود الرافع او رافعية الموجود بعد معارضة احتمال الرفع باحتمال عدمه (رفع) وهذا الظن ممنوع صغرى وكبرى اما صغرى فلعدم حصول الظن احياناً واما كبرى فلعدم دليل على حجيته (ظن).

« الثاني ان الثابت اولاً قابل للثبوت ثانياً والالا نقلب من الامكان »

ويرد على هذا الدليل ما تقدم من الايراد على الدليل الاول لان ظاهر هذا الدليل عبارة عن الاختصاص بما اذا كان الشك في البقاء من جهة الشك في الرافع والوجه في ذلك انه اذا كان الشك في البقاء ناشئاً من جهة الشك في المقتضى لم يفتقر انعدامه الى المؤثر بل ينعدم بانعدام اقتضائه واستعداده مع ان غاية هذا الدليل ايضاً حصول الظن بالبقاء من ناحية وجود المستصحب سابقاً من دون العلم بمايؤثر في رفعه وهذا الظن ممنوع صغرى وكبرى لما تقدم في الايراد على الدليل الاول.

ولما ان جاء البحث عن الشك في المقتضى والشك في الرافع نقول في توضيح ذلك مختصراً: ان الشك في بقاء المستصحب قد يكون من جهة الشك في اقتضائه واستعداده للبقاء كالشك في بقاء الليل والنهار وقد يكون من جهة الشك في ارتفاعه (مستصحب) بعد احراز اقتضائه للبقاء و هذا على قسمين.

احدهما ان يكون الشك في وجود الرافع كالشك في حدوث البول و نحوه من نواقض الطهارة .

ثانيهما ان يكون الشك في رافعية الموجود كالشك في ناقضية المذى ـ و هو الماء الذى يخرج بعد الملاعبة ـ للطهارة و ما ذكر في الدليل الاول من (ان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم) ناظر الى الشك في وجود الرافع واما اذا كان الشك في رافعية الموجود فيتعارض احتمال رافعية الموجود لاحتمال عدم رافعيته (موجود) وقد فصل المحقق الشيخ الانصارى ره بين ما اذ كان الشك في المقتضى وما اذا كان الشك في الرافع بقسميه فذهب الى عدم جريان الاستصحاب في الاول و جريانه (استصحاب) في الثانى و هذا التفصيل هو المستفاد من المحقق ره من كلماته الآتية .

« الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود »

هذا الدليل هو الاستقراء و تقريبه انا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق فلم نجد مورداً الا وحكم الشارع فيه بالبقاء و هذا الاستقراء يوجب الالحاق ساير الموارد التى لم يحرز فيها حكم الشارع بالبقاء بتلك الموارد المعلوم حكم الشارع فيها بالبقاء .

و يرد عليه ان الاستقراء المذكور لم يكن تاماً و ناقص الاستقراء

لم يكن مفيداً سوى الظن الذى لادليل على حجيته . وما ادعاه المحقق الشيخ الانصارى ره من ان الاستقراء المذكور يكاد يفيد القطع . غير مسموع .

« الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم »

هذا الدليل عبارة عن الاجماع على استصحاب البرائة الاصلية اى استصحاب عدم التكليف الثابت فى الازل او قبل البلوغ فيما اذا شك فى انقلابه (عدم التكليف) الى التكليف .

و يرد عليه ان المتحقق هو الحكم بالبرائة الاصلية و لم يحرز ان ذلك اى الحكم بالبرائة الاصلية من جهة الاستصحاب بل لعله من جهة حكم العقل بقبح العقاب بلابيان او حكم الشرع بانه رفع ما لا يعلمون و ايـن ذلك من الاستصحاب . هذا مع انه لا يلزم من الاجماع على استصحاب البرائة الاصلية جريان الاستصحاب فى غير البرائة الاصلية و عليه فالدليل اخص من المدعى فان المدعى جريان الاستصحاب مطلقا اى فى البرائة الاصلية و غيرها بينما ان الدليل يقتضى جريان الاستصحاب فى خصوص الاول .

والتحقيق ان العمدة فى حجية الاستصحاب عبارة عن الاخبار الدالة عليها (حجية) وستطلع عليها فى سائر الكتب الدراسية انشاءالله تعالى .

« و هذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولاً ومصير الى القول الآخر »

في الفصول بعد نقل كلام المحقق ره : اقول يستفاد من كلامه اخيراً الفرق بين الحكم الشرعي المترتب على امر جعله الشارع مقتضياً لذلك الحكم على وجه الاستمرار مالم يمنع منه مانع وبين غيره وان الاستصحاب يعتبر في الاول دون الثاني فيمكن تنزيل مااختاره اولاً من الحكم بالبقاء على ذلك فيكون كلامه اخيراً بياناً لمااجمله اولاً لاعدولاً عنه فقوله في بيان القسم الاول فان كان يقتضيه مطلقا معناه ان كان يقتضيه غير مقيد بوقت بقرينة قوله اخيراً وقوع العقد اقتضى حل الوطي لامقيداً بوقت ومنه يظهر ضعف مازعمه بعض الافاضل من كلامه من ان مراده بالاطلاق ان لايكون الحكم مختصاً بالحال الاول مع ان هذا المعنى فاسد في نفسه كما سنشير اليه و كذا يظهر منه ضعف مازعمه صاحب المعالم في قوله والذي نختاره الخ من انه رجوع عما اختاره اولاً ومصير الى القول الآخر يعني قول المرتضى ره وذلك لان المرتضى ره صرح في طي احتجاجه بماحاصله انه لابد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى فان دل على ثبوته في الحالتين حكم به والا فلا فاعتبر في ابقاء الحكم في الحالة الثانية دلالة الدليل على ثبوته فيها و يلزمه على هذا ان لا يحكم ببقاء النكاح بعد قول القائل انت خلية وبرية الااذا دل الدليل على ثبوته

بعد ذلك وقد عرفت ان المحقق لا يعتبر دلالة الدليل على ثبوت الحكم بعد ذلك بل يكتفي بدلالة الدليل على كون العقد مقتضياً لدوام الزوجية مالم يمنع منه مانع مع عدم العلم بمانعية تلك الالفاظ فالفرق بين القولين بين نعم لو حمل الاطلاق في كلام المحقق على اطلاقه رجع الى مقالة المرتضى لكن قد عرفت مما بينا انه خلاف الظاهر من بيانه .

و بالجملة الشك في بقاء الحالة السابقة قد يكون من جهة الشك في المقتضى و قد يكون من جهة الشك في الرافع بعد القطع بوجود المقتضى و صلاحية المستصحب في نفسه للبقاء كالشك في بقاء الزوجية من جهة الشك في رافعية نحو قوله انت خلية و انت برية وناقضيته لوجود الزوجية الثابتة قبل ذلك والمحقق ره ينكر الاستصحاب في الاول اى فيما اذا كان الشك في المقتضى ويعترف به (استصحاب) في الثاني اى فيما اذا كان الشك في الرافع لا ان يكون منكراً للاستصحاب في القسمين حتى يعد في المانعين .

ان قلت ان محل النزاع في حجية الاستصحاب و عدمها هو خصوص الاول واما الثاني اى الشك في الرافع فمحل وفاق وعليه يتم مقالة المصنف ره و يدخل المحقق ره في جملة المنكرين للاستصحاب و رديفهم .

قلت محل النزاع في حجية الاستصحاب وعدمها لا يختص بما اذا كان الشك في الرافع بل الشك في الرافع مختلف فيه ايضاً ـ كما صرح به المحقق الشيخ الانصاري ره ـ كيف و قد انكر الغز الى استصحاب الطهارة اذا شك فيها (طهارت) من جهة الشك في الخارج من غير سبيلين اى من غير مجرى المعتاد للبول والغائط ومنشأ الشك هو الشك في ان حكم هذا الخارج هل هو حكم الخارج من السبيلين في ناقضيته للطهارة ام لا .

« كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة المتيمم »

اى تمثيل العلماء بمسئلة المتيمم وعدم تمثيل المحقق ره بهذه المسئلة ووجه عدم تمثيل المحقق ره بهذه المسئلة عبارة عن عدم دلالة الدليل لوجوب المضى بعد وجدان الماء .

والظاهر انه لا فرق بين مسئلة المتيمم و ماذكره ره من مسئلة عقد النكاح فان الطهارة كالزوجية مما لا يزول الا برافع ولم يحرز ان يكون وجدان الماء في اثناء الصلاة ناقضاً لطهارة الترابية فالتمثيل بعقد النكاح دون مسئلة التيمم لمجرد التفنن في مقام التمثيل .

« و اما فى الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الظن »

استفرغ مجهوده لكذا : بذل طاقته فيه واستقصاها (اقرب) وليعلم انه قد اخذ العلم فى تعريف الفقه كما تقدم فى اول الكتاب حيث قال المصنف ره الفقه فى اللغة الفهم و فى الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الخ بينما لم يؤخذ العلم فى تعريف الاجتهاد بل اخذ الظن فى تعريفه حيث قال المصنف ره و اما فى الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الظن بحكم شرعى .

فان الفقيه مجتهد من حيث بذل جهده لتحصيل الظن بالاحكام الشرعية والمجتد فقيه من حيث علمه بالاحكام و متعلق الظن عبارة عن الاحكام الواقعية و متعلق العلم عبارة عن الاحكام الظاهرية فالمجتهد ظان بالاحكام الواقعية والفقيه عالم بالاحكام الظاهرية و هذا العلم بالحكم الظاهرى لاجل مقدمة اثبتها بدليل خارجي و هو الاجماع على ان ماظنه هو حكم الله تعالى فى حقه و فى حق مقلديه .

« وح فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا »

قوله ره (لذلك) اشارة الى المجتهد المطلق و قوله ره (هذا) اشارة الى المجتهد المتجزى والضمير المؤنث المجرور بكلمة فى راجع الى المسئلة فالمعنى فكما جاز للمجتهد المطلق الاجتهاد فى تلك المسئلة فكذا المتجزى يجوز له الاجتهاد فى تلك المسئلة ايضاً .

« والتحقیق عندی فی هذا المقام ان فرض الاقتدار علی استنباط بعض المسائل دون بعض علی وجه یساوی المجتهد المطلق لها غیر ممتنع »

فان البحث قدیقع فی امکان التجزی وعدمه وقدیقع فی حجیة ظن المتجزی و هی ای الحجیة موضع خلاف بین القائلین بامکانه .

« و اعتماد المتجزی علیه یفضی الی الدور »

تقریب الدور ان صحة اجتهاد المتجزی فی سایر المسائل غیر مسئلة التجزی مبنیة علی صحة اجتهاده فی جواز التجزی و وجهه واضح اذ الکلام فی ذلک و صحة اجتهاده فی جواز التجزی مبنیة علی صحة اجتهاده فی سایر المسائل اذ لو لم یصح اجتهاده فی سایر المسائل لم یجز اجتهاده فی هذه المسئلة ای مسئلة التجزی ایضاً و ببیان آخر یتوقف حجیة ظن المتجزی فی بقیة المسائل علی حجیة ظنه فی جواز التجزی ویتوقف حجیة ظنه فی جواز التجزی علی حجیة ظنه فی بقیة المسائل .

واجاب عن هذا الدور صاحب الفصول ره بان المقصود صحة اجتهاده فی مسائل الفقه و هی مبنیة علی صحة اجتهاده فی مسائل الاصول غایة ما فی الباب ان یعتبر کونه مجتهداً مطلقا فی مسائل الاصول لیعتبر اجتهاده فی مسئلة جواز التجزی ولا یلزم من کونه مجتهداً مطلقا فی الاصول ان یکون مجتهداً مطلقا فی الفقه لتغایر العلمین نعم لو کان متجزیاً فی الاصول توجه اشکال الدور .

وان شئت فقل ان اجتهادالمتجزى فى جواز التجزى وصحة الاعتماد عليه مسئلة اصوليةلا تتوقف صحة ذلك الاجتهاد على صحة اجتهاده فى مسائل الفقه بل تتوقف على كونه مجتهداً مطلقا فى الاصول ولابعد فى كون احد مجتهداً مطلقا فى الاصول ومجتهداً متجزياً فى الفقه .

شرائط الاجتهاد

« و من السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول »

قوله ره من السنة معطوف على قوله ره من اللغة فالمعنى و ان يعلم من السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام .

« و ان يكون عالماً بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهى »

قال سيدنا الامام الخمينى ادام الله ظله العالى فى الجزء الثانى من الرسائل : و منها (مقدمات الاجتهاد) وهو من المهمات العلم بمهمات مسائل اصول الفقه مما هى دخيلة فى فهم الاحكام الشرعية و اما المسائل التى لاثمرة لها اولا يحتاج فى تثمير الثمرة منها الى تلك التدقيقات والتفاصيل المتداولة فالاولى ترك التعرض لها او تقصير مباحثها والاشتغال بما هواهم و اثمر فمن انكر دخالة علم الاصول فى استنباط الاحكام فقد

افرط ضرورة تقوم استنباط كثير من الاحكام باتقان مسائله و بدونه يتعذر الاستنباط في هذا الزمان وقياس زمان اصحاب الائمة بزماننا مع الفارق من جهات .

« لما فيها من الاختلاف لا كما توهمه القاصرون »

في الفصول : و زعم جماعة من قاصري الدراية من الفرقة الموسومة بالاخبارية ان العلم المذكور (علم الاصول) مما لا حاجة اليه ولا طائل يترتب عليه و تمسكوا عليه بشبه ضعيفة .

« و ان يعرف شرائط البرهان »

البرهان قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقيناً بالذات اضطراراً و من شرائط البرهان ان تكون المقدمات كلها يقينية و ان تكون المقدمات اقدم واسبق بالطبع من النتائج لانها لا بدان تكون عللاً لها بحسب الخارج و هذا الشرط مختص ببرهان لم و ان تكون اقدم عند العقل بحسب الزمان من النتائج . . .

« و ناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد »

بتقريب ان لازم الاجتهاد هو الاعتراف بالله تعالى والانبياء عليهم السلام بداهة ان الاجتهاد في احكامه تعالى لا يعقل بدون الاعتراف به تعالى .

« من توقف اجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيال »

الامور الاخر وراء ما تقدم كالمعاني والبيان والهيئة .

« على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد »

والوجه في كون المصيب واحداً انه يلزم على تقدير اصابة جميعهم للواقع التناقض فاذا ذهب ـ مثلاً ـ بعض الى انه تعالى جسم (تعالى الله عن ذلك) وذهب بعض آخر الى انه تعالى ليس بجسم فلم يمكن ان يكون الله تعالى جسماً و غير جسم و هكذا .

« لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليل »

التقييد بنصب الدليل من جهة انه لو لانصب الدليل بعد التكليف بالعلم يلزم التكليف بغير المقدور .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

« فالمخطئي له مقصر »

وجه التقصير بعد نصب الدليل واضح فان عدم الوصول الى الدليل ناشئ عن تقصيره اذ المفروض ان نصب الدليل بحيث لو لم يكن تقصير لوصل اليه قطعاً .

« نعم اختلف الناس في التصويب »

قد ذكرنا في اول الكتاب اقسام التصويب فراجع .

« و هذا القول هو الاقرب الى الصواب »

بل هذا القول هو الصواب قطعاً و غيره باطل كذلك والدليل عبارة

عن الاجماع و تواتر الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام الدالة على ان لله تعالى فى كل واقعة حكماً معيناً يشترك فيها العالمون والجاهلون بها .

الكلام فى التقليد

« والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامى »

فى الفصول : التقليد فى اللغة تعليق القلادة فى العنق و عرفوه عرفاً بالاخذ بقول الغير من غير حجة . و ينبغى ان يراد بقوله فتواه فى الحكم الشرعى و لو ابدل به لكان اولى و قد يطلق التقليد على الاخذ بقول الغير فى الموضوع الشرعى كقول الفقهاء الاعمى يقلد فى معرفة الوقت والقبلة و لعله مجاز فى المعنى المتقدم وعليه فيخرج الاخذ بقول الراوى والشاهد و حكم الحاكم ايضاً فان شيئاً من ذلك لا يسمى تقليدا قال العضدى بعد ذكر التعريف المذكور وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول والاجماع ولا رجوع العامى الى المفتى والقاضى الى الشاهد تقليداً لقيام الحجة على ذلك كله و لو سمى ذلك او بعض ذلك تقليداً فلا مشاحة . انتهى ملخصاً قال صاحب الفصول ره : اقول قولهم فى الحد من غير حجة معناه من غير حجة على القول كما هو الظاهر لا على الاخذ كما زعمه العضدى على ما يظهر من تعريفه و على هذا فلا اشكال فى دخول اخذ العامى بفتوى المجتهد لانه اخذ بقوله

من غير حجة على قوله وان كان لـه حجة على الاخذ به ويخرج الاخذ بقوله (ص) لان برهان العصمة حجة على صحة قوله كما انه حجة على وجوب الاخذ به ايضاً و مثله الكلام في الاخذ بقول الامام بل كل من ثبت عصمته .

« لقيام الحجة في الاول بالمعجزة و في الثاني بما سنذكره »

ما سيذكره عبارة عما سيجيئي بعد اسطر وهو امران .

احدهما اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر .

ثانيهما انه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها الخ .

و يدل على جواز التقليد ايضاً اخبار كثيرة .

منها مقبولة عمر بن حنظلة التي نشير اليها والى مدركها في آخر الكتاب .

و منها ما ورد في توقيع الشريف واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله . (وسائل كتاب القضاء باب ١١ من ابواب صفات القاضي ح ٩) .

و منها ما ورد في تفسير آية النفر .

و منها روايات كثيرة دالة على الارجاع بفقهاء اصحابنا بحيث يظهر منها ان الامر كان ارتكازياً للامامية مثل ما عن شعيب العقر قوفي

قال قلت لابی عبدالله علیه السلام ربما احتجنا ان نسئل عن الشیئی فمن نسئل ؟ علیك بالاسدی یعنی ابابصیر (وسائل کتاب القضاء باب ١١ من ابواب صفات صفات القاضی ح ١٥) .

« وضعف هذا القول ظاهر »

وجه الظهور عبارة عن ظهور عدم مساعدة افهام کثیر من العوام علی فهم قلیل من الاحکام بهذا الوجه .

التقلید فی اصول الدین

« اصل والحق منع التقلید فی اصول العقائد وهو قول جمهور علماء الاسلام »

والوجه فی منع التقلید فی اصول العقائد عبارة عن حکم العقل بوجوب النظر والمعرفة فیها (اصول العقائد) وقرره الشرع حیث ذم المقلدین لآبائهم بقوله تعالی (قالوا بل نتبع ما الفینا علیه آباءنا او لو کان آباؤهم لا یعلمون شیئاً) .

« انما کان لانهم یعرفون اوایل الادلة و هو سهل الماخذ »

ای دون اواخر الادلة التی هی عبارة عن الاشکالات و دفعها .

« یدل علی المسیر فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج »

المسیر مصدر میمی ای السیر . البرج : الرکن والحصن والقصر و واحد بروج السماء ج بروج وابراج وابرجة (اقرب) .

الفج : الطريق الواسع الواضح بين جبلين ج فجاج وافجة (اقرب) گردنه . راه فراخ بين دو كوه (نوين و عميد)

شرائط المفتی

« **الان اجتماع شرائط قبولها فی هذا الموضع عزيز الوجود** »

وجه عزة الوجود عبارة عن اعتبار كون الشاهد عارفاً .

« **واحتجاج العلامة بالآية على ماصار اليه مردود اما اولاً فلمنع العموم** »

وجه المنع عبارة عما فسرت الآية الكريمة به من ان المراد بالعلماء هو خصوص الائمة عليهم السلام .

البناء على الاجتهاد السابق

« **بحيث اذا سئل عن لمية الحكم فی كل واقعة يفتی بها اتی به** »

الضمير المؤنث المجرور بالباء راجع الى اللمية والباء سببية ويحتمل ان يكون راجعاً الى الواقعة والباء ظرفية بمعنى فی .

التقليد عن الميت

« **وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه** »

الظاهر ان غرضه ره من جواز العمل بالرواية عن الميت عبارة عن جواز تقليد الميت ابتداء و اما التقليد عن الميت استمراراً بان يبقى على فتوى الميت

بعدالاخذمنه فی الجملة فلایبعد جوازه لبناء العقلاءعلیه من دون ردع الشارع عنه هذا مع ان مقتضی اطلاق الادلة الجواز ایضاً .

« والحجة المذکورة للمنع فی کلام الاصحاب علی ما وصل الینا ردیة جداً »

فمن جملة الحجج انه یجب تقلید الاعلم فمن این یعلم اعلمیة المیت .

ویرد علی هذه الحجة انه یمکن العلم به بتتبع کتبه و اوضاعه واحواله .

« وکلا الوجهین لا یصلح دلیلاً فی موضع النزاع »

یعنی ما ذکر من الدلیلین لایجریان فی تقلید المیت .

« و فرض العامی فیها الرجوع الی فتوی المجتهد »

قوله ره فرض مبتدا و قوله ره الرجوع خبره .

« فالرجوع الی فتواه فیها دور واضح »

وجه لزوم الدور ان جواز رجوع العامی فی هذه المسئلة الی المیت موقوف علی جواز تقلید المیت فی جمیع المسائل بینما یتوقف جواز تقلید المیت فی جمیع المسائل علی جواز رجوع العامی الیه (میت) فی خصوص هذه المسئلة .

فی التعادل والترجیح

« تعادل الامارتین ای الدلیلین الظنیین عندالمجتهد یقتضی تخییره »

وجه التخییر عبارة عن الاخبار الواردة فی المقام مثل ماورد عن الحسن بن جهم

عن الرضا علیه السلام : قلت یجیئنا الرجلان و کلاهما ثقة بحدیثین مختلفین ولا نعلم ایهما احق قال فاذا لم تعلم فموسع علیك بایهما اخذت .

(وسائل کتاب القضاء باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۴۰)

« الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فیرجح العالی »

فی الرسائل و منها علو الاسناد لانه کلما قلت الواسطة کان احتمال الکذب اقل و قد یعارض فی بعض الموارد بندرة ذلك و استبعاد الاسناد لتباعد ازمنة الرواة فیکون مظنة الارسال والحوالة علی نظر المجتهد .

« و اما اذا تعددوا او کانت صفات الاکثر اکثر فلا »

ای و اما اذا اختلفت اشخاص الرواة و کانت صفات الاکثر واسطة اکثر من ناحیة الاوثقیة والا ورعیة ونحوهما فلا وجه ح لترجیح خبر عالی السند علی غیره .

« و هذا الکلام لیس بشیئی لان تأثیر الندور فی مثله غیر معقول »

هذا الکلام من المصنف ره لیس بشیئی و وجهه یظهر مما نقلناه فی وجه الترجیح بعلو الاسناد عن المحقق الشیخ الانصاری ره فی الرسائل .

« واشتراط الاتحاد والمساوات فی الصفات مستدرك »

قوله ره مستدرك ای زائد لم یکن افتقار الی هذا الاشتراط اذ الترجیح بعلو الاسناد وغیره من المرجحات انما هو مع المساوات من سایر النواحی .

« ورابعها ان یکون دلالة احدهما علی المراد منه غیر محتاجة الی توسط آمر آخر »

نحو ما اذا ورد ـ مثلاً ـ فی دلیل صلاة الظهر یوم الجمعة وورد فی دلیل آخر صلاة الجمعة واجبة فان دلالة الاول علی وجوب صلاة الظهر محتاجة الی واسطتین احداهما ظهور الامر فی الوجوب ثانیهما حجیة الظهور بینما ان الثانی نص فی الوجوب و لم یفتقر فی دلالته علی الوجوب الی واسطة اصلاً .

« والثانی ان العمل بالناقل یقتضی تقلیل النسخ لانه یزیل حکم العقل فقط »

فی حاشیة المحقق سلطان العلماء : اعترض علیه بان ورود النقل بعد حکم الاصل لیس بنسخ لانه مثبت لانتهائه والنسخ هو رفع الحکم الشرعی وایضاً لو جعلنا المقرر متقدماً لکان المنسوخ حکماً یثبت بدلیلین العقل والسمع وهو اشد مخالفة لانه ینسخ الاقوی بالاضعف .

« والحکم بترجیح الناقل یستلزم الحکم بتقدیم المقرر علیه »

المراد بالتقدیم عبارة عن التقدیم بحسب الزمان والضمیر فی قوله ره (کونه) راجع الی المقرر و کذا الضمیر المجرور بـ (الی) والضمیر المضاف الیه بکلمة (مضمون) راجعان الی المقرر و قوله ره (ذاک) اشارة الی المضمون .

« فان ترجیحه یقتضی تقدم الناقل علیه »

ای التقدم بحسب الزمان .

« قال المحقق ره بعد نقله للقولین وحاصل الحجتین »

قوله ره حاصل معطوف علی الضمیر المجرور باضافة النقل الیه والمعنی

و بعد نقله ره لحاصل الحجتين .

« ثم قال المحقق والظاهران احتجاجه فی ذلك برواية رويت عن الصادق عليه الصلاة والسلام »

و تلك الرواية مقبولة عمر بن حنظلة ففيها : قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة و وجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفاً لهم باى الخبرين يؤخذ قال ماخالف العامة ففيه الرشاد .

هذه المقبولة الشريفة مشتملة على مطالب مهمة و من شاء فليراجع الى (اصول الكافي ج ١ كتاب فضل العلم باب اختلاف الحديث ح ١٠) اوالوسائل كتاب القضاء باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١ اوغيرهما من كتب الحديث فان المقبولة مروية عن المشايخ الثلاثة ولايتوجه عليها ايراد المحقق ره من حيث السند و ذلك لجبره (سند) باشتهارها بين الاصحاب والتعويل عليها فی مباحث القضاء ـ على ما صرح به سيدنا الامام الخمينی ادام الله ظله العالی فی الجزء الثانی من الرسائل ـ كما لايتوجه ايضاً ايراده (محقق ره) على تقديم خبر المخالف بان فی خبر المخالف للعامة احتمال التأويل وذلك اى وجه عدم توجه هذا الايراد عبارة عما ذكره المحقق سلطان العلماء ره من وجود هذا الاحتمال اى احتمال التاويل فی الخبر الموافق العامة ايضاً فان المفروض

تساوی الخبرين فی جميع الامور سوی مخالفة العامة وموافقتها فاذن احتمال التقية فی احدهما دون الآخر موجب للترجيح و كلام الشيخ عندی هوالحق الحمد لله الحق المبين و صلی الله علی نبيه الحبل المتين وعلی آله الطيبين المعصومين المطهرين المكرمين .

و فی الختام ارجو من القارئين الاعزاء الاغماض اولاً عما صدر من المؤلف ـ الفقير المحتاج الی رحمة ربه حبيب الله ابن حاج محمد جواد رفيعان النيشابوری ـ من الخطاء وماشذ عنه من العبارات الجديرة بالتوضيح اوالبحث حولها و ما اطنب فيه مما لاينبغی الاطناب فيه و ثانياً الهداية والارشاد له حال حياته و طلب المغفرة من الله تعالی له فی ذاك الحال و بعد وفاته اللهم اغفرلنا و لجميع المؤمنين والمؤمنات .

سنة الطبع الهجری القمری ۱۴۰۴

« « « الشمسی ۱۳۶۳

« « « الميلادی ۱۹۸۴

جدول الخطاء والصواب

الخطاء	الصواب	الصفحة	السطر
بالنسبته	بالنسبة	٨	٢
لمتأخرة	المتأخرة	٨	٨
عين ولا ثر	عين ولا اثر	٨	٨
يشتمل	يشمل	١٠	٧
بعض بعض القدماء	بعض القدماء	١٤	٤
لم يضع	لم يوضع	١٤	٢٠
لابجازاً	لامجازاً	١٥	٢
لملجاز	المجاز	١٥	الاخير
فى الاكثر معنى	فى الاكثر من معنى	١٦	٥
اذا تثنيتهما	اذا ثنيتهما	١٨	١٠
تثنيه	تثنيته	١٨	الاخير
يكو نه	بكو نه	٢٣	١٤
مقدمة	مقدمته	٢٧	الاخير
المثلمين	المثلين	٣٤	٤
فان الافعال	فان الافعال	٣٧	١٧
بالمقدميته	بالمقدمية	٤٠	١٨
الاالواجب	الى الواجب	٤٣	١٦
ليستند	يستند	٥٧	٤
ان الاستناء	ان الاستثناء	٦٥	١٥
فى صحة	فى صحته	٦٨	٧
هذا الثلاثة	هذه الثلاثة	٧٢	٢
فى الموضوع	فى الموضع	٧٦	٧

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جدول الخطاء و الصواب

الخطاء	الصواب	الصفحة	السطر
بالاولی	بالاول	۸۳	۱۵
المستثنی منه فاذا	المستثنی منه عدد فاذا	۸۵	۶
علی وجوب الفحص	علی عدم وجوب الفحص	۹۱	۲
ای الفحص	ای عدم الفحص	۹۱	۵
لواضع	الواضع	۹۷	۱۳
عدم رجوع	عدم احتیاج رجوع	۱۰۶	الاخیر
لصیغة	الصیغة	۱۰۷	۱۶
احدهما	احدها	۱۱۱	۶
والعام قطعیا	والخاص قطعیا	۱۱۸	۸
علی دلالة	علی دلالته	۱۲۳	الاخیر
بظاهره	بظاهر	۱۳۱	الاخیر
للسؤل	للسؤال	۱۴۴	۹
نیکرونها	ینکرونها	۱۵۶	الاخیر
الوارة	الواردة	۱۶۱	الاخیر
اهل البیب	اهل البیت	۱۶۵	۱۲
بزاول	بزوال	۱۶۷	۱۱
غرر القوائد	غرر الفوائد	۱۷۱	۱۶
علی اصول علی الدین	علی اصول الدین	۱۷۴	۱۳
ابن الحسن	ابی الحسن	۱۷۸	۲
مخالفة	مخالفته	۱۸۹	۱
عن ظاهر	عن ظاهره	۱۹۴	۹
یمکله	یملکه	۱۹۷	۱۶

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی