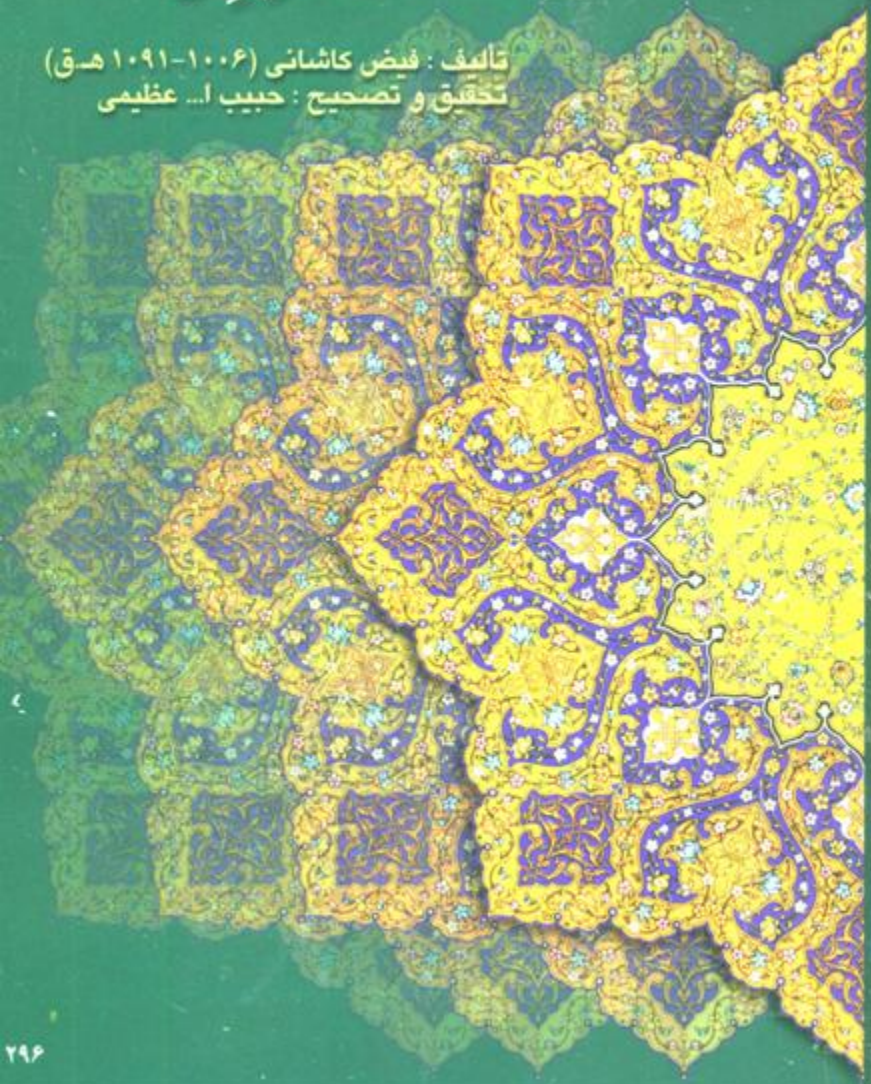
نقد الاصول الفقهیه

تالیف : فیض کاشانی (۱۰۰۶-۱۰۹۱ هـ ق)
تحقیق و تصحیح : حبیب ا... عظیمی



۲۹۶

بسم الله الرحمن الرحیم

انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، شمارهٔ ۲۹۶

نقد الاصول الفقهیّه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تألیف

فیض کاشانی

(۱۰۰۶-۱۰۹۱ ق.)

تحقیق و تصحیح

حبیب‌الله عظیمی

۱۳۸۰

فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی، ۱۰۰۶ -۱۰۹۱ ق.
نقد الاصول الفقهیه / نوشته فیض کاشانی؛ به‌تصحیح حبیب‌الله عظیمی . ـ مشهد : دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۰.
۱۳۰ ص. ـ (انتشارات دانشگاه‌فردوسی مشهد؛ ۲۹۶).
ISBN: 964-5782-21-x
۶۵۰۰ ریال
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی.
کتابنامه : ص. ۱۲۹-۱۳۰؛ همچنین به‌صورت زیرنویس.
۱. اصول فقه شیعه. الف. عظیمی، حبیب‌الله، ۱۳۴۱ - ، مصحح. ب. دانشگاه فردوسی مشهد. ج. عنوان.
BP ۱۵۸/۸۷/ف ۹ ن ۷
۲۹۷/۳۱۲
کتابخانه ملی ایران
م ۸۰-۳۲۲۷

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۱۳۸۷۹
تاریخ ثبت :
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی
نقد الاصول الفقهیه
تحقیق و تصحیح
حبیب‌الله عظیمی
وزیری ، ۱۳۲ صفحه، ۱۰۰۰ نسخه، چاپ اوّل، تابستان ۱۳۸۰
امور فنّی و چاپ : مؤسسهٔ چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی
بها : ۶۵۰۰ ریال

شابک ۹۶۴-۵۷۸۲-۲۱-x ISBN: 964-5782-21-x

فهرست مطالب و موضوعات

پیش‌گفتار

حیات و منزلت فیض کاشانی ۱۱

سفر فیض به شیراز و تفأل وی ۱۲

مشایخ فیض کاشانی ۱۳

تألیفات فیض کاشانی در فقه و اصول ۱۳

نسبت اخباری به فیض کاشانی ۱۵

تضعیف نسبت اخباری به فیض کاشانی ۱۷

نقدالاصول و شیوهٔ نگارش آن ۱۸

نقدالاصول و تطبیق آن با معالم الاصول ۱۹

نقدالاصول و برخی از نظرات خاص مؤلف در آن ۲۱

نقدالاصول و ویژگیهای آن ۲۲

نسخه خطی نقدالاصول ۲۳

تحقیق و تصحیح نسخه خطی نقدالاصول ۲۳

تشکر و سپاس ۲۴

مقدمة

مباحث الادلة الشرعية ۲۵

القول في الكتاب

۱) اصل ـ تواتر القرآن ۲۷

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۲) اصل ـ جواز تفسير القرآن بغير نصّ و اثر ۲۹
۳) اصل ـ ظنّية الاحكام المستفادة من ظواهر القرآن بالنسبة الينا ۲۹

القول في السنّة

اصل ـ خبر المتواتر ۳۰
اصل ـ خبر الواحد ۳۰
اصل ـ شرايط الراوى فى العمل بخبر الواحد ۳۲
توضيح و فيه تنبيه ـ تقسيم الاخبار الى أربعة اقسام ۳۴
تنبيه ـ إجماع الاصحاب على تصحيح ما يصحّ عن بعض الرواة ۳۷
تنبيه ـ إضمار الاحاديث من بعض الرواة ۳۸
تنبيه ـ جواز تعدّد السماع من الرواة ۳۸
تداركٌ ـ شروط الراوى فى قبول اخبار الاحكام ۳۸
۷) اصل ـ معرفة عدالة الراوى و جرحه ۳۹
تذنيب ـ التعارض بين الجرح والتعديل ۴۰
۸) اصل ـ طرق تحمّل الحديث ۴۰
۹) اصل ـ رواية فعل النبى أو المعصوم ۴۱

القول فى الاجماع

۱۰) اصل ـ حجية الاجماع ۴۱
تفريع ـ اختلاف اهل العصر على قولين و عدم جواز احداث قول ثالث ۴۲
۱۱) اصل ـ سكوت المجتهدين عن قول الباقين ۴۲
۱۲) اصل ـ امتناع الاطلاع على حصول الاجماع من غير جهة النقل ۴۲
۱۳) طريق نقل الاجماع ۴۴
تنبيه ـ شروط حاكى الاجماع ۴۵

القول فى أدلّة العقل

۱۴) اصل ـ التمسّك بالبراءة الأصلية ۴۶
۱۵) اصل ـ حجّية الاستصحاب و عدم حجّته ۴۶

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱۶) اصل ـ القول فی أنّ الاصل فی المنافع الاباحة و فی التصرفات الصحة ۴۸
تفریع ـ حکم النهر اذا لم یعرف حاله ۴۹
۱۷) اصل ـ القیاس المستنبطة والمنصوصة و حکمهما ۴۹
تفریع ـ تقریب النجاسة فی المشرکین ۵۰
۱۸) اصل ـ اذا کانت العلّة فی الفرع أقوی منها فی الاصل ۵۰
تفریع ـ حجیة آیة التأفیف علی تحریم ضرب الأبوین ۵۱
۱۹) اصل ـ الاستقراء، هل هو حجّة ؟ ۵۱
۲۰) اصل ـ وجوب العمل بالاحتیاط و عدمه ۵۱

مباحث مشترکات الکتاب والسنة

القول فی الالفاظ

۲۱) اصل ـ الحقیقة الشرعیة، اثباتها و نفیها ۵۳
۲۲) اصل ـ الطریق فی استعلام المراد من اللفظ اذا لم یعلم معناه الحقیقی ۵۴
۲۳) اصل ـ استعمال اللفظ المشترک فی اکثر من معنی واحد ۵۴
۲۴) اصل ـ استعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی والمجازی معاً ۵۶
تنبیه ـ عموم المجاز ۵۷
۲۵) اصل ـ اشتراط بقاء المعنی فی صدق المشتق حقیقة ۵۷
تفریع ـ حکم الجلوس تحت الاشجار لقضاء الحاجة ۵۸

القول فی الاوامر والنواهی

۲۶) اصل ـ المطلوب فی الامر والنهی ماهو ؟ ۵۸
۲۷) اصل ـ مدلول صیغتی الامر والنهی و ما فی معناهما ۵۸
تنبیه ـ ورود کل من الصیغتین عقیب الاخری ۶۰
تذنیب ـ کلّما ورد الصیغتان بلاقرینة ۶۰
۲۸) اصل ـ دلالة صیغة الامر علی الوحدة والتکرار والفور والتراخی ۶۰
تفریع ـ حکم المؤذن اذا سمع بعد مؤذن ۶۳
۲۹) اصل ـ دلالة النهی علی الدوام والتکرار ۶۳
۳۰) اصل ـ المطلوب بالنهی ماهو ؟ ۶۴

تفريع ـ حكم الصائم اذا نزل من رأسه نخامة ٦٥
٣١) اصل ـ المأمور به اذا كان منوطاً باسم و لم يقدّر له قدر ٦٥
تنبيه ـ القول بانّ كلّما ثبت فيه دليل على استحباب الزائد ٦٦
تفريع ـ حكم قصد الامتثال بالاكثر ابتداءاً ٦٦
٣٢) اصل ـ مقدّمة الواجب ٦٦
تنبيه ـ القول بانّ الخلاف فى مقدمة الواجب فى أصل لابدّيتها ٧٠
تنبيه ـ محلّ الخلاف فى مقدّمة الواجب الامور الخارجة لا الاجزاء ٧١
تفريع ـ هل يجب أن يحجّ عن الميت من بلده أولا ؟ ٧١
٣٣) اصل ـ اقتضاء الامر بالشيء النهى عن الضدّ و عدمه ٧١
تذنيب ـ القول بأنّ الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بالضدّ ٧٤
تنبيه ـ جريان عدم اقتضاء الامر بالشيء النهى عن الضد فى أمر الندب ٧٥
تفريع ـ حكم من كان عليه دين حاضر مطالب و اشتغاله بالصلاة ٧٥
٣٤) اصل ـ جواز كون الشيء الواحد مأموراً به و منهياً عنه و عدم جوازه ٧٥
تنبيه فيه توضيح ـ جريان التحقيق فيما لا ينفكّ المنهى عنه عن المأمور به ٧٨
تنبيه فيه تفريع ـ تطهّر المكلّف من الاناء المغصوب ٧٨
تذنيب ـ القول بامتناع اجتماع الامر والنهى والعبادات المكروهة ٧٩
٣٥) اصل ـ دلالة النهى على فساد المنهيّ عنه ٨٠
تنبيه فيه تفريع ـ المعاملات التى تكون عبادة و حكمها، اشراف الاعمى على السقوط فى بئر و حكم المصلّى ٨٢
٣٦) اصل ـ الامر بشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه ٨٣
تفريع ـ حكم الصائمة لو فعلت ما يوجب الكفّارة ثم ترى الحيض فى يومها ٨٤
٣٧) اصل ـ الامر بفعل معين فى وقت معين لا يقتضى فعله فيما بعد ذلك الوقت ٨٥
تفريع ـ حكم قضاء الصوم لو لم ينو صوم يوم من شهر رمضان سهواً ٨٥
٣٨) اصل ـ الاتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى سقوط القضاء ؟ ٨٥
٣٩) اصل ـ تعليق الحكم على غاية أو شرط أو صفة ٨٧
تفريع ـ حكم ما لو زرع أو غرس المفلس فى الارض التى اشتراها و لم يدفع ثمنها ٨٩
٤٠) اصل ـ اذا نسخ الوجوب هل ينفى الجواز أم لا ؟ ٨٩
تنبيه ـ القول ببقاء الجواز والاختلاف فى معنى الجواز ٩٠

تذنیب ـ ثبوت الجواز بالامر و بالناسخ ۹۱
تفریع ـ حکم صلاة الجمعة فی عصر الغیبة ۹۱
۴۱) اصل ـ الواجب الموسّع ۹۱
تنبیه ـ التخییر فی الموسّع والمخیّر ۹۴
تذنیب ـ توقّف بعض الاصحاب فی وجوب العزم ۹۴

القول فی العموم والخصوص

۴۲) اصل ـ الاختلاف فی الصیغة الموضوعة للعموم ۹۴
۴۳) اصل ـ الجمع المحلّی باللام و افادته العموم والمفرد المحلّی به و عدم افادته العموم ۹۵
تنبیه فیه تفریع ـ صدور المفرد المحلّی من الحکیم قرینة علی العموم فی الاحکام الشرعیة ۹۶
تنبیه ـ اللام فی أصل اللغة لتعریف الماهیة ۹۶
تذنیب ـ جریان الاستغراق الفردی والنوعی فی الجمع المضاف ۹۷
۴۴) اصل ـ الجمع المنکّر لا یفید العموم ۹۷
۴۵) اصل ـ أقلّ مراتب صیغة الجمع الثلاثة ۹۸
۴۶) اصل ـ الفعل الواقع فی سیاق النفی و ظهوره فی العموم ۹۸
تفریع ـ حکم قتل المسلم بالذمّی ۹۹
۴۷) اصل ـ الفعل المتعدّی الواقع فی سیاق النفی و ظهوره فی عموم مفعولاته ۹۹
تنبیه ـ المانع لقبول التخصیص اذا لم یذکر مع الفعل مصدره المنوّن ۱۰۰
تذنیب ـ ترک الاستفصال فی حکایة الحال ینزّل منزلة العموم ۱۰۰
تفریع ـ ترک الاستفصال و حکم الحیض ۱۰۰
۴۸) اصل ـ الاختلاف فی عمومیّة المقتضی ۱۰۱
تفریع ـ حکم الصائم اذا تمضمض عابثاً والابتلاع من غیر قصد ۱۰۱
۴۹) اصل ـ شمول ما وضع لخطاب المشافهة لمن بعد الموجودین فی زمن الوحی ۱۰۲
تذنیب ـ قطعیّة الاحکام المستفادة من ظواهر القرآن أم ظنّیتها ۱۰۲
۵۰) اصل ـ السبب لا یخصّص العام ۱۰۳
تفریع ـ الحکم بطهارة کلّ ما لم یتغیّر أحد اوصافه وکلّ اهاب مدبوغ ۱۰۳

٥١) اصل ـ رجوع ضمير بعد عامّ الى البعض ١٠٣
تفريع ـ اختصاص الحكم بالتربّص بالرجعيات أم بقائه على العموم ١٠٤
٥٢) اصل ـ المفهوم هل يقبل التخصيص أم لا ؟ ١٠٤
تفريع ـ تخصيص قوله (ع) «اذا بلغ الماء كرّا» بقوله (ع) «اذا سقطت الذبابة ...» ١٠٤
٥٣) اصل ـ اذا تعقّب المخصّص متعدّداً ١٠٥
تفريع ـ الاستثنا في قوله تعالى «والّذين يرمون المحصنات ...» ١٠٧
٥٤) اصل ـ تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد ١٠٨
٥٥) اصل ـ العام اذا خصّ بما لا يستقلّ بنفسه و اذا خصّ بمنفصل ١١٠
٥٦) اصل ـ لا بُدّ في تخصيص العام اذا خصّ بالمنفصل من بقاء جمع يقرب من مدلوله ١١١
تفريع ـ لو قال «لا أُكلّم أحداً» و نوى زيداً ١١٣
٥٧) اصل ـ تخصيص العام بمبيّن لا يخرجه عن الحجية عن غير محل التخصيص ١١٣
تفريع ـ الاستدلال بقوله تعالى «أُحلّت لكم بهيمة الانعام ...» على حلّية كل ما اختلفوا في حلّيته ١١٣
٥٨) اصل ـ جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب المخصّص ١١٤
٥٩) اصل ـ إذا تنافى العام و الخاص ظاهراً ١١٤
تنبيه ـ جهل التاريخ لا يكون الاّ في الاخبار ١١٥
تفريع ـ جهل التاريخ في قوله (ص) «خلق الله الماء طهوراً» و قوله (ص) «اذا بلغ الماء كرّاً ...» ١١٥

القول في ساير المشتركات

٦٠) اصل ـ اذا ورد مطلق و مقيّد و كانا منفيين أو مثبتين ١١٥
تفريع ـ اختلاف الاخبار في النهي عن اجارة الارض للزراعة بالحنطة والشعير، و اختلاف الاخبار في الاستنجاء بالأحجار ١١٦
٦١) اصل ـ هل يجوز تأخير البيان الى وقت الحاجة ؟ ١١٦
تنبيه ـ جواز تأخير البيان في الانشاء ١١٧
٦٢) اصل ـ جواز النسخ و وقوعه ١١٧
٦٣) اصل ـ هل يجوز نسخ الشيء قبل التمكّن من الامتثال ؟ ١١٨
تذنيب ـ جواز نسخ الفعل اذا كان مقيّداً بالتأبيد ١١٩

مباحث الاجتهاد والتقليد

القول فی الاجتهاد

٦٤) اصل ـ جواز التجزّی فی الاجتهاد ۱۲۱
٦٥) اصل ـ اشتراط امور فی المجتهد ۱۲۲
٦٦) اصل ـ وجوب إعادة الاجتهاد و عدم وجوبها ۱۲۳

القول فی التقليد

٦٧) اصل ـ جواز التقليد فی الأحكام الشرعية ۱۲۳
٦٨) اصل ـ علم المستفتی بحصول شرايط الإفتاء فی المفتی ۱۲۴
٦٩) اصل ـ حكم التقليد مع تعدّد المفتی واختلاف الفتوی ۱۲۵
٧٠) اصل ـ جواز الرواية عن المفتی مادام حيّاً ۱۲۵

خاتمة

التعارض بين الظنيين مع اليأس من الترجيح ۱۲۷

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرست منابع و مآخذ ۱۲۹

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

پیش‌گفتار

حیات و منزلت فیض کاشانی

محمّدمحسن فیض کاشانی ابن شاه مرتضی ابن شاه محمود ملقّب به فیض کاشانی به‌سال ۱۰۰۷ ق. متولّد شد، در ابتدای امر در شهر قم زندگی می‌کرد سپس به‌شهر کاشان منتقل گردید، و پس از آن به‌شیراز رفت و در آن‌جا شرعیّات را نزد سیّدماجد بحرانی و عقلیات را نزد ملاصدرا فراگرفت، و به کاشان بازگشت و در آن‌جا ماند تا این‌که به‌سال ۱۰۹۱ ق. در همان‌جا درگذشت[۱].

صاحب مقابس ایشان را چنین توصیف می‌کند: «الشیخ المحدّث الأدیب، والمفسّر الباهر، والحکیم المتبحّر الماهر، الجامع لشتات المفاخر والمآثر». و صاحب جامع الرواة نیز وی را چنین می‌ستاید: «المحقّق المدقّق، جلیل القدر، عظیم الشأن، رفیع المنزلة، فاضل کامل ادیب متبحّر فی جمیع العلوم»[۲]. صاحب ریاض العلما و أمل الآمل او را چنین توصیف کنند: «کان فاضلاً عالماً ماهراً، حکیماً متکلّماً، محدّثاً فقیهاً، محقّقاً شاعراً أدیباً، حسن التصنیف من المعاصرین»[۳].

صاحب روضات الجنّات در توصیف ایشان چنین گوید: «إسمه کما یظهر من تقریرات نفسه محمّد، و أمره فی الفضل والفهم والنبالة فی الفروع والاصول، والإحاطة بمراتب المعقول والمنقول، و کثرة التألیف والتصنیف مع جودة التعبیر والترصیف، أشهد من أن یخفی فی هذه الطائفة علی أحد إلی منتهی الأبد، ... فقد بلغ فضله الی حیث لم یعرف بین هذه الطائفة مثله و خصوصاً فی مراتب المعرفة والأخلاق، و تطبیق الظواهر بالبواطن بحسن المذاق وجُودَة الإشراق»[۴].

۱ـ مستدرکات اعیان الشیعه ۲: ۳۰۸؛ نجوم السماء: ۱۲۰؛ اعلام الشیعه قرن ۱۱: ۴۹۱

۲ـ مستدرکات اعیان الشیعه ۲: ۳۰۸

۳ـ ریاض العلماء ۵: ۱۸۱؛ امل الآمل ۲: ۳۰۵

۴ـ روضات الجنّات ۶: ۷۹ و ۸۰

مدرّس تبریزی در ریحانة‌الادب از وی چنین یاد کند : «عالم عامل ربّانی، فاضل کامل صمدانی، عارف سبحانی از اجلّای علمای قرن ۱۱ هجری (عهد شاه‌عبّاس ثانی) می‌باشد که فقیه محدّث مفسّر، محقّق مدقّق، حکیم متکلّم، ادیب شاعر، جامع علوم عقلیه و نقلیه، در فهم خبر و تفطّن به‌معانی احادیث بی‌نظیر، در تطبیق اصول ظواهر با بواطن و جمع مابین اصول شریعت و طریقت متفرّد بود. نظیر او در این موضوع در تمان فرقهٔ مُحِقّه معلوم نشده. علاوه بر مراتب علمیّه در مکارم اخلاق مشهور آفاق و جلالت مقام او معروف بین خلایق و مسلّم موافق و مخالف بوده. هریک از تألیفات او آیینهٔ حقیقت‌نمای تبحّر و فضل و کمال و فطانت و ذکاوت و حسن سلیقه و استقامت طریقه و کثرت اطّلاع فروعی و اصولی و غایت احاطهٔ معقولی و منقولی وی می‌باشد»[۱].

علی‌قلیخان در تذکرهٔ خود پس از مدح و ثنای وی گفته : «ملامحسن تلمیذ فاضل مشهور ملاصدرای شیرازی است، و به‌مصاهرت و ی اختصاص داشته، و تخلّص فیض را هم از ملاصدرا یافته. چون صیت فضیلتش شرق و غرب را فروگرفته بود شاه‌عبّاس ثانی صفوی به‌التماس تمام او را طلبیده، و در سفر و حضر با خود می‌داشت، و در کمال ادب و احترام با او سلوک می‌نمود. و ملامحسن تا زمان شاه سلیمان صفوی در قید حیات بود»[۲].

و در تذکرهٔ نتائج‌الأفکار مسطور است : «مستجمع کمالات انسانی ملامحسن متخلّص به فیض کاشانی که همشیره‌زادهٔ مولانا ضیاءالدّین کاشانی است، نسبت شاگردی به‌خدمت صدرای شیرازی داشته و از علوم معقول و منقول بهرهٔ وافی‌برداشته، و نزد شاه‌عبّاس‌ثانی اعزاز و احترام تمام داشت»[۳].

به گفتهٔ شیخ آقابزرگ طهرانی در طبقات اعلام‌الشیعه، فیض تابع مدرسهٔ استادش ملاصدرای فیلسوف بود. و در سیاست دخالت نکرد، و سمت حکومتی را همانند استاد اخباری مسلک خود سیّدماجد بحرانی نپذیرفت، تا این‌که شاه به‌او نامه‌ای نوشت و منصب شیخوخة‌الاسلام را بدو عرضه داشت و ایشان هم آن را قبول نکرد[۴].

سفر فیض به‌شیراز و تفأل وی

پس از آن‌که ورود سیّدماجد بحرانی به‌شیراز مسموع فیض شد برای تحصیل علوم دینیه تصمیم گرفت تا به‌شیراز مسافرت کند، لکن والد ماجدشد به‌ایشان اجازه نمی‌داد. و بالاخره بنابر استخاره به قرآن گذاشته بدین آیهٔ شریفه مصادف شدند «فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا

---

۱ - *ریحانة‌الادب* ۴ : ۳۶۹
۲ - *نجوم‌السماء* : ۱۲۰
۳ - همان
۴ - *طبقات اعلام‌الشیعه قرن ۱۱* : ۴۹۱

فِی‌الدِّینِ»[۱]. پس به‌دیوان منسوب به‌حضرت امیرالمؤمنین (ع) تفأل کرد این ابیات را مشاهده نمود:

تغرّب عن‌الاوطان فی طلب‌العُلی و سافر ففی‌الاسفار خمس فوائد
تـفرّج هـمّ و اکـتساب مـعیشة و علم و آداب و صحبة مـاجد

اینک علاوه بر موافق نیّت و مرام‌بودن فال و استخاره، توافق کلمهٔ «صحبة ماجده» در این بیت با مرام اصلی او که استفاده از درس سیّدماجد بوده جالب حیرت گردید. سیّدنعمت‌الله جزائری‌که شاگرد رشید فیض بود، حکایت تفأل ایشان به قرآن و دیوان منسوب به امیرالمؤمنین (ع) را ذکر کرده است[۲].

به هر حال فیض به شیراز رفت و علوم فقه و حدیث را نزد سیّدماجد بحرانی تکمیل و علوم عقلیه را از فیلسوف بزرگ اسلامی ملاصدرا بلکه از میرداماد نیز اخذ نمود. و با دختر ملاصدرا ازدواج کرده، و این لقب فیض به ایشان (و فیاض به ملا عبدالرزاق لاهیجی داماد دیگر ملاصدرا) از ملاصدرا بوده است[۳].

مشایخ فیض کاشانی

فیض از مشایخ اجازهٔ علامهٔ مجلسی و سیّد نعمت‌الله جزائری و نظایر آنان بوده، و خودش هم از دو استاد معظم خود ملاصدرا و سیّدماجد بحرانی و نیز از شیخ بهائی و شیخ محمّد فرزند صاحب معالم و از ملاخلیل قزوینی و محمّدصالح مازندرانی و شهید ثانی و اساتید وقت روایت می‌کند[۴].

فیض در اوایل کتاب «الوافی» چنین بیان داشته: من گاهی کتب اربعهٔ حدیث را روایت کنم از استاد خود سیّدماجد بن هاشم بحرانی که در علوم شرعیّه استناد من به سوی او و اعتماد من بر اوست، و او از شیخ بهاءالدّین عاملی روایت دارد؛ و گاهی روایت می‌کنم از شیخ بهاءالدّین بلاواسطهٔ استاد خود؛ و گاهی روایت می‌کنم کتب اربعهٔ مذکوره و دیگر کتب حدیث و غیر آنها را از شیخ محمّدبن شیخ حسن‌بن شهید ثانی و او از پدر خود شیخ حسن مذکور روایت دارد[۵].

تألیفات فیض کاشانی در فقه و اصول

فیض تألیفات متعدّدی در علوم مختلف اسلامی دارد. سیّد نعمت‌الله جزائری ـ از شاگردان

۱ـ التوبه: ۱۲۲
۲ـ *روضات‌الجنّات* ۶: ۹۳؛ *نجوم‌السماء*: ۳۵؛ *ریحانةالادب* ۴: ۳۷۰
۳ـ *ریحانةالادب* ۴: ۳۷۰؛ *نجوم‌السماء*: ۱۲۰
۴ـ *روضات‌الجنات* ۶: ۹۳؛ *الکنی والالقاب* ۳: ۴۱؛ *ریحانةالادب* ۴: ۳۷۱
۵ـ *نجوم‌السماء*: ۱۲۰

فیض ـ چنین حکایت کرده که استاد من ملامحمّدمحسن کاشانی قریب به دوصد کتاب و رساله دارد[۱]. فیض به سال ۱۰۹۰ ق. (یک سال قبل از وفاتش) رساله‌ای در فهرست مؤلّفاتش نگاشته که موضوع هریک و عدد ابیات و تاریخ فراغت از هرکدام را در آن فهرست نگاشته. این فهرست در حاشیهٔ کتاب أمل‌الآمل چاپ دوم به طبع رسیده است[۲].

تألیفات فیض در فقه و اصول، حدیث و کلام، تفسیر و اخلاق، حکمت و فلسفه، ادب و شعر می‌باشد که هریک از آثار او نشان‌دهندهٔ تبحّر و فضل و کمال، ذکاوت و حسن سلیقه، و کثرت اطّلاع وی در معقول و منقول می‌باشد. برخی از آثار فقهی و اصولی ایشان ـ آن‌چنان که در تراجم رجال ذکر شده ـ چنین است[۳]:

الف ـ آثار فقهی

۱ ـ أبواب‌الجنان، رسالهٔ فارسی در وجوب عینی نماز جمعه.

۲ ـ أذکارالصّلاة و أذکارالطهارة.

۳ ـ ترجمةالطهارة والصّلاة، ترجمةالزکات، ترجمةالحج.

۴ ـ الشهاب‌الثاقب، رسالهٔ عربی در وجوب عینی نماز جمعه.

۵ ـ مُعتصم‌الشیعه فی أحکام‌الشریعة، که بر مهمّات مسائل فقه و موارد اختلافات شیعه با ادلّه و مدارک آنان با بسط تمام مشتمل بوده و شبیه‌ترین کتابها به کتاب مختلف‌الشیعة علاّمه حلّی است. از این کتاب فقط مبحث طهارت و صلاة خاتمه یافته است.

۶ ـ مفاتیح‌الشرایع، که تمامی مهمّات احکام و مسائل فقهی را از اوّل تا آخر دربر داشته و پاره‌ای از احکام مهمّهٔ دیگر را که در کتب فقهی متداوله مُعنون نبوده‌اند مشتمل است.

۷ ـ النُخبة فی خلاصة أحکام‌الشریعةالمطهّرة، که خلاصهٔ تمامی دورهٔ فقه را دربر دارد.

ب ـ آثار اصولی

۱ ـ الاصول‌الأصلیّةالمستفادة من‌الکتاب والسُنّة.

۲ ـ الحقّ‌المبین فی کیفیّةالتفقّه فی‌الدّین.

۳ ـ رسالة فی‌التفقّه و نفی‌التقلید.

۴ ـ سفینةالنجاة، در تحقیق این‌که مآخذ احکام شرعیه منحصر به آیات محکمه و سُنّت و احادیث اهل بیت است و بس.

---

۱ ـ *روضات‌الجنّات* ۶ : ۹۳؛ *نجوم‌السماء* : ۳۵ و ۱۲۰

۲ ـ *ریاض‌العلماء* ۵ : ۱۸۲؛ *طبقات اعلام‌الشیعه قرن* ۱۱ : ۴۹۱

۳ ـ *ریحانةالادب* ۴ : ۳۷۷ و ۳۷۸؛ *روضات‌الجنات* ۶ : صص ۸۷ـ۹۰؛ *امل‌الآمل* ۲ : ۳۰۵

۵ـ نقدالاصول‌الفقهیه، که خلاصهٔ اصول فقه و اوّل تألیفات فیض در این علم بوده و آن را در ایام جوانیش تألیف کرده است.

نسبت اخباری به فیض کاشانی

صاحب روضات‌الجنّات در کتاب خود با استناد به رسالهٔ فیض کاشانی در اثبات وجوب عینی نماز جمعه[۱] و این‌که این رساله بر مذاق اخباریین بوده، ایشان را اخباری مسلک دانسته؛ و ردّیه ملااسماعیل مازندرانی مشهور به خواجوئی بر رسالهٔ مذکور را در تأیید و تقویت این نسبت ذکر کرده، و مطالبی از شرح خواجوئی در ردّ مرام فیض را بیان کرده است[۲].

خواجوئی در مقدمهٔ شرح خود چنین گوید[۳]: «رساله‌ای که محمّدبن مرتضی مدعوّ به محسن [فیض] تألیف نموده را یافتم، و هر موطن از آن به‌خوبی جامعتر و کاملتر از دیگر رساله‌ها بود. پس متعرّض اصولی که در آن رساله بود و ملاک و مبنای آن اصول از کلام خداوند و امناء معصومین و رسول‌خدا با اقتصار بر آن و بدون تجاوز از آنها شدم. البتّه به‌جز آنچه ذکرش اقتضای تقریب می‌کند یا آن چیزی که برای ناظر موجب تعجّب می‌شود. زیرا باقی کلام ایشان [فیض] تطویل بلاطائل است و مع‌ذلک خود وی ـ قدّس سرّه ـ قائل به آن نیست. پس برای ما شایسته است که جملگی آن مباحث را با ایراداتی که در آن بوده ترک کنیم ...»

پس از آن، خواجوئی در مقام نقد عبارتی از فیض در آخر مقدمهٔ رساله‌اش موسوم به «الشهاب‌الثاقب»[۴] را چنین ذکر کرده: «فیض در آخر مقدمهٔ رساله‌اش چنین گفته: اوّلاً به کلام خداوند شروع می‌کنیم؛ سپس وارد کلام رسول‌خدا و سپس کلام ائمه معصومین می‌شویم. و ادلّهٔ شرعیه نزد ما منحصر در همین سه می‌باشد. پس از آن کلام فقهای مشهور از قدما و متأخّرین را نقل کرده و با آن، اجماع معتبر نزد قائلین به آن را اثبات می‌کنیم. سپس وجوه عقلیهٔ معتبره نزد اهل رأی را بر آن می‌آوریم. و ادلّه شرعیه منحصر در همین ۵ دلیل است».

آن‌گاه خواجوئی بر عبارت مذکور از فیض چنین اشکال می‌کند: «در این بیان، اشکال ظاهر

۱ـ فیض رساله‌ای به عربی در اثبات وجوب عینی نماز جمعه به نام «الشهاب‌الثاقب» و رسالهٔ دیگری به فارسی در همین موضوع به نام «ابواب‌الجنّان» نگاشته است.

۲ـ *روضات‌الجنّات* ۶: صص ۸۳ـ۸۵.

۳ـ مطالب مذکور در این بخش، ترجمهٔ عبارات خواجوی است.

۴ـ رسالهٔ عربی فیض در اثبات وجوب عینی نماز جمعه است که آن را به سال ۱۰۵۷ ق. به‌رشتهٔ تحریر درآورده. این رساله به سال ۱۳۶۸ ق. در نجف اشرف به زیور طبع آراسته شده و نسخه‌های خطّی آن در کتابخانهٔ مجلس شورا به شماره‌های ۱۲۰ و ۵۳۳۵ و در کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی به شمارهٔ ۸۵۴۷ موجود است.

است. زیرا اگر مراد به وجوه عقلیه همان قیاس باشد پس استدلال خارج می‌شود؛ و اگر مراد به آن استدلال باشد پس قیاس خارج می‌شود؛ و اگر مراد هر دوی قیاس و استدلال باشد پس آن دو یک‌دلیل نبوده تا حصر و شمارش ادلّه صحیح باشد. زیرا هرکدام از آن دو دلیل به‌موازات دیگری (و در عرض آن) است. پس طبق قواعد آنها [اهل سنّت] شمارش آن دو به عنوان دلیل واحد صحیح نیست. به‌درستی که ادلّه شرعیه نزد آنها [اهل سنّت] عبارت است از: کتاب و سنّت و اجماع و قیاس و استدلال. بنابراین اخبار ائمه معصومین ما نزد اهل سنّت یا در اعداد ادلّه شمرده نمی‌شود و یا مندرج تحت سنّت است. به هر تقدیر حصر و شمارش طبق آنچه فیض ـ قدّس سرّه ـ اعتبار کرده صحیح نیست. چراکه کلام ائمه معصومین را دلیل دیگر از ادلّه شرعیه شمرده است ... پس ظاهر شد که این کلام فیض منطبق بر هیچ‌کدام از دو مذهب عامّه و خاصّه نبوده و مطابق نظرات قوم امامیّه نیست. و آن، اصطلاح جدید است و وجه محکمی برای آن نیست.

همانا منصب و وظیفهٔ امام (ع) طبق تصریح اقوام این است که شریعت پایدار را با ترویج کتاب و سنّت مطابق آنچه این دو در عهد صاحب شریعت بوده حفظ کند ... با این‌که از مذهب اخباریین ـ که فیض هم در زمرهٔ آنهاست ـ انحصار ادلّه در دو دلیل کتاب و سنّت لازم می‌آید. پس بعد از انضمام اجماع و دلیل عقل به کتاب و سنّت، آن ادلّه مطابق آنچه امامیّه بر آن بوده ۴ دلیل می‌شود، و این ظاهر است.

لکن ظاهر این است که منظور فیض از وجوه عقلیه چیزی است که امامیه آن را دلیل عقل و عامه آن را استدلال می‌نامند. و مراد وی به آن، نص و اجماع و قیاس نیست. و گاهی وجوه عقلیّه در عرف بر اقامهٔ دلیل مطلقاً از نص یا اجماع یا غیر آن دو اطلاق می‌شود. لکن ایشان [فیض] خود، این را مصطلح کرده و کلام ائمه را دلیل دیگر از ادلّه دانسته و بر هر دو اصطلاح (نزد خاصّه و عامّه) قسم دیگری را اضافه کرده است. بنابراین این حصر و شمارش ادلّه مطابق طریق عامّه صحیح نیست. و امّا مطابق با قواعد امامیه نیز از این حصر و شمارش لازم می‌آید تا قسم شیء قسیم آن گردد ...».

و پس از اتمام این بحث اصولی، خواجوئی در بحث فقهی خود در مقام ردّ فیض در استدلال ایشان بر وجوب عینی نماز جمعه در زمان غیبت به سه آیه از قرآن[1] استناد جسته، و در استدلال فیض بر آیات مذکوره خدشه کرده است[2].

---

۱ ـ آیهٔ اوّل «یا أیّهاالّذین آمنوا إذا نودی للصلاة من یوم‌الجمعة فاسعوا الی ذکرالله» (الجمعة : ۹)؛ آیهٔ دوم «یا أیّهاالّذین آمنوا لا تلهکم أموالکم و لا أولادکم عن ذکرالله و من یفعل ذلک فاولئک هم‌الخاسرون» (المنافقون : ۹)؛ و آیهٔ سوم «حافظوا علی‌الصّلوات والصّلاةالوسطی و قوموا لله قانتین» (البقره : ۲۳۸).

۲ ـ *روضات‌الجنّات* ۶ : ۸۶

تضعیف نسبت اخباری به فیض کاشانی

در مقام تضعیف نسبت اخباری به فیض، لازم است نخست اشکالات خواجوئی بر فیض را تضعیف کرده سپس هماهنگی نظرات عمدهٔ اصولی فیض با دیگر اصولیین را بررسی نمود.

۱ـ تضعیف اشکلات خواجوئی : اشکال خواجوئی در شرح خود بر مبحث اصولی فیض در رسالهٔ مذکور در دو جهت ذیل است.

جهت اوّل : انحصار ادلّه شرعیّه توسط فیض در ۵ دلیل :کلام‌الله، کلام رسول‌خدا (ص)، کلام ائمه معصومین، اجماع و وجوه عقلیه. و این اصطلاح جدید است و منطبق بر مذاهب عامّه و خاصّه نیست. چراکه عامّه ادلّهٔ شرعیه را در ۵ دلیل :کتاب، سنّت اجماع، قیاس و استدلال منحصر کرده و خاصّه نیز ادلّه شرعیه را در ۴ دلیل :کتاب، سنّت، اجماع و دلیل عقل دانسته‌اند.

جهت دوم : خواجوئی، مراد فیض از وجوه عقلیّه را چیزی دانسته که امامیه آن را دلیل عقل و اهل سنّت آن را استدلال نامیده و مراد از آن هم چیزی است که نه نص باشد و نه اجماع و نه قیاس.

در تضعیف این دو جهت می‌گوییم :

اوّلاً : فیض در مقدمهٔ کتاب اصولی خود یعنی همین کتاب نقدالاصول، ادلّه شرعیّه تفصیلیّه را به صراحت همان ۴ دلیل امامیّه یعنی کتاب، سنّت، اجماع و دلیل عقل ذکر کرده. بنابراین اصطلاح جدید ایشان ـ قدّس سّره ـ در مقدمهٔ رساله‌اش در وجوب عینی نماز جمعه قابل تطبیق و تفسیر بر ادلّهٔ چهارگانه امامیه است.

ثانیاً : منظور فیض از وجوه عقلیه (مذکور در آن رساله) از همین کتاب نقدالاصول ایشان به‌خوبی روشن می‌شود آن‌جاکه در مبحث ادلّه عقل، عناوین مورد بحث اصولیین امامیّه از برائت، استصحاب، اصل اباحه و صحت و طهارت، قیاس، استقراء و احتیاط را بررسی کرده است. و فیض اگرچه در مباحث ادلّهٔ عقل برخلاف اکثر اصولیین امامیّه و همانند سیّدمرتضی استصحاب را حجّت ندانسته، لکن همچون محقّق حلّی قیاس منصوص‌العله‌ای راکه دلالتی بر سقوط اعتبار ماعدای علّت در بین باشد، حجت دانسته است. همچنین برخلاف اخباریین احتیاط را امری واجب بیان نکرده و آیات و روایاتی را در عدم وجوب احتیاط ذکر کرده؛ و در آخر به جهت جمع بین هر دو طایفه از روایات، قول به استحباب احتیاط را موجّه دانسته است.

۲ـ هماهنگی نظرات اصولی فیض با دیگر اصولیین: با بررسی مباحث فیض درکتاب نقدالاصول شواهد متعدّدی در تضعیف نسبت اخباری به فیض قابل مشاهده بوده و از جملهٔ آن چنین است.

اوّلاً : نگارش این کتاب چندان نزدیک و شبیه به سبک نگارش کتاب معالم‌الاصول است که می‌توان گفت : فیض با بهرهٔ فراوان جستن از استاد با واسطه‌اش در اصول فقه یعنی صاحب معالم

(به‌واسطهٔ فرزند صاحب معالم) و با افادات شیخ بدون واسطه‌اش یعنی فرزند صاحب معالم، کتاب خود در اصول فقه را تدوین و تنظیم نموده، اگرچه در مواضع محدودی از این کتاب از افادات شیخ و استاد اخباری مسلک خود سیّدماجد بحرانی بی‌بهره نبوده است.

ثانیاً : در مباحث مختلفی از همین کتاب، نظر فیض مطابق با نظر مشهور اصولیین امامیّه است. و فقط در مواضع محدود همچون جواز تقلید مجتهد میّت حکمی نزدیک و مشابه حکم اخباریین دارد.

و در مجموع اگرچه گرایش فیض به مسلک اخباریین و تأثّر وی از استادش سیّدماجد بحرانیِ اخباری را نمی‌توان به کلّی نادیده گرفت، لکن به شهادت مواضع متعدّدی از کتاب «نقدالاصول» تأثّر ایشان از صاحب معالم و فرزند صاحب معالم ـ حدّاقل در اوان جوانی و زمان نگارش این کتاب ـ از قوّت بیشتری برخوردار بوده تا آن‌جاکه این تأثّر قویتر، چهرهٔ فیض را به عنوان یک مجتهد اصولی نمایانتر جلوه می‌دهد.

نقدالاصول و شیوهٔ نگارش آن

نقدالاصول‌الفقهیة مشتمل بر خلاصهٔ مباحث اصول فقه، از اوّلین تألیفات فیض کاشانی در این علم بوده که آن را در ایّام جوانی (در سن ۲۷ سالگی) تألیف نموده، و مادّه تاریخ تألیف را در عبارت پایانی کتاب عبارت «وکمل نقدالاصول‌الفقهیة» قرار داده که با محاسبهٔ آن به حساب جُمّل سال ۱۰۳۴ ق. می‌باشد.

فیض، مباحث این کتاب را در یک مقدمه و خاتمه و ارکان سه گانه : مباحث ادلّه شرعیّه، مباحث مشترکات کتاب و سُنّت، مباحث اجتهاد و تقلید مرتب نموده، و مطالب هر رکن در چند اصل بیان گردیده که مجموع اصول کتاب، ۷۰ اصل می‌باشد. علاوه بر مطالبی که تحت عنوان «اصل» آمده، مطالب دیگری با عناوین : تنبیه، تذنیب و تفریع ذکر شده. در بررسی عناوین کتاب می‌توان چنین گفت : مطالبی که تحت عنوان «اصل» آمده همان مباحث اساسی علم اصول است که مورد بحث دیگر اصولیین نیز در کتابهای خود بوده است. در ذیل عناوین «تنبیه» و «تذنیب» مطالب مرتبط با همان اصل ـ و به تبع و به دنبال آن ـ مورد بحث قرار گرفته، و در ذیل عنوان «تفریع» نیز مسائل فقهی که استنباط آن مسائل متوقف بر توجّه و درک آن اصل بوده بیان شده است.

با تطبیق همه‌جانبهٔ کتاب نقدالاصول با دیگر کتابهای تألیف شده در علم اصول چنین به‌نظر می‌رسد که شیوهٔ نگارش این کتاب چه از لحاظ صوری و چه از لحاظ محتوایی شباهت زیادی به‌شیوهٔ نگارش «معالم‌الاصول» شیخ حسن‌بن زین‌الدّین شهید ثانی دارد. در مواضع مختلفی از کتاب هم از صاحب معالم با تعبیرهایی همچون : بعض محقّق‌المتأخّرین، بعض‌الفضلاء، بعض‌المحقّقین و حتّی

در موضعی با تعبیر «بعض مشایخنا‌المحقّقین» ـ بدون تصریح به اسم وی ـ نام برده شده و در مبحث مفید علم‌بودن خبر واحد (اصل ۲ از اصول‌القول فی‌السّنة) و انسداد باب علم قطعی و رجوع به ظن، اشباع کلام در مقام به کتاب معالم ارجاع داده شده است.

نقدالاصول و تطبیق آن با معالم‌الاصول

اگرچه نقدالاصول شباهتهای زیادی ـ صوراً و معنیً ـ به کتاب معالم‌الاصول دارد، لکن وجوه افتراق آن‌با این‌کتاب‌نیز متعدّد است. برخی‌از آن‌وجوه ـ درهر دو جنبهٔ مشابهت و افتراق ـ چنین است:

الف ـ وجوه مشابهت

امّا از حیث صوری : فیض در نقدالاصول در هر اصل، نخست نظرات مختلف اصولیین را مطرح کرده و در مواردی به تنقیح محلّ نزاع پرداخته، و پس از بیان نظر خود با عنوان «لنا» بر مختار خود دلیل آورده، و سپس احتجاج مخالفین را با عنوان «إحتجّوا» یا «قالوا» ذکر کرده، و آن‌گاه به احتجاج مخالفین با عنوان «الجواب» پاسخ داده است. و این شیوه درست همان شیوهٔ صاحب معالم در طرح مباحث است.

امّا از حیث محتوایی : ۱ ـ فیض در آن‌جا که نظرات مختلف پیرامون هر اصل و سپس استدلال مخالفین را ذکر نموده در بسیاری از موارد، احتجاج مخالفین همان است که در کتاب معالم ذکر شده؛ و حتی در برخی موارد، عبارات هم عیناً همان عبارات صاحب معالم است؛ و در مواد دیگر عبارات ایشان در بیان احتجاج مخالفین خلاصه‌تر از عبارات صاحب معالم است. همین‌طور پاسخ ایشان به‌مخالفین نیز در برخی از موارد شبیه پاسخ صاحب معالم یا عیناً همان پاسخ است.

۲ ـ مختار فیض در هر اصل بیشتر همانند مختار صاحب معالم است، و استدلال ایشان بر مختار خود در مواردی خلاصه‌ای از استدلال صاحب معالم است. و در مواردی نیز ایشان تحقیقات صاحب معالم را نقل کرده (همچون در مبحث اقتضاء امر به شیء نهی از اضداد خاصّ آن) و سپس آن را موجّه دانسته است.

۳ ـ بیشتر مباحث مُعنون شده در اصول این کتاب همان مباحثی است که در کتاب معالم بیان شده است.

ب ـ وجوه افتراق

امّا از حیث صوری : ۱ ـ ترتیب اصول تدوین شده در نقدالاصول با ترتیب مباحث معالم

به‌طور کلّی متفاوت است. مباحث این کتاب در ۳ رکن به ترتیب زیر تنظیم شده. رکن اوّل : مباحث ادلّه شرعیه در ۴ قول : الکتاب، السُنّة، الاجماع، أدلّة‌العقل؛ رکن دوم : مباحث مشترکات کتاب و سنّت در ۴ قول : الألفاظ، الأوامر والنواهی، العموم والخصوص، سایرالمشترکات؛ رکن سوم : مباحث اجتهاد و تقلید در ۲ قول : الاجتهاد، التقلید.

لکن مباحث کتاب معالم در ۹ مطلب به ترتیب زیر است : الألفاظ، الأوامر والنواهی، العموم والخصوص، المطلق و المقیّد والمجمل والمبین، الاجماع، الاخبار، النسخ، القیاس والاستصحاب، الاجتهاد والتقلید.

۲ـ هر مبحث در این کتاب ذیل یکی از عناوین : اصل، تنبیه، تذنیب و تفریع مرتّب شده در حالی که در کتاب معالم فقط عنوان اصل رؤیت می‌شود.

امّا از حیث محتوایی : ۱ـ عناوین و مباحث برخی از اصول در نقدالاصول از مباحث خاصّ این کتاب است و در معالم ذکر نشده، همانند : اصل ۵ از اصول عموم و خصوص در بیان این‌که فعل در سیاق نفی و فعل متعدّی واقع در سیاق نفی آیا ظهور در عموم دارد یا خیر؟، و اصل ۷ از اصول عموم و خصوص در بیان اختلاف در مقتضی، و اصل ۹ از اصول عموم و خصوص در این که سبب موجب تخصیص عام نمی‌شود، و اصل ۷ از اصول ادلّهٔ عقل در وجوب یا عدم وجوب عمل به‌احتیاط.

۲ـ در موارد کمی وجوه استدلال فیض بر مختار خود بیشتر از وجوه صاحب معالم است، همچون اصل ۲ از مباحث‌القول فی سایرالمشترکات در جواز تأخیر بیان از وقت حاجت، و اصل ۴ از اصول‌القول‌فی‌التقلید درجواز تقلید مجتهد میّت، وتحریرمبحث‌عبادات‌مکروهه‌دراجتماع‌امر و نهی.

۳ـ در مواضعی از کتاب، تحقیقات صاحب معالم ذکر و در آن خدشه شده است. همچون اصل اوّل از مباحث اجتهاد در مسأله تجزّی اجتهاد، و اصل دهم از القول فی‌الأوامر والنواهی در جواز تعلق امر و نهی به شیء واحد.

۴ـ مباحث مطرح شده در تنبیهات و تذنیبات از تحقیقات خاصّ فیض و تفریعات نیز از ابتکارات وی در این کتاب می‌باشد که در ذیل برخی از مباحث اصول کتاب، مسائل فقهی متفرّع بر آن اصل را بیان و نحوهٔ تطبیق و استنباط آن مسائل را تبیین نموده و حکم آن مسائل فقهی را برمبنای مختار خود ذکر کرده. و در برخی از تفریعات خصوصاً آن‌جاکه دو وجه مبنایی در مسأله اصولی وجود داشته به ذکر عبارت «وجهان مبنیان» در حکم آن مسأله بسنده کرده است.

نقدالاصول و برخی از نظرات خاصّ مؤلّف در آن

فیض در بیشتر مباحث کتاب، همان نظر مشهور اصولیین امامیه را پذیرفته؛ و در موارد کمتری

نظریه‌ای مخالف مشهور را انتخاب کرده و ادلّهٔ اصحاب را کافی ندانسته و خود وجه قویتری را ذکر کرده. به‌عنوان مثال در مبحث طریق شناخت عدالت راوی عبارت ایشان چنین است : «هذا خطر بالبال... و لم اجد فی کلام احد ... ما یطمئن به‌النفس». برخی از این نظراتِ خاص، نقطهٔ مقابل اخباریین و ردکنندهٔ نظرات آنها و برخی نیز نزدیک به اخباریین و مؤید نظرات آنهاست.

الف ـ نظراتی که ردکنندهٔ اخباریین است :

۱ ـ فیض در مبحث عمل به احتیاط، عدم وجوب احتیاط را اختیار می‌کند و آیات و اخباری را در تأیید آن می‌آورد و حتّی در قول وجوب احتیاط با علم به اشتغال ذمّه خدشه می‌کند، و به جهت جمع بین روایات قول به استحباب احتیاط را موجّه دانسته است.

۲ ـ مختار وی در آخرین اصل از اصول عام و خاص این است که تخصیص عام به مبیّن آن را از حجّیت از غیرمحلّ تخصیص مطلقاً خارج نمی‌کند؛ و مخالف وی در مسأله ۵ قول دیگر است. سپس در تفریع این اصل بنابر مختار خود استدلال به آیهٔ «اُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیمَةُ الاَنْعامِ إِلّا ما یُتْلیٰ عَلَیْکُمْ»[1] را بر حلّیت کلّ آنچه اختلاف در حلّیت آن باشد جایز دانسته برخلاف اقوال دیگر.

ب ـ نظراتی که نزدیک به اخباریین است :

۱ ـ در بحث جواز یا منع تقلید از مجتهد میّت، ظاهر علماء اصولی منع از آن است. لکن فیض قائل به جواز از تقلید از مجتهد میّت شده، و تحقیقی نسبتاً مفصّلی را پیرامون مختار خود بیان کرده.

۲ ـ در اصل ۳ از اصول ادلّه عقل : اصل اباحه در منافع، اصل تحریم در مضارّ، اصل صحت در تصرّفات مسلم، اصل لزوم بیع، اصل‌نبودن از افراد محصوره در هر چیزی که احتمال از افراد محصوره‌بودن در آن باشد و به تبعِ آن اصل طهارت در اشیاء و اصل‌نبودنِ حیوان از ما یؤکل لحمه در حیوان غیرطاهر با عنوان «قیل» ذکر شده. سپس ایشان وجه بعض این اصول خصوصاً آخری را غیرواضح دانسته، و موثّق مسعدةبن صدقة از امام صادق (ع) «کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتّی تعرف‌الحرام بعینه ...» را به عنوان مستند اصول مذکور بیان کرده. و پس از بیان برخی از فروع متفرّع بر این اصول، حکم آن فروعات را از جهاتی قابل خدشه دانسته است.

نقدالاصول و ویژگیهای آن

در بررسی و تطبیق نقدالاصول با دیگر کتابهای تألیف شده در این علم، برخی از ویژگیهای آن چنین است :

---

۱ ـ المائدة : ۱

۱ - از ویژگیهای این کتاب، رعایت اختصار است. یعنی پس از ذکر خلاصه‌ای از هر مبحث با اشاره به نظرات مختلف و بیان نظریهٔ مختار، استدلال مؤلف بر مختار خود به اختصار ذکر شده و خلاصه‌ای از احتجاج قائلین دیگر اقوال و پاسخ به آنان بیان شده است.

۲ - مؤلّف ضمن رعایت اختصار مطالب کتاب، سعی نموده از جامعیّت آن کاسته نشود. یعنی نظرات مختلف اصولیین پیرامون هر مبحث را ذکر نموده، لکن به لحاظ رعایت اختصار در بیشتر موارد اشاره‌ای به نام مخالف یا مخالفین نکرده، و ذکر اختلاف در مسأله را با عنوان «اختلفوا علی قولین یا علی وجوه» آورده، و قول مختار خود را در میان اقوال اختلافی با عنوان «ثالثها یا رابعها» مثلاً بیان و خود این نظریه را اختیار کرده، و احتجاج مخالفین را با عنوان «قالوا» آورده است.

۳ - ویژگی دیگر کتاب دربرداشتن فروعات فقهی مترتّب بر مسائل اصولی و تطبیق آن فروعات بر این قواعد اصولی و بیان احکام آن است.

۴ - ترتیب منظم مباحث در عناوین مشخص از ویژگیهای دیگر کتاب است. برای ورود به کلّیات هر مبحث اصولی باید به مباحث با عنوان «اصل» مراجعه کرد، و جهت بررسی مطالب توضیحی یا حاشیه‌ای مرتبط با هر مبحث می‌توان به عنوان «تنبیه» و «تذنیب» رجوع نمود، و در بررسی مباحث فقهی منطبق با هر مبحث به عنوان «تفریع» توجّه داده می‌شود.

۵ - شروع مباحث اصولی کتاب از بحث ادلّهٔ شرعیّه و اوّلین مطلب آن در «القول فی‌الکتاب» است که این شروع علاوه بر جنبهٔ تیمّن و تبرّکِ شروع مباحث اصولی با بحث پیرامون قرآن مجید، شروع مباحث اصولی با مطلبی ملموس و مأنوس است. و این شروع، آن مشقّت تطبیق ذهنی مباحث الفاظ را ـ که غالباً شروع دیگر کتابهای اصولی با آن بوده ـ دربر ندارد. بنابراین شروع فیض در این کتاب از حُسن بیشتری برخوردار است.

نسخه خطّی نقدالاصول

کتاب نقدالاصول، پیش از این به زیور طبع آراسته نشده، و اخیراً نسخهٔ خطّی آن در کتابخانه ملّی به‌شمارهٔ ۳/۳۶۱۹ (اوراق ۱۷۳ پ ـ ۲۳۹ پ) یافته‌شده که از ویژگیهای نسخهٔ مذکور چنین‌است:

۱ - کامل‌بودن کتاب در نسخه بدون افتادگی و نقص در ابتدا یا انتهای آن.

۲ - زمان کتابت نسخه که به سال ۱۱۳۳ ق. و تقریباً نزدیک به حیات مؤلّف آن (فیض کاشانی متوفی به سال ۱۰۹۱ ق.) بوده و در واقع چهار دهه پس از حیات مؤلّف به رشتهٔ تحریر درآمده است.

۳ـ معلوم‌بودن کاتب نسخه که ایشان محمّدعلی‌بن محمّدجعفر می‌باشد.
۴ـ کمیاب‌بودن نسخهٔ خطّی کتاب که تاکنون نسخهٔ خطّی دیگری از این کتاب به رؤیت نگارنده نرسیده است.

تحقیق و تصحیح نسخه خطی نقدالاصول

در تحقیق و تصحیح نسخهٔ خطّی نقدالاصول، نکات زیر قابل توجّه و ذکر است.
۱ـ در بخشهای کمی از نسخهٔ مذکور عناوین «اصل، تنبیه، تذنیب و تفریع» به شنگرف توسط کاتب نگاشته شده، و در بخش عمدهٔ کتاب محلّ این عناوین سپید مانده، و ظاهراً درج این عناوین پس از استنساخ کتاب توسط کاتب به فراموشی سپرده شده. لذا نگارنده با تتبّع در بخشی از کتاب که این عناونین را دربر داشته و آشنایی و درک شیوهٔ تدوین کتاب، آن عناوین را به تناسب مطالب اضافه کرده است.
۲ـ در استنساخ مطالب کتاب سعی شد تا به تناسب لازم در هر مبحث، پاراگرفهایی تدوین شده و از علائم ویراستاری مناسب استفاده شود.
۳ـ در پانویسهای اوراق سعی شد تا حواشی مختصری که در نسخه خطّی موجود بود با عنوان «حاشیةالنسخة» ذکر گردد، همچنین لغات مشکل متن توضیح، و عبارات مختصر و احیاناً دشوار متن کمی شرح و بسط داده شود. در شرح و بسط عبارات، بیشتر از کتاب معالم‌الاصول و حواشی سلطان‌العلماء، ملاصالح مازندرانی و ملامیرزا شیروانی بر معالم‌الاصول استفاده شده.
۴ـ منابع و مآخذ آیات و احادیث موجود در متن کتاب استخراج و در پانویسها ذکر شده. همین‌طور منابعی که مؤلّف در متنِ کتاب بدان استشهاد جسته استخراج و در پانویسها اضافه گردیده است.

تشکر و سپاس

پس از حمد و سپاس به درگاه خالق بی‌همتا که توفیق برداشتن این گام در عرصهٔ تحقیق و پژوهش را به این بندهٔ ضعیف داد، بر خود لازم می‌دانم از جناب آقای دکتر فاضل (مطلق یزدی) معاونت محترم پژوهشی دانشکدهٔ الهیات دانشگاه فردوسی که در دوران اشتغال به تحصیلم در مقطع دکترای آن دانشکده در مشهد مقدّس افتخار آشنایی با ایشان را پیدا کرده، و ایشان مشوّق بنده در انتخاب، تحقیق و تصحیح این اثر بوده و تلاش وافری نموده تا آراستن این اثر به زیور طبع در آن دانشگاه انجام شود، صمیمانه تشکّر نمایم.

همچنین از زحمات مدیریت محترم خدمات پژوهشی دانشگاه فردوسی و کارشناسان محترم انتشارات در آن مدیریّت و دیگر عزیزانی که خدمات فنّی چاپ کتاب را در مؤسسهٔ چاپ و انتشارات آن دانشگاه به‌عهده داشته‌اند خصوصاً آقای حسین عطایی خوشرو قدردانی می‌نمایم.

همین‌طور از همکاران بخش خطّی و بخش میکروفیلم کتابخانه ملّی در تهران که تصویر نسخهٔ خطّی موجود در مخزن آن کتابخانه را با کمال صمیمیّت در اختیار حقیر گذارده قدردانی و تشکّر می‌کنم.

امید است این اثر، گامی هرچند کوتاه در احیای میراث مکتوب علمای بزرگ اسلامی باشد.

حبیب‌الله عظیمی
تیرماه ۱۳۸۰
مطابق با ربیع‌الثانی ۱۴۲۲ ق.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدّمه

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله الّذى هدانا لهذا و ما كُنّا لنهتدى لو لا أن هدانَا الله، والصّلوة على أفضل من بُعِث لتكميل الخلايق بتبليغ الأوامر والنواهى عن الله، و أشرف مَنْ خُصّ بنسخ عامّة الأديان بنور و هدى من الله، و آله المعصومين الّذين لا تخلو الارض من قائم منهم لِلّه بحجّة من الله، المستصحبين لشريعة المطهّرة بترويج أنوار الكتاب والسّنّة حتّى لا تكون فتنة و يكون الدّين كُلُّه لِلّه.

أمّا بعد، فيقول خادم العلوم الدينية محمّدبن مرتضى المدعوّ بمحسن ـ عفى الله عنه ـ هذه عيون مسائل اصول الفقه ممّا لابُدَّ منه للمجتهد فى الأحكام الشرعيّة، و لا يستغنى عنه مستنبطها من أدلّتها التفصيليّة، قد لَخَّصْتُها بتأييد الله تعالى ممّا استفدتُ من كتب المحقّقين من العلماء و سمعتُ من أفواه المشايخ من الفضلاء، مُوَشِّحاً لها بفوايد أنيقة و فرايد رشيقة، ممّا سنح به نظرى القاصر وانتهى اليه فكرى الحاسر[1]، سالكاً الى الحقّ سبيل الإنصاف، مُجَنِّباً عن المراء والإعتساف، مقتصراً على المهمّ من المسائل والقوىّ من الدلايل و على القول عن القائل، مُعرضاً عمّا ليس تحته طائل من شذوذ الأقوال و شبهات أهل الجدال و تطويل المقال بالقيل والقال. فإنّ العمر قصير و ما يجب تحصيله كثير، و الى الله المرجع والمصير. فانتقدتُ[2] بحمدالله تعالى نقداً فصلاً[3] فى سبعين أصلاً مع مقدمة و خاتمة و تنبيهات و تفريعات، خلّت عن ثيّباتها جُلّ الكتب المدوّنة فى هذا الفنّ و عن أبكارها[4]

١- حَسْرَ البصر: ضعف و كَلَّ؛ الحسير: الضعيف، الحاسر: مَن لا دِرْع و لا مِغْفَر (*المنجد*: ١٣٣؛ *المعجم الوسيط*: ١٧٢).

٢- انتقدتُ نقداً: قبضت [محاسنه] نقداً (المنجد: ٨٣٠)

٣- حاشية النسخة: أى فصولاً لا يشتبه على من يسمعه (منه)

٤- الثيّب: غير العَذراء؛ جُلّه أى معظمه؛ البِكر: اوّلُ كلّ شيء، العذراء (*المعجم الوسيط*: ١٠٢، ١٣١، ٦٧)

كلّها. تظهر بتأمّلها ثمرة خلاف فى تلك الأُصول، و تنكشف بتدبّرها كيفيّة ردّ الفروع الى الأُصول، فسمّيتها «نقدالأُصول». والمأمول ممّن يعرف الرجال بالحقّ لا الحقّ بالرجال أن ينظر فيه الى ما قيل لا الى من قال، و أن يَمُنَّ علىَّ بإصلاح الفساد و ترويج الكساد[١]، والتوكّل على واهب التوفيق، والمرجوّ منه إصابة الحقّ بالتحقيق.

مقدمة

علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد المُمَهّدة لإستنباط الأحكام الشرعية الفرعيّة من أدلّتها التفصيليّة. والحكم اشرعى طلب الشارع من المكلّف الفعل أو تركه مع استحقاق الذمّ بمخالفته و بدونه، و تسويته بينهما لوصف مقتضٍ لذلک. فالأحكامُ خمسةٌ : و يسمّى الاوّل بالواجب والثانى بالحرام والثالث بالمندوب والرابع بالمكروه والخامس بالمباح، و قد علم حدّ كلّ واحد منها. ثمّ الاوّل والثالث إن فُعلا فى وقتها المقدّر أوّلاً فأداء، و ثانياً لتدارک نقص فإعادة أو بعده بأمر جديد فقضاء أو قبله بإذن فتقديم. و إن فضل عنهما وقتهما فموسّع و إن ساواهما و نقص عنهما فمضيّق. و إن سقطا عن جماعة بفعل البعض قطعاً أو ظنّاً شرعياً فكفائى، و إن عيّن لهما الشارع بدلاً من غير نوعهما فمخيّر. و إن تترّتب عليهما أثرهما فصحيح و ما يقابله باطل و فاسد، و قد علمت حدودها. ثمّ الادلّة الشرعيّة التفصيليّة أربعة : الكتاب والسُنّة والاجماع و دليل العقل. والبحث فى هذا العلم يتعلّق بها و بأحكام الإستدلال و هو الإجتهاد، و ما يتعلّق به من أحكام التقليد والكتاب والسُنّة متعلّقات يشتركان فيها.

فأركان الكتاب ثلاثة : مباحث الأدلّة الشرعيّة، و مباحث مشتركات الكتاب والسُنّة، و مباحث الإجتهاد والتقليد.

١- ترويج الكساد أى تزيين الدون.

مباحث الأدلّة الشرعيّة

القول في الكتاب و فيه ثلاثة اصول

اصل : القرآن متواتر لتوافر الدواعي على نقله. والبسملات في محالّها أجزاء منه لإجماعنا و تظافر النصوص به عن ائمّتنا ـ عليهم السّلام[1] ـ ولإتّفاق الكلّ على إثباتها بلون خطّه كـ «ويلٌ يومئذ للمكذّبين»[2] و «فبأيّ آلاءِ ربّكما تكذّبان»[3] و «لقد يسّرنا القرآن للذّكر فهل من مُدّكِر»[4] مع مبالغة السلف في تجريده عمّا هو خارج عنه. وكذا المعوّذتان منه، و ما نُقل عن ابن مسعود[5] «إنّهما ليستا منه و إنّما انزلتا لتعويذ الحسن والحسين ـ عليهما السّلام ـ» متروك، والاجماع مستقرّ بعده من العامّة والخاصّة على خلافه. ثمّ كلّ طائفة من القرآن يكتب ترجمتها في عنوانها بالحمرة فهي سورة برأسها. و ما زعمه جماعة من الأصحاب ـ طاب الله ثراهم ـ من وحدة سورتي والضُحىٰ و ألَم نشرح و كذا الفيل و لإيلاف لدلالة بعض الأخبار عليه[6] فغير محقّق. لانّا لم نجد ذلك الخبر في شيء

١- حاشية النسخة : فأمّا قول بعضهم إنّ البسملة جزء من الفاتحة وحدها لا غيرها، و قول بعضهم إنّها ليست جزءاً من شيء من السّور بل هي انّه خدّه من القرآن أنزلت للفصل بها بين السّور، و قول بعضهم إنّها لم تنزل الاّ بعض انّه من سورة النمل و ليست جزءاً من غيرها و انّها يأتي بها التالي والكاتب في أوايل السّور تبرّكاً و تيمّناً باسمه جلّ و علا، فيدفعها كلّها قول ابن عبّاس «من تركها فقد ترك مائة و أربعة عشر آية من كتاب الله». و أمّا قول بعضهم إنّها آيات من القرآن أنزلت بعدد السّور المصدرة بها من غير أن يكون شيئاً منها جزء الشيء منها، فشاذ القائل قليل الطائل. على أنّ أمثال هذه الاقوال الضعيفة المتروكة لا ينبغي أن يلتفت اليها بعد اجماع الطائفة المحقّة على خلافها و إستفاضة النصوص عن الائمة ـ عليهم السّلام ـ بالاعراض عنها. (منه)

٢- المطففين : ١٠ ٣- الرحمن : ١٣ ، ١٦ ، ١٨ ، ... ، ٧٧

٤- القمر : ١٧ ، ٢٢ ، ٣٢ ، ٤٠

٥- «إنّ المعوّذتين من الرقية ليستا من القرآن» (بحار الانوار ٨٥ : ٤١) ؛ عن ابن عمر : «كان على الحسن والحسين تعويذان» (بحار الانوار ٤٣ : ٢٦٣)

٦- حاشية النسخة : و هو ما رواه المفضّل، قال : سمعتُ أباعبدالله ـ عليه السّلام ـ يقول «لا يجمع بين السّورتين في ركعة واحدة الاّ الضحى و ألَمْ نشرح و سورة الفيل و لإيلاف قريش». و لا يخفى أنّ الحمل على الاستثناء المنقطع في غاية البُعد. (منه)

من الاصول و لا نقله ناقل فى كتب الاستدلال، بل بعض الأخبار من طريقنا صريح فى التعدّد مع انّهما مثبتان فى المصاحف سورتين[١].

و امّا الاستدلال عليه بوجود الإرتباط المعنوى بين كلّ و صاحبتها و بقول الأخفش والزجاج انّ الجار فى قوله تعالى «لإيلاف قريش»[٢] متعلّق بقوله عزّ و جلّ كـ «جعلهم كعصف مأكول»[٣] و بعدم الفصل بينهما فى مصحف أُبيّ بن كعب فمرفوعٌ بأنّ الإرتباط موجود بين كثير من السّور الّتى لاخلاف بين الأُمّة فى تعدّدها، فليكن هذا من ذلك. و كلام الأخفش لا ينهض حجّة فى امثال هذه المطالب، مع أنّه لا مانع من تعلّق الجار بقوله سبحانه: «فليعبدُوا ربَّ هذا البيت»[٤]. و عدم الفصل فى مصحف أُبيّ لعلّه سهو منه، على أنّه لا يصلح لمعارضة ساير مصاحف الأُمّة. ثم المشهور تواتر قرائات السبع، و أضاف الشهيد ـ رحمه الله ـ الثلاثة الباقية. و قيل: المتواتر ما كان من جوهر اللفظ كمَلِك و مالِك دون ما كان من قبيل الهيئة كالمدّ والامالة. و نقل عن جماعة من القُرّاء انّهم قالوا: ليس المراد بتواتر السبع والعشر انّ كلّما ورد من هذه القرائات متواتر، بل المراد إنحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القرائات، فانّ بعض ما نقل من السبع شاذ فضلاً عن غيرها. قيل: هذا مشكلٌ جدّاً، لانّ المتواتر لا يشتبه بغيره كما يشهد به الوجدان.

قلت: ويلزم أن لا يكون بينها و بين الشواذ فرق نافع و هو كما تَرىٰ.

ثمّ فى الشواذ قولان: فقيل لا عمل عليها لأنّها لو كانت قرآناً لتواترت؛ و قيل هى كالأخبار الآحاد. و للبحث فى الكلّ مجال واسع. فالاولى أن يقال بتواتر القدر المشترك بين الكلّ لأنّه المتيقّن.

و روى فى الكافى بإسناده عن زرارة عن أبى جعفر ـ عليه السّلام ـ قال: «القرآن واحد نزل من عند واحد، و لكن الاختلاف يجىء من قبل الرُّواة»[٥]. و بإسناده الحسن عن الفضل بن يسار قال: قلت لأبى عبدالله ـ عليه السّلام ـ إنّ النّاس يقولون انّ القرآن نزل على سبعة أحرف، فقال: «كذبوا أعداء الله و لكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد»[٦]. قال فى القاموس: على سبعة أحرف أى

١ـ حاشية النسخة: حكى بعض مشايخنا المعاصرين من الفضلاء ـ مدّ ظلّه ـ قد تشرف فى مشهد مولانا أبى الحسن على بن موسى الرضا ـ عليهما السّلام ـ بمشاهدة المصاحف التى قد شاع و راع فى تلك الأقطار انّ بعضها بخطّه عليه السّلام و بعضها بخطّ آبائه الطاهرين ـ عليهم السّلام ـ و كان الفصل فى تلك المصاحف بين تلك السّور الاربع و ما جنّها علىّ و هى الفصل بين البواقى من غير فرق. و هذا مؤيّد لما قلنا كما لا يخفى. (منه)

٢ـ قريش: ١

٣ـ الفيل: ٥

٤ـ قريش: ٣

٥ـ *الكافى* (الاصول من الكافى) ٢: ٦٣٠

٦ـ *الكافى* (الاصول من الكافى) ٢: ٦٣٠

سبع لغات من لغات العرب.

اصل : هل يجوز تفسير القرآن بغير نصّ و أثر؟ ثلاثة اقوال. ثالثها : المنع اذا بيّن و جزم و قطع بالمراد من اللفظ مع عدم ظهوره فيه من غير دليل و شاهد يعتبر شرعاً، بل بمجرّد رأى و ميل و استحسان عقل كما يوجد فى كلام المُبدعين، والجواز بدون ذلک. و هوالحق.

امّا الاوّل : فوجهه ظاهر، و عليه يحمل قولهم ـ عليه السلام ـ لا يجوز تفسير القرآن إلاّ بالأثر الصحيح والنصّ الصريح و قوله صلى الله عليه و آله : «من فسّر القرآنَ برأيه فأصاب الحقّ فقد أخطأ»[١] و أمثال ذلک من النهى عنه. و أمّا الثّانى : فلانّه سبحانه ندب الى التدبّر و فهم الأحكام من القرآن و أوضح السبيل اليه و مدح أقواماً عليه فقال تعالى شأنه : « ليدّبّروا آياته و ليتذكّرَ أُولُوا الألباب»[٢]، و ذمّ آخرين على ترک تدبّره والإضراب عن التفكّر فيه فقال : «أفلا يتدبّرون القرآن أم علىٰ قلوبٍ أقفالها»[٣] و قال صلى الله عليه و آله : «القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن الوجوه»[٤] و غير ذلک. فظهر من هذا ضعف القولين الاخرين.

اصل : قيل : الاحكام المستفادة من ظواهر القرآن ظنّية بالنسبة الينا و إن كانت قطعيّة بالنسبة الى الموجودين فى زمن الخطاب، لقبح خطاب الحكيم بماله ظاهر و هو يريد خلافه من غير دلالة تضرب[٥] عن ذلک الظاهر. و ذلک لأنّها من قبيل الخطاب المشافهة و هو مخصوص بالموجودين فى زمن الخطاب، و ثبوت حكمه فى خصوص من تأخر إنّما هو بالاجماع، و قضاء الضرورة باشتراک التكليف بين الكلّ. فمن الجايز أن يكون اقترن ببعض تلک الظواهر ما يدلّ على إرادة خلافها، و قد وقع ذلک فى مواضع علمناها بالاجماع و نحوه.

قلت : الظاهر انّا لا نحتاج فى اثبات هذا الحكم أعنى ظنّيّة ما يستفاد من ظواهر الكتاب بالنسبة الينا و قطعيّته بالنسبة الى زمن الوحى الى ما ذكره من اختصاص خطاب المشافهة بالموجودين فى تلک الزمن مع انّ بناء هذا الاصل فاسد من رأسه، كما ستطّلع عليه انشاءالله تعالى. بل لنا أن نستدلّ عليه بانّا نجوّز على تلک الظواهر أن يكون المراد خلافها بأن كانت مقترنة بما يدلّ عليه و لم يصل الينا، و هذا التجويز كافٍ فى ظنّيتها بالنسبة الينا.

لا يقال : لو كنّا مخاطبين بها لوجب ايصال تلک القراين الينا ايضاً لمثل ما قلناه ثمّة، و مع

١- *الوسائل* ١٨ : ١٥١

٢- سورة ص : ٢٩

٣- سورة محمّد : ٢٤

٤- لم نجد هذه الرواية و لكن قريب منها قال على (ع) : «تأويل كلّ حرف من القرآن على وجوه» (*الوسائل* ١٨ : ١٤٩)

٥- حاشية النسخة : أى تمنّع

عدم الوصول تقطع بالعدم فهى بالنسبة الينا قطعيّة ايضاً.

لانّا نقول : إنّما يلزم هذا لو كنّا مكلّفين بعين ما كلّفوا به. و لِمَ لا يجوز أن يكونوا مكلّفين بتلك الظواهر مع فقد القرائن و بخلافها مع وجودها و كنّا مكلّفين بها مع عدم وصول القرائن الينا و بخلافها مع وصولها و حينئذ لا نقطع بفقدها حتّى نجزم بالحكم، بل نجوّز وجودها و عدم وصولها الينا. فنحن مكلّفون بما وجدنا منها بعد استفراغ الوسع دون مالم نجد.

لا يقال : على هذا يلزم تغاير متعلّق التكليفين.

لانا نقول : هذا مشترك الورود و لا مفسدة فيه، بل أنتم تسلّمونه ايضاً و إلاّ لما جاز لنا الاستدلال بهذه الظواهر، بل يجب علينا تحصيل ما كلّفوا به و لم يقل به أحد، كلّ مجتهد مكلّف بما ساق اليه إجتهاده كما هو ظاهر لا مرية فيه.

القول فى السنة و فيه ستّة اصول

اصل : الخبر متواتر و آحاد. فالمتواتر خبر جماعة ليفيد بنفسه العلم بصدقه. و يشترط فيه أن يبلغ المُخبرون فى الكثرة حدّاً يمتنع معه تواطؤهم على الكذب، و أن يستند علمهم الى الحسّ، و أن يستوى الطرفان والواسطة أى يبلغ جميع طبقات المخبرين فى الاوّل والآخر والوسط بالغاً ما بلغ عدد التواتر، و أن لا يكون السامع قد سبق لشبهة أو تقليد الى اعتقاد نفى موجب الخبر. و لا ريب فى إمكانه و وقوعه و لا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة فى ذلك، فانّه بُهت[1] و مكابرة. لانّا نجد العلم الضرورى بالبلاد النائية والأُمم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات. و لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم و ما ذلك إلاّ بالاخبار. و قد أورد عليه شكوكاً واهيةً لا يستحقّ أن ينظر اليها، واشترط فيها شروطاً هى بالاضراب عنها أحرى.

تتمة ـ قد تكثّر الاخبار فى الوقايع و يختلف، و لكن يشتمل كلّ واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمّن أو الالتزام، فيحصل العلم بذلك القدر المشترك و يسمّى المتواتر من جهة المعنى.

اصل : خبر الواحد ما لم يبلغ حدّ التواتر سواء قلّت رواية أم كثرت ليس شأنه إفادة العلم بنفسه. نعم قد يفيده بانضمام القرائن أى يحصل العلم منه و من القرائن جميعاً، والمنازع فى هذا مباهت[2] جدّاً. ثمّ خبر الواحد العارى عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبّد به عقلاً. و هل هو واقع أم

١ـ البُهت : الكذب والباطل، البَهْت : الحيرة. (حاشيه ملاصالح على المعالم : ص ١٣٦)

٢ـ مُباهت (اسم الفاعل من باهتَ) أى الذى حيّر و أدهش السامع بما يفترى عليه من الكذب.

لا؟ أكثر المتقدّمين[١] على الثانى و جمهور المتأخرين على الاوّل. و هو الأظهر.

لنا : قوله تعالى «إن جائكم فاسق بنبأ فتبيّنوا»[٢] علّق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفى عند إنتفائه عملاً بمفهوم الشرط[٣]. فإذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فإمّا أن يجب القبول و هو المطلوب أو الردّ فيقتضى كونه أسوء حالاً من الفاسق و فساده بيّن. و فيه نظر.

لنا : إنّ باب العلم القطعى بالأحكام الشرعية التى لم يعلم بالضرورة من الدين أو من مذهب أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ نحو زماننا منسدّ قطعاً. إذا لموجود من أدلّتها لا يفيد غير الظنّ لفقد السنة المتواترة، و إنقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد، و وضوح كون أصالة البرائة لا يفيد إلاّ الظنّ، و كون الكتاب ظنّى الدلالة مع أنّه لا يفى بجميع الأحكام.

و إذا تحقّق إنسداد باب العلم فى حكم شرعي كان التكليف فيه بالظنّ قطعاً. والعقل قاضٍ بأنّ الظنّ إذا كان له جهات متعدّدة يتفاوت بالقوّة والضعف، فالعدول عن القوىّ منها الى الضعيف قبيح. و لا ريب انّ كثيراً من الاخبار الآحاد يحصل بها من الظّنّ ما لا يحصل بساير الادلّة، فيجب تقديم العمل بها. و قال السيّد المرتضى ـ ره ـ : «إنّ العلم الضرورى حاصل لكلّ مخالف للامامية أو موافق لهم أن لا يعلمون فى الشريعة بخبر لا يوجب العلم، و انّ ذلک قد صار شعاراً لهم يعرفون به كما أنّ نفى القياس فى الشريعة من شعارهم الذى يعلمه كلّ مخالط لهم»[٤].

و أجاب عند بعض محقّقى المتأخّرين[٥] و نعمَ ما أجاب : «أمّا أوّلاً : علم الضرورى بأنّ الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقاً غير حاصل لنا الآن قطعاً[٦]، و اعتمادنا فى الحكم بذلک على نقله له نقض لغرضه إذ لم يصل الينا ما يخرجه عن كونه خبر واحد. و أمّا ثانياً : فبأنّ التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا. و معلوم أنّ تحصيل العلم القطعى بالحكم الشرعى فى محلّ الحاجة الى العمل بخبر الواحد الآن مستحيل عادة، و امكانه فى عصره و ماقبله من أزمنة ظهور الأئمة ـ عليهم السّلام ـ لا يُجدى بالنسبة إلى زمان عدم الامكان. و لعلّ الوجه[٧] فى معلوميّة مخالفة الامامية لغيرهم فى

١ـ كالسّيد المرتضى و أبى المكارم ابن زهرة و ابن البرّاج و ابن إدريس.

٢ـ الحجرات : ٦

٣ـ حاشية النسخة : و هو [أى مفهوم الشرط] حجّة كما يجيء بيانه إن شاء الله. (منه)

٤ـ الرسائل الشريف المرتضى، المجموعة الاولى : جواب مسائل التبانيات، ص ٢٤

٥ـ و هو الشيخ حسن بن زين الدين الشهيد الثانى فى كتاب معالم الدين : ص ١٩٥

٦ـ يمكن أن يقال من قبيل السيّد ـ ره ـ انّ قولهم يتمّ على القائلين بحجّيّة خبر الواحد بطريق الالزام. (حاشيه سلطان العلما على المعالم : ص ٣٥)

٧ـ هذا الوجه إنّما يجرى فى عصر المعصوم (ع) كما يفهم من صريح العبارة، و أمّا الوجه فى عصر السيد فهو تمكّنهم من الرجوع الى الاخبار المتواترة. (حاشيه ملاصالح على المعالم : ص ١٣٧)

هذا الاصل تمكّنهم فى تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين ـ صلوات الله عليهم ـ، فلم يحتاجوا الى اتّباع الظّنّ الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم، و لم يؤثروه على العلم.

قال : و قد أورد السيّد على نفسه سؤالاً هذا لفظه[1] :فإن قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى أىّ شىء تعوّلون فى الفقه كلّه؟

و أجاب بما حاصله : إنّ معظم الفقه معلوم بالضرورة و مذاهب ائمتنا ـ عليهم السّلام ـ فيه بالاخبار المتواترة، و مالم يتحقّق ذلك فيه. و لعلّه الاقلّ يعوّل فيه على إجماع الاماميّة».

و ذكر بياناً طويلاً فى بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم و محصوله : «إنّه إذا أمكن تحصيل القطع بأحد الاقوال من طرق ذكرناها تعيّن العمل عليه، و إلاّ كنّا مخيّرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين. و لا ريب انّ ما ادّعاه من علم معظم الفقه بالضرورة و باجماع الاماميّه أمر ممتنع فى هذا الزمان و أشباهه. فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز، والاكتفاء بالظّنّ فيما يتعزّر فيه العلم ممّا لا شكّ فيه و لا نزاع. و قد ذكره فى غير موضع من كلامه ايضاً، فيستوى حينئذ الاخبار و غيرها من الأدلّة المفيدة للظّنّ فى الصلاحيّة لاثبات الأحكام الشرعيّة فى الجمله كما حقّقناه»[2]. إنتهى كلامه و هو فى غاية الحسن والوضوح. و إشباع الكلام فى هذا المقام يطلب من كتاب معالم الدين للشيخ حسن بن الشيخ زين الدين ـ رحمهما الله ـ.

اصل : يشترط فى العمل بخبر الواحد إذا لم يقترن به ما يحصل الظّنّ بسببه على صدق مضمونه أن يكون الراوى حال الرواية مكلّفاً مسلماً عدلاً ضابطاً مؤمناً. والعدالة ملكة فى النفس تمنعها من فعل الكبايز والاصرار على الصغاير و منافيات المروّة. واشتراطها هو المشهور عند الجمهور.

و قال الشيخ ـ رحمه الله ـ «يكفى كون الراوى ثقة متحرّزاً عن الكذب فى الرواية و إن كان فاسقاً بجوارحه»[3]. و هو غير بعيد، لكن الاعتماد على المشهور. و مال بعض أصحابنا الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامّة زعماً منه انّ مقتضى آية التثبت[4] كون الفسق مانعاً من

١ـ الرسائل الشريف المرتضى، المجموعة الاولى : جواب مسائل التبانيات، ص ٢٤

٢ـ معالم الدين : صص ١٩٥-١٩٧

٣ـ نقل المحقّق عن الشيخ هكذا للمستفاد من كلام الشيخ فى عدّة الاصول : «انّ العدالة المعتبرة فى الرواية غير العدالة المعتبره فى الشهادة. فانّه قال الراوى إن كان مخطئاً فى بعض الاقوال أو فاسقاً فى بعض أفعال الجوارح و كان ثقة فى روايته متحرزاً فيها. فانّ ذلك لا يوجب ردّ خبره و يجوز العمل به، لانّ العدالة المطلوبة فى الرواية حاصلة».

٤ـ قوله تعالى : «إنْ جائكم فاسقٌ بنبإٍ فتبيّنوا» (الحجرات : ٦)

قبول الرواية. فإذا جهل حال الراوى لا يصلح الحكم عليه بالفسق، فلا يجب التثبت عند خبره بمقتضى مفهوم الشرط، و ليس الشرط عدم الفسق بل المانع ظهوره. فلا يجب العلم بانتفائه حيث يجهل، والأصل عدم الفسق فى المسلم و صحة قوله. و لا يخفى ما فيه. فإنّ وجوب التثبت فى الآية معلّق بنفس الوصف لا بما تقدّم العلم به. منه يدلّ على ذلك تعليل الامر بالتثبت بقوله تعالى: «أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين»[1] أى كراهة أن تصيبوا. و من البيّن انّ الوقوع فى الندم بظهور عدم صدق الخبر يحصل من قبول أخبار من له صفة الفسق فى الواقع حيث لا حجز معها عن الكذب، و لا مدخلية لسبق العلم بحصولها فى ذلك. فمقتضى الآية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة فى الواقع و نفس الامر. و يقتضى ذلك إرادة البحث والتفحّص عن حصولها و عدمه. فيتوقّف القبول على العلم بانتفائها، و هو يقتضى إشتراط العدالة. إذ لا واسطة بينهما و بين الفسق فى الغالب. نعم من كان حديث العهد بالتكليف يمكن فى حقّه تحقّق الواسطه بأن لا يقع منه معصية توجب الفسق، و لا يكون له ملكة لصدق بها العدالة. فانّ ذلك غير ممتنع بالنظر الى نفس الامر إلاّ انّ العلم بوجودها متعذّر، لانّ المعاصى غير منحصرة فى الافعال الظاهرة، و لا ريب انّ العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة. و ايضاً التعليل الواقع فى الآيات يوجب عدم قبول خبر من له هذه الحالة كما يوجب عدم خبر الفاسق.

و أمّا الضبط: فيُراد به غلبة الذكر على السهو و هو من أعظم الشرايط كما قاله العلاّمه ـ رحمه الله ـ: فانّ من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث و يكون مما يتمّ به فايدته و يختلف الحكم، أو يسهو فيزيد فى الحديث ما يضطرب به معناه أو يبدّل لفظاً بآخر، أو يروى عن المعصوم ـ عليه السّلام ـ و يسهو عن الواسطة، أو يروى عن شخص فيسهو عنه و يروى عن آخر الى غير ذلك.

فان قيل: كيف يتمّ لنا الحكم بصحة الحديث بمجرّد توثيق علماء الرجال سنده من غير نصّ عل ضبطهم؟ قيل فى الجواب: إنّهم يريدون بقولهم: فلانٌ ثقة، أنّه عدل ضابط. لأنّ لفظ الثقة مشتق من الوثوق و لا وثوق بمن يتساوى بسهوه و ذكره أو يغلب سهوه على ذكره. و هذا هو السّر فى عدولهم عن قولهم عدل الى قولهم ثقة.

و أمّا الايمان: فاشتراطه هو المشهور. والشيخ[2] ـ رحمه الله ـ إكتفى عنه بالعدالة محتجّاً

۱ـ الحجرات: ٦

۲ـ حكى المحقّق عن الشيخ أنّه أجاز العمل بخبر الفطحيّة و من شابههم بشرط أنْ لا يكون متّهماً بالكذب، محتجّاً بأنّ الطائفه عملت بخبر عبدالله بن بكير و سماعة و بنى فضّال. (معالم الدين: ٢٠٠)

بعمل الطائفة بخبر ابن بُكير و سُماعة و بني فضّال واضرابهم[١]. و ليس في الآية التثبت[٢] حجة عليه، لمنع صدق الفاسق على المخطئ في بعض الاصول بعد بذل مجهوده و نص الاصحاب على توثيقه. و ظنّي انّ عمل الطائفة باخبار هؤلاء و إنْ لم يثبت عندنا لكن العمل باخبارهم غير بعيد لحصول الظن بها بعد توثيق الاصحاب لهم. فإنّ المانع من الكذب في الرواية إنّما هو العدالة و هي حاصلة فيهم، لا يقدح فيه عدم ايمانهم كما لا يخفى.

تتمة ـ قد يوجد في الرّواة من أصحابنا الاماميه مَن لم ينصّ الاصحاب لهم على توثيق، لكنّهم بالَغُوا في مدحهم و اكثروا الثناء عليهم على وجه يحصل لنا ظن بصحة أخبارهم لجلالة قدرهم، و ذلك كإبراهيم بن هاشم و ثعلبة بن ميمون و عبدالله بن ميمون الكاهلي و اُويس القرني و من يجري مجراهم. و كذا يوجد فيهم من ليس له ذكر في كتب الجرح والتعديل بمدح و لا قدح غير انّ أعاظم القدماء قد اعتنوا بشأنهم و اكثروا الرواية عنهم، و أعيان المتأخّرين قد حكموا بصحّة رواياتهم في سندها، و ذلك مثل أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد و أحمد بن محمد بن يحيى العطّار والحسين بن الحسن بن ابان و غيرهم. فمَنْ هذا شأنه أو ذاك صفته لا يبعد العمل بأخباره، لأنّ هذا القدر كافٍ في حصول الظّنّ بصحّتها.

نعم، لقائل أن يقول إنّ أمثال هؤلاء لا يعلم منهم انّهم ضابطون في الرواية والحال أنّ الضبط من أعظم الشرايط. و حسن حالهم أن يدلّ على عدم كذبهم دون عدم سهوهم، فيجب الإقتصار في العمل بأخبار من فهم ذلك منه. فليتأمل!

توضيح و فيه تنبيه : قد استقرّ إصطلاح المتأخّرين من علمائنا ـ شكر الله سعيهم ـ بتقسيم الأخبار الى أربعة أقسام : فرجال السند إن كانوا إماميين ممدوحين بالتوثيق يُسمّى الحديث صحيحاً. و إن كانوا إماميين ممدوحين بدون التوثيق كُلّاً أو بعضاً مع توثيق الباقي يُسمّى حسناً. و إن لم يكونوا إماميين كُلّاً أو بعضاً مع توثيق الكلّ يُسمّى موثّقاً. و ما سوى الثلاثة أو سوى الاوّلين يُسمّى ضعيفاً.

والاوّل مقبول بلاخالف لأحد من يعمل بخبر الواحد إلاّ أن يكون له معارض فيطلب الترجيح، أو يكون شاذاً لم يعمل به أحد، ففيه قولان. و ظنّي أنّ القبول متّجه لعموم أدلّة حجّية خبر الواحد العدل. أللّهم إلاّ إذا كان موافقاً لمذاهب العامّة فيجب حينئذ تركه.

قالوا : اعراضهم عنه إنّما هو لعلّة من العلل. قلنا : هي غير معلومة لنا، و لا يجوز التقليد.

١ـ الضَرب ج أضراب : المِثل، الصنف من الشيء.

٢ـ قوله تعالى : «إنْ جائكم فاسقٌ بنبأٍ فتبيّنوا» (الحجرات : ٦)

فلعلّهم ذهلوا عنه.

و أمّا الثانى والثالث ففى قبولهما مع عدم معارضتهما لصحيح، ثلاثة أقوال. ثالثها : القبول إذا كان مضمونها مشتهراً بين الأصحاب برواية أو فتوى. والأقوى إطلاق القبول، و قد مرّ وجهه سابقاً.

و أمّا الضعيف بالمعنى الاخصّ : ففيه القولان الأخيران. والأقوى إطلاق المنع للأمر بالتثبت عند أخبار الفاسق الموجب لردّه.

إحتجّ المانعون مطلقاً فى الأقسام الثلاثة : بإشتراط العدالة و هى منتفيه فى كلّها. أمّا الضعيف فظاهر، و أمّا الحسن فلإنتفاء التوثيق الدالّ عليها. و أمّا الموثّق فلعدم الايمان و أىّ فسق أعظم منه. و جوابه يعلم مما ذكرناه سابقاً.

واحتجّ المفصّلون بقوّة الظن فى جانب الشهرة و إنْ ضعف الطريق كما يعلم مذاهب الفرق الاسلامية بأخبار أهلها و إنْ لم يبلغوا حدّ التواتر.

والجواب ما قاله الشهيد ـ طاب ثراه ـ فى بعض كتبه[1] و هو «إنّا نمنع من كون هذه الشهرة التى ادّعوها مؤثرة فى خبر الضعيف، فإنّ هذا إنّما يتمّ لو كانت الشهرة متحقّقه قبل زمن الشيخ ـ ره ـ والامر ليس كذلك. فانّ من قبله مع العلماء كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقاً كالمرتضى والاكثر على ما نقله جماعة و بين جامع للأحاديث من غير إلتفات الى تصحيح ما يصحّ و ردّ ما يردّ، و كان البحث عن الفتوى مجرّدة لغير الفريقين قليلاً جداً كما لا يخفى على من اطّلع على حالهم. فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقّق. و لمّا عمل الشيخ بمضمونه فى كتبه الفقهية جاء من بعده من الفقهاء واتّبعه منهم عليها الاكثر تقليداً له إلاّ من شذّ منهم. و لم يكن فيهم من يسير الأحاديث و ينقب[2] على الأدلّة بنفسه سوى الشيخ المحقّق ابن إدريس و قد كان لا يجيز العمل بخبر الواحد مطلقاً. فجاء المتأخرون بعد ذلك و وجدوا الشيخ و من تبعه قد علموا بمضمون ذلك الخبر الضعيف لأمر ما رأوه فى ذلك، لعلّ الله تعالى يعذّرهم فيه فحسبوا العمل به مشهوراً، و جعلوا هذه الشهرة جابرة لضعفه. و لو تأمل المنصف و حرز المنقب لوجد مرجع ذلك كلّه الى الشيخ، و مثل هذه الشهرة لا يكفى فى جبر الخبر الضعيف.

و من هنا يظهر الفرق بينه و بين ثبوت فتوى المخالفين أخبار أصحابهم فانّهم كانوا منتشرين فى اقطار الارض من أوّل زمانهم و لم يزالوا فى ازدياد. و ممّن اطّلع على أصل هذه القاعدة الّتى بيّنتها و حقّقتها من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقّق سديد الدين محمود الحُمّصى والسيّد رضى الدين بن

---

١ - الرعاية فى علم الدراية : ٩٢

٢ - نَقَبَ عن الاخبار أى بحث عنها أو اخبر بها، نَقَبَ عن الشىء أى بحث. (المعجم الوسيط : ٩٤٣)

طاوس و جماعة.

قال السيّد ـ رحمه الله ـ فى كتابه البهجة لثمرة المُهجة[١] : أخبرنى جدّى الصالح ورّام بن أبى فراس ـ قدس سرّه ـ أنّ الحُمّصى حدّثه انّه لم يبقِ للاماميه مُفتٍ على التحقيق، بل كلّهم حاكٍ. و قال السيّد عقيبه: «والآن فقد ظهر انّ الذى يُفتى به و يجاب عنه على سبيل ما حُفظ من كلام العلماء المتقدّمين. إنتهى. و قد كشفت لك بذلك بعض الحال و بقى الباقى فى الخيال، و اذا تنبّه لهذا المقال من عرف الرجال بالحق و ينكر من عرف الحق بالرجال». انتهى كلامه[٢] أعلى الله مقامه. فتأمّل فيه على بصيرة و تناوله بيد غير قصيرة.

و إذا قد منعنا العمل بالاخبار الضعيفة فلنمنع العمل المرسل، و هو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه سواء ترك ذكر الواسطة رأساً أو ذكرها مبهمة لنسيان أو غيره، لأنّه فرد منها.

و قيل بقبوله مطلقاً. و قيل بقبوله إلاّ اذا كان له معارض من المسانيد المصحّحة، و لم يكن المرسل ممّن لا يرسل إلّا عن الثقة. و قيل بالمنع الاّ اذا عرف انّه يرسل إلاّ عن الثقة.

لنا : إنّ من شرط القبول معرفة عدالة الراوى و هى منتفية هنا. و رواية العدل عن أحد لا توجب تعديله. و لو كانت تعديلاً لم يكف فى العمل بروايته، إذ التعديل إنّما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح. و إنّما يعلم الحال مع تعيين المعدّل و تسميته لينظر هل له جارح أو لا؟ و مع الإبهام لا يؤمن وجوده والتمسّك فى نفيه بالاصل غير متّجه، إذ الاختلاف واقع فى شأن كثير من الرّوات[٣]. و لابدّ للمجتهد من البحث عن كلّ ما يحتمل أن يكون له معارض حتى يغلب على ظنّه إنتفاؤه. فظهر من هذا ضعف تلك الأقوال حتى الأخير. لأنّ العلم بعدالة الواسطة إن كان مستنداً الى اخبار الراوى بانّه لا يرسل إلاّ عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين و قد علم حاله. و إن كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطّلاع من خارج على انّ المحذوف فيها لا يكون إلاّ ثقة فهذا فى معنى الاسناد، و لا نزاع لنا فيه.

قالوا : إنّ الفرع لا يجوز له أن يخبر عن المعصوم إلاّ إذا صحّ له الاخبار عنه و انما يكون كذلك إذا ظنّ العدالة، و بأنّ علّة التثبت هو الفسق و هو منتفية فيجب القبول، و بأنّ المسند جاز أن يكون

١- إنّ كتاب البهجة لثمرة المُهجة لم يصل الينا و لكنّ السيّد ابن طاووس ذكر هذا الكلام بعينه فى كتاب «كشف المحجّة لثمرة المُهجة» ص ١٢٧ المطبوع فى النجف الاشرف.

٢- الرعاية فى علم الدراية : صص ٩٢-٩٤

٣- حاشية النسخة : قد علم من هذا أنّ العدل لو قال حدّثنى عدل لم يكن ذلك فى العمل بروايته. و من هذا القبيل وصف جماعة من الأصحاب كثيراً من الروايات بالصحة، فانّه فى الحقيقة أخبار لهم بتعديل رُواتها و هو بمجرده غير كافٍ فى جواز العمل بها. اللّهم إذا علم مذهبهم فى الجرح والتعديل و كيفية الترجيح مع التعارض. فتأمل. (منه طاب ثراه)

مرسلاً فانّه يحتمل أن يكون بين فلان و فلان رواة لم يذكر فلا يقبل إلاّ أن يستفصل.

والجواب : إنّه يجوز أن يعتمد على علم السامع بعدم مشافهته للمروّى عنه و انّ الواسطة بينهما موجودة فلا يلزم أن يظنّ عدالة الواسطة. وانتفاء علّة التثبت موقوف على ثبوت العدالة كما مرّ تحقيقه. و قول الراوى عن فلان يقتضي بظاهره الرواية عنه بغير واسطة، و لهذا لا يجوز الارسال مع احتمال اللقاء و يجوز مع عدمه.

واحتجّ الشيخ ـ رحمه الله ـ على القول الثالث بأنّ الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد. فمن أجاز أحدهما أجاز الآخر.

والجواب : إنّ التمسّك بعمل الطائفة موقوف عندنا على بلوغه حدّ الاجماع و لا نعلمه.

تنبيه ـ و ليعلم أنّ من الرواة جماعة أجمع الاصحاب على تصحيح ما يصحّ عنهم، و أقرّوا لهم بالفقه على ما نقله علماء الرجال كمحمّد بن أبي عمير و أبان بن عثمان و عبدالله بن المغيرة و حمّاد بن عيسى و غيرهم. و قد فهم جماعة من المتأخّرين من هذه العبارة انّ كل حديث كان في طريقه أحد من هؤلاء الثقات و كان السند اليه صحيحاً فهو صحيح، و يجوز نسبته الى أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ بمجرّد ذلك من غير اعتبار العدالة فيمن يروى هو عنه، حتى لو روى عن معروف بالفسق أو بالوضع فضلاً عما لو أرسل الحديث كان ما نقله صحيحاً منسوباً الى أهل العصمة ـ صلوات الله عليهم ـ.

و أقول : إنّ الظاهر انّ المراد بهذه العبارة انّها كناية عن الاجماع على عدالة ذلك الراوى بخلاف غيره ممن لم ينقل الاجماع على عدالته، و هذا غير موجب لتصحيح الحديث مع الارسال و توسط الغير الثقه الواقعين بعده. فانّ ما يصحّ عنه في هاتين الصورتين إنّما هو قوله «سمعت فلاناً أو رويت عنه» و ما في معناهما مما يستفاد من لفظه عن فلان مذكوراً كان باسمه أو مبهماً أو متروكاً. و هذا لا يقتضي علمه بصدور الحديث عن الامام ـ عليه السّلام ـ و لو كان ذلك معلوماً له بإحدى الطرق المفيدة للعلم كالتواتر و نحوه لما أرسله و لا نقله عن الفاسق. بل كان عليه أن يبيّن مأخذ علمه و طريق سماعه. كما لا يخفى على من تتبّع كتب الحديث والرجال، و عرف احوال الثقات و شدّة اعتنائهم ببيان كيفية سماعهم الحديث و غير ذلك مما يتعلّق به. فلما لم يبيّن ذلك بل أرسل الحديث و نقله عن الواسطة علمنا انّ علمه به مقصور على هذا الطريق، و ليس له اطلاع على أزيد من ذلك.

ثمّ لو تنزّلنا عن هذا و قلنا بعدم ظهور تلك العبارة في المعنى الذى استفدناه فلا أقلّ من إحتمالها إيّاه و انّه المتيقّن منها. فكيف يجوز التزام ما التزموه بمجرّد هذه العبارة و تخصيص الامر بالتثبت عند خبر الفاسق به سيّما مع كثرة وقوع الغلط في نقل مثل هذا الاجماع، كما ستحقّقه فيما بعد ان شاء الله.

ثمّ المشهور بين المتأخرين انّ مراسيل ابن أبي عمير في قوّة المسانيد، فان كان اعتمادهم فيه على ذلك الاجماع كما نقله الكشي في حقّه فقد عرفت مافيه، مع انّه لا وجه لتخصيص هذا بابن أبي عمير كما هو ظاهر جماعة منهم، و إن كان غير ذلك فلا نعرفه، و عليهم أن يبيّنوا مأخذه حتى نتكلّم عليه على أنّ ابن أبي عمير يروى عن مأئة رجال من أصحاب الصادق ـ عليه السّلام ـ و فيهم ضعفاء و مجاهيل. فلو أرسل كان الامر مردّداً بينهم و من أين لنا انّ المروى عنه هناك ثقة.

و قد اعترف المحقّق الشيخ نجم الدين الحلّي ـ طاب ثراه ـ بذلك في المعتبر[1] حيث قال في مباحث سنن الوضوء: «و لو احتجّ محتجّ بما رواه ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ الى أن قال: كان الجواب الطعن في السند بالإرسال. فان قال: مراسيل ابن أبي عمير يعمل بها الأصحاب. قلنا: منعنا ذلك لأنّ في رجاله مَن طعن الأصحاب فيه و إذا ارسل إحتمل أن يكون الراوي أحدهم». هذا كلامه طاب ثراه.

تنبيه آخر ـ و ينبغي أن يعلم أنّ من الرواة المخصوصين بواحد من الأئمة المعصومين ـ صلوات الله عليهم ـ مَن يعلم مِن ظاهر حاله انّه لا يسئل شيئا من الاحكام بحيث يعتقده و يرويه الاّ عن ذلك الامام ـ عليه السّلام ـ لثقتة و جلالة قدره كزرارة و محمد بن مسلم و علي بن مهزيار و اضرابهم. فمن هذا شأنه فضمراته في قوّة المصرّحات لتعيّن المسئول عنه فلا يخرج بذلك عن الصّحاح. بل قيل يستفاد من كتب المتقدّمين انّ الاضمار في مثل هذه الاحاديث إنّما يحصل من قطع الاخبار بعضها من بعض. فانّ الراوي كان يصرّح بإسم الامام الذي روى عنه في أوّل الروايات، ثم قال «وسألته عن كذا» الى أن يستوفي الروايات التي رواها عن ذلك الامام ـ عليه السّلام ـ. فلمّا حصل القطع توهّم الإضمار فينبغي التنبيه لذلك.

تنبيه آخر ـ و ليعلم أنّ من الرواة من يروى حديثا عن أحد بغير واسطة تارة، و يروى ذلك الحديث بعينه عن ذلك المروى عنه بواسطة أُخرى. و قد يظنّ انّ ذلك موجب لاضطراب فيه، لأنّه غير جازم بأنّه مِمّن يروى، فيجب أن يردّ حديثه. و أنت تعلم انّ تعدّد سماعه ممكن، فلِمَ لا يجوز أن يكون سماعه منه تارة على سبيل المشافهة و تارة على سبيل النقل و هذا غير موجب للردّ كما لا يخفى.

تدارك ـ كلّما ذكرناه من الشروط في قبول أخبار الآحاد والاختلاف فيها فانّما يجري فيما يتعلّق بأحكام الحلال والحرام، دون مايتعلّق بنحو القصص والمواعظ و فضايل الأعمال. فانّ الحق قبولها في أمثال ذلك كائناً ما كان. اللّهم إذا بلغ الضعف حدّ الوضع والاختلاف، و كان ذلك مفهوماً

١ـ المعتبر ١: ٤١

من السياق. إذ ليس فى المواعظ والقصص غير محض الخبر، والعلماء المحقّقون يتساهلون كثيراً فى أدلّة السنن. والأصل فى ذلك ما رواه الخاصّة والعامّة عن النبى ـ صلى الله عليه و آله ـ انّه قال: «من بلغه عن الله فضيلة فأخذها و عمل بها فيها ايماناً بالله و رجاء ثوابه، أعطاه الله تعالى ذلك و إن لم يكن كذلك»[1]. و روى هشامة بن سالم بسند حسن عن أبى عبدالله جعفر بن محمد الصادق ـ عليهما السّلام ـ انّه قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شىء فصنعه كان له أجره و إن لم يكن على ما بلغه»[2]. و فى معناهما روايات آخر و هى متعلّقاه بالقبول عند الأصحاب، و قد اشتهر العمل بمضمونها بينهم. و على هذا فالعمل بالاخبار الضعيفة فى أدلّة فضايل الاعمال ليس العمل بها حقيقة، بل بهذا الحديث الحسن المشتهر المعتضد بالروايات الآخر كما لا يخفى.

اصل: تعرف عدالة الراوى و جرحه بالاختبار بالصحبة المتأكّدة، و باشتهارها بين العلماء و أهل الحديث، و بشهادة القرائن المتكثّرة المتعاضدة، و بالتزكية والجرح من العدل العالم بهما أو مع ذكر السبب. و هل يكفى فيه الواحد أم لابدّ من التعدّد؟ قولان. والاكثر على الاوّل[3]، و هو الأقرب.

لنا: إنّ آية التثبت[4] كما دلّت على التعويل على رواية العدل الواحد دلّت على التعويل على تزكيته و جرحه ايضاً.

قالوا: إنّ الاخبار بعدالة الراوى شهادة فلا بدّ فيه من العدلين.

والجواب: منع المقدّمتين. و هلّا كانت تزكية الراوى كاغلب الاخبار فى أنّها ليست شهادة، مع أنّ شهادة الواحد مقبولة فى بعض الموارد عند علمائنا، بل شهادة المرأة الواحدة فى بعض الاوقات عند اكثرهم.

قالوا ثانياً: مقتضى اشتراط العدالة إعتبار حصول العلم بها، و قول الاثنين يقوم مقامه شرعاً فيغنى عنه، و ما سواه يتوقّف الاكتفاء به على الدليل.

والجواب: إنّ الدليل الدالّ على قبول رواية العدل الواحد أعنى آية التثبت بعينه هو الدليل على قبول تعديله و جرحه ايضاً من غير فرق. فكما انّ قول الاثنين معتبر شرعاً حيث لا سبيل الى العلم فكذا قول الواحد بمقتضى ذلك الدليل، بل الدليل الآخر الذى ذكرناه على قبول هٰهنا ايضاً كما لا يخفى على المتأمّل. ثم ههنا إشكال و هو انّ إعتماد الناس اليوم فى الجرح والتعديل إنّما هو على الكتب المصنّفة

١- عدّة الداعى: ٤؛ بحار الانوار ٢: ٢٥٦
٢- الاصول من الكافى ٢: ٨٧؛ بحار الانوار ٢: ٢٥٦
٣- واختاره العلاّمة فى التهذيب و عزاه فى النهاية الى الاكثر، و قال المحقّق لا يقبل فيها إلاّ ما يقبل فى تزكية الشاهد و هو شهادة عدلين و هذا عند صاحب المعالم هو الحق. (معالم الدين: ٢٠٤)
٤- قوله تعالى «إن جائكم فاسقٌ بنبإٍ فتبيّنوا» (الحجرات: ٦)

فيهما، و قلّما يتعرّضون فيها لبيان السبب والاختلاف واقع فى أسباب الجرح والتعديل بسبب اختلافهم فى الكبايو و غير ذلک. و مذهبهم فيها غير معلوم حتى يعلم موافقته لمذهب المعتبر ليعمل على اطلاق قولهم. فاشتراط أحد الأمرين من العلم بهما أو ذكر السبب يفضى إلى تعطيل ذلک و سدّ بابه فى الأغلب.

والّذى مازال يختلج بالبال فى دفع هذا الاشكال أن يقال : إنّ الاعتماد فى ذلک إنّما هو على قول العلماء المعتمدين والمشاهير المطّلعين على سرّ اشتراط العدالة، و لا شكّ أنّهم عالمون بما يخلّ بها بحيث يوجب ردّ حديث صاحبها، بل لا يُراد العدالة هنا أمر معلوم لا يجوز التجاوز عنه، بل المراد بها ما يتوقّى صاحبها عمّا يوجب الاختلال فى المقال، و ذلک أمر مختلف باختلاف الناس والأحوال، و إنّما عرفت العدالة بما عرفت به بناء على الغالب. و أمّا ما نقل من أنّه قيل لبعضهم لِمَ تركتَ حديث فلان؟ فقال «رأيته يركض على برزون»[1] وسئل آخر عن رجل من الروات فقال «ما اصنع بحديث انّه ذكر يوما عند حمّاد فامتخط»[2] و أمثال ذلک، فلا يقدح فيما قلناه. لأنّ أمثال هؤلاء غير معلوم الحال و لا هم من علماء الرجال. و نحن لا نعتمد فى ذلک على أقوال أمثالهم الّذين لا يعرف أحوالهم، بل إنّما إعتمادنا على أقوال فحول علماء الرجال و هم مشهورون معروفون بالعلم والحال و صدق المقال. هذا ما خطر بالبال فى دفع الإشكال و لم أجد فى كلام أحد فى دفعه ما يطمئنّ به النفس. والله أعلم بحقيقة الحال.

تذنيب ـ التعارض بين الجرح والتعديل كالتعارض بين الاخبار فى وجوب الترجيح مهما أمكن و مع عدم التوقف، و تقديم الجرح فى بعض الصور كما ذهب اليه الاكثر خارج عن محل النزاع إذ لا تعارض هناک.

اصل : طرق تحمّل الحديث ستّة : السماع من الشيخ، والقرائة عليه، والسماع بقرائة الغير، والاجازة، والمناولة[3]، والمكاتبة. و اوّلها أوليها و مع تاليه أقواها والبواقى أدناها. والكلّ مرتّبة. و قد يزاد سابع و هو الوجادة. و أثرها بالنسبة الى العمل إنّما يظهر حيث لا يكون متعلّقها معلوماً بالتواتر و نحوه ككتب أخبارنا الأربعة، فانّها متواترة عن مصنّفيها إجمالاً، والعلم بصحّة معانيها تفصيلاً يستفاد من قرائن الأحوال، و لا مدخل لهذه الطرق فيه غالباً. و إنّما فائدتها حينئذ بقاء إتّصال

١- البِرذَوْن : يُطلق على غير العربى من الخيل، عظيم الخلقة، غليظ الاعضاء، قوىّ الأرجل (*المعجم الوسيط* : ٤٨) و يقال بالفارسيه : اسب تاتارى.

٢- امتخط فلان : أخرج ما فى أنفه (المعجم الوسيط : ٨٥٧)

٣- المناولة هى أن يشافه المحدّث غيره و يقول له فى كتاب أشار اليه هذا سماع من فلان يجرى مجرى أن يقرئه عليه و يعترف به له فى علمه بأنّه حديثه و سماعه. (*معالم الدين* : ٢١٢)

سلسلة الأسناد بالنبي والائمة ـ عليهم السلام ـ و ذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمّن. نعم رعاية الصحيح والأمن من التصحيف و شبهه من أنواع الخلل والمعارفة باصطلاحاتهم ـ عليهم السّلام ـ يزيد وجه الحاجة الى السماع و نحوه، و ذلك ظاهر.

اصل: إذا روى عن النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ أو أحد من الائمة ـ عليهم السّلام ـ انّهم فعلوا فعلاً بصورة العبادة بحيث يفهم منهم قصد القربة فيه، فإن علم مع ذلك انّهم فعلوه على سبيل الوجوب أو الندب فعلينا أن نفعله على ذلك الوجه و نعتقده كذلك، و إن جوزّنا كونه من خواصّه ـ صلّى الله عليه و آله ـ لعموم الأمر بالتأسّي فلا يخصّص إلاّ مع العلم بذلك. و إن لم يعلم وجهه نحكم عليه بالاستحباب و نفعله على هذا الوجه، لثبوت الرجحان و عدم دليل على المنع من الترك مع أنّ الاصل ينفيه كما هو الظاهر.

القول في الاجماع و فيه اربعة اصول

اصل: الإجماع اتّفاق المجتهدين في عصر على أمر. قالوا: إنّه حجّة لكشفه عن دخول المعصوم، إذ عندنا انّ زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه، فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلاً في جملتها قطعاً. فحجّيته إنّما هي باعتبار كشفه على الحجّة التي هي قول المعصوم لا انّه حجّة في نفسه. فلو خلى المائة من فقهائنا عن قوله (ع) لما كان حجّة، و لو حصل في إثنين لكان قولهما حجّة لا باعتبار إتفاقهما بل باعتبار قوله (ع)[1]. فعلى هذا تعدم فائدته لو علم الامام بعينه. نعم يتصوّر وجودها حيث لا يعلم بعينه، و لكن يعلم كونه في جملة المُجمعين.

قالوا: لابُدّ في ذلك من وجود من لا يعلم أصله و نسبه في جملتهم، إذ مع علم أصل الكلّ و نسبهم يقطع بخروجه عنهم. و قيل: هذا ليس بكافٍ فيه، بل لابدّ من العلم القطعي بدخوله، و هو الحق.

و على هذا، فلا يتحقّق الاجماع إلاّ فيما كان من ضروريات الدين أو ضروريات مذهب الاماميّه كتحريم الخمر و وجوب مسح الرجلين في الوضوء و نحوهما لا غير هذا. و قد خالفنا المخالفون بعد اتّفاقهم لنا في الحجّية في مدركها، و نقلوا لذلك وجوهاً من للعقل والنقل لا يجدى ذكرها طائلاً. و من شاء أن يقف عليها فليطلبها من مظانّها. و شبهةُ منكري الحجّية ركيكةٌ

١ـ قال المحقّق في المعتبر: أمّا الاجماع فعندنا هو حجّة بانضمام المعصوم. فلو خلّى المائة من فقهائنا عن قوله (ع) لما كان حجّة، ولو حصل في إثنين لكان قوله حجّة لا باعتبار اتّفاقهما بل باعتبار قوله (ع). (*المعتبر* ١: ٦)

واهيةٌ، فهي بالاعراض عنها أجدر.

تفريع : إذا اختلف أهل العصر على قولين فلا يجوز إحداث قول ثالث[1]، مثل أن يطأ المشترى البكر ثم يجد فيها عيباً فقيل : الوطى يمنع الرّد و قيل : يردّها مع أرش النقصان و هو تفاوت قيمتها بكراً و ثيّباً، فلا يجوز القول بردّها مجاناً على مذهبنا. لأنّ الامام فى إحدى الطائفتين، فالحقّ مع واحدة منهما، والأُخْرى على خلافه. هذا إذا علم كونه ـ عليه السّلام ـ فى إحديهما قطعاً و إلاّ فلا. و أمّا على مذهبهم فيمكن القول بالجواز، و محقّقوهم على المنع إن رفع متفقاً عليه كما فى المسئلة المذكورة والجواز إن لم يرفع كما فى فسخ النكاح بأحد العيوب الخمسة. فقيل : لا فسخ بشيء منها، و قيل : يفسخ بكلّ واحد منها. فالقول بفسخ بعضها دون بعض غير رافع لما اتّفقت عليه الامّة، بل موافق لكلّ من القولين فى البعض. و فيه شيء. و يتفرّع على الاصل ايضاً ما إذا اختلفوا على قولين و كان رجال إحدى الطائفتين معلوم النسب. فعلى مذهبنا يتعيّن العمل بالقول الآخر دون مذهبهم.

اصل : إذا قال بعض المجتهدين قولاً و عرف به الباقون فسكتوا و لم ينكروا عليه، والحق انّه ليس إجماعاً و لا حجّة. لأنّ السكوت أعمّ من الرضا، فجاز أن يكون للتقية أو خوف الفتنة أو غير ذلك. كما نُقل عن ابن عباس فى مسئلة العول أنّه سكت ثم أظهر الإنكار، فقيل له فى ذلك، فقال : «إنّه والله لكان رجلاً مهيباً»[2] يعنى عمر. و شبهة المخالف فى هذا ضعيفة جدّاً فلا فايدة فى ايرادها.

اصل : الحقّ إمتناع الإطّلاع عادةً على حصول الاجماع فى زماننا هذا و ما ضاهاه[3] من غير جهة النقل، إذ لا سبيل الى العلم بقول المعصوم بكثرة المؤمنين و انتشارهم فى البلدان، فانّهم لا يعرفون باعيانهم فضلاً عن تفاصيل أحكامهم. نعم يمكن ذلك فى الزمان المقارن لعصر ظهور الائمة ـ عليهم السّلام ـ لإمكان العلم بأقوالهم وقتئذٍ، حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم، فإتّفاقهم كاشف عن وصول ذلك اليهم من امامهم و قدوتهم؛ و إن كان هذا ايضاً لا يخلو من إشكال عند المنصف. و على هذا فكلّ اجماع يدّعى فى كلام الاصحاب من عصر الشيخ الطوسى ـ رحمه الله ـ الى زماننا هذا و ليس مستنداً الى نقل متواتر و آحاد، فلا بدّ من أن يراد به واحد مما ذكره الشهيد[4] ـ رحمه الله ـ من الشهرة أو عدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف أو بتأويل الخلاف

١- ذهب الاكثر الى عدم جوازه مطلقاً و ذهب الحنفية الى جوازه مطلقاً و ذهب الحاجب الى تفصيل. (حاشيه ملاصالح على المعالم : ص ١٣٣)

٢- لم نجد هذه الرواية

٣- الحاشية : أى ما شابهه

٤- ذكره الشهيد فى الذكرى على ما نقل عنه صاحب المعالم. (معالم الدين : ١٧٦)

على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع و إن بعد أو ارادتهم لاجماع على روايته بمعنى تدوينه فى كتبهم منسوباً الى الائمه ـ عليهم السّلام ـ، لا بمتناع إرادة المعنى المصطلح عليه.

و هل هو حجّة؟ الظاهر لا، لعدم دليل عليها. و ما استدلّ به الشهيد[1] ـ رحمه الله ـ من «انّ عدالتهم تمنع من الاقتحاح على الإفتاء بغير علم، و لا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل و بأنّ الظنّ يقوى فى جانب الشهرة» ضعيفٌ. لأن العدالة إنّما يؤمن معها تعمّد الإفتاء بغير ما يظنّ بالاجتهاد، و ليس الخطاء بمأمون على الظنون[2]. والشهرة الّتى يحصل معها قوّة الظن هى الحاصلة قبل زمن الشيخ ـ رحمه الله ـ لا الواقعة بعده. و اكثر ما يوجد مشهوراً فى كلام الاصحاب حدث بعد زمان الشيخ الطوسى ـ ره ـ كما نبّه عليه الشهيد[3] ـ طاب ثراه ـ مبيّناً لوجهه. و قد مرّ مفصّلا فى مباحث السنّة. و قال ـ طاب ثراه ـ فى بعض رسائله و نعمّ ما قال «و أمّا ما اشتهر بينهم من أنّه متى لم يعلم فى المسئلة مخالف أو علم مع معرفة أصل المخالف و نسبه يتحقّق الاجماع و يكون حجّة، و يجعل قول الامام فى الجانب الذى لا ينحصر» و نحو ذلك ممّا بيّنوه و اعتمدوه فهو قول مجانب للتحقيق جدّاً، ضعيف المأخذ. و من أين يعلم أنّ قوله ـ عليه السّلام ـ و هو بهذه الحالة من جملة أقوال هذه الجماعة المخصوصة دون غيرهم من المسلمين. قال: ثمّ متى بلغ قول أهل الاستدلال من أصحابنا فى عصر من الأعصار السابقة حدّاً لا ينحصر، و لا يعلم به بلد القائل و لا نسبه، و هُم فى جميع الأزمان محصورون منضبطون بالإشتهار والكتابة والتحرير لأحوالهم على وجه لا يتخالج معه شك و لا يقع معه شبهة، و مجرّد إحتمال وجود واحد منهم مجهول الحال مغموم فى جملة الناس مع بعده مشترك من الجانبين. فإنّ هذا إن أثّر كان إحتمال وجوده مع كلّ قائل ممكناً، و مثل هذا لا يلتفت اليه أصلاً رأساً.

و قد قال المحقّق فى المعتبر[4] ـ و نعمّ ما قال ـ: «الاجماع حجّة بانضمام المعصوم. فلو خلى المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجّة. فلا تغتر بمن يتحكّم فيدّعى الاجماع باتّفاق الخمسة أو العشرة

۱ـ استدلّ به فى الذكرى كما نقل عنه صاحب المعالم. (معالم الدين: ۱۷۸)

۲ـ هذا حق، و لكن الظاهر أنّ توافق جمع من العلماء العظام على الخطا بعيد فيحصل الظن بأنّ مستندهم حق. (حاشيه ملاصالح على المعالم: ص ۱۳۲ پ)

۳ـ قال الشهيد الثانى فى الرعاية: «انّا نمنع من كونه هذه الشهرة التى ادّعوها مؤثرة فى جبر الخبر الضعيف. فانّ هذا انّما يتمّ لو كانت الشهرة متحقّقه قبل زمن الشيخ والامر ليس كذلك. فانّ مَن قبله من العلماء كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقاً كالمرتضى والاكثر على ما نقله جماعة و بين جامع الاحاديث من غير التفات الى تصحيح ما يصحّ و ردّ ما يردّ. فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقّق. و لمّا عمل الشيخ بمضمونه فى كتبه الفقهية جاء مَنْ بعده من الفقهاء واتّبعه منهم عليها الاكثر تقليلاً له. (الرعاية فى علم الدراية: صص ۹۲-۹۳)

۴ـ *المعتبر* ۱: ۶

من الأصحاب مع جهالة قول الباقين، إلاّ مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة.» إنتهى. و من أين يحصل العلم القطعي بموافقة قوله ـ عليه السّلام ـ لأقوال الاصحاب، مع هذا الانقطاع المحض والمفارقة الكلّية والجهل بما يقوله على الاطلاق من مدّة يزيد عن ستّمائة سنة. و قريب من قول المحقّق قول العلاّمة في نهاية الوصول فانّه لمّا أورد على نفسه : «انّه لا يمكن العلم باتّفاق الكلّ على وجه يتحقّق دخول المعصوم فيهم، أجاب : بأنّ الفرض دخوله فيهم، إذ الاجماع إنّما يتمّ به فلا يمكن منع دخوله»[1] انتهى.

و بما ذكرناه يحصل الفرق بين قوله مع الجهل بحاله على ما وصفناه و بين قول رجل من علماء المسلمين في أقطار الارض، حيث حكم الجمهور بتحقّق إجماع المسلمين، و لم يقدح فيه إحتمال مخالف في بعض الأقطار لا يعلم. و وجه الفرق : إنّ قول هذا البعض في قطر من أقطار الارض مع كونه مجتهداً مطلقاً مما يستحيل خفائه والجهل بعينه عادة. فلو كان ثمّ مَنْ هو بهذه الصفة يظهر للمسلمين و نقل قوله هذا مما يدلّ عليه العلم العادي قطعاً، و إن حصل شكّ في العلم فلا أقلّ من الظنّ الغالب المتاخم للعلم الكافي في الدلالة على مسئلة شرعيّة، حيث انّ طرق الفقه كذلك بخلاف قول الامام ـ عليه السّلام ـ المجهول عنه و محلّه و كلامه في هذه الاعصار المتطاولة بكلّ وجه. فإنّ إدخال قوله مع جملة أقوال قوم معلومين تحكّم ظاهر.

نعم يتوجّه العلم بقول المعصوم و دخوله في أقوال شيعته عند ظهوره، كما اتّفق لآبائه ـ عليهم السّلام ـ في مسائل كثيرة اتّفقت فيها كلمة علماء شيعتهم والروايات بها عنهم، كالقول بوجوب مسح الرجلين في الوضوء والمنع من مسح الخفّين و منع العول والتعصيب في الإرث و نظاير ذلك.

و امّا الفرع التي تجدّدت حال الغيبة و وقع الخلاف فيها فالرجوع فيها الى ما ساق اليه الدليل من الكتاب والسنّة و غيرهما من الادلّة المعتبرة شرعاً لا الى مثل هذه الدعاوى العارية عن البرهان. و هذا ذَرءٌ[2] من مقال في هذا المقام و بقي الباقي في الخيال. فتنبّه له و لا تكن ممّن يعرف الحق بالرجال فتقع في مهاوي الضلال. هذا كلامه أعلى الله مقامه و هو كلام متين رشيق و بالتأمّل حقيق، و فيه «ذكرى لمن كان له قلب أو القى السمع و هو شهيد»[3].

اصل : طريق نقل الاجماع إمّا متواتر أو آحاد، و كلاهما إنّما يفيد القطع زعماً منه أنّ الاجماع

۱- *نهاية الوصول* : ص ۸۵ پ

۲- يقال : بلغني ذَرءٌ من خبر أي طَرَف منه (*المعجم الوسيط* : ۳۱۰)

۳- ق : ۳۷

كالخبر. و جوابه : إنّ التواتر إنّما يفيد القطع إذا كان مستنداً الى محسوس، والاجماع تطابق آراء رؤساء الدين على حكم و إذعانهم عن أمرهم به، و هذا الإذعان غير محسوس. و إنّما المحسوس قول كلّ واحد منهم «أنا أذعن بهذا الامر» و تواتر هذا عن كلّ منهم لا يفيد القطع بأنّه يذعن به فى الواقع لاحتمال التقيّة أو خوف الفتنة أو غير ذلك، نعم يفيد الظنّ به لإصالة عدمها هذا.

و ما قيل : من أنّ الاجماع أصل من أُصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد. فجوابه : منع كلّية الثانية، فانّ السنّة أصل من أُصول الدين و قد قُبل فيه خبر الواحد.

تنبيه ـ قال بعض المحقّقين[1] : «لابدّ لحاكى الاجماع من أن يكون علمه بإحدى الطرق المفيدة للعلم، و أقلّها الخبر المحفوف بالقرائن. فلو انتفى و لكن كان وصوله بأخبار من يقبل أخباره ليكون حجّة وجب البيان حذراً من التدليس. لأنّ ظاهر الحكاية الإستناد الى العلم والفرض إستنادها الى الرواية، فترك البيان تدليس. و بالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل فى حيّز النقل حكم الخبر، فيشترط فى قبوله ما يشترط هناك. و يثبت له عند التحقيق الأحكام الثابتة له حتى حكم التعادل والترجيح».

قلت : الظاهر عدم لزوم البيان فى هذه الاعصار لأنّ العلم به ممتنع إلاّ فيما كان من ضروريّات الدين، إذ لا سبيل اليه إلاّ بالخبر و هو لا يفيد العلم، فلا تدليس حينئذ. و ذلك كقولنا : قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله ـ كذا، و لا شكّ فى جوازه.

و أمّا قوله : «فحكم الاجماع حينئذ حكم الخبر» فهو فى غاية المتانة كما يظهر عند التأمّل. و على هذا يجوز ترجيح خبر الواحد الصحيح على الاجماع المنقول إذا لم يبلغ حدّ التواتر، فتنبّه لذلك و لا تكن من الغافلين. هذا فى الاجماع الّذى نقله القدماء ممّن كان قبل الشيخ الطوسى ـ رحمه الله ـ دون المتأخّرين، لما عرفت أنّ لهم فى الاجماع إصطلاحاً آخر أشار اليه الشهيد[2] ـ رحمه الله ـ و قد نقلنا عنه و ذكرنا أنّه ليس بحجّة، على أنّا قد رأينا منهم تناقضاً بيّناً فى هذا النقل غير مرّة. فإنّهم ربما ينقلون فى بعض كتبهم الاجماع فى مسئلة ثُمّ يذكرون الخلاف فى تلك المسئلة بعينها فى موضع آخر من ذلك الكتاب أو كتاب آخر، بل ربما ينقلون الاجماع ايضاً على خلاف ذلك الحكم فى تلك المسئلة بعينها. و قد جمع الشهيد الثانى قريباً من أربعين مسئلة من هذا القبيل عن الشيخ الطوسى وحده ليكون أُنموذجاً لذلك. و على هذا فلا اجماع منقولاً فى مذهبنا لانّا ما نسمع نقل الاجماع إلاّ من الشيخ أو من تأخر عنه دون القدماء ـ طاب ثراهم ـ فتنبّه و لا تكن ممّن يعرف الحق بالرجال!

۱ـ و هو الشيخ حسن بن زين الدين الشهيد الثانى فى كتاب *معالم الدين* : ص ۱۸۲

۲ـ و هو الشهيد، ذكره فى الذكرى و نقل عنه صاحب المعالم. (*معالم الدين* : ۱۷۶)

القول فى ادلّة العقل و فيه سبعة أصول

اصل : خُلُوّ الذمّة عن الشواغل. فإذا ادّعى مدّعٍ حُكماً شرعيّاً جاز لخصمه أن يتمسّك فى انتفائه بالبرائة الأصليّة[1]، فيقول : لو كان ذلك الحكم ثابتاً لكانت عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك، فيجب نفيه. و لا يتمّ هذا الدليل إلاّ ببيان مقدّمتين. إحديهما : إنّه لا دلالة عليه شرعاً بأن تضبط طرق الاستدلالات الشرعية و يبيّن عدم دلالتها. والثانية : أن يبيّن انّه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلّت عليه إحدىٰ تلك الدلايل، بأنّه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلّف الى العلم به و هو تكليف بما لا يطاق. و لو كان عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت أدلّة الشرع منحصرة فيها، لكن قد بيّنا إنحصار الاحكام فى تلك الطرق، و عند هذا يتمّ كون ذلك دليلاً على نفى الحكم و قد نبّه عليه الصادق ـ عليه السّلام ـ بقوله «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»[2].

اصل : إذا ثبت حكم فى وقت ثم جاء وقت آخر و لم يقم دليل عل انتفاء ذلك الحكم، هل يحكم ببقائه على ما كان و هو الإستصحاب أم يفتقر الحكم به فى الوقت الثانى الى دلالة كما يفتقر نفيه الى الدلالة؟ فاكثر أصحابنا على الاوّل والسيد المرتضى و بعض المتأخّرين ـ رحمهم الله ـ على الثانى، و هو الحق. و قد مثّلوا له بالمتيمّم إذا دخل فى الصلاة ثم رأى الماء فى أثنائها، فالاتفاق واقع على وجوب المضىّ فيها قبل الرؤية. فهل يستمرّ على فعلها بعده إستصحاباً للحال الأوّل أم يستأنفها بالوضوء؟

إحتجّ السيّد[3] ـ ره ـ «بأنّ فى إستصحاب الحال جمعاً بين حالين فى حكم من غير دلالة، لأنّ الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء فى إحديهما واجداً له فى الاخرى، فكيف سُوِىَ بين الحالين من غير دلالة؟

قال : و إذا كنّا قد أثبتنا الحكم فى الحال الاولى بدليل، فالواجب أن ينظر. فإن كان الدليل يتناول الحالين سوّينا بينهما فيه و ليس هٰهُنا إستصحاب، و إن كان تناول الدليل إنّما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز إثبات مثل الحكم بها من غير دليل. و جرى هذه الحالة مع الخلوّ عن الدليل مجرى الاولى لو خلّت عن الأدلّة. فإذا لم يَجُزْ إثبات الحكم فى الأُولىٰ إلاّ بدليل فكذلك الثانية.

ثمّ أورد سؤالاً حاصله[4] : إنّ ثبوت الحكم فى الحالة الاولى يقتضى إستمراره إلاّ لمانع. إذ لو لم

---

١ ـ حاشية النسخة : لانّها كانت بريئة قبل التكليف كحالة الصباء. فكلّما دلّ الدليل على التكليف به بعد ذلك و الاّ فهو باق على حاله من البرائة. و هذا دليل قوى متين. فتأمّل و لا تكن من الغافلين. (منه)

٢ ـ *الوسائل* ٤ ٩١٧ و ايضاً ١٨ : ١٢٧

٣ ـ *الذريعة* ٢ : ٣٥٤

٤ ـ *الذريعة* ٢ : صص ٣٥٥-٣٥٧

يجب ذلک لم يعلم إستمرارالأحكام فی موضع، و حدوث الحوادث لا يمنع من ذلک كما لا يمنع حركة الفلک و ما جری مجراه من إستمرار الحوادث، فيجب إستصحاب الحال مالم يمنع مانع.

و أجاب بأنّه : لابدّ من إعتبار الدليل الدالّ علی ثبوت الحكم فی الحالة الاولیٰ و كيفية إثباته. و هل يثبت ذلک فی حالة واحدة أو علی سبيل الاستمرار، و هل يعلّق بشرط مراعی أو لم يتعلّق ؟ قال : و قد علمنا أنّ الحكم الثابت فی الحال الاولی إنّما يثبت بشرط فقد الماء و الماء فی الحالة الثانية موجود[1]. واتّفقت الأمّة علی ثبوته فی الأولیٰ واختلف فی الثانية، فالحالتان مختلفتان. و قد ثبت فی المعقول انّ مَنْ شاهد زيداً فی الدار ثم غاب عنه، لا يحسن أن يعتقد استمرار كونه فی الدار الاّ بدليل متجدّد و صار كونه فی الدار فی التالی، و قد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية. فأمّا القضاء بأنّ حركة الفلک و ما جری مجراها لا يمنع من إستمرار الاحكام، فذلک معلوم بالأدلّة. و علی من ادّعی أنّ برؤية الماء لم يتغيّر الحكم، الدلالةُ. ثم قال : و بمثل ذلک تجيب من قال، فيجب أن لا يقطع بخبر من أخبارنا عن مكّة و ما جراى مجراها من البلدان علی إستمرار وجودها. و ذلک انّه لابدّ للقطع علی الاستمرار من دليل إمّا عادة أو ما يقوم مقامها. و لو كان البلد الذی أخبرنا عنه علی ساحل البحر لجوّزنا زواله بغلبة البحر إلاّ أن يمنع من ذلک خبر متواتر، فالدليل علی كلّه لابدّ منه». هذا كلامه رحمه الله.

و قال المحقّق[2] ـ طاب ثراه ـ : «والّذی نختاره نحن أن ينظر فی الدليل المقتضی لذلک الحكم. فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب القضاء باستمرار الحكم، كعقد النكاح مثلاً يوجب حلّ الوطی مطلقاً. فإذا وقع الخلاف فی الألفاظ الّتی يقع بها الطلاق كقوله أنت خليّة و بريّة، فانّ المستدلّ علی أنّ الطلاق و لا يقع بها لو قال حلّ الوطی ثابت قبل النطق بهذه فيجب أن يكون ثابتاً بعده، لكان إستدلالاً صحيحاً. لأنّ المقتضی للتحليل و هو العقد إقتضاه مطلقاً، و لا يعلم أنّ الالفاظ المذكورة رافعة لذلک الاقتضاء فيكون الحكم ثابتاً عملاً بالمقتضی.

لا يقال : المقتضی هو العقد و لم يثبت أنّه باق، فلم يثبت الحكم.

لانّا نقول : وقوع العقد يقتضی حلّ الوطی لا مقيّداً بوقت، فيلزم دوام الحلّ نظراً الی وقوع المقتضی لا الی دوامه، فيجب أن يثبت الحلّ حتی يثبت الرافع. فإن كان الخصم يعنی بالاستصحاب ما أشرانا اليه ذلک عملاً بغير دليل، و إن كان يعنی به أمراً وراء ذلک فنحن مضربون عنه». إنتهی كلامه أعلی الله مقامه، و هو جيّد جدّاً.

۱ـ لا يخفی أنّ هذا الكلام لا يجری فی سايرمحال الاستصحاب كما عرفت. (حاشيه سلطان العلماء علی المعالم : ص ۴۳)

۲ـ و هذا الكلام محكياً عنه فی المعالم (*معالم الدين* : ۲۳۱) واختار المحقّق فی المعتبر قول السيد المرتضی.

و حاصل إستدلاله : إنّ المقتضي للحكم الاوّل ثابت والعارض لا يصلح رافعاً له، فيجب الحكم بثبوته في الثاني. أمّا إنّ مقتضي الحكم الاوّل ثابت : فلأنّا نتكلّم على هذا التقدير. و أمّا إنّ العارض لا يصلح رافعاً : فلأنّ العارض إنّما هو إحتمال تجدّد ما يوجب زوال الحكم، لكن إحتمال ذلك يعارضه إحتمال عدمه فيكون كلّ واحد منها مدفوعاً بمقابله، فيبقى الحكم الثابت سليماً عن رافع[1]. و ممّا يؤيّد ذلك أنّ العاقل إذا التفت الى ما حصل بيقين و لم يعلم و لم يظنّ طرد ما يزيله حصل له الظن ببقائه قطعاً. و قد نبّه عليه قوله ـ صلّى الله عليه و آله[2] ـ «إنّ الشيطان ليأتي أحدكم فينفخ بين إليه و يقول أحدثت أحدثت، فلا ينصرفنّ حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»، و قول الباقر[3] – عليه السّلام ـ : «لا ينقض اليقين أبداً بالشك و لكن ينقضه بيقين آخر»، و قول الصادق[4] ـ عليه السّلام ـ : «ايّاك أن تحدث وضوء حتى تستيقن أنّك قد أحدثت»، و قوله[5] ـ عليه السّلام ـ : «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر و مالم تعلم فليس عليك»؛ فعلم من هذا أنّ كل شيء محمول على ما خلق عليه حتى يعلم خلافه إذ الاصل عدم طريان الرافع. و على هذا فلا يلزم في الحكم في الحالة الثانية العلم باستمرار المقتضي، بل يكفي فيه عدم العلم بالرافع. و هذا الاصل في الحقيقة يرجع الى الاصل السابق كما يظهر عند التأمّل الصادق.

اصل : قيل : الأصل في المنافع الإباحة لقوله تعالى «خلق لكم ما في الارض جميعاً»[6]، و في المضارّ أي موذيات القلوب التحريم لقوله[7] ـ صلّى الله عليه و آله ـ «لا ضرر و لا ضرار في الاسلام»، و في تصرّفات المسلم الصحّة، و في البيع اللزوم، و في إطلاق اللفظ الحقيقه، و في كلّ شيء يحتمل أن يكون من أفراد محصورة و أن يكون من أفراد غير محصورة أن لا يكون من المحصورة. فالاصل في كلّ شيء أن يكون طاهراً لأنّ النجاسة محصورة، والاصل عدم كونه منها. و كذا الاصل في الحيوان غير الطير أن لا يكون ممّا يؤكل لحمه لأنّ مأكول اللحم محصور، والاصل عدم كونه منه. والوجه في بعض هذه الاصول غير واضح سيّما الأخير. و روى مسعدة بن صدقة الموثّق عن مولانا

---

۱ – حاشية النسخة : قال الشهيد ـ رحمه الله ـ في الذكرى : قولنا اليقين لا يرفعه الشك، لا نعني به اجتماعي اليقين والشك في الزمان الواحد والامتناع ذلك، ضرورة أنّ في أحد النقيضين يرفع يقين الاخر، بل المعنى انّ اليقين الذي في الزمن الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمن الثاني لإصالة بقاء ما كان. فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد، فيرجح الظن عليه كما هو مطّرد في العبادات. (منه)

۲ – لم نجد هذه الرواية و لكن قريب منها قال ابوعبدالله (ع) «إنّ الشيطان لينفخ في دبر الانسان حتى يتخيل اليه انّه قد خرج منه ريح، فلا ينقض الوضوء إلاّ ريح تسمعها أو تجد ريحها». (*الوسائل* ۱ : ۱۷۵)

۳ – *الوسائل* ۵ : ۳۲۱

۴ – *الوسائل* ۱ : ۱۷۶ و ايضاً ۱ : ۳۳۲

۵ – *الوسائل* ۲ : ۱۵۴

۶ – البقرة : ۲۹

۷ – *الوسائل* ۱۷ : ۳۷۶

الصادق ـ عليه‌السّلام ـ انّه قال[۱]: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك. و ذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته و هو سرقة، أو المملوك عندك و لعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهراً، وامرأة تحتك و هي أُختك أو رضيعتك. والاشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة». و روى حفص بن غياث عنه ـ عليه‌السّلام ـ قال[۲]: قال له رجل أرأيت إذا رأيت شيئاً في يد رجل أيجوز لي أن أشهد له؟ قال: نعم. قال فقال: الرجل أشهد أنّه في يده و لا أشهد أنّه له فلعلّه لغيره. فقال ابوعبدالله ـ عليه‌السّلام ـ أفيحلّ الشراء منه؟ قال: نعم، فقال أبوعبدالله ـ عليه‌السّلام ـ: لعلّه لغيره فمن أين جاز لك أن يشتريه و يصير ملكاً لك، ثمّ تقول بعد الملك: هو لي و تحلف عليه، و لا يجوز أن تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك. ثم قال ابوعبدالله ـ عليه‌السّلام ـ: لو لم يَجُزْ هذا ما قامت للمسلمين سوق».

تفريع: إذا لم يعرف حال النهر هل هو مباح أم مملوك؟ فهل يجري عليه الاباحة أو الملك؟ و جهان متفرعان على الاصل الاوّل. و إذا رأى امرأة و شكّ في كونها محرّمة أو اجنبيّة لا يجوز عليه النظر بناء على الاصل الأخير، لأنّ المحارم محصورة والاصل عدم كونها منها. و إذا شكّ في نجاسة ثوب بسبب وقوع روث عليها، فلو رأى الحيوان الّذي وقع ذلك منه و شكّ في كونه مأكول اللحم بناء على طهارة روثه و نجاسته ما لا يؤكل، فمقتضى الاصل الاخير الحكم بالنجاسة؛ و إن لَمْ يَرَ الحيوان لكنّه شكّ في نجاسة الروث فمقتضاه الحكم بالطهاره. و فيه نظر من وجوه يظهر عند التأمّل الصادق.

اصل: القياس مساواة فرع لأصل في علّة حكم أو إجراء حكم الاصل في الفرع بجامع. مثاله: النبيذ حرام لكونه مسكراً كما أنّ الخمر حرام لذلك. واتّفق أصحابنا على منع العمل به إذا كان العلة فيه مستنبطة إلاّ من شذّ على ما قيل. و حكى إجماعهم فيه غير واحد و تواتر الاخبار بإنكاره عن أهل البيت ـ عليهم‌السّلام ـ، و بالجملة فيعدّ منعه من ضروريات المذهب.

و أمّا المنصوصة فقد اختلفوا فيه. فقال المحقّق[۳] ـ رحمه‌الله ـ: «إذا نصّ الشرع على العلّة و كان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ماعدا تلك العلّة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم، و كان ذلك بُرهانا»[۴]. و قال العلاّمة[۵] ـ رحمه‌الله ـ: «الاقوى عندي أنّ العلّة إذا كانت منصوصة و علم

۱- *الوسائل* ۱۲: ۶۰ ۲- *الوسائل* ۱۸: ۲۱۵

۳- هذا الكلام من المحقّق محكيّ عنه في المعالم (*معالم الدين*: ۲۲۳)

۴- أي برهاناً و قياساً منطقياً، اذ تحصّل بذلك قضية كلّية بجعل كبرى القياس كقولنا «كلّ مسكر حرام» و يضمّ اليه صغرى سهلة الحصول كقولنا «هذا مسكر» و يتمّ الدليل. (حاشية سلطان العلما على المعالم: ص ۴۲)

۵- *نهاية الوصول*: ص ۱۰۲

وجودها فى الفرع كان حجّة». و لم يشترط ـ رحمه الله ـ وجود دلالة على سقوط اعتبار ماعدا العلّة. والحق ما قاله المحقّق. اما الحجّية مع وجود الدلالة فظاهرة، و يدلّ عليها ايضاً قول الباقر والصادق[1] ـ عليهما السّلام ـ : «علينا أن نلقى اليكم الاصول و عليكم أن تفرّعوا». و أمّا عدمها مع عدمها فلأنّ الشارع إذا قال : «حرّمت الخمر لكونها مُسكرة» يحتمل أن تكون العلّة هى إسكار، و أن يكون إسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبر فى العلّة. فإذا كان هناك دليل يقتضى انسلاخ الخصوصية من نصّ أو تبادر أو غيرهما جاز لنا التعدّى و الاّ فلا. و لقد بالغ السيّد المرتضى ـ رضى الله عنه ـ فى ذلك فقال[2] : «إنّ علل الشرع إنّما يبتنى على الدواعى الى الفعل أو عن وجه المصلحة فيه، و قد يشترك الشيئان فى صفة واحدة و يكون فى أحدهما داعية الى فعل دون الآخر مع ثبوتها فيه، و قد يكون مثل المصلحة مفسدة، و قد يدعو الشيء الى غيره فى حالٍ دون حالٍ و على وجهٍ دون وجهٍ و قَدَر منه دون قدر. قال : و هذا باب معروف، و لهذا جاز أن يعطى لوجه الاحسان فقير دون فقير و درهم دون درهم و فى حال دون اُخرى، و إن كان فيما لم تفعله الوجه الذى فعلناه بعينه. ثم قال : و إذا صحّت هذه الجملة لم يكن فى النص على العلّة ما يوجب التخطّى والقياس، و جرى النص على العلّة فى قصره على موضعه مجرى النص على الحكم فى قصره على موضعه. و ليس لأحد أن يقول إذا لم يوجب النصّ على العلّة التخطّى كان عبثاً، و ذلك انّه يفيدنا مالم نكن نعلمه لولاه، و هو ماله كان هذا الفعل المعيّن مصلحة». إنتهى كلامه رحمه الله.

واحتج العلاّمة[3] ـ طاب ثراه ـ «بأنّ الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفيّة والشرع كاشف عنها. فإذا نصّ على العلّة عرفنا انّها الباعثة والموجبة لذلك الحكم، فأينما وجدت وجب وجود المعلول». و جوابه ظاهر بعد الاطّلاع على ما أسلفناه.

تفريع : قال الله تعالى : «إنّما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام»[4]، رتّب النهى على النجاسة. فإن قلنا بإطلاق حجّية قياس المنصوص العلّة فتقريب النجاسة مطلقاً حرام، و إلاّ فالحكم مقصور على مورد النص.

اصل : إذا كانت العلّة فى الفرع أقوى منها فى الاصل و كان هى معلومة من الفحوى كان ذلك حجّة، و لا نعلم فى ذلك مخالفاً. نعم قد اختلف فى كون مثله قياماً والظاهر أنّه هو. والبحث لفظى لاطائل تحته.

١ـ *الوسائل* ١٨ : ٤١

٢ـ *الذريعه* ٢ : ٢٠٨

٣ـ *نهاية الوصول* : ١٠٣ پ

٤ـ التوبة : ٢٨

تفريع : آية التأفيف [١] حجّة على تحريم ضرب الأبوين، إذ يعلم من فحواها أنّ علّة النهى عن التأفيف حصول الأذى و هو أقوى فى الضرب و هو ظاهر. و كذا آية الذرّتين [٢] حجّة على الجزاء بما فوق المثقال، لفهم العلة أعنى عدم تضييع الإحسان والإسائة من الفحوى و قوّتها فى الفرع. و كذا آية تأدية القنطار [٣] و عدم تأدية الدينار حجّة على تأدية مادون القنطار و عدم تأدية مافوق الدينار، لفهم العلّة أعنى الأمانة فى أداء القنطار و عدمها فى أداء الدينار من الفحوى و أشدّيّتها فى الفرع. و هذا كلّه ظاهر.

اصل : الإستقراءُ هو الحكم على الطبيعة الكلّية بما وجد فى جزئيّاته الكثيرة. مثاله صلاةُ الوتر مندوبٌ لأنّه لو كان واجباً لما جاز أن يصلّى على الراحلة. والمقدّم مستفاد من الاستقراء إذ لا شىء من الواجب يصلّى على الراحلة، والاستثناء معلوم بالاجماع. و هل هو حجّة؟ الظاهر لا، لأنّ موارد الأحكام مختلفة، فلا يلزم من إختصاصها ببعض الأعيان وجودها فى الباقى؛ و لأنّ ثبوت الحكم فيما وجد قد يكون وجوده فى الباقى و قد يكون مع فقده، و مع الاحتمال لا يجوز الحكم بأحدهما دون الآخر.

فإن قيل : مع كثرة الصور يغلب على الظنّ أنّ الباقى مماثل لما وجد والعمل بالظنّ واجب.

قلنا : لا نسلّم أنّه يغلب على الظن، إذ لا تعلّق بين ما علم و ما لا يعلم؛ على أنّه معارض بغلبة ظن انّ شرعية الحكم يستدعى الى الدلالة.

اصل : اختلفوا فى وجوب العمل بالإحتياط على أقوال. ثالثها : الوجوب مع العلم باشتغال الذّمه. و فيه انّه راجع الى الاستصحاب. والحقّ عدم الوجوب لعدم دليل عليه، و يؤيّده آيات و أخبار.

قال الله تعالى : «يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر» [٤]، و قال : «يريد الله أن يخفّف عنكم» [٥]، و قال : «و ما جعل عليكم فى الدين من حرج» [٦]. و فتح باب الاحتياط يؤدّى اليه.

و قال النبى ـ صلى الله عليه و آله ـ : «بعثت بالحنيفيّة السمحة السهلة» [٧]، و قال الصادق [٨]

١- قوله تعالى «فلا تقل لهما أفٍّ و لا تنهرهما» (الاسراء : ٢٣)

٢- قوله تعالى «فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره، و من يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره» (الزلزلة : ٧، ٨)

٣- قوله تعالى : «و مِنْ اهل الكتاب مَنْ إن تأمنه بقنطار يؤدّه اليك و مِنهم مَنْ إن تأمنه بدينار لا يؤدّه اليك إلاّ مادُمت عليه قائماً» (آل عمران : ٧٥)

٤- طه : ١٨٥

٥- النساء : ٢٨

٦- الحج : ٧٨

٧- *الوسائل* ٥ : ٣٤٤

٨- *الوسائل* ١٢ : ٥٩

ـ عليه السّلام ـ: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» و قال[١]: «ما أعاد الصلاة ففيه يحتال لها و يدبّرها حتى لا يعيدها». نعم القول بالاستحباب متوجّه كما يشعر به قوله تعالى: «فاتقوا الله ما استطعتم»[٢]، و قال: «واتقوا الله حقّ تُقاته»[٣]، و قال: «و جاهدوا في الله حقّ جهاده»[٤]، و قال: «والّذين يؤتون ما اتوا و قلوبهم وجلة»[٥]، و قال النبيّ ـ صلى الله عليه و آله ـ: «دع ما يريبك الى ما لا يريبك»[٦]، و قال: «إنّما الاعمال بالنّيات»[٧]، و قال: «من اتّقى الشبهات استبرأ لدينه و عِرضه»، و قال للمتيمّم: «لمّا أعاد الصلاة لوجود الماء في الوقت لك الأجر مرّتين و للّذي لم يعد أصبت السنّة»[٨]، و قال العبد الصالح ـ عليه السّلام ـ في مكاتبة عبدالله بن وَضّاح حين سأله عن المغرب: «أرىٰ لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ الحائطة لدينك»[٩].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١- *الوسائل* ٥: ٣٤٤
٢- التغابن: ١٦
٣- آل عمران: ١٠٢
٤- الحج: ٧٨
٥- المؤمنون: ٦٠
٦- *الوسائل* ١٨: ١٢٢ و ايضاً ١٨: ١٢٧
٧- *الوسائل* ١: ٣٤ و ٣٥
٨- لم نجد هذه الرواية و لكن قريب منها، «ثمّ توضّأ مرّتين مرّتين فقال (ص): هذا وضوء من أتى به يضاعف له الأجر مرّتين» (*مستدرك الوسائل* ١: ٣٢٨)
٩- *الوسائل* ١٨: ١٢٢

مباحث مشتركات الكتاب والسّنّة

القول فى الالفاظ و فيه خمسة اصول

اصل : الفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة فى خلاف معانيها اللغوية لا نزاع فى أنّها صارت حقايق فى تلك المعانى[1]. لكن هل ذلك بوضع الشارع و تعيينه ايّاها بازاء تلك المعانى بحيث تدلّ عليها بغير قرينة، سواء كان ذلك الوضع لمناسبة فتكون منقولات أو لالمناسبة فتكون موضوعات مبتدأة، و على التقديرين تكون حقايق شرعية، أو ذلك بواسطة غلبة هذه الألفاظ فى تلك المعانى فى لسان أهل الشرع خاصّة دون الشارع، والشارع إنّما استعملها فيها بمعونة القرائن فيكون حقايق عرفية لا شرعية ؟ و فايدة الخلاف تظهر فيما إذا وقعت مجرّدة عن القرائن فى كلام الشارع، فانّه على الاوّل تحمل عليها و على الثانى على معانيها اللغويّة. و أمّا فى استعمال أهل الشرع فتحمل على المعنى الشرعى بلاخلاف. والأصحُّ هو الثانى.

لنا : إنّه لا ريب فى وضع هذه الالفاظ للمعانى اللغوية، و لم يعلم من الشارع إلاّ أنّه استعملها فى المعانى الحادثة. و أمّا كون ذلك الاستعمال بطريق الوضع منه حتى أفادت بغير قرينة فليس بمعلوم، لجواز الاستناد فى فهم المراد منها الى القرائن الحاليّة أو المقاليّة، فلا يبقى وثوق بالافادة مطلقاً من دون قرينة.

قالوا[2] : إنّا نقطع بأنّ الصلاة إسم للهيئة المخصوصة[3] بما فيها والزكاة لأداء مال مخصوص

١- كاستعمال الصلاة فى الافعال المخصوصة بعد وضعها فى اللغة للدعاء و استعمال الحج فى أداء المناسك بعد وضعه فى اللغة لمطلق القصد.

٢- و هو احتجاج المثبتين.

٣- أى لفظ الصلاة مستعمل فى الركعات المخصوصة مع ما فيها، و بذلك ظهر بطلان احتمال كونها باقية على معناها اللغوى.

(حاشيه ملاصالح على المعالم : ص ٢٦ پ)

والصيام لإمساك مخصوص والحج لقصد مخصوص، و نقطع ايضاً بسبق هذه المعانى منها الى الفهم عند إطلاقها و ذلک علامة الحقيقة، و هذا لا يحصل إلاّ بتصرّف الشارع و نقله لها اليها و هو معنى الحقيقة الشرعية. والجواب : إنّ دعوى كونها أسماء لمعانيها الشرعية لِسَبْقها منها الى الفهم إنّما نسلّم فى عرف المتشرعة لا فى عرف الشارع الّذى فيه الكلام. فقوله : و هذا لا يحصل إلاّ بتصرف الشارع، غير صحيح. و ممّا يؤيّد المجازية فى كلام الشارع ثبوت العلاقه بين تلک المعانى والمعانى اللغويّة كما يظهر من التتبّع.

اصل : إذا لم يعلم معنى الحقيق للفظ أو كان محتملاً لمعانٍ متعدّدة غير معناه الحقيق كأن يكون محتملاً للمجاز والنقل والاضمار والتخصيص و غير ذلک كلّاً أو بعضاً و لم يكن حمله على معناه الحقيق و لم يكن هناک دليل على تعيين غيرها، فالطريق فى استعلام المراد منه أن تتبّع مظانّ استعمالاته و يتفحّص عنها حتى يعلم أنّه فى أىّ معنى يستعمل بدون القرينة، أو استعماله فى أىّ منها أكثر و أشهر و فهم ذلک منه أظهر فنحمل عليه؛ و إلاّ يبق على الاجمال حتى يظهر المراد. و لا يجوز التعيين بالترجيح كأن يقال : التخصيص أهون من النقل، لقلّة مخالفة الاصل معه فيحمل عليه، و انّ الاشتراک والمجاز على خلاف الاصل فيكون للقدر المشترک، لأنّ المدار على غلبة الظن و إنّما هى تحصل بما قلناه دون أمثال هذه الترجيحات.

والسُّرفيه : إنّ مخالفة الاصل إنّما لا يصار اليها لاحتياجها الى القرينة، هذا المعنى موجود فى قليل المخالفة كما هو موجود فى اللفظى والمجاز. فلا يغلب على الظن أحدها بدون القرينة إلاّ بوجود ما يخرجه من ذلک الاحتياج، و هو إمّا ثبوت الوضع أو ظهور الفهم أو كثرة الاستعمال أو شهرته أو ما يجرى مجراها. مثلاً لفظ الحج قيل : إنّه فى عرف الشرع إسمٌ للمناسک المخصوصة، و قيل : بل هو إسمٌ للقصد الى أدائها. و لو عملنا بالترجيح المذكور لزمنا القول بالثانى، لأنّه فى اللغة موضوع للقصد والتخصيص أولىٰ من النقل؛ لكنّا إذا تتبّعنا الآيات والأخبار وجدناه فى الاوّل اكثر استعمالاً و أشهر و أظهر منه فى الثانى، فيجب الحمل عليه إذا وجد بدون القرينة. و كذلک صيغة، إلاّ قيل : إنّه حقيقة فى الوجوب، و قيل : بل فى الندب، و قيل : بل فى القدر المشترک، والترجيح للثالث لثبوت الاستعمال فى المعنيين والمجاز والاشتراک على خلاف الاصل. لكن التتبّع يدلّ على الاوّل ـ كما ستطّلع عليه إن شاء الله تعالى ـ فيجب الحمل عليه إذا وجدت مجرّدة عن القرينة. و بهذا التحقيق سقط عنّا البحث فى كثير من المباحث التى خاض فيها الاصوليون فى باب تعارض الأحوال و غيره كما لا يخفى.

اصل : هل يجوز استعمال اللفظ المشترک فى أكثر من معنى واحد إذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعانى ممكناً مطلقاً أو فى التثنية والجمع دون المفرد أو فى النفى دون الاثبات ؟ و على

تقدير الجواز، هل هو بطريق الحقيقة أو المجاز؟ و على تقدير الحقيقة، هل هو ظاهر في الجميع عند التجرّد عن القرائن فيحمل عليه أم لا؟ أقوال. والحقّ إطلاق الجواز، لكن في التثنية والجمع بطريق الحقيقة و في المفرد بطريق المجاز. أمّا الاوّل : فلإنتفاء المانع، و سيعلم الّذين منعوا أيّ متمسّك يتمسّكون.

و أمّا الثاني : فلأنّ التثنية والجمع في قوّة تكرير المفرد بالعطف[1]، فكما يجوز إرادة المعاني المتعدّدة من الألفاظ المفردة المتّحدة المتعاطفة بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوّته.

لا يقال : يشترط في التثنية والجمع إتّحاد المعنى في المفردات.

لانّا نقول : يمنع من ذلك، ألا ترىٰ أنّه يقال : زيدان و زيدون و ما أشبه هذا. فإن قيل : إنّها مُأوّلة بالمسمّى، قلنا : فليأوّل ما نحن فيه ايضاً به، و لا يقدح هذا في كونها حقيقة.

و أمّا الثالث : فلتبادر الوحدة من المفرد عند الاطلاق[2]، فيفتقر في إرادة الجمع منه الى إلغاء إعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ الموضوع للكلّ أعني أحد المعنيين مع قيد الوحدة مستعملاً في الجزء أعني أحد المعنيين بدون الوحدة فيكون مجازاً.

إحتجّ المانعون مطلقاً : بأنّه لو جاز إستعماله فيهما معاً لكان ذلك بطريق الحقيقة، إذ المفروض أنّه موضوع لكلّ من المعنيين، و انّ الاستعمال في كل منهما و إذا كانا بطريق الحقيقة يلزم كونه مريداً لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة و هو محال. بيان الملازمة : إنّ له حينئذ ثلاثة معانٍ. هذا وحده و هذا وحده و هما معاً و قد فرض استعماله في جميع معانيه، فيكون مريداً لهذا وحده و لهذا وحده و لهما معاً، و كونه مريداً لهما معاً معناه أنّه لا يريد هذا وحده و هذا وحده، و يلزم من إرادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكلّ واحد منهما؛ و كونهما مرادين على الانفراد و من إرادة المجموع معاً عدم الاكتفاء بأحدهما؛ و كونهما مرادين على الاجتماع و هو ما ذكرناه من اللازم.

والجواب : منع المقدمة الاولى. فإنّ الموضع له كلّ من المعنيين بشرط أن يكون وحده بدليل التبادر والمستعمل فيه كلّ منهما بدون هذا الشرط فيغايرا.

واحتجّ مخصّص المنع بالمفرد : بأنّ التثنية والجمع متعدّدان في التقدير[3]، فجاز تعدّد مدلوليهما

١- والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات. ألا ترى يقال : زيدان و زيدون و ما اشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفاً. (*معالم الدين* : ٣٤) فانّ قولك : جائني الزيدان في قوة قولك : جائني زيد و زيد (حاشيه ملاصالح على المعالم : ص ٣٣)

٢- أي كون مراد المتكلّم واحداً بعينه، و ان لم يعلم المخاطب خصوصيته بدون القرنية، لا واحداً و لا بعينه عند المتكلم ايضاً على ما هو مذهب صاحب المفتاح في المشترك عند تجرّده عن القرائن. (حاشيه سلطان العلماء على المعالم : ص ٧ ب)

٣- لأنّ تثنية الاسم في قوّة تكرير مرّتين، و جمعه في قوّة تكرير ثلاث مرات فصاعداً. فبهذا الاخبار يجوز تعدّد مدلوليها بعدّة التكرير بخلاف المفرد. فانّه لا تعدّد فيه أصلاً لا صريحاً و لا تقديراً، فلا يجوز تعدّد مدلول. (حاشيه ملاصالح على المعالم : ص ٣٣)

بخلاف المفرد.

والجواب : إنّ هذا إنّما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة. و أمّا نفي صحّته مجازاً حيث توجد العلاقة المجوّزة له فلا.

واحتجّ مخصّص المنع بالإثبات : أنّ النفي يفيد العموم فيتعدّد بخلاف الإثبات.

والجواب : إنّ النفي إنّما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات، و إذا لم يكن متعدّداً فمن أين يجيء التعدّد في النفي ؟

واحتجّ المجوّز حقيقة على الإطلاق : بأنّ ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كلّ من المعنيين لا بشرط أن يكون وحده و لا بشرط كونه مع غيره ما هو شأن الماهية لا بشرط شيء، و هو متحقّق في حال الإنفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كلّ منها.

والجواب : منع المقدمة الاولى، بل الموضع له هو أحد المعنيين بشرط أن يكون وحده بدليل التبادر كما مرّ مراراً.

واحتجّ الزاعم ظهوره في الجميع عند التجرّد عن القرائن : بقوله تعالى : «ألم تر أنّ الله يسجد له من في السموات و من في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدوابّ و كثير من الناس»[1] فإنّ السجود من الناس وضع الجبهة على الارض و من غيرهم أمر مخالف لذلك قطعاً؛ و قوله تعالى : «إنّ الله و ملائكته يصلّون على النبي»[2]. فإنّ الصّلاة من الله المغفرة و من الملائكة الاستغفار و هما مختلفان.

والجواب : بعد تسليم ارادة المعنيين إنّ القرينة فيه ظاهرة. فأين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقدها كما هو المدّعى ؟

اصل : اختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معاً كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه[3]، مع زيادة قول آخر هنا و هو كونه حقيقة و مجازاً باعتبارين؛ والمختار هنا المختار هناك والدليل الدليل.

قالوا[4] لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين. امّا الملازمة : فلأنّ من شرط المجاز نصب قرينة مانعة عن إرادة الحقيقة، و لهذا قال أهل البيان : إنّ المجاز ملزوم قرينة معاندة

١- الحج : ١٨ ٢- الاحزاب : ٥٦

٣- فمنعه قوم و جوّزه آخرون. ثمّ اختلف المجوّزون فاكثرهم على أنّه مجاز و ربّما قيل بكونه حقيقةً و مجازاً بالاعتبارين. حقيقة باعتبار دلالته على الموضوع له الاصلي و مجاز باعتبار دلالته على غيره. (حاشيه ملاصالح على المعالم : ص ٣٥)

٤- و هذا حجة المانعين

لإرادة الحقيقة و ملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء، و إلاّ لزم صدق الملزوم بدون اللازم و هو محال. و جعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية، و حينئذ فإذا استعمل المتكلّم اللفظ فيهما كان مريداً لاستعماله فيما وضع له بارادة المعنى الحقيق، غير مريد له باعتبار المعنى المجازى و هو ما ذكر من اللازم، و بطلانه ظاهر.

قلنا : لم نرد بالمعنى الحقيق الذى يستعمل فيه اللفظ حينئذ فى المفرد تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة فيه حتى يرد ما ذكرت، بل نريد به بعض الموضوع له، و هو ذلك المعنى بدون قيد الوحدة. و لا ريب انّ القرينة اللازمة للمجاز لا تعانده حينئذ أعنى بعد تعريته عن الوحدة؛ فيصحّ الاستعمال فيهما مجازاً، و أمّا فى التثنية والجمع فحقيقة و مجاز معاً لتعدّد اللفظ حينئذ لما عرفت فى المشترك.

واحتجّ القائلون بكونه حقيقة و مجازاً بالاعتبارين و مطلقاً : بأنّ اللفظ مستعمل فى كلّ واحد من المعنيين والمفروض انّه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر، فلكلّ واحد من الاستعمالين حكمه.

والجواب : المنع من أنّه فى المفرد مستعمل فى تمام ما هو حقيقة فيه، بل مستعمل فى بعضه أعنى ماعدا قيد الوحدة فيكون مجازاً. و سائر الحجج والاجوبة معلومة ممّا ذكرناه فى المشترك، فلا فائدة فى إعادتها مع أنّ القائل بها غير معلوم هنا.

تنبيه : ينبغى أن يُعلم أنّه لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى شامل للمعنى الحقيق والمجازى مجازاً، و يُسمّى ذلك بعموم المجاز[1]. مثل أن تريد بوضع القدم فى قولك «لا أضع قدمى فى دار فلان» الدخول، فيتناول دخولها حافياً و هو الحقيقة و ناعلاً و راكباً و هما المجاز. و إنّما النزاع فى استعمال اللفظ فى المعنيين على أن يكون كلّ واحد منهما مناطاً للحكم و متعلّقاً للاثبات والنفى كما هو ظاهر.

اصل : هل يشترط بقاء المعنى فى صدق المشتق حقيقةً؟ ثلاثة أقوال. ثالثها : الاشتراط إن كان ممّا يمكن بقائه. ثمّ الظاهر انّ النزاع فيما إذا لم يطرأ على المحل وصف وجودى بعد الانقضاء يضادّ الاوّل. فأمّا مع طريانه فيشترط اتفاقاً كما صرّح به بعضهم. والأصحّ عدم الاشتراط مطلقاً، بل هو حقيقة فيما ثبت له المعنى سواء كان باقياً فيه أم لا. لانّه هو المتبادر منه عند الاطلاق والتبادر علامة الحقيقة، و فيه منع.

قالوا : لو كان المشتق حقيقة بعد انقضائه لما صحّ نفيه، و قد صحّ إذ يصحّ نفيه فى الحال و انّه

١- الذى يظهر من كلام بعض الاصوليين كصاحب الردّ والنقود و غيره أنّ المسمّى بعموم المجاز هو استعمال اللفظ فى الحقيقة والمجاز الذى هو محل النزاع، كما سمّى استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد بعموم الاشتراك. (حاشيه سلطان العلما على المعالم : ص ٨ ب)

يستلزم صحّة النفي مطلقاً، لإنّ النفي في الحال أخصّ من النفي في الجملة و كلّما صحّ الملزوم صحّ اللازم.

والجواب : إن أُريد بصحّة نفية في الحال صحّته فيه لغة منعناه، و إن أُريد صحّته عقلاً فلا ينافي كون اللفظ حقيقةً، بل المنافي له صحّة النفي بالكلّية إذ هي علامة المجاز. أو نقول إن أُريد بنفيه النفي في جميع الأزمنة و انّه يصح في الحال فهو اوّل البحث، و إنْ أُريد النفي في الحال فمسلّم و لكن لا يضرّنا إذا النفي الّذي هو من علامة المجاز هو النفي المنافي للاثبات و ليس هذا منه.

و أمّا الاستدلال بأنّه لو كان حقيقة لصحّ اطلاق القائم على القاعد والنائم على اليقظان الى غير ذلك، ففيه ما قد عرفت من خروجه عن محل النزاع.

تفريع : قد ورد النهي عن الجلوس لقضاء الحاجة تحت الاشجار المثمرة تنزيهاً. فعلى المختار يكره تحت الاشجار الّتي لا ثمرة لها بالفعل و كانت مثمرة قبل، بخلاف القولين الاخيرين. نعم في بعض الاخبار قيّدت الشجرة بالّتي عليها ثمرها؛ و على هذا فلا تفريع، لأنّ المطلق يحمل على المقيد. و لا يتفرّع على الاصل بقاء كراهية الطهارة بالماء المسخّن بالشمس بعد برده و بقاء تحريم قرائة العزائم على المنقطعة حيضها، لأنّها خارجان عن محلّ النزاع كما عرفت. و كذا لا يتفرّع عليه دخول من كان ساكناً بمكّة أو حافظاً للقرآن في الوقف على سكّانها و حفّاظه لمخالفة العرف المعتبر في مثله كما لا يخفى، مع أنّ الاوّل خارج عن محلّ النزاع.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

القول في الاوامر والنواهي و فيه ستّة عشر اصلاً

اصل : هل المطلوب في الأمر والنهي هو الماهيّة الكلّية من حيث هي هي من دون التفات الى المشخّصات أصلاً، لكن لمّا لم يتحقق هي إلاّ في ضمن جزئيّ من الجزئيات صار الجزئي بهذا الاعتبار متعلّقاً لها، أم هو الفعل الجزئي المطابق لتلك الماهية أعني الفرد المنتشر منها فيكون المشخصات داخلة فيه لا بعينها؟ وجهان مبنيّان على وجود الكلّي الطبيعي لا بشرط و عدمه. فعلى الاوّل : الحقّ هو الاوّل، لأنّ المطلوب مطلق والجزئي مقيّد. و على الثاني : هو الثاني، لإمتناع الإمتثال إن كان هو الاوّل. والحقّ وجوده بوجود أفراده فيصحّ أن يطلب، والإتيان بالقيد لا ينا فيه. و متفرّعات هذا الأصل من الاصول والفروع كثيرة سيظهر بعضها في ضمن بعض الاصول إن شاء الله.

اصل : إختلفوا في مدلول صيغتي الامر والنهي و ما في معناهما. فقيل : انّهما حقيقتان في الوجوب والتحريم[1]، و قيل : بل في الندب والكراهة، و قيل بل مطلق طلب والترك، و قيل

---

١ - وفاقاً لجمهور الاصوليين.

بالاشتراك بين الوجوب والندب والحرمة والكراهة، و قيل : فيهما اشياء اخر لكنّها شديدة الشذوذ بيّنة الوهن فلا فايدة للتعرّض لنقلها. والأصحّ الاوّل.

لنا: حمل السّلَف كلّ أمر و نهي وَرَدا في القرآن أو السنّة على الوجوب والتحريم، وكان يناظر بعضهم بعضاً في مسائل مختلفة. و متى أورد أحدهم على صاحبه أمراً أو نهياً من الله سبحانه أو من رسوله ـ عليه السّلام ـ لم يقل هذا أمر أو نهي والأمر يقضي الندب أو الوقف بين الوجوب والندب أو النهي يقتضي الكراهة أو الوقف بين التحريم والكراهة، بل اكتفوا في الوجوب والتحريم بالظاهر. فثبت انّهما حقيقتان في الوجوب والتحريم شرعاً. و هذا و إن كان مظنوناً لأنّه من قبيل خبر الآحاد، لكنّ الظن كافٍ في المدلولات الالفاظ و إلاّ تعذّر العمل باكثر الظواهر.

و لنا ايضاً : القطع بانّ السيّد إذا قال لعبده «افعل كذا» مجرّد عن القرينة فلم يفعل، أو قال «لا يفعل» ففعل عُدّ عاصياً، و ذمّه العقلاء معلّلين حسن ذمّه بمجرّد ترك الامتثال، و هذا معنى الوجوب والتحريم، فهما حقيقتان فهماً عرفاً.

و لنا ايضاً في الأمر : قوله تعالى مخاطباً لابليس «ما منعك أن لا تسجد إذا أمرتك»[1]، و قوله «و إذا قيل لهم اركعوا، لا يركعون»[2]، و قوله «فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم»[3]، حيث رتّب الانكار والذّم والتهديد على مخالفة مدلول صيغة الأمر فدلّ على أنّها حقيقة فيه. و في النهي قوله تعالى «و ما نهاكم عنه فانتهوا»[4] حيث أوجب سبحانه الانتهاء عمّا نهى الرسول ـ صلى الله عليه و آله ـ عنه، و ما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله. و هذه الوجوه و إن كان الخدش في كلّ منها ممكناً[5] إلاّ أنّ لاجتماعها أثراً عظيماً في تقوية الظن.

إحتجّ القائلون بالندب في الأمر : بما نقل عن أهل اللغة من أنّه لا فاروق بين السؤال والامر إلاّ الرتبة. فإنّ رتبة الآمر أعلى من رتبة السائل والسؤال إنّما يدلّ على الندب، فكذلك الامر إذ لو دلّ الامر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر و هو خلاف ما نقلوه.

والجواب : إنّ هذا النقل عن أهل اللغة غير ثابت بل صرّح بعضهم بعدم صحّته.

واحتجّ القائلون بانّهما للقدر المشترك : بأنّ صيغة الامر استعملت تارةً في الوجوب و تارةً

١- الاعراف : ١٢
٢- المرسلات : ٤٨
٣- النور : ٦٣
٤- الحشر : ٧
٥- كما أورد على الأخير : اولاً انّ النزاع انّما هو في أنّ الصيغة في اللغة للتحريم اولاً والآية تدلّ على انّها للتحريم في الشرع. و ثانياً انّ ما نهاكم عام شامل لنهي الكراهة ايضاً فوجب حمل الانتهاء على حقيقة و مجازه أو على القدر المشترك بينهما و على التقديرين يشكل الاستدلال بها على التحريم. (حاشيه ملاصالح على المعالم : ص ٧٦)

فی الندب[۱]، و کذا صیغة النهی استعملت تارةً فی التحریم و تارةً فی الکراهة[۲]. فإن کانتا موضوعتین لکلّ منها لزم الاشتراک أو لأحدهما فقط لزم المجاز، فیکونان حقیقتین فی القدر المشترک فیهما و هو طلب الفعل فی الامر و طلب الترک فی النهی دفعاً للاشتراک والمجاز.

والجواب : إنّ هذا تعیین لأحد مدلولات اللفظ بالترجیح، والتحقیق إنّه غیر جائز کما مرّ. سلّمنا لکن المجاز و إن کان مخالفاً للاصل، لکن یجب المصیر الیه إذا دلّ الدلیل علیه. و قد بیّنا بالادلّة السابقة أنّهما حقیقتان فی الوجوب والتحریم بخصوصهما، فلا بُدَّ من کونهما مجازاً فیما عداهما و إلاّ لزم الاشتراک المخالف للأصل المرجوح بالنسبة المجاز إذا تعارضا. و بهذا الجواب بطل کثیر من المذاهب فی هذا الباب.

تنبیه : ورود کلّ من الصیغتین عقیب الاخری قرینة علی إرادة الإباحة غالباً سیّما و فی الأمر.

تذنیب : کلّما ورد الصیغتان بلا قرینة فعلی المختار یجب حملهما علی الوجوب والتحریم، و علی القول الثانی علی الندب والکراهة، و علی الثالث والرابع یکونان مجملتین فیجب التوقف حتی یظهر المراد. و قیل : بل حینئذ یحمل علی الندب، لأنّ اقتضاء کون الفعل راجحاً أمر متیقّن و مازاد علیه مشکوک فیه، فیتمسّک فی نفیه بالاصل لکونه زیادة فی التکلیف. و ینبغی أن یعلم أنّ المستفاد من تضاعیف أحادیثنا المرویّة عن الائمة ـ علیهم السّلام ـ انّ استعمال صیغة الامر فی الندب والنهی فی الکراهة کان شایعاً فی عرفهم بحیث صارا من المجازات الراجحة المساوی إحتمالها من اللفظ لاحتمال الحقیقة عند انتفاء المرجّح الخارجی. فعلی هذا یشکل التعلّق فی اثبات وجوب أمر أو تحریمه بمجرّد ورود الامر به أو النهی عنهم علیهم السّلام.

اصل : إختلفوا فی دلالة صیغة الامر بمجرّدها علی الوحدة والتکرار والفور والتراخی علی أقوال.

فقیل : بإفادتها التکرار و یلزمه القول بالفور. و قیل : بافادتها الوحدة فاختلفوا، فقیل بفادتها الفور، و قیل باشتراکهما بین الفور والتراخی. و قیل : بعدم دلالتها علی شیء من ذلک. و قیل : بالوقف.

والحق : إنّها لا تدلّ علی شیء من ذلک بحسب اللغة، و أمّا بحسب العقل فظاهر فی الوحدة بمعنی تحقّق الامتثال بها.

لنا علی عدم دلالته علی شیء بحسب اللغة : إنّ المتبادر من الامر طلب ایجاد الفعل، والمرّة

۱- فی الوجوب کقوله تعالی «أقیموا الصلاة» و فی الندب کقوله تعالی «فکاتبوهم».

۲- فی التحریم نحو «لا تزن» و فی الکراهة نحو «لا تنسَ نصیبک من الدنیا».

والتكرار والفور والتراخي خارجة عن حقيقته كالمكان والآلة و نحوهما[١]. فكما انّ قول القائل «اضرب» غير متناول لمكان و لا آلة يقع بهما الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة و لا قلّة و لا زمان في تعجيل و تأجيل.

و لنا على دلالته ظاهراً على الوحدة بحسب العقل : إنّ المطلوب بالامر كما عرفت إنّما هو الماهية الكلية و هي يتحقّق في ضمن الواحدة فالباقية لغو، و الاّ لزم طلب الحاصل.

إحتجّ القائلون بالتكرار، أمّا اوّلاً : فلأنّه لو لم تكن للتكرار لما كرّر الصوم والصلاة و قد تكرّرا قطعاً.

والجواب : منع الملازمة و لعلّ التكرار إنّما فهم من دليل آخر. سلّمنا، لكنّه معارض بالحجّ.

و أمّا ثانياً : فلأنّ الامر بالشيء نهى عن ضدّه والنهي يمنع عن المنهيّ عنه دائماً[٢]، فليلزم التكرار في المأمور به.

والجواب : بعد تسليم كون الامر بالشيء نهياً عن ضدّه، منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعاً عن المنهيّ عنه دائماً، بل يتفرّع على الامر الذي هو في ضمنه، فإن كان ذلك دائماً فدائماً و إن كان في وقت ففي وقت. مثلاً الامر بالحركة دائماً يقتضي المنع من السكون دائماً، والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع من السكون فيها لا دائماً.

واحتجّ القائل بالوحدة : بأنّه إذا قال السيّد لعبده «ادخل الدار» فدخلها مرّة عُدّ ممتثلاً عرفاً، و لو كان للتكرار لما عُدّ.

والجواب : إنّه إنّما صار ممتثلاً لإتيانه بالماهية، ففهم امتثاله بحسب العقل دون اللغة و نحن نقول بدلالتها على الوحدة من هذه الجهة.

واحتجّ القائل بالفور[٣]، أمّا اوّلاً : فبقوله سبحانه «ما منعك ألّا تسجد إذا أمرتك»[٤]. ذمّ إبليس ـ لعنة الله ـ على ترك السجود لآدم، و لو لم يكن الامر للفور لم يتوجّه عليه الذمّ و لكان له أن يقول «إنّك ما أمرتني بالبدار و سوف أسجد».

والجواب : منع الملازمة، و لعلّ الفور إنّما فهم من دليل آخر.

و أمّا ثانياً : فبأنّه لو جاز التسويف لوجب أن يكون الى وقت معيّن، واللازم منتفٍ. أمّا

١- مثل الزمان والشدة والضعف.

٢- أورد عليه انّ كون الضد متروكاً دائماً لا يقتضي فعل المأمور به دائماً لجواز الواسطه. و أجيب عنه بوجوه. (حاشية الشيرواني على المعالم : ص ٢٢ ب)

٣- ذهب الشيخ و جماعة الى أنّ الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل. (*معالم الدين* : ٥١)

٤- الاعراف : ١٢

الملازمة : فلأنّه لولاه لكان الى آخر أزمنة الامكان إتّفاقاً و لا يستقيم، لأنّه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال، إذ يجب على المكلّف حينئذ أن لا يؤخّر الفعل عن وقته مع أنّه لا يعلم ذلك الوقت الّذى كلّف بالمنع عن التأخير عنه. و أمّا انتفاء اللازم : فلأنّه ليس فى الامر إشعار بتعيين الوقت و لا دليل عليه من خارج.

والجواب من وجهين، الأوّل : النقض بما لو صرّح بجواز التأخير، إذ لا نزاع فى إمكانه[1].

والثانى : إنّه إنّما يلزم التكليف بالمحال لو كان التأخير متعيّنا، إذ يجب حينئذ تعريف الوقت الذى يؤخّر اليه. و أمّا إذا كان جائزاً فلا، لتمكّنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال.

و أمّا ثالثاً : فبمثل ما مرّ فى حُجّة القائلين بالتكرار ثانياً.

والجواب : الجواب[2].

و أمّا الاستدلال بقوله تعالى «و سارِعُوا إلىٰ مغفرةٍ»[3] و قوله «فاستبقُوا الخيرات»[4] فخروج عن محلّ النزاع[5].

و أمّا القائل بالاشتراك فقال : إنّ الامر قد يَرِدُ فى القرآن و استعمال أهل اللغة و يُراد به الفور، و قد يرد و يُراد به التراخى. و ظاهر استعمال اللفظ فى شيئين يقتضى أنّه حقيقة فيهما و مشتركة بينهما، و ايضاً فإنّه يحسن بلا شبهة أنْ يستفهم المأمور مع فقد العادات والامارات هل أُريد منه التعجيل أو التأخير. والاستفهام لا يحسن إلاّ مع الاحتمال فى اللفظ.

والجواب : إنّ الّذى يتبادر من إطلاق الامر ليس إلاّ طلب الفعل. و أمّا الفور والتراخى فإنّهما يفهمان من القرينة. و يكفى فى حسن الاستفهام كونه موضوعاً للمعنى الأعمّ، اذا قد يستفهم من أفراد المتواطى الشيوع التجوّز به عن أحدهما، فيقصد بالإستفهام رفع الاحتمال. و لهذا يحسن فيما نحن فيه أن يجاب بالتخيير بين الأمرين حيث يراد المفهوم من حيث هو، من دون أن يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ و إن كان موضوعاً لكلّ واحد منهما بخصوصه، لكان فى إرادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ و ارتكاب للتجوّز، و من المعلوم خلافه.

١- أى امكان التصريح بجوازه بأن يقول افعل و نفيت عنك الفور مع أنّ الدليل على عدم شرع التأخير جارٍ فيه بعينه. و هذا نقض اجمالى. (حاشيه ملاصالح على المعالم : ص ٤٦ پ)

٢- والجواب عن هذا لوجه بمثل ما مرّ فى الجواب عن حجة القائلين بالتكرار.

٣- آل عمران : ١٣٣ ٤- المائده : ٤٨

٥- و أجيب عنها بأنّ ذلك محمول على أفضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما و إلاّ لوجب الفور. فلا يتحقّق المسارعة والاستباق لأنّهما إنّما يتصوّران فى الموسّع دون المضيّق. والعرف قاضٍ بأنّ الاتيان بالمأمور به فى الوقت الذى لا يجوز تأخيره عنه لا يُسمّى مسارعة و استباقاً. فلا بدّ من حمل الامر فى الآيتين على الندب و إلاّ لكان مفاد الصيغة فيهما منافياً لما يقتضيه المادة و ذلك ليس بجائز (*معالم الدين* : ٥٣)

تفريع : إذا سمع مؤذّناً بعد مؤذّن، فهل يستحب إجابة الثانى لقوله[1] ـ صلّى الله عليه و آله ـ «إذا سمعتم المؤذّن فقولوا كما يقول»، أم يسقط الاستحباب بالاوّل ؟ و جهان مبنيّان. و قيل : بل يستحب و إن لم يجعل الامر دالّاً على التكرار، نظراً الى تعليق الحكم على الوصف المناسب الدالّ على التعليل فتكرّر بتكرّر علّته، و هو جيّد.

اصل : إختلفوا فى دلالة النهى على الدوام والتكرار على قولين[2]، و بنوا عليه دلالته على الفور و عدمها. والظاهر انّه يدلّ عليهما.

لنا : إستدلالُ السَّلَف به على دوامه من غير نكير.

و لنا ايضاً : إنّ النهى يقتضى منع المكلّف من إدخال ماهيّة الفعل و حقيقته فى الوجود، و إنّما يتحقّق بالامتناع من إدخال كلّ فرد من أفرادها فيه. إذ مع إدخال فرد منها تدخل تلك الماهية فى الوجود لتحقّقها به.

فَإنْ قيل : عدم إدخال جميع أفراد الماهية فى الوجود أعمّ من أن يكون فى جميع الاوقات أو فى بعضها، و لذا يجوز أن يقال : لا تفعل مدّة كذا أو وقتاً ما، أى لا تدخل فرداً من أفراد ماهيّة الفعل فيها. و إذا كان كذلك فلا يدلّ على الدوام، إذ لا دلالة للعام على الخاص. والحاصل انّ عموم الافراد فلا يدلّ على عموم الاوقات.

قلنا : التحقيق انّ الأزمان من مشخّصات الأحداث. فالفعل الواقع فى وقتٍ ما مثلاً يغاير ذلك الفعل بعينه مع جميع مشخّصاته إذا فعل فى وقت آخر. و على هذا فإذا انتهى المكلّف مدّة ثمّ فعل المنهىّ عنه يصدق أنّه لم ينتهِ من جميع الأفراد، و لهذا إذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدّة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثمّ فعل عُدّ فى العرف عاصياً مخالفاً لسيّده و حسن منه عقابه. فظهر انّ عموم الافراد مستلزم لعموم الاوقات. و أمّا النهى المقيّد بالزمان الخاص فلا يعمّ جميع أفراد ماهيّة الفعل، بل الأفراد المخصّصة بذلك الزمان فقط. و لهذا إذا فعل الفعل بعد ذلك الزمان يعدّ منتهياً.

و لنا ايضاً : إنّه لا ريب انّ لا تضرب مثلاً يعدّ فى العرف مناقضاً لإضرب، و هذا يتحقّق بعدم إدخال فرد منه فيه لم يكونا متناقضين، إذ لا تناقض بين المطلقتين.

إحتجّوا : بأنّه لو كان للدوام لما انفكّ عنه و قد انفكّ، فان الحائض نهيت عن الصلاة والصوم

۱ـ *مستدرک الوسائل* ٤ : ٦١

۲ـ قال السّيد المرتضى و جماعة منهم العلاّمة فى أحد قوليه انّ النهى كالامر فى عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له و للمرّة. و قال قوم بافادته الدوام والتكرار و هو القول الثانى للعلاّمه اختاره فى النهاية ناقلاً له عن الاكثر و ذهب اليه صاحب المعالم. (*معالم الدين* : ٩٦)

و لا دوام. و بأنّه ورد للتكرار كقوله تعالى «و لا تقربُوا الزنى»[1] و لخلافه كقول الطبيب «لا تشرب اللبن و لا تأكل اللحم» والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فيكون فى القدر المشترك. و بأنّه يصحّ تقييده بالدوام و نقيضه من غير تكرار و لا نقض، فيكون للمشترك.

والجواب عن الاوّل: إنّ كلا منا فى النهى المطلق و ذلك مختصّ بوقت الحيض، لأنّه مقيّد به فلا يتناول غيره، ألا تَرىٰ انّه عامّ لجميع اوقات الحيض. و عن الثانى: تارةً بأنّ خلاف الاصل قد يجب المصير اليه إذا دلّ الدليل عليه و قد بيّنا أنّه حقيقة فى الدوام، فلولا قرينة المرض فى قول الطبيب لكان المتبادر منه الدوام. و اُخرىٰ بأنّ هذا تعيين لأحد مدلولات اللفظ بالترجيح، والتحقيق انّه غير جائز كما مرّ مراراً.

و عن الثالث: بأنّ كلامنا فى الامر المطلق، و أمّا المقيّد بالدوام و عدمه فالتقييد يخرجه معناه الأصلى الّذى هو إفادة الدوام.

اصل: اختلفوا فى أنّ المطلوب بالنهى ما هو؟ فقيل: هو الكفّ عن الفعل المنهىّ عنه، و قيل: هو عدم الفعل[2]. و هذا بعد إتّفاقهم على أنّ الصيغة حقيقة فى الترك. و مبنى هذا على مسئلة عقليّة كلاميّة هى انّ نفى الفعل هل تكون مقدوراً أم لا؟ فعلى الاوّل يكون الصيغة على ظاهرها، و على الثانى يجب تأويلها بالكفّ. والحقّ انّه مقدور بمعنى انّ القادر يمكنه أنْ لا يفعل فيستمر، و أنْ يفعل فلا يستمر.

لا يقال: هذا قول بأنّ متعلّق القدرة فى صورة العدم ايضاً هو الفعل و هو الاستمرار دون الترك.

لانّا نقول: متعلّقها بالذات ليس إلّا الترك، و أمّا الاستمرار فإنّما هو لازم له.

قالوا: لابدّ للقدرة من أثر عقلاً، والعدم لا يصلح أثراً لأنّه نفى محض.

والجواب: إنّه يكفى فى طرف النفى أثراً انّه لم يشأ فلم يفعل، و أمّا وجوب أن يفعل شيئاً فمصادرة على المطلوب. والحاصل: إنّا لا نفسّر القادر بالّذى أنشأ فعل وجود الفعل و إنْ شاءَ أولم يشأ فعل عدم الفعل، بل تفسّر بالّذى يصحّ منه الفعل بإن شاء ففعل وجوده و يصحّ منه الترك بإنشاء أو لم يشأ فلم يفعل شيئاً لأنّه فعل العدم.

قالوا ثانياً: الأثر لابدّ أن يستند الى المؤثّر و يتجدّد [به]، والعدم سابق مستمرّ فلا يصلح أثر

۱- الاسراء: ۳۲

۲- منهم العلاّمه قال فى تهذيبه: إنّه هو الفكّ عن الفعل المنهى و قال فى النهاية: المطلوب بالنهى نفس أن لا تفعل. فذهب الأكثرون الى الاوّل والثانى قول جماعة كصاحب المعالم. (*معالم الدين*: ۹۴)

للقدرة المتأخرة.

والجواب : قد بيّنا العدم المتجدّد المقارن للقدرة مستند اليها و متجدّد بها. نعم العدم الازلى غير مقدور و هو غير العدم الحادث، بناء على ما هو التحقيق من احتياج الممكن فى بقائه الى العلّة.

تفريع : إذا نزل من رأس الصائم نُخامة[1] و حصلت فى حدّ الظاهر من الفم، فَإنْ قطعها و بجّها[2] لم يفطر و إن ابتلعها قصداً افطر، و إن تركها حتى نزلت بنفسها فوجهان مبنيّان.

اصل : الحقّ إنّ المأمور به إذا كان منوطاً بإسم و لم يقدّر له قدر لا يوصف مازاد منه على اقلّ ما يتحقّق المأمور به فى ضمنه بالرجحان إلاّ لدليل خارجى. و قيل : يوصف بالوجوب، و قيل : بالاستحباب، و قيل : بالفرق بين متعاقب الاجزاء و دفعيّتها فيوصف الزائد فى الثانى بالوجوب دون الاوّل.

لنا : إنّ وجوب الاقلّ متيقّن لعدم تحقق الماهيّة بدونه، و أمّا الزائد فلا دليل على رجحانه فينبغى بالاصل.

إحتجّ القائل بالوجوب : بأنّ نسبة الامر الى المقادير المختلفة نسبة واحدة لتساوى الجزئيات فى تناول الكلى لها، و امكان التخيير بين القليل والكثير.

لا يقال : إنّ الزائد يجوز تركه لا الى بدل و هو ينافى معنى الواجب.

لانّا نقول : إنّه لا يجوز تركه الى بدل و هو الاقلّ، و لا استحالة فى أن يكون الاقلّ فى ذاته فرداً مستقلاً من الواجب و جزءاً من فرد آخر، و غايته التخيير بين الجزء والكل و هو جائز عقلاً واقع شرعاً، كما فى امكان التخيير بين القصر والاتمام فى مشهور الاصحاب.

والجواب : إنّ وصف الزائد بالوجوب و إنْ كان ممكناً لجواز التخيير بين الجزء والكلّ، إلاّ انّ الوجوب منفى بالأصل. و بأنّه خلاف الغالب، بل قد يُناقش فى تحقّقه. و مثال التخيير بين القصر والاتمام قد يخدش بأنّ كلّاً من صلاتى القصر والتمام صنفان متغايران خصوصاً على القول بوجوب التسليم، و لا يكون من قبيل التخيير بين الجزء والكلّ والتخيير بين الفردين بمجرّد الامكان اثبات مالم يدلّ عليه دليل، و مجرّد الاحتمال لا يكفى فى ارتكاب مخالفة الظواهر والاصول.

واحتجّ المفصّل : بأنّ البرائة يتحقّق فى المتعاقب بالمسمّى أوّلاً بخلاف الدفعى، لتساوى الأجزاء فى صلاحيّة الامتثال و عدم الترجيح.

۱- النُخامة : ما يَلفظه الانسان من البلغم (*المعجم الوسيط* : ۹۰۹) ؛ النُخامة : ما يدفعه الانسان من صدره أو أنفه (*المنجد* : ۷۹۷)

۲- بَجّ الشيء من فه : رمى به. (*المنجد* : ۷۴۷) ؛ بَجّ الماءَ من فيه : لَفَظَهُ (*المعجم الوسيط* : ۸۵۴)

والجواب : إنّ جواز الترک لا الى بدل قائم فى الصورتين، و إستواء الأجزاء عندنا لا يقدح. فانّ الله يحتسب المسمّى واجباً، و يلغى الزائد من الوجوب و إن وقع فى ضمنه الواجب. و هذا كما لو اوقع خصال الكفّارة دفعة فانّ الموصوف بالوجوب أحدها و تساويها فى صلاحية الامتثال دفعة لا يخرجها كلّها الى وصف الوجوب. واحتجّ القائل بالاستحباب : بأنّه ثبت الاجماع على وصف الزائد بالرجحان والوجوب خلاف الأصل، فثبت الاستحباب.

والجواب : منع ثبوت الاجماع كلّياً، بل لو سلّم ففى بعض المراد فكلّما ثبت الاجماع على وصفه بالرجحان فهو الدليل و كلّما يثبت الاجماع فنفىّ بالأصل. و قد يستدلّ لهم بأنّ المكلّف حيث لم يقدر له قدر فلا بُدَّ غالباً من زيادته على المسمّى زيادة متفاوتة غير مضبوطة. فلو لم يكن الزائد راجحاً لزم اضاعة عمله حتى لو أراد الاحتراز عن إضاعة العمل لم يمكنه غالباً أو شقّ عليه، فالظاهر من فحوى الشرع يرتّب الثواب عليه و هو كما تَرىٰ.

تنبيه : قد يقال : كلّما ثبت فيه دليل على استحباب الزائد فرجعه الى الوجوب التخييرى. فالفرد المشتمل على الزائد هو أفضل الفردين الواجبين تخييراً، و هو بعينه يوصف بالاستحباب العينى الغير المدفوع بالوجوب التخييرى. و ذلک لأنّ الفعل الواحد يمتنع أن يتّصف بالوجهين المتنافيين والحكمين المتباينين.

و جوابه : إنّه إنّما يمتنع ذلک إذا كان موضوعهما متّحداً، و أمّا مع تعدّده فلا. و ما نحن فيه كذلک. لأنّ الجزء الموصوف بالوجوب و هو أقلّ ما يتحقّق الواجب فى ضمنه، غير الموصوف بالاستحباب و هو الزائد عليه، و إن كان كلاهما معاً عبادة واحدة. و لا يستلزم هذا تعدّد النيّة، إذ يكفى عن نيّة الجزء المندوب نيّة الواجب، فتدخل فيها تبعاً. و لا يلزم من عدم الاكتفاء بنيّة الوجوب فى الندب استقلالاً عدم الاكتفاء بها تبعاً.

تفريع : لو قصد الامتثال بالاكثر ابتداءاً، فعلى القول بالوجوب لم يجز الاقل لوقوعه فى ضمن قصد الجزئية، و على القول الآخر يجزى لأنّه أتى بالواجب فيخرج به عن العهدة.

اصل : اختلفوا فى إقتضاء الامر بالشىء مطلقاً ايجاب مالا يتمّ إلاّ به إذا كان مقدوراً، و يُعبّر عنه بمقدمة الواجب، سواء كان سببيّاً كالصعود للكون على السطح أم شرطيّاً عقليّاً كنصف السُلّم له أو عاديّاً كإدخال جزء من الرأس لغَسل الوجه أو شرعياً كالوضوء للصلاة على أربعة أقوال. ثالثها وجوبه إن كان سبباً[1] و رابعها إن كان شرطاً شرعيّاً.

۱- واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى ـ ره ـ و كلامه فى الذريعه والشافى غير مطابق للحكاية و لكنّه يوهم ذلک فى بادى الرأى. (*معالم الدين* : ۵۷)

ثمّ إنّ الظاهر من كلام الاكثر انّه لاخلاف فى بقاء الواجب المطلق على إطلاقه و عدم تقييد وجوبه بوجود مالا يتمّ إلاّ به و لا فى وجوب مالا يتمّ إلاّ به بمعنى لابدّيّة فعله. إنّما الكلام فى أنّه هل يوصف بالوجوب الشرعى بمعنى تعلّق الخطاب به تبعاً لتعلّقه بمشروطه كتعلّق الخطاب بالتابع فى دلالة الاشارة والايماء، حتى يكون الخطاب بالكون على السطح مثلاً خطاباً بأمرين: أحدهما الكون والآخر سببه أو شرطه، و حتى يكون تارك ذلك تركها، و جعل المحال هو الثانى دون الاوّل ضعيف، لما ذكرنا من أنّ وصفها بالوجوب والجواز لادخل لهما فى الوجود و عدمه فلا مدخل له فى المحاليّة.

و منها ما ذكره شيخنا الفاضل المعاصر[1] ـ دام بهائه ـ: و هو القطع بذمّ تارك الفعل القادر على المقدمة المعتذر بعدمها أو بعدم ايجاب الامر لها، و لو لا فهم وجوبها من الامر به لم يذمّ و يقبل عذره.

و هذا ايضاً ضعيف، لانّ لحق الذمّ له باعتبار ترك الواجب مع قدرته عليه و عدم قبول العذر بعدم ايجابها من جهة انّ عدم ايجاب الامر لها لا يرفع قدرته على الفعل التى تصحّح ذمّ التارك.

و منها ما ذكره أُستادنا المحقّق[2] ـ دام مجده ـ: و هو انّ الاحكام منوطة بالمصالح لزوماً عند العدليّة و عادة عند غيرهم. والمقدّمة لكونها وسيلة الى الواجب المشتمل على مصلحة الواجب مشتملة على تلك المصلحة بعينها، فيجب تعلّق الوجوب بها. و هذا الاشتمال مفهوم من تعلّق الخطاب بالواجب المطلق فيكون وجوبها مفهوماً منه تبعاً.

الجواب: لا نسلّم انّ كلّ ما يشتمل على مصلحة الوجوب بحسب تعلّق الوجوب به نفسه، بل يجب إمّا تعلّقه به أو بما يستلزمه. فإنّ المصلحة كما يتحقّق فى ضمن ايجابه يتحقّق فى ضمن ايجاب ما يستلزمه ايضاً. فحينئذ نقول: المقدمة و إن لم يتعلّق الوجوب بها نفسها، لكن تعلّق بالواجب المطلق الذى يستلزمها فيستغنى عن تعلّقه بها. فإنّ من أراد أن يؤدّى الواجب المطلق فلا بدّ له من فعل المقدمة فيفعلها البتّة سواء أوجب عليه أو لم يوجب.

و منها ما ذكره الاستاد ـ مدّ ظلّه ـ ايضاً: و هو انّ ترك المقدمة يشتمل على وجه قبيح لاقتضائه ترك الواجب و هو قبيح، و مقتضى القبيح قبيح، فتركها قبيح فيحرم فيجب الفعل، و هو

۱ـ و هو الشيخ البهائى من مشايخ الفيض الكاشانى فى زبدة الاصول: ص ۴۷

۲ـ و هو السيّد ماجدبن هاشم البحرانى من مشايخ الفيض الكاشانى كما ذكره فى صدر كتابه الوافى. و له رسالة فى الاصول اجتمع مع البهائى و هذه الرسالة لم يصل الينا.

مفهوم من الامر بالفعل. فالأمر يدلّ على وجوبها تبعاً.

والجواب : لانّمّ انّ كل قبيح يجب تعلّق الحرمة به نفسه، بل يجب إمّا تعلّق الحرمة به أو تعلّق الوجوب بما يستلزم تركه. فإنّ المفسدة كما ينتفى فى ضمن تحريمه ينتفى فى ضمن ايجاب ما يستلزم تركه ايضاً. فحينئذ نقول : ترک المقدمة و إن لم يتعلّق الحرمة به نفسه، لكن تعلّق الوجوب بالواجب المطلق المستلزم لضدّه الّذى هو فعل المقدّمة فيستغنى من تعلّقه به. فإنّ من أراد أن يؤدّى الواجب المطلق فلا بدّ له من فعل المقدمة فلا تتركها البتّة سواء حرم عليه أو لم يحرم.

و منها ما ذكره الاستاد ـ دام أيّام إفادته ـ ايضاً : و هو انّ نكاح المشتبه بالمحرّم و لبس أحد الثوبين المشتبهين فى الصلاة مع وجود متّيقن الطهارة و استعمال أحد الانائين المشتبهين و نحو ذلک حرام، و ليس ذلک إلاّ لوجوب اجتناب المحرّم والنجس، و توقّف اجتنابهما على اجتناب الآخر. و إذا حرم الشيء من جهة أنّ تركه وسيلة للواجب كان تركه موصوفاً بالوجوب من تلک الجهة.

الجواب : إنّ النص على وجوب المقدمة فى المواضع الخاصّة لا تقتضى وجوبها فى جميع المواضع. و هل هذا إلاّ قياس لما لا تصريح بالحكم فيه على المصرّح به ؟ مع انّ النزاع فى أنّ الخطاب المتعلّق بالواجب هل له تعلق بمقدّمته بالتبع أم لا؟ و لا دلالة لهذا الدليل على ذلک كما لا يخفى.

و لهم دلايل اخر ضعيفة جدّاً يظر أجوبة اكثرها ممّا ذكرنا، فلا فايدة فى ايرادها. و كذا فى ايراد دلايل القائلين بعدم الوجوب مطلقاً، لانّها فى غاية الضعف ايضاً مع أنّ قائله غير معروف. بل قد نقل جماعة الاجماع على وجوب السبب، فلا يهمّ لنا الخوض فى أدلّتهم. على أنّ البحث فى السبب قليل الجدوى، لأنّ تعلّق الامر بالمسبّب نادر و أثر الشک فى وجوبه هيّن.

و أمّا المفصّل بالشرط الشرعى : فاحتجّ على نفى وجوب ما عدا الشرعى بما مرّ؛ و على وجوبه بأنّه : لو لم يجب لم يكن شرطاً، والتالى ظاهر البطلان فإنّ المقدّم مثله. بيان الملازمة : إنّه على تقدير عدم وجوبه يكون الفعل بدونه صحيحاً، لأنّ المكلّف حينئذ يكون آتياً بجميع ما أمر به.

والجواب : منع الملازمة، فإنّ معنى الشرطيّة مجرّد كون الفعل موقوف الصحّة عليه و ذلک لا يستلزم وجوبه و تعلّق الخطاب به. و هل هو إلاّ اوّل البحث ؟ و لا نسلّم انّه على تقدير عدم الوجوب أتِ المامور به بدونه فضلاً عن الإتيان بجميع المأمور به. فإنّ المأمور به هوالصلاة بعد الطهارة كالصلاة بعد الوقت، و إن لم يكن الطهارة موصوفة بالوجوب شرعاً. غاية ما فى الباب انّه لابدّ منها فى صحّة الفعل شرعاً كما انّ شرط العقلى لابدّ منه فى تحقّق الفعل عقلاً، و إن كان المنع هناک أظهر. و منشأ الفرق بينه و بين العقلى أمران : أحدهما لابدّيّته شرعيّة و لابدّيّة ذلک عقليّة، و قد عرفت أنّ هذا لا يصحّح الفرق. فإنّ الأبديّة الشرعية غير الوجوب بناء على التحقيق من

مغايرة الحكم الوضعى الشرعى، و ثانيها انّ الشرط الشرعى لا ينفكّ غالباً عن صريح الوجوب من الشرع، فظنّ انّ إستفادة وجوبه من الخطاب بالمشروط.

و ممّا يوضح عدم الفرق انّ القدر المعقول من الشرطيّة فى شرط الواجب والمندوب كالطهارة فى النافلة أمر واحد، و هو اللابُدّيّته فى صحة الفعل. فالشرطية من حيث هى لا يستلزم الخطاب بالوجوب، والخطاب بها كالخطاب عاصياً بترك واجبين، أم لا يوصف بالوجوب الشرعى و ان كان لابُدَّ منه عقلاً فى تحصيل الواجب، والخطاب ليس إلاّ بنفس المشروط أو المسبّب و لا يتعلّق بالشرط والسبب اصلاً، لا اصلاً و لا تبعاً، فلا يعصى تارک الكون على السطح إلاّ من جهة تركه فقط دون جهة ترک نصب السُلّم مثلاً. فنقول ـ و بالله التوفيق ـ: الحقّ عدم اتّصافه بالوجوب الشرعى إلاّ إذا كان سبباً.

لنا على وجوب السبب: إنّ القدرة لا يتعلّق إلاّ به، إذ القدرة على المسبّب إنّما هو باعتبار تعلّقها بالسبب لا بحسب ذاته. فالخطاب الشرعى و إن تعلّق فى الظاهر بالمسبّب إلاّ أنّه يجب صرفه بالتأويل الى السبب، إذ لا تكليف إلاّ بالمقدور من حيث هو مقدور. فالتكليف بالمسبّب تكليف بايجاد سببه، لأنّ القدرة إنّما يتعلّق بالمسبّب من هذه الحيثيّة. فالموصوف بالوجوب فى الحقيقة إنّما هو السبب، و إنّما تعلّق الخطاب بالمسبّب لأنّه الغرض من ايجاب السبب.

و لنا على عدم وجوب غير السبب: ما سَنُبيّن من ضعف متمسّک مثبتيه، و عدم قيام دليل صالح سواه عليه مع اصالته و اصالة اتحاد متعلّق الخطاب.

إحتجّ القائلون بالوجوب مطلقاً بوجوه، منها: إنّه لو لم يجب المقدمة أحد الامرين: إمّا التكليف بالمحال أو خروج الواجب المطلق عن كونه مطلقاً والتالى بقسميه باطل. أمّا الاوّل فظاهر؛ و أمّا الثانى فلأنّه خلاف الغرض و وجه الشرطيّة انّه على تقدير عدم وجوب المقدّمة يجوز تركها. فمعه إمّا أن يبقى الواجب واجباً أم لا، و مِن الاوّل يلزم الاوّل، و من الثانى الثانى. و تبقرير آخر: الأمر اقتضى وجوب الفعل مطلقاً، أى فى جميع الاحوال و من جملتها حال عدم المقدمة، فيكون مأموراً به حال عدمها و هو تكليف بالمحال. و بتقرير ثالث: لو كانت المقدّمة غير واجبة لكان الامر كأنّه قال «أبحتُ لک ترک المقدمة و أوجبتُ عليک الفعل حال تركها» و هو عين التكليف بالمحال.

و مرجع الجميع واحد، و هو دعوى استلزام وجوب الفعل حال عدم وجوب المقدمة وجوبه حال عدمها، على أنّ حال عدمها ظرف للفعل. و هذا ظاهر الضعف، اذ وصفها بالوجوب و عدمه لا دخل فى وجودها و عدمه، ضرورة امكان وجودها و عدمه مع وجوبها و عدمه. والمحال هو وجوب الفعل حال عدمها على انّ حال العدم ظرف الفعل كما ذكرنا لا حال عدم وجوبها. و

ظاهر انّ عدم وجوبها لا يستلزم عدم وجودها. و ليس المحال مجرّد التكليف بالفعل حال عدمها، على انّ حال العدم قيد التكليف والوجوب و ظرف لهما، و إلاّ لزم التكليف بالمحال على القول بالوجوب ايضاً لثبوت التكليف بالفعل عندهم حال عدم المقدمة. و تخيّل الفرق بين التكليف بالفعل حال عدم المقدمة الواجبة و بين التكليف حال عدم المقدمة الجايز بالمشروط بالعقلية.

تنبيه : اعلم أنّه يظهر من كلام السيّد المرتضى [١] ـ رضى‌الله عنه ـ انّ الخلاف فى مقدمة الواجب فى اصل لابدّيتها و فى بقاء الواجب المطلق على اطلاقه. و ربما كان كلامه فى الشافى [٢] صريحاً فى ذلك حيث أجاب عن استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام بكونه مقدّمة لإقامة الحدود : بمنع وجوب شرط الواجب.

فيرجع النزاع حينئذ الى أنّ الواجب إذا اطلق وجوبه بالنسبة الى ما يتوقّف عليه وجوده هل يبقى على إطلاقه، و يكون واجباً حال وجود المقدمه و حال عدمها محافظة على إبقاء الامر على ظاهره من الاطلاق فيعصى بتركه على كلّ حال، أو يختصّ وجوبه بحال وجود المقدمة و لا يلزم تحصيلها شرعاً و لا عقلاً، فلا يعصى بترك الموقوف عليها إلاّ إذا تركه حال إتّفاق وجودها محافظة على الظاهر والاصل من إتّحاد الخطاب و هرباً من انتفاء الوجوب عمّا يجب به تحصيل الواجب. فالكون على السطح مثلاً لا يجب إلاّ حيث اتّفق نصب السُلّم منه أو من غيره، فلو تركه بدون اتّفاق نصب السُلّم لم يَعْصِ. و على هذا فلا مجال لدخول السبب فى محل النزاع، لانّ مرجع القول بعدم وجوب المقدمة الى تقييد وجوب الواجب أو صيرورته مقيّداً بها. و لا ريب انّ وجوب السبب من حيث استلزامه وجود المسبَّب لا يصحّ تقييد وجوب المسبَّب به، لانّه يرجع الى تقييد وجوب الشيء بوجود نفسه و استحالته ظاهرة. و بهذا التحقيق صرّح السيّد [٣] ـ رضى‌الله عنه ـ و بتحرير محلّ النزاع على هذا الوجه صرّح الامام الرازى. و ربما يفهم من كلام العلاّمة يحقّق الخلاف على الوجهين، و ليس ببعيد و إن أضرب عنه المتأخّرون.

و ممّا ذكرنا من توجيه طرفيه يعلم إمكان كونه محلّ النزاع، فحينئذ نقول : الحقّ بقاء الواجب على إطلاقه كما ذهب اليه الاكثر، للإصالة و ظهور الإطلاق فى جميع الحالات و عدم الدليل على التقييد. و انتفاء الوجوب عمّا يجب به تحصيل الواجب غير مضرّ كما عرفت.

إحتَجّوا بوجهين : أحدهما، و هو المستفاد من كلام السيّد [٤]، انّ الواجب قسمان : مطلق و مشروط، والثابت مطلق الوجوب، و هم أعمّ من الوجوب المطلق، ولا دلالة للعام على شيء من

١- *الذريعه* ١ : ٨٣
٢- *الشافى* ١ : ١٠٤
٣- *الذريعه* ١ : ٨٣
٤- *الذريعه* ١ : ٨٣

خصوصيّاته. و حينئذ فالمعلوم المقطوع به وجوبه حال وجود المقدمة. و وجوده قبلها مشكوك فيه، لأنّه إنّما يثبت إذا كان الواجب مطلقاً أى غير مقيّد بها؛ و هو غير متحقّق لما ذكرنا من عدم دلالة مطلق الوجوب على النوع الخاص منه، والأصل برائة الذِمّة من الوجوب فى غير المتحقّق. و ضعفه ظاهر، فإنّ إطلاق الأمر ظاهر فى جميع الحالات، و ليس مدلوله مطلق الوجوب بل الوجوب المطلق. فإنّ السيّد إذا قال لعبده «اصعد السطح» لم يصحّ منه الاعتذار بأنّه موقوف على نصب السُلّم و لم تكلّفنى به و لم يتّفق وجوده بعد فلا يجب علىّ. بل المتبادر عند العقلاء انّه واجب فى جميع الاوقات المقدوره، و لهذا يَلُومونه على عدم التوصل الى الواجب باعتبار استلزام إخلاله بالواجب.

و ثانيهما : إنّه لو بقى الأمر على إطلاقه و لم يقيّد بالمقدّمة لزم إمّا مخالفة الاصل بل دليل أو التناقض، والتالى بقسميه باطل. بيان الملازمة : إنّا إذا أبقينا الأمر على إطلاقه و أوجبنا الفعل على كلّ حال فإمّا أن يوجب المقدّمة وجوباً شرعيّاً فيلزم مخالفة الاصل لاصالة عدم الوجوب و لا دليل عليه؛ و إمّا أن لا توجبها فيلزم وجوب التوصل الى الواجب بما ليس بواجب.

الجواب : منع استحالة الثانى بقسميه. أمّا الاوّل : فلوجود ما يخالف الاصل و هو اطلاق الامر الشامل لجميع الحالات و عدم دليل التقييد، بل اثبات الوجوب حال عدم المقدّمة أولىٰ من تقييد المطلق لأنّه اثبات مالم يدلّ ظاهر على نفيه والتقييد يخالف ظاهر اللفظ. و أمّا التالى : فلما مرّ سابقاً، فقد ظهر انّ الحق وجوب السبب و انّ الظاهر بقاء الاطلاق و عدم وجوب المقدمة شرعاً. والله أعلم.

تنبيه : محلّ الخلاف كما ذكرنا على التقديرين الامور الخارجة عن ظاهر ما تناوله الامر. أمّا الأجزاء فلا ريب فى أنّ الأمر بالكلّ أمر بها من حيث هى فى ضمنه، لأنّ ايجاد الكل هو ايجادها كذلك و ليس ايجاد الكلّ أمراً آخر غير ايجاد أجزائه.

تفريع : لو مات و عليه حِجَّة فعلى القول بوجوب المقدّمة يجب أن يحجّ عنه من بلده، و على القول الاخر يحجّ من حيث شيءَ[1].

اصل : اختلفوا فى اقتضاء الأمر بالشيء النهى عن أضداده الوجوديّة المعبّر عنها بالخاص. و أمّا الضدّ العام بمعنى الترك فالظاهر انّه لاخلاف فى اقتضاء الأمر النهى عنه، و إن كان للبحث فيه مجال. ثمّ القائلون بالاقتضاء فى الخاص اختلفوا فى أنّ الأمر هل هو عين النهى أو مستلزم له؟ و على تقدير الاستلزام هل هو مستلزم لفظاً و معنىً أو معنىً فقط.

---

١ – شيءَ (المجهول من شاء) أى أُريد.

فهٰهُنا أربعة أقوال. الاوّل : عدم الاقتضاء مطلقاً. الثانى : إنّ الامر عين النهى فى المعنى[١]، و مبنىٰ هذا القول على الكلام النفسى و إلاّ فلا وجه له. الثالث : إنّه مستلزم له مطلقاً. الرابع : إنّه مستلزم له فى المعنى دون اللفظ. والحقّ هو الاوّل.

لنا على عدم الاقتضاء لفظاً : انّه لودلّ لكانت واحدة من الثلاث و كلّها منتفية. أمّا المطابقه والتضمن فظاهر[٢]؛ و أمّا الالتزام فلأنّ شرطها اللزوم العقلى أو العرفى، و نحن نقطع بانّ تصوّر معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصوّر الضدّ الخاص فضلاً عن النهى عنه.

و لنا على انتفائه معنىً : سنبيّنه من ضعف متمسّك مثبته و عدم قيام دليل صالح سواء عليه. واحتجّ الذاهب الى أنّه عين النهى عن الضدّ بدليل طويل عليل ضعفه فى غاية الظهور، و هو فى مختصر ابن الحاجب مسطور و جوابه هناك مذكور. فليرجع اليه من أراد الاطّلاع عليه.

و أمّا القائلون بالاستلزام مطلقاً فاحتجّوا : بأنّ الايجاب طلب فعل يذمّ على تركه اتفاقاً، و لا ذمّ إلاّ على فعل لانه المقدور، و ما هو ههُنا إلاّ الكفّ عنه أو فعل ضدّه و كلاهما ضدّ الفعل، والذمّ بأيّهما كان يستلزم النهى عنه إذ لاذمّ بمالم ينهِ عنه.

الجواب : إنّه مبنىّ على أنّ الذمّ بالترك من معقول الايجاب فلا ينفكّ عنه تعقّلاً. و أمّا من قال الايجاب هو الاقتضاء الجازم من غير خطور الذمّ على الترك بالبال، و إن لزمه فى الواقع فلا يلزمه ذلك. و لو سلّم، فلا نسلّم انّه لازم إلاّ على فعل، بل يذمّ على أنّه لم يفعل ما امر به. سلّمناه لكن يمنع تعلّق الذمّ بفعل الضدّ بل هو متعلّق بالكفّ، فيلزم النهى عنه دون فعل الضدّ. و لهم دليل آخر يتمّ فى الضدّ الخاص ولذا تركناه.

و أمّا المفصّلون فاحتجّوا على انتفاء الاقتضاء لفظاً بمثل ما ذكرناه فى برهان ما أخبرناه، و على ثبوته معنىً بوجهين. الاوّل : إنّ فعل الواجب الّذى هو المأمور به لا يتمّ إلاّ بترك ضدّه، و ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب فيجب ترك الضدّ، و هو معنى النهى عنه.

والجواب : منع المقدّمتين. أمّا الصُغرى : فلأنّه لا مدخل لترك الضدّ فى فعل المأمور به اصلاً، بل العلّة فى فعل المأمور به ليس إلاّ وجود الداعى اليه و انتفاء الصارف عنه. نعم ترك الضدّ غير

١- قال جماعة من المحقّقين ليس مرادهم أنّ الامر نفس النهى لانّه ظاهر الفساد فلا يقول به عاقل فضلاً عن فاضل، بل مرادهم انّهما حصلا بجعل واحد لا بجعلين. و حينئذ فهذا المذهب والمذهب بالاستلزام واحد. اذالقائل بالاستلزام لا يقول بانّ النهى حصل بجعل عليحدة، اذ المفروض انّه لم يرد نهى صريح عن الشارع. و على هذا فالنزاع بينهما لفظى. (حاشيه ملاصالح على المعالم: ص ٥٦ پ)

٢- أمّا المطابقه فلأنّ مفاد الامر لغة و عرفاً هو الوجوب و حقيقة ليست إلاّ رجحان الفعل مع المنع من الترك و ليس هذا معنى النهى عن الضد الخاص ضرورة. و أمّا التضمن فلانّ جزئه هو المنع من الترك و لا ريب فى مغايرته للاضداد الوجودية المعبّر عنها بالخاص. (*معالم الدين* : ٦٣)

منفكّ عنه فى الخارج، و ذلک لا يستلزم موقوفة عليه و هو ظاهر. و سيجىء زيادة تحقيق لهذا. و أمّا الكبرى : فيعلم مما سبق آنفاً، فانّا نمنع وجوب ما لا يتمّ الواجب إلاّ به مطلقاً.

الوجه الثانى : إنّ فعل الضدّ الخاص مستلزم لترک المأمور به و هو محرّم قطعاً فيحرم الضدّ ايضاً، لأنّ مستلزم المُحَرَّم مُحرّم.

والجواب : إن أردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلّيّة منعنا المقدّمة الاولى، و إن أردتم مجرّد عدم الانفكاک فى الوجود الخارجى على سبيل التجوّز منعنا الأخيرة. و تنقيح المبحث ما قاله بعض الفضلاء[1] و وجّهناه نحن ليندفع عنه بعض إعتراضات أُستادنا[2] ـ دام مجده ـ و هو : انّ الملزم إذا كان علّة اللازم لا يبعد كون تحريم اللازم مقتضياً لتحريم الملزوم. فانّ العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلّة و كذا إذا كانا معلولين لعلّة واحدة. فإنّ انتفاء التحريم فى أحد المعلولين يستدعى انتفائه فى العلّة، فيختصّ المعلول الاخر الّذى هو المحرّم بالتحريم من دون علّته. و أمّا إذا انتفت العلّيّة بينهما والاشتراک فى العلّة فلا وجه حينئذ لاقتضاء تحريم اللازم الملزوم، إذ لا ينكر العقل تحريم أحد أمرين متلازمين إتّفاقاً مع عدم تحريم الآخر. و قصارىٰ ما يتخيّل انّ تضاد الأحكام بأسرها يمنع من اجتماع حكمين، منها فى أمرين متلازمين. و يدفعه انّ المستحيل إنّما هو اجتماع الضدّين فى موضوع واحد.

إذا تمهّد هذا فنقول : إن كان المراد باستلزام الضدّ الخاص لترک المأمور به انّه لا ينفک عنه و ليس بينهما علّيّة و لا مشاركة فى علّيّة. فقد عرفت أنّ القول بتحريم الملزوم حينئذ لتحريم اللازم لا وجه له. و إن كان المراد انّه علّة فيه و مقتضى له فهو ممنوع، لما هو بيّن من أنّ العلّة فى الترک المذكور إنّما هو وجود الصارف عن فعل المأمور به و عدم الداعى اليه، و ذلک مستمر مع فعل الأضداد الخاصة فلا يتصوّر صدورها ممّن جمع شرايط التكليف مع انتفاء الصارف الاّ على سبيل الالجاء، والتكليف معه ساقط. و كذا القول بتقدير أن يراد بالاستلزام اشتراكهما فى العلّة فانّه ممنوع ايضاً، لظهور انّ الصارف الذى هو العلّة فى الترک ليس علة لفعل الضدّ، بل العلّة فيه ليس إلاّ وجود الداعى اليه و انتفاء الصارف عنه، و لا مدخل للصارف عن المأمور به فى فعله أصلاً. نعم انّه غير منفكّ عنه فى الخارج. والسِرُّ فى ذلک انّ فعل الأضداد إذا لم يكن مع الصارف عن المأمور به علّة لفعله فيلزم الاشتغال بالضدّين فى حال واحد و هو محال على الانسان، لأنّه يشغله شأن عن شأن. فظهر انّ امتناع الانفكاک ايضاً ليس بالذات، فكيف يكون لأحدهما مدخلاً فى وجود الآخر.

---

١ ـ و هو الشيخ حسن بن زين الدين فى معالم الدين. (*معالم الدين* : ٦٨)

٢ ـ و هو السيّد ماجد البحرانى من مشايخ المصنف.

فتدبّر هذا موثقاً و خذه، فانّه تحقيق نفيس و به يندفع شبهة الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرّر من أنّ ترك الحرام لابدّ و أن يتحقّق فى ضمن فعل من الافعال و لا ريب فى وجوب ذلك الترك، فلا يجوز أن يكون الفعل المتحقّق فى ضمنه مباحاً، لانّه لازم للترك و ممتنع اختلاف المتلازمين فى الحكم. و وجه الدفع: إنّ اختلاف المتلازمين فى الحكم ليس ممتنع كما عرفت. و تحقيقه : إنّ ترك الحرام لا يحتاج الى شيء من الافعال بل يكفي فيه وجود الصارف، و إنّما الافعال من لوازم الوجود حيث يئول بعدم بقاء الاكوان أو احتياج الباقي الى المؤثّر، و ان قلنا بالبقاء والإستغناء جاز خُلُوّ المكلّف عن كلّ فعل فلا يكون هناك الاّالترك. و اعلم أنّه لابدّ للقائلين بوجوب المقدّمة من هذا التحقيق فى دفع شبهة الكعبي رأساً، و أمّا من لا يقول به هو من سعة من هذا و غيره[1].

تذنيب : إعلم أنّ بعضهم عدل عن قولهم : إنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضدّ الى قوله : إنّ الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بالضدّ. والحقّ عدم الاقتضاء ايضاً. و تحرير محلّ النزاع : إنّ ههُنا ثلاث إحتمالات. أحدهما : أن يكون الوقت مضيّقاً كالأمر بالصلاة فى أوّل الزوال والأمر بقضاء الدين فيه، و لا ريب فى عدم جوازه لاستحالة التكليف بالمحال. و ثانيهما : أن يكون موسّعاً كالأمر بالصلاة من حين الزوال الى الغروب والأمر بقضاء الدين فى مجموع ذلك الوقت، و لا شكّ فى جوازه لإمكان أن يوقع أحدهما فى جزء من الوقت والآخر فى جزء آخر منه. و ثالثها : أن يكون وقت أحدهما مضيّقاً والآخر موسّعاً كالأمر بالصلاة من حين الزوال الى الغروب و بقضاء الدين فى أوّل جزء من الزوال، و هذا هو محلّ النزاع.

لنا على جوازه : إنّه لا يمتنع أن يقول الشارع أوجبت عليك كلّاً من الأمرين لكن أحدهما مضيّق والآخر موسّع. فإن قدّمت المضيّق فقد امتثلت و سلمت من الإثم، و إن قدّمت الموسّع فقد امتثلت و أثمت بالمخالفة فى التقديم.

إحتجّوا : بأنّه حين وجوب الصلاة إذا تحقّق وجوب القضاء على الفور يلزم تكليف ما لا يطاق، و إن لم يتحقّق خرج الواجب عمّا ثبت له من صفة الوجوب الفورى.

الجواب : منع لزوم تكليف ما لا يطاق كما عرفت. والحاصل انّ المرجع الى وجوب التقديم و

١- قد ذكروا فى تقرير شبهة الكعبي أنّه ما من مباح إلاّ و ترك حرام، فانّ السكوت للقذف والسكون ترك للقتل و ترك الحرام واجب. ثم أورد عليه انّه ليس عين ترك الحرام، غايته انّه لا يحصل إلاّ به. و أجيب بأنّه و إنْ لم يكن عينه إلاّ أنّه لا يتمّ الواجب الاّ به و هو كاف. و قد نقض دليل الكعبي بأنّ الصلاة قد تكون ممّا يترك به الواجب فيكون حراماً لا سبب الحرام فيكون حراماً. إنّ جميع ما نقل يدلّ على أنّ مراد الكعبي انّ كلّ مباح ضدّ لحرام والضدّ لو كان مقدّماً على ترك الاخر بالتقدّم الذاتي لكان سبباً مستلزماً لا شرطاً مستلزماً. فشبهة الكعبي كما يرد على القائل بوجوب المقدمة يرد على القائل بوجوب السبب فقط ايضاً. (حاشية الشيرواني على المعالم : ص ٣٥ ؛ حاشية معالم الدين : ٦٨)

كونه غير شرط فى الصحة والامتثال. و ايضاً ينتقض بما إذا أوجب شيء على الفور حين تضيّق وقت الصلاة، فانّه إن بقى الوجوب لزم ما سبق و إن خرج عنه لزم خروج الواجب عن صفة الوجوب و هو خلاف الفرض. مع أنّه لا دليل يقتضي خروج واحد بعينه من الوجوب. فالحكم بصحة أحدهما أو بطلانه يستلزم الترجيح من غير مرجّح.

تنبيه : ما ذكرناه من عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهى عن الضدّ يجرى فى أمر الندب ايضاً. فإنّه لا يقتضي النهى عن الضدّ تنزيهاً لعين ما ذكرناه. و قيل باقتضائه كأمر الوجوب. والحجّة كالحجّة والجواب كالجواب. و قيل بالفرق، فحكم بالاقتضاء فى الوجوب دون الندب هرباً من لزوم ابطال المباح. إذ ما من وقت إلاّ و يندب فيه فعل، فإنّ استغراق الاوقات بالمندوبات مندوب بخلاف الواجب، فإنّه لا يستغرق الاوقات فيكون الفعل حينئذ فى غير وقت لزوم أداء الواجب مباحاً. و هذا القائل غفل عن وجوب ترك الحرام، و مع هذا يرد عليه ما يرد على الكعبي.

تفريع : إذا كان عليه دين حاضر مطالب فاشتغل بالصلاة مثلاً مع توسّع وقتها، فعلى القول باقتضاء الامر النهى صدر منه مع ترك الواجب فعل المحرّم، ثمّ بناء على القولين فى الاصل الآتى يفسد صلاته. و أمّا على القول بعدم الاقتضاء فلم يصدر منه إلاّ ترك الواجب و لا يفسد صلاته بحال. والفروع كثيرة ستطّلع على بعضها فى الأصل الآتى إن شاء الله.

اصل : إختلفوا فى جواز كون الشيء الواحد مأموراً به و منهياً عنه[1]. و لنحرّر أوّلاً محلّ النزاع، فنقول : الوحدة تكون بالجنس و بالشخص. فالأوّل يجوز ذلك فيه بأن يؤمر بفرد و ينهى عن آخر كالسجود لله و للشمس. والثانى إمّا أن يتّخذ فيه الجهة أو تتعدّد. فإن اتّحدت بأن يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأموراً به و منهياً عنه فذلك مستحيل قطعاً[2]، حتى حكم باستحالته بعض مجوّزى تكليف المحال ـ خذ لهم الله ـ ايضاً نظراً الى أنّ هذا ليس تكليفاً بالمحال، بل هو محال فى نفسه. و إن تعدّدت الجهة بأن كان للفعل جهتان يتوجّه اليه الامر من إحديهما والنهى من الاخرى[3]، فإمّا أن لا ينفكّ إحديهما عن الاخرى أو ينفكّ؛ فإن لم ينفكّ بان تكونا متلازمتين، فاجتماع الامر والنهى فيه ايضاً مستحيل لامتناع الامتثال. و إن انفكّت إحديهما عن الاخرى فإمّا

١- لاخلاف بين أصحابنا على امتناع توجّه الامر و النهى إلى شيء واحد، و وافقهم عليه كثير ممن خالفنا. و أجازه قوم منهم إبن الحاجب و أتباعه. و قد ادّعى فى المختصر انّه مذهب الجمهور. (*معالم الدين* : ص ١٩٧ ؛ حاشيه ملاصالح على المعالم : ص ٧٧ پ)

٢- لانّ مقتضى الوجوب جواز الفعل و مقتضى الحرمة عدم جوازه و هما متناقضان، فلا يجوز اجتماعها بالضرورة. (حاشيه ملاصالح على المعالم : ص ٧٧ پ)

٣- و ذلك كالصلاة فى الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلاة و ينهى عنها من حيث كونها غصباً. فمن أحال اجتماعهما أبطلها و من أجازه صحّحها.

أن يكون الإنفكاك من الجانبين أو من جانب المأمور به دون المنهى عنه أو المنهى عنه دون المأمور به، فالأخير يستحيل فيه الاجتماع ايضاً لامتناع الامتثال، و الأوّلان هما الحقيق بالنزاع.

فللمانعين[١] : إنّ الامر طلب لايجاد الفعل والنهى طلب لعدمه فالجمع بينهما فى أمر واحد ممتنع، و تعدّد الجهة غير مجدٍ مع اتحاد المتعلّق، إذ الامتناع إنّما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين فى شيء واحد. ذلک لا يندفع إلاّ بتعدّد المتعلّق بحيث يعدّ فى الواقع أمرين : هذا مأمور به و ذلک منهى عنه. و من البيّن انّ التعدد فى الجهة لا يقتضى ذلک، بل الواحدة باقية معه قطعاً. فالصّلاة فى الدار المغصوبة مثلاً و إن تعدّدت فيها جهتا الامر والنهى، لكنّ المتعلّق الّذى هو الكون متّحد، فلو صحّت لكان مأموراً به من حيث انّه أحد الاجزاء المأمور بها للصلاة، و منهياً عنه باعتبار أنّه بعينه الكون فى الدار المغصوبة، فيجتمع فيه الامر والنهى و هو متّحد. و قد بيّنا امتناعه فتعيّن بطلانه.

و فيه : إنّ هذا مصادرة على المطلوب. لأنّا نمنع عدم اندفاع اجتماع المتنافيين إلاّ بتعدّد المتعلّق بحيث يعدّ فى الواقع أمرين، بل يكتفى بالتعدّد الاعتبارى و هل هذا إلاّ أوّل البحث ؟

و للمجوّزين : إنّا نقطع بأنّ السيّد إذا أمر عبده بالمشى كلّ يوم خمسين خطوة و نهاه عن الدخول فى الحرم فمشى العبد فى الحرم، فإنّه مطيعٌ عاصٍ لجهتى الأمر بالشيء والنهى عن دخول الحرم[٢].

و فيه : منع كونه مطيعاً والحال هذه، و دعوى حصول القطع بذلک فى حيّز المنع.

و لهم ايضاً : لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتّحاد متعلّق الامر والنهى؛ إذ لا مانع سواه اتفاقاً. واللازم باطل. إذ لا اتّحاد فى المتعلقين، فإنّ متعلّق الأمر الصلاة و متعلّق النهى الغصب، والصلاة تتعقّل انفكاكه عن الغصب. و قد اختار المكلّف جمعهما مع امكان عدمه، و ذلک لا يخرجهما عن حقيقتهما[٣] اللّتين هما متعلّقا الامر والنهى حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتّحد المتعلّق.

و أجاب عنه بعض مشايخنا المحقّقين[٤] : «بأنّ مفهوم الغصب و إن كان مغايراً لحقيقة الصلاة إلاّ انّ الكون الّذى هو جزئها بعض جزئياته، إذ هو ممّا يتحقّق به. فإذا أوجد المكلّف الغصب بهذا الكون صار متعلّقاً للنهى. ضرورة انّ الاحكام إنّما يتعلّق بالكلّيات باعتبار وجودها. فالفرد الّذى يتحقّق به الكلّى هو الذى يتعلّق به الحكم حقيقة. و هكذا يقال فى جهة الصلاة فإنّ الكون المأمور به

١- و منهم صاحب المعالم الذى إحتجّ هكذا فى كتابه : ص ٩٨.

٢- فكذا فيما نحن فيه مطيع من جهة أنّه صلاة و عاصٍ من جهة أنّه غصب.

٣- أى جمعها باختيار المكلّف مع امكان عدمه لا يخرجها عن حقيقتها. لأنّ متعلّق الامر والنهى ماهيتان متغايرتان والتغايران لا يتّحدان باختيار المكلّف جمعهما فى فرد مخصوص. (حاشيه ملاصالح على المعالم : ص ٧٩)

٤- و هو الشيخ حسن ابن الشهيد الثانى فى المعالم. (*معالم الدين* : ٩٩)

فيها و إن كان كلّيّا لكنّه إنّما يراد باعتبار الوجود. فمتعلّق الامر فى الحقيقة إنّما هوالفرد الذى يوجد منه و لو باعتبار الحصّة الّتى فى ضمنه من الحقيقة الكلّيّة على أبعد الرأيين فى وجود الكلّى الطبيعى[1]، و كما انّ الصلاة الكلّيّة يتضمّن كوناً فكذلك الصلاة الجزئية يتضمّن كوناً جزئياً. فإذا اختار المكلّف ايجاد كلّى الصلاة بالجزئى المعيّن منها، فقد اختار ايجاد كلّى الكون بالجزئى المعيّن منه الحاصل فى ضمن الصلاة المعيّنه، و ذلک يقتضى تعلّق الأمر به فيجتمع الأمر والنهى فى شيء واحد قطعاً. فقوله : و ذلک لا يخرجهما عن حقيقتهما، إن أراد به خروجهما عن الوصف بالصلاة والغصب فممنوع و لا يُجديه، إذ لا نزاع فى احتمال الجهتين و تحقّق الاعتبارين؛ و إن أراد انّهما باقياً على مغايرة والتعدّد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر و مكابرة محضة».

و فى هذا الجواب نظر. لانّا لا نسلّم أنّ الفرد الّذى يتحقّق به الكلى هو الّذى يتعلّق به الحكم حقيقة، بل متعلّق الحكم ليس إلاّ الماهية الكلّية من حيث هى هى، و إرادتها باعتبار وجودها لا يستلزم إرادة لوازم وجودها أعنى تشخّصات أفرادها، و إن لم ينفكّ هى عنها فى الواقع فليتأمّل.

و تحقيق المقام : إنّ الشارع إذا أمر بالصلاة و نهى عن الغصب فيحتمل أن يجعل نهيه عن الغصب قرينة على إرادة الصلاة الّتى لم يكن متضمّنة للغصب، بأن تعلّق له غرض بالصلاة فى غير المحلّ المغصوب، و حينئذ كان الامر مقيّداً بأن لا يكون المأمور به مما أوقعه المكلّف على النهج المخصوص. و يحتمل أن لا يتعلّق له غرض بذلک، بل مقصوده بالأمر الصلاة على أىّ وجه اتّفقت، لكن غرضه فى النهى يتعلّق بعدم صدور الغصب من المكلف، و حينئذ كان الامر مطلقاً غير مقيّد بأن لا يكون فى المحلّ المغصوب. و إذا احتمل الأمران ينبغى أن يصار الى الترجيح، و إبقاء الامر على اطلاقه أولى للاصالة و عدم ثبوت الدليل على التقييد. ويؤيّده بثبوت العبادات المكروهة من الشارع كالصلاة فى بعض المواضع والصيام فى بعض الايّام. فإنّ الأمر كما يضادّ النهى تحريماً يضادّ النهى تنزيهاً. فلو لم يجتمع مع التحريم لما اجتمع مع الكراهية، إذ لا مانع إلاّ التضاد.

و لو عورض هذا بصوم يوم النحر بأن يقال إنّه يلزم أن يكون صحيحاً باعتبار الجهتين مع الاجماع على بطلانه، يجاب : بأنّ مقتضى دليلنا تجويز صحّة يوم النحر على تقدير عدم مانع آخر، بمعنى انّه لا يكون اتّحاد المتعلّق مستلزمها لعدم الصّحة لامكانها باعتبار الجهتين. فمتى لم يظهر لنا

١- لا يخفى أنّ تعلّق التكليف بالطبيعة لا بشرط شيء كما هو التّحقيق أو بالفرد الجزئى كما هو رأى بعض الأصوليين لا يتفاوت. أمّا الثانى فظاهر من تقرير صاحب المعالم. و أمّا الاوّل فلانّ تعليق التكليفين المتضادين كالامر والنهى كما يستحيل بالنسبة الى الفرد الواحد كذلک يستحيل بالنسبة الى التحقّق الواحد للطبيعة لا بشرط شيء، فلا ينفع فى الجواب منع تعلّق التكليف بالفرد. بل الجواب انّ تعلق الامر بالفرد الواحد أو الطبيعة باعتبار الوجود الواحد انما هو من باب التخيير من غير تعيين الامتثال. و مثل هذا التعلّق لا ينافى تعلّق النهى و انّما المنافى له التعلّق الحتمى. (حاشيه ملاميرزا شيروانى على المعالم : ص ٥٤ پ)

مدرک شرعی یدلّ علی الامتناع نحکم بالصحة، اذ فیما لم یتحقّق له مدرک شرعی دلّ علی عدم الصحة، فعدم المدرک مدرک شرعی لصحّته. و ما ظهر دلیل علی امتناعه لا یجری دلیلنا فیه فنحکم بمقتضی ذلک الدلیل، و صوم یوم النحر من هذا القبیل. والله یقول و هو یهدی السبیل.

تنبیه فیه توضیح : جریان هذا التحقیق فیما ینفکّ فیه الجهتان ظاهر لاسترة به. و أمّا فیما لا ینفکّ المنهی عنه عن المأمور به کصوم یوم النحر فخفی جدّاً، لأنّ متعلّق الامر فیه بعینه هو متعلّق النهی، بمعنی انّهما ماهیة واحدة إلاّ انّه من حیث إنّه متعلّق الامر مطلق و من حیث إنّه متعلّق النهی مقیّد. فربّما یتراءی فیه أن یحمل المطلق علی المقیّد، إذ النهی عن الفرد الخاص دلیل علی أنّ المراد بالمأمور به لیس الطبیعة الکلّیة من حیث هی، بل لخصوصیة الأفراد مدخل فیه. و هذا بخلاف ما إذا انفکّت الجهتان، فانّ المنهی عنه هناک ماهیة اخری غیر الماهیة المأمور بها. لکنّ الحقّ أنّ المطلق إنّما یحمل علی المقیّد إذا لم یکن العمل بهما معاً إلاّ بذلک و هٰهُنا لیس کذلک، إذ لا امتناع فی أن یتعلّق الامر بالطبیعة الکلّیة من حیث هی و یکون هی مطلوبة. و یکون الغرض فی النهی عدم صدور خصوصیة معیّنة من المکلّف مقارناً لذلک الطبیعة، فلا احتیاج الی تقیید الامر المطلق بغیر الفرد الذی یتحقّق فی ضمن تلک الخصوصیة. و لا فرق فی ذلک بین ما ینفکّ المنهی عنه عن المأمور به. و منشأ الفرق أمران : أحدهما توهّم ایجاد المتعلّقین فی الثانی و قد عرفت فساده، و ثانیهما انّ الفرد المنهی عنه من الماهیة الکلّیة المأمور بها منصوص علیها فی الثانی، فیصلح لأن یقیّد اطلاق الامر بما عداه بخلافه فی الأوّل، فإنّه فیه داخل فی اطلاق النهی کما هو داخل فی اطلاق الامر، فلیس أحد المطلقین أولیٰ بالتقیید من الاخر. و هذا ایضاً لا یصحّح الفرق، لأنّ مجرد وجود ما یصلح لأن یقیّد به المطلق لا یکفی فی تقییده، بل لابدّ معه من دلیل یوجبه لأنّه خلاف الاصل. و لا دلیل فیما نحن فیه یوجب التقیید، إذ یمکننا أن نعمل بالامر المطلق والنهی المقید معاً حینئذ مع بقاء الاطلاق علی حاله، و لم نجد منافات کما عرفت.

تنبیه فیه تفریع : لا یغرّنک مثل ما إذا امر الشارع بالطهارة و نهی عن الغصب فتطهّر المکلّف من الإناء المغصوب أو جعلها مصبّاً لماء الطهارة أو تطهّر فی المکان المغصوب، فتظنّ أنّه یتفرّع علی هذا الاصل کُلّاً. فإنّ متعلّق النهی فیها الّذی هو الغصب لیس نفس متعلّق الامر الّذی هو الطهارة و لا جزء منها، بل هما حقیقتان متغایرتان لیس لاحدهما مدخل فی وجود الاخری. و إنّما وقع إحدیهما مقارناً للاخری مقارنة الجار لصاحب الدار، و مقارنة اللازم التابع لحقیقة الملزوم المتبوع. و هذا بخلاف الصلاة، فإنّ الکون فی المکان والاستقرار علیه بالقیام والعقود والرکوع والسجود جزء نفس ذات الصلاة المطلوبة للشارع. و أمّا الطهارة محقّقیتها مجرّد أجزاء الطهور علی

البدن مع النيّة و لا حظّ للكون والمكان من المدخلية فى ذاتها مطلقاً، لا على الشطرية و لا على الشرطية. نعم يتفرّع عليها الطهارة بالماء المغصوب، لأنّ النهى منّا يرجع الى ذات الفعل و أركانه و ما لا يتمّ ذاته إلاّ به.

فإن قلت : إنّ جنس الكون من ضروريات الافعال و إن لم يكن الكون الخاص و هو السكون و نحوه شرطاً، فالنهى عنه يقتضى النهى عن الافعال الّتى لا يتمّ الطهارة إلاّ بها.

قلنا : هذا مغالطة من باب أخذ لازم الجسم بما هو جسم مكان لازم أفعال الطهارة بما هى طهارة مرّة، و من أخذ لوازم الشيء المتأخّرة عن مرتبة ذاته بالماهية أو بالطبع مكان ما لا يتمّ الشيء إلاّ به من ضروريات ذاته و وجوده المقدّمة على ذاته و وجوده تقدّماً بالذات مرّة اُخرى.

بقى شيء : و هو انّ مثل الذبح بآلة مغصوبة فى الهَدْى والأضحية هل يتفرّع على هذا بناءً على أنّ مثابة الآلة الحديديّة فى الذبح يشبه مثابة الماء فى الطهارة أو لا بناءً على أنّ مثابتها مثابة المكان فى إيقاء الطهارة؟ فتوقّف فيه بعض المتأخرين، و مال بعضهم الى الاوّل، و هو غير بعيد. و ينبغى أن يعلم أنّ الفروع المذكورة و إن لم يتفرّع على هذا الاصل بلاواسطة لكن يمكن تفريعها عليه بتوسّط الاصل الآتى المتفرّع عليه، بناء على أحد القولين فى الاصل السابق و هو القول باقتضاء الامر النهى عن الضدّ الخاص؛ فإنّ الطهارة ضدّ لردّ الإناء على مالكه الّذى هو مأمور به على الفور، فاذاكان وقتها وسيعاً يكون منهيّا عنها فيتفرّع على القول بدلالة النهى على الفساد و عدمها المتفرّع على هذا الاصل.

تذنيب : قد اشكل الأمر على القائلين بامتناع اجتماع الامر والنهى فى الشيء الواحد فى العبادات المكروهة من حيث لزوم فسادها و عدم ترتّب الثواب عليها كالمحرّمة بناء على الاصل الآتى. إذ لا فرق بينهما فى مضادّتهما للوجوب. فحملهم ذلك على تكلّفات بعيدة و تعسّفات غير سديدة.

فقال بعضهم : إنّ الكراهة فى العبادة يرجع الى الوصف غالباً بمعنى إنّ ذلك الوصف هو متعلّق النهى و هو المنهى عنه حقيقة. فالمنهى عنه فى صلاة الحمّام على القول بالكراهة هو كونه فى معرض الرشاش[1] و فى مَعاطن[2] الإبل نفارها إلى غير ذلك. و بعضهم لم يرتضِ بذلك من حيث إنّ الكراهة من صفات الافعال دون الصفات. فقال إنّ الكراهة فى العبادة قد انسلخت عن معناها الحقيقى المصطلح الى أقلّية الثواب، فكراهيّة الصلاة فى الحمّام بمعنى أقلّية ثوابها بالنسبة الى تلك

١- الرَّش : المطر الخفيف (ج) رِشاش. (*المعجم الوسيط* : ٣٤٧)

٢- المَعْطَن : مَبْرَك الإبل و مَرْبِض الغنم (ج) مَعاطِن (*المعجم الوسيط* : ٦٠٩)

الصلاة بعينها إذا فعلت فى غيره.

و بعضهم لم يرتضِ بذلك ايضاً من حيث خروج الكراهيّة عن معناه الحقيق كالصلاة المبتدئة فى الاوقات المكروهة حملها عليه، و كلّ مالم يمكن فيه ذلك كالصلاة الواجبة فى المواضع المكروهة حملها على أقلّية الثواب. و بعضهم لم يرتضِ بذلك كلّه فقال : إنّ الخصوصية الّتى بحسبها تكون العبادة مكروهة ليست هى من العبادة فى شيء، بل إنّها امر مكروه بالمعنى المصطلح عليه فيقترن العبادة فتصير معوّقة عن حقّها من الكمال مبخوسة حظّها من الثواب الّذين كانت نفس ذاتها بحسب نفسها تستحقّهما لو لا ذلك الاقتران. مثلاً الصلاة فى مكان مكروه أو فى وقت مكروه يحلّلها العقل الى ذات تلك الصلاة و الى خصوصيتها من جهة ايقاعها فى خصوص ذلك المكان أو تعليقها بخصوص ذلك الوقت، و ذلك الايقاع والتعليق ليسا من عداد العبادات، بل هما من عداد المكروهات الاصطلاحية. فاقترانها قد بخس حظّها من الثواب و حقّها من الكمال الذين هى فى حدّ ذاتها تستحقّهما.

و أنت تعلم : أنّ الفرق بين النهى التنزيهى والتحريمى بإرجاء الاوّل الى الوصف والخصوصية دون الثانى أو بحمل الاوّل على أقلّية الثواب دونه مع أنّهما من التكلّفات البعيده تحكّم بَحْت[1]. بل الحقّ إبقاء النهى عن ظاهره متعلّقا فيها جميعاً بأصل الفعل كالامر و يكون تعدّد متعلّقيهما بالجهة، و ليس هٰهُنا بَخْسٌ[2] فى الثواب و لا نقص فى العقاب، بل كلاهما تامّان و لا تأثير للاقتران فى ذلك.

اصل : اختلفوا فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه على ثلاثة أقوال[3]. ثالثها : يدلّ فى العبادات دون المعاملات[4]. والحقّ : أنّ بينهما فرقاً من حيث إنّ العبادة ليس فيها إلاّ حكم واحد ناشٍ عن الأمر بها والنهى يقابل الأمر. فيمكن القول بدلالته على الفساد بناء على امتناع إجتماع الامر والنهى فى الشيء الواحد باعتبار الجهتين كما مرّ. و أمّا المعاملات : ففيها حكم آخر غير الحكم التكليفى و هو السببيّة، و ليس بينها و بين الحكم التكليفى تقابل حتى يمتنع اجتماعها، بل يجوز أن يكون فى تعلّق النهى بها حكمه. و مع ذلك ففى إثبات السببيّة لها و ترتّب الاثر عليها بعد وقوع المنهى عنه حكمه أُخرى. و مَن تأمّل أبواب الفقه يكثر عليه أمثال هذه الامور، و كفاك ترتّب

١- البَحْت : الصِرفُ الخالص (*المعجم الوسيط* : ٣٩)

٢- البَخْس : النقص (*المعجم الوسيط* : ٤١)

٣- اوّلها يدلّ فى العبادات والمعاملات جميعاً، و ثانيها لا يدلّ مطلقاً و ثالثها يدلّ فى العبادات.

٤- و هو مختار جماعة منهم المحقق والعلاّمة. (*معالم الدين* : ١٠٠)

الاحكام على الزنا والوطى المحرّم و نحوهما. فقد علم من هذا أنّ النهى فى المعاملات لا تدلّ على الفساد قطعاً.

بقى حكمه فى العبادات مشكوكاً فيه، فنقول: إنّه متفرّع على الاصل السابق. فمن قال بامتناع اجتماع الامر والنهى فى الشيء الواحد يقول بدلالة على الفساد، و من قال بجوازه و إن لم ينفكّ المنهى عنه عن المأمور به قال بعدم دلالته، إلاّ من يستدلّ عليه بالاجماع فإنّه يقول بدلالة النهى على الفساد و إن كان قائلاً بالجواز هناك. والحقّ أنّ الاجماع غير ثابت. كيف والخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلىّ[1].

و قد استدلّ على دلالته على الفساد فى العبادات: بأنّ النهى يقتضى كون ما تعلّق به مفسدة غير مراد للمكلّف والامر يقتضى كونه مصلحة مراداً و هما متضادّان، فالآتى بالمنهى عنه لا يكون آتياً بالمأمور به. و لازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة و لا نعنى بالفساد إلاّ هذا.

و جوابه يعلم ممّا مرّ فى الاصل السابق: من جواز كون الشيء الواحد مصلحة و مفسدة من جهتين، والآتى به آتٍ بالمأمور به والمنهى عنه جميعاً. نعم لو تمّ الدليل على امتناع ذلك لتمّ هنا و ليس فليس.

واحتجّ القائلون بالفساد مطلقاً بوجهين. الاوّل: لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة تدلّ عليها النهى و من ثبوته حكمة تدلّ عليها الصحّة، واللازم باطل. لانّ الحكمتين إن كانتا متساويتين تعارضتا و تساقطتا، و كان الفعل و عدمه متساويين، فيمتنع النهى عنه لخلوّه عن الحكمة. و إن كان حكمة النهى مرجوحة فهو أولى بالامتناع، لأنّه مفوّت للزائد من مصلحة الصحّة، و هو مصلحة خالصة إذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هوالمفروض. و إن كانت راجحة فالصحّة ممتنعة لخلوّها عن المصلحة[2]، بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهى، و هو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحّة.

و أجاب عنه من قال بالفرق بين العبادات والمعاملات: بالمنع من دلالة الصحّة بمعنى ترتّب الأثر على وجود الحكمة فى الثبوت؛ إذ من الجائز عقلاً انتفاء الحكمة فى ايقاع عقد البيع وقت النداء

١- حاشية النسخة: و يستفاد من كلام الحسن بن أبى عقيل العمّانى ـ رحمه‌الله ـ من أصحابنا عدم دلالته على الفساد، لأنّ مذهبه ـ رحمه‌الله ـ وجوب تأخيرالتيمّم إلى ضيق الوقت. و مع ذلك قال: لو تيمّم فى أول الوقت أعاد الصلاة و إنْ وجده بعد خروج الوقت فلا إعادة. (منه)

٢- و أمّا خلوّها عن المصلحة فلأنّ مصلحة لمّا تعارض ما يساويه من مصلحة النهى تساقطا. فالصحّة لا مصلحة له فيمتنع، لانّ الصحّة يدلّ على مصلحة فى طرف الثبوت و ههنا لا مصلحة فى طرف الثبوت، و اذ لا مدلول فلا دالّ. (حاشيه ملاميرزا شيروانى على المعالم: ص ٥٦)

مثلاً مع ترتّب اثره أعنى انتقال الملك عليه. نعم هذا فى العبادات معقول، فإنّ الصحّة فيها باعتبار كونها عبارة عن الامتثال[١] يدلّ على وجود الحكمة المطلوبة و إلاّ لم يحصل.

و نحن نقول فى الجواب : إنّ لنا أن يختار كلّاً من الشقّين الاوّلين. قوله فى الاوّل : فيمتنع النهى عنه لخلوّه عن الحكمة، قلنا : فإنّ فايدة النهى حينئذ إتيان المكلّف بالفرد الآخر من تلك العبادة الذى لا يكون فى ضمن المنهى عنه، فيحصل بذلك مصلحة الصحّة من دون معارضة لها من جانب الفساد. و لو لا النهى لأمكن أن يأتى المكلّف بهذا الفرد المنهى عنه فيخرج به عن العهدة فيفوت تلك المصلحة. و كذا قوله فى الثانى : فهو أولى بالامتناع لأنّه مفوّت الزائد من مصلحة الصحّة، فانّ النهى مستلزم لاتيانه بالمصلحة الخالصة التامّة و مايفوت به بعض منها. و ربما يجاب باختيار الشقّ الثالث ايضاً فيقال : إنّ مصلحة النهى راجحة فى اوّل الامر و لهذا أمر الشارع بالكفّ عنه، لكن بعد ارتكاب المكلّف المنهى عنه و فوت المصلحة الراجحة صارت مصلحة الصحّة بمعنى ترتّب الأثر راجحة على عدمها. نظير ذلك انّ مصلحة النهى عن الخمر مصلحة راجحة على مصلحة ترك الصلاة، لكن إذا شرب وفات منه تلك المصلحة الراجحة فالراجح بعد ذلك مصلحة ترك الصلاة بالنسبة الى فعلها.

الوجه الثانى : إنّ الامر يقتضى الصحّة لما هو الحقّ من دلالته على الأجزاء بكلا تفسيريه[٢] والنهى نقيضه، والنقيضان مقتضاهما نقيضان. فيكون النهى مقتضياً لنقيض الصحة و هو الفساد.

والجواب : لا نسلّم وجوب اختلاف أحكام المتقابلات، لجواز اشتراكهما فى لازم واحد[٣] فضلاً عن تناقض أحكامها. سلّمنا لكن نقيض قولنا يقتضى الصحّة أنّه لا يقتضى الصحّة و لا يلزم منه أن يقتضى الفساد، فمن أين يلزم فى النهى أن يقتضى الفساد؟ نعم يلزم أن لا يقتضى الصحّة و نحن نقول به.

تنبيه فيه تفريع : ينبغى أن يعلم أنّ المعاملات قد تكون عبادة فهى ذات جهتين، من كلّ جهة لها حكم تلك الجهة فى الصّحة والفساد. مثلاً إذا قال الشارع : «بع عبدك الفلانى وجوباً» فباعه وقت النداء، فعلى القول بالفساد مطلقاً لم يحصل الملكية و لا الامتثال. و هذا كمن يؤمر بفعل و قدّر له وقت فلم يفعله حتى خرج الوقت، و على المختار حصل الملكية والامتثال و إن أثم

١- تفسير الصحة بهذا المعنى إنّما يصحّ على مذهب المتكلّمين، و امّا الفقها فهى عندهم عبارة عما يسقط القضاء. (حاشيه ملاصالح على المعالم : ص ٨٣ پ)

٢- أى تفسيرى الصحّة على موافقة الامر و سقوط القضاء. (حاشيه سلطان العلما على المعالم : ص ٢٠)

٣- كتأثّر الحاسّة بالحرارة والبرودة، و دلالة الأمر والنهى على الصحة عند أبى حنيفه والشيبانى. (حاشيه ملاصالح على المعالم: ٨٤ پ)

بارتكابه المنهي عنه. و قد ظهر من هذا متفرّعات هذا الأصل من جهة المعاملات، و قد أشرنا فيما سبق الى بعضها من جهة العبادات ايضاً. ثم لا تظنّن أنّ مثل ما إذا تكلّم فى الصلاة أو قال آمين أو فعل شيئاً من غير الصلاة و نحو ذلک ممّا قد نهى الشارع عنها، يتفرّع على هذا الاصل زعماً منک أنّه نهى فى العبادة. فإنّ النهى لو دلّ فانّما يدلّ على فساد المنهى عنه، لا ما وقع والمنهى عنه و لا كلّ ما نهى عنه بل ما يجرى فيه الصحة والفساد. أمّا إذا فعل شيئاً من أجزاء الصلاة فى غير موضعها مع نهى الشارع عنه أو على وجه ينهى عنه، فإنّه يدلّ على فساد ذلک الجزء بمعنى عدم صلاحية للجزئية، و كذلک القول فى الشروط.

و مما فرّعوا على هذا الاصل مالو اشرف الأعمى على السقوط فى بئر مثلاً و ترک المصلّى تحذير فيه و بقى مشتغلاً بالقرائة، فإنّ صلاته تبطل إن قلنا باستلزام الامر النهى، لتعلّق النهى بجزء الصلاة أعنى القرائة فتبطل، و إذا بطل الجزء الواجب للعبادة بطل تلک العبادة. و إن لم نقل بذلک لم يبطل، لأنّ النهى حينئذ عن أمر خارج عن الصلاة. أمّا لو كان ساكتاً عن القرائة فى هذا الوقت فإنّ صلاته لا تبطل، لأنّه ليس فى تلک الحال منهياً عن جزء الصلاة و لا عن شرطها. هذا و لقائل أن يقول: إنّه فى تلک الحالة منهىّ عن شرط الصلاة و هى الاستدامة الحكمية، فيجب تخصيص البحث بما إذا لم نقل ببطلان الصلاة بكلام قليل و بما إذا لم يتوقّف تحذيره على كلام كثير يخرج به عن كونه مصلّياً. فتأمّل!

اصل[1]: هل يجوز الامر بشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه[2]؟ و بعبارة أُخرى أن يأمر الله تعالى بشرط أن لا يمنع المكلّف منه أو بشرط أن يقدّره فإذا منعه أو لم يقدّره أسقط التكليف عنه، فيه قولان. والظاهر جوازه بشرط عدم علم المكلّف بانّه سيمنع.

لنا: إنّ الامر كما يحسن لمصالح تنشأ من المأمور به كذلک يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر. فإنّ المكلّف إذا لم يعلم بامتناع فعل المأمور به ربما يوطّن نفسه على الامتثال، فيحصل له لذلک لطف فى الآخرة و فى الدنيا، لا نزجاره عن القبيح فتصير مطيعاً، و ربما يعزم على الترک

١- حاشية النسخة: واعلم أنّ هذا الأصل والّذين يليانه سابقاً فوائد كثيرة و متفرعات غير يسيرة. و رأينا فيها يخالف رأى كثير الأصحاب. لكنّا اقتفينا ما تقتضيه نظرنا الكليل و فكرنا العليل دون التقليد الّذى ليس مشافّة إلى سبيل التحصيل، و ان كان مراعات ما عليه الاصحاب أحوط فى مسلک التقليد و أصون لمذهب التورّع. (منه)

٢- إذا كان الفعل مشروطاً بشرط فلا يخلو إمّا أن يكون الشرط موجوداً فى وقته فى ذلک الفعل أولا؟ و على التقديرين فالآمر والمأمور إمّا عالماً به أو غير عالمان أو بالتفصيل. فهذه ثمان صور فان كان الشرط موجود جاز الامر به مطلقاً و ان كان مفقوداً و كان الآمر جاهلاً جاز ايضاً سواء كان المأمور جاهلاً أولا، و إن كان الآمر عالماً بانتفائه ففيه الخلاف سواء كان المأمور عالماً أو جاهلاً فعند الجمهور من الا شاعرة يجوز و عند اصحابنا والمعتزله لا يجوز. (حاشيه ملاصالح على المعالم: ص ٦٩)

فيصير عاصياً. و يؤيّد ذلک ما وقع من قصّة ابراهيم ـ عليه السّلام ـ فإنّه تعالى أمره بذبح ولده مع أنّه منعه منه، و إنّما فعل ذلک لأن يظهر للناس انقياده للحكم و تثبّته عليه. و ما روى من أنّ النبي ـ صلّى الله عليه و آله ـ امر ليلة المعراج بخمسين صلاة، ثمّ اقتصر به على خمس.

قالوا : إنّ الشروط إنّما يحسن فيمن لا يعلم العواقب، فلا طريق له الى علمها كما فى الشاهد. فأمّا العالم بالعواقب و بأحوال المكلّف فلا يجوز أن يأمره بشرط. والّذى يبيّن ذلک إنّ الرسول ـ صلى‌الله عليه و آله ـ لو أعلمنا أنّ زيداً لا يتمكّن من الفعل فى وقت مخصوص قبح منّا أن نأمره بذلک.

قلنا : هذا مسلّم إذا لم يكن هناک مصلحة يقتضى ذلک. و أمّا إذا كان هذا الامر مشتملاً على مصلحة لا يتأتّى بدونه، فلا نسلّم عدم حسنه و هل هذا إلاّ اوّل البحث؟ و كذا قوله : إنّ الرسول ـ صلى‌الله عليه و آله ـ إذا أعلمنا، الى آخره فى حيّز المنع، لأنّه اذا كان غرضنا ابتلاء زيد هل يقدّم على الفعل و يوطّن نفسه عليه أم يأبى عنه أو غير ذلک من الاغراض لا يقبح منّا أمره به؟ ألا تَرىٰ أنّ السيّد قد يصطلح بعض عبيده بأوامر ينجّزها عليه مع عزمه على نسخها امتحاناً له. والإنسان قد يقول لغيره «وكّلتک فى بيع عبدى» مثلاً مع علمه بأنّه سيعزله، إذا كان غرضه استمالة الوكيل و امتحانه فى أمر العبد.

قالوا ثانياً : لوصحّ التكليف بما علم عدم شرطه غير ممكن لزم أن لا يكون الامكان شرطاً فى التكليف؛ واللازم منتفٍ لما قرّر فى مسئلة تكليف المحال.

قلنا : اوّلا إنّه منتقض بما إذا جهل الأمر كما فى الشاهد. و ثانياً إنّ الامكان الّذى هو شرط التكليف أن يكون ممّا يتأتّى فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرايطه، و هو غير الامكان الذى هو شرط وقوعه أو ارادة وقوعه و هو استجماع شرايطه بالفعل. فإن عنيت بقولک «لم يكن الامكان شرطاً» الاوّل معناه فإنّ عدم الشرط إلاّ تنافيه أو الثانى التزمناه لأنّه عين محلّ النزاع.

تفريع : لو فعلت الصائمة ما يوجب الكفّارة ثم ترى الحيض فى يومها فعلى القول بعدم جواز التكليف لا كفّارة عليها؛ لأنّ مجيء الحيض كاشف عدم تكيفها بالصوم لأنّه مانع من صحّته. و على المختار يجب عليها، لمكان التكليف. و أمّا حصول الاثم فلا خلاف فيه. أمّا على المختار : فظاهر، و أمّا على الاخر : فلأنّها مكلّفة بناء على ظنّها، و قد ثبت أنّ الظن يقوم مقام العلم إذا تعذّر العلم. و لهذا وجب عليها الشروع فى الصوم بنيّة الفرض، فيجب عليها العزم عليه الى أن يظهر الكاشف. كذا قالوه.

والحقّ : أنّ هذا التفريع إنّما يصحّ إذا كان مناط وجوب الكفارة التكليف فى الواقع و هذا لم

يثبت، بل يحتمل أن يكون مناطه مناط الاثم أعني مجرّد انتهاك حرمة العبادة بناء على الظن و لإبطال الصوم الصحيح. فعلى الاوّل يجب الكفّارة عليها على المذهبين، و على الثانى لا يجب على كليهما. نعم يتفرّع على الاصل انتقاض التيمّم بما إذا وجد الماء ثم فقده قبل مضيّ زمان يتمكّن فيه من فعل الطهارة المائية. فإنّه على المختار ينقض بخلاف القول الآخر. والله اعلم.

اصل : الأمر بفعل معيّن فى وقت معيّن لا يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت لا أداءاً و لا قضاءاً؛ فلو ثبت قضاء فبأمر مجدّد. و قيل : يقتضى القضاء لوفات فى الوقت.

لنا : إنّ مدلول الامر ليس إلاّ طلب الفعل فى وقت المعيّن، و هذا أعمّ من أن يكون الفعل مشروطاً بالوقت حتى لا يصّح بدونه شرعاً أو يكون الوقت قيداً له خارجاً عنه. فإذا لم يأتِ به فيه بقى أصل التكليف، والعام لا يدلّ على الخاص بإحدى الدلالات الثلاث. فلا دلالة للامر على القضاء.

قالوا : الزمان ظرف للمأمور به، ضرورى له غير داخل فيه، فلا يؤثّر اختلاله فى سقوط.

والجواب : إنّ الكلام فى الفعل المقيّد بوقت بحيث لو قدّم لم يتعدّ به و إلاّ لجاز التقديم.

قالوا ثانياً : لو وجب بأمر جديد لكان أداء، لأنّه أمر بالفعل بعد الوقت، فيكون مأتياً به فى وقته لا بعده و هو الأداء.

والجواب : منع الملازمة. إذ يشترط فى الأداء أن لا يكون استدراكاً لمصلحة فأتت، و هذا الشرط مفقود فيه.

تفريع : لو لم ينوِ صوم يوم من شهر رمضان مثلاً سهواً فصومه ليس بصحيح. فهل يجب عليه القضاء بمجرد الأمر بالصوم؟ و جهان مبنيان.

اصل : الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى سقوط القضاء والخروج عن العهدة كما يقتضى حصول الامتثال؟ قولان. و نحن نقول : لابُدَّ اوّلاً من تحرير محلّ النزاع، و هل أرادوا بقولهم «على وجهه» ما وافق مراد الامر فى الواقع أو فى ظنّ المكلّف؟ فعلى الاوّل لسقط القضاء و يخرج عن العهدة ألبتّة؛ إذ لا وجه لايجاب القضاء حينئذ كما هو الظاهر. والثانى قد يسقط و قد لا يسقط لورود الامرين فى الشريعة المطهّرة.

قالوا : لو كان مسقطاً للقضاء يسقط عن المصلّى بظنّ الطهارة إذا تبيّن كونه محدثاً و لم يسقط اتفاقاً. و يمكن المعارضة بأنّه لو لم يسقط لما سقط عن المصلّى بظنّ طهارة ثوبه إذا تبيّن نجاسته و قد سقط.

فالحقّ ما قلناه : من ورود الأمرين فى هذا النوع، و ما فصّلناه من اختلاف النوعين فى الحكم.

قالوا ثانياً : لو كان مسقطاً للقضاء لكان إتمام الحجّ الفاسد مسقطاً للقضاء و لا يسقط بالاتفاق.

والجواب : إنّ ما وجب فى الحجّ إنّما هو قضاء ما فسد، والاتمام فعل آخر وجب بأمر آخر، والاتمام لم يجب قضائه. فما فعل سقط قضائه، والّذى يجب قضائه لم يفعل.

و ممّا يناسب ذكره فى المقام ما اشتهر بين المتأخّرين : من أنّه لا فرق فى العبادات بين الإجزاء والقبول بمعنى إنّ كل عبادة مجزئة أى مخرجة لصاحبها عن عهدة التكليف، فهى مقبولة بمعنى إنّه يترتّب عليها الثواب. و نقل عن السيّد المرتضى [1] ـ رحمه‌الله ـ إنّه قال بالفرق بين الامرين، و إنّه قد يكون العبادة مجزئة بالمعنى المذكور و لكنّها غير مقبولة أى لا يترتّب عليها الثواب كما إذا وقعت رياءاً. و لعلّه ـ رحمه‌الله ـ لا يشترط نيّة القربة فى صحّة العبادات، بل فى ترتّب الثواب عليها خاصة. و هو محلّ نظر.

نعم يمكن الفرق بين الامرين أى الإجزاء والقبول فى مثل ما إذا صلّى بغير حضور القلب أصلاً و لا خشوع. فإنّ هذه الصلاة مجزئة اتّفاقاً لعدم وجوب الحضور والخشوع فى الصلاة. فإنّهما مستحبّان و معدودان فى جملة المكمّلات، و لا ثواب فى مثل هذه الصلاة كما ورد به الاخبار، لفوات المعنى المقصود من الصلاة عنه.

فإن قيل : العبادة إذا لم يترتّب عليها الثواب أصلاً فكيف يكون مُخرجة عن عهدة التكليف ؟ بل يكون فعلها عبثاً، فإنّ التكليف إنّما يكون لإعطاء الثواب.

قلنا : إنّ لكلّ شىء روحاً و حقيقة و له قالب و صورة. فروح الصلاة مثلاً هو الذكر بالقلب والخشوع به و بالجوارح والتمسّك والتضرّع الى الله؛ و قالبه الافعال المعهودة والحركات المشهودة. فالمصلّى إذا أتى بتلك الحركات من غير حضور و لا خشوع، فهو من حيث إنّه اتٍ بالمأمور به بالأمر الايجابى مثاب، و فعله مقبول. لأنّه امتثل أمر الله ـ تعالى ـ فيه و راض نفسه فى طاعة الله كما امر به؛ و لكن ثوابه ليس ثواباً يترتّب على فعل الصلاة من حيث هى صلاة. لأنّ الصلاة من حيث هى صلاة لا يتحقق إلاّ بوجود حقيقته و روحه دون مجرّد صورته و قالبه. فلو كان هذا المصلّى يفعل فعلاً آخر مأموراً به بقدر تلك الصلاة مكانها من غير جنسها كان له مثل ذلك الثواب بعينه، لاشتراكهما فى امتثال الامر والطاعة. فمثل هذا الفعل من حيث القالب والصورة مجزئة و مقبولة، و من حيث الحقيقة والمعنى ليست بمجزئة و مقبولة. و هذا تحقيق يكاد يجمع بين القولين و يرفع الخلاف من البين، و لكن فى مثل مالم يفتِ فيه شرط من الشروط الواجبة.

١- الذريعه ١ : صص ١٢١-١٢٢

اصل: الظاهر أنّ تعليق الحكم على غاية أو شرط أو صفة يدلّ على انتفائه عند انتفائها مالم يكن هناك قرينة على خلافه كأولوية الحكم عند الانتفاء، أو يظهر فائدة كشدّة الاهتمام ببيان حكم المذكور إمّا لدفع توهّم عدم تناول الحكم له و إمّا لاحتياج السامع الى بيانه و إمّا وقوع السؤال عنه أو خروجه مخرج الاغلب المعتاد أو يقدّم حكم الغير أو غير ذلك من الفوائد. و قد خالف فى كلّ من الثلاثة قوم[1].

لنا: إنّ قول القائل «أعطِ زيداً درهماً إن اكرمك»، و قوله «صُم الى الليل»، و قوله «فى الغنم السائمة زكاة» مثلاً، يجرى مجرا قولنا «الشرط فى إعطاء زيد اكرامه ايّاك»، و قولنا آخر «وجوب الصوم مجىء الليل»، و قونا «للسوم مدخل فى تعلق الزكاة بالغنم». والمتبادر من هذه كلّها انتفاء الاعطاء و وجوب الصوم والزكاة عند انتفاء الاكرام و مجىء الليل و عدم السوم قطعاً بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان؛ فيكون الاوّل ايضاً كذلك. و إذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفاً ضمّمنا الى ذلك مقدّمة اُخرى هى اصالة عدم النقل، فيكون كذلك لغةً.

و لنا ايضاً: لو ثبت الحكم مع انتفاء المعلّق عليه لعرى تعليقه عليها عن الفائدة، إذ الفرض عدم فائدة غير ذلك.

لا يقال: لا يوجد صورة لا تحتمل فائدة من تلك الفوائد المذكورة و ذلك كافٍ فى الاستغناء عن اقتضاء النفى الذى صريم اليه[2]، صوناً لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة؛ إذ مع احتمال فائدة منها تحصل الصون و يتأدّى ما لابُدَّ فى الحكمة منه، فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل.

لانّا نقول: ربما يغلب على الظنّ أنّه لا فائدة فى التعليق إلاّ نفى الحكم عند انتفاء المعلّق عليه، فيحكم العقل بذلك بحسب الظاهر؛ و هذا القدر كافٍ فى الظهور، و مجرّد التجويز لا ينافيه.

و لنا ايضاً: سؤال يَعلى بن اميّة عن سبب القصر فى السفر مع الأمن مع أنّ الله تعالى يقول: «إن خفتم»[3]، و قول أبى عبيد لمّا سمع قوله عليه السّلام[4]: لَيُّ الواجدِ يحلّ عقوبته و عرضه، «إنّ هذا

١- كما أنّ دلالة تعليق الحكم على شرط على انتفائه عند انتفاء الشرط هو مختار اكثر المحقّقين و منهم الفاضلان. و ذهب السيّد المرتضى إلى أنّه لا يدلّ إلاّ بدليل منفصل عنه و تبعه ابن زهرة و هو قول جماعة من العامة. و اثبات اقتضاء التعليق على الصفة نفى الحكم عند انتفائها هو الظاهر من كلام الشيخ و جنح اليه الشهيد فى الذكرى و نفاه السيّد المرتضى والمحقّق والعلاّمة و كثير من الناس. و قال اكثر المحقّقين بدلالة التقييد بالغاية على مخالفة مابعدها لما قبلها. و خالف فى ذلك السيد المرتضى فقال: إنّ تعليق الحكم بغاية انّما يدلّ على ثبوته الى تلك الغاية و مابعدها يعلم انتفائه أو اثباته بدليل، و وافقه على هذا بعض العامة. (*معالم الدين*: صص ٨٠-٨٤)

٢- الصريم: ما جمع ثمره، الصريمة: إحكام الامر والعزيمة فيه (*المعجم الوسيط*: ٥١٤)

٣- النساء: ١٠١

٤- *مستدرك الوسائل* ١٣: ٣٩٧، «لَيُّ الواجدِ بالدّين يحلّ عرضه و عقوبته» (*الوسائل* ١٣: ٩٠)، لَيُّ الواجد أى تطلّ الغنى والقادر على أداء دَيْنِه دَيْنَه.

يدلّ على أنّ لىّ غير الواجد لا يحلّ عقوبته و عرضه»، و كذا قوله لمّا سمع قوله عليه السلام[١]: مطل الغنى ظلم، «إنّ هذا يدلّ على أنّ مطل غير الغنى ليس بظلم». فإنّهما كانا عالمين بلغة العرب، فالظاهر فهمها ذلك لغة.

احتجّوا: بأنّه ورد فى الخطابات ما ينتفى المشروط والمغيّى والموصوف عند انتفاء الشرط والغاية والصفة و ما لا ينتفى عنده، والعام لا دلالة له على الخاص.

والجواب: إنّ مقتضى دليلنا أنّ الحكم المعلّق على أحد هذه الاشياء ظاهر فى انتفائه عند انتفائها، و هذا لا يمنع التصريح بخلافه. و حينئذ يكون التصريح قرينة صارفة عمّا يجب الحمل عليه عند التجرّد عنها. فمتى لم يظهر لنا دليل شرعى على ثبوت الحكم عند انتفاء المعلّق عليه حكمنا بالانتفاء لقيام الدليل الظاهر عليه، و متى ظهر كان ذلك قرينة على أنّ المراد خلاف الظاهر.

قالوا ثانياً: لو كان انتفاء الشرط مقتضياً لانتفاء ما علّق عليه لكان قوله تعالى «و لا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصّناً»[٢] دالّاً على عدم تحريم الإكراه حيث لا تردن التحصّن و ليس كذلك، بل هو حرام مطلقاً بالاجماع.

والجواب أمّا اوّلا: فيمثّل ما مرّ آنفاً. فإنّ الاجماع القاطع ههنا معارض لدليلنا، و لا ريب انّ الظاهر يدفع بالقاطع.

و أمّا ثانياً: فلأنّ ظاهر الآية يقتضى عدم تحريم الاكراه إذا لم تردن التحصّن، لكن لم يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة. إذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحلّ و قد يكون لامتناع وجود متعلّقها عقلاً. لأنّ السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارةً و بعدم الموضوع اُخرى. والموضوع هنا منتفٍ، لأنّهنّ إذا لم تردن التحصّن فقد أردن البغاء و مع إرادتهنّ البغاء يمتنع اكراههنّ عليه. فإنّ الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه، فحيث لا يكون كارهاً يمتنع تحقّق الاكراه فلا يتعلّق به الحرمة.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ التعليق بالشرط إنّما يقتضى انتفاء الحكم عند انتفائه إذا لم يظهر للشرط فائدة اُخرى، و يجوز أن يكون فائدته فى الآية المبالغة فى النهى عن الاكراه[٣] يعنى إنّهنّ إذا أردن العفّة فالمولى أحقّ بارادتها، و إنّ الآية نزلت فيمن تردن التحصّن و يكرههنّ المولى على الزّنا.

قالوا ثالثاً: لو دلّ لكانت إحدى الثلاث و هى بأسرها ينتفيه. أمّا الملازمة فظاهرة. و أمّا انتفاء الملزوم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن، إذ نفى الحكم عن غير محل الشرط والغاية

١- الوسائل ١٣: ٩٠، مَطَل حقّه أى سوّفه بوعد الوفاء مرّةً بعد اخرى.

٢- النور: ٣٣

٣- لا يخفى أنّ هذا الاحتمال قائم فى اكثر الشروط. (حاشيه سلطان العلماء على المعالم)

والوصف ليس عين إثباته فيه ولا جزئه. و أمّا بالنسبة الى الالتزام فلأنّه لا ملازمة فى الذهن و لا فى العرف بين ثبوت الحكم الى غاية أو عند وجود شرط أو صفة و بين انتفائه عند انتفائها.

والجواب : إنّ هذا مغالطة من باب أخذ الثبوت والانتفاء منزلة الاثبات والنفى. فانّا نمنع عدم اللزوم العرفى بين اثبات الحكم عند صفة أو شرط أو غاية و بين نفيه عند انتفائها، و لو لا ذلك لما تبادر النفى من الاثبات. نعم لا ملازمة بين ثبوت أحدهما و انتفاء الاخر فى الواقع و لا نزاع لنا فيه، فليتأمّل.

تفريع : قوله صلى الله عليه و آله «إذا بلغ الماء قُلّتين لم يحمل خبثاً»[1]، و قول الصادق عليه السلام «إذا بلغ الماء كُرّاً لم يُنجّسه شيء»[2] يَدُلاّن على المختار على تنجُّس مادون الكُرّ بمجرد الملاقات. و كذا قوله صلى الله عليه و آله «ليس لِعِرق ظالم حقّ»[3] يدلّ على المختار، على أنّ عرق غير الظالم له حقّ. و عليه يتفرّع حكم ما لو زرع أو غرس المفلس فى الارض الّتى اشتراها و لم يدفع ثمنها و أراد بايعها أخذها، فإنّه لا يقلع غرسه و زرعه مجاناً و لا بأرش، بل عليه ابقائه الى أوان جذاذ الزرع و فى الغرس يباعان، و يكون للمفلس بنسبة غرسه من الثمن. و كذا لو انقضت مدّة المزارعة والزرع باقٍ و لم يعلما تأخّره عن المدّة المشروطة وقت العقد فانّ الزرع حينئذ لا يقلع ايضاً، لانّه ليس بظالم. نعم يجمع بين الحقّين بالأجرة. والفرق إنّ المشترى دخل على أن يكون المنفعة له مباحة يعتر عوض بخلاف العامل. و كذا لو أخذ الشفيع الارض بالشفعة بعد زرع المشترى؛ و نظائر ذلك كثيرة. و لا يتفرّع على الاصل قوله تعالى «فإن خفتم ألاّ يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به»[4] حتى تكون المخالعة عند الأمن من إقامة الحدود غير جائزة، لأنّ التقييد بالخوف إنّما هو من جهة أنّ الخلع فى الغالب لا يقع إلاّ فى حالة الخوف، و قد عرفت أنّه إنّما يكون دليلاً لو لم يكن هناك قرينة على خلافه.

اصل : إذا نسخ الوجوب هل ينفى الجواز أم لا، بل يرجع الى ما كان عليه قبل ورود الشرع؟ قولان[5]. للاوّل : إنّ المقتضى للجواز موجود والمانع منه مفقود، فوجب القول بتحقّقه. أمّا الاوّل فلأنّ الجواز جزء من الوجوب والمقتضى للمركّب مقتضى لأجزائه. و أمّا الثانى فلأنّ الموانع كلّها منتفية بحكم الاصل. والغرض سوى نسخ الوجوب و هو لا يصلح للمانعية، لأنّ الوجوب ماهية

١- *مستدرك الوسائل* ١ : ١٩٨ ٢- *مستدرك الوسائل* ١ : ١٩٨

٣- مستدرك الوسائل ١٧ : ١١١ ، العِرقُ أى أصلُ كلّ شيء. (*المعجم الوسيط* : ٥٩٦)

٤- البقرة : ٢٢٩

٥- القول الاول بقاء الجواز، و هو مختار العلاّمة فى التهذيب و قال اكثر العامة بالبقاء. والقول الثانى نفى الجواز والرجوع الى الحكم الذى كان قبل الامر، و به قال العلاّمه فى النهاية و بعض المحقّقين من العامّة و هوالأقرب عند صاحب المعالم. (*معالم الدين* : ٩٠)

مركّبة والمركّب يكفى فى رفعه رفع أحد أجزائه، فيكفى فى رفع الوجوب رفع المنع من الترك الّذى هو جزئه، فلا يدلّ نسخه على ارتفاع الجواز. بل الظاهر يقتضى بقائه لتحقّق مقتضيه اوّلاً، والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال.

فان قيل : لا نُسلّم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز؛ لأنّ الفصل علّة لوجود الحصّة الّتى معه من الجنس كما نصّ عليه جميع المحقّقين. فالجواز الّذى هو جنس للواجب و غيره لابُدّ لوجوده فى الواجب من علّة هى الفصل له، و ذلک هو المنع من الترک، فزواله مقتضٍ لزاول الجواز. لأنّ المعلول يزول بزوال علّته، فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز.

قلنا : إن سلّمنا كونه علّة له فلا نسلّم أنّ ارتفاعه مطلقاً يقتضى ارتفاع الجنس، بل إنّما يرفع بارتفاعه إذا لم يخلفه فصل آخر. و ذلک لأنّ الجنس إنّما يفتقر الى فصل ما، و من البيّن انّ ارتفاع المنع من الترک مقتضى لثبوت الاذن فيه، و هو فصل آخر للجنس الّذى هو الجواز[1].

و للثانى : إنّ الامر إنّما يدلّ على الجواز بالمعنى الاعم أعنى الاذن فى الفعل فقط، و هو قدر مشترک بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة. فلا يتقوّم إلاّ بما فيها من القيود، و لا مدخل بدون ضمّ شىء منها اليها فى الوجود. فإدّعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول. والقول بانضمام الإذن فى الترک اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذى اقتضاه النسخ[2] [موقوف على كون النسخ متعلقاً بالمنع من الترک][3].

إن سلّمنا اللزوم فهو غير مجدٍ، إذ انضمام الكلّى الى الكلّى لا يفيد الجزئية. والاذن فى الترک مع الاذن فى الفعل شامل للاباحة والاستحباب والمكروه، فبدون ضمّ قيد يخرج الاثنين منها لا معنى لبقائه. على أنّ ذلک موقوف على كون النسخ متعلّقاً بالمنع من الترک الّذى هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع، و ذلک غير معلوم لأنّه أعمّ منهما، و لا دلالة للعام على الخاص. والتحقيق أنّ رفع المنع من الترک لا يستلزم الإذن فى الترک بمعنى خطاب الشارع به، بل يجوز أن لا يخاطب بشىء و يرجع الى حكم العقل كالامور الّتى ليس فيها حكم من الشارع. ألا ترى أنّ المباح العقلى لا يمنع الشارع من تركه و لا بإذن فى فعله.

تنبيه : اعلم أنّ القائلين ببقاء الجواز بعد اتفاقهم على البقاء اختلفوا فى معنى الجواز. فقيل :

١- حاشية النسخة : حاصله أنّ للجواز قيدين : أحدهما المنع من الترک، والاخر الاوّل فيه. فإذا زال الاوّل خلفه الثانى. (منه)

٢- حاشية النسخة : فيه أنّه جزئى فى الواقع و إن كان عندنا كلياً، لعدم علمنا بالفصل. فتدبّر! (منه)

٣- الّذى هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع و ذلک غير معلوم، إذ النزاع فى النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب و نحوه. (*معالم الدين* : ٩٠)

يبقى الاباحة. و قيل : بل الاستحباب. و قيل : بل ما يعمّها والمكروه. و لا يخفى أنّ دليلهم لو تمّ ليتأدّى ببقاء الاستحباب، لأنّ الوجوب لمّا كان مركّباً من الاذن فى الفعل و كونه راجحاً ممنوعاً من تركه و كان رفع المنع من الترك كافياً فى رفع حقيقة الوجوب، لا جرم كان الباقى من مفهومه هو الاذن فى الفعل مع رجحانه. فإذا إنضمّ اليه الاذن فى الترك على ما اقتضاه الناسخ تكمّلت قيود الاستحباب، و كان هوالباقى.

تذنيب : ينبغى أن يعلم أنّهم لا يقولون بثبوت الجواز لمجرّد الامر، بل به و بالناسخ. فجنسه بالاوّل و فصله بالثانى. و لا ينافى هذا اطلاق القول بأنّه إذا نسخ الوجوب بقى الجواز حيث إنّ ظاهره استقلال الامر به، فإنّ ذلك توسّع فى العبارة و اكثرهم مصرّحون بما قلناه. و ينبغى أن يعلم أنّ الحكم ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب ليس مختصّاً بالنسخ الحقيقى، بل شمل ما إذا رفع الوجوب و بقى الجواز.

تفريع : إذا كان امام الاصل ـ عليه السلام ـ غائباً و لم يكن له نائب، فهل يجوز صلاة الجمعة مع اجتماع ساير الشرايط على تقدير ثبوت الاجماع على أنّ الامام أو نائبه شرط فى وجوبها؟ وجهان مبنيان. و فروع النسخ الحقيقى قليلة جدّاً.

اصل : اختلفوا فى جواز تفضيل الوقت عن الفعل ـ و يعبّر عنه بالواجب الموسّع ـ على قولين. ثمّ اختلف المجوّزون فى وجوب البدل، و هو العزم على أداء الفعل فى ثان الحال إذا أخّره عن أوّله و وسطه ايضاً على قولين.

والمانعون فى الاوامر التى ظاهرها ذلك ـ كصلاة الظهر مثلاً ـ على ثلاثة أقوال. أحدها : إنّ الوجوب مختصّ بأوّل الوقت، فإن أخّره قضاء[1]. و ثانيها : إنّه مختص بآخره، فإن قدّمه فنفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكاة قبل وجوبها[2]. و ثالثها : إنّه مختصّ بالآخر، و إذا فعل فى الاوّل وقع مراعى. فإن بقى المكلّف على صفات التكليف تبيّن انّ ما أتى به كان واجباً، و إن خرج عن صفات المكلّفين كان نفلاً[3]. والحقّ جواز التفضيل و عدم وجوب البدل.

لنا : على الاوّل[4] : إنّ الوجوب مستفاد من الامر و هو مقيّد بجميع الوقت، لأنّ الكلام فيما هو كذلك. و ليس المراد تطبيق أجزاء الفعل على أجزاء الوقت بأن يكون الجزء الاوّل من الفعل منطبقاً

١- و هو الظاهر من كلام المفيد ـ ره ـ على ما ذكره العلاّمة. (*معالم الدين* : ص ٧٥) و عليه بعض الشافعيه و هُم قد اعتقدوا أنّ الشارع قد أوجب الفعل فى اوّل الوقت و جوّز تأخيره استدراكاً للفائت. (حاشية ملاصالح على المعالم : ٦٥)

٢- و هو مذهب بعض الحنفيه باعتبار جواز فعل مسقط للوجوب فى زمان مقدّر. (حاشيه سلطان العلما على المعالم : ص ١٤)

٣- ذهب بعض الحنفية الى الاوّل والكرخى الى الثانى. (حاشيه ملاصالح على المعالم : ص ٦٥ پ)

٤- أى دليلنا على تساوى جميع أجزاء الوقت فى الوجوب.

على الجزء الاوّل من الوقت والآخر على الأخير، فإنّ ذلک باطل اجماعاً. و لا تكراره فى أجزائه بأن يأتى بالفعل فى كلّ جزء يسعه من أجزاء الوقت، و ليس فى الامر تعرّض لتخصيصه بأوّل الوقت أو آخره. و لا يجزء من أجزاء المعيّنه و لا بالفرق بين بقائه بصفة التكليف و عدمه قطعاً، بل ظاهره ينفى التخصيص والفرق. ضرورة دلالته على تساوى نسبة الفعل الى أجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول أو الآخر تحكّماً. و تعيّن القول بوجوبه على التخيير فى أجزاء الوقت، ففى أىّ جزء أدّاه فقد أدّاه فى وقته.

و على الثانى[1]: إنّ الامر ورد مطلقاً بالفعل و ليس فيه تعريض للتخيير بينه و بين العزم، بل ظاهره ينفى التخيير. ضرورة كونه دالّاً على وجوب الفعل بعينه و لم يقم على وجوب العزم دليل آخر، فيكون القول به ايضاً كتخصيص الوجوب بجزء معين.

احتجّ المخصّص بأول الوقت والمخصّص بآخره: بأنّ الفضيلة فى الوقت ممتنعة لأدائها الى جواز ترک الواجب فيخرج عن كونه واجباً، و حينئذ فاللازم صرف الامر الى جزء معيّن من الوقت. فامّا الاوّل أو الاخير لما خرج عن العهدة بأدائه فى الاوّل و هو باطل اجماعاً. فتعيّن أن يكون هو الاوّل. و قال المخصّص بالاخر: لو كان واجباً فى الاوّل لعصى بتأخيره لأنّه ترک الواجب و هو الفعل فى الاوّل. لكن التالى باطل بالاجماع، فكذا المقدّم.

والجواب: إن أرادو أنّ الفضيلة فى الوقت يؤدّى الى جواز ترک الواجب بالكلّية فهو ظاهرالفساد، و إن أرادوا أنّها يؤدّى الى جواز تركها فى بعض وقاية فلا محذور فيه. و إنّما يكون ذلک محذوراً لو كان واجباً فى ذلک الوقت فقط و ليس كذلک، بل وجوبه على سبيل التخيير. فالشارع أوجب على المكلّف ايقاع الفعل فى تمام ذلک الوقت و منعه من أخلاّئه عنه، و سوّغ له الاتيان به فى أىّ جزء شاء منه. فإن اختار المكلّف ايقاعه فى اوّله أو وسطه أو آخره فقد فعل الواجب.

إحتجّوا على وجوب العزم بأربعة وجوه. الاوّل: إنّه لوجاز ترک الفعل فى اوّل الوقت أو وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب[2]. فلابدّ من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما، و حيث يجب فليس هو غير العزم، للاجماع على عدم بدلية غيره.

والجواب: إنّ الانفصال عن المندوب ظاهر ممّا مرّ. فإنّ أجزاء الوقت فى الواجب الموسّع باعتبار تعلّق الأمر بكلّ منها على سبيل التخيير يجرى مجرى الواجب المخيّر، فى أىّ جزء اتّفق

١- أى دليلنا على عدم وجوب العزم.

٢- أى لم يحصل الفرق بين الواجب والمندوب. (حاشية سلطان العلماء على المعالم: ص ١٤)

ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه فى الأجزاء البواقى. فكما انّ حصول الامتثال فى المخيّر بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ماعداها عن وصف الوجب التخييرى، كذلك ايقاع الفعل فى الجزء الأوسط والأخير من الوقت فى الموسّع لا يخرج ايقاعه فى الاوّل منه مثلاً عن وصف الوجوب الموسّع. و ذلك ظاهر بخلاف المندوب، فإنّه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء. و هذا كافٍ فى الانفصال.

الثانى: إنّه ثبت فى الفعل والعزم حكم الواجب المخيّر، و هو انّه لو أتى باحدهما أجزأ و لو أخلّ بهما عصى، و ذلك معنى وجوب أحدهما فثبت.

والجواب: إنّا نقطع بأنّ الفاعل للصلاة مثلاً ممتثل باعتبار كونها صلاة بخصوصها، لا لكونها أحدالامرين الواجبين تخييراً أعنى الفعل والعزم. فلو كان ثمّة تخيير بينهما لكان الامتثال لها من حيث إنّها أحدهما على ما هو مقرّر فى الواجب التخييرى. و ايضاً فالإسم الحاصل من الإخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلّف مخيّراً بينه و بين الصلاة حتى يكون كالواجب المخيّر، بل لأنّ العزم على فعل كلّ واجب إجمالاً حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال، و تفصيلاً عند كونه متذكّراً له بخصوصه حكم من أحكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان، سواء دخل وقت الواجب أو لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات إجمالاً أو تفصيلاً، فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه و بين الصلاة.

الثالث: لو لم يجب البدل لزم خروج الواجب عن كونه واجباً، والتالى باطل فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: إنّه إذا مات المكلّف بعد مضيّ مقدار زمان الفعل من الوقت فقد ترك الفعل من غير بدل و لا اثم، لجواز تأخيره له. فلا يكون واجباً، إذ الواجب ما يكون تاركه من بدون بدل عاصياً.

الجواب: إن أراد بقوله «فقد ترك الفعل من غير بدل»، أنّه ترك جميع أفراد الفعل الّتى كان مكلّفاً بأحدها لا على التعيين منعناه، لأنّه لم يدرك جميع الوقت حتى يتحقّق ترك جميع الأفراد منه. و إن أراد أنّه ترك بعضها سلّمناه، و لكن لا يُجديه نفعاً. لأنّ البعض المعيّن ليس بواجب، بل الواجب هو الفرد الغير المعيّن من المجموع. والحاصل أنّ ما هو واجب فلم يتركه و ماتركه فليس بواجب.

الرابع: لو لم يجب لزم تساوى نسبتى الفعل الى ما قبل الوقت و مابعده، لأنّه كما يجوز للمكلّف ترك الفعل قبل الوقت من غير بدل كذلك يجوز له تركه بعده من دونه.

والجواب: إن أراد بالتساوى التساوى من كلّ وجه منعنا اللزوم، فإنّه إن أتى به بعد دخول الوقت فقد أدّى الواجب و خرج عن العهدة بخلافه قبل الوقت. و إن أراد به التساوى فى الجملة

منعنا بطلان اللازم، و هل هو أول البحث ؟

تنبيه : قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الواجب الموسّع مرجعه فى الحقيقة الى الواجب المخيَّر. لكن ينبغى أن يعلم أنّ بين التخيير فى الموضعين فرقاً من حيث إنّ متعلّقه فى المخيَّر الجزئيات المتخالفة الحقيقة و فى الموسّع الجزئيات المتفقة الحقيقة. فإنّ الصلاة المؤدّاة فى جزء من أجزاء الوقت مثل المؤدّاة فى كلّ جزء من الأجزاء الباقية، والمكلّف مخيّر بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخّصاتها المتماثلة بالحقيقة. و قد يفرّق بأنّ التخيير هناك بين جزئيات الفعل و ههُنا فى أجزاء الوقت، والأمر سهل.

تذنيب : إعلم أنّ بعض الاصحاب توقّف فى وجوب العزم على الوجه الذى ذكرناه. و له وجه، لعدم الدليل عليه[1]. و إن كان الحكم به متكرراً فى كلامهم[2]. و ربما استدلّ له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزماً على الحرام، فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلّف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلاً، و مع الغفلة لا يكون مكلّفاً. و فيه ما فيه[3] والله أعلم.

القول فى العموم والخصوص و فيه ثمانية عشر اصلاً

اصل : لا نزاع فى إمكان التعبير على العموم بعبارة مثل كلّ رجل و جميع الرجال و نحو ذلك. لكنّهم اختلفوا فى الصنع المخصوصة التى يدّعى عمومها، هل هى موضوعة للعموم أم للخصوص أم مشتركة بينهما ؟ فالأكثر على الاوّل[4]، و هو الحقّ.

لنا : إنّ السيّد إذا قال لعبده «لا تضرب أحداً» فهم من اللفظ العموم عرفاً، حتى لو ضرب واحداً عدّ مخالفاً. والتبادر دليل الحقيقة، فيكون كذلك لغة لإصالة عدم النقل. فالنكرة فى سياق النفى للعموم لا غير حقيقة، فللعموم صنعه و هو المطلوب. و ايضاً الوقايع التى استعمل فيها الصيغ، واستدلّوا بها على العموم أكثر من أن يحصى، و هى تفيد بتتبعها العلم بأنّها ظاهرة فى العموم.

لا يقال : لعلّ ذلك إنّما فهم بالقرائن.

لانّا نقول : فتح هذا الباب يؤدّى إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر، لجواز أن يفهم بالقرائن.

١- أى و للتوقّف فى وجوبه وجه، إذ لا دليل على وجوب إرادة الاتيان بالواجبات فى اوقاتها قبل تلك الاوقات و لا على عدمه. (حاشية ملاصالح على المعالم : ص ٦٧ پ)

٢- أى و إن كان الحكم بالوجوب متكرّراً فى كلام الاصحاب لكن ليس ذلك اجماعاً. (المصدر السابق)

٣- اشارة الى ما فيه من المناقشات. أما اوّلا : فلانّ ترك الواجب حين كونه واجباً حرام لا قبله. فحرمة العزم على تركه مقيدة بذلك الوقت ايضا. أمّا ثانياً : فلانّا لا نسلّم أنّ العزم على الحرام حرام. و إلاّ لكان العازم على الضرب ظالماً عاصياً و هو ممنوع. (المصدر السابق)

٤- و هو اختيار الشيخ والمحقّق والعلاّمه و جمهور المحقّقين.

فإنّ الناقلين لها لم ينقلوا نصّ الواضع، بل أخذوا الأكثر من تتبّع موارد الاستعمال. فالتحقيق : أنّ التجويز لا ينافي الظهور.

إحتجّ القائلون بالإشتراك[۱] : بأنّ الالفاظ التي يدّعى وضعها للعموم يستعمل فيه تارة و في الخصوص أُخرىٰ، بل استعمالها في الخصوص اكثر، و ظاهر استعمال اللفظ شيئين أنّه حقيقة فيهما.

والجواب : إنّ العموم هوالمتبادر عند الاطلاق بخلاف الخصوص، اذ فهمه يحتاج الى القرنية فيكون حقيقة فيه دونه.

واحتجّ القائلون بوضعها للخصوص : إنّه اشتهر في الألسن حتى صار مثلاً «إنّه ما من عام إلاّ و قد خُصّ منه» و هو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم. والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الأغلب مجازاً في الأقلّ تقليلاً للمجاز.

والجواب : إنّ المفهوم من هذا أنّ هذه الصيغ مستعملة في عمومات مخصّصة، و ذلك مما يدلّ على مقصودنا. و يؤيّده انّها عند وجود المخصّص باقية على عمومها فيما عدا ما أخرجه المخصّص، على أنّ هذا مبني على أن يكون العام المخصوص مجازاً في الباقي. وستعرف بطلانه.

اصل : الحقّ أنّ الجمع المحلّى باللام[۲] يفيد العموم حيث لا عهد[۳]؛ و أنّ المفرد المحلّى بـه[۴] لا يفيده إلاّ مع القرينة.

لنا : تبادر العموم من الاوّل، و جواز الاستثناء منه مطّرداً، و كذلك تأكيده بألفاظ العموم و هي أنّه الحقيقة. و عدم هذه كلّها في الثاني و هو آية المجاز.

احتجّوا على عدم عموم الاوّل : بأنّ قول القائل «جمع الآمر الصاغة»[۵] لا يفعل منه أنّه جمع كلّ صائغ.

و جوابه : إنّ تعذّر جمع صاغة الدنيا قرينة هٰهُنا على إرادة الاستغراق العرفي دون الحقيقي. ألا تَرىٰ أنّه تدلّ على أنّه جمع صاغة بلده أو مملكته جميعاً.

و [احتجّوا] على عموم الثاني : بجواز وصفه بالجمع فيما حكي من قولهم «اهـلك النـاس

۱- و منهم السيّد المرتضى ـ ره ـ. (*معالم الدين* : ۱۰٤) والمقصود من الاشتراك، الاشتراك اللفظي. إذ لم يقل أحد بالاشتراك المعنوي هنا. (حاشية ملاصالح على المعالم : ص ۸۵)

۲- أي بلام الجنس، لأنّ النزاع إنّما هو فيه لا في المعرّف بلام الاستغراق لانّه للعموم قطعاً. (حاشية ملاصالح على المعالم : ص ۸۷ ب)

۳- و لا يوجد في ذلك مخالفاً من الأصحاب و محقّقوا مخالفينا على هذا ايضاً.

٤- فذهب جمع من الناس الى أنّه يفيد العموم و عزاه محقق الى الشيخ، و قال قوم ـ منهم العلامه والمحقق ـ بعدم افادته. (*معالم الدين* : ۱۰٦)

۵- الصاغة : جمع الصائغ و هو مَنْ حرفته معالجة الفضة والذهب و نحوهما بأن يعمل منهما حُلّى و أوانى.

الدرهم البيض والدينار الصفر»؛ و بصحّة الإستثناء منه كما فى قوله تعالى : «إنّ الانسان لفى خسر إلاّ الذين آمنوا»[١].

والجواب : إنّها مجاز، والتوصيف والاستثناء قرينتان على التجوّز. ألا ترى أنّهما غير مطّردين.

تنبيه فيه تفريع : إذ قد عرفت أنّ المفرد المحلّى باللام لا يفيد العموم إلاّ مع القرينة فاعلم أنّه قيل : إنّ من القرائن على عمومه صدوره من الحكيم فى الأحكام الشرعية حيث لا عهد كقوله تعالى «و أحَلَّ اللهُ البيعَ و حَرَّمَ الرِّبا»[٢]، و قوله عليه السّلام «إذا كان الماء كُرّاً لم يُنجّسه شيء»[٣]. فإنّه إمّا أن يراد به ماهية البيع و الربا والماء من حيث هى أوفى ضمن بعض غير معيّن من الأفراد أوفى ضمن جميع الأفراد. والاوّل مرجعه الى الثانى، و كلاهما ممتنعة الإرادة بالنظر الى الحكمة، إذ لا منعى لتحليل بيع من البيوع و تحريم فرد من الربا و عدم تنجيس كرّ من الماء. فبقى الثالث و هو المطلوب.

هذا، و بعضهم فرّع على الاصل جواز بيع كلّما وقع فيه النزاع كبيع أبوال و أروث ما يؤكل لحمه والمسوخ والكلاب المختلف فيها و بيع الغرر و غير ذلك عملاً بالآية. و إنّما يخرج عنه مابطل بالاجماع، فتأمّل.

تنبيه : ينبغى أن يعلم أنّ اللام فى اصل اللغة لتعريف الماهية والاشارة الى معلوميتها، مع قطع النظر عن كون الماهية مرادة من حيث هى أو فى ضمن فرد معيّن أو غير معيّن أو جميع الافراد، حتى يلزم الجنسية أو العهد الخارجى أو الذهنى أو الاستغراق. بل هذه المعانى كلّها خارجة عن حقيقة اللام و إنّما يفهم بالقرائن.

لا يقال : إذا كان حقيقة اللام تعريف الماهية فيكون موضوعاً للجنسيّة.

لانّا نقول : الجنسيّة إنّما يفهم من مدخول اللام لا منه، و إنّما المفهوم منه أصل التعريف.

إذا عرفت هذا فاعلم : إنّ مدخول اللام لا يخلو إمّا أن يكون مفرداً أو تثنية أو جمعاً، و على التقديرات إمّا أن يكون هناك عدم أم لا. فعلى الاوّل يكون المراد به الماهية المعيّنة فى ضمن الفرد المعيّن. و على الثانى يكون المراد به الفردين المعيّنين من الماهية المعيّنة. و على الثالث الأفراد المعيّنة من الماهية المعيّنة.

و على الرابع لا يخلو إمّا أن يكون هناك قرينة على أنّ الماهية مرادة فى ضمن الفرد الغير المعيّن أم لا. فعلى الاوّل يحمل على يقتضيه القرينة، و على الثانى يحمل على الماهية المعيّنة من حيث

١- والعصر : ٢، ٣
٢- البقرة : ٢٧٥
٣- مستدرک *الوسائل* ١ : ١٩٨

هي، لأنّ قضية مدخول اللام إذا كان مفرداً مجرّداً عن القرائن الصارفة ذلك أن مأخوذ فيه هذا القيد.

و على الخامس لا يخلو ايضاً إمّا أن يكون هناك قرينة على إرادة كلّ فردين من الأفراد كانتا من الماهية المعيّنة أم لا. فعلى الاوّل يحمل على ذلك، و على الثانى يحمل على فردين غير معيّنين من الماهية المعيّنة فى ضمن أىّ أفراد المثنّيات كانتا. لأنّ قضية المدخول حينئذ ذلك.

و على السادس مع عدم القرينة كان ينبغى ايضاً أن يكون المراد به الأفراد الغير المعيّنة من الماهية المعيّنة فى ضمن أىّ أفراد الجموع كانت. لأنّ قضية مدخوله حينئذ ذلك كما عرفت، إلاّ أنّهم وضعوه حينئذ للاستغراق إمّا افراداً أو أنواعاً على ما يقتضيه القرائن، و غلب استعماله لهم فى ذلك حتى صار معناه الحقيق منحصراً فيه كما عرفت.

تذنيب : و ليعلم أنّ هذين المعنيين للاستغراق أعنى الفردى والنوعى جاريان فى الجمع المضاف ايضاً والتعويل على القرائن. ثمّ الظاهر أنّ المتبادر فى العرف من مثل الأموال والعلوم الاستغراق النوعى دون الفردى. فمثل قوله تعالى : «خُذْ من أموالهم صدقة»[1] لا يُفهم منه وجوب الأخذ من كلّ دينار و درهم، بل إنّما يُفهم منه وجوبه من كلّ نوع من أنواع المال.

و قيل : بعد دلالته على هذا ايضاً بناء على حصول الإمتثال بأخذ صدقة واحدة من جملة الاموال.

و فيه : منع حصول الامتثال بذلك. كيف، و قضية العموم خلافه. والله أعلم.

اصل : الحقّ أنّ الجمع المنكّر لا يفيد العموم، بل المراد به الفرد الغير المعيّن من أفراد الجموع أيّاً ما كان. و قيل : بإفادته بالنظر الى الحكمة[2].

لنا : القطع بأنّ رجالاً مثلاً بين الجموع فى صلاحه لكلّ عدد بدلاً كرجل بين الآحاد فى صلوحه لكلّ واحد، فكما انّ رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الآحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد.

واحتجّوا : بأنّ هذه اللفظة إذا دلّت على القلّة والكثرة و صدرت من حكيم فلو أرادالقلّة لبيّنها، و حيث لا قرينة وجب حمله على الكلّ[3].

١- التوبه : ١٠٣

٢- حكاه المحقّق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة (*معالم الدين* : ١١٠) أى يفيد العموم لكن لا بوضع لغة بل بالنظر الى حكمة المتكلّم. (حاشية سلطان العلماء على المعالم : ٢١ پ)

٣- هى حُجّة الشيخ. و هذه قريب مما نقل عن المحقّق فى المفرد المعرّف باللام. (حاشية خليفه سلطان على المعالم : ص ٢١ پ)

والجواب، أمّا اوّلاً: فبالمعارضة، بأنّه لو أراد الكلّ لبيّنه ايضاً. و أمّا ثانياً: فبأنّه لا يريد القلّة و لا الكثرة، بل الماهية الكلّية المتحقّقة فى ضمن أىّ فرد، من الأفراد الجمع كان سواء الكلّ و كلّ بعض منه.

قالوا ثانياً: ثبت اطلاقه عن كلّ مرتبة من مراتب الجموع، فإذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى[1].

والجواب، أمّا أوّلاً: فبأنّ هذا تعيين لأحد محتملات اللفظ بالترجيح و هو غير جائز. و أمّا ثانياً: فبالمنع من كونه حقيقة فى كلّ مرتبة، بل إنّما هو للقدر المشترک بينهما و هو المراد منه فى ضمن أىّ فرد كان.

اصل: أقلّ مراتب صيغة الجمع الثلاثة دون الإثنين، لسبق الفهم عند الاطلاق الى الزائد على الإثنين، و ذلک دليل أنّه حقيقة فى الزائد. و يؤيّده مغايرة صيغته لصيغة التثنية، فلو كان الإثنان جمعاً لما وضعوا له صيغة غير صيغته.

إحتجّوا: بقوله تعالى «فإن كان له إخوة»[2] والمراد يتناول الأخوين إتفاقاً، والأصل فى الاطلاق الحقيقة. و بقوله تعالى «إنّا معكم مُستمعون»[3] خطاباً لموسى و هارون، و بقوله تعالى «و كنّا لحكمهم شاهدين»[4] والضمير لداود و سليمان، اطلق ضمير الجمع المخاطبين والغائبين على الإثنين.

والجواب، أمّا أوّلاً: فبأنّ الاستعمال إنّما يدلّ على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز، و قد دلّلنا على كونه مجازاً فيهما دون الثلاثة. و أمّا ثانياً: فعن الاوّل بأنّ الاتفاق إنّما وقع على ثبوت الحجب مع الأخوين لا على استفادته من الآية فلا دلالة فيه. و عن الثانى والثالث بالمنع من إرادتهما فقط، بل فرعون مراد مع موسى و هارون والقوم مراد مع داود و سليمان.

و أمّا الاستدلال بقوله عليه السلام «الإثنان فما فوقهما جماعة»[5] فخروج على محلّ النزاع من وجهين[6] كما لا يخفى.

اصل: الفعل الواقع فى سياق النفى هل هو ظاهر فى عموم الوجوه المتصورة فيه أم لا؟ قولان.

١- و هذا احتجاج مَنْ وافق الشيخ من العامة. (*معالم الدين*: ١١١)

٢- النساء: ١١ ٣- الشعراء: ١٥

٤- الانبياء: ٧٨ ٥- *الوسائل* ٥: ٣٨٠

٦- أمّا أوّلاً ـ اذ الخلاف فى صيغة الجموع لا فى ج م ع. فانّ المركب من هذه الحروف يطلق على الاثنين اتّفاقاً كما صرّح به المحقّقون منهم ابن الحاجب فى المختصر. أمّا ثانياً ـ إنّ الحديث محمول على بيان انعقاد الجماعة بالاثنين و حصول فضلها بهما فى الصلاة أو فى السفر على اختلاف التفسيرين كما ذكره السيّد فى الذريعة والقاضى فى المنهاج. (حاشية ملاصالح على المعالم: ص ٩٠)

للأوّل : إنّ الحدث الداخل فى المشتقات إنّما هو للطبيعة من حيث هى إنّما ينتفى بنفى الطبيعة، و لا ينتفى الطبيعة إلاّ بنفى جميع الافراد. و ايضاً فان الفعل المثبت يتحقّق بتحقّق فرد منه، فلو كان المنفى ايضاً كذلك لم يكونا متناقضين مع أنّهما فى العرف يعدّان متناقضين. و فيه نظر.

و للثانى : نفى الفعل مطلقاً أعمّ من نفيه بوجه خاص و هو نفى كل فرد فرد فلا تدلّ عليه، لأنّ العام لا تدلّ على الخاص بوجه من الوجوه.

و جوابه : إنّ نفى الفعل مطلقاً إنّما هو نفى طبيعته الكلية من حيث هى من دون نظر الى الفرد كما عرفت. و هو لا يتحقّق إلاّ بنفى كلّ فرد فرد فهو مستلزم للعموم.

تفريع : قال الله تعالى «لا يستوى أصحاب النار و أصحاب الجنّة»[1]. فعلى القول بالعموم لا يقتل مسلم بكافر و لو كان ذمّياً إلاّ مع دليل من خارج؛ و على القول بعدمه يجوز قتله بالذّمّى و بحثه دقيقة.

اصل : الفعل المتعدّى الواقع فى سياق النفى الغير المتعرّض للمفعول به ظاهر فى عموم مفعولاته، سواء كان مفعوله منسياً و صار الفعل منزّلاً منزلة اللازم أو مقدّراً، لأنّه ضرورى للفعل المتعدّى حتى لو حذف فى اللفظ كان مراداً. أمّا على الاوّل : فلأنّه حينئذ لنفى الحقيقة و نفيها إنّما يكون بنفى جميع الأفراد. و أمّا على الثانى : فلأنّ عدم ذكر شىء بخصوصه دليل على أنّ جميع ما يصلح للمفعولية مراد. والظاهر أنّ هذا أعنى إفادته للعموم ممّا لا نزاع فيه، إنّما النزاع فى قبوله التخصيص و عدمه.

فقيل : إنّه مبنى على نسيان المفعول و تقديره، فعلى الاوّل لا يقبله و على الثانى يقبل كما لو ذكر بلفظ عام. و كلاهما إتيان فى الكلام الفصيح، إنّما الكلام فى الظهور.

قلت : الحقّ أنّه فى النسيان أظهر منه فى التقدير مع التجرّد عن القرائن و مع ذلك فهو قابل للتخصيص، لأنّ الظهور لا يمنع التصريح بالخلاف. فحينئذ يكون التخصيص قرينة صارفة عمّا يجب الحمل عليه عند تجرّد عنها كما مرّ مثله مراراً. فهذا البناء ليس بمستقيم.

احتجّ المانعون لقبوله التخصيص : بأنّه نفى فعل مطلق فلا يصحّ تفسيره بمخصّص لتنافيهما، إذ لا شىء من المطلق بمشخّص و بالعكس. فإنّ الاطلاق عدم القيد والتشخّص وجود قيد و بينهما من المنافاة ما لا يخفى.

الجواب : إنْ أراد بالمطلق ما يكون قيد الإطلاق مأخوذاً فيه يمنع أنّه نفى فعل مطلق بهذا المعنى لقرينة التخصيص؛ و إنْ أراد به ما ليس هذا شرطاً فيه يمنع منافاته للتقييد، بل الاطلاق بهذا

١- الحشر : ٢٠

المعنى تحقّق التقييد.

تنبيه : اعلم أنّ المانع لقبول التخصيص لا ينازعنا فيما إذا ذكر مع الفعل مصدره المنوّن مثل «لا أكل أكلاً». إنّما نزاعه فيما إذا لم يذكر زعماً منه أنّ المصدر فيه تنكّر صريح، و قد يقصد به عدم التعيين لما هو معيّن فى نفسه نحو «رأيت رجلاً» و هو معيّن عند المتكلّم، لكن لا يتعرّض له فى تفسيره؛ فاذا فسرّ بذلك كان تعييناً لأحد محتمليه. بخلاف ما إذا لم يكن المصدر مذكوراً، فإنّه حينئذ لنفى الحقيقة و تخصيصه تفسير له بما لا يحتمله. و أنت تعلم أنّ الظهور لا يمنع التصريح بالخلاف، فيحتمل التخصيص فى كلّ حال. والله أعلم.

تذنيب : ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزّل منزلة العموم فى المقال إلاّ أن يعلم علمه بالحال، إذ لو اختصّ لبيّن. و احتمال العلم ينفيه الأصل.

و قيل : حكايات الأحوال إذا تطرّق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال و سقط بها الاستدلال. و جمع بعضهم بين العبارتين فقال : إنّ الاحتمال المرجوح لا يؤثّر، و إنّما يؤثّر الراجح والمساوى. و حينئذ فالاحتمال إنْ كان فى محلّ الحكم وليس فى دليله لا يقدح و هو المراد بالاولى، و إنْ كان فى دليله قدح و هو المراد بالثانية.

و فرّق بعضهم : بأنّ ترك الاستفصال ما كان فيه لفظ و حكم من النبيّ ـ صلى الله عليه و آله و سلّم ـ بعد سؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعدّدة، و يرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية. كيف وقعت فإنّ جوابه شامل إذ لو كان مختصاً ببعضها و كان الحكم مختلفاً لبيّنه النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ. و أمّا قضايا الأعيان التى حكاها الصحابى ليس فيها سوى مجرد فعله ـ صلى الله عليه و آله ـ أو فعل الّذى يترتّب الحكم عليه و يحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعدّده. فلا عموم له فى جميعها، فيكفى حمله على صورة منها. كلّ ذلك حسن.

تفريع : فى الاخبار العاميّة قال النبيّ[1] ـ صلّى الله عليه و آله ـ لفاطمة بنت خنيس و قد ذكرت أنّها يستحاض «إنّ دم الحيض أسود تعرف فإذا كان ذلك فامسكى عن الصلاة، و إذا كان الاخر فاغتسلى و صلّى» و لم يستفصل هل لها عادة قبل ذلك أم لا؟ فعلى المختار من إفادة ترك الاستفصال العموم يقدّم التميز على العادة، و تجويز علمه صلى الله عليه و آله بأنّها من غير ذوات العادة منفى بالأصل و هو ظاهر فيها. و قال صلّى الله عليه و آله لابى بكر لمّا ركع و مشى إلى الصفّ[2] «زادك الله حرصاً و لا تعد» فيحتمل أن يكون المشى غير كثير عادة كما يحتمل الكثرة، فيحمل

١ـ لن نجد هذه الرواية فى الصحاح الستة و لكن قريب منها قوله (ص) فى *الوسائل* ٢ : ٥٣٩.

٢ـ لم نجد هذه الرواية.

على ما لم يكثر. فلا يبقى فيه حجّة على جواز المشي في الصلاة مطلقاً.

اصل: اختلفوا في المتقضى ـ و هو الكلام الّذي لا يستقيم عقلاً أو شرعاً أو عرفاً إلاّ بتقدير ـ اذا لم يكن هناك قرينة على تعيين مقتضاه من تبادر أو عرف أو غير ذلك.

فقيل: إنّه عام في جميع ما يصلح أن يقدّر فيه. و قيل: بل مجمل، محتمل للكلّ و كلّ من الأبعاض. و هو الأظهر.

لنا: إنّه كما يحتمل إضمار الكلّ يحتمل إضمار البعض والمراد غير معلوم، والتعيين بالترجيح غير جائز لما مرّ، فيكون مجملاً. و لو سلّم فنقول: إنّ الواحد متيقّن والمطلوب معه حاصل، والزائد مشكوك فيه غير محتاج اليه فينتفي بالأصل.

قالوا: ليس بعض المقدّرات أولى بالإضمار من البعض فيجب تقدير الكلّ، و إلاّ لقدّر البعض إمّا معيّناً و يلزم التحكّم أو مبهماً و يلزم الاجمال، و كلاهما محذور.

والجواب: بعد تسليم جواز التعيين بالترجيح، إنّ المقدّر بعض غير معيّن، والتعيين الى الشارع. والاجمال و إن كان خلاف الاصل وجب المصير اليه لأنّه واحد، و أمّا التعميم ففيه زيادة إضمار على الواحد إمّا لفظاً أو معنىً، ففيه إضمارات متعدّدة كلّ واحد منها خلاف الدليل. فكان الاجماع أولى لقلّة مخالفة الاصل معه.

تفريع: إذا تمضمض[١] الصائم عابثاً مثلاً أو طرح الخزر[٢] و مشابهه في الفم فابتعله من غير قصد، فمن قال بعموم المقتضى قال لا شيء عليه، لقوله عليه السّلام «رُفع عن أُمّتي الخطا والنسيان»[٣]، فإنّه يقتضي رفع جميع احكامها إلاّ ما خرج بالدليل. و من قال بعدمه يمكنه القول بوجوب القضاء عليه إلحاقاً له بالمتبرّد. لأنّ الحكم المرفوع في الحديث يمكن أن يكون هو العقوبة الدنيوية أو الاخروية أو الضمان أو الحساب أو غير ذلك.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه لا يتفرّع على هذا الاصل مثل قوله تعالى «حُرّمت عليكم أُمّهاتكم»[٤] و «حُرّم عليكم لحم الخنزير»[٥] مما يضاف فيه التحريم الى الاعيان، لسبق الفهم فيه عرفاً الى مقدّر معيّن كالأكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء، و ذلك ظاهر. و كذا مثل قوله عليه السلام «لا صلاة إلاّ بطهور»[٦]، «لا صلاة إلاّ بفاتحة

١- مضمض الماء في فيه: حرّكه و أداره في فيه. (*المعجم الوسيط*: ٨٧٥)

٢- الخَزَرُ: مشروب رقيق؛ الخَزَرُ الحساءُ من الدَّسَم والدقيق. (*المعجم الوسيط*: ٢٣١)

٣- *الوسائل* ٣: ٢٧٠

٤- النساء: ٢٣

٥- «إنّما حرّم عليكم الميتة والدم و لحم الخنزير» (البقرة: ١٧٣)

٦- *الوسائل* ١: ٢٢٢ و ٢٥٦ و ٢٥٨

الكتاب»[١]، «لا نكاح إلاّ بولىّ»[٢] مما ينفى فيه الفعل والمراد حكمه، و له احكام متعدّدة إذا ثبت كونه حقيقة شرعية فى الصحيح من هذه الافعال. لأنّ معناه حينئذ «لا صلاة صحيحة» و «لا نكاح صحيحاً»، و نفى المسمّى ممكن باعتبار فوات الشرط أو الجزء و قد أخبر الشارع به فتعيّن. و كذا إذا ثبت له حقيقة عرفية و هو أنّ مثله يقصد منه نفى الفائدة والجدوى نحو «لا علم إلاّ ما نفع» و «لا كلام إلاّ ما يفيد» فإنّه متعيّن ايضاً. و أمّا إذا لم يثبت واحد منها فيمكن تفريعه على الاصل كما فرّعوا عليه قوله عليه السلام «رُفع عن أُمّتى الخطا والنسيان»[٣] كما عرفت.

و قيل : بل لا يتفرّع عليه ذا و لا ذلك، لأنّ أقرب مجاز الى نفى الفعل و كذا نفى الخطا والنسيان نفى جميع أحكامها. فإنْ بقى جميع الاحكام نجعلها كالعدم فكانّ الذات قد ارتفعت، بخلاف نفى البعض فوجب الحمل عليه، للإتّفاق على أنّه إذا تعذّرت الحقيقة و تعدّد المجاز حمل على الأقرب.

و فيه : إنّ هذا جعل لأحد محتملات اللفظ مراد للشارع بالترجيح، والتحقيق أنّه غير جائز كما مرّ مراراً.

اصل : ما وُضِع لخطاب المشافهة نحو «يا أيُّها الناس»، «يا أيُّها الّذين آمنو» هل هو شامل لِمَنْ بعد الموجودين فى زمن الوحى أم لا، بل يثبت حكمه لهم بدليل آخر من نصّ أو اجماع؟ قولان. للاوّل : لو لم يكن عامّاً لهم لم يكن الرسول مرسلاً اليهم، إذ لا معنى لإرساله إلاّ أن يقال له : بلّغهم أحكامى، و لا تبليغ إلاّ بهذه العمومات.

و فيه : منع الملازمة والقدح فيها بمنع الثانية. فإنّ التبليغ لا يتعيّن فيه المشافهة، بل يحصل بأن يكون للبعض شفاهاً و للباقين بنصب الدلائل على أنّ حكمهم حكم الّذين شافههم. و للثانى[٤] : العلم القطعى بأنّه لا يقال للمعدومين «يا أيّها الناس» و نحوه. و إنكاره مُكابرة.

و فيه : إنّه مسلّم فيما إذا كان الخطاب للمعدومين خاصّة. و أمّا إذا كان للموجودين و المعدومين على طريقه التغليب فلا، و مثله فصيح شايع فى الكلام يعرفه علماء البيان.

والحقّ : عمومه، لأنّه لا مانع منه، مع أنّهم مكلّفون به. والله أعلم.

تذنيب : الأحكام المستفادة من ظواهر القرآن هل هى قطعية بالنسبة إلينا أم ظنّية؟ و جهان مبنيان. و قد مرّ تقريره فى صدر الكتاب مع ما يرد عليه فتذكّر.

١- *مستدرک الوسائل* ٤ : ١٥٨
٢- *مستدرک الوسائل* ١٤ : ٣١٧
٣- *الوسائل* ٣ : ٢٧٠
٤- بأنّه لا يعمّ من تأخّر عن زمن الخطاب و انّما يثبت حكمه لهم بدليل آخر و هو قول اكثر اصحابنا و اكثر اهل الخلاف. (*معالم الدين* : ١١٢)

اصل : السبب لا يخصّص العام سواء كان سؤالاً أم لا. و قيل : بل يخصّص.

لنا : إنّ المقتضي موجود والمانع مفقود. أمّا الاوّل : فلأنّ المفروض عموم اللفظ، و أمّا الثاني : فلأنّه ليس ثمّة غير خصوص السبب، و هو لا يصلح أن يكون معارضاً له إذ لا منافاة قطعاً.

و فيه حسنة عمربن يزيد قال[١] : قلت لأبي عبدالله ـ عليه السلام ـ الّذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل، قال : «نزلت في رحم آل محمد و قد يكون في قرابتك» ثمّ قال «فلا تكوننّ ممّن يقول للشيء إنّه في شيء واحد». فتأمّل.

قالو اوّلاً : لو كان عاماً لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد، و بطلانه قطعيّ و متّفق عليه.

والجواب : منع الملازمة. فإنّ السبب يختصّ من بين ما تناوله العموم بالمنع من إخراجه للقطع بدخوله في الإرادة. و لا بُعد في أنْ يدلّ دليل على إرادة شيء خاص من العموم فيصير كالنصّ فيه والظاهر في غيره فيمكن إخراج غيره دونه.

قالوا ثانياً : لو عمّ لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال و انّه مما يجب نفي مثله عن الشارع.

والجواب : منع الملازمة، بل قد جاء بالجواب المطابق و زاد عليه مالم يسأل عنه و ذكر الزيادة لا يخرجه عن المطابقة.

قالوا ثالثاً : الإتّفاق على أنّه لو قال «تغدّ[٢] عندي» فقال «والله لا تغدّيتُ» لم نِعْمَ قوله هذا كلّ تغدٍّ، بل حمل على التغدّي عنده حتى لو تغدّى لا عنده لا يحنث[٣].

والجواب : إنّه خرج ذلك لعرف خاص و تخلّف لمانع، فلا يقدح في ما ادّعيناه من العموم فيما لا يتحقّق فيه المانع.

تفريع : قال عليه السّلام لمّا سُئل عن بئر بضاعة[٤] «خلق الماء طهوراً لا يُنجّسه شيء إلاّ ما غيّر طعمه أو لونه أو ريحه»، و لمّا سُئل عن شاة ميمونة[٥] «أيّما إهاب دبغ[٦] فقط طهر» فعلى المختار يحكم بطهارة كلّ مالم يتغيّر أحد أوصافه و كلّ إهاب مدبوغ. و على القول الآخر لا يحكم بذلك إلاّ بدليل آخر من خارج.

اصل : كلّ عام بعده ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فهل يكون رجوعه الى ذلك البعض

١- *بحار الانوار* ٧٤ : ١٣٠

٢- تَغَدّى : أكل اول النهار (*المعجم الوسيط* : ٦٤٦)

٣- حَنِثَ : مال من حقٍّ الى باطل. الحِنْث : الذنب (*المعجم الوسيط* : ٢٠١)

٤- *الوسائل* ١ : ١٠١ ، *مستدرك الوسائل* ١ : ١٩٨

٥- «إذا دُبغ الاهاب فقد طهر» *صحيح مسلم*، باب الحيض، ١٠٥ ؛ *سنن نسائي*، فرع ٢٠ و ٣٠

٦- الإهاب : الجلد أو ما يُدبغ منه؛ دَبَغ الجلد : ليّنه و أزال ما به من رطوبة.

مخصّصاً لذلک العام؟ الظاهر لا[١]. و قيل : نعم[٢]. و قيل : بالتوقف[٣].

لنا : إنّ اللفظ عام، فيجب أجزائه على عمومه مالم يدلّ على تخصيصه دليل. و مجرّد اختصاص الضمير العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلک. لأنّ كُلّاً منهما لفظ مستقل برأسه، فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره و صيروته مجازاً خروج الآخر و صيرورته كذلک.

قالوا : تخصيص الضمير مع بقاء عموم ماله يقتضي مخالفة الضمير الى المرجوع اليه و انّه باطل.

والجواب : منع بطلان المخالفة مطلقاً. كيف، و باب المجاز واسع و حكم الاستخدام شايع.

القائل بالوقف قال : يلزم تخصيص الظاهر أو إرتكاب مخالفة الضمير للمرجع و كلاهما تحكّم، لعدم المرجّح، فوجب التوقّف.

الجواب : إنّ تخصيص حكم المضمر مقطوع به و إن لم يكن مجازاً. و أمّا الظاهر فتخصيص حكمه مشكوک فيه بناء على مجازيته و عدمها والأصل بقائه على العموم. والله أعلم.

تفريع : قال الله تعالى «والمطلّقات يتربّصنَ بأنفسهنّ ثلاثة قروء و لا يحلّ لهنّ أن يكتمنَ ما خلق الله في أرحامهنّ إن كُنّ يؤمنّ بالله واليوم الآخر و بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ»[٤] والضمير في بعولتهنّ راجع الى المطلّقات، و في بِرَدّهنّ الى الرجعيات. فهل يخصّ الحكم بالتربّص بهنّ أم يبقى على عمومه شاملاً للبائنات ايضاً؟ وجهان مبنيان.

اصل : المفهوم هل يقبل التخصيص أم لا؟ فقيل : هذا مبنى على أنّ المفهوم هل يكون ملحوظاً عند التلفظ بالمنطوق أم لا؟ بل حصل بالإلتزام تبعاً لثبوت ملزومه. فعلى الاوّل يقبله لإمكان قصد البعض حينئذ، و على الثاني لا يقبل لعدم إمكانه.

تفريع : يجوز تخصيص قوله عليه‌السّلام[٥] «إذا بلغ الماء كُرّاً لم يحمل خبثا» بقول امير المؤمنين عليه‌السّلام[٦] «إذا سقطت الذبابة في لبنک أو مرقتک[٧] فاغمسها فيه و ألقها. فانّ فيها جناح داء و جناح دواء، فالدواء يذهب بالداء» على القول بنجاسة الميتة ممّا لا نفس له سائلة. فتأمّل.

١- حكى المحقق عن الشيخ هذا القول و هو قول جماعة من العامة. (*معالم الدين* : ١٤٤)

٢- اختاره العلامة في النهاية.

٣- و اختار المحقّق التوقف و وافقه العلاّمة في التهذيب و هو مذهب المرتضى ايضاً.

٤- البقرة : ٢٢٨

٥- *مستدرک الوسائل* ١ : ١٩٨

٦- لم نجد هذه الرواية و قريب منها قوله (ص) : «إذا وقع الذباب في انا، أحدكم فليغمسه. فإنّ في أحد جناحيه داء و في آخر شفاء، و انّه يغمس بجناحه الذي فيه الداء فليغمسه كلّه ثمّ لينزعه». (*بحار الانوار* ٦٦ : ٤٧٦)

٧- الإرقان : الحناء، الزعفران. (*المعجم الوسيط* : ٣٦٧)

اصل : إذا تعقّب المخصّص متعدّداً سواء كان جملاً أو غيرها و صحّ عوده الى كلّ واحد، كان الأخير مخصوصاً قطعاً. و هل يخصّ معه الباقى و يختصّ هو به ؟ أقوال. ثالثها[١] : إنّه مشترك بينهما فيتوقّف الى ظهور القرينة. و رابعها : الوقف[٢]، بمعنى لا ندرى أنّه حقيقة فى أىّ الأمرين[٣] ؟ و هذان القولان موافقان للثانى فى الحكم و إنْ خالفا فى المأخذ، لأنّه على الثلاث يرجع الى الأخيرة فثبت حكمه فيها و لا ثبت فى غيرها. لكن على القول الثانى فظهور عدم تناولها، و على هذين القولين لعدم ظهور تناولها. و فصّل بعضهم تفصيلاً طويلاً يرجع حاصله الى إعتماد القرينة[٤]. و فيه : أنّه خارج عن محلّ النزاع.

والحقّ : أنّ اللفظ محتمل لكلّ من الأمرين لا يتعيّن لأحدهما إلاّ بالقرينة، و ليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف و لا لكونه مشتركاً بينهما، بل لأنّه موضوع بالوضع العام لمطلق التخصيص. فأىُّ الأمرين أُريد منه كان استعماله فيه حقيقة ؟

واحتجّ[٥] فى فهم المراد الى القرينة : و ليس ذلك من الإشتراك فى شىء لاتّحاد الوضع فيه و تعدّده فى المشترك، لكنّه فى حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة. على أنّ بينهما فرقاً من هذا الوجه ايضاً. فإنّ الاحتياج المشترك الى القرينة إنّما هو لتبيّن المراد لكونه موضوعاً لمسمّيات متناهية. فحيث يطلق يدلّ على تلك المسمّيات إذا كان العلم بالوضع حاصلاً و يحتاج فى تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العامّ. فانّ مسمّياته غير متناهية، فلا يمكن حصول جميعها فى الذهن و لا البعض دون البعض، لإستواء نسبة الوضع اليها. فاحتياجه الى القرينة إنّما هو لأصل الافادة لا التعيين.

احتجّ المخصّص للجميع[٦] : بأنّه صالح للعود الى الجميع، فالقول بالعود الى البعض تحكّم. فتعود الى الكلّ.

الجواب : إنّ صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه، كالجمع المنكّر فإنّه صالح للجميع و ليس بظاهر فيه، و لا فى شىء ممّا يصلح له من مراتب الجمع.

١- والقائل به السيّد المرتضى فى الشافى. (حاشيه سلطان العلما : ٢٢ پ)

٢- ذهب اليه الغزالى والقاضى و اتباعهما. (حاشيه ملاصالح : ص ١٠٠ پ)

٣- أى فى رجوعه الى الكل أو الى الاخيرة. اشارة الى أنّ المراد بالوقف هنا الوقف فى تعيين الوضع لا فى تعيين المراد بعد الاعتراف بالوضع لهما، و لا فى الحكم مطلقاً. بل التوقف فى الحكم انما هو فى الاول فقط. (المصدر السابق)

٤- و هو اختيار العلاّمه فى التهذيب. (*معالم الدين* : ص ١٢٦)

٥- و هو صاحب المعالم فى كتابه. (*معالم الدين* : ١٢٩)

٦- ذهب الشافعية الى رجوعه الى الجميع و فسّره العضدى بكلّ واحد. (حاشيه ملاصالح على المعالم : ص ١٠٠ پ)

قالوا ثانياً : إنّ طريقة العرب الاختصار و حذف فضول الكلام ما استطاعوا. فلابُدَّ لهم حيث يتعلّق إرادة المخصّص بالجمل المتعدّده من ذكره بعدها مريدين بها الجميع حتى كأنّهم ذكروه عقيب كلّ واحدة، إذا لو كرّر بعد كل جملة لاستهجن و كان مخالفاً لما ذكر من طريقهم.

والجواب : إنّهم كما يريدون التخصيص من كلّ جملة فيختصرون كذلك يريدون من الجملة الاخيرة فقط. و لابُدَّ من القرينة فى الحكم بالاختصار و عدمه.

و لهم وجوه اخر ضعيفة لا فايدة فى ايرادها و تزييفها.

واحتجّ المخصّص للأخيرة[1] بوجوه :

الاوّل : إنّ المخصّص خلاف الأصل، لاشتماله على مخالفة الحكم الاوّل فالدليل يقتضى عدمه. تركنا العمل به فى الجملة الواحدة لدفع محذور الهذريّة، فيبقى الدليل فى باقى الجمل سالماً عن المعارض. و انّما خصّصنا للأخيرة لكونها أقرب، و لأنّه لا قائل بالعود الى غير الأخيرة خاصّة.

والجواب : إنّه إذا كان المراد بمخالفة التخصيص للأصل انّه موجب للتجوّز فى لفظ العام والاصل الحقيقة، فله جهة صحّة. لكن تعليله بمخالفة حكم الاوّل فاسد[2] إذ لا مخالفة فيه للحكم محال، لأنّ الحكم لم يتعلّق بالاصالة إلاّ بالباقى فلا مخالفة بحسب الحقيقة. و قوله «إنّ ترك العمل بالدليل ـ يعنى الاصل ـ فى الجملة الواحدة لدفع محذور الهذريّة» هذر. فإنّ الخروج عن إصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة ممّا لا يعتريه شبهة الشك. و تعلّق التخصيص بالأخيرة فى الجملة مقطوعٌ به و إن كان المراد أنّ الظاهر من المتكلّم باللفظ العام إرادة العموم، والتخصيص مخالف لهذا الاصل يعنى استصحاب هذه الارادة، فتوجّه المنع اليه ظاهر. لأنّ الاتّفاق واقع على أنّ للمتكلّم مادام متشاغلاً بالكلام أن يلحق به ما شاء من اللواحق، و هذا يقتضى وجوب توقّف السامع عن الحكم بإرادة المتكلّم ظاهر اللفظ حتى يتحقّق الفراغ، و ينقضى احتمال ارادة غيره. فمالم يقع الفراغ منه لم يتّجه للسامع الحكم بإرادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال. نعم لمّا كان الغرض قد يتعلّق بتخصيص الأخيرة فقط كما يتعلّق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه لكلّ من الامرين، لم يحصل الجزم بالعود الى الكلّ إلاّ بالقرينة. و كان تعلّقه بالاخيرة متحقّقاً للزومه على كلا التقديرين. و صحّ التمسك فى انتفاء التعلّق بالباقى بالأصل الى أن

١- والقائل ابوحنيفة و أتباعه. (حاشية ملاصالح على المعالم : ص ١٠٠ پ)

٢- لا يخفى انّه بعد تسليم حجّة المستدل لا يضرّه فساد هذا التعليل، بل يتمّ دليله. فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة و لا يصلح جواباً. (حاشيه سلطان العلماء على المعالم : ص ٢٣ پ)

يعلم الناقل عنه. و ليس هذا من القول بالإختصاص بالأخيرة فى شىء[١]. و إن اشتبه هذا عليك فاستوضحه بالتدبّر فى صيغة الأمر على القول بإشتراكه بين الوجوب والندب، والقول بأنّه حقيقة فى الندب كما مرّ تحقيقه.

الثانى : إنّ المقتضى لرجوع المخصّص الى ما تقدّمه عدم استقلاله بنفسه، و لو استقلّ لما علّق بغيره. و متى علّقنا بما يليه استقلّ و أفاد، فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه، اذ لو جاز مع إفادته و استقلاله بما يليه أنْ يعلّق بغيره.

والجواب : إنّ حصول الاستقلال بتعلّقه بالاخيرة إنّما يقتضى عدم القطع بالتعلّق بغيرها و نحن نقول به، إذ العود الى الجميع عندنا محتمل لا واجب. و أمّا قوله «لو جاز مع إفادته و استقلاله» الى آخره، ففيه : إنّ الإستقلال يقتضى أن لا يجب تعليقه بغيره لا أن لا يجوز[٢]، فهو و إن لم يجب فهو جائز. فمن أين قطع على أنّ هذا الذى ليس بواجب لم يرده المتكلم، و ليس فيما أقتصر عليه دلالة على ذلك.

الثالث : إنّ من حق العموم المطلق أن يحمل على عمومه و ظاهره إلاّ لضرورة يقتضى خلاف ذلك. و لمّا خصّصنا الجملة التى يليها المخصّص للضرورة لم يجز تخصيص غيرها، إذ لا ضرورة.

والجواب عنه : نحو الجواب عن السابق. فإنّ غاية ما يدلّ عليه أنّه لا يجوز القطع على تخصيص غير الأخيرة لمجرّد اللفظ و نحن نقول به، لكنّه مع ذلك محتمل و لا سبيل الى منعه. و لهم وجوه اخر تركناها لظهور ما فيها.

و أمّا القائل بالاشتراك فليس فى حججه ما ينافى مختارنا. و أنت إذا تأمّلتها بعد إطّلاعك على ما حقّقناه وجدت ما فيها فلا جدوى لنا فى إطالة الكلام بها.

تفريع : قال الله تعالى «والّذين يرمون المحصنات ثمّ لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة و لا تقبلوا لهم شهادة أبداً و أولئك هم الفاسقون إلاّ الّذين تابوا من بعد ذلك و أصلحوا فإنّ الله غفور رحيم»[٣]، فالإستثناء واقع بعد ثلاث جمل : الأمر بجلدهم، والنهى عن قبول شهادتهم، والأخبار بفسقهم. فالقائل برجوعه الى الكلّ يقبل شهادة التائب و إن لم يسقط الجلد عنه، لأنّه

١- لأنّ اختصاص الإستثناء بالأخيرة ينافى احتمال تعلّقه بغيرها حقيقة، و قد عرفت انّه محتمل. (حاشية ملاصالح على المعالم : ص ١٠٧)

٢- مقصوده إبداء الفرق بين المستقل بنفسه والمستقل بغيره، بأنّ الاوّل لا يجوز تعلقه بغيره اصلاً بخلاف الثانى، فإنّه مع الاستقلال يجوز تعلقه بغيره. (المصدر السابق : ص ١٠٨)

٣- النور : ٤

اتّفاقي. قال لا يلزم من ظهوره للجميع العود اليه دائماً، بل قد يصرف عنه لدليل؛ بخلاف القائل برجوعه الى الأخيرة فانّه لا يقبل شهادة الرّامي مطلقاً. و أمّا اصحاب الأقوال الاخر فيطلبون على ذلك دليلاً من خارج. والله أعلم.

اصل : لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بمثله و بالخبر المتواتر والاجماع، و كذا المتواتر بنفسه و بالكتاب والاجماع، و كذا الاجماع بنفسه والكتاب والمتواتر، و كذا الخبر الواحد بنفسه و بالثلاثة. و أمّا تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد ففيه أقوال. ثالثها : الجواز إن خصّ[١] من قبل بدليل قطعيّ، و رابعها : إن خصّ بدليل منفصل، و خامسها : التوقّف[٢]. و هو الحقّ.

لنا : إنّهما دليلان تعارضا، إذ كلّ واحد منهما ظنّي من وجه قطعي من آخر، فيجب التوقّف حتى يوجد دليل آخر. فإن يرى المجتهد لأحدهما رُجحاناً من جهة كأن يكون العام يضافي العموم و في الخبر الذي عارضه نوع خدشة في سنده أو متنه بحيث لا يقدح في العمل و حينئذ يكون الرجحان في طرف العام، أو كان الخبر معتمداً عليه بحيث لا يشوبه شيء والعام كان ظاهراً في العموم لا يضافيه و حينئذ الرجحان في طرف الخاص، فيعمل على الراجح. و إلاّ فيعمل بالعام فيما لا يعارضه الخاص من الأفراد و يتوقّف فيما وقعت فيه المعارضة.

احتجّ المجوّزون[٣] : بأنّهما دليلان تعارضا فإعمالهما و لو من وجه أولى، و لا ريب انّ ذلك لا يحصل إلاّ مع العمل بالخاص، اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرّة.

والجواب : إنّ المعارضة إنّما هو بين الخاص و بعض أفراد العام، والعمل بالخاص ليس جمعاً بينهما بل إطراح لاحدهما. والحاصل أنّكم تجعلون خبر الواحد مضعّفاً للكتاب و مخرجاً له عن حقيقته، مع بقائه على صراقته من غير تطرّق ضعف اليه أصلاً. و هذا يقتضي كونه أقوى من الكتاب لأنّه أضعفه و غيّره من غير أن يعتريه شيء من الضعف على حال من الأحوال، مع أنّهما متساويان في القوّة والضعف، والمساوي لا يقدر على اضعاف مساويه و لا على تغييره ممّا هو عليه.

واحتجّ المانعون[٤] بوجوه :

الاوّل : إنّ الكتاب قطعي و خبر الواحد ظنّي، والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيُلغى.

١- أي جواز التخصيص إن كان العام قد خُصّ من قبل بدليل قطعي.

٢- أي توقّف بعض فيما يعارض فيه الخاص من افراد العام لا فيما سواه. (حاشيه ملاصالح على المعالم : ص ١١١) و اليه يميل المحقّق.

٣- و منهم العلاّمة و صاحب المعالم و جمع من العامّة.

٤- و منهم السيّد المرتضى والشيخ و جماعة من العامّة. (*معالم الدين* : ١٤٧)

والجواب ظاهر بعد ما قرّرناه.

الثانى : إنّه لو جاز التخصيص لجاز النسخ، والتالى باطل اتّفاقاً فالمقدَّم مثله. بيان الملازمة : إنّ النسخ نوع من التخصيص، فإنّه تخصيص فى الأزمان، والتخصيص المطلق أعمّ منه. فلو جاز التخيصص بخبر الواحد لكانت العلّة أولويّة تخصيص العام على إلغاء الخاص و هو قائم فى النسخ.

والجواب : إنّ دلالة الأحكام على دوامها و استمرارها أقوى من دلالتها على شمولها إن كانت عامّة. فإنّ التخصيص كثير جدّاً بالنسبة الى النسخ حتى قيل «ما من عام إلاّ و قد خُصَّ»، فضعف بذلک دلالة العام على العموم بالنسبة أىّ دلالته على الدوام؛ فلا يلزم من عدم صلاحية معارضة الخبر لهذه الدلالة عدم معارضته لتلک، و ايضاً الإجماع الّذى ادّعيتموه هو القارق.

الثالث : إنّه قد ورد عنهم عليه السّلام ما لا خلاف فيه من قولهم[1] «إذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإذا وافق كتاب الله فخذوه، و إن خالفه فردّوه واضربوا به عرض الحائط». خرج المتواتر بالاجماع أو بأنّه مقطوع الصدور عنهم عليهم السلام. والواجب عرضه على الكتاب مالم يقطع صدوره عنهم، فبقى خبر الواحد فوجب طرحه.

والجواب : إنّ دلالة العام على العموم موقوفة على عدم تخصّصه، فما دام التخصيص محتملاً فدلالته عليه متزلزله. نعم دلالته على الحكم فى الجملة مقطوع به. و على هذا فالخاص ليس مخالفاً للعام، بل مبيّن له.

الرابع : و هو ما استدلّ به بعض مشايخنا المحقّقين : قوله تعالى «فبشّر عباد الّذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه»[2] الآيه. و لا ريب أنّ القرآن أحسن من خبر الواحد.

لا يقال : الأحسن إتّباع مجموع القولين بالجمع بين الدليلين.

لانّا نقول : المستفاد من الآيه الكريمة اتّباع أحسن قولين والأقوال لا كليهما و لا مجموعها.

والجواب : لا نسلّم أنّ المراد بالأحسنية الأحسنية فى اللفظ، بل يحتمل أن يكون المراد بها الأحسنية فى الحكم كأن يكون أقرب الى الاحتياط والتورّع. و على هذا لا يلزم أن يكون القرآن أحسن، بل قد يكون بالعكس. والله أعلم.

إحتجّ المفصّلون : بأنّ الخاص ظنّى والعام قطعى فلا يعارض إلاّ أن يضعّف العام، و ذلک عند الفرقة أولى بأن يدلّ دليل قطعىّ على تخصيصه فيصير مجازاً، و عند الفرقة الثانية بأن يخصّ بمنفصل، لأنّ المخصّص بالمنفصل مجاز عندهم دون المتصل. والقطعى يترک بالظنّى إذا ضعف

١- *الوسائل* ١٨ : ٨٤ و ٨٦

٢- الزمر : ١٧

بالتجوّز[١].

والجواب : إنّ الضعف بالمجازية غير لازم، لأنّ التخصيص يقع فى الدلالة و هى ظنّيه فلا ينافيه قطعية المتن.

اصل : الحقّ أنّ العام إذا خُصّ بما لا يستقلّ بنفسه من شرط أو وصف أو استثناء أو غاية أو بدل أو غير ذلک فهو حقيقة فى الباقى، و إن خصّ بمنفصل أى بمستقل من سمع أو عقل فمجاز[٢].

و قيل : بل هو حقيقة مطلقاً. و قيل : مجاز مطلقاً[٣]. و قيل : هو حقيقة إن كان الباقى غير منحصر بمعنى أنّ له كثرة يعسر العلم بقدرها و إلاّ فمجاز. و قيل فيه أقوال اخر، لكنّها شديدة الوهن لاجدوى للتعرّض لها.

لنا : أمّا على أنّه حقيقة إن خصّ بالمتصل فلأنّه مستعمل فى معناه الموضوع له، فانّ بنى تميم مثلاً فى قولنا «أكرم بنى تميم العلماء منهم» إنّما يُراد به كلّهم و إن كان إسناد الإكرام ليس إلاّ الى علمائهم. فإنّ الاسناد بعد الإخراج كما هو التحقيق فى دفع التناقض المتوهّم فى الاستثناء يدلّ على أنّ المراد ببنى تميم ههُنا كلّهم قولنا عقيب ذلک. و أمّا الجهّال منهم فلا يكرمهم و يرجع الضمير الى بنى تميم العلماء، فإنّ إرادة الاستغراق باقية، والمعنى أكرم بنى تميم مَنْ قد عرفت مِن صفتهم أنّهم العلماء سواء عمّهم العلم أو خصّ بعضهم. و كذلک فى الشرط والاستثناء والغاية. والحاصل أنّ العام فى هذه الصور إذا اعتبر وحده فهو باقٍ على عمومه مستعمل فيه، و ليس إسناد الحكم اليه.

و أمّا إذا اعتبر مع القيد و هو الذى استند الحكم اليه فهو و إن لم يبق على عمومه، لكن لا ينافى كونه مستعملاً فيه وحده، فإنّ وضع المقيّد غير وضع المطلق. و أمّا على أنّه مجاز إن خصّ بالمنفصل فلأنّه مستعمل فى غير معناه الموضوع له الذى هو العموم بقرينة التخصيص، فإنّ البعض مخالف للكلّ بحسب المفهوم و هو معنى المجاز. و توضيحه : إنّ المتكلم حال اطلاق اللفظ العام إن يكون ارادته موضوعة الأصلى أو البعض المدلول عليه بالمخصص المنفصل. والاوّل باطل و إلاّ لزم إرادة يتعلّق الحكم بجميع الأفراد أولاً ثمّ إخراج بعضها ثانياً و ذلک نسخ لا تخصيص، فتعيّن الثانى. و إذا كان مستعملاً فى الباقى كان مجازاً، لأنّه غير ما وضع له اللفظ أولاً، و دخوله عند إرادة العموم لكونه بعض العام لا لاستعمال اللفظ فيه ليلزم بقاء اللفظ مستعملاً فيما استعمل فيه اوّلاً.

١- يعنى إنّ قطعى الدلالة و هو العام يترک الظنى السند و هو الخاص إذا ضعف بالتجوّز بقطعى أو بمنفصل مطلقاً إذ لا يبقى قطعياً لأنّ نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء. (حاشية ملاصالح على المعالم : ص ١١٢)

٢- و هو قول الثانى للعلاّمه اختاره فى التهذيب. (*معالم الدين* : ١١٧)

٣- و هو مختار صاحب المعالم وفاقاً للشيخ والمحقّق والعلاّمه فى أحد قوليه و كثير من اهل الخلاف. (المصدر السابق)

إحتجّ القائل بأنّه حقيقة مطلقاً : إنّ اللفظ كان متناولاً له حقيقة بالاتّفاق، والتناول باقٍ على ما كان عليه لم يتغيّر إنّما طرء عدم تناول الغير.

والجواب : إنّ كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزم لبقاء كونه حقيقة، بل من حيث إنّه مستعمل فى المعنى الذى ذلک الباقى بعض منه و بعد التخصيص يستعمل فى نفس الباقى، فلا يبقى حقيقة.

واحتجّ القائل بأنّه مجاز مطلقاً : بأنّه لو كان حقيقة فى الباقى كما فى الكلّ لكان مشتركاً بينهما واللازم منتفٍ. بيان الملازمة : إنّه ثبت كونه للعموم حقيقة، و لا ريب أنّ البعض مخالف له بحسب المفهوم و قد فرض كونه حقيقة فيه ايضاً، فيكون حقيقة فى معنيين مختلفين و هو المعنى المشترک. و بيان انتفاء اللازم : إنّ الفرض وقع فى الفاظ العموم الّتى قد ثبت اختصاصه به فى أصل الوضع.

والجواب : إنّ ما ذكرتم صحيح إذا أُريد بالعام وحده البعض و ليس كذلک، بل العام المخصّص بالمتصل مستعمل فى معناه الحقيقى أعنى العموم. و إنّما إسناد الحكم الى البعض المفهوم من العام المقيد بوضع غير وضع المطلق كما بيّناه.

واحتجّ القائل بأنّه حقيقة : إن بقى غير منحصر انّ معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالّاً على امر غير منحصر فى عدد، و إذا كان الباقى غير منحصر كان عامّاً.

والجواب : منع كون معناه ذلک، بل معناه تناوله للجميع. فالمخصّص بالمتّصل لمّا كان مستعملاً فى الجميع فهو حقيقة، و أمّا المنفصل فلمّا كان للجميع أوّلاً و قد استعمل فى البعض فهو مجاز. والله أعلم.

اصل : الحقّ أنّه لابُدَّ فى تخصيص العام إذا خصّ بالمنفصل من بقاء جمع يقرب من مدلوله[1]، إلاّ أن يستعمل فى حقّ الواحد على سبيل التعظيم[2]. و أمّا إذا خصّ بالمتصل فلا يشترط ذلک، بل يجوز أن يخصّص الى أن يبقى واحد. اللّهمّ إذا بلغ حدّاً يعدّ فى العرف مستهجناً، فلا يجوز حينئذ أن يقع فى الكلام الشارع و إن جاز بحسب اللغة.

و قيل : بل يجوز التخصيص إلى أن يبقى واحد مطلقاً[3]. و قيل : يشترط بقاء الجمع فى صحّته مطلقاً. و قيل فيه أقوال اخر، شديدة الوهن لا فايدة فى ايرادها.

١- و ذلک بأن يكون الباقى اكثر من النصف. قيل : لا يتصوّر ذلک إلاّ فيما كان عدد أفراد العام محصوراً، و هو ليس بسديد. لأنّه لا يمتنع الاطلاق على مافوق النصف فى غير المحصور كما اذا قلت : اكرم الرجال إلاّ فلاناً و فلاناً، حتى عددت عشرة مثلاً. فإنّه يعلم أنّ الباقى اكثر من الخارج قطعاً. (حاشيه ملاصالح على المعالم : ٩١ پ)

٢- هو قول الاكثر و منهم المحقّق و صاحب المعالم مطلقاً ـ سواء خصّ بالمنفصل أو بالمتصل ـ. (*معالم الدين* : ١١٤)

٣- هو اختيار المرتضى والشيخ و أبى المكارم إبى زهره. (المصدر السابق)

لنا : أمّا على الاوّل : فلأنّ المخصّص بالمنفصل مجاز كما بيّناه، فلابُدّ له من علاقة المصحّحة للتجوّز. و لا يمكن أن يكون هي علاقة الجزء والكلّ حتى يصحّ تخصيصه الى الواحد، لأنّ كلّ واحد من أفراد العام ليس جزءً له. كيف، و مدلول العام كلّ فرد فرد لا مجموع الأفراد، و إنّما يتصوّر فى مدلوله يحقّق الكلّ والجزء لو كان بالمعنى الثانى و ليس كذلك. فالعلاقة المصحّحة إنّما هو علاقة المشابهة أعنى الاشتراك فى صفة، إذ لا علاقة غيرها و هى هنا الكثرة. فلابُدّ فى استعمال اللفظ العام فى الخصوص من تحقّق كثرة تقرب من مدلول العام، ليتحقّق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال.

و بهذا ظهر وجه قولنا : إلاّ أن يستعمل فى حقّ الواحد على سبيل التعظيم، فإنّ العلاقة المذكورة حينئذ موجودة، إذ العظمة شبيهة بالكثرة.

و ايضاً : إنّا نقطع بقبح قول القائل «أكلتُ كلّ رُمّانة فى البستان» و فيه آلاف و قد أكل واحدة أو ثلاثة. و لاكذلك لو أُريد من اللفظ كثرة قرينة من مدلوله. والسرُّ فيه ما ذكرناه من عدم وجود العلاقة المصحّحة.

و أمّا على الثانى : فلأنّ العام المخصّص بالمتصل حقيقة كما حقّقناه، فلا يحتاج الى علاقة، فكما يجوز إخراج القليل يجوز إخراج الكثير والأكثر من غير فرق إلى أن يبقى واحد، لئلاّ يلغو العام. نعم إذا بلغ حدّاً استهجنه العرف لشيء يوجب ذلك يجب تنزيه كلام الشارع عنه، كقول القائل «أكلتُ كلّ رُمّانة فى البستان إلاّ الحامض منه» و فيه آلاف كلّها حامض إلاّ واحد. فإنّه يُعَدُّ مُستهجناً لإيهامه من أوّل الأمر أنّ غير الحامض أكثر، و هو خلاف الواقع.

احتجّ مجوّز التخصيص الى الواحد مطلقاً : تارةً بأنّ استعمال العام فى غير الاستغراق مجاز، و ليس بعض الأفراد أولىٰ من البعض، فوجب جواز استعماله فى جميع الاقسام إلى أن ينتهى الى الواحد. و جوابه يظهر من دليلنا السابق.

و تارةً بقوله تعالى «الّذين قال لهم الناس»[1] والمراد نعيم بن مسعود باتّفاق المفسّرين، و لم يُعَدّه اهل اللسان مُستهجناً لوجود القرينة. فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة و هو المدّعى.

والجواب : إنّ المراد بالناس فى الآية الجنس و إن كان فى الواقع شخصاً معيّناً. ففيه إشارة الى أنّه فعل ذلك من حيث إنّه هذا الجنس، و اطلاق الجمع المعرّف باللام على الجنس شايع كما صرّح به بعض الفضلاء. على أنّ نزول الآية فى نعيم بن مسعود لم يثبت من طرقنا فلا يصير

١- آل عمران : ١٧٣

حجّة علينا[١].

احتجّ القائل باشتراط بقاء الجمع القريب من مدلول العام: بأنّ العام المخصّص مجازاً مطلقاً فلا بُدّ له من علاقة، الى آخر ما استدللنا على ما اخترناه.

والجواب: منع اطلاق مجازيته، بل مختصّة بالمخصّص المنفصل فقط كما حقّقناه في الأصل السابق.

تفريع: لو قال «والله لا أُكلّم أحداً» و نوى زيداً أو «لا أكل طعاماً» و نوى معيّناً، ففي قبوله وجهان مبنّيان.

اصل: الحقُ أنّ تخصيص العام بمبيّن لا يخرجه عن الحجّيّة عن غير محل التخصيص مطلقاً[٢].

و للمخالف خمسة أقوال. أجودها: إنّه حجة في أقلّ الجمع.

لنا: إنّه كان متناولاً و لا للباقي، والأصل بقائه على ما كان عليه.

و ايضاً: إنّ السيّد إذا قال لعبده «كلّ من دخل فأكرمه إلاّ فلاناً» فترك إكرام غير من وقع النقص على إخراجه عُدَّ في العرف عاصياً[٣]. و ذمّه العقلاء على المخالفة من ذلك دليل ظهوره في إرادة الباقي، و هو المطلوب.

قالوا: حقيقة اللفظ هي العموم و لم يُردّ و سايِر ما تحته من المراتب مجازاته، و اذا لم ترد الحقيقة و تعدّدت المجازات كان اللفظ مجملاً فيها فلا يحمل على شيء منها، والباقي أحدالمجازات فلا يحمل عليه، فيبقى متردّداً بين جميع مراتب الخصوص. فلا يبقى حجة في شيء منها.

الجواب: إنّما ذلك إذا كانت المجازات متساوية لا دليل على تعيين أحد. أمّا إذا كان بعضها أقرب الى الحقيقة، و وجد الدليل على تعيّنه كما في موضع النزاع، فإنّ الباقي أقرب إلى الاستغراق. و ما ذكرناه من الدليل بعينه ايضاً، فيجب الحمل على ذلك البعض.

قالوا ثانياً: أقلّ الجمع هو المتحقّق والباقي مشكوك فيه، فلا يصار اليه.

والجواب: لا نُسلّم أنّ الباقي مشكوك فيه، لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على مابقي.

تفريع: قال الله تعالى «أُحلّت لكم بهيمة الانعام إلاّ ما يُتلى عليكم»[٤]، فعلى المختار يجوز

١- فإنّ اتفاق المفسّرين على ارادة الواحد من الناس إنّما نقل بخبر واحد غير العدل فلا يثبت به حكم. (حاشيه ملاصالح على المعالم: ٩٢ ب)

٢- أي سواء كان المخصّص مستقلاً أولا و سواء كان عقلاً أولا. (حاشيه سلطان العلماء على المعالم: ص ٢٤)

٣- إذا ثبت ذلك في العرف يثبت في اللغة لأنّ الاصل عدم النقل.

٤- المائدة: ١

الاستدلال بها على حلّية كلّ ما اختلفوا فى حلّيته بخلاف الأقوال الآخر.

اصل : إختلفوا فى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث فى طلب المخصّص؛ ثمّ فى مبلغ البحث هل يكفى عليه الظن أم لابدّ من القطع ؟ على ثلاثة أقوال.

والحق عدم الجواز[۱]. بل يجب التفحّص حتى يحصل الظنّ بانتفاء المخصّص، كما يجب ذلک فى كلّ دليل يحتمل أن يكون له معارض احتمالاً راجحاً، فإنّه فى الحقيقة جزئىّ من جزئيّاته و لا يكفى فى ذلک إصالة العدم.

لنا : إنّ المجتهد يجب عليه البحث من الأدلّة و كيفية دلالتها، والتخصيص كيفية فى الدلالة، و أكثر العمومات مخصّصة حتى قيل «ما من عامٍ إلاّ و قد خُصَّ». فصار احتمال ثبوت المخصّص مساوياً لإحتمال عدمه، و توقّف ترجيح أحد الامرين على البحث والتفتيش.

إحتجّ مجوّز التمسک به قبل البحث[۲] : بأنّه لو وجب طلب المخصّص فى التمسک بالعام لوجب طلب المجاز فى التمسک بالحقيقة. بيان الملازمة : إنّ ايجاب طلب المخصّص إنّما هو للتحرّز عن الخطاء، و هذا المعنى بعينه موجود فى المجاز. لكن اللازم أعنى طلب المجاز منتفٍ، فإنّه ليس بواجب اتفاقاً. والعرف قاضٍ ايضاً بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

والجواب : الفرق بين العام والحقيقة. فإنّ العمومات أكثرها مخصوصة كما عرفت، فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحاً فى الظن قبل البحث عن المخصّص. و لاكذلک الحقيقة، فإنّ أكثر الالفاظ محمول على الحقايق.

و أمّا مشترط القطع فحجّته ركيكة جدّاً. فلا فائدة فى ايرادها و دفعها.

اصل : إذا تنا فى العام والخاص ظاهراً و تقارنا بنى عليه[۳]. و إن تقدّم العام فإن كان الخاص ورد بعد حضور العمل به فهو ناسخ له، و إن ورد قبله فمخصّص ايضاً. و إن تأخّر فكلّ من النسخ والتخصيص محتمل، فيتوقّف فى مورد الخاص و يرجع الى ما يدلّ عليه الدليل. و قيل : بل العام مخصّص[۴]، و قيل : بل ناسخ[۵]. و دلايلها ضعيفة، سيّما القول الثانى فلا جَدوىٰ للتعرّض لنقلها.

۱- استقرب العلامه فى النهاية هذا القول و هو أقوى عند صاحب المعالم (*معالم الدين* : ۱۲٤)

۲- و بهذا احتجّ العلاّمة على مختاره فى التهذيب. (المصدر السابق)

۳- أى بنى العام على الخاص.

٤- و هو قول المحقّق والعلاّمة و اكثر الجمهور (*معالم الدين* : ۱٤۹)

٥-أى يكون العام ناسخاً للخاص. و عزاه المحقّق الى الشيخ و هو الظاهر من كلام علم الهدى و صريح ابى المكارم بن زهرة. (المصدر السابق)

و إن جهل التاريخ فهو أولى بالتوقّف[١]، لدوران كلّ منهما بين أن يكون ناسخاً أو منسوخاً أو مخصّصاً.

قيل : بالبناء[٢] بناءً على القول فى صورة تأخّر العام به ايضاً. و إنّ احتمال النسخ معلّق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام و احتمال التخصيص مطلق. فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط، والأصل يقتضى عدمه. و فيه ما فيه.

تنبيه : ينبغى أن يعلم أنّ جهل التاريخ لا يكون إلاّ فى الاخبار، لأنّ تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لاخلاف فيه. و إنّ احتمال النسخ لا يتصور إلاّ فى النبوىّ منها، و هو قليل عند أصحابنا كما لا يخفى. فأثرُ هذا الخلاف هيّنٌ.

تفريع : قال صلّى الله عليه و آله[٣] «خلق الله الماءَ طهوراً لا يُنَجّسه شىءٌ إلاّ ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»، و قال صلّى الله عليه و آله[٣] «إذا بلغ الماء كُرّاً أو قلّتين لم يُنجّسه شىء» و تاريخهما مجهول فلم يعلم التخصيص؛ والجمهور على التخصيص و اشتراط عدم الإنفعال ببلوغ الكُرّيّة جمعاً بين الدليلين.

القول فى سائر المشتركات و فيه اربعة اصول

اصل : إذا ورد مطلق و مقيّد فى حكم واحد و كانا منفيين فلا يحمل المطلق على المقيّد، بل يعمل بمدلوليهما معاً لعدم المنافاة. كما إذا قيل[٥] «لا تعتق المكاتب»، «لا تعتق المكاتب الكافر» حيث لا يقصد الاستغراق، فلا يجزى إعتاق المكاتب أصلاً. إذا كانا مثبتين فالمشهور حمل المطلق على المقيّد[٦] تقارناً أو تقدّم أحدهما، لانّه جمع بين الدليلين. لأنّ العمل بالمقيّد يلزم منه العمل بالمطلق بخلاف العكس.

و فيه نظر. لقيام احتمال أن يراد من المقيّد التأكيد أو الاستحباب أو غير ذلك مما يناسب كلّ موضع، فالعمل به ليس عملاً بالمطلق بل إلغاء لبعض أفراده.

فان قيل : ما ذكرتموه يستلزم التجوّز.

١- والسيّد المرتضى قائل بالتوقف ايضاً و اليه مال ابن ابان الكرخى و ابى عبدالله البصرى كما صرّح به فى الذريعه. (حاشية ملاصالح على المعالم : ص ١١٥ پ)

٢- أى بناء العام على الخاص.

٣- *الوسائل* ١ : ١٠١ ؛ *مستدرک الوسائل* ١ : ١٩٨

٤- *مستدرک الوسائل* ١ : ١٩٨

٥- كما قيل فى كفارة الظهار هكذا. و قيل هذا التقييد لافايدة فيه إلاّ أن يراد دفع توهّم.

٦- نقل العلاّمة فى النهاية الاجماع لهذا الحمل. و يكون المقيّد بياناً للمطلق لا نسخاً له. (*معالم الدين* : ١٥٥)

قلنا : إرادة المقيّد من المطلق تجوّز ايضاً، فيعارض المجازان و بقى المطلق بلا معارض.

لا يقال : حمله على المقيّد يقتضى تيقّن البرائة والخروج عن العهدة بخلاف إبقائه على اطلاقه، فإنّه لا يحصل معه ذلك اليقين.

لأنّا نقول : هذا على اطلاقه ممنوع، بل قد يكون بالعكس. كما إذا قيل «حرّمت الخمر» ، «حرّمت الخمر العنبى» حيث لا يقصد الاستغراق. فالأولىٰ تخصيص الحمل بما إذا لم يحتمل المقيّد ما يوجب التقييد سوى تخصيص الحكم.

تفريع : قد اختلف لفظ الاخبار فى النهى عن إجارة الأرض للزراعة بالحنطة والشعير. فورد بعضها مطلقاً و بعضها مقيّداً بما يخرج منها. فحمل الاكثر المطلق منها على المقيّد، و هو غير جيّد. لأنّهما نافيتان فلا يفتقر الى الجمع بينهما، لعدم المنافاة كما عرفت.

و كذلك قد اختلف لفظ الأخبار فى الاستنجاء بالأحجار، فورد بعضها بلفظ ثلاث مُسبّحات[1] مطلقة، و بعضها بلفظ ثلاثة أحجار و شبهها. فعلى المشهور من حمل المطلق على المقيّد فى المثبت يجب حمل المُسبّحات بالمواسخ فيقتضى تعدّد الآلة؛ و على القول الآخر لا يجب ذلك، بل يكفى بأىّ آلة اتّفقت و لو بواحدة يشتمل على ثلاث جهات. و حينئذ يحمل الأحجار المتعدّدة على إرادة المُسبّحات أو الاستحباب.

اصل : هل يجوز تأخير البيان الى وقت الحاجة؟ ثلاثة أقوال. ثالثها : المنع فيما يراد به غير ظاهرة كالعام دون غيره كالمجمل. والأصحّ الجواز مطلقاً.

لنا : إنّا لا نتصوّر مانعاً من التأخير سوى ما يتخيّله الخصم على ماستسمعه و سنبيّن ضعفه إن شاء الله. و لا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لأجلها، كعزم المكلّف و توطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة. و فيه مع ذلك تسهيل للفعل المأمور به.

و ايضاً : البيان إنّما يراد ليتمكّن المكلّف من الإتيان بما كلّف به فلا حاجة إليه قبل الوقت، كما لم يجب تقديم القدرة.

و ايضاً : قال تعالى «إنّ علينا جمعه و قرآنه فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه ثمّ إنّ علينا بيانه»[2] و ثمّ للتراخى.

فإنْ قلت : الظاهر عود الضمير الى جميع القرآن، و كلّه لا يفتقر إلى بيان.

قلنا : يجب تنزيلها على ما يفتقر منه الى البيان كالمجمل والعام.

١- المُسَبّحة من الأصابع : السَّبّابة (*المعجم الوسيط* : ٤١٢) ؛ وَسِخَ الشيءُ : علا الدَّرَنُ. (*المعجم الوسيط* : ١٠٣٠)

٢- القيامة : ١٧-١٩

و ايضاً : لو لم يجز لم يقع، و قد وقع فى كثير من الأحكام كالصلاة والحجّ والخمس والصوم على ما قيل والسرقة و أمر بنى اسرائيل بذبح البقرة على ما قيل[1]. فإنّ ظاهر الكنايات العود الى المذكور.

إحتجّ المانع مطلقاً أمّا فى المجمل : فبأنّه لو جاز ذلک لجاز مخاطبة العربىّ بالزنجيّة، والجامع كون السامع لا يعرف المراد فى الحالين.

والجواب : منع الملازمة و إبداء الفرق. و هو أنّ العربىّ لا يفهم من الزنجيّة بخلاف المخاطب باللفظ المجمل، فإنّه يعلم أنّ المراد أحد مدلولاته، فيطيع و يعصى بالعزم على الفعل والترک إذا بيّن له.

و أمّا فى غير المجمل فيما احتجّ به المفصّلون فيه : و هو أنّه لا يجوز أن يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة، و هو لا يريدها من غير ذكر ما يدلّ فى حال خطابه أنّه متجوّز باللفظ، و لا اشكال فى قبح ذلک.

قالوا : و ليس تأخير بيان المجمل جارياً هذا المجرى. لأنّ المخاطب بالمجمل لا يريد إلاّ ما هو حقيقة فيه، و لم يعدل به عمّا هو موضوع له، كما إذا قال له «عندى شيء» فإنّما استعمل اللفظ لموضوع فى اللغة للإجمال فيما وضعوه. و ليس كذلک مستعمل العموم و هو يريد الخصوص، لأنّه أراد باللفظ مالم يوضع له و لم يدلّ عليه دليل.

والجواب، أمّا أوّلاً : فبالنقض بالنسخ و لا يخفى تقريره.

و أمّا ثانياً : فبالحمل. و تحقيقه : إنّه لا ريب فى افتقار استعمال اللفظ فى غير المعنى الموضوع له الى قرينة، و أنّ ذلک هو المايز بين الحقيقة والمجاز. فمع تأخير القرينه عن وقت الحاجة يحمل اللفظ على الحقيقة لعدم القرينة و فوات وقتها. و أمّا إذا أخّرت عن وقت التكلّم فلا يجوز حمله على حقيقته، لجواز إرادة التجوّز، فإنّ وقت القرينة باقية بعد فلعلّها أتى بها. و قولهم «الأصل فى الكلام الحقيقة» معناه أنّ اللفظ مع فوات وقت القرينة و تجرّده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقاً.

و ما يتخيّل من استلزامه الإغراء بالجهل مدفوع : بأنّ الإغراء إنّما يحصل حيث ينتفى احتمال التجوّز. و انتفائه فى ما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التأخير مطلقاً، و قد فرضنا عدمه.

تنبيه : لا يخفى أنّ تأخير البيان إنّما يجوز فى القول الذى يتضمّن تكليفاً أعنى الإنشاء، لأنّه هو الّذى يتصوّر فيه وقت الحاجة. و أمّا ما عداه من الاخبار فلابُدّ من اقتران البيان بها.

اصل : لا ريب فى جواز النسخ و وقوعه. و ما يحكى فيهما من أهل الخلاف لا يستحقّ أن

١- قيل : قوله تعالى «صفراء فاقع لونها» فإنّه بيان لقوله تعالى «إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة».

ينظر اليه. فيجوز نسخ كلّ من الكتاب والسنة المتواترة والآحاد والإجماع بمثله، وكذا نسخ الكتاب والإجماع بالسُنّة المتواترة وهي بهما، والكتاب بالإجماع وهو به. ولا يعرف من الأصحاب مخالفاً إلاّ في الإجماع، فإنّ في جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في أنّ الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي أولا؟ والحقّ أنّه ممكن[١]. لأنّ الاجماع انضمام أقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجّة فيه، فجاز حصول مثل هذا في زمن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ ثمّ نسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية. وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنّة أو القرآن بأقوال يدخل في جملتها قول النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ.

وأمّا نسخ الكتاب والسُنّة المتواترة بالآحاد فلا يجوز عند أكثر العلماء[٢].

قالوا: لأنّ خبر الواحد مظنون وهما معلومان، ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون. وفيه نظر.

والاولىٰ أن يقال: إنّ أحكام الكتاب والسُنّة المتواترة وانّ الحكم بدوامها غير قطعي، لتجويز تطرّق النسخ اليها؛ لكن دلالتها على الدوام والاستمرار قويّة جدّاً. وليست هي كدلالة العام على العموم حتى يتكافى الظنّ بها الظنّ الى الحاصل من خبر الواحد، بل هي أقوى منها كما مرّ تحقيقه في بحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد. وعلى هذا فخبر الواحد لا يصلح أن يكون معارضاً لها، فلا يجوز نسخ الكتاب والسُنة المتواترة به بهذا الاعتبار.

اصل: هل يجوز نسخ الشيء قبل التمكّن من الإمتثال فيه؟ قولان. والأصحّ: جوازه.

لنا: ما تقدّم في مسئلة جواز الامر بشرط عدم منع المكلّف من المأمور به استدلالاً وتأييداً، من أنّ الامر كما يحسن لحسن المأمور به كذلك يحسن في نفسه وإنْ لم يحسن المأمور به. وقصّة إبراهيم[٣] ـ على نبيّنا وعليه السّلام ـ وعود الخمسين الى الخمس[٤] وقوله تعالى «يمحوا الله ما يشاء ويثبت»[٥].

والمعارضة: بلزوم الإغراء بالجهل على تقدير جوازه، لأنّ المكلّف يعتقد أنّه مكلّف بالفعل في الواقع هو خلاف الواقع، مدفوعة: بأنّ ذلك إنّما يلزم لو لم يجوز النسخ قبل الفعل ولو تجويزاً

١- وفاقاً للمحقّق، وخلافاً للسيّد المرتضى حيث قال: إنّ الأمة مجتمعة على أنّ ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به؛ وخلافاً للشيخ حيث قال محكياً عنه: الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون إلاّ بدليل شرعي. (*معالم الدين*: ٢٢٠)

٢- قد نقل الاجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بالاخبار الآحاد فان ثبت انقطع الكلام. وإلاّ فما ذكره ههنا من الدليل محلّ نظر. (حاشيه سلطان العلماء على المعالم: ص ٢٦)

٣- إنّه تعالى أمر ابراهيم (ع) بذبح ابنه ثمّ نسخه عنه قبل وقت الفعل. (*معالم الدين*: ٢١٨)

٤- ما روى أنّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ امر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثمّ راجع الى ان عادت الى خمس، وذلك نسخ قبل وقت الفعل. (المصدر السابق)

٥- قوله تعالى «يمحو الله ما يشاء ويثبت» (الرعد: ٣٩) فانّه يتناول بعمومه موضع النزاع.

بعيداً. و لا شكّ أنّه على تقدير جوازه يجوز، و ذلک كافٍ فى دفع الجهل. و هذا كما لو سمع الخطاب و مات قبل الفعل.

قالوا أوّلاً : لو جاز ذلک لزم البداء، والتالى باطل فالمقدّم مثله. بيان الملازمة : إنّ شروط الّتى هى إتّحاد الوقت والفعل والمكلّف للمكلّف حاصلة فيجب حصوله.

والجواب : منع الملازمة. لأنّ هنا شرطاً آخر هو إتّحاد المصلحة، و هو منتفٍ فيما نحن فيه.

قالوا ثانياً : لو كان الفعل واجباً فى الوقت الّذى عدم الوجوب فيه لكان مأموراً به فى ذلک الوقت، و توارد النفى والاثبات على محلّ واحد، و إن لم يكن واجباً فى ذلک الوقت فلا يكون نسخ الوجوب فيه نسخاً له.

الجواب : يختار أنّه ليس مأموراً به فى ذلک الوقت. قولكم «فلا نسخ»، قلنا : ممنوع، فإنّه مأمور به قبل ذلک الوقت ثمّ ورد تجويز تركه فى وقت آخر متعلّقاً بالفعل فى الوقت الذى كان الوجوب متعلّقاً به. فالتكليف و عدمه قبل الفعل فى زمانين، فلا تناقض إلاّ أنّ متعلّقهما هو الفعل فى وقت واحد و إنّه جائز، و هو محلّ النزاع.

قالوا ثالثاً : بالنسبة الى ذلک الوقت إن كان حَسَناً يستحيل النهى عنه، أو قبيحاً فيستحيل الأمر به.

الجواب : إن كان الناسخ هو النهى يختار أنّه قبيح. قوله «يستحيل الامر به»، قلنا : على اطلاقه ممنوع. بل إنّما يستحيل إذا كان صدور الفعل من المكلّف مراداً بالامر، و ليس فليس. و إن كان الناسخ هو الامر يختار أنّه حسن. قوله «فيستحيل النهى عنه»، قلنا : ممنوع. بل إنّما يستحيل إذا كان عدم صدور الفعل من المكلّف مراداً بالنهى، و ليس بمراد. والله أعلم.

تذنيب : إذ قد جوّزنا نسخ الفعل قبل حضور وقته، فلنجوّز نسخ إذا كان مقيّداً بالتأبيد. أمّا إذا قلنا إنّ التأبيد ليس ظاهراً فى الدوام، فظاهر. و أمّا إذا قلنا إنّه ظاهر فيه، فلمثل ما قلناه ثمّة. بل نقول : هذا أولىٰ بالجواز، لأنّ ذلک كان نصّاً فيما يتناوله؛ و هذا ظاهر و محتمل لعدم التناول.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مباحث الاجتهاد والتقليد

القول في الاجتهاد و فيه ثلاثة اصول

اصل : الإجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوّةً قريبةً. واختلفوا في جواز التجزّي فيه، بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض، و ذلك بأن يحصل للعام ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط، فله حينئذ أن يجتهد فيها أولا؟ فالأكثر على الأوّل[1]. و هو الحقّ.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لنا : إنّه إذا اطّلع على دليل مسئلة بالإستقصاء، فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة. لأنّ الغرض الاطّلاع على مأخذ الحكم و ما يعتبر فيه، و هو حاصل. و عدم علمه بأدلّة غيرها لا مدخل له فيها. و حينئذ فكما جاز لذلك الإجتهاد فيها فكذا. هذا و عليه نبّه في مشهور أبي خديجة عن الصادق ـ عليه السّلام ـ «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته قاضياً»[2].

إحتجّوا : بأنّ كل ما يقدّر جهله يجوز تعلّقه بالحكم المفروض، فلا يحصل له ظنّ عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل.

والجواب : إنّ المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنّه. و تجويز تعلّق غيره به مع بُعده و نُدرته قائم في المجتهد المطلق، فلا يلتفت اليه.

١- ذهب العلاّمة في التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس والشهيد الثاني في جملته من كتبه و جمع من العامة الى الاوّل، و صار قوم الى الثاني. (*معالم الدين* : ٢٣٢)

٢- *الوسائل* : ج ١٨، ص ١٠٠

قال بعض المحققين[1] : «والتحقيق عندى فى هذا المقام : أنّ فرض الإقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوى استنباط المطلق لها غير ممتنع. و لكن التمسّك فى جواز الاعتماد على هذا الإستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس، لا نقول به. نعم لو علم أنّ العلّة فى العمل بظنّ المجتهد المطلق هى قدرته على استنباط المسئلة أمكن الإلحاق من باب منصوص العلّة. و لكن الشأن فى العلم لفقد النصّ عليها. و من الجائز أن يكون هو قدرته على استنباط المسائل كلّها، بل هذا أقرب الى الاعتبار من حيث إنّ عموم القدرة إنّما هو لكمال القوة. فلا شكّ أنّ القوة الكاملة أبعد عن إحتمال الخطا من الناقصة، فكيف يستويان؟ سلّمنا، لكن التعويل فى اعتماد ظنّ المجتهد المطلق إنّما هو على دليل قطعى، و هو إجماع الأمّة عليه و قضاء الضرورة به.

و أقصى ما يتصوّر فى موضع النزاع أن يحصل ظنّ يدلّ على مساواة التجزّى للاجتهاد المطلق. و اعتماد المتجزّى عليه مفضٍ إلى الدور، لأنّه تجزٍّ فى مسئلة التجزّى، و تعلّق بالظن فى العمل بالظن. و رجوعه فى ذلک الى فتوى المجتهد المطلق و إن كان ممكناً لكنّه خلاف المراد، إذ الفرض إلحاقه بالمجتهد، و هذا إلحاق له بالمقلّد بحسب الذات و إن كان بالعرض إلحاقاً بالاجتهاد. و مع ذلک فالحكم فى نفسه مستبعد لإقتضاء ثبوت الواسطة بين التقليد والاجتهاد، و هو غير معروف». إنتهى كلامه.

و فيه : أنّ المجتهد مطلقاً لوقلّد غيره فى المسئلة الّتى إجتهد فيها مع تحصيله الظن يلزم أن يعلم بالمرجوح و يترک الراجح، على أنّ العمل بالراجح واجب بالضرورة. و من هنا يعلم أنّ التعويل فى إعتماد المجتهد المطلق على ظنّه إنّما هو قضاء الضرورة به، و أنّه مشترک بينه و بين المتجزّى. إلاّ أن يكون إعتماد المتجزّى على ظنّ المجتهد المطلق أكثر منه على ظنّه، فيتعارض الرجحانان. و هذا يوجب تردّده فى المسئلة الّتى اجتهد فيها، و هو مستبعد الوقوع.

و أمّا قوله «و أقصى ما يتصوّر، إلى آخره» ففيه : أنّ الإجتهاد المختلف فى تجزّيه إنّما هو الاجتهاد فى الفروع دون الاصول، كذا قيل. و فيه نظر. لأنّ كليهما ظنّى إجتهادىّ، فما يجرى فى أحدهما يجرى فى الآخر. والله أعلم.

اصل : لابُدَّ للمجتهد أن يعرف جميع ما يتوقّف عليه إقامة الأدلّة على المسائل الشرعية الفرعية، أى يعرف من الكتاب والسُنّة و معانى الألفاظ لغةً و شرعاً و عرفاً ما يتوقّف عليه إستنباط الأحكام و لو بالرجوع الى الكتب المعتمدة. و لابُدَّ أن يكون عالماً بمواقعها بحيث يتمكّن عند الحاجة من الرجوع اليها. و يعرف الناسخ والمنسوخ والاجماع والخلاف و أحوال الرّواة من

۱- و هو الشيخ حسن بن الشهيد الثانى فى كتاب المعالم. (*معالم الدين* : ۲۳۳)

الجرح والتعديل و لو بالمراجعة، و ما لابُدَّ منه من المطالب الاصولية بالإستدلال على كلّ أصل منها. و يعرف شرايط البرهان، لإمتناع الاستدلال بدونه إلاّ مَنْ فاز بقوّة قدسيّة تغنيه عن ذلک. و لابُدَّ أن يكون له ملكة مستقيمة و قوة إدراک يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول و ردّ الجزئيات الى قواعدها والترجيح فى موضع التعارض فى الأكثر.

و لا تشترط فيه أمر آخر غير ما ذكرناه كما يتوهّمه بعض الجاهلين أو المتجاهلين[1]. نعم لو كان مفتياً لابُدَّ له من الايمان والعدالة مضافاً الى ما ذكرناه.

و قد نبّه على هذا الشرايط فى مقبول عمر بن حنظله عن الصادق ـ عليه السّلام ـ «انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، فارضوا به حكماً فإنّى قد جعلته حاكماً. فاذا حكم بحكمنا و لم يقبله منه فإنّما بحكم الله استخفَّ، و علينا ردّ و هو رادّ على الله و هو على حدّ الشرک بالله. فاذا إختلفا فالحكم ما حكم به أعدلها و أفقهها و أصدقها فى الحديث و أورعهما»[2].

اصل: إذا وقعت للمجتهد حادثة فاجتهد فيها و أفتى و عمل ثمّ وقعت له ثانياً، ففى وجوب إعادة الإجتهاد ثلاثة أقوال[3]. ثالثها: التفصّل بمضىّ زمان زادت فيه القوّة بكثرة الممارسة و الإطّلاع، و هو أقرب. والتقريب واضح.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

القول فى التقليد و فيه اربعة اصول

اصل: التقليد فى الأصل هو العمل بقول الغير من غير حجّة[4]. والمراد هنا أخذ غير المجتهد بقوله. واختلفوا فى جوازه فى الأحكام الشرعية لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد، سواء كان عامياً أو عالماً بطرف من العلوم على ثلاثة أقوال. ثالثها: الجواز فى المسائل الإجتهادية دون المنصوصة. والأكثر على الاوّل، للزوم الحرج. و قد حكى غير واحد من الأصحاب إتّفاق العلماء على الإذن

۱- كما عدّوا فى الشرايط جمعاً من الاصحاب معرفة ما يتوقّف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم و افتقاره الى صانع باعث للانبياء مصدّق ايّاهم بالمعجزات، كلّ ذلک بالدليل الاجمالى و ان لم يقدر على التحقيق والتفصيل. و نوقش فى ذلک بأنّ هذا من لوازم الاجتهاد و توابعه لا من مقدّماته و شرايطه مع أنّ ذلک لا يختص بالمجتهد إذ هو شرط الايمان. (*معالم الدين*: ۲۳۵)

۲- *الوسائل* ۱۸: ۹۹

۳- ذهب العلامة فى التهذيب الى جواز بناء المجتهد فى الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق. و قال صاحب المعالم فى وجه الجواز: لأنّ الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد و قد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلک يحتاج الى الدليل. و منع من ذلک المحقق و قال: إذا أفتى المجتهد عن نظر فى واقعة ثم وقعت بعينها فى وقت آخر، فان كان ذاكراً لدليلها جاز له الفتوى و إن نسيه إفتقر الى استيناف نظر. فإن أدّى نظره الى الاوّل فلا كلام، و إن خالفه وجب الفتوى بالاخير. (*معالم الدين*: ۲٤۱)

٤- كأخذ العامى بقول المعامى والمجتهد بقول المجتهد. (حاشيه سلطان العلماء على المعالم: ص ٤٥)

للعوام فى الاستفتاء من غير تناكر، و قد دلّ عليه مقبول عمر بن حنظلة[١] السابق ايضاً، فلا مجال للتوقّف.

والقول الثانى ينسب[٢] الى بعض قد ماء الأصحاب و فقهاء حلب منهم، و إنّهم قالوا بوجوب الإستدلال على العوام، و إنّهم ليكتفوا فيه لمعرفة الإجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع أو النصوص الظاهرة أو إنّ الاصل فى المنافع الإباحة و فى المضارّ الحرمة مع فقد نصّ قاطع فى متنه و دلالته والنصوص محصورة[٣]. و هو ضعيف.

و لو قيل: لا يجوز التقليد إلاّ ما إذا كان تحصيل الظن بالإستدلال متعذّراً أو متغيّراً، لم يكن بعيداً إن لم يكن مخالفاً للاجماع. والله أعلم.

اصل: لابُدَّ للمستفتى أن يكون عالماً بحصول شرايط الإفتاء فى المفتى من الايمان والعدالة والإجتهاد، إمّا بالمخالطة المطّلعة أو بالأخبار المتواترة أو القرائن الكثيرة المتعاضدة أو بشهادة العدلين العارفين.

و قال المحقّق[٤]: «لا يجوز للمفتى أن يتعرّض للفتوى حتى يتّق من نفسه بذلك. و لا يجوز للمستفتى أن يستفته حتى يعلم منه ذلك من ممارسته و ممارسة العلماء و شهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى و بلوغه إيّاه. و لا يكتفى العامى بمشاهدة المفتى متصدّراً و لا داعياً الى نفسه و لا مدّعياً و لا باقبال العامّة عليه و لا اتّصافه بالزهد والتورّع، فانه قد يكون غالطاً فى نفسه أو مغالطاً».

و قال السيّد المرتضى ـ رضى الله عنه ـ: «و للعامىّ طريق الى معرفة صفة من يجب عليه أن يستفتيه. لأنّه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء فى البلد الذى يسكنه، و رُتبتهم فى العلم والصيانة والديانة ايضاً»[٥]. قال: «و لا يطعن فى هذه الجملة قول من يُبطل الفتيا بأن يقول: كيف يعلمه عالماً و هو لا يعلم شيئاً من علومه؟ لأنّا نعلم أعلم الناس بالتجارة والصناعة فى البلد و إن لم نعلم شيئاً من التجارة والصناعة، و كذلك العلم بالنحو واللغة و فنون الادب»[٦].

و قال العلاّمة[٧] ـ طاب ثراه ـ: «لا يشترط فى المستفتى علمه بصحّة إجتهاد المفتى لقوله

١- *الوسائل* ١٨: ٩٩

٢- نسب الشهيد فى الذكرى الى بعض قد ماء الاصحاب القول بوجوب الاستدلال على العوام.

٣- اشارة الى دفع ما يقال انّهم كيف يعلمون فقد نصّ قاطع، فقال النصوص محصورة. (حاشيه سلطان العلماء: ص ٤٥)

٤- ذكر صاحب المعالم ايضاً هذه العبارة من المحقّق (*معالم الدين*: ٢٣٩)

٥- *الذريعه* ٢: ٣٢٥

٦- *الذريعه* ٢: ٣٢٥

٧- قال العلاّمة فى التهذيب هكذا، كما ذكر عنه صاحب المعالم. (*معالم الدين*: ٢٣٩)

تعالى[١] : فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاٰ تَعْلَمُونَ، من غير تقييد»[٢]. والجواب : إنّ المراد بأهل الذكر هم الائمة المعصومون ـ عليهم السّلام ـ دون المجتهدين، كما ورد به الأخبار عنهم عليهم السلام. و إن شمل المجتهدين فإنّما يشمل من جميع شرايط الفتوى منهم دون غيره، فمالم يحصل العلم بوجود الشرايط فيه، لا يجوز السؤال عنه و الإعتماد عليه.

اصل : حكم التقليد مع إتّحاد المفتى ظاهر، و كذا مع التعدّد والإتّفاق فى الفتوى. أمّا مع الاختلاف فإن علم إستوائهم فى المعرفة والعدالة تخيّر المستفتى فى تقليد أيّهم شاء و إن كان بعضهم أرجح فى العلم والعدالة من بعض تعيّن عليه تقليده، لأنّ الثقة بقول الأعلم أقرب و أوكد[٣]. و يحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هٰهُنا. والاوّل هو المعتمد، كذا قيل. والظاهر أنّ هذا مخصوص بما إذا كان المجتهدون جميعاً فى بلد المستفتى أو قريباً منه بحيث يمكنه الرجوع اليهم. و أمّا إذا كانوا منتشرين فى البلاد فلا يجب عليه أن يخرج اليهم و تفحّص عن أحوالهم حتى يقلّد الأفضل مع وجود المجتهد فى بلده، للزوم الحرج حينئذ كما لا يخفى. و فى كلام المحقّق ايماء الى ذلك، و لو ترجّح بعضهم فى العلم والبعض بالورع. قال المحقّق ـ رحمه الله ـ «يقدّم الأعلم، لأنّ الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع. والقدر الذى عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم، فلا اعتبار برجحان ورع الآخر»[٤]. و هو حسن.

اصل : لا يلزم مشافهة المفتى فى العمل بقوله، بل يجوز الرواية عنه مادام حيّاً. قيل : والأولى الإكتفاء بالكتابة مع أمن التزوير، للإجماع على العمل بكتب النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ والائمة عليهم السلام فى أزمنتهم. و لأنّ المعتبر ظنّ الإفتاء و هو حاصل بذلك، و هو جيّد.

و هل يجوز العمل بالرواية عن الميّت؟ ظاهر العلماء المنع منه. و منهم من أجازه. والحجّة المذكورة للمنع فى كلام الأصحاب على ما وصل الينا رديّة جدّاً، لا يستحق أن يذكر.

قيل : و يمكن الإحتجاج له بأنّ التقليد إنّما ساغ للإجماع، و للزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد. و كلا الوجهين لا يصلح دليلاً فى موضع النزاع. لأنّ صورة حكاية الاجماع صريحة فى الاختصاص بتقليد الأحياء، والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد فى الجملة.

١ـ النحل : ٤٣

٢ـ أى من غير تقييد بكون أهل الذكر معلوم الاجتهاد فيشمل المظنون اجتهاده. (حاشية سلطان العلماء على المعالم : ص ٤٥)

٣ـ لو ثبت الاتفاق من الاصحاب على ذلك فلا كلام و إلاّ فهو هذا الاحتجاج نظر. إذ بعد ما ثبت حجّية قول المجتهد مطلقاً لا دليل على لزوم تابعية الأوثق و وجوب ذلك. نعم لوقيل بأنّه اولى فله وجه. (حاشيه سلطان العلماء : ص ٤٥ ب)

٤ـ ذكر صاحب المعالم هذه العبارة من المحقق ثمّ حسّنها كما حسّنها المصنف. (*معالم الدين* : ٢٤١)

و ربما يستدلّ له لجواز تغيّر رأى المجتهد بعد الموت لا نكشاف الحقّ عليه حينئذ، و جواز خطائه فى الحياة. و لا عبرة بالاستصحاب فى ذلك لتغيّر محلّ الحكم كما حقّق فى محلّه. و لا يخلو من قوّة.

إحتجّ المجوّزون : بإطباق الناس على النقل عن العلماء الماضيين، و لِوَضْع الكتب من المجتهد. و لأنّ كثيراً من الأزمنة والأمكنة يخلو عن المجتهدين و عن التوصّل اليهم، فلولم يقبل تلك الرواية لزم العسر المنفى.

و أجيب : بأنّ النقل والتصنيف يعرفان طريق الاجتهاد من تصرّفهم فى الحوادث والاجماع والخلاف لا للتقليد، و يمنع جواز الخلوّ عن المجتهد فى زمان الغيبة. و لا يخفى ما فيه.

و ربما يقال : إنّه إذا خلى الزمان عن المجتهد يمكن القول بجواز العمل بتلك الرواية للسزوم العسر والحرج حينئذ. و قال الشهيد الثانى ـ طاب ثراه ـ «مع خُلُوّ الزمان عن المجتهد وجب الأخذ بالإحتياط. فإن لم يتّفق الإحتياط فهل يكون مكلّفاً بشىء يصنعه؟ فيه نظر». و قال استادنا السيّد ماجد[1] ـ رحمه الله ـ : «يقتصر حينئذ على التعبّد بما يقطع به كالتكبير والركوع والسجود، و ما لا يعلمه يرجئه يعنى يؤخّره حتى يجتهد أو يرى المجتهد». قال : «و ينبغى الإحتياط حينئذ. و فى العمل بالشهرة نظر». أشار بلفظ الإرجاء الى ما فى آخر مقبول عمر بن حنظله من قول الصادق ـ عليه السّلام ـ بعد استيفاء مراتب ترجيح الخبرين المتعارضين «ارجئه حتى تلقى إمامك»[2] و أوماً الى أنّ فى الحديث تنبيهاً على الإرجاء هٰهُنا. و فى حديث آخر «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»[3]. و هذا يعطى التخيير، و هو الأصحّ عندى و إن كان الإحتياط أولى.

أقول : تحقيق الكلام فى هذا المقام : أنّ المجتهد إن أفتى بمحكمات الكتاب والسُنّة و أخبار أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ جاز الإعتماد على قوله مطلقاً حيّاً كان أو ميّتاً، إذ لا تأثير للموت فى ذلك، فإنّ «حلال محمد حلال إلىٰ يوم القيامة و حرامه حرام إلىٰ يوم القيامة»[4] كما ورد به الخبر. و إن أفتى بالمتشابهات أو الأصول الّتى دوّنوها و فرّعوا عليها بالترائى والتظنّى فلا عبرة بقوله فى حياته ايضاً، لورود النهى عن إتّباع مثل ذلك فى نصوص مستفيضة كما لا يخفى على من له أدنى معارفة بالأصول المعصوميّة. والله أعلم.

١ـ و هو السيّد ماجدبن هاشم البحرانى من مشايخ الفيض الكاشانى كما ذكره فى صدر كتابه الوافى. و له رسالة فى الاصول اجتمع مع البهائى، و هذه الرسالة لم يصل الينا.

٢ـ *الوسائل* ١٨ : ٧٦

٣ـ *الوسائل* ١٨ : ٧٧

٤ـ *الوسائل* ٢٠ : ٦٤

خاتمة

لا تعارض بين القطعيين لإجتماع النقيضين، و لا بين قطعي و ظنّي و هو ظاهر. و بين الظنّيين مع اليأس من الترجيح بكلّ وجه يقتضي تخيير المجتهد في العمل بأحدهما، و إن كان المفتي خيّر المستفتي. و لا نعلم في ذلك مخالفاً من الأصحاب، و عليه أكثر أهل الخلاف. و منهم من حكم بتساقطهما والعمل بالبرائة الأصليّة.

و ما عليه الأصحاب هو المعتمد. و ينبغي الإحتياط حينئذ، و طريقه ما ذكره بعض الفضلاء: و هو أنّه إن اقتضى أحد الإمارتين الحرمة والاخرى أحد الاربعة الاخر أو اقتضى إحديهما الكراهة والاخرى الإباحة فالترك أولى. أمّا في غير صورة الوجوب والحرمة فظاهر، و أمّا فيه فلأنّ إهتمام العقلاء لدفع المفسدة أشدّ منه لجلب المنفعة. و إن اقتضت إحديهما الوجوب والأُخرى أحد الثلاثة غير الحرمة أو اقتضت إحديهما الاستحباب والأُخرى الإباحة والعمل أولى، و وجهه ظاهر. و إن اقتضت إحديهما الكراهة والأُخرى الاستحباب فمجال النظر فيه واسع. إذ في العمل دغدغة الوقوع في المكروه، و في الترك مظنّة ترك المستحب. فلينظر إن كان حظر الكراهة أشدّ بأن يكون الكراهة المحتمل ضعيفاً فحينئذ يترجّح الترك على الفعل، فلا يستحب العمل. و إن كان حظر الكراهة أضعف بأن يكون الكراهة على تقدير وقوعها كراهة ضعيفة دون مرتبة ترك العمل على تقدير استحبابه، فالإحتياط العمل. و في صورة المساواة يحتاج إلى نظر تام. و قيل: إنّه مستحب ايضاً، لأنّ المباحات تصير عبادة بالنيّة، فكيف ما فيه شبهة الإستحباب؟ و فيه ما فيه.

واعترض على ذلك: بأنّ حظر الحرمة حاصل في كلّ ما فعله المكلّف لرجاء الثواب و لا يعلم وجوبه أو استحبابه، لأنّه لا يعتدّ به شرعاً، و لا يصير منشأ لإستحقاق الثواب إلاّ إذا فعله المكلّف بقصد القربة و لا حظّ رجحان فعله شرعاً، فإنّ الأعمال بالنيّات. و فعله على هذا الوجه

مردّد بين كونه واجباً أو مستحباً، و بين كونه تشريعاً و إدخالاً لما ليس من الدين فيه. و لا ريب أنّ ترک السنة أولى من الوقوع في البدعة، و كذا دفع المفسدة أهمّ من جلب الكراهة والاستحباب. و لا بين الاباحة والوجوب و لا بين الكراهة والوجوب، بل هو دائماً داير بين الحرمة والإستحباب أو بين الحرمة والوجوب إلاّ في صورة اجتماع الوجوب والاستحباب. فالترک أولى في غير تلک الصورة على كلّ حال.

أقول: و يمكن الجواب عنه بأنّه لا نُسَلِّم كلّية اشتراط العلم بالرُّجحان في كون الفعل عبادة مُعتدّاً بها في الشرع، بل إنّما يشترط ذلک إذا كان للمكلّف سبيل اليه. و أمّا إذا لم يمكنه ذلک واحتمل رُجحانه فالظاهر أنّه يجوز له أن يفعله من هذه الحيثية على وجه الترديد بل يُثاب عليه، و إلاّ لبطل شرعية الإحتياط في كثير من الموارد، و لذلک يتساهلون في أدلّة السُّنَن كما ورد به الأخبار.

و لا نُسَلِّم أنّ ذلک تشريع و إدخال في الدين ما ليس منه، بل إنّما يلزم ذلک لو فعله معتقداً لوجوبه أو إستحبابه على سبيل الجزم و حكمه به كذلک. و أمّا إذا جوّز خلافه و فعله على سبيل الإحتياط فليس ذلک من التشريع في شيء، بل الظاهر أنّه يوجر عليه بمقتضى نيّته. فإنّما الأعمال بالنيّات، و إنّما لكلّ امرئٍ ما نوى. والله أعلم.

«و كَمَلَ نقدُ الاُصُولِ الْفِقْهِيَّة» واتّفق لتاريخه هذا الكلام[1]. نحمد الله على التوفيق للإتمام، و نصلّي على محمّد سيّد الأنام و آله المعصومين و أصحابه الكرام. و نسئل الله من فضله الشامل و لطفه العميم أن يكتبه في صحائف الحسنات، و أن يغفر لنا ما أخطأنا فيه سبيل الصواب، إنّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ[2].

وقع الفراغ من تنميق هذه النسخة الشريفة والدُرّة الثمينة المنيفة على يد الفقير الحقير أضعف خلق الله و أقلّ عباد الله إبن حاجي الحرمين الشريفين حاجي محمّدجعفر محمّدعلي[3] في يوم الخميس ثان و عشرين شهر محرّم الحرام من شهور سنة ثلاث و ثلاثين و مأة بعد الالف (١١٣٣ ق.) من هجرة النبوية المصطفوية، على هاجرها ألف ألف صلاة و تحيّة.

١- و عدد هذا الكلام (و كمل نقد الاصول الفقهية) لحساب الجُمَّل: ١٠٣٤ ق. و هو تاريخ تأليف هذا الكتاب.

٢- هاهُنا تمّ كلامُ المصنّف ـ ره ـ.

٣- و هو كاتب هذه النسخة الشريفة.

فهرست منابع و مآخذ

۱ ـ قرآن کریم .

۲ ـ آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن. **طبقات أعلام‌الشیعة** . بیروت : مؤسسه فقه‌الشیعة، ۱۴۱۱ ق.

۳ ـ ابن شهید ثانی، حسن‌بن زین‌الدین. **معالم‌الدین و ملاذالمجتهدین** . تهران : مکتبة‌العلمیة الاسلامیة، چاپ سنگی، ۱۳۷۸ ق.

۴ ـ أفندی، عبدالله‌بن عیسی بیگ. **ریاض‌العلماء** . تحقیق سیداحمد حسینی. قم : کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۱ ق.

۵ ـ أمین، حسن. **أعیان‌الشیعة** . بیروت : دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.

۶ ـ حرّ عاملی، محمدبن حسن. **أمل‌الآمل** . تحقیق سیداحمد حسینی. بغداد : مکتبة‌الاندلس، ۱۳۸۵ ق.

۷ ـ حرّ عاملی، محمدبن حسن. **تفصیل وسایل‌الشیعة** . تهران : المکتبة الاسلامیة، ۱۳۸۸ ق.

۸ ـ سلطان‌العلماء، حسین‌بن محمد. **حاشیة معالم‌الاصول** . کتابخانه ملی، تهران. نسخهٔ خطی شمارهٔ ۲۴۹۰/ع .

۹ ـ شهید ثانی، زین‌الدین‌بن علی. **الرعایة فی علم الدرایة** . تحقیق عبدالحسین محمدعلی بقال. قم : کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.

۱۰ ـ شیخ بهایی، محمدبن حسین. **زبدة‌الاصول** . تهران : برادران نجفی، چاپ سنگی.

۱۱ ـ شیروانی، محمدبن حسن. **حاشیة معالم الاصول** . کتابخانه ملی، تهران. نسخه خطی شمارهٔ ۲۴۴۱/ع .

۱۲ - علاّمه حلّی، حسن‌بن یوسف. نهایةالوصول . کتابخانه ملی، تهران. نسخه خطی شمارهٔ ۴۷۳۴/ع .

۱۳ - علم‌الهدی، علی‌بن حسین. الذریعة الی اصول‌الشریعة . تصحیح ابوالقاسم گرجی. تهران : مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ .

۱۴ - علم‌الهدی، علی‌بن حسین. رسایل‌الشریف‌المرتضی . اعداد سیدمهدی رجایی. بیروت : مؤسسه النور للمطبوعات، الرسالةالاولی جوابات‌المسائل‌التبانیات.

۱۵ - علم‌الهدی، علی‌بن حسین. الشافی فی‌الامامة . تحقیق سید عبدالزهراء حسینی. تهران : مؤسسه الصادق؛ قم : مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.

۱۶ - قمی، عباس. الکنی والالقاب . مکتبةالصدر، چاپ چهارم، ۱۳۷۹ ق.

۱۷ - کشمیری، محمدعلی‌بن صادق. نجوم‌السماء فی تراجم‌العلماء . قم :کتابخانه بصیرتی.

۱۸ - کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی . تهران : دارالکتب‌الاسلامیة.

۱۹ - مازندرانی، محمدصالح‌بن احمد. حاشیة معالم‌الاصول . کتابخانه ملی، تهران. نسخهٔ خطی شمارهٔ ۲۵۶۸/ع .

۲۰ - مجلسی، محمدباقربن محمدتقی. بحارالانوار . تهران : دارالکتب‌الاسلامیة، ۱۳۸۴ ق.

۲۱ - مجمع‌اللغة العربیه (فرهنگستان مصر). المعجم‌الوسیط . تهران : دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ هفتم، ۱۳۷۶ .

۲۲ - محقّق حلّی، جعفربن حسن. المعتبر فی شرح المختصر . قم : مجمع‌الذخائرالاسلامیة، چاپ سنگی.

۲۳ - مدرّس، محمدعلی. ریحانةالادب . تبریز : مطبعه الشفق، چاپ دوم.

۲۴ - نوری، حسین‌بن محمدتقی. مستدرک‌الوسایل . مؤسسه آل‌البیت لاحیاءالتراث، ۱۴۰۷ ق.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

FERDOWSI UNIVERSITY OF MASHHAD

Publication No. 296

NAQD AL-OSOUL AL-FEQHIYE

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

Feiz Kashani

(1006-1091 A. H.)

Research & Edifications by

Habib-Allah Azimi

FERDOWSI UNIVERSITY PRESS

2001