شرح
أصول الفقه

الجزء الأول

ميثم العقيلي

أصـول الفقـه

بِسْـمِ ٱللهِ ٱلرَّحْمَنِ ٱلرَّحِيـمِ

المدخـل

تعريف علم الأصـول

١. ســؤال: أختار الشيخ المظفر (Π) تعريفاً لعلم الأصول، ومثل لـه بمثـال بين من خلاله الضابطة التي تتميز من خلالها المسألة الأصولية عن غيرها من المسـائل، قـال: [تعريـف علـم الاصـول: علـم اصـول الفقـه هـو (علـم يبحـث فيـه عـن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي). (مثاله) - ان الصـلاة واجبـة فـي الشريعة الاسلامية المقدسة، وقد دل على وجوبها من القرآن الكريم قولـه تعـالى: (وان أقيمـوا الصـلاة). (ان الصـلاة كانـت علـى المـؤمنين كتابـا موقوتـا). ولكـن دلالـة الآيـة الاولى متوقفة علـى ظهـور صـيغة الامر نحـو (أقيمـوا) هنـا - فـي الوجـوب، ومتوقفـة أيضا على ان ظهور القرآن حجة يصح الاستدلال به. وهاتان المسألتان يتكفل ببيانهمـا (علم الاصول). فـإذا علـم الفقيـه مـن هـذا العلـم ان صـيغة الامـر ظـاهرة فـي الوجـوب،

وان ظهور القرآن حجة - استطاع ان يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة ان الصلاة واجبة. وهكذا في كل حكم شرعي مستفاد من أي دليل شرعي أو عقلي لا بد ان يتوقف استنباطه من الدليل على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم.]. اشرح ضابطة التعريف الوارد ؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن (∏) في: المدخل: وفيه البحث عن أمور أربعة:

الأمر الأول: تعريف علم الأصول.

الأمر الثاني: موضوع علم الأصول.

الأمر الثالث: فائدته.

الأمر الرابع: تقسيم أبحاثه.

وتفصيل الكلام في هذه الأمور الأربعة يأتي تباعاً:

الأمر الأول: تعريف علم الأصول:

الأصول جمع (أصل), وأصل الشيء لغةً: أساسه الذي يقوم ويعتمد عليه, لذا فالأصول: هي القوانين والقواعد التي يقوم ويعتمد عليها العلم(١). أما في الاصطلاح: فقد عرف المصنف (∏) علم الأصول بأنه: [**علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي**](٢), فالضابطة التي تتميز من خلالها المسألة الأصولية عن غيرها من مسائل العلوم المختلفة قد وردت في التعريف بقوله: [**قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي**], فمائز المسألة الأصولية شيئان:

١- كون المسألة قاعدة: وهي كل أمر كلي ينطبق على مصاديقه بحيثية واحدة, كما في قولنا: " كل ظهور حجة ".

٢- كون المسألة نتيجة: وهي كل مسألة وقعت نتيجة في علم الأصول لغرض استنباط الحكم الشرعي, من هنا مثل الماتن (∏) بمثال: وجوب الصلاة لكي تتضح الضابطة الأساسية التي تمتاز بها المسألة الأصولية عن غيرها

(١) حاشية المفيد في شرح أصول الفقه ١:٢٧.
(٢) أصول الفقه ١:٩. كما أن التعريف المشهوري لعلم الأصول هو: " العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ". يراجع: القوانين المحكمة ص٥ الفصول الغروية ص١٠ الحلقة الثالثة ص٩ -.

مـن مسـائل العلـوم المرتبطـة باستكشـاف الأحكـام الشـرعية, إذ لا يمكـن للمجتهد استنباط الحكم الشرعي إلا بالاعتماد على هذه القواعد التي تقع نتيجتها في طرق الاستنباط.

لـذا فالمجتهد يحتاج إلى تـأليف قياسين: أحدهما مستفاد من علم الأصول, والآخر مستفاد من الأدلة على الأحكام الشرعية وهي: الكتاب والسُنة, فإذا أراد المجتهد أن يستنبط حكماً شرعياً مثل (وجوب الصلاة) وجدنا قياسين:

(القياس الأول) ويتألف من مقدمتين ونتيجة:

١- الصغرى: كل صيغة أمر ظاهرة في الوجوب.

٢- الكبرى: كل ظهور حجة.

٣- النتيجة: ظهور الأمر في الوجوب حجة.

(القياس الثاني) ويتألف من مقدمتين ونتيجة:

١- الصغرى: **[وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ]** صيغة الأمر.

٢- الكبرى: ظهور الأمر في الوجوب حجة.

٣- النتيجة: وجوب الصلاة.

فهاتان المسألتان:

١. الصغرى: ظهور صيغة الأمر في الوجوب.

٢. الكبرى: كل ظهور حجة.

من المسائل التي تنقح ويتم البحث عنها في علم الأصول كي يزود بها علم الفقه, لأن نتيجة القياس الأصولي (الأول): (ظهور الأمر في الوجوب حجة) وقعت في القياس الفقهي (الثاني): أي في طرق استنباط الحكم الشرعي وهو (وجوب الصلاة).

كما أن الأحكام الشرعية تستكشف من أدلة عقلية[٣], كما في استفادة الحكم الشرعي: (وجوب الوضوء) من دليل عقلي: (مقدمة الواجب واجبة), فهنا قياس:

---

(٣) البحث في الأدلة العقلية سوف يأتي بعونه تعالى في المقصد الثاني: الملازمات العقلية, حيث البحث فيه في ستة مسائل: التحسين والتقبيح العقليان, الاجزاء, مقدمة الواجب, الضد, اجتماع الأمر والنهي, دلالة النهي على الفساد.

١- الصغرى: مقدمة الواجب واجبة.

٢- الكبرى: العقل حجة[٤].

فهاتان المسألتان أصوليتان تنقح ويتم البحث فيها في علم الأصول.

فتحصل: أن الأحكام الشرعية المستفادة من الأدلة الشرعية أو العقلية لابد فيها من توقف استنباط تلك الأحكام من الأدلة على القواعد المستفادة من علم الأصول التي تقع نتيجة هذه القواعد في استنباط الأحكام الشرعية.

(٤) البحث في حجة العقل سوف يأتي بعونه تعالى في المقصد الثالث: مباحث الحجة, حيث البحث فيه في ثماني حجج: الكتاب العزيز, السنة, الإجماع, الدليل العقلي, الظواهر, الشهرة, السيرة, القياس.

الحكم: واقعي وظاهري. الدليل: اجتهادي وفقاهتي(٥).

٢.سؤال : هنا نحوان للحكم الشرعي تكفل علم الأصول بالبحث عنهما,[الحكم: واقعي وظاهري. والدليل: اجتهادي وفقاهتي. ثم لا يخفى ان الحكم الشرعي الذي جاء ذكره في التعريف السابق على نحوين: ١ أن يكون ثابتا للشئ بما هو في نفسه فعل من الافعال، كالمثال المتقدم اعني. وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها وفعل من الافعال مع قطع النظر عن أي شئ آخر. ويسمى مثل هذا الحكم (الحكم الواقعي). والدليل الدال عليه (الدليل الاجتهادي). ٢ ان يكون ثابتا للشئ بما انه مجهول حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الاجنبية، أو وجوب الاقامة للصلاة. فعند عدم قيام الدليل على أحد الاقوال لدى الفقيه يشك في الحكم الواقعي الاولي المختلف فيه، ولاجل ألا يبقى في مقام العمل متحيرا لا بد له من وجود حكم آخر ولو كان عقليا، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشك. ويسمى مثل هذا الحكم الثانوي (الحكم الظاهري). والدليل الدال عليه (الدليل الفقاهتي) أو (الاصل العملي). ومباحث الاصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الواقعي، ومنها ما يقع في طريق الحكم الظاهري. ويجمع الكل. (وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي) عدى ما ذكرناه في التعريف.]. وضح هذين النحوين مبيناً الأدلة الدالة عليهما بالاصطلاح الأصولي ؟

جـــواب : ينقسم الحكم الشرعي باعتبار اخذ الشك في موضوعه إلى نحوين:

(النحو الأول) الحكم الواقعي:

وهو الحكم الذي لم يؤخذ في موضوعه الشك أي أن الحكم ثابت للشيء بما هو فعل في نفسه كالحكم بـ(وجوب الصلاة), والدليل الدال عليه يسمى بـ(**الدليل الاجتهادي**) مأخوذاً من (**الاجتهاد**) فيشمل الأدلة الظنية التي تسمى بـ(**الإمارات**).

(النحو الثاني) الحكم الظاهري:

وهو الحكم الذي أخذ في موضوعه الشك أي أن الحكم ثابت للشيء بما هو مجهول حكمه الواقعي. كالحكم بـ(حرمة النظر إلى الأجنبية) والدليل الدال عليه

---

(٥) نسب الشيخ الأنصاري في رسائله أن تسمية الأمارات بـ(الأدلة الاجتهادية) والأصول العلمية بـ(الأدلة الفقاهتية) إلى الوحيد البهبهاني (Π) في كتابه (الفوائد الحائرية) والنكتة في ذلك: التصرف في الحكم الشرعي المأخوذ في تعريفي (الاجتهاد) و(الفقه). يراجع : فرائد الأصول ٢:١٠، الفوائد الحائرية ص٤٨، الموسوعة الفقهية الميسرة ٣: ٤٩٤.

يسمى بـ(**الدليل الفقاهتي**) مأخوذاً من الفقه فيشمل الأدلة التي تحدد الوظيفة العملية في مقام الشك التي تسمى بـ(**الأصول العملية**).

ومباحث علم الأصول تتكفل بالبحث عما تقع نتيجته عن كلا نحوي الحكم الشرعي, سواء أكان الحكم واقعياً أم ظاهرياً بكلا دليليه. أي سواء أكان الدليل اجتهادياً (إمارة) أم ظاهرياً (أصل عملي), ويجمع الكل ضابطة التعريف وهي [**وقوعها كنتيجة في طرق استنباط الحكم الشرعي**].

هذا ولم يتطرق المصنف (Π) إلى نحوين آخرين مرتبطين بالحكم الشرعي – فضلا عن تعريف الحكم الشرعي: فهو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه[٦], والدليل عليه -, وهما:

(النحو الأول) انقسام الحكم الشرعي باعتبار تعلقه بأفعال المكلفين بصورة مباشرة ويسمى بـ(**الحكم التكليفي**) وبصورة غير مباشرة ويسمى بـ(**الحكم الوضعي**).

(النحو الثاني) للحكم الواقعي والظاهري مدلول آخر سوف تأتي في (**مبحث غير المستقلات العقلية**)[٧] الإشارة إليهما بعونه سبحانه.

موضوع علم الأصول

(٦) الحلقات٢:١٧٦ .

(٧) ٢:٢١٧ , كما سيأتي منه انقسام الأصول العملية إلى: أصل عقلي, وأصل شرعي. – ٢:٢٢٠ - .

٣.سـؤال: هل التزم المصنف (Π) بلابدية أن يكون لكل علم موضوع أو لا ؟ قال: [موضوع علم الاصول: ان هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها في غرضنا المهم منه، وهو استنباط الحكم الشرعي. فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص (الادلة الاربعة) فقط، وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل، أو باضافة الاستصحاب، أو باضافة القياس والاستحسان، كما صنع المتقدمون. ولا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية في ذلك العلم، كما تسالمت عليه كلمة المنطقيين، فان هذا لا ملزم له ولا دليل عليه.] فما هو الجامع الذي يجمع مسائل علم الأصول ؟

جـــواب : الأمر الثاني من الأمور المتعلقة في المدخل: موضوع علم الأصول, حيث لم[٨] يلتزم المصنف (Π) بهذه اللابدية لعدم تمامية الأدلة التي استدل بها على وجود موضوع واحد تدور حوله مسائل ذلك العلم، بل أن الجامع الذي يجمع مسائل العلم هو الغرض، وغرض علم الأصول هو (استنباط لحكم الشرعي) لذا يتضح الرد على القدماء والمناطقة الذين التزموا بجعل موضوع واحد لكل علم, فهنا رأيان:

الأول: القدماء: فقد خصوا (الأدلة الأربعة) كونها موضوعاً لعلم الأصول، وهي: (الكتاب، السنة، الإجماع، العقل) هذا على مبنى الإمامية لكن أضاف سائر المذاهب بعض الأدلة الكاشفة عن الحكم الشرعي كالاستصحاب أو القياس أو الاستحسان[٩]، بل أن الأمامية أيضاً اختلفوا في موضوعية (الأدلة الأربعة) فصاحب القوانين المحقق القمي (Π) جعل الأدلة الأربعة بما هي أدلة، وصاحب الفصول المحقق الأصفهاني (Π) جعل الأدلة الأربعة بما هي هي[١٠].

الثاني: المناطقة: فقد خصوا موضوع العلم بأنه: " ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية " أي بلا واسطة في العروض التي هي الحمل بحيث لولا تلك

---

(٨) تابع المصنف (Π) في المخالفة المحقق العراقي (Π) والمحقق الخوئي (Π) يراجع نهاية الأفكار (١٠:١) المحاضرات (٢٨:١)، أما المشهور فقالوا بوجود موضوع واحد لكل علم كصاحب الكفاية والمحقق النائيني والسيد الخميني تبعا لأستاذه المحقق البروجردي والشهيد الصدر (قدس سرهم). يراجع الكفاية (ج١:ص٢٢)،فوائد الأصول (٢٨:١)، مناهج الوصول ((٣٩:١)، الحلقة الثالثة ص١٩).

(٩) كالمصالح المرسلة, فتح الذرائع وسدها, العرف شرع من قبلنا, مذهب الصحابي. أصول الفقه المقارن٧٥.

(١٠) القوانين (١٩:١) الفصول ١١.

الواسطة لما صح الحمل[١١], كما في علوم اللغة, فإن موضوعها: الكلمة, لأنه يبحث فيها عن عوارضها الذاتية, كما في علم النحو الذي يبحث في عوارض الكلمة من حيث وقوعها فاعلاً أو مفعولاً. أو كما في محل كلامنا عندما نبحث عن الظهور هل هو حجة أو لا ؟ فهو بحث عن العوارض الذاتية للموضوع, لأن الحجية مما تعرض الظهور. وقد التزم جملة من الأصوليين بهذا القول منهم السيد أبو الحسن الأصفهاني (Π)[١٢]، وسيأتي من المصنف (Π) في مباحث الحجة مناقشة هذه الأقوال.

(١١) الواسطة على ثلاثة أقسام: ١- الواسطة في الثبوت: وهي علة ثبوت الشيء لشيء, كعلية النار لثبوت الحرارة للماء, فإن النار علة وواسطة. ٢- الواسطة في الإثبات: وهي الواسطة للعلم بثبوت الشيء للشيء, كعلية الدخان للعلم بوجود النار, فإن الدخان علة وواسطة. ٣- الواسطة في العروض: وقد تقدم بيانها.

(١٢) وسيلة الأصول ص١٨ - وصاحب الفصول - ص١٠- , والاخوند في كفايته- ١:٧.

فـائـدتـه

٤.سـؤال: ما هي الفائدة المتوخاة ما وراء هذا العلم وما يدور في فلك مسائله وأبحاثه التي أصبحت من مفاخر الفكر ألإمامي, قال: [فائدته: ان كل متشرع يعلم انه ما من فعل من افعال الانسان الاختيارية الا وله حكم في الشريعة الاسلامية المقدسة من وجوب أو حرمة أو نحوهما من الاحكام الخمسة. ويعلم ايضا ان تلك الاحكام ليست كلها معلومة لكل أحد بالعلم الضروري، بل يحتاج اكثرها لاثباتها إلى إعمال النظر واقامة الدليل، أي انها من العلوم النظرية. وعلم الاصول هو العلم الوحيد المدون للاستعانة به على الاستدلال على اثبات الاحكام الشرعية، ففائدته اذن الاستعانة على الاستدلال للاحكام من أدلتها.] ؟

جـواب : الأمر الثالث من الأمور المتعلقة في المدخل: فائدته, حيث تتضح الفائدة المتوخاة في من خلال ضم مقدمتين:

(المقدمة الأولى) إن الأحكام الشرعية استوعبت كل أفعال الإنسان الاختيارية حتى اشتهر بينهم: " ما من واقعة إلا ولها حكم ".

(المقدمة الثانية) إن الأحكام الشرعية اغلبها يحتاج إلى استدلال وإمعان النظر وإقامة الدليل, فهي من العلوم النظرية المقابلة للعلوم الضرورية, ويراد بهذين المصطلحين منطقياً[١٣]:

١- **العلم الضروري**: وهو مما لا يحتاج في حصوله إلى كسب ونظر وفكر تصوراً وتصديقاً, كتصورنا لمفهوم الوجود والعدم, وكتصديقنا بأن الكل أعظم من الجزء أو استحالة صدور المعلول بلا علة.

٢- **العلم النظري**: وهو مما لا يحتاج في حصوله إلى كسب ونظر وفكر تصوراً وتصديقاً, كتصورنا لحقيقة الروح أو النفس, وكتصديقنا بأن الأرض كروية.

من هنا تبرز فائدة علم أصول الفقه باعتباره العلم المدون للاستعانة به على إثبات الأحكام الشرعية والاستدلال بها من أدلتها التفصيلية لتنظيم أفعال الإنسان الاختيارية بتحصيله العلم والمعرفة بهذه الأحكام الشرعية من خلال بذل الجهد والكسب والنظر والفكر في عملية خاصة ومخصوصة, وهي: استنباط الأحكام الشرعية.

---

(١٣) المنطق / الشيخ المظفر (Π) ص٢٠.

تقسيم أبحاثه

٥.سؤال: تبنى المصنف (∏) التقسيم الرباعي[١٤] الذي يجمع مسائل علم الأصول تبعا لشيخه محمد حسين الأصفهاني (∏), قال: [تقسيم ابحاثه: تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام. ١ - (مباحث الالفاظ) وهي تبحث عن مداليل الالفاظ وظواهرها من جهة عامة نظير البحث عن ظهور صيغة افعل في الوجوب وظهور النهي في الحرمة. ونحو ذلك. ٢ (المباحث العقلية) وهي ما تبحث عن لوازم الاحكام في انفسها ولو لم تكن تلك الاحكام مدلولة للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزام وجوب الشئ لوجوب مقدمته المعروف هذا البحث باسم مقدمة الواجب، وكالبحث عن استلزام وجوب الشئ لحرمة ضده المعروف باسم مسألة الضد، وكالبحث عن جواز اجتماع الامر والنهي. وغير ذلك. ٣ (مباحث الحجة) وهي ما يبحث فيها عن الحجية والدليلية، كالبحث عن حجية خبر الواحد، وحجية الظواهر، وحجية ظواهر الكتاب، وحجية السنة والاجماع والعقل، وما إلى ذلك. ٤ (مباحث الاصول العملية) وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها. فمقاصد الكتاب - اذن - أربعة. وله خاتمة تبحث عن تعارض الادلة وتسمى (مباحث التعادل والتراجيح) فالكتاب يقع في خمسة أجزاء ان شاء الله تعالى. وقبل الشروع لا بد من مقدمة يبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الادبية أو لم يبحث عنها.] اشرح هذا التقسيم ؟

جواب : الأمر الرابع من الأمور المتعلقة في المدخل: تقسيم أبحاثه, حيث أن مباحث علم الأصول عند المصنف مبوبة تبعاً لقسمة رباعية يتقدمها مدخل ومقدمة, فهنا محوران :

المحور الأول: المدخل: وفيه (٤) أبحاث: ١- تعريف علم الأصول.

٢- موضوع علم الأصول. ٣- فائدته. ٤- تقسيم أبحاثه.

المحور الثاني: المقدمة: وفيها: (١٤) مبحثاً:

---

(١٤) وهناك تقسيمان آخران :

١- التقسيم الثنائي: وهو المشهور- مباحث الألفاظ والأدلة, وقد عمق صاحب الحلقات الشهيد الصدر (∏) نظراً إلى مراعاة حالة الاستنباط فقسم الأبحاث إلى: الأدلة المحرزة (الإمارات) وغير المحرزة (الأصول العملية) - لكن التقسيم الرباعي منسوب للقدماء.

٢- التقسيم الثلاثي: وسار عليه الشيخ الأنصاري (∏). والنكتة في هذا الاختلاف ترجع إلى الاختلاف في تحديد الضابط الذي تدور حوله الأبحاث الأصولية فمنهم من يرى: أن الحالات الوجدانية للمكلف (الأنصاري). ومنهم من يرى البحث في حجية الدليل وأقسامه (الشهيد الصدر البحوث ١:٥٥).

١- حقيقة الوضع. ٢- من الواضع. ٣- الوضع تعييني وتعيني. ٤- استحالة القسم الرابع. ٥- المعنى الحرفي. ٦- الاستعمال حقيقي ومجازي. ٧- الدلالة تابعة للإرادة. ٨- الوضع شخصي وشرعي. ٩- وضع المركبات. ١٠ - علامات الحقيقة والمجاز. ١٢- الأصول اللفظية . ١٣- الترادف والاشتراك. ١٤- الحقيقة الشرعية.

* مقاصد أربعة:

المقصد الأول: أبواب سبعة: ١- المشتق. ٢- الأوامر. ٣- النواهي. ٤- المفاهيم. ٥- العام والخاص. ٦- المطلق والمقيد. ٧- المجمل والمبين.

المقصد الثاني: الملازمات العقلية: المستقلات العقلية: مسألة واحدة: التحسين والتقبيح والعقليان. غير المستقلات العقلية: مسائله خمسة: ١- الأجزاء.٢- مقدمة الواجب.٣- الضد. ٤- إجتماع الأمر والنهي.٥- دلالة النهي على الفساد.

المقصد الثالث: مباحث الحجة: أبواب تسعة: ١-الكتاب العزيز .٢-السنة.٣-الإجماع.٤-الدليل العقلي.٥-حجية الظواهر.٦-الشهرة.٧-السيرة.٨-القياس.٩-التعادل والتراجيح.

المقصد الرابع: الأصول العملية: الاستصحاب.

المقدمـة

١ـ حقيقة الوضـع

٦.ســؤال: بحث المصنف (∏) في المقدمة تبعا للأصوليين أمورا وأبحاثا تتعلق بالعلوم الأدبية لها دخل بالبحث الأصولي, ومن هذه الأمور البحث في الوضع، قال: [المقدمة تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الالفاظ واستعمالها ودلالتها وفيها أربعة عشر مبحثا: ١ حقيقة الوضع: لاشك ان دلالة الالفاظ على معانيها في أية لغة كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان - مثلا - على وجود النار، وان توهم ذلك بعضهم، لان لازم هذا الزعم ان يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع ان الفارسي مثلا لا يفهم الالفاظ العربية ولا غيرها من دون تعلم وكذلك العكس في جميع اللغات. وهذا واضح وعليه، فليست دلالة الالفاظ على معانيها الا بالجعل والتخصيص من واضع تلك الالفاظ لمعانيها. ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية..] فما هي حقيقة الوضع تبعا لعلاقة اللفظ بالمعنى ؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن (∏) في المبحث الأول: حقيقة الوضع, حيث وجدت علاقتان تحددان تفسير العلاقة بين اللفظ والمعنى:

(العلاقة الأولى) الذاتيـة: وهو مختار الفلاسفة الإغريقيين ومعناها أن العلاقة بين اللفظ والمعنى هي السببية والعلية، بمعنى انه متى ما أطلق اللفظ انتقل الذهن إلى المعنى نتيجة السببية والعلية بينهما, ولكن اعترض على هذه العلاقة - كما عن المصنف (∏) -: إن لازم هذه العلاقة أن يشترك جميع الناس في هذه الدلالة مع العلم بطلان هذا اللازم جزما. ومعه لا تصح هذه العلاقة.

(العلاقة الثانية) الاعتباريـة: وهو مختار المحققين الأصوليين، لكن اختلف في الطريق الموصل لتفسير هذه العلاقة مع اتفاقهم على أن العلاقة بين اللفظ والمعنى باعتبار الواضع، واختار المصنف (∏) نظرية: الجعل والتخصيص. أي أن واضع تلك الألفاظ لمعانيها كلما أراد أن يضع لفظاً ما لمعنى ما فانه يجعل ويخصص ذلك اللفظ لمعناه. لذا فالدلالة الوضعية اللفظية تكون مصداقاً لهذه العلاقة[١٥].

---

(١٥) واهم النظريات المطروحة :١ـ التعهد ،وهي مختار المحقق الخوئي (المحاضرات ١:٧٩)٢ـ الجعل والاختصاص ،وهي مختار الاخوند (الكفاية ص٩) ٣ـالاعتبار، المحقق الأصفهاني (نهاية الدراية١:٤٦) ٤ـالاقتران، السيد الشهيد الصدر (البحوث١:٨٢)٥ الإنشائية ،الشيخ الفياض (المباحث الأصولية ١:١٣).

٢- من الواضع

٧.سؤال: من ذلك الواضع الأول الذي وضع الألفاظ لمعانيها, قال: [من الواضع ؟ ولكن من ذلك الواضع الاول في كل لغة من اللغات ؟ قيل: ان الواضع لا بد ان يكون شخصا واحدا يتبعه جماعة من البشر في التفاهم بتلك اللغة. وقيل - وهو الاقرب إلى الصواب - ان الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي افادة مقاصد الانسان بالالفاظ،فيخترع من عند نفسه لفظا مخصوصا عند ارادة معنى مخصوص - كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به، والآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم الفاظا لمقاصدهم وتتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الالفاظ، حتى تكون لغة خاصة، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر. وهذه اللغة قد تتشعب بين أقوام متباعدة وتتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة، حتى قد تنبثق منها لغات اخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة. وعليه، تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به. ومما يدل على اختيار القول الثاني في الواضع انه لو كان الواضع شخصا واحدا لنقل ذلك في تاريخ اللغات ولعرف عند كل لغة واضعها.]؟

جواب : هذا شروع من الماتن (Π) في المبحث الثاني: من الواضع, حيث نقل المصنف (Π) قولين للإجابة على سؤال معرفة واضع الألفاظ لمعانيها:

(القول الأول) أن يكون الواضع شخصاً واحداً، وهذا القول مؤداه: أن اللغة ليست توقيفية أي واضعها هو الله تعالى, وإنما هي اصطلاحية يتكفلها الناس لتأدية مقاصدهم وأغراضهم، فالواضع الأول للغة هو شخص واحد, ثم يتبعه جماعة من الناس في التفاهم. لكن المصنف (Π) اعترض على هذا القول بما محصله أن يقال: إن التاريخ لم ينقل لنا اسم ذلك الواضع فضلا عن جهالة نفس أهل اللغات المختلفة بواضع لغاتهم وعدم معرفتهم لأسماء واضعي لغاتهم.

(القول الثاني) أن الطبيعة البشرية بحسب الفطرة الإلهية اقتضت أن يكون الواضع هو جماعة من البشر, وبفعل العامل الكمي التراكمي ما بين الأجيال المتعاقبة تكونت اللغات، فالوضع يحصل تدريجياً لا دفعياً, وقد تطور هذا الوضع بمرور الأجيال مع ازدياد النضوج الفكري للإنسان ودخوله طور الوعي بعدما كان في أول مبدئه جاهلاً, إذ كانت اللغة آنذاك عبارة عن رموز, ثم تطورت إلى هذه الكيفيات والمخترعات التي يخترعها الإنسان من عنداياته,

فيضع الألفاظ لمعانيها باعتبار الجعل والتخصيص .لـذا فتعريف الوضـع "هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به ".

وهذان القولان يجريان بعد الفراغ عن ضرورة وجود واضع للألفاظ, لأنـه هناك خلافاً آخر في ضرورة ولابدية وجود الواضع, فعلى القول الأول المتقدم في المبحث السابق, وهو العلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى فلا وجه لوجود واضع, لأن الألفاظ سوف تكون بنفسها تدل على المعاني كونها علة ذاتية وتكوينية للدلالة. نعم على القول الثاني, وهو الاعتبار يتأتي النزاع المتقدم هنا, وذلك من حيث كون علة الفهم هي الاعتبار الصادر من الواضع, فلابد من الالتزام بوجود الواضع حتى تلاحظ سائر الاعتبارات المختلفة والمتعددة, كما لا يخفى.

٣- الوضع تعييني وتعيني

٨.سؤال: بعدما عُلمت حقيقة الوضع وتعريفه ومن الواضع فهنا تقسيمه إلى: تعييني وتعيني, قال: [٣ - الوضع تعييني وتعيني: ثم ان دلالة الالفاظ على معانيها الاصل فيها ان تكون ناشئة من الجعل والتخصيص ويسمى الوضع حينئذ (تعيينيا). وقد تنشأ الدلالة من اختصاص ويسمى بالمعنى الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الاستعمال على درجة من الكثرة انه تألفه الاذهان بشكل إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى. ويسمى الوضع حينئذ (تعينياً).] فما المراد بكلا القسمين وملاك القسمة ؟

جواب : هذا شروع من الماتن (Π) في المبحث الثالث: الوضع تعييني وتعيني, حيث أن الملاك والغرض من تقسيم الوضع إلى: تعييني وتعيني هو ملاحظة منشأ العلاقة بين اللفظ والمعنى، فتارة يكون المنشأ لحاظ العامل الكيفي, وأخرى لحاظ العامل الكمي, فهنا قسمان:

١- الوضع التعييني: وهو أن يتصدى الواضع بنفسه بان يجعل ويخصص لفظاً معيناً لمعنى معين, فيكون سبب الوضع هو الجعل والتخصيص بلحاظ العامل الكيفي لنفس الواضع مثل وضع لفظ (الماء) لهذا السائل .

٢- الوضع التعيني: وهو أن يتصدى الواضع بان يجعل ويخصص لفظاً معيناً لمعنى معين لكن لا بسبب الجعل والتخصيص وإنما بسبب كثرة الاستعمال والعامل الكمي ينقل ذاك المعنى إلى معنى جديد بحيث يصبح هذا المعنى الجديد موضوعا لذلك اللفظ وحقيقة فيه، مثل وضع لفظ (الصلاة) لهذه الحركات المخصوصة بعدما كانت موضوعة للدعاء.

ثم أن هذين الوضعين لا يمكن جريانهما بناءً على القول المتقدم في مبحث الوضع, وهو العلاقة الذاتية, لأنه لا يوجد وضع أصلاً حتى يجري الكلام في تقسيمه إلى هذا الانقسام فضلاً عن غيره من التقسيمات الآتية للوضع, وذلك لما تقدم من كون الألفاظ بنفسفها تدل على المعاني. وأما على القول بالاعتبار فيستحيل وجود خصوص القسم الثاني, وهو الوضع التعيني, لأنه في هذا الوضع لا يوجد فيه اعتبار للواضع حتى يبحث فيه.

إلا أن يقال بتوجيه امكان هذا القسم بناءً على كثرة الاستعمال الموجبة لتعين هذا اللفظ في هذا المعنى. أو أن الواضع يشترط في وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من أول الأمر بنحو العمومية, فيقول: (كل لفظ كثر استعماله في معنى معين فأنا اعتبره موضوعاً لذلك المعنى). ولكن للمناقشة في هذا التوجيه مجال واسع من حيث رجوعه إلى الوضع التعييني روحاً وجوهراً.

٤- أقسام الوضع

٩.سؤال: للوضع أقسام أربعة وقعت موردا للبحث من حيث النزاع في وقوعها أو إمكانها، قال: [٤ - أقسام الوضع لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى ؟ لان الوضع حكم على المعنى وعلى اللفظ، ولا يصح الحكم على الشئ الا بعد تصوره ومعرفته بوجه من الوجوه ولو على نحو الاجمال، لان تصور الشئ قد يكون بنفسه وقد يكون بوجهه أي بتصور عنوان عام ينطبق عليه ويشار به إليه إذ يكون ذلك العنوان العام مرآة وكاشفا عنه كما إذا حكمت على شبح من بعيد انه ابيض مثلا وانت لا تعرفه بنفسه انه أي شئ هو، واكثر ما تعرف عنه - مثلا انه شئ من الاشياء أو حيوان من الحيوانات. فقد صح حكمك عليه بأنه ابيض مع انك لم تعرفه ولم تتصوره بنفسه وانما تصورته بعنوان انه شئ أو حيوان لا اكثر واشرت به إليه. وهذا ما يسمى في عرفهم (تصور الشئ بوجهه) وهو كاف لصحة الحكم على الشئ.

وهذا بخلاف المجهول محضا فانه لا يمكن الحكم عليه أبدا. وعلى هذا، فانه يكفينا في صحة الوضع للمعنى ان نتصوره بوجهه، كما لو كنا تصورناه بنفسه. ولما عرفنا ان المعنى لا بد من تصوره وان تصوره على نحوين - فانه بهذا الاعتبار وباعتبار ثان هو ان المعنى قد يكون خاصا أي جزئيا وقد يكون عاما أي كليا، نقول ان الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية: ١ - ان يكون المعنى المتصور جزئيا والموضوع له نفس الجزئي، أي ان الموضوع له معنى متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له خاص). ٢ - ان يكون المتصور كليا والموضوع له نفس ذلك الكلي أي ان الموضوع له كلي متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له عام). ٣ - ان يكون المتصور كليا والموضوع له أفراد الكلي لا نفسه، أي ان الموضوع له جزئي غير متصور بنفسه بل بوجهه، ويسمى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له خاص). ٤ - ان يكون المتصور جزئيا والموضوع له كليا لذلك الجزئي، ويسمى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له عام). إذا عرفت هذه الاقسام المتصورة العقلية، فنقول. لا نزاع في امكان الاقسام الثلاثة الاولى، كما لا نزاع في وقوع القسمين الاولين. ومثال الاول الاعلام الشخصية كمحمد وعلي وجعفر، ومثال الثاني اسماء الاجناس كماء وسماء ونجم وانسان وحيوان. وانما النزاع وقع في أمرين: الاول في امكان القسم الرابع، والثاني في وقوع القسم الثالث بعد التسليم بامكانه. والصحيح عندنا استحالة الرابع ووقوع الثالث ومثاله الحروف واسماء الاشارة والضمائر والاستفهام ونحوها على ما سيأتي.] بين هذه الأقسام العقلية الأربعة، موضحاً أيها موضع النزاع ؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن (Π) في المبحث الرابع: أقسام الوضع, حيث ينقسم الوضع بلحاظ المعنى إلى أربعة أقسام عقلية تدور مدار اعتبار استحضار الواضع للمعنى، والواضع له اعتباران:

الأول: أن يستحضر المعنى إما بنفسه أي بنحو العلم التفصيلي أو يستحضره بوجهه وعنوانه أي بنحو العلم الإجمالي الارتكازي.

الثاني: أن يستحضر المعنى بمعناه العام أي الكلي أو يستحضره بمعناه الخاص أي الجزئي. فإذا ضممنا هذين الاعتبارين أنتج لدينا أربعة أقسام عقلية:

القسم الأول: الوضع خاص والموضوع له خاص، كالأعلام الشخصية.

القسم الثاني: الوضع عام والموضوع له عام، كأسماء الأجناس.

القسم الثالث: الوضع عام والموضوع له خاص، كالمعنى الحرفي.

القسم الرابع: الوضع خاص والموضوع له عام، وهذا القسم منسوب للمحقق الرشتي في بدافع الأفكار. اما البحث في إمكان أو وقوع هذه الأقسام الأربعة

فهو بحث في المدلول التصوري (إمكان) والتصديقي (الوقوع) فقد وضح المصنف (Π) مورد النزاع وعدمه في نقطتين :

الأولى: لا نزاع في أمرين:

١- إمكان الأقسام الثلاثة الأولى.

٢- وقوع القسمين الأولين

الثانية: وقوع نزاع في أمرين:

١- وقوع القسم الثالث.

٢- إمكان القسم الرابع.

٥- استحالة القسم الرابع

١٠.سؤال: بنى المصنف (Π) على استحالة أن يكون الخاص وجهاً من وجوه العام لذلك حكم بعدم إمكان هذا القسم وهو الوضع خاص والموضوع له عام، قال: [٥ استحالة القسم الرابع اما استحالة الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام فنقول في بيانه: ان النزاع في امكان ذلك ناشئ من النزاع في امكان أن يكون الخاص وجها وعنوانا للعام، وذلك لما تقدم ان المعنى الموضوع له لا بد من تصوره بنفسه أو بوجهه لا ستحالة الحكم على المجهول، والمفروض في هذا القسم ان المعنى الموضوع له لم يكن متصورا وانما تصور الخاص فقط، والا لو كان متصورا بنفسه ولو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثاني وهو الوضع العام والموضوع له العام. ولا كلام في امكانه بل في وقوعه كما تقدم. فلا بد حينئذ للقول بامكان القسم الرابع من ان نفرض ان الخاص يصح ان يكون وجها من وجوه العام وجهة من جهاته حتى يكون تصوره كافيا عن تصور العام بنفسه ومغنيا عنه، لاجل ان يكون تصورا للعام بوجه. ولكن الصحيح الواضح لكل مفكر ان الخاص ليس من وجوه العام بل الامر بالعكس من ذلك، فان العام هو وجه من وجوه الخاص وجهة من جهاته. ولذا قلنا بامكان القسم الثالث وهو (الوضع العام والموضوع له الخاص) لانا إذا تصورنا العام فقد تصورنا في ضمنه جميع أفراده بوجه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من جهة تصوره بنفسه فيكون من القسم الثاني، ويمكن الوضع لافراده من جهة تصورها بوجهها فيكون من الثالث. بخلاف الامر في تصور الخاص فلا يمكن الوضع معه الا لنفس ذلك الخاص ولا يمكن الوضع للعام لانا لم نتصوره اصلا لا بنفسه بحسب الفرض ولا بوجهه إذ ليس الخاص وجها له. ويستحيل الحكم على المجهول المطلق.] اشرح وجه الاستحالة؟

جواب : هذا شروع من الماتن (Π) في المبحث الخامس: استحالة القسم الرابع, حيث أن منشأ النزاع في هذا القسم يرجع إلى المدلول التصوري وهو الإمكان, فيترشح من ذلك سؤال محصله أن يقال:

هل يمكن أن يكون الخاص وجهاً وعنواناً للعام أو لا ؟ حيث ذهب المشهور المنصور إلى استحالة إمكانه: وذلك لان الملحوظ في هذا القسم هو الخاص ووضع اللفظ للجامع بين هذا الخاص والفرد الآخر، فالملحوظ من أجل تشخيصه بخصوصياته ليست له قابلية الحكاية عن الجامع بين الأفراد حتى يوضع اللفظ بإزائه، وهذا بعكس العام الذي له قابلية الحكاية عن أفراده الواقعة تحته كما هو الحال في القسم الثالث (المعنى الحرفي) الذي يأتي الكلام في إمكانه ووقوعه كما هو الصحيح.

وكما هو الحال أيضاً في حكاية العام عن أفراده من جهة تصورها بوجهها فيكون القسم الثاني (أسماء الأجناس). لذا فالمعنى الموضوع له وهو العام لا يمكن الوضع له, لأننا لم نتصوره لا بنفسه ولا بوجهه، فيستحيل أن يكون الخاص حاكياً عنه لاستحالة الحكم على المجهول, فيكون هذا القسم ممتنعاً.

٦- وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي

١١.سؤال: اختار المصنف (قدس) أن الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص، لكن قبل بيان واثبات المختار قدم مقدمة في تحقيق المعنى الحرفي، قال: [٦ - وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي اما وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: ان مثاله وضع الحروف وما يلحق بها من اسماء الاشارة والضمائر والموصولات والاستفهام ونحوها. وقبل اثبات ذلك لا بد من (تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الاسم) فنقول: الاقوال في وضع الحروف وما يلحق بها من الاسماء ثلاثة: ١ - ان الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الاسماء المسانخة لها في المعنى، فمعنى (من) الابتدائية هو عين معنى كلمة الابتداء بلا فرق. وكذا معنى (على) معنى كلمة الاستعلاء، ومعنى (في) معنى كلمة الظرفية.. وهكذا. وانما الفرق في جهة أخرى، وهي ان الحرف وضع لاجل ان يستعمل في معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالة وآلة لغيره، أي إذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه، والاسم وضع لاجل ان يستعمل في معناه إذا لوحظ مستقلا في نفسه. مثلا - مفهوم (الابتداء) معنى واحد وضع له لفظان احدهما لفظ (الابتداء) والثاني كلمة (من) لكن الاول وضع له لاجل ان يستعمل فيه عندما يلاحظ المستعمل مستقلا في نفسه، كما إذا قيل (ابتداء السير كان سريعا). والثاني وضع له لاجل ان يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل غير مستقل في نفسه، كما إذا قيل (سرت من النجف). فتحصل ان الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم ان الاول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلة لغيره وغير مستقل في نفسه، والثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلا، مع ان المعنى في كليهما واحد. والفرق بين وضعيهما انما هو الغاية فقط. ولازم هذا القول ان الوضع والموضوع له في الحروف عامان. وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضي نجم الائمة واختاره المحقق صاحب الكفاية. ٢ - ان الحروف لم توضع لمعان أصلا، بل حالها حال علامات الاعراب في افادة كيفية

خاصة في لفظ آخر، فكما ان علامة الرفع في قولهم (حدثنا زرارة) تدل على ان زرارة فاعل الحديث كذلك (من) في المثال المتقدم تدل على ان النجف مبتدأ منها والسير مبتدأ به. ٣ - ان الحروف موضوعة لمعان مباينة في حقيقتها وسنخها للمعاني الاسمية، فان المعاني الاسمية في حد ذاتها معان مستقلة في انفسها، ومعاني الحروف لا استقلال لها بل هي متقومة بغيرها. والصحيح هذا القول الثالث. ويحتاج إلى توضيح وبيان: ان المعاني الموجودة في الخارج على نحوين: الاول - ما يكون موجودا في نفسه، (كزيد) الذي هو من جنس الجوهر و (قيامه) مثلا الذي هو من جنس العرض، فان كلا منهما موجود في نفسه. والفرق ان الجوهر موجود في نفسه لنفسه، والعرض موجود في نفسه لغيره. الثاني - ما يكون موجودا لا في نفسه، كنسبة القيام إلى زيد. والدليل على كون هذا المعنى لا في نفسه: انه لو كان للنسب والروابط وجودات استقلالية، للزم وجود الرابط بينها وبين موضوعاتها، فننقل الكلام إلى ذلك الرابط، والمفروض انه موجود مستقل، فلا بد له من رابط ايضا.. وهكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط فيلزم التسلسل، والتسلسل باطل، فيعلم من ذلك ان وجود الروابط والنسب في حد ذاته متعلق بالغير ولا حقيقة له الا التعلق بالطرفين. ثم ان الانسان في مقام افادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلة في ذاتها، فحكمة الوضع تقتضي ان توضع بإزاء كل القسمين ألفاظ خاصة، والموضوع بإزاء المعاني المستقلة هي الاسماء، والموضوع بإزاء المعاني غير المستقلة هي الحروف وما يلحق بها. وهذه المعاني غير المستقلة لما كانت على أقسام شتى فقد وضع بإزاء كل قسم لفظ يدل عليه، أو هيئة لفظية تدل عليه. مثلا - إذا قيل (نزحت البئر في دارنا بالدلو) ففيه عدة نسب مختلفة ومعان غير مستقلة: احدها نسبة النزح إلى فاعله والدال عليها هيئة الفعل للمعلوم، وثانيتها نسبته إلى ما وقع عليه أي مفعوله وهو البئر والدال عليها هيئة النصب في الكلمة، وثالثتها إلى المكان والدال عليها كلمة (في)، ورابعتها نسبته إلى الآلة والدال عليها لفظ الباقي في كلمة (بالدلو). ومن هنا يعلم ان الدال على المعاني غير المستقلة ربما يكون لفظا مستقلا كلفظة من، والى، وفي. وربما يكون هيئة في اللفظ كهيئات المشتقات والافعال وهيئات الاعراب، (النتيجة): فقد تحقق مما بيناه ان الحروف لها معان تدل عليها كالاسماء، والفرق ان المعاني الاسمية مستقلة في أنفسها وقابلة لتصورها في ذاتها، وان كانت في الوجود الخارجي محتاجة إلى غيرها كالاعراض، واما المعاني الحرفية فهي معان غير مستقلة وغير قابلة للتصور الا في ضمن مفهوم آخر. ومن هنا يشبه كل أمر مستقل بالمعنى الحرفي. (بطلان القولين الاولين) وعلى هذا، يظهر بطلان القول الثاني القائل ان الحروف لا معاني لها وكذلك القول الاول القائل إن المعنى الحرفي والاسمي متحدان بالذات مختلفان باللحاظ. ويرد هذا القول أيضا انه لو صح اتحاد المعنيين لجاز استعمال كل من الحرف والاسم في موضع الآخر، مع انه لا يصح بالبداهة حتى على نحو المجاز، فلا يصح بدل قولنا: زيد في الدار - مثلا - ان يقال زيد الظرفية الدار. وقد اجيب عن

هذا الايراد بأنه انما لا يصح احدهما في موضع الآخر لان الواضع اشترط ألا يستعمل لفظ الظرفية الا عند لحاظ معناه مستقلا، ولا يستعمل لفظ (في) الا عند لحاظ معناه غير مستقل وآلة لغيره. ولكنه جواب غير صحيح لانه لا دليل على وجوب اتباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراطه يوجب اعتبار خصوصية في اللفظ والمعنى. وعلى تقدير ان يكون الواضع ممن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان لا غلط الكلام. (زيادة ايضاح) إذ قد عرفت ان الموجودات (١) منها ما يكون مستقلا في الوجود، ومنها ما يكون رابطا بين موجودين - فاعلم ان كل كلام مركب من كلمتين أو اكثر إذا ألقيت كلماته بغير ارتباط بينهما فان كل واحد منها كلمة مستقلة في نفسها لا ارتباط لها بالاخرى، وانما الذي يربط بين المفردات ويؤلفها كلاما واحدا هو الحرف أو احدى الهيئات الخاصة. فأنت أذا قلت مثلا: أنا. كتب. قلم - لا يكون بين هذه الكلمات ربط وانما هي مفردات صرفة منثورة. اما إذا قلت: كتبت بالقلم - كان كلاما واحدا مرتبطا بعضه مع بعض مفهما للمعنى المقصود منه. وما حصل هذا الارتباط والوحدة الكلامية الا بفضل الهيئة المخصوصة لكتبت وحرف الباء وأل. وعليه يصح ان يقال ان الحروف هي روابط المفردات المستقلة والمؤلفة للكلام الواحد والموحدة للمفردات المختلفة، شأنها شأن النسبة بين المعاني المختلفة والرابطة بين المفاهيم غير المربوطة. فكما أن النسبة رابطة بين المعاني ومؤلفة بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الالفاظ ومؤلف بينها. والى هذا أشار سيد الاولياء أمير المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف في تقسيم الكلمات: (الاسم ما انبأ عن المسمى، والفعل ما انبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أوجد معنى في غيره). فأشار إلى ان المعاني الاسمية معان استقلالية، ومعاني الحروف غير مستقلة في نفسها وانما هي تحدث الربط بين المفردات. ولم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفا جامعا صحيحا مثل هذا التعريف.] اشرح باختصار الأقوال في وضع الحروف وما يميزها عن الأسماء، مبينا مختار المصنف (Π) في وضع الحروف ؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن (Π) في المبحث السادس: وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي, حيث نقل المصنف (Π) ثلاثة أقوال في تحقيق المعنى الحرفي وما يمتاز به عن المعنى الاسمي:

(القول الأول) الآلية: وهو مختار صاحب الكفاية (Π) ومنسوب إلى الشيخ الرضي (Π): إن الاسم والحرف متحدان ذاتاً مختلفان لحاظاً, أي أن الاسم والحرف متحدان في أصل المعنى الموضوع لكل منهما, فالموضوع له في الاسم هو بعينه الموضوع له في الحرف وضعاً وذاتاً, فمعنى (من) الابتدائية هو عين كلمة الابتداء. ولكن الفرق بينهما في اللحاظ والاستعمال، فالملحوظ في الاسم هو اللحاظ الاستقلالي, بينما الملحوظ في الحرف هو اللحاظ الآلي ، لذا تسمى هذه النظرية بـ(الآلية).

(القول الثاني) العلامية: وهو المنسوب الى الشيخ الرضي (Π) أيضاً, وذلك بتقريب: إن الحروف لم توضع لمعان أصلاً, فهي ليست لها معان لا وضعاً ولا لحاظاً, وإنما حالها حال علامات الإعراب, فإنها عبارة عن كيفيات مخصوصة تدل على معاني مخصوصة كالابتداء والاستعلاء كما في العلامات الإعرابية كالضمة علامة الفاعلية, والفتحة علامة المفعولية, وهكذا.. لـــذا تسمى هذه النظرية بـ(العلامية).

(القول الثالث) النسبية والوجود الرابط: وهو مختار المصنف (Π), وذلك بتقريب: إن الاسم والحرف لهما معاني مغايرة ومتباينة ذاتاً ولحاظاً, فإن المعنى الاسمي له معنى مستقل في نفسه ، والمعنى الحرفي له معنى غير مستقل متقوم بغيره. والدليل على صحة القول الثالث هو تقسيم المعاني الموجودة في الخارج إلى قسمين:

القسم الأول: المعاني المستقلة: وهو ما يكون موجوداً في نفسه كـ(زيد) لنفسه وهذه تسمى بـ(الجواهر)، ومنها ما هو موجود في نفسه لغيره كـ(القيام) وهذه تسمى بـ(الأعراض) فهذه لها معاني مستقلة في أنفسها وقابلة لأن نتصورها في ذاتها, وان كانت محتاجة إلى غيرها كالأعراض.

القسم الثاني: المعاني غير المستقلة: وهو ما يكون موجودا في غيره كـ(من) وهو اضعف الموجودات ويعبر عنه بـ(الرابط) فهذه ليست لها معاني مستقلة في أنفسها, وإنما معانيها متقومة بوجود غيرها كما في الحروف (الروابط) أو متقومة بطرفيها كما في النسب. ولما كان الإنسان محتاجا إلى المعاني المستقلة في إفادة مقاصده وأغراضه كذلك يحتاج إلى المعاني غير المستقلة بل إن فائدة الروابط والنسب مما يتوقف عليه الكلام, فلولا وجود الروابط بين المفردات الكلامية لما حصل أي معنى للكلام إذ تكون مفرداته مبعثرة ومهملة قياسا لفائدته النسبية بين المعاني المختلفة والرابطة بين المفاهيم غير المترابطة. لذا فالحروف والنسب لها معاني رابطية توجد المعاني بغيرها. والى هذا أشار سيد البلغاء والمتكلمين أمير المؤمنين (Δ) في تقسيم أنحاء الكلمة إلى : **[الاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما اوجد معنى في غيره]**.

هذا تمام الكلام في تحقيق الحال في الوضع للحروف فاتضح: أن الحرف له معنى رابط إما أن الوضع في الحروف وما يلحق بها من نسب وضمائر وأسماء إشارة وأسماء موصولة فالصحيح أن الوضع فيها عام والموضوع له خاص. وتقريب الاستدلال مبني على مقدمتين:

(المقدمة الأولى) إن النسب مفهومها جزئي وخاص, وذلك لأن كل نسبة حقيقتها متقومة بطرفيها, وهي تختلف من نسبة إلى أخرى مباينة لها لكنها تشترك معها بالتقوم بالطرفين وتمتاز عنها في التغاير.

(المقدمة الثانية) إن النسب غير محصورة كمفهوم النسبة الابتدائية المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية, فلابد حينئذ أن تتصور مفهوما عاما يحكي عن تلك الأفراد, وهو معنى اسمي ونضع كلمة (من) بإزاء أفرادها وهو وضع خاص.

فتحصل: إن الوضع في الحروف عام حيث تصورنا معنى عاما وهو مفهوم النسبية الابتدائية والموضوع له خاص حيث وضعنا كلمة (من) إزاء الأفراد والنسب الخاصة.

٧- الاستعمال حقيقي ومجازي

١٢.سؤال: الملاك أو المصحح للاستعمال المجازي هل هو: ترخيص الواضع أو الطبع ؟ قال: [٧ الاستعمال حقيقي ومجازي استعمال اللفظ في معناه الموضوع له (حقيقة)، واستعماله في غيره المناسب له (مجاز)، وفي غير المناسب (غلط). وهذا أمر محل وفاق. ولكنه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي في أن صحته هل هي متوقفة على ترخيص الواضع وملاحظة العلاقات المذكورة في علم

البيان، أو أن صحته طبعية تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسبا للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع صح استعمال اللفظ فيه، والا فلا ؟. والارجع القول الثاني، لانا نجد صحة استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازا، وان منع منه الواضع، وعدم صحة استعماله مجازا في كريه رائحة الفم - كما يمثلون - وان رخص الواضع. ومؤيد ذلك اتفاق اللغات المختلفة غالبا في المعاني المجازية فترى في كل لغة يعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للاسد. وهكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر.]. ؟.

جـــواب : هذا شروع من الماتن (Π) في المبحث السابع: الاستعمال حقيقي ومجازي, حيث أنه لا خلاف في انقسام اللفظ بحسب استعماله في معناه الموضوع له إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الاستعمال الحقيقي: وهو استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، كاستعمال لفظ (الأسد) في الحيوان المفترس .

القسم الثاني: الاستعمال المجازي: وهو استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له بعلاقة مناسبة، كاستعمال (الأسد) في الرجل الشجاع .

القسم الثالث: الاستعمال الغلط: وهو استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له بلا علاقة مناسبة، كاستعمال (الأسد) في الرجل الجبان . ثم اختلفوا في المصحح المجازي في الكلام من جهة أن صحة الاستعمال هل هي متوقفة على ترخيص الواضع وملاحظة العلاقات المذكورة في علوم البلاغة (علم البيان) كما عليه المشهور أو أن صحة الاستعمال متوقفة على قبول الطبع واستحسان الذوق السليم كما عليه الأخوند (Π) ؟ رجح المصنف (Π) القول الثاني وهو أن الاستعمال المجازي متوقف على قبول الطبع فأي إستعمال مجازي كان حسناً عند الفرق وأهل الأذواق السليمة فهو صحيح , وجه الأرجحية راجعة إلى الوجدان فأنه يرى صحة بعض الاستعمالات المجازية وأن منع منها الواضع, ويؤيد ذلك أتفاق اللغات المختلفة في المعاني المجازية وأن لم يأذن الواضع.

هذا كله في المجازي الكلامي, ويوجد مجاز آخر وهو (المجازي العقلي) الذي قال به أبو يوسف السكاكي, إذ أنكر أصل المجاز الكلامي وأثبت المجاز العقلي لذا سمي هذا المجاز باسمه (مجاز السكاكي) وقد أعرض المصنف (Π)عن ذكره هنا.

٨- الدلالة تابعة للإرادة

١٣.سؤال: تنقسم الدلالة إلى: دلالة تصورية ودلالة تصديقية, قال: [٨ - الدلالة تابعة للارادة قسموا الدلالة إلى قسمين: التصورية والتصديقية: ١ - (التصورية) وهي ان ينتقل ذهن الانسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لافظ، ولو علم ان اللافظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي، مع ان المعنى الحقيقي ليس مقصودا للمتكلم، كانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغالط. ٢ - (التصديقية) وهي دلالة اللفظ على ان المعنى مراد للمتكلم في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه. وهذه الدلالة متوقفة على عدة اشياء (اولا) على احراز كون المتكلم في مقام البيان والافادة، و (ثانيا) على احراز انه جاد غير هازل، و (ثالثا) على احراز انه قاصد لمعنى كلامه شاعر به، و (رابعا) على عدم نصب قرينة على ارادة خلاف الموضوع له والا كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبة. والمعروف ان الدلالة الاولى (التصورية) معلولة للوضع، أي ان الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية. وهذا هو مراد من يقول: (ان الدلالة غير تابعة للارادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع). والحق ان الدلالة تابعة للارادة، وأول من تنبه لذلك فيما نعلم الشيخ نصير الدين الطوسي أعلى الله مقامه، لان الدلالة في الحقيقة منحصرة في الدلالة التصديقية، والدلالة التصورية التي يسمونها دلالة ليست بدلالة، وان سميت كذلك فانه من باب التشبيه والتجوز، لان التصورية في الحقيقة هي من باب تداعي المعاني الذي يحصل بأدنى مناسبة فتقسيم الدلالة إلى تصديقية وتصورية تقسيم الشئ إلى نفسه والى غيره. والسر في ذلك ان الدلالة حقيقة - كما فسرناها في كتاب المنطق الجزء الاول بحث الدلالة - هي ان يكشف الدال عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظا أو غير لفظ. مثلا - ان طرقة الباب يقال انها دالة على وجود شخص على الباب طالب لاهل الدار، باعتبار ان المطرقة موضوعة لهذه الغاية. وتحليل هذا المعنى ان سماع الطرقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب فيحصل من العلم بالطرقة، العلم بالطارق وقصده، ولذلك يتحرك السامع إلى اجابته. لا انه ينتقل ذهن السامع من تصور الطرقة إلى تصور شخص ما، فان هذا الانتقال قد يحصل فمجرد تصور معنى الباب أو الطرقة من دون أن يسمع طرقة ولا يسمى ذلك دلالة. ولذا ان الطرقة - لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء مثلا

- لا تكون دالة على ما وضعت له المطرقة وان خطر في ذهن السامع معنى ذلك. وهكذا نقول في دلالة الالفاظ على معانيها بدون فرق، فان اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يجرز معه انه جاد فيه غير هازل وانه عن شعور وقصد وان غرضه البيان والافهام، ومعنى احراز ذلك ان السامع علم بذلك، فان كلامه يكون حينئذ دالا على وجود المعنى أي وجوده في نفس المتكلم بوجود قصدي، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لاجل ان يفهمه السامع. وبهذا يكون الكلام دالا كما تكون الطرقة دالة. وينعقد بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع له أو المعنى الذي اقيمت على ارادته قرينة. ولذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية في المنطق بأنها (هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به). ومن هنا سمي المعنى معنى، أي المقصود، من عناه إذا قصده. ولاجل ان يتضح هذا الامر جيدا اعتبر باللافتات التي توضع في هذا العصر للدلالة على ان الطريق مغلوق - مثلا - أو ان الاتجاه في الطريق إلى اليمين أو اليسار، ونحو ذلك. فان اللافتة إذا كانت موضوعة في موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه ان وضعها لهداية المستطرقين كان مقصودا لواضعها، فان وجودها هكذا يدل حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه. اما لو شاهدتها مطروحة في الطريق مهملة أو عند الكاتب يرسمها فان المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ ولكن لا تكون دالة عنده على ان الطريق مغلوقة أو ان الاتجاه كذا، بل اكثر ما يفهم من ذلك انها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك لا ان لها الدلالة فعلا.]. فأي الدلالتين هي الدلالة الوضعية اللفظية؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن (∏) في المبحث الثامن: الدلالة تابعة للإرادة, حيث أن الدلالة الوضعية اللفظية أما أن تكون معلولة للوضع أي لعلم السامع بالوضع أو أنها معلولة لمراد المتكلم.

من هنا قالوا: الدلالة غير تابعة للإرادة، أي أنها تابعة لعلم السامع بالوضع. والدلالة تابعة للإرادة، أي أنها تابعة لمراد المتكلم.أما القول الأول فهو المنسوب إلى المشهور قبل الشيخ نصير الدين الطوسي (∏), والقول الثاني منسوب إلى الشيخ الطوسي (∏) وما بعده والذي اختاره المصنف (∏) لذا ينبغي أولاً تقسيم الدلالة ثم الاستدلال للقول الثاني بأن الدلالة تابعة للإرادة كما عنون المصنف (∏)هذا البحث. فقد قسموا الدلالة إلى قسمين:

١- **الدلالة التصورية**: وهي دلالة اللفظ على إخطار المعنى بمجرد صدوره من لافظ ولو علم أن اللافظ لم يقصده، فهذه الدلالة متوقفة على الوضع ومعلولة للوضع، لذا قالوا هنا: الدلالة الوضعية اللفظية هي الدلالة التصورية وهي غير تابعة للإرادة .

٢- **الدلالة التصديقية**: وهي دلالة اللفظ على أن المعنى مراد للمتكلم وقاصده لاستعمال المعنى في اللفظ، فهذه الدلالة متوقفة ومعلولة لمراد المتكلم وقصده, وانه في مقام البيان, وانه جاد غير هازل, وانه لم ينصب قرينة على الخلاف، لذا قالوا هنا: الدلالة الوضعية اللفظية هي الدلالة التصديقية وهي تابعة للإرادة.

والحق هو أن الدلالة الوضعية هي دلالة تصديقية لأن الدلالة التصورية ليست بدلالة, وإنما هي تداعي معاني لأن الكلام لا ينعقد له ظهور إلا إذا أحرز انه مراد للمتكلم وانه قاصد لمعناه من اجل أن يفهمه السامع. وعلم السامع فائدته هو إحراز كون المتكلم قاصدا ومريدا لذا لا عبرة لعلم السامع في الدلالة وسيأتي في حجية الظواهر[١٦] أن المصنف (Π) ينكر هذه الدلالة التصورية (الظهور التصوري) والدلالة التصديقية الأولى (الظهور التصديقي) الأول بنفس السبب الذي يذكره هنا وهو أنهما من باب تداعي المعاني واستكشاف المعنى إنما يأتي من إرادة المتكلم له.

من هنا عرف المصنف الدلالة عموما والدلالة الوضعية اللفظية خصوصا في المنطق بتعريف يكشف على أن الدلالة تحصل بكشف الدال عن وجود المدلول فيحصل من العلم بالدال العلم بالمدلول - هذا بالنسبة للدلالة عموما - وبتطبيقه على الدلالة الوضعية اللفظية: أن العلم بالدال أي اللفظ يحصل العلم بالمدلول أي المعنى بنحو يحصل من العلم بصدور اللفظ من المتكلم بالمعنى المقصود به. لذا فالدلالة إنما تكون دلالة إذا كشفت عن إرادة المعنى لدى المتكلم فكانت الدلالة تابعة للإرادة فتكون الدلالة تصديقية.

---

(١٦) وفيه أشار المصنف (Π) إلى إنقسام الدلالة التصديقية إلى:
١- تصديقية أولى: وهي عبارة عن إخطار المعنى في ذهن السامع مع قصد استعماله فيه, وتسمى بـ(الإرادة الاستعمالية).
٢- تصديقية ثانية: وهي عبارة عن إرادة المتكلم المعنى المراد في ذهن السامع, وتسمى بـ(الإرادة الجدية), وهذه الدلالة يدور عليها مراد الشارع في الأدلة الشرعية ج٣ ص١١٩.

٩- الوضع شخصي ونوعي

١٤.سؤال: بعدما عُلمت قسمة الوضع باعتبار سببه إلى: تعييني و تعيني، وكذا قسمته باعتبار المعنى إلى أربعة أقسام عقلية هنا قسمة الوضع إلى: شخصي ونوعي. قال: [٩- الوضع شخصي ونوعي قد عرفت في المبحث الرابع انه لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى وعرفت هناك ان المعنى تارة يتصوره الواضع بنفسه وأخرى بوجهه وعنوانه. فاعرف هنا ان اللفظ ايضا كذلك ربما يتصوره الواضع بنفسه ويضعه للمعنى كما هو الغالب في الالفاظ، فيسمى الوضع حينئذ (شخصيا). وربما يتصوره بوجهه وعنوانه، فيسمى الوضع (نوعيا). ومثال الوضع النوعي الهيئات، فان الهيئة غير قابلة للتصور بنفسها، بل انما يصح تصورها في مادة من مواد اللفظ كهيئة كلمة ضرب مثلا - وهي هيئة الفعل الماضي - فان تصورها لا بد ان يكون في ضمن الضاد والراء والباء أو ضمن الفاء والعين واللام في فعل. ولما كانت المواد غير محصورة ولا يمكن تصور جميعها فلا بد من الاشارة إلى أفرادها بعنوان عام فيضع كل هيئة تكون على زنة فعل مثلا أو زنة فاعل أو غيرهما، ويتوصل إلى تصور ذلك العام بوجود الهيئة في احدى المواد كمادة فعل التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية.]. ما المراد بكلا القسمين وملاك القسمة ؟

جواب : هذا شروع من الماتن (Π) في المبحث التاسع: الوضع شخصي ونوعي, حيث أن ملاك وأساس القسمة هنا في الوضع هو انقسام الوضع بحسب اللفظ.

فانه تقدم أن الوضع حكم على اللفظ والمعنى، وقد تقدم الحكم على المعنى إما أن نتصوره بنفسه أي خاص, أو نتصوره بوجهه وعنوانه أي عام، فهنا كذاك إما أن نتصور اللفظ بشخصه فيكون الوضع شخصياً، كتصور لفظ (الماء) بشخصه. أو نتصور اللفظ بوجهه وعنوانه فيكون الوضع نوعياً. كتصور هيئة (ضرب) الموضوعة لنسبة الفعل إلى الفاعل في الزمن الماضي فالموضوع مطلق هيئة الفعل الماضي في أي مادة من المواد كـ(ض، ر، ب) أو غيرها فهذه المواد للأفعال غير محصورة فلا بد من وضعها بالوضع النوعي .

ثم أن الفرق الفارق بين هذين القسمين يكمن في ملاحظة اللفظ بنفسه أو بعنوانه, ولكن هذا الفارق فيه احتمالان باعتبار مَن المتصور بنفسه ووجهه مصاديق الألفاظ أو كلي الألفاظ مع قطع النظر عن مصاديقها ومحققاتها ؟.

١- **المصاديق**: أي أن مصاديق الألفاظ متصورة بنفسها أو بعنوان حاك ومشير عنها. ولكن هذا الاحتمال يرد عليه امتناع وجود الوضع الشخصي, وهو مخالف لكثرة الموضوعات الموضوعة بالوضع الشخصي

٢- **الكلي**: أي أن كلي اللفظ يكون متصوراً بنفسه أو بعنوان حاك ومشير عنها. ولكن هذا الاحتمال يرد عليه: التهافت, فإن الالتزام بعدم الوضع للمصاديق والمحققات فرع عدم دلالتها على معاني, والحال أنها دالة على معاني.

١٠- وضع المركبات

١٥.سؤال: هل يوجد وضع خاص للمركبات أو يكتفى بالوضع الشخصي والنوعي، قال: [١٠ - وضع المركبات ثم ان الهيئة الموضوعة ؟ ؟ لمعنى تارة تكون في المفردات كهيئات المشتقات التي تقدمت الاشارة إليها، واخرى في المركبات كالهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر لافادة حمل شئ على شئ، وكهيئة تقديم ماحقه التأخير لافادة الاختصاص. ومن هنا تعرف انه لا حاجة إلى وضع الجمل والمركبات في افادة معانيها زائدا على وضع المفردات بالوضع الشخصي والهيئات بالوضع النوعي - كما قيل - بل هو لغو محض. ولعل من ذهب إلى وضعها اراد به وضع الهيئات التركيبية لا الجملة بأسرها بموادها وهيئاتها زيادة على وضع اجزائها. فيعود النزاع حينئذ لفظيا.] بين إشكال المصنف (Π) على وضع المركبات ؟

جواب : هذا شروع من الماتن (Π) في المبحث العاشر: وضع المركبات, حيث أن المقصود من (وضع المركبات): هو وضع المركبات بمجموع أجزائها من مواد مفرداتها والهيئة الانفرادية للمواد والهيئة الحاصلة من ضم هذه المفردات بعضها إلى بعض, فهذا الوضع الناشئ من هذا المجموع اصطلح عليه بـ(وضع المركبات). لكن المصنف (Π) أشكل بلزوم اللغوية على القول بـ(وضع المركبات). ولتقريب الإشكال أن يقال:

في قضية: " علي شجاع " هناك ثلاثة مفردات ينتج منها وضعان:

١- علي: وهذا موضوع بالوضع الشخصي.

٢- شجاع: وهذا موضوع بالوضع النوعي.

٣- النسبة بين (علي) و(شجاع): وهي موضوعة بالوضع النوعي.

فلو كان هناك وضع ثالث – وضع المركبات – للزم منه محذوران[١٧]:

١- **اللغويـة**: لحصول المقصود من القضية من دون الاحتياج إلى وضع ثالث.

٢- **تحصيل الحاصل**: لحصول المقصود من القضية الحاصلة إن كان بغرض إفادة المعنى, وهو حمل (الشجاعة) على (علي).

ثم أن المصنف (Π) يرجع النزاع بين القائلين بوضع المركبات والنافين له إلى نزاع لفظي وشكلي لا أنه نزاع معنوي وعملي. وذلك لأن قصد القائل بوضع المركبات يرجع إلى وضع الهيئات التركيبية وليس المقصود منه وضع مستقل للجمل ليكون وضعاً ثالثاً مستقلاً فافهم تغتنم.

١١- علامات الحقيقة والمجاز

١٦.سؤال: ذكر الأصوليون علامات كثيرة عند الشك في وضع اللفظ لمعنى من المعاني، قال: [١١ علامات الحقيقة والمجاز قد يعلم الانسان - اما من طريق نص أهل اللغة أو لكونه نفسه من أهل اللغة - ان لفظ كذا موضوع لمعنى كذا ولا كلام لاحد في ذلك، فانه من الواضح ان استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة وفي غيره مجاز. وقد يشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلا يعلم ان استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه، أو على سبيل المجاز فيحتاج إلى نصب القرينة. وقد ذكر الاصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز - أي لتعيين انه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع - طرقا وعلامات كثيرة نذكر هنا أهمها: (الاولى - التبادر) دلالة كل لفظ على أي معنى لا بد لها من سبب. والسبب لا يخلو فرضه عن أحد امور ثلاثة: المناسبة الذاتية. وقد عرفت بطلانها، أو العلقة الوضعية، أو القرينة الحالية أو المقالية. فإذا علم ان الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة فانه يثبت انها من جهة العلقة الوضعية.

(١٧) حاشية المفيد ١:٧٥.

وهذا هو المراد بقولهم (التبادر علامة الحقيقة). والمقصود من كلمة التبادر هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجردا عن كل قرينة. وقد يعترض على ذلك بأن التبادر لا بد له من سبب، وليس هو الا العلم بالوضع، لان من الواضح ان الانسباق لا يحصل من اللفظ إلى معناه في أية لغة لغير العالم بتلك اللغة، فيتوقف التبادر على العلم بالوضع. فلو أردنا اثبات الحقيقة وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر - لزم الدور المحال. فلا يعقل - على هذا - ان يكون التبادر علامة للحقيقة يستفاد منه العلم بالوضع والمفروض انه مستفاد من العلم بالوضع. و (الجواب): ان كل فرد من أية أمة يعيش معها لا بد ان يستعمل الالفاظ المتداولة عندها تبعا لها، ولا بد ان يرتكز في ذهنه معنى اللفظ ارتكازا يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، وقد يكون ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلي إليه وإلى خصوصيات المعنى. فإذا أراد الانسان معرفة المعنى وتلك الخصوصيات وتوجهت نفسه إليه - فانه يفتش عما هو مرتكز في نفسه من المعنى، فينظر إليه مستقلا عن القرينة، فيرى ان المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتكازي. فيعرف انه حقيقة فيه. فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيلية أي الالتفات التفصيلي إلى الوضع والتوجه إليه يتوقف على التبادر، والتبادر انما هو موقوف على العلم الارتكازي بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه. والحاصل ان هناك علمين: احدهما يتوقف على التبادر وهو العلم التفصيلي والآخر يتوقف التبادر عليه وهو العلم الاجمالي الارتكازي. هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع، واما بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغة. نعم يكون التبادر امارة على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغة، يعني ان الامارة عنده تبادر غيره من أهل اللغة. مثلا إذا شاهد الاعجمي من أصحاب اللغة العربية انسباق اذهانهم من لفظ الماء المجرد عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلا بد ان يحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم. وعليه فلا دور هنا لان علمه يتوقف على التبادر يتوقف على علم غيره. (العلامة الثانية - عدم صحة السلب وصحته، الحمل وعدمه) ذكروا: ان عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى الذي يشك في وضعه له علامة انه حقيقة فيه وان صحة السلب علامة على انه مجاز فيه. وذكروا أيضا: ان صحة حمل اللفظ على ما يشك في وضعه له علامة الحقيقة وعدم صحة الحمل علامة على المجاز. وهذا ما يحتاج إلى تفصيل وبيان، فلتحقيق الحمل وعدمه والسلب وعدمه نسلك الطرق الآتية: ١ - نجعل المعنى الذي يشك في وضع اللفظ له (موضوعا) ونعبر عنه بأي لفظ كان يدل عليه. ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى (محمولا) بما له من المعنى الارتكازي. ثم نجرب ان نحمل بالحمل الاولي اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. والحمل الاولي ملاكه الاتحاد في المفهوم والتغاير بالاعتبار. وحينئذ إذا أجرينا هذه التجربة فان وجدنا عند انفسنا صحة الحمل وعدم صحة السلب علمنا تفصيلا بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى. وان وجدنا عدم صحة الحمل وصحة السلب علمنا انه ليس موضوعا

لذلك المعنى بل يكون استعماله فيه مجازا. ٢ - إذا لم يصح عندنا الحمل الاولى نجرب ان نحمله هذه المرة بالحمل الشايع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجودا والتغاير مفهوما. وحينئذ، فان صح الحمل علمنا ان المعنيين متحدان وجودا سواء كانت النسبة التساوي أو العموم من وجه أو مطلقا، ولا يتعين واحد منها بمجرد صحة الحمل. وان لم يصح الحمل وصح السلب علمنا انهما متباينان. ٣ - نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لا نفس المعنى المذكور. ثم نجرب الحمل - وينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشايع - فان صح الحمل علم منه حال المصداق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقة لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره المتحد معه وجودا. كما يستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك المصداق. بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له، مثلما إذا كان الشك في وضعه لمعنى عام أو خاص. كلفظ (الصعيد) المردد بين ان يكون موضوعا لمطلق وجه الارض أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وجدنا صحة الحمل وعدم صحة السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الارض يعلم قهرا تعيين وضعه لعموم الارض. وان لم يصح الحمل وصح السلب علم انه ليس من أفراد الموضوع له ومصاديقه الحقيقية، وإذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازا أما فيه رأسا أو في معنى يشمله ويعمه. تنبيه: ان الدور الذي ذكر في التبادر يتوجه اشكاله هنا أيضا. والجواب عنه نفس الجواب هناك، لان صحة الحمل وصحة السلب انما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز اجمالا، فلا تتوقف العلامة الا على العلم الارتكازي وما يتوقف على العلامة هو العلم التفصيلي. هذا كله بالنسبة إلى العارف باللغة. واما الجاهل بها فيرجع إلى أهلها في صحة الحمل والسلب وعدمهما كالتبادر. (العلامة الثالثة - الاطراد) وذكروا من جملة علامات الحقيقة والمجاز الاطراد وعدمه، فالاطراد علامة الحقيقة وعدمة المجاز. ومعنى الاطراد: ان اللفظ لا تختص صحة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة، كما لا يختص بمصداق دون مصداق. والصحيح ان الاطراد ليس علامة للحقيقة، لان صحة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائما سواء كان حقيقة أم مجازا. فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها.]

اقتصر المصنف (∏) على ثلاث علامات عددها مع بيان المراد منها، ذاكرا أيها تصلح كعلامة للرجوع إليها عند الشك في الوضع.

جـــواب : هذا شروع من الماتن (∏) في المبحث الحادي عشر: علامات الحقيقة والمجاز, حيث أن العلامات التي يرجع إليها في مقام الشك في وضع اللفظ لمعنى من المعاني التي يصطلح عليها بـ(علامات الحقيقة والمجاز) أي إذا شككنا في لفظ (الأسد) هل هو موضوع لمعناه الحقيقي أو المجازي ؟

هنا لابد من تعيين احد المعنيين من الرجوع إلى جملة من العلامات تحدد المعنى الحقيقي من المعنى المجازي, حيث ذكر المصنف (∏) هنا ثلاث علامات:

العلامة الأولى: التبــادر:

وهو انسباق المعنى من نفس اللفظ (حاق اللفظ) مجردا عن كل قرينة، فإذا أنسبق الذهن إلى المعنى من نفس اللفظ فهذا الانسياق علامة على الحقيقة وان لم ينسبق فهو علامة المجاز، كانسباق الذهن من لفظ (الإنسان) إلى الحيوان الناطق. لكن أشكل على هذه العلامة بلزوم الدور, وتقريبه يتوقف على مقدمتين:

١- إن التبادر متوقف على العلم بالوضع. أي أن التبادر الحاصل من (الأسد) إلى (الحيوان المفترس) سببه العلم بوضع (الأسد) إلى (الحيوان المفترس), فإذا علم ذلك الوضع حصل التبادر.

٢- إن العلم بالوضع متوقف على التبادر. أي بحسب فرض كون هذه العلامة من علامات الوضع.

٣- النتيجة: التبادر متوقف على التبادر.

لكن أجاب المصنف (∏) على هذا الدور بـ: أن المتوقف غير المتوقف عليه، أي أن العلم الذي يتوقف على التبادر في المقدمة الثانية هو العلم التفصيلي، والتبادر موقوف في المقدمة الأولى على العلم ألارتكازي الإجمالي، فأصبح المتوقف غير المتوقف عليه لتغاير متعلق العلم تارة بالعلم الإجمالي الارتكازي وأخرى بالعلم التفصيلي, بأن التبادر يتوقف – حسب المقدمة الأولى – على العلم الإجمالي المغفول عنه, والعلم التفصيلي – حسب المقدمة الثانية – يتوقف على التبادر, فينحل إشكال الدور كما لا يخفى.

هذا بالنسبة إلى العالم بوضع اللغة أما غير العالم باللغة لا يحصل عنده التبادر لأنه جاهل باللغة فلا يكون التبادر عند الجاهل علامة على الحقيقة إلا في حالة رجوع إلا الجاهل إلى تبادر غيره ولا يستلزم الدور كذلك لتغاير متعلق العلم، لأن التبادر متوقف على علم غير الجاهل، وعلم الجاهل يتوقف على التبادر.

العلامة الثانية: عدم صحة السلب وصحته وصحة الحمل وعدمه:

لا بد أولاً من ترتيب عنوان العلامة والتمثيل لها لكي نعرف حقيقة الحمل ومن ثم تطبيق هذه العلامة. أما ترتيب العنوان فهو:

صحة الحمل علامة الحقيقة وعدم صحة الحمل علامة المجاز

عدم صحة السلب علامة الحقيقة وصحة السلب علامة المجاز

وأما الأمثلة:

١- (الأسد حيوان مفترس) فصحة الحمل تكشف عن وحدة وضع احدهما للآخر، فإذا قلنا : (الأسد ليس بحيوان مفترس) فالحمل ليس بصحيح فيكشف عن المجازية.

٢- (الأسد ليس بحيوان ناطق) فصحة السلب تكشف عن عدم وضع احدهما للآخر فيكشف عن المجازية. فإذا قلنا : (الأسد ليس بحيوان مفترس)، فعدم صحة السلب يكشف عن وضع احدهما للآخر فيكشف عن الحقيقة.

ثم أن المصنف (∏) ذكر طرقاً ثلاثة لتحقيق الحمل وعدمه والسلب وعدمه:

(الطريقة الأولى) الحمل الأولي الذاتي: وهو ما كان الموضوع والمحمول متحدان مفهوماً مع اختلاف بينهما في الإجمال والتفصيل كقولنا: (الأسد حيوان) والطريقة هنا : جعل المعنى المشكوك في وضع اللفظ له موضوعا ثم جعل اللفظ المشكوك محمولا، ثم نجرب الحمل الأولي، فإذا صح الحمل ولم يصح السلب كان ذلك علامة الحقيقة.

(الطريقة الثانية) الحمل الشايع الصناعي: وهو ما أذا كان الموضوع مغايرا للمحمول مفهوما متحدا معه مصداقا كقولنا (زيد إنسان) والطريقة هنا: إن لم تصح الطريقة الأولى - لأنها هي العمدة والأولية - نحمله بالحمل الشايع بنفس الطريقة السابقة فأن صح الحمل كان حقيقة وان لم يصح كان مجازا .

(الطريقة الثالثة) الحمل الشايع الصناعي: فيما إذا كان للفظ الواحد مصاديق ومعاني كثيرة ومتعددة وكان يدور أمره بين العام والخاص كلفظ الصعيد (العام) مطلق وجه الأرض (الخاص) خصوص التراب, والطريقة هنا: نجعل القضية احد مصاديق وأفراد المعنى المشكوك ثم أن صح الحمل كان حقيقة, وان لم يصح كان مجازا. فتحصل أن صحة الحمل علامة على الحقيقة.

العلامة الثالثة: الاطراد:

معنى الأطراد لغةً: التتبع والشيوع، واصطلاحاً: هو صحة استعمال اللفظ في جميع الحالات والمصاديق، أو شيوع استعمال لفظٍ في معنى معين بملاحظة

نوع العلاقة الرابطة بين اللفظ والمعنى, فإن استعمال (الإنسان) في (الحيوان الناطق) لا يختص ببعض الأفراد دون بعضها بل يصح استعماله في مصاديقه بما للمصاديق من خصوصية: الحيوانية والناطقية.

لكن المشهور المنصور[١٨] لم يعتبروا بهذه العلامة لأنها لا تختص بالحقيقة فكيف تكون علامة عليها. فتحصل أن الاطراد ليست علامةً على الحقيقة. لكن التبادر وصحة الحمل علامتان على الحقيقة.

١٢- الأصول اللفظية

١٧.سؤال: ذكر الأصوليون علامات كثيرة عند الشك في مراد المتكلم واصطلحوا على هذه العلامات بـ(الأصول اللفظية) بحثها المصنف (Π) بجهتين, قال: [١٢ - الاصول اللفظية تمهيد: اعلم ان الشك في اللفظ على نحوين: ١ - الشك في وضعه لمعنى من المعاني. ٢ - الشك في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشك في ان المتكلم أراد بقوله (رأيت اسدا) معناه الحقيقي أو معناه المجازي، مع العلم بوضع لفظ الاسد للحيوان المفترس وبأنه غير موضوع للرجل الشجاع. اما (النحو الاول) فقد كان البحث السابق معقودا لاجله، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقة أو المجاز، أي المثبتة للوضع أو عدمه. وهنا نقول: ان

(١٨) خلافاً لصاحبي القوانين والفصول حيث عدا الإطراد علامةً للحقيقة والمجاز الكفاية ١:٤٥.

الرجوع إلى تلك العلامات واشباهها كنص أهل اللغة أمر لا بد منه في اثبات أوضاع اللغة أية لغة كانت، ولا يكفي في اثباتها ان نجد في كلام أهل تلك اللغة استعمال اللفظ في المعنى الذي شك في وضعه له، لان الاستعمال كما يصح في المعنى الحقيقي يصح في المعنى المجازي، وما يدرينا لعل المستعمل اعتمد على قرينة حالية أو مقالية في تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز. ولذا اشتهر في لسان المحققين حتى جعلوه كقاعدة قولهم: " ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ". ومن هنا نعلم بطلان طريقة العلماء السابقين لاثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله في لسان العرب، كما وقع ذلك لعلم الهدى السيد المرتضى قدس سره فانه كان يجري أصالة الحقيقة في الاستعمال، بينما ان أصالة الحقيقة انما تجري عند الشك في المراد لا في الوضع، كما سيأتي. واما (النحو الثاني) فالمرجع فيه لاثبات مراد المتكلم الاصول اللفظية وهذا البحث معقود لاجلها. فينبغي الكلام فيها من جهتين: أولا في ذكرها وفي ذكر مواردها. ثانيا - في حجيتها ومدرك حجيتها. اما من (الجهة الاولى) فنقول: أهم الاصول اللفظية ما يأتي: ١ - اصالة الحقيقة: وموردها ما إذا شك في ارادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على ارادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ (الاصل الحقيقة)، أي الاصل ان نحمل الكلام على معناه الحقيقي، فيكون حجة فيه للمتكلم على السامع وحجة فيه للسامع على المتكلم، فلا يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلم: لعلك أردت المعنى المجازي، ولا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: اني أردت المعنى المجازي. ٢ - اصالة العموم: وموردها ما إذا ورد لفظ عام وشك في ارادة العموم منه أو الخصوص أي شك في تخصيصه، فيقال حينئذ (الاصل العموم) فيكون حجة في العموم على المتكلم أو السامع. ٣ - اصالة الاطلاق: وموردها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن ارادة بعضها منه وشك في ارادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال: (الاصل الاطلاق) فيكون حجة على السامع والمتكلم كقوله تعالى: " أحل الله البيع " فلو شك - مثلا - في البيع انه هل يشترط في صحته ان ينشأ بالفاظ عربية، فاننا نتمسك باصالة اطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط والتقييد به فنحكم حينئذ بجواز البيع بالالفاظ غير العربية. ٤ - أصالة عدم التقدير: وموردها ما إذا احتمل التقدير في الكلام وليس هناك دلالة على التقدير، فالاصل عدمه. ويلحق باصالة عدم التقدير اصالة عدم النقل واصالة عدم الاشتراك. وموردهما ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ، فان كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الاول وهو المسمى بالمنقول فالاصل (عدم النقل)، وان كان مع عدم هذا الفرض وهو المسمى بالمشترك فان الاصل (عدم الاشتراك)، فيحمل اللفظ في كل منهما على ارادة المعنى الاول ما لم يثبت النقل والاشتراك. أما إذا ثبت النقل فانه يحمل على المعنى الثاني، وإذا ثبت الاشتراك فان اللفظ يبقى مجملا لا يتعين في أحد المعنيين الا بقرينة على القاعدة المعروفة في كل مشترك. ٥ - أصالة الظهور: وموردها ما إذا كان اللفظ ظاهرا في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا

يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل ارادة خلاف الظاهر، فان الاصل حينئذ ان يحمل الكلام على الظاهر فيه. وفي الحقيقة ان جميع الاصول المتقدمة راجعة إلى هذا الاصل، لان اللفظ مع احتمال المجاز - مثلا - ظاهر في الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر في العموم، ومع احتمال التقييد ظاهر في الاطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر في عدمه. فمؤدى اصالة الحقيقة نفس مؤدى اصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص.. وهكذا في باقي الاصول المذكورة. فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الاصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحا مؤديا للغرض، بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار اصالة الظهور، فليس عندنا في الحقيقة الا أصل واحد هو أصالة الظهور، ولذا لو كان الكلام ظاهرا في المجاز واحتمل ارادة الحقيقة انعكس الامر، وكان الاصل من اللفظ المجاز، بمعنى ان الاصل الظهور، ومقتضاه الحمل على المعنى المجازي ولا تجري اصالة الحقيقة حينئذ. وهكذا لو كان الكلام ظاهرا في التخصيص أو التقييد. حجية الاصول اللفظية: وهي الجهة الثانية من البحث عن الاصول اللفظية، والبحث عنها يأتي في بابه وهو باب مباحث الحجة. ولكن ينبغي الآن ان نتعجل في البحث عنها لكثرة الحاجة إليها، مكتفين بالاشارة فنقول: ان المدرك والدليل في جميع الاصول اللفظية واحد وهو تباني العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الاخذ بظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال ارادة خلاف الظاهر، كما لا يعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ أو الهزل أو إرادة الاهمال والاجمال، فإذا احتمل الكلام المجاز أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوقفهم ذلك عن الاخذ بظاهره، كما يلغون أيضا احتمال الاشتراك والنقل ونحوهما. ولا بد ان الشارع قد أمضى هذا البناء وجرى في خطاباته على طريقتهم هذه، والا لزجرنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطاباته، أو لبين لنا طريقته لو كان له غير طريقتهم طريقة خاصة يجب اتباعها ولا يجوز التعدي عنها إلى غيرها. فيعلم من ذلك على سبيل الجزم ان الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.]، بين باختصار المراد من هذين الجهتين ؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن (Π) في المبحث الثاني عشر: الأصول اللفظية, حيث تحصل في السؤال السابق وجوابه – علامات الحقيقة والمجاز – أن الشك في وضع اللفظ لمعنى من المعاني يرجع فيه إلى علامات الحقيقة والمجاز، وهذا نحو من الشك وهو الشك في مراد المتكلم بعد فرض العلم بوضعه فيرجع هنا إلى أصول سميت بـ(**الأصول اللفظية**). لذا فالشك يكون على نحوين وعلاجه أيضا بنحوين:

١- الشك في الوضع، وعلاجه (علامات الحقيقة والمجاز).

٢- الشك في مراد المتكلم، وعلاجه (الأصول اللفظية).

وتحديد الوضع أمراً لابد من بحثه، كما أن استعمال أهل اللغة أمراً لابد منه أيضا. لكن الاستعمال ليس علامة على الوضع كونه اعم منه لان الاستعمال كما يصح في المعنى الحقيقي كذلك يصح في المعنى المجازي فالنسبة بين الوضع والاستعمال عموم مطلق ، لذا اشتهر بينهم (إن الاستعمال اعم من الحقيقة), فلا يمكن أن يكون الاستعمال دليلا على وضع اللفظ كما كان يفعله العلماء السابقين ومنهم السيد المرتضى (Π) فانه كان يجري أصالة الحقيقة في الاستعمال، والشاهد عليه: ما جاء في كتاب اللمعة الدمشقية كتاب الخمس[١٩]: [(وقال المرتضى): يستحق المنتسب إلى هاشم (و) لو (بالأم) استنادا إلى قوله (صلى عليه وآله وسلم) عن الحسنين (عليهما السلام) " هذان ابناي إمامان "، والأصل في الإطلاق الحقيقة، وهو ممنوع، بل هو اعم منها ومن المجاز] وعموما فالبحث في الأصول اللفظية يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في ذكرها وذكر مواردها:

ينبغي أولا تعريفها: فهي أصول وعلامات نافية لاحتمال إرادة غير المعنى الظاهر من الكلام وفقا لقواعد الظهور اللغوية والمناسبات العرفية، وقد سميت بـ(أصالة الظهور) أو (حجية الظهور). واهم هذه الاصالات خمسة:

١- **أصالة الحقيقة:** وهي حمل الكلام على معناه الحقيقي فيما إذا شككنا في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ ، كما في لفظ (الماء) في قولنا: (جئتني بماء) فانه يحمل على ماء الشرب .

٢- **أصالة العموم**: وهي حمل الكلام على معناه العام فيما إذا شككنا في إرادة المعنى العام أو الخاص من اللفظ، كما في لفظ (العلماء) في قولنا: (احترم كل العلماء) فانه يحمل على احترم جميع العلماء

٣- **أصالة الإطلاق**: وهي حمل الكلام على الإطلاق فيما إذا شككنا في إرادة التقييد أو الإطلاق من اللفظ . كما في لفظ (أكرم الفقير) فانه يحمل على إكرام جميع الفقراء.

٤- **أصالة عدم التقدير**: وهي حمل الكلام على عدم التقدير فيما إذا شككنا في إرادة المعنى غير المقدر أو المعنى القدر كما في لفظ (الهلال) في قولنا: (رأيت الهلال) فانه يحمل على رؤية الهلال. ويلحق بهذه الأصالة أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك، بنفس الكيفية.

---

(١٩) اللمعة الدمشقية ١:١٩٤.

٥- **أصالة الظهور**: وهي حمل الكلام على المعنى الظاهر فيما إذا شككنا في إرادة المعنى الظاهر أو المعنى الذي يحتمل فيه الخلاف كما في لفظ: (البحر) في قولنا: (البحر عميق) فانه يحمل على عميق البحر المائي. والى هذا الأصل ترجع سائر الأصول اللفظية كما لا يخفى لأنه مع احتمال المجازية فالظاهر الحقيقة وهكذا.

الجهة الثانية: حجية الأصول اللفظية:

والبحث في حجيتها يأتي مفصلا في المقصد الثالث. لكن المصنف (Π) ذكر هنا وجها واحدا لحجية الأصول اللفظية وهو الاستدلال بالسيرة العقلائية التي انعقدت على العمل بظواهر الكلام, وعدم الاعتناء باحتمال إرادة الخلاف سواء أكان الخلاف المجاز أم التخصيص أم التقييد أم التقدير. وهذا البناء العام العقلائي يحتاج إلى إمضاء من قبل الشارع وهنا نقطع بأن الشارع قد أمضى هذا البناء ولم يردع عنه, وإلا لوصلنا ردعه وما لم يصلنا الردع إذن فالشارع لم يردع عنها فتثبت هذه السيرة العقلائية, فتكون الظواهر حجة فتثبت حجية الأصول اللفظية .

١٣- الترادف والاشتراك

١٨.سؤال: للفظ أحوال متعددة، منها: الترادف والاشتراك, حيث وقعا موردا للتساؤل أولا من حيث كيفية نشأت الترادف والاشتراك, قال: [١٣ - الترادف والاشتراك لا ينبغي الاشكال في امكان الترادف والاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربية، فلا يصغى إلى مقالة من انكرهما. وهذه بين أيدينا اللغة العربية ووقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان. ولكن ينبغي ان نتكلم في نشأتهما، فانه يجوز ان يكونا من وضع واضع واحد، بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظا لمعنيين، ويجوز أن يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيلة - مثلا - لفظا لمعنى وقبيلة أخرى لفظا آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيلة لفظا لمعنى وقبيلة أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر. وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار ان كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها يحصل الترادف والاشتراك. والظاهر ان

الاحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربية كما صرح به بعض المؤرخين للغة، وعلى الاقل فهو الاغلب في نشأة الترادف والاشتراك ولذا نسمع علماء العربية يقولون: لغة الحجاز كذا ولغة حمير كذا ولغة تميم كذا... وهكذا. فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل والاقوام والاقطار في الجملة. ولا تهمنا الاطالة في ذلك.] فما هو المختار ؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن (∏) في المبحث الثالث عشر: الترادف والاشتراك, حيث أنهما يعنيان:

١- **الترادف**: هو اشتراك الألفاظ المتعددة في معنى واحد، كالأسد, وسبع, وليث, وفدوكس.

٢- **الاشتراك**: هو اشتراك المعاني المتعددة في لفظ واحد، كالجون الموضوع للأسود والأبيض. فالمصنف (∏) أشار ابتداءً إلى أن كلا من الترادف والاشتراك ممكنان وواقعان, لأن أدل دليل على الإمكان والتصور هو الوقوع, فهذه اللغة العربية بين أيدينا شاهدة على وجود الألفاظ المترادفة والمشتركة, فلا يؤخذ بمقالة من اذكرهما[٢٠]. أما الكلام في نشأت الترادف والاشتراك، فهنا احتمالان أقربهما الثاني:

(الاحتمال الأول) أن يكون الترادف والاشتراك من وضع واضع معين، بأن يضع ألفاظ متعددة في معنى واحد أو يضع معاني متعددة في لفظ واحد.

(الاحتمال الثاني) أن يكون الترادف والاشتراك من وضع واضعين كثيرين كقبيلة أو قرية أو بلد بنفس الكيفية السابقة. واستقرب المصنف (∏) الاحتمال الثاني ووجه الاقربية أمران يكشفان عن تعدد الواضعين:

١. تصريح أهل اللغة, كما عن السيوطي في كتابه (المزهر في علوم اللغة والأدب).

٢. تعدد اللغات, كما يقولون: لغة الحجاز, لغة حمير, لغة عقيل وهذيل.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

(٢٠) هناك ثلاثة أقوال في إمكان أو استحالة الاشتراك: (الأول) إمكان الاشتراك: وقد استدل عليه بالنقل والتبادر, وعدم صحة السلب عن كلا المعنيين. (الثاني) استحالة الاشتراك: واستدل عليه بمنافاته حكمة الوضع, وهو التفهيم. (الثالث) التفصيل: بين إمكانه في المحاورات, واستحالته بالقرآن الكريم. الكفاية ١:٧٤.

١٩.سـؤال: للعلماء في جواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى في استعمال واحد، أقوال وتفصيلات, قال: [استعمال اللفظ في اكثر من معنى: ولا شك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة، وعلى تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملا لا دلالة له على أحد معانيه. كما لا شبهة في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني غاية الامر يكون هذا الاستعمال مجازا يحتاج إلى القرينة، لانه استعمال للفظ في غير ما وضع له. وانما وقع البحث والخلاف في جواز ارادة أكثر من معنى واحد من المشترك في استعمال واحد، على أن يكون كل من المعاني مرادا من اللفظ على حدة، وكأن اللفظ قد جعل للدلالة عليه وحده. وللعلماء في ذلك أقوال وتفصيلات كثيرة لا يهمنا الآن التعرض لها. وانما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال (الدليل): ان استعمال اي لفظ في معنى انما هو بمعنى ايجاد ذلك المعنى باللفظ، لكن لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده الجعلي التنزيلي، لان وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلا. فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقة، أولا وبالذات، والى المعنى تنزيلا، ثانيا وبالعرض فإذا أوجد المتكلم اللفظ لاجل استعماله في المعنى فكأنما أوجد المعنى وألقاه بنفسه إلى المخاطب. فلذلك يكون اللفظ ملحوظا للمتكلم بل للسامع آلة وطريقا للمعنى وفانيا فيه وتبعا للحاظه، والملحوظ بالاصالة والاستقلال هو المعنى نفسه. وهذا نظير الصورة في المرآة، فان الصورة موجودة بوجود المرآة، والوجود الحقيقي للمرآة، وهذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانيا، وبالعرض. نظر الناظر إلى الصورة في المرآة فانما ينظر إليها بطريق المرآة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال والاصالة وللمرآة بالآلية والتبع فتكون المرآة كاللفظ ملحوظة تبعا للحاظ الصورة وفانية فيها فناء العنوان في المعنون. وعلى هذا، لا يمكن استعمال لفظ واحد الا في معنى واحد، فان استعماله في معنيين مستقلا بان يكون كل منهما مرادا من اللفظ كما إذا لم يكن الا نفسه، يستلزم لحاظ كل منهما بالاصالة، فلا بد من لحاظ اللفظ في آن واحد مرتين بالتبع، ومعنى ذلك اجتماع لحاظين في آن واحد على ملحوظ واحد أعني به اللفظ الفاني في كل من المعنيين. وهو محال بالضرورة فان الشئ الواحد لا يقبل الا وجودا واحدا في النفس في آن واحد. الا ترى انه لا يمكن أن يقع لك أن تنظر في مرآة واحدة إلى صورة تسع المرآة كلها وتنظر - في نفس الوقت - إلى صورة أخرى تسعها أيضا. ان هذا لمحال. وكذلك النظر في اللفظ إلى معنيين، على ان يكون كل منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلا ولم يحك الا عنه. نعم يجوز لحاظ اللفظ فانيا في معنى في استعمال، ثم لحاظه فانيا في معنى آخر في استعمال ثان، مثل ما تنظر في المرآة إلى صورة تسعها، ثم تنظر في وقت آخر إلى صورة اخرى تسعها. وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في استعمال واحد ولو مجازا مثلما تنظر في المرآة في آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين. وفي الحقيقة انما استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين، ونظرت في المرآة إلى صورة واحدة لمجموع الشيئين.] فما هو مختار الشيخ (∏) مع بيان المحذور الوارد على عدم الجواز ؟

جـــواب : ذهب المصنف (Π) إلى عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى في استعمال واحد، وذلك لزوم محذور اجتماع لحاظين على ملحوظٍ واحدٍ[٢١].

لكن قبل بيان دليل المصنف (Π) لا بد من الإشارة إلى أن هناك نحوين في استعمال اللفظ في أكثر من معنى:

١- أن يكون المراد منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى مستقل بكشف واحد واستعمال واحد, كما في استعمال العام الاستغراقي – كما سيأتي – في كل فرد فرد بلا ارتباطٍ بغيره من الأفراد, ويجعل اللفظ كاشفاً عن جميع الأفراد. وهذا النحو مما لا إشكال في إمكانه.

٢- أن يكون المراد منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى بنحو الاستقلال, بأن يكون اللفظ مرآة لكل من المعاني مستقلاً, فيكون اللفظ مستعملاً في كل من هذه المعاني, وهذا النحو هو محل البحث.

واستدل المصنف (Π) على عدم الجواز بتنقيح معنى الاستعمال وهو إيجاد المعنى باللفظ خارجاً بوجود اللفظ الجعلي التنزيلي لا بوجوده الحقيقي، لذا يكون اللفظ ملحوظا للمتكلم كونه آلة وطريقا للمعنى الذي يكون ملحوظاً بالأصل, فيصبح حينئذ اللفظ فانياً في المعنى. هذا وقد جمع المصنف (Π) في تفسير الاستعمال بين قولين لتفسير الاستعمال:

(الأول) المحقق الأصفهاني (Π) الذي فسر الاستعمال بأنه إيجاد المعنى خارجا.

(الثاني) الآخوند (Π) الذي فسر الاستعمال بأنه فناء اللفظ في المعنى.

وعلى هذا البيان لتفسير معنى الاستعمال فإذا أردنا أن نستعمل اللفظ المشترك في أكثر من معنى في استعمال واحد بأن يكون كل من هذه المعاني

---

(٢١) اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على أقوال:
(القول الأول) عدم الجواز عقلاً: وهو مختار أصحاب الفصول والقوانين والكفاية, والمحققين الثلاثة: الأصفهاني والنائيني والعراقي (قدس سرهم) – يراجع الفصول ص٥٤ القوانين ١:٧٠ الكفاية ١:٧٤ نهاية الدراية ١:١٠١ الأجود ١:٥١ نهاية الأفكار ١:١٠٨ -.
(القول الثاني) الجواز عقلاً: وهو مختار المحقق الحائري والسيد البروجردي والسيد الخميني (قدس سرهم) – يراجع درر الفوائد ١:٢٥ نهاية الأصول ص٥٣ مناهج الأصول ١:١٨٠.
(القول الثالث) التفصيل: بين الجواز عقلاً وعدم الجواز عرفاً: وهو مختار السيد الخوئي (Π) المحاضرات ١:٢٠٨.

مراداً من اللفظ يلزم بأن يكون كل من هذه المعاني بالأصالة فلابد من لحاظ اللفظ في آنٍ واحدٍ مرتين بل مرات بالتبع، وهذا معناه اجتماع لحاظين (معنيين) في آن واحد على ملحوظ واحد (اللفظ) وهو محال بالضرورة. ضرورة أن الشيء الواحد لا يقبل إلا وجودا واحدا في النفس والوجدان في آن واحد. نعم هناك صورتان مستثنيتان من عدم الجواز:

الأولى: استعمال اللفظ في معنى في استعمال ثم استعمال نفس اللفظ في معنى آخر ولكن في استعمال ثاني، نظير ما تنظر في المرآة إلى صورة تسع تلك المرآة، ثم تنظر في نفس المرآة إلى صورة أخرى تسع المرآة ولكن بوقت آخر.

الثانية: استعمال اللفظ في أكثر من معنى في استعمال واحد ولكن بنحو المجازية بأن تريد من المعنيين معنى واحد وهو مجموع المعنيين نضير ما تنظر في المرآة في آن واحد إلى صورة واحدة لمجموع صورتين لشيئين مجتمعين.

تنبيهان

٢٠.سؤال: عمم المصنف (Π) من مسألة عدم جواز اللفظ المشترك في أكثر من معنى في استعمال واحد ليشمل المعنيين حقيقيين أو مجازيين, وكذا سواء كان اللفظ مفردا أم مثنى أم جمعا، قال: [تنبيهان (الاول) - انه لا فرق في جواز الاستعمال في المعنيين بين أن يكونا راجع عن توضيح فناء العنوان في المعنون الجزء الاول من المنطق ص ٥٥ من الطبعة الثانية. حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين، فان المانع وهو تعلق لحاظين بملحوظ واحد في آن واحد موجود في الجميع، فلا يختص بالمشترك كما اشتهر. (الثاني) - ذكر بعضهم ان الاستعمال في اكثر من معنى ان لم يجز في المفرد يجوز في التثنية والجمع، بأن يراد من كلمة عينين - مثلا - فرد من العين الباصرة وفرد من العين النابعة، فلفظ عين - وهو مشترك - قد استعمل حال التثنية في معنيين: في الباصرة والنابعة. وهذا شأنه في الامكان والصحة شأن ما لو أريد معنى واحد من كلمة عينين بان يراد بها فردان من العين الباصرة مثلا، فإذا صح هذا فليصح ذاك بلا فرق. واستدل على ذلك بما ملخصه: ان التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد بالعطف، فإذا قيل: عينان فكأنما قيل: عين وعين. واذ يجوز في قولك (عين وعين) ان تستعمل أحدهما في الباصرة والثانية في النابعة فكذلك ينبغي أن يجوز فيما هو بقوتهما أعني (عينين). وكذا الحال في الجمع. والصحيح عندنا عدم الجواز في التثنية والجمع كالمفرد. و (الدليل) ان

التثنية والجمع وان كانا موضوعين لافادة التعدد، الا أن ذلك من جهة وضع الهيئة في قبال وضع المادة، وهي - أي المادة - نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية والجمع. فإذا قيل (عينان) مثلا، فان أريد من المادة خصوص الباصرة فالتعدد يكون فيها أي فردان منهما، وان أريد منها خصوص النابعة مثلا فالتعدد يكون بالقياس إليها، فلو أريد الباصرة والنابعة فلا بد ان يراد التعدد من كل منهما أي فرد من الباصرة وفرد من النابعة، لكنه مستلزم لاستعمال المادة في أكثر من معنى، وقد عرفت استحالته. وأما أن التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد فمعناه أنها تدل على تكرار أفراد المعنى المراد من المادة لا تكرار نفس المعنى المراد منها. فلو أريد من استعمال التثنية أو الجمع فردان أو فرد من طبيعتين أو طبائع متعددة لا يمكن ذلك ابدا الا ان يراد من المادة (المسمى بهذا اللفظ) على نحو المجاز، فتستعمل المادة في معنى واحد وهو معنى (مسمى هذا اللفظ) وان كان مجازا، نظير الاعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعداد على مفاهيمها الجزئية الا بتأويل المسمى. فإذا قيل (محمدان) فمعناه فردان فمعناه فردان من المسمى بلفظ (محمد)، فاستعملت المادة وهي لفظ محمد في مفهوم المسمى مجازا.] اشرح وجه التعميم لهذين الموردين ؟

جـــواب : هنا موردان لا يجوز استعمال اللفظ فيهما في أكثر من معنى:

(المورد الأول) وجه التعميم بعدم الجواز لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى في استعمال واحد أي مطلق اللفظ سواء أكان مشتركا أم حقيقيا أم مجازيا, فان المحذور الوارد على اللفظ المشترك أيضا يرد فيما لو كان اللفظان حقيقيان أو مجازيان أو مختلفان, فان المحذور أيضا وارد فيها وهو اجتماع لحاظين على ملحوظ واحد.

(المورد الثاني) وجه التعميم بعدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى في استعمال واحد سواء أكان اللفظ مفردا أم تثنية أم جمعا، هو رد على صاحب المعالم (Π) الذي قال بالتفصيل بين اللفظ إذا كان مفردا فلا يجوز استعماله في أكثر من معنى في استعمال واحد. أما إذا كان اللفظ تثنية أو مجموعا فيجوز وذلك لأن التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد بالعطف، فإذا جاز العطف واستعمال كل معنى لمعطوفه كذلك يجوز الاستعمال لمن كان في قوة التكرار أي التثنية والجمع حيث قال في المعالم[٢٢]: [والأقوى عندي: جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة] والرد على صاحب المعالم (Π) إن التثنية والجمع كالمفرد في اجتماعها في عدم الجواز مطلقا وذلك: لأن التعدد المفهوم من التثنية والجمع لا يعني تعدد الوضع حتى يوجب جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأن التعدد يمكن أن يكون ناشئا من احد وجهين:

(٢٢) معالم الأصول ص١٧٠.

(الوجه الأول) إن يكون التعدد من جهة وضع الهيئة كالألف والنون في التثنية والواو والنون في الجمع أما المادة فهي نفس اللفظ الذي طرأت عليه هيئة التثنية والجمع، فإذا أريد استعمال التثنية والجمع في أكثر من معنى فأنه يلزم أن تستعمل المادة في أكثر من معنى وهذا محال للزوم محذور اجتماع لحاظين على ملحوظ واحد.

(الوجه الثاني) إن يكون التعدد من جهة تكرار أفراد ومصاديق المعنى, لذا كانت التثنية والجمع في قوة تكرار المفرد أي تكرار أفراده لا نفس المعنى المراد من المادة - كما تقدم في الوجه الأول - وعليه فإذا أريد استعمال اللفظ في أكثر من معنى فأنه يلزم أن تستعمل المادة في أكثر من معنى وهو محال كذلك.

١٤- الحقيقة الشرعية

٢١.سؤال: الألفاظ الشرعية من عبادات أو معاملات هل لها حقائق شرعية باعتبار نقل معانيها في عصر الشارع، قال: [١٤ - الحقيقة الشرعية لا شك في أنا - نحن المسلمين - نفهم من بعض الالفاظ المخصوصة كالصلاة والصوم ونحوهما معاني خاصة شرعية، ونجزم بان هذه المعاني حادثة لم يكن يعرفها أهل اللغة العربية قبل الاسلام، وانما نقلت تلك الالفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعية. هذا لا شك فيه، ولكن الشك وقع عند الباحثين في ان هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعييني أو التعيني فتثبت الحقيقة الشرعية، أو أنه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المتشرعة فلا تثبت الحقيقة الشرعية، بل الحقيقة المتشرعية. والفائدة من هذا النزاع تظهر في الالفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة سواء كانت في القرآن الكريم أم السنة. فعلى القول الاول يجب حملها على المعاني الشرعية، وعلى الثاني تحمل على المعاني اللغوية أو يتوقف فيها فلا تحمل على المعاني الشرعية ولا على اللغوية، بناء على رأي من يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الامر بين المعنى الحقيقي وبين المجاز المشهور، إذ من المعلوم انه إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعاني المستحدثة تكون - على الاقل - مجازا مشهورا في زمانه صلى الله عليه وآله. والتحقيق في المسألة ان يقال: ان نقل تلك الالفاظ إلى المعاني المستحدثة اما بالوضع التعييني أو التعيني: أما (الاول) فهو مقطوع العدم لانه لو كان لنقل الينا بالتواتر أو بالآحاد على الاقل، لعدم الداعي إلى الاخفاء، بل الدواعي متظافرة على نقله، مع أنه لم ينقل ذلك أبدا. وأما (الثاني) فهو مما لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان امامنا أمير المؤمنين عليه السلام، لان اللفظ إذا استعمل في معنى خاص في لسان جماعة كثيرة زمانا معتدا به - لا سيما إذا كان

المعنى جديدا - يصبح حقيقة فيه بكثرة الاستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة في سنين متمادية. فلا بد - اذن - من حمل تلك الالفاظ على المعاني المستحدثة فيما إذا تجردت عن القرائن في روايات الائمة عليهم السلام. نعم كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبي صلى الله عليه وآله غير معلوم وان كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، ولكن الظن في هذا الباب لا يغني عن الحق شيئا. غير أنه لا أثر لهذا الجهل، نظرا إلى أن السنة النبوية غير مبتلى بها الا ما نقل لنا من طريق آل البيت عليهم السلام على لسانهم، وقد عرفت الحال في كلماتهم انه لا بد من حملها على المعاني المستحدثة. وأما القرآن المجيد فأغلب ما ورد فيه من هذه الالفاظ أو كله محفوف بالقرائن المعينة لارادة المعنى الشرعي، فلا فائدة مهمة في هذا النزاع بالنسبة إليه. على أن الالفاظ الشرعية ليست على نسق واحد، فان بعضها كثير التداول كالصلاة والصوم والزكاة والحج، لا سيما الصلاة التي يؤدونها كل يوم خمس مرات، فمن البعيد جدا ألا تصبح حقائق في معانيها المستحدثة بأقرب وقت في زمانه صلى الله عليه وآله.] أعط رأي المصنف (Π) في المسألة مع ذكر الثمرة مبيناً معنى الحقيقة الشرعية ؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن (Π) في المبحث الرابع عشر: الحقيقة الشرعية, وتعني:

وضع ألفاظ العبادات والمعاملات لمعانيها الحقيقية الشرعية عن طريق نقل تلك الألفاظ من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية التي استحدثها الشارع الإسلامي، كما في لفظ الصلاة التي كانت موضوعة للدعاء ثم نقل هذا المعنى اللغوي إلى معناها الشرعي, وهو هذه الحركات الخاصة والمخصوصة من قيام وركوع وسجود.

أما قبل نقل هذه المعاني من اللغوية إلى الشرعية فلا شك ولا شبهة إن تلك المعاني كانت مستعملة في نفس معانيها اللغوية, كما في لفظ الحج فانه موضوع لمطلق القصد أو الصوم فانه موضوع لمطلق الإمساك وهكذا, وهذا ما يسمى بـ(الحقيقة اللغوية). لكن وقع الخلاف في أن الحقيقة الشرعية أي نقل المعاني من اللغوية إلى الشرعية هل حصل في عصر الشارع (5) فتثبت الحقيقة الشرعية أو حصل في عصر المتشرعة فتثبت الحقيقة المتشرعة ؟

فالأقوال كثيرة في المسألة لكن المصنف (Π) بنى على ثبوت الحقيقة الشرعية في عصر النبي (5) بنحو العامل الكمي أي كثرة الاستعمال أي الوضع التعيني خصوصاً في زمان أمير المؤمنين (Δ) ثم من بعده الأئمة (Γ) كما أن اغلب العبادات والمعاملات من المسائل الإبتلائية الكثيرة التداول فلا بد أن تصبح لها حقائق شرعية فتثبت الحقيقة الشرعية.

أما الوضع التعييني أي بلحاظ العامل الكيفي فلم ينقل لدينا أن النبي (5) وضع تلك الألفاظ لمعانيها الشرعية. نعم هناك إشارات كما في قوله (5): [صلوا كما رأيتموني أصلي] لكن هذا غير كاف لإثبات الوضع التعييني كما لا يخفى. وعلى أية حال فالثمرة[٢٣] والفائدة تظهر من هذا البحث وان لم تكن عملية فيما لو وردت ألفاظ في كلام الأئمة (Γ) مجردة عن القرائن فهل الأصل فيها أن تحمل على المعاني الشرعية أو المتشرعية أو اللغوية ؟ فمن قال بثبوت الحقيقة الشرعية – كما هو المختار – فأنها تحمل على المعاني الشرعية وإلا فمعانيها لغوية.

الصحيح والأعم

(٢٣) أنكر جملة من الأعلام وجود أي ثمرة للبحث في الحقيقة الشرعية, منهم النائيني والخوئي والخميني (قدس سرهم), لأن ألفاظ الكتاب والسُنة التي وصلت إلينا يداً بيد معلومة المراد, فليس لنا مورد نشك في المراد الاستعمالي فيه. – يراجع الأجود ٣٣: ١ المحاضرات ١٣٣:١ المناهج ١٣٨:١ -.

٢٢.سـؤال : قدم المصنف (Π) مقدمات ثلاثة قبل بيان المختار في وضع ألفاظ العبادات أو المعاملات هو الوضع الأعم، قال: [الصحيح والاعم من ملحقات المسألة السابقة مسألة (الصحيح والاعم). فقد وقع النزاع في أن الفاظ العبادات أو المعاملات أهي أسام موضوعة للمعاني الصحيحة أو للاعم منها ومن الفاسدة. وقبل بيان المختار لا بد من تقديم مقدمات: (الاولى) ان هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، لانه قد عرفت ان هذه الالفاظ مستعملة في لسان المتشرعة بنحو الحقيقة ولو على نحو الوضع التعيني عندهم. ولا ريب ان استعمالهم كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز. فإذا عرفنا - مثلا - ان هذه الالفاظ في عرف المتشرعة كانت حقيقة في خصوص الصحيح، يستكشف منه ان المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضا، مهما كان استعماله عنده أحقيقة كان أم مجازا. كما لو علم انها كانت حقيقة في الاعم في عرفهم كان ذلك امارة على كون المستعمل فيه في لسانه هو الاعم أيضا، وان كان استعماله على نحو المجاز. (الثانية) - ان المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة: هي التي تمت أجزاؤها وكملت شروطها، والصحيح اذن معناه: تام الاجزاء والشرائط، فالنزاع يرجع هنا إلى ان الموضوع له خصوص تام الاجزاء والشرائط من العبادة أو المعاملة، أو الاعم منه ومن الناقص. (الثالثة) - ان ثمرة النزاع هي: صحة رجوع القائل بالوضع للاعم - المسمى (بالاعمي) - إلى أصالة الاطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح - المسمى (بالصحيحي) فانه لا يصح له الرجوع إلى أصالة اطلاق اللفظ. توضيح ذلك: ان المولى إذا أمرنا بإيجاد شئ وشككنا في حصول امتثاله بالاتيان بمصداق خارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما: ١ - أن يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصداق، ولكن يحتمل دخل قيد زائد في غرض المولى غير متوفر في ذلك المصداق، كما إذا أمر المولى يعتق رقبة، فانه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة، ولكن يشك في دخل وصف الايمان في غرض المولى فيحتمل ان يكون قيدا للمأمور به. فالقاعدة في مثل هذا: الرجوع إلى أصالة الاطلاق في نفي اعتبار القيد المحتمل اعتباره فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في الامتثال بالمصداق المشكوك، فيمتثل في المثال لو اعتق رقبة كافرة. ٢ - ان يشك في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصداق الخارجي، كما إذا أمر المولى بالتيمم بالصعيد، ولا ندري ان ما عدا التراب هل يسمى صعيدا أولا فيكون شكنا في صدق الصعيد على غير التراب. وفي مثله لا يصح الرجوع إلى اصالة الاطلاق لادخال المصداق المشكوك في عنوان المأمور به ليكتفي به في مقام الامتثال، بل لا بد من الرجوع إلى الاصول العملية، مثل قاعدة الاحتياط أو البراءة. ومن هذا البيان تظهر ثمرة النزاع في المقام الذي نحن فيه، فانه في فرض الامر بالصلاة والشك في ان السورة - مثلا - جزء للصلاة أم لا ان قلنا ان الصلاة اسم للاعم، كانت المسألة من باب الصورة الاولى، لانه بناء على هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلاة على المصداق الفاقد للسورة وانما الشك في اعتبار قيد زائد على المسمى، فيتمسك حينئذ

باطلاق كلام المولى في نفي اعتبار القيد الزائد وهو كون السورة جزءا من الصلاة ويجوز الاكتفاء في الامتثال بفاقدها. وان قلنا ان الصلاة اسم للصحيح كانت المسألة من باب الصورة الثانية لانه عند الشك في اعتبار السورة يشك في صدق عنوان المأمور به (اعني الصلاة) على المصداق الفاقد للسورة، إذ عنوان المأمور به هو الصحيح، والصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاة. فالفاقد للجزء المشكوك كما يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه. فلا يصح الرجوع إلى أصالة الاطلاق لنفي اعتبار جزئية السورة حتى يكتفي بفاقدها في مقام الامتثال، بل لا بد من الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو اصالة الاحتياط أو اصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله سيأتي في بابه إن شاء الله تعالى. المختار في المسألة: إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للاعم. والدليل التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسد، وهما امارتا الحقيقة - كما تقدم -.]. اشرح باختصار المراد من هذه المقدمات ؟

جـــواب : استدل المصنف (∏) على أن أسامي العبادات والمعاملات موضوعة للأعم والفاسد بالتبادر أي أن إطلاق لفظ الصلاة يدل على أنها تعني الصلاة سواء أكانت جامعة للشرائط أم لا، وكذا عدم صحة السلب عن الفاسد أي صحة الحمل على الفاسد, فيجوز إطلاق (الصلاة) على الصلاة الفاسدة الفاقدة لشرائطها فصحة الحمل على الفاسد دليل على الأعم، لكن هذا المختار مع أدلته في المسألة فإن المصنف (∏) قدم ثلاثة مقدمات، وتفصيلها كالآتي:

المقدمة الأولى: عدم توقف النزاع على ثبوت الحقيقة الشرعية[٢٤]:

أي أن النزاع في ألفاظ العبادات والمعاملات هل هي موضوعة للصحيح أو الأعم منه ومن الفاسد ؟ هذا النزاع يجري سواء أقلنا بثبوت الحقيقة الشرعية أم بثبوت الحقيقة المتشرعية أم اللغوية، أما جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، فالصحيحي يدعي وضع الألفاظ بإزاء الصحيح منها, وأما الأعمي فيدعي وضعها بإزاء الأعم من الصحيح ومن الفاسد ، فهذا على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وأما على القول بنفيها فالنزاع أيضا يجري فالصحيح يدعي استعمالها في خصوص الصحيح على لسان المتشرعة فهذا يكشف عن استعمالها كذلك على لسان الشارع سواء أكان الاستعمال حقيقيا أم مجازيا, وكذا الاعمي يدعي استعمالها بإزاء الأعم منه على لسان المتشرعة فهذا يكشف منه استعمالها كذلك على لسان الشارع سواء أكان حقيقة أم مجازا.

---

(٢٤) هذه المقدمة ذكرها الشيخ الأنصاري (∏) على ما في تقريرات بحثه, وأشكل عليها صاحب الكفاية (∏). – مطارح الأنظار ص٩ الكفاية ١:٥٢ -.

المقدمة الثانية: معنى الصحة:

الصحة معناها تمامية الأجزاء والشرائط ، فالصحيح هو أن يؤتى بالمأمور به تام الأجزاء والشرائط. وهذا هو محل النزاع في المسألة هل أن أسماء العبادات والمعاملات موضوعة لخصوص ما هو تام الأجزاء والشرائط، أو أنها موضوعة للأعم منه ومن الفاسد أو الناقص لما هو تام الأجزاء والشرائط. كما أن للصحة معاني أخرى:

١- إسقاط القضاء والأداء: وهو مذهب الفقهاء.

٢- موافقة العمل للأمر الشرعي المتعلق به: وهو مذهب المتكلمين.

المقدمة الثالثة: ثمرة النزاع:

ذكرت عدة ثمرات لهذه المسألة[٢٥]، لكن المصنف (∏) اقتصر على واحدة: أن القائل بالصحيح لا يصح له الرجوع إلى الإطلاق، والقائل بالأعم يصح له الرجوع إلى الإطلاق[٢٦], ولبيان صحة التمسك بالإطلاق وعدمه لابد من التنبيه إلى أن الشك في حصول امتثال المأمور به له صورتان:

١- (الصورة الأولى) الشك في دخول قيد زائد في نفس عنوان المأمور به المعلوم, كما إذا أمر المولى بـ(عتق رقبة) وعلمنا المراد من الرقبة لكن شككنا في دخول قيد الإيمان في غرض المولى، فالقاعدة هنا هي جريان الإطلاق لنفي القيد الزائد، وهذه الصورة تطبيق للقائل بالأعم إذ العنوان معلوم وما لم يتوفر فيه القيد يصدق عليه المأمور به, فيصح هنا التمسك بالإطلاق بناءا على القول بالأعم.

٢- (الصورة الثانية) الشك في نفس عنوان المأمور به ، كما إذا أمر المولى بـ(التيمم بالصعيد) فلم نعلم ما المراد من الصعيد هل هو مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب؟ فالقاعدة هنا هي الرجوع إلى الأصول العملية ولا يصح الرجوع إلى الإطلاق، وهذه الصورة تطبيق للقائل بالصحيح العنوان مشكوك

---

(٢٥) تظهر الثمرة في النذر, فإنه لو نذر المكلف بأن يعطي مالاً لمن صلى, فبناءً على قول الصحيحي لا يحصل الوفاء بالنذر إلا لمن صلى صلاً صحيحة, وبناءً على قول الأعمي يحصل الوفاء به. وهذه الثمرة ذكرها المحقق القمي (∏) القمانين ١:٤٣.

(٢٦) أشكل المحقق العراقي (∏) على ترتب هذه الثمرة: لا فرق بين القولين في عدم إمكان التمسك بالإطلاق عند الشك في إعتبار جزء أو قيد, لأن الإطلاقات الواردة في الكتاب والسنة مهملة وليست في مقام البيان بل جميعها في مقام التشريع. – يراجع نهاية الأفكار ١:٩٦ -.

وهو الصحيح المأمور به فما ليس بصحيح ليس بمأمور به, فلا يمكن حينئذ التمسك بالإطلاق لنفي المشكوك بناء على القول بالصحيح.

وهم ودفع

٢٣.سؤال: إشكال (التبدل والترديد في الماهية) من الإشكالات المتوجهة على القائل بالأعم، قال: [وهم ودفع: (الوهم) - قد يتعرض على المختار فيقال: انه لا يمكن الوضع بازاء الاعم، لان الوضع له يستدعي ان نتصور معنى كليا جامعا بين أفراده ومصاديقه هو الموضوع له، كما في اسماء الاجناس. وكذلك الوضع للصحيح يستدعي تصور كلي جامع بين مراتبه وأفراده. ولاشك أن مراتب الصلاة - مثلا - الفاسدة والصحيحة كثيرة متفاوتة، وليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بازائه. توضيح ذلك: ان أي جزء من اجزاء الصلاة حتى الاركان إذا فرض عدمه يصح اسم الصلاة على الباقي، بناء على القول بالاعم، كما يصح صدقه مع وجوده وفقدان غيره من الاجزاء. وعليه يكون كل جزء مقوما للصلاة عند وجوده غير مقوم عند عدمه، فيلزم التبدل في حقيقة الماهية، بل يلزم الترديد فيها عند وجود تمام الاجزاء لان أي جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله. وكل منهما - أي التبدل والترديد في الحقيقة الواحدة - غير معقول إذ أن كل ماهية تفرض لا بد ان تكون متعينة في حد ذاتها وان كانت مبهمة من جهة تشخصاتها الفردية، والتبدل أو الترديد في ذات الماهية معناه ابهامها في حد ذاتها وهو مستحيل. (الدفع): ان هذا التبادل في الاجزاء وتكثر مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الافراد، ولا يلزم التبدل والترديد في ذات الحقيقة الجامعة بين الافراد. وهذا نظير لفظ (الكلمة) الموضوع لما تركب من حرفين فصاعدا، ويكون الجامع بين الافراد هو ما تركب من حرفين فصاعدا، مع أن الحروف كثيرة، فربما تتركب الكلمة من الالف والباء كأب ويصدق عليها أنها كلمة، وربما تتركب من حرفين آخرين مثل يد ويصدق عليها أنها كلمة.. وهكذا. فكل حرف يجوز ان يكون داخلا وخارجا في مختلف الكلمات، مع صدق اسم الكلمة. وكيفية تصحيح الوضع في ذلك: ان الواضع يتصور - أولا - جميع الحروف الهجائية، ثم يضع لفظ (الكلمة) بازاء طبيعة المركب من اثنين فصاعدا إلى حد سبعة حروف مثلا. والغرض من التقييد بقولنا (فصاعدا) بيان الكلمة تصدق على الاكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين. ولا يلزم الترديد في الماهية، فان الماهية الموضوع لها هي طبيعة اللفظ الكلي المتركب من حرفين فصاعدا، والتبدل والترديد انما يكون في اجزاء أفرادها. وقد يسمى ذلك الكلي في المعين أو الكلي المحصور في اجزاء معينة. وفي المثال أجزاؤه المعينة هي الحروف الهجائية كلها. وعلى هذا ينبغي ان يقاس لفظ الصلاة مثلا، فانه يمكن تصور جميع أجزاء

الصلاة في مراتبها كلها وهي - أي هذا الاجزاء - معينة معروفة كالحروف الهجائية، فيضع اللفظ بازاء طبيعة العمل المركب من خمسة أجزاء منها - مثلا - فصاعدا، فعند وجود تمام الاجزاء يصدق على المركب أنه صلاة، وعند وجود بعضها - ولو خمسة على أقل تقدير على الفرض - يصدق اسم الصلاة أيضا. بل الحق ان الذي لا يمكن تصور الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحة وهذا المختصر لا يسع تفصيل ذلك.] تطرق إليه المصنف (∏) لتصويره ودفعه اشرح ذلك باختصار ؟

جـــواب : هنا أمران من حيث وجود إشكال (وهم) ودفعه:

الأمر الأول: الإشكال:

أشكل على القائل بالأعم بان القائل بان القائل بالأعم ينبغي أن يتصور معنى جامعا بين مراتب أفراده ومصاديقه يكون هذا الجامع بمثابة الموضوع له, وفي مقامنا لا يمكننا تصوير معنى جامع كلي لأفراد ومصاديق الأعم لان فرض وجود الجامع يستلزم أما التبدل في ماهية المأمور به أو الترديد في ماهية المأمور به وكلاهما غير معقول إذ لابد في فرض الماهية أن تكون متعينة ومعلومة والتبدل والترديد فرع الإبهام والإجمال في الماهية وهذا محال. أما لزوم التبدل في الماهية فانه بناءا على القول بالأعم إذا فرض عدم الأجزاء في المأمور به أو فرض صدقة فانه كل جزء للمأمور به يكون مقوما وغير مقوم وجودا وعدما فهنا سوف تتبدل الماهية فلا يعلم أي الأجزاء داخل أو خارج أما الترديد في الماهية فانه بناءا على القول بالأعم إذا فرض وجود تمام الأجزاء في المأمور به على اسمه في حالة الوجود والعدم للأجزاء فهنا سوف تتردد الماهية فلا يعلم أي الأجزاء أصلي أو لا.

الأمر الثاني: الدفع:

إننا يمكننا من تصوير جامع معين كلي بين أفراد ومصاديق الأعم ولا يلزم إشكال التبدل والترديد في الماهية.

إن ماهية المركبات الاعتبارية – كالصلاة - لا يضر بها التبدل والترديد فيها، أي عدم تمييز الداخل من الأجزاء عن الخارج عنها أو عدم تمييز أجزائها الأصلية عن غيرها، إذ يكفي في تصوير الجامع للمركبات الاعتبارية بان يتصور الواضع معنا مأخوذا لطبيعة العمل المركب كما في الصلاة الموضوعة لأركانها الخمسة فصاعدا إذ بقيت الأجزاء والشرائط تدخل عند وجودها وتخرج عند عدمها ولا يضر ذلك في الجامع وهو (الأركان) فلا يلزم حينئذ الإشكال المزبور.

تنبيهـــان

١- لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات

٢٤.سـؤال: هناك تفصيل بالنسبة لجريان النزاع في أسماء المعاملات لأن منها ما هو للمسببات، ومنها للأسباب، قال: [تنبيهان: ١ - لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات ان ألفاظ المعاملات - كالبيع والنكاح - والايقاعات كالطلاق والعتق يمكن تصوير وضعها على أحد نحوين. ١ - أن تكون موضوعة للاسباب التي تسبب مثل الملكية والزوجية والفراق والحرية ونحوها. ونعني بالسبب انشاء العقد والايقاع، كالايجاب والقبول معا في العقود، والايجاب فقط في الايقاعات. وإذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم يصح ان نفرضه في ألفاظ المعاملات من كونها اسامي لخصوص الصحيحة أعني تامة الاجزاء والشرائط في المسبب، أو للاعم من الصحيحة والفاسدة. ونعني بالفاسدة مالا يؤثر في المسبب اما لفقدان جزء أو شرط. ٢ - أن تكون موضوعة للمسببات، ونعني بالمسبب نفس الملكية والزوجية والفراق والحرية ونحوها. وعلى هذا فالنزاع المتقدم لا يصح فرضه في المعاملات، لانها لا تتصف بالصحة والفساد، لكونها بسيطة غير مركبة من أجزاء وشرائط، بل انما تتصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى. فهذا عقد البيع - مثلا - اما أن يكون واجدا لجميع ما هو معتبر في صحة العقد أولا، فان كان الاول اتصف بالصحة وان كان الثاني اتصف بالفساد. ولكن الملكية المسببة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم لانها توجد عند صحة العقد، وعند فساده لا توجد أصلا لا انها توجد فاسدة. فإذا أريد من البيع نفس المسبب وهو الملكية المنتقلة إلى المشتري فلا تتصف بالصحة والفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها.] في أي قسم منها يجري النزاع في انه موضوع للصحيح أو للأعم ؟

جـــواب : فصل المصنف (Π) بين جريان النزاع فيها كونها موضوعة للصحية أو الفاسدة أو عدم جريان النزاع فيها, فإن كانت أسماء المعاملات موضوعة للأسباب فيجري النزاع فيها, وإن كانت موضوعة للمسببات فلا يجري النزاع فيها. فهنا أمران لكن قبل بيانهما لابد لنا من معرفة المراد بالسبب والمسبب[٢٧], فنقول:

١- **الأسباب**: هي نفس المؤثر للأثر المقصود من العقد أو الإنشاء, كالإيجاب والقبول ضمن الشرائط المعتبرة فيهما.

---

(٢٧) سيأتي تفصيل ذلك في المقصد الثاني في مسألة النهي عن المعاملة. أصول الفقه ٢:٣١٠.

٢- **المسببات**: هي نفس الأثر المترتب على العقد أو الإنشاء, كالنقل والانتقال والملكية. فهنا أمران لتفصيل المصنف (Π):

الأمر الأول: جريان النزاع في أسماء المعاملات بمعنى الأسباب:

والوجه في جريان النزاع هنا هو أن الأسباب من الأمور المركبة من الأجزاء والشرائط, فيصح وصفها بالصحة والفساد بأن يقال: إن ألفاظ المعاملات هل هي أسامي لخصوص تامة الأجزاء والشرائط المؤثرة في المسبب أو للأعم منها والفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط التي لم تؤثر في المسبب ؟.

الأمر الثاني: عدم جريان النزاع في أسماء المعاملات بمعنى المسببات:

أما المعاملات بمعنى المسببات فلا يجري النزاع فيها، لأن المسببات من الأمور البسيطة, فليست مركبة من الأجزاء والشرائط كي تتصف بالصحة والفساد, بل هي إما موجودة وإما معدومة, فإن كانت موجودة فتترتب عليها الآثار عند وجود أسبابها, وإن كانت معدومة لم تترتب عليها الآثار. فأمر أسماء المعاملات بمعنى المسببات دائر بين الوجود والعدم لا بين الصحة والفساد, فلا يمكن جريان النزاع فيها.

٢- لا ثمرة للنزاع في المعاملات إلا في الجملة

٢٥.سؤال: تظهر ثمرة جزئية للنزاع في أسماء المعاملات وذلك لأن ألفاظها واضحة عند العقلاء والعرف، فما هي هذه الثمرة, قال: [٢ - لا ثمرة للنزاع في المعاملات الا في الجملة قد عرفت أنه على القول بوضع الفاظ (العبادات) للصحيحة لا يصح التمسك بالاطلاق عند الشك في اعتبار شئ فيها، جزءا كان أو شرطا، لعدم احراز صدق الاسم على الفاقد له. واحراز صدق الاسم على الفاقد شرط في صحة التمسك بالاطلاق. الا أن هذا الكلام لا يجري في ألفاظ (المعاملات)، لان معانيها غير مستحدثة، والشارع بالنسبة إليها كواحد من أهل العرف، فإذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم الا إذا نصب قرينة على خلافه. فإذا شككنا في اعتبار شئ - عند الشارع - في صحة البيع مثلا، ولم ينصب قرينة على ذلك في كلامه، فانه يصح التمسك باطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتى لو قلنا بأن الفاظ المعاملات موضوعة للصحيح، لان المراد من الصحيح هو الصحيح عند العرف العام، لا عند الشارع. فإذا اعتبر الشارع قيدا زائدا على ما يعتبره العرف كان ذلك قيدا زائدا على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلا في صدق عنوان المعاملة الموضوعة - حسب الفرض - للصحيح، على المصداق المجرد عن القيد. وحالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للاعم. نعم إذا احتمل أن هذا القيد دخيل في صحة المعاملة عند أهل العرف أنفسهم أيضا، فلا يصح التمسك بالاطلاق لدفع هذا الاحتمال، بناء على القول بالصحيح (كما هو شأن ألفاظ العبادات)، لان الشك يرجع إلى الشك في صدق عنوان المعاملة. وأما على القول بالاعم، فيصح التمسك بالاطلاق لدفع الاحتمال. فتظهر ثمرة النزاع - على هذا - في ألفاظ المعاملات أيضا، ولكنها ثمرة نادرة.] ؟

جـــواب : تقدم سابقا إن ثمرة النزاع تظهر في أسماء العبادات فيما لو بنينا على الصحيحي فلا يجوز التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار شيء منها، ويجوز التمسك بالإطلاق فيما لو بنينا على الأعم إلا أن هذه الثمرة تظهر بصورة نادرة في أسماء المعاملات.

والوجه في كون الثمرة غير مطردة في المعاملات راجع إلى أن أسماء المعاملات معانيها غير مستحدثة بل أن الشارع أحصى معانيها اللغوية لكن بإضافة قيود أو الاحتراز بالشروط، فعند استعمال ألفاظها فتحمل على المعاني الظاهرة منها والواضحة عند العرف إلا إذا نصبت قرينة على الخلاف. أما الثمرة الجزئية والنادرة التي تظهر فهي نفس الثمرة المتقدمة في ألفاظ العبادات وهي جواز التمسك بالإطلاق بالنسبة للأعم وعدم الجواز بالنسبة للصحيح. وذلك إذا احتملنا وشككنا في دخول قيد صحة المعاملة وكان منشأ الشك عند

آهل العرف أنفسهم، فهنا بناءا على الصحيح لا يجوز لنا التمسك بالإطلاق لنفي القيد المشكوك، أما بناءا على الأعم فيجوز لنا التمسك بالإطلاق لدفع القيد المشكوك.

المقصد الأول
مباحث الألفاظ

تمهيد

٢٦.سؤال: إن البحث في مواد الألفاظ قد يكون خاصا أو عاما وحيث أن مراد الأصولي متعلق بمواد الألفاظ العامة، قال: [تمهيد: المقصود من (مباحث الالفاظ) تشخيص ظهور الالفاظ من ناحية عامة اما بالوضع أو باطلاق الكلام، لتكون نتيجتها قواعد كلية تنقح صغريات " اصالة الظهور " التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث. وقد سبقت الاشارة إليها. وتلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشك والنزاع، سواء كانت هيئات المفردات كهيئة المشتق والامر والنهي، أو هيئات الجمل كالمفاهيم ونحوها. أما البحث عن مواد الالفاظ الخاصة وبيان وضعها وظهورها - مع أنها تنقح أيضا صغريات اصالة الظهور - فانه لا يمكن ضبط قاعدة كلية عامة فيها. فلذا لا يبحث عنها في علم الاصول. ومعاجم اللغة ونحوها هي المتكفلة بتشخيص مفرداتها. وعلى أي حال، فنحن نعقد (مباحث الالفاظ) في سبعة أبواب: ١ - المشتق. ٢ - الاوامر. ٣ - النواهي. ٤ - المفاهيم. ٥ - العام والخاص. ٦ - المطلق والمقيد. ٧ - المجمل والمبين.] فما الوجه من البحث في هذه المواد، مبينا أبواب هذا المقصد ؟

جواب : هذا شروع من الماتن (Π) في بيان أبواب المقصد الأول: مباحث الألفاظ, حيث أن مباحث الألفاظ تقع موردا للبحث في كثير من العلوم لكن وقوعها يختلف باختلاف الحيثيات الداعية إلى البحث ، فان البحث في مواد الألفاظ يكون بنحوين[٢٨]:

(النحو الأول) مواد الألفاظ الخاصة: وهي تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية خاصة لتكون قواعد كلية تنقح صغريات أصالة وحجية الظهور ، لكن هنا لا توجد قواعد كلية تنقح هذه الصغريات بعلم محدد بل عامة العلوم الأدبية تتكفل البحث الخاص عن مواد الألفاظ الخاصة.

---

(٢٨) البحث في المداليل اللفظية على شكلين:
١- الدلالات الخاصة. التي تشكل عناصراً خاصة في عملية الاستنباط, ولا دخل لعلم الأصول فيها.
٢- الدلالات العامة: التي تشكل عناصراً مشتركة في عملية الاستنباط, وهي محل البحث الأصولي, وهي على قسمين:
١- البحوث اللغوية.
٢- البحوث التحليلية. الشهيد الصدر (Π) – الحلقة الثالثة ص٤٦ -.

(النحو الثاني) مواد الألفاظ العامـة: وهي تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامة لتكون قواعد كلية تنقح صغريات أصالة الظهور, فهنا علم الأصول يتكفل البحث عن هذه المواد العامة اللفظية لتكون نتيجتها - حسب رأي المصنف (Π) - قواعد كلية تنقح صغريات أصالة وحجية الظهور الواردة في هيئات الكلام ومفرداته وجمله، لذا فالبحث في هذه الهيئات الكلامية اللفظية يكون في سبعة أبواب:

الباب الأول
المشتـــــق

تحرير محل النزاع

٢٧.سـؤال: بين المصنف (Π) محل النزاع في المشتق وموضع النفي والإثبات فيه بذكر مثال, قال: [المشتق: اختلف الاصوليون من القديم في المشتق: في انه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ومجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو انه حقيقة في كليهما، بمعنى أنه موضوع للاعم منهما ؟ بعد اتفاقهم على أنه مجاز فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل. - ذهب المعتزلة وجماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الاول. - وذهب الاشاعرة وجماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني. والحق هو القول الاول. وللعلماء أقوال أخر فيها تفصيلات بين هذين القولين لا يهمنا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتي. وأهم شئ يعنينا في هذه المسألة - قبل بيان الحق فيها وهو أصعب ما فيها - أن نفهم محل النزاع وموضع النفي والاثبات. ولاجل ان يتضح في الجملة موضع الخلاف نذكر مثالا له فنقول: انه ورد كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس، فمن قال بالاول لا بد ألا يقول بكراهتهما بالماء الذي برد وانقضى عنه التلبس، لانه عنده لا يصدق عليه حينئذ انه مسخن بالشمس، بل كان مسخنا. ومن قال بالثاني لا بد ان يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضا، لانه عنده يصدق عليه أنه مسخن حقيقة بلا مجاز. ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أمور مذللة لتلك الصعوبة، ثم نذكر القول المختار ودليله.]، فما هو محل النزاع موضحا إياه وفقا للمثال ؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن (Π) في الباب الأول: المشتق, ويقع الكلام فيه في ضمن محاور ثلاثة:

المحور الأول: تحرير محل النزاع.

المحور الثاني: أمور أربعة: وفيه البحث عن أمور أربعة: ١- ما المراد من المشتق المبحوث عنه. ٢- جريان النزاع في اسم الزمان. ٣- اختلاف المشتقات من جهة المبادئ. ٤- استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة.

المحور الثالث: المختار.

وتفصيل الكلام في هذه المحاور الثلاثة يأتي تباعاً:

المحور الأول: تحرير محل النزاع:

حيث ورد عن رسول الله ﷺ: **[الماء الذي تسخنه الشمس لا تتوضؤا به ولا تغتسلوا ولا تعجنوا به فانه يورث البرص]** [٢٩], ومحل الاستشهاد بالرواية هو أن الحكم بكراهة التوضؤ والاغتسال والتعجن بالماء المسخن بالشمس يتوقف على فهم محل الاتفاق والاختلاف في المشتق وهو (الماء المسخن بالشمس) فقد اتفقت كلمات الأصوليين: في أن المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ بالفعل ومجاز فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل, فالماء المسخن بالشمس إذا كان متلبساً فعلاً بالمبدأ (السخونة) يكون إطلاق المشتق عليه حقيقياً, فيشمله الحكم وهو الكراهة. أما إذا كان الماء المسخن بالشمس مما سوف يتلبس بالمستقبل فإطلاق المشتق عليه أيضاً حقيقياً, فيشمله الحكم وهو الكراهة. أما إذا كان الماء المسخن بالشمس مما كان موصوفاً بالسخونة لكنه زال عنه التلبس بالمبدأ وانقضى فبرد الماء، فهل يشمله الحكم وهو الكراهة ؟ هنا قولان[٣٠]:

(القول الأول) الوضع للأخص: إن المشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الحال ومجاز فيما انقضى عنه التلبس، وهو مختار المصنف (∏) والمعتزلة لذا فحكم الكراهة لا يشمل الماء المسخن الذي انقضى عنه التلبس.

(القول الثاني) الوضع للأعم: إن المشتق حقيقة في كليهما أي حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الحال وحقيقة فيما انقضى عنه التلبس، وهو مختار الاشاعرة وجماعة من المتقدمين. لذا فحكم الكراهة لا يشمل الماء المسخن بالشمس الذي انقضى عنه التلبس.

ا- ما المراد من المشتق المبحوث عنه ؟

(٢٩) - الكافي ١٥:٣.

(٣٠) الأقوال في المشتق كثيرة بالنسبة للمتأخرين أما حصرها بقولين فبالنسبة للقدماء:
(القول الأول) الوضع للأعم: وهو مختار المعتزلة وجماعة من الأقدمين. – يراجع نهاية السؤل ٨٢:٢ إرشاد الفحول ص١٨ مبادئ الوصول ص٦٧ رسائل المحقق الكركي ٨٢:٢ زبدة الأصول ص٣٣ -.
(القول الثاني) الوضع للأخص: وهو مختار الأشاعرة وجماعة من المتأخرين. – يراجع مناهج العقول ٢٧٥:١ القوانين ٧٦:١ فوائد الأصول ١٢٠:١ نهاية الأفكار ١٣٥:١ تقريرات المجدد الشيرازي ٢٦٣:١ -.
(القول الثالث) التفصيل: وهو مختار صاحب الفصول (∏), حيث فصل بين كون المشتق متعدياً فالوضع للأعم, وبين كونه لازماً فالوضع للأخص. الفصول ص٦٠.

٢٨.سؤال: قال: [١ - ما المراد من المشتق المبحوث عنه ؟ اعلم ان (المشتق) باصطلاح النحاة ما يقابل الجامد، ومرادهم واضح. ولكن ليس هو موضع النزاع هنا بل بين المشتق بمصطلح النحويين وبين المشتق المبحوث عنه عموم وخصوص من وجه. لان موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها خارجة عنها تزول عنها وان كان باصطلاح النحاة معدودا من الجوامد، كلفظ الزوج والاخ والرق ونحو ذلك. ومن جهة أخرى لا يشمل الفعل بأقسامه ولا المصدر وان كانت تسمى مشتقات عند النحويين. والسر في ذلك ان موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيئان: ١ - أن يكون جاريا على الذات، بمعنى أنه يكون حاكيا عنها وعنوانا لها، نحو اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآلة وغيرهما، وما شابه هذه الامور من الجوامد. ومن أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الافعال ولا المصادر، لانها كلها لا تحكي عن الذات ولا تكون عنوانا لها، وان كانت تسند إليها. ٢ - ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة - ونعني بالصفة المبدأ الذي منه يكون النزاع المشتق واشتقاقه ويصح صدقه على الذات - بمعنى ان تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهي تتلبس بها تارة ولا تتلبس بها أخرى، والذات تلك الذات في كلا الحالين. وانما نشترط ذلك فلاجل أن نتعقل انقضاء التلبس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح ان نتنازع في صدق المشتق حقيقة عليها مع انقضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقة عليها حال التلبس. والا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبس لا حقيقة ولا مجازا. وعلى هذا، لو كان المشتق من الاوصاف التي تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها، فلا يدخل في محل النزاع وان صدق عليها اسم المشتق، مثلها لو كان من الانواع أو الاجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق والصاهل والحساس والمتحرك بالارادة. واعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة، فان هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال: هل يبقى اسم المثمرة صادقا حقيقة عليها حينئذ فيكره الجلوس أو لا ؟ اما لو اجتثت الشجرة فصارت خشبة فانها لا تدخل في محل النزاع، لان الذات وهي (الشجرة) قد زالت بزوال الوصف الداخل في حقيقتها، فلا يتعقل معه بقاء وصف الشجرة المثمرة لها، لا حقيقة ولا مجازا. وأما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه - بما أنه خشب - وصف الشجرة المثمرة حقيقة، إذ لم يكن متلبسا بما هو خشب بالشجرة ثم زال عنه التلبس. وبناء على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه في صدر البحث من أن موضع النزاع في المشتق يشمل كل ما كان جاريا على الذات باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات وان كان معدودا من الجوامد اصطلاحا. ويتضح أيضا عدم شمول النزاع للافعال والمصادر. كما يتضح أن النزاع يشمل كل وصف جار على الذات، ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدأه من الاعراض الخارجية المتأصلة كالبياض والسواد والقيام والقعود، أو من الامور الانتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدم والتأخر

أو من الامور الاعتبارية المحضة كالزوجية والملكية والوقف والحرية.] ما المراد من المشتق الأصولي وفرقه عن المشتق النحوي بحيث نعلم شمول ما كان داخلا في النزاع من الأوصاف؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن (Π) في المحور الثاني: أمور أربعة:

الأمر الأول: ما المراد من المشتق المبحوث عنه ؟

حيث أن المراد بالمشتق الأصولي: هو ما يحمل على الذات باعتبار اتصافها بالمبدأ أي بصفة خارجة عن الذات لا تزول الذات إلا بزواله. لذا من هذا التعريف اعتبر من شروط المشتق الأصولي شرطان:

الشرط الأول: أن يكون المشتق جارياً على الذات، بمعنى أن يكون حاكيا عنها, كأسماء الفاعل والمفعول والمكان والآلة, وهذا الشرط وجودي وتخرج من هذا الشرط الأفعال والمصادر لأنها لا تحكي عن الذات .

الشرط الثاني: ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة، بمعنى أن تبقى الذات محفوظة وان زال تلبسها بالصفة -أي المبدأ-, وهذا الشرط عدمي وتخرج من هذا الشرط الأنواع والأجناس والفصول لأنها بزوالها تزول الذات.

أما المشتق النحوي: فهو ما اخذ من غيره ويقابله الجامد النحوي وهو ما لم يؤخذ من غيره. فاتضح أن النسبة بين المشتق الأصولي والمشتق النحوي هي العموم والخصوص من وجه, فيجتمعان في أسمي الفاعل والمفعول, ويفترقان في الفعل الماضي والمضارع, فهي مشتقات نحوية، أما الجوامد كالزوج والرق فهي مشتقات أصولية . ولتوضيح هذين الشرطين فضلا عن النسبة بين المشتق الأصولي والنحوي يسوق المصنف (Π) مثالا وهو:

روى الكليني (Π) بسنده عن العاصم بن حميد عن الصادق (Δ) قال : قال رجل لعلي بن الحسين عليهما السلام أين يتوضأ الغرباء ؟ قال (Δ): [**تتقي شطوط الأنهار، والطرق النافذة ، وتحت الأشجار المثمرة ، ومواضع اللعن**] [٣١], ومحل الاستشهاد بالرواية عدة مواطن يصدق عليها اسم المشتق ومنها: (الشجرة المثمرة), فالحكم هو كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة, وهذا الحكم يمكن الإفتاء به فيما لو قلنا بشيئين:

الأول: لو بقيت الذات وهي الشجرة وزالت عنها الصفة وهي الثمرة، أما لو اجتثت الشجرة فصارت خشبة فقد زالت الذات ولا معنى للحكم.

(٣١) الكافي٣:١٥.

الثاني: لو قلنا بوضع المشتق متلبسا بالمبدأ في الحال أم انقضى عنه التلبس كما لو كانت الشجرة مثمرة سابقا وهي ليست كذلك الآن.

٢- جريان النزاع في اسم الزمان

٢٩.سؤال: قال: [٢ - جريان النزاع في اسم الزمان بناء على ما تقدم قد يظن عدم جريان النزاع في اسم الزمان، لانه قد تقدم أنه يعتبر في جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع ان زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لان الزمان متصرم الوجود فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرة. فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلا - فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، ويوم الجمعة تصرم وزال كما زال نفس الوصف. والجواب: ان هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص، ولكن الحق ان هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعم اسم الزمان والمكان ويشملهما معا، فمعنى (المضرب) مثلا: الذات المتصفة بكونها ظرفا للضرب، والظرف أعم من أن يكون زمانا أو مكانا، ويتعين أحدهما بالقرينة. والهيئة إذا كانت موضوعة للجامع بين الظرفين، فهذا الجامع يكفي في صحة الوضع له وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن ان يتصور فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات. والخلاصة: ان النزاع حينئذ يكون في وضع اصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان. ويكفي في صحة الوضع للاعم امكان الفرد المنقضي عنه

المبدأ في أحد أقسامه، وان امتنع الفرد الآخر.] فهل يجري النزاع في اسم الزمان باعتبار زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات فلا تبقى ذات ؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن (Π) في بيان الأمر الثاني من الأمور الأربعة:

الأمر الثاني: جريان النزاع في اسم الزمان:

نعم يجري النزاع في اسم الزمان، وما ذكر من إشكال على خروج الزمان لإنخرام الشرط الثاني وهو ألا تزول الذات بزوال الصفة وفي اسم الزمان أن زوال الوصف ملازم لزوال الذات, كما لو كان مقتل زيد يوم الجمعة فـ(يوم الجمعة) ذات متصرمة الوجود, فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى لم تتصف بالقتل, فزوال يوم الجمعة ملازم لزوال الوصف فيها هذه الملازمة بين زوال الوصف وزوال الذات، يجاب عنه:

إن اسم الزمان واسم المكان موضوعان للضرف الذي يشمل هيئة الزمان وهيئة المكان، فالجامع بين الظرفين أي اسم الزمان والمكان هو الهيئة التي تصلح للزمان والمكان، والمستشكل ناظر إلى اسم الزمان وان سلمنا امتناعه وزوال الذات فيه لكن يكفي في صحة الوضع للأعم إمكان احد الظرفين وهو اسم المكان وان امتنع الفرد الآخر وهو اسم الزمان. فتحصل: إن اسم الزمان يجري فيه النزاع باعتبار وضع أصل الهيئة الصالحة للانطباق على اسم الزمان واسم المكان.

٣- اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

٣٠.سـؤال: قال: [٣ - اختلاف المشتقات من جهة المبادئ وقد يتوهم بعضهم ان النزاع هنا لا يجري في بعض المشتقات الجارية على الذات، مثل النجار والخياط والطبيب والقاضي، ونحو ذلك مما كان للحرف والمهن، بل في هذه من المتفق عليه أنه موضوع للاعم. ومنشأ الوهم أنا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ - من غير شك -، وذلك نحو صدقها على من كان نائما - مثلا - مع ان النائم غير متلبس بالنجارة فعلا أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء ولكنه كان متلبسا بها في زمان مضى. وكذلك الحال في اسماء الآلة كألمنشار والمقود والمكنسة فانها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس بمبادئها. والجواب عن ذلك: ان هذا التوهم منشأه الغفلة عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق فانه يختلف باختلاف المشتقات، لانه تارة يكون من الفعليات، وأخرى من الملكات، وثالثة من الحرف والصناعات. (مثلا): اتصاف زيد بأنه قائم انما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلا، لان القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف (قائم) ويفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه. واما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو انه قاضي البلد، فليس بمعنى انه يعلم ذلك فعلا أو انه مشغول بالقضاء بين الناس فعلا، بل بمعنى ان له ملكة العلم أو منصب القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالا وان كان نائما أو غافلا. نعم يصح ان نتعقل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، وحينئذ يجري النزاع في ان وصف القاضي - مثلا - هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء وكذلك الحال في مثل النجار والخياط والمنشار فلا يتصور فيها الانقضاء الا بزوال حرفة النجارة ومهنة الخياطة وشأنية النشر في المنشار. والخلاصة: ان الزوال والانقضاء في كل شئ بحسبه، والنزاع في المشتق انما هو في وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالمواد التي تختلف اختلافا كثيرا.] فهل يجري النزاع في مثل هذه المشتقات فان مثلها يصدق حتى بعد انقضاء المبدأ عنها فلا تكون موردا للنزاع ؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن (Π) في بيان الأمر الثالث من الأمور الأربعة:

الأمر الثالث: اختلاف المشتقات من جهة المباديء:

نعم يجري النزاع في مثل هذه المشتقات وتدخل في محل النزاع, ومنشأ التوهم في خروجها عن محل النزاع هو الخلط بين هيئة المشتقات ومبادئ المشتقات التي توهم بعضهم[٣٢] خروجها عن محل النزاع لم يفرق بين هيئة المشتقات ومبادئها ، فان وضع هذه المشتقات للأعم من جهة الاختلاف في

(٣٢) بخلاف الفاضل التوني – بدائع الأفكار للرشتي: ١:١٧٨ -, فإنه توهم أن النزاع لا يجري في المشتقات التي مبدؤها الحرفة والصناعة والقوة الملكة بل المتفق عليه أن المشتق موضوع للأعم.

مبادئ المشتقات فان المبدأ المصحح لصدق المشتق يختلف باختلاف المبادئ وهذا لا يؤثر في الخروج أو الدخول في محل النزاع لان المبادئ تختلف باختلاف الخصوصيات المدلول عليها:

١- الفعلية: كالضرب في الضارب.

٢- الشأنية كالسم مضر.

٣- القوة والملكة: كالعلمية في العالم.

٤- الحرفة والصناعة: كالنجارة في النجار.

فإطلاق المشتق على هذه المشتقات إنما يدخل في محل النزاع فيما لو زالت الحرفة أو الفعلية أو الشأنية، كما في الطبيب لو زالت عنه مهنة الطبابة فيجري النزاع فيه من حيث كون وصف الطبابة هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب الطب ؟

فاتضح أن الزوال والانقضاء أمران نسبيان يختلف باختلاف المضاف إليه هذا في مبادئ المشتقات وقد عرفنا انه ليس المدار في الدخول والخروج في محل النزاع بل المدار هو الزوال والانقضاء للذات يرجعان إلى الاختلاف في هيئات المشتقات وأنحاء التلبس والانقضاء. أما المشتقات التي توهم خروجها فإنها تدخل من جهة الاختلاف في هيئاتها لا في مبادئها .

٤- استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة

٣١.سؤال: قال: [٤ - استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة اعلم أن المشتقات التي هي محل النزاع بأجمعها هي من الاسماء. والاسماء مطلقا لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل واسم المفعول فانه كما يصدق العالم حقيقة على من هو عالم فعلا كذلك يصدق حقيقة على من كان عالما فيما مضى أو يكون عالما فيما يأتي بلا تجوز إذا كان اطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: كان عالما أو سيكون عالما، فان ذلك حقيقة بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلا: الرماد كان خشبا أو الخشب سيكون رمادا. فاذن إذا كان الامر كذلك فما موقع النزاع في اطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس انه حقيقة أو مجاز ؟ نقول: ان الاشكال والنزاع هنا انما هو فيما إذا انقضى التلبس بالمبدأ وأريد اطلاق المشتق فعلا على الذات التي انقضى عنها التلبس، أي أن الاطلاق عليها بلحاظ حال النسبة والاسناد الذي هو حال النطق غالبا، كأن تقول مثلا: (زيد عالم فعلا) أي انه الآن موصوف بأنه عالم، لانه كان فيما مضى عالما، كمثال اثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقا بتعميم لفظ المسخن في الدليل لما كان مسخنا. فتحصل مما ذكرناه ثلاثة أمور: ١ - ان اطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة مطلقا، سواء كان بالنظر إلى ما مضى أو الحال أو المستقبل. وذلك بالاتفاق. ٢ - ان اطلاقه على الذات فعلا بلحاظ حال النسبة والاسناد قبل زمان التلبس لانه سيتلبس به فيما بعد، مجاز بلا اشكال، وذلك بعلاقة الاول أو المشارفة. وهذا متفق عليه ايضا. ٣ - ان اطلاقه على الذات فعلا - أي بلحاظ حال النسبة والاسناد - لانه كان متصفا به سابقا، هو محل الخلاف والنزاع فقال قوم بانه حقيقة وقال آخرون بانه مجاز.] فما المراد بـ(الحال) المأخوذ في محل النزاع، هل هو الحال الزماني أي زمان النطق والتكلم أو انه حال التلبس بالمبدأ ؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن (Π) في بيان الأمر الرابع من الأمور الأربعة:

الأمر الربع: استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة:

حيث أن المراد بالحال في محل النزاع هو حال التلبس بالمبدأ مع قطع النظر عن زمان النطق والتكلم، فإطلاق المشتق يكون حقيقيا فيما لو تلبس بالمبدأ بالفعل أو فيما لو تلبس بالمبدأ بالمستقبل أو فيما لو تلبس بالحال. ففي هذه الحالات الثلاثة الإطلاق يكون حقيقيا, فالأزمنة الثلاث: الماضي والحال والاستقبال لا تؤخذ مدلولا للحال, لأن الأسماء لا دلالة لها على الزمان البتة. هذا مضافا إلى إطلاق المشتق يكون حقيقيا أيضا فيما لو كان سوف يتلبس

بالمبدأ بالمستقبل بلحاظ حال النسبة والإسناد. نعم وقع الخلاف في أن إطلاق المشتق بلحاظ حال النسبة والإسناد فيما لو كان متلبسا بالمبدأ وانقضى عنه التلبس فهل الإطلاق حقيقي أو مجازي ؟ أي أن المشتق موضوع لخصوص ما تلبس بالمبدأ فيكون الإطلاق مجازيا أو انه موضوع للأعم فيكون الإطلاق. حقيقيا فتحصل: إن المراد من الحال هو حال التلبس بالمبدأ لا حال زمان النطق، وحال التلبس تارة يكون حقيقيا, وثانية مجازيا، وثالثا محل الخلاف.

المختار

٣٢.سؤال: اختار المصنف (Π) في وضع المشتق لخصوص ما تلبس بالمبدأ واستدل بدليلين، قال: [المختار: إذا عرفت ما تقدم من الامور، فنقول: الحق ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز في غيره. و (دليلنا) التبادر وصحة السلب عمن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: انه قائم. ولا لمن هو جاهل بالفعل: انه عالم. وذلك لمجرد انه كان قائما أو عالما فيما سبق. نعم يصح ذلك على نحو المجاز، أو يقال: انه كان قائما أو عالما، فيكون حقيقة حينئذ، إذ يكون الاطلاق بلحاظ حال التلبس. وعدم تفرقة بعضهم بين الاطلاق بلحاظ حال التلبس، وبين الاطلاق بلحاظ حال النسبة والاسناد هو الذي أوهم القول بوضع المشتق للاعم، إذ وجد ان الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلا مع ان التلبس قد مضى، ولكنه غفل عن ان الاطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله - في الحقيقة - الا في خصوص المتلبس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبس حتى يكون شاهدا له. ثم إنك عرفت - فيما سبق - أن زوال الوصف يختلف باختلاف المواد من جهة كون المبدأ أخذ على نحو الفعلية، أو على نحو الملكة أو الحرفة. فمثل صدق الطبيب حقيقة على من لا يشتغل بالطبابة فعلا لنوم أو راحة أو أكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقة في الاعم - كما قيل - وذلك لان المبدأ فيه أخذ على نحو الحرفة أو الملكة، وهذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحة. نعم إذا زالت الملكة أو الحرفة عنه كان اطلاق الطبيب عليه مجازا، إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس كما قيل: هذا طبيبنا بالامس، بأن يكون قيد (بالامس) لبيان حال التلبس. فان هذا الاستعمال لا شك في كونه على نحو الحقيقة. وقد سبق بيان ذلك.] اشرح ذلك موضحا ردود المصنف على توهمات القائلين بالأعم ؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن (Π) في بيان المحور الثالث: **المختـار:**

حيث استدل الشيخ (Π) في وضع المشتق انه موضوع لخصوص ما تلبس بالمبدأ بدليلين:

(الأول) التبـــادر: إذ المتبـادر مـن المشـتق هـو خصـوص مـا تلـبس بمبدئـه (الضارب، المضروب).

(الثاني) صحـة السـلب عمن زال عنـه الوصف: فلا يقال لمن هو (ضـارب) بالفعل انه (ضـارب) إذا زالت عنـه صـفة الضـرب فيقـال: (انـه ليس بضـارب) فصحة السلب علامة الحقيقة فلو كان المشتق موضوعا للأعم لما صح السلب حينئذ .

هذا وان المقدمات الأربعة لها دخل في توضيح اختيار المصنف (Π) بوضع المشتق لخصوص ما تلبس بالمبدأ، وقد رد المصنف (Π) توهمين بحسب ما تقدم من تلك المقدمات على رأي القائلين بالأعم:

التوهم الأول: ما تقدم في المقدمة الرابعة في الفرق بين حال التلبس وحال النطق أي حال النسبة والإسناد: إذ بنى القائل بالأعم أن إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس يكون حقيقيا مطلقا مع قطع النظر عن الأزمنة الماضية والحالية والاستقبالية، وقد تبين أن هذا الإطلاق بلحاظ حال التلبس في خصوص المتلبس بالمبدأ. وأما الذي انقضى عنه التلبس فهو محل النزاع الذي هو حال النسبة والإسناد.

التوهم الثاني: ما تقدم في المقدمة الثالثة في الفرق بين مبادئ المشتقات وهيئاتها: إذ بنى القائل بالأعم خروج بعض المشتقات عن حريم النزاع لأنها حقيقة في الأعم، وقد تبين أن هذا الإطلاق بلحاظ الاختلاف في المبادئ وهي تختلف باختلاف المضاف إليه, فلا تكون مناطا للدخول في النزاع أو للخروج عنه. أما المناط فهو الاختلاف في الهيئات لا في المبادئ كما تقدم.

الباب الثاني
الأوامـر

المبحث الأول: مادة الأمر

٣٣.سـؤال: في الأوامر بحثان وخاتمة، وما يخص المبحث الأول هو مادة الأمر، حيث بين المصنف فيها ثلاثة مسائل, قال: [المبحث الاول مادة الامر وهي كلمة (الامر) المؤلفة من الحروف (أ. م. ر) وفيها ثلاث مسائل ١ - معنى كلمة الامر قيل: ان كلمة (الامر) لفظ مشترك بين الطلب وغيره مما تستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثة والشأن والفعل، كما تقول (جئت لامر كذا)، أو (شغلني أمر) أو (أتى فلان بأمر عجيب). ولا يبعد أن تكون المعاني التي تستعمل فيها كلمة الامر ما خلا الطلب ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، وهو مفهوم (الشئ). فيكون لفظ الامر مشتركا بين معنيين فقط: (الطلب) و (الشئ). والمراد من الطلب: إظهار الارادة والرغبة بالقول أو الكتابة أو الاشارة أو نحو هذه الامور مما يصح اظهار الارادة والرغبة وابرازهما به فمجرد الارادة والرغبة من دون اظهارها بمظهر لا تسمى طلبا. والظاهر انه ليس كل طلب يسمى أمرا، بل بشرط مخصوص سيأتي ذكره في المسألة الثانية فتفسير الامر بالطلب من باب تعريف الشئ بالاعم. والمراد من الشئ من لفظ الامر أيضا ليس كل شئ على الاطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشئ بالاعم ايضا، فان الشئ لا يقال له (أمر) الا إذا كان من الافعال والصفات، ولذا لا يقال: " رأيت أمرا " إذا رأيت انسانا أو شجرا أو حائطا. ولكن ليس المراد من الفعل والصفة المعنى الحدثي أي المعنى المصدري بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود في نفسه. يعني لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل والايجاد وهو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى: الاسم المصدري، أي ما يدل عليه اسم المصدر. ولذا لا يشتق منه فلا يقال: (أمر. يأمر. آمر. مأمور) بالمعنى المأخوذ من الشئ، ولو كان معنى حدثيا لاشتق منه. بخلاف الامر بمعنى الطلب فان المقصود منه المعنى الحدثي وجهة الصدور والايجاد، ولذا يشتق منه فيقال: (أمر. يأمر. آمر. مأمور). والدليل على أن لفظ الامر مشترك بين معنيين الطلب والشئ، لا انه موضوع للجامع بينهما: ١ - ان (الامر) - كما تقدم - بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، ولا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشئ. والاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليل على تعدد الوضع. ٢ - ان (الامر) بمعنى الطلب يجمع على " أوامر " وبمعنى الشئ على (أمور) واختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدد الوضع. ١٢ - اعتبار العلو في معنى الامر قد سبق أن الامر يكون بمعنى الطلب، ولكن لا مطلقا بل بمعنى طلب مخصوص. والظاهر أن الطلب المخصوص هو الطلب من العالي إلى الداني، فيعتبر فيه العلو في الآمر. وعليه لا يسمى الطلب من الداني إلى العالي أمرا، بل يسمى

(استدعاء). وكذا لا يسمى الطلب من المساوي إلى مساويه في العلو أو الحطة أمرا، بل يسمى (التماسا)، وان استعمل الداني أو المساوي وأظهر علوه وترفعه وليس هو بعال حقيقة. أما العالي فطلبه يكون أمرا وان لم يكن متظاهرا بالعلو. كل هذا بحكم التبادر وصحة سلب الامر عن طلب غير العالي، ولا يصح اطلاق الامر على الطلب من غير العالي الا بنحو العناية والمجاز وإن استعلى. ٣ دلالة لفظ الامر على الوجوب اختلفوا في دلالة لفظ الامر بمعنى (الطلب) على الوجوب، فقيل: انه موضوع لخصوص الطلب الوجوبي. وقيل: للاعم منه ومن الطلب الندبي. وقيل مشترك بينهما اشتراكا لفظيا. وقيل غير ذلك. والحق عندنا انه دال على الوجوب وظاهر فيه، فيما إذا كان مجردا وعاريا عن قرينة على الاستحباب. واحراز هذا الظهور بهذا المقدار كاف في صحة استنباط الوجوب من الدليل الذي يتضمن كلمة (الامر) ولا يحتاج إلى اثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شئ آخر. ولكن من ناحية علمية صرفة يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل: ان معنى الوجوب مأخوذ قيدا في الموضوع له لفظ الامر. وقيل: مأخوذ قيدا في المستعمل فيه ان لم يكن مأخوذا في الموضوع له. والحق انه ليس قيدا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه. بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الآمر، فان العقل يستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره، قضاء لحق المولوية والعبودية، فبمجرد بعث المولى يجد العقل انه لا بد للعبد من الطاعة والانبعاث ما لم يرخص في تركه ويأذن في مخالفته. فليس المدلول للفظ الامر الا الطلب من العالي، ولكن العقل هو الذي يلزم العبد الانبعاث ويوجب عليه الطاعة لامر المولى ما لم يصرح المولى بالترخيص ويأذن بالترك. وعليه فلا يكون استعماله في موارد الندب مغايرا لاستعماله في موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ. فليس هو موضوعا للوجوب، بل ولا موضوعا للاعم من الوجوب والندب، لان الوجوب والندب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للامر بعد استعماله في معناه الموضوع له.] إشرح هذه المسائل بإختصار ؟

جواب : هذا شروع من الماتن (Π) في الباب الثاني: الأوامر, ويقع الكلام فيه في ضمن محاور:

المحور الأول: مادة الأمر: وفيه البحث عن أمور ثلاثة: ١- معنى كلمة الأمر. ٢- اعتبار العلو في معنى الأمر. ٣- دلالة لفظ الأمر على الوجوب.

المحور الثاني: صيغة الأمر: وفيه البحث عن أحد عشر أمراً: ١- معنى صيغة الأمر. ٢- ظهور الصيغة في الوجوب. ٣- التعبدي والتوصلي. ٤- الواجب العيني وإطلاق الصيغة. ٥- الواجب التعييني وإطلاق الصيغة. ٦- الواجب النفسي وإطلاق الصيغة. ٧- الفور والتراخي. ٨- المرة والتكرار. ٩-

هل يدل نسخ الوجوب على الجواز ؟ ١٠- الأمر بشيء مرتين. ١١- دلالة الأمر بالأمر على الوجوب.

المحور الثالث: تقسيمات الواجب: وفيه البحث عن أمور ستة: ١- المطلق والمشروط. ٢- المعلق والمنجز. ٣- الأصلي والتبعي. ٤- التخييري والتعييني. ٥- العيني والكفائي. ٦- الموسع المضيق.

وتفصيل الكلام في هذه المحاور الثلاثة يأتي تباعاً:

المحور الأول: مادة الأمر:

حيث أن في مفروض السؤال ثلاثة استفهامات أجاب عنها المصنف (Π) من خلال ثلاثة مسائل تتعلق بمادة الأمر:

(المسألة الأولى) معنى كلمة الأمر:

حروف كلمة الأمر الأصلية أي جذرها: " أ, م, ر " ومشتقاتها: " أمر, يأمر, آمر, مأمور, أوامر " , ولها موارد كثيرة من حيث الاستعمال. لكن معنى كلمة الأمر مشترك بين معنيين هما(الطلب) و(الشيء)[٣٣].

أما معنى الطلب فهو: إظهار الإرادة والرغبة بشرط اعتبار العلو فيمن يريد الإظهار. وأما معنى الشيء فهو: ما كان فعلاً أو صفةً أي نفس الفعل أو الصفة. أما الدليل على أن المراد من لفظ الأمر هو (الطلب) و(الشيء) بنحو المشترك اللفظي فهو شيئان:

١- اختلاف الاشتقاق: أي أن اشتقاق لفظ الأمر بمعنى الطلب يختلف عن اشتقاق الأمر بمعنى الشيء ، حيث أن الطلب يشتق منه (أمر، يأمر، آمر، مأمور) ولا يشتق منه بمعنى الشيء.

٢- اختلاف الجمع: فأن مجموع الأمر بمعنى الطلب هو (أوامر) وبمعنى الشيء هو (أمور).

---

(٣٣) هناك معاني متعددة للفظ الأمر لغةً, منها: الفعل, الفعل العجيب, الحادثة, الشأن. كما أن المصنف (Π) وافق صاحب الكفاية (Π), وهناك أقوال أخرى, منها:
١- الإرادة والطلب: وهو مختار الأصفهاني (Π) – نهاية الدراية ١:١٧٤ -.
٢- الواقعة ذات الأهمية: وهو مختار النائيني (Π) – أجود التقريرات ١:٨٦ -.
٣- مشترك لفظي بين الطلب المبرز بالقول أو بغيره, وبين مفهوم عام حاكي عن الطلب الخارجي: وهو مختار العراقي – نهاية الأفكار ١:١٥٦ -.

(المسألة الثانية) اعتبار العلو في معنى الأمر: لابد من اعتبار العلو في الآمر بحكم التبادر وصحة سلب الأمر عن طلب غير العالي، لـــذا فالطلب من العالي إلى الداني يسمى (أمراً) بشرط العلو في الآمر، والطلب من الداني إلى العالي يسمى (استدعاءً) والطلب من المساوي إلى مساويه يسمى (التماساً).

(المسألة الثالثة) دلالة لفظ الأمر على الوجوب:

إن لفظ الأمر دال على الوجوب بحكم العقل، فأن العقل يستقل بلزوم الانبعاث والانزجار عند البعث والزجر ما لم يرخص نفس المولى في ترك الانبعاث والانزجار، إذن الأمر دال على الوجوب بحكم العقل ما لم يرخص المولى .

المبحث الثاني
صيغة الأمر

١- معنى صيغة الأمر

٣٤.سؤال: قال: [المبحث الثاني صيغة الامر ١ - معنى صيغة الامر صيغة الامر، أي هيئته، كصيغة افعل ونحوها: تستعمل في موارد كثيرة: (منها) البعث، كقوله تعالى (فأقيموا الصلاة). (أوفوا بالعقود). و (منها) التهديد، كقوله تعالى: (اعملوا ما شئتم). و (منها) التعجيز، كقوله تعالى: (فأتوا بسورة من مثله). وغير ذلك، من التسخير، والانذار، والترجي، والتمني، ونحوها. ولكن الظاهر أن الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنى واحد، لكن ليس هو واحدا من هذه المعاني، لان الهيئة مثل (افعل) شأنها شأن الهيئات الاخرى وضعت لافادة نسبة خاصة كالحروف ولم توضع لافادة معان مستقلة، فلا يصح ان يراد منها مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معان اسمية. وعليه، فالحق انها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم والمخاطب والمادة، والمقصود من المادة الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئة، مثل الضرب والقيام والقعود في اضرب وقم واقعد، ونحو ذلك. وحينئذ ينتزع منها عنوان طالب ومطلوب منه ومطلوب. فقولنا: (اضرب)، يدل على النسبة الطلبية بين الضرب والمتكلم والمخاطب، ومعنى ذلك جعل الضرب على عهدة المخاطب وبعثه نحوه وتحريكه إليه، وجعل الداعي في نفسه للفعل. وعلى هذا فمدلول هيئة الامر ومفادها هو النسبة الطلبية، وان شئت فسمها النسبة البعثية، لغرض ابراز جعل المأمور به - أي المطلوب - في عهدة المخاطب، وجعل الداعي في نفسه وتحريكه وبعثه نحوه. ما شئت فعبر. غير ان هذا الجعل أو الانشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلم، (فتارة) يكون الداعي له هو البعث الحقيقي وجعل الداعي في نفس المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الانشاء حينئذ مصداقا للبعث والتحريك وجعل الداعي، أو ان شئت فقل يكون مصداقا للطلب، فان المقصود واحد. و (أخرى) يكون الداعي له هو التهديد، فيكون مصداقا للتهديد، ويكون تهديدا بالحمل الشايع. و (ثالثة) يكون الداعي له هو التعجيز فيكون مصداقا للتعجيز وتعجيزا بالحمل الشايع.. وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها. والى هنا يتجلى ما نريد ان نوضحه، فانا نريد ان نقول بنص العبارة. ان البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معاني لهيئة الامر قد استعملت في مفاهيمها - كما ظنه القوم - لا معاني حقيقة ولا مجازية. بل الحق ان المنشأ بها ليس الا النسبة الطلبية الخاصة، وهذا الانشاء يكون مصداقا لاحد هذه الامور باختلاف الدواعي فيكون تارة بعثا بالحمل الشايع وأخرى تهديدا بالحمل الشايع وهكذا. لا أن هذه المفاهيم مدلولة للهيئة ومنشأة بها حتى مفهوم البعث والطلب. والاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذي جعل أولئك يظنون ان

هذه الامور مفاهيم لهيئة الامر وقد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه، حتى اختلفوا في انه ايها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئة وأيها المعنى المجازي.] ما هو المعنى الموضوع له صيغة الأمر تبعا لما اختاره المصنف (∏) ؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن في المحور الثاني: صيغة الأمر:

الأمر الأول: معنى صيغة الأمر:

حيث اختار المصنف (∏) أن صيغة الأمر معناها الهيئة وهي معنى حرفي - كما تقدم – شأنها شأن كل الهيئات الموضوعة لأفادت النسبة، والنسبة هنا هي النسبة الطلبية, وأطرافها: آمر ومأمور ومأمور به، أي متكلم ومخاطب ومادة وهي الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئة. لذا فإن موارد استعمال الصيغة مختلفة باختلاف الداعي, وليست هذه الموارد هي المعنى الموضوع له, ومن هذه الموارد - بحسب ما ذكره المصنف (∏) -:

١- **البعث**: كقوله تعالى: [فَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ].

٢- **التهديد**: كقوله تعالى: [اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ] (٣٤).

٣- **التعجيز**: كقوله تعالى: [فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ] (٣٥).

٤- **التسخير**: كقوله تعالى: [كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ] (٣٦).

٥- **الإنذار**: كقوله تعالى: [قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلاً] (٣٧).

٦- **الترجي والتمني**: كقول إمريء القيس: " ألا أيها الليل الطويل انجل "(٣٨).

٧- **الإهانة**: كقوله تعالى: [ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ] (٣٩).

٨- **الاحتقار**: كقوله تعالى: [قَالَ اخْسَؤُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ] (٤٠).

---

(٣٤) فصلت ٤٠.
(٣٥) البقرة ٢٣.
(٣٦) البقرة ٦٥.
(٣٧)الزمر ٨.
(٣٨) ديوان أمريء القيس: ٤٩.
(٣٩) الدخان ٤٩.
(٤٠) المؤمنون ١٠٨.

فهذه موارد من استعمال الصيغة يكون المستعمل فيه واحداً وهو النسبة الطلبية، اما باقي الموارد فهيئة (أفعل) مستعملة باختلاف الدواعي, فتارة يكون الداعي من وراء البعث الحقيقي هو إيجاد متعلقة في الخارج، وتارة أخرى يكون الداعي هو التهديد او التعجيز وهكذا فهذه الاستعمالات الكثيرة للصيغة تكون بمثابة المصاديق المختلفة الدواعي ومفهومها واحد وهو النسبة الطلبية فالمنشأ في صيغة الأمر ليس إلا هذه النسبة, وليست موارد الاستعمال منشأة بالصيغة فلا تصلح موارد الاستعمال لأن تكون معاني حقيقية ولا مجازية، فهذا الذي يجعل هذه الموارد هي المعاني للصيغة إنما يخلط بين المفهوم والمصداق, والحق ما قدمناه في أن صيغة الأمر وهيئته موضوعة للنسبة الطلبية[٤١].

٢- ظهور الصيغة في الوجوب

٣٥.سؤال: اختلف الأصوليون في ظهور صيغة الأمر في الوجوب نقل المصنف (Π) أقوالا وردود عليها، وأهمها قولان: قال: [٢ - ظهور الصيغة في الوجوب اختلف الاصوليون في ظهور صيغة الامر في الوجوب وفي كيفيته على أقوال. والخلاف يشمل صيغة افعل وما شابهها وما بمعناها من صيغ الامر. والاقوال في المسألة كثيرة، واهمها قولان: (احدهما) انها ظاهرة في الوجوب،، اما كونها موضوعة فيه، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الافراد. (ثانيهما) انها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو - أي القدر المشترك - مطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهرة في احدهما. والحق انها ظاهرة في الوجوب، ولكن لا من جهة كونها موضوعة للوجوب ولا من جهة كونها موضوعة لمطلق

(٤١) كما هو رأي المحقق الأصفهاني وصاحب الكفاية (قدس سرهما) – نهاية الدراية ١:٢٤١ الكفاية ١:١٣٢– وهناك عدة أقوال:
١- النسبة الإيقاعية بين المبدأ والفاعل: وهو مختار النائيني (Π) – فوائد الأصول ١:١٢٩.
٢- النسبة الإرسالية والمحركية بين المبدأ والفاعل: وهو مختار العراقي (Π) – ١:١٧٨-.
٣- إبراز الأمر الاعتباري النفساني خارجاً: وهو مختار الخوئي – المحاضرات ١:١٢٢ -.

الطلب وان الوجوب أظهر افراده. وشأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الامر على ما تقدم هناك، من ان الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم اطاعة أمر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه، قضاء لحق المولوية والعبودية، ما لم يرخص نفس المولى بالترك ويأذن به. وبدون الترخيص فالامر لو خلي وطبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة. فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية، ولا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية. إذ صيغة الامر - كمادة الامر - لا تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالا حقيقيا ولا مجازيا، لان الوجوب كالندب أمر خارج عن حقيقة مدلولها ولا من كيفياته وأحواله. وتمتاز الصيغة عن مادة كلمة الامر أن الصيغة لاتدل إلا على النسبة الطلبية كما تقدم، فهي بطريق أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم اسمي، وكذا الندب. وعلى هذا فالمستعمل فيه الصيغة على كلا الحالين (الوجوب والندب) واحد لا اختلاف فيه. واستفادة الوجوب - على تقدير تجردها عن القرينة على اذن الآمر بالترك - انما هو حكم كالعقل كما قلنا، إذ هو من لوازم صدور الامر من المولى. ويشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحدا في مورد الوجوب والندب ما جاء في كثير من الاحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغة واحدة وأمر واحد أو أسلوب واحد مع تعدد الامر. ولو كان الوجوب والندب من قبيل المعنيين للصيغة لكان ذلك في الاغلب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل، أو تأويله بارادة مطلق الطلب البعيد ارادته من مساق الاحاديث فانه تجوز - على تقديره - لا شاهد له ولا يساعد عليه أسلوب الاحاديث الواردة.] فما هو مختار المصنف (Π) في المسألة مع بيان الأقوال وكيفية الرد عليها ؟

جـــواب : الأمر الثاني من الأمور المتعلقة في صيغة الأمر: ظهور صيغة الأمر في الوجوب, حيث أن الأقوال كثيرة, وأهما قولان كلاهما مردودان فيتعين قولاً ثالثاً, فلأقوال ثلاثة:

(القول الأول) الوضع: ولهذا القول تصويران:

١- أن الوجوب يستفاد من صيغة الأمر كونها موضوعة للطلب الوجوبي, فتكون الصيغة حقيقة في الوجوب, ومجاز في غيره. (٤٢).

٢- إن الوجوب يستفاد من صيغة الأمر كون الوجوب أكمل الأفراد.

(القول الثاني) الإطلاق: إن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب كونها موضوعة لمطلق الطلب وان الوجوب اظهر أفراده, فإذا أمر المولى وكان في مقام البيان

(٤٢) وهو مختار أصاحب القوانين والمعالم والكفاية (قدس سرهم). – القوانين ١:٨٣ المعالم ص٤٦ الكفاية ١:١٣٥ -.

ولم ينصب قرينة على الوجوب أو الندب أو الجامع بينهما, فيحمل الأمر على الإرادة الشديدة التي لا يحتاج بيانها إلى مؤونة زائدة, وهي الوجوب[٤٣].

(القول الثالث) العقل: أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب بحكم العقل[٤٤]: بمقتضى قانون المولوية ما لم يرخص نفس المولى بالترك, فالعقل يحكم بأن وظيفة العبودية والمولوية تقتضي لزوم المبادرة على العبد نحو امتثال ما أمره به مولى وفاءً لذلك الحق. وهذا القول هو مختار المصنف (Π) كما هو الحال في مادة الأمر – كما تقدم -, ومعه يكون الوجوب والاستحباب أمرين خارجين عن حقيقة الصيغة ومدلولها, إذ أن الصيغة تدل على النسبة الطلبية – كما تقدم – وهي معناها حرفي فكيف تدل على الوجوب الذي مفهومه أسمي ؟! لذا يتضح الرد على الأقوال الثلاثة المتقدمة بالتقريب الذي استدل به المصنف (Π) على دلالة صيغة الأمر على الوجوب. ثم استشهد المصنف (Π) بشاهدين يدل على أن الوجوب والاستحباب أمران لا يدخلان في مفهوم الصيغة, وأن الصيغة تدل على النسبة الطلبية:

١- ما ورد في كثير من الروايات من الجمع بين الواجبات والمستحبات بأمر واحد, كما في الأمر بالاغتسال للجمعة والجنابة.

٢- ما ورد في كثير من الروايات من الجمع بين الواجبات والمستحبات بأسلوب واحد مع تعدد الأمر, كما في اغتسل للجمعة, واغتسل للجنابة[٤٥].

لذا كان الوجوب والاستحباب معنيين غير داخلين في الصيغة إلا من باب استعمال اللفظ في كثير من معنى وهو محال – كما تقدم - .

---

(٤٣) وهو مختار العراقي (Π). – بدائع الأفكار ١٩٧:١ -. وقد أختلفوا في تصوير هذا القول بوجوه ثلاثة: الإرادة الشديدة, الأمر الوجودي, الإرسال. – الشهيد الصدر (Π) الحلقة الثالثة ٥٣ -.
(٤٤) وهو مختار النائيني والخوئي (قدس سرهما). – الأجود ٩٥:١ المحاضرات ١٣٠:١ -.
(٤٥) حاشية المفيد ١٦٤:١.

تنبيهان

الأول: ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب

٣٦.سؤال: قال: [تنبيهان (الاول) ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب. اعلم ان الجملة الخبرية في مقام انشاء الطلب شأنها شأن صيغة إفعل في ظهورها في الوجوب، كما أشرنا إليه سابقا، بقولنا " صيغة افعل وما شابهها ". والجملة الخبرية مثل قول: " يغتسل. يتوضأ. يصلي " بعد السؤال عن شئ يقتضي مثل هذا الجواب ونحو ذلك. والسر في ذلك أن المناط في الجميع، واحد فانه إذا ثبت البعث من المولى بأي مظهر كان وبأي لفظ كان، فلا بد ان يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه. بل ربما يقال ان دلالة الجملة الخبرية على الوجوب آكد، لانها في الحقيقة اخبار عن تحقق الفعل بادعاء أن وقوع الامتثال من المكلف مفروغ عنه.] فكيف دلت الجملة الخبرية على الطلب الوجوبي ؟

جواب : لا إشكال عند الأصوليين في صحة إستعمال الجملة الخبرية في إفادة الطلب من قبيل (يغتسل, يعيد, يصلي, يصوم) لكن وقع الخلاف في توجيه هذه الأدلة:

فقد وجه المصنف (Π) ظهورها في الوجوب بنفس السبب السابق وهو حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يرخص المولى بالترك, لان المناط والعلة في الجميع واحدة. أي الصيغة أفعل وغيرها واحد ومشترك, بل يترقى المصنف (Π) إلى أن الأدلة الجملة الخبرية على وجوب آكد وأظهر, لان الواضع لا يرضى إلا بوقوع ما أخبر عنه فيكون من هذا التنبيه الأول أن هنالك أساليب أخرى في الأدلة على الوجوب ومنها: (الجملة الخبرية).

الثاني: ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه

٣٧.سؤال: إذا ورد أمر عقيب الخطر (المنع) أو توهم الخطر، قال: [(الثاني) ظهور الامر بعد الحظر أو توهمه. قد يقع انشاء الامر بعد تقدم الحظر - أي المنع - أو عند توهم الحظر، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، ثم قال له: اشرب الماء. أو قال ذلك عندما يتوهم المريض انه ممنوع منه ومحظور عليه شربه. وقد اختلف الاصوليون في مثل هذا الامر انه هل هو ظاهر في الوجوب أو ظاهر في الاباحة، أو الترخيص فقط أي رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من اباحة أو غيرها، أو يرجع إلى ما كان عليه سابقا قبل المنع ؟ على أقوال كثيرة. وأصح الاقوال هو الثالث وهو دلالتها على الترخيص فقط. والوجه في ذلك: انك قد عرفت أن دلالة الامر على الوجوب انما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الاذن بالترك. ومنه تستطيع أن تتفطن انه لا دلالة للامر في المقام على الوجوب، لانه ليس فيه دلالة على البعث وانما هو ترخيص في العقل لا اكثر. وأوضح من هذا ان نقول: ان مثل هذا الامر هو انشاء بداعي الترخيص في الفعل والاذن به، فهو لا يكون الا ترخيصا واذنا بالحمل الشايع. ولا يكون بعثا الا إذا كان الانشاء بداعي البعث. ووقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينة على كونه بداعي البعث، فلا يكون دالا على الوجوب. وعدم دلالته على الاباحة بطريق أولى. فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو امارة. مثاله قوله تعالى: " وإذا حللتم فاصطادوا " فانه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الاحرام فلا يدل على وجوب الصيد. نعم لو اقترن الكلام بقرينة خاصة على ان الامر صدر بداعي البعث أو لغرض بيان اباحة الفعل فانه حينئذ يدل على الوجوب أو الاباحة. ولكن هذا أمر آخر لا كلام فيه، فان الكلام في فرض صدور الامر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قرينة أخرى غير هذه القرينة.] ؟ فهل يدل الأمر على الوجوب أو لا ؟

جـــواب : لابد من بيان المسألة بمثال ثم الإجابة عنه، ومثاله:

إذا تقدم منع أو خطر كما في قوله تعالى: [حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً] (٤٦). ثم ورد أمر كما في قوله تعالى: [وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ] فأنه أمر بعد المنع عن الصيد حال الإحرام، فهل يدل هذا الأمر على الوجوب أو لا ؟ أقوال في المسألة(٤٧)، اختار المصنف (Π): أن الأمر لا يدل على الوجوب بل

(٤٦) المائدة ٩٦.
(٤٧) في المسألة أقوال:
١- الإباحة: وهو مختار المشهور.
٢- الوجوب: وهو مختار بعض العامة والمعتزلة. – الإحكام للآمدي ١٧٨: ٢ -.

يدل على الترخيص فقط، والوجه في ذلك: ما تقدم سابقا أن منشأ دلالة الأمر على الوجوب هو بحكم العقل ما لم يرخص المولى بالترك, وفي مقامنا نقول: أن هناك ترخيصاً بالترك فلا يكون الأمر ظاهراً في الوجوب, والترخيص مستفاد من وجود قرينة صارفة عن الدلالة على الوجوب, وهي وقوع الأمر بعد الخطر أو توهمه، لـــذا يكون الأمر الوارد عقيب الخطر دالاً على الترخيص فقط. نعم لو كانت هناك قرينة خاصة دلت على رفع الخطر أي دلت على وجوب الأمر أو إباحته فنحن والقرينة, ومفروض المسألة هو ورود الأمر عقيب الحطر مجرداً عن القرينة سوى قرينة الترخيص, وهي وقوع الأمر بعد الخطر أو توهمه.

٣- التعبدي والتوصلي

تمهيد

٣٨.ســؤال: في إطلاق صيغة الأمر هل يقتضي التوصيلي أو التعبدي ؟ فيه خلاف، قدم المصنف (∏) أموراً لمعرفة المختار، من هذه الأمور تعريف الواجب التوصلي والتعبدي, وبيان منشأ الخلاف وتحريره فيهما, قال: [٣- التعبدي والتوصلي تمهيد: كل متفقه يعرف ان في الشريعة المقدسة واجبات لا تصح ولا تسقط أوامرها الا باتيانها قربية إلى وجه الله تعالى. وكونها قربية انما هو بإتيانها بقصد امتثال أوامرها أو بغيره من وجوه قصد القربة إلى الله تعالى، على ما ستأتي الاشارة إليها. وتسمى هذه الواجبات (العباديات) أو (التعبديات) كالصلاة والصوم ونحوها. وهناك واجبات أخرى تسمى (التوصليات) وهي التي تسقط أوامرها بمجرد وجودها وان لم يقصد بها القربة، كانقاذ الغريق وأداء الدين ودفن الميت وتطهير الثوب والبدن للصلاة، ونحو ذلك. وللتعبدي والتوصلي تعريف آخر كان مشهورا عند القدماء. وهو أن التوصلي: (ماكان الداعي للامر به معلوما) وفي قباله التعبدي وهو: (ما لم يعلم الغرض منه). وانما سمي تعبديا لان الغرض الداعي للمأمور ليس الا التعبد بأمر المولى فقط. ولكن التعريف غير صحيح الا إذا أريد به اصطلاح ثان للتعبدي والتوصلي، فيراد بالتعبد التسليم لله تعالى فيما أمر به وان كان المأمور به توصليا بالمعنى الاول، كما يقولون مثلا: (نعمل هذا تعبدا) ويقولون: (نعمل هذا من باب التعبد) أي نعمل هذا من باب التسليم لامر الله وان لم نعلم المصلحة فيه. وعلى ما تقدم من بيان معنى التوصلي والتعبدي - المصطلح الاول - فان علم حال واجب بأنه تعبدي أو توصلي فلا اشكال، وان شك في ذلك فهل الاصل كونه تعبديا أو توصليا ؟ فيه خلاف بين الاصوليين. وينبغي لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم أمور:

٣- التفصيل: بين الرجوع إلى ما كان عليه سابقاً قبل المنع مطلقاً: وهو مختار المتقدمين كالشيخ في العدة والسيد المرتضى في الذريعة. – العدة ١٨٣:١ الذريعة إلى أصول الشريعة ٧٣:١ -.

(١) منشأ الخلاف وتحريره ان منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في امكان اخذ قصد القربة في متعلق الامر - كالصلاة مثلا - قيدا له على نحو الجزء أو الشرط، على وجه يكون المأمور به المتعلق للآمر هو الصلاة المأتي بها بقصد القربة، بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها إذ يكون المأمور به الصلاة عن طهارة المجردة عن هذا القيد من حيث هي هي. فمن قال بامكان أخذ هذا القيد - وهو قصد القربة - كان مقتضى الاصل عنده التوصلية، الا إذا دل دليل خاص على التعبدية، كسائر القيود الاخرى، لما عرفت ان اطلاق كلام المولى حجة يجب الاخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشك في اعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع (اصالة الاطلاق) لنفي اعتبار ذلك القيد. ومن قال باستحالة أخذ قيد قصد القربة فليس له التمسك بالاطلاق، لان الاطلاق ليس الا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، لان التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكة (الملكة هي التقييد، وعدمها الاطلاق). وإذا استحالت الملكة استحال عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق. وهذا واضح لانه إذا كان التقييد مستحيلا فعدم التقييد في لسان الدليل لا يستكشف منه ارادة الاطلاق، فان عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحالة التقييد ويجوز أن يكون لعدم ارادة التقييد، ولا طريق لاثبات الثاني بمجرد عدم ذكر القيد وحده. وبعد هذا نقول: إذا شككنا في اعتبار شئ في مراد المولى وما تعلق به غرضه واقعا، ولم يمكن له بيانه. فلا محالة يرجع ذلك إلى الشك في سقوط الامر إذا خلا المأتي به من ذلك القيد الا شكوك. وعند الشك في سقوط الامر - أي في امتثاله - يحكم العقل بلزوم الاتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لانه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلا بد من احراز الفراغ منه في حكم العقل. وهذا معنى ما اشتهر في لسان الاصوليين من قولهم: (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني). وهذا ما يسمى عندهم بأصل الاشتغال أو أصالة الاحتياط] وضح هذين الأمرين ؟

جـــواب : الأمر الثالث من الأمور المتعلقة بصيغة الأمر: التعبدي والتوصلي, ويقع الكلام في أن التعبدية والتوصلية هل هما من صفات الوجوب أو من صفات الواجب ؟ وهل يكون مورد البحث إطلاق الصيغة أو إطلاق المادة ؟ وقبل الإجابة على هذا التساؤل بين المصنف (Π) تمهيداً وأموراً أربعة ونتيجة, فهنا جهات ثلاثة:

الجهة الأولى: تمهيد: وفيه تعريف الواجب التعبدي والتوصلي.

الجهة الثانية: أمور أربعة: وفيه: ١- منشأ الخلاف وتحريره. ٢- محل الخلاف من وجوه قصد القربة. ٣- الإطلاق والتقييد في التقسيمات الأولية. ٤- عدم إمكان الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب.

الجهة الثالثة: النتيجة: الأصل في الواجبات هو التوصلية.

وتفصيل الكلام في هذه الجهات الثلاثة يأتي تباعاً:

الجهة الأولى: تمهيد: تعريف الواجب التوصلي والتعبدي:

استعرض المصنف (Π) تعريفين للتوصلي والتعبدي(٤٨):

الأول: تعريف المتأخرين:

١- الواجب التوصلي: هو الواجب الذي لم يقصد به قصد القربة وإنما يسقط أمره بمجرد وجوده، كالمعاملات من بيع وإجارة.

٢- الواجب التعبدي: هو الواجب الذي قصد به قصد القربة، كالعبادات من صلاة وصوم وحج، والمقصود من قصد القربة: هو إتيان الواجبات بقصد الامتثال أي امتثال الأمر في المأمور به.

الثاني: تعريف القدماء:

١- الواجب التوصلي: ما كان الداعي للأمر به معلوماً.

٢- الواجب التعبدي: ما كان الداعي للأمر به غير معلوم. فهذا التعريف لا يصح إلا بناءا على تفسير التعبدي بالتسليم لأمر الله سبحانه أي الامتثال له, وان لم نكن نعلم المصلحة به، فبهذا التوجيه قد يصح تعريف القدماء, ضرورة أن المائز بينهما غير صحيح, وهو معلومية الداعي, وكيف كان فان علم من واجب انه توصلي أو تعبدي فنحن والدليل لكن إذا شككنا واحتملنا انه تعبدي أو توصلي، فماذا تقتضي إطلاق صيغة الأمر هل التعبدية أو التوصلية ؟

الجهة الثانية: أمور أربعة:

الأمر الأول: منشأ الخلاف وتحريره

تقدم لدينا في تعريف التوصلي او التعبدي إن المائز بينهما هو اخذ قصد القربة في متعلق أمرهما، فأن جاز أخذ قصد القربة فالواجب تعبدي, وان لم يجز فهو توصلي. كذلك هنا منشأ الخلاف مبني على اخذ قصد القربة في متعلق الأمر قيداً لمتعلق الأمر على نحو الجزء أو الشرط، فهنا قولان:

(٤٨) يراجع فوائد الأصول ١:١٣٧ نهاية الأفكار ١:١٣٨ المحاضرات ١:٢٥٨مباحث الدليل اللفظي ٢:٦٣.

(القول الأول) يمكن اخذ قصد القربة في متعلق الأمر: وذلك لأصالة الإطلاق فننفي الشك في اعتبار قصد القربة، فالأصل في الواجبات هو التوصلية، وهذا الرأي منسوب إلى ما قبل زمان الشيخ الأنصاري (Π), وقد التزم به المصنف (Π) هنا كما سيأتي.

(القول الثاني) لا يمكن اخذ قصد القربة في متعلق الأمر: وذلك لأصالة الاحتياط وهي تقتضي التعبدية لأن الشك في دخول مقتضاه يجب تحصيله تحصيلا للفراغ اليقيني، ولا نستطيع هنا التمسك بأصالة الإطلاق, لأنه خلاف الغرض, لأن الإطلاق معناه عدم التقييد فيما من شأنه التقييد أي أن التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم - خلافا لتقابل الضدين مختار المحقق الخوئي (Π), ولتقابل النقيضين مختار الشهيد الصدر (Π) - إذن الإطلاق يستحيل فيه التقييد الخاص ومن قال باستحالة اخذ قصدا القربة يعني عدم إمكانه للتمسك بالإطلاق. وهذا هو مختار الشيخ الأنصاري (Π) ومن تبعه[٤٩].

(ب) محل الخلاف من وجوه قصد القربة

٣٩.سؤال: لقصد القربة وجوه كثيرة, قال: [(ب) محل الخلاف من وجوب قصد القربة ان محل الخلاف في المقام هو امكان اخذ قصد امتثال الامر في المأمور به. وأما غير قصد الامتثال من وجوه قصد القربة، كقصد محبوبية الفعل المأمور به الذاتية باعتبار أن كل مأمور به لا بد أن يكون محبوبا للآمر ومرغوبا فيه عنده، وكقصد التقرب إلى الله تعالى محضا بالفعل لا من جهة قصد امتثال أمره بل رجاءا لرضاه، ونحو ذلك من وجوه قصد القربة فان كل هذه الوجوه لا مانع قطعا من اخذها قيدا للمأمور به، ولا يلزم المحال الذي ذكروه في أخذ قصد الامتثال على ما سيأتي. ولكن الشأن في ان هذه الوجوه هل هي مأخوذة في المأمور به فعلا على نحو لا تكون العبادة عبادة الا بها ؟ الحق انه لم يؤخذ شئ منها في المأمور به. والدليل على ذلك ما نجده من الاتفاق على صحة العبادة - كالصلاة مثلا - إذا أتى بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجوه الاخرى. ولو كان غير قصد الامتثال من وجوه القربة مأخوذا في المأمور به لما صحت العبادة ولما سقط أمرها بمجرد الاتيان بداعي أمرها بدون

(٤٩) ووافقه الأعلام الثلاثة: الأصفهاني والعراقي والنائيني (قدس سرهم). – مطارح الأنظار ص٦١ نهاية الدراية ١:٢٣٤ بايع الأفكار ١:٢٣٢ أجود التقريرات ١:١١٦ -.

قصد ذلك الوجه. فالخلاف - اذن - منحصر في امكان أخذ قصد الامتثال واستحالته. (ج) الاطلاق والتقييد في التقسيمات الاولية للواجب ان كل واجب في نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التي يمكن أن تلحقه في الخارج، مثلا - الصلاة تنقسم في ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الامر بها إلى: ١ - ذات سورة، وفاقدتها. ٢ - ذات تسليم، وفاقدته. ٣ - صلاة عن طهارة، وفاقدتها. ٤ - صلاة مستقبل بها القبلة، وغير مستقبل بها. ٥ - صلاة مع الساتر وبدونه. وهكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الاقسام بملاحظة اجزائها وشروطها وملاحظة كل ما يمكن فرض اعتباره فيها وعدمه. وتسمى مثل هذه التقسيمات: " التقسيمات الاولية "، لانها تقسيمات تلحقها في ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شئ بها، وتقابلها " التقسيمات الثانوية " التي تلحقها بعد فرض تعلق شئ بها كالامر مثلا وسيأتي ذكرها. فإذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الاولية للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كل خصوصية منها لا يخلو في الواقع من أحد احتمالات ثلاثة: أن يكون مقيدا بوجودها، ويسمى بـ (شرط شئ) مثل شرط الطهارة والساتر والاستقبال والسورة والركوع والسجود وغيرها من اجزاء وشرائط بالنسبة إلى الصلاة. أن يكون مقيدا بعدمها، ويسمى بـ " شرط لا "، مثل شرط الصلاة بعدم الكلام والقهقهة والحديث، إلى غير ذلك من قواطع الصلاة. أن يكون مطلقا بالنسبة اليهما أي غير مقيد بوجودها ولا بعدمها ويسمى (لا بشرط)، مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت، فان وجوبها غير مقيد بوجوده ولا بعدمه. هذا في مرحلة الواقع والثبوت، وأما في مرحلة الاثبات والدلالة، فان الدليل الذي يدل على وجوب شئ ان دل على اعتبار قيد فيه أو على اعتبار عدمه فذاك، وان لم يكن الدليل متضمنا لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجودا ولا عدما، فان المرجع في ذلك هو اصالة الاطلاق، إذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك بأصالة الاطلاق على ما سيأتي في بابه - وهو باب المطلق والمقيد -، وباصالة الاطلاق يستكشف أن ارادة المتكلم الآمر متعلقة بالمطلق واقعا، أي أن الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد الا على نحو اللابشرط. (د) عدم امكان الاطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب والخلاصة انه لا مانع من التمسك بالاطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الاولية. ثم ان كل واجب - بعد ثبوت الوجوب وتعليق الامر به واقعا - ينقسم إلى ما يؤتى به في الخارج بداعي امره، وما يؤتى به لا بداعي أمره. ثم ينقسم أيضا إلى معلوم الواجب ومجهوله. وهذه التقسيمات تسمى " التقسيمات الثانوية " لانها من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعا، إذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض اتيان الصلاة - مثلا - بداعي أمرها، لان المفروض في هذه الحالة لا أمر بها حتى يمكن فرض قصده. وكذا الحال بالنسبة إلى العلم والجهل بالحكم. وفي مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد أي تقييد المأمور به، لان قصد امتثال الامر - مثلا - فرع وجود الامر، فكيف يعقل ان يكون الامر مقيدا به ولازمه ان يكون الامر فرع قصد الامر، وقد كان قصد الامر فرع وجود الامر، فيلزم ان يكون المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما. وهذا خلف أو دور. وإذا استحال التقييد استحال الاطلاق أيضا، لما

قلنا سابقا ان الاطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد فلا يفرض الا في مورد قابل للتقييد ومع عدم امكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد ارادة الاطلاق. (النتيجة) وإذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا ان نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول: قد اختلف الاصوليون في ان الاصل في الواجب - إذا شك في كونه تعبديا أو توصليا - هل أنه تعبدي أو توصلي ؟ ذهب جماعة إلى ان الاصل في الواجبات أن تكون عبادية الا ان يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القربة في المأمور به، لانه لا بد من الاتيان به تحصيلا للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه ولا يمكن التمسك بالاطلاق لنفيه حسب الفرض. وقد تقدم ذلك في الامر الاول. فتكون اصالة الاحتياط في المرجع هنا وهي تقتضي العبادية. وذهب جماعة إلى أن الاصل في الواجبات أن تكون توصلية، لا لاجل التمسك بأصالة الاطلاق في نفس الامر، ولا لاجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القربة، بل نتمسك لذلك باطلاق المقام. توضيح ذلك: انه لاريب في أن المأمور به اطلاقا وتقييدا يتبع الغرض سعة وضيقا، فان كان القيد دخيلا في الغرض فلا بد من بيانه وأخذه في المأمور به قيدا، والا فلا. غير ان ذلك فيما يمكن أخذه من القيود في المأمور به - كما في التقسيمات الاولية. أما مالا يمكن أخذه في المأمور به قيد ا - كالذي نحن فيه وهو قيد قصد الامتثال - فلا يصح من الآمر ان يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيدا في الكلام الواحد المتضمن للآمر، بل لا مناص له من اتباع طريقة أخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، ولو بانشاء أمرين أحدهما يتعلق بذات الفعل مجردا عن القيد، والثاني يتعلق بالقيد. مثلا - لو فرض ان غرض المولى قائم بالصلاة المأتي بها بداعي أمرها فانه إذا لم يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الامر المتعلق بها لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية.. فلا بد له (أي الآمر) لتحصيل غرضه أن يسلك طريقة أخرى كأن يأمر أولا بالصلاة ثم يأمر ثانيا بإتيانها بداعي أمرها الاول، مبينا ذلك بصريح العبارة. وهذان الامران يكونان في حكم أمر واحد ثبوتا وسقوطا، لانهما ناشئان من غرض واحد، والثاني يكون بيانا للاول، فمع عدم امتثال الامر الثاني لا يسقط الامر الاول بامتثاله فقط وذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون الامر الثاني بانضمامه إلى الاول مشتركا مع التقييد في النتيجة وان لم يسم تقييدا اصطلاحا. إذا عرفت ذلك، فإذا أمر المولى بشئ - وكان في مقام البيان - واكتفى بهذا الامر، ولم يلحقه بما يكون بيانا له فلم يأمر ثانيا بقصد الامتثال، فانه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال في الغرض، والا لبينه بأمر ثان. وهذا ما سميناه باطلاق المقام. وعليه، فالاصل في الواجبات كونها توصلية حتى يثبت بالدليل انها تعبدية.] فهل يمكن أخذ قصد القربة في متعلق الأمر, وما علاقة ذلك بالتقسيمات الأولية للواجب من حيث الإطلاق والتقييد ؟ بين ذلك باختصار وصولا للنتيجة النهائية في المسألة ؟

جـــواب : هذا تتميم البحث في الجهات الثلاثة, وفيه:

الأمر الثاني: محل الخلاف من وجوه قصد القربة:

حيث أن محل الخلاف من وجوه قصد القربة منحصر في قصد الامتثال, وأما غيره من الدواعي القربية الكثيرة كقصد المحبوبية وقصد التقرب ورجاء المطلوبية وغيرها فلا يمكن أخذها في متعلق الأمر, فإن هذه الوجوه لا إشكال في أخذها قيداً للمأمور به, ولا يلزم منها محذور الدور – كما سيأتي – الوارد على أخذ قصد القربة في متعاق الأمر. لكن الإشكال يسري في أخذ هذه الوجوه من حيث اعتبار كونها ملاكاً لعبادية الواجب، أي لا تصح عبادية الواجب إلا بها, فيعتبرها الشارع مصححةً للعبادة, والدليل على عدم أخذ قصد المحبوبية هو صحة العبادة من دون ذكر الوجوه الأخرى من وجوه قصد القربة، كالصلاة مثلا فإنها تصح إذا أتى بها بقصد الامتثال, وان لم تقصد سائر الوجوه من قصد القربة. فإذا فرضنا أن المأخوذ في الصلاة هو قصدها, فلازم ذلك أن المصلي إذا أتى بها بقصد أمرها لا بقصد محبوبيتها لم تصح, لأنه لم يأتِ بالصلاة بها, وهذا اللازم باطل لصحة الصلاة من دون أخذ سائر الدواعي القربية – كما تقدم -.

الأمر الثالث: الإطلاق والتقييد في التقسيمات الأولية للواجب:

في هذا الأمر والذي يليه يريد المصنف (Π) أن يبين فيهما إتماما للمقدمة أن (قصد القربة) كقيد - بعد أن تقدم انه منشأ الخلاف وانه منحصر - انه من القيود الثانوية للواجب فيستحيل فيه الإطلاق والتقييد، وهذا يحتاج إلى أن نعرف أن للواجب نوعين من التقسيمات:

(النوع الأول) التقسيمات الأولية: وهي التقسيمات التي تلحق الواجب في نفسه مع قطع النظر عن تعلق الوجوب به، كالصلاة تنقسم إلى ذات سورة وفاقدتها وذات تسليم وفاقدته مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها.

(النوع الثاني) التقسيمات الثانوية: وهي التقسيمات التي تلحق الواجب بعد تعلق الوجوب به، كالصلاة تنقسم إلى ما يؤتى بها في الخارج بداعي أمرها وما يؤتى بها لا بداعي أمرها. ثم أن للتقسيمات الأولية مرحلتين:

(الأولى) مرحلة الثبوت: وهي مرحلة الواقع فالحكم بالوجوب لا يخلو من ثلاثة حالات - سوف يأتي البحث عنها تفصيلاً في بحث المطلق والمقيد (اعتبارات الماهية) - واحداً منها يؤخذ منه الواجب:

١- أن يكون الحكم بالوجوب مقيداً بوجود الماهية، مثل الصلاة بشرط الطهارة، ويسمى بـ(**الماهية بشرط شيء**).

٢- أن يكون الحكم بالوجوب مقيداً بعدم الماهية، مثل شرط الصلاة بعدم القهقهة، ويسمى بـ(**الماهية بشرط لا**).

٣- أن يكون الحكم بالوجوب مطلقاً أي غير مقيد بالوجود والعدم، مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت فأن وجوب الصلاة غير مقيد وجوداً وعدماً بالقنوت وتسمى بـ(**الماهية لا بشرط القسمي**). وهذا هو ما يؤخذ منه الواجب – كما سيأتي-

(الثانية) مرحلة الإثبات: وهي مرحلة الكشف والدلالة، فأن دل الدليل على التقييد يؤخذ به وان لم يدل, فإن المرجع هنا هو أصالة الإطلاق لنفي كل قيد نشك بتقييد الواجب به. فان المولى قد لاحظ الواجب هذا على نحو (اللابشرط القسمي) بالنسبة لي تلك القيود المشكوكة, فيكون المرجح أصالة الإطلاق. هذا بالنسبة إلى التقسيمات الأولية فقد تبين أنها قابلة للإطلاق والتقييد ثبوتاً وإثباتاً. أما التقسيمات الثانوية فلا يمكن فيها الإطلاق والتقييد للزوم محذور الدور, وهذا ما سوف يبينه المصنف (Π) في الأمر الثالث.

الأمر الرابع: عدم إمكانية الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب:

وفيه يستحيل الإطلاق والتقييد بخلاف التقسيمات الأولية وذلك للزوم محذوري الدور والخلف, وبيانه:

١- أن الأمر متوقف على قصد الأمر.

٢- قصد الأمر متوقف على وجود الأمر. فهذا دور واضح وإنكار أحدهما يعني خلف الفرض.

لذا فلا يمكن أن نقيد الصلاة ولا يمكننا أذن التمسك بإطلاقها لأنه من المعلوم أذا استحال التقييد في هذه التقسيمات استحال الإطلاق فيها أيضاً, لأن التقابل بين الإطلاق والتقييد بناءً على المختار من باب الملكة والعدم, فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق.

الجهة الثالثة: النتيجة:

قلنا أن هناك قولين في المسألة أي هل أن إطلاق صيغة الأمر يقتضي عند الشك التوصلية أو التعبدية ؟

(القول الأول) الأصل في الواجبات التعبدية: وهو التمسك بأصالة الاحتياط بناءاً على ما تقدم في الأمر الأول، وهذا مختار الشيخ الانصاري (Π) ومن تبعه.

(القول الثاني) الأصل في الواجبات التوصلية: وقد اختلفوا في الأصل الدال عليه، فبعض تمسك بأصالة الإطلاق كالمحقق الأصفهاني (Π), وبعض تمسك بأصالة البراءة كالمحقق الخوئي (Π)، أما المصنف (Π) فقد تمسك بأصالة الإطلاق المقامي(٥٠) وذلك ببيان مقدمتين:

١. إن الغرض من الأمر هو إيجاد الداعي في نفس المكلف، فإذا أتى به المكلف حصل الغرض لحكم العقل بلزوم الانبعاث نحو الغرض ما لم يوجد ترخيص، فالمولى إذا كان في مقام البيان واكتفى بالأمر بغير قصد القربة استكشفنا عدم دخالة قصد القربة في الغرض.

٢. هذا مضافا إلى أن قصد القربة لا يمكن أخذه قيدا في المأمور به لأنه من التقسيمات الثانوية - كما تقدم في الأمر الثالث - فلابد للآمر والمولى أن يتبع طريقة أخرى يمكنه من خلالها أن يبين أن غرضه متعلق بقصد القربة وهذه الطريقة تعتمد على إنشاء أمرين:

(الأول) متعلق بذات الفعل مجردا عن القيد وهو الأمر بالصلاة.

(الثاني) متعلق بالقيد وهو الإتيان بالصلاة بداعي أمرها. فالمولى في مقام البيان إذا أمر بشيء واكتفى به من دون أن يبين إرادته لقصد الامتثال, فسكوت المولى وهو في مقام البيان دالاً على عدم إرادته قصد القربة، وهذا ما يسمى بالإطلاق المقامي الذي هو اضعف مراتب الظهور لكنه حجة في مقام الاستدلال.

---

(٥٠) الإطلاق على نحوين:

١- **الإطلاق اللفظي**: عبارة عن التمسك بإطلاق اللفظ لنفي القيد المشكوك, وهي القيود الأولية أي العارضة للشيء بما هو في نفسه, كما في قول المولى: أعتق رقبةً, وشككنا في كون مراده الرقبة المؤمنة أو الكافرة, فالإيمان والكفر من القيود الأولية, فنتمسك بالإطلاق اللفظي لنفي هذه القيود.

٢- **الإطلاق المقامي**: عبارة عن التمسك بإطلاق المقام, وهو كون المولى في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه, فإذا لم يستطع بيانه بطريقة, فلابد له سلوك طريقة أخرى, فإذا لم يبين أمكننا التمسك بإطلاق المقام لنفي القيود الثانوية أي العارضة للطلب بعد تعلق الأمر به, كما إذا شككنا في أخذ قصد القربة في متعلق الأمر, فنتمسك بالإطلاق المقامي لنفي قصد القربة, باعتبار كون المولى في مقام البيان ولم يبين أخذ قصد القربة. – حاشية المفيد ١:١٨١ -.

٤- الواجب العيني وإطلاق الصيغة. ٥- الواجب التعييني وإطلاق الصيغة. ٦. الواجب النفسي وإطلاق الصيغة

٤٠ .سؤال: في تشخيص الظهور فإن إطلاق صيغة الأمر تقتضي العينية, قال: [٤- الواجب العيني واطلاق الصيغة الواجب العيني: (ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير) كالصلاة اليومية والصوم. ويقابله الواجب الكفائي، وهو: (المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان) فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاة عن الميت وتغسيله ودفنه. وسيأتي في تقسيمات الواجب ذكرهما. وفيما يتعلق في مسألة تشخيص الظهور نقول: ان دل الدليل على أن الواجب عيني أو كفائي فذاك، وان لم يدل فان اطلاق صيغة افعل تقتضي أن يكون عينيا سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به، فان العقل يحكم بلزوم امتثال الامر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير. فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي، فإذا لم ينصب المولى قرينة على ارادته - كما هو المفروض - يعلم أن مراده الوجوب العيني. - الواجب التعييني واطلاق الصيغة الواجب التعييني: هو (الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له وبديلا عنه في عرضه) كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب التخييري كخصال كفارة الافطار العمدي في صوم رمضان، المخيرة بين اطعام ستين مسكينا، وصوم شهرين متتابعين، وعتق رقبة. وسيأتي في الخاتمة توضيح الواجب التعييني والتخييري. فإذا علم واجب انه من أي القسمين فذاك، والا فمقتضى اطلاق صيغة الامر وجوب ذلك الفعل سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به، فالقاعدة تقتضي عدم سقوطه بفعل شئ آخر، لان التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفقود. ٦ - الواجب النفسي واطلاق الصيغة الواجب النفسي: هو (الواجب لنفسه لا لاجل واجب آخر) كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب الغيري كالوضوء فانه انما يجب مقدمة للصلاة الواجبة، لا لنفسه إذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء. فإذا شك في واجب انه نفسي أو غيري فمقتضى اطلاق تعلق الامر به سواء وجب شئ آخر أم لا، انه واجب نفسي. فالاطلاق يقتضي النفسية ما لم تثبت الغيرية.] فما هو الوجه في ذلك ؟

جواب : الأمر الرابع من الأمور المتعلقة بصيغة الأمر: الواجب العيني وإطلاق الصيغة, حيث أن الواجب باعتبار تعلقه بالمكلفين، إما أن يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير، فهذا الواجب عيني كالصلاة والصوم والخمس وغيرها من الواجبات العينية ، وإما أن يتعلق الواجب بأي مكلف فيسقط إذا قام به بعض المكلفين، فهذا الواجب كفائي كالصلاة عن الميت, فإنها تتعلق بأي مكلف بنحو لو قام بها احد سقط الوجوب عن الآخرين, وإلا إذا لم يقم به احد أثم الجميع.

أما ما يتعلق في إطلاق صيغة الأمر, فأن دل دليل على واجب انه عيني أو كفائي فنحن ودلالة الدليل، وأما إذا شككنا في دلالته فالأصل يقتضي العينية لحكم العقل بلزوم الامتثال ما لم يعلم سقوط الواجب بفعل المكلفين، أما الوجب الكفائي فهو مما يحتاج إلى مؤنة زائدة وبيان إلى أصل الصيغة. وهكذا الحال في الواجب التعييني والتخييري والواجب النفسي والغيري، فأن الأصل يقتضي التعيينية والنفسية ما لم يثبت التخييري والغيري، بنفس البيان السابق تماماً.

٧- الفور والتراخي

٤١.سؤال: قال: [٧ - الفور والتراخي اختلف الاصوليون في دلالة صيغة الامر على الفور والتراخي على أقوال. ١ - انها موضوعة للفور. ٢ - انها موضوعة للتراخي. ٣ - انها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي. ٤ - انها غير موضوعة لا للفور ولا للتراخي ولا للاعم منهما، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجوه. وانما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات. والحق هو الاخير. والدليل عليه: ما عرفت من أن صيغة افعل انما تدل على النسبة الطلبية، كما ان المادة لم توضع الا لنفس الحدث غير الملحوظة معه شئ من خصوصياته الوجودية. وعليه، فلا دلالة لها - لا بهيئتها ولا بمادتها - على الفور أو التراخي. بل لا بد من دال آخر على شئ منهما، فان تجردت عن الدال الآخر فان ذلك يقتضي جواز الاتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي. هذا بالنظر إلى نفس الصيغة، اما بالنظر إلى الدليل الخارجي المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم الا ما دل عليه دليل خاص ينص على جواز التراخي فيه بالخصوص. وقد ذكروا لذلك آيتين: (الاولى) - قوله تعالى: (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم). وتقريب الاستدلال بها أن المسارعة إلى المغفرة لا تكون الا بالمسارعة إلى سببها، وهو الاتيان بالمأمور به، لان المغفرة فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعة العبد إليها. وعليه فيكون الاسراع إلى فعل المأمور به واجبا لما مر من ظهور صيغة افعل في الوجوب. (الثانية) - قوله تعالى: (فاستبقوا الخيرات) فان الاستباق بالخيرات عبارة أخرى عن الاتيان بها فورا. و (الجواب) عن الاستدلال بكلتا الآيتين: ان الخيرات وسبب المغفرة كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضا، فتكون المسارعة والمسابقة شاملتين لما هما في المستحبات أيضا. ومن البديهي عدم وجوب المسارعة فيها، كيف وهي يجوز تركها رأسا. وإذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومهما كان ذلك قرينة على ان طلب المسارعة ليس على نحو

الالـزام. فـلا تبقـى لهمـا دلالـة علـى الفوريـة فـي عمـوم الواجبـات. بـل لـو سـلمنا باختصاصـهما فـي الواجبـات لوجـب صـرف ظهـور صـيغة افعل فيهـا فـي الوجـوب وحملها على الاستحباب، نظرا إلى انا نعلم عدم وجوب الفورية في اكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الاكثر باخراج أكثر الواجبات عن عمومها. ولاشك أن الاتيان بالكلام عاما مع تخصيص الاكثر واخراجه من العموم بعد ذلك قبيح في المحاورات العرفية ويعد الكلام عند العرف مستهجنا. فهل ترى يصح لعارف بأساليب الكلام ان يقول مثلا: (بعت اموالي)، ثم يستثني واحدا فواحدا حتى لا يبقى تحت العام إلا القليل ؟ لا شك في أن هذا الكلام يعد مستهجنا لا يصدر عن حكيم عارف. اذن، لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.] فهل أن إطلاق صيغة الأمر تقتضي الفورية أو التراخي ؟

جـــواب : الأمر السابع من الأمور المتعلقة بصيغة الأمر: الفور والتراخي, حيث أن الفور والتراخي فرع تقسيم الواجبات إلى موقتة وغير موقتة - كما سيأتي في تقسيمات الواجب (الموسع والمضيق) - فغير الموقتة تنقسم إلى فورية وهو ما لا يجوز تأخيرها عن أول أزمنة إمكانها أو أنها ما يلزم البدار إليها، ويقابلها غير الفورية وهي ما يجوز تأخيرها أو ما لا يلزم البدار إليها, وهذا معنى التراخي فالأصوليون اختلفوا في دلالة صيغة الأمر على الفور أو التراخي على أقوال كثيرة نقل منها المصنف (Π) أربعة:

١- أنها موضوعة للفور، وهو مختار المتقدمين(٥١).

٢- أنها موضوعة للتراخي، وهو مختار العامة.

٣- أنها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي، وهو مختار الواقفية.

٤- أنها غير موضوعة لا للفور ولا للتراخي ولا للأعم منها، وإنما الفورية والتراخي تستفاد من القرائن الخارجية، وهو مختار المصنف (Π) وذلك بتقريب: أن صيغة (أفعل) ليس فيها دلالة على الفور والتراخي لا بمادتها ولا بهيئتها، لذا فإنها تحتاج إلى دال آخر يدل عليها غير نفس الفورية والتراخي. فهنا نحوان:

١- عدم دلالة المادة: لأن المادة موضوعة لنفس الحدث مع قطع النظر عن خصوصياته الوجودية الأخرى التي منها لزوم البدار أو عدم لزوم البدار.

---

(٥١) ووفقهم بعض العامة من الحنفية والحمابلة. – الإحكام للآمدي ٢:١٦٥ -. ومن المتقدمين من علمائنا الشيخ الطوسي (Π) في العدة. – ١:٢٢٥ -.

٢- عدم دلالة الهيئة: لأن الصيغة موضوعة للنسبة الطلبية, وهي معنى حرفي متقوم بوجود طرفيها ولا دلالة لها عن تلك الخصوصيات، فتحصل أن صيغة الأمر لا تدل على الفور والتراخي. نعم قد يستدل للفورية إثباتا بدليلين قرآنيين :

(الأول) آية المسارعة، وهي قوله تعالى [وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ](٥٢). بتقريب: إن المغفرة فعل الله سبحانه، وسارعوا فعل أمر ظاهر في الوجوب، فيكون المراد هو وجوب المسارعة إلى المغفرة أي أسباب المغفرة التي منها أحكام الله تعالى، فتكون الآية دالة على وجوب الفورية في جميع الأحكام.

(الثاني) آية الاستباق، وهي قوله تعالى [فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ](٥٣). بتقريب: إن الخيرات هي الأحكام الشرعية، واستبقوا فعل أمر ظاهر في الوجوب، فيكون المراد هو وجوب استباق الخيرات أي وجوب الفورية في جميع الأحكام. لكن المصنف (Π) يرد على كلتا الآيتين بردين:

(الرد الأول) إنا لا نسلم دلالة الآيتين على الأحكام الشرعية من واجبات ومستحبات بل أن الخيرات وسبب المغفرة اعم من الواجبات والمستحبات فلا دلالة للآيتين على الفورية.

(الرد الثاني) لو سلمنا اختصاص الآيتين بالأحكام الشرعية من واجبات ومستحبات إلا انه يلزم إشكال تخصيص الأكثر وهو قبيح أي نحن نعلم بأن أكثر الواجبات لا تجب فيها الفورية فكيف صح خروجها من الأحكام.

٨- المرة والتكرار

٤٢ .سؤال: قال: [٨ - المرة والتكرار: واختلفوا أيضا في دلالة صيغة افعل على المرة والتكرار على أقوال، كاختلافهم في الفور والتراخي. والمختار هنا كالمختار هناك، والدليل نفس الدليل من عدم دلالة الصيغة لا بهيئتها ولا بمادتها على

(٥٢) آل عمران ١٣٣.
(٥٣) البقرة١٤٨, المائدة ٤٨.

المرة ولا التكرار، لما عرفت من أنها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي. فلا بد من دال آخر على كل منهما. أما الاطلاق فانه يقتضي الاكتفاء بالمرة. وتفصيل ذلك: ان مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة (ويختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء وجواز التكرار): ١ - أن يكون المطلوب صرف وجود الشئ بلا قيد ولا شرط، بمعنى انه يريد ألا يبقى مطلوبه معدوما، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا أكثر، ولو بفرد واحد. ولا محالة - حينئذ - ينطبق المطلوب قهرا على أول وجوداته، فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مرة فالامتثال يكون بالوجود الاول، ويكون الثاني لغوا محضا، كالصلاة اليومية. ٢ - أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة، أي بشرط ألا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامتثال أصلا، كتكبيرة الاحرام للصلاة فان الاتيان بالثانية عقيب الاولى مبطل للاولى وهي تقع باطلة. ٣ - أن يكون المطلوب الوجود المتكرر، اما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا يحصل الامتثال بالمرة أصلا كركعات الصلا ة الواحدة، واما لا بشرط تكرره بمعنى انه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم أيام شهر رمضان، فلكل مرة امتثالها الخاص. ولاشك أن الوجهين الاخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغة. فلو اطلق المولى ولم يقيد بأحد الوجهين - وهو في مقام البيان - كان اطلاقه دليلا على ارادة الوجه الاول. وعليه يحصل الامتثال - كما قلنا - بالوجود الاول ولكن لا يضر الوجود الثاني، كما انه لا أثر له في الامتثال وغرض المولى. ومما ذكرنا يتضح أن مقتضى الاطلاق جواز الاتيان بأفراد كثيرة معا دفعة واحدة ويحصل الامتثال بالجميع. فلو قال المولى: تصدق على مسكين، فمقتضى الاطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مرة واحدة على مسكين واحد، وحصول الامتثال بالتصدق على عدة مساكين دفعة واحدة، ويكون امتثالا واحدا بالجميع لصدق صرف الوجود على الجميع، إذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالافراد المجتمعة بالوجود.]

فهل أن إطلاق صيغة الأمر تقتضي المرة والتكرار ؟

جـــواب : إن المراد من المرة والتكرار - بحسب ما أفاده المصنف (Π) – هو الدفعة والدفعات لا الفرد والأفراد[٥٤] والفرق بينهما أن الدفعة والدفعات اعم من الفرد والأفراد إذ قد يتحقق الامتثال بالمتعدد فيما لو اوجد دفعة واحدة أفرادا متعددة, فأنه يتحقق الامتثال بالمجموع، نعم اختار صاحب الكفاية (Π) دخول كلا المعنيين في محل النزاع لكنه مع ذلك استظهر المعنى الأول وهو الدفعة والدفعات[٥٥].

(٥٤) اختار صاحب الفصول (Π) الدفعة والدفعات, وصاحب القوانين (Π) الفرد والأفراد. – الفصول ٧١ القوانين ١:٩٢ -.
(٥٥) الكفاية ١:٧٨.

والنزاع في هذه المسألة يتبع النزاع والأقوال المتفرعة عليه في مسألة الفور والتراخي، والمختار هنا كالمختار هناك بنفس التقريب، إذ لا دلالة للصيغة لا بمادتها ولا بهيئتها على المرة والتكرار, وإنما المرة والتكرار يستفادان من دال آخر، فتحصل أن صيغة الأمر تدل فقط على طلب نفس الطبيعة من حيث هي، فمتعلق الأمر هو وجود الطبيعة خارجا، فهنا يجوز التمسك بالإطلاق الذي يقتضي الاكتفاء بالمرة في مقام الامتثال، وهذا يتوقف على ملاحظة مرحلة الثبوت والإثبات:

مرحلة الثبوت: فهنا ثلاثة حالات من حيث أن مطلوب المولى لا يخلو إما أن يكون صرف وجود الشيء أو مقيدا أما بقيد الوحدة أو بقيد التكرار:

١- أن يكون المطلوب صرف وجود الشيء، أي إيجاد الطبيعة بلا قيد أو شرط ويتحقق المطلوب ولو بفرد واحد أما سائر الأفراد فتكون لغوا كالصلاة اليومية, فأن الإتيان بصلاة الفجر مثلا مرة واحدة هو المطلوب والثاني يكون لغوا، وهذا الوجه لا يحتاج إلى بيان زائد بخلاف الوجهين الآتيين.

٢- أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة، أي إيجاد الطبيعة بشرط الوجود الواحد فيكون الثاني مبطلا للأول كتكبيرة الإحرام.

٣- أن يكون المطلوب الوجود المتكرر، أي إيجاد الطبيعة متكررة أما بنحو العموم المجموعي أو بنحو الوجود المتكرر بنفسه ومثال الأول ركعات الصلاة, والثاني صوم شهر رمضان.

ولا يخفى أن الوجهين (٢،٣) يحتاجان إلى مؤنة زائدة على مفاد صيغة الأمر، فلو كان المولى في مقام البيان وأطلق الحكم بمطلوبه فأن مقتضى الإطلاق التمسك بالوجه الأول فتثبت المرة أي صرف وجود الشيء، وهذا المراد من أن الطبيعة لا تدل إلا على صرف وجود الشيء أي الطبيعة بما هي، مضافا إلى أن نفي الوجهين واثبات الوجه الأول لا يحصل إلا في مرحلة الكشف والدلالة أي مرحلة الإثبات.

مرحلة الإثبات: وهو ما قدمناه من نفي الوجهين واثبات الأول حيث أن إطلاق المولى وهو في مقام البيان يقتضي إثبات المرة, بمعنى أن المطلوب هو الطبيعة بما هي, لأنها لا تحتاج إلى مؤنة زائدة على مفاد الصيغة. أما الوجهان الآخران فيحتاجان إلى بيان زائد لإثبات قيد الوحدة أو شرط التكرار.

٩- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز ؟

٤٣.سؤال: قال: [٩ - هل يدل نسخ الوجوب على الجواز ؟ إذا وجب شئ في زمان بدلالة الامر، ثم نسخ ذلك الوجوب قطعا. فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولا للامر، لان الامر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز ومنهم من قال بعدمه. ويرجع النزاع - في الحقيقة - إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فان فيه احتمالين: ١ - انه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط، وحينئذ تبقى دلالة الامر على الجواز على حالها لا يمسها النسخ وهو القول الاول. ومنشأ هذا أن الوجوب ينحل إلى الجواز والمنع من الترك ولا شأن في النسخ الا رفع المنع من الترك فقط ولا تعرض له لجنسه وهو الجواز أي الاذن في الفعل. ٢ - انه يدل على رفع الوجوب من أصله، فلا يبقى لدليل الوجوب شئ يدل عليه. ومنشأ هذا هو أن الوجوب معنى بسيط لا ينحل إلى جزءين فلا يتصور في النسخ انه رفع للمنع من الترك فقط. والمختار هو القول الثاني، لان الحق ان الوجوب أمر بسيط، وهو الالزام بالفعل ولازمه المنع من الترك، كما ان الحرمة هي المنع من الفعل ولازمها الالزام بالترك، وليس الالزام بالترك الذي هو معناه وجوب الترك جزءا من معنى حرمة الفعل، وكذلك المنع من الترك الذي معناه حرمة الترك ليس جزءا من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعا له. فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يجتاج إلى دليل خاص يدل عليه ولا يكفي دليل الوجوب، فلا دلالة لدليل الناسخ ولا لدليل المنسوخ على الجواز، ويمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوما بكل واحد من الاحكام الاربعة الباقية. وهذا البحث لا يستحق اكثر من هذا الكلام لقلة البلوى به. وما ذكرناه فيه الكفاية.] فهل أن إطلاق صيغة الأمر تقتضي بعد نسخ الوجوب الجواز أو لا ؟

جـــواب : الأمر التاسع من الأمور المتعلقة بصيغة الأمر: هل يدل النسخ الوجوب على الجواز ؟ حيث ينبغي بيان معنى النسخ أولاً, فمعناه لغةً: الإبطال أو النقل أو الإزالة، واصطلاحا يقع في موردين تارة في القران وأخرى في الأحكام، ومحل كلامنا في الأحكام.

فإذا وجب شيء ثم نسخ ذلك الوجوب بدليل ناسخ فهل الوجوب بعد أن أبطل وأزيل المنع من تركه يبقى على الجواز باعتبار أن الوجوب معناه مركب من جواز الفعل والمنع من تركه أو أن الوجوب معناه بسيط وهو الإلزام بالفعل ولازمه المنع من الترك ؟ فالنزاع حقيقة يرجع إلى مقدار دلالة نسخ الوجوب تبعا لمعناه فإن فيه احتمالين وقولين احدهما يرجع إلى أن الوجوب مركب والآخر إلى أن الوجوب بسيط:

(القول الأول) الوجوب معناه مركب، وهنا نسخ الوجوب يدل على الجواز فإن النسخ قد تصرف في رفع المنع من الترك فقط وبقي الجواز على حاله.

(القول الثاني) الوجوب معناه بسيط، وهنا نسخ الوجوب لا يدل على الجواز، فإن النسخ قد تصرف في رفع الوجوب من أصله فأرتفع الإلزام بالفعل مع لازمه وهو المنع من الترك, وهذا نضير الحرمة التي تعني المنع من الفعل ولازمها الإلزام بالترك، وهذا هو مختار المصنف (Π)، فالجواز يحتاج إلى دليل آخر يدل عليه فمقتضى إطلاق صيغة الأمر لا تدل على الجواز بعد نسخ الوجوب أما ما هو حكم الفعل بعد نسخ وجوبه فهو احد الأحكام التكليفية الأخرى من حرمة أو استحباب أو كراهة أو إباحة.

١٠- الأمر بشيء مرتين

٤٤.سـؤال: قال: [١٠ - الامر بشئ مرتين إذا تعلق الامر بفعل مرتين فهو يمكن ان يقع على صورتين: - ١ - أن يكون الامر الثاني بعد امتثال الامر الاول. وحينئذ لا شبهة في لزوم امتثاله ثانيا. ٢ - أن يكون الامر الثاني قبل امتثال الامر الاول. وحينئذ يقع الشك في وجوب امتثاله مرتين أو كفاية المرة الواحدة في الامتثال. فان كان الامر الثاني تأسيسا لوجوب آخر تعين الامتثال مرة أخرى، وان كان تأكيدا للامر الاول فليس لهما الا امتثال واحد. ولتوضيح الحال وبيان الحق في المسألة نقول: ان هذا الفرض له أربع حالات: (الاولى) - أن يكون الامران معا غير معلقين على شرط، كأن يقول مثلا: (صل) ثم يقول ثانيا (صل) - فان الظاهر حينئذ أن يحمل الامر الثاني على التأكيد، لان الطبيعة الواحدة يستحيل تعلق الامرين بها من دون امتياز في البين، فلو كان الثاني تأسيسا غير مؤكد للاول لكان على الآمر تقييد متعلقه ولو بنحو (مرة أخرى). فمن عدم التقييد وظهور وحدة المتعلق فيهما يكون اللفظ في

الثاني ظاهرا في التأكيد، وان كان التأكيد في نفسه خلاف الاصل وخلاف ظاهر الكلام لو خلي ونفسه. (الثانية) - أن يكون الامران معا معلقين على شرط واحد، كأن يقول المولى مثلا: (ان كنت محدثا فتوضأ)، ثم يكرر نفس القول ثانيا. ففي هذه الحالة أيضا يحمل على التأكيد لعين ما قلناه في الحالة الاولى بلا تفاوت. (الثالثة) - أن يكون أحد الامرين معلقا والآخر غير معلق كأن يقول مثلا: (اغتسل) ثم يقول: (ان كنت جنبا فاغتسل). ففي هذه الحالة أيضا يكون المطلوب واحدا ويحمل على التأكيد، لوحدة المأمور به ظاهرا المانعة من تعلق الامرين به، غير ان الامر المطلق - أعني غير المعلق - يحمل اطلاقه على المقيد - اعني المعلق -، فيكون الثاني مقيدا لاطلاق الاول وكاشفا عن المراد منه. (الرابعة) - أن يكون أحد الامرين معلقا على شئ والآخر معلقا على شئ آخر، كأن يقول مثلا: (ان كنت جنبا فاغتسل) ويقول: (ان مسست ميتا فاغتسل)، ففي هذه الحالة يحمل - ظاهرا - على التأسيس، لان الظاهر ان المطلوب في كل منهما غير المطلوب في الآخر، ويبعد جدا حمله على أن المطلوب واحد، اما التأكيد فلا معنى له هنا، واما القول بالتداخل بمعنى الاكتفاء بامتثال واحد عن المطلوبين فهو ممكن، ولكنه ليس من باب التأكيد، بل لا يفرض الا بعد فرض التأسيس وأن هناك أمرين يمتثلان معا بفعل واحد. ولكن التداخل - على كل حال - خلاف الاصل، ولا يصار إليه الا بدليل خاص، كما ثبت في غسل الجنابة انه يجزي عن كل غسل آخر، وسيأتي البحث عن التداخل مفصلا في مفهوم الشرط.] فهل أن إطلاق صيغة الأمر تقتضي فيما لو تعلق الأمر بفعل مرتين الاكتفاء بمرة واحدة أو مرتين ؟

جـــواب : الأمر العاشر من الأمور المتعلقة بصيغة الأمر: الأمر بشيء مرتين, ويمكن بيان المراد منه بتقريب:

إذا أمر المولى كـ(صل) ثم أمر ثانيا بأمر كـ(صل) فورود الأمر الثاني يتصور بصورتين: إما بعد امتثال الأمر الأول أو قبل امتثال الأمر الأول. فهنا هل يجوز حمل الأمر الثاني على امتثال ثاني للصلاة فيكون الأمر بالصلاة تأسيسيا، أو يحمل الأمر الثاني على التأكيد فلا يجب إلا امتثال واحد. فهنا صورتان احدهما وفاقية والأخرى خلافية:

(الصورة الأولى) الوفاقية، أن يكون الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأول، فلا شبهة هنا في كون الأمر الثاني محمولا على الأمر التأسيسي فيؤتى به كونه تكليفا ثانيا.

(الصورة الثانية) خلافية، أن يكون الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأول، فهنا أربع حالات, ثلاثة منها يحمل الأمر الثاني على التأكيد فيكتفي بالمرة

الواحدة, وحالة واحدة يحمل الأمر الثاني على التأسيس فلا يكتفي بالمرة وإنما بالمرتين:

(الحالة الأولى) أن يكون كلا الأمرين معا غير معلقين على شرط، فهنا يحمل الأمر الثاني على التأكيد لاستحالة تعلق الأمرين بالطبيعة الواحدة.

(الحالة الثانية) أن يكون كلا الأمرين معلقين على شرط واحد، فهنا الحكم كالحالة الأولى تماما.

(الحالة الثالثة) أن يكون احد الأمرين معلقا والأمر الآخر غير معلق، فهنا يحمل الأمر المطلق على المقيد فيكون مؤكدا كذلك.

(الحالة الرابعة) أن يكون كلا الأمرين معا معلقين لكن احدهما معلق على شيء غير ما علق عليه الآخر، فهنا يحمل احدهما على التأسيس قطعا لأن المطلوب فيهما متعدد فلا يكتفي به مرة واحدة ، فإن قلت: يمكن حملهما على مطلوب واحد من باب التداخل، قلت: نعم يمكن ذلك لكنه ليس من باب التأكيد كما أن التداخل فرع التأسيس.

١١- دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

٤٥.سؤال: قال: [١١ - دلالة الامر بالامر على الوجوب إذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعل - فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله ؟ على قولين. وهكذا يمكن فرضه على نحوين: ١ - أن يكون المأمور الاول على نحو المبلغ لامر المولى إلى المأمور الثاني، مثل أن يأمر رئيس الدولة وزيره أن يأمر الرعية عنه بفعل. وهذا النحو - لا شك - خارج عن محل الخلاف، لانه لا يشك أحد في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثاني. وكل أوامر الانبياء بالنسبة إلى المكلفين من هذا القبيل. ٢ - ألا يكون المأمور الاول على المبلغ، بل هو مأمور أن يستقل في توجيه الامر إلى الثاني من قبل نفسه، وعلى نحو قول الامام عليه السلام (مرهم بالصلاة وهم أبناء سبع) يعني الاطفال. وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث. ويلحق به ما لم يعلم الحال فيه أنه على أي نحو من النحوين المذكورين. والمختار: ان مجرد الامر بالامر ظاهر عرفا في وجوبه على الثاني. وتوضيح ذلك: ان الامر بالامر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين: (الاولى) - أن يكون غرض المولى يتعلق في فعل المأمور الثاني، ويكون أمره بالامر طريقا للتوصل إلى حصول غرضه. وإذا عرف غرضه انه على هذه الصورة يكون أمره بالامر - لا شك - أمرا بالفعل نفسه. (الثانية) - أن يكون غرضه في مجرد أمر المأمور الاول، من دون أن يتعلق له غرض بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه - مثلا - أن يأمر العبد بشئ، ولا يكون غرضه الا أن يعود ابنه على اصدار الاوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه - فقط - في اصدار الاول أمره، فلا يكون الفعل مطلوبا له أصلا في الواقع. وواضح لو علم الثاني المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالامر أمرا له، ولا يعد عاصيا لمولاه ولو تركه، لان الامر المتعلق لامر المولى يكون مأخوذا على نحو الموضوعية وهو متعلق الغرض، لا على نحو الطريقية لتحصيل الفعل من العبد المأمور الثاني. فان قامت قرينة على احدى الصورتين المذكورتين فذاك، وان لم تقم قرينة فان ظاهر الاوامر - عرفا - مع التجرد عن القرائن هو أنه على نحو الطريقية. فاذن، الامر بالامر مطلقا يدل على الوجوب الا إذا ثبت انه على نحو الموضوعية. وليس مثله يقع في الاوامر الشرعية.] فهل أن إطلاق الصيغة تقتضي فيما لو كان الأمر بالأمر يدل على الوجوب ؟

جـــواب : الأمر الحادي عشر من الأمور المتعلقة بصيغة الأمر: دلالة الأمر بالأمر على الوجوب, ويمكن بيان المراد منه بتقريب:

إذا أمر المولى شخصا أن يأمر شخصا آخر, فهذا يصطلح عليه بـ(الأمر بالأمر), كما في الرواية الواردة عن الإمام الصادق (Δ): [أنا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني خمس سنين فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع

سنين][٥٦], فأمر الإمام (Δ) للآباء أن يأمروا صبيانهم بالصلاة إذا بلغوا سبع سنين، فهل الأمر بالأمر يدل على الوجوب بمعنى وجوبه على المأمور الثاني فعله أو لا ؟ المصنف (Π) صور ذلك بصورتين أيضا:

(الصورة الأولى) أن يكون المأمور الأول على نحو المبلغ لأمر المولى إلى المأمور الثاني، فهنا لاشك ولا شبهة أن الأمر بالأمر ظاهر بالوجوب كيف وان أوامر الأنبياء والمرسلين (Γ) جميعا من هذا القبيل.

(الصورة الثانية) ألا يكون المأمور الأول على نحو المبلغ، فهنا محل الخلاف كما في الرواية التي اسشهدنا بها. ومحل الخلاف يتضح من خلال صورتين باعتبار تعلق غرض المولى أما على نحو الطريقية أو الموضوعية:

(الصورة الأولى) أن يكون غرض المولى متعلقا بفعل المأمور الثاني، فيكون أمر المولى بالأمر طريقا إلى حصول غرضه ، فهنا لاشك أن الأمر بالأمر يكون ظاهرا بالوجوب .

(الصورة الثانية) أن يكون غرض المولى ليس متعلقاً بفعل المأمور الثاني بل من غرضه متعلقا بإصدار الأوامر من المأمور الثاني ولا دخل لفعل المأمور الثاني في غرض المولى واقعا، كما لو أمر الأب ابنه أن يأمر غيره, وكان غرض الأب تعويد ابنه على إصدار الأوامر.

وعموماً فان الصورة الأولى وهي الطريقية هي الظاهرة من الأوامر فيكون الأمر ظاهر في الوجوب.

(٥٦) الوسائل ٣:١٢.

الخاتمة – تقسيمات الواجب

١- المطلق والمشروط

٤٦.سؤال: ما المراد من الواجب المطلق والمشروط من حيث قياس وجوب الواجب إلى أمر خارج عنه, قال: [الخاتمة في تقسيمات الواجب للواجب عدة تقسيمات لا بأس بالتعرض لها، الحاقا بمباحث الاوامر واتماما للفائدة. ١ - المطلق والمشروط ان الواجب إذا قيس وجوبه إلى شئ آخر خارج عن الواجب،، فهو لا يخرج عن احد نحوين: ١ - أن يكون متوقفا وجوبه على ذلك الشئ، وهو - أي الشئ - مأخوذا في وجوب الواجب على نحو الشرطية، كوجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعة. وهذا هو المسمى (بالواجب المشروط)، لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشئ الخارج، ولذا لا يجب الحج الا عند حصول الاستطاعة. ٢ - ان يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشئ الآخر، كالحج بالقياس إلى قطع المسافة، وإن توقف وجوده عليه. وهذا هو المسمى (بالواجب المطلق)، لان وجوبه مطلق غير مشروط بحصول ذلك الشئ الخارج. ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر ونحوها. ومن مثال الحج يظهر أنه - وهو واجب واحد - يكون واجبا مشروطا بالقياس إلى شئ وواجبا مطلقا بالقياس إلى شئ آخر. فالمشروط والمطلق أمران اضافيان. ثم اعلم ان كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة وهي البلوغ والقدرة والعقل، فالصبي والعاجز والمجنون لا يكلفون بشئ في الواقع. واما (العلم) فقد قيل انه من الشروط العامة، والحق انه ليس شرطا في الوجوب ولا في غيره من الاحكام، بل التكاليف الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل على حد سواء. نعم العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيل يأتي في مباحث الحجة وغيرها ان شاء الله تعالى. وليس هذا موضعه.] ؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن (Π) في المحور الثالث: تقسيمات الواجب, وأول هذه التقسيمات: تقسيم الواجب إلى الواجب المطلق, والواجب المشروط, حيث أن الواجب معناه متعلق الحكم والوجوب معناه الحكم، ولكل من الواجب والوجوب مقدمات يعتمد عليها:

فأن كانت هذه المقدمات مقتضية ومأخوذة في وجوب الواجب فهي (مقدمات الوجوب) فالواجب الذي يتحدد بهذه المقدمات يسمى بـ(الواجب المشروط), ومثاله وجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعة, وان كانت هذه المقدمات مقتضية ومأخوذة لا بنحو توقف الواجب عليها وإنما تضييق الواجب وتقيده، فالواجب الذي يتحدد بهذه المقدمات يسمى بـ(الواجب المطلق) وتسمى مقدماته بـ(مقدمات

الواجب) كالحج بالقياس إلى قطع الطريق. من هنا ذكر المصنف (Π) نحوين للواجب بالنسبة لقياس وجوبه بشيء خارج عنه:

١- أن يكون الوجوب متوقفاً على حصول ذلك الشيء، فالواجب مشروط.

٢- ألا يكون الوجوب متوقفاً على ذلك الشيء, فالواجب مطلق.

ثم أن الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيان وليسا حقيقيين إذ لا يوجد واجب مطلق بقول مطلق, ولا واجب مشروط بقول مطلق, وإنما يتحددان بضابط معين. كما أن هناك شرائط عامة للتكليف كالبلوغ والقدرة والعقل هذه الشرائط بمثابة مقدمات الوجوب من حيث ان كل واجب يتوقف وجوبه عليها, كما أنها تتفق معها بأمر آخر وهو أنها لا يجب تحصيلها على المكلف بخلاف مقدمات الواجب فأنها مما يجب تحصيلها. والفارق بين وجوب تحصيل هذه المقدمات وعدم تحصيها هو أن الواجب التحصيل - كما في المقدمات الواجب - فيه محركية نحو المأمور به, بخلاف غير الواجب التحصيل فليست فيه محركية بل يلزم منها تحصيل الحاصل لو قلنا بوجوبها.

بقيت إشارة في المقام ذكرها المصنف (Π) وهي أن العلم هل هو من الشرائط العامة أو لا ؟ فيه خلاف حيث ذهبت العامة انه من شرائط فعلية الأحكام فمن لا يعلم بالحكم لا يكون الحكم فعلياً عليه, لكن ذهبت الأمامية إلى أن العلم من شرائط التنجيز والتعذير أي الثواب والعقاب, اما ما يتعلق بفعلية الأحكام فلقاعدة [اشتراك العالم الجاهل في الأحكام] يكون العلم والجهل على حد سواء ليسا من شرائط فعلية الأحكام وسيأتي تفصيل الكلام عن هذه القاعدة في مبحث الحجج.

٢- المعلق والمنجز

٤٧.سـؤال: ما المراد من الواجب المعلق والمنجز من حيث فعلية التكليف بالنسبة لزمان الواجب, قال: [٢ - المعلق والمنجز لا شك أن الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعليا شأن الواجب المطلق، فيتوجه التكليف فعلا إلى المكلف. ولكن فعلية التكليف تتصور على وجهين: ١ - ان تكون فعلية الوجوب مقارنة زمانا لفعلية الواجب، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم (الواجب المنجز)، كالصلاة بعد دخول وقتها، فان وجوبها فعلي، والواجب وهو الصلاة فعلي أيضا. ٢ أن تكون فعلية الوجوب. سابقة زمانا على فعلية الواجب فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم (الواجب المعلق) لتعليق الفعل - لا وجوبه - على زمان غير حاصل بعد، كالحج - مثلا - فانه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعليا - كما قيل - ولكن الواجب معلق على حصول الموسم، فانه عند حصول الاستطاعة وجب الحج، ولذا يجب عليه ان يهيئ المقدمات والزاد والراحلة حتى يحصل وقته وموسمه ليفعله في وقته المحدد له. وقد وقع البحث والكلام هنا في مقامين: (الاول) - في امكان الواجب المعلق، والمعروف عن صاحب الفصول القول بامكانه ووقوعه، والاكثر على استحالته، وهو المختار، وسنتعرض له ان شاء الله تعالى في مقدمة الواجب مع بيان السر في الذهاب إلى امكانه ووقوعه، وسنبين أن الواجب فعلا في مثال الحج هو السير والتهيئة للمقدمات وأما نفس أعمال الحج فوجوبها مشروط بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه. و (الثاني) - في أن ظاهر الجملة الشرطية في مثل قولهم: (إذا دخل الوقت فصل) هل ان الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاة في المثال الا بعد دخول الوقت، أو أنه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقا على دخل الوقت في المثال، وأما الوجوب فهو فعلي مطلق ؟ وبعبارة أخرى هل أن القيد شرط لمدلول هيئة الامر في الجزاء، أو أنه شرط لمدلول مادة الامر في الجزاء ؟ وهذا البحث يجري حتى لو كان الشرط غير الزمان، كما إذا قال المولى: (إذا تطهرت فصل). فعلى القول بظهور الجملة في رجوع القيد إلى الهيئة - أي انه شرط للوجوب - يكون الواجب واجبا مشروطا، فلا يجب تحصيل شئ من المقدمات قبل حصول الشرط. وعلى القول بظهورها في رجوع القيد إلى المادة - أي انه شرط للواجب - يكون الواجب واجبا مطلقا، فيكون الواجب فعليا قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات المأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد. وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين في رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو المادة. وسيجئ تحقيق الحال في موضعه ان شاء الله تعالى.] ؟

جـــواب :- قلنا أن الواجب والوجوب بالنسبة إلى مقدماتهما يختلفان بنحوين أما واجب مطلق وواجب

مشروط, وهنا أن الواجب بالنسبة إلى فعليته أي فعلية الوجوب وفعلية الواجب: تارة تكون فعلية الوجوب مقارنة زماناً لفعلية الواجب أي يتساوى فيه زمان الواجب والوجوب كالصلاة بعد دخول وقتها فهذا يسمى بـ (الواجب المنجز). وتارة أخرى تكون فعلية الوجوب سابقة زماناً على فعلية الواجب أي زمان الوجوب يتقدم على زمان الواجب كالغسل منجزاً قبل الصوم فهذا يسمى بـ(الواجب المعلق).

وهذا التقسيم من مخترعات صاحب الفصول (Π) [٥٧], والداعي إلى إيجاده هو حل إشكال المقدمات المفوتة - كما سيأتي بحثه في مقدمة الواجب[٥٨] من حيث أن تقدم وجوب المقدمات على وجوب ذيها, وهذا يخالف تبعية المقدمة لذيها من هنا وجدت عدة محاولات لدفع هذا الإشكال ومن هذه المحاولات ما قام به صاحب الفصول (Π) وهو القائل بتقدم زمان الوجوب على طريقة الواجب المعلق, فلا مانع من تقدم وجوب المقدمة قبل زمان ذيها. والمهم المصنف (Π) يشير إلى مقامين مرتبطين بالواجب المعلق:

(المقام الأول) في إمكان الواجب المعلق, وقلنا أن القائل به هو صاحب الفصول (Π) لكن المشهور وجهوا إشكالات[٥٩] على امكانيته فضلاً عن وقوعه, فبنوا على استحالته واختاره المصنف (Π).

(المقام الثاني) رجوع القيود إلى المادة أو إلى الهيئة, فإن كان القيد راجعاً إلى المادة أي إلى الواجب يكون الواجب مطلقاً والوجوب مقيد, وان كان القيد راجعاً إلى الهيئة فالوجوب مطلق والواجب مقيد. فقد اختار الشيخ الأنصاري (Π) رجوع القيد إلى الواجب - محاولة أخرى لتصحيح وجوب المقدمات المفوتة - ومعنى ذلك أن الوجوب عنده فعلياً والواجب استقبالي, فلا مانع من وجوب المقدمات المفوتة. لكن المصنف (Π) يمنع أصل إشكال المقدمات ببيان يأتي في مبحث مقدمة الواجب.

٣- الأصلي والتبعي

(٥٧) الفصول الغروية ص ٧٩.
(٥٨) ٢٤٥:٢.
(٥٩) الكفاية ١٧٩:١.

٤٨.سـؤال: ما المراد من الأصلي والتبعي من حيث تعلق الخطاب مستقلاً بإفادة وجوبه, قال: [٣ - الاصلي والتبعي (الواجب الاصلي): ما قصدت افادة وجوبه مستقلا بالكلام، كوجوبي الصلاة والوضوء المستفادين من قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة)، وقوله تعالى: (فاغسلوا وجوهكم). و (الواجب التبعي): ما لم تقصد افادة وجوبه، بل كان من توابع ما قصدت افادته. وهذا كوجوب المشي إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق، فان المشي إليها حينئذ يكون واجبا لكنه لم يكن مقصودا بالافادة من الكلام. كما في كل دلالة التزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الاخص.] ؟

جـواب : إن تقسيم الواجب إلى أصلي وتبعي له لحاظان:

أولهما: ما أشار إليه المصنف (∏) وهو ما يتعلق بعالم الدلالة والكشف, فالدليل الدال على واجب اما أن تقصد إفادة وجوبه مستقلاً بالكلام وجوبه بل كان لحاظ الخطاب فيه بالتبع كبعض المقدمات غير المقصودة بالذات كقطع الطريق مثلاً لبلوغ الحجج.

ويوجد لحاظ ثاني في تقسيم الأصلي والتبعي وهو اللحاظ الثبوتي الذي اختاره صاحب الكفاية (∏) [٦٠], فإن الواجب الذي تعلقت به إرادة مستقلة فهو أصلي وأما إذا لم تتعلق به إرادة مستقلة فهو تبعي.

٤- التخيري والتعييني

٤٩.سـؤال: ما المراد من التعييني والتخيري من حيث تعلق غرض المولى بطلب شيء معين, قال: [٤ - التخييري والتعييني (الواجب التعييني): ما نعلق به الطلب بخصوصه، وليس له عدل في مقام الامتثال، كالصلاة والصوم في شهر رمضان، فان الصلاة واجبة لمصلحة في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها. وقد عرفناه فيما سبق ص ٧٢ بقولنا: (هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له وبديلا عنه في عرضه). وانما قيدنا البديل في عرضه، لان بعض الواجبات التعيينية قد يكون لها بديل في طولها ولا يخرجها عن كونها واجبات تعيينية كالوضوء مثلا الذي له بدليل في طوله وهو التيمم، لانه انما يجب إذا تعذر الوضوء، وكالغسل بالنسبة إلى التيمم أيضا كذلك. وكخصال الكفارة المرتبة نحو كفارة قتل الخطأ، وهي العتق أولا فان تعذر فصيام شهرين فان تعذر فاطعام ستين مسكينا.

(٦٠) الكفاية ١:٢١٢.

(الواجب التخييري) ماكان له عدل وبديل في عرضه، ولم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف. وهو كالصوم الواجب في كفارة فطار شهر رمضان عمدا، فانه واجب ولكن يجوز تركه وتبديله بعتق رقبة أو اطعام ستين مسكينا. والاصل في هذا التقسيم أن غرض المولى ربما يتعلق بشئ معين، فانه لا مناص حينئذ من أن يكون هو المطلوب والمبعوث إليه وحده. فيكون (واجبا تعيينيا). وربما يتعلق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين بمعنى أن كلا منها محصل لغرضه، فيكون البعث نحوها جميعا على نحو التخيير بينها. وكلا القسمين واقعان في اراداتنا نحن ايضا، فلا وجه للاشكال في امكان الواجب التخييري، ولا موجب لاطالة الكلام. ثم ان اطراف الواجب التخييري ان كان بينهما جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحد، فانه يمكن أن يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع فإذا وقع الطلب كذلك فان التخيير حينئذ بين الاطراف يسمى (عقليا)، وهو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فان هذا يعد من الواجب التعييني فان كل واجب تعييني كلي - يكون المكلف مخيرا عقلا بين افراده، والتخيير يسمى حينئذ عقليا. مثاله قول الاستاذ لتلميذه (اشتر قلما) الجامع بين أنواع الاقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص وغيرهما، فان التخيير بين هذه الانواع يكون عقليا كما ان التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقليا أيضا. وان لم يكن هناك جامع مثل ذلك - كما في مثال خصال الكفارة - فان البعث اما أن يكون نحو عنوان انتزاعي كعنوان (أحد هذه الامور)، أو نحو كل واحد منها مستقلا ولكن مع العطف بـ (أو) ونحوها مما يدل على التخيير. فيقال في النحو الاول مثلا: أوجد أحد هذه الامور. ويقال في النحو الثاني مثلا: صم أو اطعم أو اعتق. ويسمى حينئذ التخيير بين الاطراف (شرعيا) وهو المقصود من التخيير المقابل للتعيين هنا. ثم هذا التخييري الشرعي (تارة) يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم، و (اخرى) بين الاقل والاكثر كالتخيير بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات في ثلاثية الصلاة اليومية ورباعيتها على قول. وكما لو أمر المولى برسم خط مستقيم - مثلا - مخيرا فيه بين القصير والطويل. وهذا الاخير - اعني التخيير بين الاقل والاكثر - انما يتصور فيما إذا كان الغرض مترتبا على الاقل بحده، ويترتب على الاكثر بحده ايضا، اما لو كان الغرض مترتبا على الاقل مطلقا وان وقع في ضمن الاكبر فالواجب حينئذ هو الاقل فقط، ولا تكون الزيادة واجبة فلا يكون من باب الواجب التخييري، بل الزيادة لا بد ان تحمل على الاستحباب.] ؟

جـــواب : إن غرض المولى له نحوان باعتبار تعلقه بأمر معين أو لا: فتارة يتعلق غرضه بأمر معين يطلبه بخصوصه ولا يجعل له بديلاً في غرضه, كوجوب الصلاة المتعلق بها غرض المولى بخصوصها فهذا الواجب يسمى (واجباً تعيينياً), وتارة ثانية يتعلق غرض المولى بأحد أمور لا على التعيين بنحو يجعل له بديلاً في غرضه بمعنى أن امتثال احد هذه الأمور يُعد محصلاً لغرض المولى على نحو التخيير بينها, كصوم شهرين متتابعين في كفارة

إفطار شهر رمضان عمداً, فأنه يجوز تبديله بعتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً فهذا الواجب يسمى بـ (الواجب التخييري). وكل من الواجب التعييني والتخييري ممكنان وواقعان لكن الوجوب التخييري فيه نقطتان أشار إليهما المصنف (∏):

النقطة الأولى: أطراف الواجب التخييري على قسمين: احدهما خارج عن محل البحث وهو (التخيير العقلي) وهو الواجب الذي يكون هناك جامع بين أطرافه, والآخر داخل في محل البحث وهو (التخيير الشرعي) وهو الواجب الذي لا يوجد هناك جامع بين أطرافه ويعبر عنه اما بـ(أحد) إذا كان هناك عنوان انتزاعي أو يُعبر عنه بـ (أو) الدالة على التخيير.

النقطة الثانية: التخيير الشرعي على قسمين: احدهما ما تقدم ويعبر عنه بـ (التخيير بين المتباينين) فالتخير بين طبائع متباينة, كالتخيير بين خصال الكفارة لكن وقع الخلاف في القسم الثاني وهو (التخيير بين الأقل والأكثر) فذهب المشهور إلى استحالته, وذلك لأن التكليف بالتخيير لا يصح في هذا القسم من جهة أن الأقل متى ما وجد يكون الغرض مترتباً عليه فيسقط الأمر عندئذٍ, فلا يبقى الأكثر على صفة الوجوب بل يجعل على الاستحباب. ولهذا التقريب قال المصنف (∏) باستحالة التخيير بين الأقل والأكثر. نعم لو كان الأقل محصلاً للغرض بحده الخاص وكذلك الأكثر فيكون كلاهما على صفة الوجوب, فلا نحكم باستحالة الأقل والأكثر على هذه الصورة.

٥- العينـي والكفائـي

٥٠.سـؤال : ما المراد مكن العيني والكفائي من حيث تعلق غرض المولى بالشيء المطلوب له من المأمور, قال: [٥ - العيني والكفائي تقدم ان الواجب العيني ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير ويقابله الواجب الكفائي وهو المطلوب فيه وجوب الفعل من أي مكلف كان. فهو يجب على جميع المكلفين ولكن يكتفي بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين ولا يستحق العقاب بتركه. نعم إذا تركوه جميعا من دون ان يقوم به واحد فالجميع منهم يستحقون العقاب، كما يستحق الثواب كل من اشترك في فعله. وأمثلة الواجب الكفائي كثيرة في الشريعة، منها تجهيز الميت والصلاة عليه، ومنها انقاذ الغريق ونحوه من التهلكة، ومنها ازالة النجاسة عن المسجد، ومنها الحرف والمهن والصناعات التي بها نظام معايش الناس، ومنها طلب الاجتهاد، ومنها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. والاصل في هذا التقسيم ان المولى يتعلق غرضه بالشئ المطلوب له من الغير على نحوين: - ١ - ان يصدر من كل واحد من الناس، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كل واحد مستقلا، فلا بد ان يوجه الخطاب إلى كل واحد منهم على ان يصدر من كل واحد عينا، كالصوم أو الصلاة وأكثر التكاليف الشرعية. وهذا هو (الواجب العيني). ٢ - ان يصدر من أحد المكلفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل ولو مرة واحدة من أي شخص كان، فلا بد ان يوجه الخطاب إلى جميع المكلفين لعدم خصوصية مكلف دون مكلف، ويكتفي بفعل بعضهم الذي يحصل به الغرض، فيجب على الجميع بفرض الكفاية الذي هو (الواجب الكفائي). وقد وقع الاقدمون من الاصوليين في حيرة من أمر (الوجوب الكفائي) وتطبيقه على القاعدة في الوجوب الذي قوامه بل لازمه المنع من الترك، إذ رأوا أن وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، ولا وجوب بدون المنع من الترك. لذا ظن بعضهم انه ليس المكلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين أي أحد المكلفين، وظن بعضهم انه معين عند الله غير معين عندنا ويتعين من يسبق إلى الفعل منهم فهو المكلف حقيقة.. إلى غير ذلك من الظنون. ونحن لما صورناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه الظنون، فلا

نشغل انفسنا بذكرها وردها. وتدفع الحيرة بأدنى التفات، لانه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد ان يسقط وجوبه عن الباقي، إذ لا يبقى ما يدعو إليه. فهو - اذن - واجب على الجميع من أول الامر، ولذا يمنعون جميعا من تركه، ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.] ؟

جـــواب :- إن غرض المولى ومطلوبه تارة يتعلق بصدور الفعل من كل واحد من الناس المكلفين فيتوجه إليهم خطاباً واحداً متعلق بكل فرد مستقلاً كإقامة الصلاة المطلوب عيناً على كل المكلفين وهذا ما يسمى بـ(الواجب العيني). وتارة ثانية يكون مطلوب المولى هو إيجاد أصل الطبيعة لا الطبيعة المقيدة, كما في التارة الأولى فيتوجه إلى المكلفين خطاب واحداً متعلق بهم جميعاً لكن المطلوب أمر واحد وهو إيجاد أصل الطبيعة الذي يحصل به الغرض فيسمى الواجب بـ (الواجب الكفائي).

ثم أن هناك إشكالا قديماً على الواجب الكفائي من ناحية منافاته مع أصل الوجوب, حيث أن الوجوب يعني عندهم طلب الفعل ولازمه المنع عن الترك وهذا ينافي جواز الترك عند قيام البعض بالفعل في الواجب الكفائي !؟ فهنا ينقل المصنف (∏) قولين مضافاً إلى مختاره:

(القول الأول) إن المخاطب في الواجب الكفائي هو عنوان انتزاعي احد المكلفين وليس المخاطب فيه جميع المكلفين حتى تحصل المنافاة بين مضاد الوجود ومضاد الواجب الكفائي.

(القول الثاني) إن المخاطب في الواجب الكفائي معين عند المولى غير معين عندنا ومن يسبق إلى الفعل من المكلفين فهو المعين .

(القول الثالث) إن المخاطب في الواجب الكفائي هو المجموع من أول الأمر مشروط بفعل البعض فإذا قام الغير به سقط الوجوب في ذمة المجموع, فتترتب عليه آثاره فلا منافاة حينئذٍ بين الوجوب والواجب الكفائي, وهذا ما اختاره المصنف (∏) ولا حاجة لما في القولين وغيرهما من الظنون التي توقع بأدنى تأمل والتفات.

٦- الموسع المضيق

٥١.سؤال: ما المراد من الموسع والمضيق من حيث اعتبار الوقت في تحقق الواجب, قال: [٦ - الموسع والمضيق: ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقت وغير موقت ثم الموقت إلى: موسع ومضيق ثم غير الموقت إلى: فوري وغير فوري ولنبدأ بغير الموقت (مقدمة)، فنقول: (غير الموقت): ما لم يعتبر فيه شرعا وقت مخصوص وان كان كل فعل لا يخلو - عقلا - من زمن يكون ظرفا له، كقضاء الفائتة وازالة النجاسة عن المسجد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك. وهو - كما قلنا - على قسمين: (فوري) وهو مالا يجوز تأخيره عن أول أزمنة امكانه كازالة النجاسة عن المسجد، ورد السلام، والامر بالمعروف. و (غير فوري) وهو ما يجوز تأخيره عن أول أزمنة امكانه، كالصلاة على الميت، وقضاء الصلاة الفائتة، والزكاة، والخمس. و (الموقت): ما اعتبر فيه شرعا وقت مخصوص، كالصلاة والحج، والصوم ونحوها. وهو لا يخلو - عقلا - من وجوه ثلاثة: اما أن يكون فعله زائدا على وقته المعين له أو مساويا له أو ناقصا عنه. و (الاول) ممتنع، لانه من التكليف بما لا يطاق. و (الثاني) لا ينبغي الاشكال في امكانه ووقوعه. وهو المسمى (المضيق) كالصوم إذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة ولا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب. و(الثالث) هو المسمى (الموسع)، لان فيه توسعة على المكلف في أول الوقت وفي اثنائه وآخره، كالصلاة اليومية وصلاة الآيات، فانه لا يجوز تركه في جميع الوقت، ويكتفي بفعله مرة واحدة في ضمن الوقت المحدد له. ولا اشكال عند العلماء في ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة، وإنما اختلفوا في جوازه عقلا على قولين: امكانه وامتناعه، ومن قال بامتناعه أول ما ورد على الوجه الذي يدفع الاشكال عنده على ما سيأتي. والحق عندنا جواز الموسع عقلا ووقوعه شرعا. ومنشأ الاشكال عند القائل بامتناع الموسع، أن حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك - كما تقدم -، فينافيه الحكم بجواز تركه في أول الوقت أو وسطه. والجواب عنه واضح، فان الواجب الموسع فعل واحد، وهو طبيعة الفعل المقيد بطبيعة الوقت المحدود بحدين على ألا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لا يجوز تركها. غير ان الوقت لما كان يسع لايقاعها فيه عدة مرات، كان لها أفراد طولية تدريجية مقدرة الوجود في أول الوقت وثانية وثالثة إلى آخره، فيقع التخيير العقلي بين الافراد الطولية كالتخيير العقلي بين الافراد العرضية للطبيعة المأمور بها، فيجوز الاتيان بفرد وترك الآخر من دون ان يكون جواز الترك له مساس في نفس المأمور به، وهو طبيعة الفعل في الوقت المحدود. فلا منافاة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد. والقائلون بالامتناع التجأوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعة في الشريعة، فقال بعضهم: بوجوبه في أول الوقت، والاتيان به في الزمان الباقي يكون من باب القضاء والتدارك لما فات من الفعل في أول الوقت. وقال آخر بوجوبه في آخر الوقت، والاتيان به قبله من باب النقل يسقط

به الغرض، نظير ايقاع غسل الجمعة في يوم الخميس وليلة الجمعة. وقيل غير ذلك. وكلها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلى الاطالة في ردها.]؟

جـــواب : إن المراد من الموسع والمضيق يتوقف على بيان مقدمة في انقسام الواجب من حيث اعتبار الوقت إلى قسمين:

القسم الأول: الواجب الموقت: وهو ما يعتبر شرعاً فيه وقت مخصوص.

القسم الثاني: الواجب غير الموقت: وهو ما لم يعتبر شرعاً فيه وقت مخصوص.

ولكل منهما أقسام بدأ المصنف (Π) بالواجب غير الموقت كمقدمة للدخول في الموقت الذي هو محل كلامنا. أما الواجب غير الموقت فهو على قسمين أيضا من حيث جواز تأخيره أو تقديمه عن أول أزمنة إمكانه:

١- الواجب الفوري: وهو ما لا يجوز تأخيره, كرد السلام.

٢- الواجب غير الفوري: وهو ما يجوز تأخيره, كالصلاة على الميت. أما الواجب الموقت فهو على أقسام ثلاثة عقلاً من حيث كون الفعل زائداً على وقته أو مساوياً له أو ناقصاً عنه:

١- **الزائد على وقته**: وهو يمتنع عقلاً للزوم التكليف بما لا يطابق.

٢- **المساوي له**: وهو المسمى بـ(الواجب المضيق) كالصوم فأن فعله مساوي لوقته.

٣- **ناقصاً عنه**: وهو المسمى بـ(الواجب الموسع) كالصلاة اليومية فأن فعلها انقص من وقتها. أما (الواجب المضيق) فلا إشكال في إمكانه ووقوعه, لكن قد يستشكل في إمكان (الواجب الموسع) لكن الصحيح عند المصنف (Π) هو جوازه عقلاً ووقوعه شرعاً كما صرح بذلك. والمهم هو تصوير إشكال الامتناع عقلاً وكيفية رده, فهنا أمران:

الأمر الأول: تحرير الإشكال:

إن الواجب معناه - كما تقدم – متقوم بالمنع من الترك أي لا يجوز تركه والقول بالواجب الموسع بالمعنى المتقدم لازمه ترك الواجب في أول الوقت لغرض جواز التأخير إلى آخر وقت إمكان الأداء وهذا ينافي معنى الواجب.

الأمر الثاني: رد الإشكال:

لا منافاة بين معنى الواجب والقول بالواجب الموسع لأن جواز الترك في أول الوقت بالنسبة للواجب الموسع منشاؤه التخيير العقلي بين الأفراد, وذلك لأن الواجب الموسع فعل واحد موضوع للجامع الذي له أفراد, فالعقل يحكم بالتخيير سواء أكانت هذه الأفراد طولية أم عرضية للطبيعة المأمور بها بنحو صرف الوجود, ومعه يجوز الإتيان بفرد واحد يحقق الغرض وترك الفرد الآخر من دون أن ينافي ذلك الترك نفس الطبيعة المأمور بها. فمن هذا يظهر إمكان بل وقوع الواجب الموسع ولا تسمع دعوى القائلين بامتناعه حتى يلجأوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعة حتى اختلفوا في وجوبه في أول الوقت أو آخره فكل ذلك متروك وواضح البطلان.

هل يتبع القضاء الأداء ؟

٥٢.سؤال: قال: [هل يتبع القضاء الاداء ؟ مما يتفرع عادة على البحث عن الموقت (مسألة تبعية القضاء للاداء) وهي من مباحث الالفاظ، وتدخل في باب الاوامر. ولكن أخر ذكرها الى الخاتمة مع ان من حقها ان تذكر قبلها، لانها - كما قلنا - من فروع بحث الموقت عادة. فنقول: ان الموقت قد يفوت في وقته اما لتركه عن عذر أو عن عمد واختيار، واما لفساده لعذر أو لغير عذر. فإذا فات على أي نحو من هذه الانحاء، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاة والصوم، بمعنى أن يأتي بها خارج الوقت. ويسمى هذا التدارك (قضاء). وهذا لا كلام فيه. الا ان الاصوليين اختلفوا في أن وجوب القضاء: هل هو على مقتضى القاعدة، بمعنى ان الامر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات في وقته، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الاداء، أو ان القاعدة لا تقتضي ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الاداء ؟ وفي المسألة أقوال ثلاثة: قول بالتبعية مطلقا. وقول

بعدمها مطلقا. وقول بالتفصيل بين ماذا كان الدليل على التوقيت متصلا، فلا تبعية، وبين ماذا كان منفصلا، فالقضاء تابع للاداء. والظاهر أن منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى المستفاد من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده ؟ أي ان في الموقت مطلوبا واحدا هو الفعل المقيد بالوقت بما هو مقيد، أو مطلوبين، وهما ذات الفعل وكونه واقعا في وقت معين ؟ فعلى الاول إذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالاتيان بالفعل خارج الوقت. وعلى الثاني إذا فات الامتثال في الوقت فانما فات امتثال أحد الطلبين وهو طلب كونه في الوقت المعين، وأما الطلب بذات الفعل فباق على حاله. ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار ان المستفاد من دليل التوقيت في المتصل وحدة المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، والمستفاد في المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد ويكون تابعا للاداء. والمختار هو القول الثاني، وهو عدم التبعية مطلقا. لان الظاهر من التقييد ان القيد ركن في المطلوب: فإذا قال مثلا: (صم يوم الجمعة) فلا يفهم منه الا مطلوب واحد لغرض واحد وهو خصوص صوم هذا اليوم، لا أن الصوم بذاته مطلوب، وكونه في يوم الجمعة مطلوب آخر. وأما في مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: (صم) ثم قال مثلا: (اجعل صومك يوم الجمعة)، فأيضا كذلك، نظرا إلى أن هذا من باب المطلق والمقيد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيد، ومعنى حمل المطلق على المقيد هو: تقييد أصل المطلوب الاول بالقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعا من أول الامر خصوص المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلا واحدا، لا أن المقيد مطلوب آخر غير المطلق، والا كان معنى ذلك بقاء المطلق على اطلاقه، فلم يكن حملا ولم يكن جمعا بين الدليلين، بل يكون أخذا بالدليلين. نعم يمكن أن يفرض - وان كان هذا فرضا بعيد الوقوع في الشريعة - أن يكون دليل التوقيت المنفصل مقيدا بالتمكن كأن يقول في المثال: (اجعل صومك يوم الجمعة ان تمكنت) أو كان دليل التوقيت ليس فيه اطلاق يعم صورتي التمكن وعدمه، وصورة التمكن هي القدر المتيقن منه. فان في هذا الفرض يمكن التمسك باطلاق دليل الواجب لاثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لان دليل التوقيت غير صالح لتقييد اطلاق دليل الواجب الا في صورة التمكن، ومع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على اطلاقه. وهذا الفرض هو الذي يظهر من الكفاية لشيخ اساتذتنا الآخند قدس سره، ولكنه فرض بعيد جدا. على أنه مع هذا الفرض لا يصدق الفوت ولا القضاء، بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الاداء] فهل يتبع القضاء الأداء أو يحتاج القضاء إلى أمر أو دليل جديد ؟

جـــواب : قبل الإجابة عن السؤال لابد من توضيح المسألة فنقول:

قد ثبت بالشريعة الإسلامية وجوب تدارك بعض الواجبات الموقتة إذا فات وقتها المخصوص ووجوب القضاء هذا اصطلح عليه بـ (القضاء) وقد أسست

قاعدة مفادها: [أن الأمر بالواجب الموقت يدل على وجوب قضائه] فهنا اختلف الأصوليون على أقوال في وجوب القضاء هل هو على مقتضى القاعدة أي وجوب القضاء بنفس دليل الأداء أو أن وجوب القضاء يحتاج إلى دليل جديد أي على خلاف القاعدة ؟ نقل المصنف (∏) أقوالا ثلاثة:

(القول الأول) التبعية مطلقاً, أي على مقتضى القاعدة وقيد (مطلقاً) إشارة للخلاف في القول الثالث بين الدليل المتصل والمنفصل – كما سيأتي -.

(القول الثاني) عدم التبعية مطلقاً, أي على خلاف القاعدة فيحتاج القضاء إلى دليل جديد.

(القول الثالث) التفصيل بين الدليل المتصل فلا تبعية وبين المنفصل فبالتبعية.

اختار المصنف (∏) القول الثاني وهو عدم التبعية مطلقاً, أي يحتاج القضاء إلى أمر ودليل جديد. لكن قبل الاستدلال على صحة القول الثاني بين المصنف (∏) منشأ النزاع في المسألة وهو: أن المستفاد من دليل الواجب الموقت هل هو وحدة المطلوب أي المطلوب هو شيء واحد وهو الفعل المقيد بالوقت أو أن المستفاد من دليل الواجب الموقت هو تعدد المطلوب أي المطلوب هو شيئان: ذات الفعل, إيجاد الفعل في الوقت المعين ؟ لذا قالوا بالتفصيل - ومنهم المحقق الأصفهاني (∏) [٦١] - بين الدليل المتصل فلا تبعية أي يحتاج القضاء إلى أمر جديد كـ(صوم يوم الاثنين) فالمطلوب فيه واحد, وبين الدليل المنفصل فبالتبعية أي لا يحتاج القضاء إلى أمر جديد فالمطلوب فيه شيئان.

أما دليل المصنف (∏) على القول الثاني وهو عدم التبعية مطلقاً أن الظهور يقتضي كون التقييد سواء أكان متصلاً أم منفصلاً يدل على أن المطلوب واحد, ومعه فيحتاج القضاء إلى دليل جديد ولا يكتفي بنفس دليل الأداء وهو دليل الواجب الموقت. أما ظهور التقييد في مورد الدليل المتصل فواضح من أن الصوم في يوم الاثنين مطلوب واحد, وأما في مورد الدليل المنفصل فهو من حمل المطلق على المقيد. ثم أن المصنف (∏) يناقش التفصيل الذي ذهب إليه صاحب الكفاية (∏) [٦٢], بأنه فرض بعيد, وحاصل ما أفاده الآخوند (∏): التفصيل بين الدليل المنفصل إذا كان مطلقاً فنحتاج إلى دليل جديد يدل على تبعية القضاء للأداء, وبين أن يكون الدليل المنفصل مقيداً فلا نحتاج إلى دليل جديد بل أن القضاء تابع للأداء.

---

(٦١) وسيلة الوصول ص٢٤٢.
(٦٢) الكفاية ١:١٤٤.

الباب الثالث

النواهي

١- مادة النهي

٥٣.سؤال: قال: [الباب الثالث: النواهي: وفيه خمس مسائل: ١ - مادة النهي والمقصود بها كلمة (النهي) كمادة الامر. وهي عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل. أو فقل - على الاصح - انها عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل وردعه عنه، ولازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الاول تفسيرا باللازم على ما سيأتي توضيحه. وهي - كلمة النهي - ككلمة الامر في الدلالة على الالزام عقلا لا وضعا وانما الفرق بينهما ان المقصود في الامر الالزام بالفعل، والمقصود في النهي الالزام بالترك. وعليه تكون مادة النهي ظاهرة في الحرمة، كما ان مادة الامر ظاهرة في الوجوب.] ما معنى مادة النهي وهل يعتبر فيها العلو والاستعلاء لكي تكون ظاهرة في الوجوب ؟

جواب : هذا شروع من الماتن (Π) في الباب الثالث: النواهي, ويقع الكلام فيه في ضمن محاور خمسة:

المحور الأول: مادة النهي: وفيه: بيان المقصود من مادة النهي.

المحور الثاني: صيغة النهي: وفيه: بيان المقصود من صيغة النهي.

المحور الثالث: ظهور صيغة النهي في التحريم: وفيه: بيان الوجه في ظهور الصيغة في التحريم.

المحور الرابع: ما المطلوب في النهي ؟: وفيه: بيان متعلق النهي.

المحور الخامس: دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار: وفيه: بيان دلالة صيغة النهي على المرة أو التكرار.

وتفصيل الكلام في هذه المحاور يأتي تباعاً:

المحور الأول: مادة النهي: حروف كلمة النهي الأصلية أي جذرها: " ن, هـ, ى " ومشتقاتها: " نهى, ينهي, ناهي, منهي, نواهي ", ولها موارد كثيرة من حيث الاستعمال. لكن معناها: الزجر أو الردع ولازمه طلب الترك, لذا فإن الزجر أو الردع لابد أن يكون صدوره من عالي إلى داني, فطلب العالي من الداني ترك الفعل أو زجر العالي الداني عن الفعل وردعه عنه, وكلا هذين المعنيين صحيح, فيكون الزجر لازمه طلب الترك. أما ظهور مادة النهي في

الحرمة, فبدليل العقل كما تقدم في مادة الأمر, ولكن الفرق بينهما في معنى كل منهما, فالأمر معناه الإلزام بالفعل, والنهي معناه الإلزام بالترك.

٢- صيغة النهي

٥٤.سؤال: قال: [٢- صيغة النهي المراد من صيغة النهي: كل صيغة تدل على طلب الترك. أو فقل - على الاصح -: كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل وردعه عنه كصيغة (لا تفعل) أو (اياك ان تفعل) ونحو ذلك. والمقصود بـ (الفعل): الحدث الذي يدل عليه المصدر وان لم يكن أمرا وجوديا، فيدخل فيها - على هذا - نحو قولهم: (لا تترك الصلاة)، فانها من صيغ النهي لا من صيغ الامر. كما أن قولهم: (اترك شرب الخمر) تعد من صيغ الامر لا من صيغ النهي وان أدت مؤدى (لا تشرب الخمر). والسر في ذلك واضح، فان المدلول المطابقي لقولهم (لا تترك) هو الزجر والنهي عن ترك الفعل، وان كان لازمه الامر بالفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية. والمدلول المطابقي لقولهم (اترك) هو الامر بترك الفعل، وان كان لازمه النهي عن الفعل فيدل عليه بالدلالة والالتزامية.]. ما معنى صيغة النهي ؟

جواب : المحور الثاني: صيغة النهي, والمقصود من صيغة النهي: كل صيغة تدل على الزجر أو الردع, كـ(لا تفعل) و(إياك أن تفعل).

لأن الصيغة معنى حرفي ولها مصاديق ومتعلقات, وهي الأفعال أي الحدث الذي يدل عليه المصدر, فالزجر أو الردع يكون عن الفعل مطلقاً, سواء أكان هذا الفعل أمراً وجودياً كـ(لا تسرق أحداً). أم كان الفعل أمراً عدمياً كـ(لا تترك العبادة). فتحصل أن معنى صيغة النهي هو النسبة الزجرية.

٣- ظهور صيغة النهي في التحريم

٥٥.سـؤال: قال: [٣ - ظهور صيغة النهي في التحريم الحق ان صيغة النهي ظاهرة في التحريم، ولكن لا لانها موضوعة لمفهوم الحرمة وحقيقة فيه كما هو المعروف. بل حالها في ذلك حال ظهور صيغة افعل في الوجوب، فانه قد قلنا هناك ان هذا الظهور انما هو بحكم العقل، لا أن الصيغة موضوعة ومستعملة في مفهوم الوجوب. وكذلك صيغة لا تفعل، فانها أكثر ما تدل على النسبة الزجرية بين الناهي والمنهي عنه والمنهى. فإذا صدرت ممن تجب طاعته ونهيب ؟ ؟ الانزجار بزجره والانتهاء عما نهى عنه، ولم ينصب قرينة على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلا - قضاء لحق العبودية والمولوية - عدم جواز ترك الفعل الذي نهى عنه الا مع الترخيص من قبله. فيكون - على هذا - نفس صدور النهي من المولى بطبعه مصداقا لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، فيكون النهي مصداقا للتحريم حسب ظهوره الاطلاقي، لا أن التحريم - الذي هو مفهوم اسمي - وضعت له الصيغة واستعملت فيه. والكلام هنا كالكلام في صيغة افعل بلا فرق من جهة الاقوال والاختلافات.] كيف دلت صيغة النهي على التحريم أو قل ظهورها في التحريم ؟

جـواب : المحور الثالث: ظهور صيغة النهي في التحريم, تقدم في صيغة الأمر الخلاف والأقوال في ظهورها في الوجوب, وهنا نفس التفصيلات السابقة تأتي مع فارق بين معنى صيغة الأمر وصيغة النهي:

فصيغة النهي تدل على النسبة الزجرية, فإذا أطلقت كانت مصداقاً لحكم العقل بوجوب الانزجار ما لم يرخص المولى بالترك, ومعه يكون المولى الذي اصدر نهياً ظاهراً في التحريم, لأن النهي مصداق للتحريم, فتكون دلالة صيغة النهي على التحريم أو قل ظهورها في التحريم بحكم العقل لا الوضع, لأن العقل يحكم بوجوب الانزجار عند صدوره من المولى قضاءاً لحق مولويته ووجوب طاعته ما لم يرخص نفس المولى بالترك, فيدل الفعل على جواز الترك بعد أن كان مدلوله عدم جواز الترك.

٤- ما المطلوب في النهي ؟

٥٦.سؤال: اختلف الأصوليون في متعلق النهي هل هو أمر وجودي أي كف النفس أو أمر عدمي أي مجرد الترك, قال: [٤ - ما المطلوب في النهي كل ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود في صيغة افعل. وانما اختص النهي في خلاف واحد، وهو ان المطلوب في النهي هل هو مجرد الترك أو كف النفس عن الفعل. والفرق بينهما: ان المطلوب على القول الاول أمر عدمي محض، والمطلوب على القول الثاني أمر وجودي، لان الكف فعل من افعال النفس. والحق هو القول الاول. ومنشأ القول الثاني توهم هذا القائل أن الترك - الذي معناه ابقاء عدم الفعل المنهي عنه على حاله - ليس بمقدور للمكلف، لانه أزلي خارج عن القدرة، فلا يمكن تعلق الطلب به. والمعقول من النهي ان يتعلق فيه الطلب بردع النفس وكفها عن الفعل، وهو فعل نفساني يقع تحت الاختيار. والجواب عن هذا التوهم: أن عدم المقدورية في الازل على العدم لا ينافي المقدورية بقاءا واستمرارا، إذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود، والا لو كان العدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدورا، فان المختار القادر هو الذي ان شاء الله فعل وان لم يشأ لم يفعل. والتحقيق ان هذا البحث ساقط من أصله، فانه - كما اشرنا إليه فيما سبق - ليس معنى النهي هو الطلب، حتى يقال إن المطلوب هو الترك أو الكف، وانما طلب الترك من لوازم النهي، ومعنى النهي المطابقي هو الزجر والردع. نعم الردع عن الفعل يلزمه عقلا طلب الترك، كما ان البعث نحو الفعل في الامر يلزمه عقلا الردع عن الترك. فالامر والنهي كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأسا، فلا موقع للحيرة والشك في ان الطلب في النهي يتعلق بالترك أو الكف.]. اشرح ذلك مبيناً رأي المصنف (Π) ؟

جـــواب : المحور الرابع: ما المطلوب في النهي ؟ حيث أن هناك خلافاً واحداً بين الأصوليين في مسألة النواهي وهو الاختلاف في متعلق النهي أو مطلوب الشارع عند ورود النهي عنه: هل أن المطلوب أو المتعلق هو الأمر الوجودي – كف النفس - أو العدمي – مجرد الترك - ؟ أقوال ثلاثة[٦٣]:

(القول الأول) الأمر الوجودي[٦٤]: أي كف النفس, لأن معناه صَرف النفس عن إرادة الفعل, ومنشأ توهم هذا القول هو أن مجرد ترك العمل المنهي عنه لا يمكن أن يكون متعلقاً, لأن عدم الفعل المنهي عنه خارج عن القدرة كونه أزليا, بخلاف كف النفس فأنه أمر مقدور. لكن أجيب عن هذا الاستدلال: أن معنى

(٦٣) الكفاية ٢:٦.
(٦٤) وهو مختار أكثر العامة. – شرح العضدي ١:١٠٣ -.

المختار القادر هو الذي " إن شاء فعل وان شاء ترك " وهذا المعنى كما انه متحقق في مجرد ترك العمل فهو متحقق في كف النفس فكلا المعنيين داخلان في قدرة المكلف.

(القول الثاني) الأمر العدمي[٦٥]: أي مجرد الترك ويصدق على مطلق العدم, وقد تبين انه هو الحق لولا ما جاء في القول الثالث.

(القول الثالث) نفس الفعل: وهو مختار المصنف (Π) بعد أن اسقط كلا القولين من جهة أن البحث من أصله لا يرجع إلى معنى محصل, لأن الخلاف في متعلق النهي أو مطلوب الشارع عند ورود النهي عنه كان مبنياً على تفسير النهي بطلب الترك فصح تنازعهما, لكن المراد من النهي هو الزجر والردع عن الفعل ولازمه عقلاً طلب الترك والنهي تعلق بنفس الفعل بماله من نسبة زجرية ولازمها طلب الترك, كما أن الأمر كذلك, فإنه تعلق بنفس الفعل من نسبة طلبية ولازمها الردع عن الترك.

(٦٥) وهو مختار أكثر الامامية. – المحصول في علم أصول الفقه ١:٣٥٠ إرشاد الفحول ص١٠٩.

٥- دلالة النهي على الدوام والتكرار

٥٧.سؤال: قال: [٥ - دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار اختلفوا في دلالة (صيغة النهي) على التكرار أو المرة كالاختلاف في صيغة افعل. والحق هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة (لا تفعل) لا بهيئتها ولا بمادتها على الدوام والتكرار ولا على المرة، وانما المنهي عنه صرف الطبيعة، كما ان المبعوث نحوه في صيغة افعل صرف الطبيعة. غير أن بينهما فرقا من ناحية عقلية في مقام الامتثال، فإن امتثال النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة، ولا يكون ذلك الا بترك جميع أفرادها فانه لو فعلها مرة واحدة ماكان ممتثلا. وأما امتثال الامر فيتحقق بإيجاد أول وجود من أفراد الطبيعة، ولا تتوقف طبيعة الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة. وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين ودلالتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهي والامر عقلا. (تنبيه) لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثي اجتماع الامر والنهي، ودلالة النهي على الفساد، لانهما داخلان في (المباحث العقلية)، كما سيأتي، وليس هما من مباحث الالفاظ. وكذلك بحث مقدمة الواجب ومسألة الضد ومسألة الاجزاء ليست من مباحث الالفاظ أيضا. وسنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقلية) ان شاء الله تعالى.] هل أن صيغة النهي تدل على المرة والتكرار ؟

جواب : المحور الخامس: دلالة النهي على الدوام والتكرار, حيث تقدم سابقاً في مسألة دلالة صيغة الأمر على المرة والتكرار كذلك هنا الخلاف والأقوال في صيغة النهي:

فالصيغة هنا كالصيغة هناك لا دلالة لها لا بمادتها ولا بهيئتها على المرة والتكرار, لأن مدلول مادة النهي هو الطبيعة والهيئة هو النهي عن الطبيعة. لكن هنا فارق في الاستدلال على نفي المرة والتكرار في صيغة النهي وهو: أن حكم العقل في مقام الامتثال كما انه نستفيد منه عدم الدلالة على المرة والتكرار والمطلوب هو إيجاد صرف الطبيعة كذلك نستفيد منه أن مقتضى النهي لا يتحقق إلا بترك جميع أفراد الطبيعة, لكن مقتضى الأمر يتحقق بأول وجودات الطبيعة.

الباب الرابع
المفاهيم

تمهيد

معنى كلمة المفهوم

٥٨.سؤال: يطلق المفهوم على معان عديدة, قال: [الباب الرابع: المفاهيم: تمهيد: في معنى كلمة (المفهوم)، وفي النزاع في حجيته، وفي أقسامه. فهذه ثلاثة مباحث: ١ - معنى كلمة المفهوم تطلق كلمة المفهوم على ثلاثة معان: ١ - المعنى المدلول للفظ الذي يفهم منه، فيساوي كلمة المدلول، سواء كان مدلولا لمفرد أو جملة، وسواء كان مدلولا حقيقيا أو مجازيا. ٢ - ما يقابل المصداق، فيراد منه كل معنى يفهم وان لم يكن مدلولا للفظ، فيعم المعنى الاول وغيره. ٣ - ما يقابل المنطوق، وهو أخص من الاولين: وهذا هو المقصود بالبحث هنا. وهو اصطلاح أصولي يختص بالمدلولات الالتزامية للجمل التركيبية سواء كانت انشائية أو اخبارية، فلا يقال لمدلول المفرد مفهوم وان كان من المدلولات الالتزامية. اما المنطوق فمقصودهم منه ما يدل عليه اللفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملا لذلك المعنى وقالبا له، فيسمى المعنى (منطوقا) تسمية للمدلول باسم الدال. ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابقي فقط، وان كان المعنى مجازا قد استعمل فيه اللفظ بقرينة. وعليه، فالمفهوم الذي يقابله ما لم يكن اللفظ حاملا له دالا عليه بالمطابقة ولكن يدل عليه باعتباره لازما لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الاخص ولاجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامي. مثاله: قولهم (إذا بلغ الماء كرا لا ينجسه شئ). فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة وهو عدم تنجس الماء البالغ كرا بشئ من النجاسات. والمفهوم - على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم - انه إذا لم يبلغ كرا يتنجس. وعلى هذا يمكن تعريفهما بما يلي: المنطوق: (هو حكم دل عليه اللفظ في محل النطق). والمفهوم: (هو حكم دل عليه اللفظ لا في محل النطق). والمراد من الحكم: الحكم بالمعنى الاعم، لا خصوص أحد الاحكام الخمسة. وعرفوهما ايضا بانهما حكم مذكور وحكم غير مذكور، وانهما حكم لمذكور وحكم لغير مذكور، وكلها لا تخلو عن مناقشات طويلة الذيل. والذي يهون الخطب انها تعريفات لفظية لا يقصد منها الدقة في التعريف، والمقصود منها واضح كما شرحناه.], ما معنى المفهوم المبحوث عنه أصولياً ؟

جواب : هذا شروع من الماتن (Π) في الباب الرابع: المفاهيم, ويقع الكلام فيه في ضمن محاور ثلاثة:

المحور الأول: معنى كلمة المفهوم: وفيه: بيان المقصود من كلمة المفهوم المبحوث عنه في المقام.

المحور الثاني: النزاع في حجية المفهوم: وفيه: تحرير محل النزاع في حجية المفهوم.

المحور الثالث: أقسام المفهوم: وفيه: بيان انقسام المفهوم إلى: مفهوم موافقة, مفهوم مخالفة مضافاً لبيان موارد أقسام مفهوم المخالفة.

وتفصيل الكلام في هذه المحاور يأتي تباعاً:

المحور الأول: معنى كلمة المفهوم:

ذكر الشيخ (Π) ثلاثة معاني لكلمة المفهوم, احدها هو المعنى المطلوب والمبحوث عنه أصولياً, فهنا معان ثلاث:

(المعنى الأول) ما يقابل اللفظ: فيراد منه المعنى المدلول للفظ.

(المعنى الثاني) ما تقابل المصداق: فيراد منه كل معنى مفهوم وهو أعم من الأول.

(المعنى الثالث) ما يقابل المنطوق: وهو محل الكلام.

ولكن ذكرت للمنطوق والمفهوم عدة تعاريف لا تخلو من نقاشات لكن المهم هنا هو بيان معنى المفهوم اصولياً, فنقول: إن المراد من المنطوق هو المدلول المطابقي للكلام, والمراد من المفهوم المدلول ألالتزامي بنحو خاص - كما سيأتي - كما في قولنا: (إذا بلغ الماء كراً لا ينجسه شيء) فمنطوق الكلام أي مدلوله المطابقي هو عدم نجاسة الماء البالغ مقدار الكرية, وأما مفهوم الكلام أي مدلوله ألالتزامي هو نجاسة الماء إذا لم يبلغ مقدار الكرية. لذا كانت تعريفات المنطوق والمفهوم تدور مدار هذا المعنى لكن تختلف بالألفاظ نوعاً ما. فهنا تعريفات ذكرهما المصنف (Π):

١- **المنطوق**: حكم دلَّ عليه اللفظ في محل الكلام, والمفهوم: حكم دلَّ عليه اللفظ لا في محل الكلام.

٢- **المنطوق**: حكم مذكور. والمفهوم: حكم غير مذكور[٦٦].

فإتضح لدينا أن معنى كلمة المفهوم ما يقابل المنطوق, وأن كل شيء مستفاد ما وراء الدلالة الكلامية المطابقية فهو مفهوم خاص بالدلالات الالتزامية[٦٧]. كما أن هذه التعريفات لفظية المقصود منها بيان معنى اللفظ وشرحه, وليس من قبيل التعريفات الحقيقية التي تبين ماهية اللفظ وشرح حقيقته, وسيأتي من المصنف (Π) تكرار هذا المعنى[٦٨].

٢- النزاع في حجية المفهوم

٥٩.سؤال: المفهوم حجة لحجية الظهور فما معنى النزاع في حجية المفهوم, قال: [٢ - النزاع في حجية المفهوم لاشك أن الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجة من المتكلم على السامع، ومن السامع على المتكلم، كسائر الظواهر الاخرى. إذن، ما معنى النزاع في حجية المفهوم حينما يقولون مثلا: هل مفهوم الشرط حجة أولا ؟ وعلى تقديره، فلا يدخل هذا النزاع في مباحث الالفاظ التي كان الغرض منها تشخيص الظهور في الكلام وتنقيح صغريات حجية الظهور، بل ينبغي ان يدخل في مباحث الحجة كالبحث عن حجية الظهور وحجية الكتاب ونحو ذلك. والجواب: ان النزاع هنا في الحقيقة انما هو في وجود الدلالة على المفهوم، أي في أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها. وبعبارة أوضح، النزاع هنا في حصول

---

(٦٦) عرفه العضدي في شرحه على مختصر ابن الحاجب, والشوكاني في إرشاد الفحول بأن المفهوم: حكم لغير مذكور, أي أنه حكم لموضوع غير مذكور في المنطوق, وأصبح هذا التعريف محلاً للنقض والإبرام. – الكفاية ٩٤: ٢ العضدي ٣٠٦:١ إرشاد الفحول ص١٧٨ الفصول ص١٥٤ -.

(٦٧) اتفقوا على أن هناك حقيقتين في تعريف المهوم: ١- أن المفهوم عبارة عن المدلول الالتزامي. ٢- أن ليس كل مدلول التزامي يسمى مفهوماً. من هنا احتجنا لوضع ضابطة عامة لتعريف المفهوم, وفيها وجهان:

١- أن المفهوم عبارة عن المدلول الالتزامي البين بالمعنى الأخص. وهو مختار النائيني (Π) قدس. الأجود ٤١٤:١ -.

٢- أن المفهوم عبارة عن المدلول الالتزامي المستفاد من الربط الخاص بين خصوصية الموضوع والمحمول والنسبة. وهو مختار الشهيد الصدر (Π)قدس . – الحلقة الثالثة ص٧١ -.

(٦٨) سوف يكرر المصنف (Π) أن مثل هذه التعاريف لا تحتاج إلا لشرح اللفظ وتقريب المعنى إلى الذهن أي من باب التعاريف اللفظية, لذا لا محل للتعاريف الحقيقية كما في معنى الخاص والعام والمطلق والمقيد مع بعض البيان في المجمل والمبين. والتعاريف اللفظية كما عن الآخوند (Π) تقع في جواب السؤال بـ(ما) الشارحة. لكن أورد عليه الأصفهاني (Π) بأنه لا مساوقة بين التعريف اللفظي و(ما) الشارحة, لأن التعريف اللفظي يبين مفهوم اللفظ, و(ما) الشارحة تبين ماهية مفهوم اللفظ. – الكفاية ١٣٧:٢ نهاية الدراية ٣٢٧:١ -.

المفهوم للجملة لا في حجيته بعد فرض حصوله. فمعنى النزاع في مفهوم الشرط - مثلا - ان الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ؟ وهل هي ظاهرة في ذلك ؟ لا انه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يتنازع في حجيته، فان هذا لا معنى له، وان أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلا: مفهوم الشرط حجة أم لا. ولكن غرضهم ما ذكرنا. كما انه لا نزاع في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينة خاصة على ذلك المفهوم، فان هذا ليس موضع كلامهم. بل موضوع الكلام ومحل النزاع في دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطية على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصة.]. ؟

جـــواب : المحور الثاني: النزاع في حجية المفهوم, حيث أن النزاع في المفهوم يمكن فهمه على نحوين: كبروياً وصغروياً:

(النحو الأول) النزاع الكبروي: ويرجع إلى حجية الظهور أو أصالة الظهور, ويأتي البحث فيها في مباحث الحجج لكن تقدمت حجيتها, فعلى أساس حجيتها يكون المفهوم حجةً ولا إشكال في النزاع فيه أصلا.

(النحو الثاني) النزاع الصغروي: ويرجع إلى النزاع في أصل ظهور الجملة الشرطية أو الوصفية أو غيرها في المفهوم أو لا ؟ فمثلاً: معنى النزاع في الجملة الشرطية هو أن الجملة الشرطية (إذا زالت الشمس فصل) مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم (وجوب الصلاة) عند انتفاء الشرط (الزوال) فهل هي ظاهرة في ذلك أو لا ؟.

٣- أقسام المفهوم

٦٠.سؤال: ينقسم المفهوم باعتبار موافقته أو مخالفته للحكم الموجود في المنطوق إلى قسمين: قال [٣- اقسام المفهوم ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة: ١ - (مفهوم الموافقة): ما كان الحكم في المفهوم موافقا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فان كان الحكم في المنطوق الوجوب - مثلا - كان في المفهوم الوجوب أيضا، وهكذا. كدلالة الاولوية في مثل قوله تعالى: (ولا تقل لهما اف) على النهي عن الضرب والشتم للابوين ونحو ذلك مما هو أشد اهانة وايلاما من التأفيف المحرم بحكم الآية. وقد يسمى هذا المفهوم (فحوى الخطاب). ولا نزاع في حجية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الاولوية على تعدي الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم وله تفصيل كلام يأتي في موضعه. ٢ - (مفهوم المخالفة): ماكان الحكم فيه مخالفا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، وله موارد كثيرة وقع الكلام فيها نذكرها بالتفصيل، وهي ستة: ١ - مفهوم الشرط. ٢ - مفهوم الوصف ٣ - مفهوم الغاية. ٤ - مفهوم الحصر. ٥ - مفهوم العدد. ٦ - مفهوم اللقب.] وضحهما ذاكراً الموارد التي وقع النزاع في دلالتها على المفهوم ؟

جواب : المحور الثالث: أقسام المفهوم, حيث تقدم أن المنطوق هو المدلول المطابقي للكلام وان المفهوم هو المدلول ألالتزامي, فهنا قسمان للمفهوم باعتبار أن الحكم المدلول عليه عن طريق المفهوم إذا كان موافقاً لحكم المنطوق فهو مفهوم موافقة, وان كان الحكم في المفهوم مخالفاً لحكم المنطوق فهو مفهوم مخالفة. إذن هنا قسمان:

القسم الأول: مفهوم الموافقة: وهو ما كان حكم المفهوم فيه موافقاً في السنخ لحكم المنطوق, كفحوى الكلام من قوله تعالى [ولا تقل لهما أف] الدالة على حرمة التعدي على الوالدين ولو بأفٍ.

القسم الثاني: مفهوم المخالفة: وهو ما كان حكم المفهوم فيه مخالفاً في السنخ لحكم المنطوق, كقولنا: (إن زرت فتصدق) الدالة على عدم التصدق في حالة عدم الزيارة. أما الموارد التي وقع فيها النزاع في مفهوم المخالفة فهي ستة:

١- مفهوم الشرط. ٢- مفهوم الوصف. ٣- مفهوم الغاية. ٤-مفهوم الحصر. ٥- مفهوم العدد. ٦- مفهوم اللقب.

الأول– مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع

٦١.سؤال: ما هو محل النزاع في الجملة الشرطية بعد اتفاقهم على أنها تدل على تعليق التالي فيها على المقدم وضعاً, قال: [الاول - مفهوم الشرط تحرير محل النزاع: لاشك في أن الجملة الشرطية يدل منطوقها - بالوضع - على تعليق التالي فيها على المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير. وهي على نحوين: ١ - أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، أي أن المقدم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم في التالي منوطا بالشرط في المقدم على وجه لا يعقل فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: (ان رزقت ولدا فاختنه)، فانه في المثال لا يعقل فرض ختان الولد الابعد فرض وجوده. ومنه قوله تعالى: (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء أن أردن تحصنا) فانه لا يعقل فرض الاكراه على البغاء الا بعد فرض إرادة التحصن من قبل الفتيات. وقد اتفق الاصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية، لان انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع. ولا حكم حينئذ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم. فلا مفهوم للشرطية في المثالين، فلا يقال: (إن لم ترزق ولدا فلا تختنه)، ولايقال:) (ان لم يردن تحصنا فأكرهوهن على البغاء). ٢ - ألا تكون مسوقة لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم في التالي منوطا بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: (ان أحسن صديقك فأحسن إليه)، فان فرض الاحسان إلى الصديق لا يتوقف عقلا على فرض صدور الاحسان منه، فانه يمكن الاحسان إليه أحسن أو لم يحسن. وهذا النحو الثاني من الشرطية هو محل النزاع في مسألتنا، ومرجعه إلى النزاع في دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق - كالوجوب مثلا - على تقدير انتفاء الشرط. وانما قلنا (نوع الحكم)، لان شخص كل حكم في القضية الشرطية أو غيرها ينتفي بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضية مفهوم أو لم يكن. وفي مفهوم الشرطية قولان أقواهما أنها تدل على الانتفاء عند الانتفاء.] ؟

جـــواب : إن محل النزاع في الجملة الشرطية كما تقدم في النزاع الصغروي هو أن الجملة الشرطية هل تدل على انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء الشرط. ويتضح ذلك من خلال تقسيم الجملة الشرطية باعتبار انقسام الشرط في الجملة الشرطية إلى كونه متحداً مع شرطه فتسمى (الجملة الشرطية المسوقة لبيان الموضوع), والى كونه مغايراً مع شرطة فلا تكون الجملة مسوقة لبيان الموضوع فلا يثبت المفهوم للنحو الأول ويثبت للنحو الثاني, فالنحوان هما:

(النحو الأول) الجملة الشرطية المسوقة لبيان موضوع الحكم:

أن يكون الشرط متحداً مع موضوع الحكم في الجزاء, كما في قولنا: (ذا رزقك الله ولداً فأختنه) فقبل بيان اتحاد الموضوع مع الشرط لابد من الإشارة إلى أن الجملة الشرطية تتألف من أربعة أشياء:

١- **أداة الشرط**: وهي (إذا) .

٢- **الشرط**: وهو (رزق الولد).

٣- **الموضوع**: وهو (الولد).

٤- **الجزاء**: وهو (الختان) .

ففي الجملة المسوقة لبيان الموضوع أن الشرط (رزق الولد) والموضوع (الولد) متحدان فلا معنى لثبوت المفهوم لهذه الجملة, لأن الحكم ينتفي بانتفاء موضوعه, فتكون الجملة الشرطية هنا بمثابة السالبة بانتفاء الموضوع.

(النحو الثاني) الجملة الشرطية غير المسوقة لبيان الموضوع:

أن يكون الشرط فيها مغايراً لموضوع الحكم في الجزاء كما في قولنا: " إن أحسن صديقك إليك فأحسن إليه :, فإن الشرط (إحسان الصديق) والموضوع (الإحسان إليه) متغايران, فإن فرض الإحسان إلى الصديق لا يتوقف على صدور الإحسان منه. لذا فهذا النحو هو محل النزاع فيبحث في مثله حول ثبوت المفهوم, فبعد انتفاء الشرط هل يبقى الحكم ثابتاً للموضوع أم انه ينتفي عنه ؟ قال المصنف (∏) بأن في المسألة قولين أقواهما ثبوت المفهوم للجملة الشرطية - كما سيأتي تحقيقه بعونه سبحانه -.

المناط في مفهوم الشرط

٦٢.سؤال: استدل الشيخ (Π) على ظهور الجملة الشرطية على المفهوم تارة بالوضع وتارة بالإطلاق, وذلك بعد إثبات اللزوم العلي ألانحصاري, قال: [المناط في مفهوم الشرط: ان دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على دلالتها - بالوضع أو بالاطلاق - على أمور ثلاثة مترتبة: ١ - دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدم والتالي. ٢ - دلالتها - زيادة على الارتباط والملازمة - على أن التالي معلق على المقدم ومترتب عليه وتابع له، فيكون المقدم سببا للتالي. والمقصود من السبب هنا هو كل ما يترتب عليه الشئ وإن كان شرطا ونحوه، فيكون أعم من السبب المصطلح في فن المعقول. ٣ - دلالتها - زيادة على ما تقدم - على انحصار السببية في المقدم، بمعنى أنه لاسبب بديل له يترتب عليه التالي. وتوقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الامور الثلاثة واضح، لانه لو كانت الجملة اتفاقية، أو كان التالي غير مترتب على المقدم، أو كان مترتبا ولكن لا على نحو الانحصار فيه - فانه في جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي. وإنما الذي ينبغي إثباته هنا، هو أن الجملة ظاهرة في هذه الامور الثلاثة وضعا أو اطلاقا لتكون حجة في المفهوم. والحق ظهور الجملة الشرطية في هذه الامور وضعا في بعضها واطلاقا في البعض الآخر. ١ - أما دلالتها على الارتباط ووجود العلقة اللزومية بين الطرفين، فالظاهر أنه بالوضع بحكم التبادر. ولكن لا بوضع خصوص ادوات الشرط حتى ينكر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها. وعليه فاستعمالها في الاتفاقية يكون بالعناية وادعاء التلازم والارتباط بين المقدم والتالي إذا اتفقت لهما المقارنة في الوجود. ٣ - وأما دلالتها على أن التالي مترتب على المقدم بأي نحو من أنحاء الترتب فهو بالوضع أيضا، ولكن لا بمعنى أنها موضوعة بوضعين: وضع للتلازم ووضع آخر للترتب، بل بمعنى أنها موضوعة بوضع واحد للارتباط الخاص وهو ترتب التالي على المقدم. والدليل على ذلك هو تبادر ترتب التالي على المقدم عنها، فانها تدل على أن المقدم وضع فيها موضع الفرض والتقدير، وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصل عنده تبعا أي يتلوه في الحصول. أو فقل أن المتبادر منها لابدية الجزاء عند فرض حصول الشرط. وهذا لا يمكن أن ينكره الا مكابر أو غافل فان هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لامفاد لها غيره. ومن هنا سموا الجزء الاول منها شرطا ومقدما، وسموا الجزء الثاني جزاءا وتاليا. فإذا كانت جملة انشائية أي أن التالي متضمن لانشاء حكم تكليفي أو وضعي، فانها تدل على تعليق الحكم على الشرط، فتدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم. وإذا كانت جملة خبرية أي أن التالي متضمن لحكاية خبر، فانها تدل على تعليق حكايته على المقدم، سواء كان المحكي عنه خارجا وفي الواقع مترتبا على المقدم فتتطابق الحكاية مع المحكي عنه كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو مترتب عليه بأن كان العكس كقولنا: ان كان النهار موجودا فالشمس

طالعة، أو كان لا ترتب بينهما كالمتضاعفين في مثل قولنا: إن كان خالد ابنا لزيد فزيد أبوه. ٣ - وأما دلالتها على أن الشرط منحصر، فبالاطلاق، لانه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط، وكذا لو كان معه شئ آخر يكونان معا شرطا للحكم - لاحتاج ذلك إلى بيان زائد أما بالعطف بأو في الصورة الاولى، أو العطف بالواو في الصورة الثانية، لان الترتب على الشرط ظاهر في أنه بعنوانه الخاص مستقلا هو الشرط المعلق عليه الجزاء فإذا أطلق تعليق الجزاء على الشرط فانه يستكشف منه أن الشرط مستقل لاقيد آخر معه وأنه منحصر لا بديل ولاعدل له، والا لوجب على الحكيم بيانه وهو - حسب الفرض - في مقام البيان. وهذا نظير ظهور صيغة أفعل باطلاقها في الوجوب التعيني والتعييني. * * * وإلى هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجملة الشرطية في الامور التي بها تكون ظاهرة في المفهوم. وعلى كل حال، ان ظهور الجملة الشرطية في المفهوم ممالا ينبغي أن يتطرق إليه الشك الا مع قرينة صارفة أو تكون واردة لبيان الموضوع. ويشهد لذلك استدلال امامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية أبي بصير قال: (سألت أبا عبدالله عن الشاة تذبح فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط، فقال: لا تأكل ! إن عليا كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل)، فان استدلال الامام بقول علي عليه السلام لا يكون إلا إذا كان له مفهوم، وهو: إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.] وضَّح هذا الاستدلال ذاكراً الأدلة ؟

جـــواب : يتوقف ظهور الجملة الشرطية على المفهوم على إثبات أمور ثلاثة للجملة الشرطية[٦٩], لكن اختلفوا في إثبات هذه الأمور الثلاثة هل هو بالوضع أي الدلالة التصورية أو بالإطلاق أي الدلالة التصديقية ؟ أجاب المصنف (Π) بالتفصيل, وقبل بيان التفصيل لابد من معرفة الأمور الثلاثة وهي:

(الأمر الأول) اللزوم: بمعنى أن هناك ربطاً لزومياً بين المقدم والتالي.

(الأمر الثاني) العلية: بمعنى أن هناك ربطاً لزومياً وكون الشرط علة تامة للجزاء.

(الأمر الثالث) الانحصار: بمعنى أن هناك ربطاً لزومياً وكون الشرط علة منحصرة للجزاء .

---

(٦٩) خلافاً للمحقق العراقي (Π), فبنى على أن مناط البحث في المفهوم على أن القضية المتكفلة للحكم هل هي ظاهرة في تعليق شخص الحكم على الشرط أو هي ظاهرة في تعليق سنخ الحكم على الشرط, فعلى الأول لا تدل القضية على المفهوم, إذ أن انتفاء الشرط يقتضي انتفاء شخص الحكم, وهو لا ينافي ثبوت فرد آخر للحكم في غير مورد الشرط, وعلى الثاني, تدل على الحكم, إذ أن انتفاء الشرط يقتضي انتفاء سنخ الحكم حتى في غير مورد الشرط, وهذا ما يُعرف بـ(مسلك المحقق العراقي). – مقالات الأصول ١٣٨:١ الحلقة الثالثة ٧١ -.

ويمكن الاستدلال على ظهور الجملة الشرطية في هذه الأمور تارة بالوضع كما في الأمر الأول وهو (اللزوم) والأمر الثاني وهو (العلية) وتارة أخرى بالإطلاق وهو الأمر الثالث (الانحصار), والأدلة على ذلك:

أما دلالة الجملة الشرطية على الارتباط اللزومي فهو بالوضع, والدليل على ذلك هو التبادر الحاصل من وضع الجملة بهيئتها التركيبية الدال على أن هناك ربطاً لزومياً بين المقدم والتالي, لا أن منشأ التبادر هو وضع أداة الشرط في اللزوم بل منشأوه هو الهيئة التركيبية للجملة.

أما دلالة الجملة الشرطية على العلية فهو بالوضع أيضا, والدليل عليه على ذلك أيضا التبادر فإذا قيل: "إذا جاءك زيد فأكرمه" تبادر إلى الذهن ان (وجوب الإكرام) معلول للمجيء وان (المجيء) علة للإكرام, ومعنى الوضع هنا وضع واحد لا وضعان: (وضع للتلازم ووضع للترتب), ودليل ذلك أيضا التبادر, وهذا مما لا ينكر, ومعه نفهم معنى التعليق على الشرط وتسمية الأول مقدماً, والثاني تالياً سواء أكان في الجملة الإنشائية كقولنا : " يا رجل إن جاءك زيد فأكرمه " أم في الجملة الخبرية كما مثلنا.

أما دلالة الجملة الشرطية على الانحصار فبالإطلاق, والدليل على ذلك إذ لو كان هناك علة أخرى للجزاء للزم ذكرها في الكلام. أما معطوفة بـ(أو) إذا كان الشرط علة تامة أو معطوفة بـ(الواو) إذا كان الشرط جزء علة فما دام المتكلم لم يذكر ذلك ثبت أن الشرط وحده علة تامة انحصارية للجزاء, وان الشرط هو المؤثر الوحيد بواسطة الإطلاق الأحوالي, ونظيره ظهور صيغة الأمر في الوجوب التعيني والتعييني.

فتحصل: إن الجملة الشرطية ظاهرة على المفهوم بإثبات المناط فيها, وهو كونها تدل على اللزوم العلي الانحصاري وضعاً أو إطلاقا, ويشهد لذلك استدلال الإمام الصادق (Δ) بقول أمير المؤمنين (Δ) عندما سئل الإمام الصادق (Δ) في رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عن الشاة تذبح فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط, فقال (عليه السلام): [لا تأكل ؟ إن علياً كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل][٧٠], فإن قول أمير المؤمنين (Δ) بجملة شرطية ثبت لها مفهوم وهو " إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل " وهذا ما أراده الإمام الصادق (Δ) لأبي بصير.

(٧٠) الوسائل ٢٦٤/١٦ باب الذبائح الحديث ١ .

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء

٦٣.سؤال: قال: [إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء: ومن لواحق مبحث (مفهوم الشرط) مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، وقد تعدد الشرط فيهما وكان الجزاء واحدا. وهذا يقع على نحوين: ١ أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: (إذا خفي الاذان فقصر. وإذا خفيت الجدران فقصر). ٢ - أن يكون الجزاء قابلا للتكرار كما في نحو (إذا أجنبت فاغتسل. إذا مسست ميتا فاغتسل). أما (النحو الاول)، فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط، ولكن التعارض انما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح. فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجهين: (الوجه الاول) - أن نقيد كلا من الشرطين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسببية، ذلك الظهور الناشئ من الاطلاق - كما سبق - الذي يقابله التقييد بالعطف بالواو، فيكون الشرط في الحقيقة هو المركب من الشرطين وكل منهما يكون جزء السبب، والجملتان تكونان حينئذ كجملة واحدة مقدمها المركب من الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا: (إذا خفي الاذان والجدران معا فقصر). وربما يكون لهاتين الجملتين معا حينئذ مفهوم واحد، وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معا أو أحدهما، كما لو كانا جملة واحدة. (الوجه الثاني) - أن نقيدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار، ذلك الظهور الناشئ من الاطلاق المقابل للتقييد بأو. وحينئذ يكون الشرط أحدهما على البدلية، أو الجامع بينهما على أن يكون منهما مصداقا له، وذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرفيا. وإذ يدور الامر بين الوجهين في التصرف، فأيهما أولى ؟ هل الاولى تقييد ظهور الشرطيتين في الاستقلال أو تقييد ظهورهما في الانحصار ؟ قولان في المسألة. والاوجه - على الظاهر - هو التصرف الثاني، لان منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في المفهوم، فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر كما تقدم، فلا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما في الانحصار بالاضافة إلى المقدار الذي دل عليه منطوق الشرطية الاخرى، لان ظهور المنطوق أقوى، أما ظهور كل من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه. وإذا ترجح القول الثاني وهو التصرف في ظهور الشرطين في الانحصار. يكون كل من الشرطين مستقلا في التأثير، فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم. وإن حصلا معا، فان كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق. وإن تقارنا كان الاثر لهما معا ويكونان كالسبب الواحد، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض. واما (النحو الثاني) - وهو ما إذا كان الجزاء قابلا للتكرار - فهو على صورتين: ١ - أن يثبت

بالدليل أن كلا من الشرطين جزء السبب. ولا كلام حينئذ في أن الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معا. ٢ - أن يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط أن كلا من الشرطين سبب مستقل، سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم يكن - فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معا في وقت واحد أو متعاقبين: أن القاعدة أي شئ تقتضي ؟ هل تقتضي تداخل الاسباب فيكون لها جزاء واحد كما في مثال تداخل موجبات الوضوء من خروج البول أو الغائط والنوم ونحوهما، أم تقتضي عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرار الشروط، كما في مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد أسبابه من دخول وقت اليومية وحصول الآيات ؟ أقول: لاشبهة في أنه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الاخذ بذلك الدليل. وأما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف. والحق أن القاعدة فيه عدم التداخل. بيان ذلك: أن لكل شرطية ظهورين: ١ ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببية. وهذا الظهور يقتضي أن يتعدد الجزأ في الشرطيتين موضوعتي البحث، فلا تتداخل الاسباب. ٢ - ظهور الجزاء فيها في أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود. ولما كان صرف الشئ لا يمكن ان يكون محكوما بحكمين، فيقتضي ذلك أن يكون لجميع الاسباب جزاء واحد وحكم واحد عند فرض اجتماعها. فتتداخل الاسباب. وعلى هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين، فإذا قدمنا الظهور الاول لا بد أن نقول بعدم التداخل. وإذا قدمنا الظهور الثاني لابد أن نقول بالتداخل، فأيهما أولى بالتقديم ؟ والارجح ان الاولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء، لان الجزاء لما كان معلقا على الشرط فهو تابع له ثبوتا وإثباتا، فان كان واحدا كان الجزاء واحدا وإن كان متعددا كان متعددا. وإذا كان المقدم متعددا - حسب فرض ظهور الشرطيتين - كان الجزاء تبعا له. وعليه لا يستقيم للجزاء ظهور في وحدة المطلوب. فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعداد رافعا للظهور في الوحدة، لان الظهور في الوحدة لا يكون الا بعد فرض سقوط الظهور في التعداد أو بعد فرض عدمه، أما مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحدة. فالقاعدة في المقام - إذن - (عدم التداخل). وهو مذهب أساطين العلماء الاعلام قدس الله أسرارهم.]. ما معنى تداخل الأسباب وهل مقتضى القاعدة أن تتداخل الأسباب فيكون للجملة الشرطية جزاء واحد أو ألا تتدخل الأسباب فيكون للجملة الشرطية جزاء متعدد بتعدد الشروط والأسباب ؟

جـــواب : من ملحقات مبحث الشرط مسألتان:

(الأولى) مسألة تداخل الأسباب.

(الثانية) مسألة تداخل المسببات.

وفي مفروض السؤال هو المسألة الأولى. وقبل بيان المختار فيها لابد من إيضاحها فنقول:

إن معنى تداخل الأسباب وعدمه هو أن السببين كما في قولنا: " إذا خفي الأذان فقصر " وقولنا: " إذا خفي الجدران فقصر" فخفاء الأذان السبب الأول, وخفاء الجدران السبب الثاني وجزاؤهما واحد وهو (القصر) فإذا تعدد السببان هل يقتضيان وجوبين فلا تتداخل الأسباب في مقام التأثير أو يقتضيان وجوباً واحداً فتتداخل الأسباب ؟

الجـــواب : بنى المصنف (Π) على عدم التداخل كما هو مبنى مشهور الأصوليين. لكن قبل بيان ذلك بَين المصنف (Π) نحوين باعتبار كون الجزاء تارة لا يقبل التكرار فيقع التعارض وتارة أخرى يقبل التكرار, فيقع النزاع في تداخل الأسباب وعدمه, وأما النحوان:

(النحو الأول) أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار والتعدد:

كالمثال المتقدم فعلى القول بظهور الجملة الشرطية في المفهوم - كما هو المختار - فيقع التعارض بين منطوق احدهما ومفهوم الآخر, وكيفية وقوع التعارض: فيما لو افترضنا أن المسافر بلغ حداً لا يسمع أذان البلد, ولكن يرى جدرانه, فأمتثل للحكم وهو قصر الصلاة, فهذا فرض منطوق الجملة الأولى [إذا خفي الأذان فقصر] وكذلك نفس الحكم يتم مع مفهوم الجملة الثانية [إذا خفي الجدران فقصر]. كما لو افترضنا انه بلغ حداً يسمع فيه الأذان ولا يرى الجدران, فحينئذٍ سوف يتم صلاته حسب مفهوم الجملة الأولى, وبقصر حسب منطوق الجملة الثانية, فلابد حينئذٍ من التصرف بظهور الجملة الشرطية بأحد وجهين:

١- التصرف في الاستقلال والسببية التامة, فيكون معنى الجملتين جملة واحدة [إذا خفي الأذان والجدران فقصر] فقد قيدنا كلا الشرطين فيكون السبب التام هو خفاء كلا الأمرين.

٢- التصرف في الانحصار فيكون كل من الشرطين سبباً مستقلاً, فيكون معنى الجملتين: [إذا خفي الأذان أو خفي الجدران فقصر], فيكون كل من الشرطين سبباً تاماً.

ومع هذين التصرفين يرتفع التعارض لكن الأولى تقديم التصرف في الانحصار ووجه الأولوية هو أن التصرف في الانحصار قطعي ولا معارض له بخلاف التصرف في السببية فأنه مشكوك فلا معارض له إلا بدليل.

(النحو الثاني) أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار والتعدد:

كما في قولنا: " إذا أجنبت فأغتسل " وقولنا " إذا مسست ميتاً فأغتسل ". فهنا توجد صورتان:

الأولى: أن يكون الشرطان جزء السبب, فهنا لا شبهة أن الجزاء واحد يحصل بتحقق كل من الشرطين معاً.

الثانية: أن يكون الشرطان كلاً منهما سبباً مستقلاً, فهنا يقع النزاع هل تعدد السببين موجباً لحصول وجوب واحد فتتداخل الأسباب, أو موجباً لحصول وجوبين فلا تتداخل ؟ فما هي القاعدة ؟ أجاب المصنف (Π) بعدم التداخل والدليل عليه: إن لكل جملة شرطية ظهورين متنافيين لابد من تقديم احدهما على الآخر والظهوران:

١. ظهور الشرط في الجملة الشرطية في الاستقلال بالسببية, فالمتبادر من الجملتين [إذا أجنبت فأغتسل] و [إذا مسست ميتاً فأغتسل] هو عدم التداخل بمعنى: أن كل شرط علة لحدوث الجزاء, وهذا معناه تعدد وجوب الاغتسال, وهذا الظهور هو الأولى بالتقديم, لأنه راجع لظهور الشرط والجزاء معلق عليه, وبحسب الفرض أن الشرطين متعددان. لذا فيتعدد الجزاء بتعددهما, فلا يكون معنى لأن يكون الجزاء ظاهراً في وحدة المطلوب بل يكون الظهور في التعداد, كما في الشرط رافعاً للظهور في الوحدة كما في الجزاء.

٢. ظهور الجزاء في الجملة الشرطية في أن الواجب هو صرف الوجود, فالمتبادر من الجملتين كونهما محكومين بحكم واحد فتتداخل الأسباب. من هنا يقع التنافي بين ظهور الشرط - كما في الظهور الأول - وظهور الجزاء - كما في الظهور الثاني - لكن عرفنا حل التعارض والتنافي بينهما, فتكون القاعدة الجارية في المقام هي عدم تداخل الأسباب فأفهم.

تنبيهان

١- تداخل المسببات

٦٤.سؤال: قال: [تنبيهان: ١ - تداخل المسببات: إن البحث في المسألة السابقة انما هو عما إذا تعددت الاسباب، فيتسأل فيها عما إذا كان تعددها يقتضي المغايرة في الجزاء وتعدد المسببات - بالفتح - أو لا يقتضي فتتداخل الاسباب، وينبغي أن تسمى (بمسألة تداخل الاسباب). وبعد الفراغ عن عدم تداخل الاسباب هناك، ينبغي أن يبحث أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك في الاسم والحقيقة كالاغسال هل يصح أن يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى ؟. وهذه مسألة أخرى غير ما تقدم تسمى (بمسألة تداخل المسببات)، وهي من ملحقات الاولى. والقاعدة فيها أيضا: عدم التداخل. والسر في ذلك: أن سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد وان أتي به بنية امتثال الجميع يحتاج إلى دليل خاص، كما ورد في الاغسال بالاكتفاء بغسل الجنابة عن باقي الاغسال وورد أيضا جواز الاكتفاء بغسل واحد عن أغسال متعددة. ومع عدم ورود الدليل الخاص فان كل وجوب يقتضي امتثالا خاصا به لا يغني عنه امتثال الآخر وإن اشتركت الواجبات في الاسم والحقيقة. نعم قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبة العموم والخصوص من وجه، وكان دليل كل منهما مطلقا بالاضافة إلى مورد الاجتماع، كما إذا قال - مثلا - تصدق على مسكين، وقال - ثانيا - تصدق على ابن سبيل، فجمع العنوانين شخص واحد بأن كان فقيرا وابن سبيل فان التصدق عليه يكون مسقطا للتكليفين.]. ما معنى تداخل المسببات وهل مقتضى القاعدة أن تتداخل المسببات فيكون للجملة الشرطية تكليف واحد أو لا تتداخل المسببات فيكون للجملة الشرطية عدة تكاليف ولا يكتفي بتكليف واحد ؟

جـــواب : هذه هي المسألة الثانية من لواحق مبحث المفاهيم وهي فرع المسألة السابقة (تداخل الأسباب) فبعد أن تَبين أن مقتضى القاعدة هناك هو عدم تداخل الأسباب أي ثبوت تكاليف متعددة أو جزاءات متعددة, فهنا هل يكتفى بفعل واحد وتكليف واحد في مقام الامتثال عن تلك التكاليف المتعددة, فيكون مقتضى القاعدة تداخل الأسباب أو لا يكتفى بفعل واحد في مقام الامتثال بل تتعدد التكاليف فيكون مقتضى القاعدة عدم التداخل ؟

اختار المصنف (∏) عدم التداخل أيضاً, والسر فيه: أن الإتيان بتكاليف متعددة بفعل واحد يحتاج إلى دليل جديد وخاص كما في مسألتين في الاغتسال:

١- الاكتفاء بغسل الجنابة عن باقي الأغسال, كما في الرواية عن احدهما (Γ) انه قال: [**إذا اغتسل المجنب بعد طلوع الفجر أجزأ عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم**] (٧١).

٢- الاكتفاء بغسل واحد عن اغتسال متعددة كما في رواية الإمام الباقر (Δ) قال: [**إذ حاضت المرأة وهي جنب أجزأها غسل واحد**] (٧٢). نعم قد يستثنى من قاعدة عدم التداخل والقول بالتداخل بأن يؤتى بفعل واحد, وذلك في مورد إذا كان هناك واجبان بينهما عموم من وجه, وكان دليل كل منهما مطلقاً بالإضافة إلى مورد الاجتماع, كما إذا كان الواجب الأول: (تصدق على مسكين) والواجب الثاني: (صدق عن ابن سبيل), فحينئذ يجتمع العنوانان بشخص واحد بأن يكون مسكيناً وابن سبيل فهنا القاعدة هي تداخل الأسباب.

(٧١) الوسائل ج ١: ٣٣٨.
(٧٢) الوسائل ج ١ ص ٣٣٣.

الأصل العملي في المسألتين

٦٥.سـؤال: قال: [٢ - الاصل العملي في المسألتين: إن مقتضى الاصل العملي عند الشك في تداخل الاسباب هو التداخل، لان تأثير السببين في تكليف واحد متيقن، وإنما الشك في تكليف ثان زائد. والاصل في مثله البراءة. وبعكسه في مسألة تداخل المسببات، فان الاصل يقتضي فيه عدم التداخل كما مرت الاشارة إليه، لانه بعد ثبوت التكاليف المتعددة بتعدد الاسباب يشك في سقوط التكاليف الثابتة لو فعل فعلا واحدا. ومقتضى القاعدة - في مثله - الاشتغال، بمعنى أن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا يكتفى بفعل واحد في مقام الامتثال.] ما هو الأصل العملي الذي يرجع إليه في مسألتي تداخل الأسباب والمسببات ؟

جـواب : الأصل العملي الجاري في المقام يختلف باختلاف المسألتين, فأن الأصل في تداخل الأسباب فإنه

شك في أصل التكليف, وذلك لأن تأثير الشرطين أو السببين في تكليف واحد متيقن, ويبقى التكليف الزائد فهو مشكوك لذا نجري البراءة فيه. وأما في تداخل المسببات, فإنه شك في المأمور به أو المكلف به, وذلك لأن التكاليف المتعددة متيقنة الثبوت, وإنما الشك في سقوط تلك التكاليف بفعل واحد. لذا فإن مقتضى الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني, وهذا هو مجرى أصالة الاشتغال.

الثاني - مفهوم الوصف

موضوع البحث

٦٦.سـؤال: قال: [الثاني - مفهوم الوصف موضوع البحث: المقصود بالوصف هنا: ما يعم النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما مما يصلح أن يكون قيدا لموضوع التكليف. كما أنه يختص بما إذا كان معتمدا على موصوف، فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعا للحكم نحو (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) فان مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب. والسر في ذلك أن الدلالة على انتفاء الوصف لا بد فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيد بالوصف مرة ويتجرد عنه أخرى، حتى يمكن فرض نفي الحكم عنه. ويعتبر - أيضا - في المبحوث عنه هنا أن يكون أخص من الموصوف مطلقا أو من وجه، لانه لو كان مساويا أو أعم مطلقا لا يوجب تضييقا وتقييدا في الموصوف، حتى يصح فرض انتفاء الحكم عن

الموصوف عند انتفاء الوصف. وأما دخول الاخص من وجه في محل البحث فانما هو بالقياس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال (في الغنم السائمة زكاة) يكون مفهومه - لو كان له مفهوم - عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة وهي المعلوفة. وأما بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطعا، فلا يدل المثال على عدم الزكاة في غير الغنم السائمة أو غير السائمة كالابل - مثلا - لان الموضوع - وهو الموصوف الذي هو الغنم في المثال - يجب أن يكون محفوظا في المفهوم، ولا يكون متعرضا لموضوع آخر لا نفيا ولا إثباتا. فما عن بعض الشافعية من القول بدلالة القضية المذكورة على عدم الزكاة في الابل المعلوفة لا وجه له قطعاً.] ما معنى الوصف أصولياً, والأمور المعتبرة فيه كونه موضوعاً للبحث ؟

جـــواب : المقصود من الوصف أصولياً هو: كل ما يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف. فهو يشمل الحال والتمييز والإضافة وغيرها مما يوجب التضييق في موضوع الحكم بل حتى متعلق الحكم.

ومثال تضييق الموضوع قوله تعالى: [**احل لكم صيد البحر**] [٧٣], فـ(الصيد) موضوع الحكم والقيد (البحر) فأصبح الحكم وهو الحلية غير شامل لصيد البر, ومثال تضييق متعلق الحكم قوله تعالى [**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**] [٧٤], فـ(الاعتداء) متعلق الحكم والقيد (بمثل ما اعتدى عليكم). ثم أن الأمور المعتبرة في الوصف أربعة:

(الأمر الأول) ألا يكون الوصف مساوياً للموصوف, كقوله تعالى **[والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما]** [٧٥], لأن انتفاء احد المتساويين يوجب انتفاء الآخر.

(الأمر الثاني) ألا يكون الوصف أعم من الموصوف, كقولنا: (اطعم الفقير الهاشمي) لأن انتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص فلا مفهوم.

(الأمر الثالث) أن يكون بين الوصف والموصوف عموم من وجه, كقوله (5): [**في الغنم السائمة زكاة**] فقط في حالة افتراق الموصوف عن الوصف وليس العكس فإن السوم والغنم قد يجتمعان وقد يفترقان فإذا انتفى احدهما قد ينتفي الآخر.

---

(٧٣) المائدة ٩٦.
(٧٤) البقرة ١٩٤.
(٧٥) المائدة ٣٨.

(الأمر الرابع) أن يكون الوصف اخص من الموصوف , كقولنا: (أكرم الفقير العادل) فإن العادل اخص من الفقير, فإذا انتفى الأخص لا يوجب انتفاء الأعم.

الأقوال في المسألة والحق فيها

٦٧.سؤال: قال: [الاقوال في المسألة والحق فيها: لاشك في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة، ولاشك في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم إناطة الحكم به وجودا وعدما، نحو قوله تعالى: (وربائبكم اللائي في حجوركم) فانه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقا، إذ يفهم منه أن وصف الربائب بأنها في حجوركم لانها غالبا تكون كذلك، والغرض منه الاشعار بعلة الحكم، إذ أن اللائي تربى في الحجور تكون كالبنات. وإنما الخلاف عند تجرد القضية عن القرائن الخاصة، فانهم اختلفوا في أن مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم أي انتفاء حكم الموصوف عند انتفاء الوصف أو لا يدل ؟ نظير الاختلاف المتقدم في التقييد بالشرط وفي المسألة قولان، والمشهور القول الثاني وهو عدم المفهوم. والسر في الخلاف يرجع إلى أن التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم أي أن الحكم منوط به، أو أنه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف والوصف ؟. فان كان الاول فان التقييد بالوصف يكون ظاهرا في انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الاطلاق، لان الاطلاق يقتضي - بعد فرض اناطة الحكم بالوصف - انحصاره فيه كما قلنا في التقييد بالشرط. وإن كان الثاني، فان التقييد لا يكون ظاهرا في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لانه حينئذ يكون من قبيل مفهوم اللقب، إذ أنه بكون التعبير بالوصف والموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لا أن الموضوع ذات الموصوف والوصف قيد للحكم عليه، مثلما إذا قال القائل: (اصنع شكلا رباعيا قائم الزوايا متساوي الاضلاع) فان المفهوم منه ان المطلوب صنعه هو المربع فعبر عنه بهذه القيود الدالة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف والوصف، وهي في المثال (شكل رباعي قائم الزوايا متساوي الاضلاع) وهي بمنزلة كلمة مربع، فكما أن جملة (اصنع مربعا) لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدل عليه، لانه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف. إذا عرفت ذلك، فنقول: أن الظاهر في الوصف - لو خلي وطبعه من دون قرينة - أنه من قبيل الثاني أي أنه قيد للموضوع لا للحكم، فيكون الحكم من جهته مطلقا غير مقيد. فلا مفهوم للوصف. ومن هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالادلة الآتية: ١ - أنه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه. والجواب: أن الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم. وكفى فائدة فيه تحديد موضوع الحكم وتقييده به. ٢ - أن الاصل في القيود أن تكون احترازية. والجواب: أن هذا مسلم، ولكن معنى الاحتراز هو تضييق دائرة الموضوع واخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له. ونحن نقول به وليس هذا من المفهوم في شئ، لان إثبات الحكم لموضوع لا ينفي

ثبوت سنخ الحكم لما عداه، كما في مفهوم اللقب. والحاصل أن كون القيد احترازيا لا يلزم ارجاعه قيدا للحكم. ٣ - أن الوصف مشعر بالعلية، فيلزم إناطة الحكم به. والجواب: أن هذا الاشعار وإن كان مسلما، إلا أنه ما لم يصل إلى حد الظهور لا ينفع في الدلالة على المفهوم. ٤ - الاستدلال بالجمل التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله صلى الله عليه وآله: (مطل الغني ظلم). والجواب: أن ذلك على تقديره لا ينفع، لانا لا نمنع، من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم أحيانا لوجود قرينة، وإنما موضوع البحث في اقتضاء طبع الوصف لو خلي ونفسه للمفهوم. وخصوص المثال نجد القرينة على إناطة الحكم بالغني موجودة من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فيفهم أن السبب في الحكم كون المدين غنيا، فيكون مطله ظلما، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مطله ظلماً.] فالتقييد بالوصف هل يدل على المفهوم بمعنى انتفاء حكم الموصوف يوجب انتفاء الوصف أو لا يدل ؟

جـــواب : اختار الشيخ (Π) عدم دلالة الوصف على المفهوم. وذلك من خلال استعراضه لأدلة القائلين بمفهوم الوصف, وإبطالها, وقبل ذلك بين المصنف (Π) محل الخلاف في المسألة: أي أن محل الخلاف يرجع إلى تجرد الجملة الوصفية من القرائن الدالة على ثبوت المفهوم للوصف أو الدالة على عدم ثبوت المفهوم, فإن تجردت الجملة الوصفية من القرائن. فأنه يقال:

هل أن التقييد بالوصف راجع للحكم أو للموضوع ؟ فأن كان راجعاً للموضوع فيكون الحكم مطلقاً غير مقيد فلا يستفاد المفهوم من الوصف, وان كان التقييد راجعاً إلى الحكم فيكون الموضوع مطلقاً غير مقيد فيستفاد المفهوم من الوصف. قلنا اختار المصنف الأول أي لا مفهوم للوصف تبعا للمشهور, ثم أن أدلة دلالة الوصف على المفهوم أربعة جميعها مردودة:

١. الاستدلال بلزوم اللغوية والعبثية من التقييد لو لم يدل الوصف على المفهوم. يرد عليه: عدم انحصار الفائدة إرجاع القيد للحكم.

٢. الاستدلال بقاعدة احترازية القيود. يرد عليه: نعم أن الأصل في القيود أن تكون احترازية إلا انه لا ملازمة بين احترازيتها وبين رجوع القيد إلى الحكم.

٣. الاستدلال بإشعار الوصف بالعلية. يرد عليه: نعم إن هناك إشعارا بالعلية والترتب إلا انه لم تصل النوبة إلى تشخيص الظهور.

٤. الاستدلال بثبوت المفهوم لبعض الجمل الوصفية, كقوله (ﷺ): [**مطل الغني ظلم**] أي مماطلة الغني ظلم. يرد عليه: لو سلمنا دلالة هذه الجمل

على المفهوم لكن بقرائن خارجية, ومحل كلامنا لو خلي الوصف والقرائن فهل يدل بطبعه على المفهوم أو لا.

الثالث – مفهوم الغاية

٦٨.سؤال: قال: [الثالث - مفهوم الغاية: إذا ورد التقييد بالغاية نحو (وأتموا الصيام إلى الليل)، ونحو (كل شئ حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه) - فقد وقع خلاف الاصوليين فيه من جهتين: (الجهة الاولى) - في دخول الغاية في المنطوق أي في حكم المغيى، فقد اختلفوا في أن الغاية وهي الواقعة بعد أداة الغاية نحو (إلى) و (حتى) هل هي داخلة في المغيى حكما، أو خارجة عنه، وإنما ينتهي إليها المغيى موضوعا وحكما ؟ على أقوال: (منها) التفصيل بين كونها من جنس المغيى فتدخل فيه نحو صمت النهار إلى الليل، وبين كونها من غير جنسه فلا تدخل كمثال كل شئ حلال. (ومنها) التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد (إلى) فلا تدخل فيه. وبين كونها واقعة بعد (حتى) فتدخل نحو (كل السمكة حتى رأسها). والظاهر أنه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيى ولا في عدمه، بل يتبع ذلك الموارد والقرائن الخاصة الحافة بالكلام. نعم، لا ينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية فيما إذا كانت غاية للحكم، كمثال كل شئ حلال، فانه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال. ثم أن المقصود من كلمة (حتى) التي يقع الكلام عنها هي (حتى الجارة)،

دون العاطفة وإن كانت تدخل على الغاية أيضا، لان العاطفة يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها لان هذا هو معنى العطف، فإذا قلت: مات الناس حتى الانبياء فان معناه أن الانبياء ماتوا أيضا. بل (حتى العاطفة) تفيد أن الغاية هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيى في القوة أو الضعف، فكيف يتصور المعطوف بها داخلا في الحكم، بل قد يكون هو الاسبق في الحكم نحو: مات كل أب حتى آدم. (الجهة الثانية) في مفهوم الغاية. وهي موضوع البحث هنا فإنه قد اختلفوا في أن التقييد بالغاية - مع قطع النظر عن القرائن الخاصة - هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغاية ومن الغاية نفسها أيضا إذا لم تكن داخلة في المغيى، أولا ؟ فنقول: أن المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرك في الشرط والوصف، فإذا كانت قيدا للحكم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها، وأما إذا كانت قيدا للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على الفهوم. وعليه فما علم في التقييد بالغاية أنه راجع إلى الحكم فلا إشكال في ظهوره في المفهوم مثل قوله (ع) (كل شئ طاهر حتى تعلم أنه نجس) وكذلك مثال كل شئ حلال. وإن لم يعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم وأنها غاية للنسبة الواقعة قبلها، وكونها غاية لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذي يحتاج إلى البيان والقرينة. فالقول بمفهوم الغاية هو المرجح عندنا.] فالتقييد بالغاية هل يدل على المفهوم بمعنى انتفاء المغيى يوجب انتفاء الغاية أو لا يدل ؟

جـــواب : المقصود من الغاية: هي ما تقع بعد أداة الغاية, كقولنا: (صم حتى الليل), فإن هذه الجملة تتكون من:

١- حتـى: وهي أداة الغاية.
٢- الليـل: وهو الغاية.
٣- وجـوب الصوم: وهو المغيى.

نقل المصنف (∏) خلافين في مبحث الغاية: (احدهما) خارج عن محل البحث وهو دخول الغاية (الليل) في حكم المغيي (وجوب الصوم) هل الغاية داخلة في المغيى حكماً أو خارجة عنه ؟. و(ثانيهما) محل الكلام: وهو هل للغاية مفهوم أو لا ؟ ثم استدلال على ثبوت المفهوم للغاية. لذا فالكلام يقع في أمرين:

الأمـر الأول: دخول الغاية في حكم المغيى:

وفيها أقوال أهمها ثلاثة:

(الأول) التفصيل بين كون الغاية من جنس المغيى فتدخل فيه كقولنا: (صمت النهار إلى الليل) فإن الليل والنهار من جنس الحكم وهو الصوم[٧٦].

(الثاني) التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد (إلى) فلا تدخل فيه كقولنا (صمْ إلى الليل), وبين الواقعة بعد (حتى) فتدخل كقولنا: (كل السمكة حتى رأسها)[٧٧].

(الثالث) لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيى حكماً أو خروجها عنه بل المدار في ذلك يدور مدار القرائن الخاصة المحفوفة بالكلام.

الأمر الثاني: مفهوم الغاية:

والمرجع عند المصنف (Π) أن الغاية لها مفهوم[٧٨] وذلك بنفس الدليل الدال على حصول المفهوم للشرط وعدم حصوله في الوصف وهو رجوع التقييد بالغاية إلى الحكم فيكون الموضوع والمحمول مطلبين فيستفاد المفهوم من التقييد بالغاية ففي المثال السابق [صم حتى الليل] أي بعد تحقيق الليل فأن المنتفي هو طبيعي الصوم فلا صوم أصلاً في الشريعة بعد دخول الغاية وهو الليل .

(٧٦) نسبه ابن الحاجب في الكافية إلى الأندلسي. – شرح الكافية ٣٢٦:٢ -.
(٧٧) وهو مختار ابن الحاجب في الكافية, واختاره العراقي (Π). – شرح الكافية ٣٢٦:٢ المقالات ٤١٥:١ -.
(٧٨) وهو مختار المشهور خلافاً للسيد المرتضى والشيخ الطوسي (قدس سرهما). – الكفاية ١٢٤:٢ -.

الرابع – مفهوم الحصر

معنى الحصر

٦٩.سؤال: قال: [الرابع - مفهوم الحصر: معنى الحصر: الحصر له معنيان: ١ - القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف، نحو (لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي)، أم من نوع قصر الموصوف على الصفة، نحو (وما محمد إلا رسول، إنما أنت منذر). ٢ - ما يعم القصر والاستثناء الذي لا يسمى قصرا بالاصطلاح نحو (فشربوا الا قليلا). والمقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني. اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته: أن مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما سترى، فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحدة واحدة، فنقول: ١ - (إلا). وهي تأتي لثلاثة وجوه: ١ - صفة بمعنى غير. ٢ - استثنائية. ٣ - أداة حصر بعد النفي. أما (الا الوصفية) فهي تقع وصفا لما قبلها كسائر الاوصاف الاخرى. فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف، فان قلنا هناك أن للوصف مفهوما فهي كذلك، والا فلا. وقد رجحنا فيما سبق أن الوصف لا مفهوم له، فإذا قال المقر مثلا: (في ذمتي عشرة دراهم الا درهم) بجعل (الا درهم) وصفا، فإنه يثبت في ذمته تمام العشرة الموصوفة بأنها ليست بدرهم. ولا يصح أن تكون استثنائية لعدم نصب درهم. ولا مفهوم لها حينئذ فلا تدل على عدم ثبوت شئ آخر في ذمته لزيد. وأما (الا الاستثنائية) فلا ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لان (الا) موضوعة للاخراج وهو الاستثناء، ولازم هذا الاخراج باللزوم البين بالمعنى الاخص أن يكون المستثنى محكوما بنقيض حكم المستثنى منه. ولما كان هذا اللزوم بينا ظن بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق. وأما (أداة الحصر بعد النفي) نحو (لا صلاة إلا بطهور)، فهي في الحقيقة من نوع الا ستثنائية. (فرع) - لو شككنا في مورد أن كلمة (إلا) (للاستثناء) أو وصفية، مثل ما لو قال المقر: (ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم الا

درهم)، إذ يجوز في المثال أن تكون إلا وصفية، ويجوز أن تكون استثنائية - فان الاصل في كلمة (إلا) أن تكون للاستثناء فيثبت في ذمته في المثال درهم واحد. أما لو كانت وصفية فانه لا يثبت في ذمته شئ، لانه يكون قد نفى العشرة الدراهم كلها الموصوفة تلك الدراهم بأنها ليست بدرهم. ٢ - (انما). وهي اداة حصر مثل كلمة (إلا)، فإذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معين دلت بالملازمة البينة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع وهذا واضح. ٣ - (بل). وهي للاضراب، وتستعمل في وجوه ثلاثة: (الاول) - للدلالة على أن المضروب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط. ولا دلالة لها حينئذ على الحصر. وهو واضح. (الثاني) - للدلالة على تأكيد المضروب عنه وتقريره، نحو: زيد عالم بل شاعر. ولا دلالة لها أيضا حينئذ على الحصر. (الثالث) - للدلالة على الردع وإبصال ما ثبت أولا، نحو (أم يقولون به جنة، بل جاءهم بالحق). فتدل على الحصر، فيكون لها مفهوم، وهذه الآية الكريمة تدل على انتفاء مجيئه بغير الحق. ٤ - وهناك هيئات غير الادوات تدل على الحصر، مثل تقدم المفعول نحو (اياك نعبد. وإياك نستعين)، ومثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه نحو (العالم محمد)، و (أن القول ما قالت حذام). ونحو ذلك مما هو مفصل في علم البلاغة. فان هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فإذا استفيد منها الحصر فلا ينغي الشك في ظهورها في المفهوم، لانه لازم للحصر لزوما بينا. وتفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر. وعلى كل حال، فان كل ما يدل على الحصر فهو دال على المفهوم بالملازمة البينة.]. فالتقييد بالحصر هل يدل على المفهوم بمعنى انتفاء المحصور يوجب انتفاء الحصر أو لا يدل ؟

جـــواب : يطلق الحصر ويراد به معنيان:

الأول: القصر أو التشخيص: وهو ضرب من ضروب إيجاز الكلام البلاغي, فإن جملة الحصر أو القصر تغني عن جملتين كقولنا: (ما عظيم إلا الله) فهي بقوة: (الله عظيم) و (ليس عظيماً غير الله), وهذا المعنى محل البحث فيه البلاغة كما ويبحث عن أقسامه وأنواعه.

الثاني: ما يعم القصر أو التخصيص: أو الاستثناء فيشمل مطلق التخصيص الحاصل من الطرق المبحوث عنها التي تفيد تخصيص أمر بأمر آخر, وهذا المعنى يبحث عنه هنا في الأصول: إن انتفاء الحكم يوجب انتفاء الحصر أو لا ؟ فالمصنف يستعرض أدوات وطرق الحصر واغلبها ظاهرة في الحصر وبالتالي يثبت لها مفهوم. أما أدوات الحصر فهي:

١- (إلا) والأصل فيها أن تستعمل للاستثناء, فتفيد انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى كقولنا: [لا اله إلا الله] فقد حصرنا الإلوهية بالله وحده ونفينا أن يكون اله غيره. وقد تأتي (إلا) لإفادة الوصف.

٢- (إنما) والأصل فيها أن تستعمل للحصر, لتصريح أهل اللغة فضلاً عن كثرة الاستعمالات الواردة فيها شاهد على إفادتها الحصر, كقوله تعالى: [إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ] (٧٩).

٣- (بل) وهي للإضراب لكن (بل) الاضطرابية داخلة في أسلوب (العطف بالأدوات) وهو من أساليب القصر.

ومن هذه الأدوات: (لكن, لا) كقوله تعالى: [مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ] فحصر الرسالة والخاتمية بالنبي (5) هو المقصود من الآية نعم مقدم الآية (ما كان محمد أبا احد) صحيح لكن المطلوب إثباته هو حصر الرسالة والخاتمية. ثم أن (بل) كما أفادت الردع وإبطال ما ثبت أولا كقوله تعالى [أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءهُم بِالْحَقِّ] فمجيء النبي (5) بالحق هو إبطال لما أراد أن يثبت له المخالفون من أباطيل, وأما (بل) إذا أفادت التأكيد أو الغفلة فلا دلالة لها على الحصر.

٤- هيئات الحصر: وهي كثيرة: كتقديم ما حقه التأخير كقوله تعالى: [إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ](٨٠). وتعريف المسند بلام الجنس وتقديمه عليه(٨١), كقولنا: (العالم محمد) وقصر الصفة على الموصوف كقولنا (لا فتى إلا علي) أو قصر الموصوف على الصفة كقولنا (ما علي إلا فتى).

فتحصل: أن اغلب أدوات وطرق الحصر ظاهرة في الحصر فيدل على المفهوم بحكم الملازمة البينة, فإن استعمال الأدوات في الحصر يدل على انتفاء طبيعي الموضوع.

الخامس – مفهوم العدد

٧٠.سؤال: قال: [الخامس - مفهوم العدد: لا شك في أن تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على انتفاء الحكم فيما عداه، فإذا قيل: (صم ثلاثة أيام من كل شهر) فإنه لا يدل على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الايام. فلا يعارض الدليل

(٧٩) المائدة ٥٥.
(٨٠) الفاتحة ٥.
(٨١) القوانين ١:١٨٨.

على استحباب صوم أيام أخر. نعم لو كان الحكم للوجوب - مثلا - وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الاعلى - فلا شبهة في دلالته على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوما من شهر رمضان. ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد لا من جهة أصل التحديد بالعدد، حتى يكون لنفس العدد مفهوم. فالحق أن التحديد بالعدد لا مفهوم له.] فهل يدل التقييد بالعدد على المفهوم بمعنى انتفاء الحكم في المعدود يوجب انتفاء العدد ؟

جـــواب : أجاب المصنف (Π) بأن الحق أن يقال عدم دلالة العدد على المفهوم, وذلك بتقريب:

أن الظاهر والمنصرف إليه أن التقييد بالعدد لا يدل على انتفاء الحكم فيما عداه, فإذا قلنا: (صم يومين في الأسبوع) فهذا لا يدل على عدم استحباب صوم غير اليومين, فلا منافاة بينه وبين الدليل الدال على استحباب صوم غير اليومين من أيام أخرى. لكن هناك حالات خاصة دل الدليل على أن العدد له مفهوم, كقيام الدليل على تحديد صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان, وربما تشهد قرينة على التحديد, كقوله تعالى: [واستشهدوا شهيدين من رجالكم] (٨٢). عموماً فنحن ودلالة الدليل أو القرينة لكن الأصل في المسألة هو أن العدد لا يدل على المفهوم.

(٨٢) النور ٢.

السادس – مفهوم اللقب

٧١.سؤال: قال: [السادس - مفهوم اللقب: المقصود باللقب: كل اسم - سواء كان مشتقا أم جامدا - وقع موضوعا للحكم كالفقير في قولهم: أطعم الفقير، وكالسارق والسارقة في قوله تعالى: (السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما). ومعنى مفهوم اللقب نفي الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم. وبعد أن استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى، فإن نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه فضلا عن أن يكون له ظهور في الانحصار. نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، وهذا لا كلام فيه، أما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه أصلا. وقد قيل: أن مفهوم اللقب أضعف المفهومات.] فهل يدل التقييد باللقب على المفهوم بمعنى إنتفاء الحكم فيما لو انتفى احد طرفي الجملة اللقبية أو لا؟

جواب : المقصود باللقب هو: ما كان موضوعاً للحكم. فيشمل العَلم بأقسامه. كاللقب أو الكنية وغير العلم من المعارف سواء أكان اسماً مشتقاً أم جامداً, كقولنا: (أكرم الفقير).

فمعنى ثبوت المفهوم للجملة اللقبية هو دلالتها على أن غير الفقير لا يجب إكرامه, أي انتفاء طبيعي الحكم عن غير الفقير. والمشهور هو عدم دلالة اللقب على المفهوم, لأن غاية ما تفيده الجملة اللقبية هو ثبوت شيء لشيء, وهذا لا يدل على نفي الحكم عن غيره, لأن انتفاء الحكم من انتفاء الموضوع فتصبح الجملة من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع كما تقدم في مفهوم الوصف فهنا أولى.

خاتمة: في دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة

٧٢.سؤال: قال: [خاتمة في دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة: تمهيد: يجري كثيرا على لسان الفقهاء والاصوليين ذكر دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة، ولم تشرح هذه الدلالات في أكثر الكتب الاصولية المتعارفة. ولذلك رأينا أن نبحث عنها بشئ من التفصيل لفائدة المبتدئين. والبحث عنها يقع من جهتين: الاولى في مواقع هذه الدلالات الثلاث وأنها من أي أقسام الدلالات، والثانية في حجيتها. الجهة الاولى - مواقع الدلالات الثلاث قد تقدم أن (المفهوم) هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوما بينا بالمعنى الاخص. ويقابله (المنطوق) الذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقية. ولكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل في المفهوم ولا في المنطوق اصطلاحا، كما إذا دل الكلام بالدلالة الالتزامية (١) على لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس مذكورا في المنطوق صريحا، أو إذا دل الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق الا أن اللزوم ليس على نحو اللزوم البين بالمعنى الاخص. فان هذه كلها لا تسمى مفهوما ولا منطوقا، إذن ماذا تسمى هذه الدلالة في هذه المقامات ؟ نقول: الانسب أن نسمي مثل هذه الدلالة - على وجه العموم - (الدلالة السياقية)، كما ربما يجري هذا التعبير في لسان جملة من الاساطين لتكون في مقابل الدلالة المفهومية والمنطوقية. والمقصود بها - على هذا -: أن سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدر. وقسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء والتنبيه والاشارة. فلنبحث عنها واحدة واحدة: ١ - دلالة الاقتضاء وهي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة أو عادة عليها. مثالها قوله صلى الله عليه وآله: (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام)، فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير الاحكام والآثار الشرعية لتكون هي المنفية حقيقة، لوجود الضرر والضرار قطعا عند المسلمين. فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعية وأحكامه. ومثله (رفع عن أمتي ما لا يعلمون وما (١) المقصود من الدلالة الالتزامية ما يعم الدلالة التضمنية باصطلاح المناطقة باعتبار رجوع الدلالة التضمنية إلى الالتزامية لانها لا تتم الا حيث يكون معنى الجزء لازما للكل فتكون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما. اضطروا إليه..). مثال آخر، قوله عليه السلام: (لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد) فإن صدق الكلام وصحته تتوقف على تقدير كلمة (كاملة) محذوفة ليكون النفي كمال الصلاة، لا أصل الصلاة. مثال ثالث، قوله تعالى: (وأسأل القرية)، فإن صحته عقلا تتوقف على تقدير لفظ (أهل)، فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى أهل، فيكون من باب المجاز في الاسناد. مثال رابع، قولهم: (أعتق عبدك عني على ألف) فإن صحة هذا الكلام شرعا تتوقف على طلب تمليكه أولا له بألف لانه لا عتق إلا في ملك فيكون التقدير ملكني العبد بألف ثم أعتقه عني. مثال خامس، قول الشاعر: نحن بما عندنا وأنت بما * عندك راض والرأي مختلف فإن صحته لغة تتوقف على تقدير (رضوان) خبرا

للمبتدأ (نحن)، لان راض مفرد لا يصح أن يكون خبرا لنحن. وجميع الدلالات الالتزامية على المعاني المفردة، وجميع المجازات في الكلمة أو في الاسناد ترجع إلى (دلالة الاقتضاء). فإن قال قائل: إن دلالة اللفظ على معناه المجازي من الدلالة المطابقية فكيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء - نقول له: هذا صحيح، ومقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازي من نوع دلالة الاقتضاء، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام على إرادة المعنى المجازي من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينة. (والخلاصة): أن المناط في دلالة الاقتضاء شيئان: الاول أن تكون الدلالة مقصودة، والثاني أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها. ولا يفرق فيها بين أن يكون لفظا مضمرا، أو معنى مرادا: حقيقيا أو مجازيا. ٢ - دلالة التنبيه وتسمى (دلالة الايماء) أيضا، وهي كالاولى في اشتراط القصد عرفا ولكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، وإنما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم إرادته. وبهذا تفترق عن دلالة الاقتضاء لانها كما تقدم يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها. ولدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها: ١ - ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فنبه عليه بذكر ما يلازمه عقلا أو عرفا، كما إذا قال القائل: (دقت الساعة العاشرة) مثلا، حيث تكون الساعة العاشرة موعدا له مع المخاطب لينبهه على حلول الموعد المتفق عليه. أو قال: (طلعت الشمس) مخاطبا من قد استيقظ من نومه حينئذ، لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة. أو قال: (إني عطشان) للدلالة على طلب الماء. ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل مالو أخبر المخاطب. بقوله: (إنك صائم) لبيان أنه عالم بصومه. ومن هذا الباب أيضا الكنايات إذا كان المراد الحقيقي مقصودا بالافادة من اللفظ، ثم كنى به عن شئ آخر. ٢ - ما إذا إقترن الكلام بشئ يفيد كونه علة للحكم أو شرطا أو مانعا أو جزءا، أو عدم هذه الامور. فيكون ذكر الحكم تنبيها على كون ذلك الشئ علة أو شرطا أو مانعا أو جزءا أو عدم كونه كذلك. مثاله قول المفتي: (أعد الصلاة) لمن سأله عن الشك في أعداد الثنائية فإنه يستفاد منه أن الشك المذكور علة لبطلان الصلاة وللحكم بوجوب الاعادة. مثال آخر قوله عليه السلام: (كفر) لمن قال له: واقعت أهلي في نهار شهر رمضان، فإنه يفيد أن الوقاع في الصوم الواجب موجب للكفارة. ومثال ثالث، قوله: (بطل البيع) لمن قال له: (بعت السمك في النهر) فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع. ومثال رابع قوله: (لا تعيد) لمن سأل عن الصلاة في الحمام، فيفهم منه عدم مانعية الكون في الحمام للصلاة.. وهكذا. ٣ - ما إذا اقترن الكلام بشئ يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: (وصلت إلى النهر وشربت)، فيفهم من هذه المقارنة أن المشروب هو الماء وأنه من النهر. ومثل ما إذا قال: (قمت وخطبت) أي وخطبت قائما.. وهكذا. ٣ - دلالة الاشارة ويشترط فيها - على عكس الدلالتين السابقتين ألا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، لكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوما غير بين أو لزوما بينا بالمعنى الاعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحدا أم من كلامين. مثال ذلك دلالة الآيتين على أقل الحمل، وهما آية

(وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وآية (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين)، فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهرا يكون الباقي ستة أشهر فيعرف أنه أقل الحمل. ومن هذا الباب دلالة وجوب الشئ على وجوب مقدمته، لانه لازم لوجوب ذي المقدمة باللزوم البين بالمعنى الاعم. ولذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوبا تبعيا لا أصليا، لانه ليس مدلولا للكلام بالقصد، وإنما يفهم بالتبع، أي بدلالة الاشارة. الجهة الثانية - حجية هذه الدلالات أما دلالة (الاقتضاء والتنبيه)، فلا شك في حجيتهما إذا كانت هناك دلالة وظهور، لانه من باب حجية الظواهر. ولا كلام في ذلك. وأما دلالة (الاشارة) فحجيتها من باب حجية الظواهر محل نظر وشك، لان تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، إذ المفروض أنها غير مقصودة والدلالة تابعة للارادة، وحقها أن تسمى إشارة وإشعارا فقط بغير لفظ الدلالة فليست هي من الظواهر في شئ حتى تكون حجة من هذه الجهة. نعم هي حجة من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة، فيستكشف منها لازمها سواء كان حكما أم غير حكم، كالاخذ بلوازم اقرار المقر وإن لم يكن قاصدا لها أو كان منكرا للملازمة. وسيأتي في محله في باب الملازمات العقلية إن شاء الله تعالى.] فما معنى ومدى حجية الدلالات الثلاثة: دلالة الاقتضاء, دلالة التنبيه, دلالة الإشارة ؟

جـــواب : إن البحث في هذه الدلالات الثلاثة من مختصات هذا الكتاب لذا فقد بحثها المصنف (∏) بنوع من التفصيل والبيان, والمقام في بحثها يرجع إلى جهتين لما هو مفروض السؤال وتبعاً لبيان المصنف (∏):

(الجهة الأولى) معنى هذه الدلالات:

وقبل بيان معناها وضابطها حاول المصنف (∏) تقسيم دلالة الكلام إلى قسمين:

(القسم الأول) الدلالات الكلامية: وهي التي تكون مدلوله للكلام بحدود المنطوق والمفهوم الكلامي, فتشمل الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية, وقد تقدم البحث في هذين النوعي في مبحث المفاهيم.

(القسم الثاني) الدلالات السيايقية: وهي التي تكون مدلولة لسياقات الكلام ونظمه من دون أن يكون لها دخل في منطوق الكلام ومفهومه, وهذا ما سنعرفه في هذه الدلالات الثلاثة ومدى ارتباطها بفهم العرف العام منها. لذا فالبحث في مقصود هذه الدلالات تفصيلاً هو تقسيمها إلى ثلاثة دلالات:

(الدلالة الأولى) دلالة الاقتضاء:

وهي من قسم الدلالات السياقية, ومعناها: أن يكون سياق الكلام دالاً بالدلالة الالتزامية على معناها, ومناطها يتوقف على شيئين:

١- أن تكون مقصودة للمتكلم بحسب العرف.

٢- أن يتوقف صدق الكلام وصحته عليها, فتارة يكون التوقف هو صحة الكلام, كما في قوله (5): [لا ضرر ولا ضرار في الإسلام], فأن صدق الكلام وصحته يتوقف على تقدير شيء يفهمه العرف, ويكون مقصوداً للمتكلم, وهو أن المنفي ليس هو حقيقة الضرر بل أن المنفي هو آثاره وأحكامه الشرعية. وتارة يكون التوقف شرعياً, كما في قوله (5): [لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد], فإن الأدلة حكمت بصحة صلاة جار المسجد في غير المسجد , فالمنفي في الكلام هو حقيقة الصلاة لا صحتها الشرعية.

(الدلالة الثانية) دلالة التنبيه:

ومناطها يتوقف على شيئين:

١- أن تكون مقصودة للمتكلم بحسب العرف كدلالة الاقتضاء.

٢- أن يتوقف صدق الكلام وصحته على ما يقطع به السياق الكلامي, وبهذا تختلف عن دلالة الاقتضاء. ولها أمثلة كثيرة: منها: كما لو قال القائل: (إني صائم) للدلالة على طلب الإفطار في موعده, ومنها: كما لو قال القائل: (اعد الصلاة) للدلالة على بطلان ما سئل عنه عن أحكام الصلاة كما لو قهقه السائل في صلاته.

(الدلالة الثالثة) دلالة الإشارة:

ومناطها يتوقف على شيئين:

١- ألا تكون مقصودة للمتكلم عند العرف بعكس الدلالتين.

٢- أن يتوقف صحة الكلام وصدقه على الفهم التبعي كاللزوم البين بالمعنى الأعم. ولها أمثلة كثيرة . منها : إن اقل الحمل هو ستة أشهر المفهوم بالتبع من آيتين هما: آية [وحمله وفصاله ثلاثون شهراً] فآية [والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين] فأن الآية الأولى أشارت إلى مدة الحمل والفصال (٣٠) شهراً, والآية الثانية أشارت إلى مدة الرضاعة (٢٤) شهراً, فينتج من طرح الحولين (٦) أشهر. ومنها : وجوب المقدمة المفهوم تبعاً لوجوب ذي المقدمة الأصلي لأنه بين بالمعنى الأعم.

(الجهة الثانية) حجية هذه الدلالات:

فتختلف حجية هذه الدلالات تبعاً لاختلاف المدرك فيها:

١- دلالة الاقتضاء: فأنها حجة كونها تابعة لمقصود المتكلم وهو القصد ألاستعمالي أي الدلالة التصديقية الأولى, وقد ثبتت حجيتها لحجية الظواهر وأصالة الظهور.

٢- دلالة التنبيه: فأنها حجة كذلك لنفس البيان السابق تماماً.

٣- دلالة الإشارة: فأنها ليست بحجة لعدم قصدها من المتكلم بل كونها دلالة محل نظر ومسامحة واضحة, لكن قد تكون حجيتها مستفادة من باب الملازمة العقلية لا اللفظية.

الباب الخامس
العام والخاص

تمهيد

٧٣.سؤال: قال: [تمهيد: (العام والخاص): هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج إلى التعريف الا لشرح اللفظ وترقيب المعنى إلى الذهن، فلذلك لا محل لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية. والقصد من (العام): اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له. وقد يقال للحكم أنه عام أيضا باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف. والقصد من (الخاص): الحكم الذي لا يشمل الا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف، أو أنه اللفظ الدال على ذلك. (والتخصيص): هو إخراج بعض الافراد عن شمول الحكم العام، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملا له لولا التخصيص. (والتخصص): هو أن يكون اللفظ من أول الامر - بلا تخصيص - غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم. أقسام العام: ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به: ١ - (العموم الاستغراقي)، وهو أن يكون الحكم شاملا لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعا للحكم، ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص نحو (أكرم كل عالم). ٢ - (العموم المجموعي)، وهو أن يكون الحكم ثابتا للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعا واحدا، كوجوب الايمان بالائمة، فلا يتحقق الامتثال الا بالايمان بالجميع. ٣ - (العموم البدلي)، وهو أن يكون الحكم لواحد من الافراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط - على البدل - موضوعا للحكم، فإذا امتثل في واحد سقط التكليف، نحو أعتق أية رقبة شئت. فإن قال قائل: إن عد هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة لان البدلية تنافي العموم، إذ المفروض أن متعلق الحكم أو موضوعه ليس إلا فردا واحدا فقط. نقول في جوابه: العموم في هذا القسم معناه عموم البدلية، أي صلاح كل فرد لان يكون متعلقا أو موضوعا للحكم. نعم إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الاطلاق، فهو يدخل في المطلق لا في العام. وعلى كل حال، أن عموم متعلق الحكم لاحواله وأفراده إذا كان متعلقا للامر الوجوبي أو الاستحبابي، فهو على الاكثر من نوع العموم البدلي. إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغي أن نشرع في تفصيل مباحث العام والخاص في فصول:.] فما معنى العام والخاص وأقسام العام بحسب تعلق الحكم به, بين ذلك مع ذكر فصول هذا الباب ؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن (Π) في الباب الخامس: العام والخاص, ويقع الكلام فيه في ضمن محورين:

المحور الأول: تمهيد: وفيه: بيان تعريف العام والخاص, وأقسام العام.

المحور الثاني: فصول البحث: وفيه: البحث عن تفصيل مباحث العام والخاص في ضمن أحد عشر فصلاً, وهي:

١- ألفاظ العموم. ٢- المخصص المتصل والمنفصل. ٣- هل استعمال العام في المخصص مجاز ؟ ٤- حجية العام المخصص في الباقي. ٥- هل يسري اجمال المخصص إلى العام: (أ) الشبهة المفهومية. (ب) الشبهة المصداقية. ٦- لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص. ٧- تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده. ٨- تعقيب الاستثناء لجمل متعددة. ٩- تخصيص العام بالمفهوم. ١٠- تخصيص الكتاب بخبر الواحد. ١١- الدوران بين التخصيص والنسخ.

وتفصيل الكلام في هذين المحورين مع الفصول يأتي تباعاً:

المحور الأول: تمهيد: وفيه أمران:

الأمر الأول: تعريف العام والخاص:

للعام والخاص معنى لغوي واصطلاحي, أما المعنى اللغوي للعام فهو: ما يدل على مطلق الاستيعاب والشمول, ويقابله الخاص اللغوي الدال على عدم الشمول والاستيعاب. أما المعنى الاصطلاحي للعام فهو: اللفظ الشامل لجميع ما يصلح انطباق عنوان العام عليه في ثبوت الحكم. ويقابله الخاص الاصطلاحي فهو: الحكم الذي لا يشمل إلا بعض أفراد موضوعه. وهذان المعنيان - العام والخاص - سواء أكانا اللغويين أم الاصطلاحيين هما من المعاني البديهية الواضحة التي لا تحتاج إلى التعريف إلا من باب شرح اللفظ وتقريب المعنى. وقد عُلم من التعريفين أن للعام خاصية الشمول وللخاص خاصية التخصيص, أما الشمولية فتعني الاستيعاب لأفراد الحكم, وأما التخصيص فتعني إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم بالعام لكن قد يكون اللفظ بنفسه شاملاً لولا التخصيص كما لا يخفى.

الأمر الثاني: أقسام العام:

للعام أقسام بحسب تعلق الحكم به وهي ثلاثة, ولكن المنشأ في هذا التقسيم الثلاثي راجع إلى أن الحكم قد يكون شاملاً لكل فرد فرد بصورة عرضية واستغراقية فهذا هو (العموم الاستغراقي) وهو الأصل, وقد يكون الحكم شاملاً

لكل الأفراد بصورة مجموعية فهذا يسمى بـ(العموم المجموعي), وقد يكون الحكم شاملاً لكل فرد بصورة تبادلية طولية فهذا يسمى بـ(العموم البدلي) [٨٣].

إلا انه يوجد خلاف في عد (العموم البدلي) من أقسام العموم وهذا راجع إلى أن هناك خلافاً في منشأ تقسيم العام فبعض ذهب إلى أن منشأ القسمة هو اختلاف العام في هذه الأقسام بقطع النظر عن تعلق الحكم بالعام. وعموماً فالأقسام ثلاثة:

١- **العموم الاستغراقي**: وهو أن يكون الحكم شاملاً لكل الأفراد ولكل منها وجوب خاص وعصيان خاص كـ(اكرم العلماء).

٢- **العموم المجموعي**: وهو أن يكون الحكم شاملاً لكل الأفراد بصورة مجموعية فيكون الحكم للمجموع كـ(أكرم العلماء) جميعهم.

١- **العموم البدلي**: وهو أن يكون الحكم شاملاً لكل فرد فرد بصورة تبادلية كـ(أكرم أي عالم). إلا أن الشيخ النائيني (Π) استشكل في عد العموم البدلي من أقسام العموم لما فيه من منافاة واضحة لإستيعاب الأفراد, إلا أن المصنف (Π) اعتبر العموم مما له الأهلية والصلاحية للإستيعاب وهو متحقق في العموم البدلي فلا تؤخذ مقالة من أنكره.

---

(٨٣) لا إشكال ولا شبهة في تقسيم العموم إلى هذه الأقسام الثلاثة, ولكن الخلاف في منشأ هذا التقسيم الثلاثي, فذهب صاحب الكفاية (Π) إلى أن المنشأ هو لحاظ المولى لحكمه, فإن كان الحكم واحداً فالعموم بدلي, وإن كان متعدداً بنحو يكون مجموع الأفراد هو موضوع الحكم فالعموم مجموعي, أو بنحو يكون أحكام متعددة فالعموم استغراقي. لكن أورد عليه الشهيد الصدر (Π) بأن ملاك القسمة ليس الحكم ولحاظ المولى بل نفس العوم سواء كان هناك حكم أم لم يكن ضرورة وضوح الفرق بين الصور الذهنية التي تعطيها هذه الأقسام الثلاثة. – الكفاية ٢:١٣٨ الحلقة الثالثة ص٦٦ -.

١- ألفاظ العموم

٧٤.سؤال: للعام أدوات دلت على عمومه, قال: [١ - (ألفاظ العموم) لا شك أن للعموم ألفاظا تخصه دالة عليه أما بالوضع أو بالاطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة. وهي إما أن تكون ألفاظا مفردة مثل (كل) وما في معناها مثل (جميع)، و (تمام) و (أي) و (دائما)، وأما أن تكون هيئات لفظية كوقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، وكون اللفظ جنسا محلى باللام جمعا كان أو مفردا. فلنتكلم عنها بالتفصيل: ١ - لفظة (كل) وما في معناها، فإنه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموما استغراقيا أو مجموعيا، وإن العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها. ٢ - (وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي) فإنه لا شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلا، لا وضعا، لان عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع أفرادها. وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان. ٣ - (الجمع المحلى باللام والمفرد المحلى بها) لا شك في استفادة العموم منهما عند عدم العهد، ولكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلى باللام وإنما يستفاد بالاطلاق بمقتضى الحكمة، ولا فرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الافراد فردا فردا. وقد توهم بعضهم: أن معنى استغراق الجمع المحلى وكل جمع مثل أكرم جميع العلماء هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الافراد فردا فردا، فيشمل كل جماعة جماعة، ويكون بمنزلة قول القائل: (أكرم جماعة جماعة)، فيكون موضوع الحكم كل جماعة على حدة لا كل مفرد، فإكرام شخص واحد لا يكون امتثالا للامر. وذلك نظير عموم التثنية، فإن الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كل اثنين اثنين، فإذا قال: (أكرم كل عالمين) فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء لا كل فرد. ومنشأ هذا التوهم أن معنى الجمع الجماعة، كما أن معنى التثنية الاثنين فإذا دخلت أداة العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعة جماعة، كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد، وعلى التثنية دلت عليه لحاظ كل اثنين اثنين، لان أداة العموم تفيد عموم مدخولها. ولكن هذا توهم فاسد للفرق بين التثنية والجمع، لان التثنية تدل على الاثنين المحدودة من جانب القلة والكثرة. بخلاف الجمع، فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القلة فقط، لان أقل الجمع ثلاثة، وأما من جانب الكثرة فغير محدود أبدا. فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت فهي مرتبة من الجمع واحدة وجماعة واحدة، حتى لو أريد جميع الافراد بأسرها، فإنها كلها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتب له. فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع ومرتبة دانية منه، بل المقصود أعلى مراتبه. فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد لا إلى آخر المراتب، إذ ليس هناك بلحاظ جميع الافراد إلا مرتبة واحدة لا مراتب متعددة، وليس الا حد واحد هو الحد الاعلى، لا حدود متكثرة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف على حد خاص، فيذهب إلى آخر الآحاد. نعم الفرق بينهما إنما هو

في عدم الاستغراق، فإن عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد. وعدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقل الجمع، وهو ثلاثة.] فما هي هذه الألفاظ وكيف دلت على العموم, الوضع أو الإطلاق أو العقل ؟

جـــواب : المحور الثاني: فصول البحث: الفصل الأول: ألفاظ العموم, حيث أن للعام أدوات دلت على عمومه وهذا لا شبهة فيه ولا خلاف(٨٤), لكن وقع الخلاف في كيفية دلالة هذه الأدوات على العموم هل هو بالوضع أو الإطلاق ومقدمات الحكمة أو العقل ؟ المصنف (Π) اكتفى بالجواب على ذلك بتعداد ثلاثة من أدوات العموم وكيفية دلالتها على العموم وأما الأدوات فهي:

أولاً: لفظة (كل):

وما معناها كـ" جميع, كافة, تمام, أي, دائماً ": فدلالة (كل) وما معناها على العموم بالوضع, كما في قولنا: (أكرم كل فقيه), وهو ما ذهب إليه المشهور فالواضع وضع (كل) لاستيعاب مدخولها ولكن خالف المحقق النائيني (Π) بأن (كل) بحاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة(٨٥).

ثانياً: وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي:

(٨٤) بل وقع خلاف بين الأصوليين في أنه هل للعموم صيغة خاصة تدل عليه أو ليست له صيغة ؟ أقوال ثلاثة:
١- للعموم صيغة خاصة: وهو مختار المشهور, ومنسوب إلى الشافعي وبعض المعتزلة وكثير من فقهاء العامة. – الإحكام للآمدي ٢:٢٠٠ التذكرة بأصول الفقه ص٣٣ -.
٢- ليس للعموم صيغة خاصة: وهو مختار المرجئة والباقلاني. – المعتمد ١:١٩٢ -.
٣- أن الصيغ مشتركة بين العموم والخصوص: وهو منقول عن أبي الحسن الأشعري, واختاره السيد المرتضى (Π). – الإحكام للآمدي ٢:٢٠٠ الذريعة ١:٢٠١ -.

(٨٥) أفاد الشهيد الصدر (Π) في تحرير منشأ الخلاف كونه راجعاً إلى معنى أدوات العموم, ففيه احتمالان:
١- أن أدوات العموم موضوعة لاستيعاب وشمول ما يصلح عليه المدخول, فهنا تدل الأداة بالوضع, ويثبت قول المشهور, لأن المدخول بنفسه صالح ذاتاً لشمول أفراده.
٢- أن أدوات العموم موضوعة لاستيعاب وشمول ما يراد من مدخول الأداة, فهنا نحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة, فيثبت مختار النائيني (Π). – الحلقة الثالثة ص٦٦ -.

وهي من الهيئات اللفظية الدالة على العموم كقولنا: (لا رجل في الدار) فالمنفي وجوده في الدار عقلاً كل أفراد النكرة والسياق هو الدال على العموم[٨٦], لأن عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع أفرادها – كما تقدم -.

ثالثاً: الجمع المحلى باللام والمفرد المحلى بها:

وهي من الهيئات اللفظية كذلك الدالة على العموم كقولنا في الجمع: (أكرم العلماء), وقولنا في المفرد (أكرم العالم) ودلالتهما على العموم متوقف إلا تكون (أل) عهدية, ودلالتهما على العموم بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

قد يقال: في الجمع المحلى كقولنا: (أكرم العلماء) أن معنى الاستيعاب والشمول هو الجماعة لا المفرد باعتبار أن معنى الجمع الجماعة, كما أن معنى التثنية الاثنين, ومعه لا يكون إكرام فرد واحد موجباً لامتثال الأمر كما هو الحال في العموم الاستغراقي.

فإنه يقال: إن قياس التثنية بالجمع غير صحيح من جهة أن التثنية معناها ما دل على اثنين المحدودة من جانب القلة والكثرة, أما معنى الجمع فهو ما دل على أكثر من ثلاثة المحدود من جانب القلة وهي الثلاثة, أما الكثرة فهي غير محدودة, فالمقصود من الاستغراق هو استغراق آخر الآحاد من هذه المرتبة غير المحدودة, فالحد واحد لا انه هناك حدود متكثرة أو مجموعة مراتب, فيكون الجمع مشابهاً للمفرد. هذا في الاستيعاب والشمول أما في حالة عدم الاستيعاب فيظهر الفرق بين المفرد والجمع لأن عدم استغراق المفرد يوجب الاختصار على واحد, أما الجمع فيوجب الاقتصار على ثلاثة.

---

(٨٦) تبعاً لمذهب صاحب الكفاية (∏) – الكفاية ١٤٣:٢ – لأن نفس النكرة لا يمكن أن تكون مفهوماً مستوعباً لافراد العموم, لأنها موضوعة لإسم الجنس المقيد بقيد الوحدة, وهذا ينافي الاستيعاب والشمولية, لذا احتجنا لطرح تفسيرٍ لفهم الشمولية المدعاة من قوع النكرة في سياق النهي أو النفي, فوجد تفسيران:

١- ما عن الآخوند وتبعه المصنف (قدس سرهما).

٢- أن نفس السياق يخرج النكرة عن إفادة الوحدة إلى أهلية وصلاحية الاستيعاب والشمولية: وهو مختار الشهيد الصدر (∏). – الحلقة الثالثة ص٧٠ -.

٢-المخصص المتصل والمنفصل

٧٥.سؤال: إن تخصيص العام إما يكون بمخصص متصل أو بمخصص منفصل, قال: [٢ - المخصص المتصل والمنفصل إن تخصيص العام على نحوين: ١ - أن يقترن به مخصصة في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلم كقولنا: (أشهد أن لا إله إلا الله). ويسمى المخصص (المتصل). فيكون قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم. وتلحق به - بل هي منه - القرينة الحالية المكتنف بها الكلام الدالة على إرادة الخصوص، على وجه يصح تعويل المتكلم عليها في بيان مراده. ٢ - ألا يقترن به مخصصه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقل قبله أو بعده. ويسمى المخصص (المنفصل)، فيكون أيضا قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم، كالاول. فإذن لا فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلم، وإنما الفرق بينهما من ناحية أخرى، وهي ناحية انعقاد الظهور في العموم: ففي المتصل لا ينعقد للكلام ظهور إلا في الخصوص، وفي المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومه، غير أن الخاص ظهوره أقوى، فيقدم عليه من باب تقديم الاظهر على الظاهر أو النص على الظاهر. والسر في ذلك: أن الكلام مطلقا - العام وغيره - لا يستقر له الظهور ولا ينعقد الا بعد الانتهاء منه والانقطاع عرفا، على وجه لا يبقى بحسب العرف مجال لالحاقه بضميمة تصلح لان تكون قرينة تصرفه عن ظهوره الابتدائي الاولي، وإلا فالكلام مادام متصلا عرفا فإن ظهوره مراعى، فإن إنقطع من دون ورود قرينة على خلافه استقر ظهوره الاول، وانعقد الكلام عليه، وإن لحقته القرينة الصارفة تبدل ظهوره الاول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينة، وانعقد حينئذ على الظهور الثاني. ولذا لو كانت القرينة مجملة أو إن وجد في الكلام ما يحتمل أن يكون قرينة أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الاول، وإلا ظهور آخر، فيعود الكلام برمته مجملا. هذا من ناحية كلية في كل كلام. ومقامنا من هذا الباب، لان المخصص - كما قلنا - من قبيل القرينة الصارفة، فالعام له ظهور ابتدائي - أو بدوي - في العموم، فيكون مراعى بانقطاع الكلام وانتهائه، فإن لم يلحقه ما يخصصه استقر ظهوره الابتدائي وانعقد على العموم، وإن لحقته قرينة التخصيص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الاول، وانعقد له ظهوره آخر حسب دلالة المخصص المتصل. إذن فالعام المخصص بالمتصل لا يستقر ولا ينعقد له ظهوره في العموم، بخلاف المخصص بالمنفصل، لان الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فيستقر ظهوره الابتدائي في العموم. غير أنه إذا ورد المخصص المنفصل يزاحم ظهور العام، فيقدم عليه من باب أنه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدي.] فما هو الفرق بينهما من جهة تشخيص ظهور العام ؟

جواب : الفصل الثاني: المخصص المتصل والمنفصل, حيث تقدم سابقاً أن العام معناه الحكم الذي يشمل جميع أفراد موضوعه بخلاف الخاص فإنه لا

يشمل إلا بعض أفراد موضوعه. لذا فإن عموم العام باعتبار تخصيصه يكون بنحوين:

(النحو الأول) المخصص المتصل: وهو المخصص المقترن بالعام في نفس الكلام, كتخصيص أو قصر الإلوهية بالله تعالى (اشهد إلا اله إلا الله).

(النحو الثاني) المخصص المنفصل: وهو المخصص غير المقترن بالعام في نفس الكلام, كقولنا (اشهد أن لا إله) وبعد فترة نقول (إلا الله). فالقرينة واحدة في المخصص المتصل والمنفصل وهي إرادة ما عدا الخاص من العموم. إلا أن هناك فرقاً فارقاً بين المخصصين من ناحية انعقاد الظهور للعام وعدم انعقاده, فإن العام في المخصص المتصل لا ينعقد له ظهور في العموم بسبب اقترانه بالمخصص المتصل في نفس الكلام, ويكون المخصص المنفصل بمثابة القرينة الصارفة على إرادة ما عدا الخاص من العموم.

إذن: الظهور المنعقد يكون خاصاً بالمخصص أما ظهور العام فلا ينعقد إلا ما كان له من باب الظهور البدوي أو الابتدائي, وهذا سرعان ما يتبدل بمجرد لحوق المخصص المتصل في نفس الكلام. أما العام في المخصص المنفصل فهو بخلاف المتصل تماماً, لأن العام سوف ينعقد له ظهور في عمومه, لأن المخصص لم يقترن في الكلام وبحسب البناء العرفي العام القائم على استقرار الظهور للكلام عند الانتهاء منه وهنا استقر للعام ظهور في العموم. نعم إذا ورد المخصص المنفصل يكون بمثابة الأظهر أو الأقوى ظهورا من العام فيقدم حينئذٍ الخاص على العام فلا يبقى للعام ظهور إلا في إرادة ما عدا العام.

٣- هل استعمال العام في المخصص مجاز ؟

٧٦.سؤال: إذا خصص العام بمخصص متصل أو منفصل وأريد من ذلك العام الباقي, قال: [٣ - هل استعمال العام في المخصص مجاز ؟ قلنا: إن المخصص بقسميه قرينة على إرادة ما عدا الخاص من لفظ العموم، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره. فوقع الكلام في أن هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة. واختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة: (منها) أنه مجاز مطلقا، و (منها) أنه حقيقة مطلقا. و (منها) التفصيل بين المخصص بالمتصل وبين المخصص بالمنفصل، فإن كان التخصيص بالاول فهو حقيقة دون ما كان بالثاني، وقيل: بالعكس. والحق عندنا هو القول الثاني أي أنه حقيقة مطلقا. (الدليل) - أن منشأ توهم القول بالمجاز أن أداة العموم لما كانت موضوعة للدلالة على سعة مدخولها، وعمومه لجميع أفراده، فلو أريد منه بعضه فقد استعملت في غير ما وضعت له، فيكون الاستعمال مجازا. وهذا التوهم يدفع بأدنى تأمل، لانه في التخصيص بالمتصل كقولك - مثلا -: أكرم كل عالم إلا الفاسقين لم تستعمل أداة العموم إلا في معناها، وهي الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الامر أن مدخولها تارة يدل عليه لفظ واحد مثل أكرم كل عادل، وأخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد في صورة التخصيص، فيكون التخصيص معناه أن مدخول (كل) ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلا بل هو خصوص العالم العادل في المثال. وأما (كل) فهي باقية على مالها من الدلالة على العموم والشمول، لانها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء، ولذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمة (بعض)، فلا يستقيم المعنى لو قلت: أكرم بعض العلماء إلا الفاسقين، وإلا لما صح الاستثناء كما لا يستقيم لو قلت: أكرم بعض العلماء العدول، فإنه لا يدل على تحديد الموضوع كما لو كانت (كل) والاستثناء موجودين. والحاصل أن لفظة (كل) وسائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل الا في معناها وهو الشمول. ولا معنى للقول بأن المجاز في نفس مدخولها، لان مدخولها مثل كلمة عالم موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها. وإرادة الجميع أو البعض إنما يكون من دلالة لفظة إخرى ك (كل) أو (بعض)، فإذا قيد مدخولها وأريد منه المقيد بالعدالة في المثال المتقدم لم يكن مستعملا إلا في معناه. وهو من له العلم، وتكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة المجموع القيد والمقيد، من باب تعدد الدال والمدلول. وسيجئ إن شاء الله تعالى أن تقييد المطلق لا يوجب مجازا. هذا الكلام كله عن المخصوص بالمتصل. وكذلك الكلام عن المخصوص بالمنفصل، لانا قلنا: إن التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينة منفصلة على تقييد مدخول (كل) بما عدا الخاص، فلا تصرف في أداة العموم، ولا في مدخولها، ويكون أيضا من باب تعدد الدال والمدلول. ولو فرض أن المخصص المنفصل ليس مقيدا لمدخول أداة العموم، بل هو تخصيص للعموم نفسه فإن هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه في العام هو البعض، حتى يكون مجازا، بل إنما

يكشف الخاص عن المراد الجدي من العام.] فهل استعمال العام في الباقي حقيقة أو مجاز ؟

جـــواب : الفصل الثالث: هل استعمال العام في المخصص مجاز ؟ أقوال نقل المصنف (Π) منها ثلاثة, ولكن قبل بيانها لابد من بيان معنى المسألة, فهنا أمران:

الأمر الأول: معنى المسألة:

كما لو قال المولى: (كل ماء طاهر) ثم خصص هذا العام بدليل متصل أو منفصل بأن قال (إلا المتغير بالنجاسة) فيكون مراد المولى (كل ماء طاهر إلا ما تغير بالنجاسة فهو نجس) ثم شككنا باستثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة من دون تغيير, فهل هذا الفرد داخل في عموم العام أي أن استعمال العام في الباقي حقيقة, فنحكم بطهارته, أو لا غير داخل في عموم العام أي أن استعمال العام في الباقي مجاز, فنحكم بنجاسته ؟.

الأمر الثاني: الأقوال في المسألة:

وهي ثلاثة:

القول الأول: المجازية: أي إن استعمال العام في الباقي مجاز[٨٧], لأن استعمال أداة العموم في غير ما وضعت له بموجب إرادة بعض عموم مدخولها, والحال أنها موضوعه لعموم أفراد مدخولها, فيكون استعمال العام في الباقي مجازاً.

القول الثاني: الحقيقة: أي إن استعمال العام في الباقي حقيقة[٨٨], سواء أكان المخصص متصلاً أم منفصلاً أما انه حقيقة بالمتصل فلأن (كل) في قولنا: (أكرم كل عالم إلا الفاسق) استعملت في ما وضعت له من العموم الحقيقي.

فلا يقال: إننا نستفيد المجازية من مدخول (كل) وهو (عالم). فإنه يقال: إن معنى (عالم) موضوع لنفس الطبيعة واستفادة العموم منه بسبب دخول (كل) عليه. وأما أن الباقي حقيقة فيما إذا كان المخصص منفصلاً فلنفس السبب المتقدم في المخصص المتصل, فهنا كذلك التخصيص بالمنفصل لا يوجب المجازية في العام الباقي لبقاء (كل) ومدخولها (عالم) في الوضع لمعناها الحقيقي إلا أن مدخولها قد تضيقت دائرته. نعم قد يخصص نفس العام فيكشف

(٨٧) وهو مختار العامة. – الإحكام للآمدي ٢:٢٢ -.
(٨٨) وهو مختار صاحب الكفاية وتبعه الماتن (قدس سرهما). – الكفاية ٢:١٤٧ -.

المخصص عن التخصيص في المراد الجدي ولا يلزم منه المجازية, وأكثر المخصصات المنفصلة من هذا القبيل, كتحريم الربا [**وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ**] [٨٩], ثم يرخص الشارع - بواسطة السُنة -حرمة الربا بغير الوالد والولد كـ[لا ربا بين الوالد وولده].

القول الثالث: التفصيل: أي التفصيل بين المخصص المتصل فالاستعمال حقيقي, وبين المخصص المنفصل فالاستعمال مجازي[٩٠].

٤- حجية العام المخصص في الباقي

٧٧.سؤال: إذا خصص العام بمخصص متصل أو منفصل, قال: [٤ - حجية العام المخصص في الباقي إذا شككنا في شمول العام - المخصص - لبعض أفراد الباقي من العام بعد التخصيص، فهل العام حجة في هذا البعض، فيتمسك بظاهر العموم لادخاله في حكم العام ؟ على أقوال: مثلا، إذا قال المولى: (كل ماء طاهر)، ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغير بالنجاسة، ونحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير، فإذا قلنا بأن العام المخصص حجة في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي، فنحكم بطهارة الماء الملاقي غير المتغير. وإذا لم نقل بحجيته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقا لا دليل عليه من العام، فنلتمس، له دليلا آخر يقول بطهارته أو نجاسته. والاقوال في المسألة كثيرة: منها التفصيل بين المخصص بالمتصل فيكون حجة في الباقي، وبين المخصص بالمنفصل فلا يكون حجة. وقيل بالعكس والحق في المسألة

(٨٩) البقرة ٢٧٨.
(٩٠) وهو مختار البلخي من العامة. – الإحكام للآمدي ٢٢:٢ -.

هو الحجية مطلقا، لان أساس النزاع ناشئ من النزاع في المسألة السابقة، وهي أن العام المخصص مجاز في الباقي أم لا ؟ ومن قال بالمجاز يستشكل في ظهور العام وحجيته في جميع الباقي من جهة أن المفروض أن استعمال العام في تمام الباقي مجاز واستعماله في بعض الباقي مجاز آخر أيضا، فيقع النزاع في أن المجاز الاول أقرب إلى الحقيقة، فيكون العام ظاهرا فيه أو أن المجازين متساويان، فلا ظهور في أحدهما. فإذا كان المجاز الاول هو الظاهر كان العام حجة في تمام الباقي، وإلا فلا يكون حجة. أما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقة كما تقدم، ففي راحة من هذا النزاع، لانا قلنا: أن أداة العموم باقية على ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الافراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، وإنما مدخولها تتضيق دائرته بالتخصيص. فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه. وعلى أي حال، بعد القول بأن العام المخصص حقيقة في الباقي على ما بيناه لا يبقى شك في حجيته في الباقي. وأيما يقع الشك على تقدير القول بالمجازية، فقد نقول أنه حجة في الباقي على هذا التقدير، وقد لا نقول. لا أنه كل من يقول بالمجازية يقول بعدم الحجية، كما توهم ذلك بعضهم.] فهل العام حجة في الباقي بعد التخصيص أو لا ؟

جـــواب : الفصل الرابع: حجية العام المخصص في الباقي, أقوال نقل المصنف (Π) منها ثلاثة, لكن قبل استعراضها نضرب مثالاً لتوضيح المسألة – كما فعل المصنف (Π) -, فهنا أمران:

الأمر الأول: معنى المسألة:

كما لو قال المولى: (كل ماء طاهر) ثم خصص هذا العام بدليل متصل أو منفصل بأن قال (إلا المتغير بالنجاسة) فيكون مراد المولى (كل ماء طاهر إلا ما تغير بالنجاسة فهو نجس) ثم شككنا باستثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة من دون تغيير, فهل هذا الفرد داخل في عموم العام أي حجية العام في الباقي فنحكم بطهارته أو لا غير داخل في عموم العام أي عدم حجية العام في الباقي ؟.

الأمر الثاني: الأقوال في المسألة:

وهي ثلاثة:

١- التفصيل بين المخصص المتصل: فيكون العام حجة في الباقي وأما إذا كان المخصص منفصلاً فليس العام بحجةٍ في الباقي[٩١].

٢- عكس القول الأول بأن لو كان المخصص متصلاً فلا يكون العام حجة أو لو كان المخصص منفصلاً فالعام حجة في الباقي[٩٢].

٣- العام حجة في الباقي: وهو مختار المشهور المنصور: وذلك لأن هذه المسألة نفس المسألة السابقة حقيقة أو مجاز ؟ فمن قال بالمجازية استشكل في حجية العام في الباقي, وذلك لأن (كل) أو أدوات العموم مستعملة فيما وضعت له من أفادت العموم والاستيعاب لجميع أفراد مدخولها حتى مدخولها مستعمل فيما وضع له وهو الطبيعة لكن دائرته قد تضيقت بالتخصيص, ومعه فلا إشكال في حجية العام في الباقي. نعم من قال بالمجازية في المسألة السابقة يشكل عنده حجية العام في الباقي, لأن أدوات العموم موضوعة لغير ما وصفت له, فهذا مجاز أولي وهناك مجاز ثاني وهو استعمال العام في البعض أيضاً مجاز فيقع النزاع بين المجازيين لذا فنشأ الإشكال.

(٩١) وهو مختار البلخي من العامة. الإحكام للآمدي ٢:٢٢ -.
(٩٢) وهو مختار العامة. – نفس المصدر -.

٥- هل يسري إجمال المخصص إلى العام ؟

٧٨.سؤال: إذا خصص العام بمخصص متصل أو منفصل, وكان المخصص مجملاً, قال: [٥ - هل يسري إجمال المخصص إلى العام ؟ كان البحث السابق وهو (حجية العام في الباقي) في فرض أن الخاص مبين لا إجمال فيه، وإنما الشك في تخصيص غيره ما علم خروجه عن الخاص. وعلينا الآن أن نبحث عن حجية العام في فرض إجمال الخاص. والاجمال على نحوين. ١ - (الشبهة المفهومية) - وهي في فرض الشك في نفس مفهوم الخاص بأن كان مجملا، نحو قوله (ع): (كل ماء طاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه) الذي يشك فيه أن المراد من التغير خصوص التغير الحسي أو ما يشمل التغير التقديري. ونحو قولنا: (أحسن الظن إلا بخالد) الذي يشك فيه أن المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد، مثلا. ٢ - (الشبهة المصداقية)، وهي في فرض الشك في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مبينا لا إجمال فيه، كما إذا شك في مثال الماء السابق أن ماء معينا، أتغير بالنجاسة فدخل في حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقيا على طهارته. والكلام في الشبهتين يختلف اختلافا بينا. فلنفرد لكل منهما بحثا مستقلا. (أ - الشبهة المفهومية) الدوران في الشبهة المفهومية (تارة) يكون بين الاقل والاكثر، كالمثال الاول، فإن الامر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسي أو يعم التقديري، (فالاقل) هو التغير الحسي، وهو المتيقن. (والاكثر) هو الاعم منه ومن التقديري. (وأخرى) يكون بين المتباينين كالمثال الثاني، فإن الامر دائر فيه بين تخصيص خالد بن بكر، وبين خالد بن سعد، ولا قدر متيقن في البين. ثم على كل من التقديرين، أما أن يكون المخصص متصلا أو منفصلا. والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الاقسام الاربعة في الجملة، فلنذكرها بالتفصيل: ١، ٢ - فيما إذا كان المخصص (متصلا) سواء كان الدوران فيه بين الاقل والاكثر أوبين المتباينين، فإن الحق فيه أن إجمال المخصص يسري إلى العام أي أنه لا يمكن التمسك بأصالة العموم لادخال المشكوك في حكم العام. وهو واضح على ما ذكرناه سابقا من أن المخصص المتصل من نوع قرينة الكلام المتصلة، فلا ينعقد للعام ظهور إلا فيما عدا الخاص، فإذا كان الخاص مجملا سرى إجماله إلى العام، لان ما عدا الخاص غير معلوم، فلا ينعقد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص. ٣ - في الدوران بين (الاقل والاكثر) إذا كان المخصص (منفصلا) فإن الحق فيه أن إجمال الخاص لا يسري إلى العام، أي أنه يصح التمسك بأصالة العموم لادخال ما عدا الاقل في حكم العام. والحجة فيه واضحة بناء على ما تقدم في الفصل الثاني من أن العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور في العموم، وإذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فإذا كان الخاص مجملا في الزائد على القدر المتيقن منه، فلا يكون حجة في الزائد، لانه - حسب الفرض - مجمل لا ظهور له فيه، وإنما تنحصر حجيته في القدر المتيقن وهو الاقل. فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره في

الشمول لجميع أفراده التي منها القدر المتيقن من الخاص، ومنها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاص. فإذا خرج القدر المتيقن بحجة أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجية العام وظهوره فيه. ٤ - في الدوران بين (المتبائنين) إذا كان المخصص (منفصلا)، فإن الحق فيه أن إجمال الخاص يسري إلى العام، كالمخصص المتصل، لان المفروض حصول العلم الاجمالي بالتخصيص واقعا، وإن تردد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجية في كل واحد منهما. والفرق بينه وبين المخصص المتصل المجمل أنه في المتصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأسا، وفي المنفصل المردد بين المتبائنين ترتفع حجية الظهور، وإن كان الظهور البدوي باقيا، فلا يمكن التمسك بأصالة العموم في أحد المرددين. بل لو فرض انها تجري بالقياس إلى أحدهما فهي تجري أيضا بالقياس إلى الآخر، ولا يمكن جريانهما معا لخروج أحدهما عن العموم قطعا، فيتعارضان ويتساقطان. وإن كان الحق أن نفس وجود العلم الاجمالي يمنع من جريان أصالة العموم في كل منهما رأسا لا أنها تجري فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط. (ب - الشبهة المصداقية) قلنا: إن الشبهة المصداقية تكون في فرض الشك في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام في المخصص، مع كون المخصص مبينا لا إجمال فيه، وإنما الاجمال في المصداق. فلا يدرى أن هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام، أم لم يتصف فهو مشمول لحكم العام، كالمثال المتقدم، وهو الماء المشكوك تغيره بالنجاسة، وكمثال الشك في اليد على مال أنها يد عادية أو يد أمانة، فيشك في شمول العام لها وهو قوله صلى الله عليه وآله: (على اليد ما أخذت حتى تؤدي)، لانها يد عادية، أو خروجها منه لانها يد أمانة، لما دل على عدم ضمان يد الامانة المخصص لذلك العموم. ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الاقدمين القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولذا أفتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان. وقد يستدل لهذا القول: بأن إنطباق عنوان العام على المصداق المردد معلوم فيكون العام حجة فيه ما لم يعارض بحجة أقوى، وأما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم، فلا يكون الخاص حجة فيه، فلا يزاحم العام، وهو نظير ما قلناه في المخصص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الاقل والاكثر. والحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المتصل والمنفصل معا. ودليلنا على ذلك: أن المخصص لما كان حجة أقوى من العام، فإنه موجب لقصر حكم العام على باقي أفراده، ورافع لحجية العام في بعض مدلوله. والفرد المشكوك مردد بين دخوله فيما كان العام حجة فيه وبين خروجه عنه مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجة فيه، فلا يكون العام حجة فيه بلا مزاحم كما قيل في دليلهم. ولئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوما، فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجة. والحاصل، أن هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض (أحداهما) العام، هو حجة فيما عدا الخاص. (وثانيتهما) المخصص، وهو حجة في مدلوله، والمشتبه مردد بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة. وبهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصداقية وبين الشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الاقل

والاكثر. فإن الخاص في الشبهة المفهومية ليس حجة إلا في الاقل، والزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجية فيه بل الخاص مشكوك أنه جعل حجة فيه أم لا. ومشكوك الحجية في شئ ليس بحجة - قطعا - في ذلك الشئ. وأما العام فهو حجة إلا فيما كان الخاص حجة فيه. وعليه لا يكون الاكثر مرددا بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة، كالمصداق المردد، بل هو معلوم أن الخاص ليس حجة فيه لمكان الشك، فلا يزاحم حجية العام فيه. وأما فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكة أنها يد عادية أو يد أمانة فلا يعلم أنها لاجل القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولعل لها وجها آخر ليس المقام محل ذكره. (تنبيه) - في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبيا - المقصود من المخصص (اللبي): ما يقابل اللفظي، كالاجماع ودليل العقل اللذين هما دليلان وليسا من نوع الالفاظ فقد نسب إلى الشيخ المحقق الانصاري (قدس سره) جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقا إذا كان المخصص لبيا. وتبعه جماعة من المتأخرين عنه. وذهب المحقق شيخ اساتذتنا (صاحب الكفاية) قدس سره إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصص اللبي مما يصح أن يتكل عليه المتكلم في بيان مراده بأن كان عقليا ضروريا، فإنه يكون كالمتصل، فلا ينعقد للعام ظهور في العموم فلا مجال للتمسك بالعام في الشبهة المصداقية - وبين ما إذا لم يكن كذلك، كما إذالم يكن التخصيص ضروريا على وجه يصح أن يتكل عليه المتكلم، فإنه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لبقاء العام على ظهوره، وهو حجة بلا مزاحم. واستشهد على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده بإكرام جيرانه، وحصل القطع للعبد بأن المولى لا يريد إكرام من كان عدوا له من الجيران، فإن العبد ليس له ألا يكرم من يشك في عداوته، وللمولى أن يؤاخذه على عدم إكرامه ولا يصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة، لان بناء العقلاء وسيرتهم هي ملاك حجية أصالة الظهور، فيكون ظهور العام - في هذا المقام - حجة بمقتضى بناء العقلاء. وزاد على ذلك بأنه يستكشف من عموم العام للفرد المشكوك أنه ليس فردا للخاص الذي علم خروجه من حكم العام. ومثل له بعموم قوله (لعن الله بني فلان قاطبة) المعلوم منه خروج من كان مؤمنا منهم فإن شك في إيمان شخص يحكم بجواز لعنه للعموم. وكل من جاز لعنه ليس مؤمنا. فينتج من الشكل الاول (هذا الشخص ليس مؤمنا). هذا خلاصة رأي صاحب الكفاية (قدس سره) ولكن شيخنا المحقق الكبير النائيني أعلى الله مقامه لم يرتض هذا التفصيل. ولا إطلاق رأي الشيخ قدس سره، بل ذهب إلى تفصيل آخر. (وخلاصته): إن المخصص اللبي سواء كان عقليا ضروريا يصح أن يتكل عليه المتكلم في مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك، بأن كان عقليا نظريا أو إجماعا - فإنه كالمخصص اللفظي كاشف عن تقييد المراد الواقعي في العام: من عدم كون موضوع الحكم الواقعي باقيا على إطلاقه الذي يظهر فيه العام فلا مجال للتمسك بالعام في الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبي واللفظي، لان المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما وهو انكشاف تقييد موضوع

الحكم واقعا. ولا يفرق في هذه الجهة بين أن يكون الكاشف لفظيا أو لبيا. واستثنى من ذلك ما إذا كان المخصص اللبي لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعا، بأن كان العقل إنما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعا، أو قام الاجماع على كونه ملاكا لحكم الشارع (كما إذا أدرك العقل أو قام الاجماع على أن ملاك لعن بني فلان هو كفرهم) فإن ذلك لا يوجب تقييد موضوع الحكم لان الملاك لا يصلح لتقييده، بل من العموم يستكشف وجود الملاك في جميعهم. فإذا شك في وجود الملاك في فرد يكون عموم الحكم كاشفا عن وجوده فيه. نعم لو علم بعدم وجود الملاك في فرد يكون الفرد نفسه خارجا كما لو أخرجه المولى بالنص عليه، لا أنه يكون كالمقيد لموضوع العام. وأما سكوت المولى عن بيانه، فهو أما لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالي العاديين. نعم لو تردد الامر بين أن يكون المخصص كاشفا عن الملاك أو مقيدا لعنوان العام فإن التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية يكون وجيها. (والحاصل): أن المخصص أن أحرزنا أنه كاشف عن تقييد موضوع العام، فلا يجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية أبدا، وإن أحرزنا أنه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفا عن وجود الملاك في المشكوك. وإن تردد أمره ولم يحرز كونه قيدا أو ملاكا، فإن كان حكم العقل ضروريا يمكن الاتكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الاول، وإن كان نظريا أو إجماعا لا يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني، فيتمسك بالعموم، لجواز أن يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال أن ما أدركه العقل أو قام عليه الاجماع من قبيل الملاكات. هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة. وإنما أطلت في نقلها لان هذه المسألة حادثة، أثارها شيخنا الانصاري (قدس سره) مؤسس الاصول الحديث. واختلف فيها أساطين مشايخنا ونكتفي بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الاقوال لئلا نخرج عن الغرض الذي وضعت له الرسالة. وبالاختصار أن ما ذهب إليه الشيخ هو الاولى بالاعتماد. ولكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه.] فهل يسري إجمال المخصص إلى العام, فلا يكون حجة في العموم أو لا ؟

جـــواب : الفصل الخامس: هل يسري إجمال المخصص إلى العام ؟ قبل الإجابة فإن إجمال الخاص على نحوين: إما أن يكون الإجمال في مفهوم الخاص فتسمى بـ(الشبهة المفهومية) أو يكون الإجمال في انطباق فرد من أفراد العام على الخاص فتسمى بـ(الشبهة المصداقية) فالمصنف (Π) يوضح هذين النحوين ليصل إلى الإجابة على التساؤل, وهو هل العام حجة فيجوز التمسك به في الشبهة المفهومية أو المصداقية ؟ والحق كما هو عليه المصنف (Π) أن هناك تفصيلاً بين الشبهة المفهومية, وبين الشبهة المصداقية, فهنا أمران:

الأمر الأول: الشبهة المفهومية:

وهي فيما إذا فرض الشك في نفس مفهوم الخاص سعةً وضيقاً, كما في قوله (Δ): [الخمس بعد المؤونة] [٩٣] الذي خصص عموم قوله تعالى: [**أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ**] [٩٤], وفرضنا أن مفهوم (المؤنة) مجمل, فنشك في أن المراد من المؤونة هل هو خصوص ما يكون مؤونة تمام السنة أو يشمل ما يخرج من المؤونة قبل إنتهاء السنة ؟ وهي على أربعة أقسام نظراً إلى انقسام المخصص إلى متصل ومنفصل, وانقسام الدوران في الشبهة المفهومية إلى دورانين:

١- دوران بين الأقل والأكثر: ومثاله: ما لو شككنا في مفهوم التغير الحاصل الماء هل هو التغير الحسي وهو الأقل أم الأعم منه ومن التقديري وهو الأكثر.

٢- دوران بين المتباينين: ومثاله الشك في زيد هل هو (زيد بن أرقم) فيجب إكرامه أو (زيد بن سعد) فلا يجب.

إذن: فالأقسام أربعة يختلف فيها حجية العام ثلاثة أقسام منها لا يجوز التمسك في العام – ١, ٢, ٤ – وقسم واحد يجوز – ٣ -, وعموماً فالأقسام هي:

(القسم الأول والثاني) إذا كان المخصص متصلاً سواء أكان الدوران بين الأقل والأكثر أم بين المتباينين, فالحكم هنا هو عدم حجية العام فلا يمكن التمسك بالعام لإدخال الفرد المشكوك, لأن إجمال المخصص المتصل في الشبهة المفهومية يسري إلى العام.

(القسم الثالث) إذا كان المخصص منفصلاً في حالة دوران الأمر بين الأقل والأكثر, فالحكم هنا هو حجية العام فيمكن التمسك بالعام لإدخال الفرد المشكوك لأن إجمال المخصص المنفصل في الشبهة المفهومية لا يسري إلى العام بناءاً على ما تقدم من انعقاد الظهور للعام فلا يكون الخاص المجمل مزاحماً له ومانعاً من ظهوره في العموم. نعم حجية الخاص المجمل تكون في (الأقل) باعتبار قدر متيقن.

---

(٩٣) الوسائل باب ٨ حديث ١.
(٩٤) الأنفال ٤١.

(القسم الرابع) إذا كان المخصص منفصلاً في حالة دوران الأمر بين المتباينين في المتصل المجمل المنفصل المجمل لا يرتفع ظهور العموم رأساً بخلافه في المتصل المجمل لذا لا يمكن التمسك بالعام فيها.

الأمر الثاني: الشبهة المصداقية:

أطال المصنف (Π) في بيان هذه المسألة من خلال نقله لخمسة أقوال لعلمائنا الأصوليين وعللّ سبب الإطالة كون هذه المسألة [حادثة أثارها شيخنا الأنصاري (Π) مؤسس الأصول الحديث واختلف فيها أساطين مشايخنا..].[٩٥] وعموماً فالأقوال في المسألة:

(القول الأول) جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً: وهو القول المشهوري[٩٦] وتقريب الاستدلال بهذا القول أن يقال:

أن فرض المسألة قائم على أن هناك شكاً في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام في المخصص فالشك في المصداق, فمحل النزاع حينئذٍ هو المصداق المشكوك المجمل فهل ينطبق عليه عنوان العام فيكون العام حجة فيه ما لم يعارض بحجة اقوي أو ينطبق عليه عنوان الخاص فيكون العام ليس بحجة ؟ والصحيح أن انطباق عنوان العام على المصداق معلوم فيكون العام حجةً. لذا يجوز التمسك بعموم العام في الشبهة المصداقية.

(القول الثاني) عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية: وهو مختار المصنف (Π) [٩٧], وتقريب الاستدلال لهذا القول أن يقال: أن المخصص أقوى واظهر من العام لذا فأنه رافع لحجية العام في بعض مدلوله فيوجب حصر حكم العام على باقي أفراده. فمحل النزاع حينئذٍ في دخول الفرد المردد في حجية الخاص, فلا يكون العام حجة أو في دخوله في حجية العام. لذا فحجية الخاص تشمل المصداق المردد, فلا يجوز حينئذٍ التمسك بالعام في الشبهة المصداقة,

---

(٩٥) أصول الفقه ١:١٣٥.

(٩٦) وهو مختار قدماء الأصحاب كما في نهاية الأفكار ٢:٥١٨. ونُسب إلى المحقق النهاوندي على ما في تهذيب الأصول ٢:١٩. وقد يُنسب إلى الفقيه اليزدي (Π) لكن السيد الخوئي (Π) دفع نسبته إليه في المحاضرات ٥:١٨٥. – حاشية الكفاية للشيخ عباس الزارعي السبزواري ٢:١٥٤ -.

(٩٧) وهو مختار كثير من المتأخرين: منهم العراقي والحائري والخميني والخوئي (قدس سرهم). – درر الفوائد ١:١٨٤ نهاية الأفكار ٢:٥١٨ مناهج الوصول ٢:٢٤٥ المحاضرات ٥:١٨٣ -.

وبهذا يظهر الفرق في هذا القول وبين الحالة الثالثة التي يجوز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية في الدوران بين الأقل والأكثر إذا كان المخصص منفصلاً, فإن الخاص هناك حجة في الأقل, وأما العام فهو حجة بلا أي مزاحم لأن الأكثر معلوم والخاص ليس حجة في الأكثر. أما الإستدلال المشهوري بفتوى الضمان في اليد المشكوكة أنها يد عادية أو أمانة فلعل مدركها غير جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية كورود الدليل الخاص عليها أو غير ذلك..

(القول الثالث) التفصيل بين المخصص اللبي كالإجماع والسيرة والعقل, فيجوز التمسك بالعام, وبين المخصص اللفظي كالكتاب والسُنة, فلا يجوز بالعام فيه[٩٨], وهو مختار الشيخ الأنصاري (Π).

(القول الرابع) التفصيل بين المخصص اللفظي والمخصص اللبي المتصل الذي يصح أن يتكل عليه في المتكلم في بيان مراده, فيجوز التمسك بالعام فيه, وبين المخصص اللبي المنفصل الذي لا يصح أن يتكل عليه المتكلم في بيان مراده, فلا يجوز التمسك بالعام فيه. وهذا هو مختار الاخوند (Π) وتقريب الاستدلال بهذا القول أن يقال: أن ديدن العقلاء وسيرتهم انعقدت على الأخذ بعموم العام ما لم يكن المخصص دليلاً لبياً يصح أن يتكل عليه المتكلم في مقام التخاطب, لأنه يقيد موضوع الحكم واقعاً, فلا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. هذا بخلاف الدليل اللفظي, فإنه لا مانع فيه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. ومثل الآخوند (Π) لذلك بعموم ما ورد في الزيارة [لعن الله بني أمية قاطبة] فإن عموم العام يشمل لعن كل من كان من بني أمية, لكن يخرج من هذا العموم المؤمن بمقتضى الدليل اللبي العقلي, فإذا شككنا في إيمان شخص من بني أمية فإنه يحكم بجواز لعنه للعموم.

(القول الخامس) التفصيل بين أن يكون المخصص اللفظي والمخصص اللبي الذي لا يوجب تقييد موضوع الحكم وتضييقه, فلا يجوز التمسك بالعام فيه, وبين المخصص اللبي الذي يوجب تقييد موضوع الحكم, فيجوز التمسك بالعام فيه. وهذا هو مختار الشيخ النائيني (Π)[٩٩], وتقريب الاستدلال لهذا القول أن يقال: أن الشيخ النائيني (Π) لم يرتض تفصيل الاخوند (Π) في القول الرابع. أما عدم تقبل تفصيل الاخوند فيرجع إلى انه لا فرق بين أن يكون المخصص دليلا لبيا أو لفظيا فكلاهما لا يجوز لنا التمسك بالعام. نعم التفصيل يرجع إلى

(٩٨) نسبه النائيني إلى الأنصاري (قدس سرهما). – فوائد الأصول -.
(٩٩) فوائد الأصول ٢:٥٣٦.

كاشفية المخصص عن تقييد الموضوع أو الملاك وهذا رد على إطلاق الشيخ الأنصاري (Π) كما بيناه.

٦- لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

٧٩.سؤال: قال: [٦ - لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص لا شك في أن بعض عمومات القرآن الكريم والسنة الشريفة ورد لها مخصصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات. وهذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة، والائمة الاطهار عليهم الصلاة والسلام حتى قيل: (ما من عام الا وقد خص). ولذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الاحكام، لان في الكتاب المجيد والسنة عاما وخاصا ومطلقا ومقيدا. وهذه الامور لا تعرف إلا من طريق آل البيت عليهم السلام. وهذا ما أوجب التوقف في التسرع بالاخذ بعموم العام قبل الفحص واليأس من وجود المخصص، لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التي لها مخصص موجود في السنة أو في الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام. وقد نقل عدم الخلاف بل الاجماع على عدم جواز الاخذ بالعام قبل الفحص واليأس. وهو الحق. والسر في ذلك واضح لما قدمناه، لانه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومه فإنه يكون ظهورا بدويا. وللشارع الحجة على المكلف إذا قصر في الفحص عن المخصص. أما إذا بذل وسعه وفحص عن المخصص في مظانه، حتى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده فله الاخذ بظهور العام. وليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك مخصصا واقعا، لم يتمكن المكلف من الوصول إليه عادة بالفحص بل للمكلف أن يحتج فيقول: إني فحصت عن المخصص فلم أظفر به، ولو كان مخصص هناك كان ينبغي بيانه على وجه لو فحصنا عنه عادة لوجدناه في مظانه. وإلا فلا حجة فيه علينا. وهذا الكلام جار في كل ظهور، فإنه لا يجوز الاخذ به الا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة. فإذا فحص المكلف ولم يظفر بها فله أن يأخذ بالظهور ويكون حجة عليه. ومن هنا نستنتج قاعدة عامة تأتي في محلها ونستوفي البحث عنها إن شاء الله تعالى، والمقام من صغرياتها، وهي: (إن أصالة الظهور لا تكون حجة إلا بعد الفحص واليأس عن القرينة). أما بيان مقدار الفحص الواجب أهو الذي يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة أو على نحو الظن الغالب والاطمئنان بعدمها ؟ ؟، فذلك موكول إلى محله. والمختار كفاية الاطمئنان. والذي يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة أن علماءنا قدس الله تعالى أرواحهم قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الاخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها في كتب الاخبار والفقه، حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيئة، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالبا بعدمها.]. فما معنى ما قيل, وما هي علاقته بقاعدة عدم حجية الظهور إلا بعد الفحص واليأس عن القرينة ؟

جـــواب : الفصـل السـادس: لا يجـوز العمـل بالعـام قبـل الفحـص عـن المخصص[١٠٠], ووجهه:

لا شك ولا شبهة أن في الكتاب الكريم والسُنة المطهرة عمومات وإطلاقات ورد لها مخصصات ومقيدات منفصلة تارة في الكتاب الكريم, وأخرى في السُنة المطهرة من قبيل قوله تعالى: [لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى] أو قوله عز وجل [فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ] أو قوله سبحانه: [وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا] وتارة أخرى في السُنة من قبيل لعن شارب الخمر وساقيها وحاملها والمعد لها, أو تحريم أصناف من البيع كالغرري وغيره. لذا اشتهر بينهم (ما من عام إلا وقد خص), ومعه لا يجوز العمل والأخذ بظهور العام في عمومه إلا بعد الفحص عن وجود ما يخصصه أو يقيده لجريان السيرة في سن القوانين الإلهية فضلا عن الوضعية على وجود مخصصات أو مقيدات لعموم العام أو إطلاق المطلق.

من هنا وجب تقييد حجية أصالة الظهور إلا بعد الفحص عن المخصصات أو القرائن المنفصلة, فلو حصل الاطمئنان بعدم وجود المخصصات جاز الأخذ بأصالة الظهور, لأن ذلك ينافي قيام السيرة العقلائية على وجود مخصصات للعمومات.

(١٠٠) فيه خلاف, أي بعض قائل بالجواز بل نُفي الخلاف عن عدم الجواز كما هو المنقول عن الغزالي والآمدي والأنصاري والآخوند. – مطارح الأنظار ص١٩٧ الكفاية ١٦٤:٢.

٧- تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

٨٠.سؤال: لو ورد عام بعده ضمير يرجع إلى بعض أفراده على سبيل الاستخدام, قال: [٧- تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده: قد يرد عام ثم ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينة خاصة. مثل قوله تعالى: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء..) إلى قوله: (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك) فإن المطلقات عامة للرجعيات وغيرها، ولكن الضمير في بعولتهن يراد به خصوص الرجعيات. فمثل هذا الكلام يدور فيه الامر بين مخالفتين للظاهر، أما: ١ - مخالفة ظهور العام في العموم، بأن يجعل مخصوصا بالبعض الذي يرجع إليه الضمير. وأما: ٢ - مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذي دل عليه اللفظ بأن يكون مستعملا على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، والعام يبقى على دلالته على العموم - فأي المخالفتين أولى ؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة: (الاول) - أن أصالة العموم هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الثانية. (الثاني) - أن أصالة عدم الاستخدام هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الاولى. (الثالث) - عدم جريان الاصلين معا، والرجوع إلى الاصول العملية. أما عدم جريان أصالة العموم فلوجود ما يصلح أن يكون قرينة في الكلام وهو عود الضمير على البعض، فلا ينعقد ظهور العام في العموم. وأما أن أصالة عدم الاستخدام لا تجري فلان الاصول اللفظية يشترط في جريانها - كما سبق أول الكتاب - أن يكون الشك في مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوما - كما في المقام - وكان الشك في كيفية الاستعمال، فلا تجري قطعا. والحق ان أصالة العموم جارية ولا مانع منها، لانا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجبا لصرف ظهور العموم، إذ لا يلزم من تعين البعض من جهة مرجعية الضمير بقرينة أن يتعين إرادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه لان الحكم في الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العام، ولا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومه. واعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى: (العلماء يجب إكرامهم) ثم قال: (وهم يجوز تقليدهم) وأريد من ذلك (العدول) بقرينة، فإنه واضح في هذا المثال أن تقييد الحكم الثاني بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الاول بذلك، بل ليس فيه إشعار به. ولا يفرق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل كما في مثالنا أو بمنفصل كما في الآية.] فهل تقييد العام بضمير متصل أو منفصل مانع عن عموم العام أو لا ؟

جواب : الفصل السابع: تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده, وفيه: أقوال نقل فيها المصنف (Π) منها ثلاثة, وقبل نقلها لابد من توضيح المسألة, فهنا أمران:

الأمر الأول: معنى المسألة:

كما في قوله تعالى: **[والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وبعولتهن أحق بردهن في ذلك]**[١٠١], فإن العام هنا (المطلقات) جيء بعده بضمير (بعولتهن) يعود على (المطلقات), فهل أن الضمير يوجب تخصيص العام أو لا يوجب تخصيص العام بالضمير الراجع إلى بعض أفراد العام ؟.

الأمر الثاني: الأقوال في المسألة:

وهي ثلاثة:

١- التصرف في العموم: بأن يحمل (المطلقات) على خصوص المطلقات الرجعيات, فيكون موضوع الآية الرجعيات. وهو مختار المصنف (Π), وذلك لأن عود الضمير على بعض أفراد العام لا يوجب صرف الظهور على عمومه. نعم هو قرينة على تعيين بعض الأفراد وهن المطلقات الرجعيات, لكن يبقى العام على عمومه, ولا موجب لصرفه عن الظهور.

٢- التصرف في ظاهر الضمير[١٠٢]: المعبر عنه بـ(أصالة عم الاستخدام) فيعود الضمير على بعض أفراد العام وهو الرجعيات مع كون المطلقات مطلقاً موضوعاً للحكم بلزوم التربص.

٣- جريان الأصول العملية[١٠٣]: لعدم جريان الأصلين اللفظيين معاً فيتعين حينئذ بالرجوع للأصل العملي, وإلا فتكون الآية مجملة.

---

(١٠١) البقرة ٢٨٨.
(١٠٢) وهو مختار السيد الخوئي (Π). المحاضرات ٥:٢٨٨.
(١٠٣) وهو مختار صاحب الكفاية (Π). الكفاية ٢:١٨١.

٨- تـعقيب الاستثنـاء لجمـل متعـددة

٨١.سـؤال: لو وردت عدة عمومات في كلام واحد وبعدها استثناء واحد, قال: [٨ - تعقيب الاستثناء لجمل متعددة قد ترد عمومات متعددة في كلام واحد ثم يتعقبها استثناء في آخرها فيشك حينئذ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الاخيرة أو لجميع الجمل. مثاله قوله تعالى: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا، وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا) فإنه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الاخير فقط وهو فسق هؤلاء. ويحتمل أن يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قبول شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين. واختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال: ١ - ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الاخيرة، وإن كان رجوعه إلى غير الاخيرة ممكنا، ولكنه يحتاج إلى قرينة عليه. ٢ - ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل. وتخصيصه بالاخيرة فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل. ٣ - عدم ظهوره في واحد منها، وإن كان رجوعه إلى الاخيرة متيقنا على كل حال. أما ما عدا الاخيرة فتبقى مجملة لوجود ما يصلح للقرينة فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجري أصالة العموم فيها. ٤ - التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحدا للجمل المتعاقبة لم يتكرر ذكره، وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: (أحسن إلى الناس واحترمهم واقض حوائجهم إلا الفاسقين) - وبين ما إذا كان الموضوع متكررا ذكره لكل جملة كالآية الكريمة المتقدمة، وإن كان الموضوع في المعنى واحدا في الجميع. فإن كان من قبيل الاول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع لان الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، والموضوع لم يذكر إلا في صدر الكلام فقط، فلا بد من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع. وإن كان من قبيل الثاني، فهو ظاهر في الرجوع إلى الاخيرة، لان الموضوع قد ذكر فيها مستقلا فقد أخذ الاستثناء محله، ويحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليل آخر مفقود بالفرض، فيتمسك بأصالة عمومها. وأما ما قيل: إن المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لان يكون قرينة، فلا ينعقد للجمل الاولى ظهور في العموم - فلا وجه له، لانه لما كان المتكلم حسب الفرض قد كرر الموضوع بالذكر، واكتفى باستثناء واحد، وهو يأخذ محله بالرجوع إلى الاخيرة، فلو أراد إرجاعه إلى الجميع لوجب أن ينصب قرينة على ذلك وإلا كان مخلا ببيانه. وهذا (القول الرابع) هو أرجح الاقوال، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء: فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الاخيرة، فلعله كان ناظرا إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع. ومن ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعله كان ناظرا إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع إلا في صدر الكلام. فيكون النزاع على هذا لفظيا، ويقع التصالح بين المتنازعين.] فهل تقييد العام باستثناء مانعاً عن أي عموم من هذه العمومات ؟

جـــواب : الفصل الثامن: تعقيب الاستثناء لجمل متعددة, وفيه:

أقوال أربعة, وقبل بيانها لابد من بيان المسألة, فهنا أمران:

الأمر الأول: معنى المسألة:

كما في قوله تعالى: [والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم][١٠٤], فالاستثناء الواحد هو [إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا] قد تعقب عدة عمومات محكومات بعدة أحكام منها: " الفسق, عدم قبول الشهادة, جلدهم ثمانين جلدة " ففي رجوع الاستثناء إلى الجميع أو إلى الجملة الأخيرة (الفسق) أقوال أربعة.

الأمر الثاني: الأقوال في المسألة:

وهي أربعة:

١- رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة (الفسق)[١٠٥].

٢- رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل[١٠٦].

٣- عدم رجوع الاستثناء إلى أي من الجمل[١٠٧]. أي عدم ظهور الكلام في واحدٍ منهما, فيبقى ما عدا الجملة الأخيرة مجملاً.

٤- التفصيل بين تكرار الموضوع وعدم تكرره[١٠٨]: فإذا كان موضوع الجمل واحداً ولم يتكرر فإن الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل كقولنا: (أكرم العلماء واحترمهم ووقرهم إلا الفاسقين), وبين ما كان موضوع الجمل متكرراً كالآيات المتقدمة, فإن الاستثناء ظاهر في رجوعه إلى الجملة الأخيرة (الفسق). وقد رجح المصنف (∏) القول الرابع بالتفصيل بل إليه ترجع بقيت الأقوال, فيكون النزاع راجعاً إلى اللفظ أي لفظياً من جهة أن القول الأول لعله ناظر إلى صورة تكرر الموضوع, والقول الثاني لعله ناظر إلى صورة وحدة الموضوع.

---

(١٠٤) النور ٤,٥ .

(١٠٥) وهو القول المنسوب إلى أبي حنيفة, واختاره العلامة وصاحب الفصول (قدس سرهما). – الإحكام للآمدي ٢:٣٠٠ مباديء الوصول ص١٣٦ الفصول الغروية ص٢٠٤ -.

(١٠٦) وهو مذهب الشافعية واختاره الشيخ الطوسي (∏). – الإحكام للآمدي ٢:٣٠٠ العدة ١:٣٢١ -.

(١٠٧) وهو مختار الآخوند (∏). – الكفاية ٢:١٨٦ -.

(١٠٨) وهو السيد الخوئي (∏). – المحاضرات ٥:٣٠٨ -, وهناك قول خامس: وهو التفصيل بين ما تكرر الحكم دون الموضوع, وهو مختار النائيني. – فوائد الأصول ٢:٥٥٥ -.

٩- تخصيص العام بالمفهوم

٨٢.سؤال: لو ورد عام ومفهوم أخص منه مطلقاً, قال: [٩ - التخصيص العام بالمفهوم (المفهوم) ينقسم كما تقدم إلى الموافق والمخالف، فإذا ورد عام ومفهوم أخص مطلقا، فلا كلام في تخصيص العام بالمفهوم إذا كان (مفهوما موافقا)، مثاله قوله تعالى: (أوفوا بالعقود) فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية وغيرها، فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي فقد قيل أنه يدل بالاولوية على اعتبار العربية في العقد، لانه لما دل على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية، فلئن لم يصح من لغة أخرى فمن طريق أولى. ولا شك أن مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنه يخصص العام المتقدم، لانه كالنص أو أظهر من عموم العام، فيقدم عليه. وأما التخصيص (بالمفهوم المخالف) فمثاله قوله تعالى: (إن الظن لا يغني عن الحق شيئا) الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل. وقد وردت آية أخرى هي: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا..) الدالة بمفهوم الشرط على

جواز الاخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين. فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف ؟ قد اختلفوا على أقوال: فقد قيل بتقديم العام ولا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم. وقيل بتقديم المفهوم. وقيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملا. وفصل بعضهم تفصيلات كثيرة يطول الكلام عليها. (والسر في هذا الخلاف) أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق - وقع الكلام في أنه أقوى من ظهور العام فيقدم عليه، أو أن العام أقوى فهو المقدم، أو أنهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر، أو أن ذلك يختلف باختلاف المقامات. والحق أن المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينة عرفا على المراد من العام، والقرينة تقدم على ذي القرينة وتكون مفسرة لما يراد من ذي القرينة، ولا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة. نعم لو فرض أن العام كان نصا في العموم فإنه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم فلا يكون لها مفهوم حينئذ. وهذا أمر آخر.] فهل يخصص المفهوم عموم العام ؟

جـــواب : الفصل التاسع: تخصيص العام بالمفهوم, وفيه: أن تخصيص العام بالمفهوم يختلف باختلاف نوعي المفهوم إلى: مفهوم موافقة, ومفهوم مخالفة, فهنا أمران:

الأمر الأول: تخصيص العام بمفهوم الموافقة:

فلا إشكال ولا خلاف في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة لعموم العام, فإنه يقدم على العام لأنه نص أو اظهر من عموم, ومثاله: كما في قوله تعالى [**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**] فأنه عام يشمل وجوب الإيفاء بالعقود مطلقاً, فإذا ورد دليل مفاده: جواز العقد بالماضوية, فإن مفهوم الموافقة لهذا الدليل يخصص العموم القرآني, أي أن الدليل يدل بالأولوية على اعتبار العربية بالعقد فيخصص العموم بهذه الأولوية أيضاً.

الأمر الثاني: تخصيص العام بمفهوم المخالفة:

وقع خلاف في تخصيص العام بمفهوم المخالفة[١٠٩]. ومختار المصنف (Π) هو جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة, فإنه يقدم على العام لأنه اخص

(١٠٩) الأقوال أربعة:
١- لا يجوز تخصيص العام بمفهوم المخالفة: ويُنسب إلى أبي العباس بن سريج. – إرشاد الفحول ص١٦٠ اللمع ص٣٤ -.
٢- يجوز تخصيص العام بمهوم المخالفة: وهو مختار أكثر العامة بل ادعى الآمدي عدم الخلاف فيه, واختاره من الامامية أكثرهم, منهم: صاحبي المعالم والفصول, تبعهم الماتن (قدس سرهم). – الإحكام ٣٢٨:٢ المعالم ص١٤٠ الفصول ص٢١٢ -.

من العام بحسب الفرض, فيكون المفهوم قرينةً عرفاً على أنه المراد من العام فتقدم حينئذٍ القرينة, لأنها مفسرة لذيها وهو ذي القرينة أي العام. كما في قوله تعالى: [إن الظن لا يغني من الحق شيئاً] [١١٠], فإنه دال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن, حتى الظن الناشئ من خبر العادل, ووردت آية أخرى, كما في قوله سبحانه: [إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا] [١١١], وهي تدل بمفهوم الشرط على اعتبار الظن الناشئ من خبر غير الفاسق, فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم أو لا ؟ اختار الماتن (Π) – كما تقدم – تخصيص العام بهذا المفهوم.

٣- التفصيل: بين فيما إذا كان المفهوم أخص مطلقاً من العام فيقدم عليه, وبين العموم من وجه فقد يقدم العام على المفهوم وقد لا يقدم, وهو مختار النائيني (Π). – فوائد الأصول ٢:٥٥٩ -.

٤- الأصول العملية: وهو مختار الآخوند (Π). – الكفاية ٢:١٨٣ -.

(١١٠) النجم ٢٨.

(١١١) الحجرات ٦.

١٠- تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

٨٣.سؤال: قال: [١٠ - تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لاول وهلة بجواز تخصيص العام الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد، نظرا إلى أن الكتاب المقدس إنما هو وحي منزل من الله لا ريب فيه، والخبر ظني يحتمل فيه الخطأ والكذب، فكيف يقدم على الكتاب. ولكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصا للعام القرآني، بل لا تجد على الاغلب خبرا معمولا به من بين الاخبار التي بأيدينا في المجاميع إلا وهو مخالف لعام أو مطلق في القرآن، ولو مثل عمومات الحل ونحوها. بل على الظاهر أن مسألة تقديم الخبر الخاص على الآية القرآنية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا، فما السر في ذلك مع قلناه ؟ نقول: لا ريب في أن القرآن الكريم - وإن كان قطعي السند - فيه متشابه ومحكم (نص على ذلك القرآن نفسه)، والمحكم نص وظاهر، والظاهر منه عام ومطلق. كما لا ريب أيضا في أنه ورد في كلام النبي والائمة عليهم الصلاة والسلام ما يخصص كثيرا من عمومات القرآن وما يقيد كثيرا من مطلقاته، وما يقوم قرينة على صرف جملة من ظواهره. وهذا قطعي لا يشك فيه أحد. فإن كان الخبر قطعي الصدور فلا كلام في ذلك، وإن كان غير قطعي الصدور، وقد قام الدليل القطعي على أنه حجة شرعا، لانه خبر عادل مثلا، وكان مضمون الخبر أخص من عموم الآية القرآنية - فيدور الامر بين أن نطرح الخبر بمعنى أن نكذب راوية وبين أن نتصرف بظاهر القرآن، لانه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر، لانه نص أو أظهر، ولا بسند القرآن لانه قطعي. ومرجع ذلك إلى الدوران - في الحقيقة - بين مخالفة الظن بصدق الخبر وبين مخالفة الظن بعموم الآية. أو فقل يدور الامر بين طرح دليل حجية الخبر وبين طرح أصالة العموم، فأي الدليلين أولى بالطرح ؟ وأيهما أولى بالتقديم ؟ فنقول: لا شك أن الخبر صالح لان يكون قرينة على التصرف في ظاهر الكتاب، لانه بدلالته ناظر ومفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض. وعلى العكس من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر لانه لا علاقة له فيه من هذه الجهة - حسب الفرض - حتى يكون ناظرا إليه ومفسرا له. فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب، فيقدم عليه. وليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجية الخبر حتى يقدم عليه. وإن شئت فقل: إن الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب، والاصل الجاري في القرينة - وهو هنا أصالة عدم كذب الراوي - مقدم على الاصل الجاري في ذي القرينة، وهو هنا أصالة العموم.] فهل يجوز تخصيص العام القرآني بخبر الواحد, وما الوجه في ذلك ؟

جواب : الفصل العاشر: تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد, وفيه:

اتفق الأصوليون على جواز تخصيص الكتاب الكريم بالخبر القطعي الصدور مثل الخبر المتواتر[١١٢], لكنهم اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بالخبر غير قطعي الصدور مثل خبر الواحد الذي قام الدليل الشرعي على حجيته, وأما المصنف (Π) فقد ذهب إلى جواز ذلك مطلقاً. لكنه بينَّ أولاً منشأ الخلاف ثم الوجه في تخصيص العام القرآني بخبر الواحد, فهنا أمران:

الأمر الأول: منشأ الخلاف:

فراجع إلى كون الكتاب الكريم قطعي الصدور والحجية لقيام التواتر على ذلك أما خبر الواحد فهو غير قطعي الصدور, فكيف يخصص ما هو محتمل الخطأ أي غير قطعي الصدور ما هو غير محتمل للخطأ أي قطعي الصدور ؟.

الأمر الثاني: الوجه في التخصيص:

إن ديدن العلماء في مقام إستنباطهم للأحكام الشرعية قائمة على تخصيص العام القرآني بخبر الواحد بل هي من المسائل التي قام الإجماع عليها, وذلك بسبب صلاحية خبر الواحد لأن يكون قرينة على التصرف في ظاهر العام القرآني, لأنه حاكم عليه فالخبر ناظر ومفسر وحاكم على العام القرآني الذي هو مفسر ومنظور ومحكوم, ومثاله قوله تعالى: [**وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**] فإن عموم الحل المشار إليه في الآية خصص في الإخبار كالنهي عن بيع المزابنة والمحاقلة, كما في رواية الإمام الصادق (Δ): [**نهى رسول الله (5) عن المحاقلة والمزابنة, قلت: وما هو ؟ قال (Δ): أن يشتري حمل النخل بالتمر والزرع بالحنطة**][١١٣].

(١١٢) خلافاً للشيخ الطوسي (Π) الذي بنى على عدم جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد – العدة ١:٣٤٤ -. وقد تعرض الآخوند (Π) في كفايته إلى عرض أربعة وجوه استدل بها المخالفون وردها. – الكفاية ٢:١٨٩ -.
(١١٣) الوسائل ١٣:١٦.

١١- الدوران بين التخصيص والنسخ

٨٤.سؤال: لو ورد عام بعده خاص منفصل فقد يدور أمر الخاص بين أن يكون مخصصاً أو ناسخاً, قال: [١١ - الدوران بين التخصيص والنسخ إعلم أن العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معا أو بتأريخ أحدهما، أو الجهل بهما معا: فقد يقال في بعض الاحوال بتعيين أن يكون الخاص ناسخا للعام أو منسوخا له، أو مخصصا إياه. وقد يقع الشك في بعض الصور ولتفصيل الحال نقول: إن الخاص والعام من ناحية تأريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات، فأما أن يكونا معلومي التأريخ، أو مجهولي التأريخ، أو أحدهما مجهولا والآخر معلوما. هذه ثلاث صور. ثم المعلوم تاريخهما: أما أن يعلم تقارنهما عرفا أو يعلم تقدم العام أو يعلم تأخر العام. فتكون الصور خمسا: (الصورة الاولى) إذا كانا معلومي التأريخ مع العلم بتقارنهما عرفا، فإنه لا مجال لتوهم النسخ فيهما. (الصورة الثانية) إذا كانا معلومي التاريخ مع تقدم العام، فهذه على صورتين: ١ - أن يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام. والظاهر أنه لا إشكال حينئذ في حمله على التخصيص بغير كلام، أما لان النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل، وأما لان الاولى فيه التخصيص كما سيأتي في الصورة الآتية. ٢ - أن يكون وروده بعد وقت العمل بالعام. وهذه الصورة هي أشكل الصور، وهي التي وقع فيها الكلام في أن الخاص يجب أن يكون ناسخا، أو يجوز أن يكون مخصصا ولو في بعض الحالات. ومع الجواز يتكلم حينئذ في أن الحمل على التخصيص هو الاولى، أو الحمل على النسخ. فالذي يذهب إلى وجوب أن يكون الخاص ناسخا فهو ناظر إلى أن العام لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصصا ومبينا لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح من الحكيم، لان فيه إضاعة للاحكام ولمصالح العباد بلا مبرر. فوجب ان يكون ناسخا للعام، والعام باق على عمومه يجب العمل به إلى حين ورود الخاص فيجب العمل ثانيا على طبق الخاص. واما من ذهب إلى جواز كونه مخصصا، فلعله ناظر إلى أن العام يجوز أن يكون واردا لبيان حكم ظاهري صوري لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي، ولو مصلحة التقية، أو مصلحة التدرج في بيان الاحكام كما هو المعلوم من طريقة النبي صلى الله عليه وآله في بيان أحكام الشريعة، مع أن الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للاشياء بعناوينها الاولية إنما هو على طبق الخاص. فإذا جاء الخاص يكون كاشفا عن الحكم الواقعي، فيكون مبينا للعام ومخصصا له، وأما الحكم العام الذي ثبت أولا ظاهرا وصورة إن كان قد ارتفع وانتهى أمده، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه وليس هو من باب النسخ. وإذا جاز أن يكون العام واردا على هذا النحو من بيان الحكم ظاهرا وصورة، فإن ثبت ذلك كان الخاص مخصصا أي كان كاشفا عن الواقع قطعا. وإن ثبت أنه في صدد بيان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للاشياء بعناوينها الاولية، فلا شك في

أنه يتعين كون الخاص ناسخا له. وأما لو دار الامر بينهما إذ لم يقم دليل على تعيين أحدهما، فأيهما أرجح في الحمل ؟ فنقول: الاقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص. و (الوجه فيه) أن أصالة العموم بما هي لا تثبت أكثر من أن ما يظهر من العام هو المراد الجدي للمتكلم، ولا شك أن الحكم الصوري الذي نسميه بالحكم الظاهري كالواقع مراد جدي للمتكلم لانه مقصود بالتفهيم، فالعام ليس ظاهرا إلا في أن المراد الجدي هو العموم سواء كان العموم حكما واقعيا أو صوريا. أما أن الحكم واقعي فلا يقتضيه الظهور أبدا حتى يثبت بأصالة العموم، لا سيما أن المعلوم من طريقة صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن قرائن التخصيص، ويكشف المراد الواقعي منها بدليل منفصل، حتى اشتهر القول بأنه (ما من عام إلا وقد خص) كما سبق. وعليه فلا دليل من أصالة العموم على أن الحكم واقعي حتى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل إرادة الحكم الواقعي من العام على ذلك الوجه يحتاج إلى مؤنة بيان زائدة أكثر من ظهور العموم. ولاجل هذا قلنا: إن الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ، وإن كان كل منهما ممكنا. (الصورة الثالثة) إذا كانا معلومي التاريخ مع تقدم الخاص، فهذه أيضا على صورتين: ١ - أن يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ينبغي الاشكال في كون الخاص مخصصا. ٢ - أن يرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لانه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة، ولا قبح فيه أصلا. ومع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ، ولعل نظر هذا القائل إلى أن أصالة العموم جارية، ولا مانع منها الا احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصصا وقرينة على العام، ولكن أيضا يحتمل أن يكون منسوخا بالعام، فلا يحرز أنه من باب القرينة. ولا شك أن الخاص المنفصل إنما يقدم على العام لانه أقوى الحجتين وقرينة عليه. ومع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام. (قلت): الاصوب أن يحمل على التخصيص كالصورة السابقة، لما تقدم من أن العام لا يدل على أكثر من أن المراد جدي، ولا يدل في نفسه على أن الحكم واقعي تابع للمصالح الواقعية الثابتة للاشياء بعناوينها الاولية. وإنما يكون العام ناسخا للخاص إذا كانت دلالته على هذا النحو، وإلا فالعمومات الواردة في الشريعة على الاغلب ليست كذلك. وأما احتمال النسخ، فلا يقلل من ظهور الخاص في نفسه قطعا، كما لا يرفع حجيته فيما هو ظاهر فيه، فلا يخرجه عن كونه صالحا لتخصيص العام، فيقدم عليه، لانه أقوى في نفسه ظهورا. بل يمكن أن يقال: أن العام اللاحق للخاص لا ينعقد له ظهور في العموم إلا بوديا بالنسبة إلى من لا يعلم بسبق الخاص، لجواز أن يعتمد المتكلم في بيان مراده على سبقه، فيكون المخصص السابق كالمخصص المتصل أو كالقرينة الحالية، فلا يكون العام ظاهرا في العموم حتى يتوهم أنه ظاهر في ثبوت الحكم الواقعي. (الصورتان الرابعة والخامسة) إذا كانا مجهولي التاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولا، فإنه يعلم الحال فيهما مما تقدم، فيحمل على التخصيص بلا كلام.

ولا وجه لتوهم النسخ لا سيما بعد أن رجحنا التخصيص في جميع الصور، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.] اشرح هذه الحالات باختصار ؟

جـــواب : الفصل الحادي عشر: الدوران بين التخصيص والنسخ, حيث قلنا فيما سبق أن النسخ معناه: الإبطال أو الإزالة, والتخصيص معناه: إخراج فرد أو عنوان عن كونه محكوماً بحكم العام. ولكل من النسخ والتخصيص حالات وحدود يُعرف من خلالهما حد النسخ عن حد التخصيص أشار إليها المصنف (Π) من خلال تعرضه لبيان حالات خمسة يقارن فيها العام والخاص من حيث تاريخ صدورهما:

فأما أن يكونا: معلومي التاريخ أو مجهولي التاريخ, ولكل من هذين الحالتين صور: أما معلوما التاريخ: فلهما صور ثلاثة, وأما مجهولا التاريخ فلهما صورتان, فالمجموع خمسة, وقبل بيان الصورة الخمسة لابد من بيان حد النسخ وحد التخصيص وشروطهما, فهنا أمران:

الأمر الأول: حد التخصيص والنسخ:

أما حد التخصيص فيشترط فيه أمران:

١- أن يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام وذلك للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح.

٢- أن يكون ورود الخاص بسبب كشفه عن الواقع وكونه طريقاً لإحراز الواقع.

وأما حد النسخ فيشترط فيه أمران:

١- أن يكون ورود النسخ بعد العمل بالمنسوخ.

٢- أن يكون ورود النسخ بسبب بيان الحكم الواقعي وكونه محرزاً للواقع.

الأمر الثاني: الصور الخمسة:

رجح المصنف (Π) الحمل على التخصيص لا النسخ بسبب تحقق شرطي التخصيص[١١٤], والصور هي:

---

(١١٤) اتفق الأصوليون على تعين الخاص للتخصيص عند دوران الأمر بين كونه مخصصاً أو ناسخاً إلا أنهم اختلفوا في وجه التعين:

١- أن شهرة التخصيص وندرة النسخ توجبان أقوائية ظهور الخاص في الخصوص من ظهور العام في العموم, وهو مختار الآخوند (Π) – الكفاية ١٩٣:٢ -.

(الصورة الأولى) أن يكون العام والخاص معلومي التاريخ مع العلم بتقارنهما عرفاً, فهنا يحمل الأمر على التخصيص لتخلف شرطي النسخ فلا مجال لتوهمه قطعاً.

(الصورة الثانية) أن يكون العام والخاص معلومي التاريخ مع تقدم العام, فهنا إما أن يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام, فهنا يحمل الأمر على التخصيص لتوفر شرط التخصيص الأول أو أن يكون ورود الخاص بعد العمل بالعام, فهذه الصورة من أشكل الصور – كما عبر عنها المصنف (Π) – لكن الأولى فيها الحمل على التخصيص, وان لم يتوفر فيها شرط التخصيص الأول, والوجه في ذلك هو أن أصالة العموم تحتاج إلى مؤونة زائدة أكثر من ظهور العموم, وان كان من الممكن التمسك بها. لكن الأولى هو أن التخصيص عند ورود عن طريق الدليل المنفصل كشف عن المراد الواقعي بحسب الشرط الثاني لتخصيص وليس لأصالة العموم ظهور في الكشف عن الحكم الواقعي.

(الصورة الثالثة) أن يكون العام والخاص معلومي التاريخ مع تقديم الخاص. فهنا نفس الصورتين في الصورة الثانية تأتي هنا أيضا فأما أن يكون ورود العام قبل وقت العمل بالخاص, فهنا يحمل الأمر على التخصيص لتوفر شرطه الأول, وأما أن يكون العام وارداً قبل وقت العمل بالخاص, فهنا الحمل على التخصيص أولى بنفس البيان السابق من جهة أن أصالة العموم ليس لها ظهور في المراد الجدي, فنحتاج إلى مؤنة زائدة فيكون التخصيص أولى.

(الصورتان الرابعة والخامسة) أن يكون العام والخاص مجهولي التاريخ أو احدهما مجهولاً, فالحمل هنا أيضا على التخصيص بنفس البيانات السابقة فلا حاجة إلى التطويل.

٢- عدم جريان أصالة العموم عند ورود المخصص لعدم وجود المقتضي وهو مقدمات الحكمة سواء تقدم الخاص على العام أو تأخر عنه. وهو مختار النائيني (Π) – أجود التقريرات ١:٥٠٦ -.

٣- أن التخصيص مقدم على النسخ لتقديم أصالة السند والجهة على أصالة الظهور واللالة. وهو مختار العراقي (Π) – مقالات الأصول ١:٤٨٦ -.

٤- أن دليل المخصص كاشف عن تخصيص الحكم العام من الأول سواء كان العام متأخراً زماناً أم متقدماً, فلا موجب لتوهم كونه ناسخاً للخاص بل لا مناص من جعل الخاص مخصصاً له. وهو مختار الأصفهاني (Π) – نهاية الدراية ١:٦٦٠ -.

الباب السادس
المطلق والمقيد

المسألة الأولى: معنى المطلق والمقيد

٨٥.سؤال: قال: [الباب السادس: المطلق والمقيد: وفيه ست مسائل: المسألة الاولى - معنى المطلق والمقيد عرفوا المطلق بأنه (ما دل على معنى شائع في جنسه) ويقابله المقيد. وهذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيرا وأحصوا عليه عدة مؤاخذات يطول شرحها. ولا فائدة في ذكرها ما دام أن الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذي وضع له اللفظ، لانه من التعاريف اللفظية. والظاهر أنه ليس للاصوليين اصطلاح خاص في لفظي المطلق والمقيد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة، فإن المطلق مأخوذ من الاطلاق وهو الارسال والشيوع، ويقابله التقييد تقابل الملكة وعدمها، والملكة التقييد والاطلاق عدمها، وقد تقدم. غاية الامر أن إرسال كل شئ بحسبه وما يليق به. فإذا نسب الاطلاق والتقييد إلى اللفظ - كما هو المقصود في المقام - فإنما يراد ذلك بحسب ماله من دلالة على المعنى. فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى. ومن موارد استعمال لفظ المطلق نستطيع أن نأخذ صورة تقريبية لمعناه. فمثلا عندما نعرف العلم الشخصي والمعرف بلام العهد لا يسميان مطلقين باعتبار معناهما، لانه لا شيوع ولا إرسال في شخص معين - لا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى العلم الشخصي مطلقا، فإنه إذا قال الآمر: (أكرم محمدا) وعرفنا أن لمحمد أحوالا مختلفة ولم يقيد الحكم بحال من الاحوال نستطيع أن نعرف أن لفظ محمد هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصح أن نصفه بالاطلاق بلحاظ الاحوال، وإن لم يكن له شيوع باعتبار معناه الموضوع له. إذن للاعلام الشخصية والمعرف بلام العهد اطلاق فلا يختص المطلق بماله معنى شايع في جنسه كاسم الجنس ونحوه. وكذلك عندما نعرف أن العام لا يسمى مطلقا، فلا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى مطلقا أبدا، لانا نعرف أن ذلك إنما هو بالنسبة إلى أفراده أما بالنسبة إلى أحوال أفراده غير المفردة فإنه لا مضايقة في أن نسميه مطلقا. إذن لا مانع من شمول تعريف المطلق المتقدم (وهو ما دل على معنى شايع في جنسه) للعام باعتبار أحواله، لا باعتبار أفراده. وعلى هذا فمعنى المطلق هو شيوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى وأحواله، ولكن لا على أن يكون ذلك الشيوع مستعملا فيه اللفظ كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي وإلا كان الكلام عاما لا مطلقا.] فما المقصود من الإطلاق والتقييد بما لهما من اصطلاح أصولي ؟

جواب : هذا شروع من الماتن (Π) في الباب السادس: المطلق والمقيد, ويقع الكلام فيه في ضمن محاور ستة:

المحور الأول: معنى المطلق والمقيد: وفيه: بيان المقصود من المطلق والمقيد.

المحور الثاني: الإطلاق والتقييد متلازمان: وفيه: بيان معنى الملازمة بين الإطلاق والتقييد.

المحور الثالث: الإطلاق في الجمل: وفيه: بيان نحو آخر من الإطلاق, وهو: الإطلاق في الجمل المقابل للإطلاق في المفردات.

المحور الرابع: هل الإطلاق بالوضع: وفيه: بيان نوع الإطلاق في اسم الجنس هل هو بالوضع أو مقدمات الحكمة ؟.

المحور الخامس: مقدمات الحكمة: وفيه: بيان المقدمات الثلاثة التي تعتمد عليها مقدمات الحكمة.

المحور السادس: المطلق والمقيد المتنافيان: وفيه: بيان معنى التنافي والتعاند بين المطلق والمقيد.

وتفصيل الكلام في هذه المحاور الستة يأتي تباعاً:

المحور الأول: معنى المطلق والمقيد:

إن معنى الإطلاق لغةً هو الإرسال والشيوع ويقابله المقيد, وفي الاصطلاح الأصولي عرف المشهور المطلق بأنه "ما دل على معنى شائع في جنسه "[١١٥], وذهب المصنف (Π) تبعاً للمحقق النائيني (Π) [١١٦] بأن ليس للأصوليين اصطلاح خاص في الإطلاق والتقييد بل هما مستعملان بما لهما من المعنى اللغوي والعرفي إلا أن المصنف (Π) يشترط في المطلق والمقيد تبعاً للتعريف المشهوري أموراً وضحّها من خلالها شرحه للتعريف, منها:

١- إن الإطلاق يقابل التقييد تقابل الملكة وعدمها, فإن كان الإطلاق معناه الإرسال فتقييده يكون في موضع قابل للإرسال, فالملكة هي التقييد وعدمها هو الإطلاق – كما سيأتي في المسألة الثانية -.

٢- إن الإطلاق والتقييد وصفان عارضان للفظ بماله من معنى, والمهم في البحث الأصولي هو تعلق الحكم باللفظ, فتارة يتعلق الحكم بما هو مرسل

(١١٥) الفصول الغروية ٢١٨.

(١١٦) قال الشيخ النائيني: " والإطلاق هو الإرسال, يقال : أطلق الدابة, أي: أرسلها وأرخى عنانها. وفي المقابل تقييدها, والظاهر أن ليس يكون للأصوليين اصطلاح خاص في الإطلاق والتقييد غير ما لهما من المعنى اللغوي والعرفي " فرائد الأصول ٥٦٢:١ .

عن القيد فهو مطلق كقولنا: (أعتق رقبة) وأخرى يتعلق الحكم بما هو مقيد كقولنا (اعتق رقبة مؤمنة) وهذا معنى ما في التعريف (ما دلَّ على معنى).

٣- إن معنى (شائع في جنسه) الشيوع هو الكثرة سواء في معناه الموضوع له اللفظ أم في أحوال اللفظ, فكل منها يصدق أن نصفه بالإطلاق, وقد مثل المصنف (∏) للفظ الذي له أحوال كثيرة وشائعة بالعلم الشخصي كقولنا: (أكرم محمداً), فيصبح وصف لفظ (محمد) بأنه مطلق بماله من أحوال, بل يمكن أن نصف العام بالإطلاق من جهة أحواله, فيكون العام داخلاً في التعريف باعتبار أحواله لا أفراده.

٤- إن كيفية استفادة الإطلاق هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة, ومعه سوف يتضح الفارق بين الإطلاق والعموم – المسألة الرابعة -.

المسألة الثانية: الإطلاق والتقييد متلازمان

٨٦.سؤال: قال: [المسألة الثانية - الاطلاق والتقييد متلازمان أشرنا إلى التقابل بين الاطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة وعدمها، لان الاطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد. فيتبع الاطلاق التقييد في الامكان، أي أنه إذا أمكن التقييد في الكلام وفي لسان الدليل أمكن الاطلاق ولو امتنع استحال الاطلاق. بمعنى أنه لا يمكن فرض استكشاف الاطلاق وإرادته من كلام المتكلم في مورد لا يصح التقييد. بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقا ولا مقيدا، وإن كان في الواقع أن المتكلم لا بد أن يريد أحدهما. وقد تقدم مثاله في بحث التوصلي والتعبدي، إذ قلنا: أن امتناع تقييد الامر بقصد الامتثال يستلزم امتناع اطلاقه بالنسبة إلى هذا القيد. وذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادة الاطلاق بإطلاق المقام لا بإطلاق الكلام الواحد.] وضح نوع الملازمة والتقابل بين الإطلاق والتقييد ؟

جـــواب : المحور الثاني: الإطلاق والتقييد متلازمان, حيث أشار المصنف (Π) في مبحث تقسيمات الواجب في بحث التوصلي والتعبدي عند كلامه حول منشأ الخلاف وتحريره إلى إمكان اخذ قصد القربة في متعلق الأمر إلى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة وعدمها[١١٧].

وقلنا هناك أن مسألة التقابل بين الإطلاق والتقييد خلافية بين الأعلام لأن منهم من يرى أن التقابل من باب الضدين – كما هو رأي المحقق الخوئي (Π) – ومنهم من يرى أن التقابل بينهما من باب النقيضين – كما هو رأي السيد الشهيد الصدر (Π) –. وعموماً فالمصنف (Π) يريد أن يبين مختاره في المسألة وهو أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من نوع العدم والملكة, وهو القول المحكي عن سلطان العلماء, ومعناه: أن الإطلاق والتقييد أمران احدهما وجودي وهو التقييد, والآخر عدمي وهو الإطلاق, فيكون الإطلاق عدم التقييد فيما شأنه أن يقيد, فإذا لم يكن التقييد ممكناً كان الإطلاق مستحيلاً, نضير الحجر لأنه لا يقبل البصر والعمى, ولا يجتمعان معاً كذلك, لذا يمكن فرض حالة ثالثة تسمى بـ(مقام الإهمال أو الإجمال) [١١٨], وفيها الكلام يكون لا مطلقاً ولا مقيداً, وهي أحد الفوارق بين الأقوال الثلاثة, كما أن الخلاف في نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت وأما في مقام الإثبات فلا خلاف في أن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو من نوع الملكة والعدم, وذلك لأن الكاشف عن الإطلاق هو عدم ذكر القيد في مورد يمكن فيه التقييد. وعموماً فهذا معنى التلازم بين الإطلاق والتقييد لكن ستأتي الإشارة إلى أن الإطلاق والتقييد مع أنهما متلازمان إلا أنهما متنافيان بحسب الظهور – المسألة الخامسة -.

المسألة الثالثة: الإطلاق في الجمل

(١١٧) أصول الفقه ١:٦٦.
(١١٨) الحلقة الثالثة ص٤٢.

٨٧.سؤال : للإطلاق ألفاظ تدل عليه, كماله جمل تدل عليه أيضاً, قال: [المسألة الثالثة - الاطلاق في الجمل الاطلاق لا يختص بالمفردات - كما يظهر من كلمات الاصوليين - إذ مثلوا للمطلق باسم الجنس وعلم الجنس والنكرة، بل يكون في الجمل أيضا كإطلاق صيغة أفعل الذي يقتضي استفادة الوجوب العيني والتعييني والنفسي، فإن الاطلاق فيها إنما هو من نوع إطلاق الجملة. ومثله إطلاق الجملة الشرطية في إستفادة الانحصار في الشرط. ولكن محل البحث في المسائل الآتية خصوص الالفاظ المفردة، ولعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار أن ليس هناك ضابط كلي لمطلقاتها وإن كان الاصح أن بحث مقدمات الحكمة يشملها. وقد بحث عن إطلاق بعض الجمل في مناسباتها كإطلاق صيغة أفعل والجملة الشرطية ونحوها.] فما هي المواضع التي وقعت محلاً للبحث عند الأصوليين في كل من الألفاظ أي المفردات والجمل ؟

جـــواب : المحور الثالث: الإطلاق في الجمل, حيث أشار المصنف (Π) في هذه المسألة إلى الدوال التي تدل على الإطلاق, وهي نوعان:

(النوع الأول) ألفاظ الإطلاق: أو مفرداته وهو الظاهر من كلمات الأصوليين حيث بحثوا عن بعض المفردات الدالة على الإطلاق. لكن المصنف لم يتعرض لها ببحث مستقل فقط ما سيأتي في المسألة الرابعة في إطلاق اسم الجنس, ومن هذه المفردات:

١- اسم الجنس, كالإنسان, والأرض والأسد, وغيرها.

٢- علم الجنس, كثعالة للثعلب, وأسامة للأسد, وذؤالة للذئب وغيرها.

٣- المعرف بالألف واللام, كالكتاب, والمسجد, والتمر وغيرها.

٤- النكرة, كرجل, وفتاة, مساحة وغيرها.

(النوع الثاني) جمل الإطلاق: وهو غير ظاهر من كلمات الأصوليين. لكنهم بحثوا عنها في أبواب متفرقة, ومنها:

١- إطلاق صيغة الأمر هل يقتضي الوجوب العيني والتعييني والنفسي أو لا ؟.

٢- إطلاق الجملة الشرطية هل يدل على اللزوم العلي ألانحصاري أو لا ؟.

المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع ؟

٨٨.سؤال: قال: [المسألة الرابعة - هل الاطلاق بالوضع ؟ لا شك في أن الاطلاق في الاعلام بالنسبة إلى الاحوال كما تقدمت الاشارة إليه - ليس بالوضع، بل إنما يستفاد من مقدمات الحكمة. وكذلك إطلاق الجمل وما شابهها - أيضا - ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمة. وهذا لا خلاف فيه. وإنما الذي وقع فيه البحث هو أن الاطلاق في أسماء الاجناس وما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة ؟ أي أن أسماء الاجناس هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شايعة ومرسلة على وجه يكون الارسال أي الاطلاق مأخوذا في المعنى الموضوع له اللفظ - كما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء - أو أنها موضوعة لنفس المعاني بما هي والاطلاق يستفاد من دال آخر، وهو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة متوفرة فيه ؟ - وهذا القول الثاني أول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء في حاشيته على معالم الاصول، وتبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا. وعلى القول الاول يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا، وعلى القول الثاني يكون حقيقة. والحق ما ذهب إليه سلطان العلماء، بل قيل أن نسبة القول الاول إلى المشهور مشكوك فيها. ولتوضيح هذا القول وتحقيقه ينبغي بيان أمور ثلاثة تنفع في هذا الباب وفي غير هذا الباب. وبها تكشف للطالب ما وقع للعلماء الاعلام من اختلاف في التعبير في الرأي والنظر. وهذه الامور التي ينبغي بيانها هي كما يلي: ١ - اعتبار الماهية: المشهور أن للماهية ثلاثة اعتبارات، إذا قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها، ما إذا قيست الرقبة إلى الايمان عند الحكم عليها بحكم ماكوجوب العتق. وهي: ١ - ان تعتبر الماهية مشروطة بذلك الامر الخارج. وتسمى حينئذ (الماهية بشرط شئ) كما إذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة، أي بشرط كونها مؤمنة. ٢ - ان تعتبر مشروطة بعدمه. وتسمى (الماهية بشرط لا) (٢)، كما إذا كان القصر واجبا في الصلاة على المسافر غير العاصي في سفره، أي بشرط عدم كونه عاصيا لله في سفره. فاخذ عدم العصيان قيدا في موضوع الحكم. ٣ - إلا تعتبر مشروطة بوجوده ولا بعدمه. وتسمى (الماهية لا بشرط)، كوجوب الصلاة على الانسان باعتبار كونه حرا مثلا، فان الحرية غير معتبرة لا بوجودها ولا بعدمها في وجوب الصلاة، لان الانسان بالنظر إلى الحرية في وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرية ولا بعدمها فهو لا بشرط القياس إليها. ويسمى هذا الاعتبار الثالث (اللا بشرط القسمي) في قبال (اللا بشرط المقسمي) الآتي ذكره. وانما سمي قسميا لانه قسم في مقابل القسمين الاوليين أي والبشرط لا. وهذا ظاهر لا بحث فيه. ثم ان لهم اصطلاحين آخرين معروفين: ١ - قولهم: (الماهية المهملة). ٢ - قولهم: (الماهية لا بشرط مقسمي). أفهذان اصطلاحان وتعبيران لمدلول واحد، أو هما اصطلاحان مختلفان في المعنى ؟. والذي يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الاعلام، فقد يظهر من بعضهم انهما اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر (كفاية الاصول) تبعا

لبعض الفلاسفة الاجلاء. ولكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان. وهذا جوابنا على الاستفسار. وتوضيح ذلك: انه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف فيه ولا اشتباه أمران: (الاول) - ان المقصود من (الماهية المهملة): الماهية من حيث هي، أي نفس الماهية بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها وذاتياتها. (الثاني) - ان المقصود من الماهية (لا بشرط مقسمي): الماهية المأخوذة لا بشرط التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة المتقدمة، وهي - أي الاعتبارات الثلاثة - الماهية بشرط شئ، وبشرط لا، ولا بشرط قسمي. ومن هنا سمي (مقسما). وإذا ظهر ذلك فلا يصح أن يدعى أن الماهية بما هي تكون بنفسها مقسما للاعتبارات الثلاثة. وذلك لان الماهية لا تخلو من حالتين. وهذا ان ينظر إليها بما هي هي غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، وأن ينظر إليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها. ولا ثالث لهما وفي الحالة الاولى تسمى (الماهية المهملة) كما هو مسلم. وفي الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة. وعلى هذا فالملاحظة الاولى مباينة لجميع الاعتبارات الثلاثة وتكون قسيمة لها، فكيف يصح أن تكون مقسما لها ولا يصح أن يكون الشئ مقسما لاعتبارات نقيضه، لان الماهية من حيث هي كما اتضح معناها ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير والاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير. على ان اعتبار الماهية غير مقيسة اعتبار ذهني له وجود مستقل في الذهن، فكيف يكون مقسما لوجودات ذهنية أخرى مستقلة، والمقسم يجب ان يكون موجودا بوجود أقسامه، ولا يعقل ان يكون له وجود في مقابل وجودات الاقسام، والا كان قسيما لها لا مقسما. وعليه، فنحن نسلم أن الماهية المهملة معناها اعتبارها (لا بشرط)، ولكن ليس هو المصطلح عليه باللابشرط المقسمي فإن لهم في (لا بشرط) - على هذا - ثلاثة اصطلاحات: ١ - لا بشرط أي شئ خارج عن الماهية وذاتياتها، وهي الماهية بما هي هي التي يقتصر فيها النظر على ذاتها وذاتياتها، وهي الماهية المهملة. ٢ - لا بشرط مقسمي، وهو الماهية التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة أي الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها. والمقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شئ من الاعتبارات الثلاثة، أي لا بشرط اعتبار البشرط شئ واعتبار البشرط لا واعتبار اللابشرط، لا أن المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقا من كل قيد وحيثية. وليس هذا اعتبار ذهنيا في قبال هذه الاعتبارات، بل ليس له وجود في عالم الذهن الا بوجود واحد من هذه الاعتبارات ولا تعين له مستقبل غير تعيناتها، والا لما كان مقسما. ٣ - لا بشرط قسمي، وهو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها. فاتضح ان (الماهية المهملة) شئ و (اللابشرط المقسمي) شئ آخر. كما اتضح ايضا أن الثاني لا معنى لان يجعل من اعتبارات الماهية على وجه يثبت حكم للماهية باعتباره، أو يوضع له لفظ بحسبه. ٢ - اعتبار الماهية عند الحكم عليها: واعلم ان الماهية إذا حكم عليها فأما ان يحكم بذاتياتها، واما أن يحكم عليها بأمر خارج عنها. ولا ثالث لهما. وعلى (الاول) - فهو على صورتين - ١ - أن يكون الحكم بالحمل الاولي، وذلك في الحدود التامة خاصة - ٢ - أن يكون بالحمل الشايع،

وذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها كالجنس وحده أو الفصل وحده. وعلى كلا الصورتين فان النظر إلى الماهية مقصور على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها. وهذا لا كلام فيه. وعلى (الثاني)، فانه لا بد من ملاحظتها مقيسة إلى ما هو خارج عنها فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي، أي عن تقررها الذاتي الذي لا ينظر فيه الا إلى ذاتها وذاتياتها. وهذا واضح لان قطع النظر عن كل ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها، لانهما متناقضان. وعليه لو حكم عليها بأمر خارج عنها وقد لوحظت مقيسة إلى هذا الغير، فلا بد أن تكون معتبرة باحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة، إذ يستحيل أن يخلو الواقع من أحدها - كما تقدم -. ولا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمي، لما تقدم أنه ليس هو تعينا مستقلا في قبال تلك التعينات، بل هو مقسم لها. ثم ان هذا الغير - أي الامر الخارج عن ذاتها - الذي لوحظت الماهية مقيسة إليه لا يخلو اما ان يكون نفس المحمول أو شيئا آخر، فان كان هو المحمول فيتعين أن تؤخذ الماهية بالقياس إليه لا بشرط قسمي، لعدم صحة الاعتبارين الآخرين: اما اخذها بشرط شئ، أي بشرط المحمول، فلا يصح ذلك دائما لانه يلزم أن تكون القضية ضرورية دائما لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول. على ان اخذ المحمول في الموضوع يلزم منه حمل الشئ على نفسه وتقدمه على نفسه، وهو مستحيل الا إذا كان هناك تغاير بحسب الاعتبار كحمل الحيوان الناطق على الانسان فانهما متغايران باعتبار الاجمال والتفصيل. وأما أخذها بشرط لا، أي بشرط عدم المحمول، فلا يصح لانه يلزم التناقض، فان الانسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه. وان كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز ان تكون الماهية حينئذ مأخوذة بالقياس إليه بشرط شئ كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا، كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الامام، أو لا بشرط، كجواز السلام على المؤمن مطلقا بالقياس إلى العدالة مثلا، أي لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها. كما يجوز أن تكون مهملة غير مقيسة إلى شئ غير محمولها. * * * ولكن قد يستشكل في كل ذلك بان هذه الاعتبارات الثلاثة اعتبارات ذهنية، لا موطن لها الا الذهن، فلو تقيدت الماهية باحدها عندما تؤخذ موضوعا للحكم، للزم ان تكون جميع القضايا ذهنية عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهية من حيث هي، ولبطلت القضايا الخارجية، والحقيقية، مع انها عمدة القضايا، بل لاستحال في التكاليف الامتثال، لان ما هو موطنه الذهن يمتنع ايجادة في الخارج. وهذا الاشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر باحد الاعتبارات الثلاثة على وجه يكون الاعتبار قيدا في الموضوع أو نفسه هو الموضوع. ولكن ليس الامر كذلك، فان الموضوع في كل تلك القضايا هو ذات الماهية المعتبرة ولكن لا بقيد الاعتبار، بمعنى أن الموضوع في بشرط شئ الماهية المقترية بذلك الشئ، لا المقترنة بلحاظه واعتباره، وفي بشرط لا الماهية المقترنة بعدمه لا بلحاظ عدمه، وفي لا بشرط الماهية غير الملاحظ معها الشئ ولا عدمه، لا الملاحظة بعدم لحاظ الشئ وعدمه، والا لكانت الماهية معتبرة في الجميع بشرط شئ

فقط أي بشرط اللحاظ والاعتبار. نعم هذه الاعتبارات هي المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لا أنها مأخوذة قيدا فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنية. ولو الامر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضا قضية ذهنية لان اعتبار الماهية من حيث هي ايضا اعتبار ذهني. ومما يقرب ما قلناه من كون الاعتبار مصطلحا لموضوعية الموضوع لا مأخوذا فيه مع انه لا بد منه عند الحكم بشئ، ان كل موضوع ومحمول لا بد من تصوره في مقام الحمل والا لاستحال الحمل، ولكن هذه اللابدية لا تجعل التصور قيدا للموضوع أو المحمول، وانما التصور هو المصحح للحمل وبدونه لا يمكن الحمل. وكذلك عند استعمال اللفظ في معناه، لا بد من تصور اللفظ والمعنى ولكن التصور ليس قيدا للفظ، ولا للمعنى، فليس اللفظ دالا بما هو متصور في الذهن وان كانت دلالته في ظرف التصور، ولا المعنى مدلولا بما هو متصور، وان كانت مدلوليته في ظرف تصوره. ويستحيل أن يكون التصور قيدا للفظ أو المعنى، ومع ذلك لا يصح الاستعمال بدونه، فالتصور مقوم للاستعمال لا للمستعمل فيه ولا للفظ. وكذلك هو مقوم للحمل ومصحح له، لا للمحمول، ولا للمحمول عليه. وعلى هذا يتضح ما نحن بصدد بيانه، وهو انه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى لا يعقل ان نفصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كل ما عداه، لان الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلا بد أن يلاحظ المعنى حينئذ مقيسا إلى ما هو خارج عن ذاته، فقد يؤخذ بشرط شيئ وقد يؤخذ بشرط لا وقد يؤخذ لا بشرط. ولا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بماله من الاعتبار الذهني، بل الموضوع له نفس المعتبر وذاته لا بما هو معتبر، والاعتبار مصحح للوضع. ٣ - الاقوال في المسألة: قلنا فيما سبق: ان المعروف عن قدماء الاصحاب أنهم يقولون بأن اسماء الاجناس موضوعة للمعاني المطلقة، على وجه يكون الاطلاق قيدا للموضوع له، فلذلك ذهبوا إلى ان استعماله في المقيد مجاز، وقد صور هذا القول على نحوين: (الاول) - ان الموضوع له المعنى بشرط الاطلاق على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شئ. (الثاني) - ان الموضوع له المعنى المطلق أي المعتبر لا بشرط. وقد أورد على هذا القول بتصويريه - كما تقدم - بانه يلزم على كلا التصويرين ان يكون الموضوع له موجودا ذهنيا، فتكون جميع القضايا ذهنية، فلو جعل اللفظ بماله من معناه موضوعا في القضية الخارجية أو الحقيقية وجب تجريده عن هذا القيد الذهني، فيكون مجازا دائما في القضايا المتعارفة. وهذا يكذبه الواقع. ولكن نحن قلنا: ان هذا الايراد انما يتوجه إذا جعل الاعتبار قيدا في الموضوع له. اما لو جعل الاعتبار مصححا للوضع فلا يلزم هذا الايراد كما سبق. هذا قول القدماء، واما المتأخرون ابتداءا من سلطان العلماء (رحمه الله) فانهم جميعا اتفقوا على أن الموضوع له ذات المعنى لا المعنى المطلق حتى لا يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا. وهذا القول بهذا المقدار من البيان واضح. ولكن العلماء من اساتذتنا اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية مما اوجب الارتباك على الباحث واغلاق طريق البحث في المسألة. لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين

لتوضيح هذه الاصطلاحات والتعبيرات الفنية التي وقعت في عباراتهم. واختلفوا فيها على أقوال. ١ - منهم من قال: ان الموضوع له هو الماهية المهملة المبهمة أي الماهية من حيث هي. ٢ - ومنهم من قال: ان الموضوع له الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي ٣ - ومنهم من جعل التعبير الاول نفس التعبير الثاني. ٤ - ومنهم من قال: ان الموضوع له ذات المعنى لا الماهية المهملة ولا الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي، ولكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار (اللابشرط القسمي) على أن يكون هذا الاعتبار مصححا للموضوع لا قيدا للموضوع له. وعليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثاني الا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا. ولكن المنسوب إلى القدماء انهم يقولون: بانه مجاز في المقيد فينحصر قولهم في التصوير الاول على تقدير صحة النسبة إليهم. ويتضح حال هذه التعبيرات أو الاقوال من المقدمتين السابقتين فانه يعرف منهما: (اولا) ان الماهية بما هي هي غير الماهية باعتبار اللابشرط المقسمي، لان النظر فيها على الاول مقصور على ذاتها وذاتياتها، بخلافه على الثاني إذ تلاحظ مقيسة إلى الغير. وبهذا يظهر بطلان القول الثالث. (ثانيا) ان الوضع حكم من الاحكام، وهو محمول على الماهية خارج عن ذاتها وذاتياتها، فلا يعقل ان يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي هي، لانه لا تجتمع ملاحظتها مقيسة إلى الغير وملاحظتها مقصورة على ذاتها وذاتياتها. وبهذا يظهر بطلان القول الاول. (ثالثا) ان اللابشرط المقسمي ليس اعتبارا مستقلا في قبال الاعتبارات الثلاثة، لان المفروض أنه مقسم لها، ولا تحقق للمقسم الا بتحقق أحد انواعه كما تقدم، فكيف يتصور أن يحكم باعتبار اللابشرط المقسمي بل لا معنى لهذا على ما تقدم توضيحه. وبهذا يظهر بطلان القول الثاني. فتعين القول الرابع، وهو أن الموضوع له ذات المعنى ولكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسمي. وهو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثاني كما اشرنا إليه، فلا اختلاف، ويقع التصالح بين القدماء والمتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء انهم يقولون انه مجاز في المقيد، وهو مشكوك فيه. بيان هذا القول الرابع: ان ذات المعنى لما أراد الواضع أن يحكم عليه بوضع لفظ له، فمعناه انه قد لاحظه مقيسا إلى الغير، فهو في هذا الحال لا يخرج عن كونه معتبرا بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهية. واذ يراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع اطواره وحالاته وقيوده لا بد ان يعتبر على نحو اللابشرط القسمي. ولا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى، وبين كون ذات المعنى ملحوظا في مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسمي لان هذا اللحاظ والاعتبار الذهني - كما تقدم - صرف طريق إلى الحكم على ذات المعنى وهو المصحح للموضوع له. وحين الاستعمال في ذات المعنى لا يجب أن يكون المعنى ملحوظا بنحو اللابشرط القسمي، بل يجوز أن يعتبر بأي اعتبار كان ما دام الموضوع له ذات المعنى فيجوز في مرحلة الاستعمال أن يقصر النظر على نفسه ويلحظه بما هو هو، ويجوز أن يلحظه مقيسا إلى الغير فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة. وملاحظة ذات المعنى بنحو اللابشرط القسمي حين الوضع تصحيحا له لا توجب ان تكون قيدا

للموضوع له. وعليه فلا يكون الموضوع له موجودا ذهنيا، إذا كان له اعتبار اللابشرط القسمي حين الوضع، لانه ليس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر، بل ذات المعتبر، كما أن استعماله في المقيد لا يكون مجازا لما تقدم انه يجوز ان يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مفيسا إلى الغير، فيعتبر باحد الاعتبارات الثلاثة التي منها اعتباره بشرط شئ وهو المقيد.] أعطِ رأي المصنف (∏) في المسألة تبعاً لما استعرضه من مقدمة في اعتبارات الماهية ؟

جـــواب : المحور الرابع: هل الإطلاق بالوضع ؟ خرج هنا المصنف (∏) عن الطريقة التأليفية المختصرة في (أصول الفقه) إلى الطريقة المفصلة بنحو من التقييد لحاجة الطالب المبتدئ لفهم هكذا مطالب فضلاً عن كفاية فهم الطالب عند وصوله هذا الحد وهو ثلث المجلد الأول ونهاية الجزء الأول[١١٩].

وعموماً فإن الإطلاق إنما يستفاد من المدلول التصديقي ببركة مقدمات سميت بـ(مقدمات الحكمة) - التي سوف يأتي تحقيقها في المسألة الخامسة - وهذا لا خلاف فيه بالنسبة للأعلام في الجملة. وإنما وقع الخلاف في وضع اسم الجنس وما شابهه كعلم الجنس هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة ؟ وقبل بيان منشأ الخلاف لابد من توضيح منشأ الخلاف فنقول:

ذهب المشهور قبل سلطان العلماء (∏) إلى أن اسم الجنس موضوع للماهية الملحوظة بنحو الإطلاق أي الماهية المطلقة, فيكون الإطلاق مستفاداً من الوضع أي لفظ اسم الجنس بحيث يكون موضوعاً للإطلاق, فالإطلاق قيد في المعنى الموضوع له اسم الجنس. أما الرأي السائد بعد سلطان العلماء (∏) والذي اختاره المصنف (∏) إن اسم الجنس موضوع للماهية بما هي, فالإطلاق يكون مستفاداً من مقدمات الحكمة, لأن الإطلاق والتقييد خارجان عن المدلول اللفظي داخلان ضمن سياقات يستكشف من خلالها مراد المتكلم.

وقبل بيان المختار يتطرق الأصوليون عادة إلى مقدمة وضعها سلطان العلماء (∏) من أجل بيان اعتبارات الماهية ولحاظتها في الذهن, والمصنف (∏) جرى مجرى الأصوليين في تقديم أمور ثلاثة من ضمنها هذه المقدمة, فالأمر الأول والثاني معقودان لبيان هذه المقدمة. أما الأمر الثالث فهو لبيان الأقوال في المسألة, والأمور هي:

الأمر الأول: اعتبارات الماهية:

(١١٩) كما أشار نفس الماتن (∏) في الهامش ص ١٥٢.

نريد في هذا الأمر إثبات أن للماهية اعتبارات وانحاءات ثلاثة إذا لاحظها الذهن وبالتالي تجاوز ذلك إلى ملاحظة أي معنى فإنه يتصف بهذه اللحاظات الذهنية الثلاثة, وبالتالي يكون هذا اللحاظ مصححاً لوضع الألفاظ لمعاينها. وفي مقامنا وضع اسم الجنس فإننا إذا لاحظنا ماهية الرقبة وصفة الإيمان نجد أن هناك ثلاثة اعتبارات للماهية اصطلحوا على كل اعتبار باصطلاح معين:

١- **الماهية بشرط شيء**: وهي لحاظ الماهية مشروطة بالصفة بأن يلحظ الرقبة متصفة بالإيمان, فهنا الماهية مقيدة بأمر وجودي.

٢- **الماهية بشرط لا**: وهي لحاظ الماهية مشروطة مع لحاظ عدم الصفة بأن تلحظ الرقبة غير المتصفة بالإيمان, فهنا الماهية مقيدة بأمر عدمي.

٣- **الماهية لا بشرط**: وهي لحاظ الماهية بما هي مجردة عن اللحاظين السابقين بأن تلحظ الرقبة غير مشروطة بالإيمان وغير مشروطة بعدم الإيمان, فهنا الماهية غير مقيدة لا بالوجود ولا بالعدم, وتسمى هذه الماهية أيضاً بـ(اللابشرط القسمي) لأنها قسم مقابل للقسمين السابقين.

إذن هذه اصطلاحات ثلاثة يضاف إليها اصطلاحان:

١- **الماهية المهملة**: وهي لحاظ الماهية بما هي هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها إلا النظر للذات والذاتيات. أي النظر إليها بما هي غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتياتها.

٢- **الماهية لا بشرط المقسمي**: وهي لحاظ الماهية مقسماً للماهية الذهنية الثلاثة: " بشرط شيء , لا بشرط , بشرط لا " .

وقد توهم الآخوند (Π) [١٢٠] أن هذين الاصطلاحين يرجعان إلى مدلول واحد, لأن التحقيق لا يقتضي وحدتهما بل تغايرهما. نعم أنهما يشتركان في اللابشرط أي لحاظ عدم التقييد لا بالوجود ولا بالعدم, لذا اتضح أن لدينا ثلاثة مصطلحات ذوات معاني متغايرة:

١- الماهية المهملة.

٢- الماهية لا بشرط المقسمي.

٣- الماهية لا بشرط القسمي.

---

(١٢٠) الكفاية ٢:٢٠٣.

والخلاصة: أن الماهية الملحوظة في الذهن تكون باعتبارات ثلاثة بمثابة الأقسام ترجع إلى مقسم ولكل من هذه مصطلحات عرفنا توصيلها ثم إذا أردنا على هذه الماهية لابد من ملاحظة أمور موكولة إلى الأمر الثاني.

الأمر الثاني: الحكم على الماهية:

لا خلاف بينهم أن الماهية التي صوّرنا أنحائها الثلاثة الذهنية يُوجد نحوان بقبالها في عالم الخارج وهما الماهية المتصفة بالصفة (رقبة مؤمنة) والماهية غير المتصفة بالصفة (رقبة غير مؤمنة), كذلك يوجد نحو من التقابل بين اعتبارات الماهية الذهنية والماهية الخارجية, إذ أن اعتبارات الماهية الذهنية تحكي عن الخارجية, فـ(الماهية بشرط شيء) تحكي عن الماهية المتصفة بالصفة, فـ(الماهية بشرط لا) تحكي عن الماهية غير المتصفة بالصفة. تبقى (لا بشرط القسمي) فهي لحاظ جامع للحاظين وبنفس الوقت هي قسم. لذا أصبحت منشأ الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين في وضع إطلاق اسم الجنس في وصفه للماهية (لا بشرط القسمي) بما هو لحاظ فيصح القول قبل سلطان العلماء (Π) أو بما هو ملحوظ فيصح القول ما بعد سلطان العلماء (Π). المصنف (Π) بين موطن الخلاف بين الأصوليين من خلال عرضه لموضع اتفاقهم في أن الماهية إذا أريد الحكم عليها فلها نحوان:

١- أن يحكم عليها بمالها من تقرر ذاتي ماهوي, أي الحكم بالذاتيات وهي النوع والجنس والفصل, فهنا إما أن يحكم بجميع هذه الذاتيات, فيكون الحكم على الماهية بالحمل الأولى, أو أن يحكم عليها ببعض هذه الذاتيات, فيكون الحكم بالحمل الشايع.

٢- أن يحكم عليها بمالها من تقرر خارج عن ذاتياتها ومقيسة بأمور خارجة عن ذاتياتها, فهنا إما أن يكون الحكم على هذا الأمر الخارج حكماً على نفس الأمر الخارجي المحمول عليه ذلك الحكم أو غيره. فهنا صورتان:

(الأولى) أن يكون الأمر الخارجي نفس المحمول, فإذا أردنا حمله بماله من اعتبارات ذهنية ثلاثة وجدنا صحة حمله على الـ(لا بشرط القسمي) وعدم صحته على الاعتبارين الآخرين, لأن الحمل على الـ(بشرط شيء) يلزم منه إنقلاب القضايا إلى ضرورية, وأما الحمل على الـ(بشرط لا) يلزم منه التناقض.

(الثانية) أن يكون الأمر الخارجي غير المحمول, فيجوز هنا حمل الاعتبارات الثلاثة ولا يلزم أي محذور.

إن قلــت: إن تقيد الماهيـة - وذلـك بأخـذها موضـوعاً للحكـم - باعتبـارات الماهية الذهنية يلزم منه انقلاب جميع القضايا إلى قضايا ذهنية ما عدا القضايا التي تحمل فيها الذاتيات, ومعه يستحيل الامتثال خارجاً, لأن ما في الذهن يمتنع إيجاده خارجاً.

قلــت: إن تقييد الماهيـة بالاعتبـارات الذهنيـة معنـاه تصـحيح الوضـع كـون الاعتبـار الـذهني لـيس قيـداً للمعنـى الموضـوع لـه بـل انـه مصـحح للمعنـى الموضوع له. وهذا نضير استعمال اللفظ في معناه الموضوع له فالاستعمال شرطه أن يتصور اللفظ ويتصور المعنى لا أن التصور مصحح للفظ والمعنى. وعليه فلابد من وضع اللفظ لمعناه أن يلاحظ فيه ما قدمنا من لحاظه مقيساً إلى ما هو خارج عن ذاتـه مع لحاظـه مستقلاً, فهذان لحاظـان للوضـع اتضـحا من خـلال لحاظـات الماهيـة واعتباراتهـا الذهنيـة والحكـم عليهـا, فـإذا اتضـح ذلـك وصلت بنا النوبة إلى استعراض الأقوال في المسألة:

الأمـر الثالث: الأقـوال في المسألة:

الحـق أن فـي المسـألة قـولين, لكـن الاخـتلاف فـي التصـوير فضـلاً عـن المصطلحات اوجب تعدد الأقوال وكثرتها إلا أنها في جوهرها ترجع إلى قولين كما اشرنا لهما في المسألة وهنا يشير المصنف (∏) إلى هذه الاختلافات :

(القول الأول) اسم الجنس موضوع للماهيـة المطلقـة بحيث يكـون الإطـلاق قيداً للموضوع لـه واما التقييد فهو مجـاز, وقد اختلفوا فـي تصـوير هذا القول المنسوب إلى ما قبل سلطان العلماء (∏) على نحوين: الماهية (بشرط شـيء), (الماهية لا بشرط القسمي).

(القول الثـاني) اسم الجنس موضـوع للماهيـة بمـا هـي هـي بحيث لا يكـون الإطلاق قيدا للموضوع له, فيكون الإطلاق والتقييد مجـازاً, وقد اختلفوا أيضـاً في تصوير هذا القول المنسوب ما بعد سلطان العلماء (∏) على أنحاء أربعة:

١- الماهية المهملة.

٢- الماهية اللابشرط المقسمي.

٣- لا فرق بين الماهية المهملة والماهية اللابشرط المقسمي.

٤- الماهيـة لا بشـرط القسـمي لكـن الموضـوع لـه ذات المعنـى المطلـق وهـو المتعـين عنـد المصـنف (∏) وذلـك لـبطلان القـول الأول بكـلا تصـويريه وبطلان الإنحاء الثلاثة للقول الثاني.

أما بطلان القول الأول: بحسب ما تقدم في الأمر الثاني من لابدية حمل الماهية على أمر خارج عن ذاتياتها كالوضع فأنه محمول عليها ولا يمكننا الاقتصار عليه مقام الذات. وأما بطلان الأنحاء الثلاثة: بحسب ما تقدم في الأمر الأول من التفرقة بين الماهية المهملة والماهية اللابشرط القسمي فضلاً عن عدم صلاحية اللابشرط المقسمي, لأن يكون المعنى الموضوع له لأنه مقسم وتحققه باعتبار تحقق أقسامه الثلاثة ولا تحقق مستقل له. من هنا مختار المصنف (Π) جامعاً للقولين - ما قبل وبعد سلطان العلماء (Π) – حيث أن المعنى الموضوع له اسم الجنس هو الماهية بما هي هي لكن حين الوضع يلاحظ الماهية المطلقة, إلا اللهم الاختلاف في الحقيقة والمجاز لكنه لم يثبت.

المسألة الخامسة: مقدمات الحكمة

٨٩.سؤال: إن إثبات الإطلاق يتوقف على مقدمات سياقية مرجعها حال المتكلم ومراده, قال: [المسألة الخامسة - مقدمات الحكمة: لما ثبت ان الالفاظ موضوعة لذات المعاني، لا للمعاني بما هي مطلقة، فلا بد في اثبات ان المقصود من اللفظ المطلق لتسرية الحكم إلى تمام الافراد والمصاديق من قرينة خاصة، أو قرينة عامة تجعل الكلام في نفسه ظاهرا في اراد الاطلاق. وهذه القرينة العامة انما تحصل إذا توفرت جملة مقدمات تسمى (مقدمات الحكمة). والمعروف انها ثلاث. (الاولى) - امكان الاطلاق والتقييد بان يكون متعلق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلا للانقسام، فلو لم يكن قابلا للقسمة الا بعد فرض تعلق الحكم به كما في باب قصد القربة، فانه يستحيل فيه التقييد، فيستحيل فيه الاطلاق، كما تقدم في بحث التعبدي والتوصلي.. وهذا واضح. (الثانية) - عدم نصب قرينة على التقييد لا متصلة، ولا منفصلة، لانه مع القرينة المتصلة لا ينعقد ظهور للكلام الا في المقيد، ومع المنفصلة ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق، ولكنه يسقط عن الحجية لقيام القرينة المقدمة عليه والحاكمة، فيكون ظهوره ظهورا بدويا، كما قلنا في تخصيص العموم بالخاص المنفصل، ولا تكون للمطلق الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم، بل الدلالة التصديقية انما هي على ارادة التقييد واقعا. (الثالثة) - ان يكون المتكلم في مقام البيان، فانه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الاهمال اما راسا أو لانه في صدد بيان حكم آخر، فيكون في مقام الاهمال من جهة مورد الاطلاق - وسيأتي مثاله - فانه في كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق: اما في مقام التشريع بان كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلا بل لمجرد تشريعه، فيجوز ألا يبين تمام مراده، مع أن الحكم في الواقع مقيد بقيد لم يذكره في بيانه

انتظارا لمجئ وقت العمل فلا يحرز ان المتكلم في صدد بيان جميع مراده. وكذلك إذا كان المتكلم في مقام الاهمال رأسا، فأنه لا ينعقد معه ظهور في الاطلاق، كما لا ينعقد للكلام ظهور في أي مرام. ومثله ما إذا كان في صدد حكم آخر مثل قوله تعالى: (فكلوا مما أمسكن) الوارد في مقام بيان حل صيد الكلاب المعلمة من جهة كونه ميتة، وليس هو في مقام بيان مواضع الامساك انها تتنجس فيجب تطهيرها أم لا، فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهة، فلا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق من هذه الجهة. ولو شك في أن المتكلم في مقام البيان أو الاهمال، فان الاصل العقلائي يقتضي بأن يكون في مقام البيان، فان العقلاء كما يحملون المتكلم على أنه ملتفت غير غافل وجاد غير هازل عند الشك في ذلك، كذلك يحملونه على انه في مقام البيان والتفهيم، لا في مقام الاهمال والايهام. وإذا تمت هذه المقدمات الثلاث فان الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهرا في الاطلاق، وكاشفا عن أن المتكلم لا يريد المقيد، والا لو كان قد أراده واقعا، لكان عليه البيان، والمفروض انه حكيم ملتفت جاد غير هازل، وهو في مقام البيان، ولا مانع من التقييد حسب الفرض. وإذا لم يبين ولم يقيد كلامه فيعلم أنه أراد الاطلاق والا لكان مخلا بغرضه. فاتضح من ذلك أن كل كلام صالح للتقييد ولم يقيده المتكلم مع كونه حكيما ملتفتا جادا وفي مقام البيان والتفهيم، فانه يكون ظاهرا في الاطلاق ويكون حجة على المتكلم والسامع.] فما المقصود من هذه المقدمات مبيناً وجه الخلاف في عددها؟

جـــواب : المحور الخامس: مقدمات الحكمة, حيث بَيَّن المصنف (Π) هنا ثلاثة مقدمات للحكمة ثم ارتضى واحدة لصاحب الكفاية (Π) فالمجموع أربعة مقدمات للحكمة. لكن قبل بيانها لابد من بيان أن هذه القاعدة التي يصطلح عليها بـ(قرينة الحكمة) أو (مقدمات الحكمة) سبق أن أشار المصنف (Π) إلى قاعدة تقابلها في مبحث المفاهيم, وهي قاعدة (احترازية القيود) ولمعرفة الضابط لهاتين القاعدتين أن يقال:

أن المولى إذا تصور موضوع حكمه إما أن يتصور الموضوع مطلقاً فيقول: (أكرم العالم) أو أن يتصور الموضوع مقيداً فيقول: (أكرم العالم العادل) فالمولى المتكلم في موضوع الإطلاق مبناه (كل ما لا يريده لا يقوله) وهذه هي قرينة الحكمة التي نحن بإزاء شرح مقدماتها, وأما مبنى المولى المتكلم في موضوع التقييد فهو (كل ما أراده قاله) وهذه هي قاعدة احترازية القيود. أما عدد مقدمات الحكمة فهي أربعة[١٢١]:

(١٢١) اختلفوا في عدد مقدمات الحكمة على أقوال:١. عددها (١): وهي إحراز كون المتكلم في مقام البيان, وهو مختار السيد البروجردي وتبعه تلميذه السيد الخميني (قدس سرهما) – نهاية الأصول ص٣٤٢ مناهج الوصول ٢:٣٢٥ -. ٢. عددها (٢): وهي: ١. انتفاء ما يوجب التقييد. ٢. كونه

(المقدمة الأولى) أن يكون الكلام قابلاً وصالحاً للإطلاق والتقييد , لما تقدم من أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من باب الملكة وعدمها.

(المقدمة الثانية) أن لا ينصب المتكلم قرينة على الخلاف, سواء أكانت القرينة متصلة لعدم انعقاد ظهور الكلام إلا في المقيد, أم قرينة منفصلة لعدم حجية الإطلاق وان انعقد له ظهور.

(المقدمة الثالثة) أن يكون المتكلم في مقام البيان, أي بيان تمام مراده الجدي, وهذا هو الأصل في كل مقام يكون المكلف بينه كمقام التشريع أو الإجمال أو الإهمال.

(المقدمة الرابعة) أن لا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب والمحاورة, لأن وجود هذا القدر المتيقن مانع من انعقاد ظهور الإطلاق, لأنه بمنزلة القرينة المتصلة وسيأتي تفصيله في التنبيه الأول.

وارداً في مقام بيان تمام المراد, وهو مختار الشيخ الأنصاري (Π) – مطارح الأنظار ص٢١٨ -.
٣. عددها (٣): وقد اختلفوا في مصاديق هذا العدد على وجوه ثلاثة:
(الوجه الأول) وهي: ١. كون المتكلم في مقام البيان. ٢. انتفاء ما يوجب تعيين مراده. ٣. انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب ولو كان المتيقن ثابتاً بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب, وهو مختار الآخوند (Π) – الكفاية ٢١٣ -. (الوجه الثاني) وهي: ١. كون متعلق الحكم قابلاً للإنقسام. ٢. كون المتكلم في مقام البيان. ٣. ألا ينصب قرينة على الخلاف, وهو مختار الشيخ النائيني وتبعه تلميذه السيد الخوئي (قدس سرهما) – أجود التقريرات ١:٥٢٨ المحاضرات ٥:٣٦٤ -. (الوجه الثالث) وهي: ١. كون المتكلم في مقام البيان. ٢. انتفاء ما يوجب التقييد. ٣. عدم وجود القدر المتيقن مطلقاً, وهو مختار الشيخ العراقي (قدس سره) – نهاية الأفكار -.

تـنبيهـان

التنبيه الأول: القدر المتيقن في مـقام الـتخاطب

٩٠.سـؤال: قال: [تنبيهان القدر المتيقن في مقام التخاطب: (الاول) ان الشيخ المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أضاف إلى مقدمات الحكمة مقدمة اخرى غير ما تقدم، وهي ألا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب والمحاورة، وان كان لا يضر وجود القدر المتيقن خارجا في التمسك بالاطلاق. ومرجع ذلك إلى ان وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة يكون بمنزلة القرينة اللفظية على التقييد، فلا ينعقد للفظ ظهور في الاطلاق مع فرض وجوده. ولتوضيح البحث نقول: ان كون المتكلم في مقام البيان يتصور على نحوين: ١ - أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون غرض المتكلم يوقف على أن يبين للمخاطب ويفهمه ما هو تمام الموضوع وان ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره. ٢ - أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعا، ولو لم يفهم المخاطب أنه تمام الموضوع، فليس له غرض الا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الامتثال وان لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده. فان كان المتكلم في مقام البيان على (النحو الاول)، فلا شك في ان وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة لا يضر في ظهور المطلق في اطلاقه فيجوز التمسك بالاطلاق، لانه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه، وترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن اخلال بالغرض لانه لا يكون مجرد ذلك بيانا لكونه تمام الموضوع. وان كان المتكلم في مقام البيان على (النحو الثاني)، فانه يجوز أن يكتفي بوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعا، مادام أنه ليس له غرض الا ان يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام أي أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع. وبذلك يحصل التبليغ للمكلف ويمتثل في الموضوع الواقعي، لانه هو المفهوم عنده في مقام المحاورة ولا يجب في مقام الامتثال أن يفهم ان الذي فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع اعم منه ومن غيره. (مثلا): لو قال المولى (اشتر اللحم)، وكان القدر المتيقن في مقام المحاورة هو لحم الغنم، وكان هو تمام موضوعه واقعا، فان وجود هذا القدر المتيقن كاف لانبعاث المكلف وشرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى، فلو ان المولى ليس له غرض اكثر من تحقيق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه ولبيانه، ولا يحتاج إلى أن يبين أنه تمام الموضوع اما لو كان غرضه اكثر من ذلك بان كان غرضه أن يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن، والا لكان مخلا بغرضه، فإذا لم يبين واطلق الكلام، استكشف ان تمام موضوعه هو المطلق الشامل

للقدر المتيقن وغيره. إذا عرفت هذا التقدير فينبغي ان نبحث عما ينبغي للآمر أن يكون بصدد بيانه، هل انه على النحو الاول أو الثاني ؟ والذي يظهر من الشيخ صاحب الكفاية أنه لا ينبغي من الآمر أكثر من النحو الثاني، نظرا إلى أنه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه وهو الامتثال. ولا يجب عليه مع ذلك بيان أنه تمام الموضوع. نعم إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاورة وكان تمام الموضوع هو المطلق فقد يظن المكلف ان القدر المتيقن هو تمام الموضوع وان المولى أطلق كلامه اعتمادا على وجوده - فان المولى دفعا لهذا الوهم يجب عليه ان يبين ان المطلق هو تمام موضوعه، والا كان مخلا بغرضه. ومن هذا ينتج انه إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاورة وأطلق المولى ولم يبين أنه تمام الموضوع، فانه يعرف منه أن موضوعه هو القدر المتيقن. هذا خلاصة ما ذهب إليه في الكفاية مع تحقيقة وتوضيحه. ولكن شيخنا النائيني رحمه الله على ما يظهر من التقريرات لم يرتضه، والاقرب إلى الصحة ما في الكفاية. ولا نطيل بذكر هذه المناقشة والجواب عنها.] فما هو الوجه في عدَّ القدر المتيقن في مقام التخاطب من مقدمات الحكمة, مبيناً المراد منه والخلاف فيه من جهة تقسيمه ؟

جـــواب : ذكر صاحب الكفاية (∏) بأن لو كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب فأنه يمنع من التمسك بالإطلاق بخلاف ما لم يكن هناك قدر متيقن في مقام التخاطب فأنه لا يمنع من التمسك بالإطلاق.

قال (∏): [ثالثتها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب, ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام في البين, فأنه غير مؤثر في رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الغرض..] [١٢٢], ولتحقيق كلام صاحب الكفاية (∏) ينبغي أن نعرف المراد من القدر المتيقن في مقام التخاطب: وهو أن يفهم السامع من اللفظ الصادر من المتكلم أن بعض أفراد الموضوع متيقن الإرادة جداً بالنسبة إلى باقي الأفراد. وهذا مراد الآخوند (∏) إذ يوجد هناك قدر متيقن بحسب الخارج, والمراد منه أن يفهم السامع من اللفظ الصادر من المتكلم بالاستناد إلى قرائن خارجية كون بعض الأفراد متيقن الإرادة جداً, فهذا لا يمنع عن التمسك بالإطلاق بخلاف الأول وهو في مقام الخطاب فهو مانع عن التمسك بالإطلاق. لذا فإن المصنف (∏) قسم القدر المتيقن إلى نحوين يرجعان إلى ما ذكرناه[١٢٣]:

---

(١٢٢) الكفاية ٢:٢٦٤.

(١٢٣) ذكر السيد الشهيد الصدر في حلقاته ثلاثة حالات للقدر المتيقن باعتبار تكافؤ حصص المطلق, قال: " أن المطلق إذا صدر من المولى، فتارة تكون حصصه متكافئة في الاحتمال فيكون من الممكن اختصاص الحكم بهذه الحصة دون تلك أو بالعكس أو شموله لهما معا، وهذا معناه عدم

١- أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه بشرط أن يفهم السامع انه تمام الموضوع, فهذا لا مانع منه عن التمسك بالإطلاق.

٢- أن يكون المتكلم في صدد بيان موضوع الحكم واقعاً من غير دخل لفهم السامع انه تمام الموضوع, وهذا مراد الآخوند (Π), فإذا أطلق المتكلم كلامه ولم يبين انه تمام الموضوع, فهنا يقال بوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب.

ثم أشار المصنف (Π) إلى أن المسألة خلافية إذ خالف المحقق النائيني (Π) الشيخ الاخوند (Π) في عد القدر المتيقن من مقدمات الحكمة حيث أنه أنكر هذه المقدمة من جهة إنكاره التفصيل بين القدر المتيقن في مقام التخاطب وبين القدر المتيقن بحسب الخارج[١٢٤], ولم يذكر المصنف (Π) مناقشة النائيني (Π) للآخوند (Π) خوف الإطالة.

التنبيه الثاني: الانصراف

٩١.سؤال: قال: [التنبيه الثاني: الانصراف: اشتهر أن انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالاطلاق، وان تمت مقدمات الحكمة، مثل انصراف المسح في آيتي التيمم والوضوء إلى المسح باليد وبباطنها خاصة. والحق أن يقال: ان انصراف الذهن ان كان ناشئا من ظهور اللفظ في المقيد بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف منه المقيد لكثرة استعماله فيه وشيوع ارادته منه - فلا شك في انه حينئذ لا مجال للتمسك بالاطلاق، لان هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيد بالتقييد اللفظي، ومعه لا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق حتى يتمسك بأصالة الاطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى اصالة الظهور. واما إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ، بل كان من سبب خارجي، كغلبة وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسة الخارجية له، فيكون مألوفا قريبا إلى الذهن من دون ان يكون للفظ تأثير في هذا الانصراف، كانصراف الذهن من لفظ الماء في

وجود قدر متيقن وفي مثل ذلك تتم قرينة الحكمة بلا إشكال. **وثانية** تكون إحدى الحصتين أولى بالحكم من الحصة الأخرى، غير أنها أولوية علمت من خارج ذلك الكلام الذي اشتمل على المطلق، وهذا ما يسمى بالقدر المتيقن من الخارج، والمعروف في مثل ذلك تمامية قرينة الحكمة أيضا. **وثالثة** يكون نفس الكلام صريحا في تطبيق الحكم على إحدى الحصتين، كما إذا كانت هي مورد السؤال وجاء المطلق كجواب على هذا السؤال من قبيل أن يسأل شخص من المولى عن إكرام الفقير العادل فيقول له أكرم الفقير، وهذا ما يسمى بالقدر المتيقن في مقام التخاطب ". - الحلقة الثالثة ص ٢٧٦ -.

(١٢٤) يراجع فوائد الأصول: ٥٧٥.

العراق - مثلا - إلى ماء دجلة أو الفرات فالحق أنه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في اطلاقه فلا يمنع من التمسك باصالة الاطلاق، لان هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم ارادة المقيد بخصوصه من اللفظ. ولذا يسمى هذا الانصراف باسم (الانصراف البدوي) لزواله عند التأمل ومراجعة الذهن. وهذا كله واضح لا ريب فيه. وانما الشأن في تشخيص الانصراف أنه من أي النحوين، فقد يصعب التمييز احيانا بينهما للاختلاط على الانسان في منشأ هذا الانصراف. وما أسهل دعوى الانصراف على لسان غير المتثبت، وقد لا يسهل اقامة الدليل على أنه من أي نوع. فعلى الفقيه أن يتثبت في مواضع دعوى الانصراف، وهو يحتاج إلى ذوق عال وسليقة مستقيمة. وقلما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصرافات تدعى. وهنا تظهر قيمة التضلع باللغة وفقهها وآدابها. وهو باب يكثر الابتلاء به وله الاثر الكبير في استنباط الاحكام من ادلتها. ألا ترى أن المسح في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، وكون هذا الانصراف مستندا إلى اللفظ لا شك فيه، وينصرف أيضا إلى المسح بخصوص باطن اليد. ولكن قد يشك في كون هذا الانصراف مستندا إلى اللفظ، فانه غير بعيد أنه ناشئ من تعارف المسح بباطن اليد لسهولته، ولانه مقتضى طبع الانسان في مسحه، وليس له علاقة باللفظ. ولذا أن جملة من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح بباطنها تمسكا باطلاق الآية، ولا معنى للتمسك بالاطلاق لو كان للفظ ظهور في المقيد. وأما عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعله للاحتياط، إذ ان المسح بالباطن هو القدر المتيقن، والمفروض حصول الشك في كون هذا الانصراف بدويا فلا يطمأن كل الاطمئنان بالتمسك بالاطلاق عند الاختيار، وطريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن.] فهل أن الانصراف مانع عن التمسك بالإطلاق كما في وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب أو لا ؟

جـــواب : ذهب المشهور إلى كون انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه مانعاً عن التمسك بالإطلاق وان كانت مقدمات الحكمة تامة. لكن هذه الدعوى المشهورية غير تامة بقول مطلق لأن للانصراف مراتب كثيرة ومتفاوتة, منها ما يوجب صدق الدعوى, ومنها لا يوجب صدقها. لذا فإن المصنف (Π) لم يرتض كون الانصراف مانعاً عن التمسك بالإطلاق لهذه النكتة, وقد ذكر منشائين لمراتب الانصراف:

(المنشأ الأول) أن يكون الانصراف ناشئاً من نفس اللفظ, كظهور اللفظ في المقيد لكثرة الاستعمال كانصراف لفظ (ما يؤكل لحمه) إلى غير الإنسان أو انصراف لفظ (الماء) إلى ماء الشرب خاصة. فهذه المرتبة مانعة من التمسك بالإطلاق لعدم انعقاد ظهور في الإطلاق.

(المنشأ الثاني) أن لا يكون الانصراف ناشئاً من نفس الفظ بل من أسباب خارجية, فهذا لا يوجب الظهور ولا التيقن بل يكون انصرافاً ابتدائياً لذا يصطلح عليه بـ(الانصراف البدوي) كانصراف لفظ (الماء) إلى ماء الفرات عند سكنة هذه المنطقة, فهذه المرتبة غير مانعة من التمسك بالإطلاق لعدم انعقاد الظهور في الإطلاق. وإذا ما أردنا أن نطبق هذه الفكرة على ما يمكن استفادته من أحكام شرعية, فإن الأدلة لا تخلو ألفاظها عن انصرافات فما هو الضابط الموضوعي لمعرفة أي المرتبتين للانصراف عن الأخرى لكي يتمسك بالإطلاق أو لا يتمسك ؟ لذا فالتخلص من هذه العويصة نرجع إلى احد طريقين:

١- الاستزادة من العلوم الأدبية والتضلع بفقهها لكي يرتقي الذوق إلى مصاف الإستقامة في إستظهار المعاني من ألفاظها وفهم مرادات الشارع الأقدس.

٢- اللجوء إلى طريق الاحتياط, فإنه باب النجاة والحائط المانع عن الوقوع في الشبهات, فإن من أراد أن يجعل له سداً منيعاً فليحتط بدينه.

المسألة السادسة: المطلق والمقيد المتنافيان

٩٢.سؤال: إن معنى التنافي والتكاذب بين المطلق والمقيد هو عدم الاجتماع في التكليف نتيجة التكاذب في الظهور, قال: [المسألة السادسة - المطلق والمقيد المتنافيان معنى التنافي بين المطلق والمقيد: أن التكليف في المطلق لا يجتمع والتكليف في المقيد مع فرض الحافظة على ظهورهما معا، أي انهما يتكاذبان في ظهورهما. مثل قول الطبيب مثلا: اشرب لبنا، ثم يقول: اشرب لبنا حلوا، وظاهر الثاني تعيين شرب الحلو منه. وظاهر الاول جواز شرب غير الحلو حسب اطلاقه. وانما يتحقق التنافي بين المطلق والمقيد إذا كان التكليف فيهما واحدا كالمثال المتقدم، فلا يتنافيان لو كان التكليف في أحدهما معلقا على شئ وفي الآخر معلقا على شئ آخر، كما إذا قال الطبيب في المثال: إذا أكلت فاشرب لبنا، وعند الاستيقاظ من النوم اشرب لبنا حلوا. وكذلك لا يتنافيان لو كان التكليف في المطلق الزاميا، وفي المقيد على نحو الاستحباب ففي المثال لو وجب اصل شرب اللبن، فانه لا ينافيه رجحان الحلو منه باعتباره احد افراد الواجب. وكذا لا يتنافيان لو فهم من التكليف في المقيد انه تكليف في وجود ثان غير المطلوب من التكليف الاول، كما إذا فهم في المقيد في المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانيا بعد شرب لبن ما. إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافي، فنقول: لو ورد في لسان الشارع مطلق ومقيد متنافيان سواء تقدم أو تأخر، وسواء كان مجئ المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله، فانه لا بد من الجمع بينهما

أما بالتصرف في ظهور المطلق فيحمل على المقيد، أو بالتصرف في المقيد على وجه لا ينافي الاطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله. وينبغي البحث هنا في انه اي التصرفين أولى بالاخذ، فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فان المطلق والمقيد اما أن يكونا مختلفين في الاثبات أو النفي، واما ان يكونا متفقين. (الاول) - ان يكونا مختلفين، فلا شك حينئذ في حمل المطلق على المقيد، لان المقيد يكون قرينة على المطلق، فإذا قال: اشرب اللبن، ثم قال: لا تشرب اللبن الحامض، فانه يفهم منه ان المطلوب هو شرب اللبن الحلو. وهذا لا يفرق فيه بين ان يكون اطلاق المطلق بدليا، نحو قوله: اعتق رقبة، وبين ان يكون شموليا مثل قوله: في الغنم زكاة، المقيد بقوله: ليس في الغنم المعلوفة زكاة. (الثاني) - ان يكونا متفقين، وله مقامان: المقام الاول ان يكون الاطلاق بدليا، والمقام الثاني أن يكون شموليا. فان كان الاطلاق (بدليا) فان الامر فيه يدور بين التصرف في ظاهر المطلق بحمله على المقيد، وبين التصرف في ظاهر المقيد، والمعروف ان التصرف الاول هو الاولى، لانه لو كانا مثبتين مثل قوله: اعتق رقبة مؤمنة فان المقيد ظاهر في أن الامر فيه للوجوب التعييني، فالتصرف فيه اما بحمله على الاستحباب، اي ان الامر بعتق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار انها أفضل الافراد، أو بحمله على الوجوب التخييري أي ان الامر يعتق الرقبة المؤمنة باعتبار أنها أحد افراد الواجب، لا لخصوصية فيها حتى خصوصية الافضلية. وهذان التصرفان وان كانا ممكنين، لكن ظهور المقيد في الوجوب التعييني مقدم على ظهور المطلق في اطلاقه، لان المقيد صالح لان يكون قرينة للمطلق، ولعل المتكلم اعتمد عليه في بيان مرامه، ولو في وقت آخر لا سيما مع احتمال ان المطلق الوارد كان محفوفا بقرينة متصلة غابت عنا، فيكون المقيد كاشفا عنها. وان كان الاطلاق (شموليا) مثل قوله: في الغنم زكاة، وقوله: في الغنم السائمة زكاة، فلا تتحقق المنافاة بينهما حتى يجب التصرف في احدهما لان وجوب الزكاة في الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لا ينافي وجوب الزكاة في غير السائمة، الا على القول بدلالة التوصيف على المفهوم وقد عرفت أنه لا مفهوم للوصف. وعليه فلا منافاة بين الجملتين لنرفع بها عن اطلاق المطلق.]. فما هو مورد البحث في ذلك ؟

جـــواب : المحور السادس: المطلق والمقيد المتنافيان, حيث أن معنى التنافي والتكاذب بين المطلق والمقيد هو الإختلاف بحسب ظهور كل من المطلق والمقيد مع قطع النظر عن التصرف في الظهور, لأن مجرد التصرف فيه يعني الإقرار بحصول التنافي والتكاذب. كما أن هذا التنافي منه ما يكون مورداً للبحث ومنه ما يكون خارجاً, فهنا نوعان من التنافي:

(النوع الأول) ما كان مورداً للبحث, وصورته: أن يكون الحكم في كل من المطلق والمقيد واحداً, كما لو ورد عن الطبيب قوله للمريض: (اشرب لبناً) ثم

قال له: (اشرب لبناً حلواًُ). فهنا الحكم واحد وهو شرب اللبن لكن الاختلاف في السبب فإنه متعدد, وهذا النوع هو مورد البحث. وفيه: إن علاجه أما أن نتصرف في المطلق, فيقال: [حمل المطلق على المقيد] فالنتيجة تكون: (شرب اللبن الحلو) أو أن نتصرف في المقيد بأن نحمله على الاستحباب فتكون النتيجة: (يجوز شرب اللبن الحلو).

(النوع الثاني) ما كان خارجاً عن مورد البحث, وله صور ثلاثة:

(الأولى) أن يكون التكليف في المطلق معلقاً على شيء مختلف عما هو معلق عليه المقيدً, كما ورد عن الطبيب أيضا قوله للمريض: (إذا أكلت فأشرب لبناً) ثم قال له: (إذا استيقظت من النوم فأشرب لبناً حلواً), فهنا الحكم متعدد ولا تنافي بين الحكمين لاختلافهما في السبب, ففي الأول السبب هو (الأكل) وفي الثاني السبب هو (الاستيقاظ من النوم).

(الثانية) أن يكون التكليف في المطلق إلزامياً وجوبياً وفي المقيد ترخيصيا استحبابياً. كما لو قال: اشرب لبناً, فلا منافاة في شرب اللبن الحلو كونه أحد مصاديق اللبن.

(الثالثة) أن يكون التكليف في المقيد تكليفاً في وجود ثاني غير المطلوب من التكليف الأول. كما لو قال: اشرب لبناً حلواً بعد شرب أي لبن.

وعوداً إلى النوع الأول فإن المصنف (Π) في مقام ترجيح أي العلاجين – ظهور المطلق, ظهور المقيد - يطرح صوراً مختلفة تؤثر على اختيار أي العلاجين, والمهم من هذه الصور صورتان راجعتان إلى اختلاف أو اتفاق المطلق والمقيد إثباتا ونفياً, فهنا صورتان :

(الصورة الأولى) أن يكون المطلق والمقيد مختلفين في النفي والإثبات, فهنا الحكم بالتصرف في ظهور المطلق بحمله على المقيد سواء أكان الإطلاق شمولياً أم بدليا, ومثال البدلي (اعتق رقبة) فإنه يجب عتق الرقبة المؤمنة, ومثال الشمولي [في الغنم السائمة زكاة] فأنه يجب إخراج الغنم المعلوفة عن وجوب الزكاة.

(الصورة الثانية) أن يكون المطلق والمقيد متفقين في الإثبات والنفي, فهنا الحكم يختلف فيما لو كان الإطلاق شمولياً أو بدلياً, فأن كان بدلياً فالحكم فيه هو ترجيح التصرف في المطلق بحمله على المقيد, وان كان التصرف في المقيد ممكناً. وأما إذا كان شمولياً فالحكم فيه هو عدم حصول التنافي بينهما إلا على القول بمفهوم الوصف وقد عرفنا عدم دلالته على المفهوم.

الباب السابع
المجمل والمبين

١- معنى المجمل والمبين

٩٣.سؤال: قال: [الباب السابع: المجمل والمبين: وفيه مسائل: ١ - معنى المجمل والمبين عرفوا المجمل اصطلاحا: (بانه ما لم تتضح دلالته)، ويقابله المبين. وقد ناقشوا هذا التعريف بوجوده لا طائل في ذكرها والمقصود من المجمل - على كل حال - ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده إذا كان لفظا وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان فعلا ومرجع ذلك إلى ان المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له. وعليه يكون المبين ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين، فالمبين يشمل الظاهر والنص معا. ومن هذا البيان نعرف ان المجمل يشمل اللفظ والفعل اصطلاحا، وان قيل ان المجمل مختص بالالفاظ، ومن باب التسامح يطلق على الفعل. ومعنى كون الفعل مجملا ان يجهل وجه وقوعه، كما لو توضأ الامام عليه السلام - مثلا - بحضور واحد منه أو يحتمل انه يتقيه، فيحتمل ان وضوءه وقع على وجه التقية، فلا يستكشف مشروعية الوضوء على الكيفية التي وقع عليها، ويحتمل انه وقع على وجه الامتثال للامر الواقعي فيستكشف منه مشروعيته. ومثل ما إذا فعل الامام شيئا في الصلاة كجلسة الاستراحة - مثلا - فلا يدري ان فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحية يكون مجملا، وان كان من ناحية دلالته على جواز الفعل في مقابل الحرمة يكون مبينا. واما اللفظ فاجماله يكون لاسباب كثيرة قد يتعذر احصاؤها فإذا كان مفردا فقد يكون اجماله لكونه لفظا مشتركا ولا قرينة على أحد معانيه كلفظ (عين)، وكلمة (تضرب) المشتركة بين المخاطب والغائبة و (المختار) المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول. وقد يكون اجماله لكونه مجازا، أو لعدم معرفة عود الضمير فيه الذي هو من نوع (مغالطة المماراة)، مثل قول القائل لما سئل عن فضل اصحاب النبي صلى الله عليه وآله، فقال: (من بنته في بيته) وكقول عقيل:: (أمرني معاوية أن أسب عليا. ألا فالعنوه !). وقد يكون الاجمال لاختلال التركيب كقوله: وما مثله في الناس الا مملكا * أبو أمه حي ابوه يقاربه وقد يكون الاجمال لوجود ما يصلح للقرينة، كقوله: تعالى: (محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار..) الآية، فان هذا الوصف في الآية يدل على عدالة جميع من كان مع النبي من اصحابه، الا أن ذيل الآية (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما) صالح لان يكون قرينة على أن المراد بجملة (والذين معه) بعضهم لا جميعهم فتصبح الآية مجملة من هذه الجهة. وقد يكون الاجمال لكون المتكلم في مقام الاهمال والاجمال. إلى غير ذلك من موارد الاجمال مما لا فائدة كبيرة في احصائه وتعداده هنا. ثم اللفظ قد يكون مجملا عند شخص، مبينا عند

شخص آخر. ثم (المبين) قد يكون في نفسه مبينا، وقد يكون مبينا بكلام آخر يوضح المقصود منه.] فما المراد بالمجمل والمبين, مع بيان موارد إجمال اللفظ والفعل التي تعرض المصنف (Π) لبيانها ؟

جـــواب : هذا شروع من الماتن (Π) في الباب السابع: المجمل والمبين, ويقع الكلام فيه في ضمن محورين:

المحور الأول: معنى المجمل والمبين: وفيه: بيان المقصود من المجمل والمبين, وأسباب إجمال الفعل واللفظ.

المحور الثاني: المواضع التي وقع الشك في إجمالها: وفيه: استعراض بعض الأمثلة القرآنية والروائية التي وقع الشك في كونها مجملة أو مبينة وتحقيق الكلام فيها.

وتفصيل الكلام في هذين المحورين يأتي تباعاً:

المحور الأول: معنى المجمل والمبين:

إن مدلول الدليل الشرعي ينقسم باعتبار وضوح دلالته وعدم الوضوح إلى قسمين:

القسم الأول: ما كان واضح الدلالة: وهو المبين, لكن دلالته أما أن تكون نصاً في المطلوب فهو اللفظ النص, وحجيته مستفادة من القطع, وأما أن تكون دلالته ظاهرة في ترجيح أحد المعاني على الأخرى, فاللفظ الظاهر, وحجيته مستفادة من أصالة الظهور.

القسم الثاني: ما كان غير واضح الدلالة: وهو المجمل, إذ عرف المشهور المبين بأنه : " ما اتضحت دلالته " ويقابله بأنه " ما لم تتضح دلالته ". وقد عرف الاخوند (Π) المبين بأنه " الكلام الذي له ظاهر ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى, والمجمل بخلافه.." [١٢٥], فالمصنف (Π) عمم من معنى المبين والمجمل ليشمل الألفاظ والأفعال[١٢٦], وقد ذكر مواردا لإجمال كليهما, فهنا نحوان:

---

(١٢٥) الكفاية ٢:٢٢٥.

(١٢٦) لا خلاف في عروض الإجمال على الألفاظ, لأن ملاك الإجمال والبيان فرع ظهور الكلام فيرجع فيهما إلى الوجدان والذوق ليتعين إجمال اللفظ أو بيانه. لكن ذكر بعض من الأصوليين كصاحبي المعالم والقوانين (قدس سرهما) أن الإجمال كما يعرض على الألفاظ يعرض كذلك على الأفعال. – الكفاية ٢:٢٢٦ المعالم ص١٥٢ القوانين ص٣٣٢ -.

النحو الأول: موارد إجمال الأفعال: فهي ما جهل فيه مراد الفاعل, كما في:

١- وضوء الإمام (Δ) على غير وضوء الكيفية الشرعية التي قام الدليل عليها كما لو غسل الرأس والقدمين, فأنه لا يستكشف مشروعية هذا الوضوء من جهة احتمال وجود شخص يتقي منه, بل حتى في أمر الإمام لشخص أن يتوضأ على غير الكيفية الشرعية, كما في رواية الإمام الكاظم (Δ) عندما أمر علي بن يقطين أن يتوضأ وضوء العامة.

٢- جلسة الاستراحة الثانية فيما لو فعلها الإمام فلا يعلم وجوبها أو استحبابها ضمن هذه الناحية يكون الفعل مجملاً وان كان من ناحية دلالة الفعل على الجواز يكون مبيناً, وهذا معنى التضايف بين المجمل والمبين أي يكون الفعل أو اللفظ مجملاً عند شخص مبيناً عند آخر فهما وصفان إضافيان نسبيان.

النحو الثاني: موارد إجمال الألفاظ: فهي ما جهل فيه مراد المتكلم, كما في:

١- الإجمال الناشئ بسبب الاشتراك اللفظي: ككلمة (عين) فقد قيل بأن لها سبعين معنى.

٢- الإجمال الناشئ بسبب عدم معرفة مرجع الضمير: كما في قول احدهم في تعيين أمير المؤمنين (Δ) كونه أفضل الأصحاب عندما سئل من أفضلهم فأجاب [من بنته في بيته].

٣- الإجمال الناشيء بسبب المجازية: كقول النبي (5) في ولاية أمير المؤمنين: [خاصف النعل].

٤- الإجمال الناشيء بسبب إختلال التركيب: كقول الفرزدق مادحاً فيه إبراهيم بن هشام خال هشام بن عبد الملك(١٢٧):

وما مثله في الناس إلا مُملكاً أبو أمه حي أبوه يقاربه

فإن التقدير في عجز البيت: وما مثل إبراهيم بن هشام حي يقاربه إلا أبو أم إبراهيم بن هشام وهو هشام بن عبد الملك. أي لا يماثل إبراهيم إلا ابن اخته وهو هشام بن عبد الملك.

(١٢٧) البليغ في المعاني والبيان ص٢٥.

٥- الإجمال الناشيء بسبب ما يصلح للقرينية, كقوله تعالى: [محمد رسول الله والذين معه... وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم..] فإن عجز الآية صالح لئن يكون قيداً لإطلاق الذين معه.

٦- الإجمال الناشيء بسبب مقام الإهمال والإجمال – كما تقدم -.

٢- المواضع التي وقع الشك في إجمالها

٩٤.سؤال: استشهد المصنف (Π) بجملة من الشواهد التي وقعت مورداً للشك في إجمالها, قال: [٢ - المواضع التي وقع الشك في اجمالها لكل من المجمل والمبين امثله من الآيات والروايات والكلام العربي لا حصر لها، ولا تخفى على العارف بالكلام. الا ان بعض المواضع قد وقع الشك في كونها مجملة أو مبينة، والمتعارف عند الاصوليين أن يذكروا بعض الامثلة من ذلك لشحذ الذهن والتمرين، ونحن نذكر بعضها اتباعا لهم ولا تخلو من فائدة للطلاب المبتدئين. (فمنها) قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما). فقد ذهب جماعة إلى ان هذه الآية من المجمل المتشابه، اما من جهه لفظ (القطع) باعتبار انه يطلق على الابانة ويطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها، كما يقال لمن أبانها كذلك. واما من جهة لفظ (اليد) باعتبار ان (اليد) تطلق على العضو المعروف كله، وعلى المكلف إلى أصول الاصابع، وعلى العضو إلى الزند، والى المرفق، فيقال مثلا: تناولت بيدي، وانما تناول بالكف بل بالانامل فقط. والحق انها من ناحية لفظ (القطع) ليست مجملة، لان المتبادر من لفظ القطع هو الابانة والفصل، وإذا اطلق على الجرح فباعتبار أنه ابان قسما من اليد، فتكون المسامحة في لفظ اليد عند وجود القرينة، لا أن القطع استعمل في مفهوم الجرح. فيكون المراد في المثال من اليد بعضها، كما تقول تناولت بيدي وفي الحقيقة انما تناولت ببعضها. واما من ناحية (اليد)، فان الظاهر أن اللفظ لو خلي ونفسه يستفاد منه ارادة تمام العضو المخصوص، ولكنه غير مراد يقينا في الآية، فيتردد بين المراتب العديدة من الاصابع إلى المرفق، لانه بعد فرض عدم ارادة تمام العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من هذه المراتب. فتكون الآية مجملة في نفسها من هذه الناحية، وان كانت مبينة بالاحاديث عن آل البيت عليهم السلام الكاشفة عن ارادة القطع من أصول الاصابع. ومنها قوله صلى الله عليه وآله: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) وأمثاله من المركبات التي تشتمل على كلمة (لا) التي لنفي الجنس نحو (لا صلاة الا بطهور) و (لا بيع الا في ملك) و (لا صلاة لمن

جاره المسجد الا في المسجد) و (لا غيبة لفاسق) و (لا جماعة في نافلة) ونحو ذلك. فان النفي في مثل هذه المركبات موجه ظاهرا لنفس الماهية والحقيقة وقالوا: ان ارادة نفي الماهية متعذر فيها، فلا بد أن يقدر - بطريق المجاز - وصف للماهية هو المنفي حقيقة، نحو: الصحة، والكمال، والفضيلة، والفائدة، ونحو ذلك. ولما كان المجاز مرددا بين عدة معان كان الكلام مجملا، ولا قرينة في نفس اللفظ تعين واحدا منها، فان نفي الصحة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيلة، ولا نفي الكمال بأولى نفي الفائدة.. وهكذا. وأجاب بعضهم: بان هذا انما يتم إذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعة للاعم فلا يمكن فيها نفي الحقيقة. وأما إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذر نفي الحقيقة، بل هو المتعين على الاكثر، فلا اجمال. وأما في غير الالفاظ الشرعية مثل قولهم (لا علم الا بعمل) فمع عدم القرينة يكون اللفظ مجملا إذ يتعذر نفي الحقيقة. أقول: والصحيح في توجيه البحث ان يقال: ان (لا) في هذه المركبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسم وخبر على حسب ما تقتضيه القواعد النحوية. ولكن الخبر محذوف حتى في مثل (لا غيبة لفاسق) فان (لفاسق) ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف. وهذا الخبر المحذوف لا بد له من قرينة، سواء كان كلمة موجود أو صحيح أو مفيد أو كامل أو نافع أو نحوها. وليس هو مجازا في واحد من هذه الامور التي يصح تقديرها. والقصد أنه سواء كان المراد نفي الحقيقة أو نفي الصحة ونحوها فانه لا بد من تقدير خبر محذوف بقرينة. وانما يكون مجملا إذا تجرد عن القرينة. ولكن الظاهر أن القرينة حاصلة على الاكثر وهي القرينة العامة في مثله، فان الظاهر من نفي الجنس ان المحذوف فيه هو لفظ موجود وما بمعناه من نحو لفظ ثابت ومتحقق. فإذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام لاي سبب كان، فان هناك قرينة موجودة غالبا وهي مناسبة الحكم والموضوع، فإنها تقتضي غالبا لفظ خاص مناسب مثل (لا علم الا بعمل) فان المفهوم منه انه لا علم نافع. والمفهوم من نحو (لا غيبة لفاسق) لاغيبة محرمة. والمفهوم من نحو (لا رضاع بعد فطام) لا رضاع سائغ. ومن نحو (لا جماعة في نافلة) لا جماعة مشروعة: ومن نحو (لا اقرار لمن اقر على نفسه بالزنا)) لا اقرار نافذ أو معتبر. ومن نحو (لا صلاة الا بطهور) بناء على الوضع للاعم لاصلاة صحيحة. ومن نحو (لا صلاة لحاقن) لا صلاة كاملة بناء على قيام الدليل أن الحاقن لا تفسد صلاته.. وهكذا. وهذه القرينة وهي قرينة مناسبة الحكم للموضوع لا تقع تحت ضابطة معينة، ولكنها موجودة على الاكثر، ويحتاج ادراكها إلى ذوق سليم. (تنبيه وتحقيق) ليس من البعيد ان يقال ان المحذوف في جميع مواقع (لا) التي هي لنفي الجنس هو كلمة موجود أو ما هو بمعناها، غاية الامر أنه في بعض الموارد تقوم القرينة على عدم ارادة نفي الوجود والتحقق حقيقة، فلا بد حينئذ من حملها على نفي التحقق ادعاء وتنزيلا بأن ننزل الموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الاثر المرغوب فيه أو المتوقع منه. يعني يدعي ان الموجود الخارجي ليس من أفراد الجنس الذي تعلق به النفي تنزيلا، وذلك لعدم حصول الاثر المطلوب منه، فمثل (لا علم الا بعمل) معناه أن العلم بلا عمل كلا علم إذ لم تحصل الفائدة

المترقبة منه، ومثل (لا اقرار لمن أقر بنفسه على الزنا) معناه أن اقراره كلا اقرار باعتبار عدم نفوذه عليه، ومثل (لا سهو لمن كثر عليه السهو) معناه أن سهوه كلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة. هذا إذا كان النفي من جهة تكوين الشئ، وأما إذا كان النفي راجعا إلى عالم التشريع، فان كان النفي متعلقا بالفعل دل نفيه على عدم ثبوت حكمه في الشريعة، مثل (لا رهبانية في الاسلام) فان معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية وأنه غير مرخص بها، ومثل (لا غيبة لفاسق) فإن معنى عدم ثبوتها عدم حرمة غيبة الفاسق وكذلك نحو: ولاغش في الاسلام ولا عمل في الصلاة، ولا رفث ولا فسوق، ولا جدال في الحج، ولا جماعة في نافلة، فان كل ذلك معناه عدم مشروعية هذه الافعال. وان كان النفي متعلقا بعنوان يصح انطباقه على الحكم، فيدل النفي على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان، كما في قوله (لا حرج في الدين) و (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام). وعلى كل حال فان مثل هذه الجمل والمركبات ليست مجملة في حد أنفسها، وقد يتفق لها أن تكون مجملة إذا تجردت عن القرينة التي تعين انها لنفي تحقق الماهية حقيقة أو لنفيها ادعاء وتنزيلا. و(منها) مثل قوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم) وقوله تعالى: (أحلت لكم بهيمة الانعام) مما أسند الحكم فيه كالتحريم والتحليل إلى العين. فقد قال بعضهم باجمالها، نظرا إلى أن اسناد التحريم والتحليل لا يصح الا إلى الافعال الاختيارية، أما الاعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها، بل يستحيل. ولذا تسمى الاعيان موضوعات للاحكام كما أن الافعال تسمى متعلقات. وعليه فلا بد أن يقدر في مثل هذه المركبات فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة في الجملة، ويصح ان يكون متعلقا للحكم: ففي مثل الآية الاولى يقدر كلمة (نكاح) مثلا، وفي الثانية (أكل)، وفي مثل (والانعام حرمت ظهورها) يقدر ركوبها، وفي مثل (النفس التي حرم الله) يقدر قتلها.. وهكذا. ولكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف، فيكون في حد نفسه مجملا، فلا يدري فيه هل ان المقدر كل فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة في الجملة ويصح تعلق الحكم به أو ان المقدر فعل مخصوص كما قدرناه في الامثلة المتقدمة ؟ والصحيح في هذا الباب ان يقال: ان نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع والحكم، وعن أية قرينة خارجية، هو في نفسه يقتضي الاجمال لولا أن الاطلاق يقتضي تقدير كل فعل صالح للتقدير، الا إذا قامت قرينة خاصة على تعيين نوع الفعل المقدر. وغالبا لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينة الخاصة، ولو قرينة مناسبة الحكم والموضوع. ويشهد لذلك انا لا نتردد في تقدير الفعل المخصوص في الامثلة المذكورة في صدر البحث ومثيلاتها، وما ذلك الا لما قلناه من وجود القرينة الخاصة ولو مناسبة الحكم والموضوع. ويشبه أن يكون هذا الباب نظير باب (لا) المحذوف خبرها. الهمنا الله تعالى الصواب، ودفع عنا الشبهات، وهدانا الصراط المستقيم.] اشرح هذه الشواهد باختصار ؟

جـــواب : المحور الثاني: المواضع التي وقع الشك في إجمالها, حيث اعتاد الأصوليون على ذكر بعض الأمثلة القرآنية والروائية التي وقعت محل البحث والكلام للأعلام من حيث أنها مبينة أو مجملة, والمصنف (Π) ذكر ثلاثة شواهد:

الشاهد الأول: آية قطع يد السارق والسارقة, قوله تعالى: [والسارق والسارقة فأقطعوا ايديهما] [١٢٨], فيقال في موردها: أن الآية - فضلاً عن سائر الشواهد - لها جنبتان:

الجنبة المجملة: وهي التي مرجعها الإجمال اللفظي, ففيه لفظان مجملان:

١- لفظ (القطع) حيث يطلق على الإبانة, والجرح.

٢- لفظ (اليد) حيث يطلق على العضو المعروف كله, وعلى الكف إلى أصول الأصابع, وعلى العضو إلى الزند, وعلى العضو إلى المرفق, فهذه معاني خمسة جميعها محتملة.

الجنبة المبينة: وهي التي مرجعها الإجمال المعنوي, وقد اختاره المصنف (Π) من حيث علاج الإجمال الناشئ من الآية بأحد ثلاثة أساليب:

١- لفظ (القطع) ليس مجملاً, لأن التبادر الحاصل منه في إرادة الإبانة يكون دافعاً للأجمال, فيكون الجرح احد مصاديق الإبانة. لذا فيكون المراد من اليد بعضها لا كلها.

٢- لفظ (اليد) ليس مجملاً لأن الظاهر منه إرادة بعض اليد المردد بين مراتب عديدة. نعم الإجمال يكون في ظهور احد هذه المراتب بعينها لكنه مدفوع بالأسلوب الثالث.

٣- الرجوع إلى أحاديث أهل البيت (Γ) التي تكفلت ببيان ما هو مشكل ومجمل وفيه صلاح الأمة في دنياها وآخرتها, وفي موردنا فقد بينت الأحاديث والروايات الصحيحة أن مقدار القطع هو من أصول الأصابع وتترك الراحة, كما في رواية الإمام الكاظم (عليه السلام) قال: [تقطع يد السارق ويترك إبهامه وراحته, وتقطع رجله ويترك عقبه يمشي عليها] .

الشاهد الثاني: قوله (5) في موارد عديدة, منها[١٢٩]:

---

(١٢٨) المائدة ٣٨.
(١٢٩) الوسائل باب ١ حديث ٦.

١- [لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب].
٢- [لا صلاة إلا بطهور].
٣- [لا بيع إلا في ملك].
٤- [لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد].
٥- [لا غيبة لفاسق].
٦- [لا جماعة في نافلة].

فيقال في هذه المركبات الواردة فيها (لا) النافية للجنس لبيان مورد الإجمال والبيان: إن هذه الروايات لها جنبتان أيضاً:

الجنبة المجملة: لا إشكال ولا شبهة أن النفي موجه هنا بحسب الظاهر لنفس الحقيقة, فيكون المراد منه نفي الماهية والحقيقة بحسب موارد تعلقها بـ(لا) هذا النفي الحقيقي معارض بأدلة قطعية مقدمه عليه دلت على صحة المنفي بـ(لا) النافية للجنس. لذا عمدوا إلى تقدير محذوف يكون خبراً لها, لكنهم اختلفوا في تقدير الخبر هل هو: (الصحة, الكمال, الفضيلة, الفائدة), وليس المراد من الخبر هو كلمة الصحة أو كلمة الكمال...بل المراد ما يدل على صحة المنفي أي لا صلاة كاملة وهكذا, ومعه لا مرجع لمعنى معين من هذه المعاني على أن يكون مراداً دون غيره, فيكون الكلام مجملاً فتحققت حينئذٍ الجنبة الاجمالية.

الجنبة المبينة: إن التبيان في مورد هذه المركبات يرجع إلى ان تدعي على وجود قرائن خاصة مكتنفة للكلام هي التي تعين وتحدد المحذوف من خبر (لا) النافية للجنس كأن يكون الغالب فيها تقدير لفظ (موجود) كقولنا : [لا اله إلا الله] فإن التقدير: [لا اله موجود إلا الله], فإن تعذر تقدير ألفاظ خاصة نلجئ إلى تقدير ما يناسب المقام بحسب مناسبات الحكم والموضوع, وهكذا تتحقق الجنبة المبينة, كما اختارها المصنف (Π).

الشاهد الثالث: آيات إسناد التحريم والتحليل: كقوله تعالى: [حرمت عليكم أمهاتكم][١٣٠], وقوله تعالى: [أحلت لكم بهيمة الأنعام][١٣١]. فيقال في موردها: إن هذه الآيات لها جنبتان أيضاً:

الجنبة المجملة: إن الحرام والحلال لا يصح نسبته وتعلقه إلا بالأفعال الاختيارية للإنسان, لأن الأحكام إنما يكون متعلقها هو أفعال المكلفين, أما الأعيان الخارجية فهي موضوع للأحكام الشرعة, فلا معنى لتعلق الحكم بها.

(١٣٠) النساء ٢٣.
(١٣١) المائدة ١.

فأتضح أن للأحكام الشرعية متعلقات وهي الأفعال وموضوعات وهي الأعيان, فلا معنى لتعلق احدهما بغير ما تعلق به الآخر. فكيف نسبت هذه الآيات التحريم والتحليل إلى الأعيان (الأمهات) و(بهيمة الإنعام). لذا لجأوا إلى تقدير محذوف يعالج هذه الاستحالة, والمقدر يجب أن يكون فعلاً تصح إضافته إلى العين, كما انه يكون متعلقا للحكم, فآية [حرمت عليكم أمهاتكم] يقدر لها (نكاح) فتكون الآية [حرم عليكم نكاح أمهاتكم] وهكذا في آية [أحلت لكم بهيمة الإنعام] يقدر لها (أكل) فتكون الآية [أحل لكم أكل بهيمة الإنعام], لكن الإجمال ينشأ من جهة التقدير فهل المقدر كل فعل أو فعل مخصوص ؟. فلا يدري أيهما ومعه يكون التركيب مجملاً فتحققت حينئذٍ الجنبة المجملة.

الجنبة المبينة: نعم التركيب في نفس مقتضى للإجمال لكن ندعي نفس ما ادعيناه في (لا) النافية للجنس – كما هو الصحيح – وهو وجود قرائن ومناسبات الحكم والموضوع على صحة تقدير الفعل المقدر والمعين بحسب سياقات الكلام وإفادة مقاصده بلا حاجة إلى ادعاء الإجمال, وهذه السياقات الكلامية موجودة في أيدينا, فلا يكاد يخلو سياق كلامي من هذه المناسبات الباعثة على التقدير الصحيح للأفعال وغيرها.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين

محمد وآله الطيبين الطاهرين

انتهى

١٠ / شهر رمضان / ١٤٣٠

الفهرست

مقدمة ..... **خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.**
أصـول الفقـه ٢
تعريف علم الأصـول ٢
الأمـر الأول: تعريف علم الأصول: ٣
الحكم: واقعي وظاهري. الدليل: اجتهادي وفقاهتي() ٦
موضـوع علم الأصول ٧
فـائـدتـه ١٠
تقسيـم أبـحـاثـه ١١
١ـ حـقيقة الوضـع ١٣
٢ـ مـن الواضـع ١٤
٣ـ الوضـع تعيينـي وتعينـي ١٥
٤ـ أقسـام الوضـع ١٦
٥ـ استـحالة القسم الرابـع ١٩
٦ـ وقـوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحـقيــق المعنى الحرفي ٢٠
٧ـ الاستعمال حقيقـي ومجـازي ٢٤
٨ـ الدلالـة تابعـة للإرادة ٢٦
٩ـ الوضع شخصـي ونوعـي ٢٩
١٠ـ وضـع المركبـات ٣٠
١١ـ عـلامات الحقيقـة والمجـاز ٣١
١٣ـ التـرادف والاشتـراك ٤٠
اسـتعمال اللفظ في أكثر من معنى ٤١
تنبيـهـان ٤٤
١٤ـ الحقيقـة الشـرعية ٤٦
الصحيـح والأعـم ٤٨
وهـم ودفـع ٥٢
١ـ لا يجـري النزاع في المعامـلات بمعنى المسببـات ٥٤
٢ـ لا ثمـرة للنزاع في المعامـلات إلا في الجملة ٥٦
المـقصـد الأول مباحـث الألـفـاظ ٥٨
تمــهيـد ٥٨
البـاب الأول المشتـــق ٦٠

المحور الأول: تحرير محل النزاع: ٦٠
ا- ما المراد من المشتق المبحوث عنه ؟ ٦١
٢- جريان النزاع في اسم الزمان ٦٤
٣- اختلاف المشتقات من جهة المبادئ ٦٥
٤- استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة ٦٨
المختار ٦٩
الباب الثاني الأوامر ٧١
المبحث الأول: مادة الأمر ٧١
المبحث الثاني صيغة الأمر ٧٥
١- معنى صيغة الأمر ٧٥
٢- ظهور الصيغة في الوجوب ٧٧
تنبيهان ٨٠
الأول: ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب ٨٠
الثاني: ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه ٨٢
٣- التعبدي والتوصلي ٨٣
(ب) محل الخلاف من وجوه قصد القربة ٨٦
٤- الواجب العيني وإطلاق الصيغة. ٥- الواجب التعييني وإطلاق الصيغة.
٦. الواجب النفسي وإطلاق الصيغة ٩٣
٧- الفور والتراخي ٩٤
٨- المرة والتكرار ٩٦
٩- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز ؟ ٩٩
١٠- الأمر بشيء مرتين ١٠٠
١١- دلالة الأمر بالأمر على الوجوب ١٠٣
الخاتمة – تقسيمات الواجب ١٠٥
١- المطلق والمشروط ١٠٥
٢- المعلق والمنجز ١٠٦
٣- الأصلي والتبعي ١٠٨
٤- التخيري والتعييني ١٠٩
٥- العيني والكفائي ١١٢
٦- الموسع المضيق ١١٥
هل يتبع القضاء الأداء ؟ ١١٧
الباب الثالث النواهي ١٢٠
١- مادة النهي ١٢٠

٢- صيغة النهي ١٢١
٣- ظهور صيغة النهي في التحريم ١٢١
٤- ما المطلوب في النهي ؟ ١٢٣
٥- دلالة النهي على الدوام والتكرار ١٢٥
الباب الرابع المفاهيم ١٢٦
معنى كلمة المفهوم ١٢٦
٢- النزاع في حجية المفهوم ١٢٨
٣- أقسام المفهوم ١٣٠
الأول– مفهوم الشرط ١٣١
تحرير محل النزاع ١٣١
المناط في مفهوم الشرط ١٣٣
إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء ١٣٦
تنبيهان ١٤٠
١- تداخل المسببات ١٤٠
الأصل العملي في المسألتين ١٤٢
الثاني - مفهوم الوصف ١٤٢
موضوع البحث ١٤٢
الأقوال في المسألة والحق فيها ١٤٥
الثالث – مفهوم الغاية ١٤٧
الرابع – مفهوم الحصر ١٥٠
معنى الحصر ١٥٠
الخامس – مفهوم العدد ١٥٢
السادس – مفهوم اللقب ١٥٤
خاتمة: في دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة ١٥٥
الباب الخامس العام والخاص ١٦٠
المحور الأول: تمهيد: وفيه أمران: ١٦١
١- ألفاظ العموم ١٦٣
٢-المخصص المتصل والمنفصل ١٦٦
٣- هل استعمال العام في المخصص مجاز ؟ ١٦٨
٤- حجية العام المخصص في الباقي ١٧٠
٥- هل يسري إجمال المخصص إلى العام ؟ ١٧٣
٦- لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ١٨٠
٧- تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده ١٨٢

٨- تعقيب الاستثناء لجمل متعددة ١٨٤
٩- تخصيص العام بالمفهوم ١٨٦
١٠- تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد ١٨٩
١١- الدوران بين التخصيص والنسخ ١٩١
الباب السادس المطلق والمقيد ١٩٥
المسألة الأولى: معنى المطلق والمقيد ١٩٥
المسألة الثانية: الإطلاق والتقييد متلازمان ١٩٧
المسألة الثالثة: الإطلاق في الجمل ١٩٨
المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع ؟ ٢٠٠
المسألة الخامسة: مقدمات الحكمة ٢٠٩
تنبيهان ٢١٢
التنبيه الأول: القدر المتيقن في مقام التخاطب ٢١٢
التنبيه الثاني: الانصراف ٢١٤
المسألة السادسة: المطلق والمقيد المتنافيان ٢١٦
الباب السابع المجمل والمبين ٢١٩
١- معنى المجمل والمبين ٢١٩
٢- المواضع التي وقع الشك في إجمالها ٢٢٢
الفهرست ٢٢٨