



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

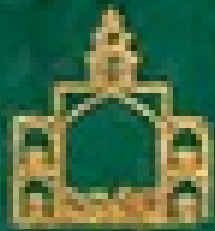
اصبهان

للغلام



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



٨٠٧

اصول الفقه

للمفتي محمد بن عبد الوهاب

الشيخ محمد بن عبد الوهاب

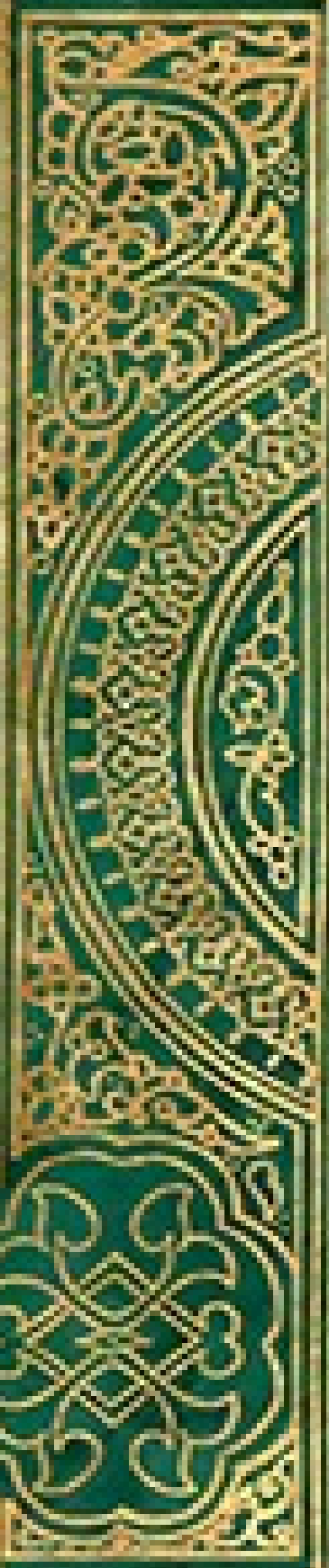
الطبعة الأولى ١٣٢٢ هـ

١-٢



بنت

دار الفقه والدراسات الإسلامية
بمكة المكرمة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اصول الفقه

کاتب:

محمد رضا مظفر

نشرت في الطباعة:

جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دفتر انتشارات اسلامي

رقمى الناشر:

مركز القائميہ باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٤	اصول الفقه المجلد ١
١٤	اشاره
١٤	اشاره
١٦	مقدمه الناشر
١٨	مقدمه الاستاذ المحقق الشيخ محمد مهدي الأصفى
٦٠	الجزء الأول
٦٠	اشاره
٦٢	المدخل
٦٢	تعريف علم الأصول
٦٣	الحكم واقعى و ظاهرى
٦٤	موضوع علم الأصول و فائده
٦٥	تقسيم أبحاثه
٦٦	المقدمه
٦٦	اشاره
٦٦	١- حقيقه الوضع
٦٧	٢- من الواضع؟
٦٨	٣- الوضع تعيينى و تعينى
٦٨	٤- أقسام الوضع
٧٠	٥- استحاله القسم الرابع
٧١	٦- وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص و تحقيق المعنى الحرفى
٧٦	٧- الاستعمال حقيقى و مجازى
٧٧	٨- الدلاله تابعه للإرادہ
٨٠	٩- الوضع شخصى و نوعى

- ٨٠ - وضع المركبات
- ٨١ - علامات الحقيقه و المجاز
- ٨٦ - الأصول اللفظيه
- ٩٠ - الترادف و الاشتراك
- ٩١ - استعمال اللفظ في أكثر من معنى
- ٩٥ - الحقيقه الشرعيه
- ٩٧ - الصحيح و الأعم
- ١٠٤ - المقصد الأول : مباحث الألفاظ
- ١٠٤ - اشاره
- ١٠٦ - تمهيد
- ١٠٨ - الباب الأول : المشتق
- ١٠٨ - اشاره
- ١١٠ - ١- ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟
- ١١٢ - ٢- جريان النزاع في اسم الزمان
- ١١٣ - ٣- اختلاف المشتقات من جهه المبادئ
- ١١٤ - ٤- استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس
- ١١٨ - الباب الثاني : الأوامر
- ١١٨ - اشاره
- ١١٩ - المبحث الأول : ماده الأمر
- ١١٩ - اشاره
- ١١٩ - ١- معنى كلمه الأمر
- ١٢١ - ٢- اعتبار العلو في معنى الأمر
- ١٢١ - ٣- دلالة لفظ " الأمر " على الوجود
- ١٢٣ - المبحث الثاني : صيغه الأمر
- ١٢٣ - ١- معنى صيغه الأمر
- ١٢٥ - ٢- ظهور الصيغه في الوجود

١٢٩ ٣- التعبدى و التوصلى

١٢٩ تمهيد

١٣٠ أ - منشأ الخلاف و تحريره

١٣١ ب - محل الخلاف من وجوه قصد القربه

١٣٢ ج - الإطلاق و التقييد فى التقسيمات الأوليه للواجب

١٣٣ د - عدم إمكان الإطلاق و التقييد فى التقسيمات الثانويه للواجب

١٣٤ ٤- الواجب العينى و إطلاق الصيغه

١٣٧ ٥- الواجب التعيينى و إطلاق الصيغه

١٣٧ ٦- الواجب النفسى و إطلاق الصيغه

١٣٨ ٧- الفور و التراخى

١٤٠ ٨- المره و التكرار

١٤٢ ٩- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟

١٤٣ ١٠- الأمر بشئ مرتين

١٤٥ ١١- دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

١٤٧ الخاتمه : فى تقسيمات الواجب

١٤٧ اشاره

١٤٧ ١- المطلق و المشروط

١٤٨ ٢- المعلق و المنجز

١٥٠ ٣- الأصلى و التبعى

١٥١ ٤- التخبيرى و التعيينى

١٥٣ ٥- العينى و الكفائى

١٥٥ ٦- الموسع و المضيق

١٥٧ هل يتبع القضاء الأداء؟

١٦٠ الباب الثالث : النواهى

١٦٠ اشاره

١٦١ ١- ماده النهى

- ٢- صيغه النهى ١٦١
- ٣- ظهور صيغه النهى فى التحريم ١٦٢
- ٤- ما المطلوب فى النهى؟ ١٦٣
- ٥- دلالة صيغه النهى على الدوام و التكرار ١٦٤
- الباب الرابع : المفاهيم ١٦٦
- اشاره ١٦٦
- تمهيد ١٦٧
- اشاره ١٦٧
- ١- معنى كلمه المفهوم ١٦٧
- ٢- النزاع فى حجيه المفهوم ١٦٩
- ٣- أقسام المفهوم ١٧٠
- الأول : مفهوم الشرط ١٧٢
- تحرير محل النزاع ١٧٢
- المناطق فى مفهوم الشرط ١٧٣
- إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء ١٧٦
- تنبيهان ١٨٠
- ١- تداخل المسببات ١٨٠
- ٢- الأصل العملى فى المسألتين ١٨١
- الثانى : مفهوم الوصف ١٨٢
- موضوع البحث ١٨٢
- الأقوال فى المسأله و الحق فيها ١٨٣
- الثالث : مفهوم الغايه ١٨٧
- الرابع : مفهوم الحصر ١٩٠
- معنى الحصر ١٩٠
- اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته ١٩٠
- الخامس : مفهوم العدد ١٩٤

- السادس : مفهوم اللقب ١٩٥
- خاتمه : فى دلالة الاقتضاء و التنبيه و الإشاره ١٩٦
- تمهيد ١٩٦
- ١- دلالة الاقتضاء ١٩٧
- ٢- دلالة التنبيه ١٩٩
- ٣- دلالة الإشاره ٢٠٠
- الباب الخامس : العام و الخاص ٢٠٢
- اشاره ٢٠٢
- تمهيد ٢٠٣
- ١- ألفاظ العموم ٢٠٤
- ٢- المخصص المتصل و المنفصل ٢٠٦
- ٣- هل استعمال العام فى المخصص مجاز؟ ٢٠٨
- ٤- حجيه العام المخصص فى الباقي ٢١٠
- ٥- هل يسرى إجمال المخصص إلى العام؟ ٢١٢
- اشاره ٢١٢
- ١ - الشبهه المفهوميه ٢١٢
- ٢ - الشبهه المصداقيه ٢١٣
- ٣ - فى الدوران بين الأقل و الأكثر ٢١٤
- ٤ - فى الدوران بين المتبائنين ٢١٤
- تنبيه : فى جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه ٢١٧
- ٦- لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ٢٢٢
- ٧- تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده ٢٢٤
- ٨- تعقيب الاستثناء لجمل متعدده ٢٢٦
- ٩- تخصيص العام بالمفهوم ٢٢٨
- ١٠- تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد ٢٣٠
- ١١- الدوران بين التخصيص و النسخ ٢٣١

الباب السادس : المطلق و المقيّد ٢٣٧

اشاره ٢٣٧

المسأله الأولى : معنى المطلق و المقيّد ٢٣٨

المسأله الثانيه : الإطلاق و التقييد متلازمان ٢٣٩

المسأله الثالثه : الإطلاق فى الجمل ٢٤٠

المسأله الرابعه : هل الإطلاق بالوضع؟ ٢٤٠

اشاره ٢٤٠

١ - اعتبارات الماهيه ٢٤٢

٢ - اعتبار الماهيه عند الحكم عليها ٢٤٥

٣ - الأقوال فى المسأله ٢٤٨

المسأله الخامسه : مقدمات الحكمه ٢٥٢

اشاره ٢٥٢

تنبيهان ٢٥٤

١- القدر المتيقن فى مقام التخاطب ٢٥٤

٢- الانصراف ٢٥٦

المسأله السادسه : المطلق و المقيّد المتنافيان ٢٥٨

الباب السابع : المجل و المبين ٢٦١

اشاره ٢٦١

١- معنى المجل و المبين ٢٦٢

٢- المواضع التى وقع الشك فى إجمالها ٢٦٤

الجزء الثانى ٢٧١

اشاره ٢٧١

المقصد الثانى : الملازمات العقلية ٢٧٣

اشاره ٢٧٣

تمهيد ٢٧٥

اشاره ٢٧٥

٢٧٦	١- أقسام الدليل العقلي
٢٧٨	٢- لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟
٢٨١	الباب الأول : المستقلات العقلية
٢٨١	اشاره
٢٨٢	تمهيد
٢٨٥	المبحث الأول : التحسين و التقييح العقليان
٢٨٥	اشاره
٢٨٦	١ - معنى الحسن و القبح و تصوير النزاع فيهما
٢٩٠	٢ - واقعيه الحسن و القبح في معانيه و رأى الأشاعره
٢٩١	٣ - العقل العملى و النظرى
٢٩٣	٤ - أسباب حكم العقل العملى بالحسن و القبح
٢٩٨	٥ - معنى الحسن و القبح الذاتيين
٣٠٠	٦ - أدله الطرفين
٣٠٥	المبحث الثانى : إدراك العقل للحسن و القبح
٣٠٧	المبحث الثالث : ثبوت الملازمه العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع
٣١٣	الباب الثانى : غير المستقلات العقلية
٣١٣	اشاره
٣١٤	تمهيد
٣١٥	المسأله الأولى : الأجزاء
٣١٥	اشاره
٣١٥	تصدير
٣١٨	المقام الأول : الأمر الاضطرارى
٣٢٢	المقام الثانى : الأمر الظاهرى
٣٢٢	تمهيد
٣٢٣	١ - الأجزاء فى الأماره مع انكشاف الخطأ يقينا
٣٢٦	٢ - الأجزاء فى الأصول مع انكشاف الخطأ يقينا

- ٣ - الإجزاء فى الأمارات و الأصول مع انكشاف الخطأ بحجه معتبره ٣٢٨
- تنبيه : فى تبدل القطع ٣٣٠
- المسأله الثانيه : مقدمه الواجب ٣٣٢
- تحرير النزاع ٣٣٢
- مقدمه الواجب من أى قسم من المباحث الأصوليه؟ ٣٣٣
- ثمره النزاع ٣٣٤
- ١- الواجب النفسى و الغيرى ٣٣٥
- ٢- معنى التبعية فى الوجوب الغيرى ٣٣٧
- ٣- خصائص الوجوب الغيرى ٣٤٠
- ٤- مقدمه الوجوب ٣٤٣
- ٥- المقدمه الداخليه ٣٤٤
- ٦- الشرط الشرعى ٣٤٥
- ٨- المقدمات المفوته ٣٥١
- ٩- المقدمه العباديه ٣٥٩
- النتيجه ٣٦٥
- المسأله الثالثه : مسأله الضد ٣٧٠
- تحرير محل النزاع ٣٧٠
- ١- الضد العام ٣٧٢
- ٢- الضد الخاص ٣٧٥
- ثمره المسأله ٣٧٩
- الترتب ٣٨٥
- المسأله الرابعه : اجتماع الأمر و النهى ٣٩١
- تحرير محل النزاع ٣٩١
- المسأله من الملازمات العقليه غير المستقله ٣٩٦
- مناقشه الكفايه فى تحرير النزاع ٣٩٨
- قييد المندوحه ٣٩٨

٣٩٩	الفرق بين بايى التعارض و التزامم و مسأله الاجتماع
٤٠٤	الحق فى المسأله
٤١٢	تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون
٤١٤	ثمره المسأله
٤١٤	اجتماع الأمر و النهى مع عدم المندوحه
٤١٩	حرمه الخروج من المغصوب أو وجوبه
٤٢٤	صحه الصلاه حال الخروج
٤٢٥	المسأله الخامسه : دلالة النهى على الفساد
٤٢٥	تحرير محل النزاع
٤٢٥	١ - الدلاله
٤٢٧	٢ - النهى
٤٢٧	٣ - الفساد
٤٢٨	٤ - متعلق النهى
٤٢٩	المبحث الأول : النهى عن العباده
٤٣٤	المبحث الثانى : النهى عن المعامله
٤٣٨	فهرس الجزء الأول
٤٤٤	فهرس الجزء الثانى
٤٤٨	تعريف مركز

سرشناسه : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴م.

عنوان و نام پدیدآور : اصول الفقه / محمدرضا مظفر؛ تحقیق رحمه الله الرحمتی الیراکی.

مشخصات نشر : قم : جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ق = ۱۳۸۱

مشخصات ظاهری: ۴ جلد در دو مجلد.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۵/م ۶ الف ۶ ۱۳۸۱

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۱-۴۵۲۲۵

توضیح : «اصول الفقه» تألیف شیخ محمدرضا مظفر است. این کتاب با این که متن بسیار ساده و روان دارد، حاوی نکات بسیار دقیق است. اثر حاضر که به قول خود مرحوم مظفر حلقه مفقوده ای بین معالم الاصول و کفایه الاصول است و کاملاً با اسلواک کتب درسی نوشته شده است، هم از تنظیم و تبویب بدیع برخوردار است و هم نکات دقیق و ظریفی دارد که در کتب قدیم کمتر یافت می شود. البته این کتاب با تمام مزایایی که دارد، فاقد مباحث براءت و اشتغال و تخیر است.

مؤلف کتاب را با اسلوب کتب درسی نوشته است. وی مباحث علم اصول را به چهار بخش تقسیم کرده که عبارتند از: مباحث الفاظ، ملازمات عقلیه، مباحث حجت، اصول عملیه.

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على تواتر آلائه ووفور نعمائه، والصلاه والسلام على أفضل سفرائه وخاتم أنبيائه، وعلى أهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا.

وبعد، طالما كانت مؤسستنا والهه بتحقيق هذا السفر الشريف والأثر المنيف وإخراجه بثوب فني جميل لائق بشأنه، وقد نالت منها شاكركم لله تعالى، إذ تصدره ممتازا عن طبعاته السابقه بما يلي:

١ - بذل الجهد البالغ في تصحيح الأخطاء، بعد المقابله بالطبعه الأولى والتعرض للاختلافات بتثبيت ما هو الأخرى في المتن والإشاره إلى غيره في الهامش.

٢ - الاعتناء الوافر بوضع علامات الترقيم موضعها بالدقه - وقلما يوجد كتاب محقق روعى فيه ذلك دقيا - وإعراب بعض الكلمات صوتا عن اشتباه محتمل حصوله عند القراءه، وتسهيلا لفهم المراد.

٣ - تخريج الآيات الكريمة والأحاديث الشريفه وإرجاع ما ذكره المؤلف (قدس سره) من الأقوال إلى مصادرها.

٤ - تصدير الكتاب بمقدمه نافعه بقلم الأستاذ المحقق الشيخ محمد مهدي الآصفى - دام ظله - مبينه لتأريخ علم الأصول وتطوره ومدارسه ومناهجه، مشتمله على نبذه من حياه المؤلف (قدس سره).

وجدير بالذكر أن بعض التعليقات ال توضيحيه أو الاستدراكيه التي كانت في هامش الطبعات السابقه - ولم يتبين لنا أنها من المؤلف أو من المصححين - أثبتناها كما هي ورمزنا إليها بالنجمه (*).

نسأل الله تعالى المزيد من التوفيق والسداد، إنه ولى الرشاد.

مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المقدسه

مقدمه الأستاذ المحقق الشيخ محمد مهدي الآصفي

بقلم الأستاذ المحقق الشيخ محمد مهدي الآصفي:

يقول الفقهاء في تعريف علم الفقه: " هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية " في مقابل التقليد الذي هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية أيضا، ولكن عن دليل إجمالي. وهذا الدليل الإجمالي الساري في كل المسائل الفقهية عنه المقلد هو الاعتماد على فتوى المجتهد.

والأدلة الشرعية هي الكتاب والسنة والعقل والإجماع.

والعمده من الأدلة الأربعة هي الكتاب والسنة، ويأتي دور الإجماع والعقل في مرحله ثانويه، وهما كاشفان عن الحكم الشرعي وليس دليلين شرعيين كالكتاب والسنة.

ولكى يستخرج الفقيه الحكم الشرعي من الكتاب والسنة يحتاج إلى ثلاث طوائف من العلوم تمكنه من استخراج الأحكام الشرعية أدلتها التفصيلية وهي:

١ - العلوم الممهده للاستنباط (مبادئ الاستنباط).

٢ - القواعد الفقهية.

٣ - علم أصول الفقه.... بالتفصيل التالي: الطائفة الأولى العلوم الممهده للاستنباط (مبادئ الاستنباط).

وهذه العلوم هي:

١ - اللغة العربية وقواعدها: لأن مصادر الفقه الأساسية وهي الكتاب والسنة

ص: ٥

باللغة العربية، ومن دون أن يتمكن الفقيه من اللغة العربية وقواعدها لا يستطيع أن يستنبط أحكام الله تعالى منهما، كما أن أمهات الكتب الفقهية كذلك باللغة العربية، وعلى العموم لغة الفقه هي العربية فلا بد من أن يتوفر الفقيه على هذه اللغة وقواعدها بالمقدار الذى يمكنه من فهم هذين المصدرين بشكل كامل ودقيق.

٢ - المنطق: ولا بد منه فى كل العلوم القائمة على الاستدلال العقلى، وهو الفهم العلمى للاستدلال أو كما يقول علماء المنطق: "آله الاستدلال" وهو تعبير جيد فى تحديد مهمه المنطق ودوره بالنسبة إلى العلوم العقلية والاستدلالية.

٣ - علم الحديث (الدرايه): ويحتاجه الفقيه فى تشخيص الحديث الذى يمكن الاعتماد عليه فى الاستنباط، وهو لا يمكن إلا بمعرفه قواعد الحديث وتاريخه وأقسامه.

٤ - التفسير وعلوم القرآن: لابد للفقيه من الإلمام بعلوم القرآن ومعرفه النسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والتأويل والتفسير وغير ذلك من أبحاث علوم القرآن التى تمكن الفقيه من فهم القرآن كما لابد للفقيه من ممارسه كتب التفسير وآيات الأحكام بقدر ما يمكنه من فهم آيات الأحكام فى القرآن والدقائق والرفائق العلميه التى تتضمنها هذه الآيات.

٥ - الرجال وعلم الجرح والتعديل: وهو خاص بمعرفه الرواه الثقات الذين يمكن الاعتماد عليهم فى الروايه...

وهذا العلم من العلوم التى ابتكرها على المسلمين، وليس له عند غير المسلمين أثر ولا- خبر حتى اليوم، وهو غير علم (التراجم والسير). وإن كانت التراجم والسير تساعد علماء الرجال فى الجرح والتعديل.

هذه هى أهم العلوم التى تمكن الفقيه من الاجتهاد.

الطائفة الثانيه القواعد الفقهيه: هى أحكام كليه تدرج تحتها تطبيقات متشابهه لمصاديقها وجزئياتها، وقد تكون هذه القواعد خاصه بكتاب واحد من كتب الفقه مثل قواعد الإرث والديات

والحدود. وقد تكون القاعده تسرى في أكثر من كتاب مثل قواعد العبادات وقواعد المعاملات، وقد تسرى القاعده في أكثر من قسم مثل قاعده الضرر فهي تجرى في العبادات والعقود والإيقاعات والأحكام.

ويستند الفقيه على هذه القواعد لمعرفة الأحكام الشرعيه، ولا- غنى للفقيه عن معرفه هذه القواعد والقدره على تطبيقها في مواردنا وتشخيص موارد تطبيقها عن غيرها.

وأول من كتب في القواعد الفقيهيه كتابه منهجيته على ما أعلم هو الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي (رحمه الله) (المتوفى سنه ٧٨٦هـ).

ويعرف كتابه بـ " القواعد والفوائد " وهو يتضمن ما يقرب من ثلاثمائة وثلاثين قاعده، غير أن فيها قواعد أدبيه لا صلها بالفقه بصوره مباشره. وهو كتاب جليل قيم قال عنه مصنفه (رحمه الله) في إجازته لابن الخازن: إنه لم يعمل الأصحاب مثله.

ومن المتأخرين ألف في هذا الباب المولى المحقق النراقي كتاب " عوائد الأيام " وهو من الكتب القيمه في هذا الباب ذكر فيه مؤلفه ٨٨ قاعده غير أن فيها قواعد أصوليه ودراسات قرآنيه.

وكتاب " العناوين " للمحقق المير فتاح، من الكتب القيمه الجيده في هذا الباب.

وقد جمع الفقيه المعاصر الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (رحمه الله) في المجلد الأول من تحرير المجله ١٨٢ قاعده فقيهيه منها مائه قاعده ذكرها صاحب المجله وأضاف إليها الشيخ كاشف الغطاء (رحمه الله) ٨٢ قاعده... وقال الشيخ: لو أردنا أن نحصى جميع القواعد التي يرجع إليها في عامه أبواب الفقه لأمكن أن تنتهي إلى خمسمائه قاعده أو أكثر.

ومن الفقهاء المتأخرين المحقق البجنوردى ألف في القواعد الفقيهيه كتابا جامعاً قيماً في سبع مجلدات ذكر فيه ٦٤ قاعده.

ومن فقهاءنا الأحياء - حفظهم الله - من خص القواعد بكتب مستقلة ونافعه وجيده يطول الكلام بذكرها.

ثالثا علم أصول الفقه: وهو مجموعه القواعد الكليه التي تقع كبرى لقياس الاستنباط وتنتج بعد ضم صغرياتنا إليها حكما شرعيا كليا أو وظيفه عمليه. وهذا التعريف من أشهر التعاريف وأسدها لعلم الأصول. ولا بد لذلك من توضيح وتمثيل، فأقول: دل على مطهره الأرض إجماع فقهاءنا أولا روايه صحيحه عن زراره عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) ثانيا.

إلا أن دلالة الإجماع والصحيحه على مطهره الأرض تتوقف على مجموعه من الأصول والقواعد الكليه التي لا بد من أن يضمها الفقيه إلى كل من هذين الدليلين ليتألف من كل منهما قياس ينتج الحكم بمطهره الأرض.

فلا بد أولا من إثبات حجيه الإجماع، ومن دون إثبات حجيه الإجماع لا يدل الإجماع المتقدم على الحكم الشرعي.

ولا بد في دلاله صحيحه زراره على الحكم المتقدم من إثبات حجيه خبر الواحد الثقه ومن دون ذلك لا تدل الصحيحه على الحكم المتقدم ولا بد من إثبات حجيه الظهور العرفي للكلام. ومن دون إثباتها لا تدل الروايه على هذا الحكم.

ولا بد بعد ذلك من أن يعتمد الفقيه قواعد علميه لعلاج التعارض، إذا كان لصحيحه زراره روايات معارضه.

وهذه القواعد وأمثالها هي التي يبحث عنها علم الأصول. وهي تقع كبرى لقياس الاستنباطي الذي يتوصل الفقيه من خلاله إلى الحكم الشرعي بعد أن يضم إليه صغرى القياس، وهو الإجماع والصحيحه في المثال المتقدم.

ويطلق على هذه الأحكام في أصول الفقه بالأحكام الواقعيه وعلى أدلتها بالأدله الاجتهاديه.

وقد لا يتوصل الفقيه من خلال الأدله الاجتهاديه إلى الحكم الشرعي الواقعي...

فيلجأ عندئذ إلى اكتشاف الوظيفه العمليه والموقف العملي في ظرف الجهل

بالحكم الواقعي. وهذه الوظائف منها ما يقرره الشرع في ظرف الجهل بالأحكام الواقعيه مثل البراءه الشرعيه والاستصحاب. وقد تكون مما يقرره العقل كالاغتغال والتخيير العقليين.

وكما تقع الأحكام الأصوليه كبريات في الأقيسه الاستنباطيه التي يتوصل من خلالها الفقيه إلى الأحكام الشرعيه الواقعيه، كذلك تقع الأحكام الأصوليه كبريات في الأقيسه التي يتوصل من خلالها الفقيه إلى الأحكام الظاهريه والوظائف العمليه عند الجهل بالأحكام الواقعيه، وعدم إمكان الوصول إليها من خلال الأدله والحجج الاجتهاديه.

الفرق بين القواعد الفقيهيه والقواعد الأصوليه: والفارق بين القواعد الفقيهيه والقواعد الأصوليه مع أن كلا منهما يقعان في طريق الوصول إلى الحكم الشرعي.

إن استفاده الحكم الشرعي من القاعده الأصوليه تكون من باب الاستنباط.

أما استفاده الحكم الشرعي من القاعده الفقيهيه فتكون من باب التطبيق.

ولذلك لا- يستخدم القاعده الأصوليه إلا المجتهد المتمكن من الاستنباط، أما القاعده الفقيهيه فتعطي للمقلد مباشره ليطبقها مباشره على مواضع الابتلاء والحاجه كما في قاعده الضرر والجرح واليد وأمثال ذلك.

وهذا هو الرأي الذي كان يذكره سيدنا الأستاذ الخوئي (رحمه الله) في مجلس درسه.

الفرق بين علم الأصول والعلوم الممهده للاستنباط: ومن التوضيح المتقدم في تعريف علم الأصول نعرف الفرق بين علم الأصول والعلوم الممهده للاستنباط مثل اللغه وقواعدها، والمنطق، والجرح والتعديل، والحديث وقواعده... فإن هذه العلوم، وإن كانت تقع لا محاله في طريق الاستنباط، ولا يستطيع الفقيه من دونها أن يستنبط الحكم الشرعي في جملة من المسائل الفقيهيه، إلا أنها لوحدها لا تنتج الحكم الشرعي ما لم تنضم إليها كبرى

أصوليه. فإن وثاقه الراوى مثلاً لا ينتج الحكم الشرعى ما لم تنضم إليها كبرى حجيه روايه الثقه الواحد.

بخلاف القواعد الأصوليه، فإنها بنفسها منتجه للحكم الشرعى إذا انضمت إليها صغرياتها.

الطبيعه الآليه لعلم الأصول: ومن خلال هذا التعريف لعلم الأصول والمقارنه بينه وبين القواعد الفقيهيه والعلوم الممهده للاستنباط (مبادئ الاستنباط) نعرف أن دور الأصول دور آلى فى الاستنباط. كالدور الذى يؤديه المنطق بالنسبه إلى العلوم العقليه. وكما لا يمكن الوصول إلى نتيجته علميه فى العلوم الاستدلاليه العقليه، من دون علم المنطق، كذلك لا يمكن الدخول إلى استنباط الحكم الشرعى (الواقعى والظاهرى) من دون استخدام القواعد الأصوليه فى أقيسه الاستنباط.

تاريخ علم الأصول: علم أصول الفقه من العلوم التى ابتكرها علماء المسلمين، واختص به المسلمون إلى اليوم.

وأول من كتب فى هذا العلم من فقهاء السنه محمد بن إدريس الشافعى إمام المذهب الشافعى (المتوفى سنه ٢٠٤هـ) ألف " الرساله " فى هذا العلم، وهو أول كتاب علمى منهجى فى علم الأصول لفقهاء أهل السنه.

أما عند الشيعة الإماميه. فقد شهد عصر النص (١) فى حياه أئمه أهل البيت (عليهم السلام) البدايات الأولى لهذا العلم... ولا سيما منذ عصر الصادقين (عليهما السلام)... فقد اتسعت

ص: ١٠

١- الفقه المأثور عن أهل البيت (عليهم السلام) ليس من الاجتهاد فى الفقه، كما هو لدى غيرهم من أئمه المذاهب الفقيهيه وإنما هو مجموعه نصوص توارثوها عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). تلقاها أمير المؤمنين (عليه السلام) عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأورثها الأئمه من أهل البيت (عليهم السلام) إماما بعد إمام وكابرا بعد كابر. ولذلك فإن هذه النصوص تأتي فى امتداد الحديث النبوى وليس من الاجتهاد فى شئ وهذه هى عقيدته الإماميه فى حديث أهل البيت (عليهم السلام).

المساحة الجغرافيه التي يتواجد فيها أتباع أهل البيت (عليهم السلام) فى هذا التاريخ ولم يكن يتيسر لهم الرجوع إلى أئمه أهل البيت (عليهم السلام) للسؤال عنهم فيما يشكل عليهم من شؤون دينهم.

فكيف يتأتى لمن يعيش فى بلاد آذربايجان أو كابل أو بلاد ما وراء النهر أن يعرض سؤاله على الإمام الصادق (عليه السلام) وهو فى المدينه أو فى الكوفه... ويومئذ كان أتباع أهل البيت (عليهم السلام) يسكنون رقعته واسعه جدا من الأرض.

فكان أئمه أهل البيت (عليهم السلام) ينصبون لهم رواه أحاديثهم وعلماء مدرستهم ممن أخذوا علم رسول الله (صلى الله عليه وآله) منهم، وكانوا يأمرن شيعتهم بالرجوع إليهم.

روى محمد بن قولويه بالإسناد إلى على بن المسيب الهمداني. قال: قلت للرضا (عليه السلام): شقتى بعيدة، ولست أصل إليك فى كل وقت، فممن آخذ عنه معالم دينى قال: من زكريا ابن آدم المأمون على الدين والدنيا (١).

وروى عبد العزيز بن المهتدى قال سألت الرضا (عليه السلام) فقلت إنى لا ألقاك فى كل وقت، فعمن آخذ معالم دينى، قال (عليه السلام): خذ عن يونس بن عبد الرحمن (٢).

وروى الطبرسى فى الاحتجاج عن أبى محمد الحسن العسكرى (عليه السلام): فأما من كان من الفقهاء، صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه، مطيعا لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه (٣).

وبطبيعته الحال لم يكن هؤلاء الأعلام من تلامذه مدرسه أهل البيت (عليهم السلام) يستحضرون جميع النصوص المرويه من حديثهم (عليهم السلام)... فكانوا يضطرون كثيرا إلى الاجتهاد واستخدام القواعد والأصول الأولية لاستنباط الحكم الشرعى الواقعى أو الوظيفه الشرعيه (الأحكام الظاهريه).

وأهم وجوه الحاجه إلى استخدام القواعد والأليات الأصوليه لاستنباط الحكم الشرعى هو:

ص: ١١

١- جامع الرواه للأردبيلى ١: ٣٣٠.

٢- جامع الرواه ٢: ٣٥٧ ط الأولى.

٣- الاحتجاج للطبرسى ٢: ٢٦٣ ط النجف.

تعارض الروايات المرويه عنهم (عليهم السلام)... وقد يحصل التعارض أحيانا بسبب الظروف السياسيه التي كانت تضطربهم (عليهم السلام) إلى استخدام التقيه، كما كان يحصل بسبب انتشار ظاهره انتحال الحديث (عليهم السلام)، وغير ذلك من الأسباب، وكان لابد من علاج لهذه الحالات من التعارض.

ومن هذه الوجوه ورود عمومات وخصوصات ومطلقات وتقييدات فى حديثهم (عليهم السلام) وكان لابد من طريقه علميه لتخصيص العمومات بالمخصصات والمطلقات بالمقييدات.

ومن هذه الوجوه خلو الواقعه أحيانا من النصوص والحجج الشرعيه من الكتاب والسنة أو عدم وفاء الحجج الشرعيه بالحكم الشرعى، حيث يضطر الفقيه إلى البحث عن الوظيفه العمليه فى ظرف فقدان الدليل والشك والجهل بالحكم الشرعى.

ولهذه الوجوه وأمثالها كان أئمه أهل البيت (عليهم السلام) يوجهون علماء مدرستهم إلى استعمال الآليات العلميه المقرره فى أمثال هذه الموارد لاستنباط الحكم الشرعى الواقعى أو الوظيفه الشرعيه عند فقدان الدليل على الحكم الشرعى الواقعى.

وكانوا يطلبون منهم أن يأخذوا منهم (عليهم السلام) الأصول، ثم يمارسوا التفريع عليها بموجب القواعد والأصول الصحيحه.

روى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول وعليكم التفريع.

وعن الرضا (عليه السلام) قال: علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع.

الآليات الأصوليه فى حديث أهل البيت (عليهم السلام): وقد ورد ذكر الآليات الأصوليه التي تمكن الفقيه من الاستنباط فى أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) كثيرا ونحن نشير فيما يلى إلى بعضها للاستشهاد والمثال: جاء فى حجه خبر الثقه: سأل أحمد بن إسحاق أبا محمد (عليه السلام) عن يأخذ أحكام دينه، فقال: العمرى وابنه ثقتان فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان، وما قال لك فعنى يقولان.

وفى التوقيع الذى يرويه أحمد بن يعقوب سأل الإمام المهدي (عليه السلام) عن مسائل فورد التوقيع بخطه الشريف: أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله (١).

ويسأل الراوى الإمام الرضا (عليه السلام) عن يونس بن عبد الرحمن " ثقه، آخذ عنه ما أحتاج من معالم ديني " قال: نعم.

والروايات بهذا المعنى كثيره متضافره تدل على حجيه خبر الواحد ثقه وهو أصل هام من الأصول.

وورد فى حجيه الظواهر عن الإمام الصادق (عليه السلام) لمن وضع على إصبعه مراره لجرح أصابه كيف يتوضأ؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله * (ما جعل عليكم فى الدين من حرج) * وهو يدل على حجيه ظواهر الكتاب العزيز.

وحجيه الظواهر من الأصول والقواعد الهامه التى تدخل فى عمليه الاستنباط.

وفى علاج الروايات المتعارضه روى عمر بن حنظله عن أبى عبد الله الصادق (عليه السلام) قال: سألت أبا عبد الله عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه (إلى أن قال عن الحكمين اللذين يحكمان بينهما من رواه الحديث): وكلاهما اختلفا فى حديثكم، فقال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما.

قال فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، فقال: ينظر إلى من كان روايتهما عنا فى ذلك الحكم الذى حكما به المجمع عليه فيؤخذ به ويترك الشاذ (٢)... الخ، والحديث طويل وهو حديث معروف يعالج حاله التعارض فى الروايات.

والروايات بهذا المضمون كثيره، وهذه الروايات معروفه لدى الأصوليين بالروايات العلاجيه، وهى روايات عديده تعالج حالات التعارض بين الروايات.

ص: ١٣

١- الفصول المهمه فى أصول الأئمه: ٢٠٨.

٢- وسائل الشيعه ١٨: ٧٥ باب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ١.

وفى حجية الاستصحاب، ورد فى حديثهم (عليهم السلام): لا ينقض اليقين أبدا بالشك وإنما ينقضه يقين آخر (١) وهو بمعنى حجية الاستصحاب وهو أصل عملى معروف بين الفقهاء.

وورد أيضا فى نفس المعنى: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين (٢).

وورد أيضا: ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك فى اليقين، لكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبنى عليه - ولا يعتد بالشك فى حاله من الحالات (٣).

وهذه الروايات وغيرها تدل على حجية الاستصحاب وهو من الأصول العمليه المعروفه لدى كافة فقهاء المسلمين.

وروى مسعده بن صدقه عن الإمام الصادق فى أصله الحل فى كل أمر اشتبه الإنسان فى حليته وحرمة: كل شئ لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه، فتدعه من قبل نفسه (٤).

وقد صنف من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) فى هذا العلم هشام بن الحكم الكوفى الشيبانى (المتوفى سنة ١٧٩ هـ) وكان من ثقات رواه أبى عبد الله الصادق (عليه السلام) وابنه الإمام موسى بن جعفر... صنف كتاب "الألفاظ ومباحثها" وهى من أبحاث الأصول.

كما صنف يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين من أصحاب أبى الحسن موسى بن جعفر والإمام الرضا (عليهما السلام)... كتاب "اختلاف الحديث ومسائله".

وهو من المباحث المهمه فى أصول الفقه فى مسأله تعارض الأحاديث.

وجمع طائفه من الأحاديث المرويه عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) فى الأصول

ص: ١٤

١- الفصول المهمه للحر العاملى: ٢٥٠، ط النجف.

٢- نفس المصدر: ٢٥٠.

٣- نفس المصدر: ٢٥٠.

٤- الفصول المهمه للحر العاملى: ٢٥٣.

صاحب الوسائل الحر العاملي (رحمه الله) في " الفصول المهمه في أصول الأئمه " وهو كتاب مبوب تبويبا جيدا، وقد بذل صاحب الوسائل (رحمه الله) جهدا كبيرا في تنظيم وتبويب هذا الكتاب، كما جمع السيد عبد الله شير (رحمه الله) طائفه من أحاديث الأئمه (عليهم السلام) في الأصول في كتابه القيم " الأصول الأصيله " .

ومن المدونات الجيده في هذا الباب كتاب " أصول آل الرسول " للسيد هاشم الموسوي ابن زين العابدين الخونساري. ومهما يكن من أمر فإن البدايات الأولى لهذا العلم الشريف ظهرت في عصر الأئمه من آل البيت (عليهم السلام) ومن خلال أحاديثهم وتوصياتهم لعلماء مدرستهم في تفریع الفروع على الأصول كما تقدم.

علم الأصول في عصر الغيبه: وفي عصر الغيبه، وهو عصر انقطاع النص، أخذ علم الأصول بالتطور على يد فقهاء هذا العصر.

وكلما كان الفقهاء يتعدون عن عصر الحضور كانوا يشعرون بمسئله الحاجه إلى هذا العلم وتطويره وتوسعته أكثر من ذي قبل.

وأول كتاب - كتب في هذا العلم في عصر الغيبه كتاب " المتمسك بحبل آل الرسول " للشيخ الأقدم الحسن بن علي بن عقيل النعماني.

ومن أبرز من كتب في هذا العلم من فقهاء عصر الغيبه الشيخ المفيد (المتوفى ٤١٣ هـ) ألف كتاب " النكت في مقدمات الأصول " أدرجه الكراچكي على نحو الاختصار في كتاب " كنز الفوائد " وألف المرتضى (رحمه الله) (المتوفى ٤٣٦ هـ) " الذريعه إلى علم أصول الشريعه " .

وألف الشيخ الطوسي (المتوفى ٤٦٠ هـ) كتاب " عدّه الأصول " في الأصوليين: أصول الدين وأصول الفقه، وألف المحقق الحلّي (رحمه الله) (المتوفى سنة ٦٧٦ هـ) كتاب " الوصول إلى معرفه الأصول " وكتاب " المعارج " .

وللعلامه الحلّي (رحمه الله) (المتوفى سنة ٧٢٦ هـ) عدّه مؤلفات في الأصول منها " تهذيب الوصول إلى علم الأصول " و " مبادئ الوصول إلى علم الأصول " و " نهايه

الأصول " و " نهج الوصول إلى علم الأصول " وألف الشيخ البهائي (المتوفى سنة ١٠٣١ هـ) كتاب " زبده الأصول " .

وألف الشيخ حسن بن زين الدين الشهيد الثاني. (المتوفى سنة ١٠١١ هـ) كتاب " معالم الدين وملاذ المجتهدين " وهو من الكتب الجيده في الأصول. وقد قرأنا هذا الكتاب على مشايخنا في هذا العلم عندما بدأنا دراسه الأصول. ومنذ هذا الوقت بدأ علم الأصول لدى الشيعة الإماميه يتطور بشكل ملحوظ على يد فقهاء هذه المدرسه.

الصراع الفكرى بين المدرسه الأصوليه والأخباريه: فى هذه الفتره طرأ على هذا العلم حدث جديد، وهو التوجه الإخبارى الذى ظهر على يد " الأئمين الاسترآبادى " (المتوفى سنة ١٠٣٦ هـ) مؤلف كتاب " الفوائد المدنيه " فى الاستغناء عن الطابع العقلى لعلم الأصول والاختصار على ما ورد من أهل البيت (عليهم السلام) من الأحاديث، دون الاستعانه بالقواعد العقليه والأصوليه المعروفه.

ويظهر أن خلفيه هذا التوجه هو مخافه الاستغراق فى الاعتماد على العنصر العقلى فى الاجتهاد والابتعاد عن النص، كما حدث ذلك لمدرسه الرأى عند فقهاء أهل السنه.

وقد أحدث هذا التطور الجديد صراعا شديدا بين المدرستين: المدرسه الأصوليه، والأخباريه.

وامتد هذا الصراع ما يقارب القرنين من الزمان، وانتهى بتضاؤل دور المدرسه الأخباريه، وتنامى وتكامل المدرسه الأصوليه وأهم النقاط الخلافيه التى تبنتها المدرسه الأخباريه هى:

١ - التشكيك فى حجيه الدليل العقلى والتلازم بين حكم العقل والشرع.

٢ - تبني حجيه كل ما ورد فى الكتب الروائيه الأربعة (الكافى، والتهذيب والاستبصار، والفقيه).

٣ - عدم جريان البراءه فى الشبهات الحكيمه التحريميه.

٤ - نفى حجيه الإجماع.

٥ - التوقف عن الأخذ بظواهر الكتاب العزيز حتى يرد تفسير وشرح عن أهل البيت (عليهم السلام) لها.

ورغم أن مساحه هذا الصراع امتدت من إيران إلى البحرين والعراق وجبل عامل، غير أن مدرسه كربلاء احتضنت الصراع العلمى بين هاتين المدرستين، من خلال علمين من أعلام الفقه الشيعى بصوره مركزه.

وهذان العلمان هما: الشيخ يوسف (رحمه الله) صاحب الموسوعه الفقيهيه الجليله " الحدائق الناضره " الذى انتقل إلى كربلاء والوحيد البهبهانى (رحمه الله) (المتوفى سنه ١٢٠٦ هـ).

مدرسه الوحيد البهبهانى بكربلاء: أثرى هذا الصراع المدرسه الأصوليه، من غير شك، ولولا هذا الصراع لم تبلغ هذه المدرسه هذا الحد من العمق والتوسع والتطور العلمى.

وكان للوحيد البهبهانى الدور الرائد فى تطوير وتعميق هذه المدرسه التى تكونت وانتعشت بكربلاء على يد الأستاذ وتلامذه مدرسته من بعده.

وتنعكس طائفه من أفكار الوحيد البهبهانى (رحمه الله) الأصوليه فى كتبه التى أبقاها من بعده، وأهمها كتاب " الفوائد الحائريه " بقسميه (القديم والجديد). وقد طبع هذا الكتاب أخيرا طباعه محققه، وأخرج إخراجا ملائما لموقع الكتاب العلمى من قبل المجمع الفكرى الإسلامى ب (مدينه قم المقدسه).

وله رساله " الاجتهاد والأخبار " ورساله فى " حجيه الإجماع " وغير ذلك.

وكتبه كلها جيده، تعكس أفكار الأستاذ الأصوليه.

وتخرج على يده عدد جم من كبار الفقهاء الذين جمعوا وطوروا هذه المدرسه، ووسعوا آفاقها، وترك كثير منهم من بعده آثارا علميه قيمه فى علم الأصول.

ص: ١٧

من هؤلاء المحقق القمى صاحب كتاب " القوانين " فى الأصول، وهو من أفضل ما كتب فى هذا العلم فى مباحث الألفاظ وفى المباحث العقلية.

والشيخ أسد الله الكاظمى (المتوفى سنة ١٢٣٤ هـ) مؤلف " كشف القناع عن حجيه الإجماع " والشيخ محمد تقى الإصفهاني صاحب كتاب " هدايه المسترشدين " وهو تعليقه عميقه على كتاب " معالم الأصول " للشيخ حسن بن زين الدين الشهيد ومن خير ما ألف وكتب فى مباحث الألفاظ فى الأصول، والشيخ محمد حسين الإصفهاني (المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ) صاحب كتاب " الفصول " والشيخ أحمد النراقى (المتوفى سنة ١٢٤٥ هـ) صاحب كتاب " عوائد الأيام "، والسيد محسن الأعرجى الكاظمى (المتوفى سنة ١٢٢٧) صاحب كتاب " المحصول فى علم الأصول ".

وهؤلاء هم أعلام الأصوليين المتأخرين من تلامذه الوحيد البهبهاني.

وكتبهم من خير ما كتب فى علم الأصول وهى لا تزال مدار البحث والتحقيق: القوانين، والفصول، والعوائد، والمحصل. وقد أثروا المدرسه الأصولية، ومهدوا لظهور مدرسه الشيخ الأنصارى (رحمه الله) وهو الحلقة الأخيره من حلقات التطور لعلم الأصول عند الشيعة الإماميه.

وأهم الأفكار التى تبلورت فى هذه المدرسه هى:

١ - التفريق بين الأمارات والأصول... ولا نعرف فى كلمات الأصوليين قبل الوحيد البهبهاني هذا التفريق. ولأول مره تختمر فكره التمييز بين هذين النوعين من الأدله والحجج فى كلمات الوحيد البهبهاني وتلامذه مدرسته.

وتتعمق وتتطور وتتفنن فيما بعد فى مدرسه الشيخ الأنصارى (رحمه الله)، وتبلغ ذروتها من النضج والتطوير والعمق.

فقد وجد الأستاذ الوحيد أن الأدله والحجج على طائفتين: منها ما يوظفه المجتهد للوصول إلى الأحكام الواقعيه الشرعيه، ويطلبها بها، سواء أصابها أم أخطأها، كما هى طبيعه الاجتهاد. وهذه الأحكام هى " الأحكام

الشرعية الواقعية " والأدلة التي توصل إليها هي " الأدلة الاجتهادية " مثل خير الثقة الواحد، والإجماع، والشهرة. وهذه هي أهم " الأمارات " كما يصطلح عليها فقهاء هذه المدرسة أو " الأدلة الاجتهادية " .

وهناك طائفة أخرى من الأدلة والحجج يتوصل بها الفقيه إلى الوظيفة الشرعية، وليس الحكم الشرعي الواقعي، وذلك في ظرف الجهل بالأحكام الشرعية الواقعية، وعندما يفقد الفقيه الإمارات والحجج والأدلة الاجتهادية التي يتوصل بها إلى الأحكام الواقعية... في هذه الحالة يوظف الفقيه النوع الثاني من الأدلة والحجج، وهي " الأدلة الفقاهتية " ليتوصل بها إلى الوظيفة الشرعية أو العقلية في ظرف الجهل بالحكم الواقعي... فلا بد للمكلف من موقف عملي في ظرف الجهل بالحكم الشرعي الواقعي من براءه أو احتياط أو غيره... وهذا الموقف العملي هو الوظيفة الشرعية، ويصطلح عليها فقهاء هذه المدرسة بـ " الأحكام الشرعية الظاهرية " في مقابل " الأحكام الشرعية الواقعية "، ويصطلحون على الأدلة التي يتوصل بها الفقيه إليها بـ " الأدلة، الفقاهتية " في مقابل " الأدلة الاجتهادية " أو " الإمارات " التي يتوصل بها الفقيه إلى الأحكام الشرعية الواقعية.

وتقع الأحكام الظاهرية في امتداد الأحكام الواقعية، كما تقع الأدلة الفقاهتية في امتداد الأدلة الاجتهادية، وليس في عرضها.

وتترتب على فهم هذا الموقع الطولي مسائل كثيرة من قبيل تقديم الإمارات على الأصول، وتنتج منها مسائل من قبيل " الحكومه " و " الورود "، تبلورت فيما بعد في مدرسة الشيخ الأنصاري (رحمه الله).

٢ - تقسيم الشك: الوحيد البهبهاني هو المنظر الأول لمسألة الشك في تاريخ علم الأصول، بالتأكيد، ويأتي من بعده الشيخ الأنصاري، ليطور هذا التنظير، ويبلغ به حداً عالياً من النضج والتعميق والتطوير.

لاحظ الأستاذ الوحيد (رحمه الله)، لأول مره فى تاريخ هذا العلم: أن الشك فى الأحكام على قسمين وليس قسما واحدا، ويترتب على كل منهما حكم، يختلف عن الآخر.

وهذان القسمان هما:

١ - الشك فى التكليف، كما لو شك المكلف فى تشريع زكاه مال التجاره، أو تشريع الخمس فى "الإرث" أو حرمة تدخين الأتباغ أو غير ذلك... وهذا من الشك فى أصل ثبوت التكليف من قبل الشارع.

٢ - الشك فى المكلف به... وهو الشك فى الخروج عن عهده التكليف بعد العلم بثبوتة على ذمته، كما إذا شك المكلف فى الصلاه الواجبه عليه على رأس الفرسخ الرابع فى السفر هى القصر أم التمام، فإن التكليف بفريضه الظهر أو العصر ثابت لدى المكلف بالقطع واليقين، ولكنه يشك فى الخروج من عهده التكليف بالإتيان بالصلاه الثنائيه فقط مثلا.

وحكم هذا الشك غير الشك فى التكليف.

فإن حكم الشك فى أصل التكليف هو البراءه العقلية بموجب قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وأما حكم الشك فى المكلف به فهو الاشتغال والاحتياط بموجب القاعده العقلية المعروفه "الاشتغال اليقيني يستدعى البراءه اليقينه" يقول الوحيد البهبهاني: فرق بين مقام ثبوت التكليف ومقام الخروج عن عهده التكليف الثابت، إذ مجرد الاحتمال لا يثبت التكليف على المجتهد والمقلد، لما عرفت من أن الأصل براءه الذمه حتى يثبت التكليف ويتم الحججه...

وأما مقام الخروج عن عهده التكليف، فقد عرفت أيضا إن الذمه إذا صارت مشغوله فلا بد من اليقين فى تحصيل براءتها للإجماع والإخبار، وثبتت أيضا من العقل والنقل والآيات القرآنيه والأخبار (١).

ص: ٢٠

هذه خلاصه موجزه جدا عن مدرسه الوحيد البهبهاني التي نشأت وترعرعت وتعمقت في كربلاء، ومهدت الطريق لظهور مدرسه الشيخ الأنصاري فيما بعد في (النجف) بالقرب - من كربلاء - وهي المرحله الأخيره لتطور الفكر الأصولي عند الشيعة الإماميه.

مدرسه الشيخ الأنصاري: ظهرت هذه المدرسه في " النجف " أواخر القرن الثالث عشر.

وكان رائد هذه المدرسه الشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١ هـ) ظهرت هذه المدرسه بعد مدرسه الوحيد البهبهاني التي اقترن اسمها بالصراع العلمي الذي جرى بين الأخباريين والأصوليين.

واستفادت هذه المدرسه من كل ما تمخضت عنه مدرسه الوحيد، وزادت عليها.

فقد استوعب الشيخ مرتضى الأنصاري رائد هذه المدرسه الأفكار الأصوليه السابقه عليه، واستطاع أن يعيد بناء الأصول، وصياغته، ومنهجه، مستفيدا من كل التجارب والأفكار والخبرات السابقه عليه.

وتخرج من مجلس درسه فقهاء كبار من أمثال صاحب الكفايه المحقق " المولى محمد كاظم الخراساني " المعروف بـ " الآخوند " زعيم حركه الدستور، و " السيد محمد حسن الشيرازي " الزعيم الديني المعروف والذي دخل في مواجهه مع الشركات الإنجليزيه التي احتكرت تجاره الأتباغ في إيران، وحرّم استعمال الأتباغ، وأجبر البلاط الملكي في إيران على إلغاء الاتفاقية مع الشركه البريطانيه... وغير هؤلاء من أعلام مدرسه الشيخ الأنصاري الذين ساهموا في تعميق وتطوير هذه المدرسه، وتخرج على يد صاحب الكفايه المحقق الخراساني أعلام كبار ومحققون في علم الأصول، مثل الأعلام الثلاثة المشهورين من طلابه: المحقق العراقي، والمحقق النائيني، والمحقق الإصفهاني... وهكذا امتدت هذه

المدرسه إلى اليوم الحاضر ورغم أن أعلام هذه المدرسه أدخلوا الكثير من التطوير في هذه المدرسه ونقحوا وعمقوا أفكارها... رغم ذلك لا تزال هذه المدرسه قائمه بخطوطها ومحاورها الرئيسيه، ولم يحدث تغيير جذرى في أفكارها ومنهجيتها.

وفيما يلي أشير إشاره سريعه موجزه إلى الخطوط الرئيسيه لأفكار هذه المدرسه.

التنظيم الثلاثى للحجج والأدله الشرعيه: تتميز هذه المدرسه فى ترتيب الأدله والحجج بصوره منهجيه ضمن ثلاث مراحل بحيث لا تصل النوبه إلى المرحله الثانيه منها مع وجود المرحله الثانيه ولا تصل النوبه إلى المرحله الثانيه مع قيام المرحله الأولى.

وإذا انتفت المرحله الأولى تصل النوبه إلى المرحله الثانيه ومع انتفاء المرحله الثانيه تصل النوبه إلى المرحله الثالثه، ولا يخلو حال المكلف من واحد من هذه الثلاثه. لا محاله.

يقول الشيخ الأنصارى (رحمه الله) فى بدايه " فرائد الأصول ": اعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعى فإما أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن (١).

واقترح تلميذه المحقق الخراسانى تعديل هذه المنهجيه بمنهجيه أخرى فى ترتيب الأدله.

يقول (رحمه الله): فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا. وعلى الثانى إما أن يقوم عنده طريق معتبر أم لا (٢).

" وتوضيح هذا الترتيب:

١ - إن المكلف إذا حصل له القطع بالحكم الشرعى فيعمل به بالضروره، فإن القطع منجز للتكليف فى حاله الإصابه، ومعذر عند عدم الإصابه. والتنجز والتعذير لازمان عقليان للقطع بالحكم الشرعى.

ص: ٢٢

١- فرائد الأصول: ١.

٢- كفايه الأصول: ٢.

٢ - وإذا لم يقطع المكلف بالحكم الشرعى يرجع إلى الأدله الظنيه التى تثبت اعتبارها وحجيتها بدليل معتبر من ناحيه الشارع.

وهذه الطائفه من الأدله الظنيه التى ثبت اعتبارها بدليل شرعى معتبر تسمى عاده " الأمارات " و " الطرق " و " الظنون الخاصه " وذلك مثل " خبر الثقة الواحد " و " الإجماع " و " الشهره " وغير ذلك من الأدله الظنيه التى اعتبرها الشارع وتعدنا بها.

٣ - وإن لم يتيسر للمكلف طريق معتبر (دليل ظنى معتبر) يرجع المكلف إلى الأصول العمليه التى تقرر وظيفه المكلف فى حاله عدم تمكن المكلف من دليل ظنى معتبر.

حاله الاستيعاب والترتب فى الحجج: وهذه المنهجيه الجديده فى بحث الحجج تجمع بين أمرين: الأول منها استيعاب كل الحجج وبصوره كامله فلا تبقى حجه من الحجج ذاتيه أو مجعوله تفيد حكما شرعيا أم وظيفه عقليه أو شرعيه إلا ويدخل ضمن هذه المنهجيه، كما سنوضح ذلك - إن شاء الله - فيما يأتى.

والميزه الأخرى لهذه المنهجيه الترتيب والحاله الطويله فى عرض الحجج فالقطع، وهو انكشاف الواقع يتقدم على كل حجه أخرى، ولا- تراحمه حجه، مهما كانت، وبعد ذلك يأتى دور الطرق والأمارات التى اعتبرها الشارع، وهى حجه فى حاله عدم انكشاف الواقع وفقدان القطع، عندما لم يتمكن المكلف من الوصول إلى القطع بالحكم الشرعى وهى حاله مترتبه على الحاله الأولى، بمعنى إن حجه الطرق والأمارات المعتبره تأتى فى حاله غياب القطع وعدم انكشاف الواقع، ومع انكشاف الواقع والقطع بالحكم الشرعى لا يصح الاعتماد على هذه الطرق والأمارات وإن كان لا يجب على المكلف أن يسعى للوصول إلى القطع.

والحاله الثالثه مترتبه على فقدان الحاله الثانيه، فإن المكلف إنما يصح له

الرجوع إلى الأصول العمليه الشرعيه والعقليه فى حاله غياب وفقدان الطرق والأمارات المعتمده شرعا، وبعد الفحص عنها والياس منها بالمقدار المتعارف.

تقسيم الدليل إلى الأمارات والأصول: ومن الشرح المتقدم يتضح أن المكلف إذا لم يقطع بالحكم الشرعى فلا بد أن يعمل بالأمارات والأدله الظنيه التى ثبت اعتبارها بدليل شرعى معتبر.

وإذا فقد المكلف هذه الطرق الظنيه المعتمده، ولم يتيسر له طريق معتبر شرعا إلى الحكم الشرعى كان المورد مجرى لإحدى الأصول المعروفه الجاريه فى الشبهات الحكميه أو الموضوعيه... والأحكام التى تثبت لهذه الأصول هى الأحكام الظاهريه.

وهذه الأحكام الظاهريه التى تجرى عند الشك تتميز عن الأمارات الظنيه أنها تفقد صفه الكشف عن الحكم الواقعى ولا تكسب الشاك رؤيه إلى الحكم الشرعى الواقعى، أو إلى الموضوع الخارجى ذى الأثر الشرعى بعكس الأمارات فإنها تملك فى حد نفسها درجه من الكشف عن الواقع، غير أنها ضعيفه وغير كامله، فيتممها الشارع بالاعتبار الشرعى، بإلغاء احتمال الخلاف واعتبار ما تودى إليه.

أما الأصول الشرعيه والعقليه التى تجرى فى مورد الشك فتفقد هذه الخصوصيه الناقصه عن الكشف، ولا تكسب الشاك فى الحكم الشرعى رؤيه إلى الحكم وإنما تقرر له وظيفته العمليه فى ظرف الشك فقط.

ومن هذا المنطلق بدأت تختمر عند علماء الأصول فكره تفكيك الأصول عن الأمارات والطرق، وفرز إحداها عن الأخرى.

وهذا التفكيك بين الأمارات والأصول ظهر كما يبدو لأول مره على يد الوحيد البهبهانى (رحمه الله) إلا أن الوحيد اقتصر فقط على التفكيك بينهما دون أن يجعل من هذا التفكيك أساسا لتغيير منهج الدراسات الأصوليه، ودون أن يتناول بالبحث الآثار العلميه الكبرى لهذا التفكيك.

أما الشيخ فقد جعل من التفكيك بين الأمارات والأصول أساسا لمنهجه حديثه لعلم الأصول وتناول الآثار والنتائج المترتبة على هذا التفكيك بشكل علمي وعميق وخرج نتيجة لذلك بتصورات وأفكار جديدة في علم الأصول.

المنهجه الجديده لعلم الأصول: ومهما يكن من أمر فإن الشيخ الأنصارى قد وضع في هذا التقسيم الذى ذكره للدليل أساسا قويا لمنهجه جديده تماما فى علم الأصول، وجعل منه منطلقا جديدا لعلم الأصول، انطلق منه إلى اكتشاف ودراسه الآثار والنتائج العلميه الكبرى المترتبة على هذا التفكيك.

وعلى هذا الأساس بحث الشيخ الأنصارى عن القطع وأحكامه فى " المقصد الأول " من كتابه وبحث عن الأدله الاجتهاديه فى " المقصد الثانى " من كتابه، فى بحث الظن، كخبر الواحد الثقه والإجماع، والسيره، والشهره، وهى الظنون الخاصه التى اعتبرها الشارع، بينما بحث الأدله الفقاهتيه التى تجرى فى ظرف الشك والجهل بالحكم الشرعى الواقعى " وهى الأصول العمليه " فى " المقصد الثالث " وهو " مبحث الشك " .

ترتيب الأدله وتقديم بعضها على بعض: وانطلاقا من الشرح المتقدم فى التمييز والتفريق بين " الأدله الاجتهاديه " و " الأدله الفقاهتيه " تتولى المدرسه الأصوليه الحديثه عند الشيعة الإماميه أمر تنظيم الأدله وتقديم بعضها على بعض.

فليس بين الأدله الاجتهاديه والأدله الفقاهتيه بناء على هذا التمييز تعارض حقيقى، كما لا يكون بين العام والخاص تعارض إلا ما يكون من التعارض البدوى غير المستقر.

فإن الأمارات ترفع موضوع الأدله الفقاهتيه تكوينا، وبالوجدان، أو بالتعبد والتشريع، وبارتفاع موضوع الأدله الفقاهتيه ترتفع الوظيفه العمليه الثابته بالعقل

أو بالشرع لهذا الموضوع فتقدم الأدلة الاجتهادية على الأدلة الفقاهتية قهرا، ويتم ذلك من خلال منهجين مختلفين هما (الحكومته) و (الورود).

ولا بد لهذا الأمر من إيضاح وتفصيل وشرح، وإليك هذا الشرح.

الورود: نستطيع أن نفهم المعنى الإجمالي ل "الورود" من خلال العلاقة بين الأمارات والأصول العملية العقلية، وهي البراءة العقلية، والاحتياط والتخيير العقليان.

فإن خبر الثقة الواحد من الأمارات الظنية التي تثبت حجيتها بالدليل القطعي، باعتبار الشارع له.

فإذا ورد خبر من ثقة على حكم شرعي يعتبر هذا الخبر بيانا من قبل الشارع على ذلك الحكم، وبه يرتفع موضوع البراءة العقلية وهو "عدم البيان" فإن الدليل على البراءة العقلية هو قاعده "قبح العقاب بلا بيان" ومع ثبوت البيان من ناحية الشرع تنتفي البراءة العقلية انتفاء تكوينيا. وهذا هو "الورود".

وكذلك يتقدم خبر الثقة الواحد على أصاله الاحتياط العقلية، فإن موضوع أصاله الاحتياط هو احتمال العقاب على ترك الوجوب المحتمل أو ارتكاب الحرمة المحتملة، ومع حصول خبر الثقة الذي تثبت حجيته من ناحية الشرع يحصل للمكلف الأمن من العقوبة على مخالفه الوجوب المحتمل أو ارتكاب الحرمة المحتملة. لأن المكلف حينذاك يستند في ترك الواجب المحتمل أو ارتكاب الحرام المحتمل إلى ترخيص وإذن من الشارع، وبه يأمن عقوبه الشارع، ولا يبقى موضوع ولا مجال لجريان أصاله الاحتياط من الناحية العقلية.

كذلك يتقدم خبر الثقة الواحد على أصاله التخيير العقلية، فإن التخيير العقلي هو عدم وجود مرجح لأحد الطرفين على الطرف الآخر، وخبر الثقة الواحد يصلح أن يكون مرجحا للطرف الذي يدل عليه الخبر على الطرف الآخر، فلا يبقى مع وصول الخبر موضوع ولا مجال لجريان أصاله التخيير العقلية.

وبناء على هذا الإيضاح فإن الأمارات والطرق (الأدلة الاجتهادية) تتقدم على الأصول العقلية من البراءة والاحتياط والتخيير العقلي (الأدلة الفقاهتية) ولا يكون بينهما تعارض، لأن معنى التعارض هو تكاذب الدليلين، ولا يتكاذب الدليلان إلا إذا كانا في عرض واحد، وأما إذا كان أحدهما في طول الآخر فلا يتكاذبان، والأمر هنا كذلك، فإن الأصول العقلية تجري عند انتفاء خبر الثقة، ولا معنى لجريان هذه الأصول مع وجود خبر الثقة، ويسمى الشيخ الأنصاري (رحمه الله) هذه العلاقة بين الأدلة بـ "الورود" ويحدده بما لو كان الدليل الوارد ينفي موضوع الدليل المورود نفياً تكوينياً ووجدانياً، بعنايه التعبد من الشارع.

وهذا نوع من العلاقة بين الأدلة الاجتهادية والفقاهتية يذكره الشيخ الأنصاري (رحمه الله) في المباحث العقلية من الأصول.

الحكومة: والنوع الثاني من العلاقة بين الأدلة الاجتهادية والأدلة الفقاهتية هو "الحكومة" وهي أيضاً تقتضى تقدم الدليل الاجتهادى على الدليل الفقاهتى ولكن بيان آخر وطريقه أخرى تختلف بعض الشيء عن "الورود".

وتطلق "الحكومة" في مدرسه الشيخ الأنصاري (رحمه الله) على حاله خاصه من العلاقة بين الدليلين يكون فيها أحد الدليلين ناظراً إلى مفاد الدليل الآخر، وشارحاً له، ومبيناً لكميه مدلوله، حتى إذا كانت هذه النظاره والشرح من الدليل الثاني للدليل الأول بغير الألفاظ المستعمله للشرح والتفسير.

وفي مورد "الحكومة" لا تنفى الأدلة الاجتهادية موضوع الأصول العمليه نفياً تكوينياً بالوجدان كـ "الورود" وإنما تنفيه نفياً تشريعياً وبتعبد من الشارع، وبحكم من الشارع، ولعل ذلك هو سبب تسميته بـ "الحكومة" وهذه الحكومة ترد كثيراً في العلاقة بين الأمارات والأصول الشرعيه (البراءه الشرعيه والاستصحاب) فإن موضوع البراءه الشرعيه بمقتضى حديث الرفع: "رفع عن

أمتى ما لا يعلمون " هو الجهل بالحكم الشرعى، وبوصول خبر الثقة يرتفع الجهل بتعبد من ناحيه الشارع، فإن المكلف يبقى من الناحيه التكوينييه لا محاله شاكا بالحكم الواقعي الشرعى، وجاهلا به ولا ينفى خبر الثقة الواحد جهله وشكته تكوينيا وبالوجدان، ولكن بما أن الشارع تعبدنا بحجيه خبر الثقة وأتم الكشف الناقص الموجود فى هذه الأماره فإن وصول خبر الثقة إلى المكلف يرفع الجهل بالحكم الواقعي الشرعى لدى المكلف بتعبد وتشريع من ناحيه الشرع، ومع انتفاء الجهل تعبدا ينتفى موضوع الأصل فيثبت الدليل الاجتهادى ويتقدم على الدليل الفقاهتى ولا يعارضه الدليل الفقاهتى، وهو يختلف عن طريقه تقدم خبر الواحد الثقة على الأصول العقليه فإن خبر الثقة بعد ثبوت حجتيه من الشرع بيان من دون شك وهو يرفع موضوع البراءه العقليه - مثلا - وهو اللا بيان بصوره تكوينيه قطعاً.

وهذه " الحكومه " على ما اصطلح عليه الشيخ (رحمه الله) نحو آخر من تقدم الإمارات على الأصول العمليه.

العلاقه بين الأصول العمليه: ويتحدث الشيخ بعد ذلك عن العلاقه بين الأصول العمليه نفسها، فإن من الممكن أن تتعارض الأصول العمليه بعضها مع بعض، وهذا التعارض يكون بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليه (البراءه والاحتياط والتخير) أو بين استصحابيين.

العلاقه بين الاستصحاب والأصول العقليه: أما فى العلاقه بين الاستصحاب والأصول العقليه (البراءه العقليه والتخير والاحتياط) فالاستصحاب لا محاله يكون واردا على هذه الأدله بموجب مصطلح الشيخ، ورافعا لموضوعها حقيقه رفاعا تكوينيا، لأن الاستصحاب حينئذ يعتبر بيانا من الشارع، ومع وجود البيان ينتفى موضوع البراءه العقليه، وهو " عدم البيان " بصوره تكوينيه، وموضوع الاحتياط عدم الأمن من العقاب فى ارتكاب

محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب، وبالاستصحاب يتحقق الأمن من العقاب شرعا بصورة تكوينيه كذلك ولا- يبقى موضوع للاحتياط...

وموضوع التخيير عدم وجود مرجح لأحد الطرفين، والاستصحاب يصلح شرعا أن يكون مرجحا حقيقيا للطرف الذى يؤدي إليه الاستصحاب، وبذلك ينتفى موضوع التخيير وهو عدم وجود المرجح.

وبناء عليه يتقدم الاستصحاب على كل من الأصول العقلية الثلاثة، وتكون العلاقة بين الاستصحاب وبينها علاقة "الورود".

العلاقة بين الاستصحاب والبراءة الشرعية: أما العلاقة بين الاستصحاب والبراءة الشرعية فهي من "الحكومة" لأن الاستصحاب يرفع موضوع البراءة الشرعية وهو "الجهل بالحكم الشرعى الواقعى" باعتبار وتعبد من الشارع لا وجدانا وواقعا، فإن المكلف يبقى جاهلا- بالحكم الشرعى واقعا وذلك، لأن أدله الاستصحاب ناظره إلى تنزيل مؤداه منزله الواقعى فى مقام العمل، وبذلك يختلف الاستصحاب عن أصل البراءة وسائر الأصول غير التنزيلية التى لها صفه وظيفيه محضه، وليس لها نظر إلى تنزيل مؤدياتها منزله الواقعى أو تنزيل أحد طرفى الشك منزله اليقين. وبذلك يكون الاستصحاب حاكما على البراءة الشرعية.

ومن هنا انفتح على هذه المدرسه باب جديد من العلم فى التمييز بين نوعين من الأصول العمليه (التنزيليه منها وغير التنزيليه). فقد وجدوا أن مهمه طائفه من الأصول العمليه كالاستصحاب هى تنزيل أحد طرفى الشك منزله الواقعى فى البناء العملى، بينما وجدوا أن مهمه طائفه أخرى من الأصول العمليه تحديد الوظيفه العمليه للمكلف فى ظرف الشك بمقتضى ما يؤدي إليه الأصل دون النظر إلى الواقعى وتنزيل المؤدى منزله الواقعى.

وسموا الطائفه الأولى بالأصول التنزيليه تمييزا لها عن غير التنزيليه، ومهمه

الأصول التنزيلية هي تنزيل مؤدى الأصل منزله الواقع فى مقام العمل (١).

وبهذا التنزيل العملى يرتفع الشك والجهل بالحكم الشرعى بتعبد من الشارع ويرتفع بذلك موضوع الأصول الشرعية غير التنزيلية بالتفصيل الذى تحدثنا عنه وبذلك تكون الأصول التنزيلية حاكمه على الأصول الشرعية غير التنزيلية ومتقدمه عليها، ولا يكون بينهما تعارض لتقدم الأول على الثانى إلا ما يبدو لأول وهله بينهما من التعارض البدوى الذى يزول بعد النظر والتأمل (٢).

المناهج الأصولية المعاصرة: النقطة الأخيرة التى لا بد أن نشير إليها فى هذه المقدمة هى أهم المناهج المعاصرة لعلم الأصول منذ عصر الشيخ الأنصارى إلى اليوم لنعرف موضع المنهج الذى يتخذه شيخنا المظفر (رحمه الله) فى كتاب "أصول الفقه" وأهم هذه المناهج: منهج الشيخ الأنصارى.

منهج المحقق الخراسانى صاحب الكفاية.

منهج المحقق الشيخ محمد حسين الإصفهانى (رحمه الله) والذى اتخذه شيخنا المظفر (رحمه الله) أساسا فى تدوين هذا الكتاب.

ص: ٣٠

١- دليل الاستصحاب (لا ينقض اليقين بالشك) ظاهر فى تنزيل الشك منزله اليقين فى مقام العمل والامثال، وذلك لاستحاله النهى عن نقض اليقين بالشك، لانتقاض اليقين بالشك واقعا ووجدانا، وإنما التنزيل يكون بلحاظ الامثال وفى مقام العلم. والمعنى المعقول لتنزيل اليقين منزله الشك فى مقام العمل: هو تنزيل مؤدى الاستصحاب (وهو أحد طرفى الشك) منزله الواقع. وهذا هو معنى الأصول التنزيلية مثل الاستصحاب وقاعده الفراغ والتجاوز أما الأصول غير التنزيلية فليس لها نظر إلى الواقع إطلاقا، لا فى الأبداء، ولا فى المؤدى ولا يزيد لسان دليلها عن جعل الوظيفة العملية فقط فى ظرف الجهل وهما يختلفان عن الأمارات التى يتولى لسان دليلها جعل الطريقيه والكشف للأماره.

٢- هذا الشطر من الكلام مستل على نحو الانتفاء من بحثنا الذى كتبناه عن تطور البحث الأصولى فى مدرسه الشيخ الأنصارى مع بعض الإضافات.

وهناك ثلاث مناهج أخرى هامة ساهمت في تطوير المنهجية الحديثه لعلم الأصول لا أتحدث عنها رغم أهميتها إثارا للاختصار وهي:

١ - منهجيه المحقق النائيني (رحمه الله).

٢ - منهجيه استاذنا المحقق الخوئي (رحمه الله).

ولعل الله تعالى يوفقني لدراسه هذه المناهج جميعا وبيان نقاط الضعف والقوه في كل منها، وطرح منهج عام لعلم الأصول من خلال هذه المحاولات مستفيدا من كل هذه التجارب، مسددا ومكملا بعضها ببعض.

وإليك الآن شرحا موجزا للمناهج الثلاثه المتقدمه: منهج الشيخ الأنصاري (رحمه الله): يقول الشيخ الأنصاري (رحمه الله) في بدايه كتاب " فرائد الأصول " : اعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فأما أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن، فإن حصل له الشك فالمرجع فيه القواعد الشرعيه الثابته للشاك في مقام العمل، وتسمى بالأصول العمليه، وهي منحصره في الأربعة لأن الشك إما أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا.

وعلى الثاني فإما أن يمكن الاحتياط أم لا.

وعلى الأول فإما أن يكون الشك في التكليف أو المكلف به.

فالأول مجرى الاستصحاب.

والثاني مجرى التخيير.

والثالث مجرى أصاله البراءه.

والرابع مجرى قاعده الاحتياط.

وبعباره أخرى: الشك إما أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أو لا.

فالأول مجرى الاستصحاب.

والثاني إما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا.

فالأول مجرى قاعده الاحتياط.

والثاني مجرى قاعده التخيير.

وما ذكرنا هو المختار في مجارى الأصول الأربعة.

وهو تنظيم جديد وجيد، وقائم على أساس علمى متين.

وعلى هذا الأساس استقر علماء الأصول فى تنظيم أبحاث الأصول منذ عهد الشيخ الأنصارى إلى اليوم الحاضر.

وهذا التمييز بين الأدله الاجتهاديه والفقاهتيه، وتبويب الأدله على أساس منها مما يختص به فقهاء الإماميه المعاصرون منذ عصر الشيخ الأنصارى إلى الوقت الحاضر، وعندما نرجع إلى كتب الأصول للمذاهب السنيه - المعاصره منها والقديمه - لا نجد مثل هذا التفكيك، ونرى أنهم يذكرون هذه الأدله فى عرض واحد.

فالكتاب والسنة والإجماع يذكر فى عرض القياس والاستحسان، وهما فى عرض الاستصحاب والبراءه.

ملاحظات عامه على منهج الشيخ الأنصارى (رحمه الله): نشير هنا على نحو الاختصار إلى ملاحظتين تخصان منهج الشيخ الأنصارى ثم نعقبه بعد ذلك، بملاحظه تعم المنهج الأول والثانى وهما نهج الشيخ الأنصارى وصاحب الكفايه.

أما التى تخص منهج الشيخ فهى: أولاً تداخل الأقسام الثلاثه التى يقسم الشيخ (رحمه الله) بموجبها كتابه (فرائد الأصول)... فإن المقصود بالظن لا- محاله: الأعم من الشخصى والنوعى، ضروره إن الأمارات لا تورث الظن الشخصى دائماً، والمقصود بظنيه الأمارات الأعم من الظن الشخصى والنوعى، لأنهى، نوعاً، ولدى غالب الناس توجب الظن دائماً...

وعليه فإن الأمارات تدخل فى باب الشك والظن معاً، فى بعض الأحيان، بالاعتبار الشخصى والنوعى.

وثانياً ليس كل مجارى الحجج والأدله والطرق (الأمارات) من باب الظن، ولا كل مجارى الأصول العمليه من موارد الشك.

فقد يكون المكلف شاكا بالحكم، ولكن يقوم لديه دليل معتبر شرعا، فيكون حجه عليه فى الحكم الواقعى. ولا- يجرى فيه الأصل.

وقد يكون ظانا بالحكم الشرعى، ولكن لا يقوم لديه دليل معتبر شرعا على حجه الطريق الظنى، فيكون هذا المورد من مجارى الأصول العمليه.

وعليه، فإن تثليث الأقسام بالطريق الذى ذكره الشيخ (رحمه الله) لا يخلو عن مناقشه، وإن كان التفكيك بين الأمارات والأصول (الأدله الفقاهتيه والأدله الاجتهاديه)، على النهج الذى ذكره الشيخ (رحمه الله) انطلاقا من هذا التقسيم هو الصحيح، وهو الأساس الأول للمدرسه الحديثه فى علم الأصول.

منهج المحقق الخراسانى: وناقش المحقق الخراسانى هذا التقسيم لأن الظن ليس دائما المساحه المخصصه للرجوع إلى الطرق والأمارات، كما أن الشك ليس دائما المساحه المخصصه للرجوع إلى الأصول العمليه. فقد يرجع المكلف فى مورد الظن إلى الأصول العمليه لعدم وجود طريق معتبر، كما قد يرجع فى مورد الشك إلى الأمارات لوجود طريق معتبر من ناحيه الشارع، ولذلك فقد اقترح المحقق الخراسانى (رحمه الله) تثليث الأقسام بالطريقه التاليه: " فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثانى إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا ".

وفى هذا التقسيم يكون المعيار فى الرجوع إلى الطرق والأمارات الطريق المعتبر، وإن كان المورد موردا للشك، ويكون المعيار للرجوع إلى الأصول العمليه عدم وجود طريق معتبر من ناحيه العقل أو الشرع، وإن كان المورد موردا للظن.

ملاحظه على منهجيه المحقق صاحب الكفايه: وهذه المنهجيه سليمه ولا تنقص من قيمتها العلميه المناقشه التى ذكرها

غير أن المحقق الخراساني (رحمه الله) كان بصدد تنظيم بحث الحجج في الأصول وترتيبها وتقديم بعضها على بعض، ولم يكن بصدد تنظيم منهج عام لعلم الأصول ولذلك فإن هذا المنهج يصلح أن يكون منهجا لبحث الحجج، وهو ما خصص له الجزء الثاني من كتاب "كفايه الأصول" كما خصص له الشيخ (رحمه الله) كتاب "الفرائد".

أما لو كان الشيخ وتلميذه صاحب الكفايه (رحمهم الله) يريدان وضع منهجيه شامله لعلم الأصول... فإن هذا التقسيم وتقسيم الشيخ (رحمه الله) لا يخلوان عن نقاط للمناقشه.

ويكون للبحث عن القطع وأحكامه موضع آخر، ويكون منهج المحقق الإصفهاني واستاذنا المحقق الخوئي والمحقق الشهيد الصدر (رحمهم الله) أكثر استيعابا لأبحاث علم الأصول وقدره على تنظيم مباحث هذا العلم، وإن كان أساس المدرسه الحديثه لعلم الأصول هو تقسيم الشيخ ومنهجه، على كل حال.

منهج المحقق الإصفهاني (رحمه الله): وميزه هذه المنهجيه أنها شامله لعامه مباحث هذا العلم، بينما المنهجيات السابقه تنظم فقط المباحث العقليه - لهذا العلم.

فإذا استعرضنا مثلا كفايه الأصول للمحقق الخراساني، نجد أن المجلد الثاني منه يتميز بمنهجيه علميه منظمه، بينما المجلد الأول منه لا- تنتظمه منهجيه علميه دقيقه كالتى تنظم مباحث المجلد الثاني، وتتميز منهجيه المحقق الإصفهاني بأنها شامله ومستوعبه لكل مباحث هذا العلم وتنظم مباحث هذا العلم كما يقول الشيخ المظفر (رحمه الله) في أربعه فصول وخاتمه.

الفصل الأول مباحث الألفاظ: وهى تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهه عامه نظير البحث عن ظهور صيغه "افعل" فى الوجوب وظهور النهى فى الحرمة ونحو ذلك.

الفصل الثاني المباحث العقلية: وهي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها ولو لم تكن تلك الأحكام مدلوله اللفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته المعروف بهذا البحث باسم مقدمه الواجب، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده المعروف باسم مسأله الضد، وكالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي.

وغير ذلك.

الفصل الثالث مباحث الحجج: وهي ما يبحث فيها عن الحجج والدليليه كالبحث عن حججه خبر الواحد وحججه الظواهر وحججه ظواهر الكتاب وحججه السنه والإجماع والعقل وما إلى ذلك.

والفصل الرابع مباحث الأصول العمليه: وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن أصل البراءه والاحتياط والاستصحاب ونحوها.

فمقاصد الكتاب - إذن - أربعة، وله خاتمه تبحث عن تعارض الأدله وتسمى "مباحث التعادل والتراجيح" فالكتاب يقع في خمس أجزاء إن شاء الله تعالى.

وقبل الشروع لابد من مقدمه يبحث فيها عن جمله من المباحث اللغويه التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الأدبيه أو لم يبحث عنها.

وعلى هذه المنهجيه يجرى استاذنا المحقق آيه الله الشيخ المظفر (رحمه الله) في كتابه "أصول الفقه".

المناهج الأخرى: ومن المناهج المعاصره الأخرى: منهج استاذنا المحقق السيد الخوئي، ومنهج سيدنا المحقق الشهيد الصدر (رحمهم الله) (١).

ص: ٣٥

١- راجع المحاضرات للشيخ إسحاق الفياض تقريراً لبحث آيه الله الخوئي (رحمه الله) ١: ٦ - ٨. ق وبحوث في علم الأصول للسيد محمود الهاشمي تقريراً لبحث آيه الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر (رحمه الله) ١: ٥٧ - ٦٢.

ولفقهائنا الأحياء حفظهم الله اقتراحات وتصورات جديدة وجيده لتنظيم مباحث وأبواب علم الأصول لا يسعها المقام (١).

وبعد فهذه خلاصه وجيزه عن علم الأصول وعلاقته بالفقه والقواعد الفقهيه وتاريخه، وتطوره، ومدارسه، ومناهجه، أحببت تقديمها أمام كتاب " أصول الفقه " لشيخنا المحقق آية الله الشيخ محمد رضا المظفر (رحمه الله) راجيا أن تكون هذه الوجيزه نافعه لطلبه علم الأصول وافيه بالمقصود. والحمد لله رب العالمين.

* * * الشيخ محمد رضا المظفر أسرته: أسره المظفر من الأسر العلميه فى النجف الأشرف، عرفت فيها فى أواسط القرن الثانى عشر، وقطن بعض رجالها الجزائر التابعه للبصره.

وكان الفقيه المجتهد الشيخ محمد بن عبد الله والد الفقيه الشيخ محمد رضا المظفر من علماء النجف ومراجع التقليد فيها (نشأ فى النجف وترعرع فيها، وكان فى عنفوان شبابه منقطعاً إلى الجد والتحصيل، مكبا على العباده والتدريس، إلى أن برع فى الفقه وعرف بوجوده التحقيق فيه) وألف موسوعه فقيهيه جليله شرح فيها كتاب " شرائع الإسلام " وسماها بـ " توضيح الكلام " وقد استقصى فيها الفقه من مبدئه إلى منتهاه.

ولادته: ولد الشيخ محمد رضا المظفر فى اليوم الخامس من شعبان عام ١٣٢٢ بعد

ص: ٣٦

١- راجع كتاب الرافد لعلم الأصول للسيد منير القطيفى ١: ٤٣ - ٥٦، والأصول العامه للفقه المقارن لآية الله السيد محمد تقى الحكيم: ٨٥ - ٩٤.

وفاه والده بخمسه أشهر فلم يقدر الله تعالى أن يظفر الطفل الرضيع برؤيه والده ولا الوالد أن يظفر برؤيه ولده، فكفله أخوه الأكبر الشيخ عبد النبي المتوفى سنة ١٣٣٧ وأولاه من عنايته وعطفه ما أغناه عن عطف الأبوه.

نشأته الفكرية: نشأ الشيخ المظفر في البيئه النجفيه، وتقلب في مجالسها ونواديها وحلقاتها ومحاضرها ومدارسها، وحضر فيها حلقات الدراسه العاليه، وتخرج على كبار مراجع التقليد والتدريس، وترعرع في هذا البيت العريق من بيوتات النجف العلميه، وتعهد رعايته وتربيته أخواه العلمان: الشيخ عبد النبي والشيخ محمد حسن.

وابتدأ حياته الدراسيه بما يتعارف عليه الطالب النجفي من حضور الدراسات الأدبيه والفقيهه والأصوليه والعقليه. وتلمذ على الشيخ محمد طه الحويزي في الأدب والأصول كما أتقن الشعر، وبرع في ذلك كله. وتلمذ على غيره من أساتذته دروس مرحله السطوح في ذلك الوقت، وبرز الشيخ الفقيه في ذلك كله.

وبعد أن أنهى الدور الإعدادى (السطح) تفرغ للدراسات العاليه في الفقه والأصول والفلسفه.

وحضر فيها على أخيه الشيخ محمد حسن مع أخيه الآخر الشيخ محمد حسين، كما حضر درس الشيخ آقا ضياء الدين العراقى في الأصول، ودرس الشيخ ميرزا محمد حسين النائينى في الفقه والأصول، وحضر بصوره خاصه أبحاث الشيخ محمد حسين الإصفهانى (رحمه الله) في الفقه والأصول والفلسفه الإلهيه العاليه.

وانطبع الشيخ المظفر كثيرا بآراء أستاذه الشيخ الإصفهانى في الأصول والفقه والفلسفه وجرى على نهجه في البحث في كتابه " أصول الفقه " حيث تبع منهجه في تبويب الأصول، كما يشير هو إلى ذلك في ابتداء الكتاب، كما تأثر بمبانيه الخاصه

على ما يظهر ذلك من خلال كتابه الكبير " أصول الفقه " فيما انجز من هذا الكتاب.

وكان يجله إجلالا كبيرا، كلما جرى له ذكر أو أتيح له أن يتحدث عنه، ويخلص له الحب والاحترام، أكثر مما يخلص تلميذ لإستاذه.

ويلمس القارئ هذا الشعور والوفاء فيما كتب المظفر عن أستاذه في مقدمات كتبه الفقهية والفلسفية وفي مقدمه الأسفار وغيرها من رسائله ومقالاته.

وتخرج كذلك على مشايخه في الفقه والأصول والفلسفه، واستقل هو بالاجتهاد والنظر والبحث وشهد له شيوخه بذلك.

وكان خلال ذلك كله يشتغل بالتدريس على مستوى الدراسات الإعدادية والدراسات العاليه في الفقه والأصول والفلسفه.

ذلك كله خارج مدارس منتدى النشر وكتبتها، أما فيها فقد نذر حياته على تنميتها وتطويرها بمختلف الألوان.

وكان يقوم فيها بتدريس الأدب والمنطق والفلسفه والفقه والأصول من المستوى الأولى إلى المستوى العالي، لا تمنعه من ذلك مكانته المرموقه في الحوزه، ولا إمكانياته الفكرية العاليه.

وكم رأينا الشيخ محمد رضا المظفر يحاضر على الصفوف الأولى من مدارس منتدى النشر، ويتلقى أسئلتهم برحابه صدر، ويدفعهم إلى البحث والدرس والتفكير. ويحشر نفسه معهم، حتى كان يبدو للإنسان، لأول وهله، انه يخاطب زملاء له في الدراسه، لا طلابا بهذا المستوى.

وكان الشيخ يمتاز فوق ذلك كله بعمق النظر ودقه الالتفاتة وسلامه الذوق وبعد التفكير فيما تلقينا عنه من الفقه والأصول والفلسفه.

وقد حاول الشيخ في بدء حياته الدراسيه أن يلم بعلوم الرياضه والفلك والطبيعه والعروض.

فقد اتفق أن وقعت يد الشيخ على طرف من الثقافه العصريه، وهو في بدء شبابه، فتذوبها، وحاول أن يشق طريقا إلى هذا اللون الجديد من الثقافه واتفق مع

آخرين ممن كانوا يتذوقون هذا اللون الجديد من الثقافه على أن يرأسوا بعض المجلات العلميه كالمقتطف وبعض دور النشر لتبعث إليهم هذه الصحف والكتب التي تحمل إليهم هذا اللون الجديد من الفكر.

وأتيح للشيخ فيما بعد أن يستمر على هذه الحاله ويواكب الحركه الفكرية الناشئه ويأخذ نصيبا وافرا من هذه (العلوم الجديده) كما كانوا يسمونها، ويتأثر بها تأثرا بالغيا إلى جنب تأثره بشيوخه في الفقه والأصول والفلسفه.

آثاره العلميه: كان النشاط العلمى والكتابه والتأليف يشكل جزءا مهما من رساله الشيخ محمد رضا المظفر ونشاطه.

وإذا ضممنا نشاطه العلمى فى التأليف والنشر إلى نشاطه الإصلاحى على الصعيد العام والصعيد الدراسى للمسنا جانبا من هذا الجهد الكبير الذى كان يبذله الشيخ فى حياته.

وفى كتابات الشيخ يقترن جمال التعبير وسلامه الأمداء وجدده الصوغ وروعاه العرض بخصوبه الماده ودقه الفكره وعمق النظره وجدده المحتوى، ويتألف منها مزيج من العلم والأدب يشبع العقل ويروى العاطفه.

فقد كان يجرى فى الكتابه كما يجرى الماء، من غير أن يظهر عليه شئ من الكلفه أو التصنع، وينساق القارئ معه كما ينساق الماء على منحدر من الأرض، من دون أن يعرقل سيره شئ، ولا يصطنع فى الكتابه هذه المحسنات البديعيه التى تصرف الكاتب عن الانساق مع الفكره وتصرف القارئ عن مجاراه الموضوع.

والمواضيع التى كان يتناولها بالكتابه والبحث مواضيع علميه كالأصول والمنطق والفلسفه، يعسر على الأديب أن يصوغها صياغه أدبيه أو يفرغها فى قالب أدبى من التعبير. وقد توفى الشيخ إلى أن يضم إلى عمق الماده جمال العرض وأكثر ما يبدو هذا التوفيق فى كتابه " أحلام اليقظه " حيث يناجى فيها صدر

المتألهين ويتحدث معه فيما يتعلق بنظرياته في الفلسفه الإلهيه العاليه ويتلقى منه الجواب بصورة مشروحه وبعرض قصصى جميل.

ولا أبلغ إذا قلت: إن الكتاب فتح كبير فى الكتابه الفلسفيه فلا تشكو الفلسفه شيئاً كما تشكو الكتابه التى لا تخضع لها أاداتها.

وقد حاول الشيخ المظفر أن يخضع الكتابه للفلسفه، أو يخضع الفلسفه للكتاب، ويجمع بينهما فى كتابه هذا.

وتمتاز كتابات الشيخ المظفر بعد ذلك بروعه العرض والتنسيق، حتى أن كل نقطه من البحث تأتي فى موضعها الطبيعى ولا تتغير عن مكانها الخاص حتى تختل أطراف البحث، ويبدو عليه الاضطراب ويتجلى توفيق الكاتب فى التنسيق فى كتاب " المنطق " أكثر من غيره، ففي هذا الكتاب يجد القارئ كيف تأخذ المواضيع بعضها برقاب بعض، وكيف يترتب كل موضوع على سابقه فى تسلسل طبيعى، من غير أن يحيل الطالب إلى موضوع آخر فى غير هذا الكتاب أو إلى ما يمر عليه فيما بعد.

ويعتبر الكتاب بالانضمام إلى شقيقاته: " الأصول " و " الفلسفه " التى لم يقدر الله لها أن تظهر كامله... تجديداً فى كتابه الكتب الدراسيه، وفتحاً فى هذا الباب، وعسى أن يقبض الله من يتابع خطوات الشيخ المظفر فى هذا السبيل.

ويجد الباحث بعد ذلك فى كتب الشيخ المظفر جده البحث والتفكير التى تطبع كتاباته جميعاً.

ويجد ملامح هذه الجده فى البحث والتحليل واضحه قويه فى كتابه " السقيفه " عندما يحلل اجتماع المسلمين فى سقيفه بنى ساعده، وما حدث هناك.

وعندما يتحدث عن موقف المهاجرين والأنصار من مسأله الخلافه وموقف الإمام مع الخلفاء.

كما يجد هذه الجده فى المنطق. عندما يستعير العلامات المستعمله فى الرياضيات للنسب الأربع أو عندما يعرض للقارئ بحث القسمه، أو فى غير ذلك مما يزدحم به هذا السفر القيم من تجديد البحث وجمال العرض وترابط الفكره.

شعره: وكان الشيخ المظفر يمارس النظم فى شبابه بين حين وآخر وله شعر متين رقيق الديقاه، تجده منشورا فى بعض الكتب والصحف. ويجد القارئ فى صوراً شعرية طريفه ويلتقى فيه بآفاق أدبيه جديده.

وانصرف عنه بعد ذلك إلى غيره من الشؤون الفكرية البناء.

دور الشيخ فى تطوير مناهج الدراسه والإصلاح: كان الشيخ المظفر يحتل القمه من النشاط الإصلاحى فى النجف الأشرف فقد ساهم فى جميع الحركات الإصلاحية التى أدركها، وكان فيها العضو البارز الذى يشار إليه بالبنان.

إلا- أن الفكره الإصلاحية على قوتها وإيمان أصحابها بضروره تحقيقها فى الحوزه العلميه... كان يفقدها الوضوح والتفكير المنهجى فى العلاج.

وقد قدر للشيخ فيما قدر له، بفضل تجاربه الطويله، أن تتبلور لديه فكره الإصلاح وتنظيم الدراسه والدعوه أكثر مما تقدم.

وأتيح له بفضل ما أوتى من نبوغ وحكمه فى معالجه هذه القضايا أن يكشف عن الجذور الأولى للمشكله، ويدعو اخوانه وأبناءه بإخلاص إلى معالجه المشكله من هذه الجذور. والمشكله فيما كان يبدو للشيخ تواجها فى جهتين: فى مجال الدراسه، وفى مجال الدعوه: ففى مجال الدراسه لاحظ أن التدريس فى مدرسه النجف الأشرف ينتظم فى مرحلتين:

١ - مرحله المقدمات والسطوح. ٢ - مرحله البحث الخارجى.

وتعتبر مرحله السطوح دوراً إعدادياً، بينما تعتبر مرحله الخارج دوراً للتخصيص فى الاجتهاد.

وطبيعاً هذه المرحله تأبى أى تعديل فى مشكلها ومحتواها ولا يمكن

إخضاع هذه المرحله من الدراسه لأى تنظيم منهجى خاص. ولا- تتبع الدراسه فى هذه المرحله تنظيما خاصا ولا تكاد تشبه الدراسه بالمعنى المنهجى الذى نفهمه من الدراسه.

وطبيعته هذا البحث لا تتحمل أى تحديد وتنظيم، ولا يمكن حصر النقاش أو تحديد البحث بحد خاص، كما لا يمكن أن يكون الامتحان داعيا إلى البحث والدرس فى هذا الدور.

والدور الأول وحده هو الذى يعانى شيئا من النقص ويحتاج إلى شىء من التوجيه والتنظيم.

ولاحظ أن أسباب ذلك يرجع إلى نقص فى المادة وضعف فى الأسلوب.

أما من حيث المادة فإن المادة التى يتلقاها الطالب النجفى فى هذا الدور من الدراسه لا تزال فى كثير من الأحوال تقتصر على دراسه النحو والصرف والبلاغه والمنطق والتفسير والفقه والأصول، مع توسع فى المادتين الأخيرتين.

وهذه المواد على ما لها من الأهميه فى تكوين ذهنيه الطالب لا تنهض وحدها بواجبات الطالب الرساليه من توجيه ودعوه وتبشير وتثقيف. ولا يستطيع الطالب أن يقتصر على هذه المادة التى يتلقاها فى هذا الدور لو أراد القيام بدوره من التوجيه والدعوه على أوسع نطاق.

ومن حيث الأسلوب لاحظ الشيخ المظفر أن الكتب الدراسيه التى يتعاطاها الطالب النجفى فى هذا الدور لا يزال يطغى عليها طابع الغموض والتعقيد، مما يحوج الطالب إلى أن يصرف جهدا كثيرا فى فهم العبارة وما يظهر عليها من غموض وتعقيد.

ذلك بالإضافة إلى سوء التنظيم فى تنسيق الأبحاث.

ذلك فيما يخص تنظيم الدراسه. أما ما يخص الدعوه والتوجيه: فقد وجد الشيخ المظفر أن أداء الدعوه المفضلله هى الخطابه والكتابه.

والدعوه الإسلاميه تعانى ضعفا فى هذين الجانبين.

أما فيما يخص الخطاب فقد كان رحمه الله يلاحظ أن أسلوب الخطاب في النجف بوضعها الحاضر لا يفى برسالة النجف بالشكل الذي يليق بمركزها الديني ولا- يتم للخطيب أن يقوم بواجبه الإسلامي على نطاق واسع، ما لم يطلع على آفاق الفكر الحديث وشؤون المعرفة التجريبي، بالإضافة إلى الإحاطة الكاملة بشؤون الفكر الإسلامي من فقه وتفسير وحديث وتاريخ وما إلى ذلك.

وفيما يخص الكتاب الإسلامي كان يلاحظ أن مكانه النجف الدينيه تتطلب منها أن تساهم في نشر الفكر الإسلامي على نطاق أوسع من الشكل الحاضر، وأن تنطلق الدعوه الإسلاميه منها عن طريق الكتابه والتأليف والصحافه والنشر على أوسع مجال، وأن يشمل هذا التيار الفكرى الذى ينطلق عنها والذى يحمل معه الإيمان والإصلاح فى وضوح وجلاء أقطار العالم وأينما يحل إنسان على ظهر هذا الكوكب. فى الوقت الذى كان يلاحظ فيه أن مدرسه النجف لا تعوزها فى كثير من الأحيان ماده الكتابه والبحث.

ومن جهه ثانيه كان يلاحظ أن طابع الفرديه هو الذى يغلب على الكتابه النجفيه والأبحاث التى يعرضها الكاتب النجفى فهى أقرب إلى الجهد الفردى منه إلى الجهد الجماعى.

ومن جهه ثالثه لم تتوفر فى النجف فى ذلك العهد مطابع مجهزه ولا دور جاهزه للنشر تليق بالماده العلميه الخصبه التى تعرضها النجف على المطبعه.

وكذلك أتيح للشيخ المظفر أن يدرس الحاله فى النجف بموضوعيه وشمول تامين.

ولكنه كان يعلم فى نفس الوقت أن عرض المشكله لا يؤدى إلى شئ مالم تتضافر الجهود مخلصه صادقه لتلافى النقص.

وكان يعلم أن الأساليب السلبيه لا تنفع لمواجهه الحاله والهدم لا يفيد ولا ينهض بشئ، مالم يكن هناك بناء وراء ذلك، وأن العمل الإصلاحى لا ينفع فى مثل هذه الظروف، مالم يكن مقرونا إلى دراسه الوضع دراسه موضوعيه شامله وإلى الرؤيه والتدرج فى العلاج.

أدرك الشيخ كل ذلك وفكر في ذلك كله طويلا، وشمر عن ساعد الجد ليخوض ميدان العمل، وهو يدري أن هناك عقبات صعبا تعرقل سيره في هذا الطريق.

وأول ما بدا له إيجاد جماعه واعيه من اخوانه فضلاء الحوزه تفهم ملابسات الحياه النجفيه وتعى واقع الرساله الفكرية الضخمه التي تحملها النجف.

وفي رابع شوال عام ١٣٥٣ المصادف ١٠ / ١ / ١٩٣٥ قدم ثله من الشباب الروحانيين (فيهم الشيخ) بيانا إلى وزاره الداخليه يطلبون فيه تأسيس جمعيه دينيه بالنجف الأشرف باسم منتدى النشر مصحوبا بالنظام الأساسى وبعد اللتيا والتي أجازت الوزاره فتح المنتدى.

وأعقبها بمحاوله لتنظيم الدراسه، وتبسيط الكتب الدراسيه، وتوسيع المناهج الدراسيه، ووجد ان الدراسه المنهجيه هي الخطوه الأولى في هذا الطريق، ومهما كانت ضروره الدراسه الفرديه، ومهما قيل في جدواها فلا بد أن ينضم إلى هذا اللون من الدراسه لون آخر من الدراسه يعتمد على نظام خاص. وبهذا الشكل حاول أن يحقق جزءا من الإصلاح.

فوضع في سنه ١٣٥٥ الخطة لتأسيس مدرسه عاليه للعلوم الدينيه أو كليه للاجتهد بفتح الصف الأول الذى كان يدرس فيه أربعه علوم: الفقه الاستدلالي، والتفسير، وعلم الأصول، والفلسفه على شكل محاضرات توضع بلغه سهله واضحه، فتبرع بتدريس الأول والثانى الشيخ عبد الحسين الحلي، وتبرع بتدريس الثالث والرابع الشيخ عبد الحسين الرشتي. وكان تبرع هذين العلمين بالتدريس دراسه منظمه من أهم الأحداث في تاريخ النجف الأشرف، ويعد تضحيه نادره منهما تذكر مدى الدهر بالتقدير والإعجاب بروحهما الإصلاحيه. ولم تأت العطله الصيفيه إلا وتعطل هذا الصف ليعود بعدها، ولكنه أبى ولا يدري غير بعض أعضاء مجلس الإدارة أكان إباؤه عن دلال أم هلال أم عن شئ آخر غير منتظر؟ حتى من مثل هذين العلمين نفسهما قاتل الله الشجاعه الأديبه! كيف تعز في أشد ظروف الحاجه إليها.

وفى سنة ١٣٧٦ هـ بعد محاولات عديدة وتجارب طويله أسس الشيخ المظفر كليه الفقه فى النجف الأشرف، واعترفت بها وزاره المعارف العراقىه سنة ١٣٧٧ يدرس فيها الفقه الإمامى، والفقه المقارن وأصول الفقه، والتفسير وأصوله، والحديث وأصوله (الدرايه) والتربيه، وعلم النفس، والأدب وتاريخه، وعلم الاجتماع، والتاريخ الإسلامى، والفلسفه الإسلاميه، والفلسفه الحديثه، والمنطق، والتاريخ الحديث، وأصول التدريس، والنحو والصرف، وإحدى اللغات الأجنبيه.

وقد بذل فقيدنا الشيخ حياته فى سبيل تنميه هذه المؤسسه بإخلاص وإيمان يعز مثله فى نفوس المجاهدين، فكان يقوم بتدريس الفلسفه الإسلاميه وإداره الصفوف عند غياب بعض المدرسين فى سائر العلوم. وكان فى الوقت نفسه يعد مجلدات كتابه القيم " أصول الفقه " للتدريس فى " كليه الفقه " ويباشر مهام الإدارة والعماده والتأليف وحتى تدوين السجلات فى بعض الأحيان.

وكم رأيت الشيخ وهو يقوم بتدوين بعض سجلات الطلبة، أو طباعه بعض الرسائل بالآله الطابعه.

وكذلك قامت المؤسسه على عاتق الشيخ الفقيد، وأودعها حياته، وشيدها بدقات قلبه، وبذل فى سبيلها جميع إمكانياته.

كل ذلك إلى جنب المؤسسات والمشاريع الثقافيه الإسلاميه الأخرى التى أسسها الشيخ وأتيح لها الاستمرار أو أصابها الفشل... وإلى جنب حركه النشر والتأليف التى بعثها الشيخ فى النجف كانت منها مجلتا البدره والنجف.

وكان الشيخ المظفر محور الحركه فى مختلف وجوه هذا النشاط وباعثها فى كثير من الأحيان، ولم يظهر على حديثه أو قلمه طيله هذه المده ما يشعر بأنه شئ يذكر فى هذه المؤسسه إلا عندما يأتى حساب المسؤولىه فيظهر الشيخ على المسرح ليتحمل هذه المسؤولىه بنفس ثابتة وإيمان قوى.

وما أكثر ما شوهده الشيخ يلقى دروسا على طلابه الناشئين أو يلقى عليهم نصائح وإرشادات أو يقوم بتوجيههم بنفسه فى روحانيه وبساطه.

ولم يعرف الشيخ الفقيه حيناً من الزمن معنى لكلمه " أنا " ولما يلابس هذه الكلمه من بغض وحب فى غير ذات الله.

فقد كانت نفسه الكبيره تضيق بما يسمى ب " البغض " ولا تعرف معنى للخصومه والعداء، فاستمع إليه كيف يحدد موقفه من خصومه أو بالأحرى من خصوم المؤسسه " ... وأنا أكثر إخوانى عذرا لجماعه كبيره ممن وقف موقف المخاصم لمشروعنا ولا سيما الذين نظمنا إلى حسن نواياهم ويطمثون إلى حسن نوايانا " .

وقلما نعهد أن تبلغ التضحيه ونكران الذات فيمن رأينا من أصحاب الأفكار هذا الحد... فى سبيل الفكره التى يؤمن بها الإنسان.

وإن من أحب الأشياء إلى أن أختتم هذا الحديث بهذه الجملة الرقيقه التى تشف عن نفسه كاتبها الكبيره: " ونحن مستعدون لتضحيه جديده بأنفسنا فنتنحى عن العمل عندما نجد من يحبون أن ينهضوا به دوننا خصوصا إذا اعتقدوا أنهم سيعطون المشروع صبغه عامه بدخولهم وليثقوا أنا عمال للمشروع أينما كنا ومهما كانت صبغتنا فيه، ولا نريد أن نبرهن بهذا القول على حسن نوايانا. إن هذا لا يهمنا بقليل ولا كثير بعد الذى كان، إنما الذى يهمنا أن ينهض المشروع نهضه تليق بسمعه النجف ويؤدى الواجب الملقى على عاتقه كاملا، وبأى ثمن، حتى إذا كان ثمنه أرواحنا، وما أرخصها فى سبيل الواجب! وقد صرحنا مرارا أننا لم نخط حتى الآن إلا خطوه قصيره فى سبيل ما يقصد من أهدافه " . وكذلك كانت قصه النفس الكبيره.

محمد مهدي الآصفي

أصول الفقه الجزء الأول مجموعه المحاضرات التي القيت في كليه منتدى النشر بالنجف الأشرف ابتداء من سنه ١٣٦٠ هـ. ق بقلم
الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)

وضع هذا الكتاب لتبسيط أصول هذا الفن للمبتدئين ليعينهم على الدخول في بحره العميق عندما يبلغون درجة المراهقين، وهو الحلقة المفقودة بين كتاب معالم الأصول وبين كفايه الأصول، يجمع بين سهوله العبارة والاختصار وبين انتقاء الآراء الحديثه التي تطور إليها هذا الفن.

ص: ٤٨

المدخل

تعريف علم الأصول

علم أصول الفقه هو: علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعى.

مثاله: إن الصلاة واجبه فى الشريعة الإسلاميه المقدسه، وقد دل على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: * (وأن أقيموا الصلاة) * (١). * (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) * (٢). ولكن دلالة الآية الأولى متوقفه على ظهور صيغه الأمر - نحو " أقيموا " هنا - فى الوجوب، ومتوقفه أيضا على أن ظهور القرآن حجه يصح الاستدلال به.

وهاتان المسألتان يتكفل بيانهما علم الأصول.

فإذا علم الفقيه من هذا العلم أن صيغه الأمر ظاهره فى الوجوب وأن ظهور القرآن حجه، استطاع أن يستنبط من هذه الآية الكريمه المذكوره:

ص: ٤٩

١- الأنعام: ٧٢.

٢- النساء: ١٠٣.

أن الصلاة واجبه. وهكذا في كل حكم شرعى مستفاد من أى دليل شرعى أو عقلى لا بد أن يتوقف استنباطه من الدليل على مسأله أو أكثر من مسائل هذا العلم.

الحكم واقعى وظاهرى

والدليل: اجتهادى وفاقهتى.

ثم لا يخفى أن الحكم الشرعى - الذى جاء ذكره فى التعريف السابق - على نحوين:

١ - أن يكون ثابتا للشئ بما هو فى نفسه فعل من الأفعال، كالمثال المتقدم، أعنى: وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاه بما هى صلاه فى نفسها وفعل من الأفعال مع قطع النظر عن أى شئ آخر. ويسمى مثل هذا الحكم "الحكم الواقعى" والدليل الدال عليه "الدليل الاجتهادى" (١).

٢ - أن يكون ثابتا للشئ بما أنه مجهول حكمه الواقعى، كما إذا اختلف الفقهاء فى حرمة النظر إلى الأجنبية، أو وجوب الإقامه للصلاه.

فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشك فى الحكم الواقعى الأولى المختلف فيه، ولأجل ألا يبقى فى مقام العمل متحيرا لا بد له من وجود حكم آخر ولو كان عقليا، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشك. ويسمى مثل هذا الحكم الثانوى "الحكم الظاهرى" والدليل الدال عليه "الدليل الفقاهتى" أو "الأصل العملى".

ومباحث الأصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتيجته فى طريق استنباط الحكم الواقعى، ومنها ما يقع فى طريق الحكم الظاهرى.

ص: ٥٠

١- هذان الاصطلاحان من الوحيد البهبهانى (قدس سره)، راجع الفوائد الحائريه: ص ٤٩٩، وفوائد الأصول: ج ١ ص ٣٠٩ (أوائل المقصد الثالث فى الشك).

ويجمع الكل " وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي " على ما ذكرناه في التعريف.

موضوع علم الأصول و فائدته

إن هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها في غرضنا المهم منه، وهو: استنباط الحكم الشرعي. فلا- وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص " الأدله الأربعة " فقط، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، أو بإضافه الاستصحاب، أو بإضافه القياس والاستحسان، كما صنع المتقدمون (١).

ولا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتيه في ذلك العلم، كما تسالمت عليه كلمه المنطقيين (٢) فإن هذا لا ملزم له ولا دليل عليه.

فائدته: إن كل متشرع يعلم أنه ما من فعل من أفعال الإنسان الاختياريه إلا وله حكم في الشريعه الإسلاميه المقدسه: من وجوب أو حرمة أو نحوهما من الأحكام الخمسه. ويعلم أيضا أن تلك الأحكام ليست كلها معلومه لكل أحد بالعلم الضروري، بل يحتاج أكثرها لإثباتها إلى إعمال النظر وإقامه الدليل، أي: أنها من العلوم النظرية. وعلم الأصول هو العلم الوحيد المدون للاستعانه به على الاستدلال على إثبات الأحكام الشرعيه.

ففائدته إذا: الاستعانه على الاستدلال للأحكام من أدلتها.

ص: ٥١

١- حيث عدوها في عداد أدله الفقه وتكلموا فيها، مثل السيد المرتضى في الذريعه، والشيخ في العده، والسيد ابن زهره في الغنيه، والمحقق في المعارج، والعلامه في النهايه، والفاضل التوني في الوافيه.

٢- راجع شرح المطالع: ص ١٨ س ٨، والحاشيه للمولى عبد الله: ص ١٨.

تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام: (١) ١ - مباحث الألفاظ: وهي تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهة عامه، نظير البحث عن ظهور صيغه " افعل " فى الوجوب، وظهور النهى فى الحرمة... ونحو ذلك.

٢ - المباحث العقلية: وهى ما تبحث عن لوازم الأحكام فى أنفسها ولو لم تكن تلك الأحكام مدلوله للفظ، كالبحث عن الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزام وجوب الشئ لوجوب مقدمته - المعروف هذا البحث باسم " مقدمه الواجب " - وكالبحث عن استلزام وجوب الشئ لحرمة ضده المعروف باسم " مسأله الضد " وكالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهى... وغير ذلك.

٣ - مباحث الحججه: وهى ما يبحث فيها عن الحججه والدليليه، كالبحث عن حججه خبر الواحد وحججه الظواهر وحججه ظواهر الكتاب وحججه السنه والإجماع والعقل... وما إلى ذلك.

٤ - مباحث الأصول العمليه: وهى تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادى، كالبحث عن أصل البراءه والاحتياط والاستصحاب ونحوها.

فمقاصد الكتاب - إذا - أربعة. وله خاتمه تبحث عن تعارض الأدله

ص: ٥٢

١- *وهذا التقسيم حديث تبه له شيخنا العظيم الشيخ محمد حسين الإصفهاني (قدس سره) المتوفى سنة ١٣٦١ أفاده فى دوره بحثه الأخيره. وهو التقسيم الصحيح الذى يجمع مسائل علم الأصول ويدخل كل مسأله فى بابها. فمثلا: مبحث المشتق كان يعد من المقدمات وينبغى أن يعد من مباحث الألفاظ، ومقدمه الواجب ومسأله الأجزاء ونحوهما كانت تعد من مباحث الألفاظ، وهى من بحث الملازمات العقلية... وهكذا.

وتسمى "مباحث التعادل والتراجيح" فالكتاب يقع في خمسة أجزاء (١) إن شاء الله تعالى.

وقبل الشروع لابد من مقدمه يبحث فيها عن جمله من المباحث اللغويه التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الأدبيه أو لم يبحث عنها.

المقدمه

اشاره

تبحث عن أمور لها علاقه بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالاتها، وفيها أربعة عشر مبحثاً.

١- حقيقه الوضع

لاشك أن دلالة الألفاظ على معانيها في أيه لغة كانت ليست ذاتيه، كذاتيه دلالة الدخان - مثلاً - على وجود النار، وإن توهم ذلك بعضهم (٢) لأن لازم هذا الزعم أن يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع أن الفارسي - مثلاً - لا يفهم الألفاظ العربيه ولا غيرها من دون تعلم، وكذلك العكس في جميع اللغات. وهذا واضح.

وعليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلا بالجعل والتخصيص من واضح تلك الألفاظ لمعانيها. ولذا تدخل الدلالة اللفظيه هذه في الدلالة الوضعيه.

ص: ٥٣

١- وقد وضعه المؤلف - طاب مثواه - بعدئذ في أربعة أجزاء، حيث ألحق مباحث التعادل والتراجيح في الجزء الثالث ضمن مباحث الحججه، وقد أوضح أسباب ذلك في مقدمه الجزء الثالث.

٢- توهمه عباد بن سليمان الصيمري وجماعه من معتزله بغداد وأهل التكسير، راجع نهايه الوصول إلى علم الأصول للعلامه الحلبي (قدس سره): الورقه ٧.

ولكن من ذلك الواضع الأول فى كل لغة من اللغات؟ قيل: إن الواضع لابد أن يكون شخصا واحدا يتبعه جماعه من البشر فى التفاهم بتلك اللغة (١). وقيل - وهو الأقرب إلى الصواب -: إن الطبيعه البشريه حسب القوه المودعه من الله تعالى فيها تقتضى إفاده مقاصد الإنسان بالألفاظ (٢) فيخترع من عند نفسه لفظا مخصوصا عند إرادته معنى مخصوص - كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به، والآخرى كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظا لمقاصدهم وتتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفه صغيره من الألفاظ، حتى تكون لغة خاصه لها قواعدها، يتفاهم بها قوم من البشر.

وهذه اللغة قد تتشعب بين أقوام متباعده وتتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة، حتى قد تنبتق منها لغات أخرى فيصبح لكل جماعه لغتهم الخاصه.

وعليه، تكون حقيقه الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به. ومما يدل على اختيار القول الثانى فى الواضع أنه لو كان الواضع شخصا واحدا لنقل ذلك فى تاريخ اللغات، ولعرف عند كل لغة واضعها.

ص: ٥٤

١- قاله أبو هاشم الجبائى وأصحابه وجماعه من المتكلمين. لكنهم لم يحصروه بشخص واحد، بل قالوا: واحد أو جماعه، راجع المصدر السابق.

٢- قالوه فى الجواب عن استدلال الأشعرى وتابعيه القائلين بأن الواضع هو الله تعالى مستدلين بقوله تعالى: * (وعلم الآدم الأسماء كلها) * راجع المصدر السابق. وللمحقق النائينى (قدس سره) هنا كلام دقيق، راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٣٠.

٣- الوضع تعينى و تعينى

ثم إن دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئة من الجعل والتخصيص، ويسمى الوضع حينئذ " تعينيا ". وقد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى، الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة فى الاستعمال على درجه من الكثرة أنه تألفه الأذهان على وجه إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى، ويسمى الوضع حينئذ " تعينيا ".

٤- أقسام الوضع

لابد فى الوضع من تصور اللفظ والمعنى، لأن الوضع حكم على المعنى وعلى اللفظ، ولا يصح الحكم على الشئ إلا بعد تصوره ومعرفته بوجه من الوجوه ولو على نحو الإجمال، لأن تصور الشئ قد يكون بنفسه وقد يكون بوجهه، أى: بتصور عنوان عام ينطبق عليه ويشار به إليه، إذ يكون ذلك العنوان العام مرآه وكاشفا عنه، كما إذا حكمت على شبح من بعيد أنه أبيض - مثلا - وأنت لا تعرفه بنفسه أنه أى شئ هو، وأكثر ما تعرف عنه - مثلا - أنه شئ من الأشياء أو حيوان من الحيوانات، فقد صح حكمك عليه بأنه أبيض مع أنك لم تعرفه ولم تتصوره بنفسه وإنما تصورتَه بعنوان أنه شئ أو حيوان لا أكثر وأشرت به إليه. وهذا ما يسمى فى عرفهم " تصور الشئ بوجهه " وهو كاف لصحة الحكم على الشئ. وهذا بخلاف المجهول محضا، فإنه لا يمكن الحكم عليه أبدا.

وعلى هذا، فإنه يكفينا فى صحة الوضع للمعنى أن نتصوره بوجهه، كما لو كنا تصورناه بنفسه.

ولما عرفنا أن المعنى لا يبد من تصورهِ وأن تصورهِ على نحوين - فإنه بهذا الاعتبار وباعتبار ثان هو أن المعنى قد يكون خاصاً، أى جزئياً، وقد يكون عاماً، أى كلياً - نقول: إن الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية:

١ - أن يكون المعنى المتصور جزئياً والموضوع له نفس ذلك الجزئى، أى أن الموضوع له معنى متصور بنفسه لا- بوجهه. ويسمى هذا القسم "الوضع خاص والموضوع له خاص".

٢ - أن يكون المتصور كلياً والموضوع له نفس ذلك الكلى، أى أن الموضوع له كلى متصور بنفسه لا- بوجهه. ويسمى هذا القسم "الوضع عام والموضوع له عام".

٣ - أن يكون المتصور كلياً والموضوع له أفراد ذلك الكلى لا- نفسه، أى أن الموضوع له جزئى غير متصور بنفسه بل بوجهه. ويسمى هذا القسم "الوضع عام والموضوع له خاص".

٤ - أن يكون المتصور جزئياً والموضوع له كلياً لذلك الجزئى.

ويسمى هذا القسم "الوضع خاص والموضوع له عام".

إذا عرفت هذه الأقسام المتصوره العقلية، فنقول: لا نزاع فى إمكان الأقسام الثلاثة الأولى، كما لا نزاع فى وقوع القسمين الأولين. ومثال الأول الأعلام الشخصية، كمحمد وعلى وجعفر.

ومثال الثانى أسماء الأجناس، كماء وسماء ونجم وإنسان وحيوان.

وإنما النزاع وقع فى أمرين: الأول فى إمكان القسم الرابع، والثانى فى وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه. والصحيح عندنا: استحاله الرابع، ووقوع الثالث، ومثاله: الحروف وأسماء الإشاره والضمائر والاستفهام ونحوها، على ما سيأتى.

أما استحاله الرابع - وهو الوضع الخاص والموضوع له العام - فنقول فى بيانه: إن النزاع فى إمكان ذلك ناشئ من النزاع فى إمكان أن يكون الخاص وجها وعنوانا للعام، وذلك لما تقدم أن المعنى الموضوع له لابد من تصورہ بنفسه أو بوجهه لاستحاله الحكم على المجهول، والمفروض فى 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 الثانى، وهو "الوضع العام والموضوع له العام" (١) ولا كلام فى إمكانه بل فى وقوعه، كما تقدم.

فلا بد حينئذ للقول بإمكان القسم الرابع من أن نفرض أن الخاص يصح أن يكون وجها من وجوه العام وجهه من جهاته حتى يكون تصورہ كافيا عن تصور العام بنفسه ومغنيا عنه، لأجل أن يكون متصورا للعام بوجه.

ولكن الصحيح الواضح لكل مفكر أن الخاص ليس من وجوه العام بل الأمر بالعكس من ذلك، فإن العام هو وجه من وجوه الخاص وجهه من جهاته، ولذا قلنا بإمكان القسم الثالث، وهو "الوضع العام والموضوع له الخاص" لأننا إذا تصورنا العام فقد تصورنا فى ضمنه جميع أفرادہ بوجه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من وجهه تصورہ بنفسه فيكون من القسم الثانى، ويمكن الوضع لأفرادہ من وجهه تصورہا بوجهها فيكون من الثالث. بخلاف الأمر فى تصور الخاص، فلا يمكن الوضع معه إلا لنفس

ص: ٥٧

١- تقدم التعبير عنه بلفظ "الوضع عام والموضوع عام" بدون اللام، وهكذا فى سائر الأقسام.

ذلك الخاص، ولا يمكن الوضع للعام لأننا لم نتصوره أصلا لا بنفسه - بحسب الفرض - ولا بوجهه، إذ ليس الخاص وجهها له. ويستحيل الحكم على المجهول المطلق.

٦- وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص و تحقيق المعنى الحرفى

أما وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: إن مثاله وضع الحروف وما يلحق بها من أسماء الإشارة والضمائر والموصولات والاستفهام ونحوها.

وقبل إثبات ذلك لابد من تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الاسم.

فنقول: الأقوال فى وضع الحروف وما يلحق بها من الأسماء ثلاثة:

١ - إن الموضوع له فى الحروف هو بعينه الموضوع له فى الأسماء المسانخه لها فى المعنى، فمعنى " من " الابتدائيه هو عين معنى كلمه " الابتداء " بلا فرق، وكذا معنى " على " معنى كلمه " الاستعلاء "، ومعنى " فى " معنى كلمه الظرفيه... وهكذا. وإنما الفرق فى جهه أخرى، وهى: أن الحرف وضع لأجل أن يستعمل فى معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حاله وآله لغيره، أى: إذا لوحظ المعنى غير مستقل فى نفسه، والاسم وضع لأجل أن يستعمل فى معناه إذا لوحظ مستقلا فى نفسه.

مثلا: مفهوم " الابتداء " معنى واحد وضع له لفظان: أحدهما لفظ " الابتداء " والثانى كلمه " من " لكن الأول وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل مستقلا فى نفسه، كما إذا قيل: " ابتداء السير كان سريعا ". والثانى وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل غير مستقل فى نفسه، كما إذا قيل: " سرت من النجف ".

فتحصل أن الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم: أن الأول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آله لغيره وغير مستقل في نفسه، والثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلا، مع أن المعنى في كليهما واحد. والفرق بين وضعيهما إنما هو في الغايه فقط.

ولايزم هذا القول أن الوضع والموضوع له في الحروف عامان. وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضى نجم الأئمه (١) واختاره المحقق صاحب الكفايه (٢).

٢ - إن الحروف لم توضع لمعان أصلا، بل حالها حال علامات الإعراب في إفاده كيفيه خاصه في لفظ آخر، فكما أن علامه الرفع في قولهم: "حدثنا زرارہ" تدل على أن زرارہ فاعل الحديث، كذلك "من" في المثال المتقدم تدل على أن النجف مبتدأ منها والسير مبتدأ به.

٣ - إن الحروف موضوعه لمعان مباينه في حقيقتها وسنخها للمعاني الاسميه، فإن المعاني الاسميه في حد ذاتها معان مستقلة في أنفسها، ومعاني الحروف لا استقلال لها، بل هي متقومه بغيرها.

والصحيح هذا القول الثالث. ويحتاج إلى توضيح وبيان: إن المعاني الموجوده في الخارج على نحوين: الأول: ما يكون موجودا في نفسه كـ "زيد" الذى هو من جنس الجوهر، و "قيامه" - مثلا - الذى هو من جنس العرض، فإن كلا منهما موجود في نفسه، والفرق أن الجوهر موجود في نفسه لنفسه، والعرض موجود في نفسه لغيره.

ص: ٥٩

١- نسبه إليه المحقق الرشتى حيث قال: وببالي أن هذا التفصيل قد صرح به المحقق الشريف في حاشيه على العضدى، راجع بدائع الأفكار: ص ٤١ س ٢٩.

٢- كفايه الأصول: ج ١ ص ٢٥.

الثاني: ما يكون موجودا لا في نفسه، كنسبه القيام إلى زيد.

والدليل على كون هذا المعنى لا- في نفسه: أنه لو كان للنسب والروابط وجودات استقلالية، للزم وجود الرابط بينها وبين موضوعاتها، فننقل الكلام إلى ذلك الرابط، والمفروض أنه موجود مستقل، فلا بد له من رابط أيضا... وهكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط فيلزم التسلسل، والتسلسل باطل.

فيعلم من ذلك: أن وجود الروابط والنسب في حد ذاته متعلق بالغير ولا حقيقة له إلا التعلق بالطرفين.

ثم إن الإنسان في مقام إفاده مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلة في ذاتها، فحكمه الوضع تقتضى أن توضع بإزاء كل من القسمين ألفاظ خاصة، والموضوع بإزاء المعاني المستقلة هي الأسماء، والموضوع بإزاء المعاني غير المستقلة هي الحروف وما يلحق بها. وهذه المعاني غير المستقلة لما كانت على أقسام شتى فقد وضع بإزاء كل قسم لفظ يدل عليه، أو هياها لفظية تدل عليه.

مثلا، إذا قيل: " نرحت البئر في دارنا بالدلو " ففيه عده نسب مختلفه ومعان غير مستقلة، إحداها: نسبه النرح إلى فاعله والبدال عليها هيئه الفعل للمعلوم وثانيتها: نسبه إلى ما وقع عليه - أى مفعوله - وهو البئر والبدال عليها هيئه النصب في الكلمه. وثالثتها: نسبه إلى المكان والبدال عليها كلمه " في ". ورابعتها نسبه إلى الآله والبدال عليها لفظ الباء في كلمه " بالدلو " .

ومن هنا يعلم أن الدال على المعاني غير المستقلة ربما يكون لفظا مستقلا كلفظه " من " و " إلى " و " في ". وربما يكون هيئه في اللفظ كهيئات المشتقات والأفعال وهيئات الإعراب.

النتيجه: فقد تحقق مما بيناه: أن الحروف لها معان تدل عليها كالأسماء.

والفرق: أن المعانى الاسميّه مستقله فى أنفسها وقابله لتصورها فى ذاتها وإن كانت فى الوجود الخارجى محتاجه إلى غيرها كالأعراض، وأما المعانى الحرفيه فهى معان غير مستقله وغير قابله للتصور إلا فى ضمن مفهوم آخر. ومن هنا يشبه كل أمر غير مستقل بالمعنى الحرفى.

بطلان القولين الأولين وعلى هذا، يظهر بطلان القول الثانى القائل: إن الحروف لا معانى لها، وكذلك القول الأول القائل: إن المعنى الحرفى والاسمى متحدان بالذات مختلفان بالحاظ.

ويرد هذا القول أيضا أنه لو صح اتحاد المعنيين لجاز استعمال كل من الحرف والاسم فى موضع الآخر، مع أنه لا يصح بالبدايه حتى على نحو المجاز، فلا يصح بدل قولنا: "زيد فى الدار" - مثلا - أن يقال: زيد الظرفيه الدار.

وقد أجب عن هذا الإيراد بأنه إنما لا يصح أحدهما فى موضع الآخر لأن الواضع اشترط ألا يستعمل لفظ "الظرفيه" إلا عند لحاظ معناه مستقلا، ولا يستعمل لفظ "فى" إلا عند لحاظ معناه غير مستقل وآله لغيره (١).

ولكنه جواب غير صحيح، لأ- أنه لا- دليل على وجوب اتباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشترطه يوجب اعتبار خصوصيه فى اللفظ والمعنى.

وعلى تقدير أن يكون الواضع ممن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان، لا غلط الكلام.

ص: ٦١

١- أجاب بهذا الجواب المحقق الرضى، على ما نقله السيد الخوئى فى أجود التقريرات: ج ١ ص ١٤.

زياده إيضاح: إذ قد عرفت أن الموجودات (١) منها ما يكون مستقلا في الوجود، ومنها ما يكون رابطا بين موجودين، فاعلم أن كل كلام مركب من كلمتين أو أكثر إذا القيت كلماته بغير ارتباط بينها، فإن كل واحد منها كلمه مستقله في نفسها لا ارتباط لها بالأخرى، وإنما الذى يربط بين المفردات ويؤلفها كلاما واحدا هو الحرف أو إحدى الهيئات الخاصه. فأنت إذا قلت مثلا: " أنا، كتب، قلم " لا- يكون بين هذه الكلمات ربط وإنما هي مفردات صرفه منشوره. أما إذا قلت: " كتبت بالقلم " كان كلاما واحدا مرتبطا بعضه مع بعض مفهما للمعنى المقصود منه، وما حصل هذا الارتباط والوحده الكلاميه إلا بفضل الهيئه المخصوصه لـ " كتبت " وحرف " الباء " و " أل " .

وعليه يصح أن يقال: إن الحروف هي روابط المفردات المستقله والمؤلفه للكلام الواحد والموحده للمفردات المختلفه، شأنها شأن النسبه بين المعانى المختلفه والرابطه بين المفاهيم غير المربوطه. فكما أن النسبه رابطه بين المعانى ومؤلفه بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الألفاظ ومؤلف بينها.

وإلى هذا أشار سيد الأولياء أمير المؤمنين (عليه السلام) بقوله المعروف في تقسيم الكلمات: " الاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركه المسمى، والحرف ما أوجد معنى في غيره " (٢). فأشار إلى أن المعانى

ص: ٦٢

١- *ينبغى أن يقال للتوضيح: إن الموجودات على أربعة أنحاء: ١- موجود في نفسه لنفسه بنفسه وهو واجب الوجود، ٢- موجود في نفسه لنفسه بغيره وهو الجوهر كالجسم والنفس، ٣- موجود في نفسه لغيره بغيره وهو العرض، ٤- موجود في غيره وهو أضعفها، وهو المعنى الحرفى المعبر عنه بـ " الرابط " . فالأقسام الثلاثه الأولى الموجودات المستقله، والرابع عداها الذى هو المعنى الحرفى الذى لا وجود له إلا وجود طرفيه.

٢- الفصول المختاره: ص ٥٩.

الاسميه معان استقلالیه، ومعانی الحروف غیر مستقله فی نفسها وإنما هی تحدث الربط بین المفردات. ولم نجد فی تعاریف القوم للحرف تعریفا جامعاً صحیحاً مثل هذا التعریف.

الوضع فی الحروف عام والموضوع له خاص إذا اتضح جمیع ما تقدم يظهر: أن كل نسبه حقیقتها متقومه بطرفیها علی وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت وانعدمت، فكل نسبه فی وجودها الرابط مباينه لأیه نسبه أخرى ولا تصدق علیها، وهی فی حد ذاتها مفهوم جزئی حقیقی.

وعليه لا يمكن فرض النسبه مفهوماً كلياً ينطبق علی كثيرین وهی متقومه بالطرفین وإلا لبطلت وانسلخت عن حقیقه كونها نسبه.

ثم إن النسب غیر محصوره، فلا- يمكن تصور جمیعها للواضع، فلا بد فی مقام الوضع لها من تصور معنی اسمی يكون عنواناً للنسب غیر المحصوره حاكياً عنها - وليس العنوان فی نفسه نسبه، كمفهوم لفظ "النسبه الابتدائیه" المشار به إلى أفراد النسب الابتدائیه الكلامیه - ثم يضع لنفس الأفراد غیر المحصوره التي لا يمكن التعبير عنها إلا بعنوانها.

وبعبارة أخرى: أن الموضوع له هو النسبه الابتدائیه بالحمل الشایع، وأما النسبه الابتدائیه بالحمل الأولى فليست بنسبه حقیقه بل تكون طرفاً للنسبه كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان.

ومن هذا يعلم حال أسماء الإشاره والضمائر والموصولات ونحوها.

فالوضع فی الجمیع عام والموضوع له خاص.

٧- الاستعمال حقیقی و مجازی

استعمال اللفظ فی معناه الموضوع له " حقیقه " واستعماله فی غیره

المناسب له " مجاز " وفي غير المناسب " غلط " . وهذا أمر محل وفاق.

ولكنه وقع الخلاف فى الاستعمال المجازى فى أن صحته هل هى متوقفه على ترخيص الواضع وملاحظه العلاقات المذكوره فى علم البيان، أو أن صحته طبيعیه تابعه لاستحسان الذوق السليم، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسباً للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع صح استعمال اللفظ فيه، وإلا فلا؟ والأرجح القول الثانى، لأننا نجد صحه استعمال " الأسد " فى الرجل الشجاع مجازاً وإن منع منه الواضع، وعدم صحه استعماله مجازاً فى كريبه رائحه الفم - كما يمثلون (1) - وإن رخص الواضع. ومؤيد ذلك اتفاق اللغات المختلفه غالباً فى المعانى المجازيه، فترى فى كل لغة يعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد. وهكذا فى كثير من المجازات الشائعه عند البشر.

٨- الدلاله تابعه للإرادہ

قسموا الدلاله إلى قسمين: التصوريه والتصديقيه:

١ - التصوريه، وهى أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لافظ ولو علم أن اللفظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقى عند استعمال اللفظ فى معنى مجازى، مع أن المعنى الحقيقى ليس مقصوداً للمتكلم، و كانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهى أو النائم أو الغالط.

٢ - التصديقيه، وهى دلالة اللفظ على أن المعنى مراد للمتكلم فى

ص: ٦٤

١- فى ط الأولى: مثلاً.

اللفظ وقاصدا لاستعماله فيه. وهذه الدلالة متوقفة على عدة أشياء: أولا: على إحراز كون المتكلم فى مقام البيان والإفاده. وثانيا على إحراز أنه جاد غير هازل. وثالثا: على إحراز أنه قاصد لمعنى كلامه شاعر به.

ورابعا: على عدم نصب قرينه على إرادته خلاف الموضوع له، وإلا كانت الدلالة التصديقيه على طبق القرينه المنصوبه.

والمعروف: أن الدلالة الأولى - التصوريه - معلوله للوضع، أى: أن الدلالة الوضعيه هى الدلالة التصوريه. وهذا هو مراد من يقول: " إن الدلالة غير تابعه للإراداه بل تابعه لعلم السامع بالوضع " (١).

والحق أن الدلالة تابعه للإراداه، وأول من تنبه لذلك فيما نعلم الشيخ نصير الدين الطوسى - أعلى الله مقامه (٢) - لأن الدلالة فى الحقيقه منحصره فى الدلالة التصديقيه، والدلالة التصوريه التى يسمونها دلالة ليست بدلالة، وإن سميت كذلك، فإنه من باب التشبيه والتجوز، لأن التصوريه فى الحقيقه هى من باب تداعى المعانى الذى يحصل بأدنى مناسبة، فتقسيم الدلالة إلى تصديقيه وتصوريه تقسيم الشئ إلى نفسه وإلى غيره.

والسر فى ذلك: أن الدلالة حقيقه - كما فسرناها فى كتاب المنطق الجزء الأول، بحث الدلالة (٣) - هى أن يكشف الدال عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظا أو غير لفظ.

مثلا: إن طرقة الباب يقال: إنها داله على وجود شخص على الباب طالب لأهل الدار، باعتبار أن المطرقة موضوعه لهذه الغايه. وتحليل هذا المعنى: أن سماع الطرقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب، فيحصل من العلم بالطرقة العلم بالطارق وقصده، ولذلك يتحرك السامع إلى إجابته،

ص: ٦٥

١- قاله شارح المطالع والتفتازانى والمحقق الشريف، راجع مفاتيح الأصول: ص ٤ س ٢٩.

٢- شرح الإشارات: ج ١ ص ٣٢.

٣- راجع المنطق: ج ١ ص ٤٠.

لا أنه ينتقل ذهن السامع من تصور الطريقه إلى تصور شخص ما، فإن هذا الانتقال قد يحصل بمجرد تصور معنى الباب أو الطريقه من دون أن يسمع طريقه، ولا يسمى ذلك دلالة، ولذا إن الطريقه لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء - مثلا - لا تكون داله على ما وضعت له المطرقه وإن خطر في ذهن السامع معنى ذلك.

وهكذا نقول في دلالة الألفاظ على معانيها بدون فرق، فإن اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يحرز معه أنه جاد فيه غير هازل وأنه عن شعور وقصد وأن غرضه البيان والإفهام - ومعنى إحراز ذلك أن السامع علم بذلك - فإن كلامه يكون حينئذ دالا على وجود المعنى أى وجوده في نفس المتكلم بوجود قصدى، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل أن يفهمه السامع. وبهذا يكون الكلام دالا كما تكون الطريقه داله، وينعقد بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع له أو المعنى الذى أقيمت على إرادته قرينه.

ولذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية في المنطق بأنها: هى كون اللفظ بحاله ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به (١). ومن هنا سمي المعنى " معنى " أى المقصود، من " عناه " إذا قصده.

ولأجل أن يتضح هذا الأمر جيدا اعتبر باللافتات التى توضع في هذا العصر للدلالة على أن الطريق مغلق - مثلا - أو أن الاتجاه فى الطريق إلى اليمين أو اليسار، ونحو ذلك، فإن اللافتة إذا كانت موضوعة فى موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه أن وضعها لهدايه المستطرقين كان مقصودا لواضعها، فإن وجودها هكذا يدل حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه. أما لو شاهدتها مطروحة فى

ص: ٦٦

١- راجع المنطق: ج ١ ص ٤٣.

الطريق مهمله أو عند الكاتب يرسمها، فإن المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ، ولكن لا تكون داله عنده على أن الطريق مغلوقة أو أن الاتجاه كذا، بل أكثر ما يفهم من ذلك أنها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك، لا أن لها الدلاله فعلا.

٩- الوضع شخصى و نوعى

قد عرفت فى المبحث الرابع: أنه لابد فى الوضع من تصور اللفظ والمعنى، وعرفت هناك أن المعنى تاره يتصوره الواضع بنفسه واخرى بوجهه وعنوانه. فاعرف هنا أن اللفظ أيضا كذلك ربما يتصوره الواضع بنفسه ويضعه للمعنى - كما هو الغالب فى الألفاظ - فيسمى الوضع حينئذ "شخصيا" وربما يتصوره بوجهه وعنوانه، فيسمى الوضع "نوعيا".

ومثال الوضع النوعى الهيئات، فإن الهيئه غير قابله للتصور بنفسها، بل إنما يصح تصورها فى ماده من مواد اللفظ كهيئه كلمه "ضرب" مثلا- وهى هيئه الفعل الماضى، فإن تصورها لابد أن يكون فى ضمن "الضاد" "الراء" و "الباء" أو فى ضمن "الفاء" و "العين" و "اللام" فى فعل. ولما كانت المواد غير محصوره ولا يمكن تصور جميعها، فلا بد من الإشاره إلى أفرادها بعنوان عام، فيضع كل هيئه تكون على زنه "فعل" مثلا- أو زنه "فاعل" أو غيرهما، ويتوصل إلى تصور ذلك العام بوجود الهيئه فى إحدى المواد كماده "فعل" التى جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربيه.

١٠- وضع المركبات

ثم الهيئه الموضوعه لمعنى تاره تكون فى المفردات كهيئات

المشتقات التي تقدمت الإشارة إليها وأخرى في المركبات كالهائه التركيبي بين المبتدأ والخبر لإفاده حمل شيء على شيء، وكهائه تقديم ما حقه التأخير لإفاده الاختصاص.

ومن هنا تعرف: أنه لا حاجة إلى وضع الجمل والمركبات في إفاده معانيها زائدا على وضع المفردات بالوضع الشخصي والهيئات بالوضع النوعي - كما قيل (١) - بل هو لغو محض. ولعل من ذهب إلى وضعها أراد به وضع الهيئات التركيبي، لا الجملة بأسرها بموادها وهيئاتها زياده على وضع أجزائها. فيعود النزاع حينئذ لفظيا.

١١ - علامات الحقيقة و المجاز

قد يعلم الإنسان - إما من طريق نص أهل اللغة أو لكونه نفسه من أهل اللغة - أن لفظ كذا موضوع لمعنى كذا، ولا كلام لأحد في ذلك، فإنه من الواضح أن استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقه وفي غيره مجاز.

وقد يشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلا يعلم أن استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة؟ فلا يحتاج إلى نصب قرينه عليه، أو على سبيل المجاز؟ فيحتاج إلى نصب القرينه. وقد ذكر الأصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز - أى لتعيين أنه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع - طرقا وعلامات كثيره نذكر هنا أهمها: الأولى: التبادر دلالة كل لفظ على أى معنى لا بد لها من سبب. والسبب لا يخلو

ص: ٦٨

١- نسبه شارح المعالم (قدس سره) إلى جماعه من الأجله ولم يسمهم، راجع هدايه المسترشدين: ج ١ ص ١٩٧ (ط - مؤسسه النشر الإسلامى). ولتحرير محل النزاع فى المسأله راجع بدائع الأفكار للمحقق الرشتى (قدس سره): ص ٥١.

فرضه عن أحد أمور ثلاثة: المناسبه الذاتيه - وقد عرفت بطلانها (١) - أو العلقه الوضعيه، أو القرينه الحالیه، أو المقالیه. فإذا علم أن الدلاله مستنده إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينه فإنه يثبت أنها من جهه العلقه الوضعيه.

وهذا هو المراد بقولهم: "التبادر علامه الحقيقه". والمقصود من كلمه "التبادر" هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجردا عن كل قرينه.

وقد يعترض على ذلك بأن التبادر لا يبد له من سبب، وليس هو إلا العلم بالوضع، لأن من الواضح أن الانسباق لا يحصل من اللفظ إلى معناه فى أيه لغه لغير العالم بتلك اللغه، فيتوقف التبادر على العلم بالوضع، فلو أردنا إثبات الحقيقه وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر لزم الدور المحال. فلا يعقل - على هذا - أن يكون التبادر علامه للحقيقه يستفاد منه العلم بالوضع، والمفروض أنه مستفاد من العلم بالوضع.

والجواب: أن كل فرد من أيه أمه يعيش معها لا يبد أن يستعمل الألفاظ المتداوله عندها تبعاً لها، ولا يبد أن يرتكز فى ذهنه معنى اللفظ ارتكازاً يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، وقد يكون ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلي إليه وإلى خصوصيات المعنى. فإذا أراد الإنسان معرفه المعنى وتلك الخصوصيات وتوجهت نفسه إليه، فإنه يفتش عما هو مرتكز فى نفسه من المعنى فينظر إليه مستقلاً عن القرينه، فيرى أن المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتكازي، فيعرف أنه حقيقه فيه.

فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيليه - أى الالتفات

ص: ٦٩

١- راجع ص ٥٣.

التفصيلي إلى الوضع والتوجه إليه - يتوقف على التبادر، والتبادر إنما هو موقوف على العلم الارتكازي بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه.

والحاصل أن هناك علمين: أحدهما يتوقف على التبادر وهو العلم التفصيلي، والآخر يتوقف التبادر عليه وهو العلم الإجمالي الارتكازي.

هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع. وأما بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده، لفرض جهله باللغه. نعم، يكون التبادر أماره على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغة، يعني أن الأماره عنده تبادر غيره من أهل اللغة. مثلا: إذا شاهد الأعجمي من أصحاب اللغة العربية انسباق أذهانهم من لفظ " الماء " المجرد عن القرينه إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلا بد أن يحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم. وعليه فلا دور هنا، لأن علمه يتوقف على التبادر، والتبادر يتوقف على علم غيره.

العلامه الثانيه: عدم صحه السلب وصحته، وصحه الحمل وعدمه ذكروا: أن عدم صحه سلب اللفظ عن المعنى الذى يشك فى وضعه له علامه أنه حقيقه فيه وأن صحه السلب علامه على أنه مجاز فيه.

وذكروا أيضا: أن صحه حمل اللفظ على ما يشك فى وضعه له علامه الحقيقه وعدم صحه الحمل علامه على المجاز.

وهذا ما يحتاج إلى تفصيل وبيان، فلتحقيق (١) الحمل وعدمه والسلب وعدمه نسلك الطرق الآتيه:

١ - نجعل المعنى الذى يشك فى وضع اللفظ له موضوعا، ونعبر عنه بأى لفظ كان يدل عليه. ثم نجعل اللفظ المشكوك فى وضعه لذلك المعنى

ص: ٧٠

١- فى ط الأولى: فنقول لتحقيق.

محمولا بما له من المعنى الارتكازي. ثم نجرب أن نحمل بالحمل الأولي اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. والحمل الأولي ملاكته الاتحاد في المفهوم والتغاير بالاعتبار (١).

وحيث إذا أجرينا هذه التجربة، فإن وجدنا عند أنفسنا صحة الحمل وعدم صحه السلب علمنا تفصيلا بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى. وإن وجدنا عدم صحه الحمل وصحه السلب علمنا أنه ليس موضوعا لذلك المعنى، بل يكون استعماله فيه مجازا.

٢ - إذا لم يصح عندنا الحمل الأولي نجرب أن نحمله هذه المره بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكته الاتحاد وجودا والتغاير مفهوما.

وحيث، فإن صح الحمل علمنا أن المعنيين متحدان وجودا سواء كانت النسبه التساوي أو العموم من وجه (٢) أو مطلقا، ولا يتعين واحد منها بمجرد صحه الحمل. وإن لم يصح الحمل وصح السلب علمنا أنهما متباينان.

٣ - نجعل موضوع القضييه أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له، لا- نفس المعنى المذكور. ثم نجرب الحمل - وينحصر الحمل في هذه تجربه بالحمل الشائع - فإن صح الحمل علم منه حال المصداق من جهه كونه أحد المصاديق الحقيقيه لمعنى اللفظ الموضوع له، سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره المتحد معه وجودا. كما يستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهه شموله لذلك المصداق، بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له، مثل ما إذا كان الشك في وضعه لمعنى عام

ص: ٧١

١- *وقد شرحنا الحمل وأقسامه في الجزء الأول من المنطق ص ٩٧.

٢- **إنما يفرض العموم من وجه إذا كانت القضييه مهمله.

أو خاص، كلفظ "الصعيد" المررد بين أن يكون موضوعا لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وجدنا صحه الحمل وعدم صحه السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الأرض. وإن لم يصح الحمل وصح السلب علم أنه ليس من أفراد الموضوع له ومصاديقه الحقيقيه، وإذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازا إما فيه رأسا أو فى معنى يشمله ويعمه.

تنبيه: إن الدور الذى ذكر فى التبادر يتوجه إشكاله هنا أيضا. والجواب عنه نفس الجواب هناك، لأن صحه الحمل وصحه السلب إنما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز إجمالا، فلا تتوقف العلامه إلا على العلم الارتكازى وما يتوقف على العلامه هو العلم التفصيلى.

هذا كله بالنسبه إلى العارف باللغه. وأما الجاهل بها فيرجع إلى أهلها فى صحه الحمل والسلب وعدمهما، كالتبادر.

العلامه الثالثه: الاطراد وذكروا من جمله علامات الحقيقه والمجاز الاطراد وعدمه، فالاطراد علامه الحقيقه وعدمه علامه المجاز.

ومعنى الاطراد: أن اللفظ لا تختص صحه استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصوره دون صورته، كما لا يختص بمصداق دون مصداق.

والصحيح: أن الاطراد ليس علامه للحقيقه، لأن صحه استعمال اللفظ فى معنى بما له من الخصوصيات مره واحده تستلزم صحته دائما، سواء كان حقيقه أم مجازا. فالاطراد لا يختص بالحقيقه حتى يكون علامه لها.

تمهيد: اعلم أن الشك في اللفظ على نحوين:

١ - الشك في وضعه لمعنى من المعانى.

٢ - الشك في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشك في أن المتكلم أراد بقوله: " رأيت أسدا " معناه الحقيقى أو معناه المجازى، مع العلم بوضع لفظ " الأسد " للحيوان المفترس، وبأنه غير موضوع للرجل الشجاع.

أما النحو الأول: فقد كان البحث السابق معقودا لأجله، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقه أو المجاز، أى المثبتة للوضع أو عدمه. وهنا نقول: إن الرجوع إلى تلك العلامات وأشباهاها - كنص أهل اللغة - أمر لا بد منه فى إثبات أوضاع اللغة أياً لغيره كانت، ولا يكفى فى إثباتها أن نجد فى كلام أهل تلك اللغة استعمال اللفظ فى المعنى الذى شك فى وضعه له، لأن الاستعمال كما يصح فى المعنى الحقيقى يصح فى المعنى المجازى، وما يدرينا؟ لعل المستعمل اعتمد على قرينه حاله أو مقالیه فى تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز، ولذا اشتهر فى لسان المحققين حتى جعلوه كقاعده قولهم: " إن الاستعمال أعم من الحقيقه والمجاز ".

ومن هنا نعلم بطلان طريقه العلماء السابقين لإثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله (١) فى لسان العرب، كما وقع ذلك لعلم الهدى

ص: ٧٣

١- فى ط الأولى زياده: فى المعنى.

السيد المرتضى (قدس سره) فإنه كان يجرى أصاله الحقيقه فى الاستعمال (1) بينما أن أصاله الحقيقه إنما تجرى عند الشك فى المراد لا فى الوضع، كما سيأتى.

وأما النحو الثانى: فالمرجع فيه لإثبات مراد المتكلم الأصول اللفظيه.

وهذا البحث معقود لأجلها، فنبغى الكلام فيها من جهتين: أولاً: فى ذكرها وذكر مواردنا.

ثانياً: فى حجيتها ومدرك حجيتها.

أما من الجهه الأولى، فنقول: أهم الأصول اللفظيه ما يأتى:

١ - أصاله الحقيقه: وموردها: ما إذا شك فى إرادته المعنى الحقيقى أو المجازى من اللفظ، بأن لم يعلم وجود القرينه على إرادته المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ: "الأصل الحقيقه" أى الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقى، فيكون حجه فيه للمتكلم على السامع وحجه فيه للسامع على المتكلم، فلا يصح من السامع الاعتذار فى مخالفه الحقيقه، بأن يقول للمتكلم: "لعلك أردت المعنى المجازى" ولا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: "إنى أردت المعنى المجازى".

٢ - أصاله العموم: وموردها: ما إذا ورد لفظ عام وشك فى إرادته العموم منه أو الخصوص - أى شك فى تخصيصه - فيقال حينئذ "الأصل العموم" فيكون حجه فى العموم على المتكلم أو السامع.

ص: ٧٤

١- الذريعه إلى أصول الشريعه: ج ١ ص ١٣.

٣ - أصاله الإطلاق: وموردها: ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن إرادته بعضها منه وشك في إرادته هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال: "الأصل الإطلاق" فيكون حجه على السامع والمتكلم، كقوله تعالى: * (أحل الله البيع) * (١) فلو شك - مثلا - في البيع أنه هل يشترط في صحته أن ينشأ بألفاظ عربيه؟ فإننا نتمسك بأصاله إطلاق البيع في الآيه لنفي اعتبار هذا الشرط والتقييد به، فنحكم حينئذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربيه.

٤ - أصاله عدم التقدير: وموردها: ما إذا احتمل التقدير في الكلام وليس هناك دلالة على التقدير، فالأصل عدمه. ويلحق بأصاله عدم التقدير أصاله عدم النقل وأصاله عدم الاشتراك.

وموردهما: 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 بالمشترك فإن الأصل "عدم الاشتراك". فيحمل اللفظ في كل منهما على إرادته 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 بقريته، على القاعده المعروفه في كل مشترك.

٥ - أصاله الظهور: وموردها: ما إذا كان اللفظ ظاهرا في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل إرادته خلاف الظاهر،

ص: ٧٥

١- البقره: ٢٧٥.

فإن الأصل حينئذ أن يحمل الكلام على الظاهر فيه.

وفى الحقيقة أن جميع الأصول المتقدمه راجعه إلى هذا الأصل، لأن اللفظ مع احتمال المجاز - مثلاً - ظاهر فى الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر فى العموم، ومع احتمال التقييد ظاهر فى الإطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر فى عدمه. فمؤدى أصاله الحقيقة نفس مؤدى أصاله الظهور فى مورد احتمال التخصيص (1) وهكذا فى باقى الأصول المذكوره.

فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الأصول بـ "أصاله الظهور" كان التعبير صحيحا مؤديا للغرض، بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصاله الظهور، فليس عندنا فى الحقيقة إلا أصل واحد هو "أصاله الظهور" ولذا لو كان الكلام ظاهرا فى المجاز واحتمل إرادته الحقيقة انعكس الأمر وكان الأصل من اللفظ المجاز، بمعنى أن الأصل الظهور، ومقتضاه الحمل على المعنى المجازى ولا تجرى أصاله الحقيقة حينئذ. وهكذا لو كان الكلام ظاهرا فى التخصيص أو التقييد.

حجيه الأصول اللفظيه: وهى الجهه الثانيه من البحث عن الأصول اللفظيه، والبحث عنها يأتى فى بابيه وهو باب "مباحث الحججه". ولكن ينبغى الآن أن نتعجل فى البحث عنها - لكثرة الحاجه إليها - مكتفين بالإشاره، فنقول: إن المدرك والدليل فى جميع الأصول اللفظيه واحد وهو تبنى العقلاء فى الخطابات الجاربه بينهم على الأخذ بظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال إرادته خلاف الظاهر، كما لا يعتنون باحتمال الغفله أو الخطأ

ص: ٧٦

١- كذا فى ط الأولى والثانيه، والظاهر: المجاز.

أو الهزل أو إرادته الإهمال والإجمال، فإذا احتمل الكلام المجاز أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوقفهم ذلك عن الأخذ بظاهره، كما يلغون أيضا احتمال الاشتراك والنقل ونحوهما.

ولا بد أن الشارع قد أمضى هذا البناء وجرى في خطاباته على طريقتهم هذه، وإلا- لجرنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطاباته، أو لبين لنا طريقته لو كان له غير طريقتهم طريقه خاصه يجب اتباعها ولا يجوز التعدى عنها إلى غيرها. فيعلم من ذلك على سبيل الجزم أن الظاهر حجه عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

١٣- الترادف والاشتراك

لا ينبغي الإشكال في إمكان الترادف والاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربية، فلا يصغى إلى مقاله من أنكرهما (١). وهذه بين أيدينا اللغة العربية ووقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان (٢).

ولكن ينبغي أن نتكلم في نشأتهما، فإنه يجوز أن يكونا من وضع واضح واحد - بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظا لمعنيين - ويجوز أن يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيله - مثلا - لفظا لمعنى وقبيله أخرى لفظا آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيله لفظا لمعنى وقبيله أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر، وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار أن كل لغة منها لغة عربية صحيحه يجب اتباعها يحصل الترادف والاشتراك.

ص: ٧٧

١- أما الاشتراك فحكى إنكاره عن تغلب والأبهرى والبلخي، راجع مفاتيح الأصول: ص ٢٣ س ١٠. وأما إنكار الترادف فحكى عن ابن فارس وتغلب. مفاتيح الأصول: ص ٢١ س ٦.

٢- في ط الأولى بدل " واضح لا يحتاج إلى بيان ": كالنور على المنار.

والظاهر أن الاحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربية، كما صرح به بعض المؤرخين للغة (1) وعلى الأقل فهو الأغلب في نشأة الترادف والاشتراك، ولذا نسمع علماء العربية يقولون: لغة الحجاز كذا ولغة حمير كذا ولغة تميم كذا... وهكذا. فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل والأقوام والأقطار في الجملة. ولا تهمنا الإطالة في ذلك.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

لا شك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونه القرينه المعينه. وعلى تقدير عدم القرينه يكون اللفظ مجملا لا دلالة له على أحد معانيه.

كما لا شبهه في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني، غايه الأمر يكون هذا الاستعمال مجازا يحتاج إلى القرينه، لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له.

وإنما وقع البحث والخلاف في جواز إرادته أكثر من معنى واحد من المشترك في استعمال واحد، على أن يكون كل من المعاني مرادا من اللفظ على حده وكأن اللفظ قد جعل للدلالة عليه وحده. وللعلماء في ذلك أقوال وتفصيلات كثيرة لا يهمننا الآن التعرض لها. وإنما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

الدليل: إن استعمال أى لفظ في معنى إنما هو بمعنى إيجاد ذلك المعنى باللفظ، لكن لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده الجعلي التنزيلى، لأن وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلا. فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقه أولا

ص: ٧٨

وبالذات، وإلى المعنى تنزيلا ثانيا وبالعرض (١) فإذا أوجد المتكلم اللفظ لأجل استعماله فى المعنى فكأنما أوجد المعنى وألقاه بنفسه إلى المخاطب. فلكذلك يكون اللفظ ملحوظا للمتكلم - بل للسامع - آله وطريقا للمعنى وفانيا فيه وتبعاً للحاظه، والملحوظ بالأصالة والاستقلال هو المعنى نفسه.

وهذا نظير الصورة فى المرآه، فإن الصورة موجوده بوجود المرآه، والوجود الحقيقى للمرآه، وهذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانيا وبالعرض. فإذا نظر الناظر إلى الصورة فى المرآه فإنما ينظر إليها بطريق المرآه بنظره واحده هى للصورة بالاستقلال والأصالة والمرآه بالآليه والتبع. فتكون المرآه كاللفظ ملحوظه تبعاً للحاظ الصورة وفانيه فيها فناء العنوان فى المعنون (٢).

وعلى هذا، لا يمكن استعمال لفظ واحد إلا فى معنى واحد، فإن استعماله فى معنيين مستقلاً - بأن يكون كل منهما مراداً من اللفظ كما إذا لم يكن إلا- نفسه - يستلزم لحاظ كل منهما بالأصالة، فلا بد من لحاظ اللفظ فى آن واحد مرتين بالتبع، ومعنى ذلك اجتماع لحاظين فى آن واحد على ملحوظ واحد - أعنى به اللفظ الفانى فى كل من المعنيين - وهو محال بالضروره، فإن الشئ الواحد لا يقبل إلا وجوداً واحداً فى النفس فى آن واحد.

ألا- ترى أنه لا- يمكن أن يقع لك أن تنظر فى مرآه واحده إلى صورته سبع المرآه كلها وتنظر - فى نفس الوقت - إلى صورته أخرى تسعها أيضاً، إن هذا لمحال. وكذلك النظر فى اللفظ إلى معنيين، على أن يكون كل

ص: ٧٩

١- راجع عن توضيح الوجود اللفظى للمعنى الجزء الأول من المنطق ص ٣٦.

٢- راجع عن توضيح فناء العنوان فى المعنون الجزء الأول من المنطق ص ٧٣.

منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلا ولم يحك إلا عنه.

نعم، يجوز لحاظ اللفظ فانيا في معنى في استعمال، ثم لحاظه فانيا في معنى آخر في استعمال ثان، مثل ما تنظر في المرآة إلى صورته تسعها، ثم تنظر في وقت آخر إلى صورته أخرى تسعها.

وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في استعمال واحد - ولو مجازا - مثلما تنظر في المرآة في آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين. وفي الحقيقة إنما استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين، ونظرت في المرآة إلى صورته واحده لمجموع الشيئين.

تنبيهان: الأول: أنه لا فرق في عدم جواز الاستعمال في المعنيين بين أن يكونا حقيقيين 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 يجز في المفرد يجوز في التثنية والجمع (1) بأن يراد من كلمة "عينين" - مثلا - فرد من العين الباصرة وفرد من العين النابعة، فلفظ "عين" - وهو مشترك - قد استعمل حال التثنية في معنيين: في الباصرة والنابعة. وهذا شأنه في 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 قوه تكرر الواحد بالعطف، فإذا قيل: عينان فكأنما قيل: "عين وعين". وإذا جاز

ص: ٨٠

١- معالم الدين: ص ٤٠.

فى قولك "عين وعين" أن تستعمل أحدهما فى البصره والثانيه فى النابعه فكذلك ينبغى أن يجوز فيما هو بقوتها، أعنى "عينين". وكذا الحال فى الجمع.

والصحيح عندنا عدم الجواز فى التثنيه والجمع كالمفرد.

والدليل: أن التثنيه والجمع وإن كانا موضوعين لإفاده التعدد، إلا أن ذلك من جهه وضع الهيئه فى قبال وضع الماده، وهى - أى الماده - نفس لفظ المفرد الذى طرأت عليه التثنيه والجمع. فإذا قيل: "عينان" - مثلاً - فإن أريد من الماده خصوص البصره فالتعدد يكون فيها، أى فردان منها.

وإن أريد منها خصوص النابعه - مثلاً - فالتعدد يكون بالقياس إليها. فلو أريد البصره والنابعه فلا بد أن يراد التعدد من كل منهما، أى فرد (١) من البصره وفرد (٢) من النابعه، لكنه مستلزم لاستعمال الماده فى أكثر من معنى، وقد عرفت استحالته.

وأما أن التثنيه والجمع فى قوه تكرر الواحد فمعناه: أنها تدل على تكرر أفراد المعنى المراد من الماده، لا تكرر نفس المعنى المراد منها.

فلو أريد من استعمال التثنيه أو الجمع فردان أو أفراد من طبيعتين أو طبائع متعدده لا يمكن ذلك أبداً، إلا أن يراد من الماده "المسمى بهذا اللفظ" على نحو المجاز، فتستعمل الماده فى معنى واحد، وهو معنى "مسمى هذا اللفظ" وإن كان مجازاً، نظير الأعلام الشخصيه غير القابله لعروض التعدد على مفاهيمها الجزئيه إلا بتأويل المسمى. فإذا قيل: "محمدان" فمعناه فردان من المسمى بلفظ "محمد" فاستعملت الماده وهى لفظ "محمد" فى مفهوم المسمى مجازاً.

ص: ٨١

١- كذا فى ط الأولى والثانيه، والظاهر: فردان.

٢- كذا فى ط الأولى والثانيه، والظاهر: فردان.

لا- شك في أنا - نحن المسلمين - نفهم من بعض الألفاظ المخصوصه - كالصلاه والصوم ونحوهما - معانى خاصه شرعيه، ونجزم بأن هذه المعانى حادثه لم يكن يعرفها أهل اللغة العربيه قبل الإسلام، وإنما نقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغويه إلى هذه المعانى الشرعيه.

هذا لا- شك فيه، ولكن الشك وقع عند الباحثين في أن هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعيينى أو التعينى فتثبت الحقيقه الشرعيه، أو أنه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المتشرعه فلا- تثبت الحقيقه الشرعيه، بل الحقيقه المتشرعيه.

والفائده من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الوارده في كلام الشارع مجردة عن القرينه، سواء كانت في القرآن الكريم أم السنه. فعلى القول الأول يجب حملها على المعانى الشرعيه، وعلى الثانى تحمل على المعانى اللغويه، أو يتوقف فيها فلا تحمل على المعانى الشرعيه ولا- على اللغويه، بناء على رأى من يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقى وبين المجاز المشهور (١) إذ من المعلوم أنه إذا لم تثبت الحقيقه الشرعيه فهذه المعانى المستحدثه تكون - على الأقل - مجازاً مشهوراً في زمانه (صلى الله عليه وآله وسلم).

والتحقيق في المسأله أن يقال: إن نقل تلك الألفاظ إلى المعانى المستحدثه إما بالوضع التعيينى أو التعينى: أما الأول: فهو مقطوع بعدم، لأنه لو كان لنقل إلينا بالتواتر أو بالآحاد

ص: ٨٢

١- ذهب إليه صاحب المعالم (قدس سره) في معالم الدين: ص ٥٣ ووافق جماعه من أجله المتأخرين، كصاحب المدارك والذخير والمشارق، راجع هدايه المسترشدين: ج ١ ص ٦٥٨.

على الأقل، لعدم الداعى إلى الإخفاء، بل الدواعى متظافره على نقله، مع أنه لم ينقل ذلك أبداً.

وأما الثانى: فهو مما لا ريب فيه بالنسبه إلى زمان إمامنا أمير المؤمنين (عليه السلام) لأن اللفظ إذا استعمل فى معنى خاص فى لسان جماعه كثيره زمانا معتدا به - لا سيما إذا كان المعنى جديداً - يصبح حقيقه فيه بكثره الاستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبه فى سنين متماديه.

فلا بد - إذا - من حمل تلك الألفاظ على المعانى المستحدثه فيما إذا تجردت عن القرائن فى روايات الأئمه (عليهم السلام).

نعم، كونها حقيقه فيها فى خصوص زمان النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) غير معلوم وإن كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، ولكن الظن فى هذا الباب لا يغنى عن الحق شيئاً. غير أنه لا أثر لهذا الجهل، نظراً إلى أن السنه النبويه غير مبتلى بها إلا ما نقل لنا من طريق آل البيت (عليهم السلام) على لسانهم، وقد عرفت الحال فى كلماتهم أنه لا بد من حملها على المعانى المستحدثه.

وأما القرآن المجيد فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ أو كله محفوف بالقرائن المعينه لإرادته المعنى الشرعى، فلا فائده مهمه فى هذا النزاع بالنسبه إليه.

على أن الألفاظ الشرعيه ليست على نسق واحد، فإن بعضها كثير التداول كالصلاه والصوم والزكاه والحج، لا سيما الصلاه التى يؤدونها كل يوم خمس مرات، فمن البعيد جداً ألا تصبح حقائق فى معانيها المستحدثه بأقرب وقت فى زمانه (صلى الله عليه وآله وسلم).

* * *

من ملحقات المسأله السابقيه مسأله " الصحيح والأعم ". فقد وقع النزاع فى أن ألفاظ العبادات أو المعاملات أهى أسام موضوعه للمعانى الصحيحه أو للأعم منها ومن الفاسده. وقبل بيان المختار لابد من تقديم مقدمات: الأولى: إن هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقه الشرعيه، لأنّه قد عرفت أن هذه الألفاظ مستعمله فى لسان المشرعه بنحو الحقيقه ولو على نحو الوضع التعينى عندهم. ولا ريب أن استعمالهم كان يتبع الاستعمال فى لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقه أو المجاز.

فإذا عرفنا - مثلا - أن هذه الألفاظ فى عرف المشرعه كانت حقيقه فى خصوص الصحيح، يستكشف منه أن المستعمل فيه فى لسان الشارع هو الصحيح أيضا، مهما كان استعماله عنده أحقيقه كان أم مجازا. كما أنه لو علم أنها كانت حقيقه فى الأعم فى عرفهم كان ذلك أماره على كون المستعمل فيه فى لسانه هو الأعم أيضا وإن كان استعماله على نحو المجاز.

الثانية: إن المراد من الصحيحه من العباده أو المعامله: هى التى تمت أجزاءها وكملت شروطها، والصحيح إذا معناه: " تام الأجزاء والشرائط " فالنزاع يرجع هنا إلى أن الموضوع له خصوص تام الأجزاء والشرائط من العباده أو المعامله، أو الأعم منه ومن الناقص.

الثالثة: إن ثمره النزاع هى: صحه رجوع القائل بالوضع للأعم - المسمى بـ " الأعمى " - إلى أصله الإطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح - المسمى بـ " الصحيحى " - فإنه لا يصح له الرجوع إلى أصله إطلاق اللفظ.

توضيح ذلك: أن المولى إذا أمرنا بإيجاد شئ وشككنا فى حصول امتثاله بالإتيان بمصداق خارجى فله صورتان يختلف الحكم فيهما:

١ - أن يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصداق ولكن يحتمل دخل قيد زائد فى غرض المولى غير متوفر فى ذلك المصداق، كما إذا أمر المولى بعتق رقبه، فإنه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبه الكافره، ولكن يشك فى دخل وصف " الإيمان " فى غرض المولى فيحتمل أن يكون قيذا للمأمور به.

فالقاعده فى مثل هذا: الرجوع إلى أصله الإطلاق فى نفي اعتبار القيد المحتمل اعتباره، فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء فى الامتثال بالمصداق المشكوك، فيمتثل فى المثال لو أعتق رقبه كافره.

٢ - أن يشك فى صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصداق الخارجى، كما إذا أمر المولى بالتيمم بالصعيد، ولا ندرى أن ما عدا التراب هل يسمى صعيداً أولاً، فيكون شكنا فى صدق " الصعيد " على غير التراب.

وفى مثله لا يصح الرجوع إلى أصله الإطلاق لإدخال المصداق المشكوك فى عنوان المأمور به ليكتفى به فى مقام الامتثال، بل لا بد

من الرجوع إلى الأصول العملية، مثل قاعده الاحتياط أو البراءة.

ومن هذا البيان تظهر ثمره النزاع في المقام الذى نحن فيه، فإنه في فرض الأمر بالصلاه والشك في أن السوره - مثلا - جزء للصلاه أم لا: إن قلنا: إن الصلاه اسم للأعم كانت المسأله من باب الصوره الأولى، لأ أنه بناء على هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلاه على المصداق الفاقد للسوره وإنما الشك في اعتبار قيد زائد على المسمى، فيتمسك حينئذ بإطلاق كلام المولى في نفى اعتبار القيد الزائد وهو كون السوره جزءا من الصلاه ويجوز الاكتفاء في الامتثال بفاقدها.

وإن قلنا: إن الصلاه اسم للصحيح كانت المسأله من باب الصوره الثانيه، لأ أنه عند الشك في اعتبار السوره يشك في صدق عنوان المأمور به - أعنى الصلاه - على المصداق الفاقد للسوره، إذ عنوان المأمور به هو الصحيح والصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاه، فالفاقد للجزء المشكوك كما يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه.

فلا- يصح الرجوع إلى أصله الإطلاق لنفى اعتبار جزئيه السوره حتى يكتفى بفاقدها في مقام الامتثال، بل لا بد من الرجوع إلى أصله الاحتياط أو أصله البراءة على خلاف بين العلماء في مثله، سيأتى في بابيه إن شاء الله تعالى.

المختار في المسأله: إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعم.

والدليل: التبادر، وعدم صحه السلب عن الفاسد. وهما أمارتا الحقيقه، كما تقدم.

وهم ودفع: الوهم: قد يعترض على المختار فيقال: إنه لا يمكن الوضع بإزاء الأعم، لأن الوضع له يستدعى أن نتصور معنى كليا جامعا بين أفراده ومصاديقه هو الموضوع له، كما في أسماء الأجناس. وكذلك الوضع للصحيح يستدعى تصور كلي جامع بين مراتبه وأفراده.

ولا شك أن مراتب الصلاة - مثلا - الفاسده والصحيحه كثيره متفاوتة، وليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بإزائه.

توضيح ذلك: أن أى جزء من أجزاء الصلاة - حتى الأركان - إذا فرض عدمه يصح صدق اسم الصلاة على الباقي بناء على القول بالأعم، كما يصح صدقه مع وجوده وفقدان غيره من الأجزاء. وعليه يكون كل جزء مقوما للصلاة عند وجوده غير مقوم عند عدمه، فيلزم التبديل فى حقيقه الماهيه. بل يلزم الترديد فيها عند وجود تمام الأجزاء، لأن أى جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله.

وكل منهما - أى التبديل والترديد فى الحقيقه الواحده - غير معقول، إذ أن كل ماهيه تفرض لابد أن تكون متعينه فى حد ذاتها وإن كانت مبهمه من جهه تشخصاتها الفرديه. والتبديل أو الترديد فى ذات الماهيه معناه إبهامها فى حد ذاتها، وهو مستحيل.

الدفع: إن هذا التبادل فى الأجزاء وتكثر مراتب الفاسده لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الأفراد، ولا يلزم التبديل والترديد فى ذات الحقيقه الجامعه بين الأفراد. وهذا نظير لفظ "الكلمه" الموضوع لما تركب من حرفين فصاعدا، ويكون الجامع بين الأفراد هو "ما تركب من حرفين فصاعدا" مع أن الحروف كثيره، فربما تتركب الكلمه من الألف والباء

ك " أب " ويصدق عليها أنها كلمه، وربما تتركب من حرفين آخرين مثل " يد " ويصدق عليها أنها كلمه... وهكذا. فكل حرف يجوز أن يكون داخلا وخارجا في مختلف الكلمات مع صدق اسم الكلمه.

وكيفيه تصحيح الوضع في ذلك: أن الواضع يتصور - أولا- - جميع الحروف الهجائيه، ثم يضع لفظ " الكلمه " بإزاء طبيعه المركب من اثنين فصاعدا إلى حد سبعة حروف مثلا. والغرض من التقييد بقولنا: " فصاعدا " بيان أن الكلمه تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين. ولا- يلزم الترديد في الماهيه، فإن الماهيه الموضوع لها هي طبيعه اللفظ الكلى المتركب من حرفين فصاعدا، والتبديل والترديد إنما يكون في أجزاء أفرادها. وقد يسمى ذلك بالكلى في المعين أو الكلى المحصور في أجزاء معينه. وفي المثال أجزاء المعينه هي الحروف الهجائيه كلها.

وعلى هذا ينبغي أن يقاس لفظ " الصلاه " مثلا، فإنه يمكن تصور جميع أجزاء الصلاه في مراتبها كلها وهي - أي هذه الأجزاء - معينه معروفه كالحروف الهجائيه، فيضع اللفظ بإزاء طبيعه العمل المركب من خمسة أجزاء منها - مثلا - فصاعدا، فعند وجود تمام الأجزاء يصدق على المركب أنه صلاه، وعند وجود بعضها - ولو خمسه على أقل تقدير على الفرض - يصدق اسم الصلاه أيضا.

بل الحق: أن الذى لا يمكن تصور الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحه. وهذا المختصر لا يسع تفصيل ذلك.

تنبيهان:

١ - لا يجرى النزاع في المعاملات بمعنى المسببات إن ألفاظ المعاملات (كالبيع والنكاح) والإيقاعات (كالطلاق والعتق) يمكن تصوير وضعها على أحد نحوين:

ص: ٨٨

١ - أن تكون موضوعه للأسباب التي تسبب مثل الملكية والزوجيه والفراق والحريه ونحوها، ونعنى بالسبب إنشاء العقد والإيقاع، كالإيجاب والقبول معا فى العقود والإيجاب فقط فى الإيقاعات. وإذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم يصح أن نفرضه فى ألفاظ المعاملات من كونها أسامى لخصوص الصحيحه - أعنى تامه الأجزاء والشرائط المؤثره فى المسبب - أو للأعم من الصحيحه والفايده. ونعنى بالفايده مالا يؤثر فى المسبب إما لفقدان جزء أو شرط.

٢ - أن تكون موضوعه للمسببات، ونعنى بالمسبب نفس الملكية والزوجيه والفراق والحريه ونحوها. وعلى هذا فالنزاع المتقدم لا يصح فرضه فى المعاملات، لأ- نهى لا- تتصف بالصحه والفساد، لكونها بسيطه غير مركبه من أجزاء وشرائط، بل إنما تتصف بالوجود تاره وبالعدم أخرى.

فهذا عقد البيع - مثلا - إما أن يكون واجدا لجميع ما هو معتبر فى صحه العقد أولا، فإن كان الأول اتصف بالصحه وإن كان الثانى اتصف بالفساد.

ولكن الملكية المسببه للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم، لأن نهى توجد عند صحه العقد، وعند فساد لا توجد أصلا، لا أنها توجد فاسده. فإذا أريد من البيع نفس المسبب - وهو الملكية المنتقله إلى المشتري - فلا تتصف بالصحه والفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها.

٢ - لا- ثمره للنزاع فى المعاملات إلا- فى الجملة قد عرفت أنه على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيحه لا يصح التمسك بالإطلاق عند الشك فى اعتبار شئ فيها، جزءا كان أو شرطا، لعدم إحراز صدق الاسم على الفاقد له. وإحراز صدق الاسم على الفاقد شرط فى صحه التمسك بالإطلاق.

إلا أن هذا الكلام لا يجرى 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 قرينه على خلافه.

فإذا شككنا في اعتبار شيء عند الشارع في صحة البيع - مثلا - ولم ينصب قرينه 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 قيذا زائدا على ما يعتبره العرف كان ذلك قيذا زائدا على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلا في صدق عنوان المعاملة - الموضوعه حسب الفرض للصحيح - على المصداق المجرد عن القيد. وحالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للأعم.

نعم، إذا احتل أن هذا القيد دخيل في صحة المعاملة عند أهل العرف أنفسهم أيضا، 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 ثمره النزاع - على هذا - في ألفاظ المعاملات أيضا، ولكنها ثمره نادره.

ص: ٩٠

المقصد الأول : مباحث الألفاظ

إشاره

ص: ٩١

المقصود من "مباحث الألفاظ" تشخيص ظهور الألفاظ من ناحيه عامه، إما بالوضع أو بإطلاق الكلام، لتكون نتيجه قواعده كليه تنقح صغريات "أصالة الظهور" التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث.

وقد سبقت الإشارة إليها (١).

وتلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشك والنزاع، سواء كانت هيئات المفردات - كهيئه المشتق والأمر والنهي - أو هيئات الجمل، كالمفاهيم ونحوها.

أما البحث عن مواد الألفاظ الخاصه وبيان وضعها وظهورها - مع أنها تنقح أيضا صغريات أصالة الظهور - فإنه لا يمكن ضبط قاعده كليه عامه فيها، فلذا لا يبحث عنها في علم الأصول، ومعاجم اللغه ونحوها هي المتكفله بتشخيص مفرداتها.

وعلى أي حال، فنحن نعقد "مباحث الألفاظ" في سبعة أبواب:

١ - المشتق.

٢ - الأوامر.

ص: ٩٣

١- سبقت في ص ٧٥.

٣ - النواهي.

٤ - المفاهيم.

٥ - العام والخاص.

٦ - المطلق والمقيد.

٧ - المجمل والمبين.

* * *

ص: ٩٤

اختلف الأصوليون من القديم في المشتق، في أنه حقيقه في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ومجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو أنه حقيقه في كليهما، بمعنى أنه موضوع للأعم منهما؟ بعد اتفاقهم على أنه مجاز فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل.

ذهب المعتزله وجماعه من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول (١).

وذهب الأشاعره وجماعه من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني (٢).

والحق هو القول الأول.

وللعلماء أقوال آخر فيها تفصيلات بين هذين القولين (٣) لا يهمننا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتي.

وأهم شئ يعيننا في هذه المسأله - قبل بيان الحق فيها وهو أصعب ما فيها - أن نفهم محل النزاع وموضع النفي والإثبات. ولأجل أن يتضح في الجمله موضع الخلاف نذكر مثالا له، فنقول: إنه ورد كراهه الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس (٤) فمن قال بالأول لا بد ألا يقول بكراهتهما بالماء الذي برد وانقضى عنه التلبس،

ص: ٩٤

-
- ١- راجع القوانين للمحقق القمي: ج ١ ص ٧٦، وبدائع الأفكار للمحقق الرشتي: ص ١٨٠.
 - ٢- راجع القوانين للمحقق القمي: ج ١ ص ٧٦، وبدائع الأفكار للمحقق الرشتي: ص ١٨٠.
 - ٣- راجع الوافيه للفاضل التوني: ص ٦٢، ومفاتيح الأصول للسيد المجاهد: ص ١٤.
 - ٤- راجع الوسائل: ج ١ ص ١٥٠، الباب ٦ من أبواب الماء المضاف.

لأ أنه عنده لا يصدق عليه حينئذ أنه " مسخن بالشمس " بل " كان مسخنا ". ومن قال بالثاني لابد أن يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضا، لأ أنه عنده يصدق عليه أنه مسخن حقيقه بلا مجاز.

ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أمور مدللها لتلك الصعوبه، ثم نذكر القول المختار ودليله.

١- ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

اعلم أن " المشتق " باصطلاح النحاه ما يقابل " الجامد " ومرادهم واضح. ولكن ليس هو موضع النزاع هنا، بل بين المشتق بمصطلح النحويين وبين المشتق المبحوث عنه عموم وخصوص من وجه.

لأن موضع النزاع هنا يشمل كل " ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفه فيها خارجه عنها تزول عنها " وإن كان باصطلاح النحاه معدودا من الجوامد، كلفظ " الزوج " و " الأخ " و " الرق " ونحو ذلك. ومن جهه أخرى لا يشمل الفعل بأقسامه ولا المصدر وإن كانت تسمى مشتقات عند النحويين.

والسر 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 والآله وغيرهما، وما شابه هذه الأمور من الجوامد. ومن أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال ولا المصادر، لأ نهى كلها لا تحكى عن الذات ولا تكون عنوانا لها، وإن كانت تسند إليها.

٢ - ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفه - ونعنى بالصفه المبدأ الذى

منه يكون انتزاع المشتق واشتقاقه ويصحح (١) صدقه على الذات - بمعنى أن تكون الذات باقيه محفوظه لو زال تلبسها بالصفه، فهي تلبس بها تاره ولا تلبس بها أخرى والذات تلك الذات في كلا الحالين.

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

وعلى هذا، 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 بالإرادته.

واعتبر ذلك في مثال كراهه الجلوس للتغوط تحت الشجره المثمره، فإن هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمره عن الشجره، فيقال: هل يبقى اسم المثمره صادقا حقيقه عليها حينئذ فيكره الجلوس أولا؟ أما لو اجتثت الشجره فصارت خشبه فإنها لا تدخل في محل النزاع، لأن الذات - وهي الشجره - قد زالت بزوال الوصف الداخلة في حقيقتها، فلا يتعقل معه بقاء وصف " الشجره المثمره " لها، لا- حقيقه ولا مجازا. وأما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه - بما أنه خشب - وصف " الشجره المثمره " حقيقه، إذ لم يكن متلبسا بما هو خشب بالشجره (٢) ثم زال عنه التلبس.

ص: ٩٨

١- في ط ٢: يصح.

٢- في ط ٢: بالشجره.

وبناء على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه في صدر البحث من أن موضع النزاع في المشتق يشمل كل ما كان جاريا على الذات باعتبار قيام صفة خارجه عن الذات وإن كان معدودا من الجوامد اصطلاحا. ويتضح أيضا عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر.

كما يتضح أن النزاع يشمل كل وصف جار على الذات، ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدأه من الأعراض الخارجيه المتأصله كالبياض والسواد والقيام والقعود، أو من الأمور الانتزاعيه كالفوقيه والتحتيه والتقدم والتأخر، أو من الأمور الاعتباريه المحضه كالزوجيه والملكيه والوقف والحريه.

٢- جريان النزاع في اسم الزمان

بناء على ما تقدم قد يظن عدم جريان النزاع في اسم الزمان، لأن أنه قد تقدم أنه يعتبر في جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع أن زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لأن الزمان متصمم الوجود، فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمره، فإذا كان يوم الجمعه مقتل زيد - مثلا - فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، ويوم الجمعه تصرم وزال كما زال نفس الوصف.

والجواب: أن هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص، ولكن الحق أن هيئه اسم الزمان موضوعه لما هو يعم اسم الزمان والمكان ويشملهما معا، فمعنى "المضرب" مثلا: "الذات المتصفه بكونها طرفا للضرب" والظرف أعم من أن يكون زمانا أو مكانا، ويتعين أحدهما بالقرينه. والهيئه إذا كانت موضوعه للجامع بين الطرفين، فهذا الجامع

يكفى فى صحه الوضع له وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصور فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات.

والخلاصه: أن النزاع حينئذ يكون فى وضع أصل الهيئه التى تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان. ويكفى فى صحه الوضع للأعم إمكان الفرد المنقضى عنه المبدأ فى أحد أقسامه وإن امتنع الفرد الآخر.

٣- اختلاف المشتقات من جهه المبادئ

قد يتوهم بعضهم أن النزاع هنا لا يجرى فى بعض المشتقات الجاربه على الذات، مثل: النجار والخياط والطبيب والقاضى، ونحو ذلك مما كان للحرف والمهن، بل فى هذه من المتفق عليه أنه موضوع للأعم.

ومنشأ الوهم أنا نجد صدق هذه المشتقات حقيقه على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ - من غير شك - وذلك نحو صدقها على من كان نائما - مثلا - مع أن النائم غير متلبس بالنجاره فعلا - أو الخياطه أو الطبايه أو القضاء، ولكنه كان متلبسا بها فى زمان مضى. وكذلك الحال فى أسماء الآله كالمنشار والمقود والمكنسه، فإنها تصدق على ذواتها حقيقه مع عدم التلبس فعلا بمبادئها.

والجواب عن ذلك: أن هذا التوهم منشأ الغفله عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق، فإنه يختلف باختلاف المشتقات، لأنه تاره يكون من الفعليات، واخرى من الملكات، وثالثه 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 قاضى البلد، فليس بمعنى

أنه يعلم ذلك فعلا- أو أنه مشغول بالقضاء بين الناس فعلا، بل بمعنى: أن له ملكه العلم أو منصب القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالا وإن كان نائما أو غافلا. نعم، يصح أن نتعقل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، وحينئذ يجرى النزاع في أن وصف القاضي - مثلا - هل يصدق حقيقه على من زال عنه منصب القضاء.

وكذلك الحال في مثل النجار والخياط والمنشار، فلا يتصور فيها الانقضاء إلا بزوال حرفه النجاره ومهنة الخياطه وشأنيه النشر في المنشار.

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

٤- استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس

حقيقه اعلم أن 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" حقيقه على من هو عالم فعلا كذلك يصدق حقيقه على من كان عالما فيما مضى أو يكون عالما فيما يأتي بلا تجوز إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: "كان عالما" أو "سيكون عالما" فإن ذلك حقيقه 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 حقيقه أو مجاز؟

نقول: إن الإشكال والنزاع هنا إنما هو فيما إذا انقضى التلبس بالمبدأ وأريد إطلاق المشتق فعلا على الذات التي انقضى عنها التلبس، أى أن الإطلاق عليها بلحاظ حال النسبه والإسناد الذى هو حال النطق غالبا، كأن تقول مثلا: "زيد عالم فعلا" أى أنه الآن موصوف بأنه عالم، لأنه كان فيما مضى عالما، كمثال إثبات الكراهه للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقا بتعميم لفظ المسخن فى الدليل لما كان مسخنا.

فتحصل مما ذكرناه ثلاثه أمور:

- ١ - إن إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقه مطلقا، سواء كان بالنظر إلى ما مضى أو الحال أو المستقبل. وذلك بالاتفاق.
 - ٢ - إن إطلاقه على الذات فعلا بلحاظ حال النسبه والإسناد قبل زمان التلبس لأنه سيتلبس به فيما بعد مجاز بلا إشكال، وذلك بعلاقه الأول أو المشارفه. وهذا متفق عليه أيضا.
 - ٣ - إن إطلاقه على الذات فعلا - أى بلحاظ حال النسبه والإسناد - لأنه كان متصفا به سابقا، هو محل الخلاف والنزاع. فقال قوم بأنه حقيقه، وقال آخرون بأنه مجاز.
- المختار: إذا عرفت ما تقدم من الأمور، فنقول: الحق أن المشتق حقيقه فى خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز فى غيره.
- ودليلنا: التبادر، وصحه السلب عن 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 حقيقه حينئذ، إذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس.

وعدم تفرقه بعضهم بين الإطلاق بلحاظ حال التلبس وبين الإطلاق بلحاظ حال النسبه والإسناد هو الذى أوهم القول بوضع المشتق للأعم، إذ وجد أن الاستعمال يكون على نحو الحقيقه فعلا مع أن التلبس قد مضى، ولكنه غفل عن أن الإطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله - فى الحقيقه - إلا فى خصوص المتلبس بالمبدأ، 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 اخذ على نحو الفعلية، أو على نحو الملكة، أو الحرفه، فمثل صدق " الطيب " حقيقه على من لا- يتشاغل بالطبابه فعلا- لنوم أو راحه أو أكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقه فى الأعم - كما قيل (١)- وذلك: لأن المبدأ فيه اخذ على نحو الحرفه أو الملكة، وهذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحه. نعم، إذا زالت الملكة أو الحرفه عنه كان إطلاق الطيب عليه مجازا إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس، كما لو قيل: " هذا طيبنا بالأمس " بأن يكون قيد " بالأمس " لبيان حال التلبس، فإن هذا الاستعمال لا شك فى كونه على نحو الحقيقه. وقد سبق بيان ذلك.

* * *

ص: ١٠٣

١- ذكره فى الفصول ص ٦١ حجه للقول بأن المشتق حقيقه فى الماضى إذا كان الاتصاف أكثريا.

إشاره

وفيه بحثان: - فى ماده الأمر - وصيغه الأمر - وخاتمه فى تقسيمات الواجب

ص: ١٠٥

وهى كلمه " الأمر " المؤلفه من الحروف " أ. م. ر " وفيها ثلاث مسائل:

١- معنى كلمه الأمر

قيل: إن كلمه " الأمر " لفظ مشترك بين الطلب وغيره مما تستعمل فيه هذه الكلمه، كالحادثه والشأن والفعل، كما نقول: " جئت لأمر كذا "، أو " شغلنى أمر " أو " أتى فلان بأمر عجيب " (١).

ولا يبعد أن تكون المعانى التى تستعمل فيها كلمه " الأمر " ما خلا " الطلب " ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، وهو مفهوم " الشئ " .

فيكون لفظ " الأمر " مشتركاً بين معنيين فقط: " الطلب " و " الشئ " .

والمراد من الطلب: إظهار الإراده والرغبه بالقول أو الكتابه أو الإشاره أو نحو هذه الأمور مما يصح إظهار الإراده والرغبه وإبرازهما به (٢).

ص: ١٠٦

١- حكاه المحقق الحلى عن أبى الحسين البصرى واختاره، راجع معارج الأصول: ص ٦١. واختار صاحب الفصول أنها موضوعه لمعنيين من هذه المعانى: الطلب، والشأن، الفصول الغرويه: ٦٢.

٢- *والظاهر أن تفسير بعض الأصوليين للفظ الأمر بأنه " الطلب بالقول " ليس القصد منه أن لهم اصطلاحاً مخصوصاً فيه، بل باعتبار أنه أحد مصاديق المعنى، فإن الأمر كما يصدق على ق الطلب بالقول يصدق على الطلب بالكتابه أو الإشاره أو نحوهما.

فمجرد الإرادة والرغبة من دون إظهارها بمظهر لا- تسمى طلبا. والظاهر أنه ليس كل طلب يسمى أمرا، بل بشرط مخصوص سيأتي ذكره في المسألة الثانية، فتفسير الأمر بالطلب من باب تعريف الشيء بالأعم.

والمراد من "الشيء" من لفظ الأمر أيضا ليس كل شيء على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالأعم أيضا، فإن الشيء لا- يقال له: "أمر" إلا- إذا كان من الأفعال والصفات، ولذا لا يقال: "رأيت أمرا" إذا رأيت إنسانا أو شجرا أو حائطا. ولكن ليس المراد من "الفعل" و "الصفة" المعنى الحدتي - أى المعنى المصدرى - بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود فى نفسه، يعنى لم يلاحظ فيه جهه الصدور من الفاعل والإيجاد، وهو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدرى، أى ما يدل عليه اسم المصدر، ولذا لا يشتق منه، فلا يقال: "أمر. يأمر. أمر. مأمور" بالمعنى المأخوذ من الشيء، ولو كان معنى حديثا لاشتق منه.

بخلاف الأمر بمعنى الطلب، فإن المقصود منه المعنى الحدتي وجهه الصدور والإيجاد، ولذا يشتق منه فيقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور).

والدليل على أن لفظ الأمر مشترك بين معنيين: "الطلب" و "الشيء" لا أنه موضوع للجامع بينهما:

١- إن "الأمر" - كما تقدم - بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، ولا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشيء. والاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليل على تعدد الوضع.

٢- إن "الأمر" بمعنى الطلب يجمع على "أوامر" وبمعنى الشيء على "أمور" واختلاف الجمع فى المعنيين دليل على تعدد الوضع.

٢- اعتبار العلو في معنى الأمر

قد سبق أن الأمر يكون بمعنى الطلب، ولكن لا مطلقا بل بمعنى طلب مخصوص. والظاهر أن الطلب المخصوص هو الطلب من العالى إلى الدانى، فيعتبر فيه العلو في الأمر.

وعليه لا يسمى الطلب من الدانى إلى العالى أمرا، بل يسمى "استدعاء".

وكذا لا يسمى الطلب من المساوى إلى مساويه في العلو أو الحطه أمرا، بل يسمى "التماسا" وإن استعلى الدانى أو المساوى وأظهر علوه وترفعه. وليس هو بعال حقيقه.

أما العالى فطلبه يكون أمرا وإن لم يكن متظاهرا بالعلو.

كل هذا بحكم التبادر وصحة سلب الأمر عن طلب غير العالى.

ولا يصح إطلاق الأمر على الطلب من غير العالى إلا بنحو العناية والمجاز وإن استعلى.

٣- دلالة لفظ "الأمر" على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ "الأمر" بمعنى الطلب على الوجوب، فقيل: إنه موضوع لخصوص الطلب الوجوبى (١). وقيل: للأعم منه ومن الطلب الندبى (٢). وقيل: مشترك بينهما اشتراكا لفظيا (٣). وقيل غير ذلك (٤).

ص: ١٠٨

١- هذا القول عليه معظم علماء الإسلام، منهم الشيخ والمحقق والعلامة وصاحب المعالم والحاجبى والعضدى، راجع مفاتيح الأصول: ١١٠.

٢- هذا القول للسيد عميد الدين والخطيب القزوينى والفاضل صاحب الوافيه وجماعه، المصدر السابق.

٣- قاله صاحب المنتخب والمحصول والتحصيل، المصدر السابق.

٤- راجع مفاتيح الأصول: ص ١١٠ - ١١١، وأصول السرخسى: ج ١ ص ١٥ - ١٧.

والحق عندنا أنه دال على الوجوب وظاهر فيه فيما إذا كان مجردا وعاريا عن قرينه على الاستحباب. وإحراز هذا الظهور بهذا المقدار كاف في صحه استنباط الوجوب من الدليل الذي يتضمن كلمه " الأمر " ولا يحتاج إلى إثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شئ آخر.

ولكن من ناحيه علميه صرفه يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل: إن معنى الوجوب مأخوذ قيذا في الموضوع له لفظ الأمر (١). وقيل: مأخوذ قيذا في المستعمل فيه إن لم يكن مأخوذا في الموضوع له (٢).

والحق أنه ليس قيذا في الموضوع له ولا- في المستعمل فيه، بل منشأ هذا الظهور من جهه حكم العقل بوجوب طاعه الأمر، فإن العقل مستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره، قضاء لحق المولويه والعبوديه، فبمجرد بعث المولى يجد العقل أنه لا بد للعبد من الطاعه والانبعاث مالم يرخص في تركه ويأذن في مخالفته.

فليس المدلول للفظ الأمر إلا الطلب من العالى، ولكن العقل هو الذى يلزم العبد بالانبعاث ويوجب عليه الطاعه لأمر المولى مالم يصرح المولى بالترخيص ويأذن بالترك.

وعليه، فلا يكون استعماله في موارد النذب مغايرا لاستعماله في موارد الوجوب من جهه المعنى المستعمل فيه اللفظ. فليس هو موضوعا للوجوب، بل ولا- موضوعا للأعم من الوجوب والنذب، لأن الوجوب والنذب ليسا من التقسيمات اللاحقه للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقه للأمر بعد استعماله في معناه الموضوع له.

ص: ١٠٩

١- لم نقف على موضوع البحث عنه حتى في الكتب المفصله، نعم صرح به المحقق الرشتي في صيغه الأمر، راجع بدائع الأفكار: ص ٢٢٠.

٢- لم نجد من صرح بأنه مأخوذ قيذا في المستعمل فيه، نقل المحقق الرشتي عن بعض المحققين أن تبادل الوجوب من لفظ " الأمر " عند الإطلاق ليس لأ أنه موضوع له، بل هو من باب انصراف المطلق إلى أكمل الأفراد، راجع بدائع الأفكار: ص ٢٠٥.

١- معنى صيغه الأمر

صيغه الأمر - أى هيئته - كصيغه " افعل " ونحوها (١): تستعمل فى موارد كثيره: منها: البعث، كقوله تعالى: * (فأقيموا الصلاه) * (٢). * (أوفوا بالعقود) * (٣).

ومنها: التهديد، كقوله تعالى: * (اعملوا ما شئتم) * (٤).

ومنها: التعجيز، كقوله تعالى: * (فأتوا بسوره من مثله) * (٥).

وغير ذلك، من التسخير، والإنذار، والترجى، والتمنى، ونحوها.

ولكن الظاهر أن الهيئه فى جميع هذه المعانى استعملت فى معنى

ص: ١١٠

١- *المقصود بنحو صيغه " افعل ": أى صيغه وكلمه تؤدى مؤداها فى الدلاله على الطلب والبعث، كالفعل المضارع المقرون بلام الأمر أو المجرد منه إذا قصد به إنشاء الطلب، نحو قولنا: " تصلى " " تغتسل " " أطلب منك كذا " أو جمله اسميه، نحو " هذا مطلوب منك " أو اسم فعل، نحو: صه ومه ومهلا، وغير ذلك.

٢- المجادله: ١٣، الحج: ٧٨.

٣- المائده: ١.

٤- فصلت: ٤٠.

٥- البقره: ٢٣.

واحد، لكن ليس هو واحدا من هذه المعانى، لأن الهيئه مثل " افعل " شأنها شأن الهيئات الأخرى وضعت لإفاده نسبه خاصه كالحروف، ولم توضع لإفاده معان مستقله، فلا يصح أن يراد منها مفاهيم هذه المعانى المذكوره التى هى معان اسميه.

وعليه، فالحق أنها موضوعه للنسبه الخاصه القائمه بين المتكلم والمخاطب والماده. والمقصود من الماده الحدث الذى وقع عليه مفاد الهيئه، مثل الضرب والقيام والقعود فى " اضرب " و " قم " و " اقعده " ونحو ذلك. وحينئذ ينتزع منها عنوان " طالب " و " مطلوب منه " و " مطلوب " .

فقولنا: " اضرب " يدل على النسبه الطليه بين الضرب والمتكلم والمخاطب، ومعنى ذلك: جعل الضرب على عهد المخاطب وبعثه نحوه وتحريكه إليه، وجعل الداعى فى نفسه للفعل.

وعلى هذا فمدلول هيئه الأمر ومفادها هو النسبه الطليه، وإن شئت فسمها النسبه البعثيه، لغرض إبراز جعل المأمور به - أى المطلوب - فى عهد المخاطب، وجعل الداعى فى نفسه وتحريكه وبعثه نحوه. ما شئت فعبّر.

غير أن هذا الجعل أو الإنشاء يختلف فيه الداعى له من قبل المتكلم.

فتاره: يكون الداعى له هو البعث الحقيقى وجعل الداعى فى نفس المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الإنشاء حينئذ مصداقا للبعث والتحريك وجعل الداعى، أو إن شئت فقل: يكون مصداقا للطلب، فإن المقصود واحد.

واخرى: يكون الداعى له هو التهديد، فيكون مصداقا للتهديد ويكون تهديدا بالحمل الشائع.

وثالثه: يكون الداعى له هو التعجيز، فيكون مصداقا للتعجيز وتعجيزا بالحمل الشائع... وهكذا فى باقى المعانى المذكوره وغيرها.

وإلى هنا يتجلى ما نريد أن نوضحه، فإننا نريد أن نقول بنص العبارة: إن البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معانى لهيئه الأمر قد استعملت فى مفاهيمها - كما ظنه القوم - لا- معانى حقيقيه ولا مجازيه. بل الحق أن المنشأ بها ليس إلا النسبه الطليه الخاصه، وهذا الإنشاء يكون مصداقا لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعى، فيكون تاره بعثا بالحمل الشائع واخرى تهديدا بالحمل الشائع... وهكذا. لا أن هذه المفاهيم مدلوله لهيئه ومنشأه بها حتى مفهوم البعث والطلب.

والاختلاط فى الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذى جعل أولئك يظنون أن هذه الأمور مفاهيم لهيئه الأمر وقد استعملت فيها استعمال اللفظ فى معناه، حتى اختلفوا فى أنه أيها المعنى الحقيقى الموضوع له الهيئه وأيها المعنى المجازى.

٢- ظهور الصيغه فى الوجوب

اختلف الأصوليون فى ظهور صيغه الأمر فى الوجوب وفى كفيته على أقوال. والخلاف يشمل صيغه " افعل " وما شابهها وما بمعناها من صيغ الأمر.

والأقوال فى المسأله كثيره، وأهمها قولان: أحدهما: أنها ظاهره فى الوجوب، إما لكونها موضوعه فيه، أو من جهه انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد.

ثانيهما: أنها حقيقه فى القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو - أى القدر المشترك - مطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهره فى أحدهما.

والحق أنها ظاهره في الوجوب، ولكن لا من جهة كونها موضوعه للوجوب، ولا- من جهة كونها موضوعه لمطلق الطلب وأن الوجوب أظهر أفراده. وشأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الأمر، على ما تقدم هناك: من أن الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعه أمر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه، قضاء لحق المولويه والعبوديه، ما لم يرخص نفس المولى بالترك ويأذن به. وبدون الترخيص فالأمر لو خلى وطبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعه.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظيه، ولا الدلاله هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلاميه. إذ صيغه الأمر - كماده الأمر - لا- تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالا حقيقيا ولا مجازيا، لأن الوجوب - كالندب - أمر خارج عن حقيقه مدلولها ولا من كفياته وأحواله.

وتمتاز الصيغه عن ماده كلمه " الأمر " أن الصيغه لا تدل إلا على النسبه الطليه - كما تقدم - فهى بطريق أولى لا تصلح للدلاله على الوجوب الذى هو مفهوم اسمى، وكذا الندب.

وعلى هذا فالمستعمل فيه الصيغه على كلا الحالين (الوجوب والندب) واحد لا اختلاف فيه. واستفاده الوجوب - على تقدير تجردها عن القرينه على إذن الأمر بالترك - إنما هو بحكم العقل كما قلنا، إذ هو من لوازم صدور الأمر من المولى.

ويشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحدا في مورد الوجوب والندب ما جاء فى كثير من الأحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغه واحده وأمر واحد أو أسلوب واحد مع تعدد الأمر (1).

ص: ١١٣

١- قال المحقق القمى بعد إيراد الكلام المذكور: مثل قوله: " اغتسل للجمعه وللزياره وللجنابه ولمس الميت " لكننا لم نظفر به فى الروايات.

ولو كان الوجوب والندب من قبيل المعنيين للصيغه لكان ذلك في الأـغلب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل، أو تأويله (١) بإرادته " مطلق الطلب " البعيد إرادته من مساق الأحاديث، فإنه تجوز - على تقديره - لا شاهد له ولا يساعد عليه أسلوب الأحاديث الواردة.

تنبيهان: الأول: ظهور الجملة الخبرية الداله على الطلب في الوجوب.

اعلم أن الجملة الخبرية في مقام إنشاء الطلب شأنها شأن صيغته " افعل " في ظهورها في الوجوب، كما أشرنا إليه سابقا بقولنا: " صيغته افعل وما شابهها ".

والجملة الخبرية مثل قول: يغتسل، يتوضأ، يصلى، بعد السؤال عن شيء يقتضى مثل هذا الجواب، ونحو ذلك.

والسر في ذلك: أن المناط في الجميع واحد، فإنه إذا ثبت البعث من المولى بأى مظهر كان وبأى لفظ كان، فلا بد أن يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث مالم يأذن المولى بتركه.

بل ربما يقال: إن دلالة الجملة الخبرية على الوجوب آكد، لأنهى في الحقيقة إخبار عن تحقق الفعل بادعاء أن وقوع الامتثال من المكلف مفروغ عنه.

الثانى: ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه.

قد يقع إنشاء الأمر بعد تقدم الحظر - أى المنع - أو عند توهم الحظر، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، ثم قال له: " اشرب الماء " أو قال ذلك عندما يتوهم المريض أنه ممنوع منه ومحذور عليه شربه.

ص: ١١٤

١- كذا، والظاهر أنه معطوف على " من باب " والعبارة غير منسجمه.

وقد اختلف الأصوليون في مثل هذا الأمر أنه هل هو ظاهر في الوجوب، أو ظاهر في الإباحه، أو الترخيص فقط - أي رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من إباحه أو غيرها - أو يرجع إلى ما كان عليه سابقا قبل المنع؟ على أقوال كثيرة.

وأصح الأقوال هو الثالث وهو دلالتها على الترخيص فقط.

والوجه في ذلك: أنك قد عرفت أن دلالة الأمر على الوجوب إنما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث مالم يثبت الإذن بالترك. ومنه تستطيع أن تتفطن أنه لا دلالة للأمر في المقام على الوجوب، لأنه ليس فيه دلالة على البعث وإنما هو ترخيص في الفعل لا أكثر.

وأوضح من هذا أن نقول: إن مثل هذا الأمر هو إنشاء بداعي الترخيص في الفعل والإذن به، فهو لا يكون إلا ترخيصا وإذنا بالحمل الشايح. ولا يكون بعثا إلا إذا كان الإنشاء بداعي البعث. ووقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينه على عدم كونه بداعي البعث، فلا يكون دالا على الوجوب. وعدم دلالة على الإباحه بطريق أولى، فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو أماره.

مثاله قوله تعالى: * (وإذا حللتم فاصطادوا) * (١) فإنه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الإحرام، فلا يدل على وجوب الصيد.

نعم لو اقترن الكلام بقرينه خاصه على أن الأمر صدر بداعي البعث أو لغرض بيان إباحه الفعل، فإنه حينئذ يدل على الوجوب أو الإباحه.

ولكن هذا أمر آخر لا- كلام فيه، فإن الكلام في فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قرينه أخرى غير هذه القرينه.

* * *

ص: ١١٥

١- المائدة: ٢.

كل متفقه يعرف أن فى الشريعة المقدسه واجبات لا تصح ولا تسقط أوامرها إلا بإتيانها قربه إلى وجه الله تعالى.

وكونها قربه إنما هو بإتيانها بقصد امتثال أوامرها أو بغيره من وجوه قصد القربه إلى الله تعالى، على ما ستأتى الإشارة إليها. وتسمى هذه الواجبات "العباديات" أو "التعبديات" كالصلاه والصوم ونحوها.

وهناك واجبات أخرى تسمى "التوصليات" وهى التى تسقط أوامرها بمجرد وجودها وإن لم يقصد بها القربه، كإنقاذ الغريق، وأداء الدين، ودفن الميت، وتطهير الثوب والبدن للصلاه، ونحو ذلك.

وللتعبدى والتوصلى تعريف آخر كان مشهورا عند القدماء، وهو أن التوصلى: "ما كان الداعى للأمر به معلوما" (١). وفى قبالة التعبدى، وهو: "ما لم يعلم الغرض منه". وإنما سمي تعبدى، لأن الغرض الداعى للمأمور ليس إلا التعبد بأمر المولى فقط.

ولكن التعريف غير صحيح، إلا إذا أريد به اصطلاح ثانٍ للتعبدى والتوصلى، فيراد بالتعبد التسليم لله تعالى فيما أمر به وإن كان المأمور به توصليا بالمعنى الأول، كما يقولون مثلا: "نعمل هذا تعبدا" ويقولون: "نعمل هذا من باب التعبد" أى نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله وإن لم نعلم المصلحه فيه.

ص: ١١٦

١- لم نظفر به فى كلمات القدماء والمتأخرين، نعم قد عرف التعبدى بما لا يعلم انحصار مصلحته فى شىء، والتوصلى بما يعلم انحصارها فى شىء، راجع مطارح الأنظار: ص ٥٩، وبدائع الأفكار للمحقق الرشتى: ص ٢٨٤.

وعلى ما تقدم من بيان معنى التوصلى والتعبدى - المصطلح الأول - فإن علم حال واجب بأنه تعبدى أو توصلى فلا إشكال، وإن شك في ذلك فهل الأصل كونه تعبدياً أو توصلياً؟ فيه خلاف بين الأصوليين. وينبغى لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم أمور:

أ - منشأ الخلاف و تحريره

إن منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر - كالصلاة مثلاً - قيدها له على نحو الجزء أو الشرط، على وجه يكون المأمور به المتعلق للأمر هو الصلاة المأتى بها بقصد القربة، بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها، إذ يكون المأمور به الصلاة عن طهاره، لا الصلاة المجردة عن هذا القيد من حيث هي.

فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد - وهو قصد القربة - كان مقتضى الأصل عنده التوصلية، إلا إذا دل دليل خاص على التعبديه، كسائر القيود الأخرى، لما عرفت أن إطلاق كلام المولى حجه يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشك في اعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع أصالة الإطلاق لنفى اعتبار ذلك القيد.

ومن قال باستحاله أخذ قيد " قصد القربة " فليس له التمسك بالإطلاق، لأن الإطلاق ليس إلا عبارته عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، لأن التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكه (الملكه هي التقييد وعدمها الإطلاق) وإذا استحالت الملكه استحال عدمها بما هو عدم ملكه، لا بما هو عدم مطلق. وهذا واضح، لأنه إذا كان التقييد مستحيلاً فعدم التقييد فى لسان الدليل لا يستكشف منه إرادته الإطلاق، فإن عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحاله التقييد ويجوز أن يكون لعدم إرادته التقييد، ولا طريق لإثبات الثانى بمجرد عدم ذكر القيد وحده.

وبعد هذا نقول: إذا شككنا فى اعتبار شئ فى مراد المولى وما تعلق به غرضه واقعا ولم يمكن له بيانه، فلا محاله يرجع ذلك إلى الشك فى سقوط الأمر إذا خلا المأتى به من ذلك القيد المشكوك، وعند الشك فى سقوط الأمر - أى فى امتثاله - يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لأنه إذا اشتغلت الذمه بواجب يقينا فلا بد من إحراز الفراغ منه فى حكم العقل. وهذا معنى ما اشتهر فى لسان الأصوليين من قولهم: "الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني".

وهذا ما يسمى عندهم بأصل الاشتغال أو أصاله الاحتياط.

ب - محل الخلاف من وجوه قصد القربه

محل الخلاف من وجوب (١) قصد القربه : إن محل الخلاف فى المقام هو إمكان أخذ قصد امتثال الأمر فى الأمور به.

وأما غير قصد الامتثال من وجوه قصد القربه، كقصد محبوبه الفعل المأمور به الذاتيه باعتبار أن كل مأمور به لابد أن يكون محبوبا للأمر ومرغوبا فيه عنده، وكقصد التقرب إلى الله تعالى محضا بالفعل لا من جهة قصد امتثال أمره بل رجاء لرضاه، ونحو ذلك من وجوه قصد القربه، فإن كل هذه الوجوه لا مانع قطعا من أخذها قيدا للمأمور به، ولا يلزم المحال الذى ذكره فى أخذ قصد الامتثال، على ما سيأتى.

ولكن الشأن فى أن هذه الوجوه هل هى مأخوذه فى المأمور به فعلا على نحو لا تكون العباده عباده إلا بها؟ الحق أنه لم يؤخذ شئ منها فى المأمور به. والدليل على ذلك ما

ص: ١١٨

١- كذا، والظاهر: وجوه.

نجده من الاتفاق على صحه العباده - كالصلاه مثلا - إذا أتى بها بداعى أمرها مع عدم قصد الوجوه الأخرى. ولو كان غير قصد الامتثال من وجوه القربه مأخوذاً فى المأمور به لما صحت العباده ولما سقط أمرها بمجرد الإتيان بداعى أمرها بدون قصد ذلك الوجه.

فبالخلاف - إذا - منحصر فى إمكان أخذ قصد الامتثال واستحاله.

ج - الإطلاق والتقييد فى التقسيمات الأوليه للواجب

إن كل واجب فى نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التى يمكن أن تلحقه فى الخارج، مثلاً: الصلاه تنقسم فى ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها إلى:

١ - ذات سورته، وفاقدتها.

٢ - ذات تسليم، وفاقدته.

٣ - صلاه عن طهاره، وفاقدتها.

٤ - صلاه مستقبل بها القبلة، وغير مستقبل بها.

٥ - صلاه مع الساتر وبدونه.

وهكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الأقسام بملاحظه أجزائها وشروطها وملاحظه كل ما يمكن فرض اعتباره فيها وعدمه.

وتسمى مثل هذه التقسيمات: " التقسيمات الأوليه " لأنهى تقسيمات تلحقها فى ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شئ بها. وتقابلها " التقسيمات الثانويه " التى تلحقها بعد فرض تعلق شئ بها كالأمر مثلاً، وسيأتى ذكرها.

فإذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الأوليه للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كل خصوصيه منها لا يخلو فى الواقع من أحد احتمالات ثلاثه:

١ - أن يكون مقيدا بوجودها، ويسمى " بشرط شئ " مثل شرط الطهاره والساتر والاستقبال والسوره والركوع والسجود وغيرها من أجزاء وشرائط بالنسبه إلى الصلاه.

٢ - أن يكون مقيدا بعدمها، ويسمى ب " شرط لا " مثل شرط الصلاه بعدم الكلام والقهقهه والحدث... إلى غير ذلك من قواطع الصلاه.

٣ - أن يكون مطلقا بالنسبه إليها - أى غير مقيد بوجودها ولا بعدمها - ويسمى " لا بشرط " مثل عدم اشتراط الصلاه بالقنوت، فإن وجوبها غير مقيد بوجوده ولا بعدمه.

هذا فى مرحله الواقع والثبوت. وأما فى مرحله الإثبات والدلاله، فإن الدليل الذى يدل على وجوب شئ إن دل على اعتبار قيد فيه أو على اعتبار عدمه فذاك. وإن لم يكن الدليل متضمنا لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجودا ولا عدما، فإن المرجع فى ذلك هو أصاله الإطلاق، إذا توفرت المقدمات المصححه للتمسك بأصاله الإطلاق على ما سيأتى فى باب - وهو باب المطلق والمقيد - وبأصاله الإطلاق يستكشف أن إرادته المتكلم الأمر متعلقه بالمطلق واقعا، أى أن الواجب لم يؤخذ بالنسبه إلى القيد إلا على نحو اللابشرط.

والخلاصه أنه لا مانع من التمسك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد فى التقسيمات الأوليه.

د - عدم إمكان الإطلاق و التقييد فى التقسيمات الثانويه للواجب

ثم إن كل واجب - بعد ثبوت الوجوب وتعلق الأمر به واقعا - ينقسم إلى ما يؤتى به فى الخارج بداعى أمره، وما يؤتى به لا بداعى أمره. ثم ينقسم أيضا إلى معلوم الوجوب (١) ومجهوله.

ص: ١٢٠

١- فى ط ٢: الواجب.

وهذه التقسيمات تسمى "التقسيمات الثانويه" لأنهى من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعا، إذ قبل تحقق الحكم لا- معنى لفرض إتيان الصلاه - مثلا - بداعى أمرها، لأن المفروض فى هذه الحاله لا أمر بها حتى يمكن فرض قصده. وكذا الحال بالنسبه إلى العلم والجهل بالحكم.

وفى مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد - أى تقييد الأمور به - لأن قصد امتثال الأمر - مثلا - فرع وجود الأمر، فكيف يعقل أن يكون الأمر مقيدا به؟ ولازمه أن يكون الأمر فرع قصد الأمر، وقد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر، فيلزم أن يكون المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما. وهذا خلف، أو دور.

وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضا، لما قلنا سابقا: إن الإطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد، فلا يفرض إلا فى مورد قابل للتقييد. ومع عدم إمكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد إرادته الإطلاق.

النتيجه: وإذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا أن نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول: قد اختلف الأصوليون فى أن الأصل فى الواجب - إذا شك فى كونه تعبديا أو توصليا - هل أنه تعبدى أو توصلى؟ ذهب جماعه إلى أن الأصل فى الواجبات أن تكون عباديه إلا أن يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القربه فى الأمور به (١) لأنه لا بد

ص: ١٢١

١- منهم الشيخ الكبير فى كشف الغطاء: ص ٥٥ س ١٨، والسيد المراغى فى العناوين: ج ١ ص ٣٧٨، وهو ظاهر عبارته السيد فى مدارك الأحكام: ج ١ ص ١٨٤.

من الإتيان به تحصيلاً للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه، ولا يمكن التمسك بالإطلاق لئلا يفرض. وقد تقدم ذلك في الأمر الأول. فتكون أصله الاحتياط هي المرجع هنا، وهي تقتضى العبادية.

وذهب جماعه إلى أن الأصل في الواجبات أن تكون توصلية (١) لا- لأجل التمسك بأصله الإطلاق في نفس الأمر، ولا لأجل أصله البراءة من اعتبار قيد القربة، بل نتمسك (٢) لذلك بإطلاق المقام.

توضيح ذلك: أنه لا ريب في أن المأمور به إطلاقاً وتقييداً يتبع الغرض سعه وضيقاً، فإن كان القيد دخيلاً في الغرض فلا بد من بيانه وأخذه في المأمور به قيده، وإلا فلا.

غير أن ذلك فيما يمكن أخذه من القيود في المأمور به - كما في التقسيمات الأولى -.

أما ما لا يمكن أخذه في المأمور به قيده - كالذى نحن فيه وهو قيد قصد الامتثال - فلا يصح من الأمر أن يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيده في الكلام الواحد المتضمن للأمر، بل لا مناص له من اتباع طريقه أخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، ولو بإنشاء أمرين: أحدهما يتعلق بذات الفعل مجرداً عن القيد، والثاني يتعلق بالقيد.

مثلاً: لو فرض أن غرض المولى قائم بالصلاة المأتى بها بداعى أمرها، فإنه إذا لم يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الأمر المتعلق بها لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانويه، فلا بد له - أى الأمر - لتحصيل غرضه أن يسلك طريقه أخرى، كأن يأمر أولاً بالصلاة ثم يأمر ثانياً بإتيانها بداعى أمرها الأول، مبيناً ذلك بصريح العبارة.

ص: ١٢٢

١- نسبة في التقريرات إلى ظاهر جماعه - لم يسمهم - واستقره، مطارح الأنظار: ص ٦٠.

٢- كذا، والظاهر: بل تمسكوا.

وهذان الأمران يكونان فى حكم أمر واحد ثبوتاً وسقوطاً، لأنهما ناشئان من غرض واحد، والثانى يكون بياناً للأول، فمع عدم امتثال الأمر الثانى لا- يسقط الأمر الأول بامتناله فقط، وذلك بأن يأتى بالصلاه مجردة عن قصد أمرها، فىكون الأمر الثانى بانضمامه إلى الأول مشتركاً مع التقيد فى النتيجة وإن لم يسم تقييداً اصطلاحاً.

إذا عرفت ذلك فإذا أمر المولى بشئ - وكان فى مقام البيان - واكتفى بهذا الأمر ولم يلحقه بما يكون بياناً له فلم يأمر ثانياً بقصد الامتثال، فإنه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال فى الغرض، وإلا لبيته بأمر ثان.

وهذا ما سميناه بـ "إطلاق المقام".

وعليه، فالأصل فى الواجبات كونها توصليه حتى يثبت بالدليل أنها تعبدية.

٤- الواجب العينى وإطلاق الصيغه

الواجب العينى: " ما يتعلق بكل مكلف ولا- يسقط بفعل الغير " كالصلاه اليوميه والصوم. ويقابله الواجب الكفائى، وهو: " المطلوب فيه وجود الفعل من أى مكلف كان " فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاه عن الميت وتغسيه ودفنه. وسيأتى فى تقسيمات الواجب ذكرهما.

وفيما يتعلق فى مسأله (١) تشخيص الظهور نقول: إن دل الدليل على أن الواجب عينى أو كفائى فذاك. وإن لم يدل فإن إطلاق صيغه " افعل " تقتضى أن يكون عينياً سواء أتى بذلك العمل

ص: ١٢٣

١- كذا، والظاهر: بمسأله.

شخص آخر أم لم يأت به، فإن العقل يحكم بلزوم امتثال الأمر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير.

فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغه هو الواجب الكفائي، فإذا لم ينصب المولى قرينه على إرادته - كما هو المفروض - يعلم أن مراده الوجوب العيني.

٥- الواجب التعيني وإطلاق الصيغه

الواجب التعيني: هو " الواجب بلا- واجب آخر يكون عدلا له وبديلا عنه في عرضه " كالصلاه اليوميه. ويقابله الواجب التخييري، كخصال كفاره الإفطار العمدي في صوم شهر رمضان، المخيره بين: إطعام ستين مسكينا، وصوم شهرين متتابعين، وعتق رقبه. وسيأتي في الخاتمه توضيح الواجب التعيني والتخييري.

فإذا علم واجب أنه من أى القسمين فذاك، وإلا- فمقتضى إطلاق صيغه الأمر وجوب ذلك الفعل سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به. فالقاعده تقتضى عدم سقوطه بفعل شئ آخر، لأن التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفقود.

٦- الواجب النفسى وإطلاق الصيغه

الواجب النفسى: هو " الواجب لنفسه لا- لأجل واجب آخر " كالصلاه اليوميه. ويقابله الواجب الغيرى كالوضوء، فإنه إنما يجب مقدمه للصلاه الواجبه، لا لنفسه، إذ لو لم تجب الصلاه لما وجب الوضوء.

فإذا شك فى واجب أنه نفسى أو غيرى فمقتضى إطلاق تعلق الأمر به

- سواء وجب شئ آخر أم لا - أنه واجب نفسى. فالإطلاق يقتضى النفسيه مالم تثبت الغيريه.

٧- الفور والتراخي

اختلف الأصوليون فى دلالة صيغه الأمر على الفور والتراخي على أقوال: ١ - أنها موضوعه للفور (١).

٢ - أنها موضوعه للتراخي (٢).

٣ - أنها موضوعه لهما على نحو الاشتراك اللفظى (٣).

٤ - أنها غير موضوعه لا- للفور ولا- للتراخي ولا- للأعم منهما، بل لا- دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجوه، وإنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجيه التي تختلف باختلاف المقامات (٤).

والحق هو الأخير. والدليل عليه: ما عرفت من أن صيغه " افعل " إنما تدل على النسبه الطلييه، كما أن الماده لم توضع إلا لنفس الحدث غير الملحوظه معه شئ من خصوصياته الوجوديه. وعليه، فلا- دلالة لها - لا بهيئتها ولا بمادتها - على الفور أو التراخي، بل لا بد من دال آخر على شئ منهما. فإن تجردت عن الدال الآخر فإن ذلك يقتضى جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي.

ص: ١٢٥

١- قال به الشيخ وجماعته [من العامه] راجع معالم الدين: ٥٥.

٢- ذهب إليه الجبائيان وأبو الحسين البصرى والقاضى أبو بكر، وجماعه من الشافعيه وجماعه من الأشاعره، حكاه عنهم العلامة فى نهايه الوصول: الورقه ٣٢.

٣- اختاره السيد المرتضى فى الذريعه: ج ١ ص ١٣٢.

٤- ذهب إليه المحقق فى معارج الأصول: ص ٦٥، والعلامة فى نهايه الوصول: الورقه ٣٢، وقواه صاحب المعالم، معالم الدين: ص ٥٦.

هذا بالنظر إلى نفس الصيغه. أما بالنظر إلى الدليل الخارجى المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور فى جميع الواجبات على نحو العموم إلا ما دل عليه دليل خاص ينص على جواز التراخى فيه بالخصوص (١). وقد ذكروا لذلك آيتين.

الأولى: قوله تعالى - فى سورة آل عمران ١٢٧ -: * (وسارعوا إلى مغفره من ربكم) *. وتقريب الاستدلال بها: أن المسارعه إلى المغفره لا- تكون إلا- بالمسارعه إلى سببها، وهو الإتيان بالمأمور به، لأن المغفره فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعه العبد إليها. وعليه، فيكون الإسراع إلى فعل المأمور به واجبا لما مر من ظهور صيغه " افعل " فى الوجوب.

الثانية: قوله تعالى - فى سورة البقره ١٤٣ والمائده ٥٣ -: * (فاستبقوا الخيرات) * فإن الاستباق بالخيرات عباره أخرى عن الإتيان بها فورا.

والجواب عن الاستدلال بكلتا الآيتين: إن " الخيرات " و " سبب المغفره " كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضا، فتكون المسارعه والمسابقه شاملتين لما هما فى المستحبات أيضا، ومن البديهي عدم وجوب المسارعه فيها، كيف! وهى يجوز تركها رأسا. وإذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومهما كان ذلك قرينه على أن طلب المسارعه ليس على نحو الإلزام. فلا تبقى لهما دلالة على الفوريه فى عموم الواجبات.

بل لو سلمنا باختصاصهما فى الواجبات (٢) لوجب صرف ظهور صيغه " افعل " فيها (٣) فى الوجوب وحملها على الاستحباب، نظرا إلى أنا نعلم

ص: ١٢٦

١- انظر هدايه المسترشدين: ص ١٩٠ س ٢٧.

٢- الأولى فى عبارته: اختصاصهما بالواجبات.

٣- كذا، والظاهر: فيهما.

عدم وجوب الفوريه فى أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر بإخراج أكثر الواجبات عن عمومهما. ولا شك أن الإتيان بالكلام عاما مع تخصيص الأكثر وإخراجه من العموم بعد ذلك قبيح فى المحاورات العرفيه ويعد الكلام عند العرف مستهجنا، فهل ترى يصح (١) لعارف بأساليب الكلام أن يقول مثلا: "بعت أموالى" ثم يستثنى واحدا فواحدا حتى لا يبقى تحت العام إلا القليل؟ لا شك فى أن هذا الكلام يعد مستهجنا لا يصدر عن حكيم عارف.

إذن لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.

٨- المره و التكرار

(٢) واختلفوا أيضا فى دلالة صيغه "افعل" على المره والتكرار على أقوال (٣) كاختلافهم فى الفور والتراخى. والمختار هنا كالمختار هناك، والدليل نفس الدليل: من عدم دلالة الصيغه لا بهيئتها ولا بمادتها على المره ولا التكرار، لما عرفت من أنها لا تدل على أكثر من طلب نفس

ص: ١٢٧

١- فى ط الأولى: ألا ترى أيصح.

٢- المره والتكرار لهما معنيان: الأول الدفعه والدفعات، الثانى الفرد والأفراد. والظاهر أن المراد منهما فى محل النزاع هو المعنى الأول: والفرق بينهما: أن الدافعه قد تتحقق بفرد واحد من الطبيعه المطلوبه، وقد تتحقق بأفراد متعدده إذا جئ بها فى زمان واحد، فلذلك تكون "الدفعه" أعم من "الفرد" مطلقا. كما أن "الأفراد" أعم مطلقا من "الدفعات"، لأن الأفراد - كما قلنا - قد تحصل دفعه واحده وقد تحصل بدفعات.

٣- قال العلامة (قدس سره): فقال أبو إسحاق الإسفرائنى وجماعه من الفقهاء والمتكلمين: إنه يقتضى التكرار المستوعب لمدته العمر مع الإمكان. وقال آخرون: إنه لا- يقتضى وحده ولا- تكرار من حيث المفهوم، إلا- أن ذلك المطلوب لما حصل بالمره الواحده اكتفى بها، وهو الحق، وهو مذهب السيد المرتضى وأبى الحسين البصرى وفخر الدين الرازى. وقال قوم: إنه يقتضى المره الواحده لفظا. وآخرون توقفوا، نهايه الوصول: الورقه ٣٠.

الطبيعه من حيث هي، فلا بد من دال آخر على كل منهما.

أما الإطلاق، فإنه يقتضى الاكتفاء بالمره. وتفصيل ذلك: إن مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثه (ويختلف الحكم فيها من ناحيه جواز الاكتفاء وجواز التكرار):

١ - أن يكون المطلوب صرف وجود الشئ بلا قيد ولا شرط، بمعنى أنه يريد ألا يبقى مطلوبه معدوما، بل يخرج من ظلمه العدم إلى نور الوجود لا أكثر، ولو بفرد واحد. ولا محاله - حينئذ - ينطبق المطلوب قهرا على أول وجوداته، فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مره فالامتثال يكون بالوجود الأول، ويكون الثانى لغوا محضاً، كالصلاه اليوميه.

٢ - أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحده، أى بشرط ألا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامتثال أصلاً، كتكبيره الإحرام للصلاه، فإن الإتيان بالثانيه عقيب الأولى مبطل للأولى وهى تقع باطله.

٣ - أن يكون المطلوب الوجود المتكرر، إما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا- يحصل الامتثال بالمره أصلاً كركعات الصلاه الواحده. وإما لا بشرط تكرره بمعنى أنه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم أيام شهر رمضان، فلكل مره امتثالها الخاص.

ولا- شك أن الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغه. فلو أطلق المولى ولم يقيد بأحد الوجهين - وهو فى مقام البيان - كان إطلاقه دليلاً على إرادته الوجه الأول. وعليه، يحصل الامتثال - كما قلنا - بالوجود الأول، ولكن لا يضر الوجود الثانى، كما أنه لا أثر له فى الامتثال وغرض المولى.

ومما ذكرنا يتضح أن مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بأفراد كثيره معا دفعه واحده ويحصل الامتثال بالجميع. فلو قال المولى: " تصدق على مسكين " فمقتضى الإطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مره واحده على مسكين واحد، وحصول الامتثال بالتصدق على عدة مساكين دفعه واحده ويكون امتثالا- واحدا بالجميع، لصدق صرف الوجود على الجميع، إذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعه بالوجود.

٩- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شئ في زمان بدلاله الأمر ثم نسخ ذلك الوجوب قطعاً، 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 (١) ومنهم من قال بعدمه (٢).

ويرجع النزاع - في الحقيقة - إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فإن فيه احتمالين:

١ - إنه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط، وحينئذ تبقى دلالة الأمر على الجواز على حالها لا يمسخها النسخ وهو القول الأول.

ومنشأ هذا: أن الوجوب ينحل إلى الجواز والمنع من الترك، ولا- شأن في النسخ إلا- رفع المنع من الترك فقط، ولا تعرض له لجنسه وهو الجواز، أي الإذن في الفعل.

٢ - إنه يدل على رفع الوجوب من أصله، فلا يبقى لدليل الوجوب

ص: ١٢٩

١- مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ص ١١٣.

٢- معالم الدين: ص ٨٦.

شئ يدل عليه. ومنشأ هذا هو: أن الوجوب معنى بسيط لا ينحل إلى جزئين، فلا يتصور في النسخ أنه رفع للمنع من الترك فقط.

والمختار هو القول الثاني، لأن الحق أن الوجوب أمر بسيط وهو "الإلزام بالفعل" ولازمه المنع من الترك، كما أن الحرمة هي "المنع من الفعل" ولازمها الإلزام بالترك، وليس الإلزام بالترك الذى هو معناه وجوب الترك جزءا من معنى حرمة الفعل، وكذلك المنع من الترك الذى معناه حرمة الترك ليس جزءا من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعا له.

فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه، ولا يكفى دليل الوجوب، فلا دلالة لدليل النسخ ولا لدليل المنسوخ على الجواز. ويمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوما بكل واحد من الأحكام الأربعة الباقية.

وهذا البحث لا يستحق أكثر من هذا الكلام، لقله البلوى به. وما ذكرناه فيه الكفاية.

١٠- الأمر بشئ مرتين

إذا تعلق الأمر بفعل مرتين فهو يمكن أن يقع على صورتين:

١ - أن يكون الأمر الثانى بعد امتثال الأمر الأول. وحينئذ لا شبهه فى لزوم امتثاله ثانيا.

٢ - أن يكون الأمر الثانى قبل امتثال الأمر الأول. وحينئذ يقع الشك فى وجوب امتثاله مرتين، أو كفايه المره الواحده فى الامتثال. فإن كان الأمر الثانى تأسيسا لوجوب آخر تعين الامتثال مره بعد أخرى، وإن كان تأكيدا للأمر الأول فليس لهما إلا امتثال واحد.

ص: ١٣٠

ولتوضيح الحال وبيان الحق في المسأله نقول: إن هذا الفرض له أربع حالات: الأولى: أن يكون الأمران معا غير معلقين على شرط، كأن يقول مثلا: " صل " ثم يقول ثانيا " صل " فإن الظاهر حينئذ أن يحمل الأمر الثاني على التأكيد، لأن الطبيعه الواحده يستحيل تعلق الأمرين بها من دون امتياز في البين، فلو كان الثاني تأسيسا غير مؤكد للأول لكان على الأمر تقييد متعلقه ولو بنحو " مره أخرى ". فمن عدم التقييد وظهور وحده المتعلق فيهما يكون اللفظ في الثاني ظاهرا في التأكيد وإن كان التأكيد في نفسه خلاف الأصل وخلاف ظاهر الكلام لو خلى ونفسه.

الثانيه: أن يكون الأمران معا معلقين على شرط واحد، كأن يقول المولى مثلا: " إن كنت محدثا فتوضأ "، ثم يكرر نفس القول ثانيا، ففي هذه الحاله أيضا يحمل على التأكيد لعين ما قلناه في الحاله الأولى بلا تفاوت.

الثالثه: أن يكون أحد الأمرين معلقا والآخر غير معلق، كأن يقول مثلا: " اغتسل " ثم يقول: " إن كنت جنبا فاغتسل " ففي هذه الحاله أيضا يكون المطلوب واحدا ويحمل على التأكيد، لو حده المأمور به ظاهرا المانع من تعلق الأمرين به. غير أن الأمر المطلق - أعنى غير المعلق - يحمل إطلاقه على المقيد - أعنى المعلق - فيكون الثاني مقيدا لإطلاق الأول وكاشفا عن المراد منه.

الرابعه: أن يكون أحد الأمرين معلقا على شئ والآخر معلقا على شئ آخر، كأن يقول مثلا: " إن كنت جنبا فاغتسل " ويقول: " إن مسست ميتا فاغتسل " ففي هذه الحاله يحمل - ظاهرا - على التأسيس، لأن الظاهر أن المطلوب في كل منهما غير المطلوب في الآخر، ويبعد جدا

حملة على أن المطلوب واحد. أما التأكيد فلا معنى له هنا. وأما القول بالتداخل - بمعنى الاكتفاء بامتنال واحد عن المطلوبين - فهو ممكن، ولكنه ليس من باب التأكيد، بل لا يفرض إلا بعد فرض التأسيس وأن هناك أمرين يمثلان معا بفعل واحد.

ولكن التداخل - على كل حال - خلاف الأصل، ولا يصار إليه إلا بدليل خاص، كما ثبت في غسل الجنابه أنه يجزئ عن كل غسل آخر.

وسياتى البحث عن التداخل مفصلا في مفهوم الشرط.

١١- دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

إذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعل، فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثانى فعله؟ [اختلفوا] على قولين. وهذا يمكن فرضه على نحوين:

١ - أن يكون المأمور الأول على نحو المبلغ لأمر المولى إلى المأمور الثانى، مثل أن يأمر رئيس الدوله وزيره أن يأمر الرعيه عنه بفعل. وهذا النحو - لا شك - خارج عن محل الخلاف، لأنه لا يشك أحد فى ظهوره فى وجوب الفعل على المأمور الثانى. وكل أوامر الأنبياء بالنسبه إلى المكلفين من هذا القبيل.

٢ - ألا- يكون المأمور الأول على نحو المبلغ، بل هو مأمور أن يستقل فى توجيه الأمر إلى الثانى من قبل نفسه، على نحو قول الإمام (عليه السلام) " مرهم بالصلاه وهم أبناء سبع " (١) يعنى الأطفال.

وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث. ويلحق به ما لم يعلم الحال فيه أنه على أى نحو من النحويين المذكورين.

ص: ١٣٢

١- الوسائل: ج ٣ ص ١٢ الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض، ح ٥. (باختلاف فى اللفظ).

والمختار: أن مجرد الأمر بالأمر ظاهر عرفاً في وجوبه على الثاني.

توضيح ذلك: أن الأمر بالأمر لا- على نحو التبليغ يقع على صورتين: الأولى: أن يكون غرض المولى يتعلق في فعل المأمور الثاني، ويكون أمره بالأمر طريقاً للتوصل إلى حصول غرضه. وإذا عرف غرضه أنه على هذه الصورة يكون أمره بالأمر - لا شك - أمراً بالفعل نفسه.

الثانية: أن يكون غرضه في مجرد أمر المأمور الأول من دون أن يتعلق له غرض بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه - مثلاً - أن يأمر العبد بشئ ولا- يكون غرضه إلا أن يعود ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه فقط في إصدار الأول أمره، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً في الواقع.

وواضح لو علم الثاني المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمراً له ولا يعد عاصياً لمولاه لو تركه، لأن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية وهو متعلق الغرض، لا- على نحو الطريقيه لتحصيل الفعل من العبد - المأمور الثاني -.

فإن قامت قرينه على إحدى الصورتين المذكورتين فذاك، وإن لم تقم قرينه فإن ظاهر الأوامر عرفاً مع التجرد عن القرائن هو أنه على نحو الطريقيه.

فإذا، الأمر بالأمر مطلقاً يدل على الوجوب، إلا إذا ثبت أنه على نحو الموضوعية، وليس مثله يقع في الأوامر الشرعية.

ص: ١٣٣

للواجب عده تقسيمات لا بأس بالتعرض لها، إلحاقا بمباحث الأوامر وإتماما للفائده.

١- المطلق و المشروط

إن الواجب إذا قيس وجوبه إلى شئ آخر خارج عن الواجب، فهو لا يخرج عن أحد نحوين:

١ - أن يكون متوقفا وجوبه على ذلك الشئ، وهو - أى الشئ - مأخوذا فى وجوب الواجب على نحو الشرطيه، كوجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعه. وهذا هو المسمى ب " الواجب المشروط " لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشئ الخارج، ولذا لا يجب الحج إلا عند حصول الاستطاعه.

٢ - أن يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشئ الآخر - كالحج بالقياس إلى قطع المسافه - وإن توقف وجوده عليه. وهذا هو المسمى ب " الواجب المطلق " لأن وجوبه مطلق غير مشروط بحصول

ذلك الشيء الخارج. ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر ونحوها.

ومن مثال الحج يظهر أنه - وهو واجب واحد - يكون واجبا مشروطا بالقياس إلى شيء وواجبا مطلقا بالقياس إلى شيء آخر. فالمشروط والمطلق أمران إضافيان.

ثم اعلم أن كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامه، وهى: البلوغ والقدرة والعقل، فالصبي والعاجز والمجنون لا يكلفون بشئ فى الواقع.

وأما " العلم " فقد قيل: إنه من الشروط العامه. والحق أنه ليس شرطا فى الوجوب ولا فى غيره من الأحكام، بل التكاليف الواقعيه مشتركه بين العالم والجاهل على حد سواء. نعم العلم شرط فى استحقاق العقاب على مخالفه التكليف على تفصيل يأتى فى مباحث الحجج وغيرها - إن شاء الله تعالى - وليس هذا (1) موضعه.

٢- المعلق والمنجز

لاشك أن الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعليا شأن الواجب المطلق، فيتوجه التكليف فعلا إلى المكلف. ولكن فعليه التكليف تتصور على وجهين:

١ - أن تكون فعليه الوجوب مقارنة زمانا لفعليه الواجب، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم " الواجب المنجز " كالصلاه بعد دخول وقتها، فإن وجوبها فعلى، والواجب - وهو الصلاه - فعلى أيضا.

ص: ١٣٥

١- الظاهر: هنا.

٢ - أن تكون فعليه الوجوب سابقه زمانا على فعلية الواجب، فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم " الواجب المعلق " لتعليق الفعل - لا- وجوبه - على زمان غير حاصل بعد، كالحج - مثلا - فإنه عند حصول الاستطاعه يكون وجوبه فعليا - كما قيل - ولكن الواجب معلق على حصول الموسم، فإنه عند حصول الاستطاعه وجب الحج، ولذا يجب عليه أن يهيئ المقدمات والزاد والراحله حتى يحصل وقته وموسمه ليفعله فى وقته المحدد له.

وقد وقع البحث والكلام هنا فى مقامين: الأول: فى إمكان الواجب المعلق. والمعروف عن صاحب الفصول القول بإمكانه ووقوعه (١) والأكثر على استحالته. وهو المختار، وستعرض له - إن شاء الله تعالى - فى مقدمه الواجب مع بيان السر فى الذهاب إلى إمكانه ووقوعه (٢) وسنبين أن الواجب فعلا فى مثال الحج هو السير والتهيئه للمقدمات، وأما نفس أعمال الحج فوجوبها مشروط بحضور الموسم والقدره عليها فى زمانه.

والثانى: فى أن ظاهر الجملة الشرطيه فى مثل قولهم: " إذا دخل الوقت فصل " هل إن الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاه فى المثال إلا بعد دخول الوقت، أو إنه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقا على دخول الوقت فى المثال، وأما الوجوب فهو فعلى مطلق؟ وبعبارة أخرى هل إن القيد شرط لمدلول هيئه الأمر فى الجزاء، أو إنه شرط لمدلول ماده الأمر فى الجزاء؟ وهذا البحث يجرى حتى لو كان الشرط غير الزمان، كما إذا قال المولى: " إذا تطهرت فصل " .

ص: ١٣٦

١- الفصول الغرويه: ص ٧٩.

٢- يجىء التعرض له فى ص ٣٣٨.

فعلى القول بظهور الجملة فى رجوع القيد إلى الهيئه - أى أنه شرط للوجوب - يكون الواجب واجبا مشروطا، فلا يجب تحصيل شئ من المقدمات قبل حصول الشرط. وعلى القول بظهورها فى رجوع القيد إلى المادة - أى أنه شرط للواجب - يكون الواجب واجبا مطلقا (١) فيكون الوجوب (٢) فعليا قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات الأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد.

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين فى رجوع القيد فى الجملة الشرطيه إلى الهيئه أو المادة. وسيجئ تحقيق الحال فى موضعه (٣) إن شاء الله تعالى.

٣- الأصلى و التبعى

الواجب الأصلى: ما قصدت إفاده وجوبه مستقلا بالكلام، كوجوبى الصلاه والوضوء المستفادين من قوله تعالى: * (وأقيموا الصلاه) * (٤) وقوله تعالى: * (فاغسلوا وجوهكم) * (٥).

والواجب التبعى: ما لم تقصد إفاده وجوبه، بل كان [وجوبه] (٦) من توابع ما قصدت إفادته. وهذا كوجوب المشى إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق، فإن المشى إليها حينئذ يكون واجبا لكنه لم يكن مقصودا بالإفاده من الكلام. كما فى كل دلالة التزاميه فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخص.

ص: ١٣٧

١- كذا، والظاهر: معلقا.

٢- فى ط ٢: الواجب.

٣- يجئ فى ص ٣٣٨.

٤- البقره: ٤٣.

٥- المائده: ٦.

٦- لم يرد فى ط ٢.

الواجب التعيني: ما تعلق به الطلب بخصوصه، وليس له عدل في مقام الامتثال، كالصلاه والصوم في شهر رمضان، فإن الصلاه واجبه لمصلحه في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها. وقد عرفناه فيما سبق (ص ١٢٤) بقولنا: " هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له وبديلا عنه في عرضه ". وإنما قيدنا " البديل " في عرضه، لأن بعض الواجبات التعينيه قد يكون لها بديل في طولها ولا- يخرجها عن كونها واجبات تعينيه، كالوضوء مثلا الذي له بديل في طوله وهو التيمم لأنه إنما يجب إذا تعذر الوضوء، وكالغسل بالنسبه إلى التيمم أيضا كذلك، وكخصال الكفاره المرتبه نحو كفاره قتل الخطأ، وهي العتق أولا، فإن تعذر فصيام شهرين، فإن تعذر فإطعام ستين مسكينا.

والواجب التخييري ما كان له عدل وبديل في عرضه، ولم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف.

وهو كالصوم الواجب في كفاره إفطار شهر رمضان عمدا، فإنه واجب ولكن يجوز تركه وتبديله بعتق رقبه أو إطعام ستين مسكينا.

والأصل في هذا التقسيم أن غرض المولى ربما يتعلق بشئ معين، فإنه لا مناص حينئذ من أن يكون هو المطلوب والمبعوث إليه وحده، فيكون " واجبا تعينيا ". وربما يتعلق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين - بمعنى أن كلا منها محصل لغرضه - فيكون البعث نحوها جميعا على نحو التخيير بينها.

وكلا القسمين واقعان في إرادتنا نحن أيضا. فلاوجه للإشكال في إمكان الواجب التخييري، ولا موجب لإطاله الكلام.

ثم إن أطراف الواجب التخييري إن كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحد، فإنه يمكن أن يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع.

فإذا وقع الطلب كذلك فإن التخيير حينئذ بين الأطراف يسمى "عقليا" وهو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فإن هذا يعد من الواجب التعييني، فإن كل واجب تعييني كلي يكون المكلف مخيرا عقلا- بين أفراده والتخيير يسمى حينئذ "عقليا". مثاله: قول الأستاذ لتلميذه: "اشتر قلما" الجامع بين أنواع الأقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص (1) وغيرهما، فإن التخيير بين هذه الأنواع يكون عقليا. كما أن التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقليا أيضا.

وإن لم يكن هناك جامع مثل ذلك (2)- كما في مثال خصال الكفاره - فإن البعث إما أن يكون نحو عنوان انتزاعي كعنوان "أحد هذه الأمور" أو نحو كل واحد منها مستقلا ولكن مع العطف ب "أو" ونحوها مما يدل على التخيير. فيقال في النحو الأول مثلا: "أوجد أحد هذه الأمور" ويقال في النحو الثاني مثلا: "صم أو أطمع أو أعتق". ويسمى حينئذ التخيير بين الأطراف "شرعيا" وهو المقصود من التخيير المقابل للتعيين هنا.

ثم هذا التخيير الشرعي تاره: يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم، واخرى: بين الأقل والأكثر كالتخيير بين تسيحه واحده وثلاث تسيحات في ثلاثه الصلاه اليوميه ورباعيتها على قول (3). وكما لو أمر المولى برسم خط مستقيم - مثلا - مخيرا فيه بين القصير والطويل.

وهذا الأخير - أعنى التخيير بين الأقل والأكثر - إنما يتصور فيما إذا

ص: ١٣٩

١- في ط الأولى: مثاله: قول الطيب: "اشرب مسهلا" الجامع بين أنواع المسهل من زيت الخروع والملح الا فرنكى...

٢- في ط الأولى: وإن لم يكن جامع كذلك.

٣- قال به السيد ابن طاووس في البشرى، حكاه عنه الشهيد فى الذكرى: ج ٣ ص ٣١٥.

كان الغرض مترتبا على الأقل بحده ويترتب على الأ-كث بحده أيضا، أما لو كان الغرض مترتبا على الأقل مطلقا وإن وقع في ضمن الأ-كث فالواجب حينئذ هو الأقل فقط، ولا تكون الزيادة واجبه، فلا يكون من باب الواجب التخيري، بل الزيادة لا بد أن تحمل على الاستحباب.

٥- العيني والكفائي

تقدم (ص ١٢٣) أن الواجب العيني: " ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير " ويقابله الواجب الكفائي وهو " المطلوب فيه وجود الفعل من أى مكلف كان ". فهو يجب على جميع المكلفين، ولكن يكتفى بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين ولا يستحق العقاب بتركه.

نعم إذا تركوه جميعا من دون أن يقوم به واحد فالجميع منهم (١) يستحقون العقاب، كما يستحق الثواب كل من اشترك في فعله.

وأمثله الواجب الكفائي كثيره فى الشريعة، منها تجهيز الميت والصلاه عليه، ومنها إنقاذ الغريق ونحوه من التهلكه، ومنها إزاله النجاسه عن المسجد، ومنها الحرف والمهن والصناعات التى بها نظام معاش الناس، ومنها طلب الاجتهاد، ومنها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

والأصل فى هذا التقسيم: أن المولى يتعلق غرضه بالشئ المطلوب له من الغير على نحوين:

١ - أن يصدر من كل واحد من الناس، حينما تكون المصلحه المطلوبه تحصل من كل واحد مستقلا، فلا بد أن يوجه الخطاب إلى كل

ص: ١٤٠

١- الظاهر: واحد منهم فالجميع.

واحد منهم على أن يصدر من كل واحد عينا، كالصوم أو الصلاة وأكثر التكاليف الشرعية. وهذا هو "الواجب العيني".

٢ - أن يصدر من أحد المكلفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل ولو مره واحده من أى شخص كان، فلا بد أن يوجه الخطاب إلى جميع المكلفين لعدم خصوصيه مكلف دون مكلف، ويكتفى بفعل بعضهم الذى يحصل به الغرض. فيجب على الجميع بفرض الكفايه الذى هو "الواجب الكفائى".

وقد وقع الأقدمون من الأصوليين فى حيره من أمر "الوجوب الكفائى" وتطبيقه على القاعده فى الوجوب الذى قوامه بل لازمه "المنع من الترك" إذ رأوا أن وجوبه على الجميع لا- يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، ولا وجوب بدون المنع من الترك. ولذا ظن بعضهم: أنه ليس المكلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين، أى أحد المكلفين (١).

وظن بعضهم: أنه معين عند الله غير معين عندنا ويتعين من يسبق إلى الفعل منهم، فهو المكلف حقيقه (٢)... إلى غير ذلك من الظنون.

ونحن لما صورناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه الظنون، فلا نشغل أنفسنا بذكرها وردّها. وتدفع الحيره بأدنى التفات، لأنه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد أن يسقط وجوبه عن الباقي، إذ لا يبقى ما يدعو إليه. فهو - إذا - واجب على الجميع من أول الأمر، ولذا يمتنعون جميعا من تركه ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

ص: ١٤١

١- حكاه السيد المجاهد عن صاحب المعراج ومحكى الرازى والبيضاوى، راجع مفاتيح الأصول: ص ٣١٣.

٢- لم نظفر على ظانه بالخصوص، ذكره السيد المجاهد وجهها للقول بأن الوجوب يتعلق بواحد مبهم، وحكم بطلانه، راجع المصدر السابق.

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقت وغير موقت ثم الموقت إلى: موسع ومضيق ثم غير الموقت إلى: فوري وغير فوري ولنبداً بغير الموقت - مقدمه - فنقول: غير الموقت: ما لم يعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص وإن كان كل فعل - لا تخلو عقلاً من زمن يكون ظرفاً له - كقضاء الفائته وإزاله النجاسه عن المسجد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونحو ذلك.

وهو - كما قلنا - على قسمين: فوري، وهو: ما لا يجوز تأخيره عن أول أزمته إيمانه كإزاله النجاسه عن المسجد، ورد السلام، والأمر بالمعروف. وغير فوري، وهو: ما يجوز تأخيره عن أول أزمته إيمانه، كالصلاه على الميت، وقضاء الصلاه الفائته، والزكاه، والخمس.

والموقت: ما اعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص، كالصلاه والحج والصوم ونحوها. وهو لا يخلو - عقلاً - من وجوه ثلاثه: إما أن يكون فعله زائداً على وقته المعين له أو مساوياً له أو ناقصاً عنه.

والأول ممتنع، لأنه من التكليف بما لا يطاق.

والثاني لا ينبغي الإشكال في إيمانه ووقوعه. وهو المسمى "المضيق" كالصوم، إذ فعله ينطبق على وقته بلا زياده ولا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب.

والثالث هو المسمى "الموسع" لأن فيه توسعه على المكلف في أول الوقت وفي أثنائه وآخره، كالصلاه اليوميه وصلاه الآيات، فإنه لا يجوز تركه في جميع الوقت، ويكتفى بفعله مره واحده في ضمن الوقت المحدد له.

ولا- إشكال عند العلماء فى ورود ما ظاهره التوسعه فى الشريعه، وإنما اختلفوا فى جوازه عقلا على قولين: إمكانيه (١) وامتناعه (٢) ومن قال بامتناعه أول ما ورد (٣) على الوجه الذى يدفع الإشكال عنده، على ما سيأتى.

والحق عندنا جواز الموسع عقلا ووقوعه شرعا.

ومنشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسع: أن حقيقه الوجوب متقومه بالمنع من الترك - كما تقدم - فينافيه الحكم بجواز تركه فى أول الوقت أو وسطه.

والجواب عنه واضح، فإن الواجب الموسع فعل واحد، وهو طبيعه الفعل المقيد بطبيعه الوقت المحدود بحدين على ألا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعه بملاحظه ذاتها واجبه لا يجوز تركها، غير أن الوقت لما كان يسع لإيقاعها فيه عدة مرات، كان لها أفراد طوليه تدريجيه مقدره الوجود فى أول الوقت وثانيه وثالثه... إلى آخره، فيقع التخيير العقلي بين الأفراد الطوليه كالتخيير العقلي بين الأفراد العرضيه للطبيعه المأمور بها، فيجوز الإتيان بفرد وترك الآخر من دون أن يكون جواز الترك له مساس فى نفس المأمور به، وهو طبيعه الفعل فى الوقت المحدود. فلا منافاه بين وجوب الطبيعه بملاحظه ذاتها وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد.

والقائلون بالامتناع التجأوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعه فى الشريعه، فقال بعضهم: بوجوبه فى أول الوقت والإتيان به فى الزمان الباقي يكون

ص: ١٤٣

-
- ١- قال بإمكانه أكثر الأصحاب، كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامه، معالم الدين: ص ٧٣.
 - ٢- عزاه العلامة فى النهايه إلى أبى الحسن الكرخى وجماعه من الأشاعره وجماعه من الحنفيه، راجع نهايه الوصول: الورقه ٣٧.
 - ٣- يعنى ما ورد مما ظاهره التوسعه.

من باب القضاء والتدارك لما فات من الفعل في أول الوقت (١). وقال آخر: بوجوبه في آخر الوقت والإتيان به قبله من باب النفل يسقط به الفرض (٢) نظير إيقاع غسل الجمعة في يوم الخميس ولبه الجمعة. وقيل غير ذلك (٣).

وكلها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلى الإطالة في ردها.

هل يتبع القضاء الأداء؟

مما يتفرع عادة على البحث عن الموقت مسأله "تبعيه القضاء للأداء" وهي من مباحث الألفاظ، وتدخل في باب الأوامر.

ولكن آخر (٤) ذكرها إلى الخاتمه مع أن من حقها أن تذكر قبلها، لأنهي - كما قلنا - من فروع بحث الموقت عادة. فنقول: إن الموقت قد يفوت في وقته، إما لتركه عن عذر أو عن عمد واختيار، وإما لفساده لعذر أو لغير عذر. فإذا فات على أي نحو من هذه الأنحاء، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاه والصوم، بمعنى أن يأتي بها (٥) خارج الوقت. ويسمى هذا التدارك "قضاء".

وهذا لا كلام فيه.

إلا- أن الأصوليين اختلفوا في أن وجوب القضاء هل هو على مقتضى القاعدة، بمعنى أن الأمر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات في وقته فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء، أو أن القاعدة لا تقتضى

ص: ١٤٤

١- قاله جماعه من الأشاعره، راجع نهايه الوصول: الورقه ٣٧.

٢- قاله جماعه من الحنفيه، المصدر السابق.

٣- مثل ما عن الكرخي: أن الصلاه المأتيه في أول الوقت موقوفه فإن أدرك المصلي آخر الوقت وهو على صفه التكليف كان ما فعله واجبا وإن لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا، المصدر السابق.

٤- في ط الأولى: أخرت.

٥- كذا، والمناسب: بهما، أو به.

ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الأداء؟ وفي المسألة أقوال ثلاثة: قول بالتبعيه مطلقاً (١).

وقول بعدمها مطلقاً (٢).

وقول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلاً، فلا تبعيه وبين ما إذا كان منفصلاً فالقضاء تابع للأداء (٣).

والظاهر أن منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى أن المستفاد من التوقيت هو وحده المطلوب أو تعدده؟ أي أن في الموقت مطلوباً واحداً هو الفعل المقيّد بالوقت بما هو مقيّد، أو مطلوبين وهما ذات الفعل وكونه واقعاً في وقت معين؟ فعلى الأول: إذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت. وعلى الثاني: إذا فات الامتثال في الوقت فإنما فات امتثال أحد الطلبين وهو طلب كونه في الوقت المعين، وأما الطلب بذات الفعل فباق على حاله.

ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار أن المستفاد من دليل التوقيت في المتصل وحده المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، والمستفاد في المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد ويكون تابعا للأداء.

والمختار هو القول الثاني، وهو عدم تبعيه مطلقاً.

ص: ١٤٥

١- نسبه السيد عميد الدين إلى بعض الفقهاء وجماعه من الحنابلة، راجع منه اللبيب: ص ١٣٥. وفي المبسوط للسرخسي (ج ١ ص ٤٦): وأكثر مشايخنا رحمهم الله على أن القضاء يجب بالسبب الذي به وجب الأداء عند فواته، وهو الأصح.

٢- قاله به المحقق في معارج الأصول: ص ٧٥، والعلامة في مبادئ الوصول: ص ١١٢، ونسبه في المنية إلى محقق الأصوليين.

٣- قاله المحقق الخراساني في كفايه الأصول: ص ١٧٨.

لأن الظاهر من التقييد أن القيد ركن في المطلوب، فإذا قال مثلاً: "صم يوم الجمعة" فلا يفهم منه إلا مطلوب واحد لغرض واحد، وهو خصوص صوم هذا اليوم، لا أن الصوم بذاته مطلوب وكونه في يوم الجمعة مطلوب آخر.

وأما في مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: "صم" ثم قال مثلاً: "اجعل صومك يوم الجمعة" فأيضاً كذلك، نظراً إلى أن هذا من باب المطلق والمقيد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيد، ومعنى حمل المطلق على المقيد هو: تقييد أصل المطلوب الأول بالمقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعاً من أول الأمر خصوص المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلاً واحداً، لا أن المقيد مطلوب آخر غير المطلق، وإلا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملاً ولم يكن جمعاً بين الدليلين، بل يكون أخذاً بالدليلين.

نعم، يمكن أن يفرض - وإن كان هذا فرضاً بعيد الوقوع في الشريعة - أن يكون دليل التوقيت المنفصل مقيداً بالتمكن كأن يقول في المثال: "اجعل صومك يوم الجمعة إن تمكنت" أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعم صورتي التمکن وعدمه وصوره التمکن هي القدر المتيقن منه.

فإنه في هذا الفرض يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب إلا في صورته التمکن، ومع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه.

وهذا الفرض هو الذى يظهر من الكفايه لشيخ أساتذتنا الآخوند (قدس سره) (1) ولكنه فرض بعيد جداً. على أنه مع هذا الفرض لا يصدق "الفوت" ولا "القضاء" بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء.

ص: ١٤٦

١- راجع كفايه الأصول: ص ١٧٨.

الباب الثالث : النواهي

اشاره

وفيه خمس مسائل:

ص: ١٤٧

١- مادة النهى

والمقصود بها كلمه " النهى " كماده الأمر. وهى عباره عن طلب العالى من الدانى ترك الفعل. أو فقل - على الأصح -: إنها عباره عن زجر العالى للدانى عن الفعل وردعه عنه، ولازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الأول تفسيراً باللازم على ما سيأتى توضيحه.

وهى - كلمه النهى - ككلمه الأمر فى الدلاله على الإلزام عقلاً-لا-وضعا. وإنما الفرق بينهما أن المقصود فى الأمر " الإلزام بالفعل " والمقصود فى النهى " الإلزام بالترك ".

وعليه، تكون ماده النهى ظاهره فى الحرمة، كما أن ماده الأمر ظاهره فى الوجوب.

٢- صيغه النهى

المراد من صيغه النهى: كل صيغه تدل على طلب الترك.

أو فقل - على الأصح -: كل صيغه تدل على الزجر عن الفعل وردعه عنه، كصيغه " لا تفعل " أو " إياك أن تفعل " ونحو ذلك.

ص: ١٤٨

والمقصود بـ " الفعل " الحدث الذى يدل عليه المصدر وإن لم يكن أمراً وجودياً، فيدخل فيها - على هذا - نحو قولهم: " لا تترك الصلاة " فإنها من صيغ النهى لا من صيغ الأمر. كما أن قولهم: " اترك شرب الخمر " تعد من صيغ الأمر لا من صيغ النهى وإن أدت مؤدى " لا تشرب الخمر " .

والسر فى ذلك واضح، فإن المدلول المطابقى لقولهم: " لا- تترك " هو الزجر والنهى عن ترك الفعل وإن كان لازمه الأمر بالفعل، فيدل عليه بالدلاله الالتزاميه. والمدلول المطابقى لقولهم: " اترك " هو الأمر بترك الفعل وإن كان لازمه النهى عن الفعل، فيدل عليه بالدلاله الالتزاميه.

٣- ظهور صيغه النهى فى التحريم

الحق أن صيغه النهى ظاهره فى التحريم، ولكن لا- لأ- نهى موضوعه لمفهوم الحرمة وحقيقه فيه كما هو المعروف. بل حالها فى ذلك حال ظهور صيغه " افعل " فى الوجوب، فإنه قد قلنا هناك: إن هذا الظهور إنما هو بحكم العقل، لا أن الصيغه موضوعه ومستعمله فى مفهوم الوجوب.

وكذلك صيغه " لا- تفعل " فإنها أكثر ما تدل على النسبه الزجرية بين الناهى والمنهى عنه والمنهى. فإذا صدرت ممن تجب طاعته ويجب الانزجار بزجره والانتهاه عما نهى عنه ولم ينصب قرينه على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعه هذا المولى وحرمة عصيانه عقلا - قضاء لحق العبوديه والمولويه - عدم جواز ترك الفعل الذى نهى عنه إلا مع الترخيص من قبله.

فيكون - على هذا - نفس صدور النهى من المولى بطبعه مصداقا لحكم العقل بوجوب الطاعه وحرمة المعصيه، فيكون النهى مصداقا

للتحريم حسب ظهوره الإطلاقي، لا أن التحريم - الذى هو مفهوم اسمى - وضعت له الصيغه واستعملت فيه.

والكلام هنا كالكلام فى صيغه " افعل " بلا فرق من جهه الأقوال والاختلافات.

٤- ما المطلوب فى النهى؟

كل ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود فى صيغه " افعل ". وإنما اختص النهى فى خلاف واحد، وهو أن المطلوب فى النهى هل هو مجرد الترك أو كف النفس عن الفعل؟ والفرق بينهما: أن المطلوب على القول الأول أمر عدمى محض، والمطلوب على القول الثانى أمر وجودى، لأن الكف فعل من أفعال النفس.

والحق هو القول الأول: ومنشأ القول الثانى توهم هذا القائل أن الترك - الذى معناه إبقاء عدم الفعل المنهى عنه على حاله - ليس بمقدور للمكلف، لأنه أزل خارج عن قدره، فلا يمكن تعلق الطلب به، والمعقول من النهى أن يتعلق فيه الطلب بردع النفس وكفها عن الفعل، وهو فعل نفسانى يقع تحت الاختيار.

والجواب عن هذا التوهم: أن عدم المقدورية فى الأزل على العدم لا ينافى المقدورية بقاء واستمراراً، إذ قدره على الوجود تلازم قدره على العدم، بل قدره على العدم على طبع قدره على الوجود، وإلا لو كان العدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدوراً، فإن المختار القادر هو الذى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

والتحقيق: أن هذا البحث ساقط من أصله، فإنه - كما أشرنا إليه فيما

سبق - ليس معنى النهى هو الطلب، حتى يقال: إن المطلوب هو الترك أو الكف، وإنما طلب الترك من لوازم النهى، ومعنى النهى المطابقى هو الزجر والردع. نعم، الردع عن الفعل يلزمه عقلا- طلب الترك، كما أن البعث نحو الفعل فى الأمر يلزمه عقلا الردع عن الترك.

فالأمر والنهى كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأسا، فلا موقع للحيه والشك فى أن الطلب فى النهى يتعلق بالترك أو الكف.

٥- دلالة صيغه النهى على الدوام والتكرار

اختلفوا فى دلالة صيغه النهى على التكرار أو المره كالاختلاف فى صيغه " افعل " .

والحق هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغه " لا تفعل " لا بهيئتها ولا بمادتها على الدوام والتكرار ولا على المره، وإنما المنهى عنه صرف الطبيعه، كما أن المبعوث نحوه فى صيغه " افعل " صرف الطبيعه.

غير أن بينهما فرقا من ناحيه عقليه فى مقام الامتثال، فإن امتثال النهى بالانزجار عن فعل الطبيعه، ولا يكون ذلك إلا بترك جميع أفرادها، فإنه لو فعلها مره واحده ما كان ممتثلا. وأما امتثال الأمر فيتحقق بإيجاد أول وجود من أفراد الطبيعه، ولا تتوقف طبيعه الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مره واحده.

وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين ودلالاتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهى والأمر عقلا.

تنبيه: لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثى اجتماع الأمر والنهى

ودلاله النهى على الفساد، لأنهما داخلان فى المباحث العقلية، كما سيأتى وليس هما من مباحث الألفاظ. وكذلك بحث مقدمه الواجب ومسأله الضد ومسأله الإجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضا. وسنذكر الجميع فى المقصد الثانى (المباحث العقلية) إن شاء الله تعالى.

* * *

ص: ١٥٢

فى معنى كلمه " المفهوم " وفى النزاع فى حجتيه، وفى أقسامه. فهذه ثلاثه مباحث:

١ - معنى كلمه المفهوم

تطلق كلمه " المفهوم " على ثلاثه معان:

١ - المعنى المدلول للفظ الذى يفهم منه، فيساوق كلمه " المدلول " سواء كان مدلولاً لمفرد أو جملة، وسواء كان مدلولاً حقيقياً أو مجازياً.

٢ - ما يقابل المصداق، فيراد منه كل معنى يفهم، وإن لم يكن مدلولاً للفظ، فيعم المعنى الأول وغيره (١).

٣ - ما يقابل المنطوق، وهو أخص من الأولين. وهذا هو المقصود بالبحث هنا. وهو اصطلاح أصولى يختص بالمدلولات (٢) الالتراميه للجمل التركيبيه سواء كانت إنشائيه أو إخباريه، فلا يقال لمدلول المفرد: " مفهوم " وإن كان من المدلولات الالتراميه.

أما المنطوق فمقصودهم منه ما يدل عليه نفس اللفظ فى حد ذاته

ص: ١٥٤

١- لم يرد " وغيره " فى ط الأولى.

٢- فى ط الأولى: بالمدليل.

على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملا لذلك المعنى وقابلا له، فيسمى المعنى "منطوقا" تسميه للمدلول باسم الدال. ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابقي فقط، وإن كان المعنى مجازا قد استعمل فيه اللفظ بقرينه.

وعليه، فالمفهوم الذى يقابله مالم يكن اللفظ حاملا له دالا عليه بالمطابقه ولكن يدل عليه باعتباره لازما لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص (١). ولأجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامى.

مثاله: قولهم: "إذا بلغ الماء كرا لا ينجسه شئ" (٢) فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة، وهو عدم تنجس الماء البالغ كرا بشئ من النجاسات.

والمفهوم - على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم - أنه إذا لم يبلغ كرا يتنجس.

وعلى هذا يمكن تعريفهما بما يلى: المنطوق: "هو حكم دل عليه اللفظ فى محل النطق".

والمفهوم: "هو حكم دل عليه اللفظ لا فى محل النطق".

والمراد من "الحكم" الحكم بالمعنى الأعم، لا خصوص أحد الأحكام الخمسه.

وعرفوهما أيضا بأنهما حكم مذکور وحكم غير مذکور (٣) وأنهما حكم لمذکور وحكم لغير مذکور (٤). وكلها لا تخلو عن مناقشات طويله الذيل. والذى يهون الخطب أنها تعريفات لفظيه لا يقصد منها الدقه فى التعريف. والمقصود منها واضح، كما شرحناه.

ص: ١٥٥

١- راجع كتاب المنطق للمؤلف، الجزء الأول ص ١٠٤ عن معنى البين وأقسامه.

٢- فى الخبر: "إذا كان الماء قدر كرا لم ينجسه شئ" راجع الوسائل ١: ١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق.

٣- كفايه الأصول: ج ١ ص ٢٣٠.

٤- نسبه فى الفصول الغرويه: ص ١٤٥ وفى مطارح الأنظار: ص ١٧٤ إلى العضىدى.

لا- شك أن الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجه من المتكلم على السامع ومن السامع على المتكلم، كسائر الظواهر الأخرى.

إذا، ما معنى النزاع فى حجيه المفهوم حينما يقولون مثلاً: هل مفهوم الشرط حجه أو لا؟ وعلى تقديره، فلا يدخل هذا النزاع فى مباحث الألفاظ التى كان الغرض منها تشخيص الظهور فى الكلام وتنقيح صغريات حجيه الظهور، بل ينبغى أن يدخل فى مباحث الحجه كالمبحث عن حجيه الظهور وحجيه الكتاب ونحو ذلك.

والجواب: أن النزاع هنا فى الحقيقه إنما هو فى وجود الدلاله على المفهوم، أى فى أصل ظهور الجمله فيه وعدم ظهورها. وبعبارة أوضح: النزاع هنا فى حصول المفهوم للجمله لا فى حجيته بعد فرض حصوله.

فمعنى النزاع فى مفهوم الشرط - مثلاً - أن الجمله الشرطيه مع قطع النظر عن القرائن الخاصه هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ وهل هى ظاهره فى ذلك؟ لا أنه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يتنازع فى حجيته، فإن هذا لا معنى له، وإن أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلاً: " مفهوم الشرط حجه أم لا ". ولكن غرضهم ما ذكرنا.

كما أنه لا- نزاع فى دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينه خاصه على ذلك المفهوم، فإن هذا ليس موضع كلامهم. بل موضوع

الكلام ومحل النزاع فى دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطيه على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصه.

٣- أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقه ومفهوم المخالفه (١):

١ - مفهوم الموافقه: ما كان الحكم فى المفهوم موافقا فى السنخ للحكم الموجود فى المنطوق، فإن كان الحكم فى المنطوق الوجوب - مثلا - كان فى المفهوم الوجوب أيضا... وهكذا.

كدلاله الأولويه فى مثل قوله تعالى: * (فلا تقل لهما اف) * (٢) على النهى عن الضرب والشتم للأبوين ونحو ذلك مما هو أشد إهانته وإيلا ما من التأفيف المحرم بحكم الآية.

وقد يسمى هذا المفهوم "فحوى الخطاب" (٣). ولا نزاع فى حجيه مفهوم الموافقه، بمعنى دلالة الأولويه على تعدى الحكم إلى ما هو أولى فى عله الحكم، وله تفصيل كلام يأتى فى موضعه (٤).

٢ - مفهوم المخالفه: ما كان الحكم فيه مخالفا فى السنخ للحكم الموجود فى المنطوق. وله موارد كثيره وقع الكلام فيها، نذكرها بالتفصيل، وهى سته:

١ - مفهوم الشرط ٢ - مفهوم الوصف

ص: ١٥٧

١- كذا، فالظاهر: المفهوم الموافق والمفهوم المخالف.

٢- الاسراء: ٢٣.

٣- فى ط الأولى: لحن الخطاب.

٤- يأتى فى ج ٣ ص ٢٠٤.

٣- مفهوم الغايه ٤- مفهوم الحصر ٥- مفهوم العدد ٦- مفهوم اللقب ***

ص: ١٥٨

تحرير محل النزاع

لا شك في أن الجملة الشرطية يدل منطوقها - بالوضع - على تعليق التالي فيها على المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير. وهي على نحوين:

١ - أن تكون مسوقه لبيان موضوع الحكم، أي أن المقدم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم في التالي منوطا بالشرط في المقدم على وجه لا- يعقل فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: " إن رزقت ولدا فاختنه "، فإنه في المثال لا يعقل فرض ختان الولد إلا- بعد فرض وجوده. ومنه قوله تعالى: * (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا) * فإنه لا يعقل فرض الإكراه على البغاء إلا بعد فرض إرادته التحصن من قبل الفتيات.

وقد اتفق الأصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية، لأن انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم إلا- على نحو السالبه بانتفاء الموضوع. ولا- حكم حينئذ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم. فلا- مفهوم للشرطية في المثالين، فلا يقال: " إن لم ترزق ولدا فلا تختنه "، ولا يقال: " إن لم يردن تحصنا فأكرهوهن على البغاء ".

٢ - ألا- تكون مسوقه لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم فى التالى منوطا بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: " إن أحسن صديقك فأحسن إليه " فإن فرض الإحسان إلى الصديق لا يتوقف عقلا على فرض صدور الإحسان منه، فإنه يمكن الإحسان إليه أحسن أو لم يحسن.

وهذا النحو الثانى من الشرطيه هو محل النزاع فى مسألتنا. ومرجعه إلى النزاع فى دلالة الشرطيه على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق - كالوجوب مثلا- - على تقدير انتفاء الشرط؟ وإنما قلنا: " نوع الحكم " لأن شخص كل حكم فى القضييه الشرطيه أو غيرها ينتفى بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضييه مفهوم أولم يكن.

وفى مفهوم الشرطيه قولان، أفواهما أنها تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

المناط فى مفهوم الشرط

إن دلالة الجملة الشرطيه على المفهوم تتوقف على دلالتها - بالوضع أو بالاطلاق - على أمور ثلاثه مترتبه:

١ - دلالتها على الارتباط والملازمه بين المقدم والتالى.

٢ - دلالتها - زياده على الارتباط والملازمه - على أن التالى معلق على المقدم ومترتب عليه وتابع له، فىكون المقدم سببا للتالى. والمقصود من السبب هنا هو كل ما يترتب عليه الشئ وإن كان شرطا ونحوه، فىكون أعم من السبب المصطلح فى فن المعقول.

ص: ١٦٠

٣ - دلالتها - زياده على ما تقدم - على انحصار السببيه فى المقدم، بمعنى أنه لا سبب بديل له يترتب عليه التالى.

وتوقف المفهوم للجمله الشرطيه على هذه الأمور الثلاثه واضح، لأ- أنه لو كانت الجمله اتفقيه أو كان التالى غير مترتب على المقدم أو كان مترتبا ولكن لا على نحو الانحصار فيه، فإنه فى جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالى.

وإنما الذى ينبغى إثباته هنا، هو أن الجمله ظاهره فى هذه الأمور الثلاثه وضعا أو إطلاقا لتكون حجه فى المفهوم.

والحق ظهور الجمله الشرطيه فى هذه الأمور وضعا فى بعضها وإطلاقا فى البعض الآخر.

١ - أما دلالتها على الارتباط ووجود العلقه اللزوميه بين الطرفين، فالظاهر أنه بالوضع بحكم التبادر. ولكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط حتى ينكر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئه التركيبيه للجمله الشرطيه بمجموعها. وعليه، فاستعمالها فى الاتفقيه يكون بالعيانه وادعاء التلازم والارتباط بين المقدم والتالى إذا اتفقت لهما المقارنه فى الوجود.

٢ - وأما دلالتها على أن التالى مترتب على المقدم بأى نحو من أنحاء الترتب فهو بالوضع أيضا، ولكن لا بمعنى أنها موضوعه بوضعين: وضع للتلازم ووضع آخر للترتب، بل بمعنى أنها موضوعه بوضع واحد للارتباط الخاص وهو ترتب التالى على المقدم.

والدليل على ذلك هو تبادر ترتب التالى على المقدم عنها (١)، فإنها تدل على أن المقدم وضع فيها موضع الفرض والتقدير، وعلى تقدير حصوله فالتالى حاصل عنده تبعا، أى يتلوه فى الحصول. أو فقل: إن

ص: ١٦١

١- فى ط الأولى: منها.

المتبادر منها لا يديه الجزاء عند فرض حصول الشرط. وهذا لا يمكن أن ينكره إلا مكابر أو غافل، فإن هذا هو معنى التعليق الذى هو مفاد الجملة الشرطية التى لا مفاد لها غيره. ومن هنا سموا الجزء الأول منها شرطا ومقدما، وسموا الجزء الثانى جزاء وتاليا.

فإذا كانت جملة إنشائية - أى أن التالى متضمن لإنشاء حكم تكليفى أو وضعى - فإنها تدل على تعليق الحكم على الشرط، فتدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم.

وإذا كانت جملة خبرية - أى أن التالى متضمن لحكاية خبر - فإنها تدل على تعليق حكايته على المقدم، سواء كان المحكى عنه خارجا وفى الواقع مترتبا على المقدم فتتطابق الحكايات مع المحكى عنه كقولنا: "إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود" أو مترتب عليه (1) بأن كان العكس كقولنا: "إن كان النهار موجودا فالشمس طالعه" أو كان لا ترتب بينهما كالمتضائفين فى مثل قولنا: "إن كان خالد ابنا لزيد فزيد أبوه".

٣ - وأما دلالتها على أن الشرط منحصر، فبالإطلاق، لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط وكذا لو كان معه شئ آخر يكونان معا شرطا للحكم، لاحتاج ذلك إلى بيان زائد، إما بالعطف ب "أو" فى الصورة الأولى، أو العطف ب "و" فى الصورة الثانية، لأن الترتب على الشرط ظاهر فى أنه بعنوانه الخاص مستقلا هو الشرط المعلق عليه الجزاء، فإذا اطلق تعليق الجزاء على الشرط، فإنه يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه، وأنه منحصر لا بديل ولا عدل له، وإلا لوجب على الحكيم بيانه، وهو - حسب الفرض - فى مقام البيان.

ص: ١٦٢

١ - كذا فى ط الأولى والثانية، والظاهر مترتبا عليه.

وهذا نظير ظهور صيغه " افعل " بإطلاقها في الوجوب التعيني (١) والتعيني.

وإلى هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجملة الشرطية في الأمور التي بها تكون ظاهره في المفهوم.

وعلى كل حال، إن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مما لا- ينبغى أن يتطرق إليه الشك إلا مع قرينه صارفه أو تكون وارده لبيان الموضوع.

ويشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق (عليه السلام) بالمفهوم في روايه أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عن الشاه تذبح فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط، فقال: " لا- تأكل، إن عليا كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل " (٢) فإن استدلال الإمام بقول علي (عليه السلام) لا يكون إلا إذا كان له مفهوم، وهو: إذا لم تركز الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

ومن لواحق مبحث " مفهوم الشرط " مسأله ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، وقد تعدد الشرط فيهما وكان الجزاء واحدا. وهذا يقع على نحوين:

١ - أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: " إذا خفى الأذان فقصر " (٣) و " إذا خفيت الجدران فقصر " (٤).

٢ - أن يكون الجزاء قابلا للتكرار، كما في نحو " إذا أجنبت فاغتسل "، " إذا مسست ميتا فاغتسل " .

أما النحو الأول: فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم

ص: ١٦٣

١- كذا، والمراد به: العيني.

٢- الوسائل: ج ١٦ ص ٣٢١، الباب ١٢ من أبواب الذبائح، ح ١.

٣- الوسائل: ج ٥ ص ٥٠٥. الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، ٣، ٧.

٤- الوسائل: ج ٥ ص ٥٠٥. الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، ٣، ٧.

الشرط. ولكن التعارض إنما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح، فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجهين: الوجه الأول: أن نقيدهما كلاهما من الشرطين من ناحيتهما ظهورهما في الاستقلال بالسيبه - ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق (كما سبق) الذى يقابله التقييد بالعطف بالواو - فيكون الشرط فى الحقيقة هو المركب من الشرطين، وكل منهما يكون جزء السبب، والجملتان تكونان حينئذ كجمله واحده مقدمها المركب من الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا: " إذا خفى الأذان والجدران معا فقصر "

وربما يكون لهاتين الجملتين معا حينئذ مفهوم واحد، وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معا أو أحدهما، كما لو كانا جملة واحده.

الوجه الثانى: أن نقيدهما من ناحيتهما ظهورهما فى الانحصار - ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد بأو - وحينئذ يكون الشرط أحدهما على البديله، أو الجامع بينهما على أن يكون كل منهما مصداقا له، وذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرفيا.

وإذ يدور الأمر بين الوجهين فى التصرف، فأيهما أولى؟ هل الأولى تقييد ظهور الشرطيتين فى الاستقلال، أو تقييد ظهورهما فى الانحصار؟ قولان فى المسأله.

والأوجه - على الظاهر - هو التصرف الثانى، لأن منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما فى الانحصار الذى يلزم منه الظهور فى المفهوم، فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر، كما تقدم. فلا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما فى الانحصار بالإضافة إلى المقدار الذى دل عليه منطوق الشرطيه الأخرى، لأن ظهور المنطوق أقوى. أما ظهور كل من الشرطيتين فى الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه.

وإذا ترجح القول الثانى - وهو التصرف فى ظهور الشرطين فى الانحصار - يكون كل من الشرطين مستقلا فى التأثير. فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير فى ثبوت الحكم. وإن حصل معا، فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق، وإن تقارنا كان الأثر لهما معا ويكونان كالسبب الواحد، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض.

وأما النحو الثانى - وهو ما إذا كان الجزاء قابلا للتكرار - فهو على صورتين:

١ - أن يثبت بالدليل أن كلا من الشرطين جزء السبب. ولا كلام حينئذ فى أن الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معا.

٢ - أن يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط أن كلا من الشرطين سبب مستقل، سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم يكن. فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معا فى وقت واحد أو متعاقبين أن القاعده أى شئ تقتضى؟ هل تقتضى تداخل الأسباب فيكون لها جزاء واحد كما فى مثال تداخل موجبات الضوء من خروج البول أو الغائط والنوم ونحوهما، أم تقتضى عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرر [\(١\)](#) الشروط كما فى مثال تعدد وجوب الصلاه بتعدد أسبابه من دخول وقت اليوميه وحصول الآيات؟ أقول: لا شبهه فى أنه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلك الدليل. وأما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف.

والحق أن القاعده فيه عدم التداخل.

بيان ذلك: إن لكل شرطيه ظهورين:

١ - ظهور الشرط فيها فى الاستقلال بالسببيه. وهذا الظهور يقتضى

ص: ١٦٥

١- فى ط ٢: بتكرار.

أن يتعدد الجزاء في الشرطيتين موضوعتي البحث، فلا تتداخل الأسباب.

٢ - ظهور الجزاء فيها في أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود.

ولما كان صرف الشيء لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين، فيقتضى ذلك أن يكون لجميع الأسباب جزاء واحد وحكم واحد عند فرض اجتماعها. فتتداخل الأسباب.

وعلى هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين، فإذا قدمنا الظهور الأول لا بد أن نقول بعدم التداخل. وإذا قدمنا الظهور الثاني لا بد أن نقول بالتداخل، فأيهما أولى بالتقديم؟ والأرجح: أن الأولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء، لأن الجزاء لما كان معلقاً على الشرط فهو تابع له ثبوتاً وإثباتاً، فإن كان واحداً كان الجزاء واحداً وإن كان متعدداً كان متعدداً. وإذا كان المقدم متعدداً - حسب فرض ظهور الشرطيتين - كان الجزاء تبعاً له. وعليه، لا يستقيم للجزاء ظهور في وحده المطلوب، فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعدد (١) رافعاً للظهور في الوحده، لأن الظهور في الوحده لا يكون إلا بعد فرض سقوط الظهور في التعدد (٢) أو بعد فرض عدمه، أما مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحده.

فالقاعده في المقام - إذا - هي عدم التداخل. وهو مذهب أساطين العلماء الأعلام (٣) قدس الله تعالى أسرارهم.

ص: ١٦٦

١- في ط ٢: التعداد.

٢- في ط ٢: التعداد.

٣- منهم المحقق النائيني، فوائد الأصول: ج ٢ ص ٤٩٣، والمحقق العراقي، نهاية الأفكار: ج ٢ ص ٤٨٨ - ٤٨٩. وإن شئت تفصيل البحث راجع مطروح الأنظار: ص ١٧٥.

١- تداخل المسببات

إن البحث في المسألة السابقة إنما هو عما إذا تعددت الأسباب، فيتساءل فيها عما إذا كان تعددها (١) يقتضى المغايره في الجزاء وتعدد المسببات - بالفتح - أو لا يقتضى فتتداخل الأسباب؟ وينبغي أن تسمى ب "مسألة تداخل الأسباب".

وبعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك، ينبغي أن يبحث أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك في الاسم والحقيقه كالأغسال هل يصح أن يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى؟ وهذه مسأله أخرى غير ما تقدم، تسمى ب "مسألة تداخل المسببات" وهى من ملحقات الأولى.

والقاعده فيها أيضا عدم التداخل: والسر في ذلك: أن سقوط الواجبات المتعدده بفعل واحد وإن اتى به بنيه امثال الجميع يحتاج إلى دليل خاص، كما ورد في الأغسال بالاكْتفاء بغسل الجنابه عن باقى الأغسال (٢) وورد أيضا جواز الاكْتفاء بغسل واحد عن أغسال متعدده (٣). ومع عدم ورود الدليل الخاص فإن كل وجوب يقتضى امثالاً- خاصا به لا- يغنى عنه امثال الآ-خر وإن اشتركت الواجبات في الاسم والحقيقه.

نعم، قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبه العموم

ص: ١٦٧

١- لا يخفى ما فى العبارة، وإن كان المقصود واضحا.

٢- الوسائل: ج ١ ص ٥٢٥ - ٥٢٨، الباب ٤٣ من أبواب الجنابه.

٣- الوسائل: ج ١ ص ٥٢٥ - ٥٢٨، الباب ٤٣ من أبواب الجنابه.

والخصوص من وجه وكان دليل كل منهما مطلقا بالإضافة إلى مورد الاجتماع، كما إذا قال مثلا: "تصدق على مسكين" وقال ثانيا: "تصدق على ابن سبيل" فجمع العنوانين شخص واحد - بأن كان فقيرا وابن سبيل - فإن التصديق عليه يكون مسقطا للتكليفين.

٢- الأصل العملي في المسألتين

إن مقتضى الأصل العملي عند الشك في تداخل الأسباب هو التداخل، لأن تأثير السببين في تكليف واحد متيقن، وإنما الشك في تكليف ثان زائد. والأصل في مثله البراءة.

وبعكسه في مسأله تداخل المسببات، فإن الأصل يقتضى فيه عدم التداخل كما مرت الإشارة إليه، لأنه بعد ثبوت التكليف المتعدده بتعدد الأسباب يشك في سقوط التكليف الثابتة لو فعل فعلا واحدا. ومقتضى القاعده في مثله الاشتغال، بمعنى أن الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، فلا يكتفى بفعل واحد في مقام الامتثال.

* * *

ص: ١٤٨

المقصود بالوصف هنا: ما يعم النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما مما يصلح أن يكون قيّدا لموضوع التكليف. كما أنه يختص بما إذا كان معتمدا على موصوف، فلا- يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعا للحكم نحو * (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) * (1) فإن مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب. والسر في ذلك: أن الدلالة على انتفاء الوصف لا بد فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيد بالوصف مره ويتجرد عنه أخرى، حتى يمكن فرض نفي الحكم عنه.

ويعتبر - أيضا - في المبحوث عنه هنا أن يكون أخص من الموصوف مطلقا أو من وجه، لأ- أنه لو كان مساويا أو أعم مطلقا لا يوجب تضييقا وتقييدا في الموصوف حتى يصح فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف.

وأما دخول الأخص من وجه في محل البحث فإنما هو بالقياس إلى

ص: ١٦٩

مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال " في الغنم السائمه زكاه " يكون مفهومه - لو كان له مفهوم - عدم وجوب الزكاه في الغنم غير السائمه وهي المعلوفه. وأما بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطاعا، فلا- يدل المثال على عدم الزكاه في غير الغنم، السائمه أو غير السائمه، كالإبل مثلا، لأن الموضوع - وهو الموصوف الذى هو الغنم في المثال - يجب أن يكون محفوظا في المفهوم.

ولا يكون (١) متعرضا لموضوع آخر لا نفيًا ولا إثباتًا.

فما عن بعض الشافعيه من القول بدلاله القضييه المذكوره على عدم الزكاه فى الإبل المعلوفه (٢) لا وجه له قطاعا.

الأقوال فى المسأله و الحق فيها

لا- شك فى دلاله التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينه الخاصه. ولا شك فى عدم الدلاله عند وجود القرينه على ذلك، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذى يفهم منه عدم إناطه الحكم به وجودا وعدمًا، نحو قوله تعالى: * (وربائبكم اللاتي فى حجوركم) * (٣) فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضييه مطلقًا، إذ يفهم منه أن وصف " الربائب " بأنها " فى حجوركم " لأ نهى غالبًا تكون كذلك. والغرض منه الإشعار بعله الحكم، إذ أن اللاتي تربى فى الحجور تكون كالبنات.

وإنما الخلاف عند تجرد القضييه عن القرائن الخاصه، فإنهم اختلفوا فى أن مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم - أى انتفاء حكم

ص: ١٧٠

١- الظاهر أنها معطوفه على قوله: فلا يدل المثال...

٢- راجع المجموع: ج ٥ ص ٣٥٥ - ٣٥٧.

٣- النساء: ٢٣.

الموصوف عند انتفاء الوصف - أو لا يدل؟ نظير الاختلاف المتقدم في التقييد بالشرط.

وفي المسألة قولان (1) والمشهور القول الثاني وهو عدم المفهوم.

والسر في الخلاف يرجع إلى أن التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم - أي أن الحكم منوط به - أو أنه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف والوصف؟ فإن كان الأول، فإن التقييد بالوصف يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الإطلاق، لأن الإطلاق يقتضى - بعد فرض إناطه الحكم بالوصف - انحصاره فيه كما قلنا في التقييد بالشرط.

وإن كان الثاني، فإن التقييد لا يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لأنه حينئذ يكون من قبيل مفهوم اللقب، إذ أنه يكون التعبير بالوصف والموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لا أن الموضوع ذات الموصوف، والوصف قيد للحكم عليه، مثلما إذا قال القائل: "اصنع شكلاً رباعياً قائم الزوايا متساوي الأضلاع" فإن المفهوم منه أن المطلوب صنعه هو المربع، فعبر عنه بهذه القيود الدالة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف والوصف، وهي في المثال "شكل رباعي قائم الزوايا متساوي الأضلاع" وهي بمنزلة كلمه "مربع" فكما أن جملة "اصنع مربعاً" لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدل عليه، لأنه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف.

ص: ١٧١

١- قال صاحب المعالم (قدس سره): فأثبتته قوم، وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح إليه الشهيد في الذكرى، ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس، وهو الأقرب، معالم الدين: ص ٧٩.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن الظاهر في الوصف - لو خلى وطبعه من دون قرينه - أنه من قبيل الثاني - أي أنه قيد للموضوع لا للحكم - فيكون الحكم من جهته مطلقاً غير مقيد. فلا مفهوم للوصف.

ومن هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالأدلة الآتية:

١ - إنه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائده فيه.

والجواب: أن الفائده غير منحصره برجوعه إلى الحكم. وكفى فائده فيه تحديد موضوع الحكم وتقييده به.

٢ - إن الأصل في القيود أن تكون احترازية.

والجواب: أن هذا مسلم، ولكن معنى الاحتراز هو تضيق دائره الموضوع وإخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له، ونحن نقول به، وليس هذا من المفهوم في شيء، لأن إثبات الحكم لموضوع لا ينفى ثبوت سنخ الحكم لما عداه، كما في مفهوم اللقب. والحاصل: أن كون القيد احترازيا لا يلزم إرجاعه قيدا للحكم.

٣ - إن الوصف مشعر بالعليه، فيلزم إناطه الحكم به.

والجواب: أن هذا الإشعار وإن كان مسلماً، إلا أنه ما لم يصل إلى حد الظهور لا ينفع في الدلالة على المفهوم.

٤ - الاستدلال بالجمل التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "مطل الغنى ظلم" (١).

والجواب: أن ذلك على تقديره لا ينفع، لأننا لا نمنع من دلاله التقييد بالوصف على المفهوم أحياناً لوجود قرينه، وإنما موضوع البحث في اقتضاء طبع الوصف لو خلى ونفسه للمفهوم.

ص: ١٧٢

١- الوسائل: ج ١٣ ص ٩٠، الباب ٨ من أبواب الدين والقرض، ح ٣.

[وفي خصوص المثال نجد القرينه على إناطه الحكم بالغنى موجوده من جهه مناسبه الحكم والموضوع، فيفهم أن السبب في الحكم بالظلم كون المدين غنيا، فيكون مطله ظلما، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مطله ظلما] (١).

* * *

ص: ١٧٣

١- ما بين المعقوفتين لم يرد في ط الأولى.

إذا ورد التقييد بالغايه نحو * (ثم أتموا الصيام إلى الليل) * (١) ونحو " كل شئ حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه " (٢) فقد وقع خلاف الأصوليين فيه من جهتين: الجبهه الأولى فى دخول الغايه فى المنطوق، أى فى حكم المغيبى.

فقد اختلفوا فى أن الغايه - وهى الواقعه بعد أداه الغايه نحو " إلى " و " حتى " - هل هى داخله فى المغيبى حكما، أو خارجه عنه، وإنما ينتهى إليها المغيبى موضوعا وحكما؟ على أقوال: منها: التفصيل بين كونها من جنس المغيبى فتدخل فيه نحو " صمت النهار إلى الليل " وبين كونها من غير جنسه فلا تدخل (٣) كمثال " كل شئ حلال ".

ومنها: التفصيل بين كون الغايه واقعته بعد " إلى " فلا تدخل فيه، وبين كونها واقعته بعد " حتى " فتدخل (٤) نحو " كل السمكه حتى رأسها ".

ص: ١٧٤

١- البقره: ١٨٧.

٢- الوسائل: ج ١٢ ص ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١ و ٤.

٣- حكى هذا التفصيل عن المبرد، راجع مفاتيح الأصول: ص ١٠٠.

٤- نسب إلى الزمخشري، راجع مطارح الأنظار: ص ١٨٥.

والظاهر أنه لا- ظهور لنفس التقييد بالغايه فى دخولها فى المغيبى ولا فى عدمه، بل يتبع ذلك الموارد والقرائن الخاصه الحافه بالكلام.

نعم، لا ينبغى الخلاف فى عدم دخول الغايه فيما إذا كانت غايه للحكم، كمثال " كل شئ حلال " فإنه لا معنى لدخول معرفه الحرام فى حكم الحلال.

ثم إن المقصود من كلمه " حتى " التى يقع الكلام عنها هى " حتى الجاره " دون العاطفه وإن كانت تدخل على الغايه أيضا، لأن العاطفه يجب دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها، لأن هذا هو معنى العطف، فإذا قلت: " مات الناس حتى الأنبياء " فإن معناه: أن الأنبياء ماتوا أيضا. بل " حتى العاطفه " تفيد أن الغايه هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيبى فى القوه أو الضعف، فكيف يتصور ألا يكون المعطوف بها داخلا فى الحكم، بل قد يكون هو الأسبق فى الحكم، نحو " مات كل أب حتى آدم ".

الجهه الثانيه فى مفهوم الغايه وهى موضوع البحث هنا، فإنه قد اختلفوا فى أن التقييد بالغايه - مع قطع النظر عن القرائن الخاصه - هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغايه وعن الغايه نفسها أيضا إذا لم تكن داخله فى المغيبى، أو لا؟ فنقول: إن المدرك فى دلالة الغايه على المفهوم كالمدرک فى الشرط والوصف، فإذا كانت قيذا للحكم كانت ظاهره فى انتفاء الحكم فيما وراءها. وأما إذا كانت قيذا للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم.

وعليه، فما علم فى التقييد بالغايه أنه راجع إلى الحكم فلا إشكال فى ظهوره فى المفهوم، مثل قوله (عليه السلام): " كل شئ طاهر حتى تعلم أنه

نجس " (١) وكذلك مثال " كل شيء حلال " .

وإن لم يعلم ذلك من القرائن فلا- يبعد القول بظهور الغايه فى رجوعها إلى الحكم وأنها غايه للنسبه الواقعه قبلها، وكونها غايه لنفس الموضوع أو لنفس المحمول هو الذى يحتاج إلى البيان والقرينه.

فالقول بمفهوم الغايه هو المرجح عندنا.

* * *

ص: ١٧٦

١- لم نعثر عليه باللفظ المذكور، والذى ورد فى الروايات: " كل شئ نظيف حتى تعلم أنه قذر " الوسائل: ج ٢ ص ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ٤.

معنى الحصر

الحصر له معنيان:

١ - القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغه (١) سواء كان من نوع قصر الصفه على الموصوف نحو " لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا على " (٢) أم من نوع قصر الموصوف على الصفه نحو * (وما محمد إلا رسول) * (٣) * (إنما أنت منذر) * (٤).

٢ - ما يعم القصر والاستثناء الذي لا يسمى قصرا بالاصطلاح، نحو * (فشربوا منه إلا قليلا) * (٥). والمقصود به هنا هو هذا المعنى الثانى.

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته

إن مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما سترى،

ص: ١٧٧

-
- ١- القصر فى اللغة: الحبس، وفى الاصطلاح: تخصيص شئ بشئ بطريق مخصوص، مختصر المعانى: ص ١١٥ الباب الخامس.
 - ٢- روضه الكافى: ص ١١٠، ح ٩٠، إرشاد المفيد: ٤٧.
 - ٣- آل عمران: ١٤٤.
 - ٤- الرعد: ٧.
 - ٥- البقره: ٢٤٩.

فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحده واحده، فنقول:

١ - إلا.

وهي تأتي لثلاثه وجوه:

١ - صفه بمعنى غير.

٢ - استثنائه.

٣ - أداء حصر بعد النفي.

أما " إلا الوصفيه " فهي تقع وصفا لما قبلها كسائر الأوصاف الأخرى.

فهي تدخل من هذه الجهه فى مفهوم الوصف، فإن قلنا هناك: إن للوصف مفهومها فهي كذلك، وإلا فلا. وقد رجحنا فيما سبق: أن الوصف لا مفهوم له، فإذا قال المقر مثلا: " فى ذمتى لزيد عشره دراهم إلا درهم " بجعل " إلا درهم " وصفا، فإنه يثبت فى ذمته تمام العشره الموصوفه بأنها ليست بدرهم. ولا يصح أن تكون استثنائه لعدم نصب " درهم " ولا مفهوم لها حينئذ، فلا تدل على عدم ثبوت شئ آخر فى ذمته لزيد.

وأما " إلا- الاستثنائه " فلا- ينبغى الشك فى دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأن " إلا " موضوعه للإخراج وهو الاستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البين بالمعنى الأخص أن يكون المستثنى محكوما بنقيض حكم المستثنى منه. ولما كان هذا اللزوم بينا ظن بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق.

وأما " أداء الحصر بعد النفي " نحو " لا صلاح إلا بطهور "، فهي فى الحقيقه من نوع الاستثنائه.

فرع: لو شككنا فى مورد أن كلمه " إلا " استثنائه (١) أو وصفيه، مثل

ص: ١٧٨

١- فى ط الأولى: للاستثناء.

ما لو قال المقر: " ليس في ذمتي لزيد عشره دراهم إلا درهم " إذ يجوز في المثال أن تكون " إلا " وصفيه ويجوز أن تكون استثنائية، فإن الأصل في كلمه " إلا " أن تكون للاستثناء، فيثبت في ذمته في المثال درهم واحد. أما لو كانت وصفيه فإنه لا يثبت في ذمته شيء، لأنه يكون قد نفى العشره الدراهم كلها الموصوفه تلك الدراهم بأنها ليست بدرهم.

٢ - إنما. وهي أداه حصر، مثل كلمه " إلا "، فإذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معين دلت بالملازمه اليينه على انتفائه عن غير ذلك الموضوع. وهذا واضح.

٣ - بل. وهي للإضراب، وتستعمل في وجوه ثلاثه: الأول: للدلاله على أن المضروب عنه وقع عن غفله أو على نحو الغلط. ولا دلالة لها حينئذ على الحصر. وهو واضح.

الثاني: للدلاله على تأكيد المضروب عنه وتقريره، نحو زيد عالم بل شاعر. ولا دلالة لها أيضا حينئذ على الحصر.

الثالث: للدلاله على الردع وإبطال ما ثبت أولا، نحو * (أم يقولون به جنه بل جاءهم بالحق) * [\(١\)](#) فتدل على الحصر، فيكون لها مفهوم، وهذه الآية الكريمة تدل على انتفاء مجيئه بغير الحق.

٤ - وهناك هيئات غير الأدوات تدل على الحصر، مثل تقدم المفعول، نحو * (إياك نعبد وإياك نستعين) * ومثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه، نحو " العالم محمد " و " إن القول ما قالت حذام ". ونحو ذلك مما هو مفصل في علم البلاغه.

فإن هذه الهيئات ظاهره في الحصر، فإذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي

ص: ١٧٩

١- المؤمنون: ٧٠.

الشك في ظهورها في المفهوم، لأن أنه لازم للحصر لزوما بينا. وتفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر.

وعلى كل حال، فإن كل ما يدل على الحصر فهو دال على المفهوم بالملازمه اليينه.

ص: ١٨٠

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 - مثلا - وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الأعلى، فلا شبهه في دلالة على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوما من شهر رمضان. ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد، لا من جهة أصل التحديد بالعدد حتى يكون لنفس العدد مفهوم.

فالحق أن التحديد بالعدد لا مفهوم له.

* * *

السادس : مفهوم اللقب

المقصود باللقب: كل اسم - سواء كان مشتقا أم جامدا - وقع موضوعا للحكم، كالفقير في قولهم: " أطعم الفقير " وكالسارق والسارقه في قوله تعالى: * (السارق والسارقه...) * (١).

ومعنى مفهوم اللقب نفى الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم. وبعد أن استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى، فإن نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه، فضلا عن أن يكون له ظهور في الانحصار.

نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، وهذا لا كلام فيه. أما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر، فلا دلالة له عليه أصلا.

وقد قيل: إن مفهوم اللقب أضعف المفهومات (٢).

* * *

ص: ١٨٢

١- المائدة: ٣٨.

٢- لم نظفر بقائله.

يجرى كثيرا على لسان الفقهاء والأصوليين ذكر دلالة الاقتضاء والتنبه والإشارة، ولم تشرح هذه الدلالات فى أكثر الكتب الأصولية المتعارفه. ولذلك رأينا أن نبحث عنها بشئ من التفصيل لفائده المبتدئين.

والبحت عنها يقع من جهتين: الأولى فى مواقع هذه الدلالات الثلاث وأنها من أى أقسام الدلاله، والثانيه فى حجيتها.

الجهه الأولى مواقع الدلالات الثلاث قد تقدم أن " المفهوم " هو مدلول الجمله التركيبية اللازمه للمنطوق لزوما بينا بالمعنى الأخص. ويقابله " المنطوق " الذى هو مدلول ذات اللفظ بالدلاله المطابقه.

ولكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل فى المفهوم ولا فى المنطوق اصطلاحا، كما إذا دل الكلام بالدلاله الالتزاميه (1) على لفظ مفرد

ص: ١٨٣

١- *المقصود من الدلاله الالتزاميه ما يعم الدلاله التضمينيه باصطلاح المناطقه باعتبار رجوع الدلاله التضمينيه إلى الالتزاميه لأنها لا تتم الا حيث يكون معنى الجزء لازما لكل فتكون الدلاله من ناحيه الملازمه بينهما.

أو معنى مفرد ليس مذكورا في المنطوق صريحا، أو إذا دل الكلام على مفاد جمله لازمه للمنطوق، إلا أن اللزوم ليس على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، فإن هذه كلها لا تسمى مفهوما ولا منطوقا. إذا ماذا تسمى هذه الدلالة في هذه المقامات؟ نقول: الأنسب أن نسمى مثل هذه الدلالة - على وجه العموم - "الدلالة السياقيه" - كما ربما يجرى هذا التعبير في لسان جمله من الأساطين - لتكون في مقابل الدلالة المفهومية والمنطوقيه.

والمقصود بها - على هذا - أن سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدر. وقسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء، والتنبيه، والإشارة. فلنبحث عنها واحده واحده:

١- دلالة الاقتضاء

وهي أن تكون الدلالة مقصوده للمتكلم بحسب العرف ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا أو لغه أو عاده عليها.

مثالها قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام" (١) فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير "الأحكام والآثار الشرعيه" لتكون هي المنفيه حقيقه، لوجود الضرر والضرار قطعا عند المسلمين. فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعيه وأحكامه. ومثله: "رفع عن أمتي ما لا يعلمون وما اضطروا إليه..." (٢).

ص: ١٨٤

١- الوسائل: ج ١٧ ص ٣١٩، ب ٥ من أبواب الشفعه، ح ١، وص ٣٤١ ب ١٢ من أبواب إحياء الموات ح ٣ - ٥، وليس في هذه الروايات قيد "في الإسلام".

٢- الوسائل: ج ٤ ص ١٢٨٤، ب ٣٧ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٢.

مثال آخر، قوله (عليه السلام): " لا صلاة لمن جاره المسجد إلا فى المسجد " (١) فإن صدق الكلام وصحته تتوقف على تقدير كلمه " كامله " محذوفه ليكون المنفى كمال الصلاة، لا أصل الصلاة.

مثال ثالث، قوله تعالى: * (واسأل القرية) * (٢) فإن صحته عقلا- تتوقف على تقدير لفظ " أهل " فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى " أهل " فيكون من باب المجاز فى الإسناد.

مثال رابع، قولهم: " أعتق عبدك عنى على ألف " فإن صحه هذا الكلام شرعا تتوقف على طلب تمليكه أولا له بألف، لأنه " لا عتق إلا فى ملك " (٣) فيكون التقدير: ملكنى العبد بألف ثم أعتقه عنى.

مثال خامس، قول الشاعر: نحن بما عندنا وأنت بما * عندك راض والرأى مختلف فإن صحته لغه تتوقف على تقدير " راضون " " خبرا للمبتدأ " نحن " لأن " راض " مفرد لا يصح أن يكون خبرا ل " نحن " .

مثال سادس، قولهم: " رأيت أسدا فى الحمام " فإن صحته عادة تتوقف على إرادته الرجل الشجاع من لفظ " أسد " (٤).

وجميع الدلالات الالتزاميه على المعانى المفرده وجميع المجازات فى الكلمه أو فى الإسناد ترجع إلى " دلالة الاقتضاء " .

فإن قال قائل: إن دلالة اللفظ على معناه المجازى من الدلاله المطابقه فكيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء؟ نقول له: هذا صحيح، ومقصودنا من كون الدلاله على المعنى المجازى من نوع دلالة

ص: ١٨٥

١- مستدرک الوسائل: ج ٣ ص ٣٥٦، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، ح ١ و ٢.

٢- يوسف: ٨٢.

٣- كما ورد فى الروايات، راجع الوسائل: ج ١٦ ص ٧ ب ٥ من أبواب العتق ح ١ و ٢ و ٦.

٤- لم يرد هذا المثال فى ط ٢.

الاقتضاء، هو دلالة نفس القرينه المحفوف بها الكلام على إرادته المعنى المجازى من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينه.

والخلاصه: إن المناط في دلالة الاقتضاء شيان: الأول أن تكون الدلالة مقصوده. والثاني أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها. ولا يفرق فيها بين أن يكون لفظا مضمرا أو معنى مرادا، حقيقيا أو مجازيا.

٢- دلالة التنبه

وتسمى " دلالة الإيماء " أيضا، وهي كالأولى في اشتراط القصد عرفا، ولكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، وإنما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادته ذلك اللازم أو يستبعد عدم إرادته. وبهذا تفرق عن دلالة الاقتضاء، لأنهي - كما تقدم - يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها.

وللدلالة التنبه موارد كثيره نذكر أهمها:

١ - ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فنبه عليه بذكر ما يلزمه عقلا أو عرفا، كما إذا قال القائل: " دقت الساعه العاشره " مثلا، حيث تكون الساعه العاشره موعدا له مع المخاطب لينبهه على حلول الموعد المتفق عليه. أو قال: " طلعت الشمس " مخاطبا من قد استيقظ من نومه حينئذ، لبيان فوات وقت أداء صلاه الغداه. أو قال: " إني عطشان " لدلاله على طلب الماء.

ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائده، مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله: " إنك صائم " لبيان أنه عالم بصومه.

ومن هذا الباب أيضا الكنايات إذا كان المراد الحقيقي مقصودا بالإفاده من اللفظ ثم كنى به عن شئ آخر.

٢ - ما إذا اقترن الكلام بشئ يفيد كونه عله للحكم أو شرطا أو مانعا

أو جزءاً، أو عدم هذه الأمور. فيكون ذكر الحكم تنبيهاً على كون ذلك الشيء عله أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدم كونه كذلك.

مثاله قول المفتي: " أعد الصلاة " لمن سأله عن الشك في أعداد الثنائه، فإنه يستفاد منه أن الشك المذكور عله لبطلان الصلاة وللحكم بوجوب الإعادة.

مثال آخر قوله (عليه السلام): " كفر " لمن قال له: " وقعت أهلى فى نهار شهر رمضان " (١) فإنه يفيد أن الوقاع فى الصوم الواجب موجب للكفاره.

ومثال ثالث، قوله: " بطل البيع " لمن قال له: " بعت السمك فى النهر " فيفهم منه اشتراط القدره على التسليم فى البيع.

ومثال رابع قوله: " لا تعيد " لمن سأل عن الصلاة فى الحمام، فيفهم منه عدم مانعيه الكون فى الحمام للصلاه... وهكذا.

٣ - ما إذا اقترن الكلام بشئ يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: " وصلت إلى النهر وشربت " فيفهم من هذه المقارنه أن المشروب هو الماء وأنه من النهر. ومثل ما إذا قال: " قمت وخطبت " أى وخطبت قائماً... وهكذا.

٣- دلالة الإشارة

ويشترط فيها - على عكس الداليتين السابقتين - ألا تكون الدلالة مقصوده بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بين أو لزوماً بينا بالمعنى الأعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

ص: ١٨٧

١- لم نعثر عليه بلفظ " كفر " راجع الوسائل: ج ٧ ص ٢٩، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢ و ٥.

مثال ذلك: دلالة الآيتين على أقل الحمل، وهما آيه * (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) * (١) وآيه * (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) * (٢) فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهرا يكون الباقي ستة أشهر فيعرف أنه أقل الحمل.

ومن هذا الباب دلالة وجوب الشئ على وجوب مقدمته، لأنه لازم لوجوب ذى المقدمه باللزوم البين بالمعنى الأعم. ولذلك جعلوا وجوب المقدمه وجوبا تبعا لا أصليا، لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنما يفهم بالتبع، أى بدلاله الإشارة.

الوجه الثانيه حجيه هذه الدلالات أما دلالة " الاقتضاء " و " التنبيه " فلا شك فى حجيتها إذا كانت هناك دلالة وظهور، لأنه من باب حجيه الظواهر. ولا كلام فى ذلك.

وأما دلالة " الإشارة " فحجيتها من باب حجيه الظواهر محل نظر وشك، لأن تسميتها بالدلالة من باب المسامحه، إذ المفروض أنها غير مقصوده والدلالة تابعه للإيراده. وحقها أن تسمى " إشاره " و " إشعارا " فقط بغير لفظ " الدلاله " فليست هى من الظواهر فى شئ حتى تكون حجه من هذه الجبهه.

نعم، هى حجه من باب الملازمه العقليه حيث تكون ملازمه، فيستكشف منها لازمها سواء كان حكما أم غير حكم، كالأخذ بلوازم إقرار المقر وإن لم يكن قاصدا لها أو كان منكرا للملازمه. وسيأتى فى محله فى باب الملازمات العقليه إن شاء الله تعالى.

ص: ١٨٨

١- الأحقاف: ١٥.

٢- البقره: ٢٣٣.

العام و الخاص: هما من المفاهيم الواضحة البديهيه التي لا تحتاج إلى التعريف إلا لشرح اللفظ وتقريب المعنى إلى الذهن، فلذلك لا محل لتعريفهما بالتعاريف الحقيقيه.

والقصد من " العام ": اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه فى ثبوت الحكم له. وقد يقال للحكم: إنه عام أيضا باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف.

والقصد من " الخاص ": الحكم الذى 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 فى نفسه شاملا له لولا التخصيص.

والتخصص: هو أن يكون اللفظ من أول الأمر - بلا تخصيص - غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

أقسام العام: ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به:

١ - العموم الاستغراقى، وهو أن يكون الحكم شاملا لكل فرد فرد،

فيكون كل فرد وحده موضوعا للحكم، ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص، نحو أكرم كل عالم.

٢ - العموم المجموعى، وهو أن يكون الحكم ثابتا للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعا واحدا، كوجوب الإيمان بالأئمة، فلا يتحقق الامتثال إلا بالإيمان بالجميع.

٣ - العموم البدلى، وهو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط - على البدل - موضوعا للحكم، فإذا امتثل فى واحد سقط التكليف، نحو "أعتق أیه رقبه شئت".

فإن قال قائل: إن عد هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهره، لأن البدليه تنافى العموم، إذ المفروض أن متعلق الحكم أو موضوعه ليس إلا فردا واحدا فقط.

نقول فى جوابه: العموم فى هذا القسم معناه عموم البدليه، أى صلاح كل فرد لأن يكون متعلقا أو موضوعا للحكم. نعم، إذا كان استفاده العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق فهو يدخل فى المطلق، لا فى العام.

وعلى كل حال، إن عموم متعلق الحكم لأحواله وأفراده إذا كان متعلقا للأمر الوجوبى أو الاستحبابى فهو على الأكثر من نوع العموم البدلى.

إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغى أن نشرع فى تفصيل مباحث العام والخاص فى فصول:

١- ألفاظ العموم

لا شك أن للعموم ألفاظا تخصه داله عليه إما بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمه. وهى إما أن تكون ألفاظا مفرده مثل "كل"

ص: ١٩١

وما فى معناها مثل " جميع " و " تمام " و " أى " و " دائما " . وإما أن تكون هيئات لفظيه كوقوع النكره فى سياق النفى أو النهى، وكون اللفظ جنسا محلى باللام جمعا كان أو مفردا. فلنتكلم عنها بالتفصيل:

١ - لفظه " كل " وما فى معناها، فإنه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموما استغراقيا أو مجموعيا، وأن العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقه لمدخولها.

٢ - " وقوع النكره فى سياق النفى. أو النهى " فإنه لا شك فى دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكره عقلا، لا وضعاً، لأن عدم الطبيعه إنما يكون بعدم جميع أفرادها. وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

٣ - " الجمع المحلى باللام. والمفرد المحلى بها " لا- شك فى استفاده العموم منهما عند عدم العهد. ولكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع فى المفرد المحلى باللام، وإنما يستفاد بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمه، ولا فرق بينهما من جهه العموم فى استغراق جميع الأفراد فردا فردا.

وقد توهم بعضهم (١): أن معنى استغراق الجمع المحلى وكل جمع مثل " أكرم جميع العلماء " هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا- بلحاظ الأفراد فردا فردا، فيشمل كل جماعه جماعه، ويكون بمنزله قول القائل: " أكرم جماعه جماعه " فيكون موضوع الحكم كل جماعه على حده، لا كل مفرد، فإكرام شخص واحد لا يكون امثالا للأمر. وذلك نظير عموم التشبيه، فإن الاستغراق فيها بملاحظه مصاديق التشبيه، فيشمل كل اثنين اثنين، فإذا قال: " أكرم كل عالمين " فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء، لا كل فرد.

ومنشأ هذا التوهم أن معنى الجمع " الجماعه " كما أن معنى التشبيه

ص: ١٩٢

١- زعمه المحقق الشريف، على ما نسبه إليه المحقق الإصفهاني فى الفصول الغرويه: ص ١٧١.

" الاثنين " فإذا دخلت أداه العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعه جماعه، كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد، وعلى التنبيه دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين، لأن أداه العموم تفيد عموم مدخولها.

ولكن هذا توهم فاسد للفرق بين التنبيه والجمع، لأن التنبيه تدل على الاثنين المحدوده من جانب القله والكثره. بخلاف الجمع، فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القله فقط، لأن أقل الجمع ثلاثه، وأما من جانب الكثره فغير محدود أبدا، فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد - مهما كثرت - فهي مرتبه من الجمع واحده وجماعه واحده، حتى لو أريد جميع الأفراد بأسرها، فإنها كلها مرتبه واحده من الجمع، لا مجموع مراتب له. فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع ومرتبته دانيه منه، بل المقصود أعلى مراتبه. فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد، لا إلى آخر المراتب، إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلا مرتبه واحده، لا مراتب متعدده، وليس إلا حد واحد هو الحد الأعلى، لا حدود متكثره، فهو من هذه الجبهه كاستغراق المفرد، معنا: عدم الوقوف على حد خاص، فيذهب إلى آخر الآحاد.

نعم، الفرق بينهما إنما هو في عدم الاستغراق، فإن عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد، وعدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقل الجمع، وهو ثلاثه.

٢- المخصص المتصل و المنفصل

إن تخصيص العام على نحوين:

١ - أن يقترن به مخصصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلم

ص: ١٩٣

كقولنا: "أشهد أن لا إله إلا الله". ويسمى "المخصص المتصل" فيكون قرينه على إرادته ما عدا الخاص من العموم. وتلحق به - بل هي منه - القرينه الحالیه المكتنف بها الكلام الداله على إرادته الخصوص على وجه يصح تعويل المتكلم عليها في بيان مراده.

٢ - ألا يقترن به مخصصه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقل قبله أو بعده. ويسمى "المخصص المنفصل" فيكون أيضا قرينه على إرادته ما عدا الخاص من العموم، كالأول.

فإذا لا- فرق بين القسمين من ناحيه القرينه على مراد المتكلم، وإنما الفرق بينهما من ناحيه أخرى، وهي ناحيه انعقاد الظهور في العموم، ففي المتصل لا- ينعقد للكلام ظهور إلا- في الخصوص، وفي المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومه، غير أن الخاص ظهوره أقوى، فيقدم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النص على الظاهر.

والسر في ذلك: أن الكلام مطلقا - العام وغيره - لا يستقر له الظهور ولا ينعقد إلا بعد الانتهاء منه والانقطاع عرفا، على وجه لا يبقى بحسب العرف مجال لإلحاقه بضميمه تصلح لأن تكون قرينه تصرفه عن ظهوره الابتدائي الأولى، وإلا فالكلام ما دام متصلا عرفا فإن ظهوره مراعى، فإن انقطع من دون ورود قرينه على خلافه استقر ظهوره الأول وانعقد الكلام عليه، وإن لحقته القرينه الصارفه تبدل ظهوره الأول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينه وانعقد حينئذ على الظهور الثاني، ولذا لو كانت القرينه مجمله أو إن وجد في الكلام ما يحتمل أن يكون قرينه أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الأول ولا ظهور آخر، فيعود الكلام برمته مجملا.

هذا من ناحيه كلييه في كل كلام. ومقامنا من هذا الباب، لأن

المخصص - كما قلنا - من قبيل القرينه الصارفه، فالعام له ظهور ابتدائي - أو بدوي - في العموم، فيكون مراعى بانقطاع الكلام وانتهائه، فإن لم يلحقه ما يخصه استقر ظهوره الابتدائي وانعقد على العموم، وإن لحقته قرينه التخصيص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الأول وانعقد له ظهور آخر حسب دلاله المخصص المتصل.

إذا فالعام المخصص بالمتصل لا يستقر ولا ينعقد له ظهور في العموم.

بخلاف المخصص بالمنفصل، لأن الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينه على التخصيص، فيستقر ظهوره الابتدائي في العموم، غير أنه إذا ورد المخصص المنفصل يزاحم ظهور العام، فيقدم عليه من باب أنه قرينه عليه كاشفه عن المراد الجدى.

٣- هل استعمال العام في المخصص مجاز؟

قلنا: إن المخصص بقسميه قرينه على إرادته ما عدا الخاص من لفظ العموم، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره. فوقع الكلام في أن هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقي؟ واختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة: منها أنه مجاز مطلقاً (١). ومنها أنه حقيقه مطلقاً (٢). ومنها التفصيل بين المخصص بالمتصل وبين المخصص بالمنفصل، فإن كان

ص: ١٩٥

- ١- قواه صاحب المعالم وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في أحد قوليهِ وكثير من أهل الخلاف، معالم الدين: ص ١١٣.
- ٢- نسبه العلامة إلى الحنابلة وجماعه من الأشاعره (نهايه الوصول: الورقه ٦٠) وعلى هذا استقر رأى المحققين من المتأخرين مثل المحقق الخراساني في الكفايه: ص ٢٥٥، والمحقق النائيني كما في فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥١٦، والمحقق الحائري في درر الفوائد: ج ١ ص ٢١٢.

التخصيص بالأول فهو حقيقه دون ما كان بالثانى (١) وقيل: بالعكس (٢).

والحق عندنا هو القول الثانى، أى أنه حقيقه مطلقا.

الدليل: إن منشأ توهم القول بالمجاز أن أداء العموم لما كانت موضوعه للدلاله على سعه مدخولها وعمومه لجميع أفرادها، فلو أريد منه بعضه فقد استعملت فى غير ما وضعت، فيكون الاستعمال مجازا. وهذا التوهم يدفع بأدنى تأمل، لأن أنه فى التخصيص بالمتصل كقولك - مثلا -: "أكرم كل عالم إلا الفاسقين" لم تستعمل أداء العموم إلا فى معناها، وهى الشمول لجميع أفراد مدخولها، غايه الأمر أن مدخولها تاره يدل عليه لفظ واحد مثل "أكرم كل عادل" واخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد فى صورته التخصيص، فيكون التخصيص معناه: أن مدخول "كل" ليس ما يصدق عليه لفظ "عالم" مثلا بل هو خصوص "العالم العادل" فى المثال.

وأما "كل" فهى باقيه على مالها من الدلاله على العموم والشمول، لأن نهى تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء، ولذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمه "بعض" فلا يستقيم المعنى لو قلت: "أكرم بعض العلماء إلا الفاسقين" وإلا لما صح الاستثناء. كما لا يستقيم لو قلت: "أكرم بعض العلماء العدول" فإنه لا يدل على تحديد الموضوع كما لو كانت "كل" والاستثناء موجودين.

والحاصل: أن لفظه "كل" وسائر أدوات العموم فى مورد التخصيص لم تستعمل إلا فى معناها، وهو الشمول.

ص: ١٩٦

١- أصل هذا التفصيل لأبى الحسين البصرى (راجع المعتمد: ج ١ ص ٢٦٢) واختاره العلامة (قدس سره) فى التهذيب (مخطوط) الورقه ١٧، ومبادئ الوصول: ص ١٣١.

٢- لم نظفر بقائله، انظر نهايه الوصول: الورقه ٦٠، البحث الخامس، والمعتمد لأبى الحسين البصرى: ج ١ ص ٢٦٢.

ولا معنى للقول بأن المجاز فى نفس مدخولها، لأن مدخولها مثل كلمه "عالم" موضوع لنفس الطبيعه من حيث هى، لا الطبيعه بجميع أفرادها أو بعضها. وإرادته الجميع أو البعض إنما يكون من دلالة لفظه أخرى كـ "كل" أو "بعض" فإذا قيد مدخولها وأريد منه المقيد بالعدالة فى المثال المتقدم لم يكن مستعملا إلا فى معناه، وهو "من له العلم" وتكون إرادته ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد والمقيد من باب تعدد الدال والمدلول. وسيجئ إن شاء الله - تعالى - أن تقييد المطلق لا يوجب مجازا.

هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل. وكذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل، لأننا قلنا: إن التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينه منفصله على تقييد مدخول "كل" بما عدا الخاص، فلا تصرف فى أداء العموم، ولا فى مدخولها، ويكون أيضا من باب تعدد الدال والمدلول. ولو فرض أن المخصص المنفصل ليس مقيدا لمدخول أداء العموم بل هو تخصيص للعموم نفسه، فإن هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه فى العام هو البعض حتى يكون مجازا، بل إنما يكشف الخاص عن المراد الجدى من العام.

٤- حجه العام المخصص فى الباقي

إذا شككنا فى شمول العام المخصص لبعض أفراد الباقي من العام بعد التخصيص، فهل العام حجه فى هذا البعض، فيتمسك بظاهر العموم لإدخاله فى حكم العام؟ على أقوال.

مثلا، إذا قال المولى: "كل ماء طاهر" ثم استثنى من العموم - بدليل متصل أو منفصل - الماء المتغير بالنجاسه، ونحن احتملنا استثناء الماء

القليل الملاقي للنجاسه بدون تغيير، فإذا قلنا بأن العام المخصص حجه في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي، فنحكم بطهاره الماء الملاقي غير المتغير. وإذا لم نقل بحجتيه في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقا لا دليل عليه من العام، فنلتمس له دليلا آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

والأقوال في المسأله كثيره: (١)منها التفصيل بين المخصص بالمتصل فيكون حجه في الباقي، وبين المخصص بالمنفصل فلا يكون حجه (٢)وقيل بالعكس (٣).

والحق في المسأله هو الحجيه مطلقا، لأن أساس النزاع ناشئ من النزاع في المسأله السابقه، وهى أن العام المخصص مجاز في الباقي أم لا؟ ومن قال بالمجاز يستشكل في ظهور العام وحجتيه في جميع الباقي، من جهه أن المفروض أن استعمال العام في تمام الباقي مجاز واستعماله في بعض الباقي مجاز آخر أيضا. فيقع النزاع في أن المجاز الأول أقرب إلى الحقيقه فيكون العام ظاهرا فيه، أو أن المجازين متساويان فلا ظهور في أحدهما. فإذا كان المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجه في تمام الباقي، وإلا فلا يكون حجه.

أما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقه - كما تقدم - ففي راحه من هذا النزاع، لأننا: إن أداه العموم باقيه على مالها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد

ص: ١٩٨

- ١- منها: أنه حجه في الباقي مطلقا إن لم يكن المخصص مجملا، اختار هذا القول المحقق في المعارج: ص ٩٧، والعلامه في النهايه: الورقه: ٦١، صاحب المعالم في معالم الدين: ص ١١٦. ومنها: أنه لا يجوز الاستدلال به مطلقا ذهب إليه عيسى بن أبان وأبو ثور، راجع المعتمد لأبى الحسين البصرى: ج ١ ص ٢٦٥.
- ٢- انظر نهايه الوصول: الورقه ٦١، والمعتمد: ج ١ ص ٢٦٥.
- ٣- انظر نهايه الوصول: الورقه ٦١، والمعتمد: ج ١ ص ٢٦٥.

بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقيه على حالها، وإنما مدخولها تنضيق دائرته بالتخصيص.

فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه.

وعلى أى حال بعد القول بأن العام المخصص حقيقه فى الباقي - على ما بيناه - لا يبقى شك فى حجيته فى الباقي. وإنما يقع الشك على تقدير القول بالمجازيه، فقد نقول: إنه حجه فى الباقي على هذا التقدير وقد لا نقول، لا أنه كل من يقول بالمجازيه يقول بعدم الحجيه، كما توهم ذلك بعضهم.

٥- هل يسرى إجمال المخصص إلى العام؟

إشاره

كان البحث السابق - وهو حجيه العام فى الباقي - فى فرض أن الخاص مبين لا إجمال فيه، وإنما الشك فى تخصيص غيره مما علم خروجه عن الخاص.

وعلىنا الآن أن نبحث عن حجيه العام فى فرض إجمال الخاص.

والإجمال على نحوين:

١ - الشبهه المفهوميه

وهى فى فرض الشك فى نفس مفهوم الخاص بأن كان مجملاً، نحو قوله (عليه السلام): " كل ماء طاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه " (١) الذى يشك فيه: أن المراد من " التغير " خصوص التغير الحسى أو ما يشمل التغير التقديرى. ونحو قولنا: " أحسن الظن إلا بخالد " الذى يشك فيه: أن المراد من " خالد " هو خالد بن بكر، أو خالد بن سعد، مثلاً.

ص: ١٩٩

١- مستدرک الوسائل: ج ١ ص ١٨٦، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ح ٥.

وهى فى فرض الشك فى دخول فرد من أفراد العام فى الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مبينا لا إجمال فيه، كما إذا شك فى مثال الماء السابق: أن ماء معيناً أتغير بالنجاسه فدخل فى حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا- يزال باقيا على طهارته؟ والكلام فى الشبهتين يختلف اختلافا بينا. فلنفرد لكل منهما بحثا مستقلا: أ - الشبهه المفهوميه: الدوران فى الشبهه المفهوميه تاره يكون بين الأقل والأكثر كالمثال الأول، فإن الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسى أو يعم التقديرى، فالأقل هو التغير الحسى - وهو المتيقن - والأكثر هو الأعم منه ومن التقديرى.

واخرى يكون بين المتباينين كالمثال الثانى، فإن الأمر دائر فيه بين تخصيص " خالد بن بكر " وبين " خالد بن سعد " ولا قدر متيقن فى البين.

ثم على كل من التقديرين، إما أن يكون المخصص متصلا أو منفصلا.

والحكم فى المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة فى الجملة، فلندكرها بالتفصيل: ١، ٢ - فيما إذا كان المخصص متصلا سواء كان الدوران فيه بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين، فإن الحق فيه أن إجمال المخصص يسرى إلى العام، أى أنه لا يمكن التمسك بأصالة العموم لإدخال المشكوك فى حكم العام.

وهو واضح على ما ذكرناه سابقا من أن المخصص المتصل من نوع قرينه الكلام المتصله، فلا ينعقد للعام ظهور إلا فيما عدا الخاص، فإذا كان

الخاص مجملا- سرى إجماله إلى العام، لأن ما عدا الخاص غير معلوم، فلا ينعقد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص.

٣ - فى الدوران بين الأقل و الأكثر

إذا كان المخصص منفصلا، فإن الحق فيه أن إجمال الخاص لا يسرى إلى العام، أى أنه يصح التمسك بأصالة العموم لإدخال ما عدا الأقل فى حكم العام. والحجة فيه واضحة بناء على ما تقدم فى الفصل الثانى من أن العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور فى العموم، وإذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فإذا كان الخاص مجملا فى الزائد على القدر المتيقن منه، فلا يكون حجه فى الزائد، لأنه - حسب الفرض - مجمل لا ظهور له فيه، وإنما تنحصر حجته فى القدر المتيقن - وهو الأقل - فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره فى الشمول لجميع أفراده التى منها القدر المتيقن من الخاص، ومنها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله فى الخاص، فإذا خرج القدر المتيقن بحجه أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا- مزاحم لحجيه العام وظهوره فيه.

٤ - فى الدوران بين المتبائنين

إذا كان المخصص منفصلا، فإن الحق فيه أن إجمال الخاص يسرى إلى العام كالمخصص المتصل، لأن المفروض حصول العلم الإجمالى بالتخصيص واقعا وإن تردد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجيه فى كل واحد منهما.

والفرق بينه وبين المخصص المتصل المجمل أنه فى المتصل يرتفع ظهور الكلام فى العموم رأسا، وفى المنفصل المردد بين المتبائنين ترتفع حجيه الظهور وإن كان الظهور البدوى باقيا.

فلا- يمكن التمسك بأصالة العموم فى أحد المرددين، بل لو فرض أنها تجرى بالقياس إلى أحدهما فهى تجرى أيضا بالقياس إلى الآخر، ولا

يمكن جريانها معا، لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان ويتساقطان، وإن كان الحق أن نفس وجود العلم الإجمالي يمنع من جريان أصاله العموم في كل منهما رأساً، لا أنها تجرى فيهما فيحصل التعارض ثم التساقت.

ب - الشبهه المصداقيه: قلنا: إن الشبهه المصداقيه تكون في فرض الشك في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام في المخصص، مع كون المخصص مبينا لا إجمال فيه وإنما الإجمال في المصداق، فلا يدري أن هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام، أم لم يتصف فهو مشمول لحكم العام، كالمثال المتقدم، وهو الماء المشكوك تغيره بالنجاسه، وكمثال الشك في اليد على مال أنها يد عادية أو يد أمانه، فيشك في شمول العام لها، وهو قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): " على اليد ما أخذت حتى تؤدي " (١) لأن يد عادية، أو خروجها منه لأن يد أمانه، لما دل على عدم ضمان يد الأمانه المخصص لذلك العموم.

ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه (٢) ولذا أفتوا في مثال اليد المشكوكه بالضمان (٣). وقد يستدل لهذا القول: بأن انطباق عنوان العام على المصداق

ص: ٢٠٢

١- مستدرک الوسائل: ج ١٧ ص ٨٨، الباب ١ من أبواب الغصب، ح ٤. سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٠٢ ح ٢٤٠٠ بلفظ " حتى تؤديه " في المصدرين.

٢- لم نظفر بقائله، قال في المحاضرات: إن هذه المسأله لم تكن معنونه في كلماتهم لا في الأصول ولا في الفروع، ولكن مع ذلك نسب إليهم فتاوى لا يمكن إتمامها بدليل إلا على القول بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه، فلأجل ذلك نسب إليهم، محاضرات في أصول الفقه، (تقاريرات أبحاث السيد الخوئي (قدس سره)): ج ٥ ص ١٩٠.

٣- لم نتوقف للفحص عن ذلك والإشاره إلى مواضع فتياهم.

المردد معلوم فيكون العام حجه فيه مالم يعارض بحجه أقوى، وأما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم، فلا- يكون الخاص حجه فيه، فلا يزاحم حججه العام. وهو نظير ما قلناه في المخصص المنفصل في الشبهه المفهوميه عند الدوران بين الأقل والأكثر.

والحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه في المتصل والمنفصل معا.

ودليلنا على ذلك: أن المخصص لما كان حجه أقوى من العام، فإنه موجب لقصر حكم العام على باقى أفراده، ورافع لحججه العام في بعض مدلوله. والفرد المشكوك مردد بين دخوله فيما كان العام حجه فيه وبين خروجه عنه مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجه فيه، فلا- يكون العام حجه فيه بلا- مزاحم، كما قيل في دليلهم. ولئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوما، فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجه.

والحاصل: أن هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض: إحداهما العام، هو حجه فيما عدا الخاص. وثانيتهما المخصص، وهو حجه في مدلوله، والمشتبه مردد بين دخوله في تلك الحجه أو هذه الحجه.

وبهذا يظهر الفرق بين الشبهه المصداقيه وبين الشبهه المفهوميه في المنفصل عند الدوران بين الأقل والأكثر، فإن الخاص في الشبهه المفهوميه ليس حجه إلا في الأقل، والزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحججه فيه، بل الخاص مشكوك أنه جعل حجه فيه أم لا، ومشكوك الحججه في شئ ليس بحجه - قطعاً - في ذلك الشئ (1).

ص: ٢٠٣

١- سيأتى في مباحث الحججه: أن قوام حججه الشئ بالعلم، لا أنه إنما يكون الشئ صالحاً لأن يحتج به المولى على العبد إذا كان واصلاً إليه بالعلم، فالعلم مأخوذ في موضوع الحججه، فعند الشك في حججه شئ يرتفع موضوعها فيعلم بعدم حججه. ومعنى الشك في حججه احتمال أنه نصبه الشارع حجه واقعا على تقدير وصوله، وحيث لم يصل يقطع بعدم حججه فعلاً، فيزول ذلك الاحتمال البدوى عند الالتفات إلى ذلك، لا أنه حين الشك في الحججه يقطع بعدم الحججه، وإلا للزم اجتماع الشك والقطع بشئ واحد في آن واحد، وهو محال.

وأما العام فهو حجه إلا- فيما كان الخاص حجه فيه. وعليه لا- يكون الأ- كثر مرددا بين دخوله في تلك الحجه أو هذه الحجه، كالمصداق المردد، بل هو معلوم أن الخاص ليس حجه فيه، لمكان الشك، فلا يزاحم حجه العام فيه.

وأما فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكه أنها يد عاديه أو يد أمانه فلا يعلم أنها لأجل القول بجواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، ولعل لها وجهها آخر، ليس المقام محل ذكره.

تنبيه : في جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه

إذا كان المخصص ليا المقصود من " المخصص اللبي " ما يقابل اللفظي، كالإجماع ودليل العقل اللذين هما دليلان وليسا من نوع الألفاظ. فقد نسب إلى الشيخ المحقق الأنصاري (قدس سره) جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه مطلقا إذا كان المخصص ليا (١) وتبعه جماعه من المتأخرين عنه (٢).

وذهب المحقق شيخ أساتذتنا صاحب الكفايه (قدس سره) إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصص اللبي مما يصح أن يتكل عليه المتكلم في بيان مراده - بأن كان عقليا ضروريا - فإنه يكون كالمتصل فلا ينعقد للعام ظهور في العموم فلا مجال للتمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، وبين ما إذا لم يكن كذلك - كما إذا لم يكن التخصيص ضروريا على وجه يصح أن يتكل عليه

ص: ٢٠٤

١- راجع مطارح الأنظار: ص ١٩٤ الهدايه الثالثه من مباحث العام والخاص.

٢- لم نحقق ذلك، وإن صرح بهذه التبعية في فوائد الأصول أيضا، راجع ج ٢ ص ٥٣٦.

المتكلم - فإنه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، لبقاء العام على ظهوره، وهو حجه بلا مزاحم.

واستشهد على ذلك بما ذكره من الطريقه المعروفه والسيره المستمره المألوفه بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده بإكرام جيرانه، وحصل القطع للعبد بأن المولى لا يريد إكرام من كان عدوا له من الجيران، فإن العبد ليس له ألا يكرم من يشك في عداوته، وللمولى أن يؤاخذة على عدم إكرامه. ولا- يصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوه، لأن بناء العقلاء وسيرتهم هي ملاك حجه أصاله الظهور، فيكون ظهور العام في هذا المقام حجه بمقتضى بناء العقلاء.

وزاد على ذلك بأنه يستكشف من عموم العام للفرد المشكوك أنه ليس فردا للخاص الذى علم خروجه من حكم العام. ومثل له بعموم قوله: " لعن الله بنى فلان قاطبه " (١)المعلوم منه خروج من كان مؤمنا منهم، فإن شك في إيمان شخص يحكم بجواز لعنه، للعموم. وكل من جاز لعنه ليس مؤمنا، فينتج من الشكل الأول: هذا الشخص ليس مؤمنا (٢).

هذا خلاصه رأى صاحب الكفايه (قدس سره) ولكن شيخنا المحقق الكبير النائيني - أعلى الله مقامه - لم يرتض هذا التفصيل، ولا إطلاق رأى الشيخ (قدس سره)، بل ذهب إلى تفصيل آخر.

وخلاصته: أن المخصص اللبى سواء كان عقليا ضروريا يصح أن يتكل عليه المتكلم فى مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك - بأن كان عقليا نظريا أو إجماعا - فإنه كالمخصص اللفظى كاشف عن تقييد المراد الواقعى فى العام: من عدم كون موضوع الحكم الواقعى باقيا على إطلاقه الذى يظهر فيه العام. فلا مجال للتمسك بالعام فى الفرد المشكوك بلا فرق

ص: ٢٠٥

١- كامل الزيارات: ص ٣٢٩.

٢- راجع كفايه الأصول: ص ٢٥٩ - ٢٦١.

بين اللبى واللفظى، لأن المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما، وهو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعا. ولا يفرق في هذه الجبهه بين أن يكون الكاشف لفظيا أو لبيا.

واستثنى من ذلك ما إذا كان المخصص اللبى لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعا بأن كان العقل إنما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعا، أو قام الإجماع على كونه ملاكا لحكم الشارع - كما إذا أدرك العقل أو قام الإجماع على أن ملاك لعن بنى فلان هو كفرهم - فإن ذلك لا يوجب تقييد موضوع الحكم، لأن الملاك لا يصلح لتقييد، بل من العموم يستكشف وجود الملاك في جميعهم. فإذا شك في وجود الملاك في فرد يكون عموم الحكم كاشفا عن وجوده فيه. نعم، لو علم بعدم وجود الملاك في فرد يكون الفرد نفسه خارجا كما لو أخرجه المولى بالنص عليه، لا أنه يكون كالمقيد لموضوع العام.

وأما سكوت المولى عن بيانه، فهو إما لمصلحه أو لغفله إذا كان من الموالى العاديين.

نعم، لو تردد الأمر بين أن يكون المخصص كاشفا عن الملاك أو مقيدا لعنوان العام، فإن التفصيل الذى ذكره صاحب الكفايه يكون وجيها.

والحاصل: أن المخصص إن أحرزنا أنه كاشف عن تقييد موضوع العام فلا يجوز التمسك بالعموم فى الشبهه المصدقيه أبدا، وإن أحرزنا أنه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفا عن وجود الملاك فى المشكوك. وإن تردد أمره ولم يحرز كونه قييدا أو ملاكا، فإن كان حكم العقل ضروريا يمكن الاتكال عليه فى التفهيم، فيلحق بالقسم الأول، وإن كان نظريا أو إجماعا لا يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثانى، فيتمسك بالعموم، لجواز أن يكون

الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملا-ك فيه، مع احتمال أن ما أدركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات (١).

هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة. وإنما أطلت في نقلها، لأن هذه المسألة حادثه، أثارها شيخنا الأنصارى (قدس سره) - مؤسس الأصول الحديث - واختلف فيها أساطين مشايخنا. ونكتفى بهذا المقدار دون بيان ما نعتد عليه من الأقوال لثلا نخرج عن الغرض الذى وضعت له الرسالة.

وبالاختصار: أن ما ذهب إليه الشيخ هو الأولى بالاعتماد، ولكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه (٢).

ص: ٢٠٧

١- فوائد الأصول: ج ٢ ص ٥٣٦ - ٥٣٧.

٢- وتوضيح ذلك: أن كل عام ظاهر فى العموم لا بد أن يتضمن ظهورين: ١ - ظهوره فى عدم منافاه أى صفه من الصفات أو أى عنوان من العناوين لحكمه. ٢ - ظهوره فى عدم وجود المنافى أيضا. أى: أنه ظاهر فى عدم المنافاه وعدم المنافى معه. فإن معنى ظهور عموم " أكرم جيرانى " - مثلا- :- أنه ليس هناك صفه أو عنوان ينافى الحكم بوجود إكرام الجيران، نحو صفه العداوه أو الفسق أو نحو ذلك، كما أن معناه أيضا أنه ليس يوجد فى الجيران من فيه صفه أو عنوان ينافى الحكم بوجود إكرامه. وهذا واضح لا- غبار فيه. فإذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور فى العموم مخصص منفصل لفظى، كما لو قال فى المثال المتقدم: " لا تكرم الأعداء من جيرانى " فإن هذا المخصص لا شك فى أنه يكون ظاهرا فى أمرين: ١ - إن صفه العداوه منافيه لوجوب الإكرام. ٢ - إن فى الجيران من هو على صفه العداوه فعلا أو يتوقع منه أن يكون عدوا، وإلا لو لم يوجد العدو ولا يتوقع فيهم لكان هذا التخصيص لغوا وعبثا لا يصدر من الحكيم. وعلى ذلك فيكون المخصص اللفظى مزاحما للعام فى الظهورين معا، فيسقط عن الحجية فيهما معا. فإذا شككنا فى فرد من الجيران أنه عدو أم لا- فلا- مجال فيه للتمسك للعام فى إلحاقه بحكمه، لسقوط العام عن حجيته فى شموله له، إذ يكون هذا الفرد مرددا بين دخوله فيما أصبح العام حجه فيه وبين دخوله فيما كان الخاص حجه فيه. أما لو كان هناك مخصص لبي، كما لو حكم العقل - مثلا - بأن العداوه تنافى وجوب الإكرام، فإن هذا الحكم من العقل لا يتوقف على أن يكون هناك أعداء بالفعل أو متوقعون، بل العقل يحكم بهذا الحكم سواء كان هناك أعداء أم لم يكونوا أبدا، إذ لا مجال للقول بأنه لو لم يكن هناك أعداء لكان حكم العقل لغوا وعبثا، كما هو واضح بأدنى تأمل والتفات. وعليه، فالحكم العقلى هذا لا- يزاحم الظهور الثانى للعام، أعنى ظهوره فى عدم المنافى، فظهوره الثانى هذا يبقى بلا مزاحم. فإذا شككنا فى فرد من الجيران أنه عدو أم لا- فلا- مانع من التمسك للعام فى إدخاله فى حكمه، لأنه لا يكون هذا الفرد مرددا بين دخوله فى هذه الحجه أو هذه الحجه، إذ المخصص اللبى حسب الفرض لا يقتضى وجود المنافى وليس حجه فيه، أما العام فهو حجه فيه بلا- مزاحم. فظهر من هذا البيان: أن الفرق عظيم بين المخصص اللبى والمخصص اللفظى من هذه الناحية، لأنه فى المخصص اللبى يبقى العام حجه فى ظهوره الثانى من دون أن يكون المخصص متعرضا له، ولا يسقط العام عن الحجية فى ظهوره إلا- بمقدار المزاحمه لا- أكثر. وهذا بخلاف المخصص اللفظى، فإنه ظاهر فى الأمرين معا، كما قدمناه، فيكون مزاحما للعام فيهما معا. ولا فرق فى المخصص اللبى بين أن يكون ضروريا أو يكون غير ضرورى، ولا بين أن يكون كاشفا عن تقييد موضوع العام أو كاشفا عن ملاك الحكم، فإنه فى جميع هذه الصور لا يقتضى وجود المنافى. وبهذا التحرير

للمسأله يتجلى مرام الشيخ الأعظم انه الأولى بالاعتماد. [هذه التعليقه لم ترد في ط الأولى]

٦- لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لاشك في أن بعض عمومات القرآن الكريم والسنه الشريفه ورد لها مخصصات منفصله شرحت المقصود من تلك العمومات. وهذا معلوم من طريقه صاحب الشريعه والأئمه الأطهار - عليهم الصلاه والسلام - حتى قيل: " ما من عام إلا وقد خص ". ولذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الأحكام، لأن في الكتاب المجيد والسنه عامه وخاصه ومطلقا ومقيدا.

ص: ٢٠٨

وهذه الأمور لا تعرف إلا من طريق آل البيت (عليهم السلام) [وصاحب البيت أدرى بالذى فيه] (١).

وهذا ما أوجب التوقف فى التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص واليأس من وجود المخصص، لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التى لها مخصص موجود فى السنه أو فى الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام. وقد نقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص واليأس (٢) وهو الحق.

والسر فى ذلك واضح لما قدمناه، لأنه إذا كانت طريقه الشارع فى بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصله لا يبقى اطمئنان بظهور العام فى عمومه، فإنه يكون ظهوراً بدوياً. وللشارع الحجه على المكلف إذا قصر فى الفحص عن المخصص.

أما إذا بذل وسعه وفحص عن المخصص فى مظانه حتى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده، فله الأخذ بظهور العام. وليس للشارع حجه عليه فيما لو كان هناك مخصص واقعا لم يتمكن المكلف من الوصول إليه عادة بالفحص، بل للمكلف أن يحتج فيقول: إنى فحصت عن المخصص فلم أظفر به، ولو كان مخصص هناك كان ينبغى بيانه على وجه لو فحصنا عنه عادة لوجدناه فى مظانه. وإلا فلا حجه فيه علينا.

وهذا الكلام جار فى كل ظهور، فإنه لا يجوز الأخذ به إلا بعد الفحص عن القرائن المنفصله. فإذا فحص المكلف ولم يظفر بها فله أن يأخذ بالظهور ويكون حجه عليه.

ص: ٢٠٩

١- لم يرد فى ط ٢.

٢- قال فى مطارح الأنظار (ص ٢٠١ السطر الأخير): وربما نفى الخلاف فيه كما عن الغزالي والآمدى، بل ادعى عليه الاجماع كما عن النهايه.

ومن هنا نستنتج قاعده عامه تأتي فى محلها ونستوفى البحث عنها - إن شاء الله تعالى - والمقام من صغرياتها، وهى: إن أصله الظهور لا تكون حجه إلا بعد الفحص واليأس عن القرينه.

أما بيان مقدار الفحص الواجب أهو الذى يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينه، أو على نحو الظن الغالب والاطمئنان بعدمها؟ فذلك مو كول إلى محله. والمختار كفايه الاطمئنان.

والذى يهون الخطب فى هذه العصور المتأخره أن علماءنا - قدس الله تعالى أرواحهم - قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور فى جمع الأخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها فى كتب الأخبار والفقه، حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيأه، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدمها.

٧- تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قد يرد عام ثم ترد بعده جمله فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينه خاصه. مثل قوله تعالى (٢: ٢٢٨): * (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثه قروء...) * إلى قوله: * (وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك) * فإن المطلقات عامه للرجعيات وغيرها، ولكن الضمير فى " بعولتهن " يراد به خصوص الرجعيات. فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر، إما:

١ - مخالفه ظهور العام فى العموم، بأن يجعل مخصوصا بالبعض الذى يرجع إليه الضمير. وإما: ٢ - مخالفه ظهور الضمير فى رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى

الذى دل عليه اللفظ، بأن يكون مستعملا على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، والعام يبقى على دلالة على العموم، فأى المخالفتين أولى؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة: الأول: أن أصالة العموم هي المقدمه (١) فيلتزم بالمخالفة الثانية.

الثانى: أن أصالة عدم الاستخدام هي المقدمه (٢) فيلتزم بالمخالفة الأولى.

الثالث: عدم جريان الأصلين معا (٣) والرجوع إلى الأصول العمليه.

أما عدم جريان أصالة العموم، فلوجود ما يصلح أن يكون قرينه فى الكلام وهو عود الضمير على البعض، فلا ينعقد ظهور العام فى العموم.

وأما أن أصالة عدم الاستخدام لا تجرى، فلأن الأصول اللفظيه يشترط فى جريانها - كما سبق أول الكتاب - أن يكون الشك فى مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوما - كما فى المقام - وكان الشك فى كيفية الاستعمال، فلا تجرى قطعا.

والحق أن أصالة العموم جاريه ولا مانع منها، لأننا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجبا لصرف ظهور العموم، إذ لا يلزم من تعيين البعض من جهة مرجعيه الضمير بقرينه أن يتعين إرادته البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه، لأن الحكم فى الجملة المشتمله على الضمير غير الحكم فى الجملة المشتمله على العام، ولا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التى تصرف ظهوره

ص: ٢١١

١- قاله القاضى عبد الجبار واختاره جماعه من المعتزله والأشاعره، نهايه الوصول: الورقه: ٧٥.

٢- اختاره العلامه فى نهايه الوصول.

٣- هو مذهب السيد المرتضى وأبى الحسين البصرى والجوينى وفخر الدين الرازى، - كما فى المصدر المتقدم - واختاره المحقق فى معارج الأصول: ص ١٠٠.

عن عمومته. واعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى: "العلماء يجب إكرامهم" ثم قال: "وهم يجوز تقليدهم" وأريد من ذلك "العدول" بقرينه، فإنه واضح في هذا المثال أن تقييد الحكم الثاني بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الأول بذلك، بل ليس فيه إشعار به. ولا يفرق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل كما في مثالنا، أو بمنفصل كما في الآية.

٨- تعقيب الاستثناء لجمل متعدده

قد ترد عمومات متعدده في كلام واحد ثم يتعقبها استثناء في آخرها، فيشكك حينئذ في رجوع الاستثناء لخصوص الجمله الأخيره أو لجميع الجمل.

مثاله قوله تعالى: * (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلده ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون * إلا الذين تابوا...) * (١) فإنه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط وهو فسق هؤلاء، ويحتمل أن يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قبول شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين. واختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال:

١ - ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجمله الأخيره، وإن كان رجوعه إلى غير الأخيره ممكنا، ولكنه يحتاج إلى قرينه عليه (٢).

٢ - ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل، وتخصيصها بالأخيره فقط هو الذى يحتاج إلى الدليل (٣).

ص: ٢١٢

١- النور: ٤ و ٥.

٢- هذا القول منسوب إلى أبى حنيفه وأصحابه، راجع قوانين الأصول: ج ١ ص ٢٨٣.

٣- ذهب إليه الشيخ والشافعيه، المصدر السابق.

٣ - عدم ظهوره في واحد منهما وإن كان رجوعه إلى الأخير متيقنا على كل حال. أما ما عدا الأخير فتبقى مجمله لوجود ما يصلح للقرينه، فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجرى أصاله العموم فيها (١).

٤ - التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحدا للجمل المتعاقبه لم يتكرر ذكره وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: " أحسن إلى الناس واحترمهم واقض حوائجهم إلا- الفاسقين " وبين ما إذا كان الموضوع متكررا ذكره لكل جمله كالأيه الكريمه المتقدمه (٢) وإن كان الموضوع في المعنى واحدا في الجميع (٣).

فإن كان من قبيل الأول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع، لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، والموضوع لم يذكر إلا في صدر الكلام فقط، فلا بد من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع. وإن كان من قبيل الثاني فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخير، لأن الموضوع قد ذكر فيها مستقلا فقد أخذ الاستثناء محله، ويحتاج تخصيص الجمل السابقه إلى دليل آخر مفقود بالفرض، فيتمسك بأصاله عمومها.

وأما ما قيل: " إن المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينه، فلا- ينعقد للجمل الأولى ظهور في العموم " (٤) فلاوجه له، لأنه لما كان المتكلم - حسب الفرض - قد كرر الموضوع بالذكر واكتفى باستثناء واحد، وهو يأخذ محله بالرجوع إلى الأخير، فلو أراد إرجاعه إلى

ص: ٢١٣

-
- ١- قال به السيد المرتضى، الذريعه إلى أصول الشريعه ج ١ ص ٢٥٠.
 - ٢- لا- يخفى أن تعدد العمومات المتعقبه بالاستثناء لا- يخلو: من أن يكون بتعدد خصوص موضوعاتها، أو بتعدد خصوص محمولاتها أو بتعدد كليهما معا. والآيه الكريمه مما تكرر فيها المحمول، كما هو ظاهر. وعبارته المؤلف (قدس سره) هنا غير منقحه. وإن شئت التحقيق راجع المحاضرات للسيد الخوئي (قدس سره) ج ٥ ص ٣٠٤ - ٣٠٥.
 - ٣- راجع المعتمد: ج ١ ص ٢٤٦، ونهايه الوصول: الورقه ٦٤.
 - ٤- كفايه الأصول: ص ٢٧٤.

الجميع لوجب أن ينصب قرينه على ذلك، وإلا كان مخلا ببيانه.

وهذا - القول الرابع - هو أرجح الأقوال، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء، فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخير، فلعله كان ناظرا إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع (1). ومن ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعله كان ناظرا إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع إلا- في صدر الكلام. فيكون النزاع على هذا لفظيا، ويقع التصالح بين المتنازعين.

٩- تخصيص العام بالمفهوم

المفهوم ينقسم - كما تقدم - إلى الموافق والمخالف، فإذا ورد عام ومفهوم أخص مطلقا، فلا كلام في تخصيص العام بالمفهوم إذا كان " مفهوما موافقا ". مثاله: قوله تعالى: * (أوفوا بالعقود) * (٢) فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغه العربيه وغيرها، فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغه الماضى، فقد قيل: إنه يدل بالأولويه على اعتبار العربيه فى العقد (٣) لأنه لما دل على عدم صحه العقد بالمضارع من العربيه، فلئن لم يصح من لغه أخرى فمن طريق أولى. ولا شك أن مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنه يخصص العام المتقدم، لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام، فيقدم عليه.

وأما التخصيص بالمفهوم المخالف، فمثاله قوله تعالى: * (إن الظن

ص: ٢١٤

١- كذا، والآيه المباركه تكرر فيها المحمول، كما نبهنا عليه.

٢- المائده: ١.

٣- نسبه فى التقريرات إلى المحقق الثانى (مطرح الأنظار: ص ٢١٠) لكننا لم نظفر به فى جامع المقاصد.

لا يغنى من الحق شيئاً) * (١) الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل. وقد وردت آية أخرى هي: * (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا...) * (٢) الداله بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين. فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف؟ قد اختلفوا على أقوال: فقد قيل بتقديم العام ولا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم (٣). وقيل بتقديم المفهوم (٤). وقيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملاً (٥).

وفصل بعضهم تفصيلات كثيرة (٦) يطول الكلام عليها.

والسر في هذا الخلاف: أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوه بحيث يبلغ درجه [قوه] (٧) ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق، وقع الكلام في أنه أقوى من ظهور العام فيقدم عليه، أو أن العام أقوى فهو المقدم، أو أنهما متساويان في درجه الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر، أو أن ذلك يختلف باختلاف المقامات.

والحق أن المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينه عرفاً على المراد من العام، والقرينه تقدم على ذى القرينه وتكون مفسره لما يراد من ذى القرينه، ولا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذى القرينه.

ص: ٢١٥

١- يونس: ٣٦.

٢- الحجرات: ٦.

٣- قد ذكروا هذا القول ولم يعينوا قائله، راجع نهاية الوصول: الورقه ٧١، معالم الدين: ص ١٤٠، الفصول الغرويه: ص ٢١٢.

٤- نسبه صاحب المعالم إلى الأكثر، وقواه، معالم الدين: ص ١٤٠.

٥- لم نظفر بمصرح به، ذكره في التقريرات على وجه الاستشكال، راجع مطارح الأنظار: ص ٢١٠.

٦- منها التفصيل المنسوب إلى الشيخ الأعظم الأنصاري بين ما إذا كان العموم غير آب عن التخصيص فيقدم المفهوم عليه، وما إذا كان آيبا عنه فيقدم العموم على المفهوم، راجع أجود التقريرات: ج ١ ص ٥٠١.

٧- لم يرد في ط ٢.

نعم، لو فرض أن العام كان نصاً في العموم، فإنه يكون هو قرينه على المراد من الجملة ذات المفهوم، فلا يكون لها مفهوم حينئذ، وهذا أمر آخر.

١٠- تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأول وهله بجواز تخصيص العام الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد، نظراً إلى أن الكتاب المقدس إنما هو وحى منزل من الله تعالى لا- ريب فيه، والخبر ظني يحتمل فيه الخطأ والكذب، فكيف يقدم على الكتاب؟ ولكن سيره العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصاً للعام القرآني، بل لا تجد على الأغلب خبراً معمولاً به من بين الأخبار التي بأيدينا في المجاميع إلا وهو مخالف لعام أو مطلق في القرآن، ولو مثل عمومات الحل (١) ونحوها. بل على الظاهر أن مسأله تقديم الخبر الخاص على الآيه القرآنيه العامه 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 (٢) - والمحكم نص وظاهر، والظاهر منه عام ومطلق. كما لا ريب أيضاً في أنه ورد في كلام النبي والأئمه - عليهم الصلاه والسلام - ما يخصص كثيراً من عمومات القرآن وما يقيد كثيراً من مطلقاته وما يقوم قرينه على صرف جمله من ظواهره. وهذا قطعي لا يشك فيه أحد.

فإن كان الخبر قطعي الصدور فلا كلام في ذلك. وإن كان غير قطعي

ص: ٢١٦

١- المائده: ١، ٤، ٥. الأعراف: ١٥٧.

٢- آل عمران: ٧.

الصدور - وقد قام الدليل القطعي على أنه حجه شرعا، لأنّه خبر عادل مثلا، وكان مضمون الخبر أخص من عموم الآيه القرآنيه - فيدور الأمر بين أن نطرح الخبر بمعنى أن نكذب راويه وبين أن نتصرف بظاهر القرآن، لأنّه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر لأنّه نص أو أظهر، ولا بسند القرآن لأنّه قطعي.

ومرجع ذلك إلى الدوران - في الحقيقة - بين مخالفه الظن بصدق الخبر وبين مخالفه الظن بعموم الآيه. أو فقل: يدور الأمر بين طرح دليل حجيه الخبر وبين طرح أصله العموم، فأى الدليلين أولى بالطرح؟ وأيهما أولى: التقديم؟ فنقول: لا شك أن الخبر صالح لأن يكون قرينه على التصرف في ظاهر الكتاب، لأنّه بدلالته ناظر ومفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض.

وعلى العكس من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجيه الخبر لأنّه لا علاقة له فيه من هذه الجهة - حسب الفرض - حتى يكون ناظرا إليه ومفسرا له. فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب، فيقدم عليه.

وليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجيه الخبر حتى يقدم عليه.

وإن شئت فقل: إن الخبر بحسب الفرض قرينه على الكتاب، والأصل الجارى في القرينه - وهو هنا أصله عدم كذب الراوى - مقدم على الأصل الجارى في ذى القرينه، وهو هنا أصله العموم.

١١- الدوران بين التخصيص و النسخ

اعلم أن العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معا أو بتأريخ أحدهما أو الجهل بهما معا، فقد يقال في بعض

الأحوال بتعيين أن يكون الخاص ناسخا للعام أو منسوخا له، أو مخصصا إياه. وقد يقع الشك في بعض الصور ولتفصيل الحال نقول: إن الخاص للعام من ناحيه تأريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات: فإما أن يكون معلومي التأريخ، أو مجهولي التأريخ، أو أحدهما مجهولا-والآخر معلوما. هذه ثلاث صور. ثم المعلوم تأريخهما: إما أن يعلم بتقارنهما عرفا، أو يعلم تقدم العام، أو يعلم تأخر العام. فتكون الصور خمسا: الصورة الأولى: إذا كانا معلومي التأريخ مع العلم بتقارنهما عرفا، فإنه لا مجال لتوهم النسخ فيها.

الصورة الثانية: إذا كانا معلومي التأريخ مع تقدم العام، فهذه على صورتين:

١ - أن يكون ورود الخاص قبل العمل للعام. والظاهر أنه لا إشكال حينئذ في حمله على التخصيص بغير كلام، إما لأن النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل (١) وإما لأن الأولى فيه التخصيص، كما سيأتي في الصورة الآتية.

٢ - أن يكون وروده بعد وقت العمل للعام. وهذه الصورة هي أشكال الصور، وهي التي وقع فيها الكلام في أن الخاص يجب أن يكون ناسخا، أو يجوز أن يكون مخصصا ولو في بعض الحالات؟ ومع الجواز يتكلم حينئذ في أن الحمل على التخصيص هو الأولى، أو الحمل على النسخ؟

ص: ٢١٨

١- قاله المعتزله وبعض أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي، راجع المعتمد: ج ١ ص ٣٧٦، ونهايه الوصول: الورقه: ١٠٠.

فالذى يذهب إلى وجوب أن يكون الخاص ناسخا فهو ناظر إلى أن العام لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصصا ومبينا لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح من الحكيم، لأن فيه إضاعه للأحكام ولمصالح العباد بلا مبرر. فوجب أن يكون ناسخا للعام، والعام باق على عمومته 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 ظاهرى صورى لمصلحه اقتضت كتمان الحكم الواقعى، ولو مصلحه التقيه، أو مصلحه التدرج فى بيان الأحكام، كما هو المعلوم من طريقه النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) فى بيان أحكام الشريعة، مع أن الحكم الواقعى - التابع للمصالح الواقعيه الثابته للأشياء بعناوينها الأوليه - إنما هو على طبق الخاص، فإذا جاء الخاص يكون كاشفا عن الحكم الواقعى، فيكون مبينا للعام ومخصصا له. وأما الحكم العام الذى ثبت أولا ظاهرا وصوره إن كان قد ارتفع وانتهى أمده، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه، وليس هو من باب النسخ.

وإذا جاز أن يكون العام واردا على هذا النحو من بيان الحكم ظاهرا وصوره، فإن ثبت ذلك كان الخاص مخصصا أى كان كاشفا عن الواقع قطعا.

وإن ثبت أنه فى صدد بيان الحكم الواقعى التابع للمصالح الواقعيه الثابته للأشياء بعناوينها الأوليه، فلا شك فى أنه يتعين كون الخاص ناسخا له.

وأما لو دار الأمر بينهما إذ لم يقد دليل على تعيين أحدهما، فأيهما أرجح فى الحمل؟ فنقول: الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

والوجه فيه: أن أصله العموم بما هي لا- تثبت أكثر من أن ما يظهر من العام هو المراد الجدى للمتكلم، ولا- شك أن الحكم الصورى الذى نسميه ب "الحكم الظاهرى" كالواقع مراد جدى للمتكلم، لأ أنه مقصود بالتفهيم، فالعام ليس ظاهرا إلا فى أن المراد الجدى هو العموم سواء كان العموم حكما واقعيًا أو صوريا. أما أن الحكم واقعى فلا- يقتضيه الظهور أبدا حتى يثبت بأصله العموم، لا- سيما أن المعلوم من طريقه صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن قرائن التخصيص ويكشف المراد الواقعى منها بدليل منفصل، حتى اشتهر القول بأنه " ما من عام إلا وقد خص " كما سبق.

وعليه فلا- دليل من أصله العموم على أن الحكم واقعى حتى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل إرادته الحكم الواقعى من العام على ذلك الوجه يحتاج إلى مؤنه بيان زائده أكثر من ظهور العموم. ولأجل هذا قلنا: إن الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ وإن كان كل منهما ممكنا.

الصورة الثالثة: إذا كانا معلومى التاريخ مع تقدم الخاص، فهذه أيضا على صورتين:

١ - أن يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ينبغى الإشكال فى كون الخاص مخصصا.

٢ - أن يرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأ أنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة ولا قبح فيه أصلا. ومع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ (١). ولعل نظر هذا القائل إلى أن أصله العموم جاريه،

ص: ٢٢٠

١- نسبه فى معارج الأصول ص ٩٨ إلى الشيخ، وفى معالم الدين ص ١٤٣ إلى ظاهر كلام علم الهدى، وصرح به ابن زهره فى الغنيه: ج ٢ ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

ولا- مانع منها إلا احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصصا وقرينه على العام، ولكن أيضا يحتمل أن يكون منسوخا بالعام، فلا يحرز أنه من باب القرينه. ولا- شك أن الخاص المنفصل إنما يقدم على العام لأ- أنه أقوى الحجتين وقرينه عليه، ومع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام.

قلت: الأ- صوب أن يحمل على التخصيص كالصوره السابقه، لما تقدم: من أن العام لا يدل على أكثر من أن المراد جدى، ولا يدل فى نفسه على أن الحكم واقعى تابع للمصالح الواقعيه الثابته للأشياء بعناوينها الأوليه، وإنما يكون العام ناسخا للخاص إذا كانت دلالتة على هذا النحو، وإلا فالعمومات الوارده فى الشريعة على الأغلب ليست كذلك. وأما احتمال النسخ فلا يقلل من ظهور الخاص فى نفسه قطعاً، كما لا يرفع حجيتة فيما هو ظاهر فيه، فلا يخرجة عن كونه صالحاً لتخصيص العام، فيقدم عليه، لأ- أنه أقوى فى نفسه ظهوراً.

بل يمكن أن يقال: إن العام اللاحق للخاص لا ينعقد له ظهور فى العموم إلا بدوياً بالنسبه إلى من لا يعلم بسبق الخاص، لجواز أن يعتمد المتكلم فى بيان مراده على سبقه، فيكون المخصص السابق كالمخصص المتصل أو كالقرينه الحاليه، فلا يكون العام ظاهراً فى العموم حتى يتوهم أنه ظاهر فى ثبوت الحكم الواقعى.

الصورتان: الرابعه والخامسه إذا كانا مجهولى التأريخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً، فإنه يعلم الحال فيهما مما تقدم، فيحمل على التخصيص بلا كلام. ولا وجه لتوهم النسخ، لا سيما بعد أن رجحنا التخصيص فى جميع الصور. وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان. * * *

الباب السادس : المطلق والمقيد

اشاره

وفيه ست مسائل:

ص: ٢٢٣

المسأله الأولى : معنى المطلق و المقيد

عرفوا المطلق بأنه " ما دل على معنى شائع فى جنسه " ويقابله المقيد.

وهذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيرا وأحصوا عليه عدة مؤاخذات يطول شرحها. ولا فائده فى ذكرها ما دام أن الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذى وضع له اللفظ، لأنّه من التعاريف اللفظية.

والظاهر أنه ليس للأصوليين اصطلاح خاص فى لفظى " المطلق " و " المقيد " بل هما مستعملان بما لهما من المعنى فى اللغة، فإن المطلق مأخوذ من الإطلاق وهو الإرسال والشيوع، ويقابله التقييد تقابل الملكة وعدمها، والملكة: التقييد، والإطلاق: عدمها. وقد تقدم (ص ١١٧).

غايه الأمر: أن إرسال كل شئ بحسبه وما يليق به. فإذا نسب الإطلاق والتقييد إلى اللفظ - كما هو المقصود فى المقام - فإنما يراد ذلك بحسب ما له من دلالة على المعنى، فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

ومن موارد استعمال لفظ " المطلق " نستطيع أن نأخذ صورته تقييبيه لمعناه، فمثلا عندما نعرف أن العلم الشخصى والمعرف بلام العهد لا يسميان مطلقين باعتبار معناه - لأنّه لا شيوع ولا إرسال فى شخص معين - لا ينبغى أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى العلم الشخصى مطلقا، فإنه

إذا قال الأمر: " أكرم محمدا " وعرفنا أن لمحمد أحوالا مختلفه ولم يقيد الحكم بحال من الأحوال نستطيع أن نعرف أن لفظ " محمد " هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصح أن نصفه بالإطلاق بلحاظ الأحوال وإن لم يكن له شيوخ باعتبار معناه الموضوع له. إذا للأعلام الشخصيه والمعرف بلام العهد إطلاق، فلا يختص المطلق ب " ما له معنى شايح في جنسه " كاسم الجنس ونحوه.

وكذلك عندما نعرف أن العام لا يسمى مطلقا، فلا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى مطلقا أبدا، لأننا نعرف أن ذلك إنما هو بالنسبه إلى أفراد، أما بالنسبه إلى أحوال أفراد غير المفرد، فإنه لا مضايقه في أن نسميه مطلقا. إذا لا مانع من شمول تعريف المطلق - المتقدم - وهو " ما دل على معنى شايح في جنسه " للعام باعتبار أحواله، لا باعتبار أفراد.

وعلى هذا، فمعنى المطلق: هو " شيوخ اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى وأحواله " ولكن لا على أن يكون ذلك الشيوخ مستعملا فيه اللفظ كالشيوخ المستفاد من وقوع النكره في سياق النفي وإلا كان الكلام عاما لا مطلقا.

المسأله الثانيه : الإطلاق و التقييد متلازمان

أشرنا إلى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من باب تقابل الملكه وعدمها، لأن الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد. فيتبع الإطلاق التقييد في الإمكان، أى أنه إذا أمكن التقييد في الكلام وفي لسان الدليل أمكن الإطلاق ولو امتنع استحال الإطلاق. بمعنى أنه لا يمكن فرض استكشاف الإطلاق وإرادته من كلام المتكلم في مورد لا يصح التقييد. بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقا ولا مقيدا، وإن كان في الواقع

أن المتكلم لا بد أن يريد أحدهما. وقد تقدم مثاله في بحث التوصلى والتعبدى (ص ١٢١) إذ قلنا: إن امتناع تقييد الأمر بقصد الامتثال يستلزم امتناع إطلاقه بالنسبه إلى هذا القيد. وذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادته الإطلاق بإطلاق المقام لا بإطلاق الكلام الواحد.

المسأله الثالثه : الإطلاق فى الجمل

الإطلاق لا يختص بالمفردات - كما يظهر من كلمات الأصوليين - إذ مثلوا للمطلق باسم الجنس وعلم الجنس والنكره، بل يكون فى الجمل أيضا كإطلاق صيغه " افعل " الذى يقتضى استفاده الوجوب العينى والتعيينى والنفسى، فإن الإطلاق فيها إنما هو من نوع إطلاق الجمله.

ومثله إطلاق الجمله الشرطيه فى استفاده الانحصار فى الشرط.

ولكن محل البحث فى المسائل الآتية خصوص الألفاظ المفرده.

ولعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار أن ليس هناك ضابط كلى لمطلقاتها، وإن كان الأصح أن بحث مقدمات الحكمه يشملها. وقد بحث عن إطلاق بعض الجمل فى مناسباتها، كإطلاق صيغه " افعل " والجمله الشرطيه ونحوها.

المسأله الرابعه : هل الإطلاق بالوضع؟

إشاره

لاشك فى أن الإطلاق فى الأعلام بالنسبه إلى الأحوال - كما تقدمت الإشارة إليه (١)- ليس بالوضع، بل إنما يستفاد من مقدمات الحكمه.

ص: ٢٢٦

١- تقدمت فى ص ٢٢٥.

وكذلك إطلاق الجمل وما شابهها - أيضا - ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمه. وهذا لا خلاف فيه.

وإنما الذى وقع فيه البحث هو أن الإطلاق فى أسماء الأجناس وما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمه؟ أى أن أسماء الأجناس هل هى موضوعه لمعانيها بما هى شايعه ومرسله على وجه يكون الإرسال - أى الإطلاق - مأخوذا فى المعنى الموضوع له اللفظ - كما نسب إلى المشهور من القدماء (١) قبل سلطان العلماء - أو أنها موضوعه لنفس المعانى بما هى والإطلاق يستفاد من دال آخر، وهو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمه متوفره فيه؟ وهذا القول الثانى أول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء فى حاشيته على معالم الأصول (٢) وتبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا.

وعلى القول الأول يكون استعمال اللفظ فى المقيد مجازا، وعلى القول الثانى يكون حقيقه.

والحق ما ذهب إليه سلطان العلماء، بل قيل: إن نسبه القول الأول إلى المشهور مشكوك فيها (٣). ولتوضيح هذا القول وتحقيقه ينبغى بيان أمور ثلاثه تنفع فى هذا الباب وفى غير هذا الباب (٤) وبها تكشف للطالب ما وقع

ص: ٢٢٧

١- لم نظفر بمن نسبه إليهم صريحا، والنسبه مشكوك فيها، كما يأتى.

٢- لم نجد التصريح به فى كلامه، راجع الحاشيه: ص ٤٨ ذيل قول صاحب المعالم: " فلأنه جمع بين الدليلين... "

٣- قاله المحقق الخراسانى بلفظ " إلا أن الكلام فى صدق النسبه " راجع كفايه الأصول: ص ٢٨٦.

٤- وقد اضطررنا إلى الخروج عن الطريقه التى رسمناها لأنفسنا فى هذا الكتاب فى الاختصار. ونعتقد أن الطالب المبتدئ الذى ينتهى إلى هنا يكون على استعداد كاف لفهم هذه الأبحاث. واضطررنا لهذا البحث باعتبار ما له من حاجه ماسه فى فهم الطالب لكثير من الأبحاث التى قد ترد عليه فيما يأتى.

للعلماء الأعلام من اختلاف فى التعبير بل فى الرأى والنظر. وهذه الأمور التى ينبغى بيانها هى كما يلى:

١ - اعتبارات الماهيه

المشهور أن للماهيه ثلاثه اعتبارات إذا قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها، كما إذا قيست الرقبه إلى الإيمان عند الحكم عليها بحكم ما كوجوب العتق، وهى:

١ - أن تعتبر الماهيه مشروطه بذلك الأمر الخارج. وتسمى حينئذ " الماهيه بشرط شئ " كما إذا كان يجب عتق الرقبه المؤمنه، أى بشرط كونها مؤمنه.

٢ - أن تعتبر مشروطه بعدمه. وتسمى " الماهيه بشرط لا " (١) كما إذا كان القصر واجبا فى الصلاه على المسافر غير العاصى فى سفره، أى بشرط عدم كونه عاصيا لله فى سفره، فاخذ " عدم العصيان " قيدا فى موضوع الحكم.

٣ - ألا تعتبر مشروطه بوجوده ولا بعدمه. وتسمى " الماهيه لا بشرط " كوجوب الصلاه على الإنسان باعتبار كونه حرا مثلا، فإن الحره غير معتبره لا بوجودها ولا بعدمها فى وجوب الصلاه، لأن الإنسان بالنظر إلى الحره فى وجوب الصلاه عليه غير مشروط بالحره ولا بعدمها، فهو لا بشرط بالقياس إليها.

ويسمى هذا الاعتبار الثالث " اللابشرط القسمى " فى قبال " اللابشرط المقسمى " الآتى ذكره. وإنما سمي " قسما " لأ أنه قسم فى مقابل القسمين الأولين، أى " البشروط شئ " و " البشروط لا ". وهذا ظاهر لا بحث فيه.

ص: ٢٢٨

١- وقد تقال: " الماهيه بشرط لا شئ " ويقصدون بذلك الماهيه المجرده على وجه يكون كل ما يقارنها يعتبر زائدا عليها.

ثم إن لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

١ - قولهم: "الماهيه المهمله".

٢ - قولهم: "الماهيه لا بشرط مقسمى".

أفهدان اصطلاحان وتعبيران لمدلول واحد، أو هما اصطلاحان مختلفان في المعنى؟ والذي يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام، فقد يظهر من بعضهم أنهما اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر "كفايه الأصول" (١) تبعاً لبعض الفلاسفه الأجلاء (٢).

ولكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان.

وهذا جوابنا على الاستفسار.

وتوضيح ذلك: أنه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف فيه ولا اشتباه أمران: الأول: أن المقصود من "الماهيه المهمله": الماهيه من حيث هي، أي نفس الماهيه بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها وذاتياتها.

الثاني: أن المقصود من الماهيه "لا بشرط مقسمى": الماهيه المأخوذه لا بشرط التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثه المتقدمه، وهي - أي الاعتبارات الثلاثه - الماهيه بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط قسمي.

ومن هنا سمى "مقسما".

وإذا ظهر ذلك، فلا يصح أن يدعى أن الماهيه بما هي تكون بنفسها مقسما للاعتبارات الثلاثه، وذلك لأن الماهيه لا تخلو من حالتين: وهما

ص: ٢٢٩

١- راجع كفايه الأصول: ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

٢- المراد به الفيلسوف المتأله المحقق السبزواري، راجع شرح منظومته: ص ٢١ - ٢٢.

أن ينظر إليها بما هي هي غير مقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها، وأن ينظر إليها مقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها، ولا ثالث لهما.

وفى الحاله الأولى تسمى " الماهيه المهمله " كما هو مسلم. وفى الثانيه لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثه. وعلى هذا فالملاحظه الأولى مباينه لجميع الاعتبارات الثلاثه وتكون قسيمه لها، فكيف يصح أن تكون مقسما لها ولا يصح أن يكون الشئ مقسما لاعتبارات نقيضه، لأن الماهيه من حيث هي - كما اتضح - معناها ملاحظتها غير مقيسه إلى الغير والاعتبارات الثلاثه ملاحظتها مقيسه إلى الغير.

على أن اعتبار الماهيه غير مقيسه اعتبار ذهنى له وجود مستقل فى الذهن، فكيف يكون مقسما لوجودات ذهنيه أخرى مستقلة، والمقسم يجب أن يكون موجودا بوجود أحد أقسامه، ولا يعقل أن يكون له وجود فى مقابل وجودات الأقسام، وإلا كان قسيما لها لا مقسما.

وعليه، فنحن نسلم أن الماهيه المهمله معناها اعتبارها " لا بشرط " ولكن ليس هو المصطلح عليه ب " اللابشرط المقسمى " فإن لهم فى " لا بشرط " - على هذا - ثلاثه اصطلاحات:

١ - لا- بشرط أى شئ خارج عن الماهيه وذاتياتها، وهى الماهيه بما هي هي التى يقصر فيها النظر على ذاتها وذاتياتها، وهى الماهيه المهمله.

٢ - لا- بشرط مقسمى، وهو الماهيه التى تكون مقسما للاعتبارات الثلاثه، أى الماهيه المقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها. والمقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شئ من الاعتبارات الثلاثه، أى لا بشرط اعتبار " البشرط شئ " واعتبار " البشرط لا " واعتبار " اللابشرط " لا أن المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقا من كل قيد وحيثه. وليس هذا اعتبارا ذهنيا فى قبال هذه الاعتبارات، بل ليس له وجود فى عالم الذهن

إلا بوجود واحد من هذه الاعتبارات ولا تعين له مستقل غير تعيناتها، وإلا لما كان مقسما.

٣- لا بشرط قسمي، وهو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهية المقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها.

فاتضح أن " الماهية المهملة " شئ، و " اللابشرط المقسمي " شئ آخر. كما اتضح أيضا أن الثاني لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهية على وجه يثبت حكم للماهية باعتباره، أو يوضع له لفظ بحسبه.

٢- اعتبار الماهية عند الحكم عليها

واعلم أن الماهية إذا حكم عليها، فإما أن يحكم عليها بذاتياتها، وإما أن يحكم عليها بأمر خارج عنها. ولا ثالث لهما.

وعلى الأول: فهو على صورتين:

١- أن يكون الحكم بالحمل الأولى، وذلك في الحدود التامة خاصة.

٢- أن يكون بالحمل الشايغ، وذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها، كالجنس وحده أو الفصل وحده. وعلى كلتا الصورتين فإن النظر إلى الماهية مقصور على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها. وهذا لا كلام فيه.

وعلى الثاني: فإنه لا بد من ملاحظتها مقيسه إلى ما هو خارج عنها، فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي، أي عن تقررها الذاتى الذى لا ينظر فيه إلا إلى ذاتها وذاتياتها. وهذا واضح، لأن قطع النظر عن كل ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها، لأنهما متناقضان.

وعليه، لو حكم عليها بأمر خارج عنها وقد لوحظت مقيسه إلى هذا الغير، فلا بد أن تكون معتبره بأحد الاعتبارات الثلاثه المتقدمه، إذ يستحيل

أن يخلو الواقع من أحدها - كما تقدم - . ولا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمى، لما تقدم أنه ليس هو تعينا مستقلا في قبال تلك التعينات، بل هو مقسم لها.

ثم إن هذا الغير - أى الأمر الخارج عن ذاتها - الذى لوحظت الماهيه مقيسه إليه لا يخلو: إما أن يكون نفس المحمول أو شيئا آخر، فإن كان هو المحمول فيتعين أن تؤخذ الماهيه بالقياس إليه لا بشرط قسمى، لعدم صحه الاعتبارين الآخرين: أما أخذها بشرط شئ - أى بشرط المحمول - فلا- يصح ذلك دائما، لأ- أنه يلزم أن تكون القضية ضروريه دائما لاستحاله انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول. على أن أخذ المحمول فى الموضوع يلزم منه حمل الشئ على نفسه وتقدمه على نفسه، وهو مستحيل، إلا- إذا كان هناك تغاير بحسب الاعتبار، كحمل " الحيوان الناطق " على " الإنسان " فإنهما متغايران باعتبار الإجمال والتفصيل.

وأما أخذها بشرط لا - أى بشرط عدم المحمول - فلا يصح، لأ أنه يلزم التناقض، فإن الإنسان بشرط عدم الكتابه يستحيل حمل الكتابه عليه.

وإن كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز أن تكون الماهيه حينئذ مأخوذه بالقياس إليه بشرط شئ كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا كوجوب صلاه الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الإمام، أو لا بشرط كجواز السلام على المؤمن مطلقا بالقياس إلى العدالة مثلا، أى لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها. كما يجوز أن تكون مهمله غير مقيسه إلى شئ غير محمولها.

ولكن قد يستشكل فى كل ذلك بأن هذه الاعتبارات الثلاثه اعتبارات

ذهنيه، لا موطن لها إلا الذهن، فلو تقيدت الماهيه بأحدها عندما تؤخذ موضوعا للحكم، لزم أن تكون جميع القضايا ذهنيه عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهيه من حيث هي، ولبطلت القضايا الخارجيه والحقيقيه، مع أنها عمدت القضايا، بل لاستحال في التكاليف الامثال، لأن ما هو موطنه الذهن يمتنع إيجاده في الخارج.

وهذا الإشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر بأحد الاعتبارات الثلاثه على وجه يكون الاعتبار قيذا في الموضوع أو نفسه هو الموضوع. ولكن ليس الأمر كذلك، فإن الموضوع في كل تلك القضايا هو ذات الماهيه المعتبره ولكن لا بقيد الاعتبار، بمعنى أن الموضوع في " بشرط شئ " الماهيه المقترنه بذلك الشئ، لا المقترنه بلحاظه واعتباره، وفي " بشرط لا " الماهيه المقترنه بعدمه لا بلحاظ عدمه، وفي " لا بشرط " الماهيه غير الملاحظ معها الشئ ولا عدمه، لا الملاحظه بعدم لحاظ الشئ وعدمه، وإلا لكانت الماهيه معتبره في الجميع بشرط شئ فقط، أى بشرط اللحاظ والاعتبار.

نعم، هذه الاعتبارات هي المصححه لموضوعيه الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لا أنها مأخوذه قيذا فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنيه. ولو كان الأمر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضا قضيه ذهنيه، لأن اعتبار الماهيه من حيث هي أيضا اعتبار ذهني.

ومما يقرب ما قلناه: من كون الاعتبار مصححا لموضوعيه الموضوع لا- مأخوذا فيه مع أنه لا بد منه عند الحكم بشئ، أن كل موضوع ومحمول لا بد من تصوره في مقام الحمل والا لاستحال الحمل، ولكن هذه اللابديه لا تجعل التصور قيذا للموضوع أو المحمول، وإنما التصور هو المصحح للحمل وبدونه لا يمكن الحمل.

وكذلك عند استعمال اللفظ في معناه لا بد من تصور اللفظ والمعنى.

ولكن التصور ليس قيذا للفظ، ولا- للمعنى، فليس اللفظ دالا بما هو متصور في الذهن وإن كانت دلالته في ظرف التصور، ولا المعنى مدلولاً بما هو متصور وإن كانت مدلوليته في ظرف تصوره. ويستحيل أن يكون التصور قيذا للفظ أو المعنى، ومع ذلك لا- يصح الاستعمال بدونه، فالتصور مقوم للاستعمال لا- للمستعمل فيه ولا- للفظ. وكذلك هو مقوم للحمل ومصحح له، لا للمحمول، ولا للمحمول عليه.

وعلى هذا يتضح ما نحن بصدده بيانه، وهو أنه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى لا يعقل أن نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كل ما عداه، لأن الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلا بد أن يلاحظ المعنى حينئذ مقيساً إلى ما هو خارج عن ذاته، فقد يؤخذ " بشرط شئ " وقد يؤخذ " بشرط لا " وقد يؤخذ " لا بشرط ". ولا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بما له من الاعتبار الذهني، بل الموضوع له نفس المعنى وذاته لا بما هو معتبر، والاعتبار مصحح للوضع.

٣ - الأقوال في المسألة

قلنا فيما سبق: إن المعروف عن قدماء الأصحاب أنهم يقولون بأن أسماء الأجناس موضوعه للمعاني المطلقة على وجه يكون الإطلاق قيذا للموضوع له، فلذلك ذهبوا إلى أن استعماله في المقيد مجاز، وقد صور هذا القول على نحوين: الأول: أن الموضوع له المعنى بشرط الإطلاق على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شئ.

الثاني: أن الموضوع له المعنى المطلق، أي المعتبر لا بشرط.

وقد اورد على هذا القول بتصويره - كما تقدم - بأنه يلزم على

كلا- التصويرين أن يكون الموضوع له موجودا ذهنيا، فتكون جميع القضايا ذهنيه، فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعا في القضية الخارجيه أو الحقيقيه وجب تجريده عن هذا القيد الذهني، فيكون مجازا دائما في القضايا المتعارفه. وهذا يكذبه الواقع.

ولكن نحن قلنا: إن هذا الإيراد إنما يتوجه إذا جعل الاعتبار قييدا في الموضوع له. أما لو جعل الاعتبار مصححا للوضع فلا يلزم هذا الإيراد كما سبق.

هذا قول القدماء، وأما المتأخرون ابتداء من سلطان العلماء (رحمه الله) فإنهم جميعا اتفقوا على أن الموضوع له ذات المعنى - لا المعنى المطلق - حتى لا يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا. وهذا القول بهذا المقدار من البيان واضح.

ولكن العلماء من أساتذتنا اختلفوا في تأديه هذا المعنى بالعبارات الفنيه مما أوجب الارتباك على الباحث وإغلاق طريق البحث في المسأله. لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات والتعبيرات الفنيه التي وقعت في عباراتهم. واختلفوا فيها على أقوال:

١ - منهم من قال: إن الموضوع له هو الماهيه المهمله المبهمه، أي الماهيه من حيث هي (١).

٢ - ومنه من قال: إن الموضوع له الماهيه المعتره باللابشرط المقسمي (٢).

ص: ٢٣٥

١- لم نظفر به في كلام من تقدم على المؤلف (قدس سره)، لكن قال به السيد الخوئي (قدس سره) على ما في المحاضرات: ج ٥ ص ٣٤٥.

٢- قاله سلطان العلماء على ما نسب إليه صريحا في فوائد الأصول: ج ٢ ص ٥٧٢، لكننا لم نجد التصريح به في حاشيته، راجع ص ٤٨ ذيل قول صاحب المعالم: "فلأنه جمع بين الدليلين...".

٣ - ومنه من جعل التعبير الأول نفس التعبير الثاني (١).

٤ - ومنهم من قال: إن الموضوع له ذات المعنى لا الماهية المهملة ولا الماهية المعتره باللابشرط المقسمى، ولكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار اللابشرط القسّمى، على أن يكون هذا الاعتبار مصححا للموضوع لا قيّدا للموضوع له (٢). وعليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثانى، إلا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ فى المقيد مجازا.

ولكن المنسوب إلى القدماء أنهم يقولون: بأنه مجاز فى المقيد، فينحصر قولهم فى التصوير الأول على تقدير صحه النسبه إليهم.

ويتضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدمتين السابقتين، فإنه يعرف منهما: أولا: أن " الماهية بما هي هي " غير الماهية باعتبار اللابشرط المقسمى، لأن النظر فيها على الأول مقصور على ذاتها وذاتياتها. بخلافه على الثانى، إذ تلاحظ مقيسه إلى الغير. وبهذا يظهر بطلان القول الثالث.

ثانيا: أن الوضع حكم من الأحكام، وهو محمول على الماهية خارج عن ذاتها وذاتياتها، فلا يعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي هي، لأ- أنه لا- تجتمع ملاحظتها مقيسه إلى الغير، وملاحظتها مقصوره على ذاتها وذاتياتها. وبهذا يظهر بطلان القول الأول.

ثالثا: أن " اللابشرط المقسمى " ليس اعتبارا مستقلا فى قبال الاعتبارات الثلاثه، لأن المفروض أنه مقسم لها، ولا تحقق للمقسم إلا بتحقيق أحد أنواعه كما تقدم، فكيف يتصور أن يحكم باعتبار اللابشرط المقسمى؟ بل لا معنى لهذا على ما تقدم توضيحه. وبهذا يظهر بطلان القول الثانى.

ص: ٢٣٦

١- صرح به فى فوائد الأصول: ج ٢ ص ٥٧٢.

٢- لم نعر على قائله بالقيّد المذكور.

فتعين القول الرابع، وهو أن الموضوع له ذات المعنى، ولكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسّمى. وهو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثانى كما أشرنا إليه، فلا اختلاف.

ويقع التصالح بين القدماء والمتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء أنهم يقولون أنه مجاز فى المقيد، وهو مشكوك فيه.

بيان هذا القول الرابع: أن ذات المعنى لما أراد الواضع أن يحكم عليه بوضع لفظ له، فمعناه: أنه قد لاحظته مقيسا إلى الغير، فهو فى هذا الحال لا- يخرج عن كونه معتبرا بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهية. وإذ يراد تسريه الوضع لذات المعنى بجميع أطواره وحالاته وقبوده لا بد أن يعتبر على نحو اللابشرط القسّمى. ولا منافاه بين كون الموضوع له ذات المعنى وبين كون ذات المعنى ملحوظا فى مرحله الوضع بنحو اللابشرط القسّمى، لأن هذا اللحاظ والاعتبار الذهنى - كما تقدم - صرف طريق إلى الحكم على ذات المعنى، وهو المصحح للموضوع له. وحين الاستعمال فى ذات المعنى لا- يجب أن يكون المعنى ملحوظا بنحو اللابشرط القسّمى، بل يجوز أن يعتبر بأى اعتبار كان ما دام الموضوع له ذات المعنى، فيجوز فى مرحله الاستعمال أن يقصر النظر على نفسه ويلحظه بما هو هو، ويجوز أن يلحظه مقيسا إلى الغير فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة. وملاحظه ذات المعنى بنحو اللابشرط القسّمى حين الوضع تصحيحا له لا توجب أن تكون قيда للموضوع له.

وعليه، فلا يكون الموضوع له موجودا ذهنيا إذا كان له اعتبار اللابشرط القسّمى حين الوضع، لأنّه ليس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر، بل ذات المعتبر. كما أن استعماله فى المقيد لا- يكون مجازا لما تقدم أنه يجوز أن يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيسا إلى الغير، فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة التى منها اعتباره بشرط شىء، وهو المقيد.

اشاره

لما ثبت أن الألفاظ موضوعه لذات المعانى، لا للمعانى بما هي مطلقه، فلا بد فى إثبات أن المقصود من اللفظ هو المطلق لتسريه الحكم إلى تمام الأفراد والمصاديق من قرينه خاصه، أو قرينه عامه تجعل الكلام فى نفسه ظاهرا فى إرادته الاطلاق.

وهذه القرينه العامه إنما تحصل إذا توفرت جمله مقدمات تسمى " مقدمات الحكمه " والمعروف أنها ثلاث: الأولى: إمكان الإطلاق والتقييد، بأن يكون متعلق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلا للانقسام، فلو لم يكن قابلا للقسمه إلا بعد فرض تعلق الحكم به، كما فى باب قصد القربه، فإنه يستحيل فيه التقييد فيستحيل فيه الإطلاق، كما تقدم فى بحث التعبدى والتوصلى (١). وهذا واضح.

الثانيه: عدم نصب قرينه على التقييد لا متصله ولا منفصله، لأن مع القرينه المتصله لا ينعقد ظهور للكلام إلا فى المقيد، ومع المنفصله ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق، ولكنه يسقط عن الحجيه، لقيام القرينه المقدمه عليه والحاكمه، فيكون ظهوره ظهورا بدويا، كما قلنا فى تخصيص العموم بالخاص المنفصل، ولا تكون للمطلق الدلاله التصديقيه الكاشفه عن مراد المتكلم، بل الدلاله التصديقيه إنما هي على إرادته التقييد واقعا.

الثالثه: أن يكون المتكلم فى مقام البيان، فإنه لو لم يكن فى هذا المقام بأن كان فى مقام التشريع فقط أو كان فى مقام الإهمال إما رأسا أو لأن أنه فى صدد بيان حكم آخر، فيكون فى مقام الإهمال من جهه مورد

ص: ٢٣٨

الإطلاق - وسيأتي مثاله - فإنه في كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق.

أما في مقام التشريع - بأن كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلا بل لمجرد تشريعه - فيجوز ألا يبين تمام مراده، مع أن الحكم في الواقع مقيد بقيد لم يذكره في بيانه انتظارا لمجيء وقت العمل، فلا يحرز أن المتكلم في صدد بيان جميع مراده.

وكذلك إذا كان المتكلم في مقام الإهمال رأسا، فإنه لا ينعقد معه ظهور في الإطلاق، كما لا ينعقد للكلام ظهور في أى مرام.

ومثله ما إذا كان في صدد حكم آخر، مثل قوله تعالى: * (فكلوا مما أمسكن) * (١)الوارد في مقام بيان حل صيد الكلاب المعلمه من جهه كونه ميته، وليس هو في مقام بيان مواضع الإمساك أنها تتنجس فيجب تطهيرها أم لا، فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهه، فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق من هذه الجهه.

ولو شك في أن المتكلم في مقام البيان أو الإهمال، فإن الأصل العقلائي يقتضى بأن يكون في مقام البيان، فإن العقلاء كما يحملون المتكلم على أنه ملتفت غير غافل وجاد غير هازل عند الشك في ذلك، كذلك يحملونه على أنه في مقام البيان والتفهيم، لا في مقام الإهمال والإيهام.

وإذا تمت هذه المقدمات الثلاث، فإن الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهرا في الإطلاق وكاشفا عن أن المتكلم لا يريد المقيد، وإلا لو كان قد أراده واقعا لكان عليه البيان، والمفروض: أنه حكيم ملتفت جاد غير هازل وهو في مقام البيان، ولا مانع من التقييد حسب الفرض، وإذا لم يبين

ص: ٢٣٩

ولم يقيد كلامه فيعلم أنه أراد الإطلاق وإلا لكان مخلا بغرضه.

فاتضح من ذلك أن كل كلام صالح للتقييد ولم يقيده المتكلم مع كونه حكيما ملتفتا جادا وفي مقام البيان والتفهيم، فإنه يكون ظاهرا في الإطلاق ويكون حجه على المتكلم والسامع.

تنبيهان

١- القدر المتيقن في مقام التخاطب

الأول: إن الشيخ المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) أضاف إلى مقدمات الحكمه مقدمه أخرى غير ما تقدم، وهي ألا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب والمحاورة، وإن كان لا يضر وجود القدر المتيقن خارجا في التمسك بالإطلاق (١). ومرجع ذلك إلى أن وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة يكون بمنزله القرينه اللفظيه على التقييد، فلا ينعقد للفظ ظهور في الإطلاق مع فرض وجوده.

ولتوضيح البحث نقول: إن كون المتكلم في مقام البيان يتصور على نحوين:

١ - أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون غرض المتكلم يتوقف على أن يبين للمخاطب ويفهمه ما هو تمام الموضوع وأن ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره.

٢ - أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعا. ولو لم يفهم المخاطب أنه تمام الموضوع، فليس له غرض إلا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الامثال وإن لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده.

ص: ٢٤٠

١- كفايه الأصول: ٢٨٧.

فإن كان المتكلم فى مقام البيان على النحو الأول، فلا شك فى أن وجود القدر المتيقن فى مقام المحاوره لا يضر فى ظهور المطلق فى إطلاقه، فيجوز التمسك بالإطلاق، لأ- أنه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه، وترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن إخلال بالعرض، لأ أنه لا يكون مجرد ذلك بيانا لكونه تمام الموضوع.

وإن كان المتكلم فى مقام البيان على النحو الثانى، فإنه يجوز أن يكتفى بوجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعا ما دام أنه ليس له عرض إلا- أن يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام، أى أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع. وبذلك يحصل التبليغ للمكلف ويمثل فى الموضوع الواقعى، لأ- أنه هو المفهوم عنده فى مقام المحاوره. ولا يجب فى مقام الامتثال أن يفهم أن الذى فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع أعم منه ومن غيره.

مثلا، لو قال المولى: " اشتر اللحم " وكان القدر المتيقن فى مقام المحاوره هو لحم الغنم وكان هو تمام موضوعه واقعا، فإن وجود هذا القدر المتيقن كاف لانبعث المكلف وشرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى. فلو أن المولى ليس له عرض أكثر من تحقيق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه وليبانه، ولا- يحتاج إلى أن يبين أنه تمام الموضوع.

أما لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه أن يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن، وإلا- لكان مخلا- بغرضه، فإذا لم يبين وأطلق الكلام، استكشف أن تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن وغيره.

إذا عرف هذا التقرير، فينبغى أن نبحت عما ينبغى للأمر أن يكون بصدد بيانه، هل أنه على النحو الأول أو الثانى؟

والذى يظهر من الشيخ صاحب الكفايه: أنه لا- ينبغي من الأمر أكثر من النحو الثانى، نظرا إلى أنه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقه كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه وهو الامتثال، ولا يجب عليه مع ذلك بيان أنه تمام الموضوع.

نعم، إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاوره وكان تمام الموضوع هو المطلق، فقد يظن المكلف أن القدر المتيقن هو تمام الموضوع وأن المولى أطلق كلامه اعتمادا على وجوده، فإن المولى دفعا لهذا الوهم يجب عليه أن يبين أن المطلق هو تمام موضوعه، وإلا كان مخلا بغرضه.

ومن هذا ينتج: أنه إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاوره وأطلق المولى ولم يبين أنه تمام الموضوع، فإنه يعرف منه أن موضوعه هو القدر المتيقن.

هذا خلاصه ما ذهب إليه فى الكفايه مع تحقيقه وتوضيحه. ولكن شيخنا النائى (رحمه الله) - على ما يظهر من التقريرات - لم يرتضه (1).

والأقرب إلى الصحه ما فى الكفايه. ولا نطيل بذكر هذه المناقشه والجواب عنها.

٢- الانصراف

التنبيه الثانى: اشتهر أن انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق، وإن تمت مقدمات الحكمه، مثل انصراف المسح فى آيتى التيمم والوضوء إلى المسح باليد وبياطنها خاصه.

والحق أن يقال: إن انصراف الذهن إن كان ناشئا من ظهور اللفظ فى المقيد بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف منه المقيد لكثره استعماله فيه وشيوع

ص: ٢٤٢

إرادته منه، فلا شك في أنه حينئذ لا مجال للتمسك بالإطلاق، لأن هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيد بالتقييد اللفظي، ومعه لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق حتى يتمسك بأصالة الإطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور.

وأما إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ بل كان من سبب خارجي، كغلبه وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسه الخارجيه له، فيكون مألوفاً قريباً إلى الذهن من دون أن يكون للفظ تأثير في هذا الانصراف، - كانصراف الذهن من لفظ " الماء " في العراق مثلاً إلى ماء دجله أو الفرات - فالحق أنه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في إطلاقه، فلا يمنع من التمسك بأصالة الإطلاق، لأن هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادته المقيد بخصوصه من اللفظ، ولذا يسمى هذا الانصراف باسم " الانصراف البدوي " لزواله عند التأمل ومراجعته الذهن.

وهذا كله واضح لا ريب فيه. وإنما الشأن في تشخيص الانصراف أنه من أي النحويين، فقد يصعب التمييز أحياناً بينهما للاختلاط على الإنسان في منشأ هذا الانصراف. وما أسهل دعوى الانصراف على لسان غير المثبت! وقد لا يسهل إقامة الدليل على أنه من أي نوع.

فعلى الفقيه أن يتثبت في مواضع دعوى الانصراف، وهو يحتاج إلى ذوق عال وسليقه مستقيمه. وقلما تخلو آية كريمه أو حديث شريف في مسأله فقيهه عن انصرافات تدعى. وهنا تظهر قيمه التضلع باللغه وفقهها وآدابها. وهو باب يكثر الابتلاء به، وله الأثر الكبير في استنباط الأحكام من أدلتها.

ألا ترى أن المسح في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، وكون هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ لا شك فيه، وينصرف أيضاً إلى المسح

بخصوص باطن اليد. ولكن قد يشك في كون هذا الانصراف مستندا إلى اللفظ، فإنه غير بعيد أنه ناشئ من تعارف المسح ببطن اليد لسهولته، ولأ أنه مقتضى طبع الإنسان في مسحه، وليس له علاقة باللفظ، ولذا أن جملة من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح ببطنها تمسكا بإطلاق الآية، ولا- معنى للتمسك بالإطلاق لو كان للفظ ظهور في المقيد. وأما عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعله للاحتياط، إذ أن المسح بالبطن هو القدر المتيقن، والمفروض حصول الشك في كون هذا الانصراف بدويا فلا- يطمئن كل الاطمئنان بالتمسك بالإطلاق عند الاختيار. وطريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالبطن.

المسألة السادسة : المطلق و المقيد المتنافيان

معنى التنافي بين المطلق والمقيد: أن التكليف في المطلق لا يجتمع والتكليف في المقيد مع فرض المحافظة على ظهورهما معا، أى أنهما يتكاذبان في ظهورهما، مثل قول الطبيب مثلا: " اشرب لبنا " ثم يقول: " اشرب لبنا حلوا " وظاهر الثانى تعيين شرب الحلو منه. وظاهر الأول جواز شرب غير الحلو حسب إطلاقه.

وإنما يتحقق التنافي بين المطلق والمقيد إذا كان التكليف فيهما واحدا - كالمثال المتقدم - فلا يتنافيان لو كان التكليف في أحدهما معلقا على شئ وفي الآخر معلقا على شئ آخر، كما إذا قال الطبيب فى المثال: " إذا أكلت فاشرب لبنا، وعند الاستيقاظ من النوم اشرب لبنا حلوا ".

وكذلك لا يتنافيان لو كان التكليف فى المطلق إلزاميا وفى المقيد على نحو الاستحباب، ففى المثال لو وجب أصل شرب اللبن فإنه لا ينافيه رجحان الحلو منه باعتباره أحد أفراد الواجب. وكذا لا يتنافيان لو فهم

من التكليف فى المقيد أنه تكليف فى وجود ثان غير المطلوب من التكليف الأول، كما إذا فهم فى المقيد فى المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانيا بعد شرب لبن ما.

إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافى، فنقول: لو ورد فى لسان الشارع مطلق ومقيد متنافيان سواء تقدم أو تأخر، وسواء كان مجئ المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله، فإنه لا بد من الجمع بينهما إما بالتصرف فى ظهور المطلق فى حمل على المقيد، أو بالتصرف فى المقيد على وجه لا ينافى الإطلاق، فىبقى ظهور المطلق على حاله.

وينبغى البحث هنا فى أنه أى التصرفين أولى بالأخذ؟ فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فىهما، فإن المطلق والمقيد إما أن يكونا مختلفين فى الإثبات أو النفي، وإما أن يكونا متفقين.

الأول: أن يكونا مختلفين، فلاشك حينئذ فى حمل المطلق على المقيد، لأن المقيد يكون قرينه على المطلق، فإذا قال: " اشرب اللبن " ثم قال: " لا- تشرب اللبن الحامض " فإنه يفهم منه أن المطلوب هو شرب اللبن الحلو. وهذا لا يفرق فيه بين أن يكون إطلاق المطلق بدليا، نحو قوله: " أعتق رقبه " وبين أن يكون شموليا مثل قوله: " فى الغنم زكاه " المقيد بقوله: " ليس فى الغنم المعلوفه زكاه ".

الثانى: أن يكونا متفقين، وله مقامان: المقام الأول أن يكون الإطلاق بدليا، والمقام الثانى أن يكون شموليا.

فإن كان الإطلاق بدليا، فإن الأمر فيه يدور بين التصرف فى ظاهر المطلق بحمله على المقيد، وبين التصرف فى ظاهر المقيد. والمعروف أن التصرف الأول هو الأولى، لأنه لو كانا مثبتين مثل قوله: " أعتق رقبه مؤمنه " فإن المقيد ظاهر فى أن الأمر فيه للوجوب التعيينى، فالتصرف فيه

إما بحمله على الاستحباب - أى أن الأمر بعق الرقبه المؤمنه بخصوصها باعتبار أنها أفضل الأفراد - أو بحمله على الوجوب التخييري، أى أن الأمر بعق الرقبه المؤمنه باعتبار أنها أحد أفراد الواجب، لا لخصوصيه فيها حتى خصوصيه الأفضليه.

وهذان التصرفان وإن كانا ممكنين، لكن ظهور المقيد فى الوجوب التعيينى مقدم على ظهور المطلق فى إطلاقه، لأن المقيد صالح لأن يكون قرينه للمطلق، ولعل المتكلم اعتمد عليه فى بيان مرامه ولو فى وقت آخر، لا سيما مع احتمال أن المطلق الوارد كان محفوفا بقرينه متصله غابت عنا، فيكون المقيد كاشفا عنها.

وإن كان الإطلاق شموليا، مثل قوله: " فى الغنم زكاه " وقوله: " فى الغنم السائمه زكاه " فلا تتحقق المنافاه بينهما حتى يجب التصرف فى أحدهما، لأن وجوب الزكاه فى الغنم السائمه بمقتضى الجمله الثانيه لا ينافى وجوب الزكاه فى غير السائمه إلا على القول بدلاله التوصيف على المفهوم، وقد عرفت أنه لا- مفهوم للوصف (١). وعليه، فلا- منافاه بين الجملتين لنرفع اليد بها عن إطلاق المطلق.

* * *

ص: ٢٤٦

١- راجع ص ١٧١.

اشاره

وفيه مسائل:

ص: ٢٤٧

عرفوا المجمل اصطلاحاً بـ " أنه ما لم تتضح دلالاته " ويقابله المبين.

وقد ناقشوا هذا التعريف بوجوه لا طائل في ذكرها.

والمقصود من المجمل على كل حال: ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده إذا كان لفظاً، وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان فعلاً.

ومرجع ذلك إلى أن المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له. وعليه، يكون المبين ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين، فالمبين يشمل الظاهر والنص معاً.

ومن هذا البيان نعرف: أن المجمل يشمل اللفظ والفعل واصطلاحاً، وإن قيل: إن المجمل اصطلاحاً مختص بالألفاظ ومن باب التسامح يطلق على الفعل (١). ومعنى كون الفعل مجملاً- أن يجهل وجه وقوعه، كما لو توضحاً الإمام (عليه السلام) - مثلاً - بحضور واحد يتقى منه أو يحتمل أنه يتقيه، فيحتمل أن وضوءه وقع على وجه التقيه فلا يستكشف مشروعيه الوضوء على الكيفية التي وقع عليها، ويحتمل أنه وقع على وجه الامتثال للأمر الواقعي فيستكشف منه مشروعيته. ومثل ما إذا فعل الإمام شيئاً في

ص: ٢٤٨

الصلاه كجلسه الاستراحه - مثلا- - فلا يدري أن فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحيه يكون مجملا، وإن كان من ناحيه دلالتة على جواز الفعل فى مقابل الحرمة يكون مينا.

وأما اللفظ فإجماله يكون لأسباب كثيرة قد يتعذر إحصاؤها (١) فإذا كان مفردا فقد يكون إجماله لكونه لفظا مشتركا ولا قرينه على أحد معانيه، كلفظ " عين " وكلمه " تضرب " المشتركة بين المخاطب والغائبه، و " المختار " المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول.

وقد يكون إجماله لكونه مجازا، أو لعدم معرفه عود الضمير فيه الذى هو من نوع " مغالطه المماراه " (٢) مثل قول القائل لما سئل عن فضل أصحاب النبى (صلى الله عليه وآله وسلم)، فقال: " من بنته فى بيته " (٣) وكقول عقيل: " أمرنى معاويه أن أسب عليا، ألا فالعنوه! " (٤).

وقد يكون الإجمال لاختلال التركيب، كقوله: وما مثله فى الناس إلا مملكا * أبو امه حى أبوه يقاربه وقد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقرينه، كقوله تعالى: * (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار...) * الآية (٥) فإن هذا الوصف فى الآية يدل على عداله جميع من كان مع النبى من أصحابه، إلا أن ذيل الآية * (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفره وأجرا عظيما) * صالح لأن يكون قرينه على أن المراد بجملة * (والذين معه) * بعضهم لا جميعهم، فتصبح الآية مجمله من هذه الجهه.

ص: ٢٤٩

١- راجع بحث المغالطات اللفظيه من الجزء الثالث من كتاب المنطق للمؤلف ص ٤٨٣ تجد ما يعينك على إحصاء أسباب إجمال اللفظ.

٢- راجع المنطق للمؤلف (قدس سره): ص ٤٨٦.

٣- القائل هو ابن الجوزى كما فى الكنى والألقاب: ج ١ ص ٢٣٧.

٤- راجع العقد الفريد: ج ٤ ص ٣١.

٥- الفتح: ٢٩.

وقد يكون الإجمال لكون المتكلم في مقام الإهمال والإجمال. إلى غير ذلك من موارد الإجمال مما لا فائده كبيره في إحصائه وتعداده هنا.

ثم اللفظ قد يكون مجملا عند شخص مبينا عند شخص آخر. ثم المبين قد يكون في نفسه مبينا، وقد يكون مبينا بكلام آخر يوضح المقصود منه.

٢- المواضع التي وقع الشك في إجمالها

لكل من المجمل والمبين أمثله من الآيات والروايات. والكلام العربي لاحصر لها، ولا تخفى على العارف بالكلام. إلا أن بعض المواضع قد وقع الشك في كونها مجمله أو مبينه، والمتعارف عند الأصوليين أن يذكروا بعض الأمثله من ذلك لشحذ الذهن والتمرين، ونحن نذكر بعضها اتباعا لهم. ولا تخلو من فائده للطلاب المبتدئين.

فمنها: قوله تعالى: * (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) * (١).

فقد ذهب جماعه إلى أن هذه الآيه من المجمل المتشابه (٢) إما من جهه لفظ "القطع" باعتبار أنه يطلق على الإبانه ويطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين: قطعها، كما يقال لمن أبانها كذلك. وإما من جهه لفظ "اليده" باعتبار أن "اليده" تطلق على العضو المعروف كله، وعلى الكف إلى أصول الأصابع، وعلى العضو إلى الزند، وإلى المرفق، فيقال مثلاً: "تناولت يدي" وإنما تناول بالكف بل بالأنامل فقط.

والحق أنها من ناحيه لفظ "القطع" ليست مجمله، لأن المتبادر من

ص: ٢٥٠

١- المائده: ٣٨.

٢- منهم السيد المرتضى في الذريعه إلى أصول الشريعه: ٣٥٠، والشيخ في العده: ج ١ ص ٤١٢.

لفظ "القطع" هو الإبانة والفصل، وإذا اطلق على الجرح فباعتبار أنه أبان قسما من اليد، فتكون المسامحة في لفظ "اليد" عند وجود القرينه، لا أن "القطع" استعمل في مفهوم "الجرح" فيكون المراد في المثال من "اليد" بعضها، كما تقول: "تناولت يدي" وفي الحقيقة إنما تناولت بعضها.

وأما من ناحيه "اليد" فإن الظاهر أن اللفظ لو خلى ونفسه يستفاد منه إرادته تمام العضو المخصوص، ولكنه غير مراد يقينا في الآيه، فيتردد بين المراتب العديده من الأصابع إلى المرافق، لأنه بعد فرض عدم إرادته تمام العضو لم تكن ظاهره في واحده من هذه المراتب. فتكون الآيه مجمله في نفسها من هذه الناحيه، وإن كانت مبينه بالأحاديث عن آل البيت (عليهم السلام) [\(١\)](#)الكاشفه عن إرادته القطع من أصول الأصابع.

ومنها: قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب" [\(٢\)](#) وأمثاله من المركبات التي تشتمل على كلمه "لا" التي لنفى الجنس، نحو "لا صلاة إلا بطهور" [\(٣\)](#) و "لا بيع إلا في ملك" [\(٤\)](#) و "لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد" [\(٥\)](#) و "لا غيبه لفاسق" [\(٦\)](#) و "لا جماعه في نافله" [\(٧\)](#) ونحو ذلك.

فإن النفي في مثل هذه المركبات موجه ظاهرا لنفس الماهيه والحقيقه. وقالوا: إن إرادته نفي الماهيه متعذر فيها، فلا بد أن يقدر - بطريق المجاز - وصف للماهيه هو المنفى حقيقه، نحو: الصحه، والكمال، والفضيله، والفائده، ونحو ذلك. ولما كان المجاز مرددا بين عده معان كان

ص: ٢٥١

- ١- الوسائل: ج ١٨ ص ٤٨٩ الباب ٤ من أبواب حد السرقة.
- ٢- عوالم اللثالي: ج ١ ص ١٩٦ ح ٢ و ج ٢ ص ٢١٨ ح ١٣ و ج ٣ ص ٨٢ ح ٦٥.
- ٣- الوسائل: ج ١ ص ٢٥٦، الباب ٦ من أبواب الوضوء ح ١.
- ٤- عوالم اللثالي: ج ٢ ص ٢٤٧ ح ١٦.
- ٥- دعائم الإسلام: ج ١ ص ١٤٨.
- ٦- عوالم اللثالي: ج ١ ص ٤٣٨ ح ١٥٣.
- ٧- الوسائل: ج ٥ ص ١٨٢ الباب ٧ من أبواب نافله شهر رمضان ح ٦.

الكلام مجملا، ولا قرينه في نفس اللفظ تعين واحدا منها، فإن نفي الصحة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيله، ولا نفي الكمال بأولى من نفي الفائده... وهكذا.

وأجاب بعضهم: بأن هذا إنما يتم إذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعه للأعم فلا يمكن فيها نفي الحقيقة. وأما إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذر نفي الحقيقة، بل هو المتعين على الأكثر، فلا إجمال.

وأما في غير الألفاظ الشرعية مثل قولهم "لاعلم إلا بعمل" فمع عدم القرينه يكون اللفظ مجملا، إذ يتعذر نفي الحقيقة (١).

أقول: والصحيح في توجيه البحث أن يقال: إن "لا" في هذه المركبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسم وخبر على حسب ما تقتضيه القواعد النحويه. ولكن الخبر محذوف حتى في مثل "لا-غيبه لفاسق" فإن "الفاسق" ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف. وهذا الخبر المحذوف لا بد له من قرينه، سواء كان كلمه "موجود" أو "صحيح" أو "مفيد" أو "كامل" أو "نافع" أو نحوها. وليس هو مجازا في واحد من هذه الأمور التي يصح تقديرها.

والقصد أنه سواء كان المراد نفي الحقيقة أو نفي الصحة ونحوها، فإنه لا بد من تقدير خبر محذوف بقرينه، وإنما يكون مجملا إذا تجرد عن القرينه. ولكن الظاهر أن القرينه حاصله على الأ-كثر وهي القرينه العامه في مثله، فإن الظاهر من نفي الجنس أن المحذوف فيه هو لفظ "موجود" وما بمعناه من نحو لفظ "ثابت" و "متحقق".

فإذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام لأي سبب كان، فإن هناك قرينه موجوده غالبا، وهي: "مناسبه الحكم والموضوع" فإنها تقتضى غالبا

ص: ٢٥٢

١- ذكره المحقق القمي في تحرير القول بالتفصيل، راجع القوانين: ج ١ ص ٣٣٨.

تقدير لفظ خاص مناسب مثل " لا علم إلا بعمل " فإن المفهوم منه أنه لا علم نافع. والمفهوم من نحو " لا غيبه لفاسق " لا غيبه محرمة. والمفهوم من نحو " لا- رضاع بعد فطام " (1) لا- رضاع سائغ. ومن نحو " لا جماعه فى نافله " لا جماعه مشروع. ومن نحو " لا إقرار لمن أقر بنفسه على الزنا " لا إقرار نافذ أو معتبر. ومن نحو " لا صلاة إلا بطهور " بناء على الوضع للأعم لا صلاة صحيحة. ومن نحو " لا صلاة لحاقن " لا صلاة كاملة، بناء على قيام الدليل على أن الحاقن لا تفسد صلاته... وهكذا.

وهذه القرينه وهى قرينه " مناسبة الحكم للموضوع " لا- تقع تحت ضابطه معينه، ولكنها موجوده على الأكثر، ويحتاج إدراكها إلى ذوق سليم.

تنبيه وتحقيق: ليس من البعيد أن يقال: إن المحذوف فى جميع مواقع " لا- " التى هى لنفى الجنس هو كلمه " موجود " أو ما هو بمعناها، غايه الأمر أنه فى بعض الموارد تقوم القرينه على عدم إرادته نفى الوجود والتحقق حقيقه، فلا بد حينئذ من حملها على نفى التحقق ادعاء وتنزيلا بأن نزل الموجود منزله المعدوم باعتبار عدم حصول الأثر المرغوب فيه أو المتوقع منه.

يعنى يدعى أن الموجود الخارجى ليس من أفراد الجنس الذى تعلق به النفى تنزيلا، وذلك لعدم حصول الأثر المطلوب منه، فمثل " لا علم إلا بعمل " معناه: أن العلم بلا عمل كلا علم، إذ لم تحصل الفائده المترقبه منه.

ومثل " لا إقرار لمن أقر بنفسه على الزنا " معناه: أن إقراره كلا إقرار باعتبار عدم نفوذه عليه. ومثل " لا سهو لمن كثر عليه السهو " معناه:

ص: ٢٥٣

أن سهوه كلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة.

هذا إذا كان النفي من جهة تكوين الشيء.

وأما إذا كان النفي راجعا إلى عالم التشريع، فإن كان النفي متعلقا بالفعل دل نفيه على عدم ثبوت حكمه في الشريعة، مثل "لا رهبانية في الإسلام" (١) فإن معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية وأنه غير مرخص بها. ومثل "لا غيبه لفاسق" فإن معنى عدم ثبوتها: عدم حرمة غيبه الفاسق.

وكذلك نحو: "لا نجش في الإسلام" (٢) و "لا غش في الإسلام" (٣) و "لا عمل في الصلاة" (٤) * (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) * (٥) و "لا جماعه في نافله" فإن كل ذلك معناه: عدم مشروعيه هذه الأفعال.

وإن كان النفي متعلقا بعنوان يصح انطباقه على الحكم، فيدل النفي على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان، كما في قوله: "لا حرج في الدين" (٦) و "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام" (٧).

وعلى كل حال: فإن مثل هذه الجمل والمركبات ليست مجمله في حد أنفسها. وقد يتفق لها أن تكون مجمله إذا تجردت عن القرينه التي تعين أنها لنفي تحقق الماهية حقيقه أو لنفيها ادعاء وتنزيلا.

ص: ٢٥٤

١- البحار ٧٠: ١١٥، وفيه: ليس في أمتي رهبانية.

٢- لم يرد في ط ٢.

٣- سنن الدارمي: ج ٢ ص ٢٤٨، وفيه: لا غش بين المسلمين.

٤- الوسائل: ج ٤ ص ١٢٦٤، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٤، وفيه: ليس في الصلاة عمل.

٥- البقره: ١٩٧.

٦- الوسائل: ج ١ ص ١١٤، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٥ وفيه: ما جعل عليكم في الدين من حرج.

٧- الوسائل: ج ١٧ ص ٣٤١، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات ح ٣ و ٥، وص ٣١٩ باب ٥ من أبواب الشفعه ح ١.

ومنها: مثل قوله تعالى: * (حرمت عليكم أمهاتكم) * (١) وقوله تعالى: * (أحلت لكم بهيمه الأنعام) * (٢) مما أسند الحكم فيه كالتحريم والتحليل إلى العين.

فقد قال بعضهم بإجمالها (٣) نظرا إلى أن إسناد التحريم والتحليل لا يصح إلا إلى الأفعال الاختيارية، أما الأعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها، بل يستحيل، ولذا تسمى الأعيان موضوعات للأحكام، كما أن الأفعال تسمى متعلقات.

وعليه، فلا بد أن يقدر في مثل هذه المركبات فعل تصح إضافته إلى العين المذكوره في الجملة ويصح أن يكون متعلقا للحكم، ففي مثل الآية الأولى يقدر كلمه " نكاح " مثلا، وفي الثانيه " أكل " . وفي مثل * (وأنعام حرمت ظهورها) * (٤) يقدر ركوبها، وفي مثل * (النفس التي حرم الله) * (٥) يقدر قتلها... وهكذا.

ولكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينه على تعيين نوع المحذوف، فيكون في حد نفسه مجملا، فلا يدري فيه هل أن المقدر كل فعل تصح إضافته إلى العين المذكوره في الجملة ويصح تعلق الحكم به، أو أن المقدر فعل مخصوص كما قدرناه في الأمثله المتقدمه؟ والصحيح في هذا الباب أن يقال: إن نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظه الموضوع والحكم وعن أيه قرينه خارجيه، هو في نفسه يقتضى الإجمال لولا أن الإطلاق يقتضى تقدير كل فعل صالح للتقدير، إلا إذا

ص: ٢٥٥

١- النساء: ٢٣.

٢- المائدة: ١.

٣- حكى عن أبي عبد الله البصرى وأبى الحسن الكرخى وعن قوم من القدرية، راجع مفاتيح الأصول: ص ٢٢٧.

٤- الأنعام: ١٣٨.

٥- الإسراء: ٣٣.

قامت قرينه خاصه على تعيين نوع الفعل المقدر. وغالبا لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينه الخاصه، ولو قرينه "مناسبه الحكم والموضوع". ويشهد لذلك: أنا لا نتردد في تقدير الفعل المخصوص في الأمثله المذكوره في صدر البحث ومثيلاتها، وما ذلك إلا لما قلناه من وجود القرينه الخاصه ولو "مناسبه الحكم والموضوع".

ويشبه أن يكون هذا الباب نظير باب "لا" المحذوف خبرها.

ألهمنا الله تعالى الصواب، ودفع عنا الشبهات، وهدانا الصراط المستقيم.

انتهى الجزء الأول ويليه الجزء الثانى فى بحث الملازمات العقلية * * *

ص: ٢٥٦

الجزء الثاني

إشاره

أصول الفقه

الجزء الثاني

مجموعه المحاضرات التي القيت في كليه منتدى النشر بالنجف الأشرف ابتداء من سنه ١٣٦٠ هـ. ق

بقلم الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)

ص: ٢٥٧

المقصد الثاني : الملازمات العقلية

اشاره

ص: ٢٥٩

من الأدله على الحكم الشرعى عند الأصوليين الإماميه: "العقل" إذ يذكرون أن الأدله على الأحكام الشرعيه الفرعيه أربعه: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

وسياتى - فى مباحث الحججه - وجه حجيه العقل. أما هنا فإنما يبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض أنه حججه، أى يبحث هنا عن مصاديق أحكام العقل الذى هو دليل على الحكم الشرعى. وهذا نظير البحث فى المقصد الأول (مباحث الألفاظ) عن مصاديق أصاله الظهور التى هى حججه، وحجيتها إنما يبحث عنها فى مباحث الحججه.

وتوضيح ذلك: أن هنا مسألتين:

١ - إنه إذا حكم العقل على شئ أنه حسن شرعا أو يلزم فعله شرعا أو يحكم على شئ أنه قبيح شرعا أو يلزم تركه شرعا - بأى طريق من الطرق التى سياتى بيانها - هل يثبت بهذا الحكم العقلى حكم الشرع؟ أى أنه من حكم العقل هذا هل يستكشف منه أن الشارع واقعا قد حكم بذلك؟ ومرجع ذلك إلى أن حكم العقل هذا هل هو حججه أو لا؟ وهذا البحث

- كما قلنا - إنما يذكر في مباحث الحججه، وليس هنا موقعه. وسيأتى بيان إمكان حصول القطع بالحكم الشرعى من غير الكتاب والسنة، وإذا حصل كيف يكون حججه.

٢ - إنه هل للعقل أن يدرك بطريق من الطرق أن هذا الشئ مثلا حسن شرعا أو قبيح (١) أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع؟ يعنى أن العقل بعد إدراكه لحسن الأفعال أو لزومها ولقبح الأشياء أو لزوم تركها فى أنفسها - بأى طريق من الطرق - هل يدرك مع ذلك أنها كذلك عند الشارع؟ وهذا المقصد الثانى الذى سميناه " بحث الملازمات العقلية " عقدناه لأجل بيان ذلك فى مسائل، على النحو الذى سيأتى - إن شاء الله تعالى - ويكون فيه تشخيص صغريات حجيه العقل المبحوث عنها (٢) فى المقصد الثالث (مباحث الحججه).

ثم لا بد - قبل تشخيص هذه الصغريات فى مسائل - من ذكر أمرين يتعلقان بالأحكام العقلية مقدمه للبحث نستعين بها على المقصود، وهما:

١ - أقسام الدليل العقلى

(٣) إن الدليل العقلى - أو فقل ما يحكم به العقل الذى يثبت به الحكم الشرعى - ينقسم إلى قسمين: ما يستقل به العقل، ومالا يستقل به.

ص: ٢٦٢

١- فى ط الأولى زياده: شرعا.

٢- الضمير راجع إلى " حجيه " لا إلى " صغريات " .

٣- *قد يستشكل فى إطلاق اسم الدليل على حكم العقل، كما يطلق على الكتاب والسنة والإجماع. وسيأتى - إن شاء الله تعالى - فى مباحث الحججه معنى الدليل والحججه باصطلاح الأصوليين، وكيف يطلق باصطلاحهم على حكم العقل، أى القطع.

وبتعبير آخر نقول: إن الأحكام العقلية على قسمين: مستقلات وغير مستقلات.

وهذه التعبيرات كثيرا ما تجرى على ألسنة الأصوليين ويقصدون بها المعنى الذى سنوضحه. وإن كان قد يقولون: "إن هذا ما يستقل به العقل" ولا يقصدون هذا المعنى، بل يقصدون به معنى آخر، وهو ما يحكم به العقل بالبداهه وإن كان ليس من المستقلات العقلية بالمعنى الآتى.

وعلى كل حال، فإن هذا التقسيم يحتاج إلى شئ من التوضيح، فنقول: إن العلم بالحكم الشرعى كسائر العلوم لا بد له من عله، لاستحاله وجود الممكن بلا- عله. وعله العلم التصديقى لا بد أن تكون من أحد أنواع الحجج الثلاثة: القياس، أو الاستقراء، أو التمثيل. وليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعى وهو واضح. والتمثيل ليس بحججه عندنا، لأنه هو القياس المصطلح عليه عند الأصوليين الذى هو ليس من مذهبنا.

فيتعين أن تكون العله للعلم بالحكم الشرعى هى خصوص القياس باصطلاح المناطقه، وإذا كان كذلك فإن كل قياس لا بد أن يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائيا أو اقترانيا.

وهاتان المقدمتان قد تكونان معا غير عقليتين، فالدليل الذى يتألف منهما يسمى "دليلا شرعيا" فى قبال الدليل العقلى. ولا كلام لنا فى هذا القسم هنا.

وقد تكون كل منهما أو إحداهما عقليه، أى مما يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعى، فإن الدليل الذى يتألف منهما يسمى "عقليا" وهو على قسمين:

١ - أن تكون المقدمتان معا عقليتين كحكم العقل بحسن شئ

أو قبحه ثم حكمه بأنه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه.

وهو القسم الأول من الدليل العقلي، وهو قسم "المستقلات العقلية".

٢ - أن تكون إحدى المقدمتين غير عقلية والآخرى عقلية كحكم العقل بوجوب مقدمه عند وجوب ذبيها، فهذه مقدمه عقلية صرفه وينضم إليها حكم الشرع بوجوب ذى مقدمه. وإنما يسمى الدليل الذى يتألف منهما عقليا فلأجل تغليب جانب مقدمه العقلية. وهذا هو القسم الثانى من الدليل العقلي، وهو قسم "غير المستقلات العقلية". وإنما سمي بذلك، لأنه من الواضح أن العقل لم يستقل وحده فى الوصول إلى النتيجة، بل استعان بحكم الشرع فى إحدى مقدمتى القياس.

٢- لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

المراد بالملازمه العقلية هنا هو حكم العقل بالملازمه بين حكم الشرع وبين أمر آخر سواء كان حكما عقليا أو شرعيا أو غيرهما مثل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى الذى يلزمه عقلا سقوط الأمر الاختيارى لو زال الاضطرار فى الوقت أو خارجه، على ما سيأتى ذلك فى مبحث "الإجزاء".

وقد يخفى على الطالب لأول وهله الوجه فى تسميه مباحث الأحكام العقلية بالملازمات العقلية لا سيما فيما يتعلق بالمستقلات العقلية، ولذلك وجب علينا أن نوضح ذلك، فنقول:

١ - أما فى "المستقلات العقلية" فيظهر بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي. وهما مثلا: الأولى: "العدل يحسن فعله عقلا" وهذه قضيه عقلية صرفه هى صغرى القياس، وهى من المشهورات التى تطابقت عليها آراء العقلاء التى

تسمى " الآراء المحموده " وهذه قضيه تدخل فى مباحث علم الكلام عاده، وإذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمه للبحث عن الكبرى الآتية.

الثانيه: " كل ما يحسن فعله عقلا- يحسن فعله شرعا " وهذه قضيه عقليه أيضا يستدل عليها بما سيأتى فى محله، وهى كبرى للقياس، ومضمونها الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذه الملازمه مأخوذه من دليل عقلى فهى ملازمه عقليه، وما يبحث عنه فى علم الأصول فهو هذه الملازمه، ومن أجل هذه الملازمه تدخل المستقلات العقليه فى الملازمات العقليه.

ولا ينبغى أن يتوهم الطالب أن هذه الكبرى معناها حجيه العقل، بل نتيجة هاتين المقدمتين هكذا " العدل يحسن فعله شرعا " وهذا الاستنتاج بدليل عقلى. وقد ينكر المنكر أنه يلزم شرعا ترتيب الأثر على هذا الاستنتاج والاستكشاف، وسنذكر - إن شاء الله تعالى - فى حينه الوجه فى هذا الإنكار الذى مرجعه إلى انكار حجيه العقل.

والحاصل نحن نبحت فى المستقلات العقليه عن مسألتين: إحداهما الصغرى، وهى بيان المدركات العقليه فى الأفعال الاختياريه أنه أيها ينبغى فعله وأيها لا ينبغى فعله. ثانيهما الكبرى، وهى بيان أن ما يدركه العقل هل لابد أن يدركه الشرع، أى يحكم على طبق ما يحكم به العقل.

وهذه هى المسأله الأصوليه التى هى من الملازمات العقليه.

ومن هاتين المسألتين نهىء موضوع مبحث حجيه العقل.

٢- وأما فى " غير المستقلات العقليه " فأیضا يظهر الحال فيها بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلى وهما مثلا: الأولى " هذا الفعل واجب " أو " هذا المأتى به مأمور به فى حال الاضطرار " فمثل هذه القضايا تثبت فى علم الفقه فهى شرعيه.

الثانية: " كل فعل واجب شرعا يلزمه عقلا وجوب مقدمته شرعا " أو " يلزمه عقلا حرمة ضده شرعا " أو " كل مأتى به وهو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلا الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار "... وهكذا.

فإن أمثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعا في القضية الأولى وبين حكم شرعى آخر. وهذه الأحكام العقلية هي التى يبحث عنها فى علم الأصول. ومن أجل هذا تدخل فى باب الملازمات العقلية.

الخلاصة: ومن جميع ما ذكرنا يتضح أن المبحوث عنه فى الملازمات العقلية هو إثبات الكبريات العقلية التى تقع فى طريق إثبات الحكم الشرعى، سواء كانت الصغرى عقلية كما فى المستقلات العقلية، أو شرعية كما فى غير المستقلات العقلية.

أما الصغرى فدائما يبحث عنها فى علم آخر غير علم الأصول، كما أن الكبرى يبحث عنها فى علم الأصول، وهى عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقلية، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكما شرعيا أم حكما عقليا أم غيرهما. والنتيجة من الصغرى والكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجيه العقل، ويبحث عن هذه الكبرى فى مباحث الحجج.

وعلى هذا فينحصر بحثنا هنا فى باين باب المستقلات العقلية، وباب غير المستقلات العقلية، فنقول:

الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعى فى مسأله واحده، وهى: مسأله التحسين والتقبيح العقليين. وعليه يجب علينا أن نبحت عن هذه المسأله من جميع أطرافها بالتفصيل، لا سيما أنه لم يبحث عنها فى كتب الأصول الدارجة، فنقول: وقع البحث هنا فى أربعة أمور متلاحقه:

١ - إنه هل تثبت للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشارع وتعلق خطابه بها أحكام عقلية من حسن وقبح؟ أو إن شئت فقل: هل للأفعال حسن وقبح بحسب ذواتها ولها قيم ذاتية فى نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، أو ليس لها ذلك وإنما الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه، والفعل مطلقا فى حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حسنا ولا قبيحا؟ وهذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعره والعدليه، وهو مسأله التحسين والتقبيح العقليين المعروفه فى علم الكلام، وعليها تترتب مسأله الاعتقاد بعداله الله تعالى وغيرها. وإنما سميت العدليه " عدليه " لقولهم بأنه تعالى عادل، بناء على مذهبهم فى ثبوت الحسن والقبح العقليين.

ونحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الأصولية، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

٢ - إنه بعد فرض القول بأن للأفعال في حد أنفسها حسنا وقبحا، هل يتمكن العقل من إدراك وجوه الحسن والقبح مستقلا عن تعليم الشارع وبيانه أو لا؟ وعلى تقدير تمكنه هل للمكلف أن يأخذ به بدون بيان الشارع وتعليمه أو ليس له ذلك إما مطلقا أو في بعض الموارد؟ وهذه المسألة هي إحدى نقط الخلاف المعروفة بين الأصوليين وجماعه من الأخباريين، وفيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي. وهي أيضا ليست من مباحث علم الأصول، ولكنها من المبادئ لمسألتنا الأصولية الآتية، لأنه بدون القول بأن العقل يدرك وجود الحسن والقبح لا تتحقق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقا.

ولا ينبغي أن يخفى عليكم أن تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم، وإلا فبعد تحرير المسألة الأولى على وجهها الصحيح - كما سيأتي - لا يبقى مجال لهذا النزاع. فانتظر توضيح ذلك في محله القريب.

٣ - إنه بعد فرض أن للأفعال حسنا وقبحا وأن العقل يدرك الحسن والقبح، يصح أن تنتقل إلى التساؤل عما إذا كان العقل يحكم أيضا بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع، بمعنى أن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عنده عقلا أن يحكم الشارع على طبق حكمه.

وهذه هي المسألة الأصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع، فأنكر الملازمة جملة من الأخباريين (١) وبعض الأصوليين

ص: ٢٦٩

١- قال في التقريرات: المخالف في المقام ممن يعتد بشأنه ليس إلا- جمال المحققين والسيد الصدر شارح الوافيه، مطارح الأنظار: ص ٢٣٢.

٤ - إنه بعد ثبوت الملازمه وحصول القطع بأن الشارع لا بد أن يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجه شرعا؟ ومرجع هذا النزاع ثلاث نواح: الأولى: فى إمكان أن ينفى الشارع حجه هذا القطع وينهى عن الأخذ به.

الثانية: بعد فرض إمكان نفى الشارع حجه القطع، هل نهى عن الأخذ بحكم العقل وإن استلزم القطع كقول الإمام (عليه السلام): "إن دين الله لا يصاب بالعقول" (٢) على تقدير تفسيره بذلك؟ والنزاع فى هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريين جلهم أو كلهم.

الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفى الشارع حجه القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيه، أو أن حكمه معناه: إدراكه وعلمه بأن هذا الفعل ينبغى فعله أو تركه، وهو شئ آخر غير أمره ونهيه، فإثبات أمره ونهيه يحتاج إلى دليل آخر، ولا- يكفى القطع بأن الشارع حكم بما حكم به العقل؟ وعلى كل حال، فإن الكلام فى هذه النواحي سيأتى فى مباحث الحجه (المقصد الثالث) وهو النزاع فى حجه العقل. وعليه، فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثة الأولى، ونترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث: * * *

ص: ٢٧٠

١- الفصول الغرويه: ص ٣٣٧.

٢- بحار الأنوار: ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١.

اختلف الناس فى حسن الأفعال وقبحها هل انهما عقليان أو شرعيان؟ بمعنى أن الحاكم بهما العقل أو الشرع.

فقال الأشاعره: لا حكم للعقل فى حسن الأفعال وقبحها، وليس الحسن والقبح عائدا إلى أمر حقيقى حاصل فعلا قبل ورود بيان الشارع، بل إن ما حسنه الشارع فهو حسن وما قبحه الشارع فهو قبيح. فلو عكس الشارع القضييه فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الأمر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا، ومثلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة (١).

وقالت العدليه: إن للأفعال قيما ذاتيه عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع، فمنها ما هو حسن فى نفسه، ومنها ما هو قبيح فى نفسه، ومنها ما ليس له هذان الوصفان. والشارع لا يأمر إلا بما هو حسن ولا ينهى إلا عما هو قبيح، فالصدق فى نفسه حسن ولحسنه أمر الله تعالى به، لا أنه أمر الله تعالى به فصار حسنا، والكذب فى نفسه قبيح ولذلك نهى الله تعالى عنه، لا أنه نهى عنه فصار قبيحا.

ص: ٢٧١

١- *هذا التصوير لمذهب الأشاعره منقول عن شرح القوشجى للتجريد.

هذه خلاصه الرايين. وأعتقد عدم اتضاح رأى الطرفين بهذا البيان، ولا تزال نقطه غامضه فى البحث إذا لم نيينها بوضوح لا نستطيع أن نحكم لأحد الطرفين. وهو أمر ضرورى مقدمه للمسأله الأصوليه، ولتوقف وجوب المعرفه عليه.

فلا بد من بسط البحث بأوسع مما أخذنا على أنفسنا من الاختصار فى هذا الكتاب، لأهميه هذا الموضوع من جهه، ولعدم إعطائه حقه من التنقيح فى أكثر الكتب الكلاميه والأصوليه من جهه أخرى.

وأكلفكم قبل الدخول فى هذا البحث بالرجوع إلى ما حررته فى الجزء الثالث من المنطق (ص ١٧ - ٢٣) (١) عن القضايا المشهورات، لتستعينوا به على ما هنا.

والآن أعقد البحث هنا فى أمور:

١ - معنى الحسن والقبح و تصوير النزاع فيهما

إن الحسن والقبح لا يستعملان بمعنى واحد، بل لهما ثلاث معان، فأى هذه المعانى هو موضوع النزاع؟ فنقول: أولاً: قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقض. ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختياريه ولمتعلقات الأفعال. فيقال مثلاً: العلم حسن، والتعلم حسن، وبضد ذلك يقال: الجهل قبيح وإهمال التعلم قبيح.

ويراد بذلك أن العلم والتعلم كمال للنفس وتطور فى وجودها، وأن الجهل وإهمال التعلم نقصان فيها وتأخر فى وجودها.

وكثير من الأخلاق الإنسانيه حسننها وقبحها باعتبار هذا المعنى، فالشجاعه والكرم والحلم والعداله والإنصاف ونحو ذلك إنما حسننها

ص: ٢٧٢

باعتبار أنها كمال للنفس وقوه في وجودها. وكذلك أصدادها قبيحه لأنهي نقصان في وجود النفس وقوتها. ولا ينافي ذلك أنه يقال للأولى: " حسنه " وللثانية " قبيحه " باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتين.

وليس للأشاعره ظاهرا نزاع في الحسن والقبح بهذا المعنى، بل جمله منهم يعترفون بأنهما عقليان، لأن هذه من القضايا اليقينية التي وراءها واقع خارجي تطابقه، على ما سيأتي.

ثانيا: أنهما قد يطلقان ويراد بهما الملائمه للنفس والمنافره لها، ويقعان وصفا بهذا المعنى أيضا للأفعال ومتعلقاتها من أعيان وغيرها.

فيقال في المتعلقات: هذا المنظر حسن جميل، هذا الصوت حسن مطرب، هذا المذوق حلو حسن... وهكذا.

ويقال في الأفعال: نوم القيلولة حسن، الأكل عند الجوع حسن، والشرب بعد العطش حسن... وهكذا. وكل هذه الأحكام لأن النفس تلتذ بهذه الأشياء وتتذوقها لملائمتها لها.

وبضد ذلك يقال في المتعلقات والأفعال: هذا المنظر قبيح، ولوله النائح قبيحه، النوم على الشيع قبيح... وهكذا. وكل ذلك لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلك.

فيرجع معنى الحسن والقبح - في الحقيقة - إلى معنى اللذو والألم، أو فقل: إلى معنى الملائمه للنفس وعدمها، ما شئت فعبر، فإن المقصود واحد.

ثم إن هذا المعنى من الحسن والقبح يتسع إلى أكثر من ذلك، فإن الشيء قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذو أو ألما، ولكنه بالنظر إلى ما يعقبه من أثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمى أيضا حسنا أو قبيحا، بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحا تشمئز منه النفس كشرب الدواء المر

ولكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة والراحة التي هي أعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي يدخل فيما يستحسن. كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسنا تلتذ به النفس - كالأكل اللذيذ المضر بالصحة - ولكن ما يعقبه من مرض أعظم من اللذة الوقتية يدخله فيما يستقبح.

والإنسان بتجاربه الطويله وبقوه تمييزه العقلي يستطيع أن يصنف الأشياء والأفعال إلى ثلاثة أصناف: ما يستحسن، وما يستقبح، وما ليس له هاتان المزيثتان. ويعتبر هذا التقسيم بحسب ماله من الملائمه والمنافره، ولو بالنظر إلى الغايه القريبه أو البعيده التي هي قد تسمو عند العقل على ماله من لذه وقتيه أو ألم وقتي، كمن يتحمل المشاق الكثيره ويقاسى الحرمان فى سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحة أو المال، وكمن يستنكر بعض اللذات الجسديه استكراها لشؤم عواقبها. وكل ذلك يدخل فى الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم.

قال القوشجى فى شرحه للتجريد عن هذا المعنى: وقد يعبر عنهما - أى الحسن والقبح - بالمصلحه والمفسده، فيقال: الحسن ما فيه مصلحه، والقبيح ما فيه مفسده، وما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما (١).

وهذا راجع إلى ما ذكرنا، وليس المقصود أن للحسن والقبح معنى آخر بمعنى ماله المصلحه أو المفسده غير معنى الملائمه والمنافره، فإن استحسان المصلحه إنما يكون للملائمه واستقباح المفسده للمنافره.

وهذا المعنى من الحسن والقبح أيضا ليس للأشاعره فيه نزاع، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان، أى مما قد يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع. ومن توهم أن النزاع بين القوم فى هذا المعنى فقد ارتكب شططا! ولم يفهم كلامهم.

ص: ٢٧٤

١- شرح التجريد: ص ٣٣٨.

ثالثا: أنهما يطلقان ويراد بهما المدح والذم، ويقعان وصفا بهذا المعنى للأفعال الاختياريه فقط. ومعنى ذلك: أن الحسن ما استحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافه، والقيح ما استحق عليه فاعله الذم والعقاب عندهم كافه.

وبعبارة أخرى أن الحسن ما ينبغي فعله عند العقلاء، أى أن العقل عند الكل يدرك أنه ينبغي فعله، والقيح ما ينبغي تركه عندهم، أى أن العقل عند الكل يدرك أنه لا ينبغي فعله أو ينبغي تركه.

وهذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقيح، وسيأتى توضيح هذه النقطة، فإنها مهمه جدا فى الباب.

وهذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع، فالأشاعره أنكروا أن يكون للعقل إدراك ذلك من دون الشرع، وخالفتهم العدليه فأعطوا للعقل هذا الحق من الإدراك.

تنبيه: ومما يجب أن يعلم هنا أن الفعل الواحد قد يكون حسنا أو قبيحا بجميع المعانى الثلاثه، كالتعلم والحلم والإحسان، فإنها كمال للنفس، وملائمه لها باعتبار مالها من نفع ومصلحه، ومما ينبغي أن يفعلها الإنسان عند العقلاء.

وقد يكون الفعل حسنا بأحد المعانى، قبيحا أو ليس بحسن بالمعنى الآخر، كالغناء - مثلا - فإنه حسن بمعنى الملائمه للنفس، ولذا يقولون عنه: إنه غذاء للروح (1) وليس حسنا بالمعنى الأول أو الثالث، فإنه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغي أن يفعل، وليس كمالا للنفس وإن كان هو كمالا للصوت بما هو صوت، فيدخل فى المعنى الأول للحسن

ص: ٢٧٥

١- * كأن هذا التعبير يريد أن يحاول قائلوه به دعوى أن الغناء كمال للنفس فى سماعه. وهو مغالطه وإيهام منهم.

من هذه الجبهه. ومثله التدخين أو ما تعتاده النفس من المسكرات والمخدرات، فإن هذه حسنه بمعنى الملائمه فقط، وليست كمالا للنفس ولا مما ينبغى فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.

٢ - واقعيه الحسن و القبح فى معانيه و رأى الأشاعره

إن الحسن بالمعنى الأول أى الكمال - وكذا مقابله أى القبح - أمر واقعى خارجى لا يختلف باختلاف الأنظار والأذواق، ولا يتوقف على وجود من يدركه ويعقله. بخلاف الحسن بالمعنيين الأخيرين.

وهذا ما يحتاج إلى التوضيح والتفصيل، فنقول:

١ - أما الحسن بمعنى " الملائمه " - وكذا ما يقابله - فليس له فى نفسه بإزاء فى الخارج يحاذيه ويحكى عنه، وإن كان منشؤه قد يكون أمرا خارجيا، كاللون والرائحه والطعم وتناسق الأجزاء، ونحو ذلك. بل حسن الشئ يتوقف على وجود الذوق العام أو الخاص، فإن الإنسان هو الذى يتذوق المنظور أو المسموع أو المدوق بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشئ ملائما لنفسه، فيكون حسنا عنده، أو غير ملائم فيكون قبيحا عنده. فإذا اختلفت الأذواق فى الشئ كان حسنا عند قوم قبيحا عند آخرين. وإذا اتفقوا فى ذوق عام كان ذلك الشئ حسنا عندهم جميعا، أو قبيحا كذلك.

والحاصل: أن الحسن بمعنى الملائم ليس صفه واقعيه للأشياء كالكمال، وليس واقعيه هذه الصفه إلا إدراك الإنسان وذوقه، فلو لم يوجد إنسان يتذوق ولا من يشبهه فى ذوقه لم تكن للأشياء فى حد أنفسها حسن بمعنى الملائمه.

وهذا مثل ما يعتقده رأى الحديث فى الألوان، إذ يقال: إنها لا- واقع لها بل هى تحصل من انعكاسات أطيايف الضوء على الأجسام، ففى الظلام

حيث لا- ضوء ليست هناك ألوان موجوده بالفعل، بل الموجود حقيقه أجسام فيها صفات حقيقه هي منشأ لانعكاس الأطياف عند وقوع الضوء عليها، وليس كل واحد من الألوان إلا طيفا أو أطيفا فأكثر تركبت.

وهكذا نقول في حسن الأشياء وجمالها بمعنى الملائمه، والشئ الواقعي فيها ما هو منشأ الملائمه في الأشياء - كالطعم والرائحه ونحوهما - الذى هو كالصفه في الجسم، إذ تكون منشأ لانعكاس أطيااف الضوء.

كما أن نفس اللذه والألم أيضا أمران واقعيان، ولكن ليسا هما الحسن والقبح اللذان ليسا هما من صفات الأشياء، واللذه والألم من صفات النفس المدركه للحسن والقبح.

٢ - وأما الحسن بمعنى " ما ينبغى أن يفعل عند العقل " فكذلك ليس له واقعيه إلا إدراك العقلاء، أو فقل: تطابق آراء العقلاء. والكلام فيه كالكلام في الحسن بمعنى الملائمه. وسيأتى تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذم أو إدراك العقل للحسن والقبح.

وعلى هذا، فإن كان غرض الأشاعره من إنكار الحسن والقبح إنكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعيه فهو صحيح. ولكن هذا بعيد عن أقوالهم، لأ- أنه لما كانوا يقولون بحسن الأفعال وقبحها بعد حكم الشارع، فإنه يعلم منه أنه ليس غرضهم ذلك، لأن حكم الشارع لا يجعل لهما واقعيه وخارجيه. كيف! وقد رتبوا على ذلك بأن وجوب المعرفه والطاعه ليس بعقلى بل شرعى. وإن كان غرضهم إنكار إدراك العقل - كما هو الظاهر من أقوالهم - فسيأتى تحقيق الحق فيه وأنهم ليسوا على صواب في ذلك.

٣ - العقل العملى والنظرى

إن المراد من العقل - إذ يقولون: إن العقل يحكم بحسن الشئ أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن والقبح - هو " العقل العملى " فى مقابل " العقل النظرى " .

وليس الاختلاف بين العقليين إلا بالاختلاف بين المدركات، فإن كان المدرك - بالفتح - مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل - مثل حسن العدل وقبح الظلم - فيسمى إدراكه "عقلا عمليا". وإن كان المدرك مما ينبغي أن يعلم - مثل قولهم: "الكل أعظم من الجزء" الذي لا علاقه له بالعمل - فيسمى إدراكه "عقلا نظريا".

ومعنى حكم العقل - على هذا - ليس إلا إدراك أن الشيء مما ينبغي أن يفعل أو يترك. وليس للعقل إنشاء بعث وزجر ولا أمر ونهى إلا بمعنى أن هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أى يكون سببا لحدوث الإرادة فى نفسه للعمل وفعل ما ينبغي. إذا، المراد من الأحكام العقلية هى مدركات العقل العملى وآراؤه.

ومن هنا تعرف (1) المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الأول، إن المراد به هو العقل النظرى، لأن الكمال والنقص مما ينبغي أن يعلم، لا مما ينبغي أن يعمل. نعم، إذا أدرك العقل كمال الفعل أو نقصه، فإنه يدرك معه أنه ينبغي فعله أو تركه، فيستعين العقل العملى بالعقل النظرى.

أو فقل: يحصل العقل العملى فعلا بعد حصول العقل النظرى.

وكذا المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الثانى هو العقل النظرى، لأن الملائمة وعدمها أو المصلحه والمفسده مما ينبغي أن يعلم، ويستتبع ذلك إدراك أنه ينبغي الفعل أو الترك على طبق ما علم.

ومن العجيب! ما جاء فى جامع السعادات (ج ١ ص ٥٩ المطبوع بالنجف سنة ١٣٤٨) إذ يقول ردا على الشيخ الرئيس خريت هذه الصناعه: "إن مطلق الإدراك والإرشاد إنما هو من العقل النظرى فهو

ص: ٢٧٨

١- فى ط ٢ زياده: " أن " وعلى فرض إثبات هذه لابد من حذف " إن المراد به " فى السطر الآتى.

بمنزله المشير الناصح، والعقل العملي بمنزله المنفذ لإشاراته".

وهذا منه خروج عن الاصطلاح. وما ندري ما يقصد من "العقل العملي" إذا كان الإرشاد والنصح للعقل النظري؟ وليس هناك عقلا ن في الحقيقه كما قدمنا، بل هو عقل واحد، ولكن الاختلاف في مدركاته و متعلقاته، وللتمييز بين الموارد يسمى تاره عمليا واخرى نظريا. وكأ أنه يريد من العقل العملي نفس التصميم والإرادة للعمل. وتسميه الإراده عقلا وضع جديد في اللغه.

٤ - أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

إن الإنسان إذ يدرك أن الشئ ينبغي فعله فيمدح فاعله، أو لا ينبغي فعله فيذم فاعله، لا يحصل له هذا الإدراك جزافا واعتباطا - وهذا شأن كل ممكن حادث - بل لابد له من سبب. وسببه بالاستقراء أحد أمور خمس نذكرها هنا، لنذكر ما يدخل منها في محل النزاع في مسأله التحسين والتقبيح العقليين، فنقول: الأول: أن يدرك أن هذا الشئ كمال للنفس أو نقص لها، فإن إدراك العقل لكماله أو نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله أو قبحه - كما تقدم قريبا - تحصيلاً لذلك الكمال أو دفعا لذلك النقص.

الثاني: أن يدرك ملائمته الشئ للنفس أو عدمها إما بنفسه أو لما فيه من نفع عام أو خاص، فيدرك حسن فعله أو قبحه تحصيلاً للمصلحه أو دفعا للمفسده.

وكل من هذين الإدراكين - أعنى إدراك الكمال أو النقص، وإدراك الملائمته أو عدمها - يكون على نحوين:

١ - أن يكون الإدراك لواقعه جزئيه خاصه، فيكون حكم الإنسان بالحسن والقبح بدافع المصلحه الشخصيه. وهذا الإدراك لا يكون بقوه

العقل، لأن العقل شأنه إدراك الأمور الكليه لا- الأمور الجزئيه، بل إنما يكون إدراك الأمور الجزئيه بقوه الحس أو الوهم أو الخيال، وإن كان مثل هذا الإدراك قد يستتبع مدحا أو ذما لفاعله، ولكن هذا المدح أو الذم لا ينبغي أن يسمى عقليا، بل قد يسمى - بالتعبير الحديث - عاطفيا، لأن سببه تحكيم العاطفه الشخصيه، ولا بأس بهذا التعبير.

٢ - أن يكون الإدراك لأمر كلي، فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه كمالا- للنفس كالعلم والشجاعه، أو لكونه فيه مصلحه نوعيه كمصلحه العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الإنساني. فهذا الإدراك إنما يكون بقوه العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحا من جميع العقلاء.

وكذا في إدراك قبح الشئ باعتبار كونه نقصا للنفس كالجهل، أو لكونه فيه مفسده نوعيه كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع ذما من جميع العقلاء. فهذا المدح والذم إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحه أو المفسده النوعيتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين، فإنه يعتبر من الأحكام العقليه التي هي موضع النزاع.

وهو معنى الحسن والقبح العقليين الذي هو محل النفي والإثبات.

وتسمى هذه الأحكام العقليه العامه " الآراء المحموده " و " التأديبات الصلاحيه ". وهي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات. فهذه القضايا غير معدوده من قسم الضروريات، كما توهمه بعض الناس ومنهم الأشاعره كما سيأتي في دليلهم. وقد أوضحت ذلك في الجزء الثالث من " المنطق " في مبادئ القياسات، فراجع (١).

ص: ٢٨٠

١- راجع المنطق للمؤلف (قدس سره): ص ٣٤٤.

ومن هنا يتضح لكم جيدا أن العدليه إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين يريدون أن الحسن والقبح من الآراء المحموده والقضايا المشهوره المعدوده من التأديبات الصلاحيه وهى التى تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء.

والقضايا المشهوره ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أى أن واقعها ذلك. فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم أن فاعله ممدوح لدى العقلاء ومعنى قبح الظلم والجهل أن فاعله مذموم لديهم (١).

ويكفينا شاهدا على ما نقول - من دخول أمثال هذه القضايا فى المشهورات الصرفيه التى لا واقع لها إلا الشهره وأنها ليست من قسم الضروريات - ما قاله الشيخ الرئيس فى منطق الإشارات: " ومنها الآراء المسماه بالمحموده، وربما خصصناها باسم الشهره، إذ لا عمد له إلا الشهره، وهى آراء لو خلى الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها... لم يقض بها الإنسان طاعه لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا بأن سلب مال الإنسان قبيح، وأن الكذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه... " وهكذا وافقه شارحها العظيم الخواجه نصير الدين الطوسى (٢).

الثالث: ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح " الخلق الإنسانى " الموجود فى كل إنسان على اختلافهم فى أنواعه، نحو خلق الكرم والشجاعه، فإن وجود هذا الخلق يكون سببا لإدراك أن أفعال الكرم - مثلا - مما ينبغى فعلها فيمدح فاعلها، وأفعال البخل مما ينبغى تركها فيذم فاعلها.

ص: ٢٨١

١- *ولا ينافى هذا أن العلم حسن من جهه أخرى وهى جهه كونه كامالا للنفس، والجهل قبيح لكونه نقصانا.

٢- راجع الإشارات: الجزء الأول فى علم المنطق ص ٢١٩.

وهذا الحكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحه العامه أو المفسده العامه ولا من جهة الكمال للنفس أو النقص، بل بدافع الخلق الموجود.

وإذا كان هذا الخلق عاما بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن والقبح مشهورا بينهم تتطابق عليه آراؤهم. ولكن إنما يدخل فى محل النزاع إذا كان الخلق من جهة أخرى فيه كمال للنفس أو مصلحه عامه نوعيه فيدعو ذلك إلى المدح والذم. ويجب الرجوع فى هذا القسم إلى ما ذكرته عن "الخلقيات" فى المنطق (ج ٣ ص ٢٠) (١) لتعرف توجيه قضاء الخلق الإنسانى بهذه المشهورات.

الرابع: ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح "الانفعال النفسانى" نحو الرقه والرحمه والشفقه والحياء والأنفه والحميه والغيره... إلى غير ذلك من انفعالات النفس التى لا يخلو منها إنسان غالبا.

ففى الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان اتباعا لما فى الغريزه من الرقه والعطف، والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعنى برعايه الأيتام والمجانين بل الحيوانات، لأن مقتضى الرحمه والشفقه. ويحكم بقبح كشف العوره والكلام البذئ، لأن مقتضى الحياء. ويمدح المدافع عن الأهل والعشيره والوطن والأمه، لأن مقتضى الغيره والحميه... إلى غير ذلك من أمثال هذه الأحكام العامه بين الناس.

ولكن هذا الحسن والقبح لا يعدان حسنا وقبحا عقليين، بل ينبغى أن يسميا عاطفيين أو انفعاليين. وتسمى القضايا هذه عند المنطقيين بـ "الانفعاليات". ولأجل هذا لا يدخل هذا الحسن والقبح فى محل النزاع مع الأشاعره، ولا نقول نحن بلزوم متابعه الشرع للجمهور فى هذه

ص: ٢٨٢

الأحكام، لأ- أنه ليس للشارع هذه الانفعالات، بل يستحيل وجودها فيه، لأنهى من صفات الممكن. وإنما نحن نقول بملازمه حكم الشارع لحكم العقل بالحسن والقبح فى الآراء المحموده والتأدييات الصلاحيه - على ما سيأتى - فباعتبار أن الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء ولكن لا يجب أن يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون. ولا نقول: إن الشارع يتابع الناس فى أحكامهم متابعه مطلقه.

الخامس: ومن الأسباب " العاده عند الناس " كاعتيادهم احترام القادم - مثلا - بالقيام له، واحترام الضيف بالطعام، فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم وإطعام الضيف.

والعادات العامه كثيره ومتنوعه، فقد تكون العاده تختص بأهل بلد أو قطر أو أمه، وقد تعم جميع الناس فى جميع العصور أو فى عصر، فتختلف لأجل ذلك القضايا التى يحكم بها بحسب العاده، فتكون مشهوره عند القوم الذين لهم تلك العاده دون غيرهم.

وكما يمدح الناس المحافظين على العادات العامه يذمون المستهينين بها، سواء كانت العاده حسنه من ناحيه عقليه أو عاطفيه أو شرعيه، أو سيئه قبيحه من إحدى هذه النواحي، فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها ويذمون الحليق إذا اعتادوا إرسالها وتراهم يذمون من يلبس غير المألوف عندهم لمجرد أنهم لم يعتادوا لبسه، بل ربما يسخرون به أو يعدونه مارقا.

وهذا الحسن والقبح أيضا ليسا عقليين، بل ينبغى أن يسميا " عاديين " لأن منشأهما العاده. وتسمى القضايا فيهما فى عرف المناطقه " العاديات " .

ولذا لا يدخل أيضا هذا الحسن والقبح فى محل النزاع. ولا نقول نحن أيضا بلزوم متابعه الشارع للناس فى أحكامهم هذه، لأنهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، أى بدافع العاده.

نعم، بعض العادات قد تكون موضوعا لحكم الشارع، مثل حكمه بحرمه لباس الشهره (١) أى اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس. ولكن هذا الحكم لا- لأجل المتابعه لحكم الناس، بل لأن مخالفه الناس فى زيهم على وجه يثير فيهم السخريه والاشمئزاز فيه مفسده موجه لحرمة هذا اللباس شرعا. وهذا شئ آخر غير ما نحن فيه.

فتحصل من جميع ما ذكرنا - وقد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشافا تاما - أنه ليس كل حسن وقبح بالمعنى الثالث موضعا للنزاع مع الأشاعره، بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشئ أو نقصه على نحو كلى وما كان سببه إدراك ملائمته أو عدمها على نحو كلى أيضا من جهه مصلحه نوعيه أو مفسده نوعيه، فإن الأحكام العقلية الناشئه من هذه الأسباب هى أحكام للعقلاء بما هم عقلاء، وهى التى ندعى فيها أن الشارع لا يبد أن يتابعهم فى حكمهم. وبهذا تعرف ما وقع من الخلط فى كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع.

٥ - معنى الحسن والقبح الذاتيين

إن الحسن والقبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام:

١ - ما هو " عله " للحسن والقبح. ويسمى الحسن والقبح فيه ب " الذاتيين " مثل العدل والظلم والعلم والجهل، فإن العدل بما هو عدل لا يكون إلا حسنا أبدا، أى أنه متى ما صدق عنوان " العدل " فإنه لا يبد أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعد عندهم محسنا. وكذلك الظلم بما هو ظلم لا- يكون إلا- قبيحا، أى أنه متى ما صدق عنوان " الظلم " فإن فاعله مذموم عندهم ويعد مسيئا.

٢ - ما هو " مقتض " لهما، ويسمى الحسن والقبح فيه ب " العرضيين "

ص: ٢٨٤

١- راجع الوسائل: ج ٣ ص ٣٥٤، الباب ١٢ من أبواب أحكام الملابس.

مثل تعظيم الصديق وتحقيره، فإن تعظيم الصديق لو خلى ونفسه فهو حسن ممدوح عليه، وتحقيره كذلك قبيح لو خلى ونفسه. ولكن تعظيم الصديق بعنوان أنه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحا مذموما، كما إذا كان سببا لظلم ثالث. بخلاف العدل، فإنه يستحيل أن يكون قبيحا مع بقاء صدق عنوان "العدل". كذلك تحقير الصديق بعنوان أنه تحقير له يجوز أن يكون حسنا ممدوحا عليه، كما إذا كان سببا لنجاته. ولكن يستحيل أن يكون الظلم حسنا مع بقاء صدق عنوان "الظلم".

٣ - ما لا عليه له ولا اقتضاء فيه في نفسه للحسن والقبح أصلا، وإنما قد يتصف بالحسن تارة إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل، وقد يتصف بالقبح أخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم، وقد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما فلا يكون حسنا ولا قبيحا، كالضرب مثلا، فإنه حسن للتأديب وقبيح للشفى، ولا حسن ولا قبيح، كضرب غير ذى الروح.

ومعنى كون الحسن أو القبح ذاتيا: أن العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه وفي حد ذاته يكون محكوما به، لا من جهة اندراجة تحت عنوان آخر، فلا يحتاج إلى واسطه في اتصافه بأحدهما.

ومعنى كونه مقتضيا لأحدهما: أن العنوان ليس في حد ذاته متصفا به بل بتوسط عنوان آخر، ولكنه لو خلى وطبعه كان داخلا تحت العنوان الحسن أو القبيح. ألا ترى أن تعظيم الصديق لو خلى ونفسه يدخل تحت عنوان "العدل" الذى هو حسن فى ذاته، أى بهذا الاعتبار تكون له مصلحة نوعيه عامه. أما لو كان سببا لهلاك نفس محترمه كان قبيحا، لأنه يدخل حينئذ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان "الظلم" ولا يخرج عن عنوان كونه تعظيما للصديق.

وكذلك يقال فى تحقير الصديق، فإنه لو خلى ونفسه يدخل تحت

عنوان "الظلم" الذى هو قبيح بحسب ذاته، أى بهذا الاعتبار تكون له مفسده نوعيه عامه. فلو كان سببا لنجاه نفس محترمه كان حسنا، لأنه يدخل حينئذ تحت عنوان "العدل" ولا يخرج عن عنوان كونه تحقيرا للصديق.

وأما العناوين من القسم الثالث فليست فى حد ذاتها لو خليت وأنفسها داخله تحت عنوان حسن أو قبيح، فلذلك لا تكون لها عليه ولا اقتضاء.

وعلى هذا يتضح معنى العليه والاقتضاء هنا، فإن المراد من العليه أن العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح. والمراد من الاقتضاء أن العنوان لو خلى وطبعه يكون داخلا فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح. وليس المراد من العليه والاقتضاء ما هو معروف من معناهما أنه بمعنى التأثير والإيجاد، فإنه من البديهي أنه لا عليه ولا اقتضاء لعناوين الأفعال فى أحكام العقلاء إلا من باب عليه الموضوع لمحموله.

٦ - أدله الطرفين

(١): بتقديم الأمور السابقه نستطيع أن نواجه أدله الطرفين بعين بصيره، لنعطى الحكم العادل لأحدهما ونأخذ النتيجة المطلوبه. ونحن نبحت عن ذلك فى عده مواد، فنقول:

١ - إنا ذكرنا أن قضيه الحسن والقبح من القضايا المشهورات، وأشرنا

ص: ٢٨٦

١- إن شئت الوقوف على مصادر الأدله وتفصيلها راجع المستصفي للغزالي: ج ١ ص ٥٥، وشرح التجريد للقوشجى: ص ٣٣٧، وكشف المراد للعلامه الحلى: ص ٣٠٢، والقوانين المحكمه للمحقق القمى: ج ٢ ص ٨، ومطرح الأنظار تقرير أبحاث الشيخ الأعظم الأنصارى: ص ٢٣٠.

إلى ما كنتم درستموه فى الجزء الثالث من المنطق من أن المشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلها. ومنه نعرف المغالطه فى دليل الأشاعره - وهو أهم أدلتهم - إذ يقولون: لو كانت قضيه الحسن والقبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه فى هذه القضيه وبين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء. ولكن الفرق موجود قطعاً، إذ الحكم الثانى لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف فى الأول.

وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائى قد استثنى فيه نقيض التالى لىنتج نقيض المقدم.

والجواب عنه: أن المقدمه الأولى - وهى الجملة الشرطيه - ممنوعه، ومنعها يعلم مما تقدم آنفاً، لأن قضيه الحسن والقبح - كما قلنا - من المشهورات، وقضيه " أن الكل أعظم من الجزء " من الأوليات اليقينيات، فلا ملازمه بينهما وليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القضيه الأولى مما يحكم به العقل ألا يكون فرق بينهما وبين القضيه الثانيه.

وينبغى أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الأوليات، ليكون أكثر وضوحاً بطلان قياس إحداهما على الأخرى. والفارق من وجوه ثلاثه: الأول: أن الحاكم فى قضايا التآديبات العقل العملى، والحاكم فى الأوليات العقل النظرى.

الثانى: أن القضيه التآديبيه لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء، والأوليات لها واقع خارجى.

الثالث: أن القضيه التآديبيه لا- يجب أن يحكم بها كل عاقل لو خلى ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على

ما نقلناه من عبارته فيما سبق في الأمر الثاني (1). وليس كذلك القضية الأولى التي يكفي تصور طرفيها في الحكم، فإنه لا بد ألا يشذ عاقل في الحكم بها لأول وهله.

٢ - ومن أدلتهم على إنكار الحسن والقبح العقليين أن قالوا: إنه لو كان ذلك عقليا لما اختلف حسن الأشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات، كالصدق إذ يكون مره ممدوحا عليه واخرى مذموما عليه إذا كان فيه ضرر كبير، وكذلك الكذب بالعكس يكون مذموما عليه وممدوحا عليه إذا كان فيه نفع كبير. كالضرب والقيام والقعود ونحوها مما يختلف حسنه وقبحه.

والجواب عن هذا الدليل وأشباهه يظهر مما ذكرناه من أن حسن الأشياء وقبحها على أنحاء ثلاثه، فما كان ذاتيا لا يقع فيه اختلاف، فإن العدل بما هو عدل لا يكون قبيحا أبدا، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسنا أبدا، أي أنه ما دام عنوان "العدل" صادقا فهو ممدوح، وما دام عنوان "الظلم" صادقا فهو مذموم. وأما ما كان عرضيا فإنه يختلف بالوجوه والاعتبارات، فمثلا الصدق إن دخل تحت عنوان "العدل" كان ممدوحا، وإن دخل تحت عنوان "الظلم" كان قبيحا. وكذلك الكذب وما ذكر من الأمثله.

والخلاصه: أن العدليه لا يقولون بأن جميع الأشياء لا بد أن تتصف بالحسن أبدا أو بالقبح أبدا، حتى يلزم ما ذكر من الإشكال.

٣ - وقد استدل العدليه على مذهبهم بما خلاصته: إنه من المعلوم ضروره حسن الإحسان وقبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع، فإن ذلك يدركه حتى منكر الشرائع.

ص: ٢٨٨

١- راجع ص ٢٨١.

وأجيب عنه بأن الحسن والقبح في ذلك بمعنى الملاءمه والمنافره أو بمعنى صفه الكمال والنقص، وهو مسلم لا نزاع فيه. وأما بالمعنى المتنازع فيه فإننا لا نسلم جزم العقلاء به.

ونحن نقول: إن من يدعى ضروره حكم العقلاء بحسن الإحسان وقبح الظلم يدعى ضروره مدحهم لفاعل الإحسان وذمهم لفاعل الظلم.

ولا شك في أن هذا المدح والذم من العقلاء ضروريان، لتواتره عن جميع الناس، ومنكره مكابر. والذي يدفع العقلاء لهذا - كما قدمنا - شعورهم بأن العدل كمال للعدل وملاءمه لمصلحه النوع الإنساني وبقائه، وشعورهم بنقص الظلم ومنافره لمصلحه النوع الإنساني وبقائه.

٤ - واستدل العدليه أيضا بأن الحسن والقبح لو كانا لا يثبتان إلا من طريق الشرع، فهما لا يثبتان أصلا حتى من طريق الشرع.

وقد صور بعضهم هذه الملازمه على النحو الآتى: إن الشارع إذا أمر بشئ فلا يكون حسنا إلا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه، وإذا نهى عن شئ فلا يكون قبيحا إلا - إذا ذم الفاعل عليه، ومن أين تعرف أنه يجب أن يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذم فاعل المنهى عنه؟ إلا إذا كان ذلك واجبا عقلا، فتوقف حسن المأمور به وقبح المنهى عنه على حكم العقل، وهو المطلوب.

ثم لو ثبت أن الشارع مدح فاعل المأمور به وذم فاعل المنهى عنه والمفروض أن مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، فمن أين نعرف أنه صادق في مدحه وذمه إلا - إذا ثبت أن الكذب قبيح عقلا يستحيل عليه، فيتوقف ثبوت الحسن والقبح شرعا على ثبوتهما عقلا، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلا فلا ثبوت لهما شرعا.

وقد أجاب بعض الأشاعره عن هذا التصوير بأنه يكفى في كون

الشيء حسنا أن يتعلق به الأمر، وفي كونه قبيحا ان يتعلق به النهى، والأمر والنهى - حسب الفرض - ثابتان وجدانا. ولا حاجة إلى فرض ثبوت مدح وذم من الشارع.

وهذا الكلام - فى الحقيقة - يرجع إلى أصل النزاع فى معنى الحسن والقبح، فىكون الدليل وجوابه صرف دعوى ومصادره على المطلوب، لأن المستدل يرجع قوله إلى أنه يجب المدح والذم عقلا، لأنهما واجبان فى اتصاف الشيء بالحسن والقبح. والمجيب يرجع قوله إلى أنهما لا يجبان عقلا لأنهما غير واجبين فى الحسن والقبح.

والأحسن تصوير الدليل على وجه آخر، فنقول: إنه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعية، وكذلك وجوب المعرفة. وهذا الوجوب عند الأشاعره وجوب شرعى حسب دعواهم، فنقول لهم: من أين يثبت هذا الوجوب؟ لا بد أن يثبت بأمر من الشارع. فننقل الكلام إلى هذا الأمر، فنقول لهم: من أين تجب طاعة هذا الأمر؟ فإن كان هذا الوجوب عقليا فهو المطلوب، وإن كان شرعيا أيضا فلا بد له من أمر ولا بد له من طاعة فننقل الكلام إليه...

وهكذا نمضى إلى غير النهايه، ولا نقف حتى ننتهى إلى طاعه وجوبها عقلى لا تتوقف على أمر الشارع، وهو المطلوب.

بل ثبوت الشرائع من أصلها يتوقف على التحسين والتقيح العقليين، ولو كان ثبوتها من طريق شرعى لاستحال ثبوتها، لأننا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعى فيتسلسل إلى غير النهايه.

والنتيجه: أن ثبوت الحسن والقبح شرعا يتوقف على ثبوتهما عقلا.

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن والقبح العقليين فى الأفعال، فقد نسب بعضهم إلى جماعه الأخباريين - على ما يظهر من كلمات بعضهم - إنكار أن يكون للعقل حق إدراك ذلك الحسن والقبح (١). فلا يثبت شئ من الحسن والقبح الواقعيين بإدراك العقل. والشئ الثابت قطعاً عنهم على الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شئ من الإدراكات العقلية فى إثبات الأحكام الشرعية. وقد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة (٢) حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم:

١ - إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين. وهذه هى مسألتنا التى عقدنا لها هذا المبحث الثانى.

٢ - بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل إنكار الملازمه بينه وبين

ص: ٢٩١

١- قد تنسب هذه المقاله إلى الأمين الأسترابادى والسيد الجزائرى والمحدث البحرانى (قدس سرهم) ونحن لم نتحقق تلك النسبه، راجع الفوائد المدنيه: ص ١٢٩ - ١٣١، شرح التهذيب (مخطوط): ص ٤٧، الحدائق الناضره: ج ١ ص ١٢٥ - ١٣٣، المقدمه العاشره.

٢- *سيأتى أن هناك وجهاً رابعاً لحمل كلامهم عليه بما أولنا به رأى صاحب الفصول الآتى، وهو إنكار إدراك العقل لملاكات الأحكام الشرعية. وهو وجه وجيه سيأتى بيانه وتأييده. وبه تحل عقده النزاع ويقع التصالح بين الطرفين.

حكم الشرع. وهذه هي المسألة الآتية في المبحث الثالث.

٣ - بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل وثبوت الملازمه إنكار وجوب إطاعه الحكم الشرعى الثابت من طريق العقل، ومرجع ذلك إلى إنكار حجيه العقل. وسيأتى البحث عن ذلك فى الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجه).

وعليه، فان أرادوا التفسير الأول بعد الاعتراف بثبوت الحسن والقبح العقلين فهو كلام لا معنى له، لأن أنه قد تقدم أنه لا واقعيه للحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعره - وهو المعنى الثالث - إلا إدراك العقلاء لذلك وتطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن وذم فاعل القبيح، على ما أوضحناه فيما سبق.

وإذا اعترفوا بثبوت الحسن والقبح بهذا المعنى فهو اعتراف بإدراك العقل. ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن والقبح وبين إدراك العقل لهما إلا - إذا جاز تفكيك الشئ عن نفسه. نعم، إذا فسروا الحسن والقبح بالمعنيين الأولين جاز هذا التفكيك. ولكنهما ليسا موضع النزاع عندهم.

وهذا الأمر واضح لا يحتاج إلى أكثر من هذا البيان بعدما قدمناه فى المبحث الأول.

ص: ٢٩٢

المبحث الثالث : ثبوت الملازمه العقليه بين حكم العقل و حكم الشرع

ومعنى الملازمه العقليه هنا - على ما تقدم - أنه إذا حكم العقل بحسن شئ أو قبحه هل يلزم عقلا أن يحكم الشرع على طبقه؟ وهذه هى المسأله الأصوليه التى تخص علمنا، وكل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمه لها. وقد قلنا سابقا: أن الأخباريين فسر كلامهم - فى أحد الوجوه الثلاثه المتقدمه الذى يظهر من كلام بعضهم - بإنكار هذه الملازمه. وأما الأصوليون فقد أنكروها منهم صاحب الفصول (1) ولم نعرف له موافقا. وسيأتى توجيه كلامهم وكلام الأخباريين.

والحق أن الملازمه ثابتة عقلا، فإن العقل إذا حكم بحسن شئ أو قبحه - أى أنه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعا بما هم عقلاء على حسن شئ لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك - فإن الحكم هذا يكون بادى رأى الجميع، فلا بد أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنهم بل رئيسهم. فهو بما هو عاقل - بل خالق العقل - كسائر العقلاء لا بد أن يحكم بما يحكمون، ولو فرضنا أنه لم يشاركهم فى حكمهم لما كان ذلك الحكم بادى رأى الجميع. وهذا خلاف

ص: ٢٩٣

١- الفصول الغرويه: ٣٣٧.

وبعد ثبوت ذلك ينبغي أن نبحث هنا عن مسأله أخرى: وهى أنه لو ورد من الشارع أمر فى مورد حكم العقل كقوله تعالى: * (أطيعوا الله والرسول) * (١) فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوى، أى أنه أمر منه بما هو مولى. أو أنه أمر إرشادى، أى أنه أمر لأجل الإرشاد إلى ما حكم به العقل، أى أنه أمر منه بما هو عاقل؟ وبعبارة أخرى: أن النزاع هنا فى أن مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر تأسيسى، وهذا معنى أنه مولوى. أو أنه أمر تأكيدى، وهو معنى أنه إرشادى؟ لقد وقع الخلاف فى ذلك. والحق أنه للإرشاد حيث يفرض أن حكم العقل هذا كاف لدعوه المكلف إلى الفعل الحسن وانقداح (٢) إرادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعى من قبل المولى ثانيا، بل يكون عبثا ولغوا، بل هو مستحيل، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وعليه، فكل ما يرد فى لسان الشرع من الأوامر فى موارد المستقلات العقلية لابد أن يكون تأكيدا لحكم العقل، لا تأسيسا.

نعم، لو قلنا بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى، أو إنه يلزم منه ذلك بل هو عينه (٣) ولكن لا يدرك ذلك كل أحد، فيمكن ألا يكون نفس إدراك استحقاق المدح والذم كافيا لدعوه كل أحد

ص: ٢٩٤

١- آل عمران: ٣٢.

٢- فى ط ٢: اندفاع.

٣- *الحق كما - صرح بذلك كثير من العلماء المحققين - أن معنى استحقاق المدح ليس إلا- استحقاق الثواب، ومعنى استحقاق الذم ليس إلا استحقاق العقاب، بمعنى أن المراد من المدح ما يعم الثواب لأن المراد بالمدح المجازاه بالخير، والمراد من الذم ما يعم العقاب لأن المراد به المكافاه بالشر، ولذا قالوا: إن مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، وأرادوا به هذا المعنى.

إلى الفعل إلا للأوحدى (١) من الناس، فلا يستغنى أكثر الناس عن الأمر من المولى المترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب فى مقام الدعوه إلى الفعل وانقياده، فإذا ورد أمر من المولى فى مورد حكم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الأمر المولوى، إلا- إذا استلزم منه محال التسلسل كالأمر بالطاعة والأمر بالمعرفه. بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولويا، لأنه لا يترتب على موافقته ومخالفته غير ما يترتب على متعلق المأمور به، نظير الأمر بالاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى.

توضيح وتعقيب: الحق أن الالتزام بالتحسين والتقييح العقلين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقييحه، وفقا لحكم العقلاء لأنه من جملتهم، لا أنهما شيان أحدهما يلزم الآخر، وإن توهم ذلك بعضهم (٢).

ولذا ترى أكثر الأصوليين والكلاميين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم يعنوا إلا مسأله واحده، هى مسأله التحسين والتقييح العقلين.

وعليه، فلاوجه للبحث عن ثبوت الملازمه بعد فرض القول بالتحسين والتقييح. وأما نحن فإنما جعلنا الملازمه مسأله مستقلة فللخلاف الذى وقع فيها بتوهم التفكيك.

ومن العجيب! ما عن صاحب الفصول (رحمه الله) من إنكاره للملازمه مع

ص: ٢٩٥

١- فى ط ٢: للأفذاذ.

٢- قال فى التقريرات: اعلم أن المعروف بين من تقدم على الفاضل التونى اكتفاؤهم عن هذا العنوان بعنوان مسأله إثبات إدراك العقل للحسن والقبح، وأول من جعل هذا المبحث عنوانا آخر هو الفاضل المذكور، ولعله أخذ من كلام الفاضل الزركشى، حيث التزم بالحكم العقلى ونفى الملازمه بينه وبين الحكم الشرعى، مطارح الأنظار: ص ٢٣٠ وراجع الوافيه للفاضل التونى: ص ١٧١ (ط مجمع الفكر الاسلامى).

قوله بالتحسين والتقبيح العقليين، وكأ أنه ظن أن كل ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد - ولو بطريق نظرى أو من غير سبب عام من الأسباب المتقدم ذكرها - يدخل فى مسأله التحسين والتقبيح، وأن القائل بالملازمه يقول بالملازمه أيضا فى مثل ذلك.

ولكن نحن قلنا: إن قضايا التحسين والتقبيح هى القضايا التى تطابقت عليها آراء العقلاء كافه بما هم عقلاء وهى بادية رأى الجميع، وفى مثلها نقول بالملازمه لا- مطلقا، فليس كل ما أدركه العقل من أى سبب كان ولو لم تتطابق عليه الآراء أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء يدخل فى هذه المسأله.

وقد ذكرنا نحن سابقا: أن ما يدركه العقل من الحسن والقبح بسبب العاده أو الانفعال ونحوهما وما يدركه لامن سبب عام للجميع لا يدخل فى موضوع مسألتنا.

ونزيد هذا بيانا وتوضيحا هنا، فنقول: إن مصالح الأحكام الشرعيه المولويه التى هى نفسها ملاكات أحكام الشارع لا تندرج تحت ضابط نحن ندرکه بعقولنا، إذ لا- يجب فيها أن تكون هى بعينها المصالح العموميه المبني عليها حفظ النظام العام وإبقاء النوع التى هى - أعنى هذه المصالح العموميه - مناطات الأحكام العقليه فى مسأله التحسين والتقبيح العقليين.

وعلى هذا، فلا- سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعيه. فإذا أدرك العقل المصلحه فى شئ أو المفسده فى آخر ولم يكن إدراكه مستندا إلى إدراك المصلحه أو المفسده العامتين اللتين يتساوى فى إدراكهما جميع العقلاء، فإنه - أعنى العقل - لا- سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل أن هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أن

هناك مانعا يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل وإن كان ما أدركه مقتضيا لحكم الشارع.

ولأجل هذا نقول: إنه ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل. وإلى هذا يرمى قول إمامنا الصادق (عليه السلام): " إن دين الله لا يصاب بالعقول " (١) ولأجل هذا أيضا نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام.

وعلى هذا التقدير، فإن كان ما أنكره صاحب الفصول والأخباريون من الملازمه هي الملازمه في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، فإن إنكارهم في محله وهم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه. ولكن هذا أمر أجنبي عن الملازمه المبحوث عنها في المستقلات العقلية.

وإن كان ما أنكروه هي مطلق الملازمه حتى في المستقلات العقلية - كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم - فهم ليسوا على حق فيما أنكروا، ولا مستند لهم.

وعلى هذا، فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الأخباريين وصاحب الفصول بما يتفق وما أوضحناه. ولعله لا ياباه بعض كلامهم.

ص: ٢٩٧

١- في ط ٢: العقل، نقله في البحار عن علي بن الحسين (عليهما السلام) بلفظ " إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصه والآراء الباطله والمقاييس الفاسده... " بحار الأنوار: ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١.

الباب الثاني : غير المستقلات العقليه

اشاره

ص: ٢٩٩

سبق أن قلنا: إن المراد من " غير المستقلات العقلية " هو ما لم يستقل العقل به وحده في الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعى (1) في إحدى مقدمتى القياس (وهى الصغرى) والمقدمه الأخرى (وهى الكبرى) الحكم العقلى الذى هو عبارته عن حكم العقل بالملازم عقلا بين الحكم فى المقدمه الأولى وبين حكم شرعى آخر.

مثاله حكم العقل بالملازمه بين وجوب ذى المقدمه شرعا وبين وجوب المقدمه شرعا.

وهذه الملازمه العقلية لها عدة موارد وقع فيها البحث وصارت موضعا للنزاع، ونحن ذاكرون هنا أهم هذه المواضع فى مسائل:

ص: ٣٠٠

١- *قلنا: " يستعين بحكم شرعى " ولم نقل: " إن المقدمه شرعيه " لتعميم بحث غير المستقلات العقلية لمسأله الاجزاء، فإن صغرى مسأله الاجزاء هكذا: " هذا الفعل إتيان بالمأمور به شرعا " والحكم بأن الفعل إتيان بالمأمور به يستعان فيه بالحكم الشرعى، وهو الأمر المفروض ثبوته.

لاشك في أن المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب - أي أتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعاً لجميع ما هو معتبر فيه من الأجزاء أو الشرائط شرعيه أو عقليه - فإن هذا الفعل منه يعتبر امتثالاً لنفس ذلك الأمر، سواء كان الأمر اختيارياً واقعياً، أو اضطرارياً، أو ظاهرياً.

وليس في هذا خلاف أو يمكن أن يقع فيه الخلاف.

وكذا لا شك ولا خلاف في أن هذا الامتثال على تلك الصفة يجزئ ويكتفى به عن امتثال آخر، لأن المكلف - حسب الفرض - قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب، وكفى.

وحينئذ يسقط الأمر الموجه إليه، لأنه قد حصل بالفعل ما دعا إليه وانتهى أمده. ويستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه وما كان قد دعا إليه، لانتهاؤ أمد دعوته بحصول غايته الداعيه إليه، إلا إذا جوزنا المحال وهو حصول المعلول بلا عله (٢).

ص: ٣٠١

١- الإجزاء: مصدر "أجزأ" أي أغنى عنه وقام مقامه.

٢- وإذا صح أن يقال شئ في هذا الباب فليس في أجزاء المأتي به والاكتفاء بامتثال الأمر، فإن هذا قطعي - كما قلنا في المتن - وإنما الذي يصح أن يقال ويبحث عنه ففي جواز الامتثال مره أخرى بدلا عن الامتثال الأول على وجه يلغى الامتثال الأول ويكتفى بالثاني. وهو خارج عن مسأله الإجزاء، ويعبر عنه في لسان الأصوليين بقولهم: "تبديل الامتثال بالامتثال" وقد يتصور الطالب أن هذا لا مانع منه عقلا، بأن يتصور أن هناك حاله منتظره بعد الامتثال الأول، بمعنى أن نتصور أن الغرض من الأمر لم يحصل بمجرد الامتثال الأول، فلا يسقط عنده الأمر، بل يبقى مجال لامتثاله ثانيا، لا سيما إذا كان الامتثال الثاني أفضل. ويساعد على هذا التصوير أنه قد ورد في الشريعة ما يؤيد ذلك بظاهره مثل ما ورد في باب إعادته من صلى فرادى عند حضور الجماعة: "إن الله تعالى يختار أحبهما إليه" (الوسائل: ج ٥ ص ٤٥٦، الباب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعة ح ١٠). والحق عدم جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر، لأن الإتيان بالمأمور به بحدوده وقيوده عله تامه لحصول الغرض، فلا تبقى حاله منتظره بعد الامتثال الأول، فيسقط الأمر لانتهاؤ أمده كما قلنا في المتن. وأما ما ورد في جواز ذلك فيحمل على استحباب الإعادته بأمر آخر ندبي، وينبغي أن يحمل قوله (عليه السلام): "يختار أحبهما إليه" على أن المراد: يختار ذلك في مقام إعطاء الثواب والأجر، لا في

مقام امتثال الأمر الوجوبى بالصلاه [وأن الإمتثال يقع بالثانى] (لم يرد فى ط ٢).

وإنما وقع الخلاف - أو يمكن ان يقع - فى مسأله الإجزاء فىما إذا كان هناك أمران: أمر أولى واقعى لم يمثله المكلف إما لتعذره عليه أو لجهله به، وأمر ثانوى إما اضطرارى فى صورته تعذر الأول وإما ظاهرى فى صورته الجهل بالأول، فإنه إذا امتثل المكلف هذا الأمر الثانوى الاضطرارى أو الظاهرى ثم زال العذر والاضطرار أو زال الجهل وانكشف الواقع صح الخلاف فى كفايه ما أتى به امتثالا للأمر الثانى عن امتثال الأمر الأول، وإجزائه عنه إعادة فى الوقت وقضاء فى خارجه.

ولأجل هذا عقدت هذه المسأله (مسأله الإجزاء).

وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمه - عقلا - بين الإتيان بالمأمور

ص: ٣٠٢

به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى وبين الإجزاء والاكتفاء به عن امتثال الأمر الأولى الاختيارى الواقعى.

وقد عبر بعض علماء الأصول المتأخرين عن هذه المسأله بقوله: هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء أو لا يقتضى؟
(١) والمراد من "الاقتضاء" فى كلامه: الاقتضاء بمعنى العليه والتأثير، أى أنه هل يلزم - عقلا - من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعا أداء وقضاء؟ ومن هنا تدخل هذه المسأله فى باب الملازمات العقلية، على ما حررنا البحث فى صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمه العقلية. ولاوجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ، لأن ذلك ليس من شؤون الدلاله اللفظية.

وعلينا أن نعقد البحث فى مقامين: الأول فى إجزاء المأمور به بالأمر الاضطرارى. الثانى فى إجزاء المأمور به بالأمر الظاهرى.

المقام الأول: الأمر الاضطرارى

وردت فى الشريعة المطهره أوامر لا تحصى تختص بحال الضرورات وتعذر امتثال الأوامر الأولى أو بحال الحرج فى امتثالها، مثل التيمم ووضوء الجبيره وغسلها، وصلاه العاجز عن القيام أو القعود، وصلاه الغريق.

ولا شك فى أن الاضطرار ترتفع به فعلية التكليف، لأن الله تعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها. وقد ورد فى الحديث النبوى المشهور الصحيح "رفع عن أمتى ما اضطرروا إليه" (٢).

ص: ٣٠٣

١- راجع مطارح الأنظار: ص ١٨، كفايه الأصول: ص ١٠٤، فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٤١.

٢- الخصال: ج ٢ ص ٤١٧، باب التسعه، ح ٩.

غير أن الشارع المقدس حرصا على بعض العبادات - لا سيما الصلاة التي لا تترك بحال - أمر عباده بالاستعاضه عما اضطروا إلى تركه بالإتيان ببدل عنه، فأمر - مثلا - بالتميم بدلا عن الوضوء أو الغسل، وقد جاء في الحديث " يكفيك عشر سنين " (١). وأمر بالمسح على الجبيره بدلا عن غسل بشره العضو في الوضوء والغسل. وأمر بالصلاه من جلوس بدلا عن الصلاه من قيام... وهكذا فيما لا يحصى من الأوامر الوارده في حال اضطرار المكلف وعجزه عن امتثال الأمر الأولى الاختيارى أو في حال الحرج في امتثاله.

ولا- شك في أن هذه الأوامر الاضطراريه هي أوامر واقعيه حقيقيه ذات مصالح ملزمه كالأوامر الأولى. وقد تسمى " الأوامر الثانويه " تنبيها على أنها وارده لحالات طارئه ثانويه على المكلف وإذا امتثلها المكلف أدى ما عليه في هذا الحال وسقط عنه التكليف بها.

ولكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحاله الاضطراريه الثانويه ورجع المكلف إلى حالته الأولى من التمكن من أداء ما كان عليه واجبا في حاله الاختيار، فهل يجزئه ما كان قد أتى به في حال الاضطرار، أولا يجزئه بل لا بد له من إعادته الفعل في الوقت أداء إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل وكنا قلنا بجواز البدار (٢) أو إعادته خارج الوقت قضاء إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت؟ إن هذا أمر يصح فيه الشك والتساؤل، وإن كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالإجزاء مطلقا أداء وقضاء.

ص: ٣٠٤

١- الوسائل: ج ٢ ص ٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التميم، ح ١٢.

٢- *لأ- أنه إذا لم يجز البدار، فإن ابتدر فعمله باطل فكيف يجزئ، وإن لم يتدر فلا يبقى مجال لزوال العذر في الوقت حتى يتصور الأداء.

غير أن إطباقهم على القول بالإجزاء ليس مستندا إلى دعوى أن البديهييه (١) العقلية تقضى به، لأنّه هنا يمكن تصور عدم الإجزاء بلا محذور عقلي، أعني يمكننا أن نتصور عدم الملازمه بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري وبين الإجزاء به عن الأمر الواقعي الاختياري.

توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أن المأتي به في حال الاضطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار، والقول بالإجزاء فيه معناه كفايه الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه. ولا شك في أن العقل لا يرى بأسا بالأمر بالفعل ثانيا بعد زوال الضروره، تحصيلًا للكامل الذي قد فات منه، بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحه ملزمه لا يفى بها الناقص ولا يسد مسد الكامل في تحصيلها.

والمقصود الذي نريد أن نقوله بصريح العبارة: إن الإتيان بالناقص ليس بالنظره الأولى مما يقتضى عقلا الإجزاء عن الكامل.

فلا بد أن يكون ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء لسر هناك: إما لوجود ملازمه بين الإتيان بالناقص وبين الإجزاء عن الكامل، وإما لغير ذلك من الأسباب. فيجب أن نتبين ذلك، فنقول: هناك وجوه أربعة تصلح أن تكون كلها أو بعضها مستندا للقول بالإجزاء نذكرها كلها:

١ - إنه من المعلوم أن الأحكام الوارده في حال الاضطرار وارده للتخفيف على المكلفين والتوسعه عليهم في تحصيل مصالح التكاليف الأصليه الأوليه * (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) * (٢).

وليس من شأن التخفيف والتوسعه أن يكلفهم ثانيا بالقضاء أو الأداء، وإن كان الناقص لا يسد مسد الكامل في تحصيل كل مصلحته الملزمه.

ص: ٣٠٥

١- في ط الأولى: البديهييه.

٢- البقره: ١٨٥.

٢ - إن أكثر الأدلة الواردة في التكليف الاضطراريه مطلقه، مثل قوله تعالى: * (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) * (١) أى أن ظاهرها بمقتضى الإطلاق الاكتفاء بالتكليف الثانى لحال الضروره، وأن التكليف منحصر فيه وليس وراءه تكليف آخر، فلو أن الأداء أو القضاء واجبان أيضا لوجب البيان والتنصيص على ذلك، وإذ لم يبين ذلك علم أن الناقص يجزئ عن أداء الكامل أداء وقضاء، لا سيما مع ورود مثل قوله (عليه السلام): " إن التراب يكفيك عشر سنين " (٢).

٣ - إن القضاء بالخصوص إنما يجب فيما إذا صدق الفوت، ويمكن أن يقال: إنه لا يصدق " الفوت " فى المقام، لأن القضاء إنما يفرض فيما إذا كانت الضروره مستمره فى جميع وقت الأداء، وعلى هذا التقدير لا أمر بالكامل فى الوقت، وإذا لم يكن أمر فقد يقال: إنه لا يصدق بالنسبه إليه " فوت الفريضه " إذ لا فريضه.

وأما الأداء فإنما يفرض فيما يجوز البدار به، وقد ابتدر المكلف - حسب الفرض - إلى فعل الناقص فى الأزمنه الأولى من الوقت ثم زالت الضروره قبل انتهاء الوقت، ونفس الرخصه فى البدار - لو ثبتت - تشير إلى مسامحه الشارع فى تحصيل الكامل عند التمكن، وإلا لفرض عليه الانتظار تحصيلًا للكامل.

٤ - إذا كنا قد شككنا فى وجوب الأداء والقضاء، والمفروض أن وجوبهما لم ننفه بإطلاق ونحوه فإن هذا شك فى أصل التكليف، وفى مثله تجرى أصاله البراءه القاضيه بعدم وجوبهما.

فهذه الوجوه الأربعه كلها أو بعضها أو نحوها هى سر حكم الفقهاء

ص: ٣٠٦

١- النساء: ٤٣، المائده: ٦.

٢- الوسائل: ج ٢ ص ٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التيمم، ح ١٢.

بالإجزاء قضاء وأداء. والقول بالإجزاء - على هذا - أمر لا مفر منه.

ويتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمده في الباب.

المقام الثاني : الأمر الظاهري

تمهيد

للحكم الظاهري اصطلاحان: أحدهما: ما تقدم في أول الجزء الأول (ص ٥٠) وهو المقابل للحكم الواقعي وإن كان الواقعي مستفادا من الأدلة الاجتهادية الظنية، فيختص الظاهري بما ثبت بالأصول العمليه.

وثانيهما: كل حكم ثبت ظاهرا عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى، فيشمل الحكم الثابت بالأمارات والأصول معا. فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعم من الأول.

وهذا المعنى الثاني العام هو المقصود هنا بالبحث. فالأمر الظاهري: ما تضمنه الأصل أو الأماره.

ثم إنه لا-شك في أن الأمر الواقعي في موردى الأصل والأماره غير منجز على المكلف، بمعنى أنه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل بالأماره والأصل لو اتفق مخالفتها له، لأن من الواضح أن كل تكليف غير واصل إلى المكلف بعد الفحص واليأس غير منجز عليه، ضروره أن التكليف إنما يتنجز بوصوله بأى نحو من أنحاء الوصول، ولو بالعلم الإجمالى.

هذا كله لا كلام فيه، وسيأتى في مباحث الحججه تفصيل الحديث عنه.

وإنما الذى يحسن أن نبحث عنه هنا في هذا الباب هو أن الأمر الواقعي المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الاماره أو الأصل وقد عمل

ص: ٣٠٧

المكلف - حسب الفرض - على خلافه اتباعاً للأماره الخاطئه أو الأصل المخالف للواقع، فهل يجب على المكلف امتثال الأمر الواقعي في الوقت أداء وفي خارج الوقت قضاء، أو أنه لا يجب شئ عليه بل يجزئ ما أتى به على طبق الأماره أو الأصل ويكتفى به؟ ثم إن العمل على خلاف الواقع - كما سبق - تاره يكون بالأماره، واخرى بالأصل. ثم الانكشاف على نحوين: انكشاف على نحو اليقين وانكشاف بمقتضى حجه معتبره. فهذه أربع صور.

ولاختلاف البحث في هذه الصور مع اتفاق صورتين منها في الحكم - وهما صورتا الانكشاف بحجه معتبره مع العمل على طبق الأماره ومع العمل بمقتضى الأصل - نعقد البحث في ثلاث مسائل:

١ - الأجزاء في الأماره مع انكشاف الخطأ يقينا

إن قيام الأماره تاره يكون في الأحكام، كقيام الأماره على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعة حال الغيبه بدلا عن صلاه الجمعة. واخرى في الموضوعات، كقيام البيئه على طهاره ثوب صلى به أو ماء توضأ منه، ثم بانت نجاسته.

والمعروف عند الإماميه عدم الأجزاء مطلقا، في الأحكام والموضوعات.

أما في الأحكام: فلأجل اتفاقهم على مذهب التخطئه، أي أن المجتهد يخطئ ويصيب، لأن الله تعالى أحكاما ثابتة في الواقع يشترك فيها العالم والجاهل، أي أن الجاهل مكلف بها كالعالم، غايه الأمر غير منجزه بالفعل بالنسبه إلى الجاهل القاصر (١) حين جهله، وإنما يكون معذورا في

ص: ٣٠٨

١- الجاهل القاصر من لم يتمكن من الفحص أو فحص فلم يعثر. ويقابله المقصر، وهو بعكسه. والأحكام منجزه بالنسبه إلى المقصر، لحصول العلم الإجمالي بها عنده، والعلم منجز للأحكام وإن كان إجماليا، فلا يكون معذورا. بل الاحتمال وحده بالنسبه إليه يكون منجزا. وسيأتى البحث عن ذلك في مباحث الحجه.

المخالفه لو اتفقت له باتباع الأماره، إذ لا تكون الأماره عندهم إلا طريقا محضا لتحصيل الواقع.

ومع انكشاف الخطأ لا يبقى مجال للعدر، بل يتنجز الواقع حينئذ في حقه من دون أن يكون قد جاء بشئ يسد مسده ويغنى عنه.

ولا يصح القول بالإجزاء إلا إذا قلنا: إنه بقيام الأماره على وجوب شئ تحدث فيه مصلحه ملزمه على أن تكون هذه المصلحه وافيه بمصلحه الواقع يتدارك بها مصلحه الواجب الواقعي، فتكون الأماره مأخوذه على نحو الموضوعيه للحكم، ضروره أنه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الأماره مجزئا عن الواقع، لأنه قد أتى بما يسد مسده ويغنى عنه في تحصيل مصلحه الواقع.

ولكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزله (١) أي أن أحكام الله تعالى تابعه لآراء المجتهدين وإن كانت له أحكام واقعيه ثابتة في نفسها، فإنه يكون - عليه - كل رأى أدى إليه نظر المجتهد قد أنشأ الله تعالى على طبقه حكما من الأحكام. والتصويب بهذا المعنى قد أجمعت (٢) الإماميه على بطلانه. وسيأتي البحث عنه في مباحث الحججه.

وأما القول بالمصلحه السلوكيه - أي أن نفس متابعه الأماره فيه مصلحه ملزمه يتدارك بها ما فات من مصلحه الواقع وإن لم تحدث مصلحه في نفس الفعل الذى أدت الأماره إلى وجوبه - فهذا قول لبعض الإماميه لتصحيح جعل الطريق والأمارات في فرض التمكن من تحصيل

ص: ٣٠٩

١- راجع المعتمد في أصول الفقه: ج ٢ ص ٣٧٠.

٢- في ط ٢: اجتمعت.

العلم (١) على ما سيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى.

ولكنه - على تقدير صحه هذا القول - لا- يقتضى الإ-جزاء أيضا، لأ- أنه على فرضه تبقى مصلحه الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الأماره فى الوقت أو فى خارجه.

توضيح ذلك: أن المصلحه السلوكيه المدعاه هي مصلحه تدارك الواقع باعتبار أن الشارع لما جعل الأماره فى حال تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع فإنه قد فوت عليه الواقع، فلا بد من فرض تداركه بمصلحه تكون فى نفس اتباع الأماره، واللازم من المصلحه التى يتدارك بها الواقع أن تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحه، لا أكثر. وعند انكشاف الخطأ فى الوقت لم يفت من مصلحه الواقع إلا- مصلحه فضيله أول الوقت، وعند انكشاف الخطأ فى خارج الوقت لم تفت إلا مصلحه الوقت، أما مصلحه أصل الفعل فلم تفت من المكلف لإمكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحه يتدارك بها أصل مصلحه الفعل حتى يلزم الإجزاء؟! وأما فى الموضوعات: فالظاهر أن المعروف عندهم أن الأماره فيها قد أخذت على نحو " الطريقيه " كقاعده اليد والصحه وسوق المسلمين ونحوها، فإن أصابت الواقع فذاك، وإن أخطأت فالواقع على حاله ولا تحدث بسببها مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع، غايه الأمر أن المكلف معها معذور عند الخطأ، وشأنها فى ذلك شأن الأماره فى الأحكام.

والسر فى حملها على " الطريقيه " هو أن الدليل الذى دل على حجيه الأماره فى الأحكام هو نفسه دل على حجيتها فى الموضوعات بلسان

ص: ٣١٠

١- نسبه فى أجود التقريرات (ج ٢ ص ٦٧) إلى جماعه من العدلية. وراجع فرائد الأصول: ج ١ ص ٤٣، فوائد الأصول: ج ٣ ص ٩٥.

واحد في الجميع، لا أن القول بالموضوعية هنا يقتضى محذور التصويب المجمع على بطلانه عند الإماميه كالأماره في الأحكام. وعليه، فالأماره في الموضوعات أيضا لا تقتضى الإجزاء بلا فرق بينها وبين الأماره في الأحكام.

٢ - الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقينا

لاشك في أن العمل بالأصل إنما يصح إذا فقد المكلف الدليل الاجتهادى على الحكم. فيرجع إليه باعتباره وظيفه للجاهل لا بد منها للخروج من الحيره.

فالأصل - في حقيقته - وظيفه للجاهل الشاك ينتهى إليه في مقام العمل، إذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيره وعلاج حاله الشك.

ثم إن الأصل على قسمين:

١ - أصل عقلى، والمراد منه ما يحكم به العقل ولا يتضمن جعل حكم ظاهرى من الشارع، كالاحتياط، وقاعده التخيير، والبراءه العقلية التى مرجعها إلى حكم العقل بنفى العقاب بلا بيان، فهى لا مضمون لها إلا رفع العقاب، لاجعل حكم بالإباحه من الشارع.

٢ - أصل شرعى، وهو المجمعول من الشارع فى مقام الشك والحيره، فيتضمن جعل حكم ظاهرى، كالأستصحاب، والبراءه الشرعيه التى مرجعها إلى حكم الشارع بالإباحه. ومثلها أصاله الطهاره والحليه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أولا: أن بحث الإجزاء لا يتصور فى قاعده الاحتياط مطلقا سواء كانت عقليه أو شرعيه، لأن المفروض فى الاحتياط هو العمل بما يحقق امتثال التكليف الواقعى فلا يتصور فيه تفويت المصلحه.

وثانياً: كذلك لا- يتصور بحث الإجزاء فى الأصول العقلية الأخرى كالبراءة وقاعده التخيير، لأنهى حسب الفرض لا تتضمن حكماً ظاهرياً حتى يتصور فيها الإجزاء والاكتفاء بالمأتى به عن الواقع، بل إن مضمونها هو سقوط العقاب والمعذوريه المجرده.

وعليه، فينحصر البحث فى خصوص الأصول الشرعيه عدا الاحتياط، كالأستصحاب، وأصاله البراءة والحليه، وأصاله الطهاره.

وهى لأول وهله لا- مجال لتوهم الإجزاء فيها لا- فى الأحكام ولا- فى الموضوعات، فإنها أولى من الأمارات فى عدم الإجزاء، باعتبار أنها - كما ذكرنا فى صدر البحث - وظيفه عمليه يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيره فى مقام العمل والعلاج الوقتى. أما الواقع فهو على واقعيته، فيتجز حين العلم به وانكشافه، ولا مصلحه فى العمل بالأصل غير رفع الحيره عند الشك، فلا يتصور فيه مصلحه وافيه يتدارك بها مصلحه الواقع حتى يقتضى الإجزاء والاكتفاء به عن الواقع.

ولذا أفتى علماءنا المتقدمون بعدم الإجزاء فى الأصول العمليه (١).

ومع هذا، فقد قال قوم من المتأخرين بالإجزاء، منهم شيخنا صاحب الكفايه (٢) وتبعه تلميذه استاذنا الشيخ محمد حسين الإصفهانى (٣). ولكن ذلك فى خصوص الأصول الجاريه لتتقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلقه، كقاعده الطهاره وأصاله الحليه واستصحابهما، دون الأصول الجاريه فى نفس الأحكام.

ومنشأ هذا الرأى عنده اعتقاده بأن دليل الأصل فى موضوعات الأحكام موسع لدائره الشرط أو الجزء المعتبر فى موضوع التكليف

ص: ٣١٢

١- لم نتوفق للفحص عن موارد فتاويهم.

٢- كفايه الأصول: ص ١١٠.

٣- نهايه الدرايه: ج ١ ص ٣٩٢ - ٣٩٣.

ومتعلقه بأن يكون مثل قوله (عليه السلام): " كل شئ نظيف حتى تعلم أنه قدر " (١) يدل على أن كل شئ قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهاره، والحكم بالطهاره حكم بترتيب آثارها وإنشاء لأحكامها التكليفية والوضعية التي منها الشرطيه، فتصح الصلاه بمشكوك الطهاره كما تصح بالطاهر الواقعي.

ويلزم من ذلك أن يكون الشرط في الصلاه - حقيقه - أعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه.

وإذا كان الأمر كذلك، فإذا انكشف الخلاف لا يكون ذلك موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل يكون بالنسبه إليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. فلا يتصور حينئذ معنى لعدم الأجزاء بالنسبه إلى ما أتى به حين الشك، والمفروض أن ما أتى به يكون واجدا لشرطه المعترف فيه تحقيقا، باعتبار أن الشرط هو الأعم من الطهاره الواقعيه والظاهريه حين الجهل، فلا يكون فيه انكشاف للخلاف ولا فقدان للشرط.

وقد ناقشه شيخنا الميرزا النائيني بعده مناقشات (٢) يطول ذكرها ولا يسعها هذا المختصر. والموضوع من المباحث الدقيقه التي هي فوق مستوى كتابنا.

٣ - الأجزاء في الأمارات و الأصول مع انكشاف الخطأ بحجه معتبره

وهذه أهم مسأله في الأجزاء من جهه عموم البلوى بها للمكلفين، فإن المجتهدين كثيرا ما يحصل لهم تبدل في الرأي بما يوجب فساد أعمالهم السابقه ظاهرا، وبتبعهم المقلدون لهم. والمقلدون أيضا قد ينتقلون من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر يخالف الأول في الرأي بما يوجب فساد الأعمال السابقه.

ص: ٣١٣

١- الوسائل: ج ٢ ص ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤.

٢- راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٤٩.

فنقول فى هذه الأحوال: إنه بعد قيام الحججه المعتمبره اللاحقه بالنسبه إلى المجهتهد أو المقلد، لا إشكال فى وجوب الأخذ بها فى الوقائع اللاحقه غير المرتبطه بالوقائع السابقه.

ولا إشكال - أيضا - فى مضى الوقائع السابقه التى لا يترتب عليها أثر أصلا فى الزمن اللاحق.

وإنما الإشكال فى الوقائع اللاحقه المرتبطه بالوقائع السابقه، مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهدا أو تقليدا فى وقت العباده وقد عمل بمقتضى الحججه السابقه، أو انكشف الخطأ فى خارج الوقت وكان عمله مما يقضى كالصلاه. ومثل ما لو تزوج زوجته بعقد غير عربى اجتهدا أو تقليدا ثم قامت الحججه عنده على اعتبار اللفظ العربى والزوجه لا تزال موجوده.

فإن المعروف فى الموضوعات الخارجيه عدم الإجزاء.

أما فى الأحكام فقد قيل بقيام الإجماع على الإجزاء لا سيما فى الأمور العباديه كالمثال الأول المتقدم.

ولكن العمده فى الباب أن نبحت عن القاعده ماذا تقتضى هنا؟ هل تقتضى الإجزاء أو لا تقتضيه؟ والظاهر أنها لا تقتضى الإجزاء.

وخلاصه ما ينبغى أن يقال: إن من يدعى الإجزاء لابد أن يدعى أن المكلف لا يلزمه فى الزمان اللاحق إلا العمل على طبق الحججه الأخيره التى قامت عنده. وأما عمله السابق فقد كان على طبق حججه ماضيه عليه فى حينها.

ولكن يقال له: إن التبدل الذى حصل له إما أن يدعى أنه تبدل فى الحكم الواقعى أو تبدل فى الحججه عليه. ولا ثالث لهما.

أما دعوى التبدل فى الحكم الواقعى فلا إشكال فى بطلانها، لأنهى

تستلزم القول بالتصويب. وهو ظاهر.

وأما دعوى التبدل فى الحججه، فإن أراد أن الحججه الأولى هى حججه بالنسبه إلى الأعمال السابقه وبالنظر إلى وقتها فقط، فهذا لا ينفع فى الإجزاء بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه وآثار الأعمال السابقه. وإن أراد أن الحججه الأولى هى حججه مطلقا حتى بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه وآثار الأعمال السابقه، فالدعوى باطله قطعاً، لأنه فى تبدل الاجتهاد ينكشف بحججه معتبره أن المدرك السابق لم يكن حججه مطلقا حتى بالنسبه إلى أعماله اللاحقه، أو أنه تخيله حججه وهو ليس بحججه، لا أن المدرك الأول حججه مطلقا وهذا الثانى حججه أخرى.

وكذلك الكلام فى تبدل التقليد، فإن مقتضى التقليد الثانى هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعه على طبق التقليد الأول، فلا بد من ترتيب الأثر على طبق الحججه الفعلية، فإن الحججه السابقه - أى التقليد الأول - كلا حججه بالنسبه إلى الآثار اللاحقه وإن كانت حججه عليه فى وقته، والمفروض عدم التبدل فى الحكم الواقعى فهو باق على حاله. فيجب العمل على طبق الحججه الفعلية وما تقتضيه. فلا إجزاء إلا إذا ثبت الإجماع عليه.

وتفصيل الكلام فى هذا الموضوع يحتاج إلى سعه من القول فوق مستوى هذا المختصر.

تنبيه : فى تبدل القطع

لو قطع المكلف بأمر خطأ فعمل على طبق قطعه ثم بان له يقينا خطؤه، فإنه لا ينبغى الشك فى عدم الإجزاء. والسر واضح، لأنه عند القطع الأول لم يفعل ما يستوفى مصلحه الواقع بأى وجه من وجوه

ص: ٣١٥

الاستيفاء، فكيف يسقط التكليف الواقعي؟ لأ أنه في الحقيقة لا أمر موجه إليه وإنما كان يتخيل الأمر.

وعليه، فيجب امتثال الواقع في الوقت أداء وفي خارجه قضاء.

نعم، لو أن العمل الذي قطع بوجوبه كان من باب الاتفاق محققاً لمصلحه الواقع فإنه لا بد أن يكون مجزئاً. ولكن هذا أمر آخر اتفأقى ليس من جهه كونه مقطوع الوجوب.

* * *

ص: ٣١٦

تحرير النزاع

كل عاقل يجد من نفسه أنه إذا وجب عليه شئ وكان حصوله يتوقف على مقدمات، فإنه لابد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشئ بها.

وهذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعاً للشك والنزاع. وإنما الذى وقع موضعاً للشك وجرى فيه النزاع عند الأصوليين هو أن هذه اللابديه العقلية للمقدمه التى لا يتم الواجب إلا بها هل يستكشف منها اللابديه شرعاً أيضاً؟ يعنى أن الواجب هل يلزم عقلاً من وجوبه الشرعى وجوب مقدمته شرعاً؟ أو فقل على نحو العموم: كل فعل واجب عند مولى من الموالى هل يلزم منه عقلاً وجوب مقدمته أيضاً عند ذلك المولى؟ وبعبارة رابعه أكثر وضوحاً: إن العقل لاشك يحكم بوجوب مقدمه الواجب - أى يدرك لزومها - ولكن هل يحكم أيضاً بأنها واجبه أيضاً عند من أمر بما يتوقف عليها؟

وعلى هذا البيان، فالملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسأله.

مقدمه الواجب من أى قسم من المباحث الأصوليه؟

وإذا اتضح ما تقدم فى تحرير النزاع نستطيع أن نفهم أنه فى أى قسم من أقسام المباحث الأصوليه ينبغى أن تدخل هذه المسأله. وتوضيح ذلك: إن هذه الملازمه - على تقدير القول بها - تكون على أنحاء ثلاثه: إما ملازمه غير بينه، أو بينه بالمعنى الأعم، أو بينه بالمعنى الأخص (١).

فإن كانت هذه الملازمه - فى نظر القائل بها - غير بينه أو بينه بالمعنى الأعم، فإثبات اللازم - وهو وجوب مقدمه شرعا - لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبدا بل إثباته إنما يتوقف على حججه هذا الحكم العقلى بالملازمه.

وإذا تحققت هناك دلالة فهى من نوع دلالة الإشاره (٢). وعلى هذا فيجب أن تدخل المسأله فى بحث الملازمات العقليه غير المستقله، ولا يصح إدراجها فى مباحث الألفاظ.

وإن كانت هذه الملازمه - فى نظر القائل بها - ملازمه بينه بالمعنى الأخص، فإثبات اللازم يكون لا محاله بالدلاله اللفظيه، وهى الدلاله الالتزاميه خاصه. والدلاله الالتزاميه من الظواهر التى هى حججه.

ولعله لأجل هذا أدخلوا هذه المسأله فى مباحث الألفاظ وجعلوها من مباحث الأوامر بالخصوص. وهم على حق فى ذلك إذا كان القائل

ص: ٣١٨

١- راجع عن معنى الملازمه وأقسامها الثلاثه الجزء الأول من المنطق للمؤلف ص ١٠٤ من طبعتنا الحديثه.

٢- *راجع دلالة الإشاره الجزء الأول ص ١٨٨، فإنه ذكرنا هناك أن دلالة الإشاره ليست من الظواهر، فلا تدخل فى حججه الظهور، وإنما حجيتها - على تقديره - من باب الملازمه العقليه.

بالملازمه لا يقول بها إلا لكونها ملازمه بينه بالمعنى الأخص. ولكن الأمر ليس كذلك.

إذن، يمكننا أن نقول: إن هذه المسأله ذات جهتين باختلاف الأقوال فيها، يمكن أن تدخل فى مباحث الألفاظ على بعض الأقوال، ويمكن أن تدخل فى الملازمات العقلية على البعض الآخر.

ولكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب إدخالها فى الملازمات العقلية - كما صنعنا - لأن البحث فيها على كل حال فى ثبوت الملازمه، غايه الأمر أنه على أحد الأقوال تدخل صغرى لحجيه الظهور كما تدخل صغرى لحجيه العقل. وعلى القول الآخر تتمحض فى الدخول صغرى لحجيه العقل. والجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجيه العقل.

ثمره النزاع

إن ثمره النزاع المتصوره - أولاً وبالذات - لهذه المسأله هى استنتاج وجوب المقدمه شرعا بالإضافة إلى وجوبها العقلى الثابت. وهذا المقدار كاف فى ثمره المسأله الأصوليه، لأن المقصود من علم الأصول هو الاستعانه بمسائله على استنباط الأحكام من أدلتها.

ولكن هذه ثمره غير عمليه، باعتبار أن المقدمه بعد فرض وجوبها العقلى ولا بديه الإتيان بها لا فائده فى القول بوجوبها شرعا أو بعدم وجوبها، إذ لا مجال للمكلف أن يتركها بحال ما دام هو بصدد امتثال ذى المقدمه.

وعليه، فالبحث عن هذه المسأله لا- يكون بحثا عمليا مفيدا، بل يبدو لأول وهله أنه لغو من القول لا طائل تحته، مع أن هذه المسأله من أشهر مسائل هذا العلم وأدقها وأكثرها بحثا.

ومن أجل هذا أخذ بعض الأصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد

عملية لهذا البحث غير ثمره أصل الوجوب. وفي الحقيقة أن كل ما ذكره من ثمرات لا تسمن ولا تغنى من جوع. راجع عنها المطولات إن شئت (١).

فيا ترى هل كان البحث عنها كله لغوا؟ وهل من الأصح أن نترك البحث عنها؟ نقول: لا! إن للمسألة فوائد علمية كثيرة إن لم تكن لها فوائد عملية، ولا يستهان بتلك الفوائد كما سترى. ثم هي ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملى فى الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر، والمقدمات المفوتة، وعباديه بعض المقدمات كالطهارات الثلاث مما لا يسع الأصولى أن يتجاهلها ويغفلها. وهذا كله ليس بالشئ القليل وإن لم تكن هى من المسائل الأصوليه.

ولذا تجد أن أهم مباحث مسألتنا هى هذه الأمور المنوه عنها وأمثالها. أما نفس البحث عن أصل الملازمه فيكاد يكون بحثا على الهامش، بل آخر ما يشغل بال الأصوليين.

هذا، ونحن اتباعا لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة فى أمور تسعه:

١- الواجب النفسى والغيرى

تقدم فى الجزء الأول (ص ١٢٤) معنى الواجب النفسى والغيرى، ويجب توضيحهما الآن، فإنه هنا موضع الحاجه لبحثهما، لأن الوجوب الغيرى هو نفس وجوب المقدمه على تقدير القول بوجوبها.

ص: ٣٢٠

١- راجع الفصول الغرويه: ص ١١٦، مطارح الأنظار: ص ١٨.

وعليه، فنقول في تعريفهما: الواجب النفسى: ما وجب لنفسه، لا لواجب آخر.

الواجب الغيرى: ما وجب... لواجب آخر.

وهذان التعريفان أسد التعريفات لهما وأحسنها، ولكن يحتاجان إلى بعض من التوضيح: فإن قولنا (١): " ما وجب لنفسه " قد يتوهم منه المتوهم لأول نظره أن العبارة تعطى أن معناها أن يكون وجوب الشئ عله لنفسه فى الواجب النفسى، وذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيرى، إذ استفاد منه أن وجوب الغير عله لوجوبه كما عليه المشهور. ولا شك فى أن هذا محال فى الواجب النفسى، إذ كيف يكون الشئ عله لنفسه؟ ويندفع هذا التوهم بأدنى تأمل، فإن ذلك التعبير عن الواجب النفسى صحيح لا غبار عليه، وهو نظير تعبيرهم عن الله تعالى بأنه " واجب الوجود لذاته " فإن غرضهم منه أن وجوده ليس مستفادا من الغير ولا لأجل الغير كالممكن، لا- أن معناه أنه معلول لذاته. وكذلك هنا نقول فى الواجب النفسى، فإن معنى " ما وجب لنفسه " أن وجوبه غير مستفاد من الغير ولا لأجل الغير فى قبال الواجب الغيرى الذى وجوبه لأجل الغير، لا أن وجوبه مستفاد من نفسه.

وبهذا يتضح معنى تعريف الواجب الغيرى " ما وجب لواجب آخر " فإن معناه: أن وجوبه لأجل الغير وتابع للغير، لكونه مقدمه لذلك الغير الواجب. وسيأتى فى البحث الآتى توضيح معنى التبعية هذه ليتجلى لنا المقصود من الوجوب الغيرى فى الباب.

ص: ٣٢١

١- فى ط الأولى بدل " فإن قولنا " : فنقول.

قد شاع فى تعبيراتهم كثيرا قولهم: " إن الواجب الغيرى تابع فى وجوبه لوجود غيره ". ولكن هذا التعبير مجمل جدا، لأن التبعية فى الوجود يمكن أن تتصور لها معانى أربعة، فلا بد من بيانها وبيان المعنى المقصود منها هنا، فنقول:

١ - أن يكون معنى " الوجود التبعية " هو الوجود بالعرض، ومعنى ذلك: أنه ليس فى الواقع إلا وجود واحد حقيقى - وهو الوجود النفسى - ينسب إلى ذى المقدمه أولا- وبالذات وإلى المقدمه ثانيا وبالعرض، وذلك نظير الوجود بالنسبه إلى اللفظ والمعنى حينما يقال: " المعنى موجود باللفظ " فإن المقصود بذلك أن هناك وجودا واحدا حقيقيا ينسب إلى اللفظ أولا وبالذات وإلى المعنى ثانيا وبالعرض.

ولكن هذا الوجه من التبعية لا ينبغى أن يكون هو المقصود من التبعية هنا، لأن المقصود من " الوجود الغيرى " وجود حقيقى آخر يثبت للمقدمه غير وجود ذيه النفسى، بأن يكون لكل من المقدمه وذيهما وجود قائم به حقيقه. ومعنى التبعية فى هذا الوجه أن الوجود الحقيقى واحد ويكون الوجود الثانى وجوبا مجازيا. على أن هذا الوجود بالعرض ليس وجوبا يزيد على اللابديه العقلية للمقدمه حتى يمكن فرض النزاع فيه نزاعا عمليا.

٢ - أن يكون معنى " التبعية " صرف التأخر فى الوجود، فيكون ترتب الوجود الغيرى على الوجود النفسى نظير ترتب أحد الوجودين المستقلين على الآخر، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمه بعثا مستقلا ولكنه بعد البعث نحو ذيهما مرتب عليه فى الوجود، فيكون من قبيل الأمر

بالحج المرتب وجودا على حصول الاستطاعة، ومن قبيل الأمر بالصلاه بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت.

ولكن هذا الوجه من التبعية أيضا لا- ينبغى أن يكون هو المقصود هنا، فإنه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدمه - فى الحقيقه - وجوبا نفسيا آخر فى مقابل وجوب ذى المقدمه وإنما يكون وجوب ذى المقدمه له السبق فى الوجود فقط. وهذا ينافى حقيقه المقدميه، فإنها لا تكون إلا موصله إلى ذى المقدمه فى وجودها وفى وجوبها معا.

٣- أن يكون معنى " التبعية " ترشح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى لذى المقدمه على وجه يكون معلولا له ومنبعثا منه انبعاث الأثر من مؤثره التكوينى، كانبعاث الحراره من النار.

وكأن هذا الوجه من التبعية هو المقصود للقوم، ولذا قالوا بأن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذىها إطلاقا واشترطا لمكان هذه المعلوليه، لأن المعلول لا يتحقق إلا حيث تتحقق علته وإذا تحققت العله لابد من تحققه بصوره (١) لا يتخلف عنها. وأيضا عللوا امتناع وجوب المقدمه قبل وجوب ذىها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته.

ولكن هذا الوجه لا ينبغى أن يكون هو المقصود من تبعيه الوجوب الغيرى وإن اشتهر على الألسنه، لأن الوجوب النفسى لو كان عله للوجوب الغيرى فلا- يصح فرضه إلا- عله فاعليه تكوينيه دون غيرها من العلل، فإنه لا معنى لفرضه عله صوريه أو ماديه أو غائيه. ولكن فرضه عله فاعليه أيضا باطل جزما، لوضوح أن العله الفاعليه الحقيقيه للوجوب هو الأمر، لأن الأمر فعل الأمر.

والظاهر أن السبب فى اشتها معلوليه الوجوب الغيرى هو أن شوق

ص: ٣٢٣

١- لم ترد " بصوره " فى ط الأولى.

الأمر للمقدمه هو الذى يكون منبعثا من الشوق إلى ذى المقدمه، لأن الإنسان إذا اشتاق إلى فعل شئ اشتاق بالتبع إلى فعل كل ما يتوقف عليه.

ولكن الشوق إلى فعل الشئ من الغير ليس هو الوجوب وإنما الشوق إلى فعل الغير يدفع الأمر إلى الأمر به إذا لم يحصل ما يمنع من الأمر به، فإذا صدر منه الأمر وهو أهل له انتزع منه الوجوب.

والحاصل: ليس الوجوب الغيرى معلولا للوجوب النفسى فى ذى المقدمه ولا ينتهى إليه فى سلسله العلل، وإنما ينتهى الوجوب الغيرى فى سلسله علله إلى الشوق إلى ذى المقدمه إذا لم يكن هناك مانع لدى الأمر من الأمر بالمقدمه، لأن الشوق - على كل حال - ليس عله تامه إلى فعل ما يشتاق إليه. فتذكر هذا، فإنه سينفعك فى وجوب المقدمه المفوته، وفى أصل وجوب المقدمه، فإنه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدمه المفوته قبل وجوب ذىها. وبهذا البيان سيتضح أيضا كيف أن المقدمه مطلقا ليست واجبه بالوجوب المولوى.

٤ - أن يكون معنى "التبعيه" هو ترشح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى، ولكن لا - بمعنى أنه معلول له، بل بمعنى أن الباعث للوجوب الغيرى - على تقدير القول به - هو الواجب النفسى باعتبار أن الأمر بالمقدمه والبعث نحوها إنما هو لغايه التوصل إلى ذىها الواجب وتحصيله، فيكون وجوبها وصله وطريقا إلى تحصيل ذىها، ولولا أن ذىها كان مرادا للمولوى لما أوجب المقدمه. ويشير إلى هذا المعنى من التبعيه تعريفهم للواجب الغيرى بأنه "ما وجب لواجب آخر" أى لغايه واجب آخر ولغرض تحصيله والتوصل إليه، فيكون الغرض من وجوب المقدمه على تقدير القول به هو تحصيل ذىها الواجب.

وهذا المعنى هو الذى ينبغى أن يكون معنى التبعيه المقصوده فى

الوجوب الغيرى. ويلزمها أن يكون الوجوب الغيرى تابعا لوجوبها إطلاقا واشترطا.

وعليه، فالوجوب الغيرى وجوب حقيقى، ولكنه وجوب تبعى توصلى آلى. وشأن وجوب المقدمه شأن نفس المقدمه، فكما أن المقدمه بما هى مقدمه لا يقصد فاعلها إلا التوصل إلى ذبيها كذلك وجوبها إنما هو للتوصل إلى تحصيل ذبيها، كالأله الموصله التى لا تقصد بالأصاله والاستقلال.

وسر هذا واضح، فإن المولى - بناء على القول بوجوب المقدمه - إذا أمر بذى المقدمه، فإنه لا بد له لغرض تحصيله من المكلف أن يدفعه ويبعثه نحو مقدماته فى أمره بها توصلا إلى غرضه.

فيكون البعث نحو المقدمه - على هذا - بعثا حقيقيا، لا أنه يتبع البعث إلى ذبيها على وجه ينسب إليها بالعرض (كما فى الوجه الأول) ولا- أنه يبعثه ببعث مستقل لنفس المقدمه ولغرض فيها بعد البعث نحو ذبيها (كما فى الوجه الثانى) ولا أن البعث نحو المقدمه من آثار البعث نحو ذبيها على وجه يكون معلولا له (كما فى الوجه الثالث).

وسياتى تتمه للبحث فى المقدمات المفوته.

٣- خصائص الوجوب الغيرى

بعد ما اتضح معنى التبعيه فى الوجوب الغيرى تتضح لنا خصائصه التى بها يمتاز عن الوجوب النفسى، وهى أمور:

١ - إن الواجب الغيرى كما لا بعث استقلالى له - كما تقدم - لا إطاعه استقلاليه له، وإنما إطاعته كوجوبه لغرض التوصل إلى ذى المقدمه.

بخلاف الواجب النفسى، فإنه واجب لنفسه ويطاع لنفسه.

٢ - إنه بعد أن قلنا: إنه لا- إطاعه استقلاليه للوجوب الغيرى وإنما إطاعته كوجوبه لصرف التوصل إلى ذى المقدمه فلا بد ألا يكون له ثواب على إطاعته(١)غير الثواب الذى يحصل على إطاعه وجوب ذى المقدمه، كما لا عقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذى المقدمه، ولذا نجد أن من ترك الواجب بترك مقدماته لا يستحق أكثر من عقاب واحد على نفس الواجب النفسى، لا أنه يستحق عقابات متعددة بعدد مقدماته المتروكه.

وأما ما ورد فى الشريعة من الثواب على بعض المقدمات، مثل ما ورد من الثواب على المشى على القدم إلى الحج (٢) أو زيارة الحسين (عليه السلام) وأنه فى كل خطوه كذا من الثواب (٣) فينبغى - على هذا - أن يحمل على توزيع ثواب نفس العمل على مقدماته باعتبار أن أفضل الأعمال أحمرها وكلما كثرت مقدمات العمل وزادت صعوبتها كثرت حمازه العمل ومشقته، فينسب الثواب إلى المقدمه مجازا ثانيا وبالعرض، باعتبار أنها السبب فى زياده مقدار الحمازه والمشقه فى نفس العمل، فتكون السبب فى زياده الثواب، لا أن الثواب على نفس المقدمه.

ومن أجل أنه لا ثواب على المقدمه استشكلوا فى استحقاق الثواب على فعل بعض المقدمات كالطهارات الثلاث الظاهر منه أن الثواب

ص: ٣٢٦

١- * يرى السيد الجليل المحقق الخوئى: أن المقدمه أمر قابل لأن يأتى به الفاعل مضافا به إلى المولى، فيترتب على فعلها الثواب إذا أتى بها كذلك. ولا ملازمه عنده بين ترتب الثواب على عمل وعدم استحقاق العقاب على تركه. ولا يفرق فى ذلك بين القول بوجوب المقدمه وعدمه (راجع المحاضرات: ج ٢ ص ٤٠٤). وهو رأى وجيه باعتبار أن فعل المقدمه يعد شروعا فى امتثال ذبيها.

٢- الوسائل: ج ٨ ص ٥٢٩، الباب ١١٧ من أبواب أحكام العشره، ح ١٢.

٣- بحار الأنوار: ج ١٠١ ص ٩٠، ح ٢٨ و ١٧٢، ح ٢٣.

على نفس المقدمه بما هي. وسيأتى حله إن شاء الله تعالى.

٣ - إن الوجوب الغيرى لا يكون إلا توصليا، أى لا يكون فى حقيقته عباديا ولا يقتضى فى نفسه عباديه المقدمه، إذ لا يتحقق فيه قصد الامتثال على نحو الاستقلال كما قلنا فى الخاصه الأولى أنه لا إطاعه استقلاليه له، بل إنما يؤتى بالمقدمه بقصد التوصل إلى ذبيها وإطاعه أمر ذبيها، فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذبيها.

ومن هنا استشكوا فى عباديه بعض المقدمات كالطهارات الثلاث.

وسيأتى حله إن شاء الله تعالى.

٤ - إن الوجوب الغيرى تابع لوجوب ذى المقدمه إطلاقا واشترطا وفعليه وقوه، قضاء لحق التبعية، كما تقدم. ومعنى ذلك: أنه كل ما هو شرط فى وجوب ذى المقدمه فهو شرط فى وجوب المقدمه، وما ليس بشرط لا يكون شرطا لوجوبها، كما أنه كلما تحقق وجوب ذى المقدمه تحقق معه وجوب المقدمه. وعلى هذا قيل: يستحيل تحقق وجوب فعلى للمقدمه قبل تحقق وجوب ذبيها، لاستحاله حصول التابع قبل حصول متبوعه، أو لاستحاله حصول المعلول قبل حصول علته، بناء على أن وجوب المقدمه معلول لوجوب ذبيها.

ومن هنا استشكوا فى وجوب المقدمه قبل زمان ذبيها فى المقدمات المفوته كوجوب الغسل - مثلا - قبل الفجر لإدراك الصوم على طهاره حين طلوع الفجر، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوتا للواجب فى وقته، ولهذا سميت مقدمه مفوته باعتبار أن تركها قبل الوقت يكون مفوتا للواجب فى وقته، فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع أن الصوم لا يجب قبل وقته، فكيف تفرض فعليه وجوب مقدمته؟ وسيأتى - إن شاء الله تعالى - حل هذا الإشكال فى بحث المقدمات المفوته.

قسموا المقدمه إلى قسمين مشهورين:

١ - مقدمه الوجوب، وتسمى "المقدمه الوجوبيه" وهي ما يتوقف عليها نفس الوجوب، بأن تكون شرطاً للوجوب على قول مشهور. وقيل: إنها تؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضه التحقق والوجود على قول آخر (١) ومع ذلك تسمى "مقدمه الوجوب". ومثالها الاستطاعه بالنسبه إلى الحج، وكالبلوغ والعقل والقدرة بالنسبه إلى جميع الواجبات.

ويسمى الواجب بالنسبه إليها "الواجب المشروط".

٢ - مقدمه الواجب، وتسمى "المقدمه الوجوديه" وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها، بل يكون الوجود (٢) بالنسبه إليها مطلقاً ولا تؤخذ بالنسبه إليه مفروضه الوجود، بل لا بد من تحصيلها مقدمه لتحصيله كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه، والسفر بالنسبه إلى الحج ونحو ذلك. ويسمى الواجب بالنسبه إليها "الواجب المطلق".

راجع عن الواجب المشروط والمطلق الجزء الأول (ص ١٣٤).

والمقصود من ذكر هذا التقسيم بيان أن محل النزاع في مقدمه الواجب هو خصوص القسم الثاني أعنى المقدمه الوجوديه، دون المقدمه الوجوبيه. والسر واضح، لأنه إذا كانت المقدمه الوجوديه (٣) مأخوذه على أنها مفروضه الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فإنه خلف، فلا يجب تحصيل الاستطاعه لأجل الحج، بل إن اتفق حصول الاستطاعه وجب

ص: ٣٢٨

١- راجع نهايه الأفكار (تقرير أبحاث المحقق العراقي): ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

٢- كذا في النسخ، والظاهر: الوجوب.

٣- كذا، والظاهر: الوجوبيه.

الحج عندها. وذلك نظير الفوت في قوله (عليه السلام): "اقض ما فات كما فات" (١) فإنه لا يجب تحصيله لأجل امتثال الأمر بالقضاء، بل إن اتفق الفوت وجب القضاء.

٥- المقدمة الداخلية

تنقسم المقدمة الوجودية إلى قسمين: داخلية، وخارجية.

١ - المقدمة الداخلية، هي جزء الواجب المركب، كالصلاه. وإنما اعتبروا الجزء مقدمه فباعتبار أن المركب متوقف في وجوده على أجزائه، فكل جزء في نفسه هو مقدمه لوجود المركب، كتقدم الواحد على الاثنين.

وانما سميت "داخلية" فلأجل أن الجزء داخل في قوام المركب، وليس للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الأجزاء.

٢ - المقدمة الخارجية، وهي كل ما يتوقف عليه الواجب وله وجود مستقل خارج عن وجود الواجب.

والغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أن النزاع في مقدمه الواجب هل يشمل المقدمة الداخلية أو أن ذلك يختص بالخارجية؟ ولقد أنكر جماعه شمول النزاع للدخلية (٢). وسندهم في هذا الإنكار أحد أمرين: الأول: إنكار المقدميه للجزء رأساً، باعتبار أن المركب نفس الأجزاء بالأسر، فكيف يفرض توقف الشيء على نفسه؟

ص: ٣٢٩

١- التهذيب: ج ٢ ص ٢٧٤، ح ١٠٨٧ وفيه: فاقض ذلك كما فاتك.

٢- نقله شارح المعالم عن محكي بعض الأفاضل، راجع هدايه المسترشدين: ص ٢١٧. وقد أنكره أيضا جمع من الأعلام، منهم المحقق الخراساني في كفايه الأصول: ص ١١٥، والمحقق النائيني على ما في فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٦٨، والمحقق العراقي على ما في نهاية الأفكار: ج ١ ص ٢٦٢.

الثانى: بعد تسليم أن الجزء مقدمه، ولكن يستحيل اتصافه بالوجوب الغيرى ما دام أنه واجب بالوجوب النفسى، لأن المفروض أنه جزء الواجب بالوجوب النفسى، وليس المركب إلا- أجزاءه بالأسر، فينبسط الواجب على الأجزاء. وحينئذ لو وجب الجزء بالوجوب الغيرى أيضا لانصف الجزء بالوجوبين.

وقد اختلفوا فى بيان وجه استحاله اجتماع الوجوبين، ولا يهمننا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق على الاستحاله.

ولما كان هذا البحث لا تتوقع منه فائده عمليه حتى مع فرض الفائده العمليه فى مسأله وجوب المقدمه، مع أنه بحث دقيق يطول الكلام حوله، فنحن نظوى عنه صفحا محيلين الطالب إلى المطولات إن شاء.

٦- الشرط الشرعى

إن المقدمه الخارجيه تنقسم إلى قسمين: عقليه وشرعيه.

١ - المقدمه العقليه، هى كل أمر يتوقف عليه وجود الواجب توقفا واقعيا يدركه العقل بنفسه من دون استعانه بالشرع، كتوقف الحج على قطع المسافه.

٢ - المقدمه الشرعيه، هى كل أمر يتوقف عليه الواجب توقفا لا يدركه العقل بنفسه، بل يثبت ذلك من طريق الشرع، كتوقف الصلاه على الطهاره واستقبال القبله ونحوهما. ويسمى هذا الأمر أيضا " الشرط الشرعى " باعتبار أخذه شرطا وقيدا فى الأمور به عند الشارع، مثل قوله (عليه السلام): " لا صلاه إلا بطهور " (١) المستفاد منه شرطيه الطهاره للصلاه.

ص: ٣٣٠

١- من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٣٣، ح ٦٧.

والغرض من ذكر هذا التقسيم بيان أن النزاع في مقدمه الواجب هل يشمل الشرط الشرعي؟ ولقد ذهب بعض أعظم مشايخنا - على ما يظهر من بعض تقارير درسه (١) - إلى أن الشرط الشرعي كالجاء لا يكون واجبا بالوجوب الغيرى، وسماه "مقدمه داخلية بالمعنى الأعم" باعتبار أن التقييد لما كان داخلًا في المأمور به وجزءًا له (٢) فهو واجب بالوجوب النفسى. ولما كان انتزاع التقييد إنما يكون من القيد - أى منشأ انتزاعه هو القيد - والأمر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه، إذ لا وجود للعنوان المنتزع إلا بوجود منشأ انتزاعه، فيكون الأمر النفسى المتعلق بالتقييد متعلقًا بالقيد، وإذا كان القيد واجبا نفسيا فكيف يكون مره أخرى واجبا بالوجوب الغيرى؟ ولكن هذا كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقق الإصفهانى (رحمه الله) وقد ناقشه فى مجلس بحثه بمناقشات مفيدة (٣) وهو على حق فى مناقشاته.

أما أولاً: فلأن هذا القيد - المفروض دخوله فى المأمور به - لا يخلو إما أن يكون دخيلاً فى أصل الغرض من المأمور به، وإما أن يكون دخيلاً فى فعلية الغرض منه. ولا ثالث لهما.

فإن كان من قبيل الأول، فيجب أن يكون مأموراً به بالأمر النفسى،

ص: ٣٣١

١- راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٢٥ و ٢٦٣.

٢- * إن الفرق بين الجزء والشرط: هو أنه فى الجزء يكون التقييد (كذا، والظاهر: التقييد. وهكذا فيما يأتى). والقيد معاً داخلين فى المأمور به. وأما فى الشرط فالتقييد فقط يكون داخلًا والقيد يكون خارجاً، يعنى أن التقييد يكون جزءاً تحليلياً للمأمور به، إذ يكون المأمور به - فى المثال - هو الصلاة بما هى مقيدة بالطهاره، أى أن المأمور به هو المركب من ذات الصلاة والتقييد بوصف الطهاره، فذات الصلاة جزء تحليلى والتقييد جزء تحليلى آخر.

٣- الظاهر عدم ورود تلك المناقشات مفصلاً فى نهايه الدرايه، انظر ج ٢ ص ٣٣.

ولكن بمعنى أن متعلق الأمر لا بد أن يكون الخاص بما هو خاص، وهو المركب من المقيّد والقيّد، فيكون القيّد والتقيّد معا داخلين. والسّر في ذلك واضح، لأن الغرض يدعو بالأصالة إلى إرادته ما هو واف بالعرض وما يفى بالعرض - حسب الفرض - هو الخاص بما هو خاص، أى المركب من المقيّد والقيّد، لا أن الخصوصية تكون خصوصية في المأمور به المفروغ عن كونه مأمورا به، لأن المفروض أن ذات المأمور به ذى الخصوصية ليس وحده دخيلا في الغرض. وعلى هذا فيكون هذا القيّد جزءا من المأمور به كسائر أجزائه الأخرى، ولا فرق بين جزء وجزء في كونه من جملة المقدمات الداخلية، فتسميه مثل هذا الجزء بـ " المقدمه الداخليه بالمعنى الأعم " بلا وجه، بل هو مقدمه داخلية بقول مطلق، كما لا وجه لتسميته بالشرط.

وإن كان من قبيل الثانى، فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطا شرعيا أو عقليا ومثل هذا لا يعقل أن يدخل في حيز الأمر النفسى، لأن الغرض - كما قلنا - لا يدعو بالأصالة إلا إلى إرادته ذات ما يفى بالعرض ويقوم به فى الخارج، وأما ما له دخل فى تأثير السبب - أى فى فعلية الغرض - فلا يدعو إليه الغرض فى عرض ذات السبب، بل الذى يدعو إلى إيجاد شرط التأثير لا بد أن يكون غرضا تبعا يتبع الغرض الأصلى وينتهى إليه.

ولا فرق بين الشرط الشرعى وغيره فى ذلك، وإنما الفرق أن الشرط الشرعى لما كان لا يعلم دخله فى فعلية الغرض إلا من قبل المولى كالطهاره والاستقبال ونحوهما بالنسبه إلى الصلاه، ولا بد أن ينبه المولى على اعتباره ولو بأن يأمر به، إما بالأمر المتعلق بالمأمور به - أى يأخذه قيّدا فيه - كأن يقول مثلا: " صل عن طهاره " أو بأمر مستقل كأن يقول

مثلاً: " تطهر للصلاه " وعلى جميع الأحوال لا تكون الإراده المتعلقة به فى عرض إرادته ذات السبب حتى يكون مأموراً به بالأمر النفسى، بل الإراده فيه تبعيه، وكذا الأمر به.

فإن قلت: على هذا يلزم سقوط الأمر المتعلق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط. قلت: من لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمر بالسبب بفعله من دون شرطه، وإلا كان الاشتراط لغوا وعبثاً.

وأما ثانياً: فلو سلمنا دخول التقييد فى الواجب على وجه يكون جزءاً منه، فإن هذا لا يوجب أن يكون نفس القيد والشرط - الذى هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقييد - مقدمه داخله، بل هو مقدمه خارجيه، فإن وجود الطهاره - مثلاً - يوجب حصول تقييد الصلاه بها، فتكون مقدمه خارجيه للتقييد الذى هو جزء حسب الفرض. وهذا يشبه المقدمات الخارجيه لنفس أجزاء المأمور به الخارجيه، فكما أن مقدمه الجزء ليست بجزء فكذلك مقدمه التقييد ليست جزءاً.

والحاصل: أنه لما فرضتم فى الشرط أن التقييد داخل وهو جزء تحليلى فقد فرضتم معه أن القيد خارج، فكيف تفرضونه مره أخرى أنه داخل فى المأمور به المتعلق بالمقيد؟ - ٧ - الشرط المتأخر لا شك فى أن من الشروط الشرعيه: ما هو متقدم فى وجوده زماناً على المشروط، كالوضوء والغسل بالنسبه إلى الصلاه ونحوها، بناء على أن الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقى إلى حين الصلاه.

ومنها: ما هو مقارن للمشروط فى وجوده زماناً، كالاتقبال وطهاره اللباس للصلاه.

وإنما وقع الشك في " الشرط المتأخر " أي أنه هل يمكن أن يكون الشرط الشرعي متأخرا في وجوده زمانا عن المشروط أو لا يمكن؟ ومن قال بعدم إمكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي، فإن المقدمه العقليه يستحيل فيها أن تكون متأخره عن ذى المقدمه، لأنه لا يوجد الشيء إلا بعد فرض وجود علتة التامه المشتمله على كل ما له دخل في وجوده، لاستحاله وجود المعلول بدون علتة التامه، وإذا وجد الشيء فقد انتهى، فأيه حوجه له تبقى إلى ما سيوجد بعد.

ومنشأ هذا الشك والبحث: ورود بعض الشروط الشرعيه التي ظاهرها تأخرها في الوجود عن المشروط، وذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضه الكبرى الذي هو شرط - عند بعضهم (1) - لصوم النهار السابق على الليل. ومن هذا الباب إجازة بيع الفضولى بناء على أنها كاشفه عن صحه البيع، لا ناقله.

ولأجل ما ذكرنا من استحاله الشرط المتأخر في العقلیات مختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافا كثيرا جدا. فبعضهم ذهب إلى إمكان الشرط المتأخر في الشرعیات (2) وبعضهم ذهب إلى استحاله (3) قياسا

ص: ٣٣٤

-
- ١- قال صاحب المدارك فيما علقه على قول المحقق: " وإن أخلت بالأغسال لم يصح صومها " : واعلم أن إطلاق العبارة يقتضى أن إخلال المستحاضه بشئ من الأغسال مقتض لفساد الصوم، وهو مشكل، وقيدھا الشارحون بالأغسال النهاريه وقطعوا بعدم توقف صوم اليوم على غسل الليله المستقبلة وترددوا في غسل الليله الماضيه، مدارك الأحكام: ج ٢ ص ٣٩.
 - ٢- انظر كفايه الأصول: ص ١١٨ - ١٢٠، فوائد الأصول ج ١ ص ٢٧٢، نهايه الأفكار: ج ١ ص ٢٧٩.
 - ٣- الأصل في الاعتراض والإنكار على الشرط المتأخر هو جمال المحققين الخونسارى في حاشيه الروضه على ما يظهر من كلام الشيخ الأنصاري في المكاسب في مسأله كاشفيه الإجازة، راجع المكاسب: ج ٣ ص ٤٠٨.

على الشرط العقلي كما ذكرنا آنفا. والذاهبون إلى الاستحالة أولوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها.

وأحسن ما قيل في توجيه إمكان الشرط المتأخر في الشرعيات ما عن بعض مشايخنا الأعظم (قدس سره) في بعض تقارير درسه (1). وخلاصته: إن الكلام تاره يكون في شرط المأمور به، واخرى في شرط الحكم سواء كان تكليفيا أم وضعيا.

أما في " شرط المأمور به " فإن مجرد كونه شرطا شرعيا للمأمور به لا مانع منه، لأنه ليس معناه إلا أخذه قييدا في المأمور به على أن تكون الحصه الخاصه من المأمور به هي المطلوبه. وكما يجوز ذلك في الأمر السابق والمقارن فإنه يجوز في اللاحق بلا فرق. نعم، إذا رجع الشرط الشرعي إلى شرط واقعي - كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضه إلى أنه رافع للحدث في النهار - فإنه يكون حينئذ واضح الاستحاله كالشرط الواقعي بلا فرق.

وسر ذلك: أن المطلوب لما كان هو الحصه الخاصه من طبعي المأمور به فوجود القيد المتأخر لا شأن له إلا الكشف عن وجود تلك الحصه في ظرف كونها مطلوبه، ولا محذور في ذلك. إنما المحذور في تأثير المتأخر في المتقدم.

وأما في " شرط الحكم " سواء كان الحكم تكليفيا أم وضعيا، فإن الشرط فيه معناه: أخذه مفروض الوجود والحصول في مقام جعل الحكم وإنشائه، وكونه مفروض الوجود لا- يفرق فيه بين أن يكون متقدما أو مقارنا أو متأخرا، كأن يجعل الحكم في الشرط المتأخر على الموضوع المقيد بقيد أخذ مفروض الوجود بعد وجود الموضوع.

ص: ٣٣٥

١- لم نتحقق المراد من بعض مشايخه باتا، راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٧٢ - ٢٨٠.

ويتقرب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركب التدريجي الحصول، فإن التكليف في فعليته في الجزء الأول وما بعده يبقى مراعى إلى أن يحصل الجزء الأخير من المركب، وقد بقيت إلى حين حصول كمال الأجزاء شرائط التكليف: من الحياه والقدرة ونحوهما.

وهكذا يفرض الحال فيما نحن فيه، فإن الحكم في الشرط المتأخر يبقى في فعليته مراعى إلى أن يحصل الشرط الذى اخذ مفروض الحصول. فكما أن الجزء الأول من المركب التدريجي الواجب في فرض حصول جميع الأجزاء يكون واجبا وفعلى الوجوب من أول الأمر لا- أن فعليته تكون بعد حصول جميع الأجزاء - وكذا باقى الأجزاء لا تكون فعليتها بعد حصول الجزء الأخير بل حين حصولها ولكن في فرض حصول الجميع - فكذلك ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلى الوجوب من أول الأمر في فرض حصول الشرط في ظرفه، لا أن فعليته تكون متأخره إلى حين الشرط.

هذا خلاصه رأى شيخنا المعظم. ولا يخلو عن مناقشه، والبحث عن الموضوع بأوسع مما ذكرنا لا يسعه هذا المختصر.

٨- المقدمات المفوته

ورد في الشريعة المطهره وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذيهما في الموقتات، كوجوب قطع المسافه للحج قبل حلول أيامه، ووجوب الغسل من الجنابه للصوم قبل الفجر، ووجوب الوضوء أو الغسل - على قول - قبل وقت الصلاه عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها... وهكذا.

وتسمى هذه المقدمات باصطلاحهم " المقدمات المفوته " باعتبار أن تركها موجب لتفويت الواجب في وقته، كما تقدم.

ونحن نقول: لو لم يحكم الشارع المقدس بوجوب مثل هذه المقدمات، فإن العقل يحكم بلزوم الإتيان بها، لأن تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه، ويحكم أيضا بأن التارك لها يستحق العقاب على الواجب في ظرفه بسبب تركها.

ولأول وهله يبدو أن هذين الحكمين العقليين الواضحين لا ينطبقان على القواعد العقلية البديهية في الباب من جهتين: أما أولا: فلأن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذيها، على أي نحو فرض من أنحاء التبعية، لا سيما إذا كان من نحو تبعيه المعلول لعلته على ما هو المشهور. فكيف يفرض الواجب (1) التابع في زمان سابق على زمان فرض الوجوب المتبوع؟ وأما ثانيا: فلأنه كيف يستحق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته قبل حضور وقته، مع أنه حسب الفرض لا وجوب له فعلا. وأما في ظرفه فينبغي أن يسقط وجوبه، لعدم القدره عليه بترك مقدمته والقدره شرط عقلي في الوجوب.

ولأجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقلية التي يبدو كأنها متعارضة - وإن كان يستحيل التعارض في الأحكام العقلية وبديهيات العقل - حاول جماعه من أعلام الأصوليين المتأخرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب وتقديمه عليه، إما في خصوص الموقنات أو في مطلق الواجبات، على اختلاف المسالك. وبذلك يحصل لهم التوفيق بين تلكم الأحكام العقلية، لأنهم حينما يفرض تقدم وجوب ذي المقدمه على زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدمه قبل وقت الواجب، وكان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعده، لأن وجوبه كان فعليا حين ترك المقدمه.

ص: ٣٣٧

١- في ط الأولى: الوجوب.

أما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب وبأى مناط؟ فهذا ما اختلف فيه الأنظار والمحاولات.

فأول المحاولين لحل هذه الشبهة - فيما يبدو - صاحب الفصول الذى قال بجواز تقدم زمان الوجوب على طريقه " الواجب المعلق " (١) الذى اخترعه، كما أشرنا إليه فى الجزء الأول (ص ١٣٦) وذلك فى خصوص الموقتات، بفرض أن الوقت فى الموقتات وقت للواجب فقط، لا للوجوب، أى أن الوقت ليس شرطا وقيدا للوجوب، بل هو قيد للواجب. فالوجوب - على هذا الفرض - متقدم على الوقت ولكن الواجب معلق على حضور وقته. والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أن التوقف فى المشروط للوجوب وفى المعلق للفعل.

وعليه لا مانع من فرض وجوب المقدمه قبل زمان ذيهما.

ولكن نقول: على تقدير إمكان فرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب، فإن فرض رجوع القيد إلى الواجب لا- إلى الوجوب يحتاج إلى دليل. ونفس ثبوت وجوب المقدمه المفوته قبل زمان وجوب ذيهما لا يكون وحده دليلا على ثبوت الواجب المعلق، لأن الطريق فى تصحيح وجوب المقدمه المفوته لا ينحصر فيه، كما سيأتى بيان الطريق الصحيح.

والمحاولة الثانية: ما نسب إلى الشيخ الأنصارى من رجوع القيد فى جميع شرائط الوجوب إلى المادة (٢) - وإن اشتهر القول برجوعها إلى الهيئه - سواء كان الشرط هو الوقت أو غيره كالأستطاعه للحج والقدرة والبلوغ والعقل ونحوها من الشرائط العامه لجميع التكاليف. ومعنى ذلك: أن الوجوب الذى هو مدلول الهيئه فى جميع الواجبات مطلق دائما غير مقيد بشرط أبدا، وكل ما يتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجع فى

ص: ٣٣٨

١- الفصول الغرويه: ص ٧٩ - ٨٠.

٢- راجع مطارح الأنظار: ص ٤٩.

الحقيقه إلى الواجب الذى هو مدلول الماده. غايه الأمر أن بعض القيود مأخوذه فى الواجب على وجه يكون مفروض الحصول والوقوع كالأستطاعه بالنسبه إلى الحج، ومثل هذا لا يجب تحصيله ويكون حكمه حكم ما لو كان شرطاً للوجوب. وبعضها لا يكون مأخوذاً على وجه يكون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصلًا إلى الواجب، لأن الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد.

وعلى هذا التصوير فالوجوب يكون دائماً فعلياً قبل مجئ وقته، وشأنه فى ذلك شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق، لا فرق بينهما فى الموقتات بالنسبه إلى الوقت، فإذا كان الواجب استقبالياً فلا مانع من وجوب المقدمه المفوته قبل زمان ذيهما.

والمحاولة الثالثه: ما نسب إلى بعضهم من أن الوقت شرط للوجوب، لا للواجب كما فى المحاولتين الأوليتين، ولكنه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخر (١). وعليه، فالوجوب يكون سابقاً على زمان الواجب نظير القول بالمعلق فيصح فرض وجوب المقدمه المفوته قبل زمان ذيهما لفعليه الوجوب قبل زمانه، فتجب مقدمته.

وكل هذه المحاولات مذكوره فى كتب الأصول المطوله، وفيها مناقشات وأبحاث طويله لا يسعها هذا المختصر. ومع الغض عن المناقشه فى إمكانها فى أنفسها لا- دليل عليها إلا ثبوت وجوب المقدمه قبل زمان ذيهما، إذ كل صاحب محاوله منها يعتقد أن التخلص من إشكال وجوب المقدمه قبل زمان ذيهما ينحصر فى المحاوله التى يتصورها، فالدليل الذى يدل على وجوب المقدمه المفوته قبل وقت الواجب لا محاله يدل عنده على محاولته.

ص: ٣٣٩

١- تستفاد هذه المحاوله من كلام المحقق العراقى (قدس سره)، راجع نهايه الأفكار: ج ١ ص ٢٩٨.

والذى أعتقده: أنه لا موجب لكل هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدمه قبل زمان ذيهها، فإن الصحيح - كما أفاده شيخنا الإصفهاني (رحمه الله) - أن وجوب المقدمه ليس معلولا لوجوب ذيهها ولا مترشحا منه، فليس هناك إشكال في وجوب المقدمه المفوته قبل زمان ذيهها حتى نلتجئ إلى إحدى هذه المحاولات لفك الإشكال. وكل هذه الشبهه إنما جاءت من هذا الفرض، وهو فرض معلوليه وجوب المقدمه لوجوب ذيهها، وهو فرض لا واقع له أبدا، وإن كان هذا القول يبدو غريبا على الأذهان المشبعه بفرض أن وجوب ذى المقدمه عله لوجوب المقدمه، بل نقول أكثر من ذلك: إنه يجب في المقدمه المفوته أن يتقدم وجوبها على وجوب ذيهها إذا كنا نقول بأن مقدمه الواجب واجبه، وإن كان الحق - وسيأتى - عدم وجوبها مطلقا.

بيان (1) عدم معلوليه وجوب المقدمه لوجوب ذيهها (2): إن الأمر في الحقيقه هو فعل الأمر، سواء كان الأمر نفسيا أم غيريا، فالأمر هو العله الفاعليه له دون سواه. ولكن كل أمر إنما يصدر عن إرادته الأمر لأ- أنه فعله الاختيارى والإرادته بالطبع مسبوقة بالشوق إلى فعل الأمور به، أى أن الأمر لابد أن يشترك أولا إلى فعل الغير على أن يصدر من الغير، فإذا اشتاقه لابد أن يدعو الغير ويدفعه ويحثه على الفعل فيشتاق إلى الأمر به.

وإذا لم يحصل مانع من الأمر فلا- محاله يشتد الشوق إلى الأمر حتى يبلغ الإراده الحتميه، فيجعل الداعى فى نفس الغير للفعل المطلوب، وذلك بتوجيه الأمر نحوه.

هذا حال كل مأمور به، ومن جملته "مقدمه الواجب" فإنه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى لابد أن نفرض حصول الشوق أولا فى نفس

ص: ٣٤٠

١- فى ط ٢: ولييان.

٢- فى ط ٢ زياده: نذكر.

الأمر إلى صدورها من المكلف، غايه الأمر أن هذا الشوق تابع للشوق إلى فعل ذى المقدمه ومنبثق منه، لأن المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شئ وأحبه اشتاق وأحب بالتبع كل ما يتوقف عليه ذلك الشئ على نحو الملازمه بين الشوقين. وإذا لم يكن هناك مانع من الأمر بالمقدمات حصلت لدى الأمر - ثانيا - الإراده الحتميه التي تتعلق بالأمر بها، فيصدر حينئذ الأمر.

إذا عرفت ذلك، فإنك تعرف أنه إذا فرض أن المقدمه متقدمه بالوجود الزمانى على ذيهها على وجه لا يحصل ذوها فى ظرفه وزمانه إلا إذا حصلت هى قبل حلول زمانه - كما فى أمثله المقدمات المفوته - فإنه لا شك فى أن الأمر يشتاقتها أن تحصل فى ذلك الزمان المتقدم، وهذا الشوق بالنسبه إلى المقدمه يتحول إلى الإراده الحتميه بالأمر، إذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ، والمفروض أن وقتها قد حان فعلا فلا بد أن يأمر بها فعلا. أما ذو المقدمه فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه والأمر به قبل وقته، لعدم حصول ظرفه، فلا أمر قبل الوقت وإن كان الشوق إلى الأمر به حاصل حينئذ ولكن لا يبلغ مبلغ الفعلية لوجود المانع.

والحاصل: أن الشوق إلى ذى المقدمه والشوق إلى المقدمه حاصلان قبل وقت ذى المقدمه، والشوق الثانى منبعث ومنبثق من الشوق الأول ولكن الشوق إلى المقدمه يؤثر أثره ويصير إرادته حتميه لعدم وجود ما يمنع من الأمر، دون الشوق إلى ذى المقدمه لوجود المانع من الأمر.

وعلى هذا، فتجب المقدمه المفوته قبل وجوب ذيهها ولا محذور فيه، بل هو أمر لا بد منه ولا يصح أن يقع غير ذلك.

ولا تستغرب ذلك، فإن هذا أمر مطرد حتى بالنسبه إلى أفعال الإنسان نفسه، فإنه إذا اشتاق إلى فعل شئ اشتاق إلى مقدماته تبعا، ولما كانت

المقدمات متقدمه بالوجود زمانا على ذیها، فإن الشوق إلى المقدمات يشتد حتى يبلغ درجه الإراده الحتمیه المحركه للعضلات فيفعلها، مع أن ذی المقدمه لم يحن وقته بعد ولم تحصل له الإراده الحتمیه المحركه للعضلات، وإنما يمكن أن تحصل له الإراده الحتمیه إذا حان وقته بعد طى المقدمات.

فإراده الفاعل التكويني للمقدمه متقدمه زمانا على إرادته ذیها، وعلى قياسها الإراده التشريعيه، فلا بد أن تحصل (1) للمقدمه المتقدمه زمانا قبل أن تحصل لذيها المتأخر زمانا، فيتقدم الوجوب الفعلي للمقدمه على الوجوب الفعلي لذيها زمانا، على العكس مما اشتهر. ولا محذور فيه، بل هو المتعين.

وهذا حال كل متقدم بالنسبه إلى المتأخر، فإن الشوق يصير شيئا فشيئا قصدا وإرادته، كما في الأفعال التدريجيّه الوجود.

وقد تقدم معنى تبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذيها فلا- نعيد، وقلنا: إنه ليس معناه معلوليته لوجوب ذی المقدمه وتبعيته له وجودا، كما اشتهر على لسان الأصوليين.

فان قلت: إن وجوب المقدمه - كما سبق - تابع لوجوب ذی المقدمه إطلاقا واشترطا، ولا شك في أن الوقت - على الرأى المعروف - شرط لوجوب ذی المقدمه، فيجب أن يكون أيضا وجوب المقدمه مشروطا به، قضاء لحق التبعيه.

قلت: إن الوقت على التحقيق ليس شرطا للوجوب بمعنى أنه دخيل في مصلحه الأمر - كالأستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحج - وإن كان دخيلا في مصلحه المأمور به، ولكنه لا يتحقق البعث قبله، فلا بد أن يؤخذ

ص: ٣٤٢

١- أى: الإراده التشريعيه.

مفروض الوجوب (1) بمعنى عدم الدعوه إليه، لأنه غير اختياري للمكلف.

أما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلا ممتناع البعث قبل الوقت.

والسر واضح، لأن البعث حتى البعث الجعلي منه يلزم الانبعاث إمكانا ووجودا، فإذا أمكن الانبعاث أمكن البعث وإلا فلا، وإذا استحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتى الجعلي. ومن أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق، لأنه يلزم انفكاك الانبعاث عن البعث.

وهذا بخلاف المقدمه قبل وقت الواجب، فإنه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعليه البعث بالنظر إليها لو ثبت، فعدم فعليه الوجوب قبل زمان الواجب إنما هو لوجود المانع، لا لفقدان الشرط، وهذا المانع موجود في ذى المقدمه قبل وقته مفقود في المقدمه.

ويتفرع على هذا فرع فقهي، وهو: أنه حينئذ لا مانع في المقدمه المفوته العباديه كالطهارات الثلاث من قصد الوجوب في النيه قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمه الواجب واجبه.

والحاصل: أن العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمه المفوته قبل وقت ذيها ولا مانع عقلي من ذلك.

هذا كله من جهه إشكال انفكاك وجوب المقدمه عن وجوب ذيها.

وأما من جهه إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته مع عدم فعليه وجوبه، فيعلم دفعه مما سبق، فإن التكليف بذى المقدمه الموقت يكون تام الاقتضاء وإن لم يصرف فعليا لوجود المانع وهو عدم حضور وقته. ولا ينبغي الشك في أن دفع التكليف مع تماميه اقتضائه تفويت لغرض المولى المعلوم الملزم. وهذا يعد ظلما في حقه وخروجا عن زى الرقيه وتمردا عليه، فيستحق عليه العقاب واللوم من هذه الجهه وإن لم يكن فيه مخالفه للتكليف الفعلي المنجز.

ص: ٣٤٣

١- كذا، والظاهر: الوجود.

وهذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف كعدم تحصيل الاستطاعة للحج، فإن مثله لا يعد ظلما وخروجا عن زى الرقيه وتمردا على المولى، لأ- أنه ليس فيه تفويت لغرض المولى المعلوم التام الاقتضاء. والمدار فى استحقاق العقاب هو تحقق عنوان "الظلم للمولى" القبيح عقلا.

٩- المقدمة العباديه

ثبت بالدليل أن بعض المقدمات الشرعيه لا- تقع مقدمه إلا- إذا وقعت على وجه عبادى، وثبت أيضا ترتب الثواب عليها بخصوصها. ومثالها منحصر فى الطهارات الثلاث: الوضوء والغسل والتيمم.

وقد سبق فى الأمر الثانى الإشكال فيها من جهتين: من جهة أن الواجب الغيرى لا يكون إلا توصليا، فكيف يجوز أن تقع المقدمه بما هى مقدمه عباده ومن جهة ثانيه: أن الواجب الغيرى بما هو واجب غيرى لا استحقاق للثواب عليه.

وفى الحقيقه أن هذا الإشكال ليس إلا إشكالا على أصولنا التى أصلناها للواجب الغيرى فنقع فى حيره فى التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيرى وبين عباديه هذه المقدمات الثابته عباديتها. وإلا فكون هذه المقدمات عباديه يستحق الثواب عليها أمر مفروغ عنه لا يمكن رفع اليد عنه.

فإذا، لابد لنا من تصحيح ما أصلناه فى الواجب الغيرى بتوجيه عباديه المقدمه على وجه يلائم توصليه الأمر الغيرى. وقد ذهبت الآراء أشتاتا فى توجيه ذلك.

ونحن نقول على الاختصار: إنه من المتيقن الذى لا- ينبغى أن يتطرق إليه الشك من أحد أن الصلاه - مثلا- - ثبت من طريق الشرع توقف صحتها

على إحدى الطهارات الثلاث، ولكن لا تتوقف على مجرد أفعالها كيفما اتفق وقوعها، بل إنما تتوقف على فعل الطهاره إذا وقع على الوجه العبادى، أى إذا وقع متقرباً به إلى الله تعالى. فالوضوء العبادى - مثلاً - هو الشرط وهو المقدمه التى تتوقف صحه الصلاه عليها.

وعليه، لا بد أن يفرض الوضوء عباده قبل فرض تعلق الأمر الغيرى به، لأن الأمر الغيرى - حسبما فرضناه - إنما يتعلق بالوضوء العبادى بما هو عباده، لا- بأصل الوضوء بما هو. فلم تنشأ عباديته من الأمر الغيرى حتى يقال: إن عباديته لا تلائم توصليه الأمر الغيرى، بل عباديته لا بد أن تكون مفروضه التحقق قبل فرض تعلق الأمر الغيرى به. ومن هنا يصح استحقاق الثواب عليه، لأن أنه عباده فى نفسه.

ولكن ينشأ من هذا البيان إشكال آخر، وهو أنه إذا كانت عباديه الطهارات غير ناشئه من الأمر الغيرى، فما هو الأمر المصحح لعباديتها؟ والمعروف أنه لا- يصح فرض العباده عباده إلا- بتعلق أمر بها ليتمكن قصد امثاله، لأن قصد امثال الأمر هو المقوم لعباديه العباده عندهم. وليس لها فى الواقع إلا الأمر الغيرى. فرجع الأمر بالأخير إلى الغيرى لتصحيح عباديتها.

على أنه يستحيل أن يكون الأمر الغيرى هو المصحح لعباديتها، لتوقف عباديتها - حينئذ - على سبق الأمر الغيرى، والمفروض: أن الأمر الغيرى متأخر عن فرض عباديتها لأن أنه إنما تعلق بها بما هى عباده، فيلزم تقدم المتأخر وتأخر المتقدم. وهو خلف محال، أو دور على ما قيل.

وقد أجيب عن هذه الشبهه بوجوه كثيره.

وأحسنها فيما أرى - بناء على ثبوت الأمر الغيرى أى وجوب مقدمه الواجب، وبناء على أن عباديه العباده لا تكون إلا بقصد الأمر المتعلق بها -

هو أن المصحح لعباديه الطهارات هو الأمر النفسى الاستجابى لها فى حد ذاتها السابق على الأمر الغيرى بها. وهذا الاستجاب باق حتى بعد فرض الأمر الغيرى، ولكن لا بحد الاستجاب الذى هو جواز الترك، إذ المفروض أنه قد وجب فعلها فلا يجوز تركها، وليس الاستجاب إلا- مرتبه ضعيفه بالنسبه إلى الوجوب، فلو طرأ عليه الوجوب لا- ينعدم، بل يشتد وجوده، فيكون الوجوب استمرارا له كاشتداد السواد والبياض من مرتبه ضعيفه إلى مرتبه أقوى، وهو وجود واحد مستمر. وإذا كان الأمر كذلك فالأمر الغيرى حينئذ يدعو إلى ما هو عباده فى نفسه، فليست عباديتها متأتية من الأمر الغيرى حتى يلزم الإشكال.

ولكن هذا الجواب - على حسنه - غير كاف بهذا المقدار من البيان لدفع الشبهه. وسر ذلك: أنه لو كان المصحح لعباديتها هو الأمر الاستجابى النفسى بالخصوص لكان يلزم ألا تصح هذه المقدمات إلا إذا جاء بها المكلف بقصد امتثال الأمر الاستجابى فقط، مع أنه لا يفتى بذلك أحد، ولا شك فى أنها تقع صحيحه لو أتى بها بقصد امتثال أمرها الغيرى، بل بعضهم اعتبر قصده فى صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

فقول إكمال- للجواب: أنه ليس مقصود المجيب من كون استجابها النفسى مصححا لعباديتها أن المأمور به بالأمر الغيرى هو الطهاره المأتى بها بداعى امتثال الأمر الاستجابى. كيف! وهذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستجاب بحدده بعد ورود الأمر الغيرى، فكيف يفرض أن المأمور به هو المأتى به بداعى امتثال الأمر الاستجابى؟ بل مقصود المجيب: أن الأمر الغيرى لما كان متعلقه هو الطهاره بما هى عباده، ولا- يمكن أن تكون عباديتها ناشئه من نفس الأمر الغيرى بما هو أمر غيرى، فلا بد من فرض عباديتها لا من جهه الأمر الغيرى وبفرض

سابق عليه، وليس هو إلا الأمر الاستحبابى النفسى المتعلق بها، وهذا يصحح عباديتها قبل فرض تعلق الأمر الغيرى بها، وإن كان حين توجه الأمر الغيرى لا- يبقى ذلك الاستحباب بحده، وهو جواز الترك، ولكن لا تذهب بذلك عباديتها، لأن المناط فى عباديتها ليس جواز الترك كما هو واضح، بل المناط مطلوبيتها الذاتيه ورجحانها النفسى، وهى باقيه بعد تعلق الأمر الغيرى.

وإذا صح تعلق الأمر الغيرى بها بما هى عباده وانداك الاستحباب فيه، بمعنى أن الأمر الغيرى يكون استمرارا لتلك المطلوبيه، فإنه حينئذ لا يبقى إلا الأمر الغيرى صالحا للدعوه إليها، ويكون هذا الأمر الغيرى نفسه أمرا عباديا، غايه الأمر أن عباديته لم تجئ من أجل نفس كونه أمرا غيريا، بل من أجل كونه امتدادا لتلك المطلوبيه النفسيه وذلك الرجحان الذاتى الذى حصل من ناحيه الأمر الاستحبابى النفسى السابق.

وعليه، فينقلب الأمر الغيرى عباديا، ولكنها عباديه بالعرض لا بالذات حتى يقال: إن الأمر الغيرى توصلى لا يصلح للعباديه.

ومن هنا لا يصح الإتيان بالطهاره بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها، لأن الاستحباب بحده قد اندك فى الأمر الغيرى فلم يعد موجودا حتى يصح قصده.

نعم يبقى أن يقال: إن الأمر الغيرى إنما يدعو إلى الطهاره الواقعه على وجه العباده، لأنه حسب الفرض متعلقه هو الطهاره بصفه العباده، لا ذات الطهاره، والأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، فكيف صح أن يؤتى بذات العباده بداعى امتثال أمرها الغيرى ولا أمر غيرى بذات العباده؟ ولكن ندفع هذا الإشكال بأن نقول: إذا كان الموضوع - مثلا - مستحبا نفسيا فهو قابل لأن يتقرب به من المولى، وفعليه التقرب تتحقق بقصد

الأمر الغيرى المندك فى الأمر الاستجابى. وبعبارة أخرى: قد فرضنا الطهارات عبادات نفسیه فى مرتبه سابقه على الأمر الغيرى المتعلق بها، والأمر الغيرى إنما يدعو إلى ذلك، فإذا جاء المكلف بها بداعى الأمر الغيرى المندك فى الاستجاب - والمفروض لیس هناك أمر موجود غیره - صح التقرب به ووقعت عباده لا محاله، فيتحقق ما هو شرط الواجب ومقدمته.

هذا كله بناء على ثبوت الأمر الغيرى بالمقدمه، وبناء على أن مناط عبادیه العباده هو قصد الأمر المتعلق بها.

وكلا المبنيين نحن لا نقول بهما.

أما الأول: فسيأتى فى البحث الآتى الدليل على عدم وجوب مقدمه الواجب، فلا أمر غيرى أصلا.

وأما الثانى فلأن الحق أنه يكفى فى عبادیه الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقربا إليه تعالى. غايه الأمر أن العبادات قد ثبت أنها توقيفيه فما لم يثبت رضا المولى بالفعل وحسن الانقياد وقصد وجه الله بالفعل لا يصح الإتيان بالفعل عباده بل يكون تشريعا محرما. ولا يتوقف ذلك على تعلق أمر المولى بنفس الفعل على أن يكون أمرا فعليا من المولى، ولذا قيل: يكفى فى عبادیه العباده حسنها الذاتى ومحبوبيتها الذاتيه للمولى حتى لو كان هناك مانع من توجه الأمر الفعلى بها (١).

وإذا ثبت ذلك، فنقول فى تصحيح عبادیه الطهارات: إن فعل المقدمه بنفسه يعد شروعا فى امتثال ذى المقدمه الذى هو حسب الفرض فى المقام عباده فى نفسه مأمور بها.

فيكون الإتيان بالمقدمه بنفسه يعد امتثالا للأمر النفسى بذى المقدمه

ص: ٣٤٨

١- كفايه الأصول: ص ١٦٦، فوائد الأصول: ج ١ ص ٣١٥.

العبادى. ويكفى فى عباديه الفعل كما قلنا ارتباطه بالمولى والإتيان به متقربا إليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبد به. ولا شك فى أن قصد الشروع بامتثال الأمر النفسى بفعل مقدماته قاصدا بها التوصل إلى الواجب النفسى العبادى يعد طاعه وانقيادا للمولى. وبهذا تصحح عباديه المقدمه وإن لم نقل بوجوبها الغيرى، ولا حاجة إلى فرض طاعه الأمر الغيرى.

ومن هنا يصح أن تقع كل مقدمه عباده ويستحق عليها الثواب بهذا الاعتبار وإن لم تكن فى نفسها معتبرا فيها أن تقع على وجه العباده، كتطهير الثوب - مثلا - مقدمه للصلاه، أو كالمشى حافيا مقدمه للحج أو الزياره. غايه الأمر أن الفرق بين المقدمات العباديه وغيرها أن غير العباديه لا يلزم فيها أن تقع على وجه قربى، بخلاف المقدمات المشروط فيها أن تقع عباده، كالطهارات الثلاث.

ويؤيد ذلك ما ورد من الثواب على بعض المقدمات (1). ولا- حاجة إلى التأويل الذى ذكرناه سابقا فى الأمر الثالث من أن الثواب على ذى المقدمه يوزع على المقدمات باعتبار دخالتها فى زياده حمازه الواجب، فإن ذلك التأويل مبنى على فرض ثبوت الأمر الغيرى وأن عباديه المقدمه واستحقاق الثواب عليها لا ينشأن إلا من جهه الأمر الغيرى، اتباعا للمشهور المعروف بين القوم.

فإن قلت: إن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، فلا يعقل أن يكون الأمر بذى المقدمه داعيا بنفسه إلى المقدمه إلا إذا قلنا بترشح أمر آخر منه بالمقدمه، فيكون هو الداعى، وليس هذا الأمر الآخر المترشح إلا الأمر الغيرى. فرجع الإشكال جذعا.

ص: ٣٤٩

١- راجع ص ٣٢٦.

قلت: نعم، الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، ولكننا لا ندعى أن الأمر بذى المقدمه هو الذى يدعو إلى المقدمه، بل نقول: إن العقل هو الداعى إلى فعل المقدمه توصلًا إلى فعل الواجب. وسيأتى أن هذا الحكم العقلى لا يستكشف منه ثبوت أمر غيرى من المولى. ولا يلزم أن يكون هناك أمر بنفس المقدمه لتصحيح عباديتها ويكون داعيا إليها.

والحاصل: أن الداعى إلى فعل المقدمه هو حكم العقل، والمصحح لعباديتها شئ آخر هو قصد التقرب بها، ويكفى فى التقرب بها إلى الله أن يأتى بها بقصد التوصل إلى ما هو عباده. لا أن الداعى إلى فعل المقدمه هو نفس المصحح لعباديتها، ولا أن المصحح لعباديه العباده منحصر فى قصد الأمر المتعلق بها. وقد سبق توضيح ذلك.

وعليه، فإن كانت المقدمه ذات الفعل - كالتطهير من الخبث - فالعقل لا يحكم إلا بإتيانها على أى وجه وقعت. ولكن لو أتى بها المكلف متقربا بها إلى الله توصلًا إلى العباده صح ووقعت على صفه العباديه واستحق عليها الثواب. وإن كانت المقدمه عملا عباديا - كالطهاره من الحدث - فالعقل يلزم بالإتيان بها كذلك، والمفروض أن المكلف متمكن من ذلك، سواء كان هناك أمر غيرى أم لم يكن، وسواء كانت المقدمه فى نفسها مستحبه أم لم تكن.

فلا إشكال من جميع الوجوه فى عباديه الطهارات.

النتيجه

مسأله مقدمه الواجب والأقوال فيها بعد تقديم تلك التمهيدات التسعه نرجع إلى أصل المسأله، وهو البحث عن وجوب مقدمه الواجب الذى قلنا: إنه آخر ما يشغل بال الأصوليين.

وقد عرفت في مدخل المسألة موضع البحث فيها، بيان تحرير النزاع. وهو - كما قلنا - الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إذ قلنا: إن العقل يحكم بوجوب مقدمه الواجب أي أنه يدرك لزومها، ولكن وقع البحث في أنه هل يحكم أيضا بأن مقدمه واجبه أيضا عند من أمر بما يتوقف عليها؟ لقد تكثرت الأقوال جدا في هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمها، ونذكر ما هو الحق منها. وهي:

١ - القول بوجوبها مطلقا (١).

٢ - القول بعدم وجوبها مطلقا (٢) (وهو الحق وسيأتي دليله).

٣ - التفصيل بين السبب فلا يجب، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعد فيجب (٣).

٤ - التفصيل بين السبب وغيره أيضا، ولكن بالعكس، أي يجب السبب دون غيره (٤).

٥ - التفصيل بين الشرط الشرعي فلا يجب بالوجوب الغيري باعتبار أنه واجب بالوجوب النفسى نظير جزء الواجب، وبين غيره فيجب بالوجوب الغيري. وهو القول المعروف عن شيخنا المحقق النائيني (٥).

ص: ٣٥١

١- لأكثر الأصوليين، القوانين: ج ١ ص ١٠٣.

٢- اختاره صاحب القوانين، ونسبه إلى الشهيد الثاني في تمهيد القواعد. (لكن لم نظفر به في التمهيد) ونسبه المحقق الرشتي إلى ظاهر المعالم وصريح الإشارات، بدائع الأفكار: ص ٣٤٨.

٣- نسبه في القوانين إلى ابن الحاجب في خصوص الشرط الشرعي، ولم يذكر عدم المانع والمعد.

٤- عزاه في القوانين إلى الواقفيه، ثم قال: ونسبه جماعه إلى السيد [المرتضى] رحمه الله وهو وهم، القوانين: ج ١ ص ١٠٤.

٥- انظر فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٢٥ و ٢٨٤.

٦ - التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره أيضا، ولكن بالعكس، أى يجب الشرط الشرعى بالوجوب المقدمى دون غيره (١).

٧ - التفصيل بين المقدمه الموصله، أى التى يترتب عليها الواجب النفسى فتجب، وبين المقدمه غير الموصله فلا تجب. وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول (٢).

٨ - التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على صفه الوجوب وبين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجبا. وهو القول المنسوب إلى الشيخ العظيم الأنصارى (٣).

٩ - التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذى أشار إليه فى مسأله الضد، وهو اشتراط وجوب المقدمه بإرادته ذيلها (٤). فلا تكون المقدمه واجبه على تقدير عدم إرادته.

١٠ - التفصيل بين المقدمه الداخليه - أى الجزء - فلا تجب، وبين المقدمه الخارجيه فتجب (٥).

وهناك تفصيلات أخرى عند المتقدمين لا حاجة إلى ذكرها.

وقد قلنا: إن الحق فى المسأله - كما عليه جماعه (٦) من المحققين

ص: ٣٥٢

١- ليس هذا التفصيل قسيما للقول الثالث المتقدم، بل هو قسم منه، وهو مقتضى كلام كل من استدل لوجوب الشرط الشرعى بالعقل، مثل ابن الحاجب والعضدى، وهكذا الكلام فى التفصيل السابق، راجع بدائع الأفكار للمحقق الرشتى: ص ٣٥٥.

٢- فى ط الأولى زياده: الذى كان يتبجح به، راجع الفصول الغرويه: ص ٨٢ - ٨٦.

٣- راجع مطارح الأنظار: ص ٧٢.

٤- يظهر من عبارته فى بحث الضد، راجع معالم الدين: ص ٧١.

٥- ليس هذا تفصيلا فى الحقيقه، فإن مراد من يقول بعدم وجوب المقدمه الداخليه هو نفى الوجوب الغيرى عنها باعتبار عدم كونها مقدمه، للزوم المغايره بين المقدمه وذى المقدمه، راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٦٤.

٦- * أول من تنبه إلى ذلك وأقام عليه البرهان بالأسلوب الذى ذكرناه - فيما أعلم - استاذنا المحقق الإصفهانى - قدس الله نفسه الزكيه - وقد عضد هذا القول السيد الجليل المحقق الخوئى - دام ظله - وكذلك ذهب إلى هذا القول، وأوضحه سيدنا المحقق الحكيم - دام ظله - فى حاشيته على الكفايه.

المتأخرين - القول الثانى، وهو عدم وجوبها مطلقا.

والدليل عليه واضح بعد ما قلناه (ص ٢٩٤) من أنه فى موارد حكم العقل بلزوم شئ على وجه يكون حكما داعيا للمكلف إلى فعل الشئ لا يبقى مجال للأمر المولوى، فإن هذه المسأله من ذلك الباب من جهه العله.

وذلك: لأنه إذا كان الأمر بذى المقدمه داعيا للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به، فإن دعوته هذه - لا محاله بحكم العقل - تحمله وتدعوه إلى الإتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به تحصيلاً له. ومع فرض وجود هذا الداعى فى نفس المكلف لا تبقى حاجه إلى داع آخر من قبل المولى مع علم المولى - حسب الفرض - بوجود هذا الداعى، لأن الأمر المولوى - سواء كان نفسياً أم غيرياً - إنما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به، إذ يجعل الداعى فى نفسه حيث لا داع (١). بل يستحيل فى هذا الفرض جعل الداعى الثانى من المولى، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وبعبارة أخرى: أن الأمر بذى المقدمه لو لم يكن كافياً فى دعوه المكلف إلى الإتيان بالمقدمه فألف أمر (٢) بالمقدمه لا ينفع ولا يكفى للدعوه إليها بما هى مقدمه. ومع كفايه الأمر بذى المقدمه لتحريكه إلى المقدمه وللدعوه إليها فأيه حاجه تبقى إلى الأمر بها من قبل المولى؟ بل يكون عبثاً ولغواً، بل يمتنع، لأنه تحصيل للحاصل.

ص: ٣٥٣

١- كذا، والظاهر: لا داعى.

٢- فى ط ٢: فأى أمر.

وعليه، فالأوامر الواردة في بعض المقدمات يجب حملها على الإرشاد وبيان شرطيه متعلقها للواجب وتوقفه عليها كسائر الأوامر الإرشاديه في موارد حكم العقل. وعلى هذا يحمل قوله (عليه السلام): إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاه (١).

ومن هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية: إنه لا وجوب غيرى أصلا، وينحصر الوجوب المولوى بالواجب النفسى فقط. فلا موقع إذا لتقسيم الواجب إلى النفسى وغيرى. فليحذف ذلك من سجل الأبحاث الأصوليه.

* * *

ص: ٣٥٤

١- الوسائل: ج ١ ص ٢٦١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، ح ١، بلفظ: إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاه.

تحرير محل النزاع

اختلفوا فى أن الأمر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده أو لا يقتضى؟ على أقوال.

ولأجل توضيح محل النزاع وتحريره نشرح مرادهم من الألفاظ التى وردت على لسانهم فى تحرير النزاع هذا، وهى على ثلاثه:

١ - الضد: فإن مرادهم من هذه الكلمه مطلق المعاند والمنافى، فيشمل نقيض الشئ، أى أن الضد - عندهم - أعم من الأمر الوجودى والعدمى. وهذا اصطلاح خاص للأصوليين فى خصوص هذا الباب، وإلا فالضد مصطلح فلسفى يراد به - فى باب التقابل - خصوص الأمر الوجودى الذى له مع وجودى آخر تمام المعانده والمنافره وله معه غايه التباعد.

ولذا قسم الأصوليون الضد إلى " ضد عام " وهو الترك - أى النقيض - و " ضد خاص " وهو مطلق المعاند الوجودى.

وعلى هذا، فالحق أن تنحل هذه المسأله إلى مسألتين: موضوع

إحدهما "الضد العام" وموضوع الأخرى "الضد الخاص" لا سيما مع اختلاف الأقوال في الموضوعين.

٢ - الاقتضاء: ويراد به "لابديه ثبوت النهى عن الضد عند الأمر بالشئ" إما لكون الأمر يدل عليه بإحدى الدلالات الثلاث: المطابقه والتضمن والالتزام، وإما لكونه يلزمه عقلا النهى عن الضد من دون أن يكون لزومه بينا بالمعنى الأخص حتى يدل عليه بالالتزام.

فالمراد من "الاقتضاء" عندهم أعم من كل ذلك.

٣ - النهى: ويراد به النهى المولوى من الشارع وإن كان تبعيا، كوجوب المقدمه الغيرى التبعى. والنهى معناه المطابقى (كما سبق فى مبحث النواهى ج ١ ص ١٥١) هو الزجر والردع عما تعلق به. وفسره المتقدمون بطلب الترك، وهو تفسير بلازم معناه. ولكنهم فرضوه كأن ذلك هو معناه المطابقى، ولذا اعترض بعضهم على ذلك فقال: إن طلب الترك محال فلا بد أن يكون المطلوب الكف (١).

وهكذا تنازعوا فى أن المطلوب بالنهى الترك أو الكف. ولا معنى لنزاعهم هذا إلا إذا كانوا قد فرضوا أن معنى النهى هو الطلب، فوقعوا فى حيره فى أن المطلوب به أى شئ هو، الترك أو الكف؟ ولو كان المراد من النهى هو طلب الترك - كما ظنوا - لما كان معنى لنزاعهم فى الضد العام، فإن النهى عنه معناه - على حسب ظنهم - طلب ترك ترك المأمور به. ولما كان نفى النفى إثباتا فيرجع معنى النهى عن الضد العام إلى معنى طلب فعل المأمور به، فيكون قولهم: "الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده العام" تبديلا للفظ بلفظ آخر بمعناه، ويكون عباره

ص: ٣٥٦

١ - نسبه صاحب المعالم إلى الأكثرين وقال: ومنهم العلامة (رحمه الله) فى تهذيبه، معالم الدين: ص ٩٠ - ٩١.

أخرى عن القول ب " أن الأمر بالشئ يقتضى نفسه ". وما أشد سخف مثل هذا البحث! ولعله لأجل هذا التوهم - أى توهم أن النهى معناه طلب الترك - ذهب بعضهم إلى عينيه الأمر بالشئ للنهى عن الضد العام.

وبعد بيان هذه الأمور الثلاثة فى تحرير محل النزاع يتضح موضع النزاع وكيفيته.

إن النزاع معناه يكون: أنه إذا تعلق أمر بشئ هل إنه لابد أن يتعلق نهى المولى بضده العام أو الخاص؟ فالنزاع يكون فى ثبوت النهى المولوى عن الضد بعد فرض ثبوت الأمر بالشئ. وبعد فرض ثبوت النهى فهناك نزاع آخر فى كيفيه إثبات ذلك.

وعلى كل حال فإن مسألتنا - كما قلنا - تنحل إلى مسألتين: إحداهما فى " الضد العام " والثانية فى " الضد الخاص " فينبغى البحث عنهما فى باين:

١- الضد العام

لم يكن اختلافهم فى " الضد العام " من جهه أصل الاقتضاء وعدمه، فإن الظاهر أنهم متفقون على الاقتضاء (١) وإنما اختلافهم فى كيفيته:

ص: ٣٥٧

١- كيف يكون اتفاقيا وقد نسب السيد عميد الدين القول بالمنع إلى جمهور المعتزله وكثير من الأشاعره! (راجع منه اللبيب: ص ١٢٥) قال المحقق الرشتى: وعزاه الفاضل البهائى فى حاشيه الزبده على ما حكى عنه إلى البعض ويلوح من كلام العلامة فى محكى النهايه أيضا، واستظهره غير واحد من كلام علم الهدى فى الذريعه - إلى أن قال - وكيف كان فما فى المعالم والوافيه وشرحها للسيد الصدر من إنكار هذا القول واختصاص النزاع بكيفيه الاقتضاء لا فى أصل الاقتضاء غريب، بدائع الأفكار: ص ٣٨٧.

ف قيل: إنه على نحو العينه (١) أى أن الأمر بالشئ عين النهى عن ضده العام، فيدل عليه حينئذ بالدلاله المطابقه.

وقيل: إنه على نحو الجزئيه (٢) فيدل عليه بالدلاله التضمنيه، باعتبار أن الوجوب ينحل إلى طلب الشئ مع المنع من الترك، فيكون " المنع من الترك " جزءا تحليليا فى معنى الوجوب.

وقيل: إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص (٣) فيدل عليه بالدلاله الالتزاميه.

وقيل: إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم، أو غير البين (٤) فيكون اقتضاؤه له عقليا صرفا.

والحق أنه لا يقتضيه بأى نحو من أنحاء الاقتضاء، أى أنه ليس هناك نهى مولوى عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل على وجه يكون هناك نهى مولوى وراء نفس الأمر بالفعل.

والدليل عليه: أن الوجوب سواء كان مدلولاً لصيغه الأمر أو لازماً عقلياً لها - كما هو الحق - ليس معنى مركباً، بل هو معنى بسيط وحدانى هو " لزوم الفعل " .

ولازم كون الشئ واجبا المنع من تركه، ولكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعا مولويا ونهيا شرعيا، بل هو منع عقلى تبعى من غير أن يكون هناك من الشارع منع ونهى وراء نفس الوجوب. وسر ذلك واضح، فإن نفس الأمر بالشئ على وجه الوجوب كاف فى الزجر عن

ص: ٣٥٨

١- نسبه الفاضل الصالح المازندراني إلى جماعه من المحققين، والفاضل الجواد على ما حكى عنه إلى القاضى ومتابعيه، وهو مختار بعض المحققين وبعض من تبعه، راجع المصدر السابق.

٢- صرح به صاحب المعالم، معالم الدين: ص ٦٣.

٣- مال إليه المحقق النائيني، راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٣٠٣.

٤- لم نظفر بمصرح به، راجع بدائع الأفكار للمحقق الرشتي: ص ٣٨٧ - ٣٨٨.

تركه، فلا حاجة إلى جعل للنهي عن الترك من الشارع زياده على الأمر بذلك الشيء.

فإن كان مراد القائلين بالافتضاء فى المقام: أن نفس الأمر بالفعل يكون زاجرا عن تركه فهو مسلم، بل لا بد منه، لأن هذا هو مقتضى الوجوب. ولكن ليس هذا هو موضع النزاع فى المسأله، بل موضع النزاع هو النهى المولوى زائدا على الأمر بالفعل. وإن كان مرادهم: أن هناك نهيا مولويا عن الترك يقتضيه الأمر بالفعل - كما هو موضع النزاع - فهو غير مسلم ولا دليل عليه، بل هو ممتنع.

وبعبارة أوضح وأوسع: أن الأمر والنهى متعاكسان، بمعنى أنه إذا تعلق الأمر بشئ فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع ممنوعا منه، وإلا لخرج الواجب عن كونه واجبا. وإذا تعلق النهى بشئ فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع مدعوا إليه، وإلا لخرج المحرم عن كونه محرما. ولكن ليس معنى هذه التبعية فى الأمر أن يتحقق فعلا نهى مولوى عن ترك المأمور به بالإضافة إلى الأمر المولوى بالفعل. كما أنه ليس معنى هذه التبعية فى النهى أن يتحقق فعلا أمر مولوى بترك المنهى عنه بالإضافة إلى النهى المولوى عن الفعل.

والسر ما قلناه: إن نفس الأمر بالشئ كاف فى الزجر عن تركه. كما أن نفس النهى عن الفعل كاف للدعوه إلى تركه، بلا حاجة إلى جعل جديد من المولى فى المقامين، بل لا يعقل الجعل الجديد كما قلنا فى مقدمه الواجب حذو القذة بالقذة، فراجع.

ولأجل هذه التبعية الواضحه اختلط الأمر على كثير من المحررين لهذه المسأله، فحسبوا أن هناك نهيا مولويا عن ترك المأمور به وراء الأمر بالشئ اقتضاء الأمر على نحو العينيه أو التضمن أو الالتزام أو اللزوم العقلى.

كما حسبوا هناك - فى مبحث النهى - أن معنى النهى هو الطلب إما للترك أو الكف. وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك فى تحرير النزاع.

وهذان التوهمان فى النهى والأمر من واد واحد. وعليه فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل فى النهى، ولا نهى عن الترك وراء طلب الفعل فى الأمر.

نعم، يجوز للأمر بدلا من الأمر بالشئ أن يعبر عنه بالنهى عن الترك، كأن يقول - مثلا - بدلا عن قوله: " صل ": " لا تترك الصلاة ". ويجوز له بدلا من النهى عن الشئ أن يعبر عنه بالأمر بالترك، كأن يقول - مثلا - بدلا عن قوله: " لا تشرب الخمر ": " اترك شرب الخمر " فيؤدى التعبير الثانى فى المقامين مؤدى التعبير الأول المبدل منه، أى أن التعبير الثانى يحقق الغرض من التعبير الأول.

فإذا كان مقصود القائل بأن الأمر بالشئ عين النهى عن ضده العام هذا المعنى - أى أن أحدهما يصح أن يوضع موضع الآخر ويحل محله فى أداء غرض الأمر - فلا بأس به وهو صحيح. ولكن هذا غير العينيه المقصوده فى المسأله على الظاهر.

٢- الضد الخاص

إن القول باقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده الخاص يبتنى ويتفرع على القول باقتضائه للنهى عن ضده العام.

ولما ثبت - حسبما تقدم - أنه لا نهى مولوى عن الضد العام، فبالطريق الأولى نقول: إنه لا نهى مولوى عن الضد الخاص، لما قلنا من ابتناؤه وتفرعه عليه.

ص: ٣٦٠

وعلى هذا، فالحق أن الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده مطلقا سواء كان عاما أو خاصا.

أما كيف يبنى القول بالنهى عن الضد الخاص على القول بالنهى عن الضد العام ويتفرع عليه؟ فهذا ما يحتاج إلى شئ من البيان، فنقول: إن القائلين بالنهى عن الضد الخاص لهم مسلكان لا ثالث لهما، وكلاهما يبتنيان ويتفرعان على ذلك: الأول: مسلک التلازم وخلاصته: أن حرمة أحد المتلازمين تستدعى وتستلزم حرمة ملازمه الآخر. والمفروض أن فعل الضد الخاص يلازم ترك الأمور به، أى الضد العام، كالأكل مثلا الملازم فعله لترك الصلاة المأمور بها. وعندهم أن الضد العام محرم منهى عنه (وهو ترك الصلاة فى المثال) فيلزم على هذا أن يحرم الضد الخاص (وهو الأكل فى المثال) فابتنى النهى عن الضد الخاص بمقتضى هذا المسلک على ثبوت النهى عن الضد العام.

أما نحن فلما ذهبنا إلى أنه لا نهى مولوى عن الضد العام، فلا موجب لدينا من جهة الملازمه المدعاه للقول بكون الضد الخاص منهيًا عنه بنهى مولوى، لأن ملزومه ليس منهيًا عنه حسب التحقيق الذى مر.

على أنا نقول - ثانيا - بعد التنازل عن ذلك والتسليم بأن الضد العام منهى عنه: إن هذا المسلک ليس صحيحا فى نفسه، يعنى أن كبراه غير مسلمه، وهى " إن حرمة أحد المتلازمين تستلزم ملازمه الآخر " فإنه لا يجب اتفاق المتلازمين فى الحكم - لا فى الوجوب ولا- الحرمة ولا- غيرهما من الأحكام - ما دام أن مناط الحكم غير موجود فى الملازم الآخر. نعم، القدر المسلم فى المتلازمين أنه لا يمكن أن يختلفا فى الوجوب والحرمة على وجه يكون أحدهما واجبا والآخر محرما،

لاستحاله امتثالهما حينئذ من المكلف، فيستحيل التكليف من المولى بهما، فإما أن يحرم أحدهما أو يجب الآخر. ويرجع ذلك إلى باب التراحم الذى سيأتى التعرض له.

وبهذا تبطل شبهه " الكعبى " المعروفه التى أخذت قسطا وافرا من أبحاث الأصوليين إذا كان مبناها هذه الملازمه المدعاه، فإنه نسب إليه القول بنفى المباح (1) بدعوى أن كل ما يظن من الأفعال أنه مباح فهو واجب فى الحقيقة، لأن فعل كل مباح ملازم قهرا لواجب وهو ترك محرم واحد من المحرمات على الأقل.

الثانى: مسلك المقدميه: وخلاصته: دعوى أن ترك الضد الخاص مقدمه لفعل المأمور به، ففى المثال المتقدم يكون ترك الأكل مقدمه لفعل الصلاة، ومقدمه الواجب واجبه، فيجب ترك الضد الخاص.

وإذا وجب ترك الأكل حرم تركه، أى ترك ترك الأكل، لأن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن الضد العام، وإذا حرم ترك ترك الأكل، فإن معناه حرمه فعله، لأن نفي النفي إثبات، فيكون الضد الخاص منهيًا عنه.

هذا خلاصه مسلك المقدميه. وقد رأيت كيف ابتنى النهى عن الضد الخاص على ثبوت النهى عن الضد العام.

ونحن إذ قلنا بأنه لا- نهى مولوى عن الضد العام، فلا- يحرم ترك ترك الضد الخاص حرمه مولويه، أى لا- يحرم فعل الضد الخاص، فثبت المطلوب.

على أن مسلك المقدميه غير صحيح من وجهين آخرين:

ص: ٣٦٢

أحدهما: أنه بعد التنزل عما تقدم وتسليم حرمه الضد العام، فإن هذا المسلك - كما هو واضح - يبتنى على وجوب مقدمه الواجب، وقد سبق أن أثبتنا أنها ليست واجبه بوجوب مولوى، وعليه لا- يكون ترك الضد الخاص واجبا بالوجوب الغيرى المولوى حتى يحرم فعله.

ثانيهما: أنا لا نسلم أن ترك الضد الخاص مقدمه لفعل المأمور به، وهذه المقدميه - أعنى مقدميه الضد الخاص - لا تزال ماثرا للبحث عند المتأخرين حتى أصبحت من المسائل الدقيقه المطوله. ونحن فى غنى عن البحث عنها بعد ما تقدم.

ولكن لحسم ماده الشبهه لا بأس بذكر خلاصه ما يرفع المغالطه فى دعوى مقدميه ترك الضد، فنقول: إن المدعى لمقدميه ترك الضد لضده تبتنى دعواه على أن عدم الضد من باب عدم المانع بالنسبه إلى الضد الآخر، للتمانع بين الضدين، أى لا يمكن اجتماعهما معا، ولا شك فى أن عدم المانع من المقدمات، لأنه من متممات العله، فإن العله التامه - كما هو معروف - تتألف من المقتضى وعدم المانع.

فيتألف دليله من مقدمتين:

١ - الصغرى: ان عدم الضد من باب "عدم المانع" لضده، لأن الضدين متمانعان.

٢ - الكبرى: ان "عدم المانع" من المقدمات.

فينتج من الشكل الأول: أن عدم الضد من المقدمات لضده.

وهذه الشبهه إنما نشأت من أخذ كلمه "المانع" مطلقه، فتخيلوا أن لها معنى واحدا فى الصغرى والكبرى، فانظم عندهم القياس الذى ظنوه منتجا. بينما أن الحق أن التمانع له معنيان، ومعناه فى الصغرى غير معناه

فى الكبرى؁ فلم يتكرر الحد الأوسط؁ فلم يتألف قياس صحيح.

بيان ذلك: أن التمانع تاره يراد منه التمانع فى الوجود؁ وهو امتناع الاجتماع وعدم الملاءمه بين الشئين. وهو المقصود من التمانع بين الضدين؁ إذ هما لا يجتمعان فى الوجود ولا يتلاءمان. واخرى يراد منه التمانع فى التأثير وإن لم يكن بينهما تمناع وتناف فى الوجود؁ وهو الذى يكون بين المقتضيين لأثرين متمانعين فى الوجود؁ إذ يكون المحل غير قابل إلا لتأثير أحد المقتضيين؁ فإن المقتضيين حينئذ يتمانعان فى تأثيرهما فلا- يؤثر أحدهما إلا- بشرط عدم المقتضى الآخر. وهذا هو المقصود من التمانع فى الكبرى؁ فإن التمانع الذى يكون عدمه شرطاً لتأثير المقتضى هو المقتضى الآخر الذى يقتضى ضد أثر الأول. وعدم التمانع إما لعدم وجوده أصلاً أو لعدم بلوغه مرتبه الغلبه على الآخر فى التأثير.

وعليه؁ فنحن نسلم أن عدم الضد من باب عدم التمانع؁ ولكنه عدم التمانع فى الوجود؁ وما هو من المقدمات عدم التمانع فى التأثير؁ فلم يتكرر الحد الأوسط؁ فلا نستنتج من القياس أن عدم الضد من المقدمات.

وأعتقد أن هذا البيان لرفع المغالطه فيه الكفايه للمتنبه. وإصلاح هذا البيان بذكر بعض الشبهات فيه ودفعها يحتاج إلى سعه من القول لا تتحملها رساله. ولسنا بحاجة إلى نفي المقدمه لإثبات المختار بعد ما قدمناه.

ثمره المسأله

إن ما ذكره من الثمرات لهذه المسأله مختص بالضد الخاص فقط؁ وأهمها والعمده فيها هى: صحه الضد إذا كان عباده على القول بعدم الاقتضاء؁ وفساده على القول بالاقتضاء.

ص: ٣٦٤

بيان ذلك: أنه قد يكون هناك واجب - أى واجب كان عباده أو غير عباده - وضده عباده، وكان الواجب أرجح فى نظر الشارع من ضده العبادى، فإنه لمكان التزاحم بين الأمرين للتضاد بين متعلقيهما والأول أرجح فى نظر الشارع، لا محاله يكون الأمر الفعلى المنجز هو الأول دون الثانى.

وحينئذ، فإن قلنا بأن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده الخاص، فإن الضد العبادى يكون منهيًا عنه فى الفرض، والنهى فى العباده يقتضى الفساد، فإذا أتى به وقع فاسداً. وإن قلنا بأن الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده الخاص، فإن الضد العبادى لا يكون منهيًا عنه، فلا مقتضى لفساده.

وأرجحيه الواجب على ضده الخاص العبادى يتصور فى أربعة موارد:

١ - أن يكون الضد العبادى مندوباً، ولا شك فى أن الواجب مقدم على المندوب، كاجتماع الفريضة مع النافلة، فإنه بناء على اقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده لا يصح الاشتغال بالنافله مع حلول وقت الفريضة، ولا بد أن تقع النافلة فاسده. نعم، لا بد أن تستثنى من ذلك نوافل الوقت، لورود الأمر بها فى خصوص وقت الفريضة (١) كنافلتى الظهر والعصر.

وعلى هذا فمن كان عليه قضاء الفوائت لا- تصح منه النوافل مطلقاً بناء على النهى عن الضد. بخلاف ما إذا لم نقل بالنهى عن الضد، فإن عدم جواز فعل النافلة حينئذ يحتاج إلى دليل خاص.

٢ - أن يكون الضد العبادى واجباً، ولكنه أقل أهميه عند الشارع من الأول، كما فى مورد اجتماع إنقاذ نفس محترمه من الهلكه مع الصلاه

ص: ٣٦٥

١- راجع الوسائل: ج ٣ ص ٩٦، الباب ٥ من أبواب المواقيت.

٣ - أن يكون الضد العبادى واجبا أيضا، ولكنه موسع الوقت والأول مضيق، ولا شك في أن المضيق مقدم على الموسع وإن كان الموسع أكثر أهميه منه. مثاله: اجتماع قضاء الدين الفورى مع الصلاه فى سعه وقتها.

وإزاله النجاسه عن المسجد مع الصلاه فى سعه الوقت.

٤ - أن يكون الضد العبادى واجبا أيضا، ولكنه مخير والأول واجب معين، ولا شك فى أن المعين مقدم على المخير وإن كان المخير أكثر أهميه منه، لأن المخير له بدل دون المعين. مثاله: اجتماع سفر مندور فى يوم معين مع خصال الكفار، فلو ترك المكلف السفر واختار الصوم من خصال الكفار فإن كان الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده كان الصوم منهيا عنه فاسدا.

هذه خلاصه بيان ثمره المسأله مع بيان موارد ظهورها. ولكن هذا المقدم من البيان لا يكفى فى تحقيقها، فإن ترتبها وظهورها يتوقف على أمرين: الأول: القول بأن النهى فى العباده يقتضى فسادها حتى النهى الغيرى التبعى، لأنه إذا قلنا بأن النهى مطلقا لا يقتضى فساد العباده أو خصوص النهى التبعى لا يقتضى الفساد فلا تظهر الثمره أبدا. وهو واضح، لأن الضد العبادى حينئذ يكون صحيحا سواء قلنا بالنهى عن الضد أم لم نقل.

والحق أن النهى فى العباده يقتضى فسادها حتى النهى الغيرى على الظاهر. وسيأتى تحقيق ذلك فى موضعه - إن شاء الله تعالى -

واستعجالا فى بيان هذا الأمر نشير إليه إجمالا فنقول: إن أقصى ما يقال فى عدم اقتضاء النهى التبعى للفساد هو أن النهى التبعى لا يكشف عن وجود مفسده فى المنهى عنه، وإذا كان الأمر كذلك فالمنهى عنه باق على ما هو عليه من مصلحه بلا- مزاحم لمصلحته، فيمكن التقرب فيه

إذا كان عباده بقصد تلك المصلحه المفروضه فيه.

وهذا ليس بشئ - وإن صدر من بعض أعظم مشائخنا (1) - لأن المدار في القرب والبعد في العباده ليس على وجود المصلحه والمفسده فقط، فإنه من الواضح أن المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويان تشبيهاً بالقرب والبعد المكانيين، وما لم يكن الشئ مرغوباً فيه للمولى فعلاً لا يصلح للتقرب به إليه، ومجرد وجود مصلحه فيه لا يوجب مرغوبيته له مع فرض نهيه وتبعيده.

وبعبارة أخرى: لاوجه للتقرب إلى المولى بما أبعدنا عنه، والمفروض أن النهى التبعي نهى مولوى، وكونه تبعياً لا يخرج عن كونه زجراً وتنفيراً وتبعيداً عن الفعل وإن كان التباعد لمفسده في غيره أو لفوات مصلحه الغير.

نعم، لو قلنا بأن النهى عن الضد ليس نهياً مولوياً بل هو نهى يقتضيه العقل الذى لا يستكشف منه حكم الشرع - كما اخترناه في المسأله - فإن هذا النهى العقلى لا يقتضى تبعيداً عن المولى إلا إذا كشف عن مفسده مبعوضه للمولى. وهذا شئ آخر لا يقتضيه حكم العقل فى نفسه.

الثانى: أن صحه العباده والتقرب لا يتوقف على وجود الأمر الفعلى بها، بل يكفى فى التقرب بها إحراز محبوبيتها الذاتيه للمولى وإن لم يكن هناك أمر فعلى بها لمانع.

أما إذا قلنا بأن عباديه العباده لا تتحقق إلا إذا كانت مأموراً بها بأمر فعلى، فلا تظهر هذه الثمره أبداً، لأنه قد تقدم أن الضد العبادى - سواء كان مندوباً، أو واجباً أقل أهميه، أو موسعاً، أو مخيراً - لا يكون مأموراً به فعلاً لمكان المزامحه بين الأمرين، ومع عدم الأمر به لا يقع عباده

ص: ٣٦٧

١- راجع فوائد الأصول ١: ٣١٦، أجود التقريرات ١: ٢٦٥.

صحيحه وإن قلنا بعدم النهى عن الضد.

والحق هو الأول، أى أن عباديه العباد لا تتوقف على تعلق الأمر بها فعلا، بل إذا أحرز أنها محبوبه فى نفسها للمولى مرغوبه لديه فإنه يصح التقرب بها إليه وإن لم يأمر بها فعلا لمانع، لأنه - كما أشرنا إلى ذلك فى مقدمه الواجب ص ٣٤٨ - يكفى فى عباديه الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقربا به إليه مع عدم ما يمنع من التعبد به من كون فعله تشريعا أو كونه منها عنه. ولا تتوقف عباديته على قصد امتثال الأمر كما مال إليه صاحب الجواهر (قدس سره) (١).

هذا، وقد يقال فى المقام نقلا عن المحقق الثانى - تغمده الله برحمته -: إن هذه الثمره تظهر حتى مع القول بتوقف العباده على تعلق الأمر بها، ولكن ذلك فى خصوص التزام بين الواجبين الموسع والمضيق ونحوهما، دون التزام بين الأهم والمهم المضيقين (٢).

والسر فى ذلك: أن الأمر فى الموسع إنما يتعلق بصرف وجود الطبيعه على أن يأتى به المكلف فى أى وقت شاء من الوقت الواسع المحدد له، أما الأفراد بما لها من الخصوصيات الوقتيه فليست مأمورا بها بخصوصها، والأمر بالمضيق إذا لم يقتض النهى عن ضده فالفرد المزام له من أفراد ضده الواجب الموسع لا- يكون مأمورا به لا- محاله من أجل المزامه، ولكنه لا- يخرج بذلك عن كونه فردا من الطبيعه المأمور بها.

وهذا كاف فى حصول امتثال الأمر بالطبيعه، لأن انطباقها على هذا الفرد المزام قهرى فيتحقق به الامتثال قهرا ويكون مجزيا عقلا عن امتثال الطبيعه فى فرد آخر، لأنه لا فرق من جهة انطباق الطبيعه المأمور بها بين

ص: ٣٤٨

١- جواهر الكلام: ج ٩ ص ١٥٥ - ١٥٧.

٢- نقله فى فوائد الأصول (ج ١ ص ٣١٢) عن محكى المحقق الكركى، وما ظفرنا به فى جامع المقاصد مما يرتبط بالمقام ليس بهذا البيان والتفصيل، فراجع ج ٥ ص ١٢ - ١٤.

وبعبارة أوضح: أنه لو كان الوجوب في الواجب الموسع ينحل إلى وجوبات متعددة بتعدد أفراده الطولية الممكنة في مدة الوقت المحدد على وجه يكون التخيير بينها شرعياً، فلا محالة لا أمر بالفرد المزاحم للواجب المضيق ولا أمر آخر يصححه، فلا تظهر الثمرة، ولكن الأمر ليس كذلك، فإنه ليس في الواجب الموسع إلا وجوب واحد يتعلق بصرف وجود الطبيعة، غير أن الطبيعة لما كانت لها أفراد طولية متعددة يمكن انطباقها على كل واحد منها فلا محالة يكون المكلف مخيراً عقلاً بين الأفراد، أى يكون مخيراً بين أن يأتى بالفعل فى أول الوقت أو ثانيه أو ثالثه... وهكذا إلى آخر الوقت، وما يختاره من الفعل فى أى وقت يكون هو الذى ينطبق عليه الأمر به وإن امتنع أن يتعلق الأمر به بخصوصه لمانع، بشرط أن يكون المانع من غير جهة نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له، بل من جهة شئ خارج عنه، وهو المزاحم مع المضيق فى المقام.

هذا خلاصه توجيه ما نسب إلى المحقق الثانى فى المقام.

ولكن شيخنا المحقق النائينى لم يرتضه، لأنّه يرى أن المانع من تعلق الأمر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له (1) يعنى أنه يرى أن الطبيعة الأمور بها بما هي مأمور بها لا تنطبق على الفرد المزاحم ولا تشملها، وانطباق الطبيعة بما هي لا بما هي مأمور بها على الفرد المزاحم لا ينفع ولا يكفى فى امتثال الأمر بالطبيعة.

والسر فى ذلك واضح، فإننا إذ نسلم أن التخيير بين أفراد الطبيعة تخيير عقلى نقول: إن التخيير إنما هو بين أفراد الطبيعة الأمور بها بما هي مأمور بها، فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الأفراد التى بينها التخيير.

أما ان الفرد المزاحم خارج عن نطاق أفراد الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها، فلأن الأمر إنما يتعلق بالطبيعة المقدوره للمكلف بما هي مقدوره، لأن القدره شرط في المأمور به مأخوذه في الخطاب، لا أنها شرط عقلي محض والخطاب في نفسه عام شامل في إطلاقه للأفراد المقدوره وغير المقدوره. بيان ذلك: أن الأمر إنما هو لجعل الداعى في نفس المكلف، وهذا المعنى بنفسه يقتضى كون متعلقه مقدورا، لاستحاله جعل الداعى إلى ما هو ممتنع، فيعلم من هذا أن القدره مأخوذه في متعلق الأمر ويفهم ذلك من نفس الخطاب، بمعنى أن الخطاب لما كان يقتضى القدره على متعلقه، فتكون سعه دائره المتعلق على قدر سعه دائره القدره عليه لا تزيد ولا تنقص، أى تدور سعته وضيقة مدار سعه القدره وضيقتها.

وعلى هذا، فلا- يكون الأمر شاملا لما هو ممتنع من الأفراد، إذ يكون المطلوب به الطبيعة بما هي مقدوره، والفرد غير المقدور خارج عن أفرادها بما هي مأمور بها.

نعم، لو كان اعتبار القدره بملاك قبح تكليف العاجز فهي شرط عقلى لا يوجب تقييد متعلق الخطاب، لأنه ليس من اقتضاء نفس الخطاب، فيكون متعلق الأمر هي الطبيعة بما هي لا بما هي مقدوره، وإن كان بمقتضى حكم العقل لا بد أن يقيد الوجوب بها. فالفرد المزاحم - على هذا - هو أحد أفراد الطبيعة بما هي التي تعلق بها كذلك.

وتشيد ما أفاده استاذنا ومناقشته يحتاج إلى بحث أوسع لسنا بصدده الآن، راجع عنه تقارير تلامذته.

الترتب

وإذا امتد (1) البحث إلى هنا، فهناك مشكله فقهيه تنشأ من الخلاف

ص: ٣٧٠

١- في ط الأولى: انجر.

المتقدم لا بد من التعرض لها بما يليق بهذه الرساله.

وهى: أن كثيرا من الناس نجدهم يحرصون - بسبب تهاونهم - (١) على فعل بعض العبادات المندوبه فى ظرف وجوب شئ هو ضد للمندوب، فيترك الواجب ويفعلون المندوب، كمن يذهب للزياره أو يقيم مأتم الحسين (عليه السلام) وعليه دين واجب الأداء. كما نجدهم يفعلون (٢) بعض الواجبات العباديه فى حين أن هناك عليهم واجبا أهم منه فيتركونه، أو واجبا مضيق الوقت مع أن الأول موسع فيقدمون الموسع على المضيق، أو واجبا معينا مع أن الأول مخير فيقدمون المخير على المعين... وهكذا.

ويجمع الكل تقديم فعل المهم العبادى على الأهم، فإن المضيق أهم من الموسع، والمعين أهم من المخير، كما أن الواجب أهم من المندوب (ومن الآن سنعتبر بالأهم والمهم ونقصد ما هو أعم من ذلك كله).

فإذا قلنا بأن صحه العباده لا تتوقف على وجود أمر فعلى متعلق به، وقلنا بأنه لا نهى عن الضد، أو النهى عنه لا يقتضى الفساد، فلا إشكال ولا مشكله، لأن فعل المهم العبادى يقع صحيحا حتى مع فعله الأمر بالأهم، غايه الأمر يكون المكلف عاصيا بترك الأهم من دون أن يؤثر ذلك على صحه ما فعله من العباده.

وإنما المشكله فيما إذا قلنا بالنهى عن الضد وأن النهى يقتضى الفساد، أو قلنا بتوقف صحه العباده على الأمر بها - كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر (قدس سره) (٣) فإن أعمالهم هذه كلها باطله ولا يستحقون عليها ثوابا، لأن النهى عنها والنهى يقتضى الفساد، وإما لا أمر بها وصحتها

ص: ٣٧١

١- العبارة فى ط الأولى هكذا: وهى أن كثيرا ما يكون محل بلوى الناس ما يقع منهم بسبب سوء اختيارهم وتهاونهم على الغالب، وذلك حينما يحرصون.

٢- فى ط الأولى: وكم يفعلون.

٣- راجع جواهر الكلام: ج ٩ ص ١٥٥ - ١٥٧.

تتوقف على الأمر.

فهل هناك طريقه لتصحيح فعل المهم العبادى مع وجود الأمر بالأهم؟ ذهب جماعه إلى تصحيح العباده فى المهم بنحو الترتب بين الأمرين - الأمر بالأهم والأمر بالمهم - مع فرض القول بعدم النهى عن الضد وأن صحه العباده تتوقف على وجود الأمر (١).

والظاهر أن أول من أسس هذه الفكره وتنبه لها المحقق الثانى (٢) وشيد أركانها السيد الميرزا الشيرازى (٣) كما أحكمها ونقحها شيخنا المحقق النائنى (٤) - طيب الله مثواهم -.

وهذه الفكره وتحقيقتها من أروع ما انتهى إليه البحث الأصولى تصويرا وعمقا.

وخلصه " فكره الترتب ": أنه لا مانع عقلا من أن يكون الأمر بالمهم فعليا عند عصيان الأمر بالأهم، فإذا عصى المكلف وترك الأهم فلا محذور فى أن يفرض الأمر بالمهم حينئذ، إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين، كما سيأتى توضيحه.

وإذا لم يكن مانع عقلى من هذا الترتب، فإن الدليل يساعد على وقوعه، والدليل هو نفس الدليلين المتضمنين للأمر بالمهم والأمر بالأهم، وهما كافيان لإثبات وقوع الترتب.

وعليه، ففكره الترتب وتصحيحها يتوقف على شيئين رئيسيين فى

ص: ٣٧٢

١- * أما نحن الذين نقول بأن صحه العباده لا تتوقف على وجود الأمر فعلا وأن الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده، ففى غنى عن القول بالترتب لتصحيح العباده فى مقام المزاحمه بين الضدين - الأهم والمهم - كما تقدم.

٢- انظر جامع المقاصد ٥: ١٣.

٣- فى أجود التقريرات (ج ١ ص ٣٠٠) ما يلى: إن إسناد صحه الخطاب الترتبى إلى السيد المحقق العلامة الشيرازى (قدس سره) - بتقريب: أنه وإن كان يستلزم طلب الجمع، إلا أنه لا محذور فيه لتمكن المكلف من التخلص عنه بتركه العصيان - ليس مطابقا

للوواقع، بل يستحيل صدور ذلك منه.

٤- راجع فوائد الأصول ١: ٣٣٦.

الباب: أحدهما إمكان الترتب في نفسه، وثانيهما الدليل على وقوعه.

أما الأول - وهو إمكانه في نفسه - فبيانه: أن أقصى ما يقال في إبطال الترتب واستحالته: هو دعوى لزوم المحال منه، وهو فعلية الأمر بالضدين في آن واحد، لأن القائل بالترتب يقول بإطلاق الأمر بالأهم وشموله لصورتى: فعل الأهم وتركه، ففي حال فعلية الأمر بالمهم [وهو حال ترك الأهم] (1) يكون الأمر بالأهم فعليا على قوله، والأمر بالضدين في آن واحد محال.

ولكن هذه الدعوى - عند القائل بالترتب - باطله، لأن قوله: "الأمر بالضدين في آن واحد محال" فيه مغالطه ظاهره، فإن قيد " في آن واحد " يوهم أنه راجع إلى "الضدين" فيكون محالا، إذ يستحيل الجمع بين الضدين، بينما هو في الحقيقة راجع إلى "الأمر" ولا استحاله في أن يأمر المولى في آن واحد بالضدين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما في آن واحد، لأن المحال هو الجمع بين الضدين لا الأمر بهما في آن واحد وإن لم يستلزم الجمع بينهما.

أما أن قيد " في آن واحد " راجع إلى "الأمر" لا إلى "الضدين" فواضح، لأن المفروض أن الأمر بالمهم مشروط بترك الأهم، فالخطاب الترتبي ليس فقط لا- يقتضى الجمع بين الضدين بل يقتضى عكس ذلك، لأنه في حال انشغال المكلف بامتثال الأمر بالأهم وإطاعته لا أمر في هذا الحال إلا بالأهم، ونسبه المهم إليه حينئذ كنسبه المباحات إليه. وأما في حال ترك الأهم والانشغال بالمهم، فإن الأمر بالأهم نسلم أنه يكون فعليا وكذلك الأمر بالمهم، ولكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترك الأهم وخلو الزمان منه، ففي هذا الحال المفروض يكون الأمر بالمهم

ص: ٣٧٣

١- لم يرد في ط الأولى.

داعيا للمكلف إلى فعل المهم في حال ترك الأهم فكيف يكون داعيا إلى الجمع بين الأهم والمهم في آن واحد.

وبعبارة أوضح: أن إيجاب الجمع لا- يمكن أن يتصور إلا- إذا كان هناك مطلوبان في عرض واحد على وجه لو فرض إمكان الجمع بينهما لكان كل منهما مطلوباً، وفي الترتب لو فرض محالاً إمكان الجمع بين الضدين، فإنه لا يكون المطلوب إلا الأهم ولا يقع المهم في هذا الحال على صفة المطلوبية أبداً، لأن طلبه حسب الفرض مشروط بترك الأهم، فمع فعله لا يكون مطلوباً.

وأما الثاني - وهو الدليل على وقوع الترتب وأن الدليل هو نفس دليلي الأمرين - فبيانه: أن المفروض أن لكل من الأهم والمهم - حسب دليل كل منهما - حكماً مستقلاً مع قطع النظر عن وقوع المزاحمة بينهما، كما أن المفروض أن دليل كل منهما مطلق بالقياس إلى صورتى فعل الآخر وعدمه، فإذا وقع التزاحم بينهما اتفاقاً فبحسب إطلاقهما يقتضيان إيجاب الجمع بينهما، ولكن ذلك محال، فلا بد أن نرفع اليد عن إطلاق أحدهما، ولكن المفروض أن الأهم أولى وأرجح، ولا يعقل تقديم المرجوح على الراجح والمهم على الأهم، فيتعين رفع اليد عن إطلاق دليل الأمر بالمهم فقط، ولا يقتضى ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهم، لأنه إنما نرفع اليد عنه من جهة تقديم إطلاق الأهم لمكان المزاحمة بينهما وأرجحيه الأهم، والضرورات إنما تقدر بقدرها.

وإذا رفعنا اليد عن إطلاق دليل المهم مع بقاء أصل الدليل، فإن معنى ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الأهم. وهذا هو معنى الترتب المقصود.

والحاصل: أن معنى الترتب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهم بترك الأهم، وهذا الاشتراط حاصل فعلاً بمقتضى الدليلين مع ضم حكم العقل

بعدم إمكان الجمع بين امثالهما معا وبتقديم الراجح على المرجوح الذى لا يرفع إلا إطلاق دليل المهم، فيبقى أصل دليل الأمر بالمهم على حاله فى صورته ترك الأهم، فيكون الأمر الذى يتضمنه الدليل مشروطا بترك الأهم.

وبعبارة أوضح: أن دليل المهم فى أصله مطلق يشمل صورتين: صورته فعل الأهم وصورته تركه، ولما رفعنا اليد عن شموله لصورته فعل الأهم - لمكان المزاحمة وتقديم الراجح - فيبقى شموله لصورته ترك الأهم بلا مزاحم، وهذا معنى اشتراطه بترك الأهم.

فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلي الأمرين معا بضميمة حكم العقل، ولكن هذه الدلالة من نوع دلالة الإشارة (راجع عن معنى دلالة الإشارة الجزء الأول ص ١٨٧).

هذه خلاصه " فكره الترتب " على علاتها. وهناك فيها جوانب تحتاج إلى مناقشه وإيضاح تركناها إلى المطولات. وقد وضع لها شيخنا المحقق النائنى خمس مقدمات لسد ثغورها، راجع عنها تقارير تلامذته (١).

* * *

ص: ٣٧٥

١- راجع فوائد الأصول ١: ٣٣٦ - ٣٥٢.

واختلف الأصوليون من القديم فى أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهى فى واحد أو لا يجوز؟ ذهب إلى الجواز أغلب الأشاعره وجمله من أصحابنا أولهم الفضل بن شاذان على ما هو المعروف عنه، وعليه جماعه من محققى المتأخرين (١). وذهب إلى الامتناع أكثر المعتزله وأكثر أصحابنا (٢).

ص: ٣٧٦

١- قال المحقق القمى (قدس سره): إن القول بجواز الاجتماع هو مذهب أكثر الأشاعره والفضل بن شاذان (رحمه الله) من قدمائنا، وهو الظاهر من كلام السيد (رحمه الله) فى الذريعه، وذهب إليه جله من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الأردبيلى وسلطان العلماء والمحقق الخوانسارى وولده المحقق والفاضل المحقق الشيروانى والفاضل الكاشانى، والسيد الفاضل صدر الدين، وأمثالهم - رحمهم الله تعالى - بل ويظهر من الكلينى - حيث نقل كلام الفضل بن شاذان فى كتاب الطلاق ولم يطعن عليه - رضاؤه بذلك، بل ويظهر من كلام الفضل أن ذلك كان من مسلمات الشيعه وإنما المخالف فيه كان من العامه، كما أشار إلى ذلك العلامة المجلسى (رحمه الله) فى كتاب بحار الأنوار أيضا، وانتصر هذا المذهب أيضا جماعه من أفاضل المعاصرين، قوانين الأصول: ج ١ ص ١٤٠.

٢- فى تقارير الشيخ الأعظم الأنصارى: فذهب أكثر أصحابنا وجمهور المعتزله وبعض الأشاعره - كالباقلانى - إلى الامتناع، بل عن جماعه - منهم العلامة والسيد الجليل فى إحقاق الحق والعميدى وصاحبى المعالم والمدارك وصاحب التجريد - الإجماع عليه، بل ادعى بعضهم الضروره، وليس بذلك البعيد، مطارح الأنظار: ص ١٢٩.

وكأن المسأله - فيما يبدو من عنوانها - من الأبحاث التافهه، إذ لا يمكن أن نتصور النزاع فى إمكان اجتماع الأمر والنهى فى واحد حتى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال - كما تقوله الأشاعره - لأن التكليف هنا نفسه محال، وهو الأمر والنهى بشئ واحد. وامتناع ذلك من أوضح الواضحات، وهو محل وفاق بين الجميع.

إذا، فكيف صح هذا النزاع من القوم؟ وما معناه؟ والجواب: أن التعبير باجتماع الأمر والنهى من خداع العناوين، فلا بد من توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الوارده فى هذا العنوان، وهى كلمه: " الاجتماع "، " الواحد "، " الجواز ". ثم ينبغى أن نبحث أيضا عن قيد آخر لتصحيح النزاع، وهو قيد " المندوحه " الذى أضافه بعض المؤلفين (1) وهو على حق. وعليه نقول:

١ - الاجتماع: والمقصود منه هو الالتقاء الاتفاقى بين المأمور به والمنهى عنه فى شئ واحد. ولا يفرض ذلك إلا حيث يفرض تعلق الأمر بعنوان وتعلق النهى بعنوان آخر لاربط له بالعنوان الأول. ولكن قد يتفق نادرا أن يلتقى العنوانان فى شئ واحد ويجتمعا فيه، وحينئذ يجتمع - أى يلتقى - الأمر والنهى.

ولكن هذا الاجتماع والالتقاء بين العناوين على نحوين:

١ - أن يكون اجتماعا مورديا، يعنى أنه لا يكون هنا فعل واحد مطابقا لكل من العناوين، بل يكون هنا فعلا تشاركا وتجاوزا فى وقت واحد، أحدهما يكون مطابقا لعنوان " الواجب " وثانيهما مطابقا لعنوان

ص: ٣٧٧

١- الفصول الغرويه: ص ١٢٤.

" المحرم " مثل النظر إلى الأجنبيه في أثناء الصلاة، فلا النظر هو مطابق عنوان " الصلاة " ولا الصلاة مطابق عنوان " النظر إلى الأجنبيه " ولاهما ينطبقان على فعل واحد.

فإن مثل هذا الاجتماع الموردي لم يقل أحد بامتناعه، وليس هو داخلا في مسأله الاجتماع هذه. فلو جمع المكلف بينهما بأن نظر إلى الأجنبيه في أثناء الصلاة فقد عصى وأطاع في آن واحد ولا تفسد صلاته.

٢ - أن يكون اجتماعا حقيقيا وإن كان ذلك في النظر العرفي وفي بادئ الرأي، يعني أنه فعل واحد يكون مطابقا لكل من العنوانين كالمثال المعروف: الصلاة في المكان المغصوب.

فإن مثل هذا المثال هو محل النزاع في مسألتنا، المفروض فيه أنه لا يربط لعنوان " الصلاة " المأمور به بعنوان " الغضب " المنهى عنه، ولكن قد يتفق للمكلف صدفة أن يجمع بينهما بأن يصلى في مكان مغصوب، فيلتقى العنوان المأمور به وهو " الصلاة " مع العنوان المنهى عنه وهو " الغضب " وذلك في الصلاة المأتمى بها في مكان مغصوب، فيكون هذا الفعل الواحد مطابقا لعنوان " الصلاة " ولعنوان " الغضب " معا. وحينئذ إذا اتفق ذلك للمكلف فإنه يكون هذا الفعل الواحد داخلا فيما هو مأمور به من جهه فيقتضى أن يكون المكلف مطيعا للأمر ممثلا، وداخلا فيما هو منهى عنه من جهه أخرى فيقتضى أن يكون المكلف عاصيا به مخالفا.

٢ - الواحد: والمقصود منه الفعل الواحد باعتبار أن له وجودا واحدا يكون ملتقى ومجمعا للعنوانين، في مقابل المتعدد بحسب الوجود، كالنظر إلى الأجنبيه والصلاه، فإن وجود أحدهما غير وجود الآخر، فإن الاجتماع في مثل هذا يسمى " الاجتماع الموردي " كما تقدم.

والفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين، فإن التقاء العناوين فيه لا يخلو من حالتين: إحداهما أن يكون الالتقاء بسبب

ماهيته الشخصية. وثانيتها أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية كأن يكون الكلي نفسه مجمعا للعنوانين كالكون الكلي الذي ينطبق عليه أنه صلاه وغصب.

وعليه، فالمقصود من " الواحد " في المقام: الواحد في الوجود. فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي.

وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محل الكلام، والمراد به ما إذا كان المأمور به والمنهى عنه متغايرين وجوداً، ولكنهما يدخلان تحت ماهية واحده، كالسجود لله والسجود للصنم، فإنهما واحد بالجنس باعتبار أن كلا منهما داخل تحت عنوان " السجود " ولا شك في خروج ذلك عن محل النزاع.

٣ - الجواز: والمقصود منه الجواز العقلي، أي الإمكان المقابل للامتناع، وهو واضح. ويصح أن يراد منه الجواز العقلي المقابل للقبح العقلي وهو قد يرجع إلى الأول باعتبار أن القبيح ممتنع على الله تعالى.

والجواز له معانٍ أخرى، كالجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيين، والجواز بمعنى الاحتمال. وكلها غير مراده قطعاً.

إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الواردة في عنوان المسألة يتضح لك جيداً تحرير النزاع فيها، فإن حاصل النزاع في المسألة يكون أنه في مورد التقاء عنواني " المأمور به " و " المنهى عنه " في واحد وجوداً هل يجوز اجتماع الأمر والنهي؟ ومعنى ذلك: إنه هل يصح أن يبقى الأمر متعلقاً بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد ويبقى النهي كذلك متعلقاً بالعنوان (١)

المنطبق على ذلك الواحد،

ص: ٣٧٩

١- في ط الأولى: بعنوانه.

فيكون المكلف مطيعا وعاصيا معا في الفعل الواحد.

أو أنه يمتنع ذلك ولا يجوز، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين إما مأمورا به فقط أو منهيًا عنه فقط، أي أنه إما أن يبقى الأمر على فعليته فقط فيكون المكلف مطيعا لا غير، أو يبقى النهي على فعليته فقط فيكون المكلف عاصيا لا غير.

والقائل بالجواز لا بد أن يستند في قوله إلى أحد رأيين:

١ - أن يرى أن العنوان بنفسه هو متعلق التكليف ولا يسرى الحكم إلى المعنون، فانطبق عنوانين على فعل واحد لا يلزم منه أن يكون ذلك الواحد متعلقا للحكمين، فلا يمتنع الاجتماع - أي اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهي عنه في واحد - لآ أنه لا يلزم منه اجتماع نفس الأمر والنهي في واحد.

٢ - أن يرى أن المعنون - على تقدير تسليم أنه هو متعلق الحكم حقيقه لا- العنوان - يكون متعددا واقعا إذا تعدد العنوان، لأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون بالنظر الدقيق الفلسفي، ففي الحقيقه - وإن كان فعل واحد في ظاهر الحال صار مطابقا للعنوانين - هناك معنونان كل واحد منهما مطابق لأحد العنوانين، فيرجع اجتماع الوجوب والحرمة بالدقه العقليه إلى الاجتماع الموردي الذي قلنا: إنه لا بأس فيه من الاجتماع.

وعلى هذا فليس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجمعا بين العنوانين في الحقيقه، بل ما هو مأمور به في وجوده غير ما هو منهي عنه في وجوده. ولا تلزم سرايه الأمر إلى ما تعلق به النهي ولا سرايه النهي إلى ما تعلق به الأمر، فيكون المكلف في جمعه بين العنوانين مطيعا وعاصيا في آن واحد، كالناظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة.

وبهذا يتضح معنى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، وفي الحقيقه

ليس هو قولاً- باجتماع الأمر والنهي فى واحد، بل إما أنه يرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به والمنهى عنه فى واحد من دون أن يكون هناك اجتماع بين الأمر والنهى، وإما أن يرجع إلى القول بالاجتماع الموردي فقط، فلا يكون اجتماع بين الأمر والنهى ولا بين المأمور به والمنهى عنه.

وأما القائل بالامتناع، فلا بد أن يذهب إلى أن الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، فإنه لا- يمكن حيثئذ بقاء الأمر والنهى معا وتوجههما متعلقين بذلك المعنون الواحد بحسب الوجود، لأنه يلزم اجتماع نفس الأمر والنهى فى واحد، وهو مستحيل، فإما أن يبقى الأمر ولا نهى، أو يبقى النهى ولا أمر.

ولقد أحسن صاحب المعالم فى تحرير النزاع، إذ عبر بكلمه " التوجه " بدلا عن كلمه " الاجتماع " فقال: الحق امتناع توجه الأمر والنهى إلى شئ واحد... (1)

المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة

ومن التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف أن المسألة هذه ينبغي أن تدخل فى الملازمات العقلية غير المستقلة، فإن معنى القول بالامتناع هو: تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع اجتماع الأمر والنهى فى شئ واحد حقيقى.

توضيح ذلك: أنه إذا قلنا بأن الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، فإنه ينتقح عندنا موضوع اجتماع الأمر والنهى فى واحد الثابتين شرعا، فيقال على نهج القياس الاستثنائى هكذا:

ص: ٣٨١

إذا التقى عنوان المأمور به والمنهى عنه فى واحد بسوء الاختيار فإن بقى الأمر والنهى فعليين معا فقد اجتمع الأمر والنهى فى واحد (وهذه هى الصغرى).

ومستند هذه الملازمه فى الصغرى هو سرايه الحكم من العنوان إلى المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. وإنما تفرض هذه الملازمه حيث يفرض ثبوت الأمر والنهى شرعا بعنوانيهما.

ثم نقول: ولكنه يستحيل اجتماع الأمر والنهى فى واحد. (وهذه هى الكبرى).

وهذه الكبرى عقليه تثبت فى غير هذه المسأله.

وهذا القياس استثنائى قد استثنى فيه نقيض التالى، فيثبت به نقيض المقدم، وهو عدم بقاء الأمر والنهى فعليين معا.

وأما بناء على الجواز، فيخرج هذا المورد - مورد الالتقاء - عن أن يكون صغرى لتلك الكبرى العقليه.

ولا- يجب فى كون المسأله أصوليه من المستقلات العقليه وغيرها أن تقع صغرى للكبرى العقليه على تقدير جميع الأقوال، بل يكفى أن تقع صغرى على أحد الأقوال فقط، فإن هذا شأن جميع المسائل الأصوليه المتقدمه - اللفظيه والعقليه - ألا ترى أن المباحث اللفظيه كلها لتتقيح صغرى أصاله الظهور، مع أن المسأله لا تقع صغرى لأصاله الظهور على جميع الأقوال فيها، كمسأله دلالة صيغه " افعل " على الوجوب، فإنه على القول بالاشتراك اللفظى أو المعنوى لا يبقى لها ظهور فى الوجوب أو غيره.

ولاوجه لتوهم كون هذه المسأله فقهيه أو كلاميه أو أصوليه لفظيه.

وهو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع، وبعد ما ذكرناه سابقا

فى أول هذا الجزء (١) من مناط كون المسأله الأصوليه من باب غير المستقلات العقليه.

مناقشه الكفايه فى تحرير النزاع

وبعد ما حررناه من بيان النزاع فى المسأله يتضح ابتناء القول بالجواز فيها على أحد رأيين: إما القول بأن متعلق الأحكام هى نفس العنوانات دون معنوياتها، وإما القول بأن تعدد العنوان يستدعى تعدد المعنون.

فتكون مسأله تعدد المعنون بتعدد العنوان وعدم تعدده حيثه تعليليه فى مسألتنا ومن المبادئ التصديقيه لها على أحد احتمالين، لا أنها هى نفس محل النزاع فى الباب، فإن البحث هنا ليس إلا عن نفس الجواز وعدمه، كما عبر بذلك كل من بحث هذه المسأله من القديم.

ومن هنا تتجلى المناقشه فيما أفاده فى " كفايه الأصول " فى رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان لتعدد المعنون وعدمه (٢).

فإنه فرق عظيم بين ما هو محل النزاع وبين ما يبتنى عليه النزاع فى أحد احتمالين. فلا وجه للخلط بينهما وإرجاع أحدهما إلى الآخر، وإن كان فى هذه المسأله لابد للأصولى من البحث عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، باعتبار أن هذا البحث ليس مما يذكر فى موضع آخر.

قيد المندوحه

ذكرنا فيما سبق (٣) أن بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحه فى مقام الامتثال. ومعنى المندوحه: أن يكون المكلف متمكنا من امتثال الأمر فى مورد آخر غير مورد الاجتماع.

ص: ٣٨٣

١- راجع ص ٢٦٦.

٢- كفايه الأصول: ص ١٩٣.

٣- راجع ص ٣٧٧.

ونظر إلى ذلك كل من قيد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف.

وإنما قيد بها موضع النزاع، للاتفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورته عدم وجود المندوحه، وذلك فيما إذا انحصر امتثال الأمر في مورد الاجتماع لا بسوء اختيار المكلف.

والسر واضح، فإنه عند الانحصار تستحيل فعلية التكليفين لاستحالة امتثالهما معاً، لأنه إن فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهي، وإن تركه فقد عصى الأمر، فيقع التزاحم حينئذ بين الأمر والنهي.

وظاهر أن اعتبار قيد " المندوحه " لانزم لما ذكرناه، إذ ليس النزاع جهتياً كما ذهب إليه صاحب الكفايه (1) - أي من جهه كفايه تعدد العنوان في تعدد المعنون وعدمه وإن لم يجز الاجتماع من جهه أخرى - حتى لا نحتاج إلى هذا القيد.

بل النزاع - كما تقدم - هو في جواز الاجتماع وعدمه من أيه جهه فرضت وليس جهتياً. وعليه، فما دام النزاع غير واقع في الجواز في صورته عدم المندوحه، فهذه الصوره لا تدخل في محل النزاع في مسألتنا.

فوجب - إذا - تقييد عنوان المسأله بقيد " المندوحه " كما صنع بعضهم.

الفرق بين بابي التعارض و التزاحم و مسأله الاجتماع

من المسائل العويصه: مشكله التفرقه بين باب التعارض و باب التزاحم، ثم بينهما وبين مسأله الاجتماع. ولا بد من بيان الفرق بينها لتتكشف جيداً حقيقه النزاع في مسألتنا - مسأله الاجتماع -.

وجه الإشكال في التفرقه: أنه لا شبهه في أن من موارد التعارض بين

ص: ٣٨٤

١- راجع كفايه الأصول: ص ١٨٧.

الدليلين ما إذا كان بين دليلي الأمر والنهي عموم وخصوص من وجه، وذلك من أجل العموم من وجه بين متعلقى الأمر والنهي، أى العموم من وجه الذى يقع بين عنوان "المأمور به" وعنوان "المنهى عنه" بينما أن التراحم بين الوجوب والحرمة من موارده أيضا العموم من وجه بين الأمر والنهي من هذه الجهة. وكذلك مسأله الاجتماع موردها منحصر فيما إذا كان بين عنواني "المأمور به" و "المنهى عنه" عموم من وجه.

فيتضح أنه مورد واحد - وهو مورد العموم من وجه بين متعلقى الأمر والنهي - يصح أن يكون موردا للتعارض وباب التراحم ومسأله الاجتماع، فما المائز والفارق؟ فنقول: إن العموم من وجه إنما يفرض بين متعلقى الأمر والنهي فيما إذا كان العنوانان يلتقيان فى فعل واحد، سواء كان العنوان بالنسبه إلى الفعل من قبيل العنوان ومعنونه، أو من قبيل الكلى وفرده (1). وهذا بديهي.

ص: ٣٨٥

١- إنما يفرض العموم من وجه بين العنوانين إذا لم يكن الاجتماع بينهما اجتماعا مورديا، بل كان اجتماعا حقيقيا، ونعنى بالاجتماع الحقيقى أن يكون فعل واحد ينطبق عليه العنوانان على وجه يصح فى كل منهما أن يكون حاكيا عنه ومرآه له وإن كان منشأ كل من العنوانين مباينا فى وجوده بالدقه العقلية لمنشأ العنوان الآخر. ولكن انطباق العناوين على فرد واحد لا يجب فيه ان يكون من قبيل انطباق الكلى على فرد، أى لا- يجب أن يكون المعنون فردا للعنوان ومن حقيقته، لأن المعنون كما يجوز أن يكون من حقيقه العنوان يجوز ان يكون من حقيقه أخرى، وإنما الذهن يجعل من العنوان حاكيا ومرآه عن ذلك المعنون، كمفهوم الوجود الذى هو عنوان لحقيقه الوجود، مع أنه ليس من حقيقته، ومثله مفهوم الجزئى الذى عنوان للجزئى الحقيقى وليس هو بجزئى بل كلى، وكذا مفهوم الحرف والنسبه... وهكذا. ولأجل هذا عممنا العنوان إلى قسمين. وهذا التعميم سينفعك فيما يأتى فى بيان المختار فى المسأله، فكن على ذكر منه. ولقد أحسن المولى صدر المحققين فى تعبيره للتفرقه بين القسمين، إذ قال فى الجزء الأول من الأسفار " وفرق بين كون الذات مصدوقا عليه بصدق مفهوم، وكونها مصدقا لصدقه ". وقد أراد المصداق النحو الثانى، وهو المعنون الصرف بالنسبه إلى معنونه وأراد بالمصداق فرد الكلى، ويا ليت! أن يعمم هذا الاصطلاح المخترع منه للتفرقه بين القسمين.

ولكن العنوان المأخوذ في متعلق الخطاب من جهة عمومته على نحوين:

١ - أن يكون ملحوظا في الخطاب فانيا في مصاديقه على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات، فيكون شاملا في سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر، فيعد في حكم المتعرض لحكم خصوص موضع الالتقاء، ولو من جهة كون موضع الالتقاء متوقع الحدوث على وجه يكون من شأنه أن ينبه عليه المتكلم في خطابه، فيكون أخذ العنوان على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات لهذا الغرض من التنبيه ونحوه. ولا- نضائقك أن تسمى مثل هذا العموم " العموم الاستغراقي " كما صنع بعضهم.

والمقصود: أن العنوان إذا أخذ في الخطاب على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات يكون في حكم المتعرض لحكم كل فرد من أفرادها، فيكون نافيا بالدلالة الالتزامية لكل حكم مناف لحكمه.

٢ - أن يكون العنوان ملحوظا في الخطاب فانيا في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعه العنوان من دون ملا-حظه كونه على وجه يسع جميع الأفراد، أي لم تلحظ فيه الكثرات والمميزات في مقام الأمر بوجود الطبيعه ولا- في مقام النهي عن وجود الطبيعه الأخرى، فيكون المطلوب في الأمر والمنهى عنه في النهي صرف وجود الطبيعه. ولتسم مثل هذا العموم " العموم البدلي " كما صنع بعضهم.

فإن كان العنوان مأخوذا في الخطاب على النحو الأول، فإن موضع

الالتقاء يكون العام حجه فيه كسائر الأفراد الأخرى، بمعنى أن يكون متعرضا بالدلاله الالتزاميه لنفى أى حكم آخر مناف لحكم العام بالنسبه إلى الأفراد وخصوصيات المصاديق.

وفى هذه الصوره لابد أن يقع التعارض بين دليلى الأمر والنهى فى مقام الجعل والتشريع، لأنهما يتكاذبان بالنسبه إلى موضع الالتقاء من جهه الدلاله الالتزاميه فى كل منهما على نفى الحكم الآخر بالنسبه إلى موضع الالتقاء.

والتحقيق أن التعارض بين العامين من وجه إنما يقع بسبب دلاله كل منهما بالدلاله الالتزاميه على انتفاء حكم الآخر، ومن أجلها يتكاذبان.

وإلا- فالدالتان المطابقيتان بأنفسهما فى العامين من وجه لا يتكاذبان، فلا يتعارضان مالم يلزم من ثبوت مدلول إحداهما نفى مدلول الأخرى، فليس التنافى بين المدلولين المطابقيين إلا تنافيا بالعرض لا بالذات.

ومن هنا يعلم أن هذا الفرض - وهو فرض كون العنوان مأخوذا فى الخطاب على النحو الأول - ينحصر فى كونه موردا للتعارض بين الدليلين، ولا- تصل النوبه إلى فرض التزاحم بين الحكمين فيه، ولا- إلى النزاع فى جواز اجتماع الأمر والنهى وعدمه، لأن مقتضى القاعده فى باب التعارض هو تساقط الدليلين عن حجيتهما بالنسبه إلى مورد الالتقاء، فلا يحرز (1) فيه الوجوب ولا الحرمة. ولا- يفرض التزاحم أو مسأله النزاع فى جواز الاجتماع إلا- حيث يفرض شمول الدليلين لمورد الالتقاء وبقاء حجيتهما بالنسبه إليه. أى أنه لم يكن تعارض بين الدليلين فى مقام الجعل والتشريع.

وإن كان العنوان مأخوذا على النحو الثانى، فهو مورد التزاحم

ص: ٣٨٧

١- فى ط ٢: فلا يجوز.

أو مسأله الاجتماع، ولا يقع بين الدليلين تعارض حينئذ، وذلك مثل قوله: " صل " وقوله: " لا تغضب " باعتبار أنه لم يلحظ فى كل من خطاب الأمر والنهى الكثرات والمميزات على وجه يسع العنوان جميع الأفراد وإن كان نفس العنوان فى حد ذاته وإطلاقه شاملا- لجميع الأفراد، فإنه فى مثله يكون الأمر متعلقا بصرف وجود طبيعه للصلاه، وامثاله يكون بفعل أى فرد من الأفراد، فلم يكن ظاهرا فى وجوب الصلاه حتى فى مورد الغضب على وجه يكون دالا- بالدلاله الالتزاميه على انتفاء حكم آخر فى هذا المورد ليكون نافيا لحرمة الغضب فى المورد. وكذلك النهى يكون متعلقا بصرف طبيعه الغضب، فلم يكن ظاهرا فى حرمة الغضب حتى فى مورد الصلاه على وجه يكون دالا بالدلاله الالتزاميه على انتفاء حكم آخر فى هذا المورد ليكون نافيا لوجوب الصلاه.

وفى مثل هذين الدليلين إذا كانا على هذا النحو يكون كل منهما أجنبيا فى عموم عنوان متعلق الحكم فيه عن عنوان متعلق الحكم الآخر، أى أنه غير متعرض بدلالته الالتزاميه لنفى الحكم الآخر، فلا يتكاذبان فى مقام الجعل والتشريع. فلا يقع التعارض بينهما، إذ لا دلاله التزاميه لكل منهما على نفي الحكم الآخر فى مورد الالتقاء، ولا تعارض بين الدالتين المطابقتين بما هما، لأن المفروض أن المدلول المطابقى من كل منهما هو الحكم المتعلق بعنوان أجنبى فى نفسه عن العنوان المتعلق للحكم الآخر.

وحيئنذ إذا صادف أن ابتلى المكلف بجمعهما على نحو الاتفاق فحاله لا يخلو عن أحد أمرين: إما أن تكون له مندوحه من الجمع بينهما، ولكنه هو الذى جمع بينهما بسوء اختياره وتصرفه. وإما أن لا تكون له مندوحه من الجمع بينهما.

فإن كان الأول: فإن المكلف حينئذ يكون قادرا على امثال كل من

التكليفين فيصلى ويترك الغضب، وقد يصلى ويغضب فى فعل آخر. فإذا جمع بينهما بسوء اختياره بأن صلى فى مكان مغصوب، فهنا يقع النزاع فى جواز الاجتماع بين الأمر والنهى. فإن قلنا بالجواز كان مطيعا وعاصيا فى آن واحد. وإن قلنا بعدم الجواز، فإنه إما أن يكون مطيعا لاغير إذا رجحنا جانب الأمر، أو عاصيا لاغير إذا رجحنا جانب النهى، لأن أنه حينئذ يقع التراحم بين التكليفين، فيرجع فيه إلى أقوى الملاكين.

وإن كان الثانى: فإنه لا- محاله يقع التراحم بين التكليفين الفعليين، لأن أنه - حسب الفرض - لا- معارضه بين الدليلين فى مقام الجعل والإنشاء، بل المنافاه وقعت من عدم قدره المكلف على التفريق بين الامتثالين، فيدور الأمر حينئذ بين امتثال الأمر وبين امتثال النهى، إذ لا يمكنه من امتثالهما معا من جهه عدم المندوحه.

هذا هو الحق الذى ينبغى أن يعول عليه فى سر التفريق بين بابى التعارض والتراحم، وبينهما وبين مسأله الاجتماع فى مورد العموم من وجه بين متعلقى الخطابين (خطاب الوجوب والحرمة). ولعله يمكن استفادته من مطاوى كلماتهم وإن كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك، بل اختلفت كلمات أعلام أساتذتنا - رضوان الله عليهم - فى وجه التفريق.

فقد ذهب صاحب الكفايه إلى: أنه لا يكون المورد من باب الاجتماع إلا إذا أحرز فى كل واحد من متعلقى الإيجاب والتحریم مناط حكمه مطلقا حتى فى مورد التصادق والاجتماع. وأما إذا لم يحرز مناط كل من الحكمين فى مورد التصادق مع العلم بمناط أحد الحكمين بلا تعيين، فالرورد يكون من باب التعارض (1) للعلم الإجمالى حينئذ بكذب أحد

ص: ٣٨٩

١- كفايه الأصول: ص ١٨٩.

الدليلين الموجب للتنافي بينهما عرضاً.

هذا خلاصه رأيه (رحمه الله). فجعل إحراز مناط الحكمين في مورد الاجتماع وعدمه هو المناط في التفرقة بين مسأله الاجتماع وباب التعارض. بينما أن المناط عندنا في التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزاميه على نفى الحكم الآخر وعدمها، فمع هذه الدلالة يحصل التكاذب بين الدليلين فيتعارضان، وبدونها لا تعارض فيدخل المورد في مسأله الاجتماع.

ويمكن دعوى التلازم بين المسلكين في الجملة، لأنه مع تكاذب الدليلين من ناحيه دلالتهمما الالتزاميه لا- يحرز وجود مناط الحكمين في مورد الاجتماع، كما أنه مع عدم تكاذبهما يمكن إحراز وجود المناط لكل من الحكمين في مورد الاجتماع، بل لابد من إحراز مناط الحكمين بمقتضى إطلاق الدليلين في مدلولهما المطابقى.

وأما شيخنا النائنى - أعلى الله في الخلد مقامه - فقد ذهب إلى: أن مناط دخول المورد في باب التعارض: أن تكون الحثيتان في العامين من وجه حثيتين تعليليتين، لأ- أنه حينئذ يتعلق الحكم في كل منهما بنفس ما يتعلق به فيتكاذبان. وأما إذا كانتا تقيديتين فلا يقع التعارض بينهما، ويدخلان حينئذ في مسأله الاجتماع مع المندوحه، وفي باب التراحم مع عدم المندوحه (1).

ونحن نقول: في الحثيتين التقيديتين إذا كان بين الدلالتين تكاذب من أجل دلالتهمما الالتزاميه على نفى الحكم الآخر - على نحو ما فصلناه - فإن التعارض بينهما لا محاله واقع، ولا تصل النوبه في هذا المورد للدخول في مسأله الاجتماع.

ص: ٣٩٠

١- راجع أجود التقريرات: ج ١ ص ٣٣١.

ولنا مناقشه معه فى صورته الحثيه التعليليه يطول شرحها ولا- يهمل التعرض لها الآن. وفيما ذكرناه الكفايه وفوق الكفايه للطالب المبتدئ.

الحق فى المسأله

بعد ما قدمنا من توضيح تحرير النزاع وبيان موضع النزاع نقول: إن الحق فى المسأله هو الجواز.

وقد ذهب إلى ذلك جمع من المحققين المتأخرين (١).

وسندنا بيتنى على توضيح واختيار ثلاثه أمور مترتبه: أولاً: أن متعلق التكليف سواء كان أمراً أو نهياً ليس هو المعنون، - أى الفرد الخارجى للعنوان بما له من الوجود الخارجى - فإنه يستحيل ذلك، بل متعلق التكليف دائماً وأبداً هو العنوان، على ما سيأتى توضيحه.

واعتبر ذلك بالشوق، فإن الشوق يستحيل أن يتعلق بالمعنون، لأنه إما أن يتعلق به حال عدمه أو حال وجوده، وكل منهما لا يكون. أما الأول فيلزم تقوم الوجود بالمعدوم وتحقق المعدوم بما هو معدوم - لأن المشتاق إليه له نوع من التحقق بالشوق إليه - وهو محال واضح. وأما الثانى فلا أنه يكون الاشتياق إليه تحصيلاً للحاصل، وهو محال.

فإن لا يتعلق الشوق بالمعنون لا حال وجوده ولا حال عدمه.

مضافاً إلى أن الشوق من الأمور النفسيه، ولا يعقل أن يتشخص ما فى النفس بدون متعلق ما، كجميع الأمور النفسيه - كالعلم والخيال والوهم والإرادته ونحوها - ولا يعقل أن يتشخص بما هو خارج عن أفق النفس من الأمور العينيه، فلا بد أن يتشخص بالشئ المشتاق إليه بما له من

ص: ٣٩١

١- كمولانا المحقق الأردبيلى وسلطان العلماء والمحقق الخوانسارى وولده المحقق والفاضل المدقق الشيروانى. والفاضل الكاشانى والسيد الفاضل صدر الدين، قوانين الأصول: ج ١ ص ١٤٠.

الوجود العنوانى الفرضى، وهو المشتاق إليه أولا- وبالذات، وهو الموجود بوجود الشوق لا- بوجود آخر وراء الشوق. ولكن لما كان يؤخذ العنوان بما هو حاك ومرآه عما فى الخارج - أى عن المعنون - فإن المعنون يكون مشتاقا إليه ثانيا وبالعرض، نظير العلم، فإنه لا- يعقل أن يتشخص بالأمر الخارجى، والمعلوم بالذات دائما وأبدا هو العنوان الموجود بوجود العلم ولكن بما هو حاك ومرآه عن المعنون، وأما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه.

وفى الحقيقة إنما يتعلق الشوق بشئ إذا كان له جهة وجدان وجهه فقدان، فلا يتعلق بالمعدوم من جميع الجهات ولا بالموجود من جميع الجهات. وجهه الوجدان فى المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق فى أفق النفس باعتبار ماله من وجود عنوانى فرضى، وجهه الوجدان فى المشتاق إليه هو عدمه الحقيقى فى الخارج، ومعنى الشوق إليه هو الرغبة فى إخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق.

وإذا كان الشوق على هذا النحو، فكذلك حال الطلب والبعث بلا فرق، فيكون حقيقه طلب الشئ هو تعلقه بالعنوان لإخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق.

ثانيا: أنا لما قلنا بأن متعلق التكليف هو العنوان لا المعنون لا نعى: أن العنوان بما له من الوجود الذهنى يكون متعلقا للطلب، فإن ذلك باطل بالضرورة، لأن مثار الآثار ومتعلق الغرض والذى تترتب عليه المصلحه والمفسده هو المعنون لا العنوان.

بل نعى: أن المتعلق هو العنوان حال وجوده الذهنى، لا- أنه بما له من الوجود الذهنى أو بما هو مفهوم. ومعنى تعلقه بالعنوان حال وجوده الذهنى: أنه يتعلق به نفسه باعتبار أنه مرآه عن المعنون وفان فيه، فتكون

التخليه فيه عن الوجود الذهني عين التحليه به.

ثالثا: أنا إذ نقول: إن المتعلق للتكليف هو العنوان بما هو مرآه عن المعنون وفان فيه، لا نعى: أن المتعلق الحقيقي للتكليف هو المعنون وأن التكليف يسرى من العنوان إلى المعنون باعتبار فنائه فيه - كما قيل (١) - فإن ذلك باطل بالضروره أيضا، لما تقدم أن المعنون يستحيل أن يكون متعلقا للتكليف بأى حال من الأحوال، وهو محال حتى لو كان بتوسط العنوان، فإن توسط العنوان لا يخرجه عن استحاله تعلق التكليف به.

بل نعى ونقول: إن الصحيح أن متعلق التكليف هو العنوان بما هو مرآه وفان فى المعنون على أن يكون فناؤه فى المعنون هو المصحح لتعلق التكليف به فقط، إذ أن الغرض إنما يقوم بالمعنون المفنى فيه، لا- أن الفناء يجعل التكليف ساريا إلى المعنون ومتعلقا به.

وفرق كبير بين ما هو مصحح لتعلق التكليف بشئ وبين ما هو بنفسه متعلق التكليف. وعدم التفرقه بينهما هو الذى أوهم القائلين بأن التكليف يسرى إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه. ولا- يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات وما هو بالعرض مثار كثير من الاشتباهات التى تقع فى علمى الأصول والفلسفه. والفناء والآليه فى الملاحظه هو الذى يوقع الاشتباه والخلط، فيعطى ما للعنوان للمعنون وبالعكس.

وإذا عسر عليك تفهم ما نرمى إليه فاعتبر ذلك فى مثال " الحرف " حينما نحكم عليه بأنه لا يخبر عنه، فإن عنوان " الحرف " ومفهومه اسم يخبر عنه، كيف! وقد أخبر عنه بأنه لا يخبر عنه، ولكن إنما صح الإخبار عنه بذلك فباعتبار فنائه فى المعنون، لأنه هو الذى له هذه الخاصيه ويقوم به الغرض من الحكم، ومع ذلك لا يجعل ذلك كون المعنون - وهو الحرف

ص: ٣٩٣

١- لم نتحقق القائل، انظر نهايه الأفكار (تقرير أبحاث المحقق العراقى) ج ٢ ص ٤٢٠.

الحقيقى - موضوعا للحكم حقيقه أولا وبالذات، فإن الحرف الحقيقى يستحيل أن يكون موضوعا للحكم وطرفا للنسبه بأى حال من الأحوال ولو بتوسط شئ، كيف! وحقيقته: النسبه والربط، وخاصته: أنه لا- يخبر عنه. وعليه، فالمخبر عنه أولا وبالذات هو عنوان " الحرف " لكن لا بما هو مفهوم موجود فى الذهن، فإنه بهذا الاعتبار يخبر عنه، بل بما هو فان فى المعنون وحاك عنه، فالمصحح للإخبار عنه بأن لا يخبر عنه هو فناؤه فى معنونه، فيكون الحرف الحقيقى المعنون مخبرا عنه ثانيا وبالعرض، وإن كان الغرض من الحكم إنما يقوم بالمنفى فيه، وهو الحرف الحقيقى.

وعلى هذا، يتضح جليا كيف أن دعوى سرايه الحكم أولا وبالذات من العنوان إلى المعنون منشؤها الغفله بين ما هو المصحح للحكم على موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحح فيجعل الموضوع عنوانا حاكيا عنه، وبين ما هو الموضوع للحكم القائم به الغرض، فالمصحح للحكم شئ والمحكوم عليه والمجعول موضوعا شئ آخر. ومن العجيب! أن تصدر مثل هذه الغفله من بعض أهل الفن فى المعقول.

نعم، إذا كان القائل بالسرايه يقصد أن العنوان يؤخذ فانيا فى المعنون وحاكيا عنه وأن الغرض إنما يقوم بالمعنون، فذلك حق ونحن نقول به.

ولكن ذلك لا- ينفعه فى الغرض الذى يهدف إليه، لأ- نا نقول بذلك من دون أن نجعل متعلق التكليف نفس المعنون، وإنما يكون متعلقا له ثانيا وبالعرض، كالمعلوم بالعرض - كما أشرنا إليه فيما سبق - فإن العلم إنما يتعلق بالمعلوم بالذات ويتقوم به، وليس هو إلا- العنوان الموجود بوجود علمى ولكن باعتبار فنائه فى معنونه، يقال للمعنون: إنه معلوم ولكنه فى الحقيقه هو معلوم بالعرض لا بالذات، وهذا الفناء هو الذى يخيل للناظر أن المتعلق الحقيقى للعلم هو المعنون. ولقد أحسنوا فى تعريف العلم بأنه

" حصول صورته لدى العقل " لا حصول نفس الشيء، فالمعلوم بالذات هو صورته، والمعلوم بالعرض نفس الشيء الذى حصلت صورته لدى العقل.

وإذا ثبت ما تقدم واتضح ما رمينا إليه: من أن متعلق التكليف أولا وبالذات هو العنوان وأن المعنون متعلق له بالعرض، يتضح لك الحق جليا فى مسائلنا (مسألة اجتماع الأمر والنهى) وهو: أن الحق جواز الاجتماع.

ومعنى جواز الاجتماع: أنه لا- مانع من أن يتعلق الإيجاب بعنوان ويتعلق التحريم بعنوان آخر، وإذا جمع المكلف بينهما صدفه بسوء اختياره، فإن ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكل من العنوانين متعلقا للإيجاب والتحريم إلا بالعرض. وليس ذلك بمحال، فإن المحال إنما هو أن يكون الشيء الواحد بذاته متعلقا للإيجاب والتحريم.

وعليه، فيصح أن يقع الفعل الواحد امتثالا- للأمر من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه، وعصيانا للنهى من جهة أخرى باعتبار انطباق عنوان المنهى عنه. ولا- محذور فى ذلك ما دام أن ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه وبذاته يكون متعلقا للأمر وللنهى ليكون ذلك محالا- بل العنوانان الفانيان هما المتعلقان للأمر والنهى. غايه الأمر أن تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعى إلى إتيان الفعل، ولا فرق بين فرد وفرد فى انطباق العنوان عليه، فالفرد الذى ينطبق عليه العنوان المنهى عنه كالفرد الخالى من ذلك فى كون كل منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جهة خلل فى الانطباق.

ولا- فرق فى ذلك بين أن يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون أو لم يكن، ما دام أن المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات.

نعم، لو كان العنوان مأخوذا فى المأمور به والمنهى عنه على وجه

يسع جميع الأفراد حتى موضع الاجتماع - وهو الفرد الذى ينطبق عليه العنوانان ولو كان ذلك من جهة إطلاق الدليل - فإنه حينئذ تكون لكل من الدليلين الدلالة الالتزامية على نفي حكم الآخر فى موضع الالتقاء فيتكاذبان، وعليه يقع التعارض بينهما ويخرج المورد عن مسأله الاجتماع، كما سبق بيان ذلك مفصلا.

كما أنه لو كانت القدره على الفعل مأخوذه فى متعلق الأمر على وجه يكون الواجب هو العنوان المقذور بما هو مقذور، فإن عنوان المأمور به حينئذ لا يسع ولا يعم الفرد غير المقذور، فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضع الاجتماع، ولا يكون هذا الفرد غير المقذور شرعا من أفراد الطبيعه بما هي مأمور بها.

بخلاف ما إذا كانت القدره مصححه فقط لتعلق التكليف بالعنوان، فإن عنوان المأمور به يكون مقدورا عليه ولو بالقدره على فرد واحد من أفراد. ولهذا قلنا: إنه لو انحصر تطبيق المأمور به فى خصوص موضع الاجتماع - كما فى مورد عدم المندوحه - يقع التزاحم بين الحكيمين فى موضع الاجتماع، لأ- أنه لا يصح تطبيق المأمور به على هذا الفرد وهو موضع الاجتماع إلا إذا لم يكن النهى فعليا، كما لا يصح تطبيق عنوان المنهى عنه عليه إلا إذا لم يكن الأمر فعليا، فلا بد من رفع اليد عن فعليه أحد الحكيمين وتقديم الأهم منهما.

ولقد ذهب بعض أعلام أساتذتنا إلى أن القدره مأخوذه فى متعلق التكليف باعتبار أن الخطاب بالتكليف نفسه يقتضى ذلك، لأن الأمر إنما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على أن يصدر منه بالاختيار، وهذا نفسه يقتضى كون متعلقه مقدورا لامتناع جعل الداعى نحو الممتنع وإن كان الامتناع من ناحيه شرعيه (1).

ص: ٣٩٦

ولكننا لم نتحقق صحه هذه الدعوى، لأن صحه التكليف بطبيعته الفعل لا تتوقف على أكثر من القدره على صرف وجود الطبيعه ولو بالقدره على فرد من أفرادها، فالعقل هو الذى يحكم بلزوم القدره فى متعلق التكليف، وذلك لا يقتضى القدره على كل فرد من أفراد الطبيعه إلا إذا قلنا بأن التكليف يتعلق بالأفراد أولا وبالذات. وقد تقدم توضيح فساد هذا الوهم.

تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون

بعد ما تقدم من البيان من أن التكليف إنما يتعلق بالعنوان بما هو مرآه عن أفراده لا بنفس الأفراد، فإن القول بالجواز لا يتوقف على القول بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون - كما أشرنا إليه فيما سبق - لأ أنه سواء كان المعنون متعددًا بتعدد العنوان أو غير متعدد، فإن ذلك لا يرتبط بمسألتنا نفيًا وإثباتًا ما دام أن المعنون ليس متعلقًا للتكليف أبدًا. وعلى كل حال، فالحق هو الجواز تعدد المعنون أو لم يتعدد.

ولو سلمنا جدلاً بأن التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سرايه التكليف من العنوان إلى المعنون - كما هو المعروف - فإن الحق أنه لا يجب تعدد المعنون بتعدد العنوان، فقد يتعدد وقد لا يتعدد.

فليس هناك قاعده عامه تقضى بأن نحكم بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون، كما تكلف بتنقيحها بعض أعظم مشايخنا (١) - قدس الله نفسه الزكيه - وكأن نظره الشريف يرمى إلى أن العامين من وجه يمتنع صدقهما على شئ واحد من جهه واحده وإلا لما كانا عامين من وجه، فلا بد أن يفرض هناك جهتان موجودتان فى المجمع: إحداهما هو الواجب، وثانيتها هو المحرم، فيكون التركيب بين الحثيتين تركيباً

ص: ٣٩٧

١- الظاهر، المراد به المحقق النائيني (قدس سره) انظر فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤١١.

انضماميا لا- اتحاديا، إلا إذا كانت الحثيتان المفروضتان تعليليتين لا تقييديتين، فإن الواجب والمحرم على هذا الفرض يكونان شيئا واحدا وهو ذات المحيـث بهاتين الحثيتين، وحينئذ يقع التعارض بين دليلي العامين ويخرج المورد عن مسألتنا.

وفى هذا التقرير مالا يخفى على الفطن أما أولا: فإن العنوان بالنسبة إلى معنونه تاره يكون منتزعا منه باعتبار ضم حثيه زائده على الذات مباينه لها ماهيه ووجودا، كالأبيض بالقياس إلى الجسم، فإن صدق الأبيض عليه باعتبار عروض صفه البياض عليه الخارجه عن مقام ذاته. واخرى يكون منتزعا منه باعتبار نفس ذاته بلا ضم حثيه زائده على الذات، كالأبيض بالقياس إلى نفس البياض، فإن نفس البياض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الأبيض منه بلا حاجه إلى ضم بياض آخر إليه، لأنه بنفس ذاته أبيض لا بياض آخر. ومثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود، فإنها منتزعه من مقام نفس الذات لا بضم حثيه أخرى زائده على الذات.

وعليه، فلا يجب في كل عنوان منتزع أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حثيه زائده على الذات.

وأما ثانيا: فإن العنوان لا- يجب فيه أن يكون كاشفا عن حقيقه متأصله على وجه يكون انطباق العنوان أو مبدئه عليه من باب انطباق الكلى على فرده، بل من العناوين ما هو مجعول ومعتبر لدى العقل لصرف الحكايه والكشف عن المعنونه من دون أن يكون يازائه فى الخارج حقيقه متأصله، مثل عنوان "العدم" و "الممتنع" بل مثل عنوان "الحرف" و "النسبه" فإنه لا يجب فى مثله فرض حثيه متأصله ينتزع منها العنوان.

ومثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عاما يصح انطباقه على حقائق متعدده

من دون أن يكون بإزائه حيثيه واقعيه غير تلك الحقائق المتأصله، ولعل عنوان " الغضب " من هذا الباب في انطباقه على " الصلاه " - التي تتألف من حقائق متبائنه - وعلى غيرها من سائر التصرفات، فكل تصرف في مال الغير بدون رضاه غضب، مهما كانت حقيقه ذلك التصرف ومن أياه مقوله كانت.

ثمره المسأله

من الواضح ظهور ثمره النزاع فيما إذا كان المأمور به عباده، فإنه بناء على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي - كما هو المعروف - تقع العباده فاسده مع العلم بالحرمة والعمد بالجمع بين المأمور به والمنهى عنه - كما هو المفروض في المسأله - لأنه لا- أمر مع ترجيح جانب النهي، وليس هناك في ذات المأتي به ما يصلح للتقرب به مع فرض النهي الفعلي، لامتناع التقرب بالمبعد وإن كان ذات المأتي به مشتملا على المصلحه الذاتيه وقلنا بكفايه قصد المصلحه الذاتيه في صحه العباده.

نعم، إذا وقع الجمع بين المأمور به والمنهى عنه عن جهل بالحرمة - قصورا لا تقصيرا - أو عن نسيان وكان قد أتى بالفعل على وجه القربه، فالمشهور أن العباده تقع صحيحه. ولعل الوجه فيه هو القول بكفايه رجحانها الذاتى واشتمالها على المصلحه الذاتيه في التقرب بها مع قصد ذلك وإن لم يكن الأمر فعليا.

وقيل: إنه لا- يبقى مصحح في هذه الصوره للعباده فتقع فاسده (1) نظرا إلى أن دليلي الوجوب والحرمة على القول بالامتناع يصبحان متعارضين وإن لم يكونا في حد أنفسهما متعارضين، فإذا قدم جانب النهي، فكما لا يبقى أمر كذلك لا يحرز وجود المقتضى له وهو المصلحه الذاتيه في

ص: ٣٩٩

المجمع، إذ تخصيص دليل الأمر بما عدا المجمع يجوز أن يكون لوجود المانع في المجمع عن شمول الأمر له، ويجوز أن يكون لانتفاء المقتضى للأمر، فلا يحرز وجود المقتضى.

هذا بناء على الامتناع وتقديم جانب النهي.

وأما بناء على الامتناع وتقديم جانب الأمر، فلا شبهه في وقوع العبادة صحيحه، إذ لا نهى حتى يمنع من صحتها، لا سيما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناء على الامتناع، فإنه لا يحرز معه المفسده الذاتيه في المجمع.

وكذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز، فإنه كما جاز توجيه الأمر والنهي إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما في المجمع فقلنا بجواز الاجتماع في مقام التشريع، فكذلك نقول: لا مانع من الاجتماع في مقام الامتثال أيضا - كما أشرنا إليه في تحرير محل النزاع - حتى لو كان المعنون للعنوانين واحدا وجودا ولم يوجب تعدد العنوان تعدده، لما عرفت سابقا: من أن المعنون لا يقع بنفسه متعلقا للتكليف لا قبل وجوده ولا بعد وجوده وإنما يكون الداعى إلى إتيان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الذى ليس بمنهى عنه، لا أن الداعى إلى إتيانه تعلق الأمر به ذاته، فيكون المكلف فى فعل واحد بالجمع بين عنوانى الأمر والنهى مطيعا للأمر من جهة انطباق العنوان المأمور به، وعاصيا من جهة انطباق العنوان المنهى عنه، نظير الاجتماع الموردي، كما تقدم توضيحه فى تحرير محل النزاع.

وقيل: إن الثمره فى مسألتنا هو إجراء أحكام المتعارضين على دليلى الأمر والنهى بناء على الامتناع، وإجراء أحكام التزاحم بينهما بناء على الجواز (1).

ص: ٤٠٠

١- قاله المحقق النائيني، راجع فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٢٩.

ولكن إجراء أحكام التراحم بينهما بناء على الجواز إنما يلزم إذا كان القائل بالجواز إنما يقول بالجواز في مقام الجعل والإنشاء دون مقام الامتثال، بل يمتنع الاجتماع في مقام الامتثال، وحينئذ لا محاله يقع التراحم بين الأمر والنهي. أما إذا قلنا بالجواز في مقام الامتثال أيضا - كما أوضحناه - فلا- موجب للتراحم بين الحكيم مع وجود المندوحه، بل يكون مطيعا عاصيا في فعل واحد، كالاتحاد الموردى بلا فرق، إذ لا دوران حينئذ بين امتثال الأمر وامتثال النهى.

اجتماع الأمر و النهى مع عدم المندوحه

[أى مع الاضطرار] (١) تقدم الكلام كله فى اجتماع الأمر والنهى فيما إذا كانت هناك مندوحه من الجمع بين المأمور به والمنهى عنه، وقد جمع المكلف بينهما فى فعل واحد بسوء اختياره. ويلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفله أو جهل. وقد ذهبنا إلى جواز الاجتماع فى مقامى الجعل والامتثال.

وبقى الكلام فى اجتماعهما مع عدم المندوحه، وذلك بأن يكون المكلف مضطرا إلى هذا الجمع بينهما. والاضطرار على نحوين: الأول: أن يكون بدون سبق اختيار للمكلف فى الجمع، كمن اضطر لإنقاذ غريق إلى التصرف فى أرض مغصوبه، فيكون تصرفه فى الأرض واجبا من جهه إنقاذ الغريق وحراما من جهه التصرف فى المغصوب.

فإنه فى هذا الفرض لابد أن يقع التراحم بين الواجب والحرام فى مقام الامتثال، إذ لا مندوحه للمكلف حسب الفرض، فلا بد فى مقام إطاعه الأمر بإنقاذ الغريق من الجمع، لانحصار امتثال الواجب فى هذا الفرد المحرم، فيدور الأمر بين أن يعصى الأمر أو يعصى النهى.

ص: ٤٠١

١- لم يرد فى ط ٢.

وفى مثله يرجع إلى أقوى الملاكين، فإن كان ملاك الأمر أقوى - كما فى المثال المذكور - قدم جانب الأمر ويسقط النهى عن الفعلية، وإن كان ملاك النهى أقوى قدم جانب النهى، كمن انحصر عنده إنقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك إنسان.

تنبيه: مما يلحق بهذا الباب ويتفرع عليه ما لو اضطر إلى ارتكاب فعل محرم لا بسوء اختياره، ثم اضطر إلى الإتيان بالعبادة على وجه يكون ذلك فعل المحرم مصداقاً لتلك العبادة، بمعنى أنه اضطر إلى الإتيان بالعبادة مجتمعاً مع فعل الحرام الذى قد اضطر إليه.

ومثاله: المحبوس فى مكان مغصوب فيضيق عليه وقت الصلاة ولا يسعه الإتيان بها خارج المكان المغصوب. فهل فى هذا الفرض يجب عليه الإتيان بالعبادة وتقع صحيحه، أو لا؟ نقول: لا ينبغى الشك فى أن عبادته على هذا التقدير تقع صحيحه، لأنّه مع الاضطرار إلى فعل الحرام لا- تبقى فعلية للنهى، لاشتراط قدره فى التكليف، فالأمر لا مزاحم لفعليته، فيجب عليه أداء الصلاة، ولا بد أن تقع حينئذ صحيحه.

نعم، يستثنى من ذلك ما لو كان دليل الأمر ودليل النهى متعارضين بأنفسهما من أول الأمر وقد رجحنا جانب النهى بأحد مرجحات باب التعارض، فإنه فى هذه الصورة لاوجه لوقوع العبادة صحيحه، لأن العبادة لا تقع صحيحه إلا إذا قصد بها امتثال الأمر الفعلية بها - إن كان - أو قصد بها الرجحان الذاتى قربه إلى الله تعالى، والمفروض أنه هنا لا أمر فعلية، لعدم شمول دليله بما هو حجه لمورد الاجتماع، لأن المفروض تقديم جانب النهى.

وقيل: إن النهى إذا زالت فعليته من جهة الاضطرار لم يبق مانع من التمسك بعموم الأمر (١).

وهذه غفلة ظاهره، فإن دليل الأمر بما هو حجه لا- يكون شاملا لمورد الاجتماع، لمكان التعارض بين الدليلين وتقديم دليل النهى، فإذا اضطر المكلف إلى فعل المنهى عنه لا- يلزم منه أن يعود دليل الأمر حجه في مورد الاجتماع مرة ثانية. وإنما يتصور أن يعود الأمر فعليا إذا كان تقديم النهى من باب التزاحم، فإذا زال التزاحم عاد الأمر فعليا.

وأما الرجحان الذاتى، فإنه بعد فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهى لا يكون الرجحان محرزا في مورد الاجتماع، لأن عدم شمول دليل الأمر بما هو حجه لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، وانتفاء المقتضى وهو الملاك، فلا يحرز وجود الملاك حتى يصح قصده متقربا به إلى الله تعالى.

الثانى: أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار، كمن دخل منزلا مغصوبا متعمدا، فبادر إلى الخروج تخلصا من استمرار الغصب، فإن هذا التصرف بالمنزل لا شك في أنه تصرف غصبى أيضا، وهو مضطر إلى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام، وكان اضطراره إليه بمحض اختياره إذ دخل المنزل غاصبا باختياره.

وتعرف هذه المسألة فى لسان المتأخرين بمسألة " التوسط فى المغصوب " والكلام يقع فيها من ناحيتين:

١ - فى حرمه هذا التصرف الخروجى أو وجوبه.

٢ - فى صحه الصلاه المأتى بها حال الخروج.

ص: ٤٠٣

١- لم نظفر على شخص القائل، ذكره فى تقرير أبحاث السيد الخوئى بلفظ: قد استدلل للمشهور، راجع المحاضرات: ج ٤ ص ٣٤٠.

أما الناحية الأولى: فقد تعددت الأقوال فيها، فقيل: بحرمة التصرف الخروجي فقط (١). وقيل: بوجوبه فقط ولكن يعاقب فاعله (٢). وقيل: بوجوبه فقط ولا يعاقب فاعله (٣). وقيل: بحرمة ووجوبه معا (٤). وقيل: لا هذا ولا ذاك ومع ذلك يعاقب عليه (٥).

فينبغي أن نبحث عن وجه القول بالحرمة، وعن وجه القول بالوجوب ليتضح الحق في المسألة (وهو القول الأول).

أما وجه الحرمة: فمبنى على أن التصرف بالغصب بأي نحو من أنحاء التصرف - دخولا وبقاء وخروجا - محرم من أول الأمر قبل الإبتلاء بالدخول، فهو قبل أن يدخل منهى عن كل تصرف في المغصوب حتى هذا التصرف الخروجي، لأنه كان متمكنا من تركه بترك الدخول.

ومن يقول بعدم حرمة، فإنه يقول به لأنه يجد أن هذا المقدار من التصرف مضطر إليه سواء خرج الغاصب أو بقي، فيمتنع عليه تركه، ومع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفه الحرمة؟ ولكننا نقول له: إن هذا الامتناع هو الذي أوقع نفسه فيه بسوء اختياره وكان متمكنا من تركه بترك الدخول، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فهو مخاطب من أول الأمر بترك التصرف حتى يخرج، فالخروج في نفسه بما هو تصرف داخل من أول الأمر في أفراد العنوان

ص: ٤٠٤

- ١- نسبه في التقريرات إلى ظاهر بعض الأفاضل في الإشارات، مطرح الأنظار: ص ١٥٥.
- ٢- اختاره صاحب الفصول ثم قال: وكان ما عزي إلى الفخر الرازي من القول بأنه مأمور بالخروج وحكم المعصية جار عليه راجع إلى ما ذكرناه، الفصول الغرويه: ص ١٣٨.
- ٣- قال به الشيخ الأنصاري على ما في مطرح الأنظار: ١٥٣.
- ٤- هذا القول منسوب إلى أبي هاشم، واستقره المحقق القمي، قوانين الأصول: ص ١٥٣.
- ٥- اختاره المحقق الخراساني في كفايه الأصول: ص ٢٠٤.

المنهى عنه، أى أن العنوان المنهى عنه - وهو التصرف بمال الغير بدون رضاه - يسع فى عمومته كل تصرف متمكن من تركه حتى الخروج، وامتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا يخرج عن عموم العنوان.

ونحن لا نقول - كما سبق - إن المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا: إنه يمتنع تعلق الخطاب بالمتنع تركه وإن كان الامتناع بسوء الاختيار.

وأما وجه الوجوب: فقد قيل: إن الخروج واجب نفسى باعتبار أن الخروج معنون بعنوان التخلص عن الحرام، والتخلص عن الحرام فى نفسه عنوان حسن عقلا وواجب شرعا. وقد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصارى - أعلى الله تعالى مقامه - على ما يظهر من تقارير درسه (١).

وقيل: إن الخروج واجب غيرى - كما يظهر من بعض التعبيرات فى تقارير الشيخ أيضا (٢) - باعتبار أنه مقدمه للتخلص من الحرام، وهو الغصب الزائد الذى كان يتحقق لو لم يخرج.

والحق: أنه ليس بواجب نفسى ولا غيرى.

أما أنه ليس بواجب نفسى، فلا - أنه: أولا: أن التخلص عن الشئ - بأى معنى فرض - عنوان مقابل لعنوان الابتلاء به بديل له لا يجتمعان، وهما من قبيل الملكة وعدمها. وهذا واضح.

وحينئذ نقول له: ما مرادك من التخلص الذى حكمت عليه بأنه عنوان حسن؟ إن كان المراد به "التخلص من أصل الغصب" فهو بالخروج - أى

ص: ٤٠٥

١- راجع مطارح الأنظار: ص ١٥٣ - ١٥٦.

٢- راجع مطارح الأنظار: ص ١٥٣ - ١٥٦.

الحركات الخروجه - مبتل بالغصب، لا أنه متخلص منه، لأ أنه تصرف بالمغصوب.

وإن كان المراد به "التخلص من الغصب الزائد الذى يقع لو لم يخرج" فهو لا- ينطبق على الحركات الخروجه، وذلك لأن التخلص لما كان مقابلا للابتلاء بديلا له - كما قدمنا - فالزمان الذى يصلح أن يكون زمانا للابتلاء لا بد أن يكون هو الذى يصدق عليه عنوان "التخلص" مع أن زمان الحركات الخروجه سابق على زمان الغصب الزائد عليها لو لم يخرج، فهو فى حال الحركات الخروجه لا مبتل بالغصب الزائد ولا متخلص منه، بل الغاصب مبتل بالغصب من حين دخوله إلى حين خروجه، وبعد خروجه يصدق عليه أنه متخلص من الغصب.

وثانيا: أن التخلص لو كان عنوانا يصدق على الخروج، فلا ينبغى أن يراد من الخروج نفس الحركات الخروجه، بل على تقديره ينبغى أن يراد منه ما تكون الحركات الخروجه مقدمه له أو بمنزله المقدمه. فلا- ينطبق إذا عنوان "التخلص" على التصرف بالمغصوب المحرم كما يريد أن يحققه هذا القائل.

والسر واضح، فإن الخروج يقابل الدخول، ولما كان الدخول عنوانا للكون داخل الدار المسبوق بالعدم، فلا بد أن يكون الخروج - بمقتضى المقابله - عنوانا للكون خارج الدار المسبوق بالعدم. أما نفس التصرف بالمغصوب بالحركات الخروجه التى منها يكون الخروج فهو مقدمه أو شبه المقدمه للخروج لا نفسه.

وثالثا: لو سلمنا أن التخلص عنوان ينطبق على الحركات الخروجه فلا نسلم بوجوده النفسى، لأن التخلص عن الحرام ليس هو إلا عباره أخرى عن ترك الحرام، وترك الحرام ليس واجبا نفسيا على وجه يكون

ذا مصلحه نفسيه فى مقابل المفسده النفسيه فى الفعل. نعم، هو مطلوب بتبع النهى عن الفعل، وقد تقدم ذلك فى مبحث النواهى فى الجزء الأول (١) وفى مسأله الضد فى الجزء الثانى (٢). فكما أن الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده العام - أى نقيضه وهو الترك - كذلك أن النهى عن الشئ لا يقتضى الأمر بضده العام - أى نقيضه وهو الترك -، ولذا قلنا فى مبحث النواهى: إن تفسير النهى بطلب الترك - كما وقع للقوم - ليس فى محله وإنما هو تفسير للشئ بلازم المعنى العقلى، فإن مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلاً لا - على أن يكون الترك ذا مصلحه نفسيه فى مقابل مفسده الفعل. وكذلك فى الأمر، فإن مقتضى الدعوه إلى الفعل الزجر عن تركه عقلاً لا على أن يكون الترك ذا مفسده نفسيه فى مقابل مصلحه الفعل، بل ليس فى النهى إلا مفسده الفعل، وليس فى الأمر إلا مصلحه الفعل.

وأما أن الخروج ليس بواجب غيرى، فلا - أنه: أولاً - قد تقدم أن مقدمه الواجب ليست بواجبه على تقدير القول بأن التخلص واجب نفسى.

وثانياً: أن الخروج الذى هو عبارته عن الحركات الخروجه فى مقصود هذا القائل ليس مقدمه لنفس التخلص عن الحرام، بل على التحقيق إنما هو مقدمه للكون فى خارج الدار، والكون فى خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عن الحرام لا نفسه، ولا يلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب لانزمه، فإن المتلازمين لا يجب أن يشتركا فى الحكم، كما تقدم فى مسأله الضد (٣) وإذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدمته؟

ص: ٤٠٧

١- راجع ص ١٤٩.

٢- راجع ص ٣٥٦.

٣- راجع ص ٣٦١.

وثالثاً: لو سلمنا أن التخلص واجب نفسى وأنه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجيه مقدمه له وأن مقدمه الواجب واجبه، لو سلمنا كل ذلك، فإن مقدمه الواجب إنما تكون واجبه حيث لا- مانع من ذلك، كما لو كانت محرمه فى نفسها - كركوب المركب الحرام فى طريق الحج - فإنه لا يقع على صفه الوجوب وإن توصل به إلى الواجب. وهنا الحركات الخروجيه تقع على صفه الحرمة - كما قدمنا - باعتبار أنها من أفراد الحرام وهو التصرف بالمغصوب، فلا تقع على صفه الوجوب من باب المقدمه.

فإن قلت: إن المقدمه المحرمه إنما لا تقع على صفه الوجوب حيث لا تكون منحصره، وأما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب، فإنه يقع التزاحم بين حرمتها ووجوب ذيها، لأن الأمر يدور حينئذ بين امتثال الوجوب وبين امتثال الحرمة، فلو كان الوجوب أهم قدم على حرمة المقدمه فتسقط حرمتها. وهنا الأمر كذلك، فإن المقدمه منحصره، والواجب - وهو ترك الغصب الزائد - أهم.

قلت: هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف، فإنه حينئذ يكون الدوران فى مقام التشريع. وأما لو كان الدوران واقعا بسوء اختيار المكلف - كما هو مفروض فى المقام - فإن المولى فى مقام التشريع قد استوفى غرضه من أول الأمر بالنهى عن الغصب مطلقا ولا- دوران فيه حتى يقال: يقبح من المولى تفويت غرضه الأهم. وإنما الدوران وقع فى مقام استيفاء الغرض استيفاء خارجيا بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض أن المولى من أول الأمر - قبل أن يدخل المكلف فى المحل المغصوب - قد استوفى كل غرضه فى مقام التشريع إذ نهى عن كل تصرف بالمغصوب.

فليس هناك تراحم في مقام التشريع، فالمكلف يجب عليه أن يترك الغضب الزائد بالخروج عن المغصوب، ونفس الحركات الخروجه تكون أيضا محرمة يستحق عليها العقاب، لأنهي من أفراد ما هو منهي عنه، وقد وقع في هذا المحذور والدوران بسوء اختياره.

صحة الصلاة حال الخروج

وأما الناحية الثانية - وهي صحة الصلاة حال الخروج - فإنها تبني على اختيار أحد الأقوال في الناحية الأولى.

فإن قلنا بأن الخروج يقع على صفة الوجوب فقط، فإنه لا مانع من الإتيان بالصلاة حالته، سواء ضاق وقتها أم لم يضق، ولكن بشرط ألا يستلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا على الحركات الخروجه، فإن هذا التصرف الزائد حينئذ يقع محرما منها عنه. فإذا استلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا، فإن كان الوقت ضيقا، فلا بد أن يؤدي الصلاة حال الخروج ولا بد أن يقتصر منها على أقل الواجب فيصلى إيماء بدل الركوع والسجود. وإن كان الوقت متسعا لأدائها بعد الخروج وجب أن ينتظر بها إلى ما بعد الخروج.

وإن قلنا بوقوع الخروج على صفة الحرمة، فإنه مع سعة الوقت لا بد أن يؤديها بعد الخروج سواء استلزم تصرفا زائدا أم لم تستلزم. ومع ضيق الوقت يقع التراحم بين الحرام الغصبي والصلاة الواجبه، والصلاة لا تترك بحال، فيجب أداؤها مع ترك ما يستلزم منها تصرفا زائدا، فيصلى إيماء للركوع والسجود، ويقرأ ماشيا، فيترك الاطمئنان الواجب... وهكذا.

وإن قلنا بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة ولا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفا زائدا حتى مع سعة الوقت على النحو الذي تقدم.

تحرير محل النزاع

هذه المسأله من أمهات المسائل الأصوليه التي بحثت من القديم.

ولأجل تحرير محل النزاع فيها وتوضيحه، علينا أن نشرح الألفاظ الوارده في عنوانه وهي كلمه: الدلاله، النهى، الفساد.

ولا بد من ذكر المراد من الشئ المنهى عنه أيضاً، لأنه مدلول عليه بكلمه " النهى " إذ النهى لا بد له من متعلق.

إذن ينبغي البحث عن أربعة أمور:

١ - الدلاله

فإن ظاهر اللفظه يعطى أن المراد منها الدلاله اللفظيه.

ولعله لأجل هذا الظهور البدوى أدرج بعضهم هذه المسأله في مباحث الألفاظ (١). ولكن المعروف أن مرادهم منها ما يؤدي إليه لفظ " الاقتضاء "

ص: ٤١٠

١- لم نظفر بمن بحث عنها قبل مبحثى الأوامر والنواهي، فإن كان البحث عنهما من مباحث الألفاظ فهو الطريقه الدارجة بين الأصوليين. قال المحقق الخراسانى: لا يخفى أن عد هذه المسأله من مباحث الألفاظ إنما هو لأجل أنه في الأقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات مع إنكار الملازمه بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها، كفايه الأصول: ص ٢١٧. وراجع فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٥٥.

حسبما يفهم من بحثهم المسأله وجمله من الأقوال فيها، لا سيما المتأخرون من الأصوليين.

وعليه، فيكون المراد من "الدلاله" خصوص الدلاله العقليه. وحينئذ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعه النهى عن الشئ فساد المنهى عنه عقلا- ومن هنا يعلم أنه لا- يشترط فى النهى أن يكون مستفادا من دليل لفظى. وفى الحقيقه يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمه العقليه بين النهى عن الشئ وفساده، أو عن الممانعه والمنافره عقلا بين النهى عن الشئ وصحته. لا فرق بين التعبيرين.

ولأجل هذا أدرجنا نحن هذه المسأله فى قسم الملازمات العقليه.

نعم، قد يدعى بعضهم: أن هذه الملازمه - على تقدير ثبوتها - من نوع الملازمات البينه بالمعنى الأخص (١). وحينئذ يكون اللفظ الدال بالمطابقه على النهى دالا- بالدلاله الالتزاميه على فساد المنهى عنه، فيصح أن يراد من "الدلاله" ما هو أعم من الدلاله اللفظيه والعقليه.

ونحن نقول: هذا صحيح على هذا القول، ولا بأس بتعميم الدلاله إلى (٢) اللفظيه والعقليه فى العنوان حينئذ. ولكن النزاع مع هذا القائل أيضا يقع فى الملازمه العقليه قبل فرض الدلاله اللفظيه الالتزاميه، فالبحث معه أيضا يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلى. فالأولى أن يراد من "الدلاله" فى العنوان الاقتضاء العقلى، فإنه يجمع جميع الأقوال والاحتمالات، لا سيما أن البحث يشمل كل نهى وإن لم يكن مستفادا من دليل لفظى.

والعبارة تكون أكثر استقامه لو عبر عن عنوان المسأله بما عبر به صاحب الكفايه (قدس سره) بقوله: "اقتضاء النهى الفساد" (٣) فأبدل كلمه "الدلاله"

ص: ٤١١

١- لم نظفر بمن صرح به.

٢- لم ترد "إلى" فى ط الأولى.

٣- كفايه الأصول: ص ٢١٧.

بكلمه " الاقتضاء " ولكن نحن عبرنا بما جرت عليه عادة القدماء في عنوان المسأله متابعه لهم.

٢ - النهى

إن كلمه " النهى " ظاهره - كما تقدم فى الجزء الأول ص ١٤٩ - فى خصوص الحرمة، وقلنا هناك: إن هذا الظهور ليس من جهه الوضع، بل بمقتضى حكم العقل. أما نفس الكلمه من جهه الوضع فهى تشمل النهى التحريمى والنهى التنزيهى - أى الكراهه -. ولعل كلمه " النهى " فى مثل عنوان المسأله ليس فيها ما يقتضى عقلا- ظهورها فى الحرمة، فلا بأس من تعميم " النهى " فى العنوان لكل من القسمين بعد أن كان النزاع قد وقع فى كل منهما.

وكذلك كلمه " النهى " بإطلاقتها ظاهره فى خصوص الحرمة النفسية دون الغيريه. ولكن النزاع أيضا وقع فى كل منهما، فإذن ينبغى تعميم كلمه " النهى " فى العنوان للتحريمى والتنزيهى وللنفسى والغيرى، كما صنع صاحب الكفايه (قدس سره). وشيخنا النائينى (قدس سره) جزم باختصاص النهى فى عنوان المسأله بخصوص التحريمى النفسى (١) لأنه يجزم بأن التنزيهى لا يقتضى الفساد وكذا الغيرى.

والذى ينبغى أن يقال له: إن الاختيار شئ وعموم النزاع فى المسأله شئ آخر، فإن اختياركم بأن النهى التنزيهى والغيرى لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكل على ذلك حتى يكون النزاع فى المسأله مختصا بما عداهما، والمفروض أن هناك من يقول بأن النهى التنزيهى والغيرى يقتضيان الفساد.

فتعميم كلمه " النهى " فى العنوان هو الأولى.

٣ - الفساد

إن " الفساد " كلمه ظاهره المعنى، والمراد منها ما يقابل

ص: ٤١٢

١- راجع فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٥٦.

"الصحة" تقابل العدم والملكه على الأصح، لا تقابل النقيضين ولا تقابل الضدين. وعليه، فما له قابليه أن يكون صحيحا يصح أن يتصف بالفساد، وما ليس له ذلك لا يصح وصفه بالفساد.

وصحة كل شئ بحسبه، فمعنى صحة العباده مطابقتها لما هو المأمور به من جهه تمام أجزائها وجميع ما هو معتبر فيها (1). ومعنى فسادها عدم مطابقتها له من جهه نقصان فيها. ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الامر وعدم سقوط الأداء والقضاء.

ومعنى صحة المعامله مطابقتها لما هو المعتبر فيها من أجزاء وشرائط ونحوها. ومعنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها، ولازم عدم مطابقتها عدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها: من نحو النقل والانتقال فى عقد البيع والإجاره، ومن نحو العلقه الزوجيه فى عقد النكاح...

وهكذا.

٤ - متعلق النهى

لاشك فى أن متعلق النهى - هنا - يجب أن يكون مما يصح أن يتصف بالصحة والفساد ليصح النزاع فيه، وإلا فلا معنى لأن يقال - مثلا -: إن النهى عن شرب الخمر يقتضى الفساد أولا يقتضى.

وعليه، فليس كل ما هو متعلق للنهى يقع موضعا للنزاع فى هذه المسأله، بل خصوص ما يقبل وصفى الصحة والفساد. وهذا واضح.

ثم إن متعلق النهى يعم العباده والمعامله اللتين يصح وصفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسأله بالعباده، كما ربما ينسب إلى بعضهم (2).

ص: ٤١٣

١- هذا بناء على اعتبار الأمر فى عباديه العباده. أما إذا قلنا بكفايه الرجحان الذاتى فى عباديتها إذا قصدنا متقربا بها إلى الله تعالى - كما هو الصحيح - فيكون معنى صحة العباده ما هو أعم من مطابقتها لما هو مأمور به ومن مطابقتها لما هو راجح ذاتا وإن لم يكن هناك أمر.

٢- لم نظفر بالناسب ولا بالمنسوب إليه.

وإذا اتضح المقصود من الكلمات التي وردت في العنوان يتضح المقصود من النزاع ومحلها هنا، فإنه يرجع إلى النزاع في الملازمه العقليه بين النهى عن الشئ وفساده. فمن يقول بالاقضاء فإنما يقول بأن النهى يستلزم عقلا فساد متعلقه، وقد يقول مع ذلك بأن اللفظ الدال على النهى دال على فساد المنهى عنه بالدلاله الالتزاميه. ومن يقول بعدمه إنما يقول بأن النهى عن الشئ لا يستلزم عقلا فساد.

أو فقل: إن النزاع هنا يرجع إلى النزاع في وجود الممانعه والمنافره عقلا بين كون الشئ صحيحا وبين كونه منهيًا عنه، أى أنه هل هناك مانعه جمع بين صحه الشئ والنهى عنه أولا؟ ولأجل هذا تدخل هذه المسأله فى بحث الملازمات العقليه كما صنعنا.

ولما كان البحث يختلف اختلافا كثيرا فى كل واحده من العباده والمعامله عقدوا البحث فى موضعين: العباده، والمعامله. فينبغى البحث عن كل منهما مستقلا فى مبحثين:

المبحث الأول: النهى عن العباده

المقصود من "العباده" التى هى محل النزاع فى المقام: العباده بالمعنى الأخص، أى خصوص ما يشترط فى صحتها قصد القربه، أو فقل هى خصوص الوظيفه التى شرعها الله تعالى لأجل التقرب بها إليه.

ولا- يشمل النزاع العباده بالمعنى الأعم، مثل غسل الثوب من النجاسه، لأنه وإن صح أن يقع عباده متقربا به إلى الله تعالى لا يتوقف حصول أثره المرغوب فيه - وهو زوال النجاسه - على وقوعه قريبا، فلو فرض وقوعه

منهيا عنه - كالغسل بالماء المغصوب - فإنه يقع به الامتثال ويسقط الأمر به، فلا يتصور وقوعه فاسدا من أجل تعلق النهى به.

نعم، إذا وقع محرما منهيا عنه، فإنه لا يقع عباده متقربا به إلى الله تعالى. فإذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس في أن يقال: إن النهى عن العبادة بالمعنى الأعم يقتضى الفساد، فإن من يدعى الممانعة بين الصحة والنهى يمكن أن يدعى الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحا - أى عباده متقربا به إلى الله تعالى - وبين النهى عنه.

وليس معنى العبادة هنا: أنها ما كانت متعلقه للأمر فعلا، لأنه مع فرض تعلق النهى بها فعلا لا يعقل فرض تعلق الأمر بها أيضا. وليس ذلك كباب اجتماع الأمر والنهى الذى فرض فيه تعلق النهى بعنوان غير العنوان الذى تعلق به الأمر، فإنه إن جاز هناك اجتماع الأمر والنهى فلا يجوز هنا، لعدم تعدد العنوان، وإنما العنوان الذى تعلق به الأمر هو نفسه صار متعلقا للنهى.

وعلى هذا، فلا بد أن يراد بالعبادة المنهى عنها ما كانت طبيعتها متعلقة للأمر وإن لم تكن شامله - بما هي مأمور بها - لما هو متعلق النهى، أو ما كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر. وبعبارة أخرى جامعها أن يقال: إن المقصود بالعبادة هنا هي الوظيفة التي لو شرعها الشارع لشرعها لأجل التعبد بها وإن لم يتعلق بها أمر فعلى لخصوصيه المورد.

ثم إن النهى عن العبادة يتصور على أنحاء: أحدها: أن يتعلق النهى بأصل العبادة، كالنهى عن صوم العيدين، وصوم الوصال، وصلاة الحائض والنفساء.

وثانيها: أن يتعلق بجزئها، كالنهى عن قراءة سورة من سور العزائم فى الصلاة.

وثالثها: أن يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها، كالنهي عن الصلاة باللباس المغصوب أو المتنجس.

ورابعها: أن يتعلق بوصف ملازم لها أو لجزئها، كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الإخفات، والنهي عن الإخفات في موضع الجهر.

والحق: أن النهي عن العبادة يقتضى الفساد، سواء كان نهيا عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها، للتمانع الظاهر بين العبادة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى ومرضاته، وبين النهي عنها المبعد عصيانه عن الله والمثير لسخطه، فيستحيل التقرب بالمبعد والرضا بما يسخطه. ويستحيل أيضا التقرب بما يشتمل على المبعد المبعوض المسخط له، أو بما هو متقيد بالمبعد، أو بما هو موصوف بالمبعد.

ومن الواضح: أن المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويان، وهما يشبهان القرب والبعد المكانيين، فكما يستحيل التقرب المكاني بما هو مبعد مكانا كذلك يستحيل التقرب المعنوي بما هو مبعد معنى.

ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف، نقول به لا لأجل أن النهي عن هذه الأمور يسرى إلى أصل العبادة وأن ذلك واسطه في الثبوت أو واسطه في العروض كما قيل (١) ولا- لأجل أن جزء العبادة وشرطها عباده فإذا فسد الجزء والشرط استلزم فسادهما فساد المركب والمشروط.

بل نحن لا نستند في قولنا في الجزء والشرط والوصف إلى ذلك، لأنه لا حاجة إلى مثل هذه التعليلات، ولا تصل النوبة إليها بعد ما قلناه: من أنه يستحيل التقرب بما يشتمل على المبعد أو بما هو مقيد أو موصوف

ص: ٤١٦

١- انظر فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٦٣.

بالمبعد، كما يستحيل التقرب بنفس المبعد بلا فرق.

على أن في هذه التعليقات من المناقشه ما لا يسعه هذا المختصر، ولا حازه إلى مناقشتها بعدما ذكرناه.

هذا كله في النهى النفسى.

أما النهى الغيرى المقدمى: فحكمه حكم النفسى بلا فرق، كما أشرنا إلى ذلك فى ما تقدم ص ٤١٢.

فإنه أشرنا هناك إلى الوجه الذى ذكره بعض أعظم مشايخنا (قدس سره) للفرق بينهما، بأن النهى الغيرى لا يكشف عن وجود مفسده وحزازه فى المنهى عنه، فيبقى المنهى عنه على ما كان عليه من المصلحه الذاتيه بلا مزاحم لها من مفسده للنهى، فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحه الذاتيه المفروضه. بخلاف النهى النفسى الكاشف عن المفسده والحزازه فى المنهى عنه المانع من التقرب به.

وقد ناقشناه هناك بأن التقرب والابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحه والمفسده الذاتيتين حتى يتم هذا الكلام، بل - كما ذكرناه هناك - أن الفعل المبعد عن المولى فى حال كونه مبعدا لا يعقل أن يكون متقربا به إليه - كالتقرب والابتعاد المكانيين - والنهى وإن كان غيرا يوجب البعد ومبغوضيه المنهى عنه وإن لم يشتمل على مفسده نفسيه.

ويبقى الكلام فى النهى التنزيهى - أى الكراهه - فالحق أيضا أنه يقتضى الفساد كالنهى التحريمى، لنفس التعليل السابق من استحاله التقرب بما هو مبعد بلا فرق، غايه الأمر أن مرتبه البعد فى التحريمى أشد وأكثر منها فى التنزيهى، كاختلاف مرتبه القرب فى موافقه الأمر الوجوبى والاستجابى. وهذا الفرق لا يوجب تفاوتا فى استحاله التقرب بالمبعد.

ولأجل هذا حمل الأصحاب الكراهه فى العباده على أقلية الثواب مع

ثبوت صحتها شرعا لو أتى بها المكلف، لا الكراهه الحكيمه الشرعيه.

ومعنى حمل الكراهه على أقلية الثواب: أن النهى الوارد فيها يكون مسوقا لبيان هذا المعنى وبداعى الإرشاد إلى أقلية الثواب، وليس مسوقا لبيان الحكم التكليفي المقابل للأحكام الأربعة الباقية بداعى الزجر عن الفعل والردع عنه.

وعليه، فلو أحرز بدليل خاص أن النهى بداعى الزجر التنزيهى، أولم يحرز من دليل خاص صحه العباده المكروهه، فلا محاله لا نقول بصحه العباده المنهى عنها بالنهى التنزيهى.

هذا فيما إذا كان النهى التنزيهى عن نفس عنوان العباده أو جزئها أو شرطها أو وصفها. أما لو كان النهى عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به، كما لو كان بين المنهى عنه والمأمور به عموم وخصوص من وجه، فإن هذا المورد يدخل فى باب الاجتماع، وقد قلنا هناك بجواز الاجتماع فى الأمر والنهى التحريمى فضلا عن الأمر والنهى التنزيهى. وليس هو من باب النهى عن العباده إلا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع، فيدخل فى مسألتنا.

تنبيه: إن النهى الذى هو موضع النزاع - وقلنا باقتضائه الفساد فى العباده - هو النهى بالمعنى الظاهر من مادته وصيغته، أعنى ما يتضمن حكما تحريما أو تنزيها بان يكون إنشاؤه بداعى الردع والزجر.

أما النهى بداع آخر - كداعى بيان أقلية الثواب، أو داعى الإرشاد إلى مانعيه الشئ مثل النهى عن لبس جلد الميتة فى الصلاه، أو نحو ذلك من الدواعى - فإنه ليس موضع النزاع فى مسألتنا، ولا- يقتضى الفساد بما هو نهى. إلا أن يتضمن اعتبار شئ فى المأمور به، فمع فقد ذلك الشئ لا ينطبق المأتى به على المأمور به فيقع فاسدا، كالنهى بداعى الإرشاد

إلى مانع شئ، فيستفاد منه أن عدم ذلك الشئ يكون شرطاً في المأمور به. ولكن هذا شئ آخر لا يرتبط بمسألتنا، فإن هذا يجرى حتى في الواجبات التوصليه، فإن فقد أحد شروطها يوجب فسادها.

المبحث الثاني : النهى عن المعامله

إن النهى فى المعامله على نحوين - كالنهى عن العباده - فإنه تاره يكون النهى بداعى بيان مانع الشئ المنهى عنه أو بداع آخر مشابه له، واخرى يكون بداعى الردع والزجر من أجل مبعوضيه ما تعلق به النهى ووجود الحزازه فيه.

فإن كان الأول: فهو خارج عن مسألتنا - كما تقدم فى التنبيه السابق - إذ لا شك فى أنه لو كان النهى بداعى الإرشاد إلى مانع الشئ فى المعامله، فإنه يكون دالاً على فسادها عند الإخلال، لدلاله النهى على اعتبار عدم المانع فيها، فتخلفه تخلف للشرط المعترف فى صحتها. وهذا لا ينبغى أن يختلف فيه اثنان.

وإن كان الثانى: فإن النهى إما أن يكون عن ذات السبب، أى عن العقد الإنشائى - أو فقل: عن التسبب به لإيجاد المعامله - كالنهى عن البيع وقت النداء لصلاه الجمعه فى قوله تعالى: * (إذا نودى للصلاه من يوم الجمعه فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع...) * (١). وإما أن يكون عن ذات المسبب، أى عن نفس وجود المعامله، كالنهى عن بيع الآبق وبيع المصحف.

فإن كان النهى على النحو الأول - أى عن ذات السبب - فالمعروف

ص: ٤١٩

١- الجمعه: ٩.

أنه لا يدل على فساد المعامله، إذ لم تثبت المنافاه لا عقلا ولا عرفا بين مبغوضيه العقد والتسيب به وبين إمضاء الشارع له بعد أن كان العقد مستوفيا لجميع الشروط المعتمره فيه، بل ثبت خلافها كحرمه الظهار التي لم تناف ترتب الأثر عليه من الفراق.

وإن كان النهى على النحو الثانى - أى عن المسبب - فقد ذهب جماعه من العلماء إلى أن النهى فى هذا القسم يقتضى الفساد (١).

وأقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعظم مشايخنا: من أن صحه كل معامله مشروطه بأن يكون العاقد مسلطا على المعامله فى حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرف فى العين التي تجرى عليها المعامله، ونفس النهى عن المسبب يكون معجزا مولويا للمكلف عن الفعل ورافعا لسلطنته عليه، فيختل به ذلك الشرط المعتمبر فى صحه المعامله، فلا محاله يترتب على ذلك فسادها (٢).

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى بيان اقتضاء النهى عن المسبب لفساد المعامله. ولكن التحقيق أن يقال: إن استناد الفساد إلى النهى إنما يصح أن يفرض ويتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجودا حتى بشرائط المتعاقدين وشرائط العوضين، وأنه ليس فى البين إلا المبغوضيه الصرفه المستفاده من النهى. وحينئذ يقع البحث فى أن هذه المبغوضيه هل تنافى صحه المعامله أو لا تنافىها؟ أما إذا كان النهى دالا على اعتبار شئ فى المتعاقدين والعوضين أو العقد - مثل النهى عن أن يبيع السفيه والمجنون والصغير الدال على اعتبار العقل والبلوغ فى الباع، وكان النهى عن بيع الخمر والميته والآبق ونحوها

ص: ٤٢٠

١- لم نجده إلا فى كلام النائينى، راجع فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٧١.

٢- أجود التقريرات: ج ١ ص ٤٠٤.

البدال - على اعتبار إباحه المبيع والتمكن من التصرف منه، وكانهى عن العقد بغير العريه مثلا البادل على اعتبارها فى العقد - فإن هذا النهى فى كل ذلك لا شك فى كونه دالا على فساد المعامله، لأن هذا النهى فى الحقيقه يرجع إلى القسم الأول الذى ذكرناه، وهو ما كان النهى بداعى الإرشاد إلى اعتبار شئ فى المعامله. وقد تقدم أن هذا ليس موضع الكلام: من منافاه نفس النهى بداعى الردع والزجر لصحه المعامله.

فالعمده هو الكلام فى هذه المنافاه، وليس من دليل عليها حتى تثبت الملازمه بين النهى وفساد المعامله وكون النهى عن المسبب يكون معجزا مولويا للمكلف عن الفعل ورافعا لسلطنته عليه، فإن معنى ذلك: أن النهى فى المعامله شأنه أن يدل على اختلال شرط فى المعامله بارتكاب المنهى عنه. وهذا لا كلام لنا فيه.

وفى هذا القدر من البحث فى هذه المسأله الكفايه وفقنا الله تعالى لمراضيه * * *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

