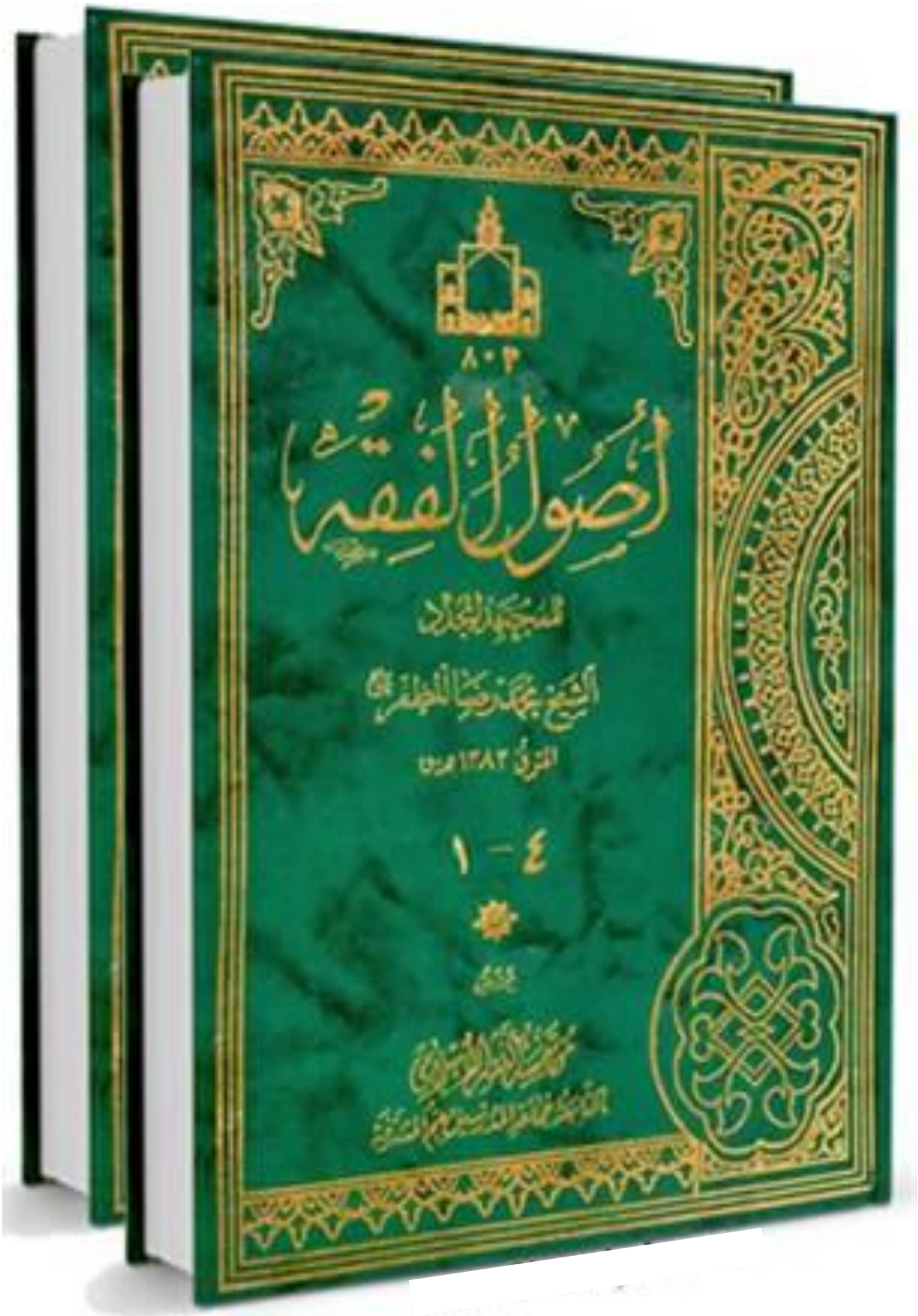
٨٠٢
أصول الفقه
للمجدد المجاهد
الشيخ محمد رضا المظفر
المتوفى ١٣٨٢ هـ
١ - ٤

ص: ٤٦

الجزء الأول

اشارة

أصول الفقه الجزء الأول مجموعة المحاضرات التى القيت فى كلية منتدى النشر بالنجف الأشرف ابتداء من سنة ١٣٦٠ ه. ق بقلم الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)

ص: ٤٧

وضع هذا الكتاب لتبسيط أصول هذا الفن للمبتدئين ليعينهم على الدخول فى بحره العميق عندما يبلغون درجة المراهقين، وهو الحلقة المفقودة بين كتاب معالم الأصول وبين كفاية الأصول، يجمع بين سهولة العبارة والاختصار وبين انتقاء الآراء الحديثة التى تطور إليها هذا الفن.

ص: ٤٨

نحمده على آلائه، ونصلى على خاتم النبيين محمد وآله الطاهرين المعصومين

المدخل

تعريف علم الأصول

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

مثاله: إن الصلاة واجبة فى الشريعة الإسلامية المقدسة، 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 متوقفة على ظهور صيغة الأمر – نحو " أقيموا " هنا – فى الوجوب، ومتوقفة أيضا على أن ظهور القرآن حجة يصح الاستدلال به.

وهاتان المسألتان يتكفل ببيانهما علم الأصول.

فإذا علم الفقيه من هذا العلم أن صيغة الأمر ظاهرة فى الوجوب وأن ظهور القرآن حجة، استطاع أن يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة:

١- الأنعام: ٧٢.

٢- النساء: ١٠٣.

أن الصلاة واجبة. وهكذا فى كل حكم شرعى مستفاد من أى دليل شرعى أو عقلى لابد أن يتوقف استنباطه من الدليل على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم.

الحكم واقعى و ظاهرى

والدليل: اجتهادى وفقاهتى.

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 للصلاة بما هى صلاة 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 الإقامة للصلاة.

فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشک فى الحكم الواقعى الأولى المختلف فيه، ولأجل ألا يبقى فى مقام العمل متحيرا لابد له من وجود حكم آخر ولو كان عقليا، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشک. 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.

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

ويجمع الكل " وقوعها فى طريق استنباط الحكم الشرعى " على ما ذكرناه فى التعريف.

موضوع علم الأصول و فائدته

إن هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترک كلها فى غرضنا المهم منه، وهو: استنباط الحكم الشرعى. فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص " الأدلة الأربعة " فقط، وهى: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، أو بإضافة الاستصحاب، أو بإضافة القياس والاستحسان، كما صنع المتقدمون (١).

ولا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لابد له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية فى ذلك العلم، كما تسالمت عليه كلمة المنطقيين (٢)فإن هذا لا ملزم له ولا دليل عليه.

فائدته: إن كل متشرع يعلم أنه ما من فعل من أفعال الإنسان الاختيارية إلا وله حكم فى الشريعة الإسلامية المقدسة: من وجوب أو حرمة أو نحوهما من الأحكام الخمسة. ويعلم أيضا أن تلك الأحكام ليست كلها معلومة لكل أحد بالعلم الضرورى، بل يحتاج أكثرها لإثباتها إلى إعمال النظر وإقامة الدليل، أى: أنها من العلوم النظرية. وعلم الأصول هو العلم الوحيد المدون للاستعانة به على الاستدلال على إثبات الأحكام الشرعية.

ففائدته إذا: الاستعانة على الاستدلال للأحكام من أدلتها.

١- حيث عدوها فى عداد أدلة الفقه وتكلموا فيها، مثل السيد المرتضى فى الذريعة، والشيخ فى العدة، والسيد ابن زهرة فى الغنية، والمحقق فى المعارج، والعلامة فى النهاية، والفاضل التونى فى الوافية.

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

تقسيم أبحاثه

تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام: (١) ١ - مباحث الألفاظ: وهى تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهة عامة، نظير البحث عن ظهور صيغة " 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 مدلولة للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزام وجوب الشئ

لوجوب مقدمته – المعروف هذا البحث باسم " مقدمة الواجب " – وكالبحث عن استلزام وجوب الشئ لحرمة ضده المعروف باسم " مسألة الضد " وكالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهى... وغير ذلک.

٣ – مباحث الحجة: وهى ما يبحث فيها عن الحجية والدليلية، كالبحث عن حجية خبر الواحد وحجية الظواهر وحجية ظواهر الكتاب وحجية السنة والإجماع والعقل... وما إلى ذلک.

٤ – مباحث الأصول العملية: وهى تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادى، كالبحث عن أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها.

فمقاصد الكتاب – إذا – أربعة. وله خاتمة تبحث عن تعارض الأدلة

١– *وهذا التقسيم حديث تنبّه له شيخنا العظيم الشيخ محمد حسين الإصفهانى (قدس سره) المتوفى سنة ١٣٦١ أفاده فى دورة بحثه الأخيرة. وهو التقسيم الصحيح الذى يجمع مسائل علم الأصول ويدخل كل مسألة فى بابها. فمثلا: مبحث المشتق كان يعد من المقدمات وينبغى أن يعد من مباحث الألفاظ، ومقدمة الواجب ومسألة الإجزاء ونحوهما كانت تعد من مباحث الألفاظ، وهى من بحث الملازمات العقلية... وهكذا.

وتسمى " مباحث التعادل والتراجيح " فالكتاب يقع فى خمسة أجزاء (١)إن شاءالله تعالى.

وقبل الشروع لابد من مقدمة يبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التى لم يستوف البحث عنها فى العلوم الأدبية أو لم يبحث عنها.

المقدمة

اشارة

تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالتها، وفيها أربعة عشر مبحثا.

١- حقيقة الوضع

لاشک أن دلالة الألفاظ على معانيها فى أية لغة كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان - مثلا - على وجود النار، وإن توهم ذلک بعضهم (٢)لأن لازم هذا الزعم أن يشترک جميع البشر فى هذه الدلالة، مع أن الفارسى - مثلا - لا يفهم الألفاظ العربية ولا غيرها من دون تعلم، وكذلک العكس فى جميع اللغات. وهذا واضح.

وعليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلا بالجعل والتخصيص من واضع تلک الألفاظ لمعانيها. ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه فى الدلالة الوضعية.

١- وقد وضعه المؤلف - طاب مثواه - بعدئذ فى أربعة أجزاء، حيث ألحق مباحث التعادل والتراجيح فى الجزء الثالث ضمن مباحث الحجة، وقد أوضح أسباب ذلک فى مقدمة الجزء الثالث.

٢- توهمه عباد بن سليمان الصيمرى وجماعة من معتزلة بغداد وأهل التكسير، راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول للعلامة الحلى (قدس سره): الورقة ٧.

٢- من الواضع؟

ولكن من ذلک الواضع الأول فى كل لغة من اللغات؟ قيل: إن الواضع لابد أن يكون شخصا واحدا يتبعه جماعة من البشر فى التفاهم بتلک اللغة (١). وقيل - وهو الأقرب إلى الصواب -: إن الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضى إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ (٢)فيخترع

من عند نفسه لفظا مخصوصا عند إرادة معنى مخصوص - كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به، والآخرون كذلک يخترعون من أنفسهم ألفاظا لمقاصدهم وتتألف على مرور الزمن من مجموع ذلک طائفة صغيرة من الألفاظ، حتى تكون لغة خاصة لها قواعدها، يتفاهم بها قوم من البشر.

وهذه اللغة قد تتشعب بين أقوام متباعدة وتتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة، حتى قد تنبثق منها لغات أخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة.

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

١- قاله أبو هاشم الجبائى وأصحابه وجماعة من المتكلمين. لكنهم لم يحصروه بشخص واحد، بل قالوا: واحد أو جماعة، 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 تعيينى و تعينى

ثم إن دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئة من الجعل والتخصيص، ويسمى الوضع حينئذ " تعيينيا ". وقد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى، الحاصل هذا الاختصاص من

الكثرة فى الاستعمال على درجة 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 مرآة 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 تصورته 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.

ص: ٥٥

ولما عرفنا أن المعنى لابد من تصوره وأن تصوره على نحوين - فإنه بهذا الاعتبار وباعتبار ثان هو أن المعنى قد يكون خاصا، أى جزئيا، وقد يكون عاما، أى كليا - نقول: إن الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية:

١ - أن يكون المعنى المتصور جزئيا 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 كليا 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 كليا 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 جزئيا والموضوع له كليا لذلك الجزئى.

ويسمى هذا القسم " الوضع خاص والموضوع له عام ".

إذا عرفت هذه الأقسام المتصورة 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: استحالة الرابع، ووقوع الثالث، ومثاله: الحروف وأسماء الإشارة والضمائر والاستفهام ونحوها، على ما سيأتى.

ص: ٥٦

٥- استحالة القسم الرابع

أما استحالة 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 تصوره بنفسه أو بوجهه لاستحالة 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.

فلابد حينئذ للقول بإمكان القسم الرابع من أن نفرض أن الخاص يصح أن يكون وجها من وجوه العام وجهة من جهاته حتى يكون تصوره كافيا عن تصور العام بنفسه ومغنيا عنه، لأجل أن يكون تصورا 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 وجهة من جهاته، ولذا قلنا بإمكان القسم الثالث، وهو " الوضع العام والموضوع له الخاص " لأ نا إذا تصورنا العام فقد تصورنا فى ضمنه جميع أفراده بوجه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من جهة تصوره بنفسه فيكون من القسم الثانى، ويمكن الوضع لأفراده من جهة تصورها بوجهها فيكون من الثالث. بخلاف الأمر فى تصور الخاص، فلا يمكن الوضع معه إلا لنفس

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

ذلك الخاص، ولا يمكن الوضع للعام لأ نا لم نتصوره أصلا لا بنفسه - بحسب الفرض - ولا بوجهه، إذ ليس الخاص وجها 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 المسانخة لها فى المعنى، فمعنى " من " الابتدائية هو عين معنى كلمة " الابتداء " بلا فرق، وكذا معنى " على " معنى كلمة " الاستعلاء "، ومعنى " فى " معنى كلمة الظرفية... وهكذا. وإنما الفرق فى جهة أخرى، وهى: أن الحرف وضع لأجل أن يستعمل فى معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالة وآلة 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 كلمة " 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 ".

ص: ٥٨

فتحصل أن الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم: أن الأول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلة لغيره وغير مستقل فى نفسه، والثانى يلاحظه حين الاستعمال مستقلا، مع أن المعنى فى كليهما واحد. والفرق بين وضعيهما إنما هو فى الغاية فقط.

ولازم هذا القول أن الوضع والموضوع له فى الحروف عامان. وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضى نجم الأئمة (١)واختاره المحقق صاحب الكفاية (٢).

٢ - إن الحروف لم توضع لمعان أصلا، بل حالها حال علامات الإعراب فى إفادة كيفية خاصة فى لفظ آخر، فكما أن علامة الرفع فى قولهم: " حدثنا زرارة " تدل على أن زرارة فاعل الحديث، كذلك " من " فى المثال المتقدم تدل على أن النجف مبتدأ منها والسير مبتدأ به.

٣ - إن الحروف موضوعة لمعان مباينة فى حقيقتها وسنخها للمعانى الاسمية، فإن المعانى الاسمية فى حد ذاتها معان مستقلة فى أنفسها، ومعانى الحروف لا استقلال لها، بل هى متقومة بغيرها.

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

ص: ٥٩

١- نسبه إليه المحقق الرشتى حيث قال: وببالى أن هذا التفصيل قد صرح به المحقق الشريف فى حاشية على العضدى، راجع بدائع الأفكار: ص ٤١ س ٢٩.
٢- كفاية الأصول: ج ١ ص ٢٥.

الثانى: ما يكون موجودا لا فى نفسه، كنسبة القيام إلى زيد.

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

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

ثم إن الإنسان فى مقام إفادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعانى المستقلة كذلک يحتاج إلى التعبير عن المعانى غير المستقلة فى ذاتها، فحكمة الوضع تقتضى أن توضع بإزاء كل من القسمين ألفاظ خاصة، والموضوع بإزاء المعانى المستقلة هى الأسماء، والموضوع بإزاء المعانى غير المستقلة هى الحروف وما يلحق بها. وهذه المعانى غير المستقلة لما كانت على أقسام شتى فقد وضع بإزاء كل قسم لفظ يدل عليه، أو هيأة لفظية تدل عليه.

مثلا، إذا قيل: " نزحت البئر فى دارنا بالدلو " ففيه عدة نسب مختلفة ومعان غير مستقلة، إحداها: نسبة النزح إلى فاعله والدال عليها هيئة الفعل للمعلوم وثانيتها: نسبته إلى ما وقع عليه - أى مفعوله - وهو البئر والدال عليها هيئة النصب فى الكلمة. وثالثتها: نسبته إلى المكان والدال عليها كلمة " فى ". ورابعتها نسبته إلى الآلة والدال عليها لفظ الباء فى كلمة " بالدلو ".

ومن هنا يعلم أن الدال على المعانى غير المستقلة ربما يكون لفظا مستقلا كلفظة " من " و " إلى " و " فى ". وربما يكون هيئة فى اللفظ كهيئات المشتقات والأفعال وهيئات الإعراب.

ص: ٦٠

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

والفرق: أن المعانى الاسمية مستقلة فى أنفسها وقابلة لتصورها فى ذاتها وإن كانت فى الوجود الخارجى محتاجة إلى غيرها كالأعراض، وأما المعانى الحرفية فهى معان غير مستقلة وغير قابلة 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 باللحاظ.

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

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

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

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

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

زيادة إيضاح: إذ قد عرفت أن الموجودات (١) منها ما يكون مستقلا فى 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 كلمة مستقلة فى نفسها لا ارتباط لها بالأخرى، وإنما الذى يربط بين المفردات ويؤلفها كلاما واحدا هو الحرف أو إحدى الهيئات الخاصة. فأنت إذا قلت مثلا: " أنا، كتب، قلم " لا يكون بين هذه الكلمات ربط وإنما هى مفردات صرفة منثورة. أما إذا قلت: "كتبت بالقلم "كان كلاما واحدا مرتبطا بعضه مع بعض مفهما للمعنى المقصود منه، وما حصل هذا الارتباط والوحدة الكلامية إلا بفضل الهيئة المخصوصة ل " كتبت " وحرف " الباء " و " أل ".

وعليه يصح أن يقال: إن الحروف هى روابط المفردات المستقلة والمؤلفة للكلام الواحد والموحدة للمفردات المختلفة، شأنها شأن النسبة بين المعانى المختلفة والرابطة بين المفاهيم غير المربوطة. فكما أن النسبة رابطة بين المعانى ومؤلفة بينها فكذلک الحرف الدال عليها رابط بين الألفاظ ومؤلف بينها.

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

ص: ٦٢

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

٢- الفصول المختارة: ص ٥٩.

الاسمية معان استقلالية، ومعانى الحروف غير مستقلة فى نفسها وإنما هى تحدث الربط بين المفردات. ولم نجد فى تعاريف القوم للحرف تعريفا جامعا صحيحا مثل هذا التعريف.

الوضع فى الحروف عام والموضوع له خاص إذا اتضح جميع ما تقدم يظهر: أن كل نسبة حقيقتها متقومة بطرفيها على وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت وانعدمت، فكل نسبة فى وجودها الرابط مباينة لأية نسبة أخرى ولا تصدق عليها، وهى فى حد ذاتها مفهوم جزئى حقيقى.

وعليه لا يمكن فرض النسبة مفهوما كليا ينطبق على كثيرين وهى متقومة بالطرفين وإلا لبطلت وانسلخت عن حقيقة كونها نسبة.

ثم إن النسب غير محصورة، فلا يمكن تصور جميعها للواضع، فلابد فى مقام الوضع لها من تصور معنى اسمى يكون عنوانا للنسب غير المحصورة حاكيا عنها - وليس العنوان فى نفسه نسبة، كمفهوم

لفظ " النسبة الابتدائية " المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية - ثم يضع لنفس الأفراد غير المحصورة التى لا يمكن التعبير عنها إلا بعنوانها.

وبعبارة أخرى: أن الموضوع له هو النسبة الابتدائية بالحمل الشايع، وأما النسبة الابتدائية بالحمل الأولى فليست بنسبة حقيقة بل تكون طرفا للنسبة كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان.

ومن هذا يعلم حال أسماء الإشارة والضمائر والموصولات ونحوها.

فالوضع فى الجميع عام والموضوع له خاص.

٧- الاستعمال حقيقى و مجازى

استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له " حقيقة " واستعماله فى غيره

ص: ٦٣

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

ولكنه وقع الخلاف فى الاستعمال المجازى فى أن صحته هل هى متوقفة على ترخيص الواضع وملاحظة العلاقات المذكورة فى علم البيان، أو أن صحته طبعية تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسبا للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع صح استعمال اللفظ فيه، وإلا فلا؟ والأرجح القول الثانى، لأ نا نجد صحة استعمال " الأسد " فى الرجل الشجاع مجازا وإن منع منه الواضع، وعدم صحة استعماله مجازا فى كريه رائحة الفم - كما يمثلون (١)- وإن رخص الواضع. ومؤيد ذلک اتفاق اللغات المختلفة غالبا فى المعانى المجازية، فترى فى كل لغة يعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد. وهكذا فى كثير من المجازات الشائعة عند البشر.

٨- الدلالة تابعة للإرادة

قسموا الدلالة إلى قسمين: التصورية والتصديقية:

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

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

١- فى ط الأولى: مثلا.

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

ورابعا: على عدم نصب قرينة على إرادة خلاف الموضوع له، وإلا كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبة.

والمعروف: أن الدلالة الأولى - التصورية - معلولة للوضع، أى: أن الدلالة الوضعية هى الدلالة التصورية. وهذا هو مراد من يقول: " إن الدلالة غير تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع " (١).

والحق أن الدلالة تابعة للإرادة، وأول من تنبه لذلك فيما نعلم الشيخ نصير الدين الطوسى - أعلى الله مقامه (٢)- لأن الدلالة فى الحقيقة منحصرة فى الدلالة التصديقية، والدلالة التصورية التى يسمونها دلالة ليست بدلالة، وإن سميت كذلك، فإنه من باب التشبيه والتجوز، لأن التصورية فى

الحقيقة هى من باب تداعى المعانى الذى يحصل بأدنى مناسبة، فتقسيم الدلالة إلى تصديقية وتصورية تقسيم الشئ إلى نفسه وإلى غيره.

والسر فى ذلک: أن الدلالة حقيقة - 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 دالة على وجود شخص على الباب طالب لأهل الدار، باعتبار أن المطرقة موضوعة لهذه الغاية. وتحليل هذا المعنى: أن سماع الطرقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب، فيحصل من العلم بالطرقة العلم بالطارق وقصده، ولذلک يتحرک السامع إلى إجابته،

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 الطرقة إلى تصور شخص ما، فإن هذا الانتقال قد يحصل بمجرد تصور معنى الباب أو الطرقة من دون أن يسمع طرقة، ولا يسمى ذلک دلالة، ولذا إن الطرقة لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء - مثلا - لا تكون دالة على ما وضعت له المطرقة وإن خطر فى ذهن السامع معنى ذلک.

وهكذا نقول فى 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 ذلک أن السامع علم بذلک - فإن كلامه يكون حينئذ دالا على وجود المعنى أى وجوده فى 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 الطرقة دالة، وينعقد بهذا للكلام ظهور فى معناه الموضوع له أو المعنى الذى أقيمت على إرادته قرينة.

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

ولأجل أن يتضح هذا الأمر جيدا اعتبر باللافتات التى توضع فى هذا العصر للدلالة على أن الطريق مغلوق - 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 لهداية المستطرقين كان مقصودا لواضعها، فإن وجودها هكذا يدل حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه. أما لو شاهدتها مطروحة فى

١- راجع المنطق: ج ١ ص ٤٣.

الطريق مهملة أو عند الكاتب يرسمها، فإن المعنى المكتوب يخطر فى ذهن القارئ، ولكن لا تكون دالة 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 الدلالة فعلا.

٩- الوضع شخصى و نوعى

قد عرفت فى المبحث الرابع: أنه لابد فى الوضع من تصور اللفظ والمعنى، وعرفت هناك أن المعنى تارة 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 الهيئة غير قابلة للتصور بنفسها، بل إنما يصح تصورها فى مادة من مواد اللفظ كهيئة كلمة " ضرب " مثلا وهى هيئة الفعل الماضى، فإن تصورها لابد أن يكون فى ضمن " الضاد " " والراء " و " الباء " أو فى ضمن " الفاء " و " العين " و " اللام " فى فعل. ولما كانت المواد غير محصورة ولا يمكن تصور جميعها، فلابد من الإشارة إلى أفرادها بعنوان عام، فيضع كل هيئة تكون على زنة " فعل " مثلا أو زنة " فاعل " أو غيرهما، ويتوصل إلى تصور ذلك العام بوجود الهيئة فى إحدى المواد كمادة " فعل " التى جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية.

١٠- وضع المركبات

ثم الهيئة الموضوعة لمعنى تارة تكون فى المفردات كهيئات

ص: ٦٧

المشتقات التى تقدمت الإشارة إليها واخرى فى المركبات كالهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر لإفادة حمل شئ على شئ، وكهيئة تقديم ما حقه التأخير لإفادة الاختصاص.

ومن هنا تعرف: أنه لا حاجة إلى وضع الجمل والمركبات فى إفادة معانيها زائدا على وضع المفردات بالوضع الشخصى والهيئات بالوضع النوعى - كما قيل (١)- بل هو لغو محض. ولعل من ذهب إلى وضعها أراد به وضع الهيئات التركيبية، لا الجملة بأسرها بموادها وهيئاتها زيادة 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 فى ذلک، فإنه من الواضح أن استعمال اللفظ فى ذلک المعنى حقيقة وفى غيره مجاز.

وقد يشک فى وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلا يعلم أن استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة؟ فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه، أو على سبيل المجاز؟ فيحتاج إلى نصب القرينة. وقد ذكر الأصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز - أى لتعيين أنه موضوع لذلک المعنى أو غير موضوع - طرقا وعلامات كثيرة نذكر هنا أهمها: الأولى: التبادر دلالة كل لفظ على أى معنى لابد لها من سبب. والسبب لا يخلو

١- نسبه شارح المعالم (قدس سره) إلى جماعة من الأجلة ولم يسمهم، راجع هداية المسترشدين: ج ١ ص ١٩٧ (ط - مؤسسة النشر الإسلامى). ولتحرير محل النزاع فى المسألة راجع بدائع الأفكار للمحقق الرشتى (قدس سره): ص ٥١.

فرضه عن أحد أمور ثلاثة: المناسبة الذاتية - وقد عرفت بطلانها (١)- أو العلقة الوضعية، أو القرينة الحالية، أو المقالية. فإذا علم أن الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة فإنه يثبت أنها من جهة العلقة الوضعية.

وهذا هو المراد بقولهم: " التبادر علامة الحقيقة ". والمقصود من كلمة " التبادر " هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجردا عن كل قرينة.

وقد يعترض على ذلک بأن التبادر لابد له من سبب، وليس هو إلا العلم بالوضع، لأن من الواضح أن الانسباق لا يحصل من اللفظ إلى معناه فى أية لغة لغير العالم بتلک اللغة، فيتوقف التبادر على العلم

بالوضع، فلو أردنا إثبات الحقيقة وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر لزم الدور المحال. فلا يعقل – على هذا – أن يكون التبادر علامة للحقيقة يستفاد منه العلم بالوضع، والمفروض أنه مستفاد من العلم بالوضع.

والجواب: أن كل فرد من أية أمة يعيش معها لابد أن يستعمل الألفاظ المتداولة عندها تبعا لها، ولابد أن يرتكز فى ذهنه معنى اللفظ ارتكازا يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، وقد يكون ذلک الارتكاز من دون التفات تفصيلى إليه وإلى خصوصيات المعنى. فإذا أراد الإنسان معرفة المعنى وتلک الخصوصيات وتوجهت نفسه إليه، فإنه يفتش عما هو مرتكز فى نفسه من المعنى فينظر إليه مستقلا عن القرينة، فيرى أن المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتكازى، فيعرف أنه حقيقة فيه.

فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيلية – أى الالتفات

١- راجع ص ٥٣.

التفصيلى إلى الوضع والتوجه إليه – يتوقف على التبادر، والتبادر إنما هو موقوف على العلم الارتكازى بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه.

والحاصل أن هناک علمين: أحدهما يتوقف على التبادر وهو العلم التفصيلى، والآخر يتوقف التبادر عليه وهو العلم الإجمالى الارتكازى.

هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع. وأما بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده، لفرض جهله باللغة. نعم، يكون التبادر أمارة على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغة، يعنى أن الأمارة عنده تبادر غيره من أهل اللغة. مثلا: إذا شاهد الأعجمى من أصحاب اللغة

العربية انسباق أذهانهم من لفظ " الماء " المجرد عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلابد 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.

العلامة الثانية: عدم صحة السلب وصحته، وصحة الحمل وعدمه ذكروا: أن عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى الذى يشك فى وضعه له علامة أنه حقيقة فيه وأن صحة السلب علامة على أنه مجاز فيه.

وذكروا أيضا: أن صحة حمل اللفظ على ما يشك فى وضعه له علامة الحقيقة وعدم صحة الحمل علامة على المجاز.

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

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

١- فى ط الأولى: فنقول لتحقيق.

محمولا بما له من المعنى الارتكازى. ثم نجرب أن نحمل بالحمل الأولى اللفظ بما له من المعنى المرتكز فى الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. والحمل الأولى ملاكه الاتحاد فى المفهوم والتغاير بالاعتبار (١).

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

٢ - إذا لم يصح عندنا الحمل الأولى نجرب أن نحمله هذه المرة بالحمل الشايع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجودا والتغاير مفهوما.

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

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

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

٢- **إنما يفرض العموم من وجه إذا كانت القضية مهملة.

أو خاص، كلفظ " الصعيد " المردد بين أن يكون موضوعا لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وجدنا صحة الحمل وعدم صحة 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 الحقيقية، 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 صحة الحمل وصحة السلب إنما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز إجمالا، فلا تتوقف العلامة إلا على العلم الارتكازى وما يتوقف على العلامة هو العلم التفصيلى.

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

العلامة الثالثة: الاطراد وذكروا من جملة علامات الحقيقة والمجاز الاطراد وعدمه، فالاطراد علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز.

ومعنى الاطراد: أن اللفظ لا تختص صحة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة، كما لا يختص بمصداق دون مصداق.

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

ص: ٧٢

١٢- الأصول اللفظية

تمهيد: اعلم أن الشك فى اللفظ على نحوين:

١ - الشك فى وضعه لمعنى من المعانى.

٢ - الشك فى المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشك فى 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 للحقيقة أو المجاز، أى المثبتة للوضع أو عدمه. وهنا نقول: إن الرجوع إلى تلك العلامات وأشباهها - كنص أهل اللغة - أمر لابد منه فى إثبات أوضاع اللغة أية لغة 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 قرينة حالية أو مقالية فى تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز، ولذا اشتهر فى لسان المحققين حتى جعلوه كقاعدة قولهم: " إن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز ".

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

١- فى ط الأولى زيادة: فى المعنى.

السيد المرتضى (قدس سره) فإنه كان يجرى أصالة الحقيقة فى الاستعمال (١)بينما أن أصالة الحقيقة إنما تجرى عند الشك فى المراد لا فى الوضع، كما سيأتى.

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

وهذا البحث معقود لأجلها، فينبغى الكلام فيها من جهتين: أولا: فى ذكرها وذكر مواردها.

ثانيا: فى حجيتها ومدرک حجيتها.

أما من الجهة الأولى، فنقول: أهم الأصول اللفظية ما يأتى:

١ - أصالة الحقيقة: وموردها: ما إذا شك فى إرادة المعنى الحقيقى أو المجازى من اللفظ، بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ: " الأصل الحقيقة " أى الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقى، فيكون حجة فيه للمتكلم على السامع وحجة فيه للسامع على المتكلم، فلا يصح من السامع الاعتذار فى مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلم: " لعلك أردت المعنى المجازى " ولا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: " إنى أردت المعنى المجازى ".

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

١- الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ١٣.

٣ - أصالة الإطلاق: وموردها: ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن إرادة بعضها منه وشك فى إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال: " الأصل الإطلاق " فيكون حجة على السامع والمتكلم، كقوله تعالى: * (أحل الله البيع) * (١)فلو شك - مثلا - فى البيع أنه هل يشترط فى صحته أن ينشأ بألفاظ عربية؟ فإننا نتمسك بأصالة إطلاق البيع فى الآية لنفى اعتبار هذا الشرط والتقييد به، فنحكم حينئذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربية.

٤ - أصالة عدم التقدير: وموردها: ما إذا احتمل التقدير فى الكلام وليس هناك دلالة على التقدير، فالأصل عدمه.

ويلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل وأصالة 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 بالمشترک فإن الأصل " عدم الاشتراک ". فيحمل اللفظ فى كل منهما على إرادة المعنى الأول ما لم يثبت النقل والاشتراک. أما إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثانى، وإذا ثبت الاشتراک فإن اللفظ يبقى مجملا لا يتعين فى أحد المعنيين إلا بقرينة، على القاعدة المعروفة فى كل مشترک.

٥ - أصالة الظهور: وموردها: ما إذا كان اللفظ ظاهرا فى معنى خاص لا على وجه النص فيه الذى لا يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر،

١- البقرة: ٢٧٥.

فإن الأصل حينئذ أن يحمل الكلام على الظاهر فيه.

وفى الحقيقة أن جميع الأصول المتقدمة راجعة إلى هذا الأصل، لأن اللفظ مع احتمال المجاز - مثلا - ظاهر فى الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر فى العموم، ومع احتمال التقييد ظاهر فى الإطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر فى عدمه. فمؤدى أصالة الحقيقة نفس مؤدى أصالة الظهور فى مورد احتمال التخصيص (١)وهكذا فى باقى الأصول المذكورة.

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

حجية الأصول اللفظية: وهى الجهة الثانية من البحث عن الأصول اللفظية، والبحث عنها يأتى فى بابه وهو باب " مباحث الحجة ". ولكن ينبغى الآن أن نتعجل فى البحث عنها - لكثرة الحاجة إليها - مكتفين بالإشارة، فنقول: إن المدرک والدليل فى جميع الأصول اللفظية واحد وهو تبانى العقلاء فى الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر، كما لا يعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ

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

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

ولابد أن الشارع قد أمضى هذا البناء وجرى فى خطاباته على طريقتهم هذه، وإلا لزجرنا ونهانا عن هذا البناء فى خصوص خطاباته، أو لبين لنا طريقته لو كان له غير طريقتهم طريقة خاصة يجب اتباعها ولا يجوز التعدى عنها إلى غيرها. فيعلم من ذلک على سبيل الجزم أن الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

١٣- الترادف و الاشتراک

لا ينبغى الإشكال فى إمكان الترادف والاشتراک، بل فى وقوعهما فى اللغة العربية، فلا يصغى إلى مقالة من أنكرهما (١). وهذه بين أيدينا اللغة العربية ووقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان (٢).

ولكن ينبغى أن نتكلم فى نشأتهما، فإنه يجوز أن يكونا من وضع واضع واحد - بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظا لمعنيين - ويجوز أن يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيلة - مثلا - لفظا لمعنى وقبيلة أخرى لفظا آخر لذلک المعنى، أو تضع قبيلة لفظا لمعنى وقبيلة

أخرى ذلک اللفظ لمعنى آخر، وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار أن كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها يحصل الترادف والاشتراک.

ص: ٧٧

١- أما الاشتراک فحكى إنكاره عن تغلب والأبهرى والبلخى، راجع مفاتيح الأصول: ص ٢٣ س ١٠. وأما إنكار الترادف فحكى عن ابن فارس وتغلب. مفاتيح الأصول: ص ٢١ س ٦.
٢- فى ط الأولى بدل " واضح لا يحتاج إلى بيان ": كالنور على المنار.

والظاهر أن الاحتمال الثانى أقرب إلى واقع اللغة العربية، كما صرح به بعض المؤرخين للغة (١)وعلى الأقل فهو الأغلب فى نشأة الترادف والاشتراک، ولذا نسمع علماء العربية يقولون: لغة الحجاز كذا ولغة حمير كذا ولغة تميم كذا... وهكذا. فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل والأقوام والأقطار فى الجملة. ولا تهمنا الإطالة فى ذلک.

استعمال اللفظ فى أكثر من معنى

لا شک فى جواز استعمال اللفظ المشترک فى أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة. وعلى تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملا لا دلالة له على أحد معانيه.

كما لا شبهة فى جواز استعماله فى مجموع معانيه بما هو مجموع المعانى، غاية الأمر يكون هذا الاستعمال مجازا يحتاج إلى القرينة، لأ أنه استعمال للفظ فى غير ما وضع له.

وإنما وقع البحث والخلاف فى جواز إرادة أكثر من معنى واحد من المشترک فى استعمال واحد، على أن يكون كل من المعانى مرادا من اللفظ على حدة وكأن اللفظ قد جعل للدلالة عليه وحده. وللعلماء فى ذلک أقوال وتفصيلات كثيرة لا يهمنا الآن التعرض لها. وإنما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

الدليل: إن استعمال أى لفظ فى معنى إنما هو بمعنى إيجاد ذلک المعنى باللفظ، لكن لا بوجوده الحقيقى، بل بوجوده الجعلى التنزيلى، لأن وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلا. فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقة أولا

١- راجع أجود التقريرات: ج ١ ص ٥١.

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

وهذا نظير الصورة فى المرآة، فإن الصورة موجودة بوجود المرآة، والوجود الحقيقى للمرآة، وهذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانيا وبالعرض. فإذا نظر الناظر إلى الصورة فى المرآة فإنما ينظر إليها بطريق المرآة بنظرة واحدة هى للصورة بالاستقلال والأصالة وللمرآة بالآلية والتبع. فتكون المرآة كاللفظ ملحوظة تبعا للحاظ الصورة وفانية فيها فناء العنوان فى المعنون (٢).

وعلى هذا، لا يمكن استعمال لفظ واحد إلا فى معنى واحد، فإن استعماله فى معنيين مستقلا - بأن يكون كل منهما مرادا من اللفظ كما إذا لم يكن إلا نفسه - يستلزم لحاظ كل منهما بالأصالة، فلابد من لحاظ اللفظ فى آن واحد مرتين بالتبع، ومعنى ذلک اجتماع لحاظين فى آن واحد على ملحوظ واحد - أعنى به اللفظ الفانى فى كل من المعنيين - وهو محال بالضرورة، فإن الشئ الواحد لا يقبل إلا وجودا واحدا فى النفس فى آن واحد.

ألا ترى أنه لا يمكن أن يقع لک أن تنظر فى مرآة واحدة إلى صورة تسع المرآة كلها وتنظر - فى نفس الوقت - إلى صورة أخرى تسعها أيضا، إن هذا لمحال. وكذلک النظر فى اللفظ إلى معنيين، على أن يكون كل

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 يحک إلا عنه.

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

وكذا يجوز لحاظ اللفظ فى مجموع معنيين فى استعمال واحد - ولو مجازا - مثلما تنظر فى المرآة فى آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين. وفى الحقيقة إنما استعملت اللفظ فى معنى واحد هو مجموع المعنيين، ونظرت فى المرآة إلى صورة واحدة لمجموع الشيئين.

تنبيهان: الأول: أنه لا فرق فى عدم جواز الاستعمال فى المعنيين بين أن يكونا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين، فإن المانع - وهو تعلق لحاظين بملحوظ واحد فى آن واحد - موجود فى الجميع، فلا يختص بالمشترک كما اشتهر.

الثانى: ذكر بعضهم أن الاستعمال فى أكثر من معنى إن لم يجز فى المفرد يجوز فى التثنية والجمع (١)بأن يراد من كلمة " عينين " - مثلا - فرد من العين الباصرة وفرد من العين النابعة، فلفظ " عين " - وهو مشترک - قد استعمل حال التثنية فى معنيين: فى الباصرة والنابعة. وهذا شأنه فى 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 فى قوة تكرار الواحد بالعطف، فإذا قيل: عينان فكأنما قيل: " عين وعين ". وإذ يجوز

ص: ٨٠

١- معالم الدين: ص ٤٠.

فى قولك " عين وعين " أن تستعمل أحدهما فى الباصرة والثانية فى النابعة فكذلك ينبغى أن يجوز فيما هو بقوتهما، أعنى " عينين ". وكذا الحال فى الجمع.

والصحيح عندنا عدم الجواز فى التثنية والجمع كالمفرد.

والدليل: أن التثنية والجمع وإن كانا موضوعين لإفادة التعدد، إلا أن ذلك من جهة وضع الهيئة فى قبال وضع المادة، وهى - أى المادة - نفس لفظ المفرد الذى طرأت عليه التثنية والجمع. فإذا قيل: " عينان " - مثلا - فإن أريد من المادة خصوص الباصرة فالتعدد يكون فيها، أى فردان منها.

وإن أريد منها خصوص النابعة - مثلا - فالتعدد يكون بالقياس إليها. فلو أريد الباصرة والنابعة فلابد أن يراد التعدد من كل منهما، أى فرد (١) من الباصرة وفرد (٢)من النابعة، لكنه مستلزم لاستعمال المادة فى أكثر من معنى، وقد عرفت استحالته.

وأما أن التثنية والجمع فى قوة تكرار الواحد فمعناه: أنها تدل على تكرار أفراد المعنى المراد من المادة، لا تكرار نفس المعنى المراد منها.

فلو أريد من استعمال التثنية أو الجمع فردان أو أفراد من طبيعتين أو طبائع متعددة لا يمكن ذلك أبدا، إلا أن يراد من المادة " المسمى بهذا اللفظ " على نحو المجاز، فتستعمل المادة فى معنى واحد، وهو معنى " مسمى هذا اللفظ " وإن كان مجازا، نظير الأعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعدد على مفاهيمها الجزئية إلا بتأويل المسمى. فإذا قيل: " محمدان " فمعناه فردان من المسمى بلفظ " محمد " فاستعملت المادة وهى لفظ " محمد " فى مفهوم المسمى مجازا.

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

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

١٤- الحقيقة الشرعية

لا شك فى أنا - نحن المسلمين - نفهم من بعض الألفاظ المخصوصة - كالصلاة والصوم ونحوهما - معانى خاصة شرعية، ونجزم بأن هذه المعانى حادثة لم يكن يعرفها أهل اللغة العربية قبل الإسلام، وإنما نقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعانى الشرعية.

هذا لا شك فيه، ولكن الشك وقع عند الباحثين فى أن هذا النقل وقع فى عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعيينى أو التعينى فتثبت الحقيقة الشرعية، أو أنه وقع فى عصر بعده على لسان أتباعه المتشرعة فلا تثبت الحقيقة الشرعية، بل الحقيقة المتشرعية.

والفائدة من هذا النزاع تظهر فى الألفاظ الواردة فى كلام الشارع مجردة عن القرينة، سواء كانت فى القرآن الكريم أم السنة. فعلى القول الأول يجب حملها على المعانى الشرعية، وعلى الثانى تحمل على المعانى اللغوية، أو يتوقف فيها فلا تحمل على المعانى الشرعية ولا على اللغوية، 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 الحقيقة الشرعية فهذه المعانى المستحدثة تكون - على الأقل - مجازا مشهورا فى زمانه (صلى الله عليه وآله وسلم).

والتحقيق فى المسألة أن يقال: إن نقل تلك الألفاظ إلى المعانى المستحدثة إما بالوضع التعيينى أو التعينى: أما الأول: فهو مقطوع العدم، لأ أنه لو كان لنقل إلينا بالتواتر أو بالآحاد

١- ذهب إليه صاحب المعالم (قدس سره) فى معالم الدين: ص ٥٣ ووافقه جماعة من أجلة المتأخرين، كصاحب المدارک والذخيرة والمشارق، راجع هداية المسترشدين: ج ١ ص ٦٥٨.

على الأقل، لعدم الداعى إلى الإخفاء، بل الدواعى متظافرة على نقله، مع أنه لم ينقل ذلک أبدا.

وأما الثانى: فهو مما لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان إمامنا أمير المؤمنين (عليه السلام) لأن اللفظ إذا استعمل فى معنى خاص فى لسان جماعة كثيرة زمانا معتدا به - لا سيما إذا كان المعنى جديدا - يصبح حقيقة فيه بكثرة الاستعمال، فكيف إذا كان ذلک عند المسلمين قاطبة فى سنين متمادية.

فلابد - إذا - من حمل تلک الألفاظ على المعانى المستحدثة فيما إذا تجردت عن القرائن فى روايات الأئمة (عليهم السلام).

نعم، كونها حقيقة فيها فى خصوص زمان النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) غير معلوم وإن كان غير بعيد، بل من المظنون ذلک، ولكن الظن فى هذا الباب لا يغنى عن الحق شيئا. غير أنه لا أثر لهذا الجهل، نظرا إلى أن السنة النبوية غير مبتلى بها إلا ما نقل لنا من طريق آل البيت (عليهم السلام) على لسانهم، وقد عرفت الحال فى كلماتهم أنه لابد من حملها على المعانى المستحدثة.

وأما القرآن المجيد فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ أو كله محفوف بالقرائن المعينة لإرادة المعنى الشرعى، فلا فائدة مهمة فى هذا النزاع بالنسبة إليه.

على أن الألفاظ الشرعية ليست على نسق واحد، فإن بعضها كثير التداول كالصلاة والصوم والزكاة والحج، لا سيما الصلاة التى يؤدونها كل يوم خمس مرات، فمن البعيد جدا ألا تصبح حقائق فى معانيها المستحدثة بأقرب وقت فى زمانه (صلى الله عليه وآله وسلم).

* * *

ص: ٨٣

الصحيح و الأعم

من ملحقات المسألة السابقة مسألة " الصحيح والأعم ". فقد وقع النزاع فى أن ألفاظ العبادات أو المعاملات أهى أسام موضوعة للمعانى الصحيحة أو للأعم منها ومن الفاسدة. وقبل بيان المختار لابد من تقديم مقدمات: الأولى: إن هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، لأ أنه قد عرفت أن هذه الألفاظ مستعملة فى لسان المتشرعة بنحو الحقيقة ولو على نحو الوضع التعينى عندهم. ولا ريب أن استعمالهم كان يتبع الاستعمال فى لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز.

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

ص: ٨٤

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

الثالثة: إن ثمرة النزاع هى: صحة رجوع القائل بالوضع للأعم - المسمى ب " الأعمى " - إلى أصالة الإطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح - المسمى ب " الصحيحى " - فإنه لا يصح له الرجوع إلى أصالة إطلاق اللفظ.

توضيح ذلک: 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 ذلک المصداق ولكن يحتمل دخل قيد زائد فى غرض المولى غير متوفر فى ذلک المصداق، كما إذا أمر المولى بعتق رقبة، فإنه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة، ولكن يشک فى دخل وصف " الإيمان " فى غرض المولى فيحتمل أن يكون قيدا للمأمور به.

فالقاعدة فى مثل هذا: الرجوع إلى أصالة الإطلاق فى نفى اعتبار القيد المحتمل اعتباره، فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء فى الامتثال بالمصداق المشكوک، فيمتثل فى المثال لو أعتق رقبة كافرة.

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

وفى مثله لا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لإدخال المصداق المشكوک فى عنوان المأمور به ليكتفى به فى مقام الامتثال، بل لابد

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

ومن هذا البيان تظهر ثمرة النزاع فى المقام الذى نحن فيه، فإنه فى فرض الأمر بالصلاة والشک فى أن السورة – مثلا – جزء للصلاة أم لا: إن قلنا: إن الصلاة اسم للأعم كانت المسألة من باب الصورة الأولى، لأ أنه بناء على هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلاة على المصداق الفاقد للسورة وإنما الشک فى اعتبار قيد زائد على المسمى، فيتمسک حينئذ بإطلاق كلام المولى فى نفى اعتبار القيد الزائد وهو كون السورة جزءا من الصلاة ويجوز الاكتفاء فى الامتثال بفاقدها.

وإن قلنا: إن الصلاة اسم للصحيح كانت المسألة من باب الصورة الثانية، لأ أنه عند الشک فى اعتبار السورة يشک فى صدق عنوان المأمور به – أعنى الصلاة – على المصداق الفاقد للسورة، إذ عنوان المأمور به هو الصحيح والصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاة، فالفاقد للجزء المشكوک كما يشک فى صحته يشک فى صدق عنوان المأمور به عليه.

فلا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لنفى اعتبار جزئية السورة حتى يكتفى بفاقدها فى مقام الامتثال، بل لابد من الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة على خلاف بين العلماء فى مثله، سيأتى فى بابه إن شاء الله تعالى.

المختار فى المسألة: إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعم.

والدليل: التبادر، وعدم صحة السلب عن الفاسد. وهما أمارتا الحقيقة، كما تقدم.

ص: ٨٦

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 فى أسماء الأجناس. وكذلک الوضع للصحيح يستدعى تصور كلى جامع بين مراتبه وأفراده.

ولا شک أن مراتب الصلاة – مثلا – الفاسدة والصحيحة كثيرة متفاوتة، وليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بإزائه.

توضيح ذلک: أن أی جزء من أجزاء الصلاة – حتى الأركان – إذا فرض عدمه يصح صدق اسم الصلاة على الباقی 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 التبدل فی حقيقة الماهية. بل يلزم الترديد فيها عند وجود تمام الأجزاء، لأن أی جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله.

وكل منهما – أی التبدل والترديد فی الحقيقة الواحدة – غير معقول، إذ أن كل ماهية تفرض لابد أن تكون متعينة فی حد ذاتها وإن كانت مبهمة من جهة تشخصاتها الفردية. والتبدل أو الترديد فی ذات الماهية معناه إبهامها فی حد ذاتها، وهو مستحيل.

الدفع: إن هذا التبادل فی الأجزاء وتكثر مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدر مشترک جامع بين الأفراد، ولا يلزم التبدل والترديد فی ذات الحقيقة الجامعة بين الأفراد. وهذا نظير لفظ " الكلمة " الموضوع لما تركب من حرفين فصاعدا، ويكون الجامع بين الأفراد هو " ما تركب من حرفين فصاعدا " مع أن الحروف كثيرة، فربما تتركب الكلمة من الألف والباء

ص: ۸۷

ک " أب " ويصدق عليها أنها كلمة، وربما تتركب من حرفين آخرين مثل " يد " ويصدق عليها أنها كلمة... وهكذا. فكل حرف يجوز أن يكون داخلا وخارجا فی مختلف الكلمات مع صدق اسم الكلمة.

وكيفية تصحيح الوضع فی ذلک: أن الواضع يتصور – أولا – جميع الحروف الهجائية، ثم يضع لفظ " الكلمة " بإزاء طبيعة المركب من اثنين فصاعدا إلى حد سبعة حروف مثلا. والغرض من التقييد بقولنا: " فصاعدا " بيان أن الكلمة تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين.

ولا يلزم الترديد فى الماهية، فإن الماهية الموضوع لها هى طبيعة اللفظ الكلى المتركب من حرفين فصاعدا، والتبدل والترديد إنما يكون فى أجزاء أفرادها. وقد يسمى ذلك بالكلى فى المعين أو الكلى المحصور فى أجزاء معينة. وفى المثال أجزاؤه المعينة هى الحروف الهجائية كلها.

وعلى هذا ينبغى أن يقاس لفظ " الصلاة " مثلا، فإنه يمكن تصور جميع أجزاء الصلاة فى مراتبها كلها وهى - أى هذه الأجزاء - معينة معروفة كالحروف الهجائية، فيضع اللفظ بإزاء طبيعة العمل المركب من خمسة أجزاء منها - مثلا - فصاعدا، فعند وجود تمام الأجزاء يصدق على المركب أنه صلاة، وعند وجود بعضها - ولو خمسة على أقل تقدير على الفرض - يصدق اسم الصلاة أيضا.

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

تنبيهان:

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

١ - أن تكون موضوعة للأسباب التى تسبب مثل الملكية والزوجية والفراق والحرية 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 الصحيحة - أعنى تامة الأجزاء والشرائط المؤثرة فى المسبب - أو للأعم من الصحيحة والفاسدة. ونعنى بالفاسدة مالا يؤثر فى المسبب إما لفقدان جزء أو شرط.

٢ – أن تكون موضوعة للمسببات، ونعنى بالمسبب نفس الملكية والزوجية والفراق والحرية ونحوها. وعلى هذا فالنزاع المتقدم لا يصح فرضه فى المعاملات، لأ نهى لا تتصف بالصحة والفساد، لكونها بسيطة غير مركبة من أجزاء وشرائط، بل إنما تتصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى.

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

ولكن الملكية المسببة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم، لأ نهى توجد عند صحة العقد، وعند فساده لا توجد أصلا، لا أنها توجد فاسدة. فإذا أريد من البيع نفس المسبب – وهو الملكية المنتقلة إلى المشترى – فلا تتصف بالصحة والفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها.

٢ – لا ثمرة للنزاع فى المعاملات إلا فى الجملة قد عرفت أنه على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيحة 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 صحة التمسك بالإطلاق.

ص: ٨٩

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

فإذا شككنا فى اعتبار شئ عند الشارع فى صحة البيع – مثلا – ولم ينصب قرينة على ذلک فى كلامه، فإنه يصح التمسک 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 قيدا زائدا على ما يعتبره العرف كان ذلک قيدا زائدا على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلا

فى صدق عنوان المعاملة - الموضوعة حسب الفرض للصحيح - على المصداق المجرد عن القيد. وحالها فى ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للأعم.

نعم، إذا احتمل أن هذا القيد دخيل فى 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 فى صدق عنوان المعاملة. وأما على القول بالأعم، فيصح التمسك بالإطلاق لدفع الاحتمال.

فتظهر ثمرة النزاع - على هذا - فى ألفاظ المعاملات أيضا، ولكنها ثمرة نادرة.

* * *

ص: ٩٠

المقصد الأول : مباحث الألفاظ

اشارة

ص: ٩١

ص: ٩٢

تمهيد

المقصود من " مباحث الألفاظ " تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامة، إما بالوضع أو بإطلاق الكلام، لتكون نتيجتها قواعد كلية تنقح صغريات " أصالة الظهور " التى سنبحث عن حجيتها فى المقصد الثالث.

وقد سبقت الإشارة إليها (١).

وتلك المباحث تقع فى هيئات الكلام التى يقع فيها الشك والنزاع، سواء كانت هيئات المفردات - كهيئة المشتق والأمر والنهى - أو هيئات الجمل، كالمفاهيم ونحوها.

أما البحث عن مواد الألفاظ الخاصة وبيان وضعها وظهورها - مع أنها تنقح أيضا صغريات أصالة الظهور - فإنه لا يمكن ضبط قاعدة كلية عامة فيها، فلذا لا يبحث عنها فى علم الأصول، ومعاجم اللغة ونحوها هى المتكفلة بتشخيص مفرداتها.

وعلى أى حال، فنحن نعقد " مباحث الألفاظ " فى سبعة أبواب:

١ - المشتق.

٢ - الأوامر.

١- سبقت فى ص ٧٥.

٣ - النواهى.

٤ - المفاهيم.

٥ - العام والخاص.

٦ - المطلق والمقيد.

٧ - المجمل والمبين.

* * *

ص: ٩٤

الباب الأول : المشتق

اشارة

ص: ٩٥

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

ذهب المعتزلة وجماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول (١).

وذهب الأشاعرة وجماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثانى (٢).

والحق هو القول الأول.

وللعلماء أقوال أخر فيها تفصيلات بين هذين القولين (٣)لا يهمنا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتى.

وأهم شئ يعنينا فى هذه المسألة - قبل بيان الحق فيها وهو أصعب ما فيها - أن نفهم محل النزاع وموضع النفى والإثبات. ولأجل أن يتضح فى الجملة موضع الخلاف نذكر مثالا له، فنقول: إنه ورد كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس (٤)فمن قال بالأول لابد ألا يقول بكراهتهما بالماء الذى برد وانقضى عنه التلبس،

ص: ٩٦

١- راجع القوانين للمحقق القمى: ج ١ ص ٧٦، وبدائع الأفكار للمحقق الرشتى: ص ١٨٠.
٢- راجع القوانين للمحقق القمى: ج ١ ص ٧٦، وبدائع الأفكار للمحقق الرشتى: ص ١٨٠.
٣- راجع الوافية للفاضل التونى: 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 بالثانى لابد أن يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضا، لأ أنه عنده يصدق عليه أنه مسخن حقيقة بلا مجاز.

ولتوضيح ذلک نذكر الآن أربعة أمور مذللة لتلک الصعوبة، ثم نذكر القول المختار ودليله.

١- ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

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

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

والسر فى ذلک: أن موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيئان:

١ - أن يكون جاريا على الذات، بمعنى أنه يكون حاكيا عنها وعنوانا لها، نحو: اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآلة وغيرهما، وما شابه هذه 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 بالصفة - ونعنى بالصفة المبدأ الذى

منه يكون انتزاع المشتق واشتقاقه ويصحح (١)صدقه على الذات - بمعنى أن تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهى تتلبس بها تارة ولا تتلبس بها أخرى والذات تلك الذات فى كلا الحالين.

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

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

واعتبر ذلك فى مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة، فإن هذا المثال يدخل فى محل النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال: هل يبقى اسم المثمرة صادقا حقيقة عليها حينئذ فيكره الجلوس أولا؟ أما لو اجتثت الشجرة فصارت خشبة فإنها لا تدخل فى محل النزاع، لأن الذات - وهى الشجرة - قد زالت بزوال الوصف الداخل فى حقيقتها، فلا يتعقل معه بقاء وصف " الشجرة المثمرة " لها، لا حقيقة ولا مجازا. وأما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه - بما أنه خشب - وصف " الشجرة المثمرة " حقيقة، إذ لم يكن متلبسا بما هو خشب بالشجرية (٢)ثم زال عنه التلبس.

١- فى ط ٢: يصح.
٢- فى ط ٢: بالشجرة.

وبناء على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه فى صدر البحث من أن موضع النزاع فى المشتق يشمل كل ما كان جاريا على الذات باعتبار قيام صفة خارجة 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 الخارجية المتأصلة كالبياض والسواد والقيام والقعود، أو من الأمور الانتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدم والتأخر، أو من الأمور الاعتبارية المحضة كالزوجية والملكية والوقف والحرية.

٢- جريان النزاع فى اسم الزمان

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

والجواب: أن هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص، ولكن الحق أن هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعم اسم الزمان والمكان ويشملهما معا، فمعنى " المضرب " مثلا: " الذات المتصفة بكونها ظرفا للضرب " والظرف أعم من أن يكون زمانا أو مكانا، ويتعين أحدهما بالقرينة. والهيئة إذا كانت موضوعة للجامع بين الظرفين، فهذا الجامع

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

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

٣- اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

قد يتوهم بعضهم أن النزاع هنا لا يجرى فى بعض المشتقات الجارية 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 حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ - من غير شك - وذلك نحو صدقها على من كان نائما - مثلا - مع أن النائم غير متلبس بالنجارة فعلا أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء، ولكنه كان متلبسا بها فى زمان مضى. وكذلك الحال فى أسماء الآلة كالمنشار والمقود والمكنسة، فإنها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس فعلا بمبادئها.

والجواب عن ذلك: أن هذا التوهم منشأه الغفلة عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق، فإنه يختلف باختلاف المشتقات، لأ أنه تارة يكون من الفعليات، واخرى من الملكات، وثالثة من الحرف والصناعات.

مثلا: اتصاف زيد بأنه قائم إنما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلا، لأن القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف " قائم " ويفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه. وأما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو أنه قاضى البلد، فليس بمعنى

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

وكذلک الحال فى مثل النجار والخياط والمنشار، فلا يتصور فيها الانقضاء إلا بزوال حرفة النجارة ومهنة الخياطة وشأنية النشر فى المنشار.

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

٤- استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس

حقيقة اعلم أن المشتقات التى هى محل النزاع بأجمعها هى من الأسماء.

والأسماء مطلقا لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل واسم المفعول، فإنه كما يصدق " العالم " حقيقة على من هو عالم فعلا كذلک يصدق حقيقة على من كان عالما فيما مضى أو يكون عالما فيما يأتى بلا تجوز إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: " كان عالما " أو " سيكون عالما " فإن ذلک حقيقة بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلا: " الرماد كان خشبا " أو " الخشب سيكون رمادا ". فإذن إذا كان الأمر كذلک فما موقع النزاع فى إطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس أنه حقيقة أو مجاز؟

ص: ١٠١

نقول: إن الإشكال والنزاع هنا إنما هو فيما إذا انقضى التلبس بالمبدأ وأريد إطلاق المشتق فعلا على الذات التى انقضى عنها التلبس، أى أن الإطلاق عليها بلحاظ حال النسبة والإسناد الذى هو حال النطق غالبا، كأن تقول مثلا: " زيد عالم فعلا " أى أنه الآن موصوف بأنه عالم، لأ أنه كان فيما مضى

عالما، كمثال إثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقا بتعميم لفظ المسخن فى الدليل لما كان مسخنا.

فتحصل مما ذكرناه ثلاثة أمور:

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

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

٣ - إن إطلاقه على الذات فعلا - أى بلحاظ حال النسبة والإسناد - لأ أنه كان متصفا به سابقا، هو محل الخلاف والنزاع. فقال قوم بأنه حقيقة، وقال آخرون بأنه مجاز.

المختار: إذا عرفت ما تقدم من الأمور، فنقول: الحق أن المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز فى غيره.

ودليلنا: التبادر، وصحة السلب عمن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: " إنه قائم " ولا لمن هو جاهل بالفعل: " إنه عالم " وذلک لمجرد أنه كان قائما أو عالما فيما سبق. نعم، يصح ذلک على نحو المجاز.

ص: ١٠٢

أو يقال: " إنه كان قائما " أو " عالما " فيكون حقيقة حينئذ، إذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس.

وعدم تفرقة بعضهم بين الإطلاق بلحاظ حال التلبس وبين الإطلاق بلحاظ حال النسبة والإسناد هو الذى أوهم القول بوضع المشتق للأعم، إذ وجد أن الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلا مع أن

التلبس قد مضى، ولكنه غفل عن أن الإطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله - فى الحقيقة - إلا فى خصوص المتلبس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبس حتى يكون شاهدا له.

ثم إنک قد عرفت - فيما سبق - أن زوال الوصف يختلف باختلاف المواد، من جهة كون المبدأ اخذ على نحو الفعلية، أو على نحو الملكة، أو الحرفة، فمثل صدق " الطبيب " حقيقة على من لا يتشاغل بالطبابة فعلا لنوم أو راحة أو أكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقة فى الأعم - كما قيل (١)- وذلک: لأن المبدأ فيه اخذ على نحو الحرفة أو الملكة، وهذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحة. نعم، إذا زالت الملكة أو الحرفة عنه كان إطلاق الطبيب عليه مجازا إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس، كما لو قيل: " هذا طبيبنا بالأمس " بأن يكون قيد " بالأمس " لبيان حال التلبس، فإن هذا الاستعمال لا شک فى كونه على نحو الحقيقة. وقد سبق بيان ذلک.

* * *

ص: ١٠٣

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

ص: ١٠٤

الباب الثانى : الأوامر

اشارة

وفيه بحثان: - فى مادة الأمر - وصيغة الأمر - وخاتمة فى تقسيمات الواجب

ص: ١٠٥

المبحث الأول : مادة الأمر

اشارة

وهى كلمة " الأمر " المؤلفة من الحروف " أ. م. ر " وفيها ثلاث مسائل:

١- معنى كلمة الأمر

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

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

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

والمراد من الطلب: إظهار الإرادة والرغبة بالقول أو الكتابة أو الإشارة أو نحو هذه الأمور مما يصح إظهار الإرادة والرغبة وإبرازهما به (٢)

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

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

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

والمراد من " الشئ " من لفظ الأمر أيضا ليس كل شئ على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشئ بالأعم أيضا، فإن الشئ 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 الحدثى - أى المعنى المصدرى - بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود فى نفسه، يعنى لم يلاحظ فيه جهة 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. آمر. مأمور " بالمعنى المأخوذ من الشئ، ولو كان معنى حدثيا لاشتق منه.

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

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

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

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

ص: ١٠٧

٢- اعتبار العلو فى 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 فى الآمر.

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

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

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 فى 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).

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 الوافية وجماعة، 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 قرينة على الاستحباب. وإحراز هذا الظهور بهذا المقدار كاف فى صحة استنباط الوجوب من الدليل الذى يتضمن كلمة " الأمر " ولا يحتاج إلى إثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شئ آخر.

ولكن من ناحية علمية صرفة يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل: إن معنى الوجوب مأخوذ قيدا فى الموضوع له لفظ الأمر (١). وقيل: مأخوذ قيدا فى المستعمل فيه إن لم يكن مأخوذا فى الموضوع له (٢).

والحق أنه ليس قيدا فى الموضوع له ولا فى المستعمل فيه، بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الآمر، فإن العقل يستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره، قضاء لحق المولوية والعبودية، فبمجرد بعث المولى يجد العقل أنه لابد للعبد من الطاعة والانبعاث مالم يرخص فى تركه ويأذن فى مخالفته.

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

وعليه، فلا يكون استعماله فى موارد الندب مغايرا لاستعماله فى موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ. فليس هو موضوعا للوجوب، بل ولا موضوعا للأعم من الوجوب والندب، لأن الوجوب والندب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله فى معناه الموضوع له.

١- لم نقف على موضوع البحث عنه حتى فى الكتب المفصلة، نعم صرح به المحقق الرشتى فى صيغة الأمر، راجع بدائع الأفكار: ص ٢٢٠.

٢- لم نجد من صرح بأنه مأخوذ قيدا فى المستعمل فيه، نقل المحقق الرشتى عن بعض المحققين أن تبادر 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.

المبحث الثانى : صيغة الأمر

١- معنى صيغة الأمر

صيغة الأمر - أى هيئته - كصيغة " افعل " ونحوها (١): تستعمل فى موارد كثيرة: منها: البعث، كقوله تعالى: * (فأقيموا الصلاة) * (٢). * (أوفوا بالعقود) * (٣).

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

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

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

ولكن الظاهر أن الهيئة فى جميع هذه المعانى استعملت فى معنى

١- *المقصود بنحو صيغة " افعل ": أية صيغة وكلمة تؤدى مؤداها فى الدلالة على الطلب والبعث، كالفعل المضارع المقرون بلام الأمر أو المجرد منه إذا قصد به إنشاء الطلب، نحو قولنا: " تصلى " " تغتسل " " أطلب منک كذا " أو جملة اسمية، نحو " هذا مطلوب منک " أو اسم فعل، نحو: صه ومه ومهلا، وغير ذلک.

٢- المجادلة: ١٣، الحج: ٧٨.

٣- المائدة: ١.

٤- فصلت: ٤٠.

٥- البقرة: ٢٣.

واحد، لكن ليس هو واحدا من هذه المعانى، لأن الهيئة مثل " افعل " شأنها شأن الهيئات الأخرى وضعت لإفادة نسبة خاصة كالحروف، ولم توضع لإفادة معان مستقلة، فلا يصح أن يراد منها مفاهيم هذه المعانى المذكورة التى هى معان اسمية.

وعليه، فالحق أنها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم والمخاطب والمادة. والمقصود من المادة الحدث الذى وقع عليه مفاد الهيئة، مثل الضرب والقيام والقعود فى " اضرب " و " قم " و " اقعد " ونحو ذلک. وحينئذ ينتزع منها عنوان " طالب " و " مطلوب منه " و " مطلوب ".

فقولنا: " اضرب " يدل على النسبة الطلبية بين الضرب والمتكلم والمخاطب، ومعنى ذلک: جعل الضرب على عهدة المخاطب وبعثه نحوه وتحريكه إليه، وجعل الداعى فى نفسه للفعل.

وعلى هذا فمدلول هيئة الأمر ومفادها هو النسبة الطلبية، وإن شئت فسمها النسبة البعثية، لغرض إبراز جعل المأمور به - أى المطلوب - فى عهدة المخاطب، وجعل الداعى فى نفسه وتحريكه وبعثه نحوه. ما شئت فعبر.

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

فتارة: يكون الداعى له هو البعث الحقيقى وجعل الداعى فى نفس المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الإنشاء حينئذ مصداقا للبعث والتحريک 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.

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

ص: ١١١

وإلى هنا يتجلى ما نريد أن نوضحه، فإنا نريد أن نقول بنص العبارة: إن البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هى معانى لهيئة الأمر قد استعملت فى مفاهيمها - كما ظنه القوم - لا معانى حقيقية ولا مجازية. بل الحق أن المنشأ بها ليس إلا النسبة الطلبية الخاصة، وهذا الإنشاء يكون مصداقا لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعى، فيكون تارة بعثا بالحمل الشائع واخرى تهديدا بالحمل الشائع... وهكذا. لا أن هذه المفاهيم مدلولة للهيئة ومنشأة بها حتى مفهوم البعث والطلب.

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

٢- ظهور الصيغة فى الوجوب

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

والأقوال فى المسألة كثيرة، وأهمها قولان: أحدهما: أنها ظاهرة فى الوجوب، إما لكونها موضوعة فيه، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد.

ثانيهما: أنها حقيقة فى القدر المشترک بين الوجوب والندب، وهو - أى القدر المشترک - مطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهرة فى أحدهما.

ص: ١١٢

والحق أنها ظاهرة فى الوجوب، ولكن لامن جهة كونها موضوعة للوجوب، ولا من جهة كونها موضوعة لمطلق الطلب وأن الوجوب أظهر أفراده. وشأنها فى ظهورها فى الوجوب شأن مادة الأمر، على ما تقدم هناك: من أن الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه، قضاء لحق المولوية والعبودية، ما لم يرخص نفس المولى بالترك ويأذن به. وبدون الترخيص فالأمر لو خلى وطبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية، ولا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية. إذ صيغة الأمر - كمادة الأمر - لا تستعمل فى مفهوم الوجوب لا استعمالا حقيقيا ولا مجازيا، لأن الوجوب - كالندب - أمر خارج عن حقيقة مدلولها ولا من كيفياته وأحواله.

وتمتاز الصيغة عن مادة كلمة " الأمر " أن الصيغة لا تدل إلا على النسبة الطلبية - كما تقدم - فهى بطريق أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذى هو مفهوم اسمى، وكذا الندب.

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

ويشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحدا فى مورد الوجوب والندب ما جاء فى كثير من الأحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغة واحدة وأمر واحد أو أسلوب واحد مع تعدد الأمر (١).

١- قال المحقق القمى بعد إيراد الكلام المذكور: مثل قوله: " اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس الميت " لكنا لم نظفر به فى الروايات.

ولو كان الوجوب والندب من قبيل المعنيين للصيغة لكان ذلك فى الأغلب من باب استعمال اللفظ فى أكثر من معنى وهو مستحيل، أو تأويله (١)بإرادة " 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 الدالة على الطلب فى الوجوب.

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

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

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

بل ربما يقال: إن دلالة الجملة الخبرية على الوجوب آكد، لأ نهى فى 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 ومحظور عليه شربه.

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

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

وأصح الأقوال هو الثالث وهو دلالتها على الترخيص فقط.

والوجه فى ذلک: أنک قد عرفت أن دلالة الأمر على الوجوب إنما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث مالم يثبت الإذن بالترک. ومنه تستطيع أن تتفطن أنه لا دلالة للأمر فى المقام على الوجوب، لأ أنه ليس فيه دلالة على البعث وإنما هو ترخيص فى الفعل لا أكثر.

وأوضح من هذا أن نقول: إن مثل هذا الأمر هو إنشاء بداعى الترخيص فى الفعل والإذن به، فهو لا يكون إلا ترخيصا وإذنا بالحمل الشايع. ولا يكون بعثا إلا إذا كان الإنشاء بداعى البعث. ووقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينة على عدم كونه بداعى البعث، فلا يكون دالا على الوجوب. وعدم دلالته على الإباحة بطريق أولى، فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو أمارة.

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

نعم لو اقترن الكلام بقرينة خاصة على أن الأمر صدر بداعى البعث أو لغرض بيان إباحة الفعل، فإنه حينئذ يدل على الوجوب أو الإباحة.

ولكن هذا أمر آخر لا كلام فيه، فإن الكلام فى فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قرينة أخرى غير هذه القرينة.

* * *

١- المائدة: ٢.

٣- التعبدى و التوصلى

تمهيد

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

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

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

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

ولكن التعريف غير صحيح، إلا إذا أريد به اصطلاح ثان 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 المصلحة فيه.

١- لم نظفر به فى كلمات القدماء والمتأخرين، نعم قد عرف التعبدى بما لا يعلم انحصار مصلحته فى شئ، والتوصلى بما يعلم انحصارها فى شئ، 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 فى ذلك فهل الأصل كونه تعبديا أو توصليا؟ فيه خلاف بين الأصوليين. وينبغى لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم أمور:

أ - منشأ الخلاف و تحريره

إن منشأ الخلاف هنا هو الخلاف فى إمكان أخذ قصد القربة فى متعلق الأمر - كالصلاة مثلا - قيدا 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 طهارة، لا الصلاة المجردة عن هذا القيد من حيث هى هى.

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

ومن قال باستحالة أخذ قيد " قصد القربة " فليس له التمسك بالإطلاق، لأن الإطلاق ليس إلا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، لأن التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكة (الملكة هى التقييد وعدمها الإطلاق) وإذا استحالت الملكة استحال عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق. وهذا واضح، لأ أنه إذا كان التقييد مستحيلا فعدم التقييد فى لسان الدليل لا يستكشف منه

إرادة الإطلاق، فإن عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحالة التقييد ويجوز أن يكون لعدم إرادة التقييد، ولا طريق لإثبات الثانى بمجرد عدم ذكر القيد وحده.

ص: ١١٧

وبعد هذا نقول: إذا شككنا فى اعتبار شئ فى مراد المولى وما تعلق به غرضه واقعا ولم يمكن له بيانه، فلا محالة 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 كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لأ أنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلابد من إحراز الفراغ منه فى حكم العقل. وهذا معنى ما اشتهر فى لسان الأصوليين من قولهم: " الاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى ".

وهذا ما يسمى عندهم بأصل الاشتغال أو أصالة الاحتياط.

ب - محل الخلاف من وجوه قصد القربة

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

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

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

١- كذا، والظاهر: وجوه.

نجده من الاتفاق على صحة العبادة - كالصلاة مثلا - إذا أتى بها بداعى أمرها مع عدم قصد الوجوه الأخرى. ولو كان غير قصد الامتثال من وجوه القربة مأخوذا فى المأمور به لما صحت العبادة ولما سقط أمرها بمجرد الإتيان بداعى أمرها بدون قصد ذلک الوجه.

فالخلاف - إذا - منحصر فى إمكان أخذ قصد الامتثال واستحالته.

ج - الإطلاق و التقييد فى التقسيمات الأولية للواجب

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

١ - ذات سورة، وفاقدتها.

٢ - ذات تسليم، وفاقدته.

٣ - صلاة عن طهارة، وفاقدتها.

٤ - صلاة مستقبل بها القبلة، وغير مستقبل بها.

٥ - صلاة مع الساتر وبدونه.

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

وتسمى مثل هذه التقسيمات: " التقسيمات الأولية " لأ نهى تقسيمات تلحقها فى ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شئ بها. وتقابلها " التقسيمات الثانوية " التى تلحقها بعد فرض تعلق شئ بها كالأمر مثلا، وسيأتى ذكرها.

فإذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الأولية للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كل خصوصية منها لا يخلو فى الواقع من أحد احتمالات ثلاثة:

ص: ١١٩

١ - أن يكون مقيدا بوجودها، ويسمى " بشرط شئ " مثل شرط الطهارة والساتر والاستقبال والسورة والركوع والسجود وغيرها من أجزاء وشرائط بالنسبة إلى الصلاة.

٢ - أن يكون مقيدا بعدمها، ويسمى ب " شرط لا " مثل شرط الصلاة بعدم الكلام والقهقهة والحدث... إلى غير ذلک من قواطع الصلاة.

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

هذا فى مرحلة الواقع والثبوت. وأما فى مرحلة الإثبات والدلالة، فإن الدليل الذى يدل على وجوب شئ إن دل على اعتبار قيد فيه أو على اعتبار عدمه فذاک. وإن لم يكن الدليل متضمنا لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجودا ولا عدما، فإن المرجع فى ذلک هو أصالة الإطلاق، إذا توفرت المقدمات المصححة للتمسک بأصالة الإطلاق على ما سيأتى فى بابه - وهو باب المطلق والمقيد - وبأصالة الإطلاق يستكشف أن إرادة المتكلم الآمر متعلقة بالمطلق واقعا، أى أن الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد إلا على نحو اللابشرط.

والخلاصة أنه لا مانع من التمسک بالإطلاق لرفع احتمال التقييد فى التقسيمات الأولية.

د - عدم إمكان الإطلاق و التقييد فى التقسيمات الثانوية 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 الثانوية " لأ نهى من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعا، إذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلاة - مثلا - بداعى أمرها، لأن المفروض فى هذه الحالة لا أمر بها حتى يمكن فرض قصده. وكذا الحال بالنسبة إلى العلم والجهل بالحكم.

وفى مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد - أى تقييد المأمور 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 إرادة الإطلاق.

النتيجة: 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 جماعة إلى أن الأصل فى الواجبات أن تكون عبادية إلا أن يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القربة فى المأمور به (١)لأ أنه لابد

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

من الإتيان به تحصيلا للفراغ اليقينى مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه، ولا يمكن التمسك بالإطلاق لنفيه حسب الفرض. وقد تقدم ذلك فى الأمر الأول. فتكون أصالة الاحتياط هى المرجع هنا، وهى تقتضى العبادية.

وذهب جماعة إلى أن الأصل فى الواجبات أن تكون توصلية (١)لا لأجل التمسك بأصالة الإطلاق فى نفس الأمر، ولا لأجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القربة، بل نتمسك (٢)لذلك بإطلاق المقام.

توضيح ذلك: أنه لا ريب فى أن المأمور به إطلاقا وتقييدا يتبع الغرض سعة وضيقا، فإن كان القيد دخيلا فى الغرض فلابد من بيانه وأخذه فى المأمور به قيدا، وإلا فلا.

غير أن ذلك فيما يمكن أخذه من القيود فى المأمور به - كما فى التقسيمات الأولية -.

أما ما لا يمكن أخذه فى المأمور به قيدا - كالذى نحن فيه وهو قيد قصد الامتثال - فلا يصح من الآمر أن يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيدا فى الكلام الواحد المتضمن للأمر، بل لا مناص له من اتباع طريقة أخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، ولو بإنشاء أمرين: أحدهما يتعلق بذات الفعل مجردا عن القيد، والثانى يتعلق بالقيد.

مثلا: لو فرض أن غرض المولى قائم بالصلاة المأتى بها بداعى أمرها، فإنه إذا لم يمكن تقييد المأمور به بذلك فى نفس الأمر المتعلق بها لما عرفت من امتناع التقييد فى التقسيمات الثانوية، فلابد له - أى الآمر - لتحصيل غرضه أن يسلك طريقة أخرى، كأن يأمر أولا بالصلاة ثم يأمر ثانيا بإتيانها بداعى أمرها الأول، مبينا ذلك بصريح العبارة.

١- نسبه فى التقريرات إلى ظاهر جماعة - لم يسمهم - واستقربه، مطارح الأنظار: ص ٦٠.
٢- كذا، والظاهر: بل تمسكوا.

وهذان الأمران يكونان فى حكم أمر واحد ثبوتا وسقوطا، لأ نهما ناشئان من غرض واحد، والثانى يكون بيانا للأول، فمع عدم امتثال الأمر الثانى لا يسقط الأمر الأول بامتثاله فقط، وذلک بأن يأتى بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون الأمر الثانى بانضمامه إلى الأول مشتركا مع التقييد فى النتيجة وإن لم يسم تقييدا اصطلاحا.

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

وهذا ما سميناه ب " إطلاق المقام ".

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

٤- الواجب العينى و إطلاق الصيغة

الواجب العينى: " ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير " كالصلاة اليومية والصوم. ويقابله الواجب الكفائى، وهو: " المطلوب فيه وجود الفعل من أى مكلف كان " فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقى، كالصلاة عن الميت وتغسيله ودفنه. وسيأتى فى تقسيمات الواجب ذكرهما.

وفيما يتعلق فى مسألة (١)تشخيص الظهور نقول: إن دل الدليل على أن الواجب عينى أو كفائى فذاک. وإن لم يدل فإن إطلاق صيغة " افعل " تقتضى أن يكون عينيا سواء أتى بذلک العمل

۱- کذا، والظاهر: بمسألة.

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

فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائى، فإذا لم ينصب المولى قرينة على إرادته - كما هو المفروض - يعلم أن مراده الوجوب العينى.

٥- الواجب التعيينى و إطلاق الصيغة

الواجب التعيينى: هو " الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له وبديلا عنه فى عرضه "كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب التخييرى، كخصال كفارة الإفطار العمدى فى صوم شهر رمضان، المخيرة بين: إطعام ستين مسكينا، وصوم شهرين متتابعين، وعتق رقبة. وسيأتى فى الخاتمة توضيح الواجب التعيينى والتخييرى.

فإذا علم واجب أنه من أى القسمين فذاک، وإلا فمقتضى إطلاق صيغة الأمر وجوب ذلک الفعل سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به. فالقاعدة تقتضى عدم سقوطه بفعل شئ آخر، لأن التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفقود.

٦- الواجب النفسى و إطلاق الصيغة

الواجب النفسى: هو " الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر "كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب الغيرى كالوضوء، فإنه إنما يجب مقدمة للصلاة الواجبة، لا لنفسه، إذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء.

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

- سواء وجب شئ آخر أم لا - أنه واجب نفسى. فالإطلاق يقتضى النفسية مالم تثبت الغيرية.

٧- الفور و التراخى

اختلف الأصوليون فى دلالة صيغة الأمر على الفور والتراخى على أقوال: ١ - أنها موضوعة للفور (١).

٢ - أنها موضوعة للتراخى (٢).

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

٤ - أنها غير موضوعة لا للفور ولا للتراخى ولا للأعم منهما، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجوه، وإنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التى تختلف باختلاف المقامات (٤).

والحق هو الأخير. والدليل عليه: ما عرفت من أن صيغة " افعل " إنما تدل على النسبة الطلبية، كما أن المادة لم توضع إلا لنفس الحدث غير الملحوظة معه شئ من خصوصياته الوجودية. وعليه، فلا دلالة لها - لا بهيئتها ولا بمادتها - على الفور أو التراخى، بل لابد من دال آخر على شئ منهما. فإن تجردت عن الدال الآخر فإن ذلک يقتضى جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخى.

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

٢- ذهب إليه الجبائيان وأبو الحسين البصرى والقاضى أبو بكر، وجماعة من الشافعية وجماعة من الأشاعرة، حكاه عنهم العلامة فى نهاية الوصول: الورقة ٣٢.

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

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

هذا بالنظر إلى نفس الصيغة. 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 مغفرة من ربكم) *. وتقريب الاستدلال بها: أن المسارعة إلى المغفرة لا تكون إلا بالمسارعة إلى سببها، وهو الإتيان بالمأمور به، لأن المغفرة فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعة العبد إليها. وعليه، فيكون الإسراع إلى فعل المأمور به واجبا لما مر من ظهور صيغة " افعل " فى الوجوب.

الثانية: قوله تعالى - فى سورة البقرة ١٤٣ والمائدة ٥٣ -: * (فاستبقوا الخيرات) * فإن الاستباق بالخيرات عبارة أخرى عن الإتيان بها فورا.

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

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

١- انظر هداية المسترشدين: ص ١٩٠ س ٢٧.

٢- الأولى فى العبارة: اختصاصهما بالواجبات.

٣- كذا، والظاهر: فيهما.

عدم وجوب الفورية فى أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر بإخراج أكثر الواجبات عن عمومهما. ولا شک أن الإتيان بالكلام عاما مع تخصيص الأكثر وإخراجه من العموم بعد ذلک قبيح فى المحاورات العرفية 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 شک فى أن هذا الكلام يعد مستهجنا لا يصدر عن حكيم عارف.

إذن لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.

٨- المرة و التكرار

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

١- فى ط الأولى: ألا ترى أيصح.

٢- المرة والتكرار لهما معنيان: الأول الدفعة والدفعات، الثانى الفرد والأفراد. والظاهر أن المراد منهما فى محل النزاع هو المعنى الأول: والفرق بينهما: أن الدافعة قد تتحقق بفرد واحد من الطبيعة المطلوبة، وقد تتحقق بأفراد متعددة إذا جئ بها فى زمان واحد، فلذلک تكون " الدفعة " أعم من "

الفرد " مطلقا. كما أن " الأفراد " أعم مطلقا من " الدفعات "، لأن الأفراد - كما قلنا - قد تحصل دفعة واحدة وقد تحصل بدفعات.

٣- قال العلامة (قدس سره): فقال أبو إسحاق الإسفرائنى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين: إنه يقتضى التكرار المستوعب لمدة العمر مع الإمكان. وقال آخرون: إنه لا يقتضى وحدة ولا تكرار من حيث المفهوم، إلا أن ذلک المطلوب لما حصل بالمرة الواحدة اكتفى بها، وهو الحق، وهو مذهب السيد المرتضى وأبى الحسين البصرى وفخر الدين الرازى. وقال قوم: إنه يقتضى المرة الواحدة لفظا. وآخرون توقفوا، نهاية الوصول: الورقة ٣٠.

الطبيعة من حيث هى، فلابد من دال آخر على كل منهما.

أما الإطلاق، فإنه يقتضى الاكتفاء بالمرة. وتفصيل ذلک: إن مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة (ويختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء وجواز التكرار):

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

٢ - أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة، أى بشرط ألا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامتثال أصلا، كتكبيرة الإحرام للصلاة، فإن الإتيان بالثانية عقيب الأولى مبطل للأولى وهى تقع باطلة.

٣ - أن يكون المطلوب الوجود المتكرر، إما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا يحصل الامتثال بالمرة أصلا كركعات الصلاة الواحدة. وإما لا بشرط تكرره بمعنى أنه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم أيام شهر رمضان، فلكل مرة امتثالها الخاص.

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

ص: ١٢٨

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

٩- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شئ فى زمان بدلالة الأمر ثم نسخ ذلک الوجوب قطعا، فقد اختلفوا فى بقاء الجواز الذى كان مدلولا 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 - فى الحقيقة - إلى النزاع فى مقدار دلالة نسخ الوجوب، فإن فيه احتمالين:

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

ومنشأ هذا: أن الوجوب ينحل إلى الجواز والمنع من الترک، ولا شأن فى النسخ إلا رفع المنع من الترک فقط، ولا تعرض له لجنسه وهو الجواز، أى الإذن فى 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 جزءين، فلا يتصور فى النسخ أنه رفع للمنع من الترك فقط.

والمختار هو القول الثانى، لأن الحق أن الوجوب أمر بسيط وهو " الإلزام بالفعل " ولازمه المنع من الترك، كما أن الحرمة هى " 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 الناسخ 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، لقلة 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 شبهة فى لزوم امتثاله ثانيا.

٢ - أن يكون الأمر الثانى قبل امتثال الأمر الأول. وحينئذ يقع الشک فى وجوب امتثاله مرتين، أو كفاية المرة الواحدة فى الامتثال. فإن كان الأمر الثانى تأسيسا لوجوب آخر تعين الامتثال مرة بعد أخرى، وإن كان تأكيدا للأمر الأول فليس لهما إلا امتثال واحد.

ص: ١٣٠

ولتوضيح الحال وبيان الحق فى المسألة 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 الثانى على التأكيد، لأن الطبيعة الواحدة يستحيل تعلق الأمرين بها من دون امتياز فى البين، فلو كان الثانى تأسيسا غير مؤكد للأول لكان على الآمر تقييد متعلقه ولو بنحو " مرة أخرى ". فمن عدم التقييد وظهور وحدة المتعلق فيهما يكون اللفظ فى الثانى ظاهرا فى التأكيد وإن كان التأكيد فى نفسه خلاف الأصل وخلاف ظاهر الكلام لو خلى ونفسه.

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

الثالثة: أن يكون أحد الأمرين معلقا والآخر غير معلق، كأن يقول مثلا: " اغتسل " ثم يقول: " إن كنت جنبا فاغتسل " ففى هذه الحالة أيضا يكون المطلوب واحدا ويحمل على التأكيد، لوحدة المأمور به ظاهرا المانعة من تعلق الأمرين به. غير أن الأمر المطلق - أعنى غير المعلق - يحمل إطلاقه على المقيد - أعنى المعلق - فيكون الثانى مقيدا لإطلاق الأول وكاشفا عن المراد منه.

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

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

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

وسيأتى البحث عن التداخل مفصلا فى 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 الدولة وزيره أن يأمر الرعية عنه بفعل. وهذا النحو - لا شك - خارج عن محل الخلاف، لأ أنه لا يشك أحد فى ظهوره فى وجوب الفعل على المأمور الثانى. وكل أوامر الأنبياء بالنسبة 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 بالصلاة وهم أبناء سبع " (١)يعنى الأطفال.

وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث. ويلحق به مالم يعلم الحال فيه أنه على أى نحو من النحوين المذكورين.

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

والمختار: أن مجرد الأمر بالأمر ظاهر عرفا فى وجوبه على الثانى.

توضيح ذلک: أن الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين: الأولى: أن يكون غرض المولى يتعلق فى فعل المأمور الثانى، ويكون أمره بالأمر طريقا للتوصل إلى حصول غرضه. وإذا عرف غرضه أنه على هذه الصورة يكون أمره بالأمر - لا شک - أمرا بالفعل نفسه.

الثانية: أن يكون غرضه فى مجرد أمر المأمور الأول من دون أن يتعلق له غرض بفعل المأمور الثانى، كما لو أمر المولى ابنه - مثلا - أن يأمر العبد بشئ ولا يكون غرضه إلا أن يعود ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلک، فيكون غرضه فقط فى إصدار الأول أمره، فلا يكون الفعل مطلوبا له أصلا فى الواقع.

وواضح لو علم الثانى المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمرا له ولا يعد عاصيا لمولاه لو تركه، لأن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذا على نحو الموضوعية وهو متعلق الغرض، لا على نحو الطريقية لتحصيل الفعل من العبد - المأمور الثانى -.

فإن قامت قرينة على إحدى الصورتين المذكورتين فذاک، وإن لم تقم قرينة فإن ظاهر الأوامر عرفا مع التجرد عن القرائن هو أنه على نحو الطريقية.

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

* * *

الخاتمة : فى تقسيمات الواجب

اشارة

للواجب عدة تقسيمات لا بأس بالتعرض لها، إلحاقا بمباحث الأوامر وإتماما للفائدة.

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 ذلک الشئ، وهو - أى الشئ - مأخوذا فى وجوب الواجب على نحو الشرطية، كوجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعة. وهذا هو المسمى ب " الواجب المشروط " لاشتراط وجوبه بحصول ذلک الشئ الخارج، ولذا لا يجب الحج إلا عند حصول الاستطاعة.

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

ص: ١٣٤

ذلک الشئ الخارج. ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر ونحوها.

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

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

وأما " العلم " فقد قيل: إنه من الشروط العامة. والحق أنه ليس شرطا فى الوجوب ولا فى غيره من الأحكام، بل التكاليف الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل على حد سواء. نعم العلم شرط فى استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيل يأتى فى مباحث الحجة وغيرها - إن شاء الله تعالى - وليس هذا (١)موضعه.

٢- المعلق و المنجز

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

١ - أن تكون فعلية الوجوب مقارنة زمانا لفعلية الواجب، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم " الواجب المنجز " كالصلاة بعد دخول وقتها، فإن وجوبها فعلى، والواجب - وهو الصلاة - فعلى أيضا.

١- الظاهر: هنا.

٢ - أن تكون فعلية الوجوب سابقة زمانا على فعلية الواجب، فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم " الواجب المعلق " لتعليق الفعل - لا وجوبه - على زمان غير حاصل بعد، كالحج - مثلا - فإنه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعليا - كما قيل - ولكن الواجب معلق على حصول الموسم، فإنه عند حصول الاستطاعة وجب الحج، ولذا يجب عليه أن يهيئ المقدمات والزاد والراحلة 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، وسنتعرض له - إن شاء الله

تعالى - فى مقدمة الواجب مع بيان السر فى الذهاب إلى إمكانه ووقوعه (٢)وسنبين أن الواجب فعلا فى مثال الحج هو السير والتهيئة للمقدمات، وأما نفس أعمال الحج فوجوبها مشروط بحضور الموسم والقدرة عليها فى زمانه.

والثانى: فى أن ظاهر الجملة الشرطية فى مثل قولهم: " إذا دخل الوقت فصل " هل إن الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاة 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 هيئة الأمر فى الجزاء، أو إنه شرط لمدلول مادة الأمر فى الجزاء؟ وهذا البحث يجرى حتى لو كان الشرط غير الزمان، كما إذا قال المولى: " إذا تطهرت فصل ".

١- الفصول الغروية: ص ٧٩.

٢- يجئ التعرض له فى ص ٣٣٨.

فعلى القول بظهور الجملة فى رجوع القيد إلى الهيئة - 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 المأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد.

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

٣- الأصلى و التبعى

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

والواجب التبعى: مالم تقصد إفادة 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 بالإفادة من الكلام. كما فى كل دلالة التزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخص.

١- كذا، والظاهر: معلقا.

٢- فى ط ٢: الواجب.

٣- يجئ فى ص ٣٣٨.

٤- البقرة: ٤٣.

٥- المائدة: ٦.

٦- لم يرد فى ط ٢.

٤- التخييرى و التعيينى

الواجب التعيينى: ما تعلق به الطلب بخصوصه، وليس له عدل فى مقام الامتثال، كالصلاة والصوم فى شهر رمضان، فإن الصلاة واجبة لمصلحة فى نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر فى عرضها. وقد عرفناه فيما سبق (ص ١٢٤) بقولنا: " هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له وبديلا عنه فى عرضه ". وإنما قيدنا " البديل " فى عرضه، لأن بعض الواجبات التعيينية قد يكون لها بديل فى طولها ولا يخرجها عن كونها واجبات تعيينية، كالوضوء مثلا الذى له بديل فى طوله وهو التيمم لأ أنه إنما يجب

إذا تعذر الوضوء، وكالغسل بالنسبة إلى التيمم أيضا كذلک، وكخصال الكفارة المرتبة نحو كفارة قتل الخطأ، وهى العتق أولا، فإن تعذر فصيام شهرين، فإن تعذر فإطعام ستين مسكينا.

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

وهو كالصوم الواجب فى كفارة إفطار شهر رمضان عمدا، فإنه واجب ولكن يجوز تركه وتبديله بعتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا.

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

وكلا القسمين واقعان فى إراداتنا نحن أيضا. فلاوجه للإشكال فى إمكان الواجب التخييرى، ولا موجب لإطالة الكلام.

ص: ١٣٨

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

فإذا وقع الطلب كذلک فإن التخيير حينئذ بين الأطراف يسمى " عقليا " وهو ليس من الواجب التخييرى المبحوث عنه، فإن هذا يعد من الواجب التعيينى، فإن كل واجب تعيينى كلى 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 (١)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 (٢)- كما فى مثال خصال الكفارة - فإن البعث إما أن يكون نحو عنوان انتزاعى كعنوان " أحد هذه الأمور " أو نحو كل واحد منها مستقلا ولكن مع العطف ب " أو " ونحوها مما يدل على التخيير. فيقال فى النحو الأول مثلا: " أوجد أحد هذه الأمور " ويقال فى النحو الثانى مثلا: " صم أو أطعم أو أعتق ". ويسمى حينئذ التخيير بين الأطراف " شرعيا " وهو المقصود من التخيير المقابل للتعيين هنا.

ثم هذا التخيير الشرعى تارة: يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم، واخرى: بين الأقل والأكثر كالتخيير بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات فى ثلاثية الصلاة اليومية ورباعيتها على قول (٣). وكما لو أمر المولى برسم خط مستقيم - مثلا - مخيرا فيه بين القصير والطويل.

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

١- فى ط الأولى: مثاله: قول الطبيب: " اشرب مسهلا " الجامع بين أنواع المسهل من زيت الخروع والملح الا فرنگى...

٢- فى ط الأولى: وإن لم يكن جامع كذلك.

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

كان الغرض مترتبا على الأقل بحده ويترتب على الأكثر بحده أيضا، أما لو كان الغرض مترتبا على الأقل مطلقا وإن وقع فى ضمن الأكثر فالواجب حينئذ هو الأقل فقط، ولا تكون الزيادة واجبة، فلا يكون من باب الواجب التخييرى، بل الزيادة لابد أن تحمل على الاستحباب.

٥- العينى و الكفائى

تقدم (ص ١٢٣) أن الواجب العينى: " ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير " ويقابله الواجب الكفائى 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 فى فعله.

وأمثلة الواجب الكفائى كثيرة فى الشريعة، منها تجهيز الميت والصلاة عليه، ومنها إنقاذ الغريق ونحوه من التهلكة، ومنها إزالة النجاسة عن المسجد، ومنها الحرف والمهن والصناعات التى بها نظام معائش 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 المصلحة المطلوبة تحصل من كل واحد مستقلا، فلابد أن يوجه الخطاب إلى كل

١- الظاهر: واحد منهم فالجميع.

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

٢ - أن يصدر من أحد المكلفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة فى صدور الفعل ولو مرة واحدة من أى شخص كان، فلابد أن يوجه الخطاب إلى جميع المكلفين لعدم خصوصية مكلف دون

مكلف، ويكتفى بفعل بعضهم الذى يحصل به الغرض. فيجب على الجميع بفرض الكفاية الذى هو " الواجب الكفائى ".

وقد وقع الأقدمون من الأصوليين فى حيرة من أمر " الوجوب الكفائى " وتطبيقه على القاعدة 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 حقيقة (٢)... إلى غير ذلك من الظنون.

ونحن لما صورناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه الظنون، فلا نشغل أنفسنا بذكرها وردها. وتدفع الحيرة بأدنى التفات، لأ أنه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلابد أن يسقط وجوبه عن الباقى، إذ لا يبقى ما يدعو إليه. فهو - إذا - واجب على الجميع من أول الأمر، ولذا يمنعون جميعا من تركه ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

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

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

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقت وغير موقت ثم الموقت إلى: موسع ومضيق ثم غير الموقت إلى: فورى وغير فورى ولنبدأ بغير الموقت - مقدمة - فنقول: غير الموقت: مالم يعتبر فيه شرعا وقت مخصوص وإن كان كل فعل - لا تخلو عقلا من زمن يكون ظرفا له - كقضاء الفائتة وإزالة النجاسة عن المسجد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ونحو ذلك.

وهو - كما قلنا - على قسمين: فورى، وهو: مالا يجوز تأخيره عن أول أزمنة إمكانه كإزالة النجاسة عن المسجد، ورد السلام، والأمر بالمعروف. وغير فورى، وهو: ما يجوز تأخيره عن أول أزمنة إمكانه، كالصلاة على الميت، وقضاء الصلاة الفائتة، والزكاة، والخمس.

والموقت: ما اعتبر فيه شرعا وقت مخصوص، كالصلاة والحج والصوم ونحوها. وهو لا يخلو - عقلا - من وجوه ثلاثة: إما أن يكون فعله زائدا على وقته المعين له أو مساويا له أو ناقصا عنه.

والأول ممتنع، لأ أنه من التكليف بما لا يطاق.

والثانى لا ينبغى الإشكال فى إمكانه ووقوعه. وهو المسمى " المضيق " كالصوم، إذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة ولا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب.

والثالث هو المسمى " الموسع " لأن فيه توسعة على المكلف فى أول الوقت وفى أثنائه وآخره، كالصلاة اليومية وصلاة الآيات، فإنه لا يجوز تركه فى جميع الوقت، ويكتفى بفعله مرة واحدة فى ضمن الوقت المحدد له.

ص: ١٤٢

ولا إشكال عند العلماء فى ورود ما ظاهره التوسعة فى الشريعة، وإنما اختلفوا فى جوازه عقلا على قولين: إمكانه (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 حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترک - كما تقدم - فينافيه الحكم بجواز تركه فى أول الوقت أو وسطه.

والجواب عنه واضح، فإن الواجب الموسع فعل واحد، وهو طبيعة الفعل المقيد بطبيعة الوقت المحدود بحدين على ألا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لا يجوز تركها، غير أن الوقت لما كان يسع لإيقاعها فيه عدة مرات، كان لها أفراد طولية تدريجية مقدرة الوجود فى أول الوقت وثانية وثالثة... إلى آخره، فيقع التخيير العقلى بين الأفراد الطولية كالتخيير العقلى بين الأفراد العرضية للطبيعة المأمور بها، فيجوز الإتيان بفرد وترک الآخر من دون أن يكون جواز الترک له مساس فى نفس المأمور به، وهو طبيعة الفعل فى الوقت المحدود. فلا منافاة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها وبين جواز ترک أفرادها عدا فرد واحد.

والقائلون بالامتناع التجأوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعة فى الشريعة، فقال بعضهم: بوجوبه فى أول الوقت والإتيان به فى الزمان الباقى يكون

١- قال بإمكانه أكثر الأصحاب، كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة، معالم الدين: ص ٧٣.

٢- عزاه العلامة فى النهاية إلى أبى الحسن الكرخى وجماعة من الأشاعرة وجماعة من الحنفية، راجع نهاية الوصول: الورقة ٣٧.

٣- يعنى ما ورد مما ظاهره التوسعة.

من باب القضاء والتدارک لما فات من الفعل فی أول الوقت (١). وقال آخر: بوجوبه فی آخر الوقت والإتیان به قبله من باب النفل یسقط به الفرض (٢)نظیر إیقاع غسل الجمعة فی یوم الخمیس ولیلة الجمعة. وقیل غیر ذلک (٣).

وکلها أقوال متروکة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلی الإطالة فی ردها.

هل یتبع القضاء الأداء؟

مما یتفرع عادة علی البحث عن الموقت مسألة " تبعیة القضاء للأداء " وهی من مباحث الألفاظ، وتدخل فی باب الأوامر.

ولکن اخر (٤)ذکرها إلی الخاتمة مع أن من حقها أن تذکر قبلها، لأ نهی - کما قلنا - من فروع بحث الموقت عادة. فنقول: إن الموقت قد یفوت فی وقته، إما لترکه عن عذر أو عن عمد واختیار، وإما لفساده لعذر أو لغیر عذر. فإذا فات علی أی نحو من هذه الأنحاء، فقد ثبت فی الشریعة وجوب تدارک بعض الواجبات کالصلاة والصوم، بمعنی أن یأتی بها (٥)خارج الوقت. ویسمی هذا التدارک " قضاء ".

وهذا لا کلام فیه.

إلا أن الأصولیین اختلفوا فی أن وجوب القضاء هل هو علی مقتضی القاعدة، بمعنی أن الأمر بنفس الموقت یدل علی وجوب قضائه إذا فات فی وقته فیکون وجوب القضاء بنفس دلیل الأداء، أو أن القاعدة لا تقتضی

١- قاله جماعة من الأشاعرة، راجع نهایة الوصول: الورقة ٣٧.

٢- قاله جماعة من الحنفية، المصدر السابق.
٣- مثل ما عن الكرخى: أن الصلاة المأتية فى أول الوقت موقوفة فإن أدرك المصلى آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا وإن لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا، المصدر السابق.
٤- فى ط الأولى: أخرت.
٥- كذا، والمناسب: بهما، أو به.

ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الأداء؟ وفى المسألة أقوال ثلاثة:
قول بالتبعية مطلقا (١).

وقول بعدمها مطلقا (٢).

وقول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلا، فلا تبعية وبين ما إذا كان منفصلا فالقضاء تابع للأداء (٣).

والظاهر أن منشأ النزاع فى المسألة يرجع إلى أن المستفاد من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده؟ أى أن فى الموقت مطلوبا واحدا هو الفعل المقيد بالوقت بما هو مقيد، أو مطلوبين وهما ذات الفعل وكونه واقعا فى وقت معين؟ فعلى الأول: إذا فات الامتثال فى الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلابد من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت. وعلى الثانى: إذا فات الامتثال فى الوقت فإنما فات امتثال أحد الطلبين وهو طلب كونه فى الوقت المعين، وأما الطلب بذات الفعل فباق على حاله.

ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار أن المستفاد من دليل التوقيت فى المتصل وحدة المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، والمستفاد فى المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد ويكون تابعا للأداء.

والمختار هو القول الثانى، وهو عدم التبعية مطلقا.

١- نسبه السيد عميد الدين إلى بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة، راجع منية اللبيب: ص ١٣٥. وفى المبسوط للسرخسى (ج ١ ص ٤٦): وأكثر مشايخنا رحمهم الله على أن القضاء يجب بالسبب الذى به وجب الأداء عند فواته، وهو الأصح.

٢- قاله به المحقق فى معارج الأصول: ص ٧٥، والعلامة فى مبادئ الوصول: ص ١١٢، ونسبه فى المنية إلى محقق الأصوليين.

٣- قاله المحقق الخراسانى فى كفاية الأصول: ص ١٧٨.

لأن الظاهر من التقييد أن القيد ركن فى المطلوب، فإذا قال مثلا: " صم يوم الجمعة " فلا يفهم منه إلا مطلوب واحد لغرض واحد، وهو خصوص صوم هذا اليوم، لا أن الصوم بذاته مطلوب وكونه فى يوم الجمعة مطلوب آخر.

وأما فى مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: " صم " ثم قال مثلا: " اجعل صومک يوم الجمعة " فأيضا كذلک، نظرا إلى أن هذا من باب المطلق والمقيد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيد، ومعنى حمل المطلق على المقيد هو: تقييد أصل المطلوب الأول بالقيد، فيكشف ذلک التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعا من أول الأمر خصوص المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلا واحدا، لا أن المقيد مطلوب آخر غير المطلق، وإلا كان معنى ذلک بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملا ولم يكن جمعا بين الدليلين، بل يكون أخذا بالدليلين.

نعم، يمكن أن يفرض - وإن كان هذا فرضا بعيد الوقوع فى الشريعة - أن يكون دليل التوقيت المنفصل مقيدا بالتمكن كأن يقول فى المثال: " اجعل صومک يوم الجمعة إن تمكنت " أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعم صورتى التمكن وعدمه وصورة التمكن هى القدر المتيقن منه.

فإنه فى هذا الفرض يمكن التمسک بإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب إلا فى صورة التمكن، ومع الاضطرار إلى ترک الفعل فى الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه.

وهذا الفرض هو الذى يظهر من الكفاية لشيخ أساتذتنا الآخوند (قدس سره) (١)ولكنه فرض بعيد جدا. على أنه مع هذا الفرض لا يصدق " الفوت " ولا " القضاء " بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء.

ص: ١٤٦

١- راجع كفاية الأصول: ص ١٧٨.

الباب الثالث : النواهى

اشارة

وفيه خمس مسائل:

ص: ١٤٧

١- مادة النهى

و المقصود بها كلمة " النهى " كمادة الأمر. وهى عبارة عن طلب العالى من الدانى ترک الفعل. أو فقل - على الأصح -: إنها عبارة عن زجر العالى للدانى عن الفعل وردعه عنه، ولازم ذلک طلب الترک، فيكون التفسير الأول تفسيرا باللازم على ما سيأتى توضيحه.

وهى - كلمة النهى - ككلمة الأمر فى الدلالة على الإلزام عقلا لا وضعا. وإنما الفرق بينهما أن المقصود فى الأمر " الإلزام بالفعل " والمقصود فى النهى " الإلزام بالترك ".

وعليه، تكون مادة النهى ظاهرة فى الحرمة، كما أن مادة الأمر ظاهرة فى الوجوب.

٢- صيغة النهى

المراد من صيغة النهى: كل صيغة تدل على طلب الترك.

أو فقل - على الأصح -: كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل وردعه عنه، كصيغة " لا تفعل " أو " إياك أن تفعل " ونحو ذلك.

ص: ١٤٨

والمقصود ب " الفعل " الحدث الذى يدل عليه المصدر وإن لم يكن أمرا وجوديا، 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 بالدلالة الالتزامية. والمدلول المطابقى لقولهم: " اترك " هو الأمر بترك الفعل وإن كان لازمه النهى عن الفعل، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية.

٣- ظهور صيغة النهى فى التحريم

الحق أن صيغة النهى ظاهرة فى التحريم، ولكن لا لأ نهى موضوعة لمفهوم الحرمة وحقيقة فيه كما هو المعروف. بل حالها فى ذلك حال ظهور صيغة " افعل " فى الوجوب، فإنه قد قلنا هناك: إن هذا الظهور إنما هو بحكم العقل، لا أن الصيغة موضوعة ومستعملة فى مفهوم الوجوب.

وكذلك صيغة " لا تفعل " فإنها أكثر ما تدل على النسبة الزجرية بين الناهى والمنهى عنه والمنهى. فإذا صدرت ممن تجب طاعته ويجب الانزجار بزجره والانتهاء عما نهى عنه ولم ينصب قرينة على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلا - قضاء لحق العبودية والمولوية - عدم جواز ترك الفعل الذى نهى عنه إلا مع الترخيص من قبله.

فيكون - على هذا - نفس صدور النهى من المولى بطبعه مصداقا لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، فيكون النهى مصداقا

ص: ١٤٩

للتحريم حسب ظهوره الإطلاقى، لا أن التحريم - الذى هو مفهوم اسمى - وضعت له الصيغة واستعملت فيه.

والكلام هنا كالكلام فى صيغة " افعل " بلا فرق من جهة الأقوال والاختلافات.

٤- ما المطلوب فى النهى؟

كل ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود فى صيغة " 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، لأ أنه أزلى خارج عن القدرة، 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 بقاءا واستمرارا، إذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود، وإلا لو كان العدم غير مقدور بقاءا لما كان الوجود مقدورا، 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

ص: ١٥٠

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 للحيرة والشك فى أن الطلب فى النهى يتعلق بالترك أو الكف.

٥- دلالة صيغة النهى على الدوام و التكرار

اختلفوا فى دلالة صيغة النهى على التكرار أو المرة كالاختلاف فى صيغة " افعل ".

والحق هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة " لا تفعل " لا بهيئتها ولا بمادتها على الدوام والتكرار ولا على المرة، وإنما المنهى عنه صرف الطبيعة، كما أن المبعوث نحوه فى صيغة " افعل " صرف الطبيعة.

غير أن بينهما فرقا من ناحية عقلية فى مقام الامتثال، فإن امتثال النهى بالانزجار عن فعل الطبيعة، ولا يكون ذلك إلا بترك جميع أفرادها، فإنه لو فعلها مرة واحدة ما كان ممتثلا. وأما امتثال الأمر فيتحقق

بإيجاد أول وجود من أفراد الطبيعة، ولا تتوقف طبيعة الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة.

وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين ودلالتهما، بل ذلک مقتضى طبع النهى والأمر عقلا.

تنبيه: لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثى اجتماع الأمر والنهى

ص: ١٥١

ودلالة النهى على الفساد، لأنهما داخلان فى المباحث العقلية، كما سيأتى وليس هما من مباحث الألفاظ. وكذلک بحث مقدمة الواجب ومسألة الضد ومسألة الإجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضا. وسنذكر الجميع فى المقصد الثانى (المباحث العقلية) إن شاء الله تعالى.

* * *

ص: ١٥٢

الباب الرابع : المفاهيم

اشارة

ص: ١٥٣

تمهيد

اشارة

فى معنى كلمة " المفهوم " وفى النزاع فى حجيته، وفى أقسامه. فهذه ثلاثة مباحث:

١- معنى كلمة المفهوم

تطلق كلمة " المفهوم " على ثلاثة معان:

١ - المعنى المدلول للفظ الذى يفهم منه، فيساوق كلمة " المدلول " سواء كان مدلولا لمفرد أو جملة، وسواء كان مدلولا حقيقيا أو مجازيا.

٢ - ما يقابل المصداق، فيراد منه كل معنى يفهم، وإن لم يكن مدلولا 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)الالتزامية للجمل التركيبية سواء كانت إنشائية أو إخبارية، فلا يقال لمدلول المفرد: " مفهوم " وإن كان من المدلولات الالتزامية.

أما المنطوق فمقصودهم منه ما يدل عليه نفس اللفظ فى حد ذاته

١- لم يرد " وغيره " فى ط الأولى.
٢- فى ط الأولى: بالمداليل.

على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملا لذلك المعنى وقالبا له، فيسمى المعنى " منطوقا " تسمية للمدلول باسم الدال. ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابقى فقط، وإن كان المعنى مجازا قد استعمل فيه اللفظ بقرينة.

وعليه، فالمفهوم الذى يقابله مالم يكن اللفظ حاملا له دالا عليه بالمطابقة 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 الخمسة.

وعرفوهما أيضا بأنهما حكم مذكور وحكم غير مذكور (٣)وأنهما حكم لمذكور وحكم لغير مذكور (٤). وكلها لا تخلو عن مناقشات طويلة الذيل. والذى يهون الخطب أنها تعريفات لفظية لا يقصد منها الدقة فى التعريف. والمقصود منها واضح، كما شرحناه.

١- راجع كتاب المنطق للمؤلف، الجزء الأول ص ١٠٤ عن معنى البين وأقسامه.

٢- فى الخبر: " إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ " راجع الوسائل ١: ١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق.

٣- كفاية الأصول: ج ١ ص ٢٣٠.

٤- نسبه فى الفصول الغروية: ص ١٤٥ وفى مطارح الأنظار: ص ١٧٤ إلى العضدى.

٢- النزاع فى حجية المفهوم

لا شك أن الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجة من المتكلم على السامع ومن السامع على المتكلم، كسائر الظواهر الأخرى.

إذا، ما معنى النزاع فى حجية المفهوم حينما يقولون مثلا: هل مفهوم الشرط حجة أو لا؟ وعلى تقديره، فلا يدخل هذا النزاع فى مباحث الألفاظ التى كان الغرض منها تشخيص الظهور فى الكلام وتنقيح صغريات حجية الظهور، بل ينبغى أن يدخل فى مباحث الحجة كالبحث عن حجية الظهور وحجية الكتاب ونحو ذلك.

والجواب: أن النزاع هنا فى الحقيقة إنما هو فى وجود الدلالة على المفهوم، أى فى أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها. وبعبارة أوضح: النزاع هنا فى حصول المفهوم للجملة لا فى حجيته بعد فرض حصوله.

فمعنى النزاع فى مفهوم الشرط - مثلا - أن الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ وهل هى ظاهرة 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 مثلا: " مفهوم الشرط حجة أم لا ". ولكن غرضهم ما ذكرنا.

كما أنه لا نزاع فى دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينة خاصة على ذلك المفهوم، فإن هذا ليس موضع كلامهم. بل موضوع

ص: ١٥٦

الكلام ومحل النزاع فى دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطية على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصة.

٣- أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة (١):

١ - مفهوم الموافقة: 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.

كدلالة الأولوية فى مثل قوله تعالى: * (فلا تقل لهما اف) * (٢)على النهى عن الضرب والشتم للأبوين ونحو ذلك مما هو أشد إهانة وإيلاما من التأفيف المحرم بحكم الآية.

وقد يسمى هذا المفهوم " فحوى الخطاب " (٣). ولا نزاع فى حجية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الأولوية على تعدى الحكم إلى ما هو أولى فى علة الحكم، وله تفصيل كلام يأتى فى موضعه (٤).

٢ - مفهوم المخالفة: ما كان الحكم فيه مخالفا فى السنخ للحكم الموجود فى المنطوق. وله موارد كثيرة وقع الكلام فيها، نذكرها بالتفصيل، وهى ستة:

١ - مفهوم الشرط ٢ - مفهوم الوصف

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 الغاية ٤ - مفهوم الحصر ٥ - مفهوم العدد ٦ - مفهوم اللقب * * *

الأول : مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع

لا شک فی أن الجملة الشرطية يدل منطوقها - بالوضع - على تعليق التالى فيها على المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير. وهى على نحوين:

١ - أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، أى أن المقدم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم فى التالى منوطا بالشرط فى المقدم على وجه لا يعقل فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: " إن رزقت ولدا فاختنه "، فإنه فى 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 إرادة 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 التالى على تقدير انتفاء المقدم إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع. ولا حكم حينئذ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم. فلا مفهوم للشرطية فى المثالين، فلا يقال: " إن لم ترزق ولدا فلا تختنه "، ولا يقال: " إن لم يردن تحصنا فأكرهوهن على البغاء ".

ص: ١٥٩

٢ - ألا تكون مسوقة لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم فى التالى منوطا بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: " إن أحسن صديقک 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 الشرطية هو محل النزاع فى مسألتنا. ومرجعه إلى النزاع فى دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق - كالوجوب مثلا - على تقدير انتفاء الشرط؟ وإنما قلنا: " نوع الحكم " لأن شخص

كل حكم فى القضية الشرطية أو غيرها ينتفى بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضية مفهوم أولم يكن.

وفى مفهوم الشرطية قولان، أقواهما أنها تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

المناط فى مفهوم الشرط

إن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على دلالتها - بالوضع أو بالاطلاق - على أمور ثلاثة مترتبة:

١ - دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدم والتالى.

٢ - دلالتها - زيادة على الارتباط والملازمة - على أن التالى معلق على المقدم ومترتب عليه وتابع له، فيكون المقدم سببا للتالى. والمقصود من السبب هنا هو كل ما يترتب عليه الشئ وإن كان شرطا ونحوه، فيكون أعم من السبب المصطلح فى فن المعقول.

ص: ١٦٠

٣ - دلالتها - زيادة على ما تقدم - على انحصار السببية فى المقدم، بمعنى أنه لا سبب بديل له يترتب عليه التالى.

وتوقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الأمور الثلاثة واضح، لأ أنه لو كانت الجملة اتفاقية أو كان التالى غير مترتب على المقدم أو كان مترتبا ولكن لا على نحو الانحصار فيه، فإنه فى جميع ذلک لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالى.

وإنما الذى ينبغى إثباته هنا، هو أن الجملة ظاهرة فى هذه الأمور الثلاثة وضعا أو إطلاقا لتكون حجة فى المفهوم.

والحق ظهور الجملة الشرطية فى هذه الأمور وضعا فى بعضها وإطلاقا فى البعض الآخر.

١ - أما دلالتها على الارتباط ووجود العلقة اللزومية بين الطرفين، فالظاهر أنه بالوضع بحكم التبادر. ولكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط حتى ينكر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها. وعليه، فاستعمالها فى الاتفاقية يكون بالعناية وادعاء التلازم والارتباط بين المقدم والتالى إذا اتفقت لهما المقارنة فى الوجود.

٢ - وأما دلالتها على أن التالى مترتب على المقدم بأى نحو من أنحاء الترتب فهو بالوضع أيضا، ولكن لا بمعنى أنها موضوعة بوضعين: وضع للتلازم ووضع آخر للترتب، بل بمعنى أنها موضوعة بوضع واحد للارتباط الخاص وهو ترتب 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

١- فى ط الأولى: منها.

المتبادر منها لابدية 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 جزاءا 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 الحكاية مع المحكى عنه كقولنا: " إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود " أو مترتب عليه (١)بأن كان العكس كقولنا: " إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة " أو كان لا ترتب بينهما كالمتضائفين فى مثل قولنا: " إن كان خالد ابنا لزيد فزيد أبوه ".

٣ - وأما دلالتها على أن الشرط منحصر، فبالإطلاق، لأ أنه 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 " الواو " 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 لاقيد آخر معه، وأنه منحصر لا بديل ولا عدل له، وإلا لوجب على الحكيم بيانه، وهو - حسب الفرض - فى مقام البيان.

١- كذا فى ط الأولى والثانية، والظاهر مترتبا عليه.

وهذا نظير ظهور صيغة " افعل " بإطلاقها فى الوجوب التعينى (١)والتعيينى.

وإلى هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجملة الشرطية فى الأمور التى بها تكون ظاهرة فى المفهوم.

وعلى كل حال، إن ظهور الجملة الشرطية فى المفهوم مما لا ينبغى أن يتطرق إليه الشك إلا مع قرينة صارفة أو تكون واردة لبيان الموضوع.

ويشهد لذلک استدلال إمامنا الصادق (عليه السلام) بالمفهوم فی رواية أبی بصير قال: سألت أبا عبد الله عن الشاة تذبح فلا تتحرک ويهراق منها دم كثير عبيط، فقال: " لا تأكل، إن عليا كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل " (٢)فإن استدلال الإمام بقول على (عليه السلام) لا يكون إلا إذا كان له مفهوم، وهو: إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

ومن لواحق مبحث " مفهوم الشرط " مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، وقد تعدد الشرط فيهما وكان الجزاء واحدا. وهذا يقع على نحوين:

١ - أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير فی السفر فيما ورد: " إذا خفی الأذان فقصر " (٣)و " إذا خفيت الجدران فقصر " (٤).

٢ - أن يكون الجزاء قابلا للتكرار، كما فی نحو " إذا أجنبت فاغتسل "، " إذا مسست ميتا فاغتسل ".

أما النحو الأول: فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم

١- كذا، والمراد به: العينی.

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، فلابد من التصرف فيهما بأحد وجهين: الوجه الأول: أن نقيد كلا من الشرطين من ناحية ظهورهما فی

الاستقلال بالسببية – ذلک 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 كجملة واحدة 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 واحدة.

الوجه الثانى: أن نقيدهما من ناحية ظهورهما فى الانحصار – ذلک الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد بأو – وحينئذ يكون الشرط أحدهما على البدلية، أو الجامع بينهما على أن يكون كل منهما مصداقا له، وذلک 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 المسألة.

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. فلابد من رفع اليد عن ظهور كل منهما فى الانحصار بالإضافة إلى المقدار الذى دل عليه منطوق الشرطية الأخرى، لأن ظهور المنطوق أقوى. أما ظهور كل من الشرطيتين فى الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه.

ص: ١٦٤

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 حصلا 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 القاعدة أى شئ تقتضى؟ هل تقتضى تداخل الأسباب فيكون لها جزاء واحد كما فى مثال تداخل موجبات الوضوء من خروج البول أو الغائط والنوم ونحوهما، أم تقتضى عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرر (١)الشروط كما فى مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد أسبابه من دخول وقت اليومية وحصول الآيات؟ أقول: لا شبهة فى أ أنه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلک الدليل. وأما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف.

والحق أن القاعدة فيه عدم التداخل.

بيان ذلک: إن لكل شرطية ظهورين:

١ - ظهور الشرط فيها فى الاستقلال بالسببية. وهذا الظهور يقتضى

١- فى ط ٢: بتكرار.

أن يتعدد الجزاء فى الشرطيتين موضوعتى البحث، فلا تتداخل الأسباب.

٢ - ظهور الجزاء فيها فى أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود.

ولما كان صرف الشئ لا يمكن أن يكون محكوما بحكمين، فيقتضى ذلك أن يكون لجميع الأسباب جزاء واحد وحكم واحد عند فرض اجتماعها. فتتداخل الأسباب.

وعلى هذا، فيقع التنافى بين هذين الظهورين، فإذا قدمنا الظهور الأول لابد أن نقول بعدم التداخل. وإذا قدمنا الظهور الثانى لابد أن نقول بالتداخل، فأيهما أولى بالتقديم؟ والأرجح: أن الأولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء، لأن الجزاء لما كان معلقا على الشرط فهو تابع له ثبوتا وإثباتا، فإن كان واحدا كان الجزاء واحدا وإن كان متعددا كان متعددا. وإذا كان المقدم متعددا - حسب فرض ظهور الشرطيتين - كان الجزاء تبعا له. وعليه، لا يستقيم للجزاء ظهور فى وحدة المطلوب، فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور فى التعدد (١) رافعا للظهور فى الوحدة، لأن الظهور فى الوحدة لا يكون إلا بعد فرض سقوط الظهور فى التعدد (٢) أو بعد فرض عدمه، أما مع وجوده فلا ينعقد الظهور فى الوحدة.

فالقاعدة فى المقام - إذا - هى عدم التداخل. وهو مذهب أساطين العلماء الأعلام (٣)قدس الله تعالى أسرارهم.

١- فى ط ٢: التعداد.

٢- فى ط ٢: التعداد.

٣- منهم المحقق النائينى، فوائد الأصول: ج ٢ ص ٤٩٣، والمحقق العراقى، نهاية الأفكار: ج ٢ ص ٤٨٨ - ٤٨٩. وإن شئت تفصيل البحث راجع مطارح الأنظار: ص ١٧٥.

تنبيهان

١- تداخل المسببات

إن البحث فى المسألة السابقة إنما هو عما إذا تعددت الأسباب، فيتساءل فيها عما إذا كان تعددها (١)يقتضى المغايرة فى الجزاء وتعدد المسببات - بالفتح - أو لا يقتضى فتتداخل الأسباب؟ وينبغى أن تسمى ب " مسألة تداخل الأسباب ".

وبعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك، ينبغى أن يبحث أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك فى الاسم والحقيقة كالأغسال هل يصح أن يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى؟ وهذه مسألة أخرى غير ما تقدم، تسمى ب " مسألة تداخل المسببات " وهى من ملحقات الأولى.

والقاعدة فيها أيضا عدم التداخل: والسر فى ذلک: أن سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد وإن اتى به بنية امتثال الجميع يحتاج إلى دليل خاص، كما ورد فى الأغسال بالاكتفاء بغسل الجنابة عن باقى الأغسال (٢) وورد أيضا جواز الاكتفاء بغسل واحد عن أغسال متعددة (٣). ومع عدم ورود الدليل الخاص فإن كل وجوب يقتضى امتثالا خاصا به لا يغنى عنه امتثال الآخر وإن اشتركت الواجبات فى الاسم والحقيقة.

نعم، قد يستثنى من ذلک ما إذا كان بين الواجبين نسبة العموم

١- لا يخفى ما فى العبارة، وإن كان المقصود واضحا.

٢- الوسائل: ج ١ ص ٥٢٥ - ٥٢٨، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة.

٣- الوسائل: ج ١ ص ٥٢٥ - ٥٢٨، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة.

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 التصدق عليه يكون مسقطا للتكليفين.

٢- الأصل العملى فى المسألتين

إن مقتضى الأصل العملى عند الشك فى تداخل الأسباب هو التداخل، لأن تأثير السببين فى تكليف واحد متيقن، وإنما الشك فى تكليف ثان زائد. والأصل فى مثله البراءة.

وبعكسه فى مسألة تداخل المسببات، فإن الأصل يقتضى فيه عدم التداخل كما مرت الإشارة إليه، لأ أنه بعد ثبوت التكاليف المتعددة بتعدد الأسباب يشك فى سقوط التكاليف الثابتة لو فعل فعلا واحدا. ومقتضى القاعدة فى مثله الاشتغال، بمعنى أن الاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى، فلا يكتفى بفعل واحد فى مقام الامتثال.

* * *

ص: ١٦٨

الثانى : مفهوم الوصف

موضوع البحث

المقصود بالوصف هنا: ما يعم النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما مما يصلح أن يكون قيدا لموضوع التكليف. كما أنه يختص بما إذا كان معتمدا على موصوف، فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعا للحكم نحو * (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) * (١)فإن مثل هذا يدخل فى باب مفهوم اللقب. والسر فى ذلك: أن الدلالة على انتفاء الوصف لابد فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيد بالوصف مرة ويتجرد عنه أخرى، حتى يمكن فرض نفى الحكم عنه.

ويعتبر - أيضا - فى المبحوث عنه هنا أن يكون أخص من الموصوف مطلقا أو من وجه، لأ أنه لو كان مساويا أو أعم مطلقا لا يوجب تضييقا وتقييدا فى الموصوف حتى يصح فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف.

وأما دخول الأخص من وجه فى محل البحث فإنما هو بالقياس إلى

١- المائدة: ٣٨.

مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففى مثال " فى الغنم السائمة زكاة " يكون مفهومه - لو كان له مفهوم - عدم وجوب الزكاة فى الغنم غير السائمة وهى المعلوفة. وأما بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطعا، فلا يدل المثال على عدم الزكاة فى غير الغنم، السائمة أو غير السائمة، كالإبل مثلا، لأن الموضوع - وهو الموصوف الذى هو الغنم فى المثال - يجب أن يكون محفوظا فى المفهوم.

ولا يكون (١)متعرضا لموضوع آخر لا نفيا ولا إثباتا.

فما عن بعض الشافعية من القول بدلالة القضية المذكورة على عدم الزكاة فى الإبل المعلوفة (٢)لا وجه له قطعا.

الأقوال فى المسألة و الحق فيها

لا شک فى دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة. ولا شک فى عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلک، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذى يفهم منه عدم إناطة الحكم به وجودا وعدما، نحو قوله تعالى: * (وربائبكم اللاتى فى حجوركم) * (٣)فإنه لا مفهوم لمثل هذه

القضية مطلقا، إذ يفهم منه أن وصف " الربائب " بأنها " فى حجوركم " لأ نهى غالبا تكون كذلک. والغرض منه الإشعار بعلة الحكم، إذ أن اللاتى تربى فى الحجور تكون كالبنات.

وإنما الخلاف عند تجرد القضية عن القرائن الخاصة، فإنهم اختلفوا فى أن مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم - أى انتفاء حكم

ص: ١٧٠

١- الظاهر أنها معطوفة 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 فى التقييد بالشرط.

وفى المسألة قولان (١)والمشهور القول الثانى وهو عدم المفهوم.

والسر فى الخلاف يرجع إلى أن التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم - أى 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 ظاهرا فى انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الإطلاق، لأن الإطلاق يقتضى - بعد فرض إناطة الحكم بالوصف - انحصاره فيه كما قلنا فى التقييد بالشرط.

وإن كان الثانى، فإن التقييد لا يكون ظاهرا فى انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لأ أنه 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 شكلا رباعيا قائم الزاوية متساوى 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، وهى فى المثال " شكل رباعى قائم الزوايا متساوى الأضلاع " وهى بمنزلة كلمة " مربع " فكما أن جملة " اصنع مربعا " لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدل عليه، لأ أنه فى الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف.

ص: ١٧١

١- قال صاحب المعالم (قدس سره): فأثبته قوم، وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح إليه الشهيد فى الذكرى، ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس، وهو الأقرب، معالم الدين: ص ٧٩.

إذا عرفت ذلک، فنقول: إن الظاهر فى الوصف - لو خلى وطبعه من دون قرينة - أنه من قبيل الثانى - أى أنه قيد للموضوع لا للحكم - فيكون الحكم من جهته مطلقا غير مقيد. فلا مفهوم للوصف.

ومن هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالأدلة الآتية:

١ - إنه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه.

والجواب: أن الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم. وكفى فائدة فيه تحديد موضوع الحكم وتقييده به.

٢ - إن الأصل فى القيود أن تكون احترازية.

والجواب: أن هذا مسلم، ولكن معنى الاحتراز هو تضييق دائرة الموضوع وإخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له، ونحن نقول به، وليس هذا من المفهوم فى شئ، لأن إثبات الحكم لموضوع لا ينفى ثبوت سنخ الحكم لما عداه، كما فى مفهوم اللقب. والحاصل: أن كون القيد احترازيا لا يلزم إرجاعه قيدا للحكم.

٣ - إن الوصف مشعر بالعلية، فيلزم إناطة الحكم به.

والجواب: أن هذا الإشعار وإن كان مسلما، إلا أنه ما لم يصل إلى حد الظهور لا ينفع فى الدلالة على المفهوم.

٤ - الاستدلال بالجمل التى ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): " مطل الغنى ظلم " (١).

والجواب: أن ذلک على تقديره لا ينفع، لأ نا لا نمنع من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم أحيانا لوجود قرينة، وإنما موضوع البحث فى اقتضاء طبع الوصف لو خلى ونفسه للمفهوم.

ص: ١٧٢

١- الوسائل: ج ١٣ ص ٩٠، الباب ٨ من أبواب الدين والقرض، ح ٣.

[وفى خصوص المثال نجد القرينة على إناطة الحكم بالغنى موجودة من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فيفهم أن السبب فى 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 فى ط الأولى.

الثالث : مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية نحو * (ثم أتموا الصيام إلى الليل) * (١)ونحو " كل شئ حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه " (٢)فقد وقع خلاف الأصوليين فيه من جهتين: الجهة الأولى فى دخول الغاية فى المنطوق، أى فى حكم المغيى.

فقد اختلفوا فى أن الغاية - وهى الواقعة بعد أداة الغاية نحو " إلى " و " حتى " - هل هى داخلة فى المغيى حكما، أو خارجة عنه، وإنما ينتهى إليها المغيى موضوعا وحكما؟ على أقوال: منها: التفصيل بين كونها من جنس المغيى فتدخل فيه نحو " صمت النهار إلى الليل " وبين كونها من غير جنسه فلا تدخل (٣)كمثال " كل شئ حلال ".

ومنها: التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد " إلى " فلا تدخل فيه، وبين كونها واقعة بعد " حتى " فتدخل (٤)نحو " كل السمكة حتى رأسها ".

١- البقرة: 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 الزمخشرى، راجع مطارح الأنظار: ص ١٨٥.

والظاهر أنه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية فى دخولها فى المغيى ولا فى عدمه، بل يتبع ذلك الموارد والقرائن الخاصة الحافة بالكلام.

نعم، لا ينبغى الخلاف فى عدم دخول الغاية فيما إذا كانت غاية للحكم، كمثال " كل شئ حلال " فإنه لا معنى لدخول معرفة الحرام فى حكم الحلال.

ثم إن المقصود من كلمة " حتى " التى يقع الكلام عنها هى " حتى الجارة " دون العاطفة وإن كانت تدخل على الغاية أيضا، لأن العاطفة 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 العاطفة " تفيد أن الغاية هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيى فى القوة أو الضعف، فكيف يتصور ألا يكون المعطوف بها داخلا فى الحكم، بل قد يكون هو الأسبق فى الحكم، نحو " مات كل أب حتى آدم ".

الجهة الثانية فى مفهوم الغاية وهى موضوع البحث هنا، فإنه قد اختلفوا فى أن التقييد بالغاية - مع قطع النظر عن القرائن الخاصة - هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغاية وعن الغاية نفسها أيضا إذا لم تكن داخلة فى المغيى، أو لا؟ فنقول: إن المدرک فى دلالة الغاية على المفهوم كالمدرک فى الشرط والوصف، فإذا كانت قيدا للحكم كانت ظاهرة فى انتفاء الحكم فيما وراءها. وأما إذا كانت قيدا للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم.

وعليه، فما علم فى التقييد بالغاية أنه راجع إلى الحكم فلا إشكال فى ظهوره فى المفهوم، مثل قوله (عليه السلام): " كل شئ طاهر حتى تعلم أنه

ص: ١٧٥

نجس " (١)وكذلک مثال " كل شئ حلال ".

وإن لم يعلم ذلک من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية فى رجوعها إلى الحكم وأنها غاية للنسبة الواقعة قبلها، وكونها غاية لنفس الموضوع أو لنفس المحمول هو الذى يحتاج إلى البيان والقرينة.

فالقول بمفهوم الغاية 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.

الرابع : مفهوم الحصر

معنى الحصر

الحصر له معنيان:

١ - القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة (١)سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف نحو " لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا على " (٢)أم من نوع قصر الموصوف على الصفة نحو * (وما محمد إلا رسول) * (٣)* (إنما أنت منذر) * (٤).

٢ - ما يعم القصر والاستثناء الذى 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،

١- القصر فى اللغة: الحبس، وفى الاصطلاح: تخصيص شئ بشئ بطريق مخصوص، مختصر المعانى: ص ١١٥ الباب الخامس.

٢- روضة الكافى: ص ١١٠، ح ٩٠، إرشاد المفيد: ٤٧.

٣- آل عمران: ١٤٤.

٤- الرعد: ٧.

٥- البقرة: ٢٤٩.

فلذلک کان علینا أن نبحث عنها واحدة واحدة، فنقول:

١ - إلا.

وهی تأتی لثلاثة وجوه:

١ - صفة بمعنی غیر.

٢ - استثنائیة.

٣ - أداة حصر بعد النفی.

أما " إلا الوصفیة " فهی تقع وصفا لما قبلها کسائر الأوصاف الأخری.

فهی تدخل من هذه الجهة فی مفهوم الوصف، فإن قلنا هناک: إن للوصف مفهوما فهی کذلک، وإلا فلا. وقد رجحنا فیما سبق: أن الوصف لا مفهوم له، فإذا قال المقر مثلا: " فی ذمتی لزید عشرة دراهم إلا درهم " بجعل " إلا درهم " وصفا، فإنه یثبت فی ذمته تمام العشرة الموصوفة بأنها لیست بدرهم. ولا یصح أن تکون استثنائیة لعدم نصب " درهم " ولا مفهوم لها حینئذ، فلا تدل علی عدم ثبوت شئ آخر فی ذمته لزید.

وأما " إلا الاستثنائیة " فلا ینبغی الشک فی دلالتها علی المفهوم، وهو انتفاء حکم المستثنی منه عن المستثنی، لأن " إلا " موضوعة للإخراج وهو الاستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البین بالمعنی الأخص أن یکون المستثنی محکوما بنقیض حکم المستثنی منه. ولما کان هذا اللزوم بینا ظن بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق.

وأما " أداة الحصر بعد النفى " نحو " لا صلاة إلا بطهور "، فهى فى الحقيقة من نوع الاستثنائية.

فرع: لو شككنا فى مورد أن كلمة " إلا " استثنائية (١)أو وصفية، مثل

ص: ١٧٨

١- فى ط الأولى: للاستثناء.

ما لو قال المقر: " ليس فى ذمتى لزيد عشرة دراهم إلا درهم " إذ يجوز فى المثال أن تكون " إلا " وصفية ويجوز أن تكون استثنائية، فإن الأصل فى كلمة " إلا " أن تكون للاستثناء، فيثبت فى ذمته فى المثال درهم واحد. أما لو كانت وصفية فإنه لا يثبت فى ذمته شئ، لأ أنه يكون قد نفى العشرة الدراهم كلها الموصوفة تلك الدراهم بأنها ليست بدرهم.

٢ - إنما. وهى أداة حصر، مثل كلمة " إلا "، فإذا استعملت فى حصر الحكم فى موضوع معين دلت بالملازمة البينة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع. وهذا واضح.

٣ - بل. وهى للإضراب، وتستعمل فى وجوه ثلاثة: الأول: للدلالة على أن المضروب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط. ولا دلالة لها حينئذ على الحصر. وهو واضح.

الثانى: للدلالة على تأكيد المضروب عنه وتقريره، نحو زيد عالم بل شاعر. ولا دلالة لها أيضا حينئذ على الحصر.

الثالث: للدلالة على الردع وإبطال ما ثبت أولا، نحو * (أم يقولون به جنة 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 فى علم البلاغة.

فإن هذه الهيئات ظاهرة فى الحصر، فإذا استفيد منها الحصر فلا ينبغى

ص: ١٧٩

١– المؤمنون: ٧٠.

الشك فى ظهورها فى المفهوم، لأ 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 بالملازمة البينة.

* * *

ص: ١٨٠

الخامس : مفهوم العدد

لا شك فى 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 أخر.

نعم، لو كان الحكم للوجوب - مثلا - وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الأعلى، فلا شبهة فى دلالته على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوما من شهر رمضان. ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد، لا من جهة أصل التحديد بالعدد حتى يكون لنفس العدد مفهوم.

فالحق أن التحديد بالعدد لا مفهوم له.

* * *

ص: ١٨١

السادس : مفهوم اللقب

المقصود باللقب: كل اسم - سواء كان مشتقا أم جامدا - وقع موضوعا للحكم، كالفقير فى قولهم: " أطعم الفقير " وكالسارق والسارقة فى قوله تعالى: * (السارق والسارقة...) * (١).

ومعنى مفهوم اللقب نفى الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم. وبعد أن استشكلنا فى دلالة الوصف على المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى، فإن نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه، فضلا عن أن يكون له ظهور فى 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.

خاتمة : فى دلالة الاقتضاء و التنبيه و الإشارة

تمهيد

يجرى كثيرا على لسان الفقهاء والأصوليين ذكر دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة، ولم تشرح هذه الدلالات فى أكثر الكتب الأصولية المتعارفة. ولذلک رأينا أن نبحث عنها بشئ من التفصيل لفائدة المبتدئين.

والبحث عنها يقع من جهتين: الأولى فى مواقع هذه الدلالات الثلاث وأنها من أى أقسام الدلالة، والثانية فى حجيتها.

الجهة الأولى مواقع الدلالات الثلاث قد تقدم أن " المفهوم " هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوما بينا بالمعنى الأخص. ويقابله " المنطوق " الذى هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقية.

ولكن يبقى هناک من المدلولات ما لا يدخل فى المفهوم ولا فى المنطوق اصطلاحا، كما إذا دل الكلام بالدلالة الالتزامية (١) على لفظ مفرد

١- *المقصود من الدلالة الالتزامية ما يعم الدلالة التضمنية باصطلاح المناطقة باعتبار رجوع الدلالة التضمنية إلى الالتزامية لأنها لا تتم الا حيث يكون معنى الجزء لازما للكل فتكون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما.

أو معنى مفرد ليس مذكورا فى المنطوق صريحا، أو إذا دل الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق، إلا أن اللزوم ليس على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، فإن هذه كلها لا تسمى مفهوما ولا منطوقا. إذا ماذا تسمى هذه الدلالة فى هذه المقامات؟ نقول: الأنسب أن نسمى مثل هذه الدلالة - على وجه العموم - " الدلالة السياقية " - كما ربما يجرى هذا التعبير فى لسان جملة من الأساطين - لتكون فى مقابل الدلالة المفهومية والمنطوقية.

والمقصود بها - على هذا - أن سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدر. وقسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء، والتنبيه، والإشارة. فلنبحث عنها واحدة واحدة:

١- دلالة الاقتضاء

وهى أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة أو عادة عليها.

مثالها قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): " لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام " (١)فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير " الأحكام والآثار الشرعية " لتكون هى المنفية حقيقة، لوجود الضرر والضرار قطعا عند المسلمين. فيكون النفى للضرر باعتبار نفى آثاره الشرعية وأحكامه. ومثله: " رفع عن أمتى مالا يعلمون وما اضطروا إليه... " (٢).

١- الوسائل: ج ١٧ ص ٣١٩، ب ٥ من أبواب الشفعة، ح ١، وص ٣٤١ ب ١٢ من أبواب إحياء الموات ح ٣ - ٥، وليس فى هذه الروايات قيد " فى 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 كلمة " كاملة " محذوفة 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 صحة هذا الكلام شرعا تتوقف على طلب تمليكه أولا له بألف، لأ أنه " 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 لغة 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 إرادة الرجل الشجاع من لفظ " أسد " (٤).

وجميع الدلالات الالتزامية على المعانى المفردة وجميع المجازات فى الكلمة أو فى الإسناد ترجع إلى " دلالة الاقتضاء ".

فإن قال قائل: إن دلالة اللفظ على معناه المجازى من الدلالة المطابقية فكيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء؟ نقول له: هذا صحيح، ومقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازى من نوع دلالة

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 القرينة المحفوف بها الكلام على إرادة المعنى المجازى من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينة.

والخلاصة: إن المناط فى دلالة الاقتضاء شيئان: الأول أن تكون الدلالة مقصودة. والثانى أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها. ولا يفرق فيها بين أن يكون لفظا مضمرا أو معنى مرادا، حقيقيا أو مجازيا.

٢- دلالة التنبيه

وتسمى " دلالة الإيماء " أيضا، وهى كالأولى فى اشتراط القصد عرفا، ولكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، وإنما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادة ذلک اللازم أو يستبعد عدم إرادته. وبهذا تفترق عن دلالة الاقتضاء، لأ نهى - كما تقدم - يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها.

ولدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها:

١ - ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فنبه عليه بذكر ما يلازمه عقلا أو عرفا، كما إذا قال القائل: " دقت الساعة العاشرة " مثلا، حيث تكون الساعة العاشرة موعدا له مع المخاطب لينبهه على حلول الموعد المتفق عليه. أو قال: " طلعت الشمس " مخاطبا من قد استيقظ من نومه حينئذ، لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة. أو قال: " إنى عطشان " لدلالة على طلب الماء.

ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله: " إنک صائم " لبيان أنه عالم بصومه.

ومن هذا الباب أيضا الكنايات إذا كان المراد الحقيقى مقصودا بالإفادة من اللفظ ثم كنى به عن شئ آخر.

٢ – ما إذا اقترن الكلام بشئ يفيد كونه علة للحكم أو شرطا أو مانعا

ص: ١٨٦

أو جزءا، أو عدم هذه الأمور. فيكون ذكر الحكم تنبيها على كون ذلك الشئ علة أو شرطا أو مانعا أو جزءا أو عدم كونه كذلك.

مثاله قول المفتى: " أعد الصلاة " لمن سأله عن الشك فى أعداد الثنائية، فإنه يستفاد منه أن الشك المذكور علة لبطلان الصلاة وللحكم بوجوب الإعادة.

مثال آخر قوله (عليه السلام): " كفر " لمن قال له: " واقعت أهلى فى نهار شهر رمضان " (١)فإنه يفيد أن الوقاع فى الصوم الواجب موجب للكفارة.

ومثال ثالث، قوله: " بطل البيع " لمن قال له: " بعت السمك فى النهر " فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم فى البيع.

ومثال رابع قوله: " لا تعيد " لمن سأل عن الصلاة فى الحمام، فيفهم منه عدم مانعية الكون فى الحمام للصلاة... وهكذا.

٣ – ما إذا اقترن الكلام بشئ يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: " وصلت إلى النهر وشربت " فيفهم من هذه المقارنة أن المشروب هو الماء وأنه من النهر. ومثل ما إذا قال: " قمت وخطبت " أى وخطبت قائما... وهكذا.

٣– دلالة الإشارة

ويشترط فيها - على عكس الدلالتين السابقتين - ألا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالى بحسب العرف، ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوما غير بين أو لزوما بينا بالمعنى الأعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

١- لم نعثر عليه بلفظ "كفر" راجع الوسائل: ج ٧ ص ٢٩، الباب ٨ من أبواب ما يمسک عنه الصائم، ح ٢ و ٥.

مثال ذلک: دلالة الآيتين على أقل الحمل، وهما آية * (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) * (١)وآية * (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) * (٢)فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهرا يكون الباقى ستة أشهر فيعرف أنه أقل الحمل.

ومن هذا الباب دلالة وجوب الشئ على وجوب مقدمته، لأ أنه لازم لوجوب ذى المقدمة باللزوم البين بالمعنى الأعم. ولذلک جعلوا وجوب المقدمة وجوبا تبعيا لا أصليا، لأ أنه ليس مدلولا للكلام بالقصد، وإنما يفهم بالتبع، أى بدلالة الإشارة.

الجهة الثانية حجية هذه الدلالات أما دلالة "الاقتضاء" و "التنبيه" فلا شک فى حجيتهما إذا كانت هناک دلالة وظهور، لأ أنه من باب حجية الظواهر. ولا كلام فى ذلک.

وأما دلالة "الإشارة" فحجيتها من باب حجية الظواهر محل نظر وشک، لأن تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، إذ المفروض أنها غير مقصودة والدلالة تابعة للإرادة. وحقها أن تسمى "إشارة" و "إشعارا" فقط بغير لفظ "الدلالة" فليست هى من الظواهر فى شئ حتى تكون حجة من هذه الجهة.

نعم، هی حجة من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة، فيستكشف منها لازمها سواء كان حكما أم غير حكم، كالأخذ بلوازم إقرار المقر وإن لم يكن قاصدا لها أو كان منكرا للملازمة. وسيأتی فی محله فی باب الملازمات العقلية إن شاء الله تعالی.

ص: ۱۸۸

۱- الأحقاف: ۱۵.

۲- البقرة: ۲۳۳.