

سُورَةُ الْفَاتِحَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ①
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ②
 الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ③ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ④
 إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ⑤ أَهْدِنَا
 الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ⑥ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ
 عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ
 وَلَا الضَّالِّينَ ⑦

إِيضَا حُ الْمَعَانِي

لِلْمَوْجِزِ السُّبْحَانِي

شرح

الموجز في أصول الفقه

تأليف

الشيخ طلال الجبري

الجزء الأول

مقدمة المؤلف:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل الكتاب وبيّن أحكامه، وجعل الفقه في الدين من أعظم العلوم وأرفعها شأنًا، فهو السبيل إلى استنباط الأحكام الشرعية وضبط مناهج الاستدلال، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله، الذي أوتي جوامع الكلم، وبلغ رسالة الإسلام بيان واضح وحكمة بالغة، صلى الله عليه وعلى آله الطاهرين حفظة الدين والمبلغين عن رب العالمين، فهم تمام الدين وهيبة علم رب العالمين، والسلام على من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد، فإن علم أصول الفقه من أشرف العلوم الشرعية، به يُعرف طريق الاجتهاد الصحيح، وبه يتمكن الفقيه من استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية وفق منهج مضبوط، فلا غنى لطالب الفقه عنه، ولا يستقيم الاستنباط بدونه. وقد عني به العلماء على مر العصور، فألّفوا فيه المصنفات الجليلة التي تنوعت بين المطولات والمختصرات، وبيّنوا فيه ضوابط الاجتهاد وقواعد الاستدلال، مما جعله أساسًا لفهم الفقه الإسلامي وقاعدة لا غنى عنها في إدراك مقاصد الشريعة.

وقد جاء هذا الكتاب “شرح الموجز في علم أصول الفقه” سعيًا لتيسير هذا العلم وتقريبه لطلابه المبتدئين، من خلال عرض مسأله بأسلوب يجمع بين الدقة والوضوح، ويوازن بين العمق العلمي والتبسيط المنهجي. ولم يكن الهدف مجرد نقل المسائل أو تلخيصها، بل تقديم شرح مع ربطها بالتطبيقات الفقهية، لكي يصبح أداة عملية يستفيد منها الدارس في فن هذا العلم.

ولم يكن هذا العمل سهلًا، بل استلزم جهدًا حتى يخرج بصورة واضحة ومتكاملة تيسر على الطالب الاستفادة منه. وإن كنت قد وفقت في ذلك، فبفضل الله وتوفيقه، وإن كان فيه نقص أو تقصير، فمن نفسي، وأستغفر الله من ذلك.

وأسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل نافعا، وأن يوفق طلاب العلم لفهم هذا الفن الجليل، والعمل به، والاستفادة منه، وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد، وعلى آله أجمعين.

وكتبه: أبو يقين طلال بن عبد الحميد الجمري البحراني، ووقع تمامه في يوم الثلاثاء السادس والعشرون من شهر شعبان المعظم لسنة ١٤٢٦ من هجرة نبينا الأكرم محمد بن عبداله صلى الله عليه وعلى آله الأطهار الموافق ٢٠٢٦ ميلادية — البحرين

الفهرسُ العام

1. المقدمة تتضمّن اثني عشر أمرا.
2. المقصد الأول في الأوامر وفيه تسعة فصول.
3. المقصد الثاني في النواهي وفيه ستة فصول.
4. المقصد الثالث في المفاهيم وفيه خمسة أمور وستة فصول.
5. المقصد الرابع في العموم والخصوص وفيه ثمانية فصول.
6. المقصد الخامس في المطلق والمقيد والمجمل والمبين وفيه ستة فصول.

المَقَدِّمَةُ

- الأمر الأول : تعريف علم الأصول وموضوعه وغايته.
- الأمر الثاني : تقسيم المباحث الأصولية إلى لفظية وعقلية.
- الأمر الثالث : الوضع وأقسامه الأربعة وتقسيمه أيضا إلى شخصي ونوعي.
- الأمر الرابع : تقسيم الدلالة إلى تصورية وتصديقية.
- الأمر الخامس : الحقيقة والمجاز.
- الأمر السادس : علامات الحقيقة والمجاز.
- الأمر السابع : الأصول اللفظية.
- الأمر الثامن : الاشتراك والترادف وإمكانهما ووقوعهما.
- الأمر التاسع : استعمال المشترك في أكثر من معنى.
- الأمر العاشر : الحقيقة الشرعية والمتشرعية.
- الأمر الحادي عشر : أنّ أسماء العبادات والمعاملات موضوعة للصحيح أو للأعم.
- الأمر الثاني عشر : المشتق وأنه موضوع للمتلبس بالمبدأ أو للأعم.

الأمر الأول : تعريف علم الأصول

وموضوعه وغايته

إنّ لفظة أصول الفقه تشتمل على كلمتين تدلّان على أنّ هنا أصولاً وقواعد يتّكل الفقه عليها ، فلا بدّ من تعريف الفقه أولاً ، ثمّ تعريف أصوله ثانياً .
الفقه . على ما هو المعروف في تعريفه . : هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية .

فخرج بقيد «الشرعية» العقلية ، وب «الفرعية» الاعتقادية والمسائل الأصولية وب «التفصيلية» علم المقلّد بالأحكام ، فإنّه وإن كان عالماً بالأحكام ، لكنّه لا عن دليل تفصيلي ، بل بتبع دليل إجمالي وهو حجّة رأي المجتهد في حقّه في عامة الأحكام ، وأمّا المجتهد فهو عالم بكلّ حكم عن دليله الخاص .

الأصول وإليك بيان أمور ثلاثة فيه :

١ . تعريفه : هو علم يبحث فيه عن القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية عن الأدلّة .

وعلى ذلك فعلم أصول الفقه من مبادئ الفقه ، ويتكفّل بيان كيفية إقامة الدليل على الحكم الشرعي .

٢ . موضوعه : كلّ شيء يصلح لأن يكون حجّة في الفقه ومن شأنه أن يقع في طريق الاستنباط .

فإنّه ليس كلّ قاعدة علمية تصلح لأن تكون حجّة في الفقه ، فليس لمسائل العلوم الطبيعية ولا الرياضية ، هذه الصلاحية ، وإنّما هي لعدد من المسائل ،

كظواهر الكتاب وخبر الواحد ، والشهرة الفتوائية ، إلى غير ذلك .

3 . غايته : القدرة على استنباط الأحكام الشرعية عن أدلّتها والعثور على أمور يحتاج بها في الفقه على الأحكام الشرعية .

ومما ذكرنا يعلم وجه الحاجة إلى أصول الفقه ، فإنّ الحاجة إليه كالحاجة إلى علم المنطق ، فكما أنّ المنطق يرسم النهج الصحيح في كيفية إقامة البرهان ، فهكذا الحال في علم الأصول ؛ فإنّه يبيّن كيفية إقامة الدليل على الحكم الشرعي .

الأمر الثاني : تقسيم مباحثه

تنقسم المباحث الأصولية إلى أربعة أنواع :

الأول : المباحث اللفظية ويقع البحث فيها عن مداليل الألفاظ وظواهرها التي تقع في طريق الاستنباط نظير ظهور صيغة الأمر في الوجوب.

الثاني : المباحث العقلية ويقع البحث فيها عن الأحكام العقلية الكلية التي تقع في طريق الاستنباط نظير البحث عن وجود الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته.

الثالث : مباحث الحجج والأمارات كالبحث عن حجّة خبر الواحد.

الرابع : مباحث الأصول العملية ، وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقد الدليل على الحكم الشرعي.

ويمكن تقسيمها بملاك آخر وهو تقسيمها إلى مباحث لفظية ، وعقلية وهذا هو الرائج بين المتأخرين وربّنا كتابنا على ترتيب مباحث الكفاية.

الأمر الثالث : الوضع

إنّ دلالة الألفاظ على معانيها دلالة لفظية وضعية والوضع قد عرّف بوجوه أوضحها :

جعل اللفظ في مقابل المعنى وتعيينه للدلالة عليه.

وربما يعرّف : أنّه نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناشئ من تخصيصه به تارة ، ويسمّى بالوضع التعيني ، وكثرة استعماله فيه أخرى ويسمّى بالوضع التعيني. والفرق بين التعريفين واضح ، فإنّ الأول لا يشمل إلّا التعيني بخلاف الثاني فإنّه أعمّ منه ومن التعيني.

وملخص الكلام في حقيقة الوضع هو إن حضور معنى الى الذهن حادث معلول فما هي علته؟. وهو واقع في ثلاثة أوجه: الاتجاه الأول: وهو المنقول عن عباد بن سليمان الصيمري قوله: أن اللفظ بذاته علة للمعنى كما أن النار علة للاحراق. الاتجاه الثاني: هو المشهور وحاصله أن الدلالة معلولة للوضع وهو أمر اعتباري وهو بالجملة خصيص اللفظ بالمعنى. الاتجاه الثالث: وهو الذي ذكره السيد الشهيد أن الذهن يحكمه قانون تكويني، وهذا القانون هو أن كل شيئين إذا افترقا تصور أحدهما مع تصور الآخر في ذهن الإنسان مرارا عديدة لزم أن يحصل بين هذين الشيئين علاقة في الذهن، حتى أنه بمجرد حضور أحدهما في الذهن يحضر الآخر.

كما أن إلى اللفظ له وجودان:

الأول: وجود أولي خارجي وهو وجود اللفظ في الخارج كما أن القيام موجود في الخارج.

الثاني: وجود ثاني ذهني وهو الصورة الذهنية للفظ تدخل صورته إلى الذهن بواسطة إحدى الحواس المعروفة.

وإن المراد من عليّة اللفظ للمعنى هو أن اللفظ بوجوده الثاني هو العلة للمعنى في الذهن. وأما اللفظ بوجوده الأول فهو ليس علة لشيء سوى أنه يدخل إلى الذهن بواسطة حاسة السمع.

ولا يتخيل أن اللفظ بوجوده الخارجي هو علة لحضور المعنى في الذهن لازم ذلك أن الأصم يجب أن يفهم معنى الألفاظ. وقد يرد عليه بعض الإشكالات منها:

أولاً: لازم هذا الرأي أن يحضر المعنى في ذهن السامع حتى ولو لم يكن من أبناء تلك اللغة، كلفارسي. لضرورة أن اللفظ بذاته هو علة لحضور المعنى ويستحيل تخلف المعلول عن العلة.

ثانياً: استحالة نقل اللفظ من معنى إلى معنى آخر ضرورة كون اللفظ علة للمعنى الأول دون الثاني.

ثالثاً: استحالة دلالة اللفظ على المعنى المجازي.

رابعاً: استحالة استعمال المشترك في أحد معانيه ضرورة كون اللفظ علة للمعنيين معاً.

المحتمل في عليّة اللفظ للمعنى ثلاثة احتمالات:

الأول: اللفظ في الخارج علة للمعنى في الخارج كعلية النار للاحراق.

الثاني: اللفظ في الخارج علة للمعنى في الذهن..

الثالث: اللفظ في الذهن علة للمعنى في الذهن وهو المنقول عن عباد الصيمري .

ومما ذكر في التفسيرات لاعتبارية الوضع نذكر منها:

الأول: إن الوضع هو فعل يصدر من الواضع وهو اعتبار وجود الملازمة بين اللفظ والمعنى.

الثاني: لو كان اعتبار الملازمة في أذهان الناس يستوجب أن يفهموا المعنى عند سماع اللفظ لوجب حينئذ أن يكون جميع الناس يفهمون المعنى عند سماع اللفظ.

الثالث: لو كان اعتبار الملازمة في أذهان العرب مثلاً يستوجب أن يفهم العرب المعنى عند سماع اللفظ لوجب حينئذ أمران:

الأول: أن يكون جميع العرب يفهموا اللفظ حتى لو همجروا اللغة.

الثاني: أن يكون غير العرب لا يفهموا المعنى عند سماع اللفظ لأن المفروض عدم اعتبار وجود الملازمة في أذهانهم والملازمة هذه هي سبب الفهم حسب الفرض وإذا انتفى السبب انتفى المسبب.

وهنا يرد سؤال من هو الواضع؟ وقد قيل إن المذاهب في الوضع ثلاثة:

الأول: المذهب المنقول عن الصيمري وهو العلية الذاتية.

الثاني: المذهب المشهور وهو الاعتبار وهذا المذهب تفرع إلى فرعين الأول اعتبار الواضع. الثاني: تعهد كل واحد من أبناء اللغة.

الثالث: وهو مذهب القرن ويمكن تسميته بالعلية العرضية للألفاظ.

المذهب الأول لا وجه لوجود الواضع أن الألفاظ بنفسها تدل على المعنى.

القول الأول من المذهب الثاني وجود الواضع ضروري.

وأما على القول الثاني من المذهب الثاني أي بالتعهد فلا يعلم بوجود شخص وضع لغة مسبقاً كي يتعهد الناس على طبقها لا حقاً.

وأما على المذهب الثالث فوجود الواضع غير ضروري. توضيحه أنه لا مانع من احتمال أن الإنسان القديم لم يكن عنده لغة لكنه لما فطر على المدنية والتفهم والتفهيم صار ينطق بأي لفظ يخرج على لسانه ويشير به إلى المعنى فتكرر منه هذا الأمر حتى اقترن ذاك اللفظ بذاك المعنى وهكذا يقوم بمحاولات أخرى تدريجياً. ومراراً الزمان تكونت اللغة المركبة من ألفاظ عديدة.

ومن قال بأن الوضع حصل على نحو التدريج:

فإنه لو فرضنا أن الوضع حصل على نحو التدرج كل مدة من الزمن كلمة أو كلمتان مما يحتاجه الإنسان من المعاني. لوضح أن حصول ذلك، تدريجياً ممكن ومتيسر.

أما من قال بأن الواضع هو البشر على نحو التدرج وهو القول الذي اختاره الشيخ المظفر في كتابه أصول الفقه وهو أن الواضع هو البشر على نحو التدرج فكل مدة من الزمن يستعمل الناس بعض الألفاظ على المعاني التي يحتاج إليها فعلاً.

أن اللغة الواحدة قد يتفرق أبناؤها في شتى البلدان و كل واحد منهم يطور لغته بنحو خاص حتى يصبح على مر السنين لكل واحد منهم لغة خاصة تختلف عن تلك اللغات .

أما قوله (وربما يعرف: أنه نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناشئ من تخصيصه به تارة، و يسمى بالوضع التعييني، وكثرة استعماله فيه أخرى و يسمى بالوضع التعيني. فنقول : أن الاوضاع الى قسمين: وضع تعيني، ووضع تعيني.

والمراد بالوضع التعيني هو أن يتصدى الواضع فيعتبر أن اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني فيخير الناس بذلك . والمراد بالوضع التعيني هو أن الناس تستعمل اللفظ في معنى ولو استعمالاً مجازياً في بادئ الأمر ثم يكثر هذا الاستعمال إلى درجة شديدة حتى تألفه الأذهان فيصير اللفظ حقيقة في هذا المعنى.

هل كلاهما موجود أو أن الموجود هو أحدهما؟.

الجواب يختلف باختلاف المذاهب في الوضع .

المذهب المنقول عن الصيمري فقد عرفت أنه لا يوجد وضع أصلاً لأن الألفاظ بنفسها تدل فلا يوجد على هذا المذهب لا وضع تعيني ولا وضع تعيني.

المذهب أن علة الدلالة هي اعتبار الواضع فاللزام على هذا القول استحالة الوضع التعيني.

يمكن توجيه الوضع التعيني على هذا المذهب بأحد توجيهين.

الأول: أنه بعد أن كثر استعمال الناس للفظ في ذلك المعنى يتصدى الواضع فيعتبر اللفظ موضوعاً للمعنى.

الثاني: أن الواضع من أول الأمر يضع وضعاً عاماً فيقول كل لفظ كثر استعماله في معنى معين حتى وصل الاستعمال إلى درجة معينة من الكثرة فأنا اعتبره موضوعاً لذلك المعنى.

هذين التوجيهين يكون الوضع التعيني هو كالوضع التعيني يرجع إلى تصدي الواضع واعتباره اللفظ موضوعاً على المعنى فلا يصح تفسير الوضع التعيني على هذين التوجيهين بأنه الوضع الحاصل بسبب كثرة الاستعمال بدون تصدي الواضع.

وأما على القول بالتعهد فاللزام على هذا القول أن تكون جميع الألفاظ الموضوعية قد تعهد أبناء اللغة باستعمالها عند إرادة المعنى. فإذا كان الوضع هو نفس التعهد فلا مجال لتقسيمه إلى قسمين إذ التعهد دائماً يكون على نسق واحد.

أقسام الوضع

ثمَّ إنّ للوضع . في مقام تصوّر . أقساماً أربعة :

1. الوضع الخاص والموضوع له الخاص.
2. الوضع العام والموضوع له العام.
3. الوضع العام والموضوع له الخاص.
4. الوضع الخاص والموضوع له العام.

ثمَّ إنّ الميزان في كون الوضع خاصاً أو عامّاً هو كون المعنى الملحوظ حين الوضع جزئياً أو كلياً. فإن كان الملحوظ خاصاً ووضع اللفظ بازائه ، فهو من القسم الأوّل ، كوضع الأعلام الشخصية.

وإن كان الملحوظ عامّاً ووضع اللفظ بازائه ، فهو من القسم الثاني ، كأسماء الأجناس. وإن كان الملحوظ عامّاً ولم يوضع اللفظ بازائه بل وضع لمصاديق ذلك العام ، فهو من القسم الثالث ، كالأدوات والحروف على ما هو المشهور ، فالواضع على هذا القول تصوّر مفهومي الابتداء والانتهاء الكلّيين ثمَّ وضع لفظة «من» و «إلى» لمصاديقهما الجزئية التي يعبر عنها بالمعاني الحرفية.

وإن كان الملحوظ خاصاً ، ووضع اللفظ للجامع بين هذا الخاص والفرد الآخر ، فهو من القسم الرابع.

المعروف إمكان الأوّلين ووقوعهما في عالم الوضع ، وإمكان الثالث ، وإتّما البحث في وقوعه. وقد عرفت أنّ الوضع في الحروف من هذا القبيل. إنّما الكلام في إمكان الرابع فضلاً عن وقوعه ، فالمشهور استحالة الرابع فيقع الكلام فيما هو الفرق بين الثالث حيث قيل بإمكانه ، والرابع حيث قيل بامتناعه.

وجهه : أنّ الملحوظ العام في القسم الثالث له قابلية الحكاية عن مصاديقه وجزئياته، فللواضع أن يتصوّر مفهوم الابتداء والانتهاء ويضع اللفظ لمصاديقهما التي تحكي عنها مفاهيمهما. وهذا بخلاف الرابع فإنّ الملحوظ لأجل تشخّصه بخصوصيات يكون خاصاً ، ليست له قابلية الحكاية عن الجامع بين الأفراد ، حتى يوضع اللفظ بازائه.

وبالجملة العام يصلح لأن يكون مرآة لمصاديقه الواقعة تحته ، ولكن الخاص لأجل تضيّقه وتقيّده لا يصلح أن يكون مرآة للجامع بينه وبين فرد آخر.

لقد تقرر في علم المنطق أن القضية التي هي حمل المحمول على الموضوع متأخرة عن تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة بينهما فإذا أردت أن تحكم على زيد بأنه عالم لا بد من تصور (زيد) وتصور (عالم) وتصور النسبة بينهما ثم التصديق بما فيستحيل إيقاع القضية الحملية دون تصور طرفيها.

نقول إن الاعتبار هو عبارة عن قضية حملية موضوعها اللفظ ومحمولها عين المعنى نحو لفظ أسد هو عين الأسد فلا بد من تصور اللفظ ولا بد من تصور المعنى قبل تحقق الاعتبار.

الأقسام الأربعة للوضع:

١. الوضع الخاص والموضوع له الخاص
في هذا النوع، يكون المعنى الذي يتصوره الواضع خاصاً (جزئياً)، ويتم وضع لفظ خاص له. مثال: الأعلام الشخصية (مثل “محمد”، “بغداد”)، حيث يشير اللفظ إلى شخص أو مكان معين لا يتكرر.
 ٢. الوضع العام والموضوع له العام
هنا يكون المعنى الذي يتصوره الواضع عاماً (كلياً)، ويضع له لفظاً عاماً. مثال: أسماء الأجناس (مثل “إنسان”، “شجرة”)، حيث يشير اللفظ إلى مفهوم يشمل جميع الأفراد تحته.
 ٣. الوضع العام والموضوع له الخاص
المعنى الذي يتصوره الواضع يكون عاماً، لكنه لا يضع اللفظ لهذا المعنى العام، بل لمصاديقه الجزئية. مثال: الأدوات والحروف (مثل “من” و”إلى”)، حيث يتصور الواضع مفهوم الابتداء والانتهاى بشكل عام، لكنه لا يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي، بل لمصاديقه الجزئية في الكلام.
 ٤. الوضع الخاص والموضوع له العام
في هذا النوع، يتصور الواضع معنى خاصاً لكنه يضع اللفظ لشيء أعمّ يشمل هذا الخاص وغيره. هذا القسم محل خلاف، حيث يرى المشهور أنه مستحيل، لأن المعنى الخاص لا يمكن أن يكون مرآة لمفهوم عام يشمل غيره.
- الفرق بين القسم الثالث والرابع:
- في القسم الثالث، يكون المعنى العام الذي يتصوره الواضع قابلاً للحكاية عن جزئياته، أي يمكن أن يكون إطاراً عاماً تنضوي تحته الجزئيات، ولذلك يمكن وضع لفظ لمصاديقه الجزئية. أما في القسم الرابع، فالمعنى الذي يتصوره الواضع خاص بطبيعته ومقيد بخصوصيات معينة، مما يجعله غير صالح للحكاية عن مفهوم عام يشمل غيره، ولهذا قيل باستحالته.
- خلاصة الكلام:
- القسمان الأول والثاني متفق على إمكان وقوعهما في اللغة. القسم الثالث ممكن أيضاً، وقد قيل إن الحروف من هذا النوع. القسم الرابع مستحيل عند المشهور، لأنه لا يمكن لمفهوم خاص أن يدل على جامع مشترك بينه وبين غيره.

تقسيم الوضع بحسب اللفظ الموضوع

ثمَّ إنّ ما مرّ كان تقسيما للوضع حسب المعنى ، وثمة تقسيم آخر له حسب اللفظ الموضوع إلى شخصي ونوعي.

فإذا كان اللفظ الموضوع متصوّراً بشخصه ، فيكون الوضع شخصياً كتصوّر لفظ زيد بشخصه ؛ وأمّا إذا كان متصوّراً بوجهه وعنوانه ، فيكون الوضع نوعياً ، كهيئة الفعل الماضي التي هي موضوع لانتمساب الفعل إلى الفاعل في الزمان الماضي ، ولكن الموضوع ليس الهيئة الشخصية في ضرب أو نصر مثلاً ، بل مطلق هيئة «فعل» ، في أيّ مادة من المواد تحقّقت ، وبذلك يعلم أنّ وضع الهيئة في الفاعل والمفعول والمفعول هو نوعي لا شخصي.

وهنا الكلام في مقامين:

المقام الأول.

لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى وأن المعنى تارة يتصوره الواضع بنفسه وأخرى بوجهه وعنوانه. فاعرف هنا أن اللفظ أيضاً كذلك ربما يتصوره الواضع بنفسه ويضعه للمعنى كما هو الغالب في الألفاظ، فيسمى الوضع حينئذ (شخصياً). وربما يتصوره بوجهه وعنوانه، فيسمى الوضع (نوعياً).

والمراد أن الوضع هو عبارة عن تخصيص الدال بالمدلول سواء كان الدال لفظاً مثل زيد أو كان هيئة مثل هيئة فاعل. والمهم أن الهيئة (دال) موضوع سواء كانت لفظاً أو غيره وإن كان الانصاف أن اللفظ هو الهيئة و المادة معا و لا تفكيك بينهما في عالم الوجود إنما التقسيم إلى مادة و هيئة تقسيم انتزاعي فلا وجود لمادة بلا هيئة ولا لهيئة بلا مادة. وفي تقسيم الوضع باعتبار آخر هو تصور اللفظ وهو أيضاً يجري فيه ما ذكرناه من أن المحكوم عليه يجب تصوّره إما بنفسه وأمّا بعنوانه وعلى هذا الأساس أيضاً قسموا الوضع باعتبار تصور اللفظ إلى قسمين.

الأول: وهو تصور اللفظ بنفسه ويسمى الشخصي.

الثاني: وهو تصور اللفظ بعنوان يحكي عنه ويسمى النوعي.

الأول في الوضع الشخصي.

وقد يحتل في الوضع الشخصي خمسة احتمالات.

الأول: أن يتصور الواضع هذا المصداق الخاص ويضعه على المعنى كما لو تصور هذا المصداق من لفظ (زيد) ثم وضعه على معناه.

الثاني: أن يتصور الواضع هذا المصداق الخاص من اللفظ ويضع سائر المصداق على المعنى كما لو تصور هذا المصداق من لفظ (أسد) ثم وضع جميع مصاديق لفظ أسد على المعنى المعلوم.

الثالث: أن يتصور الواضع جميع مصاديق اللفظ ثم يضعها على المعنى.

الرابع: أن يتصور كلي اللفظ و يجعله حاكيا عن المصاديق ويضع الكلي على المعنى.
 الخامس: أن يتصور كلي اللفظ بما هو هو أي بالحمل الأولى دون أن يجعله حاكيا ثم يضعه بنفسه على المعنى.
 والمحتمل في الوضع الشخصي هو أما الرابع و أما الخامس وكأن المستفاد من مذهب المشهور هو التزامهم بالخامس.
 المقام الثاني في بيان الفرق بين الوضع الشخصي والوضع النوعي.
 وذكر المشهور أن الواضع إن تصور اللفظ بنفسه كان الوضع شخصيا وإن تصوره بعنوان مشير إليه كان الوضع نوعيا.
 فحاصل الفرق عند المشهور أن في الوضع الشخصي يكون اللفظ متصورا بنفسه، بينما في الوضع النوعي يكون اللفظ متصورا بعنوان مشير إليه حاك عنه.

ينقسم الوضع إلى تقسيمين تقسيم باعتبار تصور اللفظ :

شخصي.

نوعي.

وينقسم الوضع باعتبار تصور المعنى:

الجزئي.

الكلي.

الأول: أن تأتي بعنوان يختص به بمعنى أن يكون هذا العنوان لا يصدق إلا عليه . الثاني: أن تشير إليه إشارة كما تشير إلى الشبح البعيد فتقول هذا أبيض.

أما إذا لم تشير إلى الجزئي ولم تعنونه بعنوان يختص به استحالة حكمك على الجزئي لأن الجزئي حينذاك يكون باق في حيز المجهول. والحكم على المجهول محال .

المحصلة: أنك إذا أردت الحكم على شيء فلا بد أن تتصوره إما تصورا تفصيليا، وإما تصورا بوجهه، أي بعنوان مختص به، أو بالإشارة إليه.

وعليه هناك تقسمات أربعة:

يكون المعنى المتصور جزئيا والموضوع له نفس ذلك الجزئي، أي أن الموضوع له معنى متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له خاص).

يكون المتصور كليا والموضوع له نفس ذلك الكلي أي أن الموضوع له كلي متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له عام).

يكون المتصور كليا والموضوع له أفراد ذلك الكلي لا نفسه، أي أن الموضوع له جزئي غير متصور بنفسه بل بوجهه، ويسمى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له خاص).

يكون المتصور جزئيا والموضوع له كليا لذلك الجزئي، ويسمى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له عام).

إذا لا نزاع في إمكان الأقسام الثلاثة الأولى، كما لا نزاع في وقوع القسمين الأولين.

ومثال الأول الأعلام الشخصية كمحمد وعلي وجعفر، ومثال الثاني أسماء الأجناس كماء وسماء ونجم وإنسان وحيوان.

وإنما النزاع وقع في أمرين:

الأول: في إمكان القسم الرابع.

الثاني: في وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه.

لقد أجمعوا على جواز الأقسام الثلاثة الأولى، فإن في القسم الأول والثاني يكون الواضع قد تصور الموضوع له بنفسه. وفي القسم الثالث يكون الواضع قد تصور الموضوع له وهو المصاديق بوجهها وعنوانها أعني الكلّي الحاكي عنها. وقد وقع النزاع في القسم الرابع، فذهب المشهور إلى استحالة عقلا وذلك لانتفاء شرط إمكانه. استحالة القسم الرابع :

الشرط الوحيد لإمكان الحكم هو تصور الموضوع والمحمول ولا خلاف في ذلك. وقد عرفت أن التصور ثارة تفصيلي وتارة الخاص وجها وعنوانا للعام، وذلك لما تقدم أن المعنى الموضوع له لا بد من تصوره بنفسه أو بوجهه لاستحالة الحكم على المجهول، والمفروض في هذا القسم أن المعنى الموضوع له لم يكن متصورا وإنما تصور الخاص فقط، وإلا لو كان متصورا بنفسه ولو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثاني وهو الوضع العام والموضوع له العام. فعلى الأول يتحقق شرط جواز الحكم وبالتالي جواز الوضع لأنه حكم تحققت شروطه. وعلى الثاني ينتفي شرط جواز الحكم وبالتالي لا يجوز الوضع. فيكون الخلاف هو في الشرط.

وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص و تحقيق المعنى الحرفي :
اتفقوا على عدم وقوع القسم الرابع وعلى وقوع القسم الأول أي الوضع خاص والموضوع له خاص والقسم الثاني أي الوضع العام والموضوع له عام واختلفوا في وقوع القسم الثالث أي الوضع العام والموضوع له خاص.
الأول: الاتفاق على عدم وقوع القسم الرابع. وظاهر هذا الاتفاق أن جميع العلماء (حتى القائلين بإمكان القسم الرابع) ذهبوا إلى عدم وقوع هذا القسم.
الثاني: قد علمت أن الاعلام اتفقوا على وقوع القسم الأول أي الوضع خاص والموضوع له خاص. ومثلوا له بوضع اسماء الاعلام كوضع لفظ (زيد) لنفس زيد.
أن وضع العلم على قسمين.

الأول: الوضع العام والموضوع له عام وهذا القسم نادر الوقوع وهو الحاصل عند وضع الإسم على ولد لم يتولد فيقولون مثلا أول مولود يتولد من هذين الزوجين اسمه (زيد) فيكون هذا اللفظ موضوعا على ماهية لا تنطبق على أكثر من واحد عادة.
القسم الثاني: الوضع الخاص والموضوع له خاص وهذا القسم هو الغالب وهو الحاصل عند وضع الإسم على هذا الولد الموجود
١- إن الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المسانحة لها في المعنى، فمعنى (من) الابتدائية هو عين معنى
٢- إن الحروف لم توضع لمعان أصلا، بل حالها حال علامات الإعراب في إفادة كيفية خاصة في لفظ آخر، فكما أن علامة الرفع

٣- إن الحروف موضوعة لمعان مبيّنة في حقيقتها وسنسخها للمعاني الاسمية، فإن المعاني الاسمية في حد ذاتها معان مستقلة في أنفسها، ومعاني الحروف لا استقلال لها بل هي متقومة بغيرها.
وحاصل أن الحروف موضوعة لبيان النسبة بين الطرفين، فإذا قلت (زيد في الدار) بينت بكلمة (زيد) صورته وبكلمة (الدار) صورته أيضا، وهاتان صورتان مستقلتان ثم بينت بكلمة (في) أن نسبة زيد إلى الدار هي نسبة الظرفية، أي أن زيد موجود في الدار. وهكذا ساير الحروف. فالأسماء تدل على معان مستقلة والحروف تدل على ربط هذه المعاني بعضها ببعض.
النتيجة:

الحروف لها معان تدل عليها كالأسماء، والفرق أن المعاني الاسمية مستقلة في أنفسها وقابلة لتصورها في ذاتها، وأن كانت في الوجود الخارجي محتاجة إلى غيرها كالأعراض، وأما المعاني الحرفية فهي معان غير مستقلة وغير قابلة للتصور إلا في ضمن مفهوم آخر. ومن هنا يشبه كل أمر غير مستقل بالمعنى الحرفي.

قد اتضح افتراق مدلول الحرف عن مدلول الاسم فالاسم يحكي عن صورة ذهنية مهمة. بينما الحرف يحكي عن حالة في الصور الذهنية وهي النسبة بينها.

الوضع في الحروف عام و الموضوع له خاص

يظهر أن كل نسبة حقيقتها متقومة بطرفيها على وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت وانعدمت، فكل نسبة في وجودها الرابط مباينة لأية نسبة أخرى ولا تصدق عليها، وهي في حد ذاتها مفهوم جزئي حقيقي.

وعليه لا يمكن فرض النسبة مفهومًا كليًا ينطبق على كثيرين وهي متقومة بالطرفين وإلا لبطلت وانسلخت عن حقيقة كونها نسبة.

ثم أن النسب غير محصورة فلا يمكن تصور جميعها للواضع، فلا بد في مقام الوضع لها من تصور معنى اسمي يكون عنوانا للنسب

أولاً: النسب لا انحصار لها فهي إما لا نهائية و أما فوق العد و الحصر.

ثانيًا: النسب إذا كانت غير منحصرة لا يمكن للواضع أن يتصورها.

فيكون الواضع لا يمكنه أن يتصور النسب جميعا ويضع لها.

وقد نقول إن النسبة الابتدائية بالحمل الأولي ليست بنسبة حقيقة بل تكون طرفا للنسبة كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان.

فيكون الوضع في الجميع عام والموضوع له خاص كما في أسماء الإشارة والضمائر والموصولات ونحوها.

وعليه يتبين أن كل لفظ كان معناه مصداقا في الذهن فهو من قبيل الحرف وأحكامه منطبق عليه

الأمر الرابع : تقسيم الدلالة إلى تصوّرية وتصديقيّة

تنقسم دلالة اللفظ إلى تصوّرية وتصديقيّة.

فالدلالة التّصوّرية : هي عبارة عن انتقال الذهن إلى معنى اللفظ بمجرد سماعه وإن لم يقصده اللفظ ، كما إذا سمعه من الساهي أو النائم.

وأما الدلالة التّصديقيّة : فهي دلالة اللفظ على أنّ المعنى مراد للمتكلّم ومقصود له.

فالدلالة الأولى تحصل بالعلم باللغة ، وأما الثانية فتتوقف على أمور :

أ. أن يكون المتكلم عالماً باللغة.

ب. أن يكون في مقام البيان والإفادة.

ج. أن يكون جاداً لا هازلاً.

د. أن لا ينصب قرينة على خلاف المعنى الحقيقي.

المراد بالدلالة التّصورية هو أن اللفظ يستوجب حضور معناه في ذهن السامع ولا يحكم السامع بأن هذا المعنى كان في ذهن المتكلم. ولا فرق بين كون المعنى مفرداً مثل (اسد) أو مركباً (مثل جاء زيد).

الدلالة التي نسميها بالدلالة الاستعمالية أو التّصديقية الأولى والتي نستطيع تعريفها بأن يكون اللفظ صادراً في حالة يستوجب حضور صورته في ذهن السامع مع حكمه بأن هذه الصورة كانت في ذهن المتكلم ودون أن يحكم بحكم ثان بأن المتكلم أراد أن يعتقد السامع بهذه الصورة

فالدلالة التّصديقية الأولى هي دلالة تصوّرية بإضافة حكم السامع بوجود الصورة في ذهن المتكلم.

أما الدلالة التي نسميها بالمراد الجدي أو المدلول الجدي أو الدلالة التّصديقية الثانية كما عبر بعضهم والتي نستطيع تعريفها بأن يكون اللفظ صادراً في حالة يستوجب حضور صورته في ذهن السامع مع حكمه بأن هذه الصورة كانت في ذهن المتكلم وحكمه بأن المتكلم أراد أن يعتقد السامع بهذه الصورة.

فالدلالة التّصديقية الثانية هي دلالة تصديقية أولى وزيادة.

هذه هي الاقسام الثلاثة التي ذكرها المشهور

المحصلة: أن الدلالة التّصورية تتوقف على شيئين.

الأول: علم السامع بالوضع.

الثاني: سماع السامع للفظ على الهيئة التي وضع عليها.

فإذا تحقق هذان الشرطان تحققت الدلالة التّصورية.

وأما الدلالة التّصديقية الأولى فتتوقف على ثلاث شروط وهي الشرطان السابقان بالإضافة إلى شرط ثالث وهو كون المتكلم ملتفتاً إلى معنى كلامه.

وأما الدلالة التصديقية الثانية فتتوقف على الشروط الثلاثة السابقة مضافا الى شرط رابع وهو كون المتكلم مريدا للإخبار
فيخرج الهازل ونحوه.

وأما الدلالة التصديقية الثالثة فتتوقف على الشروط الاربعة السابقة مضافا الى شرط خامس وهو كون المتكلم موثقا في كلامه

الأمر الخامس : الحقيقة والمجاز

الاستعمال الحقيقي : هو إطلاق اللفظ وإرادة ما وضع له ، كإطلاق الأسد وإرادة الحيوان المفترس.

وأما المجاز : فهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، مع وجود علاقة بين الموضوع له والمستعمل فيه بأحد العلائق المسوغة ، كإطلاق الأسد وإرادة الرجل الشجاع.

ثم إذا كانت العلاقة هي المشابهة بين المعنيين فيطلق عليه الاستعارة ، وإلا فيطلق عليه المجاز المرسل كإطلاق الجزء وإرادة الكل كإطلاق العين والرقبة وإرادة الإنسان.

هذا هو التعريف المشهور للمجاز ، وهناك نظر آخر موافق للتحقيق ، وحاصله : إنّ اللفظ . سواء كان استعماله حقيقياً أو مجازياً . يستعمل فيما وضع له ، غير أنّ اللفظ في الأوّل مستعمل في الموضوع له من دون أي ادعاء ومناسبة ، وفي الثاني مستعمل في الموضوع له لغاية ادعاء أنّ المورد من مصاديق الموضوع له ، كما في قول الشاعر :

لدى أسد شاكى السلاح مقذّف له لبد أظفاره لم تقلّم (1)

فاستعمل لفظ الأسد . حسب الوجدان . في نفس المعنى الحقيقي لكن بادعاء أنّ المورد . أي الرجل الشجاع . من مصاديقه وأفراده حتّى أثبت له آثار الأسد من اللبد والأظفار ، وهذا هو خيرة أستاذنا السيد الإمام الخميني قدس سره . (2)

والحاصل : أنّه لو كان تفهيم المعنى الموضوع له هو الغاية من وراء الكلام ، فالاستعمال الحقيقي ، وإن كان مقدّمة ومرآة لتفهم فرد ادّعائي ولو بالقرينة فالاستعمال مجازي .

(1) البيت لزهير بن أبي سلمى ، وهو في ديوانه ص 24 ؛ ولسان العرب ج 9 ، ص 277 ، قذف .

(2) تهذيب الأصول : 1 / 44 .

اللغة هي عبارة عن ألفاظ ترتبط مع صور ذهنية خاصة كلفظ (رجل) مرتبط في الذهن ب (صورة رجل) أي معناه و مفهومه فإن نطقت بكلمة (رجل) مریدا أن تعبر عن صورة رجل التي في ذهنك كان هذا الاستعمال حقيقة لأنه استعمال اللفظ فيما وضع له. وأما إن نطقت بكلمة (رجل) مریدا أن تعبر عن غير هذه الصورة الموضوع لها اللفظ كان الاستعمال غير حقيقة. ويتوقف كونه استعمالاً مقبولا (مجازا) على كون المعنى الذي استعملت اللفظ فيه مناسباً للمعنى الموضوع له.

أما المقام الثاني: فنقول فيه أنه أطبق الأدباء على وجود المجاز اللغوي وهو المجاز المرسل.

ومما لا ينكر أن اللفظ الموضوع للكلي لو استعمل في الجزئي بما هو جزئي كان مجازا.

وفي الاستعارة لفظ اسد استعمل في زيد الشجاع بما هو زيد الشجاع حتى يكون لفظ (اسد) حاك عن صورة زيد الشجاع لا الاسد. فإن هذا مجاز جزما ولم يدع أنه حقيقة. بل المراد أن اللفظ يستعمل في المعنى الكلي الموضوع له غاية أن المتكلم يدعي أن هذا المصداق فرد من أفراد المعنى الكلي فأين المجاز.

لكنه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي في أن صحته هل هي متوقفة على ترخيص الواضع وملاحظة العلاقات المذكورة في علم

وهناك خلاف حاصله أنه هل يتوقف صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له على إذن الواضع وإجازته.

فذهب قوم إلى أن استعمال الكلمة في معنى لم توضع له تلك الكلمة لا يكون صحيحا إلا إذا كان هذا الاستعمال بإذن الواضع ونسب هذا القول إلى الادباء.

وذهب متأخرو الأصوليين إلى أن استعمال الكلمة في معنى لم توضع له تلك الكلمة لا يكون صحيحا إلا إذا كان للمعنى المستعمل فيه مع المعنى الموضوع له مناسبة مقبولة عرفا. ولا بد في تحرير النزاع من تمهيد أمور.

الأول: أن القولين يلتقيان عند وجود اذن الواضع ووجود مناسبة عرفية فيكون الاستعمال صحيحا على القولين.

ويفترق الأول عن الثاني على فرض وجود اذن الواضع مع عدم وجود مناسبة عرفية فيكون الاستعمال صحيحا على الأول غلطا على الثاني.

ويفترق الثاني عن الأول على فرض وجود مناسبة عرفية مع عدم وجود الاذن فيكون الاستعمال صحيحا على الثاني غلطا على الأول.

فبين القولين عموم و خصوص من وجه.

وقد استدل الشيخ المظفر في كتابه أصول الفقه وغيره على صحة القول بأن الذوق والوجدان يجدان أن صحة الاستعمال المجازي تابعة لوجود العلاقة المناسبة عرفا حتى ولو منع الواضع، و يجدان أيضا غلط الاستعمال عند عدم وجود هذه العلاقة حتى ولو رخص الواضع فالوجدان والذوق يجدان أن مناط صحة الاستعمال المجازي هو العلاقة المناسبة.

الأمر السادس : علامات الحقيقة والمجاز

إذا استعمل المتكلم لفظاً في معنى معيّن ، فلو علم أنّه موضوع له ، سمّي هذا الاستعمال حقيقياً ، وأما إذا شكّ في المستعمل فيه وأنّه هل هو الموضوع له أو لا؟ فهناك علامات تميّز بها الحقيقة عن المجاز.

قد يعلم الإنسان أن لفظ كذا موضوع لمعنى كذا و لا كلام لأحد في ذلك، فإنه من الواضح أن استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة وفي غيره مجاز وهذا أما من طريق نص أهل اللغة أو لكونه نفسه من أهل اللغة. إن ثبوت هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى أو في ذاك المعنى لا بد أن يكون باحد طريقتين الأول القطع أي العلم والثاني الظن المعتمد.

١. التبادر :

هو انسباق المعنى إلى الفهم من نفس اللفظ مجرداً عن كلّ قرينة ، وهذا يدلّ على أنّ المستعمل فيه معنى حقيقيّ ، إذا ليس لحضور المعنى في الذهن سبب سوى أحد أمرين ، إمّا القرينة ، أو الوضع ، والأوّل منتف قطعاً كما هو المفروض ، فيثبت الثاني.

والكلام في مقامين:

أولاً: في تعريف التبادر.

ثانياً: في كيفية كون التبادر علامة على الحقيقة.

أولاً: تعريف التبادر : فالتبادر هو انسباق المعنى الى الذهن لمجرد دخول اللفظ فيه مجرداً عن أي قرينة او قل انسباق المعنى الى الذهن من حاق اللفظ أي من اللفظ المجرد عن القرائن.

ثانياً: كيفية كون التبادر علامة على الحقيقة: فتوضيح علامية التبادر ان انسباق المعنى الى الذهن حادث معلول.

أما علة حضور المعنى في الذهن فهي احد ثلاثة أمور :

الأول، كون اللفظ علة ذاتية للمعنى.

الثاني، وجود قرائن مع اللفظ تكون هي السبب.

الثالث، كون السبب هو وضع اللفظ على المعنى.

والمتمعن هو الثالث حيث ان التبادر علامة على وضع اللفظ على المعنى.

و الحاصل أن هناك علمين:

أحدهما يتوقف على التبادر وهو العلم التفصيلي والآخر يتوقف التبادر عليه وهو العلم الإجمالي الارتكازي.

٢. صحّة الحمل والسلب :

إنّ صحّة الحمل دليل على أنّ الموضوع الوارد في الكلام قد وضع للمحمول كما أنّ صحّة السلب دليل على عدم وضعه له.

توضيحه : أنّ الحمل على قسمين :

الأول : الحمل الأوّلي الذاتي ، وهو ما إذا كان المحمول نفس الموضوع مفهومًا بأن يكون ما يفهم من أحدهما نفس ما يفهم من الآخر ، مع اختلاف بينهما

في الإجمال والتفصيل كما إذا قلنا : الأسد حيوان مفترس ، والإنسان حيوان ناطق.

الثاني : الحمل الشائع الصناعي ، وهو ما إذا كان الموضوع مغايرًا للمحمول في المفهوم ، ومتحدًا معه في الخارج ، كما إذا قلنا : زيد إنسان ، فما يفهم من أحدهما غير ما يفهم من الآخر غير أنّهما متحقّقان بوجود واحد في الخارج.

إذا اتّضح ما تلوناه عليك ، فاعلم أنّ المقصود من أنّ صحّة الحمل أو صحّة السلب علامة للحقيقة والمجاز هو القسم الأوّل ، فصحّة الحمل والهوهوية تكشف عن وحدة المفهوم والمعنى وهو عبارة أخرى عن وضع أحدهما للآخر ، كما أنّ صحّة السلب تكشف عن خلاف ذلك ، مثلاً إذا صحّ حمل الحيوان المفترس على الأسد بالحمل الأوّلي يكشف عن أنّ المحمول نفس الموضوع مفهومًا ، وهو عبارة أخرى عن وضع أحدهما للآخر ، كما أنّه إذا صحّ سلب الحيوان الناطق عن الأسد بالحمل الأوّلي كما إذا قيل : الأسد ليس حيوانًا ناطقًا يكشف عن التباين المفهومي بينهما ، وهو يلزم عدم وضع أحدهما للآخر.

لتحقيق الحمل وعدمه والسلب وعدمه نسلّم الطرق الآتية:

أولاً: نجعل المعنى الذي يشك في وضع اللفظ له (موضوعاً) ونعبر عنه بأي لفظ كان يدل عليه.

ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى (محمولاً) بما له من المعنى الارتكازي

ثم نجرب أن نحمل بالحمل الأوّلي اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. والحمل الأوّلي ملاك الاتحاد في المفهوم و التباين بالاعتبار.

فإن وجدت القضية متلازمة وأمكنك حمل المحمول على الموضوع بهذا الحمل الأوّلي أمكنك الجزم بأن مفهوم المحمول هو عين مفهوم الموضوع والمفروض أن مفهوم المحمول هو عين المعنى الحقيقي للفظ فيثبت أن المعنى الذي جعلته موضوعاً هو عين المعنى الحقيقي للفظ.

وأما إن وجدت أن الحمل الأوّلي غير صحيح علمت أن المعنى الذي جعلته موضوعاً مغايراً للمعنى الحقيقي للفظ. هذا في الحمل الأوّلي.

ثانيًا: إذا لم يصح عندنا الحمل الأولي نجرب أن نحمله هذه المرة بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجودا والتغاير مفهوما.

وحينئذ، فإن صح الحمل علمنا أن المعنيين متحدان وجودا سواء كانت النسبة التساوي أو العموم من وجه أو مطلقا، ولا يتعين واحد منها بمجرد صحة الحمل. وإن لم يصح الحمل و صح السلب علمنا أنهما متباينان. وعليه يتضح أن صحة الحمل الشائع لا تتوقف على تغاير مفهوم الموضوع والمحمول وبالتالي فصحة الحمل الشائع لا تدل على أن معنى الموضوع مغاير لمعنى المحمول الذي هو المعنى الحقيقي. ثالثًا: نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لا نفس المعنى المذكور. ثم نجرب الحمل وينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشائع- فإن صح الحمل علم منه حال المصداق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقية لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره المتحد معه وجودا. وإن لم يصح الحمل وصح السلب علم أنه ليس من أفراد الموضوع له ومصاديقه الحقيقية، وإذا كان قد استعمل فيه اللفظ فلاستعمال يكون مجازا إما فيه رأسا أو في معنى يشمل به وبعمه. إن صحة الحمل الشائع لا تثبت لنا الحقيقة وذلك لأنها إما تثبت أن مصداق المعنى الذي جعلته موضوعا هو مصداق مفهوم المحمول ومن الواضح أن هذه النتيجة تتلاءم مع احتمالات ثلاثة.

الأول أن يكون الموضوع عين المحمول.

الثاني أن يكون الموضوع غير المحمول في المفهوم لكن يساويه في المصداق.

الثالث أن يكون الموضوع أخص من المحمول في المصداق.

والحاصل:

أن الحمل الشائع وحده لا يدلنا على المعنى الحقيقي للفظ اصلا وإنما قد يدلنا على المعنى الحقيقي إذا ضمنا إليه علما إجماليا متعلقا بالمعنى الحقيقي للفظ. ونحن ذكرنا مثلا وإلا فالمسألة لها شقوق كثيرة لا تخفى على النبيه مع أنها كلها فروض لا واقع لها.

هذا كله بالنسبة إلى العارف باللغة. وأما الجاهل بها فيرجع إلى أهلها في صحة الحمل والسلب وعدمهما كالتبادر.

٣. الاطراد :

هي العلامة الثالثة لتمييز الحقيقة عن المجاز وتوضيح ذلك : إذا اطرّد استعمال لفظ في أفراد كليّ بحيثية خاصّة ، كاستعمال «رجل» باعتبار الرجولية ، في زيد وعمرو وبكر ، مع القطع بعدم كونه موضوعا لكلّ واحد على حدة ، يستكشف منه وجود جامع بين الأفراد قد وضع اللفظ بازائه.

فالجاهل باللغة إذا أراد الوقوف على معاني اللغات الأجنبية من أهل اللغة ، فليس له سبيل إلاّ الاستماع إلى محاوراتهم ، فإذا رأى أنّ لفظا خاصّا يستعمل مع محمولات عديدة في معنى معيّن ، كما إذا قال الفقيه : الماء طاهر ومطهرّ ، وقال الكيميائي : الماء رطب سيال ، وقال الفيزيائي : الماء لا لون له ، يقف على أنّ اللفظ

موضوع لما استعمل فيه ، لأنّ المصحح له إمّا الوضع أو العلاقة ، والثاني لا اطراد فيه ، فيتعيّن الأول.

ولنذكر مثالا آخر: إنّ آية الخمس ، أعني قوله سبحانه : (وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ)(الأنفال/41) توجب إخراج الخمس عن الغنيمة.

فهل الكلمة (الغنيمة) موضوعة للغنائم المأخوذة في الحرب ، أو تعمّ كلّ فائدة يحوزها الإنسان من طرق شتى؟

يستكشف الثاني عن طريق الاطراد في الاستعمال ، فإذا تتبعنا الكتاب والسنة نجد اطراد استعمالها في كلّ ما يحوزه الإنسان من أيّ طريق كان.

قال سبحانه : (تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ) (النساء / 94)، والمراد مطلق النعم والرزق.

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مورد الزكاة : «اللهم اجعلها مغنما»⁽¹⁾ ، وفي مسند أحمد : «غنيمة مجالس الذكر الجنة» ، وفي وصف شهر رمضان : غنم المؤمن.

فهذه الاستعمالات الكثيرة المطردة ، تكشف عن وضعها للمعنى الأعم.

وهذا هو الطريق المألوف في اقتناص مفاهيم اللغات ومعانيها وفي تفسير لغات القرآن، ومشكلات السنة ، وعليه قاطبة المحققين ، ويطلق على هذا النوع من تفسير القرآن ، التفسير البياني.

معنى الإطراد: إن اللفظ لا يختص صحة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام و لا بصورة دون صورة، كما لا يختص بمصداق دون مصداق.

والصحيح أن الإطراد ليس علامة للحقيقة، لأن صحة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائما سواء كان حقيقة أم مجازا. فالإطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها.

وقد ذكروا للإطراد تفاسير نذكر منها.

الأول: وهو الشائع هو صحة استعمال اللفظ في معنى في جميع الحالات فلو صح استعمال الأسد في زيد في جميع الحالات أي سواء كان قائما أو قاعدا أو غير ذلك قلنا إنه اطراد استعمال لفظ اسد في زيد.

الثاني: وذكره المحقق الأصفهاني و هو (استعمال اللفظ في معنى و تطبيقه على جميع المصاديق) فمثلا لو استعملنا لفظ اسد في معنى كلي هو الحيوان المفترس المعلوم ثم طبقناه على جميع المصاديق فقلنا هذا اسد ذاك أسد وهكذا قلنا ان لفظ أسد اطراد استعماله في الحيوان المفترس.

وفي المحصلة نقول أنه إذا كان الاستعمال مجازا توقفت صحته على وجود العلاقة. فإذا علمنا أن العلاقة لا تطرد علمنا أن الصحة لا تطرد

(1) للوقوف على مصادر الروايات عليك بمراجعة الاعتصام بالكتاب والسنة ، ص 92.

تنصيب أهل اللغة

المراد من تنصيب أهل اللغة هو تنصيب مدوّني معاجم اللغة العربية ، فإنّ مدوّني اللغة الأوائل كالخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170 هـ) مؤلّف كتاب «العين»، والجوهري (ت 398 هـ) مؤلّف الصحاح قد دوّنوا كثيرا من معاني الألفاظ من ألسن القبائل العربية وسكّان البادية ، فتنصيب مثل هؤلاء يكون مفيدا للاطمئنان بالموضوع له .
هذا وسيأتي (1) تفصيل الكلام في حجّة قول اللغوي فانتظر .

تعريف “تنصيب أهل اللغة”

المقصود بـ تنصيب أهل اللغة هو توثيق وتحديد علماء اللغة لمعاني الألفاظ في اللغة العربية، أي تسجيلهم للكلمات ومعانيها بناءً على ما سمعوه من العرب الفصحاء. وهذا العمل هو الأساس الذي اعتمدت عليه معاجم اللغة العربية.
لماذا يعتبر توثيق هؤلاء العلماء موثوقاً؟
لأنهم اعتمدوا على اللغة الفصحى التي كانت تُنطق في زمن الاحتجاج اللغوي، أي قبل اختلاط العربية بغيرها. كذلك يقال لأنهم لم يَحْتَرَعُوا المعاني، بل سجّلوها كما استعملها العرب أنفسهم. وربما لأنهم كانوا دقيقين في التدوين والنقل، حيث استشهدوا بالشعر الجاهلي، وأقوال العرب، واستخدموا منهجيات دقيقة في ترتيب المعاجم.
بالتالي، فإن الرجوع إلى أقوالهم يساعد في الاطمئنان إلى المعاني الصحيحة للألفاظ، لأنهم نقلوا اللغة كما كانت متداولة في عصورها الفصحى.
تنصيب أهل اللغة يعني توثيق علماء المعاجم الأوائل لمعاني الكلمات، وهو أمر ذو أهمية كبيرة لأنه يعتمد على مصادر موثوقة من العرب الفصحاء، مما يجعل هذه التوثيقات مرجعاً أساسياً لدراسة اللغة العربية.

الأمر السابع : الأصول اللفظية

إنّ الشكّ في الكلام يتصوّر على نحوين :

أ. الشكّ في المعنى الموضوع له ، كالشكّ في أنّ الصعيد هل وضع للتراب أو لمطلق وجه الأرض؟

ب. الشكّ في مراد المتكلّم بعد العلم بالمعنى الموضوع له.

أمّا النحو الأوّل من الشكّ فقد مرّ الكلام فيه في الأمر السادس ، وعلمت أنّ هناك علامات يميز بها المعنى الحقيقي عن المجازي.

وأمّا النحو الثاني من الشكّ فقد عقد له هذا الأمر ، فنقول : إنّ الشكّ في المراد على أقسام ، وفي كلّ قسم أصل يجب على الفقيه تطبيق العمل عليه ، وإليك الإشارة إلى أقسام الشكّ والأصول التي يعمل بها :

الشكّ في اللفظ على نحوين:

أولاً: الشكّ في وضعه لمعنى من المعاني.

ثانياً: لشكّ في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشكّ في أن المتكلم أراد بقوله (رأيت أسداً) معناه الحقيقي أو معناه المجازي، مع العلم بوضع لفظ الأسد للحيوان المفترس وبأنه غير موضوع للرجل الشجاع.

أمّا الأول: فقد كان البحث السابق معقوداً لأجله، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقة أو المجاز، أي المثبتة للوضع أو عدمه. و هنا نقول: إن الرجوع إلى تلك العلامات وأشباهاها كنص أهل اللغة أمر لا بد منه في إثبات أوضاع اللغة أية لغة كانت، ولا يكفي في إثباتها أن نجد في كلام أهل تلك اللغة استعمال اللفظ في المعنى الذي شك في وضعه له، لأن 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: «إن الاستعمال أعم من الحقيقة و المجاز.»

ومن هنا نعلم بطلان طريقة العلماء السابقين لإثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله في لسان العرب، كما وقع ذلك لعلم الهدى السيد المرتضى (قدس سره) فإنه كان يجري أصالة الحقيقة في الاستعمال، بينما أن أصالة الحقيقة إنما تجري عند الشك في المراد لا في الوضع، كما سيأتي.

وأمّا الثاني: فالمرجع فيه لإثبات مراد المتكلم الأصول اللفظية فينبغي الكلام فيها من جهتين: نجدتها في البحوث المتقدمة والمطولة وهما:

أولاً: في ذكرها وفي ذكر مواردها.

ثانياً: في حجيتها ومدرك حجيتها.

وقد قسموا الشك في اللفظ إلى قسمين.

الأول: الشك في المراد من الاستعمال كما لو سمعت شخصاً يقول (رأيت الأسد) و شككت في أنه أراد الأسد الحقيقي أو الاسد المجازي.

الثاني: الشك في كيفية الاستعمال و طريقته كما لو سمعت شخصا يقول (رأيت الأسد) وعلمت أن مراده من الأسد هو الرجل الشجاع و لكن شككت في أنه استعمله على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز. فكلما شككت في مراد المتكلم من كلامه كان من القسم الأول وكلما شككت في كيفية الاستعمال كان من القسم الثاني. فالخصل أن مع العلم بهذين الأمرين لا مجال للشك في الاستعمال. فإذا علمنا بالأمر الثاني وجهلنا بالأمر الأول فالشك حينئذ يكون اسمه اصطلاحا هو (الشك في الاستعمال). وإذا علمنا بالأمر الأول وجهلنا بالأمر الثاني فالشك حينئذ يكون اسمه الاصطلاحي هو (الشك في المراد). وأما إذا جهلنا بالأمرين معا يكون الشك له جهتان جهة الشك في الاستعمال وجهة الشك في المراد.

(1) لاحظ صفحة 175 من هذا الكتاب.

١. أصالة الحقيقة

إذا شك في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ ، بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المعنى المجازي مع احتمال وجودها ، كما إذا شك في أن المتكلم هل أراد من الأسد في قوله : رأيت أسدا ، الحيوان المفترس أو الجندي الشجاع؟ فعندئذ يعالج الشك عند العقلاء بضابطة خاصة ، وهي الأخذ بالمعنى الحقيقي ما لم يدل دليل على المعنى المجازي ، وهذا ما يعبر عنه بأصالة الحقيقة.

إذا شك في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ (الأصل الحقيقة)، أي الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقي. فيكون حجة فيه للمتكلم على السامع و حجة 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: إني أردت المعنى المجازي.

إذا تكلم المتكلم فيما أن نعلم مراده من كلامه. أو لا.

فعلى الأول يكون الكلام نصا ولا مجال لجريان شيء من الأصول اللفظية.

وعلى الثاني فتارة نعلم أن المتكلم لم يبرز في كلامه أي قرينة تدل على خلاف المعنى الحقيقي.

وتارة ثانية نعلم أن المتكلم قد أبرز مثل هذه القرينة.

وتارة ثالثة نشك في ذلك.

فعلى الطور الأول فلا ريب في جريان أصالة الحقيقة وغيره من الأصول اللفظية.

وعلى الطور الثاني فلا ريب في عدم جريان أصالة الحقيقة. نعم إن وجدت قرينة معينة لمراد المتكلم تحقق الظهور فتجري أصالة الظهور.

وإن لم توجد القرينة المعينة كان الكلام مجملا لا يتحدد معناه لا بأصل ولا بغيره.

وأما على الطور الثالث فيوجد حالتان.

الأولى: أن نعلم بوجود شيء صالح لأن يكون قرينة.

الثانية: أن لا نعلم بوجود شيء يصلح للقرينة.

فعلى الحالة الأولى لا تجري أصالة الحقيقة ولا غيرها من الأصول جزماً وكان المانع من جريان الأصول هو العلم بوجود شيء صالح للقرينية.

أما على الحالة الثانية أن الأصل يجري و يثبت أن الاستعمال كان حقيقياً.

والظاهر أن الأصل العقلائي إنما يجري في الاستعمال لما اتضح من أن التعهد العقلائي الحاكم هنا هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي ما لم يبرز قرائن دالة على التجوز.

فظهر التالي:

أن أصالة الحقيقة تدل على استعمال اللفظ فيما وضع له ويتضمن ذلك معرفة أن المراد هو المعنى الحقيقي.

٢. أصالة العموم

إذا ورد عام في الكلام كما إذا قال المولى : أكرم العلماء وشكّ في ورود التخصيص عليه وإخراج بعض أفراد كالفاسق ، فالأصل هو الأخذ بالعموم وترك احتمال التخصيص ، وهذا ما يعبر عنه بأصالة العموم.

إذا ورد لفظ عام وشكّ في إرادة العموم منه أو الخصوص أي شكّ في تخصيصه، فيقال حينئذ (الأصل العموم) فيكون حجة في العموم على المتكلم أو السامع.

إذا ورد لفظ عام مثل (كل عالم) في احتمال إرادة الخصوص له عدة صور.

الأولى: احتمال استعمال (كل) في غير العموم.

الثانية: احتمال استعمال (عالم) في صنف منه أي في (العالم العادل) مثلاً.

الثالثة: احتمال تقدير قيد بعد (عالم) فأصل العبارة (كل عالم عادل) لكن المتكلم حذف كلمة (عادل) وقدرها.

الرابعة: احتمال أن يكون مراده الخصوص لكنه عبر بلفظ يدل على العموم.

الأولى فتنتفى بأصالة الحقيقة فمرجع أصالة العموم هنا إلى أصالة الحقيقة لأن (كل) موضوعة للعموم.

الثانية فكذلك تنفى بأصالة الحقيقة فمرجع أصالة العموم هنا إلى أصالة الحقيقة لأن استعمال المطلق في المقيد مجاز.

الثالثة فتنتفى بأصالة عدم التقدير فمرجع أصالة العموم هنا إلى أصالة عدم التقدير.

الرابعة فتنتفى بأصالة المطابقة بين الدلالة الاستعمالية و المراد الجددي.

فيتبين أن لا استقلالية لأصالة العموم.

٣. أصالة الإطلاق

إذا ورد مطلق وشكّ في كونه تمام الموضوع أو بعضه ، كما قال سبحانه : (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (البقرة / 275) واحتمل أنّ المراد هو البيع بالصيغة دون مطلقه ، فالمرجع عندئذ هو الأخذ بالإطلاق وإلغاء احتمال التقييد ، وهذا ما يعبر عنه بأصالة الإطلاق.

إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيد يمكن إرادة بعضها منه وشكّ في إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال: (الأصل الإطلاق) فيكون حجة على السامع و المتكلم كقوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ فلو شك- مثلاً- في البيع أنه هل يشترط في صحته أن ينشأ بالفاظ عربية، فإننا نتمسك بأصالة إطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط والتقييد به فنحكم حينئذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربية

٤. أصالة عدم التقدير

إذا ورد كلام واحتمل فيه تقدير لفظ خاصّ ، فالمرجع عند العقلاء هو عدم التقدير إلاّ أن تدلّ عليه قرينة ، كما في قوله سبحانه : (وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا) (يوسف/82) والتقدير أهل القرية ، وهذا ما يعبر عنه بأصالة عدم التقدير.

إذا احتمل التقدير في الكلام و ليس هناك دلالة على التقدير، فالأصل عدمه. ويلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك. وموردها ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ، فإن كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول وهو المسمى بالمنقول فالأصل (عدم النقل)، وإن كان مع عدم هذا الفرض وهو المسمى بالمشارك فإن الأصل (عدم الاشتراك)، فيحمل اللفظ في كل منهما على إرادة المعنى الأول ما لم يثبت النقل والاشتراك. أما إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثاني، وإذا ثبت الاشتراك فإن اللفظ يبقى مجملا لا يتعين في أحد المعنيين إلا بقرينة على القاعدة المعروفة في كل مشترك

٥. أصالة الظهور

إذا كان اللفظ ظاهرا في معنى خاص دون أن يكون نصّا فيه بحيث لا يحتمل معه الخلاف ، فالأصل الثابت عند العقلاء هو الأخذ بظهور الكلام وإلغاء احتمال الخلاف، وهذا ما يعبر عنه بأصالة الظهور.

ثم إنّ الأصول السابقة مصاديق لأصالة الظهور. وهذه الأصول ممّا يعتمد عليها العقلاء في محاوراتهم ولم يردع عنها الشارع فهي حجة.

إذا كان اللفظ ظاهرا في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر، فإن الأصل حينئذ أن يحمل الكلام على الظاهر فيه. وفي الحقيقة أن جميع الأصول المتقدمة راجعة إلى هذا الأصل، لأن اللفظ مع احتمال المجاز - مثلا - ظاهر في الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر في العموم، ومع احتمال التقييد ظاهر في الإطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر في عدمه. فمؤدى أصالة الحقيقة نفس مؤدى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص . وهذا يجري في باقي الأصول المذكورة.

أن أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك هما أصلان لتعيين الوضع نعم قد تسالم الأعلام على إجراء أصالة عدم حدوث وضع جديد فهذا الأصل الجاري في تعيين الوضع حجة وأثبت حجته ليس هنا محله. فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الأصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحا مؤديا للغرض، بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصالة الظهور، فليس عندنا في الحقيقة إلا أصل واحد هو أصالة الظهور. ولذا لو كان الكلام ظاهرا في المجاز و احتمل إرادة الحقيقة انعكس الأمر، و كان الأصل من اللفظ المجاز، بمعنى أن الأصل الظهور، ومقتضاه الحمل على المعنى المجازي ولا تجري أصالة الحقيقة حينئذ. وهكذا لو كان الكلام ظاهرا في التخصيص أو التقييد. في المحصلة :

نقول أن أصالة الحقيقة نفس مؤدى أصالة الظهور في مورد احتمال المجاز. ومؤدى أصالة العموم نفس مؤدى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص.

الأمر الثامن : الاشتراك والترادف

الاشتراك عبارة عن كون اللفظ الواحد موضوعاً لمعنيين أو أكثر بالوضع التعييني أو التعيني. ويقابله الترادف ، وهو وضع اللفظين أو الأكثر لمعنى واحد كذلك. واختلفوا في إمكان الاشتراك أولاً ووقوعه بعد تسليم إمكانه ثانياً فذهب الأكثر إلى الإمكان ، لأن أدل دليل عليه هو وقوعه ، فلفظة العين تستعمل في الباكية والجارية ، وفي الذهب والفضة.

ومرد الاشتراك إلى اختلاف القبائل العربية القاطنة في أطراف الجزيرة في التعبير عن معنى الألفاظ ، فقد كانت تلزم الحاجة طائفة إلى التعبير عن معنى بلفظ ، وتلزم أخرى التعبير بذلك اللفظ عن معنى آخر ، ولما قام علماء اللغة بجمع لغات العرب ظهر الاشتراك اللفظي. وربما يكون مردّه إلى استعمال اللفظ في معناه المجازي بكثرة إلى أن يصبح الثاني معنى حقيقياً ، كلفظ الغائط ، فهو موضوع للمكان الذي يضع فيه الإنسان ،

ثم كني به عن فضلة الإنسان ، إلى أن صار حقيقة فيها مع عدم هجر المعنى الأول. نعم ربما يذكر أهل اللغة للفظ واحد معاني عديدة ، ولكنها ربما تكون من قبيل المصاديق المختلفة لمعنى واحد ، وهذا كثير الوقوع في المعاجم. (1)

وقد اشتمل القرآن على اللفظ المشترك ، كالنجم المشترك بين الكوكب والنبات الذي لا ساق له ، قال سبحانه : (وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَى) (النجم / 1).

وقال سبحانه : (وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ) (الرحمن / 6).

هذا كله في المشترك اللفظي.

وأما المشترك المعنوي ، فهو عبارة عن وضع اللفظ لمعنى جامع يكون له مصاديق مختلفة ، كالشجر الذي له أنواع كثيرة.

تنبيه

إنّ فهم المعنى المجازي بحاجة إلى قرينة ، كقولك «يرمي» أو «في الحمام» في «رأيت أسدا يرمي أو في الحمام» كما أنّ تعيين المعنى المراد من بين المعاني المتعددة للفظ المشترك يحتاج إلى قرينة كقولنا : «باكية» أو «جارية» في عين باكية ، أو عين جارية ، لكن قرينة المجاز قرينة صارفة ومعينة ، وقرينة اللفظ المشترك قرينة معينة فقط ، والأولى آية المجازية دون الثانية.

مما اجمع عليه المحصلون من الأصوليين أنه لا ريب في وقوعهما فضلا عن إمكانهما ولكن اختلفوا في إمكان الاشتراك. ثم اختلفوا في وقوع الاشتراك في كلام القرآن وكل كلام بليغ فهذان نزاعان في طرف السلب. والنزاع ثالث في طرف الإيجاب وهو أنه هل يجب وجود الاشتراك في اللغات فهذه ثلاث خلافات نذكرها على هذا الترتيب. الأول: فقد استدلووا للاستحالة بأن العاقل لا يفعل ما يخالف غرضه. وغرض الواضع هو التفهيم و التفهم كما هو واضح. فينتج من هذين الأمرين أن الواضع لا يضع ما يخالف غرضه في التفهم والتفهم. الثاني: أن كلمة الإمكان أحيانا تطلق ويراد بها الإمكان الذاتي وهو كون الشيء بذاته قابلا للوقوع كالظلم من المعصوم فإنه ممكن ذاتا. وهذا المعنى يقابله الاستحالة الذاتية وهو كون الشيء بذاته غير قابل للوقوع كاجتماع النقيضين. وأحيانا أخرى تطلق ويراد بها الإمكان الوقوعي وهو كون الشيء بذاته و بجميع لوازمه قابلا للوقوع وذلك كالرحمة من الله تعالى. وهذا المعنى يقابله الاستحالة الوقوعية وهي كون الشيء بذاته قابلا للوقوع إلا أن وقوعه يلزم منه محال فيكون محالا وقوعا. وذلك مثل الظلم من الله تعالى.

(1) ذكر الفيروزآبادي في كتاب «القاموس المحيط» للقضاء معاني متعددة كالحكم ، الصنع

، الحتم ، البيان ، الموت ، الإتمام وبلوغ النهاية ، العهد ، الإيصاء ، الأداء مع أنّ

الجميع مصاديق مختلفة لمعنى فارد ، ولذلك أرجعها صاحب المقاييس إلى أصل واحد ، فلاحظ .

الأمر التاسع : استعمال المشترك في أكثر من معنى

إذا ثبت وجود اللفظ المشترك ، يقع الكلام حينئذ في جواز استعماله في أكثر من معنى واحد في استعمال واحد ، بمعنى أن يكون كل من المعنيين مراداً باستقلاله ، كما إذا قال : اشتريت العين ، واستعمل العين في الذهب والفضة .

فخرج ما إذا استعمله في معنى جامع صادق على كلا المعنيين ، كما إذا استعمل العين في «المسمى بالعين» فإنّ الذهب والفضة داخلان تحت هذا العنوان ، فهذا النوع من الاستعمال ليس من قبيل استعمال المشترك في أكثر من معنى .

إذا علمت ذلك ، فاعلم أنّه اختلف في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على أقوال أربعة :

أ. الجواز مطلقاً .

ب. المنع مطلقاً .

ج. التفصيل بين المفرد وغيره والتجوز في الثاني .

د. التفصيل بين الإثبات والنفي والتجوز في الثاني .

والحق جوازه مطلقاً ، وأدّل دليل على إمكانه وقوعه ، ويجد المتتبع في كلمات الأدباء نماذج من هذا النوع في الاستعمال : يقول الشاعر في مدح النبي صلى الله عليه وآله وسلم :

المرتمي في الدجى ، والمبتلى بعمى والمشتكى ظمأً والمبتغي ديناً

يأتون سدّته من كلّ ناحية ويستفيدون من نعمائه عينا

فاستخدم الشاعر لفظ «العين» في الشمس ، والبصر ، والماء الجاري والذهب ؛ حيث إنّ المرتمي في الدجى ، يطلب الضياء ؛ والمبتلى بالعمى ، يطلب العين الباصرة ؛ والإنسان الظمآن يريد الماء ؛ والمستدين يطلب الذهب .

لا شك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة ، وعلى تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له على أحد معانيه .

كما لا شبهة في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني غاية الأمر يكون هذا الاستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينة ، لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له .

وإنما وقع البحث والخلاف في جواز إرادة أكثر من معنى واحد
الخلاف له جهتان.

الأولى: الخلاف في الإمكان العقلي أي هل يمكن عقلا استعمال اللفظ في أكثر من معنى. أو لا يمكن عقلا.

الثانية: أنه بعد الفراغ عن الإمكان العقلي هل يجوز لغة استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

والجهة الثانية هي التي كانت محل البحث بين القدماء إلى زمان صاحب الهداية وأما المتأخرون فأصبح محط نظرهم في الخلاف
في الجهة الأولى.

من المشترك في استعمال واحد، على أن يكون كل من المعاني مرادا من اللفظ على حدة، و كأن اللفظ قد جعل للدلالة عليه
وحده.

والحاصل:

أن اللفظ من الدوال التي تفي في المعنى أي يراها صاحبها تعبيرا عن المعنى الموجود في ذهنه فمعنى استعمال اللفظ في معنيين
هو أن يرى المتكلم اللفظ تعبيرا عن المعنيين الموجودين في ذهنه الملحوظين باللاحظ التفصيلي في آن واحد وهذا محال لما عرفت
من استحالة اجتماع اللحاظين التفصيليين في آن واحد.

و إنما الحق عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

الدليل: ان استعمال أي لفظ في معنى إنما هو بمعنى إيجاد ذلك المعنى باللفظ، لكن لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده الجعلي
التنزيلي، لأن وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلا. فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقة، أولا وبالذات، وإلى المعنى تنزيلا،
ثانيا وبالعرض فإذا أوجد المتكلم اللفظ لأجل استعماله في المعنى فكأنما أوجد المعنى وألقاه بنفسه إلى المخاطب.

فلذلك يكون اللفظ ملحوظا للمتكلم بل للسامع آلة وطريقا للمعنى وفانيا فيه وتبعاً للخاصة، والملحوظ بالأصالة والاستقلال
هو المعنى نفسه.

تنبيهان:

الأول: إنه لا فرق في عدم جواز الاستعمال في المعنيين بين أن يكونا حقيقين أو مجازيين أو مختلفين، فإن المانع وهو تعلق
لحاظين بملحوظ واحد في آن واحد موجود في الجميع، فلا يختص بالمشترك كما اشتهر.

الثاني: ذكر بعضهم أن الاستعمال في أكثر من معنى إن لم يميز 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.

هذا شأنه في الإمكان والصحة شأن ما لو أريد معنى واحد من كلمة عينين بأن يراد بها فردان من العين الباصرة مثلا، فإذا
صح هذا فليصح ذاك بلا فرق.

واستدل على ذلك بما ملخصه:

أن التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد بالعطف، فإذا قيل: عينان فكأنما قيل: عين وعين. وإذا يجوز في قولك (عين وعين) أن
تستعمل أحدهما في الباصرة والثانية في النابعة فكذلك ينبغي أن يجوز فيما هو بقوتها أعني (عينين). وكذا الحال في الجمع.
والصحيح عدم الجواز في التثنية والجمع كالمفرد.

والدليل على ذلك:

أن التثنية والجمع وإن كانا موضوعين لإفادة التعدد، إلا أن ذلك من جهة وضع الهيئة في قبال وضع المادة، هي- أي المادة-
نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية والجمع. فإذا قيل (عينان) مثلا، فإن أريد من المادة خصوص الباصرة فالتعدد يكون
فيها أي فردان منها، وأن أريد منها خصوص النابعة مثلا فالتعدد يكون بالقياس إليها، فلو أريد الباصرة والنابعة فلا بد أن

يراد التعدد من كل منهما أي فرد من الباصرة وفرد من النابعة، لكنه مستلزم لاستعمال المادة في أكثر من معنى، وقد عرفت استحالته.

أمر آخر:

أما أن الثنية 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 الثنية أو الجمع فردان أو فرد من طبيعتين أو طبائع متعددة لا يمكن ذلك أبداً إلا أن يراد من المادة (المسمى بهذا اللفظ) على نحو المجاز، فتستعمل المادة في معنى واحد وهو معنى (مسمى هذا اللفظ) وإن كان مجازاً، نظير الاعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعداد على مفاهيمها الجزئية إلا بتأويل المسمى. فإذا قيل (محمدان) فمعناه فردان من المسمى بلفظ (محمد)، فاستعملت المادة وهي لفظ محمد في مفهوم المسمى مجازاً.

الأمر العاشر : الحقيقة الشرعية

ذهب أكثر الأصوليين إلى أنّ ألفاظ العبادات كالصلاة والصوم والزكاة والحج كانت عند العرب قبل الإسلام مستعملة في معانيها اللغوية على وجه الحقيقة ، أعني : الدعاء ، والإمساك ، والنمو ، والقصد ، وهذا ما يعبر عنه بالحقيقة اللغوية.

وإلى أنّ تلك الألفاظ في عصر الصادقين عليهما السلام وقبلهما بقليل ، كانت ظاهرة في المعاني الشرعية الخاصة بحيث كلّما أطلقت الصلاة والصوم والزكاة تتبادر منها معانيها الشرعية. إنّما الاختلاف في أنّه كيف صارت هذه الألفاظ حقيقة في المعاني الشرعية في عصر الصادقين عليهما السلام وقبلهما بقليل؟ فهنا قولان :

أ. ثبوت الحقيقة الشرعية في عصر النبوة.

ب. ثبوت الحقيقة التشريعية بعد عصر النبوة.

أمّا الأوّل : فحاصله : أنّ تلك الألفاظ نقلت في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية بالوضع التعيني أو التعيّن حتى صارت حقائق شرعية في تلك المعاني في عصره ، لأنّ تلك الألفاظ كانت كثيرة التداول بين المسلمين لا سيّما الصلاة التي يؤدونها كلّ يوم خمس مرّات ويسمعونها كرّاراً من فوق المآذن.

ومن البعيد أن لا تصبح حقائق في معانيها المستحدثة في وقت ليس بقليل.

وأما الثاني فحاصله : أنّ صيرورة تلك الألفاظ حقائق شرعية على لسان

النبي صلى الله عليه وآله وسلم تتوقف على الوضع وهو إمّا تعيني أو تعيّن ، والأوّل بعيد جداً ، وإلاّ نقل إلينا ، والثاني يتوقف على كثرة الاستعمال التي هي بحاجة إلى وقت طويل ، وأين هذا من قصر مدّة عصر النبوة؟!

يلاحظ عليه : أنّ عصر النبوة استغرق 23 عاماً ، وهي فترة ليست قصيرة لحصول الوضع التعيني على لسانه ، وإنكاره مكابرة.

ثمرة البحث

وأما ثمرة البحث بين القولين ، فتظهر في الألفاظ الواردة على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بلا قرينة ، فتحمل على الحقيقة الشرعية بناء على ثبوتها وعلى الحقيقة اللغوية بناء على إنكارها.

والظاهر انتفاء الثمرة مطلقا ، لعدم الشك في معاني الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة لكي يتوقف فهم معانيها على ثبوت الحقيقة الشرعية أو نفيها إلا نادرا.

وهنا الشك عند الباحثين في ماذا؟.

في أن هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعيني أو التعيني فتثبت الحقيقة الشرعية، أو أنه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المتشعبة فلا تثبت الحقيقة الشرعية، بل الحقيقة التشريعية.

أن قولهم (الحقائق الشرعية) هل مرادهم بالجملة هو كون اللفظ موضوعا على معناه بوضع ينسب إلى الشارع فلفظ الصلاة إن قلنا بأنها حقيقة شرعية فيكون معناه أن الصلاة لفظ موضوع على معناه بوضع ينسب إلى الشارع ولقد اختلفوا في نقطتين:

الأولى: ما هو معنى الشارع هل هو الله تعالى. أم النبي صلى الله عليه وآله وسلم (أم النبي) صلى الله عليه وآله (مع الأئمة) صلوات الله عليهم.

الثانية ما معنى نسبة الوضع إلى الشارع هل معناه أن الشارع بنفسه هو الواضع للفظ حتى يكون الشارع قام بين الناس وقال (إني وضعت لفظ الصلاة لمعنى كذا وكذا) أم أن معنى النسبة هو صيرورة اللفظ حقيقة

إذا ما هي الفائدة من هذا النزاع؟

الفائدة أنها تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة سواء كانت في القرآن الكريم أم السنة. فعلى القول إذا كان مع الكلام قرينة دلت على إرادة معنى معين لزم على من يريد أن يفهم هذا الكلام أن يفهم ما تقتضيه القرينة. كما أنه إذا كان اللفظ مشتركا لم يجز حمله على أحد معنييه إلا بالقرينة المعينة لأحد المعنيين.

الأول يجب حملها على المعاني الشرعية.

الثاني تحمل على المعاني اللغوية أو يتوقف فيها فلا تحمل على المعاني الشرعية .

كما أنه إذا كان اللفظ مختصا غير مشترك ولم يكن معه قرينة وجب حمله على المعنى الحقيقي كما تقتضيه أصالة الحقيقة. والتحقيق في المسألة أن يقال: إن نقل تلك الألفاظ إلى المعاني المستحدثة أما بالوضع التعيني أو التعيني:

أما الأول: فهو مقطوع بعدم لأنه لو كان لنقل إلينا بالتواتر أو بالآحاد على الأقل، لعدم الداعي إلى الإخفاء، بل الدواعي متظافرة على نقله، مع أنه لم ينقل ذلك أبدا.

وأما الثاني: فهو مما لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان إمامنا أمير المؤمنين (عليه السلام) لأن 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 متتالية.

الأمر الحادي عشر : الصحيح والأعم

هل أسماء العبادات والمعاملات موضوعة للصحيح منهما ، أو لأعمّ منه؟
تطلق الصّحة في اللغة تارة على ما يقابل المرض ، فيقال : صحيح وسقيم.
وأخرى على ما يقابل العيب ، فيقال : صحيح ومعيّب.
وأما الصحة اصطلاحاً في العبادات فقد عرّفت تارة بمطابقة المأتي به للمأمور به ، وأخرى بما
يوجب سقوط الإعادة والقضاء ، ويقابلها الفساد. وأما في المعاملات فقد عرّفت بما يترتب
عليه الأثر المطلوب منها ، كالملكية في البيع ، والزوجية في النكاح وهكذا.
والمراد من وضع العبادات للصحيح هو أنّ ألفاظ العبادات وضعت لما تمّت أجزاؤها وكملت
شروطها ، أو لأعمّ منه ومن الناقص.

المعروف هو القول الأوّل ، واستدلّ له بوجوه ⁽¹⁾ مسطورة في الكتب الأصولية أوضحها : إنّ
الصلاة ماهية اعتبارية جعلها الشارع لآثار خاصّة وردت في الكتاب والسنة ، منها : كونها
ناهية عن الفحشاء والمنكر ، أو معراج المؤمن ، وغيرها ، وهذه الآثار إنّما تترتب على الصحيح
لا على الأعمّ منه ، وهذا (أي ترتّب الأثر على الصحيح) ممّا يبعث الواضع إلى أن يضع
الألفاظ لما يحصل أغراضه ويؤمن أهدافه ، وليس هو إلّا الصحيح. لأنّ الوضع للأعمّ الذي لا
يترتب عليه الأثر ، أمر لغو.

استدلّ القائل بالأعمّ بوجوه أوضحها صحّة تقسيم الصلاة إلى الصحيحة والفسادة.
وأجيب عنه بأنّ غاية ما يفيد هذا التقسيم هو استعمال الصلاة في كلّ من الصحيح والفساد
، والاستعمال أعمّ من الحقيقة.

وأما المعاملات فهنا تصويران :

الأوّل : أنّ ألفاظ العقود ، كالبيع والنكاح ؛ والإيقاعات ، كالطلاق والعتق، موضوعة للأسباب
التي تسبّب الملكية والزوجية والفراق والحرية ، ونعني بالسبب إنشاء العقد والإيقاع، كالإيجاب
والقبول في العقود ، والإيجاب فقط كما في الإيقاع.
وعليه يأتي النزاع في أنّ ألفاظها هل هي موضوعة للصحيحة التامة الأجزاء

(1) التبادر وصحة الحمل وصحة السلب عن الأعمّ وغيرها.

والشروط المؤثرة في المسبب ، أو لأعم من التام والناقص غير المؤثر في المسبب؟
 الثاني : أن تكون الألفاظ موضوعة للمسيبات ، أي ما يحصل بالأسباب كالملكية والزوجية
 والفراق والحرية ، وبما أن المسبيبات من الأمور البسيطة ، التي يدور أمرها بين الوجود والعدم ،
 فلا يأتي على هذا الفرض ، النزاع السابق لأن الملكية إما موجودة وإما معدومة كما أن الزوجية
 إما متحققة أو غير متحققة ، ولا تتصور فيهما ملكية أو زوجة فاسدة.

الصحيح والأعم

وقع النزاع في أن ألفاظ العبادات أو المعاملات أ هي أسام موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعم منها ومن الفاسدة ولا بد
 من تقديم مقدمات:

الأولى: إن هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، لأنه قد عرفت أن هذه الألفاظ مستعملة في لسان المشرعة بنحو
 الحقيقة ولو على

نحو الوضع التعيني عندهم. ولا ريب أن استعمالهم كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة
 أو المجاز. فإذا عرفنا- مثلاً- أن هذه الألفاظ في عرف المشرعة كانت حقيقة في خصوص الصحيح، يستكشف منه أن
 المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضاً، مهما كان استعماله عنده أ حقيقة كان أم مجازاً. كما أنه لو علم أنها كانت
 حقيقة في الأعم في عرفهم كان ذلك إماراً على كون المستعمل فيه في لسانه هو الأعم أيضاً، وإن كان استعماله على نحو
 المجاز.

الثانية: إن المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة: هي التي تمت أجزاؤها وكملت شروطها، والصحيح إذن معناه: تام
 الأجزاء والشروط

فالنزاع يرجع هنا إلى أن الموضوع له خصوص تام الأجزاء والشروط من العبادة أو المعاملة، أو الأعم منه ومن الناقص.
 والحاصل أن الاختلاف الحاصل بين الفقهاء والمتكلمين وغيرهم في تعيين الصحيح من الصلاة، هو في الحقيقة اختلاف في
 تعيين العنوان المطلوب من الماهية. فبعضهم يقول أنه الموافق للشرعية، وبعضهم يقول أنه الموجب لاستحقاق الثواب المسقط
 لاستحقاق العقاب، وبعضهم يقول أنه ما اسقط الاعادة والقضاء ونحو ذلك. ولاجل هذا الاختلاف في تعيين العنوان
 المطلوب وقع الخلاف في تطبيق وصف الصحة والفساد وإلا فمفهوم الصحة والفساد واحد عند الجميع.

الثالثة: إن ثمة النزاع هي: صحة رجوع القائل بالوضع للأعم- المسمى (بالأعمى)- إلى أصالة الاطلاق، دون القائل بالوضع
 للصحيح- المسمى (بالصحيح)- فإنه لا يصح له الرجوع إلى أصالة إطلاق اللفظ.

والحاصل أن الأعمى والصحيح متفقان على أن الموضوع له هو مفهوم مفرد كسائر المفاهيم إلا أن اختلافهما في أن الأعمى
 يدعي أن الموضوع له هو الماهية على سعتها بينما الصحيح يدعي أن الموضوع له هو صنف من الماهية الواسعة.
 توضيح ذلك:

إن المولى إذا أمرنا بإيجاد شيء وشككنا في حصول امتثاله بالإتيان بمصدق خارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما:
 الأول: أن يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصدق، ولكن يحتمل دخل قيد زائد في غرض المولى غير متوفر في ذلك
 المصدق، كما إذا أمر المولى بعتق رقبة، فإنه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة، و لكن يشك في دخل وصف
 الإيمان في غرض المولى فيحتمل أن يكون قيداً للمأمور به.

القاعدة في مثل هذا:

الرجوع إلى أصالة الاطلاق في نفي اعتبار القيد المحتمل اعتباره فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في الامتثال بالمصدق
 المشكوك، فيمثل في المثال لو أعتق رقبة كافرة.

الثاني : أن يشك في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصدق الخارجي، كما إذا أمر المولى بالتيمم بالصعيد، ولا ندري أن ما عدا التراب هل يسمى صعيداً أو لا فيكون شكنا في صدق الصعيد على غير التراب. وفي مثله لا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لإدخال المصدق المشكوك في عنوان المأمور به ليكتفي به في مقام الامتنال، بل لا بد من الرجوع إلى الأصول العملية، مثل قاعدة الاحتياط أو البراءة.

وقد أختار الشيخ المظفر قوله المختار عندنا هو الوضع للأعم. والدليل التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسد، وهما أمارتا الحقيقة - .

لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات

إن ألفاظ المعاملات - كالبيع و النكاح - والإيقاعات كالطلاق والعقود يمكن تصوير وضعها على أحد نحوين:

١ - أن تكون موضوعة للأسباب التي تسبب مثل الملكية والزوجية والفرق والحرية ونحوها. ونعني بالسبب إنشاء العقد والإيقاع، كالإيجاب والقبول معا في العقود، والإيجاب فقط في الإيقاعات.

٢ - أن تكون موضوعة للمسببات، ونعني بالمسبب نفس الملكية والزوجية والفرق والحرية ونحوها.

وعلى هذا فالنزع المتقدم لا يصح فرضه في المعاملات، لأنها لا تتصف بالصحة والفساد، لكونها بسيطة غير مركبة من أجزاء و شرائط، بل إنما تتصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى. فهذا عقد البيع - مثلاً - إما أن يكون واجداً لجميع ما هو معتبر في صحة العقد أو لا، فإن كان الأول اتصف بالصحة وإن كان الثاني اتصف بالفساد.

ولكن الملكية المسببة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم لأنها توجد عند صحة العقد، وعند فسادها لا توجد أصلاً لا أنها توجد فاسدة. فإذا أريد من البيع نفس المسبب وهو الملكية المنتقلة إلى المشتري فلا تتصف بالصحة والفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها.

لا ثمة للنزاع في المعاملات إلا في الجملة

قد عرفت أنه على القول بوضع ألفاظ (العبادات) للصحيحة لا يصح التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار شيء فيها، جزءاً كان أو شرطاً، لعدم إحراز صدق الاسم على الفاقد له. وإحراز صدق الاسم على الفاقد شرط في صحة التمسك بالإطلاق.

إلا أن هذا الكلام لا يجري في ألفاظ (المعاملات)، لأن معانيها غير مستحدثة، والشارع بالنسبة إليها كواحد من أهل العرف، فإذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم إلا إذا نصب قرينة على خلافه.

فإذا شككنا في اعتبار شيء - عند الشارع - في صحة البيع مثلاً، ولم ينصب قرينة على ذلك في كلامه، فإنه يصح التمسك بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتى لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح، لأن المراد من الصحيح هو الصحيح عند العرف العام، لا عند الشارع.

فإذا اعتبر الشارع قيداً زائداً على ما يعتبره العرف كان ذلك قيداً زائداً على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلاً في صدق عنوان المعاملة الموضوعة - حسب الفرض - للصحيح، على المصدق المجرد عن القيد. وحالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للأعم. نعم إذا احتل أن هذا القيد دخیل في صحة المعاملة عند أهل العرف انفسهم أيضاً، فلا يصح التمسك بالإطلاق لدفع هذا الاحتمال، بناء على القول بالصحيح (كما هو شأن ألفاظ العبادات)، لأن الشك يرجع إلى الشك في صدق عنوان المعاملة. وأما على القول بالأعم، فيصح التمسك بالإطلاق لدفع الاحتمال.

فتظهر ثمة النزاع: في ألفاظ المعاملات أيضاً، ولكنها ثمة نادرة لأن ندرتها أننا نعيش بين ظهري العرف فيمكننا الرجوع إلى العرف فنعرف منه على نحو الجزم أن هذا الشرط هل هو عنده شرط صحة أم لا.

فالحال التي لا نعلم فيها حال الشرط أنه شرط صحة عند العرف أو ليس شرط صحة عنده حالات نادرة وهي حالات عدم الوضوح عند العرف.

الأمر الثاني عشر : هل المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدإ بالفعل أو أعم منه ومما انقضى عنه المبدأ

إنّه اتّفقت كلمتهم على أنّ المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدإ بالفعل ومجاز فيما يتلبس به في المستقبل ، واختلفوا فيما انقضى عنه التلبس ، مثلاً إذا ورد النهي عن التوضؤ بالماء المسخن بالشمس ، فتارة يكون الماء موصوفاً بالمبدإ بالفعل ، وأخرى يكون موصوفاً به في المستقبل ، وثالثة كان موصوفاً به لكنّه زال وبرد الماء ، فإطلاق المشتق على الأوّل حقيقة، ودليل الكراهة شامل له ، كما أنّ إطلاقه على الثاني مجاز لا يشمله دليلها ، وأمّا الثالث فكونه حقيقة أو مجازاً وبالتالي شمول دليلها له وعدمه مبنيّ على تحديد مفهوم المشتق ، فلو قلنا بأنّه موضوع للمتلبس بالمبدإ بالفعل يكون الإطلاق مجازياً والدليل غير شامل له ، ولو قلنا بأنّه موضوع لما تلبس به ولو آنأ ما فيكون الإطلاق حقيقياً والدليل شاملاً له.

والمشهور أنّه موضوع للمتلبس بالفعل.

اختلف الأصوليون من القديم في المشتق:

في أنّه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدإ في الحال ومجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو أنّه حقيقة في كليهما، بمعنى أنّه موضوع للأعم منهما.

بعد اتفاقهم على أنّه مجاز فيما يتلبس بالمبدإ في المستقبل

ذهب المعتزلة وجماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الأوّل.

وذهب الأشاعرة وجماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني.

والحق هو القول الأوّل. وللعلماء أقوال آخر فيها تفصيلات وأهم شيء يعيننا في هذه المسألة أن نفهم محل النزاع وموضع النفي والإثبات. ولأجل أن يتضح في الجملة موضع الخلاف نذكر مثلاً له فنقول:

إنه ورد كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس، فمن قال بالأوّل لا بدّ ألا يقول بكراهتهما بالماء الذي يرد وانقضى عنه التلبس، لأنّه عنده لا يصدق عليه حينئذ أنّه مسخن بالشمس، بل كان مسخناً. ومن قال بالثاني لا بدّ أن يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضاً، لأنّه عنده يصدق عليه أنّه مسخن حقيقة بلا مجاز.

أعلم أن «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.

المشتق بالاصطلاح النحوي ينطبق على المشتقات الجارية على الذات مثل اسم الفاعل والمفعول والمكان والزمان والآلة والتفضيل والصفة المشبهة والافعال باقسامها والمصادر المجردة والمزيدة.

وأما المشتق بالاصطلاح الأصولي فنقول إن في كلمة المشتق عند الأصوليين اصطلاحين

الأوّل: اصطلاح سابق على صاحب الكفاية

والثاني: اصطلاح متأخر عن صاحب الكفاية.

أما الأوّل فهو ما جرى على الذات من المشتق النحوي فالمشتق بهذا الاصطلاح لا يشمل مثل الزوج و الزوجة مما هو من الجوامد المساوق معناها لمعنى المشتق.

وعلى هذا الاصطلاح كان المشتق الأصولي اخص مطلقا من المشتق النحوي لان المشتق الأصولي قسم من المشتق النحوي. اما الثاني الاصطلاح المتأخر الذي صرح به صاحب الكفاية وتبعه من اتى بعده فهو ان المشتق هو كل ما جرى على الذات سواء كان مشتقا نحويا مثل ضارب ام كان جامدا نحويا مثل زوج و زوجة فالنسبة بين المشتق النحوي والمشتق الأصولي على هذا الاصطلاح هي العموم والخصوص من وجه.

ويلتقيان في المشتق النحوي الجاري على الذات مثل ضارب ومضروب ومضرب.

وقبل الخوض في المقصود نقدم أمورا :

١. الفرق بين المشتق النحوي والأصولي

المشتق عند النحاة يقابل الجامد ، فيشمل الماضي والمضارع والأمر والنهي واسم الفاعل ومصادر أبواب المزيد.

وأما المشتق عند الأصوليين ، فهو عبارة عما يحمل على الذات باعتبار اتصافها بالمبدئ والاتحادا معه بنحو من الاتحاد ، ولا تزول الذات بزواله فخرجت الأفعال قاطبة والمصادر لعدم صحّة حملها على الذوات على نحو الهووية ، والأوصاف التي تزول الذات بزوالها كالناطق فلم يندرج فيه إلا اسم الفاعل والمفعول وأسماء الزمان والمكان والآلات والصفات المشبهة وصيغ المبالغة وأفعال التفضيل ويشمل حتى الزوجة والرق والحر لوجود الملاك المذكور في جميعها ، فإذاً النسبة بين المشتق النحوي والمشتق الأصولي عموم وخصوص من وجه. (1)

وفتقر المشتق الأصولي عن النحوي

بمثل الزوج والزوجة والحر والعبد مما جرى على الذات وليس له وضع في هيئته.

وفتقر المشتق النحوي عن المشتق الأصولي

بما له وضع في هيئته ولا يجري على الذات مثل الأفعال والمصادر على المشهور.

ولأن موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها خارجة عنها تزول عنها وإن كان باصطلاح النحاة معدودا من الجوامد، كلفظ الزوج والأخ والرق ونحو ذلك. ومن جهة أخرى لا يشمل الفعل بأقسامه ولا المصدر وإن كانت تسمى مشتقات عند النحويين.

و السر في ذلك أن موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيان:

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 الأمور من الجوامد. ومن أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال ولا المصادر، لأنها كلها لا تحكي عن الذات ولا تكون عنوانا لها، وإن كانت تسند إليها.

٢ - ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة- ونعني بالصفة المبدأ الذي منه يكون انتزاع المشتق واشتقاقه ويصح صدقه على الذات- بمعنى أن تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهي تتلبس بما تارة ولا تتلبس بما أخرى، والذات تلك الذات في كلا الحالين.

وإنما نشترط ذلك فلاجل أن نتعلل انقضاء التلبس بالمبدئ مع بقاء الذات حتى يصح أن نتنازع في صدق المشتق حقيقة عليها مع انقضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقة عليها حال التلبس. وإلا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبس لا حقيقة ولا مجازا.

وعلية يكون ذلك:

لو كان المشتق من الأوصاف التي تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها، فلا يدخل في محل النزاع وإن صدق عليها اسم المشتق، مثلما لو كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق والصاهل والحساس والمتحرك بالإرادة.

واعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة، فإن هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة. فيقال: هل يبقى اسم المثمرة صادقا حقيقة عليها حينئذ فيكره الجلوس أو لا؟. أما لو اجتنبت الشجرة فصارت خشبة فإنها لا تدخل في محل النزاع، لأن 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

أن موضع النزاع في المشتق يشمل كل ما كان جاريا على الذات باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات وإن كان معدودا من الجوامد اصطلاحا. و يتضح أيضا عدم شمول النزاع للأفعال و المصادر.

كما يتضح أن النزاع يشمل كل وصف جار على الذات، ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدأه من الأعراض الخارجية المتأصلة كالبياض والسواد والقيام والقعود، أو من الأمور الانتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدم والتأخر أو من الأمور الاعتبارية المحضة كالزوجية والملكية والوقف والحرية.

جريان النزاع في اسم الزمان

بناء على ما تقدم قد يظن عدم جريان النزاع في اسم الزمان، لأنه قد تقدم أنه يعتبر في جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع أن زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لأن 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: إن هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص، ولكن الحق أن 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 الطرفين، فهذا الجامع يكفي في صحة الوضع له وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصور فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات.

الخلاصة:

إن النزاع حينئذ يكون في وضع أصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان. ويكفي في صحة الوضع للأعم إمكان الفرد المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه، وإن امتنع الفرد الآخر

اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

وقد يتوهم بعضهم أن 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 للأعم.

فما هو منشأ الوهم؟.

نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ- من غير شك وذلك نحو صدقها على من كان نائما- مثلا- مع أن النائم غير متلبس بالنجارة فعلا أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء ولكنه كان متلبسا بها في زمان مضى. وكذلك الحال في أسماء الآلة كالمنشار والمقود والمكنسة فإنها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس بمبادئها.

و الجواب عن ذلك:

إن هذا التوهم منشؤه الغفلة عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق فإنه يختلف باختلاف المشتقات، لأنه تارة يكون من الفعليات، وأخرى من الملكات، وثالثة من الحرف والصناعات. (مثلا):

اتصاف زيد بأنه قائم إنما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلا، لأن القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف (قائم) ويفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه.

وأما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو أنه قاضي البلد، فليس بمعنى أنه يعلم ذلك فعلا أو أنه مشغول بالقضاء بين الناس فعلا، بل بمعنى أن له ملكة العلم أو منصب القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدل حالا وإن كان نائما أو غافلا. نعم يصح أن نتعلل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، وحينئذ يجري النزاع في أن وصف القاضي - مثلا - هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء.

وكذلك الحال في مثل النجار و الخياط و المنشار فلا يتصور فيها الانقضاء إلا بزوال حرفة النجارة ومهنة الخياطة وشأنية النشر في المنشار.

الخلاصة:

إن الزوال والانقضاء في كل شيء بحسبه، والنزاع في المشتق إنما هو في وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالمواد التي تختلف اختلافا كثيرا.

٢. اختلاف أنحاء التلبّسات حسب اختلاف المبادئ

ربّما يفصل بين المشتقات فيتوهم أنّ بعضها حقيقة في المتلبس وبعضها في الأعمّ ، نظير الكاتب والمجتهد والمثمر ، فما يكون المبدأ فيه حرفة أو ملكة أو قوّة تصدق فيه هذه الثلاثة وإن زال التلبّس ، فهي موضوعة للأعمّ بشهادة صدقها مع عدم تلبّسها بالكتابة والاجتهاد والإثمار بخلاف غيرها ممّا كان المبدأ فيه أمرا فعليا ، كالأبيض والأسود.

(1) فيجتمعان في أسماء الفاعلين والمفعولين وأمثالهما ، ويفترقان في الفعل الماضي والمضارع ، فيطلق عليهما المشتق النحوي دون الأصولي ؛ وفي الجوامد كالزوج والرق ، فيطلق عليهما المشتق الأصولي دون النحوي.

يلاحظ عليه : أنّ المبدأ يؤخذ تارة على نحو الفعلية كقائم ، وأخرى على نحو الحرفة كتاجر ، وثالثة على نحو الصناعة كنجّار ، ورابعة على نحو القوّة كقولنا : شجرة مثمرة ، وخامسة على نحو الملكة كمجتهد.

فإذا اختلفت المبادئ جوهرًا ومفهومًا لاختلفت أنحاء التلبّسات بتبعها أيضا ، وعندئذ يختلف بقاء المبدأ حسب اختلاف المبادئ ، ففي القسم الأول يشترط في صدق التلبّس تلبّس الذات بالمبدأ فعلا ، وفي القسم الثاني والثالث يكفي عدم إعراضه عن حرفته وصناعته وإن لم يكن ممارسا بالفعل ، وفي الرابع يكفي كونه متلبّسا بقوة الإثمار وإن لم يثمر فعلا، وفي الخامس يكفي حصول الملكة وإن لم يمارس فعلا ، فالكلّ داخل تحت المتلبّس بالمبدأ بالفعل، وبذلك علم أنّ اختلاف المبادئ يوجب اختلاف طول زمان التلبّس وقصره ولا يوجب تفصيلا في المسألة.

فما تخيّل القائل مصداقا لما انقضى عنه المبدأ ، فإنّما هو من مصاديق المتلبّس ومنشأ التخيل هو أخذ المبدأ في الجميع على نسق واحد ، وقد عرفت أنّ المبادئ على أنحاء.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ مرجع النزاع إلى سعة المفاهيم وضيقها وأنّ الموضوع له هل هو خصوص الذات المتلبّسة بالمبدأ أو أعمّ من تلك الذات المنقضي عنها المبدأ فعلى القول بالأخصّ ، يكون مصداقه منحصرًا في الذات المتلبّسة ، وعلى القول بالأعمّ يكون مصداقه أعمّ من هذه وممّا انقضى عنها المبدأ.

استدلّ المشهور على أنّ المشتق موضوع للمتلبّس بالمبدإ بالفعل بأمرين :

١. التبادر ، إنّ المتبادر من المشتق هو المتلبس بالمبدإ بالفعل ، فلو قيل :

صلّ خلف العادل ، أو أدب الفاسق ، أو قيل : لا يصلين أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون ، أو لا يؤم الأعرابي المهاجرين ؛ لا يفهم منه إلّا المتلبّس بالمبدإ في حال الاقتداء.

٢. صحّة السلب عمّن انقضى عنه المبدأ ، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل أنّه قائم إذا زال عنه القيام ، ولا لمن هو جاهل بالفعل ، أنّه عالم إذا نسي علمه. وأمّا القائلون بالأعم فاستدلّوا بوجهين :

الأوّل : صدق أسماء الحرف كالنجار على من انقضى عنه المبدأ ، مثل أسماء الملكات كالمتجهّد. وقد عرفت الجواب عنه وأنّ الجميع من قبيل المتلبّس بالمبدإ لا الزائل عنه المبدأ. الثاني : لو تلبس بالمبدإ في الزمان الماضي يصح أن يقال أنّه ضارب باعتبار تلبّسه به في ذلك الزمان.

يلاحظ عليه : أنّ اجراء المشتق على الموضوع في المثال المذكور يتصوّر على وجهين : أ. أن يكون زمان التلبّس بالمبدإ في الخارج متحدا مع زمان النسبة الكلامية ، كأن يقول زيد ضارب أمس ، حاكيا عن تلبّسه بالمبدإ في ذلك الزمان ، فهو حقيقة ومعدود من قبيل المتلبّس لأنّ المراد كونه ضاربا في ذلك الظرف.

ب. أن يكون زمان التلبّس بالمبدإ في الخارج مختلفا مع زمان النسبة الكلامية ، كأن يقول : زيد. باعتبار تلبّسه بالمبدإ أمس. ضارب الآن ، فالجري مجاز ومن قبيل ما انقضى عنه المبدأ.

استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة

المشتقات التي هي محل النزاع بأجمعها هي من الأسماء.

والأسماء مطلقا لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل واسم المفعول فإنه 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 بالمبدإ، كما إذا قلنا:

كان عالما أو سيكون عالما، فإن ذلك حقيقة بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلا: الرماد كان خشبا أو الخشب سيكون رمادا. فإذا كان الأمر كذلك فما موقع النزاع في إطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس أنه حقيقة أو مجاز؟.

الجواب:

إن الإشكال والنزاع هنا إنما هو فيما إذا انقضى التلبس بالمبدإ وأريد إطلاق المشتق فعلا على الذات التي انقضى عنها التلبس، أي أن الإطلاق عليها بلحاظ حال النسبة والإسناد الذي هو حال النطق غالبا، كأن تقول مثلا: (زيد عالم فعلا) أي أنه الآن موصوف بأنه عالم، لأنه كان فيما مضى عالما، كمثال إثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقا بتعميم لفظ المسخن في الدليل لما كان مسخنا.

فتحصل مما ذكرناه ثلاثة أمور:

١ - إن إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة مطلقا، سواء كان بالنظر إلى ما مضى أو الحال أو المستقبل. وذلك بالاتفاق.

٢ - إن إطلاقه على الذات فعلا بلحاظ حال النسبة والإسناد قبل زمان التلبس لأنه سيتلبس به فيما بعد، مجاز بلا إشكال، وذلك بعلاقة الأول أو المشاركة. وهذا متفق عليه أيضا.

٣ - إن إطلاقه على الذات فعلا- أي بلحاظ حال النسبة و الإسناد- لأنه كان متصفا به سابقا، هو محل الخلاف والنزاع فقال قوم بأنه حقيقة وقال آخرون بأنه مجاز.

المختار: إذا عرفت ما تقدم من الأمور، فنقول: الحق أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدإ، ومجاز في غيره. والدليل التبادر وصحة السلب عمن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: إنه قائم. ولا لمن هو جاهل بالفعل: إنه عالم.

وذلك لمجرد أنه كان قائما أو عالما فيما سبق. نعم يصح ذلك على نحو المجاز، أو يقال: إنه كان قائما أو عالما، فيكون حقيقة حينئذ، إذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس.

وعدم تفرقة بعضهم بين الإطلاق بلحاظ حال التلبس، و بين الإطلاق بلحاظ حال النسبة والإسناد هو الذي أوهم القول بوضع المشتق للأعم، إذ وجد أن الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلا مع أن التلبس قد مضى، ولكنه غفل عن أن الإطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله- في الحقيقة- إلا في خصوص المتلبس بالمبدإ، لا فيما مضى عنه التلبس حتى يكون شاهدا له.

ثم إنك قد عرفت- فيما سبق- أن زوال الوصف يختلف باختلاف المواد من جهة كون المبدأ أخذ على نحو الفعلية، أو على نحو الملكية أو الحرفة. فمثل صدق الطبيب حقيقة على من لا يشتغل بالطبابة فعلا لنوم أو راحة أو أكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقة

تطبيق

١. قال رجل لعلّي بن الحسين عليهما السلام : أين يتوضأ الغرباء؟ قال : «تتقي شطوط الأنهار ، والطرق النافذة ، وتحت الأشجار المثمرة». (1)
- فعلى القول بالوضع للمتلبس بالمبدإ يختص الحكم بما إذا كانت ثمرة فعلا ، بخلاف القول بأعم من المتلبس وغيره فيشمل الشجرة المثمرة ولو بالقوة كما إذا فقدت قوّة الإثمار لأجل طول عمرها.
٢. عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة ماتت وليس معها امرأة تغسلها ، قال : «يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها إلى المرافق». (2)
- فلو قلنا بأن المشتق حقيقة في المنقضي أيضا ، فيجوز للزوج المطلق تغسيلها عند فقد المماثل وإلا فلا.
- إذا وقفت على تلك الأمور ، فاعلم أنّ كتابنا هذا مرتّب على مقاصد ، وكلّ مقصد يتضمن فصولا :

-
- (1) الوسائل : 1 ، الباب 15 من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث 1.
 - (2) الوسائل : 2 ، الباب 24 من أبواب غسل الميت ، الحديث 8.

المَقْصَدُ الْأَوَّلُ

الفصل الأول : في مادة الأمر.

الفصل الثاني : في هيئة الأمر.

الفصل الثالث : في أجزاء امتثال الأمر الواقعي والظاهري.

الفصل الرابع : مقدمة الواجب وتقسيماتها.

الفصل الخامس : في تقسيمات الواجب.

الفصل السادس : اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده.

الفصل السابع : إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز.

الفصل الثامن : الأمر بالأمر بفعل ، أمر بذلك الفعل.

الفصل التاسع : الأمر بالشيء بعد الأمر به تأكيد أو تأسيس.

الفصل الأول

في مادة الأمر

وفيه مباحث :

المبحث الأول : لفظ الأمر مشترك لفظي

إنّ لفظ الأمر مشترك لفظي بين معنيين هما :

الطلب والفعل ، وإليهما يرجع سائر المعاني التي ذكرها أهل اللغة.

لا خلاف بين الجميع في صحّة استعماله في الطلب كقوله سبحانه : (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (النور / 63).

وإنما الخلاف في المعنى الثاني ، والظاهر صحّة استعماله في الفعل لوروده في القرآن. كقوله سبحانه : (قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخَفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ) (آل عمران / 154) ، : (وَقُضِيَ الْأَمْرُ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ) (البقرة / 210) و (وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ) (آل عمران / 159).

ثمّ الأمر إن كان بمعنى الطلب . أي طلب الفعل من الغير . فيجمع على أوامر ، كما أنّه إذا كان بمعنى الفعل فيجمع على أمور والاختلاف في صيغة الجمع دليل على أنّه موضوع لمعنيين مختلفين.

يقع الكلام في مادة الأمر التي هي (أ- م- ر) في ثلاث جهات.

الأولى في معنى مادة (أمر) وقد ذكر جماعة أن مادة الأمر مستعملة بعدة معان كالطلب و الشيء و الفعل ...

وقد ذكر صاحب الفصول حيث ادعى أن مادة الأمر موضوعة بوضعين فقط وضع للطلب و آخر للشأن و لعله هو أول من أرجع معنى الأمر إلى هذين المعنيين.

ثم تبعه صاحب الكفاية في تثنية المعنى و الوضع و لكن خالفه فادعى

و لا يبعد أن تكون المعاني التي تستعمل فيها كلمة الأمر ما خلا الطلب ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، و هو مفهوم (الشيء).

أن الوضع الثاني هو لمعنى الشيء لا لمعنى الشأن.

و ذهب العلامة النائي (ره) إلى أنّها موضوعة بوضع واحد للمعاني جميعا فالحاصل أن في مادة الأمر أربعة أقوال:

الأول: أنّها مشترك لفظي في المعاني الكثيرة و هو قول المشهور.

الثاني: أنّها مشترك معنوي بين المعاني الكثيرة أي موضوعة بوضع واحد للجامع بين هذه المعاني.

الثالث: أنّها مشترك لفظي بين معنيين الطلب و غيره.

الرابع: أنّها مختص و موضوعة للطلب فقط.

ما الأول: فيرد عليه امران:

الأول: بأنه لا دليل عليه سوى الاستعمال و هو أعم.

الثاني أنه خلاف الوجدان من أن كلمة أمر مستعملة بنهج واحد في أكثر الاستعمالات التي ذكروها.

أما القول الثاني فيرد عليه أمور.

الأول: أنه لا جامع بين جميع معاني الأمر إذ منها ما هو حديثي و منها ما هو بالمعنى الاسم المصدري و يستحيل اجتماعهما تحت معنى واحد مع حفظ معنهما.

الثاني: مخالفته للوجدان فإن (أمري) في (خالفت أمري) و (اطعت أمري) غير (أمري) في (لم تعتن بأمري) و الانكار مكابرة. الثالث ما ذكره المصنف (ره) في المتن من اختلافات اللوازم فترى أن (أمر) بمعنى الطلب يجمع على (أوامر) و لا يجوز أن يجمع على (أمور) بل يعد هذا الجمع من الأغلاط الفاحشة.

و أما (أمر) بمعنى شيء فيجمع على (أمور) و لا يجوز أن يجمع على (أوامر) بل يعد هذا الجمع من الاغلاط الفاحشة.

فيكون لفظ الأمر مشتركاً بين معنيين فقط: (الطلب) و (الشيء).

فهذا الاختلاف في الجمع علامة قطعية على وجود وضعين و معنيين.

و هكذا نجد أن (أمر) بمعنى الطلب يجوز أن يشتق منه بينما (أمر) بمعنى الشيء لا يجوز أن يشتق منه فيكشف ذلك عن تعدد الوضع و المعنى.

أما القول الرابع فيرد عليه.

أولاً مخالف للوجدان.

و ثانياً قد علمت التعدد آنفاً.

و ثالثاً إن مادة أمر تستعمل في غير الطلب قطعاً مثل (رأيت أمراً عجيباً) و لم نجد أي علاقة مسوغة للمجاز تكون مستحسنة طبعاً بل هذه العلاقة مقطوعة العدم.

والمتحصل بطلان جميع الأقوال ما عدا الثالث و المتيقن منه أمران.

الأول: أن كلمة (أمر) موضوعة بأكثر من وضع.

الثاني: أن كلمة (أمر) موضوعة بوضع مستقل للدلالة على الطلب.

الطلب قسمان.

الأول تكويني كما تقول طلبت الماء فلم أجده و من طلب الدنيا فكذا و من طلب الآخرة فكذا. فإن هذا الطلب هو بالسعي بفعله للوصول إلى الهدف.

القسم الثاني التشريعي و ذلك كأن تطلب من الله أن يرزقك داراً في الجنة أو تطلب من السلطان صرة دنانير.

هذا و من الواضح أن كلمة الأمر لا تستعمل في المطلب التكويني.

فدفعوا هذه المشكلة بتخصيص الطلب الذي هو معنى الأمر بالطلب التشريعي فالأمر معناه قسم خاص من الطلب و هو الطلب التشريعي الذي عرفه الشيخ المظفر (بإظهار الإرادة و الرغبة بمظهر من القول و الكتابة أو نحو ذلك).

المبحث الثاني : اعتبار العلو والاستعلاء في صدق مادة الأمر بمعنى الطلب

اختلف الأصوليون في اعتبار العلو والاستعلاء في صدق الأمر بمعنى الطلب على أقوال:

١. يعتبر في صدق مادة الأمر وجود العلو في الأمر دون الاستعلاء ، لكفاية صدور الطلب من العالي وإن كان مستخفضا لجناحه عند العقلاء ، وهو خيرة المحقق الخراساني قدس سره
 ٢. يعتبر في صدق مادة الأمر كلا الأمرين ، فلا يعدّ كلام المولى مع عبده أمرا إذا كان على طريق الاستدعاء ، وهو خيرة السيد الإمام الخميني قدس سره.
 ٣. يعتبر في صدق مادة الأمر أحد الأمرين : العلو أو الاستعلاء ، أمّا كفاية العلو فلما تقدّم في دليل القول الأوّل ، وأمّا كفاية الاستعلاء ، فلاّنه يصحّ تقييح الطالب السافل المستعلي ، ممّن هو أعلى منه وتوبيخه بمثل «إنّك لم تأمرني؟».
 ٤. لا يعتبر في صدق مادة الأمر واحد منهما ، وهو خيرة المحقق البروجردي قدس سره.
- الظاهر هو القول الثاني ، فإنّ لفظ الأمر في اللغة العربية معادل للفظ «فرمان» في اللغة الفارسية ، وهو يتضمن علوّ صاحبه ، ولذلك يذم إذا أمر ولم يكن عاليا.
- وأما اعتبار الاستعلاء فلعدم صدقه إذا كان بصورة الاستدعاء ، ويشهد له قول بريّة⁽¹⁾ لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «تأمرني يا رسول الله؟ قال : إنّما أنا شافع» فلو كان

(1) روى أحمد بن حنبل في مسنده عن ابن عباس : لما خيّرت بريّة (بعد ما اعتقت وخيّرت بين البقاء مع زوجها أو الانفصال عنه) رأيت زوجها يتبعها في سكك المدينة ودموعه تسيل على لحيته ، فكلمّ العباس ليكلّم فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبريرة أنّه زوجك ، فقالت : تأمرني يا رسول الله؟ قال : «إنّما أنا شافع» ، قال : فخيّرها فاخترت نفسها. (مسند أحمد : 1 / 215).

مجرد العلو كافيا لما انفك طلبه من كونه أمرا.

قد سبق أن الأمر يكون بمعنى الطلب، و لكن لا مطلقا بل بمعنى طلب مخصوص. و الظاهر أن الطلب المخصوص هو الطلب من العالي إلى الداني، فيعتبر فيه العلو في الأمر.

و عليه لا يسمى الطلب من الداني إلى العالي أمرا.

هل يشترط في الأمر العلو الحقيقي أو يكفي الاستعلاء أو لا بد من العلو مع الاستعلاء و قد كثرت الأقوال في هذا البحث حتى وصلت خمسة أو ستة أو أكثر.

وقد اختار الشيخ المظفر اشترط العلو الحقيقي فقط سواء كان مستعليا أي متظاهرا بالعلو أو كان متواضعا أي متظاهرا بعدم العلو.

ويقع الكلام في هذا في بحوث ثلاثة.

البحث الأول: و حاصله أن الالفاظ الدالة على الحدث يمكن أن توضع على نحوين.

الأول: أن توضع للفعل المقيد صدوره من فاعل معين بالصنف أو بالشخص فيوضع (حسق) مثلا لكلام الملوك و يوضع (عسق) مثلا لكلام الزوجات كما قيل في (السجع) أنه موضوع لكلام الطيور في الأصل و إن نقل إلى كل كلام متسق و الزغردة مثلا صوت العصفور و هذا نحو من الالفاظ قليل في اللغات منه أسماء الأصوات مثل (خاق باق) صوت كذا و غير ذلك مما ذكر في علم النحو.

النحو الثاني: أن توضع الالفاظ لنفس الحدث بما هو هو دون أن يؤخذ فيه صدوره من فاعل معين غايته أن هذه الأحداث لا يمكن أن تتحقق خارجا إلا من فاعل يقدر عليها مثلا لفظ الطيران فإنه موضوع لنفس التحليق (استدعاء). و كذا لا يسمى الطلب من المساوي إلى مساويه في العلو أو الحطة أمرا، بل يسمى (التماسا)، و إن استعلى الداني أو المساوي و أظهر علوه و ترفعه و ليس هو بعال حقيقة.

الحاصل أن الأمر هو الحدث الكذائي. و هو لا يصدر إلا من فاعل ذا قدرة على الإلصاق.

البحث الثاني: أن الفعل الذي لا يصدر إلا من فاعل معين على قسمين.

الأول: قسم لا يمكن أن يظهر أحد أنه يفعله إلا مع القدرة الحقيقية عليه مثل (الطيران) فانك لو ادعيت ألف ألف مرة أنك طير أو أنك قادر على الطيران لا يمكن أن يصدر منك الطيران.

و كذا (الاستنباط) فهو فعل لا يصدر إلا من المجتهد فلو ادعى الشخص ألف مرة أنه مجتهد لم يمكنه الاستنباط و هكذا النظر و القراءة و القيام و القعود فمن لا يمكنه تلك الأفعال لا ينفعه أن يدعي قدرته عليها و لو ظاهرا.

القسم الثاني قسم يمكن أن يظهر أحد أنه يفعله بواسطة إظهار القدرة عليه مثل (التهديد) فإنه موضوع لحدث لا يمكن أن يصدر إلا من شخص يقدر على الاذية عند المخالفة.

و لكن مع ذلك فلو ادعى مدع القدرة على الأذية و لم يكن قادرا واقعا ثم هدد فإن تهديده يسمى تهديدا عرفا كما لو حمل المسدس الخالي من الرصاص واقعا ثم وجهه إلى شخص و قال له افعل كذا فإن لم تفعل أطلقت النار عليك و قتلتك فإن هذا الفعل يصدق عليه عرفا أنه تهديد حتى لو تبين عند العرف فيما بعد أن المسدس كان خاليا من الرصاص فإنهم يقولون هده بمسدس خال و لا يقولون أنه أظهر تهديده و من هذا القبيل الوعظ فانه موضوع لحدث لا يمكن أن يصدر إلا من شخص يتصف بصفات كمالية.

كل هذا بحكم التبادر و صحة سلب الأمر عن طلب غير العالي، و هو الواعظ.

لكن مع ذلك فلو أن الشيطان لبس لباس الملائكة و ظن الناس أنه ملك ثم خوفهم من عقاب الله تعالى سمي وعظه وعظا حتى لو تبين فيما بعد أنه الشيطان فيقال وعظنا الشيطان.

و سر أن هذا القسم يصدق بمجرد الإظهار و الادعاء بخلاف القسم الأول هو أن هذا القسم موضوع لمعاني تأثيرية في الاشخاص فالتهديد والوعظ و التخويف و الاضحاك و الاثارة و الغزل و غير ذلك معان تأثيرية أي تستوجب التأثير بالشخص تأثيرا خاصا.

و من الواضح أن الناس كما تتأثر مما يؤثر واقعا فكذلك تتأثر مما تعتقده مؤثرا و إن لم يكن مؤثرا واقعا فالإنسان أن اعتقد أن خياله أسد خاف منه. و أن اعتقد أن الاسد خيال لم يخف منه و من هنا كان التهديد لا يتوقف على وجود القدرة واقعا بل يكفي وجود القدرة ظاهرا بنحو يعتقد السامع قدرة المهدد على الأذية و هكذا سائر أفعال هذا القسم بخلاف القسم الأول فانه موضوع لأفعال واقعية كالطيران و الضرب و نحوهما.

إذا عرفت هذين القسمين فنقول أن (الأمر) هل هو من الأول حتى لا يتحقق الأمر بمجرد إظهار العلو أم هو من الثاني حتى يتحقق الأمر بمجرد إظهار العلو و القدرة على الإلصاق.

و الجواب بعد المراجعة إلى العرف و الوجدان هو أن الأمر من الثاني و ذلك لأن الأمر طلب مع إلصاق المطلوب منه بالفعل المطلوب و الطلب حاصل حقيقة و أما الإلصاق فهو فعل تأثيري أي أن يرى الشخص نفسه ملصقا بهذا الفعل لا يمكنه مفارقتها و هذه الرؤية تارة يكون سببها حقيقتها و أخرى ادعائها و على الحالين تكون الرؤية المذكورة موجودة واقعا.

فلو أن شخصا لبس لباس الملك و أظهر أنه الملك و اعتقد الناس بأنه الملك ثم جلس على كرسي السلطنة و أمر الناس أن يسجدوا له فإنه يصدق على أمره هذا (أمر) حتى لو تبين للعرف بعد ذلك أنه ليس الملك بل رجل.

و لا يصح إطلاق الأمر على الطلب من غير العالي إلا بنحو العناية و المجاز و إن استعلى.

البحث الثالث و نريد فيه ان نستخلص النتيجة فنقول بمقتضى البحث الأول يتضح أن مادة الأمر ليست موضوعة سوى للطلب الإلصاقى و لم يشترط فيه صدوره لا من عال و لا من مستعل غاية ان هذا الحدث لا يمكن أن يصدر الا من القادر على الإلصاق.

و بمقتضى البحث الثاني يتضح ان القادر على اصدار الأمر هو الظاهر في الاستعلاء و اما الرجل العالي غير الظاهر فهو غير قادر على التأثير في الإلصاق فطلبه لا يكون إلصاقيا.

فالخاص أن الصحيح أن الأمر لا يصدق إلا على الطلب الصادر من طالب ظاهر في علوه كي يكون طلبه مؤثرا في الصاق المطلوب منه بالمطلوب.

المبحث الثالث : في دلالة مادة الأمر على الوجوب

إذا طلب المولى من عبده شيئاً بلفظ الأمر كأن يقول : آمرك بكذا ، فهل يدل كلامه على الوجوب أو لا؟

الظاهر هو الأول ، لأنّ السامع ينتقل من سماع لفظ الأمر إلى لزوم الامتثال الذي يعبر عنه بالوجوب ، ويؤيد هذا الانسباق والتبادر بالآيات التالية :

١ . قوله سبحانه : (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (النور / 63) حيث هدّد سبحانه على مخالفة الأمر ، والتهديد دليل الوجوب.

٢ . قوله سبحانه : (مَا مَنَعَكَ آلَاً تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) (الأعراف / 12) حيث ذمّ سبحانه إبليس لمخالفة الأمر ، والذم آية الوجوب.

٣ . قوله تعالى : (عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غُلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ) (التحريم/6) حيث سمى سبحانه مخالفة الأمر عصياناً ، والوصف بالعصيان دليل الوجوب.

مضافاً إلى ما ورد في قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لو لا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك»⁽¹⁾ ولزوم المشقة آية كونه مفيداً للوجوب إذ لا مشقة في الاستحباب.

اختلفوا في دلالة المادة فقيل موضوعة للطلب الوجوبي فقط.

و قيل للندي فقط.

و قيل موضوعه بوضعين وضع للوجوبي و آخر للندي.

و قيل موضوعه بوضع واحد على نحو الاشتراك المعنوي للطلب الاعم و لا تدل على الوجوب.

و قيل موضوعه بالاشتراك المعنوي كالسابق لكن تدل على الوجوب بالانصراف.

و قيل موضوعة بالاشتراك المعنوي كالسابق لكن تدل على الوجوب بالاطلاق.

و قيل موضوعه بالاشتراك المعنوي كالسابق و لكن تدل على الوجوب الطلب الندي. و قيل مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً. و قيل غير ذلك.

أما القول الأول أي أنها موضوعة للوجوب فقد استدلوا لإبطاله بأمور.

الأول التبادر بأنها موضوعة للطلب ليس إلا.

الثاني أن مادة الأمر تستعمل في الاستحباب بلا عناية كقولك لاختيك المؤمن آمرك بصلاة الليل و الوجدان حاكم بعدم التجوز و عدم العناية في الاستعمال.

الثالث أنها تستعمل للأمر بالواجب و المستحب معاكفولك (آمرك بصلاة الفريضة و النافلة) فيلزم اما استعمالها في مطلق الطلب أو في الوجوب بالنسبة إلى الفريضة، و الاستحباب بالنسبة إلى النافلة و لا ثالث.

و الثاني غير ممكن لما عرفت من استحالة الاستعمال في أكثر من معنى.

و الأول هو المطلوب و ليس مجازاً كما يحكم به الوجدان.

و قد استدل صاحب الكفاية لاثبات القول الأول أي وضع المادة للوجوب بأمور.

الأول: التبادر أي أن المتبادر من المادة هو الطلب الالزامي.

و الحق عند الشيخ المظفر أنه دال على الوجوب و ظاهر فيه، فيما إذا كان مجردا و عاريا عن قرينة على الاستحباب. و إحراز هذا الظهور بهذا المقدار كاف في صحة استنباط الوجوب من الدليل الذي يتضمن كلمة «الأمر» و لا يحتاج إلى إثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شيء آخر.

الثاني الاستعمال قال تعالى (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) فلا ريب من ارادة الوجوب ضرورة أن الحذر انما هو من الوجوب و لا حذر في مخالفة الاستحباب.

و قال (ص): ((لو لا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك) معناه أنه لم يأمرنا بالسواك مع أنه قد طلب السواك استحبابا مضافا إلى أن الطلب الاستحبابي لا يوجب مشقة على الأمة فمراده الطلب الوجوبي.

أقول الجواب على هذا الاستدلال من جهتين:

الأولى: أن الاستعمال أعم من الحقيقة و المجاز.

الثانية: أننا نسلم بأن العرف يفهم من (الأمر) الوجوب إلا أن دعوانا أن فهم الوجوب ليس من جهة وضع المادة للوجوب.

الفصل الثاني

في هيئة الأمر

وفيه مباحث :

المبحث الأول : في بيان مفاد الهيئة

اختلفت كلمة الأصوليين في معنى هيئة افعل على أقوال منها :

١. أنّها موضوعة للوجوب.

٢. أنّها موضوعة للندب.

٣. أنّها موضوعة للجامع بين الوجوب والندب ، أي الطلب إلى غير ذلك.

والحق أنّها موضوعة لإنشاء البعث إلى إيجاد متعلّقه ويدلّ عليه التبادر والانسباق ، فقول المولى لعبده : اذهب إلى السوق واشتر اللحم عبارة أخرى عن بعثه إلى الذهاب وشراء اللحم. ثم إنّ بعث العبد إلى الفعل قد يكون بالإشارة باليد ، كما إذا أشار المولى بيده إلى خروج العبد وتركه المجلس ، وأخرى بلفظ الأمر كقوله : اخرج ، فهذه افعل في الصورة الثانية قائمة مقام الإشارة باليد ، فكما أنّ الإشارة باليد تفيد البعث إلى المطلوب ، فهكذا القائم مقامها من صيغة افعل ، وإنّما الاختلاف في كيفية الدلالة ،

فدلالة الهيئة على إنشاء البعث لفظية بخلاف دلالة الأولى.

سؤال : إنّ هيئة افعل وإن كانت تستعمل في البعث كقوله سبحانه : (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) (البقرة / 43) أو قوله : (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (المائدة / 1) ولكن ربما تستعمل في غير البعث أيضا : كالتعجيز مثل قوله سبحانه : (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ) (البقرة / 23).

والتميّز كقول الشاعر :

ألا أيّها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح منك بأمثل

إلى غير ذلك من المعاني المختلفة المغايرة للبعث. فيلزم أن تكون الهيئة مشتركة بين المعاني المختلفة من البعث والتعجيز والتميّز.

الجواب : إنّ هيئة افعل قد استعملت في جميع الموارد في البعث إلى المتعلّق والاختلاف إنّما هو في الدواعي ، فتارة يكون الداعي من وراء البعث هو إيجاد المتعلّق في الخارج ، وأخرى يكون

الداعي هو التعجيز ، وثالثة التمني ، ورابعة هو الإنذار كقوله : **(وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ)** (التوبة / 105) إلى غير ذلك من الدواعي ، ففي جميع الموارد يكون المستعمل فيه واحدا وإنما الاختلاف في الدواعي من وراء إنشائه .
ونظير ذلك ، الاستفهام فقد يكون الداعي هو طلب الفهم ، وأخرى أخذ الإقرار مثل قوله : **(هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ)** (الزمر / 9) .
والمستعمل فيه في الجميع واحد وهو إنشاء طلب الفهم .

صيغة الأمر، أي هيئته، كصيغة افعَل و نحوها: تستعمل في موارد كثيرة: (منها) البعث، كقوله تعالى: فَأَقِمْوا الصَّلَاةَ. * أَوْفُوا بِالْعُقُودِ. و (منها) التهديد، كقوله تعالى: اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ. و (منها) التعجيز، كقوله تعالى: فَأَتُوا بِشُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ. وغير ذلك، من التسخير، و الإنذار، و الترجي، و التمني، و نحوها.

قد استعملت الصيغة في موارد عديدة عد منها الترجي و التمني و التهديد و الإنذار والاهانة و الاحتقار و التعجيز و التسخير الى غير ذلك مما هو مفصل في علم المعاني فيحتمل حينئذ أربع احتمالات.

الأول أن الصيغة موضوعة لجميع هذه المعاني أو أكثرها على نحو الاشتراك اللفظي.

الثاني أنها موضوعة للجامع على نحو الاشتراك المعنوي.

الثالث أنها موضوعة للطلب و استعملت في هذه الموارد مجازا.

الرابع أنها موضوعة للطلب و استعملت في هذه الموارد حقيقة.

ومن الواضح عدم جواز استعمال الطلب و يراد التمني و العكس كذلك و هكذا في سائر المعاني.

وقد يقال بالعلم بعدم وجود علاقة بين مفهوم الطلب و مفهوم التمني وكذا بين مفهوم الطلب و مفهوم التهديد و التعجيز نعلم بعدم وجود علاقة بين هيئة الطلب و هيئة التمني وكذا بين هيئة الطلب و غيرها من الهيئات.

فإن قلت أن عدم العلاقة بين مفهوم الطلب و مفهوم التمني لا يستلزم عدم العلاقة بين هيئة الطلب و هيئة التمني للاختلاف الشاسع بين المفهوم و الهيئة.

بل بينهما ملازمة و ذلك لما مر من أن الهيئة و سائر المعاني الحرفية إنما تدل على مصداق المفهوم بحيث لا يرى معناها سوى صدق المفهوم حتى لا يكون أي تفاوت بين المعنى الحرفي و مفهومه الاسمي سوى الكلية و الجزئية و من الواضح أن الكلية و الجزئية لا دخاله لها في العلاقات.

أما المقام الثاني فتوضيحه يتم ببيان مقدمة و هي بيان موطن الحقيقة و مجاز فنقول ان المعروف المسلم هو أن المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له كما انك عرفت ان الدلالة التصديقية قسمان.

الأول الدلالة التصديقية الأولى التي تسمى بالمدللول الاستعمالي.

الثاني الدلالة التصديقية الثانية المسماة بالارادة الجدية .

ويقع السؤال أنه عند اختلاف الارادة الاستعمالية عن الإرادة الجدية فأيهما هو المتبع في تعيين كون اللفظ حقيقة أو مجاز فاللفظ إن كان معناه الحقيقي مطابقا للإرادة الجدية و مخالفا للارادة الاستعمالية هل يكون حقيقة لان اللفظ استعمال و أريد منه بالارادة الجدية معناه الحقيقي أم يكون مجازا لان اللفظ استعمال و أريد منه بالارادة الاستعمالية غير معناه الحقيقي.

وكذا إذا كان اللفظ معناه الحقيقي مطابقا للارادة الاستعمالية و مخالفا للارادة الجدية هل يكون حقيقة لان اللفظ استعمال و أريد منه بالارادة الاستعمالية عين معناه الحقيقي أم يكون مجازا لأن اللفظ استعمال و أريد منه بالارادة الجدية غير معناه الحقيقي.

و الحاصل ان مجرد إثبات ان هيئة (افعل) لم توضع لمفاهيم الترجي و التمني و التعجيز و غيرها لا يكفي لنفي دعوى ان هيئة افعل موضوعة لمصاديق هذه المفاهيم كما في سائر الحروف و الهيئات فإنها تكون موضوعة لمصاديق المفاهيم ف (ليت) ليست موضوعة لمفهوم التمني بل لمصادقه و كذا (لعل) لم توضع لمفهوم الترجي.

المبحث الثاني : دلالة هيئة الأمر على الوجوب

قد عرفت أنّ هيئة افعال موضوعة لإنشاء البعث وأنها ليست موضوعة للوجوب ولا للندب ، وإجماعاً خارجاً عن مدلول الهيئة . ومع ذلك . هناك بحث آخر ، وهو أنّه لا إشكال في لزوم امتثال أمر المولى إذا علم أنّه يطلب على وجه اللزوم إنّما الكلام فيما إذا لم يعلم فهل يجب امتثاله أو لا؟ الحقّ هو الأوّل.

لأنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل المؤمن في دائرة المولوية والعبودية ولا يصحّ ترك المأمور به بمجرد احتمال أن يكون الطلب طلباً نديباً وهذا ما يعبر عنه في سيرة العقلاء بأنّ ترك المأمور به لا بدّ أن يستند إلى عذر قاطع ، فخرجنا بالنتيجة التالية :

١ . أنّ المدلول المطابق لهيئة افعال هو إنشاء البعث.

٢ . الوجوب ولزوم الامتثال مدلول التزامي لها بحكم العقل.

اختلف الأصوليون في ظهور صيغة الأمر في الوجوب و في كيفيته على أقوال. و الخلاف يشمل صيغة افعال و ما شابهها و ما بمعناها من صيغ الأمر.

الأقوال عديدة:

الأول: انها مشتركة لفظي موضوعة بوضعين وضع للوجوب و آخر للاستحباب فيحتاج تعيين الوجوب او الاستحباب الى قرينة معينة كما هو الحال في كل مشترك لفظي.

الثاني: انها موضوعة للطلب الندي فقط.

الثالث: انها موضوعة للطلب الإلزامي الوجوبي فقط.

الرابع: انها موضوعة على نحو الاشتراك المعنوي لمطلق الطلب- أي جامع الطلب الأعم من الوجوبي و الندي- و ليست ظاهرة في الوجوب.

الخامس: موضوعة على نحو الاشتراك المعنوي كالقول السابق و ظاهرة في الوجوب بالانصراف.

السادس: موضوعة على نحو الاشتراك المعنوي كالقول السابق و ظاهرة في الوجوب بالإطلاق.

السابع: موضوعة لمطلق الطلب و ظاهره بالوجوب بحكم العقل.

و الأقوال في المسألة كثيرة، و أهمها قولان:

أحدهما: إنها ظاهرة في الوجوب، إما لكونها موضوعة فيه، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد.

الثاني: انه كثيراً ما يقال افعال الصدقة و صوم رمضان و نحوه من طلب شيئين احدهما مستحب و الآخر واجب. مع اننا نرى في وجداننا عدم وجود أي عناية و لا تجوز في هذه الاستعمالات.

و الحاصل ان صيغة أفعال كلي له مصداقان الأول الاستحباب، الثاني الوجوب و استعمال الكلي في مصداقه لا يحتاج الى بيان زائد.

أن القاعدة العقلية هي أن كل ما طلبه المولى و لم يرخص بتركه يجب امتثاله فموضوع القاعدة مركب من الطلب و عدم الترخيص.

و عند العقل قاعدة أخرى و هي أن كل ما طلبه المولى و رخص بتركه يحسن امتثاله فموضوع هذه القاعدة مركب من الطلب و الترخيص بالترك.

و من هنا فكل ما صدر طلب من المولى نظرنا فإذا وجدنا معه ترخيص بالترك تحقق موضوع القاعدة الثانية فيحكم العقل بالاستحباب و إذا لم نجد معه ترخيص بالترك تحقق موضوع القاعدة الأولى فيحكم العقل بالوجوب.

فظهر أن الوجوب و الاستحباب حكمان عقليان متأخران عن وضع الصيغة بعدة مراتب. فبعد مرتبة الوضع تأتي مرتبة الاستعمال و بعدها مرتبة سماع السامع و بعدها مرتبة تنظيم القياس ثم بعدها مرتبة الاستنتاج و الحكم بالوجوب فبين الوضع و الوجوب اربع مراتب زمنية.

و من هنا يصبح من الواضح انه لا مجال لدعوى أن الصيغة موضوعة للدلالة على الوجوب او على الاستحباب او على الأعم من الوجوب و الاستحباب.

و على هذا فالمستعمل فيه الصيغة على كلا الحالين (الوجوب و الندب) واحد لا اختلاف فيه. و استفادة الوجوب- على تقدير تجردها عن القرينة على إذن الأمر بالترك- إنما هو بحكم العقل كما قلنا، إذ هو من لوازم صدور الأمر من المولى.

المبحث الثالث : استفادة الوجوب من أساليب أخرى

إنَّ للقرآن والسنة أساليب أخرى في بيان الوجوب والإلزام غير صيغة الأمر ، فتارة يعبر عنه بلفظ الفرض والكتابة مثل قوله سبحانه : (قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ) (التحریم / 2) ، وقال : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) (البقرة / 182) ، وقال : (إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا) (النساء / 103).

وأخرى يجعل الفعل في عهدة المكلف قال : (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (آل عمران / 97).

وثالثة يخبر عن وجود شيء في المستقبل مشعرا بالبعث الناشئ عن إرادة أكيدة ، قال سبحانه : (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) (البقرة / 233).
وأما السنة فقد تظافت الروايات عن أئمة أهل البيت في أبواب الطهارة والصلاة وغيرها كقولهم : «يغتسل» ، «يعيد الصلاة» أو «يستقبل القبلة» فالجمل الخبرية في هذه الموارد وإن استعملت في معناها الحقيقي ، أعني : الإخبار عن وجود الشيء في المستقبل ، لكن بداعي الطلب والبعث. وقد عرفت أنَّ بعث المولى لا يترك بلا دليل.

المبحث الرابع : الأمر عقيب الحظر

إذا ورد الأمر عقيب الحظر فهل يحمل الأمر على الوجوب أو لا؟
 فمثلا قال سبحانه : (أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحْلِيِّ الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ).

ثم قال : (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ...) (المائدة / 1 و 2).

فقد اختلف الأصوليون في مدلول هيئة الأمر عقيب الحظر على أقوال :

أ. ظاهرة في الوجوب.

ب. ظاهرة في الإباحة.

ج. فاقدة للظهور.

والثالث هو الأقوى ، لأنّ تقدّم الحظر يصلح لأن يكون قرينة على أنّ الأمر الوارد بعده لرفع الحظر لا للإيجاب ، فتكون النتيجة هي الإباحة ، كما يحتمل أنّ المتكلم لم يعتمد على تلك القرينة وأطلق الأمر لغاية الإيجاب ، فتكون النتيجة هي الوجوب ، ولأجل الاحتمالين يكون الكلام مجملا.

نعم إذا قامت القرينة على أنّ المراد هو رفع الحظر فهو أمر آخر خارج عن البحث.

قد يقع إنشاء الأمر 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 عند ما يتوهم المريض أنه ممنوع منه و محظور عليه شربه.

و قد اختلف الأصوليون في مثل هذا الأمر إنه هل هو ظاهر في الوجوب أو ظاهر في الإباحة، أو الترخيص فقط أي رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من إباحة أو غيرها، أو يرجع إلى ما كان عليه سابقا قبل المنع؟ على أقوال كثيرة. و أصح الأقوال هو الثالث و هو دلالتها على الترخيص فقط.

إن إنشاء الأمر يتم بطريقتين:

الأول إنشاؤه بصيغة الأمر.

الثاني إنشاؤه بمادته فمثال الأول (إذا حللتهم فاصطادوا) و مثال الثاني أن يقول الطبيب لمريضه في مقام يتوهم المريض ان شرب الحامض محظور عليه (أمرك بشرب الحامض).

و ظاهر عباراتهم تعميم البحث لإنشاء الأمر بكلا الطريقتين.

و لكنه فاسد و ذلك لأن الطريق الثاني ظاهر في الوجوب مطلقا حتى في مقام توهم الحظر فالبحث مختص بما إذا كان إنشاء الأمر بالطريق الأول.

ولكن اللازم ان يقال ان وقوع الأمر عقيب الحظر او عند توهم الحظر يصلح ان يكون قرينة يعتمد عليها الكلام في بيان انه لم يقصد الطلب و إنما قصد الترخيص.

فإذا صلح ان يكون قرينة سقطت دلالة صيغة الأمر على الطلب لما عرفته غير مرة من ان اللفظ يسقط عن الظهور إذا وجد معه ما يصلح ان يكون قرينة على إرادة خلاف الظاهر.

وبعبارة أوضح إن القرينة تارة مقامية و أخرى مقالية. و من هنا فوقع الأمر في مقام الحظر أو توهم الحظر بموجب سقوط ظهور دلالة الأمر على الطلب و سبب السقوط هو ان مقام الحظر أو توهمه يصلح ان يكون قرينة اعتمد عليها المتكلم لبيان انه لم يرد الطلب بل اراد مجرد الترخيص و قد علمت سقوط ظهور اللفظ إذا وجد معه ما يصلح ان يكون قرينة. والظاهر أن لا يكون بعثاً إلا إذا كان الإنشاء بداعي البعث. و وقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينة على عدم كونه بداعي البعث، فلا يكون دالا على الوجوب. و عدم دلالة على الإباحة بطريق أولى. فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو إمارة. مثاله قوله تعالى: وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا

فإنه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الإحرام فلا يدل على وجوب الصيد.

نعم لو افترن الكلام بقرينة خاصة على أن الأمر صدر بداعي البعث أو لغرض بيان إباحة الفعل فإنه حينئذ يدل على الوجوب أو الإباحة. و لكن هذا أمر آخر لا كلام فيه، فإن الكلام في فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قرينة أخرى غير هذه القرينة.

المبحث الخامس : المرة والتكرار

إذا دلّ الدليل على أنّ المولى يطلب الفعل مرة واحدة كقوله سبحانه : (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) (آل عمران / 97) ، أو دلّ الدليل على لزوم التكرار كقوله سبحانه : (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) (البقرة / 185) فيتبع مدلوله.

وأما إذا لم يتبين واحد من الأمرين ، فهل تدلّ على المرة أو على التكرار أو لا تدلّ على واحد منهما؟

الحقّ هو الثالث ، لأنّ الدليل إمّا هو هيئة الأمر أو مادته ، فالهيئة وضعت لنفس البعث ، والمادّة وضعت لصرف الطبيعة ، فليس هناك ما يدلّ على المرة والتكرار واستفادتهما من اللفظ بحاجة إلى دليل.

و اختلفوا في دلالة صيغة افعل على المرة و التكرار على أقوال:

أن الكلام في هذا المبحث يقع في مقامات.

أما المقام الأول فيتضح الكلام فيه عند تمهيد مقدمات.

الأولى: إن ظاهرهم في هذا البحث كظاهرهم في البحث السابق هو اختصاص النزاع في الصيغة هل تدل على المرة أو التكرار أو الفور أو التراخي. فلا يتنازعون في دلالة مادة الأمر أو الوجوب على المرة أو التكرار أو الفور أو التراخي.

و لكن لا يخفى أن الذي ادعى دلالة الصيغة على الفور او المرة استند إلى شبهات غير مختصة بالصيغة بل جارية في المادة كشبهة التبادر فيجب تعميم البحث.

الثانية: أن الماهيات على أقسام.

الأول: ما لا يقبل التكرار و الاستمرار و ذلك كقتل زيد فإنها ماهية لا تقبل إلا وجود واحد منقطع.

الثاني: ما لا يقبل التكرار و الانقطاع بل يجب أن يكون مستمرا و ذلك مثل الوفاء بالعهد فإذا قال المولى (ف بهذا العهد) فمعناه الأمر بتحقيق الوفاء و طبيعة الوفاء ليس لها إلا وجود واحد و غالبا ما يكون مستمرا كما لو كان العهد هو ترك شيء مطلقا فإن الوفاء لا يصدق إلا بالترك إلى الأبد و المجموع وجود واحد مستمر.

الثالث: ما يقبل التكرار و ذلك كأغلب الماهيات كالصلاة و الصيام و الإكرام و الاطعام.

ومحل النزاع إنما هو القسم الثالث و أما الأولان فلا مجال لجريان النزاع فيهما إذ لا يمكن لأحد دعوى دلالة الأمر بهما على التكرار.

وبعبارة أوضح أن مدعي دلالة الصيغة على التكرار يقول بعدم دلالتها على التكرار إذا تعلقت بالقسمين الأولين و ذلك لوجود المانع من الدلالة على التكرار فيهما.

الثالثة: أن القسم الثالث من الماهيات على قسمين.

الأول: ما يكون بنظر العرف قابلا لأن يؤمر بفرد منه كما يكون قابلا لأن يؤمر بجميع أفراده أو بعدة افراد منه و ذلك مثل أكثر الماهيات فإنها من هذا القبيل كإطعام المسكين و التصديق عليه و نحو ذلك.

القسم الثاني: ما لا يكون قابلا بنظر العرف إلا للأمر بجميع أفراده مثل (أطع زيدا) و (احبب عمرا) و (حافظ على نفسك) فإن مثل هذه الماهيات لها أفراد كثيرة لكن العرف لا يقبل توجيه الأمر بحب عمر في مصداق واحد أو بالمحافظة على النفس في مصداق واحد.

وهذا القسم ليس محلا للنزاع لوجود القرينة العرفية على إرادة الأمر بجميع مصاديق المادة فلا يمكن دعوى أن الأمر تعلق بالمرة. و إنما محل النزاع هو القسم الأول.

الرابعة: أن القسم الأول من القسمين السابقين يتعلق به الأمر بنحوين.

الأول: أن يكون على نحو العموم الاستغراقي أي يتوجه الأمر إلى كل فرد من أفراد الماهية.

الثاني: أن يكون على نحو العموم البدلي أي لم يتوجه الأمر إلى جميع المصاديق و إنما تعلق بالطبيعة مثل اطعم مسكينا و نحوه. فمحل النزاع هو الماهية التي تعلق بها الأمر على النحو الثاني دون الأول إذ لا يمكن دعوى أن المراد هو المرة الواحدة مع الاعتراف بأن الأمر قد توجه إلى جميع المصاديق.

الخامسة: أن المرة و التكرار تفسر بتفسيرين.

الأول: أن المرة هي عبارة عن الواحدة في المصادق فيكون المطلوب مصداقا واحدا و يقابلها التكرار و هو عبارة عن التعدد في المصادق فيكون المطلوب المصاديق المتعددة.

الثاني: أن المرة هي عبارة عن الوجود دفعه و لو كان متضمنا لعدة مصاديق. و يقابلها الوجود دفعات و لو كان في كل دفعة عدة مصاديق كما لو تصدق دفعة واحدة على عدة مصاديق.

وقد اختلفوا فيما هو محل البحث هل هو المرة و التكرار بالتفسير الأول. أو بالتفسير الثاني.

السادسة: لا ريب في أن القضية الشرطية تدل على لزوم جزء عند كل شرط فيلزم تعدد الجزء عند تعدد الشرط فلو قال (إذا جاءك ضيف فتصدق بدرهم). فإنه عليه يجب أن يتصدق بدرهم عند كل مجيء ضيف فلو جاء ضيفان يجب عليه تصدقان بدرهمين و هكذا.

وهذا واضح و خارج عن محل النزاع لأن الدلالة على التعدد هنا جاءت من قبل دلالة الجملة الشرطية على الحدوث عند الحدوث.

وهكذا أيضا القضايا الحقيقية فإنها تستلزم تعدد الحكم بتعدد الموضوع فإنها كالقضية الشرطية فهي ليست محلا للنزاع و إنما محل النزاع أنه عند تحقق الحكم بوجوب الماهية هل يجب المرة أو التكرار فلو جاء ضيف في مثال الجملة الشرطية يتحقق حكم بوجوب دفع الدرهم و هذا لا خلاف فيه.

ولكن محل النزاع أنه يكفي دفع واحد أو يجب التكرار. و هكذا.

والحاصل أنه لا خلاف في تعدد الحكم بتعدد موضوعه و إنما الخلاف بوجوب تعدد متعلق الحكم مع وحدة الحكم.

السابعة: أنه لم يتضح جيدا ما هو مراد القائلين بالتكرار.

والدليل نفس الدليل من عدم دلالة الصيغة لا بمبتهتها و لا بمادتها على المرة و لا التكرار، لما عرفت من أنها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي. فلا بد من دال آخر على كل منهما.

المبحث السادس : الفور والتراخي

اختلف الأصوليون في دلالة هيئة الأمر على الفور أو التراخي على أقوال :

١ . أنّها تدلّ على الفور .

٢ . أنّها تدلّ على التراخي .

٣ . أنّها لا تدلّ على واحد منهما .

والحقّ هو القول الثالث لما تقدّم في المرّة والتكرار من أنّ الهيئة وضعت للبعث ، والمادة وضعت لصرف الطبيعة ، فليس هناك ما يدلّ على واحد منهما .

استدل القائل بالفور بآيتين :

١ . قوله سبحانه : (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ) (آل عمران / 133) .

وجه الاستدلال : ان المغفرة فعل لله تعالى ، فلا معنى لمسارعة العبد إليها ، فيكون المراد هو المسارعة إلى أسباب المغفرة ومنها فعل المأمور به .

يلاحظ عليه : بأنّ أسباب المغفرة لا تنحصر بالواجبات إذ المستحبات أيضا من أسبابها ، وعندئذ لا يمكن أن تكون المسارعة واجبة مع كون أصل العمل مستحبا .

٢ . قوله سبحانه : (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) (المائدة / 48) .

فظاهر الآية وجوب الاستباق نحو الخير والإتيان بالفرائض — الذي هو من أوضح مصاديقه . فورا .

يلاحظ عليه : أنّ مفاد الآية بعث العباد نحو العمل بالخير بأن يتسابق كلّ على الآخر مثل قوله سبحانه : (وَاسْتَبِقَا الْبَابَ) (يوسف / 25) ولا صلة للآية بوجوب مبادرة كلّ مكلف إلى ما وجب عليه وإن لم يكن في مظنة السبق .

اختلف الأصوليون في دلالة صيغة الأمر على الفور و التراخي على أقوال:

إنّها موضوعة للفور .

إنّها موضوعة للتراخي .

نّها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي .

إنّما غير موضوعة لا للفور و لا للتراخي و لا للأعم منهما، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجوه. و إنّما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات .
والحق هو الأخير .

هو اختلاف قديم موجود عند الأدباء أيضا. وكيف كان فلا بد من تفسير الفورية. وقد تفسر بأربع تفسيرات. الأول: فورية لا تقبل التراخي أدنى لحظه فهي فورية بالدقة العقلية و ذلك كما لو كان المولى واقعا تحت العذاب فأمر عبده برفع العذاب عنه بفعل معين.

الثاني: الفورية العرفية و هي التي تقبل بعض التراخي كما لو أمر المولى عبده بإحضار الماء. فإن العرف يرى لزوم الفورية في هذا الأمر لكن فورية عرفية لا بأس فيها ان يتأخر بضع ثوان، و الفورية العرفية تختلف باختلاف الواجبات، فالفورية العرفية إلى الحج تسمح بالتراخي عدة سنوات بينما الفورية العرفية لرد السلام تسمح بالتراخي عدة ثوان لا أكثر.

الثالث و الرابع: و هما عبارة عن تقسيم كل واحد من القسمين السابقين إلى قسمين. الأول: ما لو لم يأت به فورا (بحسب فوريته عرفا إن كانت عرفية و عقلا أن كانت عقلية) يسقط الطلب أصلا كما في الأمر بإفقاد الغريق فلو لم يمتثل فورا يسقط الطلب أما لموت الغريق و إما لانقاده من قبل غيره. الثاني: أن يكون الفورية المطلوبة بحيث لو لم يمتثل لم يسقط الطلب فيكون للمولى طلبان. الأول: طلب المادة.

الثاني: طلب فوريتها. فمع عدم تحصيل الثاني يبقى الأول إما على نحو الفورية أيضا حتى يكون المطلوب هو الفورية فالفورية بحيث لو عصى في الزمان الأول بقيت الفورية مطلوبة في الزمان الثاني وهكذا.

كما لو كان المولى تحت العذاب فهو يطلب رفع العذاب على نحو الفورية. فالفورية. إما لا على نحو الفورية فيكون المطلوب هو الفورية و المادة فمع عدم الأول تعين الثاني على إطلاقه. وعليه المحققون فإن صيغه افعال كمادة (يجب) أو (أمر) لا تدل سوى على نحو من البعث والدفع فلا نظر لها إلى خصوصيات الانبعاث و المنبعث إليه.

إنما تدل على النسبة الطلبية، كما أن المادة لم توضع إلا لنفس الحدث غير الملحوظة معه شيء من خصوصياته الوجودية. و عليه، فلا دلالة لها- لا بهيئتها و لا بمادتها- على الفور أو التراخي. بل لا بد من دال آخر على شيء منهما، فإن تجردت عن الدال الآخر فإن ذلك يقتضي جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي.

وبعبارة أخرى إن هذه الألفاظ إنما دلت على البعث و الوجوب فيجب على المكلف تحقيق المطلوب إن كان فوريا ففوري و ان كان تراخيا فتراخي.

فالهبة و مادة الوجوب و الأمر لا دلالة لهما على نحو المطلوب. وأما مادة المطلوب فكذلك فمثلا (الصلاة) إنما وضعت للطبيعة بلا نظر لها إلى عوارض إتيانها كإتيانها ليلا أو نهارا سرا أو جهارا في منزل أو مسجد فورا أو تراخيا.

فكلمة (يجب) تدل على الوجوب المحض دون نظر لها إلى نحو المطلوب و (الصلاة) تدل على طبيعة الصلاة دون نظر لها إلى عوارض إتيانها فينتج أن (يجب الصلاة) لا نظر لها إلى عوارض الصلاة.

الفصل الثالث

الإجزاء

تصدير

لا نزاع في أنّ المكلف إذا امتثل ما أمر به مولاه على الوجه المطلوب . أي جامعاً لما هو معتبر فيه من الأجزاء أو الشرائط . يعدّ ممثلاً لذلك الأمر ومسقطاً له من دون حاجة إلى امتثال ثانٍ .

دليل ذلك : أنّ الهيئة تدلّ على البعث أو الطلب ، والمادة تدلّ على الطبيعة وهي توجد بوجود فرد واحد ، فإذا امتثل المكلف ما أمر به بإيجاد مصداق واحد منه فقد امتثل ما أمر به ولا يبقى لبقاء الأمر بعد الامتثال وجه .

وإنّما النزاع في إجزاء الأمر الواقعي الاضطراري عن الاختياري وإجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي وهاهنا مبحثان :

المبحث الأول : إجزاء الأمر الواقعي الاضطراري عن الاختياري

الصلوات اليومية واجبة بالطهارة المائية قال سبحانه : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ...) (المائدة / 6) .

وربما يكون المكلف غير واجد للماء فجعلت الطهارة الترابية مكان الطهارة المائية لأجل الاضطرار ، قال سبحانه : (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ

مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً) (المائدة / 6) .

فالصلاة بالطهارة المائية فرد اختياري والأمر به أمر واقعي أوّلي ، كما أنّ الصلاة بالطهارة الترابية فرد اضطراري والأمر به أمر واقعي ثانوي ، فيقع الكلام في أنّ المكلف إذا امتثل المأمور به في حال الاضطرار على الوجه المطلوب ، فهل يسقط الأمر الواقعي الأوّلي بمعنى أنّه لو تمكّن من الماء بعد إقامة الصلاة بالتيمم ، لا تجب عليه الإعادة ولا القضاء ، أو لا يسقط؟ أمّا سقوط أمر نفسه فقد علمت أنّ امتثال أمر كلّ شيء مسقط له .

ثمّ إنّ للمسألة صورتين :

تارة يكون العذر غير مستوعب ، كما إذا كان المكلف فاقداً للماء في بعض أجزاء الوقت وقلنا بجواز البدار فصلّي متيمّماً ثمّ صار واجداً له .

وأخرى يكون العذر مستوعبا ، كما إذا كان فاقدا للماء في جميع الوقت فصلّى متيمّما ، ثمّ ارتفع العذر بعد خروج الوقت.

فالكلام في القسم الأوّل في وجوب الإعادة في الوقت ، والقضاء خارجه ، كما أنّ الكلام في الثاني في وجوب القضاء.

والدليل على الإجزاء أنّه إذا كان المتكلم في مقام البيان لما يجب على المكلف عند الاضطرار ، ولم يذكر إلّا الإتيان بالفرد الاضطراري من دون إشارة إلى إعادته أو قضائه بعد رفع العذر ، فظاهر ذلك هو الإجزاء فمثلا : أنّ ظاهر قوله سبحانه : (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا) (المائدة / 6) ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «يا أبا ذر

يكفيك الصعيد عشر سنين». ⁽¹⁾ وقول الصادق عليه السلام في رواية أخرى : «إنّ ربّ الماء ربّ الصعيد فقد فعل أحد الطهورين». ⁽²⁾ هو الإجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء ، وإلّا لوجب عليه البيان فلا بدّ في إيجاب الإتيان به ثانيا من دلالة دليل بالخصوص. ولو افترضنا عدم كون المتكلم في مقام البيان في دليل البدل وكونه ساكتا عن الإعادة والقضاء ، فمقتضى الأصل أيضا هو البراءة وسيأتي تفصيله.

في الأحكام الشرعية، هناك أوامر واقعية أصلية وأوامر واقعية اضطرارية. الصلاة واجبة مع الطهارة المائية، كما في قوله تعالى: “يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق” (المائدة / 6). لكن في بعض الحالات، قد لا يكون الماء متاحا للمكلف، وفي هذه الحالة، جعل الشرع التيمم بديلا عن الوضوء، كما في قوله تعالى: “وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا” (المائدة / 6). هنا، تصبح الصلاة مع التيمم فردا اضطراريا، بينما الصلاة مع الوضوء هي الفرد الاختياري، ويكون الأمر الأولي بالصلاة مع الطهارة المائية، بينما الأمر بالصلاة مع التيمم هو أمر واقعي ثانوي عند العجز عن استعمال الماء.

النقاش الفقهي في هذه المسألة يتمحور حول ما إذا كان الامتنال للأمر الاضطراري يسقط وجوب الامتنال للأمر الاختياري لاحقا، أي إذا صلّى المكلف بالتيمم ثم وجد الماء بعد ذلك، فهل يجب عليه إعادة الصلاة (إن كان لا يزال في وقتها)، أو قضاؤها (إن خرج وقتها)؟ من المعروف فقهيّا أنّ امتثال أي أمر يُسقط وجوبه، ولكن السؤال هو: هل امتثال الأمر بالصلاة مع التيمم يسقط وجوب الإعادة أو القضاء عند توفر الماء لاحقا؟

هذه المسألة لها صورتان. الصورة الأولى هي عندما يكون العذر غير مستوعب، أي أنّ المكلف كان فاقدا للماء في بعض أجزاء الوقت فقط، فصلّى متيمّما، ثم أصبح الماء متاحا له في نفس وقت الصلاة. هنا، يُناقش الفقهاء وجوب الإعادة داخل الوقت، أو القضاء بعد خروجه. الصورة الثانية هي عندما يكون العذر مستوعبا، أي أنّ المكلف لم يجد الماء طوال الوقت، فلم يكن لديه خيار سوى التيمم والصلاة، ثم بعد خروج الوقت وجد الماء، وهنا يُطرح التساؤل حول وجوب القضاء.

الدليل على أن التيمم يُجزئ عن الوضوء ولا يلزم المكلف بالإعادة أو القضاء يستند إلى أن الخطاب الإلهي جاء بصيغة الأمر بالتيمم عند فقدان الماء دون الإشارة إلى إعادة الصلاة بعد زوال العذر. فلو كانت الإعادة أو القضاء واجبين، لكان من الواجب التصريح بذلك في النصوص الشرعية. فمثلاً، قوله تعالى: “فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً” لم يذكر أي شيء عن وجوب إعادة الصلاة بعد العثور على الماء. وكذلك الحديث النبوي الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وآله لأبي ذر: “يكفيك الصعيد عشر سنين” يشير إلى أن التيمم كافٍ عند فقدان الماء ولا يحتاج إلى إعادة الصلاة. وأيضاً، قول الإمام الصادق عليه السلام: “إن رب الماء رب الصعيد فقد فعل أحد الطهورين” يدل على أن التيمم يُعدّ كافياً، إذ أن المكلف قد امتثل لما هو مطلوب منه في حال الاضطرار.

إذا افترضنا أن النصوص الشرعية لم تكن في مقام البيان فيما يتعلق بوجوب الإعادة أو القضاء، فإن الأصل الفقهي هنا هو البراءة، أي أن المكلف غير مكلف بالإعادة أو القضاء إلا إذا وجد دليل خاص يلزم بذلك. وبالتالي، فإن القول بالإجزاء هو الأقوى، أي أن الصلاة بالتيمم عند فقدان الماء تُجزئ عن الصلاة بالوضوء، ولا يُطلب من المكلف إعادتها أو قضاؤها عند حصوله على الماء لاحقاً

المبحث الثاني : في أجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي

الكلام في أجزاء امتثال الأمر الظاهري عن امتثال الأمر الواقعي يتوقف على توضيح الأمر الظاهري أولاً ، ثمّ البحث عن الأجزاء ثانياً .

ينقسم الحكم عند الأصوليين إلى واقعي وظاهري .

أمّا الحكم الواقعي : فهو الحكم الثابت للشيء بما هو هو أي من غير لحاظ كون المكلف جاهلاً بالواقع أو شاكاً فيه ، كوجوب الصلاة والصوم والزكاة وغيرها من الأحكام القطعية .

وأمّا الحكم الظاهري ، فهو الحكم الثابت للشيء عند عدم العلم بالحكم الواقعي ، وهذا كالأحكام الثابتة بالأمارات والأصول .⁽³⁾

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في أنّ العمل بالأمانة أو الأصول هل يقتضي الإجزاء عن امتثال الأمر الواقعي أو لا؟

فمثلاً إذا دلّ خبر الواحد على كفاية التسبيحة الواحدة في الركعتين

(1 و 2). الوسائل : ج 2 ، الباب 14 من أبواب التيمم ، الحديث 12 و 15 .

(3) ما ذكر في المتن أحد الاصطلاحين في الحكم الظاهري ، وربما يخصّ الظاهري بالحكم الثابت بالأصول العملية، ويعطف الحكم الثابت بالأمارات ، إلى الحكم الواقعي .

الأخيرتين ، أو دلّ على عدم وجوب السورة الكاملة ، أو عدم وجوب الجلوس بعد السجدة الثانية ، فطبّق العمل على وفق الأمانة ثمّ تبين خطؤها ، فهل يجزي عن الإعادة في الوقت والقضاء خارجه أو لا؟

أو إذا صلّى في ثوب مستصحب الطهارة ثمّ تبين أنّه نجس ، فهل يجزي عن الإعادة في الوقت والقضاء بعده أو لا؟

فيه أقوال ثالثها الإجزاء مطلقاً من غير فرق بين كون الامتثال بالأمانة أو الأصل .

مفهوم الإجزاء

الإجزاء يعني كفاية الفعل المأمور به في إسقاط التكليف وعدم الحاجة إلى إعادته أو قضائه . فالمكلف إذا أدى الفعل المطلوب منه مستوفياً لجميع شروطه وأجزائه، فإنه يعدّ ممثلاً، ويسقط عنه الأمر المتعلق بذلك الفعل، فلا يحتاج إلى امتثال جديد .

2- الدليل على الإجزاء

• الصيغة الأمرية (الهيئة) تدل على الطلب أو البعث نحو الفعل . المادة تدل على الطبيعة العامة للفعل (مثل الصلاة، الصيام، الطهارة). إذا أتى المكلف بمصدق للفعل المأمور به، فقد تحقق الامتثال، ولا يبقى معنى لاستمرار الأمر بعد الامتثال .

3- محل النزاع في الإجزاء

النقاش في مسألة الإجزاء لا يتعلق بالأوامر العادية، بل يدور حول حالتين خاصتين:

1. إجزاء الأمر الواقعي الاضطراري عن الأمر الاختياري (مثل الصلاة بالتيمم بدل الوضوء عند فقدان الماء).
2. إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي (مثل العمل بالأمارات الفقهية عند الجهل بالحكم الواقعي).

المبحث الأول: إجزاء الأمر الواقعي الاضطراري عن الاختياري

أمثال: الطهارة الاضطرارية بدل الطهارة الاختيارية ، الأصل أن الصلاة تجب بالطهارة المائية (الوضوء أو الغسل)، كما في قوله تعالى:

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...” (المائدة: 6). لكن في حال فقدان الماء، شُرعت الطهارة الترابية (التيمم)، لقوله تعالى:

“فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا” (المائدة: 6).

ب- هل يُجزئ التيمم عن الوضوء في حال توفر الماء لاحقاً؟

إذا صلى المكلف بالتيمم، ثم توفر الماء بعد ذلك، فهل يجب عليه إعادة الصلاة؟

تعتمد الإجابة على حالتين:

1. إذا كان فقدان الماء مؤقتاً داخل وقت الصلاة (العذر غير مستوعب) صلى بالتيمم ثم وجد الماء في نفس الوقت، فهل يجب عليه الإعادة؟

2. إذا استمر فقدان الماء حتى خروج وقت الصلاة (العذر مستوعب) صلى بالتيمم طوال الوقت، ثم وجد الماء بعد خروج الوقت، فهل يجب عليه القضاء؟

ج- دليل الإجزاء

لو كان يجب على المكلف إعادة الصلاة بعد توفر الماء، لوجب على الشارع بيان ذلك، لكن النصوص الشرعية جاءت مطلقة بدون تقييد بإعادة الصلاة. قال النبي (ص): “يا أبا ذر، يكفيك الصعيد عشر سنين”، وهذا يفيد الإجزاء. قال الإمام الصادق (ع): “إنَّ رَبَّ الْمَاءِ رَبَّ الصَّعِيدِ، فَقَدْ فَعَلَ أَحَدُ الطَّاهِرِينَ”، مما يدل على أن التيمم يغني عن الوضوء.

د- الأصل في حال عدم البيان

إذا لم يذكر الدليل الشرعي وجوب الإعادة أو القضاء، فالأصل البراءة، أي عدم وجوب إعادة الصلاة.

المبحث الثاني: إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي

أ- الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري

1. الحكم الواقعي: هو الحكم الشرعي الثابت للأفعال بصرف النظر عن معرفة المكلف به، مثل وجوب الصلاة والصيام.
2. الحكم الظاهري: هو الحكم الذي يثبت عند الجهل بالحكم الواقعي، كالأحكام المستنبطة من الأدلة الظنية مثل خبر الواحد أو الاستصحاب.

ب- مثال: التسبيح في الركوع والسجود

إذا دل دليل ظاهري، مثل خبر الواحد، على أن تسبيحة واحدة تكفي في الركوع والسجود، فهل تسقط عن المكلف إعادة الصلاة لو تبين لاحقاً أن الحكم الواقعي يوجب ثلاث تسبيحات؟

ج- البحث في الإجزاء

- هل العمل بالدليل الظاهري يسقط وجوب امتثال الحكم الواقعي إذا تبين خطأ الدليل الظاهري لاحقاً؟ يتوقف الجواب على مدى حجية الأدلة الظنية في إسقاط القضاء أو الإعادة.

خلاصة القول:

1. الإجزاء يعني سقوط الأمر بعد الامتثال الصحيح.

-
2. في حال الاضطرار، إذا امتثل المكلف المأمور به كالصلاة بالتيمم، فالأصل عدم وجوب الإعادة أو القضاء بعد توفر الماء، ما لم يرد دليل خاص بذلك.
3. في حال الجهل بالحكم الواقعي والعمل بحكم ظاهري، يبقى البحث قائمًا حول ما إذا كان ذلك يُغني عن الامتثال الواقعي لو تبين الخطأ لاحقًا.

الفصل الرابع

مقدمة الواجب

تعريف المقدمة

«ما يتوصل بها إلى شيء آخر على وجه لولاها لما أمكن تحصيله» من غير فرق بين كون المقدمة منحصرة ، أو غير منحصرة ، غاية الأمر أنّها لو كانت منحصرة لانحصر رفع الاستحالة بها ، وإن كانت غير منحصرة لانحصر رفع الاستحالة في الإتيان بها أو بغيرها ، وقد وقع الخلاف في وجوب مقدمة الواجب شرعا بعد اتفاق العقلاء على وجوبها عقلا ،

1. تعريف المقدمة:

المقدمة هي الوسيلة أو السبب الذي لا يمكن الوصول إلى شيء معين إلا به. أي أنّها شيء لا بد منه لتحقيق غاية معينة، بحيث لو لم تكن المقدمة موجودة لاستحال الوصول إلى ذلك الشيء.

2. حالة انحصار المقدمة:

• إذا كانت المقدمة منحصرة (أي لا يوجد بديل عنها)، فإن رفع الاستحالة في تحصيل الشيء يتوقف عليها وحدها. إذا كانت المقدمة غير منحصرة (أي هناك أكثر من طريقة للوصول إلى الشيء المطلوب)، فإن رفع الاستحالة يكون من خلال الإتيان بأي واحدة من هذه المقدمات.

3. الخلاف في وجوب المقدمة شرعاً:

• هناك اتفاق بين العقلاء على أن المقدمة واجبة عقلاً؛ لأن العقل يحكم بوجوب فعل ما لا يتحقق الواجب إلا به. لكن هناك خلاف فقهي حول ما إذا كان الشرع يوجب المقدمة بنفس الطريقة التي يوجب بها الواجب نفسه.

4. قبل الدخول في مناقشة الخلاف الفقهي:

الفقرة تشير إلى أن المؤلف سيذكر أقسام المقدمة وأن لها تقسيمات مختلفة، مما يمهد لمناقشة أوسع حول أنواعها وتأثيرها في الحكم الشرعي.

باختصار:

المقدمة هي ما يتوقف عليه حصول شيء آخر، ووجوبها عقلي محل اتفاق، لكن وجوبها شرعاً فيه خلاف

وقبل الدخول في صلب الموضوع نذكر أقسام المقدمة :

فنقول : إنّ للمقدمة تقسيمات مختلفة :

الأول : تقسيمها إلى داخلية وخارجية

المقدمة الداخلية : وهي جزء المركب ، أو كلّ ما يتوقف عليه المركب وليس له وجود مستقل خارج عن وجود المركب كالصلاة فإنّ كلّ جزء منها مقدّمة داخلية باعتبار أنّ المركب متوقّف في وجوده على أجزائه ، فكلّ جزء في نفسه مقدّمة لوجود المركب ، وإنّما سمّيت داخلية لأنّ الجزء داخل في قوام المركب ، فالحمد أو الركوع بالنسبة إلى الصلاة مقدّمة داخلية.

المقدمة الداخلية هي أحد أنواع مقدمات الواجب، وتعني كل جزء من أجزاء الشيء المركب، أو كل ما يتوقف عليه وجود المركب، وليس له وجود مستقل خارج عن المركب نفسه.

إذا كان لدينا واجب مركب (أي مكوّن من أجزاء متعددة)، فإن كل جزء من أجزائه يُعتبر مقدمة داخلية؛ لأن المركب لا يمكن أن يوجد إلا بوجود جميع أجزائه. مثال ذلك: الصلاة، فهي مركبة من عدة أفعال (القيام، القراءة، الركوع، السجود... إلخ)، وكل واحد من هذه الأجزاء هو مقدمة داخلية للصلاة، لأن الصلاة لا تتحقق إلا بمجموع هذه الأجزاء. السبب في تسميتها داخلية هو أن هذه الأجزاء ليست منفصلة عن المركب، بل هي جزء من حقيقة المركب ذاته.

المثال الوارد في الفقرة: في الصلاة، الحمد (سورة الفاتحة) والركوع هما جزء من الصلاة، وبالتالي فهما مقدمتان داخليتان، لأن الصلاة لا تتحقق إلا بوجودهما.

وخلاصة الكلام:

المقدمة الداخلية هي كل جزء من أجزاء الشيء المركب الذي لا يمكن أن يتحقق المركب إلا به، وهو جزء لا يوجد خارج المركب نفسه، بل هو داخل في تكوينه.

المقدمة الخارجية : وهي كلّ ما يتوقف عليه الشيء وله وجود مستقل خارج عن وجود الشيء ، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة .

المقدمة الخارجية هي أحد أنواع مقدمات الواجب، وهي تعني:

1. كل ما يتوقف عليه وجود الشيء (الواجب)، أي أن تحقيق ذلك الشيء لا يكون ممكناً إلا بهذه المقدمة.

2. ولكن هذه المقدمة لها وجود مستقل عن الشيء نفسه، أي أنها ليست جزءاً منه، بل هي شيء منفصل عنه.

المثال الوارد في الفقرة: الوضوء بالنسبة إلى الصلاة: الوضوء مقدمة للصلاة، لأن الصلاة لا تصح بدونه. لكنه ليس جزءاً من الصلاة نفسها، بل هو فعل مستقل عنها، أي أن الإنسان يمكنه أن يتوضأ دون أن يصلي، وبالتالي فالوضوء مقدمة خارجية للصلاة

الثاني : تقسيمها إلى عقلية وشرعية وعادية

المقدمة العقلية : ما يكون توقّف ذي المقدمة عليه عقلاً ، كتوقّف الحج على قطع المسافة .
 المقدمة الشرعية : ما يكون توقّف ذي المقدمة عليه شرعاً ، كتوقّف الصلاة على الطهارة .
 المقدمة العادية : ما يكون توقّف ذي المقدمة عليه عادة ، كتوقّف الصعود إلى السطح على نصب السلم .

المقدمة تنقسم إلى ثلاثة أنواع حسب نوع التوقف الذي يحصل بسببها:

1. المقدمة العقلية: وهي المقدمة التي يتوقف عليها الفعل بحكم العقل، أي أن العقل يدرك أن تحقيق الفعل مستحيل بدونهما. على سبيل المثال، الحج يتوقف على قطع المسافة إلى مكة، لأن العقل يحكم بأن الوصول إلى مكان الحج لا يمكن أن يتحقق إلا بالسفر إليه.
 2. المقدمة الشرعية: وهي المقدمة التي يتوقف عليها الفعل بحكم الشرع، أي أن الشارع (الله تعالى) جعلها شرطاً لصحة الفعل. مثلاً، الصلاة تتوقف على الطهارة، لأن الشرع قرر أن الصلاة لا تصح إلا بالطهارة، وليس لأن العقل يرى ذلك ضرورياً بطبيعته.
 3. المقدمة العادية: وهي المقدمة التي يتوقف عليها الفعل بحكم العادة، أي وفقاً لما جرت به العادة والتجربة البشرية. مثلاً، الصعود إلى السطح يتوقف على نصب السلم، لأن العادة جرت على أن الإنسان لا يستطيع الصعود إلى مكان مرتفع إلا باستخدام وسيلة مثل السلم أو المصعد.
- خلاصة الأمر :

- المقدمة العقلية ضرورية بحكم العقل، مثل السفر للحج.
- المقدمة الشرعية ضرورية بحكم الشرع، مثل الطهارة للصلاة.
- المقدمة العادية ضرورية بحكم العادة، مثل الحاجة إلى سلم للصعود إلى السطح.

الثالث : تقسيمها إلى مقدمة الوجود والصحة والوجوب والعلم

الملاك في هذا التقسيم غير الملاك في التقسيمين الماضيين ، فإنّ الملاك في التقسيم الأوّل هو تقسيم المقدمة بلحاظ نفسها وفي الثاني تقسيمها بلحاظ حاكمها وهو إمّا العقل أو الشرع أو العادة وفي التقسيم الثالث تقسيمها باعتبار ذبها وإليك البيان.

مقدمة الوجود : هي ما يتوقف وجود ذي المقدمة عليها كتوقف المسبب على سببه.

مقدمة الصحة : هي ما تتوقف صحّة ذي المقدمة عليها كتوقف صحّة العقد الفضولي على إجازة المالك.

مقدمة الوجوب : هي ما يتوقف وجوب ذي المقدمة عليها كتوقف وجوب الحجّ على الاستطاعة.

مقدمة العلم : هي ما يتوقف العلم بتحقيق ذي المقدمة عليها ، كتوقف العلم بالصلاة إلى القبلة ، على الصلاة إلى الجهات الأربع.

والنزاع في وجوب المقدمة وعدمه إمّا هو في القسمين الأولين أي مقدمة الوجود والصحة ، وأمّا مقدمة الوجوب فهي خارجة عن محطّ النزاع ، لأنّها لو لا المقدمة لما وصف الواجب بالوجوب ، فكيف تجب المقدمة بالوجوب الناشئ من قبل الواجب ، المشروط وجوبه بها؟

وأمّا المقدمة العلمية فلا شكّ في خروجها عن محطّ النزاع ، فإنّها واجبة عقلا لا غير ، ولو ورد في الشرع الأمر بالصلاة إلى الجهات الأربع ، فهو إرشاد إلى حكم العقل.

مقدمة التوضيح: تشير الفقرة إلى أن هذا التقسيم مختلف عن التقسيمين السابقين:

في التقسيم الأول، تم تقسيم المقدمة بحسب ذاتها (داخلية أو خارجية). في التقسيم الثاني، تم تقسيمها بحسب الحاكم عليها (العقل، الشرع، العادة). أما هذا التقسيم الثالث، فهو يتم بحسب علاقتها بالواجب نفسه، أي بالنظر إلى الشيء الذي تحتاجه المقدمة لتحقيقه.

أنواع المقدمات في هذا التقسيم:

1. مقدمة الوجود:

هي المقدمة التي يتوقف عليها وجود الفعل، أي أن الفعل لا يمكن أن يوجد إلا بها. مثال: المسبب يتوقف على سببه، كما يتوقف الحج على السفر إلى مكة. فلو لم يسافر الإنسان، لم يتحقق الحج أصلاً.

2. مقدمة الصحة:

هي المقدمة التي يتوقف عليها صحة الفعل، أي أنه يمكن أن يوجد لكنه يكون غير صحيح بدونها. مثال: العقد الفضولي (أي العقد الذي يبرمه شخص دون إذن المالك) لا يكون صحيحاً إلا إذا أجازته المالك. فالعقد يمكن أن يوجد لكنه لن يكون صحيحاً إلا بالإجازة.

3. مقدمة الوجوب:

هي المقدمة التي يتوقف عليها وجوب الفعل، أي أن الفعل لا يصبح واجباً إلا بها. مثال: الحج لا يجب على الإنسان إلا إذا كان مستطيعاً (أي لديه المال والصحة والقدرة على السفر). فالاستطاعة شرط لوجوب الحج، وليس لوجوده أو صحته.

4. مقدمة العلم:

هي المقدمة التي يتوقف عليها العلم بتحقيق الفعل، أي أنها ليست شرطاً لوجود الفعل أو صحته أو وجوبه، بل هي وسيلة لمعرفة أنه تحقق بشكل صحيح. مثال: الصلاة إلى القبلة تتوقف على العلم باتجاه القبلة، فإذا لم يكن الاتجاه معلوماً، وجب الصلاة إلى الجهات الأربع للاطمئنان بتحقيق الصلاة الصحيحة.

موقع النزاع في وجوب المقدمة:

الخلاف في وجوب المقدمة يقع في مقدمة الوجود والصحة، لأنهما ترتبطان بتحقيق الفعل واعتباره صحيحاً. أما مقدمة الوجوب، فهي خارجة عن محل النزاع، لأن الفعل لا يكون واجباً إلا بعد تحققها، فلا يُعقل أن تكون هي نفسها واجبة بالوجوب الناتج عنها. فمثلاً، لا يمكن القول بأن "الاستطاعة" واجبة شرعاً لأنها هي التي تجعل الحج واجباً. مقدمة العلم أيضاً ليست محل نزاع، لأنها واجبة بحكم العقل فقط. وإذا ورد في الشرع أمر بالصلاة إلى الجهات الأربع عند الشك في القبلة، فهذا مجرد إرشاد لحكم العقل، وليس تشريعاً جديداً.

نهاية الكلام:

المقدمة قد تكون شرطاً لوجود الفعل، أو صحته، أو وجوبه، أو العلم بتحقيقه. النزاع في وجوب المقدمة شرعاً يقتصر على مقدمة الوجود والصحة، بينما مقدمة الوجوب والعلم ليست محل خلاف

الرابع : تقسيمها إلى السبب والشرط والمعدّ والمنع

ملاك هذا التقسيم هو اختلاف كيفية تأثير كلّ في ذبها ، غير أنّ تأثير كلّ يغير نحو تأثير الآخر ، وإليك تعاريفها.

السبب : ما يكون منه وجود المسبب وهذا ما يطلق عليه المقتضي ، كالدلوك فأنّه سبب لوجوب الصلاة ، وشغل ذمة المكلف بها لقوله سبحانه : (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ) (الإسراء / 78).

الشرط : ما يكون مصححاً إمّا لفاعلية الفاعل ، أو لقابلية القابل ، وهذا كمجاورة النار للقطن ، أو كجفاف الحطب شرط احتراقه بالنار. ومثاله الشرعي كون الطهارة شرطاً لصحة الصلاة ، والاستطاعة المالية شرطاً لوجوب الحج.

المعدّ : ما يقرب العلة إلى المعلول كارتقاء السلم ، فإنّ الصعود إلى كلّ درجة ، معدّ للصعود إلى الدرجة الأخرى. المنع : ما يكون وجوده مانعاً عن تأثير المقتضي ، كالقتل حيث جعله الشارع مانعاً من الميراث ، والحدث مانعاً من صحة الصلاة.

تقسيم المقدمة إلى السبب، والشرط، والمعدّ، والمنع

1. معيار التقسيم

يتم تقسيم المقدمة إلى هذه الأنواع بناءً على كيفية تأثيرها في الفعل المطلوب (ذي المقدمة). فكل نوع من هذه المقدمات يلعب دوراً مختلفاً في تحقق الفعل، فمنها ما يكون السبب المباشر، ومنها ما يكون مجرد شرط أو عامل مساعد.

2. تعريف كل نوع مع الأمثلة

السبب: تعريفه: السبب هو ما يؤدي إلى وجود المسبب، أي أنه العامل الرئيسي الذي يجعل الفعل ممكناً أو واجباً. أمثلة: في الشريعة: دلوك الشمس (زوالها) هو السبب في وجوب الصلاة، أي أن الصلاة تصبح واجبة بمجرد دخول وقتها، كما قال تعالى:

“أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ” (الإسراء: 78).

في الطبيعة: النار سبب للاحتراق، أي أن وجود النار يولّد الاحتراق إذا توفرت الشروط الأخرى، مثل جفاف المادة القابلة للاشتعال.

الشرط تعريفه: الشرط هو ما يجعل الفعل ممكناً، لكنه ليس سبباً مباشراً في تحقيقه، بل إمّا أن يجعل الفاعل قادراً على الأداء، أو يجعل الشيء قابلاً للفعل.

أمثلة: في الطبيعة: مجاورة النار للقطن شرط لاحتراقه، فحتى لو كانت هناك نار، فإن لم يكن القطن قريباً منها، فلن يشتعل. جفاف الحطب شرط لاحتراقه بالنار، فلو كان رطباً، فلن يشتعل بسهولة حتى لو تعرّض للنار.

في الشريعة: الطهارة شرط لصحة الصلاة، فحتى لو دخل وقت الصلاة (وجد السبب)، لا تصح الصلاة بدون وضوء أو غسل إذا كان المكلف محدثاً. الاستطاعة المالية شرط لوجوب الحج، فحتى لو جاء وقت الحج، لا يجب على من لا يملك القدرة المالية.

المعدّ: تعريفه: المعدّ هو ما يقرب العلة من المعلول، أي أنه ليس سبباً مباشراً ولا شرطاً ضرورياً، لكنه يسهّل الوصول إلى الفعل المطلوب.

أمثلة: في الطبيعة: الصعود على السلم معدّ للوصول إلى السطح، فكل خطوة يخطوها الشخص تقربه من الوصول، لكنها ليست السبب المباشر في الوصول إلى القمة.

• في الشريعة: تعلم أحكام الصلاة معدّ لأدائها بشكل صحيح، لكنه ليس شرطاً في صحتها، إذ يمكن للمكلف أن يصلي حتى لو لم يتعلم الأحكام بالتفصيل، لكنه يساعده في تحسين أدائه.

3. الفرق بين الأنواع الثلاثة

السبب هو العنصر الأساسي الذي يولد الفعل، والشرط هو العامل الذي يجعله ممكناً، والمعدّ هو العامل الذي يقرب الفاعل من تحقيقه. فمثلاً، دلوك الشمس يجعل الصلاة واجبة (سبب)، والطهارة تجعلها صحيحة (شرط)، وتعليم كيفية الصلاة يساعد على أدائها بشكل أفضل (معدّ).

بهذا الفهم، يتضح أن المقدمات ليست كلها على درجة واحدة من التأثير، بل تتفاوت في مدى ضرورتها للفعل وكيفية ارتباطها به.

الخامس : تقسيمها إلى مفوّتة وغير مفوّتة

المقدّمة المفوّتة : عبارة عن المقدّمة التي يحكم العقل بوجوب الإتيان بها قبل وجوب ذبيها على وجه لو لم يأت بها قبله لما تمكّن من الإتيان بالواجب في وقته ، كقطع المسافة للحجّ قبل حلول أيّامه بناء على تأخر وجوب الحجّ إلى أن يحين وقته ، فبما أنّ ترك قطع المسافة في وقته يوجب فوت الواجب ، يعبّر عنه بالمقدّمة المفوّتة.

ومثله الاغتسال عن الجنابة للصوم قبل الفجر ، فإنّ الصوم يجب بطلوع الفجر، ولكن يلزم الإتيان بالغسل قبله وإلاّ لفسد الصوم ، ويكون تركه مفوّتاً للواجب.

المقدّمة المفوّتة هي :

مقدّمة يجب الإتيان بها قبل وجوب ذي المقدّمة (أي قبل وجوب الفعل الذي تتوقف عليه). لو لم تُؤتَ بها في وقتها، لما أمكن الإتيان بالفعل الواجب لاحقاً.

١. مثال الحجّ افترض أن وجوب الحجّ لا يتحقق إلا عند دخول أيّامه (ذو الحجة). لكن قطع المسافة إلى مكة يستغرق وقتاً، فإذا لم يبدأ الشخص بالسفر في وقت يسمح له بالوصول قبل الحجّ، فلن يتمكن من أداء الواجب. لذلك، يجب عليه شرعاً السفر قبل حلول وقت وجوب الحجّ، لأن ترك السفر في وقته يؤدي إلى فوات الواجب.

٢. مثال الصوم: الصيام يجب بطلوع الفجر، أي أن الالتزام بالصوم يبدأ من هذا التوقيت. لكن الغسل من الجنابة يجب أن يتمّ قبل طلوع الفجر، وإلا فسد الصوم. لذلك، الاغتسال قبل الفجر هو مقدّمة مفوّتة، لأنه لو لم يُؤتَ به قبل الفجر، لم يتمكن الشخص من الصيام الصحيح.

الخلاصة

المقدّمة المفوّتة تُطلب من المكلف قبل وقت وجوب الفعل الأصلي، حتى لا يفوته الواجب عند حلوله. العقل يحكم بوجوبها لأن تأخيرها يؤدي إلى استحالة الإتيان بالفعل الواجب في وقته.

السادس : تقسيمها إلى مقدّمة عبادية وغيرها

إنّ الغالب على المقدّمة هي كونها أمرا غير عبادي ، كتطهير الثوب للصلاة ، وقطع المسافة إلى الحجّ ، وربما تكون عبادة ، ومقدّمة لعبادة أخرى بحيث لا تقع مقدّمة إلّا إذا وقعت على وجه عبادي ، ومثالها منحصر في الطهارات الثلاث (الوضوء والغسل والتيمم).

الأقوال في المسألة

اختلفت كلمة الأصوليين في حكم المقدمة على أقوال :

١ . وجوبها مطلقا وهو المشهور .

٢ . عدم وجوبها كذلك .

3 . القول بالتفصيل .⁽¹⁾

والمختار عندنا : عدم وجوب المقدّمة أساسا ، فيصحّ القول بالتفصيل كالسالبة بانتفاء الموضوع ، لأنّها على فرض وجوبها ، وإليك بيان المختار .

وجوب المقدّمة بين اللغوية وعدم الحاجة

إنّ الغرض من الإيجاب هو جعل الداعي في ضمير المكلف للانبعاث نحو الفعل ، والأمر المقدّمي فاقد لتلك الغاية ، فهو إمّا غير باعث ، أو غير محتاج إليه .

أمّا الأوّل ، فهو فيما إذا لم يكن الأمر بذّي المقدّمة باعثا نحو المطلوب النفسي ، فعند ذلك يكون الأمر بالمقدّمة أمرا لغوا لعدم الفائدة في الإتيان بها .

وأمّا الثاني ، فهو فيما إذا كان الأمر بذّيها باعثا للمكلف نحو المطلوب ، فيكفي ذلك في بعث المكلف نحو المقدّمة أيضا ، ويكون الأمر بالمقدّمة أمرا غير محتاج إليه .

والحاصل : أنّ الأمر المقدّمي يدور أمره بين عدم الباعثية إذا لم يكن المكلف بصدد الإتيان بذّيها ، وعدم الحاجة إليه إذا كان بصدد الإتيان بذّيها ، وإذا كان الحال كذلك فتشريع مثله قبيح لا يصدر عن الحكيم .

وظيفة الإيجاب وأثره

الإيجاب (الأمر بشيء) يهدف إلى إيجاد الداعي في نفس المكلف ليقوم بالفعل المطلوب. فإذا كان هناك أمر مقدّم (أي أمر بشيء باعتباره مقدّمة لواجب آخر)، فيجب النظر فيما إذا كان لهذا الأمر فائدة في تحريك المكلف نحو الفعل.

احتمالان في الأمر بالمقدّمة

عند النظر في وجوب المقدّمة، نجد أنه يدور بين حالتين:

أ. عدم الباعثية (الأمر لغو)

إذا لم يكن الأمر بالشئ المطلوب (ذي المقدّمة) كافياً لدفع المكلف نحو الفعل، فحينئذٍ لا يكون الأمر بالمقدّمة باعثاً له أيضاً، مما يجعله أمراً لغوياً لا فائدة فيه. فمثلاً، إذا لم يكن المكلف مهتماً بأداء الصلاة أصلاً، فإن الأمر بالوضوء (كمقدّمة للصلاة) لا يحقّره، وبالتالي يكون الأمر بالمقدّمة عديم الجدوى.

ب. عدم الحاجة (الأمر غير ضروري)

إذا كان الأمر بالمطلوب الأصلي (ذي المقدّمة) كافياً لدفع المكلف نحو الإتيان به، فإنه بطبيعة الحال سيأتي بمقدّمته أيضاً من دون حاجة إلى أمر مستقل بها. فمثلاً، إذا كان الإنسان ملتزماً بالصلاة، فهو سيقوم بالوضوء تلقائياً، فلا حاجة إلى أمر خاص بالوضوء.

النتيجة: قبح تشريع الأمر بالمقدّمة

بما أن الأمر بالمقدّمة إما لغو أو غير ضروري، فإن تشريعه يعدّ قبيحاً عقلاً، لأن الحكيم لا يشرّع أوامر لا فائدة منها. لذا، لا حاجة إلى أمر مستقل بالمقدّمة، بل يكفي الأمر بذی المقدّمة لتحريك المكلف نحوها

(1) 1. التفصيل بين المقتضى (السبب) والشرط فيجب الأوّل دون الثاني.

٢. التفصيل بين الشرط الشرعي كالطهارة للصلاة فيجب والشرط العقلي كالاستطاعة لوجوب الحجّ فلا يجب.

٣. التفصيل بين المقدمة الموصلة فتجب وغير الموصلة فلا تجب إلى غير ذلك من التفاصيل.

الفصل الخامس

في تقسيمات الواجب

لِلوِاجِبِ تَقْسِيمَاتٌ مُخْتَلِفَةٌ نَشِيرُ إِلَيْهَا إِجْمَالًا ، ثُمَّ نَأْخُذُ بِالْبَحْثِ عَنْهَا تَفْصِيلًا :

1. تَقْسِيمُ الْوَاجِبِ إِلَى مُطْلَقٍ وَمَشْرُوطٍ.
2. تَقْسِيمُ الْوَاجِبِ إِلَى الْمُؤَقَّتِ وَغَيْرِ الْمُؤَقَّتِ.
3. تَقْسِيمُ الْوَاجِبِ إِلَى نَفْسِيٍّ وَغَيْرِيٍّ.
4. تَقْسِيمُ الْوَاجِبِ إِلَى أَصْلِيٍّ وَتَبْعِيٍّ.
5. تَقْسِيمُ الْوَاجِبِ إِلَى عَيْنِيٍّ وَكِفَائِيٍّ.
6. تَقْسِيمُ الْوَاجِبِ إِلَى تَعْيِينِيٍّ وَتَخْيِيرِيٍّ.
7. تَقْسِيمُ الْوَاجِبِ إِلَى التَّعْبُدِيِّ وَالتَّوَصُّلِيِّ.

* * *

١ . تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط

إذا قيس وجوب الواجب إلى شيء آخر خارج عنه ، فهو لا يخرج عن أحد نحوين :
 إما أن يكون وجوب الواجب غير متوقف على تحقق ذلك الشيء ، كوجوب الحج بالنسبة إلى قطع المسافة ، فالحج واجب سواء قطع المسافة أم لا .
 وإما أن يكون وجوبه متوقفاً على تحقق ذلك الشيء ، بمعنى أنه لو لا حصوله لما تعلّق الوجوب بالواجب ، كالاستطاعة الشرعية^(١) بالنسبة إلى الحج ، فلولاها لما تعلّق الوجوب بالحج .
 ومن هنا يعلم أنه يمكن أن يكون وجوب الواجب بالنسبة إلى شيء مطلقاً ، وبالنسبة إلى شيء آخر مشروطاً كوجوب الصلاة ، بل عامة التكاليف بالنسبة إلى البلوغ والقدرة والعقل ، فإنّ الصبي والعاجز والمجنون غير مكلفين بشيء وقد رفع عنهم القلم ، فوجوب الصلاة مشروط بالنسبة إلى هذه الأمور الثلاثة ، ولكنّه في الوقت نفسه غير مشروط بالنسبة إلى الطهارة الحديثة والحديثة ، فالصلاة واجبة سواء كان المكلف متطهراً أم لا .
 وبذلك يظهر أنّ الإطلاق والاشتراط من الأمور النسبية ، فقد يكون الوجوب بالنسبة إلى شيء مطلقاً وإلى شيء آخر مشروطاً .

لا بأس بذكر مقدمات مجمع عليها و لا خلاف فيها .
 الأولى: أن الواجبات قد تتوقف على شروط كتوقف الصلاة على الطهارة ، وتوقف الحج على الاستطاعة ، وتوقف الصيام على المقدرة و الصحة من المرض . و هذه الشروط على قسمين .
 الأول قسم يجب تحصيله عند لزوم الاندفاع إلى الواجب و ذلك كالطهارة فإنه إذا حل وقت الصلاة يجب الاندفاع إلى تحصيل الطهارة ثم الصلاة و من هنا نقول أن الطهارة شرط الواجب لا الوجوب و نقول أن وجوب الصلاة مطلق بالنسبة إلى الطهارة .
 الثاني: قسم لا يجب تحصيله بل يتوقف لزوم الاندفاع إلى الواجب على تحقق هذه الشروط ولا يجب تحقيق هذه الشروط فيكون لزوم الاندفاع إلى الواجب متوقفاً على حصول هذه الشروط . و ذلك مثل الاستطاعة إلى الحج فمن الواضح أنه لا يجب تحصيل الاستطاعة كما لا يلزم الحج قبل حصول الاستطاعة غاية أنه إن حصلت الاستطاعة لزم الحج .
 وبهذا افترقت الاستطاعة عن الطهارة . و من هنا نسمي الاستطاعة بشرط وجوب الحج و نقول أن الحج واجب مشروط بالنسبة إلى الاستطاعة . و مثل الاستطاعة كثير من الشروط كحلولة شهر رمضان . و حلول الزوال .
 الثانية: أن جميع الشروط التي هي خارجة عن طاقة المكلفين يجب أن تكون شروطاً من القسم الثاني و لا يجوز أن تكون من القسم الأول .
 وذلك لأن المفروض أن المكلف لا قدرة له على تحصيلها فيستحيل أن يكلفه المولى تعالى شأنه بتحصيلها لأنه لا يكلف العباد بما لا طاقة لهم عليه . و لو كلفهم بذلك كان ظلماً محالاً عليه تعالى شأنه .
 ومن هذا القبيل جميع الشروط الكونية كحلولة الزوال أو الغروب أو شهر رمضان أو البلوغ أو العقل . فإن هذه الأمور خارجة عن يد الإنسان .
 الثالثة: أن الشروط التي هي من القسم الثاني تنقسم إلى قسمين .

الأول: يسمى بالشرائط العامة و هي الشروط لجميع الواجبات و المحرمات و لأجل عمومها سميت بالشرائط العامة و هي البلوغ و العقل و القدرة و قد يناقش بعضهم في الاخير و ليس هنا محله.

الثاني: الشرائط الخاصة و هي التي تكون شرطا لبعض الواجبات دون بعض مثلا (الزوال) شرط لصلاة الظهر و ليس شرطا للنهي عن المنكر و هكذا علم العاصي بمعصيته شرط لنهي عن المنكر و ليس شرطا لوجوب تعليمه.

إذا عرفت هذين القسمين قلنا أنه لا يوجد واجب في الشريعة المقدسة يكون مطلقا من جميع الجهات بل كل واجب يجب أن يكون مشروطا بشروط و لا أقل من الشروط العامة.

والذي نريد بيانه عبارة صريحة هو أننا نقول (هذا واجب مطلق) فلا نريد أنه مطلق بكل ما للكلمة من معنى لأنك عرفت عدم وجود المطلق بهذا المعنى.

اذن مرادنا انه مطلق بالنسبة الى هذا الشيء أو ذاك الذي يحتل أن يكون شرطا.

مثلا قد يتوهم متوهم أن وجوب الصلاة مشروط بوجود الماء.

فهو لا يخرج عن أحد نحوين:

الأول : أن يكون متوقفا وجوبه على ذلك الشيء، و هو- أي الشيء- مأخوذا في وجوب الواجب على نحو الشرطية، كوجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعة. و هذا هو المسمى (بالواجب المشروط)،

الثاني: أن يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشيء الآخر، كالحج بالقياس إلى قطع المسافة، و إن توقف وجوده عليه. و هذا هو المسمى (بالواجب المطلق)، لأن وجوبه مطلق غير مشروط بحصول ذلك الشيء الخارج. و منه الصلاة بالقياس إلى الوضوء و الغسل و الساتر و نحوها.

والحاصل:

أن شروط الوجوب تكون دخيلة في صيرورة الواجب ذا مصلحة مطلوبة، فبدونها لا يكون الفعل مطلوباً. و ذلك مثل شرب الدواء فإنما يكون حسنا و ذا مصلحة إذا تحقق المرض، و أما عند عدم المرض فلا يكون شرب الدواء مطلوباً أصلاً و هذا بخلاف شروط الواجب مثل الطهارة للصلاة فإن الصلاة ينتظر منها مصلحة مطلوبة و لكن لا تتحقق هذه المصلحة إلا بالطهارة.

فشروط الوجوب دخيلة في صيرورة الفعل مطلوباً بينما شروط الواجب دخيلة في تحصيل المصلحة المطلوبة، و ذلك كشرب الدواء بعد الطعام فإن وقوعه بعد الطعام شرط لتحصيل مصلحته المطلوبة منه، و هذا بخلاف تحقق المرض فإنه شرط في صيروره شرب الدواء ذا مصلحة مطلوبة.

وأما (العلم) فقد قيل أنه من الشروط العامة، و الحق أنه ليس شرطا في الوجوب و لا في غيره من الأحكام، بل التكاليف الواقعية مشتركة بين العالم و الجاهل على حد سواء. نعم العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيل يأتي في مباحث الحجة و غيرها إن شاء الله تعالى و ليس هذا موضعه.

٢. تقسيم الواجب إلى المؤقت وغير المؤقت

والمؤقت إلى الموسع والمضيق.

الواجب غير المؤقت : ما لا يكون للزمان فيه مدخلية وإن كان الفعل لا يخلو عن زمان (2) ،
كإكرام العالم وإطعام الفقير.

(1) خرجت الاستطاعة العقلية كالحج متسكّعا فلا يجب معها الحج.

(2) وكم فرق بين عدم انفكاك الفعل عن الزمان ، ومدخليته في الموضوع كسائر الأجزاء ،
وغير المؤقت من قبيل القسم الأول دون الثاني.

ثم إنّ غير المؤقت ينقسم إلى فوري : وهو ما لا يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه ، كإزالة
النجاسة عن المسجد ، وردّ السّلام ، والأمر بالمعروف.

وغير فوري : وهو ما يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه ، كقضاء الصلاة الفائتة ، وأداء الزكاة
، والخمس.

الواجب المؤقت : ما يكون للزمان فيه مدخلية ، وله أقسام ثلاثة :

أ. أن يكون الزمان المعيّن لإتيان الواجب مساويا لزمان الواجب ، كالصوم ، وهو المسمّى
بالمضيق.

ب. أن يكون الزمان المعيّن لإتيان الواجب أوسع من زمان الواجب ، كالصلوات اليومية ،
ويعبر عنه بالموسّع.

ج. أن يكون الزمان المعيّن لإتيان الواجب أضيق من زمان الواجب ، وهو مجرّد تصور ، ولكنّه
محال لاستلزامه التكليف بما لا يطاق.

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقت و غير موقت.

ثم الموقت إلى: موسع و مضيق.

ثم غير الموقت إلى: فوري و غير فوري.

ولنبداً (بغير الموقت و الموقت)، فنقول:

غير الموقت: ما لم يعتبر فيه شرعا وقت مخصوص و إن كان كل فعل لا يخلو- عقلا- من زمن يكون ظرفا له، كقضاء الفائتة
و إزالة النجاسة عن المسجد و الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و نحو ذلك.

وهو- كما قلنا- على قسمين: (فوري) و هو ما لا يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه كإزالة النجاسة عن المسجد، و رد
السلام، و الأمر بالمعروف. و (غير فوري) و هو ما يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه، كالصلاة على الميت، و قضاء الصلاة
الفائتة، و الزكاة، و الخمس.

والموقت: ما اعتبر فيه شرعا وقت مخصوص، كالصلاة والحج، والصوم ونحوها. و هو لا يخلو - عقلا - من وجوه ثلاثة: أما أن يكون فعله زائدا على وقته المعين له أو مساويا له أو ناقصا عنه. والأول: ممنوع، لأنه من التكليف بما لا يطاق.

والثاني: لا ينبغي الإشكال في إمكانه و وقوعه. و هو المسمى (المضيّق) كالصوم إذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة و لا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب.

والحق عندنا جواز الموسع عقلا و وقوعه شرعا. ومنشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسع، أن حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك فينا فيه الحكم بجواز تركه في أول الوقت أو وسطه.

أما خصوصيات الواجب الموسع و تلاحظ الغرض الذي لأجله يصير الواجب موسعا أو مضيقا. كما ان الأقوال في تفسير الواجب الموسع و اجوبتها يمكن ان تقاس على البحث السابق فيقال ان الواجب هو فرد معين كالصلاة أول الوقت أو آخر الوقت و يسقط الوجوب بفعله أو بفعل غيره أو يقال ان الوجوب متعلق بكل فرد فرد على نحو الشرطية.

وكل ذلك فاسد و فساد واضح يمكن استفادته من البحث السابق فالبحثان مشاهمان أقوالا واجوبة. و لذا لم نفصل هذا البحث اعتمادا على فطنة القارئ في القياس مضافا الى وضوح الصواب و استقرار المتأخرين عليه فلا حاجة الى التطويل. وكلها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلى الإطالة في ردها.

تتمة

هل القضاء تابع للأداء؟

إذا فات الواجب المؤقت في ظرفه من دون فرق بين كونه مضيّقا أو موسّعا ، فقليل يدلّ نفس الدليل الأول على وجوب الإتيان خارج الوقت فيجب القضاء ويعبّر عنه بأنّ القضاء تابع للأداء ، وقليل بعدم الدلالة فلا يجب القضاء إلّا بأمر جديد. ويختص محلّ النزاع فيما إذا لم يكن هناك دليل يدلّ على أحد الطرفين فمقتضى القاعدة سقوط الأمر المؤقت بانقضاء وقته وعدم وجوب الإتيان به خارج الوقت لأنّه من قبيل الشكّ في التكليف الزائد وسيأتي أنّ الأصل عند الشكّ في التكليف البراءة.

مما يتفرع عادة على البحث عن الموقت (مسألة تبعية القضاء للأداء) و هي من مباحث الألفاظ، و تدخل في باب الأوامر. إن الموقت قد يفوت في وقته إما لتركه عن عذر أو عن عمد و اختيار، و إما لفساده لعذر أو لغير عذر. فإذا فات على أي نحو من هذه الأنحاء، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاة و الصوم، بمعنى أن يأتي بها خارج الوقت. فالحاصل أن الواجب الموقت يجب ان يكون دليله مقيدا بالوقت مثل (صل عند الزوال) فهنا يقع الكلام أن التقييد بالوقت هل يدل على ان المطلوب المولى بهذا الدليل شيء واحد و هو الفعل المقيد بالوقت، و لازم ذلك ان هذا الدليل لا يدل على وجوب الفعل في غير ذلك الوقت.

او ان التقييد بالوقت يدل على ان المطلوب المولى متعدد أي ان له طلبان.

الأول: متعلق بنفس الفعل.

الثاني: متعلق بالفعل المقيد بالوقت.

التفصيل بين الدليل الموقت بقرينة متصلة. و الموقت بقرينة منفصلة و الكلام يقع في جهات:

الأولى في بيان هذا التفصيل.

والثانية في دليله.

والثالثة في بيان فساده.

أما الجهة الأولى: فحاصلها ان الدليل الموقت على قسمين.

الأول: ان تكون الدلالة على التوقيت بقرينة متصلة سواء كانت مقالية او مقامية فالمقالية مثل ان يقول (صل عند الزوال) او ان يقول (اذا حضرك شهر رمضان المبارك فصم).

والمقامية مثل ان يقول المتكلم قد حضر وقت الزوال فيقول الامام ع ((قم الى الصلاة) او مثل ان يقول الامام ع (في شهر رمضان المبارك (يجب الصيام) بما يفهم ان المراد (يجب الصيام في هذا الشهر).

القسم الثاني: ان تكون القرينة منفصلة و ذلك بأن يأمر اولا بالفعل مطلقا ثم يأمر بالفعل مقيدا بالوقت كما يقول تعالى (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ... الآية) ثم يقول الدليل المنفصل الصوم في شهر رمضان المبارك.

واما الجهة الثانية: فدليله واضح اما في المتصل (القسم الأول) فواضح لأن الدليل إنما يتضمن امرا واحدا توجه الى متعلق واحد هو الفعل المقيد بالوقت فالحمل على تعدد المطلوب لا وجه له. فمثلا لو قال (صل عند الزوال) فإنما هو امر واحد تعلق بالصلاة المقيدة بكونها عند الزوال و من الواضح ان الأمر الواحد إنما يدل على طلب واحد و لا يمكن ان يدل على طلبين كما لا يخفى.

٣. تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري

الواجب النفسي : هو ما وجب لنفسه كالصلاة.

والواجب الغيري : ما وجب لغيره كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

الواجب النفسي: هو «الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر» كالصلاة اليومية. و يقابله الواجب الغيري كالوضوء فإنه إنما يجب مقدمة للصلاة الواجبة، لا لنفسه إذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء.

فإذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري فمقتضى اطلاق تعلق الأمر به سواء وجب شيء آخر أم لا أنه واجب نفسي. فالاطلاق يقتضي النفسية ما لم تثبت الغيرية.

أقول: الكلام هنا يقع في ثلاث مقامات أيضا.

المقام الأول: في بيان الواجب التعيني والتخييري و سيأتي إن شاء الله تعالى.

المقام الثاني: في أن الإطلاق يقتضي التعينية و المقام هنا يقاس على المقام السابق فإن كون الواجب تخييريا يحتاج إلى بيان زائد فيعدمه يستكشف عدم إرادة الواجب التخييري.

ولا يخفى أن المراد بإطلاق بالصيغة هو إطلاقها مرتبطة بمتعلقها أي إطلاق البعث المتعلق بالمبعوث إليه فليس إطلاق البعث مستقلا هو الدال.

ثم أنه كما ادعينا فيما سبق طريقا ثانيا يحرز به عينيه الوجوب كذلك هنا يمكن دعوى هذا الطريق فيقال أن انصراف البعث في الذهن العرفي هو إلى البعث التعيني.

وأما المقام الثالث: فيمكن قياسه على ما سلف أيضا و هكذا التنبيه.

وكذلك يمكن قياس الكلام في الواجب النفسي و الغيري بلا حاجة إلى الإعادة.

نعم يمتاز الواجب الغيري أنه إذا ثبتت غيريته يتقيد واجب آخر، فمثلا إذا ثبت أن الوضوء واجب غيري للصلاة يثبت أن الصلاة مقيدة بالوضوء.

٤ . تقسيم الواجب إلى أصلي وتبعي

إذا كان الوجوب مفاد خطاب مستقل ومدلولاً بالدلالة المطابقة ، فالواجب أصلي سواء كان نفسياً كما في قوله سبحانه : (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) (النور / 56)، أم غيرياً كما في قوله سبحانه : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (المائدة / 6).

وأما إذا كان بيان وجوب الشيء من توابع ما قصدت إفادته ، كما إذا قال : اشتر اللحم ، الدال ضمناً على وجوب المشي إلى السوق ، فالواجب تبعي لم يسق الكلام إلى بيانه إلاّ تبعاً.

الواجب الأصلي: ما قصدت إفادة وجوبه مستقلاً بالكلام، كوجوب الصلاة و الوضوء المستفادين من قوله تعالى: **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ،*** و قوله تعالى: **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ.**

وقسموا الواجب بمناط آخر إلى واجب أصلي و تبعي. و حاصله أنه تارة يلتفت المتكلم إلى واجب ثم يوجهه بكلامه كما لو التفت إلى وجوب الوضوء فيقول (اغسلوا وجوهكم الآية).

وتارة لا يلتفت المتكلم إلى واجب بل كان قصده بيان وجوب واجب غايته أنه يتبعه في الوجوب واجب آخر كما لو أمر بشراء اللحم .

والواجب التبعي: ما لم تقصد إفادة وجوبه، بل كان من توابع ما قصدت إفادته. و هذا كوجوب المشي إلى السوق المفهوم من أمر المولى.

تنبيهات.

الأول: هذا التقسيم غير حاصر و ذلك لوجود قسم ثالث و هو ما كان دليلاً لبيان أي لم يأت من الأدلة اللفظية فهذا ليس وجوبه أصلياً حيث لم يكن مقصوداً بالبيان. و لا تبعياً حيث أنه ليس من توابع ما قصد بالبيان فهو قسم ثالث.

الثاني: أن هذا التقسيم غير مختص بالواجبات بل جار في المستحبات.

الثالث: لو قال (يحرم شرب الخمر لأنه مسكر) و قلنا بأن حرمة الشيء يلزمه وجوب تركه يتحقق عندنا ثلاث أحكام. الأول: حرمة شرب الخمر.

الثاني: وجوب ترك شرب الخمر.

الثالث: حرمة النبذ المسكر و فهمنا حرمة لقوله لأنه مسكر.

والحكم الأول مقصود بالإفادة و لا اشكال فيه و لا كلام، و أما الكلام في ان الحكمين الآخرين هل يطلق عليهما احكام تبعية أم لا.

فنقول ان ذلك راجع الى تفسير الواجب التبعي و يحتمل تفسيرات ثلاثة.

الأول: كل حكم لم يقصد المتكلم إفادته و لكن يستفاد من الكلام دون أن يقصده المتكلم.

الثاني: كل حكم لم يقصد المتكلم إفادته و لكن كان من لوازم الحكم الذي قصد المتكلم إفادته.

الثالث: كل حكم لم يقصد المتكلم إفادته و لكن كان تحقق متعلق الحكم الذي قصد أفادته يتوقف على متعلق الحكم الذي لم يقصد إفادته.

فعلى التفسير الأول يدخل الحكم الثاني و الثالث في الحكم التبعية و ذلك لأنهما حكمان لم يقصدهما المتكلم بالإفادة و يمكن استفادتهما من الكلام. و هكذا يدخل تحت التبعية كل حكم يستفاد من الكلام مع عدم كون المتكلم في صدد بيانه هذا و لكن هذا التفسير بعيد عن الكلمات القوم بل يمكن الاطمئنان بعدم إرادتهم له.

وعلى التفسير الثاني: يدخل الحكم الثاني تحت الحكم التبعية و يخرج الثالث.

أما خروج الثالث فلأن حرمة النبيذ ليست من لوازم حرمة الخمر إذ يمكن تحريم الخمر و إيجاب النبيذ.

وأما دخول الثاني فلأن المفروض أن وجوب ترك الخمر من لوازم حرمة الخمر.

وعلى التفسير الثالث يخرج كلا الحكمين.

أما خروج الثالث فواضع ضرورة ان تحقق الاجتناب عن الخمر لا يتوقف على الاجتناب عن النبيذ.

وأما خروج الثاني فلأن تحقق الاجتناب عن الخمر لا يتوقف على ترك الخمر .

وهذا التفسير الثالث هو ظاهر نظر القوم و ان كان كلامهم أعم منه.

ومما ذكرناه ينقدح فيما لو قال يجب قتل المجوسي لأنه مشرك فيستفاد وجوب قتل المجوسي و حرمة تركه و وجوب قتل البوذي

٥. تقسيم الواجب إلى العيني والكفائي

الواجب العيني : هو ما تعلّق فيه الأمر بكلّ مكلف ولا يسقط عنه بفعل الغير ، كالفرائض اليومية.

الواجب الكفائي : هو ما تعلّق فيه الأمر بعامة المكلفين لكن على نحو لو قام به بعضهم سقط عن الآخرين كتجهيز الميت والصلاة عليه.

إن الواجب العيني ما يتعلق بكل مكلف و لا يسقط بفعل الغير و يقابله الواجب الكفائي وهو المطلوب فيه وجوب الفعل من أي مكلف كان. فهو يجب على جميع المكلفين و لكن. يكتفي بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين و لا يستحق العقاب بتركه.

هذا بحث تقسيم الواجب الى العيني و الكفائي. و الكلام فيه يقع في ثلاث جهات.

الأولى: بيان خصوصيات كل واحد منهما.

الثانية: بيان المناط الذي أوجب تقسيم الواجب الى هذين القسمين.

الثالث: في تفسير حقيقة الواجب العيني و الكفائي.

اما الجهة الأولى: فالواجب العيني خصوصياته واضحة، و هي ان يكون التكليف متعلقا بالمكلف بعينه فلا يسقط عنه بفعل غيره، فلو لم يفعله كان عاصيا مستحقا للعقاب، و لو فعله كان مطيعا و مستحقا للثواب.

أما الواجب الكفائي فخصوصياته التي لا جدل فيها أمور.

الأول: أن التكليف متعلق بجميع الناس كما لو قال يجب على الناس النهي عن هذا المنكر أو بجميع صنف من الناس.

الثاني: ان متعلق التكليف هو الطبيعة الصادرة من أحد المكلفين.

الثالث: أنه لو تحقق أكثر من هذه الطبيعة لم يكن مطلوبا فلو وجب كفاية على الناس أن يصير واحد منهم مجتهدا. فصار واحدهم كذلك كان هو الواجب، و أما غيره فليس بمطلوب.

الرابع: أن المجموع لو تركوا استحقوا العقاب.

الخامس: أن من تصدى لفعل الواجب الكفائي يكون هو المثاب و المطيع، و أما غيره فلا مطيع و لا عاصي.

وأمثلة الواجب الكفائي كثيرة في الشريعة، منها تجهيز الميت و الصلاة عليه، و منها انقاد الغريق و نحوه من التهلكة، و منها إزالة النجاسة عن المسجد، و منها الحرف و المهن و الصناعات التي بها نظام معاش الناس، و منها طلب الاجتهاد، و منها الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

السادس: أن ظاهر أدلة الواجب الكفائي أن المكلف غير معين حتى عند الله تعالى.

٦. تقسيم الواجب إلى التعيني والتخييري

الواجب التعيني : هو ما لا يكون له عدل ، كالفرائض اليومية.

الواجب التخييري : هو ما يكون له عدل ، كخصال كفارة الإفطار العمدي

في صوم شهر رمضان ، حيث إنّ المكلف مخير بين أمور ثلاثة : صوم شهرين متتابعين ، إطعام ستين مسكينا ، وعتق رقبة.

تفسير الواجب التخييري والتعيني و بيان الفرق بينهما. و الكلام يقع في مقامات.

الأول: و هو الذي شرع به المصنف (و هو تفسير الواجب التعيني و الكلام فيه واضح فإنه (الواجب الذي ليس له بدل في عرضه) بمعنى أن لمصلحة في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها. و قد عرفناه فيما سبق بقولنا: «هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له و بديلا عنه في عرضه». و إنما قيدنا البديل في عرضه، لأن بعض الواجبات التعينية قد يكون لها بديل في طولها و لا يخرجها عن كونها واجبات تعينية كالوضوء مثلا الذي له بديل في طول و هو التيمم، لأنه إنما يجب إذا تعذر الوضوء، و كالغسل بالنسبة إلى التيمم أيضا كذلك. و كخصال الكفارة المرتبة نحو كفارة قتل الخطأ، و هي العتق أولا فإن تعذر فصيام شهرين فإن تعذر فإطعام ستين مسكينا.

الواجب التخييري: ما كان له عدل و بديل في عرضه، و لم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف. و هو المولى تعالى يحبه بعينه و يرى أن مصلحته لا تتحقق إلا فيه و لذا أوجبه معينا و لا يرضى من العبد إلا ان يأت به، و ذلك كالصلوات اليومية فإنها واجبة بعينها و لا يمكن للشخص ان يكتفي عنها بأفعال أخرى فلو قرأ القرآن ألف مرة لم يكن ذلك مغنيا عن الصلاة الواجبة عليه. و هذا معنى أنه لا عدل له في عرضه.

٧. تقسيم الواجب إلى التوصلي والتعبدى

الواجب التوصلي : هو ما يتحقق امتثاله بمجرد الإتيان بالمأمور به بأي نحو اتفق من دون حاجة إلى قصد القرية ، كدفن الميت وتطهير المسجد ، وأداء الدين ، وردّ السلام.

الواجب التعبدى : هو ما لا يتحقق امتثاله بمجرد الإتيان بالمأمور به بل لا بدّ من الإتيان به متقرباً إلى الله سبحانه ، كالصلاة والصوم والحجّ.

ثمّ إنّ قصد القرية يحصل بأحد أمور ثلاثة :

أ : الإتيان بقصد امتثال أمره سبحانه.

ب : الإتيان لله تبارك وتعالى مع صرف النظر عن الآخر.

ج : الإتيان بداعي محبوبة الفعل له تعالى دون سائر الدواعي النفسانية.

ثمّ إنّّه إذا شكّ في كون واجب توصلياً أم تعبدياً ، نفسياً أم غيرياً ، عينياً أم كفائياً، تعيينياً أم تخييرياً ، فمقتضى القاعدة كونه توصلياً لا تعبدياً ، نفسياً لا غيرياً ، عينياً لا كفائياً ، تعيينياً لا تخييرياً ، والتفصيل موكول إلى الدراسات العليا.

كل متفقه يعرف أن في الشريعة المقدسة واجبات لا تصح و لا تسقط أوامرها إلا بإتيانها قريبة إلى وجه الله تعالى. وكونها قريبة إنما هو بإتيانها بقصد امتثال أوامرها أو بغيره من وجوه قصد القرية إلى الله تعالى، على ما ستأتي الإشارة إليها. و تسمى هذه الواجبات (العباديات) أو (التعبديات) كالصلاة و الصوم و نحوها.

الجهة الأولى و هي تعريف التعبدى و التوصلي و بياهما.

وقبل الشروع في هذه الجهة نذكر اصطلاحات كلمة التعبدى و التوصلي فنقول يمكن ان يستخرج من عبارات الأعلام ان هاتين العبارتين تشترك في ثلاث اصطلاحات.

الأول: ما هو محل البحث فالتعبدى هو ما لا يسقط بإتيانه إلا بقصد القرية و التوصلي هو (ما يسقط بإتيانه مطلقاً).

الثاني: وهو ان التعبدى (ما لم يعلم الغرض منه).

وفي قبالة التوصلي و هو (ما علم الغرض منه).

وهذا الاصطلاح كثيراً ما يجري على لسان القوم حتى في هذه الأيام.

الثالث: ما نقله بعض الأعلام من ان التعبدى ما يعتبر فيه مباشرة المكلف بحيث لا يسقط عن الذمة إلا بأن يأتي به المكلف بنفسه كالصلاة و الصيام و نحوهما. و التوصلي هو ما لا يعتبر فيه مباشرة المكلف فيسقط عن الذمة بفعل الغير له.

فنقول التعبدى كالصلاة و الصوم و الحج بينما التوصلي كتطهير الثوب و قضاء الدين و رد السلام.

وهناك واجبات أخرى تسمى (التوصليات) و هي التي تسقط أوامرها بمجرد وجودها و إن لم يقصد بها القرية، كإنقاذ الغريق و أداء الدين و دفن الميت و تطهير الثوب و البدن للصلاة، و نحو ذلك.

وللتعبدى و التوصلي تعريف آخر كان مشهوراً عند القدماء. و هو أن التوصلي: (ما كان الداعي للأمر به معلوماً) و في قبالة التعبدى و هو:

(ما لم يعلم الغرض منه). و إنما سمي تعبدياً لأن الغرض الداعي للمأمور ليس إلا التعبد بأمر المولى فقط. و لكن التعريف غير صحيح إلا إذا أريد به اصطلاح ثانٍ للتعبدى و التوصلي، فيراد بالتعبد التسليم لله تعالى فيما أمر به و إن كان المأمور به

توصليا بالمعنى الأول، كما يقولون مثلاً: (نعمل هذا تعبداً) و يقولون: (نعمل هذا من باب التبعيد) أي نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله و إن لم نعلم المصلحة فيه.

والفرق بينهما يقع في ناحيتين.

الناحية الأولى: ناحية ملاك الحكم و مصلحته فالتعبدى ما كان مصلحته بنحو لا تتحقق إلا إذا أتى به على نحو التقرب به الى الله سبحانه.

بينما التوصلي ما كان مصلحته بنحو تحقق حتى لو أتى به بدون التقرب الى الله بل تتحقق مصلحته حتى لو أتى به رياء و تقرباً الى السلطان.

الناحية الثانية: ناحية المأمور به فالتعبدى هو ما كان من شرائطه قصد القرية بخلاف التوصلي فليس من شرائطه ذلك.

الفصل السادس

اقتضاء الأمر بالشيء ، النهي عن ضده

اختلف الأصوليون في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا؟ على أقوال ، وقبل الورود في الموضوع نقول : الضدّ هو مطلق المعاند والمنافي ، وقسم الأصوليون الضدّ إلى ضدّ عام وضدّ خاص.

والضدّ العام : هو ترك المأمور به.

والضدّ الخاص : هو مطلق المعاند الوجودي.

وعلى هذا تنحلّ المسألة في عنوان البحث إلى مسألتين موضوع إحداهما الضدّ العام ، وموضوع الأخرى الضدّ الخاص.

فيقال في تحديد المسألة الأولى : هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام أو لا؟ مثلاً إذا قال المولى : صلّ صلاة الظهر ، فهل هو نهي عن تركها؟ كأن يقول : «لا تترك الصلاة» فترك الصلاة ضدّ عام للصلاة بمعنى أنّه نقيض لها والأمر بها نهي عن تركها.⁽¹⁾ كما يقال في تحديد المسألة الثانية : إنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن

(1) كما أنّ ترك الصلاة ضدّ عام لها ، كذلك الصلاة أيضاً ضدّ عام لتركها ؛ وعلى هذا فالضد العام هو النقيض ، ونقيض كلّ شيء إمّا رفعه أو مرفوعه ، فترك الصلاة رفع والصلاة مرفوع وكلّ ، نقيض للآخر وضدّ عام له.

ضدّه الخاص أو لا؟ فإذا قال المولى : أزل النجاسة عن المسجد ، فهل الأمر بالإزالة لأجل كونها واجبا فورياً بمنزلة النهي عن كلّ فعل وجودي يعاندها ، كالصلاة في المسجد؟ فكأنّه قال : أزل النجاسة ولا تصلّ في المسجد عند الابتلاء بالإزالة.

المسألة تنقسم إلى بحثين:

- أ. هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام؟
- مثال: إذا أمر المولى بالصلاة (”صلّ صلاة الظهر“)، فهل هذا يعني ضمناً النهي عن تركها؟ أي هل يمكن اعتبار هذا الأمر متضمناً لعبارة ”لا ترك الصلاة“؟
 - هنا، الضد العام هو الترك نفسه، وهو نقيض الفعل، وبناءً على ذلك، فإن بعض الأصوليين يرون أن الأمر بالفعل يستلزم النهي عن الترك.

ب. هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص؟

- مثال: إذا أمر المولى بإزالة النجاسة عن المسجد، فهل هذا يستلزم النهي عن كل فعل وجودي يناهز الإزالة، مثل الصلاة في المسجد أثناء وقت الإزالة؟
 - بمعنى، هل عندما يأمر المولى بالإزالة يكون ذلك بمثابة قول: ”أزل النجاسة ولا تصلّ في المسجد أثناء ذلك“؟
 - هذا يتعلق بفكرة أن بعض الأوامر تكون واجبة فوراً، وبالتالي يمنع أي فعل آخر يعارضها.
- وعليه المسألة تتعلق بفهم مدى شمولية الأوامر:

1. إذا كان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن عدم فعله (ضده العام).
 2. إذا كان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن أي فعل وجودي يعارضه (ضده الخاص).
- وهذه مسألة خلافية بين الأصوليين، حيث يرى بعضهم أن الأمر بالشيء يتضمن ضمناً النهي عن ضده، بينما يرى آخرون أنه لا يستلزم ذلك، بل يحتاج إلى نهي مستقل

المسألة الأولى : الضدّ العام

إنّ للقائلين باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضدّ العام أقوالاً :
الأوّل : الاقتضاء على نحو العينية وإنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام ، فيدلّ الأمر عليه حينئذ بالدلالة المطابقة ، فسواء قلت : صلّ أو قلت : لا تترك الصلاة ، فهما بمعنى واحد.

الثاني : الاقتضاء على نحو الجزئية وإنّ النهي عن الترك جزء مدلول الأمر بالشيء ، لأنّ الوجوب الذي هو مدلول مطابقي للأمر ينحلّ إلى طلب الشيء والمنع من الترك ، فيكون المنع من الترك الذي هو نفس النهي عن الضدّ العام ، جزءاً تحليلياً للوجوب.
الثالث : الاقتضاء على نحو الدلالة الالتزامية ، فالأمر بالشيء يلزم النهي عن الضدّ عقلاً. ومختار المحققين عدم الدلالة مطلقاً.

هناك ثلاث طرق لتفسير هذا الاقتضاء:

1. الاقتضاء على نحو العينية
يرى هذا الرأي أن الأمر بالشيء هو نفسه عين النهي عن ضده العام. أي أن قولك “صلّ” هو تمامًا بنفس معنى قولك “لا تترك الصلاة”. وبهذا، فإن الأمر بالصلاة يدل على النهي عن تركها بالمطابقة (أي بشكل مباشر).
2. الاقتضاء على نحو الجزئية
هذا الرأي يقول إن الأمر بالشيء يتضمّن في معناه النهي عن تركه كجزء منه. فالوجوب، الذي هو معنى “الأمر”، ينحلّ إلى عنصريّن:
1. طلب الفعل (أي وجوب الصلاة).
2. المنع من تركه (أي النهي عن عدم الصلاة).
وبهذا، فإن النهي عن الضد العام ليس مدلولاً مطابقاً للأمر، لكنه جزء تحليلي من معناه.
3. الاقتضاء على نحو الدلالة الالتزامية
يرى أصحاب هذا الرأي أن الأمر بالشيء لا يدل صراحةً على النهي عن تركه، لكنه يستلزم ذلك عقلياً. زمعنى، عندما يأمر الشارع بالصلاة، لا يوجد لفظ يدل على “لا تترك الصلاة”، ولكن العقل يستنتج ذلك بالضرورة. رأي أن النهي عن الضد العام ليس في نفس اللفظ، لكنه يُفهم التزاماً من الأمر.
رأي المحققين: يرفض المحققون كل هذه الآراء، ويرون أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام إطلاقاً، بل النهي يحتاج إلى دليل مستقل. وهناك ثلاث طرق لفهم العلاقة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده العام:
1. العينية: الأمر هو نفسه النهي عن الضد العام.
2. الجزئية: النهي عن الضد العام جزء تحليلي من الأمر.
3. الالتزامية: النهي عن الضد العام يُفهم بالعقل، وليس من نفس اللفظ.
لكن الرأي الراجح عند المحققين هو أنه لا يوجد أي دلالة على النهي عن الضد العام، بل يحتاج إلى دليل منفصل

المسألة الثانية : الضد الخاص

استدلّ القائلون بالاعتضاء بالدليل التالي وهو مركّب من أمور ثلاثة :

أ. أنّ الأمر بالشيء كالإزالة مستلزم للنهي عن ضده العام وهو ترك الإزالة على القول به في البحث السابق.

ب. أنّ الاشتغال بكل فعل وجودي (الضد الخاص) كالصلاة والأكل ملازم للضد العام ، كترك الإزالة حيث إنّهما يجتمعان.

ج. المتلازمان متساويان في الحكم ، فإذا كان ترك الإزالة منهيًا عنه — حسب المقدّمة الأولى . فالضد الملازم له كالصلاة يكون مثله في الحكم أي منهيًا عنه.

فينتج أنّ الأمر بالشيء كالإزالة مستلزم للنهي عن الضد الخاص.

يلاحظ عليه : أولاً : بمنع المقدّمة الأولى لما عرفت من أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام ، وأنّ مثل هذا النهي المولوي أمر لغو لا يحتاج إليه.

ثانياً : بمنع المقدّمة الثالثة أي لا يجب أن يكون أحد المتلازمين محكوماً بحكم المتلازم الآخر فلو كان ترك الإزالة حراماً لا يجب أن يكون ملازمه ، أعني : الصلاة حراماً ، بل يمكن أن لا يكون محكوماً بحكم أبداً في هذا الظرف ، وهذا كاستقبال الكعبة الملازم لاستدبار الجدي ، فوجب الاستقبال لا يلزم وجوب استدبار الجدي. نعم يجب أن لا يكون الملازم محكوماً بحكم يضادّ حكم الملازم ، كأن يكون الاستقبال واجباً واستدبار الجدي حراماً ، وفي المقام أن يكون ترك الإزالة محرماً والصلاة واجبة.

استدلال القائلين بأن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص، وذلك عبر بناء منطقي يتكوّن من ثلاث مقدمات: الدليل على الاعتضاء القائلون بالاعتضاء يقولون إن الأمر بالإزالة يستلزم النهي عن أي فعل يعارضها، وذلك وفق الخطوات التالية:

1. المقدمة الأولى:

الأمر بالإزالة يستلزم النهي عن ضدها العام (أي ترك الإزالة). وهذا مبني على الرأي القائل بأن الأمر بشيء يعني النهي عن تركه، كما نوقش في البحث السابق.

2. المقدمة الثانية:

كل فعل وجودي (ضد خاص) كالصلاة أو الأكل يؤدي إلى ترك الإزالة. أي أن الصلاة أثناء وقت الإزالة تستلزم ترك الإزالة، مما يعني أنها ملازمة لضدها العام.

3. المقدمة الثالثة:

المتلازمان متساويان في الحكم. إذا كان ترك الإزالة محرّماً، وكان الضد الخاص (مثل الصلاة أثناء الإزالة) ملازماً له، فيجب أن يكون هذا الضد الخاص محرّماً أيضاً.

النتيجة: بما أن ترك الإزالة محرم، إذن الصلاة في هذا الوقت (الضد الخاص) محرمة أيضًا. الرد على هذا الاستدلال المحققون يعترضون على هذا الدليل من خلال نقطتين رئيسيتين:

١. رفض المقدمة الأولى: لأن الأمر بالشيء لا يستلزم بالضرورة النهي عن ضده العام. أي أن المولى إذا أمر بالإزالة، فهذا لا يعني أنه نهي عن تركها؛ لأن النهي عن الترك أمر تحصيل حاصل لا فائدة فيه.

2. رفض المقدمة الثالثة: ليس من الضروري أن يكون المتلازمان متساويين في الحكم بمعنى: إذا كان ترك الإزالة محرماً، فهذا لا يعني أن أي فعل يلزمه (مثل الصلاة أثناء الإزالة) يكون محرماً أيضاً. مثال توضيحي: استقبال الكعبة في الصلاة يلزم استدبار الجدي (نجم معروف عند العرب)، ولكن وجوب استقبال الكعبة لا يعني وجوب استدبار الجدي. التلازم لا يعني التساوي في الحكم، لكنه فقط يمنع أن يكون أحدهما واجباً والآخر محرماً في نفس الوقت. في مسألتنا، يمكن أن يكون ترك الإزالة محرماً، لكن الصلاة لا تكون محرمة ولا واجبة أثناء ذلك، بل تبقى بلا حكم خاص. وعليه:

• القائلون بالافتضاء يرون أن الأمر بالإزالة يستلزم النهي عن أي فعل يعارضها (مثل الصلاة)، بناءً على مبدأ أن المتلازمين متساويان في الحكم. المحققون يرفضون هذا الاستدلال، لأن:

1. الأمر بالإزالة لا يستلزم النهي عن تركها.
 2. ليس بالضرورة أن يكون المتلازمان محكومين بحكم واحد.
- النتيجة: لا يمكن القول بأن الأمر بالإزالة يستلزم النهي عن الصلاة أثناء الإزالة، ما لم يكن هناك دليل مستقل على ذلك.

الثمرة الفقهية للمسألة :

تظهر الثمرة الفقهية للمسألة في بطلان العبادة إذا ثبت الافتضاء ، فإذا كان الضد عبادة كالصلاة ، وقلنا بتعلق النهي بها تقع فاسدة ، لأنّ النهي يقتضي الفساد ، فلو اشتغل بالصلاة حين الأمر بالإزالة تقع صلاته فاسدة أو اشتغل بها ، حين طلب الدائن دينه.

الفصل السابع

نسخ الوجوب (1)

إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أو لا؟ ولنقدم مثالا من الكتاب العزيز.

فرض الله سبحانه على المؤمنين - إذا أرادوا النجوى مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم تقديم صدقة، قال سبحانه : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (المجادلة / 12).

فلما نزلت الآية كف كثير من الناس عن النجوى ، بل كفوا عن المسألة ، فلم يناهجه أحد إلا علي بن أبي طالب عليه السلام (2) ، ثم نسخت الآية بما بعدها ، وقال سبحانه : (أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) (المجادلة / 13).

فوقع الكلام في بقاء جواز تقديم الصدقة إذا ناجى أحد مع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فهناك قولان :

الأول : ما اختاره العلامة في «التهذيب» من الدلالة على بقاء الجواز.

الثاني : عدم الدلالة على الجواز ، بل يرجع إلى الحكم الذي كان قبل الأمر. وهو خيرة صاحب المعالم.

استدل للقول الأول بأن المنسوخ لما دلّ على الوجوب ، أعني قوله : (فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ) فقد دلّ على أمور ثلاثة :

1. كون تقديم الصدقة جائزا.
2. كونه أمرا راجحا.
3. كونه أمرا لازما.

(1) سيوافيك تفسير النسخ في المقصد الرابع وإجماله رفع الحكم الثابت بدليل شرعي.

(2) الطبرسي : مجمع البيان : 5 / 245 في تفسير سورة المجادلة.

والقدر المتيقن من دليل الناسخ هو رفع خصوص الإلزام ، وأمّا ما عداه كالجواز وكالرجحان فيؤخذ من دليل المنسوخ ، نظيره ما إذا دلّ دليل على وجوب شيء ودلّ دليل آخر على عدم وجوبه ، كما إذا ورد أكرم زيدا وورد أيضا لا بأس بترك إكرامه فيحكم بأظهرية الدليل الثاني على الأوّل على بقاء الجواز والرجحان.

يلاحظ عليه : أنّه ليس للأمر إلّا ظهور واحد وهو البعث نحو المأمور به ، وأمّا الوجوب فإنّما يستفاد من أمر آخر ، وهو كون البعث تمام الموضوع لوجوب الطاعة والالتزام بالعمل عند العقلاء ، فإذا دلّ الناسخ على أنّ المولى رفع اليد عن بعثه ، فقد دلّ على رفع اليد عن مدلول المنسوخ فلا معنى للالتزام ببقاء الجواز أو الرجحان إذ ليس له إلّا ظهور واحد ، وهو البعث نحو المطلوب لا ظهورات متعدّدة حتى يترك المنسوخ (اللزوم) ويؤخذ بالباقي (الجواز والرجحان). وبعبارة أخرى : الجواز والرجحان من لوازم البعث إلى الفعل ، فإذا نسخ الملزوم فلا وجه لبقاء اللازم.

إذا وجب شيء في زمان بدلالة الأمر، ثم نسخ ذلك الوجوب قطعا. فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر، لأن الأمر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز ومنهم من قال بعدمه. هل يوجد دليل على الجواز بعد نسخ الوجوب؟.

تحرير النزاع بتوضيح ببيان أمور.

الأول: أن الكلام و إن كان مختصا بالوجوب في كلماتهم إلا أن الظاهر عدم الفرق بين الوجوب و الحرمة. بل الظاهر عدم الفرق بين جميع الاحكام الخمسة و على هذا. فيجب تعميم النزاع إلى نسخ الاحكام الخمسة. الثاني: أن الحكم المنسوخ تارة يثبت في شريعته سابقة و ينتسخ في شريعتنا كما يقال في جواز الزواج من الأختين جمعا و تارة أخرى يثبت في شريعتنا و ينتسخ في شريعتنا أيضا. والثاني: هو محل البحث جزما.

والحاصل ان الدلالة على بقاء الترخيص أو عدمه يجب أن تكون من غير دليل الناسخ بل إما من دليل المنسوخ و إما من دليل ثالث.

وعليه نقول قد استدلل بقاء الترخيص بعد نسخ الوجوب بدليلين.

الأول: أن نفس الدليل المنسوخ هو الذي يدل على بقاء الترخيص فيكون مثبتا للترخيص الواقعي بالأمانة.

الثاني: كان الترخيص خارجا عن الوجوب و لازما له فالدليل الدال على الوجوب بالمطابقة يدل على الترخيص بالالتزام.

الثالث: أنه لو وجب الأخذ بالدلالة الالتزامية للدليل المنسوخ لكان دالا على عدم الترخيص. وذلك لأن الاحكام الأولية يستحيل أن تجتمع فهي اضداد.

الفصل الثامن

الأمر بالأمر بفعل ، أمر بذلك الفعل

إذا أمر المولى فردا ليأمر فردا آخر بفعل ، فهل الأمر الصادر من المولى أمر بذلك الفعل أيضا أو لا؟ ولإيضاح الحال نذكر مثالا : إنّ الشارع أمر الأولياء ليأمرؤا صبيانهم بالصلاة ، روي بسند صحيح عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال : «إنا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني خمس سنين ، فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع»⁽¹⁾ ففي هذا الحديث أمر الإمام الأولياء بأمر صبيانهم بالصلاة.

فعندئذ يقع الكلام في أنّ أمر الإمام يتحدّد بالأمر بالأولياء ، أو يتجاوز عنه إلى الأمر بالصلاة أيضا.

فمحصل الكلام : أنّه لا شك أنّ الصبيان مأمورون بإقامة الصلاة إنّما الكلام في أنّهم مأمورون من جانب الأولياء فقط ، أو هم مأمورون من جانب الشارع أيضا.

وتظهر الثمرة في مجالين :

الأوّل : شرعية عبادات الصبيان ، فلو كان الأمر بالأمر ، أمرا بذلك الفعل تكون عبادات الصبيان شرعية وإلاّ تكون تمرينية.

(1) الوسائل : 3 / الباب 3 ، من أعداد الفرائض ، الحديث 5.

الثاني : صحّة البيع ولزومه فيما إذا أمر الوالد ولده الأكبر بأن يأمر ولده الأصغر ببيع متاعه ، فنسي الوساطة إبلاغ أمر الوالد واطّلع الأصغر من طريق آخر على أمر الوالد فباع المبيع. فإن قلنا بأنّ الأمر بالأمر بفعل ، أمر بنفس ذلك الفعل يكون بيعه صحيحا ولازما ، وإن قلنا بخلافه يكون بيعه فضوليا غير لازم.

الظاهر أنّ الأمر بالأمر بالفعل أمر بذلك أيضا ، لأنّ المتبادر في هذه الموارد تعلّق غرض المولى بنفس الفعل وكان أمر المأمور الأوّل طريقا للوصول إلى نفس الفعل من دون دخالة لأمر المأمور الأوّل.

نقول: لو صدر أمر من المولى الى زيد كي يأمر عمرا بشرب الماء. فهل يجب على عمر شرب الماء. و هذا السؤال يمكن أن حتى يجب على الثاني فعله؟ على قولين. و هكذا يمكن فرضه على نحوين:

1- أن يكون المأمور الأول على نحو المبلّغ لأمر المولى إلى المأمور بالأمر ثلاث احتمالات :

الأول: أن يكون غرضه تعلق بفعل المأمور الثاني فهو يأمر الثاني كي يفعل ذلك الفعل لأن المولى يريد به و تعلق غرضه به. الثاني: أن يكون غرضه تعلق بصدور الأمر من الأول فهو لا رغبة له بالفعل المأمور به وإنما هدفه و غرضه هو أن يصدر الأمر من المأمور الأول.

وذلك كما لو كان غرض المولى تعليم ابنه على اصدار الاوامر فيأمر ابنه كي يأمر عمرا بشرب الماء. و ليس غرض المولى سوى صدور الأمر من ابنه و لا رغبة له في تحقق شرب الماء من عمرو.

الثالث: أن يكون غرضه تعلق بالفعل المأمور به لكن يريده بعد الأمر فلا رغبة له بالفعل قبل الأمر. و لا بالأمر دون الفعل بل رغبته و غرضه بصدور الفعل بعد سماع الأمر كما لو فرض أنه يريد تعليم عمر على طاعة زيد فيأمر زيدا أن يأمر عمرا بشرب الماء. و لا غرض له سوى ان يصدر شرب الماء من عمر عقيب صدور الأمر من زيد. وهنا تنقدح أربع أسئلة.

الأول: أن يكون زيد مولى لعمر فهنا لا ريب أن زيد واجب الطاعة على عمر و ان عمر يجب عليه أن يطيع زيدا و لكن يقع سؤال أنه هل يجب عليه شرب الماء بعنوان أنه طاعة للمولى كما هو طاعة لزيد حتى يكون شرب الماء واجبا بعنوانين. الثاني: أن يكون زيد ليس مولى لعمر فلا يجب على عمر طاعة زيد بما هو زيد إلا أن عمر بعد ان علم أن المولى أمر زيدا أن يأمره يقع السؤال أنه هل يكون بذلك قد جعله واجب الطاعة بهذا الأمر فلو ان زيدا امتثل و امر عمرا بشرب الماء هل يجب عليه شربه طاعة لزيد.

الثالث: بعد التسليم بعدم وجوب طاعة زيد أصلا يقع السؤال أنه هل يجب عليه شرب الماء امتثالا لأمر المولى لأن زيد موصل لأمر المولى.

الرابع: أنه لو فرض أن عمرا سمع امر المولى لزيد بأن يأمره بشرب الماء ثم فرض إن زيد لم يأمر عمرا اما عجزا و إما عصيانا فهل يجب على عمر شرب الماء أم لا يجب إلا بعد أن يأمره زيد.

الفصل التاسع الأمر

بالشيء بعد الأمر به

هل الأمر بالشيء بعد الأمر به قبل امتثاله ظاهر في التأكيد أو التأسيس ، فمثلا إذا أمر المولى بشيء ثم أمر به قبل امتثال الأمر الأول فهل هو ظاهر في التأكيد ، أو ظاهر في التأسيس؟
للمسألة صور :

أ. إذا قيّد متعلّق الأمر الثاني بشيء يدلّ على التعدّد والكثرة كما إذا قال : صلّ ، ثم قال : صلّ صلاة أخرى.

ب. إذا ذكر لكل حكم سبب خاص ، كما إذا قال : إذا نمت فتوضّأ ، وإذا مسست ميّتا فتوضّأ.

ج. إذا ذكر السبب ، لواحد من الحكمين دون الآخر ، كما إذا قال : توضّأ ، ثم قال : إذا بلت فتوضّأ.

د. أن يكون الحكم خاليا عن ذكر السبب في كلا الأمرين.

لا إشكال في أنّ الأمر في الصورة الأولى للتأسيس لا للتأكيد لأن الأمر الثاني صريح في التعدّد. وأمّا الصورة الثانية ، فهي كالصورة الأولى ظاهرة في تأسيس إيجاب ، وراء إيجاب آخر. نعم يقع الكلام في إمكان التداخل بأن يمثل كلا الوجوبين المتعدّدين بوضوء واحد وعدمه ، فهو مبني على تداخل المسببات وعدمه ، فعلى الأوّل يكفي وضوء واحد ولا يكفي على الثاني وسيأتي الكلام فيه في باب المفاهيم ، فيختص محل البحث بالصورتين الأخيرتين. ولعل القول بالإجمال وعدم ظهور الكلام في واحد من التأكيد والتأسيس أولى ، لأنّ الهيئتين تدلّان على تعدّد البعث وهو أعم من التأكيد والتأسيس. وما يقال من أنّ التأسيس أولى من التأكيد ، لا يثبت به الظهور العربي.

إذا تعلق الأمر بفعل مرتين فهو يمكن أن يقع على صورتين:

١ - أن يكون الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأول. و حينئذ لا شبهة في لزوم امتثاله ثانيا.

٢ - أن يكون الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأول. و حينئذ يقع الشك في وجوب امتثاله مرتين أو كفاية المرة الواحدة في الامتثال. فإن كان الأمر الثاني تأسيسا لوجوب آخر تعين الامتثال مرة بعد أخرى، و إن كان تأكيدا للأمر الأول فليس لهما إلا امتثال واحد. و لتوضيح الحال و بيان الحق في المسألة نقول: إن هذا الفرض له حالات:

الأولى: أن يكون الأمران معا غير معلقين على شرط، كأن يقول مثلا: (صلّ) ثم يقول ثانيا: (صلّ) - فإن الظاهر حينئذ أن يحمل الأمر الثاني

الثانية: أن يكون الأمران معا معلقين على شرط واحد، كأن يقول المولى مثلا: «إن كنت محدثا فتوضأ»، ثم يكرر نفس القول ثانيا. ففي هذه الحالة أيضا يحمل على التأكيد لعين ما قلناه في الحالة الأولى بلا تفاوت. ومراده أن الصورة الأولى أن يكون الأمران متحدين في المتعلق و غير معلقين على شرط، و قد أغفل الشرط الأول مسامحة. وكيف كان فالحق في هذه الصورة ما ذكره المصنف من حمل الأمر الثاني على التوكيد. توضيح ذلك أن المولى إذا قال (صل) ثم قال (صل) يتحصل عندنا ظهوران. الظهور الأول: ظهور تعدد الأمر بتأسيسية الثاني و سبب هذا الظهور هو طريقة العقلاء في حمل الجديد فعلا على الجديد معنى.

فهذا الظهور من نوع ظهور الافعال لا من نوع ظهور الالفاظ. بمعنى أن كل فعل جديد يحمل على إرادة شيء جديد و هذه القاعدة جارية في جميع الافعال و لو كانت مجردة عن الالفاظ . الثالثة: أن يكون أحد الأمرين معلقا و الآخر غير معلق كأن يقول مثلا: (اغتسل) ثم يقول: (إن كنت جنبا فاغتسل). ففي هذه الحالة أيضا يكون المطلوب واحدا و يحمل على التأكيد، لوحدة المأمور به ظاهرا المانعة من تعلق الأمرين به، غير أن الأمر المطلق- أعني غير المعلق- يحمل اطلاقه على المقيد- أعني المعلق-، فيكون الثاني مقيدا لاطلاق الأول و كاشفا عن المراد منه.

تم الكلام في المقصد الأول

البَقْصَةُ الثَّانِيَّةُ

الفصل الأول : في مادة النهي وصيغته.
الفصل الثاني : في جواز اجتماع الأمر والنهي في عنوان واحد.
الفصل الثالث : في اقتضاء النهي للفساد.

الفصل الأول

في مادة النهي وصيغته

النهي هو الزجر عن الشيء ، قال سبحانه : (أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى * عَبْدًا إِذَا صَلَّى) (العلق / 9 . 10).

ويعتبر فيه العلو والاستعلاء. ويتبادر من مادة النهي ، الحرمة بمعنى لزوم الامتناع على وفق النهي. والدليل عليه قوله سبحانه : (وَأَخَذْنَاهُمُ الرِّيَاسَ وَقَدْ خَلُّوا عَنْهُ) (النساء/ 61). وقوله سبحانه : (فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ) (الأعراف / 166). وقوله سبحانه : (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) (الحشر / 7) وقد مرّ نظير هذه المباحث في مادة الأمر فلا نطيل.

وأما صيغة النهي فالمشهور بين الأصوليين أنّها كالأمر في الدلالة على الطلب غير أنّ متعلّق الطلب في أحدهما هو الوجود ، أعني : نفس الفعل ؛ وفي الآخر العدم ، أعني : ترك الفعل. ولكن الحق أنّ الهيئة في الأوامر وضعت للبعث إلى الفعل ، وفي النواهي وضعت للزجر ، وهما إمّا بالجوارح كالإشارة بالرأس واليد أو باللفظ والكتابة.

وعلى ضوء ذلك فالأمر والنهي متّحدان من حيث المتعلّق حيث إنّ كلاّ منهما يتعلّق بالطبيعة من حيث هي هي ، مختلفان من حيث الحقيقة والمبادئ والآثار.

أما الاختلاف من حيث الحقيقة ، فالأمر بعث إنشائي والنهي زجر كذلك.

وأما من حيث المبادئ فمبدأ الأمر هو التصديق بالمصلحة والاشتياق إليها ، ومبدأ النهي هو التصديق بالمفسدة والانزجار عنها.

وأما من حيث الآثار فإنّ الإتيان بمتعلّق الأمر إطاعة توجب المثوبة ، والإتيان بمتعلّق النهي معصية توجب العقوبة.

والمقصود بها كلمة (النهي) كمادة الأمر. و هي عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل. أو فقل- على الأصح- إنّها عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل و ردعه عنه، و لازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الأول تفسيراً باللازم على ما سيأتي توضيحه.

وهي- كلمة النهي- ككلمة الأمر في الدلالة على الإلزام عقلاً لا وضعاً و إنّما الفرق بينهما أنّ المقصود في الأمر الإلزام بالفعل، و المقصود في النهي الإلزام بالترك.

وعليه تكون مادة النهي ظاهرة في الحرمة، كما أنّ مادة الأمر ظاهرة في الوجوب.

الكلام في النهي كالكلام في الأمر حرفا بحرف مادة و صيغة و كل ما ذكرناه هناك جار هنا فلا حاجة الى الاعادة و التطويل
فمادة النهي دالة على الطلب المضمن معنى الفصل و لهذا يتعدى بعن فيقال نهيته عن كذا بمعنى منعه عن كذا منعاً تشريعياً

والمنع و الفصل يحتاج الى قوة مادية او معنوية و لذا لا يصدر النهي إلا من العالي على نحو العلوكما مر تفصيليه في مادة الأمر.

والمراد من صيغة النهي: كل صيغة تدل على طلب الترك.

أو فقل- على الأصح-: كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل و ردعه عنه كصيغة (لا تفعل) أو (إياك أن تفعل) و نحو ذلك.

والمقصود ب (الفعل): الحدث الذي يدل عليه المصدر و إن لم يكن أمراً وجودياً، فيدخل فيها- على هذا- نحو قولهم: (لا تترك الصلاة)، فإنها من صيغ النهي لا من صيغ الأمر. كما أن قولهم:

(أترك شرب الخمر) تعد من صيغ الأمر لا من صيغ النهي و إن أدت مؤدى (لا تشرب الخمر).

والسر في ذلك واضح، فإن المدلول المطابق لقولهم (لا تترك) هو الزجر و النهي عن ترك الفعل، و إن كان لازمه الأمر بالفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية.

ظهور الصيغة في التحريم

قد علمت أنّ هيئة لا تفعل موضوعة للزجر ، كما أنّ هيئة افعّل موضوعة للبعث، وأما الوجوب والحرمة فليسا من مداليل الألفاظ وإتّما ينتزعان من مبادئ الأمر والنهي فلو كان البعث ناشئا من إرادة شديدة أو كان الزجر صادرا عن كراهة كذلك ينتزع منهما الوجوب أو الحرمة وأما إذا كانا ناشئين من إرادة ضعيفة أو كراهة كذلك ، فينتزع منهما الندب والكراهة.

ومع أنّ الوجوب والحرمة ليسا من المداليل اللفظية إلاّ أنّ الأمر أو النهي إذا لم يقتزنا بما يدلّ على ضعف الإرادة أو الكراهة ينتزع منهما الوجوب والحرمة بحكم العقل على أنّ بعث المولى أو زجره لا يترك بلا امتثال ، واحتمال أنّهما ناشئان من إرادة أو كراهة ضعيفة لا يعتمد عليه ما لم يدلّ عليه دليل.

وبعبارة أخرى : العقل يلزم بتحصيل المؤمّن في دائرة المولوية والعبودية ولا يتحقق إلاّ بالإتيان بالفعل في الأمر وتركه في النهي.

الحق أنّ صيغة النهي ظاهرة في التحريم، و لكن لا لأنّها موضوعة لمفهوم الحرمة و حقيقة فيه كما هو المعروف. بل حالها في ذلك حال ظهور صيغة افعّل في الوجوب، فإنه قد قلنا هناك إنّ هذا الظهور إنّما هو بحكم العقل، لا إنّ الصيغة موضوعة و مستعملة في مفهوم الوجوب.

وكذلك صيغة لا تفعل، فإنّها أكثر ما تدل على النسبة الزجرية بين الناهي و المنهي عنه و المنهي. والنهي كل ما دل على زجر سواء تعلق بالوجودي مثل (لا تشرب الخمر) او بالعدمي مثل (لا تترك الصلاة) فإن كل ذلك زجر و نهي، نعم نحو (لا تترك الصلاة) لا يدل على حرمة ترك الصلاة كما سيأتي بيانه في تنبيهات مبحث النواهي. الانزجار بزجره و الانتهاء عما نهي عنه، و لم ينصب قرينة على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى و حرمة عصيانه عقلا- قضاء لحق العبودية و المولوية- عدم جواز ترك الفعل الذي نهي عنه إلا مع الترخيص من قبله. فيكون- على هذا- نفس صدور النهي من المولى بطبعه مصداقا لحكم العقل بوجوب الطاعة و حرمة المعصية، فيكون النهي مصداقا للتحريم حسب ظهوره الاطلاقي، لا أنّ التحريم- الذي هو مفهوم اسمي- وضعت له الصيغة و استعملت فيه. والكلام هنا كالكلام في صيغة افعّل بلا فرق من جهة الأقوال و الاختلافات.

ما المطلوب في النهي؟

الخلافا الموجود في صيغة افعّل. و إنّما اختص النهي في خلاف واحد، و هو أنّ المطلوب في النهي هل هو مجرد الترك أو كف النفس عن الفعل. و الفرق بينهما: إنّ المطلوب على القول الأول أمر عديمي محض، و المطلوب على القول الثاني أمر وجودي، لأن الكف فعل من أفعال النفس.

والحق هو القول الأول.

ومنشأ القول الثاني توهم هذا القائل إنّ الترك- الذي معناه إبقاء عدم الفعل المنهي عنه على حاله- ليس بمقدور للمكلف، لأنّه أزلي خارج عن القدرة.

والحاصل: ان القدرة انما تتوجه الى الوجوديات لأن القدرة انما هي امكان توجيه العضلات الى المطلوب و من الواضح استحالة تحريك العضلات نحو عدم فلزم كون المطلوب امرا وجوديا كي يمكن تحريك العضلات نحوه فيتحقق القدرة عليه و هذا الأمر الوجودي هو كف النفس فإن ردع النفس و كفها عن الفعل، و هو فعل نفساني يقع تحت الاختيار.

والجواب عن هذا التوهم: إن عدم المقدورية في الأزل على عدم لا ينافي المقدورية بقاء و استمراراً، إذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على عدم، بل القدرة على عدم على طبع القدرة على الوجود، و إلا لو كان عدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدوراً، فإن المختار القادر هو الذي إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل.

والتحقيق أن هذا البحث ساقط من أصله، فإنه- كما أشرنا إليه فيما سبق- ليس معنى النهي هو الطلب، حتى يقال إن المطلوب هو الترك أو الكف، و إنما طلب الترك من لوازم النهي، و معنى النهي المطابق هو الزجر و الردع. نعم الردع عن الفعل يلزمه عقلاً طلب الترك، كما أن البعث نحو الفعل في الأمر يلزمه عقلاً الردع عن الترك. فالأمر و النهي كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأساً، فلا موقع للحيرة و الشك في أن الطلب في النهي يتعلق بالترك أو الكف.

النهى والدلالة على المرة والتكرار

إنّ النهي كالأمر لا يدلّ على المرة ولا التكرار ، لأنّ المادة وضعت للطبيعة الصرفة ، والهيئة وضعت للزجر ، فأين الدال على المرة والتكرار؟! نعم لما كان المطلوب هو ترك الطبيعة المنهي عنها ، ولا يحصل الترك إلّا بترك جميع أفرادها يحكم العقل بالاجتناب عن جميع محققات الطبيعة ، وهذا غير دلالة اللفظ على التكرار . ومنه يظهر عدم دلالته على الفور والتراخي بنفس الدليل .

اختلفوا في دلالة (صيغة النهي) على التكرار أو المرة كالاختلاف في صيغة افعل . والنهي في نحو (لا تعتق رقبة) دال على لزوم الاجتناب عن كل عتق و في سبب ذلك أقوال . الأول؛ ما قد ينسب الى البعض من القدماء و حاصله ان سبب الاختلاف هو الوضع و ذلك لأن الأمر موضوع لطلب الواحد من الطبيعة و النهي موضوع لترك كل فرد من افراد الطبيعة المنهي عنها فإذا قلت (اعتق رقبة) دل الأمر بالوضع على طلب عتق رقبة واحد و إذا قلت (لا تعتق رقبة) دل النهي بالوضع على طلب ترك كل فرد من افراد طبيعة عتق الرقبة . وهذا القول مهجور عند المتأخرين و ذلك لوضوح فساده و حاصله ان الأمر مركب من الهيئة و المادة فنحو (اعتق) فيه هيئة (افعل) . و مادة (اعتق) . وقد عرفت ان كلاهما لا يدل على ارادة فرد واحد من الطبيعة . اما الهيئة فواضح لأنها إنما تدل على البعث لا أكثر من ذلك . و لذا فتارة تتعلق بالواحد مثل اعتق رقبة واحدة و تارة تتعلق بالكثير مثل اعتق الجميع . والحاصل ان من الواضح ان الهيئة اما تدل على البعث دون زيادة و يكفي في ذلك التبادر . واما المادة فلا تدل سوى على الطبيعة المهملة دون زيادة اي وصف في الطبيعة فكما ان كلمة (قتل) لا تدل سوى على طبيعة القتل المهمة عن كل لحاظ قيد زائد . فكذلك مادة (قتل) المندجة في الهيئات المختلفة و هكذا سائر المواد . وعين ذلك نقوله في النهي نحو (لا تقتل) فإن المادة كما عرفت لا تدل سوى على الطبيعة المهملة و اما هيئة النهي فلا تدل على أكثر من الزجر . فكما ان الأمر لا يدل على كفاية الفرد من الطبيعة فكذلك النهي لا يدل على لزوم الاجتناب عن جميع الافراد و كل ذلك ظاهر بالتبادر . فظهر فساد هذا القول . القول الثاني: و هو مذهب المشهور و قد ذكره الشيخ المظفر (ره) (و حاصله بعد الاعتراف (بأن الأمر و النهي كلاهما ليس موضوعا إلّا للبعث نحو المادة و الزجر عن المادة) هو ان العقل هو الدال على لزوم اجتناب جميع الافراد في النهي و كفاية الفرد في الأمر . وسر ذلك ان الأمر في نحو (اقتل) مركب من هيئة و مادة و الهيئة تدل على البعث و المادة تدل على صرف الطبيعة اي الطبيعة دون زيادة اي قيد . فينتج ان (اقتل) يدل على تحقيق و إيجاد الطبيعة و من الواضح ان إيجادها يكون بوجود فرد من افرادها . و بذلك يحكم العقل بكفاية الفرد في الأمر و ذلك لعلم العقل ان المطلوب (و هو إيجاد الطبيعة) يتحقق بالفرد . واما النهي في نحو (لا تقتل) فمركب كذلك من هيئة و مادة و الهيئة تدل على الزجر .

ان مدعى المشهور ان المادة في الأمر و النهي ملحوظة بلحاظ واحد و إنما كان الفرق من العقل و حينئذ نقول إما ان يدعوا انها ملحوظة باللحاظ الأول او الثاني او الثالث و جميعها لا تنتج مطلوبهم.

اما لحاظها باللحاظ الأول فلأنه حينئذ يكون الأمر تعلق بالطبيعة السارية في جميع المصاديق و مقتضى ذلك ان تدل الصيغة على البعث نحو جميع مصاديق المادة فيكون الأمر مثل النهي في الدلالة على التكليف بجميع المصاديق.

النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة، و لا يكون ذلك إلا بترك جميع أفرادها فإنه لو فعلها مرة واحدة ما كان ممثلاً.

الفصل الثاني

اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوانين

اختلفت كلمات الأصوليين في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ، وقبل بيان أدلة المجوّز والمانع نذكر أمورا :

الأمر الأوّل : في أنواع الاجتماع

إنّ للاجتماع أنحاء ثلاثة :

ألف : الاجتماع الأمري : فهو عبارة عمّا إذا اتحد الأمر والناهي أوّلا والمأمور والمنهيّ (المكلّف) ثانيا ، والمأمور به والمنهى عنه (المكلّف به) ثالثا مع وحدة زمان امتثال الأمر والنهي فيكون التكليف عندئذ محالا ، كما إذا قال : صل في ساعة كذا ولا تصل فيها، ويعبّر عن هذا النوع ، بالاجتماع الأمري ، لأنّ الأمر هو الذي حاول الجمع بين الأمر والنهي في شيء واحد.

ب : الاجتماع المأموري : هو عبارة عمّا إذا اتحد الأمر والناهي ، والمأمور والمنهي ولكن اختلف المأمور به والمنهى عنه ، كما إذا خاطب الشارع المكلّف بقوله : صل ، ولا تغصب ، فالمأمور به غير المنهى عنه ، بل هما ماهيتان مختلفتان

غير أنّ المكلّف بسوء اختياره جمعهما في مورد واحد على وجه يكون المورد مصداقا لعنوانين ومجمعا لهما.

ج الاجتماع الموردي : وهو عبارة عمّا إذا لم يكن الفعل مصداقا لكل من العنوانين بل يكون هنا فعلاّن تقارنا وتجاورا في وقت واحد يكون أحدهما مصداقا لعنوان الواجب وثانيهما مصداقا لعنوان الحرام ، مثل النظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة ، فليس النظر مطابقا لعنوان الصلاة ولا الصلاة مطابقا لعنوان النظر إلى الأجنبية ولا ينطبقان على فعل واحد ، بل المكلّف يقوم بعملين مختلفين متقارنين في زمان واحد ، كما إذا صلّى ونظر إلى الأجنبية.

تنبيه : إذا عرفت هذا فاعلم أنّ النزاع في الاجتماع المأموري لا الأمري والموردي.

يوضح الأصوليون أوّلا أنواع الاجتماع، وهي ثلاثة:

النوع الأول: الاجتماع الأمري

• المفهوم: يحدث عندما يكون الأمر والناهي نفس الشخص، والمأمور والمنهي نفس المكلّف، والفعل المأمور به هو نفسه الفعل المنهي عنه، كما لو قال الشارع:

”صلّ في الساعة كذا”، ثم قال في نفس الوقت: “لا تصلّ في الساعة كذا”.

الحكم: هذا التكليف محال؛ لأن الأمر بشيء والنهي عنه في نفس الوقت تناقض.

التسمية: يُسمى بـ “الاجتماع الأمري” لأن الأمر نفسه هو من جمع بين الأمر والنهي على فعل واحد. النوع الثاني: الاجتماع المأموري المفهوم: هنا يتحد الأمر والناهي، والمأمور والمنهي، لكن الفعل المأمور به يختلف عن الفعل المنهي عنه. ومع ذلك، يجمع المكلف بينهما بسوء اختياره، فيصبح الفعل الواحد مصداقاً لكلا العنوانين. المثال: الشارع يقول: “صلي” (وجوب الصلاة) “لا تغضب” (تحريم الغضب) لكن المكلف يختار أن يصلي في أرض مغصوبة، مما يجعل صلاته مجمعة للأمر والنهي معاً. الحكم: هذا هو محل النزاع بين الأصوليين، أي هل يمكن أن يجتمع الأمر بالصلاة مع النهي عن الغضب؟

النوع الثالث: الاجتماع الموردي. المفهوم: في هذا النوع، لا يكون هناك فعل واحد ينطبق عليه العنوانان، بل يوجد فعلاًان متقارنان في الزمان، أحدهما مصداق للواجب والآخر مصداق للحرام. المثال: شخص يصلي، وأثناء صلاته ينظر إلى امرأة أجنبية. هنا: الصلاة هي مصداق للواجب. النظر إلى الأجنبية هو مصداق للحرام. لكن كل واحد منهما فعل مستقل عن الآخر، وإن كانا متلازمين زمنياً. الحكم: هذا النوع ليس محل نزاع، لأن كل فعل له حكمه الخاص.

الخلاصة: محل النزاع

النزاع بين الأصوليين ليس في الاجتماع الأمري ولا في الاجتماع الموردي، بل في الاجتماع المأموري فقط. أي أن السؤال هو: إذا اجتمع الأمر بشيء مع النهي عنه في نفس الوقت، بسبب اختيار المكلف، فهل يمكن أن يبقى كل منهما على حاله؟ أم أن النهي يمنع تأثير الأمر؟ وهذا ما يبحث فيه الأصوليون في مسألة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوانين.

الأمر الثاني : ما هو المراد من الواحد في العنوان؟

المراد من الواحد في العنوان هو الواحد وجوداً بأن يتعلّق الأمر بشيء والنهي بشيء آخر ، ولكن اتحد المتعلّقان في الوجود والتحقّق ، كالصلاة المأمور بها والغضب المنهي عنه المتحدّين في الوجود عند إقامة الصلاة في الدار المغصوبة.

فخرج بقيد الاتحاد في الوجود أمران :

الأوّل : الاجتماع الموردي ، كما إذا صلّى مع النظر إلى الأجنبية وليس وجود الصلاة نفس النظر إلى الأجنبية ، بل لكلّ تحقّق وتشخّص ووجود خاص.

الثاني : الأمر بالسجود لله والنهي عن السجود للأوثان ، فالمتعلّقان مختلفان مفهوماً ومصادقاً.

المقصود بـ "الواحد"

• المقصود بالواحد هنا هو "الواحد وجوداً"، أي أن يكون هناك أمران مختلفان في العنوان (الأمر والنهي) لكنهما يتحدان في الوجود الخارجي.

• بمعنى آخر، يكون هناك فعل واحد من حيث التحقق في الخارج لكنه يحمل عنوانين متعارضين:

عنوان مأمور به (مثل الصلاة). عنوان منهي عنه (مثل الغضب).

المثال: الصلاة في الأرض المغصوبة، حيث: الصلاة مأمور بها، والغضب منهي عنه، لكن كلاهما يتحققان في نفس الفعل الواحد وجوداً.

ما الذي يخرج من البحث؟

بقولنا إن المراد بـ "الواحد" هو "الواحد وجوداً"، فإن بعض الحالات تخرج من محل النزاع، وهي:

الاجتماع الموردي (خارج عن البحث) مثل: الصلاة مع النظر إلى الأجنبية. هنا، لدينا فعلاً منفصلاً وجوداً: الصلاة (واجب). النظر إلى الأجنبية (حرام). لماذا هو خارج البحث؟ لأن كل فعل له وجود مستقل، فالصلاة ليست هي النظر، بل هما متقارنان فقط في الزمان.

اختلاف المتعلّق مفهوماً ومصادقاً (خارج عن البحث) مثل: الأمر بالسجود لله والنهي عن السجود للأوثان. هنا: السجود لله هو فعل عبادي. السجود للأوثان هو فعل شركي . لماذا هو خارج البحث؟

لأن الفعلان مختلفان مفهوماً ومصادقاً، فلا يوجد اتحاد بينهما وجوداً كما في الصلاة والغضب. وعليه نقول :

النزاع في اجتماع الأمر والنهي يكون فقط عندما يكون الفعل واحداً في الوجود الخارجي لكنه يحمل عنوانين متضادين (مثل الصلاة في الأرض المغصوبة).

أما إذا كان هناك فعلاً منفصلاً في الوجود (مثل الصلاة مع النظر إلى الأجنبية) أو كان لكل فعل مفهومه المستقل (مثل السجود لله والسجود للأوثان)، فإن ذلك لا يدخل في محل النزاع.

الأمر الثالث : الأقوال في المسألة

إنّ القول بجواز الاجتماع هو مذهب أكثر الأشاعرة ، والفضل بن شاذان من قدمائنا ، وهو الظاهر من كلام السيد المرتضى في الذريعة ، وإليه ذهب فحول المتأخرين من أصحابنا كالمحقق الأردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده والفاضل المدقق الشيرازي والسيد الفاضل صدر الدين وغيرهم ، واختاره من مشايخنا : السيد المحقق البروجردي والسيد الإمام الخميني . قدّس الله أسرارهم . ويظهر من المحدث الكليني رضاه بذلك حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتابه ولم يعقبه بشيء من الرد والقبول ، بل يظهر من كلام الفضل بن شاذان (ت 260 هـ) أنّ ذلك من مسلّمات الشيعة. (1)

وأما القول بالامتناع ، فقد اختاره المحقق الخراساني في الكفاية وأقام برهانه. إذا عرفت ذلك ، فلنذكر دليل القولين على سبيل الاختصار وقد استدلوا على القول بالجواز بوجوه منها : أنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بما هو الدخيل في الغرض دون ما يلزمه من الخصوصيات غير الدخيلة ، ومثله النهي لا يتعلّق إلّا بما هو المبغوض دون اللوازم والخصوصيات. وعلى ضوء ذلك فما هو المأمور به هو الحيثية الصلّاتية وإن اقترنت مع الغضب في مقام الإيجاد ، والمنهي عنه هو الحيثية الغصبية وإن اقترنت مع الصلّاة في الوجود والتحقّق. وعلى هذا فالوجوب تعلّق بعنوان الصلّاة ولا يسري الحكم إلى غيرها من المشخصات الاتفاقية كالغضب ، كما أنّ الحرمة متعلّقة بنفس عنوان الغضب ولا تسري إلى مشخصاته الاتفاقية ، أعني : الصلّاة ، فالحكمان ثابتان على العنوان لا يتجاوزانه وبالتالي ليس هناك اجتماع.

(1) لاحظ القوانين ، ج 1 ص 140.

والذي يؤيد جواز الاجتماع هو عدم ورود نص على عدم جواز الصلاة في المغصوب وبطلانها مع عموم الابتلاء به ، فإنّ ابتلاء الناس بالأموال المغصوبة في زمان الدولتين الأموية والعباسية لم يكن أقل من زماننا خصوصا مع القول بجرمة ما كانوا يغتمونه من الغنائم في تلك الأزمان ، حيث إنّ الجهاد الابتدائي حرام بلا إذن الإمام عليه السلام على القول المشهور ، فالغنائم ملك لمقام الإمامة ، ومع ذلك لم يصلنا نهي في ذلك المورد ، ولو كان لوصل ، والمنقول عن ابن شاذان هو الجواز ، وهذا يكشف عن صحة اجتماع الأمر والنهي إذا كان المتعلقان متصادقين على عنوان واحد.

استدلّ القائل بالامتناع بوجوه ألقنها وأجزها ما أفاده المحقق الخراساني بترتيب مقدّمات نذكر المهم منها :

المقدّمة الأولى : أنّ الأحكام الخمسة متضادة ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث في زمان ، والزجر عنه في ذلك الزمان ، فاجتماع الأمر والنهي في زمان واحد من قبيل التكليف المحال.

المقدّمة الثانية : أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلف وما يصدر عنه في الخارج لا ما هو اسمه وعنوانه ، وإنّما يؤخذ العنوان في متعلّق الأحكام للإشارة إلى مصاديقها وأفرادها الحقيقية. ثم استنتج وقال : إنّ المجمع حيث كان واحدا وجودا وذاتا يكون تعلّق الأمر والنهي به محالا وإن كان التعلّق به بعنوانين لما عرفت من أنّ المتعلّق الواقعي للتكليف هو فعل المكلف بحقيقته وواقعيته لا عناوينه وأسمائه.

يلاحظ على ذلك : . بعد تسليم المقدّمة الأولى . بما قرّر في محلّه من أنّ المتعلّق للتكليف ليس هو الهوية الخارجية ، لأنّه يستحيل أن يتعلّق البعث والزجر بها ، وذلك لأنّ التعلّق إمّا قبل تحقّقها في الخارج ، أو بعده ، فعلى الأوّل فلا موضوع حتى يتعلّق به الأحكام بل مرجع ذلك إلى تعلّق الحكم بالعناوين ، وعلى الثاني يلزم تحصيل الحاصل وطلب الموجود.

ثمرة النزاع : أنّ القائل بجواز الاجتماع يذهب إلى حصول الامتثال والعصيان بعمل واحد ، فهو يتحقّق على كلا الحكمين بلا تقديم أحدهما على الآخر ، وأما القائل بالامتناع ، فهو يقدّم من الحكمين ما هو الأهم ، فرمّا كان الأهم هو الوجوب فتكون حرمة الغصب إنشائية ، وربما ينعكس فيكون الترك أهم من الإتيان بالواجب.

الفصل الثالث

في اقتضاء النهي للفساد

هذه المسألة من المسائل المهمة في علم الأصول التي يترتب عليها استنباط مسائل فقهية كثيرة ويقع الكلام في مقامين :

المقام الأول : في العبادات

وقبل البحث فيها نذكر أمورا :

الأول : المقصود من العبادة في عنوان البحث ما لا يسقط أمرها على فرض تعلّقه بها إلا إذا أتى بها على وجه قرّبي ، فخرجت التوصليات من التعريف ، لأنّها أمور يسقط أمرها ولو لم يأت بها كذلك.

الثاني : أنّ المراد من الصحة في العبادات هو كون المأتي به مطابقا للمأمور به أو سقوط الإعادة والقضاء كما عرفت (1).

الثالث : أنّ النهي ينقسم إلى تحريمي وتنزيهي ، وإلى نفسي وغيري ، وإلى مولوي وإرشادي. والظاهر دخول الجميع تحت عنوان البحث. (1)

إذا عرفت ذلك فلندخل في صلب الموضوع ، فنقول : إذا تعلّق النهي بنفس العبادة، فلا شك في اقتضائه للفساد ، كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «دعي الصلاة أيام أقرائك» (2) لأنّ الصحة عبارة عن مطابقة المأتي به للمأمور به ، ومع تعلّق النهي بنفس العبادة لا يتعلّق بها الأمر لاستلزامه اجتماع الأمر والنهي في متعلّق واحد ، فلا يصدق كون المأتي به مطابقا للمأمور به لعدم الأمر ، وبالتالي لا يكون مسقطا للإعادة والقضاء.

وبعبارة أخرى : أنّ الصحة إمّا لأجل وجود الأمر ، أو لوجود الملاك (المحبوبية) وكلا الأمرين متتفيان ، أمّا الأول فلا متناع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد تحت عنوان واحد، وأمّا الثاني فالنهي يكشف عن المبعوضة فلا يكون المبعوض مقربا.

وهذه هي الضابطة في دلالة النهي على الفساد وعدمها ، ففي كل مورد لا يجتمع ملاك النهي (المبعوضة) مع ملاك الصحة (الأمر والمحبوبية) يحكم عليها بالفساد. (3)

المقصود من هذه المسألة هو البحث في أن الفعل إذا كان منهياً عنه شرعاً هل يحكم بفساده شرعاً أم لا بمعنى إذا جاء النهي في نصوص الشريعة عن عبادة معينة أو معاملة معينة فهل هذا النهي يستلزم بطلان تلك العبادة أو المعاملة أم لا

الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين

الأول في العبادات

الثاني في المعاملات

قبل الدخول في البحث في العبادات ذكر المصنف ثلاثة أمور تمهيدية لفهم الموضوع

الأمر الأول

المقصود من العبادة في عنوان البحث هو الفعل الذي لا يسقط أمره بمجرد الإتيان به إلا إذا كان بقصد القرية أي الأفعال التي يشترط في صحتها نية التقرب إلى الله مثل الصلاة والصوم والحج وهذا بخلاف الأفعال التي لا تحتاج إلى نية قرية مثل إزالة النجاسة أو رد الأمانة أو أداء الدين لأن هذه الأفعال تصح بمجرد الإتيان بها بغض النظر عن نية المكلف لذلك فهي خارجة عن محل البحث

الأمر الثاني

المقصود بالصحة في العبادات هو أحد معنيين

إما مطابقة الفعل للمأمور به على النحو الذي طلبه الشارع

وإما سقوط الإعادة والقضاء عن المكلف بعد الإتيان بالفعل

فالعبادة الصحيحة هي التي يبرأ بها ذمة المكلف سواء كانت على الوجه المطلوب أو كانت مجزئة بحيث لا يجب عليه الإعادة أو القضاء

الأمر الثالث

النهى الشرعي ينقسم إلى أقسام متعددة

إلى تحريمي وهو النهي عن الفعل على سبيل الحرمة مثل النهي عن شرب الخمر

وتنزيهي وهو النهي عن الفعل على سبيل الكراهة مثل النهي عن الصلاة في الحمام

وينقسم أيضاً إلى نفسي وهو النهي عن الفعل لذاته مثل النهي عن الزنا

وغيري وهو النهي عن الفعل باعتباره مقدمة لفعل محرم مثل النهي عن بيع السلاح في زمن الفتنة

وينقسم كذلك إلى مولوي وهو النهي الصادر عن الشارع بقصد الإلزام

وإرشادي وهو النهي الذي يكون بقصد الإرشاد إلى مفسدة في الفعل دون أن يكون متعلقاً بذات الفعل

جميع هذه الأقسام داخلة في محل البحث لأن النهي بجميع أنواعه قد يكون مؤثراً في الحكم بالفساد أو عدمه

بعد بيان هذه الأمور التمهيدية ندخل في صلب الموضوع فنقول

إذا تعلق النهي بذات العبادة نفسها فلا شك في أن هذا النهي يقتضي الفساد

كما في قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم دعي الصلاة أيام أقرائك

فهذا نهي عن الصلاة حال الحيض مما يدل على أن الصلاة في هذا الحال فاسدة وغير صحيحة

الوجه في ذلك أن الصحة في العبادات تعني مطابقة الفعل للمأمور به ومع تعلق النهي بذات العبادة لا يمكن أن يكون هناك

أمر بالفعل لأن اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد تحت عنوان واحد محال

لأن الأمر يدل على وجود المصلحة والمحبوكة في الفعل بينما النهي يدل على وجود المفسدة والمبغوضة فلا يمكن أن يكون

الشيء الواحد محبوباً ومبغوضاً في آن واحد
 بعبارة أخرى صحة العبادة تكون بأحد أمرين
 إما لوجود الأمر بالفعل لأن الأمر يدل على وجود مصلحة في الفعل
 وإما لوجود الملاك وهو المحبوبة الذاتية للفعل حتى لو لم يكن هناك أمر
 لكن في ما نحن فيه كلا الأمرين منتفیان
 أما وجود الأمر فمنتفٍ لأن النهي يكشف عن عدم وجود الأمر
 وأما وجود الملاك فمنتفٍ أيضاً لأن النهي يدل على وجود المبغوضية والمفسدة في الفعل فلا يمكن أن يكون الفعل المبغوض
 وسيلة للتقرب إلى الله
 فالقاعدة العامة في هذه المسألة هي أن النهي إذا كان يكشف عن وجود مفسدة ومبغوضية في الفعل بحيث لا يمكن أن يجتمع
 مع ملاك الصحة يحكم على الفعل بالفساد
 أما إذا كان النهي لأمر خارج عن ذات الفعل وكان يمكن اجتماع ملاك الصحة مع النهي كما في النهي عن الصلاة في مواضع
 معينة مثل الصلاة في الحمام ففي مثل هذه الموارد لا يحكم بالفساد لأن النهي لا ينافي الأمر ولا يكشف عن عدم المحبوبة
 الذاتية للفعل
 هذه الضابطة تعتبر الأساس في تمييز الموارد التي يقتضي فيها النهي الفساد عن الموارد التي لا يقتضي فيها الفساد

(1) قد يكون النهي رشاداً إلى قلة الثواب كما في قوله : «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» [الوسائل : 3 ، الباب 2 من أبواب لباس المصلّي ، الحديث 7] فإنه لا يستلزم الفساد وبالتالي لا يدخل في النزاع.

(2) المتقي الهندي : كنز العمال : 6 / 42 و 262.

(3) وأما إذا لم تكن صحة الشيء رهن الأمر أو المحبوبة بل دائراً مدار كونه جامعاً للأجزاء والشرائط . كما في باب المعاملات . فلا يكشف ملاك النهي . أعني : المبغوضية . عن الفساد وبذلك (أي عدم تأثير المبغوضية) يفترق باب المعاملات عن العبادات حيث لا يحكم على المعاملات بالفساد مع تعلّق النهي النفسي بها كما سيوافيك.

المقام الثاني : في المعاملات

ولإيضاح الحال نذكر أموراً :

الأول : المراد من المعاملات في عنوان البحث ما لا يعتبر فيها قصد القرية ، كالعقود والإيقاعات.

الثاني : أنّ المراد من الصحيح في المعاملات ما يترتب عليها الأثر المطلوب منها كالملكية في البيع والزوجية في النكاح.

الثالث : إذا تعلّق النهي المولوي التحريمي أو التنزيهي بالمعاملة بما هو فعل مباشري ، كالعقد الصادر عن المحرم في حال الإحرام بأن يكون المبعوض صدور عقد النكاح في هذه الحالة ، من دون أن يكون نفس العمل بما هو هو مبعوضاً ومزجوراً عنه ، فالظاهر عدم اقتضائه الفساد ، لأنّ غاية النهي هي مبعوضة نفس العمل (العقد) في هذه الحالة وهي لا تلازم الفساد وليس العقد أمراً عبادياً حتّى لا يجتمع مع النهي.

نعم إذا كان النهي إرشاداً إلى فساد المعاملة كما في قوله تعالى : (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) (النساء / 22) فلا كلام في الدلالة على الفساد.

تنبيه : أنّ الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة . أعني : مسألة اجتماع الأمر والنهي . واضح لوجهين :

١ . أنّ المسألتين مختلفتان موضوعاً ومحمولاً فلا قدر مشترك بينهما حتى تبحث في الجهة المائزة ، لأنّ عنوان البحث في المسألة السابقة هو :

هل يجوز تعلّق الأمر والنهي بشيئين مختلفين في مقام التعلّق ، ومتحدّين في مقام الإيجاد أو لا؟ كما أنّ عنوان البحث في هذا المقام هو :

هل هناك ملازمة بين النهي عن العبادة وفسادها أو لا؟

فالمسألتان مختلفتان موضوعاً ومحمولاً ، ومع هذا الاختلاف ، فالبحث عن الجهة المائزة ساقط.

٢ . أنّ المسألة السابقة تبثني على وجود الأمر والنهي ، ولكن هذه المسألة تبثني على وجود النهي فقط سواء أكان هناك أمر كما في باب العبادات ، أم لا كما في باب المعاملات ، فوجود الأمر في المسألة السابقة يعدّ من مقوماتها دون هذه المسألة.

تطبيقات :

لقد مضى أنّ مسألة النهي في العبادات والمعاملات من المسائل المهمة ، لذا استوجب الحال بأن نستعرض تطبيقات لهذه المسألة :

١ . الصلاة في خاتم الذهب :

روي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام : لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه. (1)
قال شيخ مشايخنا العلامة الحائري : قد دلّت طائفة من الأخبار على اعتبار عدم كون لباس المصلّي من الذهب للرجال ، والنهي في تلك الأخبار قد تعلّق بالصلاة في الذهب ، والنهي المتعلّق بالعبادة يقتضي الفساد كما حرّر في محله. (2)

٢ . تفريق الزكاة بين الفقراء مع طلب الإمام :

لو طلب الإمام الزكاة ، ولكن المالك فرقها بين الفقراء دون أن يدفعها إلى

٣ . لو تضرّر باستعمال الماء :

لو تضرّر باستعمال الماء في الوضوء ينتقل فرضه إلى التيمم ، فإن استعمل الماء وحاله هذا فهل يبطل الوضوء أو لا؟ (2)

٤ . التيمّم بالتراب أو الحجر المغصوبين :

إذا تيمّم بالتراب أو بالحجر المغصوبين أي الممنوع من التصرف فيه شرعا ، فهل يفسد تيمّمه أو لا؟ (3)

(1) الوسائل : ج 3 ، الباب 30 من أبواب لباس المصلّي ، الحديث 4.

(2) الحائري : الصلاة : 57.

الإمام ، فهل يجزي مع النهي الصادر من الإمام أو لا؟ (1)

٥. الاكتفاء بالأذان المنهي عنه :

إذا تغنى بالأذان ، أو أذنت المرأة متخضعة ، أو أذن في المسجد وهو جنب ، فهل يصح الأذان منهم ويكتفي به أو لا؟ (4)

٦. حرمة الاستمرار في الصلاة :

إذا وجب قطع الصلاة لأجل صيانة النفس والمال المحترمين من الغرق والحرق ، ومع ذلك استمر في الصلاة فهل تبطل صلاته أو لا؟ (5)

٧. النهي عن التكفير في الصلاة :

قد ورد النهي عن التكفير في الصلاة . أي قبض اليد اليسرى باليمنى . كما

ورد النهي عن إقامة النوافل جماعة في ليالي شهر رمضان (صلاة التراويح) فهل تبطل الصلاة أو لا؟

٨. صوم يوم الشك بنية رمضان :

إذا صام آخر يوم من شهر شعبان بنية رمضان ، فهل يصح صومه أو لا؟ (1)

٩. القران بين الحج والعمرة :

لو قارن بين الحج والعمرة بنية واحدة ، فهل يبطل عمله لأجل النهي عن القران كما لو نوى صلاتين بنية واحدة أو لا؟ (2)

(1) الجواهر : 15 / 421.

(2) الجواهر : 5 / 111.

(3) الجواهر : 5 / 135.

(4) الجواهر : 9 / 53 . 59.

(5) الجواهر : 11 / 123.

١٠ . شرط اللزوم في المضاربة :

إذا شرط اللزوم في المضاربة ، فهل تبطل المضاربة للنهي عن شرط اللزوم المنكشف عن طريق الإجماع أو لا؟ (3)

تم الكلام في المقصد الثاني

والحمد لله

(1) الجواهر : 12 / 328.

(2) الجواهر : 17 / 207.

(3) مباني العروة الوثقى ، كتاب المضاربة ، ص 13.

البَقْصَدُ الثَّالِثُ

- الأمر الأول : تعريف المفهوم والمنطوق.
- الأمر الثاني : تقسيم المدلول المنطوقي إلى صريح وغير صريح.
- الأمر الثالث : النزاع في باب المفاهيم صغروي.
- الأمر الرابع : تقسيم المفهوم إلى موافق ومخالف.
- الأمر الخامس : أقسام مفهوم المخالف.
- الأول : مفهوم الشرط.
- الثاني : مفهوم الوصف.
- الثالث : مفهوم الغاية.
- الرابع : مفهوم الحصر.
- الخامس : مفهوم العدد.
- السادس : مفهوم اللقب.

الأمر الأول : تعريف المفهوم والمنطوق :

إنّ مداليل الجمل على قسمين :

قسم يصفه العرف بأنّ المتكلّم نطق به ، وقسم يفهم من كلامه ولكن لا يوصف بأنّ المتكلّم نطق به ، ولأجل اختلاف المدلولين في الظهور والخفاء ليس للمتكلّم إنكار المدلول الأوّل بخلاف المدلول الثاني ، فإذا قال المتكلّم ، إذا جاءك زيد فأكرمه فإنّ هنا مدلولين.

أحدهما : وجوب الإكرام عند المجيء ، وهذا ممّا نطق به المتكلّم وليس له الفرار منه ، ولا إنكاره.

والآخر : عدم وجوب الإكرام عند عدم المجيء ، وهذا يفهم من الكلام وبإمكان المتكلّم التخلص عنه بنحو من الأنحاء.

فالأوّل مدلول منطوق ، والثاني مدلول مفهومي ، ولعل ما ذكرناه هو مراد الحاجي من تعريفه للمنطوق والمفهوم بقوله : المنطوق : ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق.

والمفهوم : ما دلّ عليه اللفظ في غير محل النطق. الحاجي : منتهى السؤل والأمل : 147 ، واختصره المؤلف واشتهر بالمختصر الحاجي وشرحه العضدي ، وكلاهما مطبوعان.

والحاصل أنّ ما دل عليه اللفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ حاملا لذلك المعنى وقالبا له فهو منطوق.

وما دلّ عليه اللفظ على وجه لم يكن اللفظ حاملا وقالبا للمعنى ولكن دلّ عليه باعتبار من الاعتبار فهو مفهوم.

أنّ المنطوق حكم دل عليه اللفظ في محل النطق.

أنّ المفهوم هو حكم دل عليه اللفظ لا في محل النطق.

ولذا نحتاج هنا لدراسة الجمل التركيبية دراسة تنتهي فيها إلى القطع بأمرين:

الأول: ثبوت المفهوم.

الثاني: عدم ثبوت المفهوم.

وعليه، فالمفهوم الذي يقابله ما لم يكن اللفظ حاملا له دالا عليه بالمطابقة ولكن يدل عليه باعتباره لازما لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص. ولأجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامي.

وللمفهوم ثلاثة أركان يمتاز بها عن غيره بأنه لازم بين بالمعنى الأخص:

الأول: أنه مدلول مركب للجمل التركيبية.

الثاني: أنه مدلول التزامي وهذا يميزه عن المنطوق لأنه مطابق.

الثالث: أن لزمه بين بالمعنى الأخص وهذا يميزه عن بقية المداليل الالتزامية فإن لزومها بين بالمعنى الأعم أو غير بين أصلاً. والكلام هنا في المعنى البين وأقسامه:

وقبل ذلك لابد من مقدمة في الفرق بين الثوب والأثبات وفي المقام هناك أمور نقطع بها ثبوتاً ولكن لا يمكن الوقوف على مواردها أثبتاً.

ومقامنا في عالم الأثبات هو عالم الاستدلال فقد تثبت أمر أو نفيه وهذا لا يضر بما هو في الواقع ونفس الامر.

ولتجنب الوقوع في الخطأ حين البحث وفي بعض البحوث لابد من أن نحدد مقامه هل هو ثبوتاً أو أثباتاً.

ولابد من تحديد طبيعة البحث هل هو كبروي أم صغروي وأيضاً لابد من التحديد هل هو ثبوتاً أو أثباتاً.

وكلامنا هنا عن الثبوت البين: فالملازمة بين الشيعيين إما أن توجد هذه الملازمة أو لا توجد ويكلام آخر إما أن تكون هذه الملازمة ملازمة أو لا وفي عالم الإثبات لا نحتاج إلى واسطة كاشفة عن الملازمة بخلاف عالم الثبوت فإما أن تكون ملازمة موجودة أولاً تكون موجودة.

الأمر الثاني : تقسيم المدلول المنطوقى إلى صريح وغير صريح :

تنقسم المداليل المنطوقية إلى قسمين : صريح وغير صريح. فالصريح ، هو المدلول المطابقى ؛
وأما غير الصريح ، فهو المدلول التضمنى والالتزامى .

ثم إنّ الالتزامى على ثلاثة أقسام :

أ. المدلول عليه بدلالة الاقتضاء .

ب. المدلول عليه بدلالة التنبيه .

ج. المدلول عليه بدلالة الإشارة .

أما الأوّل فهو ما يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا، كقوله
صلى الله عليه وآله وسلم : «رفع عن أمّتي تسعة : الخطأ والنسيان» فإنّ المراد رفع المؤاخذة
عنها أو نحوها وإلاّ كان الكلام كاذبا .

وقوله تعالى : (وَسْئَلُ الْقَرْيَةِ الَّتِي كُنَّا فِيهَا) (يوسف / 82) فلو لم يقدر الأهل لما صحّ الكلام
عقلا .

وقول القائل : اعتق عبدك عتيّ على ألف ، فإنّ معناه ملكه لي على ألف ثم اعتقه ، إذ لا
يصح العتق شرعا إلاّ في ملك .

وأما الثانى ، فهو ما لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته عقلا وشرعا ، ولكن كان مقترنا
بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له ، لبعد الاقتران وفقد الربط بين الجملتين فيفهم منه
التعليل فالمدلول ، هو علّة ذلك الشيء ، لحكم الشارع كقوله : «بطل البيع» لمن قال له :
«بعت السمك في النهر» فيعلم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع .

وأما الثالث ، فهو لازم الكلام وإن لم يكن المتكلّم قاصدا له مثل دلالة قوله

سبحانه : (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) (الأحقاف / 15) إذا انضم إلى قوله تعالى :

(وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) (البقرة / 233) على كون أقل الحمل ستة

أشهر ، فإنّ المقصود في الآية الأولى بيان ما تتحمّله الأم من آلام ومشاقّ ، وفي الثانية بيان
أكثر مدة الرضاع ، غير أنّ لازم هذين المدلولين مدلول ثالث ، وهو أنّ أقل الحمل ستة أشهر .

ما هو المراد بالازم البين بالمعنى الأخص؟

عندما نقول (البين) فذا يعني أن هناك من اللازم غير بين أي ما هو مستتر وخافي وهذا اللزوم الخافي يحتاج إلى ما يكشف عنه. إذا محتاج إلى استدلال وطريق يوصلنا إليه ليظهر وهذا ليس من شأن عالم الثبوت فالملازمة في الثبوت دائرة بين الوجود والعدم.

وهنا لابد من تحديد مقام البحث بشكل دقيق فهو امر مهم للغاية فإن ما ينتجه مترتب عليه فالتطبيق إذا كان النظر في الامر كبروي أو صغروي مختلف كذلك إذا كان الأمر يختلف في التطبيق إذا كان الأمر في الثبوت أو الأثبات. مثال ذلك أكل الإمام الرضا عليه السلام العنب المسموم هو كان يتعامل مع الأمر بالنظر في الحالة الثبوتية لا بعلمه الإثباتية وإلا لكن الأمر مختلف تمام وتصرف الإمام كان مختلف بناء على جهة التعامل مع الأمر أثباتاً أو ثبوتاً. أقسام الملازمة في مقام الأثبات منها: أولاً: ما لا يكفي فيه تصور أمرين (شئين) وتصور النسبة بينهما لأثبات الملازمة فلا بد من الإستعانة بمقدمة خارجية لتظهر هذا الملازمة وتثبت.

ثانياً: الملازمة لا تظهر إلا بتصور أمرين فإن بمجرد تصور الأمرين إذا ظهرها فهذا لزوم بالمعنى الأخص. مثال ذلك فما لو أردنا أن نثبت مدة حمل المرأة بالنظر إلى الآية المباركة في قوله (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ) وأيضاً النظر في الآية الأخرى في قوله تعالى (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) فبمجرد التفحص في الآيتين وبأبسط عملية حسابية نرى أن الملازمة تظهر بل وتثبت أيضاً. ثالثاً: تصور الملزوم كافياً لإدراك الملازمة ومثاله حينما نتصور الشمس يكون لازمها النهار. وعليه فإن المحصلة كالتالي:

أولاً: تتصور الأمرين ولا تنكشف الملازمة إلا أن تستعين بمقدمة خارجية.

ثانياً: أن يكفي في ظهور الملازمة تصور الأمرين وهو اللازم بالمعنى الأعم.

ثالثاً: أن تدرك الملازمة بتصور الملزوم وهذا هو الملزوم بالمعنى الأخص.

والمشهور عند قداما العلماء أنه: المنطوق: هو حكم مذكور في اللفظ. والمفهوم حكم غير مذكور في اللفظ.

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 الأعم، لا خصوص أحد الأحكام الخمسة.

الأمر الثالث : النزاع في باب المفاهيم صغروي:

إنّ النزاع في باب المفاهيم صغروي لا كبروي وأنّ مدار البحث هو مثلاً أنّه هل للقضايا الشرطية مفهوم أو لا؟

وأما على فرض الدلالة والفهم العربي فلا إشكال في حجتيه.

وبعبارة أخرى : النزاع في أصل ظهور الجملة في المفهوم وعدم ظهورها ، فمعنى النزاع في مفهوم الجملة الشرطية (إذا سلّم أكرمه) هو أنّ الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ، وهل هي ظاهرة في ذلك أو لا؟

وأما بعد ثبوت دلالتها على المفهوم أو ظهورها فيه فلا نزاع في حجتيه ، ومن خلال هذا البيان يظهر وجود التسامح في قولهم مفهوم الشرط حجة أو لا ، فإنّ ظاهره أنّ وجود المفهوم مفروغ عنه وأما الكلام في حجتيه ، مع أنّ حقيقة النزاع في وجود أصل المفهوم.

ماهي فلسفة الظهور التي قالوا بحجتيه؟ وما هي حدوده؟

الأمر الأول:

عندما ننفي الإحتمالات ودلالة اللفظ على أكثر من معنى يكون المراد متيقناً به فيقال هذا نص في المعنى.

أما إذا أحتتمل أكثر من معنى ننظر في الظاهر من هذه المعاني

الأمر الثاني: أن يكون للحفظ أكثر من معنى ولكن يكون ظهوره في أحدها أشد بسبب دليل عقلي أو عقلائي أو قرينة خارجية فيكون بواسطة مقدمة أخرى.

والمسألة راجعة إلى التعيين في معنى واحد أو أكثر ويكون لأحدهما ظهور أشد من غيره.

وعليه إذا لم نقل بحجية الظهور على المتكلم والسامع لما وضع حجر على حجر كما يقال وهو ما عبروا عنه بانسداد باب العلم أو انسداد الطريق إلى العلم ولذا أثبتوا حجية الظهور .

الجاناب الآخر وهو حدود هذا الظهور ما هي؟:

اللفظ له ظاهر والفعل له ظاهر والسكوت على أمر ما له ظاهر أيضاً ففعل المعصوم مثلاً حجة وتقديره حجة لأنه له ظهور فعندما تكون هناك قرينة أن السكوت إنكاري ينصرف إلى ظهوره.

وعليه فإن الظهور ليس مقصوراً على اللفظي فقط إنما الظهور من كل عاقل لفظاً كان أم فعلاً أم سكوت عن فعل . وإن كان أكثر استعمالاً أي الظهور في الأصول هو الظهور اللفظي .

لا مبرر لقصر الظهور على اللفظ فقط فهي تعبير عن الوجودات الذهنية من خلال اللفظ أو الكتابة أو غيرها وكلها موضوعها المعنى.

نعم هناك مدلول لفظي في مجمل النطق وهذا ما يسمى المنطوق فإذا أثبتنا الظهور للمفهوم تكون صغرى لحجية الظهور .

لا شك أن الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجة من المتكلم على السامع، ومن السامع على المتكلم، كسائر الظواهر الأخرى.

قلنا ان المفهوم هو معنى استفيد من اللفظ لا بما هو لفظ بل بما هو فعل محمول على الصحة.

إذن، ما معنى النزاع في حجية المفهوم حينما يقولون مثلاً: هل مفهوم الشرط حجة أو لا؟. وعلى تقديره، فلا يدخل هذا النزاع في مباحث الألفاظ التي كان الغرض منها تشخيص الظهور في الكلام وتنقيح صغريات حجية الظهور، بل ينبغي أن يدخل في مباحث الحجّة كالبحث عن حجية الظهور وحجية الكتاب ونحو ذلك. والجواب: إن النزاع هنا في الحقيقة إنما هو في وجود الدلالة على المفهوم، أي في أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها. وبعبارة أوضح، النزاع هنا في حصول المفهوم للجملة لا في حجّيته بعد فرض حصوله. فمعنى النزاع في مفهوم الشرط - مثلاً - أن الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ و هل هي ظاهرة في ذلك؟. لا أنه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يتنازع في حجّيته، فإن هذا لا معنى له، وإن أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلاً: مفهوم الشرط حجة أم لا. ولكن غرضهم ما ذكرنا. كما أنه لا نزاع في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينة خاصة على ذلك المفهوم، فإن هذا ليس موضع كلامهم.

نعم بعد ثبوت الظهور يكون الظهور حجه ولو نوقش في الحجّة كان النقاش محله مباحث الحجّة لا هنا. والحاصل أن البحث في المفهوم هنا إنما كان بصدد إثبات الظهور بالمفهوم أو بعدمه. بل موضوع الكلام ومحل النزاع في دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطية على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصة.

الأمر الرابع : تقسيم المفهوم إلى مخالف وموافق :

إنَّ الحكم المدلول عليه عن طريق المفهوم إذا كان موافقا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق فهو مفهوم موافق ، كما في قوله سبحانه : (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ) (الإسراء / 23) فحرمة التأنيف تدل بالأولوية على حرمة الشتم وربما يسمّى لحن الخطاب. وأما لو كان الحكم في المفهوم مخالفا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق فهو مفهوم مخالف.

أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة:

القسم الأول مفهوم الموافقة:

وهو أن حكم المسكوت عنه الذي ليس في محل النطق فهو مفهوم يوافق المنطوق أثباتاً أو نفياً. مثال ذلك : فحوى المبيت في دار أحدهم فإعتبار الأذن في المبيت فيها يكون من باب أولى الأذن بالمشي فيها مثلاً أي عدم ممانعته للمشبي مادام أجاز المبيت في الدار وهذا ظاهر بالموافقة. وأما خلاف ذلك فإنه يحتاج إلى بيان زائد من قبل المجيز بالمبيت فيما لو أراد المبيت فقط. مثلاً آخر (لا تقل اف لوالديك) يستفيد منه العرف النهي عن الضرب لأن العرف يقول ان تحريم الأفّ دون تحريم الضرب من الأمور غير العقلانية.

مفهوم الموافقة:

ما كان الحكم في المفهوم موافقا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فإن كان الحكم في المنطوق الوجوب- مثلاً- كان في المفهوم الوجوب أيضاً، هكذا. كدلالة الأولوية في مثل قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ على النهي عن الضرب والشتم للأبوين ونحو ذلك مما هو أشد إهانة وإيلا ما من التأنيف المحرم بحكم الآية. وقد يسمى هذا المفهوم (فحوى الخطاب). ولا نزاع في حجية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الأولوية على تعدي الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم وله تفصيل كلام يأتي في موضعه.

الأمر الخامس : أقسام مفهوم المخالف

اعلم أنّ الموارد التي وقعت محل النزاع من مفهوم المخالف عبارة عما يلي :

١ . مفهوم الشرط.

٢ . مفهوم الوصف.

٣ . مفهوم الغاية.

٤ . مفهوم الحصر.

٥ . مفهوم العدد.

٦ . مفهوم اللقب.

وإليك التفصيل :

مفهوم المخالفة: ما كان الحكم فيه مخالفا في النسخ للحكم الموجود في المنطوق، وله موارد كثيرة وقع الكلام فيها نذكرها بالتفصيل، وهي ستة:

القسم الثاني: مفهوم المخالفة: أي أنه يخالف الحكم المسكوت عنه حكم المنطوق.

الجميل كالشرطية والوصفية وغيرها على ثلاثة اضرب.

الأول: ان يكون معها قرينة تدل على ان المتكلم لم يرد المفهوم.

الثاني: ان يكون معها قرينة تدل على ان المتكلم قد اراد المفهوم.

الثالث: ان تكون مجردة عن اي قرينة تدل على إرادة المفهوم او عدم ارادته.

اما الضرب الأول فلا خلاف ولا نزاع في لزوم اتباع القرينة والالتزام بعدم دلالة الجملة على المفهوم.

واما الضرب الثاني فكذلك لا خلاف ولا نزاع في لزوم اتباع القرينة والالتزام بدلالة الجملة على المفهوم.

واما الضرب الثالث فهو محل النزاع والخلاف فمنهم من يقول ان الجملة تدل على المفهوم ومنهم من يقول بأنها لا تدل على المفهوم.

الفرق بينهما ان المفهوم ان كان حكمه موافقا في الاثبات والنفي لحكم المنطوق كان المفهوم مفهوم موافقه وان كان حكمه مخالفا في الإثبات والنفي لحكم المنطوق كان المفهوم مفهوم مخالفه. قبل الشروع في مفهوم الشرط والكلام فيما يخصه هناك مقدمات لا بد من الوقوف عليها والتي لها دور في فهم المسألة وأيضاً لها دور في ضبطها.

المقدمة الأولى: قال بعض المحققين أمن المفهوم ينقسم إلى قسمين: خبري وإنشائي.

المفهوم الخبري:

هو كالأخبار عن حضور الشيخ للدرس كونه جاد في طلب العلم وبالتالي فإن مفهوم هذا المركب أنه إن لم يحضر الشيخ إلى الدرس فهو ليس جاد ولا مجتهد هذا بالقول على ثبوت المفهوم. مثال آخر (ان جاء زيد فهو مؤمن) فإن مفهومها (ان لم يأت زيد فهو ليس بمؤمن) فهذا المفهوم خبري لأن جزأه جملة خبرية.

المفهوم الإنشائي:

وهو يريد أن يصدر أمراً ولكن يعلق هذا الأمر على تحقق أمر آخر فيقول إذا جاءك زيد فأكرمه أي أن المفهوم لسانه لسان الانشاء مثل (إن جاءك زيد فأكرمه) فإن مفهومها (إن لم يأتك زيد فلا تكرمه) وهذا المفهوم إنشائي لأن جزاءه جملة إنشائية ومن الواضح أن إنشائية الجملة الشرطية أو خبريتها تتبع الجزاء. على القول بثبوت المفهوم هو أنه إن لم يأتني زيد لا يجب أكرامه فهو مفهوم خبري.

ملخص القول:

أن تقسيم المفهوم إلى خبري وإنشائي لا محصلة له ولا أصل له فإن المشهور هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط لا التأسيس لحكم آخر.

المقدمة الثانية: ما هو سبب ظهور المفهوم؟.

السبب هو اللفظ وإن كان الوقوف عليه بإعمال عقلي أو الرجوع إلى العرف إلا أن السبب هو اللفظ لذلك دخل مبحث المفهوم في المسائل اللفظية. مفهوم الشرط. مفهوم الوصف. مفهوم الغاية مفهوم الحصر. مفهوم العدد. مفهوم اللقب. ماذا قيل في التفريق بين مفهوم المخالفة والموافقة؟.

مفهوم المخالفة: مبنى المشهور هو أن مفهوم الموافقة على نسق مفهوم المخالفة أي من سنخ واحد وقد عبرنا مثلهم عند الكلام على تمييز المفهوم عن غيره. سنخ مفهوم الموافقة يختلف عن سنخ مفهوم المخالفة فإن الثاني كما عرفت جاء من قبل أن اللفظ بما هو فعل يدل على إرادة المفهوم.

مفهوم الموافقة: هو داخل في سلك الكناية فكما تقول (زيد كثير الرماد) تريد أنه كريم من طريق الاخبار باللازم ومفهوم الموافقة من هذا القبيل فإنه يقول (لا تقل لهما أف) يريد الاخبار بأن كل أذية لهما حرام وذلك عن طريق الاخبار باللازم (وهو حرمه قول أف) للانتقال إلى الملزوم وهو حرمة كل أذية.

الأول : مفهوم الشرط

واعلم أنّ النزاع في وجود المفهوم في القضايا الشرطية إنّما هو فيما إذا عدّ القيد شيئاً زائداً على الموضوع وتكون الجملة مشتملة على موضوع ، ومحمول ، وشرط ، فيقع النزاع حينئذ في دلالة القضية الشرطية على انتفاء المحمول عن الموضوع ، عند انتفاء الشرط وعدمها مثل قوله عليه السلام : «إذا كان الماء قدر كَرّ لم ينجسه شيء» فهناك موضوع وهو الماء ، ومحمول وهو العاصمية (لم ينجسه) وشيء آخر باسم الشرط ، أعني : الكرية ، فعند انتفاء الشرط يبقى الموضوع (الماء) بحاله بخلاف القضايا التي يعد الشرط فيها محققاً للموضوع من دون تفكيك بين الشرط والموضوع بل يكون ارتفاع الشرط ملازماً لارتفاع الموضوع ، فهي خارجة عن محل النزاع ، كقوله : إن رزقت ولداً فاختنه ، فهذه القضايا فاقدة للمفهوم. فإنّ الرزق هنا ليس شيئاً زائداً على نفس الولد.

إنّ دلالة الجملة الشرطية على المفهوم (أي انتفاء الجزاء لدى انتفاء الشرط) لا تتمّ إلا إذا ثبتت الأمور الثلاثة التالية :

١ . وجود الملازمة بين الجزاء والشرط في القضية بأن لا يكون من قبيل التقارن الاتفاقي بصورة جزئية ، كخروج زيد من المجلس مقارناً مع دخول عمرو فيه ، فإنّ التقارن من باب الاتفاق ، ولأجل ذلك يحصل الانفكاك بينهما كثيراً.

٢ . أن يكون التلازم من باب الترتب أي ترتب التالي على المقدّم ، بأن يكون الشرط علة للجزاء ، فخرج ما إذا لم يكن هناك هذا النحو من الترتب كما إذا قال : إن طال الليل قصر النهار ، أو إذا قصر النهار طال الليل ، فليس بينهما ترتب لكونهما معلولين لعلّة ثالثة.

٣ . أن يكون الترتب علّياً انحصارياً ، ومعنى الانحصار عدم وجود علّة

أخرى تقوم مقام الشرط.

فالقائل بالمفهوم لا محيص له إلاّ من إثبات هذه الأمور الثلاثة ، ويكفي للقائل بالعدم منع واحد منها.

ثمّ إنّ دلالة الجملة الشرطية على هذه الأمور الثلاثة بأحد الوجوه التالية :

١. الوضع : ادّعاء وضع الهيئة على ما يلزم هذه الأمور الثلاثة : الملازمة ، الترتب ، الانحصار.

٢. الانصراف (1) : ادّعاء انصراف الجملة الشرطية في ذهن المخاطب إلى هذه الأمور.

٣. الإطلاق : ادّعاء أنّ المتكلّم كان في مقام بيان العلل ولم يذكر إلاّ واحداً منها ، فيعلم انحصارها فتثبت الملازمة والترتب بوجه أولى.

أما إثباتها بالطريق الأول أي بالدلالة الوضعية ، فالحق دلالة الجملة الشرطية على الأمرين : الملازمة والترتب ، وذلك لأنّ المتبادر من هيئة الجملة الشرطية هو أنّ فرض وجود الشرط وتقدير حصوله ، يتلوه حصول الجزاء وتحققه وهذا مما لا يمكن إنكاره ، وهو نفس القول بالملازمة والترتب.

وأما إثبات الأمر الثالث ، وهو أنّ العلّة بنحو الانحصار بالدلالة الوضعية ، فهو غير ثابت ، لأنّ تقسيم العلة إلى المنحصرة وغير المنحصرة من المفاهيم الفلسفية البعيدة عن الأذهان العامة فمن البعيد ، أن ينتقل الواضع إلى التقسيم ، ثم يضع الهيئة الشرطية على قسم خاص منها وهي المنحصرة.

(1) إذا كان اللفظ موضوعا لحقيقة ذات أنواع كالحيوان أو ذات أصناف كالماء فتبادر منه . عند الاستعمال . نوع أو صنف إلى الذهن دون الأنواع والأصناف الأخرى ، يقال : اللفظ منصرف إلى كذا ، مثلا إذا قيل : «لا تصل في ما لا يؤكل لحمه» يكون منصرفا إلى غير الإنسان.

وأما إثبات الانحصار بالانصراف فهو أيضا بعيد ، لأنّ الانصراف رهن أحد أمرين :

١ . كثرة الاستعمال في العلة المنحصرة .

٢ . كون العلة منحصرة أكمل من كونها غير منحصرة .

وكلا الأمرين منتفیان لكثرة الاستعمال في غير المنحصرة ، وكون العلة المنحصرة ليست بأكمل في العلية من غيرها .

وأما إثبات الانحصار بالإطلاق وهو كون المتكلم في مقام البيان فهذا يتصوّر على وجهين :
تارة يكون في مقام بيان خصوصيات نفس السبب الوارد في الجملة الشرطية وما له من جزء وشرط ومانع من دون نظر إلى وجود سبب آخر ، وأخرى يكون في مقام بيان ما هو المؤثر في الجزاء ، فعلى الأوّل يكون مقتضى الإطلاق أنّ ما جاء بعد حرف الشرط هو تمام الموضوع وليس له جزء أو شرط آخر ولا يتفرع عليه المفهوم ، بل أقصاه أنّ ما وقع بعد حرف الشرط تمام الموضوع للجزاء وأما أنّه لا يخلفه شيء آخر فلا يمكن دفعه لأنّه ليس في مقام البيان .
وعلى الثاني أي إذا كان بصدد بيان ما هو المؤثر في الجزاء على وجه الإطلاق ، فإذا ذكر سببا واحدا وسكت عن غيره ، فالسكوت يكون دالا على عدم وجود سبب آخر قائم مقامه .

والحاصل : أنّه لو أحرز كون المتكلم في مقام تحديد الأسباب ومع ذلك اقتصر على ذكر سبب واحد يستكشف أنّه ليس للجزاء سبب إلّا ما جاء في كلامه فيحكم على السبب بأنّه علة منحصرة ، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن في مقام بيان الأسباب كلّها فإنّ مقتضى الإطلاق أنّ ما وقع تحت الشرط تمام الموضوع وليس له جزء آخر غير مذكور ، وأما أنّه ليس للجزاء سبب آخر يقوم مقام السبب الأوّل فلا يدلّ عليه .

ينقسم مفهوم الشرط إلى ثلاثة أقسام: الأول: اللغوي. الثاني: الشرعي. الثالث: العقلي.

تحرير محل النزاع: الجمل الشرطية على نحوين بالنظر إلى لسانها:

الأول: القضية الشرطية تارة يكون لسانها لسان بيان شرط الحكم .

الثاني: يكون لسانها لسان بيان موضوع الحكم. و هي المسماة بالقضية الشرطية المسوقة لبيان موضوع الحكم. نريد هنا أن نحدد دائرة البحث فهل البحث في أثبات أو نفي المفهوم لجملة الشرط موضوعة لكل جمل الشرط بأنواعها ؟ أن أنّها محددة في نوع واحد؟.

ومناط هذا القسم :

أن يكون الجزء (جواب الشرط) لتكوينه مستحيل التحقق بدون الشرط فلو قلنا (ان رزقت ولدا فتصدق بدهم) ننظر الى الجزء و هو التصديق بدهم هل يمكن ان يحصل في الخارج بدون مجيء الولد او لا يمكن فإن كان يمكن قلنا ان هذه القضية مسوقة لبيان شرط الحكم و إن كان لا يمكن قلنا ان هذه القضية مسوقة لبيان موضوع الحكم. فهناك حالات للتصدق ولكن إذا قلنا (ان جاءك ولد فاخنته) فإن الجزء و هو ختان الولد مما لا يمكن ان يتحقق إلا عند مجيء الولد ضرورة استحالة ختان الولد الذي لم يولد فلذا نقول ان هذه القضية مسوقة لبيان الموضوع
ثم ان استحالة تحقق الجزء بدون الشرط على نحوين: الأول: عقلية. الثانية: عرفية
وهنا ينقدح سؤالان:

الأول: لما ذا سميت هذه الجمل مسوقة لبيان الموضوع؟

الجواب: أن الاصل في هذه القضية الشرطية ان لا ينطق الشرط بمعنى إذا قيل لك إذا جاءك ولد يجب ختنه. المقدم في هذه الجملة لا معنى له ويكفي أن يقال أختن الولد. الأصل في مثل هذه الجمل عدم الحاجة لذكر الشرط ولذا قلنا أنها مسوقة لبيان أي أن الجزء يبين الموضوع.

ان الزوجة موجودة

لماذا يكرر الموضوع في مثل هذه الجمل إذا كان المقام منتفياً؟

الجواب: أن المخاطب قد لا يكون عند ولد فإذا قال يجب ختن الولد فيكون خالياً من الحكمة لانه لابد من احراز الشرط عند المخاطب فلا يكون المخاطب مفتقر إليه.

السؤال الثاني: هل تدل هذه القضية على المفهوم أو لا تدل على المفهوم؟

والجواب هو ان الأصوليين اجمعوا على ان هذه القضية لا دلالة لها على المفهوم. والتبرير لذلك أننا في بعض المقدمات في الدروس السابقة أن المفهوم عبارة عن معنى لازم لخصوصية معينه بحيث بمجرد أن تتصور الملازم تتصور الازم. وبعبارة ثالثة واضحة انه لدينا قياس من الشكل الأول. الصغرى فهي (ان القضية المسوقة لبيان الموضوع يوجد فيها الخصوصية الملزومة للمفهوم). الكبرى فهي (كل قضية وجدت فيها الخصوصية الملزومة للمفهوم يجب ان تكون دالة على المفهوم). النتيجة : أن الشرطية المسوقة لبيان الموضوع يجب أن تدل على المفهوم من هنا فقول المشهور بعدم الدلالة يحتاج إلى نقض الصغرى.

النقض: يكون النقض عليها بطريقتين:

الأول: ان مفهوم القضية الشرطية المسوقة لبيان الموضوع هو عبارة عن قضية سالبة بانتفاء الموضوع فإن قضية (ان رزقت ولدا فاخنته) لو دلت على المفهوم (الذي هو انتفاء الشرط عند انتفاء الجزء) لكان هكذا (ان لم ترزق ولدا فلا تخنته) و هذه قضية سالبة بانتفاء الموضوع .

الطريق الثاني: أرادت المتكلم لا يمكن ان يقصد الدلالة على هذا المعنى اللغوي (الكبرى كل قضية وجدت فيها خصوصية الملزوم ويقصد منها المفهوم إذا لم يكن لغواً. وهذا الطريق ايضا هو عبارة عن خدشه في كبرى القياس

فلا بد من أخذ قصد المتكلم في أثبات المفهوم . قالوا أن هذا الطريق غير صحيح وأوردوا عليه بإرادتين:

الأول: وهو أننا نريد أن نثبت المفهوم للجملة الشرطية المسوقة لبيان الموضوع فإما أن يكون المفهوم مقصود المتكلم أولاً وهذا ليس محل كلامنا. أي ان الاعتراف بوجود الدلالة على المفهوم كاف فنحن لا نريد ان نثبت أكثر من ذلك اي ان القضية الشرطية المسوقة لبيان الموضوع دالة على المفهوم و ان لم يقصد المتكلم الاخبار بهذا المفهوم.

الثاني: في الجمل الغير شرطية المسوقة لبيان الموضوع المتحدث لا يكون ملتفتاً إلى المفهوم ولذلك عندما نقول مثلاً : (اذا جاءك زيد فتصدق عليه) لا يعلم ان المتكلم يقصد إفادة المفهوم اي (اذا لم يأتك فلا تتصدق عليه) بل يمكن الاطمينان غالباً بأن المتكلم لم يلتفت تفصيلاً الى المفهوم فضلاً عن ان يلتفت الى الإخبار به. وبالتالي هذه الإشكالات المتوجهة إلى مذهب

المشهور لا يمكن الالتزام بما فنحن نريد أن نقول المفهوم ثابت أو لا؟. قد يترتب ثمره على القول بأن القضية الشرطية المسوقة لبيان الموضوع لها مفهوم.

ان من اقسام هذه القضية ما لو كان الجزاء يستحيل تحققه عرفا بدون الشرط مثل (أن جاء زيد من السفر فصافحه) فهذه القضية مسوقة لبيان الموضوع لأن العرف يرى ان الجزاء لا يحصل بدون الشرط. وحينئذ فلو فرض اتفاقا ان المكلف هو سافر الى زيد فبناء على القول بأن القضية المسوقة لبيان الموضوع لا دلالة لها على المفهوم لم تدل هذه القضية على عدم وجوب المصافحة. واما بناء على ان القضية الشرطية المسوقة لبيان الموضوع دالة على المفهوم يمكن ان يقال ان هذه القضية دالة على عدم وجوب المصافحة لأن مفهومها (إن لم يأت زيد من السفر فلا يجب مصافحته).

ولكن الانصاف عدم صحة هذه الثمرة لان كون المتكلم في مقام البيان لم يكون في مقام بيان وجوب المصافحة حتى في حال السفر. على مذهب الشيخ المظفر أن الخصوصية تستفاد من الإطلاق وذلك بدعوى عدم الإطلاق لان المتكلم في مقام البيان. ملخص الكلام:

الأول: ان الحكم تارة يكون كلياً وهو الذي لوحظ على سعته غير مقيد بموضوع خاص. وتارة اخرى يكون حصة خاصة وهو الحكم المقيد في موضوع خاص.

الثاني: انه لا ريب في ان انتفاء الموضوع يستلزم انتفاء الحصة الخاصة من الحكم التي كانت موجودة في الموضوع وذلك لاستحالة وجود العرض في غير معروضه.

الثالث: ان انتفاء الحصة الخاصة من الحكم عند انتفاء الشرط مثلا لا تنفع شيئا لأن انتفاء الحصة الخاصة من الحكم لا يدل على انتفاء سائر حصص الحكم.

الرابع: ان الذي ينفع المشهور ويريدون إثباته هو انتفاء كلي الحكم عند انتفاء الشرط في القضية الشرطية او عند انتفاء الوصف في القضية الوصفية.

في بيان المناط في مفهوم الشرط: إن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على دلالتها- بالوضع أو بالإطلاق- على أمور ثلاثة مترتبة:

١- دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدم و التالي.

2- دلالتها- زيادة على الارتباط و الملازمة- على أن التالي معلق على المقدم و مترتب عليه و تابع له، فيكون المقدم سببا للتالي.

والمقصود من السبب هنا هو كل ما يترتب عليه الشيء وإن كان شرطاً ونحوه، فيكون أعم من السبب المصطلح في فن المعقول.

3- دلالتها- زيادة على ما تقدم- على انحصار السببية في المقدم، بمعنى أنه لا سبب بديل له يترتب عليه التالي.

التأكيد على شخصي الحكم ونوعي الحكم والفرق بينهما:

الأول: هو الحكم الملحوظ تعيينه على موضوع خاص. توضيح ذلك : قولنا هذا عالم ذي علم نقول تارة ننظر إلى العلم كما هو أي أنه مجرد من أي إضافات خاصة وتارة أخرى ننظر إلى حصة خاصة من العلم وهي الموجودة في فلان العالم.

وهنا جهتين نظر: الأولى: طبيعي الحكم . والثانية: الحصة الخاصة في العالم.

الثاني: نوعي الحكم: مثال ذلك قولنا من دفع عنه البلاء عليه الصدقة . فأن تكون علة تامة ومنحصرة أي لا يمكن لوجوب التصديق علة غير علة دفع البلاء. وعليه مناط المفهوم مركب من ركنين.

الأول: كون الحكم هو سنخ الحكم.

الثاني: كون المعلق عليه هو العلة المنحصرة ومن الواضح ان انتفاء العلة المنحصرة يستوجب انتفاء المعلول الذي هو سنخ الحكم. ان الاعلام اصطلاحوا على التعبير عن موضوع الحكم الشرعي بأنه علة الحكم الشرعي فيقولون مثلا (ان السفر علة لوجوب التقصير وان الافطار عمدا في رمضان علة لوجوب التكفير وذلك لأن السفر هو موضوع الحكم الشرعي بوجوب التقصير كما ان الافطار هو موضوع الحكم الشرعي بوجوب التكفير).

تطبيقات

إنّ للقول بدلالة الجملة الشرطية على المفهوم ثمرات فقهية لا تحصى ، وربما يستظهر من خلال الروايات أنّ القول بالدلالة كان أمراً مسلماً بين الإمام والراوي ، وإليك تلك الروايات :

١. روى أبو بصير قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاة تذبح فلا تتحرك، ويهراق منها دم كثير عبيط ، فقال : «لا تأكل ، إنّ عليا كان يقول : إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل». (1)

ترى أنّ الإمام عليه السلام يستدلّ على الحكم الذي أفتى به بقوله : «لا تأكل» بكلام علي عليه السلام ، ولا يكون دليلاً عليه إلّا إذا كان له مفهوم ، وهو إذا لم تركض الرجل ولم تطرف العين (كما هو مفروض الرواية) فلا تأكل.

٢. روى الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «كان أمير المؤمنين يضمن القصار والصائغ احتياطاً للناس ، وكان أبي يتطوّل عليه إذا كان مأموناً». (2)

فالرواية على القول بالمفهوم دالة على تضمينه إذا لم يكن مأموناً. (3)

٣. روى علي بن جعفر في كتاب مسائله وقرب الإسناد : أنّه سأل أخاه عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة ، فقال : «إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس». (4)

(1) الوسائل : 16 / 264 ، الباب 12 من أبواب الذبائح ، الحديث 1.

(2) الوسائل : 13 / 272 ، الباب 29 من أبواب أحكام الإجارة ، الحديث 4.

(3) مباني العروة : كتاب المضاربة : 17.

(4) الجواهر : 22 / 28.

دلّت الرواية على القول بالمفهوم على حرمة التجارة مع المشرك إذا حملوا سلاحاً من دون فرق بين زمان الحرب والهدنة.

4. روى معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام : «إذا كان الماء قدر كثر لم

ينجسه شيء».

دلت الرواية لاشتغالها على المفهوم على انفعال القليل بالملاقاة ، وإلا كان تعليق عدم الانفعال بالكربة أمرا لغوا. (1)

٥. روى عبد الله بن جعفر عن أبي محمد عليه السلام قوله : ويجوز للرجل أن يصلّي ومعه فارة مسك ، فكتب : «لا بأس به إذا كان ذكيا».

فلو قلنا بالمفهوم لدلّ على المنع عن حمل الميتة وإن كان جزءا صغيرا. (2)

٦. روى محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام ، قلت له : الأمة تغطي رأسها ، فقال : «لا ، ولا على أم الولد أن تغطي رأسها إذا لم يكن لها ولد».

دلّ بمفهومه على وجوب تغطية الرأس مع الولد. (3)

٧. روى الحلبي عن الصادق عليه السلام قال : «لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأولتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شيئا».

دلّ بمفهومه على وجوب السورة بعد الحمد في غير مورد الشرط. (4)

٨. روى ابن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «لا بأس أن يتكلم إذا فرغ الإمام من الخطبة يوم الجمعة ما بينه وبين أن تقام الصلاة».

استدلّ بها صاحب الجواهر على حرمة الكلام في أثناء الخطبة. (5)

٩. روى علي بن فضل الواسطي ، عن الرضا عليه السلام قال : كتبت إليه إذا انكسفت

الشمس أو القمر وأنا راكب لا أقدر على النزول ، فكتب إليّ : «صل على مركبك الذي

أنت عليه». أي صلّ على مركبك إذا لم تقدر على النزول. استدللّ بها على عدم جواز إقامة

صلاة الآيات على ظهر الدابة إلا مع الضرورة. (1)

(1) الجواهر : 1 / 106.

(2) الجواهر : 6 / 132.

(3) الجواهر : 8 / 222.

(4) الجواهر : 9 / 334.

(5) الجواهر : 11 / 294.

١٠. روى معاوية بن وهب بعد أن سأله عن السرية يبعثها الإمام عليه السلام فيصيبون غنائم كيف تقسم؟ قال : «إن قاتلوا عليها مع أمير أمره الإمام عليه السلام ، أخرج منها الخمس لله تعالى وللرسول ، وقسم بينهم ثلاثة أخماس». استدلّ بأنّه إذا كان هناك حرب بغير إذنه ، فلا يعدّ ما أصابوه من الغنائم بل من الأنفال. (2) وينبغي التنبيه على أمرين :

الأول : إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء

إذا كان الشرط متعدّدا والجزاء واحدا كما لو قال : إذا خفي الأذان فقصّر ، وإذا خفي الجدران فقصّر ، فعلى القول بظهور الجملة الشرطية في المفهوم ، تقع المعارضة بين منطوق أحدهما ومفهوم الآخر ، فلو افترضنا أنّ المسافر بلغ إلى حدّ لا يسمع أذان البلد ولكن يرى جدرانه فيقصّر حسب منطوق الجملة الأولى ويتمّ حسب مفهوم الجملة الثانية ، كما أنّه إذا بلغ إلى حد يسمع الأذان ولا يرى الجدران فيتمّ حسب مفهوم الجملة الأولى ويقصّر حسب منطوق الجملة الثانية ، فالتعارض بين منطوق إحداهما ومفهوم الأخرى. وبما أنّك عرفت أنّ استفادة المفهوم مبني على كون الشرط علّة تامة أوّلا ، ومنحصرة ثانيا يرتفع التعارض بالتصرف في أحد ذينك الأمرين ، فتفقد الجملة الشرطية مفهومها ، وعندئذ لا يبقى للمعارضة إلّا طرف واحد وهو منطوق الآخر ، وإليك بيان كلا التصرفين :

(1) الجواهر : 11 / 477.

(2) الجواهر : 11 / 294.

أما الأول : أي التصرف في السببية التامة فبأن تكون الجملة الثانية قرينة على أن خفاء الأذان ليست سببا تاما للقصر ، وأما السبب التام هو خفاء كلا الأمرين من الأذان والجدران ، فتكون النتيجة بعد التصرف هو إذا خفي الجدران والأذان معا فقصر.

وأما الثاني : وهو التصرف في انحصارية الشرط فبأن يكون كل منهما سببا مستقلا لا سببا منحصرا ، فتكون النتيجة هي استقلال كل واحد في إيجاب القصر ، فكأنه قال : إذا خفي الأذان أو الجدران فقصر.

والفرق بين التصرفين واضح ، فإن مرجع التصرف في الأول إلى نفي السببية المستقلة عن كل منهما وجعلهما سببا واحدا ، كما أن مرجعه في الثاني إلى سلب الانحصار بعد تسليم سببية كل منهما مستقلا.

فعلى الأول لا يقصر إلا إذا خفي كلاهما وعلى الثاني يقصر مع خفاء كل منهما. وعلى كلا التقديرين يرتفع التعارض لزوال المفهوم بكل من التصرفين ، لأن المفهوم فرع كون الشرط سببا تاما ومنحصرا ، والمفروض أنه إما غير تام ، أو غير منحصر. إلا أنه وقع الكلام في تقديم أحد التصرفين على الآخر ، والظاهر هو التصرف في ظهور كل من الشرطين في الانحصار فيكون كل منهما مستقلا في التأثير ، فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم ، وإذا حصلا معا فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق وإن تقارنا كان الأثر لهما معا ويكونان كالسبب الواحد.

وأما قلنا برجحان التصرف في الانحصار على التصرف في السببية التامة ، لأجل أن التصرف في الانحصار مما لا بد منه سواء تعلّق التصرف برفع الانحصار أو تعلّق التصرف برفع السببية التامة ، فالانحصار قطعي الزوال ومتيقن الارتفاع ، وأما السببية التامة فمشكوك الارتفاع فلا ترفع اليد عنه إلا بدليل ..

ومن لواحق مبحث (مفهوم الشرط) مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر ، و قد تعدد الشرط فيهما و كان الجزاء واحدا. و هذا

يقع على نحوين:

أولاً: أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: (إذا خفي الأذان فقصر. و إذا خفيت الجدران فقصر).

ثانياً: أن يكون الجزاء قابلا للتكرار، كما في نحو (إذا أجنببت فاغتسل. إذا مسست ميتا فاغتسل)

عدم قبول الجزاء للتكرار تارة تكويني و اخرى تشريعي.

فالتكويني: مثل (إذا سافرت فاقتل زيدا) و (إذا مرضت فاقتل زيدا) فان قتل زيد غير قابل للتعدد.

و التشريعي كالمثال الذي ذكره المصنف (ره) (فإن تكرار التقصير ممكن تكويناً بأن يؤتى بصلاتين قصر إلا أن الشارع المقدس لم يشرع ذلك.

الجزء قد يكون قابل للتكرار شرعاً و تكويناً و لكنه غير قابل له عرفاً فهو ملحق بالجزء غير القابل للتكرار تكويناً و ذلك مثل دراسة كتاب معين عند استاذ معين مثل (أن سافرت فادرس الألفية عند زيد) (و أن جاء زيد فادرس الألفية عنده) فإن دراسة الألفية مرتين عند الاستاذ المعين ممكن تكويناً و تشريعاً إلا أن العرف يراه غير ممكن لأن الدراسة للكتاب إنما تكون مرة واحدة بنظر العرف.

والمراد بعدم قابلية الجزء للتكرار تكويناً أن يكون الجزء بنفسه غير قابل للتكرار و أما إذا فرض أن الجزء يقبل التكرار بنفسه غايته أنه

أما النحو الأول: فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط، و لكن التعارض إنما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح...

توضيح التعارض بين مثل (إذا اجنبت فاغتسل) و (إذا مسست ميتاً فاغتسل) هو أن الشرطية الأولى دلت بمنطوقها على (وجوب الغسل عند الجنابة) و دلت بمفهومها على (عدم وجوب الاغتسال عند عدم الجنابة مهما حصل سواء مس ميتاً أو غير ذلك) و بعبارة أخرى لا يجب الغسل في غير الجنابة أي و لو مس الميت.

و الشرطية الثانية دلت بمنطوقها على (وجوب الاغتسال عند مس الميت) و دلت بمفهومها على (عدم وجوب الاغتسال عند عدم مس الميت مهما حصل سواء اجنبت أو غير ذلك) فاتضح من ذلك أمران.

فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن نقيدهما 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 و كل منهما يكون جزء السبب، و الجملتان تكونان حينئذ كجملة واحدة مقدمها المركب من الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا: (إذا خفي الأذان و الجدران معا فقصّر).

و ربما يكون لهاتين الجملتين معا حينئذ مفهوم واحد، و هو انتفاء الجزء 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. و حينئذ يكون الشرط أحدهما على البدلية أو الجامع بينهما على أن يكون كل منهما مصداقاً له، و ذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما و لو كان عرفياً.

مقدمة في كيفية التعامل مع الأدلة من جهة المراحل:

إذا كان الشرط في الجملة الشرطية مركباً من جزءين مثل (إذا خفي الأذان و الجدران فقصر) فالمفهوم لهذه الشرطية يحتمل احتمالين.

الأول: انتفاء الجزء عند انتفاء أحد الجزئين.

الثاني: انتفاء الجزء عند انتفاء كلا الجزئين.

و الأقوى من هذين الاحتمالين هو الأول و ذلك لمقدمتين.

الأولى: أن مفهوم الشرط في جميع القضايا الشرطية على نسق واحد و هو انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط.

الثانية: أن انتفاء المركب يتحقق بانتفاء أحد أجزائه فإن المركب هو المجموع و من الواضح انتفاء المجموع عند انتفاء البعض.

فينتج منهما ان المفهوم في محل البحث هو انتفاء الجزء بانتفاء أحد الجزئين من اجزاء الشرط.

و إذ يدور الأمر بين الوجهين في التصرف، فأيهما أولى؟ هل الأولى تقييد ظهور الشرطيتين في الاستقلال أو تقييد ظهورهما في الانحصار؟ قولان في المسألة.

و الأوجه - على الظاهر - هو التصرف الثاني،

هنا لابد من الوقوف على مقدمات.

المقدمة الأولى: و هي ان حل التعارض بين دليلين يكون برفع اليد عن الظهور الموجود في الدليلين المستوجب لوقوع المعارضة بينهما.

و اما الظهورات الاخرى الموجودة في الدليلين غير المستوجبة لوقوع المعارضة بينهما فلا مجال لرفع اليد عنها، اذ رفع اليد عنها يكون بلا موجب لذلك.

المقدمة الثانية: و هي انه بعد ان عرفت ان حل التعارض يكون برفع اليد عن الظهور المستوجب للمعارضة نقول ان المراد هو رفع اليد عن الظهور الضعيف و الاحتفاظ بالظهور القوي فإن المعارضة بين دليلين لا بد ان تقع بين ظهور في هذا الدليل و ظهور في ذلك الدليل الآخر فإن فرض ان هذين الظهورين متكافئين لا بد ان نسقط كلا الظهورين و اما ان فرض ان احدهما اضعف و الآخر اقوى احتفظنا بالأقوى و اسقطنا الاضعف.

المقدمة الثالثة: ان المعارضة في المقام بين الشرطيتين انما نشأت من ظهور الشرطية بالانحصار.

توضيحه انك لو قلت (اذا سافرت فقصر) و (اذا مرضت فقصر) كان كل واحد من هاتين الشرطيتين له ظهوران.

الأول الظهور في الاستقلال اي تكون الأولى ظاهره في ان السفر علة تامة للتقصير

و الثانية ظاهره في ان المرض علة تامة للتقصير.

الثاني الظهور في الانحصار اي تكون الأولى ظاهره في ان السفر هو العلة الوحيدة للتقصير و تكون الثانية ظاهره في ان المرض هو العلة الوحيدة للتقصير.

اذا أتضح ذلك نقول:

لانه لا مانع من أن يكون الجزء متحقق من علتين (في حال السفر - وفي حال المرض) فلا تعارض في الظهور الاستقلالي.

ولا تعارض بين الشرطيتين في مرحلة الظهور الأول اذ لا مانع من ان يكون الجزء يتحقق بعلتين فيكون الواجب على المكلف ان يقصر في حالتين.

و انما وقع التعارض في الظهور الثاني فإنه لا يمكن ان يجتمع على الصدق قضيتان الأولى نقول ان المرض هو العلة الوحيدة و الثانية نقول ان السفر هو العلة الوحيدة. اذن التعارض واقع في هذه المرحلة من الظهور.

النتيجة:

عدم إمكان رفع اليد عن الظهور الأول وضم المقدمة الثانية إلى الأولى ورفع اليد عن الظهور الأضعف.

المنطوق في المقام اخص من المفهوم و الاخص اقوى من العام و مقدم عليه.

توضيح ذلك ان مفهوم (اذا سافرت فقصر) هو عدم وجوب التقصير في غير السفر مطلقا.

بينما مدلول المنطوق في (اذا مرضت فقصر) هو وجوب التقصير في بعض غير السفر و هو المرض.

فالمنطوق اخص من المفهوم فيقدم عليه.

وقد أشكل عليه البعض بإشكالات:

إذا كان الجزء قابلا للتكرار - فهو على صورتين:

الصورة الأولى: أن يثبت بالدليل أن كلا من الشرطين جزء السبب. و لا كلام حينئذ في أن الجزء واحد يحصل عند حصول الشرطين معا.

الصورة الثانية: 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 شيء تقتضي؟ هل تقتضي تداخل الأسباب فيكون لها جزء واحد كما في مثال تداخل موجبات الضوء من خروج البول أو الغائط و النوم و نحوهما، أم تقتضي عدم التداخل فيتكرر الجزء بتكرار الشروط، كما في مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد أسبابه من دخول وقت اليومية و حصول الآيات؟.

تمهيد يحتاج إلى مقدمات.

المقدمة الأولى: ان هذه المسألة اي تداخل الاسباب و المسببات غير متوقفة على دلالة الشرطية على المفهوم كما هو واضح و ذلك لأن البحث هنا من حيث منطوق الشرطيتين.

المقدمة الثانية: ان هذه المسألة و ان ذكرها في مبحث تعدد الجملة الشرطية كما مثل المصنف (ره) (و غيره إلا انها غير مختصة بذلك.

توضيحه ان هذا البحث له موردان.

اولهما: هذا المورد اعني مورد وجود جملتين شرطيتين مثل (اذا سافرت فتصدق) و (اذا مرضت فتصدق) فإذا وجد السفر و المرض متعاقبين أو في آن واحد يقع السؤال انه هل تداخل الاسباب او المسببات او لا تتداخل.

ثانيهما: ان تكون الجملة الشرطية واحده مثل (اذا حججت فتصدق) فإذا تكرر الشرط كما لو حج ثلاث مرات يقع السؤال انه هل تداخل الاسباب او المسببات او لا تتداخل.

المقدمة الثالثة: ان محل الكلام انما هو في فرض تعدد الشرط فلا بد من فرض ان تعدده ممكن فلو كان تعدد الشرط غير ممكن خرج عن محل البحث كما لا يخفى و مثاله ما لو قال (اذا قتلت زيدا بالسكين فتصدق) (و اذا قتله بالسهم فتصدق) و هذا واضح.

ذهب المشهور من العلماء فقالوا عدم التداخل وذهب آخرون للتفصيل

و الحق أن القاعدة فيه عدم التداخل.

بيان ذلك:

إن لكل شرطية ظهورين:

1- ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببية. و هذا الظهور يقتضي أن يتعدد الجزء في الشرطيتين موضوعي البحث، فلا تداخل الأسباب.

2- ظهور الجزء فيها في أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود. و لما كان صرف الشيء لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين، فيقتضي

بيان ذلك يكون في مقدمات.

الأولى في بيان الأقوال و هي ثلاثة.

الأول: عدم التداخل مطلقاً.

الثاني : التداخل مطلقاً.

الثالث : التفصيل بين ما كان الشرط المتعدد من جنس واحد فالتداخل و بين ما كان من جنسين فعدم التداخل و نسب هذا القول الى العلامة الحلي و ظاهر كلماته المنقولة عنه ان نظره الى التداخل السببي و عدمه.

قال صحب الكافية رضوان الله تعالى عليه:

التحقيق أن يقال في الشرطية يوجد ظهوران متنافيان (إذا بليت بتوضي — وإذا نمت فتوضي) يقول لا يمكن أن نأخذ بظهور الأثنين فإذا قلنا ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزء عند حدوث الشرط .

وهذه محاولة لتفسير جملة الشرط وهي تكرر الجزء بما يوجب تكرار الشرط أي كلما بال الإنسان وجب الوضوء فكلما حدث الشرط حدث الجزء .

وهنا ظهور ثاني : أن الجزء (وجوب الوضوء) متعلق بتحقيق واحده (الوجوب بسبب النوم والوجوب بسبب البول) وهما متعلقان بطبيعة واحدة وهي الوضوء.

فالظاهر في الجزء في كلتا الشرطيتين في أنهما من طبيعة واحدة.

وتم قال صاحب الكافية رضوان الله تعالى عليه: الظهور الأول بنا في الثاني ولا يجتمعان لان مقتضى الظهور الأول إذا (بليت فتوضى) وبعد ذلك نام فيحدث وجوب ثاني للوضوء فهنا وجوبان بمقتضى الظهور الأول.

أما الظهور الثاني : فالنتيجة تكون كلا الوجوبين حقيقة واحدة وهو اجتماع مثلين وهو محال.

إن ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزء عند حدوث الشرط فالتعدد يوجب الاستحالة لاستلزام اجتماع الوجوبين على جزء واحد.

اولا لأن الكلام في الشرطيتين مثل (إذا بليت فتوضاً) و (إذا نمت فتوضاً) و من الواضح ان ظهور الجزء في الشرطية الأولى انما يتبع ظهور الشرط في الشرطية الأولى و هكذا جزء الشرطية الثانية فليس ظهور الشرطين في الشرطيتين في التعدد مقدما على ظهور الجزء في إحداها.

ثانيا ان تبعية ظهور الجزء لظهور الشرط .

فالقاعدة في المقام- إذن- هي (عدم التداخل). و هو مذهب أساطين العلماء الأعلام قدس الله أسرارهم.

الثاني : في تداخل الأسباب والمسببات وعدمه (1)

إذا تعدّد السبب واتحد الجزاء كما إذا قال : إذا بلت فتوضّأ وإذا نمت فتوضّأ ، فيقع الكلام في تداخل الأسباب أولاً ، وتداخل المسببات ثانياً.

والمراد من تداخل الأسباب وعدمه هو أنّ السببين هل يقتضيان وجوباً واحداً فيتداخلان في التأثير ، أو يقتضيان وجوبين فلا يتداخلان.

والمراد من تداخل المسببات وعدمه هو أنّ الإتيان بالطبيعة مرّة هل يكفي في امتثال كلا الوجوبين أو لا بدّ من الإتيان بها مرّتين.

ولا يخفى أنّ البحث في خصوص تداخل المسببات وعدمه مبني على ثبوت عدم التداخل في الأسباب كما أنّ البحث في التداخل مطلقاً يجري إذا أمكن تكرار الجزاء كالوضوء وإلاّ فيسقط البحث كقتل زيد لكونه محارباً ومرتبداً فطرياً فإنّ القتل غير قابل للتكرار ، فلا معنى للبحث عن التداخل سبباً أو مسبباً.

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في موضعين :

الأوّل : حكم الأسباب من حيث التداخل وعدمه ، والمتبادر عرفاً من القضيتين : إذا بلت فتوضّأ وإذا نمت فتوضّأ هو عدم التداخل بمعنى أنّ كلّ شرط علّة لحدوث الجزاء ، أعني : الوجوب مطلقاً ، سواء وجد الآخر معه أم قبله أم بعده أم لم يوجد ، وليس لعدم تداخل الأسباب معنى إلاّ تعدد الوجوب.

الثاني : حكم المسببات من حيث التداخل وعدمه أي كفاية وضوء واحد وعدمه فالظاهر عدم ظهور القضية في أحد الطرفين ، فتصل النوبة إلى الأصل العمليّ وهو الأصل عدم سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد ولو كان ذلك بقصد امتثال الجميع في غير ما دلّ الدليل على سقوطها به ، وبعبارة أخرى : الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية وهي رهن تعدّد الامتثال.

(1) يكفي في عقد هذا البحث القول بكون كل شرط سبباً تاماً ، لا سبباً منحصراً ، فليس

البحث مبني على اشتغال القضية الشرطية على المفهوم ، فلاحظ.

نعم دلّ الدليل على سقوط أغسال متعددة بغسل الجنابة أو بغسل واحد نوى به سقوط الجميع.

فخرجنا بهذه النتيجة : أنّ مقتضى الأصل العملي هو عدم سقوط الواجبات المتعددة ما لم يدلّ دليل بالخصوص على سقوطها.

إن البحث في المسألة إنما هو عما إذا تعددت الأسباب، فيتساءل فيها عما إذا كان تعددها يقتضي المغايرة في الجزاء و تعدد المسببات - بالفتح - أو لا يقتضي فتداخل الأسباب، و ينبغي أن تسمى (بمسألة تداخل الأسباب). و بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك، ينبغي أن يبحث أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك في الاسم و الحقيقة كالأغسال هل يصح أن يكتفي عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفي؟.

و القاعدة فيها أيضا: عدم التداخل. إن التداخل في الأسباب البحث فيه في عالم الجعل أي إذا قلنا بتداخل أو عدمه كيف يصاغ الحكم ويجعل في عهدة المكلف؟

نقول: عالم الجعل لا علاقة له بعالم الإمتثال . فيكون البحث في تداخل الأسباب في عالم الجعل أما البحث في تداخل المسببات فيكون في عالم الإمتثال. ونحن في المقام أي أن الأصولي يفكر في عالم الجعل وعندما يفرغ من عالم الجعل ينتقل إلى عالم الأمتثال.

ان الجزاء قد لا يكون متحدا و لكن يكون بين الجزاءين عموم و خصوص من وجه فيلتقيان في بعض الموارد مثل (إذا سافرت فتصدق على ابن سبيل) و (إذا مرضت فتصدق على فقير) فإن بين الصدقة على فقير و الصدقة على ابن سبيل عموم و خصوص من وجه.

و من ثم فلو فرض تحقق الشرطين. السفر و المرض. تحقق في ذمة المكلف وجوبان الأول وجوب الصدقة على ابن سبيل و الثاني وجوب الصدقة على الفقير.

ففي هذه الحالة يجوز التصديق على شخص واحد جمع العنوانين أي كان فقيرا و ابن سبيل فالتصدق عليه هو مصداق للواجبين و بالتالي يلزم سقوط الوجوبين بما علمت من ان الواجب إذا تحقق في الخارج يلزم سقوطه. فهنا إذن يمكن بامتنال واحد إسقاط واجبين و ذلك لصديق الواجبين معا على هذا الامتنال الواحد.

الأصل العملي في المسألتين:

إن مقتضى الأصل العملي عند الشك في تداخل الأسباب هو التداخل، لأن تأثير السببين في تكليف واحد متيقن، و إنما الشك في تكليف ثان زائد. و الأصل في مثله البراءة.

و بعكسه في مسألة تداخل المسببات، فإن الأصل يقتضي فيه عدم التداخل كما مرت الإشارة إليه، لأنه بعد ثبوت التكاليف المتعددة بتعدد الأسباب يشك في سقوط التكاليف الثابتة لو فعل فعلا واحدا. و مقتضى القاعدة - في مثله - الاشتغال، بمعنى أن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا يكتفي بفعل واحد في مقام الامتنال.

فمثلا لو بال و نام و قلنا بتداخل الاسباب لم يكن الواجب في ذمته الا وضوءا واحدا فلو أتى بالوضوء كان ممثلا لهذا الواجب الواحد و بالتالي يكون له ثواب واحد و اما لو اجنب و مس الميت و حضره يوم الجمعة كان عليه في ذمته ثلاث تكليفات فلو أتى بغسل واحد. و قلنا بتداخل المسببات.

كان هذا الغسل الواحد اطاعة للتكليفات الثلاثة فيستحق عليه ثلاث ثوابات لإطاعته ثلاث اطاعات.

تطبيقات

١. إذا وجبت عليه الزكاة ، فهل يجوز دفعها إلى واجب النفقة إذا كان فقيرا من جهة الإنفاق؟
قال في الجواهر : لا يجوز ، لكونه ليس إيتاء للزكاة لأصالة عدم تداخل الأسباب.
٢. إذا اجتمع للمستحق سببان يستحق بهما الزكاة ، كالفقر والجهاد في سبيل الله جاز أن يعطى لكل سبب نصيبا ، لاندراجه حينئذ في الصنفين مثلا ، فيستحق بكل منهما.
٣. إذا وقعت نجاسات مختلفة في البئر لكل نصيب خاص من النرح ، فهل يجب نرح كل ما قدّر أو لا؟
٤. إذا تغيرت أوصاف ماء البئر ، ومع ذلك وقعت فيه نجاسات لها نصيب من النرح ، فهل يكفي نرح الجميع أو يجب معه نرح ما هو المقدّر؟

الثاني : مفهوم الوصف

ولإيضاح الحال نذكر أموراً :

الأول : المراد من الوصف في عنوان المسألة ليس خصوص الوصف النحوي بل الأصولي ، فيعم الحال والتمييز مما يصلح أن يقع قيدها لمتعلق التكليف أو لنفسه.

الثاني : يشترط في الوصف أن يكون أخص من الموصوف مطلقاً حتى يصح فرض بقاء الموضوع مع انتفاء الوصف كالإنسان العادل ، فخرج منه ما إذا كانا متساويين ، كالإنسان المتعجب وما إذا كان أعم منه مطلقاً ، كالإنسان الماشي.

وأما إذا كان أعم منه من وجه كما في الغنم السائمة زكاة فإن بين الغنم والسائمة عموم وخصوص من وجه ، فيفترق الوصف عن الموضوع في الغنم المعلوفة ، والموضوع عن الوصف في الإبل السائمة ويجتمعان في الغنم السائمة ، فهل هو داخل في النزاع أو لا؟

الظاهر دخوله في النزاع إذا كان الافتراق من جانب الوصف بأن يكون الموضوع باقياً والوصف غير باق كالغنم المعلوفة ، وأما إذا ارتفع الموضوع ، سواء كان الوصف باقياً ، كالإبل السائمة ، أو كان هو أيضاً مرتفعاً كالإبل المعلوفة فلا يدل على شيء في حقهما.

الثالث : إن النزاع في ثبوت مفهوم الوصف وعدمه لا ينافي اتفاقهم على أن الأصل في القيود (1) أن تكون احترازية وذلك : لأن معنى كون القيد احترازية ليس إلا ثبوت الحكم في مورد القيد ، فإذا قال : أكرم الرجال طوال القامة ، معناه ثبوت الحكم مع وجود الأمرين : الرجال والطوال.

(1) أقول : إن القيود الواردة في الكلام على أقسام خمسة :

1. القيد الزائد كقولك : الإنسان الضاحك ناطق.

وأما نفي الحكم عن الرجال القصار فلا يدل عليه كون القيد احترازي ، بل يتوقف في الحكم بالثبوت أو العدم ، بخلاف القول بالمفهوم ، فإنّ لازمه نفي الحكم في غير مورد الوصف والفرق بين الأمرين واضح ، فكون القيد احترازي يلازم السكوت في غير مورد الوصف ، والقول بالمفهوم يلازم نقض السكوت والحكم بعدم الحكم في غير مورد الوصف .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم أنّ الحقّ عدم دلالة الوصف على المفهوم ، لأنّ أقصى ما يدلّ عليه القيد هو كونه قيداً احترازي بالمعنى الذي مرّ عليك ، وأما الزائد عليه أي الانتفاء لدى الانتفاء فلا دليل عليه .

2. القيد التوضيحي : وهو القيد الذي يدلّ عليه الكلام وإن لم يذكر كقوله سبحانه : وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا (النور / 33).

3. القيد الغالبي : وهو القيد الوارد مورد الغالب ، ومع ذلك لا مدخلية له في الحكم ، كقوله سبحانه : وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ (النساء / 22) فكونهن في حجور الأزواج قيد غالبي .

4. القيد الاحترازي : وهو القيد الذي له مدخلية في الحكم ولا يحكم على الموضوع بحكم إلاّ معه كالدخول في الآية المتقدمة فإنّ الدخول بالأُم شرط حرمة الربيبة ، فلو لم يدخل بها وطلّقها يتوقّف في الحكم .

5. القيد المفهومي : أو القيد ذات المفهوم ، وهو ما يدلّ على ثبوت الحكم عند وجوده وعدمه عند انتفائه ، وهذا النوع من القيد يثبت أكثر ممّا يثبت القيد الاحترازي ، فإنّ الثاني يثبت الحكم في مورد القيد ويسكت عن وجوده وعدمه في غير مورد ، ولكن القيد المفهومي يثبت الحكم في مورد وينفيه عن غيره .

نعم ربما تدلّ القرائن على ثبوت المفهوم للقضية الوصفية . وراء كونه احترازي . مثل ما حكى أنّ أبا عبيدة قد فهم من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «لِيّ الْوَاجِدُ يَحِلُّ عَرْضُهُ وَعَقُوبَتُهُ» : أنّ لِيّ غير الواجد لا يحلّ .⁽¹⁾

نعم خرجت عن تلك الضابطة العقود والإيقاعات المتداولة بين الناس حتى الأقارير والوصايا ، فإنّها لو اشتملت على قيد ووصف لأفاد المفهوم ، فمثلاً لو قال : «داري هذه وقف للسادة الفقراء» فمعناه خروج السادة الأغنياء عن الخطاب .

المقصود بالوصف هنا: ما يعم النعت و غيره، فيشمل الحال و التمييز و نحوهما مما يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف. تنبيه: ضرورة عدم تحكيم الوصف في اللغة على ما نحن فيه فالوصف هو كل ما يضييق الموضوع. التعريف: هو كل لفظ يضييق من معنى الموصوف و يقلل شموله كان نعت نحوي مثال أكرم رجل أو مضاف مثال سائمة الغنم أو ظرف أو مجروراً...

يقع الكلام في مفهوم الوصف في مقامين. الأول بيان مجرى النزاع و محل البحث. الثاني في بيان الظهور أو عدم الظهور بالمفهوم. اما المقام الأول فيقع الكلام فيه في جهات.

الأولى ان محل البحث هل يختص بالنعت ام يشمل غيره.

الجواب انه يشمل كل قيد سواء كان حالاً مثل أكرم العالم جالسا أو كان تمييزاً مثل (يجب تفجير الارض عيوناً) أو كان جاراً و مجروراً مثل (يصح التجارة عن تراض) أو كان غير ذلك من القيود.

الثاني: ان كلمة الوصف مستعملة مجازاً في كل قيد من باب استعمال الخاص في العام.

الثالث: ان كلمة الوصف موضوعة للنعت و مستعملة هنا ايضاً في النعت غاية ان مناط البحث شامل لكل قيد.

الجهة الثانية: ان محل البحث هل يختص بالوصف المعتمد على موصوف مثل (الرجل الفقير) ام يشمل الوصف غير المعتمد على موصوف مثل (الفقير).

ذهب المصنف إلى الأول و يمكن أن يستدل له بدليلين. الأول أن الدليل على مفهوم الوصف كما سوف يأتي هو اللغوية و هذا الدليل لا يتم إلا في الوصف المعتمد على الموصوف. الدليل الثاني: و حاصله ان المفهوم هو عبارة عن (انتفاء الحكم عن موضوعه عند انتفاء القيد عنه).

فالمفهوم لا بد فيه من اركان. الأول: انتفاء الحكم. الثاني: كون الانتفاء عن الموضوع الموجود. الثالث: كون الانتفاء عند انتفاء القيد. وقد وقع الكلام بين العلماء : هل هذه الجملة لها مفهوم أو لا؟

ذهب صاحب الكفاية لقدم ثبوت المفهوم : أولاً: عدم ثبوت الوضع بمعنى أنه قد استدلل لمفهوم الوصف لوضعه للدلالة المنحصرة. وذهب الاخوند: فقال من أين علمتم بالوضع؟ لو قال أكرم الرجل الهاشمي يعني غير الهاشمي لا تكرمه فكلام الاخوند يقول كيف ثبت أنه ثابت له المفهوم؟ يقول : لا دليل على ذلك ولو كان الوصف موضوع للمفهوم يكون هذا الاستعمال مجازي. فلا دليل على قولكم أن جملة الوصف ثابتة المفهوم.

قالوا : ما لم نقل لثبوت المفهوم لجملة الوصف لزم لذلك اللغو : بمعنى لو لم يدل على المفهوم إذا لم ترد الحصر لما ذكرت الصفة وأنت لا تريد الانحصار وهو استعمال بلا داعي إذا هو لغو.

والرد للشيوخ فقال : استعمال الوصف أعم من إرادة المفهوم. ثم قالوا : منشئ المفهوم هو الانصراف ينصرف كون الوصف علة منحصرة لثبوت الحكم وهذه دعوى.

والجواب عليها: أن هذا الإنصراف دعوى غير ثابتة فمنع الانصراف لعدم ثبوته دعوى غير ثابتة.

قال العلامة الحلي: استدلل فقال أن الوصف يشعر بالعلية والوصف الذي يكون علة يثبت له المفهوم (أكرم الرجل الهاشمي) فهو ذكر الهاشمي لشعر بالعلية.

خلاصة هذه المقدمة ان الحكم في القضية الوصفية على ثلاثة أنحاء فقط.

الأول: ان يكون شاملاً لتامم الموصوف فلا يكون للوصف دخالة.

الثاني: ان يكون الحكم غير شامل لتامم الموصوف و غير مختص بالصفة.

الثالث: ان يكون الحكم مختصاً بالصفة.

الثالث : مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية مثل قوله : (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (المائدة / 6) فقد اختلف الأصوليون فيه من جهتين :

الجهة الأولى : في دخول الغاية «المرفق» في المنطوق أي في حكم المغيى (وجوب الغسل) وعدمه.

الجهة الثانية : في مفهوم الغاية ، وهو موضوع البحث في المقام فقد اختلفوا في أن التقييد بالغاية هل يدلّ على انتفاء نسخ الحكم عمّا وراء الغاية (العضد) ومن الغاية نفسها (المرفق) إذا قلنا في النزاع الأول بعدم دخولها في المغيى أو لا؟

أما الجهة الأولى ففيها أقوال :

أ. خروجها مطلقا ، وهو خيرة المحقق الخراساني والسيد الإمام الخميني قدس الله سرهما.

(1) والليّ : «المطل» والواجد : الغني ، وإحلال عرضه : عقوبته وحبسه.

ب. دخولها مطلقا.

ج. التفصيل بين ما إذا كان ما قبل الغاية وما بعدها متحدين في الجنس ، فتدخل كما في قوله سبحانه : (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (المائدة / 6) فيجب غسل المرفق ، وبين ما لم يكن كذلك فلا يدخل كما في قوله تعالى : (ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) (البقرة / 187) فإنّ الليل (الغاية) يغيّر المغيى. فإنّ جنس النهار عرفا هو النور ، وجنس الآخر هو الظلمة فهما مختلفان جنسا ، واشتراكهما في الزمان صحيح لكنّه أمر عقليّ.

د. عدم الدلالة على شيء وإنّما يتبع في الحكم ، القرائن الدالة على واحد منهما.

وقبل بيان المختار نشير إلى أمرين :

الأول : أنّ البحث في دخول الغاية في حكم المغيى إنّما يتصوّر فيما إذا كان هناك قدر مشترك أمكن تصوّره تارة داخلا في حكمه وأخرى داخلا في حكم ما بعد الغاية ، كالمرفق فإنّه يصلح أن يكون محكوماً بحكم المغيى (الأيدي) ومحكوماً بحكم ما بعد الغاية (العضد) وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا ، كما إذا قال : اضربه إلى خمس ضربات ، فالضربة السادسة هي بعد الغاية وليس هنا حدّ مشترك صالح لأن يكون محكوماً بحكم المغيى أو محكوماً بحكم ما بعد الغاية ، وبذلك يظهر أنّه لو كانت الغاية ، غاية للحكم لا يتصوّر فيه ذلك النزاع ، كما إذا قال : «كلّ شيء

حلال حتى تعلم أنه حرام» فأنه لا يمكن أن يكون العلم بالحرام داخلا في حكم المغيى ، إذ ليس بعد العلم بالخطر رخصة.

الثاني : إذا كانت أداة الغاية هي لفظ «حتى» فالنزاع في دخول الغاية في حكم المغيى وعدمه إنما يتصور إذا كانت خافضة كما في قوله : «أكلت السمكة حتى رأسها ، ومثل قوله سبحانه : (كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) (البقرة / 187).

وأما العاطفة فهي خارجة عن البحث ، لأن الغاية فيها داخلية تحت حكم المغيى قطعاً ، كما إذا قال : مات الناس حتى الأنبياء ، فإن معناه أنّ الأنبياء ماتوا أيضاً ، والغرض من ذكر الغاية هو بيان أنه إذا كان الفرد الفائق على سائر أفراد المغيى ، محكوماً بالموت فكيف حال الآخرين ، ونظيره القول المعروف : مات كلّ أب حتى آدم.

إذا عرفت ذلك فالحقّ هو القول الأوّل ، أي عدم دخول الغاية في حكم المغيى أخذاً بالتبادر في مثل المقام ، قال سبحانه : (تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ * سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ) (القدر / 4 و 5) فإنّ المتبادر منه أنّ النزول أو السلام إلى مطلع الفجر لا فيه نفسه ولا بعده ، وكقول القائل : قرأت القرآن إلى سورة الإسراء ، فإنّ المتبادر خروج الإسراء عن إخباره بالقراءة ، فإن تمّ ما ذكرنا من التبادر فهو ، وإلاّ فالقول الرابع هو الأقوى من أنّه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيى ولا في عدمه.

الجهة الثانية : في مفهوم الغاية والظاهر دلالة الجملة على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية وحتى عن الغاية أيضاً إذا قلنا بعدم دخولها في حكم المغيى ، لأنّ المتفاهم العربي في أمثال المقام هو تحديد الواجب وتبيين ما هو الوظيفة في مقام التوضؤ ، ويؤيد ما ذكرنا تبادر المفهوم في أكثر الآيات الواردة فيها حتى الخافضة كقوله سبحانه : (كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) (البقرة / 187) وقال : (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ) (البقرة / 193) فإنّ المتبادر منها هو حصر الحكم إلى حدّ الغاية وسريان خلافه إلى ما بعدها.

وقع خلاف الأصوليين فيه من جهتين: الجهة الأولى: في دخول الغاية في المنطوق أي في حكم المغيى، فقد اختلفوا في أن الغاية و هي الواقعة بعد أداة الغاية نحو (إلى) و (حتى) هل هي داخلية في المغيى حكماً، أو خارجة عنه، و إنما ينتهي إليها المغيى موضوعاً و حكماً؟

الجملة المتضمنة للغاية مثل (اغسلوا أيديكم الى المرافق) لها جهتان.

الأولى جهة منطوقها و هي الجهة الإثباتية.

الثانية جهة مفهومها و هي الجهة السلبية أي الانتفاء عند الانتفاء.

اما الجهة الأولى فوقع الخلاف بينهم في دخول الغاية في حكم المغيّا و المراد من الغاية هو الاسم الواقع بعد حرف من حروف الغايات مثل (حتى) و (الى) الدالّة على ان ما بعدها غاية للحكم الذي قبلها فتكون الغاية نهاية الحكم. والمراد من المغيّا هو متعلق الحكم او موضوعه. وحكمه هو الحكم الذي تعلق به من سير و شرب و اكل و غير ذلك. والخلاف هو في دخول الغاية في حكم المغيّا لا في نفس المغيّا فالكلام في ان الغاية هل تكون محكومة بحكم المغيّا فهل تكون المرافق في الآية محكومة بحكم اليد و هو الغسل.

الجهة الثانية:

في مفهوم الغاية. و هي 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 و من الغاية نفسها أيضا إذا لم تكن داخلية في المغيّي، أو لا؟. فنقول: إن المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرّك في الشرط و الوصف، فإذا كانت قيداً للحكم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها، و أما إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم. المفهوم هنا يختلف عن مفهوم الشرط و الوصف. فإن الخصوصية الدالّة على مفهوم الغاية تختلف عن الخصوصية الدالّة على مفهوم الشرط و الوصف. و هذا الفرق ينتج منه فرق آخر و هو ان مفهوم الغاية هو عبارة (عن انتفاء الحكم عند ثبوت الغاية) بينما مفهوم الشرط هو الانتفاء عند الانتفاء. و دلالة الغاية على المفهوم مطابقة بخلاف دلالة الشرط على المفهوم فإنها معتمده على قاعده عقلية و هي انتفاء المعلول عند انتفاء العلّة.

الرابع : مفهوم الحصر

المشهور أنّ للحصر أدوات منها :

١. إلّا الاستثنائية.
 ٢. إنّما.
 ٣. بل الإضرابية.
 ٤. توسط ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر.
 ٥. تعريف المسند إليه باللام.
 ٦. تقديم ما حقّه التأخير.
- وإليك الكلام في كلّ واحد منها :

١. إلّا الاستثنائية

هل الاستثناء مطلقاً أو بعد النفي يدلّ على الحصر أي حصر الخروج في المستثنى وعدم خروج فرد آخر عن المستثنى منه؟ فيه خلاف. الظاهر هو الدلالة عليه ، ويكفي في ذلك التبادر القطعي بحيث لو دلّ دليل آخر على خروج فرد غيره لعدّ مخالفاً لظاهر الدليل، فلو قال : «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس : الطهور والقبلة والوقت والركوع والسجود»⁽¹⁾ ثمّ قال في دليل آخر بوجوب الإعادة في غير هذه الخمسة لعدّ مخالفاً للمفهوم المستفاد من القضية الأولى ولا بدّ من علاج التعارض بوجه.

(1) الوسائل : الجزء 4 ، الباب 1 من أبواب قواطع الصلاة ، الحديث 4.

٢. كلمة «إِنَّمَا»

استدلّ على إفادتها للحصر بوجهين :

أ. التبادر من موارد استعمالها.

ب. تصريح اللغويين كالأزهري وغيره على أنّها تفيد الحصر. (1)

واللتبع في الآيات الكريمة يرشدنا إلى كونها مفيدة للحصر ، أي حصر الحكم في الموضوع ، وأحيانا حصر الموضوع في الحكم أمّا الأول فكقوله سبحانه :

١. (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) (المائدة / 55).

٢. (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَزِيرِ) (البقرة / 173).

٣. (لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ) (...إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ) (المتحنة / 8 . 9).

أمّا الثاني فكقوله تعالى : (إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ) (الرعد / 7) فهو صلى الله عليه وآله وسلم بالنسبة إلى قومه منذر ، وليس عليهم بمصيطر . إلى غير ذلك من الآيات المسوقة بالحصر .

٣. «بل الإضرابية»

إنّ الإضراب على وجوه :

أ. ما كان لأجل أنّ المضرب عنه إنّما أوتي به غفلة أو سبقه به لسانه ، فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه كما إذا قال : جاءني زيد بل عمرو ، إذا التفّت إلى أنّ ما أتى به أولاً صدر عنه غفلة فلا تدلّ على الحصر .

ب. ما كان لأجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر

المضرب إليه فلا تدلّ على الحصر ، فكأنّه أتى بالمضرب إليه ابتداء كقوله سبحانه : (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا) (الأعلى / 14 - 16).
ج. ما كان في مقام الردع وإبطال ما جاء أولاً ، فتدلّ على الحصر ، قال سبحانه : (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ) (الأنبياء / 26) والمعنى بل هم عباد فقط.
ونحوه قوله سبحانه : (أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ وَآكَثَرُهُمُ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ) (المؤمنون / 70).

والآية تدلّ على حصر ما جاء به في الحقّ.

٤. توسيط ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر

مثل قولك : «زيد هو القائم» ، وقول الصادق عليه السلام «الكافور هو الحنوط».

٥. تعريف المسند إليه باللام

إذا دخلت اللام على المسند إليه وكانت لام الجنس أو لام الاستغراق دون العهد، فهو يفيد الحصر ، كقوله سبحانه : (الْحَمْدُ لِلَّهِ) وكقولك : الكاتب زيد ، ومثله الفتى عليّ.

٦. تقديم ما حقه التأخير

هناك هيئات غير الأدوات تدلّ على الحصر ، مثل تقديم المفعول على الفعل ، نحو قوله : (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (الحمد / 5).

تطبيقات

١. لو حصل التغيّر بملاقاة النجاسة لماء الكر أو الجاري في غير صفاته الثلاث : اللون والطعم والرائحة ، كالحرارة والرقّة والخفة ، فهل ينجس الماء أو لا؟

الظاهر هو الثاني ، للحصر المستفاد من الاستثناء بعد النفي ، أعني قوله : «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه». (1)

٢. لو ضمّ إلى نية التقرب في الوضوء رياء.

قال المرتضى بالصحة مع عدم الثواب ، والمشهور هو البطالان لقوله سبحانه : (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) (البينة / 4) والمراد من الدين هو الطاعة ، والحصر قاض بأنّ العمل الفاقد للإخلاص لم يتعلّق به أمر فكيف يكون صحيحاً؟ (2)

٣. يجب أن يحتَظ مساجد الميت السبعة بالحنوط ، وهو الطيب المانع عن فساد البدن ، وظاهر الأدلة حصر الحنوط بالكافور ، لقول الصادق عليه السلام : «إنَّما الحنوط بالكافور» ، وقوله : «الكافور هو الحنوط». (3)

الحصر له معنيان:

أولاً: القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف، نحو «لا سيف إلا ذو الفقار و لا فتى إلا علي»، أم من نوع قصر الموصوف على الصفة، نحو «و ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ، إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ».*
ثانياً: ما يعم القصر و الاستثناء الذي لا يسمى قصراً بالاصطلاح، نحو «فَشَرُّهُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلاً». «و المقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني.

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته: إن مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما ستري، فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحدة واحدة، فنقول:

الأول: (إلا). و هي تأتي لثلاثة وجوه: صفة بمعنى غير. استثنائية. أداة حصر بعد النفي.

أولاً: (إلا الوصفية): على قسمين. الأول: توكيدية فتكون قيداً توضيحياً مثل (له عشرة دراهم إلا درهم) أي عشرة موصوفه بأشياء غير درهم و من الواضح ان كل عشرة هي غير درهم فيكون الوصف اعم من الموصوف.

الثاني: احترازية و هي التي يكون ما بعدها مطابقاً لما قبلها في الافراد و التثنية و الجمع و التأنيث مثل (جاء رجل إلا زيد) أي موصوف بأنه غير زيد و من الواضح ان النسبة بين غير زيد و بين رجل هي عموم من وجه.

ثانياً: (إلا الاستثنائية) فلا ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم، و هو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأن (إلا) موضوعة للإخراج و هو الاستثناء، و لازم هذا الإخراج بالزوم البين بالمعنى الأخص أن يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه.

يحتمل في دلالة (إلا) احتمالان.

الأول ان (إلا) تدل على إخراج المستثنى من حكم المستثنى منه.

الثاني أن (إلا) تدل على ادخال المستثنى في نقيض حكم المستثنى منه.

الثاني تكون (إلا) دالة على المفهوم بالمنطوق و ذلك لأنها موضوعة للحكم على المستثنى بنقيض المستثنى منه.

و اما الأول فإن المنطوق حينئذ ليس سوى إخراج المستثنى من حكم المستثنى منه. فإذا قلت (جاء القوم إلا زيد) كنت قد اخرجت زيدا من الحكم عليه بالجمعي بمعنى انك لم تخبر عنه بأنه قد جاء لأن حكمك لم يشمل فانتضح ان الاستثناء لم يخرج المستثنى من المسند و انما اخرجته من الاسناد.

الثانية: (إنما). و هي أداة حصر مثل كلمة (إلا)، فإذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معين دلت بالملازمة البينة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع و هذا واضح.

الثالثة: (بل). و هي للإضراب، و تستعمل في وجوه ثلاثة:

الأول: للدلالة على أن المضروب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط. و لا دلالة لها حينئذ على الحصر. و هو واضح.

الثاني: للدلالة على تأكيد المضروب عنه و تقريره، نحو: زيد عالم بل شاعر. و لا دلالة لها أيضاً حينئذ على الحصر.

الثالث: للدلالة على الردع و إبطال ما ثبت أولاً، نحو «أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ، بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ». «فتدل على الحصر، فيكون لها مفهوم، و هذه الآية الكريمة تدل على انتفاء مجيئه بغير الحق.

الرابعة: هناك هيئات غير الأدوات تدل على الحصر، مثل تقدم المفعول نحو: إِيَّاكَ نَعْبُدُ* وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، و مثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه نحو (العالم محمد)، و (إن القول ما قالت حذام).

و نحو ذلك مما هو مفصل في علم البلاغة.
 فإن هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فإذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي الشك في ظهورها في المفهوم، لأنه لازم للحصر لزوما
 بينا و تفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر.
 و على كل حال، فإن كل ما يدل على الحصر فهو دال على المفهوم بالملازمة البينة.

(1) الجواهر : 1 / 83.

(2) الجواهر : 2 / 96 . 97.

(3) الجواهر : 4 / 176.

الخامس : مفهوم العدد

إنّ العدد المأخوذ قيّدا للموضوع يتصوّر ثبوتا على أقسام أربعة :

١ . يؤخذ على نحو لا بشرط في جانبي الزيادة والنقيصة ، كقوله سبحانه : (**إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ** **سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ**) (التوبة / 80) فلاستغفار لهم ما دام كونهم منافقين لا يفيد قلّ أو كثر .

٢ . يؤخذ بشرط لا في كلا الجانبين ، كأعداد الفرائض .

٣ . يؤخذ بشرط لا في جانب النقيصة دون الزيادة ، كما هو الحال في مسألة الكرّ حيث يجب أن يكون ثلاثة أشبار ونصف طولاً ، وعرضا وعمقا ولا يكفي الناقص كما لا يضرّ الزائد .

٤ . عكس الصورة الثالثة بأن يؤخذ بشرط لا في جانب الزيادة دون النقيصة ، كالفصل بين المصلّين في الجماعة ، فيجوز الفصل بالخطوة دون الزائد .

هذا التقسيم راجع إلى مقام الثبوت ، وأمّا مقام الإثبات فالظاهر أو المنصرف إليه أنّه بصدد التحديد قلّة وكثرة فيدلّ على المفهوم في جانب التحديد إلّا إذا دلّ الدليل على خلافه ، مثل قوله : (**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**) (النور / 2) وظاهر الآية التحديد في كلا الجانبين .

وربما تشهد القرينة على أنّه بصدد التحديد في جانب النقيصة دون الزيادة ، كقوله سبحانه : (**وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ**) (البقرة / 282) . ومثله ما ورد في عدد الغسلات من إصابة البول وملاقة الخنزير .

وربما ينعكس فيؤخذ التحديد في جانب الزيادة ، ككون ما تراه المرأة من الدم حيضا في عشرة أيّام بشرط أن لا تتجاوز العشرة .

كلّ ذلك يعلم بالقرينة وإلّا فيحمل على التحديد في كلا الجانبين : الزيادة والنقيصة .

تطبيقات

١ . هل تكره قراءة أزيد من سبع آيات على الجنب؟ قيل : نعم ، لمفهوم موثقة سماعة سألته عن الجنب هل يقرأ القرآن؟ قال : «ما بينه وبين سبع آيات» .⁽¹⁾

٢ . يسقط خيار الحيوان بانقضاء المدة ، وهي ثلاثة أيّام .⁽²⁾

٣ . يستحبّ إرغام الأنف في حال السجود ولا يجب لمفهوم ما دلّ على أنّ السجود على سبعة أعظم أو أعضاء .⁽³⁾

٤. لا تنعقد الجمعة بأقل من خمسة ، لقوله عليه السلام : «لا تكون الخطبة والجمعة وصلاة ركعتين على أقل من خمسة رهط : الإمام وأربعة» فيكون مفهومه . لو قلنا بأن للعدد مفهومًا . انعقادها بالخمسة. (4)

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 الأيام. فلا يعارض الدليل على استحباب صوم أيام آخر. نعم لو كان الحكم للوجوب- مثلاً- وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الأعلى- فلا شبهة في دلالة على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان. و لكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد لا من جهة أصل التحديد بالعدد، حتى يكون لنفس العدد مفهوم. فالحق أن التحديد بالعدد لا مفهوم له.

(1) الجواهر : 3 / 69 . 71.

(2) الجواهر : 23 / 23.

(3) الجواهر : 10 / 174.

(4) الجواهر : 11 / 199.

السادس : مفهوم اللقب

المقصود باللقب كل اسم - سواء كان مشتقا أو جامدا - وقع موضوعا للحكم كالفقير في قولهم : أطعم الفقير ، وكالسارق والسارقة في قوله تعالى : (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) (المائدة : 38) ومعنى مفهوم اللقب نفي الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم، وبما أنك عرفت عدم دلالة الوصف على المفهوم ، فعدم دلالة اللقب عليه أولى ، بل غاية ما يفهم من اللقب عدم دلالة الكلام على ثبوته في غير ما يشملها عموم الاسم وأما دلالاته على العدم فلا ، فمثلا إذا قلنا إنّ محمداً رسول الله ، فمفاده ثبوت الرسالة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا يدلّ على رسالة غيره نفيًا وإثباتًا

تطبيق

روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهي أن يكفّن الرجال في ثياب الحرير ، فلو قلنا بمفهوم اللقب لدلّ على جواز تكفين المرأة به وإلا فلا. (1)

المقصود باللقب: كل اسم - سواء كان مشتقا أم جامدا - وقع موضوعا للحكم كالفقير في قولهم: اطعم الفقير، و كالسارق و السارقة في قوله تعالى: السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا. و معنى مفهوم اللقب نفي الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم. و بعد 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 يشملها عموم الاسم، و هذا لا كلام فيه، أما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه أصلا. و قد قيل: إن مفهوم اللقب أضعف المفهومات. يجري كثيرا على لسان الفقهاء و الأصوليين ذكر دلالة الاقتضاء و التنبيه و الإشارة، و لم تشرح هذه الدلالات في أكثر الكتب الأصولية المتعارفة. و لذلك رأينا أن نبحث عنها بشيء من التفصيل لفائدة المبتدئين. و البحث عنها يقع من جهتين: الأولى في مواقع هذه الدلالات الثلاث و أنها من أي أقسام الدلالات، و الثانية في حجيتها. الجهة الأولى - مواقع الدلالات الثلاث قد تقدم أن (المفهوم) هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوما بينا بالمعنى الأخص. و يقابله (المنطوق) الذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقة. و لكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل في المفهوم و لا في المنطوق اصطلاحا، كما إذا دل الكلام بالدلالة الالتزامية على لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس مذكورا في المنطوق صريحا، أو إذا دل الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق إلا أن الزوم ليس على نحو الزوم البين بالمعنى الأخص. فإن هذه كلها لا تسمى مفهوما و لا منطوقا، إذن ما ذا تسمى الدلالة في هذه المقامات؟.

نقول: الأنسب أن تسمى مثل هذه الدلالة - على وجه العموم - (الدلالة السياقية)، كما ربما يجري هذا التعبير في لسان جملة من الأساطين لتكون في مقابل الدلالة المفهومية و المنطوقية.

و المقصود بها - على هذا - إن سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدّر. و قسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء و التنبيه و الإشارة.

و هي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، و يتوقف صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة أو عادة عليها.

مثالها قوله (صلى الله عليه و آله و سلم): «(لا ضرر و لا ضرار في الإسلام)»، فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير الأحكام و الآثار الشرعية لتكون هي المنفية

حقيقة، لوجود الضرر و الضرار قطعاً عند المسلمين. فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعية و أحكامه. و مثله: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون و ما اضطروا إليه...».

مثال آخر، قوله (عليه السلام): «(لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد)» فإن صدق الكلام و صحته تتوقف على تقدير كلمة (كاملة) محذوفة ليكون المنفي كمال الصلاة، لا أصل الصلاة.

مثال ثالث، قوله تعالى: وَ سَتِلِ الْقُرَيْةَ، فإن صحته عقلا تتوقف على تقدير لفظ (أهل)، فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى أهل، فيكون من باب المجاز في الإسناد.

مثال رابع، قولهم: «أعتق عبدك عني ألف» فإن صحة هذا الكلام شرعا تتوقف على طلب تملكه أولا له بألف لأنه لا عتق إلا في ملك، فيكون التقدير ملكني العبد بألف ثم اعتقه عني.

و الخلاصة: إن المناط في دلالة الاقتضاء شيان: الأول أن تكون الدلالة مقصودة، و الثاني أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها. و لا يفرق فيها بين أن يكون لفظا مضمرا، أو معنى مرادا، حقيقيا أو مجازيا.

2 - دلالة التنبيه

و تسمى (دلالة الإيماء) أيضا، و هي كالأولى في اشتراط القصد عرفا و لكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، و إنما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم إرادته.

و بهذا تفرق عن دلالة الاقتضاء لأنها كما تقدم يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها. و لدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها:

1- 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 لينبئه 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.

و من هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله: «إنك صائم» لبيان أنه عالم بصومه. و من هذا الباب أيضا الكنايات إذا كان المراد الحقيقي مقصودا بالإفادة من اللفظ، ثم كنى به عن شيء آخر.

2- ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة للحكم أو شرطا أو مانعا

أو جزءا، أو عدم هذه الأمور. فيكون ذكر الحكم تنبيها على كون ذلك الشيء 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 و للحكم بوجوب الإعادة.

مثال آخر قوله (عليه السلام): «(كفر)» لمن قال له: واقعت أهلي في نهار شهر رمضان، فإنه يفيد أن الوقاع في الصوم الواجب موجب للكفارة.

و مثال ثالث، قوله: «بطل البيع» لمن قال له: «بعت السمك في النهر» فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع.
و مثال رابع قوله: «لا تعيد» لمن سأل عن الصلاة في الحمام، فيفهم منه عدم مانعية الكون في الحمام للصلاة ... و هكذا.

3- ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: «وصلت إلى النهر و شربت»، فيفهم من هذه المقارنة أن المشروب هو الماء و أنه من النهر. و مثل ما إذا قال: «قمت و خطبت» أي و خطبت قائما ... و هكذا.

دلالة الإشارة

و يشترط فيها- على عكس الداليتين السابقتين- ألا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، و لكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوما غير بين أو لزوما بينا بالمعنى الأعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.
مثال ذلك دلالة الآيتين على أقل الحمل، و هما آية: وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا وَ آية: وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ، فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهرا يكون الباقي ستة أشهر فيعرف أنه أقل الحمل.

الجهة الثانية- حجية هذه الدلالات

أما دلالة (الاقتضاء و التنبيه)، فلا شك في حجيتها إذا كانت هناك دلالة و ظهور، لأنه من باب حجية الظواهر. و لا كلام في ذلك.

و أما دلالة الإشارة فحجيتها من باب حجية الظواهر محل نظر و شك، لأن تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، إذ المفروض أنها غير مقصودة و الدلالة تابعة للإرادة، و حقها أن تسمى إشارة و إشعارا فقط بغير لفظ الدلالة فليست هي من الظواهر في شيء 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، كالأخذ بلوازم إقرار المقر و إن لم يكن قاصدا لها أو كان منكرا للملازمة. و سيأتي في محله في باب الملازمات العقلية إن شاء الله تعالى.

تمّ الكلام في المقصد الثالث والحمد لله ربّ العالمين

البَقْصَدُ الرَّابِعُ

الفصل الأول : في ألفاظ العموم.

الفصل الثاني : هل العام بعد التخصيص حقيقة أو مجاز؟

الفصل الثالث : حجّة العام المخصص في الباقي.

الفصل الرابع : التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص.

الفصل الخامس : في تخصيص العام بالمفهوم.

الفصل السادس : في تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

الفصل السابع : تعقيب الاستثناء للجمل المتعدّدة.

الفصل الثامن : في النسخ والتخصيص.

تمهيد

تعريف العام : العام من المفاهيم الواضحة الغنية عن التعريف ، ولكن عرّفه الأصوليون بتعاريف عديدة وناقشوا فيها بعدم الانعكاس تارة وعدم الاطراد أخرى ، ولنقتصر على تعريف واحد وهو : شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله ، ويقابله الخاص .

والقصد من العام: اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له. و قد يقال للحكم إنه عام أيضا باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف .
والقصد من الخاص: الحكم الذي لا يشمل إلا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف، أو أنه اللفظ الدال على ذلك .
والتخصيص: هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملا له لو لا التخصيص .
والتخصيص: هو أن يكون اللفظ من أول الأمر - بلا تخصيص - غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

تقسيم العام : ينقسم العام إلى أقسام ثلاثة :

ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به:
قسموا العموم الى ثلاثة اقسام .
أولاً: عموم استغراقي مثل أكرم كل العلماء.
ثانياً: عموم مجموعي مثل أكرم كل العلماء ايضا .
ثالثاً: عموم بدلي مثل أكرم واحدا من العلماء .

العام الاستغراقي : وهو لحاظ كلّ فرد فرد من أفراد العام بجماله واستقلاله ، واللفظ الموضوع له هو لفظ «كل».

وهو أن يكون الحكم شاملا لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعا للحكم، و لكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص نحو (أكرم كل عالم).
في بداية الكلام أشارنا إلى ما يلحظه المتكلم حين الكلام والإشارة هنا إلى أن الماهية الملحوظة على نحو الطبيعة السارية ويكون الحكم المتعلق بها سارياً بالتبع لجميع المصاديق (أي أن الحكم ينحل من الماهية) ولذلك العموم الاستغراقي متقوم بركنين:
الأول: لحاظ الماهية على نحو الإستيعاب والسريان وهو العام.
الثاني: الحكم المتعلق بالماهية على بالأفراد فتكون علاقته بالأفراد علاقة انحلال على أساس وجود الماهية.

ومثال ذلك: أكرم جميع المؤمنين:

الركن الأول: المؤمنون ماهية ملحوظة على نحو السريان في جميع المصاديق عند وجودها .

الركن الثاني: الحكم المتعلق منحل لكل فرد من المؤمنين.

وهو رجوع الحكم لكل واحد من أفراد الموضوع أي الحكم يستغرق كل الأفراد وبالتالي يريد كل الأفراد .

وعليه في مثال أكرم كل العلماء إذا لم يكرم واحد من الأفراد كان عاصياً أو مقصراً فالنظر هنا ليس للمفهوم بل للمصاديق.

العام المجموعي : وهو لحاظ الأفراد بصورة مجتمعة ، واللّفظ الدالّ عليه هو لفظ «المجموع»
كقولك : أكرم مجموع العلماء.

هو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعاً واحداً، كوجوب الإيمان بالأئمة، فلا يتحقق الامتثال إلا بالإيمان بالجميع.

العموم المجموعي تكون الماهية ملحوظة على نحو الاستيعاب والسريان في جميع المصاديق على نحو لا يكون الحكم فيه منحلّاً.

والعموم المجموعي يتحقق بركنين:

الأول: لحاظ الماهية على نحو السريان. (هو نفس الركن الأول في العموم الاستغراقي).

الثاني: ان يكون الحكم متعلقاً بتلك الماهية على نحو يكون الحكم واحداً غير منحل اي متعلق بجميع المصاديق معا .

وهنا تفريق بين العموم الاستغراقي والعموم المجموعي يرتدز في ركنين :

الاستغراقي: يتقوم بركنين وليس مجرد العلم يكفل عدم الوقوع في الخطأ وذلك لعدم التفريق بين الاستغراقي والمجموعي .

والركان هما:

الأول: لحاظ الماهية على نحو الاستيعاب والسريان في جميع المصاديق.

الثاني: تعلق الحكم على نحو الإنحلال.

ويقع الخلاف في الركن الثاني ومثال ذلك حين قوله (أكرم كل عالم) ومثال قوله (أقرأ جميع سور القرآن). ويتحقق هذان الركنان في نحو (اقرأ جميع

سور القرآن) اذا اريد انه حكم واحد بوجوب قراءة جميع سور القرآن.

العام البدلي : وهو لحاظ فرد من أفراد العام لا بعينه ، واللّفظ الدالّ عليه لفظ «أي»
كقولك : أطعم أيّ فقير شئت.

هو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط- على البدل- موضوعاً للحكم، فإذا امتثل في

واحد سقط التكليف، نحو اعتق أية رقبة شئت .

فإن قال قائل: إن عَدَّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مساحة ظاهرة لأن 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 لأن يكون متعلقا أو موضوعا للحكم. نعم إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق، فهو يدخل في المطلق لا في العام.

وعلى كل حال، إن عموم متعلق الحكم لأحواله و أفراده إذا كان متعلقا للأمر الوجوبي أو الاستجابي، فهو على الأكثر من نوع العموم البدلي .

والعموم البدلي هو أن تكون الماهية ملحوظة على نحو الفرد الشائع في المصاديق أي تكون الماهية ملحوظة في فرد يقبل الانطباق على جميع المصاديق فهذا اللحاظ له جهتان.

الأولى: لحاظ الفرد من الماهية.

الثاني: كون لحاظ الفرد على نحو يقبل الانطباق على جميع المصاديق.

العموم البدلي يتحقق بركنين .

الأول: لحاظ الماهية في فرد يقبل الانطباق على أي مصاديق من مصاديق الماهية .

الثاني: أن يكون الحكم متعلقا بهذا الفرد.

وعلى ذلك فالعام مع قطع النظر عن الحكم يلاحظ على أقسام ثلاثة ولكل لفظ خاص يعرب عنه.

ولكن الأوفق بالنسبة إلى تعريف العام المذكور هو ما ربما يقال ⁽¹⁾ أن التقسيم إنما هو بلحاظ تعلّق الحكم ، فمثلا : العام الاستغراقي هو أن يكون الحكم شاملا لكل فرد فرد ، فيكون كل فرد وحده موضوعا للحكم.

والعام المجموعي هو أن يكون الحكم ثابتا للمجموع بما هو مجموع ، فيكون المجموع موضوعا واحدا.

والعام البدلي هو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل ، فيكون فرد واحد على البدل موضوعا للحكم.

وخلاصة الكلام نقول:

العموم الاستغراقي: هو عبارة عن أن يكون لكل فرد من الماهية حكم متعلق به إما أن يعصى و اما أن يطاع فإذا قلنا (أكرم كل العلماء) يكون التفصيل كالتالي:

أولاً: يكون عبارة عن أكرم هذا العالم و أكرم ذاك العالم... و هكذا لكل فرد من العالم .

ثانيًا: إن أكرمت الأول دون الثاني تكون قد اطعت الحكم الأول و لك ثواب و عصيت الثاني و لك عقاب .
 ثالثًا: ولو أكرمت جميع مصاديق العلماء تكون قد اطعت وجوبات بعدد المصاديق فلك ثوابات بعددها .
 رابعًا: ولو لم تكرم الجميع تكون قد عصيت وجوبات بعدد تلك المصاديق فعليك عقابات بعددها .

العموم المجموعي: ف هو عبارة عن ان يكون كل مصاديق الماهية معا تعلق بها حكم واحد فإن الحكم توجه الى الاستيعاب فعند ما تقول (اقرأ جميع سور القرآن) كأنك قلت يجب قراءة جميع سور القرآن. فيكون الحكم (الوجوب) توجه الى استيعاب المصاديق ويكون التفصيل كالتالي:
 أولاً: لو قرأت جميع سور القرآن تكون قد امتثلت الواجب الواحد و اطعته و لك ثوابه اي ثواب واحد .
 ثانيًا: لو قرأت النصف و تركت النصف الآخر تكون عاصيا ل هذا الواجب الواحد و لك عصيان واحد عقاب واحد .

العموم البديلي: هو حكم واحد متعلق بفرد واحد من هذه الماهية فلو اتيت بفرد كنت مطيعا ل هذا الحكم و قد سقط عن ذمتك و لو لم تأت به كنت عاصيا ل هذا الحكم و لك عقاب واحد.
 كما لو قلنا (اكرم عالما) ويكون التفصيل كالتالي:
 أولاً: الواجب هو اكرام عالم واحد لو اكرمته سقط الواجب عنك و كنت مطيعا للأمر و لك ثواب.
 ثانيًا: لو لم تكرم عالما كنت عاصيا لأمر واحد و لك عقاب واحد.
 ثالثًا: لو اكرمت عالما ثم اكرمت عالما كنت مطيعا في الاكرام الأول و لاغيا في الاكرام الثاني .

إذا عرفت ذلك ، فيقع الكلام في فصول :

الفصل الأول

ألفاظ العموم

وقبل الشروع في ألفاظ العموم نقدم الكلام بسؤال: على ماذا تدل هذه الألفاظ وهذه الهيئات؟. الجواب: لا أظن أن هناك من ينكر دلالتها على العموم أي الألفاظ ولكن الأصولي أو الفقيه الأعم يبحث في سبب دلالتها على العموم هل هو الواضح؟. أو أن ذلك يرجع للاستعمال؟. والجواب: للحقيقة والمجاز آثار خاصة وخصوصًا في جهة اللوازم والآثار وهو مال يلزم في مثال (جاء الأسد) في الاستعمال كان حقيقياً أو مجازاً. فإن كان الاستعمال في الحقيقة فلا بد من ترتيب آثار مختلفة تماماً كما لو كان الكلام في (جاء الأسد) مجازاً. في مورد الاستعمال الحقيقي ترتب آثار واجبة والسر في ذلك أن الاستعمال الحقيقي لا اعتبار للفظ إلا بجهة الإنطباق على المعنى المراد.

لا شك أنّ للعموم ألفاظاً دالة عليه إمّا بالدلالة اللفظية الوضعية ، أو بالإطلاق وبمقتضى مقدمات الحكمة. (1)

أما الدالّ بالوضع عليه فالألفاظ مفردة مثل : كلّ ، جميع ، تمام ، أيّ ، دائماً. والألفاظ الأربعة الأولى تفيد العموم في الأفراد ، واللفظ الأخير يفيد العموم في الأزمان، فقولك : أكرم زيداً في يوم الجمعة دائماً ، يفيد شمول الحكم لكلّ جمعة. ونظير «دائماً» لفظة «أبداً» قال سبحانه : (وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا) (الأحزاب / 54)

لفظة (كل) و ما في معناها، فإنه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموماً استغراقياً أو مجموعياً، وإن العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لهما من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها .

من خلال تتبع الآراء المعتبرة لم نقف على من يقول بأن لفظة (كل) دلالتها على العموم لا بالوضع. أما قول المصنف أعلى الله مقامه (دلالتها بالوضع على عموم مدخولها) أي على عموم ما دخلت عليه الأداة ومثال ذلك (أكرم كل العلماء) فإن (كل) تدخل على العلماء.

إنّما الكلام في الألفاظ التي يستفاد منها العموم بمقتضى الإطلاق ، ومقدمات الحكمة وهي ثلاثة :

١ . النكرة الواقعة في سياق النفي

المعروف أنّ «لا» النافية الداخلة على النكرة نحو : «لا رجل في الدار» تفيد العموم ، لأنّها لنفي الجنس وهو لا ينعدم إلّا بانعدام جميع الأفراد ، أو بعبارة أخرى

(1) سيأتي تفسيرها مفصلاً في مبحث المطلق والمقيد وإجماله أن يكون المتكلم في مقام البيان ، ولم يأت في كلامه بقرينة دالة على الخصوص ، فيحكم عليه بالعموم .
تدلّ على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً (1) ، لأنّ عدم الطبيعة إنّما يكون بعدم جميع أفرادها .

وهنا نكتة مهمة حيث أن السر هنا هو نفثي الطبيعة فالنكرة إذا جاءت في سياق النفي يراد بها نفي الطبيعة وإذا أنتفت الطبيعة أنتفت الأفراد .
وتمام النكتة هنا أن أصالة نفي الطبيعة وهي الحصر ومثال ذلك (إنما المؤمنون أخوة) وهنا نفي لطبيعة العلاقة وإثبات الأخوة فقط .
كما أن وقوع النكرة في سياق النفي يفيد الطبيعة والذي أفاد هذه النفي أن المنفي نكرة .

٢ . الجمع المحلّى باللام

من أدوات العموم الجمع المحلّى باللام كقوله سبحانه : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (المائدة / 1) وقول القائل : جمع الأمير الصاغة .

٣. المفرد المحلى باللام

قد عدّ من ألفاظ العموم ، المفرد المحلى باللام ، كقوله سبحانه : (وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا) (العصر / 1 . 3). وذلك بدليل ورود الاستثناء عليه.

الجمع المحلى باللام و المفرد المحلى بها) لا شك في استفادة العموم من هما عند عدم العهد، و لكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلى باللام و إنما يستفاد بالاطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة، و لا فرق بين هما من جهة العموم في استغراق جميع الأفراد فردا فردا.

دفع توهم قد يقع في المقام وهو: إذا قلنا بأن دخول الألف واللام تفيد العموم فلا بد من أن نتأكد من عدم كون الألف واللام العهدية. وهنا أشكال يقع: في تحديد طبيعة العهد عندنا أربع مراتب:

الأولى: المفرد.

الثانية: المثني.

الثالثة: المحلى بالألف واللام.

الرابعة: الكل.

وبيان الفرق من الأثر إذا صح الإشكال.

الجواب: توهم أن المجموعة تسمى جمع والواقع أن الأكثر تبدءا من الثلاثة فما فوق. إذا الإشكال راجعاً إلى أن الجمعي مراتب أولاً بما أن الجمع مرتبة واحدة والجماعة جزء من الجمع.

ومثال ذلك: ما ورد في الحديث الشريف عن قوله (الكبريت الأحمر) فالكلام فيها الندرة كالكبريت الأمر هي بالنسبة للمجموعة تكون فاسدة إنما الكلام والنسبة للعالم تكون نعم صحيحة ونادرة كالكبريت الأحمر.

وهنا أمر هام جداً لا بد من مراعاته في تعاملاتنا أيضاً حيث توجيه الكلام بناءً على النسبة وليس الإطلاق. ولكي يتضح الأمر نضرب مثلاً آخر في هذا الأمر فلو قلنا (رجل طويل) فيكون القياس بالنسبة إلى من هو في حضورهم يكون هو طويل أما لو كانت النسبة لكل إنسان فهذا فاسد لا محالة فلربما يكون في بلد غير بلده بالنسبة إلى من هم في تلك البلاد قصير بما أنهم ذوي قامات طوال... وهكذا.

إذا منشأ هذا التوهم أن معنى الجمع الجماعة، كما أن معنى التثنية لاثنتين فإذا دخلت أداة العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعة جماعة، كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد، و على التثنية دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين، لأن أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

(1) المراد من العقل هو العقل العرفي ، لا العقل الفلسفي وإلاّ فحسب التحليل الفلسفي أنّ

للطبيعة وجودات حسب تعدّد أفرادها ، وأعدادا حسب انعدام أفرادها.

الفصل الثاني

هل العام بعد التخصيص حقيقة أو مجاز؟

إذا خصّ العام وأريد به الباقي فهل هو مجاز أو لا؟ فهنا أقوال :

أ. أنه مجاز مطلقا ، وهو خيرة الشيخ الطوسي والمحقق والعلامة الحلّي في أحد قوليه.

ب. أنه حقيقة مطلقا ، وهو خيرة المحقق الخراساني ومن تبعه.

ج. التفصيل بين التخصيص بمخصص متصل (والمراد منه ما إذا كان المخصص متصلا بالكلام وجزءا منه) كالشرط والصفة والاستثناء والغاية فحقيقة ، وبين التخصيص بمخصص منفصل (والمراد ما إذا كان منفصلا ولا يعدّ جزءا منه) من سمع أو عقل فمجاز، وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب. والحقّ أنّه حقيقة سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا.

أمّا الأوّل : أي إذا كان المخصص متصلا بالعام ، ففي مثل قولك : «أكرم كلّ عالم عادل» الوصف مخصص متصل للعام ، وهو «كلّ عالم» غير أنّ كلّ لفظة من هذه الجملة مستعملة في معناها ، فلفظة «كل» استعملت في استغراق المدخول سواء كان المدخول مطلقا كالعالم ، أم مقيدا كالعالم العادل ، كما أنّ لفظة «عالم» مستعملة في معناها سواء كان عادلا أم غير عادل ، ومثله اللفظ الثالث ، أعني :

عادل ، فالجميع مستعمل في معناه اللغوي من باب تعدّد الدال والمدلول.

فدلالة الجملة المذكورة على إكرام خصوص العالم العادل ، ليس من باب استعمال «العالم» في العالم العادل ، لما قلنا من أنّ كلّ لفظ استعمل في معناه بل هي من باب تعدد الدال والمدلول ، ونتيجة دلالة كلّ لفظ على معناه.

نعم لا ينعقد الظهور لكلّ واحد من هذه الألفاظ إلّا بعد فراغ المتكلّم عن كلّ قيد يتصل به ، ولذلك لا ينعقد للكلام المذكور ظهور إلّا في الخصوص.

وأما الثاني : أي المخصص المنفصل كما إذا قال المتكلّم : «أكرم العلماء» ثمّ قال في كلام مستقل : «لا تكرم العالم الفاسق» ، فالتحقيق أنّ التخصيص لا يوجب المجازية في العام. ووجهه : أنّ للمتكلّم إرادتين :

الأولى : الإرادة الاستعمالية وهي إطلاق اللفظ وإرادة معناه ، ويشترك فيها كلّ من يتكلم عن شعور وإرادة من غير فرق بين الهازل والممتحن وذوي الجدّ.

ثمَّ إنّ له وراء تلك الإرادة إرادة أخرى ، وهي ما يعبر عنها بالإرادة الجدية ، فتارة لا تتعلق الإرادة الجدية بنفس ما تعلّقت به الإرادة الاستعمالية ، كما في الأوامر الامتحانية والصادرة عن هزل.

وأخرى تتعلق الأولى بنفس ما تعلّقت به الثانية بلا استثناء وتخصيص ، كما في العام غير المخصص.

وثالثة تتعلق الإرادة الجدية ببعض ما تعلّقت به الإرادة الاستعمالية ، كما في العام المخصص ، وعند ذاك يشير إلى ذلك البعض بدليل مستقل. ويكشف المخصص عن تضيق الإرادة الجدية من رأس دون الإرادة الاستعمالية.

وعلى ضوء ذلك يكفي للمقنّن أن يلقي كلامه بصورة عامة ، ويقول : أكرم كلّ عالم ، ويستعمل الجملة في معناها الحقيقي (من دون أن يستعملها في معنى مضيق) ثم يشير بدليل مستقل إلى ما لم تتعلق به إرادته الجدية كالفاسق مثلاً. وأكثر المخصصات الواردة في الشرع من هذا القبيل حيث نجد أنّه سبحانه يقول : (يا أيّها الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ) (البقرة / 278). ثمَّ يرخّص في السنّة الشريفة ويخصّص حرمة الربا بغير الوالد والولد ، والزوج والزوجة.

منشأ الكلام :

إن ألفاظ العموم موضوعة لكل فرد فإذا قال (الرجال) فهذه موضوعة لكافة الرجال لأنه مدخول أداة العموم قلنا: إن المخصص بقسميه قرينة على إرادة ما عدا الخاص من للمتكلم هو العموم. 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 :

إنه مجاز مطلقاً.

إنه حقيقة مطلقاً.

التفصيل بين المخصص بالمتصل و بين المخصص بالمنفصل، فإن كان التخصيص بالأول فهو حقيقة دون ما كان بالثاني، و قيل: بالعكس. و الحق عندنا هو القول الثاني أي أنه حقيقة مطلقاً .

فإذا جاء المخصص واستثنى فإن استعمال (كل) فهل هذا استعمال حقيقي أم مجاز؟

الجواب: أن العموم المقصود هو عموم النوع أو الجنس وإذا قال (كل) أو (كافة) ليس المقصود الأفراد الخارجية بل هو نحو من القضية الحقيقية فهو ناظر إلى أحد معنيين:

الأول : لا بد من ملاحظة الفراد في الخارج.

الثاني: لفظة كل موضوعة لجنس العلماء فاقول (أكرم العلماء) والمقصود هو الجنس.

والمعنى الثاني هو الصحيح.

والدليل على ذلك: إن تقريب من قال بالمجاز أن أداة العموم مستعملة في غير ما وضعت له ذلك لأنه موضوعة لأفراد العلماء بما أنه استثنى من الأفراد أفراداً أصبح الاستعمال في غير ما وضعت له وفي هذه الحالة تكون أداة العموم استعمالها استعمال مجازي.

ان بعض القدماء ذهبوا الى عدم حجّة العام في القسم الثاني اي الذي يفترق عن الخاص و استدلووا على ذلك بمجموع أمري: الأول: ان العام المخصص لا يكون مستعملاً استعمالاً حقيقياً بل يكون مستعملاً بالاستعمال المجازي فنحو (أكرم جميع العلماء) المخصص ب (لا تكرم النحاة) يكون مستعملاً استعمالاً مجازياً. الأمر الثاني: ان هذا المجاز ليس معه قرينة تعين المعنى المجازي المستعمل فيه و من الواضح المسلم ان كل مجاز لا بد له من قرينة تعين المعنى المجازي و بدون هذه القرينة يكون اللفظ المجازي مجازاً .

والحاصل أن لفظة (كل) و سائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل إلا في معناها و هو الشمول . و لا معنى للقول بأن المجاز في نفس مدخولها، لأن مدخولها مثل كلمة عالم موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها. و إرادة الجميع أو البعض إنما يكون من دلالة لفظة أخرى ك (كل) أو (بعض)، فإذا قيد مدخولها و أريد منه المقيد بالعدالة في المثال المتقدم لم يكن مستعملاً إلا في معناه. و هو من له العلم، و تكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد و المقيد، من باب تعدد الدال و المدلول. و سيجيء إن شاء الله تعالى أن تقييد المطلق لا يوجب مجازاً .

الفصل الثالث

حجبة العام المخصص في الباقي

إذا ورد عام وتبعه التخصيص ثم شككنا في ورود تخصيص آخر عليه غير ما علم، فهل يكون العام حجة فيما شك خروجه عنه أو لا؟ وهذا ما يعبر عنه في الكتب الأصولية بـ «هل العام المخصص حجة في الباقي أو لا؟» : مثلاً إذا ورد النص بجرمة الربا ، ثم علمنا بخروج الربا بين الوالد والولد عن تحت العموم وشككنا في خروج سائر الأقربين كالأخ والأخت ، فهل العام (حرمة الربا) حجة في المشكوك أو لا؟

والمختار حجتيته في المشكوك لأنّ العام المخصص مستعمل في معناه الحقيقي بالإرادة الاستعمالية ، وإن ورد عليه التخصيص فإنما يخصص الإرادة الجديدة ، وإلاّ فالإرادة الاستعمالية باقية على حالها لا تمس كرامتها.

والأصل العقلائي هو تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجديدة إلّا ما علم فيه عدم التطابق. وهذه (أي حجبة العام المخصص في الباقي) هي الثمرة للفصل السابق في كون العام المخصص حقيقة في الباقي وليس مجازاً.

إذا ذكر العام ثم استثنى منه مخصص هناك أمران يشتركان في عنوان العموم ويتميز بعض بعنوان خاص وهو الذي يرجع إليه التخصيص.

أي إذا قال أكرم العلماء ثم قال لا تكرم المخالفين من العلماء ويكون هنا قسمان:

الأول: القدر المتيقن.

الثاني: القدر المشكوك فيه.

فهل يكون له الجية أو لا؟ أو نستعمل فيه الأصول العملية من البراءة أو الإحتياط؟.

وقع السؤال هنا:

هل العام المخصص حجة في الباقي؟ سواء كان متصل مثال (أكرم العلماء العدول) أم منفصل مثال (أكرم العلماء) ثم قال (لا تكرم فساق العلماء).

كل علماء الطائفة يقولون بحجة العام في الباقي بعد التخصيص إذا أين المشكلة؟.

مشكلة البحث:

إذا شك في خروج غير الفساق من العلماء كخروج النّة والصرفيين م نالعدول فهل يكون العام حجة في حقهم فيجب أكرامهم إلى أن يعلم الخلاف ؟ أو يتوقف فيها ويكون المرجع للأصول العالمية؟

قالوا بعدم حجة العام في الباقي فما هو الدليل؟. الدليل: أن العام المخصص استعمل في غير ما وضع له إذا فهو مجاز.

الفصل الرابع

التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص

إنّ ديدن العقلاء في المحاورات العرفية هو الإتيان بكلّ ما له دخل في كلامهم ومقاصدهم من دون فرق بين القضايا الجزئية أو الكلية ، ولذا يتمسك بظواهر كلامهم من دون أيّ ترصص. وأمّا الخطابات القانونية التي ترجع إلى جعل القوانين وسنّ السنن سواء كانت دولية أو إقليمية ، فقد جرت سيرة العقلاء على خلاف ذلك ، فتراهم يذكرون العام والمطلق في باب ، والمخصص والمقيد في باب آخر ، كما أنّهم يذكرون العموم والمطلق في زمان ، وبعد فترة يذكرون المخصّص والمقيّد في زمان آخر.

وقد سلك التشريع الإسلامي هذا النحو فتجد ورود العموم في القرآن أو كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمخصص والمقيد في كلام الأوصياء مثلاً وما هذا شأنه لا يصحّ فيه عند العقلاء التمسك بالعموم قبل الفحص عن مخصصاته أو بالمطلق قبل الفحص عن مقيداته.

لا شك في أن بعض عمومات القرآن الكريم و السنة الشريفة ورد لها مخصصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات. وهذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة، و الأئمة الأطهار على هم الصلاة و السلام حتى قيل: «ما من عام إلا و قد خص». و لذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الأحكام، لأن في الكتاب المجيد و السنة عاما و خاصا و مطلقا و مقيدا.

وهذه الأمور لا تعرف إلا من طريق آل البيت (على هم السلام). و هذا ما أوجب التوقف في التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص و اليأس 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. و قد نقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص و اليأس. و هو الحق .

الأولى: ان العمومات الواردة لنا عن الأئمة (ع) و النبي (ص) و كذا عمومات القرآن ظاهره في العموم كما هو واضح و قد عرفت غير مرة ان الظاهر حجه ف هذه العمومات حجه .

النقطة الثانية: ان الدليل اذا اتصف بالحجّة لم يكن العمل به متوقفا على اي شيء آخر. سوى عدم المانع لما عرفته في غير مرة ان تماميّة الدليل تتم بركتين . الركن الأول تحقق مقتضي و هو الحجّة .

الركن الثاني انتفاء المانع . فإذا فرض العام حجه في العموم و المفروض انا لا نجد مانعا يمنع من هذه الحجّة فقد تمت دليله العام و بالتالي فاللازم العمل بالعام بدون ان يتوقف العمل به على اي شيء آخر حتى على الفحص عن المخصصات .

النقطة الثالثة: انه من الواضح البديهي للناظر الى الروايات ان كثيرا من العمومات قد ورد له مخصصات حتى اشتهر انه ما من عامٍ إلا و قد خص .و من هنا فقد ذهب معظم علمائنا الى انه لا يجوز العمل بالعمومات قبل الفحص عن مخصصاتها بل قد ادعى الاجماع على ذلك و لعل هذا ايضا مرتكز في ذهن الفقيه و المتفقهة بحيث ان وجدانك يأبى عن العمل بالعام قبل الفحص عن مخصصاته .

وعليه: النقطة الثالثة تفضي بوجوب الفحص قبل العمل بالعام اي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص .
و اما النقطة الأولى و الثانية فينتجان جواز العمل بالعام قبل الفحص .

الفصل الخامس

تخصيص العام بالمفهوم

إذا كان هناك دليل عام ودليل آخر له مفهوم ، فهل يقدم المفهوم على العام أو لا؟
وإنما عقدوا هذا البحث . مع اتفاقهم على تقديم المخصص على العام . لأجل تصوّر أنّ الدلالة المفهومية (وإن كانت أخص) أضعف من الدلالة المنطوقية (العموم) ، ولأجل ذلك بحثوا في أنّ المفهوم هل يقدم مع ضعفه على العام أو لا؟ ويقع الكلام في مبحثين :

الأول : تخصيص العام بالمفهوم الموافق.

الثاني : تخصيص العام بالمفهوم المخالف.

العام والمفهوم

- العام: هو اللفظ الذي يشمل جميع أفرادها بلا حصر، مثل: (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)، أو (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ).
 - المفهوم: هو ما يُفهم من الكلام لكنه غير مذكور صراحة، وهو نوعان:
 1. المفهوم الموافق: يكون الحكم المفهوم مساوياً أو أقوى من الحكم المذكور، مثل: (فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٍّ)، حيث يُفهم تحريم الضرب لأنه أشد من التأفف.
 2. المفهوم المخالف: يكون الحكم المستفاد مخالفاً للحكم المذكور، مثل: (إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدَرًا كُرِّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ)، حيث يُفهم أن الماء الأقل من كُرِّ ينجس.
- سبب البحث في المسألة: مع أن العلماء متفقون على تقديم المخصص على العام، إلا أن البحث هنا جاء بسبب ضعف دلالة المفهوم مقارنة بدلالة العموم. فالعام منطوق، بينما المفهوم مستفاد ضمناً، مما يثير تساؤلاً: هل يُقدّم المفهوم رغم ضعفه على العام، فيخصصه، أم يُبقى العام على إطلاقه؟

المبحث الأول : تخصيص العام بالمفهوم الموافق

قد نقل الاتفاق على جواز التخصيص بالمفهوم الموافق فمثلاً إذا قال : اضرب من في الدار ، ثم قال : ولا تقل للوالدين أف. فالدليل الثاني يدلّ على حرمة ضرب الوالدين أيضاً إذا كانا في الدار فيخصص العام بهذا المفهوم.

اتفق العلماء على أن المفهوم الموافق يُخصص العام، لأنه في الحقيقة ليس دليلاً منفصلاً، بل هو تأكيد ضمني للحكم المنطوق. مثال توضيحي: لو قال الشارع: (اضرب من في الدار)، ثم قال: (ولا تقل للوالدين أف). المفهوم الموافق من قوله (ولا تقل لهما أف) هو تحريم الضرب، لأنه أشد من التأفف. وبما أن الضرب مشمول بلفظ (من في الدار)، فإنه يُستثنى منه الوالدان، فيخصص العام بهذا المفهوم.

المبحث الثاني : هل يخصص العام بالمفهوم المخالف؟

إذا ورد عام كقوله : «الماء كله طاهر» فهل يخصص هذا العام بمفهوم المخالف في قوله : «إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» ، أم لا؟
فيه أقوال والتفصيل يطلب من الدراسات العليا والظاهر أنّه إذا لم تكن قوّة لأحد الدليلين في نظر العرف على الآخر يعود الكلام مجملاً ، وأمّا إذا كان أحدهما أظهر من الآخر فيقدم الأظهر.

هنا وقع الخلاف، لأن المفهوم المخالف أضعف دلالة من المفهوم الموافق، مما يجعل تخصيص العام به محل نظر. مثال على التعارض:

1. الدليل العام: (الماء كله طاهر) → يفيد أن كل ماء طاهر بلا استثناء.
2. الدليل الذي له مفهوم مخالف: (إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء) → مفهومه أن الماء الأقل من كثر ينجس.

أقوال العلماء في تخصيص العام بالمفهوم المخالف

1. المنع المطلق: لا يجوز تخصيص العام بالمفهوم المخالف، لأن دلالة المفهوم أضعف من دلالة العموم، فلا يُعارض الأقوى بالأضعف.
2. الجواز المطلق: يجوز تخصيص العام بالمفهوم المخالف، لأن كلاً منهما حجة، ولا مانع من أن يكون أحدهما مخصصاً للآخر.

3. التفصيل (وهو الأرجح):

- إذا كان أحد الدليلين أقوى عند العرف، فإنه يُقدَّم.
- أما إذا تساوى الدليلان، ولم يكن أحدهما أظهر من الآخر، فحينها يكون الأمر مجملًا، ولا يُستفاد منه حكم قاطع.

ضوابط الترجيح بين العام والمفهوم المخالف.

إذا وقع التعارض، فالعلماء يعتمدون على عدة أمور لترجيح أحدهما:

1. قوة الدلالة العرفية: إذا كان العرف يرى أحدهما أظهر في المعنى، يُقدَّم.
2. سياق الكلام: أحيانًا يكون السياق داعيًا لأحد الدليلين فيُرجَّح.
3. النصوص الأخرى: يتم النظر إلى النصوص الأخرى لمعرفة أيهما يُوافق عموم الشريعة.

الخلاصة:

المفهوم الموافق يُخصص العام باتفاق، لأنه أقوى دلالة وأوضح في الدلالة على الحكم.
المفهوم المخالف محل خلاف، والأرجح أن الترجيح يكون بناءً على قوة الدلالة العرفية، فإن كان العام أظهر بقي على عمومته، وإن كان المفهوم أظهر حُصص به العام.

الفصل السادس

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

اتَّفَقُ الْأَصُولِيُّونَ عَلَى جَوَازِ تَخْصِصِ الْكِتَابِ بِالْكِتَابِ وَتَخْصِصِهِ بِالْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ. وَاخْتَلَفُوا فِي جَوَازِ تَخْصِصِ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ عَلَى أَقْوَالٍ ثَلَاثَةٍ :

القول الأول : عدم الجواز مطلقا. وهو خيرة السيد المرتضى في «الذريعة» ، والشيخ الطوسي في «العدة» ، والمحقق في «المعارج».

القول الثاني : الجواز مطلقا ، وهو خيرة المتأخرين.

القول الثالث : التفصيل بين تخصيص الكتاب بمخصص قطعي قبل خبر الواحد فيجوز به أيضا ، وعدمه فلا يجوز به.

استدلّ المتأخرون على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد بوجهين :

الوجه الأول : جريان سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الأحاد في قبال عمومات الكتاب واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرائن المفيدة للعلم بعيد جدّا ، فمثلا خصصت آية الميراث : (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ) (النساء / 11) بالسنة كقوله : لا ميراث للقاتل. (1)

وخصصت آية حلية النساء ، أعني قوله : (أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) (النساء / 24) بما ورد في السنة من أنّ المرأة لا تزوج على عمّتها وخالتها. (2)

وخصصت آية حرمة الربا بما دلّ على الجواز بين الولد والوالد ، والزوج والزوجة.

الوجه الثاني : إذا لم نقل بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لزم إلغاء الخبر بالمرّة إذ ما من حكم مروي بخبر الواحد إلّا بخلافه عموم الكتاب ولو بمثل عمومات الحلّ ، ولا يخلو الوجه الثاني عن إغراق ، لأنّ كثيرا من الآيات الواردة حول الصلاة والزكاة والصوم وغيرها واردة في مقام أصل التشريع ، ولأجل ذلك تحتاج إلى البيان ، وخبر الواحد بعد ثبوت حجّيته يكون مبنيّا لمجملاته وموضحا لمبهماتة ولا يعدّ مثل ذلك مخالفا للقرآن ومعارضاً له، بل يكون في خدمة القرآن والغاية المهمة من وراء حجّية خبر الواحد هو ذلك.

ثمّ لو قلنا بجواز تخصيص القرآن بخبر الواحد لا نجزئ نسخته به ، لأنّ الكتاب قطعي الثبوت وخبر الواحد ظنيّ الصدور ، فكيف يسوغ نسخ القطعي بالظنيّ خصوصا إذا كان النسخ كليا لا جزئيا ، أي رافعا للحكم من رأسه.

يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأول وهلة بجواز تخصيص العام الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد، نظرا إلى أن الكتاب المقدس إنما هو وحى منزل من الله لا ريب فيه، والخبر ظنيّ 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 الأغلب خبرا معمولا به من بين الأخبار 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 ما قلناه؟.

نقول: لا ريب في أن القرآن الكريم- وإن كان قطعي السند-فيه متشابه ومحكم (نص على ذلك القرآن نفسه)، والمحكم نص و ظاهر، و الظاهر منه عام و مطلق. كما لا ريب أيضا في أنه ورد في كلام النبي و الأئمة عليهم الصلاة و السلام ما يخص كثيرا من عمومات القرآن و ما يقيد كثيرا من مطلقاته، و ما يقوم قرينة على صرف جملة من ظواهره. و هذا قطعي لا يشك فيه أحد.

فإن كان الخبر قطعي الصدور فلا كلام في ذلك، و إن كان غير قطعي الصدور، و قد قام الدليل القطعي على أنه حجة شرعا، لأنه خبر عادل مثلا، و كان مضمون الخبر أخص من عموم الآية القرآنية- فيدور الأمر بين أن نطرح الخبر بمعنى أن نكذب رواية و بين أن نتصرف بظاهر القرآن، لأنه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر، لأنه نص أو أظهر، و لا بسند القرآن لأنه قطعي.

و مرجع ذلك إلى الدوران- في الحقيقة- بين مخالفة الظن بصدق الخبر و بين مخالفة الظن بعموم الآية. أو فقل يدور الأمر بين طرح دليل حجية الخبر و بين طرح أصالة العموم، فأَي الدليلين أولى بالطرح؟ و أيهما أولى بالتقديم؟.

فنقول: لا شك أن الخبر صالح لأن يكون قرينة على التصرف في ظاهر الكتاب، لأنه بدلالته ناظر و مفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض. و على العكس من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر لأنه لا علاقة له فيه من هذه الجهة- حسب الفرض- حتى يكون ناظرا إليه و مفسرا له. فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب، فيقدم عليه. و ليس الكتاب بظاهرة بصدد بيان دليل حجية الخبر حتى يقدم عليه.

وإن شئت فقل: إن الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب، و الأصل الجاري في القرينة- و هو هنا أصالة عدم كذب الراوي- مقدم على الأصل الجاري في ذي القرينة، و هو هنا أصالة العموم.

مسألة تخصيص الكتاب بخبر الواحد من المسائل المتفق عليها بين علمائنا (قدس الله أسرارهم) (كما هو المنقول عنهم و لم ار مخالفا في ذلك إلا من يتوهم منه عدم حجية خبر الواحد في نفسه. فكل من يقول بأن خبر الواحد حجة يقول بأن خبر الواحد يخص الكتاب الكريم.

نعم وقع الخلاف عند غيرنا.

(1) الوسائل : 17 ، الباب 7 من أبواب موانع الإرث ، الحديث 1.

(2) الوسائل : 14 ، الباب 30 من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها.

الفصل السابع

تعقيب الاستثناء للجمل المتعددة

إذا تعقّب الاستثناء جملاً متعدّدة ، كقوله سبحانه : (وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (النور / 4 . 5) ففي رجوع الاستثناء إلى الجميع أو إلى الجملة الأخيرة أقوال :

- أ. ظهور الكلام في رجوعه إلى جميع الجمل ، لأنّ تخصيصه بالأخيرة فقط بحاجة إلى دليل.
- ب. ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة لكونها أقرب.
- ج. عدم ظهور الكلام في واحد منهما وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقّناً على كلّ حال ، لكن الرجوع إليها شيء وظهوره فيها شيء آخر.
- لا شكّ في إمكان رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيرة أو الجميع ، وإنّما الكلام في انعقاد الظهور لواحد منهما عند العقلاء ، فالاستثناء كما يحتمل رجوعه إلى الأخيرة كذلك يحتمل رجوعه إلى الجميع ، والتعيين بحاجة إلى دليل قاطع ، وما ذكر من الدلائل للقولين لا يخرج عن كونها قرائن ظنية ، غير مثبتة للظهور.

عند ورود استثناء بعد عدة جمل ، مثل قوله تعالى : (وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)* (النور : 4-5). السؤال المطروح: هل الاستثناء (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) يعود على جميع الأحكام المذكورة قبله (الجلد ، عدم قبول الشهادة ، وصفهم بالفسق)؟ أم أنه يعود فقط على الجملة الأخيرة (الحكم بالفسق)؟

أقوال العلماء في المسألة: هناك ثلاثة اتجاهات رئيسية في تفسير رجوع الاستثناء:

1. القول الأول: رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل السابقة. هذا الرأي يرى أن الاستثناء يشمل جميع الأحكام المذكورة قبله ، أي أن التائب يُرفع عنه الحد (الجلد) ، وتُقبل شهادته ، ويُزال عنه وصف الفسق. الحجة: الأصل في اللغة أن الاستثناء يشمل كلّ الجمل إلا إذا كان هناك دليل يقصره على الأخيرة فقط.
2. القول الثاني: رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط . وفقاً لهذا الرأي ، فإن التوبة ترفع فقط وصف الفسق ، لكن لا تُسقط الجلد ولا تعيد قبول الشهادة. الحجة: القاعدة العامة في اللغة أن الاستثناء يعود إلى أقرب جملة إلا إذا كان هناك دليل واضح يربطه بجميع الجمل.
3. القول الثالث: عدم الجزم بظهور المعنى في أحدهما. هذا الرأي يقول إن النص يحتمل المعنيين ، لكن الذي لا شكّ فيه هو أن الاستثناء يشمل الجملة الأخيرة (الفسق) لأنه أقرب جملة. أما شموله لجميع الجمل فهو محل احتمال ، ويحتاج إلى دليل قاطع. وبالتالي ، تبقى المسألة مفتوحة للنظر والاجتهاد.

تمام الكلام:

يمكن للاستثناء أن يعود على جميع الجمل أو على الجملة الأخيرة فقط. والقاعدة العامة أن الاستثناء يرجع إلى الجملة الأقرب، ما لم يكن هناك دليل واضح على شموله لجميع الجمل. ما ورد من أدلة لكلا القولين لا يرقى إلى أن يكون دليلاً قطعياً، بل هي قرائن ظنية تختمل التأويل. لذلك، يبقى الترجيح بين الأقوال معتمداً على السياق والدلائل الأخرى التي قد توضح المعنى. بالتالي، هذه المسألة تتطلب اجتهاداً فقهياً وأصولياً لتحديد المقصود من الاستثناء في كل نص على حدة.

الفصل الثامن

النسخ والتخصيص

النسخ في اللغة : هو الإزالة. وفي الاصطلاح : رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر على وجه لولاه لكان ثابتاً.

وبذلك علم أنّ النسخ تخصيص في الأزمان ، أي مانع عن استمرار الحكم ، لا عن أصل ثبوته ولندكر مثالا : قال سبحانه : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (المجادلة/12) فرض الله سبحانه على المؤمنين إذا أرادوا مناجاة الرسول أن يقدموا قبله صدقة.

ثمّ لما نهوا عن المناجاة حتى يتصدقوا ، ضنّ كثير منهم من التصديق حتى كفّوا عن المسألة فلم ينجاه إلاّ علي بن أبي طالب عليه السلام بعد ما تصدّق.

ثمّ نسخت الآية بما بعدها ، قال سبحانه : (أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) (المجادلة / 13).

إنّ النسخ في القرآن الكريم نادر جدّاً ، ولم نعر على النسخ في الكتاب إلاّ في آيتين إحداها ما عرفت والثانية قوله سبحانه : (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ) (البقرة / 240).

واللّام في الحول إشارة إلى الحول المعهود بين العرب قبل الإسلام حيث كانت النساء يعتدّن إلى حول ، وقد أمضاه القرآن كبعض ما أمضاه من السنن الرائجة فيه لمصلحة هو أعلم بها. ثمّ نسخت بقوله سبحانه : (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) (البقرة / 234).

وبذلك يعلم أنّه يشترط في النسخ وقوع العمل بالمنسوخ فترة ، ثمّ ورود النسخ بعده وإلى هذا يشير كلام الأصوليين حيث يقولون يشترط في النسخ حضور العمل.

إنّ النسخ في القوانين العرفية ⁽¹⁾ يلزم البداء ⁽²⁾ ، أي ظهور ما خفي لهم من المصالح والمفاسد ، وهذا بخلاف النسخ في الأحكام الشرعية ، فإنّ علمه سبحانه محيط لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، فالله سبحانه يعلم مبدأ الحكم وغايته غير أنّ المصلحة اقتضت إظهار الحكم بلا غاية لكنّه في الواقع مغيباً.

فقد خرجنا بهذه النتيجة أنّ النسخ في الأحكام العرفية رفع للحكم واقعا ، ولكنه في الأحكام الإلهية دفع لها وبيان للأمد الذي كانت معيّنا به منذ تشريعها ولا مانع من إظهار الحكم غير معيّنا ، وهو في الواقع محدّد لمصلحة في نفس الإظهار هذا هو النسخ ، وأما حدّ التخصيص ، فهو إخراج فرد أو عنوان عن كونه محكوما بحكم العام من أول الأمر حسب الإرادة الجديدة ، وإن شمله حسب الإرادة الاستعمالية ، فهو تخصيص في الأفراد لا في الأزمان مقابل النسخ الذي عرفت أنّه هو تخصيص فيها ، ولأجل ذلك يشترط في التخصيص وروده قبل حضور وقت العمل بالعام ، وإلا فلو عمل بالعام ثمّ ورد التخصيص يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح على الحكيم ، فلا محيص من وروده قبل العمل بالعام لو كان مخصّصا ، نعم لو كان ناسخا لحكم العام في مورده يجب تأخيره عن وقت حضور العمل بالعام.

-
- (1) المراد ما تقابل الأحكام الإلهية. فالقوانين المجعولة بيد الإنسان تسمّى في اصطلاح الحقوقيين قوانين وضعية.
- (2) البداء بهذا المعنى محال على الله دون الإنسان.

أن يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام. و الظاهر أنه لا إشكال حينئذ في حمله على التخصيص بغير كلام، أما لأن النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل، و أما لأن الأولى فيه التخصيص .

أن يكون وروده بعد وقت العمل بالعام.

وهذه الصورة هي أشكال الصور، و هي التي وقع فيها الكلام في أن الخاص يجب أن يكون ناسخا، أو يجوز أن يكون مخصصا و لو في بعض الحالات. و مع الجواز يتكلم حينئذ في أن الحمل على التخصيص هو الأولى، 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 و مبينا لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، و هو قبيح من الحكيم، لأن فيه إضاعة للأحكام و لمصالح العباد بلا مبرر. فوجب أن يكون ناسخا للعام، و العام باق على عموميه يجب العمل به إلى حين ورود الخاص، فيجب العمل ثانيا على طبق الخاص.

وأما من ذهب إلى جواز كونه مخصصا، فلعله ناظر إلى أن العام يجوز أن يكون واردا لبيان حكم ظاهري صوري لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي، و لو مصلحة التقية، أو مصلحة التدرج في بيان الأحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبي صلى الله عليه و سلم في بيان أحكام الشريعة، مع أن الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية إنما هو على طبق الخاص. فإذا جاء الخاص يكون كاشفا عن الحكم الواقعي، فيكون مبينا للعام و مخصصا له، و أما الحكم العام الذي ثبت أولا ظاهرا و صورة إن كان قد ارتفع و انتهى أمده، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه و ليس هو من باب النسخ.

وإذا جاز أن يكون العام واردا على هذا النحو من بيان الحكم ظاهرا و صورة، فإن ثبت ذلك كان الخاص مخصصا أي كان كاشفا عن الواقع قطعا. و إن ثبت أنه في صدد بيان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية، فلا شك في أنه تعين كون الخاص ناسخا له. و أما لو دار الأمر بينهما...

إذ لم يقدّم دليل على تعيين أحدهما، فأيهما أرجح في الحمل؟ فنقول: الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص. والوجه فيه أن أصالة العموم بما هي لا تثبت أكثر من أن ما يظهر من العام هو المراد الجدي للمتكلم، و لا شك أن الحكم الصوري الذي نسميه بالحكم الظاهري كالواقع مراد جدي للمتكلم لأنه 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، و يكشف المراد الواقعي منها بدليل منفصل، حتى اشتهر القول بأنه «ما من عام إلا و قد 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 مئونة بيان زائدة أكثر من ظهور العموم.

ولأجل هذا الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ، و إن كان كل منهما ممكنا.

تم الكلام في المقصد الرابع

والحمد لله

البَقْصَةُ الْخَامِسَةُ

- الفصل الأول : في تعريف المطلق والمقيّد.
- الفصل الثاني : في ألفاظ المطلق.
- الفصل الثالث : في أنّ المطلق بعد التقييد ليس مجازاً.
- الفصل الرابع : في مقدمات الحكمة.
- الفصل الخامس : في المطلق والمقيّد المتنافيين.
- الفصل السادس : في المجمل والمبين والمحكم والمتشابه.

الفصل الأول

تعريف المطلق

عرّف المطلق : بأنه ما دلّ على شائع في جنسه ، والمقيّد على خلافه .
والمراد من الموصول في قولهم «ما دلّ» هو اللفظ ، والمراد من الشائع هو المتوفّر وجوده من ذلك الجنس .

ثمّ إنّ ظاهر التعريف أنّ الإطلاق والتقييد عارضان للفظ بما هو هو سواء تعلّق به الحكم أو لا ، فهنا لفظ مطلق ، ولفظ مقيّد .

ولكن هذا النوع من البحث يناسب البحوث الأدبية ، والذي يهّم الأصولي الذي هو بصدد تأسيس قواعد تكون مقدّمة للاستنباط هو تعريف المطلق والمقيّد بلحاظ تعلّق الحكم بالموضوع ، فنقول : المطلق : عبارة عن كون اللفظ بما له من المعنى ، تمام الموضوع للحكم ، بلا لحاظ حيثية أخرى ، فبما أنّه مرسل عن القيد في مقام الموضوعية للحكم فهو مطلق .

وإن شئت قلت : إنّ الإطلاق والتقييد وصفان عارضان للموضوع باعتبار تعلّق الحكم به ، فلو كان اللفظ في مقام الموضوعية مرسلًا عن القيد والحيثية الزائدة كان مطلقًا وإلاّ كان مقيّدًا .

فالرقبة في «أعنت رقبة» مطلق لكونها تمام الموضوع للحكم ومرسلة عن القيد في موضوعيّتها ، وتخالفه رقبة في قولنا «أعنت رقبة مؤمنة» فهي مقيّدة بالإيمان لعدم كونها تمام الموضوع وعدم إرسالها عن القيد .

وبذلك يظهر أنّه لا يشترط في المطلق أن يكون مفهوما كليًا ، بل يمكن أن يكون جزئيًا حقيقيًا ومرسلًا عن التقييد بحالة خاصة ، فإذا قال : أكرم زيدًا فزيد مطلق ، لأنّه تمام الموضوع للوجوب ومرسل عن القيد ، بخلاف ما إذا قال : أكرم زيدًا إذا سلّم ، فهو مقيّد بحالة خاصة ، أعني : «إذا سلّم» ، وإطلاق الكلي . في مقام الموضوعية للحكم . باعتبار الأفراد ، وإطلاق الجزئي في ذلك المقام بالنسبة إلى الحالات .

ويترتب على ما ذكرنا أمور :

الأوّل : لا يشترط في المطلق أن يكون أمرًا شائعًا في جنسه بل يجوز أن يكون جزئيًا ذا أحوال ، فلو كان موضوعًا للحكم بلا قيد فهو مطلق وإلاّ فهو مقيّد فمثلاً إذا شكّ في جواز الطواف بالبيت مع خلو البيت عن الستر ، فيصح له التمسك بقوله سبحانه : (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ

الْعَيْقِ) (الحج / 29) إذ لو كان الستر شرطا للصحة كان عليه البيان إذا كانت الآية في ذلك المقام.

الثاني : إنّ الإطلاق والتقييد من الأمور الإضافية ، فيمكن أن يكون الموضوع مطلقا من جهة ومقيدا من جهة أخرى ، كما إذا قال : أطعم إنسانا جالسا في المسجد ، فهو مطلق من جهة كون الموضوع هو الإنسان لا الإنسان العالم ، ومقيّد من جهة تقييد مكانه بالمسجد.

الثالث : يظهر من التعريف المشهور أنّ الإطلاق من المداليل اللفظية كالعموم ، والحقّ أنّ الإطلاق من المداليل العقلية ، فإذا كان المتكلم حكيما غير ناقض لغرضه وجعل الشيء بلا قيد موضوعا للحكم كشف ذلك أنّه تمام

الموضوع وإلاّ لكان ناقضا لغرضه وهو ينافي كونه حكيما.

الرابع : إذا كانت حقيقة الإطلاق دائرة مدار كون اللفظ تمام الموضوع من دون اشتراط أن يكون الموضوع اسم الجنس أو النكرة أو معرّفا باللام ، فنحن في غنى عن إفاضة القول في حقائق تلك الأسماء.

نعم من فسّر الإطلاق بالشيوع أو نظيره فلا محيص له عن التكلّم في حقائق تلك الأسماء ، وحيث إنّها ذكرت في الكتب الأصولية نشير إليها على سبيل الإجمال.

الفصل الثاني

ألفاظ المطلق

١. اسم الجنس

كان الرأي السائد بين الأصوليين قبل سلطان العلماء أنّ المطلق كاسم الجنس موضوع للماهية بقيد الإطلاق والسريان والشيوع على نحو كان الشيوع بين الأفراد والحالات من مداليل اللفظ ، فالرقبة في (أعتق رقبة) موضوعة للرقبة المطلقة على وجه يكون الإطلاق قيّدا ، نظير المفعول المطلق.

ولكن صار الرأي السائد بعد تحقيق سلطان العلماء هو أنّه موضوع للماهية المعرّاة عن كلّ قيد حتى الإطلاق نظير مطلق المفعول.

وعلى ذلك فأسماء الأجناس كأسد وإنسان وبقر كلّها موضوعة للماهية المعرّاة عن كلّ قيد.

المفهوم: هو اللفظ الذي يدل على ماهية الشيء دون أن يقيدها بشيء معين، مثل: “أسد”، “إنسان”، “بقر”. الرأي القديم (قبل سلطان العلماء): كان العلماء يرون أن اسم الجنس موضوع للماهية ب قيد الإطلاق والسريان، أي أن كلمة “رقة” في قول الشاعر “أعق رقة” تعني “رقة مطلقة”، وكانوا يعدّون الإطلاق قيدًا داخل المعنى نفسه.

الرأي الحديث (بعد سلطان العلماء): أصبح الرأي السائد أن اسم الجنس موضوع للماهية فقط دون أي قيد، حتى قيد الإطلاق. أي أن كلمة “رقة” تدل فقط على الرقة بلا أي تقييد أو إطلاق، تمامًا كما هو الحال مع المفعول المطلق (مثل: ضربًا، مشيًا).

النتيجة: أسماء الأجناس مثل “أسد، إنسان، بقر” تدل فقط على الماهية العارية عن أي قيد.

٢. علم الجنس

إنّ في لغة العرب أسماء ترادف أسماء الأجناس ، لكن تعامل معها معاملة المعرفة بخلاف أسماء الأجناس فيعامل معها معاملة النكرة ، فهناك فرق بين ثعلب و ثعالة ، وأسد وأسامة ، حيث يقع الثاني منهما مبتدأ وذا حال بخلاف الأولين ، وهذا ما دعاهم إلى تسمية ذلك بعلم الجنس.

المفهوم: هو لفظ يرادف اسم الجنس لكنه يُعامل معاملة المعرّف بآل، فيصبح أشبه بالمعرفة، مثل: “ثعلب” و “ثعالة”.

• الفرق بين علم الجنس واسم الجنس: اسم الجنس (مثل “أسد”) يُعامل معاملة النكرة. علم الجنس (مثل “أسامة”) يُعامل معاملة المعرفة، أي يمكن أن يأتي مبتدأً أو يُوصف بصفات المعرفة.

النتيجة: علم الجنس هو نوع خاص من الألفاظ التي تدل على الماهية لكنها تعامل كمعرفة.

٣. المعرّف بالألف واللام

اللام تنقسم إلى : لام الجنس ولام الاستغراق ، ولام العهد. ولام الاستغراق تنقسم إلى : استغراق الأفراد ، واستغراق خصائصها. ولام العهد تنقسم إلى : ذهني ، وذكريّ ، وحضوري. فصارت الأقسام ستة والمقصود منه هاهنا المحلى بلام الجنس مثل قولهم : التمرة خير من جريدة.

تنقسم “أل” إلى عدة أنواع:

1. لام الجنس: تدل على الحقيقة العامة للشيء، مثل: “التمر خير من الجراد” (أي كل التمر خير من الجراد).
2. لام الاستغراق: وتشمل نوعين:

استغراق الأفراد (مثل: "الطلاب ناجحون" أي كل الطلاب). استغراق الخصائص (مثل: "الإنسان مفكر" أي كل خصائص الإنسان تشمل التفكير).

3. لام العهد: وتنقسم إلى:

عهد ذهني: يشير إلى شيء معروف ذهنيًا، مثل: "أحفظ الكتاب" (وقد يكون معروفًا للسامع). عهد ذكري: يعود على شيء مذكور سابقًا. عهد حضوري: يشير إلى شيء حاضر أمام المتكلم والمخاطب. النتيجة: "أل" لها معانٍ متعددة، والمقصود في هذا البحث هو "أل" التي تفيد الجنس، أي تدل على الحقيقة العامة للشيء دون تخصيص.

٤. النكرة

اختلفت كلمة الأصوليين في أنّ النكرة هل وضعت للفرد المرّد بين الأفراد ، أو موضوعة للطبيعة المقيّدة بالوحدة؟

والتحقيق هو الثاني ، لأنّها عبارة عن اسم الجنس الذي دخل عليه التنوين ، فاسم الجنس يدلّ على الطبيعة والتنوين يدلّ على الوحدة.

وأما القول بأنّها موضوعة للفرد المرّد بين الأفراد ، فغير تام ، إذ لازم ذلك أن لا يصحّ امتثاله إذا وقع متعلّقًا للحكم ، لأنّ الفرد الممثل به ، فرد متعيّن مع أنّ المأمور به هو الفرد المرّد ، فإذا قال : جئني بإنسان ، فأيّ إنسان أتيت به فهو هو وليس مرّدًا بينه وبين غيره.

المفهوم: هي اسم الجنس مع التنوين، مثل: "رجل"، "كتاب"، "مدينة".

• الخلاف بين الأصوليين: الرأي الأول: النكرة تدل على فرد مرّد بين الأفراد (أي أيّ فرد من الجنس يمكن أن يكون مقصودًا). الرأي الثاني (الأصح): النكرة موضوعة للطبيعة مع قيد الوحدة، أي أنّها تدل على فرد واحد لكن غير معيّن. الدليل على صحة الرأي الثاني: لأن النكرة هي اسم جنس دخل عليه التنوين: اسم الجنس يدل على الطبيعة. التنوين يدل على الوحدة.

• الاعتراض على الرأي الأول:...إذا كانت النكرة موضوعة لفرد مرّد، فإن تنفيذ الحكم سيكون مستحيلًا... مثال: إذا قيل "جئني بإنسان"، فالمأمور به هو "إنسان غير محدد"، لكن بمجرد إحضار شخص معين، يصبح متعيّنًا وليس مرّدًا، مما يناقض فكرة التردد.

النتيجة: النكرة تدل على فرد غير معيّن لكنه محدد بالوحدة. وعليه نقول: اسم الجنس يدل على الماهية فقط دون قيد (مثل: إنسان، أسد). علم الجنس يشبه اسم الجنس لكنه يُعامل كالمعرفة (مثل: أسامة بدلاً من أسد). المعرف بـ "أل" له أنواع متعددة، والمقصود هنا هو أل الجنسية التي تفيد العموم (مثل: "التمر خير من الجراد"). النكرة تدل على فرد واحد غير معيّن، وليس على فرد مرّد بين الأفراد.

الفصل الثالث

في أنّ تقييد المطلق لا يوجب المجازية

اختلفت كلمة الأصوليين في أنّ تقييد المطلق يستلزم المجازية أو لا على أقوال ، نذكر منها قولين :

الأول : أنّه يستلزم المجازية مطلقا سواء كان القيد متصلا أم منفصلا ، وهو المشهور قبل سلطان العلماء.

الثاني : أنّه لا يستلزم المجازية مطلقا ، وهو خيرة سلطان العلماء.

حجة القول الأول هو أنّ مقوم الإطلاق هو الشيوع والسريان ، وقد قيل في تعريفه ما دلّ على شائع في جنسه وبالتقييد يزول الشمول والسريان فينتج المجازية. وحجة القول الثاني : أنّ المطلق موضوع للحقيقة المعرّة من كلّ قيد حتى الشيوع والسريان ، فالتقييد لا يحدث أيّ تصرف في المطلق.

والحقّ أنّ التقييد لا يوجب مجازية المطلق ، سواء كان المطلق موضوعا للشائع ، أو لنفس الماهية المعرّة عن كلّ قيد كما مرّ من أنّ تخصيص العام بالتخصيص المتصل والمنفصل ، لا يستلزم مجازيته.

لأنّ كل لفظ مستعمل في معناه ، فلو قلنا بأنّ المطلق موضوع للشائع في جنسه ، فهو مستعمل في معناه ، وتقييده بقيد لا يوجب استعماله في غير ما وضع له ، لما عرفت من تعدّد الدالّ والمدلول ، فلاحظ.

هل يؤدي تقييد المطلق إلى جعله مجازياً أم لا؟ وقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: التقييد يوجب المجازية مطلقاً

أصحاب هذا الرأي: كان هذا هو الرأي المشهور قبل سلطان العلماء ودليلهم:

1. الإطلاق قائم على الشيوع والسريان، أي أن المطلق بطبيعته يدل على معنى عام غير مقيّد.
 2. إذا أُضيف إليه قيد، زال عنه الشيوع والسريان، وبالتالي يصبح المعنى محدوداً ومخصّصاً.
 3. بما أن المعنى تغيّر عن الأصل الموضوع له، فهذا يؤدي إلى المجازية.
- مثال: كلمة "رقبة" في قولنا "أعنت رقبة" تدل على أي رقبة بإطلاق. إذا قُيدت بصفة معينة مثل "أعنت رقبة مؤمنة"، فهذا يغيّر معناها من العموم إلى التخصيص، مما يؤدي - حسب هذا الرأي - إلى المجازية.

القول الثاني: التقييد لا يوجب المجازية مطلقاً

أصحاب هذا الرأي: اختاره سلطان العلماء وأصبح الرأي السائد بعده ودليلهم:

1. المطلق موضوع للحقيقة فقط، بلا أي قيد، حتى قيد الشيوع والسريان.
 2. التقييد لا يغيّر المعنى الأساسي، بل هو مجرد إضافة توضيحية.
 3. لا يوجد تصرف في دلالة المطلق عند تقييده، وبالتالي لا يُصبح مجازياً.
- مثال: كلمة "رقبة" تدل فقط على ماهية الرقبة دون أي قيد. إذا قيل "أعنتق رقبة مؤمنة"، فالإضافة لا تغيّر المعنى الأساسي لكلمة "رقبة"، بل تحدد نوع الرقبة المطلوبة، وبالتالي لا يكون مجازياً.
- وعليه: أي الرأي هو الصحيح؟
- القول الصحيح هو أن التقييد لا يوجب المجازية، سواء كان المطلق موضوعاً للماهية المجردة عن القيد أو للشائع في جنسه.
- السبب: المطلق يبقى مستعملاً في معناه الأصلي، حتى بعد إضافة القيد. تقييد العام لا يجعله مجازياً، بل يظل في معناه الحقيقي، مثلما أن تخصيص العام لا يجعله مجازياً. هناك فرق بين معنى الكلمة وبين القيد الذي يُضاف إليها، وبالتالي القيد لا يغيّر دلالة الكلمة، بل يحددها فقط.
- لذا نقول :

1. كان الرأي القديم يرى أن تقييد المطلق يجعله مجازياً؛ لأنه يزيل عنه الشيوع والسريان.
2. الرأي الحديث يرى أن التقييد لا يجعله مجازياً؛ لأن المطلق يدل على الحقيقة فقط، والتقييد مجرد تحديد وليس تغييراً للمعنى.
3. الصواب هو الرأي الثاني؛ لأن التقييد لا يغيّر المعنى الأساسي، بل يحدد نوعه فقط.

الفصل الرابع

مقدمات الحكمة

الاحتجاج بالإطلاق لا يتم إلا بعد تمامية مقدمات الحكمة الحاكمة على أن ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع للحكم ، وهذا هو السرّ لحاجة المطلق إلى تلك المقدمات . فنقول : إنّ مقدمات الحكمة عبارة عن :

- ١ . كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده لا في مقام الإهمال ولا الإجمال .
 - ٢ . انتفاء ما يوجب التقييد . وإن شئت قلت : عدم نصب القرينة على القيد .
 - ٣ . انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب .
- أمّا المقدمة الأولى : فالتكلم قد يكون في مقام بيان أصل الحكم من دون نظر إلى الخصوصيات والشرائط ، مثل قوله تعالى : (أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ) (المائدة / 5) وقوله : (أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ) (المائدة / 96) وقول الفقيه : الغنم حلال ، فالجميع في مقام بيان أصل الحكم لا في مقام بيان خصوصياته ، فلا يصحّ التمسك بأمثال هذه الإطلاقات عند الشكّ في الجزئية والشرطية .

وقد يكون في مقام بيان كلّ ما له دخل في الموضوع من الأجزاء والشرائط ، فإذا سكت عن بيان جزئية شيء أو شرطيته نستكشف أنّه غير دخيل في الموضوع . وعلى ذلك إنّما يصحّ التمسك في نفي الجزئية والشرطية بالإطلاقات الواردة لبيان الموضوع بأجزائه وشروطه دون ما كان في مقام الإجمال والإهمال ، فإن ترك بيان ما هو الدخيل في الغرض قبيح في الأوّل دون الثاني .

مثل قوله سبحانه : (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ) (المائدة / 4) .

فالآية بصدد بيان أن ما أمسكه الكلب بحكم المدكّي إذا ذكر اسم الله عليه وليس بميتة ، فهي في مقام بيان حليّة ما يصيده الكلب وإن مات الصيد قبل أن يصل إليه الصائد . وهل يصحّ التمسك بإطلاق قوله : (فَكُلُوا) على طهارة موضع عضّه وجواز أكله بدون غسله وتطهيره ، أو لا؟

الظاهر ، لا لأنّ الآية بصدد بيان حليّته وحرمة لا طهارته ونجاسته ، فقلوله تعالى : (فَكُلُوا) لرفع شبهة حرمة الأكل ، لأجل عدم ذبحه بالشرائط الخاصة ، لا بصدد بيان طهارته من أجل عضّه.

وأما المقدّمة الثانية أي انتفاء ما يوجب التقييد ، والمراد منه عدم وجود قرينة على التقييد لا متصلة ولا منفصلة ، لأنّه مع القرينة المتصلة لا ينعقد للكلام ظهور إلّا في المقيد ومع المنفصلة وإن كان ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق ولكن يسقط عن الحجّية بالقرينة المنفصلة.

وأما المقدّمة الثالثة ، أي انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب والمحاورة ، فمرجعه إلى أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام المحاورة بمنزلة القرينة الحالية المتصلة ، فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق.

تتميم : الأصل في كلّ متكلم أن يكون في مقام البيان ، فلو شكّ أنّ المتكلم في مقام بيان تمام مراده ، فالأصل كونه كذلك إلّا أن يدلّ دليل على خلافه كما أنّه يمكن أن يكون للكلام جهات مختلفة ، كأن يكون وارداً في مقام البيان من جهة وفي مقام الإهمال من جهة أخرى ، كما في الآية السابقة ، فقد كان في مقام البيان من جهة الحلية لا في مقام بيان طهارة موضع العض.

مقدّمات الحكمة هي شروط تُشترط لصحة التمسك بالإطلاق عند عدم وجود قيد في الكلام. أي عندما يُطلق المتكلم عبارة دون تقييدها بصفة معينة، فهل يمكننا أن نفهم أن المقصود هو جميع الحالات بلا استثناء؟

هذه المقدمات تساعد على معرفة ما إذا كان الإطلاق حجة في تحديد المعنى أم لا. وهي ثلاث:

1. أن يكون المتكلم في مقام البيان، أي أن يكون بصدد بيان كل ما له علاقة بالحكم، وليس في مقام الإجمال أو الإهمال. مثال: (أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ) → هذه الآية في مقام بيان أصل الحكم، وهو حليّة صيد البحر، لكنها ليست في مقام بيان كل تفاصيل الشروط المتعلقة بالصيد. إذا قال الفقيه “الغنم حلال”، فهذا لا يعني أنه بصدد بيان جميع أحكام الغنم مثل كيفية ذبحه أو جواز أكله بدون تذكية.

التطبيق: إذا كان المتكلم في مقام البيان، ولم يذكر قيداً، يمكننا التمسك بالإطلاق ونقول إن القيد غير موجود. أما إذا لم يكن في مقام البيان، فلا يمكن التمسك بالإطلاق.

2. انتفاء القرينة المقيّدة (عدم وجود دليل على التقييد)

أي عدم وجود قرينة (متصلة أو منفصلة) توجب تقييد المعنى المطلق.

أنواع القرينة: القرينة المتصلة: مثل أن يقول “أكرم الطالب المجتهد”، فلا يمكن التمسك بإطلاق كلمة “طالب” لكل الطلاب، بل يجب أن يكون مجتهداً. القرينة المنفصلة: كأن يقول في موضع آخر “لا تكرم الطالب الكسول”، فهنا تم تقييد الإطلاق بقرينة منفصلة.

التطبيق: إذا لم يكن هناك أي قيد متصل أو منفصل، يمكن التمسك بالإطلاق. أما إذا وُجدت قرينة، فلا يمكن التمسك بالإطلاق.

3. انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب

القدر المتيقن في مقام التخاطب يشبه القرينة الحالية، أي أن السياق نفسه قد يحدّ من شمول الإطلاق. مثال: إذا قال الطبيب: “اشرب الدواء”، وكان هناك دواء محدد موضوع أمام المريض، فلا يمكنه أن يشرب أي دواء آخر بحجة الإطلاق، لأن هناك قدرًا متيقنًا وهو الدواء المقصود في المقام. في الآية (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ)، الإطلاق لا يشمل طهارة موضع العض، لأن القدر المتيقن هو حلية الأكل، لا طهارة اللحم.

الخلاصة: متى نتمسك بالإطلاق؟

إذا تحققت مقدّمات الحكمة الثلاثة، يمكن التمسك بالإطلاق والاستدلال به، أي:

1. إذا كان المتكلم في مقام البيان.
 2. ولم يكن هناك دليل على التقييد (لا متصل ولا منفصل).
 3. ولم يكن هناك قدر متيقن في مقام التخاطب يمنع الإطلاق.
- أما إذا انتفت إحدى هذه المقدمات، فلا يصح الاستدلال بالإطلاق، لأن احتمال وجود قيد يصبح واردًا.

الفصل الخامس

المطلق والمقيد المتنافيان

إذا ورد مطلق كقول الطبيب : إذا استيقظت من النوم اشرب لبنا ، وورد مقيد مناف له كقوله في كلام آخر : إذا استيقظت من النوم اشرب لبنا حلوا. فهذان الحكمان متنافيان، لأنَّ الأوَّل يدلُّ على كفاية شرب مطلق اللبن بخلاف الثاني فإنَّه يخصه بالحلو منه.

فعلاج هذا التنافي يحصل بأحد أمرين :

أ. التصرف في المطلق بحمله على المقيد فيصير اللازم هو شرب اللبن الحلو.

ب. التصرف في المقيد مثل حمله على الاستحباب.

والرائج في الخطابات الشرعية هو حمل المطلق على المقيد لا حمل المقيد على الاستحباب ، وقد عرفت وجهه من أنَّ التشريع تمَّ تدريجاً ومثله يقتضي جعل الثاني متمماً للأوَّل.

ثمَّ إنَّ إحراز التنافي فرع إحراز وحدة الحكم ، وإلاَّ فلا يحصل التنافي كما إذا اختلف سبب الحكمين مثلاً إذا قال : إذا استيقظت من النوم فاشرب لبنا حلوا ، وإذا أكلت فاشرب لبنا ، فالحكمان غير متنافيين لاختلافهما في السبب.

فعلى الفقيه في مقام التقييد إحراز وحدة الحكم عن طريق إحراز وحدة السبب وغيرها، وإلاَّ فلا داعي لحمل المطلق على المقيد لتعدّد الحكمين.

عندما يرد نصُّ مطلق وآخر مقيد بحيث يظهر تنافٍ بينهما، فكيف يتم التوفيق بينهما؟

مثال: يقول الطبيب: “إذا استيقظت من النوم، اشرب لبناً” → هذا مطلق، يشمل أي نوع من اللبن. ثم يقول في موضع آخر: “إذا استيقظت من النوم، اشرب لبناً حلواً” → هذا مقيد، يحدد نوع اللبن بالحلو هنا يبدو أن هناك تنافياً بين الحكمين؛ فالأول يسمح بشرب أي لبن، بينما الثاني يقيد به بلبن حلو فقط.

كيفية علاج التنافي؟

هناك طريقتان لحل هذا التناقض:

1. حمل المطلق على المقيد: أي أن تُفسَّر الأمر الأول على أنه في الحقيقة يعني “اشرب لبناً، لكن يجب أن يكون حلواً”. أي أن المقيد يوضح المقصود من المطلق. هذه الطريقة هي الأكثر شيوعاً في الخطابات الشرعية، لأن الشريعة غالباً ما تتدرج في التشريع، فتأتي الأحكام العامة أولاً، ثم يُكَمَّلُ البيان لاحقاً بالتقييد.

2. حمل المقيد على الاستحباب: أي أن نبقى المطلق على إطلاقه، ونعتبر أن الأمر الثاني مجرد إرشادٍ إلى الأفضلية وليس تقييداً إلزامياً. في المثال السابق: يمكن أن يكون شرب أي لبن جائزاً، لكن شرب اللبن الحلو أفضل وأحب. لكن هذه الطريقة ليست هي الراجحة في الفقه، لأن الأصل هو أن كل بيان لاحق يُفسر ما سبقه، لا أن يُفهم على أنه مجرد ترغيب. متى لا يكون هناك تنافٍ؟

لا يُعتبر المطلق والمقيد متنافيين إلا إذا كانا يتحدثان عن الحكم نفسه. لكن إذا كان لكلٍ منهما سبب مختلف، فلا يوجد تنافٍ بينهما. مثال على عدم التنافي بسبب اختلاف السبب: “إذا استيقظت من النوم، اشرب لبناً حلواً” (السبب: الاستيقاظ من النوم). “إذا أكلت، اشرب لبناً” (السبب: الأكل). هنا لا يوجد تنافٍ، لأن كل حكم مرتبط بسبب مختلف. تمام الكلام نقول :

إذا كان هناك مطلق ومقيد متنافيان، فالطريقة المعتادة هي حمل المطلق على المقيد، إلا إذا ثبت أن الحكمين مستقلان بسبب اختلاف السبب أو غيره.

قبل تقييد المطلق، يجب على الفقيه التأكد من وحدة الحكم، أي أن الأمرين يتحدثان عن الموضوع نفسه وفي نفس السياق، وإلا فلا حاجة للتقييد.

الفصل السادس

المجمل والمبين

عرّف المجمل بأنّه ما لم تتضح دلّالته ، ويقابله المبين .

والمقصود من المجمل ما جهل فيه مراد المتكلّم إذا كان لفظاً ، أو جهل فيه مراد الفاعل إذا كان فعلاً . وعليه قال المحقّقون : إنّ فعل المعصوم كما لو صلى مع جلسة الاستراحة يدلّ على أصل الجواز ولا يدلّ على الوجوب أو الاستحباب بخصوصهما .

ثمّ إنّ لإجمال الكلام أسباباً كثيرة منها :

١ . إجمال مفرداته كاليد الواردة في آية السرقة ، قال سبحانه : (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) (المائدة / 38) فإنّ اليد تطلق على الكف إلى أصول الأصابع ، وعلى الكف إلى الزند ، وعليه إلى المرفق ، وعليه إلى المنكب ، فالآية مجملة ، فتعيين واحد من تلك المصاديق بحاجة إلى دليل .

٢ . الإجمال في متعلّق الحكم المحذوف كما في كلّ مورد تعلّق الحكم بالأعيان كقوله سبحانه : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَُمْ فِسْقٌ) (المائدة / 3). فهل المحرم أكلها ، أو بيعها ، أو الانتفاع منها بكلّ طريق؟

٣ . تردّد الكلام بين الادّعاء والحقيقة كما في قوله : «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» وقوله : «لا صلاة إلّا بطهور» فهل المراد نفي الصلاة بتاتا ، أو نفي صحّتها ، أو كما لها تنزيلا للموجود بمنزلة المعدوم؟

ويمكن أن يكون بعض ما ذكرنا مجملاً عند فقيه ومبيّن عند فقيه آخر ، وبذلك يظهر أنّ المجمل والمبين من الأوصاف الإضافية .

المجمل والمبين هما من المفاهيم الأساسية في علم أصول الفقه، ويُستخدمان في فهم النصوص الشرعية وتفسيرها.

تعريف المجمل والمبين:

المجمل: المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا يتضح معناه بشكل كامل، أو يكون غامضاً لعدم وجود تفسير أو تحديد دقيق. بمعنى آخر، هو الكلام الذي يحتاج إلى تفسير وتوضيح ليظهر معناه الفعلي. إذا كان المجمل لفظياً، فهذا يعني أن اللفظ الذي ورد في النص غير دقيق أو محصور في معنى معين، ولذلك يكون معناه غير واضح حتى يأتي تفسير إضافي. أما إذا كان المجمل فعلياً، فهذا يعني أن الفعل الذي وقع غير واضح في مراد الفاعل، أي لا نعرف هل المقصود هو الوجوب أو الاستحباب أو الجواز.

2. المبين: المبين هو العكس تماماً، أي أن الكلام أو الفعل فيه دلالة واضحة ومحددة، فلا يحتاج إلى أي تفسير إضافي أو تفصيل.

أسباب إجمال الكلام: إجمال الكلام قد يكون ناتجاً عن عدة أسباب، منها:

إجمال المفردات: قد يكون السبب في إجمال النص هو أن المفردات التي وردت في النص يمكن أن يكون لها أكثر من معنى. وبالتالي، يكون التفسير غير واضح حتى يُحدد المعنى المقصود. زمثال على ذلك آية السرقة: في قوله تعالى: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" (المائدة / 38). هنا كلمة "يد" قد تكون مفهوماً مجملاً لأنه يمكن أن تعني الكف أو إلى الزند أو إلى المرفق أو إلى المنكب. وكل واحد من هذه المعاني يُعتبر مصطلحاً مختلفاً، ولذلك نحتاج إلى تفسير يوضح المعنى المقصود في هذا السياق.

الإجمال في متعلق الحكم المحذوف: في بعض النصوص الشرعية، قد يتعلّق الحكم بشيء معين، ولكن لم يتم تحديد ما هو هذا الشيء بالضبط. مثال على ذلك قوله تعالى: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلُ لَعْنٍ اللَّهُ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيخَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ" (المائدة / 3).

• هنا، السؤال هو: هل المقصود بالتحريم هو أكلها فقط؟ أم بيعها؟ أم الانتفاع بها بطرق أخرى؟ هذا الإجمال في متعلق الحكم يتطلب تفسيراً لتوضيح المقصود.

3. تردّد الكلام بين الادعاء والحقيقة: أحياناً يكون الكلام غير واضح بسبب التردّد بين إذا كان المقصود هو نفي الشيء تماماً أو نفي صحته أو كماله. مثال على ذلك: زفي قوله: "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب" أو "لا صلاة إلا بطهور". هل المقصود هنا نفي الصلاة تماماً إذا لم تتحقق هذه الشروط؟ أم نفي صحة الصلاة؟ أم المقصود هو أن الصلاة لا تكمل إلا إذا تحقّق الشرط؟ هذا التردّد بين الاحتمالات يجعل الكلام مجملاً ويحتاج إلى توضيح.

المجمل والمبين كصفات إضافية: المجمل والمبين ليسا صفات ثابتة لذات النصوص، بل قد يختلفان من فقيه إلى آخر، ومن سياق إلى آخر: المجمل عند فقيه قد يكون مبيّناً عند فقيه آخر. هذا الاختلاف في الفهم يعود إلى المعرفة والخبرة التي يمتلكها كل فقيه في تفسير النصوص. كما أن المجمل قد يتضح مع مرور الوقت أو باستخدام أدلة إضافية، وقد يتضح عند فقيه معين باستخدام الأدلة التي يملكها أو بوجود قرائن إضافية.

وعليه نقول: المجمل هو الكلام الذي يحتاج إلى تفسير، سواء كان بسبب غموض المفردات أو نقص في توضيح المتعلّق أو بسبب التردد بين الاحتمالات. المبين هو الكلام الذي لا يحتاج إلى تفسير ويكون معناه واضحاً ومحدداً. من المهم أن نعرف أن ما قد يكون مجملاً في نظر فقيه قد يصبح مبيّناً في نظر فقيه آخر بناءً على السياق والأدلة المتاحة.

تمّ الكلام في المقصد الخامس

والحمد لله ربّ العالمين

نهاية الجزء الأول

تم الفراغ من تحرير الجزء الأول من هذا الكتاب، بيد مؤلّفه الفقير إلى الله أبو يقين

طلال بن عبد الحميد الجمري البحراني

يوم الثلاثاء السادس والعشرون من شهر شعبان المعظم لعام ١٤٤٦ من الهجرة النبوية

الشريفة الموافق لسنة ٢٠٢٥ ميلادية

فهرس المحتويات:

٣.....	مقدمة المؤلف
٤.....	الفهرس العام

المقدمة:

6.....	المقدمة :
7.....	الأمر الأول : تعريف علم الأصول
8.....	الأمر الثاني : تقسيم مباحثه
8.....	الأمر الثالث : الوضع
17.....	الأمر الرابع : تقسيم الدلالة إلى تصوّرية وتصديقيّة
21.....	الأمر السادس : علامات الحقيقة والمجاز
31.....	الأمر الثامن : الاشتراك والترادف
33.....	الأمر التاسع : استعمال المشترك في أكثر من معنى
36.....	الأمر العاشر : الحقيقة الشرعية
38.....	الأمر الحادي عشر : الصحيح والأعم
	الأمر الثاني عشر : هل المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل أو
41.....	أعمّ منه ومما انقضى عنه المبدأ

المقصد الأول:

51.....	الفصل الأول
51.....	في مادّة الأمر

51	وفيه مباحث :
58	الفصل الثاني.....
58	في هيئة الأمر
58	وفيه مباحث :
58	المبحث الأول : في بيان مفاد الهيئة.....
64	المبحث الرابع : الأمر عقيب الحظر
66	المبحث الخامس : المرة والتكرار.....
70	الفصل الثالث
70	الإجزاء.....
70	المبحث الأول : إجزاء الأمر الواقعي الاضطراري عن الاختياري.....
76	الفصل الرابع
76	مقدمة الواجب
77	الأول : تقسيمها إلى داخلية وخارجية
79	الثالث : تقسيمها إلى مقدمة الوجود والصحة والوجوب والعلم.....
83	الخامس : تقسيمها إلى مفعّلة وغير مفعّلة
86	الفصل الخامس
86	في تقسيمات الواجب
87	١. تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط.....
89	٢. تقسيم الواجب إلى المؤقت وغير المؤقت
91	٣. تنمة.....
92	٤. تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري.....
93	٥. تقسيم الواجب إلى أصلي وتبعي.....
95	٦. تقسيم الواجب إلى العيني والكفائي.....
96	٧. تقسيم الواجب إلى التعيني والتخييري

97	٨. تقسيم الواجب إلى التوصلّي والتعبّدي
99	الفصل السادس
99	اقتضاء الأمر بالشيء ، النهي عن ضده
101	المسألة الأولى : الضدّ العام
103	الثمرة الفقهية للمسألة :
108	بالشيء بعد الأمر به

المقصد الثاني:

111	الفصل الأوّل
111	في مادة النهي وصيغته
117	الفصل الثاني
117	اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوانين
117	الأمر الأوّل : في أنواع الاجتماع
117	إنّ للاجتماع أنحاء ثلاثة :
119	الأمر الثاني : ما هو المراد من الواحد في العنوان ؟
122	الفصل الثالث
122	في اقتضاء النهي للفساد
122	المقام الأوّل : في العبادات
125	المقام الثاني : في المعاملات

المقصد الثالث:

- 130 الأمر الأول : تعريف المفهوم والمنطوق :
 139 الأول : مفهوم الشرط.
 146 الأول : إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء.
 152 الثاني : في تداخل الأسباب والمسببات وعدمه ⁽¹⁾.
 154 تطبيقات
 155 الثاني : مفهوم الوصف
 158 الثالث : مفهوم الغاية
 161 الرابع : مفهوم الحصر
 166 الخامس : مفهوم العدد
 168 السادس : مفهوم اللقب.

المقصد الرابع :

- 177 الفصل الأول
 177 ألفاظ العموم
 180 الفصل الثاني
 180 هل العام بعد التخصيص حقيقة أو مجاز؟
 183 الفصل الثالث
 183 حجّة العام المخصّص في الباقي
 184 الفصل الرابع
 184 التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص
 186 تخصيص العام بالمفهوم.

189	 تخصيص الكتاب بخبر الواحد
192	 الفصل السابع
192	 تعقيب الاستثناء للجمل المتعددة
194	 الفصل الثامن
194	 النسخ والتخصيص

المقصد الخامس:

198	 الفصل الأول
198	 تعريف المطلق
199	 الفصل الثاني
199	 ألفاظ المطلق
202	 الفصل الثالث
202	 في أنّ تقييد المطلق لا يوجب المجازية
204	 الفصل الرابع
204	 مقدّمات الحكمة
207	 المطلق والمقيد المتنافيان
209	 الجمل والمبين
211	 نهاية الجزء الأول