

وقتی بنای عقلائی را شرعی دانستیم و حجت برای تمسک به آن و مشروعیت به آن عمل را دانستیم، حالا یک سیره ی دیگری به نام سیره متشرعه داریم. بعد از تعریف می خواهیم حجیت آن را ثابت کنیم. نکته دوم اینکه در بنای عقلا آنچه که مهم بود همان عقلانیت عمل مهم بود یعنی یکسان بودن عمل در پذیرش برا یبشر، از نظر فطری و ارتکازی باطنی همه یکسان بودند پس دخالتی در مشروعیت و مذهب بشریت نداشت. نکته سوم اینکه عمل متشرعه از جهت عقلائی بودن بحث نمی شود یعنی پذیرش عملی از جهت یکسانی آن عمل برای مردم از جهت عقلانیت صرف بحث نمی شود بلکه از جهت مذهب و تشیع بحث می شود یعنی از این باب عمل شده است. لذا این یک سیره دیگر است اگر به مقام سیره برسد مانند سیره عقلائیه حجت دارد. اما این سیره به نسبت سیره عقلائیه یک مقدار دایره اش تنگ تر است چون از باب مذهب و از باب شریعت یک عملی مورد مقبولیت کسانی واقع می شود که در آن مذهب هستند. اما سیره عقلائیه دایره اش گسترده تر است. مطلب چهارم این است که در سیره عقلائیه عرفی هم می گفتند اما ما اوایل اشکال می کردیم که سیره عقلائیه را عرف بگویند ولی در این کتاب فرقی نمی گذارند بین سیره عقلائیه و عرف. و مطلب پنجم این که در سیره عقلا هم سیره عام و هم سیره خاص داشته باشیم که سیره خاص دو قسمت می شد سیره خاصی که متعلق به سیره عام می شد و همرنگ سیره عام درمی آمد و هم سیره خاص خاص که بویی از سیره عام نداشت و این سیره را حجت نمی دانستیم یا می توانیم عرف عام یا عرف خاص یا عرف به معنای عام به طور مطلق یا عرف به معنای خاص و عرف خاص خاص را هم می توان گفت.

مقدمه

یتمسک فی الفقه و الاصول کثیرا بسیره المتشرعه و ارتکازهم و لاجل اتضاح مدی صحه الاستدلال بهما ینبغی البحث عنهما فی طی مقامات:

خیلی از فقها و اصولین آنجا که می خواهند حجیت و مقبولیت یک چیزی را برسانند خیلی از اوقات متمسک به سیره متشرعه می شوند و می گویند از باب سیره متشرعه است و می توانیم در مسیر استنباط و استخراج تمسک کنیم. یعنی حکایت از این است که این سیره مورد مقبولیت و طبع درونی انسان می کند

که در آن تصرفی از جهالت نمی رود بلکه برپایه منطق و استدلال است و برای توضیح این مطلب که استدلال می شود و مقبولیت عمل می شود از جهت متشرعه بودن و ارتکازی بودنش سزاوار است که در سه مقام از آن بحث شود:

المقام الاول: تعریف السیره المتشرعیه

السیره المتشرعیه هی اتفاق جمیع او جل اهل شریعه او مذهب - کالامامیه - بما هم اهل تلک الشریعه او المذهب علی عمل خاص. و المقصود بالبحث هنا خصوص سیره المسلمین بما هم مسلمون و اصحابنا الامامیه بما هم تابعون لرسول الله و الائمہ المعصومین.

لعمل المتشرعه باعتبار منشئه فروض ثلاثه:

اصلا سیره متشرعه چیست؟ و این سیره چگونه باید تعریف شود. سیره متشرعه آن چیزی است که تمام مردم، یا اکثریت مردم یک مذهب و یک شریعت به آن اتفاق داشته باشند و در آن اختلاف نداشته باشند و مقبولیت عملی داشته باشد. مثل مذهب امامیه. فقط از جهت اینکه این مذهب را داریم و این شریعت و این دین را داریم این عمل را بپذیریم حتی اگر عقل نداشته باشیم. کاری به مذاهب دیگر نداریم به همان مذهب اسلام کار داریم در بین مسلمانان و تشیع ببینیم از سیره متشرعه چه تعریفی دارند و این تعریف از حیث اینها مورد بررسی و در نهایت مورد حجت قرار می گیرد. سه فرض در خصوص عمل متشرعین قابل طرح است یعنی از یک جهتی ببینیم که عمل متشرعین در چه قالبی می تواند مطرح شود:

الفرض الاول: ما لا منشا له الا جهه تشرعهم و تدینهم ، و ذلک فیما اذا کان عملهم فی مساله شرعیه تعبديه لیس له مناشی عقلائیة ، کالجهر بقراءه الصلاه.

هر عمل متعبدانه ای قطعا یک زمینه عقلی فطری است اما این عمل از این حیث ملاحظه نشده از حیث شرعیت مسئله ملاحظه شده یعنی این را از جهت دیم می پذیرید. مثلا در اصول دین حتما تحقیق لازم است اما در واجبات دین تحقیق نداریم. به شما می گویند نماز شب و مغرب را بلند بخوان کاری به بقیه اش نداشته باشید. پس اگر عملی که سند نص نداشت و این عمل تصریح استنادی کتاب و سنت نداشت ولی عمل یبود که متدینین آن را انجام می دادند از این عمل می خواهد سپرده برداری کند که چگونه است.

بسمه تعالی

فرض اول صد درصد معرف سیره متشرعه است و در تعریف سیره متشرعه خالص، خالص است. بهترین تعریف برای سیره متشرعه است. آیا فرض دوم را می توانیم ریشه عملی شده را به عنوان سیره متشرعه تعریف کنیم یا نه؟ فرض سوم که هرگز قطعیت درایم که هرگز نمی شود به عنوان سیره متشرعه کنیم در فرض دوم هم یک مقداری که آن را به عنوان سیره متشرعه تعریف کنیم شک درایم. به نظر می رسد اگر فرضش کردیم وارد بحث یم شویم ولی به نظر می رسد فرض دوم همان سیره عقلائیه معرفی شود بهتر است. فرض سوم همان اصل سیه عقلائیه است و چون این دوتا نزدیک به هم هستند و در کنار هم حرکت می کنند تنها دایره سیره عقلائیه گسترده تر است از این جهت گاهی اوقات شبیه هم می شوند بنابراین انسان باید دقیق محاسبه کند که آن عمل را سیره متشرعه معرفی کند یا سیره عقلائیه.

الفرض الثانی: ما له منشاء العقلانی، کالعمل بخبر الثقة الا ان استمرار العمل علی طبقه فی الشرعیات کان لاجل تشرعهم و تدینهم، و من جهة انهم احرزوا موافقه الشارع و لو من سکوت و معدم ردعه للبناء العقلانی.

گاهی اوقات مردم به عملی از جهت عقلی بودن می پذیرند و یکسان عمل می کنند و اگر کسی آن عمل را نپذیرد آن را سقس در عمل و عقل می دانند. سیره متشرعه همین تعریف را دارد ولی از جهت شرعی بودن به آن عمل می کنند. مثلاً این جوان و این سالمند و ... چطور این مذهب را دارد عمل می کند توییح می شود از جهت مذهب و دین تعریف می شود. اما فرض دوم از جهت عقلانی بودن تعریف می شود بنابراین می گوییم که در سیره عقلائیه باشد. و نمی توان تمایز چندانی بین فرض دوم و سوم پیدا کرد. این بنای عقلانی از تشریع و تدین بودن طرف پذیرفته باشد این مهم نیست اگر کسی تدین هم نداشته باشد این را می پذیرد. این دایره سیره عقلاً، ظاهراً باید حساب شود. از جهت اینکه مردم احراز کردند که شارع مخالف نیست که هیچ بلکه با آن موافقت کردند مثل خبر ثقة که یقین آور نیست ولی به آن اعتنا می کنند. چگونه احراز کردند که شارع علاقه مند به این عمل است؟ ۱- از جهت اینکه شارع خودش عقل کل است اگر می خواست ردش کند واجب بود به همه بگوید که استناد شرعی به آن عمل نکنند. ۲- ممکن است یک حکم مناسب و مماثلی برای این عمل در آیات و روایات پیدا شود تصریح نباشد اما اینجور باشد. از این جهت احراز کردند که شارع با آن موافق است و چون می دانیم که شارع مقدس بنای عقلاً را هرگز رد نخواهد کرد.

الفرض الثالث: ما له منشاء عقلانی و كان العمل على طبقه فى الشرعيات لذلك الداعى العقلانى و لاجل الغفله عن احراز الموقف الشرعى او يحتمل فيه ذلك عيل الاقل.

و صددرصد عقلانى بودن يك عمل ممكن است از اين جهت باشد كه ما غفلت داشته باشيم از اينكه توقف شرعى روى آن كنيم يا نكنيم . جهت شرعى اش را حساب كنيم يا نكنيم ، اشكالى هم ندارد اگر صرف جهت عقلانى باشد ، سيره عقلاييه اين چنين است. يا اينكه اين بناى صرف عقلانى را احتمال دهيم كه شرع هم همين را يم گويد. فرض دوم و سوم شبیه هم هستند و فرض عقلانى بودن را بيشتر به آن تكيه كردند.

و الفرض الاخير على تقدير وقوعه خارج عن السيره التشريعيه، فانه ليس عمل المسلمين - مثلا- بما هم مسلمون و متدينون ، بل هو مندرج فى السيره العقلاييه، و تثبيت حجتيه بما تقدم فى بحث حجيه السيره العقلاييه.

و المتيقن من عنوان السيره التشريعيه فى كلمات الاعلام هو الفرض الاول و اما الثانى فلم يعلم شموله له. نعم، قد يطلق عليه السيره و يسمى بالسيره التشريعيه بالمعنى الاعم، فى قبال الفرض الاول الذى يسمى بالسيره التشريعيه بالمعنى الاخص.

و لا يهمننا البحث عن اصطلاح السيره التشريعيه هل يراى به خصوص الاول او ما يعنى الثانى؟ و انما المهم البحث عن حجيتها بالمعنيين.

عملا بعيد است كه فرض دوم منشاء اى داشته باشد . آن اولى است كه سيره متشرعه است و فرض دوم سيره عقلاييه است يا فرض دوم سيره متشرعه دوم است يعنى صرف ، صرف و خالص، خالص نيست ولى مى شود سيره متشرعه باشد ولى سومى اصلا جز سيره متشرعه نيست. چون يك منشا عقلانى ديگر غفلت از احراز موقف شرعى ، غفلت معنا ندارد. سيره عقلانى شد و همگاني شد يا اينكه احتمال داده شود . اين از جهت عمل مسلمين نيست . فرض سوم از دايره سيره متشرعه خارج شد.

اما فرض اول حتما معرف سيره متشرعه است چون اصطلاحا از اين نوع اعمال تلقى مى شود به اعمال متدينين، يعين آدم متدين اينجورى عمل مى كند اين معلوم است سيره متشرعه است از جهت مذهب و تقوى لحاظ مى شود. بعيد است كه فرض دوم شامل فرض اول شود كه معرف سيره متشرعه باشد. معنای اخص يعنى صرف تعبدى و شرعى بودن و معنای اعم به معنای يك عمل سيره عمومى عقلانى و شرعى

است. آن که برای ما مهم است و اهمیت دارد اصطلاح سیره متشرعه نیست. بحث کنیم که کدام مهم است ، مهم است که کدام حجیت شرعی دارد در قبال سیره متشرعه است.

بسمه تعالی

جلسه ۹۰ الفائق

۹۹/۱/۲۵ مصادف با ۱۹ شعبان ۱۴۴۱

اگر یادتان باشد در مبحث گذشته، رسیدیم به حجیت دانستن سیره متشرعه، به خاطر اینکه در مقام اول فرمودند که عمل متشرعه به اعتبار آن چیزی است که ناشی می شود از او این عمل ، که آن سه چیز سه فرضیه بود یا خالص خالص از باب دین و تدین بوده یا از باب عقل بوده و این عقل را از جهت مشروعیت استفاده کردیم برای تمسک به این عمل و یا احراز کردیم که به واسطه عقل که این عمل مرضی شارع مقدس است ولو به سکوتش یا عدم ردش ، فرض سوم اسن است که بنا، بنای عقلانی است اما یک عقلانی صرف ، نه یک ارتباطی بین عقل و شرع و تدین دهیم. خالص خالص و هیچ توجهی به احراز رضایت شارع نسبت به این عمل نداریم. یا اینکه حداقل احتمال دهیم که شارع با مسئله عقلی مخالفت نمی کند. در این بحث می فرماید که به هر سه فرض موضوع را بررسی می کنیم که کدام یک از این فرض ها که منشا سیره متشرعه است به حجیت نزدیک تر است و حجیتش برای ما متقن تر است.

المقام الثانی: حجیه السیره المتشرعه

ان السیره المتشرعیه حجه بکلا قسمیها المتقدمین:

سیره متشرعه با دو تا از این فرض ها حتما سازگاری دارد و نزدیک به حجت می شود خصوصا فرض اول و فرض دوم هم اینجوری است ما را می تواند به مقصد برساند.

اما القسم الاول : فیمكن بناء حجیته علی الاسس التالیه:

بنابر اساس ذیل این مسئله است که منشا یک عمل متشرعه فقط تشرع و شرعیت و دینیت عمل بوده باشد و کاری به عقلیت مسئله ندارد.

الاول: البرهان الانی

برهان انی از معلول به علت رسیدن است. شما وقتی میبینید که باران می بارد قسم می خورید که هوا آفتابی نیست از معلول به علت رسیدن است از اینجا می توانیم ثابت کنیم که این کار را می کنند دیدگاهشان

تشرع و تدین است . اگر این بود اگر سیره شد معلوم است که ائمه مخالفت نکردند و رد نکردند و احتمال ردش صفر است و کم است. از اینجا می توان ثابت کرد که این سیره باشد.

الثانی: عدم ردع الشارع بعد کونها بمرای منه و مسمع

به سیره درآمده و شارع خود دیده و شنیده و به طور غیر مستقیم به آن عمل ورود کرده بود، قطعاً رد نکرده یعنی همه متدینین یک عملی را انجام دادند.

الثالث: الاخبار و الشهاده العمليه

می تواند دلیل شود که عمل متشرعین از باب اخبار حجت بوده است.

اما الاساس الاول: ای البرهان الانی فیبانه انا نتکلم فعلا عن المتشرعه المعاصرين لعهد المعصومين و الذين امکن لهم تلقی الاحکام و المعارف الشرعيه عن ائمتهم مباشره بطريق الحس او بما قريب من الحس، و تطابق عمل مثل هؤلاء لم ينشاء الا عن تلقيهم ذلك الحكم من الشارع ، لان المتحمل بدءا في هذه السيره امور و هي:

این متشرعه برای عهد معصومین است حکایت از شریعت دارد یعنی یک زمان یک امامی بوده و حضور ائمه بوده ، این یکی از تفاوت های بنای سیره متشرعه با بنای عقلا است این را بنای عقلا لازم ندارد اما سیره متشرعه لازم دارد. برای مردم و متشرعین احکام شرعی از ائمه تلقی می شود چون حضورداشتند . مثل همچنین عملی مثل سیره متشرعه ، تلقی مردم و متشرعین از اینکه شارع در این زمان اتفاق می افتد و معصوم داخلش هست حتما معلوم است که راضی است. این عمل به شش احتمال انجام می شود و پنج احتمالش از بین می رود و یک احتمالش می ماند.

الاول: لاستناد الی نکات عقلائیة

عمل متشرعه از باب عقل نشات گرفته این به جای خودش صحبت می شود.

الثانی: حصول ذلک تشریعا من قبلهم

تشریع و بدعت است و متشرعین از خودشان درست کردند ، این هم غلط است . وقتی متدینین چیزی انجام دادند دلیل بر شرعی بودن آن نمی شود.

الثالث: وقوع غفله حسیه منهم

یا این عمل غفلت از حس آن مردم دارند که بروند از ائمه بپرسند که آیا حسی کنند یا نه؟ این هم غلط است . وقتی سیره متشرعه همگانی شد این احتمالات درست نیست.

الرابع: تاثرهم بسیره المخالفين

سیره متشرعه برای چه ایجاد شده است احتمال دارد برای اینکه مقابل مخالفین باشند آنها این کار را کردند و ماهم این کار را می کنیم . متشرعین دقت داشتند و تعبد داشتند.

الخامس: الاحتياط فيما اذا كانت السيره مطابقيه للاحتياط

این عمل احتیاطی آنها است نه واقعا یک عمل ضابطه مند باشد . این هم غلط است . ما نمی خواهیم بگوییم که متشرعین به احتیاط عمل نمی کنند نه، وقتی به سیره همگانی متدینین رسید این دیگر از باب احتیاط نیست از باب تعبد و ایمان است که این مسئله ، مسئله شرعی است.

السادس: التلقى من الشارع

اینکه انسان و متشرعین عمل کردند و تلقی آنها این است که قطعا این عمل از شارع مقدس و خدا و ائمه است و این سیره، سیره متشرعین است. همه آنها رد می شود و غیر منطقی است و این منطقی است این از باب برهان انی قابل دفاع است و حجت این عمل ثابت خواهد شد.

بسمه تعالی

جلسه ۹۱ الفائق

۹۹/۱/۲۶ مصادف با ۲۰ شعبان ۱۴۴۱

و هذه الامور كلها منفيه عدا الامر الاخير.

يعين سومين احتمال و فرض منشا یک سیره متشرعین است که می تواند به واسطه برهان انی از معلول به علت رسیدن، حجت برای ما قرار بگیرد.

اما وجه انتفاء الاول: فلعدم وجود نکات عقلانیه بحسب الفرض اذ المفروض ان السيره انعقدت في مساله شرعيه بحته كالجهر بقراءة الصلاه.

که فقط نکات عقلی است. فرض ما متشرعه است نه عقلانی، در عقلانی بحث کردیم. سیره متشرعه صرف شرعی است. بلند خواندن نماز صبح و مغرب و اعشا تعبدی است و وقتی دیدیم همه این کار را کردند شرعی است، پس عقلی نیست.

و اما الثانی: فلانه خلف فرض کون سیرتهم علی اساس تشرعهم و تدینهم و التزامهم برضا الشارع و احکامه لا علی الطغیان و ادخال ما لیس من الدین فی الدین.

اینکه متشرعین یک کاری کردند و بدعت و تشریع و اضافه کردند به دین، این طغیان است.

و اما الثالث: فلان وقوع الغفله الحسیه لعدد کبیر من الناس، اما عن اصل الفحص و السؤال او عن الفحص التام، منفی بحساب الاحتمالات، و ان کان ذلک معقولا فی حق کل واحد منفردا و ابعد من ذلک تطابق جمیع العقلا فی نتیجه. فهذه السیره اقوی بمراتب من الاجماع، لان الاجماع انما یکون فی قضیه حدسیه و احتمال الخطا فیها من قبل الجمیع معقول لولا نکات اخری.

الا انه علی تقدیر الكشف یشرکان فی نکتة الحجیه و الاعتبار و هی ان کلا منهما بفسه دلیل علی الحکم بخلاف سیره العقلا التي لا حجیه لها الا بعد الامضا ولو بعدم الردع.

درست ست که اشاره می شود به زمان معاصرین یا ائمه، اما حسی نبوده بهش نرسیدن که واقعا امام هم این را درک نکرده باشد و رد نکرده باشد پس معلوم است که حجت است گفتند که انشاءالله حجت است. یک همچنین کاری را جمعیتی و عموم شیعیان کنند می گوئیم غفلت از حس دارند نه، نمی دانیم که امام بوده یا نه، یا غفلت از اصل فحص و سوال بوده یا یک چیزی پرسیدند و تام و تمام نپرسیدند نه ما دقیقا می دانیم که امام بوده و عصر ائمه بوده و رد نشده به خاطر اینکه وجود این سیره مهر خورده و اعمال عمومی که در حضور ائمه مهر خورده باشد حتما آنها راضی به آن بودند. این احتمالی که می دهید منفی است تک تک ممکن است اما وقتی به عموم می رسد ممکن نیست. بعید تر از این که تطبیق دهیم جمیع عقلا را در نتیجه، این از اجماع هم قوی تر است. این برای خود زمان عصر است این سیره متشرعین است. این سیره ممکن است از صافی چند ائمه و معصوم رد شده باشد بعد به ما رسیده است.

و اما الرابع: فلنفس ما مر فی الثالث من حساب الاحتمالات بعد فرض کونهم عالمین بمخالفة المخالفین لهم فی کثیر من الاحکام. هذا مع عدم تاتی هذا الاحتمال فی ما اذا لم یکن هذا القول و العمل عند المخالفین اصلا.



آنچه در سومی گفتیم همان احتمال می رود. احتمال سوم وقوع غفلت حسی بود چونمی خواستند مخالف مخالفین عمل کنند و لجاجت بازی بوده اینچنین کردند که تفاوتی داشته باشند نه، متشرعین به احکامشان آگاه بودند و می دانستند مخالفین چه می گویند و مخالفین احکام امام صادق چه گفتند و خیلی متدین بودند و تعبد به شرعیات داشتند.

و اما الخامس: فلان عمل بعض المتشرعه و ان احتمل فيه ان يكون لاجل الاحتياط من دون انقذاح داع السؤال في نفسه بعد ان رای كونه احتياطا موصلا الى الواقع ، الا انه ليس ذلك داب جميع المتشرعه خصوصا فيما اذا لم يخل ذلك من ضرب من الصعوبه و المشقه و امكن السؤال عن الوظيفه بالسهوله . فیتعین ان يكون وجه عملهم التلقى من الشارع.

از باب احتیاط است نه از باب مشروعیت و تعبد و اینها باشد، اگر چه بعضی از متشرعین عمل احتیاطی دارند اما سیره متشرعین از باب احتیاط نیست این دو باهم خیلی فرق دارند و از باب احتیاط ثابت نمی شود. سیره متشرعین با فرض اول کدام است از این جهت است که با برهان انی ثابت می شود که فقط از باب تعبد و شرعیت است. بدون اینکه عیب جویی کنیم از این سوال که آیا احتمال دارد که احتیاطی باشد بلکه خیلی از آنها احتیاطی عمل می کنند اما سیره متشرعین از باب احتیاط نیست. حجت تمام است. اگر از باب احتیاط بگیریم از باب عقل دوباره وارد شدیم.

بسمه تعالی

جلسه ۹۲ الفائق

۹۹/۱/۲۶ مصادف با ۲۰ شعبان ۱۴۴۱

ادامه مباحث این بود که اگر بخواهیم حجت سیره متشرعه را ثابت کنیم از سه راه برای ما امکان دارد. اولاً این سه راه را برای آن قسمی قرار می دهیم که سیره متشرعه را از ضابطه مذهب و دین و شرعیت فقط بررسی کنیم به خاطر اینکه در صفحه ۱۲۹ گفتند علت و منشا این عمل سه چیز می تواند باشد. ۱- صرف خالص تعبد شرعی ۲- عقلی، اما عقلی تکیه کرده به مسائل شرعی و اخبار مورد موثق ۳- عقلی کاملاً مستقل و بدون لحاظ شرعیات. در قسمت اول که فقط آن فرضی که سیره متشرعه فقط جنبه تعبدی داشته باشد که صددرصد این سیره حجیت پیدا می کند بهنام سیره متشرعه مثل سیره عقلانیه حجیت پیدا می کند با سه حیث می توانیم حجیتش را ثابت کنیم. اول با امر برهان انی که توضیح دادیم. دوم به واسطه عدم رد شارع، بعد اینکه آن سیره به دید شارع به همراه مردم واقع شده و سوم به واسطه اخبار و شهادت عملیه

مشرعین و کسانی که هم عصر ائمه بودند. در قسمت اول که به واسطه برهان انی ما می توانیم حجیت سیره متشرعه را ثابت کنیم شش فرض چیده شده که تمامش را باطل کردیم فقط فرض ششم که تلقی از امر شارع شده باشد یعنی فقط تعبدا و از باب شرعیت و دیانت به آن تمسک کردند و گفتند این عمل خالص و ریشه در تعبدات و عصر پیامبر دارند.

و اما الاساس الثانی: فیبانه و کیفیه تقریره موافق لما مر فی البحث عن حجیه السیره العقلائیه.

یعنی امام در همان مباحث سیره عقلائیه گفتیم که بر امام واجب است امر به معروف و نهی از منکر و وجوب ارشاد جاهل و... و بالاخره اینها باعث شدند که ما بگوییم سیره عقلائیه عام حجت است و نوع خاص سیره عقلائیه را نیز حجت قرار دادیم اگر رد بود به ما نمی سید. عملی که به حد سیره رسیده و تمام متشرعین به آن عمل می کنند و به عصر ائمه بر می گردد معلوم است که مورد تایید ائمه شده است.

و اما الاساس الثالث: فیبانه ان هذا الالتزام العملي من الكل او الجمل فی هذا الامر الحسی الشرعی اخبار و شهاده عملیه منهم علی الموقف الشرعی و هذا حجه اما من باب حجیه اخبار الثقات - ولو كانت عملیه - من جهة العلم بوجود الثقات و الاتقيا بین هؤلاء المتشرعین. و اما من باب التواتر الموجب للقطع او الاطمئنان بالبيان المذكور فی بحثه.

که گفتند در صفحه ۱۳۰، طریق دیگر برای اثبات سیره متشرعه اخبار و شهادت عملیه است. التزام عملی کل متشرعین یا اکثریت مطلق متشرعین از یک امر حسی ناشی شده و اخبار از آن داده شده و به هم دیگر گفتند و رسیده و الا غیر از این می شد. شهادت عملیه بر موقف شرع یعنی همه وقتی این کار را کردند یک شهادت عملیه است یک نوع میدان داری دینی است و همین برای ما کافی است که این عمل را حجت قرار دهیم. و از باب اخبارا ثقه قبول می کنیم نه از باب میدانی یک عمل.

و اما القسم الثانی: ای السیره الناشی استمرارها عن التشرع فالصحيح امکان بناء حجیته علی الاساس الثانی و الثالث المتقدمین فی القسم الاول. و اما الاساس الاول فغایه ما یبین به ان النکات العقلائیه و ان کانت موجوده فیہ الا ان المفروض ان استمرار العمل علی طبقها فی الشرعیات کان لاجل احراز الموقف الشرعی الملائم ولو من سکوت الشارع و عدم ردعه. و احتمال خطاء الجميع فی هذا الاحراز مع لحاظ معاصرتهم للمعصومین فیما یزید علی مثنی سنه منفی بحساب الاحتمالات.

چگونه می توانیم حجیت سیره متشرعه را از باب دم ثابت کنیم. وقتی یک سیره ای استمرار پیدا کرده از زمان ائمه تا الان پس به واسطه برهان انی و عدم رد، خود به خود تقویت می شود خود استمرار، والا

جلویش را م یگرفتند . اگر چه اساس اول وقتی فقط از دید تعبد مشروعیت دینی ناشی شد این مثل این است که همه نماز صبح را دو رکعت و بلند می خوانند. این همه این کار را م یکنند این معلوم است حتما خبری است و از جایی ناشی شده است. اساس دارد و محکم است. یا از باب اخبار باشد یا از باب تعبد باشد وقتی همه این کار را می کنند بقیه هم این کار را انجام می دهند و حجیت قرار می گیرد وگرنه جلویش را می گرفتند و استمرار پیدا نمی کرد . این استمرار از تشرع است و اگر اینجوری نبود همه و اهل فن به آن عمل نمی کردند.

بسمه تعالی

جلسه ۹۳ الفائق

۹۹/۱/۲۶ مصادف با ۲۰ شعبان ۱۴۴۱

احراز الصغری

ثم، المهم فی هذا القسم احراز الصغری و ان استمرار عملهم فی الشرعیات كان لاجل تدینهم و تشرعهم و من باب احراز الموقف الشرعی.

و قد یقال فی وجه ذلك ان الطبع العقلانی و ان كان مقتضیا للجری علی طبقه فی الامور الشرعیه الا ان احتمال ان جمیع المتشرعه غفلوا عن احتمال اختلاف موقف الشارع لذلك الذی یقتضیه الطبع العقلانی فعملوا علی وفق ذلك الطبع من دون سوال عن موقفه او تفهمه فی مساله كانت موردا لابتنالهم کثیرا منفی بحساب الاحتمالات، فیکشف عملهم عن احرازهم الموقف الملائم من ناحیه الشارع مثل القسم الاول.

موضوع این است که ما بتوانیم سیره متشرعه را احراز کنیم یعنی یقین کنیم که این سیره خالصا سیره متشرعه است یعنی عمل همه یا اکثریت متشرعین تنها بر محض موقف شرعی بوده و دلالت داشته به حیث تدین و تعبد به شرعیات و هیچ دخالتی از نظر عقلی از سوی متشرعین در این عمل داده نشده، این را م یخواهد مشکل کند ، اشکالاتی به آن می گیرد و بعد نتیجه می گیرد که نمی تواند سیره باشد . این هم سیره متشرعه دسترسی به سیره تام متشرعه امکان ندارد و خیلی سخت است ولو سیره متشرعه احراز شود و شناسایی شود آن صددرصد حجت است اما صوری که برای سیره متشرعه دانستند و صفحه ۱۲۹ به عنوان چند اساس مطرح کردند آن فرض اول و دوم و سوم ، فرض اولش بسیار سخت به نظر می رسد بلکه آنچه که عمده است و برا یم از سیره متشرعه ثابت می شود همان سیره عقلانیه است بیشتر همان جنبه های عقلی است و تعبدی عقلی و نه تعبد شرعی برای ما ثابت می شود. فرض دوم به ویژه و فرض

سوم، یعنی در واقع سیره متشرعه هم عملاً ریشه در همان سیره عقلانیه دارد. این را در این صفحه جا می‌اندازد. احراز صغری سخت است که بگوییم بعد از این همه بحث در این قسم و از این حیث که فقط عمل عمومی صددرصدی کل متشرعین را پیدا کنیم، این خیلی مشکل است. به عبارت دیگر مهم این است که احراز صغری کنیم سخت است و جا افتادن این مسئله، یعنی عمل صددرصدی صرف شرعی بودن مسئله و لحاظ موقف شرعی بودن آن، این بسیار مشکل است. یعنی هیچ دخالتی در سیره عموم متشرعین از عقل ندهیم از حیث عقلانی ندهیم. به عبارت دیگر، عباراتی در فرض اول و اساس اول و سطر آخر صفحه ۱۳۱ و سطر آخر صفحه ۱۳۲ و سطر ۹ صفحه ۱۳۲ این که ما در گذشته گفتیم بعضی از سیره های متشرعه به لحاظ موقف شرعی اتفاق می‌افتد و فقط از این حیث برای متشرعین بوده این مشکل است و احراز شدنی نیست. عملی که عمومی شده و همه متدینین در آن شریک هستند و دخالت آن فقط از حیث شرعی بوده است. گاهی گفته می‌شد در این سیره متشرعه این مطلب و این از نظر ما منفی است و رد می‌کند. گاهی اوقات طبع عقلانی اگر چه جریان دارد در امور شرعی، این که فرض و قاعده کلی است، این دارد احراز می‌کند می‌گوید می‌دانیم بعضی شبهه کردند که احراز شدنی نیست ولی ما اعتقاد داریم به وجود سیره متشرعه می‌گوییم چرا سیره متشرعه داریم اینجوری، ما می‌گوییم طبع عقلانی تمایل خود به خود به شریعات و تعبدیات دارد انسان طبعش به سمت خدا پرستی می‌رود وقتی تحصیلات داشتی و دین خدا را پذیرفتی سعی می‌کنی کارهایت را بر وفق آن انجام دهی. این اشکال ندارد. الا اینکه احتمال اینکه جمیع متشرعین از اختلاف عالم باشند این احتمال وجود دارد یعنی همه متشرعین خیلی دقت به اینکه صددرصد هیچ دخالتی که عقل داخلش نداشته باشد را ندارند. اینکه همان شرعی است کافی است. خالص خالص بودنش را حساسیت ندارند. مثلاً دخالت امور عقلاً دخالت امور شرع در کارشان حساب می‌کنند. اینکه طبع متشرعین از نظر طبع عقلاً که تمایل به امور شرعی داشته باشند، این جدید تاسیس نیست و لذا خیلی دقت به اینکه عقل در امور شرعی دخالت کرده را توجه ندارند. ایشان می‌گویند ما قبول نداریم. وقتی متشرعین همه یک کاری می‌کنند این نشان دهنده این است که قسم اول برهان انی، این همان با برهان انی ثابت می‌شود، احراز سیره متشرعه امکان دارد.

بسمه تعالی

جلسه ۹۴ الفائق

۹۹/۱/۲۶ مصادف با ۲۰ شعبان ۱۴۴۱

الاشکال فی الحجیه

لكن هناك اشكال يتوجه الى حجيه ما احرز كونه من هذا القسم الثانى بالبيان المذكور، و حاصله: ان غايه ما ذكر ان استمرار سيره الكل لا يمكن ان يكون لاجل الغفله عن موقف الشارع، لا ان الجميع احرزوا الموقف الشرعى، فمن الممكن ان يكون ذلك لاجل احرازه بالنسبه الى بعضهم و غفله بالنسبه الى بعض آخر منهم، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى انا نحتمل وجدانا خطأ البعض المحرز للموقف الشرعى فى احرازه، فلا يكشف هذا الطريق عن الموقف الشرعى بالنسبه لنا، فانه انما يتم فيما اذا احرز جميع المتشرعه او عدد كبير منهم لا يحتمل خطأ جميعهم بحساب الاحتمالات، و اما اذا لم يعلم ان ذلك البعض بلغ من الكثره ذلك الحد ففى مثله لا بد فى استكشاف الموقف الشرعى من ضم عدم الردع باحد الوجوه المتقدمه فى حجيه السير العقلائي.

و الحاصل: ان السير المتشرعيه انما تكون حجه بملاك الكشف الانى عن الموقف الشرعى فيما اذا كانت ناشئه هم جهات تعبدية محضه، و اما اذا كان لها مناشئ عقلائي فلا يتم فيها الملاك المذكور من جهه الاشكال المذكور آنفا، و انما هى حجه على الاساس الثانى و الثالث فقط.

اشكال در حجيت اين صرف سيره متشرعه بودن را اشكال مى كنيم. اينكه يك سيره اى صرف صرف سيره متشرعه، اثباتش سخت است و اشكال دارد و بدن هيچ دخالتى جنبه هاى سيره هاى عقلائييه سخت است. اينجا يك اشكالى وجود دارد. در صفحه ۱۳۲ سطر ۱۴ مطرح شد اين صرف صرف باشد كه اين اشكال متوجه مى شود به اين بياني كه مى خواهيم ذكر كنيم. سيره متشرعه را به آن نحو احراز كرديم و به احتمال شبهه اى كردند كه رد كرديم و گفتيم نه، عقلا اگر بخواهند عمل كنند در سيره متشرعه از جهت فقط مذهبيات و متعبددين، بعضى از اعمالشان را فقط از حيث دين انجام مى دهند. اين براى ما ثابت شده است. اشكال مى كنند كه اين استمرارى كه ناشى مى شود از عملى كه از عصر معصومين رسيده اين خودش عدم رد را مى رساند. اگر رد شده بود و ائمه و شارع مقدس اين را قبول نداشتند نمى گذاشتند استمرار داشته باشد اين به نظر ما شبهه دارد و دليل نمى شود كه استمرار را دليل بر حجيت اين سيره بدانيم. نهايت حرفى كه مى توانيم بزنيم حجيتش را بى خيال شويم كه قبول نداريم. يعنى همه كسانى كه در اين سيره بوده و مستمرا اين سيره را دادند يعنى سيره اى را به دست آورديم سيره متشرعه اى از عصر معصومين تا الان رسيده مثل اعتنا به خبر واحد ثقه يا بيع معاطات، بگوييم كه همه متشرعين اين را عمل مى كردند از اين باب، وقتى استمرار پيدا کرده معلوم است كه حجيتش ثابت است و هر چيزى كه از زمان معصومين سيره عمومى و در طول زمان دست نخورده و رسيده به ما حكاييت از حجيت و عدم رد آن مى كند وقتى

رأدع نداشت حجیت به همراه دارد. اما اینکه تمامشان را احراز کرده باشند که فقط از حیث دین و شرعیت بوده باشد این بسیار بعید است . وقتی مومنین همه یک کاری را می کنند همه در یکسطح نیستند اینکه دقیق در موقف شرعی عمل شده باشد بخواهند عمل کنند این برای تمام متشرعین لحاظ شود یک چیز بسیار سختی است. صرف شرعی بودن سیره یا عملی برای همه متشرعین سخت است. اگرما یک چیزی پیدا کردیم که موقف صددرصد شرعی بوده و همه با بصیرت تمام این کار را کردند ، بعضی بصیر هستند و بعضی غافل هستند که متشرعین از حیث عقل هم می گیرند. سیره محض متشرعه را مقداری سست کرده و گفته یک همچنین چیزی پیدا نمی شود . از ناحیه دیگر این اشکال می تواند مطرح باشد که بعضی از متشرعین به خطا رفته باشند همه در یک سطح نیستند ممکن است بعضی به خطا رفته باشند بنابراین وقتی این احتمال را می دهیم وجدانا این احتمال را می دهیم برای ما احراز سیره ای که صددرصد از موقف شرع باشد به نظر ثابت شدنی نیست. یا اینکه اکثریت مطلق اینجوری باشند این حرف درست است که همه اهل بصیرت نیستند و دقیقا از روی علم و آگاهی به این سیره عمل کرده باشند. اینکه همه به خطا رفته باشند این غیر ممکن و محال است. اگر برای ما احراز نشد که اکثریت مطلق از متشرعین با بصیرت باشند و از روی علم و آگاهی این عمل را پذیرفته باشند ، اگر ندانیم بنابراین به نظر می رسد اگر می خواهید حضور میدانی این سیره را حساب کنید دخالت عقل حتما داخلش شده است و فرض دوم عملی تر به نظر می رسد. یعنی در صفحه ۱۲۹ که فرمودند فرض اول و دوم و سوم در تعریف سیره متشرعه ، فرض اول اثباتش برای حجیت که از برهان انی و عدم رد شارع و اخبرا و شهادت استفاده کنیم به نظر می رسد به عنوان یک عمل صرف موقف شرعی اشکال وارد است . حتما در یک جمع زیادی از این متشرعین عقل دخالت داشته است. و این وجدان به این حکایت می کند بنابراین از این اشکال رد نشده و دارای اشکال است.

بسمه تعالی

جلسه ۹۶ الفائق

۹۹/۱/۲۶ مصادف با ۲۰ شعبان ۱۴۴۱

المقام الرابع: حجیه ارتکاز المتشرعه

لا الاشکال فی حجیه ارتکاز المتشرعه المعاصرین للمعصومین بنفس الاساس الاول المتقدم فی حجیه القسم الاول من سیره المتشرعه اذ البرهان الانی المذكور جار هنا ایضا بلا فرق.

و اما الاساس الثانى فهو جار هنا ان بنينا فى الباب الاول على جريانه بالنسبه الى الارتكازات العقلائيه اذ لا فرق بين المقامين.

و اما الاساس الثالث فغير جار هنا لان الارتكاز امر ذهنى بحت فلا يصدق عليه الاخبار و الشعاذه العمليه اصلا.

و لا فرق فيما ذكرنا بين الارتكاز الذى لم يتجسد فى الخارج اصلا او تجسد بعضه فان البيان الاول و الثانى جاريان فيما لم يتجسد منه كما ان المقدار المتجسد يمكن التمسك لحجتيه بالسيره العمليه منهم.

ثم ان الكلام فى احراز كون ارتكازهم بمناط تشريعهم و تدينهم نفس الكلام المتقدم فى سيرتهم العمليه، فتذكر.

مقام چهارم که در خصوص سیره متشرعه صحبت می کنیم ارتکاز همان در برگرفته ریشه های فکری است و ارتکازات حجیت دارد خصوصا سیره متشرعه که باید حکایت از معاصرین کند و ائمه کند. در صفحه ۱۳۰ بود دلیل برهان انی را می گوید . قسم اول همان از قسمت مقام ثانی ، برهان انی است. آنجا در مقام ثانی از سیره متشرعه از برهان انی استفاده کردیم اینجا هم برای حجیت ارتکاز سیره متشرعه نیز استفاده می کنیم. وقتی عملی رد نشد وقتی ارتکاز عقلائی عوام مردم قرار گرفت و مورد توجه همه قرار گرفت معلوم است که رد نشده است و ارتکازات جاری است. باب اول منظور همان در سیره عقلائیه بود در ارتکازات عقلائی در باب اولش بیان شد الان هم بیان می شود. که از باب اخبار و شهادت عملیه که همه در زمان ائمه به آن عمل کردند و ائمه داخل آن بودند این خود یک صدق عملی است نسبت به حجیت این عمل است. این ریشه های فکری و اندیشه ای صورت خارجی اصلا پیدا نکند باز امام آن را تایید کند وظیفه دارند که شریعت را تبلیغ کنند که در صفحات ۱۱۱ و ۱۱۲ و ۱۱۳ گذشت، اگر صورت خارجی پیدا نکند و میدان عملی هم پیدا نکند امام باید وظیفه و مسئولیت نسبت به آن داشته باشد. بعضی از آن ارتکازات صورت خارجی پیدا می کند . بیان اول منظور همان برهان انی و عدم رد است. در صرف تفکر و اندیشه باشد امام می گوید فکرت را عوض کن. امیرالمومنین طبق روایتی می فرماید به چیزی که به آن فکر می کنید یک روزی به آن تن می دهید. مقداری که صورت عملی پیدا می کند لازم است که تمسکبه حجیت پیدا کند از آن سیره عملیه. یعنی آن مقدار عمل کردند و امام رد نکردند . وقتی اعمال ما غلط است یعنی فکر و تفکر ما غلط است . کلام داریم که احراز شود به ارتکازات متشرعین، یعنی صرف موقف شرعی عمل می شود قطعا ارتکاز هم از آن ناشی می شود. در اشکال حجیت آورده شد. یادآور شویم که آنجا که گفته شد چیزی که صرف شرع و موقف شرعی باشد خیلی سخت است که ثابت شود و بلکه تمام

عقلائیات یکجوری ربط به شرعیات پیدا می کنند. از این حیث آن موردی که آنجا گفته شد اینجا هم گفته می شود.

بسمه تعالی

جلسه ۹۷ الفائق

۹۹/۱/۳۱ مصادف با ۲۵ شعبان ۱۴۴۱

قاعده لو کان لبان نام دیگری دارد به نام عدم الدلیل دلیل العدم، نکته در خصوص این باب و قاعده برای تلازم بین ظهور و ثبوت و شهرت و ثبوت شی مبتلا به، سعی می کند که مسئله را جدی و قطعی طرح کنند مسئله این است که وقتی چیزی شهرت شی ای و عملی یا حکمی شهرت پیدا نکرده معلوم است که واقعا نبوده مثلا به عنوان مثال وقتی ما به حکم نماز برخورد می کنیم و برای نماز اذان و اقامه را مستحق می دانیم ، یکی از دلایل اینکه اذان و اقامه برای نماز پنج گانه روزانه ما واجب نیست همیشه نبوده است. یعنی اگر بود و واجب بود به ما می رسید و ما مطلع می شدیم. حالا که واجب نیست وجود ندارد. تردید نکنیم روی برخی مسائل که چرا مستحب است چرا این حرام شده است و این چرا وجوب دارد و امثال این. یا مسئله ای حکمش را به عنوان مثال مسئله ای مبتلا به باشد بگوییم که چرا اینجوری نیست آنجوری است اگر بود می گفتند. اگر لازم بود به ما می رسید این یک قاعده است.

مقدمه

استدل غیر واحد من الفقها فی جمله من المسائل التي یعم بها الابتلاء بقاعده حاصلها: ( ان عدم اشتهار شی و عدم ظهوره دلیل علی عدم ذلک الشی فیما اذا کان بحیث لو ثبت لبان و ظهر).

و ذلک: مثل وجوب الاقامه، فیقال: ان الاقامه للصلاه من الامور التي یعم بها الابتلاء بل یتنلی بها کل مکلف فی کل یوم خمس مرات علی الاقل، فلو کانت واجبه لبان ذلک و اشتهر، بل صار وجوبه من الواضحات التي یعرفها کل واحد، فکیف لم یشتهر ذلک و لم یلتزم بوجوبه عدا نفر یرسیر من الاصحاب؟

و سمیت هذه القاعده « لو کان لبان » ، و قد یعبر عنها ب « عدم الدلیل دلیل العدم » ، و الفعل اعنی « کان » فی هذا التعبير یراد به « کان » التامه؛ بمعنی: ثبت.

و تفصیل الکلام فیها یستدعی التکلم فی امور:



حالا نوع استدلال و تقریر این قاعده را ایشان در صفحه ۱۳۹ می فرماید خیل یاز فقها در نهایت و کلیتش نسبت به آن مسائلی که مبتلا به بود ، اگر مسائل مبتلا به نباشد که هیچی، اگر مبتلا به بود گمان به خلاف بر آن حال ابتلا به یک کار غیر عقلانی و غیر خردمندانه است به خاطر اینکه مسائلی که مبتلا به شد قطعاً شرع مقدس و شارع ورود پیدا می کند و اگر ورود پیدا نکرده حکمی غیر آن می دهد و به ما می رسید. و گاهی مسائلی مبتلا به نیست احتمالات زیاد است . خیلی ها به این قاعده تمسک کردند که حاصل این قاعده این است. وقتی یک چیزی مشهور نبوده و مبتلا به نبود و ظهور نداشته دلیل است معلوم است که نبوده ، آن وقت این قاعده اینجوری مطرح است اگر بود معلوم می شد و گفته می شد حال که نیست و گفته نشده معلوم است که نبوده پس رابطه ای بین ظهور و ثبوت است. و این مطلب از این جهت است . اگر اذان و اقامه واجب بود مشهور می شد و مطرح می شد حال که نیست ، هیچ وقت تردید در مسائل مبتلا به مطرح نمی شود . اگر واجب می شد قطعاً از واضحات بود و هر کسی به آن واضحات می رسید وقتی پنج مرتبه در روز انسان نماز می خواند و اقامه برا ینماز واجب باشد چطور به انسان نرسد و همچنین چیزی غیر ممکن است . این قاعده به نام لو کان لبان است و یا به عبارتی عدم الدلیل دلیل العدم می باشد یعنی اگر بود این می شد. در تفصیل این کلام در چند صفحه و چند امر باید مسئله را عبور کنیم:

#### الامر الاول: توضیح القاعده

ان القاعده المذكوره مشتمله علی قیاس استثنائی یدعی فیه الملازمه بین ثبوت الشی و بین تبینه و ظهوره ، و یستدل ببطان التالی علی بطلان المقدم، كما عرفت فی مثال الاقامه؛ حیث ادعی الملازمه بین ثبوت وجوبها و بین ظهور ذلک و اشتهاره، و یستدل بعدم ظهوره و عدم اشتهاره علی عدم وجوبها.

و منشا الملازمه فی المثال: ان الاقامه من الامور التی یعم بها الابتلاء ، فیدعی فی مثل ذلک ان حکم المساله مما لا یخفی بل یمظهر و یشتهر، فعدم الظهور و الاشتهار دلیل علی انتفاء الحکم.

این مشتمل به یک قاعده استثنائی است می خواهیم صحبت کنیم که مدعی می شود در آن قیاس استثنایی ، ملازمه بین ثبوت شی و تبیین و ظهور شی است یعنی اگر روشن نیست معلوم است که روشن نیست و نبوده اگر ظهور ندارد معلوم است که ثابت نیست. این تلازم بین اینها به قیاس استثنایی ثابت می شود. چون قیاس استثنایی دارای دو مقدمه است . قیاس استثنایی در برابر قیاس اقترانی است در قیاس اقترانی می فرمایند موضوع و مهمول شرط است اما در قیاس استثنایی نتیجه یا نقیضش در خود قیاس موجود است و شرط است . مثلاً قیاس استثنایی مثل این جمله این جسم یا بسیط است یا مرکب است . یعنی در قضیه استثنایی نقیض تالی و نقیض نتیجه وجود دارد. اما در قیاس اقترانی مثلاً می گوئیم هر فلزی رسانا است. هر

شی ای یا ظهور دارد و شهرت دارد یا ندارد. پس این شی ظهور ندارد ثبوت ندارد . در قیاس استثنایی اینجوری می توان استفاده کرد. مثل مسئله اقامه نماز اگر ظهور داشت حتما بود.

بسمه تعالی

جلسه ۹۸ الفائق

۹۹/۱/۳۱ مصادف با ۲۵ شعبان ۱۴۴۱

امر اول این بود که قاعده لو کان لبان را تعریف کردیم و توضیح دادیم . در امر دوم جریان قاعده است که این قاعده در کجاها کاربردی است در احکام استفاده می شود ، در موضوعات و در دلیل حکم نیز استفاده می شود . احکام هم در وضعی هم در تکلیفی استفاده می شود هم در نوع اشتهادی استفاده می شود هم در فقهائی، لذا این قاعده در تمام ابعاد فقهی و اصولی کاربرد دارد یعنی از مسلمات عقلی و بشری است از این جهت دامنه اش گسترده است خوب چیزی که مبتلا به است و نیست حتما به ما می رسید . مثل اقامه نماز .

الامر الثانی: موارد جریان القاعده

الاول: ان القاعده المذكوره قد تجرى بلحاظ الحكم الشرعى، كما عرفت مثاله فى مستهل البحث. و هذا على نحوین:

این جریان به نحو اول و دوم توضیح داده می شود .

النحو الاول: اعمال القاعده فيما ورد فيه نص و اريد بذلك طرح ذلك النص او طرح ظهوره كما فى مثال الاقامه اذا استظهرنا من الروايات وجوبها فبتلك القاعده يحمل ظهورها على الاستحباب.

اگر جایی نص وجود داشت مثلا نص داریم که می گوید اقامه واجب است در اینجا می آید و قاعده لبان را استفاده می کنیم و آن قاعده به عنوان وجوب نمی گیریم و مستحب می گیریم. پس جایی که نص وجود دارد و این قاعده خلاف ظاهر آن نص اقدام کرده و مشهور شده معلوم است که تصرف در معنا می کنیم یعنی آنقدر این قاعده می تواند در استفاده فقهی و اصولی موثر باشد.

النحو الثانی: اعمالها فيما لا نص فيه كما سيأتى مثاله فى المورد الثانى و الثالث.

یا نص وجود دارد اینجوری اعمال می کنیم یا نص وجود ندارد که در دوم و سوم می گوئیم.

الثانی: و قد تجرى بلحاظ موضوع الحكم الشرعى، فيقال- مثلا- : ان الموضوع الكذائى لو كان ميقاتا لبان و ظهر او انه لو كان جز من المشاعر فى الحج لبان و ظهر، و حيث لم يبين ذلك فليس ميقاتا او ليس من المشاعر ، و كذا اذا استهل جماعه كثيره فلم يروا الهلال لحكم بعدم وجوده؛ اذ لو كان لبان و ظهر.

گاهی در حکم شرعی به کار گرفته می شود . مثلا در حج و مکه می گوئیم اینجا هم می تواند میقاتی باشد و لباس را در بیاوریم و احرام بپوشیم می گویند جاهایی که حجاج احرام می بندند جاهای مشخصی است از اول همینجوری بوده و هست. اگر بود می گفتند . اگر جزش بود می بود و وجود داشت. برای جماعتی برای تسهیل کارکرد مطرح می کنند اگر هلال دیده نشد پس هلال نیست.

الثالث: تجرى بلحاظ دليل الحكم الشرعى، فيقال فى حجيه السيره العقلائيه مثلا: ان الشارع لو ردع عنها لبان و ظهر، فعدم ذلك كاشف عن عدم الردع ، كما بين ذلك فى مبحث حجيه السيره، فراجع.

ثم ان الحكم الذى يراد نفيه او اثبانه بالقاعده قد يكون حكما اصوليا كاثبات حجيه الظواهر ببيان ان الشارع لو كان له طريق آخر فى بيان احكامه غير الاعتماد على الظواهر لبان و ظهر فعدم ذلك كاشف عن اعتماده على الظواهر.

می گوئیم سیره عقلائیه چطور حجت شد و بحث شد که به آن اهمیت داد و قابل اعتنا است اگر این روش درستی نبود شارع روش دیگری را جلوی ما می گذاشت حالا که می بینیم مبتلا به است و همه به آن عمل می کنند معلوم است که خبری است و به آن اعتنا می شود . ما حجت ظواهر را حجت دانستیم از نظر عقلائی، اگر چیزی بود که جای این باشد حتما این را بیانمی کردند و در مسئله وضعی یا الزامی و تکلیفی و امثال آن . در تمام این موارد این قاعده قابل استناد است.

الامر الثالث: المراد بالاشتهار و الظهور

ان المقصود بالتالى فى القاعده و عندما نقول لو كان لبان و ظهر و اشتهر هو: التبين و الاشتهار فى الايات و الاخبار او فى فتاوى الفقهاء و ارتكاز المتشرعه و عملهم على سبيل منع الخلو.

منظور این است که اگر چیزی بود حتما مبین می شد و توضیح داده می شد و روشن می شد در آیات و اخبار یا فتوای فقها یا در نصوص یا در ارتکازات عقلائی متشرعین ثابت می شد و بالاخره ثابت می شد. مثلا دو طرف نمی شود که باشد و جمع کرد ولی ارتفاعشان ممکن بود مثلا یک چیزی هم واجب باشد و هم مستحب ، بالاخره باید یکی باشد.

الامر الرابع: حجيه القاعده

ثم ان الملازمه المدعاه فى هذا القياس اما ان تكون قطعيه، و اما ان تكون ظنيه اطمئنانيه ، او ظنيه غير اطمئنانيه بمعنى ان الغالب بحسب العاده انه لو كان لبان و ظهر و ان لم تكن هناك ملازمه قطعيه او اطمئنانيه.

و كذا فى ناحيه نفى التالى و هو التبين و الظهور، فقد يقطع بعدم التبين و الظهور، و قد يحصل الظن الاطمئناني او غير الاطمئناني بالعدم.

و بملاحظه كلا الامرين تختلف نتيجه القياس، و هى استنتاج نفى المقدم، فان حصل القطع بانتفاءه فلا اشكال فى حججه القطع، و كذا ان حصل الظن الاطمئناني و قلنا بحججه الاطمئنان.

و بالجملة الاستدلال بالقاعده منوط بكون النتيجه قطعيه او اطمئنانيه على الاقل. نعم ، اذا كان نفى التالى - و هو التبين و الاشتهار - ثابتا بالظن المعتبر كما اذا اخبر بعدم الاشتهار ثقه متتبع اخبارا حسيا امكن الاعتماد عليه اذا كانت الملازمه بين التالى و بين المقدم ملازمه قطعيه او اطمئنانيه عند المخبر، اذ يثبت بذلك الاخبار لازمه، و هو انتفاء المقدم؛ نظير: ما اذا اخبر الثقه بالاجماع الكاشف عن راي المعصوم ، على ما بين فى مبحث الاجماع المنقول.

اگر روشن بود به حسب عادت اگر این ملازمه بین ثبوت و ظهور و اشتهار یا ظنی است یا قطعی، ظنی یا اطمینان آور است یا اطمینان آور نیست. به این معنا که غالب در مورد ابتدایی به طور معمول اگر باشد ظاهر می شود و اگر ملازمه نبود برای ما روشن می شد. بالاخره چنین قیاسی یا قطعیت برای انسان می آورد یا لااقل اطمینان می آورد. اطمینان هم ظنی و معتبری و قطعی ، که معتبری هیچی و اما غیر معتبری برای ما ثابت می کند . لو كان ظهر بین ثبوت و ظهور تبلور پیدا نکرده معلوم است که نبوده و اگر بود پس معلوم است که بوده ، مثل اشتهار به اخبار ثقه که عملی حسی است.

مناقشه: گاهی اوقات می گویند اصل این قاعده چیست و چرا این قاعده است و گاهی اوقات از شمولیت قاعده مناقشه می کنند.

بسمه تعالی

جلسه ۹۹ الفائق

۹۹/۱/۳۱ مصادف با ۲۵ شعبان ۱۴۴۱

المناقشه فى القاعده

ان المناقشه فى القاعده تاره تكون بالنسبه الى اصلها، و اخرى بالنسبه الى عموميتها:

گاهی مناقشه کردند که اصل این قاعده جایی ندارد و نیازی به این قاعده نداریم و گاهی در عمومیتش مناقشه کرده اند . و باید در اصل و عمومیت قاعده دفاع کرد.

اولا: المناقشه فی اصل القاعده

نوقش فی اصل القاعده تاره بالنقض ، و اخری بالحل:

اما النقاش نقضا فبموارد كان المشهور عند القدماء في المساله التي يعم بها الابتلاء حكما غير الحكم الذي اشتهر عند المتأخرين ، كما في مساله انفعال ماء البئر، حيث نسب الى مشهور القدماء انفعاله بملاقاه النجس و الى المتأخرين عدم انفعاله، بل ادعى التسالم على ذلك بينهم.

فان هذه المساله كانت مورد الابتلاء في الازمنه السابقه كثيرا فكيف لم يشتهر الحكم به عند القدماء.

شبهه انداختند گاهی اوقات در اصل قاعده مناقشه کردند گفتند اینها این موردی که شما گفتید که این قاعده هرگاه قاعده معروف و مشهور باشد پس معلوم است که ثابت است ، این به نقض است. و گاهی به حل است و به چه طریقی است و مواردی داریم که مشهور شده ولی ثابت نشده است یا مواردی که نمی تواند مشهور باشد ولی ثابت است این از باب حل مناقشه است. قدما در مسئله ای که مشهور بوده یک حکمی دادند که متأخرین عکس آن حکم دادند و مبتلا به بود و مشهور بوده و اختلاف حکم بوده است. آب چاه غیر مطهر می شود قدما گفتند وقتی موش در چاه بیافتد دیگر پاک نیست ولی متأخرین بعد از شیخ طوسی گفتند نه آب چاه آبی است که مرتب در جریان است و قابل طهارت است . مبتلا به بوده و مشهور بوده ولی بین قدما و متأخرین اختلاف نظر است. بلکه ادعا شده که بین قدما و متأخرین بینشان وحدت ایجاد کنیم . در زمان های زیادی در گذشته مبتلا به بود پس چگونه است که حکم در بین قدما مشهور نشده است؟ بین قدما و متأخرین مسئله اختلافی است و مبتلا به است.

و اما حلا فبان داب الائمه و طریقتهم فی البیان لم یکن علی وجه اتضح الحكم فی کل مساله للطائفه، فان الظروف التي كانوا يعيشون فيها لم تساعد علی ذلك غالبا، لاجل التقیه و تدریجیه بیان الاحکام و غیر ذلك من العوامل، و فی کثیر من الموارد صدر منهم بیانات مختلفه متعارضه لایقاع الخلاف بین الشیعہ لمصالح اهم اقتضت ذلك، و لم تکن طریقتهم فی بیان الشریعه مثل ما نشاهده من کثیر من الفقهاء من بیان مجموع فتاویهم فی رساله عملیه حتی یقال: انه لو کان هذا ثابتا لبان و اشتهر، و یستنتج من عدم اشتهاره عدمه. و لعله لاجل ذلك ذکر الشیخ الاعظم الانصاری: ان عدم وجدان الدلیل فیما یعم به الابتلاء من المسائل لا یفید

الا الظن بعدم الحكم مع ظن عدم المانع من نشره في اول الامر من الشارع او خلفائه او من وصل اليه، و هذا الظن لا دليل على اعتباره.

و بالجمله لا يحصل من عدم اشتهار الحكم القطع بعدم ذلك الحكم بل و لا الاطمئنان بعدمه و الظن بعدم لو حصل لا دليل على اعتباره.

گاهی می شود که اینها نمی توانستند یک حکم واضح دهند پس این تلازم را ایجاد نکنید که وقتی مشهور شد معلوم است که ثابت شده است. و وقتی مشهور نشد معلوم است که ثابت نشده است. مناقشه از نظر حلی هم قابل توجه است. به خاطر آن شرایط که مردم عیش می کردند غالباً قابل توضیح دادن و تساعد نبود اول اینکه بیشتر موارد ائمه در برابر حکومت های طاغوتی قرار داشتند و اینجوری نیست که احکام همه باهم بیایند و نیاز به زمان دارد پس تلازم بین ثبوت و تبیین و مشهور و تعیین وجود ندارد. لذا می بینید که از ائمه از صدر اسلام یک بیاناتی که به صورت متعارض می گفتند، اقتضا می کرد که این تلازم ها را بگویند چون در تقیه بودند و همیشه طریقه ائمه اینجوری نبود که راحت احکام و شریعت را بگویند حتی فقها هم اینجوری بودند. بنابراین اینها دلیل نمی شود و این قاعده را قبول نداریم. شیخ اعظم این را گفتند چیزی که عمومیت دارد و مبتلابه آن هستیم دلیل وجدانی برایش نیست این قاعده قطع نیست قاعده ظن است. قطع پیدا کنیم که این حکم نیست بلکه اطمینان به عدمش نداریم.

#### الجواب عن المناقشه

هذه المناقشه انما ترد على القاعده في الجملة و بالنسبه الى الموارد التي كان البناء فيها اخفاء الواقع من ناحيه الائمه او كانت هناك مناشيء عقلائييه اخر للاختفاء، بحيث كان احتمال ذلك امرا عقلائيا كما اذا احتملنا ان يكون افتاء جماعه من الفقهاء متاثرا براي فقيه كبير مثل شيخ الطائفة لقوه سيطرته العمليه على تلامذته و اتباعهم ؛ بحيث كانت مخالفته للحكم الواقعي الواصل ايل من تقدم عليه موجب لاتباع من تاخر عنه، و صيروره الحكم المخالف مشتهرا و واضحا عند الاصحاب المتأخرين عنه زمانا.

او كانت المساله اجتهاديه قد وردت فيها روايات اختلف الاصحاب في فهم المراد منها او كانت متعارضه فعالجها كل وفق مسلكه. فهذه الامور مانعه عن وضوح الحكم على الرغم من كثره الابتلاء به و اشتهاره و لعل مساله حكم ماء البئر من هذا القبيل.

ففي هذه الموارد لا تجرى القاعده المذكوره، لعدم الملازمه فيها بين الثبوت و الاشتهار، واما في غير هذه الموارد فالملازمه تامه، و يصح الاستدلال بالقاعده.

قبول داریم که مناقشه به این قاعده وارد است اما قاعده سر جای خودش باقی می ماند. این موارد و مناقشاتی که گفتیم همه در قاعده لو کان لبان وارد نمی شود و خدشه وارد نمی کند. اما آنجایی که ملازمه بین ثبوت و شهرت نبود قبول داریم اما در غیر این موارد آنجایی که توانستیم ملازمه ببندیم آنجا قاعده لو کان لبان حتما جاری است. لذا فرمودند آنجایی که امام می خواستند یک چیزی را مخفی نگه دارند آنجا قاعده لو کان لبان ارزش ندارد. اما آنجایی که طی یک امر عقلائی توانستیم ثابت کنیم که معروف و مشهور توضیح داده نشده پس معلوم است که نبوده، این اشکال ندارد که قاعده بماند. اینجا می گوییم که اگر فتوایی از نظر عقلائی ثابت است وقتی یک چیزی می توانست تبیین باشد و حتی شیخ طوسی به دستش نرسیده که در آن زمان بوده، این معلوم است و برای شاگردانش مشخص می کرد وقتی نکرده و نبوده معلوم است که اینها هم در زمان ما نمی کنند. قطعا به آن نمی رسیدند. در اصل قاعده اگر تلازم بسته شد قطعا قاعده مفید است و به جریان می افتد.

بسمه تعالی

جلسه ۱۰۰ الفائق

۹۹/۱/۳۱ مصادف با ۲۵ شعبان ۱۴۴۱

مناقشه وارد کردند بعضی از فقها به قاعده لوکان لبان، اینکه به اصلش تردید داریم که همچنین تلازمی بین ثبوت شی و شهرت و تبیین مسئله که تفصیل داده شد. اگر واقعا تبیین نشده از سوی ائمه به یک دلایل خاصی آنجا اخفاء اش دلیل بر حجیت شی نیست. اما اگر منشا عقلائی داشته باشد و تلازم هم ثابت شود بین اشتها و معروفیت و ثبوت شی، آنجا قاعده جاری است. مناقشه دم نسبت به عمومیت قاعده شده است که واقعا این قاعده شمولیت و عمومیت کلی دارد، اطلاق دارد یا ندارد؟ دو مناقشه در اینجا می کنند.

ثانیا: المناقشه فی عمومیه القاعده

المناقشه الاولى: ما تقدم فی الجواب عن المناقشه فی اصل القاعده من انها لا تجری فیما اذا کان هناك مناشیء عقلائیة لاختفاء الواقع.

همان مسائلی که عقلائی ها آن را غیر عقلائی کردیم یعنی به اراده و اختیار معصومی و غیر معصومی کردیم، این اگر آنجا مطرح شد نسبت به اصل قاعده لو کان لبان، اینجا هم مناقشه در خصوص عمومیت باشد جاری می شود. یعنی آنجایی که می توانستیم یکمنشا عقلائی پیدا کنیم و عمومیتش را پیدا کردیم، عمومیت دارد.

المناقشه الثانيه: ما يقال من انها لا تجرى لنفى الحكم الترخيصى، كما فى مساله تغسيل و تكفين من اطلق عليه عنوان الشهيد فى الاخبار مالمقتول دون ماله و اهله ، فلا يصح ان يقال: ان تغسيه و تكفينه لو لم يكونا واجبين لبانا و ظهرا و اشتها، اذ يحتمل ان يكون الحكم ترخيصيا فى الواقع و مع ذلك لم يعمل به المشرعه ، فتعاملوا مع هولاء معامله سائر الاموات، لعدم لزوم الاخذ بالرخصه، و لم يبنه الفقهاء على ذلك، لان عملهم كان موافقا للاحتياط ، فصار الحكم الترخيصى مهجورا بمرور الايام و الاعوام، و صار الوجوب واضحا فى الاعصار المتاخره تدريجا.

و يمكن ارجاع هذه المناقشه الى المناقشه الاولى، لان ما ذكر من العوامل المؤثره فى اختفاء الواقع، فيعد هذا المورد – اى : ما اذا كان الحكم الذى اردنا نفيه بالقاعده ترخيصيا- من الموارد التى قلنا بان القاعده لا تجرى فيها.

اين قاعده جريان پيدا نمى كند . مثلا مى گوييم اين حكم تذخيصى است اين قاعده نمى آيد. غسل دادن و كفن كردن و دفن كردن ميت واجب است اما نه براى شهيد، فرمودند لازم نيست براى شهيد در معرکه را غسل و كفن و دفن داشته باشيد و ترخيصى داده اند. آنچه كه گفتند اين قاعده جريان پيدا نمى كند در نفى حكم ترخيص، مثلا نمى گويد اگر بايد مى كردند مى گفتند. مثلا هر جايى بگوييم وقتى تبين نبود در تمام موارد اين هم ثابت نمى شود آيا مى تواند استثنا داشته باشد يا نه؟ عنوان شهيد در اخبارى كه به قطع رسيدند ، رخصت و ترخيص براى آن كسانى نيست كه براى دفاع از جان و مالشان شهيد شدند پس بگوييم اين عموميت دارد اگر بود فلان بود و شهيد ، شهيد است. و اگر مى بود مى گفتند كه فقط شهيد ميدان معرکه باشد. پس صحيح نيست كه گفته شود. اگر اين دوتا واجب نبودند مى گفتند پس شهيد كلا ترخيص دارند. ممكن است كه ذاتا ترخيصى باشد نزد خداوند ولى متشرعين به آن عمل نكردند. يعنى حكم ترخيصى به مرور ايام و زمان از بين رفته است و در واقع بوده و حالا اينجورى شده است. بعد از زمان متاخرين به مرور زمان واجب شده است. اين مناقشه مانند مناقشه اول است و اگر ببينيم بناى عقلاى دارد از سوى ائمه صورت گرفته حكمش متفاوت است . اين از مواردى است كه قاعده لو كان لبان در آ» جارى نيم شود و به خاطر اينكه بناى عقلاى است و احتياط مى كنيم .

الامر الخامس: شروط جريان القاعده

قد تحصل مما مر ان لجريان القاعده شرطين و هما:

الاول: عموم الابتلاء بالنسبه الى ما تجرى القاعده فيه.



الثانی: عدم وجود منشاء عقلائی لاختفاء الحكم.

فاذا تم هذان الشرطان صح التمسك بالقاعده و احراز هذين الشرطين في المساله موكول الى نظر الفقيه و لا يكفي لاحراز الشرط الثاني التمسك باصالة عدم وجود ذلك المنشأ المحتمل، لانه لا يثبت لازمه العقلي او العادي من نفى ذلك الحكم الذي اردنا نفيه بالقاعده.

دو شرط در این قاعده وجود دارد. اینکه عام البلوی باشد و منشاء عقلائی برای اختفای حکم نداشته باشد. مثلاً به خاطر اینکه مخالفت با شیخ طوسی نشده باشد کسی فتوا علیه شیخ نمی داده و این دلیل نمی شود که مسئله نبوده باشد یک بنایی بوده که غیر آ «عمل شود این قاعده لبان شامل آن نمی شود.

حصيله البحث فى الباب الثالث

و المتحصل من جميع ما ذكرنا: ان هناك قاعده استدلل بها غير واحد من الفقهاء حاصلها:

ان الامر الكذائى لو كان لبان و اشتهر و حيث لم يشتهر فيعلم او يطمأن او تقوم الحجة بان ذلك لم يكن ثابتاً، او ان الامر الكذائى لو لم يكن كذلك لبان و ظهر و حيث لم يبين و لم يظهر فيعلم او يطمأن او تقوم الحجة بانه كان قابلاً، فاستدل بها لنفى امر تاره و لاثباته اخرى، من دون فرق بين ان يكون ذلك الامر حكماً وضعياً او تكليفاً الزامياً او غير الزامى او موضوعاً او امراً اخر راجعاً الى دليل شرعى كالردع عن السيره العقلائية، و يشترط فى جريانها عموم الابتلاء بحيث يودى ذلك الى الاشتهار و عدم الظهور و الاشتهار و عدم وجود منشاء عقلائى لاختفاء الحكم.

و الاشتهار الذى يقدر فى جريان القاعده هو ان ينعكس ذلك الامر فى الادله او سيره المتشرعه و ارتكازاتهم او فى فتاوى الاصحاب و لو طائفه منهم على سبيل منع الخلو، فلو كان الامر كذلك لم تجر فيه القاعده.

نعم، لا يقدر افتاء عدد قليل كواحد واثنين، كما لا يقدر افتاء المتأخرين اذا خالفوا المتقدمين، و هذه القاعده تجرى حتى فيما اذا وردت اماره معتبره على خلافها، فتوول او تطرح تلك الاماره حينئذ.

به طور کلی این مسئله، مسئله قابل اعتنائی است یعنی قاعده تمسک به آن امکان دارد. یا در امر ادله و نصوص چون در جریان است و سه جریان است یا در فتواها یا در طریق شرع و حکم و نصوص در هر سه جاری است و حکم هم فرقی ندارد وضعی باشد یا تکلیفی و دلیل هم فرقی ندارد اشتهاری باشد یا فقهائی. مثلاً گاهی اوقات پایه اش آنقدر قوی است آنجایی که تلازم بین ثبوت و اشتهار به وجود بیاید آنجا آنقدر قوی است که اگر نصوص برخلاف سیره عملی باشد و جریان قاعده لبان باشد تصرف در مفهوم و معنا می کنیم. مثلاً گفتند شهرت در این است که اقامه واجب نیست اگر بود می گفتند حال یک یا دو

روایتی می بینیم که اینها واجب هستند تصرف در معنا می کنیم و وقتی این سیره در همه جا افتاده به آن سیره دست نمی زنیم و به آن روایات توجه نمی کنیم .

بسمه تعالی

جلسه ۱۰۱ الفائق

۹۹/۲/۵ مصادف با ۳۰ شعبان ۱۴۴۱

تمهید: بیان المساله و اهميتها

ان تطور الحياه البشريه و تكاملها و وجود التكنولوجيا الحديثه التي سببت ظهور تغير وسيع كما و كيفا في مختلف مجالات الحياه الاقتصاديه و الثقافيه و السياسيه ادى الى مواجهه الفقيه المعاصر لموضوعات مستحدثه لم تكن معهوده و لا معروفه لدى الفقهاء القدماء، كالسفر بالطائر و التلقيح الصناعي و استنساخ الانسان و العقود الجديده كعقد التأمين الى غير ذلك من الموضوعات التي يتحتم على الفقيه ان يستنبط احكامها الفقهيه من الادله.

و عند ذلك قد يحتاج الى التمسك باطلاق الدليل او عمومه الوضعي، كالتمسك باطلاق ما دل على ان المسافرين ثمانيه فراسخ يقصر في السفر لاثبات وجوب القصر في السفر بالطائر، و حينئذ ربما تثار مناقشات حول التمسك بالاطلاق و العموم الوضعي لاثبات احكام تلك الموضوعات لا بد ان ندرسها لنرى هل انما تامه و مانعه عن الاخذ بهما ام لا؟

اقسام الموضوعات المستحدثه و جريان البحث فيها

ان الموضوعات المستحدثه على اقسام:

این دوران تاریخی بشری و در گردش و زیاد شدن و پیش رفتن تمدن بشری و وجود تکنولوژی هایی که واقع شده و گفته شده و آنهایی که باعث شدند در مسائل مختلفی در زمان های اقتصادی و فرهنگی و سیاسی که موجب شده که فقیه معاصر در عصر الان که در گذشته این مسائل نبوده برای موضوعات مستحدثه که هیچ عهد و سابقه ای نداشته ، شهرت و معروفیتی برای زمان فقهای قدیم و قدما، مثل سفر کردن با هواپیما، تلقیح صنعتی و کتابت و نسخه برداری ، عقدهای جدید مثل تامین اجتماعی از موضوعاتی است که فقیه اهتمام و توجه به آنها دارد که از احکام شرعی و نصوص و ادله استفاده کند و حکم اینها را برای خودش دریاورد. چون سابقه تاریخی ندارند اینها موجب می شوند که از اطلاق دلیل و عموم وضعی استفاده کنیم و

بگوییم که چون این دلیل کلی است این شامل حال ما می شود و عموم آن دلیل به طور وضعی به طور مصداقی شامل حالش می شود. مثل آنجایی که سفرهای زمینی سابقه داشتند و هشت فرسخ دلیل می شود که نماز شکسته و روزه باطل شود و این را از اطلاق و کلیت این استفاده کنیم برای سفر با هواپیما. در این هنگام خیلی وقت ها می شود که باعث می شوند که مناقشاتی در حول محور اطلاق و تمسک به اطلاق عموم وضعی برای اثبات احکام در این موضوعات پیش بیاید بنابراین باعث می شود موضوعاتی را مطرح کنیم و از جریان علمی بخواهیم نگاه کنیم که آیا در این موضوعات و اطلاقات و عمومات آیا عام هستند یا می توانیم از آنها استفاده کنیم یا مانع هستند از گرفتن و استفاده کردن از اطلاق ادله و عموم وضعی. اقسام و موضوعاتی که پیش آمده و سابقه نداشته بحث در آنها، چند قسم را اشاره می کند.

القسم الاول: ما لم یکن یتعقله و یتصوره الانسان القدیم علی تقدیر العرض علیه فضلا عن ان یدعن بامکان وقوعه و عدمه، و لعل من هذا القسم الطاقه النوویه.

الان یک مسائل مستحدثه ای داریم که پیش آمده انسان قدیم و قدما اصلا تصورش برایشان امکان نداشته چه برسد که اذعان کنند که امکان وقوع دارد یا نه؟ اینها یک موضوعات مستحدثه صرف صددرصد جدید هستند حتی در تخیل انسان های قدیم نمی رسید مثل همین توانایی هسته ای و سلاح های اتمی.

القسم الثانی: ما کان یتعلقه و یتصوره و لکن یراه غیر ممکن عاده و بحسب ما بیده من الامکانات و الادوات کالسفر فی الجو او فی الارض بسرعه هی اضعاف ما کان مالوفا بوسائل النقل القدیمه فی ذلک العصر و ان رای او سمع وقوعه بطریق الاعجاز و خرق العاده، نظیر ما یحکی القرآن الکریم فی قصه النبی سلیمان، او اسرا نبینا فی لیلہ واحده من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی.

چرا قدیمی ها هم می توانستند تصور کنند اما غیر ممکن است چنین چیزی، مثلا حدود ۱۰ سال پیش اصلا آدم می توانست تصور کند که یک اتومبیل چند میلیارد تومان قیمتش باشد؟ یا یک پیراهن چندین میلیون تومان قیمتش باشد؟ می شد تصور کرد ولی می گفتیم به طور عادی ممکن نیست که همچنین اتفاقی بیافتد. مثل سفر به جو و سفر به کره ماه. مثلا در حرکت ها، قطار در ۳۵۰ ساعت در کیلومتر حرکت می کند یا سرعت نوری؛ اینها مقداری تصورش برای انسان ممکن نیست یا سخت است که تصور کند. بنابراین با وسایل یکه آن زمان بوده بعید بوده که چنین عملی شود مثل جریانات تاریخی در قرآن، جریان سفر آسمانی پیامبر.

القسم الثالث: ما کان یتصوره. یتعلقه علی تقدیر العرض علیه، ویراه امرا ممکنا و لکن لم یخطر بباله و لم یلتفت الیه کعقد التامین.

امکان داشت ولی به فکرش قطور نمی کرد و توجه و اهمیتی به آن نداشت مثل عقد تامين اجتماعي ، بیمه تصادف و آتش سوزی .

القسم الرابع: ما كان موجودا سابقا و حدث له وصف لم يثبت له في عصر التشريع، مثل اصناف الديه من الانعام الثلاثه و التقدين و الحله، حيث ان التفاوت بينها في القيمه لم يكن فاحشا سابقا، و انما عرض عليها ذلك حديثا.

سابقا وجود داشته ولی آن موقع تثبیت نشده بود . مثل اصناف ديه های مختلف ، آن موقع قیمت ها فاحش نبوده ولی الان می تواند در اطلاق و عموم پیاده شود.

القسم الخامس: ما صار مورد ابتلا المسلمين حديثا رغم وجوده في عصر التشريع لكن في امكنه بعيدة منقطعه عن بلاد المسلمين، كاوقات الصلاه في القطبين و ما يقرب منهما من النواحي.

یک مطلبی است که در عصر تشريع مکروه بوده، الان در منطقه های دور افتاده مثل قطبين نماز خواندن در آنها چجوری می شود؟ نواحی که نزدیک به دو قطب می شوند؟ در قدیم شاید گفته می شد که زمین چجوری است ، قطب چیست اما نماز آنجا خوانده شود و حکمش چیست از ابتلائات مستحذته است.

و البحث عن التمسك بالاطلاق و العموم يقع في جميع هذه الموضوعات باقسامها كافه و ان اختص بعضها ببعض المناقشات.

ثم ان تفصيل الكلام يستدعي البحث اولاً في الاطلاق بقسميه اللفظي و المقامي، ثم في العموم الوضعي ، ثم في الاخبار التي قد يتمسك بها لاثبات صحه التمسك بالاطلاق و العموم في الموضوعات المستحذته.

بعضی از آنها مناقشه های خودش را دارد بعضی مناقشات عمومی است . اینجا می بینیم که چقدر می توان از اطلاق و عموم استفاده کرد. اطلاق دو قسم دارد لفظی و مقامی است . بعد عموم وضعی داریم که شرح و تفصیلش کنیم .

بسمه تعالی

جلسه ۱۰۲ الفائق

۹۹/۲/۶ مصادف با ۱ رمضان ۱۴۴۱

الفصل الاول: التمسك بالاطلاق

ان الاطلاق قد يكون لفظيا كاطلاق كا دل على ان المسافر يقصر بالنسبة الى السفر باطائه، و قد يكون مقاميا كعدم ذكر شي آخر غير المطهرات المعروفة من الماء و نحوه المقتضى لعدم مطهره غيرها، فيبحث عن انه هل يشمل اطلاقه المقامي المصداق الجديد، كالمنظفات الكيماويه الحديثه؟

بحث در خصوص اطلاق و عموم بود بعد از تعاريفى كه از اطلاق و عموم آورده شد در جلسه گذشته عرض كرديم. در اين جلسه مى گويد اطلاق دو گونه است گاهى اطلاق لفظى و گاهى اطلاق مقامى است. اما در عين حال اگر اطلاق شد و تمسك به آن صحيح شد حتما حجت است و قابل تمسك است و دليل و برهان محسوب مى شود. اطلاق لفظى يعنى انسان يك اطلاقى را از يك لفظ، يك گستردگى از يك لفظى به دست آورد مثلا در روايات داريم كه مسافر نمازش شكسته مى شود. وقتى براى مسافر معيار دارد كه از حد ترخص رد شود و صدق سفر بر او كند و تخصيص خورده و شرايطش را دارد، ديگر فرقى نمى كند كه مسافر با پاى پياده باشد يا با وسيله نقليه مثل هواپيما باشد كه در گذشته نبوده. اين واضع كه وضع كرده براى اين معنا آن مصداق اصلا قابل تصور نبوده اما اطلاق لفظى شامل وسايل سفر يا اطلاق سفر بر انسان كه در زمان وضع، كه شامل سفر شده كه حكم نماز و روزه اش تغيير مى كند نسبت به كسى كه در منزل خود است. آن حالت، حالت امروز را مى گيرد كه وقتى انسان مى خواهد با هواپيما سفر كند ديگر حكم سفر بر او قطعى مى شود و اطلاق پيدا مى كند. اين آقا مثل آن آقاى كه در گذشته با اسب سفر ميكند، اين سفر با آن سفر صدق مى كند و هر دو نمازشان شكسته است و روزه شان هم باطل است اين اطلاق لفظى است. دلالت لفظ بر آنچه كه در سابق بوده و در زمان واضع بوده و مفهومى كه براى اين لفظ به كار گرفته براى همه شامل الفاظ آن مسائل مستحدثه مى شود. اطلاق لفظى ساده است و يعنى انسان راحت تر مى تواند به آن تمسك كند و همين كه درست و صحيح به آن تمسك كردى حجتش حتمى است. اطلاق حجت دارد. و انسان از طريق اطلاق مى تواند حكم استنباط كند. اطلاق دوم مقامى است اطلاق مقامى چون لفظى نيست قدر مشترك مى خواهد و يك قرينه معنوى است كه به كار گرفته مى شود و اطلاق لفظى نيست بنابراين يك مقدارى بحث در اين مسئله طولانى مى شود. مثلا براى مطهرات الفاظى را گفتند الفاظ را اضافه نكردند وقتى اضافه نكرده الفاظ جديد كه آنهابى كه نظافت مى كنيم مثل چيزهاى كه شيميايى درست مى كنيم آيا اينها هم طاهر هستند يا نه؟ آيا آن نظافت هاى كه داشتيم كه پاك كننده هستند مثل آب و خاك و گرمى خورشيد اينها هم پاك كننده هستند؟ آيا نور هم مى تواند پاك كننده باشد يا نه؟ اطلاق مقامى يعنى غير لفظى، آيا آنها شامل آن مطهرات هم مى شوند يا نه؟ بنابراين كلام تمسك به اطلاق در دو مقام تعقيب مى شود:

فالكلام يقع فى مقامين:

## المقام الاول: فى التمسك بالاطلاق اللفظى

قد يناقش فى شمول الاطلاق اللفظى للموضوعات المستحدثه بمناقشات يرجع كلها الى الاشكال فى انعقاد الظهور الاطلاقى بالاضافه الى تلك الموضوعات ، لا فى حجيته بعد فرض انعقاد الظهور ، و هى:

نسبت به مقام دوم که مقام غير لفظى است يعنى اطلاق مقامى بحث ساده تر است . بعضى مناقشه کردند که این دامنه گسترده ای ندارد . آن زمانی که آن لفظى را که برای چیزی به کار بردند اشیای دیگری که به آن ملحق شوند شامل آنها نمى شود. مثلا وقتى مى گویند مسافر با همان وسایلى که صدق سفر بر انسان مى کرده اطلاق گیرى به آن صحيح است در غير آن صحيح نیست. ایشان مى گوید دلالت نمى کند موضوعات جدید شامل آن انعقاد ظهور اطلاقى نمى شود . چون لفظ لفظ یک ظهورى دارد و ظهور لفظ برای آن چیزی است که آن آقا وضع کرده و آن زمان خودش است . لذا این الفاظ آنجا در آن زمان حالت حجیت پیدا کرده است. به حجیتش کارى نداریم اگر گستردگی پیدا شد مى بینیم که حجت است و یا مى بینیم که مى توان به آن تمسک کرد یا نه؟

## المناقشه الاولى: قصور اللفظ عن شمول المصداق الجديد

ما يقال من الخطاب المطلق انما يعم ما هو مصداق لما وضع له اللفظ الوارد فيه، فخطاب ( اكرم العالم ) يشمل كل من يصدق عليه عنوان ( العالم ) ، و يكون من مصاديقه دون من لم يكن كذلك، و الالفاظ انما توضع للمعاني المتصوره لدى الواضع، و لما كانت المصاديق الجديده غير متصوره له بل و غير معقوله عنده احيانا فلا يشمل الخطاب المصاديق الجديده. مثلا : ان لفظه ( الام ) موضوعه للتى تحمل الولد فى بطنها بعد نشو الولد من مائها ، و حيث ان الواضع لم يتصور نشوء الولد من ماء امراه و حمل امراه اخرى له لم تكن مثل هذه الامومه و الولاده مورد وضعه و عليه، فقصور اطلاق ( الام ) عن الشمول لمثل هذه المراه فى نحو قوله تعالى فى عداد المحرمات ( امهاتكم ) و كذا ( امهات نسائكم ) من قبيل القضييه السالبه بانتفا الموضوع، لا ان تلك المراه الاخرى ام و الاطلاق قاصر عن شمولها.

لفظ اطلاق شامل مسائل مستحدثه جديد نخواهد شد . هر چیزی مى تواند مطهرات شرعى باشند يا نه؟ مثل الكل و چیزهای مختلف در زمان ما و آب و خاک و... در زمان های قدیم مى توانند پاک کننده باشند.

ایشان مى گویند نمى شود . آن لفظى که وارد کردند و وضع کردند مهم است نه الفاظى و چیزهایی که الان وارد کردند. مثال مادر را گفتند حقوق ولد بر مادر بار مى شود ولدى که خودش حمل کرده باشد صدق مى کند.

در خصوص الفاظ اطلاق بحث کردیم که اطلاق دو نوع لفظی و مقامی است. در خصوص لفظی توضیح داده شد که از لفظ اطلاق گرفته می شود. در مناقشه این اطلاق درست است و حجت است و بار فقهی و اصولی دارد. اشکالی ندارد. اما اطلاق شامل الفاظ مستحدثه و جدید نمی شود بلکه به همان مفاهیمی که واضح آنها را وضع کرده به همان ها اطلاق گیری می شود نه بیشتر از آن.

الجواب عن المناقشه

الجواب الاول

ان الواضع قد يتصور جميع المصاديق من القديمه و الحديثه ولو اجمالا فيضع اللفظ للجامع. و بعبارة اخرى: لا ملازمه بين حدائه الموضوع و بين عدمتصوره من ناحيه الواضع، فقد يكون الموضوع جدیداً و مع ذلك متصوراً عند الواضع القديم. نعم، هذا الجواب لا يدفع الاشكال كلياً.

شما گفتید که لفظ به معیار مفهوم و معنایی است که واضع آن لفظ را تعیین کرده و حالا آن لفظ به ما رسیده و باید از محدوده واضع آن لفظ و معنا و مفهوم تجاوز نکنیم. ایشان می گوید این مناقشه غلط است چون واضع یک کلیتی را نگاه می کند. مثلاً ما برای مطهرات لفظ قرار می دهیم و چیز جدیدی اضافه شود مانع نمی شویم و اینکه شارع آن را از نظر شرعی قبول نمی کند کاری نداریم اما مطهرات آن چیزهایی است که می تواند نجاسات را از بین ببرد مثل آب و تابش خورشید و خاک، اگر نص آورده که هیچی، اما اگر بخواهیم اطلاق بگیریم اشکال ندارد. آن کلیت لحاظ شده و واضع به مصادیق کاری ندارد ولی بعداً می گویند این دلیل محکمی نیست و پاسخ دومی می دهند. این ملازمه ای ندارد که یک لفظی جدید و مفهوم و معنا آمده که تصورش برای واضع ممکن نباشد که نبوده، آن جامع را لحاظ کرده، وقتی وضع لفظ کرده در قدیم، اینها را در کلیت ذهنش آورده، اشکال کلی را رد نمی کند. اشکال کلی این است که اطلاق در لفظ معنا معقول نیست که تا قیامت در این ردیف الفاظی بود که بتوانند معنای این چنین بگیرند همه را حکم جاری می کنیم که درست است. یک کلیتی باید لحاظ شود.

الجواب الثانی

ان هذا الاشكال مبتن على ان يكون الوضع للمعنى الجامع للمصاديق من قبيل الجمع فى اللحاظ ، بحيث خرج ما لم يلحظه من المصاديق عند حد الوضع، مع ان الصحيح كون الوضع ليس من قبيل جمع القيود او رفض القيود و انما هو من قبيل عدم لحاظ القيود؛ نظير ما يقال فى تحليل الاطلاق فى بحث المطلق و المقيد. بمعنى ان الواضع يلاحظ الطبيعه و يضع اللفظ لنفس الطبيعه، فعند وضع كلمه السراج مثلا يلاحظ ذات ما له الاضاءه لا خصوصيات المصاديق من كونها بدهن او نطف او قوى اخرى حديثه. و كذا لفظ (الميته) يلاحظ عند وضعها ما عدت الحياه سواء اكان ذلك بذبح بسكين او بقنابل ذريه او باله اخرى لم تحدث بعد. افيحتمل ان لفظها لا يشمل لما تقتل باسلحه حديثه؟

يعنى آن اشكالى كه كردند كه جمع وضعى شده، لحاظ هاىي است كه خود واضع کرده و شامل اطلاق نمى شود منظور اين است. با اين وجود كه صحيح اين است كه جمع لحاظى را لحاظ نكنيم يعنى ملاحظات خود واضع را. بحث اين است كه اصلا قيد لحاظ نمى شود. جمع قيود نياورده رفع قيود آورده اينجورى بايد لحاظ كرد. طبيعت مفهوم و معنا يك لفظ به كار برده شده است . وقتى مى گويد واضع لفظ سراج را گذاشتيم براى جايى كه نور مى دهد همين كليتش است . جايى كه نور مى دهد با هر چيزى كه مى خواهد نور دهد فرقى نمى كند و كارى به آنها ندارد. يا به چيزى كه جان ندارد و ذبح شده ، فرقى نمى كند با چه وسايلي ذبح شده است و بعدا هم بيايد كليتش قبول است. مثلا آن موقع كه كشتن با اسلحه نبوده است. پس اطلاق لفظى شامل الفاظى كه در قديم بوده و الفاظى كه جديد بوده، كليت مفهوم و معنا بارى آن لفظ است نه مصاديق و معيار.

المناقشه الثانيه: عدم كون المتكلم بصدد البيان

و هذه المناقشه يمكن ان يذكر لها تقريبان:

التقريب الاول

ما يقال من اننا عرفنا من الذوق المستكشف من الاخبار الواصله اليها: انه لم يكن بناء الاثمه على بيان احكام الموضوعات الغريبه المستنكره الخارجه عن الحياه الاعتياديه للسامعين آنذاك.

اين است كه واضع متكلم در مقام بيان نبوده، يعنى وقتى در مقام بيان نبوده معيار نمى تواند قرار گيرد. اگر در مقام بيان بوده الفاظ جديد را هم شامل مى شد. مى خواهد بگويد فقط در زمان خودش نظر داشته كه اين لفظ براى اين معنا است و به فكر اين نبوده كه آينده را ببيند. يعنى تصور واضع اين نبوده كه جامع را لحاظ كند.



المناقشه الثالثه: عدم امکان التقييد او عدم عرفيته

لا شك في ان الاطلاق اثباتا فرع امکان التقييد كذلك سواء قلنا بتوقفه على امکان التقييد في مقام الثبوت ام لا، فاذا لم يتمكن المتكلم من بيان القيد لم ينعقد لكلامه اطلاق.

اشكال سومي که گرفتند در اطلاق گيري لفظي برای معنا بستگی به همان واضح دارد، واضح مصادیق را تعیین کرده ، جواب این بوده که واضح کاری به مصادیق ندارد جامع معنا و مفهوم را برای لفظ قائل شده ، ایشان می گوید عرفیت ندارد وقتی واضح یک امری یا معنایی را برای لفظی قائل می شود دیگر نمی توانیم بگوییم که چون در مقام بیان الفاظ آینده نبوده که اگر الفاظی برای این معانی به کار گرفته شده مثلا آن زمان وضع لحظ کرده باشد دیگر درست نیست کسی این کار را نمی کند که این الفاظ آینده را در این معانی به کار ببرند چون در مقام بیان نبوده، اگر در مقام بیان بوده و قصد کرده بود آینده هم تا ابد این معنا برای لفظ باشد اشکالی نداشت. عرفیت ندارد وقتی لحاظ نشده شما اطلاق گيري از این الفاظ کنید. آیا ممکن است که ما این لفظ را برای این معنا تقیید کنیم یا نه؟ ما کاری به این نداریم وقتی واضح در مقام قید نبوده که مقید بکند به این زمان خود ، به زمان های دیگر اشکال ندارد. وقتی نیست منعقد نمی شود پس الفاظ جدید شامل حالش نمی شود. و این ادامه دارد و پاسخ داده می شود.

المناقشه الرابعه: الانصراف

ان الاطلاقات منصرفه عن المصاديق المستحدثه ؛ و ذلك باحد التقاريب التاليه:

التقريب الاول

ان المطلقات منصرفه الى المصاديق الشائعه الموجوده في زمن صدور الروايات بنفس نكته الانصراف بسبب غلبه الوجود. و بعبارة اخرى: انها اذا لم تشمل الافراد النادره لم تشمل الافراد المعدومه قطعاً.

اطلاق به معنای همان لفظ برای معانی خودش است الفاظ جدید را در بر نمی گیرد . اگر پاسخ دوم در مناقشه را بگیریم همه اینها حل می شود اینکه واضح کاری به مصادیق و قیود ندارد. الفاظی را برای معانی لحاظ می کند و آن الفاظ برای آن معانی حتما حاکم است و الفاظ دیگر که همین معانی را داشت برایش

کافی است. ما می‌گوییم در جایی یک لفظی بابت یک طهارتی به کار می‌رود آنها استثنا هستند شامل  
اطلاقات نمی‌شود. وقتی ما اینجوری الفاظ نادر را از اطلاقات جدا می‌کنیم عموم معانی برای آن لفظ  
خارج می‌کنیم وای به آن الفاظی که به کار گرفته نشدند و در آن زمان نبودند و اصلاً وجود نداشتند.

حصیله البحث فی الاشکال علی الاطلاق اللفظی

ان التمسک بالاطلاق اللفظی بالنسبه الی المصادیق الجدیدة قد نوقش فیہ بوجوه اربعه ، و هی:

الاول: قصور اللفظ الوارد فیہ عن شمول المصادیق الحدیثه

الثانی: عدم کون المتکلم بصدد البیان

الثالث: عدم امکان التقیید او عدم عرفیته

الرابع: الانصراف

و قد عرفت عدم تمامیه هذه المناقشات الا دعوی الانصراف بالنسبه الی الاطلاقات الواردة فی جواب اسئله  
الاصحاب فی مقام الاستفتاء؛ بناء علی ما یقال من ان الاطلاق فی ذلك المقام منصرف الی ما هو الشائع فی  
عرف السائل.

و لكنه علی تقدیر التسلیم بمبناه لا یتتم فی الخطابات التي لم تکن فی ذلك المقام، كالخطابات القرآنیه او  
كانت فی ذلك المقام الا ان الجواب كان متضمناً لضابط عام، و لعل اکثر الخطابات من قبیل القسمین  
الاخیرین، فلا یوجب الاشکال المذكور معضله فی التمسک باطلاق الخطابات لاستظهار حکم الموضوعات  
الجدیده.

اشکالاتی که به اطلاق لفظی گرفتند: ۱- قاصر است از لفظی که وارد شده در آن اطلاق و اطلاق شامل آن  
الفاظ جدید نمی‌شود. ۲- در مقام بیان نبودن واضع ۳- عدم عرفیت امکان تقیید بر آن لفظ ۴-  
انصراف. فقط این انصراف دلیل خوبی است. وقتی ما می‌گوییم الفاظی که در زمان ائمه بودند و در  
روایاتشان آوردند فقط به همان معانی است نه به معانی جدید، چون در مقام استفتاء می‌کردند از ائمه و  
فتوای ائمه را می‌گرفتند. آن معانی را برای آن الفاظی که به کار می‌بردند آن الفاظی بودند که در استفتائات  
و سوالات ائمه شایع بودند بنابراین ممکن است یک الفاظ دیگری به کار برود و شرعاً مورد قبول شارع  
نباشد. انصراف دارد به این معنا است. یعین شارع قائل به یک حدودی برای الفاظ برای معانی و معانی  
برای الفاظ است که باید رداین محدوده شرع مقدس شکل بگیرد. جواب این است که در خطابات قرآنی

اینکه اشکال مذکور ما را از تمسک به اطلاق خطابات برای استظهار حکم موارد جدید، موجب نمی شود که ما الفاظ جدید را از بین ببریم و بگوییم شامل الفاظ جدید نمی شود. انصراف جواب خوبی است. اگر بخواهیم معنای کلی را بگوییم شامل الفاظ جدید می شود والا نخواهد شد. انصراف را اگر به عنوان معنای عام و کلی برا یواضع بگیریم نسبت به لفظی و دلالت معنایی برای آن لفظ می توانیم پاسخ انصراف را هم دهیم.

بسمه تعالی

جلسه ۱۰۵ الفائق

۹۹/۲/۱۰ مصدق با ۵ رمضان ۱۴۴۱

ادامه مباحث ما این بوده که اطلاق گیری و عموم گیری یک قاعده موثر و موجه خواهد بود که آن قاعده موثر شرعی که حجیتش تام است یا از باب لفظ است یعنی اطلاق و عموم لفظی یا از باب مقامی است یعنی اطلاق مقامی. در اطلاق لفظی اگر اطلاق گیری درست بود صددرصد حجت است و عملی است از روی قاعده و از جهت علمی مورد تایید است. اما این اطلاق از باب این است که دلالت ما به دلیل و برهان و حجیت معاصره بخورد یعنی اطلاق که گرفتیم این اطلاق برود از همان کانالی که منشاءش بوده که ائمه و شارع آن را به واسطه آن، این اطلاق گرفته شده و حجیتش ثابت شده سرایت کند. اما در مسائل مستحدثه فرمودند ما مناقشه و شبهه می زنیم که مسائل مستحدثه را نگیرد. این را به چند دلیل فرمودند که در صفحه ۱۵۹ به طور خلاصه آن دلایل را آوردند اولین دلیل این بود که در آن لفظ الفاظی که در زمان ائمه بوده قطعا این الفاظ جدید را نمی گرفته پس این الفاظ جدید که مفاهیم جدید هم دارند وضع جدید دارند ربطی به آن زمان ندارد. آن الفاظ تصور دارند که این الفاظ را بگیرند یعنی از باب اطلاق، این قصه ای که در زمان ائمه مورد تایید ائمه بوده کلیتی بوده که این مصداق حالی را هم می گیرد. مثلا طهارات به عنوان پاک کننده هستند در زمان ائمه آب از جمله آنها بود و خورشید و گرمای خورشید و خاک هم پاک کننده است. الان مسائل پاک کننده مثل وایتکس نجاست را از بین می برند آیا آنها هم پاک کننده هستند می توان این مواد را هم پاک کننده گرفت یا نه؟ آیا اینها از طهارات هستند یا نه؟ گفتند نه، قبول کردند که حتی در اطلاقات لفظی مصادیق جدید را نمی گیرد. دلیل دوم عدم بیان متکلم است که مناقشه کردند و گفتند که مسائل مستحدثه را نمی گیرد. دلیل سوم این بوده که قیدی که آورده باشد مسائل مستحدثه و جدید را بگیرد. که گفتند و عرف هم شاملش نمی شود. دلیل چهارم انصراف است که در انصراف مقداری تمایل

نشان دادند . شامل الفاظ جدیدی نمی شود که این را کمی تردید کردند که شاید بشود این برای اطلاقات لفظی بود.

المقام الثانی: فی التمسک بالاطلاق المقامی

ان التمسک بالاطلاق المقامی بالنسبه الى المصادیق الجدیده علی نحوین:

آیا مقام این اطلاق از آن لفظ ها در مقامی است که ما الفاظ جدید همچنان در دامن اطلاقات پوشش دهیم یا نه؟ آیا مقام به عنوان تمام می توانیم این استفاده را کنیم که این مقام ، مقام است که اطلاق شامل زمان ما و الفاظ و معانی زمان ما هم شود یا نه؟

تمسک به اطلاق مقامی در امر غیر جدیدی که معاصره باشد یک بحث جداگانه ای دارد. اگر توانستیم ثابت کنیم که مقامی در مسائل معاصره یعنی حکایت از زمان ائمه کند آنجا ممکن است که حجیت داشته باشد اما در اینجا به احتمال زیاد حجیت دارد. اما در اینجا برای الفاظ جدید و مفاهیم جدید آیا شاملش می شود یا نه؟ به دو نحو می توان آن را بیان کرد.

النحو الاول من التمسک بالاطلاق المقامی

التمسک بالاطلاق مقامی لدلیل خاص، کما لو فرضنا قیام دلیل علی وجوب الزکاه فی اشیاء معینه فی مقام بیان ما تجب فیه الزکاه من دون اشماله علی دال لفظی علی نفی الوجوب عن غیرها بالمطابقه او بالالتزام او بالمفهوم؛ فان السکوت عن غیرها ینفی تعلق الزکاه بسائر الاشیاء ، و حیثئذ فقد یتمسک بهذا الاطلاق المقامی لنفی تعلقها بالمتولد من تلقیح الانعام الثلاثه من غیرها.

تمسک یا به دلیل خاص است یعنی بگوییم یک دلیل خاصی داریم، مثل دلیل خاص صلات ، نماز، روزه و سفر و جهاد ، یک دلیل خاصی داریم که تمسک پیدا می کنیم از آن اطلاقات قدیمی که حجت داشتند در زمان ائمه بودند و آنها را سکوت کردند و در برابرش و احراز رادعیت نشده بودند بنابراین حجیتشان برای ما تمام بود. برای الفاظ مستحدثه هم در آن مقام مثل این مقام است یعنی مقامی از حیث مقامی اینها حجت بدانیم الفاظ جدید و معانی جدید را بدانیم یا نه؟ می گویند یا به دلیل خاص است که دلیل خاص نداریم و حجت نیست . اگر دلیل خاص داشتیم که چرا؛ دوم دلیل عمومی یککلیت ، جمعی دلیل پیدا کنیم که جمعا حمایت می کنند از این سیره ، که بیایم عمومش را دلیل عمومی درست کنیم . یک دلیل کلی درست کنیم از مجموع روایات که از نظر مقام ثابت کنیم که وقتی امام در عباراتی که به کار بردند که اطلاق و عموم داشت این الفاظ جدید را به کار بندیم این هم ثابت نمی شود که در کلیتش امام در مقام بیان بوده، از این

جهت فرمودند که یک دلیل خاص باشد که در این مقام شامل الفاظ جدید هم می شود. اثبات شی نفی ما ادا نمی کند. می گویند عالم را اکرام کنید این دلیل نمی شود که غیر عالم را اکرام نکرد. امام باید تا آخر زمان مسئولیت داشته باشد.

بسمه تعالی

جلسه ۱۰۶ الفائق

۹۹/۲/۱۰ مصادف با ۵ رمضان ۱۴۴۱

المناقشه فی النحو الاول من الاطلاق المقامی

ان الوجوه الاربعه المتقدمه فی مناقشه الاطلاق اللفظی يمكن ان يناقش ببعضها فی الاطلاق المقامی المذكور، كعدم احراز كون المتكلم فی مقام البيان بالنسبه الى المصادیق الجديده و يجاب عنه بما يجاب عنه فی ذلك البحث.

نعم هنا تقرب للمناقشه من ناحیه عدم احراز كون المتكلم بصدد البيان يختص بالاطلاق المقامی، و هو ان الاطلاق المقامی يختلف عن اللفظی من ناحیه امكان احراز كون المتكلم فی مقام البيان بالاصل العقلانی فی الاطلاق اللفظی، بخلاف الاطلاق المقامی؛ فانه لا بد فيه من احراز ذلك بالوجدان و بموونه القرائن، و لا سبيل لنا الى احراز ان المعصوم كان بصدد البيان بالنسبه الى المصادیق الجديده التي لم تكن مورد ابتلاء الناس آنذاك و كونه بصدد بيان الشریعه الخالده المحتاج اليها فی جميع الاعصار و الامصار الى يوم القيامة و ان كان يحرز به انه بصدد بيان حكم ما يتلى به الناس من الموضوعات المستحدثه الا انه ليس من اللازم بيان ذلك فی ذاك الخطاب الخاص الذي اردنا التمسك باطلاقه المقامی فلا يتم فيه الاطلاق. نعم لو فرض انه آخر خطاب يصدر من المعصوم و لا مجال لبيان الحكم بعد ذلك لثم فيه الاطلاق الا ان تحقق هذا الفرض خارجا بعيد جدا.

اطلاق مقامی را گفتند به دلیل خاص قبول نداریم. این دلیل خاص بگیرییم مثلا زکات برای اصل ابل و غنم باشد و الان که تلقیح مصنوعی می کنند حیوانات را، زکات شامل اینها نمی شود یعنی در این مقام نیست. مقامی که طرح شده این مسئله، این شان و مقام به این الفاظ جدید نمی رسد و در این مقام نبودند که بخواهند این الفاظ هم شاملش شود. مناقشه کردند که می شود. در مناقشه اطلاق لفظی چهار عنوان آوردند که دلالت لفظی را قبول نکرده بود. که اطلاق از باب لفظ، اطلاقات معاصره و الفاظی که وضع شده در معانی در زمان معاصره، الفاظ برای معانی جدید و مستحدثه را نمی گیرد. بعضی ها گفتند اینجا در اطلاق

مقامی شامل می شود. آنجا فقط در انصراف قرار شد که دلالتش را تقویت کنیم بقیه اش شامل حال بحث ما نمی شد. آنها منکر اطلاق لفظی می شوند. کسی که واضح بوده و این لفظ را برای این معنا آورده در زمان ائمه در آن بودند و در آن اطلاق و عموم بودند به این الفاظ فکر کردند؟ درصدد بیان نبودند و اگر در مقام بیان بودند بلکه شامل حالش می شد. از کجا می خواهید احراز کنید؟ در این بحث همان مسائلی که در لفظی بودند در مقامی هم می آیند. بگوییم نه آن در مقام بیان نبوده که بخواهد دقیقاً بگوید که این روایت بگوید که مثلاً حجیت روایتی تمام شده باشد که اطلاقات برای زکات فقط در همین چند مورد بودند در مقام بیان آن ثابت نشود. یعنی بعدها اگر یک مواردی پیش آمد شما می توانید ملحق کنید. اطلاق مقامی یک اصل عقلانی مثل اطلاق لفظی به کار برده نمی شود یعنی عقلاً بخواهد یک حکمی کند در مقام بیان است اما در اطلاقات مقامی این احراز ورود ندارد. در مقام بیان بودند مصادیق الفاظ جدیدی زمان ما را بگویند که این موارد شامل آن موارد هم می شده یا نه؟ در اطلاق لفظی گفتیم جاعل لفظ معنایی که برای لفظش به کار می برد و ائمه از آن استفاده می کنند و دلیل بر حجیت لفظ برای این معناست فقط به مصادیق نگاه می کنند، گفتند نه جاعل کلیت را، مفهوم کلی را برای لفظ حساب می کند. آن کلیت می ماند تا شامل حال الفاظ زمان ما هم می شود. ایشان می فرمایند بعید است که اینجوری احراز شود که در آن زمان نبوده و ائمه حساب کردند کاری به زمان خودشان هم نداشتند در محاوراتشان هم کاری نداشتند این زیاد عقلانی نیست. حتی یک چیزهایی لحاظ کردند برای قیامت چه مردم بفهمند چه نفهمند. ولی در محاورات در مخاطب و متکلم الفاظی را به کار می بریم که به معانی آن مبتلا به هستیم. کاری به الفاظ دیگر ندارد و حکم برای آنها است. اگر این جور شد که احراز به آن پید کردیم مسئله ای دیگر است یعنی ملازمه ای وجود ندارد اگر در آن زمان الفاظی برای معانی ای به کار برده شد آن مثلاً به یک بیان خاصی، این لازمه بیان آن مطلب از آن استفاده کنیم برای الفاظ مستحدثه. الا اینکه بگوییم اگر بخواهیم اطلاق مقامی از آن زمان به این زمان بگیریم چاره ای نداریم که بگوییم، پس بنابراین ما الفاظی که استفاده می کنیم اطلاقاتی که استفاده می کنیم فقط در محدوده معانی حجت شده مجوزدار زمان ائمه است. دیگر این زمان را شامل نمی شود.

بسمه تعالی

جلسه ۱۰۷ الفائق

۹۹/۲/۱۰ مصادف با ۵ رمضان ۱۴۴۱

النحو الثانی من التمسک بالاطلاق المقامی

التمسک باطلاق مقامی لجميع الادله لا دليل خاص، و حاصله : ان الموضوعات الجديده لو كان حكمها مخالفا للموضوعات المعاصره لزمان صدور النص لنبه عليه في كلام المعصومين ، فمن عدم التنبيه عليه يستكشف اتحادهما حكما. و هذا النحو من التمسك بالاطلاق المقامی موقوف على تماميه امور:

رسيدیم به دليل دوم برای توجيه و تمسک به اطلاق مقامی برای الفاظ مستحدثه ، اوليش دليل خاص نتوانستیم حجيتش را ثابت کنیم . حالا دليل عمومی، اگر با این مقدمات بعدی که چهار مقدمه و امر است ثابت شود درست است ولی ثابت نخواهد شد. ایشان می فرماید این دليل عمومی پیدا کنیم که جایز شود اطلاق مقامی الفاظ مستحدثه را برای معانی که مرتبط به آن الفاظی قرار می گیرد که در زمان ائمه بودند و ائمه آنها را حجت دانستند اینها را شاملش شود. موضوعات جديده که حکمشان مخالف مسائل قدیمی است که توضیح داده شده است مثل زکات. اگر این چهار موضوع درست شد شما می توانید اطلاق مقامی را بگیرید.

الامر الاول: عدم شمول الخطابات للموضوعات الجديده، و الا لم يكن مجال للتمسك بالاطلاق المقامی.

و الوجه في عدم شمول الخطابات لها ما تقدم من وجوه المناقشه في الاطلاق اللفظي فالاطلاق المقامی المذكور مبني على عدم صحه التمسك بالخطابات اللفظيه لقصور اللفظ عن شمول المصداق الجديد و شبهها من المناقشات ؛ لا كالمناقشات الثلاث الاخرى المذكوره في ما سبق.

بايد بگوئيم خطابات جديده و مسائل مستحدثه که دارای مفهوم هستند اينها شامل نمی شوند اين عبارات را شامل نمی شوند وقتی نگفتند يعنی شامل نمی شود آن مناقشاتی که در اطلاق لفظی گفتیم در اینجا هم جاری است.

الامر الثاني: امكان تعرض المعصوم للمصاديق الجديده و بيان احكامها في ذلك العصر عرفا.

يعنی عرفا ائمه می توانستند در زمان خودشان کلمات جديده مثل انرژي هسته ای ، مواد شوينده شیمیایی ، در مقام بیان آن را می توانستند در آن زمان این الفاظ را بگویند و نگفتند اصلا این عرفا هست؟ پس شامل کار عرفیت نمی شود . اطلاق آن الفاظ آن زمان به این زمان خودمان درست نیست.

الامر الثالث: احراز كونه في مقام البيان بالنسبه الى تلك المصاديق، بعد فرض كون الشريعه خالده و وضوح ابتلاء الشيه بغيبه امامهم بمقتضى ما ورد عن النبي و الائمه من اخبار الغيبه و علم المعصوم بابتلاء الشيعة بتلك المصاديق في عصرها ، فلا بد ان يبين حكمها للشيعة بمقتضى كونه مبينا للشرع، و لئلا يلزم محذور تفويت الغرض.

اگر می توانیم این را ثابت کنیم این اطلاق به دلیل عام صحیح در می آید . احراز این که این مقام این اطلاق در مقام به نسبت این مقامات آنها به این الفاظ جدید و بگوئیم این شریعت ماندگار است و قطعا ائمه می دانستند که مردم با الفاظ جدیدی مواجه می شوند که ممکن است در کنار الفاظ قدیمی قرار گیرند. پس اخبار غیبت را می دانستند که ائمه دیگر نمی آیند. پس ائمه در زمان خودشان یکجوری کنند که شامل الفاظ زمان ما هم شود و در بر گیرد . پس ناچار بودند که حکمشان را در شریعت بگویند.

الامر الرابع: ان المعصوم لم يبين حكم المصاديق الجديدة بالخصوص؛ اذ لو بينه لوصل اليها فيما بايدنا من الاخبار، بعد ملاحظه ان تلك المصاديق امور مستغربه لدى العرف السابق، فلو ذكرها و بين حكمها بالخصوص لكانت الداوعى متوفره لضبطها و نقلها، فعدم وصول ذلك كاشف عن عدمه.

اذا تمت هذه الامور فيستكشف ان حكم هذه المصاديق الجديدة هو بعينه حكم المصاديق المعاصره لزمان النص.

تبیین نکردند الفاظ جدید را، اگر می گفتند به ما می رسید در اخباری که بود به ما می رسید . حالا که به دست ما نرسیده معلوم است که ائمه الفاظ زمان ما را لحاظ نکردند و وقتی لحاظ نکردند تمسک به این الفاظ جدید در اطلاقات قدیمی غلط است.

المناقشه فى النحو الثانى من الاطلاق المقامى

قد عرفت ان الاطلاق المذكور يبنى على تماميه الامور الاربعه المتقدمه، و الامر الاول و الرابع من هذه الامور مورد الاشكال:

مناقشه در این دلیل عام هم وارد شده است . ایشان می فرماید امر اول و چهارم که حتما مورد اشکال است اینها شامل الفاظ جدید نمی شوند . اگر این چهار تا امر تمام می شد اطلاق مقامی از زمان معاصره به جدید می رسید پس بنابراین شامل حال ما نمی شوند.

حصيله البحث فى مناقشه الاطلاق المقامى

ان الاطلاق المقامى على نحوين:

النحو الاول: الاطلاق المقامى للدليل خاص.

النحو الثانى: الاطلاق المقامى لجميع الادله.



. کلا النحویین غیر تام. اما النحو الاول فلما عرفت من الاشکال من ناحیه احراز کون المتکلم بصدد البیان فی نفی ذلک الدلیل.

و اما النحو الثانی فلتوقفه علی تمامیه امور بعضها محل اشکال.

هیچ کدام را نمی توانستیم تمام و کمال ثابت کنیم پس اطلاق مقامی از بین می رود. اما اطلاق مقامی به دلیل خاص در مقام بیان بوده است. اما در اطلاق مقامی به دلیل عام دوتا از این چهار امر قطعاً ثابت نمی شود پس بنابراین اطلاق مقامی برای مسائل مستحدثه ناتمام ماند.

بسمه تعالی

جلسه ۱۰۸ الفائق

۹۹/۲/۱۹ مصادف با ۱۴ رمضان ۱۴۴۱

تا به امروز در فصل اول تا باب رابع جلو آمدیم و تا اطلاقات مباحث را ادامه دادیم و اطلاقات منجر به تقسیم بندی شد به عنوان اطلاق لفظی و اطلاق مقامی که در صفحات ۱۵۱ این مطالب ادامه پیدا کرد و نحوه تمسک به اطلاق را آنجا صحبت کردیم. قرار شد که اطلاق لفظی امکان داشته باشد و حجیت هم دارد اما اطلاق مقامی شاید در آن یک مباحث و اشکالاتی وارد شد که آن اشکالات را برای عدم حجیتش آوردند و اطلاق مقامی را حجت ندانستند الا اینکه یک دلایلی حکایت بر آن کند که در آنجا مناقشه کردند. اولاً به تمسک به اطلاق نیست و به عموم است، لفظی نیست بلکه به معنای وضعی است تفاوت اینها را باید ما در مقام مقدمات این بحث را روشن کنیم. اولاً عموم وضعی در برابر عموم اطلاقی است شاید بتوانیم برابری قرار دهیم و آن اطلاق از لفظ ناشی می شود یعنی عام و شمول را از لفظ به دست می آورد نه از وضع. وقتی واضع یک لفظی را برای معنا و مفهومی در نظر می گیرد این وضع آیا دلالت بر عموم و شمول می کند یا نه؟ پس خوب دقت کنید که مسئله ی چیست. وضع واضع برای یک لفظی که معنایی و مفهومی که بر آن دلالت می کند یک لفظی را وضع کرده این حکایت بر عموم و شمول می کند و مسائل جدید و وضع های جدید را در برمی گیرد یا نه؟ در اطلاقات که تمسک به اطلاقات بحثش گذشت حکایتی که اطلاق به عنوان یک مفهوم برای لفظی می کرد به دلیل و برهان مقدمات حکمت بود نه وضع، یعنی در وضع دخالتی نداشت به این معنا بود که چون الفاظ به طور مطلق برای یک ماهیت آمده و لا به شرط مقسمی و حکایت می کنند و وضع می شوند در برابر لا به شرط قسمی، لا به شرط قسمی و مقسمی طریق مفهوم گیری از لفظ است، یک شیوه است. مقسمی یعنی حتی قید اطلاق هم در این لفظ نیست یک

مفهوم کلی است. و لا به شرط قسمی به معنای این است که قید اطلاق در آن حکایت شده است یعنی قید شده است. این لفظ برای معنا مقید به اطلاق است. و قبول کردیم که لفظ مطلق لا به شرط مقسمی است نه قسمی، یعنی حتی قید اطلاق برایش مطرح نمی شود. اگر این شد بله عمومیت و تمسک به اطلاق و مسائل معاصره و جدیده ندارد و همه را در بر می گیرد. مقدمات حکمت این است که متکلم وقتی بیان خطابه می کند و تکلم می کند این در مقام بیان است نه در مقام اجمال و اجمال، نه واقعا قصد جدی دارد و این در قصد در مقام بیان است. اطلاق و تقید هم آورده نشده باشد یعنی در قیدی برای این آورده نشده یعنی در برابر اطلاق قیدی نباشد و قدر متیقن در مسئله نباشد. این مقدمات حکمت باعث می شوند که یک نفر اطلاق را از عبارتی دلالتش را بگیرد و به آن تمسک کند و برای خودش حجت بداند.

### الفصل الثانی: التمسک بالعموم الوضعی

#### وجوه المناقشه فی التمسک بالعموم الوضعی

اذا قلنا بان التمسک بالعموم الوضعی یفتقر الی التمسک بالاطلاق فی مدخول اداه العموم مسبقا فالوجوه المتقدمه فی مناقشه الاطلاق اللفظی جمیعا تتوجه الی التمسک بالعموم الوضعی؛ فان تمت تلک الوجوه لم ینعقد الاطلاق فی مدخول الاداه، و لم یتعم العموم الوضعی بالنسبه الی المصادیق الجدیده تبعا. بعضی گفتند این تمسک به عموم وضعی حتی برای مسائل جدیده اشکال دارد و حجیت ندارد. این مناقشه زمانی است که ما تمسک کنیم به عموم وضعی و این تمسک احتیاج به تمسک به اطلاق داشته باشد یعنی مثل همان. یعنی چون عمومیت و شمول دارد، عمومیت و شمول به اطلاق دارد. این سابقا همان مطالبی که آنجا در اطلاق لفظی به کار بردیم و دلایل آوردیم اگر آنها تمام بود و ثابت می شد اینجا هم آن مباحث باید در نظر گرفته شود. عموم برخلاف اطلاق الفاظی را برای آن گذاشتند.

بسمه تعالی

جلسه ۱۰۹ الفائق

۹۹/۲/۱۹ مصادف با ۱۴ رمضان ۱۴۴۱

ادامه مباحث گذشته این بوده که تفاوت بین اطلاق لفظی و توجیه تمسک به این اطلاق از قدیم به جدید به عبارت دیگر از معاصر به جدید، چجوری بود آیا تفاوتی دارد به تمسک و حجیت تمسک به عموم وضعی، و تفاوت هر یک را گفتیم. ایشان نتیجه گرفتند که چون عموم برخلاف اطلاق که لفظ دارد، عموم فرد دارد شمولیت شامل افراد و مصادیق می شود ثانیاً ادات دارد. پس بنابراین این ادات که بخواهند

عمومیتی و شمولیتش از معاصره به جدیده کشیده می شود همان مطالبی که در قدیم برای آن توجیه و تمسک به اطلاقات لفظی را داشتیم اینجا هم باید برای ادات و عموم بیاوریم اگر صدق کرد این جا هم تمسک جایز است اشکالی ندارد، اگر صدق نکرد نه، ادات عموم مثل کل و جمیع مثلاً اگر به ما گفتند که به عالم اکرام کنید آیا منظور همه عالمان در همه رشته ها است یا نه؟ و همه را در برمی گیرد یا نه؟ می گوید ادات دینی و عموم اگر مثل مقدمات انصراف و عدم امکان تقید، درصدد بیان، اگر صدق کرد که کردو اگر صدق نکرد که نه، یا نه از باب مقدمات حکمت است. اصلاً ادات عموم کل و جمیع را کسی وضع کرده و قبول کردند که برای عموم کلی است و برای همه افراد عالم را در برمی گیرد. خود وضع مثلاً لا به شرط مقسمی است اگر این شد که همه را دربرمی گیرد اگر نشد که نه.

و اما اذا قلنا بعدم افتقاره الى اطلاق المدخول فيرد على التمسك به الاشكال من وجوه ثلاثه:

اگر ما قائل شویم به عدم این نیاز ادات و عموم وضعی، به سمت اطلاق که داخل شونده است یعنی آن مباحث گذشته بود یا نه خودش اطلاق به شمولیت کند که این تمسک اشکالاتی دارد که سه چیز است. مثلاً ما یک جمیع و کل داریم و لفظی که عام است. اینجا لفظی داریم که وضع شده، وضع اینجوری است که واضع از روز اول هزار سال پیش که این لفظ را به کار برده در جامعه بشری القا شده، عمومیتش از اول تا به امروز فکرش را کرده بود یعن یهیچ قید اطلاق هم نگفتند و اگر نگفتند شامل همه قرون می شود. اگر این باشد سه اشکال به وجود می آیدو باید این اشکالات را جواب دهیم و رفع کنیم تا تمسک به عموم وضعی را توجیه کنید.

الاول: قصور الالفاظ الواردة في العمومات التي دخلت عليها اداة العموم عن شمول المصاديق الجديدة.

اینکه گفتند که جمیع در زمان پیامبر و حتی قدیم تر وقتی گفتند کل آیا همه را در نظر گرفتند، اینجوری نیست این ادات، اداتی است که شامل زمان خودش می شده، نهایتاً به زمان ائمه رسیده، فقطبه عالم دینی اکرام میشد نه به عالم در هر رشته ای، اگر این اشکال را قبول کنیم تمسک به ادات عموم از معاصره به جدیده ممکن نمی شود. لفظ آنقدر توسعه و قدرت ندارد. این از سیره عقلائییه است.

الثانی: عدم امکان التخصیص او عدم عرفیته بذکر المصادیق الجديدة و اخراجها عن حکم العمومات او عدم عرفیه ذلک، و معه لا یصح التمسک بالعموم، لانه فرع امکان التخصیص و عرفیته، و بدونه لا تثبت حجیه الظهور الوضعی فی العموم ببناء العقلاء.

اگر یک جایی بخواهیم بگوییم که عموم و اطلاقات باید یک تخصیصی داخلش دخالت کند که بگوییم تخصیص نخورده، آن زمانی که وضع کل را واضح وضع کرده برای این شمولیت، واقعا می توانست زمان ما را تخصیص بزند که نزده یا نه؟ اگر تخصیص نزدند دلالت بر این بوده که عام شامل اینها می شده، آنجا به قصور لفظ قاصر بوده و اینجا به بنای عقلا.

الثالث: انصراف العناوین التی دخلت علیها اداء العموم الی المصادیق المعاصره للخطاب.

آن الفاظی که جمیع و کل سرش در می آید، آنها منصرف هستند یعنی آن مفاهیم و معنا که جمیع و کل برای آن می آید صدق برمعنایی زمان خودشان می کنند پس عناوین هم حکایت از زمان خودشان دارند.

و حیث عرفت ان الوجوه المتقدمه فی مناقشه الاطلاق اللفظی غیر تامه بالنسبه الی الخطابات المتضمنه للضوابط الکلیه، فلا مانع من التمسک بعمومها الوضعی ایضا.

اگر آنجا هم صدق نمی کرد اینجا هم صدق نمی کند. بنابراین عمومات و اطلاقات فرقی ندارند. فقط برای آن چیزی است که آن روز ادا شده و اعتبار دانسته شده است نه برای امروز.

الفصل الثالث: التمسک بطوائف من الاخبار لاثبات شمول الخطابات للموضوعات الجدیده

هناک طوائف من الاخبار یدعی دلالتها علی شمول الخطابات للموضوعات الجدیده، و نحن نذکر هذه الطوائف و ندرس دلالتها مع الغض عن اسانیدها، فان تمت دلالتها نبحت عن سندها اذا لم یحرز صدورها بالتواتر او الاستفاضه.

الطائفه الاولى: ما دل علی ان فی القرآن تبیان کل شی یحتاج الیه العباد

منها: روایه مرازم عن ابی عبدالله قال: ان الله تبارک و تعالی انزل فی القرآن تبیان کل شی حتی و الله ما ترک الله شیئا یحتاج الیه العباد حتی لا یتستطیع عبد یقول: لو کان هذا انزل فی القرآن الا و قد انزله الله فیه.

و تقریب الاستدلال: ان حکم الموضوعات الجدیده مما یحتاج الیه العباد، فلا بد ان یتضمن فی القرآن و حیث لم ینص علیها فی الخطابات القرآنیه فلا بد ان یتضمن مبینا بعموماته و اطلاقه، فیه شامله لها لا محاله.

المناقشه فی الاستدلال بالطائفه الاولى

ان هذه الطائفة ليست بصدد بيان ان حكم كل شى يستفاد من الكتاب و لو من عموماته و اطلاقاته، و ذلك بقرينه ما ورد فى خبر العملى بن خنيس قال: قال ابو عبدالله: ما من امر يختلف فيه اثنان، الا وله اصل فى كتاب الله عز و جل، و لكن لا تبلغه عقول الرجال. و خبر مسعده بن صدقه عن ابى عبدالله قال: قال امير المؤمنين: ايها الناس ان الله تبارك و تعالى ارسل اليكم الرسول و انزل اليه الكتاب بالحق - الى ان قال - فاستنطقوه و لن ينطق لكم اخبركم عنه ان فيه علم ما مضى و علم ما ياتى الى يوم القيامة و حكم ما بينكم و بيان ما اصبحتم فيه تختلفون فلو سالتمونى عنه لعلمتكم.

حيث دل الخبران على ان الكتاب و ان كان فيه حكم كل شى يختلف فيه الناس الا ان عقول الناس و فهمهم لا يصل اليه، و انما يفهم ذلك و يبينه الامام اذا سئل عنه.

و بناء على ذلك فلا يصح ان يقال: ان اطلاقات الكتاب و عموماته قد بينت حكم المصاديق الجديده على وجه نفهم ذلك بالمراجعه اليها.

الطائفة الثانية: ما دل على ان الله انزل فى الكتاب كل ما يحتاج اليه و جعل له دليلا يدل عليه

فى روايه عمر بن قيس قال: قال ابو عبدالله : يا عمر به قيس، اشعرت ان الله ارسل رسولا، و انزل عليه كتابا، و انزل فى الكتاب كل ما يحتاج اليه، و جعل له دليلا يدل عليه، و جعل لكل شى حدا و لمن جاوز الحد حدا؟ قال : قلت: ارسل رسولا و انزل عليه كتابا و انزل فى الكتاب كل ما يحتاج اليه، و جعل له دليلا يدل عليه، و جعل على من تعدى ذلك الحد حدا و لمن جاوز الحد حدا قال: نعم... الحديث.

و قريب منه خبر عمر بن قيس الماصر، عن ابى جعفر قال: ان الله تبارك و تعالى لم يدع شيئا تحتاج اليه الامه الى يوم القيامة الا انزله فى كتابه و بينه لرسوله، و جعل لكل شى حدا، و جعل له دليلا يدل عليه، و جعل على من تعدى ذلك الحد حدا.

و يمكن الاستدلال بها على المدعى بتقريبين:

#### التقريب الاول

ان الضمير المجرور فى قوله: جعل له دليلا يدل عليه، يرجع الى م يحتاج اليه، و عليه فيستفاد من هذه الطائفة ان لكل شى تحتاج اليه الامه دليلا يدلهم عليه من الكتاب او بيان المعصومين ، و حكم الموضوعات الجديده مندرج فى العموم المذكور، و حيث لم ينص عليه فى الخطابات الشرعيه، فلا بد ان يكون مبينا بعموماتها و اطلاقاتها.

## المناقشه فى التقريب الاول

اذا قلنا بعدم اختصاص الدليل على كل ما تحتاج اليه الامه ببيان الكتاب فيمكن ان يراد به ما يعم الامام نفسه؛ فانه دليل من الله على كل ما تحتاج اليه الامه يدلهم عليه اذا سئل عنه.

فلا يستفاد من الروايه وجود دليل اصطلاحى على كل حكم فى عصر الائمة بحيث كان نصا او ظاهرا فيه على الاقل كى يكون ذلك شاهدا على شمول العمومات و الاطلاقات للموضوعات الجديده.

## التقريب الثانى

ان الضمير المجرور فى قوله: و جعل له دليلا يدل عليه، يرجع الى القرآن. فمفاد هذه الطائفة: ان كل ما تحتاج اليه الامه موجود فى الكتاب ، و قد جعل الله دليلا يدلهم على الكتاب و ما فيه من الاحكام و المعارف، و هذا الدليل هو الامام ، هذا من ناحيه. و من ناحيه اخرى: ان ظاهر العبارة المتقدمه: ان دلالة الامام للامه على الكتاب و ما فيه قد تحققت بالفعل، و ذلك بارشاده الناس الى ما يحتاجون اليه، و اذا لم ينص على حكم الموضوعات الجديده و الذى هو مما يحتاج اليه الناس فى العصور المتاخره فلا محاله قد بين ذلك بالعمومات و الاطلاقات.

## المناقشه فى التقريب الثانى

يرد عليه: منع ظهور العبارة فى تحقق الدلالة بالفعل بالنسبه الى جميع ما فى الكتاب فى عصر المعصومين؛ فان بيان ما يحتاج اليه الناس كان تدريجيا و حسب مساعده الظروف و الشرط؛ و لعلها لم تساعد على بيان جميع ما فى الكتاب من الاحكام و المعارف، و اوكل بعض ذلك الى الائمة المتأخرين و الامام المنتظر فى عصر ظهوره.

الطائفة الثالثة: ما دل على ان النبى اتى الناس بما يحتاجون اليه الى يوم القيامة

منها: روايه سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى قال: قلت: اصلحك الله، انا نجتمع فنتذكر ما عندنا، فلا يرد علينا شى الا و عندنا فيه شى مسطر، و ذلك مما انعم الله به علينا بكم، ثم يرد علينا الشى الصغير ليس عندنا فيه شى ، فينظر بعضنا الى بعض و عندنا ما يشبهه فنقيس على احسنه؟ فقال: و ما لكم و للقياس؟ انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس، ثم قال: اذا جاءكم ما تعملون فقولوا به، و ان جاءكم ما لا تعملون فها- و اهوى بيده الى فيه- ثم قال: لعن الله ابا حنيفة كان يقول: قال على و قلت انا، و قالت الصحابة و قلت، و ثم قال: اكنت تجلس اليه؟ فقلت : لا، و لكن هذا كلامه. فقلت : اصلحك الله، اتى رسول الله الناس بما يكتفون به فى عهده؟ قال: نعم، و ما يحتاجون اليه الى يوم القيامة. فقلت: فضاع من ذلك شى؟ فقال: لا، هو عند اهله.

و منها: روايه محمد بن حكيم قال: قال ابو الحسن : اذا جاءكم ما تعملون فقولوا، و اذا جاءكم ما لا تعملون فها، و وضع يده على فمه، فقلت: و لم ذاك؟ قال: لان رسول الله اتى الناس بما اكتفوا به على عهده و ما يحتاجون اليه من بعده الى يوم القيامة.

تقريب الاستدلال: ان مفاد هذه الطائفة: ان النبى قد اتى بجميع ما يحتاج اليه الناس حتى الموضوعات التى احتاجوا اليها بعد عصره و لم يكن موردا للحاجه فى عصره، و الموضوعات الجديده من هذا القسم، و ظاهر اتيان الناس به بيانه لهم و ايصاله اليهم، لا مجرد بيانه للائمه و ايداعه عندهم، و حيث لم ينص على حكم الموضوعات الجديده فهو لا محاله مندرج فى العمومات و الاطلاقات.

المناقشه فى الاستدلال بالطائفة الثالثه

ان الاتيان بجميع ما يحتاج اليه الناس الى يوم القيامة ليس ظاهرا فى بيان ذلك للناس فى عصر النبى ؛ فان المقصود: ان الذين الذى جاء به النبى دين كامل و متضمن لجميع ما هو مورد الحاجه و ان كان بعض احكامه مستودعا عند الائمة كى يبينوا ذلك فى الظروف المساعده.

و لو اغمضنا النظر و قلنا بظهوره فى ذلك- و لو بقرينه ان قوله: و ما يحتاجون... قد عطف على « ما يكتفون به فى عهده » ، و كما ان المراد باتيان ما يكتفى به الناس فى عهده هو البيان لهم، كذلك المراد من الاتيان بما يحتاج غيره الى يوم القيامة هو البيان لهم- فلا بد من رفع اليد عن ذلك من جهة العلم خارجا بان جميع الاحكام لم تبين للناس فى عصره ، و من جهة ما ورد فى ذيل الحديث الاول من قوله: فقلت: فضاع من ذلك شىء؟ فقال: لا، هو عند اهله. فانه لو بين جميع الاحكام و لو بالعمومات و الاطلاقات فلم يكن هناك توهم ضياع بعض الاحكام ، بل كان الجميع عند الناس، و حينئذ لم يكن وجه لسؤال الراوى « فضاع من ذلك شىء؟ » و جواب الامام « لا ، هو عند اهله ».

حصيله البحث فى الفصل الثالث

و المتحصل من جميع ما ذكرنا: ان هذه الطوائف من الاخبار لا يستفاد منها شمول العمومات و الاطلاقات للمصاديق و الموضوعات الجديده.

حصيله البحث فى الباب الرابع

لا مانع من التمسك بالاطلاق اللفظى و العموم الوضعى فى الموضوعات المستحدثه على كلام فى الخطابات الواردة فى مقام الجواب عن استفتاء الاصحاب اذا لم تتضمن ضابطا كلياً. و اما التمسك بالاطلاق المقامى هو غير تام بنحويه.

كما انه لا شهاده فى الاخبار المذكوره فى الفصل الثالث على شمول الاطلاقات و العمومات للموضوعات المستحدثه.

تنبيه

تبين مما تقدم ان العمومات المستفاده بترك الاستفصال لا تشمل الموضوعات الجديده غير المتحمل تحققها فى حق السائلين لهم.

تمهيد: تعديه الحكم و اهم موجباتها

كثيرا ما تواجه الفقيه فى مختلف ابواب الفقه عناوين تقع موضوعا لحكم شرعى فى الادله اللفظيه او غيرها و يكون مقتضى الظاهر البدوى و الجمود عليه اختصاص الحكم بتلك العناوين الا ان هنا اسبابا توجب تعديه الحكم الى غير تلك العناوين الخاصه على ضوء كشفها عن احد امرين:

الامر الاول: كون الموضوع الثبوتى الواقعى الذى جعله الشارع موضوعا لهذا الحكم عنوانا كليا عاما شاملا لهذا العنوان الخاص الواقع فى الدليل و غيره. لكن لم ينص عليه اثباتا لجبهه من الجهات.

الامر الثانى: كون غيره ايضا موضوعا للحكم و ان لم يجعل الشارع الموضوع الثبوتى امرا جامعا بينهما.

و هذه الموجبات مع شدة الحاجة اليها فى مقام الاستنباط لم تنقح الابحاث الراجعه اليها لا فى علم الاصول- مع انطباق تعاريفه عليها- و لا فى غيرها من القواعد الفقيهيه او سائر الابحاث الاستدلاليه فوجب ذلك شيئا من الاضطراب فى التمسك بها فيشاهد ان فقيها يتعدى عن مورد نص بزعم توفر سبب من تلك الاسباب فيه و ينكر عليه فقيه آخر اشد الانكار نافيا ذلك السبب او اعتباره فيقتصر على ما وقع عليه الدليل.

وهذا ما استدعى البحث عن هذه الاسباب وادراجها فى الاصول طريقا الى استكمال ابحاثها و التعرف على ما هو الحججه منها و مواقع جريانها و شرائطها و اقسامها و وجوه التمايز بينها.

ثم ان هذه الموجبات كما توجب تعديه الحكم قد توجب تضيق موضوع الحكم عن ما وقع موضوعا له فى ظاهر الدليل و من هنا اخذنا كلا الامرين فى عنوان البحث، و اهم هذه الموجبات سته كما يلى:

الاول: الغاء الخصوصية

الثانى: تنقيح المناط

الثالث: الاولويه



الرابع: مناسبة الحكم و الموضوع

الخامس: مذاق الشرع

السادس: مقاصد الشريعة

و هناك موجبات اخرى فى مدرسه اهل السنه يتمسك بعضهم بها مثل القياس و الاستحسان و المصالح المرسله و غيرها مما بطلانه واضح عند الاماميه تبعا لهدايه اهل البيت فلذلك لا نتعرض لها. نعم لما اهتم الائمه بالتحذير الشديد عن العمل بالقياس و قد يشته على البعض المراد من القياس المحذور تعرضنا للبحث عنه بهذا المقدار.

و يقع البحث عن هذه الموجبات ضمن فصول و قبل الورود فى البحث ينبغى ذكر نكتتين.

النكته الاولى: ان المراد من الموضوع الذى تلغى عنه الخصوصية هو كل ما وقع تحت الخطاب لا خصوص الموضوع المصطلح فالموضوع هنا يشمل:

الف: المكلف

ب: الفعل الذى تعلق به الحكم

ج: متعلق ذلك الفعل و متعلق متعلقه لو كان له ذلك

د: الشروط سواء كانت للحكم او لغيره مثل شرط الوجوب و شرط الواجب

ه: الموانع

و: القواطع

و مورد هذه الاسباب قد يكون احد هذه الامور كما قد يكون اكثر.

النكته الثانيه: لاجل التسهيل نعبر فى هذه الابحاث عن الموضوع الملغى عنه الخصوصية بالاصل و عن الموضوع المعدى اليه الحكم بالفرع.

الفصل الاول: الغاء الخصوصية

الغاء الخصوصية و هو اوسع الموجبات و البحث عنه يقع ضمن اربعة مطالب.

المطلب الاول: تعريفه

هو عبارة عن نفى احتمال دخل الخصوصية الموجدوه فى الاصل المفقوده فى الفرع فى الحكم مع نفى احتمال مانع الخصوصية الموجدوه فى الفرع عن الحكم شريطه ان يكون النفى فيهما بالاستظهار او الاستنباط لا بالتخصيص الشرعى. فعلى ضوء هذا التعريف تتكون عملية الغاء الخصوصية عن نفين؛ نفى راجع الى الاصل و نفى راجع الى الفرع.

ثم ان تعديه الحكم من الاصل الى الفرع بعد هذا الالغاء رهين قياس مطوى و هو ان تمام الموضوع لهذا الحكم موجود فى الفرع و تخلف الحكم عن موضوعه مستحيل فالحكم فى الاصل موجود فى الفرع ايضا.

المطلب الثانى: موجبات الغاء الخصوصية

ان لالغاء الخصوصية موجبات عديدة قد ينطبق اثنان منها او اكثر على مورد واحد. و اليك البحث عن اهمها:

الموجب الاول: الظهور فى عدم الخصوصية

ان الموجب الرئيسى لالغاء الخصوصية هو الظهور العرفى فى ان المورد لا خصوصيه له؛ و هذا الظهور قد يعد له المناشى التاليه:

المنشا الاول: الظهور فى التمثيل

قد يستفاد من بعض الكلمات ان من مناشى الظهور فى عدم الخصوصية ظهور العنوان فى التمثيل، كما اذا قيل: رجل شك فى كذا؛ فانه ظاهر فى ان ذكر الرجل من باب المثال و انه بمنزله التصريح بالتمثيل فى قوله: رجل - مثلا - شك فى كذا، و هو موجب للظهور فى عدم الخصوصية.

و لكن يمكن ان يقال: ان الحمل على التمثيل متاخر عن الغاء الخصوصية ، لا موجب له؛ بمعنى انه بعد احراز عدم الخصوصية من طريق آخر، لوسئل عن السر فى ذكر العنوان الخاص بدل الجامع لا جيب بانه مذكور من باب المثال.

و على اى حال فهذا النحو من الغاء الخصوصية يوجد كثيرا فى النصوص الشرعيه؛ فان جل الاحكام الشرعيه التى صارت كقواعد كلييه عند الاصحاب انما استفيدت من الاسئله الخاصه و الوقائع الجزئيه الوارده فى النصوص، كما ان معظم الاحكام الوارده فى ابواب مختلفه و الاسئله عنها انما جاءت فى الرجال مع انه لا خلاف فى عمومها للنساء ما لم تعلم للخصوصيه للرجال، وما ذاك الا لحمل ما ورد فى النصوص على مجرد التمثيل.

و من هذا القبيل ما يقال فى موثق ابن فضال قال: كتبت الى ابي الحسن الرضا: فى الرجال كان خلف امام ياتم به، فيركع قبل ان يركع الامام و هو يظن ان الامام قد ركع، فلما راه لم يركع رفع راسه، ثم اعاد ركوعه مع الامام ، ا يفسد ذلك عليه صلاته ام تجوز تلك الركعه؟ فكتب : تتم صلاته، و لا تفسد بما صنع صلاته؛ من ان مورده وان كان هو الظن اى الاعتقاد او الاطمئنان لكن يلحق به السهو فان المتفاهم عرفا عدم تعلق عنايه السائل بالظن بالخصوص و انما غرضه السؤال عن الحكم غير العامد فذكر الظن انما كان من باب المثال للعذر و مثاله الاخر السهو.

و ينبغي ان يعلم ان العرف قد يستظهر التمثيل بلحاظ مجموع الروايات التى ورد فيها الحكم على مصاديق جامع واحد و ان كان لا يستظهرها لو اقتصر على ملاحظه بعض الروايات فى مورد واحد او موردين؛ لان احتمال دخل خصوصيه فى الفرض الثانى قد يكون احتمالا عرفيا، بينما لا يحتمل عرفا دخل خصوصيات فى الفرض الاول و ان كان محتملا عقلا.

و ذلك كالاخبار الوارده فى حجه خبر الواحد فى الموارد المتفرقه من الموضوعات؛ حيث قد يستفاد منها حجتيه فى الموضوعات مطلقا؛ لالغاء خصوصيه المورد بالفهم العرفى الموجب لظهور الدليل فى ان الموارد المذكوره للتمثيل.

و قد يختلف احيانا فى مورد هل ان العنوان الخاص فيه مذكور من باب المثال ام له خصوصيه؟ و لكنه نزاع صغرى لا يضر فى كليه الكبرى المبحوث عنها على فرض تماميتها من ان الظهور فى التمثيل من مناشى الظهور فى عدم الخصوصيه.

المنشا الثانى: كون الموضوع ماخوذا بنحو المقدميه او الطريقيه

قد يكون الموضوع ماخوذا بنحو المقدميه او الطريقيه لشي، و هذا يوجب الغاء الخصوصيه عنه و تعدى الحكم الى كل ما يصلح مقدمه او طريقا له، نظير: الصب الوارد فى اخبار الغسل، فانما هو مقدمه لجريان الماء على البدن كما ورد فى ذيل بعضها، و لا خصوصيه للصب، فلو جرى الماء عليه بنفسه من غير صب كفى فى صحته، و نظير: وصول اليد الى الركبه فى الركوع ، فانه طريق الى معرفه الحد، و لا خصوصيه فيه، فاعتباره طريقى، لا موضوعى كى يجب مراعاته من كل احد، و اما السر فى ذكره بخصوصه ان الخطاب متوجه الى المتعارف الذى يعرف مقدار الانحناء الى حد الركوع فيه بوصول اليد الى الركبه.

المنشا الثالث: كون الموضوع الماخوذ لاجل كونه مورد الابتلاء و الغلبه

قد يقال: ان ورود الحكم مورد الغلبه و الابتلاء مما يوجب الغاء الخصوصيه:

كما فى قوله تعالى « و ربائكم اللاتى فى حجوركم » و قوله فى خيار المجلس : « البيعان بالخيار حتى يفترقا » ؛ حيث انه وارد مورد الغالب من تغاير المتعاقدين ، فلا يختص الحكم به ، بل يعم ما اذا كان العاقد واحدا .

و كما فى الخبر الوارد فى ادراك صلاه الغداه بادراك ركعه منها من ان الظاهر عدم خصوصيه فى ذلك لصلاه الغداه ، و انما ذكرت فى الروايه لكونها مورد الابتلاء و لان الناس لا ينتبهون لصلاه الغداه اكثر من سائر اوقات الصلاه .

المناقشه فى هذا المنشا

و يمكن ان يقال : - مع الغض عن النقاش فى الامثله - ان مجرد ورود الحكم مورد التعارف و الغلبه لا يوجب الغاء الخصوصيه ما لم يكن هناك سبب آخر له ؛ اذ غايه ما يقتضيه ذلك عدم ثبوت المفهوم للقيد ، و عدم حصر الحكم فى مورده ؛ بحيث لا ينافيه ثبوت الحكم لغيره بدليل آخر ، و اما الغاء الخصوصيه و تعديده الحكم لغير مورد النص فلا يقتضيه ورود الحكم مورد الغالب ابدا .

بل قد يمنع ذلك عن التعدى كما اذا ورد ترخيص فى مورد ابتلاء غالب الناس فان المتحمل اختصاص ذلك الترخيص بمورد لاجل عدم تعسر العمل بالوظيفه بخلاف سائر الموارد التى لاعسر و لا مشقه فيها فى العمل بالوظيفه و الى ذلك اشير فى روايه علل الشرائع فى مقام التفرقه بين الصلاه و الصوم من ناحيه سقوط القضاء عن الحائض فى الول دون الثانى بقوله لان الصلاه تكون فى اليوم و الليله مرارا فلا تقوى على ذلك و الصوم ليس كذلك . و لعله من هذا القبيل عدم لزوم التجنب عن ماء الاستنجاء فانه يحتمل ان يكون لاجل تعسر الاجتناب عنه نوعا فلا يتعدى الى مطلق الغساله كما ورد ذلك فى كلام بعض الفقهاء .

المنشا الرابع : ان يكون استبعاد الفرق مغروسا فى اذهان عامه العرف

اذا كان استبعاد الفرق بين لموردين عرفا امرا مغروسا فى ذهن كل احد فهو منشا لتعميم الحكم المستفاد من الدليل ، و عدم قصره على الموضوع المذكور فى القضيه .

و من هنا قد يدعى ان قوله : « و يجزيك من الاستنجاء ثلاثه احجار » و ان كان ظاهرا فى انفصال الممسوح به بعضه عن بعض ، و لكن لا خصوصيه له ، لاستبعاد الفرق بين الاتصال و الانفصال عرفا ، بل قد يقال : اى عاقل يفرق بين كونه متصلا و منفصلا ؟

و كذا يدعى الحاق المبتدئه و المضطربه بذات العاده فى الحكم المستفاد من الاخبار الامر للفساء بالاخذ بالعاده ؛ بتقريب : انه يستفاد منها ارتباط النفاس بالحيض و ان عدد نفاس ذات العاده لا يزيد عن عدد حيضها ،

فيلحق بها غيرها؛ لاستبعاد الفرق بينهما، فلو كانت مضطربه فلا يزيد نفاسها عن اقصى ايام حيضها؛ و لو كانت مبتدئه فلا يزيد عن اقصى ما يمكن ان يكون حيضها.

نعم، لو لم يكن استبعاد الفرق بين الموردین مغروسا بهذه المنزله فلا اعتبار به.

المنشا الخامس: الارتكاز العرفي

و من مناشي الظهور في عدم الخصوصيه احتفاف الارتكاز العرفي و العقلاني بالخطاب؛ بمعنى ان النص اذا ورد في مورد يوجد فيه ارتكاز عرفي اوسع منه فهو موجب للظهور في عدم الخصوصيه و تعميم الحكم من مورده الى الاوسع؛ فان المرتكزات العرفيه و العقلانيه لها دخل في تكوين الظهور، و تعتبر بمثابة القرائن اللبيه المتصله بالكلام التي تحدد ظهور اللفظ و المراد منه توسعه او تضيقا.

و من هنا قد يستدل على البراءه بقوله تعالى: و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا؛ فيقال بان خصوصيه الرسول و بعثه ملغاه بالارتكاز العرفي، و يكون موضوع الحكم في الايه الكريمه عرفا مطلق البيانف و الرسول انما ذكر باعتبار كونه مبينا للشريعه؛ فالايه الكريمه تدل على البراءه، اي: قبح العقاب بلا بيان.

و يستدل على تنجس الماء المضاف بملاقاه النجس بالاخبار الوارده في نجاسه الزيت و السمن و نحوها بملاقاته، بتقريب: انها وان لم تعد ماء مضافا الا انها مثله في الميوعه الموجيه لسرايه النجاسه بالارتكاز العرفي، فالتعدى منها الى الماء المضاف كالتعدى الى المائعات التي ليست بمضافه. فان المرتكز لدى العرف في القذارات التكوينييه سريانها الى مطلق المائع و هذا الارتكاز يوجب انفهام ذلك من الخطاب الشرعي في القذرات التعبيديه ايضا.

و ينبغي ان يعلم نكتتين:

النكته الاولى: انه قد يكون الارتكاز باطلا شرعا، لبطلان منشاءه، و لكنه لا يضر باعتبار الظهور الناشي منه، نظير ما افاده السيد الامام - على ما في تقرير ابجائه-؛ حيث قال- عندما كان بصدد اثبات عدم التداخل في الاسباب:- ان المناسبه العرفيه بين الشرط و الجزاء موجهه لتقديم ظهور اطلاق الشرط على اطلاق الجزاء، فيدرك العرف- بفطرته و ارتكازه- انه يتعدد الجزاء عند تعدد شرطه.

ثم استشكل عليه: بانه من البعيد ان يكون الارتكاز العرفي لاجل المناسبه بين الشرط و الجزاء، بل ان مقاييسه التشريع على التكوين اورثت هذا الارتكاز؛ لان العلل الخارجيه بمرأى و مسمع منهم، فهم يرون ان كل عله تؤثر اثرا غير ما توثره الاخرى، فاورث هذا ارتكازا لهم في باب التشريع، بحيث انقذ هذا الامر في اذهانهم عند تعدد العلل و الاسباب الشرعيه.

فاجاب عنه: بانا و ان ابطالنا قياس التشريع على التكوين، و مقتضاه عدم صحه هذا الارتكاز العرفى، الا انه حيث اورث ظهورا عرفيا للكلام فلا بد و ان يتبع؛ لان الظهور هو المتبع فى امثال المقام، و لا ينظر الى منشا حصوله، و الا لوجب الاشكال فى كثير من الظهورات. و هذا و ان لم يكن مرتبطا بالغاء الخصوصية بل هو استظهار عرفى فى القضايا الشرطيه منشاء قياس التشريع بالتكوين الا ان ما افيد من الكبرى الكليه- من ان الظهور اذا انعقد يكون معتبرا و حجه و ان كان منشاء باطلا- يجرى فى الغاء الخصوصية ايضا فقد يكون الارتكاز المنشأ لالغائها امرا غير صحيح و مع ذلك صح الاعتماد على الظهور الناشئ منه.

النكته الثانيه: لا بد لالغاء الخصوصية بالارتكاز العرفى من ثبوته بمثابه يوجب الظهور فى عدم الخصوصية ، و انتفاء الاحتمال المعتقد به- عقلائيا- للفرق بين مورد النض و غيره، و لذا قد ينكر ان يقتضى الارتكاز العرفى تعدى الحكم بالنجاسه الى مثل البول الداخلى الذى لا يمكن ادراكه عاده كما اذا كان فى المثانه.

و توضيح ذلك: ان ادله نجاسه الاعيان النجسه كالبول و الغائط و الدم و غيرها انما وردت فى مصاديقها الخارجيه، و لم يرد دليل على نجاستها بعناوينها الكليه، حتى يعم باطلاقه للمصداق الداخلى المذكور، فلا وجه للتعدى اليه؛ الا ان يدعى ان الارتكاز العرفى يقتضى الغاء الخصوصية من الموارد المنصوصه، و هو ممنوع؛ لاحتمال الفرق عرفا بين الداخلى و الخارجى، على حد الفرق بين ما اذا كان ماء الريق داخل الفم و خارجه و لكن فيه تامل.

المنشا السادس: مناسبه الحكم و الموضوع

من جمله ما ينشأ منه الظهور فى عدم الخصوصية ما يسمى بمناسبه الحكم و الموضوع كما ان الايه الكريمه» فاسالوا اهل الذكر ان كتتم لا تعلمون» بعد ملاحظه تناسب الحكم و الموضوع ظاهر فى انه لا خصوصيه للسؤال بل يجب رجوع الجاهل الى العالم باى نحو من الانحاء و لو بقراءه كتابه، و ياتى البحث عنها فى الفصل الرابع؛ و كون مورد اعمالها اعم من تعديه الحكم من موضوع الى غيره.

الموجب الثانى: حصول العلم بعدم الخصوصية

الموجب الثانى لالغاء الخصوصية حصول العلم بعدم الخصوصية لمورد النص، و هو يحصل باسباب اهمها ما يلى:

السبب الاول: عدم الفرق فى كثير من الاحكام

انا لا نرى فى بعض ابواب الفقه- كالبيع و الخيارات و احكام الشاك- الفرق بين الرجل و المراه فى حكم واحد فيحصل العلم بعدم خصوصيه المورد؛ فى مثل ما ورد فى جواب السؤال عن احكام الرجال، حيث لا

شك فى دخل النساء فيها ما لم تعلم خصوصيه للرجال، كما عن محمد بن مسلم قال: قلت لابي عبدالله : رجل شك فى الوضوء بعد ما فرغ من الصلاه . قال: يمضى على صلاته ، و لا يعيد.

السبب الثانى: حساب الاحتمالات

ان ترتيب الحكم الواحد فى موارد كثيره لها جامع واحد لا يكون موجبا للظهور فى عدم الخصوصيه فقط، بل قد يوجب العلم بعدمها على حساب الاحتمالات ، كما فى الحكم الكلى بنجاسه ملاقى النجس؛ حيث لم يرد فى لسان اى دليل ، بل هو متصيد من الاخبار الوارده فى موارد خاصه؛ لعدم احتمال خصوصيه فى تلك الموارد.

و كذا الحكم بكفايه الاستنجاء بكل جسم قالع، استنادا الى الاخبار المشتمله على كفايه الاستنجاء بغير الاحجار من المدر و الخرق و الكرسف و غيرها ؛ بتقريب: انه لو كان الوارد فى النصوص خصوص الاحجار لاحتملنا ان يكون لها دخل فى الحكم بالطهاره، و لكننا لا نتحمل الخصوصيه لها بعد ملاحظه الاخبار المشتمله على غيرها من الاشياء المذكوره، كما لا نحتمل الخصوصيه فى تلك الاشياء ايضا، بل يعلم من مجموع الاخبار الوارده فى المساله ان الحكم يشمل كل جسم قالع للنجاسه. و يلحق بالعلم فى جميع ما ذكر الاطمئنان بعدم الخصوصيه.

المطلب الثالث: كون الغاء الخصوصيه من المنطوق او المفهوم

عرفت ان الالغاء الخصوصيه موجبين اساسيين احدهما ظهور الخطاب فى عدم الخصوصيه. و ثانيهما : حصول العلم بعدم الخصوصيه. فاذا كان الغائها من جهه العلم الخارجى من دون استناد ذلك الى ظهور اللفظ كان ذلك خارجا عن مدلول الكلام قهرا فلا يتصف بالمنطوق و لا بالمفهوم لان مقسمهما مدلول الخطاب. و اما اذا كان من جهه ظهور الخطاب فى ذلك فهل هو من قبيل المنطوق او من قبيل المفهوم؟ ظاهر كلمات كثير منهم هو الاول.

و لكن قد يقال: انه من قبيل الثانى؛ حيث ان مفهوم الموافقه ليس الا عبارته عن الغاء الخصوصيه ، سواء وجد فى البين اولويه كما فى النهى عن التافيف ام لم توجد، كما اذا سئل الامام عن حكم الرجل الشاك - مثلا - فاجاب عن حكمه ؛ فان خصوصيه كونه رجلا ملغاه عرفا، و ليس مفهوم الموافقه - كما توهمه كلمات بعضهم - منحصر فى ما اذا كان الفرع اولى بالحكم من الاصل. و من هنا قد ذكر بعض القدماء اقوالا ثلاثه فى حجتيه و جعل ثالثها التفصيل بين صورته الاولويه و بين غيرها، فلو كان مفهوم الموافقه منحصر فى تلك الصوره لم يكن لهذا التفصيل مجال.

المطلب الرابع: حجية الغاء الخصوصية و تحديد دائرتها

قد اتضح مما تقدم ان الغاء الخصوصية على انحاء:

الاول: ان يكون ناشئا من العلم او الاطمئنان بعدم الخصوصية ، و هو حجه لحجية القطع و الاطمئنان.

الثاني: ان يكون ناشئا من ظهور خطاب معين فى عدم الخصوصية عرفا، فيكون داخلا فى الظهور اللفظى على وجهه، و هو حجه؛ لدخول هذا النحو من الظهور اللفظى تحت كبرى حجية الظهور، و يكون داخلا فى الظهور الحالى على وجه آخر، و هو ايضا حجه بناء على كونه موجبا لحصول القطع او الاطمئنان بمراد المتكلم او شمول الكبرى الكليه المذكوره لمثل هذا الظهور الحالى، كما هو ليس ببعيد.

الثالث: ان يكون ناشئا من ملاحظه الادله المتعدده الوارده فى موارد خاصه متفرقه؛ و هو ايضا حجه بناء على شمول كبرى حجية الظهور للظهور المتحصل من مجموع ادله متفرقه عند ملاحظتها جميعا كخطاب واحد.

ثم انك قد عرفت سابقا ان الغاء الخصوصية الناشى عن الظهور داخل فى مفهوم الموافقه، عند بعض الفقهاء و حيث انه التزم بان المفهوم مطلقا من قبيل ظهور الفعل لا ظهور اللفظ، فالغاء الخصوصية الناشى عن الظهور كان عنده من سنخ ظهور الفعل و توضيح ذلك انه ذهب الى ان الملاك الوحيد فى استفادة المفهوم ظهور الفعل الصادر عن الغير فى كونه صادرا عنه لغايته النوعيه العاديه فان الغايه النوعيه من ذكر نفس الكلام - عاده - حكاية معناه و من ذكر خصوصياته من الشرط و الوصف و الغايه ونحوها بيان دخلتها فى المطلوب و هذا هو المنشأ لثبوت المفهوم فيقال بانها لو لم تكن دخيله لما ذكرها المتكلم بنفس ذكرها تدل على اراده المفهوم و تطبيق ذلك فى المقام ان يقال ان الغرض النوعى من ذكر الرجل فى الخطاب مثلا هو التمثيل عاده فبذلك يتعدى الى المراه ايضا. و على هذا المبنى كانت حجية هذا النحو من الغاء الخصوصية من باب حجية ظهور الفعل لا اللفظ .

ثم انه مما يؤكد حجية الغاء الخصوصية ما رواه محمد بن يعقوب عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى عن سعيد بن يسار قال: قلت لابي عبدالله جعلت فداك امراه دفعت الى زوجها مالا من مالها ليعمل به و قالت له حين دفعته اليه انفق منه فان حدث بك حدث فما انفقت منه حلالا طيبا و ان حدث بى حدث فما انفقت منه فهو حلال طيب فقال اعد على يا سعيد المساله فلما ذهبت اعيد عليه المساله عرض فيها صاحبها و كان معى حاضرا فاعاد عليه مثل ذلك فلما فرغ اشار باصبعه الى صاحب المساله فقال يا هذا ان كنت تعلم انها قد افضت بذلك اليك فيما بينك و بينها و بين الله فحلل طيب ثلاث مرات ثم قال يقول الله جل اسمه فى كتابه فان طبن لكم عن شى منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا .



و رواه محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد مثله .

فان مورد الايه الكريمه ان تطيب المراه نفسا لزوجها عن شى من صداقتها و مع ذلك اسرى الامام الحكم عن مورده الى غيره و ظاهره انه من باب الاستدلال بالايه بالغاء الخصوصيه.

و لعل تفسير الايه بالاعم كان من جهه الغاء الخصوصيه ايضا فى روايه اخرى و هى ما رواها محمد بن الحسن ياسناده عن الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال: سالت عن قول الله عزوجل فان طبن لكم عن شى منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا - قال يعنى بذلك اموالهن التى فى ايديهن مما يملكن.

ثم انه قد يستدل على اعتبار الغاء الخصوصيه بما رواه ثقه الاسلام عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن على بن الحكم عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم قال: سالت ابا عبدالله عن رجل كانت له جاريه فعتقت فتزوجت فولدت، ا يصلح لمولاها الاول ان يتزوج ابنتها؟ قال: هى عليه حرام، و هى ابنته ، و الحره و المملوكه فى هذا سواء . ثم قرا هذه الايه: و ربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم.

بدعوى ان الظاهر ان الامام فى مقام الاستدلال عيل الحكم بالايه الكريمه، و من الواضح ان الاستدلال بها انما يتم بعد الغاء الخصوصيه عن البنت التى هى فى حجر الانسان الى مطلق بنت المراه المنكوحه بنكاح صحيح ، كما فهمه الفقهاء بعد ذلك ايضا فى مقام الاستدلال بها.

و لكن يمكن ان يقال: ان الامام ليس هنا بصدد الاستدلال بالايه لان الغاء الخصوصيه عن مورد الايه الكريمه ليس عرفيا، فتعميم الامام للحكم من موردها ليس من هذا الباب، بل من باب تفسيرها بما عنده من علوم خاصه.

و على اى حال فقد تبين من جميع ما تقدم ان البحث عن حجيه الغاء الخصوصيه راجع لى البحث الصغرى عن ثبوته بالقطع او الاطمئنان او الظهور العرفى لتنجيح صغرى لكبرى حجيتها، كما يقال مثل ذلك فى البحث عن حجيه المفهوم الراجع الى البحث عن ظهور الكلام فيه.

و لا يثبت الغاء الخصوصيه الا فيما لو فهم العرف و العقلاء عدم دخل القيد عند الاطلاق، مثل: رجل شك فى الاذان و قد دخل فى الاقامه؛ فانه لا يحتمل فى المتفاهم العرفى دخل كونه رجلا بخصوصه فى هذا الحكم، فالمراه عندهم كذلكف و اما لو احتمل عرفا دخل خصوصيه للقيد فى الحكم فليست الخصوصيه ملغاه عرفا، و لا يكون احتمال الخصوصيه منتفيا عندهم الا اذا وجدت قرينه داخلية او خارجيه عليه- و قد يعبر عنها بموجب الغاء الخصوصيه، و قد تقدم البحث عنه- و فقدت الموانع عنه. مثل ان يكون لمورد النص خصوصيه و لو بملاحظه احكام اخر له- كما فى عقد النكاح ؛ فان له عند جميع الملل خصوصيه، فلا وجه

لتعديده الحكم بالصحة و اللزوم منه الى غيره- او يكون الحكم مخالفا للقاعده ، كما فى الحكم بان تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه؛ فانه لما كان مخالفا للقاعده فلا يصح الغاء الخصوصية عن البيع و التعدى الى العقود الاخرى كالاجاره و غيرها، و كذا الحكم بخيار المجلس فى البيع، حيث انه مخالف لاصاله اللزوم فلا مجال للتعدى الى غيره من العقود.

تنبيه: فى الغاء الخصوصية عند العرف الخاص

ان ما تقدم من الغاء الخصوصية كان على مستوى فهم العرف العام من النص، و قد يكون على مستوى فهم العرف الخاص، و له اسباب اخرى:

منها: ما يعبر عنه بشم الفقاهه الحاصل بممارسه الفقه و مزاولته .

و لعل هذا هو المقصود بما افاده بعض الاعلام فى مقام ذكر الحجج المعبره: و كذا ما ينقذ فى ذهن المجتهد من تتبع الادله بالانبعاث عن الذوق السليم و الادراك المستقيم ؛ بحيث يكون مفهوما له من مجموع الادله؛ فان ذلك من جمله المنصوص، فان للعقل على نحو الحس ذوقا و لمسا و سمعا و شما و نطقا من حيث لا يصل الى الحواس.

و على اى حال فشم الفقاهه قد يكون موجبا لتوسعه الحكم الوارد فى النص - كما قد يكون موجبا لتضييقه - و من موارد التوسعه ما يقال: من انه بناء على القول بان الضمان بالتلف قبل القبض حكم تعبدى فالتعدى عن البيع الى غير من المعاضات يتثقف على الغاء الخصوصية و استظهار ان المناط هو المعاوضه بشم الفقاهه. و منها التعدى من العيوب المنصوصه المجوزة لفسخ العقد من قبل الزوجه - كالجب و العنز و الخضاء - الى كل مانع للجماع من قبل الزوج، حيث يناط ذلك بشم الفقاهه.

و قريب من الغاء الخصوصية بسبب شم الفقاهه ما قد يثبت فى العرف الخاص بمعونه الاجماع و ذلك كما فى الاستنايه عن امام الجماعه، حيث ان النصوص الوارده مختصه بالموت، كصحيح الحلبي عن ابي عبدالله : انه سئل عن رجل ام قوما فصلى بهم ركعه ثم مات. قال ك يقدمون رجلا اخر فيعتد بالركعه ... الحديث. و لكنه قد يدعى انه يلحق به كل عذر مساو للموت من جنون و غيره؛ لالغاء الخصوصية عنه و لو بمعونه اتفاقهم على ذلك.

و كيف كان فهذا القسم من الغاء الخصوصية - و ان شئت فقل: شم الفقاهه كليا- لا دليل عيل اعتباره الا ان يكون موجبا لحصول القطع او الاطمئنان بالحكم الشرعى، او يدخل فى الظهورات الخاصه التى تحتاج الى اعمال عناية و المعيه و لا يلتفت اليها الا الالمعى من الناس.

و يقال فى وجه اعتبارها: ان هذا الشخص فى الحقيقه يمتاز على غيره فى انه ادرك و استوعب بالمعنيه القرائن و الخصوصيات السياقيه و الكلاميه و التى تعطى الكلام ظهوره فى المعنى المعين، بحيث لو شرحها للعرف لسلموا بذلك الظهور فى ذلك المعنى.

و منها: ارتكاز المتشرعه، و هو قد يوسع الحكم الوارد فى النص كما انه قد يضيقه.

كما قد يقال- فى مقام تعميم الحكم الوارد فى النص من وضوء المستحاضه و غسلها الى الصلاه -: ان الظاهر جواز اتيانها بالوضوء و الغسل لغير الصلاه ايضا من الغايات الواجبه الاضطراريه، كالطواف و صلاته مطلقا او مقيدا بضيق وقتها؛ حيث ان خصوصيه المورد ملغاه بملاحظه ان الامر بالوضوء و الغسل لتحصيل مرتبه من الطهاره بحسب ارتكاز المتشرعه و فهم العرف.

و كذا يحكم بنجاسه خرقه ما لا يوكل لحمه، رغم اختصاص النص ببوله؛ نظرا الى عدم الفرق بين الغائط و البول بحسب الارتكاز المتشرعى.

و هذا القسم من الغاء الخصوصيه معتبر اذا احرز اتصاله بزمان المعصوم او قربه منه بحيث لا يحتمل نشووه من الفتاوى. و الوجه فى اعتباره: حصول العلم او الاطمئنان بكونه متخذا من الشرع او ناشئا من قرائن عامه حافه بالنصوص.

#### الفصل الثانى: تنقيح المناط

تنقيح المناط من موجبات تعديده الحكم من موضوع الى اخر ايضا عند الاماميه و من طرق كشف العلّه فى باب القياس عند العامه و ينبغى البحث عنه فى ضمن مطالب:

المطلب الاول: تعريف تنقيح المناط و اقسامه

تنقيح المناط عباره عن كشف ما انيط به الحكم فى الاصل ما لم ينطق به الشارع و احراز وجوده فى الفرع و نفى وجود مانع او مزاحم اقوى له فى الفرع و قبح امتناع الشارع الحكيم حينئذ عن جعل هذا الحكم فى الفرع.

و المراد ب « ما انيط به الحكم » اعم من المصالح و المفسدات و غيرهما مما يكشف ان الشارع جعله عليه و مستندا لحكمه فى الاصل. مثلا اذا كشفنا ان حكم الشارع بوجوب سجدة التلاوه على ناسيهما اذا تذكر مستند الى بقاء الامر السابق ما لم يمثل ، نتعدى الى العاصى ايضا لوجود هذا المناط فيه بعينه.

و انما قيدنا كشف ما انيط به الحكم فى الاصل بقولنا « ما لم ينطق به الشارع » لانه اذا نطق به نصا او ظهورا فهو داخل فى منصوص العله و خارج عن مصطلح تنقيح المناط.

ثم انه قد يعبر فى كلمات بعضهم بتنقيح المناط عما هو من قبيل تنقيح الموضوع بحسب الواقع و هو خارج عما نحن الان بصددده و شبهه بالغاء الخصوصيه و ذلك كما افاد الشيخ الاعظم فى حكم المتولد من نجسين - كالمتولد من الكلب و الخنزير - من « ان الاقوى نجاسته اما للاستصحاب ، بناء على بقاء الموضوع عرفا، كما يحكم بنجاسه ما لا تحله الحياه من الكافر بعد موته و اما لاجل تنقيح المناط عند اهل الشرع؛ حيث انهم يتعدون من نجاسه الابوين ذاتا الى المتولد منهما، فهو شى مركوز فى اذهانهم و ان لم نعلم وجهه تفصيلا، فكم لهم من هذا القبيل، كما لا يخفى على المتتبع لحوالهم».

و ينبغى ان يعلم ان الاستناد فى الحكم المذكور- و لو من باب تنقيح الموضوع- الى ارتكاز المتشرعه لا يخلو من اشكال؛ حيث ان الظاهر كونه مستندا الى الفهم العرفى.

المطلب الثانى: طرق استكشاف المناط

الطريق الاول: النص

ان النص قد يستفاد منه المناط و العله بالصراحه او الظهور الوضعى - كان يقال: « لعله كذا» او « لاجل كذا» او « لانه كذا» او « كى يكون كذا» او « بانه كذا» - او الظهور السياقى مثل ما روى عن النبى الكريم : انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال : ا ينقص اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن؛ فان اقترن الحكم - اى قوله : « فلا» - بحصول النقصان ينبه؛ بل يظهر فى كون النقصان مناطا لعدم جواز البيع؛ مضافا الى تفريع الحكم عليه بالفاء و الاتيان بلفظه « اذن» المفيده للتعليل لغه.

و قد يكون استظهار العليه بحاجه الى دقه؛ كما قد يستظهر مما ورد فى الناسى لسجده التلاوه من قوله: « يسجد اذا ذكر» ان الوجوب مستند الى نفس الامر السابق، و انه باق بحاله ما لم يمثل ، لا انه تكليف جديد؛ فيشترك فيه الناسى و العاصى لوحده المناط.

ثم انه قد يكون العله مستفاده من النص على حد الاشعار، لا الظهور؛ كما فى ما عن داود الصرمى قال: « سألته عن شارب الخمر يعطى من الزكاه شيئا قال لا» ؛ اذ يمكن ان يستفاد منه ان المنع عن دفعها لشارب الخمر انما هو من اجل كونه فى معرض ارتكاب المعصيه و صرف الزكاه فيها و حيث ان مطلق غير العادل كذلك فيشمله مناط المنع لا يتعدى الاشعار فيه بعد تطرق احتمال الخصوصيه عقلايا.

الطريق الثانى: العرف

قد يستفاد المناط من الدليل - رغم عدم دلالاته في نفسه - بمعونه الفهم العرفي و ذلك كما قد يقال: ان ادله الامر بالمعروف و النهي عن المنكر و ان كانت ظاهره في المناط هو البعث الى المعروف و الردع عن المنكر و لو بمثل الموعظه و اعمال القدره.

و يمكن ان يقال: من هذا القبيل تنقيح المناط في النهي عن شرب الخمر؛ حيث يفهم العرف ان المناط فيه هو الاسكار و لو لم يرد التعليل به. و لعله يشير اليه ما في الكافي عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسن بن علي بن يقطين عن اخيه الحسين بن علي بن يقطين عن ابيه علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي قال: ان الله عزوجل لم يحرم الخمر لاسمها و لكنه حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبه الخمر فهو خمر.

و من هذا القبيل ما في الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد عن عبد الله بن سنان عن ابي الجارود قال قال ابو جعفر اذا حدثتكم بشي فاسالوني من كتاب الله ثم قال في بعض حديثه ان رسول الله نهى عن القيل و القال و فساد المال و كثره السؤال فقل له يا ابن رسول الله اين هذا من كتاب الله قال ان الله عزوجل يقول « لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقه او معروف او اصلاح بين الناس » و قال « و لا توتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما » و قال « لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسوكم ».

حيث ان الظاهر ان استفاده النهي عن فساد المال من الايه الكريمه الناهيه عن ايتائه للسفهاء مستنده الى كون المناط في النهي عنه فساد المال بالفهم العرفي.

#### الطريق الثالث: السبر و التقسيم

قد عد من طرق استكشاف العله، السبر و التقسيم و عرف بانه « عد اوصاف يدعى بالاستقرا انحصار العله فيها، و سلب العليه عن كل واحد منها الا المدعى » و سمي بذلك لان الباحث يقسم الاوصاف و هو التقسيم و يختبر كل واحد منها في انه هل يصلح للعليه ام لا و هو السبر و مثال ذلك ان تحصى اوصاف الخمر من اللون و الطعم و السيوله و ... ثم تلاحظ ان ما عدا الاسكار غير دخيل في الحرمة لوجوده في غيره مما احله الشارع فيسكشف ان العله هو الاسكار.

و الصحيح ان هذا الطريق لا يفيد القطع و لا الاطمئنان غالبا لان حصر المحتملات ليس عقليا فيحتمل ان يكون هناك وصف آخر دخيل في الحكم نظير ما ورد في قوله تعالى: « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم » حيث ان سبب التحريم كان وصفا آخر غير اوصاف الطيبات التي حرمت عليهم و هو

ظلمهم كما انه يحتمل ان يكون اجتماع وصفين او اكثر من اوصاف من الموضوع سببا للتحريم نعم لو احصينا جميع ما يحتمل دخله من اوصاف الشئ و غيرها و احرزنا ان شيئا منها غير دخیل فى الحكم- لا منفردا و لا مجتمعا- عدا وصف خاص، احرازنا قطعيًا او اطمئنانيا كفى ذلك فى تنقيح المناط الا انه لا يتحقق الا نادرا.

طرق أخرى لاستكشاف المناط

لاستكشاف المناط طرق أخرى ايضا كالاجماع و ارتكاز المتشرعه و هى معتبره ان افادت القطع او الوثوق على الاقل.

المطلب الثالث: المقارنه بين تنقيح المناط و غيره

ان هنا عناوين اخرى قرينه من تنقيح المناط؛ فيجب المقارنه بينه و بين غيره من العناوين.

قد اتضح مما تقدم فى تعريف تنقيح المناط و الغاء الخصوصيه افتراق كل منهما عن الآخر، حيث يحصل فى الول على المناط و بملاحظته يعدى الحكم الى الفرع من دون ان يتغير الموضوع لا فى الاصل و لا فى الفرع؛ كما اذا نهى المولى عن شرب الخمر، فبتنقيح المناط يثبت ان الاسكار عله للحكم لا ان يكون الموضوع هو المسكر اوورد النهى عن النظر الى الاجنبيه و افترضنا ان المناط فى هذا الحكم دفع تهيج الرجال ، فبملاحظته يثبت حرمة التبرج و ابداء الزينه على النساء من دون ان يلزم تغير الموضوع الى ما كان سببا للتهيج.

و اما الثانى، فقد يتغير فيه موضوع الحكم و يستكشف ان الموضوع فى الواقع هو الاعم مما ورد فى لسان الدليل و ذلك اذا كان هناك جامع عرفى بين الموضوع المذكور فى لسان الدليل و بين غيره او و قد لا يتغير الموضوع بل يثبت انه غير منحصر فيه؛ بل غيره ايضا موضوع للحكم و ذلك اذا لم يكن هناك ذاك الجامع العرفى، هذا بحسب الموضوع و هناك فرق جوهرى بينهما و هو انه فى الول يستدل بوجود المناط للتعدى بعد تنقيحه و اما فى الثانى فلا يلاحظ المناط او يتعدى بمجرد لحاظه من دون ان يستدل به للتعدى نظير الفرق المذكور فى علم المنطق بين الفكر و الحدس من ان الفكر هو التردد بين المبادئ و المقدمات و بين المراد بخلاف الحدس الذى هو انقذاح المراد فى الذهن بمجرد انقذاح المبادئ و المقدمات.

المقارنه بين تنقيح المناط و الاستحسان و الاستصلاح و القياس

قد عرفت فى ما مضى تنقيح المناط و اما الاستحسان ففى اللغة : عد الشئ حسنا و ذكر له فى الاصطلاح تعاريف عديده اصحها بملاحظه استعماله فى كلماتهم ان يقال: انه دليل ينقذح فى نفس المجتهد تعسر

عبارته عنه او العدول من حكم الدليل الى العاده لمصلحه الناس؛ حيث ان الظاهر ان من قال بحجتيه - و هم الحنفية و الحنابلة- ارادوا منه اثبات الحكم بمجرد كونه مستحسنا عند المجتهدين من غير دليل من قبل الشارع و لذا انكره غيرهم من الخاصه و العامه و هذا مناسب لاحد التعريفين.

و اما الاستصلاح - و قد يعبر عنه بالمصالح المرسله- فهو عندهم الافتاء وفق ما يقضيه جلب المنفعه او دفع المفسده اذا لم يكن ثمة نص خاص او اجماع ينفيه او يثبت، فهي مصلحه لانها تجلب نفعاً و تدفع ضرراً و هي مرسله لانها مطلقة عن اعتبار الشارع او الغائه.

و على هذا الضوء يتضح افتراق كل منهما عن تنقيح المناط من دون الحاجه الى مزيد بيان.

و اما المقارنه بينه و بين القياس فسوف تتضح مما ذكره في مبحث القياس.

المطلب الرابع: حجية تنقيح المناط و تحديد دائرتها

يعتبر تنقيح المناط حجه اذا كان قطعياً او اطمئنانياً و الا لم يكن معتبراً و لا مجال للتعدى من مورد الدليل و ان ظن بالعله، لعدم الدليل على اعتبار هذا الظن بل الدليل على عدم اعتباره موجود و هو الادله الناهيه عن العمل بالقياس فى الشريعة بخلافه فى موارد حصول القطع او الاطمئنان فانه ليس من القياس فى شى ليكون القول باعتبار تنقيح المناط فيها استثناء من عمومات النهى عن القياس. و ياتى بيان ذلك فى مبحث القياس و انما تقتصر هنا على التعرض لروايه قد يتوهم كونها رادعه عن الاخذ بتنقيح المناط و هي ما رواه ثقه الاسلام عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد عن عثمان بن عيسى قال: سالت ابا الحسن موسى عن قياس فقال: « ما لكم و القياس ان الله لا يسال كيف احل و كيف حرم » ؛ بدعوى ان الله سبحانه لا يسال عن عله الحرام فى تحريمه و عله الحلال فى حليته؛ حتى يتعدى من مورده بمثل تنقيح المناط و الذى هو سوال عن عله الحكم فى الحقيقه ؛ بل قد يقال: لا يجوز التعدى من مورد الدليل حتى لو نص على العله؛ كقوله: لا تشرب الخمر لانه مسكر؛ اذ يجوز ان تكون عله التحريم خصوص اسكار الخمر- لا مطلق الاسكار - او يكون الاسكار جزء العله و جزئها الاخر شى لم نعرفه.

و بملاحظه هذا الردع المعلن بعدم السؤال عن عله الحلال و الحرام كيف يحصل القطع او الطمئنان بالعله من طريق تنقيح المناط؟

و فيه: ان العله لو كانت منصوصه - و لو بالظهور- فهي مبينه من قبل الشارع المقدس من دون الحاجه الى السؤال عنها فهي خارجه عن مدلول الروايه و ما ذكر فى التوهم- من احتمال دخل خصوصيه مورد النص فيها- مخالف للظاهر و كذلك احتمال كون المذكور فى النص جزء للعله.

و اما لو كانت العله غير منصوصه؛ بل مستنبطه بمثل تنقيح المناط، فالجواب: ان هذا الحديث نظير قوله تعالى: «لا يسأل عما يفعل و هم يسألون» فهو ناظر الى ان الله تعالى ليس عليه بيان علل الاحكام و اذا لم يكن عليه بيانها و لم يبينها لكم فلا يجوز الاتكال على القياس فى اثبات الاحكام الشرعيه اذ بدون بيان العلل من الشارع لا يحصل العلم و الاطمئنان بها غالبا و غايته حصول الظن الذى لا اعتبار به و هذا لا ينافى حصول العلم و الطمئنان فى موارد نادره.

و بالجملة ان الحديث ناظر الى الردع عن استعمال القياس كمستند للحكم الشرعى ولو فى موارد افاده الظن و ليس نافيا لحصول العلم او الاطمئنان بالمناط احيانا و حجيته على تقدير الحصول.

ثم انه قد يقال: ان تنقيح المناط اذا كان ظنيا مستندا الى اللفظ ، فهو ايضا حجه. و لكنه قد تقدم ان كشف العله لو استند الى اللفظ - ولو الظهورا - فهو خارج عن تنقيح المناط و داخل فى منصوص العله. نعم هو حجه من باب النص او الظهور.

و كيف كان فعلى ضوء ما تقدم يتضح ان تنقيح المناط من مزالق الاقدام للمستنبط، فربما يلغى بعض القيود باستحسان، او غيره مع عدم حصول القطع به و من هنا ينبغى الاحتياط التام فى هذا الباب و القتصار عيل ما يحصل القطع به و ان شك فى المناط فليس له تعميم الحكم. كما قد يدعى لاثبات مفطريه الارتماس فى الماء المضاف - زغم اختصاص الادله بالماء الذى هو حقيقه فى الماء المطلق - من انه لا فرق بين المطلق و المضاف سوى اضافته شى الى الماء، و هذا لا يستوجب فرقا فيما هو مناط المنع عن الرسم و الغمس من امكان الدخول فى الجوف و ان كان بينهما فرق فى ازاله الحدث و الخبث، الا ان ذلك غير مجد اذ لا يحصل العلم بالمناط فان الاحكام تعبدية و مناطاتها لا تنالها عقولنا الناقصه و من الجائز ان تكون للماء خصوصيه فى هذا الحكم كما فى الازاله.

#### الفصل الثالث: الاولويه

من موجبات تعديه الحكم من موضوع الى آخر، ما يعبر عنه بالاولويه و يبحث عنها ضمن مطالب:

المطلب الاول: تعريف الاولويه و اركانها

تعريف الاولويه

و هى كون الفرع اولى بالحكم من الاصل لاقوائيه عله الحكم فيه من الاصل او لاقوائيه العليه فيه سواء كان الدليل على الاصل لفظيا او لبيا و قد يعبر عن العله فى كلمات بعض الاعلام بالجامع.



## اركان الاولويه

و هي امور كما يلي:

الاول: ان يستكشف العله التامه للحكم (الجامع) فى الاصل من طريق العقل او العرف او الشرع. و يكفى استكشافها و احرازها اجمالاً كما فى اولويه مطلوبيه اكرام الوالدين اذا امرنا باكرام الناس للعلم اجمالاً بان ملاكه اقوى فى ارامهما ايا ما كان ذلك الملاك.

الثانى: ان يحرز تحقق العله (الجامع) فى الفرع باحد الطرق الثلاثه.

الثالث: ان يحرز اقوائيه العله (الجامع) او عليتها فى الفرع باحد الطرق المذكوره فى الامر الاول.

الرابع: ان لا يقوم الدليل على الخلاف فى ما اذا لم يحصل القطع بالعله؛ فان العله اذا استفيدت بغير القطع من الفهم العرفى او الظهور اللفظى ، لم يجز الاستناد الى الاولويه فى ما اذا قام دليل معارض على خلافها. ثم ان الاولويه قد تفهم عرفاً من نفس اللفظ يعرفها كل عارف باللغه بان يكون الكلام منساقاً للترقى من الادنى الى الاعلى او للتنبيه بالاقل على الاكثر و العكس؛ كايه التافيف و آيه القنطار المعروفه فى التمثيل للاولويه.

و قد يحتاج فهمها الى ضم مقدمه عقليه اليه و ان كان المدرك لها هو العرف بملاحظه تلك المقدمه؛ و ذلك كاستفاده طهاره المضاف المتنجن بالاستهلاك فى المعتصم مما دل من الاخبار على نفى الباس عن الكر الذى وقع فيه البول بالاولويه.

فان هذه الاولويه ليست فهما كفهم الاولويه فى الامثله المتقدمه بل يحتاج الى عنايه زائده و هى ما يقال من ان ظاهر نفى الباس فى تلك الاخبار نفى الباس عن المتحصل بعد الملاقاه و الذى جزوه البول الواقع فيه لا عما كان ماء قبل الملاقاه فقط و اذا دلت على طهاره نفس البول باستهلاكه فى المعتصم - و هو عين النجس - دلت على طهاره المضاف المستهلك بالاولويه العرفيه.

المطلب الثانى: المقارنه بين الاولويه و غيرها

ان هنا اسباباً آخر لتعديه الحكم الى غير مورد الدليل قرينه من الاولويه؛ فيجب المقارنه بينها و بين تلك الاسباب.

المقارنه بين الاولويه و الغاء الخصوصيه

تفترق الاولويه عن الغاء الخصوصية من جهتين:

الجهة الاولى: انه فى الاولويه - كتنقيح المناط - يقتضى العله (الجامع) للحكم فى الفرع بنحو اقوى و أكد منه فى الاصل من دون ان يتغير الموضوع لا فى الاصل و لا فى الفرع.

و اما فى الغاء الخصوصية، فيتغير ما هو موضوع الحكم بحسب بادی النظر فى الاصل و يثبت ان الموضوع فى الواقع هو الاعم مما ورد فى لسان الدليل ان كان هناك جامع عرفى او غير منحصر فيه؛ بل غيره ايضا موضوع للحكم ان لم يكن هناك ذاك الجامع.

الجهة الثانية: انه فى الاولويه يكون الفرع فيه اولى بالحكم منه فى الاصل بخلاف الغاء الخصوصية ؛ لعدم الاولويه فيه.

المقارنه بين الاولويه و تنقيح المناط

و تفترق الاولويه عن تنقيح المناط بانه ان ثبت التساوى بين المعلوم - اى الاصل - و المشكوك بحسب بادی النظر - اى الفرع - فى العله (الجامع) فهو الثانى، و ان كانت فى المشكوك اقوى فهو الاول.

المقارنه بين الاولويه و مفهوم الموافقه

قد تقدم تعريف الاولويه و اما مفهوم الموافقه، فقد ذكروا له تعاريف مختلفه احسنها: انه عباره عن التابع فى الانفهام مع فرض كون حيثيه الانفهام ماخوذه فى المنطوق و عليه فيختص مفهوم الموافقه بما يستفاد من الدليل اللفظى بنحو اللزوم البين بالمعنى الخص سواء كان هناك اولويه ام لا.

فيكون النسبه بينه و بين الاولويه عموما من وجه يجتمعان فى ما اذا كانت الاولويه مستفاده من اللفظ بالنحو المذكور و يفترق مفهوم الموافقه عن الاولويه فى ما اذا كان المستفاد منه على حد المساواه و تفترق الاولويه عن مفهوم الموافقه فى ما اذا كانت مستفاده من الدليل اللبى او من الدليل اللفظى لا بنحو اللزوم البين بالمعنى الاخص.

المطلب الثالث: حجية الاولويه و تحديد دائرتها

نسب الى جمهور الاصوليين من اصحابنا و غيرهم القول بحجيه قياس الاولويه بنحو مطلق فيما قال بعدم حجيتها عده من المحدثين من اصحابنا.

القول بالحجيه و دليله

قد سبق ان للاستناد الى الاولويه اركاناً اربعة:

الاول: استكشاف العله (الجامع) فى الاصل.

الثانى: احراز تحقق هذه العله فى الفرع.

الثالث: احراز اقوائيه هذه العله - من حيث الذات او العليه - فى الفرع.

الرابع: عدم قيام دليل عيل الخلاف.

و هذه الاركان الاربعة تارة تحرز كلها بالقطع و اخرى بالاطمئنان و ثالثه بغير هما من الطرق الظنيه و رابعه يتفق ان يحرز بعض هذه الاركان ببعض ما ذكر و الاخر ببعض آخر فيتحصل منها صور كثيره بضرب بعضها فى بعض.

و على ذلك نقول: ان الاولويه اذا كان ثبوت جميع ما تقدم من اركان الاستناد اليها قطعيه او اطمئنانيه او ظنيا بظن معتبر؛ كالاولويه المستفاده من ظهور الكلام فهى حجه لحجيه القطع ذاتا و حجيه الاطمئنان و الظن المذكور شرعا و الا فليست بحجه .

نعم اذا احرزت العله فى الفرع بطريق معتبر كفى فى تعديه الحكم و ان لم تحرز الاولويه الا انه ليس حيثئذ من هذا الباب بل من باب تنقيح المناط.

و قد يستدل مع ذلك على اعتبار الاولويه باخبار عديده.

منها: ما رواه محمد بن على بن الحسين باسناده عن عبيد الله بن على الحلبي قال: «سئل ابو عبد الله عن الرجل يصيب المراه فلا ينزل ا عليه غسل قال كان على يقول اذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل قال و كان على يقول كيف لا يوجب الغسل و الحد يجب فيه و قال يجب عليه المهر و الغسل.»

وروى محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن ربعي بن عبد الله عن زراره عن ابي جعفر قال: «جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبى - فقال ما تقولون فى الرجل ياتى اهله فيخالطها و لا ينزل فقالت الانصار الماء من المأ و قال المهاجرون اذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل فقال عمر لعلى ما تقول يا ابا الحسن - فقال على ا توجبون عليه الحد و الرجم و لا توجبون عليه صاعا من ماء اذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل فقال عمر القول ما قال المهاجرون و دعوا ما قالت الانصار.»

و تقريب الاستدلال بها على اعتبار الاولويه: ان الامام استدل على وجوب الغسل بطريق الاولويه؛ حيث جعل الحكم فى الفرع و هو وجوب الغسل اولى منه فى الاصل و هو وجوب الحد و الرجم حيث ان عليه التقاء

الختانين للاول اقوى من عليتها للثاني؛ ففي مثله يكون الفرع اولى بالحكم من الاصل لاقوائيه العليه فيه على ما تقدم فى تعريف الاولويه.

و هذه الاستدلال و ان امكن ان يكون من باب الزام الخصم فى هذا المورد كما قد يقال اذ يحتمل ان يكون وجوب الغسل من آثار الانزال او الدخول الكامل فلم تكن هناك اولويه الا انه يستفاد من الحديث ان التمسك بالاولويه صحيح كليا.

دليل القول بعدم الحجيه و نقده

قد تقدم ان عده من صحابنا المحدثين قالوا بعدم حجيه الاولويه و استدلوا عليه باخبار يدعى دلالتها على الردع عن قياس الاولويه بعمومها او بخصوصها كما يلى:

منها: الاخبار العامه الوارده فى النهى عن القياس و ذم اهل المقائيس ؛ فانها باطلاقها شامله لمطلق القياس تخصيصها بقياس المساواه يحتاج الى دليل ؛ فالتفصيل تحكم .

و فيه اولاً: ان تسميه غير قياس المساواه بالقياس غير ثابتة فى الاخبار و لا عند اهل العرف؛ بل و لا فى مصطلح القوم زمن صدور الاخبار و انما الثابت تسميته به فى مصطلح القوم بعد ذلك الزمن و هو لا يجدى فى اثبات اطلاقها و سيأتى تفصيل الكلام فيه ان شاء الله تعالى.

و ثانياً: انه قد سمي القياس فى بعض تلك الاخبار بالعمل بالراى او اقترن به؛ فالمقصود به ما كان من قبيل الاخذ بالراى؛ فلا يعم ما نحن فيه؛ فانه من قبيل العمل بالقطع او الظهور اللفظى.

ومنها: ما رواه احمد بن على بن ابى طالب الطبرسى فى الاحتجاج عن ابى عبد الله انه قال لابي حنيفه فى احتجاجه عليه فى ابطال القياس: «ايما اعظم عند الله القتل او الزنا قال بل القتل فقال فكيف رضى فى القتل بشاهدين و لم يرض فى الزنا الا باربعه ثم قال له الصلاه افضل ام الصيام قال بل الصلاه افضل قال فيجب على قياس قولك على الحائض قضاء ما فاقها من الصلاه فى حال حيضها دون الصيام و قد اوجب الله عليها قضاء الصوم دون الصلاه ثم قال له البول اقذر ام المنى فقال البول اقذر فقال يجب على قياسك ان يجب الغسل من البول دون المنى و قد اوجب الله تعالى الغسل من المنى دون البول الحديث».

و قريب منها ما رواه ثقه الاسلام عن على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابى عمير عن الحسن بن راشد قال: ن قلت لابي عبدالله الحائض تقضى الصلاه قال لا قلت تقضى الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال ان اول من قاس ابليس».

و قال صاحب الوسائل فى كتابه بصدد الاستدلال بهذه الروايه على نفى القياس: «فيه بطلان القياس حتى قياس الاولويه، و قد تقدم نظائر و ياتى له نظائر كثيره».

و فيه: مضافا الى عدم تماميه ما فى الاحتجاج سندا لكونه مرسلا من دون اسناد جزمى انه لا يتم دلالتهما على المدعى؛ اذ عرفت ان المعتبر فى الاولويه ان تكون عله الحكم فى الفرع اقوى منها فى الاصل و مجرد افضليه فعل كالصلاه او اعظميه قبحه كالزنا او اقدره شى كالبول و امثال ذلك غير ملازم لاقوائيه العله لاحتمال كون العله امرا لا يكون مثل الافضيله دخيل فى اقوائيته بان كان امكان استيفاء الملاك فى وجوب القضاء مثلا موثرا فى ايجابه و لم يكن استيفائه فى الافضل او زاحمه امر كتعسره لكثره الابتلاء به.

منها: صحيح ابان الوارد فى ديه اصابع المراه رواه محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم عن ابيه و عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابن بن تغلب قال: قلت لابي عبدالله ما تقول فى رجل قطع اصبع من اصابع المراه كم فيها قال عشره من الابل قلت قطع اثنتين قال عشرون قلت قطع ثلاثا قال ثلاثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون و يقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبرا ممن قاله و نقول الذى جاء به شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله - ان المراه تعاقل الرجل الى ثلث الديه فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس و السنه اذا قيست محق الدين.

و رواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن محمد بن ابي عن غير و رواه الصدوق باسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج مثله.

و تقريب الاستدلال به: ان ثبوت الثلاثين ابلا بقطع الثلاث من الاصابع موجب لثبوتها بقطع الاربع منها بالاولويه القطعيه - كما استيقن به ابان - و قد ردع عنه الامام و سماه بالقياس الماحق للدين و من هنا قد ادعى انه نص صريح فى نفى قياس الاولويه.

و فيه انه يمكن ان يقال: ان المراد من القياس فى قوله «انك اخذتني بالقياس» هو تقييم الاحكام الشرعيه بالمدرجات العقلية من دون تعمق و احاطه بالجوانب المختلفه التى قد تكون دخيله فى الحكم؛ و ان هذا المعنى هو احد المعنيين الرائجين للقياس فى عصور الصادقين كما ياتى فى الفصل السابع.

و كان الوجه فى اطلاق الامام القياس بهذا المعنى عل يما صنعه الابان امران:

الاول: ان نفس وجود هذا الحكم فى الشرع و تصريح الامام المعصوم به يكشف عن توفر مصالح خفيه او تراجمات واقعيه فلا يتاح لابان مثل هذا التقييم الفاسد.

الثاني: ان هذا الحكم هو مقتضى قانون كلى فى الشريعة طبق المصالح؛ نبه عليه الامام و قد غفل عنه ابان لتسرع الى القضاء فى مثل هذا الامر الهام. و هذا القانون هو ان المراه تعاقل الرجل الى ثلث الديه و الرجوع الى النصف بعد البلوغ اليه.

الفصل الرابع: مناسبه الحكم و الموضوع

من جمله ما يستند اليه فى تعديه الحكم من الموضوع الى آخر او تضيقه ، مناسبه الحكم و الموضوع و اليك تفصيل البحث عنها ضمن مطالب:

المطلب الاول: تعريف مناسبه الحكم و الموضوع

هى ملائمه عرفيه او عقليه واضحه بين الحكم و الموضوع يتضح بها خصوصيه الموضوع الواقعى او الحكم او حيثيه اخرى مربوطه بهما.

المطلب الثانى: موارد اعمال المناسبه بين الحكم و الموضوع

ان لاعمال مناسبه الحكم و الموضوع – كما يعلم من التعريف – موارد كثيره و المرتبط منها بالمقام و ان كان خصوص ما يعمل لتعديه الحكم او تضيقه من موضوع الى آخر، لكن ينبغى ان نبحت عن الموارد الاخرى ايضا تتيما للبحث لكثره فائدته.

المورد الاول: تحديد الموضوع من حيث التوسعه و التضيق

اكثر ما تعمل فيه مناسبه الحكم و الموضوع تحديد الموضوع من حيث التوسعه او التضيق و هو على انحاء ثلاث:

الاول: تحديد الموضوع بنحو التوسعه

و ذلك كما قد يقال فى البحث عن تعلق الخمس بالارض التى اشتراها الذمى من المسلم من ان هذا الحكم لا يختص بالشراء، بل يعم مطلق المعاوضه كالصلح؛ بل مطلق النقل ولو بغير عوض كالهبة؛ رغم ان الوارد فى لسان الدليل خصوص الشراء، فان مناسبه الحكم و الموضوع تقتضى الغاء الخصوصيه عنه بحسب الفهم العرفى، و ان المدار نقل الارض من المسلم الى الذمى كيفما اتفق و التعبير بالشراء لا يكون الا من اجل كونه فردا غالبا من افراد اسباب النقل؛ فلا خصوصيه له بوجه، فهو نظير النهى عن بيع العبد المسلم للكافر؛ فان العرف لا يكاد يرتاب فى ان المنهى عنه فى مثله مطلق النقل من دون خصوصيه للبيع.

الثانى: تحديد الموضوع بنحو التضيق

و ذلك كما افاده المحقق النائيني فى خيار الحيوان من ان ظاهر النص و الفتوى و ان شمل كل ذى حياه و لكن مناسبه الحكم و الموضوع تقتضى اختصاصه بالحيوان المقصود منه حياته لا لحمه؛ فالصيد المشرف على الموت و السمك و الجراد المقصود منهما اللحم نوعا- و ان قصد حياتهما نادرا- خارجه عن هذا العموم.

و من هذا القبيل ما قد يقال فى آيه النبأ الكريمه من انها و ان كانت داله على عدم اعتبار خبر الفاسق بقول مطلق و لكن مناسبه الحكم و الموضوع لا تستدعى ازيد من اعتبار الوثوق و عدم الفسق الخبرى.

الثالث: تحديد الموضوع بنحو توسعه و التضييق معا

كما فى ما روى عن معاويه بن عمار عن ابى عبدالله قال: «قلت له ادنى ما يجرى المريض من التسبيح فى الركوع و السجود قال تسبيحه واحده» ؛ اذ بمناسبه الحكم و الموضوع يستظهر عرفا ان ذكر المريض فى كلام السائل من باب المثال و ان الموضوع فى الواقع من يشق عليه الثلاث لمرض او غيره من الاعذار؛ كما هو الحال فى قوله تعالى: «فمن كان منكم مريضا او على سفر فعده من ايام اخر» ؛ فان المناسبه تقتضى بان المقصود بالمريض خصوص من كان الصوم شاقا عليه او سببا لخوف الضرر عليه؛ لا مطلق المريض و لو كان علاجه بالامساك طول النهار؛ فتوسع الموضوع الى غير المريض من جانب و تضيق بالمريض الخاص من آخر.

المورد الثانى: تحديد كيفيه دخل الوصف العنوانى فى الحكم

قد تحدد المناسبه كيفيه دخل الوصف العنوانى فى الحكم من المقوميه له او غيرها و لها دور مهم فى جريان الاستصحاب و عدمه.

و توضيح ذلك: ان الوصف العنوانى الماخوذ فى موضوع دليل الحكم تاره يكون بحيث يفهم العرف مناسبه الحكم و الموضوع ان الوصف العنوانى مقوما لموضوع الحكم؛ كما فى قوله: قلد المجتهد العادل؛ حيث تقتضى المناسبه ان الاجتهاد و العدالة مقومان للموضوع و لهما دخل فى الحكم حدوثا و بقاء.

و اخرى لا يرى العرف الوصف العنوانى مقوما للموضوع بحسب مرتكزاته و مناسبات الحكم و الموضوع ، بل يراه معرفا و من قبيل العله لحدوث الحكم؛ كقوله: الماء المتغير نجس؛ فان العرف يفهم ان معروض النجاسه انما هو جسم الماء و انما اخذ التغير عله لعروض هذا الحكم على نفس الماء.

المورد الثالث: رفع الاجمال عن الموضوع

قد يكون الوارد فى لسان الدليل مجملا و يرفع عنه الاجمال بملاحظه مناسبه الحكم و الموضوع؛ كما فى قوله: « قلد زيدا» ؛ حيث يتعين بمناسبه الحكم و الموضوع فى زيد العالم و كذا ما عن ابى جعفر : « اربعة قد يجب عليهم التمام- فى سفر كانوا او حضر- المكارى و الكرى و الراعى و الاشتقان لانه عملهم»؛ حيث ان الضمير فى قوله: « لانه» ، يحتمل فى نفسه ان يكون راجعا الى السفر او الى مبادئ الحرف المذكوره- كل واحد منها او مجموعها - و لكل واحد منهما ثمرات مذكوره فى محله و لكن الظاهر بمناسبه الحكم و الموضوع هو الاول؛ اذ بملاحظتها يستظهر ان سبب الحكم بالاتمام فى هذه العناوين كثره السفر و تكرره منهم.

المورد الرابع: كونها موجه للظهور او تبدله بالنسبه للحكم او خصوصياته

و بيان ذلك: انه قد يتردد الامر بحسب اجمال الدليل بين حكمين او اكثر و يتعين احدها بالظهور فيه بمناسبه الحكم و الموضوع؛ كما عن الحلبي عن ابى عبدالله قال: « سألته عن الرجل يحتكر الطعام و يتربص به هل يجوز ذلك فقال ان كان الطعام كثيرا يسع الناس فلا بأس به و ان كان الطعام قليلا له يسمع الناس فانه يكره ان يحتكر الطعام و يترك الناس ليس لهم طعام» ؛ حيث يتردد الامر فيه بدءا بين الكراهه التحريميه و التنزيهيه و يتعين فى الاول بمناسبه الحكم و الموضوع ؛ اذ لا يناسب التنزيه لهذا القسم من الاحتكار و ترك الناس ليس لهم طعام.

بل قد يتبدل ظهور الدليل بنفسه فى حكم الى الظهور فى حكم آخر بمناسبه الحكم و الموضوع ؛ كما يمكن ان يقال ذلك فى الايات الكريمه الامر بالمسارعه الى المغفره و الاستباق ايل الخيرات؛ حيث ان الامر و ان كان بنفسه ظاهرا فى الوجوب و لكنه يتبدل فيها الى الظهور فى الندب بمناسبه الحكم و الموضوع ؛ حيث ان مفادها - كما ذكر المحقق الخراسانى - هو البعث نحو المسارعه ايل المغفره و الاستباق الى الخير من دون استتباع تركهما للغضب و الشر؛ ضروره ان تركهما لو كان مستتبعا للغضب و الشر كان البعث بالتحذير عنهما انسب و من الواضح ان هذا المفاد مناسب للندب لا الوجوب.

و قد تكون مناسبه الحكم و الموضوع موثره فى تعيين خصوصيات الحكم مثل كونه مولويا او ارشاديا و كونه فوريا او متراخيا؛ كما يقال فى الامر بازاله النجاسه عن المسجد من انه لا ريب فى دلالة على الفور بمناسبه الحكم و الموضوع و ان قلنا بان الامر لا يدل على الفور.

المورد الخامس: الالباء عن التخصيص



ان مناسبه الحكم و الموضوع قد تكون من الشده بحيث توجب الالباء عن التخصيص؛ كما قال المحقق الاصفهاني فى مقام نفى التخصيص عن عموم لزوم الوقف: « و يمكن ان يستفاد من الاخبار الداله على عدم جواز الرجوع فى الوقف ، ان اللزوم كاللازم غير المفارق، مثل قولهم: « ما كان لله فلا رجعه فيه» فان مناسبه الحكم و الموضوع تقتضى بان ما كان لله لا يلائمه الرجوع، و مثله يابى عن التخصيص ، بان يقال ما كان لله فلا رجعه فيه الا اذا كان بالمعاطاه» .

و لعل من هذا القبيل ما قد يقال فى الايات الناهيه عن العمل بالظن كقوله تعالى: « ان الظن لا يغنى من الحق شيئا» من انها ابيه عن التخصيص.

المطلب الثالث: المقارنه بين المناسبه و غيرها

تفترق مناسبه الحكم و الموضوع عن تنقيح المناط و الاولويه فى امرين:

الاول: انه فى مناسبه الحكم و الموضوع لا دليل لتعديه الحكم الا التلاوم بين الحكم و الموضوع من دون نظر الى عله الحكم و اما فى تنقيح المناط فينظر الى عله الحكم مع غض النظر عن التلاوم.

الثانى: انه فى تنقيح المناط و الاولويه يكون اقتضاء العله للحكم فى الفرع بنحو مساو او اقوى و أكد منه فى الاصل من دون ان يتغير الموضوع لا فى الاصل و لا فى الفرع و هذا بخلاف المناسبه؛ حيث قد يتغير فيها ما هو موضوع الحكم بحسب بادى النظر فى الاصل و يثبت ان الموضوع فى الواقع هو الاعم او الاخص مما ورد فى لسان الدليل ان كان هناك جامع عرفى او قد يثبت انه غير منحصر فيه؛ بل غيره ايضا موضوع للحكم ان لم يكن هناك ذاك الجامع.

و اما المقارنه بينها و بين الغاء الخصوصيه؛ ففى الغاء الخصوصيه سبب التعديه نفى دخاله الخصوصيات الخاصه فى الاصل وعدم مانعيه هذه الخصوصيات فى الفرع بلا نظر الى التلاوم بين الحكم و الموضوع و اما فى مناسبه الحكم و الموضوع لا سبب للتعديه الا التلاوم.

المطلب الرابع: حجيه المناسبه و تحديد دائرتها

مناسبه الحكم و الموضوع ان اوجبت القطع او الاطمئنان بتعديه الحكم فهى معتبره سواء كان الدليل على الحكم لفظيا او لبيا؛ و كذا ان اوجبت الظهور العرفى فان الظهورات حجه من غير فرق بين الظهور المستند الى الوضع او المستند الى القرائن مقالیه او حالیه او لبیه و منها مناسبه الحكم و الموضوع ؛ فاذا حكم العرف فى مورد بظهور الكلام فى معنى يجب اتباعه و يتحقق به صغرى حجيه الظهور.

و قد يستدل على اعتبارها باخبار:

منها: ما رواه محمد بن الحسن باسناده عن موسى بن القاسم عن صفوان بن يحيى عن معاوية بن عمار قال: سألت ابا عبدالله عن طائر اهلى ادخل الحرم حيا فقال لا يمس لان الله تعالى يقول: « و من دخله كان آمنا » .

فان الروايه ظاهره فى الاستدلال بالايه الكريمه على الحكم مع انها بحسب مفاد حاق لفظها تختص بذوى العقول لمكان « من » الموصول؛ فاستفاده التعميم منها مبنى على اعمال مناسبه الحكم و الموضوع التى تقتضى كون الحكم المذكور فى الايه لكرامه البيت لا لخصوصيه فى الداخل اليه.

و كذلك ما رواه محمد بن مسلم قال: « سأل احدهما عن الظبي يدخل الحرم فقال لا يؤخذ و لا يمس لان الله عزوجل يقول - و من دخله كان آمنا ».

و منها : ما رواه محمد بن الحسن باسناده عن موسى بن القاسم عن محمد بن عمر بن يزيد عن محمد بن غزافر عن عمر بن يزيد عن ابي عبدالله قال: « قال الله تعالى فى كتابه : « فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففديه من صيام او صدقه او نسك » فمن عرض له اذى او وجع فتعاطى ما لا ينبغى للمحرم اذا كان صحيحا فالصيام ثلاثه ايام الحديث » ؛ فان ظاهرها ان الامام يريد استخراج الحكم من الايه الكريمه بقرينه التفريع عليها بقوله : « فمن عرض له » و قد استفاد منها ضابطه كليه فى باب محرمات الاحرام مع انها بحسب الجمود على مفادها اللغوى خاصه بمن كان به اذى من راسه فى مساله حرمة الحلق على المحرم فاستفاد الامام بمناسبات الحكم و الموضوع الغاء الخصوصية وعدى الحكم ايل مطلق تروك الاحرام.

و يمكن ان يقال: بان المورد ليس من قبيل المناسبه بين الحكم و الموضوع؛ بل هو من قبيل تفسير الامام بما عنده من العلوم و قوله : « فمن عرض » و ان كان ظارها فى التفريع الا انه ليس تفريعا على قوله تعالى « فمن كان مريضا او به اذى من راسه... » بل هو تفسير له و لكن تلك فقره من الايه حيث كانت متفرعه على صدرها كان كلامه المفسر لتلك الفقره ايضا متفرعا عيل صدر الايه.

وعلى اى حال فقد يفصل فى اعتبار المناسبه بين الحكم و الموضوع بين الدليل اللفظى و اللبى؛ بتسلم الغاء الخصوصية بمناسبه الحكم و الموضوع فى الاول و انكاره فى الثانى؛ نظرا الى انها ليست بنفسها موضوعا للحجيه ، و انما تعتبر من جهه كونها توجب الظهور فى الدليل اللفظى لانها من القرائن اللببيه المتصله به. و هذا لا يتصور فى الادله اللببيه، فلا بد فيها من الرجوع الى الاصول العمليه اذا لم يحصل القطع بالملاك الواقعى.

و هذا التفصيل تام فى ما اذا لم توجب المناسبه القطع او الاطمئنان العقلانى و الا فلا فرق فيه بين الدليل اللفظى و اللبى.

#### الفصل الخامس: مذاق الشرع

و من جمله ما يستند اليه فى تعدى الحكم من موضوع الى اخر او تضيقه ما يعبر عنه بمذاق الشرع و اليك البحث عنه ضمن مطالب.

#### المطلب الاول: تعريف مذاق الشرع

المقصود بالمذاق هو المنهج الفكرى او السليقه التى تعلم من مجموع افكار الشخص و احكامه العمليه و مواقفه تجاه الوقائع المختلفه او من مجموعه منها؛ بحيث قد نتمكن ان نحدد به موقف هذا الشخص ولو فى بعض الوقائع قبل ان يخبرنا به؛ فالمراد بمذاق الشرع او ذوق الشرع منهج الشارع و مشربه و طريقته التى تستكشف من مجموع احكامه و مبانيها و مواقفه او مجموعه منها؛ بحيث يمكن لنا تحديد موقف الشارع المقدس تجاه ما لم يخبرنا بموقفه فيه.

و الوصول الى حكم الشرع بكشف مذاقه يحتاج الى ضم امرين:

الامر الاول: ما دل على ان للشارع ف يكل واقعه حكما.

الامر الثانى: ما يقضيه طبع كل جاعل من انه يجرى فى جعل احكامه على طبق مذاقه ومشربه لا محاله.

فهذان الامران مطويان فى الاستدلال بمذاق الشرع.

و يمكن ان يعد من المذاق ما يحتصل عليه من مورد واحد من دون ان يستفاد من اللفظ نصا او ظهورا. و

هل يعم المذاق بالمعنى المصطلح ما لو صرح الشخص بمذاقه او استفيد من ظاهر كلامه او يختص بما

استكشف بالنحو المذكور؟ فيه خفاء و لكن لا ثمره عمليه لذلك.

#### المطلب الثانى: طرق تحصيل مذاق الشرع

لتحصيل على مذاق الشرع طرق عديده اهمها ما يلى:

الطريق الاول: الاحاطه بمواقف الشارع الايجابيه

ان اهم الطرق و اكثرها اطمئنانا لتحصيل مذاق الشرع ان يحيط المستنبط بالاحكام الشرعيه و مبانيها و

يمارسها ممارسه تامه مع استقامه الفهم.

بل يمكن تحصيله بملاحظه مجموعه من الاحكام و المواقف الشرعيه المتناسبه فى ابواب مختلفه او فى باب واحد؛ كما افيد فى البحث عن تجهيز الجزء المبان من الميت ان من تتبع فى احكام الاموات؛ و استانس بمذاق الشرع يدرك ان الشارع لا يهتم بالصلاه على من لم يوجب احترامه بالدفن و الكفن و الغسل.

الطريق الثانى: الاحاطه بالمواقف السلبيه

و مما يتحصل به مذاق الشرع، الاحاطه بمواقفه السلبيه المتخذة فى موارد و لعل من هذا القبيل ما قد يقال - فى الاستدلال على عدم قدح الفصل بلفظه « قد » بين الايجاب و القبول فى مثل « قد قبلت » - : انه لم يعهد من الشارع المقدس التضييق فى مثل ذلك الفصل، و لا فيما هو ابلغ منه. و فى مقام الاستدلال على نفى الخيار للمشتري المنعقد عليه: انه لم يعهد من الشارع المقدس عود المعتق رقا.

الطريق الثالث: ورود الحكم فى المورد الادنى

اذا حكم المولى بحكم فى مورد ادنى يمكن ان يستفاد بملاحظه ذلك الحكم مذاقه بجريان الحكم فى المورد الاعلى ايضا ولو مع الغض عن جريانه بقياس الاولويه و لعل من هذا القبيل ما قد يستدل به على عدم سقوط كفاره الجمع بالعجز عن بعض خصالها- اذا استظهر من الخطاب ان الواجب مجموع الخصال من حيث المجموع رغم كون العجز عن الجزء عجزا عن المركب- من انا لا نحتمل من مذاق الشرع سقوط الكفاره فى المقام، كيف و لازمه ان يكون الافطار عيل الحرام اهون من الافطار عيل الحلال، لثبوت الكفاره فى الثانى و ان حصل العجز عن البعض فيكون اسواء حالا من الاول.

و كذا ما يستدل به على اعتبار عداله حدوثا و بقاء فى المرجع الدينى من ان المستفاد من مذاق الشرع عدم رضا الشارع المقدس بمجرعيه من هو فاقد لها؛ حيث اشترط عداله فى امام الجماعة ؛ فضلا عن المرجعيه الكبرى.

و قد يناقش بان مجرد ورود الحكم فى المورد الادنى لا يصلح طريقا للحصول على المذاق؛ الا ان يرجع الى الاولويه. و يمكن ان يجاب بان ورود الحكم فى المورد الادنى يكشف عن امرين عرضيين:

الامر الاول: اولويه الجعل بالنسبه الى الاعلى بالتوضيح المتقدم فى الفصل الثالث.

الامر الثانى: مذاق جاعل الحكم فى الادنى و مشربه و سليقته مع الغض عن الامر الاول و من الواضح ان هذين الامرين ليسا بقضيه مانعه جمع كما لا يخفى.

ثم انه قد يستفاد من مذاق الشرع حكم بواسطه ؛ بل ينفي به اولاً نقيض الحكم او ضده؛ فيثبت نفسه بالنتيجه و لعل من هذا القليل ما قد يقال بصدد اثبات وجوب الفحص و الاختبار بالنسبه الى شرط الوجوب من انه يلزم من عدم وجوبه تعطيل كثير من الواجبات و الشارع المقدس لا يرضى به على ما يستفاد من مذاقه. و كذا ما يستدل به على وجوب نقل الزكاه من بلد المكلف الى غيره مع عدم وجود المستحق فيه - مضافاً الى الوجوه الاخرى- من انه يلزم من عدم وجوبه تضييع الحق على مستحقه ، المعلوم من مذاق الشارع تحريمه.

#### المطلب الثالث: موارد اعمال مذاق الشرع

قد يعمل مذاق الشرع لتعديه الحكم او تضييقه و قد يعمل لغير ذلك، و نحن نذكر جميع موارد اعماله تتيماً للفائدة.

#### المورد الاول: اثبات الحكم فيما لم يقم عليه دليل

ان مذاق الشرع اكثر ما يستخدم عادة فى اثبات الحكم لغير مورد الدليل باحد النحويين:

الاول: تعديه الحكم من مورد الدليل ايل غيره؛ كما تقدم من استثناس مذاق الشرع بعدم اهتمامه بالصلاه على من لم يوجب احترامه بالدفن و الكفن و الغسل.

الثانى: استنباط حكم لم يكن عليه دليل من دون ان يكون ذلك عيل اساس التعدى كما فى النحو الاول و يمكن انيعد من ذلك الحكم باجزاء العمل الواقع سابقاً على طبق اجتهاد او تقليد معتبر فى زمنه- رغم تبدل الفتوى او العدول الى تقليد من يحكم ببطلانه- مستنداً فيه الى العلم به من مذاق الشارع المقدس بجعل الشرع سهلاً سمحاً.

و من هذا القليل ما قد يقال من عدم جواز اقرار منى الرجل فى رحم بنته او اخته بالوسائل الطبيه؛ استناداً الى مذاق الشرع.

#### المورد الثانى: تنقيح موضوع الحكم

من موارد اعمال مذاق الشرع؛ تنقيح موضوع الحكم الوارد فى الدليل؛ كما قد يقال- فى مقام الاستدلال عيل حرمه الجمع بين الاختين فى ما اذا كانتا او احدهما من الزنا بناء على ان المنفى فى موارد الزنا هو النسب الواقعى- بان المستفاد من مذاق الشرع ان حرمه النكاح تابعه للنسب العرفى و ان تحريم النكاح من الاحكام الانسانيه، لا من الاحكام الشرعيه تعبداً.

المورد الثالث: تعيين احدى الوظائف المحتمله

قد يوجد فى المساله بحسب النص او غيره محتملات و يمكن تعيين احدها بلحاظ مذاق الشرع و ذلك كما فى الخبر عن ابي عبدالله فى حكم الاحتكار: « قال ان كان الطعام كثيرا يسع الناس فلا باس به و ان كان الطعام قليلا لا يسع الناس فانه يكره ان يحتكر الطعام و يترك الناس ليس لهم طعام » ؛ حيث يحتمل بدءا ان يكون المقصود بالكراهه هو التحريم و يحتمل التنزيه و لكن الاحتمال الثانى منفي بانه من البعيد جدا من مذاق الشرع، ان يكون الاحتكار الموجب لترك الناس ليس لهم طعام، جائزا مرجوحا.

و كذا ما قد يقال فى وجه تعيين التخيير فى الدوران بينه و بين الاحتياط فى فرض التساوى بين المجتهدين او العجز عن تشخيص العلم من ان وجوب الاحتياط بعيد عن مذاق الشارع المقدس فى التسهيل على المكلفين و الفرق بهم، بنحو يقطع معه باكتفائه بالتخيير.

و يمكن ان يقال: ان التخيير هناك عقلى من باب الاكتفاء بالامثال الاحتمالى بعد كون الامثال القطعى بالاحتياط مستلزما للمحذور.

الا ان يقال: ان فتاوى المجتهدين او الاكثر متوافقه فى كثير من الموارد؛ فلا يكون الاحتياط فى غيرها- من موارد امكانه- مستلزما للمحذور عقلا؛ حتى يثبت التخيير العقلى من الباب المذكور.

و على اى حال فلا شبهه فى كبرى القضييه اى رفع الاجمال و تعيين احد المحتملات بمذاق الشرع.

المورد الرابع: ترجيح احد المتزاحمين

من موارد استعمال مذاق الشرع، ترجيح احد المتزاحمين على الاخر؛ كما قد يقال فى مساله اجتماع الامر و النهى و التزاحم بين الصلاه و الغصب: ان المعلوم من مذاق الشرع اهتمامه اكثر بمفسده الغصب ولو من جهه كونه من حقوق الناس و يقال فى مساله نقل المصحف الشريف الى الكافر: ان مفسده وصول الكتاب اليهم و احتمال مسهم له احيانا لا يزاحم مصلحه تبليغ الاسلام و بسط احكامه و هدايه الناس اليها على ما يستفاد من مذاق الشرع.

المطلب الرابع: المقارنه بين مذاق الشرع و غيره

لا حاجه فى المقام الى المقارنه الا بين مذاق الشرع المستعمل لتعديه الحكم من موضوع الى اخر و الغاء الخصوصيه من بين مجموع الاسباب المتقدمه؛ فان الفرق بين غيرهما واضح و اما الفرق بينهما، فهو ما تقدم فى المقارنه بين الغاء الخصوصيه و غيره من انه فى مذاق الشرع يتعدى الحكم بملاحظته الى الفرع من دون

ان يلزم تغير الموضوع لا فى الاصل و لا فى الفرع و اما الغاء الخصوصيه ، فيتغير فيه موضوع الحكم و يثبت ان الموضوع فى الواقع اعم مما ورد فى لسان الدليل او غير منحصر فيه، بل غيره ايضا موضوع للحكم.

نعم هنا عناوين اخرى قريبه من مذاق الشرع؛ كشم الفقاهه و روح الشريعه او مقاصدها؛ فيجب المقارنه بينها.

قد تقدم ان مذاق الشرع هو المشرب المتحصل من ملاحظه مواقفه تجاه الوقائع العديده ولو لم يكن هناك المعيه خاصه و شم الفقاهه المعيه خاصه تحصل من مزاوله الفقه يقدر بها على فهم و استنباط خاص ولو من نص واحد من دون ان يلاحظ مجموعه من المواقف.

و اما مقاصد الشريعه فستتضح المقارنه بينها و بين مذاق الشرع مما ياتى فى مبحثها ان شاء الله تعالى.

المطلب الخامس: حجيّه مذاق الشرع

ان مذاق الشرع على قسمين:

القسم الاول: ما يوجب القطع او الاطمئنان بالموقف الشرعى و هو حجه كما هو واضح.

القسم الثانى: ما يوجب الظن به و هذا القسم لا دليل على حجتيه.

نعم فى ترجيح احد المتزاحمين على الآخر، يمكن القول بكفايه حصول الظن بل الاحتمال بمذاق الشرع و تفصيل ذلك فى بحث مرجحات باب التزاحم.

و لا يخفى ان التحصيل مذاق الشرع لا يخلو من صعوبه و يحتاج مهاره فى الفن ولعله لذلك قل تداوله فى كلمات الفقهاء.

الفصل السادس: مقاصد الشريعه

المطلب الاول: تعريف مقاصد الشريعه و اقسامها

تعريف مقاصد الشريعه

هى الامور التى يستهدفها الشارع من تشريع مجموع الشريعه بتمامها او جملها او مجموعه من الاحكام المتعلقة بابواب مختلفه او مجموعه من الاحكام المتعلقة بباب واحد؛ سواء كانت تلك الامور من الاهداف المتعلقة بالمجتمع الانسانى ام الاسلامى ام افراد الامه ام الاعم من الافراد و المجتمع و سواء كانت متعلقه بامور معاشهم ام معادهم ام اخلاقهم.

و يعلم من التعريف المذكور ان الامور المستهدفه من تشريع بعض الاحكام خاصه خارجه عن مسمى مقاصد الشريعه و داخله فى مسمى علل الشرائع او حكمها .

ثم ان مقاصد الشريعه اذا نسب بعضها الى بعض فقد تكون عرضيه و قد تكون طويله. فهناك مقاصد قصوى ليس ورائها مقصد آخر كالتقرب الى الله و رضوان الله الاكبر. كما ان هناك مقاصد دنيا؛ فالمقاصد تترتب طوليا فى قوس الصعود و النزول.

اقسام مقاصد الشريعه

و لمقاصد الشريعه جهات و انقسامات فى بعض الكلمات ، اهمها ما يلى:

الجهه الاولى: تنقسم بحسب تعلقها بالمجتمع و الفرد الى قسمين:

الاول: ما يعود الى المجتمع او جزء كبير منه؛ كالدفاع عن البلاد و حفظ الامه من التفرق.

الثانى: ما يعود الى افراد الامه؛ كتشريع المعاملات.

الجهه الثانيه: تنقسم من حيث قوتها فى ذاتها و تأثيرها فى المجتمع و الفرد الى اقسام و اهمها ما يلى:

الاول: الضروريات و هى الامور التى لابد منها فى القيام بالمصالح الدينيه و الدنيويه بحيث تفوت تلك المصالح بدونها و يودى فقدانها الى اختلال النظام فى الدنيا و الخسران فى العقبى و هى عباره عن حفظ الدين و النفس و النسل و المال و العقل.

الثانى: الحاجيات: و هى ما يحتاج اليها لرفع الضيق و المشقه النوعيه بحيث يقع نوع المكلفين فى العسر و الحرج بدونها و ان لم يود فقدانها لاختلال النظام او الخسران الاخرى كما فى القسم الاول. و يمكن ان يمثل له بتوسعه الشوارع و الطرق لتسهيل المرور فيها.

الثالث: التحسينيات او الكماليات. و هى محاسن العادات و مكارم الاخلاق التى لا يلزم من فقدانها اختلال او خسران اخرى او وقوع فى الضيق و العسر كما فى القسمين الاولين و ذلك كلبس الرجال الالبسه المتعارفه زائدا على ستر ما يجب ستره عليهم و قد ذكر لكل قسم من هذه الاقسام مكملات متصله بها فلتراجع .

الجهه الثالثه: تنقسم بلحاظ اعتبار حال المكلف فيها و عدمه الى قسمين:

الاول: المقاصد الاصليه غير المراعى فيها حظ للمكلف؛ بل هى من الضروريات المعبره فى كل مله و المقومه لمصالح العامه مطلقا من دون الاختصاص بحال دون حال او زمن دون زمن.



و هي تنقسم الى ضروريه عينيه؛ مثل كون العبد مامورا بحفظ دينه و عقله و كفايته؛ مثل القضاء و الافتاء.

الثانى: المقاصد التابعه التى روى فيها حظ المكلف و هى التى يحصل من جهتها للمكلف مقتضى ما جبل عليه من السعى لاشباع الشهوات و التمتع بالمباحات.

و ذلك ان الحكيم الخبير علم ان امر الدين و الدنيا لا يصلح و لا يستمر الا بدواع من قبل الانسان تدعوه الى اكتساب ما تفتقر اليه نفسه و غيره ؛ فخلق له شهوة الى النساء - مثلاً - و احل له النكاح؛ ليحركه الى اكتساب ما يوصله اليها؛ حتى يحصل الغرض الاصلى و هو حفظ النسل.

فهذا القسم من المقاصد خادماً و مكمل للقسم الاول منها.

المطلب الثانى: طرق الكشف عن مقاصد الشريعة

ذكروا للكشف عن مقاصد الشريعة عدة طرق نشير الى اهمها:

الطريق الاول: لسان الدليل و موداه

قد يكون الكلام الصادر من الشارع مشتملاً على سياق او قرينه او بعض الادوات ك ( لام ) الغايه فيستظهر منه الهدف النهايى و الاقصى للشارع من جعل حكمه، كقوله عزوجل « لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط » و كذا لو اقترنت بمثل ( لعل ) كنتيجة امثال التكليف فى قوله تعالى: « يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم و الذين من قبلكم لعلكم تتقون » و هذا هو الطريق الاول لكشف مقاصد الشريعة حيث يدل اللفظ بمضمونه او ما اخذ فيه على ذلك.

فكلما كان الدليل صريحاً او ظاهراً فى بيان هدف ما، امكن تسميته بمنصوص الهدف و الغايه.

الطريق الثانى: استقراء الادله و الاحكام المعلومه العلل

فباستقراءها يحصل العلم بمقاصد الشريعة. كما اذا علمنا ان العله فى النهى عن الدخول فى سوم المسلم او خطبته حصول المنافره بينهما فسنعلم من ذلك ام حفظ الاخوه و استمرارها من مقاصد الشريعة و كذا ملاحظه كثره الامر بعق الرقاب و التى تدلنا على ان من مقاصدها حصول الحريه.

و هذا الاستقراء يعم الاستقراء المعنوى و لذا قد يقال: ان الدليل الذى اثبت ان الضروريات و الحاجيات و التحسينيات من مقاصد الشارع المقدس هو استقراء الشريعة و ملاحظه ادلتها الكليه و الجزئيه. و هذا من قبيل الاستقراء المعنوى الذى لا يثبت المدعى فيه بدليل خاص بل لابد لاثباته من لاثبات بعده ادله متصله و مشتركه فى بيان ذلك الامر الواحد ولو اختلفت اغراضها . كثبوت جود حاتم و شجاعه على عند عامه الناس.

و على هذا الاساس لا يمكن الاعتماد على دليل خاص فى اثبات مقاصد الشريعة فى هذه الموارد بل يعتمد على العمومات و الاطلاقات و على كل ما ورد من الموارد الجزئية و الاحداث المتفرقة فى مختلف ابواب الفقه.

فبمجموعها يحصل القطع للانسان بالمقاصد الضرورية و الحاجية و التحسينية كما يحصل القطع بالتواتر بمجموع الاخبار مع انها لا تفيد بمفردها الا الظن حتى لو كان الناقلون لها عدولا. و مثال ذلك ما لو استفدنا من مجموع نواهى الشارع عن التصرف فى المال بدون اذن مالكة و الغيبة و الاهانه و غيرها ان حفظ حرمة المومن من مقاصد الشريعة.

الطريق الثالث: السبر و التقسيم

و مثاله ان يلاحظ مجموعه من الاحكام المتناسقة التى علم اجمالا ان للشارع من جعلها مقصدا خاصا فيبحث حول محتملات المقصد على سبيل السبر و التقسيم حتى يصل الى مقصد الشارع.

الطريق الرابع: مناسبه الاحكام و المقاصد

بان نلاحظ ان مجموع احكام الشريعة او مجموع احكام باب واحد او اكثر تناسب اى مقصد من مقاصد الشارع و مع ادراك تلك المناسبه نصل الى مقاصده الشريفة .

المطلب الثالث: الحاجة الى مقاصد الشريعة فى الفقه

مواضع الحاجة الى مقاصد الشريعة كثيرة فى الفقه و فائدتها فى المقام تعدية الحكم من مورد دليل الى اخر الا ان هناك مواضع اخرى سنتناولها بالبحث عنها لاهميتها فى عدة مقامات:

الف: مقام استنباط الحكم الشرعى

الحاجة الى مقاصد الشريعة فى مقام استنباط الحكم الشرعى و كيفية التعامل مع ادلته و لها مواضع متعددة منها:

الاول: الوصول الى الحكم الشرعى

كما لو قيل: ان من مقاصد الشريعة المحافظه على صحة الانسان و المجتمع الانسانى من الناحية الروحية و بناء عليه لا يجوز تعاطى المخدرات و بيعها و شرائها.

الثانى: رفض الدليل الظنى النعتى فى نفسه المتنافى مع مقاصد الشريعة

مثلا قد ورد فى بعض الروايات الطعن فى بعض القيوميّات و الشعوب فيقال بانها غير متناسبه مع جمله من مقاصد الشريعة العاليه كاقامه العدل و الاحسان و تكريم الانسان و العدالة الاجتماعيه و انحصار معيار الافضليه بين بنى البشر فى التقوى فلذا تكون ساقطه عن الاعتبار. و بهذا الامر قد فسر بعض الاصوليين الا جلاء الروايات الداله على عدم حجيه الاخبار المتعارضه مع الكتاب الكريم و السنه القطعيه؛ فقالوا بان المراد منها هو التعارض و عدم الملائمه مع روح الكتاب و السنه و المقاصد الشريفه و السنن الرفيعه و الاهداف الساميه التى صرح بها فى الكتاب و السنه.

الثالث: المنع من اطلاق او تقييد

اذ كان المقصد بديها حافا بالكلام يعرفه المشرعه، يمنع عن انعقاد الاطلاق و اذا كان نظريا يقيّد الاطلاق بعد انعقاده.

هذا المورد من مقاصد الشريعة له امثله كثيره فى الفقه نشير الى بعض تطبيقاته:

التطبيق الاول: ما قاله بعض الفقهاء : ان ظاهر ادله الطلاق كقوله « الطلاق بيد من اخذ بالساق » ان الطلاق بيد الزوج على كل حال و لكن نجد ان هذا الاطلاق يقيّد مقابل مقصد من مقاصد الشريعة و ثبت جوازه للحاكم الشرعى بعد عام تاهل غيره لذلك على ما بين فى محله من الفقه و ذلك كما لو سلك الزوج طريقا غير سوى و لم يقد بوظائفه كما ينبغى و تعامل بسوء مع زوجته و مع ذلك يكون يرفض طلاقها. امام حاله كهذه يمكن القول: بملاحظه ان القيام بالقسط و اقامه العدل من اصول الاسلام و اهدافه الساميه لا يمكن التسليم بان الاسلام لم يجد حلا لهذه المشكله حيث تتكبد المراه مراره العيش الى اخر عمرها بل عين مخرجا لرفع هذا الحرج عن طريق الطلاق الولائى من قبل الحاكم الشرعى. و عليه يمكن القول: ان حكم الشارع بان طلاق المراه بيد زوجها راجع ايل الاوضاع العاديه لتجرى الامور بشكل طبيعى بخلاف الظروف الخاصه.

التطبيق الثانى: ما قد يقال من ان هدايه العباد و صيانتهم عن الضلال من مقاصد الشريعة؛ فيقيّد به اطلاق ادله جواز البيع - مثلا - و يحكم بعدم جواز بيع القرطاس ممن يعلم انه ينشر به كتب الضلال.

التطبيق الثالث: ان ادله الاستحباب و الترغيب فى اعطاء مال هبه و هديه لشخص ما، مطلقه لكن بملاحظه مقاصد الشريعة لنا تقييد هذا الاطلاق فى بعض الموارد كالموردين التالين:

المورد الاول: زكاه المال فان من شروطها مضى الحول فيقوم المكلف نهايه السنه بهبته لشخص آخر فرارا من الزكاه ثم يطلب من ذلك الشخص ان يهبه اياه مره اخرى فى السنه اللاحقه.

فيقال: عند ملاحظه المقصد من الزكاه- و هو ازاله الفقر عن المحتاجين و كذلك الاحسان و التوسعه على الموهوب له بالنسبه للهبه- لا يحكم باستحباب هكذا هبه بل قال بعضهم: الهبه فى هذا الفرض غير صحيحه. المورد الثانى: المصالحه او المداوره حيث ان الفقير او الحاكم يقبض الخمس او الزكاه ثم يهبها للمكلف مره اخرى. فان التامل فيما مضى فى المورد الاول يقتضى ان يقال ايضا: هذه الهبه ليست راجحه شرعا بل قال بعضهم: ليست جائزه.

الرابع: تعديه الحكم من مورد دليل الى مورد آخر

كما لو قلنا : يستنتج من حكم المحافظه على الستر و عدم النظر الى غير المحارم و غيره من الاحكام الوارده حول علاقه الرجل بالمراه ان مقصد الشارع المقدس هو المنع من اثاره الشهوه فكل ما من شأنه اثاره الشهوه من قبيل الالبسه الضيقه و مشاهده الافلام الاباحيه و قراءه القصص المثيره للشهوه غير جائز.

و مثال الطلاق الولائى - الانف الذكر- قد يكون مثالا صالحا لتعديه الحكم حيث يقال: بملاحظه مقصد اقامه العدل و رفع الظلم نعدى الحكم من مورد الادله- طلاق الزوج- و نثبتته للحاكم الشرعى ايضا. الا انه فى هذا المثال لا وجود لمقصد الشارع المقدس فى المتعدى منه خلافا للمثال السابق.

بك مقام تقديرى احد المتزاحمين

القاعده الكليه فى باب التزاحم ان يقدم الاهم على المهم و احدى الطرق فى تشخيص الاهم التعرف على اغراض و مقاصد الشريعه مثلا تقدم المقاصد الضروريه على المقاصد الحاجيه و المقاصد الحاجيه على المقاصد التحسينيه و كذلك من بين المقاصد الضروريه حفظ الدين مقدم على حفظ النفس و حفظ النفس مقدم على حفظ العرض و هكذا ... فاذا يقدم الحكم المبتنى على المقصد الاهم على الحكم المبتنى على المقصد المهم.

ج: مقام تشخيص وظائف الحاكم فى منطق الفراع

ذكر السيد الصدر ان احدى موارد الحاجه الى مقاصد الشريعه هو الاستناد اليها كشواخص و اتجاهات كليه لتحديد وظائف او صلاحيات الحاكم فى منطق الفراع حيث ان المقاصد من العناصر الثابته للشريعه و من خلالها يستطيع الحاكم التعامل مع العناصر المتغيره فى منطق الفراع بما يقضيه الزمان و المكان. مثلا قوله فى محكم كتابه: «ما افاه الله على رسوله من اهل القرى فله و للرسول ولذى القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل كى لا يكون دوله بين الاغنياء منكم و ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا و اتقوا الله ان الله شديد العقاب.»

ظاهر الايه الشريفه ان من الاهداف الساميه للتشريع الاسلامى ايجاد التوازن من الجبهه الاقتصاديه و تقسيم المال بما يلبي لاحتياجات المشروعه للمجتمع و كذلك منع تكديس الاموال بيد عدده معدوده من افراده.

على هذا الاساس فالحكومه الاسلاميه بامكانها تسنين القوانين و اعمالها فى منطقه الفراغ لتثبيت التوازن الاجتماعى من ناحيه توزيع الثروه و منع تكديس الاموال بيد جماعه خاصه.

المطلب الرابع: حجيّه مقاصد الشريعه و تحديد دائرتها

اذا ثبت المقصد الفعلى للشريعه بطريق معتبر فهو حجه و ادل دليل عليه العقل. بتقريب ان الشارع المقدس لو لم يلحظ ذلك المقصد فى تشريعه و وضعه للقوانين للزم الخلف و نقض الغرض.

و بناء عليه يمكن الاستعانه بمقاصد الشريعه فى الموارد السابقه.

و لا يخفى ان اعتبار ( حجيّه ) مقاصد الشريعه بحكم العقل فى الموارد المذكوره يعتمد على امور:

اولا: احراز ثبوت المقصد بطريق معتبر و قد تقدم لزوم كونه قطعيا فى بعض موارد بل قد يقال بنحو عام: ان الدليل على ان الشارع المقدس لا حظ المقاصد الضروريه و الحاجيه و التحسينيه لابد ان يكون قطعيا لان هذا الامر من اصول الشريعه بل اصل اصولها فلا بد ان يكون المستند فيه قطعيا لا ظنيا.

و لكن لنا ان نقول: لا وجه لتعميم القول بازوم قطعيه دليل اعتبار المقصد بل يكفى فيه قيام دليل معتبر ولو كان ظنيا. الا فيما لو اردنا رفض النص الظنى المعتبر فى نفسه بمقصد الشريعه. فاذا كان دليل المقصد ظنيا معتبرا فى نفسه و كان فى مقابله نص ظنى كذلك فلا بد من تطبيق قواعد التعارض عليهما او الجمع حسب اختلاف الموارد.

ثانيا: ان يكون المقصد مطلقا بمعنى ان الشارع اراد تحقيقه على كل حال والا فلو اراد تحقيقه فى اطار الضوابط و القوانين التى حددها فى الشرع لا اكثر منها لم يمكن الاستفادة من مقصد الشريعه فى الموارد المتقدمه .

ثالثا: ان نحزر ان المقصد - فى الموارد التى نريد ان نستند اليه فيها- لا يتزاحم مع مصلحه او مفسده اعم من كونها دنيويه او اخرويّه لان المصلحه و مقصد الشريعه قد يقتضيان حكما الزاميا فى مورد يحتمل ان يتزاحم فيه مع مصلحه التسهيل - مثلا- و بالتالى يكون مانعا من الحكم الالزامى. فليس بالضروره ان ينشا الحكم الترخيصى من عدم الملاك الالزامى بالضروره بل قد ينشا من ملاك الترخيص ايضا.

كما تراحم فى مورد السواك مصلحه التسهيل مع المصلحه الملزمه له و منعت من وجوبه فيما جاء عنه فى الروايه « لو لا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك مع كل صلاه»

و كذلك من المحتمل ان تتزاحم مفسده فى امر ما مع مصلحه فى امر اخر مثلا اعطاء المال لمن يصرفه فى سبيل المعصيه قبيح او حرام. و لكن قد يتوقف عليه اداء فريضه اهم و حينئذ لا يحكم عليه بالحرمة. اوالمفسده الحاصله من ذنوب الاولاد و الاحفاد نتيجه الزواج فانها تتزاحم مع المصلحه فيه حيث ان بقاء النسل البشرى مرهون به و لكن بعد الكسر و الانكسار يحكم بجوازه و استحبابه.

و من لواضح ان احراز المقاصد و اطلاقها و عدم وجود مزاحم لها ليس بالامر السهل، لان عقل الانسان ليس لديه احاطه بكل الملاكات . خصوصا مع الالتفات الى ان المصلحه قد تكون فى الجعل لا فى متعلقه . اضافه الى ان النصوص الشرعيه التى تثبت الامور المذكوره ضئيله.

و من امثله الخطاء فى استنباط الاحكام عن طريق مقاصد الشريعة ؛ ما استدل به على حرمة العزل عن الحره من ان حكمه النكاح الاستيلاء و حفظ النسل و لا يحصل مع العزل غالبا، فيكون منافيا لغرض الشرع و مقصده.

و يمكن المناقشه فيه:

اولا : بمنع الصغرى؛ اذ قد يحصل الاستيلاء مع العزل ايضا.

ثانياك بعدم ثبوت حرمة العزل مطلقا بهذه الدعوى حيث ان الكثير منه ليس له دور فى الاستيلاء و عدمه.

ثالثا: لا تنافى بين اباحه و عدم حرمة العزل و بين مقصد الشارع و غرضه، اعنى: الاستيلاء و حفظ النسل و ذلك لوجود دواع طبيعيه و نفسانيه لتحقيق هذا الامر.

نعم ان الحكم بلزوم العزل ( على فرض عدم تحقق الاستيلاء به ) او المصادقه على قانون يودى الى عدم الانجاب فى المجتمعات الانسانيه او الاسلاميه او حتى فى المجتمع الشيعى بالخصوص يتنافى مع المقصد الشرعى لبقاء النسل و لا يمكن الالتزام به. عصمنا الله من الزلل و له الحمد على كل النعم.

الفصل السابع: القياس

يعد القياس من الحجج المعتمده و احد اسباب تعديه الحكم لدى بعض العامه كابى حنيفه و ابى يوسف و الشيبانى و اتباعهم، و مع ان اصحاب القياس لا يقولون باعتباره الا فى موارد فقدان النص لكن الاماميه اتفقوا على رفض العمل بالقياس ولو فى مثل هذه الموارد حتى صار بطلان العمل به كالضرورى فى المذهب، و قد جاء النهى المغلظ عن هذه الطريقه فى روايات كثيره، فعد القياس فيها سبب الهلاك و محق الدين ، و وصف اصحاب القياس بانهم يلعبون بالدين و انهم اتباع ابليس، و ان صاحب القياس قرين معه فى النار.

و نقل عن ابي عبدالله ان سبب استعمال الراى و القياس عند بعض فقهاء العامه هو كراهه ان ينسبهم الناس الى الجهل فيما لم يكن عندهم من الاثر، فيطلب الناس العلم من معدنه و عليه فلا حاجه الى تفصيل البحث عنه و عن ادله حجيته عند العامه، و انما المهم بيان المقصود من القياس المردوع عنه فى الروايات الكثيره.

و ليتضح ما وقع الردع عنه فيها لا بد من الالتفات الى مطلبين:

المطلب الاول: معنى القياس فى اللغة و الاصطلاح

القياس فى اللغة تقدير شى بشى اى التقدير على مثاله. اما بحسب الاصطلاح فالتعريف الموروثه عن العالمين به و كذا تطبيقاته فى مختلف ابواب فقههم تشهد بعروض التطور والتغير له بامتداد الزمان و بملاحظه ان المعنى المتاخر عن عصر المعصومين لا يمكن ان يعتبر مصداقا للقياس الذى نهوا عنه؛ لا بد ان نسعى الى كشف المراد من هذا النوع من الاستدلال و الاستنباط فى ذلك العصر بتحقيق معنى القياس عند اصحابه و فى الروايات الخاصه الناظره اليه.

المطلب الثانى: القياس عند اصحاب القياس المتقدمين

القياس الذى اصبح احد طرق الاستنباط منذ زمان ابي حنيفه قد اتسع استعماله من قبل تلامذته امثال ابي يوسف و الشيبانى، و هو و ان كان احيانا يستعمل فى بعض الكتب المنسوبه الى ابي حنيفه بمعنى التنظير و التمثيل لفهم الحكم دون اثباته لكن فى كثير من الموارد يستعمل القياس من التعدى عن الحكم المنصوص لموضوع الى غير المنصوص لمحض المشابهه او اشبهيته بالموضوع فى الاصل؛ و اذا درج على الستهم كثيرا مثل قولهم: «انما ينبغى ان يقاس ما لم يات فيه اثر بما يشبهه مما جاء فيه اثر»، و حيث ان الموضوع فى الفرع يشابه مع موضوعات عديده يعرف حكمها، يقع اختلافات شديده بين القائلين بالقياس فى اى حكم من احكام هذه الموضوعات اولى بتعديته الى الفرع من بين الموضوعات المشابهه له، و لعله من هنا ورد عن الامام الصادق قوله: «لا تحملوا على القياس فليس من شى يعدله القياس الا و القياس يكسره».

و هذا المطلب يستفاد من الروايات الناهيه عن العمل بالقياس و اليك روايتين منها:

الروايه الاولى: ما فى المحاسن عن محمد بن ابي عمير عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى بن جعفر جعلت فداك فقهنا فى الدين و اغنانا الله بكم عن الناس حتى ان الجماعه منا لتكون فى المجلس ما يسال رجل صاحبه يحضره المساله و يحضره جوابها منا من الله علينا بكم فربما ورد علينا الشى لم ياتنا فيه عنك و لا عن آبائك شى فننظر الى احسن ما يحضرنا و اوفق الاشيا لما جاءنا عنكم فناخذ به فقال هيئات

هيهات فى ذلك و الله هلك يا ابن حكيم ثم قال لعن الله ابا حنيفه يقول قال على و قلت و قال محمد بن حكيم لهشام بن الحكم و الله ما اردت الا ان يرخص لى فى القياس.

الروايه الثانيه: ما نقله فى بصائر الدرجات عن سماعه حيث قال: حدثنا احمد بن الحسن بن على بن فضال عن ابيه عن ابي المعزى عن سماعه عن العبد الصالح قال سألته فقلت ان اناسا من اصحابنا قد لقوا اباك و جدك و سمعوا منهما الحديث فربما كان الشئ يبتلى به بعض اصحابنا و ليس عندهم فى ذلك شئ يفتيه و عندهم ما يشبهه يسعهم ان ياخذوا بالقياس فقال انه ليس بشئ الا و قد جاء فى الكتاب و السنه.

فيعلم من هاتين الروايتين بوضوح ان مصطلح القياس فى ذلك العصر كان بمعنى تعديه الحكم بمجرد المشابهه او الاوفقيه. و يعلم من جواب الامام ان تعديه الحكم بمحض المشابهه هو ذات القياس المنهى عنه. و يظهر ما ذكرنا مما جاء فى رساله المحكم و المتشابه للسيد المرتضى فى رد ما ادعاه منتحلو القياس انهم يقولون بان اشتباه الشئيين موجب لاشتباه الحكمين . و قالوا « و اذا راينا الحادثه قد عدم نصها فزعنا- اى رجعنا- الى الاستدلال عليها باشباهها و نظائرها».

ثم ان هنا نوعا آخر من القياس ايضا و هو تقييم الاحكام الشرعيه بالمدركات العقلية الناقصه و جعلها مقياسا لقبولها. كما صنعه ابليس اللعين حيث رد امر الله تعالى بالسجود لادم- على نبينا و آله و عليه السلام- بالقياس على ما يحكيه قوله تعالى: « ما منعك الا تسجد اذ امرتك قال انا خير منه خلقتنى من نار و خلقتة من طين» فتامل، و قد اشير الى ذلك القياس و ذمه فى غير واحد من الاخبار كما جاء فى حديث اباان.

المطلب الثالث: المقارنه بين القياس و الاسباب المتقدمه للتعديه

ان القياس مغاير لجميع ما ذكر من الاسباب و الردع عنه لا يشملها بوجه. اما التغاير بينه و بين الغاء الخصوصيه فلاجل ان القياس المردوع عنه كما عرفت هو تعديه الحكم من موضوع الى موضوع آخر بمجرد الاوفقيه و المشابهه ، و الغاء الخصوصيه ليس كذلك و انما هو تعديه الحكم لانتفاء احتمال دخل الخصوصيه الموجوده فى الاصل المفقوده فى الفرع فى الحكم مع انتفاء احتمال مانعيه الخصوصيه الموجوده فى الفرع عن الحكم و هو رهين قياس مطوى كما مر فمناط التعدى فى كل منهما غير الاخر.

و هكذا الامر بينه و بين تنقيح المناط فان نكته التعدى فى موارد تنقيح المناط هو احراز عله الحكم و ثبوت تلك العله فى مورد آخر، لا بمجرد الاوفقيه او المشابهه بينهما.

و منه يظهر الفارق بين القياس و بين الاولويه و اوضح من ذلك كله افتراقه عن المناسبه بين الحكم و الموضوع و مذاق الشرع، فانه لا مجال لتوهم اندراجها فى القياس.



## تنبيهان

التنبيه الاول: يستفاد من بعض الروايات عدم المنع عن استعمال التشبيه بين الاحكام لاجل التعليم و تسهيل تقبل و فهم الحكم لدى المخاطب، كما قال الامام صادق في روايه عبدالرحمن ابن حجاج: انما شبهت لك الشيء بالشيء لتعرفه.

فلا بد من الالتفات الى انه و ان وقع في عده روايات تشبيه موضوع بموضوع فذلك ليس للكشف عن حكم جديد، بل لاجل التنظير و تسهيل القبول على المخاطب.

التنبيه الثانى: ان المستفاد من الاخبار الرادعه عن القياس انها بصدد سد باب هذا الطريق لاستنباط الاحكام الشرعيه، لانه لا يصلح ان يكون سببا لحصول العلم و التنبيه على انه لو حصل عن طريقه قطع للمكلف احيانا كان جهلا مركبا لا يعول عليه.

## حصيله البحث فى الفصل السابع

ان الروايات و طريقه اصحاب القياس تعطى بوضوح ان طريق الاستنباط المنهى عنه فى كلمات اهل البيت و المسمى بالقياس هو تعديه الحكم من موضوع الى آخر لمحض المشابهه و الاوفقيه ، و يمكن ارجاع سائر الروايات الوارده حول القياس الى هذا المعنى ايضا.

فيلزم القول ان القياس المحرم هو تعديه الحكم بسبب محض التشابه بين الموضوعين فحسب.

خاتمه فى دور اسباب التعديه و التضييق فى التعارض

قد توجب التعديه باحد الاسباب المتقدمه التعارض بين دليلين - لو لاها لم يكن بينهما معارضه بدونهما - تعارضا مستقرا او غير مستقر و كذا التضييق باحدها قد يوجب التعارض المستقر كما قد يوجب ارتفاعه.

و مثال تحقق التعارض باحد الاسباب ما يدعى من تحقق المعارضه فى الكنز بين ما دل على وجوب تعريف اللقطه سنه و بين صحيحه عبدالله بن جعفر الدال على عدم وجوبه بالنسبه لما يوجد فى جوف الدابه المشترك و انه للمشتري اذا لم يعرفه بايعه . بناء على التعدى عن مورد الدليلين الى الكنز بالغاء الخصوصيه. اذ مقتضى الاول لزوم تعريفه سنه حينئذ و مقتضى الثانى عدمه.

و مثال ارتفاع التعارض ما يقال فى المعارضه بين ما دل على اعتصام الكر و عدم انفعاله بملاقاه النجس و بين ما دل على انفعال الماء الراكد اذا تغير بها من ان النبه بين الدليلين و ان كان العموم من وجه لدلاله الاول على الاعتصام مطلقا سواء تغير ام لا و دلالة الثانى على الانفعال مطلقا بلغ الكرام لا فيتعارضان فى الكر التغير، الا

ان المناسبات العرفيه تقتضى عدم اطلاق دليل الحكم باعتصام الكر لفرض عدم التغير فيرتفع التعارض و ذلك باعتبار ان مانعيه الكثره عن الاستقذار امر عرفى مرتكز و من المعلوم ان مانعيها ليست بما ه يكثره بل لاجل الغلبه على القذاره و القاهريه عليها فلا يعم الحكم بالاعتصام فرض تغير الماء به و سيطره القذاره على اوصافه.

ففى هذه الموارد ما هو الموقف الذى يلزم ان يتخذه الفقيه فى المساله؟

تفصيل الكلام فى ذلك على وجه يتضح موضع البحث و ما ينبغى اختياره فيه ان هناك حالتين:

الاولى: ان يريد الفقيه التعديه او التضييق على اساس حصول العلم او الاطمئنان له بسعه الحكم و ضيقه باحد الاسباب من دون ان يؤثر ذلك السبب على ظهور الخطاب.

و هى هذه الحاله قد يمنع الظفر بالدليل المعارض عن حصول العلم او الاطمئنان حدوثا او بقاء كما اذا اراد الفقيه تصيد قاعده حجيه خبر الثقة الواحد فى الموضوعات الخارجيه بالغاء الخصوصيه عن الاخبار الوارده فى ابواب متفرقه ان تمت دلالتها عنده على حجيته فيها فظفر على موارد لم يكتف الشارع فيها بقوله واعتبر فيها البينه كاثبات رويه الهلال فان ذلك قد يمنع عن حصول العلم و الاطمئنان له و لا تتم لديه عمليه التعديه و الاسراء قهرا.

و قد لا يمنع الظفر بالمعارض عن ذلك كما اذا سئل الامام عن قضيه خارجيه فبين الامام حكمها و علمنا ان خصوصياتها غير دخيله فى الحكم حتى على تقدير الظفر بالمعارض نظير ما ورد فى قصه الحلبي من ايجاب البدنه عليه باتياناه اهلته فى العمره قبل التقصير فان من المعلوم عدم اختصاصه بالحلبى و ان ورد فى دليل آخر خلافه لرجل آخر.

الثانيه: ان يريد الفقيه التعديه او التضييق على اساس الاستظهار من الخطاب اذا فرضنا تاثير ذلك على الظهور.

ففى حالتين نواجه فروضا ثلاثه:

اما الفرض الاول الذى يمنع الظفر بالمعارض عن حصول العلم او الاطمئنان و بالتالى عن التعديه والتضييق فهو خارج عن محل البحث فى تحقيقه لعدم تواجد سبهما فيه يوخذ بذلك الدليل المعارض لا محاله.

و اما فى الفرض الثانى الذى لا يمنع الظفر بالمعارض عن حصولهما فلا بد ان تلاحظ النسبه بين هذا الدليل بما له من المدلول الالتزامى الذى هو اعم من مدلوله الاولى او اخص و ين ذاك الدليل المعارض لمدلوله الاولى فان لم يكن بينهما تعارض حتى بنحو غير مستقر فهو و ان كان بينهما تعارض غير مستقر او مستقر

فلا بد حينئذ من اعمال قواعد التعارض من الجمع العرفى و الترجيح و غيره. ففى قصه الحلبي لو فرضنا انه ورد فى دليل آخر عدم وجوب الكفاره على من اتى اهله لابد من ملاحظه النسبه بينهما و الجمع بينهما موضوعيا او حكما.

و كذا فى الفرض الثالث الذى فرضنا فيه تاثير احد الاسباب على ظهور الخطاب و كانت التعديه او التضيق على اساسه فالنسبه تلاحظ بين هذا الظهور المتاثر بذلك السبب و بين الدليل المعارض فان لم يكن بينهما تعارض حتى بنحو غير المستقر كما فى المثال الثانى من المثالين المتقدمين فى مستهل البحث فهو و ان كان تعارض غير مستقر او مستقر اعملت قواعدهما. و قد تكون نتيجه رفع اليد عن ذلك الظهور فى سعه الحكم او تضيقه. مثلا لو فرض ورود عنوان الرجل فى دليل و كان ظاهرا فى المثاليه لمطلق المكلف ورود فى دليل آخر التفصيل بين الرجل و المراه فى ذلك الحكم قدم الدليل المفصل على الظهور المذكور بل و كذلك ان ورد فى دليل آخر خلافه لعنوان المراه فى قضيه حقيقه لانه اظهر فى اختلاف حكمهما ولو باعتبار ان التعبير عن المكلف بالرجل امر رائج بخلاف التعبير عنه بالمراه و اما اذا ورد خلافه فى قضيه خارجيه فانه يمكن ان يقال بتكافؤ المدلولين حينئذ من هذه الناحيه.

و مما ذكرنا ظهر الفرق بين الفرض الثانى و الثالث فان ثبوت حكم مخالف فى دليل آخر لعنوان تعدينا اليه قد يوجب رفع اليد عن التعدى و الاقتصار على مورد كالرجل فى المثال اذا كان التعدى من جهه استظهار عدم الفرق و اما اذا كان من جهه العلم به كالتعدى بالاولويه او المساواه كما فى الفرض الثانى كالعلم بعدم دخل خصوصيات الحلبي الشخصيه فى الحكم بثبوت الكفاره فالتعارض يسرى الى المورد ايضا. فلا معنى للجمع بين الدليلين برفع اليد عن التعدى بل لا مناص من الجمع بوجه آخر ان كان تعارضا غير مستقر و من الترجيح و غيره من قواعد التعارض ان كان مستقرا.